

זהות כבחירה בנתון מראש

ואינטליגנטיים שלא קראו ולו שורה אחת מפרי עטו של ברנר, וחלקם אף אינם יודעים עליו כמעט מאומה. רבים מהם סבורים, כמדומה, שברנר הוא אחד מנציגיה הארכאיים של הספרות הציונית המוקדמת ושיצירתו אינה נושאת עמה בשורה עבור הישראלי המודרני. מי שכבר חיפש ומצא את ספריו עשוי לקבל חיזוק לרושם הזה למראה הכריכה הכחולה וחמורת הסבר שבה נכרכה המהדורה האחרונה של כל כתביו מ-1985.

ואמנם, קשה לדבר על יצירת ברנר כקלאסיקה באותו מובן שספריו של דיקנס הם קלאסיקה בבריטניה, שחיבוריו של פלובר הם קלאסיקה צרפתית ושכתביו של המינגוויי הם קלאסיקה אמריקנית. מעמדו של ברנר בעיני קהל הקוראים הישראלי אפילו אינו משתווה למעמדם של בני-דורו (פחות או יותר) ביאליק ועגנון. הנוכחות המצומצמת הזאת של ברנר בתודעה התרבותית של בני-דורנו קשורה, מן הסתם, לשיבוש ולקטוע של הרצף התרבותי, שהם מסממני המציאות הפוסט-מודרנית המערבית, ובאופן ספציפי יותר – לאבדן הקשר של הקורא הישראלי

להיות יהודי – י"ח ברנר
כאקסיסטנציאליסט יהודי

מאת אבי שגיא
הקיבוץ המאוחד, 2007
286 עמודים

ביקורת: אריק גלסנר

מה עושה יצירה ספרותית ל"קלאסית"? התשובה לשאלה נעוצה, בין השאר, באפשרות לשוב אל היצירה הזאת דור אחר דור מתוך רצון לשאוב ממנה הנאה ותועלת: התפעמות אסתטית, הארה פסיכולוגית, תובנה מוסרית. יצירה נחשבת לקלאסיקה משום שהתכונות הצפונות בה מתגלות במורד הדורות כעל-זמניות; מכיוון שסגולותיה עומדות בהצלחה בהגירה לחופי זמנים מאוחרים.

יצירתו של יוסף חיים ברנר היא קלאסיקה מסוג מיוחד במינו. ככלות הכול, אי-אפשר לייחס לה נוכחות משמעותית בקרב ציבור הקוראים הישראלי הרחב בדור הזה. אין זה נדיר לפגוש קוראים משכילים

בן-ימינו עם היצירות שנחשבו בעבר לקאנון של תקופת ההשכלה העברית, של תקופת התחייה ושל המחצית הראשונה של המאה העשרים. אבדן זה, הראוי לעיון נפרד, נובע, בין השאר, מהתפתחותה של העברית ומן השינויים התזזיתיים שחלו בה.

אולם המקרה של ברנר יוצא דופן וחורג מן הכלל הזה של האמנזיה התרבותית – ובכך נעוץ חלק מן העניין שהוא מעורר. זאת, משום שבד בבד עם העדרו ממדף הספרים הישראלי הכללי, ברנר הוא מן הסופרים המוערכים ביותר במחקר האקדמי של הספרות העברית. שמונים ושבע שנים לאחר הירצחו בפרעות תרפ"א, ממשיכות דמותו ויצירתו של ברנר להעסיק מאוד את האינטליגנציה והאקדמיה הישראלית. פרופ' אבנר הולצמן, שמיפה את המחקר הספרותי המסועף העוסק בברנר (בעקבות מחקר קודם מראשית שנות השבעים של פרופ' יצחק בקון), העריך כי "בתחום החקר המונוגרפי של יוצרים יחידים רק חקר ביאליק וחקר עגנון עולים על חקר ברנר בהיקפם".

העיסוק האקדמי הנרחב בברנר מעניין משום שהוא ניחן בלהט ובעוצמה העולים על אלו המאפיינים בדרך כלל את הפולמוסים הרווחים בחקר הספרות. יתר על כן, בעוד שהדיון האקדמי המצוי שואב את הליגיטימציה שלו מנוכחותה של היצירה בקרב קהל קוראים מתמיד, העיסוק המחקרי בברנר אינו מעוגן, כאמור, בנוכחות שכזו. עובדה זו מלמדת על עוצמת התחושות שמעורר ברנר במתדיינים, תחושות המחייבות אותם לשוב אל כתביו אף אם אינם נקראים על ידי רבים.

