

מסת ביקורת

חקר הזהות של עולים לישראל: המקרה העיראקי בהשוואה למקרה הגרמני

גיא מירון

אסתר מאיר-גליצנשטיין, בין בגדאד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תשס"ט, 420 עמודים.

ספרה של אסתר מאיר-גליצנשטיין, בין בגדאד לרמת גן, הוא ניסיון ראשון להציג מחקר שיטתי על עולי עיראק בישראל. הספר עוסק בעלייה הגדולה שהגיעה מעיראק בשנים 1951-1950. עלייה זו התייחדה משאר העליות מארצות האסלאם באופי העירוני של חלק הארי של בניה ובנותיה, בקליטתם במסגרת המעמד הבינוני הישראלי ובדרך התמודדותם עם שאלות הזהות והקליטה התרבותית במולדתם החדשה.

לספר שלפנינו יש יתרונות גדולים של חדשנות ופריצת דרך והוא מתאפיין גם ביריעה רחבה מאוד. הוא פותח בדיון מבואי חשוב על יהודי עיראק בעת החדשה, על המדיניות הציונית אליה ועל תולדות העלייה ההמונית – סוגיות שהמחברת עסקה בהן בהרחבה במחקריה הקודמים.¹ בשלושת חלקיו העיקריים, לאחר החלק המבואי, עוסק הספר בקליטתם המרחבית והכלכלית של העולים (תקופת המעברות) ובתהליכים הפוליטיים שהתרחשו בקרבם – קליטתה של האליטה הפוליטית ובעיקר היחסים המורכבים עם מפא"י. חלקו הרביעי והאחרון של הספר מתמקד בשאלות של זהות ושל זיכרון.

מעבר לפרישה התמטית הרחבה הספר גם מתפרש על פני תקופת זמן ארוכה. הדיון ברקע ההיסטורי מתחיל בראשיתה של המאה העשרים, והתמודדות העולים מעיראק עם עיצוב הזיכרון ההיסטורי מגיעה עד לשנות התשעים של המאה העשרים. מי שיקרא את

1 ראו, למשל, אסתר מאיר, התנועה הציונית ויהודי עיראק 1941-1950, תל-אביב תשנ"ד; אסתר מאיר-גליצנשטיין, 'קהילה במלכוד: ממשלת עיראק, הממסד הישראלי ויהודי עיראק בזמן מלחמת העצמאות', מקדם ומים, כרך ז (תש"ס), עמ' 217-244.

ספרה של מאיר-גליצנשטיין יחד עם ספרו של ראובן שניר על מאבק הזהות של יהודי עיראק, שפרקיו האחרונים מציגים את עולמם של יוצאי עיראק בארץ מפרספקטיבה ספרותית, יוכל לקבל תמונת מסגרת טובה להבנת מאפייני היסוד של העלייה העיראקית.² עם זאת, אין לראות בספר שלפנינו ובמחקרים הנוספים שעסקו בנושא בשנים האחרונות אמירה מסכמת בחקר היהודים העיראקים בישראל – הן מהזווית ההיסטורית והן מזו הספרותית – אלא נקודות מוצא המציבות סדר יום למחקר עתידי נוסף. התובנות והסוגיות המרתקות העולות מהם מזמינות מחקר אמפירי נוסף שיחשוף וינתח מקורות נוספים, כמו גם התמודדות עם שאלות העלייה, הקליטה ומשבר הזהות מפרספקטיבות תיאורטיות והשוואתיות.

במאמר זה אדון בעיקר בהתמודדותה של מאיר-גליצנשטיין עם שאלת הזהות של יוצאי עיראק בישראל וכן עם דפוסי הזיכרון הקהילתי שלהם – סוגיות שחלקו הרביעי והאחרון של הספר מוקדש להן. התמודדות מחקרית עם שאלות מסוג זה מחייבת פנייה למקורות אישיים מסוגים שונים, כמו זיכרונות ומכתבים אישיים. החוקר צריך לתת את הדעת גם על שאלת ייצוגיותם של המקורות שבהם הוא עוסק ועל הרקע האישי של הכותבים, על שייכותם הדורית והמגדרית, ועיתוי הכתיבה. על כל אלה יש להוסיף היכרות עם הרקע הקודם שלהם לפני העלייה והבנת נסיבות העלייה והקשר שלה לכתביהם. בשאלות אלה אדון תוך הצגת דרכי העבודה והמסקנות של מאיר-גליצנשטיין בראייה השוואתית למחקר העוסק בעלייתם ובקליטתם של יוצאי יהדות גרמניה בארץ ישראל – שדה מחקר ותיק מעט יותר. כפי שאראה, תובנות העולות משדה מחקר זה, בעיקר בשאלות של זהות אישית וקולקטיבית וזיכרון, יוכלו לסייע לנו להבין את חשיבותו של הספר שלפנינו ואף לרמוז על דרכו העתידית של המחקר בתחום זה.

אפתח בהתייחסות לחלק הראשון, שאני רואה חשיבות בעצם הכללתו בספר מסוג זה. רבים מהספרים העוסקים בעלייה, בעולים ובקליטתם ממעטים להתייחס לרקע של העולים לפני העלייה. יש המסתפקים במבוא קצר; אחרים נמנעים אפילו מכך, כאילו הדברים ידועים ומובנים מאליהם (מה שאף פעם לא נכון) או, גרוע מכך, כאילו אינם רלוונטיים. כך מתקבלת תמונה פשטנית וחד ממדית של עולמם של העולים לפני עלייתם ולא מתקיים דיון משמעותי על הקשר בין 'שם' ל'כאן'. העניין משקף, לטעמי, קושי בסיסי האופייני לחלק ניכר מהספרות העוסקת בחברה הישראלית מהזווית הסוציולוגית, האנתרופולוגית ואף ההיסטורית: העדר קשר מספיק ולעתים אף נתק של ממש בין קהילת החוקרים העוסקים בתולדות היהודים בארצות הפזורה השונות, ארצות המוצא של העולים, לבין חוקרי החברה הישראלית העוסקים, בין השאר, בחקר העלייה והקליטה. התחלתו של המחקר ברגע הגעתם של העולים לארץ, משל היה מעין 'שעת האפס' שבה מתחילה ההיסטוריה שלהם, פוגעת באפשרות להציב הבנה מלאה יותר של עולמם התרבותי ושל

2 ראובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים תשס"ה.

