

ב"ה

ההכרה הדתית באידיאולוגיה

של התנועה הציונית הרוויזיוניסטית

מוגש לסנאט האוניברסיטה של נאטאל
לשם קבלת התואר מוסמך במדעי הרוח
במחלקה לעברית ולסודי היהדות

מאת

שלמה מ. פרלה

חיפה, 1978

ת ו כ ן - ה ע נ ר י נ י ם

עמודים

א	הקדמה
1	מבוא כללי
1	1. לבעיית דת ולאום בעת החדשה
4	2. הקשר בין דת ולאום ביהדות
7	3. החילון בישראל בעת החדשה
27	4. בעיית הדת בתנועה הציונית
31	פרק ראשון: זאב ז'בוטינסקי
31	1. שנים ראשונות
40	2. גזע, לאום, דת
49	3. היחס אל הדת
69	4. "...השרשת קודשי תורתו בחיי האומה"
85	פרק שני: התנועה הרוריוניסטית
85	1. מבוא
96	2. רומבטיקה לאומית ודת
109	3. דת לאומית
123	4. משיחיות
136	פרק שלישי: עקרון הצמצום
139	פרק רביעי: דת יהדות ולאומיות בכתבי אב"א אחימאיר
154	1. היסוד התיאולוגי והיסוד החילוני בתב"ך וביהדות
157	2. הציונות היא תופעה חילונית אנטי תיאולוגית ביהדות
161	פרק חמישי: המחתרות
161	1. מבוא
166	2. מציונות ליהדות
181	3. עיקרי התחיה

(המשך...)

תוכן העניינים (המשך)

עמודים

191	מעבר להומאניזם	4.
					ממחשבה לבינה - "אורי צבי גרינברג -	5.
198	משורר מחוקק"	
203	"הכל בסוד האחד"	6.
208	סיכום
212	רשימה ביבליוגרפית

ה ק ד מ ה

חיבור זה הינו בסיון לעמוד על טיבו והיקפו של הגורם הדתי במערכת המביעים האידיאולוגיים של התנועה הלאומית מיסודו של זאב ז'בוטינסקי. בקודת המוצא של המחבר בחיבורו זה היא ההנחה הפופולארית שהתנועה הרוויזיוניסטית על כל סעיפיה היתה קרובה אל הדת יותר מכל תנועה ציונית אחרת. הנחה זו היו לה מהלכים הן בקרב אנשי הישוב של טרם-מדינה והן בימים שלאחר מכן, וחיבור זה מתכוון לבדוק אם ובאיזו מידה היתה הנחה זו ביטוי לאמת.

אין החיבור מצטמצם לבדיקת מידת האהדה לדת או מידת ההסתמכות על מושגים דתיים בקרב התנועה הרוויזיוניסטית, אלא מבקש הוא גם לבדוק כיצד פירשו דברי התנועה את התופעה הדתית בישראל ובייחוד בהקשרה ההיסטורי לתופעת הלאום היהודי, שהרי פירוש התופעה הדתית מלמד על היחס אליה, ואפשר שגם ההיפך הוא הנכון.

הדיסציפלינה המחקרית של חיבור זה איננה מוגדרת בהחלטיות. היא, למעשה, צירוף של שלוש דיסציפלינות מחקריות גם יחד: א. היסטורית. ב. ספרותית. ג. פילוסופית, כאשר המחבר נוטה להדגיש יותר את הראשונה. טיבו של נושא מחקרי זה שאיננו סובל הצטמצמות בגבולותיה של דיסציפלינה אחת.

אחד מתוך שני הדגשים עיקריים עומדים במרכזו של כל מחקר היסטורי: א. ההדגש הסוציולוגי ב. ההדגש הפרסונאלי. במקרה הראשון מבקש החוקר להגיע למסקנות מתוך סקירת התהליכים החברתיים והתופעות הפופולאריות של פרק התקופה שבה הוא דן. במקרה השני ההתרכזות היא על האישיות או האישיות המרכזיים אשר לדעת החוקר מעצבים תופעה או תקופה היסטורית או מבטאים אותה (ושמא זה היינו הך).

הנושא שלפנינו מבקש התייחסות מחקרית מן הסוג השני. אידיאליים ואידיאולוגיות אינם נישאים ברמה על ידי ההמונים אלא על ידי יחידים שבהם. בסיסה של הפירמידה האינטלקטואלית בחברה האנושית רחב מאוד: הרוב הגדול בכל חברה הוא פאסיבי לחלוטין מבחינה אינטלקטואלית, ופעילותו מתבטאת

רק בתחום האמוציונאלי והביצועי. לפיכך הנושא דבן מדגיש למעשה את גישתם של הוגים ודברים בתנועה הרוויזיוניסטית לתופעת הדת בישראל לאור התחיה הלאומית.

החיבור מתייחס לתקופה שבין ייסוד התנועה הרוויזיוניסטית עד לקום המדינה, אם כי בדיון על אישים שונים כגון ז'בוטינסקי ואחימאיר הירשה המחבר לעצמו לחרוג לצורך העניין מתיחום היסטורי זה לטובת העניין הביוגראפי והספרותי.

המחבר התלבט אם לכלול במסגרת זו את המחתרות אם לאו. שהרי הללו ממבקרי ז'בוטינסקי היו ולא ראו עצמם כרוויזיוניסטים. ההכרעה היתה לצד החיוב באשר אנשי המחתרות רובם ככולם חניכי רוח ההדר הבית"רי היו ומחלוקתם עם רבם לא היתה אלא שהם ביקשו להביא את עיקרי תורתו למסקנתם הסופית והבלתי מתפשרת. זו גם הסיבה שהמחבר לא השתמש בכותרת לחיבור זה בביטוי "התנועה הרוויזיוניסטית" אלא "התנועה הז'בוטינסקאית על הארגונים המסתעפים ממנה" כשבכך הוא מבקש לרמוז על כך שאין הוא מתכוון דווקא לתנועה פוליטית מוגדרת אלא יותר להלך מחשבה והלכי רוח מסויימים שקמו בגד הציונות ה"אורתודוכסית".

לפיכך אף הירשה המחבר לעצמו לייחד מקום בכבד מאוד לדעותיו של פרופ' י. קלוזנר שלמרות היותו מקורב לתנועת ז'בוטינסקי מבחינה רעיונית עד כדי התייחסות אליו כאל אידיאולוג של התנועה, מעולם לא נימנה על חבריה באורח פורמאלי אלא השתייך למפלגת "הציונים הכלליים ב'".

החיבור מחולק לפרקים עיקריים: המבוא סוקר באופן כללי את בעיית הקשר בין דת ולאום בתקופת הלאומיות המודרנית בישראל ובעמים. סקירה זו היא יותר רעיונית מאשר היסטורית. הפרק הראשון מיוחד כולו להשקפותיו וגישותיו של זאב ז'בוטינסקי בנושא הדת. הפרק השני דן בביטויים פובליציסטיים וספרותיים שונים של חברים ומקורבים של התנועה הרוויזיוניסטית בנושא הנדון. הפרקים השלישי והרביעי מהווים פרקי מעבר בין התנועה הרוויזיוניסטית לבין ממשיכי דרכה האקטיביסטים הקיצוניים. בראשיתו של הפרק הרביעי שרובו ככולו מיוחד לאב"א אחימאיר מסביר המחבר כיצד מתבטא המעבר מדיפלומטיה רוויזיוניסטית למעש מחתרתי, ביחס אל הדת.

הפרק החמישי מוקדש למחתרות אצ"ל ולח"י כשעיקר ההדגשה על לח"י, שם היתה התייחסות רבה ומפורשת יותר לדת.

לצורך העניין מבחין המחבר בין אנשי המיסטיקה המשיחית בלח"י שדברם הבולט ביותר היה אלדד לבין אנשי המאבק באימפריאליזם הבריטי שביקשו עצמאות מדינית לעם העברי ותו לא. את הראשונים מכנה המחבר כחברי "הפלג היהודי" ואילו את האחרונים כחברי "הפלג העברי". חלוקה זו אינה באה אלא על צד הבריות המתודית.

הפרקים הרביעי והחמישי יש בהם התייחסות מרובה למשנורר "הבריונים" והמחתרות אורי צבי גרינברג. רעיון שילוב דת ולאום הריהו מרכזי בשירתו ומהווה כר ברחב למחקרים מעמיקים.

לכאורה, מן הראוי היה לייחד לכך פרק בפני עצמו בחיבור זה, אך מכיוון שרעיונותיו של אורי צבי גרינברג יוצאים אל רשות הרבים בדרך של פיוט, סבר המחבר כי אין לייחד לו פרק בנפרד בחיבור שבהדגשו הוא בעל דיסציפלינה היסטורית. יען כי בגישה מחקרית זו אין למדים הלכה היסטורית מן השירה, מה עוד שמבחינה פורמאלית הוא לא השתייך לארגונים הנדונים.

הסבר זה נכון אף ביחס לדעותיו של יאיר (אברהם שטרן). אף הוא איש הפיוט היה והרבה מרעיונותיו לא נתנסחו אלא מתוך סלסולי פיוט, וכך אף הוא לא בתייחד לו פרק בפני עצמו.

מי שעוסק בביתוח התפתחותן של תנועות רעיוניות ומפלגות פוליטיות מוטב לו שלא יתפתה לקבוע במהירות מסקנות חד משמעיות. המורכבות הרבה בדיסציפלינה זו מטילה על העוסקים בה חובת עבודה אינטלקטואלית.

לפיכך אף המחבר יותר משבא לקבוע הלכות פסוקות ביקש בכל מחיר קודם כל להצביע על מגמות שמהן נובעות מסקנות, והעיקרית שבהן היא כי אכן עיסוק אינטלסיווי ומקיף בעבודת התחיה הלאומית בישראל תוך מודעות אינטלקטואלית ורגשית לייחודיות ההיסטוריה היהודית יש לו השפעה חיובית על היחס לדת.

המחבר עבר על חומר רב הכולל ספרים המתייחסים לנושא במישרין או בעקיפין, באומים של ראשי התנועה, מאמרים מדעיים, מכתבים וספרות עיתית

פובליציסטית. הקטעים הרלוונטיים לחיבורו לא נמצאו לן מרוכזים בשפע
במקום אחד, אלא היו מפוזרים זעיר פה זעיר שם.

הרשימה הביבליוגרפית המופיעה בסוף החיבור מיוחדת רק לאותו חומר
שאליו מתייחס המחבר בגוף העבודה ואינה כוללת את כל החומר הרב שנבדק.
הפובליציסטיקה של המחתרות בתפרסמה בחלקה הגדול באופן אנונימי,
מה שמקשה על חריצת דין לגבי כמה אישים בהן, אך עובדה זו לא הפריעה
להסקת מסקנות בעניין הבדון.

מבוא כללי - לבעיית דת ולאום בעת החדשה

בעיות אידיאולוגיות ביחסי-הגומלין בין דת ולאום הן אחד מסימניה המובהקים של התעוררות הלאומיות בעולם המערבי בשלהי המאה הי"ח והמאה הי"ט. הדת והלאום הם תופעות יסוד בחברה האנושית, והם מהווים את הגילויים הממשיים-מרכזיים שלה, וכל חקירה ודיון היסטוריים מניחים בהכרח דיון לא רק בשתי תופעות אלו כשלעצמן, אלא אף בהתייחסותן זו לזו. הדברים אמורים לא רק ביחס לדתות לאומיות כמו ההינדואיזם והאיסלאם, אלא אף ביחס לדתות אוניברסאליות כמו הנצרות והבודהיזם, שהרי נושאן הממשי בגילוייהן ההיסטוריים היתה תמיד אומה זו או אחרת, ואין האוניברסאליות המהורה שלהן אלא בספירת האידיאולוגיה המופשטת, ואילו בשעה שהן הופכות להיות לתורתם הממשית של חלקים מהחברה האנושית, אין הן פטרות מהשתעבדות מסוימת לקונספציה הלאומית. הן מעוצבות במידה מסוימת על-ידי קונספציה זאת, אך היא מצידה מעוצבת על-ידן. כך נוצר יחס דיאלקטי בדרגת מתיחות זו או אחרת, וממילא אין אפשרות לעסוק בגילוי ההיסטורי של תופעה חברתית אחת מבלי לדון בזו של רעותה.¹

אבות הלאומיות המודרנית במערב עסקו, אולי אפילו שלא מרצונם, בשאלת הדת, ואפילו מבשרי הלאומיות הסוציאליסטית, שהפרדה מוחלטת בין דת למדינה היתה להם לעיקרון, לא יכלו, למעשה, להתעלם מדיון בשאלת יחסי הגומלין בין לאום לדת. אומר על כך ההיסטוריון ס. בארון:

Whether as an ally or as a rival, religion forced nationalism to take a stand. Even when formally banished from public life by separation of State and Church it remained a powerful social factor. The very declaration so frequent in Socialist programs, that religion is but a "private affair" of the individual has been a battlecry rather than a quiet statement of fact.²

לבין כותב בשנת 1905 כי הדרישה לאופייה הפרטי של הדת היא מוצדקת רק במה שאסור למדינה לכפות התנהגות דתית כלשהי על חלק מאזרחיה או על כולם, אך ככל שהעניין בוגע לעמדתה האידיאולוגית של המפלגה (הקומוניסטית) לשאלות הדת, הרי אין כל הצדקה מוסרית או מעשית להניח לה, לדת, להיות מצטמצמת בד' אמות מצפוננו של היחיד.³

1. דוגמא בולטת היא הלאומיות הדתית של הבורים בדרום-אפריקה.

2. ראה: S. Baron, Modern Nationalism and Religion, Meridian Books, (Philadelphia, 1960), p. 23.

3. לעיל, עמ' 23.

רוסו הצרפתי (איש ז'נבה), ג'פרסון האמריקאי, פיקטה הגרמני, בורק האנגלי ומאציני האיטלקי - כולם בזקקו בשלב מסויים של פיתוח הרעיון הלאומי שלהם לעסוק בשאלת מקומה של הדת בהתפתחות הלאומית. דיונם כלל בהכרח אף התחבטות בשאלת אופייה של הדת הרצויה ולא רק בשאלת מקום סיווגה של הדת המצויה במערכת הלאומית. אצל כולם היתה השאלה הדתית משנית ביחס לרעיון הלאומי, אך היתה זו שאלה שאי-אפשר היה להתעלם ממנה. גם האידיאולוגים הפאשיסטיים, אנשי תורת הגזע של המאה ה-20, כגון מרה הצרפתי, מוסוליני האיטלקי, ורוזנברג הגרמני נוגעים בשאלת יחסי-הגומלין בין הדת והלאום, ואין צריך להדגיש כי הללו ראו את חשיבותה של הראשונה רק כמסייעת להתגבשותה של השנייה ובהתאם לכך עסקו בחיפוש אחר דת אידיאלית, שתשרת את מטרותם.⁴

הדת היא תופעה פרימיטיבית בתברה האנושית ("פרימיטיבית" - בהוראה סתמית של ראשונות). משעה שעומד היחיד ומתחיל להרהר בשאלות של משמעות, הריהו חודר ביודעין או שלא ביודעין אל תחום הדת. זה אמור הן ביחס להרהוריהם של פילוסופים והן ביחס לחוריות הכרתיות של "עמך". ומשעה שמתלכדים היחידים לכדי הורית אומה, עוברת שאלת המשמעות של הקיום מתחום הפרט אל תחום הכלל. הנה, דרך פשט, שאיפת גאולתו הפרטית של כל בוצרי מאמין עומדת בעינה בכל הזמנים על כל גלגוליה התיאולוגיים והרגשיים, אולם משעה שעוצבה אומה שדת בניה היא הנצרות, עוברות קונספציות הגאולה הדתית של היחיד, וחלות אף עליה כאומה (בכוונה איבני מביא דוגמא מהיהדות, מסיבות שתובהרנה להלן). הפרט הנוצרי ושאיוותיו לגאולת בשמתו מתקיימים ועומדים, אך יצירתה של האומה מוסיפה מימד חדש, רחב יותר, בעל משמעות היסטורית ועל-היסטורית כאחת. הקדושה העומדת ביסוד יחסו של האדם אל בוראו מועתקת אל הורית האומה ויוצרת את ה-"Heiliges Geschichte" שלה. היא בכללותה מתגלה פתאום כבעלת אחריות ויעוד משלה המתבטאים לדוב בפונקציות גאולתיות הן לגבי עצמה והן לגבי האנושיות כולה.

עניינה הראשוני של הדת הוא היחיד הניצב מול בעיית משמעות קיומו. סימנו הברור של האדם החושב הוא בסיונו להתמודד בשאלה זו הכופה עצמה עליו. ההסתעפויות התיאולוגיות השונות וגילויי הפולחן הדתי אינם אלא נובעים ממצב התחבטות האדם בשאלת המשמעות. השאלה היא מה מביא את האדם ליישם את מושגי המשמעות הדתית הפרטית שלו על אומתו? מאימתי וכיצד הוא מייחס לאומתו את אותם שלבי הקיום והגאולה שאותם הוא רואה כמכוננים את הוריתו הפרטית?

כבכל התייחסות לשלב בהתפתחות הראשונית של תופעה היסטורית מסוימת, נצטרך גם כאן להעלות ספקולציות תיאורטיות ותו-לא. יתרה מזו: יש להניח שלא קיים פה רק קשר חד-סימרי, שבו האמוצה הדתית של הפרט מכוננת אותו לייחס משמעות דתית אף לאומתו, אלא שנוצר קשר דיאלקטי, שבו האומה כנתון בעל משמעות דתית, משפיעה על חוויותיו הדתיות של הפרט בהתחבטויותיו בשאלת קיומו כפרט.

הפרט רואה את אומתו כגוף מלוכד, אדיר וכבעל-השפעה על תחומים רבים בחייו. הוא חש ויודע כי חייו כפרט נבלעים בחיים הכלליים יותר של האומה שבתוכה נולד, שבתוכה הוא מתקיים, שממנה הוא שואב השראתו ואליה הוא מגיש יצירתו. הנה כי כן, מתהווה ההכרה שמשמעות קיומו אינה אלא חלק ממשמעות קיום רחבה יותר, אדירה יותר - היא אומתו. יתרה מזו: הכרה במשמעות היא הכרה ביעוד; הכרה בחובה למלא תפקיד, שהרי מסימניה של ההכרה במשמעות היא האמונה שלא לתוהו נברא האדם. והנה, חש הפרט ויודע כי כוחו כפרט למלא את התפקיד ולהשיג את היעוד הכולל אפסי הוא. מימדי שליחותו מצומצמים ביותר ולעיתים קרובות לא יוכלו לעבור את גבולות עצמו, ולא יוכלו אלא להביא, במקרה הטוב, לידי הגשמה עצמית. לכן, בהיותו בעל מושג על מימדי שליחות רחבים מאלה, ממילא הוא נדרש להטיל על גורם היסטורי ולא אישי - על אומתו. כך מתחיל האדם לעטר את אומתו בהילה של משמעות דתית הוא מתייחס אליה במושגים של נצח, וקושר אותה אל הטראנסצנדנטי: אם קיומו הפרטי בעל-משמעות הוא, קיום אומתו לא כל שכן. הקונספציות והטרמינולוגיה של משמעות קיום הפרט מועברות כך אל התחום הטראנס-אינדיווידואלי של האומה. אין הן מקהות את מושגי היעוד והגאולה האינדיווידואליים, אלא הן משתלבות לכדי מערכת אחת.

אם מבחינת המחקר הסוציולוגי-היסטורי לא נוצרה האומה מלכתחילה אלא כהכרח חברתי בעל ערך פונקציונאלי-אינסטרומנטאלי גרידא, הרי משהיא הולכת ומתעצמת, למיצער ביחס אל הפרט שבה, ומשעה שהיא עצמה מטבע התפתחותה פועלת ככוח מעצב בעל אוטונומיה משלו, הרי אין הפרט בעל הרגש הדתי יכול להימנע מלהתייחס לתופעה אדירה זו בטרמינולוגיות דתיות. על תפילתו בעד עצמו ובעד ביתו נוספת תפילה בעד האומה ושליטיה. בד בבד עם בחיבתו את ה"מאין באת ולאן אתה הולך" הפרטי שלו הוא נוחן את זו של האומה. האומה קיימת לגביו כגורם היסטורי בעל כוח בונה והורס, מתקדם ונסוג, משפיע ומושפע, עיתים בולע ועיתים נבלע, עיתים תקיף ועיתים חלש, והוא הפרט עומד ותוהה למשמעות כל אלה, והוא הפרט נוטל את שאלת משמעות קיומו כפרט על כל מרכיביה הדתיים של שאלה זו ומטילה על האומה. האימפריה הגרמנית בימה"ב איננה פחות מאשר "האימפריה הרומית הקדושה", שכן היא בעיני בנייה בעלת משמעות יעודית טראנסצנדנטית. המאמין המוסלמי רואה את מסעות הכיבושים של עמי האיסלאם לא כמכרזים לשם התפשטות טריטוריאלית, אלא לשם החלשתה של הכפירה בעולם.

גרמניה של פייכטל ואיטליה של מאצ'יני - יעודן משיחי בחסד האל, ועל-כן היזוקן הוא מעשה מוסרי שמיימי ממדרגה ראשונה (בעניין זה מעניינת דעתו של מאצ'יני, הטוען כי גבולותיה הפיזיים של איטליה נגזרו על-ידי האל, החפץ שהעם האיטלקי יחיה דווקא בתוך גבולות אלה ולא אחרים.⁵

אין להתעלם כמובן מקודת הסבר פרוזאית יותר העולה בייחוד בדיוננו על הנציונאליזם במאה ה-20, והיא שהאלמנט הדתי מועלה כנסיון להצדקה רעיונית של השאיפה אל הכוח והכיבושים, שהגיבוש הלאומי הוא תנאי להשגתו.

2. הקשר בין דת ולאום ביהדות

הקשר בין דת ולאום קיים בצורה בולטת ביותר ביהדות. כבר בהיותנו הוגים את המילה "יהדות", אנו מתכוונים בדרך-כלל לדת היהודית ולעם שהוא נושא; "כפתילה בשלהבת" - כך כרוכות ביהדות הדת והלאום זו בזו, ואין ההיסטוריה היהודית, למיצער עד תקופת ההשכלה והאמנסיפציה, יודעת הפרדה ביניהם. אולם טיבו המהותי של קשר זה ביהדות וגילויי ההיסטורי שונים הם מתופעות מקבילות בדברי ימי האנושות. אין לפנינו מקרה של מחשבה ומערכת דתית קיימת, הכוללת בתוכה בשלב מסויים של התפתחותה, כמושא רעיוני ויעודי גם איזשהו גוף לאומי, אלא לפנינו תופעה שבה דת מסוימת ולאום מסויים מתהווים כישות אחת. אומר על כך צבי ורבלובסקי:

Judaism is not a case of a religion arising somewhere and then influencing, impregnating and shaping a people. The people and the religion have grown together, the religion not only proclaiming beliefs and dictating behavior which the people adopt, but imposing these very specifically on that particular people as its vocation, life giving purpose, and guarantee of existence.⁶

ההנחה הבסיסית של התודעה המסורתית היהודית היא, שעצם הקיום הלאומי היהודי, עצם ההיווצרות וערובת ההמשכיות נובעים מהרעיון הדתי ותלויים בו. בעוד שבתופעות מקבילות של קשר בין דת ולאום אנו מוצאים את קיומה של הדת וקיומו של הלאום כישויות אוטונומיות נפרדות, המתקשרות ביניהן במהלך ההיסטוריה, כפי

5. ראה להלן, בפרק על ז'בוטינסקי.

6. ראה: R.J.Z. Werblowsky, Beyond Tradition and Modernity, (University of London, 1976), p. 49.

שהוסבר לעיל, הרי ביהדות עצם ההתהוות הלאומית מתחוללת מתוכן של קטגוריות דתיות. ההשקפה היהודית המסורתית רואה את האידאיה הדתית עצמה כזקוקה ליחידה לאומית מסוימת דווקא שתחשוב אותה, תבצע מצוותיה המעשיות ותייצגה בפני האנושות כולה. מבחינה זו ייאמר, כי אין היהדות כוללת בתוכה את האלמנט הלאומי כערך חשוב גרידא, אלא כהכרח מהותי. במחשבת חז"ל מובע רעיון לפיו בריאת העולם עצמה היא לתכלית הוצאתו לפועל של רצון ה' דווקא על-ידי האומה הישראלית. רש"י בפירושו המפורסם לפסוק הראשון של התורה מביא את דברי חז"ל: "בראשית ברא": אין המקרא הזה אומר אלא דורשני כמ"ש רז"ל בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו" (משלי ח') ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתה" (ירמיה ב'). והרישא של פירש"י אף היא מרמזת לאותו רעיון: "בראשית" אומר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החודש הזה לכם" שהיא מצווה ראשונה שבצטור ישראל, ומה הטעם פתח בבראשית? משום כוח מעשיו הגיד לעמו וכו'".

כלומר, עיקר האידאיה הדתית ביהדות כפי שהיא עולה מדברי ר' יצחק, היא במה שאלוקים מצווה את האומה כאומה ("החודש הזה לכם" וכו'), ובולם העניין בטיבה של מצווה ציבורית לאומית מובהקת (או ליתר דיוק זוהי מצווה המקשרת בין היסוד הקוסמי - לבנה - לבין האומה) ואינה נתפסת כלל ועיקר בתחום המוסר של הפרט. הקשר המיוחד בין דת ללאום ביהדות בא לידי ביטוי ברעיון ה"ברית" בין האומה ובנורא העולם:

Historical Judaism has always considered itself the product of a covenant between God and Israel - a covenant whose embodiment in earthly reality is the Torah: The Law and its commandments.⁷

תודעת הברית היא יסודית בחיי האומה הישראלית, ומיוחדותה היא במה שהיא נתפסת במסורת כגורם המחולל את האומה, המעניק לה את כוח חיותה וטעם לקיומה גדוש הסבל.⁸

רעיון הבחירה כשלעצמו, שאליו מתלווה הכרת היעוד איננו מיוחד לעם ישראל בלבד. פיקטה, למשל, רואה בעם הגרמני עם של בחירה בעל ייחוד כלל-אנושי, והוא

7. D. Herr, "The Role of the Halacha in the Shaping of Jewish History," Contemporary Thinking in Israel, w.Z.O. (Jerusalem, 1973).

8. השווה לדעתו של פרופ' א. הרצברג, הרואה את תודעת הברית כעיקרון מהותי: A. Hertzberg, Judaism, Prentice Hall International (London, 1961). (ראה בייחוד מבוא ופרק ראשון).

אף משתמש במרמיבולוגיה נבואית בדברו על ייסורין הבאים על גרמניה (בתקופת נפוליאון), כדי להגות את העם הגרמני אל מסילת יעודו. גם מאציני מדבר על שליחותה הדתית של האומה המכרזת לתכלית התגשמותה של המטרה האלוהית בעולם כולו. אך אלה מגלים גישה זו רק מתוך הקשר הפסיכולוגי המיוחד המתהווה בין הפרט ואומתו, מתוך אהבה לאומתם ומתוך הערצתם את מכלול גילויי תרבותה ומתוך רצונם ליתן משמעות נצחית לפעולותיהם הפוליטיות, ואין כאן מסקנה הכרחית הנובעת מקטגוריות דתיות בתובנות. אין הדת הנוצרית שלהם⁹ מציגה בפניהם קטגוריות המחייבות אותם למסקנתם הלאומית. בכלל, רחוקה התיאולוגיה הנוצרית מלחייב גיבוש לאומי כלשהו. ואילו ביהדות עיקרון הברית והיעוד היא עצם המהות של האידאיה הדתית. הקשר בציוויליזציה המערבית הוא, אם כן, קשר של יישום (אפליקציה), שבו מיישם היחיד את חוריותו הדתית ואת מושגי המשמעות של עצמו על האומה. כלומר, מבסס להעביר את אומתו אל התחום המסה-היסטורי. מה הוא בעל יעוד לפני האלוהים - אף אומתו כן; מה הוא עתיד להיגאל - אף אומתו כן. ואילו בישראל, לפי התפיסה המסורתית, הקשר הוא אורגאני, קשר של גביעה הכרחית. הלאומיות היהודית נתפסת כפובקציה דתית מלכתחילה. בלשונו של מרטין בובר נאמר כי עם ישראל חי את ההיסטוריה וההתגלות כתופעה אחת, בעוד שאצל העמים, מלכתחילה, ההתגלות היא נחלת היחיד והנסיון ההיסטורי הוא נחלתה של האומה.¹⁰ (העם כולו מתבסס בחורית ההתגלות בהר-סיני).

קשר אמיץ זה ביהדות מתברר מצד גילויי ההיסטורי, שהרי רק מי שהיה בן הדת היהודית יכול היה להיות בן עם-ישראל (בתקופה הבתר-אמנסיפציונית בעשר נסיונות שונים להתיר קשר זה. הנה, למשל, ב-1921 בערך בצ'כוסלובקיה מיפקד אוכלוסין, בו הצהירו אחד-עשר מתושבי פראג וכמה מאות במדינה כולה, על השתייכותם ללאום היהודי ועל היותם, יחד עם זאת, בני הדת הרומית-קתולית. "הצהרה זו היכתה בתדהמה את ההנהגה הציונית") (Baron - 241).

אמנם יש לקשר זה מקבילות גם בדברי-ימי אירופה. בימה"ב אי-אפשר היה לשער מקרה בו בן האומה הספרדית לא השתייך לדת הרומית-קתולית או בן האומה הרוסית לכנסייה הפרבוסלאבית. אך קשר זה מותנה היה יותר במצבים היסטוריים מאשר במהות נצחית, ועובדה היא שחלה בו התרופפות ניכרת.

9. שניהם מדברים על רפורמות ראדיקליות בדת הנוצרית, שיצרו דת כזו שתשרת את השאיפה הלאומית (Baron, pp. 46-50).

10. Martin Buber, Israel and the World, Schocken (N.Y. 1963), ראה מאמרו "The Jew in the World", ובייחוד עמ' 168-169.

3. החילון בישראל בעת החדשה

תקופת החילון הבתר-השכלתית והבתר-אמנסיפציונית מלווה בערעור על עצם קיום הקשר בין דת ללאום ביהדות, או למיצער על טיבו של קשר זה. עובדה היא שהפרט היהודי, אף אם לא האמין יותר באלוהים או בהתגלות או בשניהם גם-יחד, לא יצא מכלל ישראל. יכול היה הוא לנער עצמו מכל זיקה לדת ישראל ובכל זאת לדאות עצמו כבן-ישראל באמן, וכך גם ראה אותו הכלל היהודי.¹¹ המגמה הכללית היתה לדאות את הקיום היהודי כמבוסס על יסודות אתניים-תרבותיים, ולא על קטגוריות דתיות. אך גם כאן התרחקות הפרט היהודי מכל זיקה אל דת ישראל היתה רק ביטוי לזכותו כיחיד, כגורם א-היסטורי, זכות שנחאפשרה בהקשר החברתי של הליברליזם האירופאי. הפרט היהודי הורה היתר לעצמו להתרחק מהדת היהודית, אך לא העז, בדרך-כלל, לפסוק הלכה עקרונית ברוח זו לגבי האומה כולה. גם כאשר בחייו הפרטיים הוא הניח לקשר להתרופף הוא עשה זאת תוך הודאה סמויה בקיומה האובייקטיבי של זיקה בין מרכיביו של קשר זה. הוא חש כי מה שמותר לו כיחיד אינו רצוי לאומה ככלל. נעלה מכל ספק הוא, שפרט למקרים שוליים-חריגים, לא עלתה במחשבה יצירת סינתיזה חדשה בין הלאום היהודי לדת שאיננה דת ישראל. תקופת החילון רופפה את הקשר, אך השאירה זיקה מסוימת בין מרכיביו. אופיה של התרופפות מחד-גיסא, והישארות הזיקה מאידך-גיסא, בא לידי ביטוי בדבריו של צ. וורבלובסקי:

But even the most orthodox Jewish theologian - as indeed also the ancient prophets - would agree that even without faith and practice there was a Jewish people, though they would be quick to add that without practice the people were betraying the ground of its existence and therefore doomed.¹²

11. השווה: H. Ben Sasson, Trial and Achievement, Currents in Jewish History, "Keter" (Jerusalem, 1974), pp. 81-86.

12. Werblowsky, Beyond Tradition and Modernity, p. 50.

13. "האסיף", כרך 6, עמ' 19. השווה דעתו השונה בספרו: "The History of

Zionism": "As in the "Natio" the fact of being at one with the race is the really characteristic features, it is necessary to regard all Jews as members of the Jewish nationality without reference to their religious opinions or point of view. This is the meaning of the Talmud dictum... .. ישראל אף-על-פי שחטא... ..

N. Sokolow, The History of Zionism, 1600-1918, Longmans, Green (London 1919), p. 193.

נחום סוקולוב, אחד האידיאולוגים של הציונות, שלא ביטנה על המחבה הדתי, בותן ביסוי לזיקה זו במאמר שנתפרסם ב-1893 תחת הכותרת "מגמת פנינו". לדעתו אי-אפשר לנתק ביהדות את הרעיון הלאומי מן האידיאה הדתית. היסוד הלאומי הוא חלק אינטגרלי של ההווה הדתית: "יסוד עמנו היא התורה, ורוח התורה היא רוח עמנו, ומה היא ראש פינה להדעות הנמצאות בספר התורה? יסוד הדעות האלו הוא כי התורה ניתנה מאל שדי אדון כל המעשים, כל יכול... היה הורה ויהיה."¹³

ב.צ. דינור מצביע על טיבו האורגאני של הקשר בהתייחסו לרעיון המשיחיות והגאולה בישראל. הוא חולק על הדעה הרואה את הקשר בין רעיון המשיחיות הלאומית ובין האידיאה הדתית ביהדות כבוצר על-ידי המסיבות ההיסטוריות על הגלות. לדעתו תמיד ראתה התודעה המסורתית את הרעיון הלאומי כבובע מהאידיאה הדתית וקשר אליה אורגאנית. העם תמיד ראה את רעיון הברית והיעוד כרעיון מהותי כולל, שחלקיו אינם מצטרפים או נפרדים בהתאם לנסיבות היסטוריות: "ברית עם היא חוקת חיים, דמות חיים קדושה. היא הראשונה במערכת הבריתות, שהיתה המסגרת לייחודו וליעודו של ישראל. מערכת הבריתות האלו כוללת חמש בריתות: ברית הארץ, ברית הדורות, ברית אחים, ברית עולם. בצירופן הן ברית אלוקים. בצירופן הן ישראל...". והוא קובע בפירושו כי "לפי התודעה הזאת היה ייחוד העם, ייחודו הלאומי ויעודו הדתי קשורים ושלובים ביחד."¹⁴

פרט למקרים בודדים בהם הובעה הדעה בדבר הזכות ואף החובה לנתק באופן חד-משמעי ומוחלט את הקשר שבין הדת ללאום, דעה שהתבססה על השקפה מסריאליסטית או היסטוריוציסטית קיצונית, הרי רוב האידיאולוגים של הציונות התחבטו קשות בבעיית האינטרפרטציה, הן של הדת היהודית והן של זיקתה ללאום. רוב דברי הציונות לא נקטו בגישתו הקיצונית של קלאצקין, שלגביו היתה חשובה רק המסגרת הלאומית-מדינית ותו-לא. הכרתם ענתה גם בדבר קיומה של זיקה מיוחדת בין האידיאה הדתית והאידיאה הלאומית ביהדות, אך בהיותם בני התקופה הבתר-השכלתית לא יכלו יותר לתפוס את מהות הזיקה במושגיה המסורתיים; רובם נדונו להתפתחויות רעיוניות איומות בנסותם להסביר לעצמם ולזולתם מהו התוכן היהודי האותנטי שבעבורו כדאיים מאמצי התחייה.¹⁵ יתרה מזו: בסוף דינמיקת עבודת התחייה מצאו עצמם רבים מהם משתמשים במונחים מסורתיים של גאולה, בחירה ומשיחיות, והם היו

14. ב.צ. דינור, במאבק דורות של עם ישראל על ארצו, מוסד ביאליק, (ירושלים, תשל"ה), עמ' 288-289.

15. ראה: A. Bertzberg, The Zionist Idea, וכן השווה: Z. Yaron, Religion in Israel (American Jewish Year Book, 1976),

p. 55.

A. Hertzberg, The Zionist Idea (N.Y. Harper & Row השווה: 1966), pp. 21-22.

וכן: Z. Yaron, "Religion in Israel", American Jewish Year Book (Philadelphia), 1976, p. 55.

צריכים להסביר זאת. אם "משיח ואלוהים מתו", כדברי המילים החריפות של הברוד, הרי אין ה"תחייה" רלוונטית, אלא במה שהיא באה לשפר מצבה הכלכלי והחברתי של קבוצה אתנית מסוימת, תוך נסיון למחיקת כל אותם אלמנטים תרבותיים-מסורתיים, שהביאו לידי אותו מצב אומלל הטעון שיפור ראדיקלי. ולא רק הברוד היה אכול כפירה באלוהים ובהתגלות ובמסורת של יעוד, אלא היה זה הוא שנתן לכך ביטוי קיצוני וחריף.

חריפות הפאראדוקס היתה בכך שמסקנת הגישה המשיחית יעודית של ההיסטוריוסופיה המסורתית נשארה בעינה, בעוד שההנחות שהובילו אליה לפי הגישה המסורתית בידחו עתה על-ידי בני דור החילון. הללו צריכים היו, אם כן, למצוא הנחות חדשות שתתאמה למסקנת היעוד המסורתית. בייחוד היו בזקקים ל"פלפול תלמודי" בנסיון להסביר מדוע עצמאות לאומית תוכל להתגשם דווקא בארץ-ישראל ולא במקום אחר.¹⁶ למרות מגמת החילון היתה הוויית יהדותם חדורה פסיכיקה מסורתית של יעוד וגאולה והם בזקקו לראציונליזציה של פסיכיקה זו, ואותה ביססו לבנות על-גבי יסודות של האידיאולוגיות החברתיות המערביות, שהיו להם למופת.

ההפרדה בין הדבקים היתה בנסיון להתרת הקשר בין דת ללאום כפי שהוא בתפס במסורת היהודית, והיינו בבחינה זו שהקיום הלאומי היהודי הוא בביעה הכרחית מקטגוריות דתיות, כפי שנתפרשו על-ידי המסורת היהודית. ההפרדה היתה מכרובת אל השילוש המסורתי: קודשא בריך הוא, אורייתא וישראל, כשהיסוד האחרון נשאר כערך חיובי, הנזקק לאינטרפרטציה חדשה שתסביר את טעם קיומו העצמאי ואת ערכו היעודי לאחר שנבטשו התמוכות המסורתיות שהציבוהו בכוון בתודעת הדורות.

הסקולריזציה בעת החדשה בכלל ובישראל בפרט אין פירושה ניתוק מוחלט חד-משמעי מכל זיקה אל הדת. וורבלובסקי מעלה שני אופנים עיקריים בתופעת הסקולריזציה:

The one is secularization as the process of the emancipation of certain areas of social, cultural and political life from the dominance or control (be it only in the sense of ultimate legitimation) not only of ecclesiastical institutions but of traditional religious ideas and representations. The other is the implied allegation of continuity between certain ideas, values, orientations

16. ראה: א. שביד, סימפוזיון - "הצינונות וזיקתה לתודעת העבר היהודי", "אורות" (תשל"ב י"ב), עמ' 24.

structures in their present 'secular' and their religious antecedents...¹⁷

הוא אף מביא את המארקסיזם כדוגמא לסקולריזציה של אסכאטולוגיה תנ"כית בהערה (ibid), וזה אכן מה שקרה הן בחוגי ההשכלה והן בחוגי הציונות החילונית: טרמינולוגיה ומושגים מתחום המסורת הדתית הוסיפו לשמש את בעלי האידאולוגיות השונות מהחוגים החילוניים אלא שתוכנם היה שונה. לפנינו תופעה של מהפכות מבוקרת, סלקטיבית וסובייקטיבית. המסורת היהודית ומקורותיה עוברים תחת שטח הסובייקטיביות ובבחנים לאור האידאולוגיות המערביות השולטות בכיפה. אם בתקופה הטרומ-השכלתית והאמנציפציות נבחנת היהדות מתוך עצמה, הרי הסקולריזציה מציבה קריטריונים חיצוניים לבחינת היהדות וכך נבחנת הרלוונטיות של היהדות לא לאור המשמעות האובייקטיבית הקבועה של העבר אלא לאור הסובייקטיביות של ההווה שלה מעניקה הסקולריזציה "סמכות אוטונומית".¹⁸ שאיפות תקומת מלכות צדק ומשטר אידיאלי מתוקן מיוחסות אל עקרונות שבמורשת היהדות ובכך נקרע קרע מוחלט בין מהפכת ההווה לבין חלקים שבמסורת העבר. נחמן סירקין, "אני הציונות הסוציאליסטית, מתפש את שורשי האידאליזם במורשה היהודית... מאברהם אבינו, איש המופת התנ"כי... ועד ל"ו הצדיקים הלגנדאריים שבכל דור ודור אנשי המופת - מוסריותם היא בתכלית השלמות... ישעיהו, ירמיהו... יהודה הלוי, מארכס, לאסאל והס - חיה שאיפה קנאית אחת לעצב את החיים בהתאם לאידאל העליון של שלמות מוסרית... הגביאים הראשונים... האיסיים והאביונים בימי בית שני, התנועה המשיחית בימי הביניים, החסידים, ועד לתנועות הפרולטריות של ימינו - סבוע בהם האידאל הסוציאלי המהפכני. זהו אחד הגילויים המופלאים להבנת היהודים והיהדות. הסוציאליזם המודרני, בבקשו מקורו ההיסטורי וכוחו - חוזר תמיד לפרק ההירואי הכביר ביותר בהיסטוריה היהודית - למשיחיות הקדומה היהודית שהיא אנטי-נוצרית"¹⁹ (כנעני - 42). הסלקטיביות הסובייקטיבית ביכרת כאן באופן ברור ביותר: "הבנת היהודים והיהדות" אצל סירקין, כמו אצל רבים אחרים ולא דווקא כאלה הנימנים על התנועה הסוציאליסטית, מתקבלת מתוך התייחסות חיונית רק לאותם גילויים במסורת שלא עבר עליהם עיבוד של אינסטיטוציונאליזציה ריטואלית. נחמן סירקין ממשיך ומכריז כי:

17. ראה: Werblowsky, p. 11.

18. ראה: נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה, ספריית פועלים, עמ' 37.

19. ראה: דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, ספריית פועלים, (אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז, 1976), עמ' 42.

הציונות הסוציאלית מטילה על עצמה גם תעודה תרבותית רוחנית גדולה. המוני העם שקועים בבערות, בהבלי הדת, בהגשמה תלמודית. רבני העדה... הבורגנות היהודית והממשלה הם-הם המחזיקים בבערות זו ובהבליים אלה. הציונות הסוציאליסטית קוראת בשם האמת, בשם רעיון התחייה הלאומית למלחמה בכל כוחות השחור והזדון הללו. בדת היהודית המעשית... שהיא לא דת אלא אסון, רואה הציונות הסוציאליסטית את המעצור העיקרי החוסם בפני העם את הדרך לתרבות, למדע, לחירות. הדת המעשית משחיתה את השכל היהודי ואת הנפש היהודית... הציונות הסוציאליסטית רוצה לפזר את האפלה הזאת, להכניס לתוך העם את אור הרעיון הסוציאליסטי הלאומי.

20

תהליך הסקולריזציה איננו פוגע בעיקרון היעוד הלאומי. אדרבא, הוא מעניק לו משמעות אידיאלית. בבחינה אובייקטיבית אין להתעלם מאלמנטים של דתיות המצויים בה, אלא שהסקולריזציה מכוננת משמעות יהודית זו על הריסות היעודיות הדתית-מסורתית אגב שימת דגש על אופי אוניברסאלי מורחב. הדברים אמורים בייחוד בקשר לציונות הראדיקלית סוציאליסטית וזו הרוחנית "אחד-העמית", שלגביהן הייחוד הלאומי ו"תחיית העם" הם בעלי משמעות חיובית רק במה שהם מנתקים עצמם מפרטיקו-לאריזם דתי ומתחברים אל צורה דתית כללית יותר, אל "אידיאל עליון ותעודה תרבותית רוחנית", הקשורים בטבורם אל רוח האוניברסאליזם האירופי.

כדי לעמוד על גישה זו, המנתקת את היהדות מחיבורה המסורתי אל המשמעות האלוקית המוחלטת והנצחית ובכל זאת מקנה לה מעמד עליון ביותר בסולם המוסר האנושי, נבחן לדוגמא את דברי מוצקין בדבריו על "ארץ ישראל החדשה כהתגשמות תביעות הנביאים". לדעתו, "ארץ ישראל שומה עליה להיות הקרקע שעליה תיבנה היהדות בעבודה וביצירה את בית-המקדש המרוסם ביותר של האנושיות", וכן "תיצור, ללא ספק, חזון בנואה גדול מזה שיצרה כבר. לא באותו מובן ששולחיו החדשים של עם ישראל יהיו אנשי מוסר בעלה יותר" כי "אכן בזה לא יעלו על הנביאים שהראו את ישראל סבא. ואולם בעלות וגדולות יותר תהיינה האפשרויות שאליהן יתבסא הרוח הישראלי והנפש היהודית". לדעתו קבעו נביאי ישראל "על-פי אינטואיציה סהורה באימפרוביזציות גאוניות את האידיאלים הבעלים ביותר", אלא מכיוון שלא איכשר דכא לקבל את האידיאלים שלהם, קשרו הנביאים את התגשמותם רק בשביל העתיד הרחוק. וזו אף הסיבה שאידיאלים אלה שניטאום הנביאים קיבלו בעיני בני דורם משמעות אלוהית: "הם היו כה מרוסמים ובלתי-מובנים, כה מנותקים מ'הכרת הטבע שהתפשטה מיום ליום בקרב האומות מסביב', כלומר מפאגניזם שלא יכלו שלא

להתקבל כדבר "מיסתורין". והודות ל"מיסתורין" זה מסביר מוצקין, שהיה כה נעלה מהתפיסה המקובלת של האנושות באותה תקופה "יכלה כל גבואה בכלל להחזיק מעמד. כי הפלא הגדול ביותר היה בזה, שנושאי הגבואה לא היו בידם שום הוכחות אמפיריות לאמיתותיה". והוא מסיים דבריו בנושא זה ואומר: "באמונה שהמופלא הזה – השאיפה הזאת למוניזם הנאצל ביותר, למזיגה הנהדרת ביותר של היחיד עם הכלל... באמונה הזאת אנו רואים את דמותו הנהירה של עם ישראל המשוחרר בארץ ישראל המשוחררת של עם ישראל המשוחרר בתוך האומות המשוחררות את עצמן".²¹

מוטר הנביאים לדעתו הוא פרי אינטואיציה אנושית, היינו הוא נובע מהמשתנה והסופי, ובכל זאת מאמין מוצקין שלא יכול להתגלות מוטר גבוה ממנו, וכן הוא מאמין שהאנושות כולה מתפתחת בכיוון ההגשמה של מוטר זה בהדרכתה של האומה הישראלית. זהו מקרה מובהק של אמונה במסקנה המסורתית אגב דחיית ההנחות המסורתיות הבסיסיות המובילות אליה. ללא כל צסיון להשוואה עם פילוסופיות חברתיות אחרות וללא פירוט או הסבר הערך הסמון באידיאלים של הנביאים, מגיש לנו מוצקין השקפה בעלת אופי אקסיומטי ממש באשר ליעוד הלאומי של עם ישראל.

הנה, כך קשור רעיון ה"תחייה" בהכרה דתית, מבחינה זו שהוא מונחה על-ידי אמונה אידיאליסטית, אך הכרה דתית זו היא בהחלט לא מסורתית ולעיתים היא אף בעלת אופי הדוחה את עיקרון האל הטראנסצנדנטי.

תהליך הסקולריזציה בישראל הביא בחובו בעיות אינטלקטואליות, אמוציונאליות ומעשיות לרבים מבני הדור. מבחינה אינטלקטואלית קשה היה למצוא צידוק לקיומו של יסוד הבחירה והיעוד שלא פסק מלקנן בתודעתם של רבים מההוגים הלאומיים. אותה "תעודה" ואור לגויים היו חסרים בתקופה הבתר-מודרנית יסודות של קאנוניזציה סמכותית, וללא אלה היתה האידיאולוגיה היעודית רופפת.²² הנה למשל החלוציות ו"אידיאל הצדק" הסוציאלי כשהם לעצמם וללא קשר למשמעות מטאפיזית מוחלטת ונצחית החלו להיתפס בתודעה. לאחר תקופת התלהבות ראשונה, כ"ערכים

21. ראה: ל. מוצקין, "לביסוס הציונות ולדרך בניין הארץ" (מאמר משנת 1918). מופיע בספר מוצקין, ערוך בידי א. ביין (הוצאת ההנהלה הציונית, ירושלים תרצ"ט), עמ' 186-187.

22. השווה: Werblowsky: Post modern religion will not only have to discover its substantive contents, but also and perhaps primarily - new canons of authority. p. 20.

דינאמיים" ולא נצחיים.²³ היתה חסרה אותה הסאנקציה העליונה המחדירה יסוד של נצחיות בגורמים החברתיים והרעיוניים המתפתחים והמשתנים, והיתה חסרה התכלית המטאפיסית שתעמוד מחוץ ומעל לסדר החברתי הרצוי כשלעצמו. "השיבו לי את אלוהי ישראל! האל שנתן לי אריסטו לא אל חיים הוא", זועק פייארברג ב"לאן", וברנר עצמו זה ה"אגנוסטיקן המוצהר" מתחבט ומקונן על כל מר הקדרות של "הויה בלי אלוהים" ועל "אימת הריקנות שאין לה תקנה".²⁴

התברר שהלאומיות היהודית שנותקה מהאידיאה היעודית מסורתית הוצרכה לבסס את עצמה או על בסיס של אידיאולוגיות אוניברסאליות, שבהכרח שטשו את יסוד הייחודיות שלה, או על סוג של לאומיות "פורמאלית" גרידא שנשענה בעיקר על הערצת השפה, הארץ והריכוז הטריטוריאלי כשהם לעצמם.²⁵

והנה, מכיוון שתודעה של עיקרון יעודי ייחודי ובחירה בכל זאת היתה, הרי שההסברים הרעיוניים שנילוו אליה היה רב בהם שטשו המושגים וערפול הכוונות. בחירה זו ללא בוחר היא מסממני הפרובלמטיקה האינטלקטואלית והמוסרית של החילוניות בישראל.²⁶

גם מהבחינה האמוציונאלית או הסף-הכרתית התברר שקשה להגיע מהפרדה מוחלטת בין היסוד הדתי והיסוד הלאומי. מי שחש עצמו יהודי - קשה היה לו שלא לתת לכך ביטוי באקט דתי זה או אחר. במחקרו הנ"ל מביא כנעני תיאורים של אנשי העלייה השביעית, אנשי ריאליזם ומאסריאליזם שלא עמדו בפני הדחף הנפשי להשתתף בתפילות הימים הנוראים או "סדר" פסח למשל. המסורת הדתית קנתה לה אחיזה בלב היהודי החילוני לאחר שהורחק ממנו. גם מי שיהדותו היתה על-פי

23. השווה: א. סימון, "עתידה של הדת בארץ", הכינוס לבעיות הדת (16.7.1942) חיפה), הוצאת "ראובן מס" (ירושלים). עמ' 18 - "נסיון של תרבות יהודית חילונית הוא מסובך מאוד. כלום נוכל להציל את כתבי-הקודש ממדורת העולם לאחר שאנדה האמונה בקדושתם? צריך לחקן את נפש הילד שלא עשה עדיין את חשבונו עם הקב"ה.

24. כנעני, עמ' 27-28.

25. סימון ובובר רואים ב"פורמאליזם" זה סכנה של לאומיות אלילית. ראה סימון לעיל, וראה בובר במאמרו "Nationalism and Zion", מופיע בפרך: M. Buber, Israel and the World.

26. ראה אי-העקביות אצל פרץ סמולנסקין, שלמרות אי-אמונתו בהתגלות ובבחירת אלוהים, הוא מדגיש במרצות את בחירת עם ישראל להיות אור לגויים. עיין

(המשך...)

הכרתו יהדות לאומית גרידא חש בה פחת כלשהו כשנעדר ממנה אלמנט המסורת הדתית. התברר כי השיבה לארץ אבות והרצון לחזק את האלמנט הלאומי דווקא שביהדות, מביאים את היהודי החילוני לידי מגע מחודש עם מנהגי אבותיו.²⁷ אי-האפשרות הרגשית להינתק מריטואלים ומוסדות דתיים מסויימים הביאה לידי סיווגם בקטגוריות של ערכים לאומיים. משעה שהתברר שעיקרון או נוהג דתי השתרשו כה עמוק בתודעתו של העם, שאף גלי החילון לא יכלו לו, הריהו מתפרש כבעל ערך לאומי. כחוק דתי הרי אין הוא יכול להתקבל על-ידי החילונים, ומאידך גיסא אין יכולים לעקרו מלב, בהיות אחיזתו בת השנים איתנה, ואז אין מנוס מאשר פירושו כחוק בעל ערך לאומי, וככזה הוא אף בעל אופי מחייב. בדברים שנאמרו בכינוס חיילים (יהודים) בתש"ב מגלה ברל כצנלסון דעתו כי כבוד הגדודים העבריים מחייב הנהגת מטבחים כשרים בהם.²⁸ ובמקום אחר הוא אומר:

אני מודה: שונא אני חזירים, ויותר משאני מפחד מפני חזירים, ויותר משאני מפחד מפני חזירים מגדלי חזירים. בטוח אני שאין לך חזירות בעולם שאינם מוכנים ומזומנים לגדל אצלנו... המפני כאלה לא אפחד? ועוד אומר: לא ברור לי כיצד יסופר לילדינו - ברגש ובטעם - על מסירת בפשר של אלעזר הזקן, ועל חנה ושבעת בניה - אם עצם הדבר אשר עליו יצאו הם ליהרג אין לו אחיזה באורח-החיים שלנו? ואיני יודע כיצד יסופר לילדים - בהפלאה ובהערצה - על גיבורינו הקטנים, על הקטנויסיטים, אשר סבלו רעב ומהלומות ולא הביאו בשר חזיר אל פיהם, אם כל עניין זה איננו אלא משפט קדום שעבר עליו הכלל?²⁹

במכתב של בן-גוריון מיום 11.9.35 שתוכנו ויכוח עם "המזרחי" בעניין שמירת שבת בפומבי, הוא אומר: "אולם כל החברים לא הסתפקו בגינוי המזרחי אלא

(... המשך)

במיוחד במאמרים, כרך ג', הוצאת "קרן סמולנסקין" (ירושלים, תרפ"ו), עמ' 162; והשווה להשקפתו במאמר "עת לעשות" כרך ו', עמ' 183-184; וכן ראה דעתו של הרצברג:

"... only he who believes that his own values are divinely revealed can claim that upholding them makes him a member of a chosen people - and give himself leave to sit in judgement on others". (The Zionist Idea, p.65).

27. השווה "הכינוס לבעיות הדת", עמ' 41, וכן - Werblowsky, p. 44.

28. כצנלסון, כתבים, כרך ה', עמ' 296.

29. לעיל, כרך י"ב, עמ' 57.

עמדו מתוך אחריות רבה על עצם שאלת מנוחת השבת כצורך לאומי וסוציאלי בחיינו בארץ. בנידון זה לא היה הבדל בין "השומר הצעיר" ובין "הקיבוץ המאוחד" ובין חברים אחרים. יערי כינה את מחללי השבת בעבודת שדה או מלאכה בשם יבסקי"ם (המופסי"ם היהודים ברוסיה). כל הסיעה הכירה, שנעצם הדבר צדקה דרישת "המזרחי" שהיא צריכה להיות דרישת כולנו. לא לעבוד בשבת במלאכת שדה ובניין, מסחר ותעשייה.³⁰

הוא ממשיך ומסביר כי בכל זאת היתה התנגדות מצד סיעתו ומצדו לדרישת "המזרחי" להטיל סאנקציות על מפירי מנוחת השבת בפומבי, אך יחד עם זאת הוא מוסיף: "... אולם, אני דרשתי, שאנחנו בעצמנו נאחז באמצעים מתאימים, שחברינו במשקים יקיימו את אשר קיבלנו על עצמנו באסיפת הנבחרים ובוועד הפועל הציוני, והיו חברים שאמרו, שאין לאחוז בשום אמצעים, אלא להניח את הדבר למצפוננו של כל אחד ואחד, אבל חוקים לאומיים וסוציאליים אין מניחים למצפוננו של כל איש, אלא מכריחים (ההדגשה במקור) אותו לקיים אותם".³¹

מתברר, אם כן, כי הסקולריזציה לא הביאה על העם היהודי ניתוק כולל חד-משמעי בין יסודות הלאומיות שבו ובין דתו המסורתית. למרות השינויים הרבים שהתרחשו וחלו במשך מאתיים השנים האחרונות, אומר רוטנשטרייך:

הקירבה המיוחדת היחידה במינה, שבין דת ישראל ובין הקיום היהודי הלאומי בשארה בגדר גורם קיים ועומד בנסיון היהודי, ואם ברצה לבקש לשון מתונה, נאמר: בשארה בגדר דילמה קיימת של הקיום היהודי. אם אנו רואים עניין זה כמרכיב או רואים אותו כדילמה – הדבר תלוי כמובן בפירוש שנותנים לבחינות האינטלקטואליות או ההיסטוריות הקשורות לעם היהודי.³²

הדבר תלוי, כמובן, בפירוש שנותנים לבחינות האינטלקטואליות או ההיסטוריות הקשורות לעם היהודי. לדעתו, לא מוציא העם היהודי אקוויוולנט לא-דתי לדת.³³

אלא דא עקא שכל אותם סופרים והוגים לאומיים חילוניים שמקולמוסיהם אתה למד על קיומה של זיקה בין דת ללאום לא גיבשו עמדה ברורה, ואין צריך לומר

30. זכרונות, כרך ב', עם-עובד (תשל"ג). ט' 426.

31. שם. ע' 98.

32. רוטנשטרייך, על הקיום, עם' 90.

33. ה"ל, לעיל, עם' 107.

שלא הגיעו לכלל אחידות דעות בשאלת היקף הזיקה, מהותה ובאיזו מידה בכלל, היא מחייבת, הן את החברה היהודית והן את הפרט היהודי. המגמה הכללית בכיוון נסיונות קביעת עמדה בנושא זה היתה חיובם העקרוני של אותן מסורות דתיות שנתפסו כבעלות משמעות לאומית, וזאת בדרך-כלל לאחר שניפו מהן אלמנטים ריטואליים והלכתיים. בהתייחסו לשמירת שבת אומר כצנלסון, כי יש לשמור על "קביינים בעלי חשיבות לאומית דתית", ורק בתור כאלה יש לשמור עליהם, והוא מסביר כי הדרישה לשנות מחריש ומקציר מתקבלת ברצון על-ידי כולם. אך דרישה לשנות מאספורט וטיולים - זה עניין אחר".³⁴ אין הוא מחייב צמידות להלכה המסורתית, אלא מסתמך - ובעניין זה יש רבים כמוהו - על "ההרגשה החיה", "רוח הדור" ו"צרכי הדור", ולעיתים, טוען הוא, ה"הרגשה הדתית החיה" החמירה דווקא במקום שהדיון ה"חזום" הקל. הנה בעניין יישוב ארץ ישראל קרה לדעתו ש"הדיון הסתפק במועט, אך מתחת לרמץ הגלות לחשה גחלת והיא לא נתנה מנוחה מחוץ לכל שורת הדיון". וכך הוא טוען בעניין העבודה העברית: "אילו לא היתה הדת העברית בימינו נתונה למשמרת בידי אנשים אשר ביטל מהם רוח היצירה... וודאי היתה מצוות העבודה העברית נקבעת לעיקר מקודש בקדושה עליונה והדת העברית היתה מתחייבת לעמוד לימין העובד העברי בהגינו על עיקר מקודש זה".³⁵

מושגים ערטיילאיים שבהם בולטת גישה סובייקטיבית בולטת והחסרים משמעות נורמטיבית ברורה מושלים בכיפה בדבריו של כצנלסון על היחס לדת. "ההרגשה חיה" ללא קריטריון מכיוון מעליה איננה יכולה לקבוע דפוסי התנהגות, ולא כדין עשה כצנלסון, אליבא דגישתו, בהתרעמו על אותה קבוצה שיצאה לטיול בט' באב, שהרי וודאי שצעד זה של הקבוצה נבע מאיזו תחושה חלוצית, ארצישראלית, לא גלותית לפיה אין אבל ט' באב רלוונטי עוד בארץ המחדשת בעוריה כקדם. מובן כי לנרל יש קריטריון לאומי, אך כאן הדרא קושיא לדוכתיה: מהי המהות הלאומית, מהם שורשיה? מה אותנטי לגביה ומה לא. חוזר המצב לקדמותו, כי על כורתו של מי שבא לעסוק בהגדרת המהות הלאומית שייתקל על כל צעד ושעל באותם יסודות דתיים מסורתיים השקועים בחכיונה והמהווים חלק ממנה.³⁶

34. כצנלסון, כרך ו', עמ' 214.

35. שם, עמ' 386.

36. השווה: Z. Yaron, *Religion in Israel*, p. 46.

גם אם מוסדות מסויימים באומה נתהוו ונתקבלו על רקע של אמונה דתית, הרי השתרשותם במשך דורות בתודעה ובחיים הממשיים הפכתם לסמלים לאומיים שהיעדרם עשוי לפחת בתדמית היהודית של העם, ודווקא מן האספקט הלאומי שלו, ולכן לפי הגישה לעיל יש לכפות מוסדות אלה על העם.

כמובן, משעה שמוסד דתי מתקבל כערך לאומי אין עומדים על קיומו על-פי דקדוקי ההלכה המסורתית אלא משאירים אותו כסמל, רצוי ואף הכרחי, וככזה מאפשרים גמישות בעיצוב תוכנו. בדברו על חובת ההסתדרות להטיל כובד משקלה לשם הכרעה במקרים שבהם "תחרמי הלאומיות והדת והמסורת יונקים זה מזה", וכן במקרים ש"ערכים לאומיים וסוציאליים כרוכים בהם", אומר כצנלסון כי "... אפשר הדבר שועידת ההסתדרות תעמוד על חשיבותה הלאומית והסוציאלית של השבת מבלי שתיקבע הלכה: שבת קודש ושמירתה מה דיבה, לפיכך אפשר שעתון ההסתדרות ידרוש יחסי כבוד ותרבות ליהדות החרדית... מבלי לדאות עצמו חייב לפסוק הלכות מה צריכה להיות השבת של העובד בארץ, אם דיוקנה של השבת כבעיירה הישראלית הפטריארכלית, בלי שינוי תג, או כראות עיני האנשים המעצבים להם את שבתם והמקדשים בה מרגוע לגוף ומזון לנפש על-פי דרכם".³⁷

מגמה זו שביתן לכבותה "הלאמת הדת" היא מסממניה של התקופה החילונית ואנו מוצאים בה מקבילות בחברה האירופאית כגון תופעת ה-Kulturprotestantismus בגרמניה של המאה הי"ט.³⁸ הסתברות התופעה גבוהה יותר ביהדות בגלל היות בה הדת והלאום כרוכים כ"פתילה בשלהבת". מצב זה מאפשר פרשנות של תופעות דתיות לפי שיטות "אחד-העמיות" או רקונסטרוקציות כגון זו של מ.מ. קפלן לפיהן היהדות נתפסת כתופעה רוחנית-תרבותית גרידא, וככזו אין היא כפופה לסגקציות דתיות. היהדות היא מה שהיהודים עושים ובמה שהם מאמינים.

היסוד האתני תרבותי הוא המרכזי והוא המשקף עקרונות רוחניים ותרבותיים שביתן למצוא בהם קו של המשכיות, אלא שגילוייהם הממשיים של עקרונות אלו משתנים מדור לדור. בהכללה ניתן לאמר כי כל חוקי הציונות החילונית הם רקונסטרוקציו-ניסטיים בעיקרון, בגישתם לדת ולתרבות היהודית, במה שאין הם רואים את כפיפותה

37. כצנלסון, כרך ו', עמ' 302.

38. ראה: Werblowsky, p. 50.

של היהדות לאף סנקציה דתית, המחייבת המשכיות גלויה יותר, היינו המשכיות שבמעשים ולא רק בעקרונות מופשטים.

אלא שהיסוד הרקונסטרוקציוניסטי אינו מצוי אצל כולם באותה מידה. יש רקונסטרוקציוניזם הנשען על בסיס רחב יותר של גורמים משתנים ויש הנשען על בסיס צר יותר. יש כזה, למשל, שהשפה תהיה אצלו בכלל הגורמים המשתנים,³⁹ ויש כזה שמוציא את השפה מכלל המשתנה ומשמרה באגף הערכים הקבועים. וכן לגבי ארץ ישראל, שהרקונסטרוקציוניזם החילוני הוציאו מכלל כפיפות לסנקציה דתית ובכך פתח דרך להתייחסויות שונות לגביו. אמנם כל מי שנמנה על המחנה הלאומי (במובן זה שלא היה מתבולל), לא יכול היה להימנע מלראות את ערך ארץ ישראל כערך קבוע או לפחות כערך רלוונטי ביותר בשלב מסויים של התחייה, אלא שנפרדו הדעות ביחס למהות הערך הזה על רקע המציאות ההיסטורית הקיימת. יש, למשל, מי שהמטריאליזם הדריכו, שראה בארץ ישראל גורם במערכת הדברים הסמיכיים, ואילו אחרים שאף הם נימנו על תנועת העבודה הסוציאליסטית חילונית, היו מלאי תרעומת על גישה סמיכית זו.⁴⁰ מכל מקום, משעה שיצאו מוסדות מסויימים מכלל סנקציה דתית והוכנסו אל תחום התרבות הלאומית, הריהם בופלים אל זרם התהליך הרקונסטרוקציוניסטי, ונסחפים עמו למרחק זה או אחר.

החילוניות המודרנית, ובייחוד זו המשתקפת בצירונות, יש בה מוטיבים של מרידה. זו היא בעלת שני גילויים:

(א) תיאולוגי-פילוסופי.

(ב) דתי-סוציאלי.

הגילוי הראשון מתבטא בגישה ביקורתית כלפי כל מה שהוא בגדר ספרים קדושים, ובייחוד "כתבי הקודש" המהורים, במובן מסויים מאוד, בסיס לכל המסורת הדתית; והגילוי השני הוא מרידה במצב חברתי לאומי בלתי רצוי, שבחלקו התהווה מכוח שליטתם הבלתי-מעוררת של סנקציות דתיות שלכשעצמן הן תוצאות פירוש מעוות או,

39. למשל, הנווד וחלקים מופעלי ציון.

40. ראה, למשל, עמדתו של ח. ארלוזורוב כפי שמופיעה בכתביו, כרך ג', הוצאת שטיבל, ת"א תרצ"ד, עמ' 73-75. וכן השורה: א. בילצקי, חיים ארלוזורוב - עיונים במשנתו היהודית, 1966, עמ' 40.

למיצער, בלתי רלוונטי לעת החדשה. המשותף לשני הגילויים הללו הוא הפקעתו של ההווה מריתוקו לשדרת המסורת.

מסורת זו כשלעצמה ביהדות אין פירושה מסירתן של דוגמות או פרשנות דתית מדור לדור, אלא היא עצם החיים היהודיים, בהתהוותם ורציפותם. אמנם, המסורת היהודית בנויה על אמונה מוחלטת במשמעות ההתגלות האלוהית, אך שלא כבכנסיה הקתולית, למשל, אין כאן מסירה מדור לדור רק של המשמעות עצמה בצורתה העיונית אלא החיים היהודיים הממשיים לדורותיהם הם החלק העיקרי של המסורת. הם נושאי המשמעות, ומפרשיה הלכה למעשה. קיימת זיקה חזקה בעלת אופי דיאלקטי בין המשמעות העיונית שהיא, כמובן, נצחית ובין הווית החיים הארציים, שמן הנמנע להתעלם מן הדינאמיות שלהם. כל דור קשור אל קודמו לא רק מבחינת הרציפות בזמן אלא במה שהם כולם מחוברים אל אותה משמעות נצחית וכך, הם שרויים כולם ב"ספירה אובייקטיבית ואף מוחלטת האופפת אותם וקובעת את היחס ביניהם מעבר ליחס הזמני של העקיבה".⁴¹

מכאן יוצא שהווית החיים הממשית של כל דור בהיסטוריה הישראלית לא היתה בעלת מימד סובייקטיבי, בהיות כל דור מסתמך על העבר שלו, וכולם יחד קשורים אל אותה משמעות אובייקטיבית. "המימד של העבר עולה למדרגת המימד המכריע, בעצם המימד היחיד של השקפת המסורת על הזמן, אם נסיח דעתנו מתוקפו של העתיד כמימד הגאולה".⁴²

מכאן שבוכל להניח את תופעת המרד בחילוניות כמכוונת בגד האוטוריטה של העבר ביצירת הווית ההווה. "החילוניות היא בסיון לחלץ את ההווה היהודית משקיעותה במשמעות מסוימת זו של המסורת לשם יצירה של משמעות חדשה. החילוניות היא בסיון לעשות את ההווה לגורם סיבתי היסטורי עצמי".⁴³

במאמר מוסגר יוסבר כאן כי עובדת היות המסורת היהודית "מזהה את ההווה ההיסטורית עם המשמעות התכנית", כלומר שאין "המעבר מן המשמעות אל ההווה גורר אחריו שינוי במשמעות ושינוי בהווה", החריפה במובן מסויים את הפרובלמטיקה של החילוניות בישראל, כי כדי להגיע למסקנתה ההגיונית של החילוניות צריך היה

41. רומנשטרייך, עמ' 21.

42. הב"ל, עמ' 22.

43. הב"ל, לעיל.

היהודי לא רק לנטוש איזו מערכת דוגמטית ערטילאית, כי אם להתקומם בגד הווית החיים היהודיים עצמם - מה שהביא לקונפליקטים בפשיים רבים, אך מאידך גיסא ובניגוד לתופעה המקבילה בעולם הנוצרי, החילוניות בישראל לא היתה כרוכה בנטישת איזה עולם שמימי לטובת החיים הארציים הממשיים, כי היהדות המסורתית תמיד היתה בת העולם הזה. אמנם חכמי התיאולוגיה היהודית תמיד הורו כי תכלית הבריאה בכלל והאומה בפרט והמטרה האלוקית יבואו לידי התגשמות סופית ומוחלטת בעולם המטא-היסטורי, אך החתירה לקראת היעוד הסופי, השתכללות הבריאה וההשתלמות האנושית, מוטלים על האומה במצבה ההיסטורי, ומצב היסטורי זה הינו הזירה שבה היא פועלת. לכן הופעת הציונות עצמה אף בלבושה החילוני אינה מהווה פגיעה בשום פנים בקדושתה של "כנסת ישראל". כי אף-על-פי שכנסת ישראל היתה מושג מיסטי, הרי היא היתה בד בבד מושג היסטורי גם-כן. עצם השאיפה הלאומית ובניית החיים הארציים לא היתה בהם משום פחת בקודש, מה שאין כן בנצרות, שבה הסקולריזציה התבטאה, לפחות מבחינה רעיונית, ב"המרה לעולם הזה".⁴⁴

תופעת חילון זו, שהיה בסיון לעשות את ההווה ל"גורם סיבתי היסטורי עצמי", לא הצליחה לנתק את האומה מצמידות לעברה. אדרבא, אם לגבי עבר מסויים חלה התרופפות בצמידות, הרי לגבי שכבות עבר אחרות נתגלה חיזוק בצמידות זו. אין הפרט (ואין צריך לומר האומה), מסוגל להקים מבנה אידיאולוגי וסדר חברתי במנותק ממקורות הוויתו אף-על-פי שהוא דוחה מבחינה אינטלקטואלית הסתעפויות שונות של מקורות אלו. המרד שבחילוניות היה מכוון בגד העבר הקרוב שבו התגלמו, לדעת נושאי החילוניות, יסודות שליליים הן בתחום הרעיוני והן בתחום הסוציאלי. טיבו של מרד חברתי אידיאולוגי כלשהו, שאין הוא מכוון בגד מה שאינו מעיק עכשיו או מסואב עכשיו. טיבו של מרד כזה, שהוא מבקש להרוס כל מכשול המגביל פעילות חופשית מסוימת שבהווה, ואין לו ולא כלום עם עקרונות, סדרים ותורות שאינם מגבילים את שדה פעולתו, שתחומיה הם תחומי ראייתו הסובייקטיבית. לכן, המרד בגד העבר הקרוב היה חייב להיות מלווה בהידוק הצמידות לעבר הרחוק מאוד ומובן כי נושאי החילוניות נטלו לעצמם חרות לפרש עבר זה בהתאם להשקפותיהם הסובייקטיביות על טיבו וצורתו של סדר העתיד:⁴⁵ אנשי הציונות הסוציאלית ראו בספרות התנכית

44. ראה: Werblowsky, p. 50.

45. ירון מכנה גישה זו בשם Retroactive Exegesis (לעיל, עמ' 51).
והשווה א. שביד במאמרו הנ"ל צאורות (תשל"ב).

אידיאולוגיה סוציאליסטית פאר אכסלאנס. אנשי הציונות הליברלית (ובייחוד ז'בוטינסקי בשלב מסויים של פעילותו הספרותית-פוליטית) ראו בתנ"ך את מקור הליברליזם וההומאניזם. ואנשי הציונות המאכסימאליסטית והאקטיביסטית נטו להדגיש את התיבה "צבאות" בניטוי "ד' צבאות".⁴⁶ כל זרם אידיאולוגי בציונות ראה בעבר הרחוק צידוק לקיומו. כל הוגה-דעות ומנהיג ציוני הבין שגם אם "האורינטציה שלו היתה על העתיד" הוא היה זקוק להסתמכות על העבר כבסיס סמכותי עיקרי שעליו תיבנה אידיאולוגיית העתיד. האדרת העבר הרחוק היתה הצד השני של המטבע של מגמת השלילה של העבר הקרוב. אצל רוב רובם של הוגי-הדעות הציוניים מהמחנה החילוני בא הדבר לידי ביטוי בגישה תזכרוצנטרית - בהדגשים שונים של קיצוניות, ויש שבשאו על גביה עד למרחק כזה שבו מצאו עצמם אף מחוץ לתחומי הציונות, ואלו הם אנשי התנועה הכנענית.⁴⁷

סלקטיביות זו בתודעה היסטורית נבעה גם מכך שבתקופת ההתעוררות הלאומית היה זה אך טבעי לקשר את מאוריי ההווה אל אותה שכבת עבר, שבה הלאום ישב על אדמתו ובהנה מחיים מדיניים תקינים. מכאן אותה היצמדות לסימבוליקה של העבר שיש בה מן הרומנטיקה ומן המיסטיקה וקצת ממידת הניאו-פאגניזם.⁴⁸

תקופת הגלות נחשבת לפי גישה מסויימת כתקופת חוסר שלמות לאומית של עם ישראל, ועל-כן מהווה היא פרק אנומלי בחייו.⁴⁹ כל תופעותיו הדתיות עיוניות ודתיות חברתיות, הן תופעות אנומליות בתקופה זו, ולכן אין הלאומיות החדשה חייבת להכליל בחיים הלאומיים החדשים המתהווים את המוסדיות הדתית של התקופה

46. ראה הפרקים על ז'בוטינסקי ואחימאיר.

47. עיין ב. קורצווייל, מהותה ומקורותיה של תנועת "העברים הצעירים" ("כנענים"), "לוח הארץ" (תשי"ב).

48. עיין בשירתו של ששרניחונסקי ובמיוחד בשירים "מנגינה לי" ו"לנוכח פסל אפולו".

49. עיין בגישתו של ז. ז'בוטינסקי, כפי שמשתקפת בכתבים הציוניים הראשונים (ראה הפרק עליו). מקודת-מבט שונה, ראה השקפתו של הרב קוק כפי שמופיעה בספרו של צ. ירון, משנתו של הרב קוק, בפרק "ציונות", ובייחוד בקטע הדן בסגולתה של ארץ-ישראל (עמ' 245).

הלא-לאומית, ואף אינה רשאית להכלילה בהם.⁵⁰ אין "יבנה" נבנית אלא מחורבנה של ירושלים, ולא תיבנה "ירושלים" אלא מחורבנה של "יבנה".⁵¹ ההורה בא להפקיע עצמו מן העבר לא במובן של הינתקות מוחלטת ממנו אלא לשם יצירת אפשרות לתצפית סובייקטיבית עליו שמשמעותה אימוץ סלקטיבי של גילויים מסויימים בו. "אם יש בחיי העם משהו קדום מאוד ועמוק מאוד, שיש בו כדי לחנך את האדם ולחסן אותו לקראת הבאות, האם יהא בזה ממידת המהפכה להתזכר לו?" שואל כצבלסון, והוא ממשיך ואומר כי: "חייבים אנו לדאוג ערכי ההורה וערכי עבר בעינינו אנו ולבדוק אותם מבחינת צרכינו העמוקים, מבחינת ההליכה לקראת עתידנו".⁵²

ובכן, הנסיון "להעלות את ההורה ממדרגה של שלוחה למדרגה של כוח עצמאי" היה מוגבל מתחילתו מבחינת אי-יכולתו של אדם, ובייחוד אדם מישראל, להיבנות מרקע זהותו העצמית. בסיונות ליצירת זהות לאומית חדשה לגמרי באופן ראדיקלי מבחינה תכנית לא יכלו, ולפחות לא בתקופה שעד עתה, לחרוג מגדר הנחות תיאורטיות.

התרפקות על העבר הרחוק היתה התרפקות של סימפטיה, התרפקות המעניקה לדור השראה במשימותיו הלאומיות והסוציאליות, התרפקות החושפת שורשים עתיקים המצויים במענה ההיסטוריה. אך היא לא הובילה ליצירתן של בורמות חיים ברורות וקבועות. חשיפת שורשי העבר הרחוק לא גרדה בעקבותיה גיבושה של חוקת חיים חדשה. אמנם שאנו צעירי ישראל, הן בגולה והן בארץ, השראה רבה ממעשי הגבורה של הקדמונים, החל מימנות הכיבוש וההתנחלות בימי יהושע בן-נון ועד מרד בר-כוכבא, ונוצרו אגודות, ונחברו ספרים ששם הקדמונים הנערצים קורא עליהם, אך מכאן ועד יצירת חוקת חיים גורמטיבית עוד רבה הדרך, וזאת באשר רק התפתחות של מסורת יכולה ליצור בסיס להתהוותה של בורמה.⁵³ אין הנורמה יכולה להתגבש מתוך קטגוריות של

50. כצבלסון מצטט ויכוח בין יל"ג ללילנבלום. הראשון טען: "כיצד אפשר לקבל את הציונות כל זמן שלא נבטל את ה'שולחן ערוך'?", ועל זאת ענה השני: "כשהיהודים יהיו עם בארץ-ישראל ידעו להשתחרר מכבלי הדת הקפואה, ברגע זה יש לנו עניין אחד קודם - לרתום את כל היהודים לעניין הציונות, בלי לבגוע בשאלת הדת" (כצבלסון, כתבים, י"א, עמ' 59).

51. ראה הפרק על א. אחימאיר.

52. כצבלסון, ר', עמ' 390-391.

53. השווה עם דעתו של רוטנשטרייך "לפיה לא נמצא אקוויוולנט לא דתי לדת", לעיל, עמ' 107. הוא עצמו קורא לחידושה של ההלכה על-סמך מה שהוא רואה כעקרונות-יסוד של היהדות שהמרכזית שבהן היא, לדעתו, "גבוליות האדם במעמדו לפני האל" (עיין שם).

עבר רחוק מבלי לעבור את ידיהם המעצבות של שכבות העבר שבין עבר רחוק זה ובין ההווה. הגישה התכוצצטרית, או הישראלוצטרית, שבנסיונות גיבוש ההווה החדשה פסחה על פרק זמן זה של כאלפיים שנה לא יכולה לייסד נורמות חיים חדשות,⁵⁴ העבר הקרוב עמד בסמליותו וגילה כוחו בהשראתו אך מגדר זה לא יצא.⁵⁵ הסמלים של העבר הקדום היוו את הבסיס הפורמאלי ליצירתה של ההווה הלאומית החדשה והיתה סכנה או סיכוי, הכל על-פי השקפותיו של המתבונן, שהפורמאליזם יתפוס את מקומה של המשמעות עצמה.

לא לכל חוגי הציונות החילוניות היה צוה מבחינה רעיונית לדבוק בסימבוליקה של העבר. יש לשים לב לכך כי התנועה הסוציאליסטית הציונית לפחות בראשית דרכה שהיתה מושפעת מאוד מרוח הסוציאליזם המדעי, שהגישה הריאליסטית היתה לו לעיקרון, לא יכולה להשתעשע במושגים ולדבוק בערכים בעלי טעם וריח רומנטיים.⁵⁶ ואכן, הסימבוליקה היתה צריכה לעבור בכור המצרף של ראציונאליזציה, וזו, כפי שכבר נזכר לעיל, היתה באה לידי ביטוי במונחים ערטילאיים מטושטשי משמעות. יצחק וולקבי למשל דבק בלשון העברית

לא מפני שהגבורה דיברה בה מסיני, לא מפני שספר הספרים כתוב בה, והמחשבות שהפיצו אור לגויים, נס לעמים, אלא מפני שהמחשבות האלה הן עצם מעצמנו ובשר מנשרנו... מ'בראשית ברא' איננו יכולים להתחיל את עולמנו. אם גם נחפץ. השאיפה לשלמות הנפש ולגילוי העצמיות מחייבת אותנו לשוב בחוש אינסטינקטיבי לשפה זו, הנובעת כולה מעצמיותנו, ולא לשפות הגלות, שאינן אלא תערובות של קרעי העצמאות...⁵⁷

54. השווה בעניין זה דעתו של אחד העם, כפי המצוטט בספרו של סקופפלד, התנ"ך בחינוך הישראלי: "If you take from the chain of history its middle links, then its beginning and end will never fit together. The Jewish child... is the fruit of the historical life of all generations; and... he ought to know our national riches - including the Tanakh - not only in their alleged original form, but in all the forms in which they were clothed over the generations and become a living force in the lives of people" (J. Schoneveld, The Bible in Israeli Education (1976, Van Gorcum, Assen/Amsterdam), p. 35.

55. פרט, כמובן, להתייחסות אל עבר זה מצד מנהיגים ציוניים בטיעוניהם הפוליטיים בפני גורמים בינלאומיים שונים. אך במקרים אלו היתה התייחסות גם אל רציפות הכמיהה לציון.

56. בעניין יסודות אנטי-רומנטיים בתנועה הסוציאליסטית היהודית, עיין בחיבורו של כצנלסון על תולדות הסוציאליזם היהודי, בכרך י"א של כתביו, בייחוד בעמ' 80.

57. כנעני, עמ' 83.

בלשון תמציתית ביטא את הפרובלמטיקה אחד מתברי פוע"צ שאמר לבן-גוריון:

"אני כמור בעד עברית, אבל איבני יכול לבסס זאת על-ידי המטריאליזם ההיסטורי".⁵⁸

לתבועה הדויזיוניסטית לעומת זאת היה קל יותר ונוח יותר לדבוק בסימבוליקה של

העבר בהיות בסיוותיה הלאומיות משוחררות מצמידות לעקרונות ולריאליזם המטריאליסטי.⁵⁹

לעומת גישה זו של דבקות בסמלים מסורתיים שנערו מהם את המשמעות הדתית

מסורתית והיקנו להם ערך לאומי, אנו מוצאים בחוגים מסויימים גישה שונה השמה את הדגש על דתיות חיונית הנובעת ממעמקי הנפש, אך המתרחקת מהסימבוליקה המסורתית, או, למיצער, אינה באה בהכרח לידי ביטוי דווקא בה. זוהי דתיות שאינה קשורה בהכרח עם אלוהים. "בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים, כלומר אל חיי טבע בלי

אמצע, שם יש יחס דתי, בין אם יש אמונה באלוהים, בין אם אין אמונה באלוהים..."

אומר א.ד.ג. ומצביע על הבודהיזם כדוגמא. הוא, החורה "חוריות טראנסצנדנטליות"

ומדבר במונחים מיסטיים (אף כי הוא עצמו מכחיש כי ניתן להתייחס לחוריותיו

כמיסטיקה), רואה בדת את הכוח היחיד היכול לחולל תבועה לאומית והתגבשות חברתית.

אין הוא מאמין ב"מלל לאומי" ולא ב"פראזיסיות יישובית" ולא ב"מלל סוציאליסטי"...

"חסר לנו הרעיון הדתי, הרעיון כי אנחנו באים קודם כל לקבוע לעצמנו יחס חדש אל

הטבע ואל סוד ההווה... חסר לנו היחס הדתי בעבודתנו הלאומית... בלי כוח נפש

אדיר ואיתן, אנושי עולמי כזה, מסופקני אם נרחיק לכת". התחייה הלאומית אפשרית

לדעתו, אך חלק וכתוצאה משינוי ראדיקלי בהשקפה של ההווה כולה.

בנואו במגע אישי עם "עבודת ההווה", ועם "יום קטנות", ועם אכזבות שונות,

ועריקות במחנה החלוצי, וכרסומי ספק, הבין כנראה א.ד.ג. כי רעיון לאומי יכול

לנוא לידי תחייה והתממשות אך ורק כאשר הוא ביטא על-גבי רעיון מקיף יותר, חורג

מגבולות המקום והשעה ושיגרת החוריה הנפשית. התחייה הלאומית חייבת להיות קשורה

בחוריות פנימיות המתייחסות גם אל פנימיות החורה אותן, וגם אל האנושות כולה.

מבקש הוא לקשור את הלאומיות שהיא מבע של מצב חברתי היסטורי מסויים הנתון

לתמורות, אל הנצחי והבלתי משתנה, אל הקוסמי הכולל הכל. וכך הוא טוען כלפי

המטריאליסטים: "אם מאמינים אנו בכוח ההכרח ההיסטורי, שאין כל רצון יכול

לעמוד בפניו, ושאינו גותן מקום ליצירה בהיסטוריה, כי עתה אין לנו, כמדומה,

58. כנעני, עמ' 57.

59. ראה הפרק על התבועה הדויזיוניסטית.

מה לעשות פה".⁶⁰ כאנשי המסורת מנסה א.ד.ג. להעלות את העם היהודי ממעמד של "Corpus Hystoricum" לזה של "Corpus Mysticum", ובזאת הוא חורג מהמגמה הכללית של הציונות החילונית בדבר "נורמליזציה" של העם היהודי שלא היה אלא נסיון להעמיד את העם רק על מדרגה של "Corpus Hystoricum" בלבד.

למרות שבמעשיו ובהגיגיו הוא הוציא עצמו מדפוסי המסורת שאל כמה מגילוייהם התייחס בשלילה, גילה הוא בדרך-כלל סימפטיה רבה אליה מתוך שהנין כי אף אם היה בה מן הרקב והאירלונטיות, הרי היא בכללותה היתה מבוססת על רוח דתית גדולה שהיתה תוצאת שאיפה להתעלות מעל לשטחי. רוח כזו היא הגורם היחיד היכול לשמש בסיס לגיטימי והכרחי לתחיית הלאום מחדש.

צורה דומה של דתיות, אם גם בואריאציות שונות, מוצאים אנו אצל אנשי השוה"צ בראשית תקופת התהוותה של התנועה. הרצון לגיבוש לאומי חזק איננו אלא פן אחד של ממבע השאיפה להתגשמותם של חיים אידיאליים, שהם והדרך אליהם רצופים באלמנטים של "דתיות חיונית". בדבריו על הלייטמוטיב של "צרת יהודים" בתקופת הייסוד של השוה"צ, כפי שבא לידי ביטוי ב"מדריך למנהלים השומרים" משנת 1917 אומר א. מרגלית, כי השאיפות הדתיות של אנשי התנועה לא היו זהות עם אלו של היהדות ה"גלותית", אלא רק עם היהדות ה"עברית" או ה"תנכית". "הנוער הזה... חדור הוא דתיות במובן של Revivalism, של תנועות התחייה הדתיות מוסריות הדוגלות ב'דת שכלב'".*

הדבקות בלאומיות יהודית של אנשי תנועה זו היא במה שלאומיות זו בהתגבשותה היא צורך הכרחי ליצירתו של גרעין שממנו יצמח מצב חברתי אידיאלי, שיכלול בתוכו גם את הדת האידאליטית, היא דת המוסר העליון, שהיהדות בגילוייה הלא "מבווון" היא השתקפות שלו. כדי לחשוף את שורשי הדת "האמיתית", אין אנשי תנועה זו מהססים לגשת אל מקורות שאינם יהודים: "במושבה של 'המנהלים השומרים'... מדובר על 'שומר' כעל השקפה יהודית מוסרית, מעלים על כס את תנועת ה-Revivalism הדתי, שמרדו בהתאבנות הדת ובפולחן החיצוני, למן האיסיים וישו ועד החסידות. קוראים בבבאים, בברית החדשה (!) ובכתבי בומר, לומדים את ביטשה וויניגר... ביטשה מסמל

60. כל הציטוטים הנ"ל מופיעים בכנעני, בפרק אל א.ד.ג. (עמ' 56-64).

* אלקנה מרגלית, "שורשיה החברתיים והאינטלקטואליים של תנועת השוה"צ (1913-1920)", מתוך "הציונות - מאסף לתולדות התנועה הציונית" וכו', עורך: ד. קארפי, אוניברסיטת ת"א והקיבוץ המאוחד, תש"ל, עמ' 259.

את רעיון ה'כיבוש ההירואי' של החיים".⁶¹

זהו מקרה חריג במגמת ה"Retroactive Exegesis", שכן בתחום המקורות הפונדמנטליים של המוסר היהודי, בכללים גם כתבים שלא היו פרי רוחם של יהודים, או, למיצער, שלא התייחסו ליעודו המיוחד של עם ישראל בהיסטוריה או במטא-היסטוריה. הראדיקליזציה מבחינה זו יוצרת את הפאראדוקס של התייחסות אל היהדות הלא "מנוונת" כאל אידיאל מוסרי עליון, והדגשת הצורך בגיבוש לאומי לשם ביטוי אידיאל זה, אף-על-פי שבזקקים למקורות לא יהודיים ואף אנטי יהודיים כמרכיבים של אידיאל זה.

אין זאת כי אם אחד מגילוייה של נטייה להתבוללות מבוקרת, שסימנה הרצון לסגל תורות חוץ, תוך הימנעות מסיבות סובייקטיביות, פסיכולוגיות או אובייקטיביות סביבתיות להינתק מההכרה או הבסיס של השתייכות ליהדות.

"הדגשה זו של האידיאל הנבואי, של הדתיות והשלמות המוסרית" - אומר א. מרגלית - "היתה בה אולי מידה של ריחוק מן המציאות - אך גם ביטוי לצורך של איש הגבולין בפיצוי ובאיזון הפנימי, משהו מן הדמיון המפצה (Compensatory Phantasy) של תנועות אסכאטולוגיות... איש הגבולין מאמץ לעצמו נורמות מוסריות פרפקציוניסטיות, כדי לשוות עליונות לחברה שאליה חזר בעל-כורחו, לעומת החברה הדומיננטית שאליה נכסף וממנה בדחה. יש כאן מעין איזון לרגש הנחיתות. על-כן מרבנים צעירים אלה לעסוק בעבר הרחוק מתוך אידיאליזציה: "עם כוהנים", "היהדות התנכית", מכאן דנקותם בלשון העברית (לא ביידיש!), ובחינוך יהודי לאומי. כאן מקור הלהיטות אחרי השקפת עולם כוללנית ו"גואלת". אכן, הוגדר היהודי, איש הגבולין כמתגבר בצחי".⁶²

זוהי, במילים אחרות, דבקות ברעיון מרכזיותה של הלאומיות היהודית במערכת המוסר האידיאלי, אך זאת לאחר צירופים של אספקטים דתיים ורוחניים חיצוניים, מה שיוצר סינתזה של אידיאלים השונה משאר בסיונות מקבילים בתנועה הלאומית החילונית, במה שהיא מצרפת מקורות זרים בפירוש ובמכרון ואינה מסתפקת רק בפרשנות המקורות היהודיים לאור האידיאולוגיות המודרניות השולטות בכיפה.

61. אלקנה מרגלית, ראה לעיל.

62. אלקנה מרגלית, ראה לעיל.

4. בעיית הדת בתנועה הציונית

העיסוק ב"שאלה הדתית" באספקטים הפוליטיים שלה, אינו תופס מקום בכבד ביותר בו עידות ובקונגרסים השונים של התנועה הציונית. כמה סיבות לדבר: ראשית הופעת הציונות בעיצומו של תהליך הסקולריזציה בישראל, כאשר בקרב האינטליגנציה היהודית החילונית באירופה רווחת הנחה קטגורית, שאין לדת כל מעמד רשמי, והיא איננה ערך הכרחי בלאומיות.⁶³ מכאן שאין כל צורך סבעי לעסוק בשאלת הדת במסגרת התנועה הלאומית. ואכן מתברר מסקירת נאומיהם של משתתפי הקונגרס הראשון, ששאלת הדת לא נמנתה בכלל השאלות והתשובות. הצהרת הרצל בקונגרס זה, כי הציונות היא שיבה ליהדות אפילו לפני שיבת היהודים לארצם, לא היתה במונח של "תשובה" בהוראתה הקלאסית, אלא, במונח של בטישת מגמת ההתבוללות. הוא אמנם הבין את מקומה של הדת ביצירת הזהות הלאומית, אך לא ראה בה יותר מאשר ערך היסטורי, ואל מעמדה בתקופה המודרנית התייחס כשאר הליבראלים הלא-יהודים, וגרס כי מקומה של הדת היא בלבו של היחיד ולא בלבה של האומה.⁶⁴ שמריהו לויין כותב בשנת תרע"ט כי: "הד' הרצל, מכס בורדוי, זבגוריל וכדומה מעבר מזה, הרבנים מלידא מספצקין... הפרקציה העממית וכו' לא היו מתחברים לעולם לשם אחדות דתית, ובכל זאת הנה התחברו".⁶⁵ בכך הוא בכך הוא צותן ביטוי להנחה הרווחת בקרב הציונים החילוניים (ובייחוד אלה מאירופה המערבית והמרכזית) בדבר ההתלכדות על יסוד "לאומי" אתני גרידא, ואכן, ככלל נראה לי שמגמת ההתעלמות והטשטוש בנוגע לשאלה זו היתה בריחה ממצב פרובלמטי.⁶⁶ אצל חילוניים מיליטנטיים לעילא בעלי השקפה היסטוריוסופית, הרואה בדת רק את הצורות של ההווה היהודית, וכזאת שאבד

63. לנושא זה נזקק הסופר אפרים דינארד שפירסם בשנת תרע"ח ספר "ציון בעד מי?" הוא כותב בין השאר כי "... בבאזל כבר החליטו כי דבר אין לציונות עם הדת..." (א. דינארד, ציון בעד מי?, ארלינגטון נ.ג. (תרע"ח), עמ' 121).

64. עיין Z. Yaron במאמרו הנ"ל. בעניין דתיותו של הרצל אם כי לא במונח הפורמאלי של המושג, עיין: Herbert Parzen, "Theodor Herzl - The Religionist", (Judaism 1960), Vol. 9. בייחוד עמ' 348-349.

65. שמריהו לויין, בימי המעבר, הוצ' אסף, נ.ג. (תרע"ט), עמ' 107.

66. בישיבת הוועה"פ הציוני שנערכה בירושלים (5.4.34 - 25.3.34) אמר בן-גוריון בין השאר כי "ההנהלה לא צריכה לספל באידאולוגיה של היהדות. אמנם יש בהנהלה סופרים גדולים כמו סוקולוב שיש להם מה להגיד בשאלות אלה, אבל את הדבר הזה עליהם לעשות כסופרים ועתונאים, אבל לא כחברי הנהלה". זכרונות (ב'), עם עובד (תשל"ג), עמ' 57.

עליה הכלה, היו התבטאויות יותר חד-משמעיות בשאלה זו. בויכוח בין יל"ג ללילנבלום טען הראשון: "כיצד אפשר לקבל את הציונות כל זמן שלא בבטל את ה'שולחן ערוך'?", ועל כך ענה השני: "כשהיהודים יהיו עם בארץ-ישראל ידעו להשתחרר מכבלי הדת הקפואה, ברגע זה יש לנו עניין אחד קודם: לרתום את כל היהודים לעניין הציונות בלי לבגוע בשאלת הדת".⁶⁷

וכך מתבטא החילוני המיליטאנט יצחק גרינבוים: "אילו היינו כה דתית כהקראים, למשל, היתה העבריינות הדתית מביאה בהכרח לידי הרחקה מתוך קהל המאמינים... אבל קהל היהודים לא היה מעולם כה דתית, אלא אומה; ועכשיו הרי הולכים חיה של אומה זו ופושטים את צורותיהם הדתיות ולובשים צורה לאומית חילונית".⁶⁸

בעיני רבים מהמחנה החילוני בראתה ה"פסיכולוגיה" המשיחית של החרדים, זו של הפאסיביות ואי-דחיקת הקץ, כניגוד חריף לציונות, שהופעתה סימלה את המרד בגורל - את דחיקת הקץ באמצעים ארציים מובהקים; היתה תודעה של פער רב בין עולם החרדים לזה של הציוניים, והובעה הדעה כי ה"פסיכולוגיה" החרדית עלולה להוות מכשול רציני להתפתחות הציונות.⁶⁹

ועוד, בראותה עצמה כתנועת שחרור לאומית בתקופת גיבושם של לאומים ויצירתן של מסגרות מדיניות מוגדרות, התכוונה הציונות בראש ובראשונה ליצירתה של מסגרת לאומית פורמאלית, מה עוד שזו היתה עשויה להביא בכנפיה ישע לעם גדכא, וניסתה לחמוק מדיון בבעיות תכניות.⁷⁰

67. ברל, כתבים, כרך י"א, עמ' 59.

68. העולם, גליון מ"ב (לונדון, א' חשוון תרצ"ג). והשווה דעתו של ר. זליגמן במאמרו: עוד הפעם לשאלת הדת, העולם, גליון ו' (9 במארס 1928).

69. יחיאל צ'לנוב, למשל, רואה את אי-הצטרפות ההמונים לתנועה הציונית כנובעת מההכרה החרדית שהגאולה אסור לה שתבוא בידי אדם אלא בידי שמים. ראה י. צ'לנוב, ציון ואפריקה, בתוך ספר צ'לנוב, הוצ' משפ' צ'לנוב (ת"א 1937), עמ' 235. השווה Baron, עמ' 237.

70. רוטנשטרייך אומר כי הציונות הציעה לעם היהודי "שיש לחיות במערכת של ריכוז לאומי, טריטוריאלי, מדינתי וחברתי - ואיך זיל גמור" (לעיל, עמ' 140) (ההדגשה לא במקור).

כפי שצויין לעיל, באה שאלת הדת וכפתה עצמה על המתעסקים בתחייה הלאומית, הן כתוצאה הכרחית מלימוד מעמיק יותר של יסודות הלאום הישראלי, הן כתוצאה העימות עם "המציאות היהודית" כפי שהיא, והן כתוצאה מעימות פוליטי עם חוגי הציונות הדתית. ניסוח הצהרות ב"שאלה הדתית" על רקע התפלגותה של התנועה הציונית למפלגות, מופיעים כבר בקונגרס הציוני הראשון. יהושע השל פרבשטיין, ממשתתפי הקונגרס הראשון, מספר בזכרונותיו כי התאמץ רבות למשוך אל הקונגרס את אנשי היהדות הדתית, למיצער, אלה שלא עמדו תחת השפעת האדמורי"ם. הוא אף בא בדברים עם רבה של באזל הד"ר כהן (אז עדיין לא היה אנטי-ציוני), ואף עם הפרופ' הרמן שפירא.

... אחרי שיחה ארוכה וחילוקי-דעות מעבייבים... הוחלט אצלנו שבישיבות הראשונות של הקונגרס, תיתן הנשיאות של הקונגרס רשות הדיבור להד"ר כהן, והלה בנאום ייגע בשאלה על יחס ההסתדרות הציונית אל הדת, אח"כ יבוא הד"ר הרצל ומעל במת הקונגרס ישיב תשובה כזו שתפיק רצון החרדים. פנינו אל הד"ר הרצל בנידון זה. ד"ר הרצל, בתור איש מערבי, הכיר בצדקת דברינו... והבטיח למלא אחד הצעתנו... תשובתו של הד"ר הרצל היתה צריכה להתבטא במובן זה, שהציונות בעבודתה לא תעשה שום דבר העומד בניגוד לחוקי הדת. כפי הנראה לקח הד"ר הרצל דברים עם הצירים הבאים מרוסיה... ובמהלך העניין נשתנה לגמרי וקיבל אופי אחר מאשר בדבר בנינו... ובמקום הודעה שהציונות לא תעשה שום דבר בניגוד לחוקי הדת, השיב הרצל בנאום החתימה שלו על שאלת הד"ר כהן ואמר: 'יכול אני להבטיח, כי הציונות אינה מתכוונת לפגוע בהכרתה הדתית של איזו מפלגה שהיא בקרב היהדות.'

מתחילת שלטון המנדאט הבריטי הפכה השאלה הדתית להיות אקטואלית יותר, וניכרו לגביה שלוש גישות עיקריות: האחת של האורתודוכסיה על גווניה השונים שדרשה החלת משפט התורה על כל שסחי החיים וחיונו של משפט זה כחוק מנדאטורי. השניה היתה של האגף השמאלני הקיצוני, והחילוני מיליטנטי שעמדו על הפרדה גמורה בין החוק המנדטורי ובין כל מה שריח דת נודף ממנו. בין שתי דעות קיצוניות אלו היתה השקפת הרוב, הוא "המרכז הדוגל בשם הלאומיות", אשר ראה כהכרחי את שילובה של הדת, או למיצער, כמה ממסודותיה המרכזיים והמקובלים ביותר, במערכת התחייה הלאומית. מרכז זה הבין כי "חול וקודש משמשים בערבוביה

בחיי העם, ותמיד קשה יהיה לך להגיד, איפה בגמר שלטון מושג הדת, המבוסס על היחס אל האלוהים, ואיפה מתחיל תחום המדינות הלאומיות, שאנו מצווים ועומדים על שמירתן לשם קיום האומה והתחדשות חייה בארץ".⁷²

ואכן, בישיבות הועה"פ הציוני משנת 1919 שבהן דבר על סדרי מימשל שונים ביישוב לאחר כיבוש הארץ על-ידי הבריטים הובעה דעה אחידה בדבר חיוב השבת כיום מנוחה שבועי. השאלה היתה רק האם לדרוש מממשלת המנדאט כי תחייב זאת על בסיס רשמי או רק על בסיס לגאלי.⁷³ כן היתה קריאה לפתוח ב"עבודת הסברה מרובה וארוכה, כדי להקנות לחוגים הבריטיים... את השקפותי של היישוב העברי בדברו המאורגן, זה המרכז, הרחוק מרעיון של כפייה דתית, אלא שהוא רואה צורך להשתמש ביסודות הדתיים בתור אמצעי חשוב ובלתי נפרד של התחייה הלאומית בתיתו גם ליסודות דתיים אלה צביון חילוני-לאומי.⁷⁴

כל "תביעה דתית" שהועלתה על-ידי החוגים החרדיים ושחרגה מעיקרון זה (הוא עצמו היה מסושטט לחלוטין) התקבלה כ"קלריקאליות" ו"דספוטיות" דתי, והדיון בה נדחה בטענה שהוא אך מחריף את היחס בין המחנה החילוני לדתי.

אך מעל לכל זאת בראה שהטעם האמיתי היה אי-הרצון או אי-היכולת האינטלקטואלית והפסיכולוגית להתייבב בכוחה בפני פרובלמה רוחנית-תרבותית הבוקעת ועולה מסבך של פאראדוכסים ומתחים דיאלקטיים.

72. ראה: פ. דיקשטיין, "שלטון ודת", העולם 25 (מאי 1928).

73. י. פרוינדליך, ג. יוגב (עורכים), הפרוטוקולים של הועה"פ הציוני, כרך ראשון, אוניברסיטת תל-אביב (הוצ' הקיבוץ המאוחד תשל"ה), עמ' 16-19; 72-73.

74. פ. דיקשטיין, לעיל.

פרק א': זאב ז'בוטינסקי

1. שנים ראשונות

בספרו "גאולת ישראל במשבר המדינה" אומר ש. בן-דב כי:

בנפשם של היהודים המערביים המעטים שיצרו את הציונות, כגון הרצל ובורדאו, היתה ההתבוללות עובדה מוגמרת כמעט; בנפש היתה סכיזופרנית הרבה יותר מנפש יהודי המזרח. אבל מסיבה זו עצמה היא היתה פטורה כבר מן העוז שבמאבק הפנימי; בעוד אשר בנפשו של היהודי מתחום המושב התחוללה עדיין סערה, והרבה מן המרץ הנפשי היה צריך להתבזבז באופן אינטראברטי, לדיכוי ההתבוללות ולדיכוי היהדות גם יחד... הרי עם כל הנחיתות שבהתבוללות המערבית בדרך-כלל - אם הגיע יהודי מערבי באיזה אורח פלא, המיוחד לו באופן אישי, לידי התעוררות יהודית חיובית ועצמאית - ממילא יכולה התעוררות פעילות זו - הנטולה בעצם כל תוכן תרבותי יהודי, העשוי להרגיז את ערכי ההתבוללות¹ השוקטים בצחונם - למשוך אליה את כל המרץ הנפשי חסר העקבות.

ז'בוטינסקי, יליד "העיר הקוסמופוליטית" אודיסה, שהחינוך היהודי שקנה בילדותו היה דל, ואשר, לעומת זאת ספג אל קרבו את רעיונות המהפכנות, "הצדק הסוציאלי", הליברליזם המדיני וההומאניזם, לא נבדל מבחינה זו מציוני המערב, שהיו פטורים ממאבק נפשי זה, תוצאת ההתנגשות הבלתי-נמנעת בין מטען יהודי מסורתי ובין הרעיונות החברתיים שהסתעפו מהראציונאליזם האירופאי המודרני. "תרבות יהודית חיה לא העיקה על מצפוננו". הכרתו היתה אירופאית כולה, ובימים שלפני היתפסו לציונות הוא לא נזקק לבסיונות של עריכת סינתיזה בין עולם הכרתו, ובין איזו שורשיות יהודית סרדנית בעמקי נפשו וסף הכרתו. בכל מה שקשור לדת היה הוא כעדות עצמו שווה-נפש: "הדור שאני שייך אליו - פרי ההתבוללות הרוסית במחוז הדרומי, שלא היה בו ישוב עתיק בעל מסורת עתיקה - דור זה לא היה בעצם "אתאיסטי". אתאיזם הרי זו עמדה, השקפה, ואפילו תהייה שלילית: אני טוען, שאין אלוהים, בדורי בכלל לא טענו עוד כלום".²

ביאליק בגזר עליו "לנוד בין 'המתמיד' מזה ו'הזהר' מזה". פייארברג התנסה בחיפושי כיוון, ואילו טשרניחובסקי כבר יכול היה "להשתחוות בלי שום

1. ש. בן-דב, גאולת ישראל במשבר המדינה, הוצ' המתמיד (צפת, תש"ך), עמ' 40.

2. ראה א. רמבה, "דת ומסורת בחייו ובמשנתו", "האומה", חוב' 9 (יוני 1964), 146.

עכבות לפסל אפולו", ובכל זאת לשיר שירת דרור ועוז יהודית, אם כי שטחית ותלויה בין עבר ועתיד על חוט השערה. וזהו בדיוק מה ששר ז'בוטינסקי לנוער העברי".³

התבוללותו של ז'בוטינסקי לא היתה מבחינה זו בכיוון של מן היהדות החוצה, כי אפשר היה כבר להתבולל לתוך הציונות, או בלשון של ז'בוטינסקי עצמו: "פסיעה מציון אלי ציון". הס, פינסקר, הרצל ונורדאו כבר יצרו ציונות על בסיס אירופאי טהור, לפחות מבחינה פורמלית. ציונות של סוציאליזם, ליברליזם והומאניזם. וכל מי שרעיונות אלה קסמו לו, לא הוצרך לצאת מן הקהל אלא פשוט יכול היה להיכנס אל היכל הציונות ולמצוא בו את מבוקשו. אמנם מדובר היה על "לאומיות יהודית" ועל "תחיה עברית", אלא שהללו התפרשו ונתנסחו על-פי הרוח האירופאית, ולכן יכלו להתקבל על לב המתבוללים כעקרונות המשתלבים בשאיפה הכללית של "תיקון עולם". ומי שעולם היהדות בהוויתו הממשית לא קסם לו, ובכל זאת מאיזו סיבה שהיא, פנימית או חיצונית, לא ניתק עצמו מעמו, יכול היה ללא יסורי התחבטות רעיונית ובפשית, למצוא את דרכו אל בין שורות הציונות.

בפולמוס עם איזגוביב, אחד מהסופרים הרוסיים ממתנגדי הציונות, שטען כי השתחררות מן "התרבות התלמודית" פירושה בהכרח קבלת צביון קוסמופוליטי, אומר ז'בוטינסקי כי "זו טענה בועזת במקצת, אם יושם אל לב כי הרצל, נורדאו ורובם המכריע של הציונים, שללא ספק השתחררו מן התרבות התלמודית, בהפכו לא לקוסמופוליטיים אלא לציונים". ובאותו מאמר הוא תוקף את הרעיון המובא אצל איזגוביב לפיו, כל מטענו הרוחני של היהודי מצטמצם בדיני כשרות, שבת או לבוש מיוחד, והוא אומר: "וכעת אין תימה עוד, כי 'תחייתה' של תרבות כזאת בראית כעניין ריאקציוני ומזיק".⁴

מבחינה זו הרי ז'בוטינסקי כשאר הציונים החילוניים או, למיצער, ציוני המערב כדמותו של הרצל, בוחן את התחייה הלאומית היהודית על-פי קריטריונים כלל-אירופאיים, והוא חרד על-כך שלאומיות זו אכן תשתלב במגמה הלאומית ליברליסטית של המערב.

3. ש. בן-דב, גאולת ישראל במשבר המדינה, הוצ' המתמיד (צפת, תש"ך), עמ' 41.
4. ז'בוטינסקי, 'מבקרי הציונות' (1903). מופיע בכתבים, כרך כתבים ציוניים ראשונים, הוצ' ערי ז'בוטינסקי (ירושלים, תש"ס), עמ' 33.

נוכל אמנם לסעון מבקורת מבט היסטורית כוללת (שהיא כמובן סובייקטיבית ותלויה בהשקפתו ההיסטוריוסופית של המתבונן), כי ז'בוטינסקי וחבריו פעלו לתחייה לאומית מתוך איברציה משיחית שהיתה קבועה בעם בכל ימי גלותו, ושהתגברה במיוחד בתקופת התסיסה השבתאית, וכי השימוש בפראזיולוגיה משיחית הנבקט על-ידם לעיתים לא רחוקות הוא אכן ביטוי כמעט בלתי רצוני לזרמים תת-מודעיים המצויים אצלם. אולם מבחינה הכרתית שלהם הרי הניסוח השכלי הפורמלי של לאומיותם הוא כזה של הליברליזם האירופאי. ואז, בניסוחים אלה, מה שקרוי "תרבות יהודית" מוצג אגב השוואה חיובית עם התרבות האירופאית. כלומר, האידיאולוגיות החברתיות באירופה משמשות קריטריון הערכה לתרבות היהודית. כאשר איזגויב טוען כי החייאת התרבות היהודית היא צעד ריאקציוני אומר ז'בוטינסקי:

... אנו מתכוונים לא ל'תרבות היהודית העתיקה' אלא בפשטות לתרבות יהודית, כי לדעתנו בתגלו ביצירתם הרוחנית של היהודים, מימי הנביאים ועד ימינו אלה, אותם האידיאלים היסודיים... ולפיכך אין אנו רוצים בתחיית 'התרבות היהודית העתיקה' אלא בהתפתחותה הנרחבת של התרבות היהודית החדשה, שאינה אלא צמצום ישיר של העתיקה, ושל העתיקה שבעתיקה.

ז'בוטינסקי הצעיר, שיהדות הגיטו לא הרשימתהו במיוחד,⁶ ואשר בכל זאת דבק בזהותו כיהודי, היה חייב לבנות לעצמו מושגי יהדות שונים מאלו ששיקפו את מציאות הגיטו. אין הוא רואה בעין טובה בסיונות לבטישת הזהות היהודית. אדרבא, במאמר שכתב בשנת 1903 תחת הכותרת "החינוך העברי", הוא קובל על כי מרוב להיטות הציבור היהודי אחר השכלה אירופאית אוניברסלית, "שכחנו שעלינו להוסיף להיות יהודים. או, ביתר דיוק, לא שכחנו (ישנן סיבות כבדות משקל המפריעות לנו לשכוח), אלא שלמחצה חדלנו להיות יהודים כיוון שחדלנו להוקיר את המהות היהודית שבקרבו והיא התחילה להיות לנו למעמסה".⁷

אלא, כיוון שבאמתחתו של ז'בוטינסקי מצויים תכנים רק של התרבות האירופאית, וכיוון שהוא בתחנך על תרבות זו והוא מוקירה, הרי אין זה אלא

5. ז. ז'בוטינסקי, "מבקרי הציבור", ~~החומר~~, עמ' 42.

6. ראה רמבה, "דת ומסורת בחייו ובמשנתו", "האומה", חוב' 9 (יוני 1964), עמ' 147.

7. ז. ז'בוטינסקי, כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 64.

טבעי לגביו כי אותה "מהות יהודית" שעל שיכחתה הוא מיצר, תצטייר לפניו באמצעותם של תכנים אלה, ומכיוון שמן הראוי מבחינת הגאורה הלאומית להציג תכנים אלה כיהודיים מקוריים יש למצוא להם מקבילות בתנ"ך עפ"י אותה גישה המכונה "פרשנות רטרואקטיבית" (Retroactive Exegesis): "שנת שמיטה ושנת יובל, העיקרון של מנוחת השבת, תורתו הסוציאלית של עמוס, חזון ישעיהו על שלום העמים, ולכסוף עצם פולחן הספר... זאת היא דוממי ה' מסורת' שלנו".⁸

ואף שנים לאחר-מכן, לאחר שעמד על התנהגות השלטון הבריטי והתנגדות הערבים להתיישבות בארץ-ישראל וזוכח לדעת כי הארץ לא תיקנה אלא על-ידי "קיר ברזל של חיילים יהודים", וריח של אקטיביזם מיליטאנטי החל בודף מזאומיו ומאמרו, הוא לא השתחרר מההשקפה הליברליסטית הכוללת, ובניגוד לחוגים קיצוניים יותר ממנו בתנועה הרוויזיוניסטית הוא המשיך לדאוג את הפאציפיזם, צדק חברתי ושאר "הטובות שבשאיפות האנושות כגופעות מן התנ"ך, ועל-כן כמחויבות מבחינה מוסרית לאומית".⁹

ז'בוטינסקי, איש חרות המחשבה והאמונה בקידמה, כורך את חיובה המוסרי של הלאומיות היהודית, את הסיכויים להגשמתה, וההכרה בה על-ידי אומות העולם, בדיוקנה הליברלי של לאומיות זו המשוחררת מ"כניעה לקלריקאליזם". במאמר התקפה חריף בגד החרדים בארץ-ישראל שהתנגדו למתן זכות בחירה לאשה בבחירות לאסיפת הנבחרים לאחר כיבוש הארץ על-ידי הבריטים כותב ז'בוטינסקי:

מכמה שנים צעקו מתנגדינו, כי משטר יהודי בארץ-ישראל מוכרח להיות קלריקאלי, המכניע את החיים לעולה של הדת. התקפות המתבוללים באנגליה, שהזיקו לנו הרבה כל-כך עוד אחרי הצהרת

8. ז'בוטינסקי, מבקרי הציונות (1903), מופיע בכתבים, כרך כתבים ציוניים ראשונים, הוצ' ערי ז'בוטינסקי (ירושלים, תש"ט), עמ' 45. גם מצוות שמיטה ויובל ושבת לא התכוון ז'בוטינסקי להנהיג בהתאם לפרשנות ההלכתית המסורתית אלא בהתאם לעקרונות הליברליים המודרניים. כלומר, שמיטה, יובל ושבת הם עקרונות שהתגשמו חייבת להיות בהתאם לרוח הדור. בעניין זה השווה פרופ' י. גוטמן, "המוחלט והיחסי בחיינו", הכינוס לבעיות הדת (חיפה, תש"ב), הוצאת ראובן מס (עמ' 45).

9. ראה ז. ז'בוטינסקי, כתבים, בדרך למדינה (1928), עמ' 312.

בלפור, היו כמעט כולן בנויות על החשש הזה. וכל הסניגוריה הציונית כלפי חוץ היתה כמו-כן מכוונת כנגד החשש הזה. סיפרנו להם, כי היהדות היא אומה ולא קהילה דתית. סיפרנו להם שגם אצלנו, כמו אצל כל אומה באורה, יוכל איש להיות חבר האומה, גם אם אין לו כל יחס אל הדת. היום הכחדנו את הסניגוריה הזאת... נכנענו לקלדיקאליות הלוחמת בשוויון האשה... בעיקר שעליו בנוייה הסתדרותנו; ההסתדרות הזאת טרחה וגדלה וכבשה את עם ישראל, ולבסוף כבשה גם את הסכמת העולם הנאור לרעיוננו... ועתה יוצאים מאיזה חור שבקיר אנשים, אשר מעודם לא שמעו את שם ג'ון סטוארט מיל ומכריזים כי ההסתדרות הציונית בנוייה על עיקר שמתנגד לתורה... ביוקר בשלם בעד החולשה הזאת.¹⁰

והוא ממשיך וחוזר התפתחותה של "מלחמת קולטורה בצורותיה היותר

מחודדות" בארץ-ישראל.

מאמרו של ז'בוטינסקי עורר תגובה מצד הרב יצחק נייסנבוים מראשי המזרחי

בפולין, ומן הראוי להזכירה כאן, באשר ממנה למדים אנו כיצד ניראה תוכן הלאומיות של ז'בוטינסקי בעיניהם של אלה שדגלו בלאומיות כבעיקרון דתי מסורתי. הרב נייסנבוים טוען כי עיקר הויכוח בכלל, ותגובתו הוא על דברי ז'בוטינסקי בפרט, אינם נסבים דווקא על שאלת השתתפות הנשים שזוהי לדעת הרב שאלה שולית (והוא אישית אינו רואה כל צידוק הלכתי לשלילת הזכות האמורה לנשים), אלא ויכוח עקרוני יש כאן בשאלת דיוקנה הרצוי של החברה היהודית הנבנית בארץ-ישראל: הרצוי כי חברה זו תקום על יסוד עקרונות הליבראליזם האירופאי, או שמן הראוי הוא כי עקרונות יהודיים פנימיים ישמשו אבני יסוד לבנייתה.

יתרה מזו: אין דעת הרב בוחה מגישת ז'בוטינסקי הרואה בבניית חברה

ליבראלית בארץ-ישראל את הערובה היחידה לסמיכת ידיים של העולם האירופאי על הרעיון והמפעל הציוני בארץ-ישראל,¹¹ ובייחוד כועס הוא על דברי

10. ~~המכתב~~, "חדשות הארץ", 27.10.1919. מצוטט בספרו של משה בלע, עולמן של ז'בוטינסקי, הוצ' דפוסים (ת"א, תשל"ב-1972), עמ' 165.

11. בעניין צפיית העולם הנוצרי הדתי כי הציונות תגשים בנייתה של חברה ליבראלית בארץ-ישראל, ראה בייחוד את מאמרו של הכומר אוהב ישראל ג'יימס פארקס: James Parkes: "Judaism and Zionism", מופיע בקובץ (ללא שנת הוצאה): Some Religious Aspects of Zionism, A Symposium, London, Palestine House.

(המשך...)

ז'בוטינסקי בהם משתמעת דעתו ש"הדת אצלנו מעכבת את הקידמה".¹²

ליבראליזם זה הוא המשמש כרקע רעיוני ומדיני לגישת הציונות בדבר "הנורמליזציה של העם היהודי" שמשמעותה היא השתחררות מנוקדת ומסוייגת¹³ מפרסיקולריזם עדתי לסובת רעיונות כלל-אירופאיים, למיצער מצדם הפורמלי, במטרה לשלב את העם, כגורם לאומי עצמאי בעל-ערך, בתהליכים הבינלאומיים הכלליים. פירוש הדבר הוצאת העם מבידודותו. דבר שיכול להתבצע, לדעת הציונות החילונית, רק בתנאי שדוחקים ממנו את אותם ערכיו ומנהגיו הנחשבים בעיני העולם האירופאי החילוני כמוקצה מחמת ריאקציה.

... (המשך)

פארקס קובע במאמרו הג"ל כי היהדות ודתה מתכוונות במהותן ליצור חברה צודקת שבה לכל פרט אחריות הדדית. מכיוון שבתנאי הגלות לא יכלו היהודים להביא שאיפה דתית זו לידי התגשמות, הרי עלו על זרם הלאומיות במאה הי"ט, ויצרו את הציונות, כדי שיוכלו להגשים את רעיונותיהם בדבר חברה צדק. מכאן יוצא, לדעת פארקס, כי גם מה שנידאה כלפי חוץ כ"ציונות מדינית" חילונית ואפאטית לכל אידיאה דתית, אינו אלא ביטוי לפנימיות עמוקה יותר, שבמרכזה השאיפה הרוחנית ליצירת סדר חברתי אידיאלי.

12. ראה: הרב יצחק זיסנבוים, כתבים בנחרים, בעריכת א.מ. גנחובסקי, הוצ' לוי'ן אפשטיין (ירושלים, תש"ח), עמ' ר"כ.

13. נקטתי לשון "השתחררות מנוקדת ומסוייגת", מכיוון שהיתה כאן מגמה לנורמליזציה אגב שימור הייחוד. והשווה צ. ירון, הרואה את הציונות כ"מהפכה שמרנית" ("Preservative Revolution"), שהרי מצד אחד עומד ביסוד הציונות רעיון הנורמליזציה שמשמעותו המעשית היא קליטת ערכים מודרניים לא יהודיים, אך מאידך גיסא כרוכה שאיפת הנורמליזציה ברינסאנס יהודי שמשמעותו טיפול חיובי בערכים יהודיים. יש כאן, לדעת ירון, מתח דיאלקטי הנובע בין שאיפת הנורמליזציה מחד גיסא, ויצר השימור מאידך גיסא; לפי ירון מתח דיאלקטי זה אינו עולה על במת ההיסטוריה רק עם הופעת הציונות, אלא הוא עומד וקיים לכל אורכה של ההיסטוריה היהודית, ובא לידי ביטוי במרחץ בהבדלי מהות וגישה בין היסוד הנבואי - זה המתריע והחפץ לשנות, ובין היסוד ההלכתי הממיל סטבדרטיזציה על החיים הדתיים ביהדות. את עצם רצון השינוי אין הוא רואה, אם כן, כאקט אבטי-דתי דווקא, אלא כנובע וכמביע את אחד האלמנטים המצויים בדת והמרכיבים אותה תמיד (השווה להלן לגישתו של קלוזנר בעניין זה).

Zvi Yaron: "Revolution and Tradition in Zionism", Congress bi-weekly, April 13, 1973.

מובן כי הדחקה זו אינה פרי המצאתה או מעשיה של הציונות, אלא היא מהווה בת-לוויה לתהליכים היסטוריים מוקדמים יותר שעברו על העם היהודי, כגון ההשכלה והאמנסיפציה, שמשמעותם הלכה למעשה היתה דיסאינטגרציה של הקהילה היהודית. האמנסיפציה הפכה את היהודי מבן אומה לאינדיבידואל, והליבראליזם האינדיבידואליסטי והחילוני הלם איפוא יותר מכל מוסר אחר את הרויתו הנפשית הפורמלית החדשה של היהודי.

צמיחתה של הציונות שבאה ליצור אינטגרציה יהודית חדשה על בסיס של לאומיות היתה, אם כן, מבחינה זו התערבות במהלך הטבעי של האמנסיפציה והליבראליזם (אם נתעלם לצורך הטיעון מגורם האנטישמיות), מפני שהיא שוב העלתה במודע או בתת-מודע ערכים בעלי משמעות פארטיקולרית ואופי רומנטי.¹⁴

אמנם אין, בשום פנים, לזהות בהכרח את הליבראליזם עם קוסמופוליטיות ואנטי-לאומיות (מאציני עצמו יוכיח), אולם ברור כי ביסוד הליבראליזם טמונה המגמה לשחרר את הפרט מכפיפות לכל משמעות של קדושת העבר רק באשר הוא עבר. משמעות שאיננה בתחום האינטרסים המידיים שלו בהווה, ובמיוחד אמורים הדברים לאור העיקרון הרציונאליסטי וה"טבעי" שבליבראליזם.¹⁵

יודגש כאן כי בדרך-כלל הליבראליזם לא יכול היה להישאר במהרתו הרעיונית כאשר תהליך של גיבוש לאומיות עמד על הפרק, לאור העובדה כי גיבוש זה הצריך פנייה חיונית לערכים שבמסורת לעיתים בעלי אופי טרנסצנדנטי

14. השווה בעניין זה דעתו של נויזנר: "The astonishing achievements of Zionism are the result of the capacity of Zionism to reintegrate the tradition with contemporary reality ... Zionism speaks in terms of Judaic myth, indeed so profoundly that myth and reality coincide". (J. Neusner, Zionism and "The Jewish Problem", Midstream, November 1969, p. 45).

וכן ראה בעניין התנגדות הליברלים לציונות: W. Laqueur, "Zionism and its Liberal Critics", 1896-1948, Journal of Contemporary History, Vol. 6, 1971.

15. "The enemy (of Liberalism) was custom, tradition, institutions, social habit... Always they (the Liberals) sought to lift from men what Jefferson called the "dead hand of the past" (Encyclopedia Britannica: Liberalism).

ורומנטי-מיליטאנטי כאמצעי למשיכת ההמונים מסביב לדגל הלאומיות.¹⁶

לכן, משעה שנתפס ז'בוטינסקי לציונות, הוא חש כי עליו להסביר לעצמו ולזולתו בצורה ראציונאלית המניחה את הדעת את דברתו ברעיון הלאומיות היהודית הפארטיקולרית. הוא קבע בהתאם לכך כי תחייתו של הלאום היהודי, "שמירה על טהרת הגזע" שלו והתרכזותו הטריטוריאלית הם תיוניים לטובת האנושות בכלל, והצהיר כי:

אם אנו תופסים את הקידמה כשאיפה אל גילויי חיים שלמים, מורכבים ועשירים ככל האפשר... הרי חייבים אנו לכבד את קדושת הייחוד הלאומי לא פחות משאנו מכבדים את קדושת אישיותו של האדם היחיד, ואם אין לחוס על שום קורבן למען תיקובם של ליקויי החברה, המדכאים את האישיות, הרי אין לחוס¹⁷ על שום קורבן במלחמה למען קדושתו החוקית של הייחוד הלאומי.

והוא מחייב על כן אף את "ההתבדלות הלאומית" כתנאי לאפשרות יצירה עצמית שבטוח רחוק תיהנה ממנה האנושות כולה.

הליבראליזם של ז'בוטינסקי הוא, על-כן, שריר וקיים כל זמן שהוא בא לשרת את עיקרון הלאומיות היהודית ואינו "מגביל" אותו. יתרה מזו: הלאומיות עצמה היא עיקרון "טבעי" וככזו היא עצמה גובעת מקטגוריות ליברליות בסיסיות.¹⁸

ואכן, באותה שנה בה תקף במאמרו הנ"ל את החוגים החרדיים על מה שניראה בעיניו כפגיעה בתדמית הליבראלית של הציונות המביאה לידי מיעוט הדמות בעיני העולם הנאור, הוא אומר בנאום במועצה הארץ-ישראלית - כי הציונות מבוססת

16. השווה דעתו של לקוויר האומר על ז'בוטינסקי:

His Zionism was influenced by what he knew about the 'risorgimento'; a movement for national liberation which, while democratic and popular in character, did not reject armed force. Since it knew that it would not attain its aim by gradual, peaceful change... It was the flamboyant, romantic sentimental element in Lassale and Jabotinsky that influenced their political style and led them beyond liberalism. (W. Laqueur: A History of Zionism, Weidenfeld and Nicolson, 1972, London, pp. 379-380).

17. כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 38-40.

18. על הזיקה בין ליבראליזם וטבעיות עיין:

Encyclopedia Britanica: Liberalism.

בראש ובראשונה על זכות היסטורית: "האם אתם הנכם כל-כך באיומים לחשוב, כי מיניסטר אנגלי או איטלקי... יודע כי יש תל-אביב או ראשון-לציון... או כי יש לנו חמישים בתי-ספר בארץ-ישראל? לא, הם אמרו, כי את ארץ-ישראל צריך לתת לעם העברי, יען כי טיטוס גרש את ישראל מארצו לפני אלפיים שנה, ועם ישראל כשיצא אמר 'כלה שלי'".¹⁹

יש כאן פנייה אל העבר והזדקקות מסויימת אל המסורת מבחינת החייאתה של "היד המתה של העבר", שפירושה מיצוט הדמות של האידיאה הליבראלית.

נוכל אולי לנסח את הפאראדוקס הליבראלי של ז'בוטינסקי כך: בהיות הלאומיות בכלל, והלאומיות היהודית בפרט, גורם "טבעי", הרי היא ערך חיובי מבחינת הקטגוריות הליברליות. אך כיוון שההתעסקות בתחייה הלאומית הן להלכה והן למעשה יוצרת זיקה חיובית לערכים פארטיקולריים שבהרבה מקרים הם בעלי משמעות אי-רציונאלית ורומנטית, יוצא ש"הטבעיות" הלאומית עצמה כוללת בתוכה יסודות שאינם טבעיים.

עצם ההזדקקות העקרונית לסנקציה של העבר פותחת פתח לחיוב של ערכים טרנסצנדנטיים והודאה במרכזיותם החיונית בחיי האומה. הנה כי כן הוא פונה אל הרבנים בשנת 1929 וקורא: "למסורת אבות אנו מתפללים, להחזרת השכינה ממדומים, לאחדות כל ישראל כולו בארצו - לשון אחת, עם אחד, מטרה אחת ודת אחת - לכל אלה אנו מתגעגעים. אלינו צאו נא כולכם, עם הרב זוננפלד בראשכם, ובקרננו, בקרב 'כנסת ישראל' הורו לנו את הדרכים הנכונות ציונה".²⁰ ובאותה שנה לאחר שנשלחה יד זרזון ערבית בכותל המערבי הוא מדבר על קדושת הכותל ואומר:

רבים יצחקו היום בלעג, אם שוב אגיד כי יש בקודות קודש לכל עם ועם - כי לעוורים ולשוטים ולאביוני רוח עשנו הציניזם המושל כעת בעולם התרבות. מהו הכותל המערבי? אפילו אחד על מאה מיהודי תבל לא ראה אותו... אבל בזדעזענו... אף המשומדים שבנו, כאשר נגעה יד הזרזון בגל אבנים זה. אם תשאלוני - 'המבין אתה מדוע?' אודה כי אינני מבין. גם אני חשבתי את עצמי למעריץ ההורה והעתיד, אשר יקר בעיניו בית-חרושת חדש מכל תרבות העבר - וטעיתי. כי יש הגיון בחיים, הגיון, המצרף את המסורת של ימי קדם לעובדות של היום ולתוכניות של מחר.²¹

19. כרך "נאומים" א' (י"ט בטבת, תרע"ט), עמ' 115-116.

20. "דאר היום" 22.2.1929. מצוטט בספרו הנ"ל של משה בלע, עמ' 166.

21. "דאר היום" 23.10.1929. מצוטט אצל בלע, עמ' 167.

2. גזע, לאום, דת

הגורם הדומיננטי והנצחי ביהדות הוא, לדעת ז'בוטינסקי, הגורם הלאומי: "בראשית ברא אלוקים את האומה", מכריז הוא. ואכן, ביכר מכתביו ונאומיו כי בנקודת השקפתו זו הוא עקבי יותר מאשר ביחס להשקפותיו בנושאים אחרים. היצירה הלאומית היא יצירה "טבעית" ועל-כן יש בה לדעתו מימד של קדושה. התפלגות החברה האנושית לקבוצות לאומיות אשר לכל אחת מהן "פסיכיקה" משלה וכשרון יצירה המיוחד לה היא אך לתועלת האנושות באשר הרב-גוניות היצירתית היא ערובה להתפתחות תרבותית רצויה "ולגילויי חיים שלמים, מורכבים ועשירים ככל האפשר...". בעוד שהחד-גוניות טומנת בחובה סכנה לגיוון תרבותי.²²

כליבראל מאמין ז'בוטינסקי בהתפתחות טבעית של האנושות לקראת שלמות מוסרית שתבוא על ביטויה בהידוק היחסים הבינלאומיים ובשיתוף-פעולה כלכלי מלא בין המדינות השונות, והוא אף מתבא להופעתו של תהליך אוניברסליזציה בשטחי חיים שונים, אך ברי לו והוא מדגיש זאת כי תוצאת תהליך זה לא תהא בשום פנים ואופן טשטוש הגבולות הלאומיים. החברה האנושית אף פעם לא תהא עשויה מיקשה אחת, ואין כל יכולת, ואין כל צורך, לכפות עליה חד-גויות אתנית ותרבותית.²³

הגורם הראשוני והעיקרי המהווה תבנית ליצירת הקבוצה האתנית הוא הגורם הגיאוגרפי-פוליטי, מלמדנו ז'בוטינסקי, והוא אף זה הקובע את "הפסיכיקה הלאומית".²⁴ חניך האסכולה הלאומית האיטלקית מסגל לעצמו בכך את השקפתו של מאציני לפיה הגורם הגיאוגרפי הוא שחייב לקבוע את גבולותיה המדיניים של כל אומה

22. כתבים ציבוריים ראשונים, עמ' 38-40.

23. לעיל.

24. לכאורה, לפנינו השקפה המבוססת על מאטריאליזם חומרני. ולא היא: המטריאליזם רואה את הגורמים החומריים כראשונים במעלה ואף בלעדיים בכינון מהלכה של ההיסטוריה, ואילו לפי ז'בוטינסקי יתכן כי הגורמים החומריים קודמים לגורמים האידיאליים בזמן ולא במעלה ורואי שאין הם בלעדיים בעיצוב מהלך ההיסטוריה. והשווה: Oskar K. Rabinowicz: Vladimir Jabotinsky's Conception of a Nation, N.Y. Beechhurst Press, p. 20.

בעניין השפעת התנאים הגיאוגרפיים ראה להלן דעתם של קלוזנר, אחימאיר וייבין.

בהיות גורם זה אחד מיסודות היווצרותה העיקריים. יתרה מזו, לגבולותיה הטבעיים של כל אומה יש, לדעת מאציני, סנקציה דתית עליונה באשר צורת מקומה הגיאוגרפי של כל אומה משקפת את גילויי התכנית האלוהית העומדת ביסוד התפלגות האנושות לקבוצות לאומיות. ההרים, העמקים, הנהרות וכו' נבראו על-ידי אלוקים כדי שבין השאר ישמשו חיץ וגבולות טבעיים בין האומות. תפצו של אלוהים הוא שיהיו האומות שונות אחת מרעותה, ועל-כך כי יופרדו האחת מרעותה על-ידי מחיצות של הטבע. רק בתנאים אלה תוכל כל אומה לדעת את מקומה הראוי לה והמיועד לה על-ידי האל במערכת מילויה של התוכנית השמימית.²⁵

לדעת ז'בוטינסקי לידתה של האומה העברית היא בארץ-ישראל ורק שם היא קנתה לעצמה את ייחודה הלאומי. אקלימה של ארץ-ישראל שבכמה איזורים קשה הוא; מדבריה, הריה, מרכזיותה הגיאופוליטית - הם המרכיבים את "הפסיכיקה הלאומית" היהודית.²⁶

ובמה מתבטאת פסיכיקה זו? בשנת 1905 כתב ז'בוטינסקי מאמר על הד"ר הרצל בו הוא מציין כי ה"אני" העברי אסור שיהא מזוהה בדמות הז'יד הגלותי, שאיבדו אלא מוצר של לחץ החברה הכללית שעשתה בו כרצונה. לפי ז'בוטינסקי צריך שמהיהודי תשוב "אותה עצבות גדולה ומיוחדת במינה של בניאי ישראל. אותה ליריות הוזה יהודית, אותו כוח דמיון יהודי היודע לבחש עתידות, אותה אמונה יהודית באלוהי ישראל חיים - כפשוטה או שלא כפשוטה, אותה גאונות המעשה היהודית, אותה ציוריות לשון יהודית ואותה אהבת היהודי את עמו, שמקדמת דבא לא היתה כמותא בשום אומה ולשון". הוא מסכם כי דמות העברי האמיתית מתגלית בד"ר הרצל שהוא בדיוק טיפוס האנטי-גיטו. הרצל מגלם את רוח היהדות השורשית.²⁷ הייחוד היהודי הלאומי אינו מתבטא בשום פנים ואופן בדת אלא בתכונות הגזע שהם עצמם תוצר התנאים הטבעיים של ארץ-ישראל, ומכאן כל שנוצר כפרי תנאי הגלות איבדו יהודי שורשי. רק מה שהובא מארץ-ישראל לגלות שלם ובלתי פגוע הוא במהותו בעל ייחוד יהודי אמיתי.²⁸

25. ראה: Baron: Modern Nationalism and Religion, p. 49.

26. כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 101.

27. לעיל, עמ' 123. באמן להשקפתו זו, הוא כותב ב-1928 כי "ילד יהודי שאינו יודע עברית, אינו יהודי שלם - ואפילו הוא ביתר-י" ("בדרך למדינה", עמ' 311).

28. כתבים, כרך אומה וחברה, עמ' 166.

התרבות היהודית השורשית, ערכי המוסר והדת נובעים כולם מאותה תכונה גזעית, וההיסטוריה היהודית עצמה מתפרשת על-ידי ז'בוטינסקי כנסיון לשמר את הייחוד הגזעי-לאומי בכל התנאים.

ב"הרצאה על ההיסטוריה הישראלית" טוען ז'בוטינסקי כי הדת היהודית כפי ביטוייה הגלויים היתה תחליף לטריטוריה הלאומית שאבדה לעם. מכאן, לדעתו, נובעת נוקשותה ואי-גמישותה. בעוד שבתקופה הסרום-גלוית היא היתה בתובה לזעזועים שונים והביאה לידי התפלגות האומה לזרמים וכתות דתיות, מה שהיה לדעתו סימפטום של התפתחות, הרי בתקופת הגלות עמד העם על קפאונה של הדת, במטרה למנוע זעזועים, שבתנאי הגלות הוא לא היה יכול לעמוד בהם. הסברו הוא כי לכל גזע פסיכיקה משלו התובעת ממנו לנהל את חייו בצורה מגזעית אחרים כדי שפעילותו תוכל לשקף באופן בלתי מוגבל את האלמנטים הפסיכיים המיוחדים לו. והנה, כאשר תמורות היסטוריות משמיות מהעם את פיסת הקרקע הטריטוריאלית שלו חייב הוא למצוא לה תחליף שייצור עבורו רקע נוח לפעילות עצמית שתהא בלתי מופרעת "על-ידי הפעילות הסניכיתית...". "הוא מטיל על עצמו מאות מבהגי כשרות מסובכים; קשה לעמוד בהם בייחוד לדלת העם, אולם העם עומד בהם בקדושה, מפני שהם 'מבדדים' את היהודי מסניכתו, מסייעים בידו ליצור לעצמו ולו אשליה בדבר צל-צלה של סביבה משל עצמו: אם מדינה אין לו, יהי בא לו לפחות תחליף של מדינה". וכפי שמציאות טריטוריאלית שהיא "המבדד הטבעי" - ערכה ביציבותה ובאי-ניידותה, הרי גם התחליף לה חייב שיהא יציב, בלתי-מתפשר ועומד בתוקף על קיום בלתי משתנה, "... אך לשם כך מן הצורך שתהא המסורת חסרת תבועה בהחלט".²⁹

על דרך זו הוא מגיע למסקנה כי הציונות היא יצירה הכרחית טבעית באשר היא מופיעה כתוצאה מהסחף העצום שחל ב"מבדדים המלאכותיים" (קרי: המצוות הדתיות) ששימשו את העם על דרך תחייתו הלאומית: "כשם שאופיה המיוחד של

29. לעיל, עמ' 168. כך הוא גם מסביר את "הכלכלה היהודית" בגולה ואת "הגייטו היהודי" שאינם, לדעתו, בהכרח תוצאת כפיית המלכות אלא דווקא פרי מגמת הבידוד המכוון, שבו מקיף היהודי את עצמו בבקשו תחליף לטריטוריה.

כלכלתנו בגולה ומנהגי הכשרות שלנו, ואף הגיטו, לא היו אלא צורות שונות של 'ציונות' נצחית, כך בדיוק לא היתה ההתבוללות היהודית אלא שלב משלבי התחייה הלאומית, 'פסיעה בדרך מציון אלי ציון'".³⁰

כך מתברר כי לפחות בשנים הראשונות לפעילותו הציונית ראה ז'בוטינסקי את הדת היהודית על גילוייה החיצוניים כיצירה מלאכותית, ואילו את האוטונומיה הטריטוריאלית - כגורם ראשוני-טבעי במהותה של האומה. ואין תימה כי הוא מביע למסקנה כי "עצם השיבה אל הארץ הלאומית עתידה להפוך את מרבית הדינים שהתיישבו - אפילו בעיני המוני העם החרדים - לכלי אין חפץ בו, ואף ללא דחיפה מן החוץ היו דינים אלה נושרים לאט לאט ובעלמים. הייחוד הלאומי ולא הדת היהודית, כפי הדעה המקובלת, הוא 'האוצר הקדוש' של עם ישראל שאותו הוא מבסס לשמר בכל ימי גלותו, וזהו הגורם שאותו מבקשים אומות העולם להכחיד".

ז'בוטינסקי מציע תיאוריה זו במאמר שכתב בשנת 1905 תחת הכותרת "ציונות וא"י", ובו הוא שוב מתייחס לאופיה הסטאטי של הדת. אילו היתה הדת היהודית "האוצר הקדוש" שאותו מבקשים בני העם היהודי לשמר, הרי לדעתו היו עושים הכל כדי שדת זו תתפתח באופן "טבעי" כפי שאכן קרה בימי קדם. עצם העובדה שהדת בגולה היתה במצב סטאטי מצביעה לדעת ז'בוטינסקי על כך שאין היא "האוצר הקדוש", ואין היא לא יסוד ולא תכלית האומה. "אוצר קדוש" אין משמרים כ'גוויית מת' אלא מניחים לו לגדול באופן טבעי". מסקנתו היא על-כן שהדת כפי שהתבטאה בגלות היא עצמה אחד האמצעים לשמור על "האוצר הקדוש" שהוא הייחוד הלאומי. "לשם הצלת השלמות הלאומית לא היתה כל ברירה אלא להסתגר ולהשתרין במערכת איסורים מדוקדקים ואנטי-סוציאליים..."³¹.

אלא שבאותו מאמר עצמו מובעת על-ידו הדעה בדבר ערכה החיובי של דת זו אף שלא בתוקף תפקידה המשמר: "כל זה אין בו כדי להפחית את ערך היהדות,

30. לעיל. השורה להשקפתו של הרב קוק זצ"ל בעניין זה, אם כי הרב יצא מבקורת-מבט שונה. לפי הרב קוק גוברת התחייה הלאומית בתקופת השפל הרוחני הדתי מכיוון שהיהודים "מבקשים למלא את החלל הרוחני שבתהווה מחמת זניחת הדת". הלאומיות מבחינה זו היא "ביטוי לרצון של תשובה" (צבי ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 36).

31. כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 118.

להיפך, כדי שהדת בלבד תוכל לתפוס במשך מאות בשנים את מקום הארץ הלאומית והארגון הלאומי צריכה היא להיות באמת דת כבירה, דת שמרובים בה זרעובי האמת הנצחית".³²

שלא ככמה מאנשי הציונות החילונית שראו בדת היהודית גורם בלתי-רלוואנטי לחלוטין בתקופת התחייה הלאומית, רואה ז'בוטינסקי כבר בראשית דרכו הציונית, היינו לפני השינוי הגלוי שחל בו בגישתו אל הדת בכלל והדת היהודית בפרט, את הערך הנצחי הטמון במערכת הדתית של עם ישראל. מתחת לאיסורים ה'אנטי סוציאליים', הוא רואה את "זרעובי האמת הנצחית". אך מובן כי הפרדתו זו בין הטפל לעיקר, בין הטבעי למלאכותי, בין הרלוואנטי לאי-רלוואנטי נעשית על-פי קריטריונים של תכונתו האנושית, וזהו בדיוק אחד מביטוייה הבולטים של הסקולריזציה; הווי אומר: בחיבה ביקורתית של הדת לאור התכונה האנושית.

גישתו זו מלמדת כי הוא רואה קיומו של גורם הרציפות בהווה היהודית מימי בראשית שלה עד ימיו, אלא שזו אינה מתבטאת בדת כי אם בלאום המבוסס על תכונות גזעיות שהן מצידן יוצרות "פסיכיקה" המיוחדת לעם זה בלבד. כהוגים אחרים בזמנו כך גם ז'בוטינסקי רואה לעצמו חובה להדגיש כי היהדות היא בראש ובראשונה לאום שיש לאחדו מחדש עם מקורות הוויתו הראשוניים,³³ היינו הוא

32. לעיל, עמ' 119.

33. עיקרון זה של "בראשית ברא אלוהים את האומה" הינו מרכזי ביותר במחשבה הלאומית היהודית החל ממחצית המאה ה-19 והוא מקבל משנה תוקף עם הופעתם בזירה של הרצל ובוורדאו. תרבות אירופה מורה כי המצב התנכתי הטבעי של המין האנושי הוא התפלגות לאומות. אמנם לקראת סוף המאה קמות תנועות "פאן" שונות (פאן גרמניזם, פאן סלאוויזם), אך זהיר ליהודים כי מקומם לא יכירם בתנועות אלו. מעניין כי כבר הרב אלקלעי התייחס בשנות ה-40 אל חיוב היסוד הלאומי ביהדות, וזאת בעקבות התעוררות התנועות הלאומיות בבלקן. לדעתו, החטא העיקרי של העם בגלותו הוא חטא נטישתו את המרץ הלאומי. הגדיל מכולם הוגה-הדעות י. קלאצקיז שהעלה בראש רעיונותיו את עיקרון הפורמאליזם שבלאומיות היהודית (עין במבוא לספרו של הרצברג "The Zionist Idea", בייחוד בחלקים א' וב').

חותר לאותה הגדרת לאומיות אתנית-תרבותית-גיאוגרפית, המונחת אף ביסוד תורותיהם של מאציבי ופיכטה (ואשר בשלב מאוחר יותר התפתחה באירופה ללאומיות אינטגרלית של דם ואדמה). לפי גישה זו מתהווה הגוף הלאומי כתוצאה מדחיפה טבעית של קבוצות שבטיות הקרובות אחת לרעותה קירבת-דם והחיות בתחום גיאוגרפי ואקלימי אחד. גישה זו של לאומיות אתנית עשויה היתה להביא בשלב מאוחר יותר להתפתחותה של ההשקפה "הכנענית", וכן לידי צורות ביטוי של גיאו-פאגניזם.³⁴

ז'בוטינסקי עצמו לא היה קיצוני בהשקפתו הלאומית עד כדי דגילה בהשקפה של לאומיות אינטגרלית קיצונית (דם ואדמה), והוא הודה (כפי שראינו לעיל כבר בתקופה הראשונה לפעילותו) במציאותם של מרכיבים טראנסצנדנטיים ב"פסיכיקה הלאומית" של היהודים. אבל מדבריו משתמע בבירור כי מרכיבים אלה אינם הבסיס להיווצרות האומה אלא דווקא תוצאות של מניעים יסודיים של "הפסיכיקה הלאומית" עצמה, שברבות הימים הופכים להיות חלק אינטגרלי שלה.

כך הדת היהודית שהיא איננה הגורם המביא להתהוותה של האומה, אלא שגילויים יסודיים שבה הופכים להיות לחלק מ"הפסיכיקה הלאומית". והיא, הדת, באה לידי ביטוי בהדגשים שונים על-פי התמורות ההיסטוריות הבאות על העם; וגילוייה השונים הם ביטוי למצב הלאומי הממשי שלו.

אי-קיצוניותו של ז'בוטינסקי בהקשר לזיקתו לאלמנט האינטגרליות בלאומיות מתבטא גם בזה שלמרות שהוא רואה את הגשמת התחייה הלאומית של העם בטריטוריה ה"טבעית" שלו שנתבה לו חיים, הייבו ארץ-ישראל, אין הוא שולל את הגישה שאף בהיותו בגלות יש לראות את העם כחטיבה לאומית, על כל המשתמע מכך הלכה למעשה.³⁵ העם בגלותו איננו עדה דתית כי אם לאום, אלא שלאום זה אינו צומח ומתפתח, וכל מה שהוא יכול להשיג, אינו אלא שמירה על הייחוד שנוצר בארץ-ישראל, ייחוד שהוא פרי התנאים הגיאוגרפיים והאקלימיים שלה.

34. ראה ביטויים בשירתו של טשרניחובסקי, למשל.

35. ז'בוטינסקי עצמו נימנה על מבטחיה העיקריים של החלטת "ועידת הלסינגפורס" בדבר "עבודת ההווה", שמשמעותה העיקרית שמירה על זכויות היהודים בגולה לא כיחידים אלא כבני הלאום היהודי.

מכאן צבין את יחסו לארץ-ישראל בתורתו הלאומית. כנורדאו בזמנו כן גם ז'בוטינסקי הקפיד להדגיש שיחסו לארץ-ישראל איננו נובע משום סנטימנטים רומנטיים (אף כי הצהרתו זו לא עלתה תמיד בקנה אחד עם הצהרות אחרות שלו). אלא מכיוון שהייחוד הלאומי היהודי משמעותו האחת והיחידה היא ייחוד ארצישראלי הרי אין לצפות לכך שתתחולל התפתחות בלתי מופרעת של ייחוד זה שלא על אדמת ארץ-ישראל. שלא כמרטין בובר³⁶ שהביע את התיאוריה שלידתה של האומה היתה במעמד הר סיני, היינו כתוצאה מאירוע סובייקטיבי טראנסצנדנטי, טוען ז'בוטינסקי כי:

ישראל וא"י חד הן. שם נולדנו כאומה ושם בגרנו... לפני בואנו לא"י לא היינו עם ולא היינו קיימים. על אדמת א"י נוצר, משברי עמים שונים, העם העברי. על אדמת א"י גדלנו, עליה היינו לאזרחים, ביצרנו את אמונת האל האחד, נשמנו אל קרבנו את רוחות הארץ... בא"י התפתחו רעיונות נביאנו ובא"י הושמע לראשונה "שיר השירים", כל אשר עברי בקרבנו ניתן לנו ע"י א"י, כל השאר אשר בנו - איננו עברי.³⁷

ובהמשך הוא מסביר כי "אקלים אחר, צומח אחר, הרים אחרים, יסלפו בהכרח את הגוף והנפש, שנוצרו על-ידי האקלים, הצומח וההרים של ארץ-ישראל, שהרי הגוף הגזעי והנפש הגזעית אינם אלא תולדה משילוב מסויים של גורמי הטבע, ולטעת ייחוד גזעי מסויים בסביבה טבעית אחרת - פירוש הדבר: לתרוץ את דינו לפשיטת צורה וללבישת צורה חדשה, בוכרית".

כך לפחות נמצעו מז'בוטינסקי חיבוטי רעיונות בעניין הקשר לארץ-ישראל שמהם סבלו כמה מאנשי הציונות הרדיקאלית מארכסיסטית כגון בורוכוב.³⁸

36. ראה השקפתו בקובץ Israel and the World, במאמר תחת הכותרת "The Gods of the Nations and God", ~~600~~.

37. כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 123-124. מצוטט אצל בלע משה, מאנקנו במבחן המוסר והצדק לפי תורתו של ז'בוטינסקי, הוצ' קרן הפרסומים על-שם שושנה ושלמה מרץ (תל-אביב, תשל"ב), עמ' 10.

38. עיין לעיל בפרק המבוא. כן השווה: A. Hertzberg: The Zionist Idea, p. 74.

בכתבים אלה שנתחברו בשנים 1903-1905 מעביר ז'בוטינסקי את ערך ארץ-

ישראל מקטגוריה היסטורית רומנטית לקטגוריה טבעית.³⁹

האם יש לדאות את גישתו זו של ז'בוטינסקי בשלב המוקדם לפעולתו כצורה של לאומיות "שלילית" או לדאותה כ"חיונית"? ניראה כי בדרך-כלל קשה להגיע לידי הכרעה אובייקטיבית בדבר התחומים שבין שתי הגישות ללאומיות, היינו, השלילית והחיונית, יען כי הכרעה זו תלויה בהחלט בעמדתו האידיאולוגית של החוקר בשאלת המהות האוטנטית של היהדות בכלל והלאומיות היהודית בפרט. מי שגורס, למשל, כי היסוד הלאומי ביהדות הוא פונקציה, ולו אף מרכזית ומהותית, של קטגוריות דתיות, ודאי שעלול להגיע למסקנה קיצונית בכך שיראה באותן תיאוריות התחייה הלאומית והעלייה לארץ-ישראל, שאינן מבוססות על קטגוריות אלו, ביטוי ללאומיות "שלילית". הווי אומר, כזו שלפחות מהבחינה התודעתית, מציגה את ההתגבשות הלאומית כתוצאה מהשפעה אידיאולוגית שאינה בתחום היהדות האוטנטית, או כהכרח הנסיבות ההיסטוריות, או אף, כהרצל למשל, כזו הנבאה לפתור בעיה מוסרית כלל-עולמית.

כך למשל, רואה ש. בן-דב את ז'בוטינסקי עצמו כמי ש"גזר עדיין, כמובן,

את 'המדינה היהודית' מ'צרת היהודים', והוא ממשיך ומסביר כי:

את ערך ה"הדר" הוא הסב, כמובן, גם על "צרת היהודים" זו ועל "המדינה" שהוא גזר מתוכה; אולם זהו אולי הפרדוקס החמור ביותר בתורתו כי הלאומיות השלילית וההדר לא יכלו, כמובן, לדור בכפיפה אחת זמן רב, ומאחר שהלאומיות החיונית הסמולנסקית כבר היתה מעורטלת אצל ז'בוטינסקי עד תום, ממילא עבר עיקר הכובד של תורתו לערך התוכני של המכורה הארץ-ישראלית...⁴⁰

והנה למרות שז'בוטינסקי אכן לא גזר את ערך "המדינה היהודית" מקטגוריות

הדת של היהדות המסורתית, ספק אם יש לדאות את יחסו לארץ-ישראל כ"קפריזה משונה"

39. אך אין זו מעין הלאומיות הטבעית של א.ד.ג., כי אצל זה האחרון ערך הטבעיות שבלאומיות פירושו שהלאומיות עצמה, לפחות בהקשרה לעם היהודי, היא אמצעי בתהליך מיזוגו הקוסמי של האדם עם הטבע, ואילו אצל ז'בוטינסקי ערך הטבעיות הוא במובן זה שהתפלגות האנושות לקבוצות לאומיות היא גזירת הטבע.

40. ש. בן-דב, לעיל, עמ' 47.

כפי שטוען ש. בן-דב. לגבי הרצל ונורדאו בוכל לומר, אולי בביטחון רב יותר, כי לאומיותם היא שלילית במה שהיא גובעת מבחינה תודעתית בפירוש מ"צרת היהודים". אך אם בוחנים את תיאוריית הלאומיות "הטבעית" של ז'בוטינסקי ניראה כי אין להתייחס אליה במונח המקובל של לאומיות "שלילית", אלא אם כן מודרכים אנו על-ידי ההשקפה הנ"ל שכל שאיפה לאומית שאינה גובעת באופן תודעתי סובייקטיבי מדחפים משיחיים מסורתיים הריהי שאיפה לאומית על דרך השלילה.

ניראה לי כי זוהי השקפה פשטנית באופן קיצוני באשר היא מתעלמת מכך שלאור הרקע התרבותי החילוני של יהודי כז'בוטינסקי הוא לא יכול היה, לפחות בתקופה המוקדמת של פעילותו הציונית, לבסח את הדחף הלאומי החיובי שבו בטרמינולוגיה לא-אירופאית. לגביו השאיפה לארץ-ישראל גובעת מדחף פנימי טבעי, שאף אם אינו מתבטא בניסוח מסורתי, ואף אם המבטא אותו מודע לכך כי דחף זה אינו פרי גורם טראנסצנדנטי כלשהו, אין לו ספק בדבר חיובו ללא תנאים, כך גם עלינו להבין את רוח דבריו ב-1903:

האנטישמיות לא יכלה להוליד את הציונות. האנטישמיות יכלה להוליד רק את השאיפה לברוח מן הרדיפות בדרך ההתנגדות הקלה ביותר - כלומר את השמד. ואולם, כדי שתחת ההטפה לשמד תישמע הקריאה לתודעה עצמית ולתחייה לאומית, היה צורך במשהו מלבד האנטישמיות - היה צורך במניע פנימי חיובי. ציורי זה הוא יצר החיים של שמירת הקיום הלאומי, אשר נתן לנו כוח ללכת בשביל-העקרבים של דברי ימינו.⁴¹

41. כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 25.

3. היחס אל הדת

במען לעיל שמבחינת המשמעות הסמבטית של "חיוב" ו"שלילה" אין לראות בלאומיותו של ז'בוטינסקי לאומיות שלילית אלא חיובית דווקא, אך ברור כי הרקע התרבותי חילוני שלו לא יכול היה להוליד אצלו גישה לאומית הנובעת מקטגוריות דתיות מסורתיות. גם בתקופה הראשונה לפעילותו לא היה ז'בוטינסקי חילוני מיליטאנטי למרות אי-אילו ביטויים בגד המחבה הדתי שרדאי נאמרו ב"עידנא דריתחא", אבל ודאי שהיה אדיש כלפי הדת, ולעיתים אף חש סלידה כלפי אותם יהודי הגיטו שאינם חרדים רק לדבר ה', אלא אף למראה הפריץ שבפניו הם מסירים את מצנפותיהם ועומדים בדחילו ורחימו. סלידה זו דבקה בז'בוטינסקי וקשה היה לו להשתחרר ממנה.⁴² באותה תקופה שנתפס לציונות חש הוא בצורך לבנות לעצמו "מקדש חדש", ועיקרי אמונה, שלמענם יחיה ולמענם יפעל, ואלה היו הלאומיות היהודית, ותו-לא.⁴³

"התוודעות ראשונה אל הדת היתה לו בימי הגדודים" "והגורם לכך היה ה'פאדרה', רב הלגיון, הרב פאלק. באישיותו של רב זה ראה ז'בוטינסקי דמות שונה של יהודי מאמין מזו שהורגל אליה בגיטאות של מזרח-אירופה. אמונתו הבלתי-מעוררת של הרב בדת ישראל, אי-דתיעתו מקשיי חיי הצבא, אומץ ליבו אל זוכת פני האויב והתנהגותו המוסרית היו מופת לז'בוטינסקי וחבריו, עד שניגש אליו ציר, שנשלח ע"י כל הפלוגה, ואמר לו את הדברים הללו: 'סר לאחר שראינו איזה מין רב אתה, החלטנו כולנו שבפלוגה שלנו לא יעשנו בשבת'".

והיה זה הרב פאלק שמפיו שמע ז'בוטינסקי לראשונה את שמה של אישיות דתית דגולה אחרת שהטביעה רושם ניכר על נפשו - הרב קוק:

הוא היה מדבר על קוק לא רק כעל מורה, אלא כעל מורה דרך קדוש. במשך שעות שלמות היה מסביר לי את השקפתו המוסרית והדתית של הרב קוק... בפעם הראשונה בחיי הרוח

42. עיין רמבה, עמ' 147.

43. "מלאכתי מלאכת אחד הגנאים, השוקדים על הקמת מקדש חדש לאל יחיד, ששמו - עם ישראל". עיין רמבה לעיל, וכן:

J.B. Schechtman: Rebel and Statesman, N.Y. 1956, p. 104.

שלי בתגלה לפני עולם עתיק מאוד, ואולם חדש בשבילי, שהוא מבקש תשובה על השאלות העמוקות והמסובכות ביותר של תקופתנו הנוכחית דווקא בכתבי-הקודש העתיקים שלנו, שהוא משתדל לגלות את המובן הראשוני והכמוס ביותר של איזה פסוק או אגדה, שהם ניראים 'בנאליים' לגמרי, וללמוד מהם כיצד לגשת אל התופעות המודרניות, האינדיבידואליות והקולקטיביות, המוסריות והחומריות. מאחורי כל אלה הורגשה אפילו בשביל אדם, שלא ראה מעולם את הרב קוק, דמות אנושית יקרת ערך ביותר, שהיא חיה בעולם מיוחד של רעיונות בעלים ונאצלים, בונה את חייה היום-יומיים על-פי צו בצחי, רואה בכל חזיון... את צל השכינה כשהיא נושמת ופועלת במין קונטאקט תמידי עם כוח עליון, שהוא דומה למגע שבין בן לאביו.⁴⁴

לז'בוטינסקי הליבראל החילוני היה ברור עד אז כי את הפתרונות ל"שאלות העמוקות והמסובכות ביותר" של המאה ה-20 יש לחפש בממלכת השכל שהשתחררה, או שאמורה היתה להשתחרר, מתחת עולם של תקדימי המחשבה המסורתיים. הללו לא עמדו לדעת הליבראלים לשמש בתקופה המודרנית אלא כחומר להיסטוריונים וחוקרי-ההגות של העבר, אך לא כעקרונות מבנים של ההווה שעל-פיהם יישק דבר בתחום האישי והציבורי.

לא היתה זו רק השקפה בדבר הרצוי אלא יותר מכך. בקרב כמה מאישי הציונות החילונית רווחה הדעה שהדת, ובייחוד בגילוייה ה"גלויים", היתה חסרה את הכלים הדרושים לטיפול בבעיות המודרניות של העם היהודי, בהיותה גילוי של שכבה תרבותית של העבר שאיננה רלוואנטית לגבי בעיות ההווה. דעה זו נבעה כמובן, מאי-ראיית עקרונות הדת בכללותם כערכים בצחיים, למרות מה שנטו לקבל כמה מהם, באופן סלקטיווי ביותר, ולאחר אינטרפרטציה חילונית, כבעלי משמעות חיובית ואופרטיבית גם בהווה. לכן מובנת תמיהתו של ז'בוטינסקי וראייתו כתופעה חדשה את הרב קוק "שהוא מבקש תשובה על השאלות העמוקות והמסובכות ביותר של תקופתנו הנוכחית דווקא בכתבי הקודש העתיקים שלנו". לשמע גישתו ודרכו בקודש של הרב קוק, בתגלתה לו עצם האפשרות לחבר את עולם המעשה של הארצי עם עולם המיסטורין של השמימי, את העולם בו אמור למשול בכיפה הרציונאליזם הטהור עם עולם המשמעויות העל-רציונאליות, וכן הוא

נוכח לדעת כי קיימת גישה המאפשרת לצמצם את המרחק בין עולם המקורות של העבר לבין תנופת היצירה של ההווה והעתיד.

שני מאורעות חשובים אחרים שבהם התערב הרב קוק ושדרכם התגלתה לז'בוטינסקי אישיותו הכבירה אף הם תרמו לשינוי תדמיתו של היהודי החרדי בעיניו. לאחר שבפרעות תר"פ אירגן ז'בוטינסקי את ההגנה העברית בירושלים הוא נאסר עם עוד כמה מחבריו והושלך לכלא, תחילה בירושלים ואחר-כך בעכו. הרב קוק יצא בגילוי דעת צמרץ למען העצירים, ואף פשטה שמועה כי בעצם יום השבת, מייד כשנודע דבר המעצרים, הוא חתם על מחאה חריפה בגד השלטונות הבריטיים. הדבר השאיר רושם עמוק אצל ז'בוטינסקי, והוא כותב כי זה הכריח אותו "כמעט בפעם הראשונה לפשפש ביחסי אל החוגים המסורתיים בישראל". בהיות ז'בוטינסקי וחבריו בכלא עכו הם פתחו בשביתת-רעב ולא הפסיקוה אלא עפ"י בקשתו המפורשת של הרב קוק.

במילים חמות ובלטון יראים כותב ז'בוטינסקי אל הרב כהאי לישראל:

ב"ה, כבוד האדמו"ר הרה"ג רב ראב"ד בעה"ק ירושלים מהרא"י הכהן קוק שליט"א. קבלנו את מכתב מכ' אלינו מיום כ"ו דבא וקראנו בתשומת-לב את דבריו היקרים. אומנם כשל כוח הסבל, אך בהגיע אלינו בקשת הקהל ובקשת מכ' לדחות את החלטתנו - הסכמנו להיענות לבקשה זו. יקבל בא כבוד הרב את תודתנו הרבה על רגשותיו העדינים. מי ייתן ותצמח ישועה וגאולה לעם כולו ולבו בתוכו בעגלא ובזמן קריב".⁴⁵

בצאתו מן הכלא הוא כותב מכתב תודה לרב ובו הוא אומר בין השאר: "באיחוד ובאחווה עבדנו עם הבחורים החרדים בימי ההגנה. יחד אתם שמחנו על שאר התקופה החדשה. וכעת אני בטוח כי יחד אתם ועם כל הקהל המסורתי נבנה את הארץ".

יחס זה אל הרב קוק התחזק ביותר בתקופת המשפט המפורסם שערך לאחימאיר סטבסקי ורוזנבלט בעקבות רצח ארלוזורוב. הרב קוק יצא בגלוי ובמפורש בגד העלילה השפלה: "החוק שלי חוק הצדק האלוקי אינו מרשה לי להחריש מול החוק שלכם, אשר הרשיע אדם חף מפשע".⁴⁶ רמבה אומר כי עמידת הגבורה של הרב קוק, של כהן הדת, חוללה מהפכה בצפשו של ז'בוטינסקי: "אם המסורת יכולה להוציא לוחם כזה - הירדה - ודאי יש בה עושר של ערכי מוסר, שכדאי להגיע אל מעיינותיהם הטהורים".

45. רמבה, עמ' 154.

46. לעיל, עמ' 155.

במכתב אל הרב נתן מילקובסקי אחד מחברי ההסתדרות הרוויזיוניסטית
שהיה ידידו של הרב קוק, כותב ז'בוטינסקי ביום 22 ביוני 1934, לאחר שחרורו
של סטנסקי, דברים אלה:

... שם הרב קוק בהייה בן-לילה לסמל בשגב בלב המונים לא
ייספרו. ואבי הקטן, לולא הייתי בור מדאורייתא, המפחד
לפתוח פיו בעניין דתי, כי אז דווקא ברגע זה הייתי יוצא
בפומבי בסיסמה עליה חלמתי עוד מימי צעורי, לחדש עוד
בימינו את התואר "כהן גדול". בטוחני שהרוב הגדול של
היהדות העולמית היה מסכים לכך בהתלהבות. אבל אינני מעיז.
מסור נא את רחשי כבודי לנשיא הרבנים של ארצנו הקדושה
47 בפעם הראשונה הרגשתי כי עוד יש לה זכות להיקרא קדושה.

לא ירידה אינטלקטואלית לשורשי עיקרי היהדות על-פי פירושם האורתודוכסי
מסורתי מולידים את הביטויים הנ"ל של ז'בוטינסקי ביחס אל היהדות המסורתית.
נראה כי בשלב זה לפחות הביטויים הללו מבטאים יותר תפנית אמוציונאלית מאשר
מסקנה אינטלקטואלית. ז'בוטינסקי רואה לפניו לפתע פתאום דמות יהודית חדשה.
לא דמות הז'יד אלא דמות גאה, ואז הוא שש על-כך כמוצא שלל רב, בהבינו כי
יהודים מן הסוג הזה יוכלו ואף יתגייסו למאמץ התחייה הלאומית. בדמותם של
הרבנים פאלק והרב קוק הוא גילה את הפוטנציאל הלאומי האצור אצל שכבה נכבדה
שבקרבת המחנה החרדי. ביום 13 ביולי 1927 הוא כותב לא. רקנטי מסלוביסקי:

בעת מסעי האחרונים בפולין, סלובאקיה, קרפטורוס יכולתי שוב
לקבוע שרעיונותינו מוצאים אהדה רבה בחוגי הציונות החרדית.
תמיד חשבתי שיש קצת קרבת מזג בינינו... אם כי אני כשלעצמי
רחוק מחיי מסורת, הריני יודע להעריך את כח המשיכה המטהר
והממשע של המסורת היהודית. אני מקווה כי דורותינו הבאים
יחזרו להרגשה הדתית, ועל-ידי כך תהייה⁴⁸ נשמתם בריאה, שלמה
והרמונית מנשמתם של החפשים בזמן הזה.