והעניין התרבותי בברנר – המגיע לעתים עד כדי אובססיה – אינו מוגבל לאקדמיה ואינו שוכך גם בזמננו ממש. יצירות מסוימות של ברנר, כגון מן המצד,

שכול וכישלון ומסביב לנקודה, ראו אור מחדש בשנים האחרונות. סופרים צעירים, דוגמת אמיר גוטפרוינד ומאיה ערד, הציבו אפיגרפים מיצירתו בקדמת ספריהם, והסופר דרור בורשטיין קרא במתכוון לאחד מגיבוריו הספרותיים בשם המשפחה "ברנר". סופרים אחרים, שהבולטת בהם היא גבריאלה אביגור-רותם, שיבצו את ברנר כדמות משנה ברומונים שכתבו. להקה ישראלית פופולארית ונחשבת, "הבילויים", קראה לאלבומה האחרון בשם שכול וכישלון. ההיסטוריונית אניטה שפירא מתעתדת לפרסם ביוגרפיה מקיפה על אודות הסופר. בקצרה: בעבור קבוצה מצומצמת – אך דומיננטית מבחינה תרבותית – של יוצרים ואינטלקטואלים, ברנר מוסיף להיות מקור לא-אכזב של עניין והשראה.

את יצירתו של ברנר ניתן אפוא לתאר לא כקלאסיקה "רגילה", כי אם כקלאסיקה "מקוטעת-רזה-מתחדשת". ברנר הוא יוצר קלאסי משום שקוראים שבים אליו מדי פעם בפעם, בעיקר בעתות משבר, כדי לשאוב ממנו תעצומות נפש, משום שמעטים בלבד קראו אותו לאורך השנים אולם הם התמידו ומתמידים בכך, ומשום שהדיון בכתביו מתאפיין בלהט וביצירתיות פרשנית, המעידים על הרלוונטיות המתמשכת שלו מבחינה אינטלקטואלית ורגשית כאחד.

ספרו החדש של הפילוסוף אבי שגיא, ראש התכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר-אילן ומחברם של ספרים רבים בנושאי הגות כללית ויהודית, מדגים היטב את ייחודה של תופעת ברנר. הספר, להיות יהודי – י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, מעמיד שוב את יצירתו של הסופר במוקדו של דיון שעוצמתו חורגת מן השקלא וטריא האקדמית השגרתית. שגיא מסביר כי בחר לעסוק בנושא זה משום

ש"הכתיבה המעוררת והמאתגרת של ברנר חוללה תנופת כתיבה סוערת, אבל לא תמיד ביקורתית", שכתוצאה ממנה "הלכה והתפוגגה אחת האופציות החשובות והרלוונטיות של משמעות הקיום היהודי בזמנים המודרניים". שגיא מבקש אפוא להשיג שתי מטרות בספרו: האחת, ה"אקדמית" יותר, היא הנהרת יצירתו של ברנר וחשיפת מכמניה, והשנייה – החשובה אף יותר – היא הצגתה-מחדש של אופציה מסוימת לקיום יהודי, אופציה שהנה רלוונטית כיום לא פחות מכפי שהייתה בעת שברנר הציגה בכתביו.

ברובד המייד, תרומתו של אבי שגיא להבנת פרי עטו של י"ח ברנר ניכרת באריגתה של היצירה הברנרית לתוך המסורת הפילוסופית של האקסיסטנציאליזם המערבי. מסורת זו לא הציבה במוקד עיונה את התבונה, ההיסטוריה, הלאום, המעמד או האל, אלא את היחיד הפרטי והקונקרטי. גיבור ההגות האקסיסטנציאלית תוהה על משמעות עולמו, שאליו הוא נולד בעל כורחו ושאותו יעזוב בעל כורחו. כך מבהיר שגיא עצמו את תכלית הפרויקט שלו:

נקודת המבט הפרשנית שלי למפעלו הספרותי-הגותי של ברנר תהיה זאת: אני מבקש לאתר ביצירתו המסועפת של ברנר – ספרות, ביקורת ספרותית ופובליציסטיקה – את המאפיינים האקסיסטנציאליסטיים של הקיום האנושי, ולבחון את התאמתם למאפיינים שהוצגו במסורת האקסיסטנציאליסטית.

