

הציונות והאתגר ה"כנעני"

משלוש נקודות-תצפית אפשר להשקיף על האידיאולוגיה המכונה "כנענית" ועל מקומה בתרבות הפוליטית של החברה הישראלית. מנקודת התצפית הראשונה, לפנינו קוריוז היסטורי; קוריוז הקשור במאמציה של קבוצת אנשי-עט ואמנות להציע תפיסה חדשה של תרבות עברית-טריטוריאלית. מנקודת התצפית השנייה, ה"כנענות" אכן הציעה דגם חלופי לאידיאולוגיה הציונית, והייתה, לפחות ככל שהדבר נוגע לשנות החמישים, אתגר אינטלקטואלי ואידיאולוגי של ממש להגמוניה של האידיאולוגיה הציונית. מנקודת התצפית השלישית, האתגר שהציבה ה"כנענות" בפני הציונות איננו נובע מהכוח האינטלקטואלי של המשנה אלא מהיותה נובעת מתוך תהליכים סוציו-תרבותיים אימננטיים. לפי אינטרפרטציה זו, האידיאולוגיה ה"כנענית" ניסחה ניסוח חריף ורדיקלי הלכירוח אימננטיים לחברה הישראלית המתגבשת כחברה לאומית-טריטוריאלית. מתוך כך כוחה רב לה יותר מאשר אידיאולוגיות אחרות, שכן כוחה נובע לא ממערך למדני או אידיאולוגי מנוסח כהלכה אלא מזרמים ותת-זרמים "טבעיים" הפועלים באופן גלוי וסמוי בחברה הישראלית. ה"כנענות" עצמה תסכים לאינטרפרטציה שלישית זאת. מנקודת ראותה שלה, אכן מייצגת האידיאולוגיה ה"כנענית" התפתחות מחויבת המציאות ואילו האידיאולוגיה והתרבות הציונית הם מבניים על אידיאולוגיים מלאכותיים המורכבים על החברה הישראלית, וזו עתידה, אפוא, במוקדם או במאוחר להתנער מהם.

נראה, כי בשנות החמישים היו לא מעטים שסברו כי יש ממש באינטרפרטציה השלישית וכי ה"כנענות" היא אכן אתגר חמור וקשה, שיש להילחם בו באמצעים שונים. אחד האמצעים הללו היה הטלת סטיגמה ב"כנענות" וב"כנענים" באמצעות הצגתם כקבוצה "סוטה" ו"סחרורית", המחזיקה באידיאולוגיה "פאתולוגית" והמבטאת זן מיוחד של אנטישמיות עצמית. אכן, התוצאה ממאבק אידיאולוגי אינטנסיבי למדי זה הייתה הפיכת השם "כנענות" למילת-גנאי נפוצה ורווחת כדי לתאר בה ביטויים של "טריטוריאליזם" או "חילוניות". עשוי להתעורר,

ימאז נכתבו הדברים שלהלן בשנת 1986 ראו אור כמה ספרים שהרימו תרומה חשובה לנושא. בראשם הביוגרפיה של יונתן רטוש מאת יהושע פורת, ההיסטוריה של "לח" מאת יוסף הלר וספרו של בועז עברון החשבון הלאומי. נוסף לכך התרחשה מעין "תחייה כנענית", שזכתה בעתונות לכינוי "ניאור-כנענות". בכל אלה לא היה באפשרותי לדון ולהגיב.

החרדה מפני הכנענות נבעה מן ההערכה כי בכפירה הכנענית גלומה סכנה של ממש לעמדותיה של הציונות, או אולי משום שהביקורת הכנענית פגעה בכמה וכמה נקודות-תורפה רגישות באידיאולוגיה הציונית וביחס שבין אידיאולוגיה ואוטופיה לבין מימוש ומציאות?

תוכנה של הכנענות

כדי להבין היטב את כוחה הממשי של הכנענות ואת טיבה יש צורך תחילה להגדיר את טבעה ואת תוכנה. הגדרה מוקדמת כזאת הכרחית גם כדי להבחין בינה לבין כל אותם מוטיבים והלכירות שהוגדרו באופן אנכרוניסטי, בלתי מדויק או מגמתי, כ"כנענות".

