

“My Messiah Is Not the Messiah for Whom the Revisionists Are Waiting”: Between Love and Rebuke, Hillel Zeitlin on Uri Tzvi Greenberg (1929–1936)

Dan Tor, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

This article addresses one facet of Hillel Zeitlin's messianic thought. From his youth until the end of his days, Zeitlin managed a complex relationship with the Zionist movement, which ranged from a deep appreciation of the movement's activities to severe criticism, at times going so far as to argue against the justification of its existence. During the first half of the 1930s, the Zionist movement was characterized by harsh confrontations between the labor movements that controlled the World Zionist Organization and the revisionist movement that was greatly expanding at that time, especially in Poland. Zeitlin's deep involvement in these confrontations manifested in his published articles, in which he typically supported revisionist positions.

Uri Tzvi Greenberg joined the revisionist movement in the late 1920s and became one of its key figures. He introduced messianic concepts into the political-national terminology, such as “Messiah” and “The Kingdom of Israel.” This terminology appealed to Zeitlin, even though his messianic ideology differed greatly from that of Greenberg and despite his pacifistic tendencies. These differences between the two formed the basis for Zeitlin's loving yet rebukeful relationship with Greenberg.

This article examines Zeitlin's attitude toward Greenberg against the backdrop of his views concerning revisionism. It focuses on four issues with respect to which Zeitlin responded to Greenberg's positions, either directly or indirectly: first, the messianic nature of Zionism; second, the appropriate reaction to the 1929 pogroms; third, the treatment of “Brit HaBiryoni” (“The Covenant of Brutes”); and last, the appropriate response to Sabbateanism.

The analysis described here is based on articles that Zeitlin published in a variety of places, from the Warsaw daily *Der Moment* through the intellectual magazine *Der Aleph* (which Zeitlin edited and published) and the Warsaw Hebrew weekly *BaDerech* to a chapter of his work *Silence and Sound*, which was published in Warsaw in 1936.

תקציר

מאמר זה עוסק באחד ההיבטים של הגותו המשיחית של הלל צייטלין. מבחרותו ועד אחרית ימיו, צייטלין ניהל עם התנועה הציונית מערכת יחסים מורכבת אשר נעה בין הערכה רבה לפועלה לבין ביקורת נוקבת, לפעמים עד כדי שלילת צדקת קיומה. במחצית הראשונה של שנות השלושים התאפיינה התנועה הציונית, בין השאר, בעימותים חריפים בין תנועות הפועלים ששלטו בהסתדרות הציונית לבין התנועה

הרוויזיוניסטית שהתרחבה מאוד בתקופה זו, בעיקר בפולין. מעורבותו הרבה של צייטלין בעימותים אלו באה לידי ביטוי במאמריו הפובליציסטיים בהם בדרך כלל הוא צידד בעמדות הרוויזיוניסטיות.

אורי צבי גרינברג (אצ"ג) הצטרף בסוף שנות העשרים לתנועה הרוויזיוניסטית והפך לאחת הדמויות המרכזיות בה. הוא הכניס לטרמינולוגיה הפוליטית לאומית עיקרים משיחיים כמו 'משיח' ו'מלכות ישראל'. טרמינולוגיה זו הייתה קרובה לליבו של צייטלין הגם שתפיסתו המשיחית הייתה שונה מאוד מזו של אצ"ג ועל אף נטיותיו הפציפיסטיות. הבדלים אלו יצרו את הרקע ליחסי ה'אהבה-תוכחה' של צייטלין עם אצ"ג.

מטרת המאמר היא לבחון את יחסו של צייטלין לאצ"ג על רקע יחסו לרוויזיוניזם. נידונים בו ארבעה נושאים בהם צייטלין הגיב על עמדותיו של אצ"ג באופן ישיר או עקיף: ראשית, שאלת משיחיותה של הציונות; שנית, התגובה הראויה לפרעות תרפ"ט; שלישית, היחס הראוי ל'ברית הבריונים' שאצ"ג היה אחד ממנהיגיה, ואחרונה, היחס הראוי לשבתאות. הניתוח המוצג כאן מבוסס על מאמרים של צייטלין בכמה במות, החל מן היומון הוורשאי 'דער מאַמענט', דרך הביטאון ההגותי 'דער אלף' שצייטלין ערך והוציא לאור, המשך בשבועון העברי 'בדרך' שיצא לאור בוורשה, וכלה בפרק מתוך חיבורו 'דממה וקול' שפורסם בוורשה ב-1936.

ה'משיח שלי הוא לא המשיח שמחכים לו הרביזיוניסטים'¹ בין אהבה לתוכחה

הלל צייטלין על אורי צבי גרינברג (1929–1936)²

דן תור
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא

המשורר אורי צבי גרינברג (אצ"ג) (1896–1981)³ היה דמות מרכזית בצינונות הרוויזיוניסטית (הצה"ר). הוא היה אחד משלושת מייסדיה של 'ברית הבריונים',⁴

1 'דער אלף', עמ' 4 (כל התרגומים מידיש לעברית במאמר זה, תורגמו על ידי, אלא אם כן יצוין במפורש אחרת). 'דער אלף' היה ביטאון הגותי שצייטלין ערך והוציא לאור. כותרת המשנה לשם הביטאון הייתה – 'גיליון להתחדשות רוחנית של העולם ובנייה מחדש של ישראל' [בלעטער פאר גייסטיגער בענייאונג פון דער וועלט און ווידער אויפבוי פון ישראל]. בספרייה הלאומית נמצאים שלושת הגיליונות הראשונים (תשרי תרצ"ג, שבט תרצ"ג, תרצ"ד). צייטלין התייחס ל'ברית הבריונים' בגיליון השני של ה'דער אלף' שיצא לאור בשבט תרצ"ג. לא ידוע לי אם יצאו לאור גיליונות נוספים. על פי כללי הכתיב הנהוגים כיום יש לכתוב 'רוויזיוניזם', במקורות בני הזמן נכתב 'רביזיוניזם' וכך אנהג בציטוטים ממקורות אלו.

2 מאמר זה מתמקד בפובליציסטיקה של צייטלין שהתייחסה לאורי צבי גרינברג בשנים 1929–1936, מי שהיה דמות דומיננטית בצה"ר, ולימים נודע כאחד מגדולי משוררי ישראל במאה העשרים.

3 אצ"ג עלה לארץ ישראל מפולין בסוף שנת 1923. עם עלייתו עבר בכתיבת יצירותיו מידיש לעברית. ב'1921 הגיע אצ"ג לוורשה והצטרף שם ל'כאליאסטרע', 'הכנופיה' – כך נקראה חבורת משוררים צעירים שהובילה את המהפכה המודרניסטית בספרות ובשירה היידית ב'1922. ראו אצל נ' כהן, ספר סופר ועיתון: מרכז התרבות היהודית בוורשה 1918–1942, ירושלים תשס"ג, עמ' 47–49. לדבריו, 'את המתקפה הבוטה ביותר על נציגי המגמות החדשות בשירת יידיש הוביל הלל צייטלין'. על כל פנים נראה שיחסו לאצ"ג היה שונה. הדבר בא לידי ביטוי במאמר מקיף של צייטלין שפורסם ב'דער מאָמענט' ב'1922.5.5, עמ' 4, על שירתו היידית של אצ"ג – 'המשורר של זמן המנחה' [דער פאָעט פון דער מנחה־צייט] במאמר זה באים לידי ביטוי היכרות מעמיקה והערכה חיובית לשירתו של אצ"ג. ראו מאמרו של ש' לינדנבוים, 'פזורה אקסטרטוריאלי וידיש – ארץ־ישראל ועברית/ פולמוס אצ"ג וחבריו יריביו', בצרון, כרך היובל 2, 1992, תשרי–סיון תשנ"ב, עמ' 94–124, ושם, עמ' 95, על יחסו של צייטלין אליו באותה תקופה (נמצא גם בארכיון אצ"ג ARC.4 1553 04 1086). אצ"ג הצטרף ב'1930 לתנועה הרוויזיוניסטית והפך לאחת מדמויותיה המרכזיות. על התהליך שעבר אצ"ג במעברו מקרבה אידיאולוגית ופוליטית לתנועת העבודה לעבר הצה"ר ראו: ד' מירון, 'בשולי הכרך', בתוך סדרת אורי צבי גרינברג: כל כתביו, כרך יז, ירושלים תשס"ט, עמ' 220–221.

4 זו הייתה קבוצה קטנה ומקסימליסטית בתוך התנועה הרוויזיוניסטית, שהוקמה בארץ ישראל אחרי פרעות תרפ"ט (ההקמה הרשמית הייתה באוקטובר 1931, ראו: מ' גראור, 'מי הצה"ר: כרונולוגיה של התנועה הרוויזיוניסטית, תל אביב 2013, עמ' 88) והתפרקה ב'1933 בעקבות רצח ארלוזורוב (שני צעירים מחבריה, סטבסקי ורונזבלט, הואשמו ברצח, ואילו אב"א אחימאיר הואשם כמי שכיוון אותם; לבסוף זוכו כולם). כבר אז היא דגלה במרד בשלטון

ובשנים 1933–1934 היה העורך של השבועון הרוויזיוניסטי 'די וועלט' (העולם) שיצא לאור בוורשה.⁵ שבועון זה היה כלי הביטוי העיקרי של התנועה הרוויזיוניסטית בפולין בתקופה זו. אצ"ג שהה בוורשה במשך כמה תקופות, חלקן ארוכות למדי, בשנות השלושים של המאה העשרים.

כאשר אנו בוחנים את מאמריו של הלל צייטלין על הרוויזיוניזם במחצית הראשונה של שנות השלושים ניתן להבחין בהתייחסות שונה לכל אחת משתי המגמות שהתקיימו בתנועה הרוויזיוניסטית זו בצד זו. האחת, המגמה המדינית של חתירה נמרצת לשחרור לאומי ולהקמת מדינה יהודית בעלת רוב יהודי בשני עברי הירדן, שהייתה משותפת לכל חברי התנועה ומנהיגיה האידיאולוגיים. הדמות המרכזית שביטאה מגמה זו היה זאב ז'בוטינסקי, מייסד ומנהיג הציונות הרוויזיוניסטית. השנייה, המגמה המשיחית שהדגישה את חידושה של מלכות ישראל והקמתו מחדש של בית המקדש בירושלים, אשר מייצגה המובהק היה אצ"ג. לפיכך בבואנו לבחון את עמדותיו של צייטלין כלפי הרוויזיוניזם יש להבדיל בין התייחסותו לז'בוטינסקי ולרוויזיוניזם באופן כללי לבין התייחסותו לאצ"ג באופן ישיר או עקיף. רעיונותיו של אצ"ג מצאו את ביטויים בתקופה זו בשירתו ובמאמריו. אלה פורסמו בעיקר ב'חזית העם', ביטאונה של 'ברית הבריונים', ובשבועון 'די וועלט'.

הבריטי ובחיסול המנדט הבריטי בארץ ישראל. מנהיגיה היו אב"א אחימאיר (שבצעירותו בעיר בוברויסק, בה גדל הושפע מברל כצנלסון והיה סוציאליסט וכך בשנותיו הראשונות בארץ ישראל לאחר עלייתו ארצה. לימים הוא כתב לאנציקלופדיה העברית את הערך 'סוציאליזם'), השל, 'יבין ואצ"ג. בהשראתו של אצ"ג ושיריו רווחו בטרמינולוגיה של 'ברית הבריונים' מושגים כמו משיח ומלכות ישראל. להרחבה ראו: 'אחימאיר, ש' שקי (עורכים), הננו סיקריקים: עדויות ומסמכים על 'ברית הבריונים', תל אביב תשל"ח; ח' חבר, פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי העברי בארץ-ישראל, ירושלים תשנ"ד. מחקרו של חבר מצביע על השפעתה הדומיננטית של שירת אצ"ג על האידיאולוגיה והטרמינולוגיה המשיחיים של 'ברית הבריונים', (עמ' 351–356), והוא גם זה שהעניק לקבוצה את שמה. ספרו העברי הראשון של אצ"ג היה 'אימה גדולה וירח', תל אביב תרפ"ה (1925) (פורסם שנית, אורי צבי גרינברג: כל כתביו, כרך א, ירושלים תשנ"א). דן מירון, עורך סדרת 'אורי צבי גרינברג, כל כתביו' (כרך א, תשנ"א – כרך כא, תשפ"א), עמד על כך שהפואמה האחרונה בספר זה, 'קפיצת הדרך', עמ' 69–74, 'הוסיפה לתמטיקה הלאומית את העיקר המשיחי, והיא עצמה מחוללת ברעיון המשיחי אותה תמורה שהתחוללה בדמות ירושלים, שהפכה מאיקונה תיאולוגית לקטגוריה פוליטית [...]'. ראו: ד' מירון, אקדמות לאצ"ג, ירושלים תשס"ג, עמ' 69. צייטלין היה מעורה ומעורבן היטב בהתרחשויות הפוליטיות והתרבותיות שבארץ ישראל. הוא הכיר מקרוב את 'חזית העם', ביטאונה של 'ברית הבריונים', וכמה ממאמריו ב'דער מאָמענט' תורגמו לעברית ופורסמו בביטאון זה, מה שמעיד גם על קרבה נפשית אליו. כאמור, צייטלין הכיר היטב את שירתו ותפיסתו המשיחית של אצ"ג תקופה ארוכה לפני שהחל לשמש כעורכו של ה'די וועלט'. במאמר ב'דער מאָמענט' (8.11.1929, עמ' 3) הנושא את הכותרת 'שני קולות גבוהים מירושלים' הוא מתייחס לספרון שירים חדש של אצ"ג – 'אזור המגן ונאום בן הדם' שיצא לאור בתר"ץ (ראש השנה חל אותה שנה ב-5.10.1929), כחודש לאחר פרסומו בארץ ישראל. 5 אפריל 1933 – אוקטובר 1934. באתר 'עיתונות יהודית היסטורית' ניתן למצוא מודעות רבות ב'דער מאָמענט' על הופעתו של ה'די וועלט', כולל תוכנו, לאורך כל תקופת הוצאתו לאור. (השם 'די וועלט', הושאל משמו של העיתון בשפה הגרמנית שיסד הרצל עבור התנועה הציונית בשנת 1897 - עיתון שהופיע עד 1914. בן דמותו בעברית 'העולם', של ההסתדרות הציונית החל להופיע בשנת 1907 ומאז, ברציפות, למעלה מארבעים שנה).