כפי ששגיא מציין בעצמו, ספרו על ברנר הוא המשך לחיבוריו על פילוסופים אקסיסטנציאליסטיים אחרים, כסרן קירקגור ואלבר קאמי. בפתח הספר (וגם, במפוזר, בהמשכו) עמל שגיא על

עבודת פילוס תיאורטית קצרה, הכרחית ומשכנעת ברובה, המיועדת להגן על החלטתו לקרוא את ברנר מבעד למשקפי הפילוסוף. חוקרי ברנר בעבר עמדו כבר על היסודות האקסיסטנציאליסטיים ביצירתו, אולם שגיא עושה עבודה יסודית יותר: הוא נוטל את האינטואיציות, את ההערות הנקודתיות, את הקביעות הנחרצות חסרות גיבוי, את ההארות הפילוסופיות המוגבלות של חוקרי ספרות מובהקים ואת המחקרים החלקיים או הסכמטיים – ויוצק אותם למיצג פילוסופי מפורט, שיטתי ומשכנע על אודות האקסיסטנציאליזם הברנרי.

כדי להראות את שייכותו המובהקת של ברנר למסורת האקסיסטנציאליסטית פותח שגיא בהשוואה בין עמדותיו של הסופר העברי ובין זרם פילוסופי זה. ברנר – של-שגיא הוא אקסיסטנציאליסט מכוח היותו הוגה דעות אישי, שחשיבתו נסבה סביב הציר של קיומו האינדיבידואלי-קונקרטי. לפי שגיא, האקסיסטנציאליזם של ברנר בא לידי ביטוי בהשקפה כי האדם "מושלך" לעולם – ומבחינה זו, כמו מבחינות נוספות, הוא מטרים רעיון שנוסח מאוחר יותר על ידי הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר. ההתבוננות העצמית הסובייקטיבית, ה"רפלקסיה" של היחיד, לפי ברנר, כמו לפי הוגים אחרים במסורת האקסיסטנציאליסטית, מחויבת להכרה אמיצה ואכזרית בנתוני המציאות, והיא גם זו המעניקה לאדם את החירות לעצב את משמעות הקיום שנכפה עליו.

ברנר-של-שגיא הוא "קיפוד", במובן שנתן ישעיהו ברלין למושג זה: ניתן להעמיד את מפעלו הספרותי, ההגותי והביקורתי על יסוד אחד. שגיא דוחה את הניסיונות השונים שנעשו בעבר להסביר את היסוד הזה, ולהציגו, בין השאר,

טוען שאלוהים מת או שהמציאות מעבר לעולם אינה נגישה להכרתנו. שלילתו היא עקרונית ואקסיסטנציאליסטית: לדידו, הנטייה האופיינית של המיסטיקה לחרוג אל מחוץ לאנושי מנכרת את האדם מעצמו, מחיי הגוף הממשיים שלו. ברם, בניגוד לניטשה, ברנר אינו חוגג את האימננטיות ואת מות האלים; האדם, כך הוא גורס, נידון לחיות בתווך שבין המציאות של העולם הזה ובין מה שמחוץ לה. לכן ברנר אינו מציב את הרליגיוזיות מול האבסורד ואינו פוסל את הרגש הדתי. כפי שמסביר שגיא:

בעיניו של ברנר, חוויית הפליאה וההשתוממות מובילה אל המיסטיות ואל הרליגיוזיות האמיתית, שאיננה חורגת מהעולם כאן ומחפשת את היש הטרנסצנדנטי, אבל איננה נקלעת למלכודת של קורי העכביש האימננטיים. בתוך תוכה של האימננטיות מתנסה האדם באי-מלאותה, וזו היא תמציתה של חוויית הפליאה הברנרית. זו אינה חותרת לממש את עצמה בתשובה מטפיזית ואף לא בדחייתה של הכמיהה.

ברנר יודע כי האבסורד, אבדן המשמעות של הקיום, עלול להוביל את האדם לייאוש ואף להתאבדות. ועם זאת, אין הוא סבור שניתן להשתחרר ממועקת הייאוש ומאימת המוות; אי-אפשר להעלים את החוויות האלה, אולם ניתן להתפייס עמן בחיים. ברנר, בדומה לקירקגור, הכיר בכך שהייאוש יכול למלא תפקיד חיובי בחיי אדם, לשמש לו ככוח משחרר ומטהר, ולסייע בהסתת ההכרה מציפייה לתובנה מטפיזית אל שינוי המציאות עצמה.

