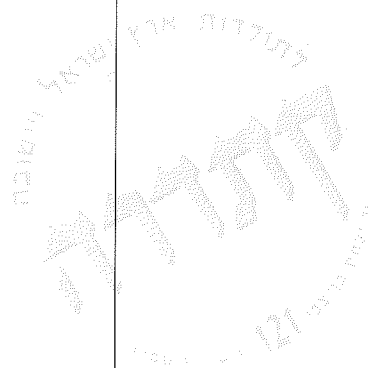


מסורת יהודית ומרד האצ"ל – עזר כנגדו?



התנועה הציונית, ככל התנועות הלאומיות, גייסה את ההיסטוריה לשירותה. למן המאה התשע-עשרה נטו אידאולוגים והיסטוריונים לזהות בין ההיסטוריה ובין הזיכרון הלאומי, וטענו כי תנועותיהם הלאומיות הן המייצגות הנאמנות ביותר של הזיכרון הקולקטיבי. בן-ציון דינור, היסטוריון, מחנך ולימים חבר כנסת ושר החינוך שראה בכתיבת ההיסטוריה מקצוע ושליחות כאחד, אמר: 'אין ספק שבחיי היחיד, הזיכרון הוא ה"אני" הכללי של האדם [...] הוא הדין לזיכרונה של אומה. ה"אני" של האומה קיים רק בה במידה שיש לה זיכרון'.¹ זהו גיוס של ההיסטוריה באופן שכל העובדות תשרתנה את הטענה האידאולוגית. תומס מאן מצא בפנייה כזו אל העבר ביטוי לצורך של האדם בחיפוש תבנית או שביל; הוא השווה את המחפש למי שיורד בפעמון צלילה אל עומק המים, כשהוא מחופש ומוגן בעת ובעונה אחת, וכך יכול לתקוף מתוך מעמקי העבר קשיים של ההווה. כך גם נוסף לחיים בהווה ערך קדמון, מעין שחזור של העבר.²

אמנם ההיסטוריוזציה של היהדות החלה עם הניסיונות הראשונים של התמודדות עם ההשכלה, כבסיס לסולידריות יהודית, או כחלק מהניסיון להשתלבות פוליטית, תוך שמירה על מודעות תרבותית

1 ב"צ דינור, דברי ימי הכנסת, 18 במאי 1953, מצוטט אצל: ע' זרטל, האומה והמוות: היסטוריה זיכרון, פוליטיקה, אור-יהודה תשס"ב, עמ' 126.

2 Th. Mann, 'Freud and the Future', H.A. Murray (ed.), *Myth and Mythmaking*, Boston 1969, p. 373

עצמאית.³ בכל מקרה מדובר היה בחיפוש אחר מסגרת מאחדת ומכוננת זהות, ולשם כך ביקשו ליצור זיכרון קולקטיבי באמצעות פנייה אל ההיסטוריה. בין שהמחקר ההיסטורי הוכפף לצורכי חיפוש זהות ובין שלא, ההיסטוריה התקבלה כמקור ליצירת זהות קולקטיבית, ומאז הרומנטיקה צעדו בניית היסטוריה לאומית וצמיחת תנועה לאומית זו בצד זו. אפשרות אחרת הייתה להפוך את מכלול היצירה היהודית לתרבות, מעשה ידי אדם, שאפשר לפנות אליה למחקר ולהזדהות. על פי גישה זו כל הטקסטים שקודשו בעבר הפכו למורשת ראויה, והיו פתוחים לבחירה מחדש ולפרשנות מודרנית.

גם הציונות פנתה להיסטוריה, אך גם למסורת במובנה הרחב ביותר – טקסטים מקודשים וטקסטים מתקדשים – כדי לעצב זיכרון לאומי שיעצב את השיח הפוליטי. עצם עיצוב הזיכרון כלאומי אמור היה להפוך את הציונות ליורשת הלגיטימית של העבר היהודי, ולכן גם לכוון שמסוגל לעצב את העתיד על פי דרכה האידאולוגית. גם מי שסירב להיענות לקריאה למודרניזציה ולהשתלבות בחברה הלא יהודית, נאלץ להתמודד עם האתגר שצמח מתוך החברה היהודית. האורתודוקסיה המודרנית, על גילוייה השונים, הייתה ניסיון להתמודדות כזאת.⁴

המסגרת שקבעה הציונות לזיכרון ההיסטורי ולמסורת הייתה לאומיות וגבורה.⁵ כל הזרמים בתנועה הציונית, פרט אולי לכנענים, היו תמימי דעים באשר לחיוניותם של סמלים שמקורם יהודי לצורכי חינוך וכמבטאי מורשת יהודית אותנטית.⁶ יתר על כן, הסמלים המועדפים על התנועה הציונית זכו לפחות להתייחסות בחוגים רחבים, גם אם לא היו מוסכמים על הכול. מתוך כך נקבעו סמלים אלה כמרכזיים גם אם לא הייתה הסכמה על תוכנם או על לקחם. סמלים אלה נטענו מטען כפול, הן המטען המסורתי המקודש והן המטען החדש והמתקדש. כך עלה להם כמעט לכל החגים, פרט לחג הפסח, שקיבל פרשנות חילונית כחג החירות רק באמצע שנות השלושים בקיבוצים.⁷



אב"א אחימאיר, 1897-1962

(התצלומים בעמ' זה ובעמ' 132, 138 באדיבות ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תל-אביב)

הזיקה למסורת הייתה זיקה סלקטיבית של בחירת 'גיבורים מתאימים' ושל הטעמת לקחם הראוי. הזיקה לתנ"ך ולתקופתו הייתה אופיינית למשל לדוד בן-גוריון בתנועת העבודה ולאב"א אחימאיר

3 צ' גרץ, מצוטט אצל: י' קונפורטי, 'היסטוריוגרפיה וזיכרון ציוני. תודעת העבר הציונית ומבנהו בהיסטוריוגרפיה ובזיכרון 1935-1967', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשס"ג עמ' 70; ומנגד: A. Funkenstein, 'Collective Memory and Historical Consciousness', *History and Memory*, 1, 1 (1989), pp. 19-21

4 על הקשר בין השכלה לאורתודוקסיה ראו: י' ברטל, 'תגובות למודרנה במזרח אירופה: השכלה, אורתודוקסיה, לאומיות, ש' אלמוג, י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות דת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 26-30. מיונים שונים של תגובות האורתודוקסיה על המודרנה ראו: א' רביצקי, 'הרש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סלובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 451-452. קשה להתאים את הרבנים עמיאל ועוזיאל לתוך התבניות, ראו: מ' הלינגר, 'יחיד וחברה, לאום ואנושות – עיון משוה במשנתם החברתית-מדינית של הרב משה אביגדור עמיאל והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל', א' שגיא וד' שורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות, דמת"ג תשס"ג, במיוחד עמ' 140-142.

5 ד' ביתן, "און שגיא פורח": מיתוסים של גבורה לוחמת בראשית הציונות (1880-1903), ד' אוחנה ור"ס ויסטרין (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 169-185.

6 גם הכנענים חיפשו תקדימים, לאו דווקא יהודיים. ראו: ב' אליאב, 'הכנענים והעבר הקדום', אורות, לט (טבת תשל"ב), עמ' 10-16.

7 א' שפירא, 'המיתוסים הדתיים של תנועת העבודה', אלמוג, ריינהרץ ושפירא (לעיל, הערה 4), עמ' 320-325.

מהזרם האקטיוויסטי שבתנועה הרוויזיוניסטית, גם אם כל אחד מהם הדגיש יסודות אחרים כתנ"ך בהתאם לתפיסת עולמו.⁸ החייאת המכבים והמורדים ברומא נשאה אופי לאומי ובדרך כלל (גם אם לא תמיד) ציינה מסורת של גבורה צבאית.⁹ לעתים קרובות התלכדו המכבים והמורדים ברומא, ולעתים קרובות יותר התחלפו לוחמי מצדה הסיקריים עם הקנאים.¹⁰ משוררי 'דור התחייה' היו הראשונים שבנו מיתוס היסטורי באופן מודע. חיים נחמן ביאליק הרבה לעסוק בשירתו במכבים ובחידוש גבורתם, אך נמנע מלהבחין בינם ובין הקנאים. למשל בשירו 'איך זאת כי רבת צרתנו' תיאר את נקמת בני המכבים, אך כותרת המשנה של השיר היא 'משירי בריכוכבא'. בדומה לכך עסק שאול טשרניחובסקי בשירו 'בליל חנוכה' במורדים ברומא דווקא.¹¹ כוחם של שירים אלה ודומיהם נבע מיכולתם להשתמש בסמלים המסורתיים ולפרשם מחדש לפי צורכי הדור.¹²

גם גיבורים חדשים התווספו. יוסף טרומפלדור הפך לדמות מיתולוגית המקובלת ביישוב הציוני כולו ועמו עבר כל סיפור תל-חי מיתזציה. הוא הצטרף לגיבורים העתיקים, כאילו לא הפרידו מאות



זאב ז'בוטינסקי (שישי משמאל) עם חניכי בית הספר למדריכים של בית"ר, יום א', י"ב באדר תרפ"ט
למעלה: האנדרטה שביסל א' מלנקוב



8 ד' הורוביץ ומ' ליסק, מישוב למדינה: יהודי ארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהיליה פוליטית, תל-אביב תשל"ח, עמ' 212. על חלקו של התנ"ך במיתוס שעיצב בן-גוריון ראו: ז' צחור, 'בן-גוריון כמעצב מיתוס', אוהנה וויסטריך (לעיל, הערה 5), עמ' 140-142. התנ"ך היה נוח יותר מספרות חז"ל ליצירת המשכיות, ראו: ב' קימרלינג, 'מקורותיה של התרבות הפוליטית הישראלית', מ' ליסק וב' קנייפז (עורכים), ישראל לקראת שנות האלפיים: חברה פוליטיקה ותרבות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 389-398; וכך: י' קולת, 'דת חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי', אלמוג, ריינהרץ ושפירא (לעיל, הערה 4), עמ' 307.

9 E. Don-Yehiya & Ch.S. Liebman, 'The Symbol System of Zionist-Socialism: An Aspect of Israeli Civil Religion', *Modern Judaism*, 1, 2 (September 1981), p. 140; Ch.S. Liebman, 'Myth, Tradition and Values in Israel Society', *Midstream*, 24 (January 1978), p. 44

10 ברוג טבור שהורב נועד למנוע את זיהוים עם הסיקריים המורדניים – ה'בריונים' של אב"א אחימאיר, ראו: מ' ברוג, 'מראש מצדה עד לב הגיטר', אוהנה וויסטריך (לעיל, הערה 5), עמ' 207-208. אבל גם מושג הקנאים קיבל זיהוי פוליטי דומה, ראו כרוז האבל שפרסמה מפלגת 'פועלי ציון' בעקבות רצח שלושה יהודים בגליל: צחור (לעיל, הערה 8), עמ' 142.

11 ביאליק 'למתנדבים בעם', אודסה 1896; 'איך זאת כי רבת צרתנו' – משירי בריכוכבא, חובר בל"ג בעומר תרנ"ט (כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תרצ"ג, עמ' פב, עז; ש' טשרניחובסקי, כל שירי טשרניחובסקי בכרך אחד, תל אביב תרצ"ז).

12 א' שביד, 'מיתוס וזיכרון היסטורי במחשבת ישראל בזמן החדש', אוהנה וויסטריך (לעיל, הערה 5), עמ' 64.

שנים בינם וביננו.¹³ גודר העבודה ראה בו את אביו הסוציאליסטי, בעוד בית"ר ראו בו את אביהם הלאומי והלוחם.¹⁴ ההסכמה ה'לאומית' הייתה כי הוא דמות ראויה לחיקוי. ביחד דאגו להפכו לחלק בלתי נפרד מן הזיכרון הקולקטיבי.

בתוך כך נשאלת השאלה אם מי שסירבו לקריאת הציונות אך התפלמסו עמה, אפשרו לה בכך יצירת שיח פוליטי כרצונה. אם הטקסטים שבחרה הציונות זכו לאישור, ואם השאלות שהציגה התקבלו כשאלות מרכזיות,¹⁵ הרי בכך נקבעו סדר השיח הפוליטי וגדריו לא רק עבור הציונים, אלא אפילו עבור האנטי-ציונים.

תנועות לוחמות מגייסות גיבורים וסמלים עתיקים ביתר שאת. הן מבטאות בכך שיח ציבורי וניסיון לעצב זיכרון עבור הכלל. שיח זה היה כמובן חלק מהתחרות הפוליטית, בהנחה ש'השולט בזיכרוןם ובשיחם של בני אדם – שולט בדינמיות שלהם, במעשיהם ובפעולותיהם'.¹⁶ אולם אם הזיכרון הקולקטיבי מגדיר קבוצות לפחות במידה שבה הן מגדירות אותו, אזי קבוצות ניצות מייצגות בהכרח גם גרסאות מתחרות של הזיכרון ה'קולקטיבי'. אבל במקרה כזה, כיצד יכול להתנהל המאבק על לבו של הציבור, מבלי שיהיה רב שיח של חרשים?¹⁷

דיון בגיוס המסורת על ידי האצ"ל ('הארגון הצבאי הלאומי') וההתייחסות אליה בציבור בכלל ובציבור הדתי בפרט יכול לפתוח אשנב לבחינת האפקטיביות של השיח הפוליטי החדש. אף על פי שההיסטוריה והמסורת גויסו על ידי האצ"ל בשירות המרד, נוצרה שפה משותפת בין היריבים הניצים, וגם בציבור הדתי והחרדי, שהרי השיח הפוליטי בין הקבוצות השונות התנהל במסגרת שקבעה כבר התנועה הציונית. אלא ששפה אחת ביטאה דברים אחדים.

א. פרשני המסורת והמוסר

עבור האצ"ל לא היו המסורת וההיסטוריה בעלי סמכות עצמית, אלא מקור שהפנייה אליו מטרתה אישור השקפות שכבר גובשו. הייתה זו פנייה מגייסת מחד גיסא ומפרשת מאידך גיסא. המגמה הייתה למצוא צידוק ולגיישמיציה לדרך של האצ"ל ולהוכיח שיריביו טועים ומטעים. באותה מסגרת התמודד האצ"ל עם ההאשמה הכפולה – שהוא פנה כנגד מרות יהודית ושנקט אמצעים טרוריסטיים.

עיקר הקושי של ארגון בלתי חוקי נעוץ בחינוך: חינוך חבריו וביתר שאת חינוך הציבור הרחב, לצורכי תמיכה פסיונית והתגייסות. פרסומיו של האצ"ל – שהיו בלתי חוקיים כמובן – כללו חומר

13 ז' זרובבל, 'בין "היסטוריה" ל"אגדה": גלגולי תל-חי בזיכרון העממי', שם, עמ' 191.

14 ז' גולדשטיין וז' שביט, 'יוסף טרומפלדור כדמות מופת והוויכוח על "שייכותו" התנועתית', כיוונים, יב (תשמ"א), עמ' 9-21; 16, *AJS Review*, 'The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israeli Collective Memory', Y. Zerubavel, (1991), pp. 133-160.

15 ש"צ שכטר, 'נימוקים של רבנים בעד שיתוף פעולה עם ה"משכילים" בתנועת "חיבת ציון" בתולדות עם ישראל וארץ ישראל', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד (תשל"ח), עמ' 248-251.

16 זרטל (לעיל, הערה 1), עמ' 230.

17 M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D.F. Bouchard, trans. idem & Sh. Simon, Ithaca, N.Y. 1977, pp. 141-145. קונפורטי מסיק מכך שאין להימלט מאחזתה של הפרשנות החברתית, ראו: קונפורטי (לעיל, הערה 3), עמ' 190-193.

אידיאולוגי וכן את תגובתו הפוליטית והאידיאולוגית על האירועים השוטפים. בשנות הארבעים נשען האצ"ל בעיקר על העיתון 'חרות', על כרוזים, על שידורי 'קול ציון הלוחמת' ועל הפרסומים 'בסער', 'בהתנד', 'בחרב' ועוד פרסומים קבועים וחד-פעמיים.

באצ"ל היו מודעים לעובדה שהם מציעים אפשרות פרשנית ואפילו חדשנית. הם ראו במצב זה כשלעצמו מצב 'מסורתי'. שהרי 'התורה' ניתנת לפרשנות רבת פנים: 'הנצרנים רצו לדאות בה את

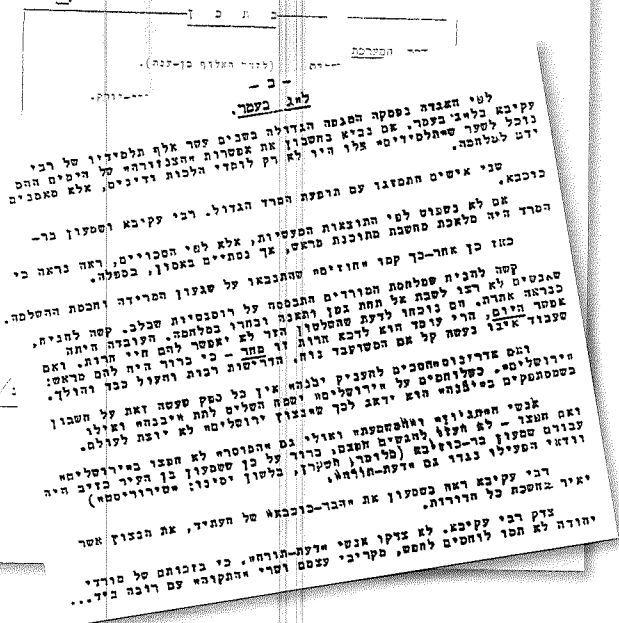
תורת האנושות הכללית. אחרים ראו בה את הצד החברותי בלבד. למעשה "הפך בה והפך בה דכלא בה" אך היסוד העיקרי בה הוא: הלאומי.¹⁸ למעשה מציאת היסוד הלאומי הייתה עבור האצ"ל תנאי יסוד למתן כבוד למסורת או למייצגיה. כך נקבע יחסו של הארגון לרבנים הראשיים לפי עמדתם בשאלה מדינית שעמדה על הפרק. ההערכה לרב אברהם יצחק הכהן קוק נבעה מכך שהיה 'מוכן להקריב את נפשו ומאודו על כבודה של אומה, על כבודה של כהונה. וכבודה של אומה וכבודה של כהונה נשקו'.¹⁹

ההאשמה שעבר על 'לא תרצח' הייתה האתגר הגדול שעמד בפני האצ"ל כדי שיוכל לבסס את טענתו שהוא ממשיכה של המסורת היהודית. ואכן האצ"ל הרבה להגיב על טענה זו, ואפשר לחלק את תשובותיו לפי שיטות הטיעון.

במסגרת טיעון מעין הלכתי נעשה ניסיון לדחות ברמה העקרונית את האיסור של 'לא תרצח' ככלי שיפוטי. על פי טענה זו יש להבחין בין 'לא תרצח' כעיקרון פילוסופי, שחל על מעשה

כמו רצח הבל על ידי קין או רצח אוריה החתי, ובין הוצאה לפועל של פסיקה במשפט, כמו שקילת עכץ או פעולתם של לוי ושמעון נגד שכם. המטרה של הרשימה הייתה להכניס את מעשי האצ"ל לרשימה של תקדימים היסטוריים שמקובל להניח שאינם בחזקת מעשי רצח, ובתוך כך 'לטהר' את הארגון מאשמת הרצח. אולם הרשימה שהאצ"ל סיפק הייתה בעייתית משהו אפילו לפי דרכו. מעשה אוריה אינו מוסכם פה אחד כרצח. יש בתלמוד ואף מאוחר יותר מי שמבקשים לטהר את דוד בק"ן טעמים ממעשה אוריה. אפשר לפתור בעיה זו בכך שפשוטו של מקרא נוטה לקריאה כזו של האצ"ל. אולם אם נלך בדרך זו, הרי ההפך הוא הנכון ביחס למעשה שמעון ולוי, שעליו אמר אביהם: 'ארור אפם כי

בהתנד

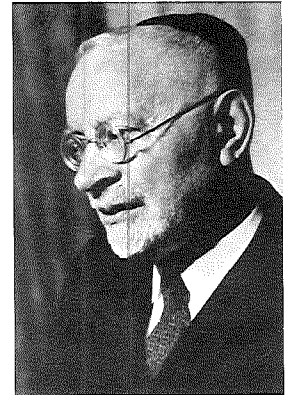


'בהתנד', אייר תש"ז

18 בהתנד, כב (אייר תש"ז), עמ' 4, כ"ז/14/3.
19 בהתנד, טו (תשרי תש"ז), עמ' 8, כ"ז/14/3.

עו' (בראשית מט, ז).²⁰ ייתכן כי דווקא משום כך התאימה הדוגמה לעניין. שמעון ולוי כבר קודשו מתוקף היותם מאבות האומה, ושבת לוי ובניו נעשו משרתים בקודש.

טיעון אחר מייצג מחבר כרוז שהבחין בין המוסר הפרטי ובין המוסר הלאומי. בעוד 'לא תרצח' שייך לתחום הפרטי הרי 'המוסר הלאומי היהודי' מחמיר מאוד עם אויבי ישראל. דברי הרמב"ם הובאו כאסמכתא לגישה זו. אולם באותו מקור אין הרמב"ם מתייחס כלל למוסר לאומי או פרטי, אלא קובע כי מצוות כיבוד אב ואם נדחית במלחמה. עבור מחבר הכרוז הפכה מצווה זו למייצגת את המוסר הפרטי, וההלכה של הרמב"ם הפכה להוכחה לכך שמוסר פרטי כפוף למוסר לאומי.²¹



הרב יהודה ליב פישמן-מימון, 1875-1962

הכלל 'דינא דמלכותא דינא' נדחה על ידי האצ"ל ככלל שאינו מסורתי באמת, ושטועה מי שמביאו כטענה.²² דברי הרב יהודה ליב פישמן-מימון במשפט עשרים חברי האצ"ל שנתפסו על אחזקת נשק ליד שוני, בהקשר שהביאם האצ"ל ובהרחבה רבה, היו בבחינת היתר למרד בשלטון הבריטי על פי דין תורה. הוא קבע שחוקי ממשלה בריטית הנוגדים את הזכות והחובה של יהודים להתאמן לצורכי הגנה בארץ-ישראל, מנוגדים לחוקי תורה, ושאינן שום שלטון יכול להוקק חוקים המנוגדים לתורה או מבטלים אותה.²³

טיעון אחר היה מבוסס על הערכה פוליטית שונה של המעשה. אם יש לראות את חברי האצ"ל כמצילים חיים ולא כנוטליהם, הרי הם שייכים למי שמקיים את הכלל 'הבא להרגך השכם להרגו'. אם מלחמת האצ"ל היא מלחמת חירות הרי טענת 'לא תרצח' אינה נוגעת כלל למלחמה כזו.²⁴ אדרבה, מלחמת חירות מקיימת את הדרישה 'ובחרת בחיים' ואין חיים אלא חיי חירות. המדרש הקובע כי אין לקרוא את הפסוק כפשוטו חרות על הלוחות אלא חרות, צוטט גם הוא להוכחה. מובן שציטוט זה התעלם לחלוטין מהמשכו של המדרש – 'שאינן לך בן חורין, אלא מי שעוסק בתלמוד תורה'.²⁵ טיעון כללי יותר קבע בפשטות שדרכו של האצ"ל היא הסיכום הנכון של הפרשנות לתורת ישראל.²⁶ בקטע קצר המסכם את הפרשנות הנכונה לתורת ישראל, ושפורסם לכבוד חג השבועות, קובע האצ"ל כי הוא יורשה האמת של התורה, לא רק בהעדפה של העיקרון הלאומי, אלא גם באמצעו את העיקרון המוסרי לאמתו:

העובדה שענייני לאום דוחים מצוות ואסורים אחרים תוכיה זאת. כגוף לוחם מהפכני אנו חייבים להתבסס על מוסר. מוסר זה אסור לו להיות פרי המצאתנו ללא יניקה ממעינות ראשוניים.

20 בהתוך, כג (תמוז תש"ז), עמ' 9-10, מ"ז, כ3/13/4. ר' שמשון רפאל הירש למשל מפרש את הפסוק כתוכחה נגד התפרצות הפוגעת במוסר ובמשפט.
 21 ילקוט מפקדים, המעמד שאיפתיו ודרכי פעולתו, 1947, עמ' 43, מ"ז, כ1/12/4.
 22 מ' בגין, המרד: זכרונותיו של מפקד הארגון הצבאי הלאומי בא"י, ירושלים תש"י, עמ' 134.
 23 חרות, נא (נובמבר 1945). ההפניות לכתבי-עת זה ול'המצודה' כאן ולהלן על פי: ח"ש הלוי וי' עמרמי (עורכים), המצודה 1932-1934, חרות 1942-1948, תל-אביב 1978.
 24 קול ציון הלוחמת, 8 ביולי 1939, מ"ז, כ6/13/4.
 25 משנה, אבות ו, ב. וראו: בהתוך, כג (תמוז תש"ג), עמ' 10, מ"ז, כ3/14/4; המדרש: חרות, צד (אפריל 1948).
 26 מ' בגין, חרות, מו (אפריל 1945); נדפס שוב: הנ"ל, במחלת: כתבים, א, תל-אביב תשל"ח, עמ' 218.

תחושת הקרבה לתנ"ך באה לידי ביטוי בכך שהיה המאגר הראשי לשמות המחתרתיים של מפקדי האצ"ל. כ-80 אחוז מהשמות נלקחו מן המקורות, כגון המשנה והתלמוד. מבין השמות התנ"כיים היה גדעון החביב על האצ"ל (1.17 אחוזים), בסמלו מלחמת חירות הכרוכה בקרבנות.³² השם שמשון (1.1 אחוזים) קרוב לו מאוד בשכיחותו. שמשון צוין כבר על ידי ז'בוטינסקי כגיבור לחיקוי, אך קיבל בשנות הארבעים רובד חדש כמי שמסוגל לתת אישור לשיטת 'תמות נפשי עם פלשתים' (שופטים טז, ל), שנקטו מאיר פיינשטיין (אצ"ל) ומשה ברזאני (לח"י), כשהתאבדו בכלאם טרם שהועלו על הגרדום.³³ מרבית השמות נושאים משמעות לאומית ולוחמת למעט שלושה יוצאי דופן – יוסף, אמנון ועמוס (0.9 אחוזים כל אחד).³⁴

תפילות חרשות וקישוטי תנ"ך

האצ"ל עשה שימוש נרחב במקורות היהדות, שימוש המתאפיין בחילון המקורות. חילון כאן משמעו העמדת האדם, מאוייבו ופעולותיו במרכז, דהיינו משמעות ותוכן אידאולוגיים שנגעו למציאות של ההווה. הציטוטים היו בין השאר קישוט ספרותי לחומר האידאולוגי החשוב מהם. הם קישוט מערכת של אמונות, סמלים ופעולות המבטאים את קיומו האונטולוגי של האדם, קיום שאין בו מקום לכוחות על-טבעיים, והעניקו לאותם אמונות, סמלים ופעולות – קדושה ואמינות של מסורת.³⁵ הדבר בולט במיוחד כאשר הושמט שם שמים והומר בדמות אנושית: כמו 'מי לציון – אלינו!' במקום 'מי לה' אלי'.³⁶

המקרה הבולט ביותר של חילון כזה הוא התפילות שהתחדשו. תפילת 'כל נדרי', הנאמרת בליל יום כיפור ושהתקדשה במיוחד בעיני העם, שימשה מסגרת שלתוכה יצקו תוכן אידאולוגי מעודכן – תגובה על הצעת החלוקה בשנת 1947. פרסומו של הטקסט קרוב ליום הכיפורים (כחשוון) הגביר את רושמו. במקור זה שלל האצ"ל מכול וכול את הצעת החלוקה ונשבע להפר את קבלתה. להלן זה לצד זה הנוסח המסורתי וזה של האצ"ל:³⁷

<p>על דעת המקום ועל דעת 12 מליון יהודים המועמדים לבריחה מרצח, מנשול ומשמד בשיבה של מעלה ובישיבה של חיילי ישראל למטה אנו מתירין ומכחישין בזה את חתימת הפתור של המנהיגים העבריינים.</p>	<p>על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה אנו מתירים להתפלל עם העבריינים.</p>
--	---

32 מ' בגין, 'דבר הנוער הלוחם אל הישוב', חרות, מט (אוגוסט 1945); נדפס שוב: הנ"ל (לעיל, הערה 26), א, עמ' 270.
 33 קול ציון הלוחמת, 23 באפריל 1947, מ"ז, כ6/13/4; נדפס: י' אלפסי (עורך), הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל: אוסף מקורות ומסמכים, ד, תל-אביב תש"ן-תשנ"ט, עמ' 177-179.
 34 י' אלפסי, כל כינויי האצ"ל: רק כך, תל-אביב תשנ"ו, במפוזר.
 35 מ' פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בא"י תרע"ח-תרצ"ו (1918-1936), ירושלים תשל"ח, עמ' 299.
 36 מ' בגין, קול ציון הלוחמת, 11 בספטמבר 1946, מ"ז, כ6/13/4; נדפס: אלפסי (לעיל, הערה 33), ג, עמ' 331; בגין (לעיל, הערה 26), ב, עמ' 241.
 37 'כל נדרי', חרות, פ (נובמבר 1947). הטקסט המסורתי מובא כאן בגרסה האשכנזית. הגרסה הספרדית ארוכה יותר.

כל נדרים ואסריהם ושבועותיהם – לגזור
מן המולדת העברית את ירושלים ויהודה,
את אפרים והגליל את הירדן והגלעד –

הם לא יחיבו את עם ישראל [...] נדרי
ה'מיניסטרים' היהודים לא נדרי. אסריהם
לא אסרי. ושבועותיהם לא שבועי מיום
ביתורים זה עד יום ביתורים הבא [...]

כל נדרי ואסרי וחרמי ושבועי וחרמי
וקונמי וקנסי וכינויי: דאינדרנא
ודאישתבענא ודאחריםנא ודאסרנא על
נפשתנא:

מיום כיפורים זה עד יום כפורים הבא
עלינו לטובה:
בכולהון אחרטנא בהן כלהן יהון שרן:
שביקין שביתיך בטלין ומבוטלין לא
שרדין ולא קיימין נדרנא לא נדרי
ואסרנא לא אסרי ושבועתנא לא שבועות:



זאב ז'בוטינסקי,
1940-1880

תפיסת 'כל נדרי' כתפילה המתירה נדרים ומבטלת אותם נדרשת במסגרת המסורת
דווקא לאיסורים שאסר האדם על נפשו ולא על עניינים שבין אדם לחברו.³⁸ חשוב
מכך, בעוד התפילה המקורית נפתחת בהבעת הסכמה להתפלל עם העבריינים
ומבטאת את אחדות ציבור המתפללים, תפילת האצ"ל באה דווקא ליצור הפרדה
ברורה בין תומכי עמדתם ובין 'המנהיגים העבריינים'.

נוסף על התפילות המסורתיות חוברו תפילות חדשות בלשון מסורתית, ושובצו
בהן פסוקי תנ"ך, אך נושאייהן היו חדשים לגמרי. דוגמה לכך היא התפילה בסיום
פניית מפקד האצ"ל ליישוב ב-15 במאי 1948: 'אל אלוהי ישראל, שמור על
חייליך ותן ברכה לחרבם המחשלת מחדש את הברית שכרתת עם סגולתך ועם
ארץ בחירתך. גור אריה יהודה. למען עמנו, למען ארצנו, קדימה לקרב, קדימה
לניצחון'. התפילה עושה שימוש לא רק במושגים דתיים כמו ברית, סגולה וארץ

בחירה, אלא גם בקטעי פסוקים, כמו 'גור אריה יהודה' (בראשית מט, ט), וכן 'למען ארצנו',
שמזכיר את 'חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו' (שמואל ב י, יב). אולם המשפט המסכם של
התפילה פונה לאנשים ולא לשמים וקורא לפעולה ממשית וארצית, והוא העיקר.³⁹

בכל מקרה נשללה בטקסטים אלה גישה של אמונה פסיונית שאין בה התפרצות קדימה או
התעוררות לקראת התקפה ומעשים; אמונה כזאת נחשבה עקרה ובוודאי אין לאל חפץ בה.⁴⁰ כך
שילוב בין תפילת 'אל מלא רחמים' ל'יזכור', הפך לנדר: נדר 'שכל חברי המעמד (האצ"ל) ימסרו את
נפשם ודמם בעד שחרור עם ישראל'.⁴¹

38 ש' אשכנזי, 'כל נדרי', מחניים, לג (תש"ח). ושם רשימת מקורות. המאמר מופיע באתר <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/minhagey.htm>

39 מ' בגין, 'קמה מדינת ישראל', קול ציון הלוהמת, 15 במאי 1948, מ"ז, 6/14/43; נרפס: הג'ל (לעיל, הערה 26), ד, עמ' 327.

40 בהתוך, כא (ניסן תש"ז), מ"ז, 3/13/43.

41 חבר, הוצאה מיוחדת (14 בנובמבר 1942), מ"ז, 3/14/43.

יזכר אלוהים נשמת פלוני שהלך לעולמו
בעבור שאני נודר צדקה [...] תהא נפשו
צרורה בצרור החיים עם נשמת אברהם
יצחק ויעקב [...] ונאמר אמן

ביום חגו [יום שבירת ההבלגה ב־1937]
יזכר המעמד את מנהיגיו וגיבוריו את
נשמת מצביאו העליון ז"ז [זאב ז'בוטינסקי],
שהלך לעולמו בעצם מלחמתו בעד עמו
ומולדתו
את נשמת מפקדו הראשי – האלוף בן
ענת, דוד רזיאל, שמסר את נפשו בקרב על
חירות עמו
את נשמת הגיבור שלמה בן־יוסף, אשר
קדש שם ישראל בעלותו לגרדום בכלא עכו
את [...] שנפלו בעת מילוי תפקידם [...] את
[...] אשר נפל שרוד בידי קין.

אל אלוהי ישראל ימציא להם מנוחה נכונה
תחת כנפי השכינה, במעלות קדושים
וטהורים, מזהירים בזהר הגבורה והדרור
בעבור שכל חברי המעמד ימסרו את נפשם
ודמם בעד שחרור עם ישראל
עד לנו אלהי ישראל, אל קנא ונוקם, כי
יקום הדבר הזה.

אל מלא רחמים שוכן מרומים המצא
מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה במעלות
הקדושים וטהורים כזוהר הרקיע מזהירים
את נשמת [...] שהלך לעולמו בעבור שנדבו
צדקה בעד הזכרת נשמתו בגן עדן תהא
מנוחתו [...] ה' הוא נחלתו וינוח על משכבו
בשלום ונאמר אמן.

עולה הגרדום הראשון
שלמה בן־יוסף,
1938-1913



התפילה מכילה גם שברי ביטויים ופסוקים שגויסו לתכלית האקטואלית. למשל
דוד רזיאל מובא בצירוף כינויו המחתרתי, השופט שמגר בן ענת; שלמה בן־יוסף
הוא גיבור שנפל על קידוש השם – לא שם שמים אלא שם הלאום. חבר אצ"ל אחר
שנהרג (ככל הנראה) על ידי יהודי 'נפל שרוד' – ביטוי שמתייחס במקורות לסיסרא
דווקא (שופטים ה, כז), ומי שהרגו נקרא קין – הרוצח המובהק. 'אל קנא ונוקם'
מקורו בנחום א, ב. המשפט האחרון: 'עד לנו אלהי ישראל', קרוב מאוד ליהושע
כב, כח. יותר משהתפילה מגייסת את השמים לעדות, היא מגייסת את הנאמנות
לנופלים ולנרצחים כמדרבנת למעשה. אכן תפילות חוברו לעתים קרובות מתוך קשר
לנופלים.⁴²

כך בתפילה הכתובה בתבנית פיוט (אשכנזי) מתפילת ערב יום הכיפורים:⁴³

42 זרטל (לעיל, הערה 1), עמ' 25.

43 בהתוך, טו (תשרי תש"ז), עמ' 4, מ"ז, כ"ד/14/3.

הגיעו זמנים – ואחינו הסובלים קוראים
והנוער הלוחם דורש, דמנו זועק, ומצפוננו
תובע:

יעלה קולנו!
יעלה, אחים, קולנו מערב
כי אז יבוא צדקנו מבקר
ורק אז [...]!
יראה פדיונונו עד ערב!

יעלה תחנונונו מערב
ויבוא שְׁעֵתָנוּנוּ מבוקר
ויראה קולנונו עד ערב
יעלה קולנו מערב
ויבוא צדקתנונונו מבוקר
ויראה פדיונונונונו עד ערב [...]

בעוד שבמקור התפילה תביא לכפרה ולישועה, בנוסח החדש הגאולה היא תוצאה של תגובת נקם על שפך דמם של המתים.

תפילה אחרת מערבת בין פסוקים וסמלים שעניינם יציאת מצרים ובין פסוקי כריכת התפילין. לא במקרה הפסוק המבטיח אירושי אמונה הוא היחיד מבין פסוקי 'ארשתוך' שהוחלף בקטעי פסוקים הקשורים ליציאת מצרים, והמבטיחים פעולה ואלים. גם הבטחת החסד והרחמים הפכה להבטחת קשיים ופעולה.⁴⁴

וארשתוך לי לעולם:
וארשתוך לי בצדק ובמשפט, וארשתוך בלי
חסד ובלי רחמים
וארשתוך בחרב ובאת, בקרב ובעמל ובסבל,
וארשתוך לי באמונה וידעת את ה':
וברחמים:

ובמופתים – זה הדם, כמו שנאמר 'ונתתי,
מופתים, בשמים, ובארץ: דם ואש,
ותימרות עשן' (יואל ג, ג) [בהגדה של פסח
נאמר בקשר ליציאת מצרים]
'או הניסה אלוהים, לבוא לקחת לו גוי
מקרב גוי, במסות באותות ובמופתים
ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה,
ובמוראים גדולים' (דברים ד, לד).

בדם באש, בתמרות עשן, ביד חזקה
ובזרוע נטויה
וארשתוך ימיני
וארשתוך לי לעולם

44 בגין (לעיל, הערה 22), עמ' 454, כרח לאחר כיבוש יפו (אפריל 1948).

באופן דומה נהפך הפסוק 'ציון במשפט תפדה ושקיה בצדקה' (ישעיה א, כז) לסיסמה: 'ישראל ביטורים ייגאל – ציון בדם תיפדה', אם כי יש בסיסמה זו הד למאמר חז"ל ש'אינן ארץ ישראל נקנית אלא ביטורים'.⁴⁵

לא היו מאורע ומטרה שלא הותאמו להם פסוקים. הנושאים היו קבועים למדי: קריאה לגבורה צבאית ונכונות לסבול ייסורים, גאולה ואחרית הימים, אבל תדירים מכולם – פסוקי נקם.⁴⁶ פסוקים אלו באו לעודד את הלוחמים, אך הם היו בעיקר בבחינת קריאה לנקם, כפי שמוכיחה הפרפרזה על 'אשכיר חצי מדם' (דברים לב, מב), שהפך להבטחה ארצית, אנושית: 'מדם התליינים נשכיר חצינו'.⁴⁷ הכולט מכולם הוא הציטוט שחתם לעתים קרובות כרוזים שהודיעו על אבדות, 'ונקיתי דמם לא נקיתי' (יואל ד, כא).⁴⁸

בעיני האצ"ל היו פסוקים אלו ביטוי למחשבת העם בעבר ושורשים למעשיו בהווה. הם היו בעת ובעונה אחת הציודק לעצם קיומו והכלי למשוך את הילת המסורת על מעשיו. זמינותם לכל אירוע ולכל נושא הוכיחה, על פי תפיסת הארגון, שפרשנותו למסורת אמינה, ושהוא יורשה.

ב. זיכרון גבורה

לצד הטענה הכוללנית בדבר נאמנות למסורת ולמוסר היהודיים הציג האצ"ל פרשנות להיסטוריה. רציפות ההיסטוריה של עם ישראל למן יציאת מצרים ועד ימינו הייתה בבחינת נתון מובן מאליה. היסטוריה זו כולה עמדה והעידה כי מדיניות האצ"ל ומעשיו כולם צדקו יחדיו. שלושה מאורעות בלטו בתדירות שבה הוצגו ובעקביות שבלקח שנלמד מהם: מרד המכבים, השואה ותל-חי. מאורעות אלו נזכרו תכופות בקשר הדוק לאידאולוגיה.

היו מאורעות שהוזכרו לצורך חיקוי והיו שהוזכרו לצורך הימנעות ממעשה, והיו אף כאלה שהוזכרו לעתים כך ולעתים להפך. חוסר עקביות זה לא גרם למבוכה, כי המטרה הראשית הייתה גיוס ההיסטוריה בכללותה ולא כל אירוע בנפרד. דמויות האב ההיסטוריות היו כבעלי זכות ראשונים לתבנית פעילותו של האצ"ל. היה בכך ביטוי להערצת אבות מצד אחד ולגיוס הציבור מצד אחר.

סיפור ההיסטוריה סיפק גיבורים כשם שסיפק 'אויבים'. כשם שהגיבורים היו מושלמים בגבורתם ובקריאתם לחיקוי, כך היו ה'אויבים' מושלמים ברוע שגילמו. רוע זה קרא להתרחקות או לנקם, לפי הצורך הפוליטי. קין ואויבי ישראל המסורתיים: בבל, רומא ועד הנאצים, סיפקו מטבע הדברים את דימוי ה'אויב'. הצגת ההיסטוריה בדיכטומיה ברורה בין שחור ללבן מבהירה את יתרון אלמנט

45 בבלי, ברכות ה ע"א. הסיסמה מופיעה בכרוז שנרפס אצל: אלפסי (לעיל, הערה 33), ד, עמ' 140. ושם גם 'אם אין אני לי – מי לי?' (משנה, אבות א, יד) וכן 'שקר הזהב – הגאולה בברזל', המזכיר את הפסוק 'שקר החן' וכו' (משלי לא, ל), שאין לו שום קשר להחימה.

46 דוגמאות: מ' בגין, חרות, לד (15 בספטמבר 1944); נרפס: הנ"ל (לעיל, הערה 26), א, עמ' 146; תהלים קלז, ז-ט, וכן ירמיהו מח, י מצוטטים בתוך: אמר לעם, 29 ביולי 1939; ירמיה מח, י מצוטט בכרוז מ-21 ביולי 1939, מ"ז, כ4/13-1.

47 כרוז האצ"ל, 18 ביולי 1944, מ"ז, כ4/13-1.

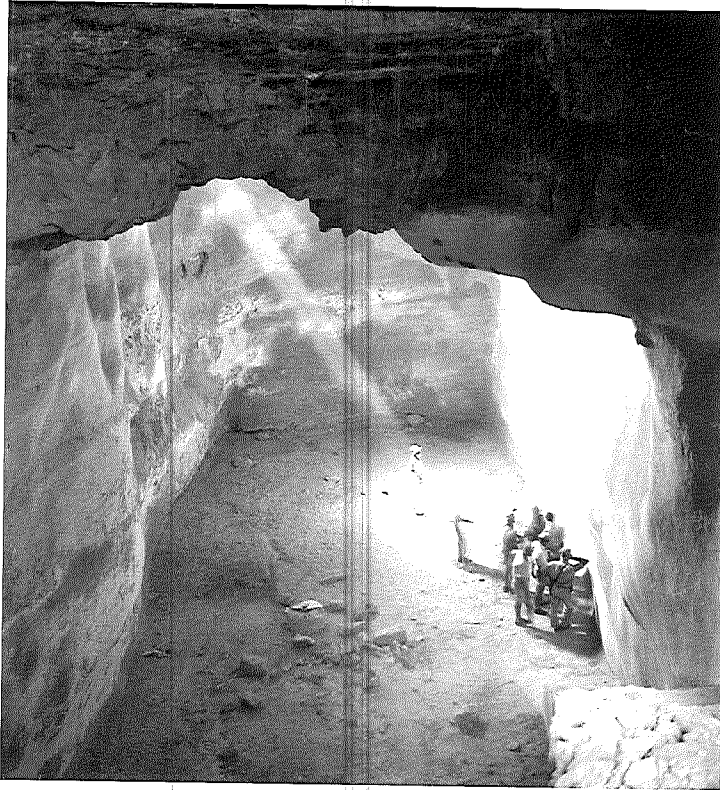
48 למשל: מ' בגין, קריאה משודרת, תשרי תש"ה; נרפס: הנ"ל (לעיל, הערה 26), א, עמ' 124; קריאה משודרת, 11 בספטמבר 1946; נרפס: שם, ב, עמ' 218.

הגיוס הפוליטי על האלמנט הפרשני, ואמורה הייתה להגביר את יעילות הגיוס. הצגה דיכוטומית של ההיסטוריה אופיינית למיתוסים פוליטיים ומשרתת את הצורך בהעברת מסר חד ומהיר. האצ"ל, שפרסומיו היו קצרים בדרך כלל, ושהפצתם בציבור הייתה כרוך בסכנת נפשות, לא יכול היה לפתח בפרסומים אלה דיונים שהיה חשש כי בסופם יגיע הקורא למסקנה מוטעית על פי תפיסתו של הארגון.

מרידות: מכבים וקנאים

סיפור המכבים היה עבור האצ"ל, כמו עבור הציונות בכלל, ובפרט עבור מי שביקש לעצב אתוס של לחימה, אחד הסיפורים המרכזיים ביותר. הוא סיפק קריאת גיוס שקל היה לעצב מחדש: 'מי

לציון אלינו!'; והוא הכיל את כל הדרוש: לוחמים, גיבורים, ובעיקר – הבטחת ניצחון. אולם לעתים קרובות נמסכו כל הגיבורים ברשימה אחת, ובתוכה גם המכבים והקנאים כמי שקוראים להתגייס ולפעול כמו האצ"ל: 'עוד יש כוחות בעולם שיושיטו את עזרתם [...] ללוחמים ולמורדים. בנו תלוי הדבר, בנו שזכינו להתאחד [...] עם ארץ יהושע, גדעון ויפתח, שמשון שאול ודוד, עם ארץ החשמונאים ויוחנן מגוש חלב, שמעון ברגיורא ובר-כוכבא ורבי עקיבא'.⁴⁹ משל הייתה הארץ עצמה אוצרת מכלול הגבורה הלאומית, והיושבים בה מחויבים להמשיך את 'המסורת'. הצלחת המכבים מרפאת כביכול את כישלון מצדה כשהם מוזכרים בנשימה אחת: 'כי מימי מצדה ועד סטלינגראד לא הייתה גבורה כגבורה הזאת שתתגלה במלחמה זו של מעטים



מטיילים במאגר המים במצדה, ראשית שנות הארבעים של המאה העשרים

נגד רבים, המתנהלת בארץ רוויית הדם, שבה נצחו לא פעם המעטים את הרבים, המאמינים את הזדים, הטמאים את הטהורים'.⁵⁰ הביטויים המסמלים את המנצחים בציטוט זה, כמו שם המאמר, 'משעבוד לגאולה', לקוחים מתוך תפילת 'על הנסים' העוסקת בחג החנוכה ובניצחון המכבים.

49 מ' בגין, 'דבר הלוחמים אל הישוב – שודר ברדיו של האצ"ל', י"א במנחם אב תש"ה, הנ"ל (לעיל, הערה 26), א, עמ' 270.

50 מ' בגין, 'משעבוד לגאולה', הרות, נט (יולי 1946); נדפס שוב: הנ"ל (שם), ב, עמ' 179.

על פי פרשנות האצ"ל, רגש האדנות והרצון להשתחרר משעבוד הם שהניעו את המכבים. מלחמת האצ"ל היא בהשראת מלחמת המכבים ולקח ממנה כאחד.⁵¹ ההזדהות הייתה מעבר להזדהות רוחנית, עד כדי תחושת המשכיות פיזית: 'דם אבינו המכבי [...] שלוש טיפות ממנו, נמזגו בדם ליבי'.⁵² מיתוסים לאומיים רבים הם סיפורי מוות ותבוסה, ולכן אין היחס למורדים ברומא יוצא דופן כלל. אדרבה, כישלון העבר מגביר את הקריאה לפעולה בהווה. כך סימל תשעה באב, וכמוהו הכותל המערבי, חורבן וכניעה, אך גם את הקשר של העם לארצו והתקוממות לאומית, הכול לפי מעשי ההווה נגד הבריטים.⁵³ יתר על כן, ההזדהות עם הגיבורים המתים מן העבר מפחה בהם חיים, וכשם שגבורתם תעמוד לבני הדור החדש, כך ימחק הניצחון החדש את התבוסה הישנה: הפיצוץ בשגרירות הבריטית ברומא (31 באוקטובר 1946) היה נקם בטיטוס וברומא.⁵⁴ תפיסה זו של ההיסטוריה כמחייבת את ההווה נחשבת לעתים כתפיסה של 'הווה נצחי', שהרי היא מניחה המשכיות ורציפות, ולמעשה היא מניחה כי דבר לא השתנה.⁵⁵ המילים אותן מילים, והן מבטאות אותם רעיונות, שמצלמים אותה המציאות, שמחייבת לאותם המעשים. כך נוצר יחס דיאלקטי בין המיתוס ובין ההווה של האצ"ל, כאשר מעשי ההווה משכתבים את העבר, כשם שהעבר מכתוב להווה. ומשמעות העבר ומשמעות ההווה נתונות בכעין כלים שלובים שאינם ניתנים לניתוק.⁵⁶ ההזדהות המלאה יכלה לתרום לגיוס ולתמיכה, והייתה תקווה שהיא תפעל גם כמגן. למעשה באצ"ל היו כה בטוחים בזהות שבינם ובין המכבים שלא היה שום ספק שכשם שאפשר ללמוד מהמכבים על התקופה שבה פועלים חברי האצ"ל, כך אפשר ללמוד מתקופתם על תקופת המכבים. כשם שהאצ"ל מתמודד עם מגנים ועם מי שמבקרים את תפיסת המוסר שלו, ודאי כך היה גם בימי המכבים. האם אפשר לומר גם על המכבים שהיו פשיסטים, כפי שאמרו על האצ"ל?⁵⁷ הרי יהודה המכבי ובר כוכבא, כמו האצ"ל, פרשו כל אחד בתקופתו מ'מרות לאומית', כיוון שההנהגה בת זמנם לא מילאה את חובתה במלחמה נגד האויב.⁵⁸ וחוזר חלילה: כשם שהמבקרים הראשונים נשתכחו מלב, כך עתידים גם החדשים.⁵⁹ גם האויבים והיריבים זכו לתפקיד במשחק התחפוש הזה: בתפקיד המתיוונים הופיעו משתפי הפעולה עם הבריטים,⁶⁰ הבריטים עצמם שימשו לחלופין הדריינוס, טיטוס או רומי. אמנם זיהוי זה לא היה בלבד, היו עוד אויבים היסטוריים שזוהו כל אחד עם יריב או אויב בן שעתו. ההזדהות עם המורדים ברומא יכלה לשמש חרב פיפיות, שמא מעשי האצ"ל חסרי תוחלת כמעשי הקנאים קודמיו. האצ"ל היה מודע ולעתים אפילו ציין את הבעייתיות בעצמו – תוך העדפה להזדהות

51 בהתוך, יח (כסלו-טבת תש"ז), עמ' 5, מ"ז, כ"ד/4/3.
 52 מ' בגין, 'דבר הלוחמים אל הישוב – שידור ברדיו אצ"ל', חרות, מט (אוגוסט 1945); נדפס שוב: הג'ל (לעיל, הערה 26), א, עמ' 271.
 53 חרות, לה (24 בספטמבר 1944).
 54 מ' בגין, חרות, סד (נובמבר 1946); נדפס שוב: הג'ל (לעיל, הערה 26), ב, עמ' 285.
 55 ורטל (לעיל, הערה 1), עמ' 230, הביטוי 'הווה נצחי' שם בעמ' 232.
 56 ד' אוחנה ור"ס ויטריך, 'מבוא: נוכחות המיתוסים ביהדות, בציונות ובישראליות', הג'ל (לעיל, הערה 5), עמ' 15.
 57 מ' בגין, 'אנו מרד נקרא', חוברת 1944; נדפס שוב: הג'ל (לעיל, הערה 26), א, עמ' 96.
 58 בסער, א (אייר תש"ז), עמ' 5-4, מ"ז, כ"ד/4/7.
 59 בהתוך, יח (כסלו-טבת תש"ז), עמ' 5, מ"ז, כ"ד/4/3.
 60 קול ציון הלוחמת, יולי 1939, ז, כ"ד/4/6; נדפס: אלפסי (לעיל, הערה 33), א, עמ' 228.

עם החשמונאים. היריבים אף הם לא טמנו ידם בצלחת; ה'הגנה' בפרסומיה החשאיים, כמו היישוב בפרסומים גלויים, כינו את חברי האצ"ל 'קנאים', 'בריונים' ו'סיקרקין'.⁶¹ למעשה בכך יכול היה האצ"ל להפוך את הפגיעה ליתרון: אם יש הסכמה בעניין הזהות עם הגבורה, הרי אפשר לצעוד צעד נוסף ותוך הזדהות נוספת עם המכבים להסיק על הניצחון. מעניין לציין שהשם מכבי, שלא כמו גיורא, אינו מופיע בין השמות של מפקדי האצ"ל. לקריאת בן-גוריון: 'לא מסדה, לא וישי' השיב מנחם בגין: 'לא וישי, לא מסדה, אלא מודיעין!'.⁶²

גלות ושואה

הזיכרון יכול להיות סלקטיווי, אולם הוא מתקשה להודות בכך. משעה שהושמעו הטענה הכללית כי ההיסטוריה היהודית כולה מעידה שמסורת ישראל וגבורת ישראל חד הן, ברור היה כי אי אפשר להתעלם מאלפיים שנות גלות. על כן צוינו גילויי גבורה גם בגלות, גם אם בהתייחסויות ספורות. אך אפילו ההתייחסויות המעטות נותרו אמביוולנטיות: קידוש השם ציין גבורה עקשנית, אך גם חסרת מרץ ואון, ספורדית ולא מורדת.⁶³ גטו סימל באופן עקבי חולשה וחוסר אונים. אפילו ההגנה העצמית בגולה נראתה לבגין פגומה, שהרי ראשיתה על אדמת נכר.⁶⁴

לא הסבל ואף לא התוצאות הנוראות היו הסיבה למיעוט העיסוק בתקופת הגולה. 'הגבלות, מסים, גטאות, תחומי המושב, גירויים, טביחות המוניות, אינקוויזיציה, עלילת דם, פוגרומים ואפילו האמנסיפציה – כל אלו נעשו בידי זרים ובכח זר'⁶⁵ – הבעיה האמתית בגלות הייתה הפסיוויות שבה נתפס חלקו של העם במהלכה. וכל מה שלא גייס, היה מיותר.

רק השואה הכשירה את הגלות כולה להופעה תדירה יותר בכרוזים ובפרסומים, ובדרך כלל על דרך השלילה, כאילו כל תקופת הגלות מורה אל השואה ומתגלמת בה. בפרסומים מטעם האצ"ל אמנם הוצגה הגבורה בשואה, אך היא הוצגה בתור הדוגמה המובהקת למצב שבו היהודים לא נלחמו.⁶⁶ היא יכלה לספק לגיטימציה רבת עצמה לפעולות האצ"ל, שהיו נתונות לביקורת חמורה בציבור. מהשואה צריך ללמוד את הלקח לשלילה – אין לחזור למצב של חוסר אונים מעין זה, ואין להפוך לגטו. אף



מנחם בגין,
1992-1913

61 מ' אסף, 'לא תרצה בלי פירושים', ר' בנימין וי' פטרוזייל (עורכים), נגד הטרור: מאמרים, רשימות, נאומים, גילויי דעת, ירושלים תרצ"ט, עמ' 20 ועוד אחרים. פלמ"ח, 46-47 (חשוון תש"ז), עמ' 12, אה"ע, חטיבה IV16.
62 מ' בגין, 'לא וישי, לא מסדה, אלא מודיעין' חרות, ס, (ספטמבר 1946); נדפס שוב: הנ"ל (לעיל, הערה 26), ב, עמ' 242. וראו: B.R. Shargel, 'The Evolution of the Massada Myth', *Judaism*, 27 (1979), p. 370.
63 המצודה, ו (1934?), עמ' 50; ה' [ח"ש הלוי], 'פלא הגדוד', שם, ג (1933?), עמ' 33; ש' [אברהם שטרן, יאיר], 'ישראל בתפוצותיו', שם, א (אדר תרצ"ג), עמ' 19.
64 מ' בגין, 'כבוד לראשונים', חרות, פא (נובמבר 1947); נדפס שוב: הנ"ל (לעיל, הערה 26), ד, עמ' 68.
65 מ' בגין, 'רק אומה לוחמת זוכה בעצמאות', חרות, לר (15 בספטמבר 1944); נדפס שוב: הנ"ל (שם), א, עמ' 110.
66 בגין, 'זכור – הודעה' (ערב יום כיפור תש"ח); נדפס שוב: הנ"ל (שם), ג, עמ' 288-289; אלפסי (לעיל, הערה 33), ד, עמ' 679-680.

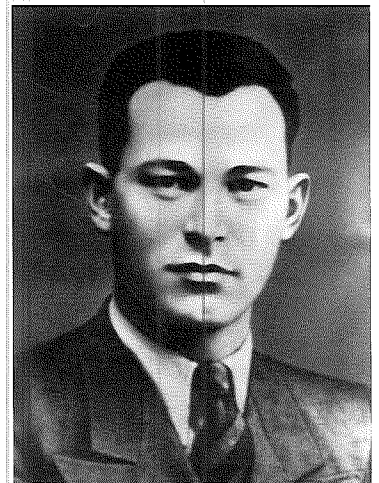
קידוש השם הופיע על דרך השלילה: 'מוסר עבדים', 'מוסר של מושיטים צוארם לשחיטה', עד לתאי הגזים.⁶⁷ היה דמיון בין זכירת השואה והזכרתה ובין מצדה: סמל של גבורה – רוח יהודית שאינה נכנעת, מלחמת ייאוש למען מוות של כבוד. אלא שעדיף ללמוד ממנו לקח על דרך השלילה.⁶⁸ מרד תלוי בעיתויו, לכן אין מקום לשאלת מרות, אלא הפרישה היא הכרח וצו השעה. המתנגדים לאצ"ל ביישוב הם כמו 'זקני הקהילות', והבריטים דומים לנאצים בכך שבגזל המולדת הם גורמים להשמדת העם.⁶⁹ אך מעל לכול הייתה שואה מקור לרגשות נקם: 'דם של תינוקות חנוקים, גברים שחוטים וקדושים שרופים [...] והדם הזה – הדם היהודי המתקומם – הוא שנלחם במשעבד הבריטי'.⁷⁰ מדם המכבי נמזגו ברמו של לוחם האצ"ל שלוש טיפות, אך כל כולו מזוהה עם דם נרצחי השואה.

תל-חי וארץ-ישראל

חשיבות גדולה הייתה גם לעבר הקרוב, וגם אירועי עבר זה וגיבוריו נבחנו על פי מידת התאמתם לצורכי ההווה. ניל"י, כמו המכבים והקנאים, ציינה קבוצת מעטים שלחמו, ושהייתה הסכמה רבה בהווה על גבורתם. בידודה של ניל"י בשעתה בציבור הועלה על נס יותר מכל הישג.⁷¹

דוד רוזאל,
1941-1910

תל-חי הייתה בעיקר סמל לגבורה צבאית, שכמו מצדה הייתה בלתי מותנית בהצלחה. נפילת המצודה הצפונית השאירה לבני ההווה עניין להתגדר בו – הצלחתם תגרום ש'מקבר האחים בצפון תעלה בת קול של תרועת ניצחון', ובכך תהפוך תל-חי לסמל הניצחון הסופי.⁷² ניסיון להציג את תל-חי כדוגמה לשילוב בין יסוד העבודה ובין היסוד הצבאי, היה שולי.⁷³ יוסף טרומפלדור היה אבי הגבורה המחודשת. ההקרבה העצמית של מגני תל-חי התחברה לזו של יתר הגיבורים, ובמיוחד הודגש הסיכון שנטלו עליהם בקריאה ללחום ללא חשבונות רגליים מדי בענייני הגנה ומלחמה.⁷⁴



זיכרון נופלי האצ"ל עצמו היה בעל חשיבות עצומה. הוא סיפק למי שסיכנו את עצמם בבדידות ובסכנת החיים, את הבטחת ההמשכיות, חיי 'נצח'. זיכרון הנופלים הוכיח ליתר הלוחמים, שעמלם אינו לשווא.⁷⁵ דוד רוזאל, המפקד הראשון של האצ"ל, שנפל בשנת 1941, סימל את האצ"ל עצמו, וזיון

67 חרות, צד (אפריל 1948); וכן: אע"פ, ינואר 1946, מ"ז, כ2/14/42.
 68 על האנלוגיה בין מצדה לשואה כמעצבת את הזיכרון הקולקטיבי של השואה ראו: ברוג (לעיל, הערה 10), עמ' 204
 69 מ' בגין, 'שנאת ישראל יהודית', חרות, נג (דצמבר 1945); נדפס שוב: הנ"ל (לעיל, הערה 26), ב, עמ' 45; הנ"ל (לעיל, הערה 66); הנ"ל (לעיל, הערה 57), עמ' 82.
 70 מ' בגין, 'הדם הוא שהתקומם', הודעה (מרץ 1947); הנ"ל, במחירת: כתבים, א, תל-אביב תשל"ה, עמ' 13.
 71 בסער, א (אייר תש"ז), עמ' 1, מ"ז, כ7/14/42.
 72 'ביום תל חי', חרות, ג (21 במרס 1943).
 73 ד' ניב, מערכות הארגון הצבאי הלאומי, א, תל-אביב 1965-1980, עמ' 229; אצ"ל, בהתוך, ב (2 בפברואר 1947), מ"ז, כ3/14/42.
 74 חרות, ע (פברואר 1948).
 75 'אורון (אוסטר)', מוות, אלמוות ואידיאולוגיה: מדוע הסכימו נידוני אצ"ל ולח"י לעלות לגדרום, תל-אביב תשס"ב, עמ' 32-33, 189.

יום מותו היה לציון יום האצ"ל. הדבר בא לידי ביטוי בזיהויו עם כל רשימת הגיבורים שהאצ"ל היה מזוהה עמם: 'ראשון הפרטיזנים העברים מימי בר-כוכבא [...] נזכור היום שלמד את כל בני הדור [...] חי הדם המכבי'.⁷⁶ כמו המפקד הראשון, כך העולה לגרודם ראשון, 'ראשון להרוגי מלכות לאחר הבית השני', שלמה בן-יוסף, התחבר לשלשלת הגבורה העתיקה ופתח את החדשה.⁷⁷ באמצעות הנופל שזכה ליום זיכרון, זכו ההולכים בדרכו להיכתב עמו בספר זיכרון כהווה המתגלה ממש.⁷⁸

ג. שפה אחת ודברים אחרים?

'עזר' או 'כנגדו'? היחס של הציבור הדתי והחרדי

שיטתו של האצ"ל לא הייתה מיוחדת לו לבדו. הוא ויריביו עשו שימוש בחומרים של קודמיהם מדור התחייה ועד ימיהם ממש.⁷⁹ תאריכים חגיגיים, אירועים, טקסטים ואישים שהאצ"ל ראה בהם סמלים ואבות טיפוס לדרכו נבחרו גם על ידי מתחיריו. ואף אם היו שנויים במחלוקת, למעשה ניטש הוויכוח על הלקח הנכון.⁸⁰ הסמלים הבולטים לעניין זה הן מצדה ומרד גטו ורשה. לצד ביטויי דחייה כלפי מופת מצדה אפשר למצוא בכל התנועות הלוחמות ביטויי הערצה למלחמת הגבורה ולנאמנות לעם ולארץ שהיא סימלה, ומאז 1912 הייתה מצדה אתר עלייה לרגל משך שנים רבות.⁸¹ בשואה ובמרד גטו ורשה, כמו במצדה, הגבורה ייצגה גם מלחמת ייאוש.⁸² לא רק האצ"ל, גם יצחק שדה ראה בשואה לגיטימציה ללחימה ולנקם, גם אם אופיו של הנקם היה נתון בוויכוח. בדומה לאצ"ל קרא מאיר יערי, מנהיג ה'שומר הצעיר', כבר בשנת 1943 למנוע את הישנותו של מרד גטו ורשה, כמו את הישנות אירועי מצדה, ולימים קרא כך גם בן-גוריון.⁸³

הסכמה בסיסית זו על הגישה להיסטוריה ולמסורת הייתה חיונית ליכולתו של האצ"ל לפעול בתחום החינוכי. בלעדיה לא היו דבריו מובנים אלא לחוג המצומצם של חבריו. אילו היה הזיכרון ההיסטורי שהציג מייחד את חבריו בלבד, לא יכול היה להידבר אלא אתם. כדי להדבר עם הציבור

76 רזיאל נהוג בעירק בשירות הצבא הבריטי יום לאחר הגיעו מהפצצה של מטוס גרמני; אע"פ (אייר תש"ו), עמ' 2, מ"ז, כז/12/7.

77 'רשימת ימי זיכרון', חרות, כט (9 ביולי 1944); 'שלמה בן יוסף לפיד המרד העברי', שם, טו (1 בספטמבר 1943); וכן ציינו בכל שנה; נדפס שוב: אלפסי (לעיל, הערה 33), ד, עמ' 673-674.

78 זיל מישלה כותב על ה'קריה המשותפת' של חיים ומתים. מצוטט אצל: זרטל (לעיל, הערה 1), עמ' 25.

79 ה' ברזל, שירה ומורשה, תל-אביב תשל"א, עמ' 65; ב' קורצווייל, בין חזון לבין האבסורדי: פרקים לדרך ספרותנו במאה ה-20, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 23-33. עם זאת האצ"ל העדיפו את אצ"ג על משוררי דור התחייה, ראו: בגין (לעיל, הערה 22), עמ' 161.

80 מסגרת זו קצרה מכדי להעמיד את הפרשנויות השונות זו מול זו. ראו בספרי: ה' שצברגר, מרי ומסורת בארץ ישראל בתקופת המנדט, רמת-גן תשמ"ה, עמ' 19-70.

81 עזריה אלון, מסיירי הפלמ"ח, מצוטט אצל: ברוג (לעיל, הערה 10), עמ' 205.

82 שם, עמ' 213.

83 י' ויץ, 'דימויו העצמי של היישוב ומציאות השואה כראי העתונות של הקיבוץ המאוחד ומפא"י', ילקוט מורשת, מח (ניסן תש"ו), עמ' 97; זרטל (לעיל, הערה 1), עמ' 25, ושם, עמ' 232, ציטוט מריאיון עם חיים גורי בשנת 2001, ובעמ' 234 ציטוט מדברי יצחק שדה במאמר מהתקופה הנרונה.

הרחב, דרושה הייתה שפה משותפת. ככלות הכול לא היה שום ניסיון להוכחה רצינולית של הפרשנות למסורת, והיא נסמכה על האמונה שהכול יקבלו אותה.⁸⁴

אמנם האצ"ל, בדומה ללח"י, הוסיף על הפרשנות הלאומית והלוחמת של היישוב ושל ה'הגנה' את ההזדהות עם יחידים ומעטים: המכבים או לוחמי הגטו. אבל ללא השיטה הפרשנית ואפילו תוכנה, שהיו קיימים ומוכרים, לא יכול היה האצ"ל לנסות ולהעביר את המסר המיוחד לו. הדבר בולט במאמר שבו התייחס האצ"ל למדיניות הזיכרון של היישוב, וטען שיותר משהיא הולמת את מדיניות היישוב, היא מבטיחה בסופו של דבר את מקומו של הארגון באותה רשימה:

שאלו נא, אתם, בני הנוער את מוריכם ומדריככם: האם הם משבחים ומהללים את מלחמת הפורשים בגיטאות רק משום שזה היה בפולין ולא בארץ ישראל? שאלו נא אותם מפני מה הם מתפעלים ממלחמת ה'פורשים' הידועים – המכבים? האם אך מפני שזה היה לפני מאות, מאות בשנים? שאלו נא, אותם מפני מה מתייחסים בחיוב למאבקם הפורש של אנשי ניל"י, מפני מה קוראים תנועות נוער ורחובות על שם שרה, אבשלום ונעמן. האם אך מפני שבניתיים עברו שלוש שנה?⁸⁵

שאלה זו, שהאצ"ל שלח את בני הנוער לשאול את מחנכיהם, לא הייתה שאלה תאורטית. היא הייתה בנפשו ממש, שהרי פרסומיו נועדו לחזק בקרב חברי הארגון את המחויבות האידאולוגית והאקטיוויסטית, אך גם לגייס תמיכה ולוחמים בציבור. אכן מבחן ההתגייסות היה בוודאי בעיני חברי האצ"ל המבחן העיקרי לעיליות פרסומים אלה. ומבחינה זו נכשל האצ"ל, שהרי נשאר ארגון קטן ביותר בהשוואה לכוח המגויס ב'הגנה' ובפלמ"ח.

קשה להעריך את כוחו של האצ"ל בציבור שומרי המצוות – הציבור הדתי-הציוני והציבור החרדי. הבחנה בין הציבורים האלה הייתה נזילה משהו, והיא קלה יותר ברמת הארגון הפוליטי מאשר במציאות החברתית. נוסף על כך שאלת חלקם של הדתיים והלא דתיים בקרב העדה הספרדית בעייתית ביותר.⁸⁶ אולם הקושי נובע בעיקר מן העובדה שהאצ"ל לא יצר יחידות נפרדות לדתיים, ואין אפשרות לספור חברים יחידים. גם המחתרניות העמוקה לא אפשרה לחבר אחד להעריך את היקף השתתפותם של אחרים. חלקם של הדתיים או החרדים בקרב הנופלים משורות האצ"ל היה כחמישית עד רבע מכלל הנופלים, והוא כנראה גבוה מחלקם באוכלוסייה.⁸⁷ זאב גריימן (גריזום), מפקד אחד משלושת גדודי המודיעין של 'גדודי הנוער', סבר ש'רוב הנוער הדתי, במידה שהיה מאורגן במסגרת צבאית בשנת 1941, היה זה באחד הארגונים הפורשים'. לדעתו הנוער נמשך 'בעיקר לאצ"ל, שכרוזיו המלווים סיסמאות מן התנ"ך דיברו אל ליבו'.⁸⁸

84 82-91, Ch. Falzon, *Foucault and Social Dialogue*, London & New York 1998, pp. פונקשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 10-11, 20-22.

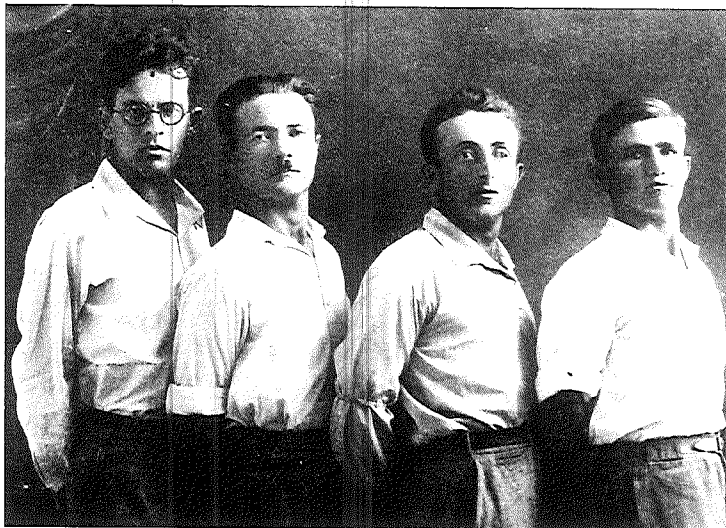
85 בסער, א (אייר תש"ז), עמ' 1, מ"ז, כז/14/7.

86 א' דון-יחיא, הדת בישראל: מעמד, ארגונים, שירותים, ירושלים תשל"ה, עמ' 9-11; א' רובינשטיין, 'מישוב למדינה: מוסדות ומפלגות', ב' אליאב (עורך), הישוב בימי הבית הלאומי 1917-1948, ירושלים 1979, עמ' 167, 169, 183-185, 204-205. חברי ה'מזרחי' הגדירו את עצמם 'חרדים', בוועידת ה'מזרחי' בפרסבורג, תרס"ד, ראו: א"מ עמיאל, היסודות האידאולוגיים של המזרחי, ורשה תרצ"ד, עמ' כו.

87 י' הרטמן ואחרים (עורכים), זכרם נצח: ספר יזכור לגבורי האצ"ל, תל-אביב תשי"ט. מדובר בכ-22%-23% דתיים וחרדים.

88 ר' ינאית, י' אברהמי וי' עזיז (עורכים), ההגנה בירושלים: עדויות וזכרונות מפי חברים, א, ירושלים תשל"ד, עמ' 218.

הארגון הדתי 'ברית חשמונאים' (ברי"ח) היווה בעיני הניכיו, לפחות עד 1945, צינור גיוס לאצ"ל ואחר כך גם ללח"י. ארגון זה, שהוקם בשנת 1937 על ידי תלמידים משיבת 'מרכז הרב' שמיסודו של הרב קוק בירושלים, היה תנועת נוער מראשיתו ועד להצטרפותו להסתדרות הציונית בשנת 1945. אחרי 1945, בעקבות הסכם עם ה'מזרחי' וכדי שלא תתחרה ב'בני עקיבא', אמורה הייתה ברי"ח להפוך לארגון לבני שמונה-עשר ומעלה. בתקופתה הראשונה הייתה ברי"ח מקורבת לתנועה הרוויזיוניסטית,



משמאל לימין:
אב"א אחימאיר,
משה סגל, אפרים
בן-דוד ושמואל
טגנסקי, 1930

במיוחד מבחינה תקציבית, אם כי נטתה להכחיש קשרים אלה ועמדה על אופייה העצמאי.⁸⁹ מקורה של התנועה בארגון הציוני החרדי 'ברית ישורון', שנוסד בפולין בשנת 1934 על ידי הרב שמחה טרייסטמן, ושהצטרף ל'צ"ח בשנת 1935.⁹⁰ כשיאה מנתה ברי"ח 500-550 חברים.

בתקופה שלפני הצטרפותה להסתדרות הציונית היו סניפיה של ברי"ח בירושלים, בתל-אביב, בחיפה ובפתח-תקווה מכשיר בידי האצ"ל להדירה לנוער דתי וחרדי וכן מסגרת מילואים לגאלית. המפקד הארצי של ברי"ח, הרב משה סגל, נתמנה גונדר

כבוד וחבר המטה הארצי של האצ"ל בירושלים. היחסים לא היו חפים מחיכוכים — למשל בשאלת המרות של שני הארגונים על מי שהיו חברים בשניהם בעת ובעונה אחת או בעניין בקשות של חברי ברי"ח ליצור תנאים שיקלו עליהם מבחינה דתית במסגרת האצ"ל. עם הקמת לח"י החלה התגייסות, מצומצמת יחסית, גם לארגון זה. לאחר 1945 ביקשה ברי"ח לקבל עזרה בהתיישבות, ולשם כך הצטרפה להסתדרות הציונית וחלק מחבריה עברו 'דרך' תנועת המרי' ל'הגנה'. אולם גם אז נשאו לא מעטים מבין חבריה בשני הארגונים האחרים.⁹¹

מבחינה אידאולוגית קשה לראות ביטוי לשינויים הארגוניים שעברה ברי"ח. קבוצה קטנה זו, שמעולם לא מנתה חברים רבים, ראתה עצמה מיוחדת בנאמנותה הכפולה והבלתי מתפשרת ל'תורת משה' ול'מלכות דוד'.⁹² רק ברי"ח הייתה לדעתם תנועה 'שעל המטבע שלה כתוב: לה' התשועה ולחרות ישראל'.⁹³ ההתגייסות לאצ"ל ואחר כך ללח"י אינה מפתיעה נוכח העובדה שברי"ח

89 על פי פרוטוקולים משנת 1938 היו קשרים קרובים — מינוי מפקדים הצריך אישור הצ"ח, ובמפקדת ברי"ח היה נציג של 'אהודת ישראל', שהייתה פלג דתי בצ"ח. מנגד היו טענות של ברי"ח לעצמאות ארגונית, ולכן רשאים היו חבריה לקבוע כללים לעצמם. מ"ז, 3/22 — קן ירושלים ברי"ח.

90 ניב (לעיל, הערה 73), ג, עמ' 221-222.

91 ראו למשל: החשמונאי (אדר תש"ג), עמ' 8; לעומת: תיקי ברי"ח, תיק 159 קן ירושלים, ניסן תרצ"ז-תמוז ת"ש, גצ"ד; דוח מודיעין ערב הצטרפותה של 'ברית חשמונאים' להסתדרות הציונית, ללא תאריך, אצ"מ, S25/2070.

92 מ' חשמונאי, 'מים סוף לסיני ומיריחו עד ציון', החשמונאי (שבועות תש"ד), עמ' 2.

93 מ"א עמיאל, 'ברכת הרב לברי"ח בחוה"מ פסח', החשמונאי (סיוון תש"ג), עמ' 8.

שראתה בארגונים אלה מי שהגשימו את עקרונותיה האידאולוגיים, בבחינת 'ניבאו ולא ידעו מה שניבאו'.⁹⁴

לעומת זאת מנהיגי הארגונים הפוליטיים של הציבור הדתי והחרדי רחו את מדיניות האצ"ל ואת מעשיו, גם אם חלקם נמצאו במחנה קרוב לו מבחינה פוליטית. בציבור הדתי הציוני ובציבור האנטי-ציוני לא התייחסו אל האצ"ל כשלעצמו. ה'מזרחי' וה'פועל המזרחי' התייחסו אל האצ"ל ואל הלח"י כ'פורשים' או כ'נגע הטרור'. בעיקר חששו מפגיעה ב'אחדות ישראל'. עצם קיומן של מחתרות אלה היווה קריאת תיגר על תדמית המוסדות של היישוב המאורגן כמוסדות של 'המדינה שבדרך'. הרב מימון התקשה לתת את הסכמתו לכרוזים שבהם מכונים לוחמי האצ"ל בשם 'רוצחים', אך בד בבד ביקש להדגיש את המשמעת הציבורית ואת הצורך להילחם בהפקרות.⁹⁵ בדומה לכך ישיבת המרכז של ה'פועל המזרחי' בסוף שנת 1946 גינתה את פעולות ה'פורשים' לא מנקודת המבט של התנגדות לאקטיביזם אלא מתוך [...] שאינם מקבלים עליהם מרות לאומית מלאה [ההדגשה שלי].⁹⁶ עם זאת היו שחששו אפילו מ'תנועת המרי', שמא התבססה על הערכת יתר לכוחו של היישוב והמעטה בתגובה האפשרית של הבריטים.⁹⁷ בציבור האנטי-ציוני לא יוחד האצ"ל אפילו מכלל הארגונים הציוניים, החילוניים. הם רחו ארגונים אלה בעיקר על יסוד התנגדותם הבסיסית לציונות, משום 'שלוש השבועות' ומשום ה'איסור להתחבר עם רשע'.⁹⁸

סתירה זו שבין עמדת הציבור הדתי ובין עמדת מנהיגותו וארגונו מוכיחה שאין מבחן הגיוס והתמיכה הפומבית יכול לשמש מבחן יחיד להצלחה. מבחן חשוב לא פחות הוא מבחן השיח. הצלחת האצ"ל הייתה תלויה ביכולתו לנהל שיח עם הציבור, ויכולת זו הייתה מותנית בכך שגם מתנגדיו יהיו נכונים להשתתף עמו בשיח זה. הנכונות להשתתף בשיח חיזקה את השיח ואת הנחות היסוד שלו. במובן זה בוודאי נכונה קביעתו של קלוד לוי-שטראוס ש'אין אנו חושבים או יוצרים את המיתוסים, המיתוסים חושבים את עצמם באמצעותנו'.⁹⁹

מרכיבו המרכזיים של השיח שניסה האצ"ל ליצור היו צריכים להיות קשים במיוחד לקליטה בציבור הדתי בכלל ובציבור החרדי בפרט. הפרשנות המכלילה, הלאומית, ל'מוסר ישראל' מצד אחד ול'מסורת ישראל' מצד אחר, הציעו תוכן אנושי-חילוני ומודרני במהותו למסורת זו. עצם השימוש במונח מסורת מציין גישה חילונית. מסורת היא אוצר המנהגים והנהגים שהתגבשו באופן היסטורי, ושהתקדשו מכוח קיומם לאורך השנים. כיוון שכך המונח כשלעצמו מניח אפשרות ברה אישית.¹⁰⁰

94 הרב סגל, מפקד ברי"ח ואחר כך מפקד באצ"ל וגם בלח"י, השתמש במושג זה בריאיון עמי, 22 בנובמבר 1983.

95 ההנהלה הציונית, פרוטוקולים, 14-15 בנובמבר 1937, אצ"מ, כרך 27/1.

96 ישיבת המרכז, סוף תש"ו; ישיבת הוועד הפועל של ה'פועל המזרחי', חשוון תש"ז, בתוך: נ' עמינח (עורך), הפועל המזרחי בשנות תש"ב-תש"ט: סיכומי פעולה לוועידה העשירית (ירושלים, ד'-י"ב מרחשוון תש"י), תל-אביב תש"י, עמ' 19. וראו: ח' אולמן, 'דרך המזרחי לקראת המדינה (1945-1946)', שרגאי, ד (תשנ"ג), עמ' 83-86.

97 מ' שפירא, ישיבת הוועד הראשי המצומצם של ה'מזרחי', אלול תש"ו, ארכיון ה'מזרחי', גצ"ד; אולמן (שם), עמ' 107-108.

98 שצברגר (לעיל, הערה 80), עמ' 73-84; ש' רצבי, 'הציונות ושיתוף הפעולה עם חילוניים בהגותו של הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל', שגי'א ושוורץ (לעיל, הערה 4), עמ' 307-310.

99 הציטוט מהווה מוטו למבוא של אוהנה וויסטרין (לעיל, הערה 56), עמ' 11.

100 שפירא (לעיל, הערה 7), עמ' 304-305.

הסלקטיוויות של הזיכרון והסלקטיוויות של המסורת נדחו עקרונית על ידי דתיים אורתודוקסים; נאמנותם הייתה נתונה להלכה ולדרכי קביעתה.

פרשנות לאומית ופרשנות של גבורה: בין מסורת להלכה

למרות המחלוקת הפוליטית העמוקה של הנהגת הציבור הדתי והחרדי – הציוני והאנטי-ציוני – עם האצ"ל ואולי דווקא מפני שבניו של ציבור זה התגייסו לאצ"ל (וללח"י), התנהל שיח פוליטי עמו על פי התנאים הכלליים שנקבעו כבר מראשית התנועה הציונית, כמוזכר בראשית המאמר, ולא במסגרת גדרי ההלכה.

המסורת הדתית שלפני תקופת ההשכלה לא נטתה להדגיש היבטים של לאומיות ובוודאי לא של גבורה ולחימה. על פי הגישה הגורסת כי לאומיות היא תופעה מודרנית לחלוטין, גם לא יכלה להיות ראייה כזו בתקופה הטרנס-מודרנית. מכל מקום התפיסה החילונית של הלאומיות צפויה הייתה להתנגש חזיתית בראייה דתית תאוצנטרית.¹⁰¹ יתר על כן, הספרים שנצרו את זכר הגבורה הצבאית בימי קדם – ספרי חשמונאים, יהודית וכמובן חיבורי יוסף בן מתתיהו – נותרו מחוץ למסגרת הקנונית של התנ"ך. גבורת המכבים הוצנעה. בתלמוד זוהה חג החנוכה עם נס פך השמן, ואפילו תפילת 'על הנסים', המזכירה את הניצחון, מעלה על נס את חולשת המכבים מול גבורת היוונים.¹⁰² פועלם של המורדים ברומא הוצנע עוד יותר במסורת הדתית. התלמוד מספר על נפילת ביתר ועל נפילת טור מלכא וכן על גבורת בר כוכבא, אך בר כוכבא נשמר בזיכרון ההיסטורי כסמל – ספק חיובי ספק שלילי – של תסיסה משיחית.¹⁰³ ל"ג בעומר נקבע כזכר לעצירת המגפה שפקדה את תלמידי ר' עקיבא; הוא צוין בהילולא לזכר ר' שמעון בר יוחאי, אם כי המסורת העממית קבעה את היום למשחק בחץ וקשת.¹⁰⁴

למרות כל זאת במפתיע כמעט לא ערערו בציבור הדתי-הציוני שיוצג על ידי המזרחי/ה'פועל המזרחי' על הפרשנות הציונית על היבטיה הלאומיים והצבאיים. תומכי הציונות מקרב ציבור זה נעזרו בתקדימים היסטוריים. הם ראו למשל בעליית עזרא ונחמיה אב-טיפוס לעלייה הציונית.¹⁰⁵ כבר

101 M. Cohen, 'A Preface to the Study of Jewish Nationalism', *Jewish Social Studies*, 1, 1 (1994), pp. 82–86 על המודרניות שבתפיסה הדתית-הציונית ראו: א' שגיא וד' שוורץ, 'המפעל הציוני דתי לנוכח עולם מודרני – מסת מבוא', הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 9–15; י' גורני, 'על "נימוס" חברתי ואינטרס לאומי – לשאלת הדרי'קים בין חלוניים לדתיים בתנועה הציונית', י' גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 269–270.

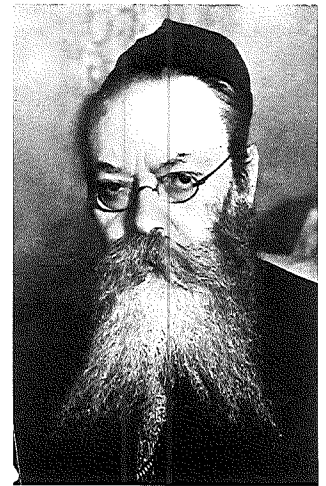
102 אליעזר בן-יהודה הבחין בזה ויצא חוצץ נגד התפילה, ראו: ביתר (לעיל, הערה 5), עמ' 171. וראו: בבלי, שבת כא ע"ב. על פי הפרשנים המסורתיים הקטע קובע שנס פך השמן הוא סיבת החג. רבים עמדו על הקושי. להסברו של ר' צבי חיות לכך ראו: חידושי מהר"ץ חיות, שם. במגילת תענית, שסידורה קדם לסידור המשנה והתלמוד, נמנה הנס שנעשה לחשמונאים כאחת הסיבות לקביעת החג.

103 א' רביצקי, מיתוס משיחי ודרמה היסטורית, אוהנה וויסטרין (לעיל, הערה 5), עמ' 95–96.

104 על עצירת המגיפה כסיבה ל"ג בעומר – 'המאירי' בספרו 'בית הבחירה' למסכת יבמות ס"ב ע"ב, וכן רבינו זרחיה הלוי בספר ישן שהובא מספרד, מצוטטים אצל: א' כי טוב (עורך), ספר התודעה, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנ"ה-רנ"ו; על הילולת רשב"י סופר כבר ע"י רבנו עובדיה מברטנורא במכתב משנת רנ"ט (1499), וחוזק במיוחד על ידי האר"י (שם).

105 שכטר (לעיל, הערה 15).

אגודות 'חובבי ציון', שרוב חבריהן היו אורתודוקסים מתונים, הרגישו את הגבורה במיתוס המכבים, וסברו כי מציאת הרובד הלאומי במסורת היא הבנתה הנכונה, החזרת העטרה ליושנה.¹⁰⁶ הציונות הדתית ראתה צורך ליצוק ברעיון הלאומי תוכן דתי, כך שגם התופעה של הציונות החילונית נתפרשה במונחים של נס וגאולה, והמעשה החילוני או המניע החילוני נתפסו כמעטפת לתודעה דתית.¹⁰⁷ 'ברית חשמונאים', שייטכן שייצגה ציבור גדול בהרבה ממספר חבריה, הרחיקה לכת בנכונותה לזהות את הפרשנות הלאומית עם המסורת הדתית עד כדי מסיכה מיסטית ביניהן. חילול השם הוגדר כמעשה 'שעל ידו מתחלל ומתבזה כבוד השם או כבוד ישראל או כבוד התורה (בסדר זה במקור!)'.¹⁰⁸ גישה מיסטית לתחייה הלאומית ניכרה כבר אצל 'מבשרי הציונות', שסברו שהגשמת המטרות הלאומיות של העם היהודי תביא להתעלות רוחנית ודתית לכל העולם. והיו אף שסברו, כמו הרב יצחק ניסנבוים, כי התעלות זו היא תופעה קוסמית, שניתן לבטא אותה במונחים קבליים. הרב קוק הרחיב את הסינתזה והעמיק אותה, וברי"ח ראו עצמם כתלמידיו המובהקים.¹⁰⁹



הרב יצחק ניסנבוים, 1868-1942

אפילו הציבור החרדי, שערער על הפרשנות הציונית, לא נמנע מפרשנות לאומית וכוללנית. על עמדתו המיוחדת של ר' עקיבא יוסף שלזינגר כ'מבשר ציונות' וממניחי היסוד לנטורי קרתא גם יחד כבר עמדו בהרחבה. שלזינגר היה מראשוני המתבטאים בשפה לאומית בשנות השבעים בהונגריה, כאשר רעיונות התחייה הלאומית היו עדיין נחלת מעטים בלבד.¹¹⁰ הרב יצחק ברויאר, ממנהיגי 'אגודת ישראל' הראשונים, העיד על עצמו כי הוא בעל תודעה לאומית, גם אם אינה קשורה כלל לציונות.¹¹¹ אין פלא אפוא שר' עמרם בלוי, מנהיג נטורי קרתא, הציג עמדה לאומית במפורש שעומדת בתחרות עם התפיסה הציונית.¹¹² ייתכן שהלאומיות התפתחה בקרב החרדים ובחוגי הציונות במקביל. לעומת זאת את ההיבט הצבאי דחה הציבור החרדי מכול וכול, עוד מראשית ההתנגדות לציונות. כבר אז ראתה הפובליציסטיקה החרדית במדידות ברומא מקור ללקה שלילי בהווה.¹¹³

106 ביתן (לעיל, הערה 5), עמ' 173; שגיא ושוורץ (לעיל, הערה 101), עמ' 12-13, 27-24.
 107 ד' שוורץ, 'מתיאולוגיה לאידיאולוגיה – סיגול רעיון הלאומיות בהגות הציונית דתית', אלפיים, 12 (תשנ"ו), עמ' 240-242, 255-264. הרב חיים הירשנזון היה יוצא דופן בנכונותו לראות לאומיות יהודית ללא תלות בדת, ראו: ד' זוהר, 'הלאומיות והציונות במשנתו של הרב חיים הירשנזון', שגיא ושוורץ (שם), עמ' 144.
 108 מ' חשמונאי, 'פרקי ברי"ח וקידוש השם', החשמונאי (ניסן תש"ה), עמ' 2.
 109 שוורץ (לעיל, הערה 107), עמ' 243-245. וראו: ב' רוברבני, מצוטט אצל: ניב (לעיל, הערה 73), ג, עמ' 222.
 110 כך הציגו יעקב כ"ץ באוסף המאמרים: הכרת העבר בתודעת העמים ובתודעת עם ישראל, ירושלים תשכ"ט, עמ' 143, מצוטט בתוך ש' שוורץ, עמ' 226. פירוט המחקר עליו והגישות השונות לדמותו ראו: מ"ק סילבר, 'פעמי לב העבר' בארץ הגר: ר' עקיבא יוסף שלזינגר, בין אולטרה-אורתודוקסיה ולאומיות יהודית בראשיתן, שגיא ושוורץ (לעיל, הערה 4), עמ' 226-229, 237-246. שלילת קיומה של תודעה לאומית מודרנית בכתביו ראו: י' ברטל, 'היציאה מן החומות – התפשטות הישן או ראשית החדש?', ח' לבסקי (עורכת), ירושלים בתודעה ובעשיה הציונית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 24, 28-29.
 111 מ' סיידלר, 'הציונות בתפיסתו הלאומית של יצחק ברויאר', שגיא ושוורץ (לעיל, הערה 4), עמ' 217.
 112 ע' בלוי, 'זוידוד על החטא שלא מסרנו את נפשנו ממש, שלא ליתן לציונים לגזול את השם ישראל ולהשתלט על היישוב בארה"ק (אד"ב תש"ח)', תורת רבי עמרם, א, ירושלים תשל"ז, מאמר כ.
 113 שם, עמ' 176. בלוי מתייחס שם למאמריו של הרב יהושע יוסף פרייל בפולמוסו נגד אחד העם, אם כי, כמה אירוני, שניהם (פרייל ואחד העם) שללו, מטעמים דומים, כוח וגבורה.

אולם בירור ממשי של שאלות פוליטיות במסגרת ההלכה לא התקיים. הציבור הדתי והחרדי הביע דבקות בלתי מתפשרת בהלכה ואי נכונות להכיר במקורות סמכות שאינם נובעים ממסורת זו, והייתה בציבור זה תשתית רעיונית להכפיף החלטות פוליטיות להדרכת מנהיג הלכתי.¹¹⁴ הרב קוק סיפק הסבר מיסטי למעמדו המיוחד של החכם: 'כל מה שהאדם מתעלה יותר בצורתו הרוחנית, מרגיש הוא יותר את הערך הגדול של הרבים. הציבור מתחיל להיות חי בתוכיותו, כלבבו ובעומק רצונו הוא מרגיש את הצרכים הרבים של הציבור [...] הוא מרגיש את המציאות הממשית של הציבור ומתמלא אליו אהבה וכבוד אין קץ'.¹¹⁵ החרה החזיק אחריו הרב משה אביגדור עמיאל, מעמודי התווך של

הציונות הדתית: 'כל הכתרים האחרים, כתר מלכות וכתר כהונה בטלים ומבוטלים לגבי הכתר הזה [כתר תורה], שמחליש את כל הגבורה שיש בהמלוכה והכהונה גם יחד'.¹¹⁶

אך למען האמת הציבור הציוני-הדתי, אף שהדגיש את התמיכה הרבנית בדרך, לא רצה לפנות אל רבנים בשאלות פוליטיות.¹¹⁷ במקומות שבהם התנגשה סמכות רבנית באידאל הציוני קראו תיגר על הסמכות הרבנית. די אם אביא כמה ציטוטים בעניין זה: עוד בתקופת הוויכוח על זכות הבחירה לנשים, בשנת 1921, הכריז הרב מימון שיש לשאול את הרבנים שאלות איסור והיתר אך 'בענייני החיים שבשוק עליהם לשאול אותנו [הפוליטיקאים – ה"נ.].¹¹⁸ ישעיהו ברנשטיין, מחשובי האידיאולוגים של הפועל המזרחי קבע בפירושו: 'איני דן בזה בשאלת האסור והמותר לפי ההלכה, אלא בהבנת הדברים ביסודם ובשרשם'.¹¹⁹ בשעת הוויכוח על שאלת החלוקה באמצע שנות השלושים דחה פנחס רוטבליט, מאנשי הפועל המזרחי, בתוקף פסיקה הלכתית בשאלות פוליטיות.¹²⁰ ביקורתו של הרב עמיאל על ה'מזרחי' ועל התקשרותו עם הציונות החילונית, נדחתה מכול וכול.¹²¹ ד"ר אהרן ברט, ממנהיגי ה'מזרחי', ניסה שנים מאוחר יותר להסביר את ההיגיון שבהשקפה זו:



הרב אברהם יצחק הכהן קוק, 1865-1935

114 א' דין-יחיא, 'דת וטרור פוליטי – היהדות הדתית ופעולות הגמול בתקופת "המאורעות"', ציונות, יז (תשנ"ג), עמ' 155.

115 הראי"ה, אורות הקודש, ג, ירושלים תשכ"ד, עמ' קנז.
116 מ"א עמיאל, דרשות אל עמי: דבר בעתו לכל תקופות השנה והחגים, ב, ורשה תרפ"ט, עמ' סט. על משנתו והשפעתו ראו: הלינגר (לעיל, הערה 4), עמ' 97-142.

117 למשל בתגובה על ביקורת על היעדר הסכמת פוסקי הדור, ענו תומכי ה'קיבוץ הדתי' שהוא הוקם תוך התייעצות והסכמה של הרב קוק, ראו: ד' אברון, 'חילוקי דעות רעיוניים ב"השומר הדתי" בין שתי מלחמות עולם', שרגאי, ד (תשנ"ג), עמ' 121. על הקשרים המיוחדים של הרב קוק עם ציבור הפועל המזרחי ראו: י' אבנרי, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לציונות הדתית', שגי'א ושוררץ (לעיל, הערה 4), עמ' 68-76, ועל ההתעלמות מפסק ההלכה של הרב בעניין חליבה בשבת ראו: שם, עמ' 73.

118 מדברי הרב מימון באספה פומבית במוצאי א' פסח תרפ"א, מצוטט אצל: ג' בת יהודה, הרב מימון בדרותיו, ירושלים תשל"ט, עמ' 241.

119 י' ברנשטיין, 'מעט חשבון', הצפה, כ"ט באלול תרצ"ט.

120 פ' רוטבליט, 'המערכה המדינית', שם, כ"ג בכסלו תרצ"ח.

121 שין [שרגאי?], שם, ט"ז באלול תרצ"ז.

הכרעות פוליטיות הן הכרעות לשעה ולא לנצח. אמנם גם חז"ל הורו הוראת שעה וגם כל רב בעבודתו נאלץ לפעמים לתת הוראת שעה אבל בלי שום ספק סובלת השפעת המנהיגות התורנית, אם היא נכנסת לתחום מתן הוראות המשתנות מהזדמנות להזדמנות ומזמן לזמן [...] החלטות פוליטיות ענין הן לשיקולים התלויים בידיעה מקצועית ואין יסוד להניח שהרבנים בקיאים בה יותר מפוליטיקאים מקצועיים.¹²²

הציבור הדתי כולו ולא כל שכן החוגים המודרניים והמתונים בקרבו הושפעו מחשיפה לתרבות המערב הדוגלת ברעיונות דמוקרטיים ועמדתם הפוליטית נבעה בין השאר מחשיפה זו.¹²³

מכל מקום בקביעת היחס לאצ"ל וללח"י ובמיוחד אחר מלחמת העולם השנייה דובר בציבור הדתי והחרדי על מדיניות פוליטית העולה יפה או לחלופין סותרת את 'מוסר ישראל' ואת 'מסורתו'. ייתכן שהצגת עמדות פוליטיות בדרך שנשמכת על פרשנות מכלילה למסורת הייתה ניסיון להשיב על טענות האצ"ל, חבריו ויריביו. שכן לפחות בציבור הדתי-הציוני התרחב השימוש בשיטה זו במקביל להתגברות האלימות אחרי פרסום ה'ספר הלבן' של מאי 1939, וכהמשך הוויכוח בשאלת ההבלגה.¹²⁴ כבר אז היו מי שגיננו מעשי תגובה בנימוק שאינם מתאימים למעשי יעקב, שנוהר מפגיעה בנפש, ובשנות הארבעים הושוותה התגובה נגד חבריטים למעשה עשוי בבחינת 'על חרבך תחיה'.¹²⁵ נימות הלכתיות השתרבו לכרוזי הרבנים שאסרו על מעשי ה'פורשים' ב'איסור חמור מדין תורתנו הקדושה'. חוטפי המייג'ור הבריטי והשופט ראלף וינדהם בינואר 1947 הואשמו בגנבת נפשות.¹²⁶ בכרוז הרבנים בעניין חטיפת הקצינים ביוני 1946 נמנו שלושה גורמים שחטיפת הקצינים פוגעת בהם, אולם אם זו דעת ההלכה, הסדר שבו נמנו הגורמים תמוה: 'כבודו ושמו הטוב של עמנו ושל הישוב העברי וכן [ההדגשה שלי] תורתנו הקדושה'.¹²⁷

קריאת הרבנים הראשיים לשחרור החטופים

יורדיים 22 (סניא) הרבנים הראשיים
לארץ ישראל הרציג ועיואל הוציאי הערב
קריאת זה:
הגנו מצרפים את קולנו לקריאת החופה
ביומר של כנהיגי הישוב שאלה האחראים

לחיספת הקצינים הבריטיים 'שחרור אותם
תיכף וביד וללא כל תנאי כבודו ושמי
הטיב של עמנו ושל הישוב העברי וכן
תורתנו הקדושה כחייבים דרישה זו בכל
התוקף.

קריאת הרבנים
הראשיים לשחרור
החטופים, 'הצפה'
(ראו הערה 127)

ראיית 'דת ישראל' כדת של חירות הייתה גם בציבור הדתי-הציוני ראייה פוליטית.¹²⁸ בקבוצה כמו ברי"ח נתפס המרד כחובה רתית, ובביטאונה, 'החשמונאי', קראה בקביעות למרד: עצם קיומו של שלטון זר מעמיד את העם 'כעבדים לעבדים. ואם יש להם אדונים אחרים האיך יכולים לעבוד לארון

122 א' ברט, 'לא כשאלות איסור והיתר שאלות מדיניות', הצפה, ב' באלול תשל"ג.
123 א' דוקייחיא, 'פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל', א' שפירא (עורכת), עצמאות: 50 השנים הראשונות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 431-470.
124 דוקייחיא (לעיל, הערה 114), עמ' 170.
125 ה' צייטלין, 'התקפה והגנה', נתיבה, כ' בכסלו תרצ"ז.
126 'דבר הרבנות הראשית', הצפה, ז' באייר תש"ז.
127 'קריאת הרבנים הראשיים לשחרור החטופים', שם, כ"ד בסיוון תש"ז.
128 מ"א עמיאל, 'לחות ושברי לחות', היסודות האידאולוגיים של המזרחי, המזרחי, 20, ורשה תרצ"ד, עמ' 194.

עולם?'.¹²⁹ כביכול היה עצם קיומו של שלטון לא יהודי על יהודים סותר את היהדות מעיקרה. כל ביסוס הלכתי להתנגדות למרד, נשלל מעיקרו.¹³⁰

בעדה החרדית וכן ב'אגודת ישראל' וב'פועלי אגודת ישראל' טענו לקבלת מרות של מורי ההלכה גם בתחום הפוליטי. אולם לא רק התארגנותם כמפלגות פוליטיות הושפעה מן המודרנה, גם השיח שהשתתפו בו השפיע עליהם. הם לא קיימו דיון הלכתי בשאלת ההצטרפות לארגון כמו האצ"ל או בשאלת ההתנגדות לכריטיים בכלל. העדה החרדית ו'אגודת ישראל' שללו כל ארגון ציני לוחם כהפרת ה'שבועה' נגד 'מרידה באומות'.¹³¹ ותנועת 'פועלי אגודת ישראל' הסתייגה לגמרי משימוש בכוח.¹³² עמדה זו לא נבעה מפנייה להלכה אלא מפרשנות פוליטית. ה'שבועות' לא הופיעו לא בפסקי ראשונים ולא בפסקי אחרונים. גם בשו"ת היו 'שלוש השבועות' נדירות ביותר. הן מופיעות פעם אחת בשאלה, אך המשיב, ר' שלמה די מדינה (הרשד"ם), מגדולי חכמי ישראל בתורכיה במאה השש-עשרה, התעלם מכך לחלוטין. הרב אליעזר ולדינברג מצא אמנם צורך להסביר את התעלמות הרמב"ם מה'שבועות', אך הסיק דווקא מכך 'שהרמב"ם וכל הפוסקים לא הביא דין החמש שבועות שנשבעו ישראל, בזה אין עסק בהלכה'.¹³³ הרב יואל טייטלבוים, הרבי מסאטמר, סיפר שביסס את איסור 'שלוש השבועות' על דברי פוסקים ראשונים ואחרונים, אלא שפסק זה אבד.¹³⁴ החרדים לא נמנעו מפנייה כוללנית אל המסורת. לנוכח הזעזוע בציבור מפעולות האצ"ל ולח"י, שהוגדרו מעשי טרור, וההסתייגות מהתנערותם של ארגוני ה'פורשים' ממרות מוסדות היישוב, נטען בעדה החרדית וב'אגודת ישראל' כי חוסר המרות נובע מן החילוניות, או כפי שקרא לכך הרב משה שנפלד, מצעירי 'אגודת ישראל', 'יהדות עכו"מית', הפורשת מן התורה.¹³⁵ הוא נהנה להצביע על הסיבה האמתית לצמיחת התופעה: 'ההוגים החילוניים המתמרמרים היום על פריקת עול מרות ציבורית הם, הם שהתאמצו לערות זה יובל שנים, בשיטתיות ובזדון עד היסוד את הסמכות הלאומית היהודית היחידה. זרע המרד שזרעו, הוציא את פרי הבאושים של הפקרות והתפרקות מכל משמעת ועול, כי באין מלכות התורה בישראל, איש הישר בעיניו יעשה'.¹³⁶ אולם תוך כדי גלגול האצ"ל לפתחי הציונות החילונית, נענה לה הכותב מבלי משים, השתמש בשפתה וסיפק פרשנות לאומית גורפת להיסטוריה היהודית. הוא הפך את מנהיגות מורי ההלכה למנהיגות לאומית, ואת התורה – לטקסט פוליטי.

129 ח' אייכנבאום, 'פרקי אידיאולוגיה (א', ב)', החשמונאי (כ"ח בשבט תרצ"ט), עמ' 4.
130 "דינא דמלכותא דינא" – שאלה למערכת, החשמונאי (כסלו תש"ו), עמ' 9-10; השבוע של ברי"ח, 'ברית אמנה', מ"ז, ל2/22 – ברי"ח.

131 ע' בלוי, 'גילוי דעת מאת נטו"ק (נטורי קרתא) וממשלת המנדאט יר"ה (ירוש הודה) בנדון הפשעים השונים שנתגלו בקרב היישוב היהודי (מרחשון תש"ה)', תורת רבי עמרם (לעיל, הערה 112), א, כרוז קמב; ח' ידידיה, 'מבית ומחוץ', קול ישראל, כ"א במנחם-אב תש"ז, עמ' 1.

132 י' לנדוי, 'זעזעו מה? העתיד, ט"ו בסיון תרצ"ט, עמ' 1
133 שו"ת מהרשד"ם, ניריורק תש"ט, חושן משפט, סימן שסד; א"י וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, י, ירושלים תשל"ג, סימן א (מילואים), כביאורו ל'אבני הנזר'. תורת על החיפוש נתונה למפעל השו"ת של אוניברסיטת ברא"ל.

134 י' טייטלבוים, ויואל משה, ניריורק תשל"ד, עמ' פה.

135 מ' שנפלד, 'על גאולתנו ופדות נפשנו', הדרך, י"ג בניסן תש"ז.

136 מ' שנפלד, 'שדוד מערכות', הדרך, כ"ח באדר תש"ז.

הרב בלוי ראה באלימות קו שאפיין את היישוב כולו ולא רק את תומכי האצ"ל.¹³⁷ 'פועלי אגודת ישראל', שיחסם לצינונות וליישוב היה מתון יותר, גם הם זיהו את האצ"ל כחלק מן הלאומיות הלא דתית.¹³⁸ עצם חוסר ההבחנה בין הארגונים רומז על הסיבה האמתית לשלילת האצ"ל כ'פרי באושים' של הצינונות בכללה. 'אגודת ישראל' אמנם טענה שהיא דוחה את התנועה הצינונית משום ששיטתה היא 'שיטת הלאומיות גרידא [...] בסתירה לשיטת התורה'.¹³⁹ אלא ששוב הפרשנות הגורפת למסורת מוכיחה את גבולות השיח: בעצם ניהול הדיון במסגרת הבנת המסורת כלאומית.

מפלגות הציבור החרדי התנגדו לאלימות כשל האצ"ל, 'שמעשי בליעל נוראים כאלה הם בניגוד גמור לעם ישראל ולתורתנו הקדושה'.¹⁴⁰ אך הפרשנות של ציבור זה וראשיו ל'מסורת ישראל' דומה בשיטתה לזו של אחרים ביישוב שהתנגדו להם. ייחודם של החרדים בכך שהציגו מעשים אלו כמנוגדים לרוח ישראל, מפני ש'עם זה לא ידע אלימות', ומפני שהוא 'גיל להכנע לסמכות'¹⁴¹ – למרבה האירוניה דברים אלה פורסמו בי"ד באדר – בפורים.

האצ"ל לא הוגדר כ'מורד במלכות'. שימוש בביטוי זה בציבור החרדי כוון למרידה במלכות שמים.¹⁴² הכלל 'דינא דמלכותא דינא', שיכול היה לשמש מסגרת הלכתית לגינוי האצ"ל, ריחף באוויר, אך לא עלה לדיון רציני. כלל זה נזכר בוויכוח שהתעורר בעקבות פרסום מאמר של הרב יעקב רוזנהיים שביקש להימנע מהתנגדות ל'ספר הלבן' משום 'שלוש השבועות'. בנימין מינץ מ'פועלי אגודת ישראל' וגם ישעיהו ברנשטיין דחו את דבריו על בסיס דחיית 'דינא דמלכותא דינא', שלדבריהם אינו חל בזמנם מטעמים שונים. דא עקא שרוזנהיים כלל לא העלה טענה זו.¹⁴³

ההתייחסויות המעטות לצייויים בתחום ההלכה שהאצ"ל לכאורה עבר עליהם לא היו בעלות עומק הלכתי, ונעשה בהן שימוש בטענות מן המסורת שלא היו רלוונטיות לבידור הלכתי. כך למשל הושו לוחמי האצ"ל למקריבי אש זרה על המזבח.¹⁴⁴ לחלופין הואשם האצ"ל בכך ש'המרים יד בחברו או המזיק נכסי חברו, בין של יחיד ובין של ציבור, הרי זה עושה מעשה מתנגד בהחלט לתורת ישראל ולמשפטיה'.¹⁴⁵ לעומת זאת הציבור הדתי והחרדי השתמש, כמו האצ"ל, בצו 'ובחרת בחיים' כדי לאשש את עמדתו הפוליטית. אצ"ל ראה בזה מצווה לחיי חירות פוליטית, והרב מאיר בראילן היה קרוב לאותה מסקנה בזהותו את הצו עם החזרה לארץ-ישראל גם במחיר הפרת חוק והבעת התנגדות לבריטים: 'מצווה לנו לשבור את כל המנעולים ואת כל החותמות [...] יחוקו חוקים ואנו נפר אותם'.¹⁴⁶

137 מ' בלויא, 'אגודת המוסיא בעולם', קול ישראל, י"ד באדר תש"ה, עמ' 1.

138 ח' רבינוביץ, 'הסכנה הפנימית', שערים, כ"א באדר תש"ז, עמ' 1.

139 מ' בלוי, 'אחרות או שותפות', הנ"ל, על חומותיך ירושלים, תל אביב תש"ו, עמ' קס.

140 בלוי (לעיל, הערה 131).

141 בלויא (לעיל, הערה 137).

142 פ.י. ל., 'ייסלף דברי צדיקים', החומה, כ"ח באייר תש"ז, עמ' 2, אצ"מ, אוסף כרוזי 'נטורי קרתא', 481.

143 ב' מינץ, 'בעקבות הימים – מאמרו של מורנו ר' יעקב רוזנהיים', העתיד, כ"ט בסיון תרצ"ט, עמ' 1; 'ברנשטיין, 'עמדתנו ועמדתנו', הצפה, כ"ו בסיון תרצ"ט.

144 הרב א"י אונטרמן, 'אש זרה', בגילויי דעת נגד הטרור המצורפים לעיתון הצפה, ד' באייר תש"ז.

145 א"מ ליפשיץ, מנחל בית המדרש למורים 'מזרחי', אל הרב ברלין, כ"ז אייר ת"ש, גצ"ד, תיקי האב ברלין, תיק 14, מכתב 489.

146 'משא הרב מאיר בראילן בכינוס הוועד הראשי הגדול', הצפה, ט"ו בחשוון תש"ו. וכן בהוצאה מיוחדת של הצפה לסיכום הכינוס של הוועד הראשי של 'המזרחי' העולמי, כ"ה בכסלו תש"ו.

אבל ההתנגדות הגורפת של הרב שנפלד לכל עימות עם השלטון הבריטי וקריאתו להניח את הנקם לשמים הייתה תחת אותה הכותרת ממש.¹⁴⁷

בעיסוק בשאלת ההבלגה נשתלבו בדברי התומכים והשוללים נימות הלכתיות. הרב מימון, שהסתייג מן ההבלגה, מצא מקור הלכתי להסתמך עליו, שהרי בזמן שנלחמים, כיוון שניתנה רשות למשחית, שוב אין הוא מבחין בין רשע לצדיק. הוא סבר ש'זה מצוי בכל ההיסטוריה שלנו אני יכול להביא כמה וכמה עובדות'.¹⁴⁸ הרב עמיאל, אף שהיה קרוב לעמדתם המדינית של הרוויזיוניסטים, הסתייג בלשון שאינה מותירה מקום לספק ממעשי תגובה ונקם כלפי חפים מפשע, ויש מי שרואים בכך הוכחה כי עמדתו הייתה הלכתית ולא פוליטית.¹⁴⁹ הוא התריע במליאת הוועד הלאומי שאין לבחון את השאלה על פי שיקולים של 'תועלת פוליטית', כי 'היהדות אומרת "לא תרצח" בלי שום תנאי. וה"לא תרצח" מגיע עד כדי כך שאם אפשר להציל ציבור של אלפים אם יהרגו איש נקי אחד, אסור להרוג את האיש הנקי הזה [...] אפילו ספיק ספיקא של איש אחד מאלפי אנשים – אסור לעשות זאת'.¹⁵⁰ אלא שהוא ביסס עמדתו שם על ציטוט כמעט מילולי של ברייתא שהפכה לאבן יסוד בפסיקה נגד מסירה של יהודים לשלטונות נכריים. החידוש של הברייתא היה באיסור מסירת יהודי אחד לקבוצת ליסטים שלא ייחדו אדם מסוים אף אם יש בכך להציל את החבורה כולה.¹⁵¹ השימוש של הרב עמיאל בברייתא שבאה לאסור הצלת חיי יהודים בחיי יהודי אחר, כדי לאסור פגיעה במי שאינו יהודי, מוכיח את שכנועו העמוק של הרב שיש להחיל את איסור הפגיעה בנפש גם בוויכוח בשאלת ההבלגה. אולם השימוש במקור זה מעורר תהייה אם הייתה כאן קביעת הלכה או הבעת עמדה מוסרית כללית, שהרי הסיפא של הברייתא הייתה מפורסמת לא פחות מן הרישא: 'יהרגו כולן ואל ימסרו נפש אחת מישראל'.

גם ביקורת על שלטונות המנדט הולבשה בלשון הלכתית, בעיקר מצד הרב מימון והרב בר-אילן, שהיו מן הקרובים ביותר לגישה המדינית של הרוויזיוניסטים. גם הרב עמיאל השתמש בלשון הלכתית להבעת עמדה פוליטית בקביעת יחסו לממשלת המנדט. זמן קצר אחר פרסום ה'ספר הלבן' הכריז שהוא נוגד את חוקי התורה: 'בספר הלבן-שחור מכוונים לבטל את ההצהרה, הצהרת בלפור, ושוכחים כי בזה רוצים לבטל את הספר הכי עתיק מכל הספרים שבעולם הוא גם ספר לבן-שחור "אש שחורה על גבי אש לבנה" אך מי שיגע באש הזאת תכוינה יריו'. אולם הייתה זו לשון הלכתית ולא פסיקת הלכה, כי המסקנה לא הייתה קריאה לאי ציות, כפי שהתחייב לכאורה מבחינה הלכתית: 'לא בחיל ולא בכוח נצא למלחמה [...] אלא בספר נגד ספר'.¹⁵² ובמקום אחר בחן הרב עמיאל את הבריטים ומצא

147 מ' שנפלד, 'ובחרת בחיים', דגלנו, אדר א' תש"ו; נדפס שוב: השקפתנו: באספקלריה של דורות, ה, בני-ברק תשמ"א, עמ' 282-283.

148 דברי הרב מימון בוועד הפועל הציוני המצומצם, 26 ביוני 1939, מצוטט אצל: בת יהודה (לעיל, הערה 118), עמ' 471-470.

149 מ"א עמיאל, 'המאורעות וההבלגה', הצפה, כ"ב בתמוז תרצ"ח; דון-יחיא (לעיל, הערה 114), עמ' 170.
150 עמיאל באספת מליאה של הוועד הלאומי, 10 ביולי 1938, אצ"מ, J1/7238. מוזר שבן-גוריון נטה להבין מדבריו של הרב עמיאל באותה ישיבה כי הוא רואה את האיסור 'לא תרצח' כמגן על יהודים בלבד.

151 תוספתא, תרומות ז, כ (מהדרת ליברמן, עמ' 148-149). ראו הדין בהשתלשלות הברייתא: D. Daube, *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*, New York 1965, pp. 18-27.

152 מ"א עמיאל, 'ספר הספרים והספר הלבן', היסוד, ד' בסיון תרצ"ט.

שלא נהגו בנו לפי דין תורה: התנהגות הבריטים כלפי המעפילים אסורה מן התורה משום 'לא תסגיר עבד אל אדוניו'.¹⁵³ קשה להניח שביקש להורות הלכה לבריטים. העובדה שראשי הציבור הדתי והחרדי עשו שימוש בפסוקים ובפרשנות כוללנית למסורת מנעה מהם לערער על עצם הניסיון המקביל של אחרים, כולל האצ"ל. השימוש של לא דתיים בפסוקים ובשברי פסוקים ואפילו החלפת 'שם שמים' במושגים מחולנים, התקבלו לעתים בברכה. ההימנעות משימוש במושגים שבקרושה הייתה נוחה להתקבל על דעתו של אדם דתי יותר מאשר אזכורם על ידי מי שנתפסו כאפיקורסים.¹⁵⁴

זיכרון לאומי, לקח פוליטי

היחס אל האצ"ל לחיוב או לשלילה חוזק על ידי פנייה להיסטוריה ולסמליה. יתר על כן, הפרשנות של החוגים הדתיים השיחה עם אותן תקופות ועם אותם סמלים. אמנם השימוש בסמלים לאומיים מוחשיים כמו דגל והמנון נדחה בציבור החרדי כעבודת אלילים.¹⁵⁵ אולם סמלים בלתי מוחשיים – גיבורים ואירועים היסטוריים – היו עניין שונה בתכלית. הגיבורים שטופחו בידי ברי"ח היו אותם גיבורים שהועלו על נס באצ"ל, וגם האמצעים הספרותיים היו דומים אם לא זהים. הסינתזה המלאה בין קיום מצוות ובין גבורה צבאית שייצגו חברי ברי"ח, באה לידי ביטוי גם בראיית גיבורים מן העבר. כך למשל המנון התנועה העמיד את מלחמת ההווה כחוליה בגבורת הדורות, בין מקדשי השם וכהקדמה להופעת המשיח:

רבבות מתייעל קידוש השם ילוונו
גבורי קנאי דור ודור לפנינו ילכו
יחדו נמגר מצודות הרשע
חרבות ציון נקומם,
ונפנה דרך למשיח ה'
למלכות שדי על הארץ.¹⁵⁶

מבין חמשת סעיפי השבועה של חברי ברי"ח סעיף אחד בלבד מוקדש למשמעת, שלושה לשמירה על המצוות ולמשיכת אחרים לשמירתם. סעיף מיוחד מציין את השילוב המלא בין מלחמת החירות ובין שמירת המצוות: 'לא אדחה כל מצווה, כי אם לשם פקוח נפש או למלחמת החרות (ההדגשה שלי)'.¹⁵⁷

גם עבור ברי"ח ייצג זיכרון הגיבורים דרישה חד-משמעית לפעולה: 'כבודו של הגיבור דורש לא שישתטחו על קברו, לזכרו וישירו פזמונים לשבח, אלא שילמדו את תורתו ויחנכו ברוחו. הלוואי

153 מ"א עמיאל, 'מעפילים', הצפה, ט' באייר תרצ"ט.

154 ריאיון עם שמעון וטרמן, חבר הפועל המזרחי במפקדה הארצית של ההגנה, 17 בנובמבר 1983.

155 כרוז של הרב י"צ דושינסקיא, קול ישראל, ט"ו באייר ת"ש, עמ' 1; התנגדות לסמלי הציונות ראו למשל: יל"ח, אל תפנו אל האלילים, קול ישראל, י"ט באלול תש"א, עמ' 2.

156 'המנון ברי"ח', מ"ז, 2/22 – ברי"ח.

157 נוסח השבועה – 'בית אמנה', שם.

אותו עזבו ואת תורתו שמרו'.¹⁵⁸ הסוף הוא פרפרזה על מדרש על הפסוק 'אתי עזבו ואת תורתי לא שמרו' (ירמיה טז, יא).¹⁵⁹ הפסוק במקור כוון לשמים, והוא הוסב כאן על הגיבור, כמקובל בציבור הכללי. אפילו חג הפסח שימש לחברי ברי"ח, כמו עבור האצ"ל, הזדמנות לקריאה לפעולה לקראת שחרור, שהרי 'כל המפרשים מטעימים שהיהודים יצאו ממצרים מזוינים בכלי מלחמה [...] נותן לנו מקרה זה הוראה מפורשת לא לסמוך על נסים, כי אם להתכונן למלחמה בכלי זין – חרב וקשת'.¹⁶⁰ כמו האצ"ל, ראו חברי ברי"ח בחג השבועות קריאה לחירות. אלא שלא כמו האצ"ל, החירות הפוליטית לא הייתה על פי תפיסתם תכלית התורה מסיני אלא השלמה של התורה, שהרי 'אין חרות ללא תורת סיני, ואין כיבוש ושלטון ללא מלכות דוד'.¹⁶¹

אנשי ברי"ח אף הם ראו עצמם חוליה בשרשרת גבורה מאז התנ"ך, כולל טרוםפלדור וגיבורי תל-חי וכן שלמה בן-יוסף ודוד רזיאל ולאחר השואה גם מורדי גטו וורשה:

תולדות יחידים בישראל, יחידים לרכבות ולמליונים ותולדות ישראל כאומה מראות רוגמאות לאין מספר של גבורה עליונה הלוועגת לכוה האויב ושאינה יודעת פחד וכניעה, דוד נגד גלית, דניאל חנניה מישאל ועזריה כנגד מלכות כשדים הגדולה האם ושבעת בניה, מתתיהו הכהן המצהיר שגם אם כל העמים יעשו את מצות המלך, הוא ובית אביו ישמרו מצות אלהי ישראל, מקדשי השם בימי גזרות אשכנז, צרפת, ספרד, אוקראינה; נוקמים כשמשון במקדש דגון וכאותו פרנס ממגנצה, הגבור בשירו של טשרניחובסקי, ועוד רבים, רבים כמוהם: גבורה אישית וגבורה קיבוצית, מות גבורים ומלחמת גיבורים, – כל אלה מלמדים אותנו את רוח הגבורה ואת הגאווה.¹⁶²

שלא כמו באצ"ל הייתה אפוא גבורת כל הדורות, פסיויות או אקטיוויות, בעלת ערך שווה, ללא הבחנה ערכית בין גבורה בארץ-ישראל או מחוצה לה. אך גם לחברי ברי"ח נראתה הגלות פסיווית והם שללו אידאליזציה של חולשה, כביכול הידים הן רק ידי עשו.¹⁶³ עם מתתיהו ובניו הייתה הזדהות מיוחדת, ומסיפור החשמונאים נטלה התנועה את שמה, את שם עיתונה ואת סיסמתה. הם עוד הרחיקו לכת וקבעו שמי שמדליק נרות ומברך, בלי להסיק מסקנות למעשה מידי, כמברך ברכה לבטלה.¹⁶⁴ מעשה הקנאים נתפרש כמין קרבן פסח.¹⁶⁵ באופן ברור לגמרי עולה אפוא הלקח שצריך להילמד מכל הגיבורים: 'כי זאת התורה אשר שמו לפנינו – קנאי ישראל ממסדה ועד ורשה: חרות או מוות!'.¹⁶⁶

158 י' מאמין, 'יום תל חי (י"א באדר)', החשמונאי (אדר תש"ה), עמ' 3.

159 איכה רבה, פתיחתא ב, ד"ה 'רב הונא ור' ירמיהו בשם רבי חייא בר אבא אמרי'.

160 י"א גרנביץ, 'הרהורים לחג החרות', החשמונאי, ד-ה (ניסן תרצ"ט), עמ' 9.

161 מ' חשמונאי, 'מים סוף לסיני ומיריהו עד ציון', החשמונאי (שבועות תש"ד), עמ' 2.

162 מ' חשמונאי, 'פרקי ברי"ח – גבורת ישראל', החשמונאי (אדר-ניסן תש"ז), עמ' 4. בציון זכרו של רזיאל המשיכו אף לאחר האיחוד עם 'נוער המזרח'. ראו: 'ציטוט מדבריו לזכרו, יום נפלו בקרב, בגבולות א"י השלמה', החשמונאי (אייר-סיוון תש"ו), עמ' 2.

163 א' דון-יחיא, 'שלילת הגלות בציונות הדתית', א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, רמת-גן תשס"ג, עמ' 237-239.

164 ב' דוברבני, 'האם זו ראשית המרד?', החשמונאי (חנוכה תש"ד), עמ' 6; מ' חשמונאי, 'יסודותיו הרעיוניים של מרד החשמונאים', החשמונאי (כסלו תש"ז), עמ' 4.

165 'במערכה, ממצדה ועד ורשה', החשמונאי (ניסן תש"ו), עמ' 2.

166 'מרד הגטו', החשמונאי (ניסן תש"ג), עמ' 2.

גם מתנגדיו של האצ"ל העלו אותם מאורעות ואותם סמלים. הרב שנפלד קבע בבירור: 'בתולדות ישראל הולכים תהליכים היסטוריים ונשנים'.¹⁶⁷ אמנם בציבור הדתי היו גם השוואות ייחודיות לדמויות ולאירועים מימי קדם, ואלו נבעו אולי מבקיאותם של הכותבים במקורות או נסמכו על ידיעותיהם הרחבות של הקוראים בתחום זה. רק בציבור זה הושוו ה'פורשים' לנדב ואביהוא, בני אהרן שמתו על שהקריבו אש זרה.¹⁶⁸ גם השוואת מעשי האצ"ל למעשי עשיו, שעליו נאמר 'על חרבך תחיה' (בראשית כז, מ), הייתה ייחודית. השוואה זו ראשיתה בוויכוח על מדיניות ההבלגה.¹⁶⁹ ולאחר מלחמת העולם השנייה החריפה ההשוואה, כי אחר השואה נקשרה מדיניות הכוח ל'מורי הרשעה ההיטלריסטיים'.¹⁷⁰ השוואת האצ"ל לשמעון וללוי כמקור חיקוי שלילי נסמכה על תגובת יעקב: 'עכרתם אתי להבאישני בישב הארץ' (בראשית לד, ל), ועל קריאתו: 'בסךם אל תבא נפשי, בקהלם אל יחד כבדי' (שם מט, ו).¹⁷¹

שלא כמו בשורות האצ"ל, בציבור הכללי וגם בציבור הדתי והחרדי עלתה דמותו של ר' יוחנן בן זכאי כסמל למתינות פוליטית הראוי לחיקוי.¹⁷² לצד ר' יוחנן בן זכאי, שיצא מירושלים המורדת, נקבע גם ירמיהו הנביא, שניבא ללא חשש את ניצחון הכשדים, כדמות חיובית לחיקוי. 'תורתם [של ירמיהו ושל ר' יוחנן בן זכאי] ולא מעללי הסיקריקין וברכוזיבא, הם, הם, שקיימונו עד היום והנחילונו את החיים עד העולם'.¹⁷³ ירמיהו היה יוצא דופן בין הדמויות המגויסות, שהרי היה מזוהה עם החורבן.¹⁷⁴ גם כינויו של בר כוכבא כאן יוצא דופן על רקע המקובל באותה התקופה, וכנראה אף הוא אינו מקרי, ובה לרמז להבטחת השווא שנשא ולהיותו סמל שהכזיב.

על המורדים ברומא כסמל של גבורה לא היה מי שערער. אלא שמי ששללו את דרכו של האצ"ל הטילו ספק ברלוונטיות של המורדים הקדומים למאבק של היישוב, שהרי 'לא בין המורדים חלקנו, אלא בין הלוחמים, לוחמי מלחמת מצווה'.¹⁷⁵ הציבור הדתי-הציוני, הגם שלא ערער על הזיהוי העצמי של האצ"ל עם הקנאים, הביע חרדה: 'האמנם ניתן מקום לכל המוראות מימי חורבן ביתנו?'. האצ"ל עורר את זיכרון מוראות חורבן בית שני משום שייצג את הסיכון שבפילוגה של האומה, וזאת הן בגלל הצגת חברי הארגון כ'פורשים' והן בגלל החשש שיופעל נגדם כוח באופן שידרדר את המאבק בהם לכלל מלחמה פנימית ביישוב.¹⁷⁶ עצם קיומן של מחתרות ה'פורשים' היה קריאת תיגר על תדמית

167 שנפלד (לעיל, הערה 147).

168 אונטרמן (לעיל, הערה 144).

169 ה' צייטלין, 'התקפה והגנה', נתיבה, כ' בכסלו תרצ"ז, עמ' 3, מאמר מערכת, הצפה, כ"ז בטבת תש"ו.

170 י' ברנשטיין, 'לא בחיל ולא בכח', שם, י"ט במנחם-אב תש"ו.

171 מ' אוסטורובסקי, 'קידוש השם', שם, י"ט בתמוז תרצ"ח.

172 הרב יצחק הרצוג בישיבת הוועד הלאומי, 6 ביולי 1938, אצ"מ, J1/7249.

173 שנפלד (לעיל, הערה 147).

174 אבל הוא 'גויס' מאוחר יותר, ראו: י' הרכבי, בתוקף המציאות: לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול

וממרד בר-כוכבא, ירושלים תשמ"א, עמ' 95-96.

175 מ' ברלין, 'במערכה', הצפה, כ"ט בסיוון תרצ"ט.

176 מאמר מערכת, 'על אחדות ופילוג בשעה זו', שם, כ"ו בסיוון תש"ו; מאמר מערכת, 'מסקנות', שם, כ"ה בתמוז תש"ו;

י' ברנשטיין, 'במערכות הימים האלה', שם, כ"ד באלול תש"ו, והמשכו ב'מכתב למערכת', שם, ט"ז במרחשוון תש"ו,

ובמיוחד: הנ"ל, 'גד מלחמת אחים', שם, ו' באלול תש"ו.

המוסדות של היישוב המאורגן כמוסדות של 'המדינה שבדרך' ועל עקרון 'אחדות ישראל'.¹⁷⁷ ראיית האצ"ל ולח"י כ'פורשים' הגבילה את התמיכה בהם, אך החשש מפני מלחמת אחים הגביל את העימות עמם.

בציבור החרדי סימלו המורדים ברומא את האצ"ל או הלח"י, אך בריונים, סיקריקין, בר כוכבא וקנאים התערבבו לגמרי ושימשו כולם כאחד לשלייה כפולה: שלילת המקור ההיסטורי והתופעה העכשווית. למעשה ההזדהות של האצ"ל כיורשי הבריונים או הקנאים או מורדי בר כוכבא, התקבלה בקרב החרדים בשמחה בלתי מסותרת. הם ראו בזה חוסר הבנה מהותי של מושג שהיה שלילי במקור, ושראוי לנושאים, שכן 'בריוני דורנו' היו נחותים אפילו מן 'הבריונים שהיו בשעת החרב'.¹⁷⁸ אכן ההקבלה שעשו באצ"ל בינם ובין בר כוכבא לימדה גזרה שווה מכיוון שונה מזה שביקשו ללמוד: כשם שבר כוכבא נהג שלא כהוגן בהכריזו שאינו רוצה בעזרת שמים, כך נכשלו הארגונים בהווה בחילוניותם. הרי זה גיוס ההיסטוריה בדרך של פרשנות לצרכים פוליטיים, בתקווה ללקח דתי.

מתנגדי האצ"ל למדו כמוהו לא רק מן העבר על ההווה אלא גם מן ההווה על העבר. מצד אחד הם התנגדו לפרשנות המלחמתית של המחותרות וכן למה שנראה להם כלחימה של ייאוש והתאבדות, ומצד אחר הציגו את המורדים ברומא באור שלילי. הרב שנפלד ייחס ללוחמי ירושלים בימי קדם סיסמאות שתאמו לדעתו את ארגוני ההווה: 'שוב מוות מקלון', 'ננפץ ראשינו אל חומותיך ירושלים'. הוא טען כי סיסמאות העבר וההווה כאחד 'שאלות מעולם הגויים ומקורן בהתבוללות רוח העמים'.¹⁷⁹ מבלי משים קיבלו ואישרו בכך את טענת האצ"ל והלח"י להיותם יורשי הגבורה ההיסטורית. הרב בלוי עשה זאת באחת ההנגדות שיצר בין 'דרך ישראל', שהיא רחמנות, ובין 'שפיכות דמים אכזרית כמו הבריונים בימי חורבן הבית'.¹⁸⁰

הציבור החרדי רחה גם את מורדי גטו ורשה כסמל חיובי, אולם עשה בהם שימוש לצורכי לקח שלילי. המרד הוצג כעברה על איסור הלכתי חמור על איבוד עצמי לדעת או לפחות על קיצור החיים. אולם יותר משהייתה בכך התייחסות הלכתית לשאלת העמידה הנכונה והמותרת מול הנאצים הייתה בכך תגובה פוליטית על הפרשנות הציונית. התנועות הציוניות ראו במרד קריאה לפעולה מלחמתית, בעוד מנהיגות הציבור החרדי שללה כל פעילות בלתי חוקית. ההתנגדות לא הייתה לגיוס השואה ללימוד לקחים בהווה, ואפילו לא לקיצור החיים, שהרי סיפור התאבדות אחר זכה ליחס שונה בתכלית. התאבדות 'התשעים ושלוש', תשעים ושלוש נערות של 'בית יעקב' שהתאבדו כדי לשמור על כבודן, הוצגה כחוליה בשרשרת גבורה נשית היאה ל'חנה ושבעת בניה'.¹⁸¹ אחינו הקדושים על

177 'אחד מן היישוב', "דעת קהל" – מכתב גלוי לארגונים הפורשים, שם, כ"ד באדר תש"ז; דברי הרב עזריאל במליאת הוועד הלאומי, שם, כ"ט בטבת תש"ז, וכן מאמר מערכת, 'עת לעשות!', שם, כ"ב במנחם-אב תש"ז.

178 ע' בלוי, 'מאמר הסברה נרחב שהבריונים הציונים גרועים יותר מהבריונים בשעת החרבן וש"א' לומר נעביד שלמא בהדיהו (שבט תש"ח)', תורת רבי עמרם (לעיל, הערה 112), מאמר י.

179 שנפלד (לעיל, הערה 147).

180 בלוי (לעיל, הערה 178).

181 מ' בלוי, על מרד הגטו, קול ישראל, כ"ט באלול תש"ד, עמ' 1. על תשעים ושלוש הבנות ראו: מ' בלוי, 'בית יעקב', קול ישראל, י"ג באדר א' תש"ג, עמ' 1.

סוף הכבשנים', שלימדו את האצ"ל נקם, לימדו אפוא גם לרב שנפלד כי יבוא 'יום נקם ושלום'. אבל בעוד שהאצ"ל ראה בעמידתם של הקרבנות פסיוויות, ראה בזה הרב שנפלד תקווה, שהרי אותה שעה הם שרו: 'אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח ואף על פי שיתמהמה בכל יום אחכה לו שיבוא'.¹⁸²

בפובליציסטיקה החרדית לא כל הסמלים התקבלו כרלוונטיים. התנהל ויכוח למשל על עצם השימוש במונח 'מעפילים'. כיוון שהמושג העפלה בספר במדבר (יד, מד) הוא בעל קונוטציה שלילית, הציעו לקרוא לעולים הבלתי לגליים 'שבים'.¹⁸³ עם זאת לא תמיד היו הכותבים עקביים בגישתם הפוליטית, ולכן לא תמיד היו עקביים מבחינה לשונית. לעתים נכונים היו בעדה החרדית לראות במעפילים 'עבריינים' ולהכיר בזכותם החוקית של הבריטים להענישם, גם אם הביעו בקשה להימנע מכך מטעמים אנושיים.¹⁸⁴

גם הציבור הדתי והחרדי ציטטו מקורות לפי צרכים פוליטיים. אמנם קשה להשוות את הכתיבה בציבור החרדי לזו של ארגונים חילוניים במהותם. בארגון חילוני כל שימוש בקטעי פסוקים מן התנ"ך ובמיוחד קטיעה מכוונת ושינוי שיש בו טעם, מלמדים על ניסיון מכוון לעיצוב הזיכרון. מה שאין כן בציבור החרדי, האמון על ספרות ההלכה המסורתית, שבה שימוש כזה הוא דבר רגיל. אולם כאשר הציע הרב שנפלד ללמוד מירמיהו הנביא הוא הצביע על העובדה שלא נרתע מעלילות גבורי צדקיהו שהאשימוהו: "אל הכשדים אתה נופל". קטע זה משתמש בתנ"ך באופן דומה לאופן שהשתמשו בו בציבור הכללי. המילים המיוחסות לעבדי צדקיהו 'אל הכשדים אתה נופל' מופיעות במירכאות, כביכול הן ציטוט מן המקורות. אולם אף שהוא מרמז אל עובדות המופיעות בתנ"ך, שהרי ירמיהו אכן ניבא באוזני העם כי רק הנופל אל הכשדים יחיה, ונאסר משום כך על ידי עבדי צדקיהו, ציטוט כזה איננו קיים. מטרתו לאפשר העתקה מן העבר אל הווה, ולהשוות את מבקרי הציבור החרדי, הקורא לפסיוויות, לעבדי צדקיהו, שראו בקריאה כזאת בגידה בעניין הלאומי. לכאורה גם ירמיהו הואשם באותה האשמה וחפותו תגן גם על החרדים.¹⁸⁵

בעניין פעולות התקפיות שנקטו יהודים במלחמת העולם השנייה קבע ברנשטיין: 'ומלחמה אינה בכלל "לא תרצח", שהרי לא נאסרו עלינו מלחמות רשות [...] וכי עלה על הדעת שאדם, קיבוץ או עם יפקיע את חייו לרוצחים אלמים, כדי שלא להכשל בעוון הריגתם. זו אינה אלא חסידות שוטה'.¹⁸⁶ אך כנגד האצ"ל נטענה טענה הפוכה: 'התפרצויות לשם הפגנת כוחנו בלבד, זוהי מסקנה שאין להסיקה'.¹⁸⁷ לעומת זאת מצאו עצמם כותבים דתיים מגנים על האצ"ל מפני מי שהאשימום ב'לא

182 שנפלד (לעיל, הערה 147).

183 מ' בלויא, 'שבי הגולה', קול ישראל, ח' באייר תרצ"ט, עמ' 1; נדפס שוב: הג'ל (לעיל, הערה 139), עמ' קנה.

184 בתגובה על המאמר הנזכר בהערה הקודמת ראו: ע' בלוי, 'דיא תוצאות פון התחברות מיט דיא ציונים', דאס תורה לעבן, כ"ב באייר תרצ"ט; נדפס שוב: תורת רבי עמרם (לעיל, הערה 112), מאמר א. וכן: מ' גליקמן פרוש, 'לקח המלחמה', קול ישראל, ה' בסיוון תש"ה, עמ' 1.

185 שם.

186 י' ברנשטיין, 'מעט חשבון', הצפה, כ"ט באלול תרצ"ט.

187 מאמר מערכת, 'מה שאין להסיק ומה שיש להסיק', שם, י"ט בסיוון תש"ו.

תרצח' בעל כרחם, בטענה שמי שמשתמשים באיסור זה ככלי פוליטי, אינם מקיימים את יתר המצוות הרי זו עבורם מטבע לשון ריקה.¹⁸⁸

הטענה שתנועה חילונית מנועה מלהשתמש בנימוק של נאמנות למסורת יכולה הייתה לחזור על עצמה כנגד כל שימוש כזה של האצ"ל או של כל תנועה ציונית אחרת, אך למעשה הייתה זו טענה נדירה למדי. דוגמה לכך יש בלגלוג על מאמר בעיתונות הרוויזיוניסטית שקבע כי 'עם ישראל הוא עם החרב': 'עמי הארצות הללו, משבאים לדרוש במהות ישראל הריהם מרחרחים בתחומנו ומעריכים חזיונות לפי פסוק זה או אחר, בלא לחדור לתוך הדברים, אלא לפי קליפתם'.¹⁸⁹ גם לגבי חג החנוכה התריעו כותבים דתיים מדי פעם על ריקונו מכל תוכן דתי, אולם לא כרי לערער על הפרשנות הלאומית, אלא הביעו ביקורת על הפרדתה מן התוכן הדתי. יתר על כן, הם מתחו ביקורת על מי שלא הבחינו לדעתם בפרשנות הלאומית.¹⁹⁰ בדרך כלל גם אם פרשנות לאומית מסוימת נדחתה על ידי כותב מסוים, לא היה בכך למנוע, אפילו אצל אותו כותב, השתתפות בשיח הלאומי המקובל ובאבני השיח הידועות.

סיכום

מוריס הלבנואכס במחקרו החלוצי על הזיכרון הקולקטיבי כבר קבע כי אין משמעות לזיכרון פרטי, שהרי אנו זוכרים אך ורק דברים שיש בהם משמעות לקבוצה.¹⁹¹ אפשר לומר אפוא שזוהותה של קבוצה מוגדרת על ידי הזיכרון הקיבוצי הנוצר במסגרתה. אולם מכיוון שהרגליו של אדם בחברה מסוימת קשורים לרוח החברתית השורה בתקופתו, חייב להתאפשר מצב ביניים שבו, כדבריו של פוקו, הזיכרון מתעצב, ושכתוצאה מהתגוששות פוליטית מתקיים בו שיח בין הקבוצות השונות בחברה.

האצ"ל הציע פרשנות משלו להיסטוריה ולמסורת אך במסגרת ובאמצעים שכבר היו מקובלים בתנועה הציונית. הטענה הציונית הייתה שההיסטוריה היהודית על הטקסטים המקודשים שלה היא לאומית ורצופה ביטויי גבורה ולחימה. והאצ"ל הוסיף על כך עוד רובד: לוחמים הם (תמיד) מעטים ההולכים לפני המחנה.

הפרשנות הזו למסורת נועדה ליצור לגיטימציה ולאפשר גיוס. ההיסטוריה כמיתוס חשובה במיוחד לארגונים לוחמים בלתי חוקיים, כי היא מאפשרת זיהוי מהיר, כך שרמיזות קצרות מקפלות בתוכן סיפור שלם. בדרך כלל הצגה של ההיסטוריה כמחייבת את בני ההווה מסתמכת על מערכת טקסטית שתשריש את הפרשנות. מטעמי חשאיות קשה היה לחברי האצ"ל להרבות בטקסים פומביים. לעומת זאת אפשר לראות בפרסום מאמרים וכרוזים מטעם הארגון סמוך לחגים, לפניהם או אחריהם, ניסיון לטעון את החגים המסורתיים-הדתיים במשמעות החדשה.

188 י' שפירא, 'לא תרצח, והדיברות האחרות', הצפה, כ"ז בתמוז תרצ"ט.

189 דל"ת, 'רשימות – עם החרב', שם, י"ד בכסלו תש"ד; ע' קרליבך, 'ברי-כחיבא', שם, ט"ז בניסן תש"ה.

190 דל"ת, 'רשימות – בית דין של חשמונאים', שם, כ"ה בכסלו תש"ד; ובדומה לכך: י' ברנשטיין, 'בחג הגבורה הישראלית', שם, כ"ו בכסלו תש"ד; וכן: י' אריגור, 'חג החנוכה לשעתו ולדורות', שם, כ"ז בכסלו תש"ו.

191 M. Halbwachs, *On Collective Memory*, L.A. Coser (ed., trans. and intro.), London 1992, p. 31

ההצלחה של הפרשנות שהציע האצ"ל צריכה להימדד לא רק בכמות המתגייסים – המסכימים הפעילים – אלא גם על פי גבולות אי ההסכמה. גם קבוצות שהתייחסו לאתוס הציוני באופן (שלכאורה) הוכפף א-פריורית למסורת, השתתפו בשיח עם התנועות הציוניות בכלל ועם האצ"ל בפרט, ומתוקף כך קיבלו על עצמן את כלליו ואת כליו של שיח זה.¹⁹² בדרך כלל לא נותר להתווכח אלא על הרלוונטיות של פרט זה או אחר. הקנאים לא תמיד היו מקובלים כחלק מהמסורת היהודית הראויה לזיכרון, לפחות לא זיכרון חיובי, גם מצדה לא תמיד נזכרה לטוב, ואף הזיכרון של גבורה בגולה יכול היה להיתפס לפעמים כבעיה. אבל בעיקר נסב הוויכוח על מה שצריך להסיק מהזיכרון. העובדה החשובה ביותר הייתה שגם מי שלא קיבלו את המדיניות הפוליטית של האצ"ל ואת פרשנותו למסורת, התמודדו עמו בתוך אותה זירה כללית שנקבעה על ידי התנועה הציונית. המעניין הוא שגם כשסירבו לקבל את המסקנות מזיהוי האצ"ל עם הקנאים, היו מוכנים לקבל הן את עצם הזיהוי והן את הרלוונטיות של זיהויים א-היסטוריים כאלה להסקת מסקנות פוליטיות. אולי יש בכל זה להסביר את ההשתתפות הרבה יחסית של דתיים בפעילות בשורות האצ"ל. הצלחת השימוש בגבורה שקודשה על ידי המסורת הדתית לצורך השגת לגיטימציה לגיבורי ההווה, ידועה גם בתנועות לאומיות אחרות, כדוגמת מתקוממי הפסחא באירלנד בשנת 1916, שהציגו שילוב בין תפיסת הקרבה דתית לרעיון הלאומי.¹⁹³ העובדה שהכול השתתפו באותו דיון פתחה פתח ליחידים להסיק מסקנות במסגרתו בכוחות עצמם. מעין רעיון זה חלף גם במחשבתו של ד"ר עזריאל קרליבך. הוא חשש כי הפיכת בר כוכבא לגיבור של ההווה תביא את 'הנוער המאזין לכך [...] ישר אל קבוצות הטרור'. אך בדבריו מיד בהמשך הדגים את הקושי להיחלץ מאבני הבניין של השפה הפוליטית שנגרדה יצא, בכנותו את הנוער המצטרף לאותן קבוצות 'תלמידי תלמידיו של בר-כוזיבא'.¹⁹⁴ לחלופין ייתכן שהנכונות להשתתף בדיון הזה נוצרה כתוצאה מן האיום שנוצר בעקבות היתפסות הצעירים לרעיון ובשל הצורך להחזירם אל 'דרך הישר'.¹⁹⁵

192 'ציונות' היא אכן שם משפחה כפי שקבע עמוס עוז, אלא שלא רק לציונים. מצוטט אצל: קונפורטי (לעיל, הערה 3), עמ' 152.

H. Ben-Israel, 'The Role of Religion in Nationalism: Some Comparative Remarks on Irish Nationalism and 193 on Zionism', idem et al. (eds.), *Religion, Ideology and Nationalism in Europe and America: Essays Presented in Honor of Yehoshua Arieli*, Jerusalem 1986, p. 336

194 קרליבך (לעיל, הערה 189).

195 ע' בלוי, 'קריאה לצעירי היהדות החרדית – חמומי המזג לכוונם לדרך הנכונה (אייר תרצ"ט)', תורת רבי עמרם (לעיל, הערה 112), מאמר ב.