אצ"ג: 'בתכלית הפשטות – משיח!'

להבנת הפולמוסים (בחלקם עקיפים) בין צייטלין לאצ"ג בשנות השלושים יש לעמוד על ההבדל העקרוני בהשקפת עולמם בהתייחסותם למשמעותו הלאומית של התהליך הציוני המתהווה בארץ ישראל. כך כותב אצ"ג בקטעים משירו 'בתכלית הפשטות – משיח!':⁶

בלילה עומד עמוד האש של הנבואה הבוערת והכמיהה
לתשועתו של משיח אנושי ברחובות נלבקי⁷ שלכם;
שנים עשר דגלי השבטים מתנפנפים בבהילות מעל הגגות;
ובבתי נלבקי ישנם כלי נגינה המנגנים בבהילות מזמור לדוד בן ישי מעל הוויסלה.
מהוויסלה לשבטי היהודים השוכנים על גדות הדנייפר והוולגה
מהוויסלה לעבר תימן, מתימן לדווינה, לים.
ומהים הבלטי עד לריין ולנהרות אחרים רחוקים יותר
למשכנות שארית השבטים במצוקה בנבואה ובלהבות.⁸
[...]
ויש לי וודאות כאן בלילה; משיח יבוא
ומלכות בית דוד תקום!
משיח יבוא מכאן, יהודי נלבקי, עם הארץ!
לא הוא לא אשתו ולא שכניו הבחינו בו במשהו יוצא דופן בכל הזמנים [...]
ופתאום – ויהי ונהיה: יהודי נלבקי הוא משיח!⁹
[...]
בתכלית הפשטות – כהיות השמש, כך בא המשיח.
[...]
ושוב ישנה מלכות ישראל: פשוט כמו שהייתה.
יהודים חורשים את האדמה, זהב התבואה צומח בפשטות.
רועים, עורם ארד-ברונזה, מאכילים את צאנם במשרוקית בפשטות.
גבולות הארץ מהנילוס עד דמשק
בתכלית הפשטות [...]¹⁰

- 6 פורסם ב'די וועלט', גיליון 8, 16.6.1933. ראו: ח' שמערוק (עורך), אורי צבי גרינברג: געזאמלטע ווערק [כתבים מקובצים], ירושלים תשל"ט, כרך ב, עמ' 508–509. לדעתו של שמערוק (עמ' 630), שיר זה הוא עיבוד של השיר 'מאין יבוא' בפרק 'גלות' בתוך אצ"ג גרינברג, ספר הקטרוג והאמונה, ירושלים ותל אביב תרצ"ז, עמ' צד (השיר נמצא גם בכרך ג של מהדורת אורי צבי גרינברג: כל כתביו, ירושלים 1991, עמ' 102). בשולי השיר ציין אצ"ג כי השיר נכתב ב-25.2.1933 בוורשה. נראה שהעיבוד ליידיש נעשה בידי אצ"ג עצמו, ששהה בתקופה זו בוורשה לצורך עריכת ה'די וועלט'.
- 7 אזור נלבקי בוורשה היה מרכז הפעילות הכלכלית של העיר שבו עבדו עשרות אלפי פועלים יהודים. ראו: ג' גרייף, 'י' גוטמן, א' ויין, ש' נצר (עורכים), תולדות יהודי ורשה מראשיתם ועד ימינו, ירושלים 1991, עמ' 106. ראו גם: מ' זונשיין, ורשה היהודית, ירושלים 2022, עמ' 32–40. שמערוק, אורי צבי גרינברג (לעיל הערה 6), כרך ב, עמ' 508.
- 8 שם, עמ' 509.
- 9 שם, שם.
- 10 שם, שם.

בשיר זה אצ"ג מבטא בחדות ובבהירות את השקפתו כי התהליך הציוני המתרחש בארץ ישראל הוא תחילת מימושו של העידן המשיחי.¹¹ היהודים (כיהודי נלבקי) העולים לארץ וחיים בה חיים פשוטים וטבעיים, ככל עם על אדמתו, מממשים את תחילתה של התקופה המשיחית, ובלשונו של אצ"ג התהליך הזה הוא 'בתכלית הפשטות – משיח', 'שוב ישנה מלכות ישראל: פשוט כמו שהייתה'. דומה שבחזונו המושגים 'משיח' ו'מלכות ישראל' מבטאים גם את התחייה הלאומית-הפיזית בארץ ישראל. בשירים אחרים שלו אצ"ג מרבה להתייחס להשלמת התהליך המשיחי, לבניין המקדש בהר הבית ולחידוש שירת הלוויים, אך ראשיתו של תהליך זה נעוץ לידו בחירות לאומית ובחידוש הריבונות העברית בארץ ישראל, שרק אחריה יבוא הרנסנס הרוחני הלאומי המלא.

צייטלין על אצ"ג: אהבה ללא תוכחה (1929)

ברקע היחס הנפשי והאידיאולוגי של צייטלין לרוויזיוניזם בכלל ול'ברית הבריונים' ולאצ"ג בפרט יש לציין את מאמרו 'שני קולות גבוהים יותר מירושלים'¹² שפורסם ב'דער מאמענט' ב-8.11.1929 (ה' במרחשון תר"ץ). המאמר פורסם בסמוך לפרעות תרפ"ט (23.8.1929 [י"ז באב תרפ"ט] – 29.8.1929 [כ"ג אב תרפ"ט]) ובכללם הטבח בחברון. ביישוב היהודי בארץ ישראל שררה רוח נכאים. קולות הייאוש, הזעם והקריאות לנקמה וניצחון נשמעו באוזניו של צייטלין כקולות של חוסר אונים ופחד מפני הימים הבאים – 'קול ענות חלושה'. שני קולות בלבד נשמעו לו כ'קול ענות גבורה'. אלו קולותיהם של שני אנשים הנראים רחוקים זה מזה, במקומם הרוחני, בהתנהגותם, במעמדם בחברה, כרחוק מזרח ממערב. האחד הוא הרב קוק, שביטא את תגובתו לפרעות בקולה של קדושת יהודה בכרוז 'שובו לבצרון',¹³ והשני הוא אצ"ג שתגובתו, בקולם של גיבורי יהודה הקדומים, מצאה את ביטוייה בספרון שכלל שני מחזורי שירים, **אזור מגן ונאום בן הדם**, שנכתבו באב ובאלול תרפ"ט ויצאו לאור זמן קצר לאחר מכן בראשית שנת תר"ץ. שם הספרון היה צירוף של שמות שני המחזוריים.¹⁴ לדברי צייטלין, שירת אצ"ג השפיעה עליו עמוקות:

- 11 הרב קוק קרא לעידן זה 'אתחלתא דגאולה'.
- 12 ראו 'צוויי העכערע קולות פון ירושלים' (לעיל הערה 4), עמ' 3.
- 13 כרוז זה פורסם בשעתו ככרוז המופנה ל'אחים יקרים'. הוא ראה אור כחודשיים אחרי המאורעות הקשים של פרעות תרפ"ט, בחודש תשרי תר"ץ, תחת הכותרת 'שובו לבצרון'. לימים נכלל המאמר בספר, ראו: א' אבינר, ד' לנדאו (עורכים), מאמרי הראיה, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 360–362. בכרוז זה שב הרב קוק והביע את אמונתו המלאה וביטחונו הגמור בכך שהתהליך הציוני של בניינה של ארץ ישראל הוא תחילת מימושו המלא של חזון הגאולה של נביאי ישראל. אופייני ליסוד המשיחי שבתהליך הוא עובדת היותו מתגלה ומתכסה לחלוףין, ולכן לדבריו החושך הנוכחי של הפרעות הוא רק שלב זמני של כיסוי בתהליך כולל שסופו גילוייה המלא של הגאולה השלמה.
- 14 אצ"ג גרינברג, 'אזור מגן ונאום בן הדם', סדן, ירושלים תר"ץ (פורסם שנית במהדורת כל כתביו, כרך ב, עמ' 129–153). יצא לאור בירושלים בעריכה ובהוצאה עצמית של אצ"ג, והיה תגובה למאורעות תרפ"ט. להרחבה ראו: מירון, אקדמות לאצ"ג (לעיל הערה 4), עמ' 113–117. ראו גם חבר, פייטנים ובריונים (לעיל הערה 4), פרק חמישי, 'אזור מגן ונאום בן הדם' – סגנוניה וקטגוריה, עמ' 331–363.

מונחים לפני יצירתו החדשה של א.צ. גרינברג 'אזור מגן ונאום בן הדם' (הוצאת סדן, ירושלים תר"ץ) והכרוז של ראש הרבנים של ארץ-ישראל 'שובו בנים' (ההד, אלול תרפ"ט). במבט ראשון יצירה זו של א.צ. גרינברג היא צעקת-יאוש מפחידה [...] אבל דווקא צעקת-היאוש הזאת משפיעה עלי, אני יודע מדוע שהרי 'אין גבור מתיאש'. אולי בגלל הקריאה הממריצה לרוחו של יוחנן מגוש חלב. אולי התפילה האחרונה של מי שנפלו בידי רוצחים קוראת לנו למעשים, להתעלות, להזדככות, לבנות וליצור בתנופה לגמרי אחרת, עם כוונות לגמרי אחרות ותשוקה הרבה יותר גבוהה מאשר עכשיו [...] אולי בגלל שהמשורר חושף את האמת בפניהם של כל המנהיגים הנוכחיים של הציונות הפוליטית [...] אולי הקול היהודי המקורי המדבר בשםם של הקנאים של פעם 'בריונים'¹⁵ ו'סיקריקים' שאינו מקלל ואינו רוצה את דמו של מישהו [...] רק לבצר את ירושלים שלהם.

בהמשך לדברים אלו צייטלין ציטט כמה שורות מתוך 'בן הדם'¹⁶ שבהן אצ"ג מתאר את ירושלים שעליה הוא חולם – ירושלים הבנויה שברחובותיה מטיילת השכינה, בהריה כרמים וזיתים, בתיה מלאים בטף ובשדות המרעה סביבה בהמה רבה. צייטלין שמע בשורות אלו את הקריאה 'לבנות ולבנות למרות השונא העומד וגרזנו בידו וכל רצונו להחריב'.

בקטע הבא לאחר הציטוט צייטלין התייחס לרוח המשיחית המצויה בשירתו של אצ"ג:

ציפייה משיחית נסתרת ועמוקה אומרים 'חלוצים', 'גיבורים', 'חיל צבא', אבל עמוק עמוק בלב (בחינת 'ליבא לפומיה לא גליא') מחכים למשהו שלא משאיר מקום למילים, לתמונה שהיא בלתי ניתנת לביטוי.

הציפייה לנס המשיחי מתקיימת גם בצד הפוגרום הערבי בתרפ"ט: 'אני ראיתי כליל, כאשר קברו בהר הזיתים קבורת כלבים את אחי ואחיותי הטבוחים ביד ערביאים [...] ועמד מגן-דוד-שלאש מעל הרהבת; ועמדה דממה אפלה: להגביר דמות האש – של ששת הקצוות'.¹⁷

צייטלין קשר כתרים לאישיותו של הרב קוק, 'אחד הגבוהים והיפים ביותר מנושאי דגל יהדות הנצח, הרב הגדול ביותר בארץ הקדושה בעל דעה רחבה חופשית

15 ההדגשה שלי. צייטלין היה מודע למקור שמה של ברית הבריונים. ראו לעיל הערה 4 ביחס למחקרו של חבר, פייטנים ובריונים.