ערכיהם ומטה את המחקר לנקודת המבט של הצרכים והתפיסות של החברה הקולטת. כשל מחקרי זה משתקף לעתים גם בשאלת בחירת המקורות – שאפשר להמחישה בחלק מהמחקרים העוסקים בקליטתם של יהודי גרמניה בארץ.³ עריכתו של מחקר בסוגיה כזאת תוך התבססות כמעט בלעדית על מקורות ארכיוניים ואחרים המזוהים עם המימסד של החברה הקולטת, מצייר תמונה של קליטת העולים בארץ ישראל כ'שעת אפס', כאשר ההתייחסות לתרבות המוצא שלהם היא לכל היותר סטראוטיפית, שהרי כך נחו הדברים על ידי המימסד הארצישראלי.

בניגוד לגישה זאת, יש לומר לזכותו של הספר שלפנינו כי הוא מנסה במודע להימנע מהכשל הזה הן על ידי הצגת הרקע והן על ידי חיפוש מקורות פנימיים. הספר פותח בפרק מבואי העוסק ביהודי עיראק בעת החדשה, ומתייחס אחר כך, בשני פרקים נוספים, לפעילות הציונית בעיראק ולנסיבות העלייה הגדולה לארץ. ההצלחה כאן, לטעמי, היא חלקית – חלקיות שאינה נובעת ממאמצייה של המחברת, אלא ממצבו של המחקר העוסק ביהודי עיראק משלהי המאה התשע-עשרה. לטעמי, וזאת מתוך התבוננות בראייה השוואתית עם סדר היום ועם השאלות העולות בחקר קהילות יהודיות אירופיות בעת החדשה, ספרות המחקר העוסקת ביהודי עיראק בעידן המודרני רחוקה עדיין מלמצות את שאלות הזהות והאתגרים הפוליטיים והחברתיים שעמדו בפניהם. חסר מחקרי זה נובע, בין השאר, מכך שחלק ניכר מן המחקר בתחום התמקד במשבר העלייה ובשאלות הפוליטיות של המפגש עם נציגי היישוב, ופחות בעולמם הפנימי ובמורשתם התרבותית של יהודי עיראק.⁴

רקע חשוב נוסף שנדון בחלקו הראשון של הספר נוגע לדימוי של העלייה העיראקית (וכן של המזרחים בכלל, שכן כאשר אנו עוסקים בענייני דימוי ההבחנות אינן תמיד ברורות) בעיני בני היישוב הוותיק לפני ובעת שהגיעה לארץ. אפשר למצוא בספר התייחסות לחרדתם של הוותיקים מפני מהפך דמוגרפי בהרכב העדתי של האוכלוסייה היהודית בארץ ופגיעה באופיו הציוני של היישוב, השפעתה של מנטליות לבנטינית ואף, בהקשר העיראקי, פעילות פוליטית קומוניסטית. עמדות אלה עמדו כידוע ברקע למדיניות כור ההיתוך שנועדה, כך מתברר, לבטל את ההשפעות המזיקות הללו. אל מול החרדות והסטראוטיפים הללו התפתח בחברה הישראלית, כפי שאנו למדים מהספר, דימוי ייחודי

3 ראו, למשל, יואב גלבר, מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם 1933-1948, ירושלים 1990 (להלן: גלבר, מולדת חדשה). גלבר מתבסס אמנם נוסף על הארכיונים של המימסד היישובי גם על מקורות של המימסד הקולט שהוקם על ידי העולים, אך גם בכך אין די כדי להגיע לבריקת תודעתם העצמית של העולים עצמם. ראו בהקשר זה את מאמר הביקורת על מחקרו: הנרי וסרמן, 'כאן מסירים יקיות בהצלחה ובאחריות', הארץ, 8.6.1990, עמ' ב 8.

4 בשאלת מצב המחקר העוסק ביהדות עיראק המודרנית עסקתי בהרחבה ובאופן השוואתי במאמרי, גיא מירון, 'בין ברלין לבגדאד: בעיות ואתגרים בהיסטוריוגרפיה הישראלית של יהודי עיראק', ציון, כרך עא (תשס"ו), עמ' 73-98.

של היהודים העיראקים או לפחות של חלק מהם, כאנשים סבלנים ומשכילים, עירוניים, בעלי חינוך אנגלי ופוטנציאל השתלבות גבוה בחברה הישראלית הצעירה.

