

הרובד התרבותי החסר ומילוי: בין 'תרבות עממית רשמית' ל'תרבות עממית לא-רשמית' בתרבות העברית הלאומית בארץ-ישראל

יעקב שביט

חגיגות עממיות בעלות אופי אמנותי, éparpillé בכל הארץ, ודווקא מסוג אחד למען לא ינהרו ההמונים מתוך לחץ לנקודה אחת (ב"ז הרצל, היומן, תרגם י' שטיינברג, א [8.6.1895], תל-אביב תש"ך, עמ' 42).

א

במהלך מסעו 'בארץ המובטחת' בשנת 1890, הגיע הבילויי חיים חיסין גם לנושבה ראש-פינה. לכתב-העת היהודי 'ווסחוד' ('הזריחה'), שהופיע בפטרוגרד (בין השנים 1881–1906), שלח חיסין תיאור של קבלת שבת באחד מבתי המתיישבים:

כשחזרנו מביית-הכנסת זרח הבית באור אישים; השולחן הערוך המכוסה מפה לבנה ועליה פמוטות מבריקים, הילדים הרחוצים, בעלת-הבית בשמלת החג – כל אלה היוו תמונת ערב שבת נעים וחגיגי בביתה של משפחה יהודית [...] כאשר בהפסקה בין המנות הגיעה שעת ה'זמירות' המסורתיות פצחו הילדים, על-פי אות מאביהם, בשיר העברי הנישא על כל שפתיים בארץ: 'עוד לא אבדה תקוותנו... לשוב לארץ אבותינו...'¹

נקודת מבט אידיאולוגית היא שכיוונה כמובן את רשמיו של חיסין: בכל מקום שעבר בו בחן את המציאות היישובית על-פי אמות-המידה הברורות שהיו עמו: מהו האופי 'החדש' שיש להתיישבות היהודית ולחיים היהודיים בארץ-ישראל – ואיזה יסודות מסורתיים או יסודות 'זרים' השתבצו בהם. בקטע שלפנינו מתואר האופן ה'טבעי' שבו שובץ שיר לאומי עברי לתוך המסגרת של קבלת השבת המסורתית. יחסו של חיסין למעשה השיבוץ חיובי, שכן הוא מחייב שיבוץ של יסודות בעלי אופי לאומי-ציוני

1 ח' חיסין, מסע בארץ המובטחת, תרגם מרוסית: ח' בן-עמרם, הוסיפה מכוא והערות: ש' לסקוב, תל-אביב 1982, עמ' 392–393.

ברפוסים של טקסי חתונה, או הלוויה, ביחסים בין הורים לילדים; אילו שינויים ניכרו בדיהוט הבית ועיצובו, בתפריט המזון, בלבוש, באמונות העממיות, במשחקי הילדים וכיוצא בזה. קל יותר לברר את רפואי השינוי הללו בחברות בעלות אופי רדיקלי ואינטימי, בחברות קטנות שהציבו לעצמן מטרה לעצב הוויה תרבותית כוללת, ובכלל זה פולקלור חדש. אולם מה באשר לרוב רובו של היישוב בעיר ובמושבות?

אם כן, כדי לשרטט את דיוקנה של תרבות עממית של החברה היהודית בתקופת היישוב, יש לשחזר את מכלול ה'פריטים' של המנהגים והנהגים, שהיו חלק בלתי נפרד של חיי היומיום, ארגנו אותם ונתנו להם תוכן מסוים. אם התהליך המרכזי בתולדות התרבות של היהודים בארץ-ישראל היה 'תהליך המילוי', כלומר התהליך של יצירת ה'עובדות' התרבותיות – יצירת הרפרטואר התרבותי הרשמיי-הקאנוני – הרי רכיבי התרבות העממית הם בעלי ערך משני. אבל אם ענייננו במכלול התרבותי, אזי הציפיות או התמורות במסגרת התרבות העממית הם בעלי חשיבות.

ב

קודם שאפנה לבחינת מקומה ומעמדה של התרבות העממית במסגרת התרבות העברית הארצישראלית, אוכיר בקצרה את הטעמים העיקריים לרצון לשחזר את המכלול של 'התרבות העממית' במסגרתה של תרבות נתונה: (א) התפיסה הרומנטית, הגורסת שהתרבות העממית מייצגת את היצירה הספונטנית והאוטנטית של 'העם' (Volk) ולכן עליה להוות את המצע והמקור של היצירה הלאומית ושל התרבות הלאומית; (ב) התפיסה שהתרבות העממית (הפולקלור, הספרות שבעל-פה וכדומה) משקפת נאמנה את תמונת העולם ואת תחושת העולם של החברה, ובעצם את 'הקיום האנושי', באופן 'עמוק' יותר ו'אוטנטי' יותר מאשר הספרות הכתובה, ובוודאי מאשר 'הספרות הגבוהה'; (ג) התפיסה שיש להציג ולשחזר את ה'תרבות' במכלולה, על כל רבדיה וכל היבטיה, ולא להסתפק ב'תרבות הגבוהה', או ה'רשמית', שהיא נחלתן של שכבות מצומצמות בחברה; וכי רק שחזור מלא כזה יציג את תמונת התרבות במלואה ובשלמותה, כשהיא אינה משועבדת להסתכלות משותרת ולהערכה מוכתבת מראש; (ד) התפיסה כי כל מערכת תרבותית היא מערכת דינאמית, ולכן יש צורך לשחזר את יחסי הגומלין בין הרברים השונים שלה; (ה) הרצון לשמר, בנסיבות היסטוריות שונות, רברים תרבותיים אתניים (או לוקאליים)³ ואף לתת להם לגיטימציה כחלק חיוני של המערכת התרבותית.

למסגרות התרבות המסורתיות, ובעיקר למערכת החגים והמועדים של החברה היהודית החדשה בארץ-ישראל. אך למרות תשומת-הלב הרבה שייחס להוויה התרבותית המתגבשת בארץ, נמצא אצל חיסין – כמו אצל רבים אחרים שהעלו על הכתב רשמי ביקור – דק תיאורים קטועים וחלקיים של הוויה זאת. צריך הקורא לפשפש הרבה בספרי מסעות, ספרי זכרונות ויומנים למיניהם כדי לרלוות מהם את המידע הרדוש לתיאור מכלול ההוויה התרבותית של היישוב בשנותיו הראשונות – לפני הדברים אינם שונים גם ביחס לשנים מאוחרות יותר. עיקר התיאור מתמקד במתח שבין 'הישן' לבין 'החדש', בין המערכת התרבותית הדתית-המסורתית לבין המערכת ה'לאומית' החילונית, המודרכת על-ידי השאיפה המודעת לבנות הוויה תרבותית שונה מהקודמת. ממילא מוסבת מרבית תשומת-הלב למגזרי התרבות העומדים במרכז המערכת: שמירת המצוות, אופי החינוך, מערכת הסמלים וכיוצא בזה. אולם היהודי העולה-המהגר לארץ-ישראל בא מתוך-תוכה של הוויה תרבותית שלמה, אינטימית, מרובדת וחובקת-כול. וכאן עולות מספר שאלות: האם המשיך העולה לקיים את הנהגים המושרשים, או שניסה לטפח נהגים חדשים בכל תחום; האם הנסיבות החדשות בארץ-ישראל יצרו דינאמיקה של שינוי תרבותי גם בתחום המנהגים המושרשים; האם מנהגים מושרשים אלה נתפסו כביטוי להוויה הגלותית' ועל כן צריך להינתק מהם – או שהם היו מושרשים עד כדי כך שלא ניתן היה להינתק מהם; ואולי לא היו תהליכים אלה של שינוי תרבותי מסוגלים להקיף את כל ההוויה, ודווקא בתחום הנהגים נשמרו דפוסים תרבותיים מושרשים מדורות; האם הנסיבות החדשות הולירו התפתחות 'ספונטנית' של תרבות עממית חדשה ופולקלור חדש, או שהתפתחות מעין זו הוגבלה בשל פעולתם של 'סוכני התרבות' השונים ליצירת 'תרבות לאומית רשמית' מודרכת.