ניתוח הגותו של ברנר ומיקומה בזרם הפילוסופי האקסיסטנציאליסטי מובילים לחלקו השני של הפרויקט של

כחוויית התלישות החברתית של היחיד (גרשון שקד), תלישות דתית (קורצווייל), או אסתטיציזם הכופר בכל עיקר פילוסופי (ש"י פנואלי). לשד היצירה הברנרית, טוען שגיא כנגדם, הוא החווייה המטפיזית של האבסורד, של אבדן המשמעות, הנוגעת ברובד עמוק יותר של הקיום מהרגשת התלישות החברתית-תרבותית. תחושת האבסורד פירושה השתוקקות לפתרון חידת החיים מתוך הכרה צלולה בחוסר היכולת להגיע לפתרון שכזה; היא מתגבשת מתוך תודעת המוות, המפוררת את האפשרות למענה מטפיזי-רציונלי לשאלות הקיום. בעיית המוות, לדידם של האקסיסטנציאליסטים (קירקגור, היידגר, רוזנצווייג, סארטר וקאמי, וכמותם גם ברנר) – ובניגוד לאופן הצגתה בפילוסופיה "הקלאסית" – אינה שייכת לעתיד, אלא נוכחת בהווה; אי-נמנעותו וסופיותו המוחלטת של המוות מאיימות לשלול כל מובן מן הקיום האנושי.

לחוויית האבסורד הברנרי שני היבטים: שלילי וחיובי. ההיבט השלילי הוא ההכרה באי-רציונליות של הקיום; והחיובי – השתוקקות לבהירות ולמשמעות. זוהי הכמיהה אל "החידה" ואל "הסוד", בלשונו של ברנר. הכמיהה ניזונה מחוסר הסיפוק שאנו חשים עקב האימננטיות של חיינו בעולם הגלוי לחושים. בתפיסת ההיבט הכפול של האבסורד קרוב יותר ברנר לעמדתו של קאמי (אף שהוא מקדים, אותה, כמובן, בדור אחד לפחות) מאשר לגישתו של סארטר, שהדגיש רק את הפן השלילי של החווייה, את חוסר הפשר של הקיום. כמו קאמי, גם ברנר דוחה את האפשרות להבקיע אל "העבר האחר", אל הטרנסצנדנטי שהאדם כמה אליו. השלילה ששולל ברנר את המיסטיקה אינה רק תיאולוגית או אפיסטמולוגית; הוא אינו

מתפסתו של ברנר עולה שהזהות היהודית אינה מוגדרת על ידי הדת הממוסדת. מבחינה אקסיסטנציאליסטית, הדת היא קונטינגנטית, לא הכרחית; היא אינה חלק מן "המושלכות", אינה חלק מן העובדות הבלתי ניתנות להכחשה שלתוכן נולד האדם, ולפיכך הוויתור עליה אינו כרוך בניכור ובאי־אותנטיות. מה שמכונן את הזהות היהודית הוא דבר מה אחר, עמוק וראשוני יותר, שברנר מכנהו "צורות חיים":

צורות החיים העיקריות של היחיד והאומה לא מפי הדת הן ניזונות וחיות. הדת בעצמה, עם כל צרמוניותיה והבליה, אינה אלא חלק מצורת־החיים שבני אדם יצרו אותן לרצונם־על־כרחם, בסיבת תנאי מציאותם הכלכליים־הנפשיים והאנושיים־לאומיים. הדת לובשת צורה, פושטת צורה, נולדת, הולכת למות.

מנקודת מבט זו ממשיך ברנר ופוסל גם את יומרתה של "התרבות", המתגלמת בטקסטים יהודיים שנכתבו לאורך הדורות, להגדיר את השיוך הלאומי. גם התרבות, הוא גורס, אינה הכרחית להיותו של אדם יהודי. בדרך של התבוננות עצמית אקסיסטנציאליסטית – שנפלה קרבן לאי־הבנה בגין האופן הבוטה שבו נוסחה – מצביע ברנר על עצמו כאדם שהשתחרר מ"ההיפנוז" של התנ"ך ומהשפעתו. ברנר נוקט בחינה עצמית זו בדיוק משום שהוא רוצה להראות איך היותו של אדם יהודי אינו מותנה ביחס מיוחד לטקסטים מכוננים ב"תרבות" היהודית, אלא מעוגן בגורמים ראשוניים יותר, קדם־תרבותיים וקדם־דתיים: הכרח ורצון – ההכרח שמציבה המושלכות לקיום היהודי, והרצון – הבא לידי ביטוי בבחירה החופשית בקיום היהודי. הנקודה הזאת, קובע שגיא, היא