16 עמ' ל, העמוד שלפני האחרון.

17 גם שורות אלו מצוטטות מתוך 'אזור מגן', עמ' יח (על גלגולי מקורו ושימושו של סמל המגן דוד והופעתו בעמנו, כתב גרשם שלום מסה, שהתפרסמה ב'לוח הארץ', בשנת תש"ט. אחרי מותו של שלום ראה אור נוסח רחב ומוער של המסה. ראו: ג' שלום, מגן דוד: תולדותיו של סמל, ערכה וההדירה ג' חזן-רוקס, איתר ושיחזור מראי מקום ש' צוקר, עין חרוד, המשכן לאמנות תשס"ט. שם בסוף המסה, בעמ' 55, עמד שלום על כך שסמל המגן דוד, הופיע בשער הגיליון הראשון של העיתון "די וועלט" של ההסתדרות הציונית בשנת 1897).

ופתוחה המרוממת את הרוח היהודית הנמוכה'. הוא עמד על כך שהרב קוק ראה בתוך החשכה של אירועי תרפ"ט את הגאולה המכוסה והנסתרת, ובמבטו המיוחד האיר את עולמם של כל אלו שהיו בסבל בבושה ובמצוקה. למעשה צייטלין הצביע על כך ש'שני הקולות הגבוהים מירושלים', של הרב קוק ושל אצ"ג, השלימו האחד את השני. 'גאון התורה' חיזק את תפיסת האמונה בתהליך הגאולה למרות הקשיים שבהם הוא מלווה, ו'אדם "חילוני" משורר אולטרה מודרני', חיזק את רוח הגבורה הלאומית והנכונות לקורבנות ולמאבקים הכרוכים בו.

דומה שבמאמר זה צייטלין ריכך את המסרים המיליטנטיים שבשירתו של אצ"ג, אף שזו הייתה גלויה ומודגשת בספרון שהיה פתוח לפניו ומונח על שולחנו בעת שכתב דברים אלו. אביא כאן כמה שורות מני רבות מתוך 'אזור המגן ונאום בן הדם':

אלוהינו רוצה וגם המשיח ישנו
יש ניר למולדת, רבוא בחורים לצבא
ליציקת המטבע: לחרות ישראל¹⁸

[...]

ואמת היא תורת ברכוכבא גם בנפול ביתר;
ואמת היא תורת גוש חלב עד אחרית יוחנן,¹⁹

[...]

הלילה יורים בשעריך, עירי הקדושה!
[...] חייל יהודי מתפלל ברובה לשלומך,²⁰

[...]

אין שלום לעברים עם זאבי ערב בציון!²¹

אף על פי שהמסרים בשירה זו, שהיו אופייניים לשירתו של אצ"ג, זכו בעבר לביקורתו של צייטלין, הוא התעלם מהם במאמר זה. צייטלין היה בעל נטייה ליחס חיובי לפציפיזם והרגיש קרבה רוחנית לרב תמרת, אשר היה מתנגד חריף לציונות וראה בה תנועה המקדשת אלימות.²² קשה לראות את צייטלין מקבל משפט כמו: 'חייל יהודי

18 משורות הפתיחה בעמ' א (כל כתבי, כרך ב, עמ' 131) המעידות על תפיסתו המשיחית של אצ"ג ביחס לתהליך הציוני המתהווה בארץ ישראל - התקופה המשיחית, יש פוטנציאל להקמת כוח צבאי משמעותי וליציקת מטבע עם הכיתוב 'לחרות ישראל'. כיתוב זה היה על אחד המטבעות שטבע ברכוכבא בתקופת שלטונו הקצרה.

19 שם, עמ' ד (כל כתבי, כרך ב, עמ' 134). תורתו של ברכוכבא הייתה שיש ללחום מלחמה אקטיבית להשגת החירות הלאומית.

20 עמ' ו (כל כתבי, כרך ב, עמ' 135). אצ"ג, בדומה לרב קוק, ראה במאבק הפיזי האנושי לתקומת ישראל בארץ ישראל ביטוי מובהק לתהליך הגאולה המשיחי; תהליך שבו גם לשימוש ברובה יש ממד של תפילה וקדושה.

21 עמ' יט (כל כתבי, כרך ב, עמ' 142). (הצירוף 'זאבי ערב' מקורו מקראי ראו חבקוק א, ח; צפניה ג, ג.)

22 על נטייתו של צייטלין לפציפיזם ראו: א' לוז, מאבק בנחל יבוק: עוצמה מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 229-231, שמסיים את הדיון בטענה שצייטלין נשאר פציפיסט 'עד הקץ המר'; הנ"ל (עורך), מבוא לא"ש תמרת, פציפיזם לאור התורה: מכתבי אחד הרבנים

מתפלל ברובה'. משפט זה מעניק לשימוש בנשק ממד של קדושה, לא רק למטרת הגנה עצמית אלא אף למלחמת חירות כמו מלחמתו של ברכוכבא.²³ ייתכן שהקרבה לפרעות תרפ"ט והצורך בהרמת הרוח הלאומית גרמו לציטלין את העדפת האהבה לשירה זו על פני התוכחה על המיליטנטיות שבה.

ב־4.1.1933 פורסמה ב'דער מאַמענט' כתבת דיווח על סעודה שנערכה לכבוד אצ"ג. בין המברכים היו כמה מן הדמויות הבולטות בעולם התרבות היהודית בוורשה, ביניהם המשורר יעקב כהן, העיתונאי והסופר צבי זבולון וויינברג, הסופרת רחל פיינגברג, הלל צייטלין ואחרים. להלן תמצית דבריו של צייטלין כפי שדווחו בכתבה: הלל צייטלין דיבר בחריפות נגד אלה הרוצים לכלוא את המשורר והוגה הדעות בפינה דחוקה שבה יישאר לעד. הם אינם יכולים להבין כי 'איש המעלה', בעל התנופה והגובה הרוחניים, אינו ניתן להגבלה. אותם אנשים מלאי טענות כלפי אורי צבי גרינברג על שהעדיף את החזית של השפה העברית על פני זו של היידיש ואת הרוויזיוניזם על פני 'ההסתדרות'. למשורר והוגה הדעות חייבת להיות עמדה עצמאית ומיוחדת. דומה שבדברים אלו ניתן לראות את תמיכתו של צייטלין באצ"ג באותם תחומים שבגינם אצ"ג הותקף והתפלמס בחריפות: בתחום השירה על ידי כותבי היידיש, שראו במעברו לכתיבת שירה בעברית בגידה במאבקם למען שמירת היידיש; ובתחום הרעיוני-פוליטי על מעברו מהזדהות עם הפועלים העבריים הסוציאליסטים, הבונים את ארץ ישראל, לרוויזיוניזם שהתנגד למאבקים מעמדיים והיה מבוסס בעיקר על הבורגנות היהודית.²⁴ ייתכן כי בתמיכה הזו באצ"ג מהדהדת התמורה שחלה בעמדותיו של צייטלין עצמו, שהתקרבו לעמדות הרוויזיוניסטיות באותה תקופה.²⁵

המרגישים, ירושלים תשנ"ב, עמ' ז-לז. על השפעתו של הרב תמרת על צייטלין בנושא הפציפיות; ש' בריסלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב 1999, עמ' 212–213 ועמ' 224, הערה 25.

23 העברת לשון שדימויה מלבישים ממד של קדושה לפעילות חול מאפינת מאוד גם את יצירתו של יריבו הפוליטי המשורר והסופר אברהם שלונסקי, איש העלייה השלישית כך למשל בשירו הנוסטלגי 'זמר' (לא אורחת גמלים - על פי השורה הפותחת), שפורסם אמנם בשנות הארבעים בעיתון 'משמר', אבל משקף את האווירה שבתוכה חיו גרינברג ושלונסקי, שהיה איש גדוד העבודה, בשנות העשרים. ראו: ח' הלפרין, המאסטרו: חייו ויצירתו של אברהם שלונסקי, תל אביב תשע"א, עמ' 156–157.

24 להרחבה על פולמוסו עם 'חבריו יריביו' בנושא 'בגידתו ביידיש' ראו: לינדנבאום, 'פזורה אקסטרטוריאלי ויידיש' (לעיל הערה 3), בעיקר בעמ' 119–121, שבהם הוא מתייחס לפולמוס שהיה בוורשה בתחילת 1933; מירון 'בשולי הכרך' (לעיל הערה 3), על ההשלכות שהיו להצטרפותו של אצ"ג לתנועה הרוויזיוניסטית על מעמדו הציבורי; א' שפירא, יהודים חרדים יהודים ישנים, תל אביב 1997, עמ' 216.

25 1933–1934 היו שנים של עימותים קשים בין תנועות הפועלים הציוניות לצה"ר בנושאים שונים ובהם 'הסכם ההעברה' והחרם על גרמניה הנאצית, חלוקת הסרטיפיקטים ועלייה בלתי לגלית של תיירים. העימות הקשה ביותר היה סביב רצח ארלוזורוב שבו הואשמו הרוויזיוניסטים, אשר הגיבו בהאשמת נגד שתנועות הפועלים ניצלו את הרצח לעלילת דם שנועדה לחסל פוליטית את הצה"ר. צייטלין התייחס בתקופה זו לעימותים אלו בעשרות מאמרים ב'דער מאַמענט', והוא צידד כמעט תמיד בעמדות הרוויזיוניסטיות אף שחזר והצהיר כי אינו רוויזיוניסט.

צייטלין על (אצ"ג) 'הבריונים': תוכחה ואהבה (1933)

בשנים 1933–1934 צייטלין ערך והוציא לאור מאסף ביוזמתו בשם 'דער אָלף'. המאסף השני בסדרה פורסם בשבט תרצ"ג,²⁶ והוא פתח גיליון זה במאמר שכותרתו הייתה: 'דברי תוכחה ואהבה ל"בריונים" הרוויזיוניסטים'.²⁷ בדברי הפתיחה של המאמר צייטלין הצהיר על אהבתו למקסימליסטים שבין הרוויזיוניסטים, אלה שהיו בעיניו הרוויזיוניסטים האמיתיים שחשבו בריצנות על מלכות ישראל.²⁸ כך הוא כתב על יחסו הרגשי כלפיהם: 'אני אוהב אותם על אף שהכרתי הדתית מתנגדת להם'. הוא לא התעלם מכך שמשפט זה ביטא סתירה פנימית, והצהיר על היותו איש של סתירות.²⁹ הוא הזדהה רגשית עם עוז רוחם של הצעירים שצעדו אל הכותל בתשעה באב תרפ"ט תוך כדי עימותים עם שלטונות המנדט הבריטי. את מסירותם ונכונותם לקחת סיכונים אישיים הבין כגילוי של חיות יהודית עצמית-פנימית. קסמה לו המוטיבציה להילחם על כבודו של הכותל והוא ראה בה ביטוי לקנאות חיונית בחינת 'כי קנאת ביתך אכלתני'.³⁰ צייטלין גם התפעל מתקיעת השופר ביום הכיפורים ליד הכותל בניגוד להוראות השלטון הבריטי.³¹ לדבריו, הוא אהב לקרוא את דבריהם של אחדים מהרוויזיוניסטים שהיו בהם 'פרדוקסים פשיסטיים', אף שהוא 'לגמרי לא פשיסט'.³² הוא העיד על עצמו שהייתה לו תחושה

