

ישראלים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

כתב העת **ישראלים** של תלמידי המסלול ללימודי מדינת ישראל
באוניברסיטת בן־גוריון בנגב יוצא לאור על ידי מכון בן־גוריון לחקר ישראל
והציונות וביזמתו, בשיתוף המחלקה להיסטוריה של עם ישראל

ישראלים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

כרך 1



מכון בן־גוריון

לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר

עורך: אמיר פלג
מערכת: חנה יבלונקה, וויאן חפיה־דיגמי, כרמי דניאל, אמיר פלג

עריכת לשון: רות דלויה

מסת"ב 965-510-048-0

© 2007

כל הזכויות שמורות, תשס"ז
למכון בן־גוריון לחקר ישראל
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
כתובת המערכת: pelegam@bgu.ac.il

הקריקטורה בעטיפה: קריאל גרדוש (דוש), בכיר הקריקטוריסטים
הישראלים ויוצרה של הדמות שרוליק

עיצוב עטיפה וסדר ממוחשב: ספי עיצוב גרפי, באר־שבע
נדפס בישראל

תוכן העניינים

1	בפתחו של הגיליון הראשון
3	כרמי דניאל ואמיר פלג שיחה עם פרופסור שמואל נח אייזנשטדט
19	מיכל צוויג כור ההיתוך - בין הלכה למעשה
57	ויויאן חפיה־דיגמי השיבה להודו - ירידת העולים מהודו בשנות החמישים
99	יואב איתמר תגובתם של המשוררים הלאומיים למלחמת העולם השנייה ולשואה
137	כרמי דניאל בין שתי גבעות: טקסי הזיכרון לשואה ביד מרדכי

ישראלים - בפתחו של הגיליון הראשון

בשמחה גדולה ובהתרגשות של 'פעם ראשונה' אנו מגישים לכם את הגיליון הראשון של כתב העת **ישראלים**.

באחת מהתבטאויותיו הידועות אמר פרופסור אבישי ברורמן, מי שהיה נשיא אוניברסיטת בן-גוריון, כי 'האוניברסיטה העברית בירושלים היא האוניברסיטה היהודית ביותר בישראל. אוניברסיטת תל אביב היא האוניברסיטה הבין-לאומית ביותר, ואילו אוניברסיטת בן-גוריון היא האוניברסיטה הישראלית ביותר'. אין תמה אפוא שכאן דווקא צמחה תכנית הלימודים הייחודית - לימודי מדינת ישראל. כתב העת החדש, **ישראלים**, הוא הבימה של תלמידי המסלול הזה, ולא במפתיע בחרנו לקרוא לו בשם זה.

מי הם הישראלים? לשאלה זאת תשובות רבות ומגוונות. דווקא היעדר תשובה אחת מוסכמת מדרבן ומעורר להעמיק ולחקור את תולדותיה של מדינת ישראל כדי לנסות ולמצוא עוד ועוד חלקים מהפסיפס הישראלי ומהישות הקרויה מדינת ישראל. לא לחינם נפתח הכרך הראשון של כתב העת **ישראלים** בריאיון עם שמואל נח אייזנשטדט, בכיר הסוציולוגים הישראלים, שניסיונותיו להסביר את הרקמה האנושית הישראלית מלווים את המחקר ההיסטורי והסוציולוגי של מדינת ישראל מאז הקמתה.

המסלול ללימודי מדינת ישראל, שהוא חלק מהמחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון, עוסק ללא לאות מאז הקמתו בניסיונות לפענח את הישראליות. רבים ומגוונים הם הנושאים שחוקרי המסלול עוסקים בהם ומלמדים אותם: עלייה והתיישבות; ספרות, שירה וקולנוע; המערכת הפוליטית הישראלית ויסודותיה; השפעת השואה על החברה הישראלית; צבא וחברה ועוד.

כתב העת **ישראלים**, שנוצר בצלמו ובדמותו של המסלול ללימודי מדינת ישראל, הוא כתב עת בין-תחומי ורב-תחומי, החוקר את כל היבטיה של החברה הישראלית. מתוך כך הוא פתוח לתלמידי מחקר ממחלקות שונות שנושקות את תחומי העניין שלו, כגון ספרות, כלכלה, סוציולוגיה, פוליטיקה וממשל, גאוגרפיה וחקר המזרח התיכון. לבו הפועם של המסלול ללימודי מדינת ישראל הוא תלמידיו. בשנים האחרונות גדל במידה ניכרת מספרם של תלמידי מחקר לתארים

מתקדמים שבחרו להיות חלק מהמסלול. הם כולם פורצי דרך במחקרים חדשניים ומרתקים. מטרתו של כתב העת **ישראלים**, שאת גיליונו הראשון אתם אווזים בידכם, היא לתת בימה לתלמידים אלו, בימה שיוכלו לפרסם בה את מחקריהם הראשונים ודרכה יוכלו לצבור ניסיון וביטחון לקראת קריירה אקדמית עתידית.

אנו מזמינים אתכם לשלוח הצעות לפרסום לקראת צאתם של הגיליונות השני והשלישי, הנמצאים כעת בעבודה, ולהיות שותפים לזמה שלנו.

מערכת ישראלים

שיחה עם פרופסור שמואל נח אייזנשטדט

כרמי דניאל ואמיר פלג

לקראת הגיליון הראשון של ישראלים ביקשנו לראיין את פרופסור שמואל נח אייזנשטדט. אייזנשטדט נמנה עם המעטים אשר ליוו את החברה הישראלית מראשיתה; הוא נולד בפולין ב-10 בספטמבר 1923, ועלה ארצה בשנת 1935. את התואר דוקטור קיבל אייזנשטדט מן האוניברסיטה העברית בשנת 1947. הוא בכיר ובחיר הסוציולוגיה הישראלית; הוא ממקימי המחלקה הראשונה לסוציולוגיה בישראל, באוניברסיטה העברית, מיד לאחר מלחמת העצמאות. כעבור שנה ירש את פרופסור מרטין בובר והיה לראש המחלקה לסוציולוגיה; במשרה זו כיהן במשך שני העשורים המעצבים של החברה הישראלית, עד שנת 1969. בהנהגתו הייתה הסוציולוגיה לענף מחקר ולימודי בישראל, וכמה מפרסומיו, כגון קליטת עליה: מחקר סוציולוגי והחברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות² קיבלו מעמד של טקסטים מכווננים במחקר הישראלי.

פרופסור אייזנשטדט נחשב אבי הגישה הפונקציונליסטית הישראלית. גישה זו רואה בחברה מערכת דמוית אורגניזם, שכל חלקיה פועלים, או אמורים לפעול לפחות, במשולב לשם השגת מטרותיה הכלליות של החברה. לכידותה של המערכת החברתית, ובעקבותיה גם יכולתה של החברה להשיג את מטרותיה, תלויות בהפנמת ערכיה של החברה על ידי כל אחד מן הפרטים המרכיבים אותה. במילים אחרות, החברה תלויה בקיומו של קונצנזוס אידאולוגי. בשנים האחרונות פרופסור אייזנשטדט חוקר כמה מהנושאים האקטואליים ביותר בחברה הישראלית כיום, מהסבר

1 אייזנשטדט, שמואל נח, קליטת עליה: מחקר סוציולוגי, הסוכנות היהודית לארץ ישראל, ירושלים 1952.

2 הנ"ל, החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות, מאגנס, ירושלים 1967.

על אודות שרידותה של הציביליזציה היהודית,³ דרך התמודדות עם שאלת השפעתה המהפכנית של הציונות על תולדות היהודים ועם השאלה אם ישראל היא אפשרות הקיום היהודית היחידה,⁴ עד פיתוח השקפה הרואה בפונדמנטליזם תופעה מודרנית.⁵ לפיכך הבחירה בפרופסור אייזנשטדט כמי שיכול להאיר את פניה הרבים של החברה הישראלית וכמי שריאיון אתו יפתח את הגיליון הראשון של כתב עת העוסק בלימודי מדינת ישראל נראית כמעט מובנת מאליה.

- 3 הנ"ל, הציביליזציה היהודית: הניסיון היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2002.
- 4 הנ"ל, 'האם החזירה הציונות את היהודים אל ההיסטוריה?', כיוונים חדשים, 1 (1999), עמ' 51-64.
- 5 הנ"ל, פונדמנטליזם ומודרניות, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 2002.

אמיר פלג: פרופסור אייזנשטדט, השאלה הראשונה היא מי הם בעצם הישראלים?

ש"נ אייזנשטדט: הישראלים הם כל מי שמגדירים את עצמם ישראלים. אין לי הגדרה אחרת. כל מי שמגדיר את עצמו בצורה זו או אחרת כישיראלי הוא ישראלי.

כרמי דניאל: יש משהו שמאחד היום את החברה הזאת?

ש"נ אייזנשטדט: ישנן קודם כול המסגרות הפורמליות. העובדה שהם חיים במדינה, שכל המסגרות והחוקים מקובלים עליהם, אלו המסגרות שהם חיים בהן. ולרובם ככולם יש התייחסות לדבר הזה. גם התייחסות ביקורתית ושלילית היא התייחסות. יכול להיות שישנם גם כאלה, כמו בכל מדינה וודאי במדינות הגירה, אשר אין להן התייחסות לערכים ולמסגרת הרחבה, והם חיים כאן. נמצאים וזהו.

כרמי דניאל: כמאמרים האחרונים שלך, כגון 'החברה הישראלית בין מגזר לאינטגרציה', אתה מצייר תמונה של חברה שמצד אחד יש בה התנגשויות וניגודים רבים ומצד אחר גם רצון גדול למצוא מרכז וקונצנזוס ולהיות חלק מאותו קונצנזוס.

ש"נ אייזנשטדט: אגדיר את זה אחרת. אני יוצא כנגד התזה שאומרת שבתקופת היישוב ובעשרים השנים הראשונות של המדינה זו הייתה חברה מאוחדת ומגובשת בלי מגזרים. החברה הזו הייתה מלכתחילה, עוד בתקופת היישוב, חברה של מגזרים. המגזרים די השתנו, כמה מהם המשיכו, אבל רובם השתנו, גם אם הכינויים אולי נשארו. מה שהיה בתקופה הקודמת, בייחוד בעשרים השנים הראשונות של המדינה, זה מגזר אחד הגמוני יחסית, אך אף פעם לא בצורה של מונופול. הוא לא היה היחיד, אבל היה די הגמוני. למגזר זה אפשר לקרוא המגזר, או יותר נכון, המסגרת שהתייחסה לתנועת העבודה הישראלית או התבססה עליה התבססות רחבה מאוד. והיא הייתה הגמונית במדינה. והיו מגזרים אחרים, המגזר האזרחי, המגזרים הדתיים, והתחיל להתפתח סוג אחר של מגזרים שקוראים להם המזרחיים. כך בסך הכול, ברצון או שלא ברצון, רובם קיבלו את ההגמוניה הזו, גם אם ניסו לפעמים לשנות אותה ולערער עליה.

יש טענה, וזו הטענה של המגזריות של החברה הזו, שהיום אלה מגזרים, לא תמיד ברור מי הם ומה הם המגזרים הללו. ישנו המגזר ההגמוני הקודם, שהוא כבר לא הגמוני כל כך, מגזרים מזרחיים, ברור שהמגזר הערבי נעשה יותר ויותר חשוב וכן מגזרים דתיים שונים, יש הטוענים מגזרים אלו כל אחד לנפשו רוצה לקבל כמה שיותר משאבים, אבל אין לו התייחסות

משותפת. אחד הביטויים לזה, וזה מודגש תמיד, אך במידה מוגזמת, שפעם היה דימוי מֵאָחַד — מה זה הישראלי: איש דור התש"ח, איש הפלמ"ח, וכולם קיבלו את זה. היה דימוי כזה, אין כל ספק, אך לא הכול קיבלו את זה, אם כי לא היה כל דימוי נגדי אחר אשר התחרה בו מה שאנחנו רואים היום הוא שיש היום הרבה יותר דימויים שונים, כמו שיש גם מגזרים רבים. זה נכון כמובן שהמגזרים היום, כמו בעבר, נאבקים על חלקם במשאבים השונים, אך גם על מקומם במרכז. דה־פאקטו היה מגזר אחד הגמוני, אף פעם לא מושלם, והיה תמיד צריך לעשות קואליציות עם המגזרים האחרים. מה שקרה, בייחוד לאחר 1977, זה שהמגזר ההגמוני הזה איבד את ההגמוניה שלו, ואז כאילו נוצרו מגזרים אחרים, אשר נעשו עצמאיים יותר, גם לא מקבלים את הדימוי והמרות של מרכז הגמוני כלשהו, אבל עם זה, כאילו מתרחקים זה מזה. אני קצת כופר בגישה הזאת. נגיד זאת כך — איך שלא תנסחו זאת, המגזרים השונים שישנם היום הרבה יותר במגע זה עם זה מאשר היו קודם לכן. תלך לקניון מלחה במוצאי שבת, תלך ברחוב ותמצא שיש הרבה יותר מגע יום־יומי מאשר היה קודם לכן. עם זה, אין זה אומר שהמגעים תמיד נוחים ונעימים. אבל יותר מזה, כמעט כל המגזרים, מלבד המגזרים האפתיים אשר רוצים לחיות את חייהם ושיעזבו אותם, ורוב המאבקים שאנחנו רואים הם מאבקים גם על השפעה בבניין המסגרות המשותפות. רוב ההתנגשויות החזקות זה על זה.

אמיר פלג: מן הבחינה הסמלית, יש עוד משהו שמאחד אותנו, את החברה הזו?

ש"נ אייזנשטדט: אני חושב שבהחלט. ראשית, עצם הזיקה לחברה הישראלית. אתן לך דוגמה טריביאלית כאילו, אשר מדגימה זאת. יש לנו מכרה רוסייה, רופאה, עובדת כאן, מדברת עברית טוב מאוד, יש לה ילדים בצבא, והיא סיפרה לי שהם נסעו בפסח לטיול באירופה ובאמריקה, וכמובן ערכו סדר ישראלי. לא חקרתי לעומק מה זה בדיוק סדר ישראלי, אבל מה שחשוב היה לי שהם רוצים לבוא ולהגיד שהם עושים משהו ישראלי. גם אם הישראלי הזה זה לא בדיוק הישראלי שלי או שלך, העיקר הוא עצם התופעה הזו. אומר את זה בצורה כזו, הרפרטואר של הישראליות נעשה מגוון הרבה יותר. אף פעם הוא לא היה מאה אחוז אחיד, אך ודאי שהוא פחות אחיד. אבל יש רפרטואר ואנשים רוצים להשתייך אליו. כמובן הם רוצים להשתייך למשהו שהם יוכלו גם בעצם לשנות את דמותו ולהכניס אליו אלמנטים שונים.

כרמי דניאל: בהתייחס לאחד האלמנטים של הישראליות – השואה, איזה תפקיד לדעתך יש היום לשואה כסמל בחברה הישראלית?

ש"נ אייזנשטדט: נגיד את זה ככה, כולם מקבלים את זה, אך המשמעות שונה. שוב, אם נדבר על העולים מברית המועצות, להם השואה לא אומרת הרבה. הם לא עברו את השואה. הם טוענים כי מדינת ישראל נוצרה לא בגלל השואה אלא כי הצבא האדום ניצח את הנאצים, ויש בזה אמת היסטורית לא קטנה. ואז הם תבעו לעשות יום חג לוותרנים של הצבא האדום, ולעשות את זה כחג לאומי. זה די דומה למימונה. מה אומרת המימונה? לוקחים משהו שהיה במרוקו, משנים אותו ואומרים שאנחנו רוצים שזה יהיה ישראלי עכשיו. גם הם אומרים את זה. אז השואה לקבוצה זו אומרת פחות. אני מניח שבמידה מסוימת היא גם אומרת פחות לדור הצעיר, למרות כל הטיולים. אבל עם זה, במידה מסוימת זה עדיין סמל שיש כלפיו תהודה די חזקה. אפילו, וזה אחד הדברים המעניינים, במגזרים החרדים שלא תמיד קיבלו את זה בנוסח הציוני של קידוש השואה. דוגמה מעניינת אחת היא עניין הצפירה, שהם מתנגדים לה, גם ביום הזיכרון לחללי צה"ל. אני זוכר שפעם הלכתי לקופת חולים בדיוק בערב יום הזיכרון, הייתה צפירה וכולם נעמדו. היה אחד שלא רצה לעמוד, אך הוא לא העז לא לעמוד. מתישהו בזמן ממשלת ברק באו פעילים של אחת המפלגות החרדיות עצמה בלי ש"ס ואמרו שחשוב שתהיה צפירה ואנחנו נעמוד, אבל שכולם גם יקראו תהילים. זו תהפוכה מעניינת. זאת אומרת שאנחנו צריכים להבין כי העובדה שהרפרטואר מתרחב, משתנה ומתגוון, אין זה אומר שאין רפרטואר משותף. לעתים המאבקים הם על ניכוס הרפרטואר או על הכנסת מוטיבים חדשים לתוכו. אבל שוב, כמו במקרים רבים, יש כאלו שההתייחסות שלהם לדברים האלה אינה חזקה ביותר, אך מה שרואים מצדדים שונים שאכן המגזרים נאבקים על הגדרת טיבו של הקולקטיב המשותף וגבולותיו. סוג מאבק אחד הוא סביב מקומה של הרבנות, מי קובע את גבולות הקולקטיב? סוג מאבק אחר הוא באיזו מידה אתה מרגיש יהודי או ישראלי ומה זה להיות ישראלי. והתשובה לשאלה מה זה להיות ישראלי שונה בקבוצות שונות, אך עצם ההתייחסות לשאלה זו מראה שהיא רלוונטית מבחינה זו נדמה לי שברור שסוכנות חשובה לבחון התייחסות זו היא הצבא, כמו כל השנים בכל זאת, אם היית בצבא, אתה ישראלי. מה שחשוב להבין שאלו בדרך כלל לא מאבקים של התנכרות ויציאה אלא מאבקים על סוגים שונים ודרכים שונות של כניסה ובניית רפרטואר משותף.

אמיר פלג: אתה בעצם מדבר על ריבוי מגזרים בחברה הישראלית. ש"נ אייזנשטדט: צריך לזכור כי גבולות המגזרים הללו לא רק חופפים אלא גם מלאי חורים, התפתחויות והצטלבויות ומפגשים שונים מתרחשים כל הזמן. גם אם מסתכלים על שני המגזרים הקיצוניים – החרדים והערבים. החרדים הם אולי המגזר הכי סגור, אבל גם הוא משתנה, למשל כל הניסיונות של אחת מבנותיו של הרב יוסף להקים מעין אוניברסיטה לנשים. הערבים, ברור שהם לא נהיים ציונים, אבל לא בקלות הם מוותרים על זיקה לישראליות. הם דורשים משהו, שהחברה הישראלית יכולה או לא יכולה לתת, אך זה שהם דורשים לא רק את הסרת הקיפוח, אלא גם ניסיון לשלב משהו משלהם ברפרטואר הישראלי ואף לשנותו. אני חושב שהחברה הישראלית היהודית פספסה את אחת האפשרויות שהייתה בה נכונות, לאחר רצח רבין, אז נוצר פוטנציאל מסוים של שיתוף אתם, אך לא ניצלו את זה מספיק. אבל אם מצליחים ואם לא, ואין זה אומר שהמאבקים הללו יהיו נינוחים.

אמיר פלג: ממה שאתה אומר, אמנם כור ההיתוך שינה את פניו והוא כבר אינו ממוסד, אך המגמה היא אותה מגמה, להיות לגוף אחד. ש"נ אייזנשטדט: אבל צריך להבדיל כאן בין היבטים שונים. הדימוי הקלאסי של כור ההיתוך בראשית שנות החמישים היה דימוי של כור היתוך שעושה את כולם הומוגנים. ברור שאותו דימוי הומוגני אף פעם לא היה מציאותי, שכן הגוונים של דרכי חיים, של גישות, שונים. עם זה, כל הזמן קיימת המגמה לכינון רפרטוארים שבתוכם ומתוכם בוחרים ומתייחסים זה לזה. זה לא אומר שזה יהיה נינוח. זה יכול להיות חריף מאוד בהתנגשויות. למרות מה שאומרים, היום הרוב הגדול דוברים עברית, גם עברית קלוקלת. בתחילת שנות החמישים, כאשר התחילה המדיניות של בניית המושבים, היה רעיון כי לתוך מושב אחד נכניס את כולם, אך זה היה מרשם לכישלון מוחלט משום שאין כל שפה משותפת. כן הצליח הרעיון היפה של חבל לכיש, שיש בו מושבים הומוגניים, אבל האזור הטרובוגני. זה בהחלט כור היתוך, גם אם לא אותו כור היתוך הומוגני.

אמיר פלג: אז בעצם אולי אפשר להגיד שהחברה הישראלית מצאה את שביל הזהב?

ש"נ אייזנשטדט: יש היום מונח שמשמשים בו, מעין תג – רב-תרבותיות, וחושבים שאם אמרת את זה, אמרת הכול. למעשה התחלת רק לציין משהו. זה לא רק אצלנו, זו מנטרה כלל-עולמית, אך היא אינה מתגבשת בצורה אחת בכל העולם. אתן לכם דוגמה: יש סיפור מארצות

הברית על דוקטורנט מג'מייקה שהגיע לאחת האוניברסיטאות היוקרתיות ומיד אסף אותו המועדון האפרו-אמריקני לחיקו. לאחר שלוש פגישות אתם הוא אמר: 'איך לי שום דבר משותף אתכם, האג'נדה שלכם היא לא האג'נדה שלי. נכון שיש לנו אותו צבע עור, אבל בזה גמרנו. אתם רב-תרבותיים מארצות הברית, ואני רב-תרבותי מג'מייקה, ואלה דברים שונים לחלוטין'. המשותף הוא שלא בג'מייקה ולא בארצות הברית מקבלים את כור ההיתוך שהיה פעם. המונח 'רב-תרבותיות' משמעו 'פלורליזם'. האם יש כאן תרבויות סגורות כאלו או שהכול נזיל כל הזמן? רק אתמול או שלשום קראנו בעיתון על הוויכוח של אנשי הקשת המזרחית שקראו תיגר על עמיר פרץ מדוע הוא לא מרים את הדגל המזרחי. הוא אמר שהוא רוצה להוריד את השד הערתי, ואז הם אמרו, וזה משעשע, שהוא נכנע לגזענות האשכנזית מכיוון שהוא מסרב להעמיד בגלוי את הגזענות כנגד המזרחים. אין היום, פרט קצת אצל החרדים והערבים, קבוצה מגובשת תרבותית סגורה ואקולוגית יש כמובן ריכוזים רבים שהם מזרחיים יותר, למשל עיירות הפיתוח בגלל ההיסטוריה של ההתיישבות הזו, אבל אין תרבויות סגורות. יש כל הזמן נזילות. יש כמובן קבוצות שונות המדגישות, יותר או פחות, דרכי חיים וזהויות קולקטיביות, אבל זה לא אומר שמה שמודגש היום ביניהם ידגישו בעוד שנים.

כרמי דניאל: אני רוצה לעבור לנושא אחר, לציונות. כחלק מהמסלול התדיינו בנושאים, כגון ציונות, פוסט-ציונות ונאו-ציונות. האם לדעתך המונח הזה 'ציונות' קיים בשנות האלפיים? איך הוא נראה? ש"נ אייזנשטדט: מדברים עליו, אז סימן שהוא קיים. נגיד את זה אחרת, לולא הוא אמר משהו לאנשים, לא היו ויכוחים עליו.

כרמי דניאל: אבל האם זו אותה ציונות של העבר? ש"נ אייזנשטדט: ודאי שלא. היא לא יכולה להיות. כמה נקודות: ראשית, צריך לזכור כי הציונות הקלאסית הייתה ציונות של תנועה שהייתה מיעוט קטן בעם היהודי. גם באירופה. תנועת מיעוט מהפכני שדגלה במה שדגלה. והיא דגלה גם, וזה אני אומרת בצורה מוגזמת ביותר, בשלילת הגלות. גם זה היה קצת בעייתי כי עם כל שלילת הגלות כאידאולוגיה, הם היו כולם סמוכים על שולחנה של הגלות. הם יכלו להתקיים כאן רק בזכות התמיכה הזאת מהגולה. כל זה השתנה כעת. שנית, המרד הזה היה בעיקר של יהודי אירופה, ושל חלקים שונים של יהודי המזרח. אלו שאומרים שאף פעם לא היו חוגים ציוניים במזרח טועים, שכן היו חוגים כאלו בכל הארצות, אף ששם ההדגש על המהפכניות היה קטן יותר. הדבר החשוב ביותר הוא

שלאחר אברן יהדות אירופה הגלות והפזורה הגדולה ביותר השתנתה, והיא היום באמריקה. הבעיה היהודית שלהם אחרת, וגם הציונות שלהם אחרת, אם הם ציונים. בקונגרס הציוני העולמי האחרון שהתכנס בירושלים אמר אחד הדוברים כי הזיקה לישראל היא בעיה מרכזית אצל כולם. הזיקה לא תמיד חיובית, ויש גם זיקה אמביוולנטית, אבל קשה להיפטר מאיזו שהיא זיקה כזאת, גם אם בחלקים של הציבורים היהודים בפזורות הזיקה הזו נחלשת והולכת. יש עוד דבר אחד חשוב ומעניין, כמעט כל ארגון יהודי רוצה להגיע לישראל, להשפיע בישראל או לפחות לעשות משהו בישראל. אחד השינויים הגדולים והמעניינים היה בתקופת בגין, כאשר עשתה 'אגודת ישראל' פעם הראשונה בתולדותיה את הכינוס העולמי שלה בירושלים. הם עמדו בפני בעיה, שכן הם הזמינו את כולם, את כל השרים הכופרים, אבל היה אדם אחד שלא יכלו להזמין — את נשיא המדינה, ולא עקב בעיה אישית, שכן אם הוא בא, צריך לקום ולשיר את התקווה, ולזה הם לא היו מוכנים. הם שלחו אליו משלחת, לתת לו כבוד, אבל לא יכלו להזמין אותו. מבחינה זו אחת התופעות המעניינות ביותר שצמחו בישראל היא ש"ס כמובן. הרוסים באו לכאן מתוך זיקה כלשהי לאותה אידאולוגיה ציונית או להשלכות המוסדיות שלה לפחות, גם אם הם לא היו ציונים. ש"ס לא ציונית, אבל היא ארץ-ישראלית. לרבני ש"ס לא תהיה בעיה לקום כשיבוא נשיא המדינה או לשיר את התקווה. אולי הם לא ישירו, אבל הם יעמדו לפחות. אז אם אתה שואל אם זו הציונות של פעם, התשובה היא ודאי שלא. היום בציונות, בתפיסה הציונית, חל שינוי בשני אלמנטים: ראשית, אין האלמנט של שליילה או התרחקות מהגלות. כאשר היו חגיגות מאה שנה לקונגרס הציוני בבזל אמר יושב ראש הסוכנות או אברהם בורג כי הגלות לגיטימית. שנית, אותו אלמנט מהפכני שהיה בציונות נחלש. הוא נחלש גם משום שהוא הצליח. אחד הדברים שנוטים לשכוח זה שחלק לא קטן מכל הבעיות של החברה הישראלית הן בעיות שנובעות מתוך הצלחה ולא מתוך כישלון. הצלחה שהיו לה מחירים. לתנועה חברתית יכולות להיות שתי טרגדיות: אחת שהיא נכשלת, והאחרת — שהיא מצליחה. אם היא נכשלת, זה ברור, ואם היא מצליחה, היא משלמת מחירים. הציונות היום פירושה ראשית הודעה במרכזיותה של ישראל בחוויה היהודית, קבלתה וזיקה לה, ושנית זו הלגיטימיות של החוויה הפוליטית הקולקטיבית הישראלית ושל המרכיב היהודי למשל בנוגע לביטול חוק השבות, שהיו בעניינינו משאלים שונים, אין לכך תומכים רבים, אולי קצת יותר מאשר בעבר. אז מבחינה זו,

כל עוד קיימות הזיקות האלו, אז גם אם זה נקרא 'ציונות חדשה' או משהו דומה, זה קיים.

אמיר פלג: האם החשש מביטול חוק השבות נובע מהצורך שהיהודים בפזורה מרגישים לביטחון ומהתמיכה שהמדינה נותנת?

ש"נ אייזנשטדט: אתה לא יכול לדעת מתוך מה. עכשיו כמוכן, עם כל מה שקורה באירופה, הם פתאום מרגישים איזה צורך. הזיקה ישנה, וגם לא רבים בציבור היהודי-ישראלי מוכנים לבטל את חוק השבות. שוב, הרפרטואר משתנה ומתגוון, אך כמה ממרכיבי היסוד נשארים. אם זה נקרא 'פוסט-ציונות', אז תקרא לזה איך שתרצה, זה לא משנה. קיים מיעוט קטן בציבור היהודי הרוצה לבטל את חוק השבות. יש כאן בעיה של מערכת הסמלים, וזו בעיה לא פשוטה. ישנו פסק הדין של בית המשפט העליון בסוגיית היישוב קציר. זהו טקסט מעניין ביותר, בלי להתייחס לשאלה אם אני בעדו או נגדו. הוא מתחיל בקביעה כי ברור שזו מדינה יהודית עם חגים וסמלים יהודיים. אחרי זה מדברים על שוויון, ועל כך שבאי-נתינת הרכישה נשלל השוויון. אבל אינם מתייחסים לשאלה מה יקרה אם יבואו אנשים שירצו גם לשלול את מרכזיות החגים היהודיים. יש כאן בעיה רצינית מאוד – באיזו מידה אפשר להכליל קצת סמלים לא יהודיים ברפרטואר. מבחינה זו האלמנט הציוני הזה עדיין קיים, וייתכן שהוא גם מתחזק.

אמיר פלג: אז בעצם אתה מתנגד לגישות כגון זו של אורי רם, אשר מחלקות את החברה הישראלית היום לתל אביב מול ירושלים, לנאו-ציונות מול פוסט-ציונות.

ש"נ אייזנשטדט: הכול שאלה של הגדרות. עצם העובדה שכולם מתייחסים למילה 'ציונות' ומשתמשים בה, זה אומר שעניין זה אכפת להם. הרי למה שלא אכפת לא מתייחסים. ברור שהתכנים משתנים. היה דבר מעניין, באחד מערוצי הטלוויזיה הפגישו שינקינאים עם מתיישבי גוש קטיף. בהתחלה כולם היו עוד מנומסים אך סגורים, אחר כך התחילו הוויכוחים, אבל פתאום היה אפשר לראות שכולם הרגישו כי משהו השתנה. שאלו אם מישוהו לא ציוני, ואיש לא הרים יד, לא מצד זה ולא מצד זה. שוב, צריך להבין כי תכנים משתנים. הרפרטואר משתנה ומתגוון. ברור שיהיו כאלו שיגידו שהם רוצים להיות מחוץ לרפרטואר הזה, כמו הכנענים בעבר.

כרמי דניאל: בני אילון, בהפגנה האחרונה בכיכר ציון, לא רק אמר שאינו רוצה להתנתק אלא שהוא אפילו אמר שהם ישלטו בבית המשפט העליון ובממשלה.

ש"נ אייזנשטדט: שם מגמה זו ברורה.

כרמי דניאל: השאלה בעניין התכנים היא אם הם לא השתנו בצורה כזו שיש סטייה מהציונות שרצתה להיכנס לתוך ההיסטוריה הכללית-עולמית ובמקומה יש סדר יום של מימוש ההיסטוריה הקדושה היהודית.

ש"נ אייזנשטדט: אין צל של ספק שעצם זה שקיים רפרטואר זה לא אומר שזה נינוח. יהיו כאלו אשר ירצו לשנות ולצאת על בריקדות. כאן אנחנו נוגעים בממד אחר של החברה הישראלית. נגיד את זה ככה, אם תסתכלו על ההיסטוריה הקדושה, חלק מהגישה הסקרלית כלפי השטחים היא לא רק בקרב הקבוצות הדתיות ותמצאו אותה גם באידאולוגיה של תנועת העבודה הציונית. אל תשכחו כי התנועה לשלמות ארץ ישראל התחילה לא אצל הדתיים אלא בקיבוץ המאוחד. זאת אומרת שבתנועה הציונית, כמו כמעט בכל תנועה לאומית, יש אלמנטים סקראליים. מעניין לראות את ההבדל בגישה לאלמנטים הסקראליים היהודיים בקרב הציונות החילונית, בקרב הציונות הדתית, בקרב החרדים, ואפילו בש"ס. כולם מדברים כרגע על תכנים סקראליים, אך איזו סקראליות? הן שונות זו מזו גם אם בהחלט קיימים מוטיבים משותפים ברפרטואר שלהם. אחד הדברים המעניינים הוא ההדגש או חוסר ההדגש לתנ"ך. אני רוצה להדגיש כי זו נקודה שלעתיים קרובות שוכחים, כי זה שיש משברים שונים בעניין הפירוש לציונות זה ברור, אבל זה לא מתוך זה שאין יחס לציונות. הבעיה העיקרית היא, לפי דעתי, הרחבת הרפרטוארים תוך כדי זיקות הדדיות לא תמיד נינוחות. זהו האתגר של החברה הישראלית, ואני חושב שבכך עד כה היא עמדה לא רע. היא לא עמדה יפה בבעיה של מערכות מוסדיות, גם של חיים משותפים מבחינה מוסדית וגם של שחיתות ושחיקת המערכות הציבוריות. אני רואה בזה בעיה מרכזית של החברה הישראלית.

אמיר פלג: במאמר האחרון שלך, על המגזר, אמרת שההתגבשות היא בעניין המכנה המשותף הנמוך ביותר. למה הכוונה?

ש"נ אייזנשטדט: דיברתי שם קצת על השאלה של מבנה ממשלות. אמרתי שבזמן שהיו ממשלות האיחוד הלאומי הן ניסו כמובן לגיבוש משותף מסוים, אך ההסכמים הפרגמטיים גם היו המכנה המשותף הנמוך ביותר. כעת אנחנו מתעוררים, ואני מקווה שנעמוד באתגר הזה, אבל אני לא נותן כתב ביטוח בעניין הגיבוש המוסדי. ההתנגשויות, או הסיכוי של התנגשויות, בעניין סמלים ומגזרים גדל ומתעצם אם מערכת המוסדית נחלשת. בזמן האחרון אנחנו רואים את הערעור של המערכת המוסדית. עם זאת, יש שני דברים שכדאי לשים אליהם לב, אם רוצים קצת להתעורר.

דבר ראשון, היום ישנה רגישות גדולה לשחיקות ולשחיתויות הרבה יותר משהייתה קודם לכן, אם אצל מבקר המדינה החדש או פניות לבג"ץ, גם אם כמה מהן מוגזמות, אך הערנות הציבורית גדולה. דבר שני מעניין, וזו שאלה שעדיין זה לא חקרו אותה ויש סימנים מעניינים, באיזו מידה ההזדהות עם המדינה ועם מוסדותיה היא אלמנט חשוב. בקרב חוגים, מגזרים שונים בחברה, ברגע שרואים הפגנות חושבים שרוב הציבור מפולג. אבל אם תסתכלו על כל עניין ההתנתקות, זה לא רק שחיבקו זה את זה אלא שרוב הציבור גם אם לא כולו ולא תמיד קיבל את דין המדינה, כמעט כמובן מאליו. התקווה של המתנגדים לגייס את כל האלפים כנגד פשוט לא התממשה. הכעס של מתנגדי ההתנתקות לדעתי הוא לא רק על אבדן בתים, כמובן הם כועסים על שהרסו להם את הבתים, וזה מובן, אבל כאשר הם דרשו משאל עם הם היו בטוחים שינצחו. כשאתה מסתכל על מה שקרה אתה לא יכול להיות בטוח שזה היה קורה. בנוסח שלהם, הם לא התנחלו בלבכות. אין לי ספק שהם מאמינים באידאולוגיה שלהם, אבל הפחד שלהם הוא כי הם איבדו את העמדה ההגמונית למחצה שלהם, ופתאום הם הבינו שהעם לא אתם.

אמיר פלג: הפתיע שהחרדים לא השתתפו בזה.

ש"נ אייזנשטדט: ברור שלא, אבל זה נוגע למה שדיברנו קודם לכן, לפירוש השונה לקדושה. זה לא המשחק שלהם. יש סיפור מפורסם על הרב שך, שכאשר התחילו לדבר על קדושת הארץ והטריטוריה הוא אמר שזה קשקוש, שכן העם הזה נוצר על ידי התורה, ואם יש קדוש, זה בזכות התורה ולא להפך. האג'נדה שלהם לגמרי אחרת. בש"ס, בצורה אחת, ואצל החרדים האשכנזים בצורה אחרת, הבעיות החברתיות והכלכליות תופסות מקום מרכזי הרבה יותר מהדברים האלו. זה לא אומר שהם לא היו קשורים לחוגים שהתנגדו להתנתקות, זה עניין אחר, אבל הרב עובדיה יוסף לא הוציא אותם להפגנות.

כרמי דניאל: הוא גם לא ביטל את פסק ההלכה שפיקוח נפש דוחה שטחים.

ש"נ אייזנשטדט: הוא בא וביקש שיסבירו לו אנשי צבא, וזה בסדר. אינני מכיר אותו, אבל אומרים שהוא אדם לא טיפש. אולי הוא נראה בחוגים מסוימים כפרימיטיבי, אבל ודאי לא טיפש.

כרמי דניאל: דיברת קודם לכן על הפחד מהתפוררות המסגרות הציבוריות. בספרך הציוויליזציה היהודית הסברת את הישרדות אותה ציביליזציה באותו ממסד ובאותן מסגרות מוסדיות.

ש"נ אייזנשטדט: במידה מסוימת. כאן יש פרדוקס.
 אמיר פלג: השאלה היא האם אין חשש שברגע שיחלש הממסד בישראל
 יש חשש לקיום הציביליזציה היהודית?
 ש"נ אייזנשטדט: נגיד את זה כך, אתה יודע למי ניתנה הנבואה, ואני
 לא רוצה שמישהו ישייך אותי לאלה. נגיד את זה אחרת, אם כאן תקרה
 איזו התפוררות גדולה, זו תהיה טראומה עצומה כמובן, ואני מקווה שזה
 לא יקרה. אבל כאן ישנם הרברים המעניינים שכדאי לשים לב לזה. אחד
 הרברים המהותיים והמתמידים במסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, או
 מימי בית שני לפחות, זה מה שהיום קוראים לו 'התנגדות אידאולוגית',
 אבל אני קראתי לזה 'אנרכיזם פוליטי עקרוני'. זה לא אנרכיזם שקורא לא
 לשלם מסים, אלא כזה שאומר שיש חוק עליון, שהוא מעל חוקי המדינה,
 ויש להישמע לו. הראשונים שדיברו על זה ככה היו הנביאים אשר מקס ובר
 כינה אותם 'דמגוגים פוליטיים', וצדק. זה שכמה מהם היו נושאי דגלים
 הומניסטיים ואוניברסליסטים, כמה מהם, אך לא כולם. ומה עשו חז"ל עם
 הנביאים? אמרו, כן הם היו גדולים, חתמו אותם וזהו. ומאז הם היו כל
 הזמן נגד 'בת קול', ומי שקובע הוא בית הדין. לא החוק, שכן את החוק כל
 אחד יכול לפרש. יש סיפור מפורסם במסכת ראש השנה על רבי יהושע,
 אחד מחברי בית הדין של רבן גמליאל, שהיו צריכים לקבוע מתי נופל יום
 כיפורים לפי הלבנה. קבעו בבית הדין את אחד הימים, אך לאחר כמה ימים
 מצא רבי יהושע שטעו. אך פסק הדין היה כבר. ואז ציוו עליו שיבוא במקלו
 ותרמילו להראות שהוא מקבל את הפסיקה, אך הוא לא רצה. אמרו לו שאם
 הוא לו בא הרי הוא מערער את כל בתי הדין — מבית הדין של משה (אפשר
 למצוא את זה בספר ההגדה של ביאליק). זאת אומרת שכאן נוצרה מסורת
 עצומה של בית דין. ביקשו אותי פעם ראשי ישיבות פתוחות יותר שאדבר
 על דמוקרטיה, והסכמתי. להבדיל מאדם אחר שדיבר אתם ואמר להם שהם
 לא דמוקרטיה, אמרתי להם שיש לנו חילוקי דעות שאני לא רוצה להסתיר,
 הזכרתי להם את המסכת הזו, ואמרתי להם שהם מכירים את החומר הזה
 טוב ממני. דמוקרטיה היא קודם כול סמכות למוסדות. מי שקורא את זה
 הוא כאילו קורא ל'בת קול'. הדבר המעניין שקרה כאן הוא שבתי הדין
 שלהם נהיו מעין 'בת קול' כנגד המוסדות, מוסדות המדינה. נעשה היפוך
 מעניין, אבל האלמנט הזה של אנרכיה פוליטית עקרונית הוא אלמנט שיש
 כמעט בכל הדתות המונותאיסטיות הגדולות, ואנחנו היינו הראשונים
 במשחק הזה. זה אלמנט שאם אתה לא מתגבר עליו, הוא ממשיך. הוא
 במידה לא קטנה היה אצל השמאל, אבל דעך מהר יותר.

כרמי דניאל: זה אלמנט שגם יכול לגרום לעוד מונח שאתה מתעסק בו בשנים האחרונות, לתנועות פונדמנטליסטיות.

ש"נ אייזנשטדט: ודאי, זה ברור. פונדמנטליזם הוא תנועה מודרנית. זה לא מסורתי אלא אנטי-מסורתי. זה עושה מהמסורת אידאולוגיה מודרנית, מה שנקרא יעקוביניזם.

אמיר פלג: אתה רואה ניצנים של התפתחות פונדמנטליזם ביהדות או בציונות?

ש"נ אייזנשטדט: ודאי. הפונדמנטליזם התחיל בארצות הברית, בפרוטסטנטיות. לנו ולפרוטסטנטים יש משהו משותף, זה שאין לנו אפיפיור. כשיש אפיפיור יש מי שיווסת את זה. לפרוטסטנטים אין ולנו אין, ולכן גם אצלנו וגם אצלם נוצרה המגמה החזקה הזו של המקום החשוב של בית המשפט. זה לא במקרה. המעניין הוא שהראשון שנתן את הסמכות הגבוהה לבית המשפט וקבע שאסור לערער עליו היה בן-גוריון. זה לא מאהבת מרדכי אלא משנאת המן. הוא לא רצה שכל התנועות יתחילו להכתוב לו. כל אחת לפי האמת שלה הוא הבין שמבחינה מוסרית יש רק שתי ברורות – או מערכות משפטיות או שהצבא ייקח. את זה ידעו גם בארצות הברית.

אמיר פלג: איפה אתה ממקם את ישראל ואת הישראלים בציר של הציביליזציה היהודית?

ש"נ אייזנשטדט: זו מוטציה חדשה של האלמנטים והמרכיבים היסודיים. היא חדשה כי ברור שלא הייתה בצורה הזו אף פעם. היה כאן כנס במכון שפינוזה אשר ניסה להסביר מדוע היהודים שרדו, וזאת באמת שאלה טובה ולא ברורה. אני פיתחתי שם תזה אחת. והסברתי מדוע אני משתמש במונח 'ציוויליזציה' ולא 'עם' או 'דת' וכיוצא באלה? קח את כל המילים האלו, הן נכונות אך אינן נותנות את כל הסיפור. כך ערכוב הזיקה המשותפת הוא המיוחד להם, אבל מה כוחה של זיקה זו, כל עוד מקיימים אותה? כוחה הוא בכך שאתה יכול לתת לסמלים משותפים פירושים שונים. כל עוד מצב זה קיים אתה יכול לשחק. ברגע שאתה סוגר, פונדמנטליסטית שמאלית או ימנית, זה נגמר. יש דוגמה שאני משתמש בה בהרצאות, היא אמתית, לא טריביאלית. כשהתחילו לגבש את הכרזת המדינה ואת מגילת העצמאות עלתה השאלה מה עושים עם מישהו ששמו 'אלוהים'. קשה לדבר על עם יהודי, על מסורת יהודית בלי אלוהים, אך החילונים לא יכלו להסכים שיכניסו את אלוהים התלבטו, ובסופו של דבר מצאו פתרון, 'בצור

ישראל'. בנוגע לדתיים זה ברור, צור ישראל זה הקב"ה ואצל החילונים זה משהו אחר, מטפורה חזקה אך לא בהכרח דתית.

כרמי דניאל: אז בעצם הציונות בחרה את הסמלים שהיו נוחים לה מתוך הרפרטואר היהודי, וגם הרפורמים והקונסרבטיבים.

ש"נ אייזנשטדט: אם כן, זהו גם הסיפור עם הרפורמים והקונסרבטיבים. בארצות הברית הרפורמים והקונסרבטיבים נבדלים זה מזה ועוד יותר שניהם מהאורתודוקסים, אבל בכל זאת קיימות פעולות משותפות. יש להם גם השפעה עצומה. למשל בזמן ממשלת שמיר רצו האורתודוקסים לקבל את המונופול המוחלט על חוק השבות, קמו הרפורמים בארצות הברית ואמרו לשמיר שהוא לא יכול לעשות זאת, שכן הוא מוציא אותם מהכלל. כרמי דניאל: שאלה אחרונה, לקראת סיום, כמי שליווה את המחקר המדעי והאקדמי בישראל כמעט בכל שנותיו, איזו עצה אתה יכול לתת לנו, לחוקרים צעירים אשר שואפים להיכנס לתחום?

ש"נ אייזנשטדט: ישנה בעיה כללית, אנחנו ארץ קטנה. אנחנו אף פעם לא נהיה מרכז יחיד. השאלה היא אם אנחנו נהיה רק פריפריה או פרובינציה. פריפריה תמיד נהיה. אבל קל מאוד לארץ קטנה להיות פרובינציה. הדרך להתמודד עם זה היא לא לנסות ולהיות מרכז יחיד בעולם, היא קודם כול להיות פתוחים לזרמים הכלליים, אבל בשום אופן לא להיגרר אחריהם. להתייחס לכל הזרמים לפי האמרה המפורסמת של רבי מאיר על אלישע בן אבויה, שהתפקד, אך רבי מאיר המשיך ביחסים אתו. הוא אמר 'רימון מצאתי, תוכו אכלתי, קליפתו זרקתי'. זאת אומרת שצריכה להיות פתיחות גדולה מאוד, אך גם ביקורתית מאוד. יש שני דברים נוספים שמטרידים אותי במדעי החברה בישראל – אולי בהיסטוריה זה קצת אחרת. דיברנו קודם לכן על רב־תרבותיות, אך במקום שתהיה זו התחלה של דיון זה סופו. ראשית, היהרו מתיוגים. כשאתם שומעים מילה מתייגת בדקו אותה. בדקו אם היא ססמה או תוכן. שנית, מכיוון שבטבע העניין חלק גדול מכם ילמדו על ארץ ישראל, יש כאלו שאומרים שאנחנו שונים כל כך מאחרים אז עדיף שנתבשל במיץ עצמנו. זו גישה פסולה בעיניי. קח מונח כגון 'רב־תרבותיות' במונח של פלורליזציה ודה־הומוגניזציה כתופעה עולמית היום, אבל כמו באותה דוגמה עם הבחור מג'מייקה שדיברנו עליה קודם לכן, בואו נלמד וננסה להבין מה מיוחד ברב־תרבותיות ובגלובליזציה הישראלית. מה מבדיל אותן מרב־תרבותיות אחרות. שוב, לא כדי להגיד שזה משהו מיוחד שאין כמוהו, אלא למצוא במה זה שונה

ומה משותף במונח. מרטי ליפסט המנוח, מגדולי הסוציולוגים, חקר את ארצות הברית וגם את קנדה. שאלו אותו למה הוא חוקר את קנדה והוא ענה שכדי להבין יותר טוב את ארצות הברית. אתה יכול להבין את עצמך על ידי שתחקור את האחר.



כור ההיתוך - בין הלכה למעשה

מיכל צוויג

מנהיגים טרנספורמטיביים מציבים יעדים לחברה ומצדיקים זאת במונחים של ערכים אידאולוגיים המקובלים על תומכיהם [...] מנהיגות טרנספורמטיבית מתכוונת במודע לצייד את החברה ב'מוח מנחה' ולהעניק לה מ'רוחה המדריכה' [...] היא נותנת לפוליטיקה תחושה ברורה של כיוון [...] ומשתדלת להניע את החברה כולה, או חלקים גדולים ממנה, לסייע בתהליך הטרנספורמציה [...] היא עשויה אפוא לסמל או לאפיין עידן שלם או תקופה שלמה.¹

המוח המנחה של מדינת ישראל בשנותיה הראשונות היה דוד בן-גוריון, והרוח הייתה רוחה של מפא"י, מפלגת השלטון. בן-גוריון היה מנהיג בעל תכונות טרנספורמטיביות ברורות מכיוון שדאג ליצור, להגדיר, לעצב, לשנות ולהפעיל את רצון העם. כך הוא הצליח לממש את רוב ההחלטות האסטרטגיות שבחר בהן. הוא עשה זאת באמצעות חינוך, הטפה, שכנוע ומתן דוגמה אישית. אולי מקצת החלטות ההן היו מוטעות בדיעבד, אך ככל אחת בולטים התעוזה שלו, יכולת ההולכה שלו והחזון.

מדינת ישראל לא דמתה לרוב מדינות העולם שהשתחררו בשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים משלטון זר וזכו בריבונות; בישראל לא זו בלבד שהוקם משטר חדש אלא שנוצר עם חדש. עם הקמת המדינה – פסגת הישגיה של התנועה הציונית – היה צפוי שקיבוץ הגלויות יעמוד בראש מעייניה ויהיה האתגר הגדול והייעוד המרכזי שלה.

1 פיטר מדינג, 'בן-גוריון כמודל למנהיגות פוליטית דמוקרטית', יהדות בת זמננו, 5 (תשמ"ט), עמ' 34-35.

נושא העלייה עמד במוקד המאבק על ארץ ישראל כל שנות המנדט הבריטי (הספרים הלבנים), ומאבק זה התעצם בשנים האחרונות למנדט (הציונות הלוחמת) עד שנעשתה המערכה על העלייה זהה למאבק על המדינה.

הכרזת העצמאות פתחה לרווחה את שערי הארץ לפני העולים. סוף-סוף מכסת העלייה אינה תלויה בשלטון זר אלא בהנהגה הפוליטית. אי-תלות זו הובילה לעלייה אדירת ממדים, ממאי 1948 עד סוף שנות החמישים, וזו קיבלה את הכינוי 'העלייה הגדולה'. ההחלטה כיצד לדאוג לכל מאות אלפי היהודים שעלו בשנים הראשונות למדינה לא הייתה נטולת קשרים פוליטיים. זרם העולים שהלך וגדל במהירות מיקד סביבו את תשומת לבן של המפלגות, והגביר את המתח ביניהן, שכן היה להן ברור שמשקלם של העולים מבחינה פוליטית מכריע.² המבנה הריכוזי ששקד בן-גוריון להשליט במדינה, בעיקר ככלי חיוני ליישום רעיון הממלכתיות אשר הוביל, חיזק את מעמדה של מפא"י, שכן רוב הטיפול בעולים נעשה על ידי מוסדות הממשלה והסוכנות – ובהם היו למפא"י כוח רב ועמדה שלטת.

'מצב הגמוני' – כתב קימרלינג – 'הוא מצב שבו הצליח החלק הדומיננטי בתוך המדינה לגייס את מירב האליטה הפוליטית, המוסרית והאינטלקטואלית על מנת לכפות את השקפת עולמה ואת ה"היגיון" שבסדר החברתי הקיים על הקבוצות הכפופות לה ואף להגדיר להן את צורכיהן ואת האינטרסים שלהן'.³ השלטון בארץ תאם את ההגדרה הזו מכיוון שבשלושת העשורים הראשונים למדינה שלטה השקפת עולמה של מפא"י ברוב תחומי החיים. הדבר נעשה על ידי גיוס קבוצות העילית השונות, ועל כך אפרט בהמשך הדברים.

מפא"י יצרה צופני הפעלה תרבותיים, אלה הכניסו את חברי הקולקטיב באמצעות מילים ומונחים לתוך עולם מובנה ומסודר בהתאם לצרכיה, וכך גייסה אותם ואת רגשותיהם. הליך זה נחשב מנגנון שמבטיח קיום תקין של הגמוניה,⁴ ואכן, הוא הוכיח את עצמו במשך כמה עשורים. דוגמה

2 דבורה הכהן, 'היבטים פוליטיים של קליטת העלייה הגדולה עם הקמת המדינה', הציונות, מאסף יא (1986), עמ' 385 [להלן: הכהן, 'היבטים פוליטיים לקליטת העלייה הגדולה'].

3 ברוך קימרלינג, 'מדינה, הגירה והיווצרותה של הגמוניה (1945-1948)', סוציולוגיה ישראלית (1999), עמ' 1681 [להלן: קימרלינג, 'היווצרותה של הגמוניה'].

לצופן הפעלה בשנות החמישים הייתה המונח 'מיזוג גלויות'; הוא המיר את המונח 'קיבוץ גלויות', והדגיש את המגמה החברתית-תרבותית של קליטת העלייה, לפי מפא"י.

הנהגת המפלגה, שמצאה את עצמה בעימות עם מגזרים שונים ביישוב הוותיק, תלתה את תקוותה בעולים, ציבור שעשוי היה להיות משענה העיקרי. מפא"י לא רק חתרה להגביר את כוחה האלקטורלי המידי, אלא שאפה שציבור העולים יהיה בסיס תומכיה בעתיד. גישה זו מיקדה את תשומת הלב בפעולה אינטנסיבית בתחום ההסברה והחינוך, בהחדרת הערכים והאוריינטציות שדגלה בהם. למעשה, במאבק על דמותה התרבותית-חברתית של המדינה לא השתתפו כל המחנות במידה שווה. מחנה הימין, שלא דגל במהפכה חברתית כמו מחנה השמאל, לא ייחד מאמץ רב לקליטה החברתית של העולים. בתנועת העבודה לעומת זאת היה לנושא הקליטה החברתית של העולים מקום חשוב.⁵

בן-גוריון הוא שהוביל נושא זה, הוא הבין את החשיבות הרבה בעיצוב הזהות הקולקטיבית של העם, עם כינונה של המדינה, כחלק מתהליך התגבשות האומה. בן-גוריון סבר שחשוב מאוד ליצור בסיס משותף לאומה המתהווה; בחזונו הוא ראה אומה אחידה הפועלת בהתאם לאתוס הציוני החלוצי. מסיבה זו הוא בחר במדיניות הקליטה של כור ההיתוך, כמדיניות שמטרתה למזג את כל העדות וליצור את הדמות הארץ-ישראלית הרצויה.

הן בשל אופי השלטון הריכוזי של המנהיגות והן מתוך סדר עדיפות וחשיבות שונה במפלגות לנושא הקליטה החברתית לא היה השיח בנושא מדיניות הקליטה רחב. מבדיקה שלי הן בדברי הכנסת והן בסטנוגרמות של ישיבות הממשלה לא התקבלה החלטה ברורה ומסודרת שהאידאולוגיה המכונה 'כור ההיתוך' היא המדיניות החברתית הקולטת שתעצב את זהותו של העם. זהו אחד ממאפייני ההגמוניה – מצב של שליטה שגם אם הוא מכונן לשרת אינטרסים מסוימים של חלק מוגדר בתוך הקולקטיב, הוא מוצג ומוכנה כאילו את טובת הכלל הוא משרת, ובכלל זה את טובתו של כל יחיד בתוכו.⁶

4 ש.ש.

5 הכהן, 'היבטים פוליטיים לקליטת העלייה הגדולה', עמ' 400.

6 קימרלינג, 'היווצרותה של הגמוניה', עמ' 168.

ההגמוניה המפא"יניקית פעלה באמצעות המעגל של העילית הפוליטית, הכלכלית והתרבותית ובאמצעות שתי פריפריות חברתיות – הפריפריה ששייכה את עצמה והרגישה חלק לא נפרד מהסדר הקיים והפריפריה שנהנתה ממנו. במקרה זה היו אלה רוב הוותיקים, האשכנזים, החילונים ובעלי הדימוי העצמי הסוציאליסטי-הלאומי. הם היו 'חיילי ההגמוניה' שהתגייסו בהתנדבות, אפילו בלי לחשוב על כך, והעתיקו את הסדר החברתי-תרבותי שהיה כה נוח להם. מבחינתם ומבחינת קבוצות העילית, הדרך שפעלו בה שירתה את העולים ואת המדינה כאחד. אם כן, יש להרחיב את המונח 'הגמוניה' למעגל נוסף של אותו חלק באוכלוסייה המשמש סוכן מגויס עצמית, שבכל מצב של אינטראקציה מחנך את החלק של האוכלוסייה שצריך להיות מחונך מחדש, ומפקח עליו.⁷

הנה כי כן, בן-גוריון ואתו 'חיילי ההגמוניה' החליטו כי יש לאמץ את עקרון 'כור ההיתוך' כמדיניות חברתית בשנות החמישים, רעיון שמקורו בראיית המדינה כישות מחנכת, כאשר סוכנות היישום של האידאולוגיה לפרקטיקה היו: בית הספר, צה"ל ומפעל ההתיישבות החקלאית. מאמר זה יבקש לבחון מדיניות זו, מבית מדרשו של בן-גוריון, כמו שהיא באה לידי ביטוי בשנות העלייה הגדולה בשלושת הסוכנים המרכזיים כאמור, תוך כדי בחינת ייסוד הכוונה והפרקטיקה שהופעלה בכל אחד מהם. החלטה זו של בן-גוריון סימלה את האידאלי בעיניו, אך מימושה בפועל היה רחוק מלהיות אידאלי, כדרכה של מציאות. פער זה הוא שייבחן בהרחבה במאמר זה.

מבוא - העלייה הגדולה

מדינת ישראל הכריזה במגילת העצמאות שלה כי היא מדינה הפתוחה לעלייה חופשית לכל יהודי. הכרזה זו וכן דעתו התקיפה של בן-גוריון שלא להגביל את העלייה הובילו לעלייה אדירת ממדים ממאי 1948 עד סוף שנות החמישים; זו מכונה 'העלייה הגדולה'. צירוף של נסיבות יצר מצב של גאות אדירה בממדי העלייה בשנה הראשונה לקיומה של המדינה ובשנתיים שלאחר מכן. למעשה הייתה זו תקופת השיא בעלייה, מיולי 1948 עד יולי 1951 הוכפלה האוכלוסייה

היהודית בישראל (ממספר תושבים של 650 אלף הגיע המספר למיליון ו-322 אלף).⁸ נתון זה מעיד קצב העלייה המהיר ביותר של עלייה זו. באוגוסט 1951 חלה ירידה בממדי העלייה, והיא הופחתה מאוד עד שנת 1955, אז החל גידול בעלייה עד 1958.⁹

בעשור הראשון למדינה עלה מספר תושביה כמעט פי אחד וחצי. לתופעה זו לא היה אח ורע בארצות הגירה אחרות. היה זה אילוץ קשה מאוד, ששום חברה מחברות ההגירה בעולם לא נאלצה להתמודד אתו. תופעה חברתית ייחודית שחוותה המדינה החדשה, אשר נולדה אגב קשיים רבים וחרדת קיום. בארצות הגירה אחרות, שהמהגרים הם חלק מכריע מאוכלוסייתן, קלטה האוכלוסייה הגרעינית גלים של מהגרים (לדוגמה ארצות הברית ואוסטרליה), ואילו בארץ גלי העלייה הם שיצרו את רוב האוכלוסייה הבסיסית.¹⁰

ובכל זאת, אף על פי שהאוכלוסייה העולה הייתה הרוב, ואילו האוכלוסייה הוותיקה הייתה המיעוט, היו לאוכלוסייה הוותיקה הכוח והשליטה במישור הפוליטי, ולכן היא ששלטה בכל המנגנונים שעיצבו את החברה הישראלית המתהווה. הסימנים הבולטים של תקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים הם הנטייה לפטרונות והתביעה לדומיננטיות מצד הקולטים.¹¹

היקף העלייה וקצבה גרמו לכך שלעתים עברו שנים בין בואם של העולים לקליטתם בתעסוקה, בשיכון ובהבטחת שירותים ציבוריים. פער זה גרם לכך שמאות אלפי אנשים היו נתונים במצב של ארעיות מבחינת מגורים ותעסוקה והיו מנותקים מהתרבות ומהחברה הישראלית הוותיקה. אוכלוסייה זו חיה במעין מובלעות אקולוגיות וחברתיות-תרבותיות

8 משה ליסק, 'המהפכה הדמוגרפית-חברתית בשנות החמישים: קליטת העלייה הגדולה', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), 'עצמאות - 50 השנים הראשונות, ירושלים 1998, עמ' 51 [להלן: ליסק, 'המהפכה בשנות החמישים'].

9 שם.
10 [בלי שם מחבר], 'ברית בין הבתרים', בתוך: יעקב קופ (עורך), פלורליזם בישראל - מכור היתוך ל'מעורב ירושלמי', המרכז לחקר המדיניות החברתית, ירושלים 2000, עמ' 1 [להלן: קופ, פלורליזם בישראל].

11 משה ליסק, 'העלייה הגדולה של שנות החמישים: כמה הרהורים בפרספקטיבה היסטורית', הצינונות, מאסף יד (1989), עמ' 216 [להלן: ליסק, 'העלייה הגדולה'].

שנקודות המפגש ביניהן ובין האוכלוסייה הוותיקה היו מצומצמות ורובן מתווכות על ידי המגנגונים הקולטים.¹²

מלבד הקשיים הרבים שנבעו מהקצב המהיר של העלייה, אשר דרש מציאת פתרון מהיר למגורים, לתעסוקה, לחינוך, לבריאות ועוד, התווסף קושי נוסף – ההרכב הדמוגרפי והחברתי שלה, שעד מהרה היה לבעיה המרכזית של המדינה, המעסיקה את החברה הישראלית עד היום.

רוב היישוב הקולט היה מעולי אירופה. בשנת 1951 חלה התפנית הגדולה – הייתה זו הפעם הראשונה בתולדות שיבת ציון המודרנית שילידי אירופה ואמריקה היו למיעוט בקרב העולים. את מקומם תפסו, למשך שנה בלבד, ילידי אסיה; ודחקו אותם ילידי צפון אפריקה, שבשנת 1952 היו הרוב.¹³ הגירה זו, שהציפה את הארץ, הייתה מגוונת מאוד. חלקים ניכרים מאוכלוסייתה היו בעלי מכוונות פוליטית, תרבותית ודתית שונה מזו של הקהילה היהודית הוותיקה בארץ.

כדי לעצב מדינה חדשה, שרוב אוכלוסייתה עולים חדשים בני עמים שונים, באופן שהיא תוכל לעמוד על הרגליים ולהתקיים, ההנהגה ראתה צורך לנקוט מדיניות שתמנע כאוס, כלומר ליצור תשתית חברתית אחידה. היה זה צורך השעה, לדעתה, וכדי לשמור על אפשרות קיום במציאות הקיימת, הייתה זו חובה לממש אידאולוגיה שתעשה מן הערב רב עם. בן-גוריון הבין את החשיבות ביצירת בסיס תרבותי-חברתי משותף לעם המתחדש בציון:

אין אנו מביאים לארץ עדרים של בעלי חיים שמספיק להעבירם, להאכילם ולשכנם, אלא המוני אנשים יהודים, שלא על הלחם לבדו יחיו. אנו מעלים לארץ עם יחיד במינו, מפוזר בכל קצווי תבל, המדבר בלשונות רבות, הניח תרבויות זרות, נפרד לעדות ושכטים שונים בישראל. ומוטל עלינו להתיר מחדש כל הציבור הרב והמנומר הזה, לצקת אותו בדפוס של אומה מחודשת. עלינו לעקור המחיצות הגיאוגרפיות, התרבותיות, החברתיות והלשוניות המפרידות בין החלקים השונים ולהנחיל להם לשון אחת, תרבות אחת, אזרחות אחת, נאמנות אחת, חוקים חדשים ומשפטים חדשים.¹⁴

12 שם, עמ' 205.