שגיא – וגם לחלקו השני של הספר (פרקים ה-ז) – העוסק באפשרות לקיום יהודי. בחלק זה שגיא לא רק מסביר את עמדתו של ברנר בסוגיית הזהות היהודית, אלא גם מראה את החשיבות הטמונה בה לאור הבעיות המטרידות אותנו בהווה.

מובן ששני חלקי הדיון קשורים זה בזה. "חיוב הקיום היהודי נוסח ברנר הוא מסקנה הנובעת מהשקפתו האקסיסטנציאליסטית הכוללת", כותב שגיא. זהו קשר מתבקש, משום שהיחיד האקסיסטנציאליסטי איננו דמות מופשטת; הוא חי בנסיבות ובתנאים מסוימים – ובמקרה של ברנר, הוא יהודי. הזהות היהודית היא חלק מן "המושלכות" וה"הינתנות", שבהן עסקה ההגות האקסיסטנציאליסטית, חלק מן המציאות של האדם הפרטי הקונקרטי. שלילתה של היהודיות מובילה לניכור עצמי: היהודי הנו כזה לא מפני שיהדותו היא אידיאה מופשטת, מטפיזיקה, תיאולוגיה, שאותה ניתן לבחור או לדחות, אלא מפני שהיא מהווה "נתון בסיסי של קיומו העובדתי". האקסיסטנציאליזם הוא המצע שעליו נשענת תפיסתו הלאומית של ברנר. חיוב הקיום היהודי מתבצע בשני שלבים: הכרה אמיצה במה שהאדם נולד או "הושלך" לתוכו – דהיינו, ביהדותו – ובחירה "רפלקסיבית" לאמץ נתון עובדתי זה. לטענת שגיא, ההכרעה החופשית לבחור במה שניתן (או נכפה) מראש היא שעושה את הקיום היהודי לאותנטי. בלשונו של ברנר: "אם יהודים אנו, אין זאת מפני שיש איזו יהדות, המתחננת לפני השואלים הידועים, כי ישאלו לקיומה, אלא מפני שבהכרח אנו ובנינו נמצאים באלפי מצבים מיוחדים, ספציאליים, גופניים ונשמתיים, אקונומים וקולטוריים, המניחים עלינו חותם מיוחד".

החידוש המשמעותי ביותר בהגותו של ברנר:

אקסיסטנציאליסטית מנומקת, שאין בה "רק שלילה, אלא גם, ואולי בעיקר, הרבה חיוב".

להערכת, זו עיקר תרומתו של ברנר לשיח על אודות הקיום היהודי: דחיית האופציות התיאולוגיות או האידיאיות להבנת הקיום היהודי, ובחירתו מנקודת מבט חדשה: קונקרטי-ריאלי-אקסיסטנציאליסטית. אימוצו המיסור של הנתון היהודי כעובדת יסוד של ההינתנות... להיות יהודי משמע לקיים את עובדת ההינתנות ולאשרה בצורה פרקטית.

אין להקל ראש בתרומה שתורם חלק זה בספר לחקר ברנר. שגיאה אינו מסתפק ב"החלת" התפיסה האקסיסטנציאליסטית של ברנר על שאלת הזהות היהודית, אלא מפריך באופן משכנע את הטענות שהופנו בעבר נגד עמדותיו של הסופר בסוגיה זו. טענות אלו הציגו את ברנר כמי שכופר בקיומו של עם יהודי וגורס כי קיימים רק פרטים יהודים (כך ראה יחזקאל קויפמן את ברנר, לפי שגיאה), כמי שמונע על ידי "אוקיינוס של השנאה העצמית ושל שנאת היהדות" (כך ברוך קורצווייל), כמי שסבור שהזהות היהודית היא עניין נזיל ולא-חמור, ושיהודי הוא כל מי שבוחר להיות יהודי (כך נורית גוברין, לפי שגיאה), או כמי שמציע זהות יהודית רדוקטיבית, המושתתת על המודל המשפחתי-אתני (כך מנחם בריןקר). בניגוד לעמדות אלו, אליבא דשגיאה, השקפתו של ברנר היא לא רק עקבית ושיטתית אלא אף פוזיטיבית: היא אינה תופסת את הזהות היהודית כפרי הכרח עגום או כתוצר של גחמה והיא אינה שוללת את הלאום לטובת אינדיבידואלים מפורדים – אך גם אינה כובלת את האינדיבידואל לשייכות אתנית כפויה. הגישה של ברנר מעניקה בסיס איתן לזהות יהודית ומעגנת אותה בעמדה

אין ספק שספרו של שגיאה תורם תרומה נכבדה לחקר ברנר בשיבוצו של הסופר בתוך המסורת האקסיסטנציאליסטית וכן בהצגת תפיסה של זהות יהודית המושתתת על מסורת זו. ואולם, הוא אינו מציג מענה מספק לשאלה מה מביא אקסיסטנציאליסט מובהק לדון מלכתחילה בשאלת הזהות הלאומית. מדוע לא הטרידה הסוגיה באותה מידה הוגי דעות אקסיסטנציאליסטיים אחרים, דוגמת קאמי או סארטר? כדי להשיב על תהייה זו, אין מנוס מחזרה מן העניין האקסיסטנציאליסטי הכלל-אנושי אל הנסיבות ההיסטוריות-לוקאליות של הקיום היהודי, שבהן נעוצים שורשיה של ההגות הברנרית. כאן, אולי, המקום להסתייע דווקא בתובנותיו של המבקר ברוך קורצווייל, ממושאי ביקורתו של שגיאה, שעמד יפה על התנאים ההיסטוריים והתיאולוגיים הייחודיים אשר הביאו לכך שהספרות היהודית והעברית המתחדשת הקדימה בדור את הספרות האירופית האקסיסטנציאליסטית.

ואמנם, אף שתיאורו של שגיאה את השקפתו הלאומית של ברנר כתפיסה אקסיסטנציאליסטית-אינדיבידואליסטית הוא מקיף ומעמיק, בכל זאת נדמה שחסר בו משהו. אחרי הכל, על פי ברנר, הכרעתו של היחיד להתקיים כיהודי אינה מתרחשת בחלל ריק. כפי ששגיאה חוזר ומדגיש, אותו יחיד הרי "הושלך" אל הקיום היהודי, קיום המהווה בעבורו – לפחות בתחילה – עובדה כפויה או נתון ראשוני. מכאן שהידיון על הלאומיות הברנרית אינו יכול להימנע

מהגדרה משפחתית-קהלית-אתנית; והגדרה זו, שיש לה היבטים היסטוריים וסוציולוגיים מובהקים, מרחיבה את מעטפת השקפת העולם הברנרית הרבה מעבר לתחום האינדיבידואליסטי הצר שבו מתמקד שגיא בחיפוש אחר תמות אקזיסטנציאליסטיות.

למותר לציין, בהקשר זה, שניתוח תיאורטי יסודי של מחשבתו של ברנר, אינו יכול להתעלם מהשפעתן של אסכולות פילוסופיות אחרות על יצירתו – המרקסיזם, למשל. עמדתו של ברנר כי "התרבות" ו"הדת" אינן אלא תוצרים משניים וקונטנגנטיים של תנאי-יסוד חברתיים היא אמנם פרי אורח מחשבה אקזיסטנציאליסטי, כפי שמציג אותה שגיא, אך יש בה גם יותר מקמפוזן מהשקפת העולם המרקסיסטית.

הערה נוספת: שגיא ער לסיכון הטמון בניתוח עבודתו הספרותית של ברנר בכלים פילוסופיים; הוא מבין אל נכון עד כמה בעייתית היא הפיכתו של גוף יצירה מורכב, דיאלקטי וגדוש בסתירות פנימיות למונוליתי, סדור ולכיד. אולם נדמה שהוא מודע יותר לחסרונותיה של קריאה שיטתית וקוהרנטית בכתבי ברנר מאשר לחולשותיה של הקריאה האי-היסטורית, שעליה הוא נשען במידה רבה. ההתעלמות מן ההיבט ההיסטורי גורמת לשגיא לייחס חשיבות רבה לטקסטים מן התקופה שבה ישב ברנר בלונדון וערך את כתב העת המעורר (בשנים 1906–1907) – טקסטים המביעים אהדה כלפי המסורת התרבותית היהודית – ולקרוא לאורם את מכלול הגותו של הסופר. אבל בהחלט יש רגליים לסברה – שהועלתה בעבר על ידי הסופר והפובליציסט הל צייטלין – שבמחשבתו של ברנר חלה רדיקליזציה ביחס למסורת

היהודית לאחר עלייתו לארץ (ולדעת צייטלין: בעקבות הסתופפותו בצל הציונות הסוציאליסטית). עמדה פרשנית היסטורית יכולה לגרוס כי הטקסטים "הפוזיטיביים" ביחס ליהדות, השייכים לתקופת "המעורר" של ברנר (שאגב, ניתן להסבירם גם – באופן שונה, ועם זאת היסטורי – כפרי שיקולים "דיפלומטיים" של עורך, שאינו רוצה להרחיק מכתב העת שלו קהל פוטנציאלי), אכן אינם עולים בקנה אחד עם הטקסטים הביקורתיים, דוגמת המאמר "על חזיון השמד", שכתב בארץ מאוחר יותר. הגישה ההיסטורית ליצירת ברנר בהחלט אינה מתיישבת עם הסינתזה השאפתנית שמציע שגיא – ואף שאין בה כדי לקעקע את המבנה הפילוסופי המרשים שמעמיד הספר, היא בהחלט מציבה לו אתגר רציני.

מיקומו של ברנר בהקשר היסטורי מסוים ממלא מובילה אותנו לבחינת הרלוונטיות של משנתו לימינו אנו. ואמנם, ברנר – כסופר יוצא דופן מבחינת התמות שהעסיקו אותו והכשרון לבטאן – הוא "רלוונטי" מבחינות רבות, כפי שיוצרים גדולים הנם תמיד. הרלוונטיות הזאת באה לידי ביטוי, למשל, בהתמודדותו המיוחדת במינה של ברנר עם הלכי רוח ניהיליסטיים, בְּאִיָּה שהציג בחייו וביצירתו לכך שהתנהגות מוסרית והומניסטית תיתכן גם מתוך מודעות למשבר ערכים טוטלי. מפתיעה יותר היא הרלוונטיות של תפיסת הספרות בעיני ברנר, שלה מקדיש שגיא פרק שלם בספרו. רעיונותיו של ברנר בעניין זה, המעוגנים בהשקפתו האקזיסטנציאליסטית, עשויים לתרום תרומה חשובה לדיון העכשווי על אודות מהותה של הספרות ותפקידה.

טענתו כי "הכתיבה היא כורח קיומי" משום שהיא "נדחפת ממעמקי הווייתו של היחיד החוצה אל העולם" מדגישה את תפקידו המכריע של העצמי בתהליך היצירה, ועומדת בניגוד מובהק לגישה התיאורטית הפופולארית כל כך היום, הכופרת בחשיבותו של הסובייקט ככוח יצירתי אוטונומי ומצהירה – כפי שהכריז המבקר רולאן באַתְּ – על "מות המחבר". אין צורך לומר שטענה זו עומדת גם בניגוד גמור לתפיסת הספרות כ"מצרך" המיועד לקהל קוראים רחב ככל האפשר.

אולם עיקר עניינו של שגיא הוא ברלוונטיות של ברנר כהוגה דעות המציע אופציה בת־קיימא של קיום יהודי. לעניות דעתי, האופציה הזאת אכן תקפה, כיום כפי שהייתה בזמנו של ברנר, עבור חלקים מסוימים מן החברה היהודית. חוויית ה"מושלכות" שעליה כותב הסופר מאפיינת את עולמם של יהודים רבים, התוהים איזו משמעות יש לזהות שאליה נולדו ומהם היסודות שעליהם לאמץ מתוכה. אנשים אלו חשים שהקיום היהודי נכפה עליהם, ועם זאת הם מרגישים ש"השתחררות" ממנו עלולה לגרום להם לניכור עצמי; נסיבות לידתם וגידולם קשרו אותם "לרצונם־על־כורחם", בלשונו של ברנר, לתרבות הלאומית היהודית הפרטיקולרית.

אין זה מקרי שהעניין העצום בברנר מאפיין חלקים מובחנים מאוד באינטליגנציה הישראלית, המעוניינים, בעיקרון, בהמשך קיומן של קטגוריות לאומיות, ואפילו דיסציפלינות מובחנות כגון "ספרות עברית" או "היסטוריה של עם ישראל". אפשר שהם חשים כי הגותו של ברנר מאשרת את חשיבותן ואת ערכן של קטגוריות או דיסציפלינות פרטיקולריות אלו. העובדה שמדובר במספר מצומצם יחסית

של אנשים אינה ממעיטה מחשיבותו של ברנר, שחזר והדגיש כי כתיבתו מיועדת ליחידים־מעטים, לאלה הנמצאים בתווך, אלה שאינם מרגישים שייכים לחלוטין אך גם אינם יכולים להתנתק.

כדי להבין את מלוא חשיבות ספרו של שגיא, צריך להבין איזה מקום הוא תופס בהתפתחות המחקר העוסק ביצירת ברנר. ניתן לחלק התפתחות זו, באופן גס, לשלוש תקופות. מהירצחו של ברנר ועד שנות החמישים התמקדה עיקר הכתיבה על סופר זה בדיוקנו כדמות מופת ציונית־סוציאליסטית. ברנר "נעשה לקדושה של ארץ ישראל הנבנית", כפי שהגדירו יצחק בקון. לטעמי, לשלב הזה בהתפתחות המחקר על אודות ברנר שייכים, מבחינה מסוימת, גם עיוניו (המאוחרים יותר) של קורצווייל – אף שהם חורגים בתוכם מההגיוגרפיה הציונית־סוציאליסטית – בשל הפרספקטיבה ההיסטורית־לאומית שהם מאמצים. החל משנות החמישים מתחיל "הרנסנס הברנרי" – אם להשתמש במונח שטבע בקון – הבא לידי ביטוי במחקריהם החשובים של דן מירון, גרשון שקד וגם של מנחם ברינקר ובעז ערפלי. מנקודת מבטם, ברנר מצטייר כסופר מודרניסט פורץ דרך; דימויו כאידיאולוג, או כמייצג האידיאולוגיה הציונית, נזנח לטובת תפיסתו כאמן. ועם זאת, גם ביסוד הדיון הזה עמדה אידיאולוגיה לטנטית למחצה, שניתן לאפיינה, בעקבות א"ב יהושע, כהשקפה "בזכות הנורמליות". הדיון בברנר משל היה אסתטיקן וסופר גדול, כדוגמת היוצרים המהוללים המעטרים את תרבותן של המתקנות שבאומות, שירת את הכמיהה למצוא בהווה הישראלית נורמליות מבורכת. לכן נטו חלק מן החוקרים שעסקו בתקופה זו בהגותו

של ברנר להדגיש את הצד השוללני שבה (שוללני בשני מובנים: אנטי-אידיאולוגי ואף אנטי-יהודי), מתוך תחושה שהקיום הישראלי ה"נורמלי" מיותר – או צריך לייתר – את העיסוק בזהות היהודית. כך הפך ברנר לאייקון בה"א הידיעה של תרבות מודרניסטית חילונית מיליטנטית.

ספרו של שגיא פותח, לדעתי, עידן חדש בחקר ברנר. המחקר הזה משקף היטב את רוחות הזמן ומגיב להן. הרקע לכתיבתו הן המגמות הפוסט-אידיאולוגיות והפוסט-לאומיות המעצבות את האקלים התרבותי שבו אנו חיים; הדומיננטיות של האתוס האינדיבידואליסטי בחיים הפרטיים והציבוריים; ניפוץ חלום ה"נורמליות" בעקבות האינתיפאדה השנייה והתגברות תחושת אי-הוודאות הקיומית של החברה הישראלית לנוכח

תוצאות מלחמת לבנון השנייה ואיום הגרעין האיראני. לצד כל אלה, מהווה המחקר של שגיא עדות מאלפת לתמורות המתחוללות בשדה המחקר הספרותי – לדעיכת "הביקורת החדשה" והפרדיגמה הסטרוקטורליסטית, המתייחסות ליצירה כאל תופעה אוטונומית, ולחזרתן של הגישות הפרשניות המדגישות את הזיקה העמוקה בין הספרות לעולם החיצוני. מתוך התהליכים האלה, המפעילים לחצים סותרים, מפציע ברנר-של-שגיא: הוגה דעות עצמאי הכופר בסמכותן של אידיאולוגיות, אך מחייב – דווקא מתוך עמדתו האינדיבידואליסטית – את הלאומיות ואת אחריותו של היהודי לקיום הקולקטיבי של עמו.

אריק גלסנר הוא סופר ומבקר.