

חברה לאומית ותרבות לאומית עברית – שתי פרספקטיבות

“ראשית אגיד לך, מחמדי,
עברי פי הנד,
שמך יעיד לך ‘ישראל’
גוע מחצבתך...”

אפרים דוב ליפשיץ, שיר ערש

בשנת 1944 פירסם משורר עברי קול קורא רעיוני ובו הדברים הבוטים והתוקפניים הבאים:

פה, בארץ העברים, הסיר היהודי את זנבות הפרווה מעל ראשו, קיצץ את פאותיו ולימד את לשונו למלל בעברית, ולשאת מליצות על מולדת ועל לאומיות... הוא הוא היהודי, הוותיק, המודע, היהודי הנצחי של הפזור-רה... וכשם שחילל ושלח את ידו אל הנהגות כל הגויים במליצותיו, ובתבוסתנותו, וברוח הפזורה היהודית שלו, כך נתן את לבו ואת ידו בקרבנו. זהו האויב היושב בחדר והאוכל כל חלקה טובה, זהו הסוחר בכל קודשינו. זהו הנושא אלינו את משך האסון היהודי... כל זמן שלא תטוהר ארץ העברים מן הציונות, ולבותיהם של העברים מן היהדות, יהיו כל המאמצים לשווא, וכל קורבן יהיה לחינם.

הקול הקורא הזה, ששמו היומרי “משא הפתיחה במושב הוועד עם שליחי התאים” נכתב על-ידי המשורר יונתן רטוש (קודם לכן אוריאל הלפרין או אוריאל שלח) בהשפעת הארכיאולוגיה וחקר המזרח הצרפתיים. רטוש חזר אז משהותו בפאריז ב-1939 כ”עברי” נוסח חדש – עברי “כנעני” ולא “עברי יהודי” או “עברי ארצישראלי”. * כוונת הדברים היתה – הציונות חטאה וגם פשעה. היא הכריזה על שאיפתה לכוונן חברה לאומית ולברוא תרבות לאומית עברית בארץ-ישראל; אולם לא היה בכוחה לממש הצהרה זו. יתירה מזאת –

* עניין זה, ועניינים אחרים הבאים במאמר קצר זה בתמציתיות רבה, נידונים בהרחבה בספרי “מעברי עד כנעני / מציונות רדיקלית לאנטי-ציונות”, ירושלים 1983.

היא אף לא התכוונה לכך באמת, שכן לא היתה כלל תנועה לאומית.

הקול הקורא הזה עורר בשעתו הדים. החוג שהתקבץ סביבו היה אומנם קטן מאוד; אבל מן ההד שעורר ניתן היה לקבל את הרושם שהוא ביטא הלך-רוח סמוי וחוסר נחת מתמשך; הוא נתן ביטוי לרצון לשינוי מהותי, שלא הגיע עד אז לכלל הגדרה עצמית ולידי ביטוי מדוייק. מאליו ברור שהמסמך הזה עורר גם הרבה מהומה והתקפות עזות מכל הכיוונים, כיוון שהדברים התקבלו כדברי כפירה נוראים וכסכנה אידיאולוגית ומוסרית שאין חמורה ממנה. היתה זו כפירה בציונות שעלתה מקרב הנוער הארצישראלי, ולכן היו התגובות בנוסח "זוהי אוטו-אנטישמיות" או "האוייב מבפנים". לדעתי מהווה המניפסט – בקיצוניותו הרבה, החריפה, התוקפנית, המעליבה במתכוון, המתייחס אל הציונות באותה ביקורת טוטלית שבה התייחסה הציונות, בשנותיה המיליטנטיות, אל היהדות – מסמך רב-ערך בתולדות האידיאולוגיות של התרבות העברית. מסמך זה מסיים מעגל בתולדות האידיאולוגיות של התרבות העברית ופותח מעגל חדש, שתחילתו באותן שנים עצמן, שנות הארבעים.

