

## כור ההיתוך החלקי במחשבה ובמעשה הציוניים\*

תוך שנים ספורות, במילניום החדש, תמנה החברה היהודית בישראל חמישה מיליון, ובכך היא תגיע, מבחינת הכמות, אל הגבול האוטופי שאותו חזו לפני שישים-שבעים שנה שלושה 'אוטופיסטים' יוצאי-דופן: דוד בן-גוריון וזאב ז'בוטינסקי, הזכורים עדיין בתוכנו, ומרדכי בנטוב, שכבר נשכח לגמרי. ללא ספק זוהי מהפכה בעלת משמעות היסטורית מרחיקת לכת. שהרי פירושה הוא כי במקום שבו אנו חיים, בארץ-ישראל, הוקם מרכז לאומי יהודי חדש, הזהה במספרו לזה אשר היה קיים ברוסיה הצארית לפני מלחמת העולם הראשונה, ועולה בהרבה על זה שהתקיים בפולין בין שתי מלחמות העולם. כמו כן, המרכז שונה מקודמיו בשפתו היהודית, בהרכבו העדתי, במעמדו המדיני, במבנה הכלכלי-החברתי שלו ובסביבה המקיפה אותו, אולם הוא דומה להם בממשותו הלאומית ועולה עליהם במשמעותו ההיסטורית. שהרי הנו מציאות חברתית שבה היהודים מהווים רוב טריטוריאלי בארצם ההיסטורית, תופעה שלא הייתה כמוה בשום מקום מאז המאה השישית לסה"נ וגם אינה קיימת בימינו בשום מקום בעולם. כמוכן, קיים עוד קיבוץ בגודל דומה בארה"ב, אולם זהו ריכוז של יהודים ולא מרכז יהודי.

בעמדנו על גבולה של האוטופיה הכמותית הזו, עלינו לשאול: מהי איכותה של זו? האם הפכו חלקי העם השונים שהתקבצו ועדיין ממשיכים להתקבץ כאן לגוף אחד? במילים אחרות: עד כמה הצליח רעיון 'כור ההיתוך' הציוני? הדיון ב'כור ההיתוך' הציוני דורש בירור מוקדם של מושגים אשר אידרש אליהם בהמשך דבריי. כוונתי לצמדי מושגים שההבחנות ביניהם הן אמנם דקות, אבל חשובות בהקשר שבו אנו דנים. בראשון הצמדים נדרשת ההבחנה המסורתית העתיקה בין 'ציביליזציה', המבטאת את הממשות הכוללת של החיים המדיניים, החומריים והטכנולוגיים, לבין 'תרבות', המכילה בתוכה את מכלול הרעיונות והערכים שעל-פיהם חיה ונוהגת חברה מסוימת, והאופן בו הם באים לידי ביטוי בתחומי הרוח על גווניהם השונים. הבחנה זו בין

\* מאמר זה נכתב על בסיס הרצאה בכנס מטעם המכון לחקר הציונות ויד בן-צבי, שנערך באוניברסיטת ת"א בשנת 2000.

השתיים קמו עליה לאחרונה מערערים המעדיפים לכלול הכול במושג 'תרבות', אולם, לצורך ענייננו עדיפה הגישה המסורתית.

צמד המושגים השני הוא 'נקודת היתוך' (melting point) ו'כור היתוך' (melting pot). כאן מרשה אני לעצמי להבחין ביניהם, לפי פירוש שלי, שהנו מעין 'דרש' הבא לאשש את המשך טיעוני. ב'נקודת ההיתוך' הדגש הוא ב'נקודה', וב'כור ההיתוך' הדגש הוא ב'כור', וההבדל ביניהם הוא בכך שהכור הוא גם מסגרת, ואילו הנקודה אינה אלא ציון למעלה של חום.

זה מביא אותי אל צמד המושגים המוכר והשגור – 'קיבוץ גלויות' ו'מיזוג גלויות'. אלה מתקשרים אל קודמיהם, כפי שאבהיר להלן, בשני מובנים: 'קיבוץ גלויות' קשור אל נקודת ההתכה ואל הציביליזציה, ואילו ב'מיזוג גלויות' באים לביטוי הן ה'כור' בתור מסגרת והן ה'תרבות' במובן תכניה הערכיים של זו.

עתה לא נותר לי אלא להידרש למושג 'כור היתוך מינימלי', המופיע בכותרת מאמרי. ראוי שנפנה כאן את מבטינו, לשם השוואה, לארה"ב, למדינה בה נוצר המושג 'כור היתוך'. מפי מורנו, יהושע אריאלי, למדים אנו שני דברים: מצד אחד, הוא טוען כי האידאל של התכת בני עמים שונים לאומה חדשה אחת אינו אלא מטאפורה שלא התממשה אף פעם במציאות, אולם מצד שני, אי אפשר גם להתעלם מכך שמונח זה ביטא ועדיין מבטא דעה המקובלת על רוב האמריקנים על אודות משמעות תהליך האמריקניזציה והדרך שבה נוצרו האומה החדשה והאדם החדש, המכונה <sup>1</sup>Homo Americanus.

מכאן למדים אנו כי גם בארץ האפשרויות הפתוחות, אם כי לא הבלתי מוגבלות, 'כור ההיתוך' לא היה מושלם מעולם. על אחת כמה וכמה בחברות אחרות, פחות אינדיבידואליסטיות ואוניברסליות מן האמריקנית. והראיה לכך, כי 'דרך החיים האמריקנית' (The American Way of Life), שהיא ללא ספק ביטוי של 'כור ההיתוך', התגוונה בתקופתנו על ידי הזהויות האתניות השונות של האזרחים האמריקנים שניתנה להם לגיטימציה אידאולוגית גורפת בדור האחרון. אי-לכך ניתן להסיק שכל 'כור היתוך' לא עיוני אלא היסטורי, כלומר מציאותי, הוא חלקי או מינימלי – לפי הגדרתי. מכל מקום, 'כור ההיתוך' הנו מושג הארוג בתוך האידאולוגיה הציונית מראשיתה כאתוס מוסרי וכמיתוס חווייתי של החברה הלאומית הנבנית תוך קיבוץ גלויות ומיזוגן על אדמתה ההיסטורית. 'קיבוץ גלויות' משמעו היה והנו עדיין בניין ציביליזציה יהודית חדשה על-ידי השיבה לארץ-ישראל, יצירת רוב יהודי בה, ייסוד כלכלה נורמלית והחייאת השפה העברית. תפיסה זו הייתה ביסוד ההסכמה הכללית בתנועה

1. יהושע אריאלי, 'הציוויליזציה האמריקנית כאב טיפוס של ציוויליזציה מודרנית', בתוך: היסטוריה ופוליטיקה, ת"א 1992, עמ' 296.