הכנענות היא ילידתה של הציונות באותו אפיק שבו הציונות ראתה עצמה כתנועה של "תחייה עברית", כלומר תנועה החותרת לא רק לחידוש הריבונות היהודית בארץ-ישראל או להקמתה של חברה יהודית חדשה בארץ-ישראל אלא גם לתחייתה של התרבות העברית. הקריאה ל"תחייה עברית" ול"עבריות", לבריאתו של "יהודי חדש" (= "עברי"), ליצירתה של תרבות לאומית "חילונית", הייתה מאבני היסוד של הציונות ומכוחות-הדחף שלה. לקריאה ל"עבריות" היה מימד אסתטי – הרצון להתנער מן הערכים האסתטיים של היהודי הישן, הגלותי – והיה לה גם מימד נורמטיבי – הרצון לתת לגיטימציה לזהות יהודית חדשה. בתוך החברה היהודית הארצישראלית קיבלה מגמה אינטלקטואלית-אידיאולוגית זו עוצמה נוספת, שנבעה מתחושת הייחודיות של החברה הארצישראלית, מן המגע הישיר והיומיומי שלה עם נוף הארץ, ומהיותה חברה שתרכוה הייתה, בעיקרו של דבר, תרבות "חילונית". לתחושה זו של תמורה ושל ייחודיות ולהכרה כי היישוב היהודי הארצי-ישראלי מתפתח כישות ריבונית ועצמאית היו ביטויים שונים באידיאולוגיה, בספרות, בפולקלור ובחיי היום-יום. בספרות העברית ובטקסטים אחרים אפשר למצוא שפעה של ביטויים המגלים שאט-נפש וריחוק הן מן ההווה היהודית בגולה והן מן היהדות כדת וכאורח-חיים.¹

אוטופיה זו של בריאת "תרבות עברית" התממשה רק בחלקה, והכנענות הייתה ריאקציה אינטלקטואלית לכשלון זה. מכל מקום, יש להבחין הבחנה ברורה בין מגמות והלכירות "חילוניות" ו"טריטוריאליים" רחבים ואמורפיים אלה לבין הכנענות כדוקטרינה. אין ספק בדבר, כי השקפות-עולם רדיקליות, כאלה של ברדיצ'בסקי, קלצקין וברנר, היו בבחינת משרים להופעת הדוקטרינה הכנענית. אין גם ספק בדבר, כי הלכירות "עבריים" בציבור ריות היהודית בארץ-ישראל הכשירו את הקרקע להופעת ה"כנענות", אולם יש הבדל עקרוני בין כל המכלול הזה לבין ה"כנענות", שהייתה דוקטרינה מגובשת וברורה. הבחנה זו תהיה מובנת אם נזכור כי הכנענים עצמם ידעו להדגיש את ההבדל העקרוני בין הלכירות "ילידים" ו"טבעיים" לבין האידיאולוגיה שלהם עצמם. ה"ילידיות" והדגם האנושי שלה – ה"עבר" – נתפשו על ידם כהווה תרבותית שטחית, מרפרפת, חסרת עומק. "עבריות" הוגדרה כלא-יותר מאשר תכונה "ביולוגית" או עובדה "ביוגרפית" המציינת מקום לידה, אבל לא מציאות רוחנית-תרבותית שלמה ובעלת עומק.²

לא רק מבנה-העומק של הכנענות היה שונה מזה של ה"עבריות", גם המסקנות האופרטיביות היו שונות. הכנענות הציעה לא רק ניסוח ברור ומגובש של הלכירות המקומיים

אפוא, הרושם כי ההיסטוריה היהודית הולידה בארץ-ישראל שתי אלטרנטיבות ממשיות בלבד – ה"כנענות" מזה והאורתודוקסיות מזה. ואכן, האינטרס שהיה – וישנו – לאורתודוקסיה לתאר כל ביטוי של "חילוניות" כ"כנענות" הוא אינטרס מובן. השאלה שיש לשאול היא מדוע הגיבה התנועה הציונית החילונית תגובה קשה וחריפה כל-כך על הופעת ה"כנענות" באמצע שנות הארבעים.