13 ליסק, 'המהפכה בשנות החמישים', עמ' 18.

14 דוד בן-גוריון, מאמר בשנתון הממשלה תשי"א, כוכבים ועפר, רמת גן 1976, עמ' 33 ולהלן: בן-גוריון, כוכבים ועפר.

שימושי המונח 'כור היתוך' במדינת ישראל

רעיון כור ההיתוך (melting pot) מקורו בראיית המדינה כישות מחנכת. המדינה שיצרה את המונח היא ארצות הברית. מונח זה ביטא – ועדיין מבטא – דעה המקובלת על רוב האמריקנים על אודות משמעות תהליך האמריקניזציה והדרך שנוצרו בה האומה החדשה והאדם החדש, המכונה Homo Americanus.¹⁵ מונח זה בהקשרו הישראלי מבטא את אידאולוגיית הקליטה בעשור הראשון למדינה, שדרשה מהעולים להשיל מעליהם את עברם, את המסורת, את המורשת ואת התרבות שלהם, כחלק מתהליך יצירת האומה הישראלית.

הייתה זו גישה שביקשה לעצב את דמות היהודי החדש,¹⁶ והיא קיבלה חיזוק מגישות דומות שרווחו במאה העשרים וביקשו ליצור אדם חדש כמו בברית המועצות (שם דגלו במונח 'חינוך מחדש'), שם ראו בחינוכו של האדם הסובייטי החדש את התנאי להצלחת הקומוניזם, או בארצות הברית, שם ביקשו לצרוף את המהגרים יוצאי התרבויות השונות לדמות חדשה – אמריקני.

גישה זו הייתה נפוצה מאוד בארץ מימי העליות השנייה והשלישית. דמות זו נבנתה בהתאם לאידאולוגיה החלוצית, שהעולים מאותן עליות ראו בה תורה מקודשת. קיום המצוות של חקלאות והגנה היו בגדר עבודת קודש. זו הייתה הנורמה הנכונה, וחריגה ממנה נתפסה ככפירה. אופיים הדתי כביכול של הנורמות והערכים החלוציים בא לידי ביטוי גם בעומק חדירתם לרוב תחומי ההוויה האישית והחברתית ובהיקפה. האינטנסיביות שעסקו בהם בכתב ובעל פה, בייחוד במסגרות המפלגתיות והתרבותיות של תנועות הפועלים לפלגיה, מעידה על מעורבות רבה ועל שאיפה לעצב אורח חיים כולל.¹⁷

בתקופת הדור השני לאותן עליות שלטה המגמה של השרשת החדש ויצירתו בתבניות מוסדיות, שיובטחו בהן רציפות הישגי המהפכה

15 יוסף גורני, 'כור ההיתוך החלקי במחשבה ובמעשה הציוניים', הצינונות, מאסף יג (2001), עמ' 4 ולהלן: גורני, 'כור ההיתוך החלקי'.

16 אניטה שפירא, יהודים חדשים ויהודים ישנים, תל אביב 1998, עמ' 155 ולהלן: שפירא, יהודים חדשים ויהודים ישנים.

17 עוז אלמוג, הצבר – דיוקן, תל אביב 1997, עמ' 41-42.

ויציבותה. כבר אז הדרך המרכזית להשגת המטרות הייתה חינוך הדור הצעיר בהתאם לערכים החדשים.¹⁸ דרך זו, למימוש המדיניות, הופעלה גם בעלייה הגדולה. יסוד נוסף ביצירת היהודי החדש היה השרשת השפה העברית, שפת הלאום המתחדשת, על כל המשמעויות הערכיות והרבדים האידאולוגיים והרגשיים שהוטמעו בה.¹⁹ גישה זו ננקטה מתוך רצון ליצור יהודים נטולי סממנים גלותיים ולעשותם 'יהודים חדשים'. אתוס ה'אנטי-גלותיות' קשור בקשר אמיץ למונח 'כור ההיתוך' – הוא שלל בתקיפות את התרבות הגלותית שהביאו אתם העולים, ובמרכזו עמדה ההבחנה הערכית בין 'היהודי הגלותי' ל'יהודי החדש' – הארץ-ישראלי. מדיניות כור ההיתוך מצדה הייתה אמורה להסיר את הסממנים הגלותיים ולהעשיר את העולים החדשים בסגולות חלוציות.

המונח 'כור ההיתוך' על ציר הזמן

בשנות החמישים סברה הנהגת המדינה שהצורך בגישה זו חיוני ביותר מכיוון שכמות העולים עלתה על האוכלוסייה הקולטת. אין ספק כי הקולטים חששו שמא ייהרס כל מה שבנו במשך שנים, אם לא ימשיכו באותה מתכונת אידאולוגית. הם ראו בכך סכנה למדינה, ולכן מבחינתם מדיניות כור ההיתוך הייתה הכרח.

האמונה הייתה שהכנסת העולים ל'כור ההיתוך' תוציא מהם את שיירי התרבות הגלותית ותטבילם בארץ-ישראליות חדשה. בן-גוריון בחר במדיניות זו מתוך ראייה פרגמטית. הוא ראה בכך צו השעה:

אבל השאלה הבערת היא – כמו בכל שאלות חיינו – שאלת הזמן, הקצב. באמריקה פעל כור ההיתוך במשך שלוש מאות שנה, ותהליך ההתמזגות טרם נסתיים; אבל אמריקה יכולה לחכות, כי השלד העיקרי שלה היה איתן, ובטחונה היה רב, – ואיטיות הטמיעה או ההיתוך של ההמונים בני העמים הרבים והשוניים שזרמו לארצה לא גרמה לה

18 שם, עמ' 52.

19 שם, עמ' 63.

כל דאגה ופחד. לא כן ישראל. לנו אין זמן. ההיסטוריה דוחקת אותנו. עלינו לפעול במהירות. גם פיתוח הארץ ופיתוח תרבותנו וגם שמירת ביטחוננו מחייבים קצב מואץ ומזורז, כי אין יודע מה ילד יום [ההרגשה במקור].²⁰

אין ספק שהפרגמטיזם של בן-גוריון היה חיוני מאוד להתמודדות עם המצב הקיים. המצב בארץ באותן שנים היה מורכב. ככלל, העשור הראשון לקיומה של מדינת ישראל היה עשור של גיבוש דפוסים ושל התעצבות מסגרות. כל דבר היה תקדים למה שיבוא אחריו. הארץ הייתה למדינה, והיישוב היה לעם. מדינת ישראל נאלצה להתמודד עם קשיים רבים עם כינונה. ראשון בהם היה הערעור מבחוצץ, גם על עצם קיומה וגם על ההישגים הטריטוריאליים שהשיגה במלחמה קשה ורבת-קרבנות,²¹ הישגים שהעולם ערער עליהם ואפילו לחץ לקצץ בגבולות החדשים שנוצרו. הקושי הנוסף היה ההתמודדות עם הצורך לקבוע כללי התנהגות חדשים שיתאימו לעקרון הממלכתיות. שתי התמודדויות אלו קשות גם בתנאים רגילים, אך הן הוחרפו במידה שסיכנה את עצם קיום המדינה הצעירה מחמת קשיים כלכליים ומבחנים חברתיים כבדים שבאו עליה כאשר הוכפלה האוכלוסייה עם העלייה הגדולה, בלי שגדלו משאביה בקצב דומה.²²

בזמן העלייה הגדולה החלו מדינות ערב לדבר על 'סיכוב שני', שיימחקו בו תוצאות הסיכוב הראשון של המלחמה. הן אף הכריזו על הסגר כלכלי ומדיני על ישראל. המצב הביטחוני היה מעורער. המדינה נמצאה במלחמת הישרדות קשה.

העלייה הגדולה הייתה אמורה לחזק את הארץ, לתת למדינה הצעירה תוקף ומהות – לבנות ולהיכנות בה. העולים החדשים יועדו לבניית הארץ ולשמירה על ביטחונה, ולשם כך ראה בן-גוריון צורך ליצור גוף חברתי מגובש, מאוחד ומתאים למטרות עיצוב דמות אדם יהודי חדש ולהיות לעם עצמאי בעל שלטון עצמי, חירות, אחריות קולקטיבית, אחדות יהודית.

20 דוד בן-גוריון, 'כור מצרף לעם', חזון ודרך, ג, תל אביב 1952, עמ' 256-257 [להלן: בן-גוריון, 'כור מצרף לעם'].

21 במלחמת העצמאות נפלו 6,000 חיילים ואזרחים, אחוז אחד ממספר בתושבים היהודים בארץ לפני הקמת המדינה.

22 דוד שחם, ישראל 40 השנים, תל אביב 1991, עמ' 28-29.

האמונה הייתה כי מיזוג שלל הגלויות לדגם אחד ייצור את החברה הראויה והדרושה:

למדינת ישראל לא ניתנה שהות של מאות שנים. גם משימת קיבוץ הגלויות ובנין הארץ, ועוד יותר משימת הביטחון, מחייבות אותנו לדחיקת הקץ [...] מדינת ישראל לא תיכון אלא כמדינה דמוקרטית; אפס, היא גם לא תיכון אם לא תתגבר בעוד מועד על מכשלת ההתפצלות וההתפוררות, על משבר הממלכתיות הנעוץ בריבוי סיעות, על סכנת המרחקים התרבותיים, הכלכליים והחברתיים שבין העדות, ולא תבטיח בפועל חופש המצפון לאדוקים לחופשים גם יחד, אגב השרשת ערכי – ישראל בחיי הפרט והכלל, לפי רוחו של כל אחד בתוכנו [ההדגשה במקור].²³

צו השעה באותן השנים דרש ליכוד חברתי. מלחמת העצמאות שהתנהלה בראשית העלייה הגדולה והמצב הביטחוני הרעוע והרגיש מאוחר יותר, ובכללו איום תמידי על קיומה של המדינה, חייבו לדעת המנהיגות יצירת אוכלוסייה עם מאפיינים משותפים – שפה אחת, אורח חיים חלוצי שפועל לבניית המדינה, חינוך זהה ותרבות אחידה. בדרך זו בחרה המדינה הצעירה להתמודד עם החשש שמא יגרמו הרקע השונה כל כך של קבוצות העולים והרב-גוניות החברתית-תרבותית למקצת הקבוצות להיות נחושות פחות בנכונותן להתמודד עם האיום החיצוני המתמיד.²⁴

התבטאות דומה בקשר לשאלת הזמן מצויה במכתב של בן-גוריון לנשיא המדינה מפברואר 1951: [...] אנחנו מוכרחים למזג אותם (את קיבוצי הגלויות) לעם אחד, בזמן מהיר, כי אנחנו מוקפים אויבים.²⁵ בדבריו של בן-גוריון בקשר למדיניות כור ההיתוך סוגיית הזמן נמצאת במקום מרכזי. הוא משווה את תהליך יצירת האומה האחידה באמריקה ואירופה לזו שצריכה להיעשות בישראל. הוא מזכיר שאצל אומות אחרות

23 דוד בן-גוריון, 'נצח ישראל', חזון ודרך, ד, תל אביב 1962, עמ' 281.

24 חיים אדלר ונחום בלס, 'הנוך לנער כפי דרכו', בתוך: קופ, פלורליזם בישראל, עמ' 136-137.

25 צבי צמרת, עלי גשר צר – החינוך בישראל בשנות המדינה הראשונות, ירושלים 1997, עמ' 382 הערה 10 [להלן: צמרת, עלי גשר צר].

היה זה תהליך ארוך וממושך, ובכל זאת, הוא טוען כי במדינת ישראל יהיה זה אחרת, קצר יותר, מהיר יותר. זה הפרגמטיזם הבן-גוריוני, שמנסה למצוא פתרונות למצב הקיים, הלא אפשרי כמעט, שנחוש בדעתו להתמודד עם המציאות, ולא לדחותה, ומעז ליצור שינוי ולהסתכן. אלא שזהות וחברה אי-אפשר ליצור מהר. לא בכדי נמשך תהליך זה במדינות אחרות זמן רב.

פרנאן ברודל הציע להבחין בשלושה קצבים היסטוריים – הזמן המהיר של הפוליטי והאירועי; הזמן הבינוני של המחזורים הכלכליים והזמן הארוך של הסטרוקטורות הגדולות של האנושות.²⁶ יצירת זהות חברתית, ובכלל זה אומה אחידה, היא פעולה השייכת לזמן הארוך. שינוי מנטליות בזמן קצר הוא מטרה כמעט לא אפשרית. בן-גוריון רצה לעשות פעולה השייכת לזמן הארוך – ליצור תודעה קולקטיבית אחידה – בזמן קצר, מתוך תפיסתו כי זהו הכרח המציאות.

יצוב חברת מופת - עולים מול ותיקים

אידאולוגיית כור ההיתוך במהותה הייתה רצופה כוונות טובות, בראשה עמד הרצון ליצור חברת מופת. הדרך להשיג זאת היא לחבר את העולה, ותהא מדינת המוצא שלו אשר תהא, לתרבות הצברית הארץ-ישראלית שהתפתחה בעליות הקודמות.

תרבות זו נשענה בעיקר על שלילת האלמנטים הגלותיים (בעיני החברה הקולטת) ועל אימוץ רוח החלוציות והשפה העברית, והיא ביטאה את תרבות המערב בגוון ישראלי. ולא בכדי, שהרי החברה הקולטת הייתה רובה ככולה מורכבת מיוצאי אירופה, שהכירו את אורח החיים האשכנזי ואת המורשת התרבותית שלו בלבד. החברה הקולטת, ובן-גוריון בראשה, האמינה בצדקת דרכה, ולכן ניסתה לעצב את העולים בהתאם לתפיסה זו. 'הצלחת הקליטה פירושה היה מלכתחילה השתלבות העולים החדשים במערך החברתי של הותיקים. פירוש זה בהוראתו הפשטנית התקבל תחילה ללא עוררין',²⁷ כתב ליסק.

26 שלמה בן עמי, 'על הזמן הקצר ועל הזמן הארוך', זמנים, 55 (1996), עמ' 14.

27 ליסק, 'מהפכה בשנות החמישים', עמ' 23.

צורכי התקופה היו ברורים לבן-גוריון: שפה עברית, הגנה עצמית, עבודה עברית, התיישבות. הוא רצה לבנות חברה בהתאם לצרכים אלו, ומדיניות כור ההיתוך שימשה כלי ליצירת המודל הרצוי.

דמותה של החברה הישראלית הרצויה נשענה על המסגרת האידאולוגית הצייונית האנטי-גלותית, החילונית והאירופית. ראשי היישוב והמדינה סברו שהיעדר של בניין הארץ יושג אם יתמזגו העולים עם אורח החיים שהיה מקובל על בני הארץ בתקופות העליות החלוציות, אורח חיים המבוסס על:

- המורשת האשכנזית המסורתית שהופרתה ושונתה בעקבות העימות עם תכנים לא יהודים מודרניים
- הסוציאליזם
- ההשכלה החילונית.²⁸

ליהודים הבאים מכל קצות עולם הוצבה התביעה להשתנות ולהתאים את עצמם לתרבות החדשה. למעשה, יישומו של העיקרון 'כור היתוך' החל במעורבות אינטנסיבית, ולעתים קרובות בוטה, בכל תחומי החיים של העולים – ממסגרות התיישבות וסוגי התעסוקה עד היגינה אישית, תכנון משפחה וחינוך. בתחום התרבותי-נורמטיבי, כגון פולקלור, סגנון לבוש ואורחות חיים, אימץ היישוב הקולט ברצינות רבה את רעיון מיוזג הגלויות.²⁹

השינויים בתחומי החיים נדרשו הן מהעולים האשכנזים והן מהעולים המזרחים, כדי ליצור סולידריות. אך התשתית של התרבות הצברית החדשה הייתה ההויה התרבותית של היהודים ממזרח אירופה, ולכן השינוי שנדרשו העולים האשכנזים לחולל היה מזערי לעומת השינוי שנדרש מהעולים המזרחים,³⁰ שכן נדרש מהעולים שינוי תרבותי לא רק בתחום הטכניקה, ובכלל דרכי העבודה, הטיפול והיצירה, אלא שינוי באפיוני התרבות, כלומר בערכים, בגישות, בעמדות, באמונות, בדרכי החשיבה, בתכונות הלשון, בצורות התנהגות, בנורמות חברתיות,

28 אבי פיקאר, 'רב תרבותיות – הדרך לכור היתוך חדש', מפנה, 34 (2001), עמ' 13 [להלן: פיקאר, 'רב תרבותיות'].

29 ליסק, 'המהפכה בשנות החמישים', עמ' 32.

30 שם, עמ' 14.

בתחושות, ביחסים חברתיים ובתכונות אישיות. העולים החדשים נדרשו לאמץ ערכים בהתאם לאתוס החלוצי.

האוכלוסייה הוותיקה שאפה לעשות את העולים דמות החלוץ, שהייתה בעלת מאפיינים שונים ומשונים לרוב העולים אשר הגיעו למדינה בשנות החמישים. דמות זו הייתה אף זרה יותר לעולים מארצות האסלאם מכמה סיבות: הם דיברו בניב שונה של עברית, הם היו בעלי אוריינטציה דתית חזקה, הקשר למסגרת המשפחתית היה חזק יותר ומשמעותי יותר, סגנון הלבוש היה אחר, חסרו להם ההשכלה, נורמות תחרותיות כמו במערב לא היו קיימות אצלם, המוזיקה והריקודים הישראליים היו בעלי אופי תרבותי שונה מאוד מזה שהכירו, ומונחים רבים במישור האידאולוגי-פוליטי היו זרים להם לחלוטין, כגון 'ציונות מדינית', 'סוציאליזם', 'מודרניות', 'קולקטיביזם' ו'חלוציות'.³¹

מכל מקום, בן-גוריון ורבים מהמנהיגים שפעלו לצדו האמינו כי למדינה יש יעדים ייחודיים וכי זכותה – ואם נתייחס למה שנעשה בפועל נראה כי ראו בכך חובתה של המדינה – לעצב את דפוסי החיים של אזרחיה. בן-גוריון ראה במוסדות המדינה כלים למימוש מדיניות כור ההיתוך שישננו את האזרחים לערכים הראויים. מבחינתו, מדיניות זו הייתה בניין המדינה, ולבניין זה ישנה משמעות רוחנית עליונה, הבאה לידי ביטוי בשלושה תחומים עיקריים: שירות בצבא, לימוד בבית הספר והתיישבות באזורי הספר.³² בכלים אלו הוא שאף ליצור מתוך ההטרוגניות הרבה הומוגניות, שתהיה המסד לחברה החדשה. האתוס של מיזוג גלויות – חזונו של בן-גוריון – היה ראוי ורצוי, אך הוא נשק לאוטופי, ואכן הוא התנפץ אל מול סלעי המציאות (בכך אעסוק בהמשך הדברים). הרי בעיקרו של עניין, לא היו אלו חומרים שעברו את מכונת ההתכה, ולא גלויות הן שנמזגו לגביע, אלא אנשים, בני אדם בשר ודם, שבעיניהם היה החזון הצירי הזה מציאות כואבת. למקצתם, אידאולוגיית הקליטה צרבה והותירה בהם צלקות מלוות כאב ותסכול, ועדיין הם לא שכחו.

31 ליסק, 'העלייה הגדולה', עמ' 207-208; הנ"ל, 'דימויי עולים – סטריאוטיפים ותיוג בתקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים', קתדרה, 43 (מרס 1987), עמ' 139.

32 גורני, 'כור ההיתוך החלקי', עמ' 17.

סוגי היישום: הפרקטיקות המרכזיות של מדיניות כור ההיתוך

בית הספר

מערכת החינוך ככלל ובית הספר היסודי בפרט שימשו סוכן של מדיניות כור ההיתוך, שדגלה בהחדרת אותה 'דת לאום ציונית' לכלל האוכלוסייה, ובעיקר לעולים שבה, אשר מדיניות זו הייתה זרה לרובם. דוגמה לכך היא דבריה של עדה פישמן-מימון, שהייתה חברה ב'ועדה לבעיות העלייה והקליטה בשנתיים הראשונות לייסוד המדינה', שהקים מרכז מפא"י, ועסקה שנים רבות בחינוך ובקליטת עלייה: 'ישנה מידה רבה של זרות למפעלנו ולערכים הקדושים לנו וכי יש לחשוש כי ימצאו ביישוב אזרחים שהם מחוסרי ידיעות אלמנטריות'.³³

הביטוי 'מפעלנו' מתייחס לתנועה הציונית, ובפרט לשיא הגשמתה – מדינת ישראל, כמו שהצטיירה בעיני ותיקי היישוב. הערכים הקדושים הם ערכי האידאולוגיה החלוצית (שהתייחסו בעיקר לשני תחומים: לחקלאות ולהגנה), שבזכותם, כך בעיני הציבור הוותיק, קם וקיים ה'מפעל'. המונח 'ידיעות אלמנטריות' הוא מונח מהשיח הציוני, על אודות המפעל הציוני, שלדעת הוותיקים היו בסיס חיוני לתקשורת אישית, והכרחי להתערות במקום.

גם בן-גוריון ראה בערכים האלו – ידיעת הלשון העברית, מונחים מתולדות ישראל, ידיעת הארץ וזיקה לערכים ציוניים וחלוציים – יתרון שעתיד האומה, ביטחונה וכושר עצמאותה תלויים בו. בבית הספר ראה את מקום המפגש הראשון שיאפשר את צמצום הפער המהותי הזה. בכך יהיה בית הספר הצעד הראשון לבניית אומה עברית, אחידה ועצמאית.³⁴

בתקופת היישוב ובשנה הראשונה לקיומה של מדינת ישראל ניהלו את מערכת החינוך שלושה זרמים אידאולוגיים מרכזיים, בשלוש מערכות חינוך אוטונומיות מקבילות. כל זרם חינוכי – הכללי, העובדים והמזרחי – קבע בעצמו את עקרונותיו הפדגוגיים, בנה את תכניות הלימודים שלו,

33 צבי צמרת, ישראל בעשור הראשון – יחידה 7, התפתחות מערכת החינוך, תל אביב 2003, עמ' 29 ולהלן; צמרת, התפתחות מערכת החינוך.

34 בן-גוריון, 'כור מצרף לעם', עמ' 255.

הכשיר את מוריו בדרכו שלו, ופיקח - כמעט בלעדית - על הנעשה במוסדותיו.³⁵

בן-גוריון עמד בראש המתנגדים לקיומם של זרמים פוליטיים-מפלגתיים בחינוך מכיוון שאלו לדעתו הנציחו את הפירוד בעם. כיוון החינוך שלו היה ברור: חינוך העם כולו על פי האתוס הציוני-הפועלי-החלוצי. לשם כך דרש את ביטול הזרמים ואת הכנסת כל התושבים היהודים לכור היתוך, שיצאו ממנו מלוכדים ומאוחדים כ'ישראלים'. עם זאת, לא נחסך כאן השיקול הפוליטי, שכן בן-גוריון האמין כי ביטול הזרמים יגביר את השפעת מפלגתו על המתרחש במערכת החינוך.³⁶

הזרמים בחינוך לא בוטלו בחמש השנים הראשונות לקיומה של המדינה, על אף תמיכתו של בן-גוריון בדבר, אך יזמה אחרת שלו, הקשורה לתחום החינוך, יצאה לפועל מהר - חקיקת חוק חינוך חובה (1949). חוק זה חייב כל הורה לבחור בזרם הפוליטי-אידאולוגי שבמוסדותיו יתחנכו ילדיו. פועל יוצא מחוק זה היה מאבק חריף בין המפלגות על חלוקת עוגת השלטון.³⁷ בכל יישוב מיישובי הארץ פעלו 'ציידי נפשות' (זה היה המונח!) שביקשו לגייס למסגרותיהם תלמידים רבים ככל האפשר, ובעיקר עולים חדשים, שמכורח הנסיבות היו מודעים פחות להבדלים בין הזרמים והיה אפשר להשפיע עליהם ביתר קלות. לא פעם נעשה הדבר מתוך זלזול בדעתם ובהשקפת עולמם של ההורים, שכן הוותיקים, כמו שנכתב לעיל, סברו כי הם יודעים מהו החינוך הנכון והרצוי.³⁸

סעיף מיוחד בחוק ללימוד חובה תש"ט שלל מהעולים החדשים ממחנות העולים את הזכות לבחור את זרם החינוך שבמוסדותיו ועל פי ערכיו יתחנכו ילדיהם. לעומת כלל מערכת החינוך, שניתנה בה להורים זכות בחירה בין ארבעה זרמי חינוך שונים,³⁹ במחנות העולים הופעלה מערכת בשם 'החינוך האחיד'. הפרדה זו בין מערכת החינוך של כלל ילדי ישראל

35 צמרת, התפתחות מערכת החינוך, עמ' 13.

36 שם, עמ' 52.

37 שלמה סבירסקי, חינוך בישראל - מחוז המסלולים הנפרדים, תל אביב 1990, עמ' 38 [להלן: סבירסקי, חינוך בישראל].

38 שם, עמ' 39-40; צמרת, התפתחות מערכת החינוך, עמ' 7.

39 לשלושת הזרמים האמורים התווסף זרם אגודת ישראל, שהוכר עם חקיקת חוק חינוך חובה.

ובין מערכת החינוך לילדי העולים, בחינוך האחד, באה לידי ביטוי גם בהפרדת סמכויות במשרד החינוך עצמו. האגף לחינוך במשרד הופקד על ניהול מערכת החינוך לכלל הילדים, והמחלקה לתרבות ניהלה את מערכת החינוך האחד.

בעקבות קשיים בהקמת מערכת החינוך בראשית המדינה התעלם השלטון משאלות הנוגעות להוראה ולחינוך של אוכלוסיית העולים. מחלקת התרבות, בראשותו של נחום לוין – איש מפא"י, בעל השקפת עולם ציונית סוציאליסטית – נטלה עליה את המשימה הזו מרצונה החופשי, ובמשך הזמן הלכה והתחזקה התמיכה שקיבלה מהסוכנות ומהממשלה. הוקמה מערכת חינוך מיוחדת לילדי העולים, שביקשה להנחיל להם תכנים וערכים אחידים בנוסח האתוס החלוצי-התיישבותי. מערכת זו נכפתה על העולים, והיא התחשבה אך מעט בזיקתם של רוב העולים לדת ולמסורת היהודים.⁴⁰

מערכת זו תאמה את הגישה הסטראוטיפית ואת הרגשת העליונות והפטרנליזם, ששימשה רבים מקרב היישוב הוותיק. רובם בירכו על העלייה הגדולה אך חששו מהשפעת העולים – הן של שרידי השואה מאירופה והן של יוצאי ארצות האסלאם – על החברה ועל המדינה. למרות ההתלהבות הכנה מעצם עליית ההמונים, נשמעו הסתייגויות מאיכות האנשים שהגיעו לארץ עם פתיחת שעריה. דובר על נחשלות, על פרימיטיביות ועל לבנטיניות בקרב העולים מארצות המזרח; ועל חשדנות קיצונית, על אינדיבידואליזם ואפילו על בורות ועל תרבות נמוכה בקרב עולי שארית הפלטה.⁴¹ לכן עלתה הקריאה להפעיל את מכבש 'כור ההיתוך'. ותיקי היישוב לא הוכללו כלל במדיניות זו, הם עמדו בצד והנדסו את דמות החברה הרצויה. אף שההנהגה הייתה מודעת לפערים ולהבדלים בין הקולטים לנקלטים ובין האוכלוסיות השונות של הנקלטים (העולים ממזרח אירופה לעומת העולים ממדינות אסיה ואפריקה), לא תוכננו תכניות קליטה וחינוך דיפרנציאליות. בן-גוריון וחבריו למפלגה, מעצבי מדיניות החינוך, ראו בעצמם יוצרי תרבות יהודית ישראלית חדשה. מטרת

40 צבי צמרת, ימי כור ההיתוך – ועדת חקירה על חינוך ילדי העולים (1950), ירושלים 1993, עמ' 78-80.

41 משה ליסק, העלייה הגדולה בשנות החמישים: כישלוננו של כור ההיתוך, ירושלים 1999, עמ' 58-59 [להלן: ליסק, כישלון כור ההיתוך].

מערכת החינוך הייתה לשנות את האנשים, להתכנס ולצרפם לתרבות חברתית אחת, שערכיה תואמים את אלו של מפא"י, המפלגה ששלטה שליטה כמעט מוחלטת במערכת החינוך של המדינה בשנותיה הראשונות,⁴² והיא שהביאה להקמתם של בתי הספר האחידים לעולים החדשים.

בחודש מרס 1949 נערך מפגש של בן-גוריון עם שלושים וחמישה סופרים ואנשי רוח כדי לעסוק בהיבטים החינוכיים והתרבותיים של הקליטה או במילים אחרות – לחשוב כיצד לעצב את הישראליות של העולים. רובם המוחלט של המוזמנים היה גברים, אשכנזים, מקורבים למפלגות השמאל, ואף לא יוצר דתי או איש רוח אורתודוקסי אחד. 'מגוון' המוצאים והאידאולוגיות של הנוכחים בפגישה מבהיר מעצמו באיזו רוח ראה בן-גוריון לנכון לעצב את האומה. יש להניח כי במפגש, שעלה ממנו כי בידי הדוברים קיימת התרבות המתקדמת האחת, וחייבים להנחיל אותה במהרה לעולים החדשים, מצא בן-גוריון גושפנקה וחיוזוק לרעתו.⁴³

'אוכלוסין שאינם יודעים איש את שפת רעהו ואין הם מעורים בתרבות האומה ובידיעת הארץ אינם צמודים ודבוקים בחישובי תרבות משותפת וחזון לאומי – אינם עם המסוגל לעמוד ביום צרה בפני אויבו וצורריו',⁴⁴ זה הדבר אשר הוביל כנראה את בן-גוריון לתמוך בחינוך האחיד. מטרתו הייתה להקנות לעולים ציונות כמעט מונוליתית, שהלאווים שלה היו ברורים: לא גלותיות, לא שמרנות דתית, לא תרבות עדתית. בכל אלו ראה את העבר, שיירדים שיש להוציא למען עתיד טוב יותר, וככל שיעשה הדבר מהר יותר, כן ייטב. החינוך האחיד היה אמור לזרוז תהליך זה, שכן הוא היה מכוון מטרה, וכוון לאוכלוסיית העולים בלבד, ששלושת האלמנטים שנאסרו היו חלק רב-חשיבות ביותר באורח חייהם.

מערכת החינוך האחיד, שנוצרה מתוך פחד של פיצול והריסת הקיים ואף מתוך רצון כן להשריש בעולים את התרבות הנכונה, המתקדמת והמקדמת, לא הצליחה במשימתה המגבשת. נהפוך הוא, היא יצרה מסלול ברור של הפרדה ואי-שוויון. הנפגעים העיקריים היו העולים מארצות ערב, שהיו שבעים וחמישה אחוזים בערך מיושבי מחנות העולים (צורת התיישבות שנוצרה עבור עולים משלהי 1948), ושבעים אחוזים בערך

42 צמרת, עלי גשר צר, עמ' 142.

43 שם, עמ' 143-144.

44 בן-גוריון, כוכבים ועפר, עמ' 25.

מיושבי המעברות (צורת התיישבות עבור עולים שנוצרה באמצע שנת 1950).⁴⁵

תגובות על החינוך האחיד החלו להישמע בחֶזקה רק במחצית השנייה של 1949, כשעלו ארצה קרוב לרבע מיליון עולים, רובם המכריע מארצות המזרח. אז החלה שאלת החינוך האחיד של העולים להציק יותר ויותר. המתנגדים העיקריים היו העולים מתימן, שהיו כולם אורתודוקסים. הם התנגדו בעֶצמה גוברת לתהליך ה'ישראליוזיה', וזעמו על הכפייה האנטי-דתית (חילול שבת על ידי המדריכים, רובם המכריע חילונים גמורים, ולפיכך דוגמה לא רצויה). מאבקם נגד ההגמוניה של מפא"י נחשב המאבק הדרמטי ביותר בתולדות קליטת העלייה בשנות החמישים, וביסודו עמד הוויכוח על מהות המורשת החברתית והתרבותית שיש להנחיל לעולים בתהליכי המיזוג וההיתוך.⁴⁶

כדי להשקיט את הרוחות מינה בן-גוריון בינואר 1950 ועדת חקירה ממלכתית בראשותו של השופט גד פרומקין, כדי לחקור את ענייני החינוך במחנות העולים. תפקידה של הוועדה היה בראש ובראשונה לברר אם יש אמת בהאשמות בדבר כפייה אנטי-דתית במחנות העולים. ועדה זו חשפה הליכים ומעשים כמעט שגרתיים של כפייה בוטה וחמורה, שבוצעה בחסות משרד החינוך והתרבות ושליחי תנועת הפועלים.⁴⁷ היא גם מתחה ביקורת חריפה על דעותיהם הקדומות, על שיטות החינוך שלהם ועל גישתם המתנשאת כלפי העולים ותרבותם. הוועדה מיהרה להסיר כל חשד של מדיניות מכוונת מצד הממשלה לכפייה אנטי-דתית, אך הטילה את כל האחריות על המחלקה להנחלת הלשון ולקליטה תרבותית במשרד החינוך (בעקיפין על שר החינוך שז"ר, וזה התפטר בעקבות כך) בראשותו של נחום לזין, והוא אולץ להתפטר בעקבות הדו"ח. ההמלצה העיקרית של הדו"ח הייתה להעביר את החינוך במחנות למחלקת החינוך של משרד החינוך ולהעניק ליושבי המחנות אותן אפשרויות חינוך שהיו ליתר הורי הילדים היהודים בארץ.⁴⁸

- 45 סבירסקי, חינוך בישראל, עמ' 47-51.
 46 ליסק, כישלון כור ההיתוך, עמ' 69.
 47 שם, עמ' 70.
 48 קימרינג, 'היווצרותה של הגמוניה', עמ' 187.

ייתכן שמסקנות ועדת פרומקין היו הערעור הפומבי והרשמי הראשון על עקרון כור ההיתוך, שכן חברי הוועדה קראו לבטל את החינוך האחיד ולהנהיג חינוך רב-גוני, התואם את השקפות הורי התלמידים.⁴⁹ מכל מקום, גם לאחר פרסום הדו"ח לא חלו שינויים של ממש בניסיונות להשלטת 'זרם העובדים', ובעיקר 'זרם העובדים הדתי', על ילדי העולים. אלא שהעולים ראו גם בזרם זה מעין אמצעי חלופי ל'העבירם על דתם' ולהמירה ל'דת הסוציאליסטית', שכן המערכת כולה – על תכניה ועל מוריה – התנהלה ברוח המהפכה הציונית, רק ללא כפייה אנטי-דתית בוטה. על כל פנים, הזרם ודאי לא תאם את המודל האורתודוקסי או את המודל של הדתיות המזרחית והעממית יותר כמו שהכירוהו בארצות מוצאם.⁵⁰

סיכום סטטיסטי לפי הערכה של רוברטו בקי, ראש הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה של מדינת ישראל, מצליח להבהיר מדוע אותה דרך שהייתה פשוטה להנהגה ולנציגיה הייתה כה קשה לעולים ופסולה מעיקרה: מתוך שמונים אלף העולים החדשים שנמנו עם תלמידי בתי הספר היסודיים בשנת הלימודים 1951-1952, שישים אלף למדו בבתי ספר שכל תלמידיהם היו עולים חדשים, ו-9,000 למדו בכיתות נפרדות בבתי ספר כלליים קיימים. חיבור של המספרים מורה כי שמונים ושישה אחוזים מכלל התלמידים החדשים למדו בנפרד מן התלמידים הוותיקים, וסביר להניח כי רובם היו מזרחים.⁵¹

אחד ההבדלים החשובים והעקרוניים ששימרו את הפערים בין שתי האוכלוסיות היה המחסור במורים. המורים המוסמכים העדיפו לעבוד במרכזים המבוססים, ואילו הלא מוסמכים לימדו במעברות מכיוון שהמורים הוותיקים סירבו ללמד שם. תחלופת המורים בבתי הספר של יישובי העולים הייתה גבוהה, ובכלל יחסם לעבודה היה בעייתי. המורים באו מרחוק, ולכן הם היו עייפים ורמת ההשקעה שלהם הייתה פחותה. מלבד זאת, יחסם לאוכלוסייה היה זר ומנוכר, בהתאם לדעות שרווחו בציבור הוותיק על העולים.⁵²

49 ליסק, כישלון כור ההיתוך, עמ' 72; צמרת, עלי גשר צר, עמ' 156.

50 קימרינג, 'היווצרותה של הגמוניה', עמ' 188.

51 סבירסקי, חינוך בישראל, עמ' 52.

52 שם, עמ' 52-56.

החששות מפגיעה במורשת התרבותית חברתית והרצון לעשות את האומה ישראלית הם שאפשרו ואף עודדו את מדיניות כור ההיתוך בבתי הספר. אלא ש'המפגש הבית ספרי הטיפוסי היה רחוק מן הדימוי הנגזר ממיתוס "כור ההיתוך"⁵³. מדיניות זו, כמו שיושמה במערכת החינוך, עשתה את הפעולה ההפוכה. ברור כי הדבר נעשה לא במזיד אלא מתוך אמונה אמיתית בצדקת הדרך. עם זאת, האמונה העיוורת הזו של ההגמוניה דחקה את העולים, ובעיקר את יוצאי ארצות האסלאם לתחתית סולם הריבוד.⁵⁴ עוד מילדות, בעקבות מדיניות כור ההיתוך, המפלה לרעה את ילדי העולים הללו, נחסמו דרכי ההתקדמות שלהם.

בתזכיר שהגיש ד"ר משה סמילנסקי, אז מנהל מוסד סאלד למחקר חינוכי בירושלים,⁵⁵ בשנת 1956, צוין כי הקשיים מתגלים עוד בכיתה א': כרבע מתלמידי כיתה זו ביישובי העולים נשארו כיתה, לעומת ארבעה אחוזים בלבד בכתי ספר אחרים; ככל שעולה רמת בית הספר, כן ייצוגם של תלמידים אלו הולך וקטן; בכיתה יב היו תלמידים מזרחים 7.8 אחוזים בלבד, באוניברסיטה העברית היה שיעורם חמישה אחוזים, ובטכניון 3.6 אחוזים.⁵⁶ בן-גוריון הצליח בסופו של דבר להשפיע, והוביל את המפלגה ואת המדינה לחינוך ממלכתי (חוק החינוך הממלכתי אושר בכנסת באוגוסט 1953). אמנם הדרך לא הייתה קלה, וכללה מאבקים והחלפת ממשלות, אך בסופו של דבר הוא מימש את חזונו והחדיר את הערכים הרצויים (לדעתו), בקרב כל חלקי האוכלוסייה, ובייחוד בקרב העולים.⁵⁷ אחת הסיבות להצלחת צעד זה היא שבשנים הראשונות שלאחר קום המדינה חל גידול ניכר במספר התלמידים במוסדות זרם העובדים. זרם זה נעשה הגדול והדומיננטי במערכת החינוך בעיקר בזכות ההצלחה שנחל ב'ציד הנפשות' (משמע בעקבות פיתויים ולחצים מצד פעילי הזרם). התפתחות זו עוררה בקרב מנהיגיו הרגשה שכבשו את מערכת החינוך, ולכן אפשר לבטל את

53 שלמה סבירסקי, זרעים של אי-שוויון, תל אביב 1995, עמ' 82 ולהלן: סבירסקי, זרעים של אי-שוויון.

54 ליסק, 'העלייה הגדולה', עמ' 205-206.

55 מתוך אתר הבית של הפנימייה על שם שטיינברג.

56 סבירסקי, חינוך בישראל, עמ' 57.

57 הכהן, 'היבטים פוליטיים לקליטת העלייה הגדולה', עמ' 401; צמרת, עלי גשר צר, עמ' 194.

הזרמים וליצור חינוך ממלכתי, שהרי מבחינתם ממילא יישמרו הישגיו של הזרם המרכזי.

בן-גוריון היה מנהיג שמטרתו הייתה לשרת את החברה ואת האינטרס הציבורי, אך הוא לא דאג ליצור בסיס רחב לזהות הישראלית, ולכן חלקים רבים באוכלוסייה לא הצליחו להשתלב בזהות שיצר. האינטרס הציבורי, כמו שהוא ראה כנכון, היה חד-ממדי, ובמקום לאחד הוא הבלוט שסעים רבים.

עם הזמן החלו להצטבר ידיעות על כישלונה של מערכת החינוך בקליטתם של ילדים מזרחים לשורותיה. למעשה אימוץ מדיניות האינטגרציה בשנת 1968 היה בבחינת הודאה כי החזון של כור ההיתוך בכתי הספר אינו מתממש. מסגרת האינטגרציה, שעוררה התנגדות עזה ביישוב הוותיק, הייתה למעשה פתרון זמני, כמו הצבא, ולא הצליחה אף היא ליצור מיוזג גלויות,⁵⁸ אך דיון זה חורג מענייננו.

צה"ל

בן-גוריון האמין כי צה"ל, אשר ראו בו את 'צבא העם', הוא המסגרת היחידה העשויה לעצב מחדש את היהודים שהגיעו לארץ (ולא משנה באיזה גיל עלו) כאזרחים של המדינה החדשה. כך התבטא בביטוי בהרצאה שנשא באפריל 1950 בכנס הפיקוד הגבוה של צה"ל, ואלה דבריו: 'חלק גדול, אולי הגדול, של קבוץ הגלויות - רק מסגרת צבא ההגנה לישראל תוכל לחנך אותו'.⁵⁹

בעיני בן-גוריון, היה בעלייה הגדולה ערב רב של אנשים שלא הותאמו לחיים במדינה דמוקרטית מודרנית. לכן הוא סבר שרק עיצוב של ההמונים הללו ועשייתם אזרחים בני תרבות (והכוונה היא לתרבות המערבית מודרנית, כמו שנכתב לעיל) עשויים להבטיח את עמידתם ביום הפקודה. היה זה ערך עליון מבחינתו, שחובה להטמיע אותו בכל אחד מבני החברה החדשה - 'אספסוף לא ילחם בתנאים שאנחנו נצטרך להילחם על קיומנו',

58 סבירסקי, חינוך בישראל, עמ' 85-86.

59 מרדכי בראון, 'צבא, חינוך ותרבות בראשית תקומת המדינה', בתוך: ישראל ברטל (עורך), העגלה המלאה - מאה ועשרים שנות תרבות בישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 77 ולהלן: ברטל, העגלה המלאה.

אמר לקצינים, 'קיבוץ גלויות מביא לנו אספסוף. היתוך האספסוף הזה, גיבושו מחדש, גיבוש אנושי, יהודי, ישראלי [...] רק על בסיס זה אפשר להקים אחר כך את הצבא'.⁶⁰

אף על פי שהצבא מטבעו הוא מערכת לא דמוקרטית, ראו בו מעצבי החינוך בצה"ל וראשי הפיקוד הבכיר את אחד ממרכיבי המבנה הדמוקרטי ההולך ומתהווה בישראל. הם אף האמינו כי ביכולתם ומחובתם לנצל את השירות בצה"ל כדי להקנות לחיילים, ובעיקר לעולים שבאו מארצות אשר לא הכירו בהן את כללי המשחק הדמוקרטיים, את אשיות המשטר ואת מעמדו של היחיד בתוכו. הם תלו את אמונתם זו בשלושה דברים: בעקרון כפיפותו של הצבא לסמכות האזרחית; בסגנון הפיקוד האופייני לצה"ל, שטיפח ואף חייב את הערך 'אחרי', שלפיו המפקדים הולכים בראש ונותנים דוגמה אישית לחיילים; ובמערכת הזכויות והחובות המוגדרות המחייבות הן את החיילים והן את המפקדים.⁶¹

בן-גוריון ראה בצה"ל גוף רב-תחומי, שאמור ויכול למלא שליחות כפולה: 'הוא גם שומר הביטחון והשלום של המדינה והוא גם אחד המכשירים המרכזיים בחינוך הדור הצעיר ובעיצוב דמות האומה [...]'.⁶² ביטוי לתפיסה זו ולהסכמה הרחבה בנוגע אליה הוא חוק שירות הביטחון, שהתקבל בכנסת בספטמבר 1949 ברוב קולות מוחץ וללא כל התנגדות (!). משמעות החוק הייתה שכל חייל חויב בתשעה חודשים לפחות של הכשרה חקלאית, ומטרתו הייתה 'להנחיל לצבאנו שתי תכונות יסוד הדרושות לבטחוננו: כושר צבאי וכושר חלוצי'.⁶³ חוק זה למעשה לא בוצע מעולם מכיוון שבמהרה התברר כי צה"ל סובל מעומס יתר של משימות וכי הוא לא יצליח למלא את כולן. למרות זאת, חזונו של בן-גוריון לראות בצה"ל 'גורם מחנך, מעלה ומבריא'⁶⁴ התגשם במידה רבה, אלא שמשימה זו הוטלה על מערכת החינוך הכללית של צה"ל ולא הייתה קשורה להכשרה החקלאית דווקא. ההישג המרשים ביותר של מערכת החינוך ה'צה'לית' בשנות החמישים היה בתחום הנחלת הלשון וההשכלה הכללית לחיילים

60 שם.

61 שם, עמ' 85.

62 בן-גוריון, 'כור מצרף לעם', עמ' 254.

63 בן-גוריון, 'כוכבים ועפר', עמ' 37.

64 שם, עמ' 36.

עולים. קציני ההשכלה של צה"ל לא התחבטו הרבה בשאלות עקרוניות בדבר שימור מורשתם הייחודית של העולים, שהגיעו מגלויות שונות, אלא הם יישמו ללא כל סייג את 'אסטרטגיית האפוטרופסות', בהתאם למדיניות כור ההיתוך.⁶⁵

הגדנ"ע (גדודי נוער) היה הכלי המשלים לצבא מכיוון שהוא היה המסגרת לחינוך חלוצי של כלל הנוער לפני גיוסו לצבא. הגדנ"ע נועד להיות מעיין תנועת נוער ממלכתית, אלא שהפעילות בו התנהלה במדים ובמסגרת צבאית. בן-גוריון רצה לנצל את השירות בגדנ"ע לשם הקניית ערכים חברתיים ולאומיים כחלק מהתהליך החינוך של כלל הנוער.

בכינוס מפקדי גדנ"ע שנערך ב-29 בנובמבר 1951 נשא בן-גוריון נאום שכותרתו 'כור מצרף לעם', וכשמו כן תוכנו – פירוט התפקיד של הצבא ככלל ושל הגדנ"ע כפרט ככלי לביצוע מדיניות כור ההיתוך. בנאום נאמר שחוק חינוך חובה חל על ילדים בני שש עד שלוש עשרה, ולכן בגילים ארבע עשרה עד שמונה עשרה ישנם כמאה אלף נערים ונערות, וכשמונים אלף מהם לא קיבלו שום חינוך – עברי או כללי.

בן-גוריון ראה בנוער את עתיד האומה, ולכן היה מעוניין להכניסו בגיל המתאים למסגרת הגדנ"ע – 'היתוך מהיר של הגלויות יתכן אך ורק בקרב הנוער הזה, שיצא מכלל ילדות ולכלל בגרות לא הגיע, ויש ביכולתנו לעצבו ולצור דמותו לפי צורכי התקופה המכרעת של הנחת היסודות [ההרגשה במקור]',⁶⁶ אמר לעת סיום נאומו. בפסקה האחרונה העלה את הטענה שאם יצליח הגדנ"ע להקיף את כל הנוער בגילים שש עשרה עד שמונה עשרה (הם הגילים שדמותו של האיש המבוגר מעוצבת בהם), 'יהפך באמת (הגדנ"ע) לבית היוצר של אומה אחידה, מלוכדת, מושרשת באהבת מולדת, מופעמת ביצר חלוצי ובכוח גבורה. אחרות האומה תיכון רק על אלה'.⁶⁷

אף שראה בן-גוריון גם בבית הספר היסודי 'כור מצרף נאמן' ל'הריסת מחיצות העדות' ול'איחוי קרעי התפוצות', הוא הטיל ספק ביכולתו הבלעדית למזג את הגלויות.⁶⁸ מבחינתו, מטרת הגדנ"ע הייתה להיות

65 ברטל, העגלה המלאה, עמ' 79-81.

66 בן-גוריון, 'כור מצרף לעם', עמ' 257-258.

67 ש.ס.

68 ש.ס.

כלי עזר למימוש האידאולוגיה. בזאת הוא ראה את הייעוד ההיסטורי של הגדנ"ע – הכשרת בני העלייה החדשה לחיי היצירה האזרחית וניצול שירותם בגדנ"ע לצורכי קליטתם הרוחנית במדינת ישראל.⁶⁹ עם זאת, גם העולים עצמם הרגישו בטבעיות בצורך דחוף להתאים את עצמם לתרבות הקולטת ולהסתגל אליה. ידיעת השפה, הבנת השיח הרווח, הפנמת המיתוסים והסמלים שעמדו בתשתית אותו שיה והסתגלות אל הנורמות החברתיות היו גם מבחינתם המפתח להצלחה. השירות בצה"ל היה יכול לספק זאת מעצם היותו זירת מפגש המחייבת עבודה משותפת תוך כדי אינטראקציה יום-יומית מלאה בין האנשים, היוצרת חוויות קולקטיביות משותפות. בכך נתן צה"ל לרבים מהעולים החדשים הזדמנות להסתגל ולהשתלב בתרבות הקולטת במהירות⁷⁰ ולהגשים ערך מכונן ומרכזי בחברה הישראלית.

אלא שעל אף הפן החיובי האמור, שימר צה"ל את הפערים החברתיים שלא הצליחה להקטין מערכת החינוך (על כך בהמשך הדברים), ואף הגדיל אותם. שלמה סבירסקי בספרו זרעים של אי-שוויון מציין שהפערים התבטאו בסיכויי הקידום בסולם הפיקוד והתפקידים בצה"ל, דווקא משום שהוגדרו במונחים של הישגיות, הנשענים על מנגנוני המיון של מערכת החינוך (כך לדוגמה את אלו שסיימו בתי ספר תיכוניים טובים מושך צה"ל לתפקידים היוקרתיים יותר ואת אלו שסיימו בתי ספר תיכוניים מקצועיים הוא מגייס ליחידות יוקרתיות פחות. מלבד זאת, תפקידים רבים בצה"ל – הן במסגרת השירות הסדיר ועוד יותר מכך בשירות הקבע – חייבו תעודת בגרות כתנאי הכרחי לקבלה).⁷¹

אמנם בן-גוריון טען כי 'בצבא קיים שוויון גמור. לכל חייל – אותם המדים, אותו השכר, אותם התנאים, אבל עליכם [בנאומו הוא פונה לתלמידי תיכון בתל אביב] לדאוג לכך ששוויון זה לא יהיה חיצוני, פורמאלי בלבד, אלא שוויון אמת המתגלה בשותפות של ערכים וסיכויים [...]'⁷², אך

69 ברטל, העגלה המלאה, עמ' 88.

70 שם, עמ' 78.

71 שלמה סבירסקי, זרעים של אי-שוויון, עמ' 104-105.

72 שם, עמ' 95. הדברים לקוחים מתוך: דוד בן-גוריון, חזון ודרך, ה, תל אביב 1957.

למעשה תרם הצבא לעיצוב הגבול המעמדי-עדתי מבחינה הישגית. אכן, הצבא עמל על ביסוס השותפות בערכים בין הנמצאים בשורותיו, אך הוא לא התגלה כנותן הזדמנויות שוות בסיכויי ההתקדמות.

הצבא עיצב מערכת מיון קפדנית, שיועדה לברור מקרב המתגייסים את המועמדים ליחידות השונות (היה דירוג של יוקרה וחשיבות מבצעית ביניהן), ובתוך כל יחידה את אלה המיועדים לסיירת ולפיקוד. מנגנון מיון זה הופעל עוד בתקופת שהותם של המתגייסים העתידיים בתיכון, והסתמך רבות על מערכת החינוך, שסיווגה את התלמידים לפי רמת השכלה. משמע כי המערכת נהגה לא כאילו אין לה שום מידע קודם, אלא היא נשענה על המיון בבית הספר, כלומר השכלה פורמלית היא מרכיב חשוב גם בתהליך המיון לצורך הקידום בצה"ל. לפיכך הצבא, למרות המיתוס המציג אותו כ'כור היתוך' וכ'ממזג גליוות', שיקף למעשה ביתר שאת את המבנה המעמדי, כמו שגובש בבתי הספר.⁷³

בראשית שנות השישים היה שיעור הגברים בוגרי תיכון שהגיעו במשך שירותם לדרגת רב-טוראי לפחות שמונים וארבעה אחוזים, ואילו שיעורם בקרב בוגרי פחות משמונה שנות לימוד היה עשרים אחוזים בלבד. דא עקא שחלקם של בוגרי התיכון בקרב ילידי הארץ באותה עת היה ארבעים ושלושה אחוזים, ואילו בקרב ילידי אסיה ואפריקה תשעה אחוזים בלבד, ואילו חלקם של בעלי ההשכלה של פחות משמונה שנים בקרב עדות המזרח היה באותה תקופה שלושים ושישה אחוזים, ובקרב ילידי הארץ היה חלקם שבעה אחוזים בלבד. באותן שנים לא עלה שיעור בוגרי קורס הקצינים מקרב בני עדות המזרח על חמישה עשר אחוזים, וחלקם בצוותי אוויר היה כחמישה אחוזים, ואילו חלקם בכלל אוכלוסיית משרתי שירות החובה התקרב לחמישים אחוזים.⁷⁴

משמעות הדבר שצה"ל אכן תרם להרגשת ה'ישראליות' של העולים: הוא תרם תרומה ייחודית לקידום של בני השכבות החלשות, ליצירת רגשות שותפות ולתגבור כושר ההתמודדות שלהם במסגרת התרבותית הדרושנית (ובכללה נורמות, ערכים, שפה, אידאלים, ידע כללי והכרת מסורת גבורת העבר ולבוש) שהגיעו אליה. בתחום הזה עמד הצבא כמשימת המיזוג, אך הוא עשה זאת בלי לשבור את מדרג המעמדות, העדות והלאום שאפיין את

73 שם, עמ' 104-105.

74 ברטל, העגלה המלאה, עמ' 90, הערה 60.

המתגייסים המזרחים. על בעיה זו אפשר ללמוד מדבריהם של מורדי ואדי סאליב,⁷⁵ אשר לאחר שציינו את הערכתם הרבה לצה"ל על היותו מסגרת ללא אפליה לרעה וללא קיפוח, הוסיפו:

ברם, אליה וקוץ בה, לעיתים דווקא ההרגשה המאחדת של צעירי העדות השונות המשרתים בצה"ל, דווקא היא עלולה להחריף את תחושת הקיפוח והאפליה בפגישתם המחודשת עם המציאות האזרחית לאחר תום השירות. נקל לרדת למתרחש בנפשו של צעיר משוחרר צה"ל הפושט מדיו ומוצא את עצמו שוב בהווי האזרחי כשהוא מחוסר מקצוע, מחפש עבודה, ללא דיור הולם וללא יכולת נפשית לחזור לסדרי החיים שקדמו לשירותו הצבאי.⁷⁶

אייזנשטדט, בכיר הסוציולוגים הישראלים בשנות העלייה הגדולה, תהה מה טיב השפעתם החברתית והתרבותית של הצבא ושל מערכת החינוך בישראל. לדבריו,

ברור הוא, שיש בכוחן לשנות, לפורר מסגרות ישנות, לעורר שאיפות ולהניע להתנהגות חדשה, אולם באיזו מידה יש בהן כדי לגבש מסגרות חברתיות ותרבותיות חדשות? [...] ודאי שהן מלמדות צורות התנהגות חדשות, ובמידה מסוימת אף מקנות שאיפות וערכים חדשים, אבל תמיד קיימת הסכנה שכל אלה לא יתגבשו לדפוסי חיים חדשים אלא לשדות פעולה חברתית בלתי מאורגנת ובלתי יציבה.⁷⁷

דברים אלו נאמרו שש שנים בערך לפני שפרצו אירועי ואדי סאליב, שנחשבים על פי רוב הסימן הראשון לדעיכתה של מדיניות כור ההיתוך, ואף לכישלונה החלקי.

75 מהומות ואדי סאליב התעוררו בשנת 1959 על רקע של מצוקה כלכלית-עדרתית בשכונה בשם זה בחיפה, שאוכלסה בעיקר בעולים מצפון אפריקה. פרשת ואדי סאליב הייתה סמל למאבק של שכבות המצוקה במסד האשכנזי, וסימנה בבירור את קיומה של 'ישראל השנייה'. לאירוע זה הייתה השלכה רבה על המערכת הפוליטית העתידית.

76 סבירסקי, זרעים של אי-שוויון, עמ' 107. הדברים לקוחים מתוך דו"ח ועדת עציוני, אשר בדקה את אירועי ואדי סאליב שהתרחשו בשנת 1959.

77 שמואל נח אייזנשטדט, 'מיוזג העליות במדינת ישראל', חזות, א (תשי"ג), עמ' 152-153.

בראשית העלייה הגדולה הופנו העולים למחנות שהיו אמורים להיות מקום מיון בלבד לתקופת מעבר קצרה. אלא שמשך שהייה בהם הלך והתארך, ובסוף 1950 חיו בהם יותר ממאה אלף עולים, ששהייתם שם נמשכה יותר משנה. בשל המחסור בפתרונות דיור הוחלט להקים מעברות, כלומר ריכוזי עולים שיהיו מפוזרים בכל רחבי הארץ, בקרבת יישובים ותיקים. הרעיון המרכזי בתכנית היה לזרז את תהליך שילובם של העולים בחברה ובמשק של היישוב הוותיק. היה זה למעשה המפגש הראשון בין העולים לוותיקים. תכנית ההשתלבות לא יצאה לפועל, מספר העולים במעברות הלך וגדל, והן נהיו סוג חדש של מחנות עולים. ההבדל היחיד ביניהן היה שעל העולים במעברות הוטל לפרנס את משפחותיהם בכוחות עצמם.

לוי אשכול, ראש מחלקת ההתיישבות וגזבר הסוכנות אז, נאלץ להתמודד עם שתי בעיות עיקריות מתוקף תפקידו: מצוקת העולים ומחסור במתיישבים שיאכלסו את השטחים החדשים הרבים של המדינה. מחסור זה נגרם משתי סיבות: היעדר כוח משיכה כלכלי להבאת בעלי הון, משקיעים, יזמים ובעלי מקצועות נדרשים לפיתוח היישובים החדשים; והימנעות הוותיקים מלעבור למקומות שעתידיהם אינו ברור. הממשלה ראתה בהקמת מושבי עולים פתרון לשתי הבעיות. בשנת 1949 היא החלה בהקמתם של אזורי ספר והפנתה לשם את העולים (גם כי אלו סבלו ממצוקת דיור וגם באין מועמדים אחרים שהסכימו), כך הייתה התכנית לפיזור אוכלוסייה לתכנית לפיזור עולים.⁷⁸

למעשה בן-גוריון היה הראשון שראה בעולים מועמדים ליישום התכנית לאכלוס אזורי הפיתוח. לדבריו, בני הנוער, ובייחוד העולים, צריכים לקבל

קודם כל חינוך חקלאי שישריש אותם בחיי המולדת, ירגיל אותם לעבודה פיסית, יקנה להם הלשון, הרגלי התרבות וסדר ומשמעת לפני שיכנסו לצבא סדיר. הכשרה בחקלאות תאפשר הקמת יישובי

78 דבורה הכהן, "פיזור אוכלוסין" ו"מיזוג גלויות" – משימות מתנגשות? הניסיון של מושבי העולים, בתוך: אניטה שפירא (עורכת), מדינה בדרך, ירושלים 2001, עמ' 109, 115 [להלן: הכהן, 'משימות מתנגשות במושבי העולים'].

ספר, שבלעדיהם לא ייכון הביטחון במדינה. יישובי-גבול אלה ישמשו חומת מגן ראשונה במדינת ישראל, לא חומת אבנים, אלא חומה חיה.⁷⁹

כך כתב בשנתון לממשלה כשהתייחס לחוק הביטחון. ביצועה של התכנית לפיזור אוכלוסייה היה נתון בידי הממשלה, שאת חבריה הניעו בעיקר שיקולים מדיניים וביטחוניים. ההנחה הייתה כי במקום שקיים יישוב – שם יעבור הגבול, והיא שהדריכה את בן-גוריון יותר מהאידיאל החקלאי-חלוצי ויותר מהצורך בצמצום הפער בין העולים לוותיקים.

הממשלה בחרה לפנות להתיישבות העובדת מתוך תקווה שהעולים יאמצו את הגישה הציונית הסוציאליסטית. הם גרסו כי קליטתם של העולים החדשים בערים הקיימות תהיה מעיין המשך הגלות, כלומר שהעולים עלולים להיות 'אזרחים לא פרודוקטיביים' למדינה. מנהיגי תנועות המושבים החליטו להיענות לפניית הממשלה. מטרתם הייתה לחולל שינוי חברתי ותרבותי בקרב העולים, כשהם צועדים בראש, מובילים ושולטים בתהליך הזה.⁸⁰ השינוי המהותי שניסו חברי תנועת המושבים לחולל בעולים כלל ניסיון לשנות את אורחות החיים ואת הערכים שלהם, שנראו לוותיקים חסרי חשיבות.

היה זה מהלך ברור של כפיית מדיניות כור ההיתוך, שכן האמצעים שעמדו לרשות המוסדות המיישבים היו רחוקים מלספק את צורכיהם ואת ציפיותיהם של המתיישבים החדשים. הרוב המכריע של העולים לא הכיר כלל את עקרונות המושב, והכשרתו לחיי חקלאות ושיתוף הייתה מזערית, אם בכלל. העולים נענו לקריאה להצטרף להתיישבות החקלאית לא מתוך הכרה אידאולוגית ולא מידיעה של הצפוי להם אלא בעקבות לחצים של המוסדות המיישבים ובתקווה להיטיב את מצבם הכלכלי, שהיה בכי רע.⁸¹

ההיבטים הפוליטיים שנלוו לתהליך קליטת העולים לא נעדרו גם מההתיישבות, שהייתה גם היא נושא למיקוח מפלגתי. מאחר שלרוב העולים לא הייתה זהות פוליטית מוגדרת, חילקו ביניהן המפלגות את

79 בן-גוריון, כוכבים ועפר, עמ' 37-38.

80 שם, עמ' 122.

81 דן גלעדי ומשה שוורץ, ישראל בעשור הראשון – יחידה 3, התיישבות חקלאית, תל אביב 2001, עמ' 45-46 [להלן: גלעדי ושוורץ, התיישבות חקלאית].

יישובי העולים לפי מפתח מוסכם, בלי שנשאלו העולים לדעתם. היה זה מעשה כוחני, שמוכיח שוב את הרגשת העליונות של הקולטים. מהלך זה אף היה לא דמוקרטי בהתחשב בעובדה שבמושבי העולים זרם החינוך הוכתב מלמעלה, לפי ההשתייכות המפלגתית של המושב.⁸²

ראשי ההתיישבות היו ערים לקשיי המתיישבים, אך אמנתם בצורך בהתיישבות חקלאית הייתה כה חזקה שלא היה אפשר לשכנעם להאט את קצב הקמתם או לצמצם את מספר המועברים להתיישבות. בלהט העשייה קיבלו עליהם ראשי ההתיישבות את האחריות המלאה למעשיהם, בידעם כי רבים מהעולים ישלמו מחיר אישי וחברתי כבד. ביצוע המשימה, מבחינת קובעי המדיניות – במקרה זה בניין הארץ בדרך החלוצית-פועלית של הפרחת השממה על ידי חקלאות עובדת – הצדיק את המחיר הזה.⁸³ בן-גוריון סבר כי שעת החירום הלאומית מחייבת הפניית רבים ככל האפשר להתיישבות חקלאית, גם אם אינם מתאימים לכך או מעוניינים בכך. אמנם המחויבות כוונה לכלל תושבי המדינה, אך על העולים – התלויים במוסדות הקליטה – היא נאכפה, ואילו לוותיקים ניתנה אפשרות בחירה חופשית.