הציונית, והיא אשר הבדילה בינה לבין התנועות הלאומיות האחרות בעם היהודי בתקופה המודרנית, כגון ה'בונד'. אלה מעולם לא הגיעו לתבוע שינוי כולל במהות ה'ציביליזציה היהודית' כפי שעשתה זאת הציונות. לעומת זאת, בתחום התרבות, במובן של אורחות חיים, אמונות ודעות, שריונות היו הציונות והחברה היישובית גם-יחד במחלוקת מתמדת בין ארץ-ישראל ה'עובדת' וה'אזרחית'; בין דתיים לחילונים; בין יוצאי ארצות האסלאם לבין יוצאי אירופה, ואפילו בין בני מערב אירופה ומזרחה. מחלוקת זו נמשכת עד היום הזה כשהיא לובשת ופושטת צורה, וההדגשים בה נעים מתחום תרבות אחד למשנהו. כך עברה נקודת הכובד מן המאבק בין ה'תרבות הפועלית' לבין ה'תרבות הבורגנית' בתקופת היישוב, למאבק בין התרבות הדתית ליריבתה החילונית בימינו. כך נתחלף גם המאבק של התרבות העברית בתרבות היידיש במתח השורר בין התרבות הישראלית לבין הנטייה לרב-תרבותיות למיניה. נשוב להידרש לשאלה זו בהמשך דיוננו, אולם כבר בשלב זה ראוי לשאול: מה כוונת המושג 'מיזוג גלויות'? שהרי את האתוס של המיזוג אפשר להבין בשני מובנים: מיזוג בתוך תרבות מסוימת, כפי שגרס האתוס של 'כור ההיתוך' האנגלוסקסי בארה"ב, או מיזוג של גוני תרבות שונים למארג צבעוני אחד, כפי שזה יכול להשתמע מן המושג הלאומי היהודי של 'כלל ישראל'. זאת השאלה שברצוני להעמיד במוקד דיוננו.

הרהורים ציוניים אלה מוליכים בהכרח אל השאלה הבאה: האמנם מודעים היו אבות התנועה הציונית ומנהיגיה לבעיות הכבדות הנובעות מן השאיפה ליצירת 'כור ההיתוך' או מיזוג גלויות בחברה הלאומית היהודית? כוונתי לידע ה, דהיינו, להכרת הבעיה, ובה-בעת גם למודעות, שפירושה תפיסת משמעותה החברתית-התרבותית ביניהם, והשלכותיה של זו בעתיד. כאן אפשר, דומני, לתת תשובה חד-משמעית והיא שהבעיה הייתה גלויה להם לגבי זמנם-הם, אולם, לא שיערו כלל את משמעותה לגבי העתיד. דבר דומה קרה להם גם ביחס ל'שאלה הערבית', ובכך אולי נעשה להם ולנו חסד היסטורי; אולם זה חורג כבר מן הדיון שלפנינו.

דיוננו יעמוד בסימן המבט לאחור. נקודות המוצא שלו הן שלוש בעיות עכשוויות, המסכנות במגמתיותן את הבסיס המינימלי של כור ההיתוך הלאומי. כל השלוש מקורן בפסיכולוגיה: עלבונם של עדות המזרח; קנאותם התוקפנית של החוגים החרדיים ותחושת האליטיזם, דהיינו ההתנשאות התרבותית של אינטלקטואלים יוצאי ברית-המועצות לשעבר. כל אחד מדחפים ותחושות אלה מלווה בהשקפות המצטרפות לעתים למסכת אידאולוגית; אחת מהן, למשל, היא התפיסה של ה'רב-תרבותיות'.

מן הבחינה ההיסטורית, עלבונם של יוצאי ארצות המזרח או האסלאם כבר היווה בעיה לצינונות בראשית צעדיה כתנועה הבונה חברה לאומית. וזאת למרות שחלקם במפעל הציוני, עד להקמת המדינה, היה קטן ביותר. אולם, אופיה הכלל יהודי של הצינונות וצרכיה כמפעל התיישבות, גררו אותה למפגש הבעייתי בין יוצאי אירופה ליוצאי אסיה ואפריקה. התנסות זו מיוחדת רק לה, שהרי שום תנועה מסורתית או מודרנית מכל סוג שהוא בעם היהודי לא ניצבה בפני מציאות כזו. על המפגש הזה השפיעו שני גורמים מנוגדים: הריחוק והקירוב. הריחוק מקורו היה בדעות קדומות, בהיעדר ידיעה מספקת ובהתנשאות של בני תרבות המערב על בני תרבות המזרח. יש המנסים להגדיר יחס זה במונח 'האוריניטליסטי' המפורסם של אדוארד סעיד, המיוחס למסד הרוחני של הקולוניאליזם המערבי. חלקי אינו עם אלה, שכן, בצינונות היחס כלפי האוריניט מראשיתו היה דו-משמעי. הוא התבטא אמנם בזלזול ובהתנשאות, אלא שבה-בעת כלל גם הערכה רבה, הכרה של שיבה אל מחוז התרבות המקורית, קנאה בהוויה העממית-הטבעית של תושבי המזרח.

הראשון שנתן ביטוי ליחס כפול-פנים זה היה אחד-העם. במאמרו 'בתי הספר ביפו'<sup>2</sup>, שהתפרסם בשנת 1901, הוא נותן את דעתו לאפיון הקיבוצי של תלמידות בית-הספר העברי שנתמך בידי משרד חובבי-ציון באודסה. והוא כותב על השמועה המהלכת בקרב יהודי יפו הקשורה בתופעות שליליות המתגלות אצל התלמידים והתלמידות בשני בתי הספר – לבנים ולבנות. מודה הוא, אמנם, כי אין לו ידיעה מספקת ובודקה על כך, אולם אין הדבר מרתיע אותו מלציטט במאמרו פסקה ממה שכתבה מנהלת בית הספר לבנות בעניין זה. הכותבת חילקה את הילדות לשלוש קבוצות: האשכנזיות, הספרדיות והמערביות, דהיינו, שהוריהן מוצאם מארצות ערב. זו לשונו של המכתב: 'המצב המוסרי של האשכנזיות טוב משל הספרדיות', אולם תרבותן של אלה האחרונות נסבלת כל עוד הן נכנסות לבית הספר בגיל צעיר, ובו הן לומדות את התרבות החיובית. לעומת זאת, 'אם נכנסות כשהן גדולות – כבר קלטו אל קרבן השפעת החיים הסגורים של נשי הספרדים עם כל מגרעותיהם ושחיתויותיהם, בנות י"ד – ט"ו הרי הן כבר כנשים גמורות, ואין ביה"ס מושך עוד את לבן'. לעומתן, לאשכנזיות אמנם נימוסים יותר גרועים מן הספרדיות, אולם הן תאבות דעת ובעלות נטיות רוחניות. וגם הן אינן מחוסנות בפני השפעותיה השליליות של הסביבה שבה הן חיות. לעומת אלה, שנמזגו בהן תכונות חיוביות ושליליות, 'המערביות הן הגסות יותר מן האחרות, כשרונותיהן בכלל גרועים יותר ועל הרוב הן בעלות

2. 'שאלות ארץ ישראל – מאמר ראשון, בתי הספר ביפו', כתבי אחד העם (מהדורה שנייה), ירושלים תש"י, עמ' קפז – רי.

אמונות טפלות'. אותן קשה להרגיל לסדרים, אבל, מוסיף הכתוב, גם ביניהן יש ילדות טובות, ולכן 'להציב גבול מדויק בין הכיתות האלה לא ייתכן, פעמים רבות המגרעות והמעלות של האחת נמצאות גם בהאחרות'.

