

שיבת ציון מעבר לדיאלקטיקת הגלות

שמואל טריגנו

תרגום מצרפתית אבנר לחב

קיומה של ישראל כיום מנסח את שאלת הגלות במונחים חדשים. שלא כבמשך 2,500 השנים הקודמות, אין ניגשים אליה עוד מן ההיבט של שיבת ציון, כפי שנשאו יהודי הפזורה עיניהם אל העתיד ואל קיבוץ הגלויות. קורה ממש להפך; מעתה שואלים את שאלת הגלות מן ההיבט שהתוותה שיבת ציון. שיבה אשר קיומה של מדינת ישראל יכול לגלם אותה, ואף מגלם אותה בפועל בעיניו של רוב העולם היהודי. לפיכך, העיניים נשואות לאחור ולא עוד לפנים.¹ זה מצב שאין לו תקדים בהיסטוריה.

כדי להבין את ההיפוך הסמלי הזה, שהוא פסיכולוגי ופוליטי גם יחד, צריך להתבונן בו מנקודת הראייה של מי שהחל לחוות את יהודיותו בתפוצות דווקא, ולא של יליד ישראל. בעניין זה אין להתייחס לישראל כאל ודאות המספיקה לעצמה, אלא מתוך ציפייה הקשורה למשמעות של החיים ושל להיות יהודי. כך בדיוק קורה לכותב שורות אלו, שחי עד גיל 14 באלג'יריה הצרפתית, ידע את הכאב של עקירה אכזרית, חי בצרפת ואחר כך התנסה בעלייה ולמד באוניברסיטה העברית, עד שמצא את עצמו לבסוף בצרפת - בין צרפת לישראל - רוב שנות חייו.²

ואכן, ציפייה זו הנוגעת לישראל מחייבת גישה מבחוצץ ולא בדרך של הליד בן המקום (אוטוֹכְתוֹנִי). אם יום אחד פנה יהודי מן התפוצות לישראל, הרי זה משום שחוה, בדרך זו או אחרת (על פי רוב, עקב משבר), את העובדה שאינו עוד בן המקום בארץ מגוריו או בארץ לידתו, שהוא 'מקום אחר'. טלטלת הזהות הזאת היא שגרמה לו לחשוב שאותו מקום אחר יכול להיות

1 משקלה הדמוגרפי של האוכלוסייה בישראל, אשר על פי סרג'ו דלה פרגולה נולדים בה שלושה רבעים מכלל הילדים היהודים בעולם, מאשרר את עליונותה של פרספקטיבה זו.

2 ועל כן מודע ליחסיותם של ענייני האדם: אזרח לעומת ה'ילידים' באלג'יריה, יהודי לעומת הצרפתים, בן מושבה ('פייה נואר') בצרפת, צרפתי וספרדי בישראל, יהודי וציוני בצרפת, דתי בין החילונים, חילוני בין הדתיים ועוד.

ישראל. באותו רגע של חוסר ודאות הוא נתקל במסורת היהודית של הגלות. אלא שאז אין הוא נמצא אלא בראשיתו של מצעד ארוך, אם רק יבקש להבין את מהות הדברים. שכן תחייתו של עם יהודי ריבוני על אדמת ישראל הולידה ילידיות חדשה שתכננה תחילה לשלול את הגלות, ולאחר מכן - כיום (ומדובר בזרם אידאולוגי שלם, ה'פוסט-ציונים') - לחסל את מושג הגלות ואת זיכרונה בשעה שמעט פחות ממחצית העם היהודי בחר להישאר בה ולחיות בתפוצות. ממד כפול זה מהדהד בתוך סדרה של שאלות. מה לעשות בשיבה אם היתה גלות, ומה לעשות בגלות אם קיימת שיבה? מה לעשות בגלות בתוך השיבה? הרי אם חייבים לחשוב על התחייה היהודית במונחים של שיבת ציון, עולה השאלה מה עשויה להיות 'כלכלת' הגלות בתוך השיבה, מה עשוי להיות גורלו של העבֵר היהודי, ועמו גורל היחס להווה של היהודים שאינם ישראלים. אילו נתפסה התחייה הזאת כהעברת אוכלוסין (מסיבות שהן בהכרח הומניטריות³ או אידאולוגיות)⁴ אזי הגיון הגלות והשיבה, בעצם קיומו, הוא שהיה הבעיה. הגלות - המנחה את רעיון השיבה - היא אכן המושג שקושר את הישראלים לעם יהודי וליהדות, דבר שהפוסט-ציונים והפוסט-מודרניסטים מוותרים עליו באופן הגיוני לגמרי. במקרה זה, מושג השיבה המוחל על ישראל בת־זמננו הוא שעומד במרכז הבעיה (גם אם אין מהללים בשל כך את הגלות במובנה המקורי).⁵ אם מאמצים את המושג הזה באופן כזה או אחר, ולא בהכרח דתי, הרי שהוא מניח בתנועה חוזרת את הטעמתו של מושג הגלות. אך קיימת גם אפשרות אחרת, של המכחישים את התגלמות השיבה בישראל בת־זמננו, בשם הגלות, אף שהם חיים בישראל: כך החרדים חיים 'בגלות' בתוך שיבה שהם מתכחשים לקיומה, אף שעזבו את התפוצות, את הגלות האובייקטיבית. בכל הגישות הללו יש מדדים סוציולוגיים המפנים אל הממשות של העולם היהודי בן־זמננו ושל הזהות היהודית שהתגבשה במרוצת השנים. את זאת יש להבין.

האתגר התרבותי והפוליטי של ישראל

מהיבט ה'שיבה', לא תמיד נשאלת שאלת הגלות במונחים אלו, אלא במונחים תרבותיים ובדרך כלל דתיים. היא נחוות בכל מישורי המציאות ובמיוחד בחיבור שבין הזהות הישראלית למורשת היהודית. מה שעומד בה על הפרק הוא ה'הדות' במובנה הרחב אך גם מצב היהודים כעם. אביא לדוגמה שתי בעיות שלא נמצא להן פתרון: סיפור ההיסטוריה היהודית כפי שהוא מסופר בבית הספר; והוויכוח המטריד על 'מדינה יהודית ודמוקרטית'.

מסקירת ספרי ההיסטוריה המיועדים לבתי הספר התיכון, הן חילוניים הן דתיים, עולה שקיימת 'אי־נחת' אפיסטמולוגית באשר לקביעת תחילתה של ההיסטוריה היהודית.

- 3 מדינת ישראל כ'מקלט' ליהודים הנרדפים ולא כביטוי לריבונותו של סובייקט היסטורי יהודי.
- 4 הציונות כאוטופיה (סוציאליסטית ביחס לחלוציות הקיבוצית) או כאידאולוגיה (המחפשת אחר עצמה ואחר שליטה). אם 'העם היהודי' אינו קיים (אם לפיכך, לפני קום המדינה, היהודים לא היו 'בגלות', שכן שני הדברים הולכים יד ביד), אלה ההסברים היחידים לקיומה של ישראל.
- 5 בין הפוסט-ציונים יש מועמדים להגירה למדינות מערביות (שיא הזרם הזה הוא ההשקעות בגרמניה), אך בדרך כלל הם רואים בעצמם ילידים או תושבים של 'הכפר הגלובלי'.

התקופה המקראית, המוכרת כ'תקופת בית ראשון', עומדת ביסוד המבוכה. בספר לימוד המיועד לבתי הספר התיכון החילוניים פשוט מתעלמים ממנה (למשל **מסע אל העבר**)⁶; הספר מתחיל בכיבוש הארץ בידי אלכסנדר מוקדון וממשיך בדגם הפוליטי של אתונה, של ספרטה ושל רומא.⁷ לא של ירושלים.⁸ במקרה זה, הישראליות אינה רושמת את ביסוסה בארץ על יסודות מקראיים ויהודיים, אף על פי שהם חלק מהתודעה הקולקטיבית של היהודים ומהמסורת שלהם במובן של המחשבה המקובלת שהיהודים הם צאצאי העם העברי הקדום (גם השפה וגם הפולחן הדתי, או התמטיקה הספרותית, מטפחים את הרעיון הזה). תחת זאת, הישראליות מתבססת על יסודות הלניסטיים ורומיים ועל תקופה שבה הגלות כבר היתה מציאות - בבבל, באלכסנדריה וברומא. יתרה מזו, היא מייסדת את הסובייקט היהודי בתוך מצב של תלות ושל כניעה לאימפריה כובשת ולא בתוך הריבונות הפוליטית והכוח היוצר. התודעה (של הישראלים הצעירים) המתגבשת מתוך התחלה כזאת אינה יכולה להיות אלא חלשה וותרנית. אין מנחילים להם שהם בניו של עם.

הסיפור הישראלי הזה (האם הוא ציוני?) מתחיל אפוא בגלות ובתלות הפוליטית של היהודים. כמובן, כל הסיפור ההיסטורי שמביא החינוך הרשמי, המתיימר להיות ממלכתי,⁹ מושפע מכך. איני מעמיק את החקירה בעניין זה שכן הפסקאות האחדות שמייחד ספר הלימוד הזה להיסטוריה היהודית ראויות לדיון נפרד. הבעיה רחבה יותר, ושני אתגרים נוספים עומדים לפנינו. מחברי הספר הזה אינם מקבלים בעליל את ההנחה שיש היסטוריה יהודית ואף היסטוריה של היהודים. בחלק הארי של ההיסטוריה קיימת רק היסטוריה של אוכלוסיות יהודיות הנתונות בשולי מסגרות היסטוריות אחרות, ממשיות מאוד, החקוקות בהיסטוריה המערבית - שהיא היא נקודת ההתייחסות של הספר. גם המסגרת הגאוגרפית-סמלית של אותה היסטוריה היא בעיה. דחייתה של ההיסטוריה המקראית מרמזת כי הטריטוריה של ישראל המודרנית אינה 'ארץ ישראל' אלא היא ככל הנראה 'פלשתינה' (שני הכינויים האלה מכוונים לשתי גרסאות פוליטיות ותרבותיות של כברת ארץ אחת). וכידוע, פלשתינה הוא השם שבו נקראה ארץ ישראל בפי הכובש הרומאי בתקופתו של הדריאנוס קיסר, לאחר דיכוי מרד בר־כוכבא וקץ הישות הפוליטית שיצר, קִבְר הַיְהוּדִים, וזאת מתוך מטרה למחוק את זכר ישראל מעל פני האדמה.

- 6 אסתי ריין, **מסע אל העבר**, המרכז לטכנולוגיה חינוכית, תל אביב 2001, יחידה א: 'יוונים והלניסטים'.
- 7 ראו מאמרי: 'מסע אל העבר, ללא תחנת מוצא', **מקור ראשון**, מוסף לשבת, 13.2.2011. המאמר מובא באתר האינטרנט שכתבתו: <http://musaf-shabbat.com/2011/01/13>.
- 8 צריך להמתין לעמ' 57 כדי לקרוא על כך, וגם זה בכותרת 'הודה והעולם ההלניסטי', פרק שמתחיל בכותרת 'מלכים הלניסטיים מולכים בארץ ישראל'; ולעמ' 139 כדי לקרוא דברים חיוביים על היהודים: 'חברה ודת ביהודה'. לא פוליטי כביכול.
- 9 למעשה, כל מאפייניו של הסיפור הזה נתונים להשפעתה של אידאולוגיה פוליטית, הפוסט־מודרניזם. אנו מוצאים בו את כל תכסיסיה: פירוק הלאומי, ריסוק של כל כרונולוגיה, הכחשת הסובייקט הקולקטיבי, השערת 'קץ השטחים', הדחתו של עקרון האמת, ערעור הממשי ועוד. ראו: Shmuel Trigano, *La nouvelle idéologie dominante: le postmodernisme*, éditions Hermann, Paris 2012.

לשם השוואה, אם נעיין בספר ללימוד היסטוריה¹⁰ המיועד לבתי הספר התיכון הממלכתי דתי¹¹ ניווכח שהוא מפעיל התחכמות סמלית מפתיעה. הוא לוכד את תקופת בית ראשון מן ההיבט של גלות בבל: הוא יוצא מתוך הגלות הבבלית כדי להכניס לדיון את התקופה המקראית. כותרת הפרק הראשון מדברת בעד עצמה: 'עד הגלות, ימי הבית הראשון'. משמע, לכאורה, הסיפור הדתי מציית לקודים של רשת החינוך הממלכתית, ועם זאת הוא חוזר ומכניס כבדרך אגב את היסוד המקראי של ההיסטוריה היהודית, שכאן היא 'יהודית' בהחלט. לאמתו של דבר, הלך הרוח הזה היה יכול להיכלל בתוך תפיסה טיפוסית של היהדות הרבנית, אם זוכרים שבעיניה התורה שבכתב צריכה להיקרא דרך התורה שבעל פה, התלמוד, שבירתו היתה בבל הגלותית. מן ההיבט הזה, אין להשתקעות בארץ ישראל כל מובן אלא בתוך הגיון הגלות, והגלות היא שחשובה יותר בהתייחסות אליה. ה'שיבה' נבלעת אפוא בתוך הגלות באופן שההשתקעות היהודית הראשונה באדמה זו כבר חקוקה בתולדותיה של אותה גלות. אפשר להעלות על הדעת שהדין דומה להשתקעות בת-זמננו, הישראלית.

בהקשר של אותן משנות פוליטיות-פדגוגיות של ההיסטוריה מעניין לציין כי בעבור הציונים המצדדים בשלילת הגלות לא היתה בעבר, פשוטו כמשמעו, היסטוריה של הגלות בהיסטוריה של היהודים או הישראלים. בהוראת ההיסטוריה דילגו ברוב תנופה ממרד ב- כוכבא לראשית הציונות. ברור שאז התקופה המקראית היתה מכרעת. אכן, ביססו את הקשר בין שתי ההשתקעויות היהודיות על אדמת ישראל, ולשם כך - כל תולדות התפוצות (המזוהות עם 'היהדות'), שכבר לא ידעו 'לנהל' אותן, הועלמו. הילידיות¹² נהפכה לעקרון הסיפור, עד כי בתקופת בן-גוריון נאלצו לקיים 'שיעורים בתודעה יהודית' כדי לפצות על הנזקים שגרמה אותה משנה פדגוגית.

עם סוגיית 'המדינה היהודית והדמוקרטיה' עולה השאלה מהו טיב השיבה, משל היה המונח 'יהודי' אנטייתזה לדמוקרטיה (כמובן, אם זו אינה אלא יוונית!). לפי טענה זו, מן ההכרח שהמונח 'יהודים' אינו מכוון לא לעם ולא לפוליטיקה - ד' מ' ו' ס, סובייקט של הדמוקרטיה שמאדירים כל כך - אלא הוא מכוון לדת (ועל כן עניין לנו בתאוקרטיה), ועמוק יותר - למעמד היהודים כעם (המונמך לדרגת 'עדה').¹³ זה פירושה של הביקורת הנמתחת על חוק השבות, הנתפס כלא שוויוני ולא דמוקרטי, ובכל מקרה כבעייתי בעיני מי שניגשים לקיומה של ישראל בת-זמננו מתוך הכללתה באותה אנטייתזה אידאולוגית מיסודה. שהרי אין ישראל קיימת אלא בתוך סדר מחשבתי מסוים שהנחותיו המוקדמות מרובות ובלתי מבוררות,¹⁴ ובעיקר בתוך האפשרות

10 מדור לדור, חלק א, משרד החינוך והתרבות.

11 כדי להבין את מצב העניינים הזה יש לזכור שקיימים בארץ ארבעה סיפורים היסטוריים שונים וכולם בחסות החינוך הממלכתי: הממלכתי, הממלכתי דתי, החרדי והערבי-פלסטיני.

12 בצורתה הקיצונית ביותר הטביעה הכנעניות את חותמה על העילית האינטלקטואלית הישראלית (ולאו דווקא 'יהודית') עד ימינו.

13 על הפילוסופיה הפוליטית של היהדות המוחלת על שאלת ה'דמוס' וה'אנתוס', ראו: Shmuel Trigano, *Philosophy of the Law: The Political in the Torah* (trans. by Gila Walker), Idem, *Politique* (מהדורה צרפתית מקורית: 1991); ראו גם: Shalem Press, Jérusalem 2011 *du peuple Juif*, François Bourin, Paris 2013

14 על היחס בין ההיגיון הדמוקרטי לבין הזהות הקולקטיבית והאומה, בהקשר המקרה היהודי, ראו: שמואל

הפוסט־מרקסיסטית הגלומה בפוסט־מודרניזם, שחלומו לכוון 'מדינת כל אזרחיה' אינו אלא אוטופיה, משום שהמשטר הדמוקרטי לא התפתח אלא במסגרת מדינת הלאום. מחוץ לאותה מסגרת ולאותו משטר המילה דמוקרטיה שייכת אפוא לאוטופיה שלעמים קרובות ביותר מביאה לידי שלטון טוטליטרי, כפי שמלמדות תולדות המאה ה־20.

חמש הכלכלות של הגלות

אפשר להניח כי שאלה מסוג זה של הגלות עלתה חמש פעמים בהיסטוריה היהודית. אכן, הגלות היא מושג אסטרטגי מכריע למצב היהודי המאפשר לעם מפוזר להישאר עם באופן סמלי ומודע ועל כן באופן מעשי, למרות הטלטלות שבאות עליו. אפשר לומר כי משנת הגלות ממלאת תפקיד חברתי בכל פעם שהמצב היהודי מתמודד עם אתגרים קיומיים.¹⁵ נובעות מכך 'כלכלות'¹⁶ שונות, כלומר דגמים של יהדות ושל מצב יהודי המתאימים את אופיים לשינויים החדים של הסביבה באשר הם לובשים צורה של אתגר לשימור הרציפות והקיום.

באופן מסוים, המצב הגלותי, לא עוד ביחס לארצות המוצא - הארצות 'הקדמוניות' (בבל למשפחה האברהמית, מצרים לעם של שבטי ישראל) - אלא ביחס לארץ ישראל, הארץ 'הראשיתית',¹⁷ מתקיים בעקרון היסוד שלו עוד טרם ההשתקעות בארץ כאשר שני שבטים, גד וראובן, שאליהם מצטרף חצי שבט המנשה (דברים לב), מעדיפים להישאר מעברו האחר של הירדן וכה מרחיקים לכת עד שהם מעתיקים את המזבח היחיד (יהושע כד י-לד) שליווה את אוהל מועד, העתיד לשמש מאוחר יותר בבית המקדש של ירושלים: 'והנה-בָּנוּ [...] את-המזבח אל מו ל ארץ כנען אל-גלילות ירדן אל - ע בר בני ישראל' (יהושע כד יא). משה אינו שבע רצון מהבחירה להישאר בגלות 'הארצות הקדמוניות' ומכנה אותה 'תרבות אנשים חטאים' (דברים לב יד), מונח יחידאי בתורה המכוון בצורה מעניינת ל'תרבות' בעברית המודרנית. בסופו של דבר הוא מקבל

טריגנו, האיראל הדמוקרטי במבחן השואה (תרגום אבנר להב), מכון בן־גוריון, הוצאת אוניברסיטת בן־גוריון, שדה בוקר 2009 (מהדורה צרפתית מקורית: 1999); על הלוגיקה של האמנציפציה, ראו: Shmuel Trigano, *La République et les Juifs après Copernic*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris 1982; ראו גם: Idem, 'The French Revolution and the Jews', *Modern Judaism*, 10, 2 (May 1990); על Idem, *Politique du peuple Juif*; ראו: Idem, *Philosophy of the Law*: על ההיבטים של היהדות, ראו: Idem, *Philosophy of the Law*.

15 Shmuel Trigano, 'Vers une science de la civilisation du judaïsme. Être c'est agir', in: Idem (éd.), *La civilisation du judaïsme, de l'exil à la diaspora*, L'Éclat, Paris 2012, p. 217.

16 במונח 'כלכלה' כוונתי לדגם של משתנים (פוליטיים, דתיים, מוסדיים, חברתיים ועוד) המשתית תצורה היסטורית של הקיום היהודי הקולקטיבי, המתמודד עם מכלול של אתגרים גלובליים, כלומר צורה של חברה יהודית הנכללת בתוך רציפות. ראו: Shmuel Trigano, *La société juive à travers l'histoire*, 4, Fayard, Paris 1992-1993.

17 על ההבחנה בין 'ראשיתית' (originel) ל'קדמונית' (originaire) ראו להלן.

את הבחירה הזאת על בסיס של הסכם (דברים לב טז-כג) ושל הצהרת אמונים ונאמנות לעם ישראל ולברית (יהושע כב כא-כט): 'בנו-לכם ערים לטפכם וגדרות לצאנכם והיוצא מפיכם תעשו' (במדבר לב כד). המזבח שביקש להתחרות במזבח של אוהל מועד, ואשר קידש למעשה את הקוטב הגלותי ביסודותיו, סופו שפונה: 'כי-עד הוא בינתינו כי יהוה האלהים' (יהושע כב לד).

בעיית הגלות בוודאי עמדה על הפרק בפעם הראשונה בעת גירושם לבבל של עשרת השבטים של מלכות ישראל, ואחריהם של שני השבטים הנותרים של מלכות יהודה. היא עמדה על הפרק בעיקר בשיבת חלק מאוכלוסיית השבטים האלה על סמך הצו של כורש השני, שהתיר להם לבנות שוב את בית המקדש, בעוד חלק מהמגורשים שבחרו שלא לשוב לציון נשארו בגלות. בינתיים נעלמו עשרת השבטים לאחר שעורבבו בכוח עם האוכלוסיות האחרות, מאורע שחולל פער שאין להפריכו בתודעה הקולקטיבית, והוא מונח ביסוד התמה המשיחית של הופעתם המחודשת באחרית הימים. הגלות התבססה ונעשתה חלק מהותי מהקיום הקולקטיבי, בכל צורה שהיא. סופרי הנבואה הניחו את יסודותיה של משנת הגלות בספריהם המקראיים. הבעיה העמיקה משהחלה להתגבש פזורה מערבית באימפריה היוונית ולאחר מכן באימפריה הרומית, בתקופה שקדמה להחרכת בית המקדש השני. עם כישלוננו של מרד בר-כוכבא שוב נהפכה הגלות לשאלה בוערת כפי שהיתה בעת גלות בבל. אלה שני המקרים שבהם התגבשה המשנה של אותה גלות, כלומר פרשנותה של פזורה, שהיתה אמורה לחתום את קצו של העם העברי ולאחר מכן העם היהודי, אך אפשרה, בתוך הייצוג הקולקטיבי, לשמר ואף לבנות את רציפותו.¹⁸

היקרות שלישית של מצב דומה, אף שלא היה לו תקדים, באה לאחר גירוש ספרד. נעיר כי לאחר היעלמה של ריבונות יהודית ושל נוכחות דמוגרפית בעלת משמעות בארץ ישראל, כל תנועה המונית של יהודים (גירוש, הגירה ועוד) נחקקה באופן סמלי בקטגוריה הכללית של גלות, שהוראתה במקור היתה כל תנועה ביחס לארץ ישראל. האמירה המפורסמת המיוחסת לבעש"ט, 'לכל מקום שאני הולך, אני הולך לארץ ישראל', מדגימה היטב גישה זו. בתקופה העוקבת הומצא לראשונה, עם תורת הקבלה של האר"י, הרעיון שהגלות היא מערך קוסמי שתכליתו העיקרית להביא גאולה והוא וקטור של פעלתנות (משיחית) בעבור היהודים הנקראים ליטול חלק בגאולת העולם. בה בעת המחשבה הרבנית הדגישה ביתר שאת כי הגלות אינה אלא תוצאת ההפרה בידי ישראל של הברית שנכרתה בסיני, והמתנה סבילה ומרטירולוגית לשחרור. ההיקרות הרביעית נוגעת לתקופת האמנציפציה. יהודי אירופה המערבית אמנם זכו לאזרחות, אך הם לא התקבלו למעמד הזה אלא כפרטים מופשטים ומתוך שלילת

18 אל נשכח שבאימפריה ההלניסטית היתה תאוריה אחרת של הפיזור, הנקראת *oikoumené*, אשר כללה באותה מערכת את המושבות היווניות הפזורות בכל רחבי הים התיכון ולאחר מכן את מושבות הרומאים, בשני המקרים במסגרת אימפריאלית. באותו עולם, ההזדהות היהודית התנגדה ועמדה ברמתה של הסביבה בכך שגיבשה את משנת הגלות.

תכונתם כעם וכיהודים.¹⁹ אז, הם הכריזו שהם נגאלו, שההיסטוריה היהודית באה אל קצה ומתוך כך שהגלות נסתיימה. 'שליחותה של היהדות הושלמה והיא יכולה למות בלא צער, קבורה בתוך ניצחונה', הכריז היהודי הצרפתי תאודור ריינאש (Reinach).²⁰ הנחה זו חייבה כמובן תהליך משיחי באומות האזרחות עד כדי הפיכתן ל'ארצות ישראל' חדשות. 'מהפכת 1789 הנה החוק מסיני השני שלנו, הנה הדגל היחיד שסביבו אנו, היהודים בני דת משה, צריכים להתקבץ'.²¹ 'צרפת [...] היא פלשתינה שלנו, הריה הם הר ציון שלנו, נהרותיה, הירדן שלנו'.²² כך עוררה האמנציפציה להט לאומני ופטריוטי חדש לגמרי מצד היהודים. לפיכך לא היתה עוד ציפייה לשיבה: הם לא היו עוד בגלות אלא ב'תפוצות', כלומר פיזור קבוע וסופי שבו אפשר לזכור את העבר (מה שהיהודיות צומצמה אליו) אך לא לראות לו עתיד מסוים. הגלות נשארת אפוא תפיסה ניידת, החותרת תחת פיתוי ההשתרשות ותודעת הילידיות. הגולה יודע שאינו שייך למקום מושבו; הוא יודע שהוא בא ממקום אחר והוא נתון בהמתנה לעזיבה למקום אחר. אין הוא עקור וגם לא נודד. הגלות היא מצב זמני, החקוק בתוך גאוגרפיה נתונה ומשמעות נתונה. יש לה התחלה וסוף. ניידות זו היא עמוד התווך של הרציפות ועל כן גם של ההיסטוריה היהודית.

לבסוף, המקטע החמישי בן־זמננו. הוא מתחיל בציונות, מכוון לנרמול ומהווה מעין צורה, הפעם אוטונומית, של האמנציפציה (שפינסקר הגדיר בצדק כ'אוטואמנציפציה'). הוא גם עומד ביסודה של אזרחות יהודית לאומית (ולא עוד כלולה באזרחיות אחרות). הנרמול (שהיו מי שקראו לו 'הולדה מחדש' בתקופת האמנציפציה) מאותת לקץ הגלות, אך לא לקראת שיבת ציון אלא לקראת ילידיות. מן ההיבט של משנה זו, הגלות שימרה באופן מכני את היהודים בתוך התפוצות וקצה יבוא עם השיבה יחד, בממדיה התרבותיים והפוליטיים כאחד, כדי להיפתח אל האנטיזה שלה: האזרח וההיעשות ליליד. במקרה זה, השיבה (לציון? לתל אביב?) תסמן את קצן של שיבת ציון ושל הגלות גם יחד, וכמובן את קצה של רציפות יהודית ב'תפוצות'. ואולם הציונות חזרה באופן ממשי לציון - וביתר שאת מאז מלחמת ששת הימים - כך ששאלת הגלות עמדה אף היא ובעצמה לא פחותה לנגד עיני הפזורים. במשך 2,500 שנה איש לא

19 ראו: Trigano, 'The French Revolution and the Jews' (לעיל הערה 14); ובהרחבה: Idem, *La République et les Juifs après Copernic*
20 Article 'Juif', *La Grande Encyclopédie*, XXI, pp. 256-260
21 Isidore Cohen, *Les Archives Israélites*, 4.11.1880, p. 363
22 Samuel Lévy, 'Lettres à l'Assemblée constituante', in: *Adresses, mémoires et pétitions des Juifs, 1789-1794*, in: *La Révolution française et l'émancipation des Juifs*, 5, EDHIS, Paris 1968

* במקור: régénération. אין המחבר מתכוון כאן למונח השגור של תחייה או התחדשות. הוא רואה במושג זה את העיקרון של ייצור אידאולוגי של אדם חדש, עיקרון שהיה שאיפתו ואף טירופו של כל האידאולוגיות הטוטליטריות בנות המאה ה־20. תהליך זה החל ביהודים: המהפכנים ביקשו ליצור מהם בני אדם אחרים, לייצר יש מאין אדם חדש בתוך מי שהיה לפניו יהודי. הם לא התכוונו להחיות אותו אלא לחסל יהודיות שהיתה בעיניהם אנושיות מנוונת. מכאן הביטוי 'הולדה מחדש' (הערת המתרגם).

העלה על דעתו שהגלות תימשך במקביל לשיבה. יהודי התפוצות אינם עוד ב'גלות' אם איבדו את הציפייה לשיבה. וגם אם מצאו אותה שוב, האם הם באמת בגלות, שעות טיסה אחדות מישראל, בעוד הם נהנים במדינות המערב מחופש תנועה מוחלט מאז התמוטטה ברית המועצות?

מושג הגלות

כיום, הכול מאותת למשבר - הן במשנה הן בחוויה של הגלות והשיבה. כל התופעות שניתחנו מרמזות על פריסתו מרובת הפנים של אותו משבר. למעשה, שאלה אחת טור-דת אותו, והיא מקור לאי-הבנות רבות: האם עלינו לחשוב על השיבה כאנטיתזה לגלות, כקצה? אך כדי להשיב על שאלה זו, אל לנו לטעות במובנה של הגלות. הבה נפסול תחילה נימוק מפוקפק של המבקרים הפוסט-מודרניסטים של הגלות, הטוענים שאין מדובר אלא במיתוס, ולא זו בלבד אלא במיתוס שרקח המעמד הרבני בתקופת התלמוד, או שרקחו סופרי השיבה מבבל.²³ על סמך השערה זו - שאינה מוכחת כלל - מבקרים אלו מעריכים שמדובר ב'המצאה' נטולת כל ממש. בדרך זו הם מפגינים היעדר חמור של כישורים במדעי החברה. וכיצד נתמה על כך? הפוסט-מודרניזם התפתח בחוגי הספרות של האוניברסיטאות האמריקניות, שבהן היה אפשר לחשוב שהעולם מסתכם בסיפר (נרטיב). בעבור הסוציולוג אין דבר ממשי יותר, במונחים חברתיים, מהדמיוני החברתי, מהייצוגים הקולקטיביים ועל כן מהמיתוסים. התודעה החברתית של הגלות היא עובדה חברתית מוחשית ואפילו הייתי אומר, בנוסח האנתרופולוג מרסל מוס (Mauss), 'עובדה חברתית טוטלית'. שלא כפי שמקובל לחשוב מושג הגלות אינו קשור קשר ישיר לגירוש מטריטוריה נתונה, לעקירה, תהיה סיבתם אשר תהיה. הגלות חקוקה בתוך שיפוט שהתודעה העברית מסבה על העולם ועל הקיום, הן במישור הפרט הן במישור הכלל, הן במישור האנושי הן במישור היהודי, אף על פי שהיא קשורה באופן ייחודי בלהיות יהודי. אכן, במישור הסיפור המיתי המשוער הגלות קודמת להשתקעות בארץ. נבהיר בהקשר זה שאין גלות אלא ביחס לארץ ישראל או לקראתה. בספר בראשית אברהם שומע את קריאת הגלות 'לך לך' עוד בטרם הכיר את הארץ שאליה הוא מצווה לפנות, והוא אף אינו מבחין בה באמת, שהרי ההוראה על הכיוון מותירה את המקום בערפולו: 'אל-הארץ אשר אראך' (בראשית יב א), רוצה לומר: 'שאינך רואה אותה'. באופן זה הגלות אינה מוכרעת ביחס לארץ מולדת אלא ביחס לארץ בחירה, וזה הופך את הגולה למישהו אחר, שונה מן העקור פשוטו כמשמעו.

כדי לאמת ולהדגים את הרעיון הזה עומדים לרשותנו, במורשת היהודית, שני סיפורים מכוננים. האחד נוגע לשושלת של יחידים, אבות ואימהות, והאחר נוגע

23 השוו את: Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Gallimard, Folio 2010 עם הניתוח שלנו: 'La Bible réinventée par Mario Liverani', in: Shmuel Trigano (éd.), *'La Bible réinventée par Mario Liverani'*, in: Shmuel Trigano (éd.), *'La Bible réinventée par Mario Liverani'*, Pardès, 50, In Press, Paris 2011.

לעם, העברים. שניהם יחידים במינם בתולדות התרבות האנושית: אין הם מבססים את הזהות על סיפור של ניכוס, של השתקעות, או על רצח (כמו בכינונה של רומא), אלא על יציאה (מאור כשדים וממצרים) המונעת מכוחה של קריאה טרנסצנדנטית. זהו חומר האם של מושג הגלות. יציאת מצרים נישאת על גב האופק הפונה אל העתיד, למדבר סיני (התורה), והיציאה מאור כשדים נחקקת בדרך אל הארץ המובטחת. גם היחידים וגם העם אינם אמורים לחזור אל הציוויליזציה שהם עוזבים. זה מאז ומתמיד נכון לשיבות ציון למיניהן. בביורפיה שלהם היהודים העושים עלייה מעולם לא עזבו ממש את ארץ ישראל, שאליה הם 'שבים' (וליתר דיוק, שאליה הם 'עולים').

באופן זה יש להמשיג את השיבה: לא כשיבה לנקודת המוצא, למוצא קודם, אלא ככניסה לארץ חדשה. מה שעומד כאן על הפרק הוא המושג של ארץ ישראל: אין לזהות את ארץ ישראל עם כנען, באשר זו 'נערמת' על גבה או ישראל 'מוסתרת' בה. אנו עדים לשתי גרסאות, לשתי תפיסות שונות כלפי כברת ארץ אחת. אם אברהם נקרא ללכת לעבר הארץ שאלוהים 'יראה לו', משמע באותה העת אין הוא רואה רחוק יותר מכנען, שאליה הוא שם את פעמיו אך אין הוא אמור להשתקע בה. כך בצדק הוא מגדיר את עצמו: 'גר-ותושב אנכי עמכם [הכנענים]'²⁴ (בראשית כג ד), לאמור: זר בכנען אך תושב בארץ ישראל, ושני המצבים האלה של הארץ חופפים ונתונים במתח. זהו האופק האוטופי של היציאה המכוננת, תחילה מושא של תפיסה רוחנית, בטרם תהיה מושא של מבט, אך כיוונה כבר מותווה על פי המקום הגאוגרפי הנקרא כנען. האתגר להגיע לארץ המובטחת הוא שארץ ישראל, הארץ המובטחת, תגבר על כנען²⁵ ושכנען לא תבלע את ארץ ישראל.

כעת צריך להבין מדוע שיבת ציון אינה 'שיבה' על פי השכל הישר (כלומר חזרה לנקודת המוצא של הגלות) על אף היותה שיבה בתוך הסדר הסמלי. עלינו להידרש ברצינות לפרדוקס הזה ולא לראות בו 'תודעה כוזבת' מן הסוג האידאולוגי. על מנת להבין זאת, אין לחקור את טיב המקום שאליו שבים היהודים אלא מתוך ההקשר של שיבת ציון. שיבה זו אינה מזמנת חזרה ל'שורשים'. אין היא שיבה לקדמוני, לשלב קודם, אלא לראשית, כלומר למצב שאינו שייך לסדר הזמן (אף שזה כרוך בו) אלא לעולם העקרונות הראשוניים.²⁶ שיבה זו אינה נכללת בסדר הזמן אלא בסדר הערכים. כאילו מאחורי נקודת המוצא הכרונולוגית, לפני מן המוצא תלוי-הזמן, היה מקור ראשוני, המוסתר בתוך תחילתה של ספירת הזמן. מקור זה מוגדר בעולם המקראי כראשית.

שני סיפורים מקראיים מדגימים את הרעיון הזה. סיפור אחד נוגע לכישלונה השני של האנושות, מגדל בבל. יש להדגיש שהבבלים השתקעו בבקעת שְׁנָעַר (בראשית

24 בני חת, תושבי קריית ארבע היא חברון.

25 המשחק הזה בין שתי ה'ארצות' שבאותה הארץ בא בספר יהושע, ובו הארץ צריכה להיכבש אף על פי שהיא מובטחת.

26 ראו: Shmuel Trigano, *Le Temps de l'exil*, Payot, Paris 2001. בספר זה נעשית ההבחנה בין הקדמוני לראשית.

יא ב) לאחר שעזבו את 'ארץ קד'ם', והמונח 'קדם' פירושו גם מזרח וגם קדימות. ארץ קדם זו כבר נודעה בסיפור המקראי שאנו למדים ממנו שהבורא שתל בה את גן עדן (בראשית ב ח), מקום הבחירה של בן האנוש, שאדם הראשון סולק ממנו, גורש אל האדמה (בראשית ג כג-כד). אפשר בהחלט לחשוב שבמישור הסיפור המקראי בבל נכללת בהיסטוריה של אותה גלות ראשונה מגן עדן.

מה טיבה של אותה 'ארץ קדם'? המונח קדם מכוון לקדימות שאינה לגמרי בעבר, שנשארת תוססת (שהרי נובעת ממנה המילה קדמה בעברית מודרנית), כלומר עבר שכאשר מתבוננים בו הוא משליך אל העתיד. המונח 'עבר' נוגע למצב העוברי, למצבה של ישות העתידה להיוולד. ההשתקעות (הרעועה, שכן מדובר בבנייה על פני סדק) בבקעה היא בחירה בעבר שהושלם ועל כן עבר נסגני ביחס למיזם האנושות שלאחר המבול - מיזם הטומן בחובו פיזור מעריכי²⁷ על פני כדור הארץ, במובן של העצמת משפחתו של נוח ששרדה בכישלון האנושות הראשון. בחירת בבל, בבואה למלא את הסדק באמצעות מגדל, סותמת את הגישה לארץ ראשית ומועידה אותה לשכחה. אין היא נושאת את עצמת העתיד. ארץ ישראל שמאחורי כנען היא ארץ ראשית המבצבצת מאחורי המגדל שעל הבקעה. במבט ראשון אין רואים אותה ורק כנען מתגלה. ארץ ישראל היא הבטחת גן עדן על פני האדמה שבה גולים אדם וחוה. מאחורי כנען - ארץ ישראל; מאחורי הארץ - גן עדן. ארץ בחירה זו היא שאליה יש שיבה, לפנים מנקודת המוצא המודעת, לפנים מן הארץ שבה האמינו בני האדם שיוכלו להשתרש, שעמה יוכלו להתמזג, לאמור בבל, השוכחת את ממשותה כבקעה, תזכורת לכך שהאנושות גולה על פני האדמה.

השיבה לקדמוני היא השיבה לכנען. השיבה לראשית היא השיבה לארץ ישראל, מתחת לכנען. 'שיבה' מתקיימת בחזרתו של האדם למקור הראשית, ומאחר שמקור זה אינו נחקק בתוך סדר הזמן אין הוא מצוי בעבר, גם כשהוא מוסתר מאחורי המקור הגלוי, לפנים ממנו. שתי השיבות יכולות אפוא באופן מידי ומטעה להתמזג זו בזו. השיבה לנקודת המוצא היא שלב ראשון שיש לעקפו: לשוב לכנען פירושו להיכנס למבחן שארץ ישראל חייבת לנצח בו. אל נשכח שהמונח 'כנען' מקורו בשורש כנ"ע, המביע כניעה. כניעה למה? לדטרמיניזם הטבעי של האדמה שבמסגרתו האדם אינו חופשי ואשר הוא מקורה של עבודת האלילים. אנו מוצאים בפירושים גם את הרעיון שהכנענים אינם בעלי בית, ילידים - גם אם נעשו כאלה (כשם שהבבלים האמינו שמוצאם במקום שנוצר במילוי הבקעה) - אלא הם פולשים לאדמה שכבשו מידי של עם ענקים שקדם להם. ובאשר לפלישתים, עצם שמם מעיד עליהם כעל פולשים. הסיפור המקראי השני שמלמדנו מהו הגיון הגלות והשיבה הוא סיפור הבריאה דווקא. הפסוק הראשון מביע זאת בתמצית: 'בראשית' (בראשית א א). הפרשנים

27 כזה הוא מיזם האנושות בצאתה מן התיבה: 'שלשה אלה בני-נח ומהם נפצה כל-הארץ' (בראשית ט יט). אך הפועל נפץ, המשמש כאן במשמעות של לאכלס, נמצא שוב במיזם הבבלי כדי לדחותו (במובן של להתפור): 'ואמרו: הבה נבנה-לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה-לנו שם פן-נפּוץ על פני כל-הארץ' (בראשית יא ד).

תוהים מדוע האות הראשונה בתורה, שגם מספרת על ה'התחלה', היא האות השנייה בסדר האלפבית ולא הראשונה, אל"ף? ובכן, אות זו מובלעת, מוסתרת, בתוך ההתחלה, אך אין היא מפסיקה להתקיים. פירוש זה מקבל חיזוק כשחושבים על ערכן המספרי של האותיות העבריות: האל"ף היא האחד החבוי בתוך מה שנדמה כשייך לשניות בתוך העולם (בי"ת היא שתיים). ארץ ישראל שייכת לסדר האל"ף, ואילו הארצות האחרות - בנוגע לגורל ישראל - שייכות לסדר הבי"ת. אך הראשית שמדובר בה בסיפור זה, ושאיננה התחלה כפשוטה, היא האל"ף. אליה אנו חוזרים מאחורי האשליה שהבי"ת היא ההתחלה המוחלטת; זו היא שאנו מבקשים לחשוף בתוך הבי"ת. ואולם שיבה זו איננה כזו בתוך סדר הזמנים, שהרי האל"ף היתה מוסתרת בתוך הנקודה הקדמונית, שלב ראשוני של הזמן.

כמובן, ההתגוררות בארץ האל"ף מחייבת חוזה זהות מיוחד מאוד שתכליתו למנוע את הנפילה אל חישוקה של כנען, כלומר את האפשרות להכות בה שורש אגב השתקעות והיעשות לתושב. בתורה נקבעת לארץ חוקה, והיא מדויקת מאוד ומוחשית מאוד מרגע שמבינים את יסודותיה. היא מדגימה את החלוקה האנתרופולוגית היסודית הזאת של הציוויליזציה העברית, תוצר של השקפת עולם גלובלית רחבה מאוד. את עקרונה הגדרתי בסדרה של מחקרים במונח 'פונקציה לויית' תוך שייחסי אותה לשני מערכים מקראיים, מורופולוגיים בטיבם: החסרתו של שבט ממניין העם, שמתבטאת בעיקר באיסור על אותו שבט להיות בעל קרקע ולהשתקע בה; וכן השבט ישמש וקטור של מערכת שלמה של מענקים ושל היטלים המבהירה את דפוס הניכוס של ארץ ישראל. אני נסמך לשם כך על רישום חלוקת האדמות, על משטר השמיטה, על היובל, על הביכורים, על פדיון הבן ועוד. בית המקדש הוא הצומת של מערכת זו (הוא עצמו מקום מבודד בתוך ירושלים, על פי הדגם עדן-אדמה). חוקה זו נחקקת בתוך אמנה מוסרית המתנה את השהייה בארץ ישראל בציות למשמעת שנועדה לשמר את האופק של ארץ ישראל בכנען. הרעיון שעל פיו אי-ציות לאותה אמנה יהיה מקור לנפילה לגלות יש לו משמעות רבה: כמספר שנות השמיטה שלא כובדו כן מספר שנות הגלות (ויקרא כו לד-לה).

מערכת מרהיבה זו מסוכמת במשפט מרכיב (סינתטי) בלתי רגיל המלמדנו לעומק מהי האנתרופולוגיה של המונותאיזם: 'כי-גרים ותושבים אתם עמדי' (ויקרא כה כג), משפט שכבר נאמר מפי אברהם בספר בראשית. צריך להבין היטב את הנימוקים. זהו פרדוקס רציונלי ולכן הרכיב החשוב ביותר במשפט הוא וי"ו החיבור. עלינו להבינו במובן שבו התושב, מי שהשתקע, יצטרך לראות בעצמו זר, אך הזר הזה הוא לא הנוכרי ולא הזר: זהו הגר, ²⁸ מילה מן השורש גו"ר, המביע מגורים. הגר גר, ועובדה זו מעמידה לשכל הישר פרדוקס נוסף, שכן הזר הוא מי שאינו גר במקום. זו הדרך היחידה לבני האדם, לישראל, להתגורר על פני האדמה, כאן כנען. גרות זו היא התנאי

Shmuel Trigano, 'La logique de l'étranger dans le judaïsme', in: Idem (éd.), 'La fin 28 de l'étranger? Mondialisation et pensée juive', *Pardès*, 52, In Press, Paris 2013
Idem, *Le judaïsme et l'esprit du monde*, Grasset, Paris 2011 גם:

לתקווה להתגורר בגן עדן, מקום הבחירה של המעמד האנושי. פרדוקס זה לעולם הוא מסגרת שאין חורגים ממנה, שכן המתח שהוא משרה הוא המכונן. בניתי דגם סוציו-אנתרופולוגי²⁹ על הבסיס הזה, דגם המראה שהזהות היהודית מתחשלת מתוך המתח הזה ומתנוודדת בין שני הקטבים האלה המגבשים סביבם משתנים מרובים אחרים, בייחוד הצירים טרנסצנדנטיות-אימננטיות, פוליטי-דתי, אזרחות-שייכות, עם-קהילה, ברית-קבוצה אתנית, כלל ישראל-שבטים, אחרות-זהות, אוניברסלי-ייחודי³⁰ ועוד. תכליתה של מערכת כזו היא לאפשר שיווי משקל נייד, הומאוסטטי.

האתגר לתקופתנו

מה שעומד היום על הפרק בשיבת ציון בת־זמננו הוא גורלם של הדגם הזה ושל העתקתו לתוך מסגרות החשיבה של ימינו. הבעיה כולה היא הידיעה אם שיבת הציונות המדינית נכללת בתוך השיבה כפי שתוארה לעיל. מה שעומד על הפרק אינו הדמוקרטיה (אלא אם כן היא רק אתונאית) אלא הילידיות. תפיסת הישראליות כילידיות כמוה כיציאה ממחשבת הגלות והשיבה. שלא כאזרח אתונה, האזרח העברי אינו יכול לחשוב שהוא נולד מן האדמה, שהוא אוטוֹטוֹני. מבחינה זו, פסח הוא בהחלט החג הלאומי שלו, חג העצמאות שבו משתתף הגֵר ('תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגֵר הגֵר אתכם', במדבר טז טז), חג היציאה המכוננת. ואולם באזרחות של האמנציפציה, שעליה מיתוספת האזרחות של ה'אוטואמנציפציה', מטרת ההשתקמות של היהודים היתה להשריש את 'היהודי הנווד' (מתוך כך שעולם ההשתרשות לא הבין עד הסוף את הגלות היהודית), להציב אותו על הקרקע. 'הזכות לרכוש נכסי מקרקעין תקשור את היהודי לארצי, למולדתו'.³¹ האזרחות של האוטואמנציפציה ביקשה להשיג אותה מטרה ואף שכללה אותה מאחר שהיא יצרה אזרחות לאומית יהודית אשר שיקמה ופדתה את מצבם הקולקטיבי של היהודים בצורה של אומה (אפשר לקרוא את מלוא התפלגותה של האזרחות הישראלית בתוך המינוח: מ'מתישבים' ועד 'מתנחלים').³²

האזרחות הפוסט־מודרנית, שְׁזָרם שלם מִקֵּדָם, נועדה לרסק כל מסגרת לאומית ומדינית מתוך נסיגה לזמנים ולצורות של האמנציפציה (מכאן דברי ההלל שמרעפים חוגים אלה על ה'נאורות', שכבר התפוגגה מזמן). הפוסט־מודרניזם מתכוון להפוך את כלל האנושות למצב שאין בו השתקעות, למצב של עקירה מוחלטת: אנושות שתהיה זרה בלי שתהיה לעולם ובלי שהיתה מעולם תושבת. שלוש גרסאות של האזרחות מתמודדות כאן בנוגע ליהודים: זו של מדינת הלאום המערבית, זו של מדינת הלאום הישראלית וזו של 'מדינת כל אזרחיה'. בכל אחד משלושת הדגמים האלה תפקיד

Shmuel Trigano, *Politique du peuple juif* § Excursus: 'La dynamique du peuple-Église' 29

Ibid. 30

Abbé Grégoire, 'Motion en faveur des Juifs', 1789, VII, p. 38 31

אכן, גם בתוך הזרם הציוני-דתי היחס לארץ אינו יחס הנכלל בתוך ההיגיון הקלאסי של הגלות והשיבה 32
אלא בתוך הגיונה של הילידיות לאחר שנבחנה ותוקנה, כמובן, בידי היהדות.

הגלות והשיבה שונה, וכמו כן משמעותו של המצב היהודי הקולקטיבי - בעיקר ביחס לפוליטיקה.

מבחינה זו, עלינו להבין את תחולתם הפוליטית של רעיון הגלות ושל מצב הגלות באשר הם כיום האתגר החשוב ביותר. שהרי מדינת ישראל היא שנותנת את הטון למצב היהודי במישור העולמי, והיא המקום האחד והיחיד שבו סובייקט יהודי קולקטיבי מתבסס אל מול האחראיות שלו ואל מול משימותיו.³³ גם כאן השכל הישר מטעה. המצב הגלתי איננו א־פוליטי, אף על פי שהוא מאשר את השעייתן של הריבונות היהודית ושל התושבות עלי אדמות, עד כדי כך, לעתים במסגרת היהדות הרבנית, שהן נשכחות לגמרי. ראוי שנבחין בין שני מונחים קרובים אך שונים: גלות וגולה. לכאורה שניהם מכוונים, בהתאמה, למצב הגלתי ולמצב הדברים הנלווה אליו; גלות היא מילה מופשטת, ואילו גולה מבטאת מציאות מוחשית. המונח גולה אמור להביע מצב פוליטי של העם היהודי בתוך 'שעבוד המלכויות'. גולה זו נסתיימה עם תחילתה של ריבונות לאומית יהודית בארץ ישראל. ואילו הגלות, מצדה, אינה יכולה ואינה צריכה להסתיים, גם לא בימי המשיח. היא מביעה את מצבה הקיומי של כל אנושות עלי אדמות, את חוסר ההלימה בין האדם לעולם, בין האדם לבין עצמו, בין האלוהות לבין עצמה (בשני שמותיה, יהוה ואלוהים). היא נוגעת למובהקות ההווה, אותו פועל 'להיות' שאין מטים אותו בהווה. צורות השפה צמודות כאן למחשבה שהשפה נושאת, צמידות המובהרת בעובדה שבמחשבה היהודית, כדי שהעולם יגיח בתוך ההווה (שכן השם יהוה מקורו בשורש כשל המילה הווה) האלוהות נסוגה כדי לפנות לו מקום לקראת ברית עם הווה אחרת בתוך ההווה, נפרדת ומובחנת ממנה. זוהי שדרה מרהיבה של המחשבה היהודית - החל בפסוק 'וביום השביעי שבת וַיִּנְפֹשׁ' (שמות לא יז), שבו אנו רואים ב'שבת' את ה'נסיגה' ובו 'וינפש' אינו בהוראת 'נח' לפי התרגום המטופש שהבורא זקוק למנוחה, אלא כינונו של יחס בין פרסונות, שכן 'נפש' מורה על הפרסונה, על הסובייקט כפרסונה - וכלה במשנת ה'צמצום' של האר"י.³⁴ בעולם מנטלי וסמלי כזה, עולמה של תרבות אנושית, אי אפשר להעלות על הדעת שאלוהים עושה מקשה אחת עם העולם, שהוא יכול 'להתגלם', להתמזג עם הארץ (אך כלל לא ארץ ישראל, שהיא הארץ אשר ממנה הוא נסוג כדי לגור בה כג'ר: בתוך היעדר, היעדרה של נוכחות). ההווה, היא שמדובר בה בגלות.

לעומת זאת, אם הגלות אינה נספגת לגמרי בתוך השיבה ואם חוסר ההלימה עם העולם אינו חדל, כי אז שיבת ציון, במשמעותה העמוקה, מחדשת את אפשרות קיומה של ברית בין הגלות לשיבה, בין היעדרה של הנוכחות האלוהית לבין תושבותה בארץ ישראל, תושבות הכפופה לאיסור הייצוג, תושבות בנוסח אוהל מועד בתוך מאהל

33 אין זה אומר, למרבה הצער, שישראל ממלאת אותן תמיד כאשר ניצבים לפניה אתגרים אחרים מאלה הנוגעים ליכולתה הצבאית מול אויבים נחושים - אף שזה כבר דבר עצום לעומת הנידחות שחוו היהודים בגלות.

34 ייחודי לכן מחקרים רבים, בעיקר: Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue, essai sur l'identité juive*, Gallimard, Paris 1977, 2001; Trigano, *Le judaïsme et l'esprit du monde*

ישראל במדבר (במדבר א ב): ערכאה של ריק, של מקום פנוי בלב עובייה של הקריה, גבול לשליטת האדם אך גם דלת פתוחה אל האינסוף. אין מטרים את הפועל 'להיות' בהווה משום שהנוכחות תמיד עתידה לבוא. אולי לשם כך יצטרך לקום שבט לויים חדש בעם ישראל ששב לציון?