תנאי החיים ורמת השירותים במושבי העולים בשנים הראשונות היו ירודים למדי, וככל שהשתפרו תנאי החיים בערים ובמושבות הוותיקות, כן החריפו הרגשות המצוקה והקיפוח של תושביהם. אך נכון יותר להשוות את התנאים במושבים למעברות (שכן הן היו החלופה המציאותית יותר לרוב המתיישבים במושבים), ובכך היה יתרון בולט למושבים, שסיפקו מידה מסוימת של ביטחון כלכלי.⁸⁴

אלפרד בונה, שהיה מנהל המכון למחקר כלכלי של הסוכנות היהודית בין 1943 ל-1948, אמר בוועדת התיכון הראשונה:⁸⁵

82 דבורה הכהן, עולים בסערה – העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948-1953, ירושלים 1994, עמ' 144.

83 גלעד ושוורץ, התיישבות חקלאית, עמ' 33.

84 שם.

85 ועדת התיכון עסקה בתכנון העלייה הגדולה בשנות מלחמת העולם, והיא כללה מומחים בתחומי התכנון והכלכלה. מטרותיה היו להכין תכנון לעליית מיליון יהודים, לתת תשובה לבריטים בדבר מוכנותו של היישוב לקליטה, שלא ידאגו.

אין כל טעם לעצום את העיניים לנוכח המציאות. אפילו האידיאל של החזרת אנשים עירוניים אל האדמה אסור שישלה אותנו ויגרום לנו להתעלם מן העובדה שלעולים החדשים יהיה הרבה יותר קל למצוא להם פרנסה מכובדת בסביבה נוחה ובמקצועות עירוניים, יותר מאשר בחקלאות.⁸⁶

מידע זה היה ידוע לבן-גוריון עוד מ-1942 מכיוון שהוא הקים את ועדת התיכון ועמד בראשה, אך עוד מראשיתה של התנועה הציונית היא התעלמה כמעט לחלוטין מהעיר וראתה בהתיישבות הכפרית את הכלי המרכזי להשגת מטרותיה. האידאולוגים הציונים ראו בהתיישבות זו התגשמות החזון ליצירת חברה חדשה ומופת חינוכי ולב לבו של המפעל היהודי הלאומי.

תחום ההתיישבות העובדת לא הוכיח 'אחדות נאמנה של אומה מחדשת נעוריה'. אמנם בן-גוריון רצה בכך מאוד, אך הדבר לא קרה בפועל, כמו שאפשר להבין מהדברים שנשא בוועידה החקלאית שהתקיימה בסוף 1955:

והציבור החלוצי שבחלוצי, אשר עשה הפלא הגדול של החקלאות העובדת, המשמש אבן פינה בבניין התקומה שלנו גם מבחינה יהודית וגם מבחינה אנושית, ואשר כל אחד מאתנו חייב להרכין ראשו בכבוד בפני מפעלו וחיוו – לצערי ולתמהוני לא העריך את תמורה העמוקה שנתחוללה בחיינו, ולא נענה לצרכי העלייה החדשה [...] בלי עלייה זו אין מי שיפריח את השממה. תעברו במרחבי הדרום [...] תמצאו רק ישובים מעטים [...] ברובם הגדול הם יישובים של יהודי כורדיסטן, מרוקו, פרס, תימן ואחרים. המתיישבים האלה לא קיבלו ההכשרה שניתנה לנו: הם לא ירשו הערכים הספרותיים שאנחנו למדנו מברדיצ'בסקי, ממאפו, מברנר, מביאליק ומספרות הרוסית הריבולציונית.

[...] המוסדות המיישבים שולחים אותם לדרום, לחבל לכיש – והם הולכים כי אין בידם ברירה. הם לא יודעים מה שצפוי להם [...] הנוער

86 אילן טרואן, 'יצירת מדעי חברה ציוניים', עיונים בתקומת ישראל, 1 (1991), עמ' 491. הציטוט לקוח מתיקי נושא גופים, ועדת התיכון הראשונה, בארכיון בן-גוריון.

החלוצי שלנו, כשהוא הולך לנגב, יודע מה צפוי ואין הוא מפחד; הם אינם יודעים; אין זו אשמתם. הם לא למדו בכורדיסטן ובהרי האטלס מה שאנחנו למדנו, אבל הם בונים, הם הם מפריחי השממה והם הם מחזקי הביטחון שלנו, כי הם מיישבים את המרחבים הריקים [...] ולא באנו לעזרתם. רק מעטים הלכו אתם. גם אנחנו לא קפצנו מתוך חלל ריק [...] עמדה מאחורינו מסורת וירושה רוחנית גדולה, ועלינו להנחילה לעולים האלה, וננחילה רק אם נחיה אתם יחד. אני רואה את היעוד הגדול של דור החלוצים שלנו, להידבק בהמוני העולים שבאו מארצות המזרח, להתעלות אתם יחד, למען שהם יהיו כמונו ויביאו יחד אתנו את הניצחון למפעל הגדול והמופלא הזה של החקלאות העובדת.⁸⁷

בן-גוריון מתייחס לכך שהעולים צריכים לראות את הוותיקים כחלק מהם, אך למעשה מתוך דבריו עולה צורך שונה בתכלית, שהוותיקים יראו את העולים כחלק מהם, ויאפשרו להם להתקרב בכנות וללא הרגשת התנשאות. הקטע מצייר תמונת זרות עמוקה וסטראוטיפית מצד בן-גוריון והמתיישבים הוותיקים כלפי העלייה המזרחית, הרגשה של פטרנליסטיות תרבותית ואמונה בצדקת דרכם של הציונים שעלו מאירופה. 'המדינה איננה יכולה לגזור על חלק מאזרחיה, שילכו ויתיישבו על הקרקע ודווקא על הגבולות', אמר בן-גוריון, אך לא פעל בהתאם לדבריו. סוכני המשטר, כלומר הממשלה והסוכנות, בחרו עבור העולים, והשיקולים הביטחוניים והמדיניים הם שהכתיבו את מדיניות פיזור האוכלוסייה. 'ההתיישבות החקלאית החדשה מילאה בהצלחה מרובה את המשימות שהועיד לה הממסד הפוליטי – תפיסת האדמות שנטשו הערבים, סיפוק צורכי המזון של האוכלוסייה, יישוב הארץ, פיזור האוכלוסייה, הקמת יישובי ספר והרחבת החקלאות והאוכלוסייה הכפרית בישראל',⁸⁸ אך משימה אחת מרכזית לא הוזכרה, האידאולוגיה שבשמה פעלו לא פעם – מיזוג הגלויות, המשימה שלא הושגה. ייתכן שהסיבה לכך היא שאידאולוגיה זו, של כור ההיתוך, כמו שבאה לידי ביטוי בתחום

87 דוד בן-גוריון, היעוד – להידבק בעולים, הוועדה החקלאית השמינית - רחובות, הוצאת המרכז החקלאי, אקטובר 1955, ארכיון בן-גוריון, שדה בוקר.

88 גלעדי ושוורץ, התיישבות חקלאית, עמ' 73.

ההתיישבות, שימשה לא פעם מסווה לשיקולים פוליטיים טהורים, והייתה בעצם מטרה משנית. ההתיישבות החקלאית, שהייתה עטופה באידאולוגיית כור ההיתוך, וכאמור רצתה למזג, כפתה בעצם שינוי מוחלט על העולה: בתרבותו, בעמדותיו, במניעיו, בהתנהגותו, וכן בפירוק מסגרותיו החברתיות והמשפחתיות המסורתיות.

מכשיר נוסף שעזר לפיזור האוכלוסייה (שוב יהיה זה מדויק יותר לכנות זאת 'פיזור העולים') היה בניית ערי פיתוח. בשנים 1949-1956 הוקמו שלושים ושבע עיירות פיתוח. עשרים ושבע מהן היו ערים ערביות שננטשו (או 'הונטשו'), ועשר חדשות. בעיירות הוקמו מפעלים עתירי עבודה לא מקצועית, שלא הבטיחה התפתחות מקצועית וקידום (שלא לפי המלצת מתכנני הערים שהממשלה נעזרה בהם, אשר יעצו להקים את היישובים על ידי זימה פרטית, ועל ידי יישום העיקרון המאפשר פעילות אוטונומית של תושבי האזורים החדשים). התקציבים שהופנו אליהן היו מלכתחילה נמוכים מאלה שהופנו לערים בפריפריה. רמת השירותים הנמוכה והיעדר כוח אטרקטיבי למשיכת מתיישבים ותיקים ומבוססים יצרו מציאות שהרחיקה אף את העולים האמביציוזים, הכישרונים ובעלי פוטנציאל להתקדמות. כך הודבקו לעיירות הפיתוח תוויות של נחשלות כלכלית וחברתית.⁸⁹ ואכן, ברוב הערים האלו נותרה אוכלוסייה חלשה בלבד, ששימשה כוח עבודה זול ליישובים החקלאיים.

המטרה, שערים אלו ישמשו מנוף מרכזי לפיתוחם של אזורי פריפריה, לא התממשה. למעשה הכישלון בגיבושה של מדיניות עיור לאומית הרחיב מאוד את הפערים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים שהיו קיימים ממילא בין הוותיקים, רובם יוצאי אירופה, ובין העולים החדשים, ובעיקר יוצאי אסיה ואפריקה. מדיניות העיור ופיזור האוכלוסייה נכשלה עקב הסיבות שהוזכרו, וסיבה נוספת היא התחום האידאולוגי. האידאולוגיה הציגונית, שהאדירה את ערך החלוציות, התמחתה בפיתוח אזורים כפריים ולא התנסתה בפיתוח עירוני של ממש, ודאי לא ברמה הלאומית. חוסר הניסיון גרם לעשיית טעויות רבות, ואת מחירן שילמה בעיקר אוכלוסיית העולים החדשים.⁹⁰

89 הכהן, 'משימות מתנגשות במושבי העולים', עמ' 116-117.

90 דן גלעד, ארנון גולן, ישראל בעשור הראשון - יחידה 4, המערך העירוני ופריסת האוכלוסייה, תל אביב 2001, עמ' 117, 138-139.

אמנם בן-גוריון האמין כל הדרך בהיות ההתיישבות סוכן של מיזוג גלויות, אלא שהמציאות הפנתה לו עורף. למעשה, סוציולוגים טענו שמדיניות פיזור האוכלוסייה הייתה מנוגדת להשגת המטרה של מיזוג הגלויות, שראשי המדינה הצהירו עליה. הם אף הצביעו על המחיר החברתי הכבד שגבתה יצירתה של המפה החדשה, אשר גרמה לבידודם ולריחוקם של העולים מהמרכז החברתי וממוקדי הכוח במדינה.⁹¹

סיכום

בן-גוריון היה מנהיג מכונן, שהוטלה עליו המשימה לבנות מדינה ועם. בתוך כך נדרש לקבל החלטות (קשות) בזמן שעולים רבים מילאו את הארץ כמעט ללא הפוגה במשך שנים ארוכות, בשעה שהיה המצב הביטחוני רעוע ובהיעדר תשתיות ארגוניות לקליטה. לאחר הניצחון במלחמה הקשה והארוכה על עצמאות המדינה, ניצחון שהוכיח את כוחה ואת עליונותה של הציונות, התחזקה ההנהגה הן בנוגע לצדקת הדרך, והן בנוגע לאמונה באידאולוגיה הנכונה, שתאפשר למדינה קיום ארוך טווח. ההרגשה הייתה שהמדינה לא תחזיק מעמד, אלא אם כן תיווצר כאן חברת מופת. המורל לחברה שכזו היה קיים, והוא הוכיח את עצמו, ועל כן ראתה ההנהגה צורך להמשיך באותה דרך, אף על פי שהשתנה הרכב האוכלוסייה.

שנות החמישים של המאה העשרים היו שנים שהחל להתערער בהן עידן הלאומיות, בעקבות זוועות מלחמת העולם השנייה, אך עם זאת, מדינות רבות שזכו לעצמאות בעקבות המלחמה והיחלשות הקולוניאליזם התבססו על הלאומיות והיו למדינות לאום. ישראל לא הייתה שונה. התנועות הלאומיות בכללן ראו בלכידות התרבותית של החברה ערך יסודי. הן סברו שבלי שפה לאומית, ספרות לאומית, מערכת טקסים וחגים ומערכת חוקים משותפות לא תוכל חברה לאומית להתקיים ולא יהיה לה אופי משלה, שייחד אותה מחברות אחרות. ולכן הן פעלו ליצירת הרכיבים האלה, לחידושם או להמצאתם.⁹²

91 הכהן, 'משימות מתנגשות במושבי העולים', עמ' 109, 127.

92 זהר שביט, 'לחזור אל הליבה התרבותית', פנים, 20 (2002), עמ' 113-122 |להלן: שביט, 'לחזור אל הליבה התרבותית'|.

הציונות, כתנועה לאומית, לא הייתה יוצאת דופן בתחום זה. יצירת התרבות העברית החדשה הייתה אחד התנאים שאפשרו את בניו האומה. יוזמי התרבות העברית יצרו תרבות ששלילת הגלותיות במרכז, על כל המשתמע מכך – שפות, קודי התנהגות, מנהגים, ערכים, צורת התיישבות, אמנות ועוד. למנהיגים היה ברור שבלי תרבות ייחודית, משותפת, לא יהיה אפשר לקיים חברה פוליטית אוטונומית, ולכן ביקשו ליצור חברה לאומית עם תרבות עברית. המודל הרצוי לתרבות זו, שאכן לפי דמותו היא התעצבה, היה שילוב בין המורשת של התרבות היהודית ובין התרבות המערבית, ובהתאם לשמה – היא התבססה על השפה העברית.⁹³

כאמור, בן-גוריון, כמנהיג מוביל של תנועה לאומית, ראה במדיניות כור ההיתוך כלי להעברת התרבות החדשה לאוכלוסייה בכלל ולעולים החדשים בפרט. סיבה נוספת להחלטה על מדיניות זו הייתה המציאות הביטחונית הרעועה שהייתה שרויה בה מדינת ישראל באותן השנים. הייתה זו תקופה שחייבה סולידריות חברתית כדי להתייצב ביום הפקודה. באותן שנים עוד לא רווחה התפיסה הפלורליסטית של רב-תרבותיות. כמו במדינות הגירה דמוקרטיות אחרות באותה תקופה, גם בארץ ישראל ובמדינת ישראל יצרה האליטה את המצע המשותף, וקבוצות המהגרים השונות היו צריכות להצטרף אליו, והיה עליהן להשתלב בו, אגב ויתור על חלק ניכר מנכסי התרבות הישנים שלהן. דבר זה מעיד אולי שאמנם בחברה לאומית הזקוקה למכנה משותף תרבותי היה התהליך עצמו – של כפייה תרבותית – כואב לחלק מהאוכלוסייה, אך עם זאת הוא לא נמנע.⁹⁴

יוסף גורני שואל במאמרו 'כור ההיתוך החלקי במחשבה ובמעשה הציוניים': 'האמנם מודעים היו אבות התנועה הציונית ומנהיגיה לבעיות הכבדות הנובעות מן השאיפה ליצירת כור היתוך או מיזוג גלויות בחברה הלאומית היהודית?', והוא מחדד את השאלה, 'כונתי לידעה, דהיינו, להכרת הבעיה, ובה בעת גם למודעות, שפירושה תפיסת משמעותה החברתית-התרבותית בימיהם, והשלכותיה של זו בעתיד וההדגשות במקור'. והוא ממשיך ועונה – 'כאן אפשר, דומני, לתת תשובה חד משמעית והיא שהבעיה הייתה גלויה להם לגבי זמנם הם, אולם, לא שיערו כלל את משמעותה לגבי העתיד'.⁹⁵

93 שם.

94 שביט, 'לחזור אל הליכה התרבותית'.

95 גורני, 'כור ההיתוך החלקי', עמ' 5.

בן-גוריון ויתר המנהיגים השתמשו במדיניות כור ההיתוך בדרך מתנשאת ומפלה לרעה, והדבר לא תרם ליצירה של הרגשת שותפות בקרב העולים. האופי הפטרנליסטי של רפואי הקליטה לא עודד בהם את השאיפה להסתגל לחברה הדומיננטית. ההסתייגות של הוותיקים מ'איכות החומר האנושי' שהגיע לארץ עם פתיחת שעריה, בורותם, הדעות הקדומות שלהם והלגיטימציה של מדיניות כור ההיתוך הדורסנית לא הקלו על העולים. למעשה שם, בשנות העלייה הגדולה שהופעלה בה מדיניות כור ההיתוך, נעוצים שורשי המשבר החברתי-תרבותי שמלווה אותנו עד היום. השלכותיו של שסע זה ניכרות ביתר שאת בשנים האחרונות. ברור כי ההנהגה בארץ ידעה על הבעיות הכבדות הנובעות מן השאיפה ליצור בעזרת כור ההיתוך מיזוג גלויות בחברה הלאומית היהודית. בן-גוריון כתב ב־1951:

חלק גדול של העולים באים אלינו ללא ידיעת אלפא ביתא, ללא סימן של חינוך יהודי או אנושי [...] והם יוצאי ארצות חשוכות, נידחות, מדוכאות ועשוקות. הקליטה הרוחנית של עלייה זו, מיזוגה ועיצובה, הפיכת אבק אדם זה לאומה תרבותית, יוצרת, עצמאית ונושאת חזון – היא מלאכה לא קלה. נדרש מאמץ אדיר, מוסרי וחינוכי, מאמץ מלווה אהבה עמוקה וטהורה לאיחוד נידחים אלה, להנחיל להם נכסיה האומה וערכיה, לנטוע גלויות מרוחקות ועשוקות אלה בתוך חברתנו, תרבותנו, לשוננו ויצירתנו, לא כגומלי חסדים – אלא כשותפי גורל.⁹⁶

מתוך קטע זה עולה התיוג השלילי של העולים, המתאר תיאור סטראוטיפי הן את עולי אירופה (שארית הפלטה) והן את עולי ארצות האסלאם. אך קטע זה חושף בעיקר את הבנתו של בן-גוריון לקשיים של הוותיקים דווקא, בתהליך קליטת העלייה. נראה שההנהגה גילתה סולידריות רבה לקשיים הכבדים של הקולטים (ובחלט היו כאלה) יותר מאשר לקשיים של העולים. ייתכן שהדבר נעוץ בידיעה הברורה כי עלייה היא פעולה קשה וכי תהליך הקליטה מחייב את העולה להתמודד עם קשיים רבים. אולי ידיעה ברורה זו וההרגשה ש'גם אנחנו היינו עולים, והתגברנו על

96 בן-גוריון, 'יחוד ויעוד', כוכבים ועפר, עמ' 24-25.

הקשיים, הנה אנחנו בסדר' הן שהקהו את הרגישות לעולה ואת ההזדהות עם קשיו.

בגלל חששותיהם ואף חרדתם של בן-גוריון, של ההנהגה ושל האוכלוסייה הוותיקה מההשפעה מרחיקת הלכת שעלולה להיות לעולים בשנות החמישים על המורשה התרבותית-חברתית של המדינה החדשה הודלקה אש כור ההיתוך חזק מדי, ולפיכך 'במקרים מסוימים חרכו את התבשיל',⁹⁷ שכן לכור היתוך זה נכנסה קבוצה אחת ותרבות אחת מעמדה של כוח, והאחרת מעמדה של חולשה. היתוך לא היה בכור הזה, וגם לא אינטגרציה ואולי אף לא תהליך של בינוי אומה.⁹⁸

במדיניות כור ההיתוך דרשה הציונות מהעולים מהפכה כפולה – לוותר על הגלותיות שלהם ועל המסורת. העולים המזרחים נדרשו למהפכה משולשת מכיוון שדרשו מהם גם לוותר על בסיס התרבות שלהם, דבר שלא נדרש מיתר העולים. נראה שהחברה הקולטת לא הבינה שמן הראוי ליצור מרקם תרבותי משולב של מזרח ומערב בישראל.⁹⁹ כל פרט בחייהם של היהודים-הערכים, כמו שמכנה אותם שוחט, היה בזוי וחויב בשינוי. מזון, דיור, לבוש, פרנסה, בריאות – כל אלו היו תלויים במערכת חדשה בעלת מונחים שהיו עוינים את מה שייצגו מזרחים. ערכי התרבות ודמויות החיקוי של ילדים ונערים שעלו מארצות האסלאם הושפלו ונדחקו. דמות האב הכול-יכול נרמסה. ההורים הוצגו כאנשים לא רלוונטיים ופרימיטיביים, הערכים שדיברו בשמם הוצגו כשלייליים וככאלה שצריך להתנתק מהם ולהתנכר להם.¹⁰⁰

כור ההיתוך יצר קיפוח, הוא התעלם מהריבוי התרבותי של הישראלים. הוא כפה תבנית אחידה, בעלת אוריינטציה ברורה. ולכן כיום ישנו צורך חזק של ישראלים רבים לסמן ביניהם הברלים – בין עדות, בין מוצאים, בין אמונות, בין מינים. זהו ריבוי שמתפרץ בדרך הרסנית מכיוון שהיה

97 א. ב. יהושע, 'רב תרבותיות בישראל', מפנה, 32 (2001) [להלן: יהושע, 'רב תרבותיות בישראל'].

98 פיקאר, 'רב תרבותיות', עמ' 13, 17.

99 יהושע, 'רב תרבותיות בישראל', עמ' 22.

100 אלה שוחט, זיכרונות אסורים – לקראת מחשבה רב תרבותית, תל אביב 2001, עמ' 160.

ניסיון להתעלם ממנו. זוהי תגובה להאחדה הגסה של שנות החמישים.¹⁰¹ למעשה, מדיניות כור ההיתוך החלה להיזנח לקראת סוף שנות החמישים לא משיקולים אידאולוגיים אלא מגישה פרגמטית שהכירה בכך שעומות חזיתי עם המסורות התרבותיות ה'גלותיות' של עולי המזרח מכבידה על השתלבותם ולמעשה גורמת להם להיות מנותקים, ולהרגיש דחייה לממסד הקולט.¹⁰² הבנה זו גרמה להכרה שיש צורך בשינוי במדיניות, ולא – יוביל המצב או לשינוי פוליטי משמעותי או למלחמת אזרחים.

לא פעם בשנים האחרונות הגישה הרב-תרבותית מוצעת כפתרון. אינני בטוחה שהפתרון הנכון למציאות הישראלית החברתית-תרבותית הסבוכה הוא רב-תרבותיות מכיוון שמדיניות זו עלולה ליצור חברה מפורדת או אף לפרק את החברה הישראלית לקבוצות תרבותיות מסוגרות, לא סובלניות, הקשובות לעצמן בלבד, הקשורות לאינטרסים שלהן בלבד ועוונות את הקבוצות האחרות.¹⁰³

השאלה כיצד אפשר לפתח במדינת ישראל חברה פלורליסטית בלי לוותר על מסד ישראלי דמוקרטי רחב ומוסכם חורגת מהנושא הנדון במאמר זה. אסיים במשל יפה בין סיפור מגדל בבל למצב החברתי-תרבותי במדינתנו.

בפרשת נח, בסיפור מגדל בבל, פותח הפסוק הראשון (בראשית יא): 'יהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים'. עוד לפני ההיבריס של בניית המגדל, כבר היה חטא השפה האחת, הבלתי פלורליסטית – אם תרצו, הנמשל הוא חטא 'כור ההיתוך' המחייב את כולם לשפה אחת ולתרבות אחת, ללא אפשרות בחירה. ומהו העונש שנגזר לאחר בניין מגדל בבל? 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו' (פסוק ז). אם תרצו, הנמשל לעונש הוא 'רב-תרבותיות' כזאת שתגרום שלא נשמע עוד ולא נבין איש שפת רעהו. הפתרון לא מצוי במוניזם תרבותי, ולא בכבל רב-תרבותית (או פוסט-מודרנית) מפוררת, אלא במרחב שביניהם – פלורליזם תרבותי רחב ביחד עם שפה משותפת.¹⁰⁴

101 ניסים קלדרון, פלורליסטים בעל כורחם – על ריבוי התרבויות של הישראלים, תל אביב 2000.

102 ליסק, 'העלייה הגדולה', עמ' 208-209.

103 http://www.zinman.macam98.ac.il/ziv_yossi/ יוסי זיו, מתוך המאמר 'כור ההיתוך, פער עדתי ורב תרבותיות בישראל' [להלן: זיו, 'כור ההיתוך'].

104 יוסי זיו, 'כור ההיתוך'.

השיבה להודו - ירידת העולים מהודו בשנות החמישים

ויואן חפיי־דיגמי

טלגרף לי יוספטל שלמעלה ממאה הודים מבאר שבע באו לתל אביב ודורשים שישלחו אותם חזרה להודו, אם לא יכריזו בעוד יומיים שביתת רעב. הם שוכבים ברחוב [...] ברור שכמה מהם לכל הפחות מסוגלים באמת לרעוב עד שימותו, ומקודם ימותו כמה ילדים, וזה עלול לעורר רעש בעולם.¹

בסוף שנת 1951 דרשה קבוצת עולים מהודו לחזור לארץ מוצאה. העולים, כדי להשיג את מטרתם, פתחו בסדרת הפגנות בתל אביב ובירושלים, שבתו שביתות שָׁבֵת ושביתות רעב וטענו כי הסוכנות היהודית הבטיחה להם עוד בהודו לממן את חזרתם לארץ מוצאם אם יחפצו בכך. בקשתם של ה'יורדים' עוררה הדים רבים בארץ ומחוצה לה: בכנסת ובממשלה, בעיתונות המקומית והעולמית, בקהילות היהודיות בהודו ואף ובפרלמנט ההודי נדרשו לסוגיה. נושא זה גרר תגובות רבות מכיוון שזו הייתה הפעם הראשונה שקבוצה (ולא יחיד או משפחה) מפגינה, דורשת לרדת מהארץ ומאשימה את מדינת ישראל ואת החברה הישראלית בגילויי גזענות, בהפליה לרעה, בקליטה לא נכונה ובחוסר רגישות.

מחקר זה מבקש לברוק את מקרה ירידתם מהארץ של עולי הודו – 'בני ישראל' ו'בגדאדים' – בתחילת שנות החמישים, השנים שהתקיים בהן המפגש הראשוני, מפגש מעצב תודעה, בין העולים מהודו ובין מדינת ישראל.

1 יומן דוד בן־גוריון, 20 בנובמבר 1951, אב"ג. תודה מיוחדת ליואב איתמר על שקרא את המאמר והאיר את הארותיו.

סיפור הקבוצה חשוב מכיוון שאפשר ללמוד ממנו על זווית הראייה של הנקלטים ושל הקולטים, להבין יותר את רוח התקופה ולהשליך על בעיית הניגודים בין הרבדים החברתיים בימינו הנוגעים למשקעי 'כור ההיתוך' ו'הקיפוח הערתי' המיוחסים לשנים הראשונות. גם במחקר ההיסטורי כמעט לא נמצא חומר על יהודי הודו, וגם זה הקיים מתייחס לחייהם בהודו ולא נוגע למעברם למדינת ישראל. אם כן, קיפוחם של יוצאי הודו כפול: מלבד קשיי הקליטה של כל עולי עדות המזרח, גם בתוך קבוצה זו הם הודנבו מאחור, ולכן – כדי לנסות לתקן את העוול ההיסטורי – מן הראוי לדעתי לעסוק בנושא.² ייתכן שיש בכוחו של מקרה זה להאיר באור חדש גם את תופעת הירידה מהארץ. המונחים 'ירידה' ו'עלייה' קיימים בחברה הישראלית בלבד, ואילו במדינות אחרות משתמשים במונח 'הגירה'. אין ספק כי ההבדל במונחים מעניק משמעויות דרמטיות ולאומיות לתופעות אלו בחברה הישראלית יותר מאשר במדינות אחרות.

רקע על קהילת יהודי הודו

בקהילה היהודית בהודו היו ארבע קבוצות שונות: 'בני ישראל', 'בגדאדים', 'קוצ'ינים' ומספר קטן של פליטים מאירופה שהגיעו בזמן מלחמת העולם השנייה.

עדת 'בני ישראל', הקבוצה הגדולה ביותר, הייתה מנותקת מהעם היהודי במשך יותר מ-1,800 שנה. 'בני ישראל' רואים בעצמם את אחד מעשרת השבטים האבודים, אך כל ניסיון להתחקות אחר עברם המסתורי מסובך וקשה בגלל מיעוט המקורות והזמן הרב שחלף מאז הגיעו להודו. בני

2 בשנת 1979 התקיים יום עיון לפעילי הפרציה של יצאי הודו בנתניה. המשתתפים שם הסבירו כי יוצאי הודו בישראל חיים בשולי החברה הישראלית ואינם מעורבים בחיים הציבוריים. אין הם חשים את פעילות הפרציה הספרדית ואינם נהנים ממפעליה. יש צורך לערוך מחקר על יהודי הודו בישראל כדי לעמוד על צורכיהם ולחפש דרכים לשלבם בחברה הישראלית. הפרציה הספרדית מטפלת אך ורק בעדות הגדולות שיש להם כוח לחץ – אך יש להם גם אמצעים לפתור את בעיותיהם. יהודי הודו חונכו לפעול בדרכי נועם ובנימוס ולכן אין הם זוכים לתשומת לב ולטיפול בבעיותיהם. בתוך: (בלי שם מחבר), 'שבת עיון לפעילי הפרציה של יצאי הודו בישראל', הדים, 42 (1980-1981), עמ' 10.

הקהילה שמרו את מצוות ברית המילה ועל כשרות וחגגו חגים מסוימים, אך מקצת מנהגייהם הדתיים לא היו מוכרים במקורות אחרים. כדי לענות על שאלות, כגון מי הם 'בני ישראל', מהיכן ומתי באו להודו, צריך במידה רבה להתבסס על אגדות ועל מסורות שונות שנקשרו בקהילה.³ שאלות לא פתורות אלו עוררו ספק בנוגע ליהדותם של 'בני ישראל', ואת הסוגיה הזאת ניסתה גם הרבנות הראשית לישראל לברר לאחר עליית בני העדה למדינת ישראל.⁴ בהודו נודעו 'בני ישראל' בתור 'דורכי גת שמן של שבת' מכיוון ששבתו מעבודתם כיום השבת. בתקופת השלטון המוסלמי עברו בני הקהילה לעסוק בחקלאות, אך השינוי העיקרי בתחומי עיסוקם החל עם כיבוש הבריטים את הודו במאה השבע עשרה. הבריטים בנו בשנת 1688 נמל בכומבי ('שער הודו' המפורסם) ועשו את העיר מרכזם בהודו.⁵ העיר המתפתחת נזקקה לידיים עובדות, ומשנת 1746 החלו להגיע אליה משפחות מ'בני ישראל' כדי לבנותה, וכך החל תהליך של עזיבת הכפרים והגירה לערים גדולות באזור: כלכותה בהודו, ראנגון בכורמה וקארצ'י בפקיסטן.⁶ בזמן השלטון הבריטי עברו 'בני ישראל' כפקידים ברכבות, בטלגרף ובדואר, מקצתם למדו כבתי ספר בריטיים, ורבים שירתו כחיילים

3 על פי המסורת של בני הקהילה, הגיעו אבותיהם להודו לפני כ-1,600 או 1,800 שנה מהצפון עקב פלישות של צבאות כובשים. הם הגיעו באנייה, אך היא נטרפה בים ושרדו ממנה רק שבעה גברים ושבע נשים, והם הצליחו להגיע לחוף הודו בחבל קונקאן שליד בומבי של זמננו. הדעות במחקר חלוקות בנוגע למוצא 'בני ישראל' ובנוגע לזמן הגעתם להודו. ישנן ארבע תזות עיקריות: (א) 'בני ישראל' הם אחד מעשרת השבטים האבודים שהגלה סנחריב מלך אשור במאה השישית לפני הספירה; (ב) 'בני ישראל' הגיעו להודו בשנת 175 לפני הספירה, בתקופת אנטיוכוס איפנס; (ג) 'בני ישראל' הגיעו להודו מעט לפני חורבן בית שני; (ד) 'בני ישראל' הגיעו להודו בתחילת המאה השביעית לספירה מנאות המדבר בחיז'אז או מתימן. ראו: ר' ראובן, 'עדת "בני ישראל" בהודו', קמה (1949), עמ' 451-462 [להלן: ראובן, 'עדת "בני ישראל" בהודו'].

4 ראו: (אין שם כותב), בני ישראל: פסקי הלכה ומקורות לביורו דינם ושאלת מוצאם, ירושלים 1962 [להלן: בני ישראל: פסקי הלכה]; 'י' ישי, 'מעמד "בני ישראל" בישראל', מחניים, צג-צד (1964).

5 ראובן, 'עדת "בני ישראל" בהודו', עמ' 452.

6 ב' יוסף, 'עולי הודו – סקירה על ריקעם בהודו עלייתם לארץ וקליטתם בחברה הישראלית', פרקים בתולדות יהודי המזרח, ג (1980), עמ' 197.

בצבא בריטניה. עם סיום השלטון הבריטי בהודו בשנת 1947 וקום מדינת ישראל שנה לאחר מכן עלו כ-25 אלף מבני הקהילה לישראל. בהודו נותרו כמה אלפים אחדים מבני הקהילה.⁷

קהילת הבגדאדים – יהודים אשר הגיעו להודו מבגדאד שבעיראק בעקבות הגביר דוד ששון שנמלט על נפשו מפחד השלטון הטורקי בבגדאד בשנת 1832.⁸ בתקופה זו, המחצית השנייה של המאה התשע עשרה, תקופת שלטונו של דוד פאשה, סבלו יהודי עיראק פוגרומים, ולכן היגרו מאות מהם להודו; הם יכלו לחיות בה בשלום והשתקעו בשני מרכזים עיקריים – כלכותה ובומבי. אף שקהילת הבגדאדים מזוהה עם יהודי בגדאד, היא כללה גם יהודים שהצטרפו אליה מחלב שבסוריה, מאפגניסטן, מפרס ומקהילות נוספות.⁹ תקופת השיא של הקהילה בבומבי הייתה המחצית הראשונה של המאה העשרים – בקהילה היו כמה אלפים, היא הקימה מוסדות ציבור רבים כמו בתי כנסת ובתי חולים והחזיקה שני בתי ספר: אחד על שם סר אלי כדורי (על שמו גם בית הספר החקלאי הידוע בצפון הארץ), שלמדו בו בעיקר ילדים מקהילת 'בני ישראל'; והאחר על שם סר יעקב ששון, סמוך לבית הכנסת 'מגן דוד', שלמדו בו בעיקר ילדי הקהילה הבגדאדית. רוב בני הקהילה עסקו במסחר ובייבוא ובייצוא במסגרת האימפריה הבריטית, ועם סיום שלטון הבריטים בהודו, בשנת 1947, בחרו כ-4,000 מהם לעזוב את הודו לארצות דוברות אנגלית כמו אנגליה, אוסטרליה, קנדה וארצות הברית. שלישי מבני הקהילה, כ-2,000

7 עוד על 'בני ישראל' בהודו ראו: ש' וייל, 'העילית בקרב 'בני ישראל' בהודו', פעמים, 59-60 (1994), עמ' 49-63; א' טרטקובר, 'עדת 'בני ישראל' בהודו', מחניים, צג-צד (1964); ש' שריצובר, "'בני ישראל" במערך החברה היהודית', ש' דשן ומ' שקר (עורכים), יהודי המזרח עיוניים אנתרופולוגיים על העבר וההווה, תל אביב 1984, עמ' 301-305.

8 ר' קשאני, קהילות היהודים בהודו, ועד עדת הספרדים, ירושלים 1977, עמ' 23-25.

9 על מורכבות הקהילה ה'בגדאדית' בהודו יעיד מוצאי שלי: אמי נולדה בבומבי לאם ממוצא בגדאדי, סבה מצד אביה היה ממוצא תימני וסבתה מצד אביה הייתה ממוצא רוסי. מאכל אופייני בבית סבי וסבתי היה 'קובה קאר' לצד חלבה תימנית. בארוחת הבוקר הוגש 'צ'אי הודי' – תה עם חלב (כמנהג הבריטים) פיקנטי מעט (לאחר השינוי ההודי המקומי).

איש, העדיפו לעלות למדינת ישראל.¹⁰ בהודו היום נותרו כמאתיים מבני העדה בלבד, והם מחזיקים בכמה מוסדות ותומכים בעניים מתוך קרנות ועזבונות שהם אפטרופוסים עליהם.¹¹

קהילת יהודי קוצ'ין היא קבוצה קטנה הרבה יותר, והיו בה בתחילת שנות החמישים כ-2,400 איש. ליהודי קוצ'ין היה קשר הדוק עם קהילות יהודיות מחוץ להודו כמו עם יהדות אמסטרדם, ולא היה ספק כלל ביהדותם עם עלייתם למדינת ישראל. לפי תאוריה אחת, הגיעו יהודי קוצ'ין להודו כסוחריו של שלמה המלך והביאו מהודו שנהב, קופים ותוכים למקדשו, אך התאוריה הרווחת ביותר, החוזרת באגדות נוצריות בדרום הודו, מייחסת את בואם להודו במאה הראשונה לספירה.¹² יהדות קוצ'ין מורכבת משלוש קבוצות: מתיישבים שהגיעו בזמן קדום דרך תימן לדרום הודו, יהודי ספרד עם מיעוט אשכנזי שהתבולל בתוכם וקבוצה קטנה של 'משוחררים', בני עבדים הודים, ששירתו יהודים והתגיירו. רוב יהודי קוצ'ין התגוררו בהודו בחמש ערים עיקריות: קוצ'ין, אראנקולום, צ'נדאמאנגלאם, פארוור ומאלה.¹³ כל בני הקהילה עזבו את הודו ועלו למדינת ישראל. בקוצ'ין נותרו עשרים יהודים, ועוד חלקי משפחות אחדות נותרו בערים אחרות.

עליית יהודי הודו לישראל

החוקרת ראובן, במאמרה החשוב על 'בני ישראל', טוענת כי 'בני ישראל' עלו לישראל בגלל 'רגש דתי'.¹⁴ כהן בדק את גורמי העלייה מכלל ארצות

10 ש' וייל, העליות הגדולות מארצות המזרח - הודו, הוצאת מכון בן צבי, ירושלים 2000, עמ' 4-5 [להלן: וייל, העליות הגדולות]. ראו גם: ו' וישל, היהודים בהודו - חלקם בחיים הכלכליים והמדיניים, ירושלים 1970.

11 ראו גם: ג' רולנד, 'היהודים בהודו כיום - קהילה שורדת', פעמים, 71 (1997), עמ' 94-119.

12 וייל, העליות הגדולות, עמ' 3.

13 עליית יהודי קוצ'ין, הסוכנות היהודית, ארכיון מדינת ישראל [להלן: אמ"ן], 2397/25.

14 ראובן, 'עדת 'בני ישראל' בהודו', עמ' 461-462. עמדה זו מתאימה להנחה כי הציונות בארצות האסלאם התבססה במיוחד על מניעים משיחיים ומסורתיים,

האסלאם, והוא מצייץ כי עד קום המדינה עלה לארץ אחוז אחד בלבד מכלל היהודים בהודו, למרות 'פעילות ציונית חופשית', ולפיכך לדעתו עלו רוב יהודי הודו לא מתוך מניעים ציוניים.¹⁵ כהן אף אינו רואה קשר בין מדיניות של 'שערים פתוחים' בארץ המוצא ובין עלייה לישראל, והוא מראה גם כי אף שלא היה קושי מיוחד ביציאה של יהודי הודו מארצם – לא עלו רבים. לדעתו, גורמי עלייה כמו רגש או פעילות ציונית, זיקה דתית ושערים פתוחים מתקיימים רק כאשר התנאים הפוליטיים והכלכליים בגולה מורעים, כלומר זהו הגורם המשפיע ביותר לעלייה לישראל.¹⁶ לדעתי עלו יהודי הודו לארץ מטעמים דתיים יותר מאשר מטעמים ציוניים, וגם אז רק לאחר שינוי התנאים הפוליטיים והכלכליים בהודו, כלומר עזיבת הבריטים והקמת מדינה עצמאית. התקווה להטבת התנאים בישראל, לנוכח סיפורי השליחים הארץ־ישראלים על 'ארץ זבת חלב ודבש', והבטחותיהם של השליחים הללו חיזקו את השאיפות הדתיות לעלייה.

גורמים ציונים החלו לפעול בקרב יהודי הודו רק בשנת 1920, עם הקמת ארגון ציוני ראשון אשר קיבל את הסכמת הקהילה. ניסיונות שנעשו קודם לכן לקרבת לנושא זה לא צלחו מכיוון שלדעת יהודי הודו אסור היה להקדים את בוא המשיח ולעלות לציון, ולכן לא נענו נציגיהם להזמנה להשתתף בקונגרס הציוני הראשון בשנת 1897.¹⁷ גורמים שונים חוללו שינוי חיובי כלפי הרעיון הציוני: קשר עם קהילות יהודיות מחוץ להודו (בעיקר באנגליה ובארצות הברית), בואם של פליטים יהודים מאירופה להודו בזמן מלחמת העולם השנייה וכן בואם של חיילים יהודים בשירות צבאות בעלות הברית וכן פעילות של שליחים ציונים מארץ ישראל כמו ד"ר עמנואל אולסבאנגר, שליח קרן היסוד אשר התקרב אל הקהילה, למד את שפתה ודחה לעלייתה לארץ ושליחי 'החלוץ האחיד' בני פורת מקיבוץ

כלומר 'זיקה מסורתית לציון'. ראו גם: מ' אביטבול, 'לחקר הציונות והעלייה בקרב יהודי המזרח - היבטים מתודיים', פעמים, 39-40 (תשמ"ט), עמ' 3.

15 כהן מצייץ גם כי רוב העם היהודי, ובכלל זה יהודי אירופה ואמריקה, שם הייתה פעילות ציונית חופשית, לא עלה ממניעים ציונים. ראו: ח"י כהן, 'הגורמים לעלייה מארצות אסיה ואפריקה במאה העשרים', פרקים בתולדות יהודי המזרח, ב, ירושלים תשל"ט, עמ' 2812.

16 שם, עמ' 282-283.

17 ש' וייל, היהודים מהקונקאן - עדת 'בני ישראל' בהודו, בית התפוצות, תל אביב 1982, הקדמה.

חצור של השומר הצעיר, אברהם סמט מקיבוץ רמת יוחנן ועקיבא לוינסקי מקיבוץ מעין צבי של חבר הקבוצות וגורדוניה. השליחים, בני התנועות הקיבוציות, בעיקר ניסו לעשות נפשות לתנועתם שלהם, אך נתקלו בקשיים בשליחותם, בעיקר מכיוון שנתפסו כחילונים ועשו תעמולה ציונית ולא דתית. בני פורת מהקיבוץ הארצי דיווח למשל למפעילו בארץ כי לו הגיע לבתי הכנסת של קהילת יהודי הודו, חובש כיפה ומניח תפילין היה ודאי נוחל הצלחה גדולה יותר בשליחותו.¹⁸

יהודי הודו עלו למדינת ישראל בשלושה גלים עיקריים: בין השנים 1948 ל-1951, בין השנים 1953 ל-1954 ובין השנים 1957 ל-1958. בני עדת 'בני ישראל' והבגדאדים עלו לישראל בשלושת גלי העלייה העיקריים וגם בשנות השישים והשבעים, עלייה לא רצופה. קהילת יהודי קוצ'ין עלתה כולה יחד בגל העלייה השני. עם קום מדינת ישראל (זמן לא רב לאחר שקיבלה הודו את עצמאותה) עד 1952 הגיעו לישראל 2,284 עולים מהודו: בשנת 1948 הגיעו שנים עשר עולים בלבד, בשנת 1949 הגיעו 856 עולים, בשנת 1950 הגיעו 998 עולים, בשנת 1951 הגיעו 367 עולים ובשנת 1952 הגיעו חמישים ואחד עולים בלבד.¹⁹

העולים לישראל עברו דרך 'שער העלייה', והראשונים בהם הופנו לשני מושבים שהוקמו עבורם: האחד בדרום – הודיה (נקרא על שם העולים מהודו ונמצא ליד ג'וליס, לא רחוק מאשקלון); והאחר בצפון – כפר עופר, אך הם עזבו בתוך זמן קצר. עולי 'בני ישראל' עברו להתגורר בערים הנטושות לוד ורמלה ובעיירות פיתוח אחרות, וה'בגדאדים' עברו להתגורר בערים הגדולות.²⁰ העולים מקוצ'ין, אשר הגיעו בגל השני, הופנו ליישובים חקלאיים הדומים לצורת התיישבותם בהודו – למושבים נבטים בדרום, כפר יובל בצפון ותעוז, מסילת ציון ואביעזר שבפרוזדור ירושלים. חלק

18 על פעילות השליחים הציונים, בני התנועות הקיבוציות השונות, ראו: ח' חפ"ף-דיגמי, 'קליטת יהודי הודו בקיבוצים בשנים 1948-1954', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2005, עמ' 15-19 [להלן: חפ"ף-דיגמי, 'קליטת יהודי הודו בקיבוצים'].

19 'עלייה לישראל 1948-1977', הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ירושלים 1978, לוח 1.

20 כיום נותרה במושב הודיה משפחה אחת בלבד מהודו, ואת התושבים המקוריים (אם אין נותרים את הדעת לכפר הערבי הנטוש כמובן) החליפו עולים ממוצא תימני ומרוקאי.

לא גדול מעולי הודו בחר להתיישב בקיבוצים: חברות נוער שהגיעו ביחד נקלטו בקיבוצים גלעד, מעין צבי ודברת של חבר הקבוצות ובמוסד הודיות בקיבוץ לביא של הקיבוץ הדתי. משפחות נקלטו בדרך כלל ביישובי הקיבוץ המאוחד וְחבר הקבוצות כמו קיבוץ הפנה ואפיקים.²¹ שתי פרשיות העיבו על עליית יהודי הודו לארץ ועל הקשר שלהם עם רשויות המדינה: 'פרשת היורדים' המיוחסת בעיקר לעולי 'בני ישראל' והבגדאדים הנדונה כאן, ומיאונן של רשויות העלייה להעלות את יהודי קוצ'ין עקב בעיות בריאות בתקופת גל העלייה השני, הזקוקה כמובן לדיון נפרד.²²

עיר הפיתוח באר שבע וקליטת העולים מהודו בעיר

באר שבע, עיר הפיתוח הגדולה בדרום, החלה לקלוט אליה עולים בתחילת 1950. בסוף אותה שנה כבר קלטה העיר 14,500 עולים, ואלה – עד יישובם בשיכון הקבע – היו באחריותה של מחלקת הקליטה של הסוכנות; זו דאגה להעבירם לעיר ממחנות הקליטה באר שבע, בית ליד ופרדס חנה, ומשנת 1951 קיבלה את העולים בבאר שבע היישר מהמטוסים ומן האניות.²³ נעמי פרגי, במחקרה 'באר שבע בירת הנגב עיר עולים', מציינת כי העולים בבאר שבע נקלטו במעברות אשר ניהלה מחלקת הקליטה של הסוכנות, אבל ניהולן של המעברות היה 'לקוי וסבל מחילופי אישים'.²⁴

21 על קליטת יהודי הודו בקיבוצים ראו: חפיה־דיגמי, 'קליטת יהודי הודו בקיבוצים'.

22 הפרשייה השנייה קשורה לעולים מקוצ'ין והתקיימה בתקופת גל העלייה השני. בעקבות להט דתי וציוני ופגיעה במצב הכלכלי ביקשה קהילה זו לעזוב את הודו ולעלות בתוך זמן קצר לישראל. חברי הקהילה מכרו את רכושם וחיכו לאישור של גורמים בסוכנות לעלייה. הסוכנות היהודית שלחה להודו רופא, וזה אבחן פילריסיס ברבים מבני הקהילה, מחלת דם מידבקת, והוחלט לעכב את עלייתם. לאחר מאבק קשה של הקהילה ותכתובות רבות בינה ובין גורמים בכירים בסוכנות אושרה עלייתם של יהודי קוצ'ין.

23 נ' פרגי, 'באר שבע בירת הנגב עיר עולים', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1994, עמ' 16 [להלן: פרגי, 'באר שבע עיר עולים'].

24 שם, עמ' 24.

מכיוון שבשיראל של אותה תקופה הייתה חשיבות רבה ביותר להתיישבות החקלאית ולקליטת עולים בכפר, אפשר לומר כי הייתה הזנחה מסוימת של קליטת העולים בערים, ורוד טוביהו, ראש עיריית באר שבע באותה תקופה, אף התלונן בקשר לכך: 'היישובים העירוניים שקלטו 60-70 אחוז של העלייה, כמעט נעזבו לנפשם, חלוקת האוכלוסייה הייתה מקרית ולא רציונלית'.²⁵

קליטת העולים בבאר שבע נעשתה בתוך חברת עולים סגורה. לעובדה זו יש גם צד חיובי כי כך כל הזמן הייתה התפתחות בתהליך הקליטה בעיר, כלומר תזווה בתוך העיר ומעבר מהיר יחסית מהמעברה לשיכונים, לדירור הקבע, ולפיכך הייתה באר שבע בין המקומות היחידים בארץ שהמעברות לא היו בהם בסיס לערים, אלא שימשו את מטרתם הראשונית – להיות תחנת מעבר.²⁶ בתחילה שוכנו העולים במחנה אוהלים אשר נקרא 'המעברה' או מעברה א' וב' (נמצא באזור השוק של באר שבע היום), ולאחר מכן עברו לשיכונים.²⁷ במעברה א' היו בסך הכול יותר אנשים, ובעיקר יותר עולים מארצות המזרח. אפשר לומר כי באר שבע הייתה עיר עולים במובהק, גם אם כבר גרו רוב העולים בשיכונים שהחלו להיבנות בעיר משנת 1950. עקב התנאים הקשים נבנו הבתים בפזוזר רב, קטנים בגודלם וברמת בנייה נמוכה. צפיפות הדירור הייתה 4.7 אנשים בחדר, לעומת 2.4 בממוצע הארצי.²⁸ בשכונה חיו עולים חדשים מארצות שונות; הוותיקים חיו בדירות גדולות יותר, ולפיכך נוצרה הסתגרות של הוותיקים כלפי אוכלוסיית העולים.²⁹

מסתיו 1950 החלה אבטלה גדולה בעיר בגלל כמות העולים והרכבם החברתי.³⁰ אפשר היה למצוא בבאר שבע (ולא רק בה) עולים שהיו פקידים בארץ המוצא וכאן מחוסר כֶּרָה עברו כפועלים שחורים.³¹ כ-145 עולים מהודו הגיעו לבאר שבע, כולם מ'בני ישראל'. מחקר שנעשה בעיר בשנת

- 25 שם, עמ' 102-104.
- 26 שם, עמ' 112.
- 27 שם, עמ' 20.
- 28 שם, עמ' 75.
- 29 שם, עמ' 36.
- 30 שם, עמ' 30.
- 31 שם, עמ' 43.

1958 העלה כי בשנה הזו חיו בעיקר 250 משפחות מהודו, ואלה מתחלקות לשתי קבוצות: עירונים וכפריים. ההודים אשר הגיעו מהכפר היו מוכנים לכל עבודה ונקלטו, אך ההודים העירוניים שבהודו היו פקידים 'העדיפו לא פעם רעב על פני עיסוק שלא הלא את מעמדם'. המחקר מספר על אדם שבכומבי ניהל תחנת רכבת גדולה, אך כאן נתקל בקשיים לפרנס את עשרת ילדיו. הוא קיבל עבודה ברכבת בבאר שבע, אך כשהגיע לעבודה התברר לו כי העבודה היא בעצם ניקיון של הרכבת והוא לא הסכים לקבלה. הסיבה למיאונו הייתה פשוטה – בהודו היו אחראים לעבודות הניקיון בני הכת הנמוכה ביותר – כת הטמאים (שנקראים גם 'חסרי הקאסטה'), והוא הרגיש שעבודה כזאת היא מתחת לכבודו. אחד הוותיקים סיפר עליהם: 'אצל ההודים אופיינית השתיקה והגישה הפטליסטית – הם לא יפגינו או יטענו בקולי קולות, אולם גם לא יעסקו בעבודה כמו סיקול, ניקיון אלא יעדיפו למות ברעב [...] הם מסתפקים במועט ואין להם אמביציות מיוחדות'.³²

המקרה הזה הוא דוגמה לשוני הגדול בין הנורמות של העולים מהודו ובין אלו שהיו נהוגות בישראל באותה תקופה, שבמוצהר לפחות העריכו כל עבודה באשר היא.

מכיוון שבבאר שבע היו עולים ופועלים רבים, פעלה ההסתדרות בעיר בכל תחומי החיים. קופת החולים של ההסתדרות החלה לפעול בשנת 1949, ובזכותה רצו עולים רבים להצטרף לארגון שפעל במחנה העולים, במעברה וגם בעיר החדשה.³³ בנובמבר 1951 התלוננו עולי הודו שבעיר כי בקופת חולים ובמועצת הפועלים אין הם מקבלים יחס הוגן. הקהילה היהודית בעיר אף שלחה מכתב לסוכנות וטענה כי גורמים שונים לחצו על חבריה בעיר להשתתף בבחירות, אך מכיוון שלא הכירו את המפלגות הפועלות החליטו חברי הקהילה שלא לבחור כלל ובתגובה לכך הואשמו בנטיית קומוניסטיות.³⁴

32 ר' זמיר, 'באר שבע 1958-1959 – תהליכים חברתיים בעיר פיתוח', בתוך: אייזנשטדט (עורך), המבנה החברתי של ישראל - לקט מאמרים ומחקרים, ירושלים 1966, עמ' 653 [להלן: זמיר, 'באר שבע – תהליכים חברתיים'].

33 פרגי, 'באר-שבע עיר עולים', עמ' 38.

34 שם, עמ' 123.

גם לשכת הסעד בכאר שבע לא יצרה קשר עם קהילת עולי הודו, 'שהיה קשה ליצור עמה מגע, אך נראה שגם לא מיהרו ליצור עמם מגע'.³⁵ על פי מחקרה של זמיר, נמשך מצבם הקשה של עולי הודו גם ב-1958: ארגון יוצאי הודו בעיר היה פסיבי וללא מנהיגות רצינית, מזכירי הארגון בעיר התחלפו בתדירות גבוהה, והארגון עוד לא יצר קשר עם אף מפלגה, אף שהיה יכול להפיק מזה תועלת. פעילי מפא"י טענו כי המצב שנוצר נגרם בגלל 'האופי ההודי [...] סגירות עדתית ומשפחתית ושמירת המסורת המיוחדת, התבדלותם הן מיוצאי המערב והן מעדות המזרח, ופסיביות פוליטית — מעמידים את יוצאי הודו בשולי החיים בעיר'.³⁶

בישראל נחקק חוק חינוך חובה בשנת 1949 ונקבע בו כי המדינה והרשות המקומית הן שאחראיות לאכפו. בשנותיה הראשונות של באר שבע התארגנה מערכת החינוך באטיות, בעיקר בגלל בעיות לוגיסטיקה רבות, המורות שהופקדו על החינוך בעיר הגיעו מהיישוב הוותיק, ועובדה זו יצרה בעיה במפגש עם העולים, ולפיכך בדינוי ועד הפועל בכאר שבע דובר על 'אי-התאמת המורות למנטליות של העולים'. שלישי מילדי העולים במעברה בעיר לא למדו כלל במוסדות החינוך, ועולי הודו היו אחד המקרים הקשים בנושא הזה — ילדי הקהילה לא למדו בשמונת החודשים הראשונים שלהם בעיר, ולא היו גורמים שיבדקו את נושא החינוך של יהודי הודו ויעקבו אחריו כמו קציני מבחן או עובדות סוציאליות. בוועדה שהוקמה לבידור התופעה טען מנהל מחלקת החינוך כי 'העולים לא ידעו את נוהלי הרישום ולא היה כל פיקוח מטעם מחלקת החינוך העירונית על ילדיהם'. בנובמבר 1951 לא קיבל מזכיר ההסתדרות בעיר את ילדי 'בני ישראל' לבתי הספר של זרם העובדים, והם נאלצו לשוטט במעברה עד שמקצת ההורים בחרו לשלוח את ילדיהם ללמוד במיסיון הנוצרי. עולי הודו עצמם, בבקשתם לעזרה בנושא זה, הגיעו עד שר החינוך בן-ציון דינור.³⁷ נראה כי הפרשה עשתה גלים מכיוון שאגף החינוך שלח לבאר שבע את ד"ר א"ט המבורגר כדי שיבדוק את מצב החינוך של ילדי הודו בעיר. לאחר קריאת הדו"ח שכתב בעניין טענו באגף החינוך כי

35 שם, עמ' 117.

36 זמיר, 'באר שבע — תהליכים חברתיים', עמ' 356.

37 פרגי, 'באר-שבע עיר עולים', עמ' 54-69, 129.

האשמה כאילו בתי ספרנו בבאר-שבע לא קיבלו את ילדי הודו בגלל צבע עורם אין לה כל יסוד. הייתה כאן שרשרת סבוכה למדי של אי הבנה ואי ידיעה מצד הורי הילדים. לפי הדו"ח יסתדרו העניינים בימים הקרובים ביותר, הילדים יחדלו לבקר בשיעוריו של המיסיונר הפרוטסטנטי האמריקני במקום ויתחילו בביקוריהם בבתי ספרנו.³⁸

בעיות נוספות התעוררו גם בנושא למידת הלשון העברית. מספר לומדי העברית בקרב העולים בבאר שבע היה נמוך מהממוצע הארצי, ולפיכך חדרו הלשון העברית וההווייה הישראלית פחות לדור המבוגר שחי בעיר. כנראה גם לעולי הודו הייתה בעיה בנושא הזה מכיוון שפעילי ההסתדרות דיברו בדיוניהם בוועד פועלי באר שבע על פתיחת קורס עברית לעולים מהודו.³⁹

גם מהבחינה התרבותית היה שוני רב בין העולים ובין הוותיקים. הוותיקים העדיפו למשל לשמוע הרצאות על מוזיקה, אמנות, תאטרון וספרות, וח' נבון מלשכת התרבות המחוזית התריע על כך וטען כי כוונת נותני ההקצבה לנושא התרבותי הייתה שאנשים רבים ככל האפשר ייהנו מהפעילות, עולים חדשים במיוחד, ולא פלח צר של ותיקים.⁴⁰ לא רק העולים מהודו, אלא כל העולים החדשים מהמזרח התלוננו על הפליה מכוונת לטובת האוכלוסייה האשכנזית, ורגשות אלו נותרו חקוקות בזיכרון התושבים.⁴¹ הוותיקים היו עוזבים בסופי שבוע את העיר, ולכן נקראו 'אנשי יום חמישי' – מנתון זה אפשר להסיק כי הוותיקים והעולים נפגשו לרוב רק בעבודה, וגם שם היו היחסים ביניהם קורקטיים יותר, יחסים של עובד-מעביד.⁴²

יש לזכור כי בגלל הריחוק ממרכז הארץ, הקושי של קליטה בעיר באר שבע גדול אף יותר מקליטה בערי עולים אחרות כמו לוד או רמלה, אשר קלטו גם הן עולים מ'בני ישראל'. הריחוק מהמרכז הקטין את אפשרויות

38 מכתב מא' ארנון, ממלא מקום מנהל אגף החינוך, לפרופסור דינור, שר החינוך והתרבות, ירושלים, 29 בנובמבר 1951, אמ"י, גל 1121/2027/31.

39 פרגי, 'באר-שבע עיר עולים', עמ' 44, 94.

40 שם, עמ' 91.

41 על נושא זה נערך מחקרה של זמיר ב-1958. ראו: זמיר, 'באר שבע – תהליכים חברתיים', עמ' 335-365.

42 פרגי, 'באר-שבע עיר עולים', עמ' 125.

התעסוקה ואת החינוך עם יישובים ותיקים בסביבה, ולעולים בכאר שבע לא היה מודל חיקוי של ותיקים. הגורמים הללו השפיעו במיוחד על היהודים שחיו בשולי העיר. חשוב לזכור כי 'בני ישראל' התברלו הן מיוצאי המערב והן מיוצאי המזרח: לא הייתה להם אחווה 'כלל-מזרחית' ואפילו לא 'כלל-הודית' מכיוון שגם בתוך הקהילה ההודית עצמה (הבגדאדים והקוצ'ונים) הם נחשבו חריגים. 'בני ישראל' היו פסיביים פוליטית, סגורים בתוך המשפחה והעדה ושמרו של מסורתם המיוחדת. בשל כך הם איברו את הקשר הרגשי והרעיוני עם המדינה ועם מסגרותיה, והמשפחה, הקהילה או העדה תפסו את מקומה של המדינה בחיי עולי 'בני ישראל'.

שאלת ההכרה ביהדותם של העולים 'בני ישראל'

בעיה נוספת שהתמודדו עמה העולים 'בני ישראל' בישראל הייתה מיאונן של הממסד הדתי להכיר ביהדותם. שאלת יהדותם של עדת 'בני ישראל' עלתה שנים רבות קודם לעלייתם של בני העדה לישראל, עוד מזמן הגעת היהודים הבגדאדים להודו ותחילת יחסיהם עם 'בני ישראל'. הבגדאדים פקפקו בכשרות יהדותם של 'בני ישראל', והייתה זו רק שאלה של זמן עד שתעלה שאלת הנישואין עמם. היהודים הבגדאדים נפגשו עם 'בני ישראל' עוד בעיראק, כאשר הגיעו אליה חיילים הודים מ'בני ישראל' בעת שירותם בצבא בריטניה, ובכתבה בעיתון הצפירה בשנת 1886 נכתב כי 'בני ישראל'

נשאו עיניהם אל הבתולות היפות בנות עמם בבגדאד לשאתן להם לנשים ולהביאן בשמחה וחדווה לבתיהם, כי 'בני ישראל' רובם ככולם פניהם שחרחרים מחוס השמש הבווערת בארצם, ונפשם חפצה בכנות הלבנות.⁴³

הקהילה הבגדאדית פנתה לרכנים שונים בשאלת יהדותם של 'בני ישראל' ובעניין קשרי נישואין עמם: בשנת 1843 שלחו ראשי קהילת כלכותה את השאלה לחכמים בבגדאד, וציינו בה כי 'בני ישראל' למדו על היהדות

43 'בני ישראל': פסקי הלכה, עמ' 44, 94.

והם מדקדקים במצוות, אך איננו יודעים מה הייתה תשובתם של החכמים לקהילה. בשנת 1914 אסרו חכמי בגדאד וירושלים חיתון אתם, אך רבי סלימאן דוד ששון לעומת זאת דווקא ניסה לחנכם ולעזור להם בטענה כי 'בני ישראל' לא התבוללו בין ההודים ורצו תמיד ללמוד ולהקשיב לחכמים, וכך הוא כתב עליהם:

יהודים שנישבו בין הגויים, אבל החזיקו באמונת אבותיהם עד כמה שיכלו וידעו. אין הם מתמרדים כבני הכיתות האחרות שפרשו והופרשו מכלל ישראל [...] תמיד היו נכונים לקבל על עצמם דיני ישראל ככל יהודי.⁴⁴

בשנת 1938 אישרו רבני ארץ ישראל נישואים עם 'בני ישראל' לאחר שענו חכמי צפת כי אסור להרחיקם ולגרומם להם ביזיון, וחכמי טבריה אף טענו כי 'לא מן השם הוא זה, ואדרבה כל המקרבם להדריכם בדרך ישרה ובחוקי התורה והמצווה אשריו ואשרי חלקו'.⁴⁵ בשנת 1944 הסכים הרב הראשי לישראל יצחק הלוי הרצוג לנישואים עם בני הקהילה, אך השאיר את ההחלטה על כך לשיקול דעתו של כל רב. בשל כך היו רבנים שהסכימו לחתן אותם והיו שלא התירו זאת. מצב זה נמשך גם לאחר קום המדינה ועליית 'בני ישראל' לארץ. לא הייתה פסיקה חד־משמעית כי 'בני ישראל' הם יהודים כשרים ובני הקהילה עוד סבלו מהפליה לרעה ומהקנטות בנושא זה. ידוע למשל כי רק בעיר דימונה שבנגב (אשר קלטה רבים מבני הקהילה) יכלו 'בני ישראל' להתחתן, וגם אז רק בנישואין פנים־עדיתיים, ולכן היו חייבים בני זוג מהקהילה, מכל מקום בארץ, לנסוע לדימונה ולהינשא שם. רק בשנת 1962, עשר שנים לאחר המקרה הנדון במחקר זה, הוקמה מועצה ברבנות הראשית ששמה לה למטרה לבדוק את הסוגיה הזאת, והיא קבעה — לאחר חקירה מעמיקה של ההיסטוריה של 'בני ישראל' וביירוים הלכתיים — כי

אין כל יסוד לאסור נישואיהם של בני ישראל [...] בכל מקרה לפי הנחיות של הרבנות הראשית ובעת שיתעוררו אצלם ספקות יביאו את

44 שם, עמ' 3-1.