כאמור, לפחות בתקופה זו יש לראות התבטאויות אלו בדבר "הרגשה דתית"
כערטילאיות, משוללות מימד אינטלקטואלי וחסרות עקביות. הדגשתו כי תמיד חש
"קרבת מזג אל המחנה החרדי" לא היתה אלא השלכת הרגשתו בהווה אל העבר, שהרי

47. רמבה, עמ' 157.

48. רמבה, עמ' 154. וכן השווה מאמר של רקנטי ב"מצריב" מיום 11.6.1976,
ודבריו של הכותב שם שהתקרבותו של ז'בוטינסקי למסורת היתה תודות להשפעתו
של הראשון ונסיבותיו לקרבו ל"עיקרי הדת".

כבר ראינו לעיל שהוא ראה את מזגו הלאומי כמו את זה של שאר הציונים החילוניים, כשונה ממש מהמזג ה"גלותי" פאסיבי של היהדות הדתית כפי שנתגלתה לפנינו במסעותיו במזרח-אירופה. ואין צריך לומר כי דבריו על ההרגשה הדתית לא התייחסו דווקא אל איזו צורה אורתודוקסית-מסורתית של הדת. חשוב היה לו הגורם ה"מטהר והממשמע" של המסורת היהודית יותר מאשר המסורת בכללותה.

ודאי שהוא לא חשב אז כפי שלא חשב בשלב מאוחר יותר להביא את התנועה הרוויזיוניסטית תחת דיסציפלינה אורתודוקסית כלשהי. אדרבא, במכתב לד"ר פון ויזל בנושא את התאריך 29.1.1931 מזהיר ז'בוטינסקי את הנמען מפני התקרבות אל האורתודוקסיה הציונית, וקובע שתנועת הצה"ר לא תקבל עליה את המסורת הדתית. הוא מכריז כי בתנועת הצה"ר יכול להיות מקום לסיעה אוטונומית ומודיע שאינו תומך ברעיון להקים בתנועה מועצה דתית או להקים בית-דין.⁴⁹

על רקע זה יש להבין את הקריאה לרבנים בשנת 1929 "להורות את העם בדרך הנכונה ציונה". עצם הקריאה היוצאת מפורש מפי ז'בוטינסקי היא בועזת ולא ידוע על אישים אחרים בציונות החילונית שאי-פעם ביטאוה, אך יש לראותה בפרופורציות הנכונות ואין לראות מה שאין בה. היא בראש וראשונה ביטוי לגורש אמוציונאלי.

עד שנת 1935, שנת ייסוד הצ"ח, ניראה שהתפנית המתחוללת אצל ז'בוטינסקי היא בעלת שני כיוונים:

א. מן הבחינה הרגשית הוא בוטה להתקרב יותר אל האלמנט החרדי ביהדות לאור התדמית החדשה שגילה באלמנט זה, ובייחוד לאחר שניפגש באישים כהרב קוק ורב הגדוד פאלק. הוא שמח על כך ששכבה נכבדה במחנה החרדי מסוגלת ומוכנה לעבודה ציונית והוא רואה מקום לשיתוף-פעולה עמה.

ב. אמונתו בליבראליזם האירופאי ובראציונליזם הקיצוני שלה מתקנה, והוא מודה בקיומם של כוחות בפש שהם מעבר לעולם הרציונאליסטי ואף מעליו, וכי כוחות בפש אלה הם בעלי משמעות חיובית ניכרת בהנעת מרץ התחייה.

יש משהו המושך אותו ומיליוני יהודים אחרים אל הכותל המערבי, אין הוא יכול להסביר זאת על דרך הרציונאליזציה, אך הוא חש בכך. ביטוי לכך הוא צותן

49. המכתב מצוי בארכיון ז'בוטינסקי בתל-אביב.

באוטוביוגרפיה שלו שנתחברה בשנות השלושים המאוחרות:

די מובזי, מדינאי מפורסם בצרפת וידיד הציונות, שאלני פעם אחת: "את הכל בציונות אני מבין, מלבד עניין השפה". וסיכם לפני, בחריפות ביתוח רבה ובהגיון מצויין, המון נימוקים מכריעים כנגד הדיבור העברי, המהרס כל גשר בין התרבות העולמית לבין "העם שהתרבות הזאת היא יצירתו". חיפשתי תשובה מספקת ולא מצאתי, ועביתיו: "ואף-על-פי-כן, עברית, מדוע? - ככה". די מובזי הרים שתי ידיו ואמר: "עתה אני מבין. הצדק אתכם. תשוקה שאין לה פירוש היא למעלה מכל הפירושים".⁵⁰

ומוסיף הוא באותו מקום: "חי בפשי, לא ידעתי 'למה'. 'ככה': ואולי אין בירור לסודות הרצון שיעלה בדיוקה של אותה המילה: 'ככה'".

בספרו באוטוביוגרפיה שלו על הקונגרס השישי שבו הוא נימנה על אלה שהצביעו נגד הצעת אוגנדה (למרות הרושם הכריזמטי הרב שעשה עליו הרצל, כדבריו), הוא אינו מזמק את הצבעתו באיזושהי השקפה רציונאליסטית, כגון היותה של ארץ-ישראל המקום הטבעי שרק בו יכול העם להתקבץ ולפתח את ייחודו הטבעי (כפי שאכן כתב במאמרו "ציונות וא"י", שנתפרסם בשנת 1905), אלא הוא מסביר זאת באופן סתמי באותו "ככה" שאין בו כלום ויש בו הכל. הוא אמנם דוחה בפירוש כל יחס רומנטי לארץ-ישראל: "שום אהבה רומנטית לארץ-ישראל לא היתה בי אז; אינני בטוח אם ישנה גם עתה". הוא אף לא היה בטוח אם הצבעת "הן" (כלומר תמיכה בתכנית אוגנדה) תביא לפירוד בתנועה, דבר שמפניו חשש בזמן זה ביותר. אבל בכל זאת הוא הצביע נגד: "ואינני יודע למה: 'ככה', אותו ה'ככה' שהינו תקיף מאלף נימוקים".⁵¹

על דרך זו נבין גם את קריאתו הנ"ל בדבר חידוש התואר "כהן גדול" ובדבר הזכות של ארץ-ישראל להיקרא "קדושה". ז'בוטינסקי אינו מתכוון לנהל את חייו האישיים או את חיי האומה על-פי תכתיביו של כהן גדול זה או אחר. התרחקותו מכל צורה של "קלריקאליות" היא ברורה ומפורשת, וכן אין הוא רואה את קדושתה של ארץ-ישראל כתוצאה מהטבעת חותמו של הקב"ה עליה. במאמרו הנ"ל ממשיך א. רמבה וכותב כי חודשים אחדים לאחר-מכן (לאחר מכתבו הנ"ל אל הרב

50. כתבים, כרך "סיפור חיי", עמ' 24.

51. כתבים, לעיל, עמ' 50.

מיליקובסקי) הוא מעלה רעיון זה (של חידוש התואר "כהן גדול") במאמר מקיף: "לחדש, בלא לחכות להתגשמותו המלאה של הרעיון הציוני, את התואר ואת התפקיד של הכהן הגדול בירושלים. ואפשר לחדש לעת עתה בתואר 'סגן' בלבד, כל זמן שלא נעלם עדיין זכר החורבן. ואולם הצורך ההכרחי, שיש באדם בעל סמכות דתית מרכזית ביהדות העולמית, מורגש על כל צעד ושעל...".⁵²

מתברר כי ככל שז'בוטינסקי בא במגע מתמיד יותר עם ההמונים היהודיים באירופה, בארץ-ישראל ובמקומות אחרים בעולם, הוא משיל מעצמו את קליפת הרציונאליזם הנוקשה ובכנע יותר ויותר לתכתיביו של הבלתי מוסבר, של הנעלם, של הנתפס בחוש אך אינו נתון להסבר שכלי. המגע עם ההמונים היהודיים, פגישתו עם רבנים, עמידתו על התנהגותם המופתית של כמה מהם, הבחנתו בדמות היהודי חרדי שאין בו מן הגיטואיות המסואבת - כל אלה מביאים את ז'בוטינסקי לידי תחושה שהיהדות על מסורתה מקפלת בתוכה משהו שהוא יותר מן הניתן להסבר במונחים רגילים של אוצר המילים האירופאי, משהו שאינו יכול להיות נתון אך ורק לבחינה ביקורתית של קטגוריות רציונאליסטיות. ומדי פעם הוא בותן לתחושתו זו ביטוי ברור: "אווירת חינוכי ברוסיה הישנה ואח"כ באיטליה הישנה, חדורה היתה תפיסת עולם רציונאליסטית, לבסוף הביאה אותי אורירה זו, מבלי דעת, להשקפה, שהרציונאליזם אין בכוחו לגלות לפני את האמת היחידה, שכדאי לדעתה, והיא: 'מאין באתי ולאן אני עתיד ללכת, ומה פירוש של רעב זה בנשמתו?'".⁵³

קשה לומר בודאות שאצל ז'בוטינסקי "חל מיפנה דרמאטי בגישתו אל הדת היהודית".⁵⁴ הוא לא עבר אותה מטאמורפוזה רוחנית שפקדה, למשל, את מטביע המונח "ציונות", נתן בירנבוים. כאינטלקטואל רציני ודווקא רציונאליסטי

52. א. רמבה טעה כאן מכיוון שבמאמר הנזכר, הוא המאמר הנושא את הכותרת "שאלות המסורת" (אוגוסט 1934, עתון "הירדן") מביא ז'בוטינסקי את הדברים המצוטטים בדבר חידוש הכהונה, בשמו של חבר "ברית ישורון", שכתב אליו בנושא זה. כלומר, אין אלו דברי ז'בוטינסקי אלא ציטוט דברי הכותב אליו. אך במקום אחר אכן ז'בוטינסקי הוא המביע דעה זו. עייין כתבים, כרך "אגרות", עמ' 211.

53. מתוך מאמרו "הורדמו בכלורופורם", המשקיף 16.6.1939.

54. ראה מאמרו הנ"ל של א. רמבה, וכן השווה ל-Schechtman, עמ' 284.

הוא אכן חייב היה להיתקל באותה שאלת משמעות ראשונית של "מאין באתי ולאן אני עתיד ללכת". יש המסיקים מסקנות אישיות הלכה למעשה מהעיון בבעיה קיומית זו, כנתן בירבובים, למשל, ויש הנשארים בתיק"ו כפי שאכן היה אצל ז'בוטינסקי, כעדות עצמו.⁵⁵ אך אצל ז'בוטינסקי אותו מיפנה ביתס לדת, שלא היה דרמאטי אלא הדרגתי, ולא דווקא עקבי, התאפשר ואף היה תוצאה סבירה ממגעיו עם המוני היהודים.⁵⁶

הוא, שהתרבות הרוסית והאיטלקית היו יקרות לו ושחיכוכו היהודי בילדותו היה דל ביותר, לא ראה בשחר ימיו את בקודות האור שביהדות המסורתית שנתגלתה אליו דווקא בחיצוניותה המעוררת, ושאל הגבירה את אמונתו באותם עקרונות תרבות מחוצה לה. כאשר, מסיבות שונות, בכל זאת עמד על יהדותו ועל שאיפתו לפעול בשדה התחייה הלאומית, הוא הוכרח ליצור תמונת עולם יהודית המשקפת מציאות רחוקה מזו שלפניו. והנה, במרוצת הזמן הוא למד להכיר ולחוש בקיומם של גורמים דינאמיים, חיוניים, ובעיקר בעלי-משמעות חיונית לפעולת התחייה הלאומית, דווקא בקרב אותו מחנה חרדי שממנו סלד בשחר נעוריו.

ובכן, שבי אלו: התלבטויותיו האינטלקטואליות של איש ההגות ותחושתו של המבנה את הזרמים הבלתי ניתנים להסבר שבגפש העם, הם שהביאו בהדרגתיות את ז'בוטינסקי לידי כך שמדי פעם בפעם יחצה את הסף המבדיל בין עולם הרציונאליזם ובין כל מה שמעבר לעולם זה.⁵⁷

55. עיין "הורדמו בכלורופורם", "המשקיף", 16.6.1939.

56. את הדעה שעיסוק בעבודת התחייה הלאומית מקרב את העוסקים בו אל ההכרה המסורתית מעלה א. שביד בספרו "לאומיות יהודית": "...ועתה אנו באים אל השלב השלישי המיוצג בגישתם של ציונים מערביים כגון הרצל ונורדאו. הם דחוקים מנקודת-המוצא של המסורת ומנותקים ממנה. ראשית דרכם - האמנסיפציה, שכבר הספיקה לעשותם אירופאיים. אומנם הם נוכחו כי למרות זאת לא היה בכוחה של האמנסיפציה להעניק להם שוויון זכויות אמיתי... הם נתקלו באנטישמיות והסיקו מסקנה ציונית. מובן, איפוא, מאליו, כי לכתחילה אין בציוניותם אפילו משאלה לחידוש הזיקה ליהדות... זיקתם התרבותית לאירופה היא מלאה ושלמה ואין הם שואפים לתרבות אחרת. אדרבא, באמצעות הציונות הם מקווים שיוצח להם לחיות כבני תרבות אירופאית לכל דבר. אבל כיוון שהסיקו מסקנה ציונית ועמדו לפעול להגשמתה, נתברר להם שאין ההגשמה אפשרית אלא מתוך זיקה כלשהי ליהדות כרציפות תרבותית-היסטורית. אין לך עם החי חיים לאומיים מלאים שאיבנו מטפח את תרבותו הלאומית..." (הוצ' ש. ז'ק, ירושלים תשל"ב, עמ' 111).

57. במכוון אינני נוקט בביטוי "חצה את הסף", כי לידי גיבוש תורה שלמה לא

(המשך...)

מה היה בין שני גורמים אלה המכריע בשינוי השקפתו של ז'בוטינסקי?
התשובה לשאלה זו איננה ממין הדיסציפלינה ההיסטורית. נראה, מכל מקום, כי
הגורם האחד תומך בחברו ומשלימו. מובן גם שאי-אפשר להצביע ולומר בבירור
ובמדוייק: כאן החלה התפנית.⁵⁸

יש מי שרואה במאמרו של ז'בוטינסקי האוהדים למסורת מין גישה
אפורטוניסטית למען גיוס תמיכה המונית להסתדרות הציונית החדשה. ההיסטוריון
לקוויר, למשל, רואה אך ורק את ז'בוטינסקי הליבראל, איש המודרניות הרציו-
נאליסטית, ולכן את דבריו החמים בזכות הדת ובייחוד את הסעיף הקונטרוברסאלי
בדבר "השרשת קודשי תורתנו בחיי האומה"⁵⁹ הוא מפרש כמכוונים להשגת תמיכה
מירבית זו.

He had rediscovered, as it were, the sacred treasures
of Jewish tradition. Indifferent tolerance was no longer
enough, he even mentioned the necessity of a synthesis
between nationalism and religion. His explanations for
his sudden turnabout are unconvincing; this was not a
case of sudden conversion. However vehemently he denied
it, Jabotinsky's real intention was to gain the support
of orthodox religious circles in Eastern Europe.⁶⁰

... (המשך)

הגיע, בממלכת המיסטיקה מעולם לא ישב ישיבת קבע, וליהודי דתי מעולם לא
היה. במאמר הנ"ל אומר ז'בוטינסקי על תמיהותיו האינטלקטואליות: "ואולם
כך נשאר הדבר, חלל ריק במוחי, ותיק"ו. מאוחר מדי בשבילי ובשביל בני
דורי לחזור ולמלא אותו תוכן" (מתוך "הורדמו בכלורופורם").

58. באוטוביוגרפיה שלו אומר ז'בוטינסקי, בהתייחסו לרגע שבו התעורר בו רעיון
הגדוד העברי: "באיזה רגע בדיוק נולדה בלבי המחשבה על גדוד עברי לוחם...
אין אני זוכר עכשיו, ואולם סבורני שנכלל לא היה שום רגע כזה. היכן הוא
אותו בן-אדם בעל איזו אמונה שהיא שיוכל בלא היסוס... להראות על תאריך
מסויים ולומר: בשעה זו נהייתי למאמין? כל אדם נולד מלכתחילה ביחד עם
החידק של הכת שלו אי-שם במוחו, אף אם חידק זה... אינו מתגלה מעולם"
("סיפור חיי", עמ' 110).

59. ראה להלן במצע הצ"ח.

A History of Zionism, p. 365.

60.

(מאותה בקודת-מבט רואה לקוויר גם את דברי הפיוס של ז'בוטינסקי לתנועת
"ברית הבריונים" של אחימאיר. היינו, כמכוונים להשאת אנשי ה"ברית"
בשורות התנועה הרוויזיוניסטית למרות שהוא עצמו, כדברי לקוויר, הסתייג
מפעולות הברית) (ראה לעיל).

ובכל זאת גם לקוריר עצמו אינו מוציא מכלל אפשרות שדמותו של הרב קוק ובמיוחד פעולתו למען עצירי פרשת ארלוזורוב עשו השפעתם על גישתו של ז'בוטינסקי. גם אם נכון הדבר, כדברי לקוריר, שז'בוטינסקי ניסה לערוך סינתיזה בין דת ללאום, הרי אין לייחס זאת למניעים של אופורטוניזם פוליטי מצידו. יתכן מאוד שז'בוטינסקי רצה למשוך אליו את לב ההמונים החרדים, אך לא למען עשיית הון פוליטי מפלגתי צד, אלא למען הצלחת הגשמתה של המשימה הלאומית כפי שהוא ראה אותה. מקודמיו בשדה הלאומיות האירופאית⁶¹ ומבסיונו במגעיו עם המוני בני ישראל, למד ז'בוטינסקי כי המשימה של גיבוש לאומי והקמתה של ממלכת עצמאות בארץ-ישראל, לא תוכל להתבצע ללא הבעתה במוטיבים דתיים. הוא אף הגיע להכרה, שאף אם הווייתו של עם ישראל לא החלה מתוך האצלה של קטגוריות דתיות, הרי במרוצת ההיסטוריה התבסס הקיום הלאומי על תודעה דתית, ואת זו אין לעקור מלב העם, בייחוד בשעה שמתבקשים לגייסו למפעל עבק של תקומה ממלכתית.

הד"ר ישראל אלדד מכחיש בפירוט כל התייחסות מעין זו של לקוריר לז'בוטינסקי וטוען כי הוא, ז'בוטינסקי, לא ידע את אמנות התכססות הפוליטית שיש בה אחד בפה ואחד בלב.⁶²

הביוגרף הראשי של ז'בוטינסקי יוסף שכטמן נוקט דרך-ביניים שאמנם נוסה קמעה לדעת אלדד.

There was abundant speculation as to the true motives of Jabotinsky's advocacy of "the sacred treasures of Jewish tradition." Even among his own family there is still a tendency to ascribe it to consideration of sheer expediency: it is claimed that it was in the hope of attracting the religious masses that he used

61. גם מאציני האיטלקי הבין כי לא יוכל לקעקע את מיבנה המסורת הקתולית כשלפניו עמדה משימת הגיבוש הלאומי. המסורת הדתית היתה המצע הממשי של החיים החברתיים של בני הלאום, ופגיעה מכורכת בה עשויה היתה להביא לידי אנרכיה חברתית. עיין: Baron, p. 51.

62. בראיון אישי שערך עם המחבר ביום 5.1.1977, בירושלים.

the "religious gimmicks". This interpretation is anything but fair and convincing. Like every political leader, Jabotinsky was undoubtedly mindful of necessity to make masses join his movement. But his whole life record speaks against any suspicions of hypocritical and cynical trifling with the holiest feelings of the people... The roots of his longing to implant "religious pathos as such" must be sought largely in the profound impression made on him by the courages stand taken by the leader of religious Jewry... during the Stavsky affair.⁶³

שכטמן ממשיך ואומר כי עמידה איתנה זו של ראשי היהדות החרדית גילתה לז'בוטינסקי שלא תיתכן התחוללותה של "אינטגרציה מוסרית" באומה אם היא, האומה, תושחת רק על "דחפים חילוניים". ז'בוטינסקי, לדברי שכטמן, חיפש אחר "השראה רוחנית", שלו עצמו לא היה טבעה בהיר.

ז'בוטינסקי עצמו קובע במכתב שכתב ללוי יונגסטר, מראשי "אחדות ישראל", שהסעיף הראשון של מצע הצ"ח משקף באמנה אמת פנימית שלו. כוונתו איננה הטלת חובות דתיות על חברי הצ"ח אלא הצהרה קבל עם ועולם על היות האומה היהודית מבוססת על יסוד של "מגע עם השכינה". הוא דוחה, אם כן, במכתב זה כל דמיון בין גישתו הוא לשאלה הדתית לבין גישת מנהיגי תנועת העבודה, המונחים, לדעתו, בשאלה זו, על-ידי סיבות של נוחות קואליציונית.⁶⁴

הבה נבחן את תוכנם של מאמרי ז'בוטינסקי הדנים ישירות בשאלות הדת ובעמוד על טיבה של השקפתו בשאלות הדת כפי שהיא מתגלה במאמרים אלה:

אם אנשים כקלצקין וגרינברגים רואים בתקופת התחייה המודרנית סוף פסוק לעידן הדתי שבחיי האומה הישראלית, הרי ז'בוטינסקי למרות חילוניותו המוצהרת (בבחינה זו שאין הוא דבק במצוות הדת היהודית המסורתית), מגיע למסקנה חד-משמעית בדבר אי-האפשרות לסלק את האלמנט הדתי מחיי האומה. אף אילו הוא עצמו היה רוצה לראות את אומתו מושחתת אך ורק על יסודות חילוניים, הוא חש בעליל ומבין כי מצב זה הינו בלתי-אפשרי ביחס לאומה הישראלית.

⁶³ J.B. Schechtman, Fighter and Prophet, p. 289.

⁶⁴ זאב ז'בוטינסקי, "א בריו", אובזער וועלט, נומ' 21, 10.4.37.

יתרה מזו: במאמרו "שאלות המסורת" שפורסם בעתון "הירדן" באוגוסט 1934, היינו כשנה לפני ועידת היסוד של הצ"ח, מביע ז'בוטינסקי את דעתו כי בני העם כולו, דתיים כחילוניים, רבנים כהדיוטות, מעורבים בשאלות המסורת דווקא לאור תקופת התחייה המודרנית, והם זכאים ואף חייבים לעסוק בהם ולהגיע ליישוב בעיות מביח את הדעת למען קיומה התקין של האומה כולה. מאמרו זה נכתב בעיקר כמאמר תשובה למכתבו של חבר "ברית ישורון", אשר כפי שנזכר לעיל מציג לחדש את התואר של "הכהן הגדול" לבוכה מה שהוא רואה כ"מבוכה רוחנית של בני הדור", ולבוכה קיומם של חילוקי-דעות בשאלת היחס בין דת ללאום אף בקרב המחנה הדתי עצמו. כותב המכתב מיצר על כי "לעת עתה פותרים אצלנו שאלות כאלה הרבנים המקומיים, וכאן דווקא אתה מוצא את התוהו ובוהו". ומכאן מסקנתו כי אף לפני התגשמותו המלאה של הרעיון הציורני, יש לחדש את התואר של הכוהן הגדול, שיהווה סמכות דתית ולאומית כאחד. את עיקר הקושי להביא רעיון זה לידי הגשמה רואה הכותב כנובע דווקא מהתנגדותם של חוגים חרדיים שמסורתיותם מתבטאת בכך שהם עומדים על "שמירת אותן הצורות שנתגבשו במאות השנים האחרונות, ולא התחדשותם של המנהגים הקדומים הראשונים". מסקנתו היא כי יש לגשת לעניין זה בזהירות מירבית:

מסורת זהו בניין, שאפשר לגשת אליו רק לאט לאט ובהירות גדולה, אף כשרוצים להקים בו מחדש את העמוד היותר עתיק, היותר יפה והיותר חשוב שלו, אפילו את "ראש-הפינה" האמיתי שלו. אל דבר זה צריך להתייחס בכובד-ראש ובחרדת קודש. אבל אין זאת אומרת, שצריך להסתלק מן הרעיון. הרעיון שיהיו שוב אצלנו פעם גם כהן גדול, גם סנהדרין... הוא חלק אורגאני של המסורת...⁶⁵

בדברי תשובתו הכלולים במאמר הנ"ל מודה ז'בוטינסקי ב"עדינותה" של השאלה הזו של חידוש מוסד הכוהן הגדול, והוא אף צופה להתנגדות חזקה ביותר מזו שצופה לה כותב המכתב, בסברו שאף חלק מהמימסד הרבני הקרוב לתנועת "המזרחי" יתנגד לכך, ולא-דווקא חוגי "אגודת ישראל". הוא גם סבור שמבחינה בינלאומית אין מקום בשעה זו להקמת מוסד דתי עולמי דוגמת הואתיקן (שאותו הזכיר הכותב כדוגמא): "יש להן לממשלות די צרות עם הואתיקן, וקשה להאמין שיסכימו להצעה ליצור עוד מוסד דתי עולמי".

אך עיקר תגובתו של ז'בוטינסקי מוסב על הדברים הבאים: "דרך אגב כל מה שכתבתי עד כאן הראיתי לאחד מידידי, והוא הזהיר אותי - מוטב שתיקרע את כל

65. ז. ז'בוטינסקי, "שאלות המסורת", הירדן, אוגוסט 1934.

המאמר. אותם החוגים, שהם קרובים באמת לענייני המסורת רוגזים מאוד, כשבבי-אדם שעומדים מן החוץ מתערבים בעניינים כאלה. אחדים ירגישו את עצמם כנעלבים, אחדים יתמלאו כעס וקצף... אל תיגעו".

ז'בוטינסקי מודע לגישה זו ועליה הוא מתרעם, באשר סבור הוא כי המסורת היא נחלת העם כולו, ויש לראות, לדעתו, בחיוב את הבטייה אצל ההמון וההדיוטות שבתוכו לעסוק בשאלות אלו, שהן שאלות מצפוניות ממדרגה ראשונה, מה שמוכיח, לדעתו, על בטייה פנימית להתעלות במחשבה על בעיות ארציות רגילות.

דווקא הערובה ששכבות מסוימות בעם אף אם הן בעלות השקפת-עולם חילונית נוגעות בשאלות אלו מוכיחה על "השתלשלותו הרוחנית של העם", ואל השתלשלות זו יש להתייחס ב"חרדת קודש". אסור לדחות את התועים והנבוכים ו"יש לתת לנשמות המבקשות דרך להשיח אל לבן", ואין זה חשוב כלל "אם כל אחת מהן תביע מה שבלבה באופן נכון או בלתי נכון".

ז'בוטינסקי מציג כאן שמקודת מבטו של המימסד הדתי עצמו יש לברך על גילויי דינמיקה מחשבתית זו, המוכיחה על עניין ואי-אדישות בקרב העם בשאלות רוחניות בסיסיות, המתעוררות בעיקר בתקופה של פרשת-דרכים בחייו הלאומיים והתרבותיים.⁶⁶

66. בטייה זו אצל דור התקומה לתהות על אמיתות הכפירה וליתן דעת על פרצים שבעו בחורמיה באה לידי ביטוי בדבריו של דב שטוק ממשתתפי "הכיכור לבעיות הדת" הג'ל, שנערך בשנת תש"ב: "כי הבה מדי פעם בפעם אנו שומעים: זעיר פה זעיר שם מתכבסים יחידים, חוגים, שאחזה בהם התהייה, והם עמלים עמל בפש ורוח לעלות על דרך המוליכה מן התהייה אל התמורה, ומן התמורה לדרך השיבה אל השורש... שובים את הדרכים... שובים אופני המחשבה, שובים אופני הדיבור, ופעמים אין יחיד מבין שפת חברו... אך מה מלמדנו עצם החזיון הזה אם לא את העובדה הנכבדה, כי היישוב בכל קצותיו, מעבר לחיפויים הגלויים, מתחת לקליפות הרשמיות, הוא בפנים פנימו כדוד סגור שריתחתו מבקשת דרכי מוצא וכבר נקבה קצת פינות בדפניו ואין יודע היכן תהיה ההתפרצות הגדולה, המכרעת. אל תתייגר, איפוא, קבוצה אחת ואחרת לאמור: אני הנועדת להתפרצות הזאת; לא כל שכן אל תתייגר לאמור: בי כבר היתה ההתפרצות הזאת. ראשית - חובה היא עבירות, כי עלינו לזכור תמיד: אנו הננו היום רק ביצירות ראשונים... רפויים של השלהבת הכמוסה... מי יתן ומחר תהיה השלהבת כולה גלויה, שלמה, אוכלת באש-טהרתה את כל סביביה. כי אם לא תהיה בנו אותה עבירות ולא בזכיר ולא באמין ולא בתפלל, גילכד ברשת-הברקזם הנואל, שהוא גדול אויבי המשיח... נטפח בנו את הציפיה להמשך... וככל אשר נראה גילוי ביצירות אחרים, נוספים, אל בזלזל בהם חלילה, על קטנם ורפיונם - תמיד תהי עיבנו פקוחה על כל התעוררות לאמונה, ותהי גם החיזור ביותר;

(המשך...)

הוא ממשיך ומדגיש כי כל קיומו של המימסד הדתי תלוי בהתרחשותה של הדינמיקה הזאת - בהצגתן הברורה של השאלות. כי אם יידחו ההמון ושאלותיו - מי ייותר לשאת ולהמשיך במסורת? בבחינת אין מלך ללא ממלכה. אין מלומדי דת ורבנים ללא ההמונים הנושאים במסורת החיה, מתלבטים בה, בוררים בה, חלקה בוטסים, ולחלקה דבקים. ולדבריו, תפקידם של הרבנים הוא לבסות ולמצוא את התשובות לשאלות המעיקות.

מבחינה זו הוא מגלה דעתו כי בשאלות המסורת הוא מקבל עליו באופן עקרוני וכהוראה לכלל הלאומי אוטוריטה מסוימת של הרבנים, אם כי לא ברור, וזאת מפני שהוא עצמו ודאי לא הגיע מעולם לגיבוש עמדה ברורה, עד איזו מידה הוא מקנה להם אוטוריטה זו. "רבנותי האדמורית", את השאלות תפתרו אתם; ואולם נציג אותן אנו, ואתם כבני-אדם חכמים, תטריחו את עצמכם לשים את לבכם אליהן בסבלנות ובהתעניינות הראויות".⁶⁷

אין התבטאויות אלה מרמזות לבטייה אצל ז'בוטינסקי לחיובו של שלטון קלריקאלי כלשהו.⁶⁸ אמנם הוא מניח לרבנים ולאדמורית"ם לפתור את השאלות (מי שירצה יוכל ודאי להקנות לקריאה זו כמו להרבה קריאות אחרות שלו משמעות ריתורית או איזו פליטת-פה בעידנא דהתלהבות ותו-לא), אך ודאי לא בעלם ממנו, וזאת לדעתי כוונתו, כי רוח הפתרון תהיה כרוח השאלה, וכי הפסיקה תהיה משום הד לרחשי לבו של העם, ולבו של ז'בוטינסקי היה סמוך ובטוח כי רחשים אלו והנטייה הכללית מעולם לא יובילו יותר אל מה שנראה בעיניו כחקיקה קלריקאלית, או הדגשת ה"ריטואל", כלשונו. מי שרואה רק את הדישא של קריאתו "רבנותי האדמורית"ם, את השאלות תפתרו אתם", ודאי יגיע למסקנה מוטעית, כי מה שקובע לגביו הוא הצגת השאלות, וזכות זו של הצגת השאלות הוא שולל מהרבנים ומקנה

... (המשך)

תמיד תהי אוזננו קשובה לכל התעוררות באמונה, ותהי גם העמומה ביותר, כי כשם שאין יודע מה שיח מועט ודל יזכה הפעם להיות הסבה הנוצר ומה הר קטן וצנוע יזכה הפעם להיות סיני, כך אין יודע, איזה ביצוץ שבנו יזכה להיות שלהבת, השלהבת ("הכיבוש לבעיות הדת", עמ' 20-21).

67. "שאלות המסורת", לעיל.

68. השורה מכתב באנגלית שכתב לידיד ריפורמי באפריקה הדרומית. המכתב נושא את התאריך 15.6.37, נמצא בארכיון ז'בוטינסקי בתל-אביב בסימול 2550/2.

דווקא להמוני העם על הדיוטותיו.

מאמר ממצה יותר בעניין זה מתפרסם בעתון "הירדן" ב-2.8.35 תחת הכותרת "הדת". אם ב"שאלות המסורת" הוא עוסק בקצרה רק בזכות המחנה החילוני להשמיץ קולו בענייני המסורת היהודית, הרי במאמר על "הדת" הוא מתייחס קודם כל אל התופעה הדתית בכללותה כתופעה רוחנית ממדרגה ראשונה, שערכה החיוני הולך ומתגלה לעין כל בייחוד לנוכח התגברות הנאציזם והגזענות באירופה.

מאורעות התקופה מלמדים אותנו כי דווקא הדת ואפילו המימסד הדתי ה"קלדיקאלי" (הוא מתייחס באופן ספציפי לכנסייה הקתולית), מהווים את "החומה האחרונה, שמסביב לה מתרכזים המגיבים האחרונים על זכות הבכורה של הרוח".

תורת הגזע הקיצונית המתירה השפלתן של קבוצות אדם עד עפר ושקנה-המידה שלה להערכת האדם אינו נשמתו, אמונתו, מעשיו ומחדליו של זה אלא דווקא מוצאו הגזעי - היא לדעת ז'בוטינסקי תוצאה של "הציניות הערומה של הכוח הברוטאלי" שתפסה את מקומה על-יד "הכותל המזרחי" לאחר שחלה בסיגה ניכרת בהשפעתה הרוחנית של הדת באירופה כולה.

מתגלה במאמר כי ז'בוטינסקי נטה לדעה שברגע שצורת מוסר מסויימת בסוגה קיימת עלילות לכך שייתפס מקומה דווקא על-ידי צורת מוסר שהיא אנטייתזה לזו הראשונה.⁶⁹ (אם כי בהמשך המאמר הוא מרכך עמדתו זו).

69. ראה ביטוי לדעה זו אצל חז"ל במדרשים לפסוק "ויקחהו וישליכו אותו הבורה והבור ריק אין בו מים" (בראשית ל"ז, פסוק כ"ד): אומרים הם: "מים אין בו - נחשים ועקרבים יש בו" (מצוטט ברש"י). ומשמעות המדרש היא: כשאדם מנוער מתורה ומצוות, שנמשלו למים הריהו מגלה מידות רעות ממין מידתם של נחשים ועקרבים.

יתכן שבהתייחסו לעליית הציניות הגזענית והברוטאלית לאחר הנסיגה שחלה בדת עמדו לנגד עיניו דבריו של היטלר ב"מיין קאמפף" (כשבויעים לפני פרסום מאמרו של ז'בוטינסקי חגגו ברחבי גרמניה מלאת עשר שנים להופעת ספר זה) שהשיבאה ליהודים קיימת מפני שהם החדירו לאירופה צורת מוסר רוחנית הומאניסטית, שלדעתו היא עיוות של האמת השורשית הטבעית. היהודים, אומר היטלר, הם העם ההיסטורי של אל הרוח, בעוד שהגרמנים הם עם הבחירה החדש העובד לאל הטבע. וצורת המוסר החדשה פרי השורשיות הטבעית תיבנה רק מחורבנה של צורת המוסר הרוחנית, פאציפיסטית המאפשרת ליהודים להמשיך ולחיות חיי טפילות. (ראה: התבטאויות שונות של א. היטלר ב"מיין קאמפף").
Hitler Adolf, Mein Kampf, translated by Ralph Manheim, Boston, Houghton Mifflin, 1943.

ז'בוטינסקי מציג את דעתו זו אף בצורה הגיונית על דרך השלילה ואומר כי אם בימים אלה של השתוללות הברוטאליות הגזענית, אלו הם אנשי המימסד הכנסייתי בגרמניה המהווים את הגוף היחידי המשמיע מחאתו בגד השתוללות זאת, אין זו אלא "שצריכה, כפי הנראה, להיות איזו סגולה מיוחדת בדת, שהיא דווקא בעשית עכשיו... החומה האחרונה, שמסביב לה מתרכזים המגינים האחרונים על זכות הבכורה של הרוח".

ולא רק מהמצב באירופה הוא מביא דוגמא אלא, כצפוי, גם מארץ-ישראל שם עמד הרב קוק והפגין "אומץ לב אזרחי" בגד "עלילת-הדם" של משפט סטבסקי. זהו "הבס האירוני" שעליו מצביע ז'בוטינסקי במאמרו זה, שברייך השלישי "נעשתה פתאום הכנסייה, ובייחוד הכנסייה הקתולית, המוסד האחרון של הליבראליות בגד ההצפה של הריאקציה הגזענית". ולדעתו זוהי "רק הכנסייה הקתולית בלבד, הבלחמת עדיין לעיקרון הישן, שחשוב הוא לא המוצא - חשובה היא הנשמה והאמונה".

ז'בוטינסקי אינו מדבר כאן על צורה מסוימת של דת ואין צריך לומר שלא על אילו שהם דפוסי "ריטואל". בעניין זה הוא מעולם, כנראה, לא גיבש לעצמו דעה. התייחסותו היא אל עצם העיקרון של "כריעת ברך" לפני כוח שלא ראינו אותו מעולם". זהו עיקרון המתקומם בגד הנסיונות המודרניים להתייחס בביטול אל "אותם הגעגועים של נשמת האדם, שהכריחו אותנו עוד מזמנו של האדם הראשון, לאכלס בסודות חיים את השמיים ואת הארץ, את הבהר, הים והיער...".

אין להסיק מכך כי ז'בוטינסקי סבור שהכנסייה הפכה להיות ממהות שמרנית למהות ליבראלית. בנאום הפתיחה של הצ"ח הוא שרב מתייחס לשאלה זו ועונה עליה בשלילה, ומדגיש כי חיובו את הכנסייה הוא במה שהיא "בנויה על העיקרון, שבסופו של דבר אין עולמו של אדם קשור אל גזעו או אל עמו אלא אל הערכים אשר בלבו". כלומר, הוא מייחס כאן לכנסייה הדתית נקודת השקפה שהאינדיבידואליזם ההומאניסטי הוא ביסודה.⁷⁰

70. ודאי לא בעלם מז'בוטינסקי שהערכתו הסופית של האדם על-ידי הכנסייה היא על-פי קנה מידה דתי שאיננו הומאניסטי דווקא, מבחינה זו שאין הכנסייה סבורה שהאדם לכשעצמו הוא מקור ותכלית הקטגוריות המוסריות. אדרבא, היא, הכנסייה הפועלת בהשראת חסד עליון ובאמצעות הירארכיה קלדיקאלית קבועה, (המשך...)

חסרונה של האמוצה הדתית עלול לדעתו, כפי שראינו לעיל, לפתוח פתח
לחדירתה של "הציניות הערומה של הכוח הברוטאלי", אך בהמשך המאמר נוטה
ז'בוטינסקי לדרך התבטאויותיו בנקודה זו, ובהתייחסו לדור חסר הדת הוא אומר:

אף אחד לא יגיד שדור כזה מוכרח להיות דור של גזלנים ופושעים.
אפשר, שדורי נתן לעם היהודי אחוז של בני-אדם הגונים, שאינן
פחות מזה שנתן כל אחד מן הדורות הקודמים. יש בני-אדם
שבשבילם "איבה קיימת" מוסיקה אף שירה, יכולים הם להיות בני-
אדם אינטליגנטים בהחלט, ואולם השאלה היא: אם התפתחותם של
בני-האדם הללו היא התפתחות שלמה? כלום זוהי רוח שלמה,
מבוגרת ומושלמת מכל צדדיה - זו, שאין ביכולתה לתפוס את הקסם
שבצלילים המוסיקאליים, או זו שבשבילה שיר הזהב היפה ביותר
אינו אלא בליל חרזי של מילים.

אף אם אין חסרונה של הדת, טוען ז'בוטינסקי, גורם לגישה ביהיליסטית
ולהשתוללות היצרים, מכל מקום גורם הוא לחוסר שלמות במהותו האינטליגנטית של
האדם, באשר האמוצה הדתית היא מגילויי הרוח היסודיים והגבוהים כאחת בחברה
האנושית, וכל בסיון להתכחש לה הוא מאולץ ומלאכותי.⁷² עצם העובדה שהאמוצה
הדתית היא כוח חיוני ומרכזי בהתפתחות ההיסטורית היהודית והכללית מוכיח את
האדירות הרוחנית שיש בה, ושהיא חלק מהשלמות המוחלטת שאליה חותרת, לדעתו,
האנושות.

... (המשך)

מהווה את קנה-המידה להערכת האדם. אלא מכיוון שסבורה הכנסייה (דווקא
הכנסייה הקאתולית) כי כל אדם, ללא הבדלי גזע ומעמד חברתי, יש לו סיכוי,
זכות ואף חובה להיכנס תחת כנפי חסד השכינה, היא מגלה דעתה כי קיים
פוטנציאל חיוני בכל ברייה אנושית, מה שעומד בניגוד לתורת הגזע השוללת
באופן קטגורי קיומו של פוטנציאל זה מקבוצות אתניות מסוימות.
שאלה מתבקשת לזכך דברי ז'בוטינסקי ש"אין עולמו של אדם קשור אל גזעו או
אל עמו". .. האם צסוג הוא מהשקפתו בדבר "הפסיכיקה הלאומית" הקשורה אל
תכונות גזעיות שהן מצידן תולדת תנאים גיאוגרפיים ואקלימיים? התשובה היא
שלילית: "הפסיכיקה הלאומית" של ז'בוטינסקי מתייחסת אל הכללי, אל האומה
כבתון חברתי-היסטורי, אל גילויים של יצירות תרבות המצטרפות לכדי מסכת אחת
בעלת קווים אופייניים לה, ולה בלבד. אך עולמו של היחיד, שאמנם קשור
בנקודות מסוימות אל "הפסיכיקה הלאומית" הכללית מקבל את עיצובו הסופי
ואולי אף המכריע, מתוך תהליכים המתהווים באישיותו הפרטית.

71. ז'בוטינסקי זאב, "הדת", הירדן, 2.8.1935.

72. "נדמה כאילו באים להכחיש את קיומו של האוקיינוס, או של אמריקה ואוסטרליה,
או של הסטראטוספירה, של מערכת המזלות - לא ראו ואין כמיהה ושאיפה לדאות"
(ראה המאמר הנדון).

ולכן צופה ז' בוטינסקי כי "איש העתיד" שלגביו ניתן יהיה לדבר במונחים של שלמות יהיה "דת", והוא מוסיף: "אינני יודע מה יהא תוכנה של הדת שלו; ואולם איזה מין קשר חי בין נשמתו ובין האין-סוף יישא עמו בכל אשר ילך".⁷³

באשר למקומה של הדת היהודית בחיי האומה ובייחוד בתקופת התחייה שלה עולה ממאמר זה כי ז' בוטינסקי רואה את הגורם הדתי כחלק רוחני וכמרכיב היסטורי מרכזי בהווית הלאום, וזאת באשר הקיום ההיסטורי של היהדות התבסס על קישורה של הלאומיות לדת:

... יחס חיובי לדת מן הצורך שיתבטא באופן אחד, בהפגנה חיובית, למשל, כנסיות, קונגרסים לאומיים... היה צורך לפתוח בסקס-דתי, ואחת היא, אם החברים והמשתתפים "מאמינים" או "אין מאמינים". להפגנות יש משמעות עמוקה יותר משאלת אמונת הפרט, או מספקותיו של היחיד. בעיני רבבות יהודים ובתודעתם כיום, אין להפריד בין יהדות לאומית לבין הר-סיני; ולא חשוב אם אני, ר' מבחם מפינצ'וב, מודה בזה - חשובה היא ההפגנה, שתעיד לפני שמיים וארץ, בכבוד ובעקשנות על אמונה חזקה והיסטורית של רבבות אנשים.⁷⁴

היחס החיובי אל הדת המתגלה בשורות אלו משקף את הערכת הדת כגורם היסטורי חיובי בהוויה היהודית אך איננו זהה לקבלת עולם של דפוסי אמונה מסורתיים לכשעצמם. את דעתו של ז' בוטינסקי ש"לאפיקורסים יש חלק בהר-סיני" ניתן לפרש בשני אופנים:

א. מכיוון שתודעת ההתגלות על הר-סיני (האותנטיות והאופי של המאורע כשלעצמו אינם חשובים כלל) היוותה גורם חשוב בעל-משמעות מרכזית בחיי כל בני האומה עד העת החדשה, ובחיי רבבות - אף בעת החדשה, הרי גם אלה שמסיבות שונות: אינטלקטואליות, בפשיות וחברתיות ניתקו עצמם מעולם זה של אמונה בהתגלות אינם יכולים להימלט מן העובדה שהאופי הכללי של האומה עוצב במידה ניכרת על-ידי תודעת ההתגלות. לכן כל מי שהוא בעל נטייה לאומית יהודית ברורה, ממילא יש לו מבחינה אובייקטיבית לפחות חלק בתודעת הר-סיני במה שהוא ממשיך, אף אם רק

73. מאמר "הדת".

74. לעיל. כן השווה דעתו של הרב פרופ' י.ל. רבינוביץ במאמרו "תנועת החרות ובעיות הדת". צילום המאמר בשלח על-ידי בעליו למחבר כשציון המקור מטושטש ואין מופיע בו אלא "חרות" 1972, כסלו.

במידה מסויימת ובצורה שונה, את פיתוחו של הרעיון שהיה מבחינה היסטורית מורכב מראיית הדת והלאום כגורמים המתייחסים זה אל זה באופן אינטגרלי.

ב. מכיוון שהאמונה ברציונאליזם ומאטריאליזם קיצוניים איננה שונה יותר לבנות בקרב האינטליגנציה באותה מידת הצלחה כמו בשלהי המאה הקודמת ובראשית המאה הנוכחית, ומכיוון שלעיתים גוכח היהודי החילוני ובייחוד זה הפועל בשדה התחייה כי הוא אינו יכול להימנע כליל מלהיקלע אל תוך תחומי המיסטיקה, נמצא ששוב הוא אוחז, ולו אחיזה רופפת, ב"הר-סיני". בלשון אחרת, אי-אפשר להתעלם מ"הר-סיני" ולמחקר מהתודעה כאילו אין לו ולא כלום עם העולם המודרני. אף אם אין דבקים בו, הרי, למיצער, נפתלים עמו, וכך נוצר המגע, לפחות על דרך הנפתולים. אדישות כבר לא תיתכן. מאבק - כן.

ומאבק זה, לדעת ז'בוטינסקי הוא עתה מאבק עם גורם לא מבוטל אלא בעל ערך רוחני ותרבותי עצום. ולכן הוא גם אומר כי "יתכן, שלאפיקורסים דווקא חשונה הבעיה, שאנו דבים עליה כיום, הרבה יותר מאשר לחרדים והאדוקים".⁷⁵ הללו האחרונים פטורים מן המאבק. אחיזתם ב"הר-סיני", לכאורה אחיזה שבשיגרה היא, בעוד שלגבי האפיקורסים שוב מתחילה תודעת הר-סיני להיות בעיה רגשית, אינטלקטואלית ולאומית.

האם משקף מאמר זה תהליך של התפתחות בדעתו של ז'בוטינסקי בדבר מקומה של הדת בהווית הלאום? במאמר "ציונות וא"י" שנתפרסם ב-1905 עולה בבירור כי ז'בוטינסקי אינו רואה בדת מרכיב של המהות הלאומית, אלא הוא מקנה לה ערך איסטרומונטאלי בלבד. אמנם גם אז אין הוא מתייחס אל הדת בביטול גמור ורואה בה "דת כבירה, דת שמרונים בה זרעוני האמת הנצחית". אך אין היא חלק ממהות, כלומר אין היא איזה עיקרון נצחי מהותי לאומה העובר בה מראשית עד תכלית. כאן, לעומת זאת, הוא קורא ל"הפגנה חיובית" ביחס אל הדת. כלומר, לא רק "אל תחלל" כדי לא לפגוע ברגשות הדתיים, אלא הדגשת החובה להתייחסות אל הדת כחלק ממהות לאומית. הנה בהתייחסו לנושא החינוך במאמר זה הוא טוען:

75. מאמר "הדת".

מסופק אני, אם יתרון הוא זה בכל שיטות חינוכו, שעל-פי-כך אין היסוד הדתי בכלל בתכניותיהן. אם יקיים התלמיד את המצוות - זה עסקו שלו. אולם את המנהגים הוא צריך לדעת, כשם שהוא צריך לדעת היסטוריה וספרות: מכיוון שהמנהגים הם גם ספרות וגם היסטוריה ונוסף לזה חלק מבשמת האומה (ההדגשה אינה במקור), התלהבות מגובשת של מעשים לאין מספר, במשך דורות רבים של צרות, תקוות ושמוחות".

התשובה לשאלה זו היא מורכבת: אמנם האמונה ברציונאליזם, וה"ציניות" לגבי כל מה שבקדושה מטאפיסית הלכו וקמו אצל ז'בוטינסקי בייחוד לאור היווכחו כי חלקים ניכרים של האומה עדיין "בוגעים בשכיבה" והם לא יסתלקו ממגעם זה, ואולם אין לומר בהכרח שהוא בטש דעתו שהחוקים הדתיים שהיו "איטורים מדוקדקים ואנטי-סוציאליים" בוצרו בעיקרם "לשם הצלת השלמות הלאומית" מה שעושה אותם "מלאכותיים" ובעלי-ערך אינסטרומנטאלי גרידא לגבי המהות עצמה - "האוצר הקדוש" שהוא "הייחוד הלאומי".

ואילו בטענתו כאן שיש לפתוח את הקונגרסים ב"עבודת אלוהים" הוא מתכוון להצגת טקסיות לאומית יותר מאשר למילויה של איזו חובה דתית על דקדוקים ופרטים מסורתיים שבה. גם עכשיו אין הוא רואה "קדושה בריטואל" (למרות מה שהוא כבר בוחן את ה"ריטואל" מנקודת-מבט שונה)⁷⁶ - וקריאתו ל"עבודת אלוהים" אין לזהותה עם הסכמה עם איזושהי מערכת דתית קבועה.

מכל מקום גלוי וברור הוא כי לדעתו אין מקום לשום פרוייקציה של השקפתו החילונית וה"אפיקורסית" של היחיד על המיבנה הרוחני-תרבותי הכולל של האומה. ז'בוטינסקי מבטא כאן את מה שעתיד להיות יסוד מוסד במערכת החברתית יהודית של גולת המערב. "היה אדם באהלך ויהודי בצאתך". כלומר, החיים היהודיים הציבוריים אינם יכולים, למיצער מבחינת הנאמנות לאמת ההיסטורית, להיות מנותקים מתוכן ומצורה כלשהם של משמעות דתית, שהרי משמעות כזו אף אם מלכתחילה לא היתה מהותית לעצם תהליך יצירת האומה, הרי במהלך תולדותיה היא התמזגה הן בתודעת העם והן במעשיו והפכה על-כן להיות גורם פעיל ובלתי בפרד של ההווה הלאומית.

אבל, בהחלט אין להסיק מכך כי רק הדפוסים המסורתיים של הדת יהיו בני לווייה קבועים לבני העם בעת תחיית אומתם. במאמרו "חשבון נפש" שנתפרסם ב"הירדן"

76. מאמר "הדת".

(30.8.35) הוא שוב מדגיש זאת: "ואנו החופשים בדעות והחרדים כאחד, רוצים לחפש את הצורות החדשות של שיתוף פעולה ביצירתה של בשמה יהודית חדשה".

כשם שבמאמרו "שאלות המסורת" הוא מקנה לחילוניים את הזכות ואף החובה להשתתף במלאכת העיצוב החדשה של מיבנה היחסים בין הדת ללאום באמצעות "הצגת השאלות", כך גם כאן הוא מדגיש כי פעולה זו היא בחלת העם כולו.

לא נעלם ממנו כי חסרה פעולה זו של בניית סטרוקטורה רוחנית תרבותית שתכליתה אינה להביא לידי איזו יצירת סינתזה מלאכותית למען "שלום בית", אלא שתהיה ביטוי לשינויים אינטלקטואליים ופסיכולוגיים אצל שני המחנות ב"עשיית הניקבה דרך ההר" קלה. "זוהי עבודה ארוכה וקשה. ניקבה עושים משני הצדדים, וקודם שנפגשים באמצע הדרך, אי-אפשר עדיין להפיל את הקיר האחרון, ואולם כשנוקבים משני הצדדים, הרי מתקרבים זה לזה יותר ויותר, והקיר אינו נצחי".⁷⁷

4. "...השרשת קודשי תורתו בחיי האומה"

בועידת היסוד של הצ"ח, שנערכה בוינה (ספטמבר 1935) ניסח ז'בוטינסקי את הסעיף הראשון בחוקת היסוד בזו הלשון:

תעודת הציובות היא גאולת ישראל וארצו, תחיית ממלכתו ושפתו והשרשת קודשי תורתו בחיי האומה. דרכיה: יצירת רוב עברי בארץ-ישראל משני עברי הירדן; הקמת המדינה העברית על יסודות החופש האזרחי ועקרונות הצדק ברוח תורת ישראל; שיבת ציון לכל דורשי ציון וסוף הפיזור. תעודה זו זכות בכורה לה על תועלתם של הפרט, הקיבוץ והמעמד.⁷⁸

הצירים הדתיים לוועידה זו, שרובם היו מפולין, לא הסתירו את שמחתם על הסעיף בדבר "השרשת קודשי תורתו בחיי האומה", בעוד שאחדים מהמחנה החילוני מחו על כך מסיבות שונות.⁷⁹

נראה כי בריתחת המעמד אלו מיהרו לשמוח ואלו מיהרו למחות. אמנם, כבר מהמאמרים המעטים שפירסם ז'בוטינסקי בשאלת הדת עוד לפני התכנסות ועידת היסוד

77. ז'בוטינסקי זאב, "חשבון נפש", הירדן, 30.8.1935.

78. כרך "נאומים" ב', עמ' 184-185. מצוטט אצל בלע, עמ' 167.

79. ראה: Schechtman: Fighter and Prophet, p. 287
כן מצויין הדבר במכתבו של אריה דיסנצ'יק מיום 26 אוגוסט 1977, שנשלח למחבר.

מתגלות לעין כל שתי מגמות עיקריות בגישתו אל הדת:

- א. יחס חירובי לחלוטין לכל תהייה אינטלקטואלית בשאלות דתיות, מתוך הכרה שהאמוציה הדתית היא יסודית בחיי המחשבה האנושית, וכי היעדרה אצל פרט זה או אחר מצביע על חוסר שלמות בפשית ואינטלקטואלית.
- ב. ראיית הדת ושאלות המסורת היהודית כגורם רלוואנטי בחיי האומה, ובייחוד בתקופת תחייתה.

כפי שהוצע לעיל, קיומן של שתי מגמות אלו אינו מעיד בהכרח על טיב אמונתו האישית ומחויבותו המוסרית כלפי עצמו של בעליהן. כל אתאיסט מובהק יוכל לאמץ לעצמו שתי מגמות אלו ובלבד שיהא ביחון בשתי תכונות: האחת, יושר אינטלקטואלי, שפירושו בהקשר זה תודעה עצמית עמוקה בדבר מוגבלות הכרתו של האדם, וממילא דחייה של כל גישה צינית לכל אמונה והשקפה של הזולת (עד גבול מסויים, כמובן, ואין זה מענייננו כאן לברר מקום קביעתו);

והשנייה היא ראייה היסטורית מקפת המביאה לידי הבנת המגמות המרכזיות בהיסטוריה של עם ישראל, ובמיוחד אמורים הדברים לעניין קבלת המסקנה בדבר מרכזיותו של הגורם הדתי שבה.⁸⁰

כפי הנראה ביחון ז'בוטינסקי בשתי תכונות אלו ולכן יכול היה לומר את מה שאמר אף אם אמונתו היתה אתאיסטית או אגנוסטית.⁸¹

הסעיף הנ"ל, כמו הסעיף בדבר הקמת המדינה העברית על יסודות החופש האזרחי ועקרוני הצדק ברוח תורת ישראל נוסחו בחוכמה פוליטית מרובה, מבחינה זו שכל מחנה ואף כל מעמד סוציאלי שבתוך כל מחנה יכלו למצוא בהם מהרהורי לבם.

קשה להבין את שמחתם הנחפזת של הראשונים ומחאתם של האחרונים, והרי סוף-סוף ז'בוטינסקי אינו מדבר כאן על הנחת תפילין, שמירת טהרת המשפחה, שבת וכשרות, אלא מציין מרבח כללי ביותר, רב משמעותי ביותר, היכול להתפרש ליותר משבעים פנים. אין הוא מדבר כאן על הלכה ו"שולחן ערוך", שהם מושגים מוגדרים היטב,

80. אינני זכנס כאן לשאלה אם הגורם הדתי הוא מהותי או לא. מה שחשוב כאן הוא ההכרה במרכזיותו, ואין בהכרח זהות בין מרכזיות למהותיות.

81. ראה בעניין זה דעתה של קרני ז'בוטינסקי, בכדתו של זאב ז'בוטינסקי, המעידה מפי אביה כי סבה היה אתאיסט עד סוף ימיו ("מעריב" 30.4.1976).

אלא הוא בוקט במושג היכול לספק כל בעל השקפה סוציאליסטית וליבראליסטית. שהרי כוונתו יכולה להיות, וסביר להניח שהיתה כזאת, להשתית את חיי האומה על חרות, אחווה, שוויון ושאר עקרונות שאינם זרים בבית מדרשו של הליבראליזם, אגב ראייה כנה של עקרונות אלו כמייצגים את הרוח הכללית של תורת ישראל.

אפשר שהתכוון דווקא לתחיקה הסוציאלית העילאית שבאה לידי ביטוי, לדעתו, בעקרונות התוכניים של שמיטה ויובל וכו'. ואכן, בשים לב לכך כי הוא אינו מדבר על "עקרונות תורת ישראל" אלא על "עקרונות הצדק ברוח תורת ישראל" (ההדגשה אינה במקור). ויש חשיבות לכך, באשר שתי תיבות אלה הן בעלות משמעות מודיפיקטורית, כלומר הן ממתנות את רושם הביטוי. ראשית אין מדובר על עקרונות בכללותם אלא דווקא על כאלה מסויימים, דהיינו המבטאים צדק, ואין צדק מושג דתי בהכרח. שנית, מדובר כאן על רוח תורת ישראל, שפירושה לא דבקות בנורמה חוקית מסויימת, אלא הליכה לאור רוחה של נורמה זו. ואין צריך להסביר איזו גמישות רבה טמונה בניסוח זה.⁸²

ובנוסף לכל זאת מזכיר ז'בוטינסקי בפירושו את "יסודות החופש האזרחי", מה שהיה צריך להסיר כל חשש מלבותיהם של החילונים, שחששו מפני מה שניראה להם כדיבור בזכותה של חקיקה דתית כלשהי.

ז'בוטינסקי היה ער למחאה זו, שלפי עדות שכטמן היתה אמנם קולנית אך לא הקיפה מספר צירים רב ביותר. הוא מרגיע את המוחים ומסביר להם שכאז כן עתה, אין הוא בסוג מהליבראליזם שהוא "קדוש" לו, וכי הוא ממשיך לדגול בדעה שהדת היא עניין פרטי "מבחינת השקפת העולם האישית שלך, שלי, שלו, שצריכה להישאר חופשית, חופשית במובן הבלתי-מוגבל של הליבראליזם הותיק, הקדוש, שיישאר לי קדוש לעולמים". ואולם הוא ממשיך ומסביר כי:

82. במקורה זו הורה ז'בוטינסקי לדור תקומת המדינה את חוכמת הניסוח כפי שהתבטאה בנוסח המפורסם של "מתוך בטחון בצור ישראל" שבמגילת העצמאות. המחנה הדתי ביקש לתת ביטוי לאמונתו שתקומת המדינה באה בחסדי ה' אלוקי ישראל. המחנה החילוני המיליטאנטי התנגד לכך, מתוך יושר פנימי כמובן. אז נמצאה נוסחת הפשרה של "צור ישראל". המחנה הדתי יכול לראות בביטוי זה כיבוש לה', ואילו החילוניים - ביטוי מטאפורי המסמל את רוח האומה, היא ה-"Genius Populi" (ראה: Werblowsky, pp.50-51); וכן עיין להשוואה אצל: Schonveld, p.54, שם הוא מסביר כיצד הובן מושג אלוהי ישראל בחיבור הישראלי החילוני.

אין זה "עבייין" פרטי, אם יש עדיין היכלות, אם אין; אם הר-סיני והנביאים גורמים רוחניים חיים הם או מוטלים בבית הנבואה מאחורי זכוכית כעין גוויית פרעה חבוטה ומכובדת או חפץ יקר של עם האצטקים. אכן, "הפרדה בין מדינה לכנסייה" - מאותה בחינה שלא יסבול איש בגלל השקפותיו הדתיות או הכופרות בעיקר; אך עניין עילאי הוא ל"מדינה" - ואצלנו לאומה - שאש התמיד לא תיכבה, שבמערבולת השפעות אין-ספור, הגורפות את הנוער בימינו, ולעיתים מטעות ומרעילות אותו, תישמר השפעה זו, שהיא בלי-ספק הטהורה מכולן, רוח ד'; שבזירה יפונה מקום ללוחמיה ועל הדוכן למטיפיה.⁸³

שוב, מן הראוי לשים לב שאצל ז'בוטינסקי מתחזקת יותר ויותר ההכרה בדבר חשיבותה ה"עילאית" לאומה של "אש התמיד" הדתית, ואין זאת אלא שהוא רואה את האש הזאת בעיקר כערוכה לליכוד לאומי.⁸⁴

יתכן שבדבריו על "מערבולת השפעות אין-ספור, הגורפות את הנוער בימינו, ולעיתים מטעות ומרעילות אותו", הוא רומז לכך שקיומו של האלמנט הדתי הכרחי לביסוס לאומי איתן, מבחינה זו שהוא האלמנט הרוחני היחיד הקשור קשר אמיץ עם לאומיות יהודית. יש בהנחה זו הרבה ממידת ההשערה, והיא איננה מבוססת דיה, ובייחוד לאור העובדה שהוא אינו מזכיר זאת בפירושו בשום מקום אחר, וכן שאין הוא דורש בפירושו ובאופן פרוגרמאטי לקיים מסגרת כלשהי של חינוך דתי בבית"ר.

בהקשר זה בחזור שוב לנקודה שכבר הוזכרה לעיל. ז'בוטינסקי מדבר כאן על "רוח ה'", מושג המבטא קיומה של איזו אמוציה דתית, הנובעת מפנימיות האדם והמבטאת שאיפתו להתעלות מעל החולף והרגעי, אך איננה מעוצבת בהכרח על-ידי דפוסי התנהגות או עקרונות קבועים כלשהם. ממילא יש להניח ש"רוח ה'" כזאת, כלומר, אמוציה ערטילאית זו עשויה בהחלט להיות בעלת גוון אוניברסאלי מסויים מבלי שתדגיש את האלמנט הלאומי ואולי אף תתנגד לו. מאידך גיסא, אמוציה דתית שתחייב בהכרח את הזיקה לציון וירושלים יכולה להיות רק זו המעוצבת בדפוסיים תודעתיים-היסטוריים מסויימים, הווי אומר - בדפוסיים מסורתיים.

83. בלע, עמ' 167; וכן ראה מכתבו הנ"ל ללוי יובגסטר, "א בריוו".

84. קרני ז'בוטינסקי מעידה על סבה שאמר: "שאם כדי להקים את מדינת היהודים צריך לאכול 'געפילטע פיש' הוא יהיה מוכן לעשות זאת, אך חמש שנים לאחר קום המדינה יבקש מבניו למרוד בכך" ("מעריב" 30.4.1976).

מכאן שאם ז'בוטינסקי מחייב את האלמנט הדתי רק כגורם מלכד מבחינה לאומית, אין זה מספיק כי ידבר על אמוציה דתית סתמית, שאיננה מובילה לידי חיוב ההכרה הלאומית, אלא הוא חייב בפירוש לדבר על דת מסויימת היא דת ההבטחה, על דת בית-המקדש וקדושת ארץ-ישראל, על דת של גאולה בכיוון מסויים מאוד.

זאת אין הוא עושה, ולמיצער, לא בפירוש. ניראה כי דבריו כאן בקשר לדת ולשאיפה אל המיסתורין מבטאים יותר איזו מסקנה אינטלקטואלית-מוסרית כללית מאשר לאומית ייחודית. הרושם הוא כי ז'בוטינסקי אינו אלא בא להסביר לקהל שומעיו את היתרון שבליבראליזם בעל יחס חיובי לאמוציה דתית, על-פני ליבראליזם ציני וחילוני, ומי שמצפה למצוא בנאום חגיגי זה בועידת היסוד של הצ"ח איזו אמירה ברורה וחד משמעית בעניין זיקת הלאומיות היהודית לדת ישראל - הריהו מתאכזב.

אפשר שבמעמד זה כמו בהזדמנויות אחרות שבהן הביע את דעתו היה לו חשוב יותר להדגיש בראש וראשונה דווקא אספקט זה שביחסו אל הדת, מאשר את אספקט הזיקה בין דת ללאום, ומבחינה זו שכאינטלקטואל ראה דחיפות בראש ובראשונה להדגיש את החיוב שבמעבר מליבראליזם ציני לליבראליזם דתי, ואיך זיל גמור. זאת בייחוד לנוכח הדעה השלילית על הדת שהיתה רווחת בחלק ניכר של הציבוריות החילונית היהודית (ולא-יהודית) ובפרט בחלק מסויים של הציבוריות הרוויזיו-ניסטית.

כבר נשאלה השאלה בבית-מדרשם של הפילוסופים על מהות היחס שבין מוסר לדת. מה מקורו של המוסר? הנובע הוא מהכרת האדם את טבעו? או שמא הוא תוצאת הכרת האדם את חובתו?⁸⁵ ואם אכן חובה היא, למי זו בתובה? האם החובה היא כלפי עצמו או כלפי כוח עליון מעל ומעבר לו? ואם זוהי חובה כלפי כוח עליון שמעל לו ומעבר לו, האם עדיין אפשר לכנות זאת בשם מוסר במקום שנאמר בפירוש כי לפנינו תופעה דתית?

85. ראה דיון קצר על כך בספרו של י. לייבוניץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצ' שוקן (ירושלים תשל"ו), בייחוד עמ' 13-36, 141-235.

במכתב לבנו ערי, הנושא את התאריך 14.9.35,⁸⁶ היינו ימים ספורים לאחר שהוא השמיע את דבריו בזכות הדת בישיבת הפתיחה של הצ"ח, מתייחס ז'בוטינסקי בקצרה לבעיה זו של היחס בין מוסר לדת. המכתב הוא ברוח אפולוגטית והוא כולל דברי הבהרה לבנו ערי, שודאי היה בין אלו שלא שבעו נחת מהסניגוריה של ז'בוטינסקי על הדת.

מפאת חשיבות תוכנו של המכתב לענייננו, נצטט אותו כמעט בשלמותו:

... אין צורך שאסביר כי עודני דוגל בחופש הדעה וכו' ואינני רואה קדושה ב"Ritual". הרעיון הוא עמוק יותר: "השרשת קודשי התורה בחיי האומה..." כל אחד יסכים, כי יש בתורה עקרונות קדושים באמת, ודבר קדוש באמת כדאי גם "להשריש". אבל מצד אחר, דווקא הקדושים האלה הם ענייני מוסר, בהם יתמוך אתאיסטי בתור אתאיסטי, ואז, למה השרש תחת הבאזדרול של הדת? לפי דעתי, פה הוא עיקר הויכוח. אפשר ואפשר לכוון שיטה מוסרית בלי כל קשר עם השכינה. כך עשיתי גם אני כל ימי חיי, ואילו עתה בטוחני כי יותר נכון לבהוג בעיקרי המוסר האלה כקשורים במסורותין שמעל להשגת אנוש. לא רק מתוך הבימוס - שהלא התב"ך הוא באמת מקורנו הראשון, ולמה נסתיר את העובדה? למה מותר להצהיר עקרונות ציוניים בשם הרצל (אם כי אפשר להצהירם בלי הרצל)... ולמה רק את התורה נתבייש לצטט? הלא אין זו אלא סובניות ממין ידוע, סלידה ממשוה הקשור ב"ז'ארגון" וממלבושים המוניים וכו'.⁸⁷ אבל אצלי לא רק זה מכריע, לא רק המרד בגד הסלידה והרצון להחזיר לחברה הגונה את התב"ך ואת הכל-יכול; - אני מרחיק לכת הלאה מזה: הפאתוס הדתי כשהוא לעצמו בחוץ לנו. אינני בטוח כי נצליח להחיותו בנשמות, אולי כבר איננו אלא "תכונה מלידה" הניתבת רק למעטים, כגון הטאלנט המוסיקאלי. אבל לו אפשר היה לברוא דור שכולו מאמין, הייתי שמח...

והוא מסיים את מכתבו ואומר: "... אבל אני תמה, מה דעתך. קמתי בשש

בבוקר לשפוך את בפשי".

פרט להצהרתו-הבטחתו החוזרת ונשנית שאין הוא רואה קדושה ב"ריטואל" ושאינן להטיל ספק בכך שהוא דוגל בחופש הדעה, מהווה המסמך הנ"ל עדות חשובה להתפתחות הרעיון הדתי אצל ז'בוטינסקי. אמנם עקרונות מוסר ואף אלה, שלדעתו,

86. המכתב כתוב עברית באותיות לאטיניות. נמצא בארכיון ז'בוטינסקי בתל-אביב (1094/3/1). מצוטט אצל בלע, עמ' 168.

87. השווה דעתו של אחד העם בנקודה זו כפי שבאה לידי ביטוי במכתב ליוסף קלוזנר משנת 1898: "אמנם אין איש משכיל אמיתי מסכים להביא קרבן את השקפותיו, אבל מזה אין ראייה, כי אפשר לו ליותר על יחסו השלילי לקיום מצוות שונות. כמה אנו מותירים בחיינו למנהגי הבל שהאופנה דורשת, ומדוע דווקא למנהגי הדת מחוייבים אנו להתנגד, אף על פי שמזה תצא תקלה להתפתחות רעיון תחיית העם?". שלמה בן ברוך: "בינו לבין אחד העם", יוסף גדבה (עורך), יוסף קלוזנר - לדמותו, עמיחי, ת"א תש"ח, עמ' 56-57.

מקורם בתורה יכולים להיות, ואכן הם, נחלתם גם של אתאיסטים. אין כל הכרח להאמין באלוקים ובציוויר כדי לאמץ שיטה מוסרית מסויימת.⁸⁸ אולם, וכאן החידוש בדברי ז'בוטינסקי, מוטב שעקרוני מוסר אלה יהיו קשורים ל"שכינה" ותהא עליהם סקציה דתית.

ז'בוטינסקי אינו בוחן טעם לדבריו. הוא רק אומר כי: "נכון יותר לנהוג בעיקרי המוסר האלה כקשורים במיסתורין שמעל להשגת אגוש", ללא פרשנות נוספת.

אין לנו אלא לצאת מתוך הנחה שמסקנתו זו היא פרי עיון באי-יציבותן של שיטות מוסר שאינן בעלות סקציה דתית. כי כל עיקרון מוסרי יחיד או שיטת מוסר שלמה שאין האדם קושר אותם אל מה שלמעלה הימנו - רפיפותם גדולה יותר, באשר הוא, האדם, עלול לשנותם בהתאם להשתנות מצבן הנפשי, החברתי או ההיסטורי. אין עליו מוראו של ביטול או שינוי (אם כי עשוי להעיק עליו ההרגל), בהכירו בסמכות לבטל ולשנות בבחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", לעומת זאת סביר להניח כי כאשר העיקרון או השיטה המוסרית בתפסים כגובעים ממקור עליון שהוא מעל ומעבר למעמדו האוטונומי של האדם, הרי לא תיתכן אצל בעלי הכוח זו מגמת ביטול. דרגת שינוי מסויימת ומסוייגת המהווה ביסוס להתפתחות חברתית והיסטורית היא אולי בלתי-נמנעת, אך השיטה המוסרית עצמה בשארית לדורות מקודשת בסקציה דתית.

מן הראוי להעלות כאן שאלה עקרונית הנוגעת במישרין לענייננו. האם אימוץ ההשקפה בדבר הצורך לקשר את המוסר למיסתורין ש"מעל להשגת אגוש" פירושה בהכרח, למיצער בהקשר היהודי, קבלת האמונה בעיקרון ההתגלות?

מסופקני אם במסגרת זו אפשר לתת תשובה חד-משמעית לשאלה זו, בייחוד לאור ריבוי האנפין המושגי שבמונח התגלות. לענייננו בעמוד כאן רק על ההבדל שבין שתי ההשקפות הבאות: האחת היא זו הרואה בהתגלות אקט חד-פעמי שבו מתגלה לאדם אל אישי המגלה לו רצונו, ומצווה עליו דפוסי התנהגות ואורחות-

88. במחשבה הפילוסופית של המאה ה-20 מונעת דעה שונה לחלוטין. בייחוד אצל הפילוסוף האקסיסטנציאליסט הדתי היידגר (עיי' מ. סולה, מבוא לפילוסופיה, עמ' 265).

מוסר עומדים ותקפים לעולמי עד. זוהי ההשקפה המסורתית אורתודוקסית, ואין צריך להדגיש שגם היא עצמה מחולקת לגוונים רבני-גוונים בייחוד בשאלת היחס שבין עצם אקט ההתגלות ובין האוטונומיה האינטלקטואלית של האדם לפחד את תוכנה ולהוסיף לה משלו.⁸⁹

ההשקפה האחרת, זו המאמצת על-ידי חוגים שונים של הריפורמה ובייחוד על-ידי האגף הרקונסטרוקציוניסטי שבה מדברת על התגלות כעל אקט מתמשך ומתפתח של הארה פנימית המוצא את ביטויו בהתפתחות המוסרית והחברתית של האנושות, אין כאן אל אישי, המצווה, אלא רק מקור האצלה המשפיע באופן פרוגרסיבי על רעיונותיו ופעולותיו של האדם.

מרבן שהשקפה זו מניחה אפשרות גרענית ביותר ואפילו הכרח אימננטי להתפתחותה והשתנותה של המערכת הנורמטיבית, ואצל הוגים יהודים מסויימים במאה ה-20 הגיע הדבר אפילו עד לידי קבלת מסקנה אבסורדית לפיה השלב החילוני בתודעה האנושית בעת החדשה מבטא את רצונו של האל.⁹⁰ ההתגלות מתפרשת כאן כתופעה סובייקטיבית, וספק אם מבחינה זו יש בכלל מקום לדבר על התגלות האל באדם. זכרון יותר להגדיר תופעת האצלה זו כהתגלותה של רוח אנוש לאדם עצמו. יהא זה יומרני אם על-סמך הביטויים הנ"ל של ז'בוטינסקי בעניין קישור המוסר אל המיסתורין וכו' ננסה לרדת לסוף דעתו בדבר מהות הקשר הזה, כבידאה שאצל ז'בוטינסקי מעולם לא התגבשה אמונה או השקפה ברורה בנקודה זו. וכפי עדות עצמו הוא הגיע רק עד שלב החיפושים והטלת ספקות באמונת הכפירה אך לידי גיבוש חיובי לא הגיע ובשאר כבידאה אגנוסטי עד אחרית ימיו. מהביטויים המעטים שלפנינו לא נוכל אלא להסיק כי הוא ראה הכרח בקיומה של מערכת מוסרית שתתקבל ותובן כמגיעה אל האדם ממקורות עליונים שמחוץ לו, ולא כזו הנובעת ממנו.

89. ראה ביטוי לכך בתלמוד כאשר מובאת המחלוקת בין ר' אליעזר בן הורקנוס ויהושע בן-חנניה בעניין תנורו של עכנאי. ר' יהושע בפירושו לפסוק "לא בשמים היא וכו'" מחייב את האוטונומיות של האינטלקט האנושי בפיתוחה של ההלכה (בבא מציעא, נ"ט, עמ' ב').

90. ראה Werblowsky, pp. 52-53. וכן השווה דעתו של Harvey Cox, הוואה בחילוניות ובשינוי ראדיקלי ביותר של מושג האלוהים "מסקנה אותנטית" של פרשנות התנ"ך (מופיע במאמר: M. Ben-Horim, "on Max Nordau Zionist Spirituality", The American Zionist, June 1973, Vol. LXIII, No. 9).

לפירוט ברחב יותר במקורה זו אין זכר בכתביו, אם כי ניתן להניח ללא סיכון גדול של החטאת הדיוק, שהפירוש האורתודוקסי של ההתגלות היה ממנו והלאה. שאיפתו של ז'בוטינסקי לקשור את האדם על מערכת העקרונות המוסריים שלו אל המקור המיסטורי העילאי, הבלתי-נודע, נובעת גם מרגש עמוק של הומאניזם. גם מושג זה, הומאניזם, בגזרה עליו גזירה שיסתעף למובנים שונים. כאן הכוונה לאותה השקפה הומאניסטית הרואה את תולדות התפתחות הטבע וההיסטוריה כמצביעים על "התקדמות לקראת שלטון התבונה והאהבה", שמשמעותה השתכללותו של האדם מבחינה רוחנית מוסרית, עד להגיעו לידי דרגה אלוהית בבחינת "ותחסרהו מעט מאלוהים" (תהילים ח', 6).

זוהי השקפה המבקשת לראות טעם עילאי לקיום האדם ומסרבת להשלים עם גישות מטריאליסטיות אסומיסטיות לפיהן אין מקובל מבחינת ההגיון האובייקטיבי שבהן להתייחס אל קיומו של האדם במובנים המבטאים גאווה וכבוד. ביטוי לכך בותן ז'בוטינסקי באיגרת לבית"ר ששיגר ימים מועטים לפני פטירתו:

... בכתבי הקודש צריך להפוך ולהפוך כי הכל בהם. כולם בצלם אלוהים נוצרו. זאת למדנו מן הפרק הראשון של התנ"ך. התנ"ך אפילו מרחיק לכת מעבר לגבול של הוד מלכות. הוא מרמז שבני-אדם הם כמעט אלוהים או בני אלוהים. מכל מקום - ספר היחס של אצילות עליונה ניתן לאדם, לפי המסורת של עמנו, עם היווצרו של האדם הראשון. המסורת התנכית שלבנו מזדהית, איפוא, בעניין זה עם עיקרון הגאווה, המהווה את גשמתה של בית"ר.⁹¹

זהו ביטוי לאותה תחושה של "לא טוב היות האדם לבדו". "לבדו", בבחינת הוא כיציר הטבע בלבד, מנוער מפגיעת חותמו של צלם עליון. זוהי התחושה היסודית בהתפתחותה של כל אידיאה דתית, ומבחינה זו הנטייה הרליגיוזית אצל ז'בוטינסקי היא ברורה.⁹²

רצון זה להידבק במוחלט אגב השתחררות מאזיקים הכובלים את האדם אל האדמה ואוסרים אותו אל כלא החומרנות שהוא צר ואופקיו מצומצמים ביותר אינו מתבטא אצל ז'בוטינסקי באיזו התפרצות זעקה חד-פעמית היוצאת אל חלל העולם כתוצאה של עקא נפשית חולפת. כמו-כן, למרות מה שאין לקבל את ההנחה הקיצונית

91. רמבה, עמ' 164. השווה: י. בנארי, "יחיד וחברה בהשקפת עולמו", "האומה", שנה ג', חוב' 1, עמ' 180.

92. נטייה רליגיוזית אין פירושה בהכרח אמונה באלוהות מתגלה.

של ז'בוטינסקי היו זרים תכסיסי פוליטיקה בתכלית הזרות, אין לדאוג בהכרחותיו ובאומיו השקעה פוליטית שקרבה בהווה ופירותיה לעתיד לבוא. ביסוס הרעיונות מרחיקנו מדעה זו. לא זאת שאין הפוליטיקאי נוטה להצטמצם בניסוחים אינטלקטואליים המיועדים לחפות על כוונת לבו לצבירת כוח פוליטי. זה יתכן ואף שכיח. אלא שאצל ז'בוטינסקי הניסוח מסגיר סערת נפש מתמשכת; תמיחה, תהייה וערעור האמונה בכפירה. בדבריו על הדת הוא אינו מתייחס אך ורק באופן ספציפי לשאלות המסורת המהוות בעיה אקטואלית בעולם היהודי. אף אין הוא מתרכז באופן שיטתי מיוחד ובהדגשה יתירה בחיוניות הדת כהכרח בל-יגובה מבחינה לאומית (אם כי פה ושם נתקלים אנו באמירות המבטאות הלך-רוח זה). הוא מדבר על הדת בראש וראשונה כגילוייה של בעיית זהות אנושית ממדרגה ראשונה. זוהי בעיה האוחזת בנימי מוחו של האדם החושב, בדרגת עוצמה זו או אחרת. אצל ז'בוטינסקי דרגת העוצמה היא, כביראה, גבוהה, שכן ביכר הדבר הן מעצם התבטאויותיו החוזרות ונישנות בבעיה זו, והן מעצם הסימבוליקה המטאפורית שבה הוא נוקט.

בכ' סיוון תרצ"ו (1936) הוא שרב בזקק לנושא זה בהרצאה באידיש שבשא בוורשה בפני חברי "אחדות ישראל".⁹³ הוא מדגיש כי רצון האדם "להגיע לשמיים" ולהתאחד עם הקוסמוס או עם האינסוף מבטא תכונה אנושית הבתורה בו מלכתחילה, היינו מעצם היותו בן-אנוש. תכונה זו היא אף ביסודה של השאיפה האנושית מיני קדם להביא לידי תיקון עולם.

שאיפה זו אל השמימי מתגלה, לדבריו, בסיפור המקראי על חלום יעקב, שבו ראה החולם סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ומלאכים עולים ויורדים בו. אין זאת לדעתו, אלא שביקשה התורה ללמד על מהות היצור האנושי "שאף בשכבו על-גבי הקרקע הקשה הוא מרחף ברקיע השמיים".

בקו זה ממשיך ז'בוטינסקי ומסביר את התופעה של נהירת רבבות בני-גווער אל חיק האידיאולוגיה הסוציאליסטית - תופעה המהווה מסקנה הגיונית מחשאיפה האנושית הטבעית לתיקון עולם.⁹⁴

93. ז. ז'בוטינסקי, "רעליגיע", רעפערנט געהאלטן פון זאב זשאבאטינסקי אין ווארשע כ' סיוון, תרצ"ו 1936 (נמצא במכון ז'בוטינסקי בתל-אביב).

94. השווה לגישתו של הרב קוק כפי שמוסברת על-ידי א. שנייד: "עצם השאיפה לצדק שנתגלתה בתנועה הסוציאליסטית היא חיובית בהחלט. היא מבטאת את האידיאליות שבאדם המתקומם בלב נחמץ בגד העושה והעוול והניצול שהוא רואה סביבו, ורוצה לתקן. אף זאת: בכונה ההנחה כי הצדק מגולם, במובן ידוע, בשוויון בסיסי

אך הוא עצמו חולק באופן חד-משמעי על תרופה זו ש"סוציאליזם" שמה:
ולא מפני חוסר בהירותה או מפני דלות סיכויי הגשמתה, אלא משום ש "...
דער סוציאליזם... איז א רעצעפט, וועלכער וואקסט ארויס פון דער ערד,
באזירט בלויז אויף דער עקאנאמישער און ווירטשאפטלעכער אנטוויקלונג און
באדינגונגען". בעוד שהוא, ז'בוטינסקי, מחפש דווקא את הפתרון או את ה"תרופה"
לבעיה החברתית ביסודות מוסר שיש להם קשר עם השמיים:

... איך גלויב און בין פעסט איבערצייגט, אז אין א קורצע
צייט ארום, וואס ס'קאן זיין אז איך וועל שוין דאן בישט
לעבן... וועט געשאפן אדער דערפינדן ווערן, א נייער פלאן
אוסצובעסערן די וועלט, וועלכער ווט זיין אין קעגנזאץ
צום סאצילוליסטישן פלאן דערמיט, וואס ער וועט האבן א
שייכות, ער ווט ארויסוואקסן פול הימל, וועט זיך באזירן
אויף די יסודות פון עטיק און מארל, און אט יענער פלאן...
וועט האבן א געוואלטקע קרונה שאפט מיט דעם, וואס איז
געשריבן געווארן מיט דריי טויזנט יאר צוריק אין דער
אלטער מסורה. איך פערזענלעך גלויב אין דעם פעסט און
שטארק, מיר שטייען אויף דער שוועל פון א נייער ערא.

שיטה מוסרית וחברתית שראשיתה אינה נעוצה במשמעות שהיא מעבר לעולם
החומר ושתכליתה איננה מעבר לאופק הבריאה בחוש, גזירה עליה שתהיה ארעית
ושתחלוף מן העולם (ולו גם אם וכאשר תתגשם), ותפנה מקומה לדעותה הטובה
ממנה, זו הצומחת מן השמים.
מכאן אמונתו של ז'בוטינסקי ש"אנו עומדים על סף תקופה חדשה", שבה
יגיה אורה של הדת ושבה תיווצר בהתאם לכך שיטה מוסרית בעלת יסודות רוחניים
בצחיים, העוברת את גבולות השעה והמקום.

... המשך)

שבין בני-האדם, ודבר זה צריך למצוא ביטוי בסדר החברתי המתוקן. אלא
שכאן מתחילה ההסתייגות. מובן כי כאשר רואים בצדק החברתי תכלית כל
מעשי האדם והישג עליון שאין למעלה ממנו, באים ממילא לראות בהישג
החומרי... את אמת-המידה היחידה של הצדק החברתי, ואז אין מנוס מן
המסקנה שהשוויון החיצוני, הכלכלי והחברתי, הוא הגשמתו האידיאלית. דא
עקא, שבראית ההישג החומרי, הנמוך והחיצוני, כאמת-המידה של הצדק, אנו
מכחישים אותה אידיאליות ואותה פנימיות אנושית עליונה, שמכוחה התקוממו
לעול ולדיכוי, כי כל אידיאליות מקורה ברוח, והיא בשואה בקוטר האדם
על הגופני ועל החברתי בתור שכזה" (היהודי הבודד והיהדות, הוצ' עם-עובד,
תל-אביב 1975, עמ' 183).

בדברו על ארעיותה של הכפירה הוא בוקט בלשון בעלי אמונה מיסטית:

און איר וויסט דאך, אז ווינטער, אונטער דעם פארסטיקן
און קאלטן שניי, זאמלט און עס קאנצענטרירט זיך די
ענערגיע פון די שפראצונגס - קרעפטן, אוסצוברייטן א
באדן, אז ווען דער פרילבג ווט קומען זאלען קאנען
בליען און שפראצן די פלאנצן און בלומען. ווער ווייסט -
אפשר אונטער דעם אייז קאלטן שניי פון אפיקורסות
קאנצענטרירט זיך די ענערגיע און אס גרייט זיך א באדן
פאר דער אויפשפראצונג און בליאונג פון יענע רעליגעזעטישע
פלאנצן, וועלכע דארפן אויפבליען אין דער באנטסטער
צוקונפט אין דעם באנטסטן פרילבג.⁹⁵

קשה להגזים בנסיונות לדמות הרעיון המובע בקטע זה לדאייתו של הרב
קוק⁹⁶ את מהות הכפירה, שהיא ארעית ושהיא שלב הכבתי בדרך לאמונה שלמה.
אמנם אצל הרב קוק מעוגנת תפיסתו את הכפירה ברעיונות קבליים מקיפים ומעמיקים
יותר ואין צריך לומר שלא הרי "החזרה בתשובה" שאותה חזה הוא, כהרי "החזרה
בתשובה" שלגביה יש לז'בוטינסקי רק איזה צל-צלו של רעיון קלוש וכללי ביותר.
מכל מקום, לפנינו מבע מיסטי מובהק, וחשים אנו כי בנפשו ובמוחו אצר
ז'בוטינסקי יותר הגיגים ויותר התפעלות בפשית מאשר נתן לכך ביטוי בכתב
ובעל-פה, וכל-כך בהיות בעל הרגשות המיסטיים מוגבל בהעברת רעיונותיו

95. השרוה לדעתו של ייבין הרואה בכפירה מצב ארעי מתוך הכירו את תכונת
עם-ישראל כעם בעל נפש עמוקה, שלא תוכל להסתפק בפירות הכפירה לאורך
ימים. הדת הישראלית עתיקת הימים הוכיחה, לדבריו, שגלומים בה כוחות
חיים ואפשרויות התפתחות לאין-שעור. "הרי רק לפני ק"ן או ר' שנה
הצמיח אילן הדת, בתוך מחשכי הגולה הסלאונית, ענף ירוק אדיר לבלוב
ושופע שרץ פלאי - את החסידות, ומדוע לא ישוב אותו אילן להעלות ענפים
עוד יותר בפלאים על אדמתו שלו?" ד"ר י. ייבין, בשביילי אמונת ישראל,
הוצ' סולם (ירושלים, תש"ך), עמ' כ"ז.

96. ראה צ. ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 35.

לזולתו, אף אם בעל סגנון הוא.⁹⁷

מתחת לשלג, מתחת לכפירה הולכים ומתהווים חיי אמונה. ושמא מעולם לא פקד החידלון חיי אמונה אלו, אלא שנדחקו הצידה בהיסח הדעת מפני שבשבתה עין היהודי בקרניים המסנוורות של חיצוניות אירופאית. ודווקא חיי הכפירה הם שמזינים בדיעבד את בימי האמונה בבחינת "ירידה לצורך עלייה", שהוא מוטיב קבליסטי ידוע.

ושמא לא מיסטיקה לפנינו, אלא דווקא ראייה דיאלקטית הגליאנית של ההיסטוריה. דהיינו ז' בורטינסקי מאמין או "יודע" כי המצב ההיסטורי של הכפירה חייב לגרור אחריו את המצב ההיסטורי האבסטיטי שלו. הווי אומר דור של אמונה. ויתכן כי הוא איננו מבטא מצב דיאלקטי אלא מחווה דעתו זו מתוך הבנה עמוקה, הבנה הנוקבת אף אל תוככי הפרובלמטיקה האישית שלו, שהתופעה ההיסטורית הזו ששמה עם-ישראל מניחה בהכרח, מניה וביה קיומם של חיי אמונה, ושעל-כן אין היעלמותם של חיים כאלה אלא היעלמות רגעית, או שאין הם היעלמות כלל אלא הוסחו מדעת הדור בעטיים של מאורעות היסטוריים.

97. בהיעדר אמונה באלוהים ובמערכת מוסר שהיא פרי התגלות רצון אלוהים לא יכולה להתקיים מיסטיקה עקבית, בעלת משמעות איתנה שמקורה הוא האינסוף ותכליתה האינסוף. השווה בעניין זה דעתו של פרופ' גרשום שלום:

מי שבא היום להעביר לשדה ההבנה הציבורית עניינים שבהשראה ובהכרה מיסטית, ואיננו רואה עצמו, כבעל מצפון ישר, קשור באותו היסוד הגדול של התורה מן השמיים בלי "חוכמות", אותה תורה באותן אותיות וכמות שהיא, הריהו אנארכיסט. איננו יכול להדגיש למדי כמה עניין זה הוא יסוד כל מסורת המיסטיקאים היהודים, ובלעדיה אין גיבוש צורות בעלות משמעות כללית. מי שאינו מוכן לקבל עליו ואינו יכול לקבל עליו עניין זה, ואין לו אותו ביטחון מוצק של הראשונים, ויהא שבשלב לדרכי האמונה ויהא שההיסטוריה או הביקורת ההיסטורית שיבשה דרכו... הרי הוא, כאמור, בעשה מבחינה אובייקטיבית אנארכיסט. כולנו, במידה רבה אנארכיסטים היום מבחינה דתית, וראוי לומר זאת בגלוי. יש היודעים ויודו על-כך בפה מלא, ויש שיעשו כל מיני כרכורים כדי להעלים עיניהם מעובדה יסודית זו, שרציפות יהודית בהשגה הדתית היא היום מעבר לעיקר זה של התורה מן השמיים. מסקנה זו מביאה בהכרח לצורות אנארכיסטיות של הדת.

("אמות", דו-ירחון לענייני חברה וספרות, שנה ב', חוברת ב', תשרי-חשוון תשכ"ד, אוק'-גוב' 1963, עמ' 17).

ברשימה עתונאית שנתפרסמה ב"אונזער וועלט" (28.5.37) ושבה שוב טורח ז'בוטינסקי ומתייחס לסעיף הדתי שבחוקת היסוד של קונגרס וינה, הוא חוזר ומדגיש את הדמוקרטיה, חירות המצפון והבעת הדעה, שהם יסוד היסודות לגביו, אלא שהוא מדגיש כי למרות חירות זו, או יותר בכוון, ברוחה של חירות זו, תבוא הכרת חובותם של "קודשי האומה" לידי ביטוי ברור יותר בעם, עד אשר לא יימצא אף "מזיין של תומכים" במי שיתנגד להכללתו של סעיף המחייב "השרשת קודשי האומה" וכו'. הוא מצביע בפירוש על-כך שהזהות הלאומית היהודית בהתפתחותה ההיסטורית היא בעלת אופי דתי:

משפט אחד של "הפירוש" חיברתי אני בעצמי, והוא: שחוקת היסוד איננה בבחינת סעיף במצע המפלגה, כי אם קביעת תוכנה האובייקטיבי של התפתחותנו ההיסטורית (לא זכורים לי הדברים בדיוקם). אני מוסיף לעמוד על-כך. מצעי פירושו: "מן הדין שכך יהיה"; חוקת היסוד שלנו פירושה: "כך הווה, כך היה, כך יהיה" - לא רק עבר היסטורי, כי אם גם חלק מן המבטליות שלנו, אשר לעולם לא נשתחרר ממנה, כי היא שזורה באריג הבשמה שלנו, וכאשר תבוא עם בניית ישותנו הלאומית, יבוא בה לידי ביטוי אותם "קודשים", אם אתה תאבה ואם לא, ועל-כך אמנם גאורותנו, ועל-כך ברצוננו להכריז, וכך נוצרת אצלנו חוקת יסוד.

המותר שליחודי תהיה השקפה אחרת? כמובן, שכן! המותר לו לתבוע בכנסיה הלאומית הקרובה שתבוטל חוקת-היסוד? - כן. האם יעבישו אותו על-כך? - לא. האם יעלה הדבר בידו? - 98 אף מזיין תומכים לא יצטרפו אליו בעת ההצבעה המכריעה.

לפנינו מימד נוסף בגישתו הדתית של ז'בוטינסקי: מקומה של הדת בחיי האומה יישאר ללא עוררין לאו-דווקא מפני שספקולציות אינטלקטואליות והמיית-הרגש של יחידים יובילו למסקנה בדבר חובותיה של האמוציה הדתית, אלא בראש ובראשונה מפני שהשילוב הלאומי והדתי הוא תוצאה של התפתחות סטיכית שאיננה תלויה ברצונותיהם של יחידים.

את עיקרון "הפסיכיקה הלאומית" "הטבעית" ממלא ז'בוטינסקי בתוכן דתי. "הדת היא חלק מן המבטאיות שלנו, אשר לעולם לא נשתחרר ממנה, כי היא שזורה באריג הבשמה שלנו". לא מלבוש חיצוני הבא לעטוף את גוויית היהודי העירומה ממעטה הלאומיות, אלא חוט "שזור באריג הבשמה".

98. "דער גרונט-געזעץ פון נ.צ.א.", אונזער וועלט (נומ' 22).
התרגום לעברית הוא של מ. בלע. ראה: עולמו של ז'בוטינסקי, עמ' 171.

שאלה היא האם הדת לפי ז'בוטינסקי היא בעלת ערך מהותי יסודי בהוריה הלאומית, או שהיא בעלת ערך מהותי שאיננו יסודי. כלומר, האם "הייחוד הישראלי" מראשית הוויתור (במידה שאפשר להצביע על בקודה המגלה ראשית הוויה) נוצר מתרבות גורמים שהדת היתה אחד מהם. ובמקרה זה - הדת היא גורם מהותי יסודי. או שמא התערבות האלמנט הדתי, כתופעה חיצונית או שלילית, באה בשלב מאוחר יותר ובשתקעה כרובד בוסף בהוריה של ייחוד לאומי שכבר היה קיים. במקרה זה הפך, ככל הנראה, רובד זה במרוצת הדורות להיות חלק ממהות המיבנה הלאומי, אף כי לא חלק יסודי, שכן היסוד של ייחוד לאומי בהוויתור המושלמת כבר היה קיים לפני-כן.

שאלה זו היא אקדמית תיאורטית בלבד, וככזו אין לה כל נפקא מינה לגבי תיאוריות העיצוב הלאומי והחברתי של מנהיגים ציוניים. היא מועלית כאן רק כדי לבסות ולקבוע את מקומה של השקפת ז'בוטינסקי בבקודה זו, ובייחוד לבסות ההשקפה הרואה את הלאומיות היהודית לא רק כבעלת זיקה לדת, אלא כמחייבת היא גופא מקטגוריות דתיות, וכמחייבת כל יחיד שבה לבקישת יחס לאותן קטגוריות.⁹⁹ כלומר, השקפה הרואה את הגורם הדתי לא רק כמהותי, לפחות מבחינת האימפרטיב ההיסטורי של האומה, אלא דווקא כיסודי מלכתחילה ולא בדיעבד.

סביר להניח, אף כי אין הוא יורד לשורשי שאלה זו, שז'בוטינסקי לא קיבל את גישת הפרשנות האורתודוקסית ברוח של קדימות "התורה לעולם", ושלא האמין בהתגלות של האל האישי שבתן תורה לעם-ישראל למען יחיו חיי-עם אידיאליים. הוא "הסתפק" רק בגישה הרואה את הדת כגורם מהותי, המתפתח מתוככי האומה ומביצוצות חיכוכיה עם זולתה, ולא כמהות יסודית שממנה נוצרת האומה. לגביו, בבקודה זו, חשובה "עובדת ברזל" אחת, והיא ש:

הספריה של תרבותנו הלאומית מורכבת בתשעים וחמישה אחוזים מ"ספרים", ורק בחמישה אחוזים מ"סתם ספרים". כמעט כל הערכים הפילוסופיים, המוסריים והחברתיים, המהווים את זכסי צאן-הברזל של תרבותנו, בהם העשרנו את העולם, בעבודת קבלנו, ולמענם חיינו דורות של ייסורים - כולם או כמעט כולם (ואם יש יוצא-מן-הכלל, קשה מאוד לגלותו), ארוגים בחוטי משי של מסורת, בולדר בשיח בין אדם לאלוהים, והובנו והובנו בקרבי השכינה...¹⁰⁰

99. ראה מבוא.

100. "דער גרונט געזעץ פון ז.צ.א."

הזכרנו לעיל את אמירתו של ז'בוטינסקי שאין הוא רואה קדושה ב"ריטואל", והדברים מובנים. ההכרה בנחיצותה או בקיומה הבלתי-נמנע של אמוציה דתית אינה מחייבת בהכרח קבלתם של דפוסי פולחן אלו או אחרים, ובייחוד אמורים הדברים לגבי מי שאצלו האמוציה הדתית היא בראשית התפתחותה. בערוב ימיו הוא מגלה במאמרו הנ"ל "הורדמו בכלורופורם" (16.6.39) כי גם לפני הפולחן הדתי חלה התפתחות-מה בהשקפותיו:

תחילה חרה לי הדבר שאנשים היכולים לבגוע בשכיבה מתעסקים באותו זמן בעניינים מגושמים, פעוטים, כגון פולחן. אבל אז בא זמן שגיליתי תגלית גדולה בשבילי, - שכמעט שלושת רבעיה של תרבות אמיתית מורכבים מפולחן וטכסים. חוק וחופש פוליטי קיימים ונזופלים תוך פולחן ופרוצדורה פארלמנטרית. וכל החיים של קיבוצים סוציאליים היו שוקעים בבערות, אלמלא טכסי בראשית של תרבות ומנהגים.

החיים עצמם שבהם משתקפת התרבות, ושבה הדת היא גורם מרכזי, הם חיי המעשה, מה שמסביר את היווצרותה ההכרחית של מערכת פולחן.¹⁰¹

ובהתייחסו באופן ספציפי ליהדות, ממשיך ז'בוטינסקי ואומר: "לאחר תגלית זו הוברר לי איזה עושר של עקשנות קדושה הכרחי למיעוט, המפגין בפרהסיה את פולחנו, הנבדל בצורה בולטת כל-כך ובהעזה גדולה מפולחן סביבתו. והוברר לי מהו הדבר המושך אותי אל היהדות המסורתית: זוהי ההעזה לשחות בגד הזרם, רוח הקסמים שף האף-על-פי-כן".

ואז, במשפט מסכם הוא מביע עיקר אמונתו בדבר אחדות העם: "אחים. בגדים שונים, תנועות שונות, אבל אותו דם התמצית".

101. השווה לדעתו של א. שביד בספרו: "היהודי הבונד והיהדות": "האמונה לעולם איננה חוויה אישית-פרטית בלבד, ולעולם איננה חוויה ציבורית היסטורית בלבד. אלה הטוענים שהדת הינה, או לפחות צריכה להיות, עניין אישי טהור שבין יחיד לאלוהיו, וכי מוסד חברתי לא רק שאינו רשאי להורות ליחיד כיצד יבטא את אמונתו, אלא בכלל אין האמונה זקוקה לביטוי עם הציבור ובתוכו, יעמדו עד מהרה על העובדה המתאשרת בחיי כל המאמינים, כי חוויה דתית מוצאת את ביטוייה תמיד בדפוסים חברתיים מגובשים. אף זאת: היחיד אינו חווה אותה כתוכן של מחשבה וכאורח-חיים, אלא על-פי אופניה של תרבות דתית מסוימת. דברים אלה אמורים לא רק ברוב הגדול של בני-האדם החסרים כוחות יצירה עצמאיים בתחום האמונה... הם אמורים גם ביחידים הגדולים, לרבות אלה שאמונתם המקורית מעמידה אותם במתח של התנגדות לציבורם. אף-על-פי-כן, ומתוך-תוכה של התנגדות, אמונתם נחזית, בחשבת ומתבטאת במושגי הציבור שבו התחבכו". (עמ' 100).

פרק ב': התנועה הרוויזיוניסטית

1. מבוא

התנועה הרוויזיוניסטית, זאת תנועת "הממלכתיות הצרופה", שהדגישה את רעיון ה"פרימאט הלאומי" במשמעות של פיזורי הגולה והקמת מדינה עברית לאלתר בארץ-ישראל, מעולם לא הכריזה על עצמה כתנועה דתית ומעולם אף לא הדגישה כי עקרונות דתיים אלו או אחרים הם העומדים ביסוד השקפתה האידיאולוגית או עמדתה הפוליטית.¹ שכטמן ובנארי כותבים בספרם "History of the Revisionist Movement" כי אף אחד מאבות התנועה לא היה בעל רקע דתי או מסורתי:

They were products of the rationalistic and secular-minded nineteenth century, grew up in deeply assimilated families, and there was nothing in their spiritual budget pertaining to the values of Jewish religious tradition. They were not atheists in the sense of being actively antagonistic to these values, and were not unaware of the tremendous role faith and ritual had played in the preservation of Jewish national identity... But they did not feel that there was any organic connection between Zionism and religion, least of all in the Revisionist concept of an all-embracing national movement, firmly determined not to surrender its integral nature to pressures of various ideological groupings... be it Poalei Zion or Mizrahi.²

כמה מחברי התנועה ניסו בראשית התהוותה להכניס סעיף המציין את "הכוח הקונסטרקטיבי" של המסורת היהודית בתחיית האומה. היה זה בוועידה העולמית הראשונה של התנועה, אך הם נתקלו בהתנגדותו של ז'בוטינסקי.³

-
1. אכן, בפרוגרמות השונות של התנועה בראשיתה אין התייחסות אל הדת כלל וכלל. ההתייחסות, בתחום התרבות, היא אל השפה העברית גרידא, ובנקודה זו מצוי דמיון בין הרוויזיוניסטים לתנועת הציונות החלוצית.

עיי' לדוגמא: Basic Principles of Revisionism, by the Union of Zionists-Revisionists, London 1929.

2. J.B. Schechtman & Y. Benari, History of the Revisionist Movement, Hadar Publishing House (Tel-Aviv, 1970), p. 235.

3. ראה לעיל.

בועידה העולמית השנייה שוב ביסה א. רקבאטי להעלות את הנקודה לדיון. הוא טען שיש לדון במקומה של הדת בתנועה הלאומית לא מתוך שיקולים מפלגתיים צרים אלא כדיון לשמו, שבו תבוא לידי ליבון עמדת התנועה ביחסה אל הדת היהודית. ז'בוטינסקי תמך בדיון כזה, אבל ההצעה לא הועלתה להצבעה. החברים המרכזיים של התנועה, רובם אנשי האינטליגנציה מרוסיה, ראו את הדיון בשאלה הדתית כהתערבות בעיקרון המוניזם של "הפרימאט הלאומי". גישתם היתה פורמאליסטית קיצונית, היינו גישה הרואה ביצירת מסגרת לאומית עצמאית בארץ-ישראל את כורח השעה וכל דיון בתוכנה של מסגרת זו אינו אלא מעכב את יצירתה ומפנה את מרץ הפעילות לאפיקים שוליים.

לדעת שכטמן זה היה אף מקור התנגדותם של כמה מהחברים המרכזיים להצעת ז'בוטינסקי בדבר הכנסת הסעיף של השרשת "קודשי האומה וכו'". לא שהם היו מתנגדים מיליטנטיים לכל עניין דתי, אומר שכטמן, אלא שהם ראו בהכנסת סעיף זה צעד הפוגע בעיקרון ה"מוניזם".⁴

כאן עולה שאלה מהותית, שאלה התייחס גם ז'בוטינסקי: האם דיון בשאלת מקומה של הדת היהודית הוא באמת חריגה מעיקרון המוניזם? האם אין השאלה הזאת חלק אינטגרלי של המסגרת הלאומית שיש לדון בה בהכרח כחלק מהדיון בהתפתחותה של התחייה הלאומית בכלל? מדוע דיון על מקומה ותפקידה של השפה העברית אינו מהווה חריגה מעיקרון ה"מוניזם", ואילו דיון בדת היהודית שאני?

יש מקום להנחה הגיונית, שעמדה זו לכשעצמה כבר משקפת את יחס גושאיה אל הדת ואל מקומה של זו במערכת התחייה. יען כי אם התייחסות אל השאלה הדתית חורגת מההתעסקות בפרימאט הלאומי, ממילא סלקא דעתך שהאידיאה הלאומית איננה כוללת את הדת כחלק מהותי ממנה. כלומר, עצם הסירוב להכללת השאלה בסדר היום - כבר יש בו משום נקיטת-עמדה.

מאידך-גיסא, יש לקחת בחשבון את הפרובלמטיות של השאלה הדתית ובהתאם לכך לראות את הסירוב לעסוק בה כגובע משאיפה כנה למנוע התפצלויות אידיאולוגיות שלא לצורך, העלולות אכן לפגוע במאמץ הכללי של החתירה למען הקמת מדינה עברית.

4. ראה לעיל.

גישה פורמאליסטית זו נובעת מריבוי הגישות האידיאולוגיות בשאלות תרבות וחברה, ועל-כן היא גורסת ראשית לכל את הקמת המסגרת, ואידך זיל גמור.⁵

לפיכך, באופן תיאורטי לפחות, לא כל מי שהתנגד להכללת הסעיף ה"ל במצע הצ"ח אכן ראה את המהות הדתית כמתייחסת באופן דיכוטומי למהות הלאומית, אלא שלא איכשר דרא לעסוק בשאלה זו משום מכשולים לקונצנזוס רחב שיש בה.

מכל מקום, בל נתעלם מן הגישה שביחס לעיקרון ה"מוניזם" ראו המתנגדים את הדת כניצבת באותו מישור עם הסוציאליזם. מה הוא צורם את האחדות למען הרעיון הלאומי, אף היא כן.

לא רק אנשים אדישים לדת היו מחבריה ואוהדיה של התנועה הרוויזיוניסטית, אלא אף כאלה שראו בלאומיות העברית המתחדשת התחלתה של ברית חדשה, שאין לה ולא כלום עם עברו המיידי של העם היהודי, ואין צריך לומר עם דתו. אלה ניסגרו עם המאכסימליסטים שבתנועה, וחלקם אף מצאו דרכם למחתרות הקיצוניות שגלחמו ב"כובש הזר" לא למען יוכל העם היהודי להקים לעצמו מולדת בה ישריש את "קודשי האומה" המסורתיים שלו, אלא למען יוכל העם העברי שוב להקים את ממלכתו במרחבי הקדם שם עמד ערשו.⁶

ובכל זאת לא מקרה בטול-חשיבות הוא זה, שחוגים דתיים ובייחוד בפולין ראו עצמם מקורבים אל התנועה הרוויזיוניסטית יותר מאשר אל שאר המפלגות הציוניות וחתרו ל"סינתיזה בין רעיון מלכות ישראל למלכות שדי". אמנם, מן הבחינה הפוליטית האינטרסנטית קיימת היתה ברית בין "המזרחי" לבין "תנועת העבודה". אך ברית זו מעולם לא עמדה על בסיס של מיזוג רעיוני. בהפוך הוא: בשאלות שמירת שבת וכשרות בארץ-ישראל היו התנגשויות רבות בוועידות שונות, והיו אלה דווקא הרוויזיוניסטים שנטו לתמוך בתביעות החרדים,⁷ ולא היתה זו תנועת העבודה שעשתה בפשרות בקרב חרדי פולין, אלא דווקא התנועה הרוויזיוניסטית, שבתוכה אף פעלו שני ארגונים דתיים מובהקים, הלא הם "אחדות ישראל" ו"ברית חשמונאים".⁸

5. רוסנשטרייך, עמ' 140.

6. זו, למשל, היתה גישתו של ההיסטוריון א.ג. חורון (גורביץ') שהיה ממייסדי התנועה הרוויזיוניסטית. ראה: Encyclopedia Judaica: Canaanites.

7. ראה להלן.

8. בראה שהתנועה הרוויזיוניסטית קנתה לעצמה תדמית של תנועה פרו-מסורתית כבר בראשית שנות השלושים. הנה, בן גוריון קובל על כך שממאמר מסויים של (המשך...)

מהו מקור משיכה זה של חלק מהמחנה החרדי אל התנועה הרוויזיוניסטית?
שאלה זו עולה במאמר שנתפרסם בעיתון "הירדן" תחת הכותרת "הרוויזיוניזם והדת".⁹
כותב המאמר הוא המשורר הדתי יעקב רמון, שאמנם לא השתייך באופן רשמי להצה"ר,
אך מהערת המערכת אנו למדים כי הוא "מבטא בכל זאת את יחסה של תנועתנו לשאלות
הדת".

שואל רמון בתחילת מאמרו את אותה שאלה שהעלינו זה-עתה: "רבים מחברי
לדעיון ולדעה שואלים אותי מהו הקשר שבין הרוויזיוניזם והדת. האין גם הם
כשמאליים חופשיים בדעות, והאם יחסם החיובי למסורת כיום אינו נובע מזה שהינם
עתה מועטים ורצונם למשוך אליהם על-ידי כך את הכוחות הפעילים שבמחנה היהדות
הדתית והאהדה של המונים הנאמנים עם קדשי ישראל...?". בתשובתו הוא מבהיר שתי
נקודות:

(א) מדוע אין יסוד לקיום ברית בין המחנה הדתי לבין המחנה הסוציאליסטי.

(ב) מדוע יש יסוד להקמת ברית בין המחנה הדתי למחנה הרוויזיוניסטי.

לדעתו מאז שנתפרקה "המסגרת החלוצית" של ראשוני מתיישבי ארץ-ישראל
ותנועת העבודה "נסחפה בבין-הלאומיות, והסמרטוט האדום ירש את מקומו של הדגל
האחד והניצחי - דגל התכלת-לבן - הרי אי-אפשר שאותם האנשים המסתייכים
לאינטרנציונל ושהינם בני-ברית עם כל המרעין בישינ... שהחריבו את בית ישראל
ההדור ברוסיה, - שהמה יתייחסו ביחס של התאפקות לכל הפחות כלפי הרגשות של
הדתיים"... רמון רואה את הסוציאליזם כמנוגד בתכלית הניגוד הן לשאיפה הדתית
והן לשאיפה הלאומית בישראל, ואין צריך לומר שהוא מנוגד לתופעה אידיאולוגית
המשלבת שתי שאיפות אלו. מארכסיזם ולאומיות יהודית המיוסדת על מסורת התשוקה
לציון - תרתי דסתרי הם.¹⁰

... (המשך)

ז'בוטינסקי שנתפרסם ב'דזסבייט' ב-6.11.1932 משתמע שהמחבר מאשים את תנועת
הפועלים היהודית הן זו בארץ והן זו בגולה ב"מלחמה בגד אלוהים" (ד. בן-
גוריון: תנועת הפועלים והרוויזיוניזם, תל-אביב, תרצ"ג, עמ' 8).
וכן מתברר מעדויות שונות שאפילו אדמורי"ם, כגון הרבי מסדיגורא ר' א.י.
פרידמן התייחסו אל תנועת בית"ר כמי שמקרבת ליהדות (עין סולם, חוברת ק"מ,
עמ' 34).

9. י. רמון, "הרוויזיוניזם והדת", "הירדן", 5, מאי 1935.

10. ראה: י.ה. ייבין, "בין אבדן לתקומה", ביתר, בעריכת ב.צ. בתניהו וי. קלוזנבר,
כרך א' (ירושלים 1934), עמ' 520.

לעומת זאת היהדות הלאומית, כפי שבאה לידי ביטוי בתנועה הרוויזיוניסטית, היא בהכרח בעלת זיקה חיובית לדת באשר הלאומיות שלה נובעת מתוך שאיפת דורות בעלת אופי דתי שביסודו הבטחת אלוקי ישראל "כי לך ולזרעך אתננה". אין כאן "לאומיות מטושטשת ומעורפלת תחת הערפל המרקסיסטי הכבד", אלא לאומיות הבאה "להשיב העטרה ליושנה".

אין ספק כי בד-דעת כהמשורר רמון ידע שהחלק העיקרי של חברי התנועה הרוויזיוניסטית אינם מצהירים השכם והערב כי מאבקם למען מדינה עברית בארץ-ישראל אינו נובע מאמונה בהבטחת ה' לאברהם. אלא מאמין הוא שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה "והלאומיים האמיתיים תמיד יבינו ללב היהודי הדתי וירגישו שהלאומיות אחרי ככלות הכל היא חלק בלתי-נפרד מהדת". ומכל מקום כבר בשלב זה נוצרה, לדעתו, הקירבה הזאת בהיות עיקר היהדות הדתית מבוסס על האמונה ב"יעוד המשיח ונגאולת-ישראל הקרובה".

רמון בותן כאן ביטוי לאותה השקפה מיסטית אופטימיסטית העומדת ביסוד תורתו של הרב קוק ואשר לפיה ההתעוררות הלאומית לכשעצמה היא ביטוי מודרני למגמת ההשתכללות הגאולתית המונחת ביסוד הקיום היהודי בפזורתו. השאיפה הלאומית היא בעיקרה ובמהותה אצל העם היהודי השתקפות של האיברציה הדתית שעל חיוניותה מבוסס הקיום של העם.

הבה נבין הדברים לאשורם: לפי רמון אין השאיפה הלאומית הצרופה כפי שמתבטאת אצל הרוויזיוניסטים מהווה תחליף מודרני למאוריים המשיחיים המסורתיים, אלא שאיפה זו היא התגלמות המאוריים המשיחיים עצמם והביטויים החילוניים שלה אינם אלא ארעיים. "כל יהודי המאמין בציון ובאלוקי ציון הנהו דתי..."¹¹ ואם יטען הטוען כלפי רמון: ומה בדבר זה המאמין ב"ציון" ואינו מאמין ב"אלוקי ציון", יאמר לבו הוא מן הסתם, כי הכפירה באלוקי ציון איננה אלא ארעית והיא נובעת מתהפוכות העת החדשה שהביאה לעולם את ההשכלה ואת האמנסיפציה ואת הדיסאינטגרציה של הקהילה, אך לעתיד לבוא תביא ההתגבשות הלאומית בהכרח לידי התקרבות מחודשת אל הדת.¹² בסוציאליזם לא קיים הפוטנציאל המחייב הזה, ואילו בלאומיות הרוויזיוניסטית הוא קיים גם אם אין הוא נראה לעין בשלב הנוכחי.

11. י. רמון, לעיל.

12. השווה ש. בן דב, עמ' 38.

הוא ממשיך ואומר כי כל עוד שהתנועה הרוויזיוניסטית תהיה "תנועה לאומית צרופה, ולא תצא מהמסגרת של הערוגה הישראלית הדוריית להקמת הריסות ציון באהבת בני מלכים, היא תמיד תתייחס באהבה ובתבונה לרגשות הדתיים", ואת מאמרו הוא מסיים בתפילה:

הלוואי ואזכה לכך, לראות במו עיני כשהצה"ר יגדל ויפרח... לתנועה גדולה וחזקה, והיא עודנה במסגרת הלאומיות הטהורה, המשיחית והנבואית ושוורשיה צעוצים במסורת ובקנייני האומה הנצחיים... זוהי תפילת יחיד בין כל יחידי ישראל אשר עוקבים מעבר למפלגה, כבני מפלגות אחרות את צעדיה המרבינים של התנועה המשיחית בישראל, שממנה יחד נפנה לביצור המבצר הלאומי של עם ישראל בארצו.

אותה השקפה המאמינה בקיומו של פרטנציאל דתי בעם-ישראל אשר, מחוץ לחוגים החרדים, באה לידי ביטוי בחוגים הלאומיים, קרי הרוויזיוניסטים, מתגלה בספרון קטן ביידיש שחיבר ד"ר ב.צ. פעסלער תחת הכותרת "פון מלכות ישראל בין מלכות שדי"¹³. הימים ההם ימי הקונגרס הציוני הי"ט בלוצרן והבחירות לסיים הפולני שבו השתתפו גם מפלגות יהודיות, והמחבר קורא להקמת קואליציה בין מפלגות הימין, כלומר הרוויזיוניסטים וציונים כלליים ב', ובין המפלגות הדתיות: "אגודת ישראל" ו"המזרחי". קריאתו מבוססת על ההנחה שיצירת קואליציה כזו אינה אלא פועל יוצא של תהליך רוחני פנימי המתגלה בחוגים שונים בעם מאז הופעת הציונות בזירה ההיסטורית.

ההשכלה, אומר המחבר, שנעטה בדת, הביאה אף לידי טשטוש הזהות הלאומית, ואילו "פשיטת הרגל" שלה, שאירעה בד בבד עם התעוררותו של הרעיון הלאומי, איפשרה היאחזותם מחדש של אלמנטים דתיים בקרב חילוניים ומתבוללים שנתפסו לרעיון הלאומי. הם והרצל הם דוגמאות המציבות לדעת המחבר התעוררותו של תהליך זה. היתפסותם לרעיון הלאומי הביאתם לידי גילוי יחס חיובי, או, למיצער, לא אינדיפרנטי לדת, ותהליך זה הולך ונמשך לדעתו גם אצל שאר המנהיגים וסתם "עמך" שהם בעלי זיקה לאומית חירבית ואמיצה.

את המהות היהודית האידיאלית הוא רואה כעשויה משני מרכיבים עקרוניים: "מלכות ישראל" ו"מלכות שדי". פגם מצוי בתנועה או בהשקפה המאמצת אך את המרכיב

13. הספר יצא בוורשה בשנת תרצ"ו ועותק אחד שלו, שתצלומו נמצא בידי כותב שורות אלו, הוקדש בכתב-ידו של המחבר לז'בוטינסקי.

האחד וזונחת את זולתו. אותו זרם אורתודוכסי המבסס להיאחז רק ב"מלכות שדי" מחטיא את המטרה, וכן אמורים הדברים לגבי אותו זרם חילוני המבסס לאחרז רק ברעיון של "מלכות ישראל".

פעסלער טוען שבמוקדם או במאוחר יגיעו שתי ההשקפות הקיצוניות למסקנה שהיא לדעתו בלתי-במצעת, שאי יצירתה של סינתיזה בין שתי ה"מלכויות" עלולה להביא לידי התפוררות שתיהן גם-יחד. ביצנים לתחילתה של הבנה זו רואה המחבר כבר עתה:

... פון דער צווייטער זייט זעען אויך איין די וועלטליכע אנהענגער פון מלכות ישראל... אז צו דער שווערער אויפגאבע פון מלכות ישראל מוז איינגעשפאנט ווערן דער שעפערישער מאטאר פון רעליגיעזער התלהבות: אז דער בנין ישראל מוז זיך שטיצען אויפ'ן אייביגען פונדאמנט פון תורת ישראל; אז דער פארם - גאציאנאליזם פון לאנד, פאלק און שפראך קען פארוואסערט און אויסגעוועפט ווערן. און נור דער מהות - גאציאנאליזם פון דת און יהדות קען געבען א אייביגען קיום סיי אויבער פאלק, סיי אויבער שפראך, און סיי אויבער לאנד; אז דאס יודישע פאלקס לעבען אהן דת און יהדות ווערט - אפילו אין א"י - אלץ מער פארם - און סטיללאז... און אז ביט די ליטעראטור, ביט די קובס - כאטש פארמעל א יודישע - וועלן קעבען ארויסגעבען עפיס, וואס איז מאנומענטאל און אריגינעל יודישע - כל זמן זיי וועלן ביט זיין פארווארצעלט אין די טיפעסטע שיכטן פון די יודישע פאלקס - בשמה און שעפען פון דארט דאס איידעלסטע און העכסטע, וואס אט די בשמה פערמאגט - די אידעאלען פון יהדות.

בקטע הנ"ל טוען פעסלער שלאומיות יהודית שלא תהא מושתתת על היסודות הרוחניים-מקוריים של היהדות לא תהא אלא מיבנה פורמלי שלא יענה על תביעות שאיפת המהות הפנימית היהודית, וכן שלא יתקיים לאורך ימים באשר אין קיום למיבנה לאומי ללא תוכן. והוא משוכנע כי התוכן שייבחר אכן יהיה התוכן הרוחני-מסורתי המלווה את העם מקדמת דנא. אין הוא מאמין שהעם בהמוניו אכן יבטוש כליל תוכן זה:

אפילו די געשעענישען אינ'ם יודישען פאלק גופא מוזען ארויסרופען א שטארקע רעאקציע: ס'טייטש, ווי קען עס אזוי בלייבען, אז גרויסע יודישע פאלקס גרופען זאלן אוועקשטעלען אין א זייט... אזא ליכטיגע לעהרע ווי תורת משה; א תורה, וואס האט אנגעצונדען די פלאמען פון די גרעסטע וועלט-רעליגיעס... א תורה פון יושר און צדק... גיין דאס קען ביט, דאס טאר ביט, דאס וועט ביט זיין.

כבר בזמנו הוא ער, כדבריו, לאורירת "החזרה בתשובה" המתבטאת בעצם יצירת הדינמיקה הלאומית החזקה, שאיבנה אלא פתיחת דרך לשיבה מוחלטת אל היהדות, כי

הרי העם היהודי הוא "א פריורי" "רעליגיען אינקליינערס". מכאן קריאתו ליצירת הקואליציה שבין החוגים החרדים לתוגים הלאומיים שתהא גילוי רצוי של האחדות הפנימית הקיימת בקרב באמני היהדות.

השלב הראשון בהקמת הקואליציה חייב להיות לדעתו, ביצירת הסכם בין אגודת ישראל לדרויזיוניסטים. זה יביא לידי הרמוניה בין ה"התלהבות הדתית" לבין ה"התלהבות הלאומית", והסיכוי לכך רב לפחות מצד הזכויות בתנועה הדרויזיוניסטית באשר "בולטת אצלם הבטייה להתקרבות אל האורתודוקסיה היהודית, אפילו מבחינה אידיאית".

אמנם פעסלער ער לכך כי ההכרזות מצד הדרויזיוניסטים בזכות הדת, ובייחוד אלו שהושמעו על-ידי ז'בוטינסקי בועידת-היסוד של הצ"ח, אינן משוחררות לגמרי מ"משכילישע רעמייסענצען", וכן שהנוסחאות הדתיות הן כלשונו "צו אלגעמיין און פארשוואומען"; אבל ככלל הוא רואה בהן סימן למיפנה חיובי, ועדות לכך שהדבקות הלאומית היא גילוי אונייטיבי טבעי של תהליך רוחני פנימי, שמגמתו שיבה אל יהדות אותנטית ושלמה לאחר משברי הסקולריזציה.

זוהי בחיבה סובייקטיבית, ללא ספק, מצידו של פעסלער, את התהליך ההיסטורי-פוליטי של התגבשות התנועה הלאומית, אך כפי שראינו היא משותפת לאותם יהודים דתיים הקרובים אצל התנועה הדרויזיוניסטית.¹⁴

גם י. רובין מתלונן על כי הציונות הקלאסית רופפה את הקשר עם מסורת העבר, מה שגרם, לדעתו, להחלשת הסימפטיה של העולם הגויי לרעיון הציוני. את הצה"ר הוא רואה כשלב בהתפתחות התנועה הציונית בכיוון חיזוק ביסוסו של הרעיון הלאומי על יסודות המסורת. כך הוא גם מפרש את הסעיף הראשון של מצע הצ"ח: לא כתכסיס פוליטי של ז'בוטינסקי, אלא כמבטא מהות פנימית אמיתית של התנועה. ובניגוד לדעה המשובצת במגמה הכבוענית, הוא רואה את מרד החשמונאים לא רק כמרד לאומי נגד הכובש הרומאי, אלא גם "מלחמה באלה שרצו לגזול מעמנו את אמונתו".¹⁵

בחיבה זו בנויה על אותה השקפה המזהה את שני המושגים "תרבות" ו"לאומיות", כמהות אחת, לפי השקפה זו תרבותו של עם היא בהכרח אונייטיביזציה של ה"אני"

14. עיין מאמריהם של ב. דובדבני ושל א. הוכמן ב"החשמונאים", בטאונה של ברית החשמונאים בארץ-ישראל, ז' אדר ת"ש.

15. י. רובין, "לאומיות וחגים לאומיים", "המשקיף", 8.12.1939.

הלאומי שלו, הקיים ועומד מקדמת דבא, ממש משעת התהוותו של העם. כל מה שאנו מכירים, בתצפית אובייקטיבית, כתרבותו של העם, היינו כמכלול יצירתו "הרצונית" במשך ימי חיותו, מהווה ביטוי הכרחי למהות נשמתו הפנימית, ה"אני" שלו. תרבותו של עם היא השתקפות לאומיותו, וממילא בחיבת תרבותו מלמדת על מהות לאומיותו.

אמנם, לפי השקפה זו קיימת השפעת-גומלין בין "נושא התרבות", היינו ה"אני הלאומי" ובין "התרבות האובייקטיבית", היינו היצירה הממשית עצמה. כלומר, יצירות התרבות האובייקטיביות חוזרות ומשפיעות על ה"אני" הלאומי.

יתרה מזו, חלקים מסויימים של התרבות הסובייקטיבית מקורם בהשפעות חוץ, כלומר, תרבויות אחרות, אבל גם במקרה כזה של השפעות חוץ, כפי שאכן קרה בהיסטוריה הישראלית ולא היה אפשר אחרת מפאת תנאי פיזוריו של העם, חלקי התרבות החיצונית המתקבלת עוברים תהליך של אסימילציה בכור ה"אני" הלאומי המקורי הקיים ועומד לעד.

בקיצור, "תרבות" ו"לאומיות" הם שמות גרדפים ובמקרה ספציפי זה של ההיסטוריה הישראלית בעת התחייה הלאומית עצם השאיפה העזה לגיבוש לאומי וכן התהליך הממשי של גיבוש זה, בהכרח מצביעים על-כך שהתרבות העומדת להיווצר, או שהיא כבר עומדת בראשית היווצרותה, לא תהא אלא השתקפות ה"אני הלאומי". וכאן כמובן יודגש כי אצל פעסלער, רמון והקרובים אליהם בהשקפה, אין מהותו של ה"אני" הלאומי המקורי, וממילא גם הניצח, אלא מהות דתית (וכפי שבטא ד"ר א. שלזינגר בהשוותו את מהות תרבות ישראל לתרבות אירופה: "המילה היסודית של תרבות ישראל היא: אלוהים".¹⁶)

ציינתי לעיל כי זוהי בחיבה סובייקטיבית (למרות מה שאני סבור שכל בחיבה היסטוריוסופית היא סובייקטיבית¹⁷), מפני שבהתבטאויותיהם של פעסלער ורמון בולט ביותר הרושם שהם מדברים מהרהורי ליבם, כלומר, שכך הם היו רוצים שיהיו פני הדברים. זאת בייחוד לבוכה העובדה שבועידות רשמיות של הצה"ר ובפרסומים רשמיים של התנועה אין החלטות חד-משמעיות, וודאי שלא מחייבות, בדבר הזיקה אל הדת.

16. עיין א. שלזינגר, תרבות ישראל בארץ-ישראל, ראובן מס, תש"ו, ירושלים.

17. עיין מ.ז. סולה, מבוא לפילוסופיה, עמ' 165.

זה מובן. התנועה הרוויזיוניסטית, כאמור, לא היתה דתית וספק אף אם ביתן להתייחס אליה כאל תנועה בעלת גוון רעיוני רוחני ספציפי.¹⁸ אולם דווקא עצם הלאומיות המהירה שעליה היא היתה מבוססת והעובדה שהיא לא התחככה בתורות החברתיות מבית מדרשו של המטריאליזם ההיסטורי איפשרה את קיומה של ההתייחסות הנ"ל. יתרה מזו – אף אם לא היו החלטות רשמיות וחד-משמעיות בוועידות הצה"ר בדבר הזיקה אל הדת, הרי שבזירה הפוליטית הכלל-ציונית התגלה שהנציגים הרוויזיוניסטים אכן התייחסו אל הדת ביתר אהדה מאשר הנציגים החילוניים של שאר המפלגות.

ראשית כל בדגיש את הידוע כבר, כי עמידה על זכויותיו הדתיות של היישוב בארץ-ישראל כביטוי לאוטונומיה לאומית היתה אחד מעיקרי הפעולה של הצה"ר במשאה ומתנה עם שלטונות המנדט. הבה בסעיף ט' של הפסיציה שהוגשה לוועדת המנדטים של חבר הלאומים בשנת 1934 תובעת הצה"ר כי יש להקפיד על זכויות הלשון ועל מנוחת השבת ליהודים בכל מנגנון הממשלה, לרבות הצבא והמשטרה.

במושב הוועה"פ הציוני שנתקיים בירושלים (תרצ"ה) היו כמה מבין הרוויזיוניסטים שתמכו בתביעתו של הרב ברלין להקים ועדה מיוחדת שתחקור ותדון בעניין חילול-שבת וכשרות בארץ-ישראל, וזאת למגינת ליבם של נציגי תנועת העבודה (כולל ב. כצנלסון, שיחסו לדת היה יותר אוהד) שהתנגדו לדרישה זו.¹⁹

באותו ויכוח אומר ד"ר ואשיץ, הנציג הרוויזיוניסטי:

אני רחוק מקלריקאליות, אבל גם משנאת דת, ואני תומך במסקנות שהגיע אליהן הרב ברלין, מתוך הרגשת חשיבות סגנון החיים העבריים בארץ-ישראל. יש הקוראים לעניינים אלה דת, היום כינו אותם גם בשם "מידות", ואני קורא לזה סגנון חיים. אנו קשורים לסגנון זה ואין לנו הרשות לרמוס אותו ברגליים. לסגנון זה שייכים שבת, מסבך כשר, שמירת המועדים, וכו'.²⁰

18. שכטמן-בנארי, עמ' 133.

19. הרב מ. ברלין, המצב הדתי בישוב ובציונות, המרכז העולמי של "המזרחי"

(ירושלים תרצ"ה), עמ' 16.

20. ברלין, המצב הדתי, עמ' 15.

בתגובה על דברי מ. שרתוק בהופעתו בפני הוועדה המלכותית שהפועלים היהודים נכונים בשעת הכרח לעבוד גם בשבת, חלה תסיסה רבה ב"מזרחי" וב"אגודת ישראל". בהודעה מצד אגודת ישראל אף באמר שדברי שרתוק הם "חתימה תחת כל קיום עם ישראל". על-כך מעירה מערכת "הירדן" הרוויזיוניסטית, ש"המוני הציונות הממלכתית ירחשו בלי ספק אהדה רבה" לגילוי-הדעת של "אגודת ישראל", וכן כי ב"קונגרס הייסוד של ההסתדרות הציונית החדשה בווינה נכללה 'השרשת קודשי התורה' כאחת ממטרותיה של הצ"ח. כוונתה של החלטה היסטורית זו היא העלאת הדין הישראלי למדרגת חוק בתחיתו המדינית של עם ישראל, ובגדון זה הוכיחה עדותו של שרתוק אי-הבנה והתכחשות מוחלטת למקורות הרוח העברית" (מערכת "הירדן", 1.1.1937).

וכן נתקבלו החלטות בקבי"ר לבלתי חלל את השבת, אף כי אלו לא נתקבלו ללא ויכוחים סוערים, כשהמתנגדים לקבלתם טוענים, בין השאר, כי החלטות אלו הן נגד ה"פרינציפיונים" של התנועה.²¹

בפולמוס חלוקת החינוך בארץ לזרמים, שנתעורר בסוף שנות השלושים, ובתחילת שנות הארבעים, התנגדו רוב דוברי התנועה הרוויזיוניסטית לפיצול. הם חייבו קיומו של זרם אחיד, המגיש לכל בערי ישראל גם תכנים מסורתיים.

ד"ר א. אלטמן מנמק התנגדותו לפיצול בכך שיש הבדל בהוראת הדת בין אומות העולם וישראל, שהרי אצלם אין הדת קביין לאומי ואילו אצלנו היא קביין לאומי בעל-תוקף ניצחי.²²

באותו ויכוח משתתף גם ד"ר א. ואשיץ. הוא סבור כי אין לייחד את לימודי הדת רק לזרם של "המזרחי". אין לראות, לדעתו, במפלגה זו ממנה על הדת אלא "כל ישראל יש להם חלק" וכו'. אכן, הוא מתמרמר על כי החינוך בחוגי השמאל מתעלם מערכים דתיים. לדעתו יש לייסד חינוך "לאומי-דתי" בכל בתי-הספר בארץ. הוא אף מתנגד להצעה שיהיה "מורה דת" בכל בית-ספר, באשר ערכי-הדת משתקפים, לדעתו, בכל מקצועות הלימוד, כגון גיאוגרפיה, היסטוריה וספרות.²³

התנגדותו של ב. אליצדק לפיצול החינוך לזרמים איננה עקרונית. הוא מתנגד רק לזרמים כאלה המביאים, לדעתו, פירוד באומה בהתבססם על עקרונות מעמדיים. קיומו של זרם דתי, לעומת זאת, איננו שלילי, לדבריו, כי אין זרם זה מסיף לפילוג באומה.²⁴

אין תימה, איפוא, שחילוני רדיקאל ומיליטנט כיצחק גרינבוים כותב במאמר בשנת 1936 את הדברים הבאים:

בקונגרס הציוני שנערך בלוצרן ובוועידת הרוויזיוניסטים שהתקיימה בווינה, נחלו דורשי שלטון הדת בישראל נצחון גדול. ההסתדרות הציונית הכירה שמנוחת יום השבת וחגי ישראל חובה היא. וכיוון שלא קבעה את צורת המנוחה, הרי כאילו קיבלה את דיני התורה

21. בן ירוחם ח. (עורך) ספר בית"ר: קורות ומקורות, כרך ב', הועד להוצאת ספר בית"ר (ירושלים-ת"א תשל"ו), עמ' 150.

22. מתוך באום בישיבת הנהלת הועד הלאומי. מופיע ב"המשקיף", 25.4.1940.

23. "המשקיף", 19.4.1940.

24. "הירדן", 27.5.1938.

הנוגעים לכך כמו שהם. ההסתדרות הרוויזיוניסטית אף הרחיקה לכת, כיד הספקולציה המדינית הטובה עליה; היא קיבלה את מרותה של הדת והכריזה על שלטונה בישראל.²⁵

2. רומנטיקה לאומית ודת

האם אפשר לה לתנועה לאומית ללא רומנטיקה? האם יכולים בני עם לחתור לגיבוש לאומי מחדש לאחר מאות שנות גיוון לאומי, מבלי שיעודדו עצמם בזכרונות העבר, שמפני רחקותו המופלגת בזמן הוא מופיע בהכרתם במלוא תפארתו? האם יכולה עצם השאיפה הלאומית לבוא לידי ביטוי ללא הצבתם של אידיאלים תרבותיים-חברתיים? והאם אפשר שאידיאלים אלו יהיו במהותם בריאה חדשה שאין למשקעי העבר חלק בעיצובם?

כל חברה תרבותית, מעצם היותה כזאת, כלומר - תרבותית, מתייחסת בצורה זו או אחרת אל עברה, וגם כאשר קורה שהיא מורדת בעברה, הרי לא תמיד המרידה היא בעלת אופי של דחייה טוטאלית ורדיקאלית של העבר, אלא יש והמרידה נושאת אופי יותר של מאבק פנימי של המורד הנלחם בעברו אך אינו מבקש להשמידו כליל, ולו כדי שיוכל להמשיך ולהילחם בו, באשר הוא מרגיש שעצם המלחמה הזאת מסייעת לו בבניית עתידו.

מרידה זו היא בבחינת שמאל דוחה וימין מקרבת. העבר הוא בדבכו של העתיד, וההווה (אין ההווה קיים לכשעצמו אלא הוא פיסת עבר ופיסת עתיד גם-יחד) מקשר ביניהם. וכך מהווים שלושת מימדי הזמן הללו (או שמא רק שניים מהם) את השלב החיוני, שעליו פרוש מעטה תוכנה של הלאומיות.

אי-אפשר לפתוח בתהליכים של גיבוש לאומי או תחייה לאומית (מושג התחייה הלאומית בציונות ראוי להבהרה, וראה ספרו הנ"ל של ד"ר א. שלזינגר) כשמתכוונים רק ליצירתה של איזו צורה תרבותית יש מאין, כלומר צורה של תרבות לאומית שכל-כולה תהא קיימת רק מכאן ואילך.

עצם מושג התחייה מוכיח. תחייה פירושה נפיחת חיים במה שכבר היה עומד במלוא הדרו, ועתה הוא מוטל לפנינו בדלדולו. תחייה לאומית, אם כן, מעצם טבעה פונה היא אל העבר והיא מצדיקה את עצמה על-ידי גלוריופיקציה של עברה. שהרי אם מתאמצים להחיות דבר-מה, יש להוכיח שהוא בעל ערך והוא ראוי לתחייה.

25. י. גרינבוים, דור במבחן, הוצ' ההסתדרות הציונית ומוסד ביאליק (ירושלים, 1951), עמ' 151.

התנועה הרוויזיוניסטית, זו הדוגלת בפירוש ב"שיבת ציון לכל דורשי ציון" ובתקומתה של "המלכות העברית" בארץ-ישראל, תקומה שאף תושג במחיר מלחמה באותן קבוצות-אוכלוסין ערביות שיעזו לעמוד בדרכם של שבי-ציון, תנועה זו אין ספק שתיפנה לעברה ותצדיק את עצמה מתוכו.

אמנם, הכריז ז'בוטינסקי, שלו עצמו אף פעם לא היה יחס רומנטי לארץ-ישראל, אך כביראה שהכרזה זו לא היתה אלא אחד הפגזים שעפו במלחמה שבין ז'בוטינסקי הרומנטיקן לז'בוטינסקי הראציונליסט, או, במילים אחרות, כאשר הרגיש כי בלכד הוא בקסמי הרומנטיקה באופן הדוק מדי, הוא הכריז הכרזה מעין זו כדי ליצור שוב את האיזון באישיותו, בין הגורם הליבראליסטי וראציונליסטי שבו, לבין הגורם הרומנטי-דתי. אם לא כך בבין זאת, הכיצד צפרש את דבריו בדבר זיקתו הבלתי-מונבת לכוהל המערבי?²⁶

חברי התנועה שהתייחסו במאמריהם אל זיקת העם לארצו, ושניסחו את התופעות הרצויות של הגירה מאירופה לארץ-ישראל והקמת מדינה יהודית במונחים של "גאולה", "משיח" ו"מלכות שלישית", משקפים בדרך-כלל את הזיקה ההכרחית שבין שאיפה לאומית לבין אמוציות רומנטיות. קרי, הזיקה שבין השאיפה לגיבושו וחזיון של גורם לאומי עצמאי, שאף עלול לדחוק מדרכו גורמים לאומיים אחרים, ובין השאיפה לטיפול חיוני בערכים שתפארת קיומם בעבר מתקבלת כנתון בסיסי במחשבה הלאומית. זיקה זו היא-היא ההצדקה הפנימית של השאיפה הלאומית, והיא המקצה לה את טעמה המיוחד.

אמנם יכולה השאיפה הלאומית להתעורר כתוצאה מגורמים חיצוניים, אבל משעה שנתעוררה ועמדה על רגליה והיא מבקשת טעם ותוכן וכיוון, אין היא יכולה אלא לפנות אל העבר ולהעלות מתוכו את אותם ערכים, שמעולם לא נס ליחס, אם כי בשתגתה צורתם, ואשר יכולים להיות סממני המרצה בתהליך ההתגבשות הלאומית.

ברור כי תופעות של רומנטיקה קיימות גם בתנועות ציוניות אחרות, כגון תנועת העבודה (ולאו-דווקא באותה תנועה הידועה כ"התנועה הלאומית" ב"הא" הידועה), אלא ששם התופעות הרומנטיות שונות וטיבן אחר. אין להתעלם מכך שהלאומיות בתנועת העבודה היא לאומיות סינתטית, כלומר, לאומיות שהיא שלב חיוני ואף הכרחי בדרך לאוניברסאליזם, זוהי לאומיות של ציונות פלוס סוציאליזם ולעיתים אין אתה יודע

26. ראה לעיל.

מה העיקר ומה הטפל,²⁷ ובהתאם לכך האובייקטים של הרומנטיקה שם הינם בעלי אופי יותר אוניברסאלי.²⁸ אם א.ד. גורדון רוצה לשוב אל הדת, הרי זה בראש ובראשונה לשם קביעת "יחס חדש אל הטבע ואל סוד ההווה, רעיון אנושי עולמי, יסוד החיים והעולם, שליט יחיד בכל רחבי הנפש ובכל מעמקיה".²⁹ וכן מוצאים אנו בתנועת השוה"צ בראשית התהוותה רומנטיקה אידיאליסטית בעלת גוון אוניברסאלי, שיסוד הלאומיות שבה אינו משמש אלא כאמצעי מסייע להתגשמותה הממשית.³⁰ בקיצור, למרות מה שתנועת העבודה (ואף בה פלגים וזרמים שונים: אין דומה הרומנטיקה של הפוה"צ לזו של פוע"צ) היא תנועה לאומית הרי יסודות הרומנטיקה שאנו מוצאים בה בהבלטה קשורים או ברעיונות חברתיים כלל-עולמיים, או ברעיונות של הגשמה אישית (בכלל קיימת זיקה חזקה בין אוניברסאליזם לאינדיבידואליזם). כלומר, הפנייה אל ערכי העבר שביהדות היא במה שערכים אלה יכולים לספק חומר לעיצוב אישי או חברתי חדש, ולא-דווקא לעיצוב לאומי per-sé שכל-כולו יהא מבוסס על ערכים אלה, ויתייחס אליהם ביחס של נביעה הכרחית.

הנטייה הרומנטית בתנועה הרוויזיוניסטית היא בעלת שני גילויים, שההבדל ביניהם הוא מהותי: הגילוי הראשון הוא זה של רומנטיקה רחוקה, הפונה רק אל העבר המקראי ורואה בו מופת לצורה לאומית בהווה. התקופה שבין עבר רחוק זה לבין ההווה היא תקופה של ניגון לאומי, של "הכנעת" הנטיות הלאומיות הטבעיות מחד-גיסא, והדגשת גילויים "מלאכותיים" מאידך-גיסא. זוהי הרומנטיקה "העברית", הנישאת על-גבי "מנגינה... הדוקת אש ורטובת גיל ורבתי איל". לא רומנטיקה של "כותל" ושל ר' עקיבא ו"קידוש ה'", אלא כזו הפונה אל "דם גדיבי עם מקדמת דבא, מירכתי שמש ואור", זו השומעת "קול סמיר בא מראשון דור, דור רענן, דור עז, קול דם דור שר עם אלוהיו ולחרבות צרים בז".³¹

דבריה העיקריים של רומנטיקה זו בתנועה הרוויזיוניסטית היו ראשון, גורביץ ובתקופה מאוחרת יותר היה לה הד בלח"י. מקומה של הדת היהודית ברומנטיקה זו ברור.

27. השווה קלוזנר, "חלוקי דעותנו", ב**יתר**, בעריכת ב.צ. בתניהו וי. קלוזנר, כרך א', ירושלים, 1934.

28. אני מתעלם כאן מתופעה חריגה ששמה ב. כצנלסון.

29. כנעני, עמ' 61.

30. אין צורך להזכיר את הגישה הבורוכוביסטית לארץ-ישראל שהוא מבסס להעמידה על טהרת הריאליזם מבית-מדרשו של המטריאליזם, ובכך הוא מבסס למנוע כל יציאה של ניצני רומנטיקה.

31. משרניחובסקי, "מנגינה לי".

היא מוצר "יהודי", מאחר שאיננה נובעת מהטבע הלאומי האמיתי של "דור ראשון".
דת זו היא של דור המקדש את אלוהיו ו"פושט צוואר" למענו, בעוד שהדור הראשון
"שר עם אלוהיו ולחברות צרים בז".

המאפיין העיקרי ברומנטיקה זו הוא יסוד "הדם והאדמה", יסוד המבטא קשר
הדוק והכרחי בין הגזע לבין אדמת גידולו, ואין הדם עומד מרתיחתו עד אשר יכבוש
את ארצו "בחזקת יד" ויאחז בה.³² מודגש כאן הקשר של הכרח טבעי (אימננטי) שאין
בו התערבות טראנסצנדנטית כלשהי, כגון זו של הבטחה אלוהית, ואין תימה כי תופעת-
לוראי של רומנטיקה "נאטורליסטית" מעין זו היא הערצת התרבות הפאגאנית, ההשתחררה
"לנוכח פסל אפולו".

הגילוי הרומנטי האחר הוא זה של רומנטיקה המשכית או אחדותית, שגם אם היא
דוחה את רוב גילויי הגלות, ובכלל זה ה"דת הגלותית", היא רואה לפניה את אחדות
העם היהודי מבחינת המקום והזמן, ואף ב"דת היהודית" היא רואה גילויים של "אמת
בצחית". זוהי רומנטיקה של "אברהם אנינו" (כדמות יהודית דווקא, ולא כבעצית),
של "כותל" ושל קדושה, של "אבלי ציון" וריה"ל, של רוחניות ומאוריים משיחיים.
כאן תקיעת השופר איננה רק זו של יהושע כובש כנען אל בוכת חומות יריחו, אלא
זוהי תקיעה ליד "שריד בית מקדשנו", שקולה מתגלגל והולך בהמשכיות מימי אברהם
אנינו עד ימי ההווה. ואף "בעל התקוע הגלותי" אינו בדהה דחיה עקרונית מוחלטת
אלא שניטל ממנו כתר בכורה ותו-לא.

כאן הדת היהודית היא כעיקרון ערך חיובי, הסעון פוטנציאל לאומי רב ביותר.
אין ביגוד בין דת יהודית ולאום עברי (אף כי לא כל גילוייה של הדת מתקבלים
בחיוב). אדרבא, המאוריים הלאומיים והדתיים בתפסים - לפחות מבחינה היסטורית -
ככרוכים אלו באלו.

לפני שאנו באים לניתוח מפורט יותר של הגילוי הרומנטי הזה על המוטיב הדתי
שבו, נברר אלו משני הגילויים היה דומיננטי בתנועה הרוויזיוניסטית. ובכן, הגילוי
הראשון, זה של הרומנטיקה הרחוקה המקוטעת, היה מיוחד אך לאינטליגנציה מצומצמת
שהשקפותיה התפתחו לאחר-מכן עד לגיבושן הכנעני. רוב דברי התנועה, ואין צריך
לומר המוני חבריה, היו חדורים כוח הכרת ההמשכיות והכרה בקשר שבין השאיפה
הלאומית בהווה ובין המאוריים המשיחיים, כפי שהשתקפו במסורת הדורות; הדגשת
ה"עבריות" - כן, אך לא על חשבונה של ה"יהדות", אלא ממנה ובה.

32. משרניחובסקי, לעיל.

בכל זאת בוצר, כנראה, רושם במחנה המתנגדים, שדווקא התנועה הרוויזיוניסטית על האידיאולוגיה הלאומית שלה, אתראית במידה ניכרת להתהוותו של יחס דיכוטומי בין הלאום המתהווה בארץ לבין העם היהודי בגולה. דיכוטומיה שבין "עבריות" לבין "יהדות". כותב על כך ברל כצנלסון:

... אולי זה יהיה בעיניכם משובה, אבל זה היה החלק היותר לאומי בציונות (האחראי לגילויי "הזרות" בין ילדי הציונות ובין העם היהודי" - ש.פ.). בעצם, לרוויזיוניזם הרוחני, וגם לז'בוטינסקי באופן אישי, לא היה שום צורך בהמשך התרבות היהודית. הוא רצה משהו אצילי, מהגזע היהודי הקדמון, הקושר אותנו לגזע של יהושע בן-נון, בר-כוכבא ויהודה הלוי. אבל בהיסטוריה היהודית בהמשכיותה, ברציפות הטיפוס האנושי - בזה לא היה לו צורך. והוא השתדל, באופן תיאורטי, גם למחוק את הדבר הזה. לפעמים קרונות אתם יכולים להכיר בספרות העברית חוגים כאלה של אנשים שלא היה להם צורך כלל בעברית, מחוץ ללבוש החיצוני של הלשון העברית. לא היה להם צורך, במובן הרוחני, בתרבות העברית. ייתכן שהרוויזיוניזם בעמקי-נפשו שבא אותנו, את תנועת הפועלים, בגלל זה שתנועת הפועלים, אחרי הכל, היא - מבחינה היסטורית - המשך של ההיסטוריה היהודית. היא לא רק תנועת חרות וגאווה וקוממיות, אלא היא כוללת בתוכה גם את ברנר וגורדון וכו', וזה המשך של איזה עולם רוחני שאיננו בשאר עומד כמו שהיה בבית השני, אלא שנקלטו בו כמה אלמנטים של הגלות היהודית. וזה מה שנתן את הטיפוס הסוציאליסטי בימינו.³³

ברל מסיים בניתוח פסימית ואומר כי ייתכן שהניצחון יהיה לגישה הרוחנית הרוויזיוניסטית ואז יצמח בארץ-ישראל שבט ישראלי שיהא מנותק מהעולם היהודי בגולה.³⁴

דבריו של ברל נכונים רק בהתייחסות לגישה הרומנטית המקוטעת, אך בהחלט אין הם נכונים לגבי רוב דברי התנועה, כולל ז'בוטינסקי. אמנם הוא, ז'בוטינסקי, אכן רצה "משהו אצילי מהגזע העברי הקדמון", אבל לא כאידיאל מוחלט שה"עבריות" היא תוכן בלעדי ומוחלט שלו. הוא בפירוש דיבר על "המדינה האידיאלית... כאשר לכל עמוד ועמוד שלה דבוק הסמל המסחרי של המסורת: עמוד אחד - מקורו יהיה בתנ"ך, השני - במישנה, השלישי - ברמב"ם".³⁵

בדוק עתה את טיב הרומנטיקה הרציפותית שמצויה בתנועה הרוויזיוניסטית. במאמר תחת הכותרת "מעט דרך-ארץ לקנייני אומתנו",³⁶ מסביר מ. כרמון את ההבדל

33. ברל כצנלסון, כתבים, כרך י"ב, עמ' 224. בהקשר לדעה זו נשים, אכן, על לב כי בסממני הווי תנועת העבודה קרובה יותר לחסידות מאשר התנועה הרוויזיוניסטית.

34. לעיל, עמ' 225.

35. ראה לעיל בפרק על ז. ז'בוטינסקי.

36. מ. כרמון, "מעט דרך ארץ לקנייני אומתנו", ביתר, כרך ב', עמ' 189-191.

היסודי שבין גישה היישוב הסוציאליסטי לבין זו של אנשי הלאומיות הצרופה ביחס ל"קנייני האומה".

ביחסם לכל עבודת התחייה, אומר כרמון, מגלים אותם אנשים "שנתחבכו על המחברות, שבהן נידונה שאלת המאטיריאליסמוס ההיסטורי" גישה פוזיטיביסטית שכלתנית "מוגבלת", המתעלמת מכך שלא את כל ערכי המחשבה האירופאית ניתן ליישם בעבודת התחייה הלאומית בארץ-ישראל. זוהי גישה המזלזלת בכל מה שהוא "אימפוב-דיראבילי", בכל מה שריח רומנטי עולה ממנו, בכל מה שאינו יוצר את החומרי ואינו בוצר ממנו. וגישה זו שאין בה דמיון וסמל ואין בה מיסטריון, בהכרח תעכב את תקומת העם בארצו.

את טיעונו עורך כרמון סביב מקרה שקרה בארץ ושזיעזע אותו עמוקות: עורכו של שבועון ספרותי צרפתי, מארטן ד'אגאר, ביקר בארץ ואחד מצעירי המחנה הסוציאליסטי שימש לו כמדריך. כאשר הגיעו למקום ה"כותל", אמר לו צעיר זה ("אחד מן הצעירים הציוניים ללא אלוהים", כביסוחו של ד'אגאר): "נעזובה בא את הכותל הזה לאומללים המייללים... מולדתנו אינה בתוך חומת ירושלים, מקום שאין אנו באים לשם, אגב, לעולם, אלא מחוץ לעיר, על הרמות... לבוא הנה על-מנת לבכות ולמות עם אמונה בלב לחיי נצח, אין זה מתאים לדורנו, עד כמה שאנו יהודים". ותגובתו של ד'אגאר לדברים אלו, המופיעה ברשמי מסעו, המתפרסמים בשבועונו, היא:

הרשה בא לי, אף אם מעדיף אני את כובעיכם וחולצותיכם האפורות על-פני ה'קאפטאנים'... (ד'אגאר עצמו היה אנטי-קלדיקאלי ולוחם למען אחדות אירופה)... הרשה בא לי לומר לך, שרחוק אני מללעוג, כפי שתוכל לשער, לאילוסיות שמביאות ומשליכות עוד כיום בגד שרידי בית-המקדש את אנשי המיסטריון האלה... אילמלא היו הללו מפרנסים, בסימטה זו ללא-מוצא, את אש הקדושה של ישראל במשך דורות, כלום היה עולה על דעתכם ליישב את ארץ ישראל?³⁷

37. בהתייחסו לפולמוס בשאלת "ועדת הכותל" מוחה אחד המשתתפים בפובליציסטיקה הרויזיוניסטית נגד הדעה בחוגי השמאל שאת עניין הכותל יש להשאיר לטיפולם הבלעדי של החוגים הדתיים. הוא רואה טעות בכך שמנסים להוציא את ענייני הדת מתחום האינטרסים הלאומיים (מלבד מה שהוא רואה את הכותל כנכס לאומי). (בן ברור, "המוכנים אנחנו?", "דאר היום", 10.2.1930).
איתמר בן-אב"י רואה חילול גס של קדושת היהדות בעובדה שהנציב העליון סיר ג'ון צ'נסלור בחר להגיע לירושלים לתחילת תפקידו דווקא ביום-הכיפורים ("דאר היום", 5.10.1930).

כרמון, איש המחנה הרוויזיוניסטי, רואה בתגובה זו אינדיקציה להזדעזעותו של העולם האירופאי ו"להישמטות הקרקע מתחת לרגליו". כתוצאה מהתנערותו מכל רומנטיקה דתית, והוא קובע כי היעדרה של זו יביא זעזוע גם בשדה התחייה הלאומית בארץ-ישראל. יתרה מזו: הגישה המטריאליסטית היבשה נוסלת "מכל מפעלנו את הזכות הגדולה והקדושה העליונה: שהרי בזכותם של זקנים אלה, שעדיין הם שופכים דמעות על חורבן בית-המקדש... אנו ממשיכים את קיומנו ואף מרהיבים עוז בגפשו לבצע את התכנית של הקמת מולדת על אדמת העבר שלנו".

בניגוד להשקפה המטריאליסטית הרואה בעלייה ארצה ובכל עבודת התחייה תופעה "סטיכית" טבעית, מציג כרמון את הגישה הרומנטית אידיאליסטית, הרואה את מפעל התחייה כמכונן על-ידי "משמעות חיים" עליונה, "שבכוחה לחולל את הפלא הגדול של שיבה לציון, של תחיית עם מפוזר ומפורד במשך אלפיים שנה".

בגישה רומנטית נוקט י. קלוזנר בדבריו על הסערה שבתחוללה בתרפ"ט בעקבות ההתנכלות למתפללים היהודים:

כלום אפשר היה ליהודים לדאות את כל אלה ולשתוק? ודאי, אילו הייתי יכול לחשוב כאחד מן 'הצדיקים הגמורים' שבסופרינו שאמר אז: עשרת אלפים דונם של קרקע חשובים לנו מן הכותל המערבי, הייתי חושב גם אני, שלא כדאי להגן על הזכויות שיש לנו על הכותל... ואולם חשבתי אז ועדיין אני חושב כיום, שבתנועת תחייה, שהיא גם תנועת שחרור, חשובים הדברים ה'בלתי בשקלים' מן הדברים הממשיים. ולפיכך ויתור על קדשי האומה, על חזון רוחה ועל מה שבתרסם ונשתזר עם כל חלומות העבר שלה, שמהם היא טווה ואורגת את חזון העתיד שלה, - ויתור על 'בלתי בשקל' ככותל המערבי הוא ויתור על אחד מן האמצעים האדירים ביותר של התחייה המדינית ותחיית הרוח כאחת.³⁸

גישה דומה מוצגת במאמר "התקיעה" שנתחבר על-ידי ח.ש. הלוי מירושלים (לאחר המעצרים שבוצעו בעקבות התקיעה ליד הכותל במוצאי יוה"כ תרצ"ח), וגם כאן בקודת המוצא של המחבר היא הערכה חיובית של אותם ערכים "אימפונדרביליים" המביעים "כוחות כבידים בפש האומה". הוא מתריע נגד "המדינאים 'הריאליים' שלנו", המתחשבים רק בגורמים ריאליים, ושסיסמתם המפורסמת היא "עוד דונם אחד", מה שמהווה לדעתו "זלזול במביע ראשי של המרץ העממי, יחס מחוסר הבנה לגבי פסיכולוגיה של העם.

38. י. קלוזנר, דרכי לקראת התחיה והגאולה, הוצאת מסדה (ת"א וירושלים תש"ו), עמ' 187.

גם תביעת היהודים לגבי "הכותל" איננה יכולה, לדעתו, להישען על תעודות משפטיות "כפי שניסו באי-הכוח היהודים להוכיח בשעתו לועזת הכותל". הנה עשתה עמדתם של הערבים בהופיעם בפני אותה ועדה רושם רב יותר מעמדת היהודים, מפני שהראשונים באו בתביעת "הרגש הלאומי", ואילו האחרונים באו ב"נימוקים חוקיים", והמחבר מאמין כי דווקא הגישה הרומנטית עשויה להיות אפקטיבית בזירת המאבק המדיני. "הפנטסיה" היא זו הכובשת את לב הפרט והאומה, והיא זו היוצרת את ערך "הקדושה", שבהיעדרו "יפול היסוד שלנו, שעליו נבנה הבניין כולו".

במאמר לכבוד חג השבועות מעמיד ב. אליצדק את תורת ישראל מול תורת הכפירה החמרנית ומול גישת הראציונליזם הצרופ.

את תורת ישראל הוא רואה כמבוססת על כוח הרגש והלב. "אין הכרת האמת והצדק באה מתוך השכל הקר, מתוך החקרנות וההתפלספות, אלא אך ורק מתוך הלב הסוער והרגש. צדק ומוסר אין ממציאים. הם מתפרצים מן הלב כמתוך הר סוער וגועש. הם באים מתוך הכרה אינטואיטיבית ואי-אפשר למצוא להם שום טעם הגיוני". תורות הכפירה החמרנית מבוססות, לעומת זאת, על "אינטרסים התלויים במסיבות הזמן והמקום ומשתנים לפיהם".

"יש רק תורת אמת אחת. וזוהי התורה, שלא רק בהגיון קר ומחשב חשבונות יסודה, אלא בתביעת הלב החם והסוער: זוהי התורה שמופיעה מתוך ציווי פנימי מוחלט, מתוך הזדעזעות נפשית כבירה... רק תורה זו אמיתית וביצחית היא, ורק ממנה יירושע העולם" (ב. אליצדק, לזמן מתן תורתנו, "דואר היום", ה' סיוון תר"ץ).

שמעון גוטספלד, מנהל ביה"ס העברי בוולקובסקי "ששיתף עצמו בפעילות בעיתונות בית"ר בנושאים של הגות ועיקרון ובענייני חינוך", מקובץ במאמרו "תרבות ורומנטיקה" על קיומו של האדם הבלתי-מטאפיזי, הבלתי-רליגיוזי, בעל הרצון המעשי וההצלחה המעשית... בלי נגיעה שהיא עם רזי הנצח". ואף הוא רואה בנסיון "להציל את היהודיות ולהשמיד את היהדות" צעד הרסני לגבי התחייה הלאומית. לדעתו רק שיטה המשלבת דת ולאום היא בת-קיום במציאות של עם ישראל: "היהדות האמיתית, שאנו המהפכנים רוצים לא לבד בקיומה אלא בהחייאתה, איננה לא דת בלבד ולא לאומיות בלבד - היא תפיסת-עולם לאומית על יסוד הדת". בהתאם לכך אין הוא רואה את סכנת ההתבוללות כקיימת רק בגולה אלא גם בארץ-ישראל.³⁹ גם הגולה אשר

39. השווה קלוזנר, להלן.

"מעבר לירדן מערבה" הולכת ומתבוללת, ואף הציונות לא תעמוד בפני הפראדוקס הזה, אם תוסיף לפנות עורף למסורת אבות. וגם מלכות ישראל משני עברי הירדן לא תהא מיקלט בטוח של האומה, אם לא נתקן את חייה על-ידי קודשי הדת".⁴⁰

אין משתמע מדבריו כי הדת היהודית היא תוצאה של התגלות אלוקית ספציפית, המחייבת את הפרט והאומה מכוח היותה כזאת. ביכר דווקא כי הוא רואה בה גילוי מוסרי רוחני, הקיים ועומד אף ללא מושג האלוהות המצורה, גילוי של "החיים הבלתי אמצעיים של הנפש".

והנה, אף-על-פי שלא רואים בהכרח את המערכת הדתית כמתחייבת מצויי אלוקי, יש לדבוק בה כחיונית בתחייה הלאומית בהיותה מניע רוחני כביר היוצר תנועות לאומיות ומקיימן: "ברצוננו לעורר תנועת תחייה כבירה, שתקיף את שדרות כל האומה בכל התפוצות, עלינו לעורר מהפכה רבה בנשמת האומה, מהפכה דתית קבאית, אשר תתווה לרוח האומה את עתידו וצורת החיים החדשה על יסוד תרבות אמיתית ושלמות מוסרית", והוא ממשיך ומסביר כי גישה זו לתנועת התחייה היא בהכרח גישה רומנטית:

כל תחייה היא בהכרח רומנטיקה. והרי גם השאיפה למלכות ישראל היא רומנטיקה לעבר רחוק. הרומנטיקה מואסת בצורת החיים הקיימת, בתרבות השלטת המלאה מומין, וחפצה לתקן את העולם ולהחזירו למוטב לפי דוגמת העבר המזהיר. מכאן, שכל תנועת תחייה היא בהכרח נסיגה לאחור. ובאמת כל תחייה ממין זה ריאקציונית היא, אם אין כוחות פנימיים, אם אין רגשות קדושים המעוררים אותה. רק מהפכה כבירה פנימית תהפוך את התחייה לרומנטיקה במקביל הטוב שבמילה - רומנטיקה לשם העתיד, לשם התפתחות החיים.⁴¹

ומהי הרומנטיקה במקרה של עם-ישראל? זוהי הדת. "הדת היא תחייה דרך מהפכה, געגועים לגאולה עם אמונה חזקה בגאולה. זוהי תורתנו הקדושה וזוהי הרומנטיקה שלנו".⁴²

40. ש. גומספלד, "תרבות ורומנטיקה", "מצודה", וורשה, דצמבר 1935, חוב' א'.

41. ש. גומספלד, לעיל.

42. ש. גומספלד, לעיל.

שני צדדים מאפיינים את חיוך הרומנטיקה כפי שעולה מהמאמרים דלעיל:

(א) רומנטיקה כתשובה כללית לשפל המוסרי בתרבות המערבית הנובע מפילוסופיות מטריאליסטיות הבזות ל"אימפונדרביליה", והבזות למצב "יהודי-גלותי" עכור.

(ב) רומנטיקה כהכרח חיוני במערכת התחייה הלאומית, וזאת מתוך הכרה ברורה בתוכן האידיאליסטי (הרומנטי) של היהדות על כל גילוייה.

את היעדרה של הנטייה הרומנטית בעם מכנה ד"ר י. ייבין כ"שבירת הכלים הנפשיים של האומה". במאמרו "בין אבדן לתקומה", טוען הוא כי "האסון של קיומנו במשך שבעים השנים האחרונות מיום התמוטטות החומות של הגיטו היה - מה שנתערער לא רק היסודות של קיומנו התומרי, אלא שבשברו גם הכלים הנפשיים של האומה הישראלית... שהלמו את גורלה המיוחד, את אסונה ויעודה; אותם הכלים הנפשיים שהוצקו בבסיון של יסורים שאין דוגמתם, במדורות אש ובמחשך אינקוויזיציה במשך אלפי שנים".⁴³

היעדרו של סגנון "בבואי", המתעלה מעל ומעבר ל"ז'רגון המארקסיסטי", הוא מסימני הביון הלאומי, שהרי הוא מצביע על סילוק ממערכת המושגים של ההווה היהודית את ערך היעוד האידיאי שהוא הכרחי לגבי עם-ישראל לשם המשכיותה של האינטגרציה הלאומית. ולא רק זאת, אלא שערך זה הוא מיסודות ההווה ההיסטורית יהודית; ואין לשון היעוד אלא לשון בביאי ישראל שכוח אלוקים מדבר מקירבם.⁴⁴

ייבין אינו קורא להעלות את הסגנון הבבואי באופן מלאכותי לשם התהוותה של איזו צורה לאומית הרצויה לו, אלא הוא טוען כי הסגנון הזה הוא ביטוי טבעי לאינרציה הרומנטית הפועלת בעם מקדמת דבא והמספקת לו את חיותו. תולדות העם ובייחוד תקופת שיבת-ציון המודרנית מלמדות על כוחות אי-רציונאליים המכוונים את דרך העם, ולכן אך טבעי הוא שאי-אפשר לתאר אותן במונחים מארכסיסטיים המתכחשים לקיומו של העל-טבעי.

43. י.ה. ייבין, "בין אבדן לתקומה", ביתר, כרך א', עמ' 515.

44. י.ה. ייבין, לעיל.

מלחמה לה לציונות הרומנטית במארכסיזם הריאליסטי:

... עצם קיומה של הציוניות, ובייחוד של הציוניות השלמה, עצם האפשרות, שעם אחד ומיוחד, שהוא מפורז אלפי שנים בכל קצווי תבל, יזכור את מולדתו, ישאף למולדתו, ובזמן מן הזמנים גם ישוב אליה ויבנה אותה מתוך עמל וקורבנות אין קץ ובהתאם ליעודים, שברשמו לפני 3,000 שנה בספר הגורל הקדוש שלו - עצם תופעה זו היא אי-רציונאלית כל כך, מעידה כל-כך על קיומם של כוחות חבויים בעמים ובבני-אדם... סותרת כל-כך את תפיסת האיבטרסים החומריים... שהמרכסיזם מוכרח להתייבב כצר להציונות, בייחוד להציוניות השלמה: ציוניות פילאנתרופית, הקמת דוגמאות לחברה חדשה - למה לא? - אבל שיבת-ציון... גאולת עם נענה וברדף על-ידי חזרתו למולדת, שצפתה לו אלפיים שנה באלמנות שנממותה, - כל אלו אינן עולות בד בבד עם המארכסיסמוס...".⁴⁵

ייבין רואה אמנם שהיישוב זוכה קימעא קימעא את התורה הסוציאליסטית של מארכס. אין יותר אמונה חזקה, לדעתו, בהתגשמותו של הסוציאליזם המארכסיסטי. אך דא עקא שרוח המטריאליזם המארכסיסטי עדיין מרחפת על-פני היישוב והיא שמעכבת התפתחותה של ההתלהבות הלאומית. היישוב מחזיק עדיין חזק בכפירתו בכל מה שאינו ניתן להיקבע במסגרת של המאטריאליסמוס ההיסטורי, כפירה ביעודיה של הציונות השלמה: "... וציוניות שלמה זו איננה יכולה להתקיים לא כאידיאולוגיה ולא כממשות בלא שתהא חדורה 'אמונה רליגיוזית'". ואמונה זו היא הנדחית ע"י רוח המאטריאליזם. "את תורת הכפירה, שמרעלת ביותר את בשמתו של הנוצר ואינה נותנת לו ללכת אחר הדגל הציוני הגמור, שפירושו אמונה רליגיוזית-במהותה בעם ובציון, את תורת הכפירה הזו, כפירה בכל מה שאינו ניתן להישקל בכסף ממש... הם מפיצים גם כיום בלא מפריע".⁴⁶

שיבה לאמונה בציונות שלמה תיתכן רק עם מילוי של תנאי מהותי והוא "שיבה לאותם הכלים הנפשיים הלאומיים, שהאמנסיפציה והמארכסיסמוס גרמו לשבירתם". לא שיבה "מכאנית" אל העברית מבקש ייבין, אלא שיבה אל העומק המהותי של המושגים המתבטאים בלשון העברית. מושגים של "חבלי משיח", "יעוד" ו"שיבת-ציון". את השפה העברית הוא מבקש למלא שוב בתוכן רליגיוזי עד שתיווצר "אחדות פנימית" בין הצורה

45. י.ה. ייבין, לעיל, עמ' 520.

46. י.ה. ייבין, לעיל.

לתוכן: "ואז, כשנשוב מחדש אל הכלים הנפשיים הללו, נתפוס את האחדות הפנימית הבלתי מכאנית, שבין שלושת הגורמים - ישראל, עברית וציון - ואז נתפוס את הצד הרליגיוזי העמוק, שהוא גלום בשיבה זו למולדת ובמלחמה זו בעד המולדת".⁴⁷

התנגדות להשתית את הלאומיות היהודית רק על גורם תרבותי "מכאני" כגון השפה העברית מובעת גם על ידי י. קלוזנר. כשם שהתנגד הוא לבונדיזם האידישיסטי כך היה נגד הבונדיזם העברי, הווי אומר הגישה המבססת את הלאומיות היהודית על השפה העברית ומוצא הגזע המשותף, ומתעלמת מהמסכת התרבותית-מסורתית בת שנים. עוד לפני קונגרס אוגנדה הוא כתב מאמר בגד "היהודים החדשים" המעמידים את היהדות על השפה בלבד. מכאן אי הסכמתו עם א. בן-יהודה המבקש לעשות את הציבור "כולה חוליו", כולה "מדיניות בלבד", ומכאן התנגדותו לתיאוריה העברית של פטר ברגסון.⁴⁸

היעדר רליגיוזיות בעם היא תופעה סימפטומטית של גלות: "הורית גולה, הוריה בלא מולדת, היא הוריה בלא אלוהים, בלא אמונה... חוסר אחריות וחוסר כל רטט שבקדושה בפני סוד העולם". את העובדה שאבותינו בגלות הצליחו בכל זאת לשמור על הרליגיוזיות שלהם במשך דורות הוא מייחס לכך שאף פעם לא עקרו מליבם את הכרת ציון וירושלים, ותמיד האמינו כי ישובו אל ציון וירושלים. והנה, כאשר תנועות רפורמיות שונות הוציאו מסידור התפילה את ציון וירושלים שוב לא נשאר בסיס לשמירת המתח הרליגיוזי ו"אותו יום היה יום בצחון לכפירה ולהתרוקנות מכל רטט קדושה בציבור היהודי".⁴⁹

להסבר הקשר שבין ההיצמדות למולדת ובין קיומו של המתח הרליגיוזי, מזכיר ייבין את פיתגמו של המשורר הרוסי אלכסנדר בלוך לפיו "האדם בנפשו הוא תערובת של צמח וחיה רעה". אם אכן כך הם פני הדברים, אומר ייבין, הרי נובעים

47. י.ה. ייבין, לעיל, עמ' 522-523.

48. דרכי לקראת התחייה... עמ' 202-203, וכן השווה קויפמן, עמ' 451-453. בהקשר זה מן הראוי לציין את יחסו של מאיר גרוסמן לפטר ברגסון שיסד את "הועד למען צבא עברי" בשנת 1941. במאמר תחת הכותרת: "מדוע לחמתי בפטר ברגסון" מסביר גרוסמן כי בקעה בפשר מן החלוקה המלאכותית בין "יהודים" ו"עברים". הוא טוען כי עמדתו היתה "העמדה המסורתית של הציונים הרביזיוניסטים, שכל היהודים ללא הבדל שייכים לעם אחיד, שאיבו ביתן לחלוקה, הקשור בעבר משותף ושיש לו עתיד משותף, ושכל בסיון לחלק אותו מתנגד לאינטרסים הנצחיים של העם היהודי". (ראה מ. גרוסמן: "מדוע לחמתי בפטר ברגסון", "החברה" חוב' 82, אדר תש"ז, עמ' 185).

49. י.ה. ייבין, לעיל.

"המאוריים הרליגיוזיים" של האדם מיסוד הצמח שבנפשו, וכשם שעקירתו של הצמח ממקור חיותו הטבעי גורמת לכמישתו, כך עקירתו של הפרט ועקירתה של אומה מערש התהוותה, גורמים לדלדול המאוריים הרליגיוזיים שלהם ("שימו לב לחוסר הרליגיוזיות שבכל אמיגרציה").

וזהו היסוד העמוק, הקוסמי, שבשיבה למולדת: השליפה להיות, במקום עלה נדף, שמיטלטל ממקום למקום ושהוא עלול גם כשהוא מתיימר לגאול עולם - אדם בן-חורין. שהוא אחראי בקבוצו העממי בעד אותו שטח טריטוריאלי, שקיבל על עצמו לעבדו ולשמרו, ומשום כך שוב אין מחיצה בינו ובין יוצר⁵⁰ כמו שאין מחיצה בין האילן ובין האדמה, שהוא חי מעורה בה.

לכאורה ניראה דמיון רב בין השקפה זו ובין הפילוסופיה של א.ד.ג., הן בעניין חיוניותה של הדת כמניע בתחייה הלאומית והן בעניין ההיצמדות לאדמת ארץ-ישראל כבסיס לצמיחת האמוציה הרליגיוזית. גם הוא, כייבין, איננו יואה במושגים מאטריאליסטיים כגון "אגראריזציה", "כיבוש עבודה", "פרודוקטיביזציה", כמסוגלים "להזין את הרצון" הלאומי ולקיימו לאורך ימים. גם הוא מחכה ל"אידיאל גדול" שימשוך את הלבבות ו"יחיה את הנפשות יחד עם הגופות". אלא שגישותיהם גורעות מבקורות מוצא השונות מהותית האחת מרעותה. אצל א.ד.ג. הרומנטיקה משתקפת כראיית ההווה היהודית האידיאלית כהווה א-היסטורית, כמהות ניצחית ששורשיה ועיצובה בטבע ולא בהיסטוריה. הקשר שבין עם-ישראל לארץ-ישראל הוא קשר אימננטי טבעי, ומכאן גורעת קדושתו, היינו קדושה שבטבע. הלאומיות כשלעצמה איננה חלק ממצב התכלית האידיאלית וממילא אין לאדם חובה דתית כלפיה עצמה, אלא במה שהיא משרתת אידיאל קוסמי אינסופי.

אצל ייבין מילת המפתח היא אחריות, שהיא מושג גלוי למושג היעוד. אדם או אומה (לפי ייבין אין אדם קונה לו שלמות אלא כשהוא בתוך אומתו) שנקבע להם יעוד על-ידי איזו מהות טראנסצנדנטית אחראים הם כלפי הגשמתו של יעוד זה. והוא, היעוד, מקומו מחוץ לטבע ומצוי כולו בתחום ההיסטוריה על משמעות הראשית ומשמעות התכלית שבה. א.ד.ג. מבקש את אמצעי התחייה, כגון עבודת האדמה וחי חלוציות בראותו בהם חלק אינטגרלי ממהות התכלית האידיאלית, שהיא לגביו יצירת הרמוניה מלאה בין האדם כיצור הטבע ובין שאר חלקי הטבע. חותר הוא אל "אחדות הרוויה קדושה שנמוגה בה כל יחידיות, והיא עומדת על איכות אחת". הלאומיות היא אז שלב

בדרך התמזגות של כל חלקי הטבע לידי הרמוניה שלמה. אצל ייבין הלאומיות היא חובה היסטורית כלפי מהות מוסרית על-טבעית, והדינמיקה של היחיד ושל האומה חייבת להיות מכוונת אל הגשמת תביעותיו של אותו צו טראנסצנדנטי. אין אדם יכול למלא את חובת יעודו המוסרי, אלא אך ורק תוך מילוי אחריותו לאומתו שהיא עצמה כבר בעלת משמעות יעודית תכליתית. רק הגשמת התביעה הזאת כלפי האומה מסירה "מחיצה בינו ובין יוצרו".

עיקרון חובתו של הפרט לחברה שבה הוא חי איננו במהותו עיקרון דתי, אך לא כן עיקרון חובתו של הפרט לאומתו כגוף היסטורי או מיסטי-היסטורי, ועל אחת כמה וכמה חובתו וחובת אומתו לכברת ארץ מסוימת. עיקרון זה הוא בעל קונוטציה דתית במה שהוא מביח כפיפותו של הגורם האנושי למשהו הנמצא ממעל לו. הרומנטיקה של ייבין היא רומנטיקה של חובה, בעוד שהרומנטיקה של א.ד.ג. היא זו של אידיליה. ייבין נדרש לנושא זה גם בספרו על א.צ.ג. שיצא לאור בתרצ"ח, שם הוא מזהה את ה"אינדיבידואליזציה" וה"דמובריזציה" ממערכות החובה הלאומית עם הסקולריזציה של הספרות העברית. "... וסקולריזציה זו, ... היה במשמעה עוד תופעה מסוכנת אחת: דמובריזציה של הנפש הישראלית; עזיבת המערכה ופניית עורף לסטאטוס הנפשי של חיילים העומדים במלחמת-מגן ניצחית, מלחמת האומה לקיומה". זהו "האיש לאהליך ישראלי" שמשמעותו, לגביו, היא השתמטות מחובה לאומית לטובת אינטרסים אישיים כלל-עולמיים "משעה שנסתלקה מהספרות העברית קדושת הדת ולא נתמלאה בקדושת הלאומיות המחייבת, הרי שואפת ספרות זו אל האפס, אל ה'לא כלום'".⁵¹

3. דת לאומית

התנועה הרוויזיוניסטית עומדת במוצהר על עיקרון "הפרימאט הלאומי", עד אשר חלקים שונים שבה האוחזים בקיצוניות ב"פרימאט" זה מגיעים לידי גישה אנסורדית, לפיה דיון במהותו של התוכן הלאומי הרצוי מהווה סטייה מעיקרון ה"פרימאט". זוהי גישה שטחית ביותר, אך גם מובנת כגובעת מאי-רצון להתמודד עם פרובלמטיקה מעיקה ביותר.

מכל מקום מביאה ההתעסקות בשדה התחייה הלאומית את בעליה לתת דעתם במוקדם או במאוחר אף לשאלה זו של מהות התוכן הלאומי, ואז ההיתקלות בשאלה הדתית היא

51. י.ה. ייבין, אורי צבי גרינברג - משורר מחוקק, הוצאת סדן, תרצ"ח, תל-אביב, עמ' כ"ט-ל'.

בלתי נמנעת.

ח. בן-ירוחם כותב בספר בית"ר כי "התלבטות מרובה גמשכה בענייני מסורת ודת. אחר כינוס הצ"ח בתחייב הביתר"י יותר מקודם לתת את דעתו לנושא זה מבחינה עיונית ומעשית כאחד. טבעי היה הדבר, שניקש הביתר"י לרומם ולפאר את ערכי המסורת העברית ולראותם באור יקרות". הכותב מסביר זאת כ"תוצאה עקיפה מיחס היהדות הדתית, ובייחוד של הרב קוק, לפרשת הנאשמים ברצח ארלונזבורג".⁵²

אישיותו של הרב קוק ועמדתו בפרשה הנ"ל לא היו אלא תמריץ תיצורבי לתת ביטוי מחדש ומודגש לתהליך פנימי שהתבשל כבר קודם-לכן. עמדתו של הרב קוק היתה יכולה לכל היותר למשוך אליו אהדתם של חלקים מהציבור החילוני, ואולי אף להביא כמה יהודים לידי פשפוש בנבכי הנפש התועה, אבל בשום פנים אין לייחס לה שינויי גישה מהותיים ביחס לשאלה הדתית. הביתר"י הממוצע בזקק להתמודדות בשאלה זו מכוח דבקותו הלאומית.

נקודת-המוצא של הביתר"י היתה חיוב המסורת ולא בעיטה בה. חיוב שהיה מובן על רקע ההכרה ברציפות ההיסטורית של עם-ישראל. הלאומיות הביתר"ית מבוססת היתה על גאווה קנייני העבר ולא על רתיעה מפניהם. אצל הביתר"י נוצרה זיקה רומנטית אל "הגבורה העברית הקדמונית", שאותה הוא מעלה לדרגה של קדושה. אין הוא אותו צעיר יהודי המתבולל אל שורות הסוציאליזם או הליבראליזם, והרואה בתרבות אירופה את חזות הכל. אין הוא מבחינתו הסובייקטיבית נוטל את הלגיטימציה ללאומיותו מכוח קטגוריות אירופאיות. הרגש הלאומי של הביתר"י זובע מפנים, ובחלקו הוא מהווה ביטוי לאבסטיזמה למצב ההתבוללות שבתוך הציבורות עצמה.

אם אצל אנשי העלייה השנייה אנו מוצאים פרישה מן הדת ובטייה אל העבודה הלאומית כחלק משאיפה כוללת להגשמת אידיאולוגיות חברתיות אירופאיות, הרי אצל הביתר"י המגמה היא חידוש הלאומיות מתוך חיוב ערכיה הפנימיים המקוריים.

כאן מצויה החוליה המאפשרת לביתר"י מבחינה פסיכולוגית לפתח יחס חיובי אל הדת כמרכיב בעל דרגת חשיבות מסוימת בתוכן הלאומי. אומר ח. בן-ירוחם על הביתר"ים: "ברוחם החיובית... ידעו לא רק להעריך את ההיסטוריה הישראלית ואת גיבוריה, אלא אף את המסורת, ולכבד את בית-הכנסת ואת המנהיגים הדתיים של העם". מתוך חיוב

52. ח. בן-ירוחם, ספר בית"ר - קורות ומקורות, הועד להוצאת ספר בית"ר, ירושלים, תשל"ו, כרך ב', חלק שבי, עמ' 584.

הלאומיות העברית כמו שהיא על כל מרכיביה הערכיים ומבלי להדגיש את המשמעויות האוניברסאליות של לאומיות זו, חזר הביתר"י אל מסגרת חרויה יהודית שלמה יותר, שבה התבשלה הכרתו שביסוס לאומי יהודי לא ייתכן ללא הכללת הגורם הדתי-מסורתי בתכנים הלאומיים.

לא דווקא אמוציה דתית המסייעת לגיבוש לאומי גרידא עמדה כנגד עיניו, אלא דווקא דת ישראל כחלק מהותי מלאומיות ישראלית, כחלק אינטגרלי שהיעדרו הוא בהכרח מיעוט הדמות הלאומית עד כדי טשטושה.

מועלית גם השקפה שאין לדבר במונחים של סינתיזה בין דת ללאום ביהדות, שהרי סינתיזה נעשית בין שני גורמים בפרדים, ואילו ביהדות שני הגורמים הללו אינם אלא שני צדדים של מטבע אחת.⁵³

אין פירוש הדבר שבית"ר בתכונה להיות תנועה דתית המחייבת חבריה להתנהגות מסוימת בהתאם לחוקי הדת; אדרבא, היא הכריזה בפירוש שאין היא תנועה דתית,⁵⁴ אך היא יצרה גישה פסיכולוגית חדשה אל ערכי המסורת, שביסודה ההתבוננות מתוך נקודת-מבט חיובית, ומתוך הכרה שמבחינה אמפירית היסטורית, לפחות, יש קשר עקרוני בין דת ולאום בישראל.

ח.מ. איבנקוביצר מתייחס לכינוס העולמי של בית"ר ש"הטיל חוב על כל ביתר"י לכבד ולהוקיר את ערכי הדת והמסורת". לדעתו, חייבת החלטה זו לקבל צביון מעשי וזאת, ראשית כל באמצעותן של פעולות חינוך והסברה, שהרי אי-אפשר להחליט באופן מלאכותי על הוקרת ערכים כלשהם. יש לדעתו להקפיד על תכנית עבודה מעשית, ולא על הרצאות מופשטות.

על הסענה שהוקרת הדת מחייבת אמונה, הוא אומר כי עיקר דבריו מתייחסים לא לצד האמונתי שבדת, אלא דווקא לחוק, שביהדות הוא גם חוק לאומי. הוא סבור כי אמנם קשה להנחיל אמונה, אך ייתכן, לדעתו, "כי החינוך הזה של הערצה וחיבה לגבי ערכי המסורת והדת יעשה למקור אמונה...".⁵⁵

53. מ.ל.נ., "חינוך דתי לאומי כיצד?", "המשקיף", 15.1.1940.

54. א.צ. פרופס מראשי בית"ר המרכזיים מציין זאת במכתבו אל המחבר מיום 28 בפברואר 1977.

55. ח.מ. איבנקוביצר, "אבני נגף", המדינה, 19.5.1936.

מהי הדת שאותה ביקשו אנשי הלאומיות הרוויזיוניסטית להדגיש לחיוב?
הדנקות בעיקרון "הפרימאט הלאומי" היא שקבעה את כוון היחס החיובי אל הדת. "לא
פולחן יבש", אומר צעיר ביתר"י, אלא "דת חיה ורוממה, כזו שאנו רוצים להשריש
בארץ האבות. את מנהגי ישראל נראה לצעיר העברי מקודת-ראות חדשה לגמרי..."
והיא... "התגלמות הרוח הלאומי". ובעניין קיום תרי"ג מצוות, בשאלת טלפון
וטלגרף בשבת, הגיב אותו חבר: "בתפטר עם החיים אך על-ידי אוטוריטה, שהרשות בידה
לסתור ולבנות, לבתוך ולבטוע. לעומת זאת כל זמן שהמדינה העברית היא חלום העתיד,
מחייבת החוקה הישנה ואחריה אין לנו רשות לערער".⁵⁶

"אין לנו רשות לערער", לאו-דווקא מפני שזוהי תורה מסיבי, אלא מפני שזהו
התוכן הלאומי המתאים למציאות היסטורית מסוימת, ובה, במציאות זו, הוא לגיטימי
כמשקף את הצורך הלאומי באותה שעה. עם שינוי המציאות ההיסטורית, דהיינו כשלעם
תהיה מדינה בארצו, יבוא בהכרח שינוי-מה במערכת הדתית, לפחות בחלקה המעשי; ואף
זאת בהתאם לשינוי בצורה הלאומית. הדת, שהיא מרכיב חשוב ואולי מרכזי של התוכן
הלאומי, לא תוכל שלא להיות מושפעת מהשינוי שבצורה הלאומית, אלא גם כאן ייעשה
השינוי על פי הכוונתה של סמכות דתית כלשהי, או, למיצער, לא תוך כדי עימות עם
הדת.

ביותר ממאמר אחד מצדיק ב. אליצדק את הדעה שאין להפריד בין הערכים הלאומיים
והדתיים. בכל זאת הוא רואה הבדל עקרוני בין "הארגון הלאומי הטהור" (התנועה
הרוויזיוניסטית) לבין "הארגון הדתי-מדיני" ("ברית חשמונאים" ו"המזרחי"), והוא
אומר:

אף אנו מודים, כאמור, במצע הדתי לאומי של הציונות, אבל אנו
משתעבדים לא אל האותיות של התורה, אלא לרוחה. אנו מאמינים
שהדת הישראלית נצחית היא, מפני שהיא יצירת רוחו של עמנו,
ואולם אין אמונה זו מחייבת אותנו לקבל כל דין ומנהג כהלכה
למשה מסיני. אנו חושבים שגם הדת מתפתחת כמו כל שאר קבייניו
הרוחניים של העם. אנו חושבים שביסודותיה דתנו אחת היא מאברהם
עד ימינו, ואולם בענפיה הריהי שונה בתקופות שונות. - והבדל זה
שבינינו ובין "ברית החשמונאים" הצריך, כנראה, הקמת ארגון דתי-
מדיני מיוחד...⁵⁷

56. ספר בית"ר - קורות ומקורות (עמ' 584).

57. ב. אליצדק, "על הציונות המדינית דתית", "המשקף" (28.3.1940).
בתגובה למאמרו זה של אליצדק כותב בצלאל גיפסטיין, חבר המפקדה הארצית של
"ברית חשמונאים", שהשימוש במושגים ערסילאיים כגון "רוח היהדות" וכו' אינו
(המשך...)

מתוך המצע לכינוס העולמי של בית"ר (וורשה, ספטמבר 1938) עולה בפירוט המשניות של הגורם הדתי לכשעצמו ניהס לאידיאת הלאום לכשעצמה, מבחינה זו שטיב ההתייחסות אל הדת ייקבע על-פי תוקף היסודות הלאומיים שבה. לפי מצע זה אין זהות אוטומטית בין האומה והדת, אלא במה שדת זו משתלבת בעיקרון הלאומי שהוא העליון והוא המנחה: "התנועה העברית הלאומית אינה יכולה להתייחס בחיוב אל הרבה מבושאיה ההיסטוריים של המסורת היהודית: דוגמת ירמיהו בזמן החורבן הראשון; ר' יוחנן בן-זכאי בזמן מצור ירושלים... ר' יהושע בן-חנניה ושאר חכמים שהתנגדו לר' עקיבא ובר-כוכבא; אותו חכם בבלי שאמר על המשיח: יבוא ולא אראנו - מפני חבלי המשיח". כמו-כן מבהיר המצע כי "התנועה העברית הלאומית מוקירה את הערכים העבריים הלאומיים שבשתקעו במסורת, אבל... קבה-המידה היחיד שלה היא התפיסה הלאומית".

כל גילוי דתי-רוחני, ובכלל כל תופעה יהודית החורגת ממסגרת לאומית מגובשת בארץ-ישראל אינה יכולה להתקבל ע"י בית"ר. "התנועה העברית הלאומית אינה יכולה להתייחס בחיוב אל התפיסה של כנסת ישראל מיסודו של עזרא הסופר - שאדניה מרכז רוחני בעיר הקודש וקהילות קהילות מפוזרות בכל הארצות... ובשום פנים אין היא יכולה לראות את תקופתו כדוגמא וכאב לעצמה".⁵⁸

... (המשך)

מבטא את המהות האמיתית של היהדות, וכי כל תנועה ביהדות מדברת בשם "רוח היהדות".

לדעתו "היהדות היא קונסטרוקציה של חיים. היא מתכוונת להדריך את היחיד מישראל ולהורותו כיצד לסדר את חייו, ולשם-כך קבעה בשבילו חוקים... והיא מצווה על עשייתם מבלי שים-לב לדעותיו. התורה קובעת מצוות עשה ולא תעשה ואינה קובעת מצוות האמן ואל תאמין, ומי שאיננו משתעבד לאותיות אלא לרוחה בלבד, מרוקן אותה מכל תוכנה".

הוא סבור כי מצוות התורה הן חובה לכל מי שמבקש להשתייך לאומה, ולכן שלטון התורה חייב לחדל על האומה. בניגוד לתנועה הלאומית אין "ברית החשמונאים" מתייחסת אל מצוות הדת כאל עניין פרטי ("הירדן", 7.6.1940). וכן השווה למאמרו של י. חבס, "ד"ר וויצמן מכריז על דתיותו", "הירדן" (3.9.1937).

58. הדו"ח על הכינוס נמצא בארכיון ז'בוטינסקי בתל-אביב.

ככל הנראה הועלתה טענה בחוגי בית"ר לפיה "דת ובית"ר הן תרתי דסתרי מבחינה אידיאולוגית טהורה". הטוענים כך הסתמכו על ההיסטוריה המוכיחה כביכול שאנשי הדת בישראל לא בטלו חלק במלחמות לחרות לאומית אלא הטיפו לרחמנות וכרוכית. ח.מ. איבנקוביץר מגיב על כך וטוען כי תורת ישראל איננה מתנגדת לקבאות לאומית. רכותה המוסרית היא כלפי היחיד בלבד, אך בכל הנוגע לקיום האומה היא קיצונית ותובענית. הקבאות הלאומית שמגלה התורה בובעת, לדעת המחבר, דווקא מתוך "הרגשות הטהורים שבאדם". הוא אכן מודה כי בימי הגלות הארוכים חל ביוון דתי כאשר ההתלהבות הדתית ומתח הקדושה הקושר את הלאומי אל האלוהי הצטמצם, ולא בשאר אלא "פולחן ריק מכל תכלית", והדת בעשתה בשל כך, שלא בצדק, "לעניין של חלשים רפי ידיים בלבד". אך מצב זה איננו טבוע במהותה הפנימית של הדת היהודית. אדרבא, תפקיד הביתר"ם הוא לערוך ררויזיה במצב מבוון זה ולהחזיר את העטרה ליושנה. הוא מוסיף וטוען כי קבלה מחדש של עול הדת מתוך רצון והכרה תביא ליצירת מקור השראה לדינמיקה לאומית כפי שהיה בימי המכבים.⁵⁹

מקודת מוצא שונה ביגש אייזיק רמבה לחיוב החדרת אלמנטים דתיים בחינוך בשורות בית"ר. בכינוס העולמי של בית"ר שנערך בקראקוב ב-6 לינואר 1935 הוא אומר: "... אצלנו התחילו כבר לדבר על הדת. הדת היא יחס האדם לחיים. אבל את הדת אי אפשר לזהות באיזו אמונה או פעולה - היא מהווה את הסון הגבוה והחזק ביותר של הנפש, המכוון את אמונתו ופעולותיו של האדם...".

בקחתנו את האדם לחנך, מתחייבים אנו לספל בצד העמוק שבנפשו, בדת, כי אם החינוך ילך בדרך אחת, והאמונה - בשנייה, תהיה סתירה בחיי האדם. לפיכך דרוש אצלנו לימוד התב"ן שגם חשיבותו החינוכית, המוסרית והלאומית היא ענקית.⁶⁰

גם בחוקת "ברית החיל" שנערכה בוורשה על-ידי י. הלפרין בשנת 1933 מוצעת תכנית ללימודי דברי ימי-ישראל, כשההדגשה היא על תקופת התב"ן, המשיחיות והגבורה היהודית. אין כל איזכור בסעיף פעולות התרבות על לימוד תכנים דתיים, שהם אינם בעלי אופי לאומי קלאסי. התלמוד והספרות ההלכתית אינם בזכרים בכלל. יציאת מצרים - כן, מעמד הר-סיני - לא. בר-כוכבא, דוד הראובני ושלמה מולכו בזכרים כנושאי לימוד, אך לא סעדיה גאון או הרמב"ם. גם בהצעה ללימודי תולדות הציונות

59. ח.מ. איבנקוביץר, "הדת ויסודות חינוכנו הביתר"י", "המדינה" (דו-שבועון ביתר"י), וורשה, 6.4.1936.

60. דו"ח על הכינוס נמצא בארכיון מכוון ז'בוטינסקי בתל-אביב.

אין כל איזכור של הציונים הרבנים הראשונים, והציונות מתחילה שם דווקא עם משה הס.⁶¹

יצויין כי במקורה זו אין פרוגרמות החינוך של התנועה הרוויזיוניסטית מפקיעות עצמן מהלך הרוח הכללי שנוצר בתקופת ההשכלה, הורי אומר: אימוץ התנ"ך והזנחת הספרות הדתית המאוחרת יותר, שהרי תכנים וערכים שונים המופיעים בתנ"ך והמתייחסים למיבבה ישראלי-לאומי-ארצי הם רלוונטיים לדור התחייה. יתרה מזו: ההתגבשות הלאומית, ובייחוד זו המונחה על ידי עקרונות התנועה הרוויזיוניסטית איננה יכולה שלא להיות מעוגנת במקורות תרבותיים-לאומיים ואין כתנ"ך יפה לשמש כמקורות אלו.

במקרה זה אך חשיבות משנית לכך אם התנ"ך מתקבל כיצירה אלוהית או כסחם יצירת "רוח העם". חשוב הוא כי הוא מקור ויסוד מוסד לכל התעוררות תרבותית ולאומית. מכאן הדבקות הרבה בו. הוא המקור היחיד.⁶²

לעומת זאת מודגש היחס החיובי למסורת הדתית בהצעה לחוקת ברית הקנאים שנתחברה על-ידי ד"ר ר. בן-שם. מדובר שם על "קשר הדוק עם מסורת העבר", ומודגש איסור חילול שבת בפרהסיא. אך צו זה מלווה במודיפיקציה הבאה: "דער בר"ק לערנט צו לעבן לויט די באגריפן פון אידישע געזעצן און מאראל (ואהבת לדעך, סהרת משפחה, יושר חברתי, בניין הארץ, אהבת הארץ, כיבוד הורים, הדור זקנים וחברים)".⁶³ בחוברת המכילה את עקרונות ברית הקנאים (בתפרסמה באידיש בורשה, 1933) עולה בפירוט מוטיב של הערכת הלאום היהודי בקטגוריות של קדושה מיסטית:

דער עלעמנט פון קנאי איז פייער. איך זאג אייך: עס איז פארהאן אין אייך פייער, א הייליג פייער! אין יעדען אידען שלומערן פונקען פונ'ם פייער-פלאם פון סיני, פון דער שרפה פון בית-המקדש, פון די שייטער הויפעס פון די אידישע קדושים אין גלות. און ס'קען נישט זיין קיין ברק"א. וועלכער איז נישט א פולווערטיגער איד...⁶⁴

61. עיין חוקת ברית החיל, חוב' א', בעריכת י. הלפרן, וורשה 1933 (מצוי בארכיון ז'בוטינסקי בת"א).

62. השווה א. שביד, היהודי הבוחר והיהדות, עמ' 93-94.

63. דער וועג פונ'ם ברק"א, זאמלהעפט, ארויסגעגעבן פון מפקדה עליונה של ברית הקנאים, ווארשע 1933 (מצוי בארכיון ז'בוטינסקי בת"א), עמ' 3.

64. ראה לעיל.

תודעת הר-סיני היא חלק ממרכיבי המהות הלאומית היהודית, ורציפות ההיסטוריה היהודית איננה רק רציפות שבזמן אלא אף רציפות של מהות. אש ההתגלות, אש החורבן ואש קידוש ה' מרכיבות את המהות היהודית "במלוא מובן המילה".

על עיקרון שמירת הערכים הדתיים המהותיים למיבנה הלאומי היהודי עומד י. קלוזנר ובייחוד בהתייחסותו לשבת שהיא "חמדה גבוהה": "חלילה לבן לחלל את קדושת השבת בכללה. השבת היא אחת מן הסגולות היקרות, שנחלה אומתנו מימי קדם". לא רק שבת כיום מנוחה לאומי סוציאלי כפי שהתייחסו אליו אי-אילו מדברי תנועת העבודה. "ואין גם לעשות את השבת היהודית לשבת בוכריה, דוגמת יום א' של הנוצרים".⁶⁵

ואולם קלוזנר הוא בפירוש בעד חקיקה הלכתית מחוזשת בהתאם למציאות הלאומית החדשה. אף הוא כאחימאיר וכאותו בחור ביתר"י שנזכר לעיל, אינו בעד רפורמה נוסח המערב וב"חיקוי לנוצרים", וזה באשר רפורמה זו מלאכותית היא ואיננה נובעת מתוך התפתחות טבעית של התוכן הלאומי היהודי, ו"ככל דבר מלאכותי הוא גם מפסיד ומזיק". "אבל בכל דור ודור, עד לפני מאתיים שנה לערך, היו הרבנים מתקנים תקנות להקל ולהחמיר, - ולמה ייגרע זמננו, שהשיבוניים בו כבירים הם ביותר, ולמה תיגרע ארצנו, שבה כבר יש מקצת קרקע תחת רגלינו ואין לחשוש להתמוטטות גמורה של הדת מפני זעזועים על קרקע זה?".⁶⁶

דבריו של קלוזנר בזכות השיבוניים ההכרחיים בתחיקה ההלכתית באים על-סמך ראיתו את אופן החיים הלאומיים השלמים בארץ-ישראל. שמירת שבת על דקדוקי קוצר של יו"ד היתה אפשרית, לדעתו, בגולה מחמת היעדר האחריות לניהול חיי לאום שלמים. את הרכבת, הטלפון והטלגרף הפעילו הגויים, ואף בשאר עניינים פעוטים יותר היה ה"גוי של שבת" בהישג-יד, אך במסגרת של חיים לאומיים שלמים מתבקשים תיקונים מאליהם.

בהתייחסותו לעניין איסור השקאת בטיעות חדשות בשבת והתרתן רק על-ידי בוכרים, שואל קלוזנר: "כלום אפשר, ששמירת השבת, שהיא, ככל המצוות המעשיות שלנו, אות ברית בין ישראל ובין אלוהיו, שמבדיל את ישראל מן העמים תגרום בארץ-ישראל להכנסת העמים לתוך חיי ישראל בתור 'גויים של שבת'?"⁶⁷.

65. י. קלוזנר, "מעניין לעניין", ביתר, כרך א', עמ' 92.

66. י. קלוזנר, לעיל.

67. לעיל.

בהיות השבת חלק מהמהות הלאומית עצמה "כואב לבו" של קלוזנר "למראה של חילול-שבת בארץ של הבית הלאומי, ששמירת-השבת הובטחה בו אף על-ידי המנדט עצמו". ואולם הדתיות לכשעצמה כשהיא מתנתקת מהמסגרת הלאומית איננה מתקבלת על-ידו כבעלת ערך עילאי והוא אף מתייחס אליה אז כבעלת משמעות טפלה לתחייה הלאומית, כפי שהוא מתייחס לערכים אחרים, כגון הסוציאליזם: "אם מר ברל לוקד... אמר בנאומו... שאם הציוניות לא תגשים כאן, בארץ, את האידיאל הסוציאליסטי, אין לה שום ערך, ואם הרב עמיאל כתב ב'העולם'... שאם בארץ-ישראל לא תשתמר השבת עפ"י התורה והמסורה, מוטב שלא תיבנה א"י יהודית בכלל - הרי לפנינו ציוניות קטועה, ציוניות על-תנאי, שמשפט-הבכורה יש בה למה שאינו ציוניות".⁶⁸

משפט-הבכורה הוא אם כן לרעיון הלאומי שהוא המכריע בהוריה היהודית והוא הקריטריון לשאר הערכים הכלולים בהוריה זו. כלומר, אם ערכים אלו אינם עולים בקנה אחד עם הרעיון הלאומי הרי הם שליליים. בהתאם לכך נשקלת גם הדת: כשהיא איתנה מונעת על-ידי דינמיקה לאומית, הריהי נתונה להשפעתו של תהליך שקלוזנר מכנהו "גלות יזציה", שמשמעותה לדעתו, פרברסיה של אופיה האותנטי, שהרי היא במקורה מכוונת אל יצירת הוריה חברתית-לאומית אידיאלית.

ה"גלות יזציה" של היישוב בארץ-ישראל עליה מתאונן קלוזנר איננה משתקפת רק באי-היענות הדת לדינמיקה הלאומית, אלא גם מצד שני בציונות של אנשי השמאל לסלק את הערכים הדתיים שהם עצם גשמת הלאומיות:

מצד אחד עומדת היהדות האורתודוקסית... וטוענת, שאין לשנות בחיי ישראל אף כקוצו של יו"ד. ובאמת, בשכונות ידועות של ירושלים, יפו... תמצא סדרי חיים ישראליים, שקפאו ונשתמרו בצורה שהיתה קיימת ברוסיה... לפני מאה שנה ממש. כאן אין שום חידוש, שום תנועה. הארץ וחיה החדשים לא השפיעו כאן אף השפעה כלשהי על החיים הישנים-נושנים. כשם שיהודים אלה לובשים את בגדי הצבעונים ואת כובעי הזנבות של השלאכטה הפולנית מן המאה הי"ז, כך הם מתנהגים עפ"י המנהגים של ימי

68. "לאן?", מאמר פרוגרמאטי, ביתר, כרך א', עמ' 3. יש לחמוה על כך שקלוזנר אינו מדגיש את ההבדל בין סוציאליזם לדת ביחס לרעיון הציוני; כי הסוציאליזם כאידיאולוגיה איננו כולל בתוכו ערכים המחייבים התגבשותה של צורה לאומית יהודית, ואילו דת ישראל על רוב מצוותיה המרכזיות מתכוונת בפירוש לצורה לאומית יהודית, וקלוזנר בפירוש מביע את הרעיון ששמירת השבת, ככל המצוות המעשיות שלנו, מהווה "אות ברית בין ישראל ובין אלוהיו, שמבדיל את ישראל מן העמים".

אבות אבותינו. ולעומתם - הקבוצות בכלל, ובפרט אלו של "השומר הצעיר", שמכריזות ואומרות ש'אין לנו שום חג אחר זולת הראשון למאי'... שהיחסים החופשיים בין הצעירים והצעירות הגיעו שם עד למדרגה, שאי-אפשר לנגוע בהם מטעמים מובנים, שאין קוניט בשר כשר אפילו אם מחירו יהא כמחירו של בשר-טרפה... שאין אוכלים שם מצות בפסח אפילו בתור זכר לחג החירות ואפילו לשם השתתפות בחיים הכלליים של האומה, שחוגגת את 'זמן חירותנו' מקצה תבל ועד קצה...⁶⁹

מלחמתו של קלוזנר ב"גלותיזציה" של היישוב איננה, אם כן, מלחמה כנגד הדת, אלא מלחמה בעד דת לאומית. בהתפשטות הסוציאליזם הן זה המארכסיסטי והן זה הלא-מארכסיסטי הוא רואה סכנה חמורה לעצם קיומה של הדת הלאומית ולכן הוא קורא ל"מזרחי" ול"ציונים הכלליים" לא לתת ידם לשלטון מפלגות הסוציאליזם בארץ. והוא מזהירם בלשון זו:

התבוננו אל מה שאתם עושים בעוד מועד! - כי הנה ימים באים, והסוציאליסטים יקבלו את השלטון בידם, בעזרתכם שלכם... ואז בעל כרחם תיהפך מתיצותם לקיצוניות, ואז הם, שכבר היום הם חולמים בסתר על חלוקת פרדסים, יתחילו בחלוקה זו בגלוי, והם, שכבר כיום אין דבר קדוש בעיניהם זולת קדושת המפלגה והראשון למאי, יבטלו בחזקת היד את הדת הלאומית שלנו ואת כל הקודשים הלאומיים התלויים בה, ואתכם כולכם, המחבבים גם את המסורת היהודית, ייסרו לא בשוטים, אלא בעקרבים - ואז תתחרטו... על מעשיכם! אבל אז כבר תאחרו את המועד.⁷⁰

בקטע זה מביע קלוזנר את דעתו הברורה בדבר שמירת האינטרסים הדתיים לאומיים על-ידי התנועה הלאומית רוויזיוניסטית המשוחררת מאידיאלוגיות לרואי. אמנם גם הדת עלולה להופיע באופן כזה שתהיה בעלת ערך של סרח בלווה לרעיון הלאומיות, אך זאת - רק אם, ולאחר שעברה תהליך מנוון, קרי: "גלותיזציה", שהיא פרברסיה שלה.

כיצד ניתן להבין את המושג "דת לאומית" בדרך-כלל, ובמקרה הספציפי של קלוזנר? האם הדת הלאומית היא היצירה הרוחנית הניצחית בעלת האופי המטאפיזי, כלומר השתקפות ה"רוח הלאומית", או שמא מורה מושג זה על היותה של הדת אינסטרומנט לקידומו והגשמתו של הרעיון הלאומי גרידא, וככזאת היא נדונה לשקיעה ולאבדון באופן טבעי לאחר התגשמותו של רעיון זה?

69. ביתר, כרך ב', עמ' 549.

70. לעיל, עמ' 550.

אצל מאציני, ⁷¹ למשל, אנו מוצאים שהדת האידיאלית, דת המטילה חובה על היחיד כלפי הלאומיות, איננה יכולה באופן מעשי לשמש בזמנו מכשיר לגיבוש חברתי לאומי. ההמונים ברונם הגדול עדיין דבקו בצורות הקאתולית, ורק דרכה של זו עשוי היה הגיבוש הלאומי להצליח.

ומהי הדת האידיאלית לפיו? הורי אומר ההשתקפות הפרוגרסיבית של "הרוח הלאומית", דבר שהוא בניגוד מפורש לדוגמת ההתגלות החד-פעמית שבה דבקה הנצרות הקאתולית. כלומר, באופן פאראדוקסאלי, לא תמיד הדת האידיאלית של האומה היא השתקפות "הרוח הלאומית" שלה עשויה לשמש כאמצעי מיידי לגיבוש לאומי.

רוב אבות הלאומיות המודרנית רואים ב"דת הלאומית" שלהם ביטוי במרץ לתכונות השונות העומדות, לדעתם, ביסוד מהות הוויית הלאום שלהם. אולם בדרך-כלל אין הם יוצרים "דת לאומית" חדשה יש מאין (דבר שהוא בלתי אפשרי בתהליך היסטורי אבולוציוני או אפילו רבולוציוני למחצה) אלא שניגשים לפירושה של הדת המסורתית השלטת בחברתם, ולעיבודה לצרכים הלאומיים בהתאם לקריטריונים אתניים-תרבותיים.

רוסו, למשל, המבקש לגבש חברה לאומית איתנה על-סמך אמנה חברתית, טוען נגד האינדיבידואליזם שבנצרות, שאיבנו מתאים לאף רעיון של גיבוש לאומי. הוא קורא לגיבושה של דת לאומית שתאחד את "שני הנשרים": זה של הדת, וזה של הלאומיות. הנצרות, שבנוסף לאינדיבידואליזם שלה מדגישה את "העולם הבא" על-פני "העולם הזה" לא תיצלח לשמש כדת לאומית, שהרי הלאום עניינו "העולם הזה". הוא שואף למכסימום של ייחודיות דתית שתשמש כערובה לביסוס לאומי איתן, והוא מביא כדוגמא את משה, שהביא לעמו מערכת חוקים היוצרת צורה לאומית ייחודית. לגביו "הדת הלאומית" אינה נביעה הכרחית של תכונות אתניות-תרבותיות כלשהן, אלא בראש ובראשונה פרי הסכמת בני האומה לערוב לביסוסה האיתן של זו; אבל גם רוסו אינו יכול להשתחרר כליל ממשקעי הדת המסורתית, ובהצעה לנוסחת שבועת באמנות לאומית הוא בזקק להתייחסות לספרי הקודש הנוצרים.

פיכטה רואה ב"דת הלאומית" הגרמנית את השפעת "הכרת החובה" של השבטים הגרמניים הקדומים כלפי יעודם הלאומי. אך גם הוא איבנו משתחרר מהנצרות. לדעתו "הדת הלאומית" האידיאלית תישאר ביסודה נוצרית במה שתעריך את ישו כמגלה "המסרה

71. הסקירה הבאה על עמדותיהם של אבות הלאומיות המודרנית באירופה מתייחסת לספרו הנ"ל של S. Baron (עייין בפרק הרקע הכללי).

העליונה של האמת", אך הוא לא יתקבל כסמכות הקובעת בורמות התנהגות. כמו-כן תבטיח הדת הלאומית החדשה ישועה וגאולה נפש לכל אדם, ותשים את הדגש על ההגשמה העצמית בתחום האזרחי וכן על האומץ הצבאי.

מגמה זו של הערכת ישו כ"מגלה המטרה העליונה של האמת" אך יחד עם זאת דחייתו כקובע בורמות התנהגות חברתית מחייבות, היא אופיינית לתקופת שבירת הסנקציות הדתיות מחד-גיסא, והגיבוש הלאומי על יסודות אתניים תרבותיים מאידך-גיסא. בלשון עניינו העיקרי נוכל לכנות זאת כתקופת "הפרימאט הלאומי".

ג'פרסון בותן לכך ביטוי ברור בהשקפתו שיש צורך להעניק חרות לקיומם של האספקטים ה"מטאפיסיים" של הדתות השונות, אך באותה מידה יש לתבוע אחידות וכפיפות לחוקת המדינה בכל הנוגע לסדרים הסוציאליים של הדתות. הוא עצמו רואה את הדת הלאומית האמריקאית כמין דת אוניטארית, המובעת על-ידי שאיפת האדם אל האושר, מתוך הנחה ש"יצר לב האדם טוב מנעוריו", ולכן לא יטנו ליצור אל הרע, אלא אל הטוב.

הקו המאפיין את השקפותיהם בדבר "הדת הלאומית" של רוב אבות הלאומיות המודרנית הוא סקולריזציה מבוקרת של ערכים ומושגים דתיים מסורתיים, וזה-מיסטיפיקציה שלהם עפ"י קריטריונים אתניים תרבותיים (חוץ מרוסו). במיוחד מתבטא הדבר בהדגשת מושגי יעוד אוניברסאליים-משיחיים אצל פייכטה ומאציני, ובהחדרת הכרת החובה כלפי הגשמת היעוד.⁷²

"הדת הלאומית" של קלוזנר היא זו הנובעת מן "הרוח העברית הסהורה", וכל גילוי תרבותי רוחני שיכול להתמזג ב"רוח" זו מתקבל על-ידי ברצון ומתוך לגיטימיות. גם הוא, כז'בוטינסקי, מגלה השקפה גיאו-רוחנית באומרי כי "ארץ-ישראל הראתה את כוח השפעתה הגדול על יצירתו המקורית של עם-ישראל". "לא רק המונותאיזמוס, הנבואה, המוסר הדתי-החברותי, הרעיון המשיחי לכל היקפו, הנצרות והתלמוד נוצרו על-ידי היהודים בארץ-ישראל. גם בימי עובייה ומרודיה של היהדות הארצישראלית נוצרו בה רוב המדרשים, הפיוט של הפייטנים הראשונים... הקבלה הלוריאנית... וה'שולחן ערוך'".⁷³

72. השווה: A. Hertzberg: The Zionist Idea, p. 37.

73. ביתר, כרך א', עמ' 242.

אמנם חשיבות היצירה של תקופת החרות המדינית היא, לדעתו, גדולה יותר מאשר זו של תקופת השיעבוד למלכויות זרות: "ודאי, אין להשוות את הפיוט והמסורה... ואת ה'שולחן ערוך' להנבואה או להתלמוד והבצרות: היעדר-חירות משפיע גם על עם יושב על אדמתו". ואולם, זוהי סגולתה של ארץ-ישראל, ש"די היה שעם זה ייגע בקצה כף רגלו במולדתו הקדומה, כדי שיצור יצירות מקוריות מחדש".⁷⁴

ההבדל בין השקפתו של ז'בוטינסקי כפי שהתבטאה במאמרו "ציונות וא"י" ובין השקפתו של קלוזנר הוא בולט, כי בעוד שהראשון רואה במאמרו הב"ל את התב"ך כיצירה לאומית מקורית, "פרי טהור של ארץ-ישראל", הרי השני מרחיב את שטח המקוריות וכולל בתוכו אף יצירות שלדעת ז'בוטינסקי בחשבו כמלאכותיות שלא באו אלא לשמר את הגרעין המקורי. משמע, שלדעת קלוזנר אף ה"שולחן ערוך", שנידחה כה רבות על-ידי רבים מהציונים החילוניים העוסקים בשאלת הדת, כלול במרחב המקוריות של "הרוח העברית", וממילא מקומו במסגרת "הדת הלאומית" לא ייפקד.⁷⁵

ובכל זאת אין להתעלם מכך שגם לדעת קלוזנר התב"ך ולא משהו אחר הוא היצירה הבסיסית שממנה מסתעפים פארות היצירה הלאומית. אומר הוא על כך: "פעם אחת, אחר ויכוח ארוך בדבר הגלות, ארץ ישראל והאידישיזמוס, אמרתי לביאליק: - אתה יודע מה ההבדל בינינו? - ... אילו היה במצא כיום איזה הדרייבוס קיסר, שהיה גוזר גזירה קשה להשמיד ולאבד או את התב"ך או את התלמוד, היית אתה בוכה על השמדת התב"ך ובוחר משתי הרעות הגדולות שיישאר התלמוד, ואני הייתי בוכה על השמדת התלמוד ובוחר משתי הרעות הנוראות שיישאר התב"ך".⁷⁶

מקוריות זו למדים לא שקלוזנר מפחית מערכו של התלמוד, אלא שאם יישאר התב"ך הוא שוב יצליח להביא לידי יצירת תלמוד, ולא כן ההיפך.

אמנם שינויים תחיקתיים בהלכה הם צו ההתפתחות ההיסטורית, אך הללו עצמם ייעשו במסגרת הקיימת של הרוח הלאומית ועל-פי צרכי "התחייה הלאומית".

הנה בהתייחסו לתופעת קידוש ה' אומר קלוזנר שעל-פי ה"שולחן ערוך" היו מתוייבים היהודים להקריב עצמם אך ורק בשלושה מקרים (ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים), ואילו במציאות הקריבו עצמם גם על איסור חזיר וקדושת שבת.

74. לעיל.

75. השווה אחימאיר בעניין "השולחן ערוך", להלן בפרק ד'.

76. י. קלוזנר, דרכי לקראת התחייה והגאולה, עמ' 103.

ואין זה ממוראו של 'גיהנום', אלא שהם חשבו, שאם יישמעו לשונא שרוצה להעבירם על דתם, הרי אף-על-פי שלפי ה'שולחן ערוך' אינם מחוייבים למסור את נפשם, הרי יעברו על חוקי האומה, על 'השולחן ערוך' של האומה. היה זה אינסטינקט לאומי עמוק, שפעל מתחת לסף ההכרה, לא שאלת המצווה וקיומה עמדה לפני אנשים אלה - אלא שאלת קיום האומה.⁷⁷

קלוזנר רואה את מצוות היהדות כערכים לאומיים ובהתאם לכך אף צהג והיה משתדל לשמור מצוות בין בפרהסיה ובין בביתו (זה אף מצויין במכתבו של פרופ' י. נדבה אל המחבר מתאריך 14.8.1977). המצוות, לדעת קלוזנר, הן מבטאיה של המהות הלאומית היהודית וכך יש להתייחס אליהן ומכיוון שהלאומיות עצמה מתאפיינת בדינמיקה מסויימת הרי כך המצוות, ואכן כוחה של תורתנו, מציין הוא, הוא "בגמישותה ובחיוניותה. היא כופה את החיים להשתעבד לה, אך היא יודעת גם להסתגל אל החיים במידה שאין דוגמתה" (דרכי לקראת התחייה והגאולה, עמ' 224). אך כל גמישות חייבת להתבטא מתוך התהליכים הלאומיים-דתיים גורם, ולא בניגוד להם. הבה, למשל, מצדד הוא במתן שויון זכויות מלא לבשים כולל צירופן למניין והעלאתן לתורה, אך הוא מדגיש כי כל זאת בתנאי שלא יגרום הדבר לידי קרע בין חרדים לחופשיים (לעיל, עמ' 28).

הוא אף רואה יחסי גומלין הכרחיים בין "תורה" ובין "מצוות", בין החזון המוסרי הדתי ובין המצוות היבשות המאפשרות באופן מוחשי את קיום המצע החברתי-לאומי שעליו ייבשא חזון זה. הרעיון המוסרי הישראלי לא היה יכול להתקיים ובייחוד בתנאי הגלות אילו לא היו מוטלות על העם מצוות מעשיות. ערכן של המצוות גדול, אם כן, בהבטחת הקיום הלאומי. מאידך גיסא העם לא היה יכול לקיים מצוות אילו לא היה לו חזון, קרי "תורה". לפיכך הירבו להם החכמים גם תורה. "דעות מופשטות, עיוניות בלבד, אינן יכולות לעמוד בפני המציאות הממשית. "אכול את המגילה הזאת" - את המגילה שהתורה כתובה עליה צריך לא רק לקרוא ולהגות בה, אלא צריך 'לאכול' אותה - לעשותה הורי ומציאות" (דרכי לקראת התחייה..., עמ' 284) שהרי אין התכלית הרוחנית מושגת אלא על ידי מעשה דתי ממשי ומוחש (לעיל, עמ' 286).

77. י. קלוזנר, "תפקידו של הסטודנט הלאומי", "המשקיף" (22.12.1939).

למרות מה שסבור קלוזנר שהטילו חכמים מצוות על העם לשם שימור הייחוד הלאומי, ברור לו שיש למצוות ערך חיובי רב אף בעת העצמאות הממלכתית של העם. אמנם, אפשרי שכמה מצוות יתבטלו מאליהן, לא באופן רפורמטיבי, אך ככלל הוא סבור "שאינן עם חי חיים מיוחדים בלא מנהגים לאומיים דתיים מיוחדים, שהם הם המצוות המעשיות, שבהן מתעלים המנהגים לדרגה של חובה ומצווה" (לעיל, עמ' 287).

כאן מתגלה כי קלוזנר מחייב את עיקרון "החובה" בתשתיתם של חיים לאומיים בריאים, וזהיר לו כי אין כסבוקציה דתית להעניק תוקף בר-קיימא להרגשת יחס החובה של הפרט אל המסגרת החברתית-לאומית שהוא חלק ממנה.

למרות שקלוזנר מרחיב את תחום המקוריות וכולל בתוכו אף יצירות מהתקופה שלאחר אובדן העצמאות הלאומית, אף הוא מצביע על הבדל שבאופי בין היצירות שנוצרו בתקופת העצמאות ובין אלו שנוצרו לאחר מכן: בימי העצמאות הלאומית, כאשר רוב העם ישב בארצו, היו היצירות בעלות "היקף אנושי-כללי", בעוד שלאחר מכן היו הן בעלות אופי לאומי צר יותר. שינוי זה בתבוקש מתבאי השיעבוד שאילצו את העם להפנים את מירצו.⁷⁸ מסקנתו היא, אם כן, שריכוזו מחדש של עם-ישראל בארצו וחידוש עצמאותו המדינית, שוב יצרו את התנאים הדרושים לפיתוח רוחני-דתי בעל משמעות "אנושית כללית".

כאן כבר טמון אלמנט משיחי-אוניברסאלי הזהה במשהו עם רעיון היעוד שכה אופייני לאבות הלאומיות באירופה שב"ל. יתרה מזו: "הרוח הלאומית" איננה מצטמצמת בתוך עצמה ואיננה קובעת גבולות הסתגרות מפני גילויי תרבות שמוצאם אינו ממנה, מה שעומד בניגוד מפורש לעמדת הלאומנות הקיצונית של "דם ואדמה". בהתייחסו לנאציזם אומר קלוזנר: "... ואמנם בעוד שההיטלריסטים דוחים ורודפים לא רק כל דבר יהודי, אלא אפילו כל דבר גרמני שלא ברוחם... מטיפים הלאומיים העבריים השלמים לא רק להחזרתם של 'בדחי ישראל', כישו, פילון ושפינוזה, לתוך היהדות, אלא אף לספיגתם של בוכרים גדולים כאפלטון, קאנט וגיסה, עד כמה שאפשר להללו להתמזג ברוח העברית הסהורה".⁷⁹

78. השווה אחימאיר, להלן.

79. השווה א. שלזינגר, תרבות ישראל בארץ-ישראל, ראובן מס (תש"ו - ירושלים), עמ' 30-31.

4. משיחיות

הקו המאפיין את המשיחיות החילונית בחקופת האמנסיפציה וההשכלה מתבטא במימד אוניברסאלי ואינדיבידואלי כאחד. אין כאן גאולת עם היוצא משיעבוד הגולה לחיי גאולה, אלא דווקא ובעיקר גאולת היחיד, הבאה כתוצאה מגאולת האנושות כולה. הדגש הוא על שינוי מצב חברתי-כלכלי ותרבותי מעיק, ולא על שינוי מעמד מדיני היסטורי של עם. כבסיון של מימד משיחי כזה יש גם להבין את היווסדה של התנועה הרפורמית ביהדות בתקופה האמנסיפציונית מחד-גיסא, וכמה מהתנועות הסוציאליסטיות היהודיות הלא ציוניות שבתקופה הבתר-אמנסיפציונית מאידך-גיסא.

גם הקו המשיחי העובר הן בגלוי והן בסמוי בתנועה הציונית-חילונית איננו משולל רכיבים ברורים של אינדיבידואליזם ואוניברסאליזם למרות מה שמיוחד אותו מקודמו הוא הרעיון של שינוי מדיני-היסטורי בגורלו של עם ישראל. שינוי זה בגורלו של הקיבוץ היהודי לתפוצותיו כקיבוץ לאומי ולא כקיבוץ של יחידים המחפשים פתרון למצוקתם איש איש בקרב החברה והמדינה שבה נולד, הרי הוא הבסיס הראשוני של התנועה הציונית בכללותה. אלא שנחלקו זרמים ואישים בתנועה הציונית ביחס למידת הדגשת המימד הלאומי שבמשיחיות ויחס-הגומלין שבין המימד הזה לבין המימד האוניברסאלי-אינדיבידואלי.

לפני שנעמוד על ההבדלים הללו מן הראוי לצאת ידי חובת הסברת מושג המשיחיות בהקשר הנזכר.

דייקנו לומר הסברת המושג בהקשר הנזכר, ולא אמרנו הגדרתו, מכיוון שמושג זה כהרבה מושגים מתחום התופעות ההיסטוריות, הוא קשה הגדרה עד למאד. בהסתייגות-מה נאמר כי ביסוד מכלול התופעות והרעיונות המשיחיים בישראל מונחת השאיפה להביא את האומה ועמה את האנושות כולה לידי מצב חברתי ומדיני אידיאלי. תופעות המשיחיות בובעות מאי-שביעות-רצון ממצב היסטורי נתון, ונושאיהן חדורים בהכרח מידת אופטימיות באשר לשינויו הרדיקאלי של מצב זה. יש הרואים את השינוי כבעל אופי אסקאטולוגי, ויש הרואים אותו כבעל אופי מצומצם יותר. יש הממתינים לסיעתא דשמיא בלבד, ויש כאלה הסומכים רק על אתערותא דלתתא, ויש המשלבים את שני הגורמים כמשלימים זה את זה. אך הצד השווה אצל כולם הוא עצם השינוי הרדיקאלי (לא בהכרח רבולוציוני), שתוצאתו תתמיד עד סוף כל הדורות.

מרבץ מאליו כי אידיאליזם זה יש בו מנה גדושה של רומנטיקה, ובייחוד אמורים הדברים ביחס למשיחיות הציונית שמרדה במצב נתון ויצרה תמונה אידיאלית המורכבת

ממידגמי העבר. כך, למשל, נוצר הקשר בין השאיפה המשיחית לבין ההתרפקות על רעיונות הנביאים בתנ"ך.

נשוב לדון בהבדל שבין הגישה המדגישה את המימד הלאומי שבמשיחיות ובין זו המדגישה את המימד האוניברסאלי-אינדיבידואלי. בהכללה גסה ייאמר כי תנועת העבודה הארצישראלית רואה את עיקרה של הגאולה הלאומית כשלב הכרחי ליצירת מצב חברתי על-פי דגם של סוציאליזם זה או אחר. אכן קיימות התבטאויות בפי דבריה המקשרות סוציאליזם זה לאידיאל הנבואי הקדמון,⁸⁰ אך אלה הן התבטאויות שאין להן כיסוי ממשי בתוכן הכללי של האידיאולוגיה של התנועה. זה בעיקר לנוכח העובדה שתנועת העבודה מדגישה את מלחמת המעמדות, וכך למעשה מרכזת את עיקר מאמציה לגאולתו של מעמד מסויים, תוך כדי הבעת סימפטיה למעמד המקביל באומות אחרות. ובכך, רעיון הגאולה הלאומית קיים אצלה, אלא שהוא נבלע להלכה ולמעשה במכלול האידיאולוגיה המעמדית.

בתנועה הרוויזיוניסטית, לעומת זאת, עומד רעיון הגאולה הלאומית בעצמאותו ומתוך שמירה על עיקרון ה"מוניזם" של ה"פרימאט הלאומי". מבחינה זו ההמשכיות ההיסטורית שברעיון המשיחיות הלאומית בתנועה הרוויזיוניסטית בולטת יותר מאשר בתנועת העבודה. חשיבותה של הגאולה הלאומית בתנועה זו היא במה שהיא מהווה ביטוי לתשוקה היסטורית העוברת כחוט השני בחיי העם מקדמת דנא. היסוד המשיחי בתנועה זו אינו תבאי ואינו תוצאה להטבת מצבו הכלכלי של מעמד זה או אחר. אמנם גם בו מצוי, ובבירור די ניכר, יסוד של שאיפה לשיפור סוציאלי, אלא שכאן ההדגשה היא על מה שקרוי בלשוננו של קלוזנר "סוציאליזם נבואי" בניגוד ל"סוציאליזם המארכסיסטי", הנקוט בידי תנועת העבודה.

קלוזנר מונה עשר נקודות המייחדות את "הסוציאליזם הנבואי", והמפרידות אותו מן "הסוציאליזם המארכסיסטי":

- א. הוא מיוסד על אידיאליסמוס ולא על מאטריאליסמוס.
- ב. המונותיאיסמוס המוטרי, שאין בו הגשמה כל שהיא, נעשה יסוד ובסיס לו, ולא האתאיסמוס השטחי או היחס הפאסיבי לדת בכלל.
- ג. תיקון הפרט חשוב בו לא פחות מחוקים סוציאליים, שהרי לפי הסוציאליסמוס הנבואי לא יבוא תיקון העולם בלא תיקון האדם.

80. ראה, למשל, דבורי נחמן סירקין המצוטטים אצל כנעני, עמ' 42.

- ד. הלאומיות היא בו הנסיס של האיזמירניזציונאליזם (יותר נכון של האוניברסאליזם), והיא אינה "רע מוכרח" בלבד, שיעבור בזמן מן הזמנים ושצריך לסייע לכך שיעבור ויחלוף.
- ה. אין בו זכר למלחמת מעמדות: הסוציאליסמוס הנבואי יודע רק מלחמה ברשעות ובעוול בכל מקום שהם.
- ו. אין בו זכר לדמגוגיה: אין הוא יודע חנופה למעמד אחד והטלת כל האשמה על מעמד אחר. הכל אשמים והכל חייבים לשנות את דרכם ולחזור בתשובה.
- ז. הקטאסטרופה, שתבוא בעקבו של החטא הסוציאלי, היא פורענות לעולם כולו, לכל המעמדות כולם, ולא פורענות שיביא מעמד אחד על השני.
- ח. תיקונו של המצב הסוציאלי אינו אפשרי בלא תיקונו של המצב המדיני והכלכלי של עם ישראל, שישוב ויתרכז בארצו, יבנה את הריסותיה ויחדש את מלכותו.
- ט. אין המדיניות והארציות נדחות מפני הרוחניות והמוסריות: מלך המשיח הוא גם מלך גדול וגם אדם עליון מוסרי.
- י. הגשמתו של הסוציאליסמוס הנבואי אינה פרי של מהפכת דמים קרובה: היא תוצאה של פרוצס ארוך, שיסתיים ב"אחרית הימים".⁸¹
- מושג המשיחיות אצל קלוזנר כפי שעולה מתוך "עשרת הדברות" הנ"ל (כך מכנה הוא את עשרת העיקרים) וכפי שמופיע במאמרים אחרים שלו, מבוסס על שתי הנחות עיקריות:
- (א) אין משיחיות אמיתית בישראל, שאין עמה אמונה בעל-סנעי, ב"רוחני מוחלט" המציב בפני העם מטרה מוסרית עליונה שאליה יש לחתור.
- (ב) אין משיחיות אמיתית בישראל, שאיננה חלק אורגאני משאיפת התקומה הממלכתית, שאיפה המונחת ביסוד תולדות עם-ישראל לדורותיו.
- שתי הנקודות הללו הן מרכזיות בהשקפת עולמו של קלוזנר, הרואה בעם-ישראל כלי לביצוע מטרה מוסרית עליונה כלל-אנושית. זאת מתוך הנחתו האידיאליסטית הבסיסית שאין לראות את ההיסטוריה כאילו היא סובבת מסביב לציר של מניעים חומריים בלבד, אלא "האדם הוא הרוח החיה בדברי ימיו, הרוח החושבת, המרגישה והשואפת אל על".⁸²

81. ראה מאמרו של קלוזנר: "המשיח היהודי והמשיח הנוצרי", בתוך ספר מאגנס (ירושלים תרצ"ח).

82. עיין מאמרו של גרשון א. חורגין, בתוך: יוסף גדבה: יוסף קלוזנר - לדמותו (ת"א - תש"ך), עמ' 88.

בניגוד לרלטיביזם של ברדיצ'בסקי וחבריו לדעיון "שינוי הערכים", רואה קלוזנר, כמורו אחד-העם, את קיומה של "מהות היהדות". כלומר, אידיאל יהודי אחדותי המשתקף בדורות שונים במהלך ההיסטוריה היהודית. ואת הלאומיות היהודית במסגרתה הממשית הוא מבסס לבסס על "הערכים הרוחניים שלנו". אלא שלא כאחד-העם, אין קלוזנר מסתפק ב"מוסר לאומי" חילוני והוא מוסיף עליו "יסוד פילוסופי דתי",⁸³ מתוך הכרתו במרכזיותה של הדת בתוכן של הלאומיות היהודית.

היסוד הדתי במשנתו של קלוזנר איננו זהה לזה שבאורתודוקסיה המסורתית. אצל זו ציוויי המוסר הם גילויי אלוקים חיים, שבמפורש נאצלו על העם ממקור השפע העליון באמצעותה של ההתגלות. גם הרעיון המשיחי לפי האורתודוקסיה מקורו בהבטחה אלוקית מפורשת, כפי שבאה לידי ביטוי בתורה ובנביאים. קלוזנר, שאיננו דתי במובן הפורמאלי-אורתודוקסי, ושגישתו לכתבי-הקודש היא גישה ביקורתית, איננו מקבל את רעיון ההתגלות וההבטחה בצורתו האורתודוקסית. אכן הוא מאמין במציאותו של אלוהים ומאמין הוא גם שאלוהים הוא הטוב האבסולוטי,⁸⁴ אלא שלדעתו אין המוסר, ובכלל זה הרעיון המשיחי, מזוהה (לפחות לא באופן ישיר) עם האמונה באלוהים. האדם הדתי עושה בסיונות להביא את המוסר לידי זהות מוחלטת עם האמונה הדתית, אבל עדיין, לדעתו, זהות כזאת לא קיימת. הרעיון המשיחי גרוע לדבריו, אם כן, מההכרה המוסרית הטבועה ביהודי מקדמת דנא, וכיוון שהרעיון המשיחי הוא ביטוי לטוב מוסרי, קישר אותו היהודי אל האלוקים שהוא מקור הטוב (הקשר בין האלוהות והמוסר הוא, אם כן, בלתי ישיר).⁸⁵

לדעתו של קלוזנר התפתחה ההכרה המוסרית המשיחית מתוך התנאים הגיאוגרפיים שבהם היה בתוך הישראלי הקדמון.

המוסר העברי "שורשיו בסובייקטיביות שהיא ילידת 'טבע המדבר'". מאחר שבמדבר אדם בתוך רק לטבע הפנימי (טבע האדם) ולא לטבע החיצוני, הוא מתכשר יותר להכיר בערכם הרם של בני-אדם זולתו. מתוך לבו הוא מבין את הגות רוחם ולבם של בני-אדם אחרים, ובא משום כך לידי יחס של חיבה וכבוד לבריות. רעיון זה מתמזג עם רעיון בורא-עולם אחד שברא את האדם בצלמו ובדמותו,

83. יוסף צדנה, יוסף קלוזנר - לדמותו, עמ' 41.

84. ראה: דרכי לקראת התחייה והגאולה, פרק ל'.

85. ראה לעיל.

ומכאן צועד המוסר צעדי און ונא לדעה הרמה שכל הברואים
בצלם שווים הם, שהלא "אב אחד לכולנו, אל אחד בראנו".⁸⁶

הרעיון המשיחי לדעת קלוזנר משתלשל מההנחות המוסריות שהתפתחו בתנאים
גיאוגרפיים מסויימים, אבל - וזה עיקר במישנת קלוזנר - הוא מתפתח ומתעצב
ומתקדש בקדושת דורות הנושאים אותו ונשענים עליו כאחד. האנרגיה והדינמיקה
המעצבות את תכונתו הרוחנית, המוסרית והחברתית של העם, הן אנרגיה ודינמיקה
משיחיות. רצון החיים הקולקטיבי, מסירות הנפש וקדה"ש, שאיפות מלכות וגאולה,
הריהם מובעים ונישאים על-ידי רעיון ה"תעודה" ההיסטורית, הווי אומר על-ידי
רעיון משיחי.

כלומר, המשיחיות בישראל שהיא שלב עליון במערכת המוסר הסוציאלית
נבואית, באה על ביטויה במהלך ההיסטוריה היהודית במאבקו של העם לשמור ייחודו
הלאומי ולהשגת גאולתו השלמה בארצו. במלים אחרות יאמר, שאין הרעיון המשיחי
בישראל יכול להיתפס ללא שאיפת הגאולה הלאומית. המשיחיות המוסרית והזיקה
הלאומית החזקה - שני צדדים למטבע אחד הם. המשיחיות הלאומית אינה טפלה
למשיחיות המוסרית, כשם שאין זו האחרונה טפלה לראשונה. שתיהן בדיבור אחד
נאמרו; שתיהן משלימות האחת את רעותה.

כמו-כן הוא דוחה את ההשקפה שהמשיחיות הלאומית היא רלוואנטית רק ככלי
להגשמת המשיחיות המוסרית, שהרי הלאומיות עצמה, לדעתו, בצורתה הבריאה הבלתי-
משעבדת והבלתי-משועבדת, היא מרכיב חשוב בהרמוניה שתיווצר לאחר הגשמת
המשיחיות המוסרית הכלל אנושית. "אין לשכוח" אומר קלוזנר "שהמשיח הוא מלך
המשיח: עם-ישראל אינו מותר על המלכות גם בימי השלום והצדק של 'אחרית
הימים'".⁸⁷ ולפיכך תוקף הוא את ה"דואליסטים" הציונים מכל המינים, שלגביהם
"הלאומיות אינה אלא חזיון עובר".⁸⁸

86. גרשון א. חורגין, בתוך: י. קלוזנר - לדמותו, עם '90.
לכאורה לפנינו גישה התולה את ההתפתחות האנושית בסיבות חומריות בלבד,
ואכן כך מבין זאת חורגין, אבל אין זו האמת של קלוזנר, הרואה בתנאים
החומריים רקע בלבד להתפתחותה של המחשבה, אך לא סיבתה המוחלטת (דרכי
לקראת התחייה והגאולה, עם' 281-282).

87. "הסוציאליזם הנבואי", ביתר, כרך ב', עם' 117.

88. "חלוקי דעותנו", ביתר, כרך א', עם' 402.
באותו מקום מעלה קלוזנר את רעיונותיו הזוהים לאלה של ז' ברוטנסקי, בדבר
מקומה של הלאומיות במערכת הכלל-אנושית.

תפיסה אידיאליסטית זו של המשיחיות בהקשרה להתעוררות הציונית המודרנית מובעת גם על-ידי י. ייבין במאמרו הנ"ל "בין אובדן לתקומה", וכן על-ידי ז. לרנר, המסביר את "יסודות הציונליזמוס העברי".⁸⁹ במאמרו זה הוא אמנם מגיע למסקנה בדבר האופי הארצי של המשיחיות בישראל, בדבר זה ש"המלך המשיח" הוא "גבור מלחמה" וכו'; אך, מוסיף הוא ואומר ש"למטה מן סף ההכרה פעל אינסטינקט בריא ועז", והוא "ששיבת ציון משמעותה גם שיבתה של השכינה העברית". "ולכן", הוא מוסיף ואומר כי "הצמאון לשלטון שעורר מדי פעם בפעם את התנועות המשיחיות, אינו ממרה בפני עצמה... בשאיפה לשלטון העצמאי תלויה גאולת רוחן של העם העברי".⁹⁰

רעיון הגאולה המשיחית כפי שהיא נתפסת על-ידי הטופרים והוגי-הדעות המשתייכים או הקרובים אל התנועה הרוויזיוניסטית, מתאפיין בעמידתו על בסיס רוחני אידיאליסטי - היסטורי-לאומי עמוק. אין הוא דש בבעיות סוציאליות מיידיות כגון בעיית המעמדות, אין הוא עוסק ב"יום קטנות", אלא הוא מתייחס אל השינוי בכללותו הרוחנית-מוסרית המוחלטת. מן הבחינה הזאת היו כאלה שהבחינו בקשר רעיוני בין הציונות הרוחנית מיסודו של אחד-העם, ובין "הרוויזיוניזם הרוחני".⁹¹

גישה זו של משיחיות זובעת בראש ובראשונה מתוך החשבת המביעים הפסיכיים בעם העולים בחשיבותם על-פני הגורמים החומריים.⁹² כלומר, רעיון המשיחיות משתלב כאן בהשקפה היסטוריוציסטית רחבה, הרואה בקיומה של חוקיות במהלך המאורעות ההיסטוריים, חוקיות המכוונת להתגשמותו של אידיאל, שהוא, כמובן, מעל ומעבר לאינטרסים ארעיים.

"אין זה היסטוריסמוס מטריאליסטי של סוף המאה הי"ט", אומר צבי וויסלבסקי במאמרו על קלוזנר, אין זה היסטוריסמוס,

89. מופיע בתוך א. רמבה, "השפה והלאום", קובץ (לונדון, תרצ"ז). הדגשה שלי - ש.פ. (מופיע בעמ' 25).

90. לעיל, עמ' 25. ההדגשות אינן במקור.

91. ראה ג. חנוך, "הרביזיוניזם הרוחני", "העולם", גליון כ"ב, 1931, 9 ביוני.

92. לעיל.

הדן כל מאורע וכל חזון רק לפי ערך שעתו וגונו אותו גניזה עולמית, לא היסטוריסמוס זה שהוא אח לדיליטיביסמוס פסקני, הנוטל מאת כל הערכים וקבייני הרוח של האדם את ערכם הנצחי והעולמי, אלא ההיסטוריסמוס הראשון, זה של הגל ותלמידיו... היסטוריסמוס זה או הפנאה זו של המחשבה הפילוסופית מעולמו של טבע בעיקר על חוקותיו הנצחיים, חוקיו העולמיים, כלפי עולם עשייתו של האדם ברחבי טבע זה - היה לו לקלוזנר לקו. היסטוריסמוס זה רואה את כל תנודות האדם... כהתגלות אלוהים בצורת שונות ובדרגות שונות על-ידי האדם וההיסטוריה שלו.⁹³

קלוזנר קובל כנגד כל מגמה של "דהיסטוריוזציה" כפי שמתגלה לדעתו באידיאולוגיות ציוניות שונות. לדעתו מובילה מגמת הדהיסטוריוזציה לידי תופעות של דנאציונאליזציה כשברקע של שני תהליכים אלו בא לידי ביטוי יחס של שלילה אל הדת והמסורת היהודית.⁹⁴

בגישה היסטוריוציסטית זו רואה קלוזנר את עיקר השוני בין התנועה הרוויזיוניסטית לבין שאר התנועות הציוניות (להוציא את ברית הציונים הכלליים): הציונות הסוציאליסטית מטיפה ל"הסתלקות מן העולם הישן" בעוד שהציונות הרוויזיוניסטית והציונות הכללית בונות את דגם האידיאל המשיחי שלהן על בסיס של חידוש העבר. כל נסיון לתחייה גאולתית שאיבנו לוקח בחשבון את המסורת היהודית בכללותה הריהו לדעת קלוזנר נסיון אנטי היסטוריוציסטי רומנטי משיחי, ואין בו מיסוד התחייה והגאולה כלל.⁹⁵

בתוך המערך ההיסטוריוציסטי הזה תופסת ארץ-ישראל מקום מרכזי:

הדהיסטוריוזאטורים מכל המינים - האנטי ציוניים, הלא ציוניים... טוענים שכל הסעמתו של הערך ההיסטורי של ארץ-ישראל באה מתוך זכרונות קדומים ואין בו אלא דוממטיקה. אין אני רוצה לומר, כלל, שאין לזכרונות קדומים שום ערך לאומה, שכל אפשרותו של קיומה המיוחד מומנעת במה שהיא זוכרת את העבר שלה ומקשרתו בהווה ובעתיד. ובכלל, בשעה שתחלוף הדוממטיקה מן העולם ייחרב הלב האנושי...

93. י. קלוזנר - לדמותו, עמ' 219.

94. דרכי לקראת התחייה..., עמ' 121.

95. אכן, "ברית הקנאים" למשל הדגישה את רציפות וכוללות ההווה היהודית, את האחדות המאפיינת את כל שלבי ההיסטוריה היהודית. יעקב כהן כותב במאמר בשבת תרצ"ג כי הכרת הקשר שבין כל חוליות ההיסטוריה היהודית באה לידי ביטוי בסיסמת "ברית הקנאים" שהיא "אחד". זהו אותו "אחד" שב"שמע ישראל", כותב בעל המאמר. וסיסמה זו, "שמע ישראל", "היתה באמת והבה עד היום הסיסמה של האומה הישראלית, ביטוי קבאחה לאלוהיה, ליחודה בין העמים, ולכל השקפת העולם המוסרית שלה. בקריאה זו "אחד" מצטרף הקנאי לכל הדורות הרבים ההם, שומרי האמונים בכל

ואולם הערך ההיסטורי של ארץ-ישראל הוא יותר מזה של זכרונות קדומים. זה ערכו של דבר אחד קיים ועומד בתוך המון דברים עוברים וחולפים, ערך (werth) לאומי היסטורי בלתי משתנה, שעושה אפשרית את השתנותם של כל שאר הערכים הלאומיים ההיסטוריים. כל עוד שתהא התקווה לבסיס מדיני וארצי גמור חיה בתוכנו ומתגלית במעשים, תהא היהדות יכולה לפשוט צורה וללבוש צורה ככל מה שיתבעו ממנה צרכי הזמן המשתנים.⁹⁶

ארץ-ישראל היא מרכז הרעיון המשיחי והיא נרתבת לו את בסיס קיומו. שהרי היא הגורם הבלתי משתנה בהיסטוריה היהודית ולכן היא המוקד המאחד אחדות לאומית את העם בתפוצותיו. חסרוננו של מוקד זה כוודאות היסטורית וכקורפוס מיסטיקום כאחד היה מביא באופן טבעי לידי דיסאינטגרציה לאומית בתקופת "הסתר הפנים" הגלותית.⁹⁷ שהרי המאמץ הכללי לשמור הייחוד הלאומי היה אפשרי רק מכוח התקווה הבלתי מעורערת שייחוד לאומי זה יבוא לידי השלמתו וביטוי המלא במצב של עצמאות מדינית באותה ארץ שבה הוא הופיע לראשונה ושבה הוא עוצב. וכאמור, ללא ייחוד לאומי זה אין ה"תעודה" המשיחית יכולה לבוא לידי שלמות רעיונית והגשמה מעשית.

זהו רק אספקט אחד של הרעיון המשיחי כפי שמונח על-ידי ההוגים המקורבים אל התנועה הרוויזיוניסטית. האספקט המשיחי שהוא שכיח יותר בתנועה הוא פרוזאי יותר ומצמצם יותר בתחום האינטרסים הספציפיים של העם היהודי. זהו האספקט של גאולת עם ממצב היסטורי-מדיני ירוד אל מצב היסטורי-מדיני נעלה יותר. זהו הרעיון המשיחי של השתחררות העם מ"שעבוד מלכיות". אמנם כבר נזכר לעיל ששני האספקטים הללו הם צד אחד של אותו מטבע, אלא שלפנינו הבדלי הדגשה, ומן הראוי לעמוד על כך.

קלוזנר עצמו איש "הציונות הרוחנית", המסיף לרעיון ה"תעודה", מדגיש את המומנט הלאומי ואת המשיחיות ה"מצומצמת",⁹⁸ זו המתרכזת בגאולת עם משעבוד

... (המשך)

עת ובכל מקום, מגביר את לבו בלהב קנאתם הקדושה ומקדש עצמו לכל שרות ולכל קרבן, אשר ידרוש המפעל הגדול ממנו".
י. כהן, "בסימן בר כוכבא", המטרה, בעריכת מאיר גרוסמן, ת"א, ר' תמוז תרצ"ג.

96. י. קלוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה, הוצאה מדינית (ת"א תשי"ח), עמ' 329.

97. ראה א. שביד, עמ' 79.

98. השווה י.ה. ייבין, להלן.

מלכיות שהוא נתון בו. ראשית הוא עומד על עיקרון בסיסית של אדם להיות "קרוב אצל עצמו", בבחינת "עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמים": ... ומכיוון שהיהדות אינה דת בלבד, אלא היא גם תפיסת עולם של אומה יחידה בעולם, שמחזקת בדת זו בלבד, בשעה ששאר הדתות כוללות אומות שונות ביחד, הרי מן הנמנע הוא, שהאידיאל של אדם מישראל לא יגשים, קודם כל, את משאת נפשה של אומתו הדוריה והסגופה, הגולה והנרדפת - לשוב לארצה ולחדש ימיה כקדם". האומה רוצה להשליט שלמות וצדק חייבת ושואפת לגאולת עצמה קודם לכל.

ייבין רואה בהתרכזות בגאולה לאומית "מצומצמת" את סוד תודעת השלמות והיסודיות, והוא אף רואה בגישה זו מעין דרכיו של הקב"ה. סוד גדולתו של הקב"ה, אומר ייבין, הוא ביכולתו "לצמצם" עצמו ולהשגיה ולטפל בעולמנו הקטן. דווקא הוא המקיף הכל וכולל הכל יכול לתת דעתו על הפרט הקטן. אף האדם השלם שנברא בצלם אלוקים הוא זה שיכול לצמצם עצמו ולהתרכז בתחום מצומצם בתוך האינסוף המקיף אותו. האדם השלם הוא זה היכול למצוא את "הכולל שבפרטי". "את זאת יודע האוהב, שהיצור המוגבל מאוד, יצור יחיד מבין המוני היצורים המרובים... בעשה לו חזות הכל". מכאן מסיק ייבין לגבי רעיון הלאומיות והגאולה הלאומית "המצומצמת" - היא הגאולה משיעבוד מלכיות - וטוען כי האוניברסאליזם האנטי-לאומי הוא תוצאה מהיעדר תודעת הצמצום, חוסר היכולת להתרכז ולאהוב את המצומצם שאותו ניתן להקיף. "... מכאן אי הסיפוק האוכל ברעיון הלאומי 'המצומצם', במולדת 'המצומצמת' בשטח... ובריחתנו אל רעיון תיקון העולם במימדים קוסמיים דווקא".⁹⁹

מאידך גיסא גם ייבין עצמו שהוא קיצוני בתפיסתו הלאומית אינו רואה אותה כערך בפרד בעל התייחסות דיכוטומית אל "כלל מערכת הישיות". מבחינה אבסולוטית אידיאלית אין ישראל מעבר אחד ועולם מעבר אחר אלא "כל מערכת הישיות" מסוגדת "כטבעת ענקים". כל הקיים הוא אחדותי לחלוטין, "וגם מלכות ישראל הירושלמית - חלק בלתי ניתן להיפרד הוא באמונת ישראל. הכל בסוד 'האחד'".

הוא גם מפתח השקפה בדבר טיבו של "הקוסמוס המוסרי", המתבטא מעל הקוסמוס "הטבעוני" ונותן לו ממשות של קיום בסוד חוקי העד הקיימים בו. חוקי הגמול

99. י.ה. ייבין, בשבילי אמונת ישראל, עמ' ק"ו.

והמשפט העליון. אף "תורת הגאולה המשיחית של ישראל" אינה לדעתו אלא "תולדה הכרחית מתוך הגמול והמשפט השריר עדי עד".¹⁰⁰

"המשיחיות המצומצמת", זו המשיחיות של גאולה לאומית מהווה ביטוי מרוכז

למצב היסטורי מעיק, מתמשך והולך של אומה שלמה. בעוד "המשיחיות הרוחנית" הכללית מתייחסת אל איזו תיאוריה אידיאליסטית, שאמנם מציאות מסוימת מהווה לה בסיס, הרי המשיחיות המצומצמת מתייחסת למצב מדיני ריאלי ומידי, ומצב מדיני ריאלי זה אינו עומד במנותק משלשלת מאורעות העבר מבחינת החוריה שהוא מעניק לבני העם בהווה. אדרבא, עוצם החוריה שמעניק מצב מדיני זה הוא פועל יוצא מאסוציאציה עם מאורעות העבר שהוא מעורר.

יבין גם מדגיש את מעשיותה וארציותה של היהדות בניגוד ל"ביטול היש"

והנידוואנה אצל כמה מהדתות האחרות. "אלוהי ישראל הוא אלוהי המעש", ואף דת ישראל היא דת המעש. מבחינה זו כל גיבורי המעש וכל לוחמי המעש למען גאולת העם, מהרצל ועד ליאיר ועד לעולי הגרדום - הם הם שהיה בהם ממידת קרוב; ממידת המעש, ולא יקום עמנו ולא יגאל... אלא אם יקומו לו מחדש אנשי מעש אלה; הם הם הנאמנים ביותר לאמונת ישראל ולאלוהי ישראל, שנפש-נפשה היא: המעש הגואל".¹⁰¹

כלומר, משיחיות שאיננה אקטיבית לאו משיחיות שמיה מבחינה יהודית שורשית.

משיחיות ופאסיביות תרתי דסתרי הם ביהדות ההיסטורית. יחסי הגומלין שבין מעש האומה לאלוהיה מתבטאים גם בכך שעם ראשית שובה של האומה אל הזירה ההיסטורית מתרחשת גם גאולת אלוהיה: "... אותם עולי גרדום פלאיים, אותם עורכי 'תיקוני חצות' לא בביטול ביישבת אבלים על הקרקע אלא במארג לילי על דרכים לקלגסי אויב זר - הביאו לידי ראשית גאולת אלוהי ישראל. בהם... גאל אלוהי ישראל את עצמו ושוב עבר בגילוייו מסיטרא דנוקבא לסיטרא דדוכרא".¹⁰²

במילים אחרות: אחד הקווים המאפיינים את "משיחיות גאולת העם" היא

אינטרפרטציה של מאורעות ריאליים בהווה על-פי מושגים ותחושות של העבר. זהו ההיסטוריוציזם הבא לידי ביטוי ברור בהשקפותיו של קלוזנר. זוהי אותה ראייה הרואה את המאורעות השונים בזמנים שונים כגילוייה של המהות האחת העוברת ביהדות מקדמת דנא ועד ההווה.

100. לעיל, עמ' צ"ב.

101. בשבילי אמונת ישראל, עמ' קכ"ט-ק"ל.

102. לעיל, עמ' כ"ו.

לכן, ההתרגשות שאחזה ביישוב בארץ עם תחילת המנדט הבריטי איננה מתקבלת אצלו רק כביטוי של הרגשת רוחה לרגל שינוי חיובי במצב מדיני-חברתי מסויים, אלא ובעיקר, התרגשות זו היא ביטוי לתחושה משיחית הפועמת בעם. תחושה זו איננה יציר הרגע כלל ועיקר, אלא יצירה מתמשכת שעומדת בממשותה מעבר לכל זמן.

למרות מה שהיא מסוג הדברים "הבלתי משוקלים", אין כתחושה זו, מלמדנו קלוזנר, מניע היסטורי ממדרגה ראשונה.¹⁰³ התחושה המשיחית מודגשת אצלו בתארו את ההתרגשות שאחזה ביישוב עם בואו של "הנציב הראשון ליהודה" סיר הרברט סמואל:

וגדלה השמחה ועמקה בהתפעלות כשביום י"ד בתמוז (1920) דרך 'נציב ראשון ליהודה' סיר הרברט סמואל, על אדמת ארץ-ישראל, מוקף הדר מלכות... למעלה ביסיתי לתאר את הרגשות שעוררה תופעה חדשה זו בתולדות ישראל, יהודי משנה למלך, לא סתם באיזו ארץ מארצות הגולה, כר' סמואל הנגיד או ר' חסדאי אבן שפרוט בספרד... אלא בארץ ישראל על יסוד הכרזה ברורה, שארץ ישראל עתידה לייעשות בית לאומי ליהודים - הרי זה חלום בהקיץ, הרי זה יעוד משיחי שמתחיל להתגשם בפועל! הרי זה יותר מהכרזת כורש ו'ימי זרובבל' - כך היתה גם דעתי באותם הימים וכך דעתי גם כיום.¹⁰⁴

גישה מעין זו לא היתה לרצון לאיש תנועת העבודה א.ד.ג. שהדגיש את האספקט האוניברסאלי-אינדיבידואלי של הגאולה: "א.ד. גורדון שבא וביזה את התנועה ה'משיחית' שקמה בימי הדקלרציה של בלפור, ולא היתה אידיאה 'ממלכתית' יותר בעלה בעיני ברנר מאשר ייסוד מושבי עובדים".¹⁰⁵

ג. חנוך עצמו רואה בגישה זו של תחושה משיחית ריאקציה המזיקה להתפתחות הבריאה של היישוב בארץ-ישראל באשר "החזיון המשיחי" מסיח את הדעת, כדבריו, מהצורך החיוני המידי לעבודה מעשית נוסח "עוד דונם ועוד עז":

ואם באים עתה 'רבולוציונרים חדשים' להשיב ולהזכיר לציונות את 'חזון אחרית הימים' ולהעמיד שוב את האחריות הזאת במרכז תנועת הרוח, אם באים להפוך שוב את האידיאות הקטנות והמוחשיות שלנו כמו: משק, כלכלה, צורת חיים יישובית, חיבור לחלוציות ולהגשמה ריאלית - ל'רעיון המשיחי' מופשט אחד 'גדול ומרכזי', הרי זו לא מהפכה של התקדמות ברוחה של היהדות החדשה, אלא ריאקציה, נסיגה לאחור.¹⁰⁶

103. דרכי לקראת... עמ' 190.

104. דרכי לקראת... עמ' 226. ההדגשה איננה במקור.

105. ג. חנוך, "הרעיונות הרוחניים".

106. לעיל.

קלוזנר מיצר על גישה זו שאין בה אלא מהכרת המציאות החומרית המיידית, הפרגמטית, ולא מהכרת החזון. גישה הרואה רק את ההתרחשויות מכאן ולהבא ואיבנה בותגת דעתה על "מאז ועד עתה".

בין יתר חרסומו של על בטישת ערכי מסורת ולאום כפי שעולות במאמרו "שלוש גלויות שלוש גאולות",¹⁰⁷ הוא מתרעם על הזלזול ב"רעיון המשיחי":

והרעיון המשיחי, התקווה לגאולה שלמה? כלום רבים הם בתוכנו, שעדיין חיה בלבם האמונה בגאולה שלמה? כלום רבים ביבנו, שמזדעזעים עכשיו לאור המאורעות הכבירים והחדשים לגורלנו בעתיד? כלום רבים ביבנו, שאפילו בחג הפסח, ביום הזכרון ליציאת מצרים, מתחזקת בלבם הנימה לגאולה שלמה?... והלב שותת דם, כשמצד אחד לפנינו מבהיגים מחוסדי אמונה, ומצד שני, עם אדיש לגורלו.

גם ייבין מתרעם על הראייה השטחית את המאורעות הטראגיים המתרחשים בקרב העם היהודי; במאמרו "בין אובדן לתקומה" הוא עומד על כך שמאורעות הדור אי-אפשר להם שייתפסו ושיובעו בלשון פרוזאית שהרי זו איבנה מסוגלת "למצות את גודלם של המאורעות". רק מי שרואה במאורעות ההווה שיבויים חברתיים גרידא שאינם נבדלים במהותם מזרמים ונטייות חברתיות שונות בחברה האירופאית, מסוגל לתארם בז'רגון המארכסיסטי שיש בו ביטויים כגון "קונצטרציה של הקפיטאל", "פרולטאריזציה" ו"דפרולטריזציה", "ליבון ההכרה המעמדית" וכד'. אך מי שתופס את המאורעות בייחודם ההיסטורי היהודי, אי אפשר לו שיתעלם מאופיים המשיחי ואי אפשר לו שיתארם שלא בלשון פיוטית-משיחית. "בשביל למצות מאורעות טראגיים וגדולים כל-כך דרושות מלות קדושות, חמות ונשגבות, כאלו שאנו מוצאים אצל הנביאים ובאגדות ישראל הקדומות, מלות כמו 'מלחמת גוג ומגוג', 'חבלו של משיח', 'קץ הימין' ואף דברי יעודיהם של חוזי ישראל על 'ערי יהודה החרבות והנשמות והנהרסות', שתתמלאנה צאן אדם".

"צמצום" הרעיון המשיחי הכללי לכדי "ניצולו" למען גאולה משיעבוד מלכויות של עם אחד איבנו עומד, כפי שראינו לעיל, בניגוד למוסר הנבואי, ולתופעה הנבואית לכשעצמה. אדרבא, למרות מה שמשיחיות "הגאולה הלאומית" מחייבת התרחקות מה, ולו באופן ארעי מעיקרון הפאציפיזם, ולמרות מה שהיא מביאה להתבדלות לאומית, הגובלת לעיתים אף בתופעות של אגואיזם לאומי, אין היא חורגת מהעקרונות הבאים לידי ביטוי בנביאים.

107. "המשקיף", כ' ניסן תש"ב.

יתרה מזו: ייבין רואה את הנבואה והמלכות כזהות מבחינת "זהות הגורל בזמן" והוא מבקש להפריך את ההשקפה הרואה בשתי תופעות אלו כזרות האחת לדעותה: "הנבואה שקמה ונהייתה כתופעת קבע רצופה בחיי העם עם ראשית שחרה של המלכות הישראלית, עם יציאתו של העם מהוריה שבטיות פרימיטיביות להוריה מלכותית מושלמת - אנדה ונפסקה עם שקיעתה של הממלכתיות הישראלית בעקב חורבן הבית והפיזור".
לדעתו הנבואה היא:

ענף אחד... על גזע אדנות ישראל... וכך גם מחייב עצם טבעה של הנבואה, שאין לה קיום אלא בגוף ישראלי רבוני, או, לפחות, הולך בדרך לגשום רבונותו, שהרי הנביא מתריע על מומי הצבור ותובע תיקונם; ותיקון כזה לא ייתכן אלא בצבור רבוני שגורלו נתון בידי ואינו תלוי בדעת אחרים... על כך מוסבר לנו הדבר, למה גאוני השירה העברית בספרד היו משוררים בלבד ולא זכו לנבואה; וכן מוסבר לנו הדבר, מדוע דווקא עכשו, עם ראשית חידושה של הממלכתיות הישראלית - חזרה וניעורה נבואת ישראל באותה התופעה כבירת הערך, ששמה: שירת אורי צבי גרינברג.¹⁰⁸

גם קלוזנר רואה בנבואה, שהיא בסיסה של המשיחיות, לא רק את הצד הסוציאלי האוניברסאלי והמוסרי אלא גם את "הצד המדיני החשוב, גם הזמני וגם הביצחי, ואת הצד הדתי הטהור ואף המסתורי העמוק שבה".¹⁰⁹

ואף המוסריות הנבואית איננה מתקבלת בעיניו רק כצורה של פאציפיזם ורכושי בכל תנאי, שהרי "אתיקה אמיתית היא קפדנית וחמורה ורואה שני צדדים של מטבע מוסרי והיא מכרעת את כף המאזניים המוסרית לצד ואחד. אין בה וק רוך וטוב לב - ורפיסות מוסרית. וכי לא היו נביאי ישראל קפדנים, מוכיחים עזים, מבאים להרס ואבדון לרשעים, לנקמה באויבי ה' ואויבי עמו?"¹¹⁰ מכאן שהמשיחיות "המצומצמת" כעיקרון, היא פועל מתחייב מהמוסר הנבואי שבו גם המיננה הלאומי והסוציאלי של החברה וגם, בשעת הצורך, "שפיכות דמים"¹¹¹ הם בשרותה של האידאה המוחלטת של הטוב.

108. בשבילי אמונת ישראל, עמ' ק"ג-ק"ד.

109. דרכי לקראת... עמ' 22.

110. לעיל, עמ' 75-76.

111. ראה אחימאיר, להלן.

פרק ג': עקרון הצמצום

למרות חיובה הבלתי מסויג של הלאומיות היהודית אין ז'בוטינסקי גוטש את האוריינטציה האוניברסאליסטית שהיא אופיינית לחוגים ליברליסטיים בעלי גוונים שונים בחברה האירופאית.

הלאומיות היהודית במשנתו היא ערך חיובי המשובץ בפסיפס של ערכים אחרים וביניהם תופעות לאומיות של עמים אחרים. אף אין עולה מכתביו במפורש שהלאומיות היהודית מאפילה בסגולתה על שאר תופעות לאומיות. הללו כל אחת סגולתה עמה ואין מודדים אותן בפלס ההדרגתיות.

לעיל הודגש כי אף זיקתו החיובית לדת כפי שמתגלה במאמריו ובכתביו בשנות השלושים היא יותר ביטוי להערכה חיובית לדת באופן כללי. העקרונות הכלליים שבדת, כמעט הייתי אומר: העקרונות האוניברסאליים, הם יסודות הכרחיים בתשתית של כל תרבות מתקדמת. דת ישראל, בכלל זה, היא אחד הגילויים של האידיאה הדתית הנמצאת ביסודה של התרבות הכללית. אין היא מוציאה את הלאומיות היהודית מכלל זרם התרבות הכללית, וודאי שאין היא מעמידה לאומיות זו ביחס של עימות עם התרבות הכללית.

התנועה ה"בריונית" בראשותם של אב"א אחימאיר ויהושע ייבין המקבלת "גבואתו" של אורי צבי גרינברג נוקטת בדרך מחשבה שונה: קו המחשבה הליברליסטי-הומאניסטי הוא ממנה והלאה. היא רואה את הלאומיות היהודית כמיוחדת בסגולתה וכמאפילה על שאר גילויים של לאומיות בחברה המערבית. היא מציגה את היהדות כעומדת בעימות גלוי עם שאר התרבות האנושית.

אנטיטיזם מובהקת קיימת בין היהדות הדורשת מבניה להתרכז בבניה והאדדה של לאומיותם ומחייבת אותם לכך בחיוב דתי, לבין התרבות האנושית הכללית שביסוד משמעותה קיימת הצעת זכויות לפרט.

אורי צבי גרינברג מחלק את העולם ל"נימולים" ו"ערלים", ואין הוא מסתיר כלל את דעתו כי סגולתם של הראשונים מאפילה על תרבותם של האחרונים. בשיר "הנה הגוי המגור במלואו" המופיע בקובץ "רחובות הנהר" הוא מתייחס אל "דוח אירופה" כאל "סם מות", ובספר "הגברות העולה" הוא אומר ביקוד:

"אני שונא תורת גויים באמנות העולמית

תורת בשרי ואלוהי ורץ בית אותיות - תורתי!"

לאבשי קו מחשבה זה ברור כי בושאי הלאומיות היהודית החדשה חייבים לצמצם עסוקם ולהטות אונם אך ורק להאדרתה של הלאומיות היהודית ולהקמתה של המלכות העברית מבלי בטות ימינה או שמאלה למען אינטרס תרבותי כל שהוא שאיבנו בתחום הקטגוריה היהודית השורשית. זהו "סוד הצמצום" שעליו מדבר י.ה. ייבין. אם אצל ז'בוטינסקי קיים מניזם לאומי פוליטי הרי ההשקפה ה"בריונית" המודגשת היטב בפלגים מסויימים בלח"י (ראה להלן) מבקשת להרחיב עקרון זה גם על התחום התרבותי. הווי אומר: הדגשת תרבות ישראל ודתו והצבתם בעימות עם תרבות עולם.

אחימאיר ובני סיעתו מבקשים לבטוש את דרך המאבק הדיפלומטי מילולי שהרי בבסיסו מונחת ההשקפה בדבר מציאותו של מכבה משותף תרבותי בין ישראל לאומות העולם. מכבה משותף המבטא את ההכרה הליברליסטית בדבר אחדות המין האנושי וטוב לבו של האדם. זוהי הכרה לפיה אי אפשר שהגויים לא ישתכעו מהסברינו, הפצרותינו או דרישותינו. זוהי הכרה לפיה טיעון ראציונאליסטי אי אפשר לו שלא יתקבל על ידי מי שאמון על ברכי הראציונאליזם.

הכרה זו היתה עדיין מנת חלקם של גדולים וטובים בתנועה הרוויזיוניסטית שלא גרסו רציצת מוחו של הגוי, אלא דווקא בניית גשר בינו לבין הלב היהודי. והנה "ברית הבריונים" ואב"א אחימאיר בראשם מבקשים את העימות דווקא, את דרך המאבק המכביע את מוחות הגויים רק על ידי שבירת עצמותיהם, שהרי ה"בריונים" אינם מאמינים בקיומו של אותו מכבה משותף המבוסס על הבנה הדדית ועל אחדות האנושות שערך חיי האדם מונח ביסודה. הם חשים - ואף רואים בתחושתם זו מקור של הכרה ודאית - שמקדמת דנא קיים פער מהותי ממש בין ישראל לאומות העולם. אין זה פער הנובע מתנאים היסטוריים אלו או אחרים גרידא, אלא פער הנובע, כביכול, מגזירת בורא כל האומות.

ומכיון שהבדלה מהותית כזו קיימת הרי לא תיכון מלכות ישראל מתוך נסיונות להקים גשר של הבנה הדדית.

עם ישראל חייב לאחרז בנשק כי רק האש והדם יעמידוהו נכון על ייתודו. רק האש והדם יתנו לו תקומה שאין עמה טשטוש של מהות ואין עמה מיזוג עם החיצוניים.

אב"א אחימאיר, מתוך שמכיר הוא בייחוד האומה, מבקש לצמצם את המרץ
היהודי לאפיק האדרתה של זו, וכל מה שמייחדה ומעניק לה סגולת התעלות הריהר
חיובי ובר טיפוח.

מכאן נקבע אופי יחסו אל הדת היהודית.

פרק ד': דת, יהדות ולאומיות בכתבי אב"א אחימאיר

במבוא לכרך "ברית הבריונים" מתוך כתבי אב"א אחימאיר אומר הפרופ' יוסף גדבה כי חוגי "הבריונים" בניגוד לציונות הממוסדת החלו "מגדירים את השלטון הבריטי בתורת 'אוקופאנט זר', כובש שמעל בתפקידו, ומכל מקום ראו בו גורם בטול זכות שלטון על הארץ, המיועדת לעם ישראל מטעם ההשגחה העליונה".¹

ביטוי זה, "מטעם ההשגחה העליונה" אינו מופיע לא במפורש ולא במרומז בכל הכרך הנ"ל, ואכן "ברית הבריונים"² לא הגדירה עצמה כתנועה דתית והביטוי הנ"ל הוא אך משל הפרופ' גדבה עצמו. ואולם "הברית" ככלל, ואחימאיר מנהיגה בפרט נימנו על אותם חוגים לא אורתודוכסיים בציונות שהודו בין במפורש ובין במרומז בקיומו של קשר דיאלקטי היסטורי ומהותי בין האלמנט הלאומי והאלמנט הדתי ביהדות - קשר שהוא רלוואנטי במערכת התחייה הלאומית המודרנית של היהדות.

במאמרו "התקיעה הגדולה" שנתפרסם בשנת 1932 מתברר כי לגבי אחימאיר הקטגוריה העליונה ביהדות היא זו הלאומית, ולא הדתית. האלמנט הפרימארי הוא הלאומי, ובחיבת האותנטיות של היהדות בעשית מתוך קטגוריות לאומיות. גם כמה מהסמלים הדתיים אינם אלא פרברסיה גלותית של סמלים לאומיים, שלהם בכורת המקוריות. השופר הוא במקורו כלי לאומי-צבאי מובהק ורק לאחר תום תקופת החרות הלאומית הוא הופך להיות כלי התייפחות בין שפתיו של "בעל התוקע" הגלותי.

אמנם, קובע אחימאיר כי "ארץ ישראל היא בשבילנו לא אזור המטעים, לא האשלג של ים המלח... היא בראש וראשונה - ארץ הכותל", אך זה יותר כותל לאומי מאשר כותל דתי.³

גם "ההגדה" של פסח אינה לדעתו אלא מסמך קונספירטיבי מתקופת ר' עקיבא שמסרתו אינה לתאר את נס יציאת מצרים דווקא, אלא את מאורעות ביתר בתקופת

1. אב"א אחימאיר: ברית הבריונים, הועד להוצאת כתבי אחימאיר, ת"א תשל"ב (עמ' ט').

2. ארגון ציוני לאומי שפעל בארץ בשנים 1930-1933 ואשר רוב חבריו השתייכו אל שורות המפלגה הרוויזיוניסטית "ושאבו השראתם מן הציונות המדינית-הליגיוברית של זאב ז'בוטינסקי. ועם זאת, הוסיפו אל ההלכה של בית מדרש זה בופך משלהם - את היסוד המהפכני" ("ברית הבריונים", מבוא, עמ' 3).

3. אב"א אחימאיר, הציונות המהפכנית, הועד להוצאת כתבי אחימאיר, ת"א תשכ"ו, עמ' 64-68.

המרד נגד אדרייבוס "שחיק עצמות", ותכליתה היא לשיר "שיר מזמור להגבה" (הדגשה במקור - ש.פ.) כנגד 'שיר מזמור' להבלגה" ששר יוספוס פלביוס לאחר חורבן הבית. רק מטעמים קונספירטיביים לא דובר במאורעות הב"ל במפורש אלא באופן אנאלוגי, וכך היה אדרייבוס לפרעה, ר' עקיבא לאליהו הנביא, ובר כוכבא למשה רבנו. ארבעת הבנים מסמלים את ארבע המפלגות "בעלות ארבעה כיוונים" שהיו בעם ערב מרד בר כוכבא.⁴

ובהקשר זה מלחמה לו בחוגים החרדים שמבזבזים זמנם במלחמה למען השבת במקום ללחום במלכות למען "הכבוד הלאומי", ולדעתו מוכיח הדבר כי "היהדות החרדית התנוונה בשורש בשמחה".⁵

גם מהרצאותיו על ההיסטוריה הישראלית עולה כי בקודת המוצא באנאליזה של ההתפתחות הרוחנית בעם היא לאומית מובהקת: המאורעות שנתרחשו, למשל, בעקבות חורבן הבית השני, המחלוקות השונות בין החכמים ובייחוד בין הנשיא לבין הסנהדרין - כל אלה, לדעתו, מהווים ביטויים במרצים לחילוקי דעות, ולגישות והדגשים לאומיים שונים בקרב חוגי ההנהגה היהודית. אהדתו של אחימאיר בתובה ללא ספק ל"חכמים", ולא לר' יהודה הנשיא, שהרי זה בחד הצציבים הרומיים הגיע, לדעת אחימאיר, לשררה, ואילו אלו האחרונים אין דעתם בוחה מרומי ומשלטונה ביהודה ומשיתוף פעולה עמה. לדעתו, רוב החכמים היו בעד מה שקרוי בכתביו "הגבה", כלומר, מרד במלכות שהוא הוא הקריטריון האחימאירי לקביעת ערכה של התרבות הלאומית.⁶

כבודה של הדת וערכיותה קשורים בדינמיקת ההגבה של נושאייה: כל זמן שהיא ממריצה את הבטייה הלאומית מחד גיסא וממרצת על ידי בטייה זו מאידך גיסא ישגו כבודה וערכה, ואולם כשהיא פאסיווית ועונה אמן אחרי גזירות המלכות הריהי הופכת ל"קלריקאליות כהנית".

4. ראה "המשקיף" 11.4.1941, וכן ב"חרות" 27.3.64, וכן "ברית הבריונים", עמ' 26-22.

5. אחימאיר, הציונות והמהפכנות, עמ' 64-68.

6. ראה, למשל, מאמרו על "תקופת מרד בר כוכבא", מופיע ב"הציונות והמהפכנות", עמ' 254-245. כן ראה מאמרו "יום המחתרת הישראלית", "המשקיף", 16.5.1941.

אבל האם האידדיאה הלאומית לכשעצמה היא בעלת זכות ויכולת קיום ביהדות ללא הייחוד הדתי? האם מה שנאמר לעיל "שהאלמנט הפרימארי הוא הלאומי, ובחינת האותנטיות של היהדות נעשית מתוך קטגוריות לאומיות" מביח בהכרח שהאידדיאה הלאומית, גם אם היא בעלת מעמד עליון בהירארכיה ההווה היהודית, יכולה להתקיים כאידדיאה יהודית אותנטית ללא הדת היהודית?

מדברי אחימאיר ביכר שאין זה כך. סבור הוא כי האידדיאה הלאומית לא תוכל להיות מנותקת מן האידדיאה הדתית. מלחמה לו ב"קלריקאליזם כהבית", מלחמה לו בהתאבנות דתית, מלחמה לו ב"רוח יבבה" אבל לא בעצם האידדיאה הדתית. מעיד הוא על עצמו כי מעולם לא עסק "בלעיסת ברות חלב", לא קיצץ בזמנים כרם אברהם אבינו, אלא ניסה לכולם ממנו את הקוצים שזרעו תלמידיו של המשורר קארל מארכס⁷, והוא גורס כי "מעולם לא היתה האנושות אומללה כל כך כמו שהיא עכשיו, לאחר שרוקנו את השמים, ממלאכי השרת ושמו במקומם כוכבים יוקדים, המרחפים בחלל אין קץ וצלמות", והוא קובע כי "אין האנושות יכולה להיות ללא אל, ללא מלך וללא גיבור".⁷

מלים אלו בכתבות כשנה לאחר פטירתו של הרב קוק ואין ספק כי אחימאיר הושפע ממנו רבות בייחוד לאור עמדתו של הרב במשפט רצח ארלוזורוב ובמשפט "הבריונים" שבא בעקבותיו.

רוח של מיסטיקה דתית עולה מדי פעם בפעם מביטויים שונים המפוזרים בכתביו, ושכיחותם מעידה על כך כי אין הם באים לתפארת המליצה דווקא אלא הם מבטאים איזו המיה פנימית. הבה, למשל, בדברי עידודו לאסיר המלכות יוסף אורפאלי משבח אחימאיר את גבורת הנ"ל ואומר: "מבין שאבת יוסף, את ההכרה הלאומית הכבה ואת הגאווה הלאומית? הן אתה אדם פשוט... לא מן הספרות שאבת זאת. קול ה' צבאות הוא שדיבר מלבך. לקול הזה נשמעת, אתה יוצא ירך מגיני יודפת, הר הבית ומצדה!"⁸.

7. ראה מאמרו "הברית בין הבתרים" שנתפרסם ב-27.8.1937. מופיע ב"הציונות המהפכנית", עמ' 112-116. וכן ראה מאמרו בעניין אברהם אבינו שם הוא אומר בין השאר: "אברהם היה תלמידם של האסטרונומים הראשונים באנושיות - הכשדים. אבל רבותיו לא ראו דבר בשמים פרט לכוכבים בודדים, אותם 'רתמו' לגורל בשר ודם. אברהם הנחין בשמים, דרך הכוכבים, את האלקים. היתה זאת התגלית הרוחנית הגדולה של האנושות בכל הזמנים ובכל הדורות. גם בעתיד לא תהיה תגלית גדולה מזו" (אחימאיר, יודאיקה, הוצאת "אנקור", תל-אביב, ללא ציון שנת הוצאה).

8. הציונות המהפכנית, עמ' 84.

קול ה' צבאות (ונראה כי הדגשתו של אחימאיר כאן היא על הביטוי "צבאות") אינו מדבר אל לבם ואינו יוצא מגרונם של "כהנים קלריקאליים" אלא רק ודווקא מגרונותיהם של יוצאי ירך מגיבי יודפת, הר הבית ומצדה.

ר' אריה לויין הידוע בכינויו "אבי האסירים" מעיד כי אחימאיר היה נוהג להתבטא במכתביו אליו כהאי לישנא: "אלקי ישראל אני ירא. אין כל אפשרות בעולם להתקיים קיום של ממש ללא אמונה שבגפוש על קיום אביו שבשמים".⁹

יהא זה מעשה פזיז להניח שהתבטאות זו לא היתה מכוונת אלא לגרום קורת רוח לר' אריה לויין. היתה זו הכרה אמיתית שללא אמונה דתית אין בסיס לקיום יהודי.

הוא עוד מגלה דעתו כי דחיקתה של הדת אל קרן זווית מאז ימי המהפכה הצרפתית הביאה את החברה האירופית לידי ניוון, וכי מצב של ניוון חברתי מעין זה עלול לפקוד גם את העם היהודי השרוי בתהליך התנערות מן הדת. חסרונה של אידיאה דתית מלכדת יוצר אנארכיה רעיונית וחברתית כאחת, זורע מבוכה וספקנות בקרב חברות לאומיות שונות ומובע מהן לקדם את התגבשותן ומימושן של מטרותיהן הלאומיות.

אחד מגילוייו של מצב לא דתי זה היא הדרישה החוזרת ונשנית של תקופת הליברליזם האירופי למימוש קיצוני של עקרון "חופש הדיבור", שכנגדו יוצא אחימאיר בשצף-קצף. במכתב גלוי לר' בנימין שנתפרסם ב-1941 קובע אחימאיר כי חופש דיבור בלתי מסויג עלול להביא לידי מצבים אבסורדיים ולפרברסיה של אידיאולוגיות וכי זה מנוגד לכל עקרון של משמעת העומד ביסודה של חברה דתית. היתה זו, לדעתו, דחיקתה של הדת שמוטטה את יסודות המשמעת החברתית וגרמה לאי סדר רעיוני שהוא מצידו הכשיר את הרקע לקיומו של "חופש דיבור" בלתי מסויג שעוד הגביר את האנארכיה, וחוזר חלילה: "לא יהיה לך אלהים אחרים" - לא בשמים ולא בארץ. "דק כשאינך בטוח באמיתך, כשהאלוהים - או הבעל - אינו שוכן בגשמתך, אתה מתכסה באי צמלה של "חופש". עם דתי באמת אינו דוגל בחופש הדיבור ללא סייגים".

9. ראה עתון "חרות" מיום 24.1.1963.

כלומר, אותו מצב של "חופש דיבור" קיצוני הוא, לדעת אחימאיר, גם מסימניה וגם ממריציה של האנארכיה הרעיונית. ובהתייחסו לעם ישראל בנדרון זה הוא מוסיף ומתריס: "אך עמנו, שהיה הדתי שבנעמים, נהפך במשך ק"ן שנה לאפיקורסי שבהם. ואין לך עם שהשאיפה לחופש הפרטי תהא מפותחת בו במידה מרובה כל כך כמו שהיא מפותחת בעם ישראל בדור זה".¹⁰

את תהליך התבוערותו של עם ישראל מהדת רואה אחימאיר כאסון: "מה חסר עם ישראל בדור זה? לא חופש אישי הוא חסר. ברוך השם כל אחד מעמנו מביע מה שברצונו באין מפריע. מה שעם ישראל חסר היום, לאסונו, הוא – אידיאה מרכזית אחת, דת!".¹¹

אין הוא מציין כאן דת מסוימת כלשהי, אך ניתן להניח כי במקרה הספציפי של עם ישראל הוא מתכוון לחיובה של דת ישראל באיזמפרטציה זו או אחרת ובלבד שעקרון הדינמיקה הלאומית יהיה במוקדה. ואכן, גם עולה מהתבטאותו זו על חיובה של הדת שהיא, בקיומה ובהשפעתה בתחום יצירת המשמעת החברתית, מהווה את הבסיס ההכרחי לצמיחתה וגיבושה של אידיאה לאומית בריאה.

כפי שצויין לעיל שערכיותה של הדת נבחנת על פי מידת זיקתה לאידיאה הלאומית כך ניכר כאן שקיומה של הלאומיות עצמה בעם ישראל תלוי ומותנה בקיומה של האידיאה הדתית, אם כי מסתבר שבמערכת היחסים הדיאלקטית הזאת שבין שתי האידיאות מקנה אחימאיר בדרך כלל מעמד של עדיפות-מה לאידיאה הלאומית (וזאת במידה שמוצדק לדבר במונחים של מצב עדיפות מתמשך בהתייחסות לסבך דיאלקטי).

במאמר שכותרתו "מעלת קדושה" שנתפרסם בשנת 1947 ושתוכנו מחאה על תכנית החלוקה המוניציפאלית של ירושלים נותן אחימאיר ביטוי-מה, אם כי קצר מאוד ונעדר הבהירות, להשקפה המעניקה בכורת ראשונים לאידיאה הדתית ביהדות על פני האידיאה הלאומית:

קדושת ירושלים בעיני היהודי ראשיתה לפני ההיסטוריה הלאומית שלו, כי היהדות קדמה לעם היהודי. קדושתה היהודית של ירושלים ראשיתה מן העקידה... ירושלים נתקדשה על ידי

10. ראה "הציונות המהפכנית", עמ' 145.

11. ראה לעיל, עמ' 148.

אברהם אבינו - זה האדם הראשון שהכיר באל אחד ויחיד,
בלתי נראה בעין בשר ודם. עם סיום תקופת השנטים וראשית
הליכוד המדיני בעשתה ירושלים לבירתה המדינית של האומה.¹²

זוהי, כמובן, קביעת בכורת ראשונים לאידיאה הדתית מן הבחינה הכרונולוגית
יותר מאשר מן הבחינה הערכית, ובכל זאת קדימות בזמן בעולמן של אידיאות במקרים
מסויימים מאוד היא בעלת משמעות מהותית ערכית ואיננה מצטמצמת אך לסדר
כרונולוגי. ובמקרה דבן כשאחימאיר טוען שהיהדות קדמה לעם היהודי וכשאנו
מבינים את מושג היהדות בהקשר זה כסינונימי לדת ישראל הרי שיש בקביעתו זו
משום הדגשת האלמנט של האידיאה הדתית בתוך המערכת הדיאלקטית של דת-לאום ביהדות.

בעקבות ידיעות שהופיעו בעתונות בשנת תרצ"ז כי "מאתיים יהודים ברומניה
הגישו בקשה משותפת להנהלת הכנסיה האורתודוקסית על רצונם להתנצר" חיבר אחימאיר
מאמר שיצא לאור בצורת חוברת תחת הכותרת "אגרת השמד", ובו הוא מדגיש, כי
היסוד הדתי הוא הכרחי בהגדרת היהדות. "המשומד איננו בהכרח רק זה שעבר לדת
ישו או לדת מוחמד אלא אף זה המכריז על עצמו כאתאיסט, כבן בלי דת". "יהודי
המודיע במוסד רשמי כי הוא בן בלי דת, שקר הוא עונה על עצמו. הודעה כזו -
פירושה כי השתמד. משומד הוא כל יהודי העוזב את דת משה, ואחת היא אם עבר לדת
ישו, מוחמד, או לדת רוסו, מארכס ולנין... אליבא דאמת אין בין השתמדות
להתבוללות בהכרח כל הבדל לחלוטין" (ההדגשה במקור - ש.פ.).¹³

הגדרת היהדות אינה מניחה מקום למבקשים להישאר במסגרת העם היהודי
להכריז על עצמם כעל משוללי דת. נטישת הדת פירושה - נטישת הלאום. אין מרכיב
אחד עומד ללא חבירו.

ואכן, אחימאיר, שלא כאנשי הרוב בקרב אישי הציונות הלא אורתודוקסית,
רואה כהכרחי את תחייתו, חיזוקו ושיתופו של האלמנט הדתי בקיום היהודי-לאומי
המודרני, ומיצד הוא על כי הנהגת היהדות החרדית לא נתנה חותמה בדפי
האידיאולוגיה הציונית ולא חדשה ביר מספיק עמוק בשדה המעס הציוני. טענתו היא
כי בעוד שבנקודות מיפנה קודמות בהיסטוריה היהודית מילאה סמכות דתית תפקיד

12. "ברית הבריונים", עמ' 49. בתפרסט לראשונה ב"המשקיף", 31.1.1947.

13. עיין אב"א אחימאיר, אגרת השמד, ירושלים תרצ"ז. תודתי בתונה בזאת למר
יוסף אחימאיר שהמציא לי העתק של חוברת זו כמו מסמכים אחרים שבהם
נסתייעתי בכתיבת פרק זה.

רפורמטיבי ובעל משמעות דומיננטית שהתחייב מהנסיבות החדשות הרי שבנקודת המיפנה המרכזית של העת החדשה "ערב החורבן של היהדות האירופית ובניין העצמאות השלישית" לא מילאה ההנהגה הדתית שום תפקיד משמעותי - תפקיד שבתבקש מאליו לאור ההתפתחויות החדשות במצבו של עם ישראל.

"קמו מנהיגים דגולים לאומה", אומר אחימאיר, "קמו פינסקר, הרצל, בורדוי, ז'בוטינסקי ועוד ועוד. אך אף אחד מגדולי האומה האלה לא היה רגיל במצוות המעשיות. תפקיד הרבנים והאדמורי"ם בתחייה המדינית של האומה היה עלוב, כמעט אפסי, מלבד יוצאים מן הכלל".

ולא רק בתחייה המדינית כך אלא גם בשדה ההתעוררות הרוחנית לא ניכר חותמה של היהדות החרדית: "תחיית העברית ותרבותה - כל זה איבד קשור עם המסורת ואף מנוגד לה. שירת "המתמיד" לא רב בישראל שר אותה. והחרדה לחורבן האומה לא אדמו"ר ביטאה, אלא בכד שנתפקר של אחד האדמורי"ם...".

לאור סימני קפאון אלה מצד היהדות החרדית הוא מטיל ספק אם היא עדיין קשורה ברוחניות האלוקית המקורית המלווה את עם ישראל מאז ראשית קיומו: "האם עוד מתהלך רוח אלקים ביהדות המסורתית?"¹⁴ שואל הוא, ושאלה זו מביעה חרדה כפולה; הן למעמדה של הדת היהודית והן למעמדה של הלאומיות היהודית. אי מיזוגן של שתי אלו עלול להביא לדגברציה של שתיהן גם יחד.

חושש הוא שהיהדות המסורתית שאינה ערה ואינה מתמזגת, כביכול, בתחייה הרוחנית כפי שמתבקש, לדעתו, לאור הנסיבות ההיסטוריות החדשות, היא יהדות של מאובן. הוא ער להכרח שילוב האלמנט הדתי בתהליך התחייה הלאומית והוא כמה ומצפה לחידושים משמעותיים בתחום הדת שיבואו מצד המימסד הדתי גופו.

לא חידושים בוסס הרפורמה של היהדות המערבית ה"רברנדית" שאותה הוא מתעב ומוקיע בהרבה ממאמריו,¹⁵ אלא חידושים שיביאו לידי ביטוי מודגש את חורבן היהדות האירופאית מחד גיסא, ואת תנאי הקימום הלאומי מאידך גיסא. לא שינויים רדיקאליים בעצם האידיאה הדתית אלא העברתה של אידיאה זאת מתחום ביטויה הגלוי אל תחום

14. ראה יודאיקה, עמ' 69, 79, 80.

15. ראה, למשל, מאמרו "נלא כוהן ונלא רב" בקובץ יודאיקה.

ביטוי הקוממיות הלאומית ומיזוגה בקוממיות זאת. בעוד שאנשי הרפורמה של היהדות המערבית העבירו את האידאיה הדתית לשרותן של מגמות ההתבוללות שלהם שואף אחימאיר להעביר את האידאיה הדתית לשירותה של הקוממיות הלאומית, ואין צורך לעמוד על ההבדל המהותי שבין שתי המגמות.

אחימאיר עצמו איבנו מעלה תכנית כל רפורמטית. אין לו פתרונות. בכתביו בכלל ובסדרת מאמרי ה"יודאיקה" שלו בפרט הוא יותר שואל מאשר משיב.¹⁶ אך ברור כי את הסמכות להטלת השינויים אין הוא מפקיע מן ההנהגה הדתית-רוחנית שלא ניתקה עצמה מקו המסורת.¹⁷ אדרבא, הוא מצפה להתחדשות הנראת מההנהגה הדתית שהיתה מוכרת כאוטוריטה בלבדית עד להופעת ההשכלה והציונות. הוא מיצר על כי "כל הכיוונים המסורתיים... כולם ללא יוצא מן הכלל, מן 'הפועל המזרחי' עד הרבי מלובניץ' ועד בכלל דוגלים ב"אבי את בפשי הצלתי", ו לדעתו העובדה שהרבנות לא הסתגלה לציונות ולא סיגלה את הציונות אליה הזיקה למעמדה כהנהגה בעלת סמכות. טענתו היא כי הסתגרות היהדות החרדית בד' אמותיה היזקה את תהליך ההתפקדות אצל חלקים גדולים באומה, והוא שואל: "כיצד הפקירו הרבנים הגדולים של דורות אחרונים את האומה לידי אלהים זרים?".¹⁸

אחימאיר, אם כן, אינו בועט במסורת הדתית אלא מיצר הוא על כך שהיא, כביכול, בעטה בו ובשכמותו. והשערותו המפורשת היא כי תהליך ההתפקדות היה בבלם בחלקו הגדול אילו השכילה הרבנות להשתתף באופן פעיל וחיוני במאמצי התחייה הלאומית - השתתפות שמעצם טיבה היתה, כאמור, צריכה להיות מלווה ברפורמות דתיות המתחייבות ממצב היסטורי חדש.

16. ברשימות חסופות אלו כל יחפש הקורא תשובה לבעיות היהודיות הנצחיות והחולפות. יותר מכפי שהכותב משיב, הוא שואל (אב"א אחימאיר, במבוא לקובץ "יודאיקה").

17. היתה גישה אצל חלק מאישי הציונות שכפרה באופן קטגורי בכל סמכות רבנית שהיא. ראה למשל, גרינבוים ב"העולם", 31.10.1932, שאינו רואה כל מקום לדת בחיים הלאומיים החדשים. וכן מאיר יערי הכותב בשנת 1943 מכתב גלוי לרבנים הראשיים ובו הוא מתריס כלפיהם בין השאר כהאי לי שגא: "הננו שוללים מאת הרבנות הראשית את זכות התערבותה בתחום חיינו הפנימיים והציבוריים. הננו מסרבים בפרינציפ (הדגשה שלי - ש.פ.) להזדקק לעצתכם ולהוראתכם בשאלות מוסר וחינוך" (מ. יערי, בדרך ארוכה, הוצאת הקיבוץ הארצי, 1947) (עמ' 265). החידוש, כמובן, איננו בחילוציותם של אנשי הגישה הנ"ל אלא בדחייתם באופן קטגורי כל סמכות דתית במערכת התחייה הלאומית.

18. "יודאיקה", עמ' 80.

וכיון שלא כך אירע, והיהדות החרדית לא האצילה מהורה על תהליכי התחייה המדינית והרוחנית, שרוב רוב העם במבוכה רעיונית בכל הקשור ביהדותו: "ומה בא במקום 'השולחן ערוך'?" שואל אחימאיר, ומשיב: "לעת עתה לא בא דבר. קיים 'הפטפוט השמאלי' הבלתי קונקרטי, וזה הכל".¹⁹

שלא ככמה הוגים אחרים בני זמננו אין הוא גורס שעצם הופעת הציונות כמות שהיא יכולה להוות תחליף אידיאולוגי-רוחני למצב הדתי שהיה בתקופה הטרומה השכלתית והטרומה ציונית.²⁰ אין הציונות מהווה, לדעתו, אינטרפרטציה מחודשת של היהדות בבחינה זו שהיא היא ההתגלמות המחודשת הבלבדית והאותנטית של היהדות, שכן אין היא מופיעה על במת ההיסטוריה היהודית אלא כממלאת פונקציה אינסטרומנטלית גרידא. "הציונות אינה השקפת עולם. הציונות היא משהו מאוד מטושטש".²¹ אין היא יכולה להופיע כתחליף אלא רק כמחזק ומעורר דגשים רופפים של הישן והמסורתי.

אחימאיר רואה, אם כן, את האידאה הדתית כחלק אינטגרלי של ההווה הלאומית-יהודית.

אך מב טיבה של אידאה זו בעיניו? כיצד יש לתרגמה הלכה למעשה? באיזה אופן יש לנסוע אותה בשדה המעש החברתי והמדיני של האומה?

יש מי שטוען שאחימאיר גרס "כי היהדות ההלכית היא תוצאת התאבנותה של הדת העממית הטבעית בצורה של תורה לגאליסטית", וכי "אבדן המבנה הלאומי והיציאה לגלות הולידו הסתגרות מאחרי מסגרות קפואות של צורמות דתיות ונהגים ממוסדים".²²

טענה זו מנוסחת על דרך ההגזמה שכן עולה ממנה כאילו אחימאיר התנגד עקרונית לכל תורה לגאליסטית או למיסוד הדת, מה שאיננו מדויק. התנגדותו

19. שם, שם.

20. השווה למשל גישתו של ההוגה בן זמננו פרופ' יעקב בויזנר המקנה לציונות ערך אידיאולוגי ורוחני רב עוצמה. הוא טוען שלא הציונות הרסה את הרעיון הדתי שביהדות אלא, אדרבא, היא באה לתפוס מקומו של רעיון זה שכבר חלף מן העולם. כן הוא טוען כי הציונות מהווה תחליף למיסטיקה היהודית המסורתית וכי היא אף פונה אל האומה בלשונה של מיסטיקה זו, וכך היא מייסדת קריטריון חדש לבעיית הזהות היהודית (ראה: Jacob Neusner: "Zionism and The Jewish Problem", Midstream, November 1969, pp. 34-45).

21. "יודאיקה", עמ' 80.

22. ראה: י. שביט, "אני במזרח ולבי במערב" - על ה"מוניזם" הציוני של אב"א אחימאיר, קשת, סתיו תשל"ג, עמ' 152.

ל"קפאון" ו"התאבנות" שבדת מכרזת לאותה צורה דתית המבטקת עצמה מהדינמיקה
הלאומית ומהפסיכיקה האקטיביסטית, אך אין הוא מגלה כל התנגדות לעצם העקרון
הלגאליסטי ואין הוא מתנער מכל אלמנט אינסטיטוציונאלי שבדת. דתו איננה רק
ביטוי לאיזה מצב פסיכו-אמוציונאלי שהמבע האותנטי היחיד שלו הוא זה הספונטאני,
ואין הוא מזלזל במרכיב ההלכתי של דת ישראל, למרות שלדעתו חלה הסתאבות-מה
במרכיב זה עקב הינתקותו מן הדינמיקה הלאומית. ברשימה קצרצרה הוא אומר בין
השאר: "יתכן שיהיו אנגלים ללא אנגליות, ובלבד שיתקיים הכתר, הפרלמנט וצי הוד
מלכותו... אבל אין יהודים ללא יהדות. כשלהבת האחוזה בפתילה - אבל מה זאת
היהדות? - "השולחן ערוך"? - גם "השולחן ערוך"; אבל לא הוא בלבד".²³ "השולחן
ערוך" סמל הלגליסטיקה הוא, אם כן, מרכיב אותנטי ביהדות.

בביטוי הב"ל "לא הוא בלבד" אין כוונת אחימאיר להביע איזון השקפה סינתטית
על היהדות, שהיא ממאפייני תורתם של כמה ממושכי העט המרכזיים של העם מאז ימי
ההשכלה. כלומר, אין הוא גורס זהוי היהדות עם כל מיני אידיאולוגיות פופולאריות
של העולם המערבי, או, על דרך ההיפוך ייאמר שאין הוא גורס אדאפטציה של
אידיאולוגיות אלו לחיק היהדות.

גישה זו לאו מילתא זוטרתא היא שכן היא מנוגדת להשקפותיהם של הרבה
ממנהיגי הציונות החילונית שזיהו את עקרון התחייה היהודית-לאומית עם עקרונות
אוניברסאליים פופולאריים שונים ובכך הסיטו עקרון זה ממסלול הייחודיות היהודית
שלו. ואם כי לא תמיד התנכרו במוצהר אל יסודות חיוניות המקוריים הרי, למיצער,
פיתחו לגבי יסודות אלו יחס סלקטיבי מובהק שהתבטא בעיקר בדחיית המבעים
הריטואליים והייחודיים של הדת היהודית ואימוצם רק של אלה שכביכול היו בעלי
מקבילות בציוויליזציה המערבית. פסוקי הזביאים המדברים על שוויון סוציאלי
בתקבלו בחדווה רבה בעוד שאותם פסוקים המתריעים, למשל, על חילול שבת נגבזו בקרן
זויתת של התרבות היהודית כבעלי ערך מוזיאוני גרידא. כלומר, הרלוונטיות של
היהדות בעת החדשה היתה לגביהם תלויה במידת האידנטיפיקציה שלה לאידיאולוגיות
מודרניות אלו או אחרות, הכל על פי הטעם וההשקפה האישית.

23. "יודאיקה", עמ' 61.

לא כן אצל אב"א אחימאיר. במכתבו הב"ל לר' בנימין מתגלה בפירושו כי השקפתו נוגדת את מגמות האידעטיפיקציה של היהדות לרעיונות הליבראליזם והסוציאליזם. הוא מצהיר בפירושו כי רעיון הליבראליזם הדמוקראטי איבנו בשום פנים ואופן רעיון יהודי יסודי, ובפנותו לר' בנימין הוא מתריס כדלקמן:

אדוני איבנו הראשון בישראל שביקש לעטוף את היהדות באיטצלה של חופש הדיבור. קדמו מתקני הדת מלפני מאה שנה באשכנז ששאפו להפוך את משה רבנו לתלמידם של הוגו גרוטיוס, לוק... ושאר המורים הגדולים למיניהם של הליבראליזם המערב אירופאי, אבל אי אפשר להכניס את משה והנביאים והמחוקקים שלנו למיטה צרה זו של הליבראליזם. ניסו להפוך את נביאינו לסוציאליסטים. ניסו להפכם לליבראלים. ניסה אברהם גייגר בשעתו ולא הצליח. האם גם אדוני מצסה דבר שאי הצלחתו מובטחת מראש?"

היהדות, לדעתו, עומדת בתפארת ייחודה. אין מקום לסטשוש גבולין, וזהויה עם רעיונות זרים מחייב שינוי הגדרתה.

בנקודה זו, כמוכן, שאלת השאלות היא בעיית ההגדרה של תוכנה ומהותה של היהדות המקורית והאותנטית, וכבר בזכר לעיל שאחימאיר איבנו מציג פתרונות, אלא משאיר בעיותיו בצריך עיון. אך ברור לו שכל תחייה דתית יכולה להיות בעלת משמעות חיונית ואותנטית רק כאשר היא משתלבת בתהליך הדינמיקה הלאומית.

הוא סבור כי קליטת רעיונות מסויימים מתחום הציוויליזציה האירופאית ונטיעתם בכרם היהדות מצמיחה סכנה חדשה של הלניזציה של היהדות. במאמר תחת הכותרת "נס חנוכה בעבר ובהווה", שנתפרסם באותה שנה בה נתפרסם מכתבו הב"ל לר' בנימין, אומר אחימאיר בין השאר: "... ובדמה, שאף הציונות בכבשה על ידי ה'הלניסטים' המודרניים, המשכילים הרפורמאטורים, הסוציאליסטים, ועדיין לא קמו בישראל מתתיהו וחמשת בגיו. היקרה גם לדורנו הנס של חנוכה? הימצא גם בדורנו 'פך שמן', שיאיר בבית המקדש?... האם יעלה בידנו להתגבר על ההתירונות של דורות אחרונים?".²⁴

גישתו זו של אחימאיר מושכת מייד את תשומת לבנו למשנת ה"מוביזם" (חד-בס) של זאב ז'בוטינסקי אשר לפיה הגשמה במרצת ובכוכה של הרעיון הציוני תיתכן אך ורק אם רעיון זה ישתחרר מהסתפחותן של אידיאולוגיות בלונות. אין לדעת ז'בוטינסקי

24. ראה: "הציונות המהפכנית", עמ' 255-258. והשווה: י. שביט במאמרו הב"ל, בייחוד בהסבירו את ההבדל אליבא דאחימאיר בין "תרבות" ל"ציוויליזציה".

מקום לבזבז את מרץ התחייה על פיתוחם והגשמתם של רעיונות, כמו הסוציאליזם למשל, שאינם מובילים ישירות להתעצמותו ומימושו של הרעיון הציוני המרכזי, הורי אומר: יצירת רוב יהודי בארץ ישראל והקמת מדינה יהודית עצמאית.

אלא שדמיון זה בין גישת הרב והתלמיד הוא דמיון שבמסקנה בלבד. אחימאיר בוקט בגישת רבו ולא מטעמו. "כאן היו הבדלי גישה מסויימים" אומר פרופ' יוסף נדבה. ז' בוטיבסקי דחה את ה"שעטנז" יותר מן הבחינה הטאקטית בעוד שאחימאיר ראה את זהויה היהדות עם תורות אחרות כבלתי אפשרי מבחינה מהותית:

ז' בוטיבסקי דחה את הקומוניזם והסוציאליזם לא מתוך שיקולים לגופן של תורות אלו, אלא משום דבקותו במוניזם ציוני, משמע איחוד כל כוחות העם לשם הגשמת האידאל האחד והיחיד... לא כן אב"א אחימאיר, שדחה את שתי התורות הזרות מכל וכל, לגופן ומשום עצם מהותן. כל עצמן בראו לו אלה כ'אש זרה' שמקומה לא יכירנה בהיכל ה', לא בעת שלום ולא בעת מלחמה. יהדות ותורת קארל מארכס - תרתי דסתרי הן, ואין האחת בבנית אלא מחורבנה של רעותה. כל שנוטה לרעיונות הסוציאליזם ממילא הוא מקעקע את יסודות האומה ומעכיר את מימי הבארות, שמהן שותה עם ישראל מדור לדור.²⁵

גם מעצם מקורה וגם מדרכי תיפקודה בהיסטוריה אין היהדות יכולה להזדהות עם אידיאולוגיות אוניברסאליות. הללו הן אידיאליות, אוטופיות, ספוגות מידה גדולה של אופטימיזם בלתי ריאליסטי, לדעתו של אחימאיר. הן תורות של חסד בעולם של אכזריות, תורות של פאציפיזם בעולם של מלחמות. רעיונות החסד, השוויון והפאציפיזם שלהם, שלעתים אף יש בהם ממידת הצניעות, אינם יכולים לעקור את המציאות האפורה משורשה. הגישה האוניברסאליסטית מתחמקת מעימות עם הממשות העכורה של הבדלים תהומיים במוצא, אופי ואינטרסים בין לאומים וגזעים שונים. לא כן תורת ישראל שהיא, לדעתו, תורת חיים לא רק במובן זה של "וחי בהם", אלא גם בזה שהיא ביצבת בוכח המציאות הקשה ואינה במלטת ממנה. אדרבא, היא אף צומחת ועולה ממצאות זו. אין היא מבסה לסטש את הבלתי ניתן לסטוש - את תהומות השבאה, את מחיצות אי ההבנה הקיימים בין חלקי האנושות השונים וממילא אין היא שוקעת בתרדמת האשליות של פאציפיזם עקר. "רק מתוך טעמים של רצון למצוא חן בעיני העולם הגויי הזר נעשו ציונות לתאר את היהדות כהשקפת עולם פאציפיסטית, הומניטארית, אינטרנציונאליט".²⁶

25. במבוא ל"ברית הבריונים", עמ' ל"ד.

26. יודאיקה, עמ' 25, וכן ראה מאמרו "המהפכה הישראלית הגדולה" בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 240-244.

ערש לידתה מלמד על אופיה. "תורת ישראל יצאה מהמדבר" אומר אחימאיר.
"האופי המדברי ניכר בכל מהותה. לא דבר שנמקרה הוא שמתן תורה קרה ביום קיץ,
בעצם החורב הצורב המדברי. תנאי הטבע הקשים, הנזקים... הניחו את חותמם על
היהדות ועל העם היהודי. לא בתנאי אידייליה הופיעה היהדות, ולא איש האידייליה
היה משה רבנו...".²⁷

חוש המציאות של תורת ישראל הגביל אותה להיות מתפקדת רק בתחומו של עם
אחד ולא הניח לה להקיף עולם ומלואו. תורת ישראל הגבילה עצמה לבעיות עם ישראל
ולא ניסתה לעסוק ולפתור את בעיות האנושות כולה. יתכן, כי לדעת אחימאיר זוהי
אחת הנקודות העיקריות, אם לא העיקרית, המונחת ביסוד השילוב בין דת ולאום
ביהדות. מחוקקי הדתות האוניברסאליות, אומר הוא, בידחו על ידי עמם באשר,
שקועים בהזיות, לא ראו את עמם, לא כן משה:

היו שני טיפוסים של מייסדי דתות. לטיפוס האחד שייכים
מייסדי דתות אוטופיות. היו אלה אנשי הזיה... הם לא השגיחו
ברימה ותולעה. אכן, האוטופיה, ההזיה, יפות הן בשביל דת
קוסמופוליטית. העם ממנו יצאו מחוקקים אלה פנה להם עורף...
מייסדי דתות מהטיפוס הזה הם בודהא וישוע, ראשית כל...
והיה עוד טיפוס של מייסדי דתות. זה פעל בתוך עמו, ופעולתו
הדתית היכתה שורשים בתוך עמו. מחוקקים אלה לא שגו
באוטופיות, בהזיות. הם ראו את האדם כמות שהוא... הם לא
הציגו לעצמם את התפקיד של הצלת המין האנושי. הם דאגו ראשית
כל, לעמם. כזה היה קונפוציוס הסיני, מוחמד הערבי, ועל כולם,
להבדיל, משה.²⁸

כך בוצר הקשר האינטימי והחזק בין המחוקק, דתו ועמו. כך בוצרה אותה
תופעה של דת-לאום העומדת ללא פשרות על האינטרסים הקיומיים שלה בתוך קלחת
של עוינות מבחוץ ונסיונות לטשטוש הייחוד מבפנים. "... עיקרי היהדות בחקקו
על שני לוחות הברית, על לוחות האבן, שאין לטשטש ולמחוק מהם אף תג אחד.
קריאה מרפרפת בספרי היסוד של היהדות מעידה על האופי הלאומי, המלחמתי, הבלתי
פשרני שלה. אלוקי ישראל הוא אלוהי המדבר, אלוהי הטבע הבלתי אידיאלי, הוא
אל קנא וזרקם ואלוהי הצבאות".²⁹

27. בעניין קישור צמיחתה של הדת היהודית לתנאים הגיאופיסיים של א"י ראה
דעתו של ז'בוטינסקי (ז. ז'בוטינסקי, כתבים ציוניים ראשונים, הוצאת ערי
ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ט, עמ' 120-124).

28. "יודאיקה", עמ' 21.

29. שם, עמ' 25.

בקבלתה של תורה מציאותית בלתי פשרנית זו אף נעוץ סוד הקיום הממושך בתנאי גלות ללא מסגרת ממלכתית. "משה הניח את היסוד לאותה חברה אנושית, שבמשך אלפי שנים הצליחה להתקיים ללא ארץ וללא מסגרת ממלכתית, אלא בכוח החוקים שחקק גדול המחוקקים של כל העמים וכל הדורות. מדינאי המדינאים - הוא משה רבנו".

ברשימה אחרת מביא אחימאיר דברים שלכאורה עומדים בניגוד להשקפתו הנ"ל. הוא טוען כי תופעת היהדות בהיסטוריה שהיא תופעה של דת לאומית ולא אוניברסאלית היא תוצאת תנאי הגלות. שלא כבדבריו הקודמים בהם נתגלה הקשר האינטימי בין האידיאות הדתיות והלאומיות כנובע מעצם המקור והתוכן של הדת, הרי כאן הוא רואה בקשר זה תופעה שהזמן גרמה, היינו תופעה גלותית. כלומר ארעית ולא מהותית. תוצאתו של שעבוד לאומי. בראשיתה, כך אומר הוא, היתה היהדות דת אוניברסאלית "שבגעה בבעיות הנצחיות של הפרט, של עמידתו מול ההווה". אלא שדת אוניברסאלית, מטבעה, יכולה לדעתו להיות בחלתם רק של "עמים אוניברסאליים שליטים שמהות הגלות מהם והלאה". ברגע שעם אוניברסאלי בעל דת אוניברסאלית מאבד את חרותו הלאומית הרי כוחות היצירה הרוחנית והדינמיקה הדתית מתגייסים למשימת השימור הלאומי וממילא זוכחים את בעיות האינדיבידואל שהן כידוע בעיות אוניברסאליות. "... משנתברר שהמהלך ההיסטורי של עם ישראל יהיה מהלכה של "כבשה בין זאבים", הלכו והוסרו מעל הפרק בעיות היחיד. היהדות כפי שנתגבשה במחציתה השניה של תקופת הבית השני, מביטה על סבל היחיד בישראל מתוך אספקלריא של סבל כלל ישראלי". כלומר, אין אלו אלא "מותרות" להניח לפרט להתעסק בבעיות הנצחיות של קיומו ושל המציאות האוניברסאלית בשעה שהאומה עומדת במאבק מתמיד על קיומה. "... לפי דת ישראל אין אפוא יהודי, אלא יהודים, עם ישראל כולו. 'ישראל ערבים זה לזה'... המשיח שלנו הוא משיח של כלל ישראל; להבדיל מן המשיח שלהם, שהוא מושיע הפרט. לפי היהדות, שחרור הכלל יפתור את בעיות הסבל הפרטי".

מכאן הוא מגיע למסקנה כי שינוי גישה לבעיות הפרט היהודי חייב לחול עם תקומתה של המלכות השלישית. "דבר זה ידרוש מן היהדות לפשוט צורה וללבוש צורה. שוב לא יהיה עיקר עניינה דאגת הכלל אלא בעיותיו של הפרט ועמידתו מול ההווה. ככל שישתחרר העם מן הגלות ומן הסכנה לקיום הלאומי, כן יקשה על היהדות להתחמק מבעיות היחיד בישראל ולתלות את הקולר בכלל ישראל". הקוממיות

הלאומית מסיטה את הדגש מן הכלל אל הפרט, מן ה"אני" הלאומי אל ה"אני"³⁰ האינדיבידואלי העומד בוכה בעיות אוניברסאליות.

אין לראות את שתי הגישות הב"ל כסותרות זו את זו. כאשר מדבר אחימאיר בגנות השלכת היהב על אוטופיות אוניברסאליות ובגד הזנחת ההתרכזות באינטרסים של הלאום הרי הוא מתכוון להתריע בגד תפיסת המרובה; בגד ההזיה המסתירה מעין דברי האוטופיה את ה"רימה ותולעה", בגד האשליה שאפשר לחבוק את בעיות הכלל האוניברסאלי תוך פסיחה על שלב היסטורי חשוב של ההתעסקות בלאום. אולם כאשר קיימת מסגרת לאומית מוגדרת ואיתנה אין מקום להזניח את הבעיות האוניברסאליות במשמעותן הרלוונטית לבני אותו לאום.

התרעתו היא בגד ההתעסקות בכלל האוניברסאלי על חשבון ה"אני" הלאומי, ולא בגד תשומת הלב לאינדיבידואל המצוי במסגרת הלאומית. ישנן הוראות שעה המחייבות התעסקות ב"אני" הלאומי על חשבון ה"אני" האינדיבידואלי, אך מסתבר, לפיו, כי אלו הן רק הוראות שעה ולא עקרון לדורות. לאומיות איתנה מול אוניברסאליזם רופף - כן. גישה אנטי אינדיבידואליסטית כעקרון - לא.

הקריטריון האחימאירי העליון לבחינת האותנטיות של היהדות הוא, כמסתבר מרוב מאמריו, הקריטריון הלאומי וזה מובילו להבחין בין שני מינים של יהדות: זו האמיתית, המקורית, הקשורה ברעיון הלאומי והמתפקדת בהיסטוריה לאור ציוויו של רעיון זה - זוהי יהדות ה"הגבה", והאחרת, שאינה נשמעת לציווי הלאומי והכנעת לתכתיבי זולתה, הן מבחינה מדינית והן מבחינה רוחנית - זוהי יהדות ה"הבלגה". את היהדות המקורית, השורשית שנתגבשה בתקופה הטרומית גלותית רואה הוא כתופעה לוחמת, פעלתנית, המחפשת לבער ולשרש את הרע ואינה בוחלת בשום אמצעים למען מטרה בלתי פשרנית זו. הבה, טוען הוא, מעלה התנ"ך על גס את פעולותיו של משה בגד המצרי, בגד עמלק, בגד חוטאי העגל ועוד. "משה פקד שלא לרחם על ההיטלריזם הקדמון". רדיפת שלום קיצונית בכל תנאי ובכל מצב, והגשת הלחי השניה בידחות על ידיו כתופעה לא יהודית מובהקת. "צאו וראו את יחס הבקורת כלפי שלמה. וכל זה למה? בשל היותו מלך רודף שלום. ומדוע פנתה היהדות עורף לישוע הנוצרי?... כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין הנצרות".

30. שם, עמ' 65.

איש זה, אחימאיר, הנימנה עם אישיה המרכזיים של "הציונות המהפכנית", אסכולה של "בדם ואש יהודה תקום", רואה את הגישה האקטיביסטית הבלתי מתפשרת כיסוד מוסד ראולי כאותבטי ביותר של היהדות השורשית. "כאן טמון ההבדל בין היהדות לבין הנצרות". "ההבדל" בה"א הידיעה. זהו היסוד שלאור מידת תיפקודו בבחנת היהדות. ישוע הנוצרי ייסד דת רכרוכית, דת של פאציפיזם שקוע בערפילי הזיה, דת שהוקיעה מתוכה את "ה' צבאות" והעדיפה להתרפק על "האדון המושיע", וכך העמיד עצמו ביחס אנטאגוניסטי ליהדות.³¹

על שאלתו-תמיהתו של אחד העם "יהודי ודם?" עונה אחימאיר: "ומי לנו גדולים במסורת היהודית ממש, יהושע, שמואל, דוד ואליהו. ביחס אליהם קשה להגיד "יהודי ודם"... אלא שבתבאי הגלות זכינו ומלאכתנו נעשתה על ידי אחרים. תבאי הגלות לא הביחו לנו לשפוך דם. חלק מהאומה שאף לחיים ציבוריים בנורמאליים, לצאת מן הגלות ולשפוך דם בשעת הצורך...". פאציפיזם של חולשת הגוף והדעת, פאציפיזם של התרפסות בפני הפריץ, היעדר צבאיות ורוח לחימה הם מסימניהם של ציוון היהדות והשחתת מקוריותה.³²

נאמן להשקפתו זו הוא טוען כי במאה השנייה לספירה היתה היהדות גורם קולוניאטורי חזק במזרח התיכון. מה שמכונה בספרי ההיסטוריה בשם "הדיאספורה היהודית" הוא, לפי אחימאיר, מושג שמשמעותו האמיתית היא התפשטות היהדות במרחב המזרח התיכון באמצעות פעולות גיור וקולוניזציה. אמיתות זו מודגשת, לפי דבריו, אצל כמה היסטוריונים לא יהודים בעוד שאצל היהודים היא מוצנעת, שהרי אלו האחרונים נטו תמיד להדגיש את ה"ספרא" על חשבון ה"סייפא".³³

1. היסוד התיאולוגי והיסוד החילוני בתנ"ך וביהדות

הבנת השקפתו של אחימאיר בעניין שני הגילויים של היהדות תהיה שלמה יותר אם נעמוד על גישתו למעמדו של התנ"ך וליחס שבין זה לבין התושב"ע. בקודה זו מעניינת ביותר לאור ההערכה החיובית הכללית שיש כלפי התנ"ך בחוגי הציונות

-
31. שם, עמ' 55. השווה י. אלדד, "מעשר ראשון", הרצאת "הדר", ת"א תשל"ו, עמ' צ"ו.
32. שם, עמ' 56.
33. עיין במאמרו "המהפכה הישראלית הגדולה", בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 240.

החילוניות לעומת הזלזול במסורת הבתר-תבכי"ת.

התב"ך, לפי השקפתו, מקפל בתוכו שני יסודות המתקיימים בו האחד ליד השני. היסוד האחד הוא היסוד ה"תיאולוגי" הדין בבעיות הבצח ובמה ש"למעלה", המנסה להציץ לפני ולפנים, והמספר בשבחי "העולם הבא" לפני שהוא דן בבעיות "העולם הזה", והשני הוא היסוד ה"חילוני", ה"אנטי-קלריקאלי" שאיננו מתרכז במתרחש "מאחורי הפרגוד" אלא המספר עלילות עם, התפתחותו הלאומית ומאבקו על מקומו ב"עולם הזה". לדעתו יש כמה ספרים שהם לגמרי בעלי אופי "תיאולוגי" וישנם כאלה שהם לגמרי בעלי אופי "חילוני", וישנם כאלה ששולטת בהם הערבוביה בין שני היסודות הללו, וזאת באשר: "היוצרים הגדולים של התב"ך היו חילוניים. אבל דא עקא שה"חותמים", כלומר, העורכים, היו כהנים, "סופרים" כלומר תיאולוגים. הם "בקשו לגנוז" ... וכלום יש צורך לציין שהחלק הסיפורי של המקרא רובו חילוני?³⁴

עריכת התב"ך היא כבר אקט תיאולוגי במה שהיא מסיחה את הדעת מסיפורי העלילה הלאומית אל פרקי ריטואליזם וקלריקאליזם, רעיונות של אוניברסאליזם וספקולציות על בעיות הבצח. במה שהיא בוטשת את הארצי ושואפת אל מעבר לו.

כאן יש שוב להדגיש כי התנגדותו של אחימאיר להשלטת היסוד התיאולוגי בחיי הרוח של האומה אינה בובעת, כפי שהוכח לעיל, מיחס שלילי לדת, אלא היא נובעת מכך שלדעתו מהורה היסוד התיאולוגי סכנה לחיי אומה ארציים בריאים ותקינים. הנה תלמדנו בעניין זה התבטאות אחרת שלו. במאמר שכותרתו "המדינה וכתר כהונה" הוא כותב:

אוי לה למדינה כשכתר כהונה נוטל לעצמו כתר מלכות. כלומר, אוי לה למדינה שבה השלטון המדיני, החילוני במצא בידי אנשי הדת ... היכן מקור הסכנה של השתלטות כתר הכהונה על החברה? הסכנה טמונה במהותה של התיאוקרטיה. תיאוקרטיה בתובה ראשה ורובה לדאגה ל'עולם הבא', והיא מסיחה דעתה מדאגת 'עולם הזה'. לא האמונה באל או באלילים, היא גרעין התיאוקרטיה, אלא האמונה ב'עולם הבא', שהוא כליל השלמות לעומת 'העולם הזה' השלילי ביסודו.³⁵

שימושו של אחימאיר במושגים "חילוני" ו"תיאולוגי" איננו דווקא במשמעות המקובלת. "חילוניות" אצלו איננה בשום פנים אנטי-דתיות או אי דתיות, כשם שאין "תיאולוגיה" מהווה אצלו מושג סיבונימי לעיסוק באידיאה הדתית. המושג חילוניות

34. עיין במאמרו "יורבות" ביהודה ו'יהדות' ביוון", בתוך "הציונות המהפכנית", עמ' 293-293.

35. אב"א אחימאיר, "עם קריאת הגבר", הוצאת עמיחי, ת"א (ללא ציון שנת הוצאה).

מבטא אצלו בדרך כלל מצב רוחני, מדיני וחברתי המהווה אנטיטיזה לפאסיביזם לאומי, להשלמה עם מצבים היסטוריים מעיקים. חילוגיות היא תופעה של אקטיביזם לאומי, של נסיונות רציניים להשתתפות פעילה בעיצוב הגורל הלאומי, ומאמצים בלתי נלאים לשמר את מקוריותם של ערכים לאומיים מסורתיים ולדבוק בהם.

וחילופם של דברים ב"תיאולוגיה". זו מבטאת מצב של התרכזות ברוחני תוך הינתקות מן הלאומי. התעסקות בבעיות פילוסופיות ופולפוליות הלכה תוך הזנחת המעשה. השלמה עם מצבים היסטוריים מעיקים הן מתוך היעדר אומץ לב להתריס ולמרוד או מתוך הישענות על אשליות בדבר התגשמותן של אוטופיות אוניברסאליות שונות.

אחימאיר מדבר על שני כיוונים בתיאולוגיה בישראל. "הכיוון הרבני-התלמודי עם הארמית כלבושה החיצוני, והכיוון של 'חכמת היהדות' עם 'הלועזית' כאמצעי הביטוי שלה: הלשון היוונית של פילון, הערבית של הספרדים והגרמנית של הדורות האחרונים". והוא מוסיף ואומר כי "הגורם התיאולוגי השני, הפילוסופי, היה תמיד חזק. הוא היה יותר גמיש מן התיאולוגי הרבני, ובדורות האחרונים הירבה להשפיע על היהדות".³⁶

מתוך גישה זו מגיע אחימאיר למסקנה מעין אבסורדית לפיה החילוניות היא היא העומדת ביסודה של המשיחיות שהיא "היסוד המדיני של ישראל בגולה", בעוד שה"תיאולוגיה" היא בין יוצרי הרקע להתבוללות באשר היא יוצרת "טיפוס פסיכולוגי" בעל בסיס לאומי רופף השוקע בערפילי פילפוליסטיקה הלכתית נעדרת חזון משיחי, או אוטופיה אוניברסאלית משוללת כל אידיאה לאומית. "ההתבוללות הליבראלית במרכז אירופה וההתבוללות הסוציאליסטית במזרחה - שתיהן בנריות על יסודות תיאולוגיים עמוקים בישראל. בין בחור הישיבה לבין הבוגדאי לא רבה הדרך במהלך המחשבה; שניהם טיפוס פסיכולוגי אחד".³⁷ המשיחיות לפי אחימאיר היא ביטוי של דינמיקה לאומית, של אקטיביזם וגבורה. המשיחיות איבנה יכולה להיות פועל יוצא של התעסקות בשאלות "העולם הבא", אלא היא חייבת להיות מושרשת עמוק בהוויות "העולם הזה", ובבעיות "הלאום הזה". לא משיחיות אוניברסאליסטית בוצרית או מארכסיסטית אלא משיחיות של בניין "המלכות השלישית".

36. עיין במאמרו הב"ל, "יורונות ביהודה ויהדות ביוון".

37. עיין שם.

במאמר מתוך סדרת יודאיקה תחת הכותרת "אלו יציאות ואלה גירושים" מזכיר אחימאיר בין השאר את מה שהוא מכנה "כשלונה של החסידות" ואומר כי כשלון זה נובע מכך ש"גם הבעש"ט ולהבדיל יעקב פראנק, זרקו הצידה את המומנט המשיחי, אשר פעם בשבתאי צבי. את מקום המשיח ירש בחסידות האדמו"ר. האדמו"ר דחק את המשיח. ולא רק את המשיח בשר ודם, אלא את התקוה הגדולה לגאולה". והוא ממשיך ואומר כי "בתסביך השבתיות, בפחד שכל משיח הוא משיח שקר יש לבאר את ההתנגדות העמוקה של החסידות לציונות...".³⁸

2. הציונות היא תופעה חילונית אנטי תיאולוגית ביהדות

הציונות, לדעת אחימאיר, היא ב"תוך תוכה" תופעה "חילונית אנטי-תיאולוגית", והיא "יונקת מן היסוד המשיחי בישראל", מן הספרות החילונית שראשיתה, לפיו, הוא התנ"ך ואשר התגלמותה המודרנית היא השירה העברית החדשה. "הציונות המחדשת התגבשה ככוח ציבורי זה מקרוב בא ביחס. אבל את היסודות הרוחניים שלה יש לבקש בתרבות העברית, החל בשירת דבורה והאפוס על שמשון וכלה ביל"ג, ברדיצ'בסקי וטשרניחובסקי".³⁹

מכאן נשוב לעיין בהשקפתו בדבר מעמדו של התנ"ך בישראל. טענתו היא כי יהדות הגלות, שהיא יהדות התושב"ע איננה יכולה להסתגל לתנ"ך המהורה ביטוי לרעיון הקוממיות הלאומית, לרעיון הדינמיקה המשיחית ולתקוות התקומה של "ירושלים של מטה". זוהי הערכה הנובעת מהתבוננות בנסיון ההיסטורי של האומה.

ואכן, את נסיונות הגניזה של חלקים שונים מהתנ"ך המתארים מלחמות ונסיונות מיליטאנטיות שונות רואה אחימאיר כנסיונות מובנים מצד אנשי אסכולת "יבנה" הגלותית שביקשו לבסס את היהדות על אלמנטים רוחניים פאציפיסטיים, כאלה שאין בהם "דברים מסוכנים כל כך כמשיחיות, כגעגועים לירושלים של מטה". רק בזכות העובדה שאניבי היהדות המסורתית – הנוצרים והקראים עמדו לרשת את התנ"ך בחרדו הרבנים שלא רצו להפקיר בידיהם "נכס רוחני זה", ולכן אף היהדות המסורתית "החלה לדגול בתנ"ך".

38. אב"א אחימאיר, "אלו יציאות ואלה גירושים", עתון "חרות", 31.3.1961.

39. "יורונות" ביהודה ו'יהדות' בירון".

מכאן ברור לו מדוע הציונות המודרנית שבה לאמץ את התב"ך והוא מעיר על כך ואומר: "... ואין להרחיב את הדיבור על זילזול הרבנים בתב"ך קודם ל'השכלה'... הציונות ירשה מההשכלה לא רק את קלות הראש ביחס לתרי"ג המצוות, אלא אף את היחס הרציני לתב"ך".⁴⁰

התושבע"פ איבנה משתקפת אצלו כהמשכיות רצופה מבחינה מגמתית לתב"ך, אלא הוא רואה בה תופעה רוחנית שונה מזו המתגלמת בתב"ך, ושוני זה בעוץ בפסיכיקה הלאומית השונה של מחוללי היצירות הספרותיות-דתיות הללו. רוח התושבע"פ היא אנטייתזה לרוח התב"ך. יתירה מזו, בתחום התושבע"פ הוא אף מכליל במידה מסוימת מאוד את הנצרות המוקדמת, באשר היא, הנצרות, מייצגת גישה פסיכולוגית המבוגדת לזו של התב"ך, הרוי אומר, "הגשט הלחי השבניה". ההיסטוריה הרוחנית של עם ישראל רצופה, לדעתו, במלחמת דעות קשה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, מלחמה הנובעת יותר מהבדלי צטיה שבפסיכיקה מאשר מהבדלי גישה באינטרפרטציה של האידיאה הדתית.⁴¹

קביעתו היא כי שני האלמנטים ביהדות - "יבנה" ו"ירושלים" - אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. ה"שבכתב" וה"שבע"פ אינם יכולים לעלות בקנה אחד מאחר שכל אחד מהם בנאי לתפקד רק בבסיבות היסטוריות המיוחדות וראויות לו בלבד ולא לזולתו. כל אחד מהם יכול לצמוח רק ברקע היסטורי שהוא סם חיים לו וסם המוות לזולתו. דת הקימום הלאומי אינה יכולה להיות דתה של תקופת השעבוד הלאומי, ולא תיבנה האחת אלא מחורבנה של רעותה. "עכשיו עומדת האומה על פרשת דרכים. עם חורבן ירושלים עלתה קרן "יבנה". קרן "יבנה" יורדת כל פעם כשבראית תקוה לקימום ירושלים של מטה. מדוע גדלה ה"אפיקורסות" (שלילת "יבנה") עם ראשית "הבניין השלישי"? לא נבנתה "יבנה" אלא מחורבנה של "ירושלים", ולא תיבנה "ירושלים" אלא מחורבנה של "יבנה". אין מנוס מחורבן "דת הגלות" במשמעות הפסיכיקה הפאסיונית שלה אם חפצים להצליח במלאכת תקומת המלכות השלישית. לא הרס האידיאה הדתית, אף לא בטילת היסוד הלגאליסטי שבדת אלא נתיבתה של הדת במוקד של פסיכיקה חדשה. במוקד של דינמיקה לאומית גאה.⁴²

40. יודאיקה, עמ' 66-67.

41. שם, עמ' 69.

42. שם, שם. במלים אחרות נאמר כי מגמתו של אחימאיר היא לצסות ולהסות את היהדות מאפיקים של "קדושה" לאפיקים של "גבורה": "מקדשי השם של עם גלותי

(המשך...)

יסוד של טראגיות קיים, לדעתו, בכך שהחוגים הדתיים אינם ערים, לדבריו, לשינויים בנסיבות ההיסטוריות של העם ואינם בוקטים בעמדה המתחייבת משינויים אלה. הוא מתריע כי "משבר המסורת אינו משבר מקרי" כי אם משבר "הקשור עם חיסול גלות מזרח אירופה" שהביא בעקבותיו את שברו של "דת יבנה", מבלי שההנהגה הדתית תציג מייד תחליף הולם. אמנם בגולת אמריקה קמה "יהדות אלכסנדריה", זו יהדות "הרבנדים והטמפלים", זו היהדות המתיוונית, וכלפיה הוא אומר: "אין אנו יודעים אם "יהדות אלכסנדריה" תאריך ימים כיהדות "יבנה", אבל אנו יודעים שגם "הבית השלישי" אינו נבנה ברוחה של "יבנה".

הנסיבות החדשות של הקימום הלאומי מחייבות הטיית של האידאיה הדתית אל ערוצים חדשים בהם היא תוכל לזרום בחופשיות. לדעתו, כבר היו דברים מעולם כי הנה, עזרא "בנה על תילי המקדש הראשון את המקדש השני" וכן ריב"ז שנטע כרם דיבנה בעוד המקדש עולה באש השמימה. כל מערכת דתית המבסה לעבור מרקע היסטורי אחד למשנהו שהוא שונה מהראשון תכלית השינוי ואף מהווה לו אנטיטיזה, מבלי לעבור מודיפיקציה מתאימה סופה שלא תפעל בהצלחה ואף תהווה גורם לחיכוכים בין חלקים שונים באומה. "... והן הבדל עצום, כפי הנראה, בין יהדות המקדש לבין יהדות יבנה, ואי אפשר להעתיק את וולוז'ין וליובאביץ' לבני-יורק ואף לא לתל-אביב, כשם שלא ניתן להעביר את המקדש מהר המוריה לכרם דיבנה. צריך היה לבנות משהו שונה, מתאים יותר לתנאים החדשים, אבל את מה שהעז ריב"ז לא יעזו הרבנים של דור אחרון".⁴³

שאלת מקומה וטיבה של ההכרה הדתית בעם היהודי ובתנועת התחייה הלאומית המודרנית של עם ישראל בפרט אינה זוכה למבט סיסטמטי אצל אב"א אחימאיר כשם שמסיבות שונות אין היא תופסת מקום מרכזי בדיוניהם של שאר מושכי העם הנימנים על החוגים הלא אורתודוקסיים בציונות, ואולם מליקוטי אמרים שלו מתברר כי הוא בעל יחס אוהד וחיוני לדת, מוקיר ומכבד תלמידי חכמים ורואה באידאיה הדתית אלמנט אינטגרלי בהגדרת היהדות.

(המשך)
הם קדושים ומקדשי השם של עם מדיני - גיבורים המה" ("הציונות המהפכנית", עמ' 62). רבצנין מגמה זו של צטייה לעבור מקדושה פאסיבית לגבורה אקטיבית ראה דעתו של טווינבי המכנה מגמה זו כהערכת היהדות מבקורת מבט ניטשאית (ע"ש הפילוסוף ניטשה) A. Toynbee, A Study of History, Vol. VIII, (p. 310).

אמנם הציוני הלאומי הוא הקריטריון העליון שלו לבחינת האותנטיות

של היהדות, אך ציוני זה, למיצער במימוש ההיסטורי ובהתייחסותו לעם ישראל הוא משולל משמעות ונעדר כוח אם איננו משתלב באידיאה הדתית, כשם שזו האחרונה מאבדת מחיוניותה אם איננה הולכת צעד בצעד לאורו של הציוני הלאומי.

כך גם הבנת המשיחיות שלו. זוהי תופעה "חילונית" במה שהיא עוסקת בבעיות ארציות ובמה שהיא מביעה את הדינמיקה הלאומית כשם שהיא עצמה מובעת על ידי דינמיקה זו. משיחיות שאינה שזורה בדינמיקה הלאומית הממשית-חילונית סופה להימרג כעשן. אך אין אצל אחימאיר משיח ללא אלוהים, כשם שאין הוא מייחס הערכה חיובית לאלוהים ללא משיח.

האידיאה הלאומית והדתית ביהדות יונקות חיותן האחת מחברתה והמימד הדיאלקטי הוא ביסוד היחס ביניהן. יתכן כי קיומו של מימד דיאלקטי זה מסביר מדוע בהרבה מקרים נתקלים אנו במבט בלתי סיסטמטי בדיונים בנושא האמור.

הדת היהודית השורשית של אחימאיר איננה מצוות אנשים מלומדה בעלת צביון קלריקאלי, אם כי אין הוא דוחה עקרונות צורות של מיסוד הדת או יסודות לגאליסטיים בה. אין הוא גורס דת במשמע של פילוסופיית חיים עקרה מצוריים ממשיים. הוא קורא לרפורמה בדת אך לא מסוג זה של היהדות המערבית "הרברנדית", אלא לכזו שתחזק את זיקת הדת אל האידיאה הלאומית ושתציב במוקד החוויה הדתית את הקוממיות הלאומית וחידושה של "המלכות השלישית" בארץ ישראל.

פרק ה': המחתרות

1. מבוא

קביעת מקומה וטיבה של ההכרה הדתית בהשקפת העולם של המחתרות היא משימה קשה מבחינה אובייקטיבית: תנאי מחתרת מקשים על פרסומו והפצתו של חומר אידיאולוגי. האפשרות לעריכת כינוסים וועידות לשם דיון בבעיות אידיאולוגיות היא אפסית, ואין צריך לומר שחיי מחתרת מעצם טבעם דוחים לחלוטין כל הליך דמוקראטי לפחות בקנה-מידה רחב, המאפשר בדרך-כלל הבעת דעות בחופשיות.

בדיוננו על המחתרות נזכור כי לא הרי אצ"ל כהרי לח"י, וכן לא הרי הפלג ה"יהודי" בלח"י כהרי הפלג ה"עברי" שבו. אמנם רב המשותף בין אצ"ל ולח"י. ראשית כל, שתי המחתרות הללו היו תולדות גזע ההדר הביתר"י שהתקומם בגד "ציונות זחלנית", שלא היה בה מן ה"תנופה" ומן ה"חזון", וכן שניסה להעמיד את הציונות על עיקר אחד ויחיד, הוא "הפרימאט הלאומי" הקובע כי מטרתה המיידית של הציונות היא יצירת ממלכתיות יהודית צרופה.

אך לא רק המוצא הביתר"י הוא משותף, אלא גם ההתמרדות בגד מוצא זה. שכן, גם אצ"ל וגם לח"י לא שבעו רוב בחת מהמדיניות הרוויזיוניסטית הרשמית, שאף היא לדעתם סטתה ממדיניות אקטיביסטית בלתי מתפשרת ושהסתאבה בתוך תוכם של מושגים מדיניים מתחום הדמוקרטיה ההומאניסטית האירופאית. לדעתם גישה דמוקרטית זו לא יכלה להיות רלוואנטית למציאות של מלחמת שחרור לאומית. הדברים אמורים יותר ביחס ללח"י מאשר ביחס לאצ"ל, כפי שנראה להלן. יתרה מזו: טעות היא לדאוג את מטענה האידיאולוגי של לח"י עשוי מיקשה אחת. אומרת על כך ג. כהן, כי "במידה שהיתה בכלל תורה מעוצבת בלח"י, פעלו בה שני יסודות שונים כמעט מיום הולדתה". היסוד הראשון הוא היסוד המשיחי-יעודי, הבמשך מיאיר והבא לידי ביטוי אצל אלדד. זהו היסוד הדומיננטי בשירתו של אצ"ל. ואילו היסוד השני "שורשו בעוץ באידיאל החרות המופשט וביניקה מתנועות השחרור הלאומיות שאיפיינו את המאה ה-19, מלחמת חרות מעול זרים שגיבוריה היו החשמונאים ליד גריבלדי, פילסודסקי ליד בר-כוכבא". זהו היסוד ה"עברי",

שאינו נושא את דגל היעוד היהודי. זהו היסוד המהווה רקע לצמיחתה של התיאוריה הכנענית.¹

מהי המגמה הכללית בקו ההתפתחות שבין הצה"ר ובין לח"י על היסוד ה"יהודי"-ייעודי שבו? ש. בן-דב עומד על התפתחות זו בספרו הצ"ל "גאולת ישראל במשבר המדינה",² וטיעונו העיקרי הוא כי הצה"ר לא פעל ואף לא הודרך באופן רעיוני על ידי אלמנט של משיחיות שהוא בראש ובראשונה ביטוי למצב בפשי של עם או תנועה בעם החותרת להגשמתה של מטרה כוללת ומוחלטת תוך הסתמכות והישענות על פעולתה בלבד, ולא על הכרעות המתקבלות על ידי זולתה.

את התייחסותם של ז'בוטינסקי והרוויזיוניסטים לארץ-ישראל רואה ש.ב.ד. כפועל יוצא מתורת ה"הדר" המהווה תגובה ל"צנע הזחלנות" של הציונות הרשמית. לדעתו יש כאן יותר משום "התנגדות" לחלוקה מאשר חיוב אידיאולוגי חד-משמעי של רעיון שלמות ארץ-ישראל. היחס לארץ-ישראל אינו נובע, אם כן, לפחות בהכרח, מעמדה משיחית מסורתית. "הרוויזיוניזם אינו יודע בכלל מהי הארץ השלמה מבחינה חיובית".³

היה זה "ערך הצבאיות" שהביא לדברי ש.ב.ד. לידי תחושה ברורה של היסטוריזם יהודי. אנשי בית"ר שדגלו בצבאיות יכלו להזדהות עם גיבורי יהודה שמקודם ובשלב מתקדם יותר אף גישרו על פני הפער שבין גבורת העבר לבין "ערך הצבאיות" בהווה, ומילאו את התהום שבין שתי התקופות "בדורות דורות בלתי

1. כהן גאולה, "המחתרת והרצל", סלם, שנה ח', גליון ג', תמוז תשט"ז.
נסיון של הפרדה מושגית בין "עברים" ל"יהודים" היה נערך גם על ידי הועד העברי לשחרור האומה שפעל באמריקה בשנות הארבעים, אם כי יש יסוד להבית שלא כאצל ה"כנענים" היה נסיון זה אצל אנשי ה"ועד" מסיבה טקטית-פוליטית יותר מאשר הכרה רעיונית (ראה: ע. זיומן, בזירת המאבק הציוני, ירושלים תשל"ח). השקפת ה"ועד" בנקודה זו לא התקבלה על ידי רוב אנשי התנועה הרוויזיוניסטית. אומר על כך מאיר גרוסמן במאמר שפירסם באדר תש"ז תחת הכותרת "מדוע לחמתי בפיטר ברגסון" (הוא הלל קוק): "עמדתנו היא העמדה המסורתית של הציונים הרוויזיוניסטים, שכל היהודים ללא הבדל שייכים לעם אחד, שאיננו ניתן לחלוקה, הקשור בעבר משותף ושיש לו עתיד משותף, ושכל נסיון לחלק אותו מתנגד לאינטרסים הנצחיים של העם היהודי" ("התברר", חוב' 82, אדר תש"ז).

2. תיאורו סובייקטיבי ביותר והוא נובע מתוך השקפת עולמו של המחבר שהשתייך לפלג ה"יהודי" שבלח"י.

3. עמ' 45-47.

פוסקים של יהודים כמהים למשיח". אמנם מודה ש.ב.ד. ש"היסטוריהם מחדש זה לא הצליח עדיין להיות היסטוריהם טוטאלי... אך מכל מקום, כך נוצרה ההווה החדשה של בית"ר התת זרמית, אשר כדי להיקלט בתוכה כבר לא היה בחוץ לעבור בדרך התהליך של התפרקות יהודית גמורה, אלא אפשר היה לעבור אליה ישר מן היהדות ההיסטורית, על כל מטענה התחושתית המודע, כשבמקום רגשי-נחיתות בלורים עליה רגשי גאון וקבאת קודש".

אך גם בית"ר והארגון הצבאי הלאומי שנסתעף ממנה עדיין בזקוק למושגים אידיאולוגיים מבית מדרשו של ההומאניזם והראציונאליזם האירופאי של המאה העשרים.⁴ מידת תחושת ה"קדושה" שבהזדהות עם ההיסטוריה היהודית היתה עדיין חלקית באשר "יסוד תרבותי חדש זה היה צריך להשתלב במסגרת מחשבה חילונית, א-היסטורית ורציונאליסטית", וזה לפי ש.ב.ד. הכניס את תרבות הגבורה הביתרית למשבר פרמאננטי, אשר רק יחידי סגולה יכלו להתגבר עליו באופן איתן.⁵ מכל מקום פתחה תחושה זו פתח לאימוץ ערכי העבר וסמליו אפילו בצורה שלא היתה מנוסחת דיה.⁶

4. בעתון אצ"ל "אף-על-פי" בא ביטוי להזדקקות האומללה הבלתי רצויה לטיעונים ראציונאליים המושלים בכיפת האינטליגנציה האירופאית של המאה העשרים: "לו חייבו במאה התשע-עשרה; לו חייבו בזמן שבו הובנו דברי אנוש במשמעותם האמיתית, היינו רשאים להניח, כי הנימוק המשכנע ביותר נגד חלוקת הארץ הוא הנימוק הפשוט ביותר: מולדת היא מולדת. אין מבתרים את גופה, ואין מותרים על חלקה... אך חיים אנחנו במאה העשרים, בתקופה שבה 'הקול ללב משקר והלשון למחשבה משקרת'. המושגים הפשוטים: מולדת, חופש, צדק, שוויון - שובשו ורוקנו מתוכנם... יובן איפוא כי אף-על-פי שבבילבנו... יספיק בהחלט הנימוק ה"פשוט", הנימוק ה"רומנטי", בכדי להתקומם נגד כל תכנית של ביתור ארצנו - הרי בהתייבנו בפני קהל של המאה הריאליסטית לא בעמיד בקודה במקום שאפשר לפי הכרתנו להעמידה, אלא במשיך במלאכת העיון והביתוח" (אף-על-פי, פברואר 1946).

5. ש. בן-דב, עמ' 58.

6. "דרך המקרא וההתרפקות על כל הקשור בעברה של ארץ-ישראל, הפכו חלק מאנשי לח"י לשומרי מסורת. יאיר עצמו שלא היה מבית דתי, הפך לאיש שומר מסורת. רוני, אשתו, מספרת על גרות שבת שהדליקה על-פי בקשת איר. בתן ילין-מור מספר על יאיר, האומר קדיש לאחר מות רזיאל, לעצמו ללא מניין. חבר אחד מאנשי לח"י (אברהם ורד שמו) מספר כי בעקבות ההתרפקות על המקרא ובעקבות ההזדהות המלאה עם עיקרי התחייה (ראה להלן) - הפך לדתי". מ. גטר: האידיאולוגיה של תנועת לוחמי חרות ישראל (לח"י), דיסרטציה לתואר מ.א., (ת"א, אוניברסיטת תל-אביב 1967) עמ' 109.

גורם בוסף במגמת ההתפתחות הנדונה היה צורך בהבדל שבזירת המאבק בין הצה"ר ובין המחתרות: המציאות בארץ-ישראל עצמה, תנאי הבניין שלה ותנאי המאבק במנדט הבריטי דחקו הצידה את ערכי המחשבה הליבראליסטית האירופאית וממילא בפתח פתח לחדירתם של ערכי היהדות המקוריים.⁷

לא עצם ציטוט פסוקי התנ"ך הוא אינדיקטור של ההתפתחות הנ"ל אלא דווקא בחירתם של הפסוקים. שהרי גם סירקין וגם ז'בוטינסקי, גם א.ד.ג. וגם בובר ציטטו פסוקים מן התנ"ך. אלא שהללו ציטטו פסוקי "כבש" ואילו אנשי המחתרות ציטטו פסוקי "זאב". הנה מבקש דוד רזיאל "לגלות את הנשמה הצבאית שביהודי, שאלוהיו הוא אל צבאות קנא וזרקם",⁸ ובמאמרים בבטאונים אצ"ל מדברים על "חרב ה'" שלא "תיאסף לתערה כל עוד לא עשתה צדק לעם נרדף על צוואר ורודף צדק".⁹ ואם אצ"ל כך, לח"י לא כל שכן: פסוקי דם ואש ותמרות עשן הריהם דבר שבשיגרה.¹⁰

למרות שגם אצ"ל וגם לח"י בזקקו עדיין במידת-מה לאישור "חילוני ורציונאליסטי עליון" בצטטם פסוקים מן התנ"ך, הרי ככל שהירבו בפסוקים שיש בהם מן ה"ציהליזם" וככל שנאלצו - בעקבות מאבקם הבלתי מתפשר בבריטים - להתרחק מהמוסד ההומאניסטי האירופאי הלכה למעשה, הרי הוכשרו הלבבות קמעא לדחות אף את עצם האוטוריטה של הקריטריון המחשבתי של אירופה. מחמת הואקום המחשבתי שנוצר אז, התאפשרה קבלתה העקרונית של אוטוריטת המוסר היהודית כשהיא משוחררת מאפוסטרופסות אירופאיות. אצל ז'בוטינסקי, למשל, עדיין חשוב מאוד ואולי אפילו מרכזי הוא "ערך האדם" הליבראליסטי, ואף היהודי במצבו

7. מאחר שערכי ההדחקה לגבי התרבות העברית המקורית הלכו ונדחקו כבר בעצמם, אפשר היה לשלוח זרועות אל המוסר העברי ההיסטורי, שתמיד הוא קונקרטי, תוכני ואקטואלי לגבינו, באשר רק לשמור על נצח ישראל ושאפיותיו הניצחיות שאינן משתנות בוצר המוסר הזה מלכתחילה; ואכן האצ"ל התחיל שופע בימים ההם פסוקים מן התנ"ך... וכן התחיל טיהורו של המוסר העברי מן הקוסמופוליטיזם הגרמני...". ש. בן דב, עמ' 60.

8. ספר שמשון יוניצ'מן, בעריכת אייזיק רמבה, הוצאת ההנהלה העולמית של הצה"ר, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 201. ההדגשה במקור.

9. "... רק זאת עלינו לזכור: החרב הזאת, שהוצאנוה בדור ההשמדה והגאולה, בל תיאסף לתערה כל עוד לא עשתה צדק לעם נרדף עד צוואר ורודף צדק, כי חרב ה' היא" (אף-על-פי, עתון אצ"ל, פברואר 1946).

10. מרים גטר מציינת את השימוש הרב שעשה יאיר בפסוקי תנ"ך בכתיבת שיריו ומאמריו. הוא שם דגש בציטוט אותם פסוקים המדברים במלחמה ולא בפסוקי אינדיבידואליזם

(המשך...)

ההיסטורי הממשי היה לגביו אובייקט בתהליך ההתפתחות הסוציאלית והמוסרית של "האדם", יחידת היסוד של האנושות. אצל יאיר ואלדד ובן-דב כבר נמוגה, בעיקר תודות להשפעת שירתו של אצ"ג, ההתעניינות ב"ערך האדם" במשמעותו האירופאית. נושא מאבקם הוא היהודי בן לאומה מיוחדת ובעלת יעוד. אומה זו שונה משאר האומות, שכן היא בעלת מימד רוחני פנימי שונה המוציאה מכלל כפיפות לתהליכים ההיסטוריים הרגילים. העולם בחלק ל"נימולים" ול"ערלים" לדעת אצ"ג,¹¹ וכל הנסיונות למזגם לכדי חטיבה אנושית אחת בעלת אינטרסים אחידים, אינם אלא נסיונות מלאכותיים, ולפיכך - נסיונות-סרק.

והנה, מתוך שנשבר ערך ה"אדם" האוניברסאלי, והקריטריון האינטרסנטי הלאומי החל להיות מושל בכיפה בלח"י, הרי "נפתחה הדרך להשקפת עולם כוללת חדשה, המובילה במישרין אל תורת ישראל והשקפת העולם העברית, המקורית, השלמה ובת החורין".¹²

על רקע האמור לעיל גם ניתן לראות את התפלגותה של לח"י מהארגון הצבאי הלאומי: אמנם ידועה ומקובלת ואף נכונה היא הדעה המבוססת על עובדה ברורה שהפילוג חל כתוצאה מחילוקי-דעות במישור הטקטי בהיכנס בריטניה למלחמה נגד צבאותיו של הצורך הנאצי. גירסת אצ"ל היתה, כי יש להניח לפי שעה את בריטניה לפשה כדי שתוכל להתרכז בצורך מספר אחד של העם היהודי. ואילו גירסת לח"י היתה, שיש להמשיך להכות בבריטים עד חורמה, בהיותם "אוקופאנט זר", ובשימם בכך מכשול בדרך הצלת היהודים. את ההבדל בין המנדטור הבריטי לנאצים ביחסם לשאלת היהודים ראתה לח"י רק בגישה טקטית ותו-לא. מה הראשונים רוצים בחיסולם, אף האחרונים כן.

... המשך

פאציפיסטי (מ. גטר, האידיאולוגיה של תנועת לוחמי חרות ישראל (לח"י), דיסרטציה לתואר מ.א., אוניברסיטת תל-אביב 1967 (עמ' 109).
לגבי אלדד ויאיר התנ"ך איננו "בית קברות לחיטוטים ארכיאולוגיים ולא אולימפוס לאידיאות ערטילאיות כי אם בשר ודם לאומי ואישי".

11. ראה המדרש על אברהם ה"עברי": כל העולם בעבר אחד של הנהר ואברהם בעבר אחד.

12. ש. בן דב, עמ' 63.

אך מתחת לפני השטח היה הבדל עמוק יותר בין האצ"ל ולח"י. ההבדל היה בעוץ בשרני אידיאולוגי שלא תמיד היה בהיר אף לאנשי לח"י עצמם (זאת מחמת העובדה שתנאי המחתרת לא איפשרו העברה מדויקת של רעיונות ודעות לאנשי השורה).¹³ אצ"ל עדיין שבויה היתה בסבך מושגי ההומאניזם של אירופה, בעוד שלח"י כבר החל משתחרר מאחיזתם של מושגים אלו, והיה מאמץ לעצמו את הגישה הניהיליסטית של "אל בקמות".

הפרידה של אצ"ל ולח"י מהצה"ר לא היתה כזאת של טריקת דלת. למרות חילוקי הדעות עם ז'בוטינסקי ראו אנשי המחתרות את מייסד תנועת ה"הדר" כראשון שהפר את השקט שב"ניצת הרפשי": "היום, מבעד לפרספקטיבה של הזמן, בוכח אני לדעת", אומר אריה קוצר מאנשי לח"י, "כי עשוי היה יאיר לשמש המשך טבעי לז'בוטינסקי, 'למרוד' בסמכותו של אבא - אבל בתנאי שיהיה אבא. זאת ראיתי למעשה בזעזוע הגדול שלו, בהתמוטטותו, בבואי "לבשר" לו על מותו של ז'בוטינסקי... למרוד ובלבד שיהיה "במי", שיהיה "אבא".¹⁴

2. מציונות ליהדות

בפרק על ז'בוטינסקי וכן בסעיף הקודם צוינה ההשקפה שבמוצהר הציונות לא נבעה משורשיות יהודית מסורתית ולא פעלה על רקע יהודי מסורתי. ש. בן-דב מגלה דעתו ביחס לז'בוטינסקי שלאומיותו לא היתה "חיובית", וכבר ביקרנו דעה זו על רקע המשמעות הסימבטית של המושג "לאומיות חיובית". אצל ז'בוטינסקי לא היתה זו רק "צרת היהודים" שדחפה אותו לפעול למען "פתרון בעיית היהודים" אלא הוא בישא על גל חיוב הלאומיות בכלל והלאומיות היהודית בפרט. חיוב הנובע מהשפעתם של ערכים כלליים בתרבות האירופאית, אם כי, כפי שהוכח לעיל, עצם ההתעסקות בלאומיות היהודית קירבה אותו אל מקורותיה המסורתיים של היהדות, ובמערכת המושגים של התרבות האירופאית הוא שוזר מונחים ועקרונות מבית מדרשה של היהדות.

13. לעיל, עמ' 285.

14. אריה קוצר: מרבד אדום, דרכי עם יאיר, הוצאת מקדה (ת"א 1977), עמ' 116.

מכל מקום, במוצהר ומעל לסף התודעה היתה הציונות נושאת בקירבה אלמנטים של שינוי יותר מאשר של המשך בהתייחסותה ליהדות המסורתית.

זו, למינצער, היתה דעתם של אנשי לח"י שראו בציונות את אחד מסעיפיה של האמנסיפציה, לאמור: גישה "פתרונית" לבעיה חברתית היסטורית. גישה של "כיבוי שריפות", שאין בה מגילויי תפארת העבר ואין בה מחזון העתיד, וברור שאין בה מקישורו של עתיד לעבר.

בעוד שזרמים שונים בציונות ראו את מימד הזמן של ההיסטוריה היהודית כבזק בקור ישר שיש בו התפתחות, ושבו מה שהיה לא יהיה יותר - הרי הוגי דעות מרכזיים שבלח"י ראו את מימד הזמן בהיסטוריה היהודית בדמותה של בקודה המאחדת בתוכה את כל המאורעות אחדות מהותית, ו"מה שהיה הוא שיהיה". שאיפת הדורות אחת היא, ומהות חיהם ומאבקם אחת היא מסוף הדורות ועד סופם. על השקפת האחדות ההיסטורית שבלח"י מצביע גם קורצווייל אגב ניתוחו את האידאולוגיה של הכנענים:

בתוכניתה הפוליטית (של תנועת הכנענים) מפתיעות הקבלות בינה לבין אנשי לח"י, אלא שאנשי לח"י בראים הגיוניים ועקביים יותר, וכל עולמם מושרש בכלל ההיסטוריה היהודית: אם אנשי לח"י או אצ"ג מדברים על שלטון היהודים מהפכת עד היאור, הרי הם מבססים דרישה זו על בסיס אימאננטי יעודי של העם. ויעוד זה אינו פותח עם יסודה של פתח-תקווה, אלא עם אברהם אבינו. כמו-כן, לדידם לא היה מעולם חלל ריק בהיסטוריה של ארץ זו ושל עם זה. אמנם השתרשות היסטורית-רוחנית זו של אותה אידאולוגיה פוליטית עדיין איננה מורה על הדרך המעשית להגשמת המטרה ואיננה מפחיתה את אופיה האוטופי, אבל יש כאן לפחות הגיון אימאננטי.¹⁵

אמנם, כפי שראינו לעיל, מוצאים אנו אף אצל ז'בוטינסקי ויותר מכך אצל קלוצבר משהו מעין גישה אחדותית זו, שכן שניהם, בניאנסיס שונים של מחשבה כמובן, רואים את תמצית ההיסטוריה הישראלית כמאבק על שימור הייחוד הלאומי, הוא "האוצר הקדוש", כדברי ז'בוטינסקי. אלא שאצל ז'בוטינסקי, לפחות, הייחוד הלאומי עצמו איננו בעל תוכן רוחני יעודי קבוע, אלא הוא בר-שינוי ובר התפתחות.

15. קורצווייל, כנענים..., עמ' 116.
וכן השורה בעניין זה מאמרו של צבי שילוח "הכנעניות - תופעה יהודית",
"מעריב", 10.12.1976.

גם בערוב ימיו כשהוא רואה בדת חלק חשוב ואף אינטגרציה של הלאומיות היהודית, הריהו מתכוון יותר לדת כגורם רוחני אנושי כללי, כמשהו מעין "הטאלנט המוסיקלי", כשהלאום מעצבו כפי רוחו, וכפי התפתחות המחשבה הכללית. המיסטיקה הדתית לכשעצמה קשורה בלאומיות היהודית קשר של אפליקציה, אף כי במרוצת הדורות הפך קשר זה להיות אינטגרציה.

כמה הוגי דעות של לח"י, ובייחוד יאיר ואלדד, רואים במיסטיקה הדתית משיחית את עצם המהות הלאומית כפי שהתבטאה בהוויתה הממשית של האומה. לפיכך רואה לח"י במאבק לשחרור הארץ מידי הבריטים אקט היסטורי הנובע וממשיך הלכה למעשה את הדינמיקה המיסטית שהיא עצם נפשה של היהדות ההיסטורית לדורותיה. לא פתרון ל"צרת היהודים" אלא המשך מוגבר ונעל משמעות היסטורית של המיסטיקה היהודית. לכן אין "הציונות" של לח"י צמודה ל"סיטואציה שבמקרה כי אם לחוקיות" המצויה בהווה היהודית.

אריה קוצר רואה את אמונת יאיר ביעוד ובנצחיות הקיום הלאומי היהודי כמתבססת יותר על הנחות פילוסופיות מבית מדרשו של הגל, ובעניין זה הוא רואה צד שווה בין ז'בוטינסקי ליאיר:

שניהם היו הגליאנים, גם ז'בוטינסקי וגם יאיר. לשניהם תחושה היסטורית. ראו בהיסטוריה מעין שופט עליון הדן למרות מדינות אשר הניוון אוכלן, והנחות חיים ופריחה לאלה ש'שורים'. מכאן הביסוס הפילוסופי לאמונה בנצח ישראל. 'הלכה' מצרים 'הלכו' החתים, 'הלכו' עמי אשור ובבל... הם הלכו - כי השופט העליון של ההיסטוריה דגם למות, כי לא היו ראויים לחיים, כי הניוון אכל בהם, עד תכלית.¹⁶

גם ב"תזכיר לועדה המיוחדת של א"ח"י שפירסמה לח"י מודגש היסוד המיסטי-משיחי כקובע בהיסטוריה היהודית, ומודגש שם כי לא אחת תורגמה אותה מיסטיקה פנימית ללשון המעש הפוליטי-צבאי (דוד הראובני, למשל). את אותה נהייה למשיח רואה מחבר התזכיר כתופעה ייחודית בהיסטוריה האנושית.¹⁷

ביטוי במרחל ל"סטייה" הגסה של הציונות מהתודעה המשיחית החיה והדומיננטית בהיסטוריה היהודית נותן אלדד בתארו את אכזבתו הרבה מריקודי ההמון עם היוודע

16. א. קוצר, מרבד אדום, הוצאת מסדה 1977, עמ' 117.

17. לח"י, כתבים, הועד להוצאת כתבי לח"י (ת"א תשי"ט-תש"ך), עמ' 542-537.

תוצאות ההצבעה באו"ם בנובמבר 1947:

מבין לה לאומה גדולה כזו בפש שפלה עבודתית שכזו?
האם גם אבותינו שהאמינו במשיח היו מסוגלים לרקוד כך
לכבוד החלטות גויים? וכי בכל הספרות הגאולה שלנו,
שהיא ריאליסטית מאוד על אף כל הלבוש המיסטי שלה,
האם יש בה רמז לכגון זה? ישנו אליהו המבשר, ישנה
מלחמת גוג ומגוג, ישנו עמק יהושפט, ישנו משיח בן
יוסף, אבל אין, ובצדק ובהגיון הריאליזם, אין זכר
לאיזה מין בשורת גאולה שכזו... האמונה במשיח היא
ריאלית יותר מאשר האמונה בחבר עמים ובאו"ם... אין
זאת כי לא הגיעה הציונות לשכבות עמוקות מאלה, היא
ילידת מאה שנה או מאה וחמישים שנה. היא אינה האמונה
המשיחית של אבותינו ועל כן היא בת גילן של קוסטאריקות
וביקראגואות.¹⁸

גאולה כהן נותנת ביטוי ל"חריקה" שנשמעה בציר ההיסטוריה היהודית עם
הכנסו של הרצל והציונות המדינית לזירה:

בשרשרת המסיבות והמסובבים שפעלו בתודעה הלאומית העברית
המסורתית - פתח הרצל שרשרת סביבתית חדשה... שרשרת זו
חדשה היתה במה שהיא לא יצקה ולא גזרה את ציוריה באופן
מודע ופעיל מן התודעה המשיחית היהודית.
היתה זו תנועה חילונית שגולדה כלפי חוץ מתוך מצב ולא
מתוך יעוד... תנועה שהתעוררות הלאומית של עמי אירופה
אותה שעה נראית כאמה-הורתה החוקית יותר מכל התנועות
המשיחיות או המשיחיות המדומות שקדמו לה בעם ישראל.
ולא שהרצל לא דבר... ולא נסה לקשור את חזונו בחזון
ההיסטורי היהודי - הוא הזכיר ודבר וניסה לקשור - אך
הקשר הזה לא היה אורגאני, הוא לא היה ראשוני פנימי
אלא משני ומן החוץ.
זהו מה שבראה לבו זר בהרצל. זהו מה שבראה לבו לא
יהודי בו, איזו מין חריקה כאן - חריקה שאופיינית לכל
יצירת שרשרת חדשה.¹⁹

מתוך לימוד חוקיות זו ומתוך צמידות לה מגיעים חלק מאנשי לח"י למסקנה
הבלתי במנעת שמטרת המאבק לעצמאות איננה רק הקמתה של עוד יחידה טריטוריאלית-
מדינית במזה"ת, אלא דווקא "מלכות ישראל" שהיא הגשמתה של המיסטיקה היהודית.

18. אלדד, מעשר ראשון, שי"ז.

19. ג. כהן: "המחתרת והרצל", סולם, שנה ח', גליון ג' (פ"ז), תמוז תשט"ז.
השווה לדעת ז' בוטינסקי.

אמנם גם הציונות הרוחנית מיסודו של אחד-העם היתה בעלת גישה מסוימת של יעודיות בכורונתה להקים מרכז רוחני לשם הפצת אידיאה מוסרית בעולם כולו; אלא שבגישתה זו "הרגה הציונות הרוחנית את היחידה הביולוגית - עם", בהפכה את התחייה הלאומית לרלוונטית רק במה שתחיה זו תועיל להפצתה של איזו אידיאולוגיה מופשטת.²⁰

את הציונות רואה אלדד כמחכה למשיח בדמותו של משה שיבוא ויגאל את העם מצרה שהוא בתוך בה, ואילו הוא, אלדד, רואה את המשיח בדמותו של בן דוד הבא להקים מלכות ישראל, ואין הקמתה של מלכות זו למען הפצתה של איזו אידיאה מוסרית, אלא כמטרה לעצמה.²¹

בהתייחסה למושגיו של יאיר שעמדו בניגוד ל"דרך המושגית הציונית" אומרת ג. כהן כי לגביו נולדה הציונות בגולה בעוד שלח"י נולדה במולדת. היה זה ביטוי מקובל על יאיר שבאמצעותו ביטא את הרעיון שבלח"י היה קיים המתח המשיחי המסורתי, הכמיהה לגאולת הארץ בדרך של כיבוש ושחרור, בעוד שהציונות ההרצליאנית היה בה רק מתח של מצב גלוי שפל.

וכן: "הזיקה אל הארץ הופשטה עכשיו מהמישור המשפטי הליגאלי שקשר לה הרצל וחזרה ליבוק מעוצמתם של ערכים רוחניים עמוקים-תהומיים שאין למדוד אותם במושגים המקובלים על הדיפלומטיה האירופאית". אולם ממשיכה ג. כהן ומסבירה כי: "ליצירת מושגים פוליטיים שיאיר הגה בהם ולאמצעים החדשים שבקט בהם מוכרחה היתה לקדום תנועה רוחנית ועקרונות שיהוו את המשקע האידיאי ואת ההמשכיות שנפסקה עם הגטו".

תנועה זו באה עם אצ"ג. "שירתו של אצ"ג בתביעתה לאזנות ולחידוש מלכות ישראל ממשיכה בתקופה אדירה את מזמורי התפילה ולא את 'מדינת היהודים' של

20. "הציונות המדינית המשיכה את הקו של האמנסיפציה בניסוח בעיית היהודים ואך בתבה לו פתרון אחר: לא התבוללות ומלחמה לשוויון זכויות, כי אם ריכוז טריטוריאלי וסוברניות מדינית, ואחד העם ירש מההשכלה את המושג המופשט של היהדות עם האידאה הרוחנית בלבד שבה. שני הצדדים הרגו את היחידה הביולוגית עם. הללו את הכוח היוצר העליון שבו, את הרצון למלכות, הללו את הגוף. העם הפך בידי אלה לחומר, לתרכובת של אטומים, ובידי אלה - לרוח מופשט" ("אבני יסוד", החזית, גליון א').

21. לעיל.

הרצל, והמעש של יאיר לשחרור הארץ ממשיך באמצעיו ובדרכיו את החשמונאים הקנאים ובר כוכבא ולא את דרך הצ'רטרם".²²

לח"י עמדה על שילוב הרוח ו"הבשר ודם", על ראיית הצורה הלאומית הממשית כערך בפני עצמו שמתוכו ובו משתקפת האידאיה הרוחנית: "אנו רוצים במדינה מפני שאנו נושאי אידאיה, ולא מפני שזה דרוש למזונותינו, ולא כדי שלא יפרעו בנו, כי אם מפני שזהו צורך חברותי בנו, צורך של הרוח היוצר".²³

לדעתו של אלדד יצירת האחדות בין הגוף על כל חלקיו ובין הנפש היא שלב התפתחות עליון בתהליך התרבותי ההיסטורי: "כל מי שאינו מכיר שלפנינו העפלה ענקית מעמקי הנפש... שלפנינו כיסופים עצומים להגשים את הגוף ואת הבשר, את הנפש ואת הרוח של האומה, את כל הכוחות האלה... להחזיר לאומה את תפקידה התרבותי: יצירת מלכות; כל מי שמכחיש את זה - הריהו מחזיר אותנו לפרימיטיב, הריהו מבמיק את הדמות".²⁴

ביטויים אלה בובעים מהכרת אחדות ההווה המיסטית, הכרה הזוכה למקום נכבד בשירתו של אצ"ג. זוהי הכרה הרואה את גילויי החומר והרוח כבובעים ממקור אחד וכחותרים להשתלב לידי אחדות הרמונית.

מכאן הדומיננטיות של עיקרון "זוהי הארץ" במחשבה של לח"י. אם במחשבה הציונית הקלאסית ארץ-ישראל היא מקום שמטעמים שונים בה ורק בה יכולה להתגשם מטרתה הפילנתרופית של הציונות ואילו ההכרה של "בעלות" על הארץ מטושטשת בה, הרי במחשבותיהם של אצ"ג, יאיר ואלדד היא מולדת שאותה צריכים לשחרר לשם השלמת הגשמתה של המיסטיקה היהודית. והנה ז'בוטינסקי, למשל, אומר אלדד, הוצרך לכתובת מאמרים על גבי מאמרים להוכיח מדוע דווקא ארץ-ישראל, וזאת באשר הוא נותק משורש החיות היהודית.²⁵ כי זו הארץ היא גילוי חומרי מרכזי של הווית האחדות השלמה. "היתואר דבר, שצרפתי ישכנע את מישהו, שהוא נלחם

22. ג. כהן, לעיל.

23. השווה: Yigal Elam: "Gush Emunim, a False Messianism", The Jerusalem Quarterly I, Fall 1976 (pp. 67-68).

24. "אבני יסוד", החזית, גליון ה'.

25. "אבני יסוד", החזית, גליון ב'.

בעד צרפת החופשית מפני שאין לו אפשרות לחיות במקום אחר? הנימוק שיש
הבדל - שהם על אדמתם - איננו נימוק כלל וכלל. המושג של ציון והקמת
המלכות בתוכה היה שריר וקיים ללא הפסק תמיד, אף בימים שלא היה יהודי
בתוכה, שלא היתה ציונות. וכיצד זה קורה, שדווקא הציונות ערערה את היסוד
הזה של זוהי הארץ?²⁶.

כמו כן נמצאת בכתבי לח"י ההשקפה הרואה את הקטגוריה הרוחנית-שמימית
על ירושת הארץ כמתאימה למבנה הטבעי, הגיאופיסי של העולם. זוהי השקפת
אחדות הקוסמוס הטבעי והרוחני שאנו מרבים למצוא אצל אצ"ג וייבין:

היה זמן שהמושג ארץ ישראל הצטייר בדמיון כל עברי
בעולם בציר היעוד: מזהר פרת ועד נחל מצרים. וציון
יעוד זה לא היה סתם 'מקרי' או רצונו השרירותי כביכול
של אלהי אברהם יצחק ויעקב. גם האלהים פועל בתחומי
הטבע וההגיון. גם אלהי ישראל... לא קבע גבולות אחרים
מאשר קבע הטבע ואחר כך אישרה ההיסטוריה. וזהר פרת
בצפון מזרח וגבול מצרים בדרום הם הם גבולות היעוד,
הם הם גבולות הטבע, הם הם גבולות ההיסטוריה, גבולות
הצורך של העם העברי. כל גבול אחר אינו ממלא את הצורך
הזה... ארבעת אלפי שנה היה טבוע בנפש העברית מושג זה
של "ארץ ישראל", גבולות אלהיים, טבעיים היסטוריים.²⁷

השלב הבא בסולם מחשבה זה הוא הכללת הגורם הדתי במבנה המושגי של
מלכות ישראל. הציונות ההרצליאנית ששמה לה למטרה את פתרון "בעיית היהודים"
הן כבעיה בפני עצמה והן כבעיה כלל עולמית לא בזקקה להכנסתו של הגורם
הדתי כגורם אינטגרלי חיובי למערכת המחשבה שלה. אדרבא, הרצל, חניך
הליבראליזם האירופאי או האבסולוטיזם הנאור, התרחק מ"קלריקאליות" והצהיר
בפירוש נגד השתתת המדינה היהודית על תיאוקרטיה. התיאוקרטיה בישראל לפי
הציונות החילונית היתה רלוונטית אך לשלב מסויים מאוד בהיסטוריה של עם
ישראל בפרט ובהיסטוריה האנושית בכלל. המבנה התחוקתי והתרבותי של האומה,
למרות מה שביקשו בצורות שונות לקבוע בו יסוד של ייחודיות, חייב להיות
ביסודו בעל אקוויוולנטים בתרבות האירופאית. גם ז'בוטינסקי, שנערבב ימיו
בטה לצד חיוב הדת בתרבות העברית המתחדשת, לא יכול היה, עקב חיבוכו

26. לעיל.

27. לח"י, כתבים ב', עמ' 795-796.

ואמונתו, לקבוע מסמרות בדורים באשר להיקף ותוקף מעורבותה של הדת בחיי האומה, ומכל מקום בעלה מכל ספק הוא שמצב של תיאוקרטיה לא עלה אפילו על דל מחשבתו. דת כערך היסטורי-לאומי הרלוונטי אף בהווה מבחינה תרבותית - כן. דת כערך מחייב - לא.²⁸

הרגי הדעות בלח"י שלגביהם היתה הלאומיות העברית תופעה אחידה מבחינת המהות והזמן, תופעה שבה "בשר ודם" ורות לא יכולים להיפרד מבלי להרוס את המהות עצמה, היו חייבים להתייחס אל הדת בצורה מחייבת יותר מאשר סתם יחס של הערכה או נוסטאלגיה או הכרת תודה על שזו שמרה על העם בימי פזוריו.²⁹ הדת לא נתפסה אצלם כ"כלי גולה" אלא כ"דם התמצית". ולכן, לא תהא ה"מלכות" שלמה אם לא תהיה זו מלכות תיאוקרטית.

אין צריך להדגיש שהשקפה זו לא היתה על דעת כל חברי התנועה, אבל היתה זו דעה מקובלת על כמה מחבריה המרכזיים, והבולט שבהם הוא פנחס האלר, שהעלה השקפותיו בספרו "הציונות המהפכנית".³⁰ האלר רואה את הציונות הקלאסית כהמשך למגמת האמנסיפציה הן מבחינת התהליכים המדיניים שבה, והן מבחינת אלו הרוחניים, בעוד ש"הציונות המהפכנית" שהוא דוגל בה היא אנטי-אמנסיפציונית לחלוטין שהרי "אין היא עוסקת בפעולות פילאנטרופיות, כי אם מגייסת את הדלות היהודית למעש אדיר ויעיל. אין היא מבקשת צורות פורמאליות מודרניות, חילוניות לתרבות היהודית, על מנת לשלבה כלבוש לשון לאומית בתוך 'תרבות' הגויים, כי אם ההיפך מזה: היא חושפת ומפתחת את הרצון הקבאי לחידוש התכנים התרבותיים והמוסריים העצמיים בצורות המקוריות של העם היהודי".³¹

28. השווה לדעת קויפמן: בגילוייה הממשי של "רוח האומה" מבחין קויפמן בשתי גישות: (א) גישה הרואה ב"רוח האומה" את המצע הפסיכולוגי של כלל היצירות התרבותיות של האומה. במקרה כזה אף אם היא ("רוח האומה") נתפסת תפיסה מטאפיסית, "אין בה משום שמרנות". (ב) כאשר רוח האומה מועלית לדרגת מחוקק ונותן תורה, וכאשר בהתאם לכך נובעים ממנה צווים מחייבים, הרי היא "נרצה" לדיאקציה". קויפמן, גולה ובכר, ב', 376.

29. אם כי גישה "קלאסית" כזו קיימת גם בלח"י - ראה: במחתרת, גליון ו', אדר תש"א.

30. הספר יצא לאור בוינה בשנת 1938 ימים ספורים לפני כניסת צבאות היטלר לשם, ולא נותרו ממנו אלא טפסים בודדים. האלר עצמו גדל בבית מתבולל.

31. סלם, קנ"ו, תשכ"ד, עמ' 11.

האלר רואה שלושה גורמים העומדים לשטן בדרך הגשמתה של הציונות
המהפכנית. שניים חיצוניים והאחד פנימי:

השלושה הם: הכובש הבריטי, הפלישה הערבית, הציונות
הרוחנית על כל גורניה. הכובש הבריטי מחזיק בידו את
התנאים המדיניים ההכרחיים להקמת המדינה. האויב
הערבי מחזיק בעמדות פיסיות עוינות, והציונות הרוחנית,
השליטה על המוסדות היהודיים משחיתה כל חלקה טובה
בתודעת התרבות האמיתית והמוסר האמיתי (וכמובן תודעת
הפאטריוטיות היהודית בכלל) אשר רק ביהדות המסורתית
ניתנים הם בצורה שיש בה כוח בר-פעולה ממלכתית.

עד כאן גישתו של האלר איבנה מהפכנית לעילא, שכן היא רק קובעת את
היות הדת היהודית בעלת כוח מביע ממלכתי. גישה זו לא היתה זרה אף
לז'בוטינסקי שתלה תקוות רבות בתרומתו של המחנה החרדי להמרצת התבונה
הממלכתית במחנה הלאומי. זוהי, אם כן, שוב אותה גישה המתייחסת אל הדת
כגורם פובקציונאלי בשרות התחייה הלאומית (אם כי גם בגישתו של ז'בוטינסקי
ניכר שגורם פובקציונאלי זה הוא בעל ערך פנימי).

אלא שהאלר ממשיך בזיתוח רעיון הציונות המהפכנית ומותח את קו
המחשבה למסקנתו הקיצונית יותר: כאחד התנאים להגשמתה של המהפכה הוא רואה
את: "השיבה אל ערכי התרבות היהודית המקורית, אל אורח החיים, המוסר, חיי
המשפחה וחיי הדת לפי מושגי היהדות. לאלה יש להסיף בלי הרף, ובבוא העת
תלווה ההטפה מעשי הגשמה מהפכניים. הקו המבחה ומורה הדרך הוא הרעיון
המכריע של מלכות שדי".³²

שוב לא דיבורים ערטילאיים על "תרבות יהודית" ו"רוח חזון הגביאים",
שכל ליבראל ציוני וסוציאליסט יהודי ראה בהם מהרהורי לבו, אלא בפירוש
"חיי דת לפי מושגי היהדות". הוא ממשיך וקובע בהמשך דבריו כי "לעם היהודי
יעוד בעולם ורק הוא בכוחו להגשימו: הרעיון התיאוקרטי והמחשת חיים במשטר
תיאוקרטי".

האלר מגיע למסקנתו מתוך בקיטת גישה מוניסטית מובהקת שבה ההגיון
האימאננטי מוביל לכיוון זה, ורק זה. גישה מוניסטית זו אכן כבר מתחילה

בתנועה הרוויזיוניסטית מיסודו של ז'בוטינסקי, אלא ששם המוניזם הוא בשרותו של "הפרימאט הלאומי". כלומר, זהו יותר מוניזם צורני מאשר תוכני. זהו מוניזם המכבס תחת כנפיו אספקט אחד של ההווה היהודית ההיסטורית תוך שהוא מעלהו לדרגת ערך מרכזי. המוניזם של האלר לעומת זאת הוא כזה של הפרימאט היהודי. לא רק הימנעות מהתעסקות באידיאולוגיות המעכבות התמסרות מיידית ומוחלטת להקמתה של מדינה יהודית, אלא אף הימנעות מאידיאולוגיות שאינן בובעות במישרין וללא תוספות לוואי משורשיות היהדות. בעוד שה"מוניזם" הז'בוטינסקי הוא בעל משמעות טאקטית גרידא, הרי המוניזם אצל האלר הוא בעל משמעות תוכנית אבסולוטית. זוהי גישה של דבקות רק בשורשיות ובמה שבובע ממנה וקבלתה המוחלטת והשלמה של המערכת התרבותית השורשית. זהו מוניזם שאיבנו מדגיש רק את אחדות הדורות, אלא גם את אחדות הגילויים של ההווה היהודית, ואת הייחוד שבאחדות זו.

לכן יש להאלר קריטריון ברור לקביעת מידת השורשיות היהודית בתופעות היסטוריות שונות: קריטריון זה הוא אחדות הלאום "הבשר ודמי" והרוח הנובעת ממנו והמתייחסת אליו. כל בסיון בהיסטוריה היהודית להפריד בין הדבקים פוגם או הורס את קו השורשיות היהודית. בהתאם לכך, כל בסיון ליצור איזון בריה יהודית רוחנית על בסיס של אוניברסאליזם מבלי לקחת בחשבון את האומה היהודית הממשית כדרך שורה בהווה היהודית, חורג מהאידיאל של היהדות השורשית.

מכאן שלאידאל התיאוקרטי שאותו מבקש האלר להגשים, אין לו ולא כלום עם

הפיטפוט הליבראלי של רבנים רפורמיים, עם צחצוחי המילים של ליטיראטים יהודים הרוצים להבריח שרידי דתיות יהודית אל מעבר לגבול לתוך תוככי מיסטיקה כל-עולמית ללא חיוב בצורת חיים מסוימת. לא, יעוד זה איבנו אלא לעם היהודי בלבד. כי הנה עם זה נבחר הוא. ולא תהא גאולה לעולם בטרם ייגאל העם היהודי בגאולתו השלמה והיא: חייו במדינתו המוחלטת, במלכות שדי, בה אלוקים ועולם שלמים זה עם זה. רק לאחר שהעם היהודי יחיה במדינתו התיאוקראטית, יהא שלום בין אלוקים לעולם, ותהא צורת חיהם של גויים בעולם אשר תהא.³³

כרונתו של האלר להביא לידי הגשמת האידיאל שבו הוא מאמין על-ידי אקט מהפכני ובסיועם של אמצעים טוטאליטריים אף היא מצביעה על האנטיתזה לציונות שבגישתו. ז'בוטינסקי מעולם לא עלתה על דל מחשבתו הכרונה לסטות מעקרונות הדמוקרטיה בתהליך הבנייה הלאומית. גם כשביקש "להשריש קודשי תורתנו" באומה, לא התכוון ל"השרשתם" באמצעות טאקטיקה מהפכנית טוטאליטרית אלא התכוון כנראה לפעולה חינוכית מתמשכת ומתונה ביותר. ליתר דיוק כפי שהוא עצמו העיד (ראה לעיל) הוא ראה בהשתרשותם על קודשי תורתנו מצב שייווצר באופן טבעי ללא כל אמצעי כפייה.³⁴ הדמוקרטיה הליבראלית הרי היתה אצלו מעל לכל. לא כן האלר והקרובים אליו בהשקפה בקרב שורות לח"י. הם שכבר לא היו כבולים לשרשרת הרעיונית האירופאית, יכלו לדגול בשימושם של אמצעים בלתי דמוקרטיים למען הגשמת אידיאה שנחשבה בעיניהם כציפור הנפש של היהדות, ושכשלון הגשמתה עלול להביא אסון בל יתואר על העם כולו.

בפרק הרביעי של "אבני יסוד"³⁵ מביע אלדד דעתו, בהקשר שונה במקצת, נגד קבלתו של עיקרון הדמוקרטיה בתהליך הגשמתה של אידיאה מרכזית בחיי העם: "משה רבנו לא שאל אם רוב העברים במצרים רוצים להיגאל. המכבים לא שאלו ולא הקימו מפלגות ולא בלחמו להשיג רוב בעד החלטתם לפרוץ את השתיקה ואת הסבל. דוד הראובני לא העביר משאל-עם ולא כינס קונגרסים וסיימים כדי לקבל יפוי-כוח להופיע. רק התנועה הציונית... רק היא העמידה ומעמידה עוד היום אף את המטרה לויכוחים, להצבעות ולבחירות".

אין "חוקי המתמטיקה" חלים, לדעת אלדד, על הפנימיות העמוקה והמתמשכת של חיי האומה. אמנם, "יש דברים שרק הכוח המספרי יפה להם. יש דברים שמותר וצריך לשאול את פי ה"יחידות האטומיות" של החברה. אך ברוב המקרים שאלה כזו ואסמכתא כזו היא אבסורדית ופשע כלפי אותם היחידים וכלפי התרבות בכלל". וכדוגמא רלוונטית לעניינו הוא אומר: "עצם הצבעה על מטרה, כשחרור המולדת והשלטת העם בתוכה - אבסורד איום הוא. הישוער הדבר שהועמדה להצבעה פעם שאלת המשיח והצורך בגאולה קרובה?".

34. הדברים על ז'בוטינסקי באמרים בהסתייגות כי קשה לירד לסוף דעתו.

35. "החזית", גליון ד'.

ביסודה של גישה זו מצויה ההכרה האריסטוקרטית שהתגלות האמת איננה נחלתם של ההמונים. הללו אינם מסוגלים לתפוס את פנימיות ההווה ולהקיף את חלקיה כאחדות שלמה. זו מתגלה ונהווית באופן אינטנסיבי על ידי יחידים המהווים מיעוט בתנועה.

תנועת לוחמי חרות ישראל שהיא מיעוט מתימטי - איננה מיעוט במערכת ערכים אחרת, במערכת הערכים הנפשיים, הביולוגיים והתרבותיים. מרחבו וגדולתו של הרעיון - לא כל עין משיגה אותו ובייחוד שעין יהודית זו מעורפלת כעת, מעורפלת ועשושה, דמעות ודם, תקוות שווא והזיות צבעוניות של 'תרבות אירופה'. אבחנו בחזיר לו ליהודי את הכרתו העצמית, את כיסופיו המשיחיים.³⁶

היסוד הדתי בגישה זו הוא ברור: האמת מצויה מעל ומעבר ל"דברים המשוקלים", מעל ומעבר להכרה הראציונאליסטית שהיא שטחית ושאינה אלא "תופעת גילוי" או "תופעת סיוע" לכוחות אחרים לגמרי "שאינן כל מידה מיכנית שולטת בהם".³⁷ היא, האמת, מתגלה כאינטואיציה ומכוונת את האדם להתבונן בפנימיותם של הדברים ובאחדותם (ואין אינטואיציה מתייחסת, אלא לקוסמוס העל-ראציונאלי והעל-טבעי). כאן קיים יסוד ההתגלות, שהוא עצמו תהליך של אינטואיציה, ויסוד האמונה באמיתותה המוחלטת של ההכרה האינטואיטיבית, עד כדי הכרת החובה למלא את צו האינטואיציה, אף אם הדבר בוגד את עקרונות הדמוקרטיה.³⁸

יודגש כאן היסוד הנוסף המבדיל בין הגישה המשיחית של "הציונות המהפכנית" לבין הציונות הקלאסית, הרוי אומר - יסוד החובה. בעוד שהציונות הקלאסית מדברת על זכויות היהודים, מדגישה "הציונות המהפכנית" את חובת היהודים - חובתם להגשים יעוד ללא התחשבות בסיטואציה זו או אחרת, ויעוד זה הוא טעם קיומה של האומה ומקור כוחה.³⁹

36. "אבני יסוד", "החזית", גליון ד'.

37. לעיל.

38. רבן השווה: Baron: "... Fascism was, in short, a "religious" conception of life" in which man is viewed in his immanent relation to a higher law, endowed with an objective will transcending the individual and raising him to conscious membership of a spiritual society" (Baron, p. 74).

39. השווה לדברי מאציני המובאים אצל בארון, עמ' 49: Right is the faith of the individual, duty is a collective faith. Right can only organize resistance, (המשך...)

הדגשה זו של חובה חד-משמעית הכופה מאבק פנימי וחיצוני ללא התחשבות

בכל מיני ציוריים של אסתטיקה באה לידי ביטוי במאמר ב"החזית" שבעליו משתמש בטרמינולוגיה מתחום האמנות כדי לסבר את האוזן:

העם העברי הוא היצירה האכספרסיוניסטית המובהקת ביותר בין האומות. הכרה זו מלאה את לבות בביאי ישראל וחכמיו בכל הדורות. מעמד הר-סיני הוא הביטוי האכספרסיוניסטי החזק ביותר לרעיון שעבודו של עם לאלוהים, לאידיאל, לתורה. שהנביאים היו אכספרסיוניסטים - זהו דבר שאינו זקוק להוכחות. למרות כל המאמצים של גויים ויהודים "מלומדים" לתאר את הנביאים כמשוררים או פילוסופים, נשארו אלה עומדים מחוץ ומעל למשוררים, לסופרים ולפילוסופים למיניהם. האם פירוש הדבר שאין הרבה שירה בספריהם, או שאין רעיונות חובקי עולם בדבריהם? חס ושלום! אלא שלא היתה להם שירתם מסרה... לו היו מופיעים נביאים אלה בימינו אנו... ודאי היו האסתטיקאים למיניהם מעקמים חטמיהם ומלעיגים על פובליציסטיקה הפוסלת את היופי... הגדרת הנביאים כקלאסיים, רק בגלל היותם בני תקופה רחוקה, מורה על אי הבנה של קלאסיות מהי ושל נבואה מהי.⁴⁰

חובת ירושת הארץ שנכפתה על העם מפי הגבורה הריהי חלק בלתי ניתן להפרדה משאר מצוות שנכפו על העם במעמד הר-סיני, וכשם שאין שאר המצוות חובות שעה בלבד לדור המדבר, כן מצוות ירושת הארץ איבנה חובת שעה בלבד, לדור המדבר אלא לוחצת בעולה על האומה היהודית לדורותיה. הגדרת היהדות מתמוטטת לחלוטין אם מפקיעים ממנה את חובת ירושת הארץ. חובה זו היא חוט השדרה שממנו מסתעפים שאר המצוות והחובות:

... (המשך)

it can destroy but not lay foundation. Duty builds and create collaboration... In any theory of individual rights interests alone predominate and martyrdom becomes an absurdity... it is martyrdom which frequently serves as the baptism of a new world and the initiation of progress". (Baron, p. 74).

40. "החזית" גליון י"א סיון-תמוז תש"ד (כתבים 618).
וכן השווה ב"המעש" תשרי ('א') תש"ז במאמר תחת הכותרת "כל בדרי": בעל המאמר מציין את גורלו של ישראל שנכפה עליו משמים וכן את התורה שנכפתה עליו משמים, ובכל זאת הוא מוסיף: "ואת אלה קיבלנו באהבה. הפכנו אונס לרצון. גורל ליעוד. כי אבינו שעקד, אלוהינו שכפה, וארצנו היא זו על עיבל ועל גריזים, על הקללה בה ועל הברכה בה" (כתבים, 237).

כולנו היינו באותו מעמד גדול. מעמד הר-סיני. וכל מי שזכרנו עמוק מזכרון גופו הוא, זוכר את המעמד בדמו, במוחו וברצונו. כשכפו עלינו הר כגיגית ונתנו לנו את התורה. ברוכה תורה זו הצותנת תורה, בשמה לגוף, תרבות לעם. כופין בער ללמוד תורה. כופין עבד להיות בן-חורין. מעטים המעייזים לעלות בהר. הרבים יראים ואינם מקבלים אלא כשתלוי ההר על ראשם. מאז ועד עתה אף אנו היינו במעמד הר-סיני. ואף אנו שמענו 'לא תרצח'.⁴¹ ואת התורה כולה שמענו. ואת דעת התורה מפי הגבורה שמענו ואת צו משה לכיבוש הארץ בדם ראש שמענו. דור המדבר קבל את התורה, בבהל מעם הארץ, ומת במדבר. ואנו בטלנו את התורה והלכנו עם יהושע עבד משה לכבוש את הארץ... כן ציווה משה, כן עשה יהושע... כי התורה תורת חיים היא. הדרש בדרש ואין המקרא יוצא מידי פשוטו. האידאליזם בדרשים ואין החיים יוצאים מידי פשוטם. ומי שאמר 'לא תרצח', אמר 'מחה תמחה'. ובין תרי"ג המצוות שמנה הרמב"ם, מדוע לא מנה את מצוות כבוש הארץ? אמר הרב קוק זצ"ל: לא מנה הרמב"ם לא את ייחוד השם ולא את כיבוש הארץ. כי אלה מעל לכל תרי"ג המצוות; כי כל המצוות תלויות בהם. מי שעמד בהר-סיני, קיבל את התורה ולא יצא עם צבאות יהושע - מדור המדבר היה, ותורתו לא היתה תורת חיים. כי לא בשמים היא. מן השמים היא, למען הארץ. היינו במעמד הר-סיני, אך לא נשארו במדבר. יצאנו למלחמת כבוש, כדי לא להשאר במדבר.⁴²

בכתב הסמכות של "הועדה לקביעת עובדות" ניתנה הוראה לשים לב לאינטרסים הדתיים של היהדות, האיסלם והנצרות. בתגובה לכך מציין "המעש" כי ישוב ארץ ישראל צו דתי עליון הוא. "אין אנו יכולים לקיים את רובי מצוותינו אלא בארץ. יישובה של הארץ - ובמקרה הצורך כיבושה של הארץ אף הם מצוות הדת הם".

ובטענו בגד הממסד הדתי שמופיע לפני השלטונות הבריטיים בדרישה למקוראות וחנוך דתי ו"קברות" ו"חורבות" אומר עוד "המעש": "... יבואו בשם האמת הדתית שהיא אחרי יחוד השם, הראשונה במעלה: ארץ ישראל היא ארץ הקודש של עם ישראל. ולא קדושה רוחנית מופשטת, כי אם קדושה ממשית, קדושת חיים בארץ, ... בעלות על הארץ. אין דת בעולם אשר לנושאה באמר: 'כי לך נתתי את הארץ וירשתה'. שיבת ציון ומלכות ישראל הם האינטרס הדתי העליון של דת ישראל. היכחישו זאת רבני ישראל? ואם לא יכחישו, היהיה עוז בלבם להגיד אמת זו לשליחי אומות העולם? מבחן הוא לכל רבני ישראל".⁴³

41. משפט זה הוא כנגד המאשימים את לח"י בטרוריות ורצח.

42. "המעש" סיון א' תש"ז. כתבים ב' 483-484, מאמר: "זמן מתן תורה ואחריו".

43. "המעש", סיון תש"ז, גליון מ"ו.
וכן ראה ב'תזכיר לוועדה המיוחדת של או"ם" שם מודגשת מרכזיותה של ארץ ישראל בתרבות ובדת היהודית אף בהיות העם שרוי בגולה (כתבים ב', עמ' 541).
(המשך...)

עוד מציין אלדד המתאר את דיוקנו של יאיר, כי לגבי יאיר היתה
החרות העברית צו מוסרי שמימי בבחינת זה שאין השכינה נבנית אלא מתוך
בניינה של ציון. מלחמת החרות היא "מלחמתה של הקדושה בטומאה, מלחמת
הטהורים בערלי בשר ולב". זהו הביטוי לאותה השקפה הרואה את ה"שכינה
בגלות" כאשר ישראל בגלות. זוהי השקפה יהודית מסורתית הקושרת את המימד
הלאומי-היסטורי עם האלוהים האינסופי.⁴⁴

חובה זו איננה בשום פנים בתובה לתנאים היסטוריים חיצוניים משתנים.
היא מלווה את האומה מיום היווסדה, וזו אחראית למילויה. אחריות זו באה
לידי ביטוי בהגשמתה הדתית של האומה.

היעוד הנצחי של האומה כנגד אינטרסים חולפים של היחיד בה הוא יסוד
נוסף שבו מודגש ההבדל בין הציונות הקלאסית לבין הציונות המהפכנית. היעוד
הניצחי הוא האלמנט הויטאלי והביטוי התרבותי העליון של האומה: "אנו מייצגים
את הכוח הויטאלי החיוני ביותר של העם", אומר אלדד.

אנו מייצגים את השאיפה התרבותית והלאומית הגבוהה
ביותר שהיא: יצירת מלכות ברמה כזו הראויה לאומה
כאומתנו. אין אנו נשענים בלבד על פרט כלכלי, על
יחיד פליט, על אסום סתמי. אנו מבטאים את מיטב כיסופי
האומה מכל הדורות, את כיסופי המשיח שהם גאולה מגולה,
אף הרבה יותר מזה, חיובי מזה, תרבותי מזה. ואין אנו
שואלים כלל וכלל את הראב"י המתבולל באמריקה ואת
המתקדם⁴⁵ מהשומר הצעיר בארץ, אם רוצה הוא במלכות ישראל
או לא...

מתוך בטחון באמיתות ההכרה האינטואיטיבית ובנצחיותה של זו, אין מבוש
מלהגיע למסקנה ש"הציונות" ו"הריקבון" שפשו בעם והמשתקפים בדרכיה של "הציונות
הזחלנית", הם מצב חולף. אי אפשר שתעצומות נפש וכיסופים הבאים ממקור המוחלט,
יבואו אל קיצם. לכן קובע אלדד, כי "הציונות" ו"הריקבון" "הם רק בשיכבה

... (המשך)
השווה גם לדעתו של ח.ה. בן ששון המבחין בין "מולדת" לבין "אחוזה". ארץ
ישראל היא ארץ מולדת ליהודים למרות שלא חיו בה במשך אלפי שנים באופן
פיסי ממש, יען כי היא היוותה את חוט השדרה של תרבותם (ח.ה. בן ששון:
הזכות ההיסטורית על ארץ ישראל, "בתפוצות הגולה", תשל"ו, כרך י"ז,
חוב' 75/76, עמ' 21-24).

44. לח"י, כתבים א', 379-384. וכן עיין במאמר האינטרסים הדתיים המופיע
ב"המעש" סיון (ב') תש"ז, גליון מ"ו. שם מודגש כי "שיבת ציון ומלכות
ישראל הם האינטרס הדתי העליון של דת ישראל".

45. לעיל.

שטחית בקליפת הפרי. משוכנעים אנו ששורשים של אלפי שנה אינם נרקבים בנקל. שמה שעשו חכמים וגאונים, נביאים ומשוררים גיבורים וקדושים במשך אלפי שנה יישא פרי עד אשר הנימה המשיחית שהיא עתה רדומה בקרב מרבית העם, שוב תופיע במלוא עוזו".⁴⁶

3. עיקרי התחייה

בשנת תש"א פורסמו בגליון השני של "נמחתרת", בטאון לוחמי חרות ישראל, י"ח "עיקרי התחייה", שהם תמצית השקפת הארגון על טיבה האמיתית של תנועת התחייה היהודית הרצויה. העיקרים חוברו על ידי יאיר, שנעזר בניסוחם על ידי אלדד ועל ידי פרופ' יוסף קלוזנבר.

אלו הם עיקרי התחייה:

- (א) העם: עם ישראל הוא עם סגולה; יוצר דת הייחוד; מחוקק מוסר הנביאים; נושא תרבות עולם, גדול במסורת ובמסירות הנפש; ברצון החיים וכוח הסבל; באורך רוחו, בבטחונו בגאולה.
- (ב) המכורה: המכורה היא ארץ-ישראל בתחומיה המפורשים בתורה (לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת, בראשית ט"ו, י"ח), היא ארץ החיים, בה ישכון לבטח העם העברי כולו.
- (ג) העם ומכורתו: את ארץ-ישראל כבש ישראל בחרב. בה היה לעם ובה בלבד ישוב לתחייה. לפיכך יש לישראל ורק לו זכות הבעלות על ארץ-ישראל. זכות זו היא מוחלטת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם.
- (ד) היעוד: (1) גאולת הארץ. (2) תקומת המלכות. (3) תחיית האומה: אין תקומת המלכות בלא גאולת הארץ, ואין תחיית האומה בלא תקומת המלכות.

46. "מעשר ראשון" - ק"ה, ק"ו; במאמר "כל בדרי" הב"ל ישנו גם ביטוי לתחושה זו כאשר מתייחס המחבר ל"חטאיהם" של "הויצמנים" הנשבעים ובודדים שבועת נאמנות לשלטון הנכרי: "... כלפי פנים, היום, ביום הדין... אנו מתירין להתפלל אפילו עם העבריינים... על דעת המקום. המקום - יסוד עולם - אלהי ישראל ואלהי העולם... אשר 'אמת' 'חותמו': על דעת יסוד עולם זה... על דעת אמת זו... הארץ כולה שלנו... ועל דעת הקהל. קהל עם ישראל. עם ישראל כולו. הקהל הקדוש הזה רוצה כולו במלכות ישראל על אדמת ישראל ברוח ישראל. ואם הפה מדבר אחרת, ואם הלשון מלשנת בגידה... הלב, הלב העברי, שהבינה שוכנת בו, על דעת הלב הזה בעמקי עמקו... אנו מתירין, ואומרים כולנו: כל בדרי...". וכן השורה "אבני יסוד", "החזית", גליון ד'.

ואלה תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש:

- (ה) חיבור: חיבור העם לאהבת החרות וטיפוח באמנות קנאית לקבייביו הנצחיים. השרשת הרעיון כי גורל עם ישראל בתוך בידיו הוא. חידוש ההכרה "הסיף והספר ניתנו מכורכין מן השמיים" (ויקרא רבה, ל"ה, ח').
- (ו) אחדות: איחוד העם כולו סביב דגלה של תנועת החרות העברית. שימוש בגאונותם, מעמדם ומאודם של יחידים - וכיוון מרצם, מסירותם ולהטם המהפכני של ההמונים למלחמת השחרור.
- (ז) בריתות: כריתת בריתות עם כל המעוניינים במלחמת הארגון, המוכנים לסייע לו במישרין.
- (ח) כוח: חישול הכוח הלוחם והאדרתו במכורה ובתפוצות, במחתרת ובקסרקטין, להיות צבא גאולה עברי על דגלו, בשקו ומפקדיו.
- (ט) מלחמה: מלחמת תמיד בכל העומדים לשטן לקיום היעוד.
- (י) כיבוש: כיבוש המכורה בחיל מידי זרים לאחרות עולם.

ואלה תפקידי התנועה בתור האדנות והגאולה:

- (יא) אדנות: חידוש האדנות העברית על הארץ הגאולה.
- (יב) משטר צדק: הקמת משטר חברתי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי, במשטר זה לא יהיה רעב ומובטל. בו יחיו חיי אחווה, כבוד ורעות כל בני האומה באשר הם בניה, אות ומופת לגויים.
- (יג) החייאת השממות: בניין החורבות והחייאת השממות לעליית המיליונים, פרייתם ורבייתם.
- (יד) משפט הזרים: פתרון בעיית הזרים על ידי חילופי האוכלוסים.
- (טו) קיבוץ גלויות: קיבוץ גלויות שלם במלכות ישראל.
- (טז) שלטון: האדרת העם העברי להיותו גורם צבאי, מדיני, תרבותי וכלכלי ראשון במעלה במזרח ובחופי הים התיכון.

(יז) תחייה: התחיית הלשון העברית בפי כל העם, חידוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל. צרף האופי הלאומי בכור התחייה.

(יח) הבית: בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה.

הרושם המידי העולה מ"עיקרי התחייה" הוא שהללו מוציאים באופן ברור ומוחלט את כיוון התחייה של לח"י מהכיוון הכללי של הציונות "הישנה" ו"החדשה" כאחד. ראשית כל לפנינו פרוגרמה שאיננה דנה רק בתכסיסים פוליטיים או בעניינים של חברה וכלכלה, אלא גם ובעיקר במושגי הנצח ההיסטוריים של עם ישראל. המינח איננו כזה של הציונות הפראגמטית, הדנה במאורעות ותהליכים בקונטקסט המצומצם של מושגי המאה ה-20, אלא זהו מינח הרואה את התהליכים העכשוויים כחלק ממערכת מיסטית ומציאותית כאחד של הקיום היהודי הנצחי. אין כאן "מדינה עברית" (הלא "מדינה" היא מונח מודרני), אלא רק "מלכות ישראל". ולא רק זאת, אלא בראש וראשונה לפני כל התעסקות במישור של ממלכתיות ופוליטיקה, מכריזים העיקרים על מטרה מוסרית-חינוכית, לאמור: "חינוך העם לאהבת החרות וטיפוח באמנות קבאית לקביצו הנצחית, השרשת הרעיון כי גורל העם נתון בידיו הוא, חידוש ההכרה כי הסיף והספר ניתנו מכורכין מן השמיים".⁴⁷

כבר הסעיף הראשון המתייחס אל עם ישראל כ"עם סגולה, יוצר דת הייחוד, מחוקק מוסר הנביאים", מעלה לכאורה את עבודת התחייה ממישור חברתי-היסטורי-ארצי, למישור טראנסצנדנטי. מחבר העיקרים כאילו מבקש להצהיר: "תכנם של הסעיפים הבאים הוא פועל יוצא מההנחה או האמונה שעם ישראל הוא עם סגולה". פעולת התחייה איננה כורח של שבריר מציאות היסטורית אלא נובעת מקטגוריה עליונה.

גם צורת הניסוח תורמת ליצירת רושם זה: ציטוט פסוקי תורה ומדרש בלורית מראי-מקומות מצביע על מגמת קבלת כתבי הקודש כמקור בר חיוב במעש הלאומי-היסטורי.⁴⁸ ההסתמכות על מקור עליון אף מוליכה למסקנה כי זכות הבעלות על

47. ראה ש.ב.ד., 287.

48. נשים אל לב כי המחבר אינו משתמש במילה תנ"ך אלא דווקא תורה, וכן בראה לי כי זוהי פרוגרמה התחייה היחידה שמובא בה פסוק מדרשי כמקור של סמכות.

ארץ-ישראל "היא מוחלטת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם". רק אמרנה במקור סמכות מוחלטת יכולה להוליך למסקנה זו, ואכן מלמדנו אחד ממשתתפי "סולם" כי בניסוח זה של "עיקרי התחייה", על אי השלמות והסתירות הפנימיות שבהם, בא לצירובות פעם ראשונה אלוקים כהכרח מהותי.⁴⁹

השימוש במושג "יעוד" כמושג מרכזי בעיקרים אף הוא מעצים את המתח הטראנסצנדנטי. שהרי אין יעוד אלא חובה, וזו מביחה קיומו של גורם מחייב. אמנם גם ההכרה האנושית או הטבע האנושי יכולים להיתפס כמקור של חיוב ואין כל הכרח לייחס זאת למקור אלוהי דווקא, אך בקובצסקט זה הרושם הוא שובה. יען כי אמנם ניתן להביח קיומה של חובה כצו ההכרה האנושית או הטבע האנושי בתחום המוסר האישי או האוניברסאלי (למעשה זה היינו הך). מכיר אדם כי רובצת עליו חובה מסויימת כלפי עצמו או כלפי זולתו (זולתו, כמובן, במשמעות אוניברסאלית). זוהי בדרך-כלל הכרת חובה לשיפור מצב אישי או חברתי אוניברסאלי. כך ניתן להבין את תורת "התעודה" של אחד העם: תרומה לשיפור מצבה של האנושות. אך כשמדובר על יעוד לאומי המנותק מתודעת תרומה לאנושות, כשהכרת היעוד היא בעלת אופי אגואיסטי יותר, הווי אומר ייחודי, ללא כל עניין מפורש במצבו של הפרט או במצבה של האנושות, הרי אין לפנינו מוסר הנובע מהכרת האדם, אלא תודעת חובה הנובעת מצו עליון. כי אם יעוד המכוון ל"עשיית טובה לאנושות" "מתקבל על הדעת" מבחינה מוסרית, אין זה כך ביחס ליעוד ייחודי אגואיסטי, המסיל חובתו על אומה מסויימת ומטרתו היא אחת: האדרתה של אותה אומה.

דווקא ההתרכזות בהאדרתה של האומה היהודית היא יסוד במחשבה המוסרית של לח"י. זהו "סוד הצמצום" שעליו מדבר ייבין.⁵⁰ דווקא מתוך התרכזות מוחלטת בטיפוח הגוף המצומצם מוקרנת אנרגיה המסוגלת לעטוף עולם ומלואו.⁵¹

49. "בחרור ישיבה", סלם ק"מ-קמ"א, עמ' 7.

50. ראה לעיל.

51. בהתרסה כלפי בריטניה ושאר האומות אומר בעל המאמר שכותרתו "העוד לא ברור?": "... ואנו חיים: ואנו חיים - פירושו גם ממשיכים את תרבות העבר, גם ממשיכים את שלשלת בריתו של אברהם אבינו, גם שומרים על אש הנביאים, וגם נושאים את כל הצמצום והעקשנות הגזעית של חכמינו וגאוננו (לח"י, כתבים, עמ' 174) (ההדגשה אינה במקור).

יש להניח כי אצל נושאי דגל היעוד הייחודי קיימת תודעת הצו העליון, שכן אם לא מקור אלוהי ציווה על האומה לכבוש ולהתחזק ולהשמיד את "העומדים לה לשטן", הרי נושאי רעיון היעוד "משימים עצמם רשעים", ומוסרם הוא מוסר הוטנטוטי.

ואכן, היעוד של לח"י שונה מהותית מ"התעודה" טרום ציונית והציונית הקלאסית גם יחד. בדבריו על הנאציזם אומר יאיר: "מטורפים אלה חושבים שחיסולנו יקל עליהם ועל העולם. כאילו היצור המבונה והמזיק של היקום הייבו. כמאז ומעולם שונאים, מסקלים באבנים ומעפרים בעפר את הנביא. ואנו - נביא העולם אנחנו. תפקיד קשה כשואל. ואין אנו רוצים בו יותר. מלחמתנו למלכות, למלכות שלנו - היא גם להתנער מתפקיד אומלל זה. ירצו ללמוד מאתנו - יבואו וילמדו! - אנו, כוחנו על העולם לא נפזר יותר".⁵²

היעוד אינו בתוצאתו הסוציאלית והמוסרית של הקמת מלכות ישראל אלא עצם ההגשמה בשלביה היא היעוד עצמו.⁵³

הסעיף הראשון של ה"עיקרים" פותח בעם סגולה והסעיף המסכם מכריז על "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה". "בניין הבית השלישי" אינו בשום פנים איזו "פנטסיה בלטרסטיית" המצורפת אל העיקרים כתפארת המליצה בלהט ההתלהבות.⁵⁴ כוונת יאיר כאן היא בניין ממש של בית המקדש כסמל להקמתה של "מלכות ישראל",⁵⁵ וזו כשלעצמה היא גישה מהפכנית בדברי ימי הציונות, שכן אף אם נתעלם לרגע משאלת המשמעות המדויקת של "בניין הבית השלישי", הרי ברור מכל מקום שלגבי יאיר התחייה אינה יכולה להתקבל על הדעת, כשאינן ביסודה ובתכליתה קשר אל המומנט הדתי-לאומי שבהווה היהודית.

זהו, כאמור, הרושם המיידי והשטחי העולה מ"עיקרי התחייה". לאמיתו של דבר גם בהם רב השטוש על הבהירות, ואי אפשר ללמוד מהם מסקנה ברורה באשר למידת סמכותו של האלמנט הדתי בקביעת אופי התחייה. כבר העיקר הראשון מעלה ניסוח "פאראדוקסלי" ובלתי ברור, וממילא גורר הדבר אי-בהירות באשר למשמעות

52. א. קוצר, מרבד אדום, עמ' 226.

53. לייב חיים, "עיקרי התחייה של יאיר", סלם ל"ה, עמ' 10.

54. השווה ש.ב.ד., 291.

55. הנ"ל, לעיל.

האמיתית המונחת ביסודם של שאר העיקרים.

הוזכר כי ייחודה של לח"י בתנועת התחייה הכללית הוא במה שהיא לא נזקקה למושגים מתחום המחשבה והמוסר של ההומאניזם האירופאי, אלא התכוונה להציב את קר התחייה הלאומית כהמשך אימאננטי סגולי של הקיום היהודי, הן במשמעותו ההיסטורית והן במשמעותו המיסטית. לכאורה משמש העיקר הראשון ב"עיקרי התחייה" דוגמא מובהקת למגמה זו, אך יושם אל לב כי הניסוח הוא "יוצר דת הייחוד", "מחוקק מוסר הנביאים". אין הדת והמוסר היהודיים פרי התגלות אלוהית, אלא פרי רוח העם, הרוי אומר, האדם הוא היוצר אותם.⁵⁶ לפנינו שוב "ידידה" לרמה של הומאניזם, הרוי אומר טשטוש הייחוד של הלאומיות הישראלית. לא לאומיות שקמה במאמרו של זה שאמר "ויהי", של זה שצווה "ויצמד", אלא לאומיות התובעת זכות קיום מכוח כלי מוסר אדירים שיש באמתחתה, וכלי מוסר אלה הנם פרי הרוח האנושית. אומר על כך ש.ב.ד.:

... והנה כידוע, תורת המקור האלוהי היא מיסודי היסודות של הדת והמוסר האלה, והיא היא הקובעת את שלמות אמיתם ורמתם בקדושה. אך משנרמז כאן איפוא כי תודעה זו רק היתה כביכול אשליה פרימיטיבית בעלמא, אשר כיום מיטיבים אנו לדעת ממנה ממילא הורדו הדת והמוסר המהוללים מכל ייחוד גדולתם; ... תרבות אירופה הועמדה כאחת נעלה מהם, הזכאית לשפטם ... בהתאם לכך ממילא רוקנה מכל תוכן גם ההתפארות הנוספת בדבר ישראל כעם סגולה ונושא תרבות עולם...⁵⁷

זאת באשר "הסגולה" מתפרשת כאן לפי ש.ב.ד. לפי המינוח הנ"ל: רק כסגולה תורשתית יצירתית בהתאם לתורות הגזע של אירופה ולא במובן של "משא תורת חיי עולם"; וכן הפראזה "נושא תרבות עולם" אי אפשר לה לדעתו, שתפרש אחרת מאשר "נושא תרבות שהעולם נבנה עליה" ולא "נושא תרבות שעולם בה" (השווה התבטאות בכתבים ב', עמ' 254). כלומר, רק מהיות התרבות העברית "נדבך יסודי בבניין תרבות כל הגויים", יש הצדקה לקיומה, ועל כן, ממילא, מוסיף ש.ב.ד. ואומר שעל ידי כך לא הפקיעו עיקרי התחייה "את עצמם" מכפיפותם לערכים שעליהם נבנתה הציונות הקלאסית.

56. בציון כאן שוב, כי מחקר זה אינו מתיימר לעסוק בויכוח על קביעת אופי הקורלציה שבין המקור האלוהי לבין האינטרפרטציה האנושית בבניין מערכת החוק והמוסר.

וכן השווה: כתבים ב', עמ' 538.

57. ש. בן דב, עמ' 305.

אין, אם כן, לדאות את לח"י כולה כנמצאת "מעבר להומאניזם", ואף אלו שעברו אותו, לא אחת חוזרים אליו לפחות בהתבטאויותיהם. מרים גטר אף מצביעה על נסיגה לעבר הומאניזם חילוצי, שחלה בפרסומי הלח"י במשך הזמן: "אם ב-1941 השימוש בעם סגולה הוא כייחוד של עם ישראל אשר טבוע בו ואיבד תלוי במציאות היסטורית, ב-1945 השימוש הוא כחלק ממהלך מחשבתי, שהיבד תוצר ההיסטוריה או הפסיכולוגיה, הרי מ-1946 אין משתמשים עוד במושג זה כלל".⁵⁸ כן טוענת מ. גטר כי לא כולם קיבלו את "עיקרי התחייה" כ"שולחן ערוך" אידיאולוגי:

נתן פרידמן ילין טוען כי יאיר הכניס את עניין עם הסגולה כי ראה בזה פיצוי לאומה על נחיתותה הפיסית. הוא רואה בזה צעד טאקטי, בחוץ היה להיאחז במקסימום, כדי ללחום.⁵⁹ הפרימאט שנתן לארץ אף הוא מוסבר בדרך פסיכולוגית, כדי שאדם יחיד יהיה מוכן למות על עיקרון - יש לחבכו על כך שהאידיאות עליהן הוא בלחם - הן עיקר העיקרים... אחרים מספרים על התלהבות קדושה שפיעמה בהם למקרא 'עיקרי התחייה', הם קיבלום ללא סייג. חיים דבירי מספר כי התייחס אליהם כאל שיא ריכוז של השייכות לעם היהודי... אף אברהם ורד חושב כמוהו. בכך ש'העיקרים' לא הוזכרו לאחר 1943 ראה טכסיס פוליטי בלבד, כך הוסבר לו בשעתו.⁶⁰

מכאן שהפירוש החיובי היחיד שאפשר לתת לשאר העיקרים הוא שוב "לא חידוש העצמאות" אלא "חידוש סימפטיה לעצמאות", ולא באמנות קבאית לקבייבים עצמם, אלא רק סיפוח הגאווה בקבייבים הללו.⁶¹ ולכן, מוסיף בן דב ואומר, ש"התכלית המוסרית המקפת" של יאיר על כל המהפכה בגישה המקיאוויליסטית והסכיזופרנית" שבה הופיעו "כיתרון רגשי ונומינלי בלבד, החסר כל ממשות תוכנית שאפשר לשרותה בתודעה".⁶²

58. יצויין בהקשר זה כי בכסלו תש"ח מפרסמת מפקדת לח"י "תכנית לעבודה חינוכית של הנוער", ואין בה כל איזכור בקשר ללימוד מקורות בעלי אופי דתי, ואפילו לא התב"ך. וכן, בדברי פרידה ללח"י בתש"ח מזכיר אלדד את "מולדתנו בגבולות הרחבים שצוינו על-ידי ההיסטוריה", ואין הוא מתייחס למקור האלוהי של ההבטחה וכו', כפי שעשה בשנים קודם לכן (עיין סלם ק"מ-קמ"א, עמ' 17).

59. בנקודה זו היו, ככל הנראה, חילוקי-דעות בין פרידמן לבין אלדד. השווה למאמר "העם הנבחר", החזית, גליון י"ח.

60. מ. גטר, האידיאולוגיה וכו', עמ' 12.

61. ש. בן דב, עמ' 306.

62. לעיל.

חבר לח"י אליהו לנקין, למשל, לא יכול היה להשלים עם רעיון "הסיף והספר" שכן לדעתו הסיף הוא "קללת המציאות" ואין לקבלו כ"חזון". הוא לא השלים עם ביהיליזם אנטי-הומאניסטי כעיקרון, ומושג הסיף היה לגביו מליצת שעה.⁶³

כמו כן בולט הדבר שבסעיף המשטר מדובר על "הקמת משטר חברתי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי". שוב אותו סגנון רב-משמעי בנוסח "צור ישראל", שאותו מוצאים אנו אף בנאומו של ז'בוטינסקי בועידת היסוד של הצה"ר.⁶⁴ לא מדובר כאן על משטר של תורת ה', וכאן אף יודגש כי אין שם שמיים מוזכר בעיקרים אפילו פעם אחת. אין צריך לומר כי "משטר חברתי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי" איננו בשום פנים משטר תיאוקרטי ומכל מקום ברור כי הוא נתון להכרעה על-סמך קטגוריה הומאניסטית.

ואכן, בתשובה לשאלת אחד החברים הלא דתיים שקבל על לח"י עוסק בשאלת טיב המשטר החברתי ובכך מתרחק כביכול מעיקרון ה"מוניזם" של הרוויזיוניסטים, מסבירה מערכת "במחתרת" כי תוכנו של המשטר ומהותו הם "חיי אחווה, כבוד ורעות" לכל בני האומה באשר הם בניה, "כבוד לחייל וכבוד לעמל, כבוד לכובשי המכורה וכבוד לבוני המלכות", ואין כאן אף מילה אחת המרמזת על צורת משטר שיש בה מן השורשיות היהודית, זו הנובעת ממקור על-אנושי, "אנטי הומאניסטי".⁶⁵

אי הבהירות בנוגע לטיב המשטר הרצוי עמדה לפני עיני הקרובים להנהגה מייד עם ניסוחם של העיקרים. אריה קוצר מספר כי כאשר עמד על אי-בהירות זו ביחס לטיב המשטר הוא העיר על כך ליאיר, שהתחמק מתשובה ברורה: "'זה יבוא', ציין ליאיר, אך לא ציין מה יבוא ומתי יבוא".⁶⁶

כן אמורים הדברים לגבי הסעיף האחרון: בפירוש מדובר על בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה. לא בניין לחידוש העבודה כצו דתי ההופך להיות שוב כלונסטי עם שיבת עם ישראל לארצו, אלא הצבתה של אנדרטה לאומית

63. ראה מ. גטר, עמ' 12.

64. עיין לעיל.

65. "במחתרת", גליון 1.

66. "מרבד אדום", עמ' 213.

המסמלת מאורע לאומי. מה בית-המקדש בימי קדם סימל עצמאות לאומית, אף עתה יסמל הבית עצמאות לאומית. ונשים אל לב, כי "העיקר" אינו מדבר ב"בית מקדש" שיש בו קונוטאציה דתית מובהקת, אלא מדבר על "בית שלישי" באופן סתמי, שתוכנו ואופיו אינם ברורים ואין העיקר אלא הסמליות שבו. ואומר על כך בן דב: "משעה שהוא רק סמל, הרי יש בו רק משמעות רגשית בומינאלית".⁶⁷

סעיף י"ז הדן בתחיתו התרבותית של העם אינו כולל את הגורם הדתי כאובייקט של תחייה. כהציונות הקלאסית אף הוא מדגיש בעיקר את "החייאת הלשון העברית בפי כל עם" ללא כל איזכור כי השפה העברית תהיה אך כלי לשיבה אל מקורות דתית ובכך אף הוא נותן ביטוי לאותה גישה של "בוזדיזם עברי", שהיא כה שכיחה בציונות הקלאסית. זו הגישה המהווה דוגמא מוחצת להדגשת הפורמאליזם של התחייה על-פני תוכנה.

וכן לגבי סעיף החינוך, הקורא לטיפוח באמנות קבאית ל"קביינים הנצחיים של העם".

חילוקי-דעות בדבר מה הם הקביינים הנצחיים ומה הם אלה החולפים, הריהם מסימניה המובהקים של המחשבה היהודית בעת החדשה. "עיקרי התחייה" אף הם נפלו קורבן לאי-היכולת להגיע למסקנות ברורות מתוך הנחות ברורות יותר, מה שמוכיח שלמרות מגמה ניכרת להקנות לתחייה הלאומית אוריינטציה מקורית יהודית, שהתבטאה בין השאר בדחיית הכפיפות לערכי ההומאניזם האירופאי, לא יכלה לח"י לנטוש כליל את המציאות המחשבתית והמבטאלית, שהיוותה רקע למחשבה הציונית הקלאסית. כשהתתייחסות הראשונה בסעיף החינוך היא ל"חינוך העם לאהבת החרות", ולא, דרך משל, "חינוך העם ל'הכרה בממשות ההבטחה האלוהית'" או "חינוך העם למימוש הערכים הסגוליים הייחודיים שבו", הרי מייד עומדים אנו תחת רושמה של הלאומיות האיטלקית של המאה הי"ט,⁶⁸ שסיסמת אהבת החרות שלה היתה המרכזית שבין סיסמאותיה.

67. ש. בן דב, עמ' 306.

68. ואכן, גם בספרות של לח"י קיימת התייחסות לא מעטה להגותם של המהפכנים האיטלקים במאה הי"ט, וראה למשל המאמר: "המחשבה והמעשה בתקומת איטליה", "כתבים", עמ' 231-232.

מה שמסביר מדרכי שלו, אם כן, שמגמתו של יאיר היתה השתחררות מערכי ההומאניזם האירופאי לשם התדבקות מחודשת ומוגברת במקור העל-אנושי שהוא שורשה של היהדות איבנו בא לידי ביטוי ב"עיקרים" כלל ועיקר. אין זאת כי יאיר היה חייב לקחת בחשבון את קיומו של הפלג ה"עברי", ה"לא יהודי", עת ניסח את עיקריו. אנושי פלג זה לא היתה דעתם בוחה מחדירתה של "מיסטיקה דתית" אל תוך שורות הפרוגרמה של התנועה.

כש"בחר ישיבה" מציין במאמרו ה"ל שב"עיקרי התחייה" בא לציונות פעם ראשונה "אלוקים כהכרח מהותי", הוא חש באי-השלמות שבדבריו והוא ממהר להוסיף כי "בולט יותר הדבר בשירי יאיר, אולי משום שלגבם לא היה קיים הלחץ מהשורות (שבתר"ץ-תרצ"ג לא היו קיימות) לניסוח יותר "מציאותי" ופחות "מיסטי" ו"דתי", כשם שקרה הדבר לגבי "עיקרי התחייה" מצד אנשים שאת דמם מוכנים היו לשפוך על חרות ירושלים, אך בכל מחיר רצו לשמור על "חרות" גם מבואר עולם ובונה ירושלים.⁶⁹

אחד מראשי המתנגדים לכל ניסוח "מיסטי" הקושר את עקרונות הארגון לקטגוריות על-אנושיות היה בודאי גרא (שמו המחתרתי של נתן ילין מור), שלגביו העיקרון המקודש היה מלחמת "האומה העברית" בכל צורה של אימפריאליזם המבקשת להכניע את חרותה של אומה זו. בזכרונותיו מתאר אלדד את ההצעות השונות למתן שם לתנועה שאמורה היתה לקום עם האיחוד בין אצ"ל ולח"י. הוא עצמו הציע את הכינוי א.ל.ח.י.

שהרי יש בה ביטוי להשקפת עולם שרציתי להזיחה ביסודות תנועת הצוער הלאומית. אל חי, אלוהי החיים, אלוהי החיים... איבני צריך להעיר, כי גרא היה האחרון שהיה מסכים לסיסמא מעין זו. זה היה מיסטי בעיניו, גרוע מזה: זה עלול להבאיש את ריחצו בעיני חוגים 'מתקדמים'... בדומה לזה באבוקתי זמן מה לקבוע את הדביר ממסבע בר-כוכבא כסמל לתנועת לח"י. ואף לכך התנגד גרא⁷⁰ כשם ומטעם שהתנגד להרצאתי בירושלים 'בית המקדש יבנה'.

69. ואכן בפרסומים שונים מופיעים ביטויי פשרה שבין גוסס מסורתי דתי לבין גוסס חילוני. למשל, בפרסום "יזכור" לששת המיליונים מופיע הגוסס "יזכור עם ישראל" ללא שם שמיים.

70. "מעשר ראשון", עמ' רפ"ח, וכן ראה ה"ל, עמ' שב"ב.

ביטוי מובהק של לחץ מהשורות מוצאים אנו בדבריו של חבר שדעתו לא היתה נוחה מהסעיף הדין בבניין הבית השלישי (לאמור לך שאצל חילונים מיליטאנטים אף לשון בלתי מחייבת היא בבחינת קלריקאליות טרפה): "לי כשלעצמי אין כל עניין בסעיף זה. אינני דתי ואדוק ואין לי כל סנטימנטים לבית השלישי". תשובת מערכת "במחתרת" לאותו חבר נושאת אופי אפולוגטי, ומחזקת ומאמתת את הרושם שהכרונה היא להקמת אנדרטה לאומית ולא ל"בית המקדש" על הקרובטציה הדתית שלו:

המחבר כותב כי אינו אדוק ואין לו כל סנטימנטים לבית השלישי. בעצם ההנחה הזאת ספונה טעות. עניין המקדש אינו דתי דווקא וגם לאדם שאינו אדוק יכולים להיות סנטימנטים לבית, אשר שימש סמל מאז ומעולם לעצמאות עברית. בנתח את שני הדברים לחוד: עניין הדת ועניין המקדש. ראשית, עובדות: מלחמות היהודים ובפרט מלחמת השחרור שלהם עמדו תמיד בסימן הדת... ובגולה - הדת הזאת היא ששמרה על חיי האומה. ההשתייכות אליה היתה כנתיבות המדינה... וכל הנוגד במדינת הדת היה מוציא עצמו מכלל האומה... והודות לקנאות דתית זו נשאר הדם הלאומי בטהרתו העברית... לפיכך שומה על כל אדם מישראל ועל כל אחד מאנשינו בפרט, שיכבד ויוקיר את הדת העברית, אף אם אדוק איננו... ובאשר למקדש: 'העם כולו התפלל ומתפלל לתקומתו. ובתקומתו זו יראה את סמל הגאולה השלמה'.⁷¹

4. מעבר להומאניזם

סימנר המרכזי של ההיסטוריות האנטי רלטיביסטי הוא הדגשת האלמנט הלאומי, אשר בו, ורק בו משתקפת לדעתו האמת הנצחית. ההתפתחות ההיסטורית אינה מונעת ע"י אינטרסים של האינדיבידואל שהם מטיבם חולפים, ובהרבה מקרים אינם אלא ביטוי לחולשת הדעת והגוף של האדם, אלא היא פרי הכוח הנצחי האימאננטי בהווית האומה. אין תימה, אם כן, כי רוב אבות הלאומיות במאה הי"ט ויותר מכך "בניהם" המושחתים במאה הכ' משכו ידיהם מכל מה שריח של אינדיבידואליזם נודף ממנו בהיותם ערים לכך כי תשומת הלב לאינטרסים של האינדיבידואל עלולה לחבל במגמת הגיבוש הלאומי. אף התייחסותם לטיב הדת

71. "במחתרת", גליון 1.

האידיאלית היתה בהתאם לעיקרון האנטי-אינדיבידואליסטי שלהם. דת שיש עמה הבטחה של "שכר ועונש", דת שיש עמה, בדרך כלל, הבטחה של צורה כלשהי של זכויות הפרט, דת כזו הרי היא אנטאגוניסטית לפאטריוטיזם אמיתי, מה עוד שאין עמה עבודת אלוהים ראויה לשמה:

The religious fervour of Fichte's nationalism affected also his concept of Christianity. Just as he had followed Kant in repudiating the utilitarian "pursuit of happiness" as the chief aim of the state, so he rejected the religious teachings of reward and punishment as a vulgar... distortion of the Christian faith. True patriotism meant to him self-sacrifice on behalf of one's country, and a completely selfless communion with the Deity was the sole legitimate form of religion.⁷²

התרחקות זו מאינדיבידואליזם פירושה, בהכרח, התרחקות מביטוי מסויים של הנחת ההומאניזם. כלומר, התרחקות מגישה לפיה האדם על מכלול האינטרסים שלו, הוא הוא קנה-המידה להערכת אירועים ותהליכים. אמנם, גם הלאומיות איננה יכולה להתעלם ממרכזיותו של האדם בבריאה, ומכך שהמבנה הלאומי מורכב מבני-אנוש, אלא שלא האדם כיחיד בך-חלוף עומד בפניה, כי אם אדם המתקשר אל מהות שלמעלה ממנו, אל מהות בצחית, הבאה לידי ביטוי גלוי יותר בלאום. האדם כפרט אינו משיג את ההתעלות הזאת אלא מתוך התקשרותו ומילוי חובות כלפי האומה.

שתי גישות מרכזיות (יותר בכון שני ניואנסים) מצויות ביסוד ההנחה האנטי-הומאניסטית. האחת היא זו המדגישה את הדת האידיאלית והאלוהות כמשתקפות בקיומה של האומה (מעין פאנתיאיזם היסטורי), ולא את האלוהות כישות טראנס-צנדבטית. כלומר, האלוהות והדת הן אימאננטיות באומה. זה בא לידי ביטוי אצל מאציני ואצל רוזנברג. לפי גישה זו עבודת אלוהות שאיננה משוקעת בהתפתחותה ההיסטורית של האומה היא פסולה, כי היא משעבדת את האדם למוסר טראנסצנדנטי.

72. ברוך, עמ' 45.

וכן עיין בהשקפת רוטו המתנגד לאינדיבידואליזם שבנצרות באשר זה אינו עולה בד בבד עם רעיון הגיבוש הלאומי (ברוך, 26); וכן עיין בהשקפתו של האידיאולוג הנאצי רוזנברג (ברוך, 82).

והגישה השניה היא זו הבאה לידי ביטוי אצל מרדכי שלו במאמר המבתח את השקפתם האנטי-הומאניסטית של אצ"ג ויאיר. לפי גישה זו האנטי-הומאניזם של אצ"ג ויאיר דווקא התבטאה במגמה לשוב למצב של התקשרות בלתי אמצעית עם הטראנסצנדנטי, עם מה שהוא למעלה מן האדם ומן האינטרסים החולפים שלו.

למעשה גם מאציני וגם אצ"ג ויאיר חותרים בכיוון מגמתי זה, היינו השתתת חברה על חובת הפרט כלפי מה שלמעלה הימנו, ושתי הגישות רואות את "המה שלמעלה הימנו" כערך מהותי בלתי משתנה, השולט בהיסטוריה של האומה ומכוונה. מבחינה זו שתי הגישות הן דתיות; אלא ההבדל הוא שבעוד שמאציני (וגם רוזנברג, אם כי דעתו אינה זהה לזו של מאציני זהות גמורה בנקודה זו באשר הוא, רוזנברג, מבסס השקפתו על הנחת הלאומיות האינטגרלית הקיצונית) רואה את ה"משהו" הזה כגורם אימאננטי באומה, רואים אצ"ג ויאיר, לפי פרשנותו של שלו, את המשהו כדבר טראנסצנדנטי. לדעת שלו מגמתם האנטי-הומאניסטית של אצ"ג ויאיר היא מגמת שיבה ליהדות המקורית. את התפתחות היהדות בשלביה הנתר-נבואיים רואה שלו כהליך נסיגה ממצב של מגע ישיר בין האדם לבין המקור האלוהי. תהליך זה הינו תוצאת חדירתם של פרינציפים הומאניסטיים אל תוך תחומה של היהדות.

לפי הגדרתו של שלו הומאניזם פירושו "האדם כקנה המידה של הדברים", ואין זה משנה מהו חלקו של האדם המהווה בכל פעם את קנה המידה הזה. "מאותו רגע שתהליכים המתנהלים בתחום האדם עצמו משמשים קנה מידה להערכת הדברים, קנה מידה יחידי, עומדים אנו בפני הומאניזם". ואילו היהדות המקורית והשורשית שוללת מאת האדם "את האפשרות ואת הזכות לבסס הערכה בכונה של הדברים על-סמך מקורותיו הוא. הנבואה מופיעה כהתקוממות מוחלטת נגד השיטה האנושית של החיים".⁷³

התפתחות הספרות המדרשית, הן האגדית והן ההלכתית, מסמנת התערבותם של פרינציפים הומאניסטיים בהערכת צווי המקור האלוהי. הפילוסופיה היהודית הביניימית והקבלה, מסמלות שלב שני ועמוק יותר של חדירת פרינציפים הומאניסטיים, בבקשם לחקור את מהות המקור האלוהי עצמו. ואילו ההשכלה

73. מרדכי שלו, "מעבר להומאניזם", סלם, שנה ג', גליון י"א (ל"ה) (ירושלים, שבט תשי"ב).

בתקופה המודרנית, הריהי כולה מודרכת ומכוונת על ידי פרינציפים הומאניסטיים באשר היא מבטלת את "השריד הגלוי האחרון של המטען הראשוני, היהודי", והופכת את "עצם קיומו של המקור העל-אנושי לפרויקציה של רוח האדם".⁷⁴

שלו טוען כי תהליך היסטורי רוחני זה הוא בלתי נמנע, וכי כל שלב בהתפתחות זו מבוסס על הקודם לו ומהווה חוליה בשרשרת מושגית ורגשית, המאפשרת התחברות מחדש עם המקור העל-אנושי הראשוני, זה המבוער כליל מספיקי הומאניזם. והנה, כאשר מגיע השלב הקריטי שבו התפשטות הפרינציפים ההומאניסטיים מאיימת לטשטש כליל את עצם קיומו של המקור העל-אנושי כפי שאכן קרה בתקופת ההשכלה, הרי נוצרת ריאקציה חזקה, שסימנה חזרה אל שלב המקור הראשוני העל-אנושי תוך התעלמות, או אף מלחמה בפרינציפים ההומא-ניסטיים.

ריאקציה חזקה זו באה לידי ביטוי בלח"י, טוען שלו: מבעה הספרותי הוא בשירת אצ"ג, והפוליטי - בעקרונות ובמעש של יאיר. לדעתו "המטרות הלאומיות שהן בחזקת ביטוי ישיר של הקשר עם אלוהים, יונקות במישרין מן המגע עמו", ואינן ניתנות " לשום שינוי, קיצוץ או תיחום, שיסודם בשיקול אנושי כלשהו". תכלית לאומית זו אינה מוצבת כפרי שיקולים ראציונאליים או אף רומנטיים "כי אם קודם כל, מתוך הכרת מקורה העל-אנושי שאיננו ניתן להשתנות, שהוא מעבר ליכולת האדם כשהוא לעצמו". "מלכות ישראל כמושג פוליטי היא הפרי של ביסוס מחדש זה". האידיאולוגיה של לח"י בביטויה האצג"י והיאירי היא, לדעת שלו, בעלת מגמה של השתעבדות מוחלטת לצו המקור העל-אנושי, המאכסימאליזם הטריטוריאליסטי יסודו בשאיפה להתנער מעיכובים מוסריים הניזונים מקטגוריות הומאניסטיות: "חוסר השלמות שגרם למאבק פנימי חמור, שהוריד בהדרגה את המטען המקורי של היהדות למחתרת, מבוטא בצורה בלתי משתמעת לשתי פנים על ידי חוסר השלמות הטריטוריאלית, שאפילו בתקופות הזוהר של מלכות ישראל לא הגיע לתיקונו".⁷⁵

74. לעיל.

75. שלו, לעיל.

הגשמתו של היעוד הלאומי היא, אם כן, לדעת שלו, אינדיקטור למידת המתח שבין השתעבדות למקור העל-אנושי ובין בסיונות אחיזה בקרבות מזבח ההומאניזם. עקרונות ההומאניזם מבחים אל שלמותו של הגורם החולף ומסיחים את הדעת מהגשמתה של האידיאה הבלתי חולפת, שהיא בדרך-כלל משימה בלתי בוחה לפרט. עצם העובדה שהקיום הלאומי והחתיירה להגשמת היעוד הלאומי אינם מתחשבים בתנאים היסטוריים וחברתיים המעכבים חתירה זו, עצם העובדה שחייבים להתעלם משיקולים של אי-בוחיות מוסרית-הומאניסטית, מצביעה על התקרבות למקור האלוהי.

כאן מתעוררת שאלה עקרונית, והיא: האם מגמת האחיזה במקור העל-אנושי הינה מגמה סובייקטיבית שבמודע או שמא זוהי מגמה הנתפסת כאובייקטיבית והמתגלה כאובייקטיבית רק כתוצאה מתצפית היסטורית. כלומר, האם הנסיון למגע בלתי אמצעי עם המקור האלוהי הוא נסיון מכוון, או שמא הוא תופעה "סטית" שהיא אימאננטית בהתפתחות ההיסטורית של עם ישראל. האם "המימוש הגיאופוליטי" הוא מביע ההתקרבות אל המקור, או שמא השאיפה המודעת להתקרבות אל המקור היא סיבת ה"מימוש" הזה.

ש. בן דב⁷⁶ טוען כי "עיקרי התחייה" של יאיר לא נבעו מהכרה ברורה בקיומה של סאנקציה טראנסצנדנטית, אלא דווקא מקטגוריות מוסריות הומאניסטיות הספוגות מטען אוריה אירופאית וכי רק בשלב מאוחר יותר, בעקבות התעוררותו והתגברותו של המעש שאופיו היה מנוגד לעקרונות ההומאניזם האירופאי הוכשר הרקע להשקפת חיים הקרובה ברוחה ובמתח שהיא אוצרת לאידיאל היהודי הדתי. אך מלכתחילה, לדעתו, דווקא הגורם הלא יהודי מתקבל כקטגוריה מוסרית מופשטת אף בקרב מחוללי לח"י. מרדכי שלו לעומת זאת רואה "במימוש הגיאופוליטי של חזון מלכות ישראל בהכרח... פועל יוצא מחידוש המגע הזה" (עם המקור העל-אנושי). "המימוש הגיאופוליטי" הוא מלכתחילה ובמכוון ביטוי של דחיית האלמנטים הזרים ליהדות השורשית שנשתקעו בה במרוצת הדורות בד בבד עם התרחקות מהמקור האלוהי.⁷⁷

76. "גאולת ישראל במשבר המדינה", עמ' 305.

77. מדברי שלו לא ברור אם חדירת ההומאניזם היא תוצאת ההתרחקות או שמא ההתרחקות היא תוצאה של חדירת ההומאניזם, אך יש להניח כמובן כי בין שתי התופעות הללו לא קיים יחס של סיבה ומסובב, ואין שתיהן אלא שני צדיו של מטבע אחת.

לדעתו, בטייה זו של שבירת המכשול ההומאניסטי בדרך ההתקשרות אל המקור העל-אנושי עולה מתוך מצב היסטורי מסויים; היינו, מצב של רוויה בצמיחתו של הגורם ההומאניסטי.

והנה, דחייה מוחלטת ורדיקאלית של שלושת השלבים הנ"ל שבהתפתחות היהדות לא תיתכן אף אם מבקשים לחזור אל מקורותיה הראשוניים של היהדות תוך דחיית ההשתעבדות לקטגוריות ההומאניסטיות. אמנם גם חזרה פורמאלית על אחד משלושת השלבים לא תיתכן, אך גילויים שונים של כל שלושת השלבים אינם יכולים להימחות כליל:

כשחוזרים לתפוס את הקיום הלאומי, על משמעותו הסריטוראלית השלמה, כביטוי ראשוני לחוקיות העל-אנושית שביסוד ההווה, יש הכרח לחייב בהדרגה את כל גילויי היהדות שדרכם נשתמר הקשר עם בקורת מוצאו ועם זאת לשלול באופן מוחלט כל חזרה פורמאלית לאחד השלבים שבדרך הזאת. חזרה כזאת מאבדת את התוכן במחיר הצורה ומרוקנת את היהדות בהווה ממשמעותה החיה במחיר משמעות, שלאור התנאים הקיימים איבדה את חיותה. החיוב מצד אחד, החיוב העקרוני והשלילה מאידך, השלילה של כל שלב כשהוא לעצמו, מוכרחים להוליד יחס דו-משמעי שאת פתרונו הסופי ימצא רק עם חידוש המגע הישיר עם המקורות העל-אנושיים של ההווה.

שלו מגלה כאן גישה ריאליסטית בהבינו כי גם דחיית חיובו של ערך חברתי-מוסרי מסויים, שהיה פעיל בדברי ימי האנושות, אין פירושו יכולת מוחלטת לבטל את השפעתו ההיסטורית של ערך זה, מה עוד שההמשכיות ההיסטורית של הקיום היהודי עברה גם במסגרתו של ערך זה.

לפנינו מצב פאראדוקסלי שעל דומה לו כבר עמד ז. ז'בוטינסקי.⁷⁸ שבירת ההומאניזם תבוא מתוך ההומאניזם עצמו ותוך שמירת קשר עם השלבים ההיסטוריים בהתפתחות היהדות, שהיתה התפתחות במגמה הומאניסטית.

בחזור על רקע זה לשאלת היחס בין הגורמים האובייקטיביים והסובייקטיביים כמזיעים בשבירת ההומאניזם. נראה כי בעיה זו אינה יכולה להיפתר רק במסגרת דיון בדיסציפלינה היסטורית (אלא גם סוציולוגית ופסיכולוגית) והיא אף תלויה

78. הוא מתייחס לדינמיקת ההתבוללות כגורם היסטורי חשוב ואולי אף הכרחי ביצירת פוטנציאל בפשי ואינסטרומנטאלי המאפשר בשלב מאוחר יותר התעוררותה של דינמיקה לאומית.

בהשקפות ההיסטוריוסופיות של הדן בה. אך ניתן להגיע להנחה כי תודעת היעוד הבלתי ראציונאלית הקשורה בהכרת המקור העל-אנושי עומדת וקיימת כשלעצמה בפוטנציאל ההכרתי של האומה, והיא קמה ועולה בהכרתם הברורה של חלקים באומה ומקבלת ביטויים ספרותיים ופוליטיים כתוצאה מפירוש ראציונאלי של מצב היסטורי מסויים, וכדברי שלו עצמו: "הצורך מהווה את השוט הדוחף לקראת הכרת היעוד".

ואמנם לפי דעה אחת דווקא עמדה הציובות גופא על בסיס "ערכים יהודיים לאומיים" והיא צמחה מתוך יהודים, למען יהודים, ועל ערכים יהודיים". יתרה מזו. "מטרתה היתה הקמת מלכות ישראל", אלא שמגמה זו לא עברה את סף התודעה של מחוללי הציובות עצמם.⁷⁹ רק כשהגיע אצ"ג הוא הצליח בכוח הנבואי שבו להוציא את ההכרה הזו אל מעבר לסף התודעה: "אורי צבי גרינברג שהיה זמן ממושך קרוב לתנועת ז'בוטינסקי, ניסה לתת לה ביודעין את מה שבהמוניה היה בלא יודעין: המימד ההיסטורי הסגולי הייחודי של העם היהודי המנוגד במהותו לעולם הגויי, וזה - לא פחות מבעיית היהודים - יסוד לכיסופי הגאולה הגשמית והרוחנית".⁸⁰

התחושה הודאית הפועלת לפחות בפלג ה"יהודי" שבלח"י היא תחושת אמיתותם של מקורות הכרה (cognition), שהם מעבר לאלה החושיים או הראציונאליים. אין תחושה זו בובעת מתוך עיונים פילוסופיים, אלא היא בלווית לדחף עצ לפעול למען שחרור המולדת בכל האמצעים. היהודי האמון עלי עקרונות הרחמנות חייב כאן במעין אפולוגטיקה עצמית לדחות את מה שמקובל כ"לא באה" או "אכזרי", ודחייה זו יכולה להופיע בצידוק רעיוני רק אם ההכרה הראציונאלית והאמוציו-נאלית המקובלת מאבדת את סמכותה המוחלטת כמקור האימפרטיב המוסרי.

הרהורים מעין אלו מוצאים אנו כמובא לעיל כבר אצל ז'בוטינסקי אם כי אצלו אלו הם הרהורי בוסר יותר מאשר אצל חברי לח"י; וכן הרקע להרהורים אצלו שונה הוא מאשר אצל אנשי לח"י. הוא נדחף להרהורים מסוג זה של "אטומים

79. "בחור ישיבה", "מקומו של יאיר בתהליך ההיסטורי להקמת מלכות ישראל", סלם ק"מ-קמ"א, עמ' 7.

80. לעיל, 8.

בסתרים בגשמה" הן מתוך אכזבה אינטלקטואלית בתורות הכפירה השונות והן מתוך עמידתו על הלכי רוח ומוטיבציות בלתי ניתנות להסבר הגיוני, המציעות את ההמונים היהודיים. מכל מקום מעולם הוא אינו נוטש את העקרונות ההומאניסטיים והראציונליים כאמות-מידה להערכת מאורעות ותהליכים.

חברי לח"י, פרט ליחידים שבהם, לא הגיעו לידי גיבוש סופי ומושלם (אם ניתן לדבר על שלמות בספירת האמונה); אצל רובם לא הגיעה תחושת ה"על-אנושי" לידי גיבוש שיטתי. ביטוי לכך מוצאים אנו בדברי אלדד: "הסמכות באה לנו מהדם, מהשיר, מהניבה, ואם אלוקים הוא השוכן בדם הקדוש ביותר, בשירה הנבואית ובניבה ההיסטורית, הרי שהיינו עושי דברו אף שלא אהבנו כאחרים להזכיר את שמו".⁸¹

5. ממחשבה לבירה - "אורי צבי גרינברג - משורר מחוקק"

השפעתו הרעיונית של אצ"ג על חברי לח"י בעלה מכל ספק. שירת החזון שלו על ביטויה העז עשתה חריש עמוק אף בליבוניהם של אלה שלא במשכו אחר קו מחשבה דתי.⁸² אין זאת אומרת שהמשורר עצמו הזדהה בשלמות עם כל מעשי המחתרת, ואין צריך לומר שהוא לא היה חבר מהשורה באף אחת מן המחתרות, אך מעשה שהוציא את רעיונותיו הנבואיים אל רשות הרבים, שוב לא יכול היה לקבוע ולווסת את מידת השפעתם על ציבור הלוחמים לשחרור המולדת. כותב על כך אלדד ב"החזית" גליון ח' (שנט-אדר תש"ד), במלאת יובל שנים להולדת המשורר:

אין אנו רשאים ואין אנו יכולים להכחיש: ישנה לעיתים הרגשה שאין אנו אלא מילים שהועתקו מתוך שיריו, שורות שיריו מעל דפי ספריו והיו לבשר ודם. ואם יבוא המשורר עצמו ויכריז ויודיע, יסתייג ויתכחש - ללא הועיל. אין הוא שליט יותר בדבריו שכבר אמרם. אין הוא אחראי להם יותר. כל אחריותו היתה ברגע שהצית את הלפיד. לא הוא הממונה להיות גם הנושא אותו; לא הוא המצווה גם להצית את מה שיש להצית. ועל אחת כמה וכמה שלא הוא יכול ורשאי להחזיר לאחור, לכבות, להשקיט את האש הנוערת. "מיום שניתנה תורה מסיני - אין משגיחין בבת קול", כה קבעו רבותינו, כה גורסים גם אנו...

81. "מעשר ראשון", דמ"ה.

82. עיין מ. גטר, עמ' 104.

אין זאת אלא ששירת הזעם והתקווה, המלחמה והתקומה של אצ"ג מתקבלת אצל ההולכים לאורה כמבטאת באופן העז והמרוכז ביותר את פנימיות ונצחיות ההווה היהודית באחדותה הבלתי ניתנת לערעור. אין אצ"ג בודה את שירתו מלבדו, כביכול. הוא גם "איבדו אדון לשיריו". הוא "רק שופר הזהב שהגניזס הלאומי שמו על פיו". הקב"ה בכבודו ובעצמו כפה, כביכול, על אצ"ג לשיר את שירת הגאולה המשיחית, והוא הופיע בשירתו זו בעת רפיון מחשבה ומעש בראותו את העם בבכיו על סיר בשר ועל מן, ועל לחם קלוקל.⁸³

עיקר כוחו של אצ"ג, לדעתו של ייבין, הוא במה שהמשורר שוב הציב בפני העם אובייקט מגבש - הוא הרעיון והמעש הממלכתי - לאחר שאובייקט כזה הלך ונעלם עם היעלמות השפעתה המחייבת של הדת. הקו המנחה את הסברו של ייבין בנקודה זו הוא זהות בין ה"אינדיבידואליזציה" וה"דמוניליזציה" ממערכות החובה הלאומית, לבין הסקולריזציה של הספרות העברית. תהליך הסקולריזציה הביא, לדעתו, לידי עזיבת המערכה ופניית עורף לסטאטוס הנפשי של חיילים העומדים במלחמת מגן נצחית, מלחמת האומה לקיומה. זהו "האיש לאהליך ישראל" שמשמעותו בהקשר זה השתמטות מחובה לאומית לטובת אינטרסים אינדיבידואליים בעלי אופי כלל עולמי.⁸⁴

משעה שתש כוחה של הדת נסתלק יסוד החובה מישראל והחלה אנארכיה מחשבתית ונפשית שסכנתה למבנה הלאומי איננה מוטלת בספק. במיוחד קובל ייבין על דור החלוצים בארץ-ישראל שנתחנך על "אידיליה" ולא על חובה, ואף זאת, כאמור, עקב תהליך החילון שעבר על העם.⁸⁵

וכן אומר ייבין בספרו ה"ל שמשעה שנסתלקה מהספרות העברית קדושת הדת ולא נתמלאה בקדושת הלאומיות "המחייבת" הרי שואפת ספרות זו אל האפס, אל ה"לא כלום". "איבדו רוצה להגיד", ממשיך ייבין, "שלא היה צורך לקרוע חלונות" לטבע ולשיר שירים עולם הזה יים; אני באתי רק להבליט את הסכנה הפאטאלית, שהיתה בהשלטת אקלים החולין, בלי העמדת אידיאל קדושה אחר

83. ראה המאמר ה"ל.

84. י.ה. ייבין, אורי צבי גרינברג משורר מחוקק, הוצאת סדן (תרצ"ח תל-אביב), עמ' כ"ט-ל.

85. לעיל, עמ' ל"א. על מקומו של עיקרון החובה, ראה לעיל בפרק "מציונות ליהדות".

ודרישת גיוס לאומי מחודש, במקום הגיוס הישן, הדתי גרידא, שפסק: ובייחוד היתה סכנה זו גדולה לגבי הנפש הישראלית, שאינה יודעת תחומים בתוך החולין, ורק צעד אחד מבדיל אצלה בין החילוניות ובין החילול".⁸⁶

והנה בא אורי צבי גרינברג ובכשרונו הנבואי פרץ פרץ בחומת חילוניות זו בכך ששירתו "מוקדשת כולה לאומה - לכאבה, לזעמה, לתוחלתה, לירושלים ופדותה - ולכן היא קודש". ומה שאין רוב שיריו מוקדשים בפירוש לאלוקי ישראל, "הרי רוב השירים של משוררי ספרד מוקדשים לא לאלוקי ישראל בלבד, אלא לאומה הישראלית".⁸⁷

מהו ההופך את שירתו של אצ"ג לנבואה? מהי הנבואה בכלל לפי הפרשנות של ייבין ואלדד, שאיננה פרשנות דתית באיכות, אך יחד עם זאת רחוקה מלהיות חילונית צינית? מהי הרלוונטיות של הנבואה בדור המרד והתקומה?

שירתו של אצ"ג נבואה היא, בזה שאין היא בעלת ערך אסתטי בלבד, איזושהי "בת קול, הד להרגשה, ביב לרעיון". אין כאן סוג של אימפרסיוניזם המתבטא ב"צליל בלבד", מעין "חומר דיקלמטורי". שירתו של אצ"ג נבואה היא, כי בה "חזרה האות העברית להיות מה שהיתה באותיות דר' עקיבא: "גוף ובשמה דבוקים יחד באחדות בראשיתית. רוח פועלת פעולת בשר, ביטון חי ומרטט".⁸⁸ שירתו נבואה היא בהיותה מפעילה כוחות רדומים, בהיותה נובעת מתוך פנימיות ההווה היהודית ומכוונת אל ההווה היהודית. לא אצ"ג האיש מדבר כאן מתוך הרגשתו האישית, אלא הוא רק מסדר מילות בראשית בתבניות פלדה שנחיצות קיומן כה בולטת בדור המרד. שירתו נבואה היא במה שהיא נובעת מתוך ה"קובקרט בחיים" ומכוונת אל "רטט החיים".

אך אין זה קובקרט מסוג "החומרבנות הספרותית". זהו קובקרט "מלא אלוהות, מלא בשמה, מלא קדושה". יש בשירתו "סינתיזה בין העילאי ביותר והמוחשי ביותר" מסוג זה שנמצא, לדעת אלדד, רק ב"זוהר".⁸⁹

86. לעיל, עמ' ל"ב.

87. לעיל.

88. לעיל. וכן השווה למאמרו של ייבין "בין אבדן לתקומה" כפי שמצוטט בפרק על התנועה הרוויזיוניסטית.

89. "החזית", גליון ח', שבט-אדר תש"ד.

נבואתו של אצ"ג היא עצמה יוצרת את ממשותה:

הנבואה הטובה בהאמרה - היא גופה הופכת כוח מוטורי פועל, היוצר ממשות... על ידי עצם נבואתו זו עיצב המשורר את דמות הדור שיעלה... וגזר עליו עליה משטח הכיסופים לתחום הממשות. הנבואה לדרור שיבוא עוררה את הכוסף לדרור. הכוסף - את הרצון לדרור, והרצון - את המעש המשחרר... המאמר הפך לבריאה. וכך קרה הפלא שבשר ודם נעשה, כביכול, שותפו של הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית ונטל חלקו בבריאת דור חדש, דור גאול וגואל.⁹⁰

שירתו של אצ"ג "איננה שירה אינטלקטואלית, כרוב השירה העברית". אין לדבר לדעת אלדד על "רעיונות" שבשירתו, מכיוון שהיא אינה ילידת איזה "תהליך שכלי ידוע בקשר עם תופעות החיים", היא איננה קשורה במחשבה אינדיבידואליסטית כלשהי, ואין צריך לומר שאין היא קשורה בזרם מחשבתי כלשהו:⁹¹ אבל בינה ישנה בשירתו: "כי בינה היא קודם המחשבה. בינה טבועה בתוך ההופעות, והמחשבה האפוסטריורית של הפרשנים רק מוציאה בדרך ההקשה את מה שטבוע כבר בעצם החיים מלאי הבינה. ולעתים קרובות - בדרך הקשה זו בא גם סילוף. החיים הם קדושים בכל תא ותא, החיים מלאים בינה בכל עורק ועורק. מבחינה זו כל דיבור על רציונאליזם ואיראציונאליזם הם מוטעים. אירציונאליסטים הם אלה, שבשכלם המצומצם אינם תופסים את הבינה שבחיים. אורי צבי גרינברג - וזהו כוחו הנבואי - תופס את החיים בשורשם, באותו מקום שהם והרוח טרם נפרדו".⁹²

שירתו של אצ"ג נבואה היא, אם כן, לפי אלדד, בהיותה ביטוי לאחדות השלמה בעלת הגוון הקבליסטי שבין מה שנחשב ל"שפל" ומה שנחשב לזעלה, בין הפרימיטיב לבין מה שנראה כסובלימציה שלו. זוהי שירה שבה המיסטיקה דווקא היא הביטוי הזעלה והממשי ביותר של הריאלי ביותר.

90. י.ה. ייבין: "המשורר בזירותיו", בעקבי השיר, הוצאת המילוא, ירושלים תמוז תש"ט, עמ' י'.

91. לעומת זאת השווה גירסתו של קוצר, המצטט את יאיר שאמר: "שירת ביאליק, משרניחובסקי, אורי צבי גרינברג, משרתות רעיון, אמונה, ושירתנו היום חייבת להיות שירה של רוח חדשה - דת מלחמת חרות. דת המהפכה העברית" (א. קוצר, מרבד אדום, 178).

92. "החזית", גליון ח', שבט-אדר תש"ד.

רעיון זה מועלה ונדון גם אצל ייבין בספרו הנ"ל. הוא טוען כי אין הנבואה מזותקת מעולם הריאליזם, אלא, אדרבא, היא היא הריאליזם בשיאו, ולמעשה היא הריאליזם המובהק של העתיד: "החזון הוא הבינה של העתיד, ההגיון של יום המחרת ומשום כך אנו רואים, שהויזיונרים הגדולים ביצירה, אלה מגאוני אומות העולם, שהיו קרובים ביותר למידת הנבואה, היו אנשי הבינה הצרופה דווקא, אנשים בעלי מוח אנאליטי מובהק, המחזון בכשרון ביתוח דק מן הדק".⁹³

זהו הגיון מקיף שאיבנו מנתח רק בעיות שעה אלא כולל תופעות נצח. זהו "הגיון הבס" או "ההגיון הטראגי", בלשונו של אצ"ג; "טראגי, משום שהוא עומד בניגוד להגיון הקטן של במושות הדור"⁹⁴; "זוהי העדפת אור היום הבהיר מעל לכל שטטוש, לכל אמת לא אמת".⁹⁵

דברי אצ"ג הם מיסטיים רק במה שהם מקדימים את המציאות, ולא בהתנגדותם לה. תלמידיו אינם רואים בו את ההוזה הפנטסטי שראשו בעננים ורגליו הרחק מקרקע המציאות. אדרבא, הוא שמשוחרר הוא מעקתן של התסבוכות הראציונליסטיות, חש את המציאות באופן בלתי אמצעי, שהרי גם הרגש והחזון הבס מקורות הכרה ממשיים.⁹⁶

זהות זו שבין הריאליסטי למיסטי היא המעצבת לדעת ייבין אף את המשיחיות של אצ"ג, שהיא המשיחיות של "בטון וברזל", כלומר, שהיא תקועה ב"עורבי המאורעות" מבחינת היותה מעודדת את המעש, ורובעת ממנו. אצ"ג, מאחד שני קטבים בציר אחד: קוטב המשיחיות וקוטב "הבטון וברזל" שהוא שם כולל לאקטיביזם המונח ביסוד המבטאליות האירופאית. ייבין מציין כי רבים ניסו לערוך סינתזה בין סיני לאירופה ובכשלו. כשלון זה נבע מפני שהם לא הוצחו על ידי עיקרון הממלכתיות היהודית, המשלבת את עולם המעש ההיסטורי עם עולם האידיאות. הם

93. "אצ"ג משורר מחוקק", עמ' ט"ז.

94. לעיל, עמ' י"ז.

95. השווה להלן להבדל שבין אימפרסיוניזם לאכספרסיוניזם. כן ראה דעתו של ייבין בפרק לעיל על זהות בין ממלכתיות לבבואה.

96. השווה, מרים עטרה: "התגלות בבואה", בעקבי השיר, חוב' 2, אדר תש"י.

ראו ביהדות איזושהי ברייה ערטילאית; שאין לה ולא כלום עם עולם המעש.
והנה אצ"ג יכול לאחד את "סיני" ו"אירופה" מבלי לבפץ ראשו אל סלע המציאות
בהיותו מונחה על ידי עיקרון אחדות האידאה והמעש.⁹⁷

6. "הכל בסדר האחד"

הפילוסופיה האנטי מאטריאליסטית אצל אורי צבי גרינברג וי.ה. ייבין
חותרת אלי הצגת תופעות החיים, הן אלו שבתחום הפרט והן אלו שבתחום הכלל,
כגילויי השתקפות של מהות אחת ויחידה. מי שברא את הטוב ברא גם את הרע,
ומי שברא את הטבע הוא גם אדון ההיסטוריה. כוח אחד מעצב את תופעות החיים
כולן. אין הקודש והחול שתי רשויות בפרדות שאין ביניהן שיתוף, אלא אדרבא,
מי שעוסק באמונה ובמלוא העמקות ברשות זו, סופו להתייחס אף אל הרשות האחרת.

כנגד מה דברים אמורים? כנגד אחדות הדת והלאום, וכנגד אחדותם של כל
מרכיבי הלאום. השקפת אחדות ההווה היא עקרונית וכללית. כך היא משפיעה
בעיקר אצל ייבין. בספרות המחתרתית של לח"י היא מיושמת בהדגשה ביחס לאחדות
הגילויים שבהיסטוריה היהודית. אין תורה, עם וארץ רשויות בפרדות שכל אחת
מהן עומדת בזכות עצמה. התופעה הרוחנית-דתית והלאומית-ארצית אינן זרות זו
לזו. אדרבא, הן הינן גילויים של אחדות אחת, שביטוייה הוא "מלכות ישראל".⁹⁸

טמילא קיימת דעה אצל אנשי "הפלג היהודי" של לח"י כי "כל הכרה ביסוד
הלאומי הישראלי ופיתוחו מהווה במהותה וממילא הכרה במחשבת המהות השלמה.
מכאן: כל תנועה יהודית העומדת על יסוד פיתוח הערכים המיוחדים של העם, ולו
בחלק מהם בלבד, חייבת מהותית להגיע אל אמונת המלכות השלמה, שכן רק בה
מגיעים ערכים אלו לגילוי פנימי-סגולי מלא".⁹⁹

97. יש לראות דברי ייבין אלו בהסתייגות לאור סלידתו הידועה של אצ"ג מעולם
ה"ערלים" ולאור הדיכוסומיה שהוא בוקט בה בין "נימולים" ל"ערלים".

98. "המושג 'מלכות ישראל' פירושו: כל עם ישראל בכל ארץ ישראל על-פי תורת
ישראל. במלכות המוגשמת אין להפריד שלושה מושגים אלו מהותית, אך יסודית
עיקר ראשון בהם - תורה, שני - עם, ושלישי - ארץ". "בחרר ישיבה", סלם,
גליון ח'-ט' (ק"מ-קמ"א); טבת-שבט תשכ"א, עמ' 7.

99. לעיל.

אין לטעות ולחשוב כי רעיון האחדות מחייב התעצייבות והתעסקות כללית בלתי סלקטיבית בכל מכלול התופעות החברתיות והתרבותיות. אדרבא, אל רעיון האחדות מתלווה רעיון הצמצום, המציב גבולות וקובע תחומי פעילות אידיאליים. האחדות הכללית השלמה כוללת בתוכה יחידות אחדות קטנות יותר מבחינת היקפן, אם כי במהותן הן ביסויי האחדות הכוללת. כלומר, אין לבסות לעסוק ולקדם אידיאולוגיות כלל-עולמיות, אלא יש להצטמצם ולעסוק בעניינים מיידיים ובצחיים של היחידה החברתית-היסטורית הלאומית הספציפית. זוהי כוונת הפראזה הב"ל, המדגישה את "... פיתוח הערכים המיוחדים של העם...".

רעיון האחדות, כאמור, מטשטש את קווי ההפרדה שבין הקודש והחול, בין השמימי והארצי. לאלדד, למשל, קשה להאמין שקיים יהודי בעל הכרה לאומית כלשהי, שבמעמקי לבו אינו מבקש את "מלכות ישראל על אדמת ישראל ברוח ישראל". מה שנראה אצל חוגים מסויימים ההיפך, אינו אלא לדעתו "בגידתם של הפה והלשון", שהרי הלב מקום מושב המהות הפנימית הוא מבקש את האחדות.¹⁰⁰

אין לדבר על אינטגרציה בין הגורם הדתי והגורם הלאומי, שהרי אינטגרציה היא תהליך התמזגות שבין שני גורמים נפרדים, ואילו ההוויה היהודית איננה מיזוג שבין שני גורמים, אלא היא מהות אחת בעלת שני גילויים. מי "שומר והיה העולם" הוא אף אמר והיתה האומה. "יאיר האמין כי גדול הוא אלוהי האומה, שחקים לא יכילוהו. אך בעמו בחר לבנות לו בית, לשכן שמו שם. את הבית הזה תיכן יאיר ברוחו. הוא האמין כי מצורה היא, הכרח עליון. על כן גם: אפשר".¹⁰¹

יאיר אף מבהיר מפורשות שההתעסקות העמוקה והאמיתית בלאומיות היהודית איננה יכולה להיות משוחררת ממשמעויות דתיות. זאת בגיגוד למה שאנו מוצאים אצל אומות העולם שהם מבדילים ללא פשרות בין שמיים וארץ: "הגויים מבדילים בין קודש לחול, בין חג דתי לחג לאומי. אצלנו כל חג דתי יש לו תוכן לאומי עמוק, וכל חג לאומי מתקדש בדתיות בוקבת ומרוממת. כל חג עברי הוא זכר לימים עברו, אות לימים יבואו".¹⁰²

100. "כל בדרי", "המעש", תשרי א' תש"ז.

101. מתוך המאמר "דיוקנו" שבתפרסם בעתונות המחתרת. מופיע בכתבים ב', עמ' 379-384.

102. יאיר, "נס חנוכה", מאמר שנכתב בערב חנוכה תש"ב, "החזית", גליון ר'.

בדבריו אלו של יאיר מרנא גם ההיבט ההיסטורי-לאומי של רעיון האחדות;
אם היו מנהיגים והוגי-דעות ציוניים שראו בהשכלה, באמנסיפציה ובציונות
התחלה של עידן חדש בתולדות עם ישראל, לא כן ההשקפה ב"פלג היהודי" של לח"י.
שכבות ההיסטוריה היהודית מבטאות התפתחות תרבותית צורנית לכל היותר אך
בפירוש לא התפתחות מהותית. ההשקפה של גרייבוים קלצקין או יצחק טבנקין¹⁰³
כי תמה "התקופה הדתית" בחיי העם, והחלה תקופת החילון הלאומית שלו נובעת
בדאי מתוך הסתכלות שטחית, מתוך חוסר עיון מספיק בתופת השני של ההווה
היהודית. כי מי שמעיין היטב מבין שהדת היא מרכיב לאומי של היהדות, וממילא
כל מי שמבקש ליצור תרבות אנטי-דתית כאילו מבסס לפעול פעולה אנטי היסטורית.
בהתייחס לגילויי החילוניות בתקופה המודרנית הציונית בותן אלדד ביטוי
להשקפה זו, בראותו את הציונות למרות שחילוניות היא, כגילוי של המשיחיות
האחת והיחידה שהיתה מצע להגות ולמעש של היהדות המסורתית:

השורש המשיחי של הציונות כמו בעלם. היהדות המאמינה
במשיחיות לא ידעה איך לסלול לו דרך ריאלית, ואלה
שמצאו את הדרך הריאלית, מצאו אותו לא לשמו כי אם
לשם מציאת מקלט בטוח מפני רדיפות היהודים, משמע
ציונות מהשורש השלילי. מכל מקום כך בנגלה... על כן
התפתחה הציונות כתנועה לא דתית... באגפים מסויימים
אף אנטי דתית. אלא שהתברר שלגבי העם היהודי אנטי
דתיות או אף בלתי דתיות היא אנטי היסטורית כי דת
ישראל היא במהותה ותהיינה צורותיה וגלגוליה אשר
תהיינה. כשם שלא הצליחו האוגנדיזם והטריטוריאליזם,
כי ארץ ישראל משכה לא פחות משאבתנו בדחפנו... כן
רוח ישראל פועלת בשכבות עמוקות, שלעיתים הן בעלמות
מן העין, אך לא בעלמות מן הנוף. מן העורקים. זה היה
לגבי הלשון העברית, זה היה לגבי הארץ, וזה חוזר לגבי
בשימת העם שתדבר יסודו היא דת ישראל...¹⁰⁴

המשך המידי של משפטים אלו מדגיש את אופי דת ישראל לדעת אלדד: אין
זו דת המהווה ביטוי להשתפכות הנפש של האינדיבידואל. אין זו דת הביתבת
לאנאליזה פסיכולוגית או תיאולוגית רגילה, אלא זוהי דת הקיום היהודי על כל
משמעויותיו: "המושג 'דת' אצלנו אינו חופף כלל את המושגים Religion או
Confession של הגויים, והרבה אי-הבנות נגרמות על-ידי תרגום מטעה..."¹⁰⁵.

103. ראה לעיל בפרק הרקע הכללי.

104. י. אלדד, מעשר ראשון, עמ' שצ"ז.

105. לעיל.

רעיון האחדות בא לידי ביטוי במאמר תחת הכותרת "יהא התיאטרון שלנו מקדש מעט" הדין ביחס שבין התיאטרון לדת באופן כללי.¹⁰⁶ גם התיאטרון וגם הדת משקפים, לדעת הכותב, צורך של האדם להגשים את עצמו מחוץ לגוף שלו (בדת זה משתקף בפוליתיאיזם). זהו הצורך של האדם להגשים עצמו בתוך אובייקט. הבעיה בפוליתיאיזם היא שההגשמה עירערה את אחדות ההוויה, ולכן דת ישראל המונותיאיסטית התנגדה לתיאטרון כמו לשאר צורות של אמונות פלסטיות, שהרי הללו שכחו את האידאיה העליונה והמאחדת והתדרדרו לידי "פטישיזם גס": "... לשמור על מונותיאיזם זה, על אחדות זו בתפיסת כל תופעות העולם והחיים, בריכוז האידאיה והשכל והמטרה המוסרית שבבריאה והאדם, שקדו הנביאים בימי בית ראשון ושקדו סופרים ופרושים בימי בית שני ונביאים שראו בעיניהם למה הפכו תיאטראות ועשתורת בצור...". והשאלה היא "האם בימינו אפשר, איפוא, לדבר על תיאטרון עברי מבלי להסתכן בניגוד מושגים עקרוניים: תיאטרון מחד ועבריות מאידך?".

בעל המאמר משיב ומסביר שאין פסול בתיאטרון כל זמן שהוא משקף את התרבות העברית ונותן לה ביטוי "ואין כאן כל עניין של פשרות".

אין פשרות ביסודות האמונה. ויסוד היסודות של אמונת עמנו הוא המונותיאיזם, אמונת האחדות: אחדות העולם, הטבע וההיסטוריה. כמוכן - לא אחדות פנתיאיסטית עיוורת, לא אחדות אטומיסטית מכאנית, כי אם אחדות מונותיאיסטית מפורשת ומודגשת, האומרת: יש כוח אחד בכל תופעות הטבע וההיסטוריה, החומר והרוח, הכלל והפרט. ומפני שיש כוח אחד כזה, בורא הכל, אין המקרה שולט ואין ההפקר חל. יש טעם ויש מטרה לעולם, לטבע, להיסטוריה, לאדם, לעם... במידה שהאדם יודע ללכת לאור זה הוא מתקדש, מתעלה. במידה שעם יודע ללכת בהכרה לאור זה, הוא עם סגולה, עם ראשון בתרבות עולם. ובבואו לשרת את תרבות העולם... עלינו להיזהר במאוד מאוד, שלא לזפול לתוך זרועותיו של פטישיזם.

לדעת המחבר, אכן מסורת התרבות של העם לא תניח לו להתדרדר לפטישיזם,

ולכן:

106. "החזית", גליון י"ט, הכותב הוא אנונימי, כמוכן, אך מתוך הסגנון יש מקום לסברה שזהו אלדד.

אנו יכולים להרשות לעצמנו היום להקים תיאטרון עברי
שיעמוד לרשות האידיאה, שנתן העם העברי לעולם...
כלומר, יחזור התיאטרון לתפקידו המקורי: סיפוק
הצרכים הטבעיים של האדם להכרת עצמו, אבל לא כמטרות
לעצמן, לא כאלילים ומסיכות, כי אם ככהונה לאל
עליון... בתיאטרון העברי אין היפה יכול להיות מטרה
לעצמו; אם אין הוא יחד עם זה יפה ההופך את האדם
לטוב יותר, למאמין יותר, לחושב יותר. אם אין אידיאה
אנושית, מוסרית, לאומית... אין זה תיאטרון עברי...
קדוש יהיה לבנו התיאטרון העברי אם ישרת את המקדש.

ס ר כ ו ם

חבריה ומקורביה של התנועה הז'בוטינסקאית המושתתת על עקרון ה"מוניזם" הלאומי מוכשרים בדרך כלל להתייחסות חיובית לדת ישראל ולמסורת אבות. העיסוק האינטנסיבי במעש התחייה הלאומית מקנה דנקותם בערכי ההשכלה ובעקרונות "תיקון עולם" כללי שלא במסגרת טיפוח שורשים ואינטרסים לאומיים, ומציבם בהכרח בפני המאפיינים הייחודיים של אומתם. עימות זה עם המאפיינים הייחודיים מעמידם על כך ששורש ההווה הלאומית היהודית נעוץ עמוק בקרקע החוויה הדתית.

ככל ששורשי ההווה הלאומית היהודית נחשפים יותר מתברר להם שלמיצער מבחינה אמפירית היסטורית ניצב הקשר הדיאלקטי שבין דת ולאום ביהדות במלוא ממשותו המחייבת. אין הם מגלים נסיונות רציניים להתיר קשר זה, ואין הם מבקשים להתמודד עמו באופן אינטלקטואלי, אלא הם מקבלים על עצמם למעשה לחיות עמו גם אם אינם מוותרים על העקרונות החילוניים שלאורם התחנכו. מסקנות הביתוח הפילוסופי-היסטורי שמונחה על ידי עקרונות שכלתניים חילוניים אינן רלוונטיות לעולם התחייה הלאומית. הן נשארות בהפשטתן התיאורטית בבחינת "הלכה ואין מורין כך". שכן עבודת התחייה הלאומית הפונה אל המאפיינים הייחודיים שבהווה האומה חושפת את מה שמתחת ומה שמעל לאותן מסקנות. נושאה נתקלים, אם כן, בבבכי הכוחות ה"בלתי משוקלים" המביעים התפתחותו של עם, וטועמים מטעמה של המיסטיקה המטילה אי שקט בפשי ביחיד ובציבור הנפגעים בה.

העיסוק האינטנסיבי בעבודת התחייה הלאומית היהודית חושף רבדים וולקניים של מיסטיקה ובינה, רגש ומחשבה שהם כוחות חזקים יותר בהנעת עם מאשר תיאוריות ראציונליסטיות מבית מדרשה של המחשבה האירופאית המודרנית, ומפרשים כוחות אלו כמי שיד השכינה הונחה עליהם.

ההתייחסות החיובית לדת ולמורשת אבות איננה בלתי סלקטיבית. אין כאן "חזרה בתשובה" במשמעות הפופולארית של המושג. אין מקבלים בהכרח עול תורה ומצוות ואין מתחייבים לדוגמה זו או אחרת של משמעות האלוהות או ההתגלות. היחס החיובי מתבטא בעיקר בבטישת העמדה המיליטאנטית נגד הדת - בשלב ראשון, בהודאה ברלוונטיות של ערכים דתיים-מסורתיים לעידן התחייה

הלאומית - בשלב שני, ובחיובם על הכלל את אותם ערכים בעלי משמעות לאומית - בשלב השלישי.

אין גוזרים על היחיד אלא רק על הציבור. ואף על הציבור אין זו גזירה אלא הבעת עמדה ומשאלה; הכרה בתקפותו של הקשר בין דת ולאום ביהדות, שיותר משהוא מצווה על הפרט הוא מגלה את מה שהיה בסיס הקיום היהודי ומה שהווה ומה שעתיד לקרות.

בחיבור זה ביקשנו לדון הן על מקומה והן על טיבה של ההכרה הדתית באידיאולוגיית התחייה של התנועה ה'בוטינסקאית'. עמדנו על כך כי מבחינת המקום הרי חזרה הדת לתפוס מקום בתהליכי ההיסטוריה. ציונים משכילים וחילונים מיליטאנטיים ביקשו לראות את דת ישראל בתקופת התחייה כערך מוזיאוני גרידא שפקעה זכותו להיות משפיע בזרם ההתרחשויות ההיסטוריות המודרניות. עם ישראל לדעתם, היה עם דתי כאשר היה בטול השפעה היסטורית הן כלפי בניו והן כלפי זולתו. אך משעה שעלה ליטול על עצמו את גורלו ההיסטורי במו ידיו שוב אין הוא בזקק למערכת המצוות והאמונות שהיו כה הכרחיות לו בתקופת קיומו הא-נורמלי. התנועה ה'בוטינסקאית מחזירה את דת ישראל למקומה כגורם היסטורי נצחי. כלומר, כגורם שנלעדיו מאבדת הלאומיות היהודית את הגדרתה ככזו.

גישה זו מבליטה, כמובן, את הערכים והמצוות שקיומם מאפיין את המבנה החברתי-לאומי של ישראל לדורותיו, כגון שמירת שבת וכשרות בפרהסיא.

אין בקרב האידיאולוגים של התנועה דיון לשמו בטיבה הרצוי של דת ישראל. אין גיבוש רעיונות ואין נסיונות לרפורמציה. מתברר אמנם שקיימת הסתייגות-מה מהחלק הפולחני "השמעי" שבדת אבל הסתייגות זו איננה שיטתית ועקבית ואין צריך לומר שאיננה מתאפיינת במיליטאנטיות. עקרון "הפרימאט הלאומי" הריהו מבקש קודם לכל ליצור את המסגרת הממלכתית ורק אחר כך לרדת לדיון בפרטי התכנים התרבותיים והדתיים.

יתרה מזו: תקופת ההשכלה והאמנסיפציה שברה את המסגרת הלאומית דתית של ישראל בגולת אירופה. הציונות המדינית היוותה אנטייתיזה לשבירה זו לפחות בהיבט הלאומי שלה. תנועת ז'בוטינסקי, המבליטה יותר את מאפייני

הייחוד היהודי מבקשת לשנות את העמדה אף כלפי הדת (אם כי לא לקבל את מרותה כקדם) בצורתה המסורתית, כלומר, בצורה שידע אותה העם במשך שנות הגלות הארוכות. מבחינה זו המגמה היא יותר של התנגדות לשלילת הדת מאשר חיוב צורה מסוימת שלה.

אצל ז'בוטינסקי קיימת אי ודאות לגבי טיב הדת הרצויה. הוא נמצא, עד אחרית ימיו, במצב של תמיהה אינטלקטואלית וסערה רגשית לגבי כל מה שמעבר לשכלי ולמוחש. פגישתו עם המוני יהודי אירופה הממחישים לו קיומם של רונדי הכרה והנעה שמעבר לראציונליזם מביאה אותן לידי כפירה בכפירה. הוא מתחיל לתהות על "כבשונו של עולם", אך מעולם לא מגיע לידי גיבושה של השקפה מחייבת, ואין צריך לומר שאיבנו מבקש לכפות השקפה או דפוסי התנהגות דתית על זולתו.

התייחסותו אל דת ישראל מתגלה בשני היבטים: (א) היבט לאומי (ב) היבט אינטלקטואלי: מבלי להתייחס לטיבה של הדת הוא מודע להיותה כוח מרכזי במערכת ההנעה של הלאום היהודי. יחד עם זאת חלה אצלו התקרבות אל הדת בכלל כחלק משינוי ערכים אינטלקטואלי. הוא בז לציניות הקרירה הנושבת ממקורות הכפירה ורואה בה סימפטום של אי השתכללות אנגשית. מכאן שהוא רואה בכפירה מצב ארעי שעתיד אי פעם להיעלם מן העולם, שכן מאמין הוא בהשתכללות הרוחנית של האנושות.

מבקרי הרוויזיוניזם מבפנים - אצ"ג, הבריונים, אנשי המחתרות ובייחוד לח"י - מגלים שלב מתקדם יותר בהדחת ערכי ההתבוללות. נוצר חלל רעיוני המוכשר כבר לקלוט ביתר שאת את אשר ביקשו מושגי ההשכלה החילונית להשכיח. המעש המלחמתי אף הוא מכשיר את הלבבות להיפתח לקראת רעיונות שהם מעבר לראציונליזם ו"מעבר להומאניזם": מי שמבקש לנקוט במדיניות של דם ואש ותימרות עשן חזקה עליו שיביא אסמכתא לדרכו מבית גנזיה של המיסטיקה והרומנטיקה.

יתרה מזו: כיוון שביקשו אנשי המחתרות ללכת בדרך "הגבורה העברית" העתיקה, ואף הושפעו מפרקי "הוד שבגבורה" סרה מהם במידה ניכרת "העכבות הנפשית" האוטטמת חילחולי "הוד שבקדושה".

אף על פי שז'בוטינסקי וקלוזנר ואליצדק בפתלים עם גזירותיה של השכלתנות והביקורתיות המדעית והפסאודו-מדעית אין הם מבקשים לבטל עקרונותיה מכל וכל ואינם מפתחים תיאוריה פילוסופית אנטי-ראציונליסטית. הם מבינים כי הראציונליזם נכשל בכך שביקש לפסול אמיתותם של אלמנטים הכרתיים אחרים. הם מבינים כי ללא מסורת ודת, מיסטיקה ורומנטיקה אין מביעים את גלגלי ההיסטוריה אך הם אינם דוחקים את "המחשבה" מפני "הבינה". הללו משמשים אצלם בערבוניה.

לעומתם מפתחים ייבין ואלדד, שלו והאלר, אנשי "עקרון הצמצום", תיאוריה אנטי-ראציונליסטית המתאפיינת ב"המחשבה" ב"המחשבה" מתבקשת לפנות מקומה ל"בינה". הדם הרוחח, סערת הלב וחזונו של דורות הריהם חלק מן האמת העמוקה ביותר. הם הפנים העמוק של ההווה ולכן בהם נמצאת הבינה.

השקפה זו מכשירה את נושאייה לדאות במסורת היהודית הדתית לא רק ערך חיובי אלא אף ערך מחייב.

נסכם ונאמר כי התפתחות היחס החיובי אל הדת בתנועה הלאומית הרוויזיוניסטית על הארגונים המסתעפים ממנה מתגלה כפונקציה של שני תהליכים אינטלקטואליים-נפשיים הקשורים אחד בשני:

- (א) התרופפות הדבקות בשכלתנות החילונית מבית מדרשה של אירופה המודרנית.
- (ב) הכרה גוברת והולכת כי מבחינה אמפירית היסטורית מתגלה הלאומיות היהודית בייחודה, הן בחייה הממשיים והן בחזונה היעודי, וכן הכרה בחובה המוסרית של בני העם לפעול ללא לאות וללא ברירת אמצעים למען האדרתה של לאומיות זו.

רשימה ביבליוגרפית

ספרות מקורות

1. אחימאיר אב"א. "אגרת השמד", ירושלים תרצ"ז.
2. "ברית הבריונים", כתבים נבחרים - כרך ג', הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, ת"א תשל"ב.
3. הציונות המהפכנית, כתבים נבחרים - כרך א', הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, ת"א תשכ"ו.
4. יודאיקה, הוצאת אנקור, ת"א (ללא ציון שנת ההוצאה).
5. עם קריאת הגבר, הוצאת עמיחי, ת"א (ללא ציון שנת ההוצאה).
6. איבנקוביץר ח.מ. "אבני בגד", המדינה, 19.5.1936.
7. "הדת ויסודות חיבוכנו הבית"די", המדינה, 6.4.1936.
8. אלטמן אריה. "הבזק הלאומי שבפיצול החינוך", המשקיף, 25.4.1940.
9. אליצדק ב. "לזמן מתן תורתנו", דאר היום, 1.6.1930.
10. "לשאלת הזרמים בחינוך", הירדן, 27.5.1938.
11. "על הציונות המדינית דתית", המשקיף, 28.3.1940.
12. אבנזימי. "העם הנבחר", החזית, גליון י"ח.
13. "זמן מתן תורה ואחריו", המעש, סיון תש"ז.
14. "יהא התיאטרון שלנו מקדש מעט", החזית, גליון י"ט.
15. "כל בדרי", המעש, תשרי תש"ז.
16. בלע משה. מאבקנו במבחן המוסר והצדק לפי תורתו של זאב ז'בוטינסקי, הוצאת קרן הפרסומים ע"ש שושנה ושלמה מרץ, ת"א תשל"ב.
17. בן אבי איתמר. "אי הקצב סיר ג'והן?", דאר היום, 5.10.1930.
18. בן ברוך. "המוכנים אבחנו?", דאר היום, 10.2.1930.

19. בן ירוחם ח. ספר בית"ר - קורות ומקורות, כרך ב', הוועד להוצאת ספר בית"ר, ירושלים ת"א תשל"ו.
20. בר אלי חיים. "הנוער התורני והציונות", דאר היום, 30.11.1930.
21. גוטספלד שמעון. "תרבות ורומנטיקה", מצודה, דצמבר 1935.
22. גיפשטיין בצלאל. "על הציונות הדתית המדינית", הירדן, 7.6.1940.
23. גרוסמן מאיר. "מדוע לחמתי בפיטר ברגסון", החברה, חוברת 82, אדר תשט"ז.
24. דובדובי ב. "היסודות האידיאולוגיים של 'ברית החשמונאים'", החשמונאי, ז' אדר א' ת"ש.
25. דיסנצ'יק אריה. מכתב למחבר, 26.8.1977.
26. האלר פנחס. "דרכים למהפכה היהודית הלאומית", סלם, קנ"ו, תשרי תשכ"ד.
27. הוכמן א. "הדת והלאומיות", החשמונאי, ז' אדר א' ת"ש.
28. הכינס לבעיות הדת. חיפה, ר"ח סיון תש"ב, הוצאת ראובן מס, ירושלים.
29. הלוי ח.ש. "התקיעה", מצודה, מס' 7, סבת תרצ"ח.
30. הלפרן י. (עורך). חוקת ברית החיל, חוב' א', ורשה 1933.
31. ואשיץ א. "לבעית החינוך העברי בארץ", המשקיף, 19.4.1940.
32. ז'בוטינסקי זאב. "הדת", הירדן, 2.8.1935.
33. הורדמו בכלורופורם", המשקיף, 16.6.1939.
34. "חשבון נפש", הירדן, 30.8.1935.
35. כתבים, כרך מכתבים, הוצ' ערי ז'בוטינסקי והוצאת עמיחי, ת"א 1951.
36. כתבים, כרך אגרות, ערי ז'בוטינסקי, ת"א תש"ד.
37. כתבים, כרך רשימות, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"י.

38. ז'בוטינסקי זאב. כתבים, כרך נאומים, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ח.
39. כתבים, כרך בדרך למדינה, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ט.
40. כתבים, כרך אומה וחברה, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"י.
41. כתבים, כרך כתבים ציוניים ראשונים, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ט.
42. מכתב לבנו ערי, וינה 14.9.1935 (ארכיון ז'בוטינסקי 1094/3/I).
43. סיפור חיי, ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ז.
44. מכתב לד"ר פון ויזל 29.1.1931, כתוב גרמנית ותורגם למען המחבר ע"י מר בנארי, מנהל מכון ז'בוטינסקי בת"א.
45. "שאלות המסורת", הירדן, אוגוסט 1934.
46. "ד"ר ויצמן מכריז על דתיותו", הירדן, 3.9.1937. חבס י.
47. "נס חבוכה", החזית, גליון ו', תשי"ב. יאיר.
48. "בין אבדן לתקומה", ביתר, כרך א', ירושלים טבת-סיון תרצ"ג. ייבין י.
49. "בסימן בר כוכבא", המטרה, 30.6.1933. כהן יעקב.
50. "מעט דרך ארץ לקניני אומתנו", ביתר, כרך ב', אב תרצ"ג - שבט תרצ"ד. כרמון מ.
51. לובוצקי בנימין. הצה"ר ובית"ר, הוצאת המכון להשכלה ציונית, ירושלים 1946.
52. לוי אריה. נאום בועידת חרות, חרות, 24.1.1963.
53. לוחמי חרות ישראל. כתבים, הועד להוצאת כתבי לה"י, ת"א תשי"ט-תש"ך.
54. לרנר זאב. "יסודות הנציונליזמוס העברי", בתוך קובץ בעריכת אייזיק רמבה, ספרית בית"ר, מס' 1, לונדון תרצ"ז.

55. מאמר מערכת אנונימי. אף על פי, בטאון אצ"ל, פברואר 1946.
56. מ.ל.ז. (פסאודונים). "חינוך דתי לאומי כיצד?", המשקיף, 15.1.1940.
57. מצע לכינוס העולמי של בית"ר, וורשה 11-16.9.1938 (דו"ח בארכיון מכון ז'בוטינסקי בת"א).
58. נדבה יוסף. מכתב למחבר, 15.9.1976 (בענין ברית הבריונים).
59. סמולנסקין פרץ. כתבים נבחרים, כרכים ג' ו', ירושלים תרפ"ו.
60. פרוינדליך י. יוגב ג. (עורכים). הפרוטוקולים של הוועד הפועל הציוני, הוצאת הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת ת"א, כרך ראשון, תשל"ה.
61. אהרון צבי פרופס. מכתב למחבר, 28.2.1977.
62. קלוזנר יוסף. "הסוציאליסמוס הנבואי", ביתר, כרך ב', אב תרצ"ג - שבט תרצ"ד.
63. "הציונות ושאלת הצדק", ביתר, כרך א', ירושלים טבת-סיון תרצ"ג.
64. "חלוקי דעותינו", ביתר, כרך א', ירושלים טבת-סיון תרצ"ג.
65. "לאן?" (מאמר מערכת), ביתר, כרך א', ירושלים טבת-סיון תרצ"ג.
66. "לאן אנו הולכים?", ביתר, כרך ב', אב תרצ"ג - שבט תרצ"ד.
67. "מענין לענין", ביתר, ירחון לשאלות החיים, עורך י. קלוזנר, כרך א', ירושלים טבת-סיון תרצ"ג.
68. "שלוש גלויות שלוש גאולות", המשקיף, כ' ניסן תשי"ב.
69. "תפקידו של הסטודנט הלאומי", המשקיף, 22.12.1939.
70. רובין י. "לאומיות וחגים לאומיים", המשקיף, 18.12.1939.
71. הרצאת א. רמבה על בעיות התרבות והחינוך בכינוס העולמי של בית"ר, קראקוב 6.1.1935 (דו"ח נמצא בארכיון ז'בוטינסקי בת"א).

ראיונות אישים

1. עם יוסף אחימאיר, 6.1.1977, דמת-גן.
2. עם ד"ר ישראל אלדד, 5.1.1977, 7.1.1977, ירושלים.

מאמרים

1. אחימאיר אב"א. "אילו יציאות ואילו גירושים", חרות, 31.3.1961.
2. בחר ישיבה (פסאודונים). "מקומו של יאיר בתהליך ההיסטורי להקמת מלכות ישראל", סלם, ק"מ-קמ"א, טבת-שבט תשכ"א.
3. בזארי יהודה. "יחיד וחברה בהשקפת עולמו", האומה, שנה ג', חוברת ר'.
4. בן ששון ת.ה. "הזכות ההיסטורית על ארץ ישראל", בתפוצות הגולה, כרך י"ז, תשל"ו.
5. גוטמן יצחק. "המוחלט והיחסי בחיינו", הכיבוש לבעיות הדת, חיפה תש"ב, הוצאת ראובן מס, ירושלים.
6. דיקשטיין פנחס. "שלטון ודת", העולם, 25.5.1928.
7. דיסנצ'יק אריה. "מזכרונות הארכיוני", מעריב, 12.8.1977.
8. הירושלמי לוי יצחק. "עימות ידידותי בין שני בכדים", מעריב, 30.4.1976.
9. זליגמן ר. "עוד הפעם לשאלת הדת", העולם, גליון ו', 9.3.1928.
10. חנוך ג. "הרביזיוניזם הרוחני", העולם, 9.6.1931.
11. ייבין י.ה. "המשורר בדורותיו", בעקבי השיר, הוצאת המילוא, ירושלים תמוז תש"ט.
12. כהן גאולה. "המתחרת והרצל", סלם, שנה ח', גליון ג', תמוז תשט"ז.
13. לייב חיים. "עיקרי התחיה של יאיר", סלם, חוב' ל"ה, שנה ג', ירושלים תשי"ב.
14. מוצקין ליאור. "לביסוס הציונות ולדרך בבין הארץ", ספר מוצקין, עורך א. ביין, הוצאת ההנהלה הציונית, ירושלים תרצ"ט.

15. מרגלית אלקבה. "שרשיה החברתיים והאינטלקטואליים של תנועת השוה"צ (1913-1920)", הציונות - מאסף לתולדות התנועה הציונית, עורך ד. קארפי, הוצאת אוניברסיטת ת"א והקיבוץ המאוחד, ת"א תש"ל.
16. סימון א. "עתידה של הדת בארץ", הכינוס לבעיות הדת, חיפה סיון תש"ב, הוצאת ראובן מס, ירושלים.
17. עמרה מרים. "התגלות בבואה", בעקבי השיר, חוב' 2, הוצאת המילוא, ירושלים אדר תש"י.
18. פרבשטיין יהושע השל. "החרדים והקונגרס הראשון", ספר הקונגרס, עורך ל. יפה, ירושלים תרפ"ג.
19. צ'לנוב יחיאל. "ציון ואפריקה", ספר צ'לנוב, הוצאת משפחת צ'לנוב, ת"א 1937.
20. קורצווייל ברוך. "מהותה ומקורותיה של תנועת 'העברים הצעירים' ('כבעבים')", לוח הארץ, תשי"ב.
21. קלוזנר יוסף. "משיח יהודי ומשיח בוצרי", ספר מגנס, בעריכת י.ב. אפשטיין, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תרצ"ח.
22. רבינוביץ ל.י. "תנועת חרות ובעיות הדת", חרות, כ"ב כסלו 1972.
23. רמבה אייזיק. "דת ומסורת בחייו ובמשנתו", האומה, חוברת 9, יוני 1964.
24. רמון יעקב. "הרויזיוניזם והדת", הירדן, 5.5.1935.
25. רקבטי אברהם. "זאב ז'בוטינסקי ידע להעריך את מסורת הדת", מעריב, 11.6.1976.
26. שביד אלי. "הציונות וזיקתה לתודעת העבר היהודי", סימפוזיון, אורות, תשל"ב.
27. שביט יעקב. "אני במזרח וליבי במערב - על המוניזם הציוני של אב"א אחימאיר", קשת, סתיו תשל"ג.
28. שילוח צבי. "הכנעניות תופעה יהודית", מעריב, 10.12.1976.

29. שלו מרדכי. "מעבר להומניזם", סלם, חוב' ל"ה, שנה ג', ירושלים תשי"ב.
30. שלום גרשם. "הרהורים על אפשרות של מיסטיקה יהודית בימינו", אמות, ת"א אוקטובר-נובמבר 1963.

מחקרים

1. גטר מרים. האידיאולוגיה של תנועת לוחמי ישראל (לח"י), דיסרטציה לתואר מ.א., אוניברסיטת ת"א 1967.
2. כנעני דוד. שאלת הדת אצל אנשי העלייה השנייה, ספרית הפועלים בשיתוף אוניברסיטת ת"א 1976.

ספרות

1. אלדד ישראל. מעשר ראשון, הוצאת הדר, ת"א תשל"ו.
2. ארלוזורוב חיים. כתבים - כרך ג', הוצאת שטיבל, ת"א תרצ"ד.
3. בילצקי א. חיים ארלוזורוב - עיונים במשנתו היהודית, 1966.
4. בלע משה. עולמו של ז'בוטינסקי, הוצאת דפוסים, ת"א תשל"ב.
5. בן גוריון דוד. זכרונות, כרך ב', עם עובד, תשל"ג.
6. תנועת הפועלים והרוויזיוניסמוס, ת"א תרצ"ג.
7. בן דב שבתאי. גאולת ישראל במשבר המדינה, "המתמיד", צפת תש"ך.
8. ברלין מאיר. המצב הדתי בישוב ובציונות, המרכז העולמי של המזרחי, ירושלים תרצ"ה.
9. גרינבוים יצחק. דור במבחן, הוצאת ההסתדרות הציונית ומוסד ביאליק, ירושלים 1951.
10. דינארד אפרים. ציון בעד מי?, ארלינגטאן, ניו ג'רסי תרע"ח.
11. דינור בן ציון. במאבק דורות של עם ישראל על ארצו, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ה.

12. טבנקין יצחק. בדרכי השליחות, ההסתדרות הכללית של העובדים העבריים בא"י, ת"א 1969.
13. משרניחובסקי שאול. שירי שאול משרניחובסקי, דביר, ת"א תשכ"ח.
14. ייבין יהושע ה. בשבילי אמונת ישראל, הוצאת סולם, ירושלים תש"ך.
15. אורי צבי גרינברג משורר מחוקק, סדן, ת"א תרצ"ח.
16. יערי מ. בדרך ארוכה, הוצאת הקיבוץ הארצי, ת"א 1947.
17. ירון צבי. משנתו של הרב קוק, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשל"ד.
18. כצנלסון ברל. כתבים, מפלגת פועלי א"י, ת"א תש"ה-תש"י (י"ב כרכים).
19. לוין שמריהו. בימי המעבר, הוצאת אסף, ניו-יורק תרע"ט.
20. לייבוניץ ישעיה. יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן, ירושלים תשל"ו.
21. נדבה יוסף. ז'בוטינסקי בחזון הדור, שלח, ת"א תש"י.
22. (עורך). יוסף קלוזנר - לדמותו, עמיחי, ת"א תש"ח.
23. ניומאן עמנואל. בזירת המאבק הציוני - פרקי זכרונות, הוצאת הסוכנות היהודית, ירושלים 1977.
24. ניסנבוים יצחק. כתבים נבחרים (עורך: אליהו גנחובסקי), ירושלים 1948.
25. סולה משה זאב. מבוא לפילוסופיה, קרית ספר, ירושלים תשל"ד.
26. קויפמן יחזקאל. גולה ובכר, הוצאת דביר, ת"א תשכ"א.
27. קוצר אריה. מרבד אדום, הוצאת מקדה, ת"א 1977.
28. קלוזנר יוסף. דרכי לקראת התחיה והגאולה - אבטוביגורפיה, מסדה, ת"א וירושלים תש"ו.
29. כשאומה נלחמת על חרותה - מסות היסטוריות, הוצאה מדינית, ת"א תשי"ח.
30. רוטנשטריך נתן. על הקיום היהודי בזמן הזה, ספרית פועלים, ת"א 1972.

31. רמבה אייזיק (עורך). ספר שמשון יוניצ'מן, הוצאת ההנהלה העולמית של הצה"ר, ת"א תשכ"ב.
32. שביד אלי. היהודי הבודד והיהדות, עם עובד, ת"א 1975.
33. לאומיות יהודית, הוצאת ש. זק, ירושלים תשל"ב.
34. שלזינגר אברהם. תרבות ישראל בארץ ישראל; בעיותיה ודרכי עיצובה, ירושלים 1946.

אנגלית

SOURCE MATERIAL

1. Basic Principles of Revisionism, The Union of Zionists Revisionists, London 1929.
2. V. Jabotinsky's letter to a friend, Bulawayo, 15.VI.1937 (Machon Jabotinsky, 2550/2/I).

PERIODICALS

1. Agus Jacob B. "Toynbee's Epistle to the Jews", Commentary, Sep. 1961, No. 3, Vol. 32.
2. Ben Horin M. "On Max Nordau's Zionist Spirituality", The American Zionist, June 1973, Vol. LXIII, No. 9.
3. Elam Yigal. "Gush Emunim, A False Messianism", The Jerusalem Quarterly, 1 Fall 1976.
4. Herr David. "The Role of the Halacha in the Shaping of Jewish History", Contemporary Thinking in Israel, World Zionist Organization, Jerusalem 1973.
5. Laquer Walter. "Zionism and its Liberal Critics 1896-1948", Journal of Contemporary History, Vol. 6, 1971.

6. Neusner Jacob. "Zionism and the Jewish Problem",
Midstream, November 1969.
7. Parkes James. "Judaism and Zionism", Some Religious Aspects of Zionism, A Symposium,
London, Palestine House (undated).
8. Parzen Herbert. "Theodor Herzl - The Religionist",
Judaism, 1960, Vol. 9.
9. Yaron Zvi. "Religion in Israel", American Jewish Year Book, Philadelphia, 1976.
10. _____ "Revolution and Tradition in Zionism",
Congress bi-weekly, April 1973.

ENCYCLOPEDIA

1. Encyclopedia Judaica, Keter Publishing House,
Jerusalem 1971.
2. Encyclopedia Britanica.

LITERATURE

1. Baron Solo W. Modern Nationalism and Religion,
Meridian Books, Philadelphia 1960.
2. Ben Sasson Haim H. Trial and Achievement, Currents in Jewish History, "Keter", Jerusalem
1974.
3. Buber Martin M. Israel and the World, Schocken,
N.Y. 1963.
4. Hitler Adolf. Mein Kampf, Translated by R. Manheim,
Boston, Houghton Mifflin, 1943.

5. Hertzberg Arthur. Judaism, Prentice Hall International, London 1961.
6. _____ The Zionist Idea, N.Y., Harper & Row, 1966.
7. Laquer Walter. A History of Zionism, Weidenfeld & Nicolson, London 1972.
8. Rabinowicz Oskar K. Vladimir Jabotinsky's Conception of a Nation, N.Y., Beechhivist Press, 1946.
9. Schechtman Joseph B. Fighter and Prophet, N.Y. 1956.
10. _____ Rebel and Statesman, N.Y. 1956.
11. Schechtman J.B. & Benari Y. History of the Revisionist Movement, Hadar Publishing House, Tel-Aviv 1970.
12. Schoneveld J. The Bible in Israeli Education, Van Gorcum, Assen / Amsterdam 1976.
13. Sokolow Nachum. The History of Zionism, 1600-1918, Longmans, Green, London 1919.
14. Toynbee Arnold J. A Study of History, Vol. VIII, Oxford University Press, London 1954.
15. Werblowsky R.J.Z. Beyond Tradition and Modernity, University of London 1976.

אידיש

מקורות

1. ביבליאטעק פון ברית הקבאים, "דער וועג פונם ברקא"י", זאמלעפּט, ארויסגעגעבן פון מפקדה עליונה של ברית הקבאים, ווארשע 1933.
2. זשאבאטינסקי זאב. "א בריוו", אונזער וועלט, 10.4.1937.
3. _____ "רעליגיע", רעפעראַט געהאלטן אין ווארשע, כ' סיוון תרצ"ו (ארכיוו מכון ז'בוטינסקי, ת"א).
4. פעסלער בן ציון. פון מלכות ישראל ביז מלכות שדי, פערלאג "יהדות", ווארשע-קראקא תרצ"ו.