תולדות היישוב מציינים לפנינו תמונה תרבותית חסרה. דיוקנו של היישוב היהודי לרבריו מעוצב בעיקר על-פי טקסטים, המתארים ושופטים את ההוויה התרבותית מתוך נקודת מוצא ערכית, ביקורתית או חיובית. כך נעלמה 'התרבות העממית' של ההתיישבות, ותיאור ההתפתחות של התרבות היהודית החדשה השתעבר לרפוס הסתכלות מובנה, המחפש בה, בעיקרו של דבר, את פני המאבק בין ה'מסורת' לתהליכי החילון מזה, ואת אופני התגבשותה של תרבות לאומית מקומית מזה. לפיכך נבחנה התרבות העממית החדשה בעיקר מנקודת המבט של ניתוק והשתחררות מהמסורת העממית הדתית; שילוב של 'מודרניזציה', 'חילון' ו'לאומיות'². אולם לא נבחנו היבטים אחרים: איך התנהלו חיי המשפחה והקהילה במסגרת האינטימית; האם התרחשו שינויים

2 ראו הערותיו של ש' דשן על גישה זאת במאמרו: 'נושגים בחקר תמורה דתית', בתוך: מ' שוקד וש' דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, ירושלים תשל"ז, עמ' 43-54.

3 ראו: ר"א ג'ורגיס, 'היבטי מחקר בפולקלור אתני', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ד' (תשמ"ג), עמ' 7-25; ד' בן-עמוס, 'הגדרת הפולקלור בהקשר התרבותי', הספרות, כרך ד, 3 (יולי 1973), עמ' 416-426.

עממית לא־רשמית' כוונתי למסורות של תרבויות עממיות של בני היישוב, בדרך כלל מסורות בעלות אופי דתי-עממי, שהיו חלק בלתי נפרד מההוויה החברתית התרבותית הכוללת של היהודים בארצות מושבם, מסורות אשר העולים הביאו לארץ והן המשיכו להתקיים בה. בהגדרה מצמצמת ואף מקטינה כונו מסורות אלה, על פריטיהם השונים, 'פולקלור ערתי' – בהקשר של החברה יוצאת ארצות האסלאם, ו'ידישקייט' – בהקשר של החברה יוצאת מזרח אירופה. כן כוללת הגדרת 'תרבות עממית לא־רשמית' אותם פריטי תרבות עממית שנוצרו בארץ, אם באופן אותנטי, ואם על־ידי אימוץ רכיבים מהחברה הסובבת, או כ'יבוא תרבותי' מתרבויות המערב, שהיישוב בא אֶתן במגע ישיר או עקיף.

'תרבות עממית רשמית' איננה תופעה תרבותית האופיינית לחברה היהודית הארץ-ישראלית החרשה בלבד. בהקשר הארץ-ישראלי כוונה התפתחותה של תרבות עממית זאת על־ידי אידיאולוגיה לאומית ותודעה היסטורית, שהציעו דגמים כוללים של 'תרבות'; אידיאולוגיה שהתאפיינה, לעתים תכופות, בתודעת ניתוק ממסורות תרבותיות קיימות, בשאיפה ל'תחייה' של מסורת תרבות לאומית 'קלאסית' וליצירת תרבות לאומית מקומית חדשה. בהקשר היסטורי מדובר לא רק ב'יצירת מסורות' (invention of tradition)⁵ במסגרתה של חברה קיימת ומושרשת המבקשת להגדיר מחדש את זהותה הלאומית, אלא בהתגבשות של folkway,⁶ כלומר של יצירת הוויה תרבותית חדשה מהמסד ער הטפתות. ושוב נשאלת השאלה, האם היה בכוחן של האידיאולוגיה, תוויית העקירה וההתיישבות בארץ ליצור folkway יהודי ארץ-ישראלי מעוצב מחדש.

ההגדרה 'תרבות עממית רשמית' עשויה להישמע פרוקסלית, אך ידוע היטב שמסורות עממיות לא מעטות הן 'מסורות מומצאות'; כלומר, אפשר לשחזר מתי באו לעולם, בידי מי ולאיזה צורך – ממש כפי שמסורות דתיות הן 'מומצאות'. אבל אם

על רקע זה ראוי לזכור, כי בתולדות התרבות היהודית החדשה בארץ-ישראל, כפי שהתפתחה והתגבשה למן שלהי המאה ה-19, יש כמה תווי ייחוד ידועים היטב, שנחזור עליהם כאן רק בקצרה. היתה זאת תרבות שהעילית החברתית ביקשה לכונן על־פי אידיאולוגיה מנתה ומכוונת; תרבות לאומית, שהציגה עצמה כאופוזיציה וכחלופה ל'תרבות היהודית המסורתית', שראתה את עצמה, במובנים רבים, כ'תחייה' של יסודות 'קלאסיים' מן העבר התרבותי של היהודים, בעיקר במולדתם ההיסטורית, משולבת ביסודות נבחרים של 'התרבות המודרנית'. אידיאולוגיה שלטת ואת הדגישה את הצורך 'להשתחרר' או 'להיפטר' ממסורות תרבותיות מושרשות, שנתפסו כ'מיושנות' או 'גלותיות', וליצור מערכת תרבותית חדשה לגמרי. אידיאולוגיה זו גרסה יצירת מערכת תרבותית שלמה ומלאה בארץ-ישראל שתתבסס על 'תרגום' מלא של 'העולם', ותהווה מסגרת המקיפה את ה'יומים' של החיים החברתיים והתרבותיים, על כל מכלולם ורובדיהם: 'קוסמוס חברתי-תרבותי'. ממילא ברור, כי הוצגו כמה דגמים חלופיים של מערכת כזאת, וכי הוקדשה תשומת-לב רבה למנגנונים, שתפקידם היה ל'תכנן את התרבות' ולכוון אותה.⁴

אם כך, ראוי לברר האם ניתן מקום ותפקיד כלשהו לתרבות העממית במסגרת התרבות העברית החדשה; האם נוצרה תרבות עממית חדשה, ואם אכן נוצרה, האם היא נתפסה כחלק בלתי נפרד של התרבות העברית החדשה, או בצורה, כפולקלור ערתי או כ'תרבות משנה'. טענתי העיקרית במאמר זה היא, שבחברה היהודית החדשה בארץ-ישראל, משנות השמונים של המאה ה-19 ואילך, התפתחו והתמסדו שני סוגים של 'תרבות עממית': את הסוג הראשון אגדיר כ'תרבות עממית רשמית', ואת האחר – כ'תרבות עממית לא־רשמית'. ב'תרבות עממית רשמית' הכוונה לכל אותם גילויים, שנוצרו ומוסרו על־ידי אידיאולוגיה מכוונת ועל־ידי פעילות יזומה של 'סוכני תרבות' שונים – מוסדות ואישים – ואשר הופצו והופנמו בחברה על־ידי מנגנוני התרבות החדשים שלה. 'פריטי תרבות' אלה טופחו במידה רבה כתחליף לתרבות העממית הישנה, ונתפסו כתחליף המתאים לאופיה של החברה הלאומית המקומית החדשה (כשתי דוגמאות אוכיד את המקום, שהטיול העממי המודרך קיבל במסגרת התרבות הארץ-ישראלית, ואת המאמץ המכוון ליצור 'ריקוד עם ארצישראלי אותנטי'). ב'תרבות

4 ראו: א' אבן-זהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית ילדית בארץ-ישראל, 1882-1948', קתדרה, 16 (1980), עמ' 165-189; י' שביט, 'תרבות עברית ותרבות בעברית', שם, עמ' 190-193; הנ"ל, 'חברה לאומית ותרבות לאומית עברית – שתי פרספקטיבות', הציונות, כרך ט (1984), עמ' 111-122; א' אבן-זהר, 'תהליכי מגע והתערבות בהיווצרות התרבות העברית החדשה', בתוך: נ' גרץ (עורכת), נקודות-תצפית: תרבות וחברה בארץ-ישראל, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, 1988, עמ' 129-139.

5 E. Hobsbawm & T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983
 6 יש מחקרים אתנוגרפיים והיסטוריים רבים על התגבשות התרבות העממית בקרב קהילות היהודים ברורות השונים ובמקומות שונים. אוכיר מהם רק קומץ: H. Pollack, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1606): Studies in Aspects of Daily Life*, Cambridge, Mass. 1971. על התרבות העממית של יהודי בבל בתקופת התלמוד, כפי שהתפתחה בהשפעת התרבות האיראנית העממית, ראו: י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים, 1990, עמ' 161-176. על התרבות העממית של יהודי אשכנז בימי-הביניים, ראו: י' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב. ראה גם: R. Patai, *On Jewish Folklore*, Detroit 1982. דוגמה להתפתחות מנהג אחד מני רבים, ראו: ר' גלדשטיין-קסטנברג, 'שביט-כוס בחתונה', בתוך: א' רפפורט (עורך), מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ-ישראל, חיפה, 1978, עמ' 205-208.