הכנענות כאידיאולוגיה וכתנועה

הכנענות לא הציבה מול הציונות כוח פוליטי מאורגן ובעל השפעה. בראשית שנות החמישים ניסתה אומנם את כוחה בהתארגנות פוליטית, אך מעולם לא הצליחה להיות יותר מאשר חוג קטן המסתופף סביב כתב-עת אידיאולוגי-ספרותי ("אל"ף"). לכנענות לא היו בעלי-ברית או עורף ציבורי רחב מחוץ לארץ-ישראל (כמו שיש לאורתודוקסיה האנטי-ציונית), ותמיכה מבחוץ הייתה עומדת בסתירה מובהקת לאידיאולוגיה הכנענית. יחד עם זאת, "כנענות" איננה אוסף דעות שהשמיעו סופרים או הוגי-דעות, שכן היא הייתה אידיאולוגיה ופרוגרמה של קבוצה מגובשת ומאורגנת, וזו ניסתה בדרכים שונות להפיץ אותה ברחבי. הכנענות הייתה כולה גידול של החברה היהודית הארצישראלית. היא לא מתחה ביקורת על החברה והתרבות של היהודים בארץ-ישראל בגלל האופי ה"סקולארי" שלבשו. היא לא מתחה ביקורת על הציונות בגלל המימד הלאומי-הרומנטי שלה ובשל רצונה לכוון חברה לאומית-טריטוריאלית. היא לא מתחה ביקורת על הציונות בשל הפן המדיני האקטיביסטי שבה. היפוכו של דבר: הכנענות מתחה ביקורת קשה על הציונות בשל היותה לא "חילונית" די הצורך, לא לאומית-רומנטית די הצורך, לא מדינית-אקטיביסטית די הצורך. היא סברה, כי הציונות איננה מצליחה לכוון חברה לאומית-טריטוריאלית וחילונית בכל שטחה של ארץ-ישראל ההיסטורית משום שהיא קשורה בחבל הטבור ביהדות ובעולם היהודי. היהדות כהשקפת-עולם והעולם היהודי כמחויבות נתפשו כמכשולים וכאבני-הריחיים על הלאומיות הטריטוריאלית. ניתוק החברה הישראלית מקשר בלתי נחוץ ומשעבד זה רק הוא יאפשר, לדעתה, לחברה הישראלית להתגבש באופן טבעי ולהגשים את ייעודה ההיסטורי. לפנינו ניסיון מובהק להיצים את המימד האוטוכטוני בציונות; לפנינו גם נוסח מיוחד של אסכאטולוגיה יהודית.

באופן פרדוקסלי היה לכנענות מכה-משותף מסוים עם מגזרים שונים של התנועה הציונית. ראש לכל, היא הייתה שותפה להנחה כי החברה הלאומית היהודית בארץ-ישראל היא בריאה היסטורית חדשה ולגיטימית. שנית, היא הייתה שותפה לכוונה להפוך את ישראל למדינה שהמערכת הנורמטיבית שלה היא מערכת "חילונית" ולא דתית. שלישית, היא הייתה שותפה למפה הטריטוריאלית של חלק גדול מן התנועה הציונית. למעשה הייתה שותפה במפת המדינה שלה לזרמים הלאומיים הרדיקליים, אך בעוד שאלה דיברו על "גבולות הבטחה" דיברה הכנענות על "ארץ הקדם", ונתנה לשאיפות הטריטוריאליות המקסימליסטיות הסבר ונימוק אחרים. נשאלת אפוא השאלה מה טעם ראה המימד הפוליטי והתרבותי בישראל דווקא בכנענות יריב מסוכן; מסוכן אפילו יותר מן האורתודוקסיה האנטי-ציונית והלא-ציונית, שהפכה בבוא הזמן לא רק לשותף זוטא אלא לכוח פוליטי ולבעל-ברית של הציונות. האם

טריטוריאליים, היא גם הציעה פרוגרמה פוליטית ותרבותית מגובשת. אפשר אפילו לומר שהיא העזה להרחיק לכת הרבה יותר מציונים-עבריים רדיקליים שקדמו לה בכך שלא הסתפקה בדיבורים כלליים על "תחייה", "התחדשות", "ניתוק מן הגולה" וכד', אלא תרגמה מושגים כוללניים אלה, שלא יצרו קודם לכן אידיאולוגיה ודוקטרינה, ללשון ברורה וחד משמעית של פרוגרמה, ובכך הוליקה אותם למסקנה הקיצונית ביותר. בעשותה צעד נועז זה הפכה לתנועת כפירה ולסטייה אידיאולוגית.

