

# ערב רב\* אסף תמרי

אברהם בורג = ערב רב = יום הדין שלך מגיע! (ל"ת)

15/01/09 10:45 שמאל = אויבים

משוואות הגימטריה המופיעות כאן התפרסמו כתגובה למאמר דעה מאת אברהם בורג שהתפרסם באחד מאתרי החדשות ברשת במהלך התקפת צה"ל בעזה בינואר 2009. במאמר הביע בורג התנגדות למהלך המלחמתי וקרא להידבר עם החמאס. הביטוי "ערב רב" הוא מפתח להבנת האיום המפורש על בורג בסדרת המשוואות הזאת. בעברית המודרנית, "ערב רב" מציין "המון, קהל מעורב של אנשים שונים". אבל בחוגים מסוימים של הציבור הדתי-לאומי, הביטוי משמש באופן אחר לגמרי, כמעט הפוך, שכן הוא מורה על קבוצה ספציפית, בת זיהוי. להדירתו של הביטוי אל השיח הציבורי במובן זה בשנים האחרונות אחראים חוגים קיצוניים המצויים בשוליה של הציונות הדתית הרדיקלית, היא הזרם המרכזי בציונות הדתית העכשווית, המזוהה עם ישיבת מרכז הרב ועם בית מדרשו של הראי"ה קוק וכן עם תנועת ההתנחלות ועם גוש אמונים.<sup>2</sup> ההגדרה שתוצע כאן היא של המושג כפי שהוא משמש בשיח של חוגי שוליים אלה.

בבסיסו משמש המושג לזיהוי קבוצות שונות בציבוריות הישראלית עם גורמים זרים, אשר חדרו אל הקולקטיב היהודי (המוגדר באמצעות קשרי דם) בשחר ימיו כעם, ומתפקדים מאז ועד היום כגורם שלילי, מפר אחדות, מחטיא ומזיק. אין מדובר רק בזיהוי של השמאל הרדיקלי עם הג'יס החמישי המטאפיזי; אל תוך גדר הערב רב מוכנסים לעיתים קרובות גם התקשורת, הממשלה ופוליטיקאים מן המרכז הפוליטי, מערכת המשפט ואף בכירים בצבא.<sup>3</sup> בתחולתו המקסימלית הוא עשוי אף לכלול את כלל הציבור החילוני, ולמצער את הנהגתו ואת מי שנתפסים כמעצבי המדיניות ודעת הקהל בתוכו. מושג הערב רב משמש אפוא בקרב חוגים אלה כהסבר רווח, אונטולוגי-ביולוגי, ליחס ולהבדל – התרבותי-אידיאולוגי – בין המרכיבים השונים של החברה היהודית.

השימוש הגובר בערב רב אינו נעדר הקשר כמובן; הוא כרוך בתהליכים המתחוללים בציבור הדתי-לאומי בשני העשורים האחרונים, ובעיקר במשבר העמוק הן ביחסו למדינה והן ביחסו אל הציבור הציוני החילוני, ששיאו בעקבות פינוי ההתנחלויות ברצועת עזה ובצפון השומרון. עוד יש להדגיש כי מדובר בשימוש מורכב ושנוי מאוד במחלוקת, שמטבע הדברים מעורר פולמוס פנימי ער בין המיעוט העושה בו שימוש ובין המתנגדים (לפחות לכאורה) לשימוש זה.

\* אני מבקש להודות לחברי בית המדרש המתקדם במכון שלום הרטמן שבפניהם הוצגה גרסה מוקדמת של הדברים; תודה מיוחדת ליעל פיש, יונתן תורג'מן, איתמר מן, אמיר וודקה, ינאי ישראלי ואליעזר באומגרטן, על שקראו גרסאות שונות של המאמר ברגישות ובסבלנות, והעירו הערות שלא יסולאו בפז.

המקורות המיתיים והמטאפיזיים של מושג הערב רב מקילים אמנם על אימוץ יחס דיכוטומי בין המחשבה הפוליטית המודרנית המערבית, ה"נאורה" וה"רציונלית", ובין המיתולוגיה הפוליטית של המתנחלים, המובנית כהיפוכה של הראשונה. ואולם, כפי שהראה שלמה פישר, ראייה זו מבוססת על ניתוח הציונות הדתית הרדיקלית והגותה בפריזמה של הפרדיגמה הפונדמנטליסטית במחקר. פרדיגמה זו, המותחת קו מקשר בין מגוון תופעות של דתיות מתחדשת בעלת גוון פוליטי במאה העשרים, נוטה לתארן כתשליל של המודרנה: המחשבה הפונדמנטליסטית היא "טוטליסטית ואף טוטליטרית", ומתאפיינת בדחייה של המודרנה, בהסתגרות ובמגננות, במשיחיות, בנטייה לבנות "מיתולוגיות קוסמולוגיות", ולכן באי-רציונליות. בכך נוטלת פרדיגמה זו חלק בשיח אוריינטליסטי שמבנה את הציונות הדתית הרדיקלית כ"אחר תרבותי המעורר סלידה", המשמש לשם הבניית הזהות הנאורה של החוקרים. לענייננו, הטעם העיקרי לדחיית אוריינטליזציה זו הוא הכפייה שהיא כופה עלינו להתייחס ל"מיתולוגיה פוליטית" זו כאל מערכת שיחנית עצמאית, שאינה מאפשרת להכיר בהשתייכות המובהקת שלה למסורת הפוליטית המערבית המודרנית, למשל באופן שבו היא "מציגה אידיאל דתי של לאומיות אקטיבית וחדשה, המגיעה מן העולם המודרני ונוטלת בו חלק", בה במידה שהיא יונקת ממה שנתפס כשיח "פנימי" יהודי ומעוצבת על ידיו. אבקש לטעון כי זיהוי הרציפות בין האידיאלוגיה הפוליטית של הציונות הדתית הרדיקלית העכשווית ובין התיאולוגיה הפוליטית של מדינת הלאום מאפשר לא רק למקם את השימוש בערב רב בתוך הקשרים שיחניים מתאימים, ובעיקר אלה של שיח הגזע ושיח הריבונות, אלא גם לבחון אותם באמצעותו ולאורו.

\* \* \*

מובן כי בכל האמור לעיל אין כדי להקהות את החשיבות הנודעת לגניאלוגיה של מושג הערב רב בהגות היהודית לשם הבנה של תפקודיו העכשוויים. אין ספק כי אחד ההיבטים המרתקים של השימוש הנוכחי בערב רב הוא מידת הנאמנות שלו לדגמים קודמים של השימוש, ובאותה נשימה השתלבותו ה"טבעית" כמעט בשיח הלאומי והגזעי המודרני. לכן אתעכב עתה בקצרה על כמה הופעות מפתח בדרכו של המושג מן המקרא אל המציאות הישראלית העכשווית, וארחיב מעט את היריעה בנוגע לדגם הזוהרי, שהשפעתו על עיצוב השימוש הנוכחי היא מכרעת.

לידתו של הערב רב בסיפור המקראי, וכבר בהופעתו הראשונה והיחידאית בתנ"ך הוא מופיע בהקשר פוליטי מובהק: כינונה של הקהילה בשעת יציאת בני ישראל ממצרים והיעשותם לעם העומד ברשות עצמו. וכך מתאר המספר המקראי את רגע היציאה עצמו:

וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמִסֵּס סִפְתָּה כְּשֶׁשׁ מֵאוֹת אֶלְפֵי רִגְלֵי הַגְּבָרִים לְבַד מִטָּף; וְגַם  
עָרַב רַב עֲלָה אִתָּם וַצֹּאן וּבָקָר מְקַנָּה כְּבֵד מְאֹד. (שמות יב לו-לח)

כדרכם של רגעים ראשונים, רגע כינון הקהילה הוא רב-משמעות, ואנו מוצאים בסביבותיו עיסוק אינטנסיבי בשרטוט גבולותיה של הקהילה: מי בפנים, מי בחוץ ומי בתווך. כבר ברגע היציאה, הוא רגע ההיפרדות, מופיע הערב רב כשארית שאינה מאפשרת נבדלות מלאה, כתוספת. ואכן,

לבד מן הערב רב (שכאמור אינו זוכה לכל התייחסות נוספת), הפסוקים הבאים מיד מזמנים בפנינו מגוון של קטגוריות שונות – עדת ישראל, בני נכר, תושבים, שכירים, גרים, אורחים; קטגוריות שיש לקבוע את יחסן אל האומה.

ברם, רגע ראשוני זה אינו חושף בפנינו יותר מטפח ביחס לערב רב עצמו. בשלב זה אנו נאלצים להסתפק באפיונו כקטגוריית ביניים, שנדמה שפוטנציאל ההיטמעות המלאה שלה הוא האופק המרכזי שלה. במידה ידועה, אזכורו של הערב רב מעיד דווקא על נכונות לספוח פנימה את הזר.<sup>7</sup> יחד עם זאת, כפי שהבחין ז'אן-לוק ננסי, דומה שנכונות זו מותנית תמיד בביטול ייחודו של הזר, בביטול זרותו.<sup>8</sup> ייתכן שההיטמעות, אך גם הפרתה האינהרנטית, נרמזות כבר בערבוב שמגולם בשמו של הערב רב: זה המוחק את הפרצופים הייחודיים של הכלולים בקטגוריה זו, ומאחד אותם לכדי שם אחד, בלתי מובחן, שההתייחסות אליו היא בגוף שלישי, זכר, יחיד. אך כאן גם טמונה החריגה, שכן התערובת משמרת את הריבוי ביחס לאחדות של העם המתכוונן כעת כיחידה פוליטית נפרדת. קיצורו של דבר: משתמר (בטקסט) ההבדל של הערב רב, זרותו.

בספרות חז"ל, היא הספרות הרבנית של העת העתיקה המאוחרת, אזכורי הערב רב נדירים ביותר והוא שולי לגמרי, בעוד קטגוריות אחרות של אחרות, ובעיקר זו של הגרים, נדונות בהרחבה. ואולם אחד מאזכורים יחידים אלה מתברר כמכריע ביחס לתפקודם הפוליטי העתידי.

התלמוד הבבלי מספר, אגב קביעתו של אחד החכמים כי עשירי בבל "יורדי גיהנם הם", על פלוני שזכה ליחס רע מצד עשירי הקהילה בבבל, אשר מיאנו לתת לו עבודה או מזון, ובעקבות זאת קבע כי הם מצאצאי הערב רב. הסירוב מנומק באופן סימפטומטולוגי: "כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם וכל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של אברהם איניו".<sup>9</sup> מופיע כאן חידוש כפול: לא זו בלבד שהערב רב לא נטמעו באופן מלא בגוף הלאומי ושמרו על נבדלותם; גם עתה ניתן לזהות אותם באמצעות סימנים מעידים. הווי אומר: הקטגוריה המיתית עוברת לראשונה אקטואליזציה, והבדל התנהגותי מוסבר באמצעות הבדל הזרע, שמדיף כבר בשלב זה ריחות אונטולוגיים מובהקים. אף כי ההבדל מנוסח כאן כהבדל בהתנהגות המוסרית, ובמובן זה אינו משתייך באופן ישיר לתחום הפוליטי, אין ספק כי זיהוי הערב רב עם עשירי בבל דווקא נוטה בהחלט לכיוון זה.

מוטיב מכריע נוסף ביחס לערב רב התווסף במדרש המאוחר ובפרשנות המקרא של ימי הביניים, שעה שהערב רב הפכו להיות שחקנים משמעותיים במהלך הנדודים במדבר, אולי על רקע הצורך להתמודד עם ההאשמה הנוצרית, במסגרת הפולמוס הנוצרי-יהודי של ימי הביניים, שראתה בחטא העגל מקרה פרדיגמטי של הדחייה היהודית של האמת.<sup>10</sup> מעתה נשלל מעמדם הניטרלי של הערב רב במיתוס המקראי המקורי, והם מתבררים כגורם מחטיא ומזיק, המואשם בקלקולי דור המדבר ובראש ובראשונה בחטא העגל. כך לדוגמה אנו מוצאים במדרש את האל גוער במשה על שערכב את הערב רב בישראל, חרף אוהרתו: "ואני יודע מה הם עתידין לעשות, אמרתי לך לאו ועשית רצונך, וכיון שעשו את העגל שהם עובדי ע"ז [=עבודה זרה] והם עשו אותו ועשו לעמי לחטוא." "בהערת סוגריים, ראוי להעיר כי הן במדרש והן

אצל הפרשנים אנו שומעים גם קולות אחרים, חיוביים, ביחס לערב רב, המשקפים דווקא נטיות אינקלוסיביות. כך לדוגמה מטעים נכדו של רש"י, רשב"ם, בפירושו לדברים לג ג: "חיבב אף עמים – גם אומות העולם כגון ערב רב ומן האומות שנתגירו ובאו לקבל התורה עם ישראל גם אותם חיבב הקב"ה".

ואולם, התחנה החשובה ביותר בדרכו של הערב רב אל המציאות הישראלית העכשווית היא בלי שום ספק בספרות הזוהרית – היצירה הקאנונית של הקבלה, שעיקרה נתחבר אמנם בסוף המאה השלוש-עשרה בחצי האי האיברי, אך היא מעוצבת כמדרש תנאי שגיבורו הוא ר' שמעון בר-יוחאי – ובעיקר בשכבות המאוחרות של ספרות זו: תיקוני הזוהר וה"רעיא מהימנא".<sup>12</sup> בשונה ממחברי הזוהר, שאמנם עוסקים פעמים אחדות בערב רב אך לא מייחסים לו מעמד מרכזי בתמונת עולמם, בעל התיקונים גילה עניין ער בקטגוריה של הערב רב. הגם שרבים מן החידושים ביחס לערב רב בשכבת התיקונים מוטרמים כבר בזוהר גופא, רק בכתביו של מחברה האנונימי הופכת לראשונה קטגוריה זו למרכיב דומיננטי בהבניית המציאות, עד כדי כך שעמוס גולדרייך ביקש לראות בעיונות העמוקה כלפי הערב רב את הרעיון הברור והחד-משמעי ביותר בכל חיבוריו מרובי הסתירות של בעל התיקונים.<sup>13</sup>

החידוש העיקרי שמציעה ספרות התיקונים ביחס לערב רב הוא ההרחבה המשמעותית של תפקידו במיתולוגיה היהודית ובתולדות ישראל. בגוף הזוהר, בדומה למדרש, סיפור הערב רב נוגע רק לדור יציאת מצרים, ובעיקר לחטא העגל ולמאבק המטאפיזי בין כוחות הטומאה לקדושה שהתחולל במהלכו, ובכמה מקומות הדרשן הזוהרי אף קובע בפירוש כי כבר בדור המדבר בא קצם של הערב רב והם הושמדו בכללותם.<sup>14</sup> בשכבת תיקוני הזוהר, לעומת זאת, נוכחותו אינה מוגבלת עוד לדור המדבר: מעתה הערב רב מתואר כגורם זר שלו נוכחות מתמידה וקבועה בגוף הלאומי, נוכחות שראשיתה קודמת ליציאת מצרים<sup>15</sup> ואחריתה תגיע רק בבוא הגאולה. אף לא מדובר עוד בזר אנונימי – "תערובות אומות של גרים"<sup>16</sup>: במיתוס הזוהרי מזוהים בני הערב רב עם העידית של מכשפי המצרים וחרטומיהם ועם עמלק, המר שבאויבי ישראל.<sup>17</sup> נזקו של הערב רב זוכה אף הוא להרחבה משמעותית, וכעת רוב אסונותיו של העם מיוחסים לו, ובכלל זה חורבן שני הבתים והגלות.<sup>18</sup> בהתאם לדרכה של הקבלה התיאורגית, ובעל התיקונים בכללה, שלפיה "למציאות ההיסטורית יש ממדים מיטפיסיים מבחינת מצב האלוהות",<sup>19</sup> פעולתו הרעה של הערב רב אינה מוגבלת עוד לעולם הזה אלא חורגת ממנו, והוא אחראי לפירוד אף בעולמות העליונים, היינו למצבה הקלוקל של ההווה כולה.<sup>20</sup>

זאת ועוד, כבר בזוהר, וביתר שאת בספרות התיקונים, מופיע זיהוי הולך וגובר של בני הערב רב עם הסיטרא אחרא, כוחות הרע המטפיזי, ובעיקר עם דמותה של לילית, התגלמותו הנקבית של הרוע, שבני הערב רב מתוארים כבניה.<sup>21</sup> יד ביד עם הדמוניזציה של הערב רב, אנו עדים לאונטולוגיזציה מוחלטת של הקטגוריה. היות ערב רב היא תכונה הנטועה באדם מלידה ואין לשנותה: "ואלו הם בני אדם הקרויים ערב רב [...] והחמץ והשאור [=טומאת הרע] בלוע בהם מכל צד ואין להם תקנה".<sup>22</sup> אף אם בני הערב רב עשויים לעתים לנהוג כישראל, טבעם האמתי

תמיד עתיד להתגלות: "לבתר סטא זינה לזיניה" [=אחר כך נטה מין למינו], ובהזיקם הם אינם אלא "חזרין לשרשיהו", חוזרים לשרשיהם.<sup>23</sup> הגניאולוגיה – שיח הזרע או היוחסין – משולבת במטאפיזיקה הנשמית, ומעתה הופעת הערב רב היא הופעה של נשמות ערב רב (באופן שמקל מאוד להסביר כיצד אותה קבוצה שנשמעה לכאורה לחלוטין באומה בראשית ימיה שבה ומופיעה דור אחר דור).<sup>24</sup> על רקע זה יש להבין את ההדגשה המופיעה אצל בעל התיקונים כי אין מדובר בגרים קונקרטיים עכשוויים, אלא דווקא בערב רב המיתי, המגולם במי שנראים עתה ישראל ממש, אך אינם אלא זרים במקורם ובשורש נשמתם.<sup>25</sup>

המאבק בין הערב רב לבין גוף הקדושה, הוא הגוף הלאומי, מובנה אפוא בספרות זו כמאבק מתמיד, הנמשך לכל אורך ההיסטוריה האנושית, מתחולל בכל נדבכי ההווה, ואשר סופו יגיע רק בשעת הגאולה. לא זו אף זו, האונטולוגיזציה משמעה שמדובר במאבק שאין בו כל תקווה לפשרה: הרוע של הערב רב הוא במהותם, כשם שהקדושה היא במהות נשמות ישראל.

בהקשר זה מופיע במפורש אידיאל הגוף הטהור מן הזר כאידיאל לשעת הגאולה: "דלא אתקריאו [ישראל] קהלה וחבור עד דאתעבר מנהון ערב רב, כביכול בזמנא דמתערבין בינייהו כאילו לא הוו גוי אחד" [=כי לא נקראו (ישראל) קהילה וחבור עד שעבר מהם ערב רב, כביכול בזמן שמעורבים ביניהם כאילו אינם גוי אחד].<sup>26</sup> סוגיית הטוהר, ובעיקר ראיית הערבוב כסכנה המרכזית המגולמת בערב רב, מאפיינת כבר את גוף הזוהר, אך ללא ספק מודגשת באופן קיצוני בספרות התיקונים, שבה היא חוזרת פעם אחר פעם. המיתוס הזוהרי על הערב רב בדור המדבר מתמקד בהפרדה בין ישראל לערב רב במעמד הר סיני,<sup>27</sup> ומספר כי הערב רב ביקשו לזכות במעמד שווה ולהיטמע באופן מלא בקהל ישראל. דרישה זו מביאה את אהרן לומר: "חס ושלום דאלין ישתתפון בעמא קדישא, למהוי כלא כללא חדא, ולא יתערבון עמא קדישא בעמא דא כללא חדא, אלא טב איהו לאפרשא לון מגו עמא קדישא עד דייתי משה" [=חס ושלום שאלו ישתתפו בעם הקדוש, להיות הכול כלל אחד, ולא יתערבו העם הקדוש בעם זה בכלל אחד, אלא עדיף להפרישם מתוך העם הקדוש עד שיבוא משה].<sup>28</sup> חיבור אמיתי בין הקדושה לטומאה אינו מן האפשר: "ואי בעו [הערב רב] לאתחברא בהדיהו [ישראל] מה כתיב בהו 'לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה ירה' (שמות יט ג)."<sup>29</sup> [=ואם רוצים (הערב רב) להתחבר עמם (עם ישראל), מה כתוב בהם: 'לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה ירה'], ולכן האופק היחיד הוא אופק של הפרדה ובירור.

בספרות התיקונים אנו מוצאים גם שימוש ניכר במטאפוריקה אורגנית לשם ניסוח הערבוב המאיים, ותיאורו כפסולת או כזיהום שיש לנקותו. אחד הדימויים הנפוצים מדמה את ישראל לחיטה שיש לנקותה מן הערב רב. חשוב מזה, הערב רב מדומה לשאור שבעיסה, בעקבות מאמר חז"ל הנודע: "ומי מעכב שאור שבעיסה", שבמקורו נדרש על יצר הרע, המונע מהאדם למלא את רצון האל.<sup>30</sup> בעל התיקונים מסביר כי ככזה הערב רב גרוע מן האומות, שכן "אינון [הם] דבקין בישראל כשאור בעיסה", בניגוד לאומות שהן "כמוץ אשר תדפנו רוח".<sup>31</sup> העירוב מגביר את הסכנה, ואולי מוטב – הערבוב הוא הוא הסכנה. כך עולה גם מן הדימויים בהשפעה

המתפשטת של הערב רב, השפעה המנוסחת במונחים של זיהום וטוהרה. במקום אחר מדמה בעל התיקונים את הערב רב לאישה בניתה, המטמאת כל מקום שהיא יושבת בו: "וכן ערב רב מטמאין במושכם לצדיקיא [=לצדיקים] דיתבין בינייהו [=שיושבים ביניהם] כנדה".<sup>32</sup> כל עוד הערב רב מעורבבים בישראל, הם מקרינים על האומה בכללותה ומונעים את גאולתה.<sup>33</sup>

נדמה אם כן שהאופק שמשרטט בעל התיקונים בכל הנוגע לערב רב ברור ביותר: מחייתם, השמדתם, היא התנאי לגאולה, ובמובן ידוע בירורם מתוך הגוף הלאומי הוא המעשה הגאולי.<sup>34</sup> משמעה של הגאולה בהקשר הנוכחי הוא השבת הגוף אל אחדותו הקמאית הטהורה, והמחבר אינו עושה דבר כדי לטשטש את האלימות האינהרנטית הכרוכה בפעולה זו.

כאן ראוי להזכיר את המתח המשיחי האקוטי, המיידני, המאפיין את ספרות התיקונים. מחברה סבר, כך נראה, כי לא זו בלבד שהגאולה צפויה בזמנו, אלא שהוא עצמו עשוי למלא בה תפקיד משיחי מכריע.<sup>35</sup> ואכן, בתיקוני הזוהר וברעיא המהימנא, האקטואליזציה של הקטגוריה המיתית בולטת מאוד, ונדמה שגם פוליטית מאוד. הערב רב מתייחסים אל משחיתי הדת והמוסר בזמנו של המחבר, שחטאיהם בעיקר חטאים חברתיים-מוסריים, אך הם מתייחסים בביטחון לאליטה החברתית.<sup>36</sup> הם מתוארים כאויב הזר שהפך לראש: המנהיגים, הדיינים, בעלי ההון והאליטה הלאומית ההלכתית – כולם מזוהים עם הערב רב.

על רקע מיידיותה של הגאולה לדעת בעל התיקונים ומעמדו הצפוי בה, עולה מאליה השאלה כיצד הוא ראה בעיני רוחו את מימושה של אותה אלימות אינהרנטית וגלויה. כפי שהראה עמוס גולדרייך בעל התיקונים זיהה עצמו עם דמותו של משה, שכשם שחטא בעירוב הערב רב בישראל בדור מצרים, עליו מוטל בירורם מתוך ישראל בזמן הגאולה. גולדרייך אמנם מדגיש מאוד את ההיבט ה"לא-פוליטי" של פעולת הבירור עצמה: הגאולה נותרת בגדר הפעולה הספרותית ומחייט הערב רב נעשית אך ורק באמצעות הקולמוס, האנלוגי בכתבים למטה משה.<sup>37</sup> ואולם במקום אחד מצאתי כמה רמזים לכך שאפשר שבעל התיקונים היה מודע היטב למשמעות הפוליטית של התביעה הקונקרטי האלימה שלו, וגם לרגישות שלה. נדמה שלא בכדי רמזים אלה מצויים דווקא בכתביו העבריים של בעל התיקונים, ולא בכתבים הארמיים המעוצבים כמדרש חז"ל עתיק. בעל התיקונים כותב: "והם ערב רב, שקודם שימלכו ישראל במלכותם והב"ה [=ברוך הוא] במלכותו, עתיד לימחק אותם הב"ה למעלה וישראל למטה. והסוד הנכון: הרגו איש את אחיו ואיש רעהו ואיש את קרובו [על פי שמות לב כז]. ודי בזה למבין ואוי לו למי שמרחם עליהם לא יזכה לראות בנין בית המקדש בנוי".<sup>38</sup>

בהתאם לתבנית שהונחה בבבלי, זיהוי הערב רב ברובד התיקונים הוא סימפטומטי, באמצעות סימנים. חשיבות רבה נודעת לטיפולוגיה של מיני הערב רב שטבע בעל התיקונים, שכן בהמשך היא הפכה בסיס לדיונים בזיהוי הערב רב. חמש קטגוריות נמנות, על פי ראשי התיבות נג"ע ר"ע – נפילים, גיבורים, ענקים, רפאים ועמלקים,<sup>39</sup> ועיקר הסימנים המופיעים בכללן נוגעים כאמור לתחום החברתי-מעמדי או המוסרי, ובכללם הנהגה כוחנית, עושיק, כזב, גאוותנות ועשיית שם לעצמם, השתמטות מסיוע לישראל המצויים במצוקה, ובעיקר לתלמידי החכמים שביניהם. עוד

סימפטום ראוי לציון הוא ההפקרות המינית. לענייננו חשוב במיוחד סימן אחר המופיע פעמים רבות: הקירבה הצפויה אל הגויים, המזהה את הערב רב עם נטייה לאפיקורסות, ללימוד דרכיהן של אומות העולם ולאמוצן, ולהעדפת טובת הגויים על טובת ישראל.

מעשה והלאה דגם תיקוני הזוהר הוא המשמש את כל הקבוצות וההוגים המתייחסים לערב רב, או בניסוחו של יהודה ליבס: "מימות תיקוני זוהר ואילך יכלו פלגנים קיצוניים לראות במתנגדיהם לא יהודים שחייבים בכבודם ובאהבתם, אלא 'ערב רב'".<sup>40</sup> אכן, היבט מרכזי בשימוש בערב רב כרוך באפשרות ההוצאה מן הכלל ובשרטוט מחודש של גבולות הקולקטיב הגלומים בו, ובכך אתמקד בהמשך.<sup>41</sup> ואולם, סייג אחד בכל זאת מתבקש לקביעה זו: לא רק "פלגנים קיצוניים" הם שעשו בו שימוש במהלך הדורות; אנו מוצאים אותו משמש גם הוגים מרכזיים, אף אם ההקשר של הופעתו הוא כמעט תמיד קונפליקט תרבותי-אידיאולוגי חברתי משמעותי. אחת הדוגמאות הבולטות ביותר מצויה בשימוש הנרחב במושג ערב רב בכתבי הפולמוס של השבתאים ומתנגדיהם במאה השבע-עשרה (ובכלל זה בכתבי נתן העזתי, נביאו של שבתאי צבי), הגם ששם מתעוררת לעיתים התחושה כי הוא אינו יוצא מגדר כינוי גנאי שהנצים מטיחים זה בזה.<sup>42</sup>

חשיבות מיוחדת לענייננו נודעת לשימוש במושג בחוג תלמידיו של הגאון מווילנא, בתקופה שבה הופיעו לראשונה תנועות ההשכלה והרפורמה כאיום של ממש על היהדות הרבנית המסורתית. ואכן, כצפוי, ההולכים בדרכיהן מזוהים תכופות עם הערב רב.<sup>43</sup> הווי אומר: הערב רב משמש לראשונה כאחת האסטרטגיות (אף אם לא בהכרח המרכזית שבהן) להתמודדות עם מצב שבו חלק ניכר ואף גדל והולך מן היהודים אינם הולכים עוד בדרכי היהדות הרבנית – אינם נוהגים עוד כיהודים – ולפיכך עם הצורך לשרטט מחדש את גבולות הקהילה ולהגן על גבולותיה.<sup>44</sup> שינוי רב משמעות זה בשיח הערב רב מתמיד בחוגים חרדיים מאז ועד היום, והשימוש במושג זה רווח בהם למדי.<sup>45</sup> ניתוח שיח הערב רב בהגות החרדית המודרנית חורג אמנם ממסגרתו של המאמר הנוכחי, אולם אין כל ספק כי חשיבותו להבנת הופעותיו בקרב הציונות הדתית הרדיקלית רבה, והוא משמש להן במידה רבה הן כדגם והן כמקור (ועל כך אוסיף דברים לקמן).

\* \* \*

בפנותנו אל מוקד הניתוח הנוכחי – הופעותיו של הערב רב במחשבת הציונות הדתית הרדיקלית – אנו ניצבים בפני זרם הגותי וחברתי שמשתלבים בו בעת ובעונה אחת המשכיות מובהקת עם מסורת המחשבה היהודית ושינוי משמעותי ומובהק לא פחות, שיש בו משום "שידוד מערכות, לאמור, בדיקה מחודשת של עקרונות יסוד תיאולוגיים לאור המאפיינים של התפיסה הציונית-דתית ופרשנותה למאורעות הדור".<sup>46</sup> אחד ההיבטים המרכזיים של השינוי האמור הוא באופן שבו זרם זה סיגל לעצמו את עולם המחשבה הפילוסופי והפוליטי המודרני והטמיעו.<sup>47</sup> אביה הרוחני של הציונות הדתית הרדיקלית, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ייחס משקל עצום ללאומיות היהודית ולמפעל הציוני במחשבה הגאולית שלו.<sup>48</sup> בהגות של בנו, הרב צבי יהודה

ושל תלמידיו – שמאז מלחמת ששת הימים הפכה להגמונית או לפחות לנפוצה ביותר בקרב הציבור הדתי-לאומי – התפתחה תפיסתו לכדי הענקת תוקף דתי לריבונות הלאומית היהודית: "השפה הריבונית אינה רק טקטיקה שאימצו אנשי גוש אמונים מתוך פרגמטיקה פוליטית, אלא חלק מהותי מן התפיסה המשיחית של חוג הרב צבי יהודה". מדינת ישראל היתה למימוש הפוליטי של כנסת ישראל, המדינה כ"יסוד כסא ה' בעולם".<sup>49</sup>

בהקשר הנוכחי נודעת חשיבות רבה ליחס המורכב שמגלה החוג הזה, מאז ימי הרב קוק, לשותפיו במפעל הציוני, היינו לחילונים ככלל ולציונות החילונית בפרט. בקירבה הרבה שגילה הרב קוק כלפי הציונות החלוצית החילונית גלומה היתה ההנחה הפטרנליסטית כי אלה אינם "באמת" חילונים, אלא רק סבורים כי הם כאלה. עצם העובדה שהם "מודים בסגולת האומה, אעפ"י שיהו עדיין רחוקים מקדושה בדרך אמת, מ"מ [=מכל מקום] עלולים להכיר ולידע שהתורה היא נשמתן של ישראל [...] וכשמתנהגים עמהם בנחת כראוי לדברי חכמים שבנחת נשמעים, הם ג"כ [=גם כן] נכנעים מפני הדר קדושתה של התורה, מפני שסוף סוף אחדותן של ישראל מאירה בהם איזו הארה מקודשת, וחפצים הם תמיד לעבוד דוקא בעד הכלל".<sup>50</sup> בעומק התודעה הקולקטיבית של הציונות החילונית ישנה אפוא מוטיבציה דתית נסתרת, אינהרנטית, שעתידה להגיח ממסתריה ולהפוך את הציונות, החילונית בעיני עצמה, לאוטופיה רוחנית משיחית: "וברור אצלי שע"י הנהגה של התקרבות וידידות, יהיו כל אלה המתקשרים עם הכלל באים בקרוב לתשובה, בתחילה במדרגה קטנה ובדברים מעטים, ואח"כ ישובו ברוח ד' תמים ושלם".<sup>51</sup>

בעקבות מלחמת ששת הימים התעוררה בקרב חוג ממשכי הרב קוק התקווה כי השטחים וכיבושם הנסי יציתו את ניצוץ דתיותם הלטנטית של ההמונים. כיבוש הגדה המערבית לא היה רק בבחינת תוספת טריטוריה, השתלטות על חלק נוסף מאדמת ארץ ישראל, אלא שלב גאולי, אמצעי לשחרור הרוחניות הלטנטית הגלומה במדינה. ואולם תקווה זו, כידוע, לא נתממשה, ולא זו בלבד שלא נתממשה, היא פינתה את מקומה לפסימיות גוברת ביחס לציבור החילוני, או לכל הפחות לערעור משמעותי על הבסיס לאופטימיות הזאת. חוגים רחבים החלו לדאוג בציונות החילונית חברה חולה ומתפוררת אשר זנחה את הערכים הציוניים הקלאסיים שבזכותם ועל בסיסם נוסדה המדינה, אותם ערכים שאפשר היה להפוך לדתיות אמיתית. הציונות החילונית נטשה את אהבת הארץ והעם – ערכים המשקפים התמסרות לאידיאלים, קולקטיביזם, הקרבה עצמית – והחליפה אותם באינדיבידואליזם פוסט-מודרני אנוכי.<sup>52</sup>

ראייה זו היא כמובן רק מרכיב אחד במשבר העמוק שציבור זה חווה ביחס אל המדינה מאז הסכמי אוסלו, וביתר שאת מאז ההתנתקות, שביטוייו לא רק במישור הבין-מגורי, אלא גם, לענייננו, ביחס לאמונה בתוקף הריבונות של המדינה.<sup>53</sup> כך או כך, אירועי ההתנתקות נתפסו בקרב רבים כסימפטומטיים לפגם בציבור ובמסד החילונים, ולניכור הגובר בין הציבור החילוני לעמו ולארצו (השלמה).

כאן אין המקום להאריך ביחס לדרכי ההתמודדות השונות עם המשבר בקרב הציונות הדתית



הרדיקלית, ודי אם נציין כי המרכזית בהן היא כנראה זו המבקשת "לשנות את השיח הישראלי מבפנים", היינו לתקן את החברה החילונית, להשיב לה את ערכיה ולהעלות אותה מחדש על דרך המלך לגילוי היסודות הדתיים הנסתרים בה, אופק המזוהה עם הזרם ה"ממלכתי" בציבור הדתי-לאומי. ואולם, בד בבד מסתמן גם כיוון אחר, אמנם שולי אך קולני ובעל השפעה, המכונה לרוב "אנטי-ממלכתי" ומאופיין בשאיפה להינתק מן המדינה וממוסדותיה.<sup>54</sup> בהקשרה של מגמה זו שב הערב רב לבימת ההיסטוריה.

\* \* \*

אף כי הערב רב, כמושג מרכזי, הוא עודנו נחלתם של חוגים המצויים בשוליו האנטי-ממלכתיים של המחנה, נדמה שאי אפשר לחלוק על נוכחותו הגוברת בשיח הציבורי של הציונות הדתית הרדיקלית בכללה. ספק אם יימצאו רבים מקרב המשייכים עצמם לציבור זה שלא נתקלו בו ולו פעם אחת בהקשר פוליטי מובהק, ובעיקר מאז ההתנתקות. לא רק הופעותיו בתגובות לידיעות חדשותיות ברשת או בפורומים של צעירים דתיים-לאומיים מעידות על נוכחות זו, ולא רק פרסומים ושיעורים המוקדשים לו, הופעותיו מדי פעם בפעם במדורי השאלות והתשובות באתרים תורניים או אזכוריו בטורים בעיתונות המגזרית ובעלוני פרשת השבוע הפופולריים המחולקים בבתי הכנסת; נדמה כי יותר מכול מעיד על נוכחותו של הערב רב העדר הצורך להסבירו כאשר הוא מוזכר, העובדה שהוא מובן מאליו, אפשרות השמורה רק למושגים פעילים בשיח. כך למשל, בראיון שנערך ב-2006 בערוץ היהדות של אתר אנרג' עם אמילי עמרוסי, דוברת מועצת יש"ע באותה עת, היא היתה יכולה לומר על תוכנית ההתנתקות: "הגרונ נשנק והיד מתקמצת לאגרוף. כאב עצום. רעידת אדמה מיותרת. או שמדובר בגנים יהודיים עם מנגנון להשמדה עצמית, או שיש כאן הרבה הרבה ערב רב". מיותר לומר כי היא לא נדרשה כלל להסביר מה היתה כוונתה ב"ערב רב".<sup>55</sup>

מעמדו הפעיל של המושג עולה בבירור גם נוכח הפולמוס שהוא עורר וממשיך לעורר מצד המתנגדים לשימושים הבלוניים בו. כך, כדוגמה אחת מני רבות, טרח הרב שלמה אבינר, אחד הדוברים הבולטים של הגישה הממלכתית, לענות כך לשאלה של אדם שמאס במדינה: "אל תכתוב כל שבועיים מאמר עם אותו חומר ממוחזר של שנאת רשעים, שנאת בוגדים, שנאת ערב רב, שנאה, שנאה ושנאה."<sup>56</sup> הלה אף הקדיש דברים לפולמוס עם העושים שימוש אקטואלי פלגני "פסול" במושג הזה כבר לפני ארבע-עשרה שנים, על רקע רצח רבין, תחת הכותרת "עם אחד ולא ערב רב".<sup>57</sup>

יחד עם זאת, יש להדגיש כי במידה רבה מדובר כאן בשיח בהתהוות, שיח שטרם התייצב, וכי הן המשתמשים והן השימושים בו עודם מגוונים למדי. עלינו להבחין בין רמות שונות של שימוש: החל בחוגים שבקרבם הפך מושג הערב רב למרכזי והוא זוכה לשימוש ולפיתוח נרחבים, כבחוגו של הרב שמואל טל או בכתביו של הרב צוריאל (שאמנם אינו מנהיג ציבור בפני עצמו, אך כתביו מצוטטים למכביר באתרי ימין קיצוני); עבור בשימוש אגבי וספורדי יותר, בכלל זה בקרב רבנים מוכרים כדוגמת הרב דב ליאור והרב זלמן ברוך מלמד; וכלה בשימושים פופולריים, בלתי

מפותחים, שלא תמיד אפשר להעריך באיזו מידה הם מודעים למלוא המשמעויות של המושג ומזדהים עימן. זאת ועוד, המקור העיקרי לכתובה העכשווית בנוגע לערב רב הוא האינטרנט, המכיל כיום שפע אדיר של כותבים המשתייכים לחוגים אלה, כתיבה שהיא כאמור מגוונת מאוד בסוגותיה וברמתה.<sup>58</sup> אך בד בבד אין כל ספק כי ישנם דיונים רבים שנותרים ממודרים ומופצים רק בקרב חוג מצומצם. דוגמה מובהקת למקרה כזה היא חוג תלמידי הרב שמואל טל, הנמנעים באופן מוקפד מהפצת דברי רבם. מטבע הדברים, בניתוח שלהלן אתמקד בכתיבה המפותחת יותר, המייצגת את השימושים הרדיקליים במושג. אף שיש כמובן להישמר מהרמוניזציה יתר של השיח, נדמה לי שהנחות היסוד העיקריות הכרוכות בשימוש בערב רב משותפות לרוב הדוברים.

כאמור, תחייתו של השימוש במושג הערב רב קשורה בטבורה במשברי השנים האחרונות בעולמה של הציונות הדתית הרדיקלית, ובכלל זה לפנייה אל אפיקי מחשבה חרדיים בתגובה אליהם. אבל אין בכך לומר כי לפונים אל הערב רב אין על מה לסמוך גם בכתבי הראי"ה קוק. אף כי אין להכחיש שמושג זה כשלעצמו שולי למדי בכתביו הענפים – אפשר למנות את מספר הופעותיו בלי להצטרך ליותר משלוש ידיים – החשוב הוא שאזכורו בכתבים אמביוולנטיים דיים לאפשר הן למחייבים את השימוש הפוליטי בערב רב והן למתנגדיהם להיתלות באב המייסד. כה רם מעמדו של הראי"ה בציונות הדתית הרדיקלית, עד שאפילו דמות כמו הרב שמואל טל, המכריזה על עצמה כמתנתקת מן הציונות הדתית ופונה לינוק ממקורות חרדיים, רואה צורך לציין דווקא את הרב קוק כמי שמורה להילחם בערב רב: "אי אפשר להביא דברי הרב קוק על אהבת ישראל ולהתעלם מדבריו במקומות הרבים שבהם הוא כותב על הערב רב ועל הצורך להילחם בהם."<sup>59</sup>

לענייננו חשוב לציין כי אצל הראי"ה משתמרים – ולכן זוכים לתוקף ולרלבנטיות – כמה מוטיבים שכבר מוכרים לנו ביחס לערב רב. ראשית, מסורת האקטואליזציה הפוליטית של הערב רב המתקיימת כאן במובהק, הן כתגובה פולמוסית לתפיסה החרדית של הציונות החילונית ושל המשתפים עימה פעולה, המזהה אותם כערב רב,<sup>60</sup> והן כפירוש לאירועים היסטוריים קונקרטיים; שנית, הדגשת ההרמוניזציה של פעולות או תכונות כמפתח לעיסוק בערב רב, היינו התפיסה הסימפטומטית, שהסימנים המודגשים בה הם כעת הלאומיים – לא תלמוד התורה והיחס אליה, כדגם הסימפטומטולוגי העיקרי בהגות החרדית,<sup>62</sup> אלא הזיקה אל האומה והיחס אליה;<sup>63</sup> ולבסוף, תפיסת הערב רב כזיהום, כהפרעה באחדות, שסכנתם מרובה מכל סכנה חיצונית – הכנסה של "רוח זר ותוכן גויי",<sup>64</sup> תוך כדי שימוש במושגים לאומיים ובד בבד עם שילוב של שיח כמו-ביולוגי, שהמין הוא מושג משמעותי בו, ושאלו מוצאים בו את הדיון בגוף הלאומי במונחים של הגוף הפרטי כסובייקט רפואי.<sup>65</sup> הווי אומר: הגם שהראי"ה מנקה את הציונות החילונית מחשד ערב רב – "איך אפשר לומר על עם ד' אלה [החלוצים], שהם חלילה בכלל ערב רב, ד' ישמרנו"<sup>66</sup> – בכתביו משתמרת הקטגוריה במלואה, על פי דגם התיקונים (והבבלי), ומוטמע לתוכה, לראשונה, גם השיח הלאומי הרומנטי.

כפי שכבר צוין, הפנייה העכשווית אל הערב רב כרוכה גם במגמה, בעיקר בקרב הגורמים האנטי-ממלכתיים בציונות הדתית, לשוב אל כתבי הגאון מווילנא (הגר"א) ותלמידיו כאל דגם אלטרנטיבי לציונות מבית מדרשו של הרב קוק שהכזיבה, דגם של מעין "ציונות חרדית", על רקע העניין שגילו תלמידי הגר"א בעלייה לארץ וגישתם האקטיבית ביחס להבאת הגאולה. במסגרת זו הפך "קול התור" – ספר שמוצג כיום כתורת הגאולה של הגר"א,<sup>67</sup> ושהדיון בערב רב ובתפקידם השלילי בתבנית הגאולה מצוי במרכזו – לאחד הספרים המצוטטים ביותר, והשפעתו על חוגים אלה עצומה.<sup>68</sup>

בהקשר הזה יש לשוב ולהדגיש את ההקשר הגאולי-משיחי המובהק שבו נדון הערב רב גם בשיח העכשווי. הדור הנוכחי נתפס כמי שפועל בתקופה "הקודמת לגאולה", ולכן ניתן להפעיל בו את הקריטריון הפרשני המרכזי לתפיסה המשיחית היהודית, כבר מאז המקרא, שלפיו דור אחרון כדור ראשון, ובדור האחרון צפויה חזרה על אירועי דור יציאת מצרים והמדבר. כך חטא העגל, חטאי המרגלים, אך גם דברי הזוהר על הערב רב מתפרשים על האירועים העכשוויים, החל במצבם של "מגורשי" גוש קטיף וכלה בשעבוד לחוקי המדינה כמעשה העגל המודרני.<sup>69</sup>

כדאי להעיר כי הערב רב בתורת מושג מדיר של קבוצות בתוך הלאומיות היהודית אינו ייחודי, ויש לו תקדימים חשובים, שהמוכר בהם הוא שיח המתיוונים שרווח בחוגי הרב כהנא. גם הדיון בעל הגוונים ההלכתיים במושג הרשעים הגמורים והיחס אליהם, הנפוץ בהקשר של היחס לקבוצות שונות בציבור הישראלי, קרוב מאוד לשיח הערב רב. ואולם, כפי שאנסה להראות בהמשך, מושג הערב רב, הגם שהוא נמצא במידה של רציפות עם מושגים אלה ודומים להם ועם תפקודם בשיח, מביא עימו אפשרויות וגוונים פוליטיים אחרים, בעיקר על רקע המטען שהוא נושא וההנחות האונטולוגיות הכרוכות בו, ובאלה אבקש להתמקד.

\* \* \*

מוקדם יותר הזכרתי את המשבר ביחס אל הציונות החילונית ומוסדותיה כגורם משמעותי בהופעתו המחודשת של הערב רב בהגות הציונות הדתית הרדיקלית. ניתן אפוא לקבוע כי הערב רב מופיע בראש ובראשונה כמפתח פרשני לפער ההרמנויטי העומד בבסיס הופעתו: הדרישה, או מוטב ההנחה, כי יהודי אינו רק מי שנולד לאם יהודייה, היינו עונה על הקריטריונים המוסכמים להשתייכות ללאום, אלא גם מי שמתנהג כיהודי. התואם בין המהות לסימפטום, בין הפנים לחוץ, זהו המתח היסודי המזין את העיסוק בערב רב.

אפשר להבחין בשני דגמים עיקריים של העיסוק העכשווי בערב רב. הראשון – שהוא במונח מסוים תגובה לשני – הוא זה המדבר ב"בחינת ערב רב", ואת עמדתו אפשר לתמצת באופן הבא: "ערב רב אינו גוי, [...] אלא הוא עניין של תכונות רעות, תכונות רעות אלה אפשר לתקן, ובעיקר אצל עצמו [...]".<sup>70</sup> "ערב רביות" היא אם כן תכונה מקרית ולא נתון אונטולוגי, ולכן מדובר במצב בר-תיקון. אם, כדברי הרב קלנר, "ענין הערב רב [...] הוא הזריות לנשמה הישראלית המופיעה כתכונות קשות, כמידות נפשיות נשחתות שאינן עולות מן המהות הישראלית, אלא

מערבוב נפשי ורוחני עם תרבויות והלוכי נפש זרים", הרי שניתן לטהר מהות זו, הקודמת לכל ערבוב שנספח אליה.<sup>71</sup> ראייה זו כרוכה בהבחנה נוספת, בין רשעים לרשעה, משמע בין ערב רב כרעיון מופשט ובין ערב רב כאנשים קונקרטיים ובני זיהוי. הרב קלנר מסביר כי כאשר הרב קוק מדבר בערב רב, הוא אינו מדבר באנשים קונקרטיים, אלא ב"אידאה שביסוד מדיניותם והתנהגותם" – "על החטאים ולא על החוטאים".<sup>72</sup>

ראייה זו של הערב רב אינה מוגבלת רק לדוברים מבין רבני הזרם הממלכתי, שאפשר לחשוב שהם מונעים מצורך פולמוסי, היינו עיקור הערב רב מן הפוטנציאל הפוליטי ה"פסול" הטמון בו. גם מהגותו של הרב יצחק גינזבורג, אחת מדמויות המפתח בשיח האנטי-ממלכתי בשנים האחרונות, הערב רב נעדר לגמרי במובן הקונקרטי, בר-הזיהוי, שבו נתרכז בהמשך. בעיקר מורגש העדרו בדיונים של גינזבורג בצורך להתנתק מן המדינה ומן הממסד הציוני החילוני, המקבילים במידה רבה לדיונים המזהים את הערב רב עם ממסד זה.<sup>73</sup> זאת ועוד, נראה שגינזבורג אף מביע התנגדות לאקטואליזציה של הערב הרב: "אם היינו מתרגמים לדור שלנו [את ההפרדה בין הערב רב לישראל במעמד הר סיני] זה יוצא לא הכי נחמד [...] אבל באמת זה לא דומה בכלל, כי היום בכל אופן כולם יהודים, ושם היה ברור מאד שרק זה עתה, לפני כמה שבועות, וגם ערב רב עלה אתם, של גוים-מצרים, בגלל שמשה רבינו קרב אותם."<sup>74</sup> כיצד אפוא יש להסביר את קביעתו, "כידוע שזה אחד הנושאים החשובים אצלנו בישיבה, שיש תקוה לערב רב – זה חרות על הדגל שלנו. כל זמן שמשה רבינו קיים יש תקוה לערב רב. אם למישהו אין את משה רבינו, אז באמת ערב רב זה דבר מסוכן עד מאד"<sup>75</sup> עולה בבירור כי גינזבורג אף הוא מזהה את הערב רב עם תכונות שבנפש, עם מאבק אונטו-פסיכולוגי פנימי, בהתאם למסורת חב"ד שהוא נציג נאמן שלה ולנטייתה האינקלוסיבית.<sup>76</sup>

בגישה זו יש עניין רב, בעיקר משום שבאותה מידה שהיא דוחה את הדיון הקלאסי בערב רב, היא גם סופחת לתוכה כמה מהנחות המוצא שלו, וחשוב מזה – מן האפשרויות הגלומות בו. במובן מסוים היא מציגה את האופק הביו-פוליטי של הערב רב, בייחוד בהגותו של קלנר, באופן שבו מוקד השיח עובר מגוף האומה לגוף היחיד, כל יחיד (רק כדי לשוב לאחר מכן אל גוף האומה).

ואולם אנו, כאמור, נתמקד כאן בדגם האחר, זה הרואה בערב רב גורם זר שחדר לגוף האומה ופועל בה, כוח זר ומזיק. בניגוד לדגם הראשון, הדגם השני גורס כי כוח זה מתגלם בדמותם של אנשים קונקרטיים (ובני זיהוי), שאינם יכולים להיות אלא כאלה, וחשוב מזה – הם כל כולם כאלה, במהותם: "לא שחדרה בהם קליפת ערב רב, או שמושפעים מהם, אלא [...] אנשים שהם לגמרי ערב רב."<sup>77</sup> מכאן שהעיקרון הפוליטי המארגן שלו אינו תיקון: פיקוח, משמוע ונורמליזציה, אלא בירור: זיהוי והוצאה מן הכלל.

זהו שיח של טבע: הערב רב פועלים את פעולתם המזיקה משום ש"השנאה שלהם לציבור האמוני וליהדות קשורה לשורש נשמתם", "שנאה המזכירה במקצת את שנאתו של עמלק, שלא צריך שום סיבה לשנאתו, אלא במהותו הוא לא יכול לסבול את הקדושה."<sup>78</sup> כפי שכבר ראינו אצל

בעל תיקוני הזוהר, גם כאן מוצג הערב רב כאויב פנימי שאין לטפח כל תקווה כי ישתנה. הוא מתפקד רק כסוס טרויאני, המחדיר את החוץ אל הפנים ומאפשר לאויב החיצוני לפגוע בגוף: "הערב רב מהווים שליחים סמויים של היצר הרע הכללי בתוך עם ישראל, ומתוך שהם מסתתרים היטב ומדברים כביכול בשם טובת האומה, קל להם יותר לפגוע בעולם הקדושה מבלי שאנו מתקוממים כנגדם באופן יעיל." <sup>79</sup> לפיכך הסכנה הכרוכה בו כפולה ומכופלת: "הן קליפת עשו והן קליפת ישמעאל לא מסוגלים לפגוע בעם ישראל ובתהליך הגאולה ובשני המשיחין, באופן משמעותי, ללא עזרתו של הערב רב הנמצא בתוכנו." <sup>80</sup>

סדק מסוים בטוטאליות של האונטולוגיה הביולוגית-מטאפיזית הזאת מצוי בהקשר לדיון מקביל שמוצא לעתים את דרכו לתוך העיסוק במושג הערב רב. כוונתי לסוגיית הסגולה הפנימית הישראלית – מעין גרעין אונטולוגי של מהות יהודית – שמעסיקה מאוד את חוג הרב קוק, ולשאלת האפשרות לאבדה, שמשמעה היבט טנטטיבי הכרוך בה. <sup>81</sup> כפי שראינו, כבר בתלמוד הבבלי, הערב רב מעוצב מלכתחילה כתאום ההופכי של היהודי ה"אמיתי", בעל הסגולה. במונח זה, אדם המאבד את הסגולה – אפשרות הבאה בחשבון באנתרופולוגיה של חוג הרב קוק – מתלכד עם הערב רב, כיהודי פורמלי הנעדר את המהות היהודית. כך לדוגמה מסביר הרב וייצן כי "היום קשה לדעת מי מאבד את הסגולה. אולם הסימן שהוזכר הוא מי ששונא את ישראל ועושה מעשים לטובת שונאי ישראל." סימן זה, כפי שנראה להלן, הוא הסימן העיקרי לזיהוי ערב רב בשיח העכשווי. <sup>82</sup> ואולם ההבדל הוא עקרוני, שהרי הערב רב מוגדר כמי שמלכתחילה נעדר סגולה זו, ושהעדרה מכתוב מראש את פעולתו המזיקה.

יחד עם זה, היכולת להשתנות אינה נעדרת לחלוטין גם מן הערב רב. בכמה דיונים, על פי רוב מתוך זיהוי הדוק יותר עם קטגוריית הגר, מודגש פחות הרוע הטבוע בערב רב, ומצוין כי בניו עשויים לפעול טוב כשם שהם עשויים לגרום רע. יחד עם זאת, בכולם נעדרת אפריורי "אותה 'סגולה' שיש בגזע לצאצאי האבות", <sup>83</sup> ולכן הם נעדרים את "פוליסת הביטוח", המבטיחה להם השתייכות לגוף הלאומי ללא תנאי. <sup>84</sup> בפרפראזה גסה אפשר אולי לומר כי אזרחותם תלויה בנאמנותם.

האיום שמציב הערב רב הוא קודם כול וראשית כול בעירוב הכרוך בו, ולכן הוא קשור בקטגוריות של טוהר ואחידות. כאמור, הערב רב מכניס את החוץ אל הפנים, ובכך מאיים על הפנים בהשתלטות של החוץ עליו, בעיקר נוכח העובדה שהמאפיין העיקרי שלו הוא היותו בחינת ביניים, השייכת במידה כמעט שווה אל הפנים ואל החוץ: "יהודים על פי ההלכה, נולדו לאמא יהודייה והם נראים כיהודים לכל דבר, רק שהשורש הרוחני שלהם הוא שורש רע." <sup>85</sup>

בהתאם לדומיננטיות של דימוי האומה כגוף, הערב רב מומשג לעתים במונחים של מחלה שיש לרפא. האופק של הסיכון הוא מות הגוף. כך לדוגמה, הערב רב מבקשים להוליך את המדינה, המזוהה כאן עם הקולקטיב, "לתהליכי התאבדות פיזית ורוחנית", וזאת בין השאר על רקע ביטול "כל ערך יהודי" והפיכתה ל"מדינת כל אזרחיה". <sup>86</sup> מות הגוף, התאבדותו, אינם איפוא אלא הפיכתו לגוף אחר, אובדן הקוהרנטיות הפנימית שלו, ההומוגניות שלו. כגוף זה, הערב

רב אינו שותף ליצר השימור העצמי של הגוף, ובכך הוא לא רק מעיד על זרותו, על שייכותו לגוף אחר, אלא גם מאפשר לאבחן אותו כמחלה: "אנו רואים שהם [הערב רב] דבקים בתהליך ההתאבדות בצורה אובססיבית וההפך מכל הגיון ומהטבע הבריא של כל אורגניזם חי לשמור על חייו מפני כל כוח הבא להשמידו וליטול את חייו."<sup>87</sup>

הערב רב נתפס גם כמחלה מידבקת או מתפשטת: יהודים רבים ששורשם אינו במקור הזר "נדבקים" בקליפת הערב רב, מאמצים את דרכיהם ונדמים כמותם. יהודים אלה, המכונים לעתים קרובות "אחינו שהחמיצו" או "תינוקות שנשבו", מזוהים לא פעם עם "רוב רובו של הציבור החילוני."<sup>88</sup> האפקט המידבק של הערב רב, כוח ההשפעה המשחיתה שלהם, הופיע כמוטיב חשוב כבר בשלבי החיים הקודמים של הערב רב. גם אצל הרב קוק האי-התרחקות מן הרשעים, במקביל לשנאת הרשעה, עלולה להכשיל אפילו "נפילים רבים, שנפלו מפני שהשתמשו בתחילת הוייתה של שנאת הרשעה כמדה האצילית, והעדר שנאת הרשעים נתהפכה אחר כך לאהבתם, ומתוך אהבת הרשעים נפלו הם עצמם באהבת הרשעה עצמה."<sup>89</sup> ואולם, אף שנדבקו, יש כאמור שוני מהותי בין יהודים אלה ובין הערב רב, שכן סגולתם הפנימית, התורשתית, עודנה עומדת להם. סכנתם בכך שהם מאפשרים למחלה – לערב רב – לכלות את הגוף בלא יודעין (ואף עלולים בעצמם לאבד את הסגולה לגמרי, ואז דינם כדין הערב רב).

שאלה מרכזית שצריכה לעלות בשלב זה היא שאלת הזיהוי של הערב רב. זו שאלה שמצויה בלב העניין התיאורטי בערב רב, משום שהיא המפקיעה אותו משיח הגזע כפי שאנו רגילים לחשוב עליו, וממקמת אותו בסוגיית ההרמנויטיקה של ההבדל בהקשר של חשיבה לאומית ומגווענת, זו ההופכת את הסימפטום למרכזה.<sup>90</sup>

אם רגע הלידה המיתי של הערב רב נספח לרגע הלידה של גוף האומה כגוף אחדותי או טהור, ובכל אופן נפרד, אזי רגע הלידה ה"אמיתי" של הערב רב מצוי בפערים ההרמנויטיים המופיעים בתוך הגוף הזה. כדבריו של מקובל רב-השפעה בן ראשית המאה העשרים: "כי בישראל עצמן הנה לא כל מי שאנו רואים בעינינו שהוא מזרע ישראל הוא ראייה שהוא מבני אברהם יצחק ויעקב"<sup>91</sup> – ניסוח החוזר על עצמו באופן כמעט זהה גם בקרב דוברים עכשוויים. נראה שבהקשר זה אפשר להוסיף כי מאז שהקטגוריה ערב רב קנתה לה שביתה בהגות הקבלית, על בסיס העיקרון הסימפטומטי התלמודי, עצם ההבנה של הערב רב דרך הפער עקבית מאוד, אף כי הסימפטומים משתנים לפי טעם התקופה והמשתמשים.

הקושי הוא אפוא בישראל שאינם "נוהגים" כישראל, כאלו שעונים על קריטריון ההשתייכות לגוף הלאומי ההומוגני – "פורמאלית הם שייכים לעם ישראל"<sup>92</sup> – אך התנהגותם אינה עונה על תנאי הסף שלו. פער זה מתפרש כסימפטום שיש לדעת לקרוא כדי ליישב את הסתירה. כדברי משה צוריאלי: "כל מאמרי חז"ל שהם [הערב רב] עוצרים את אהבת ישראל, שהם מפריעים לעם ישראל, צריך להמציא איזה פטנט לפרש את זה מחדש, כי זה לא יכול להיות, אם אנחנו עם אחד."<sup>93</sup> הפתרון הוא קריאה נכונה של הסימפטום שתאפשר לגשר על התהום בין הפנים לחוץ, בין הליבה למראית העין, או בין אמת לשקר ולהתחזות; לחשוף את אותה "יד

טמאה [...] המלבישה את החיים צורה ישראלית מבחוץ במקום שהפנים כולו הוא לא יהודי, ועתידה להפוך "לשנאת ישראל וארץ ישראל", כדברי הרב קוק המצוטטים בהקשר זה תדיר<sup>54</sup>; להסיר את המסכה היהודית (או ה"מסכה המוסרית") מעל פני המתחזה.

הלכה למעשה, מדובר בפער בין החוק לאמת או לעובדה, שהרי הערב רב אינם באמת דומים "לנו", ומלכתחילה דווקא השוני הוא המניע לקריאה. מכאן שהדמיון הוא רק בפני החוק. לכן החוק הופך מעצור אחרון בפני גזירת המסקנה ההכרחית של ההיגיון הגועזי המשוקע כאן, שהרי בפרדיגמה של הערב רב הסימפטום לבדו הוא זה שאינו עשוי לשקר. הסימפטום הופך לתנאי מספיק לזיהוי: "אפשר לזהות את הערב-רב [...] רק ע"י האפיונים שלהם"<sup>55</sup>. במונח מסוים נוכל אולי לומר כי באופן פרדוקסלי, הפנומנולוגיה מחליפה עתה את האונטולוגיה (המתחזה לגניאולוגיה). אם בהרמנויטיקה הקלאסית של היהודי, חמקמק ככל שיהיה, תמיד אפשר להשתמש במבחן הסופי והמכריע – תעודת הלידה – בפרדיגמה של הערב רב מספיקה ההתנהגות, הפעולה.

על השאלה "איך אפשר להכיר?" עונה הרב צוריאל את התשובה: "מאד קל להכיר"<sup>56</sup>. הסימפטומטולוגיה כאמור קרובה מאוד לזו של תיקוני הזוהר או לזו של הגר"א, אך מתוך הקשר מקומי פוליטי מובהק. שני קריטריונים הופכים מכריעים: ראשית, הקירבה, הדמיון, ההזדהות עם אומות העולם והעדפת טובתן על פני טובת היהודים: "מי שאכפת לו טובתם של הגויים על טובתם של ישראל, וכשישראל נמצאים במצוקה לא אכפת לו", כדברי הרב דב ליאור<sup>57</sup>; ושנית, ואולי קודם כול, היחס אל הארץ: "אנחנו מניחים כאן יסוד שאלו שמואסים בארץ חמדה, אלו שבונים להתיישבות יהודית בארץ ישראל, הם לא מצאצאי האבות."<sup>58</sup> ההתמקדות דווקא בשני סימפטומים אלה אינה נעדרת חשיבות. היא ממקמת את שיח ההבדל בדם ובטריטוריה, כלומר ביחס בין חוץ לפנינים בשני ההיבטים הקריטיים של המחשבה הלאומית.

\* \* \*

ניתוח מושג הערב רב עד כה העלה בבירור כי לפנינו קטגוריה פוליטית שעניינה שרטוט מחדש של גבולות גוף האומה המובן במונחים מטאפיזיים וטיהורו מגורמים "זרים" המסכנים אותו, בבחינת "האויב שבפנים". נקודת הכובד של השימוש במושג, כפי שראינו סביב שאלת הזיהוי, נעוצה באפשרות שהוא מציב להסב כל הבדל, ובראש ובראשונה אבחנות אידיאולוגיות-תרבותיות, להבדל ביולוגי-אונטולוגי. כך הוא מאפשר לזהות את הזוהר לכאורה עם האחר, להסביר באמצעותו את ההבדל, ולהשיב לו את מובנותו נוכח פער בלתי אפשרי.

אפיונים אלה קושרים את הדיון בערב רב לשני רגעים משמעותיים בתיאוריה הפוליטית. ראשית, הוא נקשר באופן טבעי למדי, כמעט טבעי מדי, לדיון של פוקו בהופעתו של שיח מלחמת הגזעים, והתפתחותו-השתנותו לכדי שיח הגזענות<sup>59</sup>, ולכך אקדיש דברים בהמשך. שנית, ובכך אני מבקש להתמקד כעת, נדמה לי כי לפנינו מהלך מובהק של שרטוט הגוף הלאומי באמצעות אקט של הוצאה מן הכלל, שאותו אני מבקש לקשור לשאלות של ריבונות, כפי שהן מופיעות

במחשבה של שמיט ושל אגמבן.<sup>100</sup>

נקודת המוצא של שמיט היא ביקורתו על המדינה הליברלית המכחישה את "המדינה לעומת המשפט", הכחשה המתמחה לדעתו בקביעה ש"את מושג הריבונות יש להדחיק באופן קיצוני".<sup>101</sup> שמיט רואה בהכרעה לגבי מצב החירום את הרגע שבו ריבונותו של הריבון מאותרת: "ריבוני הוא מי שמכריע על מצב החירום".<sup>102</sup> הריבונות מתכוננת ומותנית בהכרזה על מצב החירום, ביכולתו של הריבון "להחליט על היוצא מן הכלל". להוצאה מן הכלל מובן כפול: ראשית, הוצאתו של הכלל עצמו מן הכלל, השעייתו של החוק במצב החירום, העומדת במרכז הניתוח של מושג הריבונות בספרו "תיאולוגיה פוליטית". שנית, ההוצאה "מן הכלל שהחוק חל עליו", היינו העם.<sup>103</sup> מרכזיותו של מובן זה של ההוצאה מן הכלל לאקט הריבוני נובעת מקביעתו של שמיט כי ההבחנה היסודית של הפוליטי, זו שכל יתר הפעילויות והמניעים הפוליטיים רדוקטיביים אליה, היא ההבחנה בין אויב לידיד.<sup>104</sup> שמיט מדגיש כי הבחנה זו היא אמנם אנלוגית להבחנה המוסרית בין טוב לרע או להבחנה האסתטית בין יפה למכוער, אך לא זו בלבד שהיא אינה תלויה בהבחנות אלה או נובעת מהן, היא אף קודמת להן: "האויב הפוליטי אינו צריך להיות רע מבחינה מוסרית או מכוער מבחינה אסתטית [...] ואף על פי כן הוא האחר, הזר." די בכך שמשהו בו זר "באופן קיומי", באופן שבשעת החירום, "במקרה הקיצון", יתאפשר העימות עימו. במובן זה, כשם שזיהוי האויב מכונן את הריבון, הריבון הוא זה שבהכרעתו מכונן את הזר.<sup>105</sup>

נוכל אפוא לומר כי מבחינת שמיט, המדינה המדחיקה את האקט הריבוני, את הכוח, ותופסת את עצמה באורח בלעדי כמדינת חוק, מסתכנת בראש ובראשונה באי-יכולתה להכיר באיום, שמשמעו להבחין בין אויב לידיד, להכריע מי לנו ומי לצרינו. הסיכון הוא אפוא באי-יכולת לזהות, ולהפך: השבת הסדר הריבוני והפוליטי תלויה באקט ההוצאה מן הכלל.<sup>106</sup>

ואולם שמיט מדגיש כי אין די בהכרה של הריבון באיום, בזיהוי האויב. עליהם להיות מלווים ביכולתו של הריבון לממש את ההכרעה הריבונית, את ההוצאה מן הכלל, כלומר להעמיד את האמצעים להתגבר על מצב החירום. בכך נבחנת ריבונותו.<sup>107</sup> שמיט עצמו אמנם מדגיש כי אקט ההוצאה מן הכלל הוא תמיד קונקרטי, אך נדמה שמשמעה של קונקרטיות זו זוכה לביטוי מובהק יותר בכתיבתו של אגמבן, שעה שההוצאה מן הכלל הפוליטי משמעה התרת דמו של מי שזוהה כאויב, הפקרתו.<sup>108</sup> אם נשוב אל הערב רב, הרי שכדי לברר באיזו מידה ובאיזה אופן העיסוק בו מהווה אקט של כינון ריבונות ובאיזה סוג של ריבונות מדובר, עלינו לבחון כיצד מתבצעת ההוצאה מן הכלל ומה משמעותה.

בדיונים המעטים המוקדשים לשאלת הנפקא מינה של הערב רב – הפועל היוצא או הוראות הפעולה ביחס אליהם – עצם הזיהוי הוא העומד במרכז. כך למשל מסביר אחד הדוברים כי "עצם ההגדרה והבירור בין הכוחות המעטים הרעים השולטים בעם ישראל ומדרדרים אותו למטה, לבין עם ישראל הקדושים והטהורים בפנימיותם, עצם הבירור הזה זוהי המטרה עצמה."<sup>109</sup> ההדגשה החוזרת פעם אחר פעם היא כי ההבחנה וההבדלה, הבירור, עתידים להוביל – גם אם באופן הדרגתי או עקיף – לטיהור הגוף הלאומי מן האויב העושה בו כבתוך שלו. הבירור



נחוץ כי הוא "מטהר ומזכך את עם ישראל"<sup>110</sup>. ברקע מצויה כל העת הקונוטציה האסכטולוגית של הבירור בספרות תיקוני הזוהר: בירור האוכל מן הפסולת בשעת הגאולה. שעה זו, כזכור, היא העומדת בפתח בעידן הנוכחי, והיא, אם תרצו, השעה שבה "הזמן עצמו מוכרז כיוצא מן הכלל"<sup>111</sup>: "אנחנו עכשיו במצב של בירור 'מי ל-ה' אלי, מי שייך ל-ה' ותורתו, ומי שנמצא בחוץ."<sup>112</sup>

אין זו רק פעולת דיבור במובנה הרגיל: "באופן כללי ביהדות הכוונה הרוחנית היא חשובה מאד, ולא רק המעשה היבש [...] לכן אם אזהבים ומחזיקים מאויבי ה' – נותנים להם בזה כוח רוחני. ואם מתנתקים מהם – נוטלים מהם את כוחם."<sup>113</sup> במישור הרוחני, אם כן, פעולת ההוצאה מן הכלל ממשית ביותר.

העתקת הטיפול בערב רב מן המישור הפוליטי הארצי אל המישור המטאפיזי היא אסטרטגיה מרכזית ביחס למעשה ההוצאה מן הכלל ולסוג הכינון הריבוני הכרוך בו. זוהי פנייה אל הריבונות האלוהית כתחליף לריבונות המדינה החילונית, שמשמעה, כפי שכבר הבחין הלל בן-ששון, גם יבוא של תפיסות סמכות וריבונות חילוניות אל התחום התיאולוגי, הווי אומר ראיית הריבונות האלוהית במונחים זהים לאלה של השלטון הארצי-מדינתי.<sup>114</sup> מטבע הדברים כרוכה בכך פנייה אל ריבונו של עולם בציפייה למימוש הארצי של האקט הריבוני: "תפקידנו אם כן איננו להכריע לגבי עתידם של אנשי הערב-רב, הקב"ה באמצעות הניסיונות הקשים יעשה את הבירור."<sup>115</sup> כך ניתן לומר, בהקדמה של חוברת שכל כולה זיהוי האויב, הערב רב, והקריאה לבירורו: "לחוברת זו אין שום נפק"מ [=נפקא מינה] למעשה [...] הנפק"מ הוא בתפילה."<sup>116</sup>

אין ספק כי הדגשת הריבונות האלוהית מקרבת את שיח הערב רב בציונות הדתית הרדיקלית אל השיח החרדי הקלאסי. אין זה מהלך מקרי, ובחוגו של שמואל טל, לדוגמה, הוא בוודאי מודע ומכוון. הרי הפנייה אל השיח החרדי נועדה בין השאר לאפשר מוצא מן השיח הריבוני, ה"ממלכתי", שאימצה הציונות הדתית הרדיקלית. ואולם כאן טמון גם ההבדל מן השיח החרדי, בדיוק משום שבהחלפת הממלכתיות במלך מלכי המלכים אין כדי לפתור חוגים אלה מאחיות מושגיה של הפוליטיקה המדינית המודרנית. השיח מסרב להיות מנוטרל. רוצה לומר: אף בפנייה אל השיח החרדי וההידמות אליו, נדמה כי תפיסות הריבונות עדיין נטועות בעולם המחשבה המודרני.

עדות מעניינת למתח בין ההוצאה מן הכלל כפעולה ובין האי-פעולה הנגזרת מהעתקת ההכרעה למישור המטאפיזי (המאפיינת כאמור את שיח הערב רב החרדי) מצויה בהסתייגות החוזרת ונשנית בטקסטים מנקיטת פעולות "פיזיות" נגד הערב רב, בעיקר נקיטת פעולה אלימה. אמנם אפשר להבין את ההסתייגות הזאת על רקע הפנייה אל הריבונות האלוהית, אך באותה מידה ניתן גם לפרש אותה כסייג הנובע דווקא מן הצורך לרכך מעט את ההיגיון האלים המונח בבסיסה, זה המגולם בעיקרון ההפקרה, שאגמבן מדגיש אותו ביחס למעשה ההוצאה מן הכלל. מבקריהם של המשתמשים בקטגוריית הערב רב מתוך החוגים של הציונות הדתית הרדיקלית חשים בו אף הם, כאשר הם יוצאים כנגד הרב צוריאלי, לדוגמה, על שחוברתו "משחררות את הצבור הרחב

מחויבים מוסריים".<sup>117</sup> הציווי המפורש לשנוא את הרשעים, את הערב רב, ניתן להתפרש בקלות כהוראת הפקרה המחייבת את כל חברי הקהילה, ובדיוק קלות זו היא המחייבת את הסייגים. עוד אפשר שהסייגים מעידים גם על חוסר ביטחון מסוים בשימוש במנגנון המלא של "האחרת הזוהה", שביטוי בעצם שימור האפשרות שיהיו "יהודים משורש טוב שנדבקו בקליפת הערב-רב ולכן רואים בהם את האפיונים הללו ולכן צריך זהירות גדולה בנושא זה".<sup>118</sup> אם כך, הרגע שבו הסימפטום יהפוך מהות, דהיינו ייתפס כמספק באופן מלא לצורך ההכרעה, הוא גם הרגע שבו הזהירות עלולה להיעלם. אין כמעט צורך לומר שסייגים דומים לא מצויים בהגות החרדית על הערב רב. האפשרות לממש, כקבוצה או כיחידים, את הנגזרת המעשית, הנפקא מינה של ההפקרה, ממשיכה אפוא לרחף מעל שיח הערב רב של הציונות הדתית הרדיקלית.

זאת ועוד, הפנייה אל הקב"ה כאל מי שעתידי לבצע את ההוצאה מן הכלל של הערב רב, אין משמעה ביטול הציפייה לראות את תוצאות הביורור בעולם הזה. ואולם במסגרת מגמה זו התקווה הפוליטית מנוסחת לעיתים כביורור והיפרדות "טבעיים". הרב זלמן ברוך מלמד מסביר כי "כאן בא"י מי שלא מתאים אין לו המשך, או עוזב בסוף, ומי ששייך הוא מתקרב ולאט-לאט מתחבר [...] ואלו שלא שייכים הם בסופו של דבר ייפלטו מחוץ לענן".<sup>119</sup> ארץ ישראל היא נייר לקמוס, על פי הדגם של חטא המרגלים, שמאסו בה, ולפיכך העידו על עצמם כי הם ערב רב.<sup>120</sup> אך היא משמשת גם כמנגנון ההוצאה מן הכלל ממש: היא מדומיינת כמקיאאה את מי שאיננו מתאים לה, מי שאיננו שייך אליה ואינו קשור בה. המנגנון המדויק אמנם אינו נהיר לגמרי, אבל פעמים רבות הוא מנוסח כיוזמה של הערב רב: "מרב צרות האומה, הללו ינטשו את ישראל ויחזרו שוב למקור מחצבתם, להתבולל בין האומות",<sup>121</sup> וזאת על פי העיקרון של תשוקת הדומים, שתביא את הערב רב לבקש להיטמע במקום הראוי להם, שכן "היוצא איננו יוצא כ"א [=כי אם] מפני הנטייה הזרה הגנוזה בנפשו מקדמת דנא".<sup>122</sup>

כך או כך, בסופו של התהליך חייב הגוף לשוב להומוגניות מלאה (האם אי פעם היתה כזאת?): בבוא הגאולה ייפלט חלק מן הערב רב בחזרה אל הגויים וייטמע בהם, חלק אחר יילחם כאויב במלך המשיח, וחלקם יחזור בתשובה וייטמע באופן מלא בגוף הלאומי, באופן שלא משמר דבר מזרותם המקורית. גם כאן אנו רואים את מעמדו המיוחד של הסימפטום בסכמה של הערב רב, שהרי אם הסימפטום בטל, גם ההבדל האונטולוגי/ביולוגי אינו חשוב עוד.

נשוב עתה אל השיתוף הבולט בין השיח העכשווי על אודות הערב רב ובין שיח מלחמת הגזעים שפוקו מאתר כחלק משיח המלחמה התמידית בראשית העת החדשה: מאבק הגזעים המיתי הנמשך לאורך כל ההיסטוריה; ההיבט המשיחי, המבקש לראות ברגע ההווה את רגע טרום השחרור, שילווה בשיבת מנהיג גדול מן העבר; הפנייה לשיח היסטורי, כלומר לשיח שעניינו זכויות הקבוצה אל מול אויביה, ולא לשיח יוריסטי אוניברסלי. היבט חשוב נוסף, עיקרי לדיון הנוכחי, הוא האופי המינורי של השיח הזה: זהו השיח של מי שרואה עצמו כמדוכא, כמי שהשלטון ה"טבעי" שלו נגזל ממנו בידי גזע פולש זר, ולכן זוהי היסטוריית-נגד המכוונת נגד הריבון.<sup>123</sup>

שיח מינורי שמגולמת בו תביעה ריבונית מאפיין גם את השיח העכשווי של הציונות הדתית הרדיקלית, והוא זוכה לביטוי ניכר גם בדיונים בערב רב. חוגים אלה תופסים את עצמם כמרכז שנדחק לשוליים, ונאלץ להכיר בכך שהכוח (הריבוני) אינו מצוי בידו. היטיב לבטא מצב זה אחד מן המורים בישיבתו של הרב שמואל טל, שבתשובה לשאלה האם הוא מעוניין במלחמת אחים, השיב: "לא, אבל אני אגיד לך את האמת, הסיבה שלא זה בגלל שהם [הממסד החילוני, המזוהה עם הערב רב] יותר חזקים, אחרת היה צריך לעשות את זה, כמו שמתתיהו עשה את זה [למתיוונים]."<sup>124</sup> זהו פער הרמנויטי נוסף, המתלכד הן עם הפער בין דם ובין התנהגות שדנו בו באריכות לעיל, והן עם הפער בין ההבטחה שהיתה גלומה בציונות החילונית ובין האכזבה ממנה, או אולי מוטב מן העובדה שהתפתחותה הטבעית של הציונות לא הביאה את הציונות הדתית לשלוט בכוח הריבוני.

הפער בין המינוריות העכשוויות להגמוניה הטבעית והראויה לה מזהה את הציונות הדתית הרדיקלית כתרבות מובלעת, כפי שאפיין אותה עמנואל סיוון בעקבות מרי דגלאס.<sup>125</sup> סיוון, הרואה את תרבות המובלעת כצורה החברתית האופיינית לתנועות הפונדמנטליסטיות, סבור כי היא תמיד תוצר של שילוב בין אובדן הגמוניה וגבולות נזילים, דהיינו קושי לשמור על חברי הקהילה (שבתיאוריו היא תמיד דתית-מסורתית במקורה), וסכנה של עריקה המונית. היווצרותה של המובלעת אינה אפוא אלא תגובתה של הקהילה לקושי (חדש) ביחס לגבולות הקהילה. היחסים המגדירים בקהילה מעין זו הם "חוץ-פנים". לפיכך המובלעת פונה פנימה ומקימה גדר גבוהה בינה ובין החוץ. כמה ממאפייניה של תרבות המובלעת אכן הולמים יפה את שיח הערב רב, ובעיקר התפיסה הדיכוטומית של החוץ כאיום תמידי, מזוהם, פתייני ומידבק, שמעוצב כהיפוך המוחלט של הפנים הטהור, והפיכתה של הפרדה לעיקר.

גם בלי להיכנס לקשיים השונים הכרוכים בזיהוי של סיוון את הציונות הדתית הרדיקלית כתרבות מובלעת "פונדמנטליסטית", שעל חלקם כבר עמדנו בראשית הדברים, ושאף הוא עצמו מודע להם במידת מה, בחינה של האסטרטגיות השונות שהציונות הדתית הרדיקלית מאמצת לשם התמודדות עם הפער האמור בין המינוריות הכפויה להגמוניה הראויה מגלה כי המרכזיות ביניהן היא דווקא זו המגולמת ברעיון ה"כיבוש" של הציונות מבפנים: תיקון החברה החילונית החולה באמצעות מעורבות בה ואיוש עמדות מפתח בתוכה.

ואולם שיח הערב רב מופיע כאמור בהקשר של אסטרטגיה אחרת, הקוראת "להתנתק" מאותו "מיעוט גס, דורסני, רע ומושחת" המזוהה עם הערב רב.<sup>126</sup> על רקע דגם המובלעת, התנתקות זו פותחת בפנינו כעת את הדרך להבין כיצד הוצאתו מן הכלל של הערב רב מתפקדת כאקט של כינון ריבונות. זוהי פרישה והתכנסות כמימוש הפוליטי של השבת הריבונית. אם עד כה ראינו את אקט ההוצאה מן הכלל כאקט הכרזתי/תודעתי, או כאקט מיוחל שביטויו הארצי עתיד להתרחש באופן טבעי, נדמה שכעת אנו רואים דגם שונה למדי: ההוצאה מן הכלל כפרישה מן הכלל, הגמוניזציה של המרחב הפוליטי באמצעות צמצומו. יומרת הייצוג נותרת היחידה הפוליטית השלמה, "עם ישראל", ברם באמצעות הערב רב והוצאתו מן הכלל, תחולתה של היחידה הזאת

מצטמצמת באופן משמעותי. כאן ראוי להזכיר כי בקרב הרוב המכריע של הדוברים בציונות הדתית הרדיקלית, ולו בשוליה הקיצוניים ביותר, הערב רב עדיין מהווה מיעוט קטן, גם אם שתלטיני.<sup>127</sup> מכאן שיצירתה של מעין ריבונות אלטרנטיבית מכוונת להצלת ה"המון" מפני שלטון הערב רב. בהקשר זה יש אולי לפרש גם את העיסוק הנרחב ביצירת אלטרנטיבות "אמוניות" לכל מוסדות המדינה, הרווחת גם בשיח המרכזי של הציונות הדתית הרדיקלית.<sup>128</sup>

אם כן, מופיע לפנינו מקרה מעניין של תפיסת יכולתו של הריבון להעמיד אמצעים למימוש התמודדותו עם האיום, היינו לביצוע ההוצאה מן הכלל של מי שזוהה כאויב. זוהי למעשה שאלה על צורות של ריבונות מחוץ/בתוך המדינה, בכלל זה כאלה שקוראות עליה תגר, ובד בבד מאמצות מאפיינים שלה, נכללות בתוכה ואף מתאפשרות מתוכה ותלויות בה. ייתכן אפוא שפירוש שיח הערב רב כאקט של כינון ריבונות מחייב מחשבה על ריבונות שונה מעט, מחשבה על מעין ריבונות מינורית, שבמובן ידוע היא ריבונות פרוביזורית, אד-הוק ופנטזמטית, משום שאינה מסוגלת לגבות את הדרישה הריבונית שלה, ושעיקר המהלך הריבוני שלה מכוון כלפי הקהילה המכוננת את עצמה כריבונית.

אין לטעות במרכיב המינורי של ריבונות זו ולזהותה בחופזה עם המינוריות הדלזיאנית, זו המבקשת "לקעקע את פעולתו של הכוח המדכא", בלשונו של אהד זהבי.<sup>129</sup> למרות האלמנטים הווירטואליים של ריבונות מינורית זו, עניינה בכוח ולא בהתפרקות ממנו, דחפיה מזויריים – "הדחף [...] לכבוש את השלטון" – וזהויותיה, כפי שראינו בהרחבה, מבקשות להיות מוגדרות ככל שיוכלו.<sup>130</sup> ואף על פי כן, נדמה כי אין ללכת שבי יתר על המידה אחר סגירותה של המובלעת: המתח המובנה לתוך המינוריות המזוירית, הקונקרטי הנגזר מן הפנטזמטי, הוא מתח תוסס, דינמי ובלתי יציב, לטוב ולמוטב, וככזה יש בו פוטנציאל מערער רב-עניין.

הדיון בריבונות המינורית העולה ממושג הערב רב החל עם פוקו, שתיאר את שיח מלחמת הגזעים, אבל בהמשגת הערב רב אנו מוצאים מאפיינים מובהקים לא רק של שיח זה, אלא גם של שיח הגזענות. פוקו אפיין את המעבר מן הראשון אל האחרון כמעבר מהתגוננות מפני החברה להגנה על החברה, משיח של קבוצה שנדחקה מן המרכז אל מחשבה ריבונית-שלטונית. כעת מדובר בגזע עליון שיש להגן עליו מפני גזע נחות ומזהם, שהפרויקט המרכזי שלו הוא השחתה מבפנים. לכן זהו שיח הישרדותי של שימור הגוף הלאומי, שהפרקטיקה העיקרית שלו היא טיהור.<sup>131</sup>

אחד המאפיינים המרתקים של שיח זה, לפי פוקו, הוא ש"הגזע האחר אינו בבסיסו הגזע שהגיע ממקום אחר או שהיה במשך זמן מסוים השליט או הדומיננטי, אלא גזע שמסתגן אל הגוף החברתי באופן תמידי וללא הרף, או מוטב, נוצר מחדש ללא הפסק בתוך הרקמה החברתית ובאמצעותה."<sup>132</sup> נדמה כי אין כמעט צורך להצביע על הדמיון העמוק לקטגוריה של הערב רב, בעיקר במתח הפנימי שמתקיים בה בין ההבדל לזהות, בין המיתוס על הזר ובין ההופעה המתמדת שלו מתוך הגוף, כמעט יש מאין, בחושפו את הריבוי הפנימי והמאיים שלו.<sup>133</sup>

כך נפתח הפתח לדון בעניין שיש בשיח הערב רב לא רק להבנתה של ריבונות מינורית, אלא גם

ביחס למדינת הלאום עצמה, שכן מושג הערב רב מורה על הפוטנציאל התמידי הטמון בהיגיון הגזעי לממש את עצמו במסגרת אקט ההוצאה מן הכלל פנימה אל תוך הגוף הפוליטי: החברה הפונה נגד עצמה. בפרפראזה על ארנדט, הערב רב ה"נוצר מחדש ללא הפסק בתוך הרקמה החברתית ובאמצעותה" חושף את הפוטנציאל הטמון בתנועה הטהרנית – המבקשת אחדות מלאה שלעולם אי אפשר להשיגה – להפוך עיקרון יחיד ואינסופי, סיבת עצמה. לדעת ארנדט, כידוע, התנועה הטהרנית עתידה להופיע תמיד בליווי הטרור, כ"מהות השליטה הטוטליטרית", הגשמת חוק התנועה, אשר נועד לאפשר לחוק ההיסטוריה או לחוק הטבע לשעוט ללא הפרעה של פעולה אנושית ספונטנית.<sup>154</sup> אף כי מימושו של פוטנציאל זה תלוי במידה רבה בהתפוגגותו של האלמנט המינורי בשיח הערב רב, אין ספק כי משעה שעולה האפשרות לזהות מישהו כערב רב נפתח הפתח לעיקרון ההתפשטות של התנועה המחפשת את האחדות הטהורה, הווי אומר להתגברותו של החוק החיצוני, חוק הזהות, על המציאות האנושית ועל הניסיון והעובדה. במוכן זה ניתן לראות בערב רב עצמם את איומה של המציאות על החוק החיצוני והנתון מראש, יהא זה חוק הגאולה (ההיסטוריה) או הדם.<sup>155</sup>

אם כן, מושג הערב רב קורא לנו לשוב ולראות כיצד הגיון הגזע הנטוע בבסיס מדינת הלאום אינו יכול אלא להתגלות גם כמנגנון המופנה פנימה, מנגנון הרואה כמושא גם את מי שמלכתחילה אמור לחמוק ממנו, להשתייך, ובכך פותח את הדרך להוצאה של החורג מן הכלל – מנגנון המופנה קודם כול כלפי האיום שמציב עצם הריבוי.

## אפילוג

כיצד אפשר לחמוק מאותה תנועה הגלומה במושג הערב רב, זו העתידה תמיד לזהות את ההבדל רק כדי להעלים אותו, "לבררו", בלשון הזוהר? נדמה כי ז'אן-לוק ננסי עמד בפני דאגה דומה כשניסה "לתת מענה" לעובדה ש"הפקודה הנבזית 'טיהור אתני'" התאפשרה.<sup>156</sup> ננסי אמנם כותב כאן בתגובה למלחמת האזרחים ביוגוסלביה לשעבר, אך הסכנה עשויה להיות מוכרת גם בהקשר שבו אנו עוסקים: "שיר ההלל הפשטני לטוהר [אשר] תמך ותומך בפשעים". ננסי מחפש אף הוא דרך לחמוק מאותה "שיטה שלמה של צמצום לזהות [...] הכיוון הטהור של מהות" זו שהולידה את "סרייבו" כשם של מוות, כתוצאה מ"האפשרות [...] לזהות תחת שם זה עצמיות כלשהי או נוכחות כלשהי, שנמדדות לפי אמת המידה של 'הלאומי' או 'המדינתית'".

כיצד ניתן אפוא להציע שיר הלל לריבוי בלי לוותר על הזהויות ולתת להן "את המקום הראוי להן"? ננסי סבור כי בתערובת (mélange), ההופכת לעיתים קרובות מדי לרב-תרבותיות כללית ועייפה, ל"גיוון הטרנסצנדנטלי", אין די. התערובת היא מובן מאליו שכל זיהוי של מותיר אותו פנטזמטי (ולכן טהור). היא אינה קיימת יותר משהטוהר קיים, שכן היא לעולם לא מתקיימת בטוהרתה. במקומה הוא מציע לשיר את שיר ההלל ל-mêlée. רצה המקרה, ובתרגום המאמר המתפרסם בגיליון זה בחרה אריאלה אזולאי לתרגמו כ"ערב-רב".

נדמה שבדומה לערב רב המיתי, גם הערב-רב של ננסי מושתת על המפגש של הריבוי עם דרישת הזהות. לא התערובת הממילאית וגם לא הטוהר, אלא תנועה לעבר: ערבוב, "פעולה יותר מאשר עצם". הערב רב שהעסיק אותנו עד כה מגלם את החרדה העצומה ששיח הטוהר והאחדות מעורר, מפעיל, כשהוא נתקל בערבוב הזה. חרדה נוכח האפשרות שננסי מעלה, ש"שום דבר אינו קיים ב'טוהרתו' בלי לגעת באחר". במונחיו של ננסי, לא הערב רב עצמו, כ"פולש" (l'intrus) הוא המעורר חרדה, אלא הריבוי המתקיים ממילא שהוא חושף: "החוק הכללי של הפלישה (intrusion) מוצג: מעולם לא היתה רק אחת.<sup>157</sup> רגע הפלישה הופך לראשיתה של מודעות לריבוי הרוחש בגוף, להבדלים הפנימיים המתחדשים כל העת. בחשיפה הזו מגולמת חרדה, שכן הזהות, לפי ננסי, היא שוות ערך לחסינות.

משעה שנחשף הריבוי הפנימי שלו, האני הלאומי-אתני-גזעי מבקש להקיא. כפי שראינו, הערב רב המיתי חיוני כדי לשכך את החרדה, שכן ברגע שהוא מזוהה כאיום, הוא המזמן והמאפשר של האקט הריבוני המבחין אויב מידי, היינו של הפעולה המבקשת להפריד את המעוררבים, להשיב לגוף את הקוהרנטיות המלאה שלו. ככזה, יטען ננסי, הוא מציית לחוק הישנו: "אם יהיה משהו טהור ומושלם לא יהיה כלום", שכן "הטוהר הוא תהום זכה שבו הזהה, הפרטי, האוטנטי שוקע לתוך עצמו, אין, סוחף את האחר עם העצמי כדי להביאו אל פי תהום". זו תהום בדיוק משום שהזהה אינו קיים מלכתחילה בזהות, שעה שהאחר "פולש" לתחומו ומאיים לזהם אותו. הזהה מעולם לא היה טהור, ולכן טיהורו הוא ביטולו: התנועה החייבת להמשיך הלאה ולהתפשט עד שתכלה את עצמה, שעליה כבר עמדנו לעיל. לכן הערב רב אינם שייכים להיסטוריה אלא למיתוס – הם אינם פולש בר-זיהוי, אלא הפולש שתמיד היה שם, הריבוי שתמיד נוכח בזהות.

והנה, בדומה לערב רב, גם הערב-רב "איננו מקרי, הוא [מצוי] במקור; הוא איננו מקרי, הוא הכרחי; הוא איננו [הוה]: הוא תמיד בא". אפשר להציע כי המפתח להתחמקות מן הרדוקציה לזהות – מן ההוצאה מן הכלל של הזהה שזוהה כאחר – טמון בהכרה שהזהות מתקיימת בלי להפוך לכוח של הרס רק כאשר הפיכת הזהה לאחר אינה עוד איום אלא הכרח; שעה שהערב רב יהפוך תנאי האפשרות לאחדות או לייחודיות ולא מכשלה בפניהן; כאשר במקום לעורר חרדה, הוא יהיה כאנחת רווחה. אזי הערב-רב של ננסי – כזהות שלעולם אינה מזדהה, אלא תמיד מתרחשת, כשם של פעולה – אכן עשוי להורות על האפשרות "להיות עם, להיות יחד ואפילו להיות 'מאוחדים'", דווקא משום ש"זה בדיוק לא להיות 'אחד'".

## הערות

1. כך במילון העברי של אברהם אבן שושן.

2. על הגדרת הציונות הדתית הרדיקלית ותחימתה ראו Shlomo Fischer (2007), *Self-expression and democracy in radical religious Zionist ideology*: Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Jerusalem, p.3, (להלן: פישר, ביטוי עצמי). וכן בסקירת המחקר החשובה של פישר (2007), "הפרדיגמה הפונדמנטליסטית ומה שמעבר לה: חקר הציונות הדתית הרדיקלית בשלושת

העשורים האחרונים של המאה העשרים". תיאוריה וביקורת 31, עמ' 283-295 (להלן: פישר, "הפרדיגמה").

3. ראו לדוגמה בנימין יוחנן נקר (תשס"ה), "הסכנה בחוסר הבירור של אהבת ישראל: סוגיית הערב-רב", באתר קהילה אמונית (אתר "מנהיגות יהודית"), בכתובת <http://www.kehilaemunit.org/content/view/1965/19>, (כניסה אחרונה: 18.11.09) (להלן: נקר, "הסכנה בחוסר הבירור"); וכן (2006), עולים על דרך המלך: חוברת בענייני השעה על ההתנתקות משלטון העריצות וההתחברות לעם ישראל, עמ' 52 (להלן עולים על דרך המלך).

4. פישר, "הפרדיגמה".

5. שם, 285.

6. שם, 287, ולכל אורך המאמר; דב שוורץ (1996), אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית. תל אביב: עם עובד, עמ' 176 ואילך (להלן שוורץ, אמונה על פרשת דרכים). וראו גם להלן, סביב הערה 46.

7. ראו: יאירה אמית (1997), היסטוריה ואידיאולוגיה במקרא. תל אביב: משרד הביטחון, עמ' 67.

8. Jean-Luc Nancy (2002), "L'Intrus". *The New Centennial Review*, 2.3, p.1 (להלן ננסי, הפולש).

9. בבלי, ביצה, לב ע"ב. השו"ב בבלי, נדרים, כ ע"א: "ומי שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על סיני", וכן בבלי, יבמות, עט ע"א, בניסוח חיובי.

10. ראו אברהם גרוסמן (תשס"ו), רש"י: ר' שלמה יצחקי. ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 169-170. השו"ב: David Berger (1979), *The Jewish-Christian debate in the high Middle Ages: a critical edition of the Nizzahon vetus*. Philadelphia: The Jewish publication society of America, pp. 67-68. אף שאחדים מן הדרושים החשובים לעניין זה המצויים בשמות רבה מתוארכים לשנים 600-800, היינו בשלב מעט מוקדם יותר, מוטיב נוצרי זה, כפי שהעיר בפני פרופ' דניאל לסקר, כבר מצוי במעשי השליחים ז מא-נב.

11. שמות רבה מב ו (על פי הנוסח המובא במאגרי המילון ההיסטורי. ההדגשה שלי). כן ראו במדבר רבה טו כד. תיאורים אלה של הערב רב מודגשים גם בפירושו של רש"י לתורה ובעיקר לחטא העגל (רש"י לשמות לב ד, ז ובמקומות נוספים). השו"ב גם רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה, פי"ג, הי"ח, אף כי שם הערב רב גופא אינו נזכר.

12. על הספרות הזוהרית, מחבריה ואופני חיבורה ראו: ישעיה תשבי ופישל לחובר (תשל"א-תשל"ה) משנת זוהר (שני כרכים, מהדורה שלישית). ירושלים: מוסד ביאליק (להלן תשבי, משנת זוהר); יהודה ליבס (תשמ"ט), "כיצד נתחבר ספר זוהר". הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר זוהר ודורו (עורך: יוסף דן). ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 72-1; Ronit Meroz (2005), "Der Aufbau des Buches Sohar", *PaRDeS*, 11, pp. 16-36. על שכבת התיקונים, יחסה לגוף זוהר ומאפייניה הייחודיים ראו יהודה ליבס (תשס"ז), "הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה", בתוך: רונת מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות זוהר. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, עמ' 251-301 (להלן: ליבס, "הזוהר והתיקונים"); עמוס גולדרייך (תשנ"ד), "בירורים בראיתו

העצמית של בעל תיקוני זוהר, בתוך מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב. ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 496-459 (להלן: גולדרייך, "בירורים"); אפרים גוטליב (תשס"ג) (מהדיר), הכתבים העבריים של בעל תיקוני זהר ורעיא מהימנא (ערך והקדים מבוא: משה אידל). ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, (להלן הכתבים העבריים).

13. גולדרייך, "בירורים", 481. על העיסוק המועט יחסית בערב רב בזוהר עצמו ראו תשבי, משנת זוהר ב, עמ' תרפו-תרפז.

14. זוהר, ח"ב קצא ע"א-קצג ע"ב, קצה ע"ב; ח"ג רלז ע"ב.

15. ראו לדוגמה תיקוני זוהר, תיקון סט, קיג ע"א; עמוס גולדרייך (תשמ"ט), "לעז' איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני זוהר". הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר זוהר ודורו (עורך: יוסף דן), ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 107 (להלן: גולדרייך, "לעז"); הנ"ל, "בירורים", 489-490.

16. כלשון הגדרתו של רש"י (לשמ' יב לח) את הערב רב.

17. זוהר, ח"ב קצא ע"א; תיקוני זוהר, תכ"א, נה ע"א. כן ראו גולדרייך, "בירורים", 475.

18. כך כבר בזוהר, ח"ב, מה ע"ב-מו ע"א. במאמר שהשפעתו על התיקונים רבה, וראו גם גולדרייך, שם.

19. גולדרייך, שם. על היחס בין ההיסטורי למטאפיזי במשנתו של בעל התיקונים ראו גם הנ"ל, "לעז", 107; ליבס, "הזוהר והתיקונים", 292.

20. ראו זוהר ח"ג, רעט ע"א (רעיא מהימנא); תיקוני זוהר, תי"ג כח ע"ב.

21. ראו הדיונים המופיעים בזוהר יקהל, ובעיקר ח"ב, קצא ע"ב, קצה ע"א. על זיהויים ככני לילית ראו לדוגמה ח"ג קכד ע"א-קכה ע"א (רעיא מהימנא) ובמקומות רבים נוספים. כן ראו גולדרייך, "לעז", 108-107. הדמוניזציה של הערב רב תלויה כמובן בדמוניזציה של אומות העולם ככלל המופיעה ברבים מן הכתבים הקבליים, וראו משה חלמיש (תשנ"ח), "היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), מרומי לירושלים: ספר זיכרון ל"ב סרמוניטה. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד. ירושלים: האוניברסיטה העברית, המכון למדעי היהדות, עמ' 289-311.

22. הכתבים העבריים, מאמר ב, שורות 1287-1291.

23. זוהר, ח"ב, קצה ע"א; ח"ג, קכד ע"ב (רעיא מהימנא).

24. ראו לדוגמה שם, ח"א, כה ע"א (שייך לתיקונים), וכן תשבי, משנת זוהר, ב, עמ' תרפח.

25. הכתבים העבריים, מאמר א, שורות 1053-1062.

26. זוהר, ח"ג, רלז ע"ב (רעיא מהימנא).

27. בעקבות פירוש הרמב"ן לשמות יט א: "ויתכן שהבדילו מתוכם כל האספסוף אשר בקרבם, וחנו בני ישראל לבדם לפני ההר, וערב רב אחריהם, כי לישראל יתן התורה". וראו הפיתוח הקיצוני של הפרדה זו



- אצל בעל התיקונים בכתבים העבריים, מאמר ב, שורות 136-140.
28. זוהר, ח"ב, קצא ע"ב.
29. מדובר בפסוק המורה על הגבלת ה"עם" – שבפירוש הזוהרי, בעקבות רש"י, מזוהה עם הערב רב, בניגוד לישראל – מלעלות אל ההר במעמד הר סיני.
30. בבלי, ברכות, יז ע"א. ככלל יש להעיר כי נראה שהערב רב בספרות הזוהר ובתיקונים מושתת במידה לא מועטה על ההמשגה של יצר הרע בספרות האמוראית. והשוו ישי רזון צבי (תשס"ח), "יצר הרע בספרות האמוראית: בחינה מחדש". תרביץ עז, א, בעיקר עמ' 87-90.
31. זוהר, ח"ב, רלב ע"ב (רעיא מהימנא). וראו גם Pinchas Giller (1993), *The enlightened will shine: symbolization and theurgy in the later strata of the Zohar*. Albany: SUNY Press, pp.90-91.
32. תיקוני הזוהר, תיקון יג, כז ע"ב.
33. זוהר, ח"ג קכד ע"א (רעיא מהימנא). ראו גם הכתבים העבריים, מאמר ב, שורות 1320-1324, שבו העירוב עם הערב רב מדומה לבישול משותף, הגורם לישראל המתבשל עימם להיות "כמותם".
34. קביעות אלו חוזרות כמעט ללא יוצא מן הכלל במאמרים הרבים המוקדשים לסוגיית הערב רב. וראו תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרצב.
35. וראו על כך בהרחבה אצל גולדרייך, "בירורים".
36. על אודות הרקע ההיסטורי של ספרות התיקונים בספרד של המאה הארבע-עשרה ראו יצחק בער, "הרקע ההיסטורי של ה'רעיא מהימנא'". ציון ה (ת"ש), עמ' 1-44; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרצב ואילך; גולדרייך, "לעז".
37. גולדרייך, "בירורים", 484-486.
38. הכתבים העבריים, מאמר א, שורות 753-757. ראו גם שם, מאמר ב, שורות 1408-1411.
39. שם, ח"א, כה ע"א-ב.
40. ליבס, "הזוהר והתיקונים", 271.
41. אף לקביעה זו ישנו יוצא מן הכלל בהיסטוריה של המושג שחשיבותו רבה, והוא קבלת האר"י. בקבלה זו נודע לערב רב תפקיד רב-משמעות, הרה גורל, אך הוא אינו משמש כלל ככלי פולמוסי ביחס למתנגדים בזירה הפוליטית האקטואלית. נהפוך הוא: הערב רב הלוריאני הוא במידה רבה אינקלוסיבי, ומובנה כמנגנון להכשיר את השבתם של קונברסוס, יהודים משומדים, אל תוך חיק הקהילה. ראו רוגית מרוז (תשמ"ח), גאולה בתורת האר"י (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה). ירושלים, עמ' Shaul Magid (2005), "The politics of (un)conversion: the 'mixed multitude' (‘erev rav’) as conversos in Rabbi Hayyim Vital's 'Ets ha-da'at tov'". *Jewish Quarterly Review*, 95 (4), pp. 625-666.
42. ראו בעיקר בחיבור הפסאודו-אפיגרפי של נתן העזתי (מובא אצל גרשם שלום (תשמ"ח), שבת

צבי והתנועה השבתאית בימי חייו. תל אביב: עם עובד, כרך א, עמ' 183-184); באיגרת נתן העזתי לאחר המרת הדת של שבתאי צבי [מובאת אצל ר' יעקב ששפורטאש (תשי"ד), ציצת נובל צבי (מהדורת י' תשבי). ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 260-261]; ובקרב מתנגדי השבתאות אצל ששפורטאש עצמו (שם, 180-181). כן ראו יהודה ליבס (תשנ"ה), סוד האמונה השבתאית. ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 78, 339 הערה 10.

43. ראו יהודה ליבס (תשס"ג), "תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית". דעת, 50-52, סביב הערה 242, וכן סביב הערות 261-273.

44. על תהליכים אלה ראו בהרחבה בספרו הקלאסי של יעקב כ"ץ (תשי"ח), מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים. ירושלים: מוסד ביאליק, כן ראו Emmanuel Sivan (1995), "The Enclave Culture", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms comprehended*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 21-23 (להלן סיוון, "תרבות המובלעת").

45. למשל הגותו של ר' ישעיה אשר זעליג מרגליות, איש העדה החרדית [ראו יהודה ליבס (תשמ"ב), "העדה החרדית בירושלים וכתביו של הרב הליטאי רב-ההשפעה ישראל אליהו וינטרויב, לדוגמה בספרו (תשס"ז) התקופה בסערת אליהו: ביאור רחב בתקופת עקבתא דמשיחא לאור דברי הגר"א. בני ברק, (להלן: וינטרויב, התקופה בסערת אליהו). ראו גם, בהקשרה של קבלת העידן החדש, יונתן מאיר (תשס"ז), "גילוי וגילוי בהסתר: על 'ממשיכי' הרי"ל אשלג, ההתנגדות להם והפצת ספרות הסוד". קבלה 16, עמ' 176, הערה 34. עוד יש לציין את חסידי הרב עוזי משולם, שבהגותו משמשים הערב רב בתפקיד מרכזי, ואולם נראה שהגות זו מצויה בקרבה רבה יחסית להגות האנטי-ממלכתית בקרב הציונות הדתית-רדיקלית. ראו Motti Inbari (2001), "Uzi Meshulam's 'Mishkan Ohalim': A Contemporary Apocalyptic Messianic Sect in Israel". *Studies in Contemporary Jewry*, 17, pp. 74-87 (להלן: ענברי, "משכן אוהלים").

46. שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, 165.

47. וראו בהרחבה שם, 176-189, ובעיקר, בהקשר לרעיון הלאומיות, 194-234. כן ראו לאחרונה אצל פישר, ביטוי עצמי.

48. ראו לדוגמה דב שוורץ (תשס"א), אתגר ומשבר בחוג הרב קוק. תל אביב: עם עובד, עמ' 209-266; על הרב קוק בראייה כוללת ראו לאחרונה אבינועם רוזנק (תשס"ז), הרב אברהם יצחק הכהן קוק. ירושלים: מרכז זלמן שזר.

49. ישי רוזן צבי (2007), "זמן המתנחלים". תיאוריה וביקורת 31, עמ' 276 (להלן: רוזן צבי, "זמן המתנחלים"). סוגיה זו זכתה מטבע הדברים אף היא להתייחסות נרחבת במחקר, וראו פישר, ביטוי עצמי, והכיבליוגרפיה הענפה המצויה שם.

50. אברהם יצחק קוק (תשמ"ד), מאמרי הראיה. ירושלים, עמ' 59-60 (להלן קוק, מאמרי הראיה).

51. שם, שם. על יחסו של הראי"ה קוק לציונות החילונית ולחילונות בכלל ראו לדוגמה מרדכי פכטר

(תשס"א), "התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק". דעת 47, עמ' 69-100; אלה בלפר (תשס"א), "בצפיית הישועה השלמה: ציונות, חילוניות ומשיחיות בתורות הרבנים קוק, האב והבן". בר-אילן כח-כט, עמ' 269-294. כן ראו שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, 215-228, בהקשר מעט כללי יותר.

Yoel Finkelman, "It's A Small, Small World: Secular Zionism Through the Eyes of a Religious-Zionist Parashat HaShavua Pamphlet", in Adam Mintz (ed.), *The Relationship of Orthodox Jews with Believing Jews of Other Religious Ideologies and Non-Believing Jews* (forthcoming) (להלן: פינקלמן, "עולם קטן"). אני מודה לר"ר פינקלמן על שאפשר לי לעיין בעותק של מאמרו בטרם יפורסם.

53. התפתחויות השנים האחרונות בציבור הדתי-לאומי טרם זכו למחקר הראוי להן, ועל כן עיוור זה כבר הצביע פישר, "הפרדיגמה", 293. ראו לעת עתה אצל פינקלמן, "עולם קטן"; הלל בן ששון (תשס"ז), "עיון בשיח הכוח העדכני של חוגי הרב קוק על רקע ההתנתקות מרצועת עזה וצפון השומרון". אלפיים 31, עמ' 70 ואילך (להלן: בן ששון, "שיח הכוח").

54. מעט על דרכי ההתמודדות עם המשבר האמור ראו אצל פינקלמן, שם; בן ששון, שם; וכן: Lily Weissbrod (2008), "Coping with the failure of a prophecy: the Israeli disengagement from the Gaza Strip". *Journal of Religion & Society*, 10.

55. ראיון ב-NRG מעריב (יהדות), 30 במאי 2006, בכתובת <http://www.nrg.co.il/online/11/ART1/428/461.html>, (כניסה אחרונה: 17.11.2009).

56. שלמה אבינר (תשס"ח), "אחרי הבחירות וליקוי המאורות". מתוך אתר ספריית חווה באתר ישיבת עטרת כהנים, בכתובת [http://www.havabooks.co.il/article\\_ID.asp?id=22](http://www.havabooks.co.il/article_ID.asp?id=22) (כניסה אחרונה: 15.11.2009) (להלן: אבינר, "אחרי הבחירות").

57. הנ"ל (תשנ"ו), "עם אחד ולא ערב רב". שו"ת, מתוך ספריית חווה של ישיבת עטרת כהנים, בכתובת <http://www.havabooks.co.il/shutSearch.asp?q=%D7%A2%D7%A8%D7%91%20%D7%A8%D7%91> (כניסה אחרונה: 15.11.2009) (להלן: אבינר, "עם אחד ולא ערב רב"). למעשה עוד קודם לכן, ב-1994, פרסם אבינר מאמר המגנה את השימוש במושג בחריפות: הנ"ל (תשנ"ד), "על החותכים את עם ישראל בסכין ומכנים אחיהם ערב רב", בתוך אדמת עמו: המאבק על ארץ ישראל, בית אל: ספריית חווה. ראו גם יוסף קלנר (תש"ן?), "לבירור סוגית הערב-רב". מכתב תגובה לפרסומיו של הר' משה צוריאלי, באתר המכינה הצבאית עלי, בכתובת [http://www.bneidavid.org/show\\_item.asp?itemId=266&levelId=62604&itemType=0&secondTime=1#results](http://www.bneidavid.org/show_item.asp?itemId=266&levelId=62604&itemType=0&secondTime=1#results) (להלן קלנר, "לבירור").

58. על מגמת הפרוליפרציה והפרסום של רעיונות שנחשבו עד לא מזמן אוטוריים בחוגים אלה כבר העיר בן ששון ("שיח הכוח", 88), שהתלבט בפירוש התופעה: מהלך טקטי שנועד לגייס תמיכה בקרב ציבור רחב יותר, או לחלופין עדות למידת ההתנתקות מהציבור הישראלי הרחב, שאינו נתפס עוד כרלבנטי ולכן זוכה להתעלמות בשעת ההפצה.

59. בראיון למשפחה: השבועון לבית היהודי, ט"ו באייר תשס"ז. כך גם בכתבי תלמידיו, וראו רועי אביחי

(תשס"ח), "היחס לרשעים גמורים" (להלן אביחי, היחס). הדוגמה הבולטת ביותר היא הרב משה צוריאלי, שחיבורו המרכזי המוקדש לערב רב קרוי, לא במקרה, סוגית הערב רב במשנת מרן הרב קוק זצ"ל, גדיה, תשס"ה (להלן: צוריאלי, סוגית הערב רב).

60. קוק, מאמרי הראיה, 59-60. השוו אברהם יצחק הכהן קוק (תשמ"ד), אגרות הראיה. ירושלים: מוסד הרב קוק, ב, תקנה (להלן קוק, אגרות).

61. הנ"ל, אגרות א, רסד.

62. וראו לדוגמה וינטרויב, התקופה בסערת אליהו.

63. ראו קוק, מאמרי הראיה, שם.

64. אברהם יצחק הכהן קוק (תשנ"ט), שמונה קבצים. ירושלים, ג, קובץ ז, אות לט (להלן קוק, שמונה קבצים); הנ"ל (תשמ"ה), אורות הקודש. ירושלים: מוסד הרב קוק, ג, עמ' לג-לד.

65. ראו בעיקר הנ"ל (תשנ"ה), עין איה ברכות. ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק, כרך א, פרק א, סימן פב, עמ' 35; הנ"ל (תשנ"ד), עין איה שבת. ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק, כרך א, פרק ב, סימנים עח-פ, עמ' 105-106 (להלן עין איה שבת).

66. קוק, מאמרי הראיה, 60.

67. אף כי למעשה מדובר בתוצר של עריכה מאוחרת של תורות שעברו במשפחתו של ר' הלל מריבלין, אחד מתלמידי הגר"א. וראו: אליעזר באומגרטן (2009), "משיח בן יוסף בירושלים". עת-מול 207, עמ' 17-19.

68. מפי ד"ר מוטי ענברי שמעתי כי כבר בראשית העשור הנוכחי ביקש שאול ניר, איש המחתרת היהודית בעברו, לשכנע את חברי חטיבת מנהיגות יהודית של משה פייגלין לאמץ את רעיון הערב רב כתוכנית פוליטית, כשהוא נשען על דברי קול התור. דוגמה מובהקת אחרת לפנייה לקול התור נמצאת במאמר שפרסם ב-2007 (תשס"ז) קובי בורנשטיין, ששימש כראש מטה ההסברה של מטה המאבק בגוש קטיף בתקופת ההתנתקות, תחת הכותרת "לקול התור: חשיבה מחודשת על המאבק בגוש קטיף לאור תורתו של בעל 'קול התור'". צהר ל.

69. ראו לדוגמה דב ליאור (תשס"ח), "אין להעסיק ולהשכיר בתים לערבים ברחבי ארץ ישראל". ארץ ישראל שלנו, 20, בכתובת <http://www.sos-israel.com/contentManagment/uploadedFiles/pdfalon/20.pdf> (כניסה אחרונה: 18.11.2009); אריאל פרג'ון (תשס"ז?), "ניצני הסכסוך הישראלי פלשתי". באתר ישיבת ההסדר מעלה אפרים, בכתובת [http://www.ymeonline.org/inside/show\\_article.php?id=2](http://www.ymeonline.org/inside/show_article.php?id=2) (כניסה אחרונה: 15.11.2009); דוד מאיר דרוקמן (תשס"ח), "המרגלים של דור המדבר שבו לדורנו". ארץ ישראל שלנו 31, עמ' 3, בכתובת <http://www.sos-israel.com/contentManagment/uploadedFiles/imageGallery/31.pdf> (כניסה אחרונה: 22.11.2009).

70. אבינר, "עם אחד ולא ערב רב". השוו גם לדיונים של הרב אורי שרקי בערב רב, שלעתים אף מצויה בהם נימה חיובית כלפי הערב רב, כמעין חוליית קישור בין ישראל לגויים החיונית בדרך אל הגאולה. וראו אורי שרקי (תשס"ג), "כי תשא – ערב-רב" (סיכום שיעור באתר הבית שלו, בכתובת <http://ravsharki.org/content/view/1539/629> /כניסה אחרונה: 16.11.2009; הנ"ל (תשנ"ג), "אהבת הבריות כוללת

- גויים". נקודה 169 [מכתב תגובה לגדעון ארליך, "באבוד רשעים", נקודה 168. התפרסם באתר הבית שלו, בכתובת <http://ravsharki.org/content/view/1466/629> (כניסה אחרונה: 16.11.2009)].
71. מנחם קלנר (תשס"ב), פלורליזם פנטזים וכלליות: הקריטריון לאמת, הקריטריון למוסר. ירושלים: נתיבות אמונה, (להלן קלנר, פלורליזם).
72. קלנר, "לבירור".
73. ראו יצחק גינזבורג (תשס"ה), "קליפה קדמה לפרי", בתוך וממנה יושע, כפר חב"ד: גל עיני, עמ' יז-כב.
74. מתוך דברי תורה שנשא גינזבורג בסעודת ר"ח סיון תשס"ט (באתר "מלכות ישראל", בכתובת [http://www.malchuty.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1%3A-7&catid=1%3A2009-05-27-20-25-13&Itemid=2](http://www.malchuty.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1%3A-http://www.malchuty.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1%3A-7&catid=1%3A2009-05-27-20-25-13&Itemid=2) (כניסה אחרונה: 22.11.2009)).
75. גינזבורג (תשס"ט), שיעור על קונטרס העבודה (באתר "מלכות ישראל", בכתובת [http://www.malchuty.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=34%3A-7&catid=3%3A2009-06-07-12-53-01&Itemid=5](http://www.malchuty.org/index.php?option=com_content&view=article&id=34%3A-7&catid=3%3A2009-06-07-12-53-01&Itemid=5) (כניסה אחרונה: 22.11.2009)). ההדגשה שלי.
76. על אודות גינזבורג, ראו בן ששון, "שיח הכוח", 90-92; שלמה פיישר (2007), "טבע, אותנטיות ואלימות בהגות הציונית הדתית הרדיקלית", בתוך ח' הרצוג, ט' כוכבי וש' צלניקר (עורכים), דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל: ספר יובל לציון 80 שנה לשמואל נח אייזנשטדט. ירושלים ותל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 421-454.
77. לשון שאלה שהופנתה לרב דב ליאור באחד ממדורי השו"ת באתר ישיבת בית אל. וראו דב ליאור (תשס"ט?), "ערב רב בדורינו". שו"ת, מתוך אתר ישיבת בית אל, בכתובת <http://www.yeshiva.org.il/ask/?id=43484> (כניסה אחרונה: 15.11.2009) (להלן: ליאור, "ערב רב בדורינו").
78. נקר, "הסכנה בחוסר הבירור".
79. בנימין יוחנן נקר (2006-2007), "מקור האכזריות כלפי הציבור האמוני" [באתר קהילה אמונית (אתר "מנהיגות יהודית"), בכתובת: <http://www.kehilaemunit.org/content/view/2950/13> וכן [http://www.kehilaemunit.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=36&Itemid=13](http://www.kehilaemunit.org/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=13) (כניסה אחרונה: 18.11.2009)] (להלן: נקר, "מקור האכזריות").
80. נקר, "הסכנה בחוסר הבירור".
81. ראו הדיון המפורסם של הראי"ה בסוגיה באגרות, ב, תקנה; וכן אצל שרה שטרסברג-דיין (1995), יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 9-128, ובעיקר 188-193.
82. ראו ש. יוסף וייצן (תשס"ח), "סגולת עם ישראל". שו"ת, מתוך אתר ישיבת בית אל, בכתובת <http://www.yeshiva.org.il/ask/?id=32626> (כניסה אחרונה: 15.11.2009). ראו גם הרב אברהם זרביב, "הערב רב עם אוהבי ארץ ישראל: היחס להנהגה בדרכי המאבק". קומי אורי ד. התפרסם גם באתר ישיבת בית אל, בכתובת <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?cat=195&id=4622&q>

- (כניסה אחרונה: 22.12.2009). כן ראו הדיון החשוב אצל צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' יט.
83. משה צוריאל (תשס"ה), "בני ערב רב אין להם קשר לישיבת ארץ ישראל". באתר "ת"ת נגד כולם", בכתובת [www.tora.co.il/shiurim/tsuriel/eretzi.bli.erev.rav.doc](http://www.tora.co.il/shiurim/tsuriel/eretzi.bli.erev.rav.doc) (כניסה אחרונה: 17.11.2009) (להלן: צוריאל, "בני ערב רב").
84. הנ"ל, סוגיית הערב רב, עמ' ז.
85. נקר, "הסכנה בחוסר הברור".
86. שם.
87. נקר, "מקור האכזריות".
88. נקר, שם; צוריאל, "בני ערב רב".
89. קוק, שמונה קבצים, קובץ ח, סימן רכח (כרך ג, עמ' שכה).
90. מתבקשת כאן כמובן ההשוואה להרמנויטיקה של היהודי, שלצערי לא אוכל לפתחה במסגרת הנוכחית. על ההרמנויטיקה של ההבדל בהקשר של האנטישמיות המודרנית באירופה ראו לדוגמה Sander Gilman (1991), *The Jew's Body*. New York: Routledge; וכן דניאל בויארין (1997), "נשף המסיכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי". תיאוריה וביקורת 11, עמ' 123-144.
91. שלמה אלישיב (תרס"ט), לשם שבו ואחלמה: ספר הקדו"ש. פיעטרקוב, שער ו, פרק ה.
92. ליאור, "ערב רב בדורינו".
93. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' ז.
94. אגרות, ח"א, עמ' קפג.
95. נקר, "הסכנה בחוסר הברור".
96. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' ז.
97. ליאור, "ערב רב בדורינו".
98. צוריאל, שם, עמ' ו.
99. Michel Foucault (2003), *Society must be defended: lectures at the Collège de France*, 1975-76. Mauro Bertani and Alessandro Fontana (eds.), David Macey (trans.), New York: Picador (להלן פוקו, חייבים להגן על החברה).
100. קרל שמיט (2005), תיאולוגיה פוליטית. רן הכהן (מתר'), תל אביב: רסלינג, (להלן שמיט, תיאולוגיה פוליטית); idem (1996), *The Concept of the Political*. George Schwab (trans.), New Brunswick: Rutgers University Press (להלן שמיט, מושג הפוליטי); Giorgio Agamben (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen (trans.), Stanford University Press (להלן אגמבן, הומו סאקר).

101. שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 42, המצטט את המשפטן הליברלי הנס קלזן.
102. שם, 25.
103. עדי אופיר (2003), "בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל-Homo Sacer", בתוך שי לביא ואחרים (עורכים), טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה. תל אביב: רמות, עמ' 357 (להלן: אופיר, "בין קידוש החיים להפקרתם").
104. שמיט, מושג הפוליטי, 26; אופיר, שם; כריסטוף שמידט (2005), "קרל שמיט בעברית? מחשבות על הרלוונטיות של התיאולוגיה הפוליטית למודרנה (היהודית)", בתוך קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית. רן הכהן (מתרג'), תל אביב: רסלינג, עמ' 13 (להלן: שמידט, שמיט בעברית).
105. שמיט, שם, 27.
106. שמידט, שם, 10.
107. שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 26-27, 29-30; שמידט, שם, 11.
108. אופיר, "בין קידוש החיים להפקרתם", 358.
109. נקר, "הסכנה בחוסר הבירור"; עולים על דרך המלך, 55.
110. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' ו.
111. אופיר, "בין קידוש החיים להפקרתם", 358.
112. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' כז; עולים על דרך המלך, 33.
113. נקר, "הסכנה בחוסר הבירור".
114. בן ששון, "שיח הכוח", 86-87. המייצג המובהק של מגמה זו הוא הרב שמואל טל, המדגיש את הפנייה לריבונות האלוהית כתחליף לריבונות החילונית של המדינה. וראו יאיר אטינגר, "מהללים את 'המלך' במקום את 'הממלכתיות'". הארץ, 27.7.2005.
115. נקר, "מקור האכזריות". אך שם הוא מדגיש גם את האפקט הפסיכולוגי או התודעתי-הצהרתי של הזיהוי: "הבנה זו עוזרת לנו להשתחרר נפשית מהשעבוד להנהגת המדינה".
116. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' ד.
117. קלנר, "לבירור".
118. נקר, "הסכנה בחוסר הבירור".
119. זלמן ברוך מלמד (תשס"ט), "ערב רב וגאולה". שיעור מוקלט, באתר ישיבת בית אל, בכתובת <http://www.yeshiva.org.il/midrash/video/?aid=10944> (כניסה אחרונה: 17.11.2009). ראו גם אביחי, היחס, 2.
120. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' יב.
121. נקר, "הסכנה בחוסר הבירור".

122. עין איה שבת, א, פרק ב, סימן פ, 106.
123. פוקו, חייבים להגן על החברה, 49-80.
124. כתבה על הרב שמואל טל וישיבת תורת חיים בתוכנית "המקור", ערוץ 10, 24.2.2010. באתר ערוץ 10, בכתובת <http://news.nana10.co.il/Article/?ArticleId=701992&sid=126> (כניסה אחרונה: 28.2.2010).
125. סיוון, "תרבות המובלעת".
126. צוריאל, סוגיית הערב רב, עמ' יד.
127. בניגוד לעמדה המצויה בעדה החרדית, הרואה ברוב המכריע של ישראל, וליתר דיוק בכל מי שאינו הולך בדרכי העדה, ערב רב. ראו ליבס, "העדה החרדית", ליד הע' 27. השוו: סיוון, "תרבות המובלעת", 24-25.
128. פינקלמן, "עולם קטן", 19-20, 26-27; בן ששון, "שיח הכוח", 79 ואילך.
129. אהד זהבי (2010), "מינוריות". מפתח 1, עמ' 91.
130. שם, 92.
131. פוקו, חייבים להגן על החברה, 61-62, וכן לכל אורך ההרצאה הרביעית.
132. שם, 61.
133. השוו: ננסי, הפולש, 12-13.
134. חנה ארנדט (2010), יסודות הטוטליטריות. עדית זרטל (מתר'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, לכל אורכו, ובעיקר עמ' 679-681, ביחס להיגיון העומד בפני עצמו.
135. ראויים להבאה בהקשר זה דבריו של יהודה ליבס ביחס לבעל התיקונים, סבו של הערב רב העכשווי. ליבס רואה במחבר התיקונים מהפכן, שהנטייה ההרסנית גוברת אצלו על הנטיות הקונסטרוקטיביות. אך עיקר לענייננו הוא זיהוי ה"זעם הרצחני" שלו נוכח סירוב המציאות להיכנע לאידיאולוגיה הגאולית הדטרמיניסטית שלו ("הזוהר והתיקונים", 292-293).
136. כל הציטוטים שלהלן מתוך ז'אן-לוק ננסי, "ערב-רב". אריאלה אזולאי (מתר'), בגיליון זה, אלא אם מצויין אחרת.
137. ננסי, הפולש, 9.

