

אלתרמן כשמרן

צור ארליך

קשה למצוא שוחר תרבות בארצנו שלא ימנה את נתן אלתרמן בין שניים-שלושה המשוררים הישראלים החשובים ביותר, ובדרך כלל גם האהובים ביותר. במידה רבה אפשר לשרטט את מפת השירה העברית מאז שנות השלושים ועד עצם היום הזה על פי יחסו של כל משורר ליצירתו של אלתרמן: המשך, חיקוי, פיתוח, פרודיה, חתירה-נגד, מאבק, קעקוע, געגוע. לפני שנים ספורות, כשהבמאי אלי כהן ביקש לתעד את הפופולריות הרבה של המשורר המנוח, הוא קרא לסרטו "אלתרמניה", על משקל שיגעונות תרבות נפוצים אחרים כ"ביטלמניה" או "סובארומניה"; ובקיץ 2005, במשאל גולשי האינטרנט של ויין¹, זכה אלתרמן בתואר המשורר הישראלי האהוב ביותר. מנהיגים ישראלים הבוחרים לצטט בנאומיהם דברי שירה בעלי משמעות אקטואלית – למשל אהוד אולמרט, בימי הלחימה בלבנון בקיץ 2006 – פונים לעתים קרובות, ואולי ברוב המקרים, לטקסטים אלתרמניים.²

ואמנם, יצירתו של אלתרמן זכתה למעמד כפול: היא נחשבת לשירת מופת, ובה בעת גם ל"חביבת הקהל". הסיבות העיקריות לכך הן כמובן תוכנה, איכותה ויופייה של שירה זו, וההשפעה שנודעה לה על כל רבדיה של התודעה: החושים, הדמיון, הרגש והאינטלקט. סיבה נוספת להצלחתה הכפולה היא עובדת היותה יצירה רב-ערוצית. המשורר פנה במודע, במודוסים שונים של כתיבתו, לקהלים שונים: לקהל המצומצם של קוראי השירה המודרניסטית, לקהל הרחב של קוראי העיתון, לקהל הרחב עוד יותר של צרכני הבידור והמוסיקה הפופולרית, ולקהל הילדים. הוא הקפיד להפריד בין הבימות שמהן פנה לקהלים אלו, אולם

הערוצים השונים הזינו זה את זה. קוראים רבים התוודעו לשירתו ה"ספרותית" של אלתרמן בזכות היכרותם עם השירה הקלה, הלאומית, שפרסם במדורו רועים בעיתון הארץ ובעיקר, לאחר מכן, במדורו המור השביעי בעיתון דבר – שירים שבשנות הארבעים והחמישים ניסחו לעתים קרובות את הלך הרוח הציבורי ופעמים אף עיצבוהו.³ בטורים הללו ידע אלתרמן לקחת את קוראי העיתונים, שאינם מורגלים בקריאת שירה, לגבהים פואטיים בלי לנתקם מקרקע המציאות. מנגד, בשירתו הקנונית, ולו גם המורכבת והחידתית ביותר, לא זנח המשורר את ההיבט המבדר, הנעים והמשעשע, שעורר לעתים אשליה של מובנות.

אל שני היסודות הללו של היצירה האלתרמנית, שעליהם נשען מעמדה הציבורי – איכותה, ופנייתה ה"מפולחת" לקהלים מגוונים, ובכללם, במקום של כבוד, הקהל העממי – אפשר להוסיף שלישי, הנסמך על שני הראשונים – ושמא הם שנסמכים עליו – והוא שיעמוד במוקד דיונו: צביונה הלאומי של שירת אלתרמן. במובנים רבים, פנייתו של אלתרמן לשכבות עממיות נרחבות והפופולריות שזכה לה בקרבן, קשורות, לאו דווקא באופן מודע, במקום המרכזי שתפס העם, ובעיקר העם היהודי, בשירתו ובמחשבתו.

ההיבט הלאומי של היצירה האלתרמנית הנו מרובה-פנים. הוא בא לידי ביטוי, בין היתר, בקילוסה של העממיות האותנטית; באהדה המופגנת לבני עדות המזרח וליהודי הגולה; בהתנגדות למחיקת המסורות התרבותיות המגוונות במסגרת "כור ההיתוך"; ומעל לכל – בהזדהות השירית הגמורה עם הקולקטיב היהודי, באימוץ ערכיו המוסריים כמורי דרך פוליטיים ובקביעת עמדות בסוגיות השעה על פי אמת המידה של קורות עם ישראל ועתידו. אמת מידה זו הנחתה את אלתרמן כשנדרש לשאלות לגבי אופייה הרצוי של מדינת ישראל, יחסה ליהודי התפוצות מן הצד האחד ולערביי ישראל מן הצד השני, מדיניות העלייה שלה, ובערוב ימיו – הוויכוח על ארץ ישראל השלמה.

גם כעת, יותר משלושה עשורים לאחר מותו של אלתרמן ב-1970, אפשר למצוא ביצירתו מצע רעיוני פורה, המסוגל להרים תרומה משמעותית לדיון בסוגיות העקרוניות הניצבות על סדר היום של העם היהודי. בשעה שמן הקצה האחד של הקשת הפוליטית מכריזים על מותה של הציונות החילונית, ומצדה של המוכרזת כמנוחה אין עושים די להוכיח את ההפך, יש עניין מיוחד בהיכרות עם תפיסתו של אלתרמן את הזהות הלאומית. תפיסה זו מעוגנת, כפי שניווכח, בארבע מושכלות יסוד שיידונו כאן בנפרד אף שהן כרוכות זו בזו: בהעדפת ערכים מסורתיים והמשכיות תרבותית על פני מהפכנות המבקשת לשנות סדרי עולם; בהערכה העמוקה כלפי המורשת הדתית ובדעה כי גם

היהודי החילוני צריך לראות בה את נחלתו התרבותית; בתפיסה ההיסטורית המתחקה אחר סיפורו המתמשך של הסובייקט הלאומי הקולקטיבי; ובזיהויה המוחלט של מדינת ישראל עם העם היהודי. העמדה הניצבת על יסודות אלו מציעה לנו אופציה תרבותית ואידיאולוגית מובחנת: אופציה ציונית, חילונית ושמרנית, שלמרבה הצער נדחתה כיום מן השיח האינטלקטואלי לטובת חלופות רדיקליות יותר. אולי הגיעה אפוא העת לחזור ולתת עליה את הדעת, ולהעניק לקולו של היוצר אשר בני-דורו כינוהו, ולא בכדי, "נתן החכם", את מלוא הכבוד המגיע לו.⁴

כבר במבט שטחי, ניתן להבחין בשניות-לכאורה בדמותו של אלתרמן ובעמדות שהציג לאורך השנים. כאיש תנועת הפועלים, אלתרמן הוקיר את הישגי הסוציאליזם בכל הנוגע ליחסי העבודה ולתנאי התעסוקה במדינות המתועשות, ואף תמך בשירת המנון האינטרנציונל בוועידת מפלגתו "המערך"⁵ – אך הוא גם לחם בעוז נגד חסידי המהפכה הסובייטית; הוא היה בוהמין באורח חייו – אבל גם העלה על נס את ערכי המשפחה ותיארום, למשל, כ"מן הקדושים ויסודיים שבערכי אנוש";⁶ וכפי שנראה בפרקים הבאים, אלתרמן אימץ גישה רדיקלית של שלילת הגלות וראה בעלייה ארצה את חובתו הבלתי ניתנת להפרה של כל יהודי החי במדינה חופשית בתפוצות – אך גם התנגד בחריפות למגמה הנפוצה בקרב ציונים מקסימליסטים כמותו לפסול פסילה מוסרית וערכית את צורת הקיום היהודי בגולה.

ואכן, אלתרמן היה, כפי שמגדירה זאת זיוה שמיר, "מהפכן שמרני".⁷ "מהפכן" – מעצם היותו ציוני, השואף לשינוי פעיל של מהלך ההיסטוריה היהודית, ו"שמרני" – משום שהאמין שיעדיה של הציונות יוגשמו, כלשונה של שמיר, "בתהליכים אבולוציוניים ובדיאלקטיקה של דורות", שאינם כרוכים בהחרכת העולם הישן כדי שיפנה את מקומו לחדש:

במובן מסוים, חרף מודרניותו, המשיך אלתרמן את הקו שנמתח מאחד העם וביאליק אל חיים וייצמן: הקו שהתנגד למהפכות של בן לילה, שאחריתן מי ישרן, וצייד בעשייה מתונה, טבעית ואבולוציונית, הזורמת לפי הריתמוס המגוון של החיים ואינה צועדת בקצב התכתוב הפוליטי האחיד. הוא האמין שאלפי עניינים קטנים וטריוויאליים של עולם המעשה, חלקם אפילו בבחינת 'הבלויות' ו'שטוטים', יצטרפו בסיכומו של דבר למעשה של ממש שעתיד להיחרת בלוח דברי הימים.⁸

כפי שמציינת שמיר, חזון הקדמה של אלטרמן לא היה דומה במאומה למהפכנות הפוליטית, האוטופיסטית, המרקסיסטית, שנטתה לאלימות ולקיצורי דרך מסוכנים. אלטרמן היה היפוכו הגמור של המהפכן המבקש להנדס את החברה או לדחוף את ההיסטוריה בכוח אל עבר יעד מבוקש. הוא לחם בכל מאודו באידיאולוגיות הרדיקליות של המאה העשרים: בפשיזם ובנאציזם, מובן מאליו, אך גם בהערצת ה"מופת" הסובייטי שסחפה רבים ביישוב העברי בארץ ולאחר מכן במדינה, ובהם רבים מחבריו הסופרים.

אחד ממאמריו המאוחרים של אלטרמן, "המהפכה שפקעה", עוסק באבחנה העקרונית בין מהפכות שתכליתן תיקון עוולות ובין המהפכנות האדומה, הסוללת את הדרך לרודנות טוטליטרית.⁹ המאמר נכתב בימי תנועת המחאה ההמונית שסחפה את צרפת בשנת 1968, בניסיון לערער על הנטייה המקובלת, לדבריו, לראות את התקוממויות הסטודנטים במערב ובמזרח, בפריז ובפראג, כגילוייה של תופעה אחת: מרד בממסד מדכא. לא כך, מדגיש אלטרמן: במזרח מנסים המתקוממים להיחלץ מתוצאותיה של המהפכה הסובייטית, ואילו במערב הסטודנטים פועלים, לאו דווקא מדעת, בשירותו של כוח מדכא זה. אף שמחאתם אינה משוללת יסוד, הם טועים מרה בהשליכם את יהבם על הדרך המהפכנית:

תהליכי מרי עמוקים וכנים מתחוללים בדור הצעיר של החברה המערבית ואין ספק שהסכנות הצפויות לחברה זו אינן דמיון שווא. כלי הנשק הקטלניים שהחלטת הפעלתם היא מחוץ לפיקוח ציבורי, העוני המשווע של מחצית העולם, סכנות המדע הפותח אפשרויות שליטה לא משוערות של מעטים על רבים, כל אלה מצדיקים כל מאמצי תמורה, אך דומה כי האמצעי האחד שאין לסמוך עליו כדי לחולל בו את המהפכה הרצויה, הוא כיום המהפכה עצמה. וככל שהידיים המחוללות אותה תהיינה מאומנות יותר וחזקות יותר, כן תגדל סכנתה.¹⁰

בשנים ההן, בערוב ימיו, עמל אלטרמן על שני מחזות שלא הספיק להשלים, שניהם קשורים במאבק הרעיוני במהפכנות. האחד, שכונה בפי מוציאיו לאור "ימי אור האחרונים", מתרחש באור כשדים הקדומה, ומתאר ניסיון כושל להנהיג משטר מדיני רציונלי המנוגד לטבעם של בני האדם ולמהלכה של ההיסטוריה.¹¹ השני, שזכה לשם "חוף המדוזה", הוא סאטירה על המשטר הסובייטי ועל תרבות החיסולים הפנימיים שלו, ובמעט גם על ההיפים.¹² ואולם, הערוץ העיקרי שבו התנהל מאבקו של אלטרמן במהפכנות האדומה היה כתיבתו הפובליציסטית. הוא הקדיש טורים רבים למטרה זו.¹³ אלטרמן עקב