האידיאולוגיה הכנענית גרסה, כאמור, ניתוק מוחלט של ההווה הטריטוריאלית-הלאומית מן היהדות והעם היהודי. ניתוק זה צריך היה להוליך לשתי התפתחויות: (1) הפיכתה של החברה היהודית בארץ-ישראל לחברה לאומית ריבונית העומדת בזכות עצמה; (2) הפיכתה של החברה היהודית לאונוגארד לאומי, אשר יאחד וילכד סביבו אוכלוסייה אחרת, ויהפוך אותה לחלק בלתי נפרד של האומה העברית החדשה.

בניגוד ל"עבריות" הציונית, הכנענות ראתה עצמה נושאת בשורה לא רק ליהודים הגרים בארץ-ישראל אלא גם לערבים המוסלמים ולשאר הקבוצות האתניות-דתיות החיות באזור זה. בתמורה לניתוק הקשר עם העם היהודי בגולה (או עם "עולם המהפכה") העמידה הכנענות אופציה חדשה שאפשר לקרוא לה "פאן-עבריות" (ובגלגול מאוחר יותר "פאן-שמיות"): האומה העברית החדשה לא תישאר אומה קטנה המורכבת מצאצאי העולים-המהגרים היהודים בלבד, אלא תהפוך לחילה-חלוץ הבורא אומה חדשה: אומה עברית.

מכאן, אפוא, ש"כנעני" לא יסתפק בתחושות של זרות וניכור כלפי היהודי, הוא יתחורר לביטול כל קשר מוסדי עם העולם היהודי-הארצי-טריטוריאלי (ולדעתו גם האנטי-טריטוריאלי במהותו וביסודו). כך, למשל, הוא יתנגד לעלייה חופשית, יתנגד ל"חוק השבות", יתנגד לקיום הקשר הפוליטי (והפיננסי) עם הריכוזים היהודיים בגולה. הוא יבצע (אם יגיע לשלטון) הפרדה גמורה בין דת למדינה ויחייב ערבים ויהודים כאחד ללמוד בבתי-ספר חילוניים ששפתם עברית. אין צורך לומר, כמדומה, כי גם ארצי-טריטוריאלי בעל תודעה חזקה של "ארצי-טריטוריאליות" לא יסיק מסקנות קיצוניות ומרחיקות-לכת כאלו. לפיכך יש צורך לחזור ולהדגיש את ההבדל העקרוני – להלכה ולמעשה – בין תחושת-עולם עברית טריטוריאלית והמושגים הנלווים אליה לבין "כנענות" כאידיאולוגיה וכדוקטרינה. אפשר שהמסקנות המרחיקות-לכת של הכנענות, שנהפכה לזן ארצי-טריטוריאלי יחיד במינו של "התבוללות" יהודית, הן שהרחיקו אותה מרוב הציבור הארצי-טריטוריאלי והישראלי, והקלו על הכתמתה בסטיגמה והקפתה בנידוי. המאבק הציבורי בה ונידויה נולדו מן התחושה, כי מדובר כאן במגמה של "התבוללות" מסוג מיוחד; לא התבוללות בתוך חברה לאומית או אזרחית לא-יהודית אלא מעין "התבוללות עצמית"; הפיכת היהודי ל"לא יהודי" במסגרת אחת עם ערבים מוסלמים, ערבים נוצרים ועוד.

אין צורך בהקשר זה לתאר בהרחבה את הופעתו של הרעיון הכנעני ואת מקורותיו השונים. ביסודו של דבר, מדובר במפגש בין הגות לאומית רדיקלית, שהתפתחה בפאריס של שנות השלושים, לבין חיפוש אחר תודעה של זהות ושייכות בקרב חוגים של אינטליגנציה צעירה בארץ-ישראל. התיאוריה שבאה מפאריס³ סיפקה מצע חדש ומפתיע, שלא היה מוכר קודם לכן. היא העניקה לתודעה הלאומית-הטריטוריאלית לא רק רציונליזציה חדשה אלא גם מודל היסטורי חדש; במלים אחרות, היא הציעה השקפה מהפכנית של תולדות ישראל ושל מקומו

בתולדות המזרח הקדום. תרבות איזור זה בגירסתה הכנענית, הפכה למודל ולמקור הזדהות עבור הלאומיות הטריטוריאלית החדשה. גם כאן עשתה ההשקפה ההיסטורית הכנענית צעד נוסף מעבר לתפיסה ההיסטורית הלאומית-החילונית; צעד נוסף שהיווה בסופו של דבר, התרחקות מוחלטת.