45 שם, עמ' 241.

הדבר בפני בית הדין האזורי הקרוב, כפי שנהוג ומקובל בכל מקרה של רישום נישואין.⁴⁶

למרות זאת, גם היום בני העדה המעוניינים להינשא נתקלים לעתים בבעיות בלשכות רבנות שונות.

ירידת העולים מהודו

רוב העולים מ'בני ישראל' נקלטו בבאר שבע, ומיעוטם נקלטו בקיבוצים דוגמת קיבוץ אפיקים, שקלט קבוצה גדולה של הודים, או קיבוץ מסדה, שקלט את הגרעין ההודים הראשון של צעירי ישראל (גרעין אשר גיבש בהודו מיכאל פוס, יהודי בן העלייה החמישית אשר ירד להודו לעסקים פרטיים ופעל שם, על דעת עצמו, לעלייה של 'בני ישראל' ולקליטתם ביישובי חבר הקבוצות). ב־8 בנובמבר 1951 פנו כמה מן העולים האלה במכתב אל הסוכנות היהודית בתל אביב, ובו תבעו להחזירם להודו בתוך שמונה ימים, וְלֹא – יבואו הם ומשפחותיהם ויפתחו בשביתת רעב. במכתב התלוננו העולים על הפליות של בני העדה לרעה בכל מקום, על קיפוחים בעבודה, בשיכון ובטיפול הרפואי. גם בנושא החינוך היו להם טענות קשות – ילדיהם לא התקבלו למסגרות החינוך, והם נאלצו לשלוח אותם לבית הספר של המיסיון, הפתוח גם בשבת. העולים שלחו העתקים ממכתב התלונה לסוכנות היהודית, לכל שרי הממשלה, לקונסוליה הבריטית והאמריקנית ולמשרדי הממשלה בהודו ולראש ממשלתה ג'והרלל נהרו.⁴⁷

46 שם, עמ' 7. דוגמה להפליה לרעה: בשנת 2000 טענה אחת מחברות 'בני ישראל' כי ברבנות פקפקו ביהדותה כאשר באה לקבל תעודת רווקות לקראת נישואיה. רשם הנישואים אז, הרב אברהם כהן, טען כי מתבצעת חקירה בתיקים של עולי הודו: 'ככה אנו עושים לעולי הודו, זה הנוהל'. ראו: 'אסולין, 'אחות שכולה: פקפקו ביהדותי משום שהורי עלו מהודו', ידיעות אחרונות, 16 באפריל 2000.

47 'עולי הודו רוצים לחזור', הצפה, 8 בנובמבר 1951. נוסח המכתב (בתרגום חופשי): 'בהודו נאמר לנו שבישראל אין מחסום גזעי וכל היהודים מטופלים כשווים, אבל בחנות בבאר שבע נאמר לנו שעלינו לאכול רק לחם שחור בגלל שאנחנו שחורים והלחם הלבן מיועד רק ללבנים. במה שנוגע לילדינו, אין חינוך עבורם. אנו מחויבים לשלחם לבתי ספר של המיסיון הקתולי הפתוחים רק בשבת. פנינו להסתדרות פעמים רבות, אך אף לא ילד אחד הורשה ללכת לבתי הספר

נהרו הסכים לקבל את העולים בחזרה להודו, אף שבעזיבתם את הודו איבדו את אזרחותם בה, אך לא הסכים לשלוח מטוס להביאם. הממסד הישראלי לא ענה למכתב העולים, ולכן קבוצה בת 150 עולים (מחציתה מבאר שבע ומחציתה מכפר סבא, מבית ליד, מכפר יונה ומתל אביב) הגיעה ב־20 בנובמבר לתל אביב ואיימה כי תפתח בשביתת רעב אם לא יחזירו את חבריה מיד להודו. דוד בן־גוריון, ראש הממשלה, כינס באותו ערב ישיבה בהשתתפות לוי אשכול, יצחק רפאל (שר העלייה) וג'ורא יוספטל (ראש מחלקת הקליטה בסוכנות). בן־גוריון כתב ביומנו:

טלגרף לי יוספטל שלמעלה ממאה הודים מבאר שבע באו לתל אביב ודורשים שישלחו אותם חזרה להודו, אם לא יכריזו בעוד יומיים שביתת רעב. הם שוככים ברחוב. קיבלתי טלגרם כזו גם מההודים. הזמנתי יוספטל, רפאל ואשכול. יוספטל מודיע שהם סירבו לבחור מתוכם משלחת, כי כל אחד טוען שהוא בא בפני עצמו, סירבו להיכנס

שלהם. כשפנינו למר אריה, מזכיר ההסתדרות בבאר שבע, הוא שאל אותנו אם הצבענו בבחירות. חבר הודי שלנו מתל אביב שעבר את מבחן הנהיגה המשטרתי והוא טכנאי מעולה לא התקבל על ידי הרשויות כשהגיע זמנו לסיפוח כי יש לו חמישה ילדים. קיבוץ שפיים הזמין משפחה מהודו, אך לרוע המזל כאשר משפחה זו התברכה בתאומים הקיבוץ סירב לקבלם משום שלטענתם המשפחה הייתה גדולה מדי. הודי שקיבל שיכון בכפר יונה, ללא מים, ומועסק על ידי הממשלה נתקל בסירוב לבקשתו להעבירו לשיכון קרוב יותר לעיר, שכן כדי להגיע לתל אביב בזמן עליו לקום ב־4:00 לפנות בוקר ולעבור כ־400 מיל' ליום ולשלם דמי נסיעה. לעומת זאת, שכנו שהוא אדם לבן עם פרוטקציה הועבר מידית לבת ים. תנאי מזג האוויר אינם מתאימים לנו. המתנו בסבלנות במשך שנתיים בתקווה שהדברים ישתפרו, אך סבלנותנו פקעה ואנחנו רוצים לחזור להודו. אתם הבאתם אותנו לכאן, ואנחנו רוצים שאתם תחזירו אותנו חזרה [...] נחכה שמונה ימים לתשובה מכס, אם לא נקבל אותה, נלך לבנייני הסוכנות היהודית ונחכה עוד יומיים. ואם זה לא יספיק, אחד־אחד מאתנו יתחיל לשבות רעב. לא נשתמש באלימות, שכן אנחנו אנשי שלום, אך איננו יכולים לראות את אנשינו נחלשים מיום ליום מהסבל ומהמצוקה'. על המכתב חתמו תשעים מבוגרים וארבעים ושמונה ילדים. ראו: ע' יעקב, עדת 'בני ישראל' בהודו ובישראל: זיקות גומלין, תמורה והתחדשות, התאחדות יוצאי הודו בישראל, תל אביב 1984, עמ' 19-20 ולהלן: יעקב, עדת 'בני ישראל' בהודו ובישראל. על פעילותו של מיכאל פוס בעידוד 'בני ישראל' לעלייה לארץ ראו: חפ"ף-דיגמי, 'קליטת יהודי הודו בקיבוצים', עמ' 18-19.

למשרד, הם שוככים בחוץ בשקט. הוא מתנגד להחזרתם כי זה עלול לעורר גל של חזרות. אבל מסיפורו של יוספטל ברור שכמה מהם לכל הפחות מסוגלים באמת לרעוב עד שימותו, ומקודם ימותו כמה ילדים, וזה עלול לעורר רעש בעולם. ויעצתי לשלוח אותם חזרה, להשיב להם לשוב לבאר שבע, ובמשך חודשים אחדים תסודר חזירתם. ישלח אליהם אולשוונגר [ד"ר עמנואל אולסבאנגר] ויבטיח להם חזרה על אשורת אגודה פרטית. גם אשכול בדעה זו.⁴⁸

יממה לאחר מכן הושג – בתיווכו של ד"ר אולסבאנגר, בעבר שליח קרן היסוד להודו ומי שנחשב פטרונם של עולי הודו בארץ – ההסכם הבא: המדינה תוכל בחודשיים הבאים לברוק את העניין ולנסות לעזור לכל עולה אשר הביע את רצונו לרדת מהארץ, אך היא גם מתחייבת להחזיר להודו כל מי שלאחר הבדיקה ירצה בכל זאת לרדת מהארץ. נקבעה ועדה שתיישם זאת ונבחר אדם אשר תפקידו היה עזרה להודים שבבאר שבע וטיפול בהם 'בבאר-שבע ובמקומות אחרים יש עובד מיוחד, המטפל בהם ועוזר להם להסתדר. אין זאת אומרת שאינם מסודרים כרגע בעבודה, אך גם עכשיו רוצה חלק מהם לחזור'. יוספטל סיכם ביומנו את הפגישה: 'הוחלט לאפשר לעולים אלה לחזור הביתה על חשבון הסוכנות'.⁴⁹

הוועדה למען העולים מהודו

ב-26 בפברואר נוסדה הוועדה למען עולי הודו, ונכחו בה ד"ר אולסבאנגר, ד"ר וולטר איתן ממשרד החוץ, ברכה חבס, בני פורת מקיבוץ חצור (שליח

48 יומן דוד בן-גוריון, 20 בנובמבר 1951, אב"ג. במברק עצמו כתב יוספטל 100' עולים הודים עם תינוקות ונשים שוככים לפני בנין הסוכנות בתל אביב אחרי שנטשו את דירותיהם בבאר שבע. המשטרה מסרבת להתערב ולהחזירם לבאר שבע בגלל חוסר יסוד חוקי לפעולה. המשך המצב הנוכחי מביא למות ילדים. קיימת גם סכנה שעולים ממעברות יצטרפו אליהם לשביתת שבת. עולי הודו מאיימים בשביתת רעב אם לא יחזירו להודו. מבקשים הוראתך למפקח המשטרה להחזיר את המשפחות מיד לדירותיהם בבאר שבע. על ידי זה יימנע אסון לעולים ולסדר הציבורי'. מברק מגיורא יוספטל לדוד בן-גוריון, 20 בנובמבר 1952, אמ"י, ג' 557/3876.

49 ש' וורם (עורך), גיורא יוספטל חייו ופועלו מבחר כתבים, תל אביב 1963, יומן מתאריך 6 בינואר 1952, עמ' 167-168 [להלן: וורם, גיורא יוספטל].

השומר הצעיר בהודו), ניסים שמשון [סמפסון] מ'בני ישראל' אשר נקלט בקיבוץ דגניה א' ועוד בשנת 1950 נחלץ לעזרת חבר הקבוצות והסוכנות ועזר לטפל 'בקליטת עולי וחלוצי הודו בארץ'.⁵⁰ השתתפו גם חברים מהתאחדות בעלי התעשייה בתל אביב, מחברת החשמל, ממשרד העבודה, מסולל בונה ועוד. ד"ר אולסבאנגר עמד על הקושי של העולים להסתגל לעבודות שנחשבות נמוכות בחברת הקסטות ההודית. הוא טען גם כי העולים מהודו מרגישים נעזבים כי 'אין מאחוריהם עדה שלמה [...] פרט לכמה אלפים הודים פזורים' והוא הציע כי הוועדה תשלח שני סוקרים לתור בארץ כדי שיקבלו חומר סטטיסטי על עולי הודו, וכך יהיה אפשר לדעת כיצד לפעול למענם:

מנקודת מבט ציונית רחבה ניתנת כעת ההזדמנות להציל עדה שלמה מכיליון, עדה שהייתה מנותקת משך אלפיים שנה מהיהדות ורק לפני 200 שנה קבלה את היהדות השלמה. אם בארץ ישתרשו כמה אלפים מיהודי הודו זה יביא לרינסנסה עצומה של יהדות הודו. וכמו כן יש חשיבות לקשרים חזקים עם ארצות אסיה והודו, הרי מובן שיהודים אלו שישתרשו פה יהוו גשר במובן תרבותי, מסחרי ואולי גם מדיני ועל כן מוטלת חובה על היישוב לעזור לקליטתם והיאחזותם בארץ.

מר שמעוני, ממשרד החוץ, סקר בדבריו את 'ההפליה הגזעית והפליית הצבע בישראל', וקבע כי 'על החברה להתארגן ולהוכיח שאף עם [כך] הפליה זו קיימת בין מעטים – אין היא מבטאת את הרגשת הכלל' והציע שאחד משני אנשי הסקר יהיה מן העולים מהודו שהשתרשו בארץ. ואכן, פעולתה הראשונה של הוועדה הייתה שיגור של שני אנשי סקר לתור בארץ והוחלט כי מר סמפסון [שמשון] יהיה אחד מהם.⁵¹ נראה כי קיבוץ דגניה התעכב בשחרורו של סמפסון מכיוון שכעבור שלושה חודשים שלח אולסבאנגר מכתב לאהוד אבריאל בלשכת ראש הממשלה: 'הוחלט לבקש ממך שתפנה למחלקת הקליטה למנות איש אחד שיתקשר עם מר

50 סיכום קליטת עלייה ליום 31 בדצמבר 1949 בקיבוץ דגניה א', ארכיון האיחוד, 6/243; גרעון (ברץ) למזכירות קיבוץ דגניה א', 5 בינואר 1950, שם.

51 פרוטוקול הישיבה לייסוד ועדה למען העולים מהודו, 26 בפברואר 1952, אמ"י, ג' 3876 / 5557.

שמשון למטרה זו. אין לדחות את הדבר הזה [ההדגשה במקור].⁵² אבריאל נענה לפנייה וכתב לדגניה א' כי

מאחר שהקשיים בקליטתם של עולי הודו ניכרים יותר מאשר בעלייה מארצות אחרות, נעשים מאמצים המכוונים על ידי ראש הממשלה לפתור כמה מהבעיות הכרוכות בעלייה מהודו. לקראת זאת הוקמה ועדה ציבורית אשר תעזור לקליטתם של העולים הללו. אחד מחברי הוועדה הזו הוא חבר דגניה, אשר מונה, מאחר שהוא עולה מהודו, לתור בארץ ולבחון את מצבם של העולים, הוא מבקש כי הקיבוץ ישחרר את שמשון לתקופה של שבועיים לשם ביצוע התוכנית הזו.⁵³

גם ד"ר אולסבאנגר בעצמו ניסה לעזור לעולים שבבאר שבע: למשל הוא שלח מכתב לראש עיריית באר שבע דוד טוביהו, ובו ביקש ממנו לעזור לצעיר הודי בשם חנוך טלקר שעלה בשנת 1949, שהה בבאר שבע במשך שנתיים ושוחרר מהצבא לפני זמן מה 'והוא צריך למקום מגורים, חדר עם קירות וגג'. אולסבאנגר העיד כי הוא מכיר את הבחור עוד מהודו ואמר עליו כי הוא 'מסור לישראל ולרעיון הציוני'.⁵⁴

יוספטל תיאר ביומנו את פעילות ועדת הסוכנות אשר לקחה לחסותה את ההודים והיא מטפלת בהם אישית:

מביאים כל אחד ואחד ללשכת עבודה. כתבנו מכתבי המלצה ללא סוף אל כל מיני מוסדות. הטלנו על כל אחד מהם מכסה של הודים: סולל בונה קח שני הודים, המשביר קח שניים, הסוכנות קחי את המקרים הקשים ביותר.

הוועדה גם גילתה כי טענות ההודים בבאר שבע בנושא החינוך אכן מוצדקות ויוספטל כתב: 'נכון, חלק מן הילדים הסתובב ללא חינוך וחלק הלך אל המיסיון. צריך להבין כי בשעה שיש לך 200,000 עולים אי אפשר לטפל בהם טיפול אינדיבידואלי'. יוספטל סיפר כי אפילו ד"ר אולסבאנגר

52 מכתב מעמנואל אולסבאנגר לאהוד אבריאל, לשכת ראש הממשלה, 27 במאי 1952, שם.

53 מכתב מאהוד אבריאל, משרד ראש הממשלה, ירושלים, למזכירות קיבוץ דגניה א', 26 במאי 1952, שם.

54 מכתב מ"ד ע' אולסבאנגר לדוד טוביהו, ראש עיריית באר שבע, 17 בספטמבר 1952, ארכיון טוביהו, תיק 8/42 - 0026.

'הנחשב למומחה מיואש לגמרי' וכי הוא מציע לעורר תנועה נגדית לירידה על ידי כינוס שגיגלה רצון ציוני יותר חזק. יוספטל סיכם כי

יש אצל אנשים אלה אכזבה עד עומק הלב מהווי היישוב. אני בדעה שלאחר שהבטחנו להחזיר אותם על חשבון עם ישראל – צריך להחזיר אותם. צריך להזמין אותם אחד אחד ולשוחח אתם ואם ירצו לחזור – נחזירם [...].⁵⁵

הוועדה גילתה כי מתוך עשרים וחמש משפחות וארבעים ואחד רווקים שדרשו לחזור להורו, חמש עשרה משפחות ושלושים רווקים דבקים בהחלטתם. לדברי יוספטל, עלתה מן החקירה תמונה עגומה מאוד:

לחברי ההנהלה ידוע אולי שאני מזהיר תמיד את מחלקת העלייה מפני העלייה ההודית. אני חושב את העלייה הזאת לאחת העליות הבלתי מוצלחות, הן מבחינת הגיל הן מבחינת הבחירה. מונח לפני מכתב שנשלח על ידי המחלקה הארגונית אלי וליתר חברי ההנהלה. מתוך החקירה מתברר: א. חוסר יכולת לעבוד כי בממוצע גופם של כל אחד מן האנשים האלה הוא חלש כל כך שאיננו יכול לעמוד בעבודה. מקורות הפרנסה שלהם בהודו היו קלים ביותר. פקידות וכדומה. הם אינם רוצים לעבוד עבודה פיזית, מידת הפאטאליזם אצלם עולה על כל דמיון. הם אינם מסוגלים להיאבק על שום דבר. כל דבר פוגע בהם. ואילו חייהם בין העולים הם חיי מרפקים. צריך להופיע לדפוק על השולחן.

ב. חוסר כל מנהיגות והדרכה. אלה היכולים להדריך, אותו המעט הנמצא בקיבוצים, אינו יכול ואינו מוכן להדריך אותם. באותה תופעה אתה נתקל גם במושבים. המושבים ההודים הם מושבים בלתי מוצלחים ביותר. הם רחוקים מאד מידיעת הארץ ומהבנתה. כששואלים אותם: למה באתם? הם אומרים הייתה תעמולה אמרו לנו בואו ובאנו. הם אינם אומרים שאנשים רשמיים הבטיחו להם כל מיני הבטחות, אבל ניתנה להם תמונה אחרת לגמרי של הארץ. אני משוכנע בזה, שחלק מן אנשים העובדים בשבילנו בחוץ לארץ אינם מכירים בעצמם את המתרחש בארץ, כשם שביישוב בוותיק אתה מוצא אנשים

55 וורם, גיורא יוספטל, יומן מתאריך 6 בינואר 1952, עמ' 167-169.

שאינם יודעים מהי מעברה, מהו הווי שלה [...] אין הם יודעים כמה אפורה המציאות וקשה.

ב־31 בדצמבר 1951 באה קבוצה חדשה של הודים ששבתה גם היא שביתת שֶׁבֶת בדרישה לרדת מהארץ. בקבוצה היו עשרים הודים בגדאדים שנקלטו בחלסה (קריית שמונה), וגם הפעם נערכה בדיקה של כל מקרה ומקרה. יוספטל כתב ביומנו גם על קבוצה זו ותמך בהחזרתה המידית של קבוצת הבגראדים:

נתגלתה תמונה מחרידה. כולם מכרו את המיטה והמזרון ושוכבים על הארץ. כולם טוענים שהם חולים ואינם יכולים לצאת לעבודה. אמנם יש עבודה במשקים אך אין היא מתאימה להם. בדיקה רפואית שערכנו קבעה: שמונה מהם, חלק רווקים וחלק בעלי משפחה, הם כאילו נכים. יש ביניהם ארבעה מקרי סיפיליס בדרגה רביעית ללא מרפא. משרד הבריאות הוציא על ידי היועץ המשפטי שלו, ד"ר לוי, צו להביא אותם לבית החולים. הם אינם רוצים לציית לצו ויהיה צורך להביאם בעזרת המשטרה. אצל אחדים מהם רשום הדבר בפנקס קופת חולים. הם מסרבים לקבל טיפול רפואי. אין גבול לאמונות התפלות שלהם. אחת הטענות שלהם היא, על שקופת חולים לוקחת מהם דם. 'לשם מה לוקחים את הדם שלנו?'

לא ייתכן להעלות ארצה אנשים שאין הכוח בעלייתם והם באים הנה רק משום שמישהו מושך אותם. בתנאים הקשים הללו שלתוכם אנחנו מכניסים את האנשים – עוני, חוסר עבודה, שיכון ארעי – לא יתכן לעודד עליה החסרה כוח התנגדות. כל הכישלון הזה נגרם בגלל השגיאות שעשינו. אני מציע להסיע עולים אלה על חשבוננו. קודם כל את החולים, ו'מבני ישראל' – את אלה שהחלטנו עליהם.⁵⁶

בן־גוריון כתב ביומנו כי מתוך 190 עולים שתבעו לחזור יחזרו שבעים בלבד. לדעתו, אחת הסיבות לשיבה היא 'הפחד משירות הצבא (!)'. וכי 'בקרב יתקיים כינוס הודים להלחם נגד רעיון החזרה' כמו שהציע אולסבאנגר.⁵⁷

56 שם, עמ' 169-170.

57 יומן דוד בן־גוריון, 27 בינואר 1952, אב"ג.

כינוס העולים מהודו בישראל

בפברואר 1952, באותו זמן שנוסדה בו הוועדה למען עולי הודו, ארגנה הסוכנות היהודית (מחלקת העלייה ומחלקת הקליטה) והנהלת קרן היסוד כינוס ראשון של העולים מהודו בישראל, גם הוא במאמץ למנוע את ירידת העולים מהארץ. בכינוס השתתפו 120 נציגים של עולי הודו בישראל מאחד עשר יישובים, וד"ר עמנואל אולסבאנגר הוא שנבחר לפתוח את הכינוס. אחריו נאם יהודה ברגינסקי (מנהל 'שער העלייה') בשם מחלקת הקליטה של הסוכנות היהודית, והוא אמר כי הגיע לכינוס ברגשות מעורבים, שמח על עלייתם של היהודים, אך חרד בשל כוונות היורדים:

אשר לנטיות של כמה עשרות מעולי הודו לחזור — גם הארץ כולה עמדה במבחן. כל אנשי תל-אביב שראו את המפגינים אשר דרשו להחזירם לגולת הודו, שאלו את עצמם: האם עשו מספיק, כדי לקלוט את העלייה ובתוכה — את העלייה מהודו.

הוא הודיע כי מחלקת הקליטה תקבל כל עזרה מצד העולים מהודו אשר יביעו את רצונם לעזור בקליטת העולים. לאחר מכן החלו לנאום נציגים של העלייה מהודו שנקלטו בקיבוצים כמו אליהו יצחק, עולה מקוצ'ין אשר מסר דרישת שלום מחבריו הנמצאים במעין ברוך וסיפר כי הוא וחבריו לא התעלמו מהיות החיים בארץ קשים, ואף על פי כן באו להשתתף עם אחיהם בבניין הארץ, שעזובה לפני אלפיים שנה. הוא ציין כי אמנם חבריו בקיבוץ מעין ברוך אינם יכולים לבלות כמו שבילו בהודו, אבל יש לזכור כי מדינת ישראל צעירה מאוד: 'חברי מעין ברוך טובים מאד ואוהבים אותנו. אנחנו "מבסוטים" במשק שלנו. אין לנו כל צורך ואיננו רוצים לחזור להודו'. יהודה מאיר, הודי בגדאדי שבהודו היה חבר בתנועת הבונים, ובארץ נקלט בקיבוץ כפר בלום של איחוד הקבוצות והקיבוצים אמר:

עוד בהודו הכינונו עצמנו לעלייה לארץ. הרגשתי את עצמי רע מאד כאשר קראתי בעיתונים על הפגנת יהודי הודו וכיחוד התביישתי שכמה מחברי 'הבונים' מהודו תבעו להחזירם להודו. אמנם יש בעיה של קליטה, אולם בעיה זו קיימת בשביל כל העולים החדשים בלי יוצא מן הכלל. לפני שבאנו לארץ צבאו רבים מאתנו על דלתות הפדרציה הציונית שבהודו ובקשו בקול רם שיעלו לישראל. ואז היה ברור שרוצים לבוא למולדת ולעזור בבניינה. ואלה רוצים עת לחזור.

הייתכן? מה עשינו בהודו? מה היינו אוכלים שם? על חשבון מי היינו אוכלים? סמוכים היינו על שולחנם של זרים. ועכשיו כאשר ניתנה לנו האפשרות לעבוד בעצמנו ובשביל עצמנו ולחיות כאנשים חופשיים, האם נחמיץ את האפשרות הזאת שניתנה לנו עם חזרתנו למולדת העתיקה של עם ישראל?

מנשה שמשון מ'בני ישראל' אמר כי ידועים ליהודי הודו התנאים של חי הארץ, אבל עוד לא הייתה להם 'שהות לחשוב, מה אנו רוצים, מה אנו מקימים בארץ'. לדעתו, השיטה הקיבוצית היא השלב הראשון לנטוע אהבה בלב העמים. אהרון בנימין, בן 'בני ישראל' מחברת הנוער היהודית שנקלטה בקיבוץ מעין צבי, סיפר כי חברי הקבוצה לומדים ועובדים ונכנסו לכל ענפי המשק. בהתחלה הייתה העבודה קשה להם, אבל הם התרגלו. 'בדרך כלל הולך הנוער להתיישבות אולם קשה כבר לדעת מה יעשה בעתיד. בכל אופן יעברו ויחיו בארץ'. חסן בן-יעקב, מ'בני ישראל' שבקיבוץ אפיקים, מסר פרטים על 'בני ישראל', עדת קוצ'ין והעדה הבגדאדית, אשר בהודו היו בני עדות שונות וכאן התמזגו לעם אחד. הוא אף ציין כי בהודו לא הייתה אנטישמיות, והעלייה משם – יסודה בקשר הנפשי של יהודי הודו ל'מכורה העתיקה'. לדעתו, 'צליחו העולים מהודו להתגבר על חבלי הקליטה ועל קשיי ההסתגלות'.⁵⁸

נראה כי גם הוועדה למען העולים מהודו וגם כינוס העולים מהודו, שניסו לעצור את זרם הירידה, לא הצליחו במשימתם מכיוון שבתחילת מרס 1952 דרשו שוב העולים להחיש את יציאתם מהארץ, והם הודיעו לסוכנות היהודית בתל אביב שאם בתוך שמונה ימים לא יקבלו תשובה על מועד שובם להודו, ייאלצו לנקוט צעדים נוספים. נאמר כי כבר עברו ארבעה חודשים מאז ניתנה ההבטחה להחזירם להודו, כי ההשגיה בכיצוע ההבטחה גרמה נזק לבריאותם של רבים מבין העולים וכי הסוכנות היהודית תהיה אחראית לכל הרעה נוספת במצב. העולים ביקשו כי ייעשו כל ההקלות הדרושות בעניין השירות בצבא והיתרי היציאה. העתק ממכתב העולים נשלח לכל חברי הממשלה, להנהלת הסוכנות היהודית, לנציגויות ארצות הברית ובריטניה בישראל וכן לראש ממשלת הודו ונאמר ולכמה שרים ואישים חשובים בבומבי ובניו דלהי.⁵⁹

58 כינוס העולים מהודו בישראל, אמ"י, ג/24/5670, פברואר 1952.

59 (בלי שם מחבר), 'עולי הודו דורשים להחיש יציאתם', הארץ, 5 במרס 1952, עמ' 4.

עולי הודו דורשים להחיש יציאתם

הארץ, 5 במרס 1952

ד"ר אולסבאנגר גויס שוב לנושא וטען כי העולים מהודו זקוקים לטיפול מיוחד מכיוון 'שהם העולים היחידים אשר אין להם בארץ עדה משלהם אשר תדאג להם, כגון עדת יהודי ערב או יהודי מרוקו. על כן הם בודדים ואובדי עצה ונמהרים להתייאש'. לדעתו, השתרשותם של העולים מהודו בארץ תבנה ותחזק גשר כלכלי, תרבותי ומדיני בין ישראל ובין הודו, ואילו שיבתם של עולים להודו מביאה שם רע לישראל בהודו, גם אם מטעמי נימוס הדבר אינו מוזכר. אולסבאנגר חשב כי הבטחתה של הסוכנות לקבוצה ראשונה של עולים שתחזירה להודו גרמה לארגון קבוצה שנייה ושלישית 'ולא יהיה לדבר סוף אם לא יתחילו לטפל בהם בתשומת לב מיוחדת ובתבונה'. הדבר הזה צריך להעסיק לא רק את הסוכנות, כי אם גם את הממשלה. יש לנקוט 'צעדים ולטפל באנשים ולא בתיקיהם באופן דחוף. כי אסור לראות בני אדם חיים טובים מבלי להחיש עזרה כל עוד ישנה האפשרות' (ההדגשות במקור).⁶⁰

יום לאחר הגשת הדו"ח של אולסבאנגר כשישים עולים מהודו 'הטעינו את בני המשפחה על מכוניות משא ביחד עם המטלטלים והגיעו לתל אביב'. הם הודיעו לפקדי מחלקת הקליטה שלא יעזבו את המקום עד שיעלו למטוסים או לכלי תעבורה אחרים ויחזרו להודו, והם

הסתדרו לאורך הקירות של בנין הסוכנות היהודית שברחוב נחלת בנימין קרן רחוב לילינבלום, פרשו שמיות על המדרכות וגם מתחו שמיות לראשים בצורת יריעות אוהלים. כל משפחה מרוכזת מתחת ל'אהל' זמני כזה שסביבו נערמו מזוודות וצדורות רבים [...].

60 דו"ח של ד"ר אולסבאנגר, 'בעניין עולי הודו', 21 במרס 1951, אמ"י, ג' 5557/3876.

נראה כי הסוכנות היהודית לא יכלה לעמוד בלחץ המפגינים, ולכן הודיעה כי תעמוד בהבטחתה מחדש דצמבר 1951 ותחזיר את העולים להודו על חשבונה. אז התגלו אי-הסכמות בין העולים ובין פקירי הסוכנות; העולים דרשו כי כל היורדים יטוּסו להודו באותה הטיסה, ואילו הפקידים הציעו להחזיר את מקצת העולים במטוס מיוחד, ואת השאר לפזר במטוסי הנוסעים של הקווים הרגילים. גם בנושא זה קיבלו העולים את מבוקשם. לאחר ימים מספר הבטיחה הסוכנות להעמיד ליורדים מטוס מיוחד לרשותם (לא באחת הטיסות הרגילות להודו), וכך נותר רק להמתין לאישור ממשלת הודו לנסיעה.⁶¹ רק אז הסכימה קבוצת העולים להתפנות זמנית למעברת רמלה, אבל מיד הגיעה למקום קבוצה שנייה של עולי הודו, בת שישים נפש גם היא, ותבעה גם היא להחזירה להודו. מכיוון שנאמר לחברי הקבוצה כי עליהם להמתין בסבלנות לתשובה הם הודיעו כי יפתחו בשביתת רעב, וכמה משפחות אפילו החליטו ללון בחוץ כל הלילה מול משרדי הסוכנות. לאחר איום זה הבטיחה הסוכנות להחזיר גם אותם להודו, ולכן הסכימו העולים להפסיק את שביתת השבת; הם הועברו ללינת לילה במשרדי הסוכנות ברחוב העלייה בתל אביב ועמדו גם הם לצאת למעברה ברמלה עד מועד הנסיעה המתוכנן.⁶² הסוכנות הסכימה להחזיר להודו שמונה עשר זוגות הורים ושישים ושבעה ילדים, אך דובר הסוכנות הודיע במפורש כי בעתיד לא תכסה הסוכנות כל הוצאות הנוגעות להחזרת עולים לארצות שעלו מהן.⁶³

115 עולי הודו – יורדים הלילה

לוקחים אתם 15 תינוקות צעירים

מעריב, 31 במרס 1952

- 61 'קבוצה שנייה של עולי הודו הפגינה בכנייני הסוכנות בתביעה להחזירם', הארץ, 22 במרס 1952, עמ' 4; 'הפגנת עולי הודו הדורשים להחזירם', הארץ, 25 במרס 1952, עמ' 4. נפתלי בר-גיורא, אחד השליחים להודו, תיאר בקצרה בספרו את פרשת הירידה טען כי העולים מהודו בפרשת הירידה 'השתמשו בנשק השביתות הידוע של גנדי' כדי להשיג את תביעותיהם. ראו: נ' בר-גיורא, מסע בהודו, ירושלים 1953, עמ' 5 [להלן: בר-גיורא, מסע בהודו].
- 62 'פסקה שביתת השבת של עולי הודו', הארץ, 26 במרס 1952, עמ' 4.
- 63 '58 מעולי הודו יצאו ביום ב', הארץ, 28 במרס 1952, עמ' 8.

יום הירידה נקבע ל־31 במרס, ובאותו יום הגיעו לנמל התעופה בלוד 115 עולים מהודו כדי להמריא לבומבי. עשרים ושניים עולים חזרו ליישוביהם לאחר שהובטח להם כי יקבלו מקומות דיור. יצחק יוסף, מנהיגם הצעיר של היורדים, התראיין לעיתונות ואמר:

אין לנו כל טענות כלפי ישראל, עשינו כמיטב יכולתנו במשך השנתיים וחצי ששהינו כאן אך לא הצלחנו משלוש סיבות: ראשית, יחסה של הסוכנות היהודית לסוג מיוחד זה של העולים, שנית – עבודה פיסית קשה, שלישית – האקלים קר מדי בשבילנו.

יוסף ציין כי 500 מבין 2,500 העולים מהודו שעלו מאז הקמת המדינה חזרו להודו על חשבונם הם, וזו הפעם הראשונה שהסוכנות מממנת את הנסיעה. הוא קבל על שלא ניתן ליורדים לקחת אתם 'אפילו 5 דולרים לנפש', אף שבעלייתם הביאו אתם בממוצע 150 דולר לנפש, אך היה בטוח שקרוביהם של היורדים בהודו יסייעו להם עד שיסתדרו. בעיה מיוחדת התעוררה בקשר לצברים – תעודות הלידה הישראליות של הילדים תורגמו לאנגלית, הקונסול של בריטניה אישר אותן בתל אביב, והן נרשמו בדרכונים, ובעיתון סיכמו כך: 'כך עוזבת קבוצת המאוכזבים אחר "נצחונם" לפי שיטת גאנדי – התנגדות פאסיבית, שביתת שבת ושביתת רעב שבעזרתם הצליחו לשכנע את הוצאות החזרתם להודו'. העולים התעכבו יום נוסף בשדה התעופה בגלל איחור בטיסה, ובינתיים עוררו 'סנסציה בגלל הלבוש הצבעוני של נשיהן'. בעוד היורדים בשדה התעופה הגיעו לתל אביב ארבע משפחות נוספות של עולים מהודו לשבות מול בנייני הסוכנות, וב־11 במאי נוספו אליהם שנים עשר עולים, מ'בני ישראל', שקיבלו גם הם הבטחה שיוחזרו להודו.⁶⁴

64 ת' ירקוני, '115 עולי הודו יורדים הלילה ולוקחים אתם 15 תינוקות צברים', מעריב, 31 במרס 1952, עמ' 4; 'עוד יממה בישראל...', מעריב, 1 באפריל 1952, עמ' 4; יעקב, עדת 'בני ישראל' בהודו ובישראל, עמ' 20. זו לא הייתה הירידה היחידה מהודו עד אז, אך הראשונה שהייתה מאורגנת בצורה כזו ובמספרים כאלו. עוד בשנת 1949 דיווח בני פורת, נציגו של הקיבוץ הארצי בהודו, על תופעה של ירידה של העולים מהודו לישראל בחזרה להודו: 'אין אווירון שלא מחזיר כמה בחורים צעירים בחזרה. הדבר הזה עושה שמות ברחוב היהודי ומאד מתנגם בעבודה שלי. דיברתי עם כמה מהם [...] אין להם כל מושג על הארץ.

עוד 100 עולים יחזרו להודו

מעריב, 5 במרס 1952

כשהגיעו היורדים להודו הם לא הורשו מיד לצאת משדה התעופה בבומבי אלא הוכנסו לשבוע ימים להסגר מכיוון ששלושה ימים לפני טיסתם מישראל קיבלו זריקות נגד קדחת צהובה. עוד לא ניתן להם לבוא כמגע עם קרוביהם שחיכו להם בשדה התעופה. השלטונות של הודו דרשו משלמה שמידט, נציג הסוכנות בהודו, ומקברניט המטוס לשלם את הוצאות ההסגר בסך דולר וחצי לנפש ליום. נציג הסוכנות דחה את התביעה הזאת.⁶⁵

התגובות לירידה

למרות מספרם המועט של היורדים, חזרתם לוותה בתגובות רבות מצד גורמים שונים בארץ ובחוץ-לארץ, וגם העיתונות הישראלית גילתה עניין רב בפרשה וסיקרה אותה בסדרת כתבות.⁶⁶ עזריאל קרליבך, עורך עיתון מעריב, בחר בכותרת הראשית 'מי שכרח' ביום ירדת ההודים, וטען כי מדינת ישראל אינה צריכה תושבים שאינם מסוגלים לראות את החזון הציוני ואינם מוכנים כלל להקריב למענו. קרליבך ראה ביורדים אנשים

הם התרוצצו בין המחנה ותל אביב ולא עבדו אף יום אחד'. מכתב מבני פורת למחלקה ליהודי המזרח של הקיבוץ הארצי, 14 בדצמבר 1949, אש"צ, 31-8.1 (3)/72. על פי נתונים שמסר משה שרת, עד יולי 1953 ירדו בסך הכול 343 עולים מהודו (ובכלל זה הירידה הגדולה הנדונה במאמר זה). ראו: הודעה בפרלמנט ההודי על הפליה גזעית בישראל, דברי הכנסת, ישיבה רע"ט, 29 ביולי 1953.

65 ת' לוויטה, 'נסתיימה העלייה המוטסת', מעריב, 4 באפריל 1952.

66 נפתלי בר-גיורא בספרו מסע בהודו, עמ' 5, כתב: 'נסערה דעת הקהל בישראל ובעולם'. ויסברגר מציין בזיכרונותיו: 'פרשה עגומה שגרמה לא מעט נזק מדיני למדינת ישראל'. ויסברגר, שער העלייה – יומן העלייה ההמונית 1945-1947, ירושלים 1986, עמ' 183 ולהלן; ויסברגר, שער העלייה. מפתא קוצר היריעה אעסוק בתגובת העיתונות לירידת העולים מהודו במחקר נפרד.

עצלים, אשר אך ורק בגלל עצלנותם לא הצליחו למצוא בישראל עבודה. הוא טען כי שר ההיסטוריה הוא זה שישפוט

אשמתו של מי גדולה יותר – של היישוב הוותיק או החדש, ומי 'רימה' את מי. והוא אף ימצא – גם כאן וגם שם – יוצאים מן הכלל לשבח, רבים וכן שלמים. נוכל להשאיר זאת לו – הוא ידע. אך דבר אחד ברור: הוא לא ימצא שום צד, כולו חייב או כולו זכאי. לא אותנו ולא את ההודים [...].⁶⁷

מעניין לציין כי רוב המתייחסים לירידת ההודים חשבו כי הסיבות העיקריות לירידה הן רגשי הנחיתות והרגישות העדתית המפותחת בקרב העולים מהודו. יהודה ויסברגר, מנהל 'שער העלייה', כתב ביומנו על מאבקם:

הירידה פשטה גם בקרב עולים מהודו [...] דרישתם נתמלאה אחרי שביתת שבת ממושכת, השמצה ללא אבחנה של המוסדות המטפלים בעלייה ופניות שונות למוסדות ואישים בממשלות הודו ובריטניה [...] היורדים היו ידועים בטענותיהם הרבות.

לדעתו, העולים מהודו קיבלו את הטיפול הטוב ביותר שהיה אפשר לתת להם.

תנאי דיור טובים בתים ושיכונים בקליטתם הראשונה, תוספת הלבשה, הענקות כספיות בסכומים ניכרים, מתן ציוד ראשון ממין משובח, תוספת כלי אוכל. נוסף לכך נמצא אתם בריכוזים גדולים פקיד קשר מיוחד לטיפול בענייניהם החברתיים, בעיות עבודה וכו',

אך למרות זאת ירדו מהארץ בגלל 'רגישותם העדתית המפותחת' ומכיוון שראו את קשיי הקליטה, אשר היו נחלת כל העולים, כ'הפליה לרעתם'.⁶⁸

67 'מי שברח' – פרפרזה ל'מי שברך', תפילה הנהוגה בבתי הכנסת לאנשים יקירים. ראו: איפכא מסתברא ד"ר עזריאל קרליבך, 'מי שברח', מעריב של שבת, 4 באפריל 1952, עמ' 1. היה זה העיתון הנפוץ והקובע במדינה באותו זמן – ראו: מ' נאור, 'העתונות בשנות החמישים', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), העשור הראשון, ירושלים תשנ"ח, עמ' 218-219.

68 ויסברגר, שער העלייה, עמ' 103.

יצחק רפאל, שר העלייה, התלונן כי באותה תקופה הייתה הירידה מהארץ ל'מחלה ציבורית' ונבעה משלוש סיבות עיקריות: הרגשות קיפוח ('בני עדות המזרח מרבים במיוחד לדבר על ההפליה העדתית הממארת, על היחס הקלוקל ל"שחורים" ושלטון "הפולנים" הרודים בהם'), רצון להתעשר בחוץ-לארץ וקשיים בהתאקלמות בחברה הישראלית. לדעתו, עולים רבים לא מצאו בעצמם די כוח להכות שורש בישראל, ולכן

מקוצר רוח החליטו על צעדס הנחפז [...] בחוגים כאלה נקלט בקלות זרע התעמולה, שהפיצו בכמה מקומות את רעל השנאה למדינה. ראינו זאת בצורה בולטת בקרב קבוצת היורדים הגדולה מבין עולי הודו, שהתרכזו בעיקר בבאר שבע. כולם היו מסודרים בדירות, בשיכון החדש שם. אף חוסר עבודה לא היה בתוכם. לבורדים היה אומנם טענות ותביעות, שלאחר שהובאו בפני מוסדות הקליטה הובטח סידורן. עולי הודו ישבו בבאר שבע מרוכזים בתוכם, ברחוב המיוחד, דוברים בלשונם והשפעה מבחוץ לא חדרה אליהם. הם לא נקלטו בתוכם. לא ידעו על הנעשה במדינה רק מפי שמועות. עברית לא ידעו. עיתונים לא קראו. הרצאות לא שמעו. על סיפוקם הרוחני לא באו ושניים שלושה תועמלנים פוחזים מצאו בתוכם קרקע פורייה ועבודתם נשאה פרי ביאושים.⁶⁹

גדעון פיליפס, מנכ"ל חברת הנוער ההודית בקיבוץ מעין צבי ולימים חבר מרכז בוועדת העלייה של איחוד הקבוצות והקיבוצים, התייחס גם הוא לירידה במאמר מעניין בהפועל הצעיר. פיליפס נזעק להגן על המסגרת הקיבוצית מכיוון שגם בה נמצאו עולים מהודו אשר ביקשו לרדת מהארץ והיו מלאים טענות כרימון על קליטתם ועל חייהם בקיבוץ. גם הוא לא מצא את האשמה בירידה בקרב גורמי הקליטה השונים, אלא כמו קודמיו, ראה בירורים עצמם וב'תסביך הנחיתות הקשה' שלהם את הגורם העיקרי לירידתם מן הארץ:

בהסתייגות רבה מאד לשלל הסיפורים שבפי אלה אשר עזבו קיבוצים ומבקשים עתה לתרץ את כישלונם על ידי הטלת דופי על חברי הקיבוץ. צורת החיים הקיבוצית [...] חסרונה העיקרי שהיא מזמינה

69 י' רפאל, על עזיבת הארץ לצמיתות, ירושלים 1954, עמ' 10-14 [להלן: רפאל, על עזיבת הארץ].

ממש סוג בני אדם מסוים לניצולה [...] יש להבין את מרבית הקשיים המתגלים בקליטת העלייה ההמונית במסגרת החיים הקיבוצית, ולאור העובדה הזאת יש להבין ללא ספק גם את הכישלון בקליטת רוב היהודים בקיבוץ אפיקים. במובן זה אינה נבדלת העלייה ההודית ברובה הגדול משאר העליות [...] שמענו הרבה על עלבונות וקיפוחים, אשר, כביכול, יוצאי הודו סבלו אותם על יסוד הפליה גזעית. הנכונים הדברים? ברור, שעל שאלה כזו אין להשיב בלאו מוחלט. רבים יושבי הארץ, ולא כולם מצטיינים בחוכמה יתרה [...] אך דא עקא, העבר הקולוניאלי של ארץ הודו גרם לצמיחתו של תסביך נחיתות קשה. בליבות כמעט כל יהודי הודו – ואולי היהודים בכללם – השתרשה ההרגשה, שהמילים 'לבן' ו'בהיר' הן שמות נרדפים למושג הטוב והאצילי שבעולם, ואילו השחור והכהה מבטאים את הרע והנחות. זוהי אמונה תפלה ששורשיה, כאמור לעיל, לא בניסיונות בהם נתנסו בארץ הזאת, כי אם בשלטון הקולוניאלי הבריטי שטיפחה מדורי דורות, ולא בנקל תעקור אותם מליבה. על רקע זה יש להבין גם את ההכללה המגוחכת על 'העור הלבן' ו'הלב השחור' שהיא לאמתו של דבר אינה בלתי אם פרי תסביך הנחיתות המקונן עמוק בליבם. אינני מאמין שהיהודים סבלו השפלות וקיפוחים רבים על רקע 'ההפליה הגזעית' אלא שנטו לכך לפרש כל מה שעובר גם על אחרים כרצון לפגוע בהם בהיותם 'שחורים' [...] עולי הודו מבקשים לעזוב את הארץ ולשוב לגולה לא מפני שאי שם צירף אותם משיהו למפלגה זו או אחרת מבלי לשאול את פיהם על כך או משום שאסרו עליהם 'להתנשק עם בחורה חברת מפ"ם' [...] הם אומנם הכריזו שאינם יכולים לחיות 'במדינה כזאת', אבל עומדים הם לשוב אל ארץ בה שנה שנה גועים ברעב מיליוני בני אדם ברחובות הערים ולעיני כל – ואין פוצה פה ומצפצף. כל הרע המצוי בחיינו הציבוריים הוא כאין וכאפס לעומת המתרחש במדינה

ההיא [ההדגשות שלי].⁷⁰

מקרה ירידתם של העולים מהודו חרג מגבולות מדינת ישראל, הגיע להודו עצמה, וכמעט גרם תקרית דיפלומטית בין שתי המדינות. ביוני 1952, זמן

70 ג' פיליפס, 'לפרשת עולי הודו החוזרים', הפועל הצעיר, 18, כרך כג (5 בינואר 1952), עמ' 9-10.

לא רב לאחר שיבת ההודים להודו, עסק בסוגיה בית הנבחרים בניו דלהי, בירת הודו: בדיון שאל השר ס' דאס, ציר מפלגת הקונגרס ממדינת ביהר, את המשיב שר סאטיש צנדרה, מזכירו הפרלמנטרי של ראש הממשלה ושר החוץ נהרו: 'מה היו הסיבות שהמריצו יהודים הודיים לעלייה ומה היו הנסיבות שגרמו לעולים האלה להביע רצונם [...] ולשוב להודו?' המזכיר הפרלמנטרי השיב:

הם הלכו נדחפים על ידי רגש שהתעורר בעת יצירתה של מדינה יהודית, למען הסתפח לאומה מסוימת. אולם מצאו את התנאים שם כבלתי מתאימים. מזג האוויר לא התאים לרבים מהם ורבים לא יכלו להיקלט בחיי הכלכלה של הארץ ההיא וגם הייתה שם אפליה (Color Discrimination), נגד יהודים בעלי נתינות הודית. הם מצאו שם את החיים קשים מאד ולכן ביקשו לחזור.⁷¹

בנובמבר 1952 הועלה בפעם השנייה מקרה הירידה בפרלמנט ההודי, ואז נאמר כי מתוך 2,500 יהודים מהודו שעלו לישראל חזרו להודו 155 אנשים בלבד. הפרלמנט של בריטניה היה רגיש מאוד לתופעת הגזענות מכיוון שחלפו שנים מעטות בלבד מאז סיום השלטון הבריטי הקולוניאליסטי בהודו, ולא זו בלבד אלא שבדיוק בתקופת המקרה הונהגו חוקי ההפליה לרעה בדרום אפריקה.⁷²

העלאת נושא הירידה בפרלמנט ההודי והאשמת מדינת ישראל בהפליה לרעה על רקע של גזע כלפי יהודים ממוצא הודי הטרידו את הממשל בישראל. יש לזכור כי למרות רצונה העז של ישראל, לא כוננו באותה תקופה יחסים דיפלומטיים מלאים בין שתי המדינות, בעיקר בגלל לחץ תושביה המוסלמים של הודו. הדיון בפרלמנט ההודי הביא לדיון דומה בכנסת; לממשלה הוגשה שאילתה בעניין הירידה, ומשה שרת, שר החוץ, טען כי סיבת חזרתם של עולי הודו 'נעוצה באי יכולתם של עולים מסוימים להסתגל לארץ חדשה ולתנאי חיים חלוציים השוררים בקרבה'. משרד החוץ של ישראל אף הזדרו לתגובה ושלה למשרד החוץ של הודו איגרת

71 בר-גיורא, מסע בהודו, עמ' 7. שמה של מדינת ישראל אינה מוזכר מכיוון שעוד לא היו יחסים דיפלומטיים בין שתי המדינות.

72 שם, עמ' 5.

וצירף אליה מכתב חתום על ידי שישים מהיורדים המאשרים כי לא נתקלו בתופעת גזענות בארץ.⁷³

מעניין לציין כי ד"ר אולסבאנגר, אשר שימש גם מנהל לשכת ההסברה בקרן היסוד, שלח חוזר ובו דיווח לשליחי קרן היסוד על פרשת הירידה וטען כי עליהם

להבין כי כל איש העוזב את הארץ מקל על המצב הכלכלי ועל הקליטה. יש אפוא להגדיל את הכנסות המגביות כדי לאפשר את החזרת העולים לארצותיהם. עליכם מעתה להדגיש בתעמולתכם את הצורך הזה ואת החוב הקדוש המוטל על כל יהודי באשר הוא שם לעזור לתושבי ארץ ישראל לצאת לגולה [ההדגשות שלי].⁷⁴

מפאת חשיבותה של הפרשה נדרש לה גיורא יוספטל ביומנו אפילו שלוש שנים לאחר שהסתיימה:

עדיין לא נתחוויר לי טיבה של התופעה ההיא. אינני יודע מה הביא אותם לארץ. הם היו רק חלק מועט מן העלייה ההודית ולא הייתה הצדקה לפרסומת שניתנה להם. אולם ככל שניסיתי לשוחח אתם פעם אחר פעם [...] כל שהוצאתי מן השיחות הללו עמם הוא שלא היה בהם ולא כלום ממשאת נפש יהודית, אולי היה כאן ניסיון למצוא כאן חיים קלים ונוחים יותר. בהודו היו רובם פקידים נמוכים שלקו בסלידה משונה למדי מעבודה גופנית. עמל כפיים נחשב לדרגה נמוכה ביותר בסולם החברתי של אורח חייו של העם ההודי. אם לא נחפזתי להחזירם להודו, הרי זה משום שחששתי שאקבע על ידי כך תקדים מסוכן למקרים דומים בעתיד.

יוספטל פנה לבן-גוריון בשאלה אם להיענות לבקשת הקבוצה לרדת מן הארץ, ובן-גוריון השיב לו 'החזר אותם בהקדם'. יוספטל הביע לפני בן-גוריון את חששו כי היענות לתביעת היהודים לחזרתם להודו על חשבון הסוכנות תגרור אחריה בקשות דומות 'היום אלה שלושים מהגרים מהודו, מחר יכול להיות שיהיו אלפים', אך בן-גוריון השיב:

73 הודעה בפרלמנט ההודי על הפליה גזעית לרעה בישראל, דברי הכנסת, ישיבה רע"ט, 29 ביולי 1953.

74 מכתב מד"ר עמנואל אולסבאנגר, מנהל לשכת ההסברה של קרן היסוד וחבר הוועדה למען עולי הודו, ליהודה ליס, קרן היסוד, 4 במרס 1952, אמ"י, ג' 5537.3876.

אינך יכול להילחם נגד רצונם של אנשים המאורגנים להתנגדות סבילה [...] אני באתי ב־1905 מפלונסק. אותה שנה עלו 84 אנשים מעיר מולדתי ואני ביניהם. מאותם 84 חזרו 82 ורק שניים מהם נשארו. אחד מהם הוא אני עבדך דוד בן גוריון [...] מה אתה רוצה? אנשים באים לנסות את הארץ הזאת. זו אינה רק תשוקה עמוקה לאורה חיים יהודי. יש בכך משום מזיגה של מחשבות כלכליות, פסיכולוגיות ויהודיות, תשוקה לפורקן מכמה וכמה מן התסכולים של ארצות הגולה וכמיהה לחיים יהודים מלאים יותר. קל לשוחח על כך. כלום יודע אתה כמה מורכבת נפשך אתה? אינני יודע את שלי די הצורך. זוהי עובדה שיהודי יכול שיהיה נודד וסובב בכל העולם כולו ולא ידע למצוא את עצמו. זלמן ארן שר החינוך מספר על יהודי הבא אל סוכנות נסיעות ומבקש לראות גלובוס, כדי להחליט לאן לנסוע. הוא מסובב את הכדור עשרים פעם ואומר 'תנו לי גלובוס אחר, אינני יכול למצוא שום ארץ אליה הייתי רוצה לנסוע', כזהו הטבע שלנו.⁷⁵

שוב בחזרה לישראל

הפרשה קיבלה תפנית מעניינת חודש אחד בלבד לאחר ירדת ההודים כאשר כתב שלמה שמידט, נציג מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית בהודו, למחלקת העלייה של הסוכנות בירושלים:

זה דבר גלוי וידוע כאן שרוב החוזרים מהארץ הצטערו על מעשיהם, מיד ברדתם מהאווירון. רובם הולכים כעת מבית לבית בבקשת עצה, איך ומה לעשות בכדי שיוכלו לחזור לארץ. הם מתביישים לבוא למשרדנו, בחוששם שבין כה וכה לא שמים לב לתחנוניהם.

שמידט דיווח כי אברהם דוד ויעקב הניאל, שני יורדים, הגיעו למשרדי הסוכנות שישה ימים לאחר חזרתם להודו, הביעו את צערם על הצרות שגרמו בארץ ודרשו 'ללא בוש' שיחזירו אותם לארץ. אחד מהם אף איים כי אם תידחה תביעתו, הוא ייאלץ לשבות רעב במשרדי הסוכנות. שמידט טען כי 'אסור היה להסכים לדרישתם להחזיר אותם להודו וצריך היה

75 וורס, גיורא יוספטל, יומן מתאריך 6 בינואר 1952, עמ' 189-190.

לקחת בחשבון שאנשים פרימיטיוויים כאלה, עלולים פעם על ידי הסתה לרדת מהדרך הישרה'. הוא גם סיפר כי ההודים היורדים מספרים ליהודי הודו 'על התנאים האידיאליים בארץ בהשוואה להודו', והדבר משפיע על צעירים רבים מ'בני ישראל', 'והם באים בקבוצות גדולות, נשבעים לעולם לא לחזור להודו, שיעבדו כל עבודה שתנתן להם, רק לעלות [...]'.⁷⁶

נראה כי אנשי אותה קבוצה שחזרה נתקלו בשובם להודו בסכך של בעיות. הם שוכנו באומברחרי, אחת השכונות הגרועות ביותר, לא הצליחו למצוא עבודה, ומצאו את עצמם במצב כלכלי קשה. לישראל לא יכלו לחזור בגלל התווית של 'יורדים' שהודקה להם. ב־30 באוקטובר 1952 נשלח מכתב לבן־גוריון מאת החוזרים. הם כתבו בו כי הם מצטערים על הצעד הנמהר שעשו ומבקשים לחזור לישראל. סולומון ריימונד, אחד היורדים, שלח מכתב לבן־גוריון עם עותק לרב הראשי ד"ר הרצוג וטען בו כי חמישה מנהיגים הם שהשפיעו על היורדים לחזור להודו, אגב שימוש בתעמולה כנגד הסוכנות היהודית על האוכל הגרוע, העבודה ו'מחסום הצבע'.⁷⁷ יצחק רפאל, שר העלייה, סיפר כי רבים מהיורדים מתחרטים ורוצים לחזור מכיוון שהחברה היהודית בבומבי קיבלה אותם בצורה לא טובה ולא עזרה להם במציאת מגורים ותעסוקה כמו שקיוו: 'בכל מקום מצביעים עליהם כעל בוגדים שברחו ממולדתם והם מתדפקים על דלתות משרדנו ומבקשים החזרתם'.⁷⁸ רפאל טען עוד כי היורדים רוצים לחזור לארץ בגלל 'הגעגועים לישראל' ומשום שתקופת שהותם בישראל השפיעה עליהם והם 'מתהלכים בקרב אחיהם כמורמים מעם מבחינה רוחנית ותרבותית'. הוא ציטט מכתב שקיבל מילדי היורדים, ילדים אשר נולדו בארץ והוריהם החזירים להודו:

התדעו מי אנו? הננו תשעה אזרחים קטנים של ישראל היושבים בהודו. אנו צברים שנולדנו בישראל. עשרה היינו ונשארנו תשעה. אחד ממנו, הלל הקטן, עבר לביתו שבשמיים זמן קצר לאחר שובו להודו. נראה שלא יכול היה לחיות מחוץ לגבולות ישראל. אנו נמצאים בהודו מפני שהורינו בחרו להביאנו לכאן. אנו מצפים עתה

76 מכתב מש' שמידט, מחלקת העלייה של הסוכנות בהודו, למחלקת העלייה של הסוכנות בירושלים, 8 באפריל 1952, אמ"י, ג' 5557/3876.

77 יעקב, עדת 'בני ישראל' בהודו ובישראל, עמ' 20.

78 רפאל, על עזיבת הארץ, עמ' 17.

שיחזירונו לישראל. עלינו לחכות, כי מה נוכל לעשות? לא נוכל ללכת, לעוף או לשחות לישראל. הננו חסרי ישע [...] לפעמים אנו שומעים את אחינו ואחיותינו הגדולים מדברים עברית ואנו עושים אוזננו כאפרכסת ואומרים לעצמנו: גם אנו וודאי שהיינו מפטפטים כבר עברית אילו [...] הורינו שגו ועל כך הם מתחרטים עכשיו. כלום חושב אתם לצודק, שאנו נסכול בעוונותיהם? [...] אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקינה? ישראל היא ארץ מולדתנו [...] אינכם חושבים שאנו זכאים להיות בקיבוץ אפיקים, דפנה, שפיים ובשאר המקומות שבהם דאגו לנו ידים נאמנות ושמרו עלינו לבבות אוהבים כשהיינו תינוקות, שיצאו רק עתה לאוויר העולם? החזירונו איפה, ואל תעזבונו בנכר הרחק מארץ מולדתנו, מביתנו.⁷⁹

בארכיבים מצויים מכתבים נוספים של יורדים, בעיקר צעירים שהשתייכו בארץ לחברות נוער, אשר ביקשו מהסוכנות להחזירם לישראל. דוגמה לכך אפשר לראות במכתבו של הנער אליהו כהן:

מאז שירדתי מהארץ אין לי מנוחה [...] אבל מה לעשות אין לי הכוח לעוף ולבוא אליכם [...] אני מבקש ממך לעזור לי לבוא אליך ובעזרת השם אני אחזיר לך אחר כך בארץ את הכסף [...] בבקשה, אם אתה לא תעזור לי אני אהרוג את עצמי.⁸⁰

גם יהודה ויסברגר, מנהל 'שער העלייה' סיפר כי לאחר שהגיעה ל'שער העלייה' קבוצה חדשה של שישים עולים מהודו היה אחד העובדים במקום משוכנע כי מקצתם כבר עברו פעם במקום וכי שנים עשר מהם לפחות נמנים עם אותה קבוצת עולים הודים, 'שהרעישו בשעתו את

79 שם, עמ' 18-19.

80 א' כהן, 1 באוקטובר 1952, אמ"י, חטיבה 130, מיכל 2398. ראו גם את מכתבם של אהרון בן אפרים ואחותו, חניכי חברת הנוער ההודית בקיבוץ מעין צבי שחזרו להודו, לסוכנות היהודית, 6 באוגוסט 1952, שם, חץ 7 א' / 2398; מכתבה של מלכה פנקר, גם היא חניכת חברת הנוער ההודית במעין צבי שחזרה להודו, אשר גדעון פיליפס מספר עליה, בתגובה לפנייה מהסוכנות אליו כי שבה להודו 'שלא בטובתה, לפי רצון הוריה': מכתב מגדעון פיליפס, ועדת העלייה של האיחוד, למשה יערי, עליית הנוער 22, ביוני 1953, ארכיון האיחוד, 4/1144.

העולם בקריאה להחזירם להודו.⁸¹ לעתים נוצלה חרטת היורדים למטרות תעמולה. בני מרשק למשל, מי שהיה אחראי לקליטת היהודים בקיבוץ המאוחד וביקש שלא יעזבו את הקיבוץ, פרסם בכתב העת בקיבוץ חוברת מאת היורדים ששבו להודו והביעו בה חרטה על עזיבתם את הארץ ואף טענו כי המקום הטוב ביותר להיקלט בו בישראל הוא הקיבוץ.⁸² ב-19 בפברואר 1954 הצהירה ממשלת ישראל כי עולים לישראל שעוד אין להם אזרחות יכולים לחזור לארץ באמצעות הסוכנות היהודית (בתשלום), אם יודיעו על רצונם לחזור בתוך שלושה חודשים. בדצמבר 1954 טסו שלושים ושלוש משפחות (כמעט כל המשפחות שחזרו להודו) בחזרה לישראל. מרביתן חיות עד היום בארץ.⁸³ אפרים קישון נדרש גם הוא לסוגיית היהודים העולים ויורדים, ובדרכו המיוחדת כתב על משה אדרבהפרוטה, יהודי מהודו שעלה לארץ וביקש לחזור להודו בגלל שכרו הנמוך:

הלך משה אדרבהפרוטה לצירות הנורבגית [...] ודרש נמרצות להחזירו למוֹלְדֵת [...] מיהר הגבר האומלל אל נציגי הסוכנות בבומבי והפיציר בהם להעלותו למוֹלְדֵתו. הם נענו מיד, כיוון ששבר אדרבהפרוטה את הרהיטים והעלה באש את הרובע הדיפלומאטי בעיר. וכך הגיע העולה היהודי שנית למוֹלְדֵת. זמן מה ישב באשר ובשלווה, אך למחרת יום בואו למוֹלְדֵת, אמר לו אשכנזי ברחוב: מה אתה רוצה? השאלה פגעה בעולה היהודי הפשוט 'אם כן, זוהי מדינת ישראל!'