ברוח התרבות הפוליטית של ימינו דברים אלה הם 'גזעניים' למופת. אולם, אחד העם, שידע מהי הגזענות האמיתית, לא התרשם מהם כך, והגיב על הכתוב בלשון שהיה בה יותר משמץ של אירוניה: 'מכל הכרקטריסטיקא הכתובה "בזהירות" יתרה (המרכאות במקור – י"ג) לא השכלנו אפוא הרבה, אבל היא מעידה למדי, כי ידיעה אמיתית אין בעניין זה גם למנהלת עצמה'.<sup>3</sup> אולם, לא בזה העיקר, אלא במסקנה שאליה הגיע אחד-העם. והיא כי צריך דווקא לחזק את ביה"ס לבנות, ושאסור למסור אותו להנהלה של 'כל ישראל חברים' כמו את ביה"ס לבנים, כפי שהציעו אחדים מחבריו. וזאת מפני שהחינוך העברי במשפחה, כולל בראש וראשונה הלשון העברית, הוא בראש וראשונה בידי הנשים. לדבריו, בבית 'האישה היא היודעת ומחכבת את לשוננו, בעוד שהבעל לא רבה ידיעתו בה, ואם לא אשגה, קנה לו גם את המעט אשר ידע רק אחר שנשא את האישה הזאת'. וזאת מפני שמה שדרוש לחיבת-ציון אינו אישה מלומדת בנוסח כ"ח, אלא 'אמהות עבריות משכילות שיחפצו לחנך בניהן בדרך הרצויה לנו ושידעו איך להוציא חפצן אל הפועל'.<sup>4</sup> ומבחינה זו, אחד-העם הציוני אינו מפלה בין הבנות האשכנזיות, הספרדיות והמערביות – החינוך הנכון מבחינתו מכשיר את כולן למלא את תפקידן הלאומי.

כעבור עשר שנים, בשנת תרע"ב, פרסם אחד-העם את מאמרו הידוע, 'סך הכל'. במאמר זה הדיון בשאלת 'מזרח ומערב' אינו תופס מקום מרכזי, והוא מצוי רק בהערת שוליים. אולם גם בתור שכזה הוא חשוב לצורך ענייננו. תוך שהוא מטיל ספק בתרומתה האפשרית של 'העלייה השנייה' בכיבוש העבודה העברית במושבות, שראה בה אפילו סכנה, ובניסיון הפועלים להקים חוות שיתופיות – פקפוק אשר עליו לא סלחו לו בני העלייה השנייה, ואשר גם התבדה מבחינת חשיבותו בהיסטוריה הציונית – נגע אחד-העם בסוגריים בשאלת הפועלים התימנים. וכך כתב: 'בעת האחרונה באים לא"י יהודים מתימן ומתיישרים במושבות ועובדים בתור פועלים, וכבר עברה הרינה במחנה הציונים כי מהם, מן התימנים, תיבנה הארץ'. אבל, טוען אחד-העם, הניסיון הזה עדיין לא הצליח וגם מצבם הגופני של יהודים אלה אינו מכשיר אותם לעבודה הקשה בחקלאות. אולם העיקר מבחינתו הוא ש'מצבם התרבותי וכל הלך רוחם שונה כל כך משלנו, עד שמאליה מתעוררת השאלה, אם לא תשתנה תכונת היישוב

3. שם, עמ' כז.

4. שם, עמ' כט. דברים אלה מזכירים את מה שנכתב על תפקידה המרכזי של האישה במשפחה בידי היסטוריונים של הספר בארה"ב.

כולו על ידי ריבויים של אלו ואם יהיה שינוי זה לטובה.<sup>5</sup> כלומר כאשר אין סיכוי לחינוך מחדש ברוח המהפכה העברית-הציונית, כמו לגבי הילדות, תלמידות בית הספר ביפו, מתעוררת הסכנה של ערעור היסודות שעליהם היה אמור להיבנות היישוב היהודי בארץ-ישראל. וכמובן שאותה מהפכה או אוטופיה תרבותית הייתה צריכה להיות מעוצבת על ידי התורה שהביאו עמם יהודי אירופה.

זה מביא אותנו אל הניגוד בין מערב למזרח בתפיסתו של ז'בוטינסקי, שהבהיר אותה במאמר שפרסם בשנת 1926. העילה למאמרו הייתה ויכוח בין יוסף קלוזנר לבין אנשי הרוח הקרובים ל'ברית שלום', אשר הצביעו בחיוב על הקרבה הרוחנית שבין העם היהודי לבין עמי המזרח. בהשפעת מקס נורדאו ובעקבות קלוזנר, קבע ז'בוטינסקי בפסקנות הרטורית שהייתה אופיינית לו, כי 'אין לנו היהודים שום דבר משותף עם מה שמכונה "מזרח", ותודה לאל'. השיבה למזרח במובנה הגיאוגרפי בלבד, סיבותיה הן קודם כל לאומיות אבל גם תרבותיות, כדברי מקס נורדאו, אשר הצהיר שכונות הציונות 'להרחיב את גבולות אירופה עד נהר פרת', וכל זה כדי 'לטאטא מארץ-ישראל ובאופן יסודי, עד כמה שמדובר על היהדות שבה, את כל עקבותיה של "הנשמה המזרחית"'. ז'בוטינסקי היה מודע לכך, כי בתקופת המעבר תיאלץ הציונות בארץ-ישראל להתקיים 'בתוך סביבה ספוגה ריחות ה"מזרח" – תהא זו סביבה ערבית או יהודית', לפיכך המליץ בלשון המטפורית שהיתה אהובה עליו, על מה 'שכל אחד מאתנו עושה שלא מדעת, כשהוא עובר במעיל עליון ברחובות ה"מזרחיים" הצרים של איסטאמבול, קאהיר או ירושלים: לקפל את המעיל כדי שלא יכוסה אבק באיזה אופן שהוא, ולהתבונן, באיזה מקום להציב רגל. לא מפני שאנו יהודים; ואפילו לא מפני שאנו מאירופה; אלא בפשטות מפני שאנו בני-אדם תרבותיים'.<sup>6</sup>

אחרי קביעה מפורשת זו ז'בוטינסקי ניסה להוכיח אותה בשורה של דוגמאות המוכיחות לדעתו את פיגורו של ה'מזרח' לעומת המערב, כגון העדר משטר דמוקרטי וקיומו של שלטון סמכותי רודני בלבד; או אי-קיום הפרדה בין דת למדינה; דיכוי האישה ועוד. אולם למרות ההערכה השלילית המכלילה שבה מודד ז'בוטינסקי את תרבות המזרח, הוא אינו 'גזען' על-פי תפיסת הגזענות בזמנו. וזאת מפני שה'מזרחיות' המפגרת, לדבריו, אינה תכונה ביולוגית אלא תודעה היסטורית. ולכן, 'אין שום תכונות "מזרחיות" ושום תכונות "מערביות", שיהא להן אופי יסודי או אורגאני. "מזרח" ו"מערב" מנקודת המבט

5. 'סך הכל', שם, עמ' תכו.

6. ז'בוטינסקי, 'המזרח' (1926), רשימות, ת"א חש"ד, עמ' 276-277.

האבולוציונית מילים ריקות הן.<sup>7</sup> בימי הרון אל-ראשיד, טען, ה'מזרח' היה יותר 'מערבי' ומתקדם מבחינה תרבותית מן המערב. עם זאת, כדי להיות ברור לחלוטין, קבע ז'בוטינסקי כי העם היהודי הוא עם מערבי ואירופי, אשר יותר מכל עם אחר זכאי לומר: 'התרבות ה'מערבית' היא עצם מעצמנו, בשר משרנו ורוח מרוחנו. להסתלק מן ה'מערביות' להתדבק במה שהוא טיפוסי בשביל ה'מזרח' פירוש הדבר בשבילנו להתכחש לעצמנו.<sup>8</sup> את מאמרו סיים ז'בוטינסקי באיחולים לעמי המזרח להיפטר מוקדם ככל האפשר מ'מזרחיותם'. לעומת ז'בוטינסקי השולל מתרבות המזרח כל ערך חיובי בשביל התרבות הלאומית היהודית העתידה בא"י, הביע חיים נחמן ביאליק, באותו זמן עצמו, דעה שונה לחלוטין. במבוא אשר כתב לפרסום שירי שלמה בן-גבירול, שיצאו לאור בשנת 1924, קבע ש'אחרי כתבי הקודש ואגדת התלמוד והמדרשים, אין ספק כי אין לך מקצוע גדול ביצירת הדורות כולם מן השירה הספרדית'. את כינוסה של שירת ספרד ראה ביאליק כחלק יסודי של אותו 'כור היתוך' לאומי, תרבותי ועברי. בשבילו, 'כור ההיתוך' היה בראש וראשונה – השפה העברית החיה. בלעדי אותו כלי או אותה מסגרת הוא לא ראה כל ערך בחקירה את תרבות העבר בנוסח 'חכמת ישראל', בלי שיהיה לה הווה. לפיכך תבע 'לעקור את השירה הספרדית מרשות היחיד של המחקר המדעי ולהכניסה לרשות הרבים של ספרות הדור ... כזאת היא מצוות השעה שאין להחמיצה'. בשירה זו הוא ראה את החוליה המקשרת, ברצף השירה הלאומית, 'בין שירת התנ"ך לשירת זמננו'.<sup>9</sup>

מאחורי שיר הלל ספרותי ולאומי זה לשירת ספרד עמדה, אצל ביאליק, תפיסה היסטורית רב תרבותית, כלשון ימינו. בהרצאה שנשא בשנת 1926 בפני קבוצה של אינטלקטואלים ומנהיגי ציבור מן העדה הספרדית בירושלים הוא פיתח השקפה זו.<sup>10</sup> נקודת המוצא בדבריו הייתה בהכרה כי ההתפתחות ההיסטורית הביאה לריחוק תרבותי בין הספרדים לאשכנזים ועליו קשה לגבור. אולם ביאליק לא ראה בכך אסון לאומי. אדרבא, הוא הכריז כי 'אין אני חושב זאת לאסון שעם ישראל מתחלק לשבטים'. כל עוד שורשיו משותפים, טוב שיהיו ל'עץ הלאומי' ענפים רבים. אולם בתוקף ההתפתחות ההיסטורית הנוף הספרדי הפורח בתקופת 'תור הזהב' היה, לדבריו, ל'ענף יבש'. ועל כן, על רקע של תנועת התחייה הלאומית, על האינטלקטואלים הספרדים לעשות למען תרבותם ולמען התרבות הלאומית בכלל. ולכן הדגיש כי 'כדי שהארגון הספרדי

7. שם, עמ' 280.

8. שם, עמ' 283.

9. ח'נ' ביאליק, 'לכינוסה של שירת ספרד', כל כתבי ח.נ. ביאליק, ת"א תש"ך, עמ' רלה-רלו.

10. 'ביאליק באולם "חלוצי-המזרח"', הארץ, 27.2.1927.

יצליח ויביא פרי ברכה, אין לו כי אם להרים מסביבו דגל של כבוד הראוי לספרדים ולעברם הגדול, שיהיה מסומן וימשוך את עיני הספרדים הפזורים מכל קצווי עולם, ואת הדגל הזה עליהם לבקש בעברם, כי אין דגל אחר מלבד זה. לשם כך המליץ לקיים מעין 'זרם חינוך' ספרדי וכן לחבר ספרי לימוד אשר יבליטו את תרומתה התרבותית של יהדות ספרד. ראוי לציין כי דווקא המנהיגים האינטלקטואלים הספרדים לא קיבלו בהסכמה את דבריו, מי מתוך חשש שהדבר יגביר את פילוג העם, ומי מתוך הכרה כי אין בכוחו של הציבור הספרדי להתמודד עם משימה זו.

ההבדל בין ז'בוטינסקי הפובליציסט ההוגה לבין ביאליק המשורר ההוגה הוא בשני דברים: ז'בוטינסקי האירופי דוגל בתרבות המערב וביאליק היהודי קנאי לתרבות העברית. לכן בשבילו שירת ספרד היא חוליה בלתי נפרדת בשרשרת התרבות העברית. והיא חשובה לא רק מפני העבר אלא גם לעתיד, שבו תיעשה השפה העברית למסגרת או ל'כור היתוך' לתחיית התרבות העברית. ז'בוטינסקי, אשר כמוהו הסכים עם ביאליק לגבי תחיית התרבות העברית, לא עמד על ממד העומק ה'מזרחי' שבתרבות זו. בהקשר זה ראוי לשים לב כי ההכרעה שנפלה לגבי ההכרה (בהגייה) בלשון העברית המדוברת – בין זו הספרדית לזו האשכנזית – ואשר סביבה נערך ויכוח מעניין כשלעצמו, הייתה חלק מאותו ניסיון לבנות את 'כור ההיתוך' התרבותי. יתרה מזו, היא נבעה במישור מתפיסת 'כלל ישראל' הציונית. ביאליק, בהרצאתו הנזכרת לעיל, הביא את הדבר כהוכחה ליכולת תרבותה של היהדות הספרדית על אף היותה מיעוט קטן בעם היהודי, לתרום ולהשפיע על עיצובה של התרבות הלאומית. וזאת אף-על-פי שהוא עצמו לא היה שלם עם אימוץ ההגייה הספרדית.

בוויכוח עצמו, שהתנהל מסוף המאה ה-19 עד ערב מלחמת העולם הראשונה, היו שני חלקים – הלשוני-הדקדוקי והלאומי-הרעיוני: בתחום הרעיוני קבע בשנת 1913 דוד ילין – האיש המרכזי בדיון זה – כי אף-על-פי שאין לצפות כי היהודים בכל תפוצותיהם יקבלו את ההברה הספרדית, בכל זאת 'עלינו לדאוג לפני כל דבר לארץ-ישראל ... שבה השפה חיה בדיבור, שכן "קייבץ הגלויות" המרובה שבארצנו מכריחנו להביא לאחדות בפי המדברים'.<sup>11</sup> מעבר לכך, ההגייה הספרדית, בשונה מזו האשכנזית, סימלה את החדש במהפכה הציונית והבליטה בתרבות של חיי היום-יום את השינוי שזו מביאה עמה.

11. אני מודה ליצחק בצלאל על אשר התיר לי לצטט מעבודת המחקר שהוא עוסק בה.



מבחנו המעשי של 'כור ההיתוך' הציוני היה בתקופת העלייה השנייה (1904 – 1914). במפגש בין קבוצות הפועלים האשכנזים עם הפועלים התימנים. מפגש זה טמן בחובו את הזרעים לצמחים הקוצניים אשר גדלו וגדלים עתה בתוכנו. מדוע אני מייחס זאת למפגש הזה? – מפני שמקובלת עלי דעתו של יהודה ניני בספרו על פרשת תימני כינרת, כי 'תנועת העבודה ומפלגותיה היו למרות הכל הגורם היחידי ביישוב היהודי שנתן את דעתו על עולי תימן, בין לטוב ובין למוטב'.<sup>12</sup> במלים 'למרות הכל' טמון הצער, הכאב ומשקע המרירות שנתור ממנו. ואילו בהערכתו 'בין לטוב ובין למוטב' בא לביטוי, כפי שאני מגדיר זאת, 'הפרדוקס של האחדות הלאומית'.<sup>13</sup> וזה נבע מתוך התפיסה הפטרנליסטית הקונסטרוקטיבית של תנועת העבודה ביחס לכלל העבודה הלאומית ביישוב היהודי בארץ-ישראל: בשאלת העבודה והשמירה העברית, ההתיישבות החקלאית הלאומית, השפה העברית ועוד.

עניין העלייה של יהודי תימן והמפגש עמהם בעבודה במושבות מקורו במשבר שעבר על 'אנשי העלייה השנייה' במאמצייהם לכבוש את העבודה העברית במושבות. ניסיון זה, שעמד על סף אי-הצלחה, עורר בקרבם את החיפושים אחרי ציבור עובדים שיהיה מסוגל לעמוד במשימה זו מבחינת כושרו הפיזי והרגלי חייו. תחילה חשבו על עובדי הכפיים במזרח-אירופה, אולם עד מהרה נתברר כי רעיון העלייה רחוק מאוד מציבור זה, ואזי צץ הרעיון ביחס ליהודי תימן, שנולד במחשבתם של ר' בנימין ושמואל יבנאלי.<sup>14</sup>

במסגרת דיון זה ראוי לעמוד על כמה נקודות במפגש זה הנוגעות לדיון כאן. רוב היוזמים את שליחותו של ש' יבנאלי לתימן בשנת 1910 היו מנהיגי תנועת העבודה ובראשם יוסף שפרינצק. בוועד שליווה את לבטי הקליטה שלהם היו נציגי כל מפלגות הפועלים. האיש אשר יצא במחאה פומבית על יחסם של איכרי חדרה כלפי הפועלים התימנים היה ברל כצנלסון; ומי שיצא בביקורת גלויה על הפועלים אשר התיישבו בגני-יהודה על שהפלו לרעה את הפועלים התימנים בחלוקת חלקות האדמה שהוקצו להם היה דוד בן-גוריון; ומי שהוקיע את ציבור פועלי יהודה ושומרון על אדישותו כלפי הפועלים ועל מצבם של התימנים המופלים לרעה מבחינת שכרם היה יעקב זרובבל; ומי שזעק כי היחס הכללי אל התימנים במושבות מערער את היסודות המוסריים של המפעל הציוני היה א' מ' קולר; ומי שהזהיר את תנועת הפועלים, בתום מלחמת העולם

12. יהודה ניני, ההיית או חלמתי חלום: תימני כנרת פרשת התיישבותם ועקירתם 1912-1930, ת"א 1996.

13. ראו מאמרי: 'הפרדוקס של האחדות הלאומית', מאסף, מס' 6 (1974), עמ' 55-66.

14. הפרשה כולה, על כל השלכותיה, מצויה במאמרי: 'כוחו וחולשתו של הפטרנליזם הערכי: תדמית יהודי תימן בעיני מנהיגות העלייה השנייה', נמסר לפרסום.

הראשונה, לגבי תוצאות הרוח מתח ופילוג בינה לבין הציבור התימני כתוצאה מן ההתנכרות אליהם בשנות המלחמה היה יוסף שפרינצק.<sup>15</sup>

להתייסרות פומבית זו לא היו תוצאות מעשיות, והיו לכך סיבות מספר. להנהגה של תנועת הפועלים בעלייה השנייה לא היה הכוח הפוליטי לשנות את היחס כלפי התימנים העובדים במושבות בכל הנוגע לשכר המשולם להם, שהיווה כ-60% משכרו של הפועל האשכנזי, ולתנאי המגורים שלהם במקומות אלה. כשם שלא היה בכוחם להיאבק למען השוואת שכרם של הפועלות לזה של הפועלים. שלא לדבר על כך כי עצם קיומה של העבודה העברית היה יותר חשוב בעיניהם מגובה השכר המשולם עבורה. לא הייתה להם גם השפעה מספקת לכפות את רצונם על קבוצות הפועלים והמתיישבים השונות לנהוג אחרת בתימנים, כמו במקרה מושב גני-יהודה וההתיישבות בקרבת קבוצת כינרת. במקומות אלה שלטו, מחד גיסא, קנאות רעיונית, כמו בקבוצת כינרת, ומאידך גיסא, אינטרס אנוכי כמו בגני-יהודה. עם זאת, חובה להדגיש כי מאחורי התנכרות זו עמד הפער התרבותי בין שתי קבוצות העולים, שמנע מראש כל אפשרות להידברות ולחיים משותפים ביניהם. הריחוק הזה בין הצעירים הרווקים נושאי רעיונות רדיקליים מודרניים לבין בעלי המשפחות הדתיים לא נשאה אופי עדתי ובוודאי לא אופי גזעני. הראיה לכך, כי עם מיסדי 'השומר' נמנו יצחק נרב, בן העדה התימנית, והאחים צבי ויחזקאל ניסנוב, יוצאי הרי קווקז, שהיו מן הדמויות המיוחדות באגודת 'השומר', שהילת הגבורה עטרה את ראשם. וזה אשר מוכיח כי היחס כלפי הלא-אשכנזים בקבוצות אלה, שדמו למסדרים, נקבע על-פי אמות מידה רעיוניות ולא עדתיות-תרבותיות.

עם זאת אי-אפשר לפטור את תנועת העבודה מן הסתירה המוסרית שהיא נקלעה לתוכה. סתירה, אשר כפי שכבר נאמר כאן, מנהיגיה היו מודעים לה כבר בתקופה זו. סתירה שהאיכרים במושבות היו פטורים ממנה, משום שהפועלים התימנים לא היו דרושים להם, שהרי לרשותם עמדו אלפי פלחים ערבים. סתירה שגם לא נגעה לאנשי רוח ובראשם אחד-העם, שהרי התימנים היו מראש זרים לאוטופיה שלו, לאותו מרכז רוחני וחברתי אידאלי. סתירה זו לא הייתה גם חלקן של ארתור רופין, אשר נדחף ללא התלהבות למפעל העלייה של יהודי תימן בגלל החשש מפני אי-היכולת לעמוד בהוצאות הכרוכות בו. רק תנועת העבודה נשארה אפוא עם הכרת הסתירה בין האידאולוגיה לבין המציאות, בין הרצון לבין היכולת לממשו, בין האחריות הציבורית למגבלות הכוח הפוליטי ובין הקנאות הרעיונית לבין היחס האנושי.

15. ראו במאמר הנזכר בהערה 14.

כעבור ארבעים שנה, לנוכח העלייה הגדולה, שהכפילה את האוכלוסייה היהודית בארץ-ישראל תוך ארבע שנים ואשר מחציתה היו יוצאי ארצות האסלאם, ניצבה תנועת העבודה שוב בפני שאלת 'כור ההיתוך'. אלא שהפעם הזאת היא לא הייתה עוד חדלת אונים מן הבחינה הפוליטית, אלא עמדה בראש השלטון במדינה יהודית ריבונית. מנהיגה, דוד בן-גוריון, האיש אשר ארבעים שנה קודם לכן תבע 'חוקה אחת' לפועלים האשכנזים והתימנים, התייצב בראש אלה אשר עמדו על פתיחת שערי המדינה לרווחה לעולים מכל הארצות, למרות הקשיים הכלכליים העצומים, ועל אף החששות הכבדים מאוד שהילכו בהנהגה הפוליטית ובעילית האינטלקטואלית במדינה וגם בתפוצות בכל הנוגע לשינויים התרבותיים הצפויים לחברה היישובית עקב עלייה עממית גדולת ממדים זו. בזה כאילו חזרה על עצמה הפרשה מימי העלייה השנייה, כאשר ראשי תנועת העבודה, מונעים על-ידי הצרכים הלאומיים, יוזמים את עליית הפועלים מקרב יהודי תימן, ואילו אחד-העם, האינטלקטואל, מסתייג ממנה מתוך חשש מפני אופיה התרבותי הזר לרווחה של המהפכה העברית המודרנית שעל יסודה נבנה היישוב. על רקע זה נערך דיון בשאלת קליטתה הרוחנית של העלייה, שזומן בידי ראש הממשלה בשנת 1949.<sup>16</sup>

אל שתי הישיבות הוזמנו כארבעים אנשי רוח ואנשי ציבור. ביניהם חמישה שרי ממשלה, עשרים וחמישה סופרים, כשנים עשר אנשי אקדמיה ופובליציסטים ואנשי ציבור. מבחינת ענייננו חשוב לציין כי בחבורה זו היו שלושה אנשי העלייה השנייה אשר התנסו במישרין במפגש בין התרבויות באותה תקופה, והם דוד בן-גוריון, שמואל יבנאלי ודוד רמז. אליהם אפשר לצרף גם את זלמן שזר ובוודאי את רעייתו רחל שזר (כצנלסון).

הדיון מעניין בפני עצמו כמובן התפיסות של המשתתפים בעניין הקליטה הרוחנית של העלייה הבאה ממחנות העקורים בגרמניה ומצפון אפריקה, במיוחד בכל הנוגע לרמה המוסרית של יוצאי המחנות ולמטען הרוחני של העולים מצפון אפריקה. מעניינות גם הדעות של הצעירים בחבורה, הסופרים יוצאי הפלמ"ח, ילידי הארץ, בהשוואה לאלו של הוותיקים. ובכלל האווירה האוטופית ששררה בדיון זה מלמדת הרבה על תרבותה של העילית האינטלקטואלית ביישוב הוותיק, וכן על עוצמת הדאגה אשר אחזה בה לנוכח גלי העלייה של ציבור שהיה זר לה לחלוטין. אולם ניתוח הדברים בכללותו אינו שייך לענייני של מאמר זה. החשוב מבחינתנו הוא הוויכוח בין דוד בן-גוריון, ראש הממשלה ומנהיג האומה, לבין מרטין בובר, בכיר אנשי הרוח, בעניין מהותו ומטרתו של 'כור ההיתוך'.

16. שיחות אנשי הרוח: פגישה ראשונה 27.3.49; פגישה שנייה 11.10.49; ארכיון בן-גוריון, משרד הביטחון, א.צ.א. 470.

בדברי הפתיחה שלו הניח בן-גוריון הנחה וקבע הלכה המבטאות את עיקרי תפיסתו את 'כור ההיתוך'. ההנחה הייתה כי 'העלייה ההמונית שתגיע לארץ עכשיו, לאחר השמדת יהדות אירופה, תבוא בעיקר ממרכזים יהודיים מדולדלים בחומר וברוח, שהיו קרוצים במשך מאות שנים ממרכזי העם היהודי וממרכזי התרבות האנושית', הכוונה כמובן ליוצאי ארצות האסלאם. כאן יש לשים לב לכך שבן-גוריון מדבר עליהם כמנותקים ממרכזים יהודיים ומתרבות כללית, ולא מן התרבות או המסורת היהודיים. לעומת יהודי ארצות המזרח הרי לגבי שארית הפליטה הדגיש בן-גוריון רק את הסבל שעבר על יוצאי המחנות ש'עברו עליהם זוועות המלחמה והטבח וניכרים בהם עקבות החיים במחנות הריכוז'. זוהי לשון עדינה שבאה לבטא את החששות של העילית הפוליטית והרוחנית מפני אופיו המוסרי של ציבור זה, ואשר אותו פגש בן-גוריון בסיווריו בתום המלחמה במחנות העקורים בגרמניה. ועל כן הניח ללא אשליות, כי 'בליל הלשונות יגדל מעכשיו, והתהליך של היתוך ומיזוג לאומי יואט ויכבד; צביונו של היישוב עלול להיפגע ודמותו החלוצית תדהה'.

מן החששות האלה אפשר ללמוד על תפיסתו את 'כור ההיתוך', שעיקריו הם השפה העברית והרוח החלוצית. את זאת מוכיחה קביעתו הנמרצת, שאינה משתמעת לשתי פנים, וזו לשונה: 'בתקופה הקרובה, בה תגדל ותרחב העלייה יידרשו מאתנו מאמצים גדולים למען צקת את אחדות האומה (ההדגשה במקור – י"ג). האומה הזאת הולכת ונבנית מקרעי שבטים ויש צורך להתיק את אבק האדם היהודי המפוזר בעולם שישוּב ארצה בכור העצמאות ומסגרת ההווה הממלכתית (ההדגשות שלי – י"ג). יש צורך לגבש צביון וסגנון עברי שלא היה קיים, שלא יכול היה להיות קיים בגולה, בתוך עם נטול מולדת, עצמאות וחירות לאומית'.<sup>17</sup> כור ההיתוך הבן-גוריוני מתבטא אפוא קודם לכול ובעיקר בעיצובו מחדש של עם שהוא בבחינת 'אבק אדם' לאומה ממלכתית נורמלית במובן זה (מושג שכה רבים טועים ומטעים בהבנתו – י"ג). כך, למשל, בפגישה השנייה הביא בן-גוריון כדוגמה את חוק שירות הביטחון המחייב כל נער ונערה מבני שמונה-עשרה להכשרה חקלאית, כחלק מן השירות הצבאי – חוק שלדעתו יהיה לברכה רבה בקליטת העלייה מבחינה תרבותית וחברתית.

לעומת 'כור ההיתוך' הממלכתי של בן-גוריון הציב מרטין בובר 'כור היתוך' רוחני, שמשמעו: 'לקלוט את ההמונים הללו הבאים יום-יום אל הארץ, לקלטם קליטה אמיתית ולעצב את דמותם (ההדגשה שלי – י"ג) בדפוסה של

17. שם, פגישה שנייה, עמ' 3.

אומה.<sup>18</sup> כלומר הכורח 'להתיך' את ההמונים אצל בן-גוריון הפך לצורך 'ל'עצב' אותם אצל בובר. אלא בעוד שבן-גוריון דיבר על ההמון הגדול, בובר התכוון קודם כול לקבוצות נבחרות, 'אנשי תרומות' (אליטה) שיועלו על-ידי אנשי הרוח מתוך המון העם, אשר ימשכו אחריהם את האחרים ויעלו אותם לדרגת חיים מוסרית ותרבותית גבוהה יותר.

על רקע דברים אלה של שני האישים התפתח ביניהם ויכוח ישיר בפגישה השנייה, שבה נדרש בובר להסביר את המושג 'עילית' שהשתמש בו בפגישה הקודמת. לדבריו, מפעל ההתיישבות הציונית עמד מראשיתו על מה שארתור רופין הגדיר כ'ברירת החומר האנושי', ברירה במובנה של סלקציה (ההדגשה במקור – י"ג). 'אני מציע', הדגיש בובר, 'תרגום אחר, מוחשי יותר, והוא "סילות", אלא שהכוונה לא לסילות מרצון, ... לא תכנית של סילות. דבר זה מן הנמנעות'. כוונתו של רופין הייתה ל'סילות הבא מאלי'. לפי הפירוש של בובר החלוצים שבאו לארץ-ישראל הם לא באו לארץ-הגירה, כי אם לארץ-עלייה, זהו אותו סילות אובייקטיבי (ההדגשה שלי – י"ג). כלומר עצם הייעוד של העלייה משפיע באורח אובייקטיבי על הבחירה הסובייקטיבית של העילית המשרתת. אולם בובר לא הסתפק בכך. הוא הביע את האמונה כי פעולתה של העילית המשרתת תגרום להיווצרות תהליך של התרחבות העליתות שהיקפן יגדל 'עד שבסופו של הדבר ייבטלו כולם בעם שהפך עליתה, וכל הקמחים ייעשו לסולת' (ההדגשה שלי, י"ג). בנקודה זו פרץ ויכוח ישיר בין השניים. בובר טען כי לעילית המשרתת צריך להיות ברור 'לשם מה' היא מחנכת. כמו למשל כאשר מחנכים לגאולת האדמה ומתכוונים לעשותה אדמת היהודים. ואז, לפי בובר, עולה מיד השאלה 'אדמת היהודי לשם מה?' כאן נכנס לדבריו בן-גוריון וקרא: 'להוציא לחם מן האדמה', ובובר השיב לו: 'לשם מה?' ובן-גוריון ענה לו: 'מספיק!'<sup>19</sup> ובהמשך אמר בן-גוריון: 'לכל אחד יש "לשם"'. ברם 99% של עמנו עוד לא הגיעו לתנאי חיים כאלה שיוכלו לשאול שאלה זו, אשר פרופ' בובר שואל אותה'. בובר: 'אין כאן מוקדם או מאוחר'. בן-גוריון: 'יש מוקדם ומאוחר! אנו עומדים בזה לפני שאלות מוקדמות, בכל אופן, גם בשאלות הקודמות "לשם מה אנו חיים?" ראויות שאנשים שאתה קורא להם סולת יטפלו בהן'. בובר: 'צדקת'. בן-גוריון: 'עלינו להישאר במסגרת של "ירושלים דלמטה", כי יש גם "ירושלים דלמעלה"'. בובר: 'אני מתכוון אך ורק לירושלים דלמטה'.<sup>20</sup>

18. שם, פגישה ראשונה, עמ' 5-6.

19. שם, פגישה שנייה, עמ' 6.

20. שם, שם, עמ' 9.

אכן שניהם התכוונו ל'ירושלים דלמטה', זו של שנות החמישים הקשות והכואבות, וכאן נעוץ ההבדל ביניהם. אמנם שניהם דיברו על העיליתות החלוציות ושניהם הביעו את אמונתם כי בעזרת חינוך אפשר יהיה לעצב את המוני העם מחדש, אולם לכובר היה חזון אוטופי ואילו לבן-גוריון היה חזון ריאליסטי-אוטופי. ההבדל ביניהם הוא בין הדמיון הנעלה לבין הדמיון המציאותי, לכן נבדלו בשאלת המוקדם והמאוחר שהייתה קשורה בהבנת 'כור ההיתוך' באופן מקסימלי או מינימלי. כובר רצה את האידאל המוחלט בצורתו הגרעינית כבר 'כאן ועכשיו', ואילו לבן-גוריון האמין בתהליך ההיסטורי החברתי ההכרחי אשר יביא להתגבשותו. היה בעימות זה משהו מן ההבחנה שמתח אחד-העם בזמנו בין 'כהן' ל'נביא'. אלא שה'כהן' לבן-גוריון לא נטה כלל לממש, ולו רק באופן חלקי, את חזונו של ה'נביא' כובר. וזאת משום שבן-גוריון היה בראש וראשונה אולי גדול הריאליסטים בין מנהיגי התנועה הציונית. הממד האוטופי שהיה קיים באישיותו<sup>21</sup> בא רק להוסיף לו כוח, אמונה ועקשנות בהכרעותיו המדיניות, ובתוכניותיו החברתיות. בשני התחומים לבן-גוריון במעשה היה מינימליסט-אופטימלי, משום שהבין כי הפעולה בתוך ההיסטוריה פירושה פשרה מתמדת ודינמית, אשר אם מתמודדים בה מתקדמים אל המטרה הנכספת, אף-על-פי שלעולם לא תושג בשלמותה.

דומני שאין מילים המשקפות יותר מכול את הצירוף שבין הריאליסט והאוטופיסט באישיותו מדבריו אלה באותו דיון: 'אני אומר משיח טרם בא ואיני מאחל שיבוא. ברגע שיבוא – יחדל להיות משיח' (ההדגשה שלי – י"ג). ואז, בהומור הלא-אופייני לו הוסיף ואמר כי למשיח אין כתובת ולא ידוע כיצד יבוא, ברגל או רכוב על חמור, נוסע באוטו או טס באווירון, 'אבל נחוץ משיח – על מנת שלא יבוא, כי ימות-המשיח חשובים יותר ממשיח, והעם היהודי חי בימות המשיח, מצפה לימות המשיח, מאמין בימות המשיח, וזוהי אחת הסיבות העיקריות לקיומו של העם היהודי'<sup>22</sup> – ומכאן נגזרת תפיסתו את 'כור ההיתוך'.

נקודת המוצא שלו, על פניה, הייתה הפוכה מזו של כובר. החלוציות או ה'סילות' הייתה והנה קיימת בכל עלייה מאז ראשית ההתיישבות, כשם שהעממיות הלא-אידאליסטית הייתה בהן. ועל כן גם העולה ממרוקו שנראה כאילו פרא-אדם שלא קרא ספר בימיו ... עומדת מאחוריו שכינה של אלפי שנים, ההיסטוריה היהודית וכל אשר בה היא בנפשו ובדמו, והשאלה היא: איך לצרף השכינה שנגלתה ב"סולת" אל השכינה החבויה והסמויה הגנוזה בתוך

21. ראו מאמרי: 'הזינוק האוטופי במחשבתו החברתית של דוד לבן-גוריון', **מבפנים** (חורף תשמ"ח, ינואר 1988).

22. שם, שם, עמ' 23.

אלפי העולים – ולגלותה!<sup>23</sup> זו הייתה כמובן הצהרה לא פחות אוטופית מזו של בובר, ואולי למעלה מכך. שהרי בן-גוריון דיבר על השאיפה לאידאל הטמונה בהמונים ולא רק בקבוצות של נבחרים אשר הוכיחו את עצמן במהלך ההיסטוריה. אלא שבן-גוריון, על-פי אופיו ותפיסתו המדינית והחברתית, היה כאמור בראש וראשונה ראליסט. ולכן הוא התמקד בעניין המעשי וטען כי 'השאלה הגדולה היא לא לשם מה – אלא כיצד? כיצד נפעיל עולים אלה, המון מהגרים? כולנו היינו מהגרים פעם', ומפני זה שהכול הם בבחינת מהגרים-עולים, 'כור ההיתוך' הוא קודם כול בניין המדינה כמסגרת למיזוג הגלויות. בניין זה, כשלעצמו, יש בו גם משמעות רוחנית עליונה, בלי לרדת בשלב זה לשאלה הפילוסופית והמוסרית 'לשם מה?', כפי ששאל אותה בובר. המשמעות הרוחנית של בניין המדינה באה לידי ביטוי בשלושה תחומים: בהתיישבות באזורי הספר, בלימוד בבית הספר ובשירות בצבא.

בן-גוריון היה מודע להקשר המיליטריסטי הנובע מראיית הצבא כגורם המזמזג גלויות, ומפני זה לא נרתע מלהדגיש כי בתנאים הנוכחיים 'הצבא הוא גורם מחנך – לסדר, לעבודה, לדייקנות, לידיעת הארץ, לעזרה הדדית, לפיתוח החושים והסגולות הגופניים והרוחניים, לנאמנות ולהקרבה עצמית, לחיי עם ומדינה, לבניין הארץ ולחלוציות'.<sup>24</sup> זה היה, אם כן, 'כור ההיתוך' הממלכתי של בן-גוריון, הוא היה חלקי והדרגתי, מפני שהבחין בין מוקדם למאוחר, בין מה שצריך לעשות עכשיו לבין לשם מה עושים זאת. וזה כאשר העשייה יש בה משמעות רוחנית והיא משמשת בסיס הכרחי לשאלות המוסריות העמוקות שזמנן יגיע בעתיד.

ברור כי הצבא כגוף מחנך לא מימש את ציפיותיו האוטופיות של בן-גוריון כבר באותו זמן. אולם, דווקא במבט לאחור, באווירת הביקורת הטוטלית שאחזה בנו כמעין אופנה מחייבת, ראוי לשאול: האמנם טעה בן-גוריון בכול? – דומני כי לא כן הדבר. מי שרואה את הצבא במבט מכליל אינו יכול שלא להתרשם כי חל בו 'מיזוג גלויות' ביחידותיו השונות ובסגל הפיקוד שלו בכל הדרגות. אין זה דבר קל ערך לעומת המצב ששרר בו בשני העשורים הראשונים לקיום המדינה, כפי שניכר היה גם במישור הפוליטי. למרות הופעת המפלגות העדתיות – ש"ס ו'ישראל בעלייה' – הרי גם במפלגות הוותיקות, אף-על-פי שנחלש כוחן, נוצר מיזוג עדות.

דבר זה מביא אותי, בסיכום, למסקנה שונה מדעתם של רבים אחרים, והיא ש'כור ההיתוך' הציוני החלקי לא נכשל. ההפך מזה הוא הנכון. הציונות הצליחה

23. שם, שם, עמ' 29.

24. שם, שם.

לבנות את ה'כור' או המסגרת הלאומית, שדפנותיו או צלעותיו הם: המדינה היהודית שהוקמה על הטריטוריה ההיסטורית, הרוב היהודי, השפה העברית והכלכלה המתקדמת.

במיוחד יש לשים לב לתהליך הדינמי ואפילו המואץ של השתלבות הבנים של יוצאי ארצות המזרח בממסד הפוליטי החל מן הרשויות המקומיות, דרך הכנסת והממשלה ועד נשיאות המדינה. לא פחות חשובה, ואולי אף יותר משמעותית במובן האתוס הציוני ההיסטורי, היא הפריצה של יוצאי עדות אלה לפיקוד הגבוה של צה"ל. בהקשר זה יש לכלול גם את שיעור ההתגייסות הגבוה לצבא של בני העולים מן הרפובליקות הסובייטיות לשעבר ומאתיופיה.

בתחום הפוליטי והתרבותי ראוי לשים לב גם לתופעה של כניסת החוגים החרדיים למסגרת של 'כור ההיתוך' הציוני. זאת על-ידי השימוש הציבורי בשפה העברית ועל-ידי היותם שותפים קואליציוניים בפועל לממשלות הנושאות באחריות למדינה הציונית. אין להתעלם מכך כי שיעור הנישואים הבין-עדתיים שהגיע לכדי 25% הוא הישג שלא היה כמותו בחברה היהודית הטרום-מדינתית.

כמובן, אלו הן ההצלחות במסגרת 'כור ההיתוך' החלקי, שתרמו להרחבתו בלי לצפות להשלמתו, שהרי ספק אם הדבר אפשרי, ואולי אפילו לא רצוי. לפנינו עוד דרך ארוכה. דרך זו היא קודם כול בתחום החברתי: בסגירת הפערים ברמת החיים, באיכות החינוך ובאורחות תרבות. כל עוד אלה לא יתוקנו באופן משמעותי – שומה עלינו להמשיך לצעוד בה.

ואף-על-פי-כן, 'כור ההיתוך' חלקי זה הוא ביטוי למיזוג הכרחי בתוך תרבות שהייתה קיימת לפני כן. שהרי בלעדיו לא ניתן היה לקיים חברה אחת. כיום, כעבור חמישים שנה, עומדים אנו בפני שלב חדש, שפירושו מעבר ממיזוג בתוך משהו למיזוג של משהו. כלומר ממיזוג כנקודת היתוך (melting point), שפירושו היה לחץ לשינוי אורחות חיים, שפות, משלח יד, מקומות מגורים, שאפיינו את שנות החמישים, אל מיזוג ב'כור' (melting pot). ובכור הזה, שאינו אלא כלי, כלומר המדינה, שאותה הגדיר בן-גוריון כ'כלי יקר' – הולך ונוצר עכשיו המיזוג של תרבויות שונות, אולם לא על-ידי ביטולן, אלא דווקא על-ידי קיומן ואפילו על-ידי תחייתן. זוהי תופעה תרבותית חיובית, המעידה על כוחה וביטחונה של החברה. זאת גם הדרך לרפא אותה מתסביכיה הקבוצתיים. אולם זו גם דרך שיש עמה סכנה גדולה. החשש הוא שהאוירה הרב-תרבותית תיהפך לאידאולוגיה רב-לאומית, דהיינו, שלהלכה ולמעשה עשויים להיות במדינה זו מספר לאומים יהודיים, כפי שגרסו בזמנם מנהיגי ה'בונד' האנטי-ציוני בבואם לדון במהות הקיום הלאומי של העם היהודי. לכל אלה הרואים את עצמם קודם לכול כחלק מתרבות המזרח הבלתי מוגדרת או מהתרבות הרוסית המשתנה



במהירות – הלקח של כישלון ה'בונד' ראוי שיילקח בחשבון. שהרי למרות אהבתו ונאמנותו של ה'בונד' לרוח הרוסית או הפולנית הוא לא התערה והשתלב בחברות אלה. בעיניהן תמיד היה ונשאר יהודי, ואכן כזה היה למעשה. כנגד אסימילציה אינטלקטואלית מלאכותית מעין זו יש להציב את המורשת ההיסטורית האמיתית, והיא שהעם היהודי בתוקף גורלו ההיסטורי הוא האוניברסלי והפרטיקולרי מבין כל עמי העולם. כלומר האוניברסליזם שלו הוא גם הפרטיקולריזם שלו, ולהפך, ועל כן בתהליך התכנסותו במסגרתו הלאומית ובעיצוב דמותו התרבותית מן ההכרח ומן הצורך שיוסיף לשמור על שתי תכונותיו אלה.