תמונת עבר חדשה ומפתיעה זו סיפקה לחוג הכנעני, שהתגבש בשנות הארבעים, לגיטימציה ובסיס, שלא מצאו קודם לכן באידיאולוגיה הציונית. מכאן נבעו כוח הקסם, המשיכה והפיתוי, שהיו לדוקטרינה הכנענית. אבל באותה מידה, נתפסה התרחקותה של התיאוריה הכנענית אל העבר הקדום כאנכרוניזם וכשקיעה בהיסטוריה השרויה אי-שם בדמויות תקופת המקרא ואף לפניו. כוח הקסם של תמונת העבר פעל, בסופו של דבר, נגדה, והעיסוק הרב בהיסטוריה קדומה נתפרש ונתפש כהתרחקות מן המציאות התרבותית הלאומית-המודרנית אל היסטוריה מצועפת במיתוס. כאן, במקום הזה, במפגש בין ארכאיוז ומודרניות, אירע השבר הפנימי באידיאולוגיה הכנענית.

לאומיות אינטגרטיבית ולאומיות אזרחית

אבות הרעיון הכנעני, ובראשם המשורר יונתן רטוש והפילולוג ע.ג. חורון (גורביץ'), ראו לפנייהם חזון של חברה לאומית אינטגרטיבית. היישוב היהודי והיישוב הלא-יהודי יתלכדו יחד לחברה לאומית אחת, שלה תודעה לאומית-טריטוריאלית משותפת, שפה אחת ותרבות אחת. כיוון שתפשו "תרבות" במושגים אורגאניסטיים האמינו כי תרבות לאומית-טריטוריאלית צומחת ויונקת מתוך "הסביבה הטבעית". סביבה זו היא-היא היוצרת את תמונת-העולם והבנת-העולם המשותפת, וממילא את התרבות המשותפת לכל הגרים בה (ובתוכה). יהדות ואסלאם תוארו כהשקפות עולם א-טריטוריאליות. התרבות הקדומה של המזרח, שבאה לידי ביטוי ומימוש ב"מיתוס", היא תרבות מקומית-טריטוריאלית אורגאנית. חזון העתיד של רטוש וחורון היה, אפוא, של תרבות לאומית אינטגרטיבית היונקת ממכמני העבר המשותף שלה. עבר משותף זה, השקפת העולם הצומחת מתוך הטריטוריה הייחודית, הם כוח מטא-היסטורי הכופה עצמו על המציאות, והוא חזק יותר מכל אידיאולוגיה "זרה". השותפות הטריטוריאלית תברא זהות משותפת ותהפוך יהודים ולא-יהודים לעברים.

לדוקטרינה זאת היה אופי מיסיונרי וטוטליטרי, מלבד הסממנים הרומנטיים-הארכאיסטים שלה. היא תבעה למעשה להפוך את האחדות (unity) המדינית-הטריטוריאלית (שתמומש אחרי מלחמה בלתי-נמנעת שרטוש וחורון תיארו אותה כ"מלחמת אזרחים" במזרח התיכון) לאחדות (uniformity) תרבותית. מיסיונריות זאת התפרשה על-ידי מבקריה כמתייבת או כמולידה "אימפריאליזם יהודי-עברי" וטוטליטריות. כתוצאה מכך נולד נוסח מתון יותר של כנענות בשנות החמישים. נוסח זה צייר חזון עתיד של אומה פלורליסטית. בתוך המסגרת הפוליטית-הטריטוריאלית החדשה תצמח לאומיות אזרחית שתאפשר פלורליזם תרבותי דוגמת זה של ארצות-הברית. אומת המהגרים יחד עם תושבי הקבע הוותיקים ייצרו מסגרת מדינית, שהיא תהיה זו שתעניק זהות משותפת. כאן וכאן היה צורך בניתוק החברה החדשה הן מן העולם היהודי והן מן העולם המוסלמי; כאן וכאן היה מדובר בחילוניה של החברה

במדינה החדשה, שהכנענות היא כוח עופרי וכי היא עתידה לקנות לה השפעה ולנתק את החברה הישראלית הן מן העם היהודי בגולה והן מן המורשה היהודית, תוגדר זאת כפי שתוגדר. לחשש זה לא היה על מה לסמוך ואפשר להבין אותו רק על רקע התסיסה האידיאולוגית-תרבותית של שנות המדינה הראשונות ועל רקע החשש מפני אותם תהליכים אימננטיים שיוצרים מכניזמים סוציו-תרבותיים שלחברה עצמה אין שליטה עליהם.

