

בחזרה לגלות

על חידוש רעיון הגלות במחשבה הפוליטית העכשווית

רעיון הגלות משמעו ניתוק הלשון העברית מהמדינה העברית, על ידי התנגדות לשלוש המחיקות שחוללה העברית הישראלית הריבונית: מחיקת הערבית, מחיקת הערבית-יהודית ומחיקת היהודית.

עתידי השפה העברית כרוך בעתיד המדינה העברית. ושנת השבעים וחמש למדינת ישראל אינה חג. הקושי נוגע בנשמת המדינה היהודית. לכאורה, היהדות בישראל התחזקה מאוד בשנים האחרונות. ב־2018 קבע חוק יסוד חדש כי מדינת ישראל נועדה לקיומו הלאומי הבלעדי של העם היהודי. הממשלה הנוכחית, לראשונה בהובלת הימין הלאומי-דתי, חתרה בצעדים דרסטיים להעצים את יהדות המדינה תוך פגיעה חסרת תקדים בערכים אחרים, במגזרים לא יהודיים, וביציבותם של מוסדות המדינה עצמם.

הזעזועים לא איחרו לבוא. ציבור יהודי רחב התנגד להפיכת סדרי החיים מתוך ראייתם כאיום על אופייה החילוני והדמוקרטי של המדינה. תנועת המחאה סחפה מוקדי כוח בחברה הישראלית, בכלכלה, במשפט ובצבא, ואיימה להפוך למשבר חוקתי של ממש ואף למלחמת אזרחים. אלא שהמאבקים הפנים-יהודיים הללו נגדעו באחת על ידי מתקפת החמאס ב־7 באוקטובר.

הזעזועות הממו את יהודי ישראל, שחשו לפתע חסרי מגן. בראשם של רבים התפוגגה לרגע ארוך המדינה היהודית, והשתולל סיוט הרדיפות. את לבם פילחה החרדה מאובדן המדינה היהודית, והצורך המוחלט בה נתפס כדיכוי. תחושת החולשה הקיצונית הזרימה תשוקת כוח למכונות הקטל, ובועם שנשפך על עזה מתגלה ישראל כשור מלחמה. בהתגלות הזו מתברר, שוב, כי קיום המדינה היהודית נקנה בקורבנות אדם.

המצב הפוליטי בישראל-פלסטיין, שהוקפא זמן רב כעובדה, חזר לבעור כשאלה. ובלב שאלת המצב – שאלת המדינה היהודית. כיצד כרוכה האלימות ביהדותה של מדינת ישראל, וכיצד יוכל שינוי תפיסתי של היחס בין היהדות למדינה לשנות את המצב?

העמודים הבאים דנים בשאלה זו דרך עיון בשורת חיבורים שפורסמו בשנה-שנתיים שלפני 7 באוקטובר. כל החיבורים הללו נכתבו על ידי הוגים יהודים, שכולם מתנגדים באופנים שונים לרעיון המדינה היהודית – מנקודת מבט יהודית. הכותבים נטועים בשיח האקדמי המערבי, אך כולם פונים אל המסורת היהודית, ומבקשים לחדש את רעיון הגלות בתוך המחשבה הפוליטית העכשווית.

In the Beginning was the) 'בראשית הייתה המדינה' (State) מאת הפילוסוף יוצא ישראל עדי אופיר, 'סדר הפסח המראני של דרידה' (Derrida's Marrano Passover) של הפילוסופית הפולנייה-בריטית אגתה ביאליק-רובסון, 'בגלות: גיאוגרפיה, פילוסופיה ומחשבה יהודית' (In Exile: Geography, Philosophy and Judaic Thought) חבורה של החוקרת הבריטית ג'סיקה דובוב, 'פתרון ללא מדינה' (The No-State Solution) מאת ההיסטוריון מברקלי דניאל בויארין, 'מדינת הגלות' (L'État de l'exil) של הסוציולוג הפרזאי דני טרום, 'ביקורת תאולוגית של הפוליטי' (A Theological Critique of the Political) של התאולוג התל-אביבי מנחם לורברבוים, 'הכרח הגלות' (The Necessity of Exile), של חוקר היהדות האמריקני שאול מגיד, ו'תודעת משנה, תודעת מקרא' מאת ההיסטוריון הישראלי אמנון רז-קרקוצקין.

את משמעות הגלות ביהדות מבינים הכותבים בצורות שונות, לא פעם סותרות. באופן מפתיע, הפנייה למסורת הגלות משמשת לאו דווקא להתנגדות לפרויקט המדינה, אלא לעיתים להפך, להצדקתו. אצל חלקם, המחשבה הגלותית דוחה את המדינה היהודית לטובת מדינה לא-יהודית. אחרים שואבים ממחשבת הגלות התנגדות לרעיון המדינה בכלל. המחלוקת ביניהם עומדת בעיקרה על חילוניות לעומת פוסט-חילוניות.

1. עדי אופיר: המדינה הפגאנית

ביקורת עמוקה של פרויקט המדינה היהודית אני מעלה מספרו האחרון של הפילוסוף יוצא ישראל עדי אופיר, מהקולות הבולטים של הגות השמאל הישראלי בעשורים האחרונים, המתגורר כיום בארצות הברית. הספר, 'בראשית הייתה המדינה. אלימות אלוהית בתנ"ך העברי' (2023),¹ אינו עוסק ישירות בישראל או ביהדות, אך אני מציע לקרוא אותו כביטוי מתוחכם להתנגדות החילונית למדינה היהודית.

עניינו היסודי של 'בראשית הייתה המדינה' הוא ביקורת המדינה המודרנית, כלומר מודל המדינה שעוצב באירופה המודרנית והפך למודל ההגמוני של הפוליטיקה בכלל. הוא משתלב בשיחה אינטלקטואלית רחבה בהגות הפוליטית בת-זמננו, עם בני-שיח כוולטר בנימין, מישל פוקו, ג'ורג' אגמבן, יאן אסמן ומייקל וולצר. בן-שיח חשוב במיוחד בדיון הזה הוא קארל שמיט, אבי התאולוגיה הפוליטית, וזאת משום שאופיר גורס כי המחשבה

1 Adi Ophir, *In the Beginning Was the State: Divine Violence in the Hebrew Bible*, Fordham University Press, 2023. זהו פיתוח וחיידוד של הרעיונות שהציג עדי אופיר בספרו 'אלימות אלוהית. שני חיבורים על אסון ואלוהות'. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2013.

הביקורתית בת-זמננו מוכרחה לעיין במדינה בהקשרה התאורטי, כלומר ביחסה אל רעיון האל.

קארל שמיט (1888-1985) טען ש"כל המושגים היסודיים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תאולוגיים מחולנים." הוא הצביע בראש וראשונה על הקשר בין מושג הריבון, שהוא בעיניו יסוד המדינה המודרנית, לבין מושג האל בתאולוגיה המערבית. לטענתו, הריבונות המודרנית היא התגלמות מחולנת של האלוהות המונותאיסטית, בבחינת כוח מוחלט שמעבר לכל חוק.

המהלך היסודי של עדי אופיר מהפך את טענת שמיט ובה בעת מקצין אותה. אופיר מסכים שיש זיקה עמוקה בין כוח הריבון לכוח האל המונותאיסטי, הטרנסצנדנטי, שמעבר לעולם ולסדריו. היפוך הטענה הוא ערכי. בעוד שמיט מבקש להצדיק את כוחה הריבוני של המדינה, אופיר ביקורתי כלפיו. הכוח הריבוני והמדינה המודרנית נתפסים בעיניו כמושגים שליליים – זה אינו סתם כוח, אלא כוח פוגעני, כלומר "אלימות".

הקצנת התזה של קארל שמיט היא לב ספרו של אופיר. בניגוד לשמיט, הטוען כי הריבון הוא תחליפו המודרני של האל, אופיר גורס כי הריבון הוא התגלותו המודרנית של האל. במילים אחרות, אם בעיני שמיט המדינה היא העדר האל, משמע ההווה המחולנת, הרי שבעיני אופיר המדינה מנכיחה את האל, וכדבריו: "המדינה היא דמותו העכשווית האמתית של המונותאיזם".

הטענה היא אפוא תאולוגית בעיקרה. היא נוגעת למהות האל המונותאיסטי ולטבע נוכחותו. אופיר מתווכח לא רק עם שמיט, אלא עם כל המסורת המונותאיסטית, ובכללה המסורת המונותאיסטית המחולנת, שעל פיה המודרנה היא עת הסתלקות האל. לדעתו של אופיר, דווקא במודרנה מופיע האל המונותאיסטי בדמותו האותנטית, בצורה של אלימות ריבונית, מוחלטת, שמעבר לחוק: "אלימות אלוהית".

ומכאן הפולמוס עם המסורת המונותאיסטית, שהוא המוקד הראשון של הספר. אופיר פותח חזית רחבה מאוד ותוקף שורת מסורות: המסורת הנוצרית-קתולית, המסורת היהודית-רבנית ואף המסורת הפילוסופית (ללא אזכור האסלאם). כל המסורות הללו, מהאל הפילוסופי של פילון ויוספוס ואילך, הציגו את האל כהיפוכה של אלימות – כלוגוס, כרוח, כחוק. לפי אופיר, הצגה כזאת היא שגויה מעיקרה. מכאן יוצא שדווקא המסורת היא שהסתירה את האל, ולא המודרנה, שבה מתגלה האל בדמותו האמתית כגילום של אלימות ריבונית. מסורת האל-לא-אלים לא סיפקה תאולוגיה חלופית. אדרבה, המסורת "הדחיקה" את האל האלים, כלומר לא נפטרה ממנו אלא למעשה הנציחה אותו.

ההתנגדות למדינה המודרנית כאלימות ריבונית דורשת התנגדות לאל המונותאיסטי כאלימות טרנסצנדנטית, וההתנגדות לאל דורשת את חשיפתו כפי שהוא באמת, מבעד למסכי המסורת. בספרו של אופיר ההתנגדות למדינה מתבצעת אפוא על ידי אקט של גילוי האל: התנגדות מכוח התגלות.

היכן מתגלה האל לפילוסוף? אופיר מחפש את ההתגלות לפני המסורת, בראשיתה, בטוהרתה. את המקור הוא מוצא בתנ"ך. ההתנגדות למדינה המודרנית היא אקט הרמנויטי העובר דרך חשיפת "אלימות אלוהית בתנ"ך העברי". חשיפת האל היהודי והוקעתו כאלים ורע משחזרת מהלך שביצעו תאולוגים גנוסטיים מאז מרקיון – מייסד הזרם הגנוסטי,

שבמאה השנייה ביקש לנתק את הנצרות מיהדות הברית הישנה, והוכרז ככופר על ידי הכנסייה.

הפולמוס של אופיר עם המסורת מבוסס על הבחנה בין שני סוגי קריאה של המקרא. הקריאה המסורתית היא לטענתו קריאה מסתירה, "בלתי מילולית", שבאמצעות אלגוריות (נוצריות) ומדרשים (רבניים) מכסה על המשמעות המילולית של הטקסט. הוא מעדיף לנקוט קריאה המבקשת להתנתק מהמסורת ולשוב אל המילה התנ"כית כפשוטה. לשם כך הוא פונה לתורת ה־"sola scriptura", "הכתובים לבדם", שמייסד הפרוטסטנטיות, מרטין לותר, הפנה כנגד המסורת הקתולית.

אולם אופיר קורא תיגר לא רק על המסורת התאולוגית, אלא גם על הקריאה החילונית בטקסט המקראי. את המסורת הוא מאשים בהסתרת אלימותו של האל באמצעות אלגוריות "מפייסות". הקוראים החילוניים – למשל מייקל וולצר או יאן אסמן – זיהו אמנם את אלימות האל המקראי ואף התנערו ממנה. אך בדובקם בתזת החילון, הם הגדירו את אלימות האל כ"דתית" ונטרלו את מהותה הפוליטית. התזה של אופיר, כאמור, היא שהאל המונותאיסטי בהתגלותו התנ"כית, המילולית, מהותו אלימות פוליטית: "בראשית הייתה המדינה".

חלק הארי של הספר מוקדש לקריאתו של אופיר בחומש. זו קריאה מרתקת ואין כאן מקום לדון בפרטיה. עיקרה הוא הצגת החומש כמעין "פוליטיאה" עברית שבה האלימות האלוהית, הטרנסצנדנטית, מהווה יסוד לסדר פוליטי, שלטענת אופיר יתגלה מאוחר יותר במדינה המודרנית. אופיר מצביע על שלושה מודלים בתורת המדינה העברית, שלוש "תצורות תא-פוליטיות" שונות. כל תצורה הוא מייחס לאחד הרבדים ההיסטוריים של נוסח החומש לפי תורת התעודות המקובלת: הקדם-כוהני, הכוהני והדוטרונומי. שלוש התצורות הן למעשה שלושה שלבים בהתפתחות רעיונית-היסטורית.

ההתפתחות מתקדמת מאלימות לחוק. בתצורה הקדם-כוהנית מתגלה הריבון האלוהי כאלימות שואתית, נטולת כל מגבלה, כמו המבול בימי נח. המודל הכוהני מרסן את האלימות הריבונית ומסדיר אותה באמצעות חוקי קורבנות. בשלב האחרון, הדוטרונומי, האלימות נדחקת מהמציאות אל הלשון, ומההווה אל העבר כנרטיב היסטורי, ואל העתיד כאיום. הקורבן מופנם למערכת ציוויים רציונלית של הסובייקט האינדיווידואלי. בהפנמת האלימות האלוהית רואה אופיר אידאולוגיה של הכפפה לכוח טרנסצנדנטי, שמתבטאת באתוס ההקרבה העצמית של האזרח במדינה המודרנית.

החזון החלופי שעליו מצביע אופיר הוא "מדינה פגאנית", נטולת כל רשות טרנסצנדנטית, כלומר חילונית. במדינה החילונית לא האלימות האלוהית היא ששולטת, אלא החוק האנושי. חוק תבוני ואימננטי לחלוטין, נטול אל.

צריך לשאול אם המקרא עצמו לא מספק חזון של המרת האלימות האלוהית בחוק אנושי. הקריאות של אופיר מצביעות על דמויות מקראיות מעין-חילוניות, כגון יוסף, קורח ויתרו. לטענתו, הכיוון הזה נדחה בטקסט. אולם קריאותיו שלו אכן מצביעות על התפתחות מהאלימות הגולמית בראשית החומש אל המשפט הרציונלי-אינדיווידואלי בסופו.

והמקרא לא עוצר שם. הרמן כהן, למשל, המשיך לקרוא את התפתחות הרציונליזציה

מהחומש אל הנביאים, שהשפיעו על התעצבות שלל המסורות הפתור-מקראיות. מסורות אלה, פילוסופיות, נוצריות ורבניות, המשיכו מגמות פנים-מקראיות כדי לפתח תאולוגיות בלתי אלימות ההולמות את חזונו של אופיר, שאכן מכיר בכך ביחס לאנרכיזם ההלכתי של המסורת הרבנית הדיאספורית.

הוא דוחה את המסורות לא לגופן, אלא מטעמים הרמנויטיים, בטענה שהן מבוססות על קריאה בלתי מילולית. אולם המקרא עצמו, sola scriptura, כבר מציע דרכי פרשנות מורכבות של עצמו. המכלול המקראי בנוי על אינטרטקסטואליות פנימית, שבמסגרתה חלק אחד נקרא על ידי חלק אחר, ספר שמות נקרא על ידי ספר דברים ("משנה תורה"), או החומש על ידי הנביאים. ההרמנויטיקה הזו, שמתגלה בהתגלות עצמה, הנחתה את המסורות המאוחרות.

האם השבר המוחלט, שבשם "המדינה הפגאנית" מבקש אופיר לבצע במסורת המונותאיסטית, אינו מהווה ביטוי של אלימות טרנסצנדנטית כשלעצמו? האם ההכרזה על האל המקראי כרע שזדונו דבק בכל מסורותיו – פילוסופיה, נצרות, יהדות, ולמה לא אסלאם, והשאיפה לשחרר את העולם מכל אלה, לפדות את העולם מההיסטוריה – האין החילון הקיצוני הזה מבצע מהלך תאולוגי קיצוני של טרנסצנדנציה? מהלך כמו-מרקיוניסטי, הפונה לעולם טוב שמעבר לעולם הרע, לאל אוהב ונסתר שנפרד לחלוטין מהאל הגלוי הזועם? והאין השילוב הזה של חילון קיצוני וטרנסצנדנציה קיצונית עומד ביסוד המודרנה והמדינה המודרנית, כשילוב של לותרניזם וסקולריזם – דת האל הרוחני הנפרד מהריבון האנושי?

הנקודה החשובה לענייננו היא שביקורת המדינה של אופיר מביאה למסקנה זהה לציונות הדתית, כלומר שהיהדות מתגשמת במדינה. המדינה היהודית, כפי שהיא מתבטאת באלימות הקטסטרופלית הנוכחית, בגופרית ובאש, היא דמות היהדות, היא התגלות אלוהיה.

טענה זו מצטרפת לטענת הספר הקודם שפרסם עדי אופיר עם ישי רוזן-צבי, 'גוי' (2018)², שמצא במסורת הרבנית את היסוד לגזענות במדינת ישראל. המענה החילוני, שמסמן הספר החדש של אופיר לאסון המדינה היהודית, הוא הרחקת היהדות מהמדינה, דהיינו גלות.

2. אגתה ביאליק-רובסון וג'סיקה דובוב: גלות מיהדות

הגלות מופיעה בכותרת ספרה האחרון של אגתה ביאליק-רובסון, פילוסופית המלמדת באוניברסיטת נוטינגהם באנגליה וחברת האקדמיה הפולנית למדעים: 'סדר הפסח המראני של דרידה. גלות, הישרדות, בגידה והמטפיזיקה של אי-זהות'.³ גם הספר הזה אינו עוסק

2 Adi Ophir, Ishay Rosen-Zvi, *Goy: Israel's Others and the Birth of the Gentile*, Oxford University Press, 2018.

3 Agata Bielik-Robeson, *Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and the Metaphysics of Non-Identity*, Bloomsbury Academic 2022.

ישירות במדינה היהודית, אלא ביהדותו של הפילוסוף ז'אק דרידה. אולם מתוך קריאות מתוחכמות – דרידיאניות – במגוון טקסטים של דרידה, ביאליק-רובסון מפתחת מחשבה עצמאית ואישית על זהות יהודית עכשווית. אני קורא אותה כממשיכה את המענה החילוני של עדי אופיר למשבר המדינה היהודית מתוך מקורות היהדות.

המסורת היהודית שאליה פונה הפילוסופית הוורשאית אינה התנ"ך אלא מסורת האנוסים. האנוסים היו יהודים שאולצו על ידי רשויות לא-יהודיות להמיר את דתם, והמשיכו לחיות את יהדותם במחתרת. הדוגמה המוכרת היא אנוסי האינקוויזיציה הקתולית בחצי האי האיברי, שנקראו גם מומרים, נוצרים חדשים או – וזה המונח שבו בוחרת ביאליק-רובסון בעקבות דרידה – "מראנוס" (marranos).

שאלת המראנוס ומורשתם העסיקה היסטוריונים והוגים יהודים בני-זמננו. בשנים האחרונות גוברת המודעות למנהגים הייחודיים שפיתחו כמה קהילות אנוסים, שחלקן שרדו עד היום, למשל באי מיורקה. בנציון נתניהו, אביו של, טען כי האנוסים היו ברובם נוצרים גמורים, וכי רדיפתם כיהודים על ידי האינקוויזיציה נעשתה ממניעים אתניים ובישרה את האנטישמיות המודרנית. כך טען גם יוסף ירושלמי. יצחק בער, לעומת זאת, ראה באנוסים יהודים בעלי זהות מפוצלת, וירמיהו יובל דן בפיצול המראני כמודל לתודעת הסובייקט המודרני החילוני.

ביאליק-רובסון ממשיכה את מחשבתו של ירמיהו יובל ומציגה את התודעה המראנית – תודעה של יהדות מסתתרת, המתנכרת לעצמה, יהדות לא-יהודית – לא כתודעה אנוסה, אלא כגרעין העצמיות המשוחררת, המודרנית. ספרה מבקש "להגן על תרבות המראנוס הדיאספורית כאי-זהות יהודית בפני עצמה". היא עושה זאת על ידי חשיפת היסודות הרעיוניים של החוויה המראנית בכתבי ז'אק דרידה, שאמנם דיבר על עצמו כמראנו, ושביאליק-רובסון מושחת אותו לנביא המראניזם, "משה המראני". היא עצמה מזדהה כ"מראנו של התרבות הפולנית קתולית". בדורשה את המונח marrano במשחק מילים עם המילה הצרפתית marre, "נמאס", היא מפגינה אלמנט מתריס, מחאתי, אפשר לומר פרוטסטנטי: "נמאס לי – marre – להרגיש כל הזמן אפולוגטית לגבי יהדותי".

מעניין לראות שמחאת המראנית ביאליק-רובסון אינה מופנית כנגד הקתוליות, שאנסה אותה להתנכר ליהדותה, אלא כנגד היהדות, שרואה בהתנכרות הזו בעיה. היהודיות המראנית שעליה מבקשת ביאליק-רובסון להגן מבוססת על ההתכחשות ליהדות, על זהות של אי-הזדהות. הפרדוקס מתבטא בין השאר בכך שאת שלילת היהדות, שממנה חי המראניזם, כוללת ביאליק-רובסון בקטגוריה היהודית של "גלות". המראנו גולה מיהדותו. הואיל ובעיני המראנית הפולנית-קתולית זו גלות מרצון ולא מאונס, היא מתארת את המראניזם, באופן פרובוקטיבי, כאתוס של בגידה.

לכפירה המראנית של ביאליק-רובסון במסורת היהודית יש שתי מגמות, שמקבילות לשני צדי התאולוגיה הכופרת של עדי אופיר: חילוניות של אימננטיות קיצונית, המשולבת בווקטור גנוסטי של טרנסצנדנציה קיצונית.

המגמה הראשונה של גלות המראנוס מהיהדות היא חילונית. בדומה לעדי אופיר, גם ביאליק-רובסון מתנגדת למטפיזיקה של הדת, לעולם ערכים המכוון כלפי האל שמחוץ העולם. גם היא מבקרת את רעיון הקורבן של "הדתות הפולחניות", את הקרבת החיים

על קידוש השם. הבגידה המראנית נעשית לשם הישרדות. "במקום לבחור במות התהילה של קידוש השם, [המראנוס] בחרו בחיים – חיים כהישארות בחיים, כהישרדות טהורה." את הפרשנות החילונית לרעיון הגלות כהתרחקות מהיהדות ניתן למצוא גם בספרה של ג'סיקה דובוב, חוקרת מחשבה יהודית באוניברסיטת שפילד. בספרה 'בגלות. גיאוגרפיה, פילוסופיה ומחשבה יהודית',⁴ היא מצביעה על מסורת מחשבה "גלותית" בקרב הוגים יהודיים אירופים במאה העשרים. את המושג "מחשבה גלותית" היא מבינה כמחשבה ביקורתית, שאותה היא מוצאת למשל באופן שבו האיסור על פסל ותמונה משמש את ולטר בנימין לתפיסה אנטי-צרכנית של העיר המודרנית, או הדרך שבה רעיון הגלות מסייע לביקורת מדינת הלאום של פרנץ רוזנצווייג או לביקורת הזהות הלאומית, אתנית או דתית, אצל חנה ארנדט.

חידו החילוני של המהלך מופיע בפרק על האינטלקטואל היהודי-בריטי ישעיהו ברלין. כאן מנסחת דובוב מחשבה ביקורתית-גלותית – על רעיון הגלות עצמו. היא נעזרת בהבחנה של פרויד בין מלנכוליה לאבל כשתי דרכים מנוגדות לחיות עם אובדן, שהיא מפרשת כשתי דרכים מנוגדות להתקיים גלותית. המלנכולי מסרב לקבל את האובדן, את המציאות. דובוב מפרשת את סירוב האובדן המלנכולי כעמדה גלותית ריאקציונרית, שדוחה את המציאות הקיימת, את החיים בעולם הזה, ונאחזת באידאלים אוטופיים. הביקורת החילונית על האל הטרנסצנדנטי והקורבן אצל אופיר וביאליק-רובסון מייצרת כאן אנטי-אידאליזם.

נגד הגלות הריאקציונרית, המלנכולית, מלמדת דובוב זכות על גלותיות שיסודה אבל. לפי פרויד, האבל אינו מסרב לקבל את האובדן, בניגוד למלנכולי, אלא משלים עמו ולומד לחיות במציאות החדשה. זו גלות שאין בה סירוב לריאליה בשם האידאל, אלא להפך, ויתור על האוטופיה לטובת פרגמטיזם, כמו אצל ישעיהו ברלין. בהתאם, פרשנותה החילונית של דובוב למסורת הגלות היהודית מתרגמת אותה לפרויקט היטמעות של היהודים בחברה הליברלית, במדינה האירופית.

קטגוריית הגלות משמשת אפוא את דובוב כדי ליטול מהמחשבה הביקורתית את העוקץ האידאליסטי, המשיחי שלה. יש לשאול מה מותיר הניתוח הזה ממושג הביקורת, ואם כל שנותר אינו רק ביקורת הריאליזם נגד האידאליזם, ביקורת המצוי כנגד הרצוי, כלומר ביקורת הביקורת. פרדוקס דומה מצטייר כאן במושג הגלות היהודי, מכיוון שדובוב מציעה גלותיות שמהותה ויתור על העמדה הגלותית, המרוחקת, הלא-משתלבת, כלומר גלותיות שמשמעה גלות מהגלות, ולמעשה: שלילת הגלות.

פרדוקס העמדה היהודית חילונית, שבמרכזה לא רק יהודים לא-יהודים, אלא יהדות לא-יהודית, מחזיר אותנו אל התורה המראנית של ביאליק-רובסון וחושף את מגמתה השנייה, לא האימננטית-חילונית, אלא הטרנסצנדנטית-רוחנית. את הגלות מהיהדות, את הבגידה, הפילוסופית הדרידיאנית מצדיקה לא רק בשם ערך החיים המבטל את ערך הדת. טענתה המורכבת יותר היא שנטישת היהדות היא-היא מהותה של היהדות. ביאליק-רובסון לומדת כאן מדרידה, שהכריז על עצמו "אחרון היהודים", בבחינת היהודי הגרוע

Jessica Dubow, *In Exile: Geography, Philosophy and Judaic Thought*, London: 4 Bloomsbury Academic, 2021.

ביותר, האחרון באיכותו, הכי פחות יהודי – זה שדווקא משום כך הוא היהודי האותנטי ביותר, האחרון שנותר.

בשונה מדבוב, ביאליק-רובסון לא מדברת על פרגמטיזם, אלא על היגיון משיחי. הבגידה המראנית מתגלה כנאמנות האמתית ליהדות, מכוחו של "ההיפוך המשיחי". ההיפוך הוא שהמשיח, הסובייקט שבו מתגשם אידאל היהדות, הוא דווקא מי שנדחה על ידי המסורת היהודית ככופר.

ביאליק-רובסון משרטטת מסורת יהודית ארוכה של משיחיות הֵרֵטית, כופרת. היא מצטטת את "אבן מאסו הבונים הייתה לראש פינה" (תהלים קי"ח, כ"ב, שבעברית מדבר מילולית על מאיסה, על marre), פסוק שהתפרש בברית החדשה כמתקיים בישו. במרכז משנתה היא מציבה את המיתוס הלוריאני של גלות האל, שאותו היא מוליכה, בעקבות גרשם שלום, אל המשיח השבתאי "הבא בעבירה", אל המורשת הפולנית האנטינומית של יעקב פרנק, ואל המשיח המראני של המקובל השבתאי אברהם מיכאל קרדוזה. גרשם שלום מאיר לה הלאה את הדרך מהשבתאות אל ההשכלה והחילון, שביאליק-רובסון מפרשת כמראניזם בחזקה שנייה, מראניזם ממראניזם – גלות מגלות, שמתנערת מהיהדות אפילו כמסורת של התנערו.

ביאליק-רובסון קוראת אצל דרידה את השלב האחרון באסכטולוגיה המראנית: האוניברסליזציה. אם שלום הצביע על המשיח הבוגד כסוד היהודי המודרני, היא טוענת שהמראניזם הוא סוד הסובייקט המודרני. לטענתה, בניגוד לאוניברסליזם השגרתי שמקדם מושג פוזיטיבי ואחיד של האדם, האוניברסליזם המראני מבוסס על אקט שלילי של התכחשות עצמית מתמדת, עצמיות המבוססת על "אי-הזדהות". הסובייקט המודרני הוא "מראנו" המצוי בגלות אוניברסלית.

בעצם החילון וההיטמעות, בלב קדושת החיים, משמרת אפוא ביאליק-רובסון את הגלות השוללת, המחסרת, כסוד בלב הסובייקט המראני, כ"אי-" בגרעין זהותו. הסוד הזה – היהדות בסתר – מונע תמידיה הזדהות מלאה עם הסביבה ומנציח ריחוק פנימי מהעולם. זוהי טרנסצנדנציה בלב האימנציה, שמזכירה את האמונה הפנימית הפרוטסטנטית כדת העולם המחולק, דת האל הנסתר, וחוברת מבחינה זו אל מרקיון ולותר במדינה הפגאנית של עדי אופיר.

יש לשאול אם המראניזם של ביאליק-רובסון, עד כמה שהיא מבקשת להבחינו מהאוניברסליזם ה"מסורתי", לא חוזר לאם כל מסורות האוניברסליזם המערבי, כלומר לתאולוגיה הנוצרית-פאולינית: "ואין עוד לא יהודי ולא יווני לא עבד ולא בן חורין לא זכר ולא נקבה כי אתם כולכם אחד במשיח ישו" (אל הגלטיים ג', כ"ח) – כאשר המשיח, הסובייקט הגואל, אינו אלא הפונקציה האינסופית של שלילת כל הזהויות.

המשך המחשבה מטריד גם הוא: האם הבנת המראנוס לא כאנוסים אלא ככופרים מרצון, וההבנה של כפירתם כהגשמה המשיחית של יהדותם, אינן בדיוק האידאולוגיה של האינקוויזיציה והמיסיון ליהודים? החוקר האמריקאי אליט וולפסון תהה אם לפי ביאליק-רובסון, ישו הוא היהודי האחרון. תשובתה: "למה לא?" שהרי בעיניה הכפירה היא לב היהדות, אך היא אינה מסבירה מדוע אין לראות אם כך בהגותה תאולוגיה נוצרית פוסט-מודרנית, ובה עצמה – מראנית לותראנית במחשבה היהודית.

מתוך המומרים יצאו גם אינקוויזיטורים, והבגידה טומנת בחובה גם סוד של אלימות. זו מתגלה, בתאולוגיה החילונית-פרוטסטנטית של ביאליק-רובסון, כאשר היא מצטטת את דרידה בדבר "מות היהדות, אולם גם סיכוייה היחידים לשרוד". "בדומה לשבתאי צבי, שטען כי המטרה העליונה של לימוד התורה היא הפרת התורה, דרידה יאמר כי הייעוד האחרון של הארכיב היהודי הוא להפוך לערמת אפר", שבה אמנם "הגחלים ממשיכות לזהור", אולם זהו זהר התכלותם האנסופית, סנה שלעד אוכל. אם ספרו של עדי אופיר מציע, נגד המדינה היהודית, את הגליית היהדות מהמדינה החילונית, אגתה ביאליק-רובסון וג'סיקה דובוב גורסות כי אזרחות המדינה החילונית היא גלות מהיהדות.

3. דניאל בויארין: בבית בכל מקום

אופיר, ביאליק-רובסון ודובוב מייצרים התנגדות למדינה היהודית על ידי הפרדת היהדות מהחילוניות. ביקורת עמוקה על המהלך הזה מנוסחת בספרו האחרון של דניאל בויארין, 'פתרון ללא מדינה. מניפסט יהודי', מ-2023.⁵ בויארין, פרופסור אמריטוס לתרבויות תלמודיות באוניברסיטת ברקלי, הוא מבכירי חוקרי היהדות בעולם ומהאינטלקטואלים היהודים הידועים ביותר בזמננו. בשנות יצירה פורייה, לא מעט בדיאלוג עם אחיו ג'ונתן בויארין, אנתרופולוג של יהדות זמננו באוניברסיטת קורנל, ומתוך דיאלוג ער עם תיאוריות תרבות שונות, פיתח דניאל בויארין תפיסה היסטורית ורעיונית של ההווה היהודית. ספרו החדש מציע ניסוח שיטתי של תפיסתו – "מניפסט" – כתמצית מפעלו.

המניפסט של בויארין מכוון ישירות נגד המדינה היהודית. תפיסת היהדות שלו מנוסחת כמענה לקושי הפוליטי שמעורר קיומה הנוכחי של מדינת ישראל, בראש וראשונה מול התושבים הפלסטינים של הארץ. בהתרסה נגד שתי הנוסחאות המקובלות לפתרון הסכסוך היהודי-פלסטיני, פתרון שתי המדינות, יהודית ופלסטינית, ופתרון המדינה האחת, יהודית-פלסטינית, בויארין מציע פתרון "ללא מדינה", וכוונתו: ללא מדינה יהודית. שלילת המדינה היהודית לא נובעת כאן, כמו אצל עדי אופיר, מביקורת המסורת היהודית, אלא דווקא ממסורת זו עצמה, כפי שבויארין מציגה.

בויארין מסביר קודם למה הוא לא מתכוון. המהלך הראשון של ספרו דוחה את האופן המקובל שבו נתפסת היהדות כמתנגדת למדינה היהודית, או לרעיון המדינה בכלל, כלומר תפיסת היהדות כדת. הכוונה היא למושג הנפוץ של דת, של religion, שמתייחס ביסודו לאמונה באל טרנסצנדנטי, חוץ-עולמי, מטפיזי. זו אמונה אינדיבידואלית ופנימית, כך שהדת נתפסת כעניין אישי שבין אדם לאל, מחוץ לכל ממד ציבורי או פוליטי, מחוץ לכל הקשר תרבותי או היסטורי.

התנגדותו של בויארין להבנת היהדות כדת שואבת מעבודותיו הקודמות, שבהן הוא תרם לביקורת בת-זמננו נגד השימוש הכללי בקטגוריית הדת. בלב הביקורת מצויה הטענה

Daniel Boyarin, *The No-State Solution: A Jewish Manifesto*, Yale University Press, 5 2023.

כי מושג הדת, במובן אמוני זה, מתאר תצורה תרבותית מסוימת, היא הנצרות האירופית הפרוטסטנטית, שמבוססת על תפיסת האמונה הרוחנית הטהורה בנוסח פאולוס. לטענת הביקורת, הפשטת הדת מהקשרה האירופי, הצבתה כמושג כללי והחלתה על הקשרים אחרים, אינה אלא אימפריאליזם תרבותי.

כך טענה חוקרת הדתות טומוקו מסוזוואה בספרה 'המצאת דתות העולם, או: כיצד האוניברסליזם האירופי השתמר בשפת הפלורליזם' (2005), בנוגע לתרבויות לא-אירופיות; כך טען דניאל בויארין עצמו, יחד עם ההיסטוריונית קרלין ברטון, בספרם 'דמיין שאין דת. כיצד הפשטות מודרניות מסתירות מציאויות עתיקות' (2016), בנוגע לתרבויות טרום-מודרניות.⁶ בספרו החדש, בויארין מראה כיצד האימפריאליזם התרבותי האירופי, באמצעות הפצת ה"דת", מבקש לצמצם את תרבויות העולם לאמונות פרטיות, ולמעשה משלים את השתלטותו על המרחב הציבורי באמצעות שיח האוניברסליזם הקוסמופוליטי, שמטשטש ומוחק כל הבדל תרבותי.

התנגדותו של בויארין לנצרות הפאולינית עמוקה עוד יותר, ונוגעת בלב המתח ההיסטורי בין היהדות לנצרות. בויארין הראה שהדת כאמונה התפתחה בנצרות הפאולינית על ידי גאולת הרוח הטהורה מהבשר הטמא, מה שהתפרש היסטורית כשחרור הנצרות, בבחינת היהדות הפנימית, האותנטית, מתוך היהדות ה"חיצונית" בבחינת הלכה, תרבות, עם, מדינה. האימפריאליזם התרבותי של אירופה הנוצרית הפציע בעת העתיקה המאוחרת בצורת תאולוגיית החילופין (supersessionism), שלפיה ישראל שברוח, כלומר הנצרות, החליפה את ישראל שבבשר.

בויארין נאבק נגד הניסיון למחוק את היהדות דרך אלגוריוזציה של היהודי החיצוני ביהודי הפנימי, של הבשר ברוח, ניסיון המעוגן במסורת ארוכה, מכתבי פאולוס עצמו ועד להגות הצרפתית המודרנית, למשל אצל ננסי וליוטארד.⁷ לרשימה זו אפשר להוסיף עכשיו גם את המראניזם הדרידאני מבית ביאליק-רובסון, שמטיפה להתנערות מהיהדות כמסורת לטובת היהדות כסוד בלב הסובייקט, וכן את הגלות היהודית של דובוב כגלות מהיהדות. כאשר בויארין קורא ליהדות ללא מדינה, הוא אינו מתכוון אפוא ליהדות כרוחניות טהורה, כדת. להפך. ספרו הוא מניפסט רדיקלי ליהדות כאומה. הוא דוחה את תפיסת הלאומיות היהודית כמבוססת על "יהדות", על Judaism, כמערכת רעיונית, שהוא מזהה כיסוד הפאוליניות. הוא מדבר על יהודיות כתרבות לאומית של יהודים, מה שהוא קורא 'יידישקייט', שהיא ניגודה של "דת". האומה היהודית ביסודה אינה קהילת מאמינים, אינה כנסייה, וגם לא אסכולת הוגים (ישיבה?). אלא משפחה, כלומר קבוצת אנשים הקשורים זה לזה לא ברעיון אלא בקשרי דם. "הוויה ללא מהות קודמת: יהודי הוא יהודי הוא יהודי,

6 Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005); Carlin A. Barton, Daniel Boyarin, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities* (New York: Fordham University Press, 2016).

7 Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

לא מייששו שמאמין בכך וכך או עושה כך וכך, אלא פשוט מייששו שנולד לעם מסוים במקום זה או אחר, או שהפך לחלק ממנו."

אם הדת הפאולינית עומדת על טהרת הרוח, האומה היהודית של בויארין עומדת על טהרת הבשר. יהודיותו נקיה מכל טרנסצנדנציה, מכל אל ואמונה, ובמובן זה היא חילונית. אם אופיר וביאליק-רובסון מנגידים את היהדות לקיום החילוני, בויארין מציב את היהדות עצמה כחילונית.⁸

המהלך האנטי-פאוליני של בויארין, ההליכה מהרוח אל הבשר, מזכיר את המהלך האנטי-אפלטוני של ניטשה, מהמטפיזי אל הפיזי, מהאידאה אל החיים. אפשר לתהות כאן, כמו היידגר על ניטשה, אם היפוך הפאוליניות אינו למעשה מעין פאוליניות הפוכה, שמשמרת את ההבחנה בין רוח לבשר, בין הדתי לסקולארי. האנתרופולוג וחוקר הפוסט-קולוניאליזם טלאל אסד כבר העיר שהדת במובנה הפרוטסטנטי – זה שבויארין מבקר – אינה אלא קטגוריה חילונית.

עם זאת, ה"ידישקייט" של בויארין אינה רק בשר, ואינה משוללת כל תוכן אידאי או "יהדות". "הוויה ללא מהות קודמת" אינה הוויה נטולת כל מהות. יש לה מהות מאוחרת להווייתה. היהדות היא התרבות שפיתחה האומה היהודית. כדי להסביר את תפיסתו מפנה בויארין אל האקזיסטנציאליזם של ז'אן-פול סארטר, הטוען שהתודעה האנושית מתעצבת מתוך הסיטואציה הספציפית שאליה כל אדם "נזרק".

סארטר תיאר את האופן שבו תודעה יהודית נוצרת מתוקף הימצאותו של היהודי בסיטואציה של אנטישמיות, ושבן תודעה שחורה נוצרת מהיחשפות האדם השחור לגזענות. הגותו של סארטר הייתה השראה להוגים שחורים – אמה סזאר, לאופולד סדאר סנגור, פרנץ פאנון – לפיתוח רעיון התרבות השחורה, ה-*négritude*. בויארין מחיל רעיון דומה (עולם רוח הנובע מהוויה נתונה בבשר) על התרבות היהודית.

ידישקייט היא *judaïtude*, מושג שבויארין, בהשראת תיאוריית המגדר של ג'ודית באטלר, מגדיר במילים "הפרפורמנס של ההוויה היהודית". בניגוד לסארטר, שהגביל את היהדות לאנטי-אנטישמיות, בויארין מציב בלב הפרפורמנס היהודי את נוף השמע (*soundscape*) היהודי: היידיש, ובאופן כללי הקיום היהודי הרב-לשוני, וכן שיח התלמוד, "מוזיקת החיים היהודיים", שאותה מתאר בויארין כמעין ג'אז.

ספק אם לבויארין נמצאים תימוכין במקום שהוא מחפש. העוקץ בהגותם של סארטר, פאנון או באטלר אינו הכפפת הרוח לבשר, אלא להפך. הם מראים שהעובדה ה"טבעית", הביולוגית כביכול – צבע עור, מין – מקבלת משמעות וקיום רק כקונסטרוקציה חברתית. גזע ומגדר אינם נתונים ביולוגיים אלא עמדות פוליטיות-רעיוניות.

האם היהודיות היא באמת הוויה נטולת מהות? יש דבר כזה בכלל? גם אם לא מדובר ברוחניות נוסח פאולוס, האומנם הקיום היהודי ההיסטורי – כולל הקיום המשפחתי – אינו

8 את היהדות כהיפוך הפאוליניות תיאר בויארין בספריו בעבר, הידוע מכולם הוא Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993. תרגום לעברית: הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם עדי אופיר, הוצאת עם עובד, 1999.

תלוי באיזושהו סיפור, ערך, רעיון, כלומר ביהדות? האין האומה היהודית מגלמת, כמו הגזע השחור, מיקום פוליטי? שאלמלא כן, האין לאומיות זו בכל זאת, בסופו של דבר, משהו מעין דת, עניין פרטי-משפחתי ללא משמעות פוליטית, שאינו מפריע לאוניברסליות הקוסמופוליטי?

ובכל זאת, כותרת המניפסט של בויארין היא פוליטית: "ללא מדינה". היהודים הם אומה ללא מדינה, הם בגלות. האם בויארין בכל זאת מנפיש את ישראל שבבשר ברוח שלילת המדינה? התשובה היא לא, ושורש העניין הוא הבנת מהות ה"לא". בויארין עומד על כך ששלילת המדינה היהודית אין פירושה שהיהודים הם משוללי מדינה ושוללי מדינה מתוקף מהותם. הוא דוחה את הבנת מושג הגלות היהודי בבחינת exile, כלומר כאובדן או כהעדר מדינה או בית. בעיניו, הבנת הלאום היהודי כמחוסר מדינה משמעה שהמדינה חסרה ליהודים, כלומר הם רוצים מדינה. הגלות לא מנוגדת למדינה יהודית אלא משתקקת לה.

ומכאן משנת בויארין, שאותה כבר פיתח בעבר,⁹ שאת מושג הגלות היהודית אין להבין לשלילה, כ-exile, אלא לחיוב, כדיאספורה, כתפוצה. בניגוד לגלות כ-exile, היהדות חסרת המדינה, שאינה בבית בשום מקום, היהדות הדיאספורית היא, אדרבה, בבית בכל מקום. ויותר מכך, היא בבית פעמיים, במיקום כפול, בשני מרחבים. ראשית, היהודי הוא בן-בית ביהודיות, במרחב הדיאספורי של משפחת היידישקייט. ושנית, היהודי בן-בית במקומו במרחב הלוקאלי, כל אחד ב"כאן" שלו, ומכאן עקרון ה"כאניות", בידיש "דאָקייט", שבויארין שואל מלשון תנועת הבונד האנטי-ציונית.

אבל הבונד – האיגוד הכללי של הפועלים היהודים בליטא, פולין ורוסיה – לא הוגדר רק על ידי הבשר היהודי, אלא גם על ידי הרוח הפועלית, הסוציאליסטית. המאבק הסוציאליסטי קבע אם הפועל היהודי נמצא "כאן" בבית או לא. אצל בויארין, מאחר שהיהודיות מוגדרת כ"הוויה ללא מהות קודמת", לא ברור איזה רעיון או אידאל יכריעו בדבר הזדהותו של היהודי עם מקומו. בדיאספורה שהוא משרטט, היהודים תמיד בבית, בכל "כאן", תהא מהותו אשר תהא. במילים אחרות, לא נראה כי היהודיות של חוקר התלמוד מברקלי מספקת כשלעצמה עיקרון פוליטי כלשהו, שלילי או חיובי.¹⁰

ליהודי הדיאספורה הבויארינית אין מדינה יהודית, אבל יש להם כל המדינות האחרות – אמריקנית, גרמנית, צרפתית וכו'. מבחינה זו, בויארין מסכים עם עדי אופיר וגם עם ביאליק-רובסון ודובוב, שהיהודים הם בני-בית במדינה המודרנית. בשונה מאופיר, שמבקר את מהות המדינה הריבונית, עמדת בויארין מתנגדת רק למדינה החד-לאומית אך מתיישבת עם כל מסגרת פוליטית רב-תרבותית, כולל אימפריות ומדינות רב-לאומיות. האומה היהודית של בויארין מרגישה כל כך בבית במדינה באשר היא, שקשה לראות

9 Daniel Boyarin, *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*. 9 University of Pennsylvania Press, 2015.

10 ג'ולי קופר תיארה זאת, תוך השוואת הדיאספוריות של בויארין לזה של שמעון דובנוב, כ"צמצום מאגר רב-עוצמה של תבניות פוליטיות לתת-תרבות דיסידנטית" – "Two Paths of Diasporism", *Jewish Currents*, September 28, 2023.

מדוע לא תהיה לה מדינה גם ב"כאן" של ארץ ישראל – אם לא מדינה בנוסח נתניהו, אז לכל הפחות מדינה בנוסח הרצל, בבחינת (בויארין מצטט את ההיסטוריון והפובליציסט הישראלי דימיטרי שומסקי) "מדינה לא-יהודית ליהודים".
ואולי בעצם כבר יש כזו?

4. דני טרום: מדינת הגלות

כבר יש כזו. כך טוען דני טרום, סוציולוג מבית הספר הגבוה למדעי החברה בפריז (EHESS), בספרו 'מדינת הגלות. ישראל, היהודים, אירופה'.¹¹ רעיון הגלות היהודית אינו מתפרש אצלו כמנוגד למדינת ישראל, אלא כמצדיק אותה.

האופן שבו מאפיין טרום את הקיום היהודי קרוב לתפיסותיהם של בויארין, וגם של ביאליק-רובסון ודובוב, כלומר לתפיסה החילונית. ההווה היהודית, לתפיסתו, לא מוגדרת על ידי רעיון, אידאל או זיקה מטפיזית. היהודיות היא לא ברוח, אלא בבשר. בויארין דיבר על "הווה ללא מהות קודמת", ואילו טרום מדבר על "העובדה היהודית", *le fait juif*. חילוניותו של טרום מוקצנת. אם אצל בויארין ההווה היהודית בכל זאת פיתחה מהות, תרבות ורוח של יידישקייט, ואם ביהודי הלא-יהודי של ביאליק-רובסון ודובוב משתמרת איזו טרנסצנדנציה פנימית, הרי שהיהודים של טרום קיימים כעובדת טבע, כאורגניזם ותו לא. עניינם היחיד הוא להיות, כלומר להמשיך להתקיים, לשרוד. תרבות של תרבות. התוכן היחיד של היהודיות שבה דן טרום, השאלה היחידה שמעסיקה אותו, הוא מאבק ההישרדות נגד האיום על קיומה של העובדה היהודית. משמע, היהודיות החילונית של טרום מוגדרת לגמרי על ידי האנטישמיות. זו יהודיות שכל מהותה היא ההתנגדות לשלילתה, יהודיות כאנטי-אנטישמיות, עמדה שהתחזקה מאוד לאחר 7 באוקטובר.

המציאות הפוליטית המצטיירת בספרו של טרום, והצטיירה גם בספרים קודמים שלו,¹² היא בעלת נופך שמיטיאני. גם אצל קארל שמיט, הקולקטיב הפוליטי מוגדר על ידי המלחמה לחיים ומוות נגד אויבו. את הכרחיות המלחמה ביסס שמיט על תאולוגיה פוליטית של החטא הקדמון, שלפיה האדם הוא רע מטבעו, עד שייגאל מחטאו עם ביאתו השנייה של המושיע. ההווה האנושית הטרומ-גאולית, שבה הרע הוא הכרחי והמלחמה היא טבע, מסומנת בלשונו של טרום על ידי המושג גלות, *exile*.

גם אצל טרום, כמו אצל שמיט, הפוליטיקה מאפשרת לשרוד בעולם רע, כלומר מספקת הגנה. הישות הפוליטית היא כוח עצום נגד הרשע, מה שתומס הובס כינה "לווייתן", על שם המפלצת המקראית, ושמיט זיהה עם הריבון. טרום נסמך על יוסף ירושלמי, שתיאר את הפוליטיקה היהודית ההיסטורית כ"ברית אנכית" של היהודים עם הריבון, הנסיך או המלך, נגד אויבי היהודים. מכך עולה כי היהודים הם האזרחים

11 Danny Trom, *L'État de l'exil: Israël, les Juifs, l'Europe*. Paris: Presses Universitaires de France, 2023.

12 Danny Trom, *La France sans les Juifs*. Paris: Presses Universitaires de France, 2019.

הפרדיגמטיים של המדינה השמיטיאנית, מה שמחזק את התזה של עדי אופיר, שרואה במדינה הריבונית את התגלמות התאופוליטיקה המקראית.

טרם מאמץ את טענת ההוגה הצרפתי ז'אן-קלוד מילנר, הגורס כי המשבר הגדול בהיסטוריה היהודית המודרנית היה עליית הרפובליקה הדמוקרטית, שבה העם נהיה ריבון. היעלמות הריבון כמורם מעם, כמלך, חיסלה עבור היהודים את האפשרות להתגונן נגד שונאיהם על ידי "ברית אנכית". אירופה הדמוקרטית הותירה את היהודים חשופים לרצח עם. הפתרון היחיד היה "להתגרש מאירופה", כלומר להקים מדינה נפרדת ליהודים, וזו הייתה תכלית הציונות.

טרם מנפנף בביטול את החזונות הציוניים הסוציאליסטיים בנוסח בובר ליצירת חברה טובה יותר, לתיקון העולם, ורואה בהם "זעיר בורגנות" ילדותית. הסוציולוג הפריזאי מתמקד בציונות הפוליטית של הרצל. כמו דניאל בויארין, גם דני טרום מדגיש שהרצל דיבר לא על מדינת לאום ולא על מדינה יהודית. אולם בעוד בויארין קורא את 'מדינת היהודים' של הרצל כאוטונומיה דיאספורית במרחב רב-תרבותי, טרום קורא אותה כחומת מגן נגד אנטישמיות. לתפיסתו, הציונות לא ביקשה להקים מדינה יהודית, שתגאל את היהודים ממצב הגלות. להפך, היא כיוונה לכונן "לווייתן", ריבון נוסח אירופה, שישמור על היהודים בהמשך גלותם. הבריא הציונית, מדינת ישראל, אינה שלילת הגלות אלא "מדינת הגלות".

עמדתו של דני טרום סותרת את תפיסת מדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי, ויש בה התנגדות חילונית לנציונליזציה הישראלית הנוכחית ולמופעיה בדמות חוק הלאום והדתיות הלאומית המקצינה. אלא שתפיסתו של טרום, גם אם היא נאמנה להרצל, אינה הולמת את המציאות הישראלית, לפחות מאז הקמת המדינה.

תמונה במיוחד טענתו שמכיוון שתפקידה של מדינת ישראל הוא לשמור על יהודי הגלות, יש להבין אותה לא כפרויקט של הגדרה עצמית לאומית, אלא כחלק מהמאמץ הבינלאומי להגנה על מיעוטים ופליטים. טענה זו מתעלמת מהמפעל העצום של יצירת הוויה לאומית ישראלית. להתעלם מהלאומיות הישראלית משמע להתעלם ממציאות מדינת ישראל. חמור מכך, טענה זו מתעלמת מכך שהקמת מדינת ישראל יצרה את משבר הפליטים הפלסטינים, שרק מחריף עם השנים, ובימים אלה יותר מאי-פעם, כנגד כל מגנוני ההגנה הבינלאומיים.

הצדקת רדיפת המיעוט במדינה, בשם ההגנה על הרוב במדינה כמיעוט בעולם, היא תועבה לא רק ציונית אלא של מדינת הלאום בכלל. אכן, "מדינת הגלות" של טרום אינה מנוגדת כלל למדינת הלאום, אלא היא הגיונה, משמעו ההגנה על הקבוצה הלאומית המאוימת על ידי כוחות אימפריאליים או על ידי לאומים אחרים. תפיסתו העצמית של הרוב הריבוני כמיעוט נרדף – "גלות" – מייצרת אלימות אינסופית בשם ההגנה העצמית הבלתי נגמרת, ויוצרת עוד ועוד נרדפים, פליטים וגולים. על השיח המיתמם של הציונות הליברלית עדיפה הגזענות המשיחית הגלויה של הציונות הדתית-לאומית, שלפחות קוראת למציאות בשמה.

*

העמדות שהוצגו עד עתה מתנגדות לחזון הדתי-לאומי של המדינה היהודית על יסוד שני אדנים.

ראשית, הן חילוניות, במובן זה שהן מחויבות להוויה עולמית ללא יחס לאלוהות, כלומר לאחרות מטפיזית. אופיר, ביאליק-רובסון ודובוב מנגידים חילוניות ליהדות, בעוד שבויארין וטרום מיישבים אותן.

שנית, בעיני כל המחברים הללו, היהודים נמצאים בבית במדינה המודרנית. הביתיות הזו מבוססת דווקא על מושג הגלות – גלות מגלות אצל ביאליק-רובסון ודובוב, גלות כדיאספורה אצל בויארין, וגלות כריבונות אצל טרום.

מתגלה כאן הסכמה בין חסידיה הדתיים של המדינה היהודית לבין מבקריה החילוניים. על ההסכמה הזו ועל הקושי שהיא מעוררת עמדו מספר הוגים. מנחם לורברבוים, פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב ומבכירי התאולוגיה היהודית בזמננו, הצביע לאחרונה על כך שלא רק בישראל אלא גם באמריקה היהודים "מרגישים בבית" ואינם חווים גלות במובן של אי-שייכות למדינה. גם שאול מגיד, פרופסור למדעי היהדות ב־Dartmouth College ומומחה לחסידות וליהדות בת-זמננו, טוען בספר חדש כי הוויתור על הגלות נטל מהציונות הליברלית ומהדיאספוריות את יכולת ההתנגדות הממשית לפטריוטיזם השוביניסטי של הציונות הדתית.

בהתאם, לורברבוים ומגיד, ולצדם אמנון רז-קרקוצקין, פיתחו בחיבוריהם מהזמן האחרון חזית הגותית אחרת שבמרכזה התנגדות יהודית למדינה היהודית. בניגוד למהלך המשתמש במושג הגלות כדי לביית את היהדות במדינה החילונית, ההוגים הללו מדגישים ברעיון הגלות היהודי ממד לא-חילוני שבו הם מעגנים ביקורת רדיקלית נגד המדינה המודרנית.

5. מנחם לורברבוים: פנומנולוגיה של גלות

מנחם לורברבוים פיתח את מחשבתו בנושא במאמר חשוב, "ביקורת תאולוגית של הפוליטי".¹³ כמו עדי אופיר, גם לורברבוים ניסח ביקורת פוליטית-תאולוגית של המדינה המודרנית, שמתמקדת בדמות הריבון. גם בניתוח של לורברבוים יש לאל היהודי תפקיד מפתח. אך בניגוד לאופיר, שלדידו "המדינה היא דמותו העכשווית האמתית של המונותאיזם", כלומר הריבון המודרני הוא התגלמות האל הטרנסצנדנטי, לורברבוים מסכים עם שמיט כי בין האל למדינה מפריד תהליך החילון: הריבון הוא לא האל אלא מחליפו. לפי הניתוח של לורברבוים, מוסד המדינה המודרני נוטל את המעמד האבסולוטי של האל החוץ-עולמי. הוא נוטל את ריבונותו של ריבון העולם ומפקידה בידי רשות בתוך

Menachem Lorberbaum, "A Theological Critique of the Political", in *The King Is in the Field: Essays in Modern Jewish Political Thought*. Cooper, J. E. & Brody, S. H. (eds.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 223-238, 2023. ראו גם, "That Mortal God": A Theological Critique of Sovereignty", *Political Theology* 21.1-2, 9-22, 2020.

העולם, דהיינו בידי אדם. ריבון המדינה המודרנית, "הלווייתן", הוא "אל בן-מוות", כדבריו של תומס הובס. בשונה משמיט הקתולי, שראה בריבון החילוני ממלא מקום הכרחי של האל בהעדרו, לורברבוים רואה במדינה החילונית הכרזה על "מות האל". הריבון לא ממלא אלא חוטף את מקום האל.

במעבר מריבונות אלוהית לריבונות מדינית, שאצל עדי אופיר הוא זהות, ואצל קארל שמיט הוא תרגום, רואה מנחם לורברבוים עבודת אלילים. זו ביקורת התאולוגית על הריבונות המודרנית. "קידוש מוסד סקולארי" הוא העבודה הזרה שמייחס לורברבוים גם לצינונות הדתית, שברוח הרב קוק התמסרה לפולחן המדינה היהודית. הבעיה, הוא מדגיש, אינה רק תאולוגית. הצרה היא לא רק הכפירה באל. האלהת המדינה – בכך מסכים לורברבוים עם אופיר – מקדשת את כוחו המוחלט של הריבון ומייצרת אלימות חסרת גבולות, שבמדינה היהודית מתבטאת בדיכוי הבלתי נגמר של העם הפלסטיני.

אך בעוד שאופיר רואה באלימות הזו את מהות היהדות ("בראשית הייתה המדינה") שניגודה חילונית, לורברבוים מזהה את מקור האלימות דווקא בחילון, ובמקורות היהדות הוא לא מוצא את המדינה, אלא את ההתנגדות לה. המקור של לורברבוים הוא לא התנ"ך, אלא המסורת היהודית הרבנית, שהתפתחה בתקופה הבת-רמקראית, לאחר חורבן ירושלים, ונבנתה על אתוס הגלות.

על מנת להבין את רעיון הגלות כביקורת המדינה המודרנית, לורברבוים פונה למחשבת הגלות היהודית המודרנית. בדומה לביאליק-רובסון, אף הוא מפנה אל הקבלה, שבמופעה המודרני, הלוריאני, הגלות מיוחסת לאל עצמו ומבטאת את הסתתרותו, את אחרותו הטרנסצנדנטית. לפי לורברבוים, במישור האנושי מתורגמת הגלות התאולוגית ל"תודעת גלות", שמייצרת "חוכמה פוליטית" בקרב היהדות הרבנית.

הפוליטיקה הרבנית הגלותית אכן מכוונת, כפי שגורסים ביאליק-רובסון ודני טרום, להישרדות היהודים בתפוצה. אך בשונה מההיגיון השמיטאי של טרום, לורברבוים סבור כי הישרדות היהודים הגלותיים אין מהותה השתמרותם האורגנית מכוח ברית עם אלימות הריבון, אלא שימור הווייתם הגלותית, כלומר כזו שאינה מתמסרת להיגיון הכוח הריבוני. בניגוד לבויארין, שמפרש exile כמחסור במדינה שתכליתו מדינה, לורברבוים מפרש את הגלות משוללת המדינה כהתנגדות למדינה, ששורדת בתוך המדינה.

בשונה מהחזון החילוני של בויארין וטרום, פרויקט הגלות הרבני של לורברבוים שואב מאחרותו הטרנסצנדנטית של האל. המטפיזיות האלוהית לא מתורגמת כאן, כמו אצל אופיר ושמיט, לאבסולוטיזם ריבוני, לכוח נטול חוק. אדרבה, הטרנסצנדציה היא עוגן לאידאל אתי שמעבר לריאליה הפוליטית. לורברבוים צועד כאן בעקבות הוגים יהודים כגון הרמן כהן ועמנואל לווינס, שבעיניהם היחס לאל שמעבר לעולם מספק "מצפן מוסרי" מחוץ לשדה הכוח של המדינה. מעבר להוויית הבשר, שעסוקה בשימור עצמה, היחס לאחרות מקנה ליהדות הווייה מסוג אחר, אתי.

ביאליק-רובסון מצמצמת את היחס לאחרות הטרנסצנדנטית לסוד נסתר בלב האינדיווידואל, שמונע כל הזדהות קולקטיבית ומבטל כל השתייכות. לעומתה, לורברבוים (שוב, כמו כהן ולוינס) אומד את עוצמת ההווייה הגלותית דווקא בסגולתה לכונן קהילה.

הוא שואב מהמסורת הפוליטית היהודית את מוסד הקהל, חברה המיוסדת על אחווה ומצווה, לעומת הציבור המדיני המוחזק בכוח הריבון. לורברבוים רואה בקהל הגלות מודל לחברה אזרחית רבת-תרבותית שמקיימת מציאות מוסרית המצמצמת את אלימות המדינה. הוא מציע גם כיוון חלופי למפעל המדינה היהודית, שמחד גיסא אינו חילוני ומאידך גיסא מתנגד לדתיות הלאומית שחזונה ריבונות טריטוריאלית. כמו לוינס ובובר, לורברבוים טוען שהבנת ארץ ישראל כאדמת קודש מפקיעה את התביעה הריבונית ומפקידה ביד ממשלת הארץ לא אדנות אלא משמורת, כלומר חובת דאגה לקיום צדק לא רק ליהודים אלא לכל האזרחים, ולא רק להם אלא גם למשוללי המדינה: הילד, העקור, הפליט, המהגר.

6. שאול מגיד: הכרח הגלות

לורברבוים שרטט קווי מתאר תאור-פוליטיים להתנגדות למדינה היהודית על יסוד מסורת הגלות היהודית. ואילו שאול מגיד, בקובץ המאמרים 'הכרח הגלות: מסות מן המרחק'¹⁴, בוחן את יישום הרעיון על מצבו הנוכחי (לפני 7 באוקטובר) של הדיון היהודי בסוגיית מדינת ישראל.

מגיד מצטרף אל לורברבוים ואל בויארין באבחון הבעיה האקוטית של פרויקט המדינה היהודית כעוול לעם הפלסטיני – דיכוי, כיבוש, נישול – בשם התביעה הריבונית לבעלות יהודית בלעדית בארץ. החזון החלופי הוא קיום דו-לאומי יהודי-פלסטיני. לטענת מגיד, הן תנועת ההתנחלויות והן תנועת ה-BDS, זו בשיח היהודי וזו בשיח הפלסטיני, מחקו למעשה את הקו הירוק וביטלו את ההפרדה בין ישראל לשטחים הכבושים, ובכך סתמו את הגולל על פתרון שתי המדינות. במציאות ובדמיון, יהודים ופלסטינים חיים תחת שלטון אחד. הבררה כיום היא בין שלטון אפרטהייד לבין דמוקרטיה ליברלית, מדינת כל אזרחיה, ברוח תנועת "ברית שלום".

מגיד מדבר על מדינה אחת, ליברלית, ונשמע פחות קיצוני מבוירין, שפתרונו הוא קיום "ללא מדינה". אלא שהתנגדותו של מגיד למדינה היהודית מובילה אותו להנגדה קיצונית יותר בין היהדות למדינה. בגלות, לא כדיאספורה אלא כ-exile, כלומר ביהדות המתנגדת במהותה למדינה, הוא רואה הכרח. ליתר דיוק, הצורך בעינוי הוא חידוש הגלות, משמע שלילת שלילתה. בדומה ללורברבוים, מגיד מזהה את שלילת הגלות גם בציונות הליברלית וגם בדיאספוריזם האמריקני, שלא מתנגדים דיים לציונות הדתית, כי גם עבורם היהודים הם "בבית" במדינה.

מסותיו של מגיד מתחקות במגוון צורות אחר רעיון הגלות במחשבה היהודית המודרנית. אצל פיטר ביינרט וג'ודית באטלר הוא מזהה "זהות יהודית חילונית חדשה" ששואפת לקיום דיאספורי. מבשבים זינגר הוא שואל יהדות רוחנית ללא ריבונות בקרקע, וממרטין בובר הוא שואל את רעיון ההחזקה בקרקע שאינה ריבונית, אינה בעלות, או כהגדרת לורברבוים: "משמורת".

14 Shaul Magid, *The Necessity of Exile: Essays from a Distance*, Ayin Press: 2023.

חשוב במיוחד הוא ציטוט מהרב הרפורמי יחיאל יוג'ין בורוביץ, שפרסם ב-1991 חיבור שכותרתו: 'תאולוגיה ליהודי הפוסט-מודרני': "כל מי שמעוניין ברצינות להיות יהודי, נמצא בגלות ועודנו בגלות גם בירושלים. הגלות הזו נובעת מכך שהאידיאל היהודי שלנו לא התממש בשום מקום בעולם." זה האידיאליזם שמצא לורברבוים אצל לוינס, ושג'סיקה דובוב דוחה בשם הפרגמטיזם של ישעיהו ברלין: גלות כדבקות באידאל שמעבר לריאליה, מה שאפשר לכנות קיום משיחי טרום-גאולי.

מתחדדת כאן הזיקה בין יחס לטרנסצנדנציה שמעבר לעולם, שמעבר לחילוניות, לבין תודעת הגלות כהתנגדות לסדר הנתון. היהודיות המודרנית שבקרה מוצא מגיד את תודעת הגלות המעמיקה ביותר, זו שהעמידה את ההתנגדות המשמעותית ביותר לסדר העולם המודרני, היא היהדות החרדית. השיח של מגיד, והדבר נכון גם ללורברבוים ולרז-קרקוצקין, חובר למהלך פוסט-סקולארי שרואה בחילוניות לא מרד אלא הגמוניה, ושתר אפוא אחר מחשבה ביקורתית לא בצד החילון אלא בצד המסורת, האורתודוקסיה ואף האולטרה-אורתודוקסיה.¹⁵

הספר 'הכרח הגלות' מציע לחשוב מחדש על משמעות החרדיות כהתנגדות לגאולה הכוזבת שמציעה המודרנה במדינה הריבונית. לפי מגיד, הסירוב החרדי לאסימילציה החילונית-ליברלית אינו דחייה אפוליטית של העולם, כפי שהוא מוצג לעיתים קרובות. ההוגים שבהם הוא דן מפגינים מודעות פוליטית עמוקה של התנגדות לאלימות המדינה. זה הבסיס לאנטי-ציונות החרדית שדוחה את המדינה ואת צבאה כתמצית הכוחניות החילונית.

שתי דמויות בולטות בספר. ראשית, מייסד חסידות סאטמר, הרב יואל טייטלבוים, אנטי-ציוני חרדי מרכזי. טייטלבוים פרש את משנתו בכמה כתבים, וביניהם 'ויואל משה' מ-1961 ו'על הגאולה והתמורה' מ-1967 (מבחר רעיונות ותרגומים מתוכם יובא בספרו הבא של שאול מגיד). הרבי מסאטמר ראה בפולחן הכוח הריבוני-לאומי בציונות משיחיות שקר וכפירה בעיקר. כנגדה הוא העמיד את הכרח הגלות כפעולה משיחית של פיזור התורה בעולם לשם הכשרתו לגאולה, פרויקט שאימץ על פי דרכו גם מנחם שניאורסון, הרבי מלובביץ', אדמו"ר חסידות חב"ד.

הדמות השנייה, המוכרת פחות, היא הרב הליטאי אהרן שמואל תמרת ("תאמארעס"). הוא דחה את הציונות לא "משום שהיא חילונית, וגם לא בשל היותה צורה בלתי בשלה של משיחיות, אלא משום שהיא אלימה." תאמארעס הוא דוגמה לביקורת המדינה המודרנית מתוך מחשבה יהודית גלונית. לדברי מגיד, הוא התמקד "במה שהיהדות יכולה להציע לאירופה בעת המשבר הלאומי שבמהרה יתפוצץ כמלחמת עולם, יותר מאשר במה שיכולה הפילוסופיה הפוליטית האירופית להציע למדינה יהודית." היהדות מציעה גלות כ"התייבבות קולקטיבית מחוץ למרחב מדינות הלאום", כלומר אחריות חברתית מעבר לאינטרסים של המדינה. האם החרדיות האנטי-ציונית היא התגלמות הקהילה האתית הבלתי אלימה שלה קראו לורברבוים ולוינס?

15 למשל אסכולת "האורתודוקסיה הרדיקלית", ראו למשל John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1999.

אולם מגיד אינו אנטי-ציוני, אלא "קונטרה-ציוני". כלומר, הסתמכותו על מחשבת הגלות לא נועדה להתנגד למדינת ישראל מעיקרה, אלא לשם תיקונה. ההוגה המרכזי שעליו הוא נסמך הוא שמעון גרשון רוזנברג, הרב שג"ר, שאת מסתו 'על הדתיות הפוסט-ציונית'. דרשה ליום העצמאות' מתרגם מגיד בספרו.¹⁶ המסה מכוונת נגד הציונות הדתית ברוח הרב קוק. שג"ר רואה בקוקים מודרניים שנטש את הגלות והתייצב כגאול, כאדון בעולם, ככוח טבע. כמו בויראין, הוא מוקיע את האחדות התרבותית שמבקשת המודרנה להשליט במדינה ורואה בה מעשה דיכוי. לאלטרנטיבה קרא שג"ר "דתיות פוסט-ציונית" או "פוסט-ציונות דתית". זהו שילוב בין מיסטיקה בנוסח רבי נחמן מברסלב לבין פוסט-מודרניזם הדוגל בהבדל ובריבוי רב-תרבותי. הרעיון הוא לבטל את ההגמוניה הציונית ולתת מקום שווה בארץ לתרבות החרדית ולתרבות הערבית. מגיד מתאר את חזונו של שג"ר כ"גלות בארץ ישראל", שתכליתה דו-קיום יהודי-פלסטיני.

יש להקשות ולתהות עד כמה חזון המדינה הדו-לאומית של מגיד באמת דורש גלות. מרטין בובר ו"ברית שלום", למשל, לא דגלו בגולה אלא בגאולה סוציאליסטית. גם שג"ר מדבר על "שלום פרדוקסלי הרואה את האחר, הערבי, כשייך למולדת, בלי לוותר על תחושת הבית במולדת."¹⁷

ככל שחידוש הגלות משמעו התנכרות למוסדות המדינה הליברלית, הדבר משתמע לשני פנים. מגיד ממקם את עליית הפוסט-ציונות הדתית בשבר שנוצר בין המדינה לבין הציונות הדתית בעקבות ההתנתקות מעזה ב-2005. בשבר הזה התייצבו המתנחלים נגד המדינה כביכול כילידים המגינים על ארצם מכוח זה. סיפור מסעו האישי של מגיד כאמריקני צעיר לתוך תנועת ההתנחלות והחוצה ממנה, אכן מראה את ההתנחלויות כמעין קונטרה-תרבות, "שילוב של הרב קוק, א"ד גורדון ובוב מארלי". הקונטרה-ציונות היוצאת מהקוקטייל הזה עשויה לטפח תושבות ללא ריבונות, קצת בנוסח הרב מנחם פורמן, שתקדם אחוות שכנים יהודית-פלסטינית. מאידך גיסא – וזו נבואת קארל שמיט המתגשמת עלינו – המרד המתנחלי עלול להשתלט על המדינה, לשחרר את הריבונות מכל רסן ולחולל, מתוך שיכרון גזענות משיחי, מה שעדי אופיר מתאר כאלימות אלוהית חסרת גבולות.

7. אמנון רז-קרקוצקין: גלות בארץ ישראל

הסקירה שלהלן האירה שתי מגמות הפוכות בהתנגדות העכשווית למדינה היהודית בשם הגלות: האחת דוחה את המדינה היהודית כרעיון דתי לטובת החילוניות, ואילו השנייה דוחה את המדינה היהודית כדתיות מחולנת לטובת המסורת היהודית. אמנון רז-קרקוצקין, פרופסור להיסטוריה יהודית באוניברסיטת בן-גוריון, מציע בספרו האחרון, 'תודעת משנה,

16 המסה התפרסמה ברב שג"ר, שארית האמונה. דרשות פוסטמודרניות למועדי ישראל, בעריכת ישי מבורך ואיתן אברמוביץ', תל אביב, רסלינג 2014, 157-180.

17 שארית האמונה, 176.

תודעת מקרא. צפת והתרבות הציונית¹⁸, ניתוח מורכב להבנת יחסי העומק בין שתי המגמות הללו, ולדרך שבה המגמה הראשונה, החילונית, נתונה לביקורת השנייה, הפוסט-חילונית.

פעולתו של רוֹקְרוֹצְקִין חלה לא רק על ההיסטוריה אלא גם על ההיסטוריוגרפיה. בניגוד להיסטוריוגרפיה לינארית, הוא שואב מוולטר בנימין השראה לכתיבת ההיסטוריה כמאבק, היסטוריה "נגד הזרם". בצל הסיפר ההגמוני, זה שבאמצעותו ריבוני ההווה מייסדים את עתידם על העבר, ההיסטוריון הבנימיני מחפש בעבר רגעים שבהם מופרע הַמִּשְׁךְ ההגמוני. הוא חושף התרחשויות שאינן רק נסיבות המסבירות את מצבו הנוכחי של הכוח, אלא מתנגדות לכוח ובכך מהוות "חיווי נסתר לעבר הגאולה". זו התמצית התאורפוליטית של ההיסטוריוגרפיה הפוסט-סקולארית.

המאבק ההיסטוריוגרפי שמנהל רוֹקְרוֹצְקִין נסב על הבנת המודרנה עצמה. כפי שעולה מכותרת הספר, זהו מאבק בין שתי תודעות, שני נרטיבים, האחד הגמוני והשני נתון בצלו. שני הסיפרים הם תאולוגיים, במובן זה שהם מאפיינים את העת המודרנית כזמן של העדר האל, זמן שבו האל נעלם ממקומו בעולם, ממרכז התרבות. טענת העומק של הספר היא ששתי תודעות המודרנה מחוברות לשתי תודעות קיום יהודי בארץ ישראל, הנבנות על שתי מסורות טקסט: "תודעת משנה, תודעת מקרא". המקרא מצוי ביסודה של תודעה מודרנית הגמונית, שלא רק מתחרה בתודעת המשנה אלא מוחקת אותה. ההיסטוריוגרפיה של רוֹקְרוֹצְקִין מתנגדת למחיקה, וזאת בראש וראשונה על ידי גילוייה.

הנרטיב ההגמוני שייך לתרבות המודרנית ההגמונית, המערבית. התודעה המערבית השלטת מבינה את העדר האל בעת החדשה כשילוב של פרוטסטנטיות מחד גיסא ושל חילון מאידך גיסא. מדובר במהלך דואליסטי: מכאן, העדר האל הוא שחרורו מהעולם לטרנסצנדנציה רדיקלית, שאלה אין גישה אלא לרוחניות אינדיבידואלית פנימית, לאמונה פאולינית. ומכאן, שחרור האל מהעולם גם משחרר את העולם מהאל, ומתפרש כגאולה חילונית של החומר.

המודרנה המערבית מבינה את העדר האל כמתן חירות לאדם להרגיש בבית בעולם ולעשות בו כשלו. מתוך כך, לפי ובר (שאליו מפנה רוֹקְרוֹצְקִין), הקפיטליזם; מתוך כך, לפי היידגר, הטכנולוגיה; ומתוך כך מה שמכנה רוֹקְרוֹצְקִין "המילניאריזם של הקדמה", הגורם שמניע את ההתפשטות הקולוניאלית ומקיים את האבסולוטיזם של ריבונות המדינה. ביקורתו של רוֹקְרוֹצְקִין כלפי המודרנה המערבית מייצרת מחלוקת מול פרויקטים חילוניים כמו המראניזם של ביאליק-רובסון, האסימילציוניזם של דובוב, הדיאספוריזם של בויארין והשמיטיאניזם של טרום.

רוֹקְרוֹצְקִין סבור כי הנרטיבים התאורפוליטיים של המודרנה מתבטאים בתפיסות של הזיקה היהודית לארץ ישראל ושל היהדות עצמה, כלומר של הטקסט היהודי. הנרטיב המערבי החילוני-פרוטסטנטי רואה במודרנה גאולה של האדם מהדת, אבל גם של הדת

18 אמנון רוֹקְרוֹצְקִין, תודעת משנה, תודעת מקרא. צפת והתרבות הציונית, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2022.

מההיסטוריה האנושית, וזאת על ידי חזרה למקור הדת במקרא (אם התנ"ך ואם הברית החדשה) כשהוא מטוהר מכל מסורת פרשנית, סולה סקריפטורה.

המודל שהשחרור הלאומי המודרני מוצא לעצמו במקור התנ"כי הוא בני ישראל הכובשים את הארץ המובטחת. מכאן התפקיד הפרדיגמטי, בתודעת המערב, של שיבת האומה היהודית כריבון גולה לארצו, כלומר של הציונות. המודרנה הלותרנית-המחולנת מתגשמת בתודעת יהודים שבראי התנ"ך מדמים את עצמם לעמו של יהושע בן-נון, ואת פלסטיין-פלשתינה לארץ כנען. הכיבוש הציוני משחזר את הגיאוגרפיה המקראית כמופת לקולוניאליזם האירופי. ניתוח זה מאשר את הזיקה בין אתוס המדינה היהודית לבין ההתנגדות החילונית לו מצד עדי אופיר, שבדומה למרטין לותר משיב את היהודים למקורם במקרא, בבחינת ראשית גאולתם מהיהדות.

המודרנה המערבית מנציחה את אדנותה בהסתרת חלופתה, וההתנגדות להסתרה היא לב ספרו של רוֹ-קרקוצקין. בצל נרטיב המערב הוא מצביע על רמזים להוויה מודרנית אחרת, מודחת, מזרחית. מול המערב הפרוטסטנטי, ציונה של המודרנה האוריינטלית הוא מוסלמי, והספר מצביע על זיקתה במערב לקתוליות, ויש להוסיף את הנצרות האורתודוקסית, המזרחית. תודעה מודרנית זו תופסת את העדר האל לא כניתוק הטרוסצנדרנציה מהאימננטיות, כגאולת העולם, אלא אדרבה, כהתחזקות המתח בין העולם לאל, כהתחדדות התודעה שהעולם טרם נגאל. מכוח נרטיב זה אין האדם חש בעולמו בבית, כאדון, אלא כמצוי במקום לא לו, בגלות. אין הוא שש על מות האל ומתמסר לגוף ההווה, למידיות, אלא, אדרבה, הוא נאחז ביתר שאת בכל האמצעים שמתווכים בינו לבין האלוהות הנעדרת. המודרנה המזרחית, בקצרה, מתמסרת למסורת.

היהודיות המקיימת את התודעה המזרחית היא גלותית, והגולה המובהקת, המודרנית, היא ישראל שהוגלה מהגלות (בספרד) ועבר לגלות בארצו. "החיווי הנסתר" שההיסטוריוגרפיה הבנימינית של רוֹ-קרקוצקין מבקשת לגאול מההיסטוריוגרפיה הציונית, הוא רגע מרוכז של קהילת גלות יהודית בארץ ישראל העות'מאנית ברבע השלישי של המאה ה-16, בעיר צפת. "הרגע של צפת" מכנס קבוצת אישים שעיצבו את פני היהדות בעת החדשה המוקדמת לאחר גלות ספרד, ובראשם רבי יוסף קארו, מחבר בית יוסף ושולחן ערוך, רבי יצחק בן שלמה לוריא אשכנזי, אבי קבלת האר"י, וכן המקובל משה קורדובר, המשורר ישראל נג'ארה, רבי שלמה אלקבץ ועוד.

בניגוד לציונות, המתעצבת על ידי חזרה לותרנית למלכות יהודה התנ"כית, תודעת צפת מתייחסת על יהודי ארץ ישראל לאחר החורבן, מקומם של אלה אינו בירושלים אלא בגליל, ושיחם אינו נבואי אלא רבני. זו אינה תודעת מקרא אלא תודעת משנה, לא מקור אלא מסורת. ליתר דיוק, מדובר בתודעה תנאית, אשר בשיח צפת העמידה את המסורת לא רק כמשנה, אלא גם כקבלה, שניתנה בזוהר מפי רבי שמעון בר-יוחאי.

אומת צפת אינה מיוסדת על יהושע בן נון, כובש הארץ, אלא על ר' שמעון בר-יוחאי המקיים גלות בארץ ישראל. החיבור דרך רשב"י בין משנה לקבלה, בין קארו ללוריא, בין חוק לנרטיב, הוא מרכזי לחזון הגלות הצפתי לפי רוֹ-קרקוצקין. הוא מתנגד לסיפור הנפוץ, מאסכולת גרשום שלום, על גלות השכינה בקבלה הלוריאנית כזרע המשיחיות ההרטית של שבתי צבי וממנו אל היהדות החילונית – נרטיב יסוד גם בציונות וגם במראניזם

הפאוליני של ביאליק-רובסון בעקבות דרידה. בצפת, טוען רז-קרקוצקין, המודעות לגלות האל לא הובילה לזניחתו ולהכרזה על גאולה חילונית, אלא דווקא להבנה מחודדת של קלקלת העולם ושל הצורך בתיקונו מכוח המצוות. עיקר מורשת האר"י הקדוש היא לא השבתאות, אלא שולחן ערוך.

אם לורברבוים מציב, מול המדינה היהודית, את קהילת הגלות כחברה אזורית פלורליסטית; אם שאול מגיד מדבר על ההתנגדות למדינה מצד תפיסות של אנטי-ציונות חרדית או קונטרה-ציונות מתנחלית פוסט-מודרנית, הרי שאצל רז-קרקוצקין גילומה המודרני של הגולה היהודית היא המזרחיות המסורתית, שמתנגדת לא רק למדינה היהודית אלא לתאולוגיה הפוליטית של המערב בכלל. 'תודעת משנה ותודעת מקרא' ממקם את ההתנגדות היהודית למדינה היהודית בצפת העות'מאנית, כלומר במרחב המוסלמי-ערבי, שהוא מרחבה הממשי של מדינת ישראל כיום.

*

הריבונות המדינית היא חזונו העליון של הדמיון הפוליטי המודרני. הקמת המדינה נתפסת כרגע השחרור, העצמאות, הגאולה משעבוד, סוף הגלות. אולם, כפי שהבחין דני טרום, המדינה הריבונית האירופית לא מספקת גאולה, אלא להפך, מקלט בעולם ללא גאולה, בעולם שחוקו מלחמה.

הטעות שמנציחה את הרוע היא לא רק לבלבל בין המדינה לגאולה, אלא לראות במדינה מקלט מפני המלחמה. כי המדינה עצמה, כמו שמסבירים עדי אופיר ומנחם לורברבוים, היא המלחמה, היא ה"לוייתן", שאינו מגן מפני האלימות, אלא הוא התגלמותה. וההתגלמות הקשה ביותר של אלימות המדינה המודרנית היא לא המלחמה בין המדינות, מלחמת העולם, אלא אלימות המדינה האירופית נגד מה שנתפס כחיצוני לה, כמה שמצוי מחוץ למדינה ולחוקי המלחמה: כגון יהודי אירופה והעמים הלא-אירופיים.

מדינת ישראל, במובן זה, היא מדינה אירופית. הריבונות היהודית בארץ ישראל, כביכול גאולה, כביכול מקלט, הווייתה בפועל היא שלילת אחרותה. קודם כול, האחרות הלא-אירופית, הפלסטינית. כפי שמראה רז-קרקוצקין, הציונות לא שללה את אירופה, אדרבה, היא מימשה את השלילה האירופית של האסלאם ושל העולם הערבי באמצעות מחיקת פלסטין. הווייתה של ישראל היא הוויית הנכבה, השואה הפלסטינית, שאינה בעבר אלא בהווה, ושמה כיום עזה.

אך מדינת ישראל היא אירופית גם בשלילת היהודים, וזאת משני מיקומיהם, לפי הגיאוגרפיה של בויארין. ראשית, המדינה היהודית הריבונית מנכרת את היהודים – מגלה אותם – ממקומם "כאן" בארץ ישראל, כלומר ממצאיותם הממשית במזרח התיכון. שלילת פלסטין מנציחה את יהודי ישראל ככובשים, כמתנחלים, כקולוניאליסטים. שנית, הריבונות היהודית שוללת את היהדות עצמה כמסורת של גלות, וזאת לא במובן חילוני, כדיאספורה או כריבונות אבודה, וגם לא במובן דתי, כרוחניות א-פוליטית, אלא כהתנגדות לריבונות המדינה ולאלימותה.

משמעותה הנוכחית של מחשבת הגלות היא שלילת שלוש השלילות: של פלסטין, של

היהודים ושל היהדות. רעיון הגלות מכוון לסיום שלילת פלסטיין ללא רצח העם הפלסטיני, על ידי צמצום הריבונות היהודית בארץ ישראל. רעיון הגלות מכוון לצמצום הריבונות היהודית ללא הגליית היהודים מארץ ישראל, על ידי השתלבות היהודים במרחב הערבי והאסלאמי. רעיון הגלות מכוון להשתלבות היהודים במרחב ללא מחיקת היהדות, אלא דווקא על ידי שיקומה כמסורת של הוויה חברתית שמהותה אינה כוח ריבוני. בתוך הלשון, רעיון הגלות משמעו ניתוק הלשון העברית מהמדינה העברית, על ידי התנגדות לשלוש המחיקות שחוללה העברית הישראלית הריבונית: מחיקת הערבית, מחיקת הערבית-יהודית ומחיקת היהודית. ראשית, שיקום הגלות בקיום העברית יתנגד למחיקת הערבית כלשון הארץ, לשונם של תושביה הלא-יהודים, לשון פלסטיין. שנית, רעיון הגלות יתנגד למחיקת הערבית מלשונם של יהודי ארץ ישראל, כלומר הערבית היהודית. שלישית, מחשבת הגלות תתנגד, בתוך הלשון העברית עצמה, למחיקת ההוויה הלשונית היהודית הגלותית, שאינה ריבונית, אינה תקנית, אלא קרועה בין לשון הדיבור ללשון הקודש, לא שפה ברורה אלא – כדאמר עודד שכטר משום יואל טייטלבוים – לשון משובשת.