

תדפיס מתוך

**דפים למחקר בספרות 7**

הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה

חיפה תשנ"א

## ספרות כיוצרת תרבות – עיון בכתביה של העלייה הראשונה

יפה ברלוביץ

1 במאמרו 'יחייית הרוח' (1902) דן אחד־העם בשאלת התפתחותה וטיפוחה של תרבות עברית (ישאלת הקולטוראי, כלשונו), כחלק מהמדיניות הציונית של הפיכת היהודי ללאום. בתוך כך הוא מתייחס גם למסגרות החיים החדשות שהחלו זה עתה להתארגן בארץ־ישראל של העלייה הראשונה, בהדגישו כי גם שם, בקרב המתיישבים הראשונים, הולכת ונוצרת תרבות עברית כגורם מקדם לתרבות חיים לאומית מרכזית וקבועה, או כדבריו: [...] ראשית שאיפתם של הציונים אז – לברוא ללאומיותנו מרכז קבוע וחופשי בארץ אבותינו... ולא נמנעו מלהשתמש בכל האמצעים הנאותים לחיזוקה ולהתפתחותה [...] כלומר, האנשים האלה חשבו להם לחובה לעסוק בעבודת "המדינה" ובעבודת ה"קולטוראי" כאחת, והכל בשם הציונות [או, כמו שנקראה אז, 'חיבת ציון']... (אחד־העם. תשי"ד: קעג–קעד).

מאידך, אם לסקור מפרספקטיבה היסטורית את מציאותה התרבותית של ארץ־ישראל בתקופת העלייה הראשונה, אין לדבר עדיין על מרכז לאומי עברי. ההיפך הוא הנכון. כמו בכל ארץ הגירה, מתקבלת מציאות זו כערב־רב של תרבויות, שמקורן בכל אותן ארצות מוצא שאנשי העלייה הראשונה באו ממנה. ולא עוד, אלא שבצד כל תרבויות מוצא אלה, הלכה והשתלטה תרבות, שמקורה לאו דווקא בציבור המתיישבים הראשונים כי אם באותה אפטרופסות שהחיל הבארון רוטשילד על המושבות. כידוע, תמך הבארון תמיכה כלכלית ומקצועית בתשע מושבות מבין עשרים ואחת המושבות שהוקמו בשנים 1882–1900, ואלה נוהלו בידי פקידים מטעמו, חלקם הגדול ממוצא צרפתי וחלקם בני תרבות צרפת. אפטרופסות זו הכתיבה במושבותיה הייררכיה תרבותית שונה מזו שבמושבות 'חובבי ציון' (או כפי שהן מתקראות, 'המושבות העצמאיות'). במושבות הבארון התייצבה תרבות צרפת כתרבות המושל הגבוהה והיקרתית. לא בכדי השתדלה חברת המתיישבים לחקות אותה, אם מתוך אינטרס של מציאת־חן בעיני הפקיד, אם מתוך התחזות להשתייך לסטטוס יקרתי כמורה. לא כן במושבות 'חובבי ציון'. כאן התקבלה ההייררכיה התרבותית אך ורק מייצוגי המוצא של המתיישבים, כשתרבות של מוצא הרוב היא הדומיננטית.

כידוע, רוב מושבות 'חובבי ציון' הוקמו בידי 'חובבים' בני אותה אגודה לוקאלית (ארץ או אזור): זכרון־יעקב וראש־פינה הוקמו בידי יהודים יוצאי רומניה; יסוד־המעלה – בידי יוצאי פולין; ראשון־לציון וגדרה – בידי יוצאי רוסיה, וכדומה. במשך תקופת העלייה הראשונה, אמנם הצטרפו למושבות מתיישבים גם מבני ארצות אחרות, אבל במערכת יחסי התרבות המתפתחים, התקבלה תמיד תרבות המוצא של

הרוב המייסד כתורות המרכזיות. מכאן שכל המבקש למפות את המציאות התרבותית במסגרת של 'היישוב החדש' בתקופת העלייה הראשונה, עשוי לצייר אותה כהיערכות הטרוגנית, המשטנה מקהילה לקהילה (ממושבה למושבה, וכן ממושבה לעיר).<sup>1</sup> לאור כל זאת מתעוררת השאלה, היכן ניצבת במערכת זו 'עבודת הקולטורא' העברית-הלאומית שמדבר עליה אחד העם?

במכתב שכתב אחד העם לכתב העת 'העומר' שבע שנים לאחר שכתב את מאמרו הני"ל, הוא מודה, ששני הפרוייקטים הלאומיים בארץ-ישראל, דהיינו, זה 'המדיני' לכללי וזה 'התרבותי', מתנהלים כל אחד בקצב שונה: 'העבודה האיקונומית בארץ-ישראל מתגברת חיילה ועתידה למשוך אליה בקרוב בעלי יכולת זולתנו', ואילו 'העבודה ה"קולטורית" תשאר שם זמן רב בלי "בעלים". התושבים עדיין לא התפתחו במידה הדרושה לעבודה זו' (אחד העם. שם: שפח). במלים אחרות, ההצעה לפתח תרבות לאומית עברית ולדחוק את ערב-רב תרבויות המהגרים לא זכתה להיענות מקיפה בקרב ציבור המתיישבים. במשך כל תקופת העלייה הראשונה נשארה 'עבודת הקולטורא' עניין ליחידים או לקבוצות זרות, ועיקרה היה בפעילות חינוכית של מורים, או בפעילות וולונטרית ללימוד השפה העברית והפצתה על-ידי שוחריה (כידוע, לא דיברו אז עברית. ציבור הגברים ידע לפחות לקרוא, ואילו רוב ציבור הנשים היה מנוע גם מזה). יחד עם זאת מסתמנים נסיונות חוזרים ונשנים לביטוי תרבות חדשים. אמנם אלה הם ביטויים לאביליים, שרובם קמים ונופלים סמוך לזמן הופעתם, אלא שהצטרפותם ההולכת ונמשכת בעקבות במשך כל התקופה מורה, כי המגמה ליצור תרבות ארץ-ישראלית מוחלחלת בכל זאת. נמנה זו ניכרת יותר בתקופות של גאות והבטחה (כמו בשנים 1882–1884 או בשנים 1890–1892) ביזמתם של אישים (מורים, אנשי רוח, עסקנים), בדרך כלל בשנים הראשונות לעלייתם, בטרם נרתעו מגילויה הקשים של הארץ. יזמותיה של מגמה זו מוצאות על הרוב את יישומן במסגרת המקומית בה הוצעו, ולא תמיד הן מתפשטות ונקלטות במסגרת הכלל-ארצית. זו הסיבה לביטוי התרבות השונים המושבה למושבה, תופעה שהיא פועל-יוצא מאופן המבנה היישובי-המנהלי של העלייה הראשונה, כמי שתיארנו לעיל. במושבות הבארון, שהיו תרבותיות הלאומיות בהן היו מבוקרות בידי הפקידות, היו ההצעות מצומצמות. לא כן במושבות העצמאיות של 'חובבי ציון': הנסיונות התרבותיים-הלאומיים בתקופת העלייה הראשונה הוצעו ויושמו רובם ככולם במושבות אלה. עם הנסיונות האלה, נמנה הנסיון ליצירת תרבות עבודה עברית בנס'ציונה וברחובות (במסגרת המתחרתית של 'הסתדרות העשרות', 1891); המנהג החדש שהונהג בגדרה (ושפתח פתח למסורת הפועלת עד היום): עלייתם של בני נוער בחנוכה לקברות המכבים. גדרה, שהיתה מראשיתה אחת המושבות הבולטות בעצמאותן, בולטת גם ביזמות התרבות הלוקאליות שלה ובהן: ציון שמות לאומיים לעצמים טופוגרפיים ('הר יהודית' – על-שם יהודית מונטיפיורי; 'גבעת האוניברסיטה' – על-שם האוניברסיטה העתידה לקום כאן כיושרת לבנה הקרובה; 'מערת תרבותיים'; 'באר בנימין' – על-שם בנימין רוטשילד, וכדומה); אי חידוש תג שמחת-תורה כחג טבע, בו נהגו לאסוף במוצאי החג את סלי הקש היבשים שנשארו מעבודות הניצור, להדליקם למדורה גדולה ברחבת בית-הכנסת, ולחגוג סביבה במשקה ובריקוד, שגם הם התייחדו בגוון מקומי משלהם (הורביץ. תש"מ: 4, 62–64, 67–68).

2 עד כאן סקירת תמונת התרבות על סמך דיווחים היסטוריים וספרי זכרונות ממרחק הזמן.<sup>2</sup> אלא מסתבר, שנושא זה העסיק גם את בני התקופה עצמה, וגם הם פנו לדיווח עליה. שלא להיסטוריון, המתאר ובוחר את התקופה 'מבחוץ',<sup>3</sup> הדיווח של בני התקופה הוא ראיית הדברים 'מבפנים' והצגתם מתוך מעורבות ולפי 'רוח הזמן'. המקור המרכזי והמורה לדיווח זה הוא ספרותה של העלייה הראשונה שהתחילה להתפרסם באותן שנים, והשלמתה בכתבים הדוקומנטריים דאז (בין היתר, יומנים, רשמיו-מטע, מכתבים וכדומה). מאידך, כל המעייין בדרך הדיווח הספרותי (בעיקר בכתביהם של זאב יעבץ ושל חמדה בן יהודה, ובחלקים ניכרים מכתבי היושע ברזילי-איוזשטט ונחמה פוחצ'בסקי), עשוי לגלות שהאינפורמציה המצויה בו אודות תמונת התרבות של אנשי העלייה הראשונה, לא זו בלבד שהיא שונה מזו ההיסטורית, היא אף מנוגדת לה. לפי הגרסה של הספרות, מצטיירת התרבות הקיימת אך ורק בסימניה של תרבות עברית-לאומית, וכל אותן תרבויות מוצא אירופיות (ולא כל שכן אותה תרבות צרפת במושבות הבארון), לא רק שאינן דומיננטיות אלא אף הודחקו ממנה והלאה.

תופעה זו אומרת דרשני. שהרי ספרות העלייה הראשונה מציגה את עצמה לא רק כבעלת מודעות היסטורית, אלא כבעלת תפקיד היסטורי, בהיותה מלווה ורושמת את התקופה (וראה, הסברו של ההיסטוריון והסופר זאב יעבץ לכתיבתו הספרותית כאלטרנטיבה עששוית לעדות היסטורית בת-הזמן וכהכנת חומר להיסטוריון לעתיד לבוא [ברלוביץ. תש"ם: 201–213]). והנה, כשספרות זו באה לרשום את המציאות התרבותית בת-הזמן, היא מעמידה תמונת מצב בעלת ממדים והדגשים שונים, וממילא גם בעלת משמעות אינפורמטיבית שונה. במלים אחרות: נראה שביחסי הגומלין המתפתחים בין 'הספרות' ובין 'מערכת התרבות' בתקופת העלייה הראשונה הספרות (על מרב נציגיה) אינה באה לרשום את המציאות התרבותית כפי שהיא, ולא כל שכן לייצג אותה. הספרות באה ליצור אותה על-פי תכתיביה שלה ועל-פי מגמותיה שלה.

במאמרו על ברנר עגנון מעיר, כי 'כל המספרים שעמדו לארץ-ישראל מימות ר' זאב יעבץ ועד למשה סמילנסקי',<sup>4</sup> יותר ממה שראו את הארץ ראו לנפשם, מה שביקשו מן הארץ שהיא תראה להם' (עגנון. תש"ו: 130; גוברין. 1989: 38–44). ואכן, 'ראו לנפשם' הוא מושג מפתח לאותה 'רוח זמן' יישובית, שהוכתבה על-ידי תפיסת-עולם רומנטית-חזונית, שבשלה קם הבלתי-יאמן: שיבת ציון מודרנית והקמתו של מפעל חלוצי בארץ-ישראל. גם אם החזון אינו מוצא את הגשמתו בחיי היום-יום, והמציאות הארץ-ישראלית הקשה מזעיפה פנים למתיישביה,<sup>5</sup> הספרות ממשיכה לבחון מציאות זו מאותו הלך-דרך רשני-רומנטי של 'ראו לנפשם', כשהיא לא רק יוצרת אותה ורושמת אותה, אלא גם מפרשת אותה. במסגרת הבחנות אלה נכללת כמוכח גם תמונת התרבות האמורה.

במאמר זה ברצוני לדון בטיבה של תרבות-נוסח-ספרות זו: כיצד, ולפי איזו חוקיות היא נבנית, מה הם מרכיביה, וכיצד היא מתפקדת במציאות של הטקסט. כמו-כן אדון ביחסיה עם המציאות החוץ-ספרותית: באיזו מידה מתקבלת תרבות-נוסח-ספרות זו על-ידי בני הדור של אותה תקופה, ועל-ידי בני הדורות הבאים.

3 כאשר אחד־העם מנסה לתאר, במאמרו לעיל, את 'עבודת הקולטורא' האמורה להתבצע כאן, הוא משתמש במלה 'לברוא', כלומר: הוא תופס את תהליך יצירתה של התרבות בארץ בתהליך של בריאה, כיצירה של יש מאין. תפיסה זו טמונה גם ביסודה של ספרות העלייה הראשונה, וכל המעין בכתביה קולט את שדריה כאילו מדובר בארץ בארץ היתה מאוכלסת בהן: ערבית, דרוזית, צירקסית, ועוד.) קשת תרבויות המזרח הארץית, בחברת בראשית, ובחיים של טרום־ציביליזציה (על אף תיאור דימוי זה נוצר, לא רק כיוון שספרות העלייה הראשונה מוצאת עצמה באותו שלב בניינים שבין תרבות המוצא לבין 'תרבות היעד', (דהיינו, בין תרבות המקום שעזבה לבין תרבות המקום שהגיעה אליו ועדיין לא הספיקה להתוודע אליו); ולא רק כיוון שתרבות יעד זו נתפסת אצלה כסימנים של הפרימיטיבי, הנע בין הקדמוני לנחשל; אלא כיוון שספרות העלייה הראשונה נמצאת מסויגת דווקא מאותן שתי תרבויות, האמורות להוות את המקורות הרלוונטיים ביותר למערכת תרבות משלה. הסתייגויות אלה נובעות, כידוע, מתפיסת עולמה. שהי מתרבות המוצא היא מסייגת על רקע עקרוניתה הרעיוניים־הציוריים בדבר שלילת הגולה, על כל סימני הקיום האנומלי שלה; ואילו מתרבות היעד היא מסייגת, על רקע השגותיה המשכיליות הליברליות (פרי התנועות הרחניות וההשגים הטכנולוגיים של סוף המאה התשע־עשרה), שהביאו להתנשאותו ולניכורו של המערב כלפי המזרח.

על תופעה חריגה זו של תרבות במערב מצביע איתמר אבן־זהר במחקרו 'הצמיחה וההתגבשות של התרבות העברית בארץ־ישראל 1882–1948', כשהוא מאפיין בה את כל העלויות הראשונות: 'במה שונה ההגירה ארצה בעלויות הראשונות, לפחות עד העלייה הרביעית, מכל הגירה בזמן החדש המוכרת לנו [...]! אנו יודעים מתוך מחקרים אנתרופולוגיים וסוציולוגיים על הגירה, שקבוצות מהגרים נעות בהתנהגותן התרבותית בין שתי אופציות: בין הרצון לשמר את תרבות־המוצא שלהן מצד אחד לבין הרצון לאמץ את תרבות ארץ־היעד מצד אחר. לא כן העלויות הראשונות: לא אחר של העלויות ארצה, החלטה לזנוח את תרבות־המוצא, כולה או חלקה, לא היתה יכולה להוביל להחלטה לאמץ את תרבות ארץ־היעד, מפני שתרבות כזאת לא היתה בעלת סטאטוס לשמש אלטרנטיבה, אף כי היתה יכולה להיות נכונות לאמץ רכיבים מסויימים ממנה'. יוצא אפוא, שיכדי להעמיד מערכת תחליפית לתרבות־המוצא, לא נותר אלא 'ליצור', "להמציא" אותה' (אבן־זהר. 1980: 171), או באינטרפרטציה על דברי אחד־העם — לברוא אותה.

איתמר אבן־זהר מכליל בתופעה זו תקופה יישובית של למעלה מארבעים שנה. בדיון זה אנו מבקשים להתעכב על שלביה המוקדמים ביותר של תופעה זו. בשלבים אלה, כאמור, כאשר ההכרות עם הארץ היתה נוספת וחריגה לא פחות. הספרות ההולכת ומתחברת ביניהם, מתפתחת תופעה נוספת ראשונית ביותר, וההצעות התחליפיות ותחליפיות, אלא מפעילה אותה תקופה נגייסת את עצמה לא רק להמציא 'מערכת תרבות תחליפית', אלא מפעילה אותה במציאות הפיקטיבית שלה כייצוג של המציאות הקונקרטית. מערכת ספרותית זו מתארגנת משני סוגי רכיבים. הסוג האחד שיואב את רכיביו מכל אותם ביטויי תרבות הנזכרים לעיל, שהופיעו ועלמו בחיי היישוב החדש; הסוג השני הוא פרי המצאתה של הספרות, שעל סמך השגותיה הרעיוניות־הרומנטיות נטענת ברכיבים פיקטיביים המתבקשים על־ידה. למשל, כל המעין בעשרות סיפורי

המסע שהכתבים של העלייה הראשונה מלאים אותם, ילמד לדעת ששפעתו של זיאנר זה באה לא רק לתאר נופים ואתרים, אלא גם למפות אותם בהתווית של 'ארץ חדשה' (בבחנית 'כל מקום אשר תדרוך כף רגלך בו, לך נתתי'). דהיינו, שכאן ניסיון ליצור רכיבים ועומדים בסימן מדיני־פוליטי והעונים על אותה מביאה לאומית־אוטופית ל'טריטוריה יהודית' (בלי כל קשר למציאות הפוליטית בת־הזמן תחת שלטון האימפריה העות'מנית). ואמנם, הרכיב של 'הארץ החדשה' על־פי סיפור המסע של העלייה הראשונה, מציב בתוך האימפריה העות'מנית גבולות משלה, גבולות שמקיפים את עזה בדרום ואת מטולה בצפון, אבל אינם נוגעים בנגב (המתקבל כמדבר שממה, תחום משכנם של הכדורים בלבד), ואף לא בשומרון, שהיא ארצם של השומרונים.<sup>6</sup>

רכיב פיקטיבי אחר העומד בסימן המדיני והמתקבל כתחליף לזה שבתרבות המוצא, הוא 'עם חדש'. כאן יש להפנות את תשומת־הלב לעובדה, כי כל אוכלוסיות 'היישוב החדש' במושבות ובערים, על כל גלי עליותיה וירידותיה הגיעה בסוף תקופת העלייה הראשונה למניין של 15,000 איש ועם 'היישוב הישן' ל־55,000 (אליאב. 1978: 282). ואף־על־פי־כן, הספרות נוהגת ביישוב זה, מנהג של עם ולאום החיים מדיניים משלו. זוהי גם התרשמותו של ברנר, המעיר על כך בביקורתיות ב־1911: 'באותם הימים הטובים היתה ההשתדלות לעשות על הקורא רושם של אילוזה, כי ארץ־ישראל היא כבר מדינה יהודית קטנה ושכל מה שיש בינשה הגדולה יש ביתרון־יופי בים קטן ונחמד זה [...]', (ברנר. תשכ"א, ב: 269, 56). גם קריאה בסיפוריה של חמדה בן־יהודה עשויה לחזק רושם זה. הסיפור 'נשיא בישראל', למשל, עוסק בהכשרתו של הנשיא־המיועד לקראת המדינה העומדת בשער; או הסיפור 'אבו גונדי', פורש את חיי החוק והמשפט של מדינה זו לאו דווקא על־פי חוקה הלכתית, אלא על־פי מסורת עברית־כנענית, שיהודים וערבים חיים לאורה מתוך שיתוף ושוויון.

המשך לרכיבים של 'ארץ חדשה' ו'עם חדש', מתבקש גם רכיב 'ליהודי חדש'. ואכן נראה, שבין דיוניה וזיכוחיה ידעה הבמה הרעיונית־ספרותית לעצב ולטפח לא רק תחליף מדיני וחברתי אלא גם אנתרופולוגי, אך לגבי זה האחרון ההצעה אינה אחידה והיא משתנה מכתב לכתב. נראה, שכל אחד מסופרי העלייה הראשונה, מוצא לנכון להעמיד את מודל 'היהודי החדש' על־פי תפיסתו הוא האידיאלית־אידיאלוגית. כך ניתן לפגוש בסיפוריו של זאב יעבך (הלאומי־דת) דמות יהודי שיעקר אפיונו מתמקד בתורה ובמדינה (כמו דמותו של השומר נחמן ביראש השנה לאלילות), או האיכר יוסף היהצרי ביחמישה עשר באב בארץ־ישראל'; ביצירותיה של חמדה בן־יהודה (אשתו ותלמידתו של המשכיל־הליברל אליעזר בן־יהודה) הדגש הוא על רוחב־אופקים, הן ההשכלה עברית וכללית והן כהשקפת עולם מתקדמת (כמו יעקב עורך־הדין שהיה למעלה ביתחת השקד', או יהודית בת המושבה המשכילה ביבמולדת); ואילו אצל יהושע ברזיליאניזשטדט (הלאומי־ארצי, בניגוד למורו אחד־העם הלאומי־רוחני), כל צביונו של היהודי החדש בא לידי ביטוי בדבקותו ובהתמסרותו לארץ עד כדי הקרבה עצמית (כמו תמר קופרשטיין באיילת השרה'). יחד עם זאת, אי־אפשר שלא להבחין בסימני הכר משותפים ביסודו של כל אחד מהמודלים האלה, המתגבשים למעין מכהה משותף טיפולוגי. מכהה זה מתבסס על מכלול של מאפיינים המנוגדים למודל הדחוי (היהודי הגלותי), והעונים על חלום הדורות של המודל הנכסף (היהודי שהיה כאן

מקדמת דנא). כך למשל: חוסן גופני ונפשי – בניגוד לחולשה ולפחד יהודי; עבודת כפיים והשתרשות במקום – בניגוד לפרזיטיות ולנוודות היהודית; יושר לב ושמתח חיים – בניגוד לתכונות היהודית ולעצב היהודי (ברלוביץ, 1983: 54–70).

רכיב תרבותי נוסף בעל השלכה לאומית מכריעה, על כל מניין לפי כתביו של אליעזר בן-יהודה (1978: 37–54), הוא רכיב העברית המדוברת. כפי שהזכרנו לעיל, במערכת הלשונית דיאלוגית של מושבות העלייה הראשונה (אבר'זהר, תש"ל: 286–302), לא נכללה העברית כלשון דיבור. הצרפתית, הערבית, היידיש, ולשון ארץ-המוצא הן ששימשו את הדובר כאשר כל לשון עונה על פונקציה תקשורתית בדרג חברתית שונה (הצרפתית כפונקציה של לשון שררה, בה פונים אל הפקיד; הערבית כלשון נמוכה, בה באים בדברים עם הפועל הערבי; היידיש כקשר בין-יישובי עם יהודים מארצות מוצא אחרות; ולשון המוצא – עם בני ארצו שלו). הלשון העברית מילאה בשלב זה פונקציה של לשון גבוהה בלבד, דהיינו, לשון תפילה במסגרת הפולחן הדתי, ולשון ספרות במסגרת הביטוי הלאומי (הרצאות, הופעות דרמטיות, קריאת ספר או עיתון עברי, וכדומה).<sup>7</sup>

מצב דברים זה כמובן אינו בא לידי ביטוי במציאות הלשונית של הספרות. במציאות שם, הלשון המדוברת הבלעדית היא העברית, ופה ושם היא מתקשטת בביטויים ערביים ואף טורקיים,<sup>8</sup> כמו למשל במשפטי ברכה: 'אהלן וסהלן', 'סלם עליכום', 'נהרן סעיד'; במלות נימוסין: 'תפאלדו'; קללות: 'יחרבתיכ'; ובמונחים כלכלים ולחפצים שמקורם במזרח: 'כאנון' (תנור חימום ערבי) 'ילבריק' (קומקום), 'טאבון' (תנור אפייה).

ואכן, הניסיון להעמיד שפה עברית מדוברת כביכול, מקיף יצירות רבות בספרות העלייה הראשונה, לרבות היצירה המתורגמת. ניסיון זה משתמש באמצעים שונים, ובהם: העדפת דיאלוג ישיר על דיבור עקיף (האחרון מאפיין למשל את ספרות ההשכלה); הצגת דיאלוגים בעלי תכנים יומיומיים ואפילו טריוויאליים (ולאו דווקא נושאים העומדים ברומנטיזם-עולם, כפי שנהגה ספרות ההשכלה); והעמדת קשת מגוונת של 'דוברים' מכל שכבת היישוב – לגילאים, לעיסוקיהם ולעדויותיהם. באמצעות דוברים אלה, מוגלת הכותב בעברית, לא רק כאילו היתה שפתם האחת השוטפת, אלא מטביע בה גם מעין סגנון טיפולוגי האמור לאפיין כל אחד מן הדוברים מבחינה לשונית. כך, בפיסח בארץ ישראל ובישוט בארץ לעבך אנו מתוודעים אל לשון נשים סטפטגית והומה בצד לשון עלוונים מחוספסת ומלווה קללות; או אל לשון ילדים ציורית בצד לשון תלמידי חכמים עשירה ומליצית. ביסל ענבים' וביימי ביכורי ענבים' ליהושע בזילי-איושטדט ניתן להבחין בין דרך דיבורם של בני היישוב הישן' בירושלים לבין דיבורם של בני המושבות. ואילו את העברית האופיינית בני היהודי התימני, ממחישים סיפוריה של נחמה פוחצ'בסקי 'אסונה של אפיה' ויגוי קדושה'.

נבחרות מספרות העולם. קנה-המידה לבחירת יצירות אלה היה ריבוי ותכיפות של הדיאלוג הישיר בהן.<sup>9</sup> דרך נוספת שלו להציג עברית מדוברת היתה בפרסום מחזות בהמשכים במסגרת העיתונות שלו (מחזות מקוריים ומחזות מתורגמים).<sup>10</sup> פרט לרכיבים 'מומצאים' אלה, שואבת המציאות הטקסטואלית גם רכיבים קונקרטיים הלקוחים, כאמור, מן ההווה היישובית הקיימת. תיארונו לעיל אותם

גישושים נסיוניים של פעילות תרבותית, שהופיעו בצורה ספוראדית, ורובם ככולם לא התמידו. ספרות העלייה הראשונה אוספת אליה רכיבים חוץ-ספרותיים אלה, אלא שבתהליך עיבודה שלה מתקבלים אלה לא עוד כגישושים או כהצעות, אלא כתופעה תרבותית קבועה ומגובשת. כך מתבטאת תרבות זו בסמלים חדשים (הדגל העברי שהניף ב'1891 מיכאל הלפרין בטקס ברית-המילה של כרמי איזנברג בוואדי-חנין), במנהגים חדשים (דרך קבלת-הפנים לבני המושבה בחזרם מהיתקלות עם שוודים), בחגים חדשים (ט"ו בשבט – חג שחידש זאב יעבץ ב'1890 בזכרון-יעקב; ט"ו באב – חג שחידשה המושבה ראשון-לציון כשילוב של חג מסורתי וחג לאומי, בחגיגות יום ה'יווסדה'), בשמות חדשים (רשימת שמות חדשים לילדי הארץ – 'שמות של תחייה', בלשנונו של לוח ארץ-ישראל), וכן במאכלים חדשים ('ארוחת ביצים טרופות בשמן, מפותמות בפרורי גבינה').<sup>11</sup>

**4** אינפורמציה ספרותית זו כיצורת תרבות עוררה עליה תגובות לכאן ולכאן. המוני 'חובבי ציון' בגולה בלעו בהתפעמות נפש כל דיווח אודות הגשמת חלום דורות זה, כשהם מזהים את המציאות הקיימת במציאות הטקסטואלית, ותובעים בהשתוקקות רבתי עוד ועוד ספרות בנידון.<sup>12</sup>

יש להזכיר, כי 'אמצעי התקשורת' של העלייה הראשונה, והעיתונות בעיקר, היו מודעים להשפעה אינפורמטיבית זו, כשבארץ הלך והתמשך ייחוח בין מצדדי האינפורמציה הספרותית הרומנטית לבין 'האמת' שבאינפורמציה מאוזנת ואמינה. דהיינו, לא היתה התנגדות לגבי מדיניות האינפורמציה הספרותית; להיפך, זאת היתה מקובלת ומוסכמת על הכול, ורוב יצירות הספרות דאז אכן התפרסמו מעל דפי העיתונות. הוויכוח היה לגבי האינפורמציה האמינה. מה מידת החשיפה שיש להעניק לזו 'המצוייה' כדי לאזן את זו 'הרצויה'. לא כל אותם גילויים חושפניים וביקורתיים, עלולים לגמוג בדמיון החיוביים של המפעל החלוצי ובאטקטיביות של העלייה וההתיישבות (בן-יהודה, 1888).<sup>13</sup> כנצפה, גם כאן גברה ידה של המגמה הרעיונית-הלאומית, ומדיניותה ההסברתית, שביקשה לעשות נפשות לארץ וליישובה, היא היא ששארה מכתובה את הקו הרשמי.<sup>14</sup>

מגמה זו פיתחה גם תיאוריות שונות, שהסבירו מדוע אפשרי זהו המציאות הטקסטואלית במציאות הקיימת, וכיצד אותם רכיבים הפועלים במערכת התרבות ה'רצויה' יש בהם מן הפוטנציה גם לגבי מערכת התרבות המיצויה. כלומר, ספרות העלייה הראשונה ראתה לנכון ליצור את אותה מערכת תרבות תחלופית לא כספקולציה פיקטיבית שנועדה לבדר את קוראיה בשעות הפנאי, אלא כמודל ללימוד וליישום. אין ספרות העלייה הראשונה, בצד העיתונות בת אותה תקופה, נתפסו כבמה מדריכה ומובילה בסביבה היישובית שלא ידעה ממסד מהיגוטי רשמי. כך מוצאת עצמה הספרות משמשת בשלושה תפקידים מרכזיים ופונה במסריה לשלושה קהלי מען. כאמור, כספרות רעיונית מעורבת היא פונה לקהל המען בתפוצות, בלקחה חלק במסע ההסברתי-תעמולתי; כספרות מלווה היסטוריה היא פונה לקהל המען של הדורות הבאים, ברשמה עבורם את ההיסטוריה בת-הזמן; וכספרות יוצרת תרבות

היא פונה לקהל המען המקומי (ולקהל המען הפוטנציאלי העומד לעלות ולחיות כאן), בלמדה אותו מה הם חיים לאומיים בארץ-ישראל ובהצגה את סימני התרבות שהמצאה כדגמי לימוד. כך למשל, בסיפורו 'שוט בארץ' זאב ועבץ מקנה לקורא הדרכה מדויקת בכל האמצעים שעליו לנקוט כדי לאמץ לו את הדגם המבוקש של 'יהודי חדש'. המתודה שלו היא על דרך האנלוגיה הניגודית, המבהירה בצורה אילוסטרטיבית את סימני התרבות המבדילים בין יהודי גלותי ליהודי חדש – מאבזיר לבוש והתנהגות אישית וחברתית, ועד לצורת דיבור, וכדומה. מאידך, אינפורמציה ספרותית זו התקבלה גם בביקורת קשה, אם על-ידי בני אותו דור, ואם על-ידי הדור שלאחריו. בתקופת העלייה הראשונה, אחד-העם הוא שתקף את כלי ההסברה (במאמרו 'אמת מארץ ישראל', 1891), בהאשימו אותם בהולכת שולל ובהתעית הציבור היהודי באשר הוא. בדברים חמורים לא פחות, יצא י"ח ברנר, בן הדור שלאחר מכן, המאשים הסברה זו בהתנפחות ובסילוף החיים הלאומיים כאן (אחד-העם. תשי"ד: כג; ברנר. תשכ"א, ב: 269).

5 עד כה ניסינו לעמוד מקרוב על טיבה של התרבות התחליפית בספרות העלייה הראשונה, תוך פירוט הרכיבים המרכזיים לה. להלן נבקש להתחקות אחר דרך ההתארגנות שלה.

איתמר אבן-זוהר, במעקבו אחר שבעים שנות צמיחה והתגבשות של תרבות עברית בארץ-ישראל, מסביר את הדינמיקה של חילופי הרכיבים מתרבות מוצא לתרבות חדשה כהתארגנות הדרגתית הפועלת בזמן במערכת של יחסי גומלין שבין מרכז ושוליים. הוא כדבריו: 'ברור שמאבק מכונן, בכל מערכת של תרבות, אינו פועל בחלל ריק, אלא ביחסי גומלין עם גורמים הפועלים במערכת. אימוץ מאסיבי של רכיבים חדשים לצורך בניין תרבות חדשה על-ידי קהיליה כלשהי אינו מבטל את כל הרכיבים של התרבות 'הישנה'. אין שום אפשרות למערכת הקיימת באופן רצוף בזמן, להחליף את כל רכיביה. בדרך כלל משתנה רק המרכז של המערכת ורק בהדרגה עשויים להתגונן כתוצאה מזה היחסים בשוליים' (אבן-זוהר. 1980: 176).

לאור תיאורנו לעיל, נראה לנו, כי ספרות העלייה הראשונה אינה מתארגנת לפי דינמיקה זו. עם כל התביעות הספרותיות לגבי ייצוג ריאליסטי, אין היא כזאת לפחות במה שנוגע להתארגנות מערכת התרבות שבה. כאמור, היא מנהלת שינוי ושיח סלקטיבי ביותר עם אותו ערב-רב תרבותי בן אותה תקופה, שואבת ממנו את אותם יעניי רכיבים לאומיים שהחלו להופיע בשוליה של המערכת, ומשליטה אותם אצלה כמרכזים. יתרה מזו, ספרות העלייה הראשונה אינה מתעניינת בהדרגתיות של מערכת התרבות על היחסים המשתנים שבה: חדירת רכיבים, דחייה, סילוף, נטרול וכדומה; גם גורמים של זמן והתפתחות אינם רלוונטיים לגביה. ספרות העלייה הראשונה קבעה את המערכת החדשה כהתארגנות לאלתר, וכך היא אמורה לפעול מעתה והלאה ללא עוררין. דוגמה לדרך התארגנות זו נמצא בסיפורו של איש העלייה הראשונה, נחש נאמן, 'מעל הגבעה' (1911). כאן מתוארת קבוצת פועלים שכירי יום, היוצאים מהמושבה בבוקר לעבודה. הפועלים הם עולים מערב-רב של גלויות, אבל

בהתאם למערכת התרבות הספרותית, הם מתארגנים לאלתר, על-פי המודלים העבריים החדשים של חזות ארץ-ישראלית בריאה, שפה עברית ועבודה עברית: 'פה מוצאים טיפוסים שונים של יהודים. מרוסיה, גליציה, רומניה וגם מתימן ומרוקו. פה אין על פניהם אותה התנועה, אותה המרה השחורה והעצבות, השוררת תמיד על פני יהודי גלותי. כולם זקופי קומה, פניהם מפיקים שמחה וגיל ובקולעליז וצוהל שוחחים איש את רעהו. יהודים שעל פי ארצם ושפתם וגם על פי מנהגי חייהם היו תמיד רחוקים זה מזה, עכשו התאחדו תחת דגל התחיה הלאומית. הרעיון הנעלה הזה אינד אותם ועשה אותם לחטיבה אחת, השגה העברית קרבה אותם איש אל אחיו ויהודי מרוקני עם גליציאני, תימני עם יהודי רוסי מדברים בשפה אחת ומבינים איש את אחיו' (נאמן. תרע"א: 112).

התארגנות דומה מתקבלת אפילו בסיפוריה של נחמה פוחצ'בסקי. פוחצ'בסקי, הקשובה יותר לביטוייה הריאליים של הארץ מאשר לאלה הרומנטיים, מרבה לספר על אותו קרע המתגלה בחיי דמויותיה במעבר מגולה למולדת. אבל כשהיא פונה לעסוק בתרבות העברית הלאומית, משתנים פני הדברים. אין כאן מעבר או קרע. מלכתחילה חיות הדמויות במציאות המושבתית של פוחצ'בסקי הספוגה תרבות לאומית אינטנסיבית, כאשר עיתון עברי, הרצאות בענייני לאום, ספרות ולשון וישיבות ועד הם מענייני היום-יום שלהם. בסיפור 'סימה רסקין' למשל, מבלים בני הזוג רסקין, לאחר יום עמל מפרך, בוויכוח היסטורי-לאומי, אם צדק יוחנן בן-זכאי בעזבו את ירושלים הבווערת אם לאו. בסיפור 'יצל הקבוצה' מתכנסת תמר החלוצה בספר עברי, כיוון שמצער אותה לקרוא בעיתוני היום את הדיווחים השוטפים מן הנעשה בארץ. לא כן שרה זרחי – האיכרה בסיפור 'שרה זרחי' – אשר בשלעבודתה הרבה במשק היא רק מרפרפת על-פני העיתון, אבל אינה מוותרת על פעולות ההתנדבות שלה במושבה למען הקרן-הקיימת, למען עבודה עברית, למען תוצרת הארץ, וכיוצא באלה.<sup>15</sup>

6 בעד אותה הדינמיקה בהתארגנות המערכת. אך שאלה אחרת היא: מה הם הגורמים העשויים להשפיע על בחירתם של הרכיבים בה, והאם פועלת איוו חוקיות המנווטת את כניסתם אל המערכת או את דחייתם ממנה. אילו עסקנו במערכת דינמית ומתפתחת היינו מיישמים כאן את הצעותיו המפורטות של אבן-זוהר, אלא שלפנינו מערכת סטטית ומכוונת מראש, המפעילה את בחירתה על-פי תפקודה האידיאולוגי החד-משמעי. מה הם אם כך העקרונות האידיאולוגיים לפיהם נבחרו הרכיבים לעיל?

עקרון 'שילית הגולה' בטקסט הספרותי, כמו במציאות הקונקרטיה היה קריטריון מכריע בבחירת הרכיבים למערכת התרבות החדשה. בחירה זו נעשתה על דרך של 'אופוזיציה תרבותית', על-פי הגדרתו של אבן-זוהר. ואכן יש להדגיש, כי כל 'המצאותיה' של הספרות לגבי רכיבים חדשים, מעולם לא נעשו בצורה שירותית. כמו במציאות הקונקרטיה, הספרות מנהלת שינוי ושיח עם מערכת תרבות המוכרות לה, ובתגובותיה להן היא מאלתרת את רכיביה שלה. לגבי תרבות המוצא, התגובה היא

על-פירוב באופוזיציה, ומכאן גם האלתור: הספרות בוררת לה מתרבות זו רכיבים מתבשלים, ומעבירה אותם אליה במשמעות הפוכה. ציינו לעיל רכיבים אופר-זיצוניים, כמו 'יהודי חדש' בניגוד ליהודי גלותי; עברית לשון מדוברת בניגוד ללידיש כלשון מדוברת;<sup>16</sup> עבודה עברית בניגוד לעבודה יהודית. על כך ניתן להוסיף עוד רכיבים כהנה וכהנה, ובהם:

א. חג עברי בניגוד לחג יהודי: עניין זה מצטייר בעיקר בהדגשת נושא הטבע ועבודת האדמה, שהם מהמאפיינים המייחדים את הארץ. מכאן החידוש של הנטיעות בסיון בשבט, חגיגות הבציר של ט"ו באב, או הבאת ביכורים בשבועות; ביטול מנהגי גלות, כמו סדר שני של פסח, וחילון אסרו-חג במועדי הרגלים (יעבץ. תרנ"א).

ב. שירת היחד הארץ-ישראלית בניגוד לשירת היחד בגולה: בגולה כידוע, התלוותה השירה למעמדים חגיגיים (פולחן דתי, צורות חסידים, שמחות). כאן השירה, כשירה עברית-לאומית, היא תרבות של חול, המלווה כל פעילות של יום-יום בעבודה, בשעות הפנאי, ובמצבי רוח שונים (הספרות גם טורחת לצטט את מלות השירים) (וראה מאמרי: 'שירת העבודה כשירת עם', עיתון 77, 63 [1985]: 24-25, 28).

ג. תרבות לבוש עברית בניגוד לתרבות לבוש יהודית: בסיפוריו יעבץ שב ומדגיש את הנטייה היהודית הגלותית להתהדר בבגדים ראוותניים ובתכשיטים. ואילו יופיה של תרבות הלבוש העברי ניכר בפשטותה ובצניעותה, והקישוט היחיד בו הוא הפרח (יעבץ. תרנ"ג; רפאלוביץ. 1967).

מן הראוי לציין, כי הגורם של 'שילת הגולה' והכרתו לגבי ברירת המודלית התרבותיים דומיננטי בספרות העלייה הראשונה הרבה יותר מבספרות העלייה השנייה או העלייה השלישית. שלא כמו בספרות העלייה השנייה, שבצד שילת הגולה משתמנת בה לגיטימציה לכתוב אודותיה (ראה: י"ח ברנר, דבורה בארון), ספרות העלייה הראשונה מעלימה כל התייחסות או זיקה לגולה, ומשתדלת לספר אך ורק את המציאות הלאומית העכשווית. וכך כותב ברנר על אחד מסופריה: 'הושע ברזילי הוא משוררה של חיבת-ציון המעשית, של "רעיון ישוב ארץ-ישראל" [...] הוא, שנולד וגדל ברוסיה, אינו מקדיש בסיפוריו ל"ארץ הצפון" וליהודיה אפילו שורה אחת. הוא מספר רק על אנשים שבאו לציון וחיים בציון [...] (ברנר. תשכ"א, ב: 339). יתרה מזו, שלא כמו העלייה השנייה או השלישית, המאשרות לצורכיהן גם קבלתם של רכיבים ממערכות תרבות נוספות זמינות להן (כמו מודלים מהתרבות הרוסית: החולצה הרוסית [הרובאשקה], השירים הרוסיים, ומאוחר יותר גם מודל התיאטרון הרוסי), ספרות העלייה הראשונה מפנה עורף לאופציות תרבות אלה, ונעמדת לקר-מנחה מרוסית, דהיינו: קודם-כ"ל שיבה אל המקורות העבריים העתיקים.

שיבה זו מקיפה חידושן של מלים שלא היה בהן שימוש כל השנים, או מלים שאבדה משמעותן המקורית והן מתחדשות עכשיו כמובנים מודרניים (כמו חידושיהם של בר-יהודה, של יעבץ, ושל המורים העבריים יצחק אפשטיין, דוד ילין ואחרים). כמרכז, השיבה למקורות מחזירה מנהגים מימים ימימה, ובכך עונה המציאות הספרותית על עיקרון מדיאולוגי נוסף בניווט רכיבי התרבות, והוא 'חדש ימינו כקדם'. כך למשל,

ניתן לקרוא בסיפורו של 'הושע ברזילי' לקט' על חידוש מנהג הלקט בשדותיו הקצורים של הגליל, ובסיפורו של חמדה בן-יהודה ('חות בני ריכב') על חידוש זבח-פסח בערב ליל-הסדר עם שחיטת כבש.

ואכן העיקרון של 'חדש ימינו כקדם', היה גורם המשפיע לא רק לגבי השיבה למקורות, אלא יתרה מזו, לגבי בחירת רכיבים מתרבות היעד. הכיכוד? כפי שצינו לעיל, היחס אל תרבות זו היה מורכב. מחד, הדחייה וההתנשאות של המתיישב כאדם אירופי כלפי המזרח הנחות, ומאידך, הזיקה המערבית הרומנטית שלו אל ראשוניות ואכסוטיות. ספרות העלייה הראשונה פתרה התייחסות אמביוולנטית זו, בהסבירה את תרבות המזרח כנושאת בעיקר בכתביו של יעבץ. לפי יעבץ, המסתמך על עניין זה מצא את ביסוסו התיאורטי בעיקר בכתביו של יעבץ. לפי יעבץ, המסתמך על תורות 'אקולוגיות' ננות אותם ימים, הנתון הסביבתי (אקלים, מבנה טופוגרפי, נוף), הרי הוא המכתיב למעשה את אורחות-חיייהם של העמים ואת מנהגיהם. מכאן, שאורחותיהם ומנהגיהם של עמי הארץ היושבים כאן – אורחות ומנהגים שהם פועל-יוצא של הסביבה, ולא של דת, השקפות עולם, וכיוצא באלה – יש בהם כדי לשמש עבור התרבות העברית המתחדשת, לא רק מודלים של בחירה אלא מודלים של חובה. את הסיבה לכך תולה יעבץ בשיתוף המקור. לדעתו, קיים שיתוף בין המודלים העבריים העתיקים לבין מקורותיהם של המנהגים המקומיים, שרק במשך הדורות התגלגלו ועובדו בהתאם לתרבויות שפעלו פה. לפיכך, מסיק יעבץ, מה לה לתרבות העברית המתארגנת עכשיו מחדש לאמץ מודלים מתרבויות זמינות אחרות, אם יש לה מודלים מוכנים מראש להמשה תרבותה שלה, מודלים תואמים את מקומה ואת סביבתה וטבעיים לה! מכאן תפקודו האינטנסיבי והמכריע של עקרון 'חדש ימינו כקדם' בקביעת מערכת התרבות בכתביו. בהתאם לעיקרון מכוון זה, בורר לו יעבץ מהתרבות הערבית המקומית רכיבים בעלי זהות עברית בעיניו, ומחזיר אותם כגנים אובדים אל חיקה. כך למשל, העבאיה. כאשר הגיבורים בסיפוריו של יעבץ עוטים עצמם בעבאיה, אין זה לבוש ערבי אלא יהודי; ששרי לפי יעבץ, העבאיה הערבית והטלית היהודית מקורם אחד, או כפי שהוא מציג זאת: 'והגברים פרשו את אדרותיהם הערביות [...] ומראה הלבן ופסי התכלת הרחבים העוברים בה לארכה, יענו כי עתיקה היא מאוד, כי אחות היא טלית אשר התעטפו בה אבותינו, ומרחוק כאשר ייראה לאיש הבא זה מעט – פלאח עטוף באדרתו וחגור באבנט על כותנתו אשר מנבית, מנעילו הקלים אשר ברגליו ובצנף המכורבל על ראשו, תהיה כל התלבושת בעיניו כמלבושי אחינו ביום הכיפורים'. מנהגים ערביים נוספים שניתן למצוא בסיפוריו, והמוצגים כמנהגים יהודיים לכל דבר, הם מנהגים הקשורים להכנסת-הארוחים הערבית (השיבה על המחצלת, הכיבוד ביד רחבה, כולל פריטי הכיבוד של ספלי הקהוה, מאכלים, ואפילו רגילה); דרך השמחה הערבית (הצלת מדורות ולמידים, קריאות והקמת רעש בצנפת המכורבל על ראשו, תהיה כל ותחרויות בין צעירים בנוסח 'וישחקו הנערים לפנינו'); ואפילו גיסקולציה (כמו שימת היד על העיניים ועל הלכ כהבעת תודה).<sup>17</sup> יוצא אפוא, שבתהליך זה של החזרת מודלים ערביים אל מקורם על דרך עברותם (או ייחודם) מחדש, מצליח יעבץ להעמיד בכתביו מערכת תרבות ארץ-ישראלית מגוונת, ללא כל אילוץ להתמודד עם רכיבים זרים.

7 דיון בסוגיה זו של 'ספרות יוצרת תרבות לאלתר' אינו שלם ללא הברור המתבקש: מדוע דווקא ספרות העלייה הראשונה, שלא כמו הספרויות הבאות אחריה, פיתחה תופעה זו ובצורה אובססיבית כל־כך?

במחקרו של אריק הובסבאום על חברות במצב של 'סדר־תרבות או במצב של אי־נחת מתרבות יש כדי להאיר סוגיה זו. בדרך כלל, אלה הן קהילות או עמים בתהליך של מהפכה חברתית או התעוררות לאומית, או ארגונים חדשים כמו אגודות, מסדרים, וכדומה, שמגמתן היא להחליף תרבות או להמציאה. הובסבאום בונה הצג תרבותי־היסטורי, לפיו הנטייה להציע מסורות חדשות מסתמנת בעיקר בתקופות של התגברות מודעות החברה אל עצמה. עניין זה, הוא מדגיש, בולט במאתיים השנים האחרונות, בהן חברות מתגרות לצורות חיים מודרניות שאין בהן עוד מקום למסורת הישנה, ויש רצון להמירה בחדשה. רובן של החברות המובאות בהקשרו של הצג זה לקחו חלק בתנועות השחרור האירופיות (המהפכה הצרפתית, המהפכות הסוציאליסטיות, ועוד) (Hobsbawm. 1983: 1–14).<sup>18</sup> למותר לציין, שהצג היסטורי זה, ניתן להחילו במבחינה תרבותית גם על העלייה הראשונה (כראשיתה של המהפכה הציונית), במשך היא ביטוי נוסף לתנועות האירופיות שפעלו במאה התשע־עשרה, והתעוררותה לתחייה לאומית ('חיבת ציון') פרצה ועלתה בעקבות מאבקהן של תנועות אלה בהונגריה, בפולין, בבלגריה, ובארצות אחרות.<sup>19</sup> כשם שאומות משתחררות אלה פונות 'להמציא' הן מערכות הראשונה, ובצורה מבוקרת יותר גם העלייה השנייה הובסבאום), כך גם העלייה הראשונה, תורמות כל אחת את תרומתה להולכת וצומחת. לענייננו כאן יש להזכיר מחקר אחר, משל טרבור־רופר, שעשוי להאיר את תופעת 'ספרות יוצרת תרבות לאלתר' וזאת במסגרת התעוררותו הלאומית של העם הסקוטי בן המאה השמונה־עשרה. מבחינה מדינית נשלטו הסקוטים בידי בית המלוכה האנגלי; מבחינה תרבותית התבטלו בפני האירים שכמותם היו ממוצא קלטי, אבל האירים עלו עליהם בעושרם הספרותי והתרבותי. ואכן מחקרו של טרבור־רופר, העוסק בסוגיה היסטורית־תרבותית זו, מורה עד כמה עם הכמה לזקוף את קומתו הלאומית המושפלת ולהתגדר במערכת תרבות משלו, עשוי להרחיק לכת בהמצאת המסורות שלו. שהרי הספרות הסקוטית במאה השמונה־עשרה לא רק המציאה מסורות פיקטיביות, אלא מסורות. האחת אפוס עממי, שהוא למעשה עיבוד של המציאה הספרות לאלתר שתי מסורות. ואשר הספרות הציגה אותם לא רק כאפוס 'סקוטי' מקומי, אלא כאפוס מקורי הקדום לזה של האירים. המסורת השנייה היא תולדותיה ההיסטוריים של האומה הסקוטית – היסטוריה שלא היתה ולא נבראה, אלא הומצאה על־ידי שני אנשי־עט – Reverend John Macpherson ו־James Macpherson, שהסתמכו על אגדת־עם נשכחת והעצימו את ממדיה. לפי 'מסורת' היסטורית זו, מקורו של העם הסקוטי אינו בשבטים האיריים שחדרו לסקוטלנד במאה החמישית לספירה, אלא בבני המקום הקאלדונים, שמרדו בניסות הרומיים שם (Trevor-Roper. 1983: 15–41).

לא באנו לערוך כאן אנליזה פסיכולוגית של 'יפּש עֵם' – אם להתחקות אחר המונח של פרויד – 'יפּש המון' (1968: 21–23), אבל לאור התיאורים הקיצוניים לעיל ניתן

להבין, שמניעה של ספרות להתערב במהלך ההיסטורי התרבותי וליישם פיקציות תרבותיות על המציאות הקונקרטית עשויים לפעול אצל כל ציבור בעל מצוקה לאומית קשה בתנאים היסטוריים מקבילים. גם ציבור המתיישבים בעלייה הראשונה מצא עצמו נקלע בין כמיהה עזה לזקוף את קומתו הלאומית, לבין דיכוי האידיאולוגי החברתי במציאות (על־ידי המשטר הטורקי המנוון ששלט אז בארץ, ועל־ידי הפקידות המנותנת שרדתה במושבות). אלא שלא כמו העם הסקוטי, שהיה משולל תרבות משלו והתבטל בפני האירים והאנגלים, היה ציבור המתיישבים טעון מסורות תרבות עשירות: התרבות היהודית בת שנות אלפים והמסורות העבריות הקדומות. ואף־על־פיי, ספרות העלייה הראשונה מגלה חוסר סבלנות לגבי צמיחה הדרגתית של תרבות לאומית ארץ־ישראלית, והיא דוחקת בה להתחבר לאלתר. נראה שדחיקה אובססיבית זו בעיקרה אינה נובעת מאי־נחת מתרבות, ובוודאי שלא מחקר תרבות. דחיקה זו נובעת ממצוקה אחרת, והיא אדישותה של התפוצה היהודית כלפי המפעל היישובי. כידוע, שיבת ציון המודרנית וחיזוּש ההתיישבות בארץ ריגשו את התפוצה היהודית לתקופת־מה, אבל קל מהרה הפנתה את גבה אליהם הן מבחינה רעיונית, הן מבחינה כספית, ולא כל שכן מבחינת עלייה והתיישבות ממש. מכאן שכלל שהתפוצה היהודית מפגינה יתר אדישות ויתר התנכרות, הולכת וגוברת אובססיה זו. נראה שתחושת הנעזבות והיתמות שחשה העלייה הראשונה מתיססה את ספרותה להאץ ביצירת תרבות־לאלתר, ובכך להוכיח את הגשמתה כעם למרות הכל; עם שהוא ביתיים רק קורט־ארץ וקורט־ישוב, אבל בעל השגים לאומיים ייחודיים העולים לאין ערוך על אלה של התפוצה היהודית, דהיינו: תרבות עברית, לשון עברית ואורח־חיים עברי.<sup>20</sup>

8 עניין אחרון זה מוביל אותנו גם לטיב הזיאר המאפיין את ספרות העלייה הראשונה. ממחקרו של טרבור־רופר אנו למדים שהתרבות שנוצרה על־ידי הספרות הסקוטית במאה השמונה־עשרה כיוונה את עצמה ליצירה של תרבות עממית, תרבות הפונה למכנה המשותף הרחב ביותר של העם, ללא קריצה למעמדות חברתיים ותרבותיים גבוהים יותר. הַקְוֵנָה זו לעממיות מציגת גם את דרך יצירתה של ספרות העלייה הראשונה. עממיות זו באה לידי ביטוי הן בתכניה הפשוטים והשוים לכל נפש, והן בדמויותיה העממיות מהיישוב החדש והישן גם יחד: פועלים, שומרים, סבלים, בני עדות שונות. מאידך, ספרות העלייה הראשונה אינה מסתפקת רק בהעמדת חומרים עממיים; באמצעים פואטיים משלה היא פועלת גם להתקבלותה כספרות עם. במלים אחרות: היא מציגה את עצמה כאחד מסימניה של התרבות שהיא יוצרת. ואכן כל הבדק במכלול הזיארנים של ספרות העלייה הראשונה מגלה, כי המודל הפואטי הדומיננטי בה הוא סיפור־העם (או שיר־העם). כך מתקבלים סיפוריהם של יעקב ושל חמדה בריהודה כאגדות (חנני: 'שכ"ב': 653–654); כך משתמעות לעילותיו של רזיזלי כמעשיות עממיות; וכך מצטיירים ציוריו של משה סמילנסקי, בעיקר אלה על בני־ערב, כרומנסות. בתחום השירה, בולטים שיריו של משורר העבודה נח שפירא, שכמה מהם מושרים עד היום כשירי־עם.<sup>21</sup>

ואכן, כמו כל עם משתחרר המחפש לו כביטוי לאומי אפוס עממי משלו, כך גם ספרות העלייה הראשונה. זו מחפשת לבנות לה את האפוס העממי שלה הן מסיפורי התקופה והן מעיבודים של סיפוריים עבריים וערביים שמקורם התרבותי, כאמור, קרוב, והם הפרו אלה את אלה.<sup>22</sup> בעניין זה הושפעה העלייה הראשונה, כמו תנועות אחרות בעמי אירופה שנשטפו בול הלאומי-הרומנטי, מתורותיהם של הוגי הרוח הגרמנים – הרדר והאמאן, שהסבו את תשומת-הלב ליצירה העממית באיסופה, בלמטותיה, ובהצגתה ככוח הראשה ליצירה הספרותית בת-הזמן. כידוע, תורות רומנטיות אלה גרסו שיש לעודד את היצירה העממית לא רק מפני שהיא מייצגת את קולה הייחודי של כל אומה, אלא מפני שהיא פועלת כגורם המחזק ומגביר את הרוח האמיתית והמקורית שלה – את רוח לאומיותה (Willoughby, 1966). עניין זה הדגישו גם הוגי התחייה העברית וסופריה בארץ ובגולה ובהם דוד פרישמן הכותב: 'אמאין אני באמונה שלמה כי שירים כאלה [...] יהיו לשירי עם, והם יוכלו לורר בלב העם את רוח הלאומיות האמיתית [...] שירים כאלה יגונבו אל לב הקוראים, וחדורים להם, ועושים את העברים לעברים נאמנים [...]'. ובמקום אחר: 'אם יאמר לי איש: הסקנים דלים וחדשים והם היו לעם וגם אחרית תהיה להם, אמאין – אני שמעתי את שירי נשותיהם ובנותיהם על פני השדה לפנות ערב [...] ואחשו עימהן גם אנוכי כי עם המה' (פרישמן. תר"ץ: קה; תרע"ד: 51). פרישמן מציג כאן 'אני מאמאין' לאומי-ספרותי, התובע את התחברותה של הספרות העברית כספרות-עם, כערוכה וכבטחה ליצירת עם עברי.

גם ברנר מתייחס לשאלה זו, ובמאמרו 'במקום הקדמה' (יטוילים בעולם המשל והאגדה) הוא מחייב את התחברותה של ספרות-עם, שלדעתו חשובה יותר עכשיו מכל חיבור של עיון או של הגות. לפי ברנר, ספרות-עם יש בה כדי לתרום לא רק להכרה לאומית (כפי שסובר פרישמן לעיל), אלא גם להעשרתה ולחיוניותה של הספרות העברית העתידה להתחבר כאן, או כדבריו: 'וראוי היה לעמוד על זה [...] שמעט פולקלור, מעט שירה, משל, פתגמים ואגדות עממיות בשפת-העם המדוברת, אלמלי רק היו בגדר האפשרות שיימצאו בספרותנו העברית, היו הם מניחים לה יסוד איתן וקיים [...] והיו מוסיפים לה און, עוצמה וחיוניות [...]'. (ברנר. תרצ"ז: 263; ברעמוס 1979: 58–61).

עם כל זאת, אין ברנר קשוב אל ספרות העלייה הראשונה, ואין הוא מבחין כלל בהייתה להיכתב כספרות-עם. להיפך: נאמן לתפיסת עולמו האנטי-רומנטית ולהנחה, כי 'האפשרות ללידת פולקלור עברי' הוא 'חלום זהב רחוק רחוק' (ברנר. שם: שם), שופט ברנר את 'אגדותיה היישוביות' של העלייה הראשונה בקטגוריות ריאליסטיות מחמירות וקבוע: 'כי יצירות ארץ-ישראליות ממין ידוע, ששמן "ממראות הארץ" ושתכנן – באופן היותר טוב – משעיות באיכרים יהודים שבנותיהם מביאות להם אוכל אל השדה [...] ככל דבר מלאכותי ונעשה בכוונה לשם מטרה ידועה, זמנית – לעולם אל ידברו לליבו ונפשו של הקורא האמיתי, של הקורא האוהב את אמיתו' (ברנר. תשכ"א, ב: 318).

בקביעת פסקיניו זו ברנר מאשים את ספרות העלייה הראשונה באי-האמת שבה. והלא יעבך כתב בפירושו באחת מההצהרות הפואטיות שלו: 'גלא את אמיתות המאורע יש לנו לבקש [...] כי אם את הרושם שעשה המאורע בנפש העם אשר

הרגשות רבה מידיעתו. אותו יש לנו לקחת בעינו ובמלואו בלי שום תיקון ושינוי, אם יש עם לבבנו לדעת את רוח-העם במתכונתו אל דברי ימינו ואל דברי ימי חי גדוליו' (יעבץ. תרפ"ז: 4–16). כלומר: ספרות העלייה הראשונה, לא באה להוליך שולל או לתעתע 'בכוונה' ו'לשם מטרה ידועה', כפי שטוען ברנר. ספרות העלייה הראשונה מתחברת לפי הקונצפציות הפואטיות האינדיבידואליות של ספרות-עם. לפי קונצפציות אלה, אין היא באה לתת ייצוג עובדתי להיסטוריה של התקופה, אלא להיסטוריה של 'רוח התקופה'. כמו כל ספרות-עם היא מספרת את רשמיהם של המאורעות והעובדות כפי שהם הטביעו את חותמם הרגשי בנפש העם, ולא את עדותם האובייקטיבית. ספרות העלייה הראשונה כספרות מלווה היסטוריה היא הסיסמוגרף למכלול החוויות של העם (חוויות מציאותיות וחוויות הזותיות-חלומיות) בתקופה הנידונה, חוויות שהסופר משמש להן פה ומעלה אותן בכתב. זוהי האמת הספרותית שלה, ולאור אמת זו עלינו לקרוא את המציאות החדשה ואת התרבות החדשה. לפי אמת ספרותית זו, עלינו גם להעריך ולשפוט את יצירותיה.

כידוע, קביעותיו השיפוטיות של ברנר לגבי ספרות העלייה הראשונה, הפכו למסוכמה בביקורת ובחקר ספרות זו. בדיון זה ביקשנו להצביע על דרך אחרת. עד כה נבדקו יצירותיה מההבט האידיאלוגי-ההיסטורי או הרומנטי-האוטופי. נראה שיש מקום לבדקה מחדש גם מן ההבט הסמיוטי. אין ספק, כי עיון ובדיקה מהבט זה של יחסי ספרות-תרבות, יש בהם עניין לא רק לחקר התחברותו של 'אפוס עממי' בעלייה הראשונה, אלא גם לחקר גלגוליו או המשכו במערכת התרבות המתפתחת<sup>23</sup> לגבי 'מיתולוגיות' חדשות שפעלו בה ('מיתולוגיות', על-פי: Barthes, 1974).

## הערות

1. אינני מתייחסת כאן לתרבות של 'היישוב הישן' בירושלים ובשאר ערי הקודש, כיוון שעניין לנו עם היווצרותה של תרבות עברית-לאומית, ואילו 'היישוב הישן' דחה תרבות זו מכול וכול.
2. כמו ספריו של ישראל קלויזר (תשכ"ב, תשכ"ה), וכן ספריו זכרונות, כמו: אמנון הורביץ (תשמ"ו), ח' חסיין (תשכ"ז), מ"ד שוב (תשל"ג), ואחרים.
3. מאמר זה מתייגע במונחים סמיוטיים, כפי שהעמיד איתמר אברז'והר (1980: 165–189), ובעקבות הערה שם: 167, הערה 2.
4. משה סמילנסקי מעלה את המציאות התרבותית הפורליסטית במושבות (תרבויות מהגרים, תרבות הפקידות הצרפתית וכדומה) ביתר אותנטיות בהשוואה לסופרי העלייה הראשונה האחרים, בעיקר בספרים כמו: 'המורה החדשה', 'תולדות אהבה אחת', 'אהבתי הראשונה', 'בית הדוד' (תרצ"ד).
5. כמו למשל, גזרות הממשל הטורקי (1891–1892): הגבלת העלייה לארץ, איסור קניית אדמות, בניית בתים והקמת מפעלים (גזרות שהביאו מתיישבים עד תל-חס, וגרמו לירידה גדולה מן הארץ); התערבותו של המאון רטשילד מן המפעל היישובי ב-1899, וניסיון 'יעלבו על-ידי יק"א' בתמיכה באיכרים בלבד (ישעיהו שאלץ ציבור גדול של מפעלים לעזוב את הארץ); מפעי הזמן והמקום, כמו: אקלים קשה, מחלות, עוינות והתכללות של עם-הארץ, המלחמות עם 'הישוב הישן', וכדומה.
6. על מסעות לדרומה של הארץ (כלומר, עד עזה), ראה: לונטון (תרמ"ד); מני (תרמ"ו); סמילנסקי (תש"ד: 83–91). רוב המסעות צפונה (כלומר, לגליל), נסתיימו בראש-פינה. לגבי מסע הנמשך למטולה, ראה: פוחצ'בסקי (תרס"ח). לגבי מסע הנמשך לגליל, ראה: ברזיל-איוונשטדט (תרע"ג: 28–35), כאמור,

16. על הלשון העברית כלשון מדוברת בעלייה הראשונה, ראה הרמתי (תשמ"ב: 427–446). על העבודה העברית בהבדלה מתרבות העבודה היהודית, ראה מאמרי (1982: 55).
17. יעב (תרי"א: 7, 24–25; תרס"ג: א1–א2). בעוד הסיבה המקובלת לברירת רכיבים מקומיים, היא אותה דרשת: 'שילום הסטוריות מן העבר: היהודי-הרחוק כאן, הרי מה ושם מצטיירים גם הסברים אחרים, כמו של ישראל בלקינד (תרפ"ח), או של משה סמילנסקי, 'יהודה', 'אבנרי' (תרצ"ד).
18. זדהי לפרופ' דן ב'רעמוס מאוניברסיטת פנסיילניה, ארצות-הברית, על שפהמה את תשומת-לבי לספר זה.
19. מתיישבי העלייה הראשונה מציניים לא פעם בוכרונותיהם את השפעת התנועות הלאומיות באירופה דאז, כמכרעות בניבוש דעותיהם לחיבת ציון מעשית. ראה: אליעזר בן-יהודה בזכרונותיו אודות המרד הבולגרי (1978: 64); או יהודה ראב אודות המרד ההונגרי (תשט"ז: 42).
20. גם סופרי העלייה השנייה והשלישית חיו כמובן את הכמיהה הרומנטית ואת האכזבה מהתפוצה היהודית, אבל לא כסופרי העלייה הראשונה. והגנים לתאר את העלייה השנייה והשלישית כעליות שצמחו מן הניאוש, ועל כן הספרות שלהן מנוכחת יותר וריאליסטית יותר. לא כן העלייה הראשונה, שצמחה מן החוץ. כעלייה שבאה להניח ראשונה את התשתית כאן, היא מתעקשת ליישם את החלום, וגם שכהשילון טופח על מניה היא מתקשה להרות בו, וממשיכה לחיות את 'ירח הדבש' בין העם והארץ בפרופתה ('ירח דבש' – מיטש של ולנרוד 9 [Wallendorf, 1954]).
21. נח שפירא היה משרר העבודה הראשון, ושיריו נתחברו מלכתחילה עבור ציבור הפועלים עמם חי ועבד. השירים נפוצו בע"פה, ורק אחר-כך נשלחו לעיתונות בארץ ובחוץ לארץ. הוא חתם עליהם בשם-העט 'בירשי', ושירן ששם זה ציין אלמנטיות, נפוצו השירים עוד בימי כשיריים אנונימיים. בין שיריו: 'שיר העבודה', 'שיר הציור', 'שיר הנוטיע', 'שיר המרכבה', ואחרים. ראה מאמרי (1982: 54–56).
- בחקר הפולקלור מתנהל ויכוח האם סיפור עממי הוא סיפורים. האבחנה המקובלת מחות או יותר היא, שסיפורים הם או שיריים מקורו במסירה בעל-פה מרד לדר, ומחברו לא נודע; ואילו סיפור עממי הוא סיפור ב'הומן', פופולרי, בעל מחבר מסוים ומתחקה אחר סיפור-העם. ראה למשל: 'לחידוש י"ל הן (תשמ"א: 146–152). הגדרה אחרונה זו תואמת את הספרות הנידונה כאן. מאידך, אפשר לומר שספרות העלייה הראשונה, מתוך המודעות העממית שלה, אכן היתה פוטנציאל לספרות-עם ארץ-ישראלית לעתיד לבוא, ובדיעבד, שיריו של נח שפירא הם הוכחה לכך.
22. ראה: ירדני (תשכ"ט: 320–323). כן ראה, למשל, את עיבודיו של יעב לאגדה העברית 'עניות מני קדם' (תרנ"ב) ו'שימוות ושיחות מני קדם' (תרפ"ז), ומאידך תרגומים ועיבודים לסיפור העברי של 'היזקאל יהודה' (משלי ערב; תרצ"ב), או של יוסף מיוחס ('ילדי ערב; תרפ"ח). אלה התפרסמו ככתב-ידע שונים קודם לכן.
23. כעיסו, ומרחק של מאה שנות תרבות בארץ, נראה כי תרבותה של ספרות העלייה הראשונה, בכל זאת יצאה חרש ומתחומה הפיקציה הספרותית והבנת חלק מהתרבות הממשית החיה. כך למשל היא הטופולוגיה של 'בן הארץ' או 'העבר', טופולוגיה זו היא למעשה פיתוח של מודל 'היהודי החדש' כפי שהופיע בסיפורי העלייה הראשונה של יעב, סמילנסקי, ואחרים. עניין אחר הוא דגם היחסים בין בן הארץ לעולה החדש: ההתנשאות של בן-הארץ, הדימוי המרכיז של העולה, וכדומה. דגם זה הוא ספורים כמו 'חירות לאתים' או 'שוט בארץ' ליעב, ופועל בסימן התנהגות בין התיקום לחידוש ועד היום. סימן תרבותי נוסף: פשטות הלבוש. שמואל פראלוביץ ביחמשה עשר באב ויעבץ בפסח בארץ ישראל מדינשים את ייחודו של הלבוש הארץ-ישראלי החדש – בפשטות. קונצפציה זו המשיכה להיות נושאה של תרבות ארץ-ישראלית של נשים ושל גברים אחד עד הקמת המדינה לפחות. לגבי הרכיבים התרבותיים הקונקרטיים שהחלו להתהוות בעלייה הראשונה, והספרות דיווחה עליהם. אלה התגלגלו במסגרות שונות פוטיים צורה ולובשים צורה. למשל, המסכת. עוד במחזהו של יהושע ברזילי 'הבחין' (1909) מופיעה המסכת כהעמדה רומנטית בטקסי הנישואים. בגלגולים שונים דרך תנועות נוער, חגי עבודה, וחגינות בתי-ספר – היא הפכה למרכיב באחד הטקסים המרכזיים בחגיגות יום העצמאות – טקס הדלקת המשואות. מנהגים אחרים מהעלייה הראשונה, שהפכו לארץ-ישראלים מובהקים עד ששכחה ראשיתם: נטיעת עצים בטיו בשבת (זכרון-יעקב, 1890, על-ידי מנהל בית-הספר המקומי ז' יעב); טיולי סוף-שנה בבתי-

- לשעם ולשומרון לא הגיעו. רק פעם אחת מוכיח דוד ליון (בוכרונות שהתפרסמו בהארץ' תרצ"ט), כי ב-1903 כחודש סיון נערך טיול תלמידים לשלם כדי לעמוד מקרוב אחר טקסיהם של השומרונים על הר גריזים בחג השבועות.
7. לגבי ההופעות הדרמטיות, אלה העולו בדרך כלל לעליית תלמידי בתי-הספר העבריים בירושלים ובנו, וכן במושבות. לאחר הסתרה שעררו החרדים (1895) על-גד העלתה הצננה 'אורבלי' ללילגלום הרבות, החל ב'יהודה מפרסם בעיתונו 'הצבי' כל אירוע תיאטרוני עברי בכל רחבי הארץ. ראה גם: גליה ירדני (תשכ"ט: 264–265).
8. יש לציין, כי השפעת הטרורקית למרות מנעמה הגבוה כשפת המשטר, לא נרכשה על-ידי קהל המתיישבים. אין ספק, שהעיונות שרש המתיישב לשלטון היתה אחת הסיבות המרכזיות לכך, אבל ענין זה דורש כמובן עיון מפורט יותר. הקסקונופיה הטרורקית שחדרה בכל זאת לשלון המתיישבים, והופיעה גם בספרות, היא זו הקשורה רק במחזיק הממשל הרשמיים, כמו: גומרכי (מכס), פשה (מושל), באשי (ראש), מגידי, בישליק (מטבעות כסף).
9. וכך מסביר ב'יהודה, מדוע בחר לתרגם את 'סביב הארץ' בשמונים יום' לזילור ורן: 'יבכונה מיוחדת תרמנוהו בסגנון היר הזה [...] נסה לטניו להביא בפרסותו סגנון חדש, סגנון שיהיה פשוטה, חיה, סגנון או ספק, שהעיונות שרש המתיישב לשלטון היתה אחת הסיבות המרכזיות לכך, אבל ענין זה דורש כמובן עיון מפורט יותר. הקסקונופיה הטרורקית שחדרה בכל זאת לשלון המתיישבים, והופיעה גם בספרות, היא זו הקשורה רק במחזיק הממשל הרשמיים, כמו: גומרכי (מכס), פשה (מושל), באשי (ראש), מגידי, בישליק (מטבעות כסף).
10. למשל, המחזה שכתב ב'יהודה עצמו, 'יוסף החשמונאי', שהתפרסם בהמשכים ב'הצבי' (1910), או מחזהו של יהושע ברזילי 'הבחין', שהתפרסם ב'השקפה' (1909). במדורו 'יצורי ספרות' נהג ב'יהודה לשלם גם תרגומים של קטעי מחזות נבחרים (כמו של שקספיר ומוליר).
11. ברזילי אינשטדט (תרע"ד: 62); חסיני (תש"ז: 76); יעב (תרנ"ב: א2); אליהו הכהן (1976: 11–13); יעב (תרס"ג: ב2); יהושע ברזילי (תש"ז: 90–61); (ללא תיטול) של תחיה' (תרס"ב: 103–104); יעב (תרנ"ב).
12. כי יצירות ארצישראליות מיון דו... [יכולת אמנם ...] להרנין לבנות של חובבים בתפוצת ישראל, העורגים ומצפים ודורשים ותובעים וכי [...] ברנ, 'דפים מפקס ספרותי' (תשכ"ב, א: 318); וכן ראה להלן, דיווחו של איש הרשבנן אודות ההתלהבות בה נתקבלו ספריו של יעב. 'ספר יעב ומחברותיו בעול הקוראים העבריים בחוצה לארץ' כ'בכורה בטרם קיץ', ויש מהם שנמכרו לאלפס. סוכנים מיוחדים נמצאו בכל עיר, בכל האגודות של חובבי-ציון אשר הפיצו ספריו בכל מקום... והשפעת יעב, ביחוד על בני הדור הצעיר מכל המפלגות, היתה אז גדולה מאוד' (ת"ש: 140).
13. ב'יהודה אינו מאמין כי בגילוי הבטיה הלא-ענינים של הארץ יש משום הוצאת דבת הארץ רעה, ובמאמרו 'יבדו ישראל' (1888), הוא מנמק עמדה זו כך: 'יש מבני עירו המתלוננים עליו [...] כי חלל נחלל בדבריו את כבוד ירושלים בעיני אחינו בחוץ לארץ. ויש מוסיפים כי בדבריו אלה נרע לארצנו תחת אמרו להיטיב להם [...] חפץ נחפץ כולו כבדו ירושלים. אך לא בזה יגדל כבודו כי נקרא בקול: ירושלים כן-עין ויושיבה כמלאכי אלוקים [...] ועליו החובה להודיעם על כעניני הארץ וכל דבר עירו [...] וכאשר יוסיפו אחינו בחוץ לארץ לדעת את ארצנו לכל משפטיה כן יוסיפו לאהבה אותה – כי אין יארב אדם דבר אשר לא ידע.'
14. הספרות גם כן היא כל חפי בידי לעשות תעמולה לארץ-ישראל, הציג ברזילי את דרך כתיבתו, ונראה שהיה בדברים אלה כדי לייצג את עמדתם של רוב סופרי העלייה הראשונה. (תרע"ז: 1).
15. מערכת התרבות הלאומית העברית מתקבלת כבלעית באותם סיפורים של פוטבסקי, העוסקים במתיישבים המורח אירופים. בסיפורים המציניים את חייהם של העולים התימנים, התרבות הלאומית כבר איננה בעל-דעת, אבל מרכזית ויקרנית. למותר לציין, שפוטבסקי מתייחסת אל תרבות המוצא של התימנים (שיאה עברית ואנה לאומית) בביקורתיות מנוקעת את מנהגיהם, כמו קליחת איש ענייה, ואחרים (היא סופרים אלה גם מסבירים, כי ארשת-לבות של התימנים במערכת התרבות, ואפילו חשדם כלפיה, היא אחת הסיבות לאי-התקבלותם בחברה המושבתית. וראה סיפורים כמו: 'איסונה של אמה' או 'רק תקתי', בהם מבקשות צעירות תימניות (למרות דעת-הקהל העדתית שלהן) ללמוד עברית, בראותן כי כריס כניסה לחברה האמורה.

הספר (על-פי סיפורו של אי"מ לונץ' ואורחת נערים, 1895, על טיול תלמידים מבית-הספר למל בשנת 1888), והקומנץ – אכילת תפוחי-אדמה אפויים סביב מדורה, וראה מאמרי: 'בגנים נטיילה, בציון המנטרתי' עתמול 5 (73) (1987): 3-5, וכן 'חגים חדשים', עתמול 3 (83) (1989): 3-5.

## ביבליוגרפיה

### אבן-זוהר, איתמר.

1970: 'ליבורר מהותה ותפקודה של לשון הספרות היפה בדיגלוסיה, הספרות, כרך ב, מס' 2: 286-302.  
1980: 'התמנחה וההתגבשות של תרבות מקומית וילידית בארץ-ישראל, 1882-1948', קתדרה, 16: 165-189.

### אחד-העם.

תש"ד: 'תחיית הרוח, 'הגיעה השעה (שני מכתבים לעורכי 'העומר')', 'אמת מארץ-ישראל', בתוך: כל כתבי אחד-העם, תל-אביב.

### אליאב, מרדכי.

1978: 'ארץ ישראל והתיישבותה במאה הי"ט, ירושלים.

### בלקניז, ישראל.

תרפ"ח: 'הערבים אשר בארץ-ישראל, תל-אביב.

### בן-יהודה, אליעזר.

1888: 'כבוד ישראל, הצבי, כב.

תרמ"ט: 'הספרות והלשון, הצבי, כו.

1978: 'ישאלה נכדה' (1879), מכתב לבן-יהודה (1881), 'החלום ושברו', בתוך: ר' סיון (עורך), החלום ושברו, ירושלים.

### בן-עמוס, דן.

1979: 'ברור ועגנון שני סופרים ויחסם לפולקלור', הספרות, 29: 58-61.

### ברזילי-איוזשטדט, יהושע.

תרע"ג: 'רשמי מסע (בגליל)', בתוך: אי"ז רבינוביץ (עורך), יזרעאל, יפו.

תרע"ד: 'מארץ-ישראל (מעין השקפה, 'נסיונה', השילוח, לא: 62.

### ברלוביץ, יפה.

תש"ם: 'פואטיקה יהודית' נוסח יעבץ, בתוך: ספרות העליה הראשונה ספרות מתיישבים ראשונים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 201-213.

1982: 'העולם עומד על העבודה' – 'לשירת העבודה של נח שפירא', עיתון 77, 32-33: 54-57.

1983: 'מודל היהודי-חדש' ספרות העליה הראשונה – הצעה לאנתרופולוגיה ציונית, 'עלי-שית', 17-18: 70-54.

### ברנר, יוסף חיים.

תרצ"ז: 'במקום הקדמה ליטולים בעולם המשל והאדה"י (עפ"י מקורות שונים), בתוך: כל כתבי יוסף חיים ברנר, תל-אביב, ח"א.

תשכ"א: 'הואנר הארץ-ישראל ואביוויהו' (ממכתב פרטי, 1911), 'בחיים ובספרות (מאמר 0: 'רשימות ביבליוגרפיות – יהושע ברזילי-איוזשטאט', בתוך: כל כתבי יוסף חיים ברנר, ב, תל-אביב.

### זבירין, נורית.

1989: 'הרצוי כמצוי – זאב יעבץ, בתוך: דגש מסלע, תל-אביב.

### הרוביץ, אמנון.

תשמ"ו: 'כיון משוכות הצבר, "היהלקה" של שמחת תורה, 'הגדרתים עולים למודיעין', בתוך: 'נילי אריה, דימויים וזכרונות בתקשורת בינדורית בגדרה הבינליווית, עבודת מ"א, האוניברסיטה העברית, ירושלים

### הכהן, אליהו.

1976: 'ימתי התחילו לנטוע, עתמול, 3: 11-13.

### הרמתי, שלמה.

תשמ"ב: 'תחיית היבור העברי במושבות', בתוך: 'מי אליאב (עורך), ספר העליה הראשונה, ירושלים.

### הרשברג, אי"ש.

ת"ש: 'תולדות רבי זאב יעבץ ז"ל, בתוך: ספר תולדות ישראל, יד, תל-אביב.

### חיסין, חיים.

תשכ"ז: 'מיומן אחד הבינליוויים, פתח-תקוה.

### חנני, ישראל.

תשכ"ב: 'ראשית הסיפור הארצי-ישראלי, מולד, חוברת 161-162: 653-654.

### יהודה, יצחק יחזקאל.

תרצ"ב: 'משלי ערב, ירושלים.

### יעבץ, זאב.

תרנ"א: 'ישוט בארץ, הארץ, תוספת לחוברת א, ירושלים: 1-36.

תרנ"ב(א): 'ראש השנה לאילנות (תמונה מחיי הארץ), ורשה.

תרנ"ב(ב): 'גנינות מיני קדם, ורשה.

תרנ"ג: 'פסח בארץ ישראל (סיפורי מחיי האיכרים), ורשה.

תרס"א(א): 'דרך שלוש ימים, המורה, א, וילנה.

תרס"ג(ב): 'חמישה עשר באב בארץ-ישראל, לוח אחיאסף, ורשה.

תרפ"ז: 'שיחות ושמועות מיני קדם, לונדון (הוצאה ראשונה תרמ"ז).

### ירדני, גליה.

תשכ"ט: 'העיתונות העברית בארץ-ישראל 1863-1904, תל-אביב.

### כהן, י"ל.

תשמ"א: 'שיר עש ושיר עממי (תרגמה מיידש: ג' חזן-רוקס), מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ירושלים: 146-152.

### לבנטין, זלמן דוד.

תרמ"ד: 'לארץ אבותינו (פרקים ח-ג), ורשה.

### מיוחס, יוסף.

תרפ"ח: 'ילדי ערב (ספר אגדות), ירושלים.

### מני, סוליימן.

תרמ"ו: 'מיסע לעוה, הצבי, ז.

### נאמן, מנחם.

תרע"א: 'מעל הגבעה, לוח ארץ-ישראל, ירושלים.

### סמילנסקי, משה.

תרצ"ד: 'המורה החדשה, 'תולדות אהבה אחתי' (א), 'אהבתי הראשונה' (ב), 'בית הדוד' (ד), 'יהודה, 'אבנר' (ג), בתוך: כל כתבי משה סמילנסקי, תל-אביב.

תש"ד: 'יגבה, בתוך: כיון כרמי יהודה, תל-אביב.

### עגנון, שמואל יוסף.

תשל"ו: 'יוסף חיים ברנר בחייו ובמותו, בתוך: מעצמי אל עצמי, תל-אביב.

- מוחצ'בסקי, נחמה.**  
תרסי"ח: 'משוט בארץ (מראשון-לציון ועד מארג' עיון)', העולם, ברלין, גל' לו-לו.
- פרויד, זיגמונד.**  
1968: 'פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני', בתוך: כל כתבי זיגמונד פרויד, ה, תל-אביב.
- פרישמן, דוד.**  
תרע"ד: 'מן הספרות', בתוך: כל כתבי דוד פרישמן, ד, ורשה.  
תר"ץ: 'בשוק של הסופרים והספרים', בתוך: כתבי דוד פרישמן, ד, ורשה-ניר-יוק.
- קלוזנר, ישראל.**  
תשכ"ב: בהתעורר עם, ירושלים.  
תשכ"ה: מקטובץ עד בול, איב, ירושלים.
- ראב, יהודה.**  
תשט"ז: התלם הראשון, תל-אביב.
- רבינוביץ, א"ז.**  
תרע"ג: 'יהושע ברזילי (איזנשטט)', בתוך: כתבי יהושע ברזילי (איזנשטט), יפו.
- רמאלוביץ (רמאלי), שמואל.**  
1967: 'חמישה עשר באבי', בתוך: גליה ירדני (עורכת), סל ענבים, ירושלים, 106-113.
- שוב, דוד.**  
תשלי"ג: זכרונות לבית דוד, ירושלים.
- [ללא חתימה]**  
תרסי"ב: 'טל של תחיה, כולל רשימה משמות ילדים וילדות עתיקים וחדשים שנקראו בתקופת התחיה', לוח ארץ-ישראל, (עורך: אי"מ לונץ), ירושלים.
- Barthes, Roland.**  
1974: *Mythologies* (translated from the French by A. Lavers), London.
- Hobsbawm, Eric.**  
1983: 'Introduction: Inventing Tradition', in: E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Trevor-Roper, Hugh.**  
1983: 'The Highland Tradition of Scotland', in: E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*.
- Wallenrod, Reuben.**  
1954: *The Literature of Modern Israel*, New York.
- Willoughby, L. A.**  
1966: *The Romantic Movement in Germany*, New York.