בעיקרו של דבר לא האומה העברית זכתה להגמוניה בעולם היהודי שלאחר המלחמה אלא מדינת ישראל. את פני התרבות העברית חרשו תהליכים ומגמות שונות וסותרות, שהפכו אותה לתרבות יהודית-ישראלית ולא ל"תרבות עברית". הרבה מן הניתוחים והתחזיות של הכנענות לא אומתו. כך, למשל, לא יכלה הכנענות לצפות ולחזות את התעצמותו של המימד הלאומי-טריטוריאלי בסקטור הדתי במדינת ישראל. הכנענות כאידיאולוגיה נותרה כמיתוס, כשם-גנאי, כרוח רפאים שמנפנים בה בהקשרים שונים ומשונים; כאלמנט אחד בתוך אלמנטים שונים המתחרים זה בזה במסגרת התרבות הישראלית.

בשנות החמישים הייתה לאחדים ההרגשה שהכנענות מייצגת פוטנציאל תרבותי שלא הגיע למימוש המלא, אבל הוא משוקע עמוק בחוויות היסוד של החברה החדשה. מאוחר יותר נתפשה הכנענות כאיום משום שפגעה בכמה וכמה נקודות רגישות של האידיאולוגיה הציונית והצביעה בחריפות יתרה על נקודות התורפה והכישלון, הן של האידיאולוגיה והן של הגשמתה. אציין שלוש נקודות התורפה הבולטות ביותר, על פי התפיסה הכנענית:

ראשית, הציונות לא הצליחה לממש את האוטופיה של התחייה העברית; היא לא הצליחה להציב חלופה מלאה, שלמה ובוטחת בעצמה של תודעה יהודית-לאומית חילונית, ומצאה עצמה נזקקת לפשרות ולהסכמים עם הדת ועם הממסד הדתי, וכתוצאה מכך גבר כוחה ומעמדה של הדת בחברה ובתרבות.

שנית, האידיאולוגיה הלאומית גרסה כינון חברה לאומית יהודית אינטגרטיבית. לא קיום בצוואת של מורשות ומסורות שונות, אלא מהילתם של אלה במערכת תרבותית חדשה לגמרי. במציאות הלכה מגמה זאת ורפתה ואף נתפוררה, והאידיאולוגיה הרווחת שוב איננה אידיאולוגיה של כור-היתוך אלא של טיפוח ושימור מסורות אתניות-תרבותיות שונות.

שלישית, הלאומיות היהודית החדשה הדגישה את הקשר אל המולדת, אל הטריטוריה, כמצע היסטורי וכסביבה טבעית. היא ביקשה להפוך את היהודי הגלותי ליהודי טריטוריאלי ולברוא טיפוס חדש של יהודי "מולדתי". במציאות נחלש המימד הטריטוריאלי; הלגיטימציה של הגולה וקשר האינטרסים ההדדי איתה הפך את מדינת ישראל למרכז יהודי נוסף; ויותר מכך: למרכז נוסח דובנוב ולא דווקא נוסח אחד העם.

זאת הייתה, אפוא, הציונות שמלכתחילה הייתה סבוכה בסתירות פנימיות ולא הצליחה לממש את אותה שאיפה מרכזית שלה עצמה: בריאת אומה עברית מולדתית וביטול הגלות (האקס-טריטוריאליזם) כמרכיב יסודי במציאות החיים היהודיים ובהווית-היסוד של היהדות ושל היהודים כאחד. מנקודת מבט כנענית הציונות לא נכשלה, אפוא, תוך כדי תהליך העשייה; היא נולדה כושלת ומכשילה מלכתחילה, מטבע בריאתה!

החדשה. כאן וכאן היה מדובר בהנחה כי חיים משותפים יוצרים תודעה משותפת ושותפות גורל. אולם הנוסח השני, המתון, לא דיבר על כפייה של אינטגרציה אלא על תהליך של השתלבות ואקולטורציה של האוכלוסייה הערבית והאחרת באוכלוסייה היהודית. אינטגרציה ואקולטורציה יכולו לצאת אל הפועל רק אם החברה היהודית (והערבית) יעוקרו מן האידיאולוגיה הבדלנית שלהן.⁴

במהלך שנות החמישים החריף הפער בין שני הנוסחים. הכנענים ה"ותיקים" המשיכו לדבר על יצירת אומה עברית גדולה במזרח התיכון; ה"מתונים" החלו לדבר על השתלבות של מדינת ישראל והאומה העברית-הישראלית במרחב השמי. במהרה הפכה נוסחה זאת להשקפה הרואה באומה העברית-הישראלית אומה נפרדת, המורכבת מיהודים-לשעבר בלבד, המשתלבת במזרח התיכון, שבו קיימות אומות ערביות עצמאיות שונות ובתוכן גם אומה ערבית-פלסטינית שארץ-ישראל היא גם מולדתה הלאומית. בחזון העתיד הרחוק יותר דיבר זרם זה על דו-קיום של שתי האומות – העברית-הישראלית והפלסטינאית-ערבית – בתוך אותה מסגרת מדינית. זרם זה גם לא דיבר יותר על הפיכת ערביי ארץ-ישראל לחלק אינטגרלי של האומה העברית. ערביי ארץ-ישראל נתפשו כמיעוט לאומי, שהמכנה המשותף בינו לבין היהודים בארץ-ישראל הוא מדינה-אזרחי; שני הקיבוצים הללו הן ישויות לאומיות-תרבותיות נפרדות החיות יחד באותה מסגרת מדינית-אזרחית. הם בעלי אזרחות ישראלית ולא בעלי זהות עברית; "ישראלים" ולא "עברים".

כשנות הארבעים לא הייתה לרטוש ולחוגו השפעה ניכרת. המניפסטים שפירסם החוג בשנות הארבעים היו בעלי תוכן קיצוני. שואת יהודי אירופה לא נתפשה על ידם כשואה לאומית-היסטורית אלא כרצח עם שהתרחש אי-שם באירופה ואין לו נגיעה של ממש ביישוב היהודי. אדרבה, נראה היה כי בעיקרו של דבר חששו, שתגובת היישוב על השואה תהיה "חזרה" להערכה חיובית יותר של הגלות והגולה. כמה רעיונות "כנעניים" חלחלו לחוגים מצומצמים, אך שוב יש להבחין כאן בין הבהירות שהעניק הניסוח הכנעני למוטיבים ארצישראליים קיימים לבין הזדהות עם הדוקטרינה והפרוגרמה הכנענית. בשנות החמישים, לעומת זאת, נראה היה שהכנענות צוברת תנופה והשפעה, שהיא הביטוי המנוסח והייצוגי של הדור הצעיר ילידי-הארץ. דימוי זה ינק גם מההנחה כי מלחמת העצמאות הייתה הביטוי והפרץ הגדול והעמוק של הנוער העברי הארצישראלי. נוער זה קם להגשים את חלום האומה העברית, אך נכשל ודוכא על ידי הממסד הציוני הוותיק. זו הייתה האגדה על הנוער העברי-הארצישראלי האבוד, שמלחמת העצמאות נעשתה על ידו ואשר יציר-כפיו – המדינה העברית – קם למעשה לדכא אותו. נוער זה הוכנע, תש כוחו, והוא הפך ליצור א-נומלי. דימוי מיתולוגי זה יצר פסימיות תרבותית, שבא לידי ביטוי בסוגים שונים של יצירה ספרותית ובעיקר ביצירה הסאטירית. מדינת ישראל תוארה כחלום יפה שהפך לגולם, ואולי אפילו כחלום שאיש מחולמיו לא התכוון באמת ובתמים להגשימו.