בהתמדה אחר התקשורת הסובייטית ואחר העיתונות של השמאל המרקסיסטי בארץ, ובטורו הגיב תכופות לנאמר שם, בעיקר סביב אירועים חדשותיים. הוא ביקר את המשטר של ברית-המועצות על רמיסת חירותם וחייהם של נתיניו, ולנאמניו של משטר זה בישראל לעג על שתיקתם, או, במקרה הטוב, מבוכתם, נוכח עוולות אלו. תכופות נכנס לפולמוסים עם פוליטיקאים ואנשי רוח ישראלים. ב-1953 הקדיש שני טורים לזיכרון עם מרדכי בנטוב, ממנהיגי מפ"ם, שטען בעל המשמר כי מהפכה היא מטבעה אכזרית ולכן יש לקבל בהבנה אירועים כמו משפט הרופאים. בבית מייצג וממצה למדיי כתב אלתרמן: "כן, ראוי לקנאה זה הכֶּשֶׁר לְדָהָר / כְּמַחְצֵית הַיּוֹבֵל, בְּלִי רְפוּט וּבְלִי עֵבֶשׁ, / בְּעֵינַיִם כֹּל כֶּךָ עֲצוּמוֹת – אֶל הָאוֹר, / בְּשִׁפְתַיִם כֹּל כֶּךָ חֲתוּמוֹת – אֶל הַחֹפֶשׁ".¹⁴

במאמר המפתח שלו על שירת אלתרמן, "בדיות וקניינים", הראה הרך גולומב כי אלתרמן הציג עמדה עקבית נגד מהפכות ותנועות חברתיות המוכנות להקריב את אושרם של יחידים למען מה שנראה להן כאינטרס הקיבוצי, משום ש"טובת הכלל במקרה כזה בשקר יסודה, וסבל הפרט סופו למוטטה".¹⁵ תפיסה זו עוברת כחוט השני בשירתו הפובליציסטית של אלתרמן, המעלה, כמבחן מוסרי עליון, כמו גם כסמל פיוטי לאירועי הזמן, את גורלו של היחיד – והיא נרמזת אף בשירתו הלירית.¹⁶ גילויי הסלידה ממהפכנות ומאוטופיה בחטיבות הליריות של היצירה האלתרמנית מלמדים שאין מדובר בהשקפה פוליטית בלבד, אלא גם בתחושה פנימית, בעמדה נפשית עמוקה של משורר. גולומב מציין למשל את השיר "מעבר למנגינה", עם הפסוקים "הַלּוֹךְ וְדַבֵּר / שְׁמֹלֵאָה הַבָּאָר, / שֶׁהֵיעַר בּוֹעֵר בְּאֲדָרוֹת הַמַּלְכוּת, / אֶךְ בּוֹדֵד וְחָרֵשׁ / אֶת שְׂדֵהוּ חוֹרֵשׁ / כְּאֲבָנוֹ הַנִּכְלָם וְהַפְּעוּט. // כִּי אֵין לוֹ מְשִׁיחַ וְאֵין לוֹ דְּגָלִים / וְדַמְמוֹת בְּלָבוֹשׁ אֲבָל שׁוֹמְרוֹת עֲרֻשׁוֹתָיו. / הוּא שׁוֹכֵן לְבָדֵד כְּאֲחִיו הַגְּדוֹלִים, / הַסּוֹף וְהַלֵּב וְהַסֵּתָו",¹⁷ ואת השיר המפורש יותר "קול והד", המעמיד את "הַדִּין וְהַרְחָמִים" כעקרונות עליונים, והתובע מִיָּדוֹן של "תּוֹרוֹת פְּסוּקוֹת" את "נֶפֶשׁ הַיְחִיד וּפְקֻדוֹנָה", משום ש"בְּהֵיוֹת לְעֲרִיצוֹת מִסּוּהָ צְדָקוֹת, / דְּמֵי הַיְחִיד הֵם חֲרֵב הַיּוֹנָה".¹⁸

אלתרמן כיוון את חצי ביקורתו גם כלפי ההיסטוריוציזם, התפיסה האופיינית לאידיאולוגיות מהפכניות ובראשן המרקסיזם, הגורסת שההיסטוריה מתקדמת לעבר תכלית ידועה מראש. כך סבור עוזי שביט, שבספרו שירה מול פּוֹשְׁלִיטְרִיּוֹת מפרש על דרך זו את הפואמה של אלתרמן "שירי מכות מצרים", ובפרט את השיר ההיסטוריוסופי "אַלְתָּת" החותם אותה.¹⁹ גיבוריה של הפואמה החידתית הזאת הם שני מצרים קדמונים, אב ובנו, החווים יחדיו את עשר המכות המקראיות

הניחתות על עירם. כל מכה מצטיירת כאב טיפוס לפגע מן הפגעים המושטים על כל תרבות לעת שקיעה או חורבן. הבן מגיב לאירועים ברגשות קיצונית, בדרך כלל בבהלה שלעתים נמהלת בה התלהבות מן האסתטיקה המרהיבה והכוחנית של המכות. האב משיב לו באופן מרוסן ומרוסן, וממקם את המתרחש בתוך תמונה כוללת המדגישה את המחזוריות שבהיסטוריה. קולו של האב הוא גם הקול הדובר בחטיבותיה ההגותיות של הפואמה. בשיר העוסק במכה שלפני האחרונה הוא אומר לבנו: "בְּכֹרִי, בְּכֹרִי הַבֵּן, לֹא יִפְרִידֵנוּ חֶשֶׁךְ, / כִּי אָב וּבֵנוּ קְשׁוּרִים בְּעִבּוֹתוֹת שֶׁל חֶשֶׁךְ, / בְּעִבּוֹתוֹת חָרוֹן וּבְכִי עֵוֶר וְחֶם / אֲשֶׁר לֹא פֶה נָטוּוּ וְלֹא בָּזָה סוּפֶם".²⁰ החושך, שכדברי האב הוא "המוריד מסך עלי תולדות גויים", אינו יכול לקשר העיוור והחזק מכל, המהווה את אחד המוטיבים הבולטים ביותר בחטיבות השירה השונות של אלתרמן – קשר ההורות. בשיר "קץ האב" שבשמחת עניים מוקנה לקשר הזה מעמד מוסרי עליון; "עוֹד עֲלֵךְ כְּעֵב יֵרֵד זָכָר הָאֵב, / לְהִזְכִּיר בְּיוֹם דִּין וּפְקֻדָּה / כִּי לְבוֹ שְׂאֵהָב וּבְשָׂרוֹ שְׂכָאֵב / אֲחֵרוֹנִים בְּעוֹלָם לְבִגְדָה", משיב השיר את הבת.²¹

דמותו הארכיטיפית של האב היא, לפי דבריהם המנומקים היטב של הרי גולומב ושל אידה צורית, אחד משני עמודי התווך התמטיים של שירת אלתרמן לגלגוליה.²² ב"האב", מתוך "שיר עשרה אחים",²³ ובשירים נוספים, האב מגלם בינה ויישוב דעת, אחריות, דאגת קיום ועמידה בתלאות היומיום, ועמם ערכים שאפשר לתארם כשמרניים במובהק: ראשית, המשכיות בין-דורית וכבוד למורשת תרבותית, ושנית, הכרה בערכם של אותם "עניינים קטנים וטריוויאליים של עולם המעשה", כלשונה של זיוה שמיר.

לטענת דן מירון, סמוך להקמת מדינת ישראל – בשירי הטור השביעי של אותה תקופה, ובפרט ביצירה "שירי עיר היונה" מ-1957 – זנח אלתרמן את עמדתו זו, המבכרת "יום קטנות" על פני הימים גדולים של מהפכות, מלחמות ואוטופיות, ואת השקפתו כי ההיסטוריה סטטית ומחזורית, ואימץ לו עמדה היסטוריציסטית ו"אמונה אסכטולוגית, לוטת ערפל דת" באשר להשפעתה של הקמת המדינה על תולדות עם ישראל.²⁴ אבחנתו של מירון, שהיא גם מעין נזיפה במשורר חילוני-הומאניסטי שסרת, הייתה מאז למושכל ראשון בכתביה המחקרית על אלתרמן.

ברם, את מה שמירון ראה כהפכים אפשר לתאר גם כשני היבטים של אותה עמדה רעיונית, של אותה "מהפכות שמרנית". ריחוקו הנפשי והאידיאולוגי של אלתרמן מאוטופיזם וממתקני עולם קצרי רוח הוא פן אחד של השקפת העולם

הזאת; הפן השני שלה, שבו נעסוק להלן, הוא מחויבותו העמוקה למורשת עמו ואמונתו כי הקמת מדינת ישראל היא מפנה ופריצת דרך בהיסטוריה של האומה. את חשיבותו ומשמעותו של האירוע הזה בעיניו ביטא אלתרמן תוך שימוש באוצר המושגים והסמלים של היהדות, שממנו, כפי שניווכח, שאב השראה רעיונית ופואטית.

זיקתו המודגשת של אלתרמן ליהדות לא הייתה מובנת מאליה, בהתחשב באופיו של האתוס הציוני בתקופה ובמקום שבהם פעל. בחוגי תנועת העבודה ואף במפא"י, מפלגת הפועלים השמרנית-יחסית שעמה היה אלתרמן מזוהה, שלטה השקפת עולם שנהגה לזלזל במורשת היהודית שנוצרה בגולה, להתייחס לדת כאל גורם מאַבְּן, ולחתור ללידתו של "יהודי חדש", שבו לא ידבק רבב מכל אלה, בארץ ישראל. בסביבתו הספרותית של אלתרמן, בקרב המשוררים מן האסכולה ה"מודרניסטית" שאליה השתייך, נטו רוב הדמויות הבולטות להזדהות עם מפ"ם המהפכנית – כך אברהם שלונסקי ולאה גולדברג, למשל – או עם תנועות רדיקליות שביקשו להתנתק מן העבר היהודי; אלכסנדר פן, לדוגמה, היה קומוניסט, ויונתן רטוש, מן העבר השני, היה אבי התנועה ה"כנענית". דווקא כציוני נחרץ, ששלל את המשך הקיום היהודי בתפוצות כל עוד מדינת ישראל עומדת על מכונה, התייחד אלתרמן מן האליטה הפוליטית והתרבותית של זמנו בגישתו החיובית כלפי המסורת שהעמיד עם ישראל, לא רק בארץ אלא גם בגולה.

עיון בביוגרפיה של אלתרמן מגלה שלא היה לו מגע הדוק עם העולם הדתי המסורתי. אמת, שורשי משפחתו, מצד אביו וגם מצד אמו, נעוצים בחסידות חב"ד, ובמשך שנים אחדות בנעוריו, בעת שמשפחתו שהתה בקישינב בטרם עלייתה ארצה, אף למד בבית ספר דתי. אולם הוריו, יצחק ובלה, וכמותם הוא עצמו עד יומו האחרון, היו חילונים באורח חייהם, בשיוכם החברתי, ואפשר לשער שגם בהשקפתם. בכמה מקומות בכתביה הפובליציסטית מזהה אלתרמן עצמו במפורש ובטבעיות עם הציבור ה"חופשי", החילוני.²⁵ לצורך ענייננו, די בכך כדי לתארו כחילוני.