אעבור מכאן לחלקו הרביעי של הספר, 'זהות חדשה', בו מתמודדת המחברת עם פנים שונות של שאלת הזהות והזיכרון בעולמם של העולים. הפרק התשיעי, 'הזהות העיראקית בכור ההיתוך הישראלי', עוסק בחלקו הראשון במפגש בין עולי עיראק ליוצאי אירופה בקיבוצים – שאליהם הגיעו כמה אלפי מהעולים ילידי עיראק החל מאמצע שנות והארבעים ואחר כך גם בימי העלייה הגדולה. המחברת בחרה לעסוק דווקא בקיבוצים מפני שלדבריה בהם התקיים המפגש האינטנסיבי ביותר בין עולי עיראק לוותיקי היישוב בשנים אלה, אף שלא הגיעו אליו יותר מאחוזים ספורים מבין העולים. בדברי כאן איני בא להלין על בחירתה, שהרי בספר רחב יריעה ורב פנים כזה אין לצפות למיצוי העיון בשאלות הזהות אלא לכל היותר, כפי שנעשה כאן, לבחירתו של מקרה מבחן מצומצם. עם זאת, מן ראוי לעיין במשמעותה של הבחירה במקרה מבחן זה, בתמונה שהיא מציבה לפני קוראי הספר ובאתגרים המחקריים העולים ממה שחסר בה.

הדיון בשאלות הזהות שעלו בתהליך הקליטה בקיבוצים מתבסס בעיקרו על קורפוס מקורות שמצוי ב'לשכת הקשר הבבלית' שהוקמה בקיבוץ המאוחד כדי לשמור על קשר בין העולים לתנועה הציונית בעיראק – חומר שנמצא כיום בארכיון המרכז למורשת יהדות בבל. נוסף על כך – ואני רואה בכך חשיבות רבה – מתבסס דיון זה גם על מכתביה ויומנה של צעירה בשם שושנה מוראד מועלם (שמה האמיתי היה ח'תון ויולט), שאותם כתבה בארבע שנותיה הראשונות בארץ.

הבחירה להתמקד בסקטור הזה ובקורפוס מקורות זה מנתבת את הדיון בשאלות הזהות של מי שעלו לארץ כצעירים וכבני נוער, על פי רוב תוך התנתקות ברמה כזו או אחרת ממשפחותיהם. זאת כמובן סיטואציה מעוררת עניין, והמעין בפרק זה יבוא בו על סיפוקו – אך היא רחוקה מלייצג את מצבם של מרבית העולים בני שכבות גיל מבוגרות יותר שנקלטו בערים. לטעמי, וזאת מתוך הפרספקטיבה של חקר שאלות הזהות של יהודי גרמניה שעלו לארץ מתוך התיעוד האישי שלהם, העניין הרב בשאלות הזהות והפער התרבותי נובע דווקא מהתמודדותם של כותבים מבוגרים יותר, כאלה שהיגרו בגיל העמידה או אף מאוחר יותר. בעוד הכותבים הצעירים – הן בין עולי גרמניה בשנות השלושים והן בין העולים מעיראק שהגיעו מאוחר יותר – מתמודדים בעיקר עם שאלות הנוגעות לקליטה בארץ ולחיי היום-יום, וגם נגיעתם בשאלות הפער התרבותי נקשרת להיבטים אלה, דווקא הכותבים המבוגרים יותר, שחלקם חוו את העלייה גם כעקירה ממולדתם, עשויים להתמודד עם שאלות של זהות באופן עמוק, כולל ומעורר יותר עניין. זו הייתה הנחת העבודה שלי, שאכן התאמתה ביחס לעולי גרמניה. בארכיון המרכז למורשת יהדות בבל ניתן למצוא כמה עשרות חיבורים אוטוביוגרפיים פרי עטם של עולי מעיראק, כאלה שנכתבו בעיקר משנות השמונים. זיכרונות אלה, שטרם נסקרו ונחקרו

באופן שיטתי, עשויים לחשוף רבדים נוספים הנוגעים לשאלות הזהות של עולי עיראק בארץ – זהו חלק מהמשימות שמאיר-גליצנשטיין הותירה לחוקרים הבאים. קורפוס המקורות שהדיון בקליטה בקיבוצים מתבסס עליו נכתב, רובו ככולו, בזמן אמת. יש לכך חשיבות רבה. הכותבים – צעירים וצעירות שהגיעו לקיבוצים לפני העלייה הגדולה מתוך בחירה בצינונות – כתבו על תהליך קליטתם בסביבה החדשה ועל חייהם בה כאשר הם נתונים להשפעתה החזקה של הסביבה הקולטת, אחוזי 'התפעלות מחיי הקיבוץ', כפי שכותבת המחברת (עמ' 305). ברור שבנסיונות כתיבה כאלה נוכל לצפות בראש ובראשונה לכתיבה קונפורמית שממעטת באופן יחסי לבקר את החברה הקולטת, ואף חותרת להפיץ את ערכיה ואת מסריה לנמעני הכתיבה. כך מיטיבה מאיר להראות גם כיצד שושנה מוראד מועלם הצעירה ניסתה בכתיבתה להוריה לחנך אותם מחדש בתחומים כמו היגיינה, גידול ילדים ונימוסי שולחן, על פי ערכי הקיבוץ. מאיר-גליצנשטיין מזהה אצל אותה צעירה נטייה לרגשי נחיתות והתבטלות מפני ערכי הקיבוץ והמערב, אך היא גם מתווה את הגבולות לכך. הצעירים מעיראק התקשו להסתגל למערכת הערכים בקיבוצים ביחס למעמד האישה ובעיקר ליחסים בין המינים – סוגיות רגישות, המופיעות אף הן במכתביה של שושנה.

מיעוטה של הביקורת על מערכת הערכים הקיבוצית וחוסר ההתייחסות לבעייתיות של שאלת פערי התרבות אומרים דרשני. בעניין זה יש חשיבות רבה, כפי שאפשר ללמוד מהמחקר על יוצאי גרמניה, דווקא לכתיבה במבט לאחור. מי שעלה בגיל הנעורים, בעיקר אם נקלט לבדו בסביבה כה טוטלית כמו זו הקיבוצית, אינו צפוי לבקרה בצעירותו. גם האווירה הפטריארטית והמחויבות לקולקטיב, שאפיינו את תקופת היישוב ואת שנות המדינה הראשונות, לא היו רקע נוח לכתיבה ביקורתית ברוח כזו. עם זאת בחלוף השנים, מפרסקטיבה בוגרת יותר, הוא יוכל להתייחס ביתר עומק לשאלות של זהות, של פער תרבותי ואפילו של ניכור. שמעון זקס, יליד 1922, שהגיע לארץ מברלין ב-1939 במסגרת עליית הנוער, נקלט בכמה קיבוצים ובילה כעשרים שנים מחייו במסגרת התנועה הקיבוצית. בגרסה הראשונה של זיכרונותיו, שאותה כתב בגיל צעיר יחסית, הוא מתאר בחיוב את חוויות הקליטה שלו וממעט להתייחס למשברי זהות. מאוחר יותר, ב-1984, הוא פרסם ספר זיכרונות נוסף ובו ביטא ביקורת קשה על הסביבה הקיבוצית והתייחסות מעמיקה יותר למשבר הזהות שלו כנער. רק זקס הבוגר, כך נראה, יכול היה לפתח ביקורת זאת שכנער ואף כמבוגר צעיר נטה כנראה להדחיקה בגלל התלהבותו הקונפורמית מהסביבה הקיבוצית.⁵ מעניין אם אפשר למצוא דוגמאות דומות בין עולי עיראק שנקלטו בקיבוצים. זאת סוגיה נוספת למחקר עתידי.

5 שמעון זקס, החלום הירוק, תל-אביב 1964; הנ"ל, חמניות: מעברים – מברלין לקרית-גת, תל-אביב תשמ"ד. לניתוח השוואתי בין הספרים ראו, גיא מירון, מ'שם' ל'כאן' בגוף ראשון, זיכרונותיהם של יוצאי גרמניה בישראל, ירושלים תשס"ה, עמ' 272-278.

בחלקו השני והקצר יותר של הפרק התשיעי, מציגה מאיר באופן ראשוני את זירת המפגש העיקרית בין העולים מעיראק לאוכלוסייה הוותיקה – העיר הישראלית. חלק גדול מהשיח שמשתקף בפרק זה עוסק בדימויים ובדימויי נגד של אשכנזים ומזרחיים. אורח החיים העירוני, טוענת המחברת, מיתן במשהו את המתח בזירה הזאת לעומת החברה הקיבוצית, וכך גם העובדה שמרבית תושבי העיר האשכנזים לא חיו במתח האידיאולוגי שהיה אופייני יותר לחיי הקיבוץ. ובכל זאת גם בעיר היו זירות מפגש בין-תרבותי טעונות, ובראש ובראשונה בתי הספר, ששימשו אתר פעילות של כור ההיתוך.

תהליכי ההסתגלות התרבותית המתוארים כאן הם אמביוולנטיים באופיים. קולות שונים העולים מהמקורות שמביאה מאיר-גליצנשטיין מתארים הערצה של התרבות האשכנזית ולעתים אף התבטלות של ממש מולה. הערצה זאת, כך נראה, מושגת לפחות על שני יסודות, שיש להבחין ביניהם. ראשית, היא נובעת מראיית האשכנזים כמייצגי התרבות האירופית והמערבית בכלל, תרבות שנתפסה כעליונה על פני זו הערבית האוריינטלית. העניין עולה למשל בהתייחסות לנימוסי השולחן. גם בקיבוץ וגם בעיר נחוו המפגש עם האכילה הסדירה בסכין ובמזלג, שלא הייתה הקפדה עליה אצל חלק מהעולים בבית הוריהם, כביטוי לאי השלמתו של תהליך המערביזציה בעיראק – חשיפה כואבת לנחיתות תרבותית כביכול (עמ' 311, 323-324). שנית, נראה שהאשכנזים נתפסו כמייצגיה של הציונות, כמי שבנו את המדינה ועמדו מאחורי המפעל הציוני שיהודי עיראק, לפחות ברובם, מצטרפים אליו רק עתה.

הבחנה זאת בין שתי הפנים השונות של רגש הנחיתות מול הוותיקים חשובה בהשוואה לעולי גרמניה, שגם הם התמודדו עם שאלות של דימוי, של נחיתות ושל עליונות תרבותית במפגשם עם יוצאי מזרח אירופה בארץ. מפגש זה היה אמנם בין סוגים שונים של יהודים אשכנזים, אך אפשר לאפיין אותו כבין-עדתי – בין עדות מרכז אירופה לעדות מזרח אירופה. זה היה ציר מרכזי במתח העדתי הפנים יהודי בארץ, לפחות עד תקופת השואה. בשונה מהיהודי העיראקי, היהודי הגרמני לא חש שבא מתרבות נמוכה יותר מול היהודי המזרח אירופי; להפך. היהודים הגרמנים הביאו עמם את מה שנראה בעיניהם כנכסי תרבות גבוהים יותר מהתרבות היהודית המזרח אירופית ומהתרבות הארצישראלית המתהווה. הם גם נשאו עמם זיכרונות מ'המולדת הישנה', שבה הם קלטו את המהגרים היהודים המזרח אירופים והתבוננו בהם מלמעלה למטה. עם זאת, נראה שדווקא בשל כך היה לעולים היהודים מגרמניה קושי להתמודד עם הפן הנוסף של תחושת הנחיתות, זו של החדש מול הוותיק. קומפלקס זה נוסח כחרפות בדברים שאמר דוד בן-גוריון בשיחה עם עסקני מפא"י מעולי גרמניה בסתיו 1943:

יש [אצלם] תסביך של עליונות ויש תסביך של נחיתות. תסביך העליונות הוא – אנחנו חניכי התרבות הגרמנית, לנו היה קאנט ובטהובן, אנחנו קראנו את הרומאנים הטובים ביותר, [לנו] הפילוסופיה, התרבות הגרמנית

[...] ופה זה הכל מזרח אירופה. יחד עם זה יש תסביך של נחיתות. הם רואים [ש]אנשים אלה [יוצאי מזרח אירופה] עשו משהו [...] .[יש] גם קנאה: הנה יהודים אלה תפשו את הכל.⁶

עיסוקם של יוצאי גרמניה במתח הבין-עדתו משתי הפרספקטיבות הללו בא לידי ביטוי גם בזיכרונותיהם. אפילו כותבים ציונים מובהקים, ובהם כאלה שעלו לארץ ישראל עוד בשנות העשרים, נטו להתכחש לכל זיקה לגרמניות והציגו את השתייכותם לארץ כדבר מובן מאליה, כשהם מבטאים הסתייגות מההווי המזרח אירופי שפגשו בארץ. הביטוי הרטרופקטיבי שניתן למפגש זה, שהיה בלתי נעים בחלקו, חושף את מה שמוסיף ליחד את הכותבים כיוצאי גרמניה: היותם בני מיעוט תרבותי ומנטלי בחברה שהגורם הדומיננטי בה הם יוצאי מזרח אירופה. כך למשל מספר אלכס ביין, לימים מנהל הארכיון הציוני, שבמפגש הראשון שלו עם תל-אביב העיר עשתה עליו 'רושם של עיירה פולנית'; אחר כך הוא קובע: 'ראו בנו [יוצאי גרמניה] יסוד זר והתייחסו אלינו בחשד ולעתים כמעט בעוינות'.⁷ ביין ואחרים מתארים את יחסם של יוצאי מזרח אירופה ביישוב כהתנכרות וכהתנשאות. יש בהם המסבירים זאת בתחושות קנאה ואיום שיוצאי מזרח אירופה חשו כלפיהם משום שבאו מתרבות גבוהה יותר והיו חרוצים ויסודיים יותר. אחרים בוחרים להתייחס דווקא לרגשי הנחיתות שחשו חלק מיוצאי גרמניה מול הוותיקים, שנראו בעיניהם בתחילה כהתגלמות המיתוס הציוני, ויש כאלה שחחרו להתפלמס עם מיתוס זה, כמו למשל הרברט נוסבאום: 'האחרים שכחו מהר שגם הם לא באו [לארץ] מרצונם החופשי. לצורך שלהם לא קראו היטלר אלא פטליוורה, אבל הם לא רצו להודות בכך. יהודים באו לפלסטינה רק בשל לחץ חזק. האידאליסטים היו ספורים'.⁸ הן העולים מגרמניה והן אלה מעיראק חשו אפוא צורך להתמודד עם העובדה שעזבו את מולדתם הישנה מתוך מצוקה ולפיכך, לפחות לכאורה, לא ממניעים ציוניים טהורים. אלה גם אלה עשו זאת הן בעזרת הדגשת ציוניותם וניסיון להגן על האותנטיות שלהן והן על ידי הצבעה על העובדה שגם בני עדות אחרות, הקרובות יותר למימסד, הגיעו אף הם ברובם מתוך מצוקה.

סוגיה מרתקת שמאיר-גליצנשטיין נדרשת לה רק בקצרה לקראת סיומו של הפרק התשיעי, נוגעת למאמציהם של העולים לשמר את תרבות המוצא הערבית העיראקית שלהם בארץ, בד בבד עם השתלבותם בתרבות האשכנזית (מעניין שהיא נדרשת למונח

6 מצוטט אצל גרעון שטחל, העליה היהודית מגרמניה לארץ-ישראל בשנים 1933-1939 ומפגשה עם החברה הישראלית מנקודת מבטם של העולים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1995, עמ' 208. שטחל מציין שבמהלך שיחה זו הרבה בן-גוריון לדבר אל יוצאי גרמניה ב'אנחנו' ו'הם' ואף 'לעג להם על כמיהתם לתרבות גרמניה ועקץ אותם על דבקותם בחוק'.

7 אלכס ביין, כאן אין מברכים לשלום... זכרונות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 181.

8 Herbert Nusbaum, 'Weg und Schicksal eines deutschen Juden', *Leo Baeck Institute Archive*, New York, ME381, p. 36

'אשכנזית' ולא 'ישראלית'). כך נרכשה העברית באולפנים והייתה לשפת היום-יום, אך שפת הדיבור במסגרת המשפחתית נשארה ערבית והעולים הוסיפו להאזין לתכניות רדיו ערביות. מעבר לשפת הדיבור ולצריכת התרבות ניכרה השמירה על העולם התרבותי של ארץ המוצא גם בפעילותם של כמה בתי קפה, שהנודע שבהם היה בית הקפה 'נוח' בשכונת התקווה. הסוגיות העולות כאן מותירות מרחב נוסף למחקר עתידי שיוכל להתמקד בשאלת ההמשכיות והשבר התרבותיים של יהודי עיראק, בין השאר תוך עיון מקיף במקורות שנכתבו בארץ בערבית.

גם בהקשר הזה יש עניין בהשוואה לדפוסי הקליטה של יוצאי גרמניה, למרות ההבדלים. המחקרים שעסקו בקליטתם בארץ הראו שברמה הפוליטית והאידיאולוגית רובם המכריע של עולי גרמניה קיבלו את תפיסות העולם הציוניות והפכו בהדרגה לבני הארץ.⁹ ברקע לכך עומדות כמובן הנסיבות הטרגיות לעזיבתם את מולדתם משנת 1933, ומאוחר יותר התוודעותם למוראות השואה. החבירה הפוליטית האידיאולוגית ליישוב ניכרה בתחום הארגוני. התאחדות עולי גרמניה, שהפכה לאחר מכן לארגון יוצאי מרכז אירופה, לא הייתה ארגון בדלני; הנהיגו אותה אישים בעלי השקפה ציונית, שרצו לקדם בעזרתה את השתלבותם של יוצאי גרמניה ביישוב ואחר כך במדינה הצעירה. עם זאת, לצד הפן הפוליטי, כמו גם הפן הכלכלי של הקליטה, שהיה מוצלח על פי רוב, חשו רבים מיוצאי גרמניה, בעיקר המבוגרים יותר, זרות בנוף הלשוני והתרבותי הארצישראלי וחתרו לשמר את זיקתם האינטימית לשפה, לתרבות ולנורמות של ארץ מוצאם. זה היה הרקע לכך שרבים מהם התרכזו באזורי מגורים מסוימים, כמו השכונות הדר בחיפה ורחביה בירושלים, וחיו את חייהם החברתיים בינם לבין עצמם. בשני המקרים, עם כל ההבדלים ביניהם, מתגלה אפוא לפנינו מגמה המנסה לאזן בין ההשתלבות בישראליות (במקרה העיראקי ניתן אולי לומר ב'אשכנזיות') ברמה הציבורית יותר לבין סירוב להיכנע לתביעה הטוטלית להפוך לישראלים גם ברמה האינטימית-פרטית.

לדפוסי ההתיישבות של יוצאי עיראק בארץ נודעה השפעה לא רק על קליטתם הכלכלית והמקצועית, אלא גם על התארגנותם החברתית והתרבותית. בשונה מהעולים שהגיעו מארצות מוסלמית אחרות, בראש ובראשונה מצפון אפריקה, התאפיינה העלייה מעיראק בפרישה יישובית דומה לזו של העלייה מאירופה – דהיינו התרכזות בעיקר בערים הגדולות ובפרבריהן והרבה פחות מכך בפריפריה. מגמה זאת, שנדונה בהרחבה בפרק הרביעי בספר שלפנינו, הייתה תוצאה מובהקת של הרקע העירוני שממנו באו

9 ראו, גלבר, מולדת חדשה; Eva Beling, *Die gesellschaftliche Eingliederung der deutschen Einwanderer in Israel*, Frankfurt 1967; מרים גטר, 'העלייה מגרמניה בשנים 1933-1939', קתדרה, חוב' 12 (1979), עמ' 125-147; Agnes Viest, *Identität und Integration, dargestellt am Beispiel mitteleuropaeischer Einwanderer in Israel, Frankfurt 1977* (להלן: ויסט, זהות). לדיון מרתק בקבוצת מיעוט שדבקה באוריינטציה פוליטית אחרת ראו, עדי גוררון, 'בפולשתניה. בנכר'. השבועון 'אוריינט' בין 'גלות גרמנית' ל'עליה יקית', ירושלים תשס"ד.

מרבית העולים העיראקים, ובמקרים רבים גם של סירוב תקיף שלהם לעבור ליישובי הפריפריה ולממש בכך את מדיניות פיזור האוכלוסין.

בנסיבות אלה הוקמו בערים הגדולות כמה התארגנויות חברתיות ותרבותיות, ובהן מועדון עולי עיראק בישראל שפעל ברמת גן בין 1957 לראשית שנות השישים. ניב המועדון, ביטאונו של הארגון שיצא לאור בין מארס 1959 לאוגוסט 1960, הוא הפרסום החשוב ביותר שקבוצה עיראקית הוציאה לאור בישראל, ומאיר-גליצנשטיין מייחדת לו חלק ניכר מהפרק העשירי. מעניין לציין שבמרכז סדר היום של המועדון עמדה שאלת הפער הבין-עדותי והקיפוח ואילו שאלות בין-תרבותית העסיקו את הפעילים בו הרבה פחות. דוברי המועדון עשו מאמץ ניכר לבדל ולייחד את עצמם כ'יוצאי עיראק' – קבוצה פרטיקולרית שמדגישה את שונותה ומתנגדת לתיוגה כחלק מהמזרחים. היה להם חשוב – ברמה הסמלית והמעשית כאחד – להדגיש את ההון התרבותי שהביאו אתם ממולדתם כנקודת מוצא לקליטה טובה יותר בחברה הישראלית המתהווה.

קשה למתוח הקבלות ברורות בין עולי עיראק לעולי גרמניה בהיבטים אלה – בין השאר מפני ששאלת עיתוי העלייה היא קריטית כאן לא פחות משאלת הרקע לפני העלייה. עם זאת, גם התשתית הארגונית המסועפת יותר (או לפחות שנחקרה הרבה יותר) שהקימו יוצאי גרמניה בארץ, נעה בין השאיפה לשמירה על ייחודם לאמונה בצורך להשתלב, אלא שהדגשים היו שונים. בנסיבות של שנות השלושים לא שאלת הקיפוח עמדה במרכז סדר היום, אלא סוגיית ההמשכיות התרבותית. כמי שעמדו אף הם, גם אם בנסיבות שונות לחלוטין, מול חברה ותיקה קולטת – במקרה זה מזרח אירופית באופן ספציפי, ולא סתם 'אשכנזית' – שדרשה מהם לטשטש את זהותם, עלו גם אצל יוצאי גרמניה קולות התמרמרות על חוסר האיזון במימושו של 'מיזוג הגלויות'.

אחד המושגים המעניינים שהוצג בשנים האחרונות בספרות המחקר העשירה העוסקת בזיכרון קולקטיבי, בזהויות לאומיות ובעבר שימושי הוא המושג 'מיתוס יוצר מולדת' (homemaking myth).¹⁰ מושג זה בא לאפיין את ניסיונותיהם של מהגרים לפתח, ליצור ובמובנים רבים אף להמציא לעצמם זיקה היסטורית למולדתם החדשה ובכך לעגן את הקשר אליה בהווה. אתגר זה, כך נראה, הרבה להעסיק את היהודים שעלו לארץ מהתפוצות השונות. מנקודת מבט כלל ציונית ואף כלל יהודית אפשר לומר שהוא כונן את תשתית הלגיטימציה של הפרויקט הציוני, כפי שאפשר לראות למשל במגילת העצמאות או בפרויקט ההיסטוריוגרפי של אסכולת ירושלים. אך לסוגיה זו היו גם היבטים עדתיים. עולים בני עדות שונות – במקרה שלנו יוצאי גרמניה ויוצאי עיראק – נזקקו ל'מיתוס יוצר מולדת' שיקשור אותם באופן ספציפי לארץ ישראל. צורך זה עלה מול דימויים בלתי

מחמיאים של שתי קבוצות אלה כמי שעלייתן נבעה ממצוקה ומחוסר ברירה ולא מבחירה, ולפיכך הן נמצאות לכל היותר בשולי הפרויקט הציוני.

דוברי העולים העיראקים בניב המועדון חתרו לפיכך לעגן את עלייתם של יהודי עיראק במסגרת ציונית, ולהציג את נטייתם של יהודי עיראק לארץ ישראל כעמוקה וכשורשית. העלייה הגדולה מצטיירת, לפיכך, רק כהוצאתו מן הכוח אל הפועל של הפוטנציאל הציוני שהיה טמון ביהדות העיראקית שנים רבות קודם לכן ולא התממש מסיבות שונות. יתרה מזאת, מאיר-גליצנשטיין אף מראה כיצד פיתוח טענה זו הביא להיפוך בייצוגו של הדימוי השלילי: כך הצטיירו יהודי עיראק כציונים אותנטיים כאמת ואילו המימסד היישובי האשכנזי כאשם בעיכוב עלייתם. העולים העיראקים, כך הדגישו מעצבי הזיכרון הקהילתי שלהם, הותירו מאחוריהם בתים ורכוש רב, מה שמוכיח את העובדה שמניעי עלייתם היו ציוניים טהורים. פן נוסף, חשוב לא פחות, של הפיכתו של העבר היהודי בעיראק ל'עבר שימושי' נוגע להערכתה מחדש של ההיסטוריה היהודית בעיראק – ובאופן רחב יותר בכבל – ובהדגשת תרומתה העצומה ורבת השנים של היהדות הבבלית לעם היהודי.

הצגת היחס בין עבר להווה ורפואי כינונו של 'מיתוס יוצר מולדת' בספר שלפנינו מתמקדים בהארתו של הזיכרון הקהילתי כפי שהתבטא בכתיבה הציבורית בניב המועדון והתגלגל אחר כך גם לכתובה בנוסח אקדמי בספרו של המזרחן חיים כהן. בפרק אחר-עשר מאיר-גליצנשטיין אף מרחיבה את ניתוח הסוגיות הללו בהצגתו של 'מוזיאון יהדות בבל כמחוז של זיכרון ציוני' – ביטוי מובהק לכינונו של 'מיתוס יוצר מולדת' (עמ' 361-368). למיטב ידיעתי טרם נעשה מחקר השוואתי הבודק את המוזיאונים ואת מרכזי התיעוד של בני העדות השונות ברחבי הארץ (די אם אזכיר את המוזיאון היהודי ההונגרי בצפת ואת המוזיאון היהודי גרמני בתפן, כמו גם מרכזים העוסקים במורשת יהודיות תוניסיה ותימן), אך מחקרה של מאיר עשוי להיות נקודת מוצא מצוינת למחקר השוואתי כזה על כינונו של הזיכרון הציוני מבעד לפרספקטיבה העדתית.

עיון משווה לאופן שבו יוצאי גרמניה חתרו להבנות את השתייכותם למרחב היהודי והארצישראלי ולעצב 'מיתוסים יוצרי מולדת' בפעילותם בארץ ישראל ובכתיבת זיכרונותיהם האישיים, עשוי להיות מאיר עיניים בהקשר זה. העובדה שהם באו מתרבות פוליטית שברובה הייתה לא ציונית ושעלייתם נתפסה על ידי רבים ביישוב, בראש ובראשונה אלה שבאו ממוצא מזרח אירופי, כבלתי טהורה במניעה, הניעה רבים מהם לפנות אל העבר כמשאב לעיגון שייכותם לארץ ישראל. יתרה מזאת – וכאן העניין שונה מאוד מהמקרה העיראקי – הרקע התרבותי שלהם, שהיה על פי רוב גרמני במובהק וברבים מהמקרים (אם כי לא כולם) תלוש למדי מהמסורת היהודית, אף העמיק את הצורך הזה.

הסוציולוגית אגנס ויטס, שחקרה בשנות השבעים את השתלבותם של יוצאי גרמניה בחברה הישראלית, טענה שעומק השתייכותם לתרבות הגרמנית והרקע היהודי המועט

יחסית של רבים מהם הביא לכך שהאקולטורציה שלהם – השתלבותם בשפה העברית ובתרבות העברית – הייתה פגומה. אחת הדרכים של מרואייניה של ויסט, שהיו חילונים, להתמודד עם אתגר זה הייתה פנייה לעסוק במקורות היהודיים – תנ"ך, תלמוד והיסטוריה יהודית. עיסוק נוסף שרבים מעולי גרמניה נטו אליו, וגם אותו אפשר לראות כמעצב זהות וכמעגן את השתייכותם למרחב המקומי, היה הארכאולוגיה.¹¹

העולים העיראקים שונים מהגרמנים בכך שזיקתם האוטנטית ליהדות לא הוטלה באמת בספק, אך מבחינת האוטנטיות הציונית שלהם דוברי שתי הקבוצות התמודדו עם אתגר דומה. אמחיש את דרך התמודדותם עם אתגר זה בעזרת כמה דוגמאות מזיכרונותיהם של יהודים יוצאי גרמניה – המחשה לפוטנציאל של סוג מקורות זה לחקר עתידי של העלייה מעיראק שיזדקק למקורות בעלי אופי דומה. כך, חלק מהכותבים היהודים הגרמנים מבנים את סיפור חייהם במבנה טלאולוגי שמוכיל באורח בלתי נמנע לעזיבת גרמניה ולעלייה לארץ ישראל. כמה מהם, ובהם פעילים ציוניים בולטים, מתארים את הציונות כנוכחת בעולמם מערש ילדותם, כדבר מובן מאליו, כפי שכותב למשל מקס יונגמן, שבזיכרונותיו חותר 'להראות איך כבר מגיל ילדות ניתן להכיר ביסודות התפתחותי היהודית-לאומית'.¹²

אשר בנארי, שעלה לארץ ב-1933 והתיישב בקיבוץ הזורע, מתאר את חייו כנער בגרמניה כמעין הכנה לסיפור חייו כחלוץ. אף על פי שהוא היה חבר בנעוריו בתנועת נוער לא ציונית, הוא מתאר אותה כהכנה לעלייה לארץ וחותר ליצור המשכיות אפילו בתיאור ארוחת הערב המשפחתית בבית הוריו בערב שבת כ'דומה לזו המוגשת בקיבוץ הזורע בערב שבת'.¹³

אריך לוקאס, שמקדיש את זיכרונותיו לתיאור הווי החיים בקהילה יהודית כפרית במערב גרמניה, חותר ליצור בסיפורו רצף בין ערכיה של קהילת המוצא שלו לערכיו של הקיבוץ שבו הוא חי בעת כתיבת זיכרונותיו. למרות ההבדלים המובנים מאליהם בין שתי מסגרות חיים אלה בוחר לוקאס לסיים את זיכרונותיו בתיאור רעש הטרקטור העובר בקיבוץ כמימוש צוואתם של בני משפחתו וכהמשך ישיר של דרכם ואורח חייהם:

למרות החורבן הבלתי נתפס יש עדיין חיים. תנו לטרקטור לחרוץ את תלמיו באדמתה של פלסטינה. אנו ננסה להתחיל מחדש במקום שהקהילה הכפרית ועמה מיליוני יהודים אחרים נאלצו להפסיק. יודע אני שאילו ראו אבי או דודי מיכאל ואפילו הדודה רוזל כיצד האנשים הללו עובדים קשה ומעבדים את אדמתם, הם היו מהנהנים בהסכמה והיו גאים בהם מאוד. 'כשאתה רוצה להשיג משהו, עבוד בעצמך, אל תיתן לאחר לעשות את

11 ויסט, זהות, עמ' 102.

12 Max Jungmann, *Erinnerungen eines Zionisten*, Jerusalem 1959, p. 5

13 אשר בנארי, אשר: זכרונות של חלוץ מארץ אשכנז, קיבוץ הזורע 1986, עמ' 27.

העבודה בשבילך', כך אמרו [...] כך גם היו אומרים אילו ראו בעיניהם שלהם את העבודה ואת ההתקדמות של היהודים בפלסטינה.¹⁴

בעוד שחקר ההיבטים הכלכליים והפוליטיים הנוגעים לגלי העלייה מתנהל כבר כמה עשורים, נדמה שחקר השאלות הנוגעות לזיכרון ולזהות של העולים מגלי העלייה השונים נמצא רק בראשיתו. אפשר לראות את ההתחלה הזאת כאחד מביטויי של 'המפנה התרבותי' (cultural turn) בחקר החברה הישראלית, 'מפנה' שבהשפעתו פונה המחקר לעסוק יותר בממד הסובייקטיבי של החוויה האנושית ובשאלות של פרשנות.¹⁵ במקרה שלנו – חקר שאלות זהות וזיכרון של עולים – מדובר בהכרח על מחקר שהוא בעל אופי עדתי וחייב להתייחס באופן מעמיק לתולדות היהודים בארץ המוצא שלהם ולאופן התמודדותם עם בעיות הזהות שלהם עוד לפני העלייה. חלקו הרביעי של הספר שלפנינו מהווה ללא ספק תרומה חשובה בכיוון זה, אם כי כפי שראינו יש לראות בו רק נקודת פתיחה לעשייה המחקרית ביחס ליהודי עיראק בחברה הישראלית ואולי גם למחקרים השוואתיים בסוגיות אלה.

Eric Lucas, *Jüdisches Leben auf dem Lande: Eine Familienchronik*, Frankfurt a. M. 1991, 14 p. 155

15 על המפנה התרבותי ראו, למשל, Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, Los Angeles, London 1999 רוו'ה שארטייה, 'היסטוריה אינטלקטואלית או היסטורית חברתית-תרבותית? הנתבים הצרפתיים', בתוך: יוסי מ'אלי (עורך), זמנים חדשים: מחקרים בהיסטוריוגרפיה המודרנית, רעננה תשס"ח, עמ' 153-182.