התנופה והכשלון

ובכל זאת שררה תחושה בשנות החמישים הראשונות, שהיו שנים של עיצוב דפוסיים ומסגרות

סיכום

אין ענייננו כאן בביקורת ההשקפה הכנענית אלא במקומה במערך הכוחות היריבים לציונות. לפיכך, ראוי לסכם באפיון שתי נקודות-התצפית האפשריות של הריאליה. ראשית, מנקודת-תצפית כנענית ההגמוניה של הציונות בארץ-ישראל ותוצאותיה של הגמוניה זאת עומדים בשורש כשלונה של החברה הישראלית להפוך לחברה לאומית, ועל ידי כך לפתור את בעיות היסוד שלה. כל עוד הציונות היא האידיאולוגיה ההגמונית והציונים הם הממסד השליט, החברה הישראלית נידונה להתפוררות פנימית, לקיום אנומלי, לניוון. רק נצחון האידיאולוגיה הכנענית יכול להצילה מניוון ומחורבן. שנית, מדינת ישראל איננה מדינה ציונית. מאחורי מסווה האידיאולוגיה ומסך המליצות מתרקמת חברה לאומית חדשה. חברה עובדתית זאת היא עדיין גולם המונח בחיק ההיסטוריה, אך בבוא היום יבקע הגולם ויהפוך להיות לאומה העברית הגאה! האידיאולוגיה הציונית אינה אלא מסך כוזב המשרת אינטרסים הדדיים של ממסדים יהודיים שונים. בכל מקרה ה"כנעני" אינו יכול לתרום לזירוזו של התהליך. כל שנותר לו הוא לשמש בתפקיד של מבקר חסר פשרות, הקורע את פקעת השקרים מעל המציאות כהווייתה וממתין עד לאותו יום שבו התהליכים האימננטיים יעשו את שלהם, ושמשה של האומה העברית תזרח. הכנענות, משלא הצליחה להפוך לאידיאולוגיה מדריכה ומאיצה תהליכים, הפכה לאידיאולוגיה גיה מבקרת, המניחה כי התהליכים ההיסטוריים יעשו את שלהם. מתוך החוג הכנעני נשמעים אותם קולות המבטאים פסימיזם פוליטי ותרבותי עמוק. אך הדטרמיניזם ההיסטורי של בעלי ההשקפה הכנענית או הכנענית-למחצה טבע בהם אופטימיזם חזק: הציונות תתגלה כפושטת רגל ותיעלם, ובמקומה תקום הוויה לאומית חדשה ו"בריאיה".

הערות

1. ראה בעניין זה איתמר אבן-זוהר, "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית בארץ-ישראל, 1882-1948", קתדרה, 16, יולי 1980, עמ' 165-189.
2. ראה ההבחנה הזאת בחוברת "מאבק" משנת 1947, ובספרי *The New Hebrew Nation: Study in Israeli Heresy and Fantasy*, London 1987, pp. 1-20. בין השאר, כתגובה על דברי מבקרים אחדים שלא הבינו או טשטשו את ההבדל העקרוני והמהותי הזה. ביבליוגרפיה מפורטת של המקורות הראשוניים, ראה יעקב שביט, מעברי עד כנעני - פרקים בתולדות האידיאולוגיה והאוטופיה של "התחיה העברית": מציונות ראדיקלית לאנטי-ציונות, ירושלים 1984 (ובספרי האנגלי, עמ' 146-165). לאחרונה הופיעו חיבורים נוספים בנושא, המשלימים חוליות שונות, או המנסים להציע פירושים שונים, בלא לחדש דבר במצע העובדתי. עיין, למשל, ספרה של נורית גרץ (עורכת), הקבוצה הכנענית - ספרות ואידיאולוגיה, תל-אביב 1987 (שני כרכים), וכן James S. Diamond, *Homeland or Holy Land? The "Canaanite Critique" of Israel*, Indiana University Press, 1987. לכאורה, פרשנות סוציולוגית לנושא.
3. התגבשות האידיאולוגיה הכנענית תוארה בספרי, מעברי עד כנעני. בנוסח האנגלי של הספר הרחבתי את הדיון בתקופה הפורמטיבית בפאריס (ר' לעיל, הערה מס' 2). העובדה ששמתי דגש על התקופה של

פאריס בעיצוב הכנעני זכתה תחילה לביקורת ולהתנגדות: עתה ברור כי תקופה זו עולה בחשיבותה אף יותר מכפי שהערכתי אותה וכי תיאורי את התקופה הזאת בספרי הנ"ל, לוקה בחסר. 4. אחת מנקודות התורפה בטיעון הכנעני הייתה חוסר היכולת להסביר מדוע דווקא צאצאי "מהגרים" יהודים לארץ-ישראל במאה העשרים נושאים עימם את תחיית הלאומיות הטריטוריאלית, ואילו הערבים, תושבי הארץ מדורי-דורות, לא פיתחו מתוכם תודעה לאומית טריטוריאלית נפרדת מעין זו.