81 ויסברגר, שער העלייה, עמ' 123.

82 'מציינים הם שהמקום הטוב ביותר שאפשר להיקלט בו ולהיכנות בו בארץ — הוא הקיבוץ'. ראו: ב' מרשק, 'אל נעכב את הקליטה' — מתוך דברים במועצת הקיבוץ, בקיבוץ, 189, 30 בדצמבר 1953, עמ' 5; מתוך החוברת: 'המילים בחוברת באות מלבבות אנשים שעשו שגיאות בישראל וסבלו וצורפו באש הניסיון המר. הם דברים בעלי ערך. קרא אותם, הרהר בהם והחכם! [...] אם מישהו הולך לישראל במטרה לשרת את הארץ, הוא יוכל לעשות זאת בדרך הטובה ביותר בקיבוץ. כי ישראל נבנתה וחייתה על ידי קיבוציה. לא תהיה הגזמה לומר שהקיבוץ הוא דם החיים של ישראל [...]'. ראו: שלמה דוד, יצחק אברהם, ראובן בן ציון, משה יצחק רג'פורקר, ראובן אליעזר דנדרקר, צדוק יוסף בונקר, כולם מבומבי הודו, 'הקיבוץ בכתבם ולשונם', שם, 192, 20 בינואר 1954, עמ' 9-10. שלמה דוד לפחות חזר לאחזר מכן לארץ. הוא ומשפחתו הגיעו לקיבוץ יגור, והם מתגוררים שם עד היום.

83 יעקב, עדת 'בני ישראל' בהודו ובישראל, עמ' 20.

קבע בליבו ושם פעמיו למחלקת הקליטה וביקש ממנהלה בכל תוקף שיורידוהו למולדתו [...] קישון מסיים את הסאטירה 'ברגעים אלה יושב משה אדרבהפרוטה שוב במולדת, בפרוודור משרד העלייה' [ההדגשות שלי].⁸⁴

ס'כ'ס

שנותיה הראשונות של מדינת ישראל היו שנים קשות, של מלחמה ארוכה עם הרוגים רבים, משבר כלכלי חריף, 'עלייה המונית' – גדולה ובלתי פוסקת, קשיים בפתרונות קליטה כמו תעסוקה ודיור, וכל זה תוך כדי ניסיון ההנהגה לגבש את קבוצות העולים השונות ולשבור את המחיצות ביניהן ובין עולים לוותיקים. תנאים לא פשוטים אלה הביאו לכך שתופעת הירידה מהארץ בקרב עולים חדשים וכן ותיקים, מכל המוצאים, הייתה שכיחה למדי, אך מקרה ירדת העולים מהודו הנדון במאמר זה היה זה שגרר את התגובות הרבות ביותר. זו הייתה הפעם הראשונה שקבוצה גדולה ולא יחיד או משפחה, הפגינה, דרשה לרדת מהארץ והאשימה את מדינת ישראל ואת החברה הישראלית בגילויי גזענות, בהפליה לרעה, בקליטה לא נכונה ובחוסר רגישות. סיפור הירידה של העולים מהודו היה מקרה מיוחד במינו של עולים שהצהירו בריש גלי כי עלו למדינת ישראל לא בגלל ציונות ואהבת הארץ אלא משום שהובטחה להם איכות חיים טובה יותר. הם חזרו על הטענה כי השליחים מארץ ישראל, במאמציהם לשכנע אותם לעלות לארץ, ציירו תמונה ורודה של ארץ זבת חלב ודבש, אך המציאות במדינת ישראל הכזיבה – הם נתקלו בחברה חדשה, שונה מאוד, שלא היה קל להתאקלם ולהיקלט בה, ונראה כי קבוצת העולים שישבה בבאר שבע חוותה את ניסיון ההסתגלות הקשה ביותר: השיכונים שהתגוררו בהם העולים היו מבודדים מהוותיקים ומהעולים האחרים בעיר, העבודה שקיבלו לא התאימה למנטליות המיוחדת שהיו מורגלים אליה,

84 א' קישון, אלף גדיא וגדיא, תל אביב 1954, עמ' 280. על שאלת 'מקום' היהודים ראו: ד' בויריין ו' בויריין, 'אין מולדת לישראל': על המקום של היהודים, תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 79-103; ז' גורביץ' וג' ארן, 'על המקום', אלפיים, 4 (1994), עמ' 9-44.

ההסתדרות הקשתה על קבלתם אליה, בקופת חולים הפלו אותם לרעה, ילדיהם לא למדו שמונה חודשים מבואם לעיר, ומקצתם אף למדו במיסיון הנוצרי, הם לא ידעו עברית, לא הצביעו בבחירות כי לא היה מי שירריך אותם, ולכן האשימו אותם שהם קומוניסטים, המוסדות הדתיים הטילו ספק ביהדותם ומלבד כל אלה, הם גם סבלו מהפליות לרעה על רקע צבע עורם הכהה. בשל הקשיים האלה דרשו העולים מהודו, רובם מבאר שבע ומ'בני ישראל', כי הסוכנות היהודית, זו שאחראית להבאתם ארצה, תממן את חזרתם להודו. הם יסרו תנועת מחאה בשם 'תנו לנו לחזור להודו' (Let us Return to India), והחלו במאבק פסיבי, ובכללו שביתות שבת ורעב ומעורבות של אמצעי התקשורת וגורמים בשלטון הישראלי וההודי, מאבק דומה לזה אשר בהודו הונהג כנגד הבריטים הקולוניאליים.

הדרג הבכיר של הממסד הקולט ייחד מאמצים רבים כדי לנסות למנוע את העולים מהודו מלרדת מהארץ, והוא – יותר מן הדרגים הנמוכים – היה רגיש למצוקת העולים. הוא ערך כנס לכל העולים מהודו בארץ, יסד ועדה שתפקידה היה להגיע לכל אחד ואחד מהמאיימים בירידה כדי לנסות לפתור את בעיותיו, ואף השתמש בשירותיו של ד"ר עמנואל אולסבאנגר, בעבר שליח בהודו ודובר את שפת העולים, כשהבין מה רב המרחק בינו ובין העולים. אך למרות כל המאמצים, נותר רוב קבוצת המפגינים דבק בהחלטה לרדת מהארץ, שבת מול משרדי הסוכנות בתל אביב והצליח לקבל מראש הממשלה בן־גוריון הבטחה למימון החזרה להודו. אפשר לומר כי הממסד הישראלי נענה מהר למדי לדרישת העולים לירידה להודו על רקע מאבקי עולים אחרים שנתקלו בהתנגדות עיקשת מצד הממסד, וייתכן שהסבר לכך אפשר למצוא בגישתו של בן־גוריון לפרשה. בן־גוריון טען כי העולים מהודו אינם ציונים מספיק ואינם נכונים להקרבות עבור המדינה, ולכן אפשר לוותר עליהם, ואולי אף אפשר לשלם על כרטיס החזרה שלהם. צריך לזכור כי רוב מנהיגי המדינה, ובן־גוריון בראשם, נתפסים כאנטי־תזה לעולים מהודו: ציונים בכל רמ"ח איברייהם, עלו לישראל כדי לכבוש ולהתיישב, לא בחלו בעבודה פיזית וראו ביורדים מהארץ 'פולת של נמושות', כמו שלימים יכוננו. לפי גישתם, מדינת ישראל אינה זקוקה למי שאינו ציוני במובן המקובל של ההגדרה, ויש כאן משהו צורם מאוד מבחינה ציונית – שהיהודים הרצויים כאן הם רק יהודים פרוֹדוקטיביים שמוכנים להיות כפופים למרות הממסד ולהיכנס לתרבות השלטת, ואילו על העולים מהודו, אשר לא ענו על אמות המידה

הללו מבחינה מספקת, היה אפשר לוותר. בישראל של אותה תקופה התגלע ויכוח עז בין המצדדים בעליית המונים ובין המצדדים בעלייה סלקטיבית, ופרשת ירידת ההודים מספקת נקודת מבט מעניינת לנושא.

גם העיתונות שסיקרה את הפרשה התקשתה להבין את צעדס של היורדים. ייתכן כי העיתונאים, רובם ממוצא אשכנזי וכאלה שנתקלו בעברם בגילויי אנטישמיות כלשהם, לא הבינו כיצד העולים מהודו מוכנים כה מהר לעזוב את מדינת ישראל ואת החלום הציוני רק כי מישוהו העליב אותם או שנתקלו בקשיים מעטים. אך העולים מהודו לא ידעו אנטישמיות מהי. בהודו היה להם טוב למדי, והם אמרו בפה מלא כי עלו לישראל לא ממניעים ציונים אלא כי הובטחה להם איכות חיים גבוהה יותר. ולכן – כל עוד ישראל אינה מצטיירת כארץ אשר קיוו לה – אפשר בהחלט לוותר על 'החלום הציוני' ולשוב במהרה ל'אימא הודו', צעד שמעלה שאלות רבות מאוד על ה'מקום' של יהודי הודו, אשר עד היום מקיימים קשר עמוק ביותר עם תרבותה של ארץ מוצאם, ואפילו בני הדור הרביעי עדיין דוברים את שפתה.

סיבה נוספת להחזרת העולים הייתה לדעתי חששו של הממסד הקולט שמא תדביק מחאתם של היורדים גם עולים נוספים מעדות גדולות ובעלות כוח רב ותחל תסיסה שקשה לדעת מה יהיה סופה. המנהיגות גם פחדה שהמקרה יעיב על היחסים הדיפלומטיים הרגישים עם הודו והחשובים כל כך עבור ישראל. היא לא הייתה מעוניינת להצטייר כמדינה גזענית, בדיוק באותו זמן שהביקורת על משטר האפרטהייד בדרום אפריקה מתעצמת וביקשה להימנע מפרסום תמונות של עולים מהודו, שחורים, גוועים ברעב ברחוב, בעיתוני העולם.

לדעתי, הקושי הגדול ביותר שנאלצו העולים מהודו להתמודד עמו והוא שעמד להם לרועץ כבואם להסתגל לישראל היה השוני הגדול בין התרבות של ארץ מוצאם ובין התרבות הנהוגה בישראל. בינם ובין הממסד הקולט שרר חוסר הסכמה על המונחים הבסיסיים ביותר, ודוגמה לכך אפשר לראות בשאלת הכבוד: העולים מהודו, לאחר מאות – ואולי אלפי – שנים שהורגלו למשטר הקאסטות (או הכתות), המחלק את התושבים לדרגות ולמעמדות על בסיס ביולוגי, האמינו כי את עבודות הניקיון או החקלאות מבצעים אך ורק בני הקאסטה הנמוכה ביותר מפני שהן עבודות שנחשבות בזויות, ואילו בעבודות הפקידות, שנחשבות עיסוק מכובד, עובדים בני המעמדות הגבוהים יותר. בהודו נחשבו 'בני ישראל' קאסטת

פקידים, והם שאפו לעסוק באותו התחום גם בישראל. נבצר מהם להבין מדוע מוסדות הקליטה דוחקים אותם לעבודות שבעיניהן הן פחותות כבוד וראו בכך פגיעה קשה ברגשותיהם. הם לא היו מסוגלים, ואולי גם לא רצו כלל למחוק במחי יד מנטליות בת אלפי שנים רק מכיוון שהרעיון הציוני ראה בעבודה החקלאית את ייעודו של האדם. הממסד הישראלי, בתחילה לפחות, לא היה מודע כלל לבעייתיות הזו. הוא לא הכיר את המטען התרבותי וההיסטורי של העולים ולא הבין אותו. בעבורו עבודות פקידות הן 'עסקי אוויר' שיהודי 'חדש' אינו מתקרב אליהן.

בעיה נוספת שהתמודדו עמה העולים מהורו הייתה אי־ההבנה של המנגנון הפועל בארץ. הם לא ידעו כיצד להתמודד עם הביורוקרטיה בישראל, לא הצביעו בכחירות, לא הצליחו להתקבל לזרם הנכון, וגם מחסום השפה הקשה עליהם להתקשר עם 'אנשי שלומנו'. הם לא ראו בעצמם – וגם לא ראו בהם – אשכנזים או מזרחים, הם לא הצליחו להשתייך לקבוצות הגדולות ולארגונים הקהילתיים והפוליטיים, ולא היו להם אנשי קשר לא מבני הארץ ולא מהעולים החדשים מאירופה או מארצות המזרח. הם העולים היחידים שהגיעו מהמזרח־הרחוק, ובהחלט אפשר לומר כי היו 'האחר הגדול' של השנים הראשונות – דוברים שפה המוכנת להם, ולהם בלבד, תרבותם שונה מזו של יתר העולים, לבושם וצבע עורם היו מחזה ראשוני בישראל, ולכל אלו נוסף גם הספק בנוגע ליהדותם של חלקם הגדול.

בנושא יהדותם של עולי 'בני ישראל', מעניין לציין כי העובדה שלא הוכרו כיהודים מבחינת ההלכה והממסד הדתי הייתה חשובה פחות לממסד הקולט ולמנהיגות המדינה. בן־גוריון התעניין פחות בשאלה אם העולים 'בני ישראל' הם יהודים גמורים או לא, ושאלת ציוניותם ורצונם לתרום למדינה הייתה חשובה בעיניו הרבה יותר. זוהי עדות נוספת שבן־גוריון ביקש הגדרה לאומית ולא הגדרה דתית לשאלה 'מיהו יהודי', אך לעולי 'בני ישראל' עצמם הסבה אי־ההכרה ביהדותם סבל רב והביאה אותם כעבור עשור לפתוח במחאה נוספת, דומה מאוד לזו שנדונה כאן, וגם בה היו שביעות שבת ורעב ופניות לראשי הממסד בארץ ולגורמים בהורו, עד שהכירה הרבנות הראשית ביהדותם.⁸⁵

85 מאבקם של העולים 'בני ישראל' להכרה ביהדותם בשנת 1961 זקוק מפאת חשיבותו לדיון נפרד.

אף שנהוג לראות במהומות ואדי סאליב אשר התקיימו בסוף אותו עשור את המחאה המזרחית הפומבית הראשונה בישראל, אני טוענת כי המקרה הנדון במאמר זה, דרישתם של העולים מהודו לרדת להודו עוד בתחילת שנות החמישים, לא קיבל את המקום הראוי לו בציבוריות הישראלית ובמחקר ההיסטורי. אמנם ההודים מחו מחאה פסיבית ולא אלימה, שלא כמו בוואדי סאליב, אבל הם היו הראשונים אשר העלו על סדר היום את הבעיה העדתית ואת הגזענות של הממסד ושל היישוב הוותיק כלפי עולים שאינם אשכנזים, במה שהם כינו הפליה לרעה של 'השחורים' מול 'הלבנים', ומחאתם אף פרצה את גבולות המדינה, ולא מן הנמנע כי עוררה הזדהות גם בקרב עולים מארצות אחרות. ייתכן כי סיפורה של הירידה המאורגנת הראשונה בישראל שהיא על חשבון המדינה לא קיבלה ביטוי הולם בגלל מספרם הקטן יחסית של היורדים ובשל היעדר נציגות פוליטית ונוכחות ציבורית לעולים מהודו בכלל, אך מעניין לציין כי הממסד הקולט זכר גם זכר את פרשת הירידה ומאז היו בעיני העולים מהודו בעייתיים. אמנם עולים אחרים מהודו התנערו מחבריהם היורדים, ורוב היורדים ממילא התחרטו ובתוך שנים מעטות עלו בחזרה לישראל, אך למרות זאת הנזק לתדמיתם של העולים מהודו היה עמוק, וגם היום, חמישים שנה לאחר המקרה, קשה למצוא מן היורדים החוזרים כאלו שגאים בפרשה ושמחים לשוחח עליה.

אני מסיימת מאמר זה ואינני אופטימית. כל אותם מאפיינים של חוסר רגישות, העדפת המבוססים מן החלשים, פקפוק ביהדותם של העולים לארץ מצד הממסד הרתי, וממסד חילוני המתעקש להעלות לארץ עולים על אף הבדלי מנטליות גדולים מתוך מחשבה מוטעית שהדברים יסדרו בדרך זו או אחרת, עדיין קיימים. מבחינות מסוימות המצב אולי רק הורע בגלל מגמות ההפרטה של החברה הישראלית המודרנית. בעבר קיבלו עליהם מנהיגים כמו יוספטל לנסות ולפתור את מצוקת העולים וניסו לעכב את ירידתם, ואילו כיום ישנה התנערות מהאחריות העושה את מקרי הקליטה המוצלחת של בנים לעדות מוחלשות במיוחד כמו האתיופים נדירים יותר.⁸⁶ עם זאת, כולי תקווה שאם נסיף ונחקור את

86 עם זאת, נדמה כי העולים מאתיופיה מנסים ללמוד את 'חוקי המשחק' של מדינת ישראל. בעת כתיבת המאמר התמודדה בבחירות לכנסת מפלגת עתיד אחד,

דרכי ההתנהגות של החברה והממסד בעבר כלפי קבוצות מוחלשות, נוכל להפיק מכך רווח ממשי.

בראשות אברהם נגוסה, ששמה לה למטרה להעלות את יהודי אתיופיה ולדאוג לעולים מכל העדות. מלבד זאת, דיווח עיתון הארץ על תמיכת נציגים מהעדה האתיופית במפלגת ש"ס. ראו:

<http://www.ynet.co.il/home/0,7340,L-3824,00.html>

www.haaretz.co.il/hasite/pages.ShArt.jhtml?contrassID=5&sbSubContrassID=0&itemNo=688324

תגובתם של המשוררים הלאומיים למלחמת העולם השנייה ולשואה

יואב איתמר¹

שְׁנַתִּים לְפָנַי הַחֲרָבֶן / לֹא קָרָאוּ לְחֲרָבֶן חֲרָבֶן; / שְׁנַתִּים לְפָנַי
הַשּׁוֹאָה / לֹא הָיָה לָהּ שֵׁם. //
מִה הָיְתָה הַמֶּלֶה חֲרָבֶן / שְׁנַתִּים לְפָנַי הַחֲרָבֶן? / מֶלֶה לְתֹאֵר דָּבָר
לֹא טוֹב, / שֶׁהָלֹאֵי לֹא יָבוֹאוּ. //
מִה הָיְתָה הַמֶּלֶה שּׁוֹאָה / שְׁנַתִּים לְפָנַי הַשּׁוֹאָה? / הִיא הָיְתָה מֶלֶה
לְרַעַשׁ גְּדוֹל, / מִשָּׁהוּ עִם הַמֶּלֶה. //²

מבוא

במחצית הראשונה של המאה העשרים נהנתה השירה ממעמד רם ופופולרי ושימשה מכשיר לתגובה בזמן אמת לאירועים אקטואליים. במאמר זה אבדוק כיצד התמודדו שני משוררים חשובים, שיצרו בארץ בשנים שקדמו למלחמת העולם, בזמן המלחמה ולאחר שנודעו תוצאותיה, עם האירועים שהותירו את רישומם על העולם כולו ועל העם היהודי בפרט.

- 1 ברצוני להודות לטוביה פרילינג, לעוזי שביט, לעופר שיף, לחמוטל צמיר, למיכאל קוגן ולשושנה איתמר שקראו טיוטות שונות של המאמר בתהליך התגבשותו והעירו את הערותיהם. האחריות לנוסח הסופי היא שלי בלבד.
- 2 מ' ויזלטיר, 'מלים', קח, ספרי סימן קריאה, תל אביב 1977, עמ' 82.

בהקדמה לאסופה *Literary Responses to Mass Violence* ג'יין אליסון הייל (Hale) מעלה את השאלות הבאות בנוגע לשירה ועדויות ניצולים מאסון של אלימות מרובה:³

* מהו תפקיד המשורר בתגובה לעדות?⁴

* מהי מערכת היחסים בין שירה לאבל?

* איך שירה ואבל משתלבים עם הזדהות?

את השאלות הללו אבחן במאמרי באמצעות מקרה מבחן: תגובת המשוררים הלאומיים לשואה ולמלחמת העולם השנייה באירופה בימי מלחמת העולם השנייה. רבים טוענים שהשניים הראויים לתואר 'משורר לאומי' הם נתן אלתרמן ואורי צבי גרינברג (להלן: אצ"ג). משורר לאומי בעיניי הוא מי שלמשך תקופה מסוימת, אם ארוכה (כמו במקרה של אלתרמן) ואם קצרה (כמו במקרה של אצ"ג), השפיעו על תודעת העם, ליוו תקופות היסטוריות קשות, והיו קול המבטא את רגשות העם ואת תחושותיו. אוכיח נקודה זאת בהמשך עבודתי.⁵ שניהם נולדו בגולה, והכתיבה של שניהם מושפעת אפנות של סגנונות כתיבה וזרמים ספרותיים ששררו באירופה

- H. J. Alison, 'Literary and Testimony', in: T. Daniel & S. Fuks-Fried (eds.), *Literary Responses to Mass Violence*, Brandeis University, Waltham, Mass. 2004, pp. 15-16 3
- הייל לא טרחה להגדיר את מונחי היסוד שהשתמשה בהם, ולכן אעשה זאת אני כאן, בהתאם לנקודת המבט שלי ולאופן שיבואו בעבודה. 4
- בקביעה זו בנוגע לאצ"ג ולאלתרמן הסתמכתי על פרשנותם של ד' מירון, אקדמות לאצ"ג, מוסד ביאליק, ירושלים, 2002, עמ' 155 ולהלן: מירון, אקדמות; של זיוה שמיר, תבת הזמרה חוזרת, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2005, עמ' 11-16 — המציגה את אלתרמן כ'משורר לאומי' מדרגם חדש; ושל ד' לאור, 'אלתרמן כמשורר פוליטי', השופר והחרב, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1983, עמ' 9-10. אמנם לאור מדבר במסתו על שירי 'הטור השביעי', אולם כמו שאדגים בעבודתי, לשירי 'שמחת עניים' הייתה חשיבות אקטואלית גדולה לא פחות משיריו האקטואליים, הן ביחס החברה הישראלית כלפיהם והן ביחס ניצולי השואה. אין זה המקום לנהל דיון מורכב בקביעה זו, שוודאי יש החולקים עליה מסיבות פוליטיות ואמנותיות. אציין רק שם אחד של מתנגד למירון בסוגיה זו — חנן חבר. ראו: ח' חבר, מולדת המוות יפה, עם עובד, תל אביב 2004 ולהלן: חבר, מולדת המוות יפה.

לאחר מלחמת העולם הראשונה, אך יש ביניהם הבדלים רבים: אלתרמן סימבוליסט ואצ"ג אקספרסיוניסט;⁶ אלתרמן חלק מחבורה של משוררים וראש וראשון לחבורת 'מחברות לספרות',⁷ ואצ"ג זאב בודד הניצב 'כנגד תשעים ותשעה' כשם המניפסט שפרסם בשנותיו הראשונות בארץ; אלתרמן כתב בזמן אמת את מרבית שיריו הקשורים למלחמה והתייחס לגבורה ולסבל, ואצ"ג כתב מעט שירים בזמן אמת והתעמק בעיקר בנקמה ובאבל; אלתרמן היה אהוד בעיקר על תומכי מפלגות השמאל, ואצ"ג הסתכסך עמם ונאהד בעיקר על ידי הרוויזיוניסטים. אולם בנקודה מסוימת בהיסטוריה, באמצע שנות הארבעים של המאה העשרים, קרא הציבור בשקיקה את שיריהם של השניים. עד אז דבר השירה העיקרי שקראו היה 'הטור השביעי' של אלתרמן בדבר ושירו הדו-שבועי או התלת-שבועי של אצ"ג בהארץ.

יש הטוענים כי לאחר שהסתכסך אצ"ג עם המחנה השמאלי של הציבור בארץ בעקבות תגובתו לפרעות 1929 ו-1936, הוא שב ונכנס אל לב הקונצנזוס בזכות מעשה שעשה נתן אלתרמן כדי לגנון עליו,⁸ ואין ספק גם שאלתרמן הכיר את שירתו המוקדמת של אצ"ג.⁹ עיון מעמיק ביצירותיהם של שני המשוררים ובחינת תגובות הקהל ליצירתם על כל גווניה (ובנוגע לאלתרמן מדובר הן ביצירה אקטואלית, הן ביצירה תאטרלית והן ביצירה

6 'סימבוליזם' – 'צורה שירית המבטאת באופן סמלי ומלאכותי את חיי הנפש וההתרחשויות בעולם', מתוך: א' אבן שושן, אברהם, 'סימבוליזם', המילון החדש, כרך ב, קריית ספר, ירושלים 1979, עמ' 914 ולהלן אבן שושן, המילון החדש; 'אקספרסיוניזם' – 'זרם באומנות ובספרות שעיקרו ביטוי, הבעה, האקספרסיוניזם חותר אל מהות הרבים, נוהג חירות לגבי הטבע, איננו מתאר בדיוק את מראותיו אלא שואף לגילוי אורו הפנימי', אבן שושן, המילון החדש, כרך א, עמ' 77.

7 קבוצה שהתאגדה סביב כתב העת של ישראל זמורה מחברות לספרות וכללה משוררים מכל הקשת הפוליטית, להבדיל מקבוצה בהנהגת שלונסקי, שהיה לה צביון פוליטי שמאלני יותר וחבריה פרסמו את יצירותיהם בגלגוליו המוקדמים של עיתון על המשמר.

8 אלתרמן איים על כתבי העת שתקפו את אצ"ג שלא יפרסם בהם אם ימשיכו בהתקפותיהם. לפרטים: מירון, אקדמות, עמ' 154.

9 ה' ברזל, שירת ארץ ישראל – שלונסקי, אלתרמן, גולדברג, ספריית פועלים, תל אביב 2001, עמ' 557.

פואטית) יאפשרו לנו לתפוס את הספקטרום השלם של הלך הרוח ביישוב בימי מלחמת העולם השנייה.

מטרות מאמר זה להוכיח:

א. שביצירותיהם של השניים נמצא עיבוד היסטורי של העדויות אשר הגיעו ליישוב על מצב היהודים באירופה. לימים היו ליצירות אלה שימושים קולקטיביים. עדות יכולה להיות עדות ישירה של ניצול שואה, שהמשוררים נחשפו אליה ישירות או בעקיפין, או עדות עקיפה כמו ידיעה חדשותית, כגון במקרה של שירה שנוצרה לפני 1945. מרבית שירי אלתרמן בטורו 'רגעים' וב'טור השביעי', מבוססים על ידיעות כאלה.

ב. שיצירותיהם של השניים שימשו ביטוי של האבל ועוררו הזדהות – משמע הסכמה עם ההרגשה המדויקת שהציגו המשוררים.

ג. המשורר הלאומי יכתוב על נושאים החשובים לעם בכללותו, ויעדיף אותם מנושאים החשובים למחנהו הפוליטי.

ד. להראות מה עיצב את תודעת הציבור בשנות השואה ולאחר מכן.

מפאת קוצר היריעה אוכל להציע רק בסיס לעבודת מחקר מקפת על כתיבתם של אלתרמן ואצ"ג. אגע בקובצי השירים הרלוונטיים שלהם, ואביא דוגמאות אחדות כדי לתמוך בטיעוניי. לא נעשו כמעט ניסיונות לבחון את שירתו של אלתרמן כמכלול, ולטעמי, הניסיונות שנעשו לא התמקדו מספיק בממד ההיסטורי והתרבותי של היצירה. יש לציין את חיבוריהם של כנעני, ברזל וחבר, אלא שפרשנותו של ברזל אינה מעמיקה דיה לטעמי, ואילו פרשנותו של חבר כופה את האידאולוגיה הפוסט-לאומית על יצירתו של אלתרמן ואיננה נתמכת על ידי יצירתו האקטואלית. מרדכי שלו ניסה לתת פרשנות היסטורית לספר שמחת עניים. הוא טוען כי למעשה ספר זה הוא מאבק בין היהדות האורתודוקסית לצינות. פרשנות זו, אף שמבחינה ספרותית יש לה מה לתרום, איננה מקובלת עליי כי אי-אפשר למצוא לה סימוכין של ממש בשירי הזמר ובשירים האקטואליים של אלתרמן.¹⁰ פרשנותי מושפעת בעיקר ממחקריו של עוזי שביט ביצירתו של אלתרמן.

10 מ' שלו, 'מי מפחד משמחת עניים?', בתוך: ע' אלון ו' בן אהרון (עורכים), נתן אלתרמן – שמחת עניים – מסכת, הקיבוץ המאוחד, קיבוץ דליה ותל אביב, תשס"ב, עמ' 34 [להלן: אלתרמן, שמחת עניים – מסכת].

1. אלטרמן ופרוץ מלחמת העולם השנייה

נתן אלטרמן נולד בוורשה בשנת 1910. הוא עלה לארץ בהיותו בן חמש עשרה, והתיישב עם משפחתו בתל אביב. עם תום לימודיו נסע לנאנסי שבצרפת ללמוד חקלאות, והושפע מן השירה הצרפתית הסימבולסטית. הוא חזר לארץ בראשית שנות השלושים של המאה העשרים והתקבל לעבודה בעיתון דבר, ומאוחר יותר בעיתון הארץ בתור אחראי מערכת ומתרגם.¹¹ אלטרמן השתלב בחיים הספרותיים בארץ, והוציא לאור בשנת 1938 את הספר כוכבים בחוץ; זה היה פריצת דרך בשירה והציב אותו בראש זרם הסימבוליסטים בארץ,¹² עם אברהם שלונסקי.¹³ בו בזמן הוא החל לכתוב טור בעיתון. בתחילה היה הטור מקומי ופטריוטי מאוד,¹⁴

11 ח' תורן, 'אלטרמן, נתן', בתוך: י' קלוזנר וב"צ נתניהו (עורכים), האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב תשי"ג, כרך ג, עמ' 846-847.

12 'סימבוליזם – סימליות או סימלנות; תנועה בספרות ובאמנות, שנולדה ופרחה בסוף המאה הי"ט בעקבות משבר הריאליזם והגיעה לשיאה האפי בין שתי מלחמות העולם. הרעיון המנחה של הסימבוליזם הוא שביסוד כל יצירה אנושית נעוץ הסמל, כלומר – משהו המייצג משהו אחר, אמיתי ויפה יותר. אין העולם נתפס אלא באמצעות סמלים. על פי רעיון זה חיברו יצירות שהכל בהן סמלי, רמזני, מופשט: הלשון, הדמויות, הרקע, המימצב, התכונות, האירועים. כהשקפת עולם אין הסימבוליזם מותיר כמעט דבר מחוץ לסמל, למיסתורין ולסוד. כמו הסוריאליסטים והאכספרסיוניסטים מסתמכים אף הסימבוליסטים על טכניקת החלום כמקור ליצירת סמלים ומשאלו סמויות לפריצת גבולות הראציונליזם. גם הם מרדו בכבלי הצורנות הקלאסית, בחרזו ובמשקל, כדי לשפר את המקצב הפנימי ואת המצלול הטבעי', מתוך: א"א ריבלין, מונחון לספרות, ספריית פועלים, תל אביב 1978, עמ' 45.

13 ח' חבר, פתאום מראה המלחמה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 9 [להלן: חבר, פתאום]. המבוא לספרו של חנן חבר נותן סיכום מעניין ומדויק על אודות הסימבוליסטים והישגיהם.

14 ראו למשל את רשימת הטורים 'סקיצות תל-אביביות' ו'נקודת השקפה' בתוך: מ' דורמן (עורך), מחברות אלטרמן, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשל"ז, עמ' 258-261. וכן: מ' נאור, 'המשורר והשואה', בתוך: מ' נאור וד' פורת (עורכים), העיתונות היהודית בארץ ישראל נוכח השואה, משרד הביטחון, תל אביב 2002, עמ' 247 [להלן: נאור ופורת, עיתונות].

ובהדרגה הוא היה לטור שאלתרמן הגיב בו על מאורעות מחוץ-לארץ, והפופולריות שלו הלכה וגברה. שירים אלה עשו את אלתרמן אדם פוליטי ומעורב.

שביט טוען כי אפשר למצוא עקבות לרקע הרעיוני שהוליד את היצירות האנטי-פשיסטיות של אלתרמן עוד בספרו הראשון וכן במאמר 'עולם והיפוכו'¹⁵, אשר קורא להתפכחות מהאשליה אשר ניסה ליצור צ'מברלין, שמדיניות ה'פיוס' תביא לשלום. לדעת שביט, זהו 'בסיס פואטי ואידאי מרכזי לארבע יצירות גדולות שהחל אלתרמן לכתוב, פחות או יותר באותו זמן, בשנים 1939-1941, שהן אולי שנות השיא של יצירתו'. וכך כתב נתן אלתרמן במאמר:

מיהו שאמר כי הדמוקרטיה איבדה את תרועת ההמון והנערים, משום שאין בה אותו מס מגרה, שבלעדיו גוברת עצלותו ושגרתו של משטר אפילו על יצר ההתגוננות? [...] ככילי רובץ על דינריו, שמעה הדמוק רטיה את המולת הסיסמאות הבוקעות מאגפיה. האימה שאחזה בה עכשיו היא אימתו של הארפאגון הנבהל מן הבדידות ומרעיש בזהבו.¹⁶

אלתרמן מגיש במאמר זה ניתוח מנקודת מבט של היצירה הסימבוליסטית של מצב העולם כמו שהוא ראה אותו. הוא מדבר על חולשת הדמוקרטיה, המדומות לדמות נלעגת במחזה של מולייר, שמחליפה את ערכיה בזהב. לדעת אלתרמן, הכישלון הזה הוא לא כישלון של שיטת שלטון אחת מול שיטת שלטון אחרת אלא הוא כישלון ערכי. ערכי הציביליזציה המערבית כשלו אל מול הטוטליטריזם. אלתרמן מכוון במאמר לדעת הוגים גדולים ממנו כמו ברק, סונטג ובנימין, ומדבר על סוד הקסם של הפשיזם על משיכתו לא רק במדינות שהוא משמש בהן צורת שלטון, אלא אף שגם אנחנו איננו משוחררים ממנו. בסופו של המאמר אלתרמן מגיע למסקנה הבאה:

15 ע' שביט, שירה מול טוטליטריות, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה ותל אביב 2003, עמ' 11-19 [להלן: שביט, שירה].

16 נ' אלתרמן, 'עולם והיפוכו', במעגל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"א, עמ' 33. במקור התפרסם המאמר בכתב העת טורים כ-30 במרס 1939.

מול פני העולם קם עכשיו אויב בן גזע שאינו שלו. גזע שאינו אנושי. יש להשליט את ההכרה כי המלחמה התלויה עכשיו באוויר [...] אינה רק מלחמה בין שני משטרים. אם ימשכו הדברים כמו שהם כיום, צפויה לאנושות [...] מלחמה אחרת. אחד מקרבותיו העצומים והקדמוניים של הטבע. מלחמה בין שתי משפחות של בעלי חיים לשליטה על הכדור.

לדברי שביט, יש כאן בסיס לגיוס מחודש של החברה ההומניסטית מול אויביה, 'של האנושי מול הבלתי אנושי'.¹⁷ מעניין שאלתרמן אינו מזכיר כלל במאמר את הנושא היהודי. ייתכן שראה בו חלק מן הציביליזציה המערבית. מנקודת מבטי, אלטרמן הוא לא רק משורר או הוגה דעות או מחזאי, הוא יוצר רב-תחומי, ומכאן הוא איש תרבות; מן הראשונים שראו במלחמת העולם השנייה גם מאבק בין הומניזם לסוציאליזם ובין דמוקרטיה לפשיזם.¹⁸

2. האם לכתוב שירי מלחמה?

ב-8 בספטמבר 1939 פורסם בעיתון השומר הצעיר מאמר של לאה גולדברג, והוא היה ראשית הפולמוס שעתיד להסעיר את החבורה הספרותית אשר הקיפה את העיתון. במאמר 'על אותו הנושא עצמו' הציגה את עמדתה בנוגע לשאלה אם לכתוב שירי מלחמה. במאמר שללה לאה גולדברג את עצם כתיבת שירי המלחמה והצהירה כי תכתוב רק שירי אהבה. בעיניה לא נכתב מעולם שיר מלחמה טוב, וזוהי חובתו של המשורר לכתוב שירי אהבה בזמן המלחמה: 'לא רק היתר הוא למשורר לכתוב בימי המלחמה שיר אהבה אלא הכרח, משום שגם בימי המלחמה רב ערכה של האהבה מערך הרצח' [ההדגשה במקור].¹⁹ הייתה זו עמדה סימבוליסטית מובהקת, אבל היא כבר לא התאימה לדעה שגיבש נתן אלטרמן בעת ההיא. תגובתו של אלטרמן התפרסמה זמן קצר לאחר מכן:

17 שביט, שירה, עמ' 19.

18 חבר, פתאום, עמ' 31.

19 ל' גולדברג, 'על אותו הנושא עצמו', השומר הצעיר, 34-35 (8 בספטמבר 1939), עמ' 9-10.

אבל הלוא יתכן, יתכן מאוד שבימינו יכתבו בכל זאת שירי מלחמה פשוטם כמשמעם ודווקא לא 'תוצרת' [...] חובתו של המשורר, כל ימות השנה, היא לכתוב ספרות טובה, וזו חובתו גם עכשיו, אם יוכל לכתוב. ורק ספרות כזאת.²⁰

ניכר כי אלתרמן עמד בדיבורו. שלונסקי חתם את הפולמוס בראשית חודש נובמבר במאמרו 'פיקוח נפש', המציג דרך שלישית – במאמרו טען כי 'אסור לומר שירה לעת כזאת! כשם שאסור לנגן בביתו של אבל, כשם שאסור להדליק אור בעיר נצורה כי צו ההתגוננות הוא: ההאפלה [ההדגשה במקור]'.²¹ שלונסקי יצר הפרדה בין סוגי השירים שמותר לכתוב ובין סוגי השירים שאסור לכתוב. שירי לכת ומרשים לעידוד, שיכולים לסייע לניצחון במלחמה – כן. שירים 'בלתי שימושיים' – לא. 'כי ככל שהשיר טוב יותר, מנופה ומוגבה יותר – כושר תעמולתו נפחת ותחום השפעתו מצטמצם'. שלונסקי עמד בדיבורו. לעומת הקצב האינטנסיבי של כתיבתו לפני המלחמה (1930 – באלה הימים, 1934 – אבני בוהו, 1938 – שירי המפולת והפיוס), לא הוציא שום ספר חדש עד 1947, למעט אנתולוגיות ותרגומים. בספר מ-1947 (על מלאת) היו שישה עשר שירים בלבד שכתב בזמן המלחמה. אלתרמן כתב באותה עת את שמחת עניים (1941) ואת שירי מכות מצרים (1944), מלבד שני מחזורי שירה חשובים: שירים על רעות הרוח והמחצית הראשונה של 'שיר עשרה אחים' ('שיר ארבעה אחים' בשישה פרקי שירה ושיר חמישי – מלבד שירי ארבעה אחים – בניסן – שתי אנתולוגיות בעריכתו של שלונסקי בספריית פועלים), מלבד כתיבה רצופה של 'שירי העת והעיתון' בהארץ

20 נ' אלתרמן, 'מכתב על אותו נושא', השומר הצעיר, 36, 22 בספטמבר 1939, עמ' 9-10, יצוין כי אינני מקבל את קריאתו של חנן חבר, שמותח כאן ביקורת על אלתרמן בשל גילוי פטרונות לעומת גולדברג, וניסיון להילחם בניסיונות חתרנות של גולדברג תחת האסכולה הסימבוליסטית. בעיניי, קריאתו מורכבת מדי, שלא לצורך. השאלה עקרונית היא – האם שירי מלחמה יכולים להיות טובים, כן או לא? לאה גולדברג אומרת – שירי מלחמה אינם לגיטימיים, נתן אלתרמן אומר שהכול לגיטימי. בעיניי, עמדתו של אלתרמן מתאימה לרוח התקופה יותר מזו של לאה גולדברג, ועובדת השתתפותה בשישה פרקי שירה אומרת דרשני. את דבריו של חבר ראו בתוך: חבר, פתאום, עמ' 16-19.

21 א' שלונסקי, 'פיקוח נפש', השומר הצעיר, 41-42, 27 באוקטובר 1939, עמ' 11-12.

ובדבר וכתובת שירים ופזמונים למטאטא.²² הייתה זו התקופה הפורייה והאינטנסיבית ביותר בכתיבתו של אלתרמן.

היות שהיה ראש וראשון לכותבי האסכולה הסימבוליסטית, ששלטה בארץ בעת ההיא, ובשל דממתם של כותבים כמו שלונסקי ואצ"ג, יש חשיבות יתר לדבריו, שנאמרו במשנה תוקף. עתה אתפנה לעקוב בקפדנות אחר גלגולי דעותיו של אלתרמן בתקופת המלחמה, כמו שבאו לידי ביטוי בקובצי שירתו, בסדר כרונולוגי:

3. שירי 'רגעים'

כמו שכבר צוין, 'רגעים' היה הביטוי האקטואלי הישיר של אלתרמן בין 1934 ל-1943. אם כן, מתוך מכלול זה אתמקד בטורים שכתב מ-1938. בטורים אלה כבר אפשר לראות שאלתרמן תובע מן המדינות הדמוקרטיות מעט יותר אומץ לב ושינוי במחשבה. כך למשל כתב אלתרמן על הדיון בשאלת הפליטים בוועידת אויאן ביולי 1938:

[...] גם בְּזַעַק שְׁאֵלֶת־הַפְּלִיטִים בְּמִצּוֹלָה / לֹא עֲצַם הָעוֹלָם עֵינָיו לְמוֹלָה. / לֹא! שְׁלוֹשִׁים מְדִינֹת מְשֻׁלְחוֹת אִישִׁים / עָלֶיהָ לְדוֹן / מְצַדְדִים שְׁלוֹשִׁים. // אֶךְ יִדְעֵנוּ — זֶה טֹבַע לְכָל שְׁאֵלָה: / בְּרֵאשִׁית הִיא תְּמִיד עַל הַפֶּרֶק עוֹלָה / וְזִמְנ־מָה הִיא נְשֹׂאֶת תְּלוּיָה־וְעוֹמְדָת / וּלְבִסּוֹף / הִיא יוֹרֶדֶת [...] // וְאֵנְחָנוּ תְּפִלָּה וְתִקְוָה חֲרִישִׁית — / לוֹ יְבוֹא נָא הַפְּעַם שְׁנוּי בְּתִכְנִית.²³ //

בנובמבר 1939, כאשר הגיעו ידיעות על הקמת אזור יהודי במחוז לובלין שבפולין לחמישה עשר מיליון יהודים, בהתאם לתכנית שהציג אלפרד רוזנברג ב-7 בפברואר, כתב אלתרמן שיר נבואי על אודות גורל היהודים. ובו השווה בין שיבת היהודים ללובלין לשיבתם לארץ. השיר גרוש אירוניה ולעג, ולקראת סוף השיר באות השורות הבאות: 'הה, ראו, בבוֹאֵם לְמְדִינָה

22 שביט, שירה, עמ' 26; מ' דורמן, 'עם הספר', בתוך: נ' אלתרמן, פזמונים ושירי זמר, כרך א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1976, עמ' 5-7.

23 נ' אלתרמן, 'שאלת הפליטים באויאן', רגעים, כרך ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ד, עמ' 57 ולהלן: אלתרמן, רגעים.

לַעֲת לַיֵּל, / הֵם חוֹכְקִים אֶת רַגְבֵי אֲדָמְתָהּ הַגּוֹאֲלֶת. / וְהֵם הָיוּ מַחְבְּקִים גַּם אֶת
גְּדַר־הַתֵּיִל, / אֲבָל הַגֶּדֶר מַחְשֵׁמֶלֶת.²⁴

היות שאת שירי 'רגעים' מן התקופה הזאת כבר ניתח מרדכי נאור, אעסוק בהם בצמצום. הדבר העיקרי שהשמיט נאור בניתוחו הוא 'התיק' שכנה אלתרמן נגד ה'שותקים' ונגד האנגלים עצמם. כך למשל בשיר 'שלושת גלגוליה של יכולת הקליטה' מ-4 ביוני 1939, כותב אלתרמן בלעג על מידת ההשפעה של המופתי הערבי על בריטניה²⁵ או בשיר 'בריטניה ו"אסימי"' הוא פונה אל בריטניה ושואל אותה כיצד מבחינה ערכית תוכל היא ללחום את מלחמתו של העולם החופשי, כאשר היא מתעללת בפליטים.²⁶

שיאה של תקופת 'רגעים' הגיע בסוף נובמבר 1942. ב-23 בנובמבר 1942 התפרסמה בעיתונים בארץ ישראל הודעתה הרשמית של הסוכנות היהודית, שלראשונה יש ידיעות מוסמכות כי באירופה מושמדים יהודים בשיטתיות.²⁷ ב-27 בנובמבר פרסם נתן אלתרמן את השיר 'מכל העמים'. השיר הוא מעין פרודיה אכזרית על התפילה 'אתה בחרתנו', ומזכיר את 'על השחיטה' של ביאליק.²⁸ נאור כותב כי זהו שיר קשה, המשלח את הַצִּיּו גם באל, ומטיל עליו לנקום את דמם של הילדים ולאספו 'מידי הרוצחים ומידי השותקים גם יחד'. השיר מדבר במובהק על התעלמותו של האפיפיור מן ההרג, אולם מיהם השותקים? ייתכן שמדובר במדינות הניטרליות. יש בשיר האשמה כוללת כלפי העולם שלא הגיב על ההרג. ייתכן שמדובר גם ביהודי הארצות החופשיות שלא עשו מספיק למען יהודי אירופה, אולם כמו שאומר נאור, 'דברים אלה אינם עולים מן השיר,

24 אלתרמן, רגעים, עמ' 108-109; נאור ופורת, עיתונות, עמ' 248.

25 אלתרמן, רגעים, עמ' 96-97.

26 שם, עמ' 92-93.

27 נאור ופורת, עיתונות, עמ' 252; ט' פריילינג, חץ בערפל, חלק א, המרכז למורשת בן-גוריון, שדה בוקר 1998, עמ' 95-96 |להלן: פריילינג, חץ בערפל|.

28 היות שהשיר מוכר, בחרתי שלא להביא אותו כאן מפאת קוצר היריעה. השיר נמצא בתוך: נ' אלתרמן, הטור השביעי, א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ה, עמ' 9-11 |להלן: אלתרמן, הטור השביעי, א|. ראו גם: ד' לאור, 'עוד על שתי דרכים', נ' אלתרמן, על שתי דרכים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"ט. עמ' 114 |להלן: לאור, שתי דרכים|.

והנושא נשאר פתוח'.²⁹ ניסוח שיר זה הוא הוכחה חותכת שהמשורר הושפע מן העדויות אשר הגיעו לארץ. השיר פורסם בעיתון, ולאחר מכן שוב ושוב באנתולוגיות כמו עלי טרף של עזריאל אוכמני³⁰ ושימש אבן דרך של הזדהות בהתייחסות של היישוב בארץ לשואה.

לא בטוח כי אלתרמן אהב את פולחן האבל שהתפתח מסביב לשואה (על כך בהמשך הדברים), אבל העובדה היא שהשיר היה לחלק מפולחן אבל זה. ההסתייגות של אלתרמן מהאבל ביישוב נראית כבר בשיר שפרסם בשבוע שלאחר מכן, ב-4 בדצמבר 1942. במשך השבוע נערכו הפגנות של המונים מקרב הציבור היהודי בארץ, שתבעו הצלה ונקם. אלתרמן מתח ביקורת על הצעירים שהפגינו, וכתב עליהם כך:

'כִּי קָרָאוּ בַחֹרִים אֶת 'הַבּוֹז לְצוֹרֵר' וְאָף שָׂרְפוּ אֶת תְּמוֹנַת הַצּוֹרֵר בַּחוּרִים / בְּלִי לְחוֹשׁ גַּם לֹא רָגַע וּבְלִי לְהִרְהוֹר / מֵה קְרוֹבִים הֵם לְשִׁחַק־הַפּוֹרִים'. אלתרמן העמיד מולם את מחאת הזקנים, שהייתה טובה בעיניו אלף מונים:

'אֶךְ לֹוֹטִים בְּזָקְנָה טְהוֹרָה / וְדוֹמְעִים כְּמֵרֵב עֶשֶׂן / חָבְקוּ אֶת סִפְרֵי הַתּוֹרָה / יְשִׁישִׁים אֶפְרִי זָקֵן [...]

וְהַזְמַן הַרְצִינִי וְעַקְשׁ / הַשּׁוֹנֵא מְלִיצוֹת צְלֻמוֹת, / הוּא רָאָה אֶת אֲשֶׁר בְּקֶשׁ: / הוּא רָאָה אֶהְבָּה הַצְּרוּפָה בְּאֵשׁ / וּשְׁבוּעָה שֶׁל חַיִּים וּמָוֶת'.³¹

אפשר לראות בכך יציאה של אלתרמן כנגד מחנהו הטבעי. גם נאור מציין כי לפנינו דוגמה נוספת לקרבתו של אלתרמן ל'שורשים', לידידישקיט, על חשבון תמיכתו הצפויה כביכול בצעירים, שיש להניח כי השתייכו למחנה 'ארץ ישראל העובדת', כמו שהיו רוב בני הנוער באותם ימים.

כעבור פחות מחודש פרסם אלתרמן את טורו האחרון בהארץ. כעבור כמה שבועות עבר לאכסנייתו החדשה-ישנה בדבר, והחל לפרסם את 'הטור השביעי'. הסיבות למעבר זה היו פרוזאיות – העורך לא הסכים לשלם לאלתרמן תוספת למשכורת. למעשה אלתרמן לא זכה לשכר תמורת פרסום שיריו. דבר היה לכיתו עד מלחמת ששת הימים.

29 נאור ופורת, עיתונות, עמ' 254-255.

30 נ' אלתרמן 'מכל העמים', בתוך: ע' אוכמני-שוורץ (עורך), עלי טרף, ספריית פועלים, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה 1943, עמ' 68-70.

31 אלתרמן, רגעים, עמ' 316-317, 340; נאור ופורת, עיתונות, עמ' 355-356.

4. שירי 'שמחת עניים'

'שמחת עניים' היא יצירה אלגורית הנחשבת ליצירתו הקשה והמורכבת ביותר להבנה של אלתרמן.³² היא נכתבה בד בבד עם כתיבת טורי 'רגעים', ואין ספק שהושפעה מהם. יש המחשיבים אותה ליצירה החשובה ביותר בספרות העברית במאה השנים האחרונות. ללא הקשרה ההיסטורי פיענוחה קשה עוד עשרת מונים.

במרכז עלילת 'שמחת עניים' עומדת מערכת יחסים אמביוולנטית בין גיבור הסיפור, המת-החי, לרעייתו. מצד אחד הוא רודף אותה כמעט עד מוות, ומצד אחר הוא מגן עליה בסביבת החיים המעורערת. תוך כדי העיסוק במערכת יחסים זו עולים נושאים שונים, כגון שבח הרעות וחרפת הבגידה והיחס כלפי אויביהם של הגיבור וחבריו.

שיר המפתח ביצירה הוא 'קץ האב', שהמת-החי מזכיר בו לרעה את ערכי המוסר אשר האב מייצג, שהם ערכי הנאמנות, החוזק והדאגה, הניצבים מול ערכי האויב.³³ בחלק האחרון של היצירה כל הדמויות החיוביות יוצאות למאבק במצור, לקרב אחרון, שברור כי הוא חסר תכלית, אבל בזכותו הסדר מושב לעולם.

כיום אנו מייחסים למערכת היחסים בתוך היצירה פרשנויות מעמיקות יותר מזו שייחסו לה קוראים ומבקרים בני תקופתו של אלתרמן, אולם על אף זאת היא הייתה ל'מגילת האש' של בני דורו של אלתרמן,³⁴ ואין תמה

32 עם זאת סוברים כמה מן המחברים הללו, כדן מירון, למשל (בספרו מפרט אל עיקר עמ' 266, תל אביב 1981) – כי עדיין לא הוצע שום פירוש שיש בו כדי לפצח בצורה משכנעת את כל הקשיים שהיא מעוררת, בתוך: אלתרמן, שמחת עניים – מסכת, עמ' 34.

33 נ' אלתרמן, 'קץ האב', בתוך: הנ"ל, שמחת עניים – מסכת, עמ' 27-28. ערכים דומים וחשיבותו של האב ליציבות העולם אפשר למצוא גם ב'שיר עשרה אחים', שמחציתו הראשונה התפרסמה בימי המלחמה. ראו: נ' אלתרמן, 'שיר עשרה אחים', עיר היונה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1978, עמ' 287-350.

34 את תהליך קבלת הספר מתאר יפה דניאל בן נחום, במאמרו החלוצי 'שואת ישראל בשירה העברית': 'הספר לא עורר תשומת לב כללית. השירים נראו סתומים כחידות אוראקול בלתי פתורות. משנה לשנה הלכו החידות ונפתרו והשירים נעשו מובנים ופשוטים יותר – מן הרמז, הדרוש והסוד הגענו אל הפשט [ההדרגה במקור] שבהם: האמת על מציאות זו שלא יכולנו לראות

שאפילו יצחק (אנטק) צוקרמן ציטט את השיר 'תפילת נקם', שהתפרסם בספר זה, בספר מלחמות הגטאות שערך.³⁵ קריאה היסטורית של שירי הספר מאפשרת ליצור דמיון מלא בין הסיפור ההיסטורי של מרד הגטאות ובין שירי הספר. על אף ניסיונות הפרשנות של דן מירון, המתאר את מערכת היחסים בין המת-החי לרעייה כמערכת יחסים רומנטית,³⁶ ניסיונות פרשנות מעודכנים מייחסים חשיבות לפירוש ההיסטורי של היצירה. כך למשל בדפיו האחרונים של הספר עבותות של חושך מאת בעז ערפלי, המנתח את שירי 'שמחת עניים' ניתוח א-היסטורי, המחבר פונה פתאום תפנית חדה וכותב:

התבוננות ב'שמחת עניים' וההשוואה בינה לבין 'כוכבים בחוץ' כמו שהוצעו לעיל, מוליכות כמעט מאליהן להנחה שיצירה זו [...] תוצאה של הנסיבות ההיסטוריות שהתפתחו בארץ ובעולם לקראת סופן של שנות השלושים.

אמנם ערפלי איננו מקבל את הרעיון שזה הגורם היחיד שהשפיע על הכתיבה, אולם אין ספק שהיה זה גורם חשוב. מתוך עדות של ישראל זמורה, מוציאו לאור של הספר, ידוע לנו כי היצירה נכתבה במחצית השנייה של 1940, נמסרה לדפוס בדצמבר של אותה שנה, ויצאה לאור בסוף מרס 1941. אלתרמן ליווה מקרוב את תהליך ההדפסה והכניס ביצירתו תיקונים לרוב, עד שהסתיים התהליך.³⁷ כאמור, הידיעה על השמדת היהודים עוד

מראש ולא אבינו דעת עד הסוף [...] כוחם של שירים אלה שאין הם רודפים אחרי הסמל אלא תופסים את הדברים ב"קרניהם" צדים את חיותם של הרגעים. ומשום נאמנותם זו לאדם ב"בשרו ודמו" באהבתו ושנאותו, בחייו ובמותו, הם מתעלים לכדי סמל לדרו, שירה על גורל עם'. דניאל בן נחום רואה באלתרמן נביא: 'היאך זרקו הנבואה במשורר? היודע כי נבואה, חזון ושירה — שירת אמת — רק שמות נרדפים הם, שניתנו בתקופות שונות לאותו מתח נפשי גבוה, שתחושת הבאות היא מסימניו — לא יתמה על כך, בתוך: ד' בן נחום, 'שואת ישראל בשירה העברית', הדים, 2 (אפריל 1947), עמ' 69-72.

35 לאור, שתי דרכים, עמ' 136.

36 ד' מירון, 'המת והרעייה — על שירת האהבה של נתן אלתרמן', בתוך: אורה באומגרטן (עורכת), נתן אלתרמן: מבחר מאמרי ביקורת על שירתו, עם עובד, תל אביב תשל"א, עמ' 83-101.

37 ב' ערפלי, עבותות של חושך, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"ג, עמ' 146-147.

לא הגיעה לאלתרמן, אולם בחינת המעטפת ההיסטורית של כתיבת היצירה³⁸ מלמדת שעד העת ההיא פלשו הגרמנים לפולין (ספטמבר 1939), לדנמרק ולנורווגיה (אפריל 1940), להולנד, לבלגיה ולצרפת (מאי 1940) עד יציאת שמחת עניים (מרס 1941), ואף תקפו את לונדון (ספטמבר 1940). באירופה ובאפריקה, איטליה נכנסה למלחמה (ב' 10 ביוני 1940), את חיפה ואת תל אביב הפציצו מטוסים של צבא איטליה (9 בספטמבר 1940), ולאורך הגיעו ידיעות בנוגע לגולה העולה בלהבות, לסבלם הגדול של היהודים במחנות הריכוז הנאציים ולסכנה הנשקפת ליהדות העולם. אלתרמן אמר לזמורה כי הוא מדמיין לעצמו מדי פעם שבוקר אחד יפתח את חלונו, ובחצר יעמדו חייליו של רומל. כל הידיעות הללו ודאי השפיעו על המבנה של 'שמחת עניים'.

כמו שציינתי, המבקשים למצוא בספר רמזים לשואה ולמרד יוכלו למצוא אותם למכביר. למשל בשיר 'מקרה הכסיל והחכם' נאמר: 'איש אֶת אָחִיו עוֹד יִשְׁאַל/ וְשִׁירָה עוֹד תִּגְדַּל יִשְׁנָה/ וְחַיִּינוּ יְהִי לְמִשְׁלַל וּמוֹתְנוּ יְהִי לְשִׁנְיָה [...] וְאִם יִחִיהֶה הַחַי וְהַתְּנַחֵם/ יִזְכֹּר אִיךָ תָּמוּ כָּסִיל וְגַם חֶכֶם'.³⁹ רק הפרשנות החדשה ביותר של עוזי שביט, שעדיין מרביתה לא התפרסמה בכתב, מצליחה להקיף את שלל צדדיה של יצירה זו. לדעתו, במרכז של היצירה נמצאת ההתמודדות עם הצר, הבא בדרכים שונות במרבית חלקי היצירה. בשיר נוסף הבוגד מטיח במת 'כִּי צָעַק עֲלָהּ מְקִיר/ וְאֶתָּה שִׁתְּקַת עַד בּוֹשׁ/ כִּי עָנּוּ אֶת אָחִיךָ מֵעֶבֶר לְקִיר/ וְאֶתָּה כְּבִשְׁתָּ רֹאשׁ',⁴⁰ מילים שהיה יכול לומר כל מי שחושב שלא נעשה מספיק כדי להציל את היהודים בשואה. לאחר מכן חלה תפנית חדה ביצירה: נדמה שהמתים כמעט מסכימים עם גורלם בתור מתים, ואז הם מצהירים: 'אֶךְ בְּקוֹם הַדְּמָמָה בְּמִסְבְּנוֹ/ אֶל יוֹרְקוֹ דְּשָׂאִים עַל לִבְנוֹ/ אֶל נְדוּם בְּאֶשְׁכוֹל וּבְפֶלַח/ אֶל נוֹבֵא אֶל שְׁלַחַן הַמֶּלֶךְ',⁴¹ המתים דורשים כי לא יהיה שלום לעפרם כי המנוחה משמעותה שכחה.

38 אלתרמן, שמחת עניים – מסכת, עמ' 168-172.

39 הנ"ל, שירים משכבר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ב, עמ' 187-188 ולהלן: אלתרמן, שירים.

40 שם, עמ' 192.

41 שם, עמ' 196-197.

השיר שהשפיע במידה הרבה ביותר על הציבור הרחב הוא השיר 'תפילת נקם'. זהו שיר מייצג לטכניקה של כתיבת השירים בספר. השיר המבוסס על מזמורים, על תפילות ועל המקורות והוא למעשה תפילה אל האל לנקום את מות המת, ללא אפשרות של רחמים או כפרה: 'תִּרְצֶה לְפָנַיָּךְ חַמַּת מְעֻטִים / בְּרוּךְ אֱלֹהֵי הַמֵּתִים'.

כאמור, גם ספר זה שימש חלק מתהליך האבל וההזדהות, לא רק בשנות המלחמה, אלא גם אחריה. הקוראים השתמשו בשירים אלה בדרך מנוגדת לכוונת המשורר: אבא קובנר מספר שבעת פגישתו הראשונה עם אלתרמן בשנת 1947, זמן קצר לאחר הגעתו לארץ, אמר לו אלתרמן 'לו אני בגטו – הייתי עם אנשי היודנראט' קובנר מספר כי קפא על מקומו ואמר לאלתרמן: 'אבל, נתן, קראתי את שמחת עניים – איך אתה יכול -- !' אלתרמן השיב 'זה כאן – הרי זה כאן!⁴² אין ספק שעמדה זו של אלתרמן הובילה אותו גם למאבק המפורסם בשנות החמישים של המאה העשרים לטובת היודנראט ומורשתם, בדפי 'הטור השביעי', בין היתר בקשר למשפט קסטנר.⁴³

5. שירי 'הטור השביעי'

בשירי 'הטור השביעי' שכתב אלתרמן בין השנים 1943 ל-1945 ועסקו בנושא המלחמה והשואה ניכרות ארבע מגמות מרכזיות: (א) שירים שעסקו בגורל היהודים בארצות אירופה הכבושות וניסו להמחיש את מר גורלם, על אף חוסר הידיעה המלאה בנוגע לגורלם ולממדי ההרג האמתיים; (ב) שירים שניסו לפשט, ואולי להציג בהומור מריר את דרכי מחשבתם של המנהיגים השונים ואת מהלכיהם הפוליטיים והמדיניים משני עברי המתרס; (ג) שירים שציינו לשבח את גבורתם של קצינים וחיילים יהודים ששירתו בצבאות בעלות הברית, כדי להמחיש שגם לעם היהודי יש חלק במלחמה על הצלתו; (ד) שירים שעסקו באחריות ובהתייחסות היישוב לגורל יהודי אירופה.

42 לאור, שתי דרכים, עמ' 116.

43 שם.

בסוג השירים הראשון, אף שכתבתם החלה עוד בימי 'רגעים',⁴⁴ יש לציין שאלתרמן נהג לתאר את סבל העם באמצעות סיפור על אודות גורלם של ילדים ונערים. הדבר בא בשירים כמו 'מדינה לאלתר או לא' ובשיר שכתב לכבוד מורדות גטו ורשה צביה לובוטקיין וטוסיה אלטמן 'נערה עבריה'. ההתייחסות לילדים ישירה, מרגשת ונוגעת ללב ומצליחה להמחיש את חוסר האונים ואת הקושי שיהודי אירופה שרויים בו.⁴⁵ אלתרמן ריגש את קהל קוראיו גם בשימוש בהיסטוריה היהודית ובתרבות היהודית כמו בשירים 'מכתב של מנחם מנדל', 'שתיאר בו את סבלם ואת מותם של גיבורי יצירות שלום עליכם כדי להמחיש את ההרס המוחלט של העם היהודי בגולה'.⁴⁶ שיר שאלתרמן משתמש בו בממד באירוע היסטורי הוא השיר 'הרצל והילדים', שנכתב לרגל יום השנה הארבעים למותו של הרצל, בעצם הימים שיהודי הונגריה הושמדו בהם. השיר מתאר את הרצל הקם מקברו בהונגריה ומשוחח עם הילדים המובלים למחנות השמדה. השיר, כמו שמרדכי נאור טוען, הוא 'כתב אישום חריף נגד שאננות היהודים באירופה בעשרות השנים שלאחר מות הרצל. עתה לא נותר להרצל, שכביכול מסוגל לחוות במתרחש בהונגריה בקיץ 1944, אלא להיות מתוסכל'.⁴⁷ יש לציין שבשיר זה שלילת הגלות חזקה וכוללת יותר מבשיר 'מכתבו של מנחם מנדל':

[הרצל] שומע הכל [...] בעיניו הטהורות / עומד בכי פאש בווערת. / הוא חנה, הוא נבא רפכות אחרות, ונסיעות אחרות / ואל ארץ אחרת [...] / אך העם לא זע, אך העם לא נע, / אך העם לא יצא מגיא צלמות / אך פעים שנה, / אך פעים שנה, / הוא חפה לצפירת רפכות המות.