רבים מצביעים על דתיות מוסווית בכתביו של המשורר, בפרט ביצירותיו הליריות המוקדמות. יצירות אלו, ובעיקר הפואמה שמחח עניים שהופיעה ב-1941, הציגו בפני קהל הקוראים הארצישראלי הצעיר מערכת ערכים

מגובשת, המעלה על נס את הנאמנות, הרעות, המשפחתיות והחירות. בזכות יופיים, עוצמת הכנות שבהם והאופטימיות שהקרינו, התעלו השירים בתודעת הדור לדרגת חלופת-תנ"ך חילונית. פעמים רבות – 47 פעמים, ליתר דיוק²⁶ – נזכר אלוהים בשירי כוכבים בחוץ (1938) ובשירי שמחח עניים, עובדה שהניחה לקוראים ולפרשנים כר נרחב לפרשנות דתית של היצירות.²⁷ האל נזכר, בין השאר, בשורות מפורסמות כמו "אֱלֹהֵי צוֹנֵי שְׂאֵת לְעוֹלָלֶיךָ, / מְעַנֵּי הָרֶב, שְׂקֵדִים וְצַמּוּקִים", "אֱלֹהִים אֲדִירִים, בְּהִגִּיעַ יוֹמִי, / עַל מִפְתָּן עוֹלְמָךְ הַנִּיחַנִי לְגוֹעַ", או "לְעֵד לֹא תַעֲקֹר מִמֶּנִּי, אֱלֹהֵינוּ, / תּוֹגַת צַעְצוּעֶיךָ הַגְּדוֹלִים".²⁸

ואולם, בכל אזכוריו ביצירות אלו מצטייר האלוהים רק כפיגורה רטורית, כרשות עליונה מדומינת שהדובר פונה אליה שעה שהוא תובע צדק ודין, או, לחילופין, כמושא לכיסופים סתומים, שאינם כרוכים בקבלת עיקרי אמונה כלשהם. התנ"ך הארצישראלי החילוני שחיבר אלתרמן איננו, אפוא, דתי, כשם שאינו אתאיסטי – אך אין ספק שהוא ספוג רליגיוזיות.²⁹

ביצירות מאוחרות של אלתרמן ניתן לעמדתו בענייני אמונה ביטוי עיוני, שהוא מטבעו מפורש יותר. אלתרמן, שהקפיד להתעדכן בהישגי הפיזיקה החדשה והושפע חלקית מן הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, צייר תמונה של עולם ריק מאמונה, למעט האמונה במה שגילה המדע.³⁰ במסה "בין ספרה לסיפור" הוא מסביר כי המדע המודרני הותיר את האדם בלא "כל משען וסמכות וצו עליון".³¹ המדע, לטענת אלתרמן, אינו פותר את חידת הטבע, אלא רק מדגימה בתנאי מעבדה, "יד החושפת את פני החידה",³² ולפיכך גם אינו מסלק את האפשרות לאמונה דתית. למעשה, החוויה הדתית, "לגבי מי שזכה לה", היא, לדברי המשורר, התחום היחיד "שהמדע החדש לא רק שאינו עשוי לסחוף אותו ולגרפו, אלא שהוא אף מוסיף לו אישור ותוקף, ככל שמדע זה מעמיק יותר בגילוי מבנהו ופליאותיו של היקום".³³

גישתו החיובית של אלתרמן לחוויה הדתית, ותפיסתו אותה כנטייה אנושית טבעית, באה לידי ביטוי מובהק בשירו הסאטירי "הקלריקל הקטן", שמערכת החינוך הדתית-ציונית מרבה לעשות בו שימוש. גיבור השיר הוא ילד הזוכה לחינוך מרקסיסטי אך מתעקש לשאול את הוריו: "מִי יוֹשֵׁב בְּרִקְיָעִים הַמְּלֵאִים אוֹרָה, / מִי מוֹרִיד הַטְּלָלִים? וְכַמוֹ-זֶה שְׂאֵלוֹת / שֶׁל אֲנִשֵׁי הַמָּאָה הַשְּׁחוּרָה", ולבסוף אף מתעניין לדעת "אִם יֵשׁ אֱלֹהִים". ההורים מטכסים עצה איך "לְהִגֵּן עַל הַיֶּלֶד מִפְּנֵי הַשְּׂפָעוֹת", אך "הֲיָה שָׁם חֵבֶר הַגִּיּוֹנִי וּמִי־שֵׁב / שְׂאֲמַר, בְּלִי לַחֲזוֹר פְּעַמִּים: / לְשֵׁם כֶּךָ יֵשׁ לְקוֹם וְלְהִסְתִּיר מִפְּנֵי / קִדְּם כָּל / אֲדָמָה וְשָׂמִים".³⁴

בעמדתו החיובית של אלתרמן כלפי דת ישראל אפשר לכרוך גם את נטייתו
 להרבות בשימוש במטבעות לשון ובחומרי מציאות הלוקחים מן המקורות
 היהודיים. הדבר בולט, למשל, בטורי השירה העיתונאיים המגיבים למהלכים
 הצבאיים של מלחמת העולם השנייה. השיר "מערכת לוב", על ראשית הלחימה
 בצפון אפריקה, נבנה על פי "חד גדיא" מן ההגדה של פסח; השיר "שני גנרלים
 בחזית חרקוב" מספר על שני מפקדים בכירים בצבא האדום ששמו שפירא
 ושניאורסון, המדברים בפסוקים ובמושגים תורניים על ענייני המלחמה, ואף
 חורזים את שמו של הגנרל הרוסי דניקין עם מסכת נזיקין (במלעיל); והשיר
 "הדרך הקלאסית", שהוא תגובתו הראשונה של אלתרמן לפלישת היטלר
 לברית-המועצות ביוני 1941, מונה עיירות יהודיות המוכרות מעולם החסידות
 ומסיפורי שלום עליכם ומסתיים בהבעת התקווה ש"וְאוֹלֵי כֶּךָ נִגְזַר עַל זֵכִי הַגָּזַע, /
 עַל פּוֹן-קְרוּפִי / וּפּוֹן-פְּרִיץ / וּפּוֹן-פְּרִיצ'ה, / שְׁיִתְחִיל אֶסוֹנִם, לְמַרְבֵּה הַקְּצָף, /
 דְּקָא / מִמְּחֹזֵי בְּרִדִּיץ'ב" – מחוזו של רבי לוי יצחק, "סנגורם של ישראל". ואלו
 הן דוגמאות מעטות מתוך שפע.³⁵

התייחסויות מפורשות ומרומזות מעין אלו למקורות אינן ייחודיות
 לאלתרמן, אך לעומת יוצרים אחרים בני-זמנו בולט אצלו השימוש הנרחב
 ביסודות מן מהליטורגיקה היהודית. אין דוגמה מובהקת יותר לכך מן הפואמה
 שמחח עניים, שבה התייחסויות מרובות למקורות מסורתיים. ברגע השיא
 העלילתי של הפואמה, בשיר שלפני האחרון, "נופלת העיר", מהדהדים היטב
 רגעי השיא של מחזור השנה היהודי – תפילות יום הכיפורים. הדים מפיזי
 הסליחות המפורסמים הנאמרים בליל הצום – "כִּי הִנֵּה כַּחֲמֹר בְּיַד הַיּוֹצֵר,
 בְּרִצּוֹתוֹ מִרְחִיב וּבְרִצּוֹתוֹ מְקַצֵּר – כֵּן אֲנִיחֵנוּ בְּיָדְךָ, חֶסֶד נּוֹצֵר: לְבְרִית הַבֵּט, וְאֵל
 תִּפֹּן לַיֵּצֵר, ו"יַעֲלֶה תַחֲנוּנֵנוּ מֵעָרֵב, וְיָבוֹא שְׁוֹעֲתֵנוּ מִבְּקָר, וְיִרְאֶה רְנוּנֵנוּ עַד עָרֵב" –
 נשמעים בניהם של בני העיר הנצורה הנופלת בידי אויביה; אלה יודעים
 שלא לשווא הוא מותם, ושעוד מחכה "ישועה גדולה". שירם נורא ההוד
 פותח בשורות "אָב נּוֹרָא וְנוֹצֵר וְלַמּוֹת קּוֹצֵר, / לְשִׁמְחָה וְלִשְׁשׁוֹן יִלְדָנוּ! / מִן
 הָעִיר הַמְּדַבֶּרֶת חֶצֵר, חֶצֵר, / לְשִׁמְחָה וְלִשְׁשׁוֹן, אָב נּוֹרָא וְנוֹצֵר, / תַּעֲלֶה רְנָתֵנוּ –
 אָבְדָנוּ!"³⁶ תפילת יום הכיפורים נרמזת גם בשיר שונה לחלוטין, בעל אופי
 סאטירי, הלועג לריבוי של ועדות: "וּבְכָל וַעֲדָה / מְלֹאכִים יַחְפְּזוּן, / וְחִיל וְרַעְדָה /
 וְתִיקִים יֵאָחֲזוּן, / וְאִישׁ אֶת אָחִיו לִישִׁבוֹת יִזְרֹזוּן".³⁷

אולם הדת היהודית לא הייתה לאלתרמן רק מאגר שימושי של דימויים
 ואסוציאציות. הוא הכיר בה גם כהוויה חברתית חיה, שיש לשמור עליה ולנהוג

בה כבוד וזהירות. הוא הגן, למשל, על חרדים במאה שערים שהתנגדו באלימות להקמת מועדון ארגון אמהות עובדות בשכונתם וכתב שגם אם התנהגותם היא "שיגעון צרוף", יש לקחת בחשבון "כי יש לנו כאן עסק עם אותו טרוף / שלא יכלו לו כל שוטרי עולם גם יחד. // לא שוא נושאים אנו בקצת הבלג את חרופם / וגדופם... מה לעשות, הם במקצת קרובינו... / לולא המשיך העם חזיו בכח טרופם, / במה היה מועיל לו כח טרופנו?".³⁸ במילים אחרות, ה"שיגעון" היהודי הדתי הבטיח בכל הדורות את המשכיותו של העם, ובלעדיו לא יכול היה לבוא לעולם ה"שיגעון" הציוני. ברוח דומה, אלתרמן התנגד לגידול חזירים בישראל משום ש"דומה כי בלבה של כל אמה – ושבעתים באמה הזאת ובזה הנוף שהוא ערשה – / יש זכרונות סלידות מסימות שנחרתו בחרב ובשוט והטבעו כיצד אשר לא מדעת".³⁹

האמונה באלוהים וקיום המצוות זכו אפוא להבנה ולאדה מצד אלתרמן; ואולם, היה זה ההיבט הלאומי-היסטורי של הדת היהודית שמשך את לבו והעסיק את מחשבתו באופן מיוחד. הדת, לדעתו, שמרה על קיומו של העם היהודי במשך אלפיים שנות גלות, ומשום כך – ולא מנימוקים הקשורים באמונה או ברגש רליגיזי – הוא תבע לגלות כלפיה נאמנות ויראת כבוד.

בעיני אלתרמן, הדת היהודית, שחפפה במשך זמן רב לזהות היהודית, היא בבסיסה לאומית.⁴⁰ בכך, היא נבדלת מדתות כמו הנצרות והאיסלאם, שאינן כרוכות בשייכות לאומית כלשהי. אלתרמן אפילו צידד בעמדה ההלכתית בשאלת "מיהו יהודי", משום שהיא קובעת את היהדות לא על פי הכרתו הסובייקטיבית של הפרט אלא על פי מוצאו, ב"סגירה של גזירה ושל גורל", ומאפשרת, עם זאת, פתיחות שאינה קיימת בשום לאום אחר: "עם ישראל הוא העם האחד בעולם אשר המסתפח אליו מתמזג עמו, על ידי אקט זה של התגיירות, התמזגות שלמה ומלאה, ונהפך ליהודי שאין שום חציצה בינו ובין שאר בני עמו החדש".⁴¹

זיקתו של אלתרמן לדת היתרגמה אפוא למחויבות ערכית ותרבותית, שאותה, לטענתו, צריכים לחוש גם היהודים הלא-מאמינים. בטור שכותרתו "לא תקום מלחמת תרבות", תיאר את עולם מצוות הדת כ"עולם מלא של זיכרונות וחוויית ומראות, עולם מלא החי כהיסטוריה בלב האיש החילוני וכאמונה בלב האיש המאמין, עולם מלא של מעשים שהיו ודמים שניגרו, עולם מלא אשר גם האיש החילוני נושא את חותמו, אם מדעת ואם שלא מדעת, בין קווי אופי ובין רפלקסים מותנים אשר ירש", והכריז: "לא יתן כי ישפח היהודי החדש /

אֶת חֻבּוֹ לַיהוּדֵי הַיְּשׁוּן...⁴²” משורות אלו עולה שאלתרמן ראה ביהדות גנום היסטורי, סוג של התניה קולקטיבית שממנה אי־אפשר, ואף לא רצוי, להתנער. אבל ה”דתיות” החילונית של אלתרמן, אם ניתן לקרוא לה כך, לא הייתה רק ביטוי של הוקרה כלפי העבר; היא נתפסה בעיניו גם כמכשיר להנחלת ערכים, ובראשם המחויבות לאתוס הלאומי, המוצא את ביטויו בהיסטוריה היהודית ובייעודו של עם ישראל.

ה נושא היהודי־לאומי לא עמד תמיד בראש מעייניו של אלתרמן. בצעירותו התמקד המשורר בעיקר בעולמו הרגשי של היחיד ובחוויות קיומיות בעלות ממד אוניברסלי. ואולם, עם הזמן נוסף לשירתו של אלתרמן ממד פוליטי, היסטורי ופרטיקולרי יותר.⁴³ הוא החל לעסוק בשאלות הנוגעות לגורלו של העם היהודי ולמהותה הייחודית של הישות הקיבוצית הזאת.

השוואה שעורך דן מירון בין שני שירים מאוחרים יחסית של אלתרמן עשויה ללמד אותנו על ההתפתחות שחלה בעמדותיו של המשורר. אחד מן השירים כלול ב”שירי עיר היונה”, יצירתו הקנונית הגדולה של אלתרמן מ־1957, העוסקת בתקומתה של מדינת ישראל. המשורר כמו מתנצל בו על כך שהוא חורג ביצירתו זו מן הפואטיקה המקובלת עליו בדרך כלל, ועוסק ב”הכללות” במקום להעלות “גופי דברים וחיותם”. אלתרמן מסביר שבתקופות יוצאות דופן, “שְׁמוֹת אֵין גּוֹף” כמו “אֵמָה וְדוֹר וְאָרֶץ וּמוֹרְשׁוֹת” קמים “לְמַץ תְּמַצִּית חֲיֵיו שֶׁל חֹמֶר / וְהֵם מְגַלְגְּלִים אֶת הַבְּשָׂרִים וְהַדְּמִים / מִכְּסָאוֹתָם וְהַנְּחֵלָה יוֹרְשִׁים הֶמָּה בְּלֵי אִמּוֹר.”⁴⁴ מירון מציין שבשיר זה אלתרמן “מטיל ספק בעצם קיומה האוטנטי של ‘חוויה’ קולקטיבית, חוויית עם, דור, ציבור”, אך נוטל לעצמו “היתר” להאמין בקיומם בשל גודל השעה. שמונה שנים לאחר מכן, ביצירתו חגיגת קיץ, הספק נעלם, ואלתרמן מגיע “להעמדת החוויה הקולקטיבית [היהודית] כישות אוטולוגית.”⁴⁵

ובאמת, השיר הנזכר מחגיגת קיץ מדגיש את הזיקה העמוקה בין הפרטים ובין העם. כשם שהפרטים מתקיימים בתוך העם, כך הוא מתקיים בתוכם. “כִּי יֵשׁ חַיִּי עִם בְּתוֹךְ חַיִּי / הָאִישׁ וְחַיִּי הָאִשָּׁה / וְאֵלֶּה דְבָרִים אֲשֶׁר אֵין לְחַדֵּשׁ / בָּם הֲרֵבָה וְאֵין לְהַכְחִישׁם”, כותב אלתרמן, ועל רקע ההקשר, שהוא החיים בישראל בצל השואה והתגמדותה של השגרה לנוכח זיכרון הזוועה והמפגש היומיומי עם הניצולים החיים בארץ, הוא מוסיף מיד: “יֵשׁ אוֹר יוֹם יְהוּדִי וַיֵּשׁ / חֲשֵׁךְ יְהוּדִי וְדְבָרִים / כְּמוֹ זְמַן וּמְקוֹם, וְזֶה פְּתָאוֹם לּוֹבֵשׁ / צֵלָם יְהוּדִי שׁוֹנֶה מְאַחֲרִים. // כֶּךָ

הַדָּבָר בְּזִמְנוֹ הַזֶּה / יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר בְּכָל עֵת. / יֵשׁ חַיֵּי שְׁעָה לְמַחְסָה / אֲךָ אֵין רְגַע
שְׂאִינוֹ שׁוֹפֵט.⁴⁶

בניגוד ליוצרים ציונים אחרים בני-זמנו, שהעלו על נס את הדגם הלאומי החדש כהיפוכה של הרפיסות הגלותית, אלתרמן רחש הערכה רבה לבני הדורות הקודמים שחיו על אדמת נכר ודבקו בעקשנות באותו "צלם יהודי שונה מאחרים". יחס חיובי זה בא לידי ביטוי בשיר ההגותי "צלמי פנים" החותם את "שירי עיר היונה".⁴⁷ הפואמה פותחת בציון החותם שהותירה הגלות בישראל ובעמים כאחד. צלמו של העם היהודי טבוע בעמים, שאימצו לעצמם יסודות מן הלשון העברית, מן הדת היהודית ומן המוסר היהודי. ומנגד, תווי האומות שהעם ישב בקרבן טבועים כעת בצלם עדות ישראל השונות – בדיוקנם ובאופיים של בני העדות הללו. ועם זאת, מהותו הייחודית של עם ישראל נשמרה בו מדור לדור "מִמְכַחֶשֶׁת וְסִמּוּיָהּ / אֲךָ כְּתַמִּיד מְגַדְרֵת וּמְבַהֶקֶת", בשל "חֲשׂוּק גְלוּת וְדִין" – הסביבה הגויית העוינת מזה והדת היהודית מזה. המשורר אמנם נחרץ בעמדתו נגד קשירת כתרים של "תְּפִאָרֶת מְדָמָה" לחיי ישראל בין זרים ושונאים, שהיא בעיניו "חֲטָא לְחַי וְלִנְסָפָה" – אך קורא להשאיר שריד אחד מן הגולה: "נִיצוּץ שֶׁל סִרְבָּנוֹת וּמְרִי".⁴⁸

הניצוץ הזה הוא המייחד את הלאומיות היהודית בגולה, שחלקו הבא של השיר מוקדש לבירור מהותה. זוהי לאומיות שאין בה סממני מלכות חיצוניים, כי אם "רַק הַיְסוּדוֹת: הָאֱלֹהִים, / הַדִּין, הַמְּוֵת, הַשְּׂמָחָה, הַלְחָם, / הַכְּתָב, הַדָּם". זוהי "יִישׁוּת-לְאֵם פְּלֵאִית וְחֻדְשָׁה / וְלֹא נִשְׁנִית. אֵמָה אֲשֶׁר פָּנְיָהּ / קָמִים כְּפָנֵי הָאִישׁ וְהָאִשָּׁה / וְלֹא כְּפָנֵי מַלְכוּת וְהַמּוֹנִיָּה. / אֵמָה אֲשֶׁר טִיבָה וּפְרוּשָׁה / וּמִשְׁאָה וְכַח מְנִיעִיָּה / שָׁנוּ מִכָּל: נִמְחָה מִנְּהַ כְּלִיל / צְלָמָם שֶׁל הַמְּכֹנָה וְהָאֱלִיל". העם היהודי הוא אומה שטוהרה מסייגי הסגידה ל"מכונה ולאליל", אומה שבה כל יחיד הוא כמלך, ש"כֹּחוֹ שֶׁל הַיְחִיד הִיָּה כְּחָה", אומה שההמשכיות שלה אינה מושתתת על שושלות מלוכה כי אם על "הַחוּט הַמְּתַמְשֵׁךְ מֵאֵב אֶל בֶּן". המשורר תוהה שמה דווקא שם, בגלות, "בְּעֵקוּמָם וּבְזִיוָנָם שֶׁל נַפְתוּלֵי גוֹלָה כְּלִים לְתַהוֹ", שמר מושג הלאום על מהותו היסודית, התרבותית והמוסרית – פטור מ"תְּבַלְיָנִי מִמְלַכֶּת / שֶׁהִפְכוּהוּ לְנוֹרָא בְּכָלִי מִשְׁחִית".⁴⁹

דברים דומים נאמרים בשיר נוסף באפוס "שירי עיר היונה" – בחלק השישי של המחזור "ליל תמורה". אלתרמן מצביע שם על הפלא של הקיום היהודי בגולה, שאל מולו "הַמְשַׁכְּלוֹת הָרָאוּשׁוֹנִים / שֶׁל מִשְׁפָּטֵי הַחֹמֶר וְהַכֶּחַךְ / עֵמֵד עֵמֵד וְפְרוּצִים וְעֵשְׂנִים / בְּכַפְרֵתָן שֶׁלֹּא הִיָּתָה כְּמוֹהָ".⁵⁰ כמו ב"צלמי פנים", גם בשיר זה

מובעת התקווה ש"עת כי יקום עלי מסד / העם הזה ושרש יך / לו ישמר בו, גם בסד, / טיבו הזר שאין לו אה". "טיבו הזר" של העם היהודי, מבאר אלתרמן בחתימת הפרק, הוא התייצבותו מול האל האחד כשתאוות החירות והצדק בלבו: "עמדו חשוף כגוש חמת חיים / אל מול בוראו בלי סגור וחיץ קם, / היות סמליו לא פסל מסכה / לפי המון, זכרו כי יסודו / מתאאות הדרור בראש דרכיו / וממשפט הצדק שעודו / קם ובוקע ים".⁵¹

בתודעה ההיסטורית של אלתרמן תולדות ישראל נדמו כקו רציף, מימי המקרא ועד למהפכה הציונית; הוא לא ביקש להדחיק את החוויה הגלותית או לנתק אותה מן הכרוניקה הלאומית ההרואית. לאחר שהוחלט לציין את גילוי מכתבי בר-כוכבא ב-1960 בהנפקת מטבע זיכרון, קרא אלתרמן להקדיש את צדו השני של המטבע הזה ל"כתבי זיכרון ועדות שהוטמנו למשמרת באדמת מוות של מחנות ריכוז ובחצרותיהם של גטאות נופלים ובתוך בונקרים אחרונים של מורדים מתאבדים".⁵² ואמנם, הנכחת עברו של העם היהודי בהווה שלו היא מוטיב חוזר ונשנה בכתיבתו האקטואלית של אלתרמן, ובפרט כשזו נוגעת בשואה ובתקומה. דוגמאות יפות לתופעה זו אפשר למצוא בשירי העיתון שפרסם המשורר בערבי פסחים. הטור שהופיע בערב פסח תש"ג – היום שבו פרץ מרד גטו ורשה, אף שאלתרמן, כמובן, לא יכול היה לדעת זאת בעת הכתיבה – הציג את ליל הפסח של אותה שנה באירופה כחוליה בשרשרת של רדיפות ועלילות דם שהתרחשו בלילות פסח קודמים בתולדות ישראל בגולה, וקרא: "כמה אלים וכמה מורא וחרג / תולדותינו נסכו בך, ליל הפסח!".⁵³ סמוך להכרזת המדינה, בערב פסח תש"ח, תיאר טורו של אלתרמן את אליהו הנביא כמעין ישראל סבא המבקר בליל פסח במחנה צבאי יהודי בן-הזמן, ומברך את האומה הנולדת בשנית: "ויילחש אז הסב: בין מים-מים ומים-כף / לא אבחינה... שאו לקדמון שפמוני... / אבל צור ישראל, המים-אב לבניו, / יברך את חגכם עלי לחם העני".⁵⁴

זיהויו של עם ישראל עם דמותו של סב קשיש – מוטיב חוזר ונשנה ביצירתו של אלתרמן⁵⁵ – משקף היטב את ההבדל בין המשורר ליוצרים הציוניים שציירו את ה"צבר" כילד או כנער, שנולד מחדש, כמעט יש מאין, על אדמת הארץ או "מן הים".⁵⁶ אלתרמן, שדבק בשמו הגלותי, שפירושו "איש זקן", על אף שבן-גוריון הפציר בו לעברתו,⁵⁷ האמין כי הצעיר היהודי החי ולוחם בארץ ישראל אינו היפוכם וניגודם של הדורות הקודמים שחיו בגולה, אלא נושא מורשתם וממשיך דרכם בהיסטוריה רבת-התלאות של העם היהודי, הרושמת פרק חדש עם הקמתו של הבניין הלאומי בארץ ישראל.

מ נקודת מבטו של אלתרמן, למדינת ישראל הייתה תכלית ברורה: לשרת את העם היהודי ואת ייעודו. "נוסף על המפלגות המיוצגות בממשלה", כתב פעם אחת, "יש לה לממשלת ישראל עוד שותף אחד והוא העם היהודי, אשר בתוקף תולדותיו ניתן לה ייפוי כוח".⁵⁸ המדינה היהודית היא התגלמותו הנוכחית של עם ישראל בהיסטוריה, עובדה המטילה עליה אחריות רוחנית, מוסרית ופוליטית כבדה.

הזיהוי בין מדינת ישראל לעם היהודי הוא כמעט מובן מאליה לאלתרמן. דוגמה נאה לכך מספקים טוריו העוסקים במלחמות ישראל. כך, למשל, עם תום מלחמת העולם השנייה הכריז בטור שנשא את הכותרת "מלחמת העם" על ראשית המאבק הלאומי לשחרור מן המנדט הבריטי, ותיאר כיצד העם יוצא למערכה זו "כְּאֵל חַג יְהוּדֵי עֲתִיק", חג של קידוש השם.⁵⁹ ערב פלישת מדינות ערב במאי 1948 דימה את המדינה הנולדת ליונה שתרטש את לבו של הפרס הטורף, והוסיף: "כִּי הָעָם הָעֲתִיק שֶׁעָלָיו הָיָה רוֹפֵף / לֹא יִתְנַהֵל לְפַל לְרַגְלָיו נוֹטְפָה־דָם. / לְמוֹל חֶרֶב שְׂכִירֵי־בַת־עָרֵב הַנְּשַׁלְּפֹת / כָּל דְּוֹרוֹת יִשְׂרָאֵל יִשְׁלַפּוּ מִנְּדָנָם".⁶⁰ "מלחמת היהודים" – לא "מלחמת העצמאות" – כינה אלתרמן את המערכה הזאת כשהנציח אותה ביצירתו האפית "שירי עיר היונה". וכפי שציין דן מירון בספרו מול האח השוחק, לא לפלמ"ח ולא ליחידה אחרת הקדיש אלתרמן שירים שלמים מתוכה, כי אם לגח"ל (גיוס חוץ לארץ), לקרבנם של בני-הגולה.⁶¹

אותם בני-גולה, ובאופן כללי, שאלות העלייה והקליטה שהעסיקו את המדינה הצעירה, עמדו במוקד דיון מתמשך שאלתרמן נטל בו חלק פעיל. כגודל ההערכה שרחש המשורר למורשת הגולה, כן עזה הייתה התנגדותו לשיבת יהודים בתפוצות מרצון. מראשית ימי המדינה ועד מותו הקדיש טורים ומאמרים רבים לקעקוע הלגיטימיות של חיי נוחות בגולה ולמאבק בעמדה שתבעה שוויון ערך בין המרכז היהודי בארצות-הברית לזה שבישראל.⁶² "סִדּוֹ יִסּוּדוֹת הַתְּקוּמָה", כתב אלתרמן באחד משירי העיתון שלו, הוא "אַחַד הַמְּדִינָה עִם פְּזוּרֵי הָאָמָה" – וחתם את השיר בבקשה לקרוא באוזני "פְּרַנְסֵי הַיְּהוּדִים" בארצות-הברית "שֶׁלְּחוּ אֶת עַמִּי!".⁶³ ביטוי בוטה למדיי לעמדה זו נתן באחד ממאמריו המאוחרים, "תהלוכה ושתי פנים לה", שנכתב ב-1969, שבו ביקר את הטבעיות שבה נוצרו "יחסי השלום בין מדינת ישראל ובין הגולה, שלום שבין שתי מהויות נבדלות, שאין אחת מהן עדיפה מחברתה ושתיהן לגיטימיות במידה שווה". בלי עקרון שלילת הגלות, קבע אלתרמן, "מתגמד ונמוג תוכנה של תקופת התחייה הלאומית".⁶⁴

תביעתו של אלתרמן לעליית כלל היהודים לישראל נבעה מעמדתו הציונית המקסימליסטית, אך גם מחששו, בעקבות השואה ובשל ההתבוללות הגוברת, כי קיומו של העם היהודי בגולה אינו מובטח.⁶⁵ מן הסיבות הללו, נושא העלייה עמד בראש סדר יומו של אלתרמן, ובעיקר בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים; משבוששה זו לבוא היה ייאושו מר. ספר הפרוזה היחיד שחיבר, המסכה האחרונה, פורסם בתקופה זו, והוא סאטירה על אזלת ידה של מדינת ישראל בהגברת העלייה.⁶⁶ כמובן, מן היהודים שבארצות המצוקה לא תבע אלתרמן דבר. להפך: ההתנכלויות שסבלו אלה בארצות מוצאם בשל הקמת המדינה העיקו עליו במידה כזו, שהוא כתב על יהודי ברית-המועצות שהם שילמו בחירותם את מחיר התקומה הלאומית במולדת, ועל היהודים בארצות ערב – שסבלם בגלל קיומה של ישראל הוא "הבעיה המוסרית הגדולה והאמיתית של מדינת ישראל כיום".⁶⁷

ואכן, אלתרמן גילה יחס מיוחד כלפי יהודי המזרח וכלפי העלייה ההמונית מארצות ערב בעשור הראשון למדינה. הערכים השמרניים שבהם דגל אלתרמן – מסורתיות, משפחתיות ולאומיות שבסיסה הוא עם ישראל – קשרו אותו בעבותות של חיבה אל עלייה זו. אלתרמן יצא נגד מדיניות העלייה הסלקטיבית, שגרמה לפירוד משפחות, וגינה את הנוהג לשלוח את העולים לעיירות פיתוח ולהטיל עליהם את עול ההגשמה והחלוציות שהישראלים הוותיקים הסירו מעצמם.⁶⁸ במאמרה "עלבון תחיית העם: אלתרמן וישראל האחרת", העוסק בכך, מדגישה רות קרטון-בלום כי אלתרמן הוא היחיד בין סופרי הזמן שיצא בקטרוג חריף כל כך על העלייה הסלקטיבית.⁶⁹ היא מראה שם, בין השאר, שגם ביצירה שירית-עלילתית כחגיגת קיץ בחר אלתרמן להמחיש את עקרונות המוסר שדגל בהם, ובפרט את רעיון הברית שבין אבות לבנים, דווקא בהקשר של העלייה מצפון אפריקה. כך, למשל, בבית קצר בן שתי שורות ארוכות, סונט אלתרמן ביחסה של החברה הקולטת, האידיאולוגית בעיני עצמה, אל עולי ארצות האיסלאם, ומזכיר לבעלי ה"ערכים" המודרניים והנאורים מהן אמות המידה המוסריות הבסיסיות ומי מחזיק בהן. העולים, הוא כותב באירוניה, הם "אֲנָשִׁים שְׁיֵשׁ בָּם תְּכּוּנוֹת נֶפֶשׁ חַיּוּבִיּוֹת וְקוֹי אֶפֶי בְּרוּכִים, / כְּגוֹן סִבְלָנוֹת וְיִשְׂרָ וְכַבּוּד אָב וְאֵם וְרֶגְשֵׁי חֵבְרוֹת חֲזָקִים, אֲבָל שׁוֹם עֲרָכִים".⁷⁰

הערכתו העמוקה של אלתרמן למורשת המוסרית והתרבותית שהביאו עמם העולים החדשים עמדה גם ביסוד התנגדותו למדיניות "כור ההיתוך", ששאפה ליצור טיפוס אחיד של "יהודי חדש" במדינת ישראל. הוא סבר שיש לתת לזמן ולהתפתחויות הטבעיות לעשות את שלהן. שירים אחדים בספרו

של אלתרמן עיר היונה, שהמרכז בהם הוא המחזור "מריבת קיץ", מוקדשים לוויכוח עם ה"כנענים" ועם אחרים המבקשים למחוק את התמורות שחלו בעם היהודי לאחר תקופת המקרא. במחזור שירים זה קורא המשורר לאפשר פגישה, התגוששות והתלכדות טבעית בין "סגנוני האומה", המגולמים ביופיו של הנערות היהודיות יוצאות הגלויות השונות. בבית המפורסם החותם את "מריבת קיץ" נכתב: "מַה יְהִי הָעָרִים בֵּין צִידוֹן וּבֵין פְּלֶשֶׁת? / אֵיךְ יִמְטֵר? אֵיךְ יִרְעַם? אֲבָל הַסּ מִפְּלוּל. / שׁוֹלְמִית שֶׁל מְחַר בְּחֻדְרָה מִתְּלַבֶּשֶׁת / וְאִסּוּר לְהֵבִיט דְּרָךְ חוֹר־הַמְּנַעוּל".⁷¹ שיר אחר בספר, "דף של מיכאל", הכתוב מנקודת מבטו של צעיר בן-הארץ, מציג תחזית דומה של השפעה הדדית והיווצרות תרבות משותפת.⁷²

הדאגה לגורלו של העם הנאסף בציון הכתיבה את עמדתו של אלתרמן בשאלות טריטוריאליזם. ערכה של הארץ בעיניו נבע בעיקר מחשיבותה הרוחנית והמעשית לעם, ולא מאיכות מיסטית כלשהי הטבועה בה באופן אינהרנטי. עמדתו בדבר קדימותו של העם לארץ מבוטאת בבירור במאמרים הרבים שכתב לאחר מלחמת ששת הימים. עמדה זאת נשענת על כמה הנחות יסוד: ראשית, העם הוא המגדיר את הארץ – שהרי רק עם ישראל ראה בה יחידה גיאוגרפית אחת;⁷³ שנית, צרכיו של העם הם הסיבה והצידוק לשיבה בארץ ולריבונות עליה – משום שמדינה ריבונית ובטוחה בנחלתה היא המפתח להבטחת עתידו הנתון בסכנה;⁷⁴ ושלישית, השיבה ההמונית של העם למולדתו היא תנאי לשליטתו בה – משום שללא עלייה גדולה לא תוכל המדינה להמשיך ולהחזיק בשטחיה החדשים-עתיקים.⁷⁵

תלותה של הארץ בעם עולה גם מיצירות מוקדמות יותר של אלתרמן. ב"שירי עיר היונה" תיאר זאת באופן ציורי, כשכתב על החול שבערי המישור: "תִּמּוּל צָהָב כְּצַבְעֵי קָדָר / וְהַיּוֹם, בְּלִי יִכְהֶה מֵאֵז, / יִלְהֵט וַיִּצְהַב מוֹאָר / כְּזִקְנֵי יְהוּדֵי אֲשָׁכְנֹז. // כְּבָר כְּתַבְנוּ כְּתַב וְהַכֵּל / כִּי זָרִים הֵם לְזֶה הַנוֹף / וְהֵנָּה לֹא פְּנִיָּהם שְׁלֵעִיל / שָׁנוּ בְּבוֹאָם אֶל חוּף, - / אֵךְ סְבִיבָם, בְּעַמְדָם עַל תֵּל, / מִתְחַלְפִּים פְּנֵי חִיָּה וְעוֹף".⁷⁶ העם משנה אפוא את פני הארץ ואת נוף הקדומים שלה. ועם זאת, אלתרמן סבר גם שהשיבה בארץ משנה את גורלו של העם. בשירו המקראי-אקטואלי "הנה תמו יום קרב וערבו" אומרת אמו של המלך שאלו לרץ שבישר לה על מות בנה בקרב בגלבע: "דָּם / אֶת רַגְלֵי אִמָּהוֹת יָכַס, / אֲבָל שְׁבַע יָקוּם הָעָם, / אִם עָלִי אֲדַמְתוּ וַיִּבַּס. // אֶת הַמֶּלֶךְ פָּקַד הַדִּין. / אֵךְ יוֹרֵשׁ לוֹ יָקוּם עַד יֵת, / כִּי עָלִי אֲדַמְתוּ הַשְּׁעִין / אֶת חֲרָבוֹ שְׁעָלְיָה מִת".⁷⁷ תבוסתו של העם הייתה זמנית בלבד, והוא עוד יזכה בתקומה, משום שנלחם על אדמתו.

השקפתו של אלתרמן באשר לשייכותה של ארץ ישראל לעם היהודי, ולמדינת ישראל המזוהה עמו, הניעה אותו לנקוט עמדה נצית בסוגיות טריטוריאליזם. לאחר מלחמת ששת הימים היה אלתרמן הרוח החיה מאחורי "התנועה למען ארץ ישראל השלמה". לדידו, ההצדקה לאחיזתו של העם היהודי ב"שטחים" אינה רק ביטחוני, אלא מוסרית והיסטורית.⁷⁸ "אמצעי ביטחון יש להם תחליפים. רק לצדק אין תחליף", כתב. "רק לזכות הלאומית, האנושית, זכות העבר וזכות ההווה, זכות הקורות של זמננו ושל ימים עברו, קורות אומה, קורות תרבות, קורות לשונה, קורות קשריה עם שטחים אלה..."⁷⁹ יותר מכך: המחויבות לדורות הקודמים והבאים של העם היהודי, ולבני העם היהודי בתפוצות, אינה מאפשרת את מסירת השטחים: "בעליה של הארץ שיכול להחליט על גורלה הוא רק העם היהודי כולו. ולא רק בהווה, אלא גם בעבר ובעתיד".⁸⁰

ברוח זו השיב אלתרמן לטענה הדמוגרפית, שלפיה החזקת השטחים תגרום לאבדן אופייה היהודי של המדינה: "לשם שמירת אופייה היהודי של המדינה הם [תומכי הנסיגה] נוקטים למעשה עמדה המוותרת מראש על שני סימני ההיכר היסודיים של אופי יהודי זה, על עקרון קיבוץ גלויות ועל זהותה של מדינת ישראל עם ארץ ישראל ההיסטורית".⁸¹ אלתרמן גרס אפוא שלשם שמירה על צביונה היהודי של ישראל דרושים שני תנאים עיקריים: האחד, עלייה גדולה – ועלייה זו, כתב במקום אחר, מתמהמהת בין השאר משום רתיעתה של ישראל "מפני מיצוי התמורה הגדולה במפת ארץ ישראל"⁸² – והשני, "עמידה ב'שטחים' אלו שקבעו את זהותו של העם היהודי, כשם שהעם היהודי קבע את זהותם, ובלעדיו הם שטחים בלי שם ובלי זיכרון".⁸³

אבל בעצם הנוכחות היהודית הריבונית בארץ ישראל לא מתמצה תכלית קיומה של המדינה. בעיני אלתרמן, המדינה אמורה לאפשר את הגשמת ייעודו של העם היהודי – ייעוד שמהותו המדויקת אינה נמסרת בפירוט בשום מקום בכתביו של המשורר, ואולי זו הסיבה שיש חוקרים המפקפקים בקיומו;⁸⁴ אלא שאלתרמן דן בו לא פעם, ומדבריו ניתן להתרשם ששליחותו של עם ישראל, מבחינתו, הנה קידומה של האנושות כולה ברוח, במדע – ובעיקר במוסר היהודי.

מובן שציפיותיו של המשורר בהקשר הזה נכזבו לא אחת. על רקע רצח העם בביאפרא בשנים 1967–1970 ואכזבתו מתגובתה המהוססת של ממשלת ישראל כתב אלתרמן במעריב: "כאן הייתה הזדמנות, כאן היה שער פתוח, להגשים משהו

מייעודה האמיתי של מדינת ישראל, מייעודה הנקבע על ידי תולדותיו של העם הזה, על ידי מורשתו, על ידי עברו הקרוב". אלתרמן מצר במאמר זה על שלעת עתה, בגלל בעיות הביטחון, המדינה "לא זכתה לתת לאדם היהודי ולאומה היהודית את שהללו שואפים לקבל מדיה, את תחושת האפשרויות החדשות, בנות-החורין, להפעלת הכוחות הגנוזים ביחיד ובעם לחיי רוח מלאים, להגשמת הייעוד אשר למורשת הלאומית ולעקרונותיה, להשתלבות העם היהודי בחיי משפחות העמים, על כל מה שבכוחו לתרום לעולם מכוח ניסיונו ותולדותיו".⁸⁵ שנים אחדות קודם לכן, ב-1961, שיבח אלתרמן בטורו את ממשלת ישראל על גינויה את האפרטהייד בדרום אפריקה, ותיאר את המעשה כנאמנות לייעודה של המדינה.⁸⁶

ואמנם, ה"פוליטיקה" של אלתרמן התבססה במידה רבה על תפיסתו המוסרית, וזו הציבה אותו לעתים נגד הממשלה והממסד הביטחוני של המדינה, למרות השקפותיו הציוניות הנציות. אלתרמן ניהל, למשל, מאבק מתמשך נגד השלטון הצבאי ומדיניות היד הקשה שהפעילה המדינה בשנותיה הראשונות כלפי תושביה הערבים, והעלה כנגדה את הזיכרון ההיסטורי של העם היהודי הנרדף. הוא גער בחברי הכנסת, ב"ציר אספה מכוונת, / יהודי, מזיף דרכיות מדור-דור, / מסתנן / בן בנה של מסתננת", על שעברו לסדר היום על "דבר העור שגרש עם הילד" לאחר שהסתננו מן השטחים שכבשה ירדן.⁸⁷ על הדעה שיש להתייחס בסלחנות ובהבנה לאנשי משמר הגבול שביצעו את הטבח בכפר קאסם ב-1956 כתב אלתרמן כי "יש לה גוון מיוחד במינו שעה שהיא נשמעת בתוך העם היהודי, אשר בשם נסיבות מקילות של פקודה וכדומה ניסו הגדולים שבאויביו להצדיק את הנתעבים שבפשעים".⁸⁸

כפי שאפשר ללמוד מהתבטאויות אלו, אלתרמן לא היה "משורר חצר" ממסדי, כפי שניסו לתארו כמה ממבקריו.⁸⁹ השקפת העולם הלאומית המנוסחת בכתביו הפובליציסטיים ובעיקר ביצירתו הפואטית, הן זו הלירית והן זו העיתונאית, הנה בראש ובראשונה הצהרה מוסרית חסרת פשרות, שאותה מבטא איש רוח אשר האמין בכל לבו בייעוד הנעלה של העם היהודי ושל המפעל הציוני. הזדהותו המוחלטת של אלתרמן עם הקולקטיב היהודי עשויה להיות לצנינים בעיני יוצרים ומבקרים המאמצים את העמדה ה"פוסט-לאומית", אולם נדמה שדווקא על רקע הלוח הרוחות השולט כעת בסצנה התרבותית הישראלית יש חשיבות מיוחדת לקריאה האידיאלית שמשמיע המשורר הציוני הגדול הזה.

מה עשוי אפוא נתן אלתרמן לתרום לדיון הציבורי בישראל של היום? השיח הישראלי, והמושגים המשמשים בו, השתנו בעשורים שחלפו מאז פטירתו של המשורר ב-1970. אבל התמורות הללו רק הפכו את הדרך הצייונית השמרנית שאלתרמן הציע לנחוצה יותר.

יהודיות וישראליות, שהיו מרכיבים כמעט מובנים מאליהם בזהות הלאומית שאותה ביקשה המדינה הצייונית לגלם, הפכו בשנים האחרונות לשתי אופציות מנוגדות בעיני רבים. היהודי, אומרת עתה החכמה הנפוצה בחוגים "אמוניים", הוא מי שנקודת המוצא שלו היא האמונה באלוהים, הדבקת במצוות והנאמנות למסורת, ואילו ה"ישראלי" הוא מי ששייכותו לעם היהודי משנית בעיניו לעומת זהותו האוניברסלית.⁹⁰ המשבצת האמצעית, המתבקשת, חסרה פה, ולא בכדי: הוגי התיאוריה הזאת טוענים להיעלמותה של הזהות היהודית שבסיסה אינו דתי אלא לאומי – ובעצם, להתפוררות הצייונות החילונית.

משמאל מוצעת חלוקה דומה, המתאפיינת בניסיון להפריד בין מרכיבי השונים של האתוס הצייוני ולשייך כמה מהם לימין ה"יהודי" ואחרים לשמאל ה"ישראלי". תיאוריה ברוח זו מציע, למשל, הסוציולוג הפוליטי יורם פרי בספרו יד איש באחי.⁹¹ פרי מעמיד את העמדה השמאלית של ה"לאומיות הפוליטית", המודרנית והדמוקרטית, שאותה הוא מכנה בשם "מְטְרוֹ", מול גישת ה"קְטְרוֹ" – כינוי בלתי מחמיא בעליל – שבה מחזיקים אלה המעמידים את הזהות על בסיס "אתנו-לאומי" ומצדדים בערכים כמו "מדינה יהודית", "קולקטיביזם" ו"אוריניטציה סכסוכית" כלפי הערבים.

הדיכוטומיות הללו משקפות תהליך של קיטוב אידאולוגי גובר, היוצר חלל רעיוני ריק במרווח שבין לאומיות פרטיקולרית מזה לנאורות אוניברסלית מזה, בין מחויבות לדת ולמסורת מן הצד האחד להומאניזם חילוני מן הצד השני. השיח הציבורי הופך בתנאים אלו לעימות מתמשך בין שתי עמדות מנוגדות ועיונות זו לזו, שביניהן פעורה תהום.

האופציה הצייונית השמרנית שמציע נתן אלתרמן ממלאת את החלל הזה. היא מציעה זהות יהודית-ישראלית, שבסיסה לאומי, ושלדת יש בה תפקיד היסטורי מכריע אך לא בהכרח אקטואלי. זהות זו עשויה לשמש מענה לצורך שחשים כיום ישראלים רבים בגילוי, או בגיבוש, של מכנה משותף פוליטי, חברתי ותרבותי. היא עשויה לשלב, כפי שעשה אלתרמן עצמו, בין המורשת היהודית ובין השקפת עולם המעלה על נס ערכים אוניברסליים ואת זכויות האדם.

השקפה לאומית בנוסח אלתרמן יכולה לשמש גם אלטרנטיבה לתפיסות החותרות לפרק את הקולקטיב היהודי ואת חבילת הזהות הישראלית, ובראשן הגישה הרב-תרבותית. תפיסות אלו מחלחלות כיום בהדרגה למרכז השיח הציבורי – בין השאר משום שבאופן פרדוקסלי הן נתפסות, במציאות הנוכחית, כדרך היחידה להבטיח את קיומה של המורשת היהודית, על ידי כך שיינתן לה מעמד של תרבות מיעוט. אלתרמן הציע שביל זהב בין רב-תרבותיות מן הצד האחד ו"כור היתוך" מן הצד השני; בין התעסקות בשונה ובמפריד לבין כפייה של אחדות. בשביל הזה יכולים יהודים דתיים וחילונים להלך בצוותא בלי לוותר על אמונותיהם. לשם כך אין הכרח לאמץ את כל השקפותיו של המשורר, את עמדותיו הכלכליות הקרובות יותר לשמאל או את דעותיו המדיניות הקרובות לימין; די בהנחות היסוד שלו. אלתרמן הצביע על המכנה המשותף האמיתי של כל הזרמים הנוטלים חלק במפעל הציוני: המחויבות העמוקה לשלומם של העם היהודי ולייעודו ההיסטורי והמוסרי.

צור ארליך הוא חבר מערכת השבועון מקור ראשון ובעל תואר שני בספרות עברית מהאוניברסיטה העברית.

הערות

1. "ובמקום הראשון: נתן אלתרמן", ויי"ש, 24 ביוני, 2005, בכתובת www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3101988,00.html.
2. בנאום לפני ראשי רשויות מקומיות בצפון ב-31 ביולי 2006. נוסח הנאום, ובסופו מובאה מאלתרמן, נמצא באתר מפלגת קדימה: www.kadimasharon.co.il/17-5030-he/kadimanews.aspx.
3. כפי שקבע, למשל, אהרן קומס במאמרו "המשורר והמנהיג: ביאליק ואחד העם, אלתרמן ובן-גוריון" בתוך ספרו שלשלח שירה: על שירה ומשוררים (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ד), עמ' 229.
4. למשל במאמרו של דב סדן "במבואי עיר היונה", בתוך נחן אלחרמן: מבחר מאמרי ביקורת על שירוח, עורכת אורה באומגרטן (תל אביב: עם עובד, תשל"א), עמ' 76.
5. נתן אלתרמן, "קודקוד המשולש", החוט המשולש: מאמרים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"א), עמ' 180.
6. נתן אלתרמן, "מתיבת המכתבים", הטור השביעי, כרך ב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ג), עמ' 62. זהו אחד מן הטורים שבהם תוקף אלתרמן את מדיניות ההעלאה הסלקטיבית של יהודי צפון אפריקה למדינת ישראל. השיר מתקומם בעיקר על מקרים שבהם הופדו משפחות משום שנמנעה עלייתם של קשישים וחולים.
7. זיוה שמיר, על עת ועל אחר: פואטיקה ופוליטיקה ביצירת אלחרמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט), מבוא: "משורר חצר" או "משורר לאומי", עמ' 28, 34.
8. שמיר, על עת ועל אחר, עמ' 28.
9. אלתרמן, החוט המשולש, עמ' 266-271.
10. אלתרמן, החוט המשולש, עמ' 271.
11. נתן אלתרמן, ימי אור האחרונים: מחזה, עורכת דבורה גילולה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ן).
12. נתן אלתרמן, מחברות אלחרמן א, עורך מנחם דורמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ז), עמ' 147-148.
13. כמה מן הטורים בנושא זה מרוכזים בנתן אלתרמן, הטור השביעי, כרך א (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ז), עמ' 323-354; אלתרמן, הטור השביעי, כרך ב, עמ' 308-352; נתן אלתרמן, הטור השביעי, כרך ה, עורכת דבורה גילולה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה), עמ' 268-276.
14. אלתרמן, "למצעד הכלולות", הטור השביעי, כרך א, עמ' 344.
15. הרי גולומב, "בדיות וקניינים: עיונים בשירת אלתרמן", קשוח יא (אביב תשכ"א), עמ' 48.

16. הן במפורש, כפי שקל לראות וכפי שתיאר למשל דן מירון, פרפר מן החולעת: נתן אלטרמן הצעיר - אישיותו ויצירתו. מחזור שיחות ראשון: 1910-1935 (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"א), עמ' 577-598, והן בעצם התמקדותם של רבים משירי העיתון דווקא בגורלו של היחיד, בדרך כלל ילד, כפי שהראה לאחרונה רַוְיָאֵל נָן, "כאשר השירה פוגשת בעיתונות היומית", הארץ, מוסף ספרים, 7 בספטמבר 2005, עמ' 8.
17. נתן אלטרמן, "מעבר למנגינה", שירים שמכבר, כוכבים בחוץ, עורך עוזי שביט (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), מהדורה מתוקנת, עמ' 35-36.
18. נתן אלטרמן, "קול והד", עיר היונה: שירים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ב), עמ' 340-346.
19. עוזי שביט, שירה מול טוטליטריות: אלטרמן ושירי מכות מצרים' (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ג), עמ' 171-173; אלטרמן, שירים שמכבר, שירי מכות מצרים, עמ' 245-270; שביט מוצא ביצירה זו עמדה דומה לעמדה המוצגת בספרו של קרל פופר החברה הפתוחה ואויביה, שראה אור ב-1945, שנים אחדות לאחר הופעת הפואמה של אלטרמן. קרל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ג).
20. אלטרמן, "חשך", שירים שמכבר, שירי מכות מצרים, עמ' 263-264.
21. אלטרמן, "קץ האב", שירים שמכבר, שמחת עניים, עמ' 219-222.
22. גולומב, "בדיות וקניינים"; אידה צורית, "דמעת החפים מחטא: האב, הבן והעלמה בשירי מכות מצרים", בתוך הפואמה המודרניסטית ביצירת אלטרמן: מסות על 'שמחת עניים' ושירי מכות מצרים', עורכים זיוה שמיר וצבי לוז (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"א), עמ' 33.
23. אלטרמן, "האב", עיר היונה, עמ' 306-309.
24. דן מירון, "בין יום קטנות לאחרית הימים", ארבע פנים בספרות העברית בחימינו (תל אביב: שוקן, תשל"ה), עמ' 123.
25. בשירי העיתון המכונסים בכרך השישי של המור העשביעי מופיע פעמיים הביטוי "אנחנו 'החופשים'" - בטור "לאט לנו" ובפתיחת הטור "ריב התעודה". נתן אלטרמן, המור העשביעי, כרך 1, עורכת דבורה גילולה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ה), עמ' 50, 70.
26. יעקב בן-טולילה ואהרן קומם, קווקודוציה לשירים שמכבר של נתן אלטרמן (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשנ"ח), עמ' 12, 15.
27. בדרך זו הלכו בין השאר מרדכי שלו, שושנה צימרמן ומירה קדר. כל אחד מהם, בדרכו, הצביע על מוטיבים דתיים, קבליים בפרט, בשירתו הלירית של אלטרמן, ושתי האחרונות מייחסות לאלטרמן גם מידה כזו או אחרת של אמונה דתית, אך איש מהם לא ראה באלטרמן "דתי", משום שאכן אין ספק שלא היה כזה. ראה מרדכי שלו, "מי מפחד משמחת עניים?", בתוך שמחת עניים, נתן אלטרמן, עורכים יריב בן-אהרון ועלי אלון, מחברת שדמות 14 (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א); שושנה צימרמן, לפניך תאומים: על העיקרון המכונן ביצירת נתן אלטרמן, מחברת שדמות 7 (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ז); מירה קדר, "כוכבים בפנים", רצוא ושוב (ירושלים: כתר, 1999).

28. אלתרמן, "פגישה לאין קץ", שירים שמכבר, כוכבים בחוץ, עמ' 12; אלתרמן, "הרוח עם כל אחיותיה", שירים שמכבר, כוכבים בחוץ, עמ' 15; אלתרמן, "ירח", שירים שמכבר, כוכבים בחוץ, עמ' 37.
29. אזכורים של האל ופניות אליו, שבהם האל משמש בפונקציות דומות, ואפילו פנייה כמו-דתית אל אלוהים בשמו המפורש או בכינוי "ריבונו של עולם", יש בשירתם של משוררים עבריים אחרים מחוגו הפיוטי של אלתרמן, ובהם אברהם שלונסקי ולאה גולדברג, תומכים מוצהרים של מפ"ם הציונית-מרקסיסטית.
30. כפי שהראה שלמה שדה בספרו והעולם באמצע מתרחש: תמונת עולם. הגות ופואטיקה בשירתו המאוחרת של נתן אלתרמן (עיר היונה וחיגית קיץ) (תל אביב: קרן, תש"ס).
31. המסה מלווה את מחזהו של אלתרמן "משפט פיתגורס", ומצויה בכרך מחוזות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ג), עמ' 561-580.
32. נתן אלתרמן, "שפת הסרגל", חיגית קיץ: סדרת שירים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ז), עמ' 152.
33. אלתרמן, "הירח החדש", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 334.
34. אלתרמן, "הקלריקל הקטן", הטור השביעי, כרך א, עמ' 200-202.
35. נתן אלתרמן, רנעים, כרך ב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ד), עמ' 190-191, 271-280, 282. דוגמאות נוספות לטורים כגון אלה: "אבא כץ ובניו בחזית סטלינגרד"; "הטלגרמה של חב"ד"; "אגנרל המן"; "אגנרל חסיד". נתן אלתרמן, הטור השביעי, כרך ג (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ג), עמ' 21-23, 24-27, 36-38, 39-41.
36. אלתרמן, "נופלת העיר", שירים שמכבר, שמחת עניים, עמ' 231-232.
37. אלתרמן, "ועדים וועדות", רנעים, כרך ב, עמ' 175.
38. אלתרמן, "המועדון והחומה", הטור השביעי, כרך ה, עמ' 191.
39. אלתרמן, "חופש הדעות והטלפיים", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 238. ההדגשה במקור.
40. המחבר מבקש להודות ליאיר שלג, שבמאמריו (בפרט במאמר "מגדל דוד או הנערה משדה בוקר", הארץ, 15 במאי, 2005) וכן בשיחה אישית סייע בליבון הסוגיה.
41. אלתרמן, "פריט ושמו לאום", החוט המשולש, עמ' 610.
42. אלתרמן, "לא תקום מלחמת תרבות", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 239-244.
43. ראה בעניין זה דבריו של נסים קלדרון, שעסק במסלול השירי-עיתונאי של יצירת אלתרמן, ומצא שבשנותיו הראשונות של מסלול זה, מ-1934 ועד ראשית מלחמת העולם השנייה, הנחה את אלתרמן "הצורך של אדם לבודד את עולמו הפנימי והאמוציונלי מפני האירועים ההיסטוריים והפוליטיים". לאחר מכן בא שלב מעבר, ולבסוף הבשיל העיסוק ב"פוליטי" וב"היסטורי". על פי קלדרון, המעבר אל העיסוק הזה "היה כרוך בקבלת המשא של העולם היהודי". נסים קלדרון, "מ'רגעים' אל 'הטור השביעי': דרכו של אלתרמן אל כתיבה פוליטית", בתוך הספרות העברית וחונעת העבודה, עורך פנחס גינוסר (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשמ"ט), עמ' 277, 283.

44. אלתרמן, פרק ה של השיר "ליל תמורה", עיר היונה, עמ' 112-115.
45. דן מירון, "דרכו של נתן אלתרמן אל השירה הלאומית", בתוך מפרט אל עיקר: מבנה, ז'אנר והגות בשירתו של נתן אלתרמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א), עמ' 214.
46. אלתרמן, "שוק הפירות", חגיגת קיץ, עמ' 76.
47. אלתרמן, "צלמי פנים", עיר היונה, עמ' 136-150. מיד אחרי שיר זה משובץ שיר המשך, "נספח לשיר צלמי פנים" (עמ' 151-157), המשלים את הנאמר בו.
48. אלתרמן, "צלמי פנים", עיר היונה, עמ' 139-143.
49. אלתרמן, "צלמי פנים", עיר היונה, עמ' 144-147.
50. אלתרמן, "ליל תמורה", עיר היונה, עמ' 118-119.
51. אלתרמן, "ליל תמורה", עיר היונה, עמ' 119.
52. אלתרמן, "מכתבי בר־כוכבא", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 293.
53. אלתרמן, "פסח של גלויות", הטור השביעי, כרך ד (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987), עמ' 18-19.
54. אלתרמן, "לילו של אליהו הנביא", הטור השביעי, כרך א, עמ' 138. לסדרה זו של טורי ליל הסדר אפשר להוסיף גם את הטור שפורסם שנה לאחר מכן, בתש"ט, ביום שישי שחל בא' חול המועד פסח. זהו השיר "נון", שבו מושווית החוויה שחוו בני־הדור בתקומת מדינת ישראל לזו שחוו בני ישראל ביציאת מצרים. אלתרמן, "נון", הטור השביעי, כרך א, עמ' 419-421.
55. ראה אלתרמן, "שעה היסטורית", "הזקנים" ו"אלפיניזם", רננים, כרך ב, עמ' 19, 71, 102; אלתרמן, "שיר הזקנים" ו"ובחורף ההוא", עיר היונה, עמ' 22-24, 85-88.
56. כביטוי המפורסם של משה שמיר במשפט הפותח את ספרו במו דייו (פרקי אליק) (תל אביב: עם עובד, תשנ"ט), עמ' 9.
57. דבריו של בן־גוריון מופיעים בסיומו של מכתב לאלתרמן מיום י"ט באב תש"ך. המכתב מובא בספר בין המשורר למדינאי, הביא לדפוס מנחם דורמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ב), עמ' 46. זיהו שמיר דנה בסוגיה זו בספרה המקיף על עת ועל אחר, ספר שהעיון בו משלים ומרחיב רבים מן הנושאים שאנו דנים בהם כאן.
58. אלתרמן, "המכתב והכתובת", החוט המשולש, עמ' 549.
59. אלתרמן, הטור השביעי, כרך ד, עמ' 128-130.
60. אלתרמן, "לְבַקֵּר פְּלִיִּשָּׁה", הטור השביעי, כרך א, עמ' 140-141. גם אירועים צבאיים משמעותיים פחות תוארו בידי אלתרמן כמלחמותיו של העם היהודי כולו. בתקופת המרדפים אחר מחבלי אש"ף במדבר יהודה, ב־1969, הוא כתב על "מלחמה זו שבה עומד העם היהודי" ("אחרי המרדף", החוט המשולש, עמ' 413). מלחמת ההתשה שהתנהלה באותה תקופה בסואץ תוארה במאמר מאת אלתרמן כהמשכה של מלחמת ההתשה שהעם היהודי מנהל זה אלפי שנים ("מה יהיה הסוף?", החוט המשולש, עמ' 498-500). את תנועת המלקחיים הטקטית במבצע דני במלחמת העצמאות הציע המשורר לראות כהמשך לתנועות רבות אחרות בהיסטוריה היהודית ("תנועת המלקחיים", הטור השביעי, כרך ג, עמ' 217-219).

61. דן מירון, מול האח השותק: עיונים בשירת מלחמת העצמאות (ירושלים: כתר, 1992), עמ' 63-119, ובמיוחד עמ' 100-102.

62. בשני הכרכים הראשונים של הטור השביעי, הכרכים שאלתרמן ערך בעצמו, יש רצפים ערוכים של טורים העוסקים בכך: הפרק "ניו־פומבדיתא" בכרך א (עמ' 237-262) והטורים שבעמודים 258-279 בכרך ב. מתוך אלו האחרונים, שלושה ברציפות מוקדשים לוויכוח עם נחום גולדמן, נשיא ההסתדרות הציונית, שהיה ממובילי הגישה שתבעה הענקת לגיטימציה ציונית לתפוצות: "שני זיכרונות ואיגרת", "סטטוס ומציאות" ו"על שני משלים ונמשל" (עמ' 261-272). נושא שלילת הגולה בולט גם לכל אורך הכרך החוט המשולש, הכולל את מאמריו הרבים של אלתרמן מהשנים 1967-1970. וראה עוד למשל: "קבלת פנים בבוסטון ואחד היהודים", הטור השביעי, כרך ג, עמ' 236-239; "מסדר בני ברית ומהו בכל זאת ההבדל", הטור השביעי, כרך ו, עמ' 108-111.

63. אלתרמן, "סברה מופרכת", הטור השביעי, כרך א, עמ' 242-244.

64. אלתרמן, "שני פרקים: תהלוכה ושתי פנים לה", החוט המשולש, עמ' 457.

65. ראה למשל במאמר "אחרי הדומייה": "המדינה הזאת, המוכיחה שוב איזה מבצר חיים איתן ואחרון היא לעם היהודי...". אלתרמן, החוט המשולש, עמ' 122.

66. אלתרמן, המסכה האחרונה (תל אביב: ספרית מעריב, תשכ"ט).

67. אלתרמן, "הגרדומים והשלום", החוט המשולש, עמ' 393. לדברי אלתרמן על יהודי ברית־המועצות, ראה "גינני שהוא שבח", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 288.

68. טורים בנושאים אלו מרוכזים בפרק "החוק והשבות", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 51-95. הנושא דומיננטי גם בספר השירה העלילתי של אלתרמן חגיגת קיץ ובספר הפרוזה הסאטירית שלו המסכה האחרונה.

69. רות קרטון־בלום, "עלבון תחיית העם: אלתרמן וישראל האחרת", בתוך אהוד הריבונוח: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, עורך מרדכי בר־און (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשנ"ט), עמ' 363-374.

70. אלתרמן, "הפנים החדשות", חגיגת קיץ, עמ' 77.

71. אלתרמן, "מריבת קיץ", עיר היונה, עמ' 203-207.

72. פרשנות נרחבת לשירים הנזכרים נמצאת בפרקים השישי והשביעי בספרה של זיוה שמיר, על נח ועל אחר, עמ' 203-250, ובמאמרו של שמואל טרטנר "שולמית של מחר בחדרה מתלבשת" – עמדתו של אלתרמן בסוגיות 'כור ההיתוך' ו'מלחמת התרבות', מאזניים עה (טבת תשס"א), עמ' 28-35.

73. מתוך מאמרו של אלתרמן "צוק מצדה": "ארץ זו, בתורת כללות, על מישוריה והריה ואבניה ותלי עתיקות שלה, עד ערי הפיתוח שבהווה, צרורה כמהות מפורשת ומיוחדת רק בתולדותיו של עם אחד בלבד. טול ממנה חותם תולדותיו של העם היהודי, והיא מתפוררת מיד לנפות ומחוזות חסרי ייחוד והיכר". עוד הוא כותב שם שהממצאים הארכיאולוגיים היחידים בארץ שהם "נכסיו החיים של עם", ולא של אומה "שעברה ובטלה מן העולם", הם הממצאים היהודיים. אלתרמן, "צוק מצדה", החוט המשולש, עמ' 485.

-
74. טענה זו מופיעה, בין השאר, במאמרו של אלתרמן "שני פרקים: ב. המפה והתרגיל", החוט המשולש, עמ' 602.
75. כך מרומז למשל בסוף המאמר "העלייה - כשהיא ערבית": "ההתיישבות והעלייה הן שתי הזרועות שבהן] נחזיק בארץ ישראל ובעתידו של העם. בלעדי שתי זרועות אלו הרינו עם שארצו ועתידו לפניו והוא כרות־ידיים מליטול אותם". אלתרמן, החוט המשולש, עמ' 76.
76. אלתרמן, "עיר חדשה", עיר היונה, עמ' 127-128.
77. אלתרמן, "הנה תמו יום קרב וערב", עיר היונה, עמ' 184-185. ההדגשה במקור.
78. ראה דן לאור, "אידיאולוגיה ורטוריקה ב'החוט המשולש'", השופר והחרב: מסות על נתן אלתרמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ד), עמ' 102-128. דן לאור מראה כי במאמרו של אלתרמן לאחר מלחמת ששת הימים בולטים שני מוטיבים, שהם, בלשונו, ההיסטוריה והקרב על עם ישראל (עמ' 115-120). מנחם דורמן, מקורבו של אלתרמן ועורך כתביו, סיכם את הדברים כך: "את שורש זיקתו של אלתרמן לרעיון ארץ ישראל יש לחפש ברובד התודעה ההיסטורית היהודית; בזיקתו אל המורשת היהודית, שהיא נשמת אפה של הציונות כפשוטה ושלבעדיה אין הציונות יכולה לעמוד במבחני הזמן. זכותנו על הארץ היא זכות אנושית מוחלטת לא מפני שאבותינו התגוררו כאן ויצרו כאן היסטוריה לפני אלפי שנים... אלא מפני שהיהודים כעם לא נטשו מעולם, נתקיימו כעם בכוח אמונתם כי עוד ישוב אליה, וכעם בגלות שילמו את מלוא מחיר הדמים בעד נאמנותם". מנחם דורמן, "הברק והיונה", אל לב הומר: פרקי ביוגרפיה ועיון ביצירת אלתרמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ז), עמ' 136.
79. אלתרמן, "ראש חדש למחשבה חדשה", החוט המשולש, עמ' 420.
80. נתן אלתרמן, "פריצת המעגל", זאח הארץ, 5 בנובמבר 1969. כך גם בתחילת מאמרו "במה מחזיקין?": "שעה שאנו מדברים על עתידם של השטחים הללו, הרינו מדברים למעשה על עברה ועתידה של ההווה היהודית הרצופה, זו שאנו חוליה בשרשרתה ובעלי פיקדון שלה כלפי הקודמים לנו והבאים אחרינו". אלתרמן, "במה מחזיקין", החוט המשולש, עמ' 64. בעקבות מכתב ששלחו פעילים ציונים מגרוזיה שבברית־המועצות לממשלת גולדה מאיר, שבו תבעו שישראל תסייע למאבקם לחופש עלייה, כתב אלתרמן: "אם יש בינינו טוענים השכם והערב כי חלילה לנו מליצור 'עובדות קיימות' בשטחים המוחזקים, מפני שאין לעשות את חשבונה של ארץ ישראל בלי חוסיין ובלו נאצר, בא המכתב הגרוזי הזה להזכיר לנו כי אין לעשות חשבון זה גם בלי העם היהודי אשר בזכותו ולמענו שמרה ארץ זו על ייחודה בעולם". אלתרמן, "המכתב והכתובת", החוט המשולש, עמ' 550.
81. אלתרמן, "שני פרקים: א. טעותו של נימוק יסוד", החוט המשולש, עמ' 127.
82. אלתרמן, "משליטה צבאית לנוכחות שלמה", החוט המשולש, עמ' 84.
83. אלתרמן, "מדיניות של דילוג־רב", החוט המשולש, עמ' 248.
84. כמו דן מירון, בשיחתו עם יאיר שלג המצוטטת במאמרו "מגדל דוד או הנערה משדה בוקר" בהארץ, הנזכר בהערה 40 לעיל.
85. אלתרמן, "מחאה מחטיאה", החוט המשולש, עמ' 274-275.
86. אלתרמן, "גינני שהוא שבח", הטור השביעי, כך ב, עמ' 287-290.
-

-
87. אלתרמן, "צורכי ביטחון", הטור השביעי, כרך א, עמ' 279.
88. אלתרמן, "החנינה", הטור השביעי, כרך ב, עמ' 365.
89. למשל דן מירון, במסתו "מיוצרים ובוניים לבני בלי בית", בתוך אם לא תהיה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987), עמ' 66.
90. למשל במאמרו של משה פייגלין, המרוכזים בשער "יהודים וישראלים" בספרו מלחמת החלומות: ממדינת היהודים למדינה היהודית (מנהיגות יהודית, תשס"ו), עמ' 127-143. פייגלין מציין מקור מוקדם יותר לאבחנה הזאת: שמעון פרס, שצוטט לאחר בחירות 1996 כאומר ש"היהודים ניצחו את הישראלים" (עמ' 139). באבחנה דומה עוסק גם הגיליון "יהודים מול ישראלים", נקודה 286 (כסלו תשס"ו).
91. יורם פרי, יד איש באחיו: רצח רבין ומלחמת החרבות בישראל (תל אביב: בבל, תשס"ה), עמ' 69-108.