

'גם לאפיקורסים יש חלק בסיני' לבירור יחסו של ז'בוטינסקי למורשת היהודית

אריה נאור

מבוא

כמה ממפרשי הגותו של ז'בוטינסקי מייחסים לו, לפחות בשנות חייו האחרונות, זיקה חיובית לדת ולמסורת, ועל יסוד נאומיו ומאמריו בתקופה זו מציגים אותו כמעט כמי שעשה תשובה בערוב ימיו.¹ אכן, הרטוריקה שלו בענייני דת מאז הקמת 'ההסתדרות הציונית החדשה' (הצ"ח) בשנת 1935 תרמה ליצירת הרושם האמור. מבחינה פוליטית די ברושם

* תודתי נתונה לקרן פודן על מלגת המחקר שביסוד מאמר זה.

1. ראו, לדוגמה, אייויק רמבה, 'דת ומסורת בחייו ובמשנתו', האומה, 9 (יוני 1964), עמ' 145-160; שמואל כץ, 'ז'בו: ביוגרפיה, ב, תל-אביב 1993, עמ' 941-943; אליעזר דון-יחיא, 'בין לאומיות לדת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית', אבי בראלי, פנחס גינוסר (עורכים), איש בסער: מסות ומחקרים על ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), קריית שדה-בוקר 2004, עמ' 159-186, הקושר את התמורה לשינוי בתפיסת הלאומיות. משמעות שונה מייחס לכך יונתן שפירא, לשלטון בחרתנו, תל-אביב 1989, עמ' 25-26, המוצא בדברי ז'בוטינסקי על הדת במחצית השנייה של שנות השלושים ראייה לאופיה המעין פשיסטי של תנועתו. לשני כיווני פרשנות אלה אין בסיס טקסטואלי וקונטקסטואלי מספיק. דיון בבעיית זיקתו של ז'בוטינסקי למסורת היהודית ראו: שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו, תל-אביב 1980, עמ' 182-184; גדעון שמעוני, האידיאולוגיה הציונית, ירושלים תשס"א, עמ' 218, 289-290; רפאלה בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך: המחשבה החברתית והמדינית של ז'בוטינסקי, תל-אביב 1988, עמ' 26; שלום רצבי, 'ז'בוטינסקי והדת', ישראל: כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל, 5 (אביב 2004), עמ' 1-30, הקושר את זיקתו של ז'בוטינסקי למסורת הדתית לתמורות בהשקפתו על הלאומיות על רקע בעיות היסוד של הציונות; שלום רצבי, 'גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וז'בוטינסקי', בראלי וגינוסר (עורכים), איש בסער, עמ' 126-128. רצבי הולך בעקבות יעקב שביט וכמוהו הוא רואה בתפיסת העם היהודי כישות היסטורית בעלת גרעין אתני את המפתח לזהותו היהודית החילונית של ז'בוטינסקי. כלומר, לשיטתם של שני חוקרים אלה, ז'בוטינסקי לא ראה בדת אלא תחליף חיצוני למהותה האורגנית האוטנטית של הלאומיות היהודית. ראו במיוחד: Yaakov Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement, 1925-1948*, London 1988, p. 119; שלום רצבי, 'גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וז'בוטינסקי', עמ' 138.

שהדברים מעוררים בלב המאזינים והקוראים כדי להשיג את מטרתו, אולם מבחינה אידאולוגית יש להבחין בין הפתוס לבין התוכן, בין הרטוריקה לבין התאולוגיה. ניתוח יסודי של הגותו של ז'בוטינסקי מערער על הפרשנות המילולית של דבריו, המבקשת להבין את הטקסט במנותק מן הקונטקסט שלו ומתעלמת מן הצורך להבין את משמעות הטקסט כמסר פוליטי המשתלב בהתפתחות הגותו על ציר הזמן.²

מאמר זה עוסק ביחסו של ז'בוטינסקי לענייני הדת כמכלול, ועל יסוד ניתוח כתביו מסקנתי היא שכל ימיו היה ז'בוטינסקי אגנוסטיקן גמור, שלא ראה את ממשותו של האל כמוכחת מבחינה עיונית, וגם כשהזכיר את האל לא נלוותה לדבריו הכרה בממשותו ולא היה לו צורך להיזקק לאלוהות לשם ביסוס הגותו ושיטתו הפוליטית. קביעה זו נשענת על השימוש שלו במושג 'אלוהים', תוך כדי ביטול משמעותו המסורתית, אף-על-פי שמבחינה תמטית אין לו צורך להיזקק למושג זה, ועם זאת אין בכתביו שלילה מודעת של עצם קיומה של ישות אלוהית. בכתביו ובנאומיו אמנם השתמש במונחים השאולים מעולמה של המסורת הדתית, אולם היהדות היתה לו מורשת של תרבות לאומית,³ שרק בגלל הניתוק מארץ-ישראל בתקופת הגלות יצרה חומת בידוד בין היהודים לבין אומות העולם.⁴ לכשישובו היהודים לארץ-ישראל יסתיים תפקידה המשמר הלאומי של הדת, שהיתה לא יותר מתחליף לטריטוריה הלאומית.⁵ לשון אחר, הדת היא מכשיר בשירות הלאום. האל, שהוא הזכירו מדי פעם בפעם בנאומיו ובמאמריו, היה בעיניו לא יותר ממטפורה ספרותית בעלת עוצמה רגשית, מטפורה שמעמדה הישתי לא תהיה אותו מעולם, אך אזכורה והסתמכות מסוימת עליה תורמות לשכנוע הבריות בעמדתו הפוליטית. יחס אינסטרומנטלי זה לאל מאפיין את ז'בוטינסקי כאינטלקטואל וכמנהיג חילוני, ומתוך גישה חילונית מובהקת השתמש במושג האל ובמושג התורה כשהם מעורטלים מקדושתם. האל כמטפורה ספרותית בעלת עוצמה רטורית אינו אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, אינו האל הקדוש, אינו אלוהי המשפט.

גם כלפי התנ"ך היה יחסו אינסטרומנטלי; אף-על-פי שאהב את התנ"ך, הכיר והוקיר את גיבוריו, היה התנ"ך בעיניו מיתוס, יצירה ספרותית אנושית שאין טעם לעסוק בשאלה עד כמה היא מייצגת מציאות אובייקטיבית, וככל שיש בה מן הקדושה הרי גם זה מעשה ידי אדם, המקדש ערכים מסוימים מתוך הכרתו החופשית ומשום כך – ורק משום כך – הוא מייחס מעמד מקודש לטקסט המקראי. הוא לא היה יוצא דופן בקרב הוגי הרעיון הציוני

2. לניתוח התפתחות יחסו של ז'בוטינסקי לדת בהקשר של איזון המגמות הרדיקליות שגברו בתנועתו בשנות השלושים ראו: Jan Zouplna, 'The Evolution of a Concept: The Relationship between State and Religion in the Thought of Vladimir Jabotinsky, 1919-1940', *Journal of Modern Jewish Studies*, 4 (2005), pp. 1, 13-31
3. על היהדות כתרבות בהשכלה ובציונות ראו: אליעזר שביד, הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד תרבות ישראל, תל-אביב 2004, עמ' 7-41; הנ"ל, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב 1995.
4. ז'בוטינסקי, 'הרצאה על ההיסטוריה הישראלית', אמה וחברה, ירושלים תשי"ט, עמ' 159-168.
5. ז'בוטינסקי, שם, עמ' 166.

בגישה חילונית אוהדת זו לתנ"ך⁶. לשיטתו, התנ"ך עשוי אפוא להיות מקור השראה למחוקק מודרני, שייטול מן המצוות המעשיות ומדברי הנביאים את מה שנראה לו הולם את ערכיו על רקע נסיבות הזמן וישריש בחיי האומה את ערכי המסורת שיעמדו במבחן התאמתם גם להשקפתו של אתאיסט. בהיותם יצירה של דורות קדומים, הוא ראה את התנ"ך ובמידה מסוימת גם את התורה שבעל־פה בבחינת מקור לביסוס התודעה הלאומית ברוח הרומנטיקה האירופית.⁷ תרבות אירופה של ה־fin de siècle, הפוטוריזם האיטלקי והאתאיזם הניטשיאני וגם האוסטרו־מרקסיוז מצד אחד והלאומיות הליברלית מצד אחר השפיעו על יצירתו הפוליטית והספרותית יותר ממקורות היהדות. כמו הוגים ומנהיגים ציונים אחרים הוא מרד במורשת הפסיביות המדינית של תקופת הגלות וביקש להשיב את העם היהודי להיסטוריה, לעצב 'גזע יהודי חדש', שיפרוק מעליו את עול הגלות ויהיה 'חופשי כטבע' בארץ־ישראל, שתהיה למדינת היהודים. ז'בוטינסקי שאב השראה מהמסורת הדתית בהיותה מורשת תרבותית אוניברסלית ומורשת לאומית פרטיקולרית. השראה כן, סמכות לא! שני המרכיבים, האוניברסלי והפרטיקולרי, נחשבו בעיניו, כפי שעולה לדוגמה מתורת הזכויות החברתיות שלו, הנובעת מהאוסטרו־מרקסיוז ומעוגנת במורשת היהדות. שלושת העקרונות של צדק חברתי שמצא בתנ"ך – שבת, פאה ויובל – מבטאים ערכים אוניברסליים שבאו לעולם על־ידי התנ"ך כיצירה לאומית פרטיקולרית.⁸ הוא ראה ביהדות תרבות שכל הרוצה ליטול מפרותיה יבוא וייטול, אך לא בכפייה, שהרי הוא לא קיבל את עמדת האורתודוקסיה. על

6. ראו על כך: אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים תשס"ו, עמ' 1-33. הדמיון בין יחסו של ז'בוטינסקי לתנ"ך ליחסו של דוד בן־גוריון בולט לעין. על בן־גוריון והתנ"ך ראו: בנימין אופנהיימר, 'בן־גוריון והתנ"ך', בתוך: מרדכי כוגן (עורך), בן־גוריון והתנ"ך: עם וארצו, קריית שדה־בוקר 1989, עמ' 54-69. על יחסו של בן־גוריון לתנ"ך בצעירותו ועל השפעת התנ"ך יחד עם גורמים נוספים על עיצוב השקפת עולמו ראו: שבתי טבת, קנאת דוד: בן־גוריון הצעיר, ירושלים ותל־אביב 1976, עמ' 28-76. על יחסו של בן־גוריון לתנ"ך בוקנתו ראו: שלמה אהרונוסון, דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע, קריית שדה־בוקר 1999.
7. גם מושג הלאומיות של ז'בוטינסקי התפתח והשתנה מלאומיות אטביסטי־טריטוריאלי ללאומיות ליברלית המכילה גם היבטים של לאומיות אינטגרלית, ויש זיקה בין שינויים אלה ובין התפתחות יחסו לדת, כפי שעולה ממאמרו של רצבי, 'ז'בוטינסקי והדת' (לעיל הערה 1). הלאומיות ובעיותיה העסיקו את ז'בוטינסקי הרבה יותר משטרדה אותו הדת, כל דת, וכפי שנראה להלן התפתחות יחסו האינסטרומנטלי לדת נועדה לתזק את התודעה הלאומית ומתוך כך גם את מעמדה הציבורי של ההסתדרות הציונית החדשה ושאר הארגונים שהקים והנהיג.
8. מנחם בגין הציג את תורת הזכויות החברתיות של ז'בוטינסקי כנובעת 'מן המעיינות המתגברים, מן המקורות הנצחיים של תורת ישראל, של תורת הנביאים'. 'על המורה החי', נאום בהיכל התרבות בתל־אביב, 1959, בתוך: מנחם בגין, מורי זאב ז'בוטינסקי, (בעריכת אפרים אבן), ירושלים 2001, עמ' 121. כפי שנראה להלן, ז'בוטינסקי עצמו ייחס את הרעיונות הללו בעיקר לפופר לינקאוס. על השימוש שעשו בתנ"ך הוגים ומנהיגים של הציונות הסוציאליסטית כמקור לגיטימציה לרעיונות חברתיים ראו: שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, עמ' 9-11.

דרך ההפשטה אנו רשאים לומר שהוא גיבש תאולוגיה פוליטית אגנוסטית, המבקשת לבטל את הדיכוטומיה שבין התאולוגי לפוליטי באמצעות הכלת התאולוגי בתחומו של הפוליטי, כאחד המרכיבים של מהותו.

בחייו הפרטיים היה ז'בוטינסקי רחוק משמירת מצוות. הוא נולד באודסה למשפחה שכבר עברה רוסיפיקציה תרבותית וניתן לו השם ולדימיר ייבגניוביץ. אביו היה סוחר תבואה שהפליג בנהרות אוקראינה והלך לעולמו בגיל צעיר. האם עדיין שמרה כמה ממנהגי אבותיה ומשום כך הלך הילד ולדימיר לבית-הכנסת פעמיים ביום לומר קדיש כל שנת האבל, ובצעירותו עשה זאת כנראה גם ביום הזיכרון לאביו. כשהגיעה אליו הידיעה על מות אמו הדליק נר ואמר קדיש.⁹ ואולם הוא לא קיבל חינוך מסורתי, לא התעניין בדת, לא ביהדות ולא בדת אחרת, ובצעירותו אף לא מצא עניין בעם היהודי ובתרבותו, במצבו הפוליטי ובחיים העלובים בתחום המושב ברוסיה.¹⁰ גם כשנעשה ציוני וכשהחל להגות בלאומיות היהודית לא העמיד את הממד הדתי במרכז השקפתו. נישואיו התקיימו אמנם בבית-הכנסת, אך בביתו שלו חש פטור אפילו מן המעט ששמר לכבוד אמו, וכפי שהעיד ערי בנו, לא קיימו בבית ז'בוטינסקי את חגי ישראל ואף לא ערכו לו טקס בר מצווה.¹¹ 'עד אחרון ימיו חי כאיש חופשי לכל דבר, לא שמר על הכשרות, לא התפלל, לא צם ביום הכיפורים ולא שמר את השבת'.¹² כפי שנראה להלן, בצוואתו כתב שאין בעיניו הבדל אם יביאהו לקבורה או ישרפו את גופתו.¹³ קשה לתאר ביטוי עז יותר של ניכור מעולמה של היהדות הנורמטיבית.

'עבוד את רצונך'

השקפת עולמו של ז'בוטינסקי היתה חילונית מעיקרה וביטויה המרכזי היה חירות הפרט, חופש הרצון שאין עליו כבלים. בן 21 היה כשחיבר ברוסית את המחזה 'לאדנו' (1901), וזה הוצג בתאטרון באודסה. גיבור המחזה הוא מרצה באוניברסיטה, המטיף לאינדיבידואליזם קיצוני ולזכותו של היחיד להשגת מרב האושר ולפיתוח עצמיותו ככל אשר יוכל. אחד המונולוגים במחזה כתוב כשיר, וגם בחלופי יותר ממאה שנים מכתבתו הוא נקרא כהמנון חילוני לחירות הפרט:

9. יוסף שכטמן, זאב ז'בוטינסקי: פרשת חייו (תרגם מכתב היד דוד סיון), א, תל-אביב תשס"ז, עמ' 18.
10. הסיכום הביוגרפי הטוב ביותר של ימי נעוריו של ז'בוטינסקי ודרכו אל הציונות הוא פרי מחקרו של סטניסלבסקי: Michael Stanislawsky, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley, CA 2001, pp. 116-238
11. ערי ז'בוטינסקי, אבי, זאב ז'בוטינסקי, תל-אביב 1980, עמ' 95-106.
12. שם, עמ' 106.
13. זאב ז'בוטינסקי, זכרונות בן-דורי, תל-אביב [חש"ד], עמ' 17-18.

לֵלֵב אֵין שׁוּם חוֹבָה. לְבָךְ הוּא בְּן־חוֹרֵין.
עֲבַד אֶת רְצוֹנְךָ: רַק הוּא לְךָ תֵּדוּן,
וְיֵהי מְחוּז־חֶפְצוֹ מְזַבַּח אוֹ מְרֹזַח,
עֲצֵלוֹת אוֹ מַאֲבָק, אוֹ בֵּית טוֹב וְחָם,
אוֹ דְרָךְ־תַּתְּתִים שֶׁל הַשְּׁרוֹת לְעַם...
...מַאֲבָקִי - לֹא חֵק, לֹא צוֹ הָאֵל מְלַמְעֵלָה:
הוּא חַג לְרְצוֹן נַפְשִׁי, שְׂאֵין כְּבִלֵי חוֹבָה לָּהּ.¹⁴

את רעיונותיו אלה סיכם גם בפרוזה, בחיבורו האוטוביוגרפי המרכזי: 'חפשי נולדת, פטור מחוב כלפי מעלה ומטה; אל תקריב קרבנות, כי לא מזרע הקרבן יצמח פרי הברכה. לרצון תבנה מזבח, הרצון הוא מנהיגך, לאשר ינהלך תלך, ויהי דרכו הרה או שאולה, אם הוד ואם עוון, או גם עול שירות העם'.¹⁵

ז'בוטינסקי לא דן בבעיית חופש הרצון בפילוסופיה ובתאולוגיה המערביות והסתפק בהצגת האדם החופשי כניגודו של האדם הדתי הפועל מתוך תודעת חובה כלפי שמים וממנה גזור את חיוביו המוסריים. האדם החופשי פטור מחובה 'כלפי מעלה ומטה', אין 'כבלי חובה' על נפשו המכתיבים מה לעשות ומה לחדול, במה להאמין ובמה להטיל ספק, ולא בתוקף 'צו האל מלמעלה' יצא למאבקי חייו. האדם החופשי אינו כפוף למצוות האל ולא לפי צו חיצוני יפעל, אלא לפי רצונו שלו, רצונו האימננטי, החופשי. החופש עומד כאן כנגד החובה, ביטוי לזכות האדם באשר הוא לחירות המחשבה והמעשה. הוולונטריות הנורמטיבי של ז'בוטינסקי קשור לאינדיבידואליזם שלו. חירות הפרט היא חירות רצונו, ואת הרצון החופשי הוא מקדש: לא זו בלבד ש'הרצון הוא מנהיגך' אלא שאף 'לרצון תבנה מזבח', כלומר הרצון האנושי האינדיבידואלי ממלא כאן את תפקידו של האל במסגרת דתית, והאדם נקרא לעבוד את רצונו שלו, כשם שהאדם שאינו חופשי עובד את אלוהיו. באווירה דיוניסית זו, שרוח ניטשה ושופנהאואר שורה עליה, האדם החופשי חוגג את חירות רצונו, הרצון שהוא המניע ומקור הלגיטימציה של הפעילות.

'רצון נפשי, שאין כבלי חובה לה' חייב לעמוד קודם לכול במבחן המוסר, ואם ברצון הלאומי מדובר הוא חייב לעמוד גם במבחן התועלת. מבחן המוסר של הרצון החופשי הוא, לפי הסבר שנתן ז'בוטינסקי אחרי שנים לא מעטות, מבחן ברוח האוטונומיה של הרצון המוסרי בשיטת הפילוסוף הגרמני עמנואל קאנט העומדת על ההבחנה בין סיבתיות בטבע שאין עמה רצון לבין סיבתיות בהתנהגות האדם הנובעת מרצונו החופשי. בנאום לפני חברי 'מכבי' שהתכנסו בירושלים בשנת 1920 הסתמך ז'בוטינסקי במפורש על דיונו של קאנט בבעיית חופש הרצון: 'הישנו רצון חופשי?', שאל, 'האם מעשי האדם אינם תלויים בסיבות שונות?' שאל והשיב: 'יש מעשה שאדם עושה בהכרח, ויש מעשה שנעשה בלי הכרח. קאנט

14. זאב ז'בוטינסקי, שירים (תרגם חנניה רייכמן), ירושלים תש"ז, עמ' שיג.