נאור מציין כי גם בשיר זה מצוין שהעמים הנלחמים והנכבשים אינם עוצרים את הרכבות המובילות יהודים, אולם כאן אין דרישה לנקמה.⁴⁸

44 ראו למשל: הערה 29 במאמר זה.

45 נ' אלתרמן, 'מדינה לאלתר או לא', הטור השביעי – תש"ח, עמ' 288-289; הנ"ל, 'נערה עבריה', הטור השביעי, ד, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1986, עמ' 27-28 ולהלן: אלתרמן, הטור השביעי, ד.

46 הנ"ל, 'מכתב של מנחם מנדל', הטור השביעי – תש"ח, עמ' 15-17. ראו גם: נאור ופורת, עיתונות, עמ' 259-260.

47 שם, עמ' 257. נ' אלתרמן, 'הרצל והילדים', הטור השביעי, ד, עמ' 78-80.

48 נאור ופורת, עיתונות, עמ' 258.

הגם שמבחינה מספרית גָּדָא מספר השירים האקטואליים שכתב אלתרמן בנושא השואה אינו רב,⁴⁹ הם מתגבשים לכדי משנה ברורה על חורבן העם היהודי בגלות ועל הצורך לעלות לארץ, ויש בהם מעט המחזיק את המרובה. אפשר לראות זאת בבחירה המהודקת של השירים הבאים בספר הטור השביעי – תש"ח. הפרק נפתח בשיר 'ליל מלחמה', שמתאר את תלאתיו של ילד פליט באירופה בזמן המלחמה, ומסתיים בשיר 'אימא, מותר כבר לבכות?' שמתאר את עלייתה של פליטה קטנה לארץ ישראל, פליטה שהתחבאה כל המלחמה.⁵⁰

כמו שציינתי, שירים מסוג אחר הם שירים המספרים לנו מה קורה מאחורי הקלעים במדינות המעורבות במלחמה. גם שירים אלו החלו להתפרסם עוד בתקופת 'רגעים',⁵¹ והם אירוניים ומשעשעים מאוד. כזה הוא למשל השיר 'מקרה לא טהור', שנכתב לאחר כמה שבועות שהיטלר לא נראה בציבור כלל. ברמיונו הפרוע של אלתרמן, היטלר משחק מחבואים או תופסת עם הבכירים הנאצים ויוצא ממחבואו רק כאשר המשטרה מוזעקת כביכול.⁵² עוד דמות שהרבה אלתרמן להתייחס אליה הייתה של מוסוליני. הוא מוזכר כל התקופה במגוון של שירים, ואחד מהם – שיר לעג לנפילתו עם ראשית הפלישה לאיטליה, ביולי 1943, יוחד כולו למוסוליני.⁵³

נדמה כי הנושא שאלתרמן נהנה לעסוק בו יותר מכול היה הצלחותיהם של גנרלים ולוחמים בחזית מטעם בעלות הברית, על אחת כמה וכמה אם היו ממוצא יהודי; הוא התגאה בכך מאוד וכתב על כך שירים. כך למשל

49 לשאלה זאת התייחס אהרון מגד בשני מאמרים מקיפים 'הטור הנופל על הסף', הארץ, 26 ביולי 1986, עמ' 6, וגם: 'אלתרמן ושירת "קו הקץ"', ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 26 בדצמבר 1986, עמ' 20, 25. במאמרים אלה עסק מגד בשירי הטור השביעי אגב השמעת טענה שאלתרמן לא התייחס מספיק לשואה בשירתו. בגרסה מאוחרת יותר של המאמר האחרון, בספר אלתרמן ויצירתו, מגד מעלה את ההשערה שאולי הרגיש אלתרמן כי אמר את כל מה שהיה צריך להגיד בנושא השואה ביצירותיו האפיות, ולכן התייחס לנושא בצמצום בשיריו האקטואליים. ראו: א' מגד, 'אלתרמן ושירת "קו הקץ"', בתוך: מ' דורמן וא' קומס (עורכים), אלתרמן ויצירתו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 1989, עמ' 21-27.

50 ראו: אלתרמן, הטור השביעי, א, עמ' 7-25.

51 ראו למשל: נ' אלתרמן, 'הכתר האלבני', רגעים, עמ' 90-91.

52 'מקרה לא טהור', אלתרמן, הטור השביעי, ד, עמ' 13-15.

53 'מוסוליני', שם, עמ' 32-33.

השיר 'למפרוזה כהן', שהילל את הסרג'נט כהן מצבא ארצות הברית, אשר נחת נחיתת אונס באי למפרוזה והחיילים האיטלקים שהיו באי נכנעו לפניו,⁵⁴ או השיר על גנרל חסיד, שקיבל אות הצטיינות מברית המועצות על פעולתו כקצין ארטילריה במתקפה של הסובייטים נגד גרמניה על אדמת אירופה. בשיר כתב אלתרמן כי הגנרל צוין לשבח גם בשמים.⁵⁵ אלתרמן שיבח את פעולותיהם של חיילים ארץ-ישראלים.⁵⁶ ניכר שאצל כל הגיבורים החיוביים מקרב בעלות הברית חיפש אלתרמן את עמידת האומץ והגבורה, כמו שבאה בשיר על אודות הגנרל קניג, שהשיב להצעת הכניעה של רומל: 'ישקני רומל מנשיקות פיהו'.⁵⁷ מלבד זאת, עקב אלתרמן אחרי מהלכיהם של 'שלושת הגדולים' והדגים כיצד הם מביאים את המלחמה לכדי סיום.⁵⁸ בשירי 'הטור השביעי' אפשר לראות פן נוסף של אלתרמן, כעיתונאי, כפובליציסט, שמטרתו לעודד את תושבי הארץ לקראת סיום המלחמה המתקרב.

עם זאת, אלתרמן לא חסך את שבט ביקורתו מן היישוב. הוא תמך בגיוס, ונראה כי חשב שמבחינת דין ההיסטוריה לא יסולח ליהודי ארץ ישראל אם לא יתגייסו לטובת אחיהם. דוגמה לכך נמצאת בשיר 'עברית כהלכה', שאלתרמן טוען בו כי היישוב יצטרך לתת דין בסוף המלחמה לגולה, אם כל פעולתו תהיה פוליטית בלבד.⁵⁹ אלתרמן מתח ביקורת על הכפפת השואה לטובת הציונות. כך למשל בשיר 'כרוז וצימקון' הוא תוהה מדוע צריך לקשור בין השואה ובין הפצת השקל הציוני ואם לא היה אפשר לעשות זאת בדרך אחרת. ביקורת נוספת מתח אלתרמן על מנהגי האבלות

54 ראו: אלתרמן, 'למפרוזה כהן', הטור השביעי, ד, עמ' 29-30. יש לציין כי באותו שבוע היה יום אבל ביישוב, ועצם בחירתו של אלתרמן לציין בטורו אירוע חיצוני ולא אירוע פנימי אומרת דרשני.

55 ראו: אלתרמן, 'גנרל חסיד', הטור השביעי – תש"ח, עמ' 159-160. וראו גם: נאור ופורת, עיתונות, עמ' 258-259.

56 ראו: אלתרמן, 'שתי הסמלות', הטור השביעי, ד, עמ' 38-39. השיר נכתב לכבוד חנה ליבוביץ ומרים לאנגראף, שהיו שתי הסמלות הראשונות מארץ ישראל בשירות חיל התעופה של בריטניה.

57 אלתרמן, 'תשובת גנרל קניג', הטור השביעי – תש"ח, עמ' 150-151.

58 ראו למשל: אלתרמן, 'איטליה ושלושת הגדולים', הטור השביעי, ד, עמ' 45-46.

59 אלתרמן, 'עברית כהלכה', הטור השביעי, ד, עמ' 47-48.

של היישוב. כך למשל בשיר 'התנאי העיקרי' נכתב: 'נְתַגְבֵּר כְּאֲרִי / עַל קֶצֶר הַבִּטּוּי / וְנִשְׁחִיז אֶת הַשִּׁיר כִּי יִדְקֶר'. וְנִתְאַר מֵה מְאֹד נִתְמַחֵנּוּ בְּבִמּוּי / שֶׁל פְּסוּקֵי קְדִישִׁים וְיִזְכֵּר'. לדברי אלתרמן, האבל מאבד ממשמעותו אם עוסקים בו יותר מדי. כדי שלאבל תהיה משמעות יש צורך בראש ובראשונה להיות נקיים משחיתות ומצביעות. דבר זה '[...] חָשׁוּב עוֹד יוֹתֵר / אִף מִיּוֹם שִׁבְתוֹן / וְקִשָּׁה כְּמוֹכֵן שִׁבְעֵתִים'.⁶⁰

6. שירי מכות מצרים

בעיצומה של המלחמה הוציא אלתרמן את הספר שירי מכות מצרים, ששקד על כתיבתו למעשה עוד מלפני פרוץ מלחמת העולם השנייה. הספר הוא יצירה גבישית ומדויקת, המשקפת את גורלה של העיר נא-אמון בזמן שניתנו שניחתו גם עליה עשר מכות מצרים. הספר, על אף איכויותיו, הביך במידה מסוימת את קוראיו משום שהציג סדרה של דיאלוגים שעסקו בגורלם של שני מצרים, אב ובנו הבכור, אשר הרגישו את המכות על בשרם, אף שלא חטאו כלפי עם ישראל. האנלוגיה המידית הייתה שמצרים של העת ההיא, החווה את המכות, היא גרמניה, והאמפתייה כלפי אותם מצרים לא הייתה מובנת. מאז פורסמה היצירה ניסו מבקרים שונים להתמודד עם טענה זאת ולגלות מיהי באמת אותה מצרים. כיום הסברה היא שאלתרמן לא התכוון כלל לקשור את הקשר מצרים-גרמניה, ודי אם נזכיר שיר אחד שכתב עוד בתקופת 'רגעים' – 'כיום ההוא', מ-18 בדצמבר 1942, בכתיבת 'שירי מכות מצרים', אשר אפשר לראות בו שאלתרמן היה בטוח כי כל הגרמנים אשמים בגורל היהודים. השיר מתאר את הימים שלאחר המלחמה,

עַת שְׁמָשׁוּ שֶׁל יוֹם-דִּין יִתְלַקַּח בְּשָׁמַיִם / תְּמַלֵּא כָּל גְּרַמְנִיָּה / שֶׁשְׁשׁוּקָה
שֶׁל מִיָּם. // יַעַן אֵלֶּךָ אֶלְפֵי מְרֻצָּחִים, מוֹל אֵידֵם, / יַחְפּוּזוּ לְדַחֵץ כְּפִיָּהֶם
מִן הַדָּם. // יִשְׁטְפוּ, / מְרֻקוּ וְיִשְׁפְּשְׁפוּ גַם יְהוָה, / אֶת כְּפוֹת יְדֵיהֶם הַקְּרוֹת
מִפְּחַד. // וְהָאֵב וְהָאֵם מִן הַכַּד הַמְרֻטִּיט, / יִצְקוּ מִיָּם זִכִּים עַל יְדֵי

60 השיר פורסם לראשונה ב-11 ביוני 1943. אלתרמן, 'התנאי העיקרי', הטור השביעי – תש"ח, עמ' 275-277.

הַבְּנֵי־יִט, / וְהַמִּים יִטְפוּ תַמִּים וְוַרְדִּים, / לְזַכְרוֹן אִמְהוֹת וְאָבוֹת וְיֻלְדִים, /
 וְקִזָּאת בְּכָל בַּיִת — מָרַק וְצַחְצַח! — / כִּי אֵי בַיִת / שְׁאִין בּוֹ רוֹצֵחַ?//⁶¹

אין ספק שאלתרמן לא גילה יחס של סובלנות והבנה כלפי הגרמנים, ויחסו השלילי אליהם רק התחזק לאחר תום המלחמה.⁶² לפי הפרשנות החדשה ביותר של עוזי שביט, מצרים ב'שירי מכות מצרים' היא בעצם ערש התרבות, ויותר משהיא תופעה זמנית גִּדָּא היא מסמלת מאבק נגד הפשיזם והטוטליטריות באשר הם.

מה בעצם ניסה אלתרמן לומר בשירי מכות מצרים? אלתרמן ביקש ביצירה זאת ליצור עימות תרבותי בין ערכי תרבות המערב לערכים פשיסטיים של דינמיות, אלימות וכוח, כמו שבאה לידי ביטוי במהלכיהם של הגרמנים במלחמת העולם השנייה.⁶³ שביט אף מוצא בשירים הרהור לקרב על בריטניה ולקרבות על צרפת. הוא מעלה את ההשערה כי השורות הסתומות במקצת בשיר 'ברד': 'אָבִי, דְּמָךְ עָלַי נוֹטֵף אֶדְמוֹן אֶדְמוֹן / חֲקִים בְּרָזֶל, בְּכוֹרֵי, צוֹפִים אֶל עֵיר אֶמוֹן. / קֶטְנֵי דְרוֹרִיָּה, אָב, נִפְלוּ פְּצוּעֵי חֹזֶה. / גְּדוּלֵי צְרִיָּה, בֶּן, בְּכוֹ בְּלֵיל הַזֶּה.' / ההדהוד מצד אחד ליריעות שהיו בעיתונות הבריטית והארץ-ישראלית על הקרבנות הרבים מקרב הילדים והזקנים הפצועים וההרוגים ומצד אחר להצלחת עמידתה של בריטניה ב'קרב על בריטניה'.⁶⁴ היצירה מסתיימת באיזו תקווה לגאולה. בשירים הראשונים תואר חזיון עוועים, וברור שהוא מסמל את הכוחות הפשיסטיים בעולם (צְפַרְדֵּעַ, הַגְּלִי! מְלָכוֹת לָךְ מַחְכָּה! / צְפַרְדֵּעַ חֲלָקָה מְפַלְצֵת וּמְלַכָּה! / דְּלָגִי כְּפַרְשִׁים! רִירִית, גְּרוּשֵׁת אָדָם! / צְפַרְדֵּעַ, אֵת תִּירְשֵׁי עַמִּים וְשִׂרְבִיטָם!⁶⁵),

61 אלתרמן, 'ביום ההוא', הטור השביעי — תש"ח, עמ' 173-174. המשך השיר דן ברותחין גם את העילית האינטלקטואלית המתחנפת לנאצים, את מפלגות השמאל שעמדו מנגד ואת כל אותם שותקים (הפעם בפרוטרוט) שלא נקפו אצבע להציל יהודים. לדעתי, בשיר זה אפשר לראות את השבר בערכים ההומניים, ש'שירי מכות מצרים' באו לתקן.

62 ראו למשל: אלתרמן, 'שלושה דברים בענין התביעה מגרמניה, 1951', הטור השביעי, ג, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1978, עמ' 386-388.

63 שם, עמ' 89-91.

64 שם, עמ' 119-120.

65 נ' אלתרמן, 'ב. צפרדע', שירים משכבר, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1972, עמ' 235-236.

ויש תקווה שיבוא יום אשר לא ימלוך עוד הפשיזם,⁶⁶ ש'לא ימלך כָּנָם וְלֹא תִמְלֹךְ צִפְרָדֵעַ/ וְלֹא יִפְלוּ עַמִּים נִשְׁקֶת אֶת שְׂרָבֵיטָם',⁶⁷ אולם זוהי כמובן פרשנות מאוחרת, וראוי לנו כי נבדוק אם יש בסיס לפרשנות זו גם בעיני בני התקופה. כך כתב על שירי מכות מצרים המבקר בנימין יצחק מיכלי זמן קצר לאחר יציאת הספר לאור:

נתן אלתרמן משקף את החורבן במראת־קדומים. רחוק וקרוב נאצלים מספירה אנושית אחת. החטא ועונשו חוזרים ונשנים בדברי הימים. 'כאחד מפרחי אלמות' קוטף המשורר 'את עצבו של האב המך'. זה האב הנצחי, הזורע את זרע המלחמה וקוצר קציר דמיו. ואף שהוא 'ניחר מיושן' לא הועם ברק הפרח כי רבים 'האירוהו בדם עינם'. נא־אמון איננה מופיעה כפורענות מבודדת, חולפת. היא כאספקלריה לאחיותיה הצעירות.⁶⁸

אפשר לשים לב כי עוד בתקופה שהספר של אלתרמן יצא לאור שם מיכלי לב לערכי האב, ליופי ולחורבן ולהיותה של מצרים אספקלריה לפורענות רב־דורית. עצם ההבנה הזאת גם מראה על קבלה מידית של הספר כמרכיב חשוב בקורפוס הקאנוני שיצר אלתרמן בזמן מלחמת העולם השנייה.

7. פזמונים ושירי זמר

בין 1934 ל־1944 כתב אלתרמן פזמונים ושירי זמר לתאטרון 'המטאטא'.⁶⁹ סוגה זאת מעניינת במיוחד משום שחירות הכתיבה לא הייתה נתונה בידיו. התאטרון הזמין ממנו שירים בהתאם לתכניות שנקבעו מראש, ולעתים

66 שביט מציין כי בספר שירי מכות מצרים כל המכות מתרחשות בלילה. ראו: שביט, שירה, עמ' 72.

67 אלתרמן, שירים משכבר, עמ' 254.

68 ב"י מיכלי, בנימין יצחק, 'המלחמה ושואת ישראל בשירתנו', בתוך: א' ברש וי' למדן (עורכים), דברי סופרים, החברה למפעלי הספרות העברית בארץ ישראל על יד אגודת הסופרים העברים בארץ ישראל, תל אביב תש"ד, עמ' 327-328.

69 מ' דורמן, 'עם הספר', בתוך: נ' אלתרמן, פזמונים ושירי זמר, א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1976, עמ' 6.

ללחנים שנוצרו מראש.⁷⁰ אלתרמן גם היה מוגבל בטווח הרגשות שהיה יכול להפגין באמצעות שיריו משום ש'המטאטא' היה תאטרון סְטירה, שלא היה בו מקום לכובד ראש. עם זאת, הוא ניצל את הבימה להעביר שלושה מסרים שהיו חשובים לו – עידוד הגיוס לצבא, שבח לגילויי גבורה וכן הצורך להילחם בפשיזם. גם בשעות האפלות ביותר ניבא אלתרמן את קצו של הפשיזם ושל ערכיו, כמו שהוזכר בחלקים הקודמים של פרק זה. כך למשל אחד השירים שנכתב כמה חודשים לפני פרוץ המלחמה,⁷¹ לתכנית שניסתה להתמודד עם תוצאות ועידת אויאן הכושלת, ולהכריע בסוגיית הפליטים היהודים שהגיעו ארצה. השיר 'שיר ערש' כתוב במתכונת של שיר ערש יידי, אולם תכניו מדירי שינה, כמרבית שירי הערש:

נָמִים תְּפוּחַ וְנֶרְעִין / נוֹם גַּם אֶתָּה, הַנֶּעֶר. נְמִים אֶקְדוּחַ וְסָכִין, נְחוּת
פְּלָגוֹת הַסַּעַר [...] עֵצִים עֵינִים וְהַחֶרֶשׁ, / כִּי בְעוֹלָם מִצְפּוֹן עוֹד לֵשׁ, / אַךְ
אֵל תִּבְכֶּה נָא בֶן קֶטָן, / כִּי הַמִּצְפּוֹן רוֹצֵה לִישׁן [...] אֶת זְרוּעוֹתֶיךָ אֶל
תּוֹשִׁיט. / לָאֵן אוֹתָךְ לְקַחַת? / יֵשׁ וְעֵדָה בֵּינָלְאָמִית / עֲלֶיךָ מִתְנַפֶּחֶת. / אַךְ
אִם לֹא תִרְדֵּם עַכְשָׁו / יֵאמֵר הַסְּפִיקָר: הוּא שׁוֹכֵב! / וְגַם יִצְיַע בְּתִזְכִּיר, /
אוֹתָךְ בִּיעֵר לְהִשְׁאִיר [...] אַךְ תַּחַת עֵרֶשׁ בְּנֵי הָרֶךְ, / שְׁלֵג קָר לִבְנֵי וְצַח /
וְעַל הַשְּׁלֵג הַלְבָּן, / כֹּה טוֹב לָרוּץ וְאִין לָאֵן, / וְעַל הַשְּׁלֵג נוֹמָה נוֹם, / כֹּה
טוֹב לְפַל מִבְּלֵי לְקוֹם. //

שיר זה מזכיר שירים נוספים של אלתרמן כמו 'אגדה על הילדים שנדרו ביערות', מ-1938, שהושפע מידיעות על ילדים יהודים שנוודים ביערות ומחפשים מחסה.⁷² אווירת טרום המלחמה מועברת היטב בשירים אלה. כשפרצה המלחמה החל אלתרמן לעודד את מגמת הגיוס, כך למשל בשיר 'אל השולחן הנה אני יושבת', שצעירה מעודדת בו את אהובה אשר התגייס לצבא בריטניה.⁷³ אלתרמן גם דאג להביע באמצעות תכניות אלה את חוסר שביעות רצונו מפעולות בעלות הברית להצלת היהודים. כך למשל

70 לכל השירים בספר פזמונים ושירי זמר היה לחן, גם אם לא השתמר.
71 המופע הוצג לראשונה ב-7 בפברואר 1939. ראו: אלתרמן, פזמונים ושירי זמר, עמ' 121, 296.
72 אלתרמן, 'אגדה על הילדים שנדרו ביערות', הטור השביעי – תש"ח, עמ' 136.
73 'אל השולחן הנה אני יושבת', שם, עמ' 193-195.

בתכנית מ-1943, העוסקת בחיפושים אחר ילד שעלה ארצה מאמריקה, שילב אתרמן את השיר 'אי הבנה'⁷⁴, ובו נאמר:

כִּי אֲמַנֵם הַכְרוּזוֹת יֵשׁ, בְּחֶסֶד הָאֵל / אֶךְ תִּמְצָא בֶן תְּמִיד אֶת אוֹתוֹ הַהֶבְדֵּל
— / הַהֶבְדֵּל הַפְּעוּט, הַדְּקִיק, הַמְקֻסֵּם, / בֵּין מֵה שְׁאוּמְרִים וּבֵין מֵה
שְׁעוֹשִׂים. // בְּקִצּוֹר, הַנִּימָה שָׂרָק הִיא מְבַדֵּילָה / בֵּין נְאוּם אֶהְדָּה וּפְעֻלַת
הַצֵּלָה, / בְּקִצּוֹר הַהֶבְדֵּל בֵּין טוֹבֵעַ בְּסַעַר / וּבֵין זֶה הָעוֹמֵד וּמְבִיעַ לוֹ
צֵעַר. // וְאַנְחָנוּ חֲשַׁבְנוּ בְּשִׁכְל הַתֵּם, / שֶׁהֶדֶם הִיְהוּדִי הוּא אֲדָם כִּכְל דָּם, /
אֶךְ הִנֵּה מְסַבֵּירִים לָנוּ זֶה כְּשִׁנְהָ / שֶׁבְּכָל זֹאת פֶּה יֵשׁ אִיוֹ אִי הַבְּנָה [...].

אלא שתכף ומיד עבר אתרמן לעסוק באחד הנושאים החביבים עליו ביותר – גבורתם של חיילים יהודים בחזית:

אִם הִנְאָצִים בְּרוּסְיָה נָסִים וְנָסִים / טוֹב לְשִׁמְעַ שְׁבִין גְּנָרְלִים רוּסִים /
הַמְפִּים עַל זָנְבוֹ שֶׁל הִנְאָצִי הָרִץ / יֵשׁ שְׁמוֹת חֲבִיבִים כְּשִׁפִּירָא וּכְץ. //
חֲשַׁב הַיִּטְלָר לְחַג יוֹבֵל עֶשֶׂר שָׁנִים / אֶת זְכָרוֹ לְבָנִים וְלְבָנֵי הַבָּנִים, /
אֶךְ לְפִתְעַ בְּמִקּוֹם יוֹבֵל עֶשֶׂר / מְקַבֵּל הוּא בְּלִי הָרַף יוֹבֵל אֶס. אֶס. אֶס. אֶר.

אתרמן לא היה מעולם קומוניסט, אולם אין ספק כי בשורות אלה ביטא את רחשי הלב של ציבור שרחש אהדה רבה לברית המועצות.

לסיכום, כמו שהרגמתי לעיל, העביר אתרמן את מסריו לציבור – גם באמצעות שיריו הלא קאנונים – בנוגע לפעולות שיש לנקוט, דהיינו להתגייס לצבא ולפעול לטובת אחיהם באירופה. אתרמן לא ראה את עצמו בתור משורר לאומי,⁷⁵ אף שכיום יש הרואים בו כזה. מעמד זה ניתן לו משום שביטא במדויק את הרגשות הציבור באותה תקופה בנוגע לשאלות לאומיות. הצלחתו של אתרמן הייתה ייחודית, והיא הגיעה לשיאה בשנות מלחמת העולם השנייה. אחד המבקרים בני התקופה סיפר ששירתו של אתרמן פקחה את עיני הציבור לראות דברים שלא ראו קודם לכן,⁷⁶ וזוהי גדולה שלא רבים זוכים לה.

74 אתרמן, 'אי הבנה', פזמונים ושירי זמר, עמ' 263-265.

75 ד' לאור, 'אתרמן כמשורר פוליטי', בתוך: הנ"ל, השופר והחרב, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1983, עמ' 9-10. ראו גם את ספרה של ז' שמיר, תיבת הזמרה חוזרת, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2005, עמ' 11-16.

76 ראו הערה 7 במאמר זה.

אורי צבי גרינברג

1. תפקיד המשורר לפני המלחמה

אורי צבי גרינברג – אצ"ג – נולד ב־1897 בביאליקמין שבגליציה למשפחת אדמו"רים חסידית. בשנת 1912 פרסם את שיריו הראשונים בעברית וביידיש. בשנים 1915–1918, בתקופת מלחמת העולם הראשונה, שירת בצבא אוסטריה, ולחם בחזית סרביה. החוויות שחווה במלחמה קירבו אותו לחוגים האקספרסיוניסטים של השירה במזרח אירופה ובמערבה. פוגרום שחווה על כשרו עם תום המלחמה בלבוב, שמשפחתו כמעט הוצאה בו להורג, גרם לו להבין שיש שני פתרונות בלבד למצב היהודים באירופה: להיות קומוניסטים ולבטל לגמרי את ערכי היהדות או לפנות לציונות. אצ"ג בחר בציונות. ביולי 1923, ערב התכנסותו של הקונגרס הציוני בקרלסבאד, פרסם אצ"ג מאמר ציוני בעיתון העולם. לדברי מירון, מאמר זה סימל את התנתקותו, החלקית לפחות, מן 'הנהיגים האקזיסטנציאליסטי המודרניסטי' שאפיין את הדור האבוד של הצעירים אשר חזרו משדות הקרב של מלחמת העולם הראשונה, ועשה אותו מחויב לציונות.⁷⁷

בתחילה החשיב אצ"ג את עצמו, על אף תמיכתו בז'בוטינסקי והסתייגותו ממדיניותו של ויצמן בהנהגת התנועה הציונית, כחלק ממחנה השמאל⁷⁸ והיו לו קוראים רבים. עם זאת, המשבר הכלכלי שפקד את הארץ בין 1926 ל־1927 ויכוחים על הדרך שהתנועה הציונית וההסתדרות צריכות לפעול בה ושאלות בנוגע ליחס לערבים, ולבסוף הרגשתו כי חזה מראש את מאורעות תרפ"ט, אולם קהלו לא שמע לו, כל אלה הוליכו אותו אל המחנה הרויזיוניסטי.⁷⁹

77 מירון, אקדמות, עמ' 10–40; וראו גם: ד' וינפלד, 'גרינברג, אורי צבי', בתוך: 'פראוור (עורך), האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב תשמ"ג, עמ' 368–369 |להלן: וינפלד, 'גרינברג'.

78 מירון, אקדמות, עמ' 71–72.

79 אצ"ג טען למשל שעל ההסתדרות לקבל כחברים רק פועלים יהודים, שם, עמ' 116–117, 95–89.

בין השנים 1931 ל-1935 שהה אצ"ג בפולין, ובה ערך בין 1933 ל-1935 את העיתון די ועלט. הוא שב לארץ לזמן קצר ב-1934, בזמן משפט רצה ארלוזורוב, ושוב ב-1936, עם פרוץ המאורעות, ואז שב לפולין והצטרף למערכת העיתון דער מאמענט, שם מילא תפקיד בכיר עד פרוץ מלחמת העולם השנייה. בשנת 1937 פרסם אצ"ג את ספר הקטרוג והאמונה, שהושפע מביקוריו בארץ, ובו ערך את חשבונו השירי עם הצייונות הסוציאליסטית ומדיניות 'ההבלגה'. בעקבות הספר נטש אותו קהל קוראיו, נירו אותו מחנה השמאל והנהגת היישוב, והוא היה למשורר רוויזיוניסטי בלבד.⁸⁰

האם חזוה אצ"ג את השואה?

עוד בשנים 1922-1923, שהתלבט בהן אצ"ג אם לבחור באופציה הצייונית, הוא חיבר בידיש את הפואמה 'אין מלכות פון צלם' – 'במלכות הצלב'. תיאורים קשים, אף קשים מאלה שב'גיא ההריגה' ממלאים את הפואמה, שכן החורבן איננו רק של בני אדם ורכוש, אלא גם של סמלים וחפצי קודש. אלוהים בפואמה זאת אינו כול-יכול אלא כלוא בשמים, בלי יכולת להגיב. אין ביצירתו שלילת הגולה באופן שהדבר מובע ביצירותיו של אלתרמן, אבל הפתרון הוא אחד, לעלות לארץ ישראל ולהשתקע בה.⁸¹ את ההרגשה כי עומד לקרות משבר נורא ליהודים ביטא אצ"ג בכמה שירים: למשל את רעיון אשמת האפיפיור ואשמת 'בניו של האפיפיור' בפגיעה ביהודים כל הדורות אפשר למצוא עוד בשיר 'האב היושב על הטיבר',⁸² שם אצ"ג אומר:

אָנִי מַאֲשִׁים אֶת בְּנֵי שֶׁל הָאָב הַיּוֹשֵׁב עַל הַטֵּיבֵר אֲשֶׁמֶת דְּמֵעֵי דְמִי
בְּמָרָזֵב הַדּוֹרוֹת [...] בְּגִי-לְאִמּוֹ שֶׁל הָאָב הַיּוֹשֵׁב עַל הַטֵּיבֵר וּפּוֹסֵק
בְּלִטְיָנִית פֶּסְקוֹי: / כֹּל שֶׁטָּבֵל לְנִצְרוֹת, הַבְּרָכָה לוֹ מִכְּסַחַת. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר

80 ויינפלד, 'גרינברג', עמ' 370.

81 ה' ברזל, "אין מלכות פון צלם" – "בממלכות הצלב", שירת ארץ ישראל – אקספרסיוניזם נבואי, כרך ו, ספריית פועלים, תל אביב 2004, עמ' 114-116 ולהלן; ברזל, אקספרסיוניזם נבואי.

82 אצ"ג גרינברג, 'האב היושב על הטיבר', בתוך: ד' מירון (עורך), אורי צבי גרינברג – כל כתביו, מוסד ביאליק, ירושלים 1990, כרך ג, עמ' 86 ולהלן; מירון, כל כתביו.

מִסְרַבֶּת אֲלֵלִי לְהָ! / אִם לֹא יִכְרַסְמָנָה זָאֵב וְלֹא חֶרֶב תִּשְׁכַּלְנָה, אַחַת
דָּתָה: הַשְּׁטָן יִבְיָאָנָה לְסַטְכֶס [...] מֵעַל לְמַבּוּל יִגְוִנְנוּ נֹצֵב עַל הַטֶּבֶר
הַיְכָל־אֲרָרְט וְקִירוֹתָיו אֲטוּמִים לְבַכְיָנוּ [...]

רעיון זה של אשמת האפיפיור בא גם בשירים שחיבר אלתרמן בימי מלחמת העולם השנייה.⁸³

עוד נקודת דמיון שאפשר למצוא בין אלתרמן לאצ"ג נמצאת בשיר 'קהילות הקודש בגולה'⁸⁴ שאצ"ג מאשים בו את היהודים בגולה ואומר עליהם כי

בְּרַחֲבֹכֶם יֵשׁ מְסוּד שְׂדֵה קָטֵל אַחֲרֵי מִלְחָמָה וּגְשָׁמִים — וְתוֹ לֹא / אַחֲרֵי
אִסְפַּכֶּם הָרוּגִיכֶם מְטִיט דָּם קְרוּשׁ, מִדְּמֵן חוּצוֹת וּמְשַׁלֵּג כְּתָם וּתְבִיאֹם
לְקַבּוּרָה בְּחֻלְקַת הַשְּׂדֵה הַיְהוּדִי / בְּאֲדַמַּת מְשֻׁנְאִים, / בְּלִי טְרוּף הַדְּעַת
וּבְלִי הַתְּפַקְעוֹת הַכְּלִיּוֹת, רַק בְּרַב דְּמַע וְנִהִי; / וּשְׁבַתְּם לְסַחַר וּלְאֵכֶל
וְלִשְׁתּוֹת וְלִישֵׁן שָׁנָה בֵּין פּוּגְרוֹם לְפּוּגְרוֹם - /-.

הדבר מזכיר במקצת את הביקורת שמתח אלתרמן בשירו 'הרצל והיהודים' על היהודים באירופה שלא עלו לארץ כשיכלו, אולם אצ"ג במקרה זה מחה על מציאות יותר מאשר הציע צעדים מעשיים לפתרון מצוקתם של יהודי הגולה. יש לציין כי הוא מזכיר בשיר מנהיגים של תנועות תקומה, הנחשבים משיחי שקר, כמו ראובני ומולכו, שהיו יכולים לגאול את העם, אלא שהיהודים היו דאשונים בו לקטרוג וללעג, והוא אף מאשים את היהודים כי כינו אותם משיחי שקר. הצדקת משיחי השקר יכולה להיראות מוזרה במקצת, אולם ההבנה שהזמן בשירי אצ"ג איננו דיאכרוני אלא סינכרוני — מה שהיה הוא מה שיהיה. ייתכן כי לדעתו, אילו דבק העם היה באותן דמויות הוא היה נגאל.

עוד רעיון שעלה בשירתו של אצ"ג לפני המלחמה הוא הרעיון הגרוטסקי שאם אין ליהודים מקום מעל פני האדמה, אולי יהיה להם מקום

83 כך למשל נאמר בשיר 'מכל העמים': ואוכל הגרון בימים ובליל, והאב הנוצרי הקדוש בעיר רום/ לא יצא מהיכל עם צלמי הגואל/ לעמוד יום אחד בפוגרום. ראו הערה 33 במאמר זה. או בשיר 'ביום ההוא': ומכס-לבלרים עד היכלי-אפיפיור/ אנשים יחפזו, יחפזו לכיור, / יען גם בדיהם דבק שמץ אדום/ ומוטב לשטפן ולצאת בשלום [...]/ ראו הערה 29 במאמר זה.

84 א"צ גרינברג, 'קהילות הקודש בגולה', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ג, עמ' 82.

מתחת לפני האדמה. רעיון זה מובע בשיר 'באי במחתרת', ואצ"ג בחר בו להיות השיר הפותח את ספרו רחובות הנהר. השיר מספר על פליט אחד ויחיד מקרב יהודי העולם, הפוגש את הדובר בשיר וביחד הם מתחקים אחר מקום שיוכלו לחיות בו. מתחת לכל הארצות הם מגלים שאריות עצמות של יהודים, האדמה מזמינה אותם להתיישב בקרבה ואומרת:

רַב שְׁלוֹם לְבָאֵי כַעֲבֵי, יְהוּדִים! / אָמֵן, פִּי יְהוּדִית הִנְנִי מִן הַיּוֹם / בּוֹ
הַפִּיל גּוֹי רֵאשׁוֹן אֶת הָעֵבְרִי הָרֵאשׁוֹן / וְהִגִּיר לְפִי חֶרֶב דָּמוֹ עַל שְׂטָחִי /
וְקָם הַקֶּבֶר הָעֵבְרִי הָרֵאשׁוֹן / וְכָרָה בִּי הַבּוֹר וְטָמֵן בִּי נֶרְצַח / וְאַמְצָתִי
כִּפְּן בִּי בְּכָל חַלְיוֹתָיו [...] צָאוּ בִּי, בּוֹאוּ! אֵין צֶלֶב נְחָצִי-סֵהַר / הִנְנִי יְהוּ
דִית בַּעֲבֵי וּבְעֵמְקֵי - /⁸⁵

לפי דעה אחת, את השנים האחרונות שחי אצ"ג בפולין הוא ייחד למחאה על סגירת ארץ ישראל בפני יהודים, ובהתרעה על הסכנה הקרבה ובאה מצד הגרמנים; לפי דעה אחרת, אם קוראים את כתיבתו הפובליציסטית של אצ"ג לפני המלחמה, נראה שלא צפה כלל כי היא תפרוץ מהר כל כך. יתר על כן, שנאתו למצב בארץ הייתה גדולה כל כך עד שטען שלו ביקר בגרמניה ולא בארץ ישראל היה נהנה מחירויות גדולות יותר, וכל זאת חודשים אחדים בלבד לפני פרוץ המלחמה.⁸⁶

2. המלחמה והמשורר

עם פרוץ המלחמה נמלט אצ"ג מפולין בעור שיניו. לפני הגעתו ארצה היו שמועות ששירותי הביטחון של רוסיה תפסו אותו ועינוהו למוות. למעשה, כדי להימנע מגורל זה, לא עבר בלבוב, שסופחה לגוש הקומוניסטי, ולכן לא היה יכול לקחת ארצה את שמואל, בן אחותו, אשר התכוון להעלותו כאילו היה בנו, ועל כך התחרט אצ"ג כל ימי חייו; בשל אי-קיום ההבטחה למשפחתו פקד אותו הילד בסיוטי הלילה שלו.⁸⁷ הוא הסתגר כל ימי

85 הנ"ל, 'באי במחתרת', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ה, עמ' 11-15.

86 ראו: מירון, אקדמות, עמ' 147; 'י' שביט, 'אסכטולוגיה ופוליטיקה בין "נבואה גדולה" ל"נבואה קטנה"', בתוך: ה' וייס (עורך), המתכונת והדמות, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 2000, עמ' 327-336.

87 מירון, אקדמות, עמ' 147-148.

המלחמה בבית ידידו ומעריצו יהושע השל ייבין, ולא יצר קשרים גם עם אנשי מחנהו הטבעי – הרוויזיוניסטים. הגם שאצ"ג כתב יצירות בזמן המלחמה, הוא נמנע מלפרסמן, וכפה על עצמו אלם. בנוגע לכמה מן השירים ידוע מתי בדיוק נכתבו, וקיים יומן המתעד את הלכי רוחו, ולכן אנחנו יכולים לדעת שכמו אלתרמן (ואולי כמו רבים אחרים) גם אצ"ג האמין בכל לבו בניצחונה של בריטניה, ובשנה הראשונה והשנייה למלחמה עוד לא היה אחוז חרדה בנוגע לגורל משפחתו. הדבר השתנה בעת מבצע ברברוסה, הגם שלפי דעה אחת 'אין סימן שאצ"ג עמד על מלוא ההיקף והמשמעות של חורבן העם באירופה המזרחית עד שנת 1943, שאז החלה הבנה כזאת לחלחל בכל שדרות היישוב בארץ'.⁸⁸

משנת תש"ד החל אצ"ג לכתוב שירים שנתנו ביטוי להרגשת החורבן ('חזון ליל גשם'⁸⁹ ו'צהר בענן'⁹⁰ ושירים ששולבו לאחר מכן במחזור 'כבואי חשכון'⁹¹) עוד לפני כניעתה של גרמניה נכתבו 'שיר כל האימהות בהרי ירושלים בלילה', שיר המתאר עלייה לרגל של אימהות מתות מכל תקופות ההיסטוריה לירושלים. בשיר מתואר אבל על-טבעי העוגב, המשוקע בנחל קדרון (מוטיב חוזר בספר). הוא מנגן בשיר זה תפילת אשכבה לחיים ולמתים⁹² – באותה תקופה נכתב השיר 'אל קשת הברית',⁹³ שהאני השר/ המשורר פונה בו אל הציבור הרחב ומבקש ממנו, לנוכח החורבן, לקבל את מילותיו ולעשות שלום בינם ובינו, כלומר אצ"ג ביקש 'להכשיר' את שירתו הקודמת בעיני הציבור הרחב.⁹⁴ ככל הנראה, הוא אפילו לא הראה את השירים למשפחת ייבין וטמן אותם במגירה עד יולי 1945. שתיקה זאת התקבלה לא יפה בחוגי הימין, והיו שהתקשו לעכל אותה או שנדרשו לתת לה הסברים פתלתלים, שהציגו את אצ"ג כ'אפיקן של העתיד', שאמר את

88 שם, עמ' 149.

89 אצ"ג גרינברג, 'חזון ליל גשם', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ה, עמ' 133-139.

90 אצ"ג גרינברג, 'צהר בענן', שם, כרך ו, עמ' 111-116.

91 אצ"ג גרינברג, 'כבואי חשכון', שם, עמ' 83-104.

92 אצ"ג גרינברג, 'הכתל והנחל' – ב: שיר כל האימהות בהרי ירושלים בלילה, שם, עמ' 107-108. בנוגע למוטיב החוזר ראו למשל: הנ'ל, 'לוח במבוא ב', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ה, עמ' 8.

93 הנ'ל, 'כבואי חשכון ב: אל קשת הברית', שם, כרך ו, עמ' 87-88.

94 חבר, מולדת המוות יפה, עמ' 90-91.

שהיה לו להגיד על השואה ועל גבורת אנשי המחתרות בארץ עוד בכתביו המוקדמים.⁹⁵

3. רחובות הנהר

ביולי 1945 התפרסם בעיתון המשקיף השיר 'לישיבה של מטה'. היה זה שירו הראשון של אצ"ג אשר התפרסם בעברית מאז 'אגדת יעקב רז' (1939), ששיבחה את גבורתו של לוחם מחתרת נגד הבריטים. גבורתו של רז בשיר ההוא הייתה מקומית,⁹⁶ ואילו בשיר החדש הוזכרו בפירוש הפרטיונים, מכל אירופה, על משקל צדיקי הדור:

לְמַדְוֵי-פְּרִטְיוֹנִים, קְדוֹשֵׁי-אֶלְמוֹנֵינוּ, / שְׁלֵא גְדָלָנוּם לְכָל־זֵין עָלֵי
 אֲשֶׁפְּתוֹת-קְהֵלוֹתֵינוּ // וְהֵם גְּלֹגוּלֵי-גִיּוֹרְאֵינוּ, שְׁמַעוֹן-וְלֹי קְדַמוֹנֵינוּ /
 בְּיַעֲרוֹת סָלָב [...] בְּלִל בְּלָב וּפֶה עֶצוּם, חֲמִי-פְּאָבְנוּ / [...] כְּמוֹת זָאבִים
 [...] קִבְרָם בְּיַעַר. הֵם הַרוּגֵי מְלָכוֹתֵינוּ: / תַּחֲתָם לֹחֶשֶׁת מְקַפְּלֵת יְרוּשָׁלַם-
 שְׁלִ-סִיקְרֵיָנוּ.⁹⁷

לאחר פרסום שיר זה החל אצ"ג לפרסם את שיריו בעיתון הארץ. אמנם לא תאם העיתון את דעותיו הפוליטיות, אולם הוא היה רב-תפוצה יותר מעיתוני הימין. אצ"ג נשאר באכסניה זאת יותר מעשר שנים, ושוקן, המוציא לאור של העיתון, אף סייע לו להיות דמות ממלכתית, בין היתר בכך שעוד לפני שיצא לאור רחובות הנהר הדפיס מחזור משיריו בעותקים נפרדים, ועל כך זכה המשורר בפרס ביאליק ובהוקרה מלב הקונצנזוס הלאומי.⁹⁸

95 חנן חבר מצטט בספרו מולדת המוות יפה את איזיק רמבה, פובליציסט רביזיוניסט מרכזי: 'האומה מתבססת בדמיה. המנהיג ישן שנת עולמית בפניה נידחת של העולם הגדול, והמשורר, המוכיח והמנחם, שותק. מדוע הוא שותק?' על הלך הרוח בקרב אנשי המחתרת כתב ישראל אלדר בראשית שנות החמישים 'אורי צבי הוא האפיקן של העתיד. הוא לא זקוק לתופעת הגבורה שתרחש לעיניו. היא התרחשה בדמו טרם שהתרחשה במציאות', חבר, מולדת המוות יפה, עמ' 86-87.

96 שם, עמ' 86.

97 א"צ גרינברג, 'לישיבה של מטה', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ה, עמ' 72-74.

98 חבר, מולדת המוות יפה, עמ' 86-87.

הספר עצמו זיכה את אצ"ג פעם נוספת, ב־1955, בפרס ביאליק,⁹⁹ ויש המחשיבים אותו, כמו את שמחת עניים, לאחת מיצירות הספרות העבריות הטובות ביותר במאה השנים האחרונות.

כמו שצוין, הספר היה מבוסס על עדויות, ואפשר לטעון שהוא במידה מסוימת אחראי יותר מכול לשלב מוקדם מאוד של תודעת שואה משום שלא קימץ בתיאורי הזוועה ומראה הגוויות. הספר דל במטפורות משום שלנוכח האמת 'אין עוד משלים' וכל המילים מאבדות ממשמעותן. אהרון אפלפלד מעיד על אודות מפגש שלו עם אצ"ג, שהתקיים לאחר שיצא לאור ספר של אפלפלד עשן. תיאור הפגישה מדגים את ההבדל בין נושא החותם של תודעת השואה המוקדמת – גרפית וויזואלית ובין תודעת שואה מאוחרת יותר, רגשית יותר, שאינה מנסה להלום במקבת בקהל שומעיה. במפגש שיבח אצ"ג בהסתייגות את כתיבתו של אפלפלד. הוא מתח ביקורת על כתיבתו סגנון 'הכתיבה המאופקת', שכינה אותה 'אמירה כבושה' וטען כי עליו להגיד את אשר על לבו במלוא העוצמה או לשתוק, משום שאין ליהודים את הפריבילגיה של שעשועי תיאור ודקות הרגש.¹⁰⁰ נדמה כי הנקודות החשובות ביותר בשירים הפותחים את הספר, הם ראייתו של אצ"ג את החורבן כחלק מרצף היסטורי שהעם נמצא בו מאז ומעולם:

זֶה קָרְנוּ אֶתְמוֹל [...] אַךְ-כָּאֵלוּ מִקֶּדֶם דְּרוֹת/ קְרוֹשׁ בְּגוֹיִלִין עֵתִיקִין
טְמוּנֵי כֵד חָרֵס צְרוֹרוֹת/ מְצָאנוּ כְּתוּב-זֶה בְּדָם שְׁחוֹרוֹת:/ הִיָּה מְבוֹל דָּם
יְהוּדֵי וְחֵיל אֵין כְּמוֹ, וְכֶרֶת גְּלִיּוֹת, / וְאֵף מְלֶאךְ-שֵׁם-כְּנַפְיֵי-בְדָם-זֶה-
וְהוֹמָה – לֹא שָׂרַד. / בְּצִיּוֹן הָיָה אֹז מִיַּן הַיָּי אֶרֶט - //¹⁰¹

יש בשורות אלו האשמה חמורה של היישוב בארץ. אצ"ג טוען שבארץ הייתה התעלמות מהמצב באירופה בתקופת המלחמה. התעלמות זו נמשכה גם בשנות החמישים של המאה העשרים, אז נכתב השיר. 'השקחה וכפירה מתהלכות זוג-נטויות-גרון'.¹⁰² לאצ"ג אין ספק ששוב עלולה לפגוע בעם

99 מירון, אקדמות, עמ' 155.

100 חבר, מולדת המוות יפה, עמ' 93-94.

101 א"צ גרינברג, 'לוח במבוא א', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ה, עמ' 7.

102 שם.

פורענות קשה ושהרעה תבוא מגרמניה 'שוב גִּרְמָנִיָּא חֹלְצַת דְּיָדִים וְקוֹרָאֵת עִמִּי צָלָב אֶל שׁוֹקָה - ¹⁰³ השיר השני מבין שלושת שירי הפתיחה הוא אכן ארס פואטי. ¹⁰⁴ ב'שיר העוגבר' הציג אצ"ג 'שְׁנֵי מִיָּנֵי אָדָם בְּעוֹלָם: נְמוּלִים - עֲרָלִים', ¹⁰⁵ אבל כאן אצ"ג מציג שני מיני יצירות בעולם -

'בְּנוֹת שִׁיר בְּגוּיִים' עליהן הוא מצווה - 'הַסִּינָה' ומעודד את קולה של שכונת השיר העברית: שְׂכִינַת הַשִּׁיר הָעֵבְרִית עַל סִינֵי חֲלָלִיהָ/ נִצְבֶּת, נִשְׁקָפֶת עַל יָם וַיִּבְשֶׁת גּוֹיִם/ עֲכָשׁוּ - היא אומרת את שיר הפנים הקדוש/ שֶׁל עֲמָה הַהָרוּג וְהַחֵי. ¹⁰⁶

גם שיר זה מלווה בנגינת העוגב שבנחל קדרון. השיר השלישי מלמד כי גרמניה לא הצליחה להכרית את העם היהודי. 'עִם שְׂבָא עָדֵי לֵיל הַלֵּילוֹת שֶׁל הַצָּלָב וְזוֹכֵר לֵיל הַכְּרִית/ וְדָבַר אֶל לְאָבִיו הַקְּדָמוֹן וְלִזְרָעוֹ עַד אַחֲרִית/, לֹא יִצְלַח עֲלָיו גּוֹיִם-קְרָדִים שֶׁרָשִׁיו לְהַכְרִית'. ¹⁰⁷

נשאלת השאלה מה היה יכול לגרום לכך ששירתו של אצ"ג תהיה ממלכתית ומקובלת כל כך. יש לכך שתי תשובות מרכזיות: בשירים ישנה נעימת פיוס - קריאה להפסקת המריבות הישנות בין המחנה הרוויזיוניסטי למחנה השמאל. מלבד זאת, לנושא השואה היה קונצנזוס לאומי, ללא קשר לאידאולוגיה פוליטית. ¹⁰⁸ כדי לאמת טענה זו בדקתי את המגמות הבאות בשירי הפתיחה ובשירים הבאים אחריהם ומצאתי דפוסי כתיבה או רעיונות החוזרים שוב ושוב בספר שהייתה להם ודאי השפעה על קהל הקוראים. עמדתי על עשרה רעיונות השבים כל הספר, ואלה הם:

א. חורבן העם היה צפוי מראש. השנאה לעם ישראל התפתחה בגלל רעיון התעודה - רעיון האל האחד, שעם ישראל הביא לעולם. ישנם שירים

103 שם. גם בנאומו של אצ"ג בעת קבלת פרס ביאליק הוא הרגיש את האיום שהציבה גרמניה על ישראל. ראו: א' יוחנן, אורי צבי גרינברג - ביבליוגרפיה, הוצאת עדי מוזס - ידיעות אחרונות, תל אביב וירושלים 1980, עמ' 119, 132. ב-1955, שלא כנבואה של אצ"ג, דווקא גברה המחויבות של המערב ושל גרמניה כלפי ישראל, אולם בשל קוצר היריעה לא אוכל להרחיב כאן.

104 ארס פואטי - יצירה שעוסקת בכתיבה על תהליך הכתיבה והיצירה.

105 א"צ גרינברג, 'שיר העוגבר', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ו, עמ' 25.

106 הנ"ל, 'לוח במבוא ב', שם, כרך ה, עמ' 8.

107 הנ"ל, 'לוח במבוא ג', שם, עמ' 9.

108 חבר, מולדת המוות יפה, עמ' 90-91.

שאצ"ג מנסה לטעון בהם כי הוא חזה את החורבן. למשל השיר הראשון מארבעה שירי הבינה – 'שיר גזע אברהם':

מיום ששפרנו אלילי העץ והאבן/ והורינו פי יש אלהים יוצר כל יציר
 – / משרים על חיינו צלמות עצי הגויים; / וכל אבן זועמת אחרינו:
 איננה רוצה/ להיות לביתנו מסד// ומיום שעובדי אלילים מדורו של
 אברם/ ועדי דור הצלב/ קבלו מדינו את דעת האל היחיד, / שלא
 נשיגו בדמות גוף, / אין אנו יודעים כל מפלט מפעסם של גויים; / דמם
 כה קורא אלי אלילים הקדמון; / המה שבים אלי שביליו הקדומים/מכסי
 האזוב/ומביאים אתם דם-משלנו לשי לו חדש//.¹⁰⁹

ב. יהודי אירופה נשחטו משום שהתנהגו כמו שה, תמים וחסר מגן. יתר על כן, במקרים מסוימים הפעולה נגד הצאן הזה, שאצ"ג עושה לחייו אידאליזציה (כלומר הוא ראה בהם קרושים, תמימים וטהורים), מוכיחה גם את חוסר המוסריות ואולי את אשמתם, לא רק של הרוצחים, אלא גם של השותקים. כך לדוגמה בשיר 'קינת השה לבדר':

לא בשדה כמצא הזאב את השה לבדר/ מצאה הדורס את אחותי לבית
 ישראל: / הזאב בא במכלא ומצאה בביתה, היא ללה תמרורים/ ואת
 הייל שלה שמעו רחובות וקירות עיר ערשה// [...] עוד כפר ועוד עיר
 ועוד ארץ ומיליונים שמעו/ את הייל, ולא קם לה לאחותי ממיליונים
 מושיע אחר [...] עכשו בחשך ליל-כל-הגליות-באחד/ עומדים
 במקומם רחובותי: רחובות המבלעת הירושלמית שבנכר, / כשורות
 רפתים ומכלאות, שצאנן נחנק בעשן נשרף בנפט/ נמעך בקת, נדרס
 במגף [...] צאן בית ישראל//¹¹⁰

ג. הבנים אשמים כי לא היו באירופה להגן על הוריהם. הרגשה זאת ודאי הייתה משותפת לרבים מבני היישוב. הדרך הרגשית שאצ"ג מעביר בה רעיון זה היא לא הטחת אשמה אלא קבלתה עליו. כך הוא כותב 'בקינת הבן כבורחו מבית אביו ואמו':

אכן הצלתי את זה גופי בכרחי מבית אמי ואבי/ בית חיותי קן צפצופי
 בית דמי וזהבי/ אבל לא הצלתי נפשי [...] ועדי שאול יגונה קדריה:

109 א"צ גרינברג, 'שיר גזע אברהם', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ה, עמ' 33-34.

110 הנ"ל, 'קינת השה לבדר', שם, עמ' 63-64.

[...] איך אִפְשֵׁר שְׁאֲבִי כְּתֹב פְּעַם אֶלַי: 'בֶּן פּוֹרְתִי?!' / איך אִפְשֵׁר שְׁאֲמִי לְכַבֵּתֵנִי 'בְּנֵי הַזּוֹרְחִי! // וְדַעוּ שְׂבִיּוֹם אִיד לֹא יַעֲמֵד עַל סַפֵּם כְּמַגֵּן / זֶה הַבֶּן / הַבוֹרֵחַ: ¹¹¹

בשיר זה אפשר לראות גם מאפיינים לאותו 'מדע אבל', אשר מאשר לנו למעשה את גרסתו של אצ"ג למערכת היחסים בין שירה לאבל. כך הוא למשל מדבר על הרגשותיו האישיות ועל עצמו:

נֶפֶשׁ מוֹג לֵב, מְאוֹסָה וּמְרָה בְּדַמְעֵיהָ: מְרֻטָה מְנוּצוֹת פְּאָרָה וּכְפוּשָׁה בְּכַנְפֶיהָ: [...] מִי מַעֲצֵם קְלוֹנָה יְגַאֲלָהּ וְהוּא חֲטֵא חֲטֵאֶיהָ! / בְּזִכּוֹת מִי בִי אֲשָׂא אֶת הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת עֲדֵי בּוֹר וְרוֹתִיהָ / וְאִין בּוֹר שְׁחֵרִית בֵּית אָבִי וְאֲמִי עוֹד חוֹפֵף עָלַי מִיֵּטֵב שִׁירָה, / אִיךְ אֲשָׂא בִי כְּמַעֲט זֶה חֲמָרִי אֶת הַמוֹן בְּלֵהוֹתִיהָ / שְׁכָל אֲבָרֵי וְגִידֵי עֲנַפִּים וְשָׂרִיגִים לְאִימִיהָ / [...]

ד. החשש שאלוהים אינו קיים או שהוא מתעלם מן המתרחש בעולמו. בשיר 'קינת השה לברד': 'אֲחָרֵי שִׁיִּצְאוּ קְהֵלוֹתִי, כְּלָה אֱלֹהִים וְאֶפְסוּ כָּל מַדּוֹת הַרְחֻמִּים / וְהַשְּׂמִים מִמַּעַל אֵינָם שְׂמִים / אֶלָּא כְּסוּיֵי תַרְעֵלָה'. בשיר 'בשמי השמים – קהילות הקודש במרום'¹¹² המתים עולים לשמים ומבקשים לבכות לאלוהים, אולם הם אינם מוצאים אותו. עם זאת, ישנם שירים שיש בהם מלאכים ונתבעות תשובות מהאל לשאלה איך ממשיכים הלאה.

ה. התרפקות על זכרונות נופי הגלות. כך למשל ב'קינת השה לברד'. 'בְּשָׂרוֹת־בֵּית־לֶחֶם־אֲמַרְנוּ־לִילֵךְ בְּדַרְכֵנוּ בְּשָׂרוֹת שָׁם / כְּמַשְׁעוֹל הַקָּמָה הַבְּשִׁלָּה [...] / וּבִיעֲרֵה־הַלְּבָנוֹן־שָׁם הַלְּכָנוּ בִּיעֲרוֹתֵיהֶם [...] וּבִירְדֵן־וּכְנָרֵת־יִרְדְּנוּ בְּנֵהוֹת שָׁם הַיְּפִים הַנוֹצְצִים [...]

ו. לאחר הרצח – עולם כמנהגו נוהג והטבוחים מפרים את אדמת הנכר. 'קינת השה לברד': עֲכָשׁוּ – גּוֹפֵינוּ שְׁנַתְקֵדְשׁוּ בְּדַמָּם רְקִבִים שָׁם, / יְרֻשָׁה לְתוֹלְעִים בְּנֶכֶר, / וְהִבִּית וְכִלְיוֹ שְׁחָפוּם קִדְשֵׁת שַׁבָּת וּמוֹעֵד / רְנוּנֵי כֶסֶף עֲמָקִים מִשְׁק בְּנָפִי שְׂכִינָה / הַגּוֹת יוֹנִים מִשְׁק תְּפִלָּה־בְּאֵה־בְּנִגּוּהוֹת – / יְרֻשָׁה הֵם לְגוֹיִים: /

ז. הלקח מחורבן העם הוא הצורך להקים מדינה או 'מלכות' של עם ישראל. האסון התרחש 'כִּי עַל אֲדָמְתָם בְּנִינוּ בְּתִים לְגוֹר בָּם / הִקְיֵמוּנוּ בֵּית כְּנָסֵת

111 הנ"ל, 'קינת הבן בבורחו מבית אביו ואמו', שם, עמ' 60-62.

112 הנ"ל, בשמי השמים, א, 'קהילות הקודש במרום', שם, עמ' 119-120.

לְאֱלֹהִים/ כְּרִינוּ קְבָרִים לְמֵתִים/ וְלֹא בִירוּשָׁלַיִם/ יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל סַלַע שֶׁל זָהָב/ אֲלֵלֵי וְאַמָּן//'. מירון טוען שמלכות זו אמורה להשתרע בין הנילוס ובין הפרת¹¹³ את הקשר בין אמנותו למלכות אפשר לראות במחזור ארבעה שירי בינה, בשיר ב, ששמו 'אל אשר לו העתיד': 'אֲנִי מוֹסֵר בְּשִׁירֵי בַחֲוֹתֶמֶת שָׁמַי' אֶת מִפְתַּח־הַטַּעַם לְנִגּוֹן מַלְכוּת הָעֵתִיד;/ אֶת תְּכֵנִית הַכְּבוֹשׁ שֶׁל הַגִּי וְהַהֲרָ/ אֶת מִתְכַנֵּת הַבֵּית שֶׁל מִבְצָר לְדוֹד//'.¹¹⁴

ח. רעיון האמנות השונה של עם ישראל לאחר החורבן. ישנם שירים שהמשורר מתייחס בהם לכך שבשירה העברית החדשה אין עוד צורך בלשון פיגורטיבית. בשיר 'אין עוד משלים' נכתב:

הִישׁ מְשָׁלִים עוֹד לְזֶה אֶסוּנְנוּ שֶׁבֵּא לָן מִיָּדָם?/ אֵין עוֹד מְשָׁלִים. (כָּל הַמְּלִים צְאֵלֵי צְלָלִים) – / וּבְזֶה הַבְּטוּי הַמְּחַרֵּד: אֵין עוֹד מְשָׁלִים!/
כָּל עֲנוּי אֲכֹזֵר שֶׁיַּעֲשֶׂה בֶן אָדָם בְּאַרְץ גּוֹיִית לְאָדָם, / יִדְמֶהוּ הַבָּא־
לְהַמְשִׁיל: הוּא עֵנָה כִּיהוּדִי. / כָּל מְגוֹר כָּל זֹנְעָה כָּל בְּדִידוֹת כָּל עֲגָמָה/
כָּל בְּכִיָּה הוֹמִיָּה בְּעוֹלָם/ יֹאמֵר הַמְּמַשִּׁיל: זֶה מְשָׁל מִן הַמִּין הַיְּהוּדִי.//¹¹⁵

ט. רעיון אשמת הגויים והשוואתם לחיות. בשיר 'הנה הגוי המגור במלואו' – חלק ה:

עוֹלָם הַגּוֹיִים הוּא יַעַר־לֵיל־חַיּוֹת וְהֵם בּוֹ – חַיּוֹת בָּרַ/ הֵם לֹא יַחְדְּלוּ לְהִיּוֹת מֵה־שֶׁהֵם־בְּחֶבְסָם. / הֵם יַחְלִיפוּ לְשׁוֹן לְבוּשִׁים כְּלֵי שְׁמוּשׁ אוֹפְנִים, / אֲכַל דָּמָם יְסוֹדָם מֵהוּיַת הַזַּעַף הַמְּשַׁתְּפֵת לְחַיּוֹת הַבָּרַ/ בִּיעָרָם הַגְּדוֹל הַחֲפֵי־לֵילִי הָעֵבֶת הַקְּרָמוֹן;/ חוֹשִׁיָּהֶם הַדּוֹמִים לְחוֹשֵׁי הַחֲפֵי [...] אַף עַל פִּי/ שְׂאִינָם הוֹלְכִים עַל אַרְבַּע וּבְעֵלֵי סִגְנוֹן הֵם.//¹¹⁶

י. הנקמה בוא תבוא. אצ"ג מצפה לנקמה על-טבעית, אלוהית. ישנם שירים שהאני השר נוקם בהם בגוי שהשתלט על רכוש משפחתו¹¹⁷ ב'לישיבה של מטה' הוא מתייחס לרעיון שדורו צריך לנקום: 'חֲמוּשִׁים־

113 מירון, אקרמות, עמ' 154.

114 א"צ גרינברג, ארבעה שירי בינה, ב, 'אל אשר לו העתיד', שם, עמ' 35.

115 הנ"ל, 'לאלוהים באירופה' – ג: אין עוד משלים', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ו, עמ' 37.