ראשיתו של המעגל הזה בתודעה ובתחושה – שהתעצמו בארץ בשנות העשרים בעיקר – כי ההגשמה הציונית תגשים, וכבר מגשימה במלוא המרץ וההיקף, תרבות עברית-ארצישראלית שיש לה יחוד ועצמיות משלה, תרבות המהווה ביטוי למהפכה הציונית וגורם לתחיה ולגאולה כבירים שיחוללו נפלאות: "לא רק מאימת הגלות ייגאלו, גם מסכנת הכליה התרבותית." ואכן, בשנות העשרים והשלושים חיה העילית הפוליטית והתרבותית בארץ בהרגשה משותפת כי הולכת ונוצרת כאן תרבות עברית חדשה.

סופו של המעגל הזה באמצע שנות הארבעים. אז היו מי שהשקיפו בפסימיות בוטה לאחור ופסקו כי בארץ לא נוצרה תרבות עברית-ארצישראלית, וכי התרבות שנוצרה בה היא תרבות שתולה של מהגרים ולא תרבות מקומית "ילידית". את האשמה הם תלו לא רק בחברה הארצישראלית, במסיבות הזמן, באופיה של ההגירה לארץ, או במנגנונים של יצירת "תרבות"; את האשמה כולה תלו באידיאולוגיה הציונית ובתנועה הציונית. הציונות היא היא שחטאה בכך שהרימה חומה גבוהה בין תרבותה של החברה הארצישראלית לבין הארצישראליות והעבריות הטבעיות.

הפרספקטיבה-אלהעתיד בשנות העשרים, והרטרוספקטיבה-אלהעבר בשנות הארבעים, הניחו שתיהן כי תיתכן צמיחה של תרבות עברית מלאה וחדשה. הראשונה תיארה באופטימיות את תהליך הגידול, צפתה לו גדולות וטרחה על הגשמתו. השנייה קוננה על הרך שלא נולד ולא מימש את הפוטנציה שהיתה גלומה בו, והאשימה את ההוֹרָה (קרי הציונות) בכך שלא היה ההורה

הטבעי.

אנסה לדון כאן בקצרה ובהכללה בשתי הפרספקטיבות הללו ובמקומן בתולדות האידיאולוגיות של התרבות העברית. ענייני, יש להדגיש, אינו בתרבות "כפי שהיתה במציאות", אלא באידיאות של תרבות ובתדמיות של תרבות כפי שהוצגו בתוך הציונות.



הטענה שנשמעה בשנות הארבעים – שבארץ לא נוצרה תרבות עברית – לא הוטחה כלפי מי שהשאיפה לברוא תרבות עברית-ארצישראלית כלל לא היתה חלק מתפיסת-עולמו. אדרבא, היא כוונה דווקא כלפי תנועה שכמה מחשובי ראשיה ראו ביצירתה של תרבות כזאת את אחת ממטרותיה החשובות ביותר, אם לא החשובה ביותר! הרצון ליצור "תרבות עברית" הוא מטרה מוצהרת של הציונות המודרנית. כיוון ש"דת" אינה יכולה עוד להגדיר ולמצות את הזהות הלאומית היהודית, אלא מהווה רק היבט אחד של זהות כזאת, באה ה"תרבות" למלא את מקום הדת. האידיאולוגיה של התרבות העברית נולדה מתוך מרידה ביהדות (אף כי גילתה יחס אמביוולנטי כלפיה, ועל כך כבר נכתב הרבה) ומתוך אופוזיציה לה, והתרבות ששאפו אליה לא תוארה כ"תרבות יהודית חדשה" אלא כ"תרבות עברית". הציונות היתה על כן המגשימה של "מהפכה עברית". היא באה לעולם כדי לחדש כקדם את ימיו של "העם העברי"; להקים, אולי, "מדינה עברית", לברוא אדם עובד "עברי", ועוד ועוד. העברי סימן את החדש, המודרני, החיובי. הוא היה אמור לשאול את כל ה"טוב" שהשתמר ביהודי ולהשיל מעליו את כל השלילי שהצטבר בו במשך אלפיים שנות גלות ויותר.

ביקורת-המקרא הגרמנית של המאה התשע-עשרה קבעה את חלוקת ההיסטוריה של עם ישראל לשני פרקים שונים זה מזה במהותם: השלב הראשון היה קיומו של "עם עברי". השלב השני, שתחילתו בגלות בבל ושיבת ציון, יצר את "העם היהודי" מקרב בני יהודה כ"עדה" ולא כלאום. בלי להיכנס כאן לדיון בהבחנות ההיסטוריות הללו, המעמידות "עבריות" מול "יהדות" כשלבים באבולוציה היסטורית, דומה כי לא נטעה אם נשער כי המשכילים בתנועת התחיה הלאומית שאלו את החלוקה הזאת במידת-מה הישר מן הדיסציפלינה הזאת. הם עשו זאת כבואם להגדיר את הדגם האלטרנטיבי-אופוזיציוני ל"יהודי" ול"יהדות". קשה היה לתאר דגם מופשט להוויה אנושית-חברתית-לאומית שטרם נבראה למעשה. היה הרבה יותר קל – ולא רק בגלל המימד הרומנטי הטבוע עמוק בתנועת התחיה – לחפש את הדגם הזה בעבר. פירוש המושג

"עבריי" היה איפוא: שיבת היהודי אל הפרק הקודם בהיסטוריה שלו, שיבה אל מקורו, אל התקופה שבה היו "יהודים מבראשית", כלומר – שיבה אל העבריות. המושגים "עבריי" ו"עבריות" היו כידוע עמומים למדי. תוכנם היה תלוי בתכונות השליליות שזוהו ב"יהודיי" ובתכונות החיוביות שרצו להעניק ל"עב-רי". עבריות היתה איפוא ישות שאמרה ויטליות, ספונטניות ויצריות של כובשי כנען בסופה, כבשירו הנודע של טשרניחובסקי ("המדבר לא ידע יהודים אלא עברים", כתב משורר אחר, אורי צבי גרינברג); היא היתה התגלמות הריבונות המדינית של ימי דוד ושלמה; היא היתה (כמו אצל אנשי השומר-הצעיר בתקופת גאליציה-וינה שלהם) מוסר הנביאים והפתוס הסוציאלי שלהם. מייצגי העבר-יות יכלו להיות הקנאים, מצד אחד, והאיסיים השתפניים והאסקטיים מצד שני. גם המרחב ההיסטורי של "התקופה העברית" התרחב והתפרש למעשה מתקופת ההתנחלות של שבטי ישראל עד לסופו של מרד בר-כוכבא, "הלוחם העברי האחרון".

אם ננסה לאפיין את התכונות העיקריות שיוחסו ל"עבריות" ברעיון הציוני, נמצא ארבעה מיכלולי תכונות:

א. עברי הוא יצור אנושי בעל מהות חדשה, אנטי-גלותית, ויטלית, יצרית וכד'.

ב. עבריות היא בעיקרה פתיחות לעולם המודרני ולא־ינטרפרטציה לאומית (בניגוד לזו הדתית) של ההיסטוריה היהודית.

ג. עבריות היא ביטוי וגילוי של זיקה ישירה אל נוף הארץ וטבעה והזדהות עם.

ד. עבריות היא ההתגלמות הלאומית-מדינתית-ריבונית של עם ישראל בארצו ההיסטורית.

למיכלולי משמעות אלה ניתנו פירושים שונים והדגשים שונים אצל הוגי-דיעות, היסטוריונים, פעילי תרבות, חוגים ותנועות. הקריאה לעבריות נשאה אצל אחדים אופי של קריאה להיטהרות, קדושה וגאולה. המשורר דיבר על "המשקה העברי המיסטי המשכר", וכך כתבו גם הוגים שקולים חסרי התלהבות פיוטית כמו סירקין או קלצ'קין. ממושג מופשט ועמום, מניסיון אינטלקטואלי לשחזר את העבר העברי המיתולוגי כמודל ראוי לחיקוי, החלה העבריות ללבוש פנים של רעיון משיחי כמעט. העבריות נהפכה בכך ל"עבריות רליגיוזית". סיסמתה: "אם הציונות לא תחלץ את היהדות אל ארץ המפלט של העבריות ובכך תעניק לה צמיחה חדשה, תוכן חדש, משמעות חדשה ונפש חדשה – יבוא הקץ על העם היהודי ועל היהדות עצמה."

ביטוייו של המושג התרחבו מהפובליציסטיקה הלאומית וההיסטוריוגרפיה אל האידיאולוגיה הפרגמטית, אל הפרוגרמה המפלגתית והציבורית, אל הפובליציסטיקה ואל הלשון היומיומית. עוצמתו של המושג נבעה לא רק מהאקלים האינטלקטואלי-הרגשי של המשכילים והאינטליגנציה העממית היהודית באירופה. מה שהפך את העבריות לאידיאולוגיה ולמעשה "הוריד" אותה למישור ההכרעות התרבותיות האופרטיביות היתה העובדה שהישוב היהודי החדש בארץ נהפך עם ראשית הכיבוש הבריטי ל"ישוב עברי". עבריות לא היתה עוד אידיאה, אלא הוויה קונקרטיית הנולדת יום-יום מחדש, ואשר יש בה התפעמות הגילוי היומיומי. דְּבָרֵי העברית ויוצריה מראשית המאה – למרות גילויים שונים של פריחת היצירה התרבותית העברית במרכזים אחדים באירופה (מוסקבה, וארשה, ברלין) – חיו בהכרה מוצקה כי רק בארץ נשקף עתיד לתרבות העברית, וזאת משלושה טעמים עיקריים לפחות:

- א. תרבות עברית לאומית יכולה להתפתח רק במצע הגיאוגרפי-היסטורי הטבעי שלה ומתוך זיקה בלתי-אמצעית לנוף ולארץ.
- ב. רק בארץ-ישראל יש לתרבות העברית בסיס דימוגרפי-חברתי מספיק, בעוד שבסיסה בגולה הולך ומצטמק ל"טובת" היידיש וההתכולות.
- ג. בארץ לא מוקפת התרבות העברית בתרבות מערבית זרה ורבת השפעה. כאן תוכל התרבות העברית לצמוח בחלל תרבותי ריק וליצור יש מאין לפי בחירתה ועל-פי האידיאה המנחה אותה.



תאריך-המיפנה בתולדות הישוב היה הכיבוש הבריטי. לכל ההתחלות הישוביות החשובות מאוד שקדמו למועד זה ניתנה מעתה מסגרת חדשה לגמרי להתפתחות ולתנופה. דומה היה כי עתה ניתן יהיה לממש רעיונות "גדולים" ורבי-היקף. הישוב היהודי חש כפרפר שבקע מן הגולם. דומה היה כי עתה יתארגן ויתגבש כחברה לאומית לכל דבר, גרעין למדינה לאומית; בכדי שאכן ייהפך ל"חברה לאומית", היה הישוב זקוק לתרבות לאומית הצומחת מתוכו ונותנת לו ביטוי, ואף מעצבת את דמותו הלאומית. לפיכך רק עכשיו קיבל רעיון העבריות צורה קונקרטיית, בכל התחומים. לא היה זה עוד מאבק רעיוני-אידיאי בלבד, לא רק מאבק בגיזרה צרה (במערכת החינוך למשל), כי אם מאבק על יצירתה של תרבות והקמתם של מימסדי תרבות.

עסקני התרבות (גם פוליטיקאים ראו עצמם – לעיתים בצדק – כעסקני תרבות, מה שמעיד על הזיקה העמוקה בין תרבות לחברה ולפוליטיקה בתהליך יצירת הבית הלאומי) ראו את אחת המטרות הראשונות והחשובות של הישוב

במה שהייתי מכנה בשם "תהליך ההתמלאות". מה פירושה של תחיה תרבותית "מלאה ושלמה" אם לא התמלאות ה"תרבות" במוסדות, פעילויות, יצירות, אורחות-חיים, כללי התנהגות ועוד? באסיפה המכוננת השניה ביפו באוגוסט 1918 נשא ניסן טרורב הרצאה ארוכה בענייני "עבודת התרבות והחינוך", ואמר כי

כל תרבות לאומית בנויה על שלושה יסודות עיקריים, אשר רק ההר-מוניה הגמורה ביניהם יוצרת את השלמות. היסודות האלה הם: החינוך (במובן המצומצם) הספרות והאמנות. עד הזמן האחרון הושם לב אצלנו ביחוד לאחד מהם - החינוך.

ולכן הציע תוכנית רחבה של פעילות תרבותית וזן בשורה ארוכה של שאלות "בוערות": כיצד יתגבש המיבטא העברי? מה תהיה האסתטיקה של חיי היום-יום, הגינון? מה יהיו סוגי הספרות בעברית? מה יהיה אופי הבידור התרבותי? מה תהיה התלבושת העברית, "שהיא בכלל פרק חשוב מאוד בתולדות הקולטורה" ועוד.

ב"לקראת הימים הבאים" התווה ברל כצנלסון תוכנית רחבה של תרבות למעמד הפועלים החותר לקיום ברמה תרבותית גבוהה (ולא ספרטניות אנטי-אינטלקטואליות), והכריז כי

מערכת מפעלים תרבותיים צריכה להיווצר; מיסוד בית-לימוד השפה לבאים ועד יצירת עברית לעם; במה טוב מחנכת, מוסיאום אמנותי לאומי ואוניברסיטה עממית, המתאימה לצורכי ההשכלה בארץ, לגובה התרבו-תי של העובד הארצישראלי.

מאוחר יותר, כפי שתיאר שבתי טבת בהרחבה, ניסה בן-גוריון למסד מערכת של פעילות תרבותית במסגרת ההסתדרות הכללית, בהצלחה מעטה כמדומה. ב-1919 שירטט גם ז'בוטינסקי, אז עסקן ישובי מרכזי, תוכנית תרבותית רחבת-היקף של "קונסטרוקטיביזם תרבותי":

צריך ליצור בתי-ספר, שיעורי-ערב, גני-ילדים, מגרשי-משחקים, במות עבריות, ספרי-לימוד, ספרי-קריאה, ספרי-מדע, מילונים, טרמינולוגיה מדעית, מפות לתיאור הארץ, מפות לתיאור הטבע, אוניברסיטה, טכני-קון, פוליטכניקון - ואין קץ לרשימה.

אבל התמלאות לא היתה דבר "טכני" בלבד. שאלה חשובה לא פחות היתה איך מבטאים את העבריות. מה פירוש עבריות מקורית? מה יציגו על קרשי הבמה, איך יציירו, איך יכתבו, מה יתרגמו, איך יבנו, וכדו' הדרך בה פעל התהליך של הצגת השאלה – ותהליך מתן התשובה – היו כאלה, לדעתי: תחילה הוגדר התוכן הרצוי של המושג "עבריות", ואחר-כך זוהו והוגדרו ערכים במה שתואר כמורשת התרבותית היהודית מצד אחד, ובתרבות המערבית (או המזרחית באינטרפרטציה מערבית) מצד שני. ערכים, תכנים וצורות שנחשבו תואמים ומתאימים למושג "עבריות" עברו תהליך של "שיעבור". ככל שהגדרות של העברי היו שונות כך היו שונים התכנים והצורות שהושאלו עבורו. סוגים שונים של יצירה תרבותית ואמנותית נזקקו להגדרות שונות ולהשפעות שונות. לא דומים צורכי הספרות הכתובה ולא דומה הסטטוס התרבותי שלה לאלה של ציור או ארכיטקטורה, דרך משל. כך ניתן היה ל"שעבר" כמעט כל אסכולה וזרם – שמרני או מודרניסטי – ולתת להם לגיטימציה עברית. אפשר היה ל"שעבר" את הסוציאליזם ואת האקספרסיוניזם, את הפשיזם ואת הפרימיטיביזם, את הפוטוריזם ואת הסימבוליזם ואת הריאליזם הסוציאליסטי, לתת להם פירוש עברי, תוכן עברי וביטוי עברי. גם גדולי הטוענים לעבריות מקורית, נקיה לכאורה לחלוטין מהתרבות האירופית, שאלו גם שאלו צורות ותכנים מתרבות זו כדי לשעבר אותם ולהפכם לחלק מן "האלטרנטיבה העברית".

שנות העשרים היו שנות השיא של האוטופיה הציונית לכל תחומיה, ובו בזמן גם שנות השקיעה שלה. הן היו גם שנות השיא של האוטופיה התרבותית העברית הלאומית (ועניין נפרד הוא האוטופיה של "תרבות פועלים" או מיבנה התרבות בחבורת-היחיד האינטימית, שבה "תרבות" התפרשה יותר במונחים של "חיי נפש"). מי שביקש מהישוב ב-1919 ללמוד לקח מן ההתעוררות התרבותית הלאומית של האסטונים, הליטאים, המולדבנים ועמים אחרים במזרח-אירופה ובמרכזה, והשקיף על התרבות העברית בארץ בשנות השלושים (גם משקיפים זרים כמו חברי הוועדה המלכותית בשנת 1937) – חייב היה להודות כי התפתחה תרבות אינטנסיבית, תוססת ומלאה פי כמה וכמה מזו שהיתה בחלק ניכר מן הארצות במזרח-אירופה ובמרכזה אחרי מלחמת-העולם הראשונה, וזאת בלי להתייחס לצד התוכן, האיכות והרמה. מה שהפך את התרבות בעברית בארץ לתרבות עברית לא היה רק השימוש בלשון העברית ככלי ביטוי עיקרי. גם לציונים בגולה היו עיתונים, כתיספר ופעילויות תרבותיות אחרות בעברית, ואפילו תחושה עמוקה של "ארצישראליות". מה שהפך אותה לתרבות עברית היתה בראש ובראשונה העובדה שרק בארץ-ישראל התקיימו כל הצורות המודרניות של הפעילות התרבותית והאמנותית במסגרת אחת מלאה וכחלק מתחברה לאומית.



נשאלת עתה השאלה: מה קרה בשנות הארבעים? מה ראו מבקרי הציונות בארץ-ישראל ("האנטי-ציונות הארצישראלית") לטעון נגדה, בצורה שוללנית מוחלטת, כי לא יצרה תרבות עברית טריטוריאלית?

בסוף שנות הארבעים, כידוע, מנה הישוב העברי 600,000 נפש בקירוב. מתוכם היו לערך 135,000 ילידי הארץ. במהלך מלחמת-העולם השניה התפתחה בישוב תודעה של עוצמה ושל יחודיות בקרב הנוער הארצישראלי, ולמעשה בפעם הראשונה ניתן היה לדבר על נוער ארצישראלי כיחידה דורית רחבה ועל אינטליגנציה צעירה ארצישראלית (שחלק מחבריה אף הספיק לצאת ללימודים בחוץ-לארץ ולשוב ארצה במהלך התקופה). בקרב נוער זה התפתחה דחיה רגשית למה שתואר על-ידו כתרבות הכרך הזעיר-בורגני הציוני. למעשה היתה זו במידה מסוימת חזרה לריאקציה שבה הגיבו דוברים רבים על העליה הרביעית הזעיר-בורגנית, העירונית, ה"סטיכית", באמצע שנות העשרים. בכלל, ההשפעה שהיתה לעליה הרביעית על ההיסטוריה הכלכלית, החברתית והפוליטית של הישוב ידועה היטב בהיסטוריוגרפיה הציונית, אבל היתה לה גם השפעה תרבותית מהממת. בתקופה זו נוצרו כמה משיאי התרבות העברית (הנחת אבן-הפינה לאוניברסיטה העברית בהר הצופים באפריל 1925; עליית ביאליק וחוגו והקמת אגודת הסופרים העבריים; תערוכת הציור הארצישראלי ב"מגדל דוד" בירושלים, ועוד), אבל ההשפעה העמוקה שלה הורגשה רק מאוחר יותר. היה זה אורי צבי גרינברג "המשיח" והאקספרסיוניסט, ולא וייצמן או ארלוזורוב, שיצא בהתקפה החריפה ביותר נגד העליה חסרת-החזון והערכים הלאומיים התרבותיים העבריים; עליה המבקשת לשתול באדמת ארץ-ישראל את רבעי-היהודים של וארשה. "לאודיסה דפלשתינא לא התפלל-נו... משמע, שאי-אפשר להיפטר מהגלות."

במשך עשרים השנים שחלפו בין העליה הרביעית לשלהי מלחמת-העולם השניה כבר היו פני התרבות העברית בארץ מגובשים וגלויים במלוא היקפם וכללותם. לגבי צעיר ארצישראלי (יליד הארץ או מי שעלה אליה בגיל צעיר) העובדה המהפכנית והדרמטית בשעתה – שעברית היא שפה לאומית ושיש בארץ פעילות תרבותית לכל סוגיה – כבר היתה עובדה "טבעית", דבר של יום ביומו ולא עוד בבחינת הישג מהפכני. הדור ההירואי של ימי ברנר הגיע אולי מוקדם מדי למטרתו, עד שמה שנחשב ב-1908 הישג חיוני אך לא-ריאלי, נהפך למציאות "בנלית" בשנות הארבעים. לפיכך לא שפטה האינטליגנציה הארצישראלית הצעירה את התרבות על-פי היקף מימסדיה ומיגוון פעילויותיה:

כמה בתי הוצאה-לאור פועלים, כמה עיתונים רואים אור, כמה ספרים נדפסים מדי שנה (כ-400 בממוצע בשנות הארבעים). היא אף לא העריכה את העובדה שבתחומים שונים – השירה העברית הארצישראלית – מגיעה התרבות הנוצרת בארץ להישגים ברמה גבוהה ביותר. היא שפטה את התרבות במימד התוכני-הערכי, ומכאן הגיעה למסקנה שהתרבות בארץ היא אולי תרבות בעברית, אבל לא תרבות עברית-ארצישראלית "טבעית". הסממנים של תרבות ארצישראלית "ילידית" לא היה די בהם כדי להפוך אותה לעברית "באמת".

אל נשכח: עבריות התפרשה במושגים של היטהרות, גאולה; במונחים של רליגיוזיות ואותנטיות ללא פגם. עבריות היתה כמיהה לא רק ל"מלאות" אלא גם ל"שלמות". מתוך הקטעים הרבים כל-כך המספרים על המיפגש הראשוני של העולים עם הארץ ועל הרצון העז לשמר את הראשוניות הזאת ולהפוך אותה לאבן-השתייה של החוויה, אביא קטע אחד המלמד גם על חוסר-היכולת לממש שאיפה זאת בשלמותה. בסיפור הקצר "בעל בית כזית", שנכתב ב-1910, בעקבות ביקורו בארץ ב-1908, תיאר זאב ז'בוטינסקי את הרגשתו לאחר פגישה עם נער צעיר בן המושבה כפר תבור:

אני מביט ומקנא. מעולם לא ידעתי, לעולם לא אדע, אותו רגש שלם, אורגני, אחיד ויחיד של תחושת המולדת בה נתמזג הכל, העבר עם ההווה, האגדות עם התקוות, הפרטי עם ההיסטורי... איזה כוח-אנטיאוס נפלא הולך ובשל ביצור קטן זה, הקשור באלף שורשים סמויים אל אדמת-קודש זו; ואיזה גשוג ופריחה צפויים לכוח זה ומה ניסים-ונפלאות עתיד הוא לחולל.

לא רק קנאה בארצישראלי "היליד" יש כאן, אלא גם הבחנה בין הארצישראלי העברי "הטבעי", "מבטן ומלידה", זה שעבריותו היא תכונה "נורשת", לבין מי שעבריותו (בגולה כבארץ) היא תכונה נרכשת, נלמדת, ותמיד יישאר חייץ בינו לבין טריטוריית-המולדת. תמיד יבחן אותה על-פי מושגים זרים של הארץ בה נולד – "נוף מולדתו".

בלשון סיפורו של ז'בוטינסקי, הרי מהרטרוספקטיבה הביקורתית של שנות הארבעים לא נוצר אותו "רגש שלם, אורגני, אחיד ויחיד של תחושת מולדת בה נתמזג הכל". אדרבא, נוצרה חציצה בין התרבות לבין הארץ ולא נבראה תחושת מולדת שלמה ומושלמת. הציונות אולי דיברה על "מיתוס האדמה", אבל לחוות אותו לא היה בכוחה. ההצהרות האידיאיות על תרבות עברית בשנות העשרים היו מליצות ציוניות נדושות, כפי שטוען גיבורו של יזהר בסיפורו "לילה בלי יריות". רטוש, שכתב רשימה ביקורתית על הסיפור הזה במאי 1950

(בחוברת ב' של כתב־העת "אלף"), אכן ראה בו ביטוי למום הנפשי הקיים בקרב הנוער הארצישראלי, מום הבא לידי ביטוי בתלישות, בתחושת זרות כלפי נוף הארץ, ושהוא תולדה של החינוך הציוני והרעיון הציוני. סיפורו של יזהר, כתב רטוש, "יש בו לשמש דוגמה מובהקת להשפעתם המזיקה של הערכים המקובלים בציבור הקשיש, המהגרי, על נפשו של הנוער העברי." הציונות טיפחה סמלים לאומיים, אבל הם לא נהפכו לגשמיות, למעצבי חוויה; הם היו זרים ועל כן תלושים ועקרים. זוהי הסיבה לכך שהנוער העברי הוא תלוש ועקר.

