

עירוב מרב ג'ונס

על פי דין תורה, אסור לטלטל חפצים מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת. כדי לענות על הצורך בטלטול בשבת הנחוץ לקיום חיי קהילה, ובפרט כדי לאפשר ארוחות משותפות ליותר מבית אב אחד בשבת, הגו חז"ל כלי הלכתי בשם "עירוב". העירוב בפרקטיקה ההלכתית מוכר לנו כחוט דק, מתוח בין עמודים, שתוחם שטח של כמה בתי אב, ובתנאים מסוימים אפילו של עיר או מדינה שלמה. משמעות החוט המתוח בין העמודים היא הרחבת רשות הפרט על ידי יצירת פתחים שמפרידים בין השטח שבתוך העירוב לבין השטח שמחוץ לו, במקום קירות. כיוון שהעירוב יוצר רשות פרטית נרחבת, טלטול בשטח העירוב אינו נחשב להוצאה מרשות אחת לשנייה, ולכן איסור הטלטול בשבת אינו חל בתוך שטח העירוב. הלכות עירובין הן רבות ומפורטות, ומצדיקות מסכת תלמוד שלמה ועוד ספרות רבנית לא מבוטלת. ייתכן שהסיבה לתשומת הלב הרבה שמוקדשת להלכות עירוב נעוצה בעובדה שהן אינן מפרטות איסור מן התורה אלא להפך, מבטלות את המשמעות הפשוטה של האיסור המפורש בתורה כדי לאפשר חיי קהילה יהודיים.

במאמר זה אציע כי העירוב עשוי להאיר תפיסה יהודית רבנית ביחס למרחב, השונה מבחינות רבות מתפיסות מרחב שאנו מוצאים במקורות שונים של התרבות המערבית, למשל אצל היוונים, הרומים או הנוצרים הקדומים. ואולם במקום להנגיד את תפיסת המרחב שבבסיס העירוב לתפיסות מרחב בעת העתיקה, אבקש להעמיד אותה כנגד תפיסת המרחב שבאה לידי ביטוי במדינה המערבית המודרנית, על רקע הצורך העכשווי הדחוף בכלים חדשים למחשבה על המרחב הפוליטי מחוץ לפרדיגמות הנפוצות. באמצעות עמידה על הניגוד בין הוויית העירוב להוויית המדינה המודרנית, אטען שיהודים המשתמשים בפרקטיקה זו חיים היום בשתי הוויית מרחב מנוגדות, לפעמים בעת ובעונה אחת. ככלל, ההווייה המדינית-ריבונית מקשה עלינו לתפוס את המרחב שלא כתחום שגוף אחד בעל זרועות שולט בו, ולכן יש משהו חתרני בפרקטיקת העירוב, שבה אנשים פרטיים פועלים ליצור קהילה תחומה בתוך מרחב מדיני, לא כשליחי הריבון אלא כבעלי רשות. הבנת החתרנות שבעירוב מזמינה אותנו להתנסות בתפיסת המרחב במושגים שזרים להווייה המדינית, דרך מושגי היסוד של פרקטיקת העירוב. אציע שמושגים אלה – ובעיקר מושג ה"רשות" – עשויים לפתוח פתח להתערבות מושגית מעניינת בהווייה המדינית ולאפשר הסתכלות אחרת על המרחב הפוליטי.

כנקודת כניסה אל רעיון העירוב והוויית העירוב, כניצבים מול רעיון הגבול המדיני והוויית הגבול, ועל רקע הצורך בחשיבה מרחבית חדשה בימינו כפי שציינתי, כדאי להתבונן ברגע הנוכחי. בשנת 2016 נבחר דונלד טראמפ לנשיא ארצות הברית עם הבטחה להקים חומה שתהפוך את הגבול בין מקסיקו לארצות הברית לבלתי חדיר. באותה שנה הצביעה אנגליה בעד עזיבת

האיחוד האירופי – צעד שפירושו חזרה לגבול מדיני משמעותי בינה ובין מדינות אירופה, בניגוד למגמה שרווחה מאז הקמת האיחוד האירופי לפתוח את הגבולות הפנימיים ולהקל בגבולות בכלל. עליית הימין הלאומני בכמה ממדינות אירופה, למשל באוסטריה ובהונגריה, מצביעה על מגמה דומה – רצון לחזק גבולות או לחזור לגבולות משוריינים אחרי תקופה של גבולות רופפים יותר. למגמה זו ישנה מקבילה גם במרחב האידיאולוגי, בדרך שבה מומשג כיום בעולם המתח בין ימין לשמאל כמתח בין גבולות ברורים ממוגנים לאידיאל של מרחב הומוגני, ובין גבולות פתוחים לאידיאל של מרחב אנושי-אוניברסלי (מדומיין). מתח זה מנוסח גם כפער בין לאומיות לאומנית לתפיסה ליברלית-אוניברסליסטית. כל אחת מהגישות כוללת גם, כמרכיב מרכזי בהבנה העצמית שלה, יחס לאחר "פנימי", שלעולם אינו פנימי לגמרי, אלא מובן דרך שאלת הגבולות של המדינה – למשל בכל הנוגע למעמד הפליטים המוסלמים הבאים למדינות אירופה, או המהגרים המגיעים לארצות הברית מדרום. הדוגמה המובהקת למתח זה בין הלאומני לליברלי-אוניברסליסטי בישראל היא המרחב שבין חוק הלאום, המתייחס לאדם כאל חבר בלאום או בקבוצה הגמונית, לבין חוק כבוד האדם וחירותו, המתייחס לאדם כאדם.

בדברים שלהלן על העירוב ככלי מחשבתי יש ניסיון להציע אפשרות יהודית-רבנית לתפיסת מרחב שאינה ככולה במתח שבין הקוטב הליברלי-אוניברסלי לקוטב הלאומי-לאומני של המדינה, אלא תפיסה שיש בה פוטנציאל לחתור תחת אותו שיח באמצעות שפה וכלים המאפשרים לחשוב מעבר לדיכוטומיה הזאת שהמדינה כופה על שני הקטבים.

בחלקו הראשון של המאמר אציג את תפיסת המרחב של המדינה המודרנית ואת מקורותיה בראשית העת החדשה, ואראה כיצד המתח בין גבולות פתוחים לגבולות סגורים הוא תוצר של המתח בין התפיסה הקתולית לתפיסה הפרוטסטנטית של המרחב במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. בעקבות מלחמות הדת באירופה התעצבה התפיסה שלפיה כוח עליון בתוך גבולות – קרי ריבון – הוא הערובה לשימור החיים. אטען כי המושג החשוב ביותר המגדיר מאז את ההווה הפוליטית המודרנית הוא "הגוף הציבורי", שיש לו חשיבות עליונה לקיום חיי שלום. הגוף הציבורי מובן כמדינה ריבונית (ולא אימפריה), בעוד כל גוף פרטי ממשיך להתקיים במצב המדיני רק על פי היתר מהגוף הציבורי המכיל אותו, וכך נמנעות מלחמות בין הפרטים. מהלך זה יוביל אותנו לבחון, בחלקו השני של המאמר, כיצד המדינה המודרנית מתייחסת לאחר במרחב, כהמשך לתפיסתה העצמית כגוף. בחלק זה אדון ביהודי כמייצג של אחר אולטימטיבי, כפי שתפקד בעולם הקתולי, ואנסה להסביר מדוע הוגים חשובים בתולדות המערב הציעו גם ליהודים את מודל המדינה המודרנית כבר במאה השבע-עשרה. המדינה היהודית שדמיינו הוגי המדינה המודרנית הציעה מצד אחד לנרמל את הקיום היהודי בעולם על ידי יצירת גוף ציבורי יהודי, ומצד שני להבהיר כי בגבולות המדינה המודרנית אין מקום לאחר, כלומר לזרות בתוך הגוף.¹

לאחר הצגת הפרובלמטיקה העומדת ביסוד תפיסת המרחב של המדינה המודרנית, אציג בחלקו השלישי של המאמר את תפיסת המרחב שבבסיס העירוב. אתרכו בקדימות של התחום הפרטי בתפיסה הרבנית, שבה הוא אינו מוחרג מן הפוליטי ומן הנורמטיבי, אלא מופיע כמקום העיקרי שבו חיים על פי חוק ונורמה, משום שהפרטי אינו מדומיין כקיום שקודם לחוק או לנורמה ומוגבל

בחוק, אלא מתקיים מלכתחילה בתוכו. אבחן את הבחירה של המסורת הרבנית להתייחס לתחום הפרטי כאל "רשות", מונח שכולל בתוכו ממד נורמטיבי. אראה שאף על פי שהעירוב נתפס כחיץ המפריד בין פנים לחוץ, למעשה הוא מבטל מחיצות כדי ליצור מרחב של חיים יהודיים המשותפים ליחידים ששומרים על מעמדם גם ברשותם הפרטית, שמעולם לא נתפסה כקיום ללא הקשר. תשומת לב מיוחדת תוקדש ליחס לאחר היהודי והלא-יהודי, כדי לבחון באמצעותם כיצד העירוב תופס את גבולות החיים המשותפים ואת מה שמעבר להם. בחלקו האחרון של המאמר אהרהר בתרומה הפוטנציאלית של החשיבה הרבנית על העירוב לביקורת המחשבה המדינית בימינו, בתל אביב, בישראל-פלסטין ובעולם בכלל, בתקופה שבה עולות שאלות על אופי המרחב הפוליטי וגבולותיו. אמנם לא אציע את העירוב כמבנה פוליטי כולל או כחלופה לגבול, אבל אצביע על אופק של העמקה בתפיסה המרחבית שבבסיס העירוב כדי לפתוח פתח לדיון דיכוטומי פחות בשאלה על גבול או היעדרו, לאומיות או אוניברסליזם, עם אופק לחשיבה פוליטית שתוכל לפרוץ את גבולות השיח הנוכחיים. אך ראשית, נפנה אל המדינה המודרנית.

1. תפיסת המרחב ביסוד המדינה המודרנית

על פי המיתוס המכונן של המדינה הריבונית המודרנית, היא נוסדה בשנה 1648 באמנת וסטפליה,² ועל כן היא מכונה פעמים רבות המדינה הוּסְטפְּלִית והמבנה הפוליטי שלה מכונה ריבונות וסטפליית. אמנת וסטפליה הייתה האמנה הגדולה השנייה שביקשה לשים קץ למלחמות הדת שפקדו את אירופה מתחילת הרפורמציה ועד אמצע המאה השבע-עשרה, וגישתה ליישוב הקונפליקט הייתה מתן סמכות עליונה לריבון בכל שטח נתון וקביעת דת רשמית לכל טריטוריה ריבונית. האמנה קבעה גבולות למדינות אירופה, ובעיקר הגדירה את משמעות הגבול הטריטוריאלי. בניגוד לעולם הקתולי, שבו האימפריה הרומית שגילמה את "הגוף הנוצרי" (Corpus Christianum) הייתה הסמכות העליונה בענייני דת, באמנת וסטפליה, ולפניה באמנת אוגסבורג,³ מי שהחזיק בטריטוריה החזיק בסמכות לקבוע את דתה ולפסוק בענייני דת (Cuius regio eius religio), והמדינה – commonwealth – הייתה לגוף השלם ולא לאחד מאיבריו. עד אמצע המאה השבע-עשרה זכו להכרה מדינות קתוליות, לותרניות וקלוויניסטיות. על פי ההבנה הרווחת, אמנת וסטפליה החלישה לא רק את מעמד הכנסייה אלא את האימפריה בכלל לטובת ריבונות, כלומר טריטוריות נפרדות הנמשלות בנפרד, ללא התערבות חיצונית, דתית או מדינית.

הסיבה שכינתי ראייה זו מיתוס היא שבטקסט של אמנת וסטפליה לבדו – גם אם נחבר אותה לאמנות אחרות מאותה תקופה – אין כדי להבין את הריבונות הוּסְטפְּלִית אפילו כפי שסקרתי אותה עד כה. האמנה אינה מאפשרת להבחין בעקרון האי-התערבות שהיה לחלק בלתי נפרד מרעיון הריבונות המודרנית. על פי היסטוריונים רוויזיוניסטים עכשוויים, הריבונות כפי שתוארה לעיל, אף שהיא נקראת ריבונות וסטפליית, התמסדה רק במאה התשע-עשרה או העשרים, ומעמד האימפריה הנוצרית נפגע פחות באמנת וסטפליה ממה שנהוג להניח.⁴ עם זאת, אפשר להבחין בבירור שבמאות השש-עשרה והשבע-עשרה, גם בהיעדר מיסוד הריבונות המודרנית כפי שהיא

מוכרת לנו היום, היו התפתחויות קריטיות בשני מישורים: ראשית, בקשר המוסדי שנוצר בין הפרדה טריטוריאלית להבדל דתי; שנית, במישור הרעיוני, שהרי גם אם הריבונות המודרנית לא התמסדה עד תום במאה השבע-עשרה, היא הייתה התרומה הבסיסית והחשובה ביותר להגות המדינית של העת החדשה המוקדמת. הגות התקופה הפכה קאנונית במאות הבאות ועיצבה את הוויית המרחב של המדינה המודרנית, שבאה לידי ביטוי במאה התשע-עשרה, והתעמקות בה תורמת להבנה של תפיסת המרחב של המדינה המודרנית שזוכה להכרה של מוסדות בינלאומיים עד היום.

ז'ן בודן והרפובליקה

ההוגה הראשון שהגדיר את הריבונות בעולם המודרני היה ז'ן בודן (Jean Bodin), שספרו שישה ספרים על אודות הרפובליקה (ולהלן אכנה אותו בקיצור שישה ספרים) ראה אור בצרפת בשנת 1576 ותורגם מיד לשפות נוספות.⁵ ברוח אמנת אוגסבורג שקבעה כי מי שמחזיק בטריטוריה מחזיק בדת, בודן העמיק בשאלת מעמדו של הריבון והגדרתו ככוח העליון בטריטוריה מוגדרת. בודן דיבר על המדינה (republique בצרפתית, או commonwealth בתרגום המקורי של החיבור לאנגלית) כעל גוף, והדגיש שריבון הוא מי שאין מעליו עוד כוח, ולכן אינו יכול להיות חלק מגוף אחר. הריבונות דורשת אפוא שחרור מאימפריה, טריטוריה ייחודית והנהגה ברורה ועצמאית.⁶ הקשר בין חבל ארץ מוגדר עם גבולות ברורים לבין כוח עליון מוחלט, כולל בענייני דת ומשפט, היה מובהק אצל בודן, וגישתו הייתה בפירוש שונה מהגישה שרווחה בעולם הקתולי, היכן שלכוחה של הכנסייה לא היו גבולות והיא תפסה את עצמה כאוניברסלית, מעל כל מדינה. בתרגום של שישה ספרים לאנגלית, שראה אור לראשונה ב-1606,⁷ אפשר להבחין בקשר לשוני – לא מקורי אך משמעותי להיסטוריית ההתקבלות שלו – בין המחויבות של הנתינים לריבון ובין הגבולות הטריטוריאליים. אחד המושגים הנפוצים ביותר בתרגום האנגלי הוא המושג bind (או bound). מושג זה, שמשמעותו יצירת מחויבות, הוא גם השורש של המילה boundary, שמשמעותה גבול. החוקים המחייבים במדינה מחייבים בתוך גבולותיה וכפונקציה שלהם; הריבונות מקנה משמעות לגבולות ולמחויבות בתוכם. ישנם אמנם חוקי טבע שמחייבים מעבר לגבולות, ובודן מדגים רעיון זה בדיון על חוקי הטבע שחוקק אלוהים. לדבריו, איננו מעוניינים שחוקי טבע אלו ייתפסו כתקפים רק בגבולות פלסטין (כינאי מקובל לארץ זו בתקופתו),⁸ כלומר בגבולות הפיזיים של הרפובליקה הממשית של אלוהים על בני ישראל. חוקי המדינה, כולל המדינה שבה אלוהים הוא המלך, מוגבלים לתחומי המדינה, בעוד חוקי הטבע חלים באופן אוניברסלי. לעניין "פלסטין" נחזור בהמשך, כי הדיון ביהודים הוא אינטגרלי לדיון בריבונות אצל בודן ואצל הוגי המודרנה בכלל.

נשוב אם כן לשאלה הדתית ולתביעה לאחידות דתית בתוך טריטוריה מוגדרת. ראינו שבודן, בהתאם לאמנת אוגסבורג, ייחס לריבון סמכות עליונה, שכללה את הסמכות לקבוע את הדת במדינה, והוא אף העמיק את הקשר בין דת למדינה כאשר קבע שתפקידה של דת המדינה הוא לחזק את הריבון ולתמוך בו. בודן כתב את הדברים מתוך חוויית מלחמות הדת בצרפת, בצמוד

לטבח ליל ברתולומאוס הקדוש, וכמו רבים מבני זמנו הוא תלה בריבוי הדתי שפקד את אירופה אחרי הרפורמציה את האחריות למלחמות עקבות מדם. סלידתו של בודן מריבוי דתי בזירה המדינית מעניינת במיוחד אצלו, לעומת אצל הוגים אחרים, מפני שמכתביו האחרים ניכר שהוא לא סלד מריבוי דתי באופן כללי, אלא רק מריבוי דתי במרחב הפוליטי.

גישתו של בודן לריבוי דתי "כללי" עולה מספרו Colloquium Heptaplomeres, "שיח בין שבעה על אודות סודות הנעלה".⁹ בספר זה הציג בודן רב-שיח מדומיין נדיר בעושרו בין שבעה נציגים של דתות שונות: הדת היהודית, המוסלמית, הלותרנית, הקלוויניסטית, הקתולית, הדת הטבעית, והספקנות. את השיחה מיקם בודן בביתו של קתולי מלומד מוונציה, אך מחבר השיחה נוהר כל כך שלא לתמוך במהלכו באף אחד מן הנציגים, עד שהתוצאה הייתה יצירה שנויה במחלוקת שלא ראתה אור עד המאה התשע-עשרה. בכוונה תחילה מיקם בודן את האינטרקציה בתוך בית פרטי, ואף הזהיר מפני זליגה של שיח כזה לזירה הפוליטית-ציבורית. המשפטים האחרונים של הספר הם:

עד לאותה נקודה הזינו [נציגי הדתות השונות] את הדתיות שלהם בהרמוניה ראויה לציון ואת כבודם לחיים במרדף משותף ואינטימי. אך אחריה הם לא דנו עוד בענייני דתות, אף על פי שכל אחד הגן על דתו בקדושת חייו.¹⁰

כך, בסוף רב-שיח פורה בין בני דתות שונות, ולמרות הפתיחות והסובלנות המאפיינות את שאר היצירה, בודן שם גבולות לשיח. הגבול הוא הבית, והשיח מוצנע בו. בחוץ, מעבר להקשר האינטימי, הסודי אפילו, הריבוי הדתי הופך לזירת קרב שבה שכל אחד מגן על דתו בקדושת חייו, היינו עד המוות. הריבונות, כפי שהיא מוצגת בשישה ספרים, מציעה דיכוי קיצוני של הריבוי במרחב הציבורי של המדינה, ב-commonwealth או ב-res publica. ריבוי דתי אמנם מתקיים בין מדינות ריבוניות, אך הוא שווה ערך למצב של עוינות ומלחמה. בתוך טריטוריה צריכה להיות אחידות, וזו משרתת את הריבון, המשרת מצידו את החיים עצמם. על פי בודן, כל המחוקקים החכמים בהיסטוריה הסכימו בעניין זה, כולל היהודים והיוונים.¹¹

ההבחנה בין הזירה הפוליטית לזירה הפרטית, או בין הפוליטי לפרטי בכלל, מאפיינת את המדינה מבודן והלאה, ומעצבת את תפיסת המרחב של המדינה המודרנית. המדינה היא דבר ציבורי – res publica – שמגן על חיי הפרטים שבמצב הטבע אינם מוגנים, וכך גם במצב של ריבוי ושל מלחמות דת. הדבר הציבורי מגן, והופך בפני עצמו לדבר שיש להגן עליו בכל מחיר כמעט.¹²

בשישה ספרים מופיע דיון מעניין בסוגיית החומות והביצורים, המאשש את אופי ה"דבר הציבורי" – מה הוא ומה הוא איננו.¹³ בודן קובע שחומות טובות אינן מספיקות לחולל ריבונות או ליצור ישות פוליטית,¹⁴ ולפעמים הן אינן רצויות, אך גבולות ברורים וקבועים הם תנאי לקיום מדינה ששורר בה שלום פנימי. ההבדל בין חומה לגבול הוא משמעותי, שהרי המדינה אינה בנויה על מעצורים פיזיים אלא על תחזוקה של מחויבות לישות ציבורית, שנוצרה על ידי הפרטים שמרכיבים אותה. תנאי נוסף לקיום מדינה יציבה עם שלום פנימי הוא אויב חיצוני.¹⁵

כל הדיון של בודן בחומות (קרי בשריון הגבול המדיני) ובמצודות (כלומר בשריון בית המלך) נסוב על ההנחה שלמדינה ישנם גבולות ואויבים מבחוץ. שאלת החומה היא השאלה מה שומר בייעילות רבה יותר על שלום פנימי ומונע כיבוש חיצוני: חומות או גבול בלתי משוריין? מה תעשה חומה לאומץ של האוכלוסייה, ומה היא תעשה לתושייה של האויב?¹⁶

תומס הובס והליתן



דף שער. תומס הובס, ליתן (לונדון, 1651).

במעבר לתרומה האדירה של תומס הובס לרעיון הריבונות המודרנית וה-*res publica* (המכונה אצלו *commonwealth*), אנו מוצאים אותם אלמנטים של ריבונות שראינו אצל בודן: בניית רפובליקה, שהיא "דבר ציבורי"; ריבון אחד שכל ענייני הדת מצויים תחת סמכותו, בנוסף לשלל ענייני המדינה; ודת אחידה שמונחלת על ידי הריבון ומשרתת אותו. שני אלמנטים מתחזקים בליתן של הובס, מלבד העומק הפילוסופי שניתן לריבונות: אלמנט האדם כיוצר הריבונות, ואלמנט הפרטי הנבדל מהציבורי, שבמסגרתם מופיע הריבון כאדם ציבורי וכגוף ציבורי. הפרטי במצב הטבע מומר כמעט לחלוטין לציבורי במצב המדיני.

את יצירת הריבון על ידי הפרטים שמרכיבים אותו ואת המרת הפרטי בציבורי אצל הובס אפשר להבין דרך הדיון הנודע של הובס במצב הטבע וביציאה ממנו. במצב הטבע אנחנו פוגשים

אנשים פרטיים, שכל אחד מהם מבקש להגדיל את הטוב שלו במשחק סכום אפס, והחיים הם בודדים, דלים, מאוסים וקצרים.¹⁷ אין אפשרות לחיות חיים משמעותיים ואין ביטחון חומרי או פיזי. בני אדם בוחרים, לחוד וגם יחד, לצאת ממצב זה של ריבוי אל מצב של אחידות, ומאוסף של פרטים מתחרים הם הופכים לגוף אחד ללא מתחרים בגבולות הישות. הריבון, אותו גוף, הוא אדם מלאכותי (*artificial man*) מעשה ידיהם, שמגן על חייהם, וכדי שיוכל לעשות זאת הם שומרים עליו ומטפחים אותו.

ההמחשה הברורה ביותר של אותו גוף ציבורי או אדם מלאכותי היא הציור שעוטר את הגרסאות הראשונות של ליתן וממשיך להתנוסס על כריכותיהן של גרסאות חדשות בימינו. מדובר בציור של אדם גדול-ממדים המורכב מרבבות בני אדם, החולש מצד אחד על ענייני הכנסייה ועל כוחה, ומצד שני על ענייני המדינה ועל כוחה.¹⁸

האדם שבציור הוא הלויתן. הוא האדם הציבורי, והריבונות היא מדינה בת-תמותה (mortal commonwealth) עם גוף ונפש, שנמצאת בסכנת היכחדות ובמלחמה תמידית עם מה שמחוצה לה. בלויתן קשה לדמיין שיש דבר מה שאינו מוכל בריבון או קיים באופן אוטונומי, ועל פי הטקסט, היחידים הופכים להיות authors – יוזמים "של כל הפעולות והשיפוט של הריבון שנתכונן".¹⁹ הם שכוננו אותו מאבדים לגיטימציה לפעולה עצמאית, וכ-auteurs הם מעניקים לו authority – סמכות לפעול. מה שמגביל את הריבון בלויתן הוא רק הזמן. העובדה שהמדינה היא בת-תמותה מציינת לא רק את סכנת ההכחדה אלא גם את זמניותה; הובס מציג את הלויתן כפתרון ביניים לשלום, עד ימות המשיח. בתוך הפוליטי אין לעסוק בחזרתו של ישו, אך יש לזכור כי בימי המשיח יחזור האל למשול ולא יהיה עוד צורך בלויתן.

אצל הובס מופיע הפרטי בהגות סביב המדינה, בעיקר כחלק מהפרדיגמה הציבורית. כשם שהגוף הפרטי הוא חלק מהפרדיגמה של הגוף הציבורי, המצפון עצמו הופך במדינה למשותף, ובכניסתם למדינה אנשים מסכימים להיכנע ל-con-science – הידע המוחזק יחד – שעליו מחליט הריבון. הריבון, האדם הציבורי, הוא חריג במדינה, כיוון שהוא שומר על מעמדו גם כגוף פרטי; הוא אינו מותר על החירויות שהיו לו במצב הטבע כדי להיכנס למדינה, והוא פועל לא רק על פי רצונם של יוצריו ומרכיביו אלא גם על פי האינטרסים הפרטיים שלו ועל פי מצפונם הפרטי שנשמר במדינה. לפי הובס, מצב מלחמה שורר תמיד בין ריבונים, הכפופים רק למצפונם הפרטי.²⁰ המצב החריג של הריבון ממחיש כמה מעט ממצב הטבע נשמר במצב המדיני. המדינה לוקחת את מה שהיה פרטי – גוף ומצפון – והופכת אותו לחלק מהפרדיגמה הציבורית.

אולם על אף המקום המצומצם שנשאר לפעולה פרטית בלויתן, עדיין נותר אצל הובס תחום פרטי – התחום שבו הריבון נמנע מפעולה. הובס מציין את המקום הזה כמקומה של החירות; היכן שהריבון אינו מתערב, וכל עוד הוא לא מתערב, ישנה חירות.²¹ מקום החירות מוצנע – למשל תפילה פרטית בבית סגור. הפרטי יכול להתקיים במפורש רק בתחום המותר על ידי הריבון, ותחום זה הוא נבדל ואינו פוליטי; מאין ואקום זמני שאין בו חוק או נורמה. ארגון פרטי או כוח פרטי יפעלו אפוא תמיד רק במרחב שהמדינה מותרת להם, והפרטי לא יעלה על הציבורי בשום אופן, בסמכות או בכוח.²² ראייה זו של הפרטי, כְּמה שמצוי מחוץ לטווח הפעולה של המדינה אך מהווה איום אם הוא גובר עליה יתר על המידה, מרכזית להווייה של המדינה המודרנית לא רק אצל הובס. גם במדינות ליברליות יותר מזו שדמיין הובס, חינוך פרטי או ארגון פרטי מתאפשרים רק במקום שהריבון מתיר להם להתקיים, ולריבון נשמרת הזכות להתערב ולגזול מן הרשות הפרטית.

לעניין האחידות הדתית בתוך המדינה, היינו הגוף הציבורי או הרס-פובליקה, אצל הובס מדובר בעניין של בריאות הנפש, החיונית לגוף הפוליטי. הובס ראה בקנאות הדתית מחלת נפש הגורמת לעיוותים, התעלפויות וכיוצא באלה, והוא תיאר קנאות בגוף המדיני כהחלה של ריבוי. אם הריבוי הדתי במרחב הציבורי מתבטא בהחצנה של שונות דתית, בקבלת תכתיבים מכנסייה עליונה או בכלבול לגבי זהותה של הסמכות העליונה, הוא מאיים על בריאות הריבון מבפנים, ובכך מסכן את חיי אלו שהתכנסו תחת חסותו.

את הוויית המרחב שראינו אצל בודן והובס אפשר לסכם כך: בני אדם מתכנסים לתוך מדינה ריבונית עם גבולות ברורים ויוצרים "דבר ציבורי" – רפובליקה – כדי להגן על חייהם ולמנוע מלחמות. הריבון הוא העליון בתוך גבולותיו בכל עניין, כולל בענייני דת ומצפון, ומחוץ לגבולותיו שוררים עוינות ומצב מלחמה. בתוך המרחב המוגדר, אחדות משמרת את הריבונות. התחום הפרטי שהריבון אינו נכנס אליו קיים רק במקום שהריבון מתיר את קיומו, ובאופן כללי העיסוק במדינה ובנורמטיבי הוא העיסוק בציבורי. הגוף הציבורי נתכונן כדי להגן על האדם, אבל הוא מיד הופך בעצמו לדבר שהכול כפוף להגנת קיומו.

2. היחס לאחר במרחב במחשבה המדינית המודרנית

כשהמדינה מומשגת כ"דבר ציבורי" שמצריך אחדות, עולה שאלת מעמדו של האחר במרחב. במתח שבין גבולות סגורים ופתוחים בימינו נראה אמנם שלשאלת האחר במרחב יש תשובות שונות, העולות מתוך תפיסות שונות של המרחב. כך למשל, נראה שככל שהגבולות פתוחים יותר יש קבלה רבה יותר של אחרות, ולהפך. ואולם בחלק זה של המאמר נראה שהמתח בין גבולות פתוחים וסגורים לעניין שאלת האחר במרחב הוא משמעותי פחות משהיינו מצפים, וזאת בהמשך לאחידות הפנימית שהמדינה הריבונית מטפחת.

השאלה לגבי מקום האחר במרחב הפוליטי – ובפרט האחר הפנימי – מופיעה אצל הוגי המודרנה כשאלה על מקומם של היהודים במרחב, והיא מופיעה כבר אצל בודן. אף שהתפיסות ביחס ליהודי כאחר הפרדיגמטי בעולם הנוצרי לא השתנתה הרבה במאות הקודמות, תפיסת האחר היהודי במאות השש-עשרה והשבע-עשרה הושפעה מאוד מהשונות הפנימית באירופה אחרי הרפורמציה, ההתיישבות הקולוניאלית באמריקה, וגורמים נוספים כמו המסעות המתועדים לאפריקה (וספרות המסעות), שהעלו כולם את המודעות האירופית לאחרות, ולאחרות כבעיה פוליטית. היחס ליהודי בתיאוריה הפוליטית מהדהד את היחס שאנחנו רואים גם היום לאחר הפנימי כיחס לאחר חיצוני; למשל בדרישה שהמוסלמי יחזור ל"מקומו", שהמהגר יעבור את הגבול בחזרה, או בקביעה שהיהודי מחזיק בנאמנות כפולה. כאן אתרכו ביהודי כאחר פנימי, שכן כך הוא מופיע בספרות התיאורטית שסקרתי, ואראה איך המחשבה המדינית בעת החדשה המוקדמת מוציאה את האחר הפנימי החוצה, ומגדירה אותו מחדש כחיצוני באמצעות טריטוריאליזציה, וזאת בלי קשר לשאלת הגבול הפתוח או הסגור.²³

בשישה ספרים כתב בודן ש"בהיעדר אדמה... אין היהודים יכולים להגן על דתם וחירותם".²⁴ כבר בראשית המחשבה המדינית המודרנית עלה הרעיון שיהודים, כמו לותרנים וקתולים, צריכים טריטוריה נפרדת כדי להגן על עצמם. ברפובליקה נוצרית, כתב בודן, היהודים מעוררים את שנאת האוכלוסייה כלפיהם בגלל דבקותם בדת זרה. שנאה זו מוצדקת, כיוון שאנשים קנאים לדתם באופן טבעי.²⁵ בודן עצמו לא נמנה עם שונאי היהודים או היהדות. בחיבורו Colloquium Heptaplomeres שהזכרתי, נציג הדת היהודית משכנע את חבריו לשיח בעמדותיו לא פעם. גם בשישה ספרים, מה שבודן תפס כחוכמה יהודית הוביל אותו לתובנות על אופי המרחב הפוליטי, וכמו הוגים אחרים בני זמנו הוא דמיין מודל מקראי "ישראלי" או "יהודי" למדינה.²⁶ בודן סיים

את הרב-שיח שלו על סודות הנעלה בהערה שמשקפת את הפער בין תפיסת הנעלה שלו לבין תפיסתו המדינית, אך בהגות המדינית הוא החמיר עם היהודים באופן פרטני: ליהודי אין מקום הרמוני במדינה בדומה למקום שהיה לו בשיח הפרטי. הריבונות דורשת דת מאחדת, ויהודים מביאים איתם מנה של כאוס שמאיימת על יציבות הריבון.

אמנם בודן ואמנות אוגסבורג ווסטפליה לא הציעו טריטוריה נפרדת ליהודים, אבל השוני הדתי הבעייתי שייצגו היהודים המדומיינים של בודן המשיך להטריד הוגים פוליטיים שפיתחו את רעיון הריבונות באירופה. השיח שבודן התחיל הסתיים בהצעה לריבונות יהודית מודרנית כבר במאה השבע-עשרה.²⁷ גם הובס הצביע בלוייתו על היהודים כמי שתמיד יהיו מחוץ לדת המדינה, ולכן אם יורשו להיכנס יערערו את השלום שמביאה הריבונות.²⁸ כשהובס ישב בצרפת וכתב על אנגליה, לא היו יהודים גלויים במדינה שבה שהה או במדינה שממנה הוגלה.²⁹ אבל הדיון הזה מהווה הקשר לדיון שהתקיים באנגליה רק חמש שנים אחרי פרסום הלוייתן. אוליבר קרומוול, שהחזיק במשיחיות המילנרית שרווחה באנגליה באותן שנים, התדיין בשנת 1655 בשאלת היהודים והאפשרות להכניסם לאנגליה בחסות החוק.³⁰ קרומוול, שראה בעצמו דמות מקראית,³¹ הביא את הרב מנשה בן ישראל מהולנד והתייעץ עם פרוטסטנטים אנגלים על האפשרות לשפר את כלכלתה של אנגליה, להביא לחזרתו של ישו ולתקן עוול היסטורי על ידי החזרת היהודים.

בתוך המציאות הפוליטית וההגותית הזו, פורסם ב-1656 ספרו של ההוגה הרפובליקני האנגלי ג'יימס הרינגטון, Commonwealth of Oceana, שבו הוצג מודל אידיאלי למדינה בכלל ולא יחוד האנגלי בפרט. בדברי הפתיחה לספר הציג הרינגטון, מתוך כבוד לחוכמה היהודית ומתוך תפיסה שהטרוגניות דתית אינה משרתת את יציבות המדינה, ליישב את היהודים בטריטוריה משלהם תחת שלטון עצמי ועם צבא ייעודי.³² הטריטוריה שהציע הרינגטון ליהודים הייתה אירלנד, ויפה (ועשירה) מדינה יהודית על פני מדינה קתולית בתחומי הממלכה המאוחדת. הרינגטון הבין שהצעתו באה באיחור, כלומר בתקופה שבה אנגליה כבר עמדה לאפשר ליהודים לחיות בגבולותיה, אבל הוא הצטער על כך והזהיר מפני ההשלכות הפוליטיות של הכללת היהודים, שלעולם אינם נטמעים (never incorporate), במדינה נוצרית. המונח "never incorporate" מתייחס לדימוי המדינה כגוף שהיהודים לעולם אינם משתלבים בו, והרינגטון הוסיף שהם בגדר איבר מיותר שסוחט את כוח החיים – את הדם – מאיבר חיוני אחר. מעניין כי שפינוזה טען במאמרו התיאולוגי-מדיני בהמשך לטענות אלו שאם היהודים ימשיכו להתבדל מהכלל – והוא דיבר על הבדל בגוף הפרטי של כל יהודי זכרי, קרי ברית מילה – הם יידרשו בסופו של דבר למדינה משלהם.³³

אולם בתיאוריה ובפרקטיקה של ראשית העת החדשה היו גם שתי גישות שחרגו מהשיח שהתחיל אצל בודן ביחס ליהודים והמשיכו אצל הרינגטון ושפינוזה. באופן מעניין, הן היו המשך של הגישה הנוצרית הקלאסית כלפי היהודים, על הניגודים שבה. מראשיתה תפסה הנצרות את היהדות מחד גיסא כמקור הנצרות, ולכן ראויה להערכה, ומאידך גיסא כדת שסירבה לקבל את הנצרות, ובשל כך ראויה לגנאי. היהודים זכו לעתים ליחס של כבוד ולעתים ליחס של ענישה ודחיקה.

אחד מממשיכי הגישה הקלאסית הנוצרית היה הוגו גרוטיוס. הוא רחש כבוד ליהדות, אך בה בעת ציפה שעם הזמן היהודים ימירו את דתם. גרוטיוס היה הוגה הולנדי שנחשב לאבי המשפט הבינלאומי, וכאשר נדרש לכתוב חוות דעת למדינות הולנד לגבי שאלת היהודים באמסטרדם, צידד בהכנסת היהודים למבנה החוקי-משפטי של המדינה. באותה חוות דעת הביע גרוטיוס ציפייה שבעזרת הוראה מתקנת ועם הזמן היהודים יתנצרו.³⁴ ביצירתו ההגותית-פוליטית, על חוקי המלחמה והשלום, כתב גרוטיוס כי את החומה המפרידה בין היהודים לנוצרים הפיל ישו, ומאז אלה גם אלה מאוחדים בכנסייה אוניברסלית אחת.³⁵ ייתכן שגרוטיוס התכוון להתייחס לא רק לחומה מטאפורית אלא גם לחומה ממשית, של גבול מדיני או של גטו. כך או אך, ניכר כי למרות סובלנותו המפורסמת, הוא לא ביקש לשלב יהודים בגוף המדיני כקבוצת שונים אלא כדומים – כמי שעתידיים להתנצר.

באותה תקופה אנו מוצאים גם המשך לצד השני של הגישה הנוצרית הקלאסית, זו שהדירה יהודים מהגוף הפוליטי. המדינות הקתוליות מצאו לנכון להחריג את היהודים מהגוף הפוליטי תוך כדי ענישה, באמצעות גידורם בגטאות. הגטו הראשון הוקם ב-1555, השנה שבה נחתמה אמנת אוגסבורג, כאשר טריטוריאליזציה של שוני דתי החלה להיות נורמטיבית באירופה. בגטו, בניגוד לתפיסה שהיהודים צריכים להיות במדינה נפרדת, הם אולצו להיות בתנאים מגבילים וקשים.³⁶ הגטו החריג אותם לא רק מהמדינה הנוצרית אלא גם מן המרקם של עולם המדינות. בגטאות הם היו נתונים לשלטון זר, ואף נתפסו כנתונים לכוחות טבע מוגברים ללא נתיבי מילוט.³⁷ המטרה הייתה לגרש אותם מהמרחב, לא לתת להם מרחב; צמצום עד כדי דחיקה.³⁸

בבואנו לסכם את היחס לאחר בעת החדשה המוקדמת וביסודות המדינה המודרנית, אנו מוצאים כי אף גישה לא קיבלה את נוכחותו של האחר במרחב. ההוגים האירופאים שהציעו לקבל את היהודים במדינה ללא הפרדה תפסו את היהודים כשונים רק באופן זמני ולא מהותי, עד שיתנצרו. החידוש בהגות הפוליטית שהחלה עם בודן הייתה להתייחס לשונות כאל חלק מהמרקם האנושי, גם אם הגיוון בתוך תחומי המדינה נחשב בעייתי.³⁹ המדינה המודרנית שאפה להומוגניות כלפי פנים, והניחה (אצל הובס) ואף טיפחה (אצל בודן) עוינות כלפי חוץ, בהנחה שמה שמצוי מחוץ למדינה הוא השונה, ושהגוף המדיני אינו גוף אוניברסלי אלא פרטיקולרי. בהצעה של היהודים צריכה להיות מדינה, העוינות כלפי השונה עברה טרנספורמציה לעוינות נורמטיבית (אצל בודן) ואף טבעית (אצל הובס) כלפי מדינה אחרת.

ציינתי שבעת החדשה המוקדמת התעצב רעיון המדינה המודרנית, אך הלכה למעשה הפכה אירופה ל"וסטפליית", כלומר מורכבת ממדינות ריבוניות ממש, רק במאה התשע-עשרה. על רקע זה, מעניין שבמאה זו, עם מיסוד המודל הוסטפלי והורדתו הסופית של הגוף האימפריאלי-נוצרי-קתולי מסדר היום, עלו הליברליזם והלאומיות כדרכים שונות שבהן מדינות הגדירו את יחסן לאדם ולאחר, והתנועה הציונית נולדה מתוך הבנה שלא במדינה הליברלית ולא במדינה הלאומית יימצא מקום ליהודים. הציונות, בשאיפותיה למדינה, קיבלה את קביעת ההגות המדינית המודרנית, שבעולם של מדינות היהודים נדרשים למדינה נפרדת.⁴⁰ בין ציטוטיו של הרצל אפשר לשמוע הדים של בודן ושל הרינגטון. במאמציו הדיפלומטיים הציע הרצל שמוטב

לאנגליה להיפרד מהיהודים על ידי מתן טריטוריה מאשר להסתכן בקבלת פליטים יהודים רבים שיערערו את הסדר הקיים.⁴¹ ג'יימס הרינגטון לא יכול היה לנסח זאת טוב יותר. חשוב לזכור שמקורם של טיעונים אלו הוא באירופה הנוצרית, האימפריאלית והקולוניאלית. הסיבה לכך שהיהודים נדרשו למדינה באירופה של המאה התשע-עשרה היא בדיוק שדחיקת האחר היהודי מהמרחב הפוליטי של מדינות אירופה, וההנחה שאפשר יהיה להקים מדינה יהודית שגם היא שואפת להומוגניות כלפי פנים, טבועות בתפיסת המדינה המודרנית עצמה – אותה מדינה שקדמה הן לליברליזם והן ללאומיות, והציעה חלופה לאימפריה הקתולית ההומוגנית שממנו הוחרג היהודי לא רק מטריטוריה מוגדרת אלא מהעולם הפוליטי כולו.

3. תפיסת המרחב של רעיון העירוב

פתחתי את המאמר בהסבר פשוט ואף פשטני של העירוב, ככלי הלכתי שמרחיב את רשות הפרט בשבת כדי לאפשר חיי קהילה במרחב למרות האיסור לטלטל חפצים מרשות אחת לאחרת. בפרקים הקודמים ראינו שהמדינה המודרנית מוותרת בתפיסת המרחב שלה על התחום הפרטי, שהיה קיים במצב טבע מדומיין, לטובת הגנה מטעם המדינה, המכונה רס פובליקה – דבר ציבורי. בדבר הציבורי יש טיפוח של אחדות והדחקה של ה"אחר" אל מחוץ לגוף הפוליטי אל דבר ציבורי אחר, או התכחשות לקיום משמעותי של "אחרות" אצל קבוצות אחרות. כאשר אני פונה לרעיון העירוב, אני מבקשת לשאול אם הוא מצביע על משהו בתפיסת המרחב הרבנית שיכול לפתוח אפשרויות חדשות לתפיסת המרחב הפוליטי, בעיקר בהתייחסות לפרט, לקהילה הפוליטית ולאחרות (Otherness).

כאמור, רעיון העירוב התפתח מהאיסור לטלטל מרשות לרשות בשבת כחלק מן האיסור על מלאכה בשבת. האיסור על מלאכה בשבת מופיע בעשרת הדיברות, ובתפיסה הרבנית הטלטול מרשות לרשות הוא האחרון מבין 39 אבות המלאכה שאסורים מן התורה בשבת.⁴² מעניין לציין שעשרת הדיברות, כולל האיסור על מלאכה בשבת, ניתנו לבני ישראל במדבר במצב קדם-מדינתי וקדם-חוקי, ועם זאת, כבר בתורה החוקים ניתנים בראייה קדימה, לחיים בבתים ובחצרות עם שערים ולא באוהלים. הדיבר העשירי הוא "לא תחמוד בית רעך", והדיבר הרביעי על איסור מלאכה בשבת פונים לבני ישראל כאל בעלי בתים: **וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שֶׁבֶת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְכָל-בְּהֵמַתְךָ, וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ.**⁴³

בתורה לא מופיעה המילה "רשות", שהופכת מרכזית בתפיסה הרבנית של המרחב לצורכי שבת, אך כאשר היא מוזכרת בספרות הרבנית, "רשות היחיד" מקבילה למי שנמצא "בשעריך" בעשרת הדיברות, המסמנים בפשטות את גבולות הסמכות של אב הבית. כאשר מופיע איסור להעביר מרשות אחת לאחרת בשבת, האיסור הוא להוציא מן הבית החוצה. כך למשל בירמיהו: "לא תוציאו משא מביתכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו" (יז, כ-כא). לגבי תפיסת המרחב שנרקם בעירוב על ידי הרחבה של "ביתכם" כדי לאפשר חיי קהילה, מעניין לשאול כיצד בתי האב, שהיו רשויות יחיד שחלו עליהם נורמות של רשויות יחיד, התכנסו אל תוך רשות אחת לצורכי שבת?⁴⁴ מה קורה ליחיד במצב הזה? מה היחס לאחר בתוך הקהילה ומחוצה לה? בתוך המרחב ומחוצה לו?

לפני שאכנס לפרקטיקת העירוב ולתפיסה הפוליטית שלה, חשוב שאציג את המושג "רשות", כי חלק מהתפיסה הרבנית של המרחב נובעת מלשון ההתייחסות. המילה "רשות" מופיעה במשנה יותר מ-300 פעמים, וברובן היא מתייחסת לרשותו של יחיד (כולל רשויות של בני אדם מסוימים או קטגוריות של בני אדם, למשל אבות, יורשים, עניים, ניזוקים, בעלים של נשים)⁴⁵ או לרשות הרבים, אך לפעמים היא מתייחסת לרשות כפי שאנו משתמשים בה בעברית מודרנית – כהיתר.⁴⁶ בכל המופעים שבהם מופיעה המילה רשות, יש לה זיקה לזכות, או right באנגלית. מבחינה מרחבית, רשות היחיד היא זכות שיש לאדם מסוים בתחום מסוים, דהיינו זכות להחליט לגביה ולפעול בה.⁴⁷ רשות כזכות נבדלת בספרות הרבנית גם מ"חובה", וכבר במשנה יש ניגוד מפורש בין "הרשות שאינו מושבע עליה מהר סיני" לבין "מצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני".⁴⁸ הדבר מקביל לניגוד בפילוסופיה פוליטית ובפילוסופיה של המשפט בין rights ל-obligations או duties, ואפשר כבר לראות ניגוד בין תפיסת מרחב שמבוססת על רשויות לכוז שמבוססת על bounds, או boundaries שיוצרים חובות. הרשות היא זכות ולא חובה, אבל לזכות יש ערך בפני עצמה, ויש תפיסה שמהזכות נגזרת החובה להגן עליה. במובן מסוים, לא תחמוד בית רעך היא מצווה – חובה – שמגינה על זכות רעך לביתו, על רשותו. כאשר מדברים על המרחב במונחים של "רשות", יש גמישות מובנית במרחב, לעומת נוקשות של גבולות, או boundaries. כמו שאדם יכול למכור או להשכיר את ביתו וכך להעביר את רשותו באופן מוחלט או באופן זמני, בקשת רשות ונתינת רשות הן פעולות שגרתיות. רשות הרבים גם יכולה לנוע במרחב. אם למשל מתווה של כביש ראשי משתנה, גם רשות הרבים משנה את מקומה.⁴⁹ פרקטיקת העירוב נשענת לא מעט על האפשרויות שפתוחות בפני מי שמדמיין מרחב כרשות, ורשות כדבר שיש להגן עליו ושאי אפשר לשלול מאחר, רק לבקש.⁵⁰

בספרות הרבנית יש ארבע רשויות לצורכי שבת: רשות היחיד (בית או אוהל שיכול לכלול חצר מוקפת), רשות הרבים (תחום שמשרת רבים, או שלרבים יש זכות להשתמש בו), מקום פטור (שאינו משרת יחיד או רבים כי אינו בר-שימוש, למשל פח אשפה או מרחב אווירי גבוה), וכרמלית (שהיא קטגוריית ביניים בין רשות היחיד לרשות הרבים). הכרמלית, שהייתה לה נוכחות שולית בספרות הרבנית הקדם-תלמודית, הופכת מרכזית להלכות עירוב בתלמוד. את מרכזיותה של הכרמלית אפשר להבין כתוצר לוואי של דחיקת רשות הרבים כמעט מכל קיום משמעותי. בהלכה, רשות הרבים מוגדרת כמקום שעוברים בו שישים ריבוא, כלומר 600 אלף איש ביום, כך שהרוב המוחלט של מקומות שבהם גרים אנשים הם רשות פרטית או כרמלית.

תפיסת רוב השטחים שבהם גרים אנשים ככרמלית מאפשרת לחבר בין רשויות יחיד באמצעות עירוב. אי אפשר לחבר את רשות הרבים לרשות היחיד או לבטל את קיומה של רשות הרבים לצורכי שבת, שכן רשות הרבים נחשבת מקום שבו להמוני אנשים יש זכויות, ובאופן הבסיסי ביותר נראה שאי אפשר לשאת ולתת עם רבים כל כך סביב זכויותיהם במרחב הזה.⁵¹ לעומת זאת, אפשר בהחלט לחבר בין רשויות יחיד לכרמלית וליצור רשות אחת, אם כל המשתתפים רוצים בכך ופועלים יחד כדי לממש את אפשרות השיתוף.

שתי פעולות נדרשות כדי ליצור קהילת עירוב. הראשונה היא איסוף מאכל משותף לשותפים לעירוב.

בספרות הרבנית, המילה "עירוב" אינה מציינת את החוט שמקיף את הבתים השותפים לעירוב אלא את המאכל שכל הבתים בתחום שותפים לו.⁵² המאכל המשותף הוא כזה שכל חברי הקהילה תרמו לו במידה שווה, והם שותפים לו, כלומר יש להם זכויות שוות בו, למשל כיכר לחם שלמה שכולם תרמו אותה כמות קמח לאפייתה, או כמה כיכרות לחם בגודל זהה שכל אחד תרם אחת מהן. מאכל העירוב שוכן בתוך שטח העירוב, באחד הבתים או במקום משותף, והעירוב כשר – כלומר אפשר לטלטל בשבת בתוך גבולותיו – כל עוד המאכל אכיל.⁵³ כפי שמסביר הרמב"ם, באמצעות המאכל המשותף הופכים הבתים השונים לרשות אחת.⁵⁴

הפעולה השנייה שנדרשת ליצירת עירוב היא הקפת שטח הבתים השותפים לעירוב (יחד עם שטח הכרמלית ביניהם) ויצירת "צורות פתח" מסביב לאזור המוגדר. צורות פתח הן צורות המדמות פתחי בית, למשל חוט מעל עמודים שיוצר צורות "ח" ברצף מסביב לכל שטח העירוב. כמו שמאכל משותף מסמל התכנסות ליחידה אחת, גם הקפת שטח העירוב בחוט ויצירת צורות פתח מאחדת, לא מכיוון שהיא יוצרת חיץ בין מה שבתוך העירוב למה שמחוץ לו (הרי היא יוצרת פתחים ולא חיץ, והעירוב עצמו כמעט אינו נראה לעין), אלא משום שהיא מסמלת את ביטול המחיצות בתוך תחום העירוב.

כדי ליצור רשות אחת ולבטל את המחיצות בתוך שטח העירוב, נדרשת הסכמה ופעולה הן של מי שמבקש להיכלל ברשות המורחבת והן של מי שיש לו רשות בתחום העירוב. כאן עולה היחס לאחר – וכמו בדיון על האחר במדינה, גם עתה הנושא הוא האחר הפנימי. שלא כמו הוגי המדינה המודרנית, הרבנים לא דמיינו מרחב הומוגני של יהודים שומרי מצוות, וניצלו את הדיון בעירוב כדי לומר משהו משמעותי על המרקם ההטרוגני של המרחב ועל גבולות ההשתתפות. הם דנו בשלושה מקרים נפוצים של אי-השתתפות או השתתפות גבולית, שממחישים את הפוליטיקה הקונקרטית של העירוב ביחס לאחר.

המקרה הראשון הוא היהודי שנותן פחות מהנדרש לעירוב, מתוך קמצנות. כל עוד הוא גר בתחום העירוב, העירוב כולו אינו כשר. קהילת העירוב אינה יכולה לשאת אדם שנותן ערבות חלקית ולא מלאה, ולא ניתן לכלול בה את ביתו.⁵⁵ פתרון אפשרי אחד הוא הוצאת אותו בית מתחום העירוב, אך במציאות המרחבית שהרבנים מתארים, נראה שקשה להוציא בתים (ולכן למשל בית הגוי מופיע כבעיה מלכתחילה). מעניין לציין שלמקרה הזה, בניגוד למקרים האחרים, אין פתרון אחר. חבר לקהילה שאינו משתתף כראוי, ולא בשגגה, מחריב את הרשות המשותפת ואת האפשרות ליצירת עירוב, משום שמעשיו מונעים שותפות שווה.

המקרה השני הוא יהודי שאינו שותף לעירוב מפני ששכח לתרום את חלקו לאיסוף מאכל העירוב. במקרה זה העירוב כשר, גם בשבילו, אבל ביתו אינו נחשב בתחום העירוב (גם כאשר הוא מוקף בחוט בין עמודים). הוא עצמו יכול לטלטל אל מחוץ לבתים של אחרים ואל תוכם, אבל לא להעביר חפצים אל מחוץ לגבול ביתו או אליו. ואולם חבר אחר בקהילה, שכן תרם חלקו לעירוב, יכול להעביר למי ששכח את זכותו לעירוב – את רשותו! – תוך כדי ביטול הזכות שלו עצמו, כך שהעירוב מאפשר יצירת ערבות ושותפות בין חברי הקהילה, בתנאי שהכוונה להשתתף קיימת והוכחה בעבר. הקהילה, כך נראה על פי דוגמק זו, אמנם נרקמת באמצעות העירוב, אבל אחרי שנוצרה הערבות היא יכולה לסבול מעידה חד-פעמית בשגגה.

המקרה השלישי הוא הלא-יהודי, המופיע במשנה כבעיה לעירוב, שכן לא-יהודי שמראש אינו שייך לשדה הנורמטיבי-חוקי של יהודי שומר מצוות מונע משני יהודים לערוב אם הוא גר איתם בחצר.⁵⁶ בתלמוד הבבלי מופיע פתרון הבעיה בצורה של שכירות: גם אם הלא-יהודי אינו שותף לשדה הנורמטיבי שבנוי על מצוות, הוא כן פועל כלכלית בשדה משותף עם שומר המצוות.⁵⁷ יהודי יכול אם כך לשכור את רכושו של הלא-יהודי לצורכי שבת, ולתרום בשם אותה רשות חלק בעירוב. סביב הלא-יהודי והעירוב התפתחו כמה דיונים רבניים מעניינים. מצד אחד, נראה שיש הקבלה בין השכירה הסמלית של בית הלא-יהודי – שמתרחב בתוספתא לכלול גם את מחלל השבת בפרהסייה⁵⁸ – לבין השותפות הסמלית של בתי השותפים לעירוב באוכל, שמאפשרים שותפות-על במרחב, וכך נרקמים יחסים בין היהודי ללא-יהודי שכוללים גם את היהודי מחלל השבת. לעומת זאת, רש"י מוצא כי השכרה מלא-יהודי נועדה להקשות על היהודי שחי איתו במרחב, ובתלמוד הבבלי נקבע שהלא-יהודי לא יסכים לשתף פעולה, ויראה במנהג העירוב מעשה כשפים מסוכן.⁵⁹ (התלמוד הירושלמי אינו מוטרד מאי-שיתוף הפעולה של הלא-יהודי).⁶⁰ השאלה מהן הדרכים להתמודד עם בתיים של גויים במרחב העסיקה את העולם הרבני גם במודרנה ועוררה מחלוקות, אך מהמאה השש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה הביאה גם לפיתוח פרקטיקות חדשות של שכירת רשות עיר לטווח ארוך כדי לאפשר עירוב בערים שלמות, באיטליה למשל, בלי שכל אחד יצטרך לשאת ולתת עם שכניו.⁶¹ מה שניתן לגזור מהדיון בעניינים אלה, בנוגע לאחר במרחב, הוא שעירוב יוצר קהילה דרך אקטים סמליים, גם של השותפים לעירוב וגם של האחרים במרחב. האחר במרחב אמנם לא שותף בקהילת העירוב, כפי שלא היה שותף להקשר הנורמטיבי של תורה ומצוות שקדם לה, אבל גם הוא בעל רשות פרטית ושותף ברשות הציבורית. סירוב לאקט הסמלי הנדרש מהשותף בעירוב או מהלא-יהודי מסכל את האפשרות ליצור עירוב. את השינוי בפרקטיקת העירוב מהמאה השש-עשרה ועד המאה השמונה עשרה – כאשר החלו לשכור את הרשות מהעיר – יש לפרש כהתאמה למרחב הפוליטי המודרני, שבו מוותרים על משהו מתפיסת המרחב הייחודית של העירוב, שבה הרשות – מלכתחילה וגם בהמשך – מצויה בידי בעלי בית שונים ולא בידי שליטי ערים או מדינות, כמו בריבונות המודרנית.

אפשר לסכם כי תפיסת המרחב שבבסיס העירוב בספרות הרבנית שלפני ראשית העת החדשה – זו שקבעה את לשון ההתייחסות למרחב ולאחר – מתחילה במרחב שיש בו רשויות יחיד נפרדות, רשות רבים גדולה שיש לרבים זכויות וחובות בה, רשות פטור שאין לאף אחד זכויות וחובות בה, ורשות ביניים הנקראת כרמלית שהיא מעין רשות משותפת לקבוצה שחיה בקרבה טריטוריאלית. בהסכמה ובהכרה הדדית, במרחב הביניים אפשר ליצור שותפויות לצרכים שונים. קהילת העירוב היא שותפות כזו, שמחברת בין רשויות יחיד שחיות מראש בהקשר נורמטיבי מאחד. קהילת עירוב היא איחוד לרשות פרטית מורחבת לצורכי שבת, מין שיתוף מרחבי סמלי שאינו כרוך בויתור על רשות היחיד, אלא יוצר חפיפה בין רשויות יחיד רבות ורשות משותפת אחת על אותו שטח. לא כל מי שנמצא במרחב המשותף חייב להיות שותף ברשות המשותפת או חבר בקהילה, אבל יש הכרה הדדית בין מי ששותף לקהילת העירוב ובין מי שלא.

פעולות סימבוליות יוצרות קהילה שראשיתה בתפיסה של היחיד הנפרד וסופה בקהילה. מבחינה זו

יש דמיון בין פרקטיקת העירוב לבין מיתוס הקמת המדינה המודרנית, אך תפיסת המרחב הבסיסית של כל אחת מהן שונה בתכלית. הניגוד בין תפיסת המרחב של המדינה לתפיסת המרחב של העירוב קשור בוודאי גם לממדי הפרויקט, שהרי מדינה ריבונית תידרש למיתוס מכונן, בעוד כינון קהילה במרחב יכולה להיעשות על ידי מעשים אמיתיים ולא מדומיינים. ובכל זאת אטען שדמיון המרחב שבבסיס העירוב הוא קריטי, ובחלק האחרון אציע שאם נתחקה אחריו גם מתוך מדינות, נוכל לתרום להמשגה פוליטית חדשה.

הניגוד הראשון שראוי לציין בין תפיסת המרחב של העירוב לזו של המדינה המודרנית הוא נקודת ההתחלה, זו שלפני איחוד רשויות היחיד לרשות מאוחדת. לפני שנוצרה קהילת העירוב מדובר היה בבתי אב שנתונים בתוך הקשר נורמטיבי מסוים,⁶² ואילו לפני יצירת המדינה מדובר היה, לתפיסת תומס הובס, באנשים במצב הטבע, ועל פי אחרים באנשים שחיים רק על פי חוקי הטבע. כך או כך, אלה אנשים ללא הקשר נורמטיבי פרטיקולרי, וההקשר הנורמטיבי שלהם נוצר רק עם האיחוד: קודם המדינה ואז חוקי הקהילה הפוליטית. נקודת התחלה זו משותפת גם לליברליזם וגם ללאומיות. אמנם יחידת הייחוס הבסיסית בלאומיות היא הלאום, אבל הלאום הוא הקבוצה שנוצרה על ידי יחידים שביקשו להגן על עצמם ולאפשר לעצמם חיים ראויים.⁶³

הניגוד השני בין תפיסת העירוב לתפיסת המדינה הוא ממד הזמן. העירוב מתקיים בזמן מסוים, ובהרבה זמנים שונים. אפשר להקימו מחדש מדי שבוע, וגם אם לא, דרוש מעקב מתמיד כדי לבדוק את כשרותו לפני כל שבת. גבולות המדינה, לעומת זאת, נקבעים לכאורה פעם אחת, והופכים להנחת יסוד קבועה ונוקשה.

הניגוד השלישי הוא היחס לאחר. בתפיסה המדינית יש שאיפה לאחדות פנימית לא רק בתוך הקהילה הנורמטיבית, אלא בתוך גבולות המדינה – בכל השטח. לעומת זאת, בתפיסת העירוב יש אחדות פנימית הטעונה הוכחה של שותפים בערבות מלאה בקהילה, אבל יש גם אחר שחי בגבולות העירוב, ולא מצפים ממנו להיות שותף בקהילה הנורמטיבית. בתי האב במרחב היו מראש שותפים בקהילות נורמטיביות שונות, וכך הם נשארו. השותפות במרחב יכולה להיות כלכלית וכוללת הכרה הדדית, אבל אינה כוללת ניסיון ליצור שותפות נורמטיבית בין כל תושבי השטח.

כאן אנו מגיעים לניגוד האחרון – משחק סכום האפס שהמדינה המודרנית מניחה, שאינו קיים בתפיסת המרחב של העירוב. בתפיסת המדינה, כאשר אני מוותרת על הזכויות שהיו לי במצב הטבע, אני מעבירה אותן לריבון והן כבר אינן שלי. כדי ליצור את הדבר הציבורי יש ויתור חד על הפרטי. בנוסף, הטריטוריה יכולה להיות שייכת לרשות המדינה או לרשות היחיד, או לרשות מדינה אחרת, או שהיא איננה שייכת לאף אחד. אין שותפות בטריטוריה ואין חפיפה אלא חלוקה. לעומת זאת, בתפיסת העירוב, אין משחק סכום אפס. גם כשאני מרחיבה את רשות היחיד לצורכי טלטול בשבת, לגבולות הפיזיים של הבית עדיין יש משמעות. כמו כן, גם אם רשות היא חלק מקהילה נורמטיבית מסוימת ומוכרת ככזו, באותו מרחב ייתכנו עוד רשויות יחיד, ולכאורה אין מניעה שיהיו קהילות מקבילות לקהילת העירוב שחופפת אותה טריטוריאלית. לא הרשות ולא הטריטוריה נאלצות להתחלק לסכום אפס.

עד כה הגבלתי את העיסוק בעירוב להיסטוריה ולהמשגה, ועמדתי על הניגוד הרעיוני בין תפיסת

המרחב של העירוב לבין זו של המדינה. אך מעניין גם לבחון את התפתחות הפרקטיקה הקונקרטית של העירוב בתקופתנו, הקשורה כאמור במפגש שלו עם המדינה המודרנית. אחרוג אם כן מהעיסוק ברעיונות כדי להדגים איך המציאות הדתית-מדינית המודרנית השפיעה על עיצוב הפרקטיקה של העירוב, שכן אם רוצים להציע משהו מתפיסת המרחב של העירוב כדי לפתוח אופק לחשיבה חדשה על המרחב, מן ההכרח לבודד את מה שמצוי ביסודה, ומצוי לפנינו בטקסטים ובלשון הדיון הרבני, ולהבדיל אותה מן הפרקטיקה העכשווית שלה.

במדינת ישראל התכנסו יחד שתי התפתחויות הלכתיות מתקופות שונות והביאו לכך שתפיסת המרחב העומדת בבסיס הדיון הרבני בעירוב איבדה את משמעותה הפרקטית. התפתחות אחת היא הרעיון שהתפתח באיטליה וכבר נזכר לעיל, שאפשר לשכור רשות של לא-יהודים מרשות עיר ולא מן האנשים עצמם; התפתחות שנייה היא הרעיון שמחלל שבת בפרהסייה – יהודי חילוני שאינו חי בקהילה נורמטיבית שומרת תודה ומצוות – דינו כלא-יהודי לצורכי עירוב, ולכן יש להשכיר את רשותו לצורך הקמת עירוב.

דוגמה מצוינת לרמיסתה של תפיסת המרחב המהותית של העירוב במדינה אפשר למצוא בהקמת עירוב כשר בתל אביב בשנת 2014. כדי להקים את העירוב הגיע הרב הראשי להסכם עם משטרת מחוז תל אביב, שעל פיו הוא ישכור מהמשטרה בתשלום סמלי את הרשות להיכנס לכלל בתי העיר בכל עת לצורכי שבת.⁶⁴ הסכם זה הניח הנחה שזרה להוויית המרחב שבבסיס העירוב: שבמדינה יש גוף ממשלתי שביתי הוא ברשותו, כלומר שווייתרתי על רשותי למענו. במציאות של מדינה שמוכנת כן, יהודי שמבקש להיות שותף לעירוב אינו צריך לבקש לשכור את בית שכנו לצורכי שבת, אינו צריך להסביר את מנהגו למי שאינו שומר תורה ומצוות, ואין לו צורך שהאחר יקבל אותו. באותה מידה, אין צורך שהוא יקבל את האחר. מספיק שמי שמבקש להקים עירוב יכיר במשטרה ושהמשטרה תכיר בו. במדינת ישראל, גם כאשר מבקשים להקים עירוב, ההוויה המרחבית השלטת היא של מדינה ולא של עירוב (בקבלת הלוגיקה של המדינה, אגב, כלל לא ברור שיש לו צורך בעירוב, כי יש רשות אחת). הקמת עירוב בתל אביב מעניינת לאור האובדה שעירובין קמו במאות השנים האחרונות כמעט תמיד בתוך מדינות ריבוניות, והפנייה לתושבים לא-יהודים היא בדרך כלל דרך מועצה מקומית או נציגי התושבים. במדינת ישראל הפנייה היא לנציגות הרשות המבצעת, קרי לבירוקרטיה כזרוע של המדינה.

4. אופק רעיוני

בפרקים האחרונים ראינו את תפיסת המרחב של המדינה ואת תפיסת המרחב שביסוד רעיון העירוב הרבני, ואיך כל תפיסה עומדת בבסיסה של בניית קולקטיב במרחב. בתחילת המאמר ציינתי שבימינו יש צורך דוחק לחשוב מחדש על המרחב הפוליטי-מדיני. בעוד הלאומנות בעולם מתחזקת, מחזקת גבולות ומדחיקה את ה"אחר" עד כדי גירוש, לליברליזם אין תשובה משכנעת או תפיסת מרחב חלופית. לגבול הפתוח אין מודל להכלת האחר, ולמרות המגמה שמייצג האיחוד האירופי, במוסדות בינלאומיים, גם של האיחוד, הריבונות הוסטפלית היא עדיין המבנה המדיני הבסיסי. אמנם מאז שנות התשעים יש כתיבה על פוסט-ריבונות, ובתוך כך גם ניסיון להגות מחשבה פוליטית שאינה

יוצאת מנקודת ההנחה של הריבונות הוסטפלית, אך עד היום כתיבה זו הולידה בעיקר חשיפה של יסודות בעייתיים של המדינה המודרנית ויחסה לאחר.⁶⁵ ניסיונות לחתור לרעיונות חלופיים הובילו לבחינה מחודשת של יסודות קתוליים ולנטייה לאמץ רעיונות בדבר אימפריות במקום מדינות, המאששת את התחושה שאנחנו עדיין נמצאים בגבולות הדיכטומיה שמקורה במעבר מהעולם הקתולי לעולם הפרוטסטנטי, שאף אחד מהם לא הצטיין בקבלה של האחר במרחב.

באמצעות רעיון העירוב ביקשתי לבחון אם בתפיסה המרחבית שבבסיסו יש מרכיב שפותח אופק לחשיבה חדשה על המרחב ולהצעת התערבות פורייה בהווה המדינית. בדוגמה של העירוב בתל אביב ראינו שאם יש לו מה לתרום מבחינת תפיסת המרחב, הפוטנציאל הרעיוני שלו אינו מנוצל, שכן מי שעושה את העירוב פועל בתוך התפיסה המרחבית של המדינה הריבונית, בניגוד לרוח העירוב. עירובין תמיד קמו בתוך הקשרים פוליטיים רחבים יותר והיה בהם משהו חתרני: ניסיון ליצור מרחב קהילתי משותף בלי קשר לריבון, עם הכרה ב"אחר" ועל ידיו. ביסוד העירוב של תל אביב נעדרת החתרנות הזו. השותפות של הרבנות בעירוב תל אביב היא עם הבירוקרטיה של המדינה, ולא עם התושבים או נציגיהם.⁶⁶

כדי להדגים משהו מהאופק המחשבת-פוליטי של חשיבה על המרחב דרך רעיון ה"רשות" של העירוב, אציע ניסוי מחשבת: איך היה נראה הקמת העירוב בתל אביב אלמלא התקבלה תפיסת המרחב המדינית המודרנית? ראשית, אפשר להעריך כי מי שהיה מבקש להקים קהילת עירוב היה פונה למי שנחשבים ל"גויים" לצורכי עירוב, ומבקש לשכור מהם באופן סמלי את בתיהם לשבת. נציגות שומרי השבת הייתה מסבירה את ההלכה, ופותחת במשא ומתן עם תושבים שהיו מבינים שהם נחשבים כלא-יהודים לצורכי עירוב. ייתכן שהיו פונים לנציגי התושבים במועצה, או לוועדי שכונות – כך או כך הייתה זו פנייה לתושבים. ייתכן שהתושבים, עם ההבנה שהם בחזקת גויים לצורכי עירוב, היו מבקשים תחבורה ציבורית בשבת בתמורה להשכרת בתיהם. הם הרי היו מבינים שנוכחותם בשטח כמחללי שבת אינה פוסלת את העירוב או מונעת חיי קהילה שומרת שבת במרחב. דרך משא ומתן ייתכן שהייתה מתקבלת הכרה הדדית, ובאותו תחום היו נוצרות לפחות שתי קהילות, עם יחסי שכירות וקבלת האחר, בלי להעמיד גבול בשטח ובלי ליצור רצף מגורים לכל קבוצה.

הדוגמה של עירוב תל אביב נועדה להראות שתפיסת המרחב של המדינה המודרנית רווחת כל כך עד שאפילו כשמדובר בשאלות של דת בזירה הציבורית ואפילו בהקמת עירוב, הפנייה נעשית למדינה הוסטפלית וליסודותיה הפרוטסטנטיים, ולא למשאבים מהמסורת היהודית. במקרה של עירוב תל אביב, הרבנות ייצגה את תפיסת המדינה הבירוקרטית של מקס ובר. לא רק שאין בה דבר מן החתרנות של תפיסת המרחב של העירוב, אין בה גם ניסיון אותנטי לפנות לנציגות של תושבים שאינם שומרים שבת. ייתכן שבמקרה זה היו רבנים מסוימים פוסלים את עירוב תל אביב בשל חשיפת הבעייתיות בשיטת הקמתו, ומחפשים דרך להתחבר חזרה לתפיסת העירוב.

עם זאת, התקווה שלי היא לא רק לפתוח פתח לשינוי הדרך שבה קמים עירובין, אלא גם לחשיבה מרחבית אחרת, דרך תפיסת המרחב כסדרה של רשויות שתיתכן ביניהן חפיפה טריטוריאלית.

הקמת עירוב תל אביב והניסוי המחשבתי בדרכים אחרות להקמתו אפשרו הצצה לדרכים שונות להגדיר קהילות במרחב, דרך הידברות וגמישות מרחבית והבנת צורכי התושבים. אנחנו כבר מכירים פתרונות פוליטיים שמבוססים על תפיסת המרחב של המדינה המודרנית: תוכניות חלוקה למיניהן, החלטות מלמעלה על הדת במרחב הציבורי ועוד. אבל אילו פתרונות פוליטיים יכולים להיתמך על ידי תפיסת המרחב כסדרה של רשויות שעשויה להיות ביניהן חפיפה טריטוריאלית? אינני מבקשת ליצור רעיונות מדיניים יש מאין, אלא להעשיר ולחזק רעיונות קיימים ולפתוח פתח לפיתוח רעיונות שנגזו. עוד לפני שהוקמה מדינת ישראל עסקה הציונות ברעיונות של חיים עם האחר במרחב, החל בחיים בקורפורציות או אוטונומיות, עבור בחיים במדינה דו-לאומית, וכלה במדינת כל אזרחיה, פדרציה וקונפדרציה ועוד, אך נעדרה מהם תפיסת מרחב אחרת מזו של המדינה המודרנית. דרך תפיסת המרחב שבבסיס העירוב אני מציעה ארגון כלים שיכול לתמוך בתפיסות שונות של מרחב וחיים עם האחר. כמו שרעיונות מהעולם הנוצרי הכתיבו חלק מהדיכטומיות שמלוות אותנו עד היום בין האוניברסלי לליברלי בין הלאומי ללאומני, ובין הגבול הפתוח מול הסגור, ייתכן שאפשר להציע התערבות יהודית-מרחבית של חפיפה טריטוריאלית בין קבוצות שונות, תוך כדי חיזוק הערכות ההדדית בתוך הקבוצה וקבלה הדדית. מדינת ישראל נתפסת כיום כמומחית לחומות ולגדרות הפרדה. תקוותי היא שדרך פיתוח מושגים לחשיבה מחדש על המרחב, ואף דרך הלשון העברית, נוכל לייצא מישראל לא רק ידע על חלוקה וגבולות, אלא גם חשיבה מרחבית של הכלה.

הערות

1. השיח כאן מתקשר לדיון העשיר בנושא גבולות שהופיע במאמרה של מירב אמיר, "גבול", במפתח 8, 2014. אמיר מראה שהממד הפרפורמטיבי של הגבול מגדיר יחס לאחר שהוא גם פנימי ומכונן את האחרות עצמה. כאן אראה כיצד הוצאת היהודי מגבולות רעיון המדינה המודרנית ציינה הבנה חדשה – מודרנית – של אחרות שכרוכה בהמשגת הגבול המדינתי.
2. את אמנת וסטפליה ניתן למצוא בתרגום לאנגלית כאן: Avalon Project at Yale Law School. n.d. "Treaty of Westphalia; October 24, 1648", Lillian Goldman Law Library: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp
3. The Religious Peace of Augsburg (September 25, 1555), German History Documents Online, Part 3, Section E — Imperial Reformation: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4386
4. Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization* 55:2 (2001): 251-287; Luke Glanville, "The Myth (להלן) of 'Traditional Sovereignty'", *International Studies Quarterly* (2013): 57, 79-90. ("Osiander, "Sovereignty

- 5 הגרסה הלטינית בתרגומו של בודן עצמו יצאה לאור בשנת 1