15. זאב ז'בוטינסקי, אבטוביוגרפיה, ירושלים תש"ז, עמ' 38-39.

אמר: או שאני חייב, או שאני מוכרח. או שאסחף אחרי הזרם ואחשוב בטעות כי חופשי אני, או אכנע, ואז אהיה חופשי לרצוני.¹⁶

מקורה של הבחנה קאנטיאנית זו הוא בנוסחה השלישית של הצייווי המוחלט בספרו של קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות, ולפיה 'שעבוד האדם לחוק איננו בכהינתן שעבוד האדם לדברים, כי השעבוד הזה הוא חופשי - הוא מתן חוק כללי לעצמו'.¹⁷ לפיכך רק הרצון המוסרי, המבוסס על הפנמת החובה הנובעת מהחוק הכללי, הוא רצון חופשי. מי שעושה את מעשיו 'בהכרה' פועל מרצונו החופשי, שהרי מרצונו קיבל עליו כללי התנהגות מסוימים, שהם חוק כללי שנתן לעצמו, והחוק הזה מטיל חובות הנובעות ממנו. אמור מעתה: רק מי שפועל מתוך הכרת חובתו הנובעת מרצונו הוא בן-חורין משום שאותה 'סיבתיות בהתנהגות האדם' היא תולדת הכרעתו הרצונית, החופשית. מכאן בא ז'בוטינסקי לכלל מסקנה שאין סתירה בין חופש הרצון לבין משמעת: 'אם יש מישהו החושב כי המשמעת מנוגדת לחופש הרצון, אינו אלא טועה'.¹⁸ את פירושו לקאנט המחיש, כמתבקש בנאום לפני חברי ארגון ספורט, בדוגמה שראה באצטדיון של פראג: המגרש חולק ל-10,000 ריבועים קטנים, מעין לוח שחמט ענקי, ועל כל אחד מהם עמד אדם אחד. באמצע ניצב איש צעיר, וכשהרים אצבע עשו כל רבבת המתעמלים אותה תנועה עצמה. 'כאן', אמר בנאומו, 'בולט ההבדל בין קהל מסודר ובעל משמעת לבין האספסוף הזורם'. אותו הרעיון ביטא ברומן שמשון בתיאור מחולות העם של הפלשתים: אלפי בחורים ובחורות נאספו בכיכר שמול המקדש, לבושים תלבושת אחידה, בחורים מימין ובחורות משמאל. כומר גלוח עמד על המדרגה העליונה ובידו שרביט. הוא היה 'המנצח על המחולות':

כשהתחילה הנגינה קפאו הכל - גם היוצאים במחולות על המרצפת, גם הקהל העצום מסביב, על דוכני העץ, על גגות הבתים, על צדדי הככר שאינם רצופים. [...] פתאום הניף הכומר את שרביטו, כמעט בלי משים, כל שהוא - וכל הדמויות הלבנות שבככר נפלו על ברכן השמאלית והושיטו השמימה את ידן השמאלית - בתנועה אחת, באושת-שברים אחת, כולם כאחד. מפי רבבות הקהל יצאה גניחה. [...] כל המחולות לא היו אלא תנועות כאלו על פי תנופת השרביט - פעם תנועות פתאומיות ופעם תנועות טופפות, ונמשכו זמן קצר. אולם שמשון הלך מן החגיגה ברוב שרעפיו בקרבו. בשעה שספרה לו סמדר דבר המחזה, כבר עשה עליו רושם עז ציור זה של רצון אחד, המניע אלפי איש בסדר ובמשטר. הפעם נדהם מן הקסם. את הרעיון לא יכול להביע, אבל הרגש הרגיש, שכאן ראה את הסוד העיקרי של העמים היוצרים ממלכות.¹⁹

16. 'נאום אל חברי "מכבי"', דואר היום, 28 בינואר 1920, בתוך: משה בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי: מבחר דבריו ועיקרי תורתו, תל-אביב 1977, עמ' 339.

17. שמואל הוגו ברנמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט (ההדיר והקדים פתח דבר נתן רוטשטרייך, מהדורה שנייה ערוכה ומתוקנת), ירושלים תש"ם, עמ' 91. אין זה ברור אם קרא ז'בוטינסקי את קאנט או שאב את ידיעותיו מכלי שני.

18. 'נאום אל חברי "מכבי"', (לעיל הערה 16).

19. זאב ז'בוטינסקי, שמשון (תרגם ברוך קרופניק), ירושלים תש"ט, עמ' 196-197.

החגיגה הפגאנית של הפלשתים עשויה לעורר אסוציאציות הלניסטיות דווקא, ומכל מקום היא מזכירה את תרגילי ההתעמלות של הצ'כים, כפי שנשתמרו בזכרוננו של ז'בוטינסקי: לכל משתתף יש מקום תחום ומוגדר וכולם כאחד עושים את אותה פעולה עצמה בהינתן האות מאת בעל הסמכות. חגיגת המחולות גילתה לשמשון את הקסם הצפון באחדות, את סוד המשמעת, את ההיענות לאותו 'רצון אחד' בעל היכולת להניע אלפים 'בסדר ובמשטר'. כך עמים 'יוצרים ממלכות'. מאוחדים ברצון האנושי האחד הם פועלים פעולה מתואמת בהרמוניה מלאה, בכל רגע ורגע הכול עושים מעשה אחד, כשם שהפלשתים החוגגים עושים כפי שמורה להם 'המנצח על המחולות' בתנועת שרביטו. מבין השיטין נשמע הד עמום, הד קולו של ניטשה - 'אנושי, אנושי מדי'²⁰ - והוא מבטא את עומק תודעתו של ז'בוטינסקי בדבר המעשה ההיסטורי, שאינו פועל יוצא דטרמיניסטי אלא הכרעת הרצון החופשי הקולקטיבי. כאן מתלכדים שניים מגופי הרעיונות של תורת ז'בוטינסקי, המשמעת והמוניזם. במאמרו הפרוגרמתי 'רעיון בית"ר' (1934) הציב לתנועת הנוער שעמד בראשה מטרה 'להיעשות למכונה', לפעול בהרמוניה כתזמורת, באחדות כמו המתעמלים הצ'כים באצטדיון, בדייקנות ובתיאום כמכונה, פעולה שרק 'בני אדם בני-חורין ובעלי תרבות גבוהה' מסוגלים לעשותה:

בהקשיבנו למקהלה ולתזמורת, בציות מאה משתתפים בדייקנות למנצח אחד ובעשותם עלינו את הרושם של אחדות מוחלטת, הרי זה סימן כי כל אחד מהם הקדיש את מאמציו הגדולים ביותר, כדי להגיע לתוצאה כזו; לא המנצח הוא שאילצו לכך, כי אם הוא גופו, באשר הוא עצמו שואף לאחדות. 'תזמורת' כגון זו ברצוננו ליצור מכל האומה היהודית; והצעד הראשון לכך שמו בית"ר. אין איש מכריח איזה צעיר שהוא להצטרף לבית"ר, אין איש מכריחו להישאר בה; רצונו החופשי הביאו לידי הכרה, כי הסגולה היפה ביותר של המין האנושי היא דווקא הכישרון הזה, להביא לידי הרמוניה את אישיותו שלו עם אישיותם של אחרים לשם מטרה משותפת, להתאים כל תנועה משלו לתנועותיהם של המוני אנשים חברים. בעצם צפון כאן כל המושג 'אנושות' במונחו העמוק והעדין ביותר: אחדות. גאולת ישראל תבוא, כאשר העם היהודי ילמד לפעול יחד וכולם כאחד, דווקא כ'מכונה'. וכשתלמד כל האנושות את האמנות הזאת, תבוא גאולת העולם, הפיכת כל החלקים המסתכסכים למשפחת-עולם אחת.²¹

20. פרידריך ניטשה פרסם ספר בכותרת זו בשנת 1878, במלאות מאה שנה למותו של וולטר (עברית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב 1969). הספר השפיע במידה ניכרת על המשכילים היהודים במזרח אירופה בשל קריאתו לשינוי ערכין בהכרה ההיסטורית מתוך גישה אקטיביסטית המבוססת על הרוח החופשית בעלת מוטיבציה לעוצמה. אין פלא שרוח הספר מצאה ביטוי גם ביצירות ז'בוטינסקי, בין שהכיר את הטקסט במישרין, בין שהכירו מכלי שני.

21. זאב ז'בוטינסקי, 'רעיון בית"ר', בדרך למדינה, ירושלים תשי"ט, עמ' 319-320.

הקריאה לפעולה מתואמת ואחידה כמכונה היא מורשת הפוטוריזם מבית-מדרשו של מרינטי, שהשפיע על ז'בוטינסקי בנעוריו כסטודנט באיטליה קרוב לעשר שנים לפני פרסום המניפסט הפוטוריסטי.²² פעולותיהם של המתעמלים בפראג, של המחוללים בפלשת ושל צעירי בית-ר בכל מקום הן פעולות טקסיות, ובאמצעות הטקס מגיעה האנושיות שבכל אחד ואחת מהם לידי ביטוי מובהק: 'חוסר הטקס הוא תכונה של בעלי חיים מדרגה נמוכה. אין כלל להעלות על הדעת ציוויליזציה בלי טקס',²³ ואילו 'מותר האדם מן הבהמה - הריהו הטקס. ההבדל בין אדם בן-תרבות לבין הפרא הוא הטקס [...] ואולי החשוב מכל החידושים אשר בית-ר ניסתה להכניס לגטו היה פולחן הטקס'.²⁴ את הטקסיות שבהתכנסויות פומביות נטל ז'בוטינסקי מן העולם הפגאני, כמתואר בשמשון. טקסיות זו היתה זרה להווי היהודי של מזרח אירופה בראשית המאה ה-20, לחיים של אי-סדר ושל התרפסות לפני הפריץ המקומי, וכשנתקל בראשונה ב'נוף היהודי של גליציה' נוצרה בו 'סלידה אינסטינקטיווית כלפי אורח-החיים המסורתי היהודי - כלפי המסורות הנאות, כמו כלפי המסורות האחרות - סלידה, שצריך היה לעשות אחר-כך מאמצים לאין ספור להשתחרר ממנה'.²⁵ הקריאה להנהיג טקס בחיי היהודים היתה מרד בתרבות הגטו וחלק אינטגרלי של השאיפה ליצירת היהודי החדש. הוון היהודי החדש היה מן המוקדים המרכזיים של ההגות הציונית בכללותה,²⁶ וז'בוטינסקי העלה אותו אל ראש סדר היום של תנועת בית-ר, בהציבו את אידאל ההדר כמאפיין הייחודי של תנועת הנוער שהנהיג: 'גזע' יהודי חדש יוקם 'בְּדָם וּבְיָזַע', מתוך 'גַּב רִקְבוֹן וְצֶפֶר' שבו היה שרוי העם. גזע חדש זה יהיה 'צֶאוֹן וְנִדְיָב וְאַכְוָר' וינהג בהדר, מתוך תחושה של בני אצילים:

22. זאב ז'בוטינסקי, אבטוביוגרפיה, ירושלים תש"ז, עמ' 27-32. הספרות על התנועה הפוטוריסטית רבה מאוד. לסקירה כללית על התנועה ראו: Caroline Tisdall and Angelo Bozzolla, *Futurism, New York 1978*. על הזיקה ללאומנות ולפשיזם ראו: Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism and Fascism*, New York 2003. האיטלקי ראו: George L. Mosse, 'The Political Culture of Italian Futurism: A General Perspective', *Journal of Contemporary History*, 25 (1990), pp. 253-268. *mechanicus* של מרינטי ראו: דוד אוהנה, מסדר הניהיליסטים: לידתה של תרבות פוליטית באירופה, 1870-1930, ירושלים 1993, עמ' 225-258.
23. בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 256.
24. זאב ז'בוטינסקי (ושאבאטינסקי), 'דער נייער וועג', קובנה, 14 באוקטובר 1938; נוסח עברי: בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 258.
25. ז'בוטינסקי, זכרונות בן-דורי, עמ' 56-57.
26. ראו על כך: אניטה שפירא, 'המיתוס של היהודי החדש', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 113-128.

הָרָר -
עֲבְרֵי גַם בְּעֵנִי - בְּזֵרֶשׁ.
אִם עָבַד, אִם הֶלֶךְ -
נוֹצְרֵת בֶּן־מֶלֶךְ
בְּכֶתֶר דָּוִד בְּעֶשֶׂר.²⁷

בבקשו לעצב את הגזע החדש - את המושג 'גזע' יש לפרש, בהקשר זה לפחות, כעניין תרבותי ולא ביולוגי, שהרי 'גזע חדש' יוקם על-ידי שינוי בדפוסי המחשבה וההתנהגות - חיפש ז'בוטינסקי את ניוודה של הוויית הגטו המזרח-אירופי. הוא לא יכול למצוא את הניגוד הזה בעולמה של תורה, ולא רק משום שלא היה ברי-הכי אלא משום שעולם התורה היה חלק מאותה הוויית גלות שביקש לעקור ובה מרד, כמוהו ככל מנהיגי הציונות החילונית ומעצבי דרכה. גם הוא ביקש למצוא תחליף להווייה זו במסגרת הגל של 'שינוי ערכין' מן היסוד בתרבות העברית המתחדשת. החזרה לתנ"ך היתה נחלתם, אך לא לתנ"ך כביטוי של התגלות אלוהית, אלא כביטוי של תרבות לאומית נשגבה, שהעם היהודי יצר בעבר. את העבר הזה ביקשו להחיות במעין דיאלקטיקה של שלילת השלילה, ומתוך הוויית 'גב רקבון ועפר' יוקם אותו 'גזע' שיהיה מעוטר בכתר מלכות, בכתרו של דוד המלך, לא פחות. אכן לשיטת ז'בוטינסקי כל בני-האדם שווים זה לזה וכולם כבני מלכים.²⁸ באחת מיצירותיו האחרונות שב והדגיש את 'רעיון מלכותו של האדם' וראה בו את 'השורש לאותה רוח עברית חדשה, שבית"ר מהווה כיום את ביטויה המפותח ביותר', מתוך מיווג הערך האוניברסלי של האינדיבידואלים עם פירוש חופשי של מורשת התנ"ך: 'כל אדם, יווני או באנטו, צפוני או אסקימו' נושא את צלם אלוהים ויותר מכך, שהרי 'התנ"ך מרמז שבני האדם הם כמעט אלוהים',²⁹ או בני אלוהים³⁰ [...] ספר היחש של אצילות עליונה.³¹ אכן מן האינדיבידואלים גזר את מושג ההדר: 'בני האדם הם בני-חורין ושווים זה לזה', ובהמשך, 'אין אמת בהנחה שהאדם הוא קודם כל אורח: להיפך, האדם הוא קודם כל משהו מעל לאורח; הוא מלך בזכות עצמו ואין לכבלו ולכוף עליו התחייבות מן החוץ, אלא אם כן הכרחי הדבר בהחלט לשם

27. זאב ז'בוטינסקי, 'שיר בִּיתֵר', שירים, עמ' רה.

28. בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך. תפיסה זו של ז'בוטינסקי היתה לראש פינה במחקרה את שיטתו. ראו גם במאמרי, 'המתווה החוקתי של זאב ז'בוטינסקי למדינה היהודית בארץ-ישראל', איש בסער, עמ' 51-92. שונה דעתו של שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו, עמ' 182-215, הרואה במוניזם את עמוד השדרה של תורת ז'בוטינסקי.

29. ראו: תהלים ח:ו: 'ותחסרהו מעט מאלהים'.

30. כוונתו לכתוב בספר בראשית ו:ב-ד.

31. זאב ז'בוטינסקי, 'השקפה על בעיות מדינה וחברה', בתוך: יוסף נדבה (עורך), עקרונות מנחים לבעיות השעה, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 23-26; הנ"ל, 'בני מלכים', המשקף, 25 באפריל 1941; בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 127-128.

הגנה עליו ועל שכניו.³² ואולם בבואו לצקת בלשון השיר את עקרונות בית"ר לא הסתפק בקביעה האוניברסלית 'נוצרת בן-מלך', אלא הוסיף את הממד הלאומי הפרטיקולרי: בן-מלך זה 'בכתר דוד נעטר', ועטרה זו שלראשו של כל עברי, עשיר כעני, מטילה חובה של התנהגות ההולמת בני מלכים המעוטרים כולם בכתרו של מלך ישראל הקדמון, שבתודעת העם נותרה דמותו חיה ומשפיעה ומקרינה על כל אחד מבניו, בבחינת 'דוד מלך ישראל חי וקיים'.³³

גיבור תנ"כי אחר שז'בוטינסקי קשר למושג 'הדר' הוא גדעון, השופט שהכה את המדיינים בעזרת 300 אנשי חיל שבחר לאחר שבדק את נכונותם לכרוע ברך כדי לשתות מים מן הנחל. רק מי שלא כרע ברך נמצא מתאים וראוי להשתתף במערכה, ופרשני התנ"ך המסורתיים מסבירים זאת באמרום שהכורעים רגילים להשתחוות לאלילים.³⁴ ואולם ז'בוטינסקי לא ראה בכך עניין בעל משמעות דתית אלא מבחן של כבוד האדם, כפי שכתב בשירו 'הַנְּדָר' את נוסח שבועת האמונים שצעירי בית"ר היו אמורים להשמיע בהגיעם לגיל בגרות (18), אם הביעו רצונם בכך ונמצאו ראויים:

הַדָּר:
מִדָּם גִּדְעוֹן נִזְרַעְתִּי, לְכַמּוֹנֵי
הַדָּר נִינֵי מַלְכוּת בַּלְבָּב, בְּגֹו, בְּכָל:
יְהִיר בְּפִנֵּי שָׁרִים, עֲנֹו עֲמַת בֶּן-עֲנִי,
גֹוֹבֵר – פְּדֵי לְמַחֹל.³⁵

כמסופר בספר שופטים ניצח גדעון את המדיינים; שני שרי מדיין, עורב וזאב, נהרגו בידי בני אפרים אחרי הקרב שבו הם לא השתתפו, אך גדעון נהג באבירות ומנע ריב אחים בוותרו על תהילת הניצחון וזקיפתו לזכות בני אפרים. גדעון לכד את זבח וצלמנע שני מלכי מדיין, והרגם על שום שהורו להרוג את אחיו. אחר-כך הציע לו העם להקים שושלת מלוכה, אך הוא דחה את ההצעה.³⁶ הסיפור המקראי הזה המפורט מאוד הוא המקור לסיכום

32. ז'בוטינסקי, 'השקפה על בעיות מדינה וחברה' (לעיל הערה 31), עמ' 26.
33. בקידוש לבנה הנאמר בראשית כל חודש מושמעת הכרזה זו שלוש פעמים בזו אחר זו, וראו: בבלי, 'ראש השנה', כה, ע"א, וכן פירוש הרמב"ן לבראשית לח:כט. בתפילת העמידה (שמונה עשרה) של חול מבקשים שלוש פעמים ביום 'את צמת דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך'. בברכת המזון מבקשים רחמים 'על מלכות בית דוד משיחך' וחותמים אותה בפסוקי תהלים ובהם הפסוק 'מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו, לדוד ולזרעו עד עולם'. עצם ייחוס ספר תהלים לדוד המלך, כמקובל במסורת, תרם אף הוא לדימוי האלמותי של 'נעים ומירות ישראל' בתודעת העם, שהרי בכל יום, בתפילה ומחוץ למסגרתה הפורמלית, נאמרים פרקי תהלים.
34. ראו פירושיהם של רש"י, רד"ק, מצודת דוד, רלב"ג לשופטים ז:ז-ז.
35. ז'בוטינסקי, 'הנדר', שירים, עמ' רי. השיר נכתב בשנת 1934 וטקס הנדר נקבע בכינוס ביתר בקרקוב כעבור שנה.
36. שופטים פרקים ו-ה.

התמציתי של ז'בוטינסקי על גדעון: 'היר בפני שרים, ענו עמת בן-עני, / גובר - כדי למחול', וזאת תמצית ההתנהגות הנגזרת מן הדבקות באידאל ההדר, 'הדר ניני מלכות', המפעם 'בלב, בגו, בכל'. לפיכך איש ההדר אומר על עצמו: 'מדם גדעון נורעתי'. סמי מכאן, משורותיו הקצובות והחרוזות של ז'בוטינסקי, כל אזור של המניע הדתי שבמעשי גדעון לעומת המשמעות הדתית שמקנה להם המספר המקראי. ראשית פעילותו הציבורית היא בנייתו מובח הבעל, והעם שנהה אחר הבעל ביקש להרגו ונרגע בעקבות ניתוח תאולוגי מפי אביו של גדעון: 'ירב בו הבעל כי נתן את מזבחו'. אחר-כך נגלה מלאך לגדעון, והוא אף ניהל דו-שיח עם האל והעמידו פעמיים בניסיון³⁷ קודם שקיבל עליו את השליחות להכות במדיינים המחבלים בשגרת חיי ישראל. מבחן אנשי הצבא הכורעים והמלקקים נעשה לפי התנ"ך בדבר האל ששוב נגלה לגדעון והורה לו לצמצם את חילו כדי שייראה הניצחון מעשה נסים ולא הכרעה הנובעת מיחסי הכוחות בשדה הקרב. את הצעת המלוכה אחרי הניצחון דחה גדעון מתוך רגש דתי עמוק: 'לא-אמשל אני בכם ולא-ימשל בני בכם ה' ימשל בכם' (שופטים ח:כג). ואולם סופו של דבר שגם הוא נכשל בעבודה זרה - האפוד שהכין מזהב השלל במלחמה הוצג בעפרה והעם עבד אותו (ח:כד-כו). דמותו של גדעון המתוארת בתנ"ך היא אפוא דמותו של לוחם קנאי לאמונתו הדתית, העומד בקשר ישיר ואינטימי עם האל וכל פעלו כמצביא וכמנהיג נעשה בשליחות האל, ואף-על-פי-כן הוא נכשל באזור של עבודה זרה וכך נוצר רקע תאולוגי להסבר הטרגדיה שפקדה את ביתו. כנגד זה דמות גדעון המצטיירת בשירו של ז'בוטינסקי נעדרת כל ממד תאולוגי והיא מציגה קריאה חדשה, קריאה חילונית בתנ"ך כיצירה ספרותית בעלת רקע היסטורי מסוים ותו לא. לא רק בדמותו של גיבור היסטורי או ספרותי מדובר. בתיאור המקראי מוצג המסר התאולוגי כעיקרו של סיפור המעשה: ה' שב וגאל את ישראל באמצעות גדעון. פירושו של ז'בוטינסקי מציג את המסר התאולוגי כארכאי וטפל לעיקר, שהוא מלחמתם של קומץ לוחמים עזי נפש, אנשי הדר, 'גאון ונדיב ואכזר'. בעזרת פרשנות יוצרת יצק ז'בוטינסקי משמעות חדשה לטקסט שפירש על-פי התכלית שמצא בו, מתוך חילון הטקסט המקודש, וכך יצר יצירה ספרותית חדשה שהמסר הפוליטי החילוני הוא מרכזו. ואכן מן היצירה החדשה שיצר כפרשן הוא הסיק את המסקנות התאוריות והנורמטיביות ההולמות את שיטתו, הנסמכת על התנ"ך כמקור השראה והפרשן היוצר חופשי לעשות בו כרצונו.

ביאליק והקריאה למרד

מסעו של ז'בוטינסקי לקיימב בעקבות הפוגרום שנעשה ביהודי העיר החל כשליחות עיתונאית-ציבורית והסתיים בפרי ספרותי-אידיאולוגי מרשים. הוא יצא לעיר ההרבה בשליחות

37. זאת בסתירה למצוות ספר דברים ו:טז שלא לנסות את האל.

עיתונו, אודסקאיא נובוסטי, עיתונם של החוגים המתבוללים למחצה בקרב יהודי אודסה. הם הזדעזעו מהפוגרום, אספו חפצים וכסף למען הניצולים והמערכת מינתה אותו לחלק את התרומות. מטעם קבוצת סופרים והוגים יהודים בעלי השקפה לאומית באודסה נשלח באותו הזמן לקישינב משורר צעיר, חיים נחמן ביאליק, לברר מה בדיוק התרחש שם. בקישינב נפגשו ז'בוטינסקי וביאליק לראשונה. ביאליק חיבר את הפואמה 'בעיר ההרגה', ומטעמי צנזורה היא פורסמה בכותרת 'משא נמירוב' וכביכול לא עסקה בפוגרום של 1903 אלא בפרעות שעשו הקווקים ביהודי פולין בשנת 1648. ביוזמת פעילי ההגנה העצמית היהודית, שז'בוטינסקי נמנה אתם, הוחלט לתרגם את הפואמה לרוסית ולהשתמש בה לצורכי תעמולה ומגבית. ז'בוטינסקי תרגם את הפואמה והוסיף לה שיר מבוא ובו המסקנות המדיניות מתוכחתו העזה של ביאליק. מסקנותיו של ז'בוטינסקי הן קריאה למרד ולפריקת עול – כל עול שהוא – ולשיבה להיסטוריה על יסוד וולונטריוזם נורמטיבי והדגשת מרכזיותו של הרצון הלאומי, המבטא אוריינטציה עצמית לנוכח חוסר התוחלת בהישענות על אחרים, אפילו בעלי־ברית, שאינם עומדים לו לעם בשעת צרתו:

הוי, אָמָה, לְמִי תוֹחִילִי?
 כָּל יָדִיד הַפֶּךָ פָּנְיוֹ.
 מִי לִי, מִי, אִם אֵין אֲנִי לִי?
 הַתְּלַכְדוּ, אַחִים, לְקָרְבִּי!

יִשְׂרָאֵל, הֲלֹא תִשְׁמַע עוֹדִי!
 לֹא בָרָךְ מִשְׁעָן וְסִעֵד.
 אֵין בּוֹשָׁה כְּבִשְׁת רַעַד
 וּכְנִיעָה בְּפָנֵי הַשּׁוֹט.³⁸

בשתי שורות אלה ('אין בושה כבשת רעד' / וכניעה בפני השוט') הוא חוזר על אחד המוטיבים המרכזיים שבפואמה, שנועדה להשפיע על העם ולעצב לו סדר יום לאומי חדש. הקריאה 'מי לִי, מי, אם אין אני לִי?' נכתבה בעברית בתוך הטקסט הרוסי,³⁹ והיא פרפרזה על מימרתו של הלל הזקן במסכת אבות במשנה 'אם אין אני לי מי לי', בהתעלמות מכוונת מהמשך דברי התנא הגדול – 'וכשאני לעצמי מה אני, ואם לא עכשיו אימתי'⁴⁰ – המאירים את האוריינטציה העצמית שלו באור דיאלקטי של תלות קיומית ותודעתית בזולת וממנה נגזרת אתיקה של מעורבות חברתית, מתוך מודעות למסגרת הזמן הקצר של חיי אדם המוליכה למסקנות

38. ז'בוטינסקי, 'הקדמה לתרגום הרוסי של "משא נמירוב" ("בעיר ההרגה" לת. נ. ביאליק) (מרס 1904, לפני חגי־הפסח)', שירים, עמ' רלב.

39. ראו הערת המתרגם חנניה ריכמן, ז'בוטינסקי, שירים, עמ' שט-שי.

40. משנה, אבות א, יד.

גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'

נורמטיביות דתיות. אין ספק ש'בוטינסקי הכיר את דברי הלל, שאם לא כן לא היה יכול להביאם בעברית. ואולם הוא לא היה מעוניין בהקשר המקורי – דברי הלל נאמרו על הפרט בויקתו לחברה מכאן ולריבוננו של עולם מכאן; הם גם לא נאמרו על הכלל בויקתו לאומות העולם – ואף לא בדיאלקטיקה של הקיום והתודעה, אלא בעוצמה הרטורית של הסממה הקליטה, שבניתוקה מהקשרה הספרותי המקורי שירתה את התכלית הפוליטית של כל מעשה תרגום הפואמה של ביאליק והוספת שיר הפתיחה, דהיינו הקריאה לעם היהודי לקום ולמרוד בהוויית הגלות, בפסיביות, בעובדת היותו אובייקט למדיניות ולמעשים של גויי הארצות שבהן שכן ולא סובייקט היסטורי עצמאי, המחליט על עתידו לאור האינטרס הלאומי העצמי שלו, כפי שהוא, ואין שום גורם זולתו המבין אותו. ובלשון השיר:

לא יָדִינוּ שְׁחֻלְלוּ
אֶת קוֹרוֹת יְמֵינוּ אֵלוּ;
נְתִיבֵינוּ הַתַּפְתְּלוּ
עַד עֲקָשׁוּ פְרָצוֹן זִוְלָת.

הוּי, צֵאוּ הַמַּעֲגָלָה,
שֶׁתְּהִיָּה דְרָכְנוּ הַלְאָה –
אִם לְמַטָּה, אִם לְמַעְלָה –
בְּיָדְנוּ, בְּהַ בְּלָבָד!

עֲתִידָךְ, אִמָּה, הַצִּילִי:
הַעֲבֵר אֵינָנוּ שָׁב!
מִי לִי, מִי, אִם אֵין אֲנִי לִי?
הַתְּלַפְדּוּ, אַחִים, לְקָרְבוֹ!⁴¹

היציאה אל המעגל ('צאו המעגלה') היא השיבה אל ההיסטוריה באמצעות פעולה קולקטיבית המבטאת זהות קולקטיבית ורצון קולקטיבי, ושניהם יבואו לידי ביטוי מובהק בהגנה העצמית, באותו 'קרב' שלקראתו קרא ליהודים להתלכד. מכל ממדי הגלות כתופעה היסטורית, היציאה למלחמה, ניהול קרב, היתה הפעולה הקולקטיבית המהותית ביותר שנמנעה מן היהודים בתוקף עצם נסיבות הגלות.⁴² בקריאתו להתלכד לקרב ביטא את תמצית היציאה מן הגטו המסוגר אל המעגל הרחב של ההיסטוריה, למען יוכל גם העם היהודי, כשאר העמים, לבטא את רצונו שלו ולא להיות רק אובייקט ל'רצון זולתו'. המעגל ההיסטורי שלו מכוון כלפי

41. ז'בוטינסקי (לעיל הערה 38), עמ' רלב-רלג.

42. שמואל נח איינשטאדט, 'האמנם החזירה הציונות את היהודים להיסטוריה?', בתוך: שמואל נח איינשטאדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים, 1999, עמ' 11.

העתיד: 'העבר איננו שב', כלומר אין לשגות באשליות על גאולה רסטורטיבית בבחינת 'חדש ימינו כקדם',⁴³ אלא יש לחתור להצלת העתיד על-ידי התלכדות לאומית ועמידה בפני אויבים כדרך שאומות עושות: 'התלכדו, אחים, לקרב' אל מול המאיימים על עתידו של העם. כאן כבר מצויים הסימנים הראשונים לאופיו של המרד הציוני לפי אסכולת ז'בוטינסקי, מרד בהוויית הגלות הכנועה באמצעות שימוש בכוח צבאי. היציאה לקרב היא מימוש האוריינטציה העצמית בכוח הנשק, היא תמצית השיבה להיסטוריה העולמית, והלגיטימציה של השימוש בכוח היא תנאי הכרחי מוקדם ליכולת לעצב את הרצון הלאומי ולממשו. מכאן ואילך היו ההיערכות לקראת הקרב ההכרחי והלגיטימציה של הכוח לאחד המוטיבים המרכזיים בהגותו של ז'בוטינסקי ובפעילותו הציבורית, ומוטיב זה עשה אותו דמות שנויה במחלוקת.⁴⁴ בסתיו 1938, כ-34 שנים אחרי כתיבת שיר זה, נפגש ז'בוטינסקי בוורשה, בביתו של מנהל משרד החוץ הפולני, עם אחד מראשי הזרם הפציפיסטי בפולין ושמע ממנו הסתייגות מפעולות האצ"ל בארץ-ישראל. ז'בוטינסקי השיב בציטוט בגרמנית ממחזה היסטורי שחיבר ההוגה הסוציאליסטי פרדיננד לאסאל, כי תוכן ההיסטוריה הוא אמנם תבוני אך צורתה היא הכוח, והחרב המוגפת למען החירות מלבישה בשר את החוון, והא ראייה שכך פעלו גם דוד, שמשון וגדעון.⁴⁵

משמעות השיבה להיסטוריה היא עיצוב עצמי של העתיד: 'שתהיה דרכנו הלאה [...] בידנו, בה בלבד', לא בידי הזולת שכרצונו התפתלו עד כה נתיבינו, וגם לא בידי שמים. הקריאה למרד מופנית אפוא לא רק כלפי פנים – 'שתהיה דרכנו הלאה בידנו' – אלא גם כלפי שמים, וזה ממד העומק של הבלבדיות בעיצוב העצמי של ההיסטוריה שז'בוטינסקי תובע. משייטול העם גורלו בידי והוא לבדו יעצב את עתידו יהיה פטור משעבוד מלכויות וגם מעול מלכות שמים. ז'בוטינסקי ממשיך את רוח הפואמה של ביאליק, אולם מה שהיה כרוך אצל ביאליק בחיבוי נפש היה לז'בוטינסקי מובן מאליו, בשל השוני בנסיבות חייהם של שני המשוררים וברקע התרבותי שלהם. אין זה מקרה שבעיניו של האינטלקטואל הצעיר הכותב רוסיית ספר התורה הוא יצירת ספרות שכתב משורר גדול ורב עוצמת הבעה, כפי שעולה מהבית האחרון ומטורי הסיום של ההקדמה שלו:

43. גרשום שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 155-190, הנהיג הבחנה בין גאולה רסטורטיבית לגאולה אוטופית. בהשקפת ז'בוטינסקי מצויים שני המוטיבים הללו: מצד אחד החזרת המצב ההיסטורי לקדמותו, לתקופת הזוהר של גיבורי התנ"ך, ומצד אחר 'הציונות הרוממה' המשנה את סדרי החברה ברוח אוטופית, מתוך הכרה בחד-פעמיות של המהלך ההיסטורי – 'העבר איננו שב'. בשיר שלפנינו הקריאה למרד היא מכוונת עתיד ובמובן זה היא אוטופית.
44. ראו לדוגמה: אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו, עמ' 187-188, המציג את מוטיב הכוח הצבאי של ז'בוטינסקי לא רק כתגובה על מצוקת היהודים אלא כפועל יוצא מ'הלך הרוח האנטי-ליברלי שהיה מנשב בחוגים אינטלקטואליים רבים באירופה ערב מלחמת העולם הראשונה'.
45. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 257-258.

עַל פְּרָעוֹת – סִפּוּר מְזוּעוּז
כָּתַב גַּם מְשׁוֹרֵר גָּדוֹל אַחֵר.
עוֹ סִפּוּרָךְ אֶתָּה קָשָׁה לְשִׁכּוֹחַ,
אֶךְ לֵהוּא – מְשָׁנָה עֲצָמָה וְכַח.

אותו 'ספור מזועזע' שכתב 'משורר גדול אחר' הוא שתי המילים 'בְּאֶרֶץ נְכַרְיָה', שפענח ז'בוטינסקי מגוויל קרוע של ספר תורה שמצא בין גלי האשפה בקישינב:

בְּעִיר הַיָּא רְאִיתִי תוֹף סְחִי
פְּסָה אַחַת מְגִוִיל־תוֹרָה קְרוּעַ.
נְעֲרָתִי בְּנֵהִירוֹת מְקַלֵּף נִצְחִי
אֶת הָאֲבָק שָׁבוּ הִיָּה זְרוּעַ;
וְשֵׁם כְּתוּב: 'בְּאֶרֶץ נְכַרְיָה' –
רַק שְׁתֵּי מְלִים מְסַפֵּר עַם־הַנִּצְחָה.
בְּשְׁתֵּי מְלִים הִלְלוּ חֲבוּיָה
הַסְתוֹרָיָה שֶׁל כָּל פְּרָעוֹת־הַרְצָח.⁴⁶

צירוף המילים 'בארץ נכריה' מופיע פעמיים בספר שמות ובשתיהן הוא קשור לשם בנו הבכור של משה רבנו: 'ויקרא את שמו גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה' (שמות ב:כב); 'שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה' (שמות יח:ג). בשום מקום אחר בתנ"ך לא נזכר צירוף מילים זה,⁴⁷ ובהקשרו אין הוא נוגע כלל ל'היסטוריה של כל פרעות הרצח', אלא דווקא להצלתו של משה ולמקלט שמצא באותה 'ארץ נכריה', ארצו של יתרו חותנו שנתן לו את בתו לאישה. הסיום הדרמטי של שיר המבוא מייחס אפוא לשתי המילים משמעות שאין להן בהקשרן המקורי. בין שידע ז'בוטינסקי את הדבר ובין שלא ידע, אין בכך כדי לפגוע בעוצמת הפתוס, בקרשצ'נדו המתפתח עד שתי המילים, בהפסקה המתודית שאחריהן ובפרשנות הנלווית להן, פרשנות ציונית קלאסית ולפיה לקח הפוגרום הוא 'ציאה מהארץ הנוכרייה ושיבה למולדת. גם כאן הטקסט התנ"כי משמש מקור השראה, המתפתחת ברוחו החופשית של המשורר.

אחרי 'משא נמירוב' תרגם ז'בוטינסקי מבחר משירי ביאליק והוסיף להם הקדמה הכתובה כמסה ובה הערכה כללית ופרשנות המנתחת את הממדים האמנותיים, לצד הרקע ההיסטורי והממד הפוליטי שמצא ביצירות המשורר הלאומי. ההקדמה מבהירה כמובן את יחסו של

46. ז'בוטינסקי (לעיל הערה 38), עמ' רלג-רלד.

47. שכתמן, זאב ז'בוטינסקי, א, עמ' 67, כותב שהגוויל הקרוע היה מספר בראשית. אין לכך בסיס. בהסתמך על זכרונותיו של אחד מחיילי הגדוד העברי הוסיף שכתמן שז'בוטינסקי שמר את הגוויל עד 3 במרס 1915 ואז, באלכסנדריה של מצרים, נתן אותו למשמרת למתנדבים הראשונים לגדוד כדי שיעבירוהו בבוא היום 'לארכיון הלאומי שתייסדו על הר ציון אחרי כיבוש ירושלים'.

ז'בוטינסקי עצמו למושאי כתיבתו, ובכלל זה את זיקת יצירתו של ביאליק, כפי שפירשה בתרגומו, לאותה קריאה למרד בהוויית הגלות על גילוייה שעוררו בו דחייה אינסטינקטיבית.⁴⁸ על פרשת קישינב וערכה של יצירת ביאליק בקשר אליה כתב:

רגש עמום, מורכב ובלתי־מובן פשט בכל הלבבות היהודיים במרחבי רוסיה למשמע הבשורה על קישינב. זה לא היה רגש פשוט של צער. בעומקו של הרגש היה עוד דבר מה צורב, מציק, דבר שבגללו נשכח כמעט גם הצער עצמו – ואף על פי כן לא ידע איש כיצד לכנותו. ואז הטיח ביאליק בפני אחיו שכבודם חולל את 'בעיר ההרגה' וגילה להם מה טיבו של הרגש הזה, ששמו נסתר מהם. זו היתה – החרפה. אותו יום, יותר משהיה יום־אבל, היה יום־קלון; זהו רעיון־היסוד במהלומת־פטיש זו בצורת פואמה. מן הבחינה האמנותית רחוקה היא מלהיות הטובה ביצירותיו [...] אבל זו אחת מאותן היצירות הספרותיות הנדירות, המטביעות את חותמן על כל תקופתן.⁴⁹

בין שהכיר ז'בוטינסקי באותו זמן את הפסוק המשווה את דבר הנביא לפטיש שבכוחו לפוצץ סלע⁵⁰ ובין שלא הכירו, הוא מציג את דבר המשורר כפטיש, ופואמה זו הכתובה אכן כמשא נבואי כוחה עמה לפוצץ את סלעי ההיסטוריה. עם הביקורת על הממד האמנותי שבפואמה ניכרת בדברי ז'בוטינסקי הזדהות עם מגמות היסוד שלה, עם 'המגמה האנטי־תיאולוגית של הפואמה, שבאה לעקור מן השורש את תבנית המחשבה המרטרולוגית היהודית',⁵¹ תוך כדי ערעור המיתוס והאתוס של קידוש השם והצגת האל עצמו כחסר ישע.⁵² אכזבתו של ביאליק, תלמיד הישיבה שפרק מעליו עול מצוות, לנוכח אוזלת ידו של האל והפניית העורף למורשת קידוש השם כתגובה המתבקשת על גזרות ורדיפות נבעו ממעמקי לב שהאמין והתאכזב, ואילו ז'בוטינסקי מתחילה לא האמין ולפיכך גם לא התאכזב ממה שתיאר ביאליק כאוזלת ידה של ההשגחה. התאולוגיה הפרדוקסלית של ביאליק, המקבלת את מציאות האל כנתון הראשי של התודעה אך שוללת ממנו את כלי־כולתו לא מצאה הד של ממש בלבו של ז'בוטינסקי האגנוסטיקן. הוא התעניין בהיסטוריה ובפוליטיקה ובלקחים הראליים שיש ללמוד ממה שאירע בקישינב, ולא דווקא בצד התאולוגי, גם אם בתאולוגיה פוליטית מדובר.⁵³

48. על הרושם השלילי שעשה על ז'בוטינסקי המפגש הראשון שלו עם יהודי תחום המושב ראו: ז'בוטינסקי, זכרונות בן־דורי, עמ' 56-59.

49. זאב ז'בוטינסקי, 'הקדמה לשירי ביאליק', על ספרות ואמנות, ירושלים תש"ח, עמ' 114-115.

50. ירמיה כג:כט.

51. דן מירון, 'מעיר ההרגה והלאה: ההורים על הפואמה של ביאליק במלאת מאה להופעתה', בתוך: דן מירון (עורך), בעיר ההרגה – ביקור מאוחר, תל־אביב 2005, עמ' 85.

52. אסתר מינץ, חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים (תרגם יצחק קומס), ירושלים 2003, עמ' 97-134; מירון, 'מעיר ההרגה והלאה' (לעיל הערה 51), עמ' 86.

53. לניתוח הפואמה כתאולוגיה פוליטית ראו: חנן חבר, 'קרבנות הציונות: על "בעיר ההרגה" מאת ח"נ ביאליק', בתוך: מירון (עורך), בעיר ההרגה, עמ' 47-62.

הדיסוננס שביצירה שהיא בעלת סגנון נבואי הדובר בשם האל ובו בזמן כופר באפקטיביות של השגחתו מחמת היותו חסר אונים, הוסיף ממד של עומק רעיוני ורגשי לטקסט של ביאליק, אולם המרחק הנפשי של ז'בוטינסקי מהאמונה הדתית פטר אותו מן הדיסוננס. לפיכך לא התאולוגיה של ביאליק היא שהפעימה את רוחו של המתרגם ומחבר ההקדמה, אלא מסקנותיה האידאולוגיות והפוליטיות, המובעות בעוצמה פיוטית ובעוז רטורי מרשים.⁵⁴ כפי שהעיר דן מירון, בהקדמתו השירית הוסיף ז'בוטינסקי לפואמה את מה שהיה חסר בה מבחינה ציונית: 'הקישור של הפוגרום ושל הפחדנות היהודית שהתגלתה בו במצב הגלותי ההיסטורי כשלעצמו'.⁵⁵

את מה שגרע מהפואמה ואת מה שהוסיף עליה קרא ז'בוטינסקי כפרשן בטוריו של ביאליק, ואת עמדתו הציונית שלו עצמו תלה במשורר. 'ביאליק מצא את המלה שחסרה ומלה זו חוללה נפלאות' באמצעות הטרנספורמציה של תחושת החרפה למצבור כוח לאומי מתחדש. 'לעתים מוצאת ההסטוריה אנשים שבידם היא מפקידה את זרעיה',⁵⁶ ובשעת משבר זו הוטל התפקיד על ביאליק. זרעיה של ההיסטוריה הם, כפי שכתב ז'בוטינסקי בשיר ההקדמה שלו, נטילת גורלו של העם בידי עלידי שיבתו למעגל ההיסטוריה. ואחרי מותו של המשורר הגדול כתב: 'ביאליק הוא המשורר היחיד בכל הספרות המודרנית, אשר שיריו עיצבו במישרין נשמתו של דור'.⁵⁷ הפואטיקה של ביאליק עיצבה, לדעת ז'בוטינסקי, את רוח הזמן בכיוון הציוני-המדיני. באמצעות קריאת הפואמה בהקשר הציוני קבע ז'בוטינסקי את השפעתה בקרב קוראי הרוסית, שכמוהו אף הם לא היו יכולים להיות ערים לעולם האסוציאציות המקורי. באמצעות ביאליק המריד אותם ז'בוטינסקי בפסיביות הגלותית, בחרפה, באותה 'בושת רעד וכניעה בפני השוט'. קבלת דין שמים היתה ביטוי מובהק של הפסיביות, ובשירת ביאליק מצא את ניגודה, כפי שפירש את הפואמה 'מתי מדבר': 'פולחן הכוח הגופני, ההלל לחרב ולשרירים' של אותם 'הגבורים שבחומש, שהמרו את פי האלוהים ויצאו למלחמה בעמלק, שכולם עד אחד נפלו חללים', ואילו צאצאיהם 'נתנוונו והיו ל"עם הספר"'.⁵⁸ המרד במסורת הדתית ובאיסוריה החל בעניינים קטנים מאלה, אנושיים לא פחות מהם: בשירי הטבע והארוטיקה של ביאליק ראה ז'בוטינסקי "פולחן השמש". זה דבר-מגמרי עכו"מי, עבודת-אלילים על טהרת החמירות'.⁵⁹ אין צריך לומר שהוא הודה לחלוטין עם המרד הזה.⁶⁰

54. ראו ביקורתו של סטניסלבסקי, הטוען שגם בתרגום עצמו טשטש ז'בוטינסקי את המוטיב התאולוגי וכך השטיח את משמעות הפואמה, בין השאר משום שעולם האסוציאציות הביאליקי המעוגן כל כולו במסורת היהודית היה זר לו: Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle*, pp. 186-193.
55. מירון, 'מעיר ההרבה והלאה' (לעיל הערה 51), עמ' 111.
56. ז'בוטינסקי, 'הקדמה לשירי ביאליק (1911)', על ספרות ואמנות, עמ' 115.
57. ז'בוטינסקי, 'אחרי מות ביאליק (1934)', שם, עמ' 375.
58. ז'בוטינסקי, 'ליובל הששים של ביאליק (1933)', שם, עמ' 357 [ההדגשה במקור].
59. שם, עמ' 357.
60. ז'בוטינסקי, 'אחרי מות ביאליק', שם, עמ' 378.

המאמר 'אחרי מות ביאליק' נכתב בשנת 1934 ופורסם בידיש בניו-יורק. גם בשלב מאוחר זה בפעילותו הפעילו המוטיבים הפגאניים והמרדניים שבשירת ביאליק את רוחו של ז'בוטינסקי עד כדי כך שראה בהם, דווקא בהם, את היסוד הנצחי שביצירת המשורר, והזדהותו עם הערגה 'למעשה עז ומסוכן אפילו למרות איסורו של הבורא' לא השתנתה מאז כתב שלושים שנה לפני כן בשיר ההספד על הרצל: 'אם אל עֲצְמוּ יֵצֵא לְחֶסֶם הַשָּׁעַר, / נִשְׁרָה עֲמוֹ, נִפְרָץ – וְנִגְאָל!'.⁶¹ מכיוון שהוא עושה שימוש מטפורי במושג האל אין הוא נרתע מפני המריית פיו, שהרי גם איסוריו אינם אלא מטפורה נטולת מעמד נורמטיבי פוזיטיבי, ואפשר, ולעיתים הנסיבות גם מחייבות, למרוד באיסורים אלה ובמי שאסרם. המרד באל, במינוח שנלקח מסיפור מאבקו של יעקב במלאך,⁶² לא זו בלבד שלא יוביל לאסון ולחורבן כדברי משה באוזני דור המדבר,⁶³ אלא שהוא הוא ערובה לניצחון, לפריצה ולגאולה. ז'בוטינסקי עצמו מתח קו מחבר בין שירי המרי של ביאליק לבין השקפתו הציונית שלו.

אגנוסטיציזם ושתי רשויות

כבר הזכרנו את ביקוריו של ז'בוטינסקי בן השש בבית־הכנסת לאמירת 'קדיש'. לימים תיאר באירוניה עצמית את החוויה שהעצימה את המרחק בינו לבין המסורת ומנהגיה עד כדי ניכור: אוירת בית־הכנסת 'לא שלי'.⁶⁴ אכן כל ימיו היה זר להווי בית־הכנסת. כשעתיים לפני מותו מהתקף לב במחנה בית־ר בניו-יורק בשנת 1940 ביקש מאחד ממלוויו, בן ישיבה לשעבר, לשיר באוזניו את 'כל נדרי', ואמר: 'מכיוון שזה בארמית ולא בעברית לא הכרתי את התפילה מעודי כיאה'. המלווה עשה כבקשתו, והוא חזר אחריו מילה במילה.⁶⁵ אין זה מקרה שנוסח 'כל נדרי' לא היה מוכר לו. כפי שהעיד ערי בנו לא ביקרה משפחת ז'בוטינסקי בבית־הכנסת אף לא ביום הכיפורים ולא נערך לו טקס בר מצווה. תחת זאת לקח אותו האב לסרט ראינוע.⁶⁶ את יחסו לדת סיכם בקצרה: 'דת, מסורה, כל המשרתים את הדת ואת המסורה, היו בשבילי תמיד כעין סיפורים מימי הביניים, דברים שאין להם שום שייכות לחיים האמיתיים'.⁶⁷ רק כשהתעורר צורך פוליטי החל להתעניין בדת מתוך כובד ראש. בצעירותו לא העסיקה אותו הדת כל עיקר וחץ מאזכור אמירת הקדיש כמעט לא נזכרו הדת

61. 'הספד', שירים, עמ' רלט. על המשמעות התאולוגית של הקריאה למרד בשיר זה ראו להלן.

62. בראשית לב:כד-לב.

63. במדבר יד:מ-מה.

64. ז'בוטינסקי, זכרונות בן־דורי, עמ' 38-39.

65. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 168.

66. ערי ז'בוטינסקי, אבי זאב ז'בוטינסקי, עמ' 106.

67. זאב ז'בוטינסקי, 'הדת', הירדן, 2 באוגוסט 1935.

ומנהגיה בחיבוריו האוטוביוגרפיים הנוגעים לתקופה זו. בהיותו כבן 25 כתב בפיליטון שרק פעם אחת בחייו השתתף בסדר פסח 'אמיתי'.⁶⁸

חוסר הרלוונטיות של הדת הפוזיטיבית והשימוש המטפורי במושג האל הביאו את ז'בוטינסקי לידי השוואה ספרותית של האל והשטן כשתי רשויות שקולות המקיימות ביניהן קשר וכל אחת מהן מפעילה את האחרת ונפעלת על-ידיה. כך פירש את ספר איוב ואת אמירת קדיש ברומן חמשתם העוסק בחייהם של יהודים באודסה על סף ההתבוללות. הגיבורה מתה בדמי ימיה והמספר מתאר את ההלוויה ואת מנהגי השבעה בבית הוריה. בשמעו את הקדיש מגומגם בפי האב השכול עלתה בו חמתו: זאת תפילה 'מוזרה ואף חסרת-שחר: אין בה אף מלה אחת על האבדה ויש רק תהילות ותשבחות לאֵל הקטלן. בהקשיבי למלותיה [...] נשכתי שפתי מרוב חימה וחשבתי בלבי: – אבן הייתי מידה בך, אלוהים, לולא הרחקת כל-כך מחבואך'.⁶⁹ הטחת דברים זו כלפי מעלה ממצה את הרהורי התאולוגיים של המספר בעת ההלוויה. למחרת בא אצל האבלים לנחמם, מצא את האב יושב על הארץ וקורא כמנהג בספר איוב 'מתוך תנ"ך עבה עם תרגום רוסי'. עד מהרה פותח האב במונולוג תאולוגי, הנקטע פה ושם בהרהורי המספר או בשאלותיו:

ספר נפלא: כמובן, רק כעת יכולתי לרדת לעמקו. עיקר-עיקרו – קושיה זו: אם קרה מה שקרה, מה יעשה האדם – הימרוד, יתבע את אלוהיו לדין-כבוד, או יתיצב כחייל בעמידת-דום 'יד לתפֶר', או אפילו יצדיע, וירעים בקולו קבל העולם כולו: לפקודתך, כבוד מעלתך! והשאלה, לדעתי, נדונה כאן לא מבחינת הצדק והעוול, אלא אחרת לגמרי: מבחינת הגאווה. גאותו האנושית של איוב, שלי ושלך. המבין אתה: מהי דרך גאה יותר – למרוד או להצדיע?⁷⁰

ז'בוטינסקי מוציא את איוב התנ"כי מהקשרו התאודיצאי ומציגו בהקשר אנושי של כבוד האדם, והדילמה של איוב עוברת טרנספורמציה מניסיון להבין את פשר שרשרת האסונות שניחתה עליו בהנחת מוסריותו של האל וטובו המוחלט, לדילמה של התנהגות אנושית הנגזרת מתודעת הכבוד. איוב בפירושו החילוני של ז'בוטינסקי אינו מתחבט בבעיית צידוק הדין אלא עוסק בבעיית ההדר כמעצב התנהגות. כמו בפילוסופיה הקלאסית, האדם הוא מידת הדברים, לא האל. קריאה חדשה זו באיוב היא קריאה חתרנית: רק מי שרואה באל מטפורה ספרותית יכול להמיר את בעיית צידוק דין שמים בקביעת כללי התנהגות לאור דוקטרינת ההדר.⁷¹ מאידך גיסא, אין זה אתאיזם ניטשיאני: האל המטפורי לא מת, ויישום

68. זאב ז'בוטינסקי, 'רקעו את הברזל!', רשימות, עמ' 183. הפיליטון נכתב בשנת 1905.

69. זאב ז'בוטינסקי, חמשתם (תרגמו לעברית י"ה ייבין וחנניה ריכמן), ירושלים תש"ז, עמ' 228.

70. שם, עמ' 228-229.

71. על דמותו של איוב כפי שנדרשה בספרות העברית מתקופת התחייה ואילך ובספרות הכללית של המאה ה-20 ראו: מלכה שקד, לנצח אנגנך: המקרא בשירה העברית החדשה – עיון, תל-אביב 2005, עמ' 481-504. שקד מדגישה כי 'מאז דור התחייה ועד סוף המאה מתבלט בשירה העברית הנדרשת לספר איוב

תפיסת האדם כמידת הדברים, כלומר התייחסות אנושית רפלקטיבית, היא גם התייחסות אנושית לאל. האדם והאל שותפים, והאדם הוא הקובע בהתנהגותו את דרגת השותפות. וכך האב משיב בעצמו על השאלה שהציג:

[...] דרך גאה יותר – להצדיע. מדוע? הנה כי כן: אם מורד אתה, משמע, התרחש מעשה־הבל, כאילו עברה, כביכול, עגלת־זבל ורמסה על־לא־חטא שבלול או מקק; משמע, כל סבלך – סתם־כך, הבל מקרי, ואתה בעצמך אינך אלא מקק. [...] ואולם, אם רק מצא איוב עוז בנפשו להרעים 'לפקודתך' [...] מיד משתנה הענין תכלית השינוי. [...] הכל לפי התכנית: היתה בריאת־העולם, היה המבול, נוי, וחורבן בית־המקדש, מסעי־הצלב, יִרְמֵק כבש את סיביר, נפלה בסטיליה, וכן הלאה, בקיצור, כל דבר־הימים ובכלל זה גם האסון בביתו של מר איוב. כלומר, לא גלגל עיזור סתם אלא לפי התכנית; גם זה תוֹזְמֶרָה באופירה רבתי – לא תוכה חשוב כנפוליאון, ובכל זאת תו, שנרשם בכוונה־תחילה בידי אותו וְרָדִי עצמו... ובכן, לא שבלול אתה כלל – אלא אחד ממעוני האופירה, ובלעדיך לא היתה המקהלה שלימה. אתה – אישיות, עוזר מעוזריו של רבוֹן־העולם. מצדיע אתה לא רק לכבודו אלא גם לכבודך אתה [...]”⁷²

תפיסת האל כמטפורה מתחדדת על־ידי ההשוואה לוורדי. התווים שכתב מעניקים פשר להתרחשויות על הבימה, והאל אינו יותר ממלחין באופרה הענקית של ההיסטוריה האנושית. האופרה, המחבר והמבצעים הם מטפורות המסייעות להבנה מושאלת של המציאות. לכן האדם המקבל עליו את הדין מצדיע הן לכבודו של המלחין הן לכבודו שלו כאחד ממשתתפי האופרה, שיש בה תוכנית אפירורית. פירושו של ז'בוטינסקי הוא אפוא חתרני. פשוטו של מקרא בתשובות האל לשאלות איוב, המובאות בסדרת שאלות רטוריות, הוא שיש תוכנית והאדם אינו שותף בהכנתה ואף אינו יכול להבינה. לפי פירושו של ז'בוטינסקי, האדם יכול להבין את התוכנית, להשפיע עליה, לפרש אותה ובלעדיו אין כל אפשרות לבצעה והיא נשארת היפותטית.

האב השכול ממשיך לפרש ברוח זו גם את הקדיש. הוא מציג לפנינו שילוש של האדם, האל והאנטיזה שלו, השטן, שאינו עוד קטגור תכנן הכפוף לאל ואינו עושה אלא את מה שהותר לו מגבוה, כפי שעולה מהקריאה המסורתית באיוב, אלא הוא רשות העומדת מול האל, כעין גלגול של תורת שתי הרשויות הפרסית, או טרנספורמציה של רעיון האנטיכריסטוס באפוקליפסה הנוצרית:

הנה, רֵאָה, 'קדיש' זה – תפילת־האבלים העיקרית, אומרים אותה בכל ימי־האבל, ולפי דיננו די בה ואין צורך בשום אחרת. ותכנה – 'יתגדל ויתקדש שמיא רבא' ותו לא.

קו של מהאה נגד המסופר בספר זה, ומהאה זו 'משקפת את זווית הראייה הסקולרית השלטת בשירה העברית החדשה' (עמ' 503-504). המדרש החילוני ששם ז'בוטינסקי בפי האב השכול אין בו מהאה על סיפורו של איוב משום שאין לו כל צורך בתאודיצאה.

72. ז'בוטינסקי, המשתם, עמ' 229.

גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'

לא זו בלבד שאין אף מלה על הנפטרת, אלא אין בכלל שום רמז לכל המאורע. לו היה, לפחות: 'נכנע אני לרצונך הקדוש' – אפילו זה איננו. ובכלל, במחילה, גיבוב-מלים אוילי: 'יתברך וישתבח ויתפאר' – ועוד כחמש מחמאות מאותו הסוג [...] לכאורה, לו היתה לו, כביכול, קיבה לקדוש-ברוך-הוא – צריכה היתה לתקוף אותו בחילה מקידות והשתחויות שכאלה. אך לאמיתו של דבר, אין זה הבל כלל: הכל בכוונה תחילה, מקנטר הוא את השטן.⁷³

כאן נקטע רצף המונולוג, המספר מציג שתי שאלות: 'מי זה "הוא", ומדוע את השטן?'. תשובת האבל מציבה את היהודי על מישור של שותפות עם האל כבעלי-ברית בלחיימה בשטן: רבי עקיבא, אמר, חיבר את התפילה⁷⁴ מתוך מחשבה שהאבל העומד לפני קבר יקירו ויחמתו בוערת בו להשחית':

הנה יניף את שני אגרופיו ויתחיל להטיח דברי-חירוף ישר כלפי מעלה. ומאחורי המצבה הסמוכה קורס-לו השטן ואינו מחכה אלא לזאת בלבד: שיפרוץ בחירופים. שיכריז בגלוי, אחת לתמיד: אתה, רבוננו-של-עולם, אינך, במחילה מכבודך, אלא גחמן משתולל וגס-רוח – ועוד ערל-לב לתוספת, כלך-לך, לא ארצה עוד להכירך! והוא אשר מצפה לו השטן: אך ישמע את הדברים הללו – מיד יעשה לו העתק מדוייק, יעוף לגן-העדן ויגיד לרבוננו-של-עולם: 'נו, מה, ספגת מנה אחת אפיים? ועוד מידי מי: מידי יהודי – שליחך וסוכנך בכבודו ובעצמו. צא בדימוס, הוקן: כעת אני המנהל'. הנה למה מצפה השטן.⁷⁵

הווי אומר, השטן אינו קטגור המביא למשפט את היהודי שהתפרץ כלפי שמים מתוך צערו, אלא הוא יריבו של האל במאבק הנערך ביניהם על השלטון בעולם. שלא כמו באפוקליפסה הנוצרית, השטן מנהל את מאבקו באל בכלים רציונליים בלבד. הוא משתמש בדברים שהטיח אותו יהודי מסכן כלפי מעלה כדי להוכיח שכביכול תש כוחו של האל ויש צורך בחילופי משמרות בהנהגת העולם. כמו בחיים הפוליטיים, 'כללי המשחק' מחייבים את שני הצדדים, והשטן יודע שסיכוייו להדיח את האל ולרשת אותו מותנים בתוקף הנימוקים שבפיו ובקישורם הלוגי למערכת קוהרנטית של טיעונים המחזקים זה את זה ומוכיחים בסופו של דבר את התזה העיקרית שלו. דווקא משום כך יש ביכולתו של היהודי האבל, העומד על שפת קבר

73. שם, עמ' 230.

74. ייחוס חיבור הקדיש לרבי עקיבא על-פי אגדה המובאת בתנא דבי אליהו, זוטא י, ז; וזה חדש פרשת לך לך. אין להניח שהמקורות הללו היו לנגד עיניו של ז'בוטינסקי, ולו משום שהתנא דבי אליהו מספר סיפור בעל משמעות שונה, אמירת קדיש כסגולה לשחרור המת מדין של גיהנום. מן הסתם הביא ז'בוטינסקי את המסורת המייחסת את הקדיש לר' עקיבא על סמך מה שמע בילדותו בבית-הכנסת.

75. ז'בוטינסקי, חמשתם, עמ' 230-231.

יקירו, להשפיע על תוצאות המאבק הקוסמי האדיר, אם ישמיע באוזני האל את הטיעון שבאמצעותו יוכל להתגבר על השטן הזומם להדיחו. בידי היהודי האבל, בשעתו הקשה והנוראה מכולן, להכריע בכוח דיבורו את המאבק שבין שתי הרשויות הללו, בין האל ובין השטן, אם יהלל וישבח וירומם את האל דווקא בשעה הקשה הזאת. בידו הבררה להמליך את האל או את השטן. האדם היהודי הוא המחליט, הוא הבוחר שלא לעשות את השטן בעל-הבית בעולם: הוא משבח את הקדוש ברוך הוא כדי למנוע את השטן מלהתערב. 'איזה מין חשבונות יש ביני לרבנו-של-עולם - עניננו הוא [...] ואתה אל תתחוב חטמך'.⁷⁶

פירוש מיתולוגי זה לקדיש רחוק מעולמה הרוחני של היהדות, עולם שאין בו שותפות כלשהי עם האל הטרנסצנדנטי הכל יכול והכל יודע, ואין בפמליה של מעלה לא רצון ולא יכולת להתחרות בו, קל וחומר להדיחו ולהחליפו כביכול.⁷⁷ הדרמה ש'בוטינסקי מעלה בפירוש זה לקדיש יש בה השפעות מיתולוגיות מובהקות מעולמן של הנצרות ושל ההלניות והיא משקפת את תפיסת האל כמטפורה שאינה מייצגת את הממשות האונטולוגית המושלמת, את האידאה של הקדוש, את ההוויה המוחלטת, הנצחית. לא רק מעמדו של השטן, אלא גם מעמדו של האדם משווה כאן מכמה בחינות למעמד האל - האל והאדם שותפים, שניהם נאבקים בשטן, יחד יקבעו את גורל העולם.

המיתולוגיה של הקדיש בחמשתם, שחברה בשנת 1934,⁷⁸ עולה בקנה אחד עם האינדיבידואליזם שכה נחשב בעיני ז'בוטינסקי. במאמר משנת 1928 לרגל יום הזיכרון לטרומפלדור העלה פירוש חילוני לקדיש, אף הוא אינדיבידואליסטית:

טעמו של הקדיש הוא מן-הסתם בכך, ש'שמיה דקודשא בריך הוא' - המהולל בו אינו כל-כך אלוהיך, כמו אלוהי המת - אותו קודש, שלמענו חי ולמענו אולי גם מת. הייתגדל ויתקדש' המפורש מנקודת-ראות זו, משמעו בלשון הבריות: אף-על-פי שאתה, אנוש, נפלת, הקודש, שאותו עבדת, מוסיף להיות גדול וקדוש. ואנו, הנשארים, נמשיך בעבודתך ובמלחמתך לנצחוננו.⁷⁹

כאן ז'בוטינסקי אומר בפירוש שהאל אינו אלא מטפורה ספרותית, המייצגת את האידאלים שהמנוח האמין בהם. האומר קדיש אינו חייב להאמין במציאותו של הקדוש ברוך הוא, והתארים המיוחדים לאל הם תוארי עולמו הרוחני והרעיוני של המנוח שלו זכרו אומרים

76. שם, עמ' 231.

77. אין זה המקום לדיון השוואתי בין מושגי האלוהות בעולם הפגאני הקלאסי לבין המונותאיזם היהודי ובינו לבין הנצרות. להמחשת גישת היהדות הנורמטיבית לסוגיה זו די אם נצטט מסידור התפילה את אחד מפסוקי 'אדון עולם': 'והוא אחד ואין שני להמשיל לו להחבירה/ בלי ראשית ובלתי תכלית ולו העוז והמשרה. וכן יגדל אלהים חי, בסידור, המבוסס על יג העיקרים, וראו גם שלמה אבן גבירול, 'כתר מלכות', א-ט, במהדורת שירמן.

78. ז'בוטינסקי, 'המחבר על "חמשתם"', חמשתם, עמ' 244.

79. ז'בוטינסקי, 'יום-הזכרון לטרומפלדור', זכרונות בן-דורי, עמ' 103.

גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'

קדיש. הקודש הוא עניין סובייקטיבי: מה שאדם מאמין בו וחי למענו, ועל אחת כמה וכמה מה שאדם מת למענו, קדוש ייאמר לו, ובאמירת קדיש 'אנו, הנשואים' מתחייבים להמשיך בדרכו. מכאן המסקנה שהאומר קדיש אחרי אדם גדול חייב לעשות חשבון נפש רעיוני מעמיק, ורק אם הוא מוכן ללכת בעקבותיו רשאי הוא לומר קדיש כיושרו, ואם אינו מוכן ללכת בעקבותיו הקדיש 'אינו אלא גיבוב של מלים נבובות, והרעש ביום-השנה אינו אלא קומדיה'. חשבון הנפש שעשה ז'בוטינסקי קשור ל'אגדת תל-חי': טרומפלדור כחייל יהודי ותל-חי כמצודה יהודית מזוינת הם 'מופת ומסורת לדורנו הצעיר [...] ואת הקדיש לזכרו נאמר כך: [...] יתגדל ויתקדש בקרבנו מופתך, ואנו בדרכך נלך'.⁸⁰

כאן, בחתימת המאמר, הביא ז'בוטינסקי את חילון הקדיש לשיאו: 'שמיה רבא' שיתגדל ויתקדש אינו ישות חיה שקיומה אובייקטיבי, גם לא 'אלוהי המת' שקיומו סובייקטיבי, אלא מופת חייו ומותו של המנוח, ולא בעולם שברא כרצונו בעל השם הגדול יתגדל, אלא 'בקרבנו', חבר בני-אדם החיים כאן ועכשיו, והוא יתגדל על-ידי הליכתו בדרכו. הקדיש הוא אפוא עניין שבין אדם לחברו המת, הצהרת מחויבות להמשיך בדרכו גם אחרי מותו, הקודש הוא עניין אנושי והקדושה מיוחסת לאדם ולאמונותיו. גם בהקשר זה 'האדם הוא מידת הדברים', האדם יוצר את הקדושה ומחיל אותה על מעשיו ועל אמונותיו. ואם ב'אדם גדול' מדובר מעשיו ואמונותיו הם עניין פוליטי. לפנינו המחשת עוצמתו של 'הקדוש שעבר תהליך של חילון', ציר לפיתוחה האפשרי של תאולוגיה פוליטית נטולת אלוהים.

תאולוגיה פוליטית אננוסטי

ביחסו הפוליטי של ז'בוטינסקי לדת ולציבור הדתי אפשר להבחין בשתי תקופות השונות זו מזו מהותית, אף-על-פי שבעמדתו התאולוגית לא חל שינוי של ממש וכל ימיו היה אננוסטי אם לא אתאיסט, ומכל מקום אפיקורוס גמור. במאמריו הפובליציסטיים הסתייג מעמדות האורתודוקסיה הסותרות את הערכים הדמוקרטיים-הליברליים. כשהתנגדו החרדים למתן זכות בחירה לנשים לאספת הנבחרים של היישוב בשנת 1919 דיבר ז'בוטינסקי על 'מלחמת קולטורה' תקיפה, והד ביסמרכי עליה מדבריו: 'ועתה יוצאים מאיזה חור שבקיר אנשים, אשר מעודם לא שמעו גם את שם ג'ון סטיוארט מיל, ומכריזים כי ההסדרות הציונית בנויה על עיקר שמתנגד לתורה',⁸¹ והוא מתן זכות בחירה לנשים כפי שהוחלט בקונגרס הציוני הראשון. אגב, אחד מראשי 'היוצאים מאיזה חור שבקיר', כלומר המדברים במחנה החרדי נגד זכות בחירה לנשים, היה הרב קוק, ולימים יזכה בהערצתו הגלויה של ז'בוטינסקי

80. שם, עמ' 105, 109.

81. זאב ז'בוטינסקי, 'בנין', חדשות הארץ, 27 באוקטובר 1919; בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ'

בעיקר בשל עמדתו בפרשת רצח ארלוזורוב, עניין שיהיה בעל משקל בהתפתחות הגותו של ראש בית"ר.

עמדות אפיקורסיות התוקפות את גישת החרדים ושוללות כניעה להם הביע ז'בוטינסקי כמה וכמה פעמים. כשהקים את המפלגה הרוויזיוניסטית היו שותפיו לדרך חילונים באורחות חייהם, בהלוך מחשבתם וברטוריקה הפוליטית שלהם. בתוכנית הפעולה של המפלגה הרוויזיוניסטית, שפורסמה בגרמנית כשנה אחרי הקמתה ובעברית כעבור עוד שנתיים, אין הדת נזכרת כלל.⁸² בוועידת היסוד של ברית הציונים הרוויזיוניסטים (פריס 1925) הגישה קבוצת צירים הצעה להצהיר שהדת היהודית היא 'גורם קונסטרוקטיבי' בתחיית היהדות. ז'בוטינסקי הזמין את אחד מיוזמי ההצעה לשיחה ודרש להורידה מסדר היום בהציגו לאורחו שאלה רטורית: האם באמת אני צריך לשלוח את בני לישיבה? כעבור שנה שוב מנע העלאת הצעת החלטה שקראה לכבד את מצוות הדת. כעבור עוד שנה העיר, כי במסעותיו בפולין, בסלובקיה ובקרפטים נוכח לדעת שיש בחוגי 'המזרחי' אהדה לרעיונות הרוויזיוניסטיים, ולדברי יוסף שכטמן הוסיף ואמר: 'אף על פי שאני אישית רחוק מאורח-חיים מסורתי, יודע אני לכבד את המגנטיות המטהר ואת המשמעות המתחייבת מן המסורת היהודית'.⁸³ בראשית שנות השלושים עסק זאב וולפגאנג פון-וייזל, מראשי הרוויזיוניסטים בארץ, במגעים עם גורמים דתיים והציע להקים מועצה דתית ובית-דין לפתרון שאלות דתיות אקטואליות. הוא העריך שהדבר יסייע לברית הצה"ר להגיע להנהגת התנועה הציונית בקונגרס הקרוב. ז'בוטינסקי שיגר אליו מפרס הנחיה חד-משמעית: 'היה זהיר עם האורתודוקסים. המפלגה שלנו כמפלגה לא תשאף אל ריאותיה אף שאיפה אחת של מסורתיות; [...] לא אסכים שלמפלגה בתור שכזו תהיה "מועצה דתית" או "בית דין". אנו מתנגדים לזה [...].'⁸⁴

על אף התועלת הפוליטית העשויה לצמוח מקשר רעיוני עם חוגי הציונות הדתית שכבר בשנת 1927 חש בה, לא הסכים ז'בוטינסקי ל'עסקה' אידאולוגית אתם בנוגע למעמדה של הדת ולאופיה החילוני של מפלגתו. הוא לא חלק על הערכתו של פון-וייזל בדבר התועלת הפוליטית ערב הקונגרס, אך לא היה מוכן לשינוי האידאולוגי המבוקש, מה גם שהדבר היה עלול לעורר התנגדות פנימית עזה במפלגה. ההתנגדות הפוליטית למסורת היתה כה עזה עד שמתעוררת שאלה אם לא ויתר ז'בוטינסקי מראש על הסיכוי לכונן קואליציה בראשותו עם 'המזרחי', כשלכאורה היתה השעה כשרה לכך.⁸⁵ כך או כך, כעבור שנתיים ניסה להידבר עם

82. ז'בוטינסקי, 'מה רוצים הציונים הרוויזיוניסטים?', בדרך למדינה, עמ' 283-302.

83. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 24-25.

84. זאב ז'בוטינסקי, איגרות, ז, ינואר 1931-דצמבר 1930, איגרת 169, פאריז, 29 בינואר 1931, עמ' 184.

85. כך, ז'בו, ב, עמ' 807-808, מנתח את יחסי הכוחות בקונגרס הט"ז (1931) וטוען שעל אף יחסי כוחות שקולים בפתחה, 'כל החישובים והתחזיות נשטפו בסופת הקונגרס'. אולם דומה שהתוצאה הפוליטית נקבעה קודם ששטפה הסופה את הקונגרס: מכתבו של ז'בוטינסקי לפון-וייזל מלמד שבאותו הזמן הוא לא היה להוט להקים קואליציה שבה הסיעה הדתית תהיה לשון מאזניים.

'המזרחי' ועם הציונים הכלליים ב' לקראת הקונגרס הי"ח ומצא את שתי המפלגות הציוניות בינן לבין עצמן; מקצת נציגיהן קיבלו את גישתו המדינית ומקצתם את גישתו של חיים וייצמן.⁸⁶ אם היתה שעת כושר בשנת 1931 היא חלפה ב-1933, ודאי אחרי פרשת רצח ארלוזורוב. אכן כמנהיג פוליטי תר ז'בוטינסקי אחר שותפים שיסייעו בידי, אולם הוא לא מיהר לקבוע את מקומו הפוליטי והאידיאולוגי לצד הציונים הדתיים, על אף הקרבה בנקודות מסוימות. הוא ביקש דווקא להתחבר עם השמאל, הכוח העולה בתנועה הציונית. יחד היו יכולים לעשות הרבה, ועל ההבדלים באידאולוגיה ובמנטליות הפוליטית אפשר היה להתגבר אל מול האינטרס הלאומי המשותף העומד בבסיס המוניום הציוני שלו. כשם שקרא בשם המוניום - 'חד-נס' בלשונו הפואטית - להימנע ממלחמת מעמדות ביישוב ולקבל את עקרון הבוררות בסכסוכי עבודה, כך ביקש להגיע לידי הסכם עם השמאל הציוני, על אף האיבה בין תנועתו לבין מפא"י על רקע רצח ארלוזורוב. בשיחותיו בלונדון עם דוד בן-גוריון מצא שותף למסקנתו האופרטיבית, אף כי לא להנחות היסוד שלו ולהלוך מחשבתו. שני האישים באו לידי הסכם על שיתוף-פעולה בין תנועותיהם, הסכם שהיה טעון אשרור. הרוויזיוניסטים בוועידתם אשררו את ההסכם בהצטרפות שיניים. הסתדרות העובדים הכללית העמידה אותו למשאל חברים, הוא לא זכה לרוב ונדחה.⁸⁷ עובדה היא שרק אחרי כשלוש פרשת השותפות עם השמאל הציוני גמלה בלבו של ז'בוטינסקי ההחלטה לפלג את התנועה הציונית ולהקים את ההסתדרות הציונית החדשה.⁸⁸ ז'בוטינסקי ועוזריו לא ראו בגוף זה מפלגה, אלא ארגון על-מפלגתי, חלופה להסתדרות הציונית 'הישנה', שלדעתם חדלה מלמלא את תפקידה ההיסטורי. כדי להקים ארגון לאומי שיהיה אפשר להציגו כחלופה להסתדרות הציונית המוכרת והלגיטימית היה צורך בפעילות של יותר מסיעה אחת בתוכו.

על רקע תמיכתו של הציבור הדתי ובייחוד תמיכתם של כמה מחשובי הרבנים ובהם הרב אברהם יצחק הכהן קוק בנאשמי פרשת רצח ארלוזורוב, העמיקה עוד יותר הזיקה הרגשית שבין ז'בוטינסקי, החילוני המובהק, לבין קבוצת רבנים ועסקנים של האורתודוקסיה שגילו עניין בהקמת הצ"ח והיו מוכנים להצטרף אליה ולהשתתף בכנסית הייסוד שלה בווינה בספטמבר 1935, כעין חלופה לקונגרס הציוני. בהיותו מנהיג פוליטי קיבל אותם בזרועות פתוחות, ובכל זאת, לו יכול לכרות ברית עם בן-גוריון וסיעתו היה בוחר בשותפות עם יריביו המרים, חילונים כמותו. כארבעה חודשים לפני כינוס הצ"ח כתב לבן-גוריון מכתב אישי הפותח במלים 'ידידי בן-גוריון' ומבהיר את סדר העדיפות האידיאולוגי והפוליטי שלו:

86. שם, עמ' 937.

87. על פרשה זו ראו: יעקב גולדשטיין ויעקב שביט, ללא פשרות: 'הסכם בן-גוריון-ז'בוטינסקי' וכשלונו, תל-אביב 1979. חיבור זה הוא הסיכום הטוב ביותר של פרשת ההסכם. למשמעות ההסכם וביטולו מנקודת ראותו של ז'בוטינסקי ראו: שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ב, עמ' 321-341; כץ, דברו, ב, עמ' 922-932.

88. ערי ז'בוטינסקי, אבי, עמ' 102; שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 11-15.

לו נוכחתי שאין דרך 'למדינה' אלא סוציאליזם, או אפילו שזה רק יחיש את יצירת המדינה בדור אחד – הנני מוכן ומזומן. עוד יותר: מדינת אדוקים שבה יכריחוני לאכול 'געפילטע פיש' משחר עד שחר (אבל אין דרך אחרת) – מסכים. עוד יותר גרוע: מדינה יידישאית, שבשבילי זה סוף כל הקסם שבדבר; אם אין דרך אחרת – מסכים. ואשאיר צוואה לבני ישיעשו מהפכה; אך על המעטפה אכתוב: 'לפתוח 5 שנים אחרי חנוכת המדינה העברית'.⁸⁹

במאי כתב ז'בוטינסקי לבן-גוריון על 'מדינת אדוקים' ועל אכילת 'געפילטע פיש' שכנראה לא היה לטעמו, ובאוגוסט, כפי שנראה, דיבר על 'השרשת קודשי התורה'. המכתב מונה את הדברים הסותרים את השקפת עולמו של מחברו, מן הקל אל הכבד: סוציאליזם, אדיקות ויידישאיות. באין בררה יסכים ל'מדינת אדוקים' – ביטוי המכיל בתוכו מטען של בוז ודחייה, שני רק לויתור על העברית למען החשת הקמת המדינה. מנוסת הדברים לא ברור מה בין שלוש הרעות הללו מצדיקה את עשיית המהפכה חמש שנים אחרי הקמת המדינה, אך דומה שכוונתו למדינת יידיש, שרק כלפיה ציין 'סוף כל הקסם שבדבר'.

אין כל אפשרות להבין את השינוי שחל באמצע שנות השלושים בהתבטאויותיו של ז'בוטינסקי בנוגע לדת, למיסודה הפוליטי במדינה בעתיד ולמשקלם של ערכיה בהווה הלאומית בהווה במנותק מהרקע הפוליטי שלהם, כפי שבא לידי ביטוי במכתב לבן-גוריון ובכשלון ההסכם שעשו. לא בכדי חלוקים מקורביו בשאלה אם חל שינוי של אמת בהשקפת עולמו, או רק במבע הרטורי של האינטרס הפוליטי, וטעמו ונימוקו של כל אחד מהם עמו.⁹⁰ בין כך ובין כך, מאז כינוס כנסית הצ"ח בשנת 1935 יש בתנועה הרוויזיוניסטית על גלגוליה השונים הבחנה בענייני דת בין רשות היחיד לרשות הרבים והסכמה לפרהסיה בעלת מאפיינים דתיים. נאומו של ז'בוטינסקי והחלטות הקונגרס נקראים ממרחק של שבעים שנה כנאומים והחלטות של המפד"ל בשלהי המאה ה-20. הגדרת המטרה, כלומר התוויית חזון העתיד של התנועה, נוסחה כתאולוגיה פוליטית. בדיונים על 'חוקת ההסתדרות הציונית החדשה' העלה ז'בוטינסקי הצעה לקבוע שבגדר מטרת הציונות 'להשליט את קדשי תורתנו בחיי העולם'.⁹¹ פעמים הרבה השתמש ז'בוטינסקי במילים 'קדוש', 'קדושה', 'קודש', 'התקדשות' ודומיהן. ואולם ניתוח המסרים של ז'בוטינסקי מאז ימי נעוריו ועד מותו מעלה שתמיד זה היה מסר חילוני. גם כשהכתיר את מושא דבריו בתוארי קדושה זו לא היתה קדושה במובנה הדתי – היפוכה של הטומאה או ניגודו של החולין.⁹² הקדושה בכתביו היא

89. ז'בוטינסקי 'מכתב לדוד בן-גוריון', פריז, 2 מאי 1935, זכרונות בן-דורי, עמ' 21 [ההדגשה במקור].

90. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 23-33; כץ, ז'בו, ב, עמ' 941-943; רמבה 'דת ומסורת בחייו ובמשנתו' (לעיל הערה 1); ערי ז'בוטינסקי, אבי, עמ' 102; יוחנן בדר, דרכי לציון, תל-אביב 1999, עמ' 164-165.

91. זאב ז'בוטינסקי, 'א בריון', בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 170.

92. רחבה הספרות העוסקת במושג הקדושה מנקודת ראותה של הפנומנולוגיה של הדת והסוגיות רבות וסבוכות ולא כאן המקום לעסוק בהן. סיכום טוב בעברית ראו: יוסף דן, על הקדושה: דת, מוסר

גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'

ערך נשגב שראוי לדבוק בו ולהיכסף אליו, כלומר הקדושה וזה עם המטרה העליונה, 'הרוממה' כלשונו, והיא עניין פוליטי. אין זה 'מושג תיאולוגי שעבר תהליך של חילון',⁹³ כלומר קודש שחולץ, אלא להפך, חולין שנתקדש.⁹⁴ התקדשות זו אינה מוגדרת באמצעות מערכת נורמות או דוגמות שנמסרו לאדם בהתגלות מגבוה, אלא היא פרי הכרעה וולונטרית המוליכה לייחוד המטרה המקודשת בהתאמה לעיקרון המוניסטי הרגולטיבי של האידיאולוגיה הרוויזיוניסטית, המתגלם במושג 'חד-נס'.

לנוכח התנגדות עזה של הצירים החילונים מותן הניסוח, ובמקום המגמה האוניברסלית - 'להשליט את קדשי תורתנו בחיי העולם' - נתקבלה ברוב קולות הצירים בקונגרס החלטה פרטיקולרית, הרואה בהקמת מדינה 'ברוח תורת ישראל' את מטרת הציונות. וזה לשון ההחלטה:

מטרת הציונות היא:

גאולת ישראל לארצו, תחיית מדינתו והשרשת קדשי תורתו.

דרכיה -

יצירת רוב עברי בארץ-ישראל משני עברי הירדן, הקמת המדינה העברית על יסודות החופש והצדק ברוח תורת ישראל;

שיבת ציון לכל דורשי ציון וסוף הפיזור.

התעודה הזאת - זכות בכורה לה על תועלתו של היחיד, הקיבוץ או המעמד.⁹⁵

ז'בוטינסקי ויתר על הצעתו המקורית האוניברסלית וגם על נוסח פשרה שהציע ובו דובר על 'שלטון התורה', ניסוח העשוי להתפרש כתביעה לכינון תאוקרטיה יהודית, מדינת הלכה. הגדרת המטרה המובאת לעיל היא אפוא מתונה יחסית, אינה מדברת על 'שלטון התורה' אלא על שילוב של עקרונות החופש והצדק, שהם אוניברסליים במהותם, ו'רוח תורת ישראל', שיש בה יסוד פרטיקולרי מובהק, וכל זה בלי התחייבות קונקרטיית - 'ברוח תורת

ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, בייחוד עמ' 11-30, ושם התייחסות למחקרים העיקריים בתחום זה במאה ה-20.

93. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על מושג הריבונות (תרגום כריסטוף שמידט), תל-אביב 2005. הספרות העוסקת בשמיט רחבה. לניתוח ביקורתי הכולל את תפיסת המושגים הפוליטיים כתאולוגיה שנעשתה חולין ראו: Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* (trans. Marcus Brainard), Chicago and London 1998. סיכום טוב של שיטת שמיט בעברית ראו המבוא מאת כריסטוף שמידט לתרגום העברי של תיאולוגיה פוליטית. על תאולוגיה פוליטית אנגוסטית ראו: Ray Billington, *Religion without God*, London and New York 2002

94. בהשאלה מדברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק: 'הישן יתחדש והחדש יתקדש'.

95. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי ג, עמ' 28. מכתב זאב ז'בוטינסקי לערי ז'בוטינסקי, 14 בספטמבר 1935, מכון

ז'בוטינסקי בישראל א 2/38/2.

ישראל', מושג הניתן לפרשנות מצמצמת או מרחיבה, כראות עיני הפרשן הבורר לו את הערכים הנראים בעיניו מבטאים את 'קדשי התורה', מטרת הציונות מנוסחת במונחים תאולוגיים: 'גאולת ישראל', 'השרשת קדשי תורתו'; ואולם במעבר מסעיף המטרה להתוויית קווי היסוד החוקתיים של המדינה נוספים לתאולוגיה הפוליטית ערכים של ליברליזם: 'הקמת המדינה העברית על יסודות החופש והצדק ברוח תורת ישראל'. בין שני מרכיבים אלה, עקרונות החופש והצדק מזה ורוח תורת ישראל מזה, יש מתח מובנה, בדומה למתח הקיים בין צמד המושגים 'מדינה יהודית' ו'מדינה דמוקרטית' בחקיקה החוקתית בישראל.⁹⁶ ז'בוטינסקי ביקש להתגבר על שניות זו על-ידי הפשטה מושגית של 'קדשי התורה' עד לדרגה שבה אין כל סתירה בינם לבין ערכי החופש, המוסר והצדק האוניברסליים שכל אדם הגון מקבלם ומכבדם. אחרי נעילת הקונגרס כתב לבנו ערי מכתב של פרשנות המצמצמת את משמעותה של המחויבות לערכים הדתיים, בנסותו להצדיק את המהלך ולשכנע את הבן, האתאיסט המוצהר. 'הקדשים האלה הם עניני מוסר, בהם יתמוך אתאיסטי בתור אתאיסטי', כתב, והוסיף עוד נימוק אינסטרומנטלי: 'הפּאָטוֹס הדתי כשהוא לעצמו נחוץ לנו. [...] לו אפשר היה לברוא דור שכולו מאמין, הייתי שמח'.⁹⁷ אמור מעתה: הגדרת מטרת הציונות במונחים של תאולוגיה פוליטית לא נועדה להכפיף את המשפט והפוליטיקה לדת, אלא לגייס את הדת לשירות הפוליטיקה. לשם כך השתמש בביטויים בעלי קונוטציה דתית אָמוּטִיבִּית ('גאולה', 'קודש', 'תורה') תוך כדי מועור משמעותם המקורית על-ידי ההפשטה המושגית המתגברת באורח דיאלקטי על המתח שבין ערכי היסוד החוקתיים האוניברסליים לבין הדת, עד שגם כופר בעיקר יהיה מוכן לאמץ את הערכים הדתיים שעברו טרנספורמציה, איבדו את תוכנם התאולוגי והיו לערכי מוסר המקובלים על כל אדם הגון.

המכתב לערי נכתב עברית באותיות לטיניות לפנות בוקר למחרת נעילת הכנסייה והוא מעיד על הדיסוננס שז'בוטינסקי היה שרוי בו ומתוך כך בא לכלל פרשנות מצמצמת של החלטה, שמתחילה ביקש לנסחה במונחים רחבים יותר, בעלי עוצמה רבה יותר. העיון במכתב ובפרשנות הדיאלקטית מלמד, שגם הנוסח המרחיק לכת – 'שלטון התורה' – אינו כינון תאוקרטיה, דבר שהיה רחוק ממחשבתו כרחוק מזרח ממערב, אלא שלטון ערכי המוסר המצויים בתורה, שבהם יודה גם אתאיסט ובתורת שכזה יסכים להם. ואפילו הנוסח הראשון, שלכאורה הוא מרחיק לכת מכולם – 'השלטת קדשי תורתנו בחיי העולם' – גם הוא אמור לאבד את תוכנו התאולוגי באמצעות פרשנות מעין זו. יתר־על־כן, קל יותר לפרש בהפשטה מושגית דיאלקטית את הביטוי האוניברסלי כביטוי של השקפת עולם מוסרית, שאין עמה חובה של שמירת מצוות וקבלת עול מלכות שמים הלכה למעשה.

96. חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, סעיף 1 (א); חוק יסוד: חופש העיסוק, סעיף 2; חוק המפלגות, התשנ"ב – 1992, סעיף 5.

97. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 31.

המכתב לערי גם מבהיר את כוונתו הפוליטית של ז'בוטינסקי בסעיף הדתי – שימוש בפתוס לשם כינון אתוס. ברוח הניתוח האריסטוטלי של שלושת יסודותיו של תהליך השכנוע, אתוס, לוגוס ופתוס, ז'בוטינסקי מבהיר לבנו את הזיקה שבין הפתוס הדתי ה'נחוץ לנו' לבין האתוס המוסרי ומשקלו בתהליך השכנוע: 'כל אחד יסכים כי יש בתורה עקרונות קדושים באמת, ודבר קדוש באמת כדאי גם "להשריש". אבל מצד אחר, דווקא הקודשים האלה הם עניני מוסר, בהם יתמוך אתאיסטי בתור אתאיסטי, ואז, למה ה'שרש תחת ה'בנדרול של דת?'. במילים אחרות, קודשי התורה שהוא מבקש להשריש בחיי האומה הם ערכי מוסר כלליים שאינם גובעים מהכרה דתית או מהתגלות אלוהית, שהרי גם אתאיסט תומך בהם. לא את כל מה שכתוב בתורה יש להשריש בחיי האומה, אלא רק את הקודשים הללו. ודוק: יש בתורה עקרונות קדושים באמת', משמע לא כל מה שכתוב בתורה קדוש 'באמת', אלא רק אותם עקרונות שיתקבלו על דעתו של אתאיסט. הרי לפנינו גישה חילונית למהדרין לכתבי הקודש, למקורם, לערכם, לעצם מושג האלוהות ולפונקציה הקונסטרוקטיבית של הדת. ומכאן השאלה, מדוע לעשות זאת 'תחת הבנדרול' של דת? השאלה מנוסחת בלשון כללית, לאו דווקא בויקה אל הדת היהודית, אלא אל דת באשר היא, וכפי שנראה אין זה מקרה.

תשובתו של ז'בוטינסקי לשאלה שהציג מאלפת: אמנם 'אפשר לכונן שיטה מוסרית בלי קשר עם השכינה', וכך נהג גם הוא כל ימיו, 'ואילו עתה בטוחני כי נכון יותר לנהוג בעיקרי המוסר האלה כקשורים במיסטורין שמעל להשגת אנוש'. משמעות הדברים אינה ראשיתה של חזרה בתשובה, קבלת עול מלכות שמים ושמירת תורה ומצוות. מטעמים שלא פורשו בלשון ברורה הוא מעדיף לקשר את עיקרי המוסר עם 'המיסטורין שמעל להשגת אנוש', אף-על-פי שגם 'בלי קשר עם השכינה' יהיה תוקף לעיקרי המוסר, כלומר להכרת החובה. הדברים עשויים להזכיר את שיטתו של קאנט, הרואה במציאות האל 'דרישה' (פוסטולאט) של התבונה המעשית ותו לא. האוטונומיה של הפרט, המכונן את עולם הערכים שלו מתוך רצונו, אינה נפגעת מהנחת מציאות האל.⁹⁸ ז'בוטינסקי כבר נזקק בצעירותו לתורת המוסר של קאנט, כפי שראינו לעיל, וכאן הוא מרחיק לכת מן הפילוסוף הגדול: הוא אינו מדבר על האל אלא על 'השכינה'. מונח זה, השאול מלשון חכמים ובמקורו הוראתו היא נוכחות האל בעולם, עשוי לרמוז שבעומק הדברים ראה ז'בוטינסקי במקור האלוהי של המוסר מטפורה בלבד. הרי הוא אומר ש'אפשר ואפשר לכונן שיטה מוסרית בלי כל קשר עם השכינה', ומסקנתו בדבר אות 'מיסטורין שמעל להשגת אנוש' נראית בעיני עצמו בעלת יתרון יחסי בלבד: 'נכון יותר', לא 'נכון' כפשוטו, מתוך שלילת אפשרות חלופית. זיקת המוסר לשכינה אינה הכרחית אלא תועלתנית. היתרון היחסי אינו פילוסופי בלבד אלא יש לו נפקות מעשית ופונקציה שכנועית, באמצעות ה'מיסטורין שמעל להשגת אנוש', המגויס לשירות הפוליטיקה:

98. קאנט מדבר על שלוש 'דרישות' של התבונה המעשית: חופש, הישארות הנפש ומציאות אלוהים. ראו על כך: עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית (תרגמו והוסיפו מבוא והערות שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך), ירושלים תשל"ג, 'פרקי מבוא', עמ' כה-כו.

לא רק מתוך הנימוס – שהלא התנ"ך הוא באמת מקורנו הראשון, ולמה נסתיר את העובדה? למה מותר להצהיר עקרונות ציוניים בשם הרצל (אם כי אפשר להצהיר אותם בלי הרצל; ודעותיו של הרצל מלאות הבל⁹⁹ לא פחות ממשלי שלמה); ולמה רק את ה'תורה' נתבייש לצטט? הלא אין זו אלא סנוביות ממין ידוע, סלידה ממשוהו הקשור ב'ז'ארגון' וממלבושים המוניים וכולי.¹⁰⁰

משמעות הטענה 'התנ"ך הוא באמת מקורנו הראשון' אינה שזאת התורה לא תהא מוחלפת וכל דברי נביאים אמת, ככתוב ב"ג העיקרים לשיטת הרמב"ם. הטענה שהביא ז'בוטינסקי לא באה אלא לומר שבמחנה היסטורית התנ"ך הוא המקור הראשון לזהות הלאומית ולזכויות הלאומיות של העם היהודי, כשם שכתבי הרצל הם המקור הראשון של הציונות המדינית. ראשונות התנ"ך אינה אונטולוגית ואינה תאולוגית. לשיטת ז'בוטינסקי אין התנ"ך מכתב אלוהים חרות על הלוחות, אלא כתבי בני-אדם, שמהם יש ליטול את הרצוי לפי נסיבות הזמן ומערכת הערכים האוניברסליים. להיות כתבי הקודש מעשי ידי אדם יש בהם גם 'הבל', כדבריו, כמו בספר משלי הנכלל בספרות החוכמה שבתנ"ך ובעיניו הוא רצוף הבלים.

אף-על-פי שראה בתנ"ך יצירה אנושית ייחס לו ז'בוטינסקי ערך שכנועי רב. זיהוי הציונות עם התנ"ך עשוי לשכנע יהודים ונוכרים בצדקת הרעיון הציוני, ולפיכך בניית האתוס הציוני הרוויזיוניסטי על התנ"ך היא מרכיב בעל ערך רב לשכנוע הבריות. על-ידי הפתוס הגלום באותו 'בנדרול של דת' ייבנה האתוס התנ"כי, כפי שהוא מסביר לבנו להלן:

אצלי לא רק זה מכריע, לא רק המרד נגד ה'סלידה' והרצון להחזיר לחברה הגונה את התנ"ך ואת אלוהים¹⁰¹ הכל-יכול, – אני מרחיק לכת הלאה מזה: הפאתוס הדתי כשהוא לעצמו נחוץ לנו. אינני בטוח כי נצליח להחיותו בנשמות, אולי כבר איננו אלא 'תכונה מלידה' הניתנת רק למעטים, כגון הטאלנט המוסיקאלי. אבל לו אפשר היה לברוא דור שכולו מאמין, הייתי שמח.

בדברים הללו מקופלת ביקורת על חיי היהודים בגלות, בעיקר במזרח אירופה, ביקורת שאינה יוצאת דופן בהגות ההשכלה והציונות וז'בוטינסקי עצמו כבר נתן לה ביטוי כמה וכמה פעמים. הסלידה ממנהגים מסוימים והמרד בתרבות הגלותית באו לידי ביטוי בניתוק הזיקה למקורות התרבותיים שהיו דתיים במהותם ובגילוייהם ההיסטוריים. ז'בוטינסקי לא היה יוצא דופן בקרב אישים כמו הרצל, נורדאו, טרומפלדור וחבריהם שהיו אתאיסטים. הוא לא היה אתאיסט מוצהר, ופעמים הרבה אף הזכיר את 'השכינה' או את 'אלוהים הכל יכול',

99. ז'בוטינסקי השתמש במילה האנגלית nonsense.

100. מכתב זאב ז'בוטינסקי לערי ז'בוטינסקי, 14.9.1935. שכטמן מצא לנכון להשיט מדברי ז'בוטינסקי את הקביעה שגם בכתבי הרצל יש דברי הבל.

101. גם זה הושמט אצל שכטמן.

גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'

או סתם 'אלוהים' או 'הבורא'.¹⁰² מושג האל שלו אינו דתי אלא פילוסופי: האל הבורא, הקמיוניזם היווני שהוא ראשית ההווה, מקור חוקי הטבע והתפתחות העולם שהאדם במרכזו, מעין גלגול מאוחר של Deus sive natura ('אלוהים או הטבע', כלומר זיהוי האל עם הטבע) בנוסח שפינוזה. מתוך גישה נטולת אמונה דתית, אך הדורת הכרה בערכו הפונקציונלי של הפתוס הדתי, הסביר ז'בוטינסקי גם בנאואו בקונגרס הצ"ח את הסעיף הדתי שעורר התנגדות עזה בקרב צירים רבים:

הדת היתה ותשאר ענין פרטי - מבחינת השקפת העולם האישית שלך, שלי, שלו, שצריכה להשאר חפשית, חפשית במונח הבלתי-מוגבל של הליברליזם הוותיק, הקדוש, שישאר לי קדוש לעולמים. אך אין זה 'ענין פרטי', אם יש עדיין היכלות, אם אין; אם הר-סיני והנביאים גורמים רוחניים חיים הם או מוטלים בבית הנכאת מאחורי זכוכית כעין גוויית פרעה חנוטה ומכובדת או חפץ יקר של עם האצטקים [...] ענין עילאי הוא 'למדינה' - ואצלנו לאומה - שאש התמיד לא תכבה, שבמערכות השפעות אין-ספור, הגורפות את הנוער בימינו, ולעתים מתעות ומרעילות אותן, תישמר השפעה זו, שהיא בלי ספק הטהורה מכולן, רוח ה'; שבזירה יפונה מקום ללוחמיה ועל הדוכן למטיפיה.¹⁰³

הדברים הללו נאמרו בשנת 1935 על רקע עליית הנאציזם והקומוניזם והשפעתם על הדור הצעיר באירופה. הדת, שבעבר מילאה תפקיד בעייתי לפחות מבחינתו של הליברליזם הוותיק, הקדוש, שישאר לי קדוש לעולמים, עשויה למלא תפקיד חיובי לנוכח משטרי האימים השוללים את הדת ואת הליברליזם כאחד. לנוכח נסיבות הזמן יש חיוב רב בהטפה הדתית ובממד הרוחני שהיא מסיפה לחיי הציבור. ושוב, אין לטעות בהבנת ביטויים כגון 'רוח ה', השגורים בפי הבריות גם בלא לירד לעומק משמעותם התאולוגית. כפי שהעיר ערי ז'בוטינסקי, ביטויים כגון זה היו שגורים בפי אביו ובפיהם של חבריו משום שהם היו שגורים, בבחינת façon de parler (אופן דיבור) ותו לא.¹⁰⁴ רוח ה', הר סיני והנביאים כגורמים רוחניים חיים אין משמעותם פונדמנטליזם דתי או שמירת תרי"ג מצוות, אלא ברירת ההולם והרצוי מתוך מכלול היצירה הרוחנית, עשיית שימוש באוצרות הישנים שאינם חנוטים כגוויית פרעה אלא מפכים ומתחדשים. לביטויים אמוטיביים אלה וכיוצא באלה נודעת השפעה שכנועית. זאת הפונקציה של הפתוס הבונה את האתוס: על-ידי עצם השימוש בביטויים אלה נוצרת זהות בין הדובר למושאי ומתוך כך דמותו מתעלה בתודעת מאזיניו וקונה לעצמה אמינות. המסר מתקבל על דעתם של המאזינים לאו דווקא משום שהם מסכימים

102. ראו על כך: כץ, ז'בו, ב, עמ' 941-943.

103. זאב ז'בוטינסקי, 'הציונות הרוממה: דברים בכנסית-היסוד של ההסתדרות הציונית החדשה', וינה, ספטמבר 1935, נאומים, 1927-1940, ב, ירושלים תש"ח, עמ' 185 [ההדגשה במקור].

104. ערי ז'בוטינסקי, אבי, עמ' 103.

לתוכנו כמסקנה של שיקול דעת מפוכה, אלא משום שהפתוס של הדובר כובש את לבם והם מקבלים את סמכותו ומתוך כך גם את המסרים שלו.¹⁰⁵ פירוש זה לדברי ז'בוטינסקי מוצא חיזוק בכמה ביטויים שהוא השתמש בהם. הוא מדבר על 'הליברליזם הותיק, הקדוש, שישאר לי קדוש לעולמים'. הקדוש והקדושה מכבשו של הדת הם. קידושה של השקפת עולם או התייחסות לתכניה ולמושגי היסוד שלה במונחי קדושה הופכים את הזיקה להשקפה למחויבות מוחלטת, ומתוך כך להתנהגות בעלת מאפיינים דתיים.¹⁰⁶ מחויבות מוחלטת לליברליזם פירושה, במונחי העולם הקלאסי החביב על ז'בוטינסקי, כי 'האדם הוא מידת כל הדברים', כלומר האדם הוא המחוקק את כללי התנהגותו לפי דגם אנושי ואין הוא מצווה מפי עליון. במילים אחרות, 'ליברליזם קדוש' הוא היפוכה של קבלת עול מלכות שמים. 'כל יחיד הוא מלך' כתב ז'בוטינסקי באוטוביוגרפיה שלו, והקץ שבעתיד, חזון ימות המשיח, הוא 'גן-עדן של היחיד, ממלכת אנארכיה מזהירה, משחק הנפתולים בין כחות אישיים, ללא-חוק ולאין-גבול'.¹⁰⁷ חזון זה של ימות המשיח הוא ניגוד לחזון ימות המשיח המקובל ביהדות – כינון מדינת התורה על-ידי המשיח, שכדברי ישעיהו הנביא ישפוט באמצעות 'רוח דעת ויראת ה'',¹⁰⁸ וכדברי הרמב"ם, יכוף את כל ישראל לשמור תורה ומצוות.¹⁰⁹

בשנת 1933 בהרצאה על ההיסטוריה הישראלית דיבר על תפקידה של הדת בשמירת הייחוד הלאומי בגלות: 'בתוך היהדות גופה קיימת מסורת אחת בלבד' והעם היהודי נעשה 'דוגמה ומופת לאדיקות הקפדנית וחסרת-התנועה ביותר' מפני 'שגלה מארצו שלו, ודתו היא שנשארה בידו כאמצעי חזק ביותר ל"בדד" [לבדל] את עצמו ממגע יתר עם העמים שמסביב'. הטריטוריה הלאומית היא 'המבדד' הטבעי, ובהיעדרה 'עושים מכל דבר ודבר תחליף לטריטוריה'. כך העם מטיל על עצמו 'מאות מנהגי כשרות מסובכים' המסייעים לו ליצור 'אשליה בדבר צל צלה של סביבה משל עצמו: אם מדינה אין לו, יהי נא לו לפחות

105. מבנה זה של תהליך השכנוע מקובל ברטוריקה הקלאסית וברטוריקה החדשה כאחד. הספרות על כך רבה. ראו לדוגמה: חיים פרלמן, ממלכת הרטוריקה: רטוריקה והעלאת טיעונים (עברית: יוסף אור), ירושלים תשמ"ד, הממשיך את הקו שהתווה אריסטו בעניין זה. ז'בוטינסקי עצמו השתמש פעמים רבות במבנה רטורי זה בנאומיו ובמאמריו.

106. ניתוח זה של זיקת מושג הקדושה למושג המוחלט ומעמדו בבסיסה של הדת כתופעה נשען מצד אחד על התאולוגיה הפרוטסטנטית של פאול טיליך ומצד אחר על הפנומנולוגיה של רודולף אוטו. ראו: רודולף אוטו, הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, ירושלים 1999; Paul Tillich, *Theology of Culture*, New York 1964. הספרות על עניינים אלה רבה מהכיל. סיכום ממצה של מרכזיות הקדושה ראו: דן, על הקדושה.

107. ז'בוטינסקי, אבטוביוגרפיה, עמ' 38.

108. ישעיה יא:ב.

109. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם יא, ד.

גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'

תחליף של מדינה'.¹¹⁰ מראשית דרכו בציונות סבר ז'בוטינסקי שבתנאי הגלות הדת היא תחליף למדינה, כפי שכתב בחיבור שהשפעת אחד העם ניכרת בו היטב:

לא הדת אלא ה'חוד' הלאומי הוא הוא אותו אוצר קדוש, שעמנו שמר ושומר עליו בעקשנות כזאת. אצל כל עם, החי חיים תקינים, מהווים הארגון הלאומי והארץ הלאומית את הגדר והמגן לאישיותו הלאומית. ישראל הפסיד את שניהם; אז נתעורר בו יצרן הקיום הלאומי ונאחז בכל כוחו בדבר היחיד שעשוי היה לשמש חומה אטומה, להפריד בין ישראל לגויים, ויחד עם זה להיות מלט שיבצר את מבנהו הפנימי של העם עצמו: הדת – ודוקא כשהיא מתובלת בכל מיני פירושים מסייגים.¹¹¹

ואולם לא איסורי הדת, שהם מורשת תקופת הגלות, הם 'האוצר הקדוש', שעליו שמרנו במחיר היסטורים מפני טמיעה בסביבה הנכרית [...] הגרעין האמיתי של 'חודנו' הלאומי הוא פרי טהור של ארץ ישראל. וכאן מציג ז'בוטינסקי תזה היסטורית העומדת בסתירה להשקפת היהדות הנורמטיבית על התהוות עם ישראל. לפי ספר דברים ההוויה הלאומית נקבעה במעמד הר סיני עם קבלת התורה: 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך',¹¹² ורב סעדיה גאון במאה ה-10 טבע את מטבע הלשון 'אין אומתנו אומה אלא בתורתיה'.¹¹³ נגד קביעות אלה וכיוצא באלה כתב ז'בוטינסקי:

לפני בואנו לארץ ישראל לא היינו עם ולא היינו קיימים. על אדמת ארץ ישראל נוצר, משברי עמים שונים, העם העברי. על אדמת ארץ ישראל גדלנו, עליה היינו לאזרחים; ב'יצרנו את אמונת האל האחד שנמנו אל קרבנו את רוחות הארץ [...] כל אשר עברי בקרבנו ניתן לנו על-ידי ארץ ישראל; כל השאר אשר בנו – איננו עברי.¹¹⁴

אמור מעתה: המונותאיזם לא נוצר על-ידי התגלות האל, ככתוב בתנ"ך פעמים אין ספור, אלא אבותינו, בני-אדם, יצרו את האמונה הזאת ומעשה היצירה היה כרוך במישרין בהוויית הארץ. יתר-על-כן, הדת כפי שהיא קיימת בראשית המאה ה-20 היא מורשת הגלות ולפיכך היא חלק ממה שאיננו עברי'. ז'בוטינסקי לא שינה את השקפתו היסודית גם כשלכאורה הציג עמדה פוליטית אחרת. שלושים שנה אחרי שכתב את הדברים הללו הכתיר בנאומו בכנסית הצ"ח את תפקידה של ההסתדרות הציונית החדשה במילים 'ציונות רוממה', וזו תוגשם בשלושה שלבים: הקמת מדינה ליהודים, שיבת ציון ויצירת תרבות לאומית 'שתאציל

110. זאב ז'בוטינסקי, 'הרצאה על ההיסטוריה הישראלית', אמה וחברה, עמ' 165-166.

111. זאב ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ-ישראל', כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 118-119, 123. הדברים נכתבו בשנת 1905 [ההדגשות במקור].

112. דברים כו:ט.

113. רב סעדיה גאון, אמונות ודעות ג, ז. רס"ג השתמש בלשון רבים, 'בתורתיה', כחלק מהפולמוס שניהל עם הקראים המתנגדים לתורה שבעל-פה.

114. ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ-ישראל', כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 123-124.

מהודה על כל העולם, ככתוב: "כי מציון תצא תורה"¹¹⁵. לא לחידוש ימי ישראל כקדם בדרך של גאולה רסטורטיבית נשא ז'בוטינסקי את עיניו, אלא לנורמליזציה של העם, שיהא בן חורין כשאר אומות העולם, בלי גלות, ומתוך כך ייצור יצירה תרבותית חדשה שתאציל מהודה על העולם, ומכאן החתימה בדברי ישעיהו ומיכה 'כי מציון תצא תורה', שהרי בעומק הדברים, התורה שהעם יפתח תשקף את 'רוחות הארץ'. לא בכדי השמיט מן המובאה מדברי הנביאים את הסיפא 'ודבר ה' מירושלים'. הנביאים מתארים במילים אלה את אחרית הימים, את ימות המשיח בשיאם.¹¹⁶ מנקודת ראותה של היהדות הנורמטיבית אין כל צורך ליצור תרבות לאומית שתאציל מהודה על העולם, שהרי תרבות זו כבר נוצרה בדבר ה' הבא לידי ביטוי בהלכה ובמחשבת ישראל כפי שהתפתחו במהלך ההיסטוריה. יצירת תרבות לאומית המאצילה מהודה על העולם היא אפוא מעשה חילוני, אפילו יעוטר בדברי נביאים שהוצאו מהקשרם האותנטי, הקשר של עבודת ה'. לא בכדי היה ז'בוטינסקי יכול לכתוב לערי בנו את מה שכתב על אודות הערכים שגם אתאיסט יסכים לקדשם. אכן 'הציונות הרוממה' היא ציונות חילונית במהותה, המשתמשת בסמלים ובמיתוסים השאולים מעולמה של היהדות, כפי שלימים יעשה דוד בן-גוריון בדבריו על 'עם סגולה' ואור לגויים.

גם בצאתו להגן על מה שבעיני רבים נראה כמפנה דתי בהשקפתו ובהשקפת תנועתו, לא ייחס ז'בוטינסקי למצוות ולמנהגי היהודים ערך נורמטיבי, אלא רק ערך חינוכי: יש לדעת אותם בהיותם חלק מהמורשת התרבותית הלאומית, או בלשון שניכרת בה השפעת ביאליק – 'חלק מנשמת האומה', כלומר מרכיב בתודעה הקולקטיבית של העם. במובן זה יש לאפיקורסים חלק בהר סיני. במובן זה כרך יחד את 'ביתר וציון וסיני' באחד משיריו והציג את השילוש הזה כ'פלא' שאליו נקרא הדובר בשירו, שראשיתו קינה על מר גורלו של בית"ר ששלח יד בנפשו אחרי שנדחתה בקשתו לסרטיפיקט לעלייה ('אַלֵּהִים, לְיָגוֹן בְּחַרְתָּנוּ, / וְתִבְחַר אֶת אֶחִי לְתִלְכִין') וסופו הבעת ביטחון בנצחונה הפוליטי והאידאולוגי של תנועתו ('אַלֵּהִים לְשִׁלְטוֹן בְּחַרְתָּנוּ / עַל לְבָן וְתָכַל – וְאָדָם').¹¹⁷ הפנייה הרטורית ל'אלהים' אינה תפילה. אין היא בקשה להתערבות מגבוה במציאות האנושית ואין היא דברי שבח וקילוסים לבורא, אלא הגדרת המציאות כנתון הנקבע ביד הגורל ויש בו מרכיב מסתורי, כשם שההתגייסות לשורות בית"ר היא היענות לקריאה מסתורית, 'נְקַרְאֵי לְפִלָּא', והפלא הוא השילוש: ביתר – עיר המבצר של בר־כוכבא, שעוד נעמוד על משמעותה בסימבוליקה הז'בוטינסקאית; ציון – מוקד הכיסופים, מהות הציונות; וסיני – כאן מצוי החידוש הסימבולי. הציונות, על כל פנים בגרסאותיה החילוניות, לא ראתה בסיני את מקור ההשראה, ואין צריך לומר את מקור הסמכות. תרומתו של ז'בוטינסקי בתחום זה מצויה בשני תחומים,

115. ז'בוטינסקי, 'הציונות הרוממה: דברים בכנסית היסוד של ההסתדרות הציונית החדשה', נאומים, 1927-1940, ב, עמ' 179-180.

116. ישעיה ב:ג; מיכה ד:ב.

117. ז'בוטינסקי, 'כְּלָה שְׁלִי', שירים, עמ' ריז-רית. לנוסח הזה של השיר קדם נוסח אלגי מובהק, נטול שורות התקווה בחתימתו: שם, עמ' שז-שח.

בתחום התוכן ובתחום הסימבוליקה. סיני שלו הוא מיתוס מכונן זהות, הוא תשתית התרבות הלאומית, שבה מטבע הדברים כל ישראל יש להם חלק, אף לאפיקורסים. אין זה סיני כהוראתו התורנית, המקום שבו ניתנה מן השמים תורה ובה מצוות עשה ולא תעשה וחובתו של אדם מישראל לקיימן. סיני של ז'בוטינסקי, כפי שעולה מכלל הגותו בשירה ובפרוזה, הוא מקור השראה תרבותי, סמל למונותאיזם הישראלי ולבשורה החברתית שז'בוטינסקי מצא בתורת משה – רעיונות השבת, הפאה (ובה נכללו גם שאר מתנות עניים כלקט ושכחה) והיובל. את כולם פירש פירוש חופשי ויצירתי, וכולם בהשראה מסיני, שהיה לסמל תרבותי מרכזי. הממד הסמלי היה חשוב בעיניו כחלק מאתוס ההדר, מהטקס שהוא מותר האדם מן הבהמה. הצבת מערכת הסמלים והמיתוסים הדתיים בהקשר לאומי היא פועל יוצא של חילונם, ולכך תרם ז'בוטינסקי בהגותו תרומה בלתי־מבוטלת. בשיר שלפנינו מערכת הסמלים והמיתוסים הדתיים עוברת תהליך של חילון על־ידי הפוליטיזציה שלה, הן כבסיס ללגיטימציה של האידיאולוגיה, הן כמוקד של זהות נבדלת מאותם 'אחים' המסגירים לכלא ונועלים את בית אמא־מולדת לפני מי שנענה לקריאה פלאית – 'נְקַרְאֲתִי לְפֶלֶא שֶׁל בֵּיתָר וְצִוּן וְסִינִי'. בתהליך דיאלקטי של חילון הקדוש וקידוש החול מתגלה הפן החילוני הסמוי של הפוליטיקה של תנועת ז'בוטינסקי, והוא מתעלה במעלות הקדושה,¹¹⁸ כפי שכתב ב'שיר בֵּיתָר':

כִּי שָׁקַט הוּא רֶפֶשׁ,
הַפְקָר דָּם וְנֶפֶשׁ
לְמַעַן הַהוֹד הַנִּסְתָּר!

לְמוֹת אוֹ לְכַבוֹשׁ אֶת הַהָר –
יִוֹדְפֶת, מְסֻדָּה, בֵּיתָר.¹¹⁹

בשיר זה יש שתי מערכות של שילוש: ביתר – הדר – תגר, וכנגדן יודפת – מסדה – ביתר. שלושת המבצרים של מורדי יהודה לא החזיקו מעמד במרד ונפלו. נפילת ביתר, עיר המבצר של ברי־כוכבא, היתה מאורע טראומטי עד כדי כך שהיא נכללה בין 'הדברים' שאירעו את אבותינו בתשעה באב ועליהם מתענים, ובברכת המזון הוסיפו את ברכת 'הטוב והמטיב' על שניתנו הרוגי ביתר לקבורה.¹²⁰ אם לא הכיר ז'בוטינסקי את התאודיצאה התלמודית של

118. אין יסוד להנחה שז'בוטינסקי הכיר את דיאלקטיקת הקודש והחול של הרב אי"ה קוק. לו הכירה היה מוצא דרך להסתמך עליה, שהרי בנאומו בכנסית הצ"ח בווינה הזכיר את הרב קוק והציגו כדמות מופת. תפיסת הפוליטי קודש שעבר תהליך של חילון מזכירה את התאולוגיה הפוליטית של קארל שמיט, והאגנוסטיציזם של ז'בוטינסקי אינו סותר את האפשרות להעמיד שיטה של תאולוגיה פוליטית.

119. ז'בוטינסקי, 'שיר ביתר', שירים, עמ' רו.

120. תלמוד בבלי, ברכות, מח, ע"ב.

חורבן בית שני במקורה, יש להניח שהכירה בגרסת ביאליק-רבניצקי (רבניצקי היה מורו לעברית באודסה),¹²¹ ומכל מקום הכיר את כתבי יוספוס פלוויוס ואת כתביו של יוסף קלוזנר. העובדה שמצא בשלושת המבצרים הללו אסמכתה לתמצית השקפת העולם הביטורית, עד כדי כך שמצא לנכון לבנות את ההמנון שחיבר לתנועתו זו סביב שילוש זה, אומרת דרשני. במיוחד הדברים אמורים בביתר, העיר ששמה ושמו של יוסף טרומפלדור נקראו עליה, ולפיכך כתבו בחוגי הרוויזיוניסטים את שמו של טרומפלדור באות ת"ו למען יתאימו הכתיב והמצלול למסר הכפול – בר־כוכבא מזה וטרומפלדור מזה. יודפת היתה עיר המבצר שפלוויוס (אז יוסף בן מתתיהו) הגן עליה, ואחרי נפילתה והישארותו בחיים עבר אל שורות הרומאים ובשבתו ברומא בחסות הקיסרים הפלוויים כתב את קורות המלחמה. מצדה¹²² היתה ארמון ומבצר שהקים הורדוס במדבר יהודה ולוחמיה התאבדו על סף תבוסתם. מה היה המסר החינוכי שביקש ז'בוטינסקי להעביר לתנועת הנוער שעמד בראשה? האם יש בו ייחוד לעומת המקובל בתפיסה הציונית?¹²³

העובדה שמדובר בשלושה מבצרים שנפלו והיו חלק מהטרגדיה של מלחמות החורבן העלתה את הסברה שתפיסת ההיסטוריה של ז'בוטינסקי היתה פטליזם טרגי המעוגן בדומיננטיות של האסתטיקה.¹²⁴ הפירוש השיטתי שנתן הרכבי לסברה זו מעגן אותה במורשת ניטשה, כי 'צידוק־עד' לעצם הקיום ולעולם כולו יש רק 'בהיותו פינזון אסתטי'.¹²⁵ אכן, החתירה לאסתטיזציה של חיי היהודים באה לידי ביטוי באידאל ההדר וביצירתו הספרותית של ז'בוטינסקי, והיא מיסודות הקריאה למרד בהוויית הגלות. מקומה המרכזי של המוסיקליות בשירת ז'בוטינסקי, בתרגומו ואף ברטוריקה הפוליטית שלו בנאומיו ובכתיבתו העיתונאית, הוא אחד מגילויי האסתטיקה שלו.¹²⁶ ואולם את מקומם של שלושת המבצרים שנפלו בידי

121. ז'בוטינסקי, אבטוביוגרפיה, עמ' 18.

122. התעתיק 'מסדה' היה מקובל בדרור של ז'בוטינסקי. ראו כותרת הפואמה של למדן, 'מסדה' ותוכנה: יצחק למדן, מסדה, תל־אביב תרפ"ז (מהדורה ראשונה).

123. הקנאים והמורדים הוזכרו בכתביהם של הוגי הציונות ועל שמותיהם נקראו ארגונים במקומות שונים, אך עדיין לא ניתנה תשומת לב רבה במחקר ליחס החיובי, האנטי־חז"לי במהותו, כלפי מחוללי מלחמת החורבן בהגות ובפעילות הציונית. יוצאת מן הכלל היא אניטה שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח, 1881-1948, תל־אביב 1992, עמ' 53-58, אך גם פרק זה בספרה לא נועד למצות את הנושא, אלא להשתמש בו כאילו־סטריציה לעניין אחר. מחקריו החלוציים של יוסף קלוזנר על תקופת הבית השני והורבנו רוויים פתוס אידאולוגי והם נקראים כהגות פוליטית כתובה במתודולוגיה פילולוגית־היסטורית. 124. ישראל אלדד, הגיונות ישראל, תל־אביב 1980, עמ' 246-247; יהושפט הרכבי, הכרעות גורליות, תל־אביב 1986, עמ' 191-193.

125. פרידריך ניטשה, הולדת הטרגדיה מתוך רוח המוסיקה (תרגם ישראל אלדד), ירושלים ותל־אביב תשכ"ט, עמ' 42.

126. ראו: דן מירון, 'תרומתו של ז'בוטינסקי לשירה העברית המודרנית', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינזר (עורכים), איש בסער: מסות ומחקרים על ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 211-217.

אויב ואת המסר החינוכי לנוער שבאזכורם כציר ההמנון יש לראות לאו דווקא בהקשר ניטשיאני, אלא בהקשר שילריאני: הדרך האסתטית מלכדת את התבונה עם החושניות, מתגברת על הזמן ובמובן מסוים אף על המוות הפרטי.¹²⁷ הקריאה למרד המפעמת בין טורי 'שיר ביתר' - 'אם תעל או תרד / בלהב המרד / שא אש להצית, אין דבר' - היא המסר המרכזי של השיר. ויש לשים לב שאין מדובר במרד בשלטון בריטניה בארץ-ישראל, אלא במרד בהוויית הגולה, בפריקת עול זרים מעל נתיב ההיסטוריה הלאומית, כפי שתבע כבר בהקדמה ל'בעיר ההרבה', באימוץ גישה חילונית, השואבת השראה גם ממקורות התרבות היהודית הפרטיקולרית לצד מקורות התרבות האירופית, שבעיניו היא התרבות האוניברסלית. בשיטת ז'בוטינסקי התרבות והפוליטיקה ירדו לעולם כרוכות יחדיו. האסתטיזציה היא מרכיב חיוני בחילון חיי הפרט והכלל, והדיכוטומיה המוצבת בחתימת השיר כתכלית - 'למות, או לכבוש את החר' - אינה פטליזם אלא מימוש רצונו החופשי של הפרט, המביא בחשבון את הסכנות האורבות לו בדרך התקומה. בית"רי שנדר את הנדר והתחייב להקדיש את חיי לתחיית המדינה היהודית בארץ-ישראל משני עברי הירדן, מקבל עליו באהבה את הדיכוטומיה 'למות או לכבוש את החר'. וכך, בגישה שיש בה קורטוב של רומנטיקה שילריאנית, הוא הולך בדרך ההתגברות העצמית. התכלית אינה 'למות', אלא 'לכבוש את החר', והנכונות להקרבה עצמית של הפרט היא מרכיב חיוני בעוצמת העם, למען יגיע בסופו של דבר אל ראש החר.

'למות או לכבוש החר' כבחרה בין שתי אופציות דיכוטומיות והכרעה ביניהן תוך כדי מרד בהשגחה האלוהית מופיעה בפואמה של ביאליק 'מתי מדבר', שעשתה על ז'בוטינסקי רושם רב - 'אחת הגדולות בשירותיו ומהשקפת אמנות טהורה אולי הטובה ככולן [...]. קמים מורדי הקדומים, שנוצחו אבל לא נכנעו, והם שולחים את ידם לחרבות וחוזרים על שבועתם - ללחום, ללחום נגד כל כוחות האיתנים גם יחד, ואף נגד האל עצמו...'¹²⁸ על רעיון זה, של מלחמה באל עצמו חזר ז'בוטינסקי בהספד שכתב על הרצל:

פְּזוֹת עֲלִים זָרָה אוֹתָנוּ סֵעַר,
אוֹלָם נִינְיָה אָנוּ, יִשְׂרָאֵל!
לֹא יִרְתִּיעֵנוּ שׁוֹם קָרְבֵּן וְצֵעַר
אִם אֵל עֲצָמוּ יֵצֵא לְחֶסֶם הַשֵּׁעַר,
נִשְׁרָה עִמוֹ, נִפְרֵץ - וְנִגְאָל!¹²⁹

הקריאה למרד מכוונת אפוא כלפי שמים. נאמן לגישתו החילונית, ז'בוטינסקי קורא להשתחרר מהתלות הנפשית בהשגחה שתפתור את בעיות העם היהודי. זה ערכו וזו משמעותו של

127. פרידריך שילר, על החינוך האסתטי של האדם בסדרת מכתבים (תרגם שמשון אילת), תל-אביב 1987, עמ' 77-82.

128. ז'בוטינסקי, 'הקדמה לשרי ביאליק', על ספרות ואמנות, עמ' 112-113.

129. ז'בוטינסקי, 'הספד', שירים, עמ' רלט. השיר נכתב ברוסית ותרגמו חנניה ריכמן.

מיתוס 'מתי מדבר', שיסודו באגדה תלמודית תמימה ופיתוחו בשירת ביאליק מפנה את עוקצו כלפי שמים, וזה ערכו וזו משמעותו של המפנה שחולל הרצל בתולדות ישראל – ישראל, הוא מדגיש באמצעות פירוק השם להברות את משמעות שם האב הקדמון שקיבלה בהילחמו באל שיצא לחסום את דרכו למולדת. 'ניניך אנו, ישראל!' הוא מכריז בנמקו את הנכונות למרוד במציאות ואפילו ב'אל עצמו', כשם שמתי מדבר מורדים בו. וכשם שמתי מדבר אלה אינם אלא מיתוס, כך האל כפי שהוא מופיע ביצירות אלה של ז'בוטינסקי אינו אלא מטפורה.

כשנתיים אחרי קונגרס הצ"ח כתב אל הרב לוי יונגסטר, ראש האגף החרדי בהצ"ח על חזון של 'מהפיכה פנימית ברוח תחייתנו', שתעודד את מתקני החברה להישען על המסורת:

[...] ובמיוחד ישתדלו להקים מדינה אידיאלית, מופת לכל העמים, כאשר לכל עמוד ועמוד שלה דבוק הסמל המסחרי של המסורת: עמוד אחד מקורו יהיה בתנ"ך, השני במשנה, השלישי ברמב"ם. אין זה אומר שנתעלם מן המדע המודרני או מחכמת יפת, אלא שנוכיח הן לעולם והן לעצמנו, שהמדע המודרני וחכמת יפת כל אשר להם מבחינת האמת המוסרית ומתורתו של תיקון העולם – מקורם במסורת שלנו, ואשר אנחנו למדנו מהם אינו אלא פירוש של מה שהם עצמם למדו מאתנו.¹³⁰

שוב לפנינו תפיסת התרבות היהודית כמקור השראה ולא דווקא כמקור סמכות. ראייה לכך, שהתלמוד – היצירה המרכזית של העם היהודי ומושא הלימוד והעיון העיקרי שלו מהתהוותו בשלהי העת העתיקה ועד המאה ה-19 – לא נזכר כאן כלל, ולא במקרה. התנ"ך על סיפוריו וגיבוריו עניין אותו כשם שעניין את בן-גוריון. את תורת הזכויות החברתיות קיבל ז'בוטינסקי מהוגי הזרם האוסטרי-מרקסיסטי, כפי שהעיד על עצמו,¹³¹ אך הצגת הרעיונות החברתיים הללו כנובעים מהתנ"ך מחזקת את הלגיטימציה שלהם ומסייעת לשכנע את הבריות לקבל אותם. מכל הרעיונות החברתיים שעליהם כתב, רק הרפורמה האגררית המתמדת, 'רעיון היובל', שאול ישירות מן התנ"ך. הרעיונות האחרים – חמשת המ"מים (מזון, מעון, מלבוש, מרפא ומלמד) כזכות מוקנית לכל אדם מכוח הצורך האנושי וכבוד האדם, יום מנוחה שבועי (שבת) וקצבה לנזקקים ('פאה') – היו מנסרים בחלל האינטלקטואלי של מתקני חברה שבזמנו.¹³² מהם נטל את הרעיון ומן התנ"ך את הלגיטימציה. הוא שיבח את העם היהודי

130. ז'בוטינסקי, 'א בריוו', בתוך: משה בלע, עולמו של ז'בוטינסקי, עמ' 170.

131. ז'בוטינסקי, 'פרקים בפילוסופיה הסוציאלית של התנ"ך', אמה וחברה, עמ' 189-190. בעיקר התעניין ז'בוטינסקי באוטונומיה התרבותית מבית מדרשו של קרל רנר (רודולף שפרינגר) כדגם לחיים במדינה רבת-לאומים: אבטוביוגרפיה, עמ' 59, 75; 'ממשל עצמי של מיעוט לאומי', אמה וחברה, עמ' 71-15; חזית המלחמה של עם ישראל, ירושלים תש"א.

132. סיכום עברי של משנת פופר לינקאוס, שז'בוטינסקי מזכירו כמקור להשקפתו החברתית, ראו: ישראל דורוין, הקץ למלחמת הקיום: משנתו של פוסר-לינקאוס (הקדמה מאת אלברט איינשטיין), ירושלים תשי"ד.

לדורותיו על שבתנ"ך נמצא רעיון השבת, שבעיניו לא היה אלא התגלמות חירות האדם וכבודו, לבל יהיה העובד עבד. הפאה - חובתו של בעל שדה להשאיר מן הקציר צמוד לקרקע למען העניים - אינה אלא קצבאות הביטוח הלאומי שהנהיג הקנצלר ביסמרק כשהן מושלכות ב'מכונת זמן' אל הכלכלה החקלאית של ימי קדם. יישום הרעיון בחברה המודרנית מחייב לתרגם את הפאה לכסף, וזאת זכותו של כל אדם לחירות ממחסור, כלומר להנהיג כעין ביטוח סוציאלי ולא להסתפק בחסד שיעשה בעל השדה עם עניי העיר.¹³³

התנ"ך וכמוהו המשנה וכתבי הרמב"ם - ככל הנראה התכוון לכתבים הפילוסופיים של הרמב"ם ולא לקודקס ההלכתי המקיף - הם מקור השראה ולגיטימציה אך לא מקור הסמכות, כלומר אין הם מחייבים. יש לשאוב מהם רעיונות, לפתחם ולעבדם ברוח מודרנית, ולא לקיימם כמות שהם. השקפת התנ"ך על המדינה ובעיות החברה אינה אלא 'תרשים פרימיטיווי מדי מכדי להביא תועלת מעשית'.¹³⁴ וכך הוא כותב על רעיון היובל:

לו הייתי מלך, מחדש הייתי את פני ממלכתי על-פי תורת היובל, ולא על-פי תורת הסוציאליזם. כמובן, קודם-כל צריך הייתי למצוא יועצים חכמים ולהטיל עליהם לתכנן תכנית מפורטת על יסוד הרמז שבמקרא. אותו הניסוח הבלתי-גמיש, הקדמון, הילדותי, אינו ניתן למימוש בחיינו המורכבים; וההיסטוריונים, מהם מטילים ספק אם בכלל היו בני-ישראל מקיימים את מצות היובל בימי-קדם.¹³⁵

ז'בוטינסקי משתמש בתנ"ך כמקור השראה, וממנו הוא שואב רעיון בעל משמעות מרחיקת לכת עד כדי כך שהוא רואה ברעיון הזה את החלופה לסוציאליזם. עם זאת הרעיון בנוסחו המקראי אינו אלא 'ניסוח קדמון, ילדותי' שאינו ניתן למימוש בתנאי החיים המודרניים: 'שום חוקה של יחסים חברתיים אינה עשויה להלוו את איום הסכנה של מהפיכה סוציאלית, אשר נקבעה לתאריך מסוים חמישים שנה למפרע, תאריך הקרב והולך מדי יום ביומו'.¹³⁶

מה שכתב על היובל נכון בנוגע לעצם התייחסותו לדת, לפתוס הדתי, לקודשים שיש להשריש בחיים. חזון שלושת העמודים והרטוריקה הנלווית אליו אין בהם משום קבלת עול מצוות, כפי שהוא ממשיך וכותב לרב יונגסטר בלשון ברורה ומפורשת: יש לחקור ולמצוא 'מה מן המסורת הוא "קדוש" ומה הוא רק בבחינת מסגרת לקדוש'.¹³⁷ האדם קובע מה קדוש ומה אינו אלא כלי, מסגרת ולא תוכן. מתוך חירות המחשבה יציב לעצמו את השאלה מה באמת קדוש ומה לא, ומתוך ניסוי וטעייה בלא כפייה ממלכתית כלשהי תתהווה 'הבת-קול

133. ז'בוטינסקי, 'פרקים בפילוסופיה הסוציאלית של התנ"ך', אמה וחברה, עמ' 189.

134. זאב ז'בוטינסקי, 'ישראל ועולם העתיד', המשקיף, 9 במאי 1941 (- בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 424).

135. ז'בוטינסקי, 'רעיון היובל', אמה וחברה, עמ' 177.

136. ז'בוטינסקי, 'ישראל ועולם העתיד' (לעיל הערה 134).

137. ז'בוטינסקי, 'א בריוו', בתוך: בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 171.

של השמים'. משמע, אין זו בת קול בעלת מעמד ישותי אובייקטיבי, אלא היא תולדת המחשבה האנושית הסובייקטיבית, הבאה לידי ביטוי גם בטעויות, אנחות, צעקות, שטויות וגידופים. מובן מאליו שלא זה דרכה של דת ההתגלות. ז'בוטינסקי, איש ההשכלה האירופית, שהלוך מחשבתו היה חילוני, הציג כאן מסגרת של תאולוגיה פוליטית אגנוסטית. כמו קארל שמיט גם הוא הציג את הפוליטי כגלגולו המחולן של הקדוש ואף הרחיק לכת מהמלומד הגרמני בהעניקו לכל אדם את הסמכות להחליט כראות עיניו מה קדוש לו ומה אינו כן, סמכות הנגזרת מעקרון החירות, עיקרון שלא היה מקובל על שמיט.