116 הנ"ל, 'הנה הגוי המגור במלואו' – חלק ה, שם, כרך ה, עמ' 160-161.

117 הנ"ל, 'הקבר ביער', בתוך: מירון, כל כתביו, כרך ו, עמ' 130-141.

לכבושים-למעמד-סיני עם זה דורנו: / גם הדעת אם יעור בו, ידע צר עקב
 גזענו!//¹¹⁸ אלו הם עשרת עקרונות היסוד של מדע האבל. אפשר לראות
 את השפעתם אפילו על הדור הצעיר והמרוחק פוליטית, אם בוחנים ספרים
 כמו מול תא הזכוכית של חיים גורי,¹¹⁹ אבל זהו נושא לעבודה אחרת.

סיומ

לאחר בחינת שירים רבים של שני המשוררים נראה כי שניהם הגיבו על
 העדויות שהצטברו אט-אט על הנעשה באירופה והגיעו לשיאן בסוף שנת
 1942 ובתחילת 1943. הדרך שבחרו בה הייתה שונה: אלתרמן הגיב באופן
 עדכני, כמעט מדי שבוע, ובאמצעים אמנותיים שונים כמו שירה לירית,
 שירי זמר, ושירי העט והעיתון, שהיו תגובות פובליציסטיות ואקטואליות
 לעדויות עדכניות, ואילו אצ"ג שתק כל המלחמה והגיב רק לאחר סיומה,
 כאשר נודעו תוצאותיה האכזריות.

ההבדל בזמן התגובה השפיע על התכנים: אלתרמן היה יכול ליצור
 קשת של רגשות בכתבתו, משירי אבל רבי-דגש עד שירי סטירה, שלעג
 בהם לאויב ושירים שנועדו לעורר את המצפים לניצחון עליו. אלתרמן לא
 פחד למתוח בכמה משיריו ביקורת על היישוב, כאשר ראה תופעות שלא
 היה יכול להסכים עמן.

אצ"ג נאלם דום בשנות המלחמה. הוא לא היה מעורב ציבורית
 ואמנותית. ההתפרצות השירית חלה לאחר שנודעו תוצאות השואה, ולכן
 התוכן של השירים מוקדש רובו ככולו לאבל על החורבן ולדרישת נקמה
 בצוררים.

ייתכן שהבדל נוסף קשור במידת הקרבה אל הנספים. היות שמשפחתו
 הקרובה של אלתרמן עלתה לארץ שנים רבות לפני השואה, אין ביצירתו
 אותה חזרה כפייטית על הרגשת האבדן המאפיינת את שירת אצ"ג.

118 ראו הערה 96 במאמר זה.

119 כמה משמות הפרקים בספר זה הם ציטוטים ישירים מן הספר רחובות הנהר של
 אורי צבי גרינברג, למשל 'חלק מה מן הדם [...]', עמ' 101-106 או 'אור גרמן רב
 היקוד', עמ' 113-119. ראו: ח' גורי, מול תא הזכוכית, הקיבוץ המאוחד, תל
 אביב 2001.

ההתייחסות של אצ"ג על שהפר את ההבטחה להציל את בן אחותו לפחות עושה את שירתו מלאת רגשי אשמה ואת השנאה לנאצים אישית ממש. כאשר בוחנים את מערכת היחסים בין שירה לאבל בכתוביהם של שני המשוררים, אפשר לראות בספר הטור השביעי את ההיסטוריה הציונית, לדברי אלתרמן, כההליך שנמצא על ציר אחד של מעבר משואה לתקומה. בשירים יש התייחסות אל אירועים עצובים ושמחים, וקשת הרגשות נעה מאבל לתקווה. בעיניו, הפתרון לבעיה הלאומית יהיה רק בהקמתה של מדינה שתקלוט שרידי השואה ותאפשר לזקוף את קומתם ולבנות מחדש את חייהם.

ראייתו של אלתרמן, שהייתה גם ראייה שביקש להנחיל בשיריו 'הטובים' במלחמתם הצודקת נגד 'הרעים' והתקווה כי גם לאחר השואה הוא ימצא את מקומו מחדש באותה חבורה גרמה שתימצא בשירים – לצד התייחסות מיוחדת, רבת-רגש, לגורלו של העם היהודי – גם תגובה למלחמה מן הזווית של לחימה על ערכי המערב, כגון צדק, חירות ומשפט ככול. ערכים אלה הם אותה 'תחמושת ישנה' אך הרואית, שבזכותה המערב מוסיף להתקיים,¹²⁰ ומדינת ישראל העתידה לקום תהיה חלק ממנו.

אצ"ג, כמו אלתרמן, התבסס גם הוא על עדויות בכתובתו, אלא שהוא התייחס רק לעדויות על גורל העם היהודי, ואלה – מלבד תפיסתו העצמית המתבדלת – גרמו לו לפתח שנאה כלפי הגויים וכלפי תרבותם (אצ"ג אינו מבחין בין גויים 'טובים' ובין גויים 'רעים', אלא רק בין נימולים ובין ערלים; והנימולים סובלים משרשרת של אירועי חורבן. אמנם האויב מתחלף, אך העיקרון אינו משתנה). אצ"ג עשה מן ההתאבלות מדע של ממש. היא נמשכה שנים ארוכות, והתקיימה גם כשקהלו הטבעי, מבחינה תודעתית, ציפה ממנו לשירה אחרת. אב"א אחימאיר, שותפו של אצ"ג ל'ברית הבריונים', מתח עליו ביקורת בספטמבר 1945, וכך כתב:

המשורר, בל תוסיף לנו שירת הורי ואחי שנטבחו ככבשים [...] המשורר, בל תוסיף לנו את שיר 'הקילון על-פי הבאר' בעיירה. אם אתה שר את שירת גטו וארשה, הרי רק על הגבורה שלה בלבד רוצים אנו לשמוע.¹²¹

120 נ' אלתרמן, 'תחמושת ישנה', הנ"ל, הטור השביעי, ג, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ה, עמ' 44-46.

הדבר מוכיח גם את אחת מהנחות המחקר הראשוניות שלי, שהמשורר הלאומי יפעל אפילו נגד ביקורת מחנהו הטבעי, בניסיונו להביע את עצמו, ובפעולה למען הערך החשוב בעיניו ביותר.

המטרה השלישית שהצבתי לעצמי עסקה בהזדהות של הקהל עם המשורר. ציטוט נימוקי השופטים שהעניקו לאצ"ג את פרס ביאליק מעיד שראו בו מקור הזדהות ודובר של העם כולו: 'שירתו של אצ"ג' היא ביטוי אדיר לשואת ישראל ולתפארת ישראל ולכיסופי הגאולה והקוממיות בישראל'.¹²²

ההוכחה הטובה ביותר להזדהות עם אלתרמן היא העובדה ששיריו נכנסו לאנתולוגיות שירה רבות, שהתפרסמו כל ההיסטוריה של ישראל. המְכַנְסִים ראו את האקטואליה ואת החשיבות של השירים סמוך לפרסומם, אך לַחֵם לא נס גם בשנים מאוחרות יותר. קיימות עדויות לשקיקה הרבה שנקראו בה שיריו האקטואליים, שהתפרסמו ב'טור השביעי' מדי שבוע, וגם מבקרים בני תקופתו של אלתרמן הבינו שלשירתו הלירית הייתה משמעות היסטורית.¹²³

שירים רבים של אלתרמן מאותה תקופה שולבו בטקסי יום השואה והגבורה, והדבר הוא מדד לעובדה שהוא היה מקור הזדהות ומילותיו ביטאו את ההרגשות של הציבור כולו.

למרות ההבדלים בהתייחסות של השניים למלחמת העולם כמכלול והמסקנות השונות שהם הסיקו בנוגע לעתידו של עם ישראל בקשריו לעמים האחרים, הראיתי בעבודתי כי שני המשוררים היו מקור הזדהות – לעתים לקהלים שונים ולעתים לאותו קהל, שהיה פתוח לשמוע גם את רחשי לבו של משורר האבל וגם את דעותיו של משורר התקומה, בהתאם לנסיבות.

במחשבה לאחור, היה אפשר להעמיד מאמר זה על ראשו. היתרון בראייה הרב־תחומית של לימודי מדינת ישראל הוא היכולת לשלב בין

121 חבר, מולדת המוות יפה, עמ' 89.

122 מירון, אקדמות, עמ' 155.

123 ראו למשל: ד' כנעני, 'שמחת עניים', השומר הצעיר, גיליון 28 (1943), עמ' 9-10; או ג' כצנלסון, 'מגילת האש של דור השואה: על שמחת עניים', בתוך: ז' שמיר וצ' לוז (עורכים), הפואמה המודרניסטית ביצירת אלתרמן, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"א, עמ' 75-89.

תחומי ידע שונים. הספרות, כמו במקרים היסטוריים רבים אחרים, מראה הלך רוח שהתבטא בדעות פוליטיות ובמעשים חברתיים. המטרה הרביעית של מאמר זה הייתה להראות כיצד הדבר בא לידי ביטוי בשנים שהתעצבו בהן סטראוטיפים ודפוסים התנהגות בנוגע לשואה ולניצולי השואה. ואם יהיה זה פרודור המוביל לטרקלין מחקרי חדש, הרי באתי על שכרי.

בין שתי גבעות: טקסי הזיכרון לשואה ביד מרדכי

כרמי דניאל

זקופת קומה, דרוכת שרירים ועזת מבט ניצבת דמות הברונזה של העלם-החלוץ על פסגת הגבעה, החוצה את חצר הקיבוץ [...] וממול, מעבר לבתי הילדים, מתנשאת הגבעה השנייה: גבעת החללים. בה מצאן מנוחתם מגיני הנקודה במלחמת השחרור. שתי גבעות, זו מול זו, ובתווך בנייני הקיבוץ – הגשר החי הנמתח ביניהן. וניצבת דמות העלם והרימון בידו על משמר הגשר, הגשר בין הגולה לגאולה.¹

בשנים האחרונות נערך פולמוס רחב היקף על אודות הקשר בין שניים מהסמלים המשמעותיים בחברה הישראלית: שואה ותקומה. בדפים הבאים בכונתי לבחון את אחד המקומות שנפגשו בהם שני סמלים אלו – קיבוץ יד מרדכי, שהוא אתר זיכרון למרד גטו ורשה ולקרבת על הקיבוץ אשר התרחש במלחמת העצמאות. מפגש זה מאפשר לבחון את מידת ההזדהות של הפרטים ושל מקבלי ההחלטות ביישוב עם אירועי השואה ועם הניצולים.

בסוגיית היחס שבין השואה לתקומה ביישוב ובמדינה הצעירה ישנן שלוש גישות במחקר. הגישה הראשונה היא גישתם של חוקרים אשר טוענים כי זיכרון השואה נוצל כדי להצדיק את הנחות היסוד של האידאולוגיה הציונית, תוך כדי שלילת הגלות ורחיקת הניצולים וסיפוריהם. עידית זרטל מוצאת דוגמה לכך בניתוח שני טקסטים אשר תיארו את המפגש בין פליטי הגולה ובין אנשי ארץ ישראל, 'אחותי על החוף' מאת יצחק שדה ושירו

1 ע' ריבליס, 'שתי גבעות', בתוך: ד' לוי (עורך), ספר השומר הצעיר, כרך ג, מרחביה 1946, עמ' 226.

של נתן אלתרמן 'דף של מיכאל'. בשני טקסטים אלו היא מוצאת טקסט סמוי של רגשות אימה אשר תקפו את אנשי היישוב במפגש זה. טענתה היא כי רגשות אלו הם תוצאה של חזרתם של כל אותם דברים אשר ניסה היישוב בארץ ישראל להרחיק במשך השנים, כלומר הגלות והגלותיות. הדרך אשר הוצעה לקרבנות כדי להיכנס לקולקטיב הציוני הייתה דואלית. ראשית, היה עליהם לקבל על עצמם את תפקיד הנישאים, כלומר אלו אשר זוהרם מעומעם על ידי הקולטים, אשר – כמו ששני השירים מדגישים – נושאים אותם על גבם על חוף מבטחים;² שנית, היה עליהם לקבל את השימוש הפוליטי שנעשה בסיפוריהם. כך למשל, לדעתה, שימשה פרשת אקסודוס כלי תעמולה כדי להשפיע על ועדת האו"ם לשאלת ארץ ישראל בשנת 1947. לאחר שפרסמה הוועדה את מסקנותיה תם כביכול תפקידם של פליטי הספינה, והם נשכחו במחנות העלייה עד לאחר קום המדינה.³ הצורך להלאים את סיפור השואה והמרירות יצר גם מגמה של השתקה כלפי כל מה שעלול היה להיתפס כסיפור מתחרה או חלופי. כך למשל לא תורגם לעברית הספר הגטו הלוחם, ספרו של מארק אדלמן, מראשי המרד ותנועת הבונד. כאשר בחר אדלמן להפר את שתיקתו הארוכה טען כי כל מהות המרד הייתה 'שלא לתת שישחטו אותך כשמגיע תורך'.⁴ לדבריה של זרטל, אין ספק כי אדלמן לא התאים לתפקיד הגיבור, הדמות אשר תהיה סמל ההמשכיות בין הגולה לארץ, בין הציונות למרד גטו ורשה.

לעמדות אלה שותף גם תום שגב, אשר בספרו המיליון השביעי מאשים את ראשי היישוב כי לא עמדו באתגר אשר העמידה להם השואה. מנהיגים אלו לא עשו את כל שביכולתם כדי לנסות ולהציל את יהודי אירופה עקב היותם 'אנשים קטנים, דלי דמיון, שדימויים העצמי כמנהיגי עם בלם את נכונותם ללכת בדרכי רמיה ומחתרת'.⁵ יתר על כן, ההנהגה הציונית לא שינתה את שלילת הגלות כאבן יסוד אידאולוגית, אשר לה התווספה כעת סלידה מאותם יהודים אשר הלכו כצאן לטבח ולא השיבו, התנגדו או מרדו.

- 2 ע' זרטל, זהבם של היהודים: ההגירה היהודית המחתרנית לארץ-ישראל, 1945-1948, עם עובד, תל אביב 1996, עמ' 489-501.
- 3 ע' זרטל, 'המעוננים והקדושים: כינונה של מרטירולוגיה לאומית', זמנים, 48 (1994), עמ' 54 [להלן: זרטל, 'המעוננים והקדושים'].
- 4 ח' קרל, להקדים את אלוהים, אדם, ירושלים 1981, עמ' 13.
- 5 ת' שגב, המיליון השביעי, כתר, ירושלים 1991, עמ' 83.

לדבריו, עקב הרצון להתמרק מהרגשות אלו בשנים שלאחר מכן שקעה החברה הישראלית בסגידה לזיכרון השואה.⁶

לעומתם ישנם חוקרים אשר מנסים לצייר תמונה מורכבת יותר, כזו אשר אינה מתעלמת מהשימוש הפוליטי של השואה לצורכי הציונות, אך גם מנסה להבין את המניעים לכך. יחיעם ויץ מסביר את היחס הפטרנליסטי של בני היישוב כלפי ניצולי השואה ואת הצגת גבורת מורדי הגטאות אל מול הפסיביות של ההמונים בחוסר היכולת של החברה להתמודד עם תופעות אנושיות המבטאות חולשה. חוסר יכולת זה היה כללי ולא ספציפי בנוגע לניצולי השואה ולסיפוריהם. כך למשל סופרו סיפורי הקרבות של תש"ח, כגון הקרב על נגבה, כסיפורי גבורה אשר נעדרו מהם זיכרונות הלם הקרב.⁷ לדעה זו שותפה גם אניטה שפירא, אשר מנסה להתמודד עם הדעה הרווחת על אודות ההשתקה וההדחקה של זיכרון השואה בשנות החמישים של המאה העשרים. לדבריה, לדעה זו אין כל אחיזה במציאות, שכן כאשר בודקים את מכלול השיח התרבותי, פוליטי והחברתי אפשר לראות כי לשואה הייתה נוכחות ציבורית רבה. לפיכך נשאלת השאלה כיצד נוצר הדימוי של הדחקה והשתקה. את התשובה לשאלה זו שפירא מוצאת בפער שבין זיכרון פרטי לזיכרון ציבורי. לדבריה, התייחסות הציבור לשואה נעשתה במונחים של מסות גדולות: שישה מיליון יהודים, אושוויץ, מיידנק וטרבלינקה. לעומת זאת, מן הבחינה האישית, כל אותן 'שואות פרטיות' לא שימשו נושא לדיון או התעניינות. הסיבה לכך היא כי בשנים אלו ראו בשואה לא חוויה אישית ואנושית אלא סיפור גדול מהחיים, היסטוריה, לא אירוע אשר שייך לכאן ולעכשיו.⁸

גישה שלישית מציג ישראל ברטל; הוא מתנגד לחלוקה הדיכוטומית בין גולה ליישוב, אשר נמצאת בשתי הגישות הראשונות. בסופו של דבר, הוא טוען, למרות ההצהרות והסמאות הפומפוזיות, לא היה אפשר לנתק את הקשר שבין הגולה לארץ ישראל. לדבריו, אמנם נכחדה הגולה

6 לניתוח מעמיק של ספרו של שגב ראו: ט' פרילינג, 'המיליון השביעי כמצעד האיזולת והרשעות של התנועה הציונית', עיונים בתקומת ישראל, 2 (1992), עמ' 317-367.

7 ו' ויץ, 'עיצוב זיכרון השואה בחברה הישראלית בשנות החמישים', שם, עמ' 491-493.

8 א' שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 68-99.

במשמעותה הפיזית, אך פרדוקסלית היא המשיכה להתקיים בארץ ישראל, שכן הן הקולטים והן הנקלטים, הן אנשי האליטות החברתיות והן העולים לאחר השואה, היו בני אותו מקום והעבירו מן 'הגולה' לארץ ישראל את עולם המושגים שלהם, את המנטליות הפוליטית שלהם, ואף את המבנים החברתיים ואת תבניות הארגונים אשר נוצרו במזרח אירופה.⁹

בדפים הבאים אנסה לבחון את שלוש הגישות על ידי התמקדות באחד מטקסי הזיכרון הראשונים, טקס הזיכרון בקיבוץ יד מרדכי לזכר מרד גטו ורשה, ובסופו אציע גישה נוספת, רביעית, אשר משלבת בין הגישות הקודמות. למאמר שלושה חלקים: בחלקו הראשון יתואר מפעל ההנצחה מראשיתו בשנת 1943 עד 1950, כלומר מזמן הצעת הרעיון להנצחת שמו של מרדכי אנילביץ' עד ההכנות לקראת טקס הסרת הלוט מעל פסל דמותו. בתקופה זו התקבלו החלטות על אודות אופיו של המפעל בקווים כלליים, נטרפו הקלפים עקב מלחמת העצמאות ונערכו שני הטקסים הראשונים אשר היו מעין הקדמה לטקס השיא של המפעל ב־1951. התקופה השנייה, מ־1951 עד 1953, כוללת את ההכנות לקראת טקס חנוכת הפסל, המאבקים הבין־תנועתיים על אודות מיתוס המרד, הטקס עצמו והתפנית הפוליטית אשר קיבלו הטקסים שהיו לאחר מכן. שני חלקים אלו נותנים תמונה על אודות תודעת השואה של אחת התנועות הדומיננטיות ביותר ביישוב ובמדינה באותן שנים – השומר הצעיר. לאחר מכן, בחלקו השלישי של המחקר, אנתח את התייחסותם של חברי יד מרדכי לשואה בכלל ולהנצחת שמו של מרדכי אנילביץ' בפרט. חלק זה ינסה לענות על השאלה כיצד הבינו ותפסו אנשי היישוב את השואה.

עד היום לא פורסם מחקר היסטורי אשר התמקד בבדיקת תהליך עיצובו ותכנונו של טקס יום הזיכרון ביד מרדכי.¹⁰ בדיקת טקס מרכזי זה יכולה

9 י' ברטל, 'יישוב וגולה בפרספקטיבות משתנות', בתוך: י' גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, יד ושם, ירושלים 1996, עמ' 376-378 |להלן: גוטמן, תמורת יסוד|.

10 בעבודה זו אני משתמש בחוברות אשר הוציא לאור מוניו, אך אפשר לראות בהם זיכרונות יותר מאשר מחקר היסטורי אשר מנתח את האירועים. תולדות העצרות נסקרו בקצרה בשתי עבודות דוקטורט אשר נכתבו בשנים האחרונות. ראו: מ' בלך, 'המצא מנוחה נכונה לזעקה ולתקווה: זיכרון השואה והנצחתה

להוסיף עוד חלק חשוב ומרכזי לתמונת הפאזל של תפיסת והבנת השואה במדינה הצעירה. מלבד זאת, בטקס יום הזיכרון ביד מרדכי ישנו שילוב ייחודי של שני אתרי זיכרון, הן למרד גטו ורשה והן לקרב מול צבא מצרים. בדיקת ההתרחשויות הנוגעות לאירוע זה יכולה לתרום להבנה כיצד התעצב הזיכרון הקולקטיבי בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה: איזה אירוע מקבל עדיפות, המקומי או הגלובלי, איזה אירוע מבין השנים מקרין על האחר, ומה היה מקומם של ניצולי השואה בכלל ולוחמי הגטאות בפרט בהתעצבות הזיכרון הקולקטיבי.

טקס אחד, שלושה מעגלים

סיפור התהוות טקסי יום הזיכרון ביד מרדכי הוא נקודת ההשקה בין שלושה מעגלים עיקריים: המעגל הראשון הוא מרד גטו ורשה וכיצד נתפס אירוע זה ביישוב היהודי בארץ ישראל, המעגל השני הוא תנועת השומר הצעיר, אשר החלה לגבש את מדיניות ההנצחה שלה בשנים אלו, והמעגל השלישי מגולל את קורות קיבוץ יד מרדכי, מקום המפגש בין שני קרבות מיתיים, אחד אשר התרחש על אדמת פולין והאחר – על אדמת ארץ ישראל. ידיעות על מרד גטו ורשה הגיעו לארץ ישראל באפריל 1943, כמו לשאר העולם, בעיקר דרך שידורי הבי-בי-סי. ברוב המקרים היו אלו ידיעות לא מפורטות ולא מדויקות, אך ככולן היה מידע על לחימה של נוער יהודי בגטו ורשה, על פרוץ המרד לאחר שכבר גורשו מרבית היהודים, על הימשכות הלחימה זמן רב ועל שלשם דיכוייה נדרשו מהגרמנים מאמצים חריגים.¹¹ סיפור המרד היה במהירות רבה, כמעט אוטומטית, למיתוס מכונן בחברה היהודית. תוך כדי מהלך זה התחבר סיפור המרד לנרטיב הציוני על אודות תקומת העם היהודי בארץ ישראל.

בתנועות הקיבוציות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2002, עמ' 27-32; ולהלן: בלך, 'המצא מנוחה'; ח' רפל, 'ומי יזכור את הזוכרים? זיכרון קולקטיבי וזיכרון אישי בקיבוץ יד מרדכי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2004, עמ' 131-146.

11 א' כהן, 'הדים למרד גטו ורשה ב-1943', דפים לחקר תקופת השואה, יב (תשנ"ה), עמ' 267.

אתמול הגיענו הבשורה הראשונה שבוארשה מרדו היהודים ועשרות תלייני נאצים נהרגו בידי חברינו. אומנם מאות ואולי גם אלפי שילמו בחייהם, אך הם למדו את תורת המיתה החדשה, אשר מגני תל-חי וסגרה ציוו עלינו – מות גבורה.

כך נאם בן-גוריון בטקס בי"א באדר בתל חי באותה שנה.¹² יצחק טבנקין קבע כי מורדי גטו ורשה התקוממו 'בכוח המולדת הזאת'.¹³ מדוע היה סיפור המרידות לסיפור מפתח בנרטיב ההיסטורי הציוני? סיבה ראשונה לכך היא הפער שבין רטוריקת ההזדהות עם יהדות אירופה וקורותיהם ובין חוסר ההצלחות להשיע ולהציל רבים. פער זה גושר על ידי 'אימוץ' המרידות וציורם את התרחשותן לפי האידאולוגיה הציונית והמסרים אשר הקרין היישוב היהודי בארץ. סיבה שנייה היא מציאת צידוק לתנועה הציונית ולאידאולוגיה שלה, אשר במרכזה הדרישה ללקיחת אחריות עצמאית על חיי העם היהודי. ומה מסמל זאת יותר מאשר נטילת נשק ולחימה על החיים? מרד הגטאות נראה כאנטי-תזה להליכה למוות 'כצאן לטבח' וכמעשה שמשמר את שארית כבוד האדם וגאוותו. סיבה נוספת היא כי כריכת מרד גטו ורשה במאבקים הציוניים על ארץ ישראל אפשרה הצגת תמונה לעולם על אודות זכותו של העם היהודי בארץ ישראל. יצירת מצג זה הייתה חשובה ביותר ב'יום שאחרי' סיום המלחמה; הנהגת היישוב העריכה כי אז תעלה סוגיית כינון מדינה יהודית ריבונית. המסר אשר ניסתה ההנהגה ליצור הוא כי מדינה יהודית תהיה 'פיצוי' על רציחת העם היהודי בגולה.

אין ספק כי חברותו של מרדכי אנילביץ' ב'מחנה הנכון', כלומר תנועת השומר הצעיר הציונית-סוציאליסטית, התאימה כמו כפפה לכוונת ראשי היישוב בכלל ותנועת הקיבוץ הארצי והשומר הצעיר בפרט. עם זאת, אין ספק כי תמונה זו לא נוצרה יש מאין, אלא השתקפה גם בתיאורי המרד של הניצולים, כגון אמירתה של צביה לובטקין במפגשה הראשון עם חברי

12 ד' בן-גוריון, 'צו תל חי', ארכיון בן-גוריון חטיבת נאומים ומאמרים, תיק 1358א'. יש לשים לב כי בן-גוריון התכוון בנאומו ל'מרד הקטן' אשר התרחש בינואר 1943.

13 מצוטט בתוך: זרטל, 'המעונים והקרושים', עמ' 35.

הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי: 'בלי יוהרה אפשר לומר כי העמידה בגטאות ובמחנות היא פרי יצירת שתי תנועות – שלכם ושלנו'.¹⁴ בתום המלחמה מצאה את עצמה תנועת השומר הצעיר במצב מדולדל לאחר שמרבית העתודה החלוצית שלה הושמדה בשואה. עם זאת, קבוצה לא קטנה של מנהיגי התנועה נשארו בחיים, כגון אבא קובנר, רוזקה קורצ'ק, חייקה גרוסמן, שלום חולבסקי, ישראל גוטמן ומרדכי רוזמן. אנשים אלו יהיו מאוחר יותר עמוד התווך בהנצחת השואה בשומר הצעיר. לקבוצה זו יש לצרף אנשים אשר היו פעילי השומר הצעיר באירופה ועלו לפני השואה, כגון מיטק זילברטל, יוצא קן ורשה. חשיבות הנצחת השואה ומרד הגטאות החלה לעלות לדיון בשומר הצעיר בשנת 1942. הדובר העיקרי של יזמה זו היה מרדכי שנהבי, חבר קיבוץ משמר העמק, לימים בין יוזמי יד ושם, אך ככל הנראה הוא לא מצא אוזן קשבת אצל ראשי התנועה.¹⁵ במכתב ליעקב חזן הוא מזה על חוסר העניין שהתנועה מגלה בשיתוף פעולה עם יד ושם, אשר היה אז בתהליכי התהוות:

בשיחתנו האחרונה נשארה שאלה אחת ללא תשובה (למרות שלא נשאלה למעשה) והיא: מדוע לא נקבעה שום עמדה מצד התנועה לעצם רעיון ההנצחה והצורך בה [...] אין מבינים אצלנו לשמור לתנועה את זכות הבכורה של רעיונות או הצעות אשר במרוצת הזמן נהפכים לקניין העם כולו. אין התנועה מבינה שעליה להיות בין היוזמים של ביצוע תכנית זו [...] התנועה מאבדת כיום כמו ידיה הזדמנות יוצאת מהכלל להיות הדובר של הגולה הנחרבת וגואלם של זכר שמותיהם של מיליונים. זו הזדמנות יוצאת מהכלל להיות נושא הקריאה למפעל דורות זה כלפי פנים וכלפי חוץ.¹⁶

- 14 דיווח על אודות פגישת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי עם צביה לובטקין אשר התרחשה בתאריך 31 במאי 1946, ידיעות הקיבוץ הארצי, 21 (1 ביולי 1946), עמ' 1.
- 15 בלף, 'המצא מנוחה', עמ' 25-26.
- 16 מכתב מאת מרדכי שנהבי ליעקב חזן מיום 17 ביולי 1954, ארכיון השומר הצעיר בגבעת חביבה [להלן: אש"צ], 8.3.95 (9).

ככל הנראה הייתה כוונה להקים בשומר הצעיר ועדה היסטורית להנצחת השואה,¹⁷ אך עם זאת, אין כל עדות כי ועדה כזו אכן הוקמה. לפיכך אף שהייתה כוונה כי לכשתקום ועדה שכזו היא תשתף פעולה עם יד ושם,¹⁸ התעצבה דרך ההנצחה בשומר הצעיר ובקיבוץ הארצי ללא מוסד מרכזי, מלבד מוסדות התנועה וגופי אד"הוק. מצב זה נמשך עד שנת 1961, אז הוקמה 'מורשת', מוסד ההנצחה הרשמי של התנועה. הדוגמה הבולטת ביותר למפעל הנצחה אשר נוצר כרצון אותנטי להנצחה מצד אחד אך גם 'סבל' מחוסר התיאום בין הגורמים השונים מצד אחר היא המפעל להנצחת שמו של מרדכי אנילביץ' ביד מרדכי, אשר מאמר זה מתמקד בהתהוותו. סיפורו של קיבוץ יד מרדכי מתחיל בשנת 1935, עת התיישב הקיבוץ, שנקרא בתקופה זו מצפה ים, באזור נתניה. לאחר מעברם ליישוב הקבע, אדמת חירבייה, אשר נמצאת אחד עשר קילומטר מדרום לאשקלון, בסתיו 1943, התעורר צורך לשנות את שמו של הקיבוץ, אשר לא השקיף עוד אל הים. מוסדות התנועה הציעו לחברים להנציח את שמו של מרדכי אנילביץ' על ידי קריאת הקיבוץ על שמו. ההחלטה על כך לוותה בהתלבטות אצל חברי הקיבוץ. מצד אחד הרגישו החברים הזדהות עם אנשי המרד וכבוד להיות הראשונים אשר ינציחו את שמו, אך מצד אחר היו קולות, כגון דעתו של אברהם (מוניו) ברנדווין, אשר חשש כי אנשי הקיבוץ עוד לא הצדיקו את נשיאת הסמל.¹⁹

אין ספק כי גם מוסדות התנועה ראו חשיבות עליונה בהנצחת שמו של אנילביץ', ודאגו לקדם את ההחלטה על כך. לאחר שהתקבלה ההחלטה בקיבוץ פנה מאיר יערי לקק"ל כדי שזו תאשר את הבקשה:

כולנו קרואים להציב זיכרון לאותה מסכת הגבורה של מרדכי אנילביץ' וחבריו, למעננו ולמען הדורות הבאים. אם נקרא על שמו את אחד מיישובינו החקלאיים-החלוציים, מפלסי הדרך ברומה

17 עדות לכך אפשר למצוא בדבריו של תלמי בישיבה אודות שיתוף פעולה עם יד ושם מיום 18 ביוני 1946, אש"צ, 8.3.95 (9).

18 שם. החלטת הישיבה הישיבה הייתה כי 'אם בשומר הצעיר הוחלט על ועדה היסטורית, הרי יש לחפש בכל הדרכים שותפות מלאה בינה לבין הועדה ההיסטורית של המפעל [יד ושם], לפחות תיאום הפעולה'.

19 פרוטוקול שיחת הקיבוץ על אודות החלטת שם לקיבוץ נמצא בתוך החוברת: 'א' ברנדווין (עורך), חמישים שנה להצבת האנדרטה ביד מרדכי, יד מרדכי 2001.

של הארץ, הרי שנפרע בזה פרעון מה את חובנו הגדול, שאין לו שילומים.

החלטנו לכן לקשור את זכרו של מרדכי אנילביץ' בנקודת היישוב של קיבוץ השומר הצעיר 'מצפה ים' [...] הננו מציעים לכם אפוא, ששם נקודת 'מצפה ים' יהיה 'תל מרדכי'.²⁰

להפתעתם של חברי הקיבוץ, לא נענתה ועדת השמות של קק"ל לבקשת הקיבוץ ויערי משום שייעדה לקיבוץ את השם 'אדיר עם' דווקא. רק לאחר בקשה נוספת מצדה של מזכירות התנועה, אשר טענה כי 'מכיוון שהשם אשר מסמל את מרד גטו ורשה הוא מוחשי וידוע, אין כל הצדקה לטשטשו על ידי סמל אנונימי, כגון "אדיר עם",²¹ נקבע באפריל 1946 כי שמו של הקיבוץ יהיה יד מרדכי.

אי-אפשר להבין את סיפור התהוות טקסי הזיכרון ביד מרדכי בלי להכיר את הקרב על יד מרדכי במלחמת העצמאות. ב-19 במאי 1948 תקפו כוחות מצריים גדולים את יד מרדכי. במשך חמישה ימים נמשך המצור, ובו הרפו אנשי יד מרדכי את הכוחות המצריים פעם אחר פעם. הקרב גבה מחיר דמים קשה, עשרים ושישה הרוגים (שמונה עשר חברי קיבוץ ושמונה לוחמי פלמ"ח). ההרוגים נקברו בקבר אחים ארעי, מתחת לגבעה שלימים תיקרא הגבעה הצפונית. לאחר מכן הסתננו חברי הקיבוץ דרך קווי האויב אל קיבוץ גברעם, ורק לאחר כמה חודשים, ב-5 בנובמבר 1948, נכבש יד מרדכי מחדש. אמנם הקיבוץ ננטש, אך סיפור הקרב היה לאחד מסיפורי הגבורה הגדולים של מלחמת העצמאות וסמל לעוז הרוח של הלוחמים.²² כך מצאו את עצמם חברי הקיבוץ מתמודדים עם שני מיתוסים של גבורה

20 מכתב מאת מאיר יעיר ללשכה הראשית של קק"ל מיום 26 בפברואר 1945, אש"צ, 95-10.7 (8).

21 מכתב מאת מזכירות הקיבוץ הארצי אל ועדת השמות שעל יד קק"ל מיום 3 בפברואר 1946, שם. התנועה הייתה מוכנה גם לקבל את השמות 'רמת מרדכי' או 'גבעת מרדכי'.

22 כך למשל סוכם הקרב בספר הפלמ"ח: 'הפצויעים שהוצאו, וכמובן כל יתר הפצויעים שיצאו עמם, לא הצילו את חייהם בלבד. בהגנתם הצילו את הנגב כולו'. בתוך: ג' זרובבל (עורך), ספר הפלמ"ח, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשט"ז, עמ' 744.

ולחימה: מרד גטו ורשה, אשר את שמו לקחו על עצמם להנציח עוד ב-1943, וסיפור הקרב שנוסף. שני מיתוסים אלו נקשרו מאז זה בזה.

ראשיתו של מפעל ההנצחה: 1947-1950

אין ספק כי לא במכוון היה קיבוץ יד מרדכי לכלי המרכזי להנצחה של התנועה מיום עלייתו לקרקע. אמנם אי-אפשר למצוא החלטה רשמית של התנועה על כך, אך בהיעדר מוסד היסטורי מרכזי או קיבוץ אשר ניצולי שואה ולוחמי הגטאות את היו הגרעין המרכזי בו,²³ כמו קיבוץ לוחמי הגטאות של תנועת הקיבוץ המאוחד, נראה היה כי הקיבוץ על שם אנילביץ' היה כר נוח לפעולה שכזו. לאחר אישור שמו החדש של הקיבוץ החלה התנועה לחשוב על הצעד הבא: הקמת מפעל זיכרון אשר ינציח את שמו של מרדכי אנילביץ'. לשם כך הוקמה ועדה ובה שלושה נציגים מהתנועה (ריצ'ארד וינטרוב, ישראל רוזנצוויג ויעקוב מיוס) ושניים מהקיבוץ (משה כרמי ויצחק בן חיים) אשר תכננה לקיים את טקס ההכרזה על המפעל ב-17 באפריל 1947. תכנית הטקס כללה מפקד אשר יועלו בו דגלי התנועה ודגל קן ורשה, נאומים מפי ויצמן ושפרינצק, דבר הלוחמים וממשלת פולין, מקהלה והכרזה על מפעל ההנצחה. עוד החליטה הוועדה כי את המפעל יממנו התנועה, הקיבוץ ותרומות, בעלות של כ-7,000 ל"י. לצורך כך הכינה הוועדה רשימה של מוסדות ומפעלים אשר תפנה אליהם ואת הסכום שתבקש מכל אחד. עוד הוחלט לפנות לשירות השידור כי ישדר את הטקס ברדיו וידאג כי הדבר יצוין ברדיו ורשה.²⁴ תכנית מפעל ההנצחה אשר התגבשה הייתה גרנדיוזית. בעלון הקיבוץ דיווח בן חיים כי:

על הגבעה יוקם פסל רב מימד שיסמל את דרך היסורים ושואת יהודי פולין מחד, ומאידך דרך המאבק וההתקוממות ומלחמת הגבורה של לוחמי הגטאות. הפסל צריך להשקיף על הסביבה ולמשוך את עיני עוברי האורח. הפסל צריך להיות גלעד לגבורת ישראל בתקופתנו

23 בעניין השאלה מדוע לא הוקם בשומר הצעיר קיבוץ מבין לוחמי הגטאות ראו: נ' ברזל, עד כלות ומנגד, הספרייה הציונית, ירושלים 1998, עמ' 76-84.

24 ישיבת הוועדה להנצחת שמו של מרדכי אנילביץ' מיום 26 בפברואר 1947, אש"צ, 4.5 (7).

כשם שהארי השואג בתל חי מסמל את גבורת ישראל בתקופה ההיא [...] תיכננה מדרגות אבן, למטה רחבה מרוצפת אבן ירושלמית ובה יכונסו המוני נוער להתייחד עם זכרם של גבורי הגטאות. הרחבה תמצא בתוך גן פרחים ועצים על שטח של 4-5 דונם וחורשה אשר תשווה למקום את הדמות הראויה לשמה.²⁵

החודשים נקפו ולא נעשה שום צעד לקדם תכנית זו. הדבר עלה שוב על סדר יומה של מזכירות התנועה בספטמבר 1947, בישיבה שהוחלט בה על אודות הקמת ועד יישובים למען מטרה זו, אך שוב חלף הזמן ולא חלה שום התקדמות ממשית. ב-7 בנובמבר נפגשו חברי מזכירות יד מרדכי עם מזכירות התנועה לפגישה, ובה העלו טענות בנוגע לעיכובים: 'היוזמה לקבלת השם באה מצד התנועה ולא מצד הקיבוץ. המפעל על שם מרדכי אנילביץ' הוא של התנועה כולה. הקיבוץ מעוניין בהקמת מפעל הזיכרון'. ההחלטה היא כי על הקיבוץ להחליט אם הוא מקצה לשם מטרה זו את ימי העבודה והכספים הראשונים שנאספו.

אין ספק כי שאלת מימון המפעל העיבה על מימושו עוד מראשיתו, וכמו שנראה היא תלווה אותו במשך שנים רבות. אמנם בדיעבד מוניו, מי שיתמנה מאוחר יותר לאחראי למפעל הנצחה מטעם הקיבוץ, מסביר את אי-ההתקדמות ב'אירועים בארץ ובסביבה הקרובה לנו'²⁶ (כלומר המתח בין יהודים לערבים בשנת 1947), אולם סיבות אלו אינן היחידות. בן חיים העריך ברשימתו בעלון הקיבוץ כי העלות הראשונית של הפרויקט היא כ-7,000 ל"י, סכום נכבד באותם הימים, מלבד מאות ימי העבודה אשר יש להשקיע בתחזוקת המפעל. אין ספק כי נתונים אלו הקשו על הכוונות של העוסקים בדבר.

החלטת האו"ם ב-29 בנובמבר 1947 ומלחמת העצמאות אשר התחילה מיד לאחר מכן הביאו את התנועה להחליט בדצמבר 1947 על הקפאת התכנית להנצחה ביד מרדכי ועל הקמת מפעל מצומצם יותר. ההחלטה נפלה על הקמת בית אנילביץ' בחולון. יש לשער כי הימצאותו של יד

25 י' בן חיים, 'על מפעל הנצחת שמו של מרכזי אנילביץ'', עלון הקיבוץ, 9 (27), 15 במרס 1947, עמ' 1-2.

26 א' ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, יד מרדכי 1992 |להלן, ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 4.

מרדכי מחוץ לשטח אשר על פי החלטת האו"ם אמור היה להיכלל בשטח המדינה תרמה להחלטה זו.

התגברות הקרבות בכלל ופלישת צבאות ערב לאחר 15 במאי 1948 בפרט דחו כל חידוש של מפעל ההנצחה. רק בדצמבר 1948, עם התייצבות מצב מלחמה, החלו להישמע קולות הקוראים לחידוש הפעולות. ככל הנראה הזרו לכך היה מכתב אשר שלח בדצמבר 1948 מרדכי אורן, שליח התנועה בפריז, לאברמטק ליפסקר, חבר מזכירות הקיבוץ הארצי, ובו דיווח כי נוצר קשר עם הפסל נתן רפפורט, 'אשר מרגיש עצמו מבחינה סנטימנטלית בתוך מחננו'.²⁷ הפנייה לרפפורט נעשתה, שכן במאי של אותה שנה נחנך בוורשה פסלו לזכר מורדי הגטו. חזונו של רפפורט היה להקים פסל אשר ינציח את מלחמת ישראל, ולצורך כך דרש מאורן:

א. קונטקסט רעיוני וממשי עם תנועתנו בזמן עבודתו בארץ על ביצוע הפסל ב. שהבסיס הציבורי של העבודה יהיה רחב, כלל ציבורי או לפחות כלל הסתדרותי [...] הפסל צריך להיות בעל ערך כללי. הוא [רפפורט] מוכן בתוך הפסל הזה להבטיח לפלמ"ח את המקום המגיע לו.²⁸

כוונה זו השתלבה היטב עם רצונם של אנשי הקיבוץ הארצי ושל אנשי יד מרדכי לשלב בין שני האירועים – מרד גטו ורשה והקרב ביד מרדכי. בפסל זה נראה אנילביץ', אשר היה איש צנום יחסית, כאדם מחושל ורחב כתפיים. את ההשראה לדמות זו שאב רפפורט מפסלו של מיכאלאנג'לו 'דוד'. לדידו, כשם שדוד הנער נלחם בכובש הנאצי וניצח אותו, כך התמודד אנילביץ' עם הכובש הנאצי, וכך גם עמדו חברי יד מרדכי בגבורה מול הפולש המצרי. כך נראה אנילביץ' בחלק מהפסיפס ההיסטורי ומהסיפור היהודי בארץ ישראל, בייחוד בשל מיקום הפסל ליד מגדל המים המופגז של הקיבוץ.²⁹

התכנון המקורי, אשר עליו החל רפפורט לעבוד ב-1949, היה להקים שתי אנדרטאות זו מול זו. על הגבעה הדרומית אמור היה להיות מוצב פסל בדמותו של אנילביץ', ועל הגבעה הצפונית, אשר בה נקברו לוחמי הקרב

27 מצוטט בתוך: ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 5.

28 שם.

29 ב' ברוטין, 'על מזבח העם והמולדת: אנדרטאות משותפות להנצחת השואה והגבורה ולנופלים במערכות ישראל', ישראל, 4 (2003), עמ' 160-162.

בקבר האחים, אמורה הייתה לקום אנדרטה אשר מגוללת את סיפור הקרב. המוטיב אשר אמור היה להשתקף משני רכיבים חזותיים אלו הוא כי קבוצת לוחמי הקיבוץ עולים מהקבר ופונים דרומה לכיוון אנילביץ', אשר נראה כי דמותו עולה מהלהבות. כך אמור היה אנילביץ' להיראות כמי ש'מצית את אש האהבה בלב הלוחמים היהודיים אשר אוחזים בציפורניהם באדמת משקיהם בארץ הזאת'.³⁰

כאמור, לתכניות לחידוש מפעל ההנצחה נמצאו תומכים במזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי במרחביה, ומיד לאחר קבלת מכתבו של אורן הוחלט כי מיטק זילברטל הוא אשר ירכז מטעמה את ההנצחה. זמן קצר לאחר מכן סוכם גם באספת החברים בקיבוץ כי יש לחדש את מפעל ההנצחה, להקצות לכך את חבר הקיבוץ אליהו ריכר, אשר ישקיע זמן רב בפרויקט, ולפעול למען הקמתו מחדש של הוועד היישובי למען ההנצחה. באותה ישיבה דווח גם כי מזכירות התנועה החליטה להקציב למטרה זו אלף ל"י.³¹

לאחר המלחמה והקרב ביד מרדכי קיבלה הנצחת שמו של מרדכי אנילביץ' משמעות אחרת גם עבור אנשי יד מרדכי. כמו שמעיד מוניו, בשלב זה 'נולד יעד נוסף והוא הנצחת חללי יד מרדכי שבגופם חסמו מעבר של חיל החלוץ המצרי למרכז המדינה'.³² מגמת השילוב בין שני יעדי ההנצחה מקבלת ביטוי במכתב מאת מזכירות הקיבוץ ליעקב מאיוס, שליח השומר הצעיר בוורשה, המפרט את תכנית ההנצחה:

1. אנדרטה לזכר מרדכי אנילביץ' ומורדי הגטו. 2. מצבה על קבר האחים. 3. ארכיון מרד גטו וורשה ומערכה ביד מרדכי. 4. גן הנופלים – חורשות, נטיעות ופינות [...] את מחצית השניה לחודש מאי אנו מציעים כתאריך לטקס הנחת אבן הפינה למפעל (ב-8 למאי נפל מרדכי אנילביץ' – והמערכה ביד מרדכי נסתיימה ב-24 למאי).³³

30 ג' גבעוני, 'שעה עם הפסל נתן רפפורט', בשער, 26 במאי 1949, עמ' 7.
 31 פרוטוקול שיחת חברים יד מרדכי מיום 13 בינואר 1949, ארכיון יד מרדכי, חטיבה 42 – פעילות המזכירות.
 32 ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 5.
 33 מכתב ממזכירות יד מרדכי ליעקב מאיוס, ארכיון יד מרדכי, חטיבה 52 תיק 6. ההערה במקור.

גורם נוסף שתרם לחשיבות הרבה אשר ראתה הנהגת הקיבוץ הארצי בהצלחת המפעל היה בשל תחרות בין תנועות הקיבוצים על הבכורה בסיפור ההיסטורי של מרד הגטאות. בשיחת החברים בקיבוץ מדווח כי:

הישיבה במרחביה אישרה את תכניתנו. מיטק אומר שזה צריך להיות משהו יוצא מהכלל. קיבוץ לוחמי הגטאות לקחו לעצמם את הפטנט למרד הגטאות. לא שתפו כלל את תנועתנו ואפילו לא הזמינו אותנו. תנועתנו צריכה לשמר את התאריך הזה [...] חזן הביע את רצונו מכמה טעמים. ראשית כל מעריך את עצם המפעל עבור התנועה.³⁴

מלבד הרצון הטוב שהפגינו כל הצדדים, בשיחת הקיבוץ דיווח ארטק, שהקיבוץ בחר אותו לרכז את ההכנות לאירוע, כי 'אנו עומדים בפני דבר גדול שבזמן שתכננו את הדבר כלל לא הערכנו את הקשיים בהם ניתקל התקשרנו עם כל מיני אנשים שצריכים להיכנס לוועד היישובי. וכעת צריך לגשת לפעולה הממשית, ואין מי שיעשה את הדבר'.³⁵ נראה כי הצד הכספי והצורך לשחרר כוח אדם לצורך משימה זו העיבו על מימוש רצון זה עד כדי כך כי בקיבוץ נשמעו קולות אשר הציעו לצמצם את התכניות.

כשבוע לפני מועד הטקס הסעירה סוגיה נוספת את רוחם של חברי הקיבוץ – מי יעמוד בראש מפקד הזיכרון לכבוד חברי הקיבוץ שנפלו במערכה שיתקיים בטקס. הרוחות בקיבוץ סערו לאחר דבריו של נחום שריג, מפקד חטיבת הנגב, אשר ככל הנראה היה אמור לקבל כבוד זה כי יישובים אשר חבריהם לא רצו לעזוב את הנקודות בזמן הקרבות לא ננטשו. הדברים פגעו בחברים עד כדי קבלת החלטה כי יש לעשות הכול כדי ששריג לא ינהל את המפקד, ולפנות ליגאל אלון שיחליפו בתפקיד זה.³⁶ אין ספק כי עצם העובדה שטקס הזיכרון עולה לדיון בשיחת החברים רק בעניין המפקד, כשבוע לפני האירוע, יש בו להעיד על שלדידם של חברי הקיבוץ, זיכרון חברי המשק מקבל את מרב תשומת הלב על חשבון ההתייחסות לזיכרון המרד. נדמה כי גם ההתייחסות לטקס כאל יום הזיכרון,

34 פרוטוקול שיחת החברים מיום 30 באפריל 1949, ארכיון יד מרדכי, חטיבה 42 – פעילות המזכירות.

35 שם.

36 פרוטוקול שיחת החברים מיום 14 במאי 1949, ארכיון יד מרדכי, חטיבה 42 – פעילות המזכירות.

כמו שכותרת הדיון בשיחת החברים מעידה, יש בה להעיד על הלך רוח זה. גם מוסדות התנועה חיזקו מגמה זו. בעיתון על המשמר, עיתון התנועה, פורסם כי העצרת היא עצרת זיכרון 'ביום השנה למערכה הכבדה במשך ספר זה, אשר עמד מול הפולשים המצרים במשך 6 ימי מערכה'.³⁷

מגמה זו נראתה גם בסדר ההתרחשויות, רשימת הדוברים בטקס ובדבריהם. האירוע נפתח במפקד זיכרון לחללי הקרב, על רחבה בין שתי הגבעות 'שמאחת נשקפת בריכת יד מרדכי פרוצת הפגזים וקורסת על צידה אל הקרקע ומהשניה משקיף בית הביטחון, פעור לועות להבהיל'.³⁸ המפקד נפתח בקריאת 'זיכור', ולאחר מכן נורו שלוש אלומות אש לזכר הנופלים בקרב. לאחר מכן עלה הקהל לגבעה הצפונית, ובה כוסה קבר האחים דגלים, ירק ופרחים. בגבעה זו, בתוך תרמיל של פגז, נטמנה מגילת אבן הפינה לאנדרטת הזיכרון. מגילה זו, כמו הנאומים אשר ייאמרו מאוחר יותר בעצרת, מעידים על הנרטיב השולט בטקס:

באנו לירות אבן פינה למצבת עד לך, מרדכי, מפקד המרד הגדול בגטו ורשה, ולכם חברינו – היקרים אשר בגופכם הגנתם על שער המולדת בדרום מפני הפולש המצרי, עז אוייבי ישראל שרצה לכלותנו בארץ זאת תוך ימים ספורים.

אישיותך האצילה ורגש הכבוד הלאומי שפעם בלבך הרעידו כל נימי נפשנו עת הגיעה הידיעה באיזו גבורה נלחמו מורדי הגטאות כנגד קלגסי הגרמנים הנאצים החמושים מקדקודם ועד קרסוליהם; אישיותך היא אשר הוסיפה לנו כוח ואומץ לעמוד מבודדים, קומץ מגינים, ללא נשק יעיל – מול אלפי חיילים מצוידים במיטב הנשק החדש.

קודרים מאוד וכבדים היו ענני השמים ביד מרדכי אותה שעה, כאשר מכל צד ועבר הקיפנו אויבים בצבא רב וחמוש ברכב כבד, תותחים, טנקים ומכונות ירייה. ובכל זאת לא נרתעתם, נתתם את היקר באדם,

37 (בלי ציון שם הכותב), 'היום ביד מרדכי יריית אבן הפינה לאנדרטת הזכרון למערכה ולמ. אנילביץ', על המשמר, 23 במאי 1949, עמ' 1.

38 ש' קפלן, 'נורתה אבן פינה לאנדרטת הזכרון בקבוץ יד מרדכי' ולהלן: קפלן, נורתה אבן פינה', על המשמר, 24 במאי 1949, עמ' 1. יש לשים לב כי יש הבדל בין סדר ההתרחשויות עליהם מדווח בכתבה ובין סדר הנאומים בהקלטת הטקס אשר נמצאת בארכיון יד מרדכי.

את חייכם, על מנת לסכל את מזימת האויב ולרוצץ את גולגלתו עוד
 בטרם יוכל להתקדם אל לב הארץ.³⁹
 במותכם צויתם לנו את החיים הראויים לדור חלוצים מכה שורשים
 עמוקים לאילנות מסועפים ששום סערה בעולם לא תוכל לעקרם.⁴⁰

לאחר מכן ירד הקהל למרגלות הגבעה, ושם – מאחורי שולחן ארוך
 מכוסה בד שחור ועליו רשומים תאריכי מרד גטו ורשה וקרב יד מרדכי
 – ישבו הדוברים.

הטקס נפתח ב'זכור', ובו הוזכרו שמותיהם של חללי הקרב. לאחר מכן
 נאמו האלופים יגאל אלון ויוסף אבידר, סגן הרמטכ"ל, על אודות חשיבות
 המערכה ביד מרדכי לעצירת צבא מצרים.

הראשון אשר התייחס בדבריו למרד גטו ורשה היה יעקב חזן, הדובר
 הבא, וכך אמר:

יד מרדכי, אחת מסמליה הנשגבים של מלחמת החירות שלנו בארץ,
 היתה המשכה הטבעי והמוכרח של מלחמת הגבורה העילאית של
 מרדכי אנילביץ' וחבריו במרד גטו ורשה. בעצם ימי המרד הוא כותב
 עלינו – 'היו ברוכים, אתם שם בעולם הגדול. אפשר ויקרה הנס וביום
 מן הימים נתראה. ספק גדול. שאיפת חיי נתמלאה. ההגנה העצמית
 היהודית היתה לעובדה. ההתנגדות היהודית והנקמה הפכו למעשה.
 אשרי וטוב לי שהייתי בין הלוחמים הראשונים בגטו'.⁴¹ מי יציל?
 והברכה והעשייה הגיעו לתעודתן. הציל איש ההגנה היהודי. הציל
 חבר הפלמ"ח. הציל החייל בצבא ההגנה לישראל. הצילו הישובים
 היהודיים אשר לא נרתעו. הצילו יד מרדכי וחברותיה בכל רחבי
 הארץ. שם, בגולה ובגטו, עלה החזון והאמונה. כאן התחיל החזון
 לובש בשר וגידים [...] בני יד מרדכי לא יכלו אחרת, הם נאמנים
 לצוואתו הגדולה של מרדכי אנילביץ'.⁴²

39 מעניין להשוות גרסה זו ל: ד' טל, 'מי בלם את המצרים במלחמת 1948?', עינים
 בתקומת ישראל, 10 (2000), עמ' 102-120.

40 מגילת אבן הפינה לאנדרטאות למרדכי אנילביץ' וחללי קרב יד מרדכי, בשער,
 26 במאי 1949, עמ' 1.

41 דברים אלו הם ציטוט, בשינויים קלים, מנאומו האחרון של מרדכי אנילביץ'.

42 'חזן, 'מאין צמחה הגבורה הזאת: דברים בעצרת לזכר מרדכי אנילביץ' וחללי יד
 מרדכי ביום השנה למערכה', ידיעות הקיבוץ הארצי, יוני 1949, עמ' 3. הנאום

התייחסות זו למרד גטו ורשה, וכן בהזדמנויות אחרות בנאומו, נעשתה בתוך נאום אידאולוגי בן אחת עשרה דקות. אמנם הוא רומם את גבורת מורדי הגטו, אך כמו מגילת אבן הפינה, גם הוא צייר את המרד כאילו אינו אלא הרקע וההשראה ללוחמי יד מרדכי. מלבד זאת, הקרב ביד מרדכי תואר באריכות, הוזכרו שוב ושוב שמות הנופלים, הרקע המשפחתי שלהם וגודל האויב שלחמו מולו (במונחים כגון 'החיה המצרית' ו'אויב אכזר' בנאומיהם של חזן ואחרים), דברים אלו לא הוזכרו כלל בנוגע למרד גטו ורשה, וניתן היה להתרשם כי התרחש בחלל ריק, ללא הקשר היסטורי, אלא רק כמאבק של תנועת השומר הצעיר באויב אמורפי וכללי.

גם בציון האנדרטאות אשר עתידות היו לקום במקום, אין ספק למי מבין השתיים ניתנה הבכורה, על פי הלך הרוח בקיבוץ לפחות. הכרזה הייתה כי 'במקום זה נקים מצבת עד, מעשה ידי הפסל נתן רפפורט, להם, למגנים, לגיבורים וללוחם הגדול מרדכי אנילביץ', אשר שניהם כאחד הם סמל לגבורה ולהקרבה הישראלית [!!!].⁴³ בין הנאומים קרא שמעון פינקל את שירו של ביאליק 'למתנדבים בעם', ואת שירו של נתן אלתרמן 'נאום תשובה לרב חובל איטלקי'. לאחר שירת האינטרנציונל התפזר הקהל, והורי הנופלים פנו לנטיעת חורשה על שמו של גרשון דמב"ס, מפקד הקרב ביד מרדכי, אשר נפל בקרב על באר שבע.

דווקא הסיקור העיתונאי של העצרת הבליט את מקומו של מרד גטו ורשה ואת הקשר ליד מרדכי במידה ניכרת יותר מהדברים בעצרת עצמה, אך הנרטיב לא היה שונה הרבה יותר. על המשמר של יום המחרת דיווח כי הונחה אבן הפינה לאנדרטת הזיכרון בקיבוץ יד מרדכי, בעצרת שהשתתפו בה אלפים אשר חלקו כבוד לחללי הקרב ומפקד מרד גטו ורשה, 'אשר לאור עמידתו מול האויב הנאצי התחנכו חבריו לקיבוץ וממנה שאבו את הכוח לא להיכנע בהיותם מעטים מול רבים עד כלות כל הכוחות'.⁴⁴ לצד דיווח זה הובא גם באריכות סיפורו של הקיבוץ מיום עלייתו לקרקע עד הקרב. מרד גטו ורשה או מרדכי אנילביץ' לא הוזכרו ולו במילה אחת.⁴⁵

וכן כל העצרת הוקלטו על ידי קול ישראל. עותק מהקלטה זו נמצא בארכיון יד מרדכי.

43 דבר הקיבוץ בעצרת הזיכרון ביד מרדכי, ארכיון יד מרדכי, 23 במאי 1949.

44 קפלן, 'נורתה אבן פינה', עמ' 1.

45 'פרחי', 'אלה שישארו בחיים', על המשמר, 24 במאי 1949, עמ' 1.

בשער, ביטאון החטיבה הצעירה של הקיבוץ הארצי, אשר יצא לאור כמה ימים לאחר מכן, בחר למקם מובאה ממכתבו האחרון של אנילביץ' ליד הכותרת הראשית ולהעלות את גבורת מורדי גטו ורשה, אך לא היה זה אלא מבוא לכתבה שחבר יד מרדכי סיפר בה על הקרב ביד מרדכי.⁴⁶ לכך יש להוסיף כתבה נוספת, מאת מוניו, אחד ממפקדי הקרב ביד מרדכי, ובה תיאור הקרב,⁴⁷ וסקיצה של הפסל של רפפורט לזכר חללי אותו קרב, בכותרת 'אלו שהצילו'.

עצרת הזיכרון הראשונה סוכמה כהצלחה גדולה וקיבלה הדים חיוביים רבים, אשר אפשר להבין מהם כי אכן ראה הציבור בעצרת עצרת זיכרון הן למרד גטו ורשה בכלל ולמרדכי אנילביץ' בפרט והן לקרב ביד מרדכי. הקונסול של פולין לדוגמה שלח מכתב ובו ציין כי 'ברגעים הנעלים האלה המוקדשים לזכר מפקד מרד הגיבורים של גטו ורשה, הנני בכל ליבי עם הנאספים ברגשי כבוד והערצה למעשה הגדול ולמנהיגיהם'.⁴⁸

מבחינות רבות נראתה העצרת כשיא אשר לאחריה באה ירידת מתח גדולה. אמנם בסדנה בפריז החל נתן רפפורט להכין את המודלים לאנדרטאות, אך הקשיים החלו להיערם. עוד ביוני 1949 שלחה מזכירות יד מרדכי מכתב למזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, ובו בקשה לשחרר את יצחק בן חיים מתפקידו בעל המשמר כדי שיוכל להתפנות לרכז את המפעל, שכן 'יש סכנה שעמלנו עד כה בשטח יבוזבו'.⁴⁹ תחילה לא התקבלה תשובה ממזכירות הקיבוץ הארצי, אך לאחר שנשלח מכתב בקשה נוסף⁵⁰ התקבלה תשובת התנועה; היא דחתה את הבקשה. בתגובה לדחייה שלחה מזכירות הקיבוץ מכתב נוסף ובו הבהירה כי אינה יכולה לקבל הכרעה זו, שכן אין היום בנמצא אדם אשר יכול להמשיך במפעל כי כל חבר קיבוץ עוסק ביותר מתפקיד אחד. התוצאה היא, מזהירים כותבי המכתב, כי 'למעשה הננו עומדים כבר בהפסקה של חודשים שלא נעשה

46 ש' גורי, 'יש שכר לעמידה', בשער, 26 במאי 1949, עמ' 1.

47 מ' ברנדווין, 'רימונים נגד טנקים', בשער, 26 במאי 1949, עמ' 1.

48 מצוטט בתוך: ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 5.

49 מכתב מאת מזכירות יד מרדכי אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 15 ביוני 1949, אש"צ, ה-23.4 (3).

50 מכתב מאת מזכירות יד מרדכי אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 9 ביולי 1949, שם.

דבר בשטח זה. כל מה שנעשה הולך ונשכח [...] קשה לתאר שבתנועה לא יימצא איש שיוכל להחליף את יצחק בעבודתו.⁵¹ את מסכת ההתכתבויות הללו יש לראות על רקע היחסים המעורערים בין הקיבוץ למוסדות התנועה בתקופה זו על רקע חוב של מאות ימי עבודה של הקיבוץ לתנועה, סכסוך קרקעות בין קיבוץ יד מרדכי לקיבוץ זיקים שהובא להכרעת מוסדות התנועה, אך קיבוץ יד מרדכי סירב לקבל את הדין, ועל רקע שמועות על העסקתם של עובדים שכירים בקיבוץ. גם תלונות הקיבוץ כי המצב החברתי מתוח ביותר עקב מחסור בכוח אדם, ללא עזרה של התנועה בנושא זה, לא הועילו ליחסים אלו.⁵²

גם מצדה של מזכירות התנועה הוטחו האשמות. בסוף דצמבר כתב מיטק זילברטל, אשר היה בקשר רצוף עם הפֶּסֶל, מכתב קשה למזכירות יד מרדכי:

מתפלא אני מאוד על חוסר העניין מצדכם בקשר לאנדרטת הזיכרון, אשר הוחלט להקים בקיבוצכם. חורשים חלפו מאז העצרת הגדולה ומאז התקשרנו עם הפסל רפופורט והטלנו עליו להכין את ההצעות, ואתם גיליתם אך מעט עניין ומעט פעילות לראת הגשמת המשימה הגדולה, אשר מחובתכם לשאת בה, יחד עם התנועה, במלוא הרצון, ההבנה והמרץ.