על־פי טענה זאת, הציונות יצרה תרבות של מהגרים ותרבות של הגירה. מלכתחילה היתה זו משוללת את היכולת והרצון לממש מהפכה עברית. הציונות היתה משוללת תחושת מרחב, זרה, ונוכרית לארץ־ישראל. היא ייבאה לארץ את דפוסי הגלות בכל אורחות החיים ודפוסי המחשבה. אם היתה לה אידיאה מופשטת וספרותית של מולדת, הרי לא היתה לה תחושת מולדת וערכי מולדת. הייתי אומר: על־פי קונספציה זאת הציונות היא עורמתה של ההיסטוריה היהודית. היהדות הולידה אותה כדי שתעביר אותה לארץ־ישראל, תקים לה מסגרת חברתית מדינית חדשה, שבה תוכל היהדות להתקיים כפי שהתקיימה קודם לכן – עוד מרכז יהודי אחד.

לכן, כדי לברוא תרבות עברית וחברה לאומית עברית-ארצישראלית יש להינתק מהציונות, לוותר עליה, ולהתחיל הכל מחדש מתוך ארץ־ישראל ועל־ידי הנוער הארצישראלי.

כך אפוא נסגר המעגל. הציונות התפתחה כאופוזיציה ליהדות. העבריות הארצישראלית נוסח שנות הארבעים נולדה כאופוזיציה מיליטנטית (אם כתחור־שה עמומה ואם כהיסטוריוגרפיה קיצונית) לעבריות הציונית. הדמיון אינו מפתיע, שכן גם האופוזיציה העברית-הארצישראלית וגם האופוזיציה הציונית-העברית התאפיינו במימד הביקורתי שלהן. קל היה לשתיהן להגדיר את השלילי במציאות התרבותית הקיימת, לדעתן, מאשר להציג מודל שלם ומלא של תרבות אלטרנטיבית קונקרטי. שתיהן היו אוטופיות, באשר האמינו שניתן לברוא תרבות מלאה ומקורית על־ידי תהליך מכוון של סלקציה מודעת ומתוכננת על־פי אידיאה מנחה אחת. שתי האופוזיציות בשעתן הגדירו "תרבות" באופן חד־ממדי, מופשט (נוסח הגדרה המקובל גם כיום בוויכוחים הנערכים בישראל על אודות מצבה של התרבות המקומית) ולא נתנו דעתן לאופיים של תהליכים ומנגנונים היוצרים את התרבות הקונקרטי.

מפרספקטיבה של תולדות התרבות נותרו שתיהן בבחינת אופוזיציות גרידא, המבטאות ביקורת על הקיים, מצביעות על הניגודים הקיימים בהוויה התרבו-

תית, אך אין הן מציעות מודל אפשרי של תרבות אלטרנטיבית. שתיהן השפיעו על עיצוב פני התרבות וזכו להישגים רבים, אבל מה שנוצר בסופו של דבר היה שונה לגמרי מהגשמתה של אידיאה כוללת וחד־משמעית אחת. בין שנות הארבעים לשנות החמישים נפתח מעגל חדש בתולדות המאבק על עיצוב דמותה של התרבות הלאומית. העובדה שהתרבות הוגדרה מאז לא כתרבות עברית אלא כתרבות "ישראלית" מעידה על פניו השונות של המאבק הזה ועל האופי המשתנה של מרכיביו. התרבות העברית של תקופת המנדט היתה פלוֹרְלִיסְטִית ורבת פנים; הגיוון הוא בגדר עובדה, אך נשאלת השאלה – האם גיוון זה נוצר רק משום שאידיאות שונות של תרבות מימשו עצמן זו בצד זו וזו בתוך זו בחברה הארצישראלית המתהווה, או שמא המנגנונים של יצירת תרבות פעלו כפי שפעלו בהקשר ההיסטורי המיוחד של ארץ־ישראל המנדטורית. זוהי שאלה נפרדת, הדורשת עיון בדרך שבה נוצרה התרבות העברית כ"מציאות" בתקופה הנידונה.