מנגנונים, שונים באופקים, לשם 'יילוד' (indigenization) של רכיבי תרבות אל תוך הרפרטואר הלגיטימי שלה. חלקם יכול לקבל מעמד 'ניטרלי', חלק אחר שלהם יכול לקבל הכשר, לשנות את משמעותו הקודמת ולהיבלע במסגרת התרבות הקולטת כחלק 'אורגאני' שלה.

לפי הגדרה זאת, האפשרות של התפתחות 'מסורת קטנה' או 'תרבות עממית', שהיא יצירת חוגי העילית וה־litterati של החברה, היא לכאורה סתירה מעצם טיבה. ואכן, דומה כי בהתפתחותה של 'המסורת הקטנה' בחברה היישובית מאז שנות השמונים של המאה ה־19 היתה סתירה כזו. הסתירה תתחזק אם ניתן את הדעת לכך, שמנקודת המבט של האידיאולוגים של התרבות העברית, של ה־litterati העבריים ושל יוצרי התרבות עצמם – מורים, סופרים, אמנים, עסקני תרבות ברמות שונות – מה שנגדיר כ'מסורת קטנה' היה אמור להיות חלק בלתי נפרד של 'המסורת הגבוהה', והיינו של 'התרבות הלאומית'. הוא נועד להשלים אותה ולבנות בתוכה את הרבדים ההכרחיים של 'עממיות'.

ג

ואכן, בתמונת התרבות העברית החדשה,¹⁰ כפי שזו הצטיידה ברמיזים של רוברט האידיאולוגיה של 'התחיה העברית', ראתה התרבות העברית בארץ־ישראל כ'תרבות חסרה'. 'תרבות חסרה' נתפסת לפעמים כרגם אידיאלי של תרבות. אם נקרא בכתביהם של מי שציירו את דיוקנה של התרבות העברית העתידית, נמצא כי רובם הגדול צייר ברמיזו את התרבות העברית העתידית להיווצר בארץ־ישראל כ'תרבות רשמית' או כ'תרבות גבוהה', המייצגת לא רק את סך כל נכסי הרוח הנבחרים של היצירה היהודית הישנה והחדשה – אלא את 'רוחה' (Geist), והיא מגלמת הוויית חיים יהודית כוללת חדשה. רובם לא נתן דעתו לפריטים החיוניים של 'התרבות העממית'. כמה מהם, ולא רוקא הרמויות המרכזיות, היו ליוזמים של 'תרבות עממית רשמית' (כזה היה ההיסטוריון־המורה זאב יעבץ, ש'המציא' בזכרון־יעקב את ט"ו שבט כחג הנטיעות, או המורה הבילוי"י דוד יודילביץ, ש'המציא' בראשון־לציון את תגיגות החנוכה – נוסף על הרלקת הנרות). מורי ההלכה של האידיאולוגיה של התרבות העברית היו מודעים לכך, כי גם 'תרבות רשמית' צריכה לכלול יסודות שונים, שביאליק, במאמרו הידוע 'הלכה ואגדה', הגריר אותם כמבטאים את הדובר ה'ספונטני' של החיים היהודיים.¹¹ אבל

10 אני משתמש כאן במושג 'תרבות עברית' הן בגלל היותו המושג הרווח בתקופה שערך קום המדינה, והן לצורך הנוחות, כדי לא לכתוב, למשל, 'תרבות יהודית לאומית', 'תרבות יהודית חדשה', וכיוצא בזה מושגים וכינויים רווחים ואפשריים.

11 ח"נ ביאליק, 'הלכה ואגדה', כנסת – רבני ספרות, אודסה תרע"ו. וראו: צ' כגן, הלכה ואגדה כצופן של ספרות, ירושלים 1988.

ב'עממי' הכוונה למעשה תרבותי ספונטני, ה'בא מלמטה', extra-individual,² פרי היצירה של שכבות חברתיות שאינן מודעות למעשה התרבותי שלהן ואינן מכוונות על־ידי אידיאולוגיה מודעת כלשהי – איך אפשר לרבר על 'תרבות עממית רשמית', מונחה על־ידי אידיאולוגיה ועל־ידי חוגים חברתיים משכילים ובעלי מודעות תרבותית גבוהה? הרי עצם המושג 'רשמית' סותר את מהותה של ה'עממיות'!

על כך נשיב כי טיבה של התרבות העממית, תכניה, אופני ביטוייה, יחסיה עם מערכות תרבות אחרות, שונים ממקום למקום ומזמן לזמן. לענייני כאן אגדיר 'תרבות עממית' כפי שמגדירים אותה אנתרופולוגים, כמו רדפילד (Redfield), סינגר (Singer) ואחרים, כ'מסורת קטנה' לעומת 'מסורת גבוהה' (great tradition; little tradition).⁸ 'מסורת גבוהה' היא המסורת שיוצרים ומפיצים החוגים המשכילים והקובעים בחברה, והיא נוטה להיות מנוסחת בקודיפיקציה ולהיות מבוססת בטקסטים, הזוכים למעמד קאנוני ואף 'מקודש'. 'המסורת הקטנה' (או 'הנמוכה') שייכת לשכבות הנמוכות והלא־משכילות של החברה; היא איננה עוברת קודיפיקציה אלא מונחלת מדור לדור כ'תורה שבעל־פה', כנוהג או מנהג, ומופנמת בחברה כחלק מהמרקם המשפחתי והחברתי ה'אורגאני'. 'למסורת הקטנה' אין הוראות נורמטיביות מחייבות בכתב, אבל יש לה 'סגנון' מובהק, והיא מכוננת ומארגנת את התגובות האנושיות – הפרטיות והקיבוציות – לא רק בחיי היומיום 'הרגילים', אלא גם בהיבטים המרכזיים ביותר בחיי האדם. שעות של שמחה ואבל, חג וחולין וכיוצא בזה. מצבה של תרבות מסוימת ואופיה יכול אפוא להיות מתואר על־פי מערכת החליפין ומערכת היחסים בין שתי המסורות (ומערכת הגומלין שלהן עם הרפרטואר השאול מתרבויות אחרות). שתי המסורות יכולות להתקיים באופן ממורד זו בצד זו, ויכולות לקיים יחסי חליפין מסוגים שונים – תוך הפריה הדדית או תוך מאבק והתמודדות זו עם זו. בתרבויות שהיו חשופות להשפעה של תרבויות זרות, כמו בתרבות היהודית לדורותיה, היו גם 'המסורת הגבוהה' וגם 'המסורת הקטנה' פתוחות להשפעה של התרבויות האכסניות.⁹ במצב כזה, 'המסורת הקטנה' מאמצת ומפנימה 'יסודות זרים' כחלק בלתי נפרד שלהם. היא מפתחת

7 ראו: R. Jakobson & P. Bogatyrev, 'On the Boundary between Studies of Folklore and Literature', in: L. Matejka & K. Pomorska, eds., *Reading in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*, Cambridge, Mass. 1971, pp. 91–93

8 ראו: M. Singer, *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, New York 1972

9 במחקר התפתחות ה'מנהג' בתרבות היהודית לרורותיה ומקומותיה נמצא – בצד ניסיון לטעון ולהוכיח כי מדובר בהתפתחות 'אורגאנית־אוטנטית' של מערכת המנהגים – לא מעט מחקרים שעניינם יחסי התלות של מערכת המנהגים היהודית במערכת המנהגים של הסביבה, ובחינת המכניזם של האימוץ וההטעמה של מנהגים 'זרים' תוך הענקה של 'צכיון יהודי', והיינו 'יהודים'.

