

בראש מאמרו "הלם העצמאות: היהודים בשירה הישראלית המוקדמת" מעיף דן מירון מבט על כלל השירה העברית המודרנית ומגדיר אותה הישג של התרבות העברית הציונית החילונית (Miron 2010, 424). בכך מבטא מירון דעה מקובלת בקרב חוקרים ומבקרים, שלפיה הספרות העברית החדשה היא ספרות חילונית. אמנם היו שעמדו על הבעייתיות בהשקפה זו, שכן יצירתם של רבים – בהם ענקי ספרות כמו ש"י עגנון, אורי צבי גרינברג ואחרים – רוויה התבטאויות לא חילוניות בעליל, אך למרות זאת היא שרירה וקיימת. ספר זה בא לערער על דעה רווחת זו. אין להכחיש כמובן שבמאה וחמישים השנים האחרונות התרחש תהליך חילון בתרבות העברית, אך לטענתי זהו תהליך שטרם בא אל סיומו. מדובר במגמת חילון ולא בחילוניות גמורה. יתרה מזו, אין ודאות שזה המסלול היחיד, ואף לא העיקרי, שבו צועדת התרבות העברית עד עצם הימים האלה. וכדברי טלאל אסד על הלאומיות בכלל, אמנם החילוניות הלאומית מעמידה עצמה בניגוד לאל אבל אין היא מופיעה כחלופה מוחלטת וסופית לו. מדובר במעין תהליך של ניתוק הדרגתי מהאל, אבל זהו תהליך שלעולם אינו מגיע לכלל השלמה. אדרבה, לעתים קרובות התרבות חוזרת בה ממגמת החילון ומתקרבת אל האלוהות (Asad 2003, 1).

חריגה בולטת מן הדעה השלטת במחקר ובביקורת בעניין חילוניותה של הספרות העברית המודרנית מבטא דב סדן, מן החוקרים הדגולים של הספרות היהודית במאה העשרים. סדן צידד בתפיסה של כוליות המרחב הספרותי היהודי, בכל הלשוניות ובכל הזרמים, ובכלל זה החסידות וההשכלה. הוא הציב את הדת כגורם המאחד בהתפתחות הרוחנית של העם היהודי – גם בתחום הספרות – התפתחות שנעה לדעתו, כבמהלך הגליאני טלאולוגי של הרוח, לקראת שלטונה של הדת (סדן תשכ"ב). אמנם סדן, שהלך בעניין זה בעקבות מורה נבוכי הזמן של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), היה אדם מאמין. אך שלא כמו החוקר הדתי ברוך קורצווייל, הוא לא ראה בחילוניותה של הספרות העברית החדשה מאפיין מובהק שלה.

לעניין זה יפים דבריו של גרשם שלום. במכתב מפורסם לפרנץ רוזנצוויג מ־26 בדצמבר 1926, מכתב שישוב ויזכר בספר, כתב שלום שחילונה של הלשון העברית במסגרת הגשמת הציונות אינו בגדר עובדה מוגמרת. השפה העברית אינה יכולה להפוך לחילונית לחלוטין, והשימוש בה לצרכים חילוניים כרוך בהדחקה. התשתית התיאולוגית של לשון הציונות, טען שלום, כלומר הרובד הדתי העומד ביסוד השפה נותר טבוע במילותיה, בדקדוקה ובהשתמעות של ביטוייה, הוא בבחינת כוח סמוי ומודחק שעתידי לפרוץ אל פני השטח (שלום 1989, 59). השימוש החילוני בשפה גורם לדובריה להאמין שאינה אלא משטח ישר, רציף

וחלק שאפשר לצעוד עליו בביטחון, כמו עיוור הסבור שאין לפניו מכשול. אבל ביטחון זה אינו אלא אשליה. מה שנדחק לירכתי התודעה נותר מאיים כההם פעורה, אשר מכילה את האפוקליפסה וסכנות לא צפויות אחרות. הרובד הדתי בלשון, משמע העוקץ האפוקליפטי שאליו מובילה הדינמיקה התיאולוגית, לא נעלם אלא הודחק; הוא משוקע בקרב ילדינו, ויבוא הרגע שבו ייפקחו העיניים ויתברר שאי-אפשר לרוקן את השפה העברית ממלאותה הדתית במחי החלטה. ריקון המלאות בשפה העברית – היא המלאות התיאולוגית, הטומנת בחובה את ההבטחה האפוקליפטית – פירושו "הפקרת השפה עצמה" (שם). ניסיונם החוזר ונשנה של יחידים לכפור ברובד הדתי של השפה לא יצלח; התהום לעולם תשוב ותיפער, והנפילה אליה תהיה הקורבן שיקריב הכלל.

בעקבות שלום אפשר לטעון שכתובת ספרות חילונית בלשון העברית גם היא תוצר של עיוורונה של התרבות הציונית – היא עושה אקטואליזציה וחילון של לשון מקודשת מבלי להבחין בתהום הפעורה לפניו. השימוש החילוני בלשון עלול להביא להתפוצצות – ואחריה יפרצו מטענים דתיים, גם משיחיים, אל פני השטח. מטענים אלו יביאו לפירוש המציאות בדרך מסוימת ובעקבותיו, התנבא שלום, להתנהגות הרת אסון. טקסטים חילוניים רבים מכחישים, במסגרת השיח הספרותי הלאומי ההגמוני, את הרובד התיאולוגי של השפה. אבל בעשותם כן הם גם מעלים, בעל כורחם, את המוכחש אל פני השטח ומראים דווקא את הזדקקותם הרבה למקורותיהם התיאולוגיים. הספרות הלאומית החילונית מאופיינת אפוא באמביוולנטיות עמוקה ביחס לדת. לעתים קרובות מדובר בספרות שלכאורה מתארת את ההווה הישראלית הציונית-חילונית, בלי להידרש לכוחות עליונים כלשהם המדריכים ומכוונים אותה; אך לא פעם התשתית התיאולוגית פורצת ועולה – כך למשל אצל אמיר גלבע, פנחס שדה, אהרן אפלפלד, יאיר הורביץ, יונה וולך, רבקה מרים ובנימין שבילי (בר-יוסף 2005, 247–279), וכך אצל היוצרים והיוצרות שבהם יעסוק הספר.¹

מרבית הספרות העברית במאה העשרים נכתבה ונקראה במסגרת התרבותית של הלאומיות הציונית המודרנית. היא הייתה חלק ממנה והייתה שותפה להנחותיה המרכזיות ולאתוס ההגמוני שלה. הציונות הייתה החממה שבה צמחה הספרות העברית. הספרות ינקה ממנה, בנתה אותה ולא פעם התגוששה אתה. בכך התאימה הספרות לאחת מהצהרותיו העיקריות של הזרם המרכזי בציונות לאורך המאה העשרים – הצהרת החילוניות. אבל לאמתו של דבר לא הצליחה הציונות להשתחרר מן המורשת התיאולוגית שלה. למעשה היא לא ביקשה כמעט מעולם את מה שנראה בהיסטוריה המודרנית כבלתי אפשרי – להבחין את הדת היהודית מן הלאום היהודי. כשקמה מדינת ישראל ב-1948, היא הוגדרה לסירוגין "בית לאומי לעם היהודי" ו"מדינה יהודית". שלא כבמדינות לאום אחרות, בישראל

1. לדיון בתיאולוגיה הפוליטית ברומן הישראלי ראו פלד (בדפוס).

מעולם לא הופרדה הדת מהמדינה ושתי ההגדרות של היהדות - כלאום וכדת - משמשות בה בערכוביה. מדינת הלאום הציונית המודרנית נשארה חילונית בתפיסתה העצמית, אך הן מוסדותיה והן תרבותה רוויים בתפיסות תיאולוגיות ובביטויים דתיים-יהודיים. על הממד התיאולוגי של הציונות כתב אמנון רז-קרקוצקין:

השילוב בין השפה התיאולוגית לבין המינוח הלאומי-רומנטי מגלם בתוכו את מקומה הייחודי של התודעה הציונית כלפי הדגם הלאומי בכלל, ומתוך זה גם כלפי הביטויים השונים של הלאומיות האירופית. במובן זה, וכפי שייבחר בנפרד, החילון ו"ההלאמה" של המושגים הדתיים מסמנים את הממד הקולוניאלי של תודעה זו, ואת אופייה הייחודי. גם הממד התיאולוגי איננו בלעדי לציונות, ומצוי במוקד של תודעות לאומיות רבות, באירופה ובמקומות אחרים. הציונות התייחדה בכך, שהתודעה הלאומית היתה בה מלכתחילה בבחינת פרשנות למיתוס הדתי ולא תחליף לסיפור שעמד במוקד הזהות הקודמת, כפי שהיה הדבר בהקשרים אחרים (שגם בהם יוחסה לזהות הלאומית משמעות דתית). כלומר, לא רק שלתיאור האומה יוחסו היבטים תיאולוגיים, אלא שהתודעה הלאומית מאליה היתה בגדר פרשנות חדשה למיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי, תוך התאמתו לתפיסת ההיסטוריה האירופית, ובפרט תוך קבלת נקודת הראות האירופית אודות ההיסטוריה. ה"שיבה אל ההיסטוריה" משמעותה היתה השתלכות כיהודים בתוך הסיפור האירופי. מושג ה"שיבה" מבהיר את נקודת המבט שממנה נעשית פרשנות זו, ותוך כדי כך הוא מגשר בין שתי השפות הללו, ומבהיר את היחס ביניהן. עניין זה קשור במיוחד לכל הנוגע להגות שהוגדרה כחילונית, אשר התנערה מהמחויבות כלפי השיח ההלכתי והדיון התיאולוגי הגלום בו. המגמה לחילון התודעה הדתית לא התבטאה בניטרול, או בניתוק מן המיתוס, אלא בפרשנות הלאומית שהוענקה למיתוס. הסקולריזציה התבטאה בהלאמתה של הדת, מצד אחד, ובהענקת משמעות תיאולוגית לפעילות הפוליטית, מצד שני (רז-קרקוצקין 1999, 261).

את המודל ההיסטוריוגרפי המסורתי המצביע על התפתחות דיאלקטית לקראת מימוש הלאומיות המיר רז-קרקוצקין בדינמיקה רווית יחסי כוח. בכך הוא תרם לפוליטיזציה חיונית של המודל ההיסטוריוגרפי השגור, שערך לדינמיקה הזאת דה-פוליטיזציה מרחיקת לכת. הלאומיות, ולענייננו הציונות, מארגנת את עולם התופעות באופן שיתאים לסיפורה ובכך ישרת את מטרותיה הפוליטיות מבלי לחשוף את הפוליטיות שלהן. במקום תיאור רווי יחסי כוח היא מעדיפה להציג סיפור של התקדמות "טבעית" ומובנת מאליה לקראת הסוף הטוב. השלמת סיפור הגבורה וההצלחה של הציונות היא התכלית היחידה, ולכאורה אין כל אינטרס אחר המניע אותה.

אין ספק שפרשנותו של רז-קרקוצקין מקדמת מאוד את הבנת הדינמיקה המורכבת של היחס בין החילוניות לבין הדתיות בציונות. עם זאת, גם ניתוחו מתבסס בסופו של דבר על הטלאולוגיה הליניארית של הסיפור הלאומי: גם

על פי תיאורו הסיפור הלאומי מתקדם לקראת תבנית מוגדרת של יחסי דת ולאומיות חילונית; וגם הוא משמר את הבינאריות הבסיסית – אפשר להיות חלק מהסיפור הלאומי (ובמסגרת זו להיות מערבי או מזרחי) ואפשר לעמוד מחוץ לו; אפשר להיות דתי או חילוני. הנאמנות לקטגוריות הללו משמרת את יחסי הכוח הקיימים ביסוד המיון הבסיסי הזה. נוסף על כך, גם תפיסת הלאומיות של רז-קרקוצקין תואמת את התפיסה המסורתית. מדובר בלאומיות מערבית שאפשר לחבור אליה, ואז להיות מערבי, או שלא לחבור אליה, ואז להיות מזרחי. על פי התבנית שבתוכה נעשית הפעולה הסיפור הלאומי הוא הומוגני וליניארי, ולכן גם הקיום הפרדוקסי או הסתירתי בתוכה מתברר רק על רקע קבלתה של תבנית זו. יתרה מזו, פרשנות זו משמרת את ההנחה כי הלאומיות החילונית באה בסדר ההיסטורי אחרי הדת. כמו פרויד, שבדינו ב"איש הזאב" אפיין את הדת כשקולה לילדות (Lawton 1994, 144–145) – ומכאן שהחילונית שקולה לבגרות – וכמו בנדיקט אנדרסון, שתיאר את הופעת הלאומיות המדומיינת כמאוחרת לדת (אנדרסון 1999), גם דגם זה מקבל את מבנה הרצף ההתפתחותי מדת אל לאומיות חילונית.

חסרונו העיקרי של הדגם הליניארי הבינארי הוא שאינו מספק שפה ואוצר מילים שיאפשרו לאפיין סיטואציה מורכבת שאינה עולה עמו בקנה אחד. חיסרון זה מוביל בסופו של דבר לכפיית קטגוריות של חשיבה לאומית הגמונית על תופעות שחורגות ממנה. כדי לחשוף את הפוליטיקה של הסיפור ההגמוני הזה יש לקרוא את הארכיון האזרחי והלאומי קריאה "נגד כיוון השיער" (against the grain), שמבקשת להתרכז דווקא בנקודות העיוורות, בשתיקות ובחריגות מן הסיפור הליניארי והטלאולוגי של הלאומיות. זיהוי החריגות יסייע לחשוף את הפוליטיקות של הנרטיב הציוני, המסתתרת מאחורי מראית העין של הגמוניות הרמונית הערוכה על פי דגם של שינוי אגב רציפות תכליתית. בכוחה של קריאה כזאת לשבור את הגנאלוגיה של המערב, ולערער על המודרניות כהסבר היסטוריוגרפי כולל ואחרון. כך יצא ז'ק דרידה, בביקורתו על "המיתולוגיה הלבנה" – כלומר על המטפיזיקה של הנוכחות, המעדיפה את הנוכח בחזית ודוחקת את ה"אחר" – נגד הצבות בינאריות מובהקות כגון מזרח-מערב, ומסורתי-מודרני (Derrida 1982, 213); ונראה שלכך מתכוון גם הומי ק' באבא במושג "בין לבין" (in-between) – המרחב שנושא את נטל המשמעות של ייצור התרבות (Bhabha 1994, 19–39).

אין מדובר בסתירה לוגית או פוליטית בין עמדות, אלא בקיום אמביוולנטי שההיסטוריוגרפיה הציונית אינה נותנת לו מקום. הנרטיב הציוני מבקש לנטרל את האמביוולנטיות, בין השאר באמצעות התבנית הדיאלקטית של סינתזה הצומחת מעימות בין ניגודים. לעומת זאת, הקריאה הפוסטקולוניאלית והפוסט-לאומית מבקשת להתייחס אל הדת ואל החילוניות שלא על פי הקטגוריות והמושגים הלאומיים השגורים. קריאה כזאת מציגה את הסיפור הלאומי כסמכות

מנכסת ומנרמלת. את תהליך הניכוס הלאומי - של הדתיות מזה ושל החילוניות מזה - אפשר לחשוף בקריאה ביקורתית. מדובר בתהליך מושהה שאינו מסתיים בקיטוב מושלם בין הדתיות לחילוניות בתוך נרטיב לאומי הומוגני וליניארי; אין מדובר בהבדל סתם - בין לאומי ללא לאומי, ובין דתי לחילוני - אלא בהבדל מושהה, כלומר הבדל שנפרס גם בזמן וגם במרחב, הבדל שחותר תחת ההומוגניות והליניאריות של הנרטיב, "דיפראנס" (différance) בלשונו של דרידה (Derrida 1982).

תיאור זה של הנרטיב הלאומי מראה גם שההבחנה בין הקטגוריות המרכיבות אותו רצופה מכשולים ותיווכים. כאמור, ההבדל בין דתי לחילוני אינו חד-משמעי וסופי אלא תוצר של תהליך. ולכן ההצבעה על מקור החילוניות היא לאמתו של דבר הצבעה על תהליך שמתפרס על פני מרחבים של סימון. אין מדובר במקור מוחלט ויציב, ולכן החרגה ממנו, המזמנת את הנס התיאולוגי המוכחש בשיח הציוני, לעולם אינה מלאה.

היחסים בין הדת ובין הלאום הם יחסים פוליטיים. לעתים הולכים השניים יד ביד, ולעתים יש עימות ביניהם. כבר בראשית המאה העשרים אפשר לזהות בבירור, בדמיון הלאומי של הספרות העברית, את מסלול כינונה של תיאולוגיה לאומית, היינו כינונה של לאומיות על ידי הנחות פוליטיות ומדיניות שבסיסן תיאולוגי. התיאולוגיה מתקיימת גם בפוליטי וגם בפוליטיקה המסדירה באמצעות מנגנוניה את חברת בני האדם (Balibar 2002); היא רכיב מכונן של הלאומיות, ופירושה גם דרכי פעולה פוליטיות בשם האל. אך מהי פעולה פוליטית? כך למשל הגדיר יהודה שנהב את הפוליטי:

אציע שהפוליטי הוא מהלך חריג של ערעור המנוסח, במעשה או במחדל, אל מול מערכת הידרכית של כוח - בין שהיא מערכת של שלטון ובין שהיא מערכת של סמנטיקה או של תרבות. הערעור של הפוליטי נגד הסמכות מבקש לחשוף אותה כביטוי של כוח או של אלימות ומבקש ממנה להזדהות בתור שכזאת, ולא כפי שהיא מבקשת להציג עצמה - כמערכת טבעית או מערכת לגיטימית של כוח רציונלי (שנהב 2009, 182).

הדגש הוא אפוא על החרגה ועל החידוש (חידוש כזה מראה למשל ג'ון ברנקמן בנתחו את הפוליטיות של השיר "לונדון" מאת ויליאם בלייק, ובקוראו אותו כערעור על הפטרנליזם וכחיפוש אחר סולידריות פוליטית חלופית [Brenkman 1987, 129]); ולכן אין לראות בתיאולוגיה רק רכיב אוטונומי ביחסים בין בני אדם השייכים לקולקטיב מסוים, ונחוץ להצביע על היבטיה הפוליטיים, הבאים לידי ביטוי בערעור על הסדר הקיים ובשאיפה לחידוש. אך מה קורה כשהחידוש והערעור על הסדר הקיים - או לחלופין הבנייה החדשה וכינון סדר חדש אגב ערעור על הסדר הישן - נסמכים על הדת? הגדרת התיאולוגיה הפוליטית מבית מדרשו של קרל שמיט, שלפיה הפוליטי הוא אנלוגי לתיאולוגי, היא עוגן מרכזי בספר זה. ביסוד הספר ניצבת טענתו של שמיט מ-1922 כי "כל המושגים

הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים" (שמיט 2005, 57). ואכן, כדברי אמנון רז-קרקוצקין שהובאו לעיל, השיח הציוני, למרות הצהרות החילוניות שלו, מעולם לא איבד את קשריו העמוקים לתיאולוגיה והוא הוסיף להגדיר את עצמו אידיאולוגיה יהודית (רז-קרקוצקין 1999, 261). בעבור קרל שמיט הריבון הוא מי שיש בכוחו להכריז על מצב חירום ולהשעות את החוק לנוכח מצב החירום הזה (שמיט 2005, 25). השעיית החוק נעשית באופן דיקטטורי שכן מצב החירום הוא "מחוץ לסדר המשפטי התקף הרגיל, ואף על פי כן קשור בו, כי הוא אחראי להכרעה אם אפשר להשעות את החוקה כולה" (שם, 27). הריבון הוא "הסמכות הגבוהה ביותר, הבלתי תלויה מבחינה משפטית, שאינה נגזרת משום דבר" (שם, 38). על פי שמיט, מעמד הריבון המכריז על מצב החירום אנלוגי למעמדו של האל (שם, 25-30); אך לאמתו של דבר שמיט, שתקף את הליברליזם הפוליטי, לא ביקש לאחד את השניים, כדברי כריסטוף שמידט: חשוב להבין ששמיט אינו מעוניין בתיאולוגיזציה של התחום הפוליטי, כפי שנטען לעתים, אלא הוא שואף לבטל את הזהות, את האחדות ואת הנוכחות התיאולוגית-פוליטית שמאפיינת את האסכולוגיה המודרנית מלסינג ועד ארנסט בלוך. [...] שמיט איננו תופס את המדינה מבעד לזהותה או לאחדותה עם המלכות [שמים] אלא מבעד לשונות בין השתיים. לדידו, את היחס ביניהן אפשר להגדיר רק באמצעות אנלוגיות, כמו האנלוגיה הנודעת בין ריבונות האל לריבונות המלך. שמיט מבקש אפוא להפריד הפרדה חדה בין התיאולוגי הפוליטי, בין המלכות למדינה, בין מלכות האל למלכות הארצית, כדי להבין כל אחד מהם מתוך החוקיות הייחודית שלו (שמידט 2009א, 24).

מטרת שמיט הייתה אפוא להבחין בין התיאולוגיה לפוליטיקה ולבסס את הריבונות כתחליף מלא לסמכות האלוהית. אלא שגם אם "שמיט מדבר מתוך מקום שבו ההפרדה בין הפוליטי לבין התיאולוגי היא עובדה מוגמרת" (שיינפלד 2009, 112), לא נראה לי שאפשר להסיק מכך, כפי שהסיק אלי שיינפלד, ש"הפרדה מהותית זו היא תנאי מוקדם לאנלוגיה, שכן כל אנלוגיה מתקיימת רק בין תחומים נפרדים" (שם). אמנם אנלוגיה מתקיימת בין תחומים שונים אבל לא דווקא בין תחומים נפרדים לחלוטין. כמעט כל מטפורה שבנויה על אנלוגיה כוללת בתוכה, זה לצד זה, את השונה ואת הדומה. לכן, את ההפרדה המוחלטת בין הפוליטי לתיאולוגי הייתי ממקם בעתיד הפוליטי הנורמטיבי שמסרטט שמיט, שבו הוא מבקש להמיר את הליברליזם הפוליטי בריבונות שסמכויותיה בלתי מוגבלות והיא שואבת אותן מתוך עצמה בלבד (שם, 115). המצב הקיים הוא אפוא מצב של תהליך, שבסופו כל המושגים של תורת המדינה המודרנית יהיו "מושגים תיאולוגיים מחולנים" (שמיט 2005, 57; שמידט 2009ב, 22). נראה אפוא שבתיאולוגיה פוליטית שמיט מציג את הרצוי כמצוי. לדידו המצב הרצוי יושג במלואו בשלב ההכרעה, כאשר הריבון יכריז על מצב חירום וייקח לידייו את כל סמכויות השלטון. נראה לי שגם אלי שיינפלד מודע לכך ששמיט מציג נורמה

שטרם מומשה. הוא כותב ששלב ההכרעה עתיד ליצור טרנסצנדנציה ריקה, כלומר נטולת אלוהים, וש"שמיט יודע זאת ואף חפץ בזאת. לדירו, ההכרעה חייבת להיות חפה מכל שיקול חיצוני. ההכרעה חייבת להיות יש מאין, ולא היא תאבד את מוחלטותה ואת יכולתה לתת תוקף לחוק" (שיינפלד 2009, 113). שכן גם אם מדובר בהכרעה גורלית, שאמורה להביא להתנתקות מן העבר התיאולוגי, אין פירוש הדבר שהדרך ההיסטורית אליה מנותקת מן התיאולוגיה.

כריסטוף שמידט סבור שדבריו של שמיט על מצב החירות מכוונים לתהליך שבו לתיאולוגיה יש תפקיד מתמשך:

אי-אפשר כלל לחשוב על סדר משפטי בלא תיאולוגיה. המושג אלוהים מופיע בהקשר של התיאולוגיה הפוליטית רק בתור פונקציה אפשרית של ריבונות. ברור כי בשלב זה שמיט מבקש להראות, באמצעות האנלוגיה שבין התיאולוגיה לבין הפוליטיקה, רק דבר אחד: שהחילון גרם לכך שהאפשרות לחשוב על החריגה הולכת ופוחתת. לפיכך, התיאולוגיה אינה תנאי הכרחי לכל מחשבה פוליטית אולם ככל זאת היא נתפסת תנאי מספיק, והכוונה היא לתיאולוגיה התיאוסטית, שלפיה האל הוא הערכאה הריבונית של הבריאה, של ההתגלות ושל הגאולה (שמידט 2009ב, 22).

התיאוריה של שמיט, בהציבה את התיאולוגיה כתנאי מספיק למחשבה הפוליטית, יכולה לשמש כלי פרשני יעיל של הציונות ושל הספרות העברית המודרנית, הנמצאות כאמור בעיצומו של תהליך, לא ליניארי ולא חד-כיווני, של חילון. זהו תהליך שהקרובה ביותר להשלמתו היא אולי שירתו של אורי צבי גרינברג. מבחינתה של שירה זו התהליך כמעט הושלם, ואילו המשורר הוא הריבון שלקח לידייו את כל הסמכויות האלוהיות של הנהגת מלכות ישראל – ועל כן, כפי שנראה בהמשך, הוא מציב עצמו אל מול ג'ורג' השלישי מלך אנגליה כאילו היה שווה לו במעמדו המלכותי. את האנלוגיה השמיטיאנית, שמטרתה הברורה היא הפרדה, אפשר גם לפרש – ברוח עמדתו של גרשם שלום כלפי השפה העברית – כאנלוגיה המצביעה על דמיון ועל רצף, גם אם על פי שמיט הם זמניים ועתידיים לחלוף מן העולם. פירוש זה מאפשר לפענח את המסורת התיאולוגית שמנחה את הציונות ואת מדינת הלאום היהודית שהקימה.

במאה השנים האחרונות נכתבה הספרות העברית כמעט תמיד מתוך מצב חירות לאומי, שעל אופן הנהגתו וניהולו ניטשו ויכוחים רבים. על אף האופי הדמוקרטי של התנועה הציונית, המאבק על דרכה נגזר תמיד מהכרה עמוקה במצב החירות, מצב המחייב פעולה דחופה – ובעיקר נחרצות של הריבון. מכאן נובעת השקפה אחרת הרווחת בחקר הספרות העברית, שגם עליה בא ספר זה לערער – כינונו של סובייקט אוטונומי שבשמו פועלת התרבות העברית במאה העשרים. המאבק על התוויית דרכו של העם בסערות ובמהפכים של המאה העשרים הביא את הספרות העברית לייצג את הלאומיות כקולקטיב ריבוני: הסובייקט הספרותי שהיא כוננה, כמו ההנהגה הספרותית והפוליטית,

מדומיינים בה לעתים קרובות כריבונים, מה שהביא כנראה לנטייה הרווחת לתאר את הספרות העברית החדשה כ"רפובליקה".

אך מיהו הסובייקט שמעניק את סמכותו למעשה הפוליטי? ההיסטוריוגרפיה הציונית של הספרות העברית המודרנית העמידה במרכז את חיים נחמן ביאליק כמנסח האולטימטיבי של הסובייקט הנאור, האוטונומי, תוצרה המודרני המובהק של תקופת ההשכלה. בולט מאוד בעניין זה מחקרו של דן מירון על ביאליק (מירון 1986). מירון הצביע על הדרך שבה בנה ביאליק בשירתו את ה"אני" התלת-פני שלו כמערכת אוטונומית שמפרידה את האני שלו מן הזהות הלאומית הקולקטיבית כדי שיוכל לעצבה ולשלוט בה על פי עקרונותיו, ומכוננת בכך סובייקטיביות שמציינת לצו הנאורות הקנטיאני "העז להשתמש בשכלך".

ואולם, עיון ביקורתי בתולדות הספרות העברית המודרנית מגלה שגם אם הסובייקט שהיא כוננה הוא ריבוני, הוא בעת ובעונה אחת גם סובייקט הטרונומי שהסמכות הדתית עשויה למלא תפקיד מכריע בפעולתו.² הרגע שבו הזהות היהודית הופכת לכלי פוליטי, במיוחד לשם כינונה של מדינה – גם אם הוא רגע מדומיין ועתידי כמו אצל מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – הוא גם רגעה של התיאולוגיה הפוליטית. לשון אחר, ההישענות על הזהות היהודית כמכשיר לכינון מדינה מיוסדת על תיאולוגיה פוליטית.

הספר הזה נכתב מתוך עמדה פוסט-ציונית שקוראת מחדש את תולדות הספרות העברית המודרנית בלי לקבל כמובן מאליו את מיזוג התיאולוגיה והפוליטיקה בתבנית של "מדינה יהודית". עמדה זו נשענת בין השאר על ההכרה שהגשמת החזון של מדינת לאום יהודית דמוקרטית הגיעה למבוי סתום. ישראל, שהוקמה ב-1948 כמדינה יהודית, צעדה מאז '67 בתוואי שסימנה התיאולוגיה של "גוש אמונים", שלפיה הקמת מדינת ישראל, וכל שכן הישגי מלחמת '67, הם שלב בדרך לגאולה. ישראל כבר מזמן אינה מדינה דמוקרטית; הנצחת הכיבוש וייצירת משטר דמוי אפרטהייד הכניעו את חזון מדינת הלאום הדמוקרטית והפכו אותו לשלב חולף בתולדות העם היהודי, שלא ברור מה יבוא בעקבותיו.

אמנם הביקורת הפוסט-ציונית מבקרת בחריפות את מדינת הלאום היהודית אבל עם זאת היא יונקת בעוצמה רבה דווקא ממחויבותה לעם היהודי. היחס לפלסטינים, למשל, אינו כרוך אצלה בהתנערות מן העם היהודי בישראל אלא דווקא להפך – עיקרו קבלת אחריות לאומית לנפכה ב-1948. משום כך אני מקפיד להשתמש במונח "פוסט-ציונות" ולא "אנטי-ציונות"; שכן העובדה שחלק ניכר מן הקולקטיב היהודי הלך בדרך הציונית ובחר להצטרף לפרויקט הקמתה של מדינת ישראל אינה מוציאה את מבקריה של דרך זו מן העם היהודי החי בישראל.

2. תרומה חשובה לבחינת נבכי נפשו של הסובייקט הלאומי ההטרונומי אצל ביאליק יש בספרו של אריאל הירשפלד *כינור ערוך: לשון הרגש בשירת ח. נ. ביאליק* (הירשפלד 2010).

מדובר בתוזה במרחב ובזמן מן הציונות אבל לא בהתנתקות ממנה, שכן קבלת אחריות על מעשיו של הקולקטיב יכולה להיעשות רק מתוכו. הספר הזה נכתב אפוא מתוך עמדה לאומית יהודית ישראלית. הוא מבקש לחזור ולבחון את החיבור בין הזהות התיאולוגית-לאומית לבין המדינה – חיבור שנעשה כבר בוועידת בילטמור במאי 1942, שבה הכריזה התנועה הציונית שהקמת מדינה יהודית היא יעדה הרשמי. כבר אז לא הייתה ההחלטה הזאת מקובלת על כלל התנועה הציונית, וידועה למשל התנגדות "השומר הצעיר" לה. הפוסט-ציונות חוזרת להסתייגות ממדינת לאום יהודית, שהפכה עם הזמן לבעייתית ביותר, ומצביעה על פתרונות לאומיים אחרים, כמו מדינה דו-לאומית. התפיסה המוצעת כאן באשר לקשר בין התיאולוגיה ללאום היא אפוא דו-פנית. מצד אחד היא מבטאת הכרה עמוקה במקומה החשוב של הדת בלאומיות היהודית ומתאמצת לחשוף את ההיבט הדתי בטקסטים ספרותיים שנתפסו כחילוניים; ומצד אחר היא מבטאת ביקורת על הפיכת התיאולוגיה לבסיס פוליטי למדינה.

הספר מאורגן כסדרה של עיונים במקומה של התיאולוגיה הפוליטית בכתבים מרכזיים בתולדות הספרות העברית המודרנית, מכתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ועד לכתובתה הספרותית של רונית מטלון.³ הפרק הראשון דן בספר *חסידיים* מאת ברדיצ'בסקי, שפורסם בשנת 1900. העיבודים שעשה

3. מקצת הפרקים בספר מבוססים על מאמרים פרי עטי שפורסמו בעבר. להלן מראי המקום של הגרסאות המוקדמות של פרקים אלו: "הפוליטיקה של ספר חסידיים מאת מ. י. ברדיצ'בסקי", *אות* 2 (2012), עמ' 29–53; "קרבנות הציונות", מיכאל גלזמן, חנן חבר ודן מירון, *בעיר ההרבה – ביקור מאוחר: במלאת מאה שנה לפואמה של ביאליק*, תל אביב: רסלינג, 2005, 37–70; "ואיפה טור מלכא?": על גורלו של ספר שירים", חנן חבר (עורך), *מחקרים בשירת אורי צבי גרינברג*, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 148–165; "נתן אלתרמן וגבולות החילוניות: על 'שירים על רעות הרוח'", כריסטוף שמידט עם אלי שיינפלד (עורכים), *האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 245–253; "לבד עם השירים", חמוטל צמיר ותמר ס' הס (עורכות), *כתמי אור: חמישים שנות ביקורת ומחקר על יצירתה של דליה רביקוביץ*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 470–497; "תיאולוגיה פוליטית ב'עם לברד' מאת אורי צבי גרינברג", מיכאל גלזמן ואורלי לובין (עורכים), *אינטרקטקסטואליות בספרות ובתרבות: ספר היובל לזיוה בן-פורת*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל אביב, 2011, עמ' 197–204; "Jerusalem, Theology and Social Class: Moshe Shamir's Historical Novel, *The King of Flesh and Blood*," in Alina Mokisak and Shoshana Ronen (eds.), *Polish and Hebrew Literature and National Identity*, Warsaw: Elipsa, 2011, pp. 236–250; "Location, not Identity: The Politics of Revelation in Ronit Matalon's *The One Facing Us*," *Prooftexts* 30 (2011), pp.

ברדיצ'בסקי לטקסטים חסידיים בספרו הלאימו את הטקסטים האלה והעבירו אותם מתחום הספרות המינורית הלא לאומית לתחום התיאולוגיה הפוליטית של הספרות הלאומית המזוהית. ברדיצ'בסקי ביקש לתרגם את הטקסט החסידי לטקסט מודרניסטי אגב שימור קדושתו ובכך יצר ספרות עברית מודרניסטית לא חילונית. הפרק השני עוסק בפואמה "בעיר ההרגה" מאת ביאליק, שנכתבה גם היא בראשית המאה העשרים, בעקבות פרעות קישינב. מבעד לפואמה, שבמרכזה דמות הנביא, הפרק מצביע על האוניברסליזם העומד בבסיס מבנהו התיאולוגי-פוליטי של השיח הציוני. אוניברסליזם זה אפשר לביאליק לכתוב שיר תוכחה נמרץ דווקא נגד היהודים נפגעי הפוגרום. הפרק השלישי והפרק הרביעי עוסקים בשירתו של אורי צבי גרינברג. הפרק השלישי מסרטט את ניסיונותיו של אצ"ג בשנת 1925, בימי העלייה הרביעית, לכתוב ספר שירים בשם טוד מלכא. ניסיונות אלו לא עלו יפה כיוון שהוא לא הצליח לפתח אז בשירתו אמירה תיאולוגית פוליטית ברורה. רק ב-1928 גיבש אצ"ג אמירה תיאולוגית נחרצת, והיא ליוותה את כתיבתו במשך שנים. הפרק הרביעי עוסק בפואמה "עם לבדד" שכתב אצ"ג ב-1930, שבה הוא מתגלה כמנסח המובהק ביותר של התיאולוגיה הפוליטית בשירה העברית. ביטויה המובהק של תיאולוגיה זו הוא בייצוגו של האויב כאחר האולטימטיבי של העם היהודי. ייצוג זה מביא את אצ"ג ליצור שיח גזעני תוקפני עד כדי הוקעת "האויב הפנימי" היהודי. הפרק החמישי עוסק ב"פרקים של ספר המדינה" מאת שמואל יוסף עגנון, יצירה שמציגה עמדה כפולה כלפי הפרויקט הציוני והתיאולוגיה הפוליטית שבתשתיתו. באמצעות האפוריה של הסאטירה עגנון מציג שתי עמדות בלתי מתיישבות: מצד אחד הוא מצביע על ניתוקה של הציונות מקדושת הלשון, ומצד אחר הוא מבקש לשקם את הלשון הקדושה במסגרת המדינה הציונית היהודית. פתרונו של עגנון הוא לבקר את המדינה הציונית מבלי להתחייב לאוטופיה משיחית פוליטית ברורה. הוא שולל את התיאולוגיה הפוליטית של הספרות העברית, אך גם מייחל לתיאוקרטיה של ימות המשיח, שבהם תבוטל הפוליטיות מכול וכול. פתרון זה מאפשר לעגנון לכתוב הן מחוץ לפרויקט הציוני והן כחלק בלתי נפרד ממנו.

הפרק השישי מתחקה על גלגולי החילוניות במחזור השירים "שירים על רעות הרוח" מאת נתן אלתרמן, שראה אור ב-1940. אלתרמן מצביע על הקשיים הרבים בניסוחה של לשון חילונית לספרות העברית. בעיצומה של מלחמת העולם השנייה מצטיירת הדת כמוצא ההכרחי לעצם היכולת להשתמש בלשון העברית, שפה בעלת מטענים תיאולוגיים אינהרנטיים. אלתרמן, כסימבוליסט, הופך את האמביוולנטיות של לשון השיח הציוני לתשתיתה של תיאולוגיה לאומית. הפרק השביעי דן ברומן מלך כשר ודם מאת משה שמיר, שראה אור ב-1954. באמצעות תיאור המאבק בין הפרושים, הכהונה והמלוכה בימי המלך ינאי, פורס הרומן מערכת מורכבת של יצרים ומאבקי כוח בחסות הדת בימי בית שני, מנקודת מבט מרקסיסטית. הרומן ההיסטורי של שמיר חושף

את התיאולוגיה הפוליטית שביסוד תפיסת הממלכתיות של דוד בן-גוריון בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. הפרק השמיני בוחן את שירתה של דליה רביקוביץ, מן המשוררות המרכזיות של "דור המדינה". רביקוביץ מצביעה בשיריה על גבולות האזרחות במדינה, שמתבטאים בחוק, במנהג ובדגל. היא מנסה לכונן את האינדיבידואליזם שלה אל מול האזרחות ובתוכה, ומשלמת את המחיר הכרוך בהיאחזות ב"חיים החשופים" שמחוץ לאזרחות הסמלית. שירתה של רביקוביץ נכתבה מתוך מודעות עמוקה למצב החירום – מצב שיוצר חריגים, יוצאים מן הכלל, ושטומן בחובו משמעות תיאולוגית בהיותו תוצר של הכרעת הריבון/האל. הפרק התשיעי עוסק בשירו של מאיר ויזלטיר "מכתם תיאולוגי", מעין מזמור תהלים מודרניסטי, שפורסם בספרו קק ב־1973. מלבד המחאה על התיאולוגיה הלאומנית שצמחה בישראל לאחר 1967, המאמץ העיקרי בשיר הזה, ולמעשה בספר כולו, הוא לחלץ את התיאולוגיה מכבלי הלאומנות. ויזלטיר מבקש ליצור שיח תיאולוגי חלופי לתיאולוגיה הפוליטית של "גוש אמונים". הפרק העשירי והאחרון דן באירוע ההתגלות בספרה של רונית מטלון *זה עם הפנים אלינו*, שראה אור ב־1995. אירוע זה חושף את האמביוולנטיות העמוקה של הספר כלפי הדת. הרומן חושף את הפוליטיקה של מיקומים (בין השאר המיקום המזרחי) שמייצר "פולחן הצילום", בלשונו של רולן בארת, כתחליף להגדרות זהות. מעשה הצילום מתרחש מתוך שאיפה והיערכות לחוויה של התגלות, כלומר התחברות בלתי אמצעית לכוח טרנסצנדנטי. באמצעות התחקות על מנגנון הייצור של התצלומים מבקש הרומן לשחזר את ההילה, כלומר את ההתגלות של הפנים, לאחר שהיא כבר התמוססה.

ספר זה נכתב בחלקו הגדול במסגרת עבודתי המתמשכת במכון ון ליר בירושלים ובהשראת העיסוק הנרחב בתיאולוגיה פוליטית במסגרת המכון. אני מודה לראש המכון פרופ' גבריאל מוצקין ולפרופ' כריסטוף שמידט על יצירת הסביבה האקדמית שאפשרה את כתיבת הספר. בעבודתי על הספר נסתייעתי בעצותיהם ובהערותיהם של עדי אופיר, אריאלה אזולאי, יעקב אלכוביץ, מיכל ארבל, עמינדב דיקמן, גדעון טיקוצקי, אבידב ליפסקר, דן מירון ויהודה שנהב – יבואו כולם על הברכה. כמו כן אני מבקש להודות לקורא האנונימי של הפרק הראשון (שפורסם בכתב העת *אות*), ולאמי גניה חיבובסקי על התרגום מפולנית. תודה מיוחדת לתלמידותי מורן בנית וחן מנדל על הסיוע שהושיטו לי במהלך הכנת הספר. רוב תודות גם לשרה סורני, לשעבר מנהלת מחלקת הפרסומים במכון ון ליר, על פניה המאירות ועל מקצועיותה. תודה מיוחדת לד"ר טל כוכבי, מנהלת המחלקה כיום, על עידודה ועל מסירותה. אני מבקש להודות מקרב לב לרונית טפיירו על עבודת העריכה המעולה והמדויקת, ליונה רצון על טיפולה המסור בהפקת הספר, ולרחל יורמן על עבודתה המצוינת בהכנת מפתח השמות והעניינים לספר. לבסוף, תודה לאנשי הוצאת הקיבוץ המאוחד על עבודתם המקצועית והמסורה.