- 26 ינואר–פברואר 1933, כארבעה חודשים לפני רצח ארלוזורוב.
- 27 'וואָרט פון שטראָף און ליבע צו די רעוויזיאָניסטישע "בריונים"', עמ' 2–6. הכותרת מתכתבת עם הפסוק 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח' (משלי ג, יב). לפי פשוטו של הפסוק התוכחה נובעת מאהבה. דומני שאצל צייטלין, כמו שמתברר בהמשך מתוכנו של המאמר, התוכחה נובעת מההבדלים העמוקים שבין תפיסתו המשיחית לתפיסה של 'ברית הבריונים'. מקורה של האהבה כאן היא ברגשות של אמפתיה ללהט המשיחי של 'ברית הבריונים' למרות ההסתייגות הרציונלית מדרכם.
- 28 ראו לעיל הערה 4 על השימוש בטרמינולוגיה משיחית ב'ברית הבריונים'.
- 29 לטענתו בהשוואה הנעשית מנקודת מבט גבוהה, או מתוך התבוננות לנקודת העומק, ההפכים מתאחדים.
- 30 הערה בעמ' 3 במאמר. זהו ציטוט מתהלים סט, י: 'כי קנאת ביתך אָכלתני וְחָרְפּוֹת חוֹרְפִּיד נָפְלוּ עָלַי' באותה הערה הבהיר צייטלין שאינו מצדיק את המעשים ש'אין לעשותם למען השלום', ותמיד יש להביא בחשבון את התוצאות. מה שהיה קרוב לליבו היו הדת והכוונה.
- 31 בדברים אלו מתייחס צייטלין למאבק הפוליטי מול התנועה הלאומית הערבית למען זכות התפילה ליד הכותל המערבי ולהכרה בבעלות עליו. על פי הוראת השלטון הבריטי, שצייד בדרך כלל בתנועה הלאומית הערבית, החל ממרץ 1930 נאסר על היהודים לקבוע מקומות ישיבה ליד הכותל ביום הכיפורים, להציב שם שולחנות ולתקוע בשופר בתום תפילות יום הצום; זאת בשל הטענה כי הכותל שייך להקדש המוסלמי. את המאבקים על אופיו היהודי של הכותל ניהלו בעיקר צעירי התנועה הרוויזיוניסטית, חברי 'ברית הבריונים'. בסיום התפילה ביום הכיפורים תרצ"א (2.10.1930) תקע משה סגל את תקיעת השופר המסורתית. הוא נעצר ונשפט לשישה חודשי מאסר. מאז הפכה תקיעת השופר האסורה למסורת של הפרת החוק המנדטורי ולאחד הסמלים הבולטים של המאבק בשלטון הבריטי. להרחבה ראו: יאחימאיר ושצק, הננו סיקריקים: עדויות ומסמכים על 'ברית הבריונים' (לעיל הערה 4). בעמ' 132–134 מובאת עדותו של שלמה נוימן, חבר 'ברית הבריונים', שהיה התוקע במוצאי יום הכיפורים תרצ"ג (10.10.1932), כמה חודשים לפני פרסום מאמרו של צייטלין.
- 32 במאמר ב'דער מאָמענט' מ-2.5.1933, עמ' 3, 'אל תשמחו את שונאינו בדם' [דעפרעהט נישט אונזערע דם=שונאינו!] צייטלין ביקר בחריפות רבה את גילויי הקרבה הרעיונית בין

חזקה של קרבה עם מכאוביו של ייבין שבאו לידי ביטוי בספרו החדש, ירושלים מחכה,³³ למרות שציפייתו לגואל הייתה שונה לגמרי מזו של גיבור ספרו של ייבין. ניתן לראות באמירה של צייטלין על הסימפטיה שהייתה לו לספר זה מעין הצהרה על קרבתו לרוויזיוניזם והתרחקותו מתנועת העבודה הציונית. ספר זה היה כתב פלסטר של ממש נגד הממסד הציוני בארץ ישראל שנשלט בידי תנועת הפועלים.³⁴ 'המשיח שלהם', השונה לגמרי מ'המשיח של צייטלין', מתואר כך בפרק האחרון בספרו של ייבין:

אבל אנו מתחילים כמו שהתחיל דוד הראובני, כמו שהתחיל הרצל.³⁵ כי הגאולה תבוא [...] הוא הולך וגדל משיח היאוש והזעם [...] הוא יזקוף קומות כפופות הוא יתן חרב בידים נרפות [...] הוא יבוא משיח ישראל, אבל עוד רבות תעבורנה עליו בגלגול של אלפי גופים צעירים [...] עד בוא היום ויגאל ישראל, והוא יעלה לכסא המלוכה [...].³⁶

המשיח של ייבין הוא אפוא מי שישים קץ לרדיפות ולפוגרומים ויקים את הגדודים שיעלו בחומות ירושלים'.

התייחסותו של צייטלין לחזון המשיחי ב'ברית הבריונים' ורצונו להציג את חזונו האלטרנטיבי הביאו אותו להתפרצות נרגשת ודרמטית המבטאת את מאווייו המשיחיים:

הרוויזיוניסטים המקסימליסטים לתנועות הפשיסטיות באירופה, ובלשונו 'אלו שהרשו לעצמם לעגוב על ההיטלריזם', ודרש מהם להתנתק באופן נחרץ מכל קרבה לתנועות הפשיסטיות. יש לציין שבנקודה זו, עמדתו של צייטלין כלפי המקסימליסטים הייתה זהה לעמדתו של ז'בוטינסקי. על מערכת היחסים בין 'ברית הבריונים' לבין ז'בוטינסקי, שהתנגד בחריפות למגמותיה הפשיסטיות, ראו אחימאיר ושצקי, הננו סיקריקים: עדויות ומסמכים על 'ברית הבריונים', עמ' 155–176. לעמדתו החריפה של ז'בוטינסקי ראו אצל ד' קארפי (עורך), זאב ז'בוטינסקי: איגרות, כרך ח, ירושלים תשס"ו, עמ' 209: 'אני מטיל עליך להשליט סדר ב"חזית העם" [...] עוד בווינה הזהרתי אותם בפומבי, שלא אשלים עם לימוד זכות על היטלר. גיבוב המילים הנוכחי שלהם הוא נעיצה גלויה של סכין, ועוד מלוכלכת, בגבי [...]'.³⁷

33 י"ה ייבין, ירושלים מחכה, תל אביב תרצ"ב.

34 ראו: א' שפירא, קרל: ביוגרפיה, תל אביב 1981 (הדפסה רביעית), עמ' 392. כך היא תיארה את 'ירושלים מחכה': [...] הייתה זו קריקטורה מעוותת ומרושעת של מנהיגי הפועלים [...].

35 חברי ברית הבריונים ראו עצמם כמי שממשיכים את דרכם של דוד הראובני, שכשל, ושל הרצל, שהיה בעיניהם ממשיכו, כארבע מאות שנים אחריו.

36 פרק טו, עמ' פה-פו. בפרק זה צייר ייבין את דמותו של המשיח כאנטייחזון לדמויות הממסדיות שהוא מציג ותוקף לאורך הספר. הציטוט לקוח מתוך הדברים שנאמרו 'לפני הקהל הקטן [...] הגרעין לברית הבריונים' החדשה. צייטלין בחר ב'ירושלים מחכה' כמקור להצגת התפיסה המשיחית של 'ברית הבריונים'. יש לציין שייבין היה פובליציסט פעיל ביותר, ומאמריו הרבים התפרסמו בסוף שנות העשרים ובתחילת שנות השלושים בעיתונות הרוויזיוניסטית, ב'דואר היום', ב'העם' וב'חזית העם'. הוא ראה את 'הציונות המדינית של הרצל ככוללת בתוכה בהכרח את הרנסה הרוחני [...] כי תקומה ממלכתית פירושה רנסנס של העם היהודי' (י"ה ייבין, כתבים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 358) קשה להניח שציטלין לא הכיר את השקפתו הלאומית הכוללת של אצ"ג, וניתן אף להניח שהוא הכיר היטב את תפיסתו הציונית-המשיחית של אצ"ג שהייתה דומיננטית בעולמה הרעיוני של 'ברית הבריונים', אך הוא העדיף להציג את המשיח של 'ירושלים מחכה' כאנטייחזון להשקפתו המשיחית.

אוי הגואל שלי, הגואל שלי ! מתי אזכה לראות את צעדיו של החמור הלבן, את ה'עני', המרוסק, הסובל, המיוסר והמנוחם עם השכינה הקדושה, בכניסתו בשערי ירושלים. אוי גואלי, הגואל שלי, חלום חיי. הרעד הקדוש שלי, דמעת הטהורה, שירת דמי היהודי, שירת נפשי רוחי ונשמתי, שירת החיה והיחידה, זו ש'בחד קטירא אתקטרא בקודשא בריך הוא'³⁷ – אוי כמה אני מחכה לך, כל עיני בציפייתי אליך. 'נפשי אויתך בלילה' (ישעיהו כו, ט) 'צמאה לך נפשי, כמה לך בשירי' (תהלים סג, ב).³⁸

דומה שמשורות אלו משתמע כי הדחף העיקרי לכיסופיו המשיחיים של צייטלין מצוי בתשוקה להתקשרות אישית-נשמית לבורא. מלבד ציון העובדה שהמשיח עתיד להיכנס בשערי ירושלים אין זכר בכתיבה הכל כך חושפנית של צייטלין למאויים של גאולה לאומית. רק בהמשך לדברים אלו צייטלין הדגיש כי על רקע אירועי התקופה, רדיפות העם היהודי וסבלותיו בשנות מלחמת העולם הראשונה ובתקופה שאחריה ניתן לזהות את התקופה כתקופת 'חבלי משיח'. גם כאשר תיאר את התייסרותו בציפייתו המשיחית למעבר מתקופת 'חבלי משיח' לתקופת הגאולה הדגיש צייטלין את הפן האישי של המשיח והגאולה: 'ואתה עוד לא נגלית [...] אלא אני בא ומה אעשה עם תקוותי הכמוסות, עם כל עולמי הפנימי אשר בו נמצא המשיח המקווה רק אחרי ריבונו של עולם השליט העליון ביותר'.³⁹ בטרם פרש את משנתו המשיחית, שעל פיה קבע את עמדתו ביחס לציונות בכלל ול'ברית הבריונים' בפרט, צייטלין חזר והדגיש את עמדתו העקרונית כי לא ייתכן תהליך משיחי בלא שקדמה לו אמונה והכרה בריבון העולם.⁴⁰

לכל אורך המאמר עובר הרעיון שבאטמוספירה הרוחנית של 'ברית הבריונים' יש ייחוד נפשירעיוני ולהט משיחי שאפשרו לחבריה להיות כתובת אפשרית להקשבה ואולי אף לקבלה של תפיסתו המשיחית השונה מתפיסתם. בהציגו את חזונו המשיחי האלטרנטיבי לזה של 'ברית הבריונים' צייטלין מתמקד בשני מושגים

37 שבקשר אחד קשורה בקב"ה. ציטוט בשינוי נוסח קל מדרשת רשב"י באדרא זוטא, זוהר ח"ג, פרשת האזינו, רפח ע"א. דיון מעמיק לשוני בהוראות המילה קשרא, או בארמית: קטרא והקשריה המיסטיים, ראו אצל י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 394-402.

38 דער אלף, עמ' 3. פסוקים אחרונים אלה מתהלים, הם ביסוד הניגון הידוע של חב"ד.

39 שם, עמ' 4.

40 דבריו אלו מזכירים את פולמוסו עם הרב קוק והסתייגותו הנחרצת מהרעיון שבפועלו הציוני של הרצל היה ממד משיחי. רעיון זה של הרב קוק בא לידי ביטוי בהספדו של הרב קוק על הרצל, 'המספד בירושלים', מאמרי הראיה, א, לעיל הערה 13, עמ' 94-99, שבו הוא מקשר בין המושג 'משיח בן יוסף' לדמותו של הרצל. כך גם במאמרו של אצ"ג, 'מלך בסתר – הרצל ! הוא היה משליחי המשיח', מהדורת כל כתביו, כרך טו, עמ' 46-47 (הפרסום המקורי: שחר, חוברת לכ' תמוז לזכר הרצל, ירושלים תרפ"ד). בחיבורו, מה שיש לי לומר כעת לעם היהודי [נואם איך האב יעצט צו זאגן דעם יודישען פאָלק], ורשה 1930, עמ' 19-20, צייטלין שולל לחלוטין את היחס להרצל כגילוי של 'משיח בן יוסף'. צייטלין היה עקבי בעמדתו כי 'לא תיתכן גאולה ללא תשובה', עמדה שקבע בחיבורו דער סנה, ורשה 1920, עמ' 9, והתמיד בה עד סוף ימיו.

בסיסיים מתוך הטרימינולוגיה המשיחית – 'משיח' ו'מלכות ישראל'. לדידו המשיח הוא דמות קונקרטית⁴¹ בעלת מאפיינים חד-משמעיים:

המשיח האמתי לו חכו אבותינו ואבות אבותינו, המשיח של רבי יהודה הלוי, של הרמב"ם, של האר"י הקדוש, של ר' ישראל נג'ארה, של רבי משה חיים לוצאטו, של רבי חיים בן עטר, של רבי ישראל בעש"ט, של רבי נחמן בראסלאווער – היכן אתה? ומדוע לא נגלית אפילו אור אחת משמשך?⁴²

בדברים אלה צייטלין הציג שורה של אנשי רוח בולטים מזרמים שונים בתולדות ישראל, כולם מימי הביניים ואילך, אשר בדמותם, כפי שהצטיירה והתקבלה במסורת היהודית, צריכה להיראות דמות דיוקנו של המשיח. למרות שכמה מאישים אלו נבדלו מאוד זה מזה בהשקפת עולמם היהודית, היה להם מכנה משותף בהיותם אנשי קודש ודמויות מופת במסורת היהודית, מאמינים ושומרי מצוות, יודעי תורה והוגי מחשבה מעמיקים.⁴³ ל'רוויזיוניסט' הרחוק מהפוליטיקה המאוסה, חולם טהור ברוחו ובלבבו, לא יכולה להיות זיקה אמיתית למשיח, שהרי הוא אינו דומה לאותם גדולי תורה של המסורת היהודית. על כל פנים, מכיוון שיש לו 'ציפייה מרטיטה ותמונה כלשהי של המשיח' יכול היה להיות נמען, שותף ברמה כלשהי, לחזונו המשיחי של צייטלין. דומה שהוא ניהל את הדיאלוג הזה בעיקר עם אצ"ג, המנהיגהמשרור 'המשיחי' של ברית הבריונים' אף שלא כתב זאת בפירוש (בהמשך הדיון אנסה להוכיח שאכן אצ"ג הוא הנמען העיקרי ואילו מכוונים הדברים).

לאחר ההבחנה בין 'המשיח שלו' לבין 'המשיח הרוויזיוניסטי' צייטלין עבר להבדלה בין 'מלכות ישראל שלו' לבין 'מלכות ישראל הרוויזיוניסטית'. יש לציין שהשימוש במושג 'מלכות ישראל' היה רווח בעיקר בשירתו ובהגותו של אצ"ג. הוא חזר וביטא את תחושת קרבתו הנפשית-הרגשית ל'טהורי הרוח' שבין הרוויזיוניסטים אשר בתקופה כה קשה לעם ישראל היה להם עוז הרוח לתבוע 'לא פחות מאשר את "מלכות ישראל" בארץ-ישראל'. אף שסלד מרוויזיוניזם כשהוא 'רק חרב ודם' הדבק ב'נהיה ככל הגויים', כבשה את ליבו של צייטלין תשוקתם הגדולה לחדש את 'מלכות ישראל' שבגינה חש אחווה עמוקה לרוויזיוניסט הטהור על אף קטנות השגותיו ביחס למושג 'מלכות ישראל'. לאחר הצהרת האחוה לרוויזיוניסט הטהור צייטלין פנה אליו בפנייה נרגשת, והדגיש את סגולותיו ומעלותיו תוך כדי הבעת תקווה ואמונה כי בסופו של דבר יגיעו יחדיו למטרה הנכספת:

41 בניגוד לרב קוק ואצ"ג שמתייחסים לתהליכים ולתקופה כמשיחיים, לדידם המשיחיות מתגלה בציונות ובמגשימה העוסקים בתחייה הפיזית של העם בארצו.

42 דער אלף, עמ' 4.

43 על בסיס השקפה זו צייטלין שלל ייחוס משיחי כלשהו להרצל, לעומת הרב קוק שראה בהרצל ובציונות ביטוי לתחילתו של תהליך משיחי, בחינת משיח בן יוסף. ראו לעיל הערה 40.

מי שלא תהיה אם התכוונת לדברך באמת ולא רק פוליטיקה ריקנית הביאה לפרישתך מהמחנה הכלל-ציוני,⁴⁴ רק אי מנוחה פנימית, אי מנוחה המנקרת בתוכך, אי מנוחה המגרשת ורודפת אותך ממקום הולדתך, מהמקומות הבטוחים של חייך אל הבלתי נודע לך עצמך, לחפש את הבלתי מושג בימים אלו, זו שנושאת אותך מעל תנאי הזמן והמקום ומקרכת אותך באופן שאתה עצמך אינך מבין – אל מלכות ישראל האמתית⁴⁵ אשר פעם בכל זאת תקום.⁴⁶ לא פוליטיקאים ואפילו לא כלכלנים ומדענים ינהיגו אותה, רק 'קדישין עלאין' שמרגיש כמון אח רחוק של ר' שלמה מולכו ודוד הראובני.⁴⁷

אומנם בתחילתו של קטע זה צייטלין פנה אל דמות אנונימית מתוך 'ברית הבריונים', אל 'מי שלא תהיה', אך סיומו במילים – 'כמו שאתה מרגיש אח רחוק של ר' שלמה מולכו ודוד הראובני' מצביע על כך כי הנמען לפנייתו הנרגשת של צייטלין, הרוויזיוניסט 'טהור הרוח', היה אצ"ג. אצ"ג נהג לחתום רבים משיריו ביידיש בפסידונים 'יוסף מולכו' כביטוי של הזדהות ותחושת קרבה כלפי מי שכביכול היה 'אחיו' ממרחק השנים של שלמה מולכו.⁴⁸ דברים אלו מצביעים על כך שזהו לא רק מאמר פולמוסי אלא דיאלוג שעניינו היה ליצור קשר וגשר עם שותף פוטנציאלי לכיסופים המשיחיים; זו הייתה פנייה אישית אל מי שראה והציג עצמו כ'אח רחוק של שלמה מולכו ודוד הראובני'. לבסוף, בדבריו האחרונים צייטלין שב ופונה אל הדמות האנונימית, שיכולה להיות רוויזיוניסט שלם או חלקי, גלוי או נסתר, ומפציר בה שאם דבריו הרעידו מיתר לא מוכר בליבה, אל לו להתעלם ממנו כי המיתר הזה הוא באמת 'משהו אחר' ואיתו יש להתחיל ולחפש דרכים ונתיבות אחרות לגמרי לגאולה. צייטלין חזר כאן לסגנון הפולמוסי שבו שב והבדיל בחדות בין השאיפה ל'מלכות ישראל' של איש 'ברית הבריונים' המתבססת לדבריו על תפיסה פוליטית אירופית, על שאיפות והרגלים מודרניים, לבין 'מלכות ישראל' המקדשת את החיים, זו שלמדנו על אודותיה מהנביאים וההחכמים שלנו בכל הדורות. רק הקדושה הזאת היא המטרה הסופית של 'מלכות ישראל'. את מאמרו סיים צייטלין בקריאה 'הָפְרוּ

44 כוונתו למגמת הפרישה של הציונות הרוויזיוניסטית מההסתדרות הציונית שהסתמנה בסיומו של הקונגרס הציוני ה-17. קונגרס זה הסתיים באקורד צורם שבו קרע ז'בוטינסקי את כרטיס הציר שלו, ועזב את האולם עם כל חברי סיעתו.

45 צייטלין אינו מבחיר מהם תכניה של אותה מלכות אמתית מלבד ציון עובדת קדושתה וקדושת מנהיגיה.

46 ההדגשות הן שלי. כאן צייטלין מזדהה כשותף לאמונתו ותקוותו של הרוויזיוניסט 'טהור', שהוא 'אח רחוק של שלמה מולכו'.

47 דער אלף, עמ' 5–6. 'קדישין עלאין' – מתוך ברכת האושפיזין, בחג הסוכות בנוסח המיוחס לאר"י, המבוססת על הנאמר בזוהר ח"ג, פ' אמור, קג ע"ב–קד ע"א.

48 ראו: ח' שמרוק, 'צירתו של אורי צבי גרינברג בארץ ישראל ובפולין', הקריאה לנביא: מחקרי היסטוריה וספרות, ירושלים תש"ס, עמ' 175–197. שמרוק עמד על כך שהחתומה של אצ"ג על שיריו ביידיש בכינוי 'יוסף מולכו' מעידה על הזדהותו של המשורר עם דמותו של שלמה מולכו. שמרוק מציין כי הביטוי החד לכך הוא שירו היידי של אצ"ג – 'אני ואחי מפורטוגל' [איך און מייך ברודער פון פֿארטוגאַל], ובפרט שורות הפתיחה: 'לו ברכני אלהים, היה חי עמי כאן בדורי שלמה מולכו, אחי מארץ פורטוגל'. להרחבה ראו מאמרה של ת' וולף-מונזון, "'מייך משיחשער ברודער, שלמה": לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מולכו', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יח (תשס"א), עמ' 235–271, ולעניינו בעיקר עמ' 235–236.

נושאי כלי ה'!⁴⁹ ובכך הוא מבטא את יחסו המורכב לצינונות נוסח אצ"ג וחבריו ב'ברית הבריונים'. הם אכן בגדר של 'נושאי כלי ה'' בשאיפותיהם הלאומיות המשיחיות, אך כדי לקומם את 'מלכות ישראל' האמיתית עליהם לטהר שאיפות אלו כדי שיעלו בקנה אחד עם קדושת המסורת היהודית.⁵⁰

ב־1936 פרסם צייטלין בהוצאה עצמית את הספרון, דממה וקול: הגיונות, תוכחות, גלויינשמה וכסופיימשיח (ורשה תרצ"ו). ספרון זה נשא אופי של חשבון נפש אישי וסיכום של שנים רבות (12 לדבריו) של כתיבה ופעילות מתוך תחושה עמוקה של שליחות נבואית שקראה לרנסנס רוחני שיציל את העם מחורבן, שליחות שהייתה רווית מחלוקות וכישלונות (המוטו על הכריכה החיצונית – 'ארבעים שנה אקוט בדור'). בחיבור זה צייטלין כלל פרק אודות יחסו ל'בריונים' הרוויזיוניסטים.⁵¹ למעשה, פרק זה היה תרגום חופשי לעברית של מאמרו ב'דער אָלף' מ־1933. גם ב־1936 הייתה זו פנייה ישירה אל הבריונים אף ש'ברית הבריונים' כארגון כבר לא היה קיים כשלוש שנים (הארגון פורק ב־1933 בעקבות רצח ארלזורוב). עובדה זו מחזקת את ההשערה שכוונתו הייתה להתפלמס עם התפיסה המשיחית של 'הבריונים' שנושא דגלה העיקרי היה אצ"ג, אשר המשיך לבטא אותה בשיריו ובמאמריו לאורך כל שנות השלושים בארץ ישראל ובפולין. בתקופה זו הייתה לצינונות הרוויזיוניסטית פריחה מרשימה בפולין,⁵² וממילא התחזק גם מעמדה של הצינונות המקסימליסטית שבתוך הצינונות הרוויזיוניסטית, שאופיינה בטרמינולוגיה המשיחית האצ"גית.

49 ישעיהו נב, יא: 'סורו סורו צאו מִשֶׁם, טָמֵא אֶל תִּגְעוּ; צֵאוּ מִתּוֹכָה, הִכְרוּ וְשָׂאֵי כְּלֵי ה''. הפרק הוא נבואה על הגאולה העתידה (רש"י), ופסוק זה קורא לנושאי כלי הקודש בעת הגאולה להיטהר.

50 בהערה בשולי המאמר צייטלין כתב כי לאחר שהמאמר כבר הוכן לדפוס הוא ראה בעיתונות היהודית כי בוורשה נוסד ארגון יהודי חדש של רוויזיוניסטים דתיים בשם 'ישרון'. מכיוון שמאמרו ניתן היה להתפרש כעמדה של רוויזיוניזם דתי הוא מצא לנכון להצהיר שאומנם יש לו סימפטיה לרוויזיוניזם הדתי, אך הוא איננו רוויזיוניסט דתי. 'מלכות ישראל' הנבואית שהוא מאמין שתבוא אין לה דבר עם הפוליטיקה המודרנית; בעוד הרוויזיוניזם, כולל זה הדתי, הוא כולו פוליטי.

51 ורשה 1936, 'אל הני "בריוני"', עמ' 33–36. שם הפרק לקוח מתוך בבלי, סנהדרין לו ע"א, שם מסופר כי אחרי מותו של ר' זירא אמרו אותם בריונים (בארמית – הני בריוני): עד עכשיו כשהיה ר' זירא חי היה מתפלל עבורנו, אבל עכשיו שר' זירא אינו בחיים מי יתפלל עבורנו, ועשו תשובה. צייטלין שהתייחס ל'ברית הבריונים' רמז באמצעות הכותרת הלקוחה מהגמרא כי ביסודו של המאמר עומדת ההנחה כי הדברים כווננו לאנשים שהיו פוטנציאליים לחזרה בתשובה.

52 הצה"ר הגיעה לשיאה באמצע שנות השלושים, כוחה היה גדול במיוחד בפולין, ומרכז הכובד של פעילותה היה בוורשה. ראו: "שביט, המיתולוגיות של הימין, צופית תשמ"ו, עמ' 67–68. הדברים נכתבו על ידי יריב פוליטי ובסמוך לאירועים: 'בבחיורות לקונגרס הצינוני ה"ח' ב־1933 קיבלו הרוויזיוניסטים 74730 קולות בפולין ובשתי הגליציות (מתוכם 48871 בפולין). מספרים אלו אינם יכולים לשקף את מלוא ההיקף של התמיכה ברוויזיוניזם וברעיונותיו ברחוב היהודי [...] התמיכה הציבורית הרבה שזכה לה בפולין הפתיעה את ז'בוטינסקי [...]'. ראו גם ר' רובינסון (גורדנצ'ק), 'התחזקות התנועה בפולין', סערה מסייעת: התנועה הרוויזיוניסטית בשנים 1925–1940, ירושלים תשע"א, עמ' 176–177.

באופן כללי ניתן לקבוע שהנוסח העברי מ-1936 דומה למדי למקור היידי מ-1933,⁵³ אולם אפשר להצביע על הבדל משמעותי אחד ביניהם. במאמר מ-1933 המשפט שהצביע על כך שאצ"ג היה הנמען העיקרי של המאמר היה: 'לא פוליטיקאים ואפילו לא כלכלנים ומדענים ינהיגו אותה (את מלכות ישראל), רק "קדישין עלאין", כמו שאתה מרגיש אח רחוק של ר' שלמה מולכו ודוד הראובני'. כאמור לעיל משפט זה הצביע על פנייה ישירה לאצ"ג. בנוסח העברי ב'דממה וקול' ב-1936 שונה משפט זה, וכך הוא נכתב: 'אם תשאף [...] אל מלכות ישראל אשר לא מדינאים וכלכלאים (כלכלנים) יעמדו בראשה כי אם קדישין עלאין כר' שלמה מולכו – אחי אתה'. במשפט זה 'האח' כבר אינו אחיו של שלמה מולכו (כמו שהיה 'יוסף מולכו', כלומר אצ"ג), אלא מי שישאף למלכות ישראל שתונהג על ידי מישוהו בדמותו של שלמה מולכו ויכול להיחשב כאחיו של צייטלין. כמו כן הושמט שמו של דוד הראובני כדמות שיכולה להיות דוגמה למנהיגה של מלכות ישראל. דומה שצייטלין ניסה 'לתקן' את משמעות דבריו בנוסח היידי. הוא כבר התרחק מהמשיחיות האצ"גית, דבר שבא לידי ביטוי נוקב בביקורתו החריפה על הפואמה של אצ"ג 'מלך שבתי צבי'.⁵⁴ גם בנוסח העברי צייטלין רואה עצמו כשותף לרוויזיוניסט האידיאליסט באמונה של תקומת מלכות ישראל האמיתית, אך זאת בתנאי שזו תונהג על ידי דמות משיחית כמו ר' שלמה מולכו, שחזר בתשובה והיה מקובל וצדיק שמת על המוקד וקידש את שם ה'. שלמה מולכו יכול היה לעמוד בקריטריונים של צייטלין לגבי דמותו של המשיח. בגרסה העברית הוא השמיט את שמו של דוד הראובני שאין לו סממנים של 'המשיח המסורתי', וייחודו היה בכך שביקש למלא את הפונקציה של המנהיג הצבאי בתהליך הגאולה. יש לציין ש'דממה וקול' פורסם ב-1936, וזאת לאחר שצייטלין טען בביקורתו החריפה ב-1934 על הפואמה של אצ"ג 'מלך שבתי צבי', ששלמה מולכו (הוא איננו מזכיר את דוד הראובני) הוא הדמות הראויה לשמש כדוגמה למשיח ולא שבתי צבי שהיה בעיניו דמות משיחית שלילית.⁵⁵

- 53 באופן טבעי יש הבדלים הנובעים משינוי הנסיבות ההיסטוריות. בגרסה העברית צייטלין לא התייחס ל'בית הבריונים' כארגון ולמבצעים שונים שחבריו יזמו והיו קרובים לליבו, זאת משום שארגון זה כבר לא היה קיים. הוא גם לא התייחס כלל לספרו של ייבין 'ירושלים מחכה'.
54 'על השבתאות החדשה', בדרך (שבועון עברי שראה אור בוורשה בשנות השלושים), שנה ג, גיליון 24 (ב' בתמוז תרצ"ד, 15.6.1934). בכוונתי לדון להלן במאמר זה המבטא את הפולמוס שבין צייטלין לאצ"ג ביחס למקומה הראוי של ההתעוררות המשיחית השבתאית בתהליך הציוני. צייטלין ביקר בחריפות רבה את אצ"ג על יחסו החיובי לשבתאות כפי שזה בא לידי ביטוי בפואמה 'מלך שבתי צבי' שאותה פרסם אצ"ג ב'די וועלט'. יש לציין שבנושא זה היו שותפים לעמדתו של אצ"ג, במידה זו או אחרת, כמה מנהיגים ואנשי רוח ציוניים. ראו: ש' ורסס, 'גילויים של שינוי ערכין כלפי השבתאות בדור הלאומיות והציונות', השכלה ושבתאות: תולדותיו של מאבק, ירושלים תשמ"ח, עמ' 253–268.
55 על יחסה של היהדות הרבנית, בדרך כלל, לדמותו של שבתי צבי ולמי שהואשמו בשנים שלאחר מותו, במאות השמונה והתשע עשרה, בשבתאות, ראו: ר' אליאור, 'על שבתאות וחסידות בפודוליה ועל הוצאת השבתאים מכלל ישראל', ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק, 'י שטרן (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית: ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, כרך ב, עמ' 495–539. האשמתם של חזון, ר' יהונתן אייבשיץ, הרמח"ל והחסידות בשבתאות הייתה המוקד לכמה מן הפולמוסים הסוערים ביותר בתוך היהדות הרבנית בעת החדשה. ראו גם: פ' מצייק, 'ערב רב: פנים וחזן בוויכוח הפרנקיסטי, ירושלים תשע"ו, עמ' 19–25.

צייטלין על אצ"ג – תוכחה ללא אהבה (1934)

במאמרו 'ציונות ומשיחיות'⁵⁶ עמד ישראל קולת על ההבדל בין הציונות הדתית לבין הציונות החילונית ביחסן לתנועות המשיחיות. הראשונה, שיש לה יחס חיובי עקרוני לרעיון המשיחי כאחד מעיקרי האמונה, מתייחסת בשלילה לתנועות המשיחיות ורואה בהן תופעה של 'משיחיות שקר'. לעומתה הציונות החילונית מתייחסת בחיוב לתנועות אלה. היא ראתה אותן כביטוי לשאיפה לאומית לעצמאות. קולת מציין כי רוב ההיסטוריונים שהזדהו עם הציונות וכתבו על התנועות המשיחיות התייחסו אליהן בחיוב.⁵⁷

במאמרו 'גילויים של שינוי-ערכין ביחס לשבתאות בדור הלאומיות והציונות', מצטט שמואל ורסס את שמואל אלמוג, המצביע על כך שכמה מהתבטאויותיו של הרצל מעידות כי 'התייחסותו של הרצל לשבתי צבי היא רומנטית וחיובית מעיקרה'.⁵⁸ ורסס מזכיר אישים נוספים שהיה להם יחס חיובי, בניואנסים שונים, לשבתי צבי ולתנועה המשיחית שיצר: ש"י איש הורוויץ, ח"נ ביאליק, שניאור זלמן רובשוב (לימים שז"ר, נשיאה השלישי של מדינת ישראל), אך למרבה הפליאה הוא אינו מזכיר את אצ"ג.

את הדרך שבה תפס אצ"ג את התופעה ההיסטורית של אלו שכונו במסורת היהודית בתואר השלילי 'משיחי שקר' ניתן לראות כבר במחרוזת שיריו 'ירושלים של מטה' שבתוך הקובץ 'אימה גדולה וירח',⁵⁹ ובמיוחד בפואמה 'קפיצת הדרך'.⁶⁰ חלקה האחרון של פואמה זו מתמקד בעלייתו ובנפילתו של שבתי צבי.⁶¹ במאמרה 'מיין משיחישער ברודער, שלמה': לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מולכו,⁶² עמדה תמר וולף-מונזון על כך כי 'ככל שגדלה הזדהותו של אצ"ג עם בשורת הגאולה של המפעל הציוני, וככל שהעמיקה הכרתו בדבר ייעודו שלו כממשיך אידיאת המשיחיות במאה העשרים, העמיקה זיקתו הנפשית לדמויות [משיחיות] אלה'.⁶³ בספרה, חרב היונה,⁶⁴ אניטה שפירא עומדת על יחסה האמביוולנטי של התנועה הציונית לתנועות המשיחיות. מחד גיסא היא הסתייגה מהפן המיסטי והבלתי ריאלי שלהן, מאידך גיסא היא הזדהתה עם ההתלהבות האירציונלית והאמונה ביכולת האנושית לממש את רעיון הגאולה הלאומית. לדעתה של שפירא, יש בהבחנה זו משום הסבר לכך ששירתו המשיחית של אצ"ג התקבלה בהבנה ובסובלנות על ידי

56 'קולת, 'ציונות ומשיחיות', צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 419–431.

57 שם, עמ' 421. הוא מזכיר את ההיסטוריונים בני התקופה הציונית יוסף קלוזנר, יהודה אבן שמואל, אהרן זאב אשכולי ובן ציון דינור.

58 ראו ורסס, 'גילויים של שינוי ערכין כלפי השבתאות בדור הלאומיות והציונות' (לעיל הערה 55), עמ' 253–268. על יחסו של הרצל לשבתאות ראו שם, עמ' 254–258.

59 קובץ זה פורסם לראשונה כחיבור נפרד בתל אביב תרפ"ד ופורסם שנית במהדורת כל כתביו, כך א, תשנ"א, עמ' 61–74. לא ידוע לי אם צייטלין הכיר קובץ זה.

60 שם עמ' 69–74.

61 שם, עמ' 74.

62 ראו וולף-מונזון, 'לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מולכו' (לעיל הערה 48).

63 שם, עמ' 235.

64 א' שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח 1881–1948, תל אביב 1993.

חלק ממנהיגי תנועת העבודה הציונית; ובלשונה: 'קוצר הרוח כלפי איטיות מהלכם של גלגלי ההיסטוריה והנטייה ליטול את הגורל ביד ולשמש "מיילדים" להיסטוריה, היה יסוד חיוני בפרופיל הרוחני של ברל כצנלסון, דוד בן גוריון, יצחק טבנקין, זלמן רובשוב (שו"ר) וחבריהם'.⁶⁵

אצ"ג התייחס לדמותו של שבתי צבי בכמה מיצירותיו ולראשונה בפואמה 'קפיצת הדרך' (1924).⁶⁶ בניגוד גמור לעמדה המסורתית, שראתה בשבתי צבי משיח שקר וצירפה לשמו את הכינוי "שר"י" (שם רשעים ירקב), הוא קורא לו בפואמה זו 'משיח האמת שלי' ותולה את כישלוננו, ככישלונם של משיחים אחרים, ב'קללת פינז' ומבקשו לסלוח לעם שרוצה רק משיח שהוא 'פלא משמי השמים'. רק בסופה של הפואמה הוא מאשימו בנטישת חלום מלכותו ובברית אל קיסר מוסלמי.⁶⁷

אצ"ג פרסם בשבועון הידיירוויזיוניסטי 'די וועלט', שיצא לאור בוורשה בעריכתו, שתי יצירות שכותרתן הייתה 'מלך שבתי צבי', וחתם עליהן בפסידונים 'יוסף מולכו'. הראשונה, על פי הגדרתו בכותרת המשנה, הייתה פרגמנט מתוך פואמה.⁶⁸ בחלקו הראשון של הפרגמנט אצ"ג מציג בסרקוזם את העמדה המסורתית של דחייה מוחלטת של דמותו של שבתי צבי בכל רחבי העולם היהודי בעקבות כישלוננו והמרתו לאיסלם עד כדי איבה עמוקה: 'בספרי היהודים כתובה הקללה שירקב'. בהמשכו של הפרגמנט אצ"ג מבטא אמפתיה לסבלו של המשיח: 'אין מי שיודע את כאב פצעיו של המשיח שהיה לאפנדי'. הוא מצר על כך ששבתי צבי לא הובא לקבורה בארץ ישראל ומסיים באמירה שאין אדם המכיר בשמחתו של שבתי צבי לכניסתו לאש הגיהנום הגואלת אותו מגורלו.

היצירה השנייה היא פואמה בת ארבעה חלקים (מזמורים בלשוננו של אצ"ג).⁶⁹ הכותרת לחלק הראשון היא: 'מזמור על נפילתו של שבתי צבי וגורלה של הכת שלו'.⁷⁰ בחלק זה המשורר מדמה את המאמינים במשיחיותו של שבתי צבי גם לאחר ההמרה שלו לאסלאם לענפיו הנשברים של אילן נופל. לדבריו, מן הסתם הם האמינו כי שבתי צבי התלבש בלבושו של השונא על פי צו כדי להתגבר על שרו של ישמעאל,

65 שם, עמ' 210. היא מציינת את המונחים 'קפיצת הדרך' ו'דחיקת הקץ' שבשירתו המשיחית של אצ"ג כקרובים לליבם של אישים אלו. ראו שם, עמ' 200–214, על מערכת היחסים בין אצ"ג לתנועת העבודה בשנות העשרים, עד להצטרפותו לתנועה הרוויזיוניסטית ב-1928. להרחבה בנושא יחסה של תנועת העבודה לנושא המשיחיות בתקופה שבין שתי מלחמות העולם ראו מאמרה של וולף-מונון, 'לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינבערג אל ר' שלמה מולכו' (לעיל הערה 48), עמ' 237–238, ובהערות 11–13.

66 בכוונתי לרונן כאן רק באותן יצירות בהן הוא התייחס לשבתי צבי בהרחבה. ראו שמרוק, 'יצירתו של אורי צבי גרינבערג בארץ ישראל ובפולין' (לעיל הערה 48), עמ' 190, הערה 29, שבה הוא מזכיר כמה מקומות ביצירותיו של אצ"ג שבהם יש אזכורים ספורדיים לשבתי צבי. בסופה של ההערה הוא מצביע על כך שמבקרו של אצ"ג האשימוהו במשיחיות שבתאית.

67 אצ"ג, כל כתביו, כרך א, עמ' 73–74.

68 א) פראגמנט פון א פאעמע, הסוגריים במקור, שמערוק, אורי צבי גרינבערג (לעיל הערה 6), כרך ב, עמ' 499–501. פורסם ב-1933.50.

69 פורסמה ב-1934.4.5, ראו שמערוק, אורי צבי גרינבערג, כרך ב, עמ' 502–507. ראו גם: שמרוק 'יצירתו של אורי צבי גרינבערג בארץ ישראל ובפולין', עמ' 188–195; מירון, אקדמות לאצ"ג (לעיל הערה 4), עמ' 125.

70 'געזאנג איבער שבתי צבי פאל און דער גורל פון זיין כת', שם, עמ' 502–504.

ובת קול הורתה לו ליפול לרגליו ולהיות נחש שיפילו ארצה. אין זה סוד כי לעומתם בכל קהילות היהודים חברי כת שבתי צבי היו מקוללים מוחרמים ונרדפים, והם 'בבריתם מהחרם הסירו את התפילין, התלבשו בבגדי ישמעאל ונמחקו מלוח השמות של היהודים'.

הכותרת לחלק השני היא: 'מזמור מן התהום מעל שרידי עצמותיו ואנשיו'.⁷¹ בחלק זה המשורר מציין שכגורלם של 'כל גופות המשיחים בתפוצותינו', שמקום קבורתם לא נודע, כך גם גורל מקום קבורתו של שבתי צבי. אולם בעוד על מרידת בר גיורא, על דוד הראובני ועל שלמה מולכו שעלה באש נכתבו מזמורי גבורה, שבתי צבי אינו נזכר במזמורים, ונותרה ממנו רק ערמת אבנים; הוא נזרק לתהום הנשייה. המשורר בא לתקן עוול זה – הוא יורד לתהום עם שיר הלל. 'אני מרים אותך מן התהום עם יד מתפללת במחווה של שיר ידי, שיר משיחי. שיר מלכותי וצדיק מלכותי: **שבתי צבי!** אתה הקיסר של כולנו הנופל לתהום'. ובהמשך באות כמה שורות שבהן, כך נדמה, אצ"ג מבטא רהביליטציה גמורה לשבתי צבי. לדבריו, הזדהותו עם שבתי צבי נובעת מהכרתו העצמית הייחודית את רוח הדורות, מכך שרק לו בדורו הייתה ההתגלות שהביאה אותו לשיר שיר הלל לאימו יולדתו של שבתי צבי, אשר גרמה לכך ש'אז הבריקה שמחת המשיח שנולד בכל בארות היהודים החשוכות בכל העננים היהודיים, אפילו שרידי העצמות הקרות התחממו למשמע כי יש כאן משיח'.

הכותרת לחלק השלישי היא: 'מזמור על כך שקיסר יהודי המייצג את עמו לא רשאי למחול על מה שהיחיד רשאי'.⁷² בחלק זה באה תפנית חדה ביחסו של אצ"ג לשבתי צבי, והוא בא עימו חשבון. אומנם אצ"ג כיחיד רשאי למחול לשבתי צבי על כניעתו לסולטן הטורקי ועל בגידתו ביהדותו, אך העם אינו רשאי למחול. שבתי צבי אשם לא מפני שלא עמד לו כוחו להסיר את הנזר מעל ראש הסולטן, לגאול את העם ואת ארץ ישראל ולחדש את מלכות דוד בדרך פלא, אלא מפני שלא היה נכון למות מתוך התרסה כנגד הסולטן. 'קיסר של יהודים, אפילו הוא כדוד המלך, חייב להכנע לצו של מלכות גבוהה יותר – היא מלכות העבריות, מלכות ישראל'. הצו של מלכות זו אוסר על מלך היהודים להיכנע לבשר ודם. הוא עבד רק לאלוהי סיני הקדום. לצו הזה – ולא למיתוס של ההופעה עם ענני שמיא – חטא שבתי צבי, ועל חטאו זה נענש. בהמשך הדברים אצ"ג שב ומדגיש כי דינו כיחיד שונה מדין העם. הוא כיחיד מבין את שבתי צבי: 'יחיד יכול לראות ולהבין יחיד אחר שנפל, שיכול ליפול ולשקוע על פי פקודת בשרו המפפר. היחיד הרואה אותך בדמדומי השקיעה מבין אותך גם באור התלקחותך [...] אותו יחיד מבין שאתה ידעת כי גופך הוא בשר ולא ענן'.

הכותרת לחלק הרביעי, האחרון והקצר, היא: 'מזמור אודות מי שלא בא מן העננים והיה כמו כולנו בשר ודם'.⁷³ בחלק זה שב הכותב לשבח ולהלל את שבתי צבי על היותו משיח אנושי, ילוד אישה יהודייה, בשר ודם: 'ובאמת מפני שלא בא מן העננים, ורק היית כאחד שפתח את השער, והתגלה פתאום בעם על האדמה ביום של חול, ואמר פתאום: אנוכי המשיח [...] רצית וניסית להושיענו ועוררת את מעיינות חדות היהודים של פעם [...]'

71 'געזאנג אין אפגורנט איבער זיין געביין און זיינע לייט', שם, עמ' 504–505.

72 'געזאנג וועגן דעם וואָס איידישער קייסער דאַרף זיין דאָס פאַלק טאָר נישט מוחל זיין, דער יחיד – מעג', שם, עמ' 505–507.

73 'געזאנג וועגן דעם וואָס ער איז נישט געקומען פון די וואַלקנס און איז געווען ווי מיר אַלע פון פלייש און בלוט', שם, עמ' 507.

‘על השבתאות החדשה’ הייתה כותרתו של מאמרו של צייטלין שפורסם כשישה שבועות לאחר פרסומה של פואמה זו של אצ״ג ב’די וועלט’.⁷⁴ צייטלין האשים את ‘יוסף מולכו’ (אצ״ג) הרוויזיוניסט בשבתאות; לא בשבתאות בסתר, אלא בהנפת דגל של שבתאות רוויזיוניסטית. כמובן צייטלין ידע כי ‘יוסף מולכו’ הוא פסידונים של אצ״ג, אף שלא ציין זאת במפורש לכל אורכו של המאמר. הדבר גם נרמז בכמה ביטויים במאמר שמכוונים לאצ״ג ול’ברית הבריונים’, כמו המשפט הבא – ‘כמדומה לי, יוסף מולכו הוא האחד מבין כל הסופרים והמשוררים הרביזיוניסטים שחפץ הוא לעטר את התנועה של הקנאים החדשים בעטרת הוד של משיחיות מסתורית’. הוא אף תיאר את ‘יוסף מולכו וחבריו’⁷⁵ כמי ש’מחרפים ומגדפים’ את יריביהם הפוליטיים ודוגלים “בשם הגבורה והכבוש”, ביטויים אופייניים ביחס ל’ברית הבריונים’.

צייטלין טען שהמסרים שעלו מתוכנה של הפואמה היו הערצתו, הקדשתו והכשרתו של שבתי צבי להיות דגם ל’הרמת נס הגאולה’, על אף היותו בוגד בעמו, מומר שירד לשאול. במאמר זה הגיע צייטלין לביקורתיות חריפה וקיצונית ביותר עד כדי מציאת דמיון בין השבתאות הרוויזיוניסטית לנאציזם! אומנם הוא הסתייג מהטענה שהשבתאות המודרנית של יוסף מולכו וחבריו, המעריצה את שבתי צבי, היא ‘היטלריות’, אך יחד עם זאת טען שאינו יכול שלא לראות את שתי התופעות כנובעות משורשים דומים, מנפילה אישית ולאומית ל’עומק הרוע’, ל’עומק התחתית’; נפילה ‘מתוך עייפות, מתוך יאוש, התמרמרות ורוגז על הגורל המר’. קצפו של צייטלין יצא גם על ההבחנה שיצר המשורר בין העם, שאינו רשאי למחול לשבתי צבי, לבין המשורר כיחיד, שהיה יכול להבינו על כך שנכנע ל’צו אשר ניתן לו מן הבשר המפרפר’. בעיניו הייתה בהבחנה זו משום הצדקה והכשרה לכל הבוגדים והמשומדים שנפלו במהלך ההיסטוריה היהודית במאבקם בין הבשר לבין הרוח. הוא אף ראה צביעות בכך שדווקא הרוויזיוניסטים, הקוראים למסירות נפש למען העם, מוכנים למחול לשבתי צבי על בגידתו כדי להציל את נפשו.

לקראת סופו של המאמר ציין צייטלין כי יוסף מולכו וחבריו היו צריכים לבחור ברבי שלמה מולכו כדמות הראויה להיות הסמל הנושא את הרעיון המשיחי. לשלמה מולכו היו המאפיינים, הדרושים לפי תפיסתו של צייטלין, כדי להיות דגם לדמות משיחית. הוא היה ‘סמל לחכמה, ליופי, לגבורה, לקדושה למסירות נפש, לשאיפת הגאולה והחירות’. אבל הם בחרו ‘להרים את הדגל השבור, שנטמא ונמאס – דגל שבתי צבי’. טענה זו כלפי אצ״ג מועצמת בכך ש’יוסף מולכו’ הוא פסידונים למי שראה עצמו כאחיו הרוחני והאידיאולוגי של שלמה מולכו.

אפשר לראות את פסקת הסיום של המאמר ‘על השבתאות החדשה’, שכולו ביקורת נוקבת רצופת האשמות חמורות כלפי ‘יוסף מולכו וחבריו’, כ’סוף מפתיע לעלילה’. בפסקה זו התייחס צייטלין למעשה (אירוע) המובא בחיבור ‘שבתי הבעש״ט’⁷⁶ על אודות ניסיונו הכושל של הבעש״ט לתקן את נשמתו של שבתי צבי.

74 ראו לעיל, הערות 54–55.

75 ברור ש’חבריו’ של יוסף מולכו (אצ״ג) היו חברי ‘ברית הבריונים’, שאותם נהג צייטלין לכנות בשם ‘הרוויזיוניסטים הקנאים’.

76 שבתי הבעש״ט, הוא חיבור הגיוגרפי על תולדותיו ופועלו של רבי ישראל ‘בעל שם טוב’, מייסד החסידות החדשה במאה השמונה עשרה. אני מביא את הסיפור כפי שהוא מופיע במהדורה המדעית, המוערת והמבוארת של אברהם רובינשטיין, בהוצאת ראובן מס, ירושלים תשס״ה, עמ’ 133–134, ‘מעשה שבא שבתי צבי לבעש״ט לבקש ממנו תקנה’: ‘ועוד סיפר לי ר’ יואל

צייטלין הביא בתחילת הפסקה שתי נקודות מתוך המעשה בשבתי צבי, האחת על 'הניצוץ הקדוש' שהיה בשבתי צבי 'ותפסו הס"מ במצודתו', והשנייה על חטא הגאווה שהפיל אותו. לדבריו של צייטלין, 'בדברים פשוטים אלו של הבעש"ט אנו יכולים להבין את הסבות שהביאו אותו לנפילה אבל לא נרד אחריו לתהום [...]'. ועוד הוסיף צייטלין וכתב, שאם אפילו הבעש"ט לא היה יכול לתקנו, 'ואנו בני תמותה מי אנו (כולל 'יוסף מולכו') כי נרד אחריו למקומו ואפילו לתקנו [...]'.¹

ניתן לומר שבניגוד לכל הציפיות העולות לכל אורכו של המאמר, צייטלין התייחס כאן בהבנה לאפשרות שרצונו של 'יוסף מולכו' היה לעשות סוג של תיקון לנשמתו של שבתי צבי; תיקון שיצביע על התגלות 'הניצוץ המשיחי' שהיה בפרשה הכאובה למרות נפילתו של שבתי צבי. אולי הבין צייטלין את הכרתו של 'יוסף מולכו' כי 'אז הבריקה שמחת המשיח שנולד בכל בארות היהודים החשוכות בכל העננים היהודיים, אפילו שרידי העצמות הקרות התחממו למשמע כי יש כאן משיח' – כסוג של ניסיון לעשות תיקון לשבתי צבי. אולי כך גם היה צריך להתייחס לשבירתה של האמונה הגלוית שהמשיח יגיע באיזשהו אורח פלאי, והגאולה תתרחש כאירוע על-טבעי, כמשהו שהיה בו ממד של 'ניצוץ משיחי'; – כדבריו של אצ"ג בבית החותם את הפואמה: 'ובאמת מפני שלא באת מן העננים, ורק היית כאחד שפתח את השער, והתגלה פתאום בעם על האדמה ביום של חול, ואמר פתאום: אנוכי המשיח [...] רצית וניסית להושיענו ועוררת את מעיינות חדרות היהודים של פעם [...]'.²

נראה שלתפיסתו של אצ"ג, על אף כישלונו שבתי צבי היה מי ש'פתח את השער' לתהליך הגאולה, אשר הלך והתרחם במשך כשלוש מאות שנים מאז הזעזוע האדיר שיצר כישלון משיחיותו ברחבי הגלות עד לתהליך הציוני של בניינה הנוכחי של ארץ ישראל. דומה שצייטלין הבין עמדה זו של אצ"ג, וייתכן שהיא אף הייתה קרובה לליבו; אך הוא לא יכול היה לקבלה, שהרי לתפיסתו 'לא תיתכן גאולה ללא תשובה', והוא כבר הצהיר על כך ש'המשיח שלו הוא לא המשיח שמחכים לו הרביזיוניסטים'. לכן לדעתו, הרב קוק וגם אצ"ג טעו ביחסם להרצל ממד משיחי כלשהו. על אחת כמה וכמה יש לשלול שלילה מוחלטת את דמותו של שבתי צבי. נראה שהטרמינולוגיה של צייטלין ביחס לשבתי צבי במאמרו על השבתאות החדשה היא זו שהייתה מקובלת על רובה של היהדות הרבנית, להוציא פסקת הסיום שבה הטרמינולוגיה הייתה חסידית-קבלית. יש להדגיש כי פסקת הסיום מעלה את האפשרות, שנדחית לגמרי, שיש לדון לכף זכות את 'יוסף מולכו' על שניסה להביא תיקון לנשמתו של שבתי צבי.

עמדתו המורכבת של צייטלין מצאה את ביטוייה בדברי הפתיחה של הפרק 'אל הני בריוני' בחיבורו, דממה וקול, 1936:

אהבתי אתכם, 'בריוני' ישראל, ואוהב אני דווקא את הקיצוניים שבכם – אלה הדורשים הקמת 'מלכות ישראל' בלי כל איחור [...] אוהב אני אתכם בכל לב,

¹ הנ"ל שבא שבתי צבי לבעש"ט לבקש ממנו תקנה (לתקן את נשמתו) [...] פעם אחת ישן הבעש"ט ובא שבתי צבי ימ"ש (ימח שמו) אל הבעש"ט בשנתו ופיתה אותו ח"ו (להשתמד) והשליך אותו בהשלכה גדולה עד שנפל לשאול תחתיות' (ראו שם, הערות 37–49 להסברים שונים על פרטי האירוע). ומוסיף המספר: 'שהבעש"ט אמר שהיה בו ניצוץ קדוש (הערה 45 – ניצוץ משיח) ותפסו הס"מ במצודתו ר"ל (רחמנא ליצלן), ושמע מהבעש"ט המעשה איך היה הנפילה שלו ע"י גדלות וכעס [...] אפשר שאכתוב לידע איך עמוק הגאווה'.

אעפ"י שקשה לי, אומר אני מפורש, להתאים את אהבתי אתכם עם דרישותי ותביעותי הדתיות.

יש להדגיש שממש באותה תקופה שבה צייטלין כתב את דבריו החריפים נגד 'יוסף מולכו' וחבריו הרוויזיוניסטים הקנאים, הוא תמך באופן עקבי ונחרץ במאבקה של התנועה הרוויזיוניסטית לחפותם וזיכויים של חברי 'ברית הבריונים' מרצח ארלוזורוב.⁷⁷

עמדותיו המשתנות של צייטלין ביחס לשבתי צבי ולשבטאות

בתרס"ט (ב'תקופה החילונית' של צייטלין)⁷⁸ פורסם לראשונה מאמרו של צייטלין 'שכינה' במאסף 'הספרות':⁷⁹

היה היו משיחים רבים, גואלים רבים, בכל אחד ואחד בער הניצוץ האלוהי, לבו של כל אחד היה מלא געגועי שכינה. ואולם כל אלה היו אך ניצוצות, אך התחלות, חסרו להם השלימות, המעשה, המפעל, הכח והעוז [...] עד לזה אחרון המשיחים – שבתי צבי [...] שבתי צבי עינו הטעתו, ראה ולא ידע מה ראה, נבא ולא ידע מה נבא, ראה את געגועי השכינה, שמע את המית הלב, וחשב שכבר באה הגאולה [...] כי חשב שכבר הגיעה עת דודים [...] הכל קדושים, הכל טהורים, הכל מותר [...] ולא ידע המשיח הטרגי, שעוד העולם מלא זוהמא [...] שימי הגאולה רחוקים, שעדיין העולם לחוקים הוא צריך, לתורה, לגדר [...] 'ומן הנשגב אל הנקלה רק צעד אחד' [...] קיר דק מאד מבדיל בין קדשי הקדשים ובין טומאה גסה [...] ירדו השבטאים, קלקלו את מעשיהם, מעטו את הדמות, הפכו 'הוד לדוה', הקניטו את אלוהיהם – שכינתם [...] ⁸⁰

דומה שבין תרס"ט (1909) לתרצ"ד (1934) חל שינוי דרמטי ביחסו של צייטלין לשבתי צבי. בתרס"ט שבתי צבי היה בעיניו אחרון המשיחים שבער בו ניצוץ אלוהי, ניצוץ שכבה במהרה ולא הצליח להתפתח לתהליך של גאולה. הוא היה משיח טרגי שמתוך געגועיו העזים להתגלות השכינה טעה ולא הבין כי עדיין העולם מלא זוהמה וטרם הוכשר לתקופה המשיחית שעליה נאמר שתבטלנה בה מצוות רבות. לעומת זאת בתרצ"ד, כעבור כ־25 שנים, הוא קורא לו בוגד ומומר, ומזהיר מפני הירידה אחריו לתהום. בתקופה זו צייטלין התייחס לשבטאות כתופעה שלילית ביותר ולא מצא בה היבט חיובי כלשהו.

77 הוא עשה זאת במאמרים רבים ב'דער מאַמענט' והיה שותף פעיל למאבקו של ז'בוטינסקי מעל דפי 'הדער מאַמענט' לזיכויים. מעבר לכך, כאמור לעיל צייטלין היה תומך עקבי בצה"ר בתקופה זו כמעט בכל עימותיה עם תנועות הפועלים.

78 באוטוביוגרפיה קצרה, 'קצור תולדותי', צייטלין ציין שבמהלך מלחמת העולם הראשונה חזר לחיי אמונה וקיום מצוות מלאים. ראו: כתובים, כח, תרפ"ח, עמ' 1–2 נדפס שנית בתוך: 'א' צייטלין (עורך), הלל צייטלין, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים, ירושלים תש"ס, עמ' 1–4.

79 'שכינה', ספרות, כרך ראשון, קובץ א (תרס"ט–תר"ע), עמ' 67–84. פורסם שנית בתוך: 'י' פייכמן (עורך), כתבים נבחרים של הלל צייטלין, ורשה תרע"א–תרע"ב, בחלק השני של הכרך השני, 'מחשבה ושריה' (תרע"ב), עמ' 100–116.

80 שם, עמ' 107–108.

כעבור ארבע שנים וחצי פרסם צייטלין מאמר שפורסם בשני חלקים בגיליונות של ה'דער מאָמענט', 16 וב'23 בדצמבר 1938, שכותרתו הייתה: 'מסמך עם גילוי חדש על ההיסטוריה של תנועתו של שבתי צבי'.⁸¹ את מרבית חלקו הראשון של המאמר הקדיש צייטלין לגינויים חריפים לשבתי צבי ולתנועה השבתאית שלאחר מותו. לדעתו לא הייתה דמות מקוללת בהיסטוריה היהודית כמו שבתי צבי. טרגדיית חייו הייתה בכך שהוא עורר תקוות גדולות לאחר הייאוש הגדול שגרמו גזרות ת"ח ת"ט, ונפילתו הייתה למפח נפש נורא של העם היהודי. הוא הבעיר את אש המחלוקת שריסקה קהילות רבות, וחלק מממשיכיו הכניסו לחיים היהודיים זנות, טומאה ורשעות. הם הביאו להתפרצות של שנאת ישראל ושנאה איומה עם אחיהם. חלקים גדולים מבין מאמיניו הרבים שלא יכלו לקבל את העובדה שהגואל נעשה משומד והמושע נעשה מטורף קידשו את דמותו ונתנו הסברים שונים לנפילתו (גאולת ניצוצות מהקליפות, ההשתמדות הייתה רק הסתרת המשיח לפני ההתגלות האחרונה ועוד).

צייטלין עמד על כך ש'לא רק המסות הגדולות של המון פשוטי העם האמינו בשטויות ובהבלים הללו אלא גם למדנים וביניהם גאונים ומקובלים'. בהמשך דבריו הוא ניסה להסביר את התופעה במישור הפסיכולוגי. לאנשים שהיו מחוברים במשך דורות לחלומות המשיחיים, ולפיכך פירשו את הגזירות הקשות שהיו עדים להן כ'חבלי משיח', לא הייתה היכולת להעריך כי 'המשיח שלהם' הוא משיח שקר. כך גם אנשים שניהלו חיים של קדושה הוסתו על ידי תיאוריות כוזבות של שבתי צבי ומקורביו. צייטלין הילל את פועלו של ר' יעקב עמדין נגד השבתאות וראה בו שליח של ההשגחה העליונה לביעור העבודה הזרה השבתאית. עד כאן מאמרו של צייטלין שיקף את העמדה שהייתה רווחת בקרב שלומי אמוני ישראל. אך בצד השבחים לר' יעקב עמדין העלה צייטלין טענת הסתייגות כלפיו. הוא סבר שקנאותו הקיצונית של עמדין מנעה ממנו מלהכיר בכך שהיו גם שבתאים אנשי קודש שדווקא בשל נאמנותם ודתיותם המופלגת, במאמציהם לפרוץ שערי שמיים בכוח, בצערם הבוער על גלות השכינה ובגעגועיהם ואהבתם העל-אנושיים לגאולה, נעשו 'דוחקי קץ' שרצו באמצעות הקבלה לקדם את הלידה מחדש של שבתי צבי, דבר שאליבא דחלומותיהם היה יכול להיות התגלות מושלמת של המלך המשיח.⁸²

כאן לראשונה במאמר נרמזה כוונת הכותרת על 'מסמך הגילויים החדשים על ההיסטוריה של השבתאות', כוונה שתלך ותתבהר בהמשכו. על כל פנים מסתמנת כאן תפנית חדה ביחסו של צייטלין לשבתאות לעומת זה שבא לידי ביטוי במאמרו 'על השבתאות החדשה'. בהמשך הדברים הוסיף וכתב שהיו שבתאים, מטובי המקובלים, ששמרו בהקפדה על כל דיני 'השולחן ערוך' וקיבלו על עצמם את כל החומרות שב'כתבי האר"י' כולל המקוואות והסיגופים. שבתאותם התבטאה רק בדבר אחד, הם נמנעו מלצום בתשעה באב כי כך הורה שבתי צבי. דומה שצייטלין גילה שבתאים לגיטימיים! לקראת סופו של המאמר הוא כתב על אודות מסמך הגילויים החדשים על

81 עמ' 7 בשני הגיליונות, 'א' נייענטפלעקטער דאקומענט צו דע געשיכטע פון דער שבת-צבי-באוועגונג'.

82 הטור החמישי במאמר.

השבתאות,⁸³ אשר חולל את השינוי הדרמטי בעמדתו כלפי השבתאות, וחשף בפניו את הפן המשיחי שהיה בהתגלותו של שבתי צבי בעיני ממשיכיו, שהיו חלק מהחבורה של 'טובי המקובלים'.

83 ג' שלום, חלומותיו של השבתאי ר' מרדכי אשכנזי: על דבר פנקס החלומות של ר' מרדכי אשכנזי תלמידו של ר' אברהם רוויגו (כת"י שוקן), ירושלים תחר"ץ (1938). צייטלין סקר בהרחבה את תוכנו של החיבור בעיקר בחלקו השני של המאמר ב'23.12.1938.