בצר יחס עוין זה ל'תרבות העממית המסורתית', התנגדו רובם ככולם בחריפות ובתקיפות להופעתה של 'תרבות המונים חילונית' יהודית. בכך התכוונו בעיקר לסוגים שונים של פעילות תרבותית פופולארית, ובעיקר ל'ספרות עממית' ו'בידורית'.¹³ ספרות פופולארית חילונית היתה גילוי חשוב של התרבות העממית היהודית החדשה במזרח אירופה, ובשל כך נתפסה בעיני האידיאולוגים של התרבות העברית כאחד הביטויים השליליים של אופיה 'העממי-המוני' של זאת. ה'משכילים' היהודיים כיוונו במשך המאה ה-19 את חצי ביקורתם כלפי גילויים שונים של 'התרבות הדתית העממית' היהודית, ובראש ובראשונה כלפי מה שראו כ'רעות קדומות' ו'מנהגים נפסדים', שהיו חלק מההוויה היהודית הדתית; ואילו ה'לאומיים' כיוונו את ביקורתם גם נגד הגילויים החדשים יחסית של 'תרבות המונים' מודרנית – בעיקר 'תרבות המונים' בידיש. תמונת העולם התרבותית שלהם הציגה ריוקן אליטרי של תרבות לאומית – שונה מהתרבות העממית הסינקרטיסטית של המוני היהודים במזרח אירופה. הם אימצו אפוא את ההשקפה הרווחת במאה ה-19, שטענה להכחנה ברורה ותוחכת בין 'תרבות גבוהה' לבין 'תרבות עממית' או 'תרבות המונים'.

אם אפשר להבין את מניעי ההתנגדות ל'עממיות', כפי שהתפרשה על רקע המציאות התרבותית של החברה היהודית המזרח-אירופית, מנהגיה ואורח חייה, קשה יותר להבין את מניעי התנגדות ל'תרבות עממית' באותו מובן, שהעניקה לה השקפת העולם של הרומנטיקה בכלל, והרומנטיקה הלאומית בפרט. התנועות האלה, כידוע היטב, דאו ב'תרבות העממית' את הביטוי המובהק של התרבות הלאומית האותנטית, שהרי היא פרי היצירה הספונטנית והטהורה של העם, ולא פרי של שאילה מ'תרבויות זרות' ותיקוי שלהן. הפנייה אל רובדי 'התרבות העממית', בדרך כלל אלה של החברה הכפרית, היתה אחד האמצעים המרכזיים בכל ניסיון לבנות תרבות לאומית אותנטית וייחודית.¹⁴ אמנם התגבשות התודעה העצמית של נציגי 'התרבות האירופית הגבוהה' במהלך המאה ה-19 יצרה להלכה את ההבחנה החותכת בין 'תרבות גבוהה' ל'תרבות עממית',¹⁵ אבל זאת לא

ביאליק התכוון לכך ששני הצמדים הרבדים הללו – ה'הלכה' וה'האגרה' – הם שני פניה של ה'תרבות היהודית הרשמית', וצריכים לחזור להיות שני פניה, ובוודאי שלא התכוון למכלול הרבדים העממיים של החברה והתרבות (כמו קמעות, אמונה בשרים ורוחות וכיוצא בזה); כמלים אחרות, ביאליק לא התכוון לכל אותם רובדי תרבות עממית, שקיומם ותפקידם שותרו בפירוט רב ובחיוניות רבה בידי חוקריה של החברה היהודית בתקופות שונות. בעלי העמדה האידיאולוגית הערכית הכירו גם בקיומה של יצירה תרבותית 'לא-רשמית' או מ'דרגה נמוכה', ובוודאי שידעו ששכבות רחבות בעם ('עם הארץ', 'המזון היהודי' וכיוצא בזה כיוונים) מקיימות הוויה תרבותית; הם ידעו יפה, שחלקים רבים של ההוויה התרבותית נמצאים 'מחוץ' למערכת של התרבות הרשמית, התרבות שהנורמות שלה ותחומיה נקבעו על-ידי המערכת הדתית. אמנם חלקים רבים התקבלו על-ידי המערכת הרשמית, שהעניקה לגיטימציה דתית או ניטראלית – אבל הם היו שונים ממקום למקום ומזמן לזמן, ונטמעו בתרבות היהודית בדרכים שונות.¹² בעלי העמדה האידיאולוגית הערכית ידעו יפה, שהמכלול של חיי היהודים אורגן והתמלא ברפרטואר רחב ומרובר של מנהגים ופעילויות תרבותיות בהקשר החברתי. אך עם זאת, הרבה מביקורתם וממאבקם בחברה המסורתית ובסגנון חייה היה מופנה כלפי מה שראו כ'מנהגים', שאינם חלק מהתורה שבכתב או מהתורה שבעל-פה, אלא שובצו לתוך מרקם החיים היהודי ועיצבו את דמותו. חרף כל זאת – ואולי משום כך – הם סברו, כפי שניסח זאת אחד העם בבהירות ובחריפות רבה, ש'תרבות לאומית' איננה סך הכול של גילויי היצירה התרבותית, אלא היא מתגלמת ביצירות הקאנוניות, שערכן נצחי והמבטאות את 'הרוח הלאומית האמיתית'. הם הכירו בכך, שתרבות היהודים היא המכלול הרחב של אמונות (כולל אמונות תפלות), אורחות חיים ומנהגים, שהתפתחו במרוצת הדורות במסגרת התרבויות השונות הסובבות, ואשר כיסו, כאמור, את כל מרקם החיים. מכלול זה זכה לעתים לכינוי 'תרבות יהודית עממית', או, בלשון אחר, 'יהודיות' ('יידישקייט'). בהרבה מהאמונות והמנהגים הללו ראו תוצר של 'תרבות', שאיננו חלק הכרחי לא של 'התרבות הדתית הרשמית', ובוודאי שאינו צריך להיות חלק מהתרבות הלאומית. לפי השקפתם, התרבות הלאומית, כיוודת של רעיונות 'ההשכלה' ו'תרבות מודרנית', אמורה היתה להשתחרר ולהיפטר מכל המעמסה הגדולה והמעיקה של תרבות עממית, יצירת הגולה, ולחזור אל התרבות הלאומית ה'קלאסית' האותנטית,¹⁶ פרי היצירה העצמית והעצמיות התרבותית.

12 על תהליך הגיטימציה במסגרת החברה המסורתית – ראו: י' כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 184-194. על ה'רת העממית' בהקשר של התרבות היוונית והתרבות הרומית, ראו: M.P. Nilson, *Greek Folk Religion*, Philadelphia 1940; P.F. Dorsey, *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*, Leiden 1992.

13 ראו הדיון במאמרי: 'רשה/תל-אביב – יידיש ועברית: בין ספרות המון לחברת המון', הספרות/עברית ויידיש: ספרות, לשון, תרבות, סדרה חרשה, כרך י, חוברות 3-4 (35-36) (קיץ 1986), עמ' 201-210.

14 על מעמדה ותפקידה של ה'תרבות העממית' בתנועות התחייה הלאומית בלאומים שונים במזרח אירופה, ראו למשל: T.U. Raum, *Estonia under Imperial Russia*, II, Stanford 1982, pp. 5-10; J.A. Armstrong, *Ukrainian Nationalism*, New York 1963, pp. 74-80; N.P. Vakar, *Belarusia: The Making of a Nation: a Case Study*, Cambridge, Mass. 1956, pp. 75-92.

15 ראו במאמרה של רקפת שפי ובמאמרה של ניצה בן-ארי בקובץ זה.

במלחמת המפלגות ובתנועה הדיבוריציונית". זאת שעה שהעבריות הצטמצמה בר' אמות של המשכילים הלאומיים. לפי סירקין, כל מהותה של התרבות היידית הוא עממי:

כשנסתה הספרות ה'ורגונית לצאת למרחב של ספרות אמיתית, להציג כף רגלה על שדה השירה והפילוסופיה, קצרה ידה ואפס כוחה [...] בספרות ה'ורגונית אין שירה אמיתית, אין פיוט, אשר ישנה את הערכין, אשר יקרע קרעים בנפש ואשר יקשור קשרים חדשים בין אדם לטבע, בין אדם לחברו ובין אדם למקום. יש שירים עממיים, ואלה הם השירים המקוריים של הספרות ה'ורגונית, יש משחק בסגנון, בחרוז, בתאור, ואולי גם ברגש, – אכל השירה האמיתית, בת-השמים ובת-ההומות, אשר הד מעמקי-הנשמה ברחשה וקסם-הנצח על שפתותיה [...] השירה הזאת אינה אפשרית בספרות ה'ורגונית [...] בשדה המחקר והעיון לא התרוממה עריין הספרות ה'ורגונית מעל למאמר שטחי, עתוני, שההלצה והטון הפילטוני מדובים בו על העיון והמחשבה, והחרוד ההתולי מכסה את מעדומי הדיוק ההגיוני.¹⁷

השקפה זאת עמדה, כאמור, בסתירה בולטת ליחס החיובי של זרמים רחבים בעולם האינטלקטואלי של המאה ה-19 כלפי התרבות העממית, ולמאמץ הרב שהוקדש לאיסוף ספרות זאת, לכינוסה ולתחייתה.¹⁸ האידיאולוגים המרכזיים של התרבות העברית היו קרובים בעניין זה בלינסקי הרבה יותר מאשר לבני זמנו הסלאבופילים. בלינסקי גלג על 'דיבוק העממיות' (folk-mania) של הסלאבופילים. אף שהסכים כי סיפורי עם הם שרידים מ'תקופת הילדות של העם', התנגד לפולחן של שירי העם והדגיש את ההבדל העצום, לרעתו, בין האופי הלא-מתוחכם של הספרות העממית (prostonarodnost) לבין הספרות הקאנונית. הברל זה שיקף את ההבחנה בין 'אומה היסטורית' לבין 'אומה א-היסטורית', כלומר 'אומה אתנית', ובין 'ערכים אוניברסליים' לבין 'ערכים אתניים' או 'שבטיים'. בלינסקי לא האמין שפולקלור שבעל-פה (slovestnost) יוכל להיות המצע לשירה אמנותית. במגמות לתחיית התרבות העממית הרוסית דאה בלינסקי הצדקה היסטורית מסוימת, כתגובה לחיקוי של דגמי תרבות זרים; אבל כיוון שלא דחה

התייחסה בשלילה או בשאט נפש ל'תרבות העממית'. היא הבינה את התפקידים החברתיים שלה, ואף ידעה לשאול ממנה דגמים ורכיבים שונים.

כיצד אפשר אפוא להבין את היחס השלילי שגילו רוב דוברי התרבות העברית, חוזה של חברה לאומית-טריטוריאלית בעלת תרבות לאומית כוללת ואחידה, לא רק כלפי 'תרבות המונים', 'תרבות הכידור', 'תרבות הזולה' וכיוצא בזה כינויי גנאי, אלא גם כלפי 'התרבות העממית'? כיצד אפשר להבין את תפיסתם, שניתן לכונן בארץ-ישראל 'תרבות לאומית' שתהיה חסרה 'תרבות עממית'? או, מנקודת מבט שונה, איך להבין את הנחתם, שאפשר יהיה לכונן בארץ-ישראל 'תרבות לאומית', ותוך כדי כך גם ליצור רכיבים שונים של 'תרבות עממית', שיהיו חלק מהתשתית ומהמכלול של 'התרבות הלאומית', תוך השתחררות מרפרטואר רחב של 'תרבות עממית מסורתית' ומהתפקידים החברתיים (והקיומיים) שמילא? איך סברו שתתקיים חברה ללא תגים עממיים, מסורות ומשחקים, טקסים לרגל לידה, נישואים וקבורה, הווי משפחתי, אמונות עממיות, רפרטואר של ברכות וקללות ודומיהן? האם גרסו שתיכנן חברה ללא אמונות עממיות, מסורות בעל-פה ודומיהן? למה אימצו חוקא את היחס המסתייג של הגל ושל בלינסקי (V. Belinski) ל-"Volkstum" – או, מכל מקום, לא הקרישו תשומת-לב בדיוניהם ובעיוניהם לסוגיית מעמדה של 'התרבות העממית' ולשאלה מה יהיו תכניה? האם האמינו כי אפשרית תרבות כוללת בלי 'תרבות עממית', או שסברו ש'התרבות הלאומית' החדשה תוכל למלא את כל התפקידים החברתיים של 'תרבות'?

שאלה זאת מקבלת הרגשה נוספת נוכח היומרה של האידיאולוגים של התרבות העברית, שה'עבריות', או כל שם אחר שייקרא לה, תהיה קוסמוס מלא, שיקוף במסכת חרשה את חיי היהודי בארץ-ישראל, וייתן לה תוכן חדש.

חשוב עוד להבליט כאן את ההבחנה בין היחס ל'ספרות העממית' לבין היחס ל'תרבות העממית'. בתולדות הספרות העברית החדשה נמצא לא מעט שימוש במוטיבים מן 'הספרות העממית', ועיבוד של מוטיבים כאלה, לצורך יצירת Kunstmärchen – האגדה האמנותית; אבל על-פי רוב נוטלים המחברים מן האגדות והמדרשים התלמודיים או מסיפורים חסידיים. לעומת זאת, היה היחס ל'תרבות העממית' של החברה היהודית דוברת היידיש שלילי עד כדי סלידה – כפי שהדבר התבטא אצל אידיאולוגים כמו אחד העם¹⁶ ונתמך סירקין. האחרון תיאר את התרבות היידית ('היהודיות', בלשונו) "כמי שנולדה מתוך ההתעוררות הקולטורית של ההמון העברי, כאשר התחיל להכיר את מקומו בחברה [...] היהודיות היתה לא רק הקולטורה של ההמון, כי אם גם כלי-זינו

17 נ' סירקין, 'מן היהודיות אל העבריות', תרבות, ה (ורשה, ארד תרפ"ב), עמ' 42-44.
18 איסוף זה התל כבר בתקופת השכלה, ונמשך בעוצמה רבה בתקופה הרומנטית, שהולידה את המושג 'לשון העם' (Volksmund). ראו בעניין זה: P. Kluckhohn, ed., *Die Idee des Volkes im Schriftum der deutschen Bewegung von Moser und Herder bis Grimm*, Berlin 1934; ואת הפרק 'Das Volk als Dichter' בספרו של: M. Grätz, *Das Märchen in der deutschen Aufklärung: vom Feenmärchen zum Volksmärchen*, Stuttgart 1988, pp. 207-224

16 ראו רבריו על אסופת שירי העם של גינצבורג ומארק, שבהם ראה 'פספטי מלים בלבד': ריב הלשונות, כתבי אחד העם, תל-אביב תש"ו, עמ' תה, הערה 1.

עממית', ולא במוסדות המנותקים מסביבתם התרבותית הראשונית – מה שכונה לעתים בלשון התקופה 'תרבות קתדרלית'. במלים אחרות, 'תרבות עממית' זוהתה עם 'תרבות הפועלים'. 'עממי' נתפס לעתים כ'אנטי-אינטלקטואליזם', כ'תרבות חיים', ככמיהה ליצירת תוויה אנושית-קיבוצית חדשה, כצומת מתוך היניקה מן 'הקרקע' ומן המציאות החברתית החדשה.²² תפיסה זו הלכה למעשה התפרשה בכך, שהמרקם התרבותי יהיה צורך של הקבוצה החברתית עצמה, כביטוי 'אותנטי' להוויית החיים שלה, על תכניה והקצב שלה, ולא כ'בוא מבחוץ'.

סוגיית הנעמד של 'התרבות העממית' במסגרת התרבות הלאומית והזיקות בין שני הרבדים הללו העסיקה לא את האידיאולוגים המרכזיים של התרבות, אלא את האתנוגרפים ואת מי שעסקו בניסוח תיאוריות בדבר האופי ה'עברי' של סוגי יצירה אמנותית שונים. החיפוש אחרי מקור עממי לסוגים שונים של היצירה האמנותית הוביל אותם ל'גילוי', איסוף ופרשנות של המסורת העממית הערתית (בעיקר זאת המוסיקלית של יהודי תימן או של 'מנגינות חסידיות').²³ אך כאן מדובר באיסוף ובשימור של מסורת או בשימוש בה במגזר תרבותי ספציפי אחד.

ה

את החסר באידיאולוגיה הרשמית יש להעמיד מול החסר במציאות התרבותית; יש לבדוק את הפעולות שנעשו למילוי חסר זה על רקע המודעות לגיתוק מהמסורת העממית הקודמת, ולצורך להמיר את זאת באחרת.

קודם העלייה הראשונה, לא היתה בארץ – ולא היתה יכולה להיות – 'תרבות עממית' יהודית חילונית איוושה; בוודאי לא 'תרבות עממית' כפרית, שנתפסה תמיד כגילוי האותנטי השלם של 'תרבות עממית'. מי שרצו לשאול דפרטואר של 'תרבות עממית' מסביבתם הארץ-ישראלית הקרובה, לא יכלו למצוא דפרטואר ראוי כזה בחברה הערבית. לא שלא נשאלו ממנה יסודות שונים, אבל בעיקרו של דבר תוארה חברה זאת כ'פרימיטיבית'. לנגד עיניהם לא עמד הכפר הערבי ותרבותו העממית, אלא הרגם המוכר היטב של החברה הכפרית הנוצרית במזרח אירופה, שהיתה חברה 'אורגאנית'; חברה שאורח חייה, מנהגיה וקצבה, על ביטויו בחג העממי, בפולקלור, באגדה, בשירה העממית וכדומה, התפתחו באופן 'ספונטני' במשך דורות. החסר הזה בחברה הכפרית

'השפעות מבחוץ', ראה בריאקציה כזאת שלב ביניים חסר-חשיבות בהתפתחותה של התרבות הרוסית הלאומית.¹⁹

דומה כי יהיה נכון לראות את הרקע ליחס המסתייג – או האדיש – של יוצרי הדגמים של התרבות הלאומית העברית כלפי התרבות העממית כנובע מתפיסתם את התרבות הזו: הם ראו בה מייצגת של הרובד האי-רציונלי של התרבות, ומבטאת את הרבדים השמרניים של ההווה החברתית-התרבותית, וזהה ל'תרבות היידית'. האידיאה הלאומית של ה'לאומיים' היתה הפיכתו של ה'עם' ל'אומה', בפעולה מודרכת ומכוונת של עילית חלוצית ויוזמת. התרבות העממית שיקפה, לפי תפיסה זו, את ה'pre-civilized folk' או, בהקשר היהודי, את דיוקנה של החברה המסורתית היהודית.

ד

למה התכוונו אפוא הכותבים בשעה שדיברו על 'תרבות עממית' בהקשר של התרבות העברית, לא במובן של תרבות עממית (כמקבילה ל'תרבות אתנית') של העדות השונות? 'תרבות עממית', באידיאולוגיה הלאומית, התפרשה בדרך כלל כתרבות השייכת לא רק לשכבת אינטליגנציה צרה, אלא לכל מעמד הפועלים. כשכתב ח' ארלוזורוב על 'הסוציאליזם העממי של הפועלים', הוא תיאר את תרבות הפועלים על-פי הרגם של 'תרבות הפועלים' האנגלית או הגרמנית;²⁰ תרבות הכוללת את כל גילויי ה'תרבות הגבוהה' – אמנות, תיאטרון, בתי מוזיאון, ספריות, בתי עם, ש'תפקידים יהיה לקשר את המתיישבים מתוך שכבות האינטליגנציה עם המוני היהודים העובדים [...]. במלים אחרות, "[...] התרבות העברית, כיוון שתיווצר על-ידי העובדים אשר בישראל, תהיה לתרבות עממית במידה גדולה עוד יותר מכל תרבות אחרת".²¹ ברל צנלסון התכוון גם הוא לכך כשדיבר על 'העבודה התרבותית העממית' – במובן של השכלה ותרבות 'גבוהה', המופצת על-ידי 'סוכני תרבות' שונים בקרב ציבור הפועלים וחוגים אחרים של הציבור. 'תרבות עממית' איננה מושג תוכני אלא מושג חברתי. 'תרבות עממית' תוארה כ'תרבות של חיים'; אמורה היתה לנבוע מתוך ההווה של החיים החדשים. התיאטרון וההשכלה, למשל, היו צריכים להתגלם ב'תיאטרון עממי' וב'אוניברסיטה

19 ראו: A. Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, transl. H. Andrews-Rusiecka, Notre Dame 1985, pp. 413–421

20 על תרבות הפועלים באנגליה, ראו: J. Clarke, C. Critcher & R. Johnson, eds., *Working Class Culture*, London 1979

21 ח' ארלוזורוב, 'הסוציאליזם העממי של היהודים', בתוך: חיים חדשים: כתיב חיים ארלוזורוב, ג, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 80.

22 א' ציוני, 'הגנים התלויים', *אחדות העבודה / ירחון מפלגת פועלי ארץ-ישראל*, מאי 1930, עמ' 43–29.

23 מ' דבינא, יואל אנגל והמוסיקה היהודית, תל-אביב תש"ו. בצד אנגל יש להוכיח גם את א"צ אידלון וא' סאמינסקי. איסוף השיר היהודי העממי לעדותיו השונות החל בערך ב-1900.

כירוע, היתה מורדכת על-ידי אידיאולוגיה של יצירת מסגרת תרבותית-אינטימית כוללת חדשה, שתבטא סגנון חיים חדש, שלא יפסח גם על 'תרבות הפנאי' וה'הווה'. לא אחת נמצא ביטוי של תחושה, כי הוויית החיים החדשה, האידיאולוגיה וה'תרבות הגבוהה' אין בהם כדי למלא את החלל הריק שהשאירו ההתרחקות והניתוק מהתרבות הדתית על רכביה העממיים, וכי חסר זה יוצר הווייה של 'עידום ועריה'. אביא שתי דוגמאות: דוד בן-גוריון מתאר דשמי שהות שלו כמושבות יהודה והגליל (הרשמים נכתבו בניו-יורק בתרע"ו), והוא משתזר, בין השאר, את ליל הסדר של פועלים בסג'דה:

פתחנו את הסדר בשיר ויין, כרגיל. רוח העצבות, שהיה שורה עלינו כל אותה הזמן, נתפזר לאט לאט [...] עם כל פזמון חרש גדלה השמחה, ומכוס לכוס רבתה ההתלהבות – זו היתה תערובת של דבקות חסידית והתרגשות ערבית-פראית, שהיתה שורדת בכל חגיגות הפועלים בארץ-ישראל. לשירים נלוו דיקודים – דיקודים פראיים חסרי קצב ומידה, בלוויית מחיאת כף, כמחולות הערבים.²⁵

דומה כי האפיון של 'דבקות חסידית והתרגשות ערבית-פראית' היא מטאפורה לזיכרון ולדימוי שהיה לבן-גוריון מההווי העממי של סביבתו התרבותית הקרובה לשעבר במזרח אירופה; ממנה שאל גם את הדימויים, המופיעים באותם רשמים, של 'תרבות מולדת אורגאנית'.

הדוגמה השנייה לקוחה מתוך הקובץ 'גדוד העבודה ע"ש יוסף טרומפלדור':

מי מאתנו לא הרגיש הרבה פעמים את הדכאון ואת הריקנות התהומית בעובדות המביאות תמיד אורה ושמחה בחיי הכלל והפרט מחוצה לנו – ילד כי יולד – תקות העתיד להמשכת המפעל, ברית נשואים וחג, ביחוד החג. אי השכינה שהשרתה את ה'נשמה היתירה' בעורנו בבית אבא? אי השירה והפיוט שתגינו היו ספוגים בהם?

הכל מוריס בזה, אבל יש בינינו רבים המתייחסים בביטול לכל התחלה בנידון זה, וגם מבין הנותנים את לבם לשאלה הזאת, יש המשליכים את יבם על העתיד. הם מאמינים, כי ההוי יקבע מעצמו. ונימוקם עמם, כי הוי תרבותי אינו נוצר באופן לבורטורדי-מלאכותי [...]

אכן, ההוי אינו נברא בכוח הוכחים והתחלטה.

אולם מצבנו מיוחד במינו. אנחנו אבדנו את החוט המקשרנו אל העבר. הננו מתחילים מנקודה היולית. גם העבודה וגם צורות החיים אינו המשך למה שהיה.

היהודית החדשה היה בולט לעין, ומכאן הניסיונות הראשונים שנעשו במושבות, כבר משנות השמונים של המאה ה-19, ליצור רפרטואר עממי, בעיקר של חגים (בצד רפרטואר של 'תרבות', כמו ספריות, בתי עם, תיאטרון וכדומה). החסר הודגש במיוחד בחברות האינטימיות של הפועלים, בעיקר בהתיישבות העובדת, שם שררה ההשקפה, שהתרבות האינטימית צריכה להיות פולית ו'עממית', דהיינו יצירה עצמית של החברים בתא החברתי-ההתיישבותי.

רשמים של מבקרים במושבות מלאים בהתפעלות מן ה'חיים העבריים המלאים' שהתגבשו בהם במסגרת החברה הכפרית. אביא דוגמה אחת מרשמי מסע של משה קלנר, מורה וסופר יוצא גרמניה, משנת 1916:

בליל ה'סדר' הייתי בביתו של אחד מוקני הבילוי"ים, מר מאירוביץ. הוא הוהירני קודם בדרכו השקולה והמיושבת, שלא אצפה לסדר ארצישראלי מחד – אין מחשיבים פה עיצוב מיוחד במינו של הלילה הזה. החלק הראשון של ה'הגרה' היה כדרך המקובל. אולם עם הסעודה נתעורר הלך-רוח חדש. בנו של בעל-הבית, בר-כוכבא, תלמיד הגימנסיה ביפו, נתמנה מנצח ושיר רדף שיר. כמובן, השירים החדשים, הלאומיים. כל המסיבה כאילו נשתנתה, הוארה ונגרפה בחווייה החדשה. הנשמה הקיצה מתוך חולי-החולין להווייה מעולה. לא היה כל נסיון רבי-גיעה ליצור צורות חדשות או לחדשן – תמורה טבעית, המתפתחת בחיותה.²⁴

קלנר מביא תיאור דומה של הסדר שערכו פועלי המושבה 'כמין פיקניק תחת כיפת השמים'. הנוסע הבא מגרמניה דימה לעצמו שהוא מוקף חיים עבריים. במלים אחרות, הוא ראה את ההתפתחות ה'טבעית' של קטע מתוך ה'תרבות העממית' החדשה, שלא התפתחה באופן 'מלאכותי' אלא מתדש ובאופן 'טבעי', מתוך הוויית החיים של הקבוצות החברתיות ומתוך היענות לצרכים החברתיים-התרבותיים שלהם. ברור לעין כי את תשומת-לבו משך רק קטע צר של התרבות העממית, בעיקר האופן שבו 'חולנו' פרקים מן המסורת וקיבלו צורה ותוכן חדשים. לעומת זאת, כשתוארו בעלי הרשמים את בית-הספר וגן הילדים, או את חיי המשפחה בחברה החדשה, הם הקדישו כאמור מעט מקום – אם בכלל – לתיאור דברים אחרים, חשובים ומרכזיים לא פחות, של ההווייה התרבותית העממית: תמורות במנהגי האכילה, משחקי ילדים, המערכת המשפחתית וכיוצא בזה.

עניין זה בולט בתיאורים של המציאות התרבותית במסגרת 'חברת הפועלים'. זאת,

25 ד' בן-גוריון, 'ביזורה ובגליל (קטעי זכרונות)', בתוך: אנחנו ושכנינו, תל-אביב תרצ"א, עמ' רפ.

24 'בחבלי קסמה של העברית', בתוך: ב' חכם (עורכת), ספר העלייה השנייה, תל-אביב תש"ו, עמ' 677.

מ'בראשית' התחלנו, אחרי 'תשליך' העבר בימים שעברנו בהם אל ארץ ישראל. ריקים באנו פֶּרֶךְ שְׁנוּלָד.

והחיים – חיינו, גם אחרי שנעמיק בהם, לא יסתפקו, ואינם יכולים להסתפק ב'כיס אחד לכולנו', ב'קרידא דבי שותפא' – וברעיון נאצל ומופשט. לחבר הקבוצה, כמו לכל אדם חי, יהיו תמיד, אחרי יום עבודה, פנות ריקות בחייו והוא ידצה למלאותן. יש שעות שאדם בועט בבדידותו, ובאים כסופין למגעים ורשמים חיצוניים, להידבק ולהתמזג בסובב [...]]

מצבנו דוחק ואינו מניח לנו לצפות לחסדי העתיד ולגלגולו, כשם שאין לצוות לדעב שימתינו עד שיבשילו הפירות על העץ. יהיה בוסר מעט. נרגיש משהו מלאכותיות בהוי התרבותי בזמן הראשון, יהיו לקויים ופגמים שלא ילקחו כליל את נפשנו, בתגיגותם המלאה – אולם להפקיד את הכל בידי הזמן בלבד אי אפשר. והתכניתיות, שאנו הולכים על פיה בעבודה המשקית, צריכה לחול גם על ההוי התרבותי. אנו צריכים ליצור אותו ולכוונו במחשבה, תחילה לאור ההיקף של מפעלנו. ואם יש צורך בסיסמה, הרי הסיסמה היא: – 'ניצור סגנון'²⁶

תורעת החֶסֶד בטקסט הזה חריפה במיוחד, והעדרה של 'תרבות עממית' ('הווי') נתפסת כביטוי לחלל עמוק ולריקנות במישור הקיומי הפרטי והקבוצי כאחד; תרבות עממית נתפסת כאן כרבק הכרחי לכל קבוצה חברתית, המעניקה משמעות לכל מכלול החיים, ומכסה את כל 'הזמן האנושי והחברתי'. לפיכך סבור הכותב, כי אין להמתין להתפתחות ספונטנית של 'הווי', אלא יש ליצור אותו, ובמיוחד בכל הנוגע להענקת תוכן חדש לחגים.

כנגד רברים אלה הציג י"ח ברנר את העמדה, שאי אפשר ליצור 'תרבות' – ובתוכה 'הווי' – באופן 'מלאכותי', באמצעות מנגנוני תרבות רשמיים. הוא תפס את יצירתה של תרבות לאומית, כמו רבים אחרים, כפי שראינו על קצה המזלג, כפועל יוצא מהתגבשותם של חיים לאומיים-עממיים שלמים בארץ-ישראל; יצירתה של חברה יהודית אוטונומית היתה תנאי להתפתחות תרבות עממית במובן של 'תרבות', המכסה את כל תחומי החיים. רק חברה אורגאנית יוצרת 'תרבות אורגאנית', שאינה יכולה להיות יצירה של 'אורגניזציה לקולטורה'; היא נוצרת 'במשך הדורות' על-ידי עבודת יצירה ארוכה ומשותפת של העם והאינטליגנציה; "והואיל ולנו, העברים המשכילים-הלאומיים, הושרידים האחרונים", כתב ברנר, "אין לא עם במובן הקולטורי (עמנו הוא חומר אמיגראנטי, וחומר לא-משוכח, ואמיגראנטים בכל אופן, אינם בוראים חיים

26 י' רוניצ'נקו, 'פרקי הוי (מנסיון אחת הפלוגות)', בתוך: גדוד העבודה ע"ש יוסף טרומפלדור / קובץ, תל-אביב תרצ"ב, עמ' 273-274.

ונכסים קולטוריים) ולא אינטליגנציה במובן האירופי (האינטליגנטים האירופיים שלנו ברובם המכריע לא לנו הם, ובהכרח), הרי שצדק האומר, כי אין לנו מה לדבר על אורגניזציה לקולטורה".²⁷

1

הצדק לא היה עם ברנר, אלא עם אלה שהיטיבו להבין שלא רק את 'התרבות הגבוהה' צריך ואפשר 'לתכנן', אלא גם את הרונד העשיר והמגוון של 'תרבות עממית'; הללו גרסו, כי שום חברה אינה יכולה להתקיים ולתפקד כשהיא חסרה רונד זה, ועל כן יש צורך גם במאמץ מודע ומכוון למילוי החסר בתרבות העברית החדשה. ברנר מייצג את עמדתם של האידיאולוגים של התרבות העברית החדשה בארץ-ישראל, ששמו את הדגש על רכיביה של התרבות הנורמטיבית במסגרת יצירתה של החברה הלאומית החדשה. אלה אף חששו, כי 'תרבות עממית' – דהיינו תרבות שמעצם טיבה 'נוצרת מלמטה', ללא הכוונה או פיקוח – ללא זיקה לסטנדרטים החדשים של התרבות העברית, עלולה להכניס למערכת התרבותית החדשה 'יסורות שליליים'. אם תרבות עממית היא אכן תרבות שאינה 'מקבלת הכוונה', כי אז יש להישמר שלא תגיע ארצה התרבות העממית היהודית, שממנה ביקשו להתרחק ולהתנתק. אנשים כמו אחר העם, ברנר, ביאליק ואחרים השקיעו מאמץ אינטלקטואלי רב בניסוח הנורמות המחייבות וביצירת מסגרות תרבותיות שונות, שאכן עיצבו חלקים נכבדים מהמערכת התרבותית החדשה; אך הם גילו עמדה שלילית כלפי 'התרבות העממית' כמושג וכתופעה, ולא ציירו תמונה איריאלית כלשהי של 'תרבות עממית עברית'. דומה שמנקודת המוצא שלהם, אמורה היתה התרבות העברית להיות חסרה 'תרבות עממית', להוציא אותם גילויים עממיים שאפשר היה לשייכם כחלק בלתי נפרד מהמערכת התרבותית הלאומית הקאנונית. עיקר תשומת-הלב ניתנה, כאמור, לתהליכי החילון של המסורת הדתית, או למאמץ לשבץ את המסורת הרתית במסגרת התרבות החדשה (כלומר, מגמה של traditionalism, מסורתיות).

אולם התרבות העברית לא יכלה להתפתח ללא קיומו של הממר העממי, שאיננו בהכרח מעוגן במסורת הדתית. אדרבא, התגבשותה של תרבות חילונית יצרה צורך גובר והולך במילוי החסר התרבותי בתחום התרבות העממית, כיוון שקטעים רבים וחשובים של ההויה החברתית-התרבותית לא 'תוכננו' על-ידי מנגנוני התרבות ולא נוצרה שום מערכת נורמטיבית מחייבת. ה'מילוי' נעשה בחלקו בירי מנגנוני תרבות רשמיים, כמו הקרן הקיימת לישראל או בתי-הספר, שנתנו דעתם בעיקר לארגון

27 י"ח ברנר, 'בחים ובספרות', כתבי י"ח ברנר, כ, תל-אביב 1962, עמ' 66.

'עברות' ושיבוץ במערכת התרבותית של החברה הזאת. לעומת זאת, התרבות האינטימית, גם במסגרת החברה החילונית, נשארה קשורה במסורת התרבותית הישנה ובמנהגיה; ואילו בחלקים אחרים של החברה בתקופת המנדט נשארה המסורת הישנה פעילה גם ברובד הפומבי.

תופעה כזאת של חירוש, שימור ורובדיות לא היתה כאמור מיוחדת לתרבות העברית העממית; שהרי גם התרבות העממית היהודית בארצות השונות התאפיינה בקליטה, שיבוץ וייחוד של רכיבי תרבות שונים מהסביבה התרבותית הקרובה. לפיכך העובדה, שהרבה יסודות של התרבות העממית הישראלית הרשמית היו יסודות 'שאלים', שעברו תהליך של 'תרגום תרבותי', אין בה כדי לפסול את האוטנטיות של הרכיבים השונים. לעומת זאת, הרבה מהיסודות האחרים של התרבות העממית, לא רק המסורתית ולא רק הציבורית-הפומבית, אלא גם זאת האינטימית – כלומר התרבות בחוג המשפחה והסביבה הקרובה – היו המשך לרפואי התרבות האינטימית שהיהודים הביאו אתם מארצות מוצאם.

במחקר תולדות התרבות העברית, ניתנה הרבה תשומת-לב להתפתחות מוסדות התרבות ומנגנוניה, לאיריאולוגיה של התרבות ולתרבות הרשמית-הגבוהה. יש גם מחקרים על תחומים שונים של התרבות העממית הרשמית – התפתחות ריקודי העם, השיר העממי, הפזמון וכדומה. עם זאת, אין לפנינו כאמור תמונה של התרבות העממית הלא-רשמית, ולפיכך חסרה לנו תמונה בהירה של התרבות העברית בכללותה, ושל מקומה של התרבות העברית בתוך המערכת התרבותית ההטרוגנית על מכלול רכיביה ומקורותיה; הכוונה לאותה תרבות שהתפתחה בתקופת היישוב והוסיפה להתפתח בשנות המדינה, כשנספחו לה יסודות חדשים, או כשיסודות 'ישנים' זכו ללגיטימציה, לנוכחות ולהשפעה רבה – שהפכה ל'תרבות הישראלית'. הדימוי הרווח של התרבות העברית בתקופת היישוב הוא של תרבות שהיתה 'מקרה מוצלח של תכנון תרבות'.³² יש הרבה אמת בדימוי זה באשר למערכת הנורמטיבית של התרבות ולמוסדות שעיצבו את מרכז המערכת התרבותית, זו שהעניקה לחברה החדשה את דיוקנה ודמותה. אולם תמונה שלמה יותר של התרבות העברית בתקופה זאת תכלול הן מערכת נורמטיבית שלישית, שבעצמה גילתה העדפות שונות, והן רבדים תרבותיים שלא היו פרי תכנון דווקא, אלא תולדת שימור ופעילות מורכבת של תהליכי שינוי והמרה.³³ נראה כי תהליכים אלה פעלו בעיקר מ'תחת לפני השטח', בעיקר ברובד של 'התרבות העממית', וביצירה של מערכת תרבותית פלורליסטית, ואפילו הטרוגנית, שרכיביה הם יסודות שונים של 'התרבות העברית' ושל 'התרבות בעברית', ושל יסודות תרבותיים 'זרים'.

תגיגות, טקסים ומסכתות, על הרפרטואר שלהם; וחלקו נעשה ביוזמות מקומיות ופרטיות: אלה 'ממציאי' שירי הילדים, הריקודים העממיים וכדומה.²⁸ תהליך זה היה 'אורגאני' עד כדי כך, שתוך זמן קצר אפשר היה כבר להתייחס ב'טבעיות' גמורה למחולות עממיים, שהתפתחו על-פי רגמים שונים, כביטוי ל'אמנות הכפר הישראלית'.²⁹

אך ברבדים אחרים של התרבות העממית, כמו למשל פרטי לבוש, מזון, קישוט, תרבות הפנאי וכדומה, התרחש תהליך של השתמרות, ניתוק, סלקציה ואימוץ. היה זה תהליך דינאמי ומורכב, פועל יוצא מהמכניזם התרבותי של שאילת רכיבים שנתפסו כמתאימים או כתואמים לתרבות העממית – מתרבויות קרובות ומוכרות, רכיבים שהיו זמינים ליוצרי התרבות ברובד העממי שלה.³⁰

על התרבות הרומית בתקופת הקיסרות נאמר, כי "עולם התול והעשייה (negotium) נשאר רומי, עולם הפנאי (otium) היה יוני".³¹ התרבות החדשה בארץ-ישראל עשתה מאמץ להיות 'כולה עברית'. לכן הרגש העצום שניתן לספרות העברית, לקריאה מחדש של המסורת התרבותית העברית לרורותיה, בעיקר לתנ"ך, וכיוצא בזה. ואילו התרבות העממית, זאת שבתרבויות אחרות ייצגה את הרובד ה'אוטנט' של יצירת העם (Volksmund), נותרה פתוחה לחרירת יסודות שונים של 'השפעות חיצוניות'. מילוי המערכת החסרה נעשה על-ידי המשך מנהגים קודמים, שאילה של רגמים ורפרטואר מתרבויות מוכרות; או על-ידי תיווך – שירי ילדים, מוסיקה עממית, פזמונים, ריקודי עם, משחקים וכדומה – כל אלה אומצו בצורות שונות ועברו תהליך של 'עברות'. (דוגמאות מובהקות לתהליך זה הן הטמעת 'שיר העם' הרוסי למערכת של השירה העממית העברית, ואימוץ סגנונות ריקוד מזרח-אירופיים והפיכתן ל'דיקוד ארץ-ישראלי עממי'). גם פריטי מזון שונים הוטמעו והפכו לפריטים ייצוגיים של 'תרבות האכילה הארץ-ישראלית'. גג הרעפים הפך סימן מובהק של הנוף הארץ-ישראלי, כמוהו כעץ האקליפטוס (המיובא מאוסטרליה). התרבות העממית העברית 'הפומבית' הציבורית, זאת שלא היתה צאצא של תרבות עממית מסורתית רתית-אתנית, היתה אפוא, במציאות התרבותית של החברה הארץ-ישראלית, תולדה של תהליכי קליטה תוך

28 דיון עקרוני בתהליכי ה'יילוד' או האינטרפרנציה (התערבות), ראה במאמרו של אבן-זור, לעיל, הערה 4. על תפקודה של הקרן הקיימת, ובעיקר תפקודה של 'מועצת המורים למען הק"ק' בעיצוב טקסי התג והרפרטואר שלהם, כותבת מחקר מפורט הג' שושנה סיטון. וראו גם: נ' שחר, השיר הארץ-ישראלי וקרן קימת לישראל (מכון למחקר של קרן קימת לישראל, סדרת מחקרים, 1), ירושלים 1994.

29 א' טרסקובר, החברה הישראלית, תל-אביב-ירושלים תשי"ט, עמ' 228.

30 ב"נ פולאק, הישוב העברי כמוצאי הנלחמה, מרחביה 1945, עמ' 34-44.

31 מצוטט מפי צאנקר אצל: צ' יעבץ, אוגוסטוס: נצחונה של מתינות, תל-אביב 1988, עמ' 244.

32 ראו: אבן-זור, 'תהליכי מגע והתערבות' (לעיל, הערה 4), עמ' 129.

33 ראו הרינן העקרוני אצל רשן, לעיל, הערה 2.