הייתכן כי במרוצת הימים נשכח הרעיון מלבכם? והרי בזכר חבריכם ובזכרו של מפקד מרד גטו ורשה אנו מדברים.⁵³

נדמה כי קושי נוסף היה השגת הממון למפעל. ארטק וינמן, אשר עוד בראשית השנה נבחר לצאת לפולין מטעם הקיבוץ לצורך מגבית, לא נסע בסופו של דבר, וגם אליהו ריכר הפסיק את פעילותו.⁵⁴ בתגובה למצב זה

51 מכתב מאת מזכירות יד מרדכי אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 24 ביולי 1949, שם.

52 התכתבות ענפה בנושאים אלו ראו: אש"צ, ה-23.4 (3).

53 מכתב מאת מיטק זילברטל למזכירות יד מרדכי מיום 28 בדצמבר 1949, אש"צ, מיכל ה'4, תיק 23 (3).

54 ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 5. לדברי מוניו, ארטק לא יצא לפולין כי בקיבוץ חשבו שהדבר לא יועיל מבחינת איסוף תרומות וריכר לא היה מעולם 'איש מעש', ופרש לשקם את ספריית הקיבוץ אשר נהרסה בקרב. הדברים נאמרו בשיחת טלפון מיום 14 ביולי 2005.

התפטר מיטק מאחריותו מצד התנועה על המפעל.⁵⁵ מלבד זאת, נראה היה כי רפפורט לא יספיק להכין את הפסלים בזמן, שכן 'יש לו נטיה כמעט חולנית להתלבט עוד ועוד'.⁵⁶

במצב זה הטיל הקיבוץ על מוניו לרכז את המפעל מטעמו.⁵⁷ גם מזכירות הקיבוץ הארצי התעשתה ברגע האחרון, והודיעה לקיבוץ כי החליטה לקיים 'עצרת זכרון למרד גטו ורשה [...] יערך מפקד התנועה החינוכית ותתכנס עצרת עם, בה ישאו את דבריהם נציגי הקיבוץ הארצי, לוחמי הגטאות ואישים מוזמנים'⁵⁸ התאריך אשר קבעה המזכירות לעצרת היה 19 באפריל, והדבר נתן לקיבוץ כשבועיים להתכונן לכך. אין ספק כי הידיעה שבאותו יום תיערך בקיבוץ לוחמי הגטאות, אשר שייך לתנועה הקיבוצית המאוחדת, הנחת אבן הפינה לבית לוחמי הגטאות על שם יצחק קצנלסון, חייבה את מנהיגי התנועה להתעלות על הקשיים הקיימים.

ההחלטה על אודות קיום הטקס באפריל הפרידה בין הטקס לזכר מרד גטו ורשה ובין הטקס לזכר קרב יד מרדכי, אשר התקיים באותה שנה ב־1 במאי. בשל ההפרדה הזו הייתה ההתייחסות למרד גטו ורשה נרחבת יותר, ולראשונה הוצג המרד כאירוע בפני עצמו. אך בכל זאת צוירה השואה כמלחמה סוציאליסטית ולא כהשמדת העם היהודי. בנאום שנשא ד"ר אהרון ברמן למשל הוא סיפר באריכות על אודות אופיו של אנליביץ' כלוחם אמיץ וסוציאליסט, אשר

את המלחמה על כבוד העם היהודי הוא קשר קשר הכרתי עם המאבק המהפכני-סוציאליסטי. זכיתי לנהל עימו את המו"מ על הקמת הגוש האנטי-פאשיסטי בגטו [...] שמו היה ידוע ונערץ גם בין הפועלים הפולנים בימי המאבק נגד השונא המשותף.⁵⁹

55 (בלי ציון שם הכותב), 'ועד להנצחה', עלון יד מרדכי, 10 (11 במרס 1950). את התפטרותו של מיטק אפשר לראות גם על רקע אי-הסכמה שלו בנושאים אחרים עם מוסדות התנועה. ראו: אש"צ, 1.46-95 (4).

56 מכתב מאת אליעזר הכהן (שליח התנועה בפרז) למיטק מיום 25 בפברואר 1950, אש"צ, 1.46-95 (4).

57 ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 5.

58 מכתב מאת מזכירות הקיבוץ הארצי למזכירות יד מרדכי מיום 6 באפריל 1950, אש"צ, 1.46-95 (4).

59 נאום ד"ר אברהם ברמן בעצרת שבע שנים למרד גטו ורשה ביד מרדכי, בתוך: ידיעות הקיבוץ הארצי, אפריל 1950, עמ' 2.

אף שבטקס נאמה גם חייקה גרוסמן, אשר סיפרה על אודות מרדכי ועל תלאות דגל קן ורשה, בחר ביטאון התנועה ידיעות הקיבוץ הארצי לפרסם את נאומו של ברמן. את העצרת חתמה שירת האינטרנציונל והתקווה. אין ספק כי היה זה טקס צנוע הרבה יותר מהטקס שהתקיים בשנה הקודמת. גם הסיקור העיתונאי היה צנוע לעומת השנה שלפני כן.⁶⁰ לאחר העצרת הוצגו בחדר האוכל של הקיבוץ ההצעות לאנדרטאות של רפפורט.

עצרות הזיכרון בשנים 1951-1953: זירת מאבקים פוליטיים

לאחר אי-הסדרים ואי-ההבנות אשר קדמו לטקס הזיכרון ב־1950 נראה היה כי אי-אפשר להמשיך בצורת עבודה זו לקראת טקס גילוי פסל דמותו של אנילביץ', אשר תוכנן להתקיים בשנה שלאחר מכן. ב־18 במאי נפגשו נציגי הקיבוץ והתנועה כדי לגבש תכנית להמשך המפעל. בראשית יוני אישרה מזכירות התנועה את התכנית, ובה חתימת חוזה עם רפפורט לבניית פסל דמותו של אנילביץ'. עוד ניתנה התחייבות של הקיבוץ להשתתף בסך 4,000 ל"י בעלות המפעל, הוחלט על הקמת גוף אשר יגייס כספים בחוץ-לארץ ועל הכרזה במועצת הקיבוץ הארצי הבאה על אודות הקמת קרן זיכרון אשר ממנה תממן התנועה את חלקה במפעל. בנוגע לאנדרטת הזיכרון לחללי יד מרדכי הוחלט כי 'המזכירות מדיגשה את ההחלטה לבצע באופן רצוף את העבודה כולה ולהגשים את התוכנית על שני חלקיה'.⁶¹ עם זאת, בצעד חשוב זה לא היה די כדי לתקן את בעיות העבר. שוב נראה היה כי בקיבוץ אין מחויבות מספקת כלפי המפעל, והדבר התבטא במכתב חריף אשר שלח מזכיר התנועה נתן פלד למזכירות הקיבוץ כמה שבועות לאחר אישור התכנית:

משונה מאוד בעינינו שעניין המפעל שלכם נשאר שוב פעם ללא טיפול כלשהו. המזכירות [כלומר מזכירות הקיבוץ הארצי] גמרה אומר להצמיד את המפעל, אך במה הדברים אמורים? אם קיבוצכם יעשה

60 ש' קפלן, 'נאמין, כגיבורי הגיטאות, שהניצחון יהיה לנו', על המשמר, 20 באפריל 1950, עמ' 1.

61 מכתב מאת נתן פלד למזכירות יד מרדכי מיום 6 ביוני 1950, אש"צ, 95-1.46 (4).

כל מה שמופעל עליו. קבענו שצריכה להיעשות פעולה נמרצת לגיוס כספים ממוסדות, בחרנו בוועדה שתעזור בעניין זה, אך כל זה עומד ותלוי בחבר שלכם שיפעל ויפעיל. והחבר שלכם נעלם מן האופק. איננו יכולים להשלים עם המצב הזה. קיבוצכם צריך להחליט אם הוא מוכן להעמיס על עצמו את האחריות למפעל במלוא הרצינות, ללא הפסקה וללא הפוגה.⁶²

בתגובה לכך שלחה מזכירות הקיבוץ תזכיר בן חמישה עמודים על אודות מצבה הכלכלי והחברתי וכן על מצב התעסוקה בה, אשר אמור היה לתת למוסדות התנועה תמונה כוללת על אודות הקשיים שהקיבוץ נתון בהם. התזכיר נחתם בבקשה

ליתר הבנה למצבנו ולראות את הקיבוץ כעומד על סף משבר חמור ביותר. ררשנו לא פעם בפגישותינו עם המזכירות ועם המחלקות לחברה לערוך חקירה מדוקדקת של מצבנו [...] לא נענינו עד היום. לא נוכל לחכות עוד לבירורים וחקירות. עזרתכם באנשים מוכרחה להגיע בזמן הקרוב.⁶³

ככל הנראה לא התרשמה מזכירות התנועה ממכתב זה, שכן לקראת סוף החודש חידשה את הלחצים על הקיבוץ לפרוע את חלקו הכספי במפעל.⁶⁴ לאט-לאט החלו הדברים להתקדם. כדי להשיג את הממון הדרוש החל מוניו לשלוח בקשות לתרומה למפעלים ולמוסדות שונים. בהתחשב בכבודו של המפעל הוחלט שלא לקבל תרומות קטנות מחמש ל"י. ההתרמה יצרה מתח בין מוניו למוסדות הקיבוץ, שכן אלו רצו שהכספים ייכנסו לקופת המשק כדי שיוכלו לשלם לספקים השונים, ואילו מוניו העביר את הכספים לקופת התנועה, כמו שהתבקש.⁶⁵

62 מכתב מאת נתן פלד למזכירות יד מרדכי מיום 27 ביוני 1950, אש"צ, 95-146.
(4).

63 תזכיר מאת מזכירות יד מרדכי אל מזכירות הקיבוץ הארצי מיום 6 באוגוסט 1950, אש"צ, 95-146 (4).

64 מכתב מאת שלמה רוזן אל מזכירות קיבוץ יד מרדכי מיום 30 באוגוסט 1950, אש"צ, 95-146 (4).

65 ריאיון של המחבר עם מוניו בתאריך 20 באפריל 2005. ראו גם: ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 6.

בראשית ינואר החל הקיבוץ להכין את השטח בגבעה הצפונית, אשר עליה אמור היה הפסל להיות מוצב, ולהכין את האזור שלפי התכנית אמורה הייתה להינטע בו חורשה. בעקבות צעדים אלו היה מוניו אופטימי בנוגע למימוש המפעל. למזכירות התנועה הוא דיווח כי

אתנו ההכרה שכל מה שנקדם ביצוע המפעל, יגדל הלחץ הפנימי אצל חברי תנועתנו בעלי עמדות כשטח הציבורי והמשקי וירתום אותם לפעולה מיידית [...] אין ספק שהשנה בתאריך ה"ל [19 במאי 1951] נציב את הפסל הראשון. גילוי אנדרטת אנילביץ' השנה יהפך למאורע ישובי כללי גדול.⁶⁶

דיווח זה לא הרגיע את חברי מזכירות התנועה לחלוטין. אמנם הם היו מרוצים מאוד מהשקעתו של מוניו, אך הם תבעו מהקיבוץ להקים ועדה בת ארבעה או חמישה חברי קיבוץ אשר תעזור לו בכך.⁶⁷ באותו יום שנשלחה תביעה זו לקיבוץ נפגש שלמה רוזן, חבר מזכירות התנועה, עם מזכירות הקיבוץ וחבר הקיבוץ יצחק בן חיים לרון בענייני המפעל, ללא ידיעתו של מוניו. מוניו נעלב מאוד: 'מי כמוכם יודע שבעניין זה (לצערי הרב) אני היחיד שמשמש כתובת בפנים הקיבוץ ומחוצה לו ועלי ורק עלי היה מוטל כל נטל הוועד' [ההדגשות במקור].⁶⁸ ככל הנראה התכוון מוניו להתפטר מתפקידו בעקבות מה שנראה כצעד של אי-אמון בו, אך בסופו של דבר הוא נשאר בתפקידו.

אין ספק כי הן אנשי הקיבוץ והן אנשי התנועה ראו במפעל הזדמנות לאירוע גרנדיוזי בעל חשיבות אדירה, לא רק בישראל אלא לעם היהודי כולו:

קיבוץ יד מרדכי, הקיבוץ הארצי והתנועה החינוכית חייבים להעלות על נס את לוחמי הגיטו ומפקדו בארץ ובגולה. החזרת הכתר לפשיזם

66 מכתב מאת מוניו אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 3 בינואר 1951, אש"צ, 1.46-95 (4). יש לציין כי בסופו של דבר הוקדם תאריך המפקד ל-3 במאי 1951.

67 מכתב מאת שלמה רוזן אל מזכירות יד מרדכי מיום 25 בינואר 1951, אש"צ, 1.46-95 (4).

68 מכתב מאת מוניו אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 26 בינואר 1951, אש"צ, 1.46-95 (4).

ולמיליטריזם הנאצי ערב מלחמה חדשה מגבירה את הכרתנו שהיום הזה חייב להפך ליום של חשבון נפש יהודי בכל מקום ומקום.⁶⁹

מוניו ראה בעיני רוחו את העצרת כחלק מאירוע כולל שיתקיימו בו התכנסויות נוער בכל הארץ, יודפס בול מיוחד לרגל האירוע ויוכרו על 'יום הפרח', אשר 'יוכל להוסיף מלבד הכנסה חומרית גם אווירה מתאימה ברחוב היהודי בחוץ לארץ'.⁷⁰ אמנם דחתה מזכירות התנועה את התכנית, בנימוק כי אין צורך לפתוח את התכנית אשר אושרה זה מכבר, אך גם היא רצתה לשוות לטקס אפי של מאורע גדול של התנועה ושל היישוב.⁷¹ מלבד זאת, ניסתה סיעת מפ"ם בכנסת לחוקק חוק בדבר יום מרד הגטאות.⁷² אחת הסיבות המרכזיות לחשיבות הרבה שראתה התנועה בעשיית יום זה מרכזי ויוצר תהודה הייתה הסכנה כי תנועת הקיבוץ המאוחד תקבל את הבכורה ההיסטורית בזיכרון הקולקטיבי על אודות מרד הגטאות, על רקע היריבות העזה בין שתי התנועות באותן שנים. כמו שכבר צויין, מחשבה זו ליוותה את אנשי השומר הצעיר מיום ראשיתו של המפעל, אך כעת, בשל חניכתו של בית יצחק צוקרמן בקיבוץ לוחמי הגטאות שנה קודם לכן, אין ספק כי החששות גברו. עוד בינואר הציע מוניו להתחיל במשא ומתן עם תנועת הקיבוץ המאוחד כדי לשתפו בעצרת המתוכננת. ברוחו הוא ראה שיתוף פעולה בו

פסלו של אנילביץ' צריך לסמל את גבורת ישראל בגולה ובית יצחק קצנלסון את הרוח הלוחמת של יהודי הגטאות. הכרה זו יכולה לשמש בסיס המאחד את שני המפעלים, שכל שנה תינתן ביטוי מתאים בשני המקומות, פעם אצלנו ופעם בקיבוץ מורדי הגטאות.⁷³

69 מכתב מאת מוניו אל ההנהגה העליונה של השומר הצעיר מיום 7 בפברואר 1951, אש"צ, 95-1.46 (4).

70 שם. יש לציין כי נעשתה פנייה לשירות הבולאי לשם הוצאת בול מיוחד לרגל האירוע, אך ההצעה נדחתה. הוועדה המארגנת הסתפקה בהחתמת בולים רגילים על מעטפה מיוחדת שראתה אור ביום זה. ראו: ברנדווין, מוניו, 50 שנות עצרת, עמ' 2. החוברת נמצאת בארכיון יד מרדכי.

71 ראו למשל: הצעת התכנון של יום הזיכרון ביד מרדכי – לקראת ישיבת הוועדה המארגנת, אש"צ, 95-1.46 (4).

72 מכתב מאת מזכירות הקיבוץ הארצי אל מזכירות יד מרדכי מיום 26 בפברואר 1951, אש"צ, 95-1.46 (4).

73 מכתב מאת מוניו אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 3 בינואר 1951, אש"צ, 95-1.46 (4).

למקרא דברים אלו החל מיטק זילברטל במגעים עם מזכירות קיבוץ המאוחד. ככל הנראה גם בקיבוץ המאוחד חששו מהטקס המקביל. בראשית מרס פנה חבר קיבוץ לוחמי הגטאות לוועדת ההנצחה של יד מרדכי וביקש לתאם בין שתי העצרות.⁷⁴ בפגישה זו נודע לוועד ההנצחה כי כוונת קיבוץ לוחמי הגטאות לקיים ב־18 באפריל את חנוכת בית 'יצחק קצנלסון בעצרת עם גדולה אשר תסתיים בתהלוכת לפידים. תגובת יד מרדכי להודעה זו הייתה כי 'במקרה כזה אין מקום לתיאום אלא להתחרות'.⁷⁵ גם מוסדות הקיבוץ הארצי לא שבעו נחת מהמצב הקיים אך גם הודו כי אין בכוחם לשנותו, שכן אנשי בית 'יצחק קצנלסון אינם מוכנים לוותר על העצרת שלהם.⁷⁶

ככל שהתקרב מועד העצרת, כן התלהטו הרוחות. הקש ששבר את גב הגמל היה הידיעה כי קיבוץ לוחמי הגטאות החליט לקיים ב־3 במאי את הפתיחה הרשמית לתערוכה הקבועה במוזאון למורשת השואה והמרד. תאריך זה היה בעל חשיבות עליונה, שכן באותה שנה קבעה הכנסת כי בכ"ז בניסן יצוין יום הזיכרון הרשמי לשואה ולמרד הגטאות.⁷⁷ הן הקיבוץ הארצי והן יד מרדכי עשו הכול כדי שהסרת הלוט מעל פסל דמותו של אנילביץ', שתוכננה להתקיים ביום זה, תהיה האירוע המרכזי במדינה. אין ספק כי כוונת לוחמי הגטאות הביאה רעיון זה לקצו. כאשר נודע הדבר ביד מרדכי כתבה ועדת ההנצחה מכתב חריף למזכירות לוחמי הגטאות:

תמוהה ומופלאה בעינינו הפרת ההסדר [כלומר שלא לקיים את שתי העצרות באותו היום] על ידיכם בלי להודיענו למפרע על כך, בו בזמן שאנו מצדנו הודענו לכם על עריכת העצרת ביד מרדכי ב־3 במאי. האם עניין לכם למנוע מאישים רבים בישוב והמוני עם להשתתף בשתי העצרות גם יחד? העומדת הנצחת זכרו של מפקד הארגון

74 מכתב מאת מוניו אל מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי מיום 4 במרס 1951, אש"צ, 95-146 (4). המילה 'לתאם' הושמה במיכראות במקור, ובדבר זה יש להעיד על מידת שביעות הרצון והאמון ההדדי אשר שררה בין שני הקיבוצים.

75 שם.
76 מכתב מאת נתן פלד אל מזכירות יד מרדכי מיום 7 במרס 1951, אש"צ, 95-146 (4).

77 שמו הרשמי של יום הזיכרון שונה ל'יום הזיכרון לשואה ולגבורה' רק ב־1958, בהתאם לחוק יד ושם.

הלוחם בסתירה להנצחת זכר המשורר הגדול? על כן לא מובן לנו למה אין ביכולתכם לערוך את העצרת ערב יום השואה שנקבע על ידי הכנסת כפי שהייתם מוכנים לעשות זאת ב-18 באפריל?⁷⁸ ולבסוף עוד שאלה: מי ייפה את ידי בא כוחכם 'ליעץ' לפקיד של שירות השידור לא להקליט את מהלך העצרת אצלנו בגלל תכנה 'הדל' והמילולי גרידא', ו'להסתפק בהקלטת העצרת במורדי הגטאות משום אופיה האימפוזנטי'^{78?}

דווקא מוסדות הקיבוץ הארצי ניסו לצנן את הרוחות, לאחר שהתלוננה מזכירות לוחמי הגטאות על אופיו של מכתב סוער זה, וביקשו ממזכירות יד מרדכי לא לשלוח בעתיד מכתבים אשר 'ניסוחם אינם מוסיפים לנו כבוד',⁷⁹ ללא תיאום מוקדם. נושא התיאום בין העצרות סודר רק באמצע מאי, כלומר לאחר קיום העצרת.

גם ענייני הכספים החלו להקשות, וככל שקרב זמן העצרת, כן גדלו גם ההוצאות. עובדה זו הצריכה מציאת פתרונות יצירתיים, כגון לקיחת אבנים מסותתות מכפרים נטושים. רעיון נוסף אשר עלה במוחו של מוניו הוא קיום מופע התרמה למען המפעל בתל אביב. אמנם לא היה לו כל ניסיון בארגון פרויקט שכזה ובתאטרון הבימה לא ביקר קודם לכן מעולם, אך בעזרתם של ארטק ויעקוב זרובבל (מנהיג פועלי ציון שמאל) ואשתו הצליח לגייס אמנים ידועי שם מקרב עולי פולין, כגון צמד הקומיקאים דו'יגן ושומכר. יום ההצגה לוהה בחששות – אם יצליח האירוע, ואף עלתה הצעה להגדיל את מספר הכרטיסים שחולקו לחברי הקיבוץ כדי למלא את האולם. אך למרות כל החששות, היה המופע הצלחה גדולה; כל הכרטיסים נמכרו, האולם היה מלא מפה לפה, ולקופת המפעל נוספו 800 ל"י.⁸⁰ גם בעניין הבאת הפסל נוצרו לא מעט בעיות. הקיבוץ דרש לשלם עבור הובלתו מצרפת לישראל בלירות ישראליות, והצליח לעשות זאת רק לאחר

- 78 מכתב מאת ועד ההנצחה ביד מרדכי אל מזכירות קיבוץ לוחמי הגטאות מיום 24 באפריל 1951, אש"צ, 1.46-95 (4).
- 79 מכתב מאת מזכירות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי אל מזכירות קיבוץ יד מרדכי מיום 21 באפריל 1951, אש"צ, 1.46-95 (4).
- 80 ברנדווין, חמישים שנות עצרת, עמ' 2. ראו גם: הנ"ל, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 8-7.

התערבות המחלקה למטבע זר במשרד האוצר.⁸¹ גם שחרור הפסל מן הנמל נתקל בקשיים, ורק לאחר הפעלת קשרים אישיים הצליח מוניו להעלותו על משאית ולעזוב את הנמל. מתשלום ממכס לא הצליח מוניו להתחמק, ורק לאחר שליחת מכתב ערעור על כך הוחזרו למפעל 38 הלירות.⁸²

סוגיה נוספת אשר עמדה על הפרק הייתה תחבורה לאירוע וממנו. לשם כך פנה מוניו לרכבת ישראל בבקשה להפעיל רכבת מאספת מתחנת חיפה עד יד מרדכי. ככל הנראה גם במקרה זה עזרו לא מעט קשרים אישיים ופוליטיים לשיתוף הפעולה מצדה של הרכבת, שכן מנכ"ל החברה היה אחיו של יגאל אלון. מלבד הסכמת הנהלת הרכבת נותרה בעיית כשירות הקו, שלא היה בשימוש מאז פרוץ המלחמה והיה חשש כי מוקש. לצורך זה קיבלה מפקדת פיקוד דרום קרונית, ואתה סרקו את פסי הרכבת וניכשו את העשבים הרבים אשר גדלו ביניהם. מלבד זאת, ביקשה הנהלת הרכבת כי הדפסת הכרטיסים ומכירתם יהיו באחריות הקיבוץ.

ביום העצרת חיכה מוניו בשעה היעודה על המסילה אשר עברה ליד שער הקיבוץ, אך הרכבת בוששה להגיע. הדבר יצר מתח רב, וזה התחלף בהתרגשות שעתים מאוחר יותר כאשר נשמעה צפירת הרכבת מרחוק. לשמחת כולם התברר כי סיבת האיחור הייתה חיובית דווקא: עוד בתחנת רחובות התמלאו כל חמשת הקרונות אשר יועדו לרכבת, ובלוד היה צורך להוסיף להם שבעה נוספים ועוד קטר אשר ירחוף את כל השירה מאחור. מפאת הביקוש הצטופפו נוסעים אפילו על גג הרכבת, ורבים נאלצו להישאר בתחנה.⁸³ במקום עצירת הרכבת המתינו ילדי הקיבוץ עם פרחים, והנוסעים הצטרפו לתור הארוך לקניית מעטפה מיוחדת אשר הוצאה לאור לרגל הטקס.⁸⁴ כעת היה הכול מוכן לתחילת הטקס.

מקום ההתכנסות המה אלפי משתתפים אשר צפו במגדל המים אשר לצדו הזדקף הפסל המכוסה בד לבן. הטקס החל בתקיעת חצוצרה ובהורדת הדגלים לחצי התורן; הבולט מהם היה דגל קן ורשה. ראשון הדוברים היה מיטק זילברטל, בשם התנועה. תוכן נאומו והנרטיב ההיסטורי אשר ייצג

81 ראו התכתבות בנידון בחוברת חמישים שנה להצבת האנדרטה ביד מרדכי אשר נמצאת בארכיון יד מרדכי.

82 ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 8.

83 לדברי מוניו, הגיעו כעשרת אלפים איש לעצרת ברכבת.

84 ברנדווין, הנצחה ביד מרדכי, עמ' 8-9.

לא היו שונים הרבה יותר מהנאומים בשנים הקודמות. שוב היה נראה מרד גטו ורשה כמתחולל ללא הקשר היסטורי, כנגד אויב עלום אשר מעשיו אינם ברורים וכמובן הקשר לסוציאליזם וברית המועצות של המורדים מודגש:

לפני שמונה שנים הגיעו אלינו ההדים הראשונים על גבורתם המופלאה של חברינו בגטאות. כימים הטרופים ההם, ימים עקובים מדם ומיאוש, קשה היה לנו להבין את סוד גבורתם העילאית של אותם החברים אשר התיצבו מול מכונה נאצית אדירה המוחצת כל זכר חיים. קשה היה להבין את סוד יכולתם לקום נגד קללת האשליה, אשר פשטה ברחוב היהודי, ונגד הפחד אשר שיתק את ההמונים המובלים לטבח. ורק אחרי שנפגשנו עם המעטים אשר חזרו מגיא ההריגה נוכחנו לדעת מחדש כי הרעיון אשר לאורו חונכו בילדותם ובנערוּתם, הם אלו אשר נתנו להם את הכוח העליון להתמודד עם צבא הפאשיזם [...] בימי השמדה ומאבק ידעו חברינו, כך מספרות התעודות, כי לא תבוא להם ישועה אלא מברית המועצות, מאותו מחנה הנושא אתו חופש ואחוּוה, בשורת צדק ומהפיכה.

לפני שלוש שנים ריווה דם רב את האדמה הזאת. חברי יד מרדכי, אנשי הפלמ"ח וחייילי צבא ההגנה לישראל הגנו על זכות לחיי חופש ויציירה. מימי המבחן ההרואי של מורדי הגטאות ועד עמידת הגבורה של מגני המולדת נמתח חוט אחד. דם נגע בדם, גבורה בגבורה נגעה.⁸⁵

בפעם הראשונה נשמע גם קול אחר בטקס, קול אשר ניסה לספר ולהעביר מעט מההרגשות ומהסיפורים אשר התרחשו 'שם' ולצייר את אנשי הגטו לא רק כגיבורי חיל אלא גם במלוא אנושיותם. יצחק גרינבוים, אשר הביא את דבר מנהיגות יהדות פולין, גולל את פרשת הגטאות, על חרפתם וגאוותם של היהודים. עוד הוא סיפר על גאוות ההמונים אשר שרו על פתח קברם 'מיר וועלן אייך איבערלעבן'.⁸⁶ בצורה המפורשת ביותר אמר

85 נאום משה (מיטק) זילברטל בעצרת הזיכרון ביד מרדכי 3 במאי 1951, אש"צ, 22.61-95 (1).

86 (בלי ציון שם הכותב), 'רבבה במעמד הנשגב ביד מרדכי', על המשמר, 5 באפריל 1951, עמ' 3. תרגום השיר אומר 'אנחנו נחיה גם אחריכם', והכוונה היא להתרסה כנגד הנאצים.

דברים מסוג זה אבא קובנר; הוא הביא את דבר לוחמי הגטאות, כנאום אשר אי־אפשר להפריזו בראשוניות תוכנו. בפעם הראשונה תוארו רגשותיהם של יהודי הגטו. בפעם הראשונה תואר מוות רצחני ושרירותי:

יש דבר שגם אני מתקשה להבינו. מתקשה אני שוב להבין, שאכן היה זה לפני שמונה שנים. מתקשה אני להבין כיצד היה הדבר. מתקשה אני להבין, האומנם מה שהיה היה מציאות?

קשה להבין שהיה ערב אחד והחומה נסגרה סביב. ושהיה שער קטן של עץ. והיה שלג. ואנשים עמדו בתור מול השער הקטן. עשרים אלף אנשים עמדו מול שער עץ בשלג. והשלג ירד על הגב. והאנשים גביהם נשתוחחו, עשרים אלף גב נשתוחחו בשלג [...] ואז צרח מישוהו צריחה אחת. ועשרים אלף זוגות ידיים נתרוממו למעלה בדממה ועשרים אלף זוגות נעלי עץ תופפו בשלג ועברו בשער ופסחו על החומה ונכנסו פנימה לבתים הפרוצים, לעליות הגג. ובלילה עלה בכי מן הרחובות וזעקת פתאום ותחנונים חנוקים. ודממה.

והיה ליל אביב אחד. ויער אורנים. וביער עמדו 120 נשים צעירות. ואחת צעירה מכולן והיא בת 17. והיא יפה מכולן ועיניה שחורות וגדולות. וכל הנשים עמדו בשורה אחת ארוכה. ואחד עמד מנגד לשורה. והאחד ניגש על היפה מכולן 'ראי נערה, לילה כזה! ראי איזה ירח בשמים. כלום אין את רוצה לטייל ולחיות נערה?' 'רוצה' ענתה הנערה בככי, 'אני רוצה מאוד לחיות'. 'אם כן צאי מן השורה ולכי לך לטייל ואני מצווה עליך שתסתכלי בירח היפה הזה!'. והנערה היססה לצאת ו־119 נשים הביטו בעיניים קרועות מפחד, מתקווה וקנאה אומללה. והנערה פסעה ונתאוששה, והלכה והביטה בירח ובשמיים.

אז שלף האחד אקדחו וירה בה שני כדורים בגבה. וצחק. קשה להבין שתחילה היו מחצית המיליון. ואחר היו שלוש מאות אלף. ואחר היו מאתיים אלף. ואחר היו חמישים אלף, וכשהיו רחובות רבים שוממים וריקים, עדיין האמינו שהרחוב האחרון יישאר והבית האחרון ימלט. וקשה להבין כיצד היו רצים בני אדם מרחוב לרחוב וחומקים מעיר לעיר וכל הארץ כבר היתה גורל אחד והם עוד קיוו שישנו מפלט. וכבר לא היה מפלט והם האמינו שיש מנוס במנוסה.

ותפלה, אפוא, השאלה ששואלים כיצד זה לא קמו אז ההמונים להאבק. כי היה מאוחר. ועד שלא היה מאוחר היתה האשליה. ולאשלייה קדם העדר חזון. וחוסר החזון הוריש את השאננות. ואכן קשה להבין איך

נמצאו מאות צעירים שקמו מתוך האימה והמבוכה ועל למתרסים. בלי אל. בלי מלך. בלי ידיד קרוב.⁸⁷

חלקו השני של הנאום כלל דברי תוכחה כלפי היהודים אשר נשארו באירופה ולא עלו למדינת ישראל, וגם רמיזה לדיון על אודות הוויכוח בדבר מדיניות העלייה של ישראל אשר התחולל באותם שנים:

ואם כבר הקימונו מצבה, אפשר לא במקום זה חייבים היינו להעמידה. הפסל הזה ראוי שיהיה עומד על חופו של ים. במזח של נמל [...] כשיעור הקריאה שהוא אוצר בתוכו, כנגד היבשת הגדולה שם חיים עדיין מיליוני יהודים. ושביד ימינו לא יחזיק מרדכי רימון מבלי ששמאלו לא תהיה מורמת לאתראה!

המרד איננו ניצחון. הוא לא הציל חיים. הוא לא עשוי להציל חיים. העם איחר להציל עצמו בטרם השואה [...] מרד הגטאות היה מעשה גדול ומופלא. אבל אל נותר לעצמנו להזכיר את מעשי הגבורה של האחרונים מבלי לזכור את חוסר המעשה של המאחרים את כל מועד!⁸⁸

מה הובן ונקלט מדברים אלו? בסיקור העצרת ביום המחרת זכה נאומו של קובנר להתייחסות הארוכה ביותר. כותב המאמר ציטט את תיאוריו של קובנר על אודות הכניסה לגטו, ואת קביעתו כי אמנם קשה להבין כיצד האמינו שיש מפלט, אך לא את קביעתו כי שאלה זו תפלה. גם דברי התוכחה בחלקו השני של נאומו הוזכרו, אך ללא סלחנותו כלפי נרצחי השואה, אשר אינם יודעים את הדברים בדיעבד. כך היה הנאום למעין כתב אשמה, במקום ניסיונו של קובנר לצייר את אנושיות יהודי הגטו.⁸⁹

87 נאום אבא קובנר בעצרת הזיכרון ביד מרדכי, 3 במאי 1951, אש"צ, 95-22.61 (1). יש לציין כי יחיעם וייץ רואה דברים אלו דווקא כמעידים על נימת זלזול כלפי הציבור היהודי אשר נכחד. ראו: י' וייץ, 'עיצוב זיכרון השואה בחברה הישראלית בשנות החמישים', בתוך: גוטמן, תמורות יסוד, עמ' 480. לדעתי, דעה זו נובעת מניתוח של חלקי הנאום אשר בחר על החומה, עיתון התנועה, לצטט ולהרגיש, ולא על ניתוח הנאום כולו.

88 שם.

89 (בלי ציון שם הכותב), 'רבבה במעמד הנשגב ביד מרדכי', על המשמר, 5 באפריל 1951, עמ' 3.

רגע השיא של הטקס הגיע כאשר עלה יעקב חזן על הגבעה לחשוף את הפסל. בהגיעו למקום נעמד בין שני טורים של חניכי השומר הצעיר. לאחר דקה של היסוס הסיר את הלוט. 'רטט עבר בציבור האלפים בהיגלות דמותו של פסל הברונזה, כשעשרות דגלי תנועת השומר הצעיר המורמים אל על משמשים לו רקע', כך תיאר עיתון יום המחרת רגע זה.⁹⁰ הטקס ננעל בשירת התקווה והמנון הפרטיזנים.

הטקס קיבל תהודה ציבורית רבה, והעיתונות הישראלית הפליגה בתיאורי הטקס בכלל ופסל דמותו של אנילביץ' בפרט. אין ספק כי עובדה זו השביעה את רצונם של ראשי התנועה ומארגני הטקס לאחר ההתרחשויות אשר קדמו לו. אפשר לראות זאת ברשמיו ובסיכומו של מוניו את הטקס:

בפעם הראשונה בתולדות הקיבוץ הארצי התרכז ציבור יהודי, שעבר את הרבכה, בתוך קיבוץ של השומר הצעיר [...] בתקופת הסתה ציבורית נגדנו, בימי מלחמת בחירות בפנים מפלגתנו וערב בחירות בישוב, הצלחנו להעלות את המוני יהודי פולין מעל לצרות מפלגתית ולרכזם אצלנו.

השנה, בשעת פעולתנו בשטח ההנצחה, חדר שמו של מרדכי אנילביץ' לשורות העם היהודי ובעיקר לשורות יוצאי פולין, ובזאת הצלחנו להחזיר את כתר הגבורה למפקד אשר חוגים שונים של 'ידידינו' ואויבינו רצו לגנוז.⁹¹

הטקס הוסיף להיות כר לפעולה והזדהות פוליטית ותנועתית גם בשנים שלאחר מכן. כך למשל נערך טקס השנה שלאחר מכן בצל הסכם השילומים, אשר נחתם בראשית 1952, וכלל אמירות מחאה רבות כנגדו. אך דווקא עובדה זו הכריחה את דוברי העצרת לעסוק לראשונה במעשי הנאצים, כדי להסביר מדוע אין לבוא אתם בפשרה. 'ששת מליוני אחינו, שהובלו לתאי הגזים, הורישו לנו צוואה – מלחמת חורמה בפאשיזם בכל

90 שם.

91 מכתב מאת מוניו אל מזכירות הקיבוץ הארצי מיום 5 במאי 1951, אש"צ, 95-1.46 (4).

אתר ואתר ובמיוחד בגרמניה זו, אשר שיכללה אמצעים כה רבים למלחמת השמד נגדנו', נכתב בפקודת היום אשר הוקראה בטקס.⁹² שנה לאחר מכן צוין עשור למרד. אמנם כוונת המארגנים הייתה ליצור מפגן ציבורי גדול וכללי,⁹³ אך תוכנו של הטקס עורר ביקורת ציבורית וכעס גדול בקרב חוגים רבים עקב הקו הפוליטי המובהק והנרטיב ההיסטורי אשר לא הותירו כל ספק למי שייכת בכורת המרד. מאיר יערי טען בעצרת כי 'היתה זאת המשמרת המהפכנית החלוצית של הנוער היהודי שהתייצבה בראש היהודים בדרכם האחרונה. בראש מרד הגטאות התייצבו חברים מהשומר הצעיר, מהחלוץ ומפועלי ציון שמאל – שלושת הזרמים המהווים כיום את מפ"ם'.⁹⁴ רוז'קה קורצ'ק מצדה הטיחה האשמות כבדות בממשלת ישראל:

הקורבן עצמו, העם ששלישו הושמד, הוא הנוטה לשכוח. ואולי יותר נכון, יש מי שברצונו להשכיח. אולי תגידו, סתירה. אולי תאמרו, כיצד זה? הנה יש יום זיכרון ואותו הרי חוגגים כולם. והשכחה? אך הרי שקר הוא, גם לזכור את הכל, דבר לא לשכוח, ולהושיט יד לבקש שילומים. אין ביד ההיא ובין היד המורמת לקרב, האוחזת רימון, ולא כלום. תהום רובצת בניהן, תהום אשר אין לגשר עליה [...]. ויש ונידמה לא פעם שהיד היא ידו של אותו היהודי המושפל וחסר התקווה, אשר לאחר שקיבל מלקות על ידי השוער על שהכריח ככר לחם, חייב היה להסיר את כובעו המוכתם בדם ולהודות לרוצח על שהלקה אותו. שרק הלקה.⁹⁵

מעניין לראות כי בשני הטקסים אשר נערכו באותו יום, הן ביד מרדכי והן בלוחמי הגטאות, המסרים היו דומים. נדמה כי הנה נמצאה הנוסחה לאיחוד שני הקיבוצים אשר זמן לא רב לפני כן היו במעין מאבק זה כנגד זה,

92 (בלי ציון שם הכותב), 'ביד מרדכי: אל פשרה ואל פיוס עם יורשי הרוצחים', על המשמר, 23 באפריל 1951, עמ' 1.

93 מכתב מאת נתן פלד לקיבוצי הקיבוץ הארצי מיום 8 באפריל 1951, ארכיון יד מרדכי, חטיבה 38 תיק 1.

94 נאום מאיר יערי בעצרת הזיכרון ביד מרדכי בשנת 1953, אש"צ, 30.7-95 (2).

95 ר' קורצ'ק, 'בכוח האהבה לעם: דברים בעצרת יד מרדכי', השבוע בקיבוץ הארצי, 29 (28 באפריל 1953), עמ' 1.

כדמות אויב משותף: ממשלת ישראל, אשר אישרה את הסכם השילומים עם גרמניה שנה לפני כן.

עיתוני הימים הבאים היו מלאי דברי ביקורת ורוגז. 'הככה יעלו זכר קרבנות המרד ולוחמי הגטאות?' שאלה הכותרת בעיתון דבר. הכתב האשים את מארגני העצרת כי עשו את הטקס עניין מפלגתי גָדָא וכי הנואמים בה השמיעו רק את דבר המפלגה.⁹⁶ גם הבקר, העיתון שמפלגת הציונים הכלליים תמכה בו, התלונן כי 'היחס המספרי של הדגלים האדומים לעומת הדגל הלאומי לא הלם את המציאות שהייתה בגטאות בפולין, אף לא את קדושת היום ולא את הלך מחשבתם של מרבית הנוכחים בעצרת'. לדברי הכתב, התאכזבו הנוכחים כי במקום להיות עדים לאירוע כללי הייתה העצרת למסגרת מפלגתית צרה.⁹⁷ קול העם הקומוניסטי האשים את יערי בסילוף העובדות עקב השמטת חלקה של מפלגת הפועלים הקומוניסטית (הפפ"ר) במרד.⁹⁸ מוסדות הקיבוץ הארצי לא שתקו למתקפה זו. בעיתון התנועה השיב דוד ספקטור כי דווקא הזמנו אנשי הממשלה, הנשיא וצה"ל, אך אלו בוששו לבוא מטעמיהם, עצם החלטת הממשלה בדבר השילומים אינה שוללת את זכותו של הקיבוץ הארצי להתנגד לה וכי נושאי הדגל האדום תרמו יותר ממתנגדיו להצלת היהודים. הלקח ההיסטורי מאירועי המרד, טען ספקטור, הוא אחד:

מציאות ימינו זקוקה כל כך לרוח החלוציות, לקנאה הלאומית, לנאמנות הסוציאליסטית. כל אלה מצויים היו באותם הכוחות וכלומר לוחמי המרד והינם מצויים באלה הכוחות המקיימים את מפ"ם. כוחות אלו בונים ויבנו את 'יד מרדכי' ואת 'לוחמי הגטאות'. הם לא יתנו לשכוח ולא להשכיח. זהו לקח עצרת העשור.⁹⁹

96 מ' זינגר, 'הככה יעלו זכר קרבנות המרד ולוחמי הגטאות', דבר, 27 באפריל 1953. יש מידה של אי־צדק בדברים אלו, שכן מארגני העצרת הזמינו את דוד בן־גוריון להשתתף ולנאום בה. לא הייתה זו הפעם הראשונה שבן־גוריון הזמין לעצרת, אך הוא לא בא מעולם, אף כי ביקר ביד מרדכי שלא בטקס הרשמי.

97 (בלי ציון שם הכותב), 'שני דגלי הלאום טבעו ביס דגלים אדומים ביד מרדכי', הבקר, 13 באפריל 1953. נמצא בארכיון יד מרדכי, חטיבה 38 תיק 1.

98 מ"כ, 'לאמת ולצוואתם של הגיבורים התכשחת, חבר יערי!', קול העם, 14 באפריל 1953. נמצא בארכיון יד מרדכי, חטיבה 38 תיק 1.

99 ד' ספקטור, 'לא להשכיח!', השבוע בקיבוץ הארצי, 29 (28 באפריל 1953), עמ' 3.

השימוש הפוליטי-אידאולוגי של תנועת השומר הצעיר בעצרת הזיכרון ביד מרדכי נמשכה גם בשנים הבאות, גם אם לא בעצמה דומה. רק בראשית שנות השישים, לאחר הקמת 'מורשת', התמתנה מגמה זו. בהשפעתו של אבא קובנר הייתה העצרת ממלכתית יותר, מספר הנאומים הוקטן למינימום ההכרחי, והטקס נבנה כאירוע חווייתי יותר מאשר פוליטי.¹⁰⁰

בין שתי גבעות: חברי יד מרדכי מתבוננים בטקסי הזיכרון

'שתי גבעות זו מול זו. האחת יד ושם לגבורת הלוחמים על כבוד העם בגולה, והשניה מקפלת בתוכה אהבת אין קץ והקרבת נפש על האדמה שנגאלה בזעת עמל',¹⁰¹ כך נכתב בדבר הקיבוץ ליום העשור למרד הגטאות. בסוף מלחמת העצמאות מצא את עצמו קיבוץ יד מרדכי במצב מוזר; בעודו מלקק את פצעי הקרב המימי היה עליו להקדיש תשומת לב למיתוס מכונן נוסף. היוכלו שתי הגבעות, המגלמות שני מיתוסים מכוננים, להסתדר ביניהן?

את התייחסות חברי הקיבוץ לשואה בכלל ולמרד בפרט אפשר לחלק לשתי תקופות עיקריות. שתי תקופות אלו מקבילות מבחינת תאריכים לטקסי הזיכרון, ובשני המקרים את קו פרשת המים מציין הצבת פסל דמותו של אנילביץ'. הייצוג העיקרי לכך נראה בעלוני הקיבוץ, אשר הם החלון להתרחשויות ולהלך הרוח בחברה.

התקופה הראשונה, אשר נמשכת מראשיתו של המפעל עד הסרת הלוט, מתאפיינת בהתייחסות מועטה מצד חברי הקיבוץ כלפי המפעל. כבר עמדנו על כך כי בשנים אלו עסק הקיבוץ בהתאוששות מאירועי המלחמה. יתר על כן, הדיונים על אודות הטקס ב-1949 נערכו כאשר עוד לא חזרו רוב חברי הקיבוץ לביתם, ולא היה ברור כלל כי הנקודה תאויש מחדש.¹⁰² אין תמה אפוא כי הנושא קיבל מעט מאוד מקום בין הדיווחים הכלכליים והחברתיים בעלוני הקיבוץ. כשהיו דיווחים, היו אלו דיווחים פרוצדורליים על אודות התקדמות המפעל.

100 טיוטת תכנית לעצרת לציון שנת העשרים למרד מאת אבא קובנר מיום 11 בפברואר 1963, אש"צ, 40-1.2.8.

101 (בלי ציון שם הכותב) 'דבר הקיבוץ ליום העשור למרד הגטאות', ידיעות המשק, 17 (באפריל 1953), עמ' 1.

בהתייחסויות המעטות לשואה ולמרד נדמה כי נקודת הפתיחה בקשר שבין אנשי ארץ ישראל ובין ניצולי השואה ביד מרדכי לא הייתה שונה משאר אוכלוסיית המדינה. אף שאין ספק כי המפגש אתם עורר התרגשות אמתית, נדמה כי כדי להיקלט בחברה הישראלית נדרשו הניצולים, גם אם לא נאמר הדבר במפורש, לשכוח את עברם ולפתוח בחיים חדשים לחלוטין. דוגמה לכך אפשר למצוא בתיאורו של חבר הקיבוץ יצחק רובינשטיין את המפגש בין אנשי הפלמ"ח למעפילים אשר אותם הם מורידים מהאניות ואת הגעת העולים לקיבוץ:

זכייה מיוחדת נפלה בחלקנו, להיות בין הראשונים להושטת יד אחים להם, למעטים מתוך רבים, אשר נאבקו עם גלים סוערים וזידוניים ויכלו להם, אשר פרצו ועלו [...] הפגישה איתם מלאה התרגשות. הלב נלחץ ומתכווץ. דמעות מנצנצות בעיני רבים [...] הושיבום אל השולחנות, סועדים לבותיהם וידיהם רועדות. הלולך עזב את עבודתו בלול ומספר אחד אחרי השני, אחר כך מקלחת חמה ובגדים נקיים. ובצהרי היום כבר היו חלק מאתנו. כעבור שעות מספר יצאו מהם מי לכפר ומי לעיר, לקרובים ומכרים. כך נכנסו ונקלטו במולדת ולא נודע כי באו אל קרבה.¹⁰³

נקודת דמיון נוספת לנרטיב הכללי היא בתפיסה של חברי יד מרדכי כממשיכי דרכו של אנילביץ'. אמנם היה זה כבוד רב לחברי הקיבוץ להיות הראשונים אשר מנציחים את המרד במפורש בשמם, אך נראה כי רק לאחר הקרב על היישוב נוצר גם קשר רגשי והכרתי לדמותו. 'רק אז, בימי המערכה הכבדה, חושל הקשר החי בין יד מרדכי למרדכי אנילביץ', מפקד המרד בגטו ורשה אשר על שמו קרויה הנקודה', נכתב בדבר הקיבוץ לעצרת הראשונה.¹⁰⁴ אין ספק כי רגשות אלו התבססו על חוויית הלחימה הדומה, על ההרגשה שגם הם נלחמו מעטים מול רבים ועל ההרגשה של חיים במצור.

102 פרוטוקול שיחת החברים מיום 19 בנובמבר 1948, ארכיון יד מרדכי, חטיבה 42 – פעילות המזכירות.

103 'רובינשטיין, 'עם אחים ניצולים', עלון קיבוץ יד מרדכי, 9 (15 במרס 1947), עמ' 1.

104 דבר הקיבוץ בעצרת הזיכרון בשנת 1949. הנאום נמצא בהקלטת הטקס אשר נמצאת בארכיון יד מרדכי.

הסרת הלוט מעל פסל דמותו של אנילביץ' פותחת את תקופת ההתייחסות השנייה לשואה ולמרד. אין ספק כי הפסל עצמו היה זרז להתפרצות הרגשית זו, אשר התבטאה בריבוי התייחסויות למעמד. עלון הקיבוץ אשר יצא לאור לקראת טקס יום השנה להצבת הפסל כלל לא פחות משבעה עמודים בנושא, מספר רב מכל מה שנכתב על כך עד אז, וגם שם סופר סיפור המרד לא כעומד בפני עצמו בלבד אלא רק כרקע לקרב המקומי. דוגמה לכך אפשר למצוא ב'דיבוב' של אחת מנערות הקיבוץ לשיחה בין הפסל למגדל המים:

המגדל: האם אדם אתה או רק צורה?

הפסל: רק צורת אדם הנני.

המגדל: האם היית אדם?

הפסל: כן, הייתי אדם ומארץ רחוקה באתי.

המגדל: האם טוב היה שם או רע?

הפסל: אדמת הארץ הזו טובה מאוד, אך היו בה אנשים רעים אשר בגללם אינני חי.

המגדל: ארצות ערב כמובן.

הפסל: לא.

המגדל: האם לחמת בהם?

הפסל: לחמנו בגרמנים הארורים הללו ולכן אינני חי.

המגדל: אין דבר. גם אני הייתי פעם זקוף קומה. כולם אהבוני כי בלעדי לא היו מים לקיבוץ. עכשיו אינני עוזר יותר. מחזיקים אותי רק למזכרת הגבורה ביד מרדכי. כך, כזה הייתי. באו המצרים ואני הייתי מטרתם. הם רצו לקלוע בי, אבל נשארתי לעמוד ורק אחרי זמן מה נפלתי ונפצעתי. אך הילדים אוהבים אותי כמו מקודם. תמיד מספרים עלי.¹⁰⁵

משיחה דמיונית זו אפשר לראות כי חברי הקיבוץ, אשר קלטו ניצולי שואה אחדים בלבד, השתמשו בחוויות הידועות והמוכרות להם כדי לספר את סיפור המרד. את סיפור השואה, שהיה זר להווייתם, הם הבינו דרך עולם המושגים המוכר להם: עולמם של הקרב וההקרבה. מסיבה זו נבחר המרד לייצג את השואה בכללותה. אין להתפלא אפוא כי מתחת לדושיח בין

105 ר' פרכרג, 'אגדת הפסל ביד מרדכי', ידיעות המשק, 20 (22 באפריל 1952), עמ' 3.

הפסל למגדל הביא העלון ציטוט ממכתבו האחרון של אנילביץ': 'עתה ברור לנו כי כל אשר אירע עולה על המשוער. בהתנגדותנו לגרמנים עשינו למעלה מכוחותינו, אך כוחותינו הולכים ואוזלים. פעמיים הכרחנו את הגרמנים לסגת, אך הם חזרו במשנה כוח'.¹⁰⁶ החלף בין המילה 'גרמנים' למילה 'מצרים', וקיבלת את סיפור הקרב ביד מרדכי.

אם כן, חברי יד מרדכי השתמשו בסיפור המרד כדי לספר את סיפורם המקומי. פסלו של אנילביץ' היה לסמלם לא פחות מאשר היה לסמל המרד בגטו. 'אכן מרדכי, השתלבת בנוף הנהדר. הצטרפת אלינו כאחד משלנו, ויחד עם זאת אתה משכמך ומעלה מאיתנו',¹⁰⁷ נכתב בקטע אחר בעלון יום השנה להצבת הפסל.

העלאת קרנו של המרד והכלתו על ידי חברי הקיבוץ יצרה גם תופעת לוואי. מתוך עולם המושגים והניסיון הלוחם שלהם נראתה להם פסיביות היהודים השואה כאות קלון. וכך כתב אחד מחברי הקיבוץ:

כצאן לטבח הובלו מליונים מבני עמנו, והם כאילו את צווארם הושיטו למאכלת. כזאת הייתה הרגשתנו כאשר הגיעונו הנוראות שבבשורות בשנות האקציות. איה רבבות הנוער שחונכו על ברכי התנועה החלוצית, תנועת השומר הצעיר? מדוע לא ירקו בפניהם המגואלות של הנאצים המתועבים, מדוע לא ידו בהם אבן לכל הפחות?¹⁰⁸

סיפור ההתייחסות של חברי יד מרדכי לשואה הוא סיפור של התפתחות. חברי הקיבוץ התמודדו עם שני מיתוסים מכוננים חזקים. עם זאת, מיתוס הקרב והגבורה היה מיתוס שהזדהו אתו, ואילו סיפור השואה היה זר להם. בתקופה הראשונה יצרו מתח זה ותנאי חייהם הקשים התעלמות כמעט מוחלטת ממיתוס השואה. לאחר הקמת הפסל נעשתה התייחסותם של חברי הקיבוץ אל השואה רגשית יותר, אולם הייתה זו התייחסות חלקית, שכן הם הרגישו את האלמנטים של הגבורה בשואה, כמו שהם מתבטאים במרד הגטאות בלבד. כך הצליחו החברים להזדהות עם חלק מתוך סיפור השואה, כלי לוותר על סיפורם האישי.

106 שם.

107 ג' גבעוני, 'אל מול האנדרטה', שם, עמ' 5.

108 שם, עמ' 1.

בראשית המאמר נסקרו שלוש הגישות המקובלות כיום במחקר בשאלת היחסים בין היישוב לגולה: הראשונה טוענת לדיכוטומיה בין שואה ובין תקומה תוך כדי ניצול מניפולציה ממסדית, השנייה נותנת הסבר מבין וכולל יותר לדיכוטומיה זו, ואילו השלישית מתנגדת לראיית הקיטוב בין הגולה לארץ. לאחר התבוננות מעמיקה בהתהוות טקסי הזיכרון ביד מרדכי אין בשלוש הגישות הללו לדעתי לספק הסבר כולל להתרחשויות. נדמה כי יש להעמיד אפשרות רביעית אשר משלבת בין שלוש הגישות. בבסיסה של גישה זו יש לבחון את יחס היישוב לשואה, אשר במקרה הזה משתקף בטקסי הזיכרון, בשתי רמות שונות ומתוך שתי נקודות מבט שונות. בחינת הטקסים ברמה הממסדית מראה כי אכן הייתה דיכוטומיה מסוימת, כלומר ניצול של התנועות הפוליטיות את המרד וזיכרונו למאבקים פוליטיים ותעמולתיים, אך לא בעצמה שזרטל ושגב מעמידים, שכן רצון ההנצחה היה אותנטי, והקשיים שהתמודד עמם מפעל ההנצחה היו אובייקטיביים. הרמה השנייה שיש להסתכל בה על הטקס, הרמה האישית, כמו שמשתקף בעיני חברי הקיבוץ למשל, הייתה הזדהות רגשית על בסיס חוויות ורגשות משותפים, כמו גישתו של ישראל ברטל.

בשלב הראשון, עד טקס הצבת פסל דמותו של אנילביץ', אפשר בעצם לראות כי אמנם כל הגורמים מצהירים כי מפעל ההנצחה קרוב לכם, אבל העשייה בפועל נתקלה בקשיים רבים. קשיים אלו נבעו הן מגורמים אובייקטיביים, כגון מלחמת העצמאות אשר העיבה על המצב בארץ, והן מגורמים סובייקטיביים, כלומר מעצם אי-ההחלטה בשומר הצעיר על אודות מדיניות הנצחה רשמית ובניית מוסדות לשם כך. אם כן, ראשיתו של המפעל היא כמעין אלתור, כאוסף של יזמות אישיות ומקומיות וללא תכנון מכוון מלמעלה. אין ספק כי חברי הקיבוץ קיבלו עליהם את הנצחת שמו של אנילביץ' בכנות ומתוך כוונות טהורות, אך כשהגיע הזמן ליישם את הכוונות האלה הלכה למעשה לא תמיד שמו מוסדות הקיבוץ את ההנצחה בראש מעייניהם. עם זאת, גם כאן יש לזכור כי לאחר המלחמה הייתה החברה בקיבוץ יד מרדכי במצב של טראומה, וזו הקשתה על ביצוע פעולת ההנצחה. אין ספק כי הגיוני וטבעי הוא שחברי הקיבוץ העדיפו להנציח את חלליהם שלהם יותר משאת חללי המרד.

גם מבחינת התוכן אשר נכלל בעצרות אפשר למצוא מעט מאוד 'שואה', ובעיקר 'גבורה ומרד'. נאומי העצרות הזכירו את המרד, אך הוציאו אותו

מהקשרו, כלומר רצח היהודים השיטתי אשר כמעט לא הוזכר. כך בעצם סיפור המרד הוא הנרטיב היחיד אשר ראוי לציון מתוך כלל ההתרחשויות בשואה. אחת הסיבות לכך נראית במתח שבין שתי התנועות – הקיבוץ הארצי והקיבוץ המאוחד. אמנם לא התחרו התנועות זו בזו בגלוי, אך מאחורי הקלעים שרר מתח רב עקב רצון של שתיהן לבכורה על מיתוס המרד. ה'תחרות' על המיתוס הצריכה התרכזות בסיפור המרד והדגשתו על רקע חוסר המעש היהודי הכללי, שכן רק כך יכלו התנועות לטעון לייחודיות המעשה ולניצחון דרכם האידאולוגית והחינוכית.

אין ספק כי הקרב ביד מרדכי רק תרם למיקוד זה, שכן קל היה ליצור הקבלה בינו ובין המרד. בשניהם היו מרכיבים דומים: מצור, מעטים מול רבים, בני אותה תנועה ואידאולוגיה, קרב אשר נראה חסר סיכוי ונשק דל מול אויב מצויד היטב. אך כאמור, כאשר השתמש הקיבוץ הארצי במיתוס המרד כדי ליצור קווי דמיון והמשכיות בין הגבורה במרד לגבורת חברי הקיבוץ בקרב נוצרה תודעת שואה שיש בה מקום לגיבורים בלבד. הדוגמה הטובה ביותר לכך היא נאומו של אבא קובנר, אשר המסר העיקרי בו, מסר של הבנה מסוימת כלפי חוסר המעש של היהודים בגטו, היה לכתב האשמה בעיתון למחרת. ואולם חשיבותו של הנאום הזה, גם אם איבד חלק חשוב בעריכה העיתונאית, בחתרנותו תחת המסר כי הגיבורים היחידים הם המורדים. ייתכן שהצגת קרבנות השואה במלוא אנושיותם, אגב הבאת סיפור אחד קטן ופרטי, יצרה סדק בתודעתם של אלפי השומעים, ובשנים שלאחר מכן יתרחב סדק זה ויביא להבנת השואה על כל רבדיה ופתיחות לסיפורי הניצולים. נדמה כי רק כאשר הפסיקה השואה לשמש כלי אידאולוגי ונעשתה חוויה אנושית החלה החברה הישראלית להיפתח כלפי סיפורי הניצולים. נהוג לראות במשפט אייכמן את ראשיתו של תהליך זה, אך אין ספק כי לקו פרשת המים הזו קדמו אירועים אשר הכינו את הקרקע לכך. ייתכן כי נאומו של קובנר תרם לאותם זרמים תת־קרקעיים אשר החלו לחלחל לתודעת הישראלים.

שימוש נוסף אשר נעשה במיתוס המרד הוא אידאולוגי. במובן זה צויר המרד כמלחמת מעמדות, כלומר המורדים הסוציאליסטים כנגד האויב הפשיסטי. גם כאן קל היה לבצע הקבלה לראיית העולם של הקיבוץ הארצי ושל השומר הצעיר לאחר המלחמה: ההזדהות עם ברית המועצות ומלחמה במה שנראה כאימפריאליזם המערבי.

פרדוקס הוא כי מגמה זו השתנתה בעצרת שציינה עשור למרד, עצרת שזיכרון השואה נהיה בה פוליטי על רקע המחאות על אודות הסכם

השילומים. אפשר בהחלט לומר כי בתקופה זו הייתה התייחסות מקיפה לאירועי השואה, שכן היה צורך לנמק על שום מה מוחים. בעצרת זו הוזכר לראשונה רצח ההמונים בשואה, אך גם אז נעשה הדבר לצורך ניגוח פוליטי ומפלגתי. בסיכומו של דבר, אמנם החל להיפתח הצוהר התודעתי כלפי אירועי השואה בכללותם, אך ספק אם כריכתם בוויכוח פוליטי הביא היטיב עם זכר השואה.

אצל חברי הקיבוץ דווקא, להבדיל ממוסדות התנועה, אפשר לראות רגשות הזדהות אותנטיים. ככל הנראה בשל אי-השלמתה של האנדרטה לזכר חללי הקרב – חלקו השני של מפעל ההנצחה¹⁰⁹ – עשו חברי הקיבוץ את האנדרטה חלק אינטגרלי מחייהם, אולם לדעתי ישנה סיבה נוספת ועמוקה יותר. מתיאורי הקרב על יד מרדכי נדמה כי חברי הקיבוץ חשו על בשרם רגשות דומים לאלו של אנילביץ': היטלטלות בין ייאוש לתקווה, הרגשת ניצחון זמני וכמובן מות חברים. יתר על כן, פרדוקס הוא כי לאחר הקרב והשיבה לקיבוץ התמודדו חברי יד מרדכי עם קשיים דומים לאלו אשר חוו ניצולי השואה שעלו ארצה. כמו הניצולים, גם את חברי הקיבוץ האשים נחום שריג כי גילו אזלת יד. הם גם חוו משבר חברתי עמוק, אשר לווה בהרגשה כי המוסדות אינם מתעניינים בבעיותיהם אלא רק מנסים להשתמש בסיפור ההקרבה שלהם. גם אם לא במודע, ייתכן מאוד כי חברי הקיבוץ הצליחו להבין את הדילמות האנושיות אשר התרחשו בשואה. אפשר לשער כי הרגשות דומות הרגישו אנשים רבים בישראל של לאחר מלחמת העצמאות, גם אם לא שינו את היחס לשואה ולניצולים בפועל. את הפער שבין הרגש ובין המעשה אפשר להסביר בקשיי השעה במדינה הצעירה אשר התקשתה לעכל את שני סוגי המתים, אלו מהשואה ואלו מהמלחמה שעתה זה הסתיימה, בעת ובעונה אחת. אך אפילו הזדהות חלקית זו יש בה לדעתי לסמן את ניצניו של מהלך אשר יקבל תאוצה בשנים שלאחר מכן.

109 תכנית מפעל ההנצחה המקורית, כלומר הצבת שני פסלים, אחד לזכר הקרב ביד מרדכי והאחר לזכרו של מרדכי אנילביץ', לא הושלמה, שכן התקציב להצבת האנדרטה לזכר הרוגי הקרב ביד מרדכי אול. מלבד זאת, לחברי הקיבוץ לפחות נדמה היה כי לאחר השלמת פסל דמותו של אנילביץ' אין לתנועה עניין לתמוך גם באנדרטה זו. וכך, במקום התכנון המקורי, הוצב בסוף שנות החמישים דגם גבס של האנדרטה, שגודלו שליש בערך מהגודל המתוכנן במקור.

ISRAELIM

Multidisciplinary Periodical in Israel Studies

ISRAELIM

Multidisciplinary Periodical in Israel Studies

Volume 1



THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE
SEDE BOQER CAMPUS

Editor: Amir Peleg

Editorial Board: Hannah Yablonka, Vivian Hafif-Digmi,
Carmi Daniel, Amir Peleg

Style Editing: Ravit Delouya

ISBN 965-510-048-0

© 2007

All Rights Reserved

The Ben-Gurion Research Institute
Ben-Gurion University of the Negev
Editor's Adress: pelegam@bgu.ac.il

Cover Illustration: 'Srulik' by Kariel Gardosh (Dosh)

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel