

מבוא

במבוא ישורטטו קווי המתאר של מפעלו הביקורתי של קורצווייל. אין בסכמה המוצעת בזה משום רדוקציה של תורתו הביקורתית-התרבותית של קורצווייל לכלל דוגמה אחדותית ומצומצמת. ייתכן שדווקא ההפך הוא הנכון. התאוריה הביקורתית של קורצווייל, על הפרקטיקות הנגזרות ממנה וכן תהליכי ההנחלה שלהן לקונסנזוס האסתטי בארץ, כלומר תהליכי המשטור של אקלים דעות מסוים שקורצווייל רצה בו, נבדקים בחיבור זה כמקרה בוחן. נבקש לבחון כיצד התקבלה תפיסתו של קורצווייל ובאיזו מידה הצליח להתייזב כפרשן של תרבותנו החדשה. ננסה לתאר את הכלים והאמצעים שהשתמש בהם, ונדון בסוגיה אם יכול מבקר תרבות כדוגמתו להתייזב על במת התרבות של ימינו ולעשות שימוש באותם אמצעים ותאוריות.

חיבור זה מבקש להידרש אל קורצווייל כאל טקסט. יצירתו הביקורתית של קורצווייל היא העומדת למבחן בחיבור זה, והבחינה הנעשית היא לעולם בחינה הנתונה בתחומי השפה, הלשון, האידאולוגיה והתרבות. נבקש לצייר את קווי המתאר של קורצווייל, גיבור התרבות בישראל ופרשנה, באמצעות השיח התרבותי המיוחד שיצר סובייקט מבקר זה, כפי שהוא נגלה לנו באמצעות כתביו, הגותו והכלים שהשתמש בהם להטיית הקונסנזוס התרבותי לטעמו. לפיכך, זולת כמה מילות תיאור ביוגרפיות, המתחייבות מעצם חיבורנו, לא נעיר כמעט כל הערה המצויה מחוץ לתחומי השיח שקורצווייל מייצר בשלושים ושלוש השנים שהוא מתייזב במרכז השיח הספרותי-התרבותי בישראל.

החיבור רואה כאמור בקורצווייל טקסט ומשום כך הוא בוחן אותו על פי המבחנים ההרמנויטיים-הפנומנולוגיים העומדים לרשותו של פרשן בן זמננו. קורצווייל הטקסט, ככל טקסט אחר העומד לניתוח ופרשנות, מעורר מיד את סוגיית המעגל ההרמנויטי. בלשון אחרת, כיצד עלינו להבין את קורצווייל: האם לכתחילה באמצעות מרכיבי השיח הביקורתי שיצר, או שמא על פי הצהרותיו הכלליות? שאלה נוספת המתעוררת מכך היא אם המעגל הפרשני מציב בעיה בהבנת שיטתו התרבותית של קורצווייל או שמא הוא מרכיב מכוון בהבנת הפרקטיקות הפרשניות והאסתטיות שלו. כלומר, האם היחס שבין קביעותיו המוצהרות הכלליות של קורצווייל ובין המרכיבים הספציפיים של יצירתו הביקורתית הוא בעיה שעלינו להתמודד עמה ולפתרה, או שמא המתח

התמידי המתקיים בין הכלל המאחד – אותו כלל שבאמצעותו מתגלה קורצווייל לקהל קוראיו – ובין הפרקטיקה הפרשנית שהוא נוקט באשר ליצירה מסוימת הנו יסוד מכונן חיוני, המאיר בעבורנו את הסובייקט המבקר שהנו קורצווייל. תפיסתו התרבותית של קורצווייל לא תיבחן בכלים היסטוריוסופיים, לא רק מפני שקורצווייל התנגד לבחינה מעין זו, אלא משום שעניינו אינו בקורצווייל, הדמות ההיסטורית, ובהתפתחותה הדיאכרונית. שיטתו של קורצווייל תיבחן באמצעים פנומנולוגיים-הרמנויטיים, אסתטיים ותאולוגיים, ובאמצעותם ישורטטו מאפייני דמותו של קורצווייל, גיבור התרבות, ויידונו הסוגיות באיזו מידה מצליחה דמות זו לייצר סביבה אקלים דעות ייחודי ואם יכלה להתייצב במרכז השיח התרבותי של ימינו.

אין כל חידוש באמירה כי הרבה חוקרים, ובוודאי מבקרים אידאולוגיים, ממשיכים בימי זקנותם את שהחלו לעסוק בו בימי בחרותם, מתוך שכלול ופיתוח כמוכן. כך הדבר גם אצל קורצווייל, שנולד בפירניץ, על הגבול שבין בוהמיה למורביה, בבית שעמד – מן הבחינה האידאולוגית-התרבותית – בין מזרח אירופה היהודית למערבה: האב שימש רב, אך הבית היה פתוח לרוח ההשכלה והתרבות ומשום כך הוצב ועוצב בין ה"שטעטל" ובין בית מדרשו של רש"ר הירש.

ימי השתלמותו של קורצווייל בלימודים גרמניים ובפסיכולוגיה באוניברסיטה ע"ש גתה שבפרנקפורט מצד אחד ובלימודי הרבנות בישיבתו של הרב שלמה ברויאר¹ מצד אחר היו אף הם ימים של מעבר: העולם שלאחר מלחמת העולם הראשונה, על ספה של מלחמת עולם נוספת – העולם היהודי והעולם הכללי (שניהם ברוח ובגוף) – שוב לא ידמה לעולם שלפני המלחמה ואף לא יהיה אפשר לחזור אל אותו "עולם ישן" במעין מהלך ראקציונרי או "נאוקלסי". המבקש מעבר או דרך מן העולם החדש אל הישן ימצא, כך יטען קורצווייל, במצב טרגי ויישמט חסר אונים ומיוגע בסופו של דבר. לכל האמור לעיל יש להוסיף את עלייתו של קורצווייל ארצה (1939), שהייתה כרוכה לא רק בהעתקת מקום גאוגרפי, אלא גם באימוץ אידאולוגי של השפה העברית, הן כשפת היומיום והן כשפת הביקורת.

ראשית חיים זו, המלווה בתמורות לא מעטות – אישיות מצד אחד והיסטוריות מצד אחר – השפיעה השפעה מכרעת על האופן שבו ראה קורצווייל את המציאות ההיסטורית – היהודית והכללית – ומתוך כך הייתה לה השפעה גם על האידאולוגיה הפילוסופית-האסתטית והלאומית שהתפתחה אצלו בעבור השנים.

קורצווייל ביקש לראות בעצמו גשר מעל ההאדס הנאצי של מלחמת העולם. גשר המחבר בין היהדות השורשית של אירופה, יהדות העיירה, ובין הצבריות בארץ ישראל, שביקשה להתנער ממנה. קורצווייל ביקש לשמש גשר המחבר בין תרבות אירופה הקלסית ובין התרבות החדשה הנרקמת בלבנט. עמדה זו התבררה כבעייתית

1 יש להניח כי להכשרתו הרבנית הייתה השפעה ודאית גם על תפיסתו הביקורתית.

במיוחד לבעליה, שהתלבט אף הוא במשך כל שנות יצירתו בין המשכה של המסורת למהפכה שבתרבות הישראלית החדשה.

נוסף על התנסויותיו האישיות של קורצווייל, השפיעו לימודיו האקדמיים ועבודותיו המחקריות הראשוניות בגרמניה השפעה מכרעת על משנתו הביקורתית. ככל תלמיד באוניברסיטה גרמנית, התודע קורצווייל למהלך מחשבתי מרכזי – היסטורי, סוציולוגי, פילוסופי – שהחל בראשית המאה השש־עשרה ויש האומרים כי הבשיל במאה התשע־עשרה או העשרים. מהלך זה קשור במה שכונה "הביוגרפיה של האל", שלפיה אפשר לראות בהיסטוריה של אירופה המערבית עד המאה השש־עשרה את ההיסטוריה של יורשת האימפריה הרומית, כלומר ההיסטוריה של הכנסייה הקתולית, ואולי בשל כך לראות בה את ההיסטוריה של האל, אולם משנת 1517, עת נעץ מרטין לותר על דלת המבצר בוויטנברג את תשעים וחמש ההתנגדויות שלו למדיניות הכנסייה הקתולית, שבמרכזה הסחר באינדולגנציות, השתנה הכול.² ב־1517 התחיל תהליך שנוכל להגדירו בשלושה אופנים:

1. הסקולריזציה של אירופה המערבית;
2. התגשמות התבונה בהיסטוריה;
3. ההיסטוריה כביוגרפיה של האני, הסובייקט (לא עוד הביוגרפיה האלוהית) – הנאורות.

בקע זה חולל, בין שאר התהליכים, את היוסדה של הכנסייה הפרוטסטנטית, ששינתה למעשה את פני ההיסטוריה והתרבות המערבית. הרפורמציה והמלחמות שבאו בעקבותיה הביאו את הולדתו של מעמד חברתי חדש, המעמד הבורגני. למעמד זה אופן הסתכלות חדש על המציאות: התבוננותו של יחיד השואף למה שקורצווייל כינה, "בְּטַחָה אישית", הווי אומר ביטחון כלכלי ויציבות נפשית, שהם מצרך מבוקש מאוד בימים אלו של התמוטטות הוודאיות הגדולות באירופה: התמוטטות מעמד האל, שהוא כמעט בלתי מעורער, והתמוטטות מוסדות חברתיים מארגנים מתוך שינוי המעמדות החברתיים.

הרנסנס והרפורמציה מערערים על תוקפו של סולם הערכים הקיים, והם למעשה הביטוי המסוכן והרציני ביותר לעובדה, שתבנית עיונית ומוסרית מסוימת, ששימשה עד כה כפתרון ותשובה לשאלת החיים, חדלה מלהניח דעתן של שכבות רחבות באנושות האירופית. התשובה היהודית־הנוצרית־הקתולית לבעיית החיים נדחתה; האדם האוטונומי הרים את ראשו. גישות

2 לותר אינו הגורם היחיד ואף לא הגורם החשוב ביותר לשינוי שעתידיה אירופה לעבור לאחר מכן. חשיבותו של לותר לענייננו היא בעלת שלושה פנים: א. היותו מבשר של שינוי דתי, פילוסופי ותרבותי שאירופה עומדת בפתחו; ב. היותו גורם משמעותי בתהליך השינוי של כללי השיח באירופה; ג. בחינת דמותו של לותר כפיגורה טקסטואלית עולה לאין ערוך על בחינת דמותו ההיסטורית.

אחרות לבעיית האדם והחיים פילסו להן דרך ופרצו לתוך העולם הנוצרי-יהודי של ימי הביניים (הדראמה האירופית, עמ' 131-132).³

לכן המעמד הבורגני סדר יום חדש, שהוא העומד במרכזו. הבורגני מבקש להסתפח לשכנותם של אלו שתפיסתם דומה לשלו המוכנים ורוצים ששאיפותיהם יוגשמו באמצעות הסדרים חברתיים שישמרו את הבטחה האישית שהם מבקשים. במקום בן אירופה של ימי הביניים, שמרכז ביטחוננו באל ובעבודתו, מתייצב יצור חברתי חדש, שעבודה, רווח אישי ויזמות עסקית – כמו שנהוג לכנות זאת בימינו – הם המהווים את מרכז עולמו. העבודה וזיעת האפיים יורשים את מקומה של עבודת האל. מעמד חדש זה יוצר תרבות חדשה, אידאולוגיה חדשה ופילוסופיה חדשה:

אבל הבורגני הופך לבורגני, בעיקר משום, שנולד בתקופה של משברים רוחניים קשים, משום שהבניין הרוחני, שבו הוא מבקש למצוא לו משכן נוח, עומד להתמוטט. מדובר בתקופת סוף המאה ה-17 והמאה ה-18, תקופה שבה טעם העולם והחיים הועמד בסימן שאלה, אפילו לגבי האיש הפשוט, טעם שעד אז הכנסיות השונות קבעוהו בצורה חד-משמעית. הלא בתקופה ההיא בטחוננו המטאפיזי של האדם נתערער ערעור אחר ערעור. בתקופה ההיא, מושג האל – שעד אז היה מושג שלם, מעוגל וכמעט ניתן למישוש – הפך, עם התקדמותו של תור הראציונאליזם, למושג דליל ומופשט יותר ויותר, עד שאיבד את ממשותו לגבי האיש הפשוט, המצפה שהאל יעניק לו מקום מוחשי בשמיים. ובאותה תקופה, כשהכל התחיל מאבד את ודאותו ואת ממשותו, נולד "הבורגני", המוצא כביכול את מקומו בעולם הזה ויוצר לעצמו מערכים נפשיים חדשים ואת בטחוננו החומרי. בתפיסה זו מצדד ב' גרוטהויזן⁴ (הדראמה האירופית, עמ' 17).

מעמד זה של אינדיבידואליסטים יוצר בתחילת המאה העשרים פילוסופיה חדשה שהולמת מאוד את מידותיו. פילוסופיה זו היא הפנומנולוגיה או בניסוח המיוסד על דבריו של הוסרל (Husserl): פילוסופיה אינטר-סובייקטיבית של יחידים, אשר בעבורם שאלת הימצאותם בתוך מציאות פועלת (Wirklichkeit), מציאות היומיום, היא בגדר מובן מאליו (כמעט). הפנומנולוגיה יוצרת אסתטיקה חדשה – ובעקבותיה אמנות וספרות חדשים – שתוצריה פרושים מן הספרות האקזיסטנציאליסטית הצרפתית ועד לפוטוריזם מבית מדרשו של מרינטי (לכך נוכל להוסיף את התורות הביקורתיות של ראשית המאה העשרים).

מבחינה של היריעה התרבותית שנפרשה בפני קורצווייל בימי לימודיו באוניברסיטה בפרנקפורט, עולה כי מדובר במהלך היסטורי-תרבותי שבין משבר למשבר:

3 מראי המקום מכתביו של קורצווייל וממקורות אחרים יצינו מעתה בצורה מקוצרת, למקורות המלאים ראו רשימת הקיצורים.

4 וראו גרוטהויזן.

מהרפורמציה ומלחמת שלושים השנים ועד מלחמת העולם השנייה ואושוויץ.⁵ בהיותו תלמיד נאמן של המסורת הגרמניסטית, ניסה קורצווייל לגייר מהלך זה. המהלך, בגרסתו היהודית-ישראלית, יכונה בחיבורנו "פרוטסטנטיזם יהודי".

חוקיות רוחנית עמוקה מתגלית כאן לעיני חוקר הטראגדיה: רק תקופה שהשתחררה מחזות האדם הנהוגה בעולם היהודי-הנוצרי הייתה מסוגלת לחדש את הטראגדיה, בחינת ביטוי אדקוואטי לרגש חיים חדש, שתבע לעצמו אפשרויות אסתטיות שהיו סתומות עד כה (הדראמה האירופית, עמ' 132).

קורצווייל מזהה מהלך בתחומי הספרות העברית המודרנית, המקביל למהלך האירופי-הנוצרי, אלא שהמהלך האירופי נמשך כארבע-מאות שנה, ואילו היהדות נזקקה למחצית הזמן הזה, אם כי כמעט ודאי הוא שלא הייתה מתעוררת אליו לולא הרפורמציה הפרוטסטנטית.

נקודה זו מעוררת קושי מתודי ראשון בחיבור זה. באירופה הקתולית אפשר להבחין בשבר חברתי-אמוני הנע סביב הסחר באינדולגנציות ומרד האיכרים בגרמניה, שבר המוליד שינוי. אולם מהו, לדעת קורצווייל, השבר המניע את השינוי בתחומם של היהדות והיהודים באירופה? אפשר להציע כמה פתרונות לשאלה זו. ייתכן שהשבר נבע מן המהפכה הצרפתית והאמנציפציה שבאה בעקבותיה,⁶ וייתכן שנבע מהתנכלויות לאוכלוסייה היהודית, שנמשכו תקופה מרוכזת וערערו את תחושת הביטחון האישי והולידו ביקוש אחר פתרונות לשיפור המצב. מכל מקום, עלינו לחפש שבר שפניו כפולים: שבר חברתי מצד אחד ואמוני מצד אחר, שבר שבעטיו נפסקה ספירת ימינו בגלות — "הביוגרפיה של האל" — ונפתחה הספירה עד לבניינה של מדינת ישראל — "הביוגרפיה של הלאום". לא זאת אף זאת, מחפשים אנו אחר שבר שיהיו לו השלכות בתחום המחשבה היהודית, האסתטיקה ואולי אף האתיקה.

אחת העדויות הראשונות לתפיסה "פרוטסטנטית" זו של קורצווייל מצויה במאמרו "על התפתחותה של הספרות העברית המודרנית", שהופיע בעיתון הארץ באמצע חודש ספטמבר 1944. מאמר זה כונה "פרק הקדמה", ובו מוצג עקרון הבסיס שעל פיו פירש קורצווייל את הספרות העברית. מרכזו של עיקרון זה הוא "החילוניות", שהיא לדעתו סימן ההיכר לרוב היצירות של עמי אירופה במאות השנים האחרונות. על רקע זה ניסו היהודים מאז מחצית המאה השמונה-עשרה "לסגל לעצמם בדרך 'סיסה רוחנית' את תהליך ההתפתחות של הרוח האירופית מימי הביניים עד למהפכה הצרפתית". בעקבות זה יצאו הסופרים העברים "לפוצץ את המסגרת של המסורת, כאילו היא צרה מדי,

5 קורצווייל אמנם למד בפרנקפורט לפני מלחמת העולם אולם הרשיתי לעצמי לספח מלחמה זו לסכמה של "בין המשברים".

6 תפיסה שמייצגה המרכזי, לפחות בעיניו של קורצווייל, הוא מקס וינר (Max Wiener) (ראו וינר).

ולחקים בהרבה מקרים במקומה ערכים זרים וחדשים, הואיל והיא אינה יכולה למצוא את סיפוקה במה שניתן בתחומיה". כך נעשתה הספרות העברית החדשה לספרות לוחמת, המנהלת מאבק נגד "התאבנות האומה", ובייחוד נגד המסורת הדתית כשיותר מכול מנחה אותה השאיפה ל"סקולאריזציה של החיים היהודיים"⁷.

נראה כי קורצווייל הצביע על מעמד בורגני יהודי וכן על הגורמים לראשית התפתחותו – גורמים רעיוניים וחברתיים – כדומים מאוד לגורמים שהביאו להתפתחות המעמד הבורגני-הפרוטסטנטי. מאפייניו של מעמד זה, ובהם היחס המקודש לעבודת הכפיים המחליפה את עבודת האל הגלותית (מעין זו המצויה ב"דת העבודה" הגורדונית), תופעת החילון והניסיון להקים תרבות חדשה, אולי מתריסה, שהספרות ממלאת בה תפקיד מרכזי, מוזרים בעיניו של קורצווייל כי לאמתו של דבר התרבות הישראלית-הבורגנית-החילונית החדשה אינה כה מורדת כפי שהיא מבקשת להיראות, אלא במובן עמוק מאוד ממשיכה של תרבות אירופה ואולי אף של גלות אירופה. העברי החדש, המבקש למרוד ולשנות, נמצא לדעת קורצווייל ממשך למעשה את שנעשה באירופה. דווקא תרבות שמטפחת קשרים אמיצים עם מורשת האבות היא זו שתחדש, והיא שתצליח לפתח קול אותנטי. מרד במסורת האבות כדי להמציא תרבות חדשה הוא מרד פרדוקסלי מטבעו, שכן דווקא המורד הוא הממשיך את הגלות על אדמת הארץ. "לשלול את 'העיירה' ויחד עם זה לדרוש רומן ארצישראלי – דבר זה לא יתכן" (חיפוש הספרות הישראלית, עמ' 54).

נראה כי מחשבתו של קורצווייל בעניין זה מפתיעה לא מעט; מי יעלה על דעתו לראות בתנועת "העברים הצעירים" למשל תנועה בורגנית ביסודיה? ובלשונו של קורצווייל עצמו:

החיים המחודשים בארץ-ישראל מקימים לסופרים הצעירים בסיס חדש ליצירה שיש לה חוקיות משלה. האם אין זה כמעט אבסורד לתור אחרי קשר בין היצירה הארצישראלית הצעירה לבין הסופרים הגלותיים שצירם העיקרי הייתה בעיית המסורת? לא פחות ולא יותר: להעלות מה שנחשב בעיני רבים כטענה אבסורדית – לתוקף של ודאות מוחלטת. זהו אחד התפקידים החשובים של שורת מאמרים זו (חיפוש הספרות הישראלית, עמ' 48).

האבסורד שמזכיר קורצווייל גובר כשאנו זוכרים כי התנועה הכנענית נראתה כמי שמבקשת להתנתק ממוסרות היהדות ולמצוא חיבור אחר אל חבל הארץ החדש-ישן בלבנט. קורצווייל לא ויתר על הקו המחשבתי שהתווה וקבע: "אני טוען ואומר: 'הכנענים' או 'העברים הצעירים' מהווים מבחינה אידיאולוגית רק וריאציה ישראלית של תופעה יהודית-גלותית ידועה מזמן" (ספרותנו החדשה, עמ' 285).

7 ראו לאור, קורצווייל והכנענים, עמ' 34. זה מאמר חשוב ומרכזי בעניין הפולמוס של קורצווייל עם תנועת "העברים הצעירים", שנטפל בו בהרחבה בפרק העוסק בתאולוגיה של קורצווייל.

עתה ישאל הקורא אם אמנם זו כל תורת קורצווייל – החילון האירופי הוא המשפיע על החילון היהודי-הישראלי, וכשם שאחריתו הרתה אסון כך תהא גם אחרית התרבות הישראלית החדשה.

האמת היא כי קורצווייל זיהה הרבה יותר מאשר קווים מקריים של דמיון "פרוטסטנטי" בין-תרבותי. הוא זיהה את ההיווצרות של מה שכונה פוקו אפיסטמה חדשה (פוקו, המלים והדברים). הדיסקורס הלאומי-הדתי, שאפיין את הגלות עד שלהי המאה השמונה-עשרה, הוחלף בדיסקורס לאומי-חילוני, הכופה את השפעתו גם על המאמין. שוב אין לדבר או לכתוב על השטעטל וזאת משום שהשיח של העיירה, המושחת על המסורת, איננו כלול עוד בתחומי הדיסקורס החדש. גם לא בתחומי השיח של המאמין. אי אפשר להבין עוד את העיירה המסורתית במונחים שלה בשל השינוי בשיח. הבעיה שוב לא הייתה נעוצה רק בחילוניות או רק באבדן ערכים משותפים לחלון ולחסיד, אלא בכך שהשפה והשיח שוננו: המונחים אותם מונחים – על פי רוב – אך הוקנו להם לעד משמעויות אחרות וחדשות.

מי שמצויד במשמעויות חדשות אלו איננו יכול לשוב אל העיירה גם אם ירצה בכך מאוד. עגנון שמשמש בשפה פרוטו-משנאית, הנו אירוני, לפי הבנה זו של קורצווייל, לא רק בשל האי-יכולת לשוב לעיירה כפי שהתקיימה, אלא בייחוד בשל העובדה כי אפילו שימוש בשפה משנאית, אין בו כדי להימלט מתחומי האפיסטמה החדשה: השפה אמנם משנאית אך המובן חדש ואחר, חילוני. שפתו של עגנון רק מדגישה את הטרגדיה של שינוי הדיסקורס: התדפקות על דלת העיירה הסגורה לעד.⁸

כדי לתאר באופן ראשוני את קווי המתאר של האפיסטמה החדשה נדגים זאת באמצעות תופעה חדשה ונבדוק, באופן ראשוני בלבד, את חיוניותה להבנת תורת הביקורת של קורצווייל. נכנה תופעה זו דיגלוסיה בתחומה של שפה אחת או במקרה של קורצווייל דיגלוסיה בתחומה של השפה העברית, מושג הנשמע לכאורה כסתירה מניה וביה.

דיגלוסיה נתפסת לרוב כתופעה לשונית-חברתית שמהותה היא שאוכלוסייה נתונה דוברת שתי שפות (או יותר).⁹ לעתים תהא אחת השפות שפה שמייחדת את אותה אוכלוסייה, שהיא מיעוט, והשפה האחרת תהא השפה המשמשת להתנהלות היומיומית בסביבת האוכלוסייה הכללית. במקרה של יהודי בוהמיה מדובר בלשון העברית, המשמשת שפת לאום, ובצ'כית וגרמנית המשמשות כמגע היומיום עם האוכלוסייה הכללית.

8 ייתכן כי בשל כך התנגדה היהדות האורתודוקסית לשימוש היומיומי בלשון הקודש וביקשה לשמש סכר בפני האפיסטמה. ייתכן כי השבר הגדול ביותר של "העולם הישן" אירע עם החייאת השפה העברית. נראה כי הרבנים הבחינו או צפו כי החייאת השפה תביא את מותה של העיירה על ערכיה – או שטעטל או עברית חדשה.

9 אוכלוסייה בעלת זהות לאומית מסוימת או אוכלוסייה הנתונה בשטח גאוגרפי מסוים.

עוד תופעה המצויה בתחומה של כל שפה היא תופעת משלבי השפה. לכל שפה כמה פנים: שפת החולין של המשיח לפי תומרו, שפת בית המחוקקים, שפת השוק, שפת הנאומים וכו'. ברור כי כולן מצויות בתחומה של שפה אחת ואף על פי כן ייעשה כמעט תמיד מאמץ כביר שלא להשתמש בפן מסוים של שפה במקום שבו אין הוא מתקבל על אוזן השומע. בשפה הערבית ישנו כידוע הבדל מהותי בין השפה המדוברת לשפה הנקראת ספרותית, ואף על פי כן לא עולה על הדעת לראות במי ששולט גם בערבית הספרותית וגם בערבית המדוברת מי ששולט בשתי שפות נפרדות. תופעת המשלבים אינה פוסחת גם על השפה העברית, אשר בה קיימות גם שפה מדוברת וגם שפה ספרותית על אף המאמץ הכביר הנעשה בימינו למוטט את ההבדלים ביניהן. כאשר נדרשת פעולה של תרגום, שבה יודע המתרגם כי התרגום לעולם לא יוכל להעביר בדיוק את המסר האידיוסיונקרטי של שפת המקור, נראה כי מדובר בשתי שפות שונות ולא במשלבים של אותה שפה. המתרגם יכול לצייר תמונה כללית בלבד, המחקה באופן מוגבל את המסר המקורי, אולם למעשה הוא יוצר מסר או שדר חדש בשפה חדשה, הנשענת על מציאות אחרת ועל תפיסת עולם אחרת.

תופעה מיוחדת זו נוצרת בתוך תחומה של השפה העברית. העברית לא רק הייתה שפתה של תרבות שסועה בין מסורת לחילון, אלא הכילה בעצמה שתי שפות שונות הנשענות על תפיסות עולם סותרות. נוצר צורך ברור לתרגם שפה אחת למונחיה של השפה האחרת, אף על פי שהמילים שהרכיבו את שתיהן היו זהות. הסימנים בשתי השפות היו זהים, אולם הם כיוונו למערך שונה לחלוטין של מסומנים. תרגום כזה הוא טרגי במהותו בשל הידיעה הברורה כי כל מתרגם בוגד בשפת המקור וכי פעולתו היא יצירה חדשה יותר משהיא מסירה מדויקת.

עד להולדת הציונות המדינית, הפרקטית, היו לעברית שני שימושים מרכזיים: 1. שפה כמדינה – ליהודי הנודד באירופה אין אפשרות אפילו לקנות בכסף מלא אדמה שאותה יעבד, בה תגור משפחתו ואליה ישתייך, ועל כן הוא מוצא תחליף בתחומה של השפה. השפה שומרת על ייחודו, שומרת על שלמות משפחתו ולעתים הוא מוצא בה אף מפלט ומחסה. 2. שפה סקרלית – שפת פולחן המשמשת לעבודת האל וללימוד כתבי הקודש.

מרגע הולדתו של יישוב יהודי בארץ ישראל שהעברית היא שפת היומיום בו, חדלים שני שימושים אלו מלהתקיים. השפה אינה משמשת עוד קרקע או מחסה ואין היא משמשת עוד בשימושים סקרליים. בן הארץ לא נזקק עוד לשפה שתשמש לו קרקע או מחסה, ועבודת הקרקע הולכת ותופסת את מקומה של עבודת האל. עם היווצרותו של מעמד יהודי-בורגני בארץ ישראל, נוצרה למעשה שפה עברית חדשה, שאמנם השתמשה באותן מילים ואף באותם ביטויים של השפה העברית הישנה, אך כיוונה לעולם אחר של משמעויות. דבר דומה אומר ברנהרד גרוטהויזן (Bernhard Groethuysen) כשהוא מדבר על המעמד הבורגני בצרפת במאה השמונה-עשרה:

בתוך תחומה של הדת הנוצרית נוצרו שני עולמות, שיושביהם, אף שעל פי רוב השתמשו באותם ביטויים, לא דיברו שפה אחת. מהם המשיכו להשתמש בעגה הכנסייתית והואשמו בדרך כלל בחוסר דיוק ובחוסר כבוד באמירותיהם; אחרים, אף שביטאו את עצמם כהלכה בנוסח נקי מרבב, לא ידעו, גם כשניסו לדבר כנוצרים אמתיים, את משמעות המילים שהשתמשו בהן. בדברם על אלוהים במונחים מסורתיים היו אשמים למעשה ביצירת סוג של נאולוגיזם. בשפה שעוד דוברת בפי המאמינים התמימים ציינו כל המילים, בלא קשר הכרחי למשמעותן המסוימת, את המיסטריום אבסולוטום הכנסייתי; בשפה המודרנית של הבורגני הנאור, הייתה לנאמר משמעות אחרת, כוונה אחרת, משום שלא נודעה עוד המשמעות הרגילה של השפה (גרוטהוויזן, עמ' 15).

עם חלוף השנים ראה קורצווייל בעצמו, במידה הולכת וגוברת, תוצר של החברה הבורגנית האירופית, הבוהמית. מעבר לשניות המובנית מראש בעניין יחסו של המעמד הבורגני לדת ולאמונה, שניות שגם קורצווייל חש בה, נתקל קורצווייל בשניות אחרת והיא השניות שבתוך השפה, על החידושים והסכנה שבה. בעניין זה קבע קורצווייל שתי קביעות מרכזיות, והן הנקודה הארכימדית של חיבור זה:

א. המאפיין המרכזי של התרבות העברית החדשה המתפתחת בארץ ישראל הוא החילון.

ב. הספרות העברית החדשה היא המשך ומהפכה (נוסח במקור כשאלה).

רבים ממבקריו של קורצווייל ושיטתו נדרשו לטענות הללו וראו בהן טענות שאינן רלבנטיות או שהן רלבנטיות רק למעט מן התופעות התרבותיות והספרותיות שנוצרו בארץ ישראל. טוענים אלו לא השכילו להבין כי מעבר לתופעה החברתית-התרבותית זיהה קורצווייל תופעה לשונית המקפלת בתוכה מפנה תודעתי שבו בן היישוב החדש בארץ דובר שפה הנשמעת כעברית של אבותיו ואולי משתמשת באותם ביטויים של היהודי הנווד בן הגולה, אך מובנה חדש ושונה. לא עוד משמשת לו השפה קרקע, מציאות. תפיסת העולם ששפתו מכתובה היא תפיסת עולם אחרת. ערכה האונטולוגי והאפיסטמולוגי של השפה העברית השתנה לבלי הכר.

הטרגדיה שבאי-יכולת לשוב אל העיירה איננה מצויה רק במישור הפיזי-הגאוגרפי או האידיאולוגי בלבד. גם אם יצליח בן הארץ לחזור לגולה דרך מערת סתרים כשהוא מובל בידי עז, לא יצליח להבין את השפה שידברו בה אנשי העיירה. הוא ישמע עברית, המוכרת לו זה כבר, אך יעניק לה משמעות אחרת מזו שיתכוונו אליה הדוברים עמו. משום כך לא יעלה בידו לראות את מציאות העיירה כפי שהיא לעצמה ושיבתה תהא שיבה מאוחרת וטרגית.

עניין זה מתקשר לשתי הטענות המרכזיות של קורצווייל — ולעת עתה נתאר אותן באופן ראשוני בלבד — כך:

- תופעת החילון – במהלך חיבור זה נבדוק כיצד השפיעה תופעה זו מתחום הדת והאמונה על התרבות ונסקור את המהפכה שמסתמנת במעבר מלשון סקרלית ללשון סקולרית, ונבחן אילו השפעות נודעו למהפכה זו בתחום האסתטיקה והיצירה התרבותית העברית החדשה.
- המשך ומהפכה – מן הנאמר עד כה אפשר להבין באופן ראשוני ביטוי זה – אותה שפה, אותם ביטויים ובתוכה שינוי גדול. שינוי כה גדול עד אין יכולת לבצע ראקציה ולשוב ולקומם את העבר, את שפתו ותרבותו.

קורצווייל ביקש להציל את העברית מתהום הדיגלוסיה שבתוכה. בכך שייסד שפת ביקורת ייחודית, ניסה קורצווייל ליצור גשר שיעמוד בין שפת הארץ החדשה ובין שפת הגולה. דומה כי עיקר תפקידו של הגשר לא היה להעביר הולכים מצד לצד, מיבשה ליבשה ומשפה לשפה אלא בעיקר לשמור כי לא יגדל עוד המרחק שבין שתי הגדות, הלשונית, לפני שלא יהיה אפשר לגשר על פניהן. בכך ביקש קורצווייל לייצר עמדה ביקורתית שתקנה לאוחז בה אפשרות לצאת ולבוא משפה לשפה בכל עת שיחפוץ.

דמותו של קורצווייל פרשן התרבות מגולמת בשפת הביקורת שיצר. שפת גישור ביקורתית זו תיבחן בשלושה צירים:

- פנומנולוגיה – תכליתו של ציר זה אינה מתמצית בבדיקת גבולות הפרקטיקה הפרשנית של קורצווייל, אלא בבחינת האופן שבו מוארת ישותו הטקסטואלית באמצעות הפרקטיקות הפרשניות שהיא נוקטת. הפרק הראשון מבקש לשרטט תבנית של פרשן תרבות באמצעות תהליך גשטלט פנומנולוגי-פסיכולוגי.
- אסתטיקה – בדיקת הכללים האסתטיים שמושגת עליהם ראייתו הביקורתית של קורצווייל היא בעלת היבט כפול: איתור הכללים האסתטיים שקורצווייל מייבא מהחשיבה האסתטית-הביקורתית באירופה ומבקש להטמיעם בקונסנזוס האסתטי בארץ מצד אחד, ומעקב אחר שינויי המשמעות שעורך קורצווייל בתוך אותם כללים אסתטיים מצד אחר. לפיכך תואר בפרק השני ראייתו האסתטית של קורצווייל גם באמצעות אותם כללים אסתטיים שהוא מקדש וגם על פי מה שהוא משנה בהם לצרכיו, לאמור, האסתטיקה של קורצווייל תואר על פי מה שהוא אומר ולא פחות מזה על פי מה שהוא מיתר, משנה, ומוסיף לאותם כללים המיובאים מאירופה.
- תאולוגיה – קורצווייל אינו תאולוג, אולם אי אפשר לעמוד על מלוא משמעותן של האסטרטגיות הפרשניות, התודעתיות, התרבותיות והפסיכולוגיות שהוא נוקט בלי לערוך דין וחשבון נוקב לאופן שבו הוא תופס את מסורת היהדות ולאופן שבו הוא מפרש את המעבר מחיים שהמסורת ואמונת האבות הן צירם המרכזי לחיים שמהם נעדר אלוהים או לכל הפחות נדמה שהוא נעדר מהם. נתמקד בכך בפרק השלישי של החיבור.

הפרק הרביעי של החיבור יעסוק בפרשנותו של קורצווייל ליצירת עגנון כמקרה בוחן. פרק זה מציג את קורצווייל כמי שהשתמש ביצירת ספרות רבת השפעה כדי להציב תרבות מסוימת, מועדפת, בתוך דעת הקהל בארץ. דמותו של קורצווייל כגיבור התרבות הישראלית מוצגת כאן בשיאה הגדול, ושמה נקשר לעד בשמו של גיבור תרבות אחר, ש"י עגנון, ובתוך כך נבחנים גם הסכנות והנזקים שמסב מיזוג זה שבין ישויות טקסטואליות רבות כוח.

בפרק הסיכום נבקש להקנות כללים להתייבבותו של גיבור תרבות בזמננו, מתוך התבססות על הפרקטיקות התרבותיות המכוננות את אישיותו הביקורתית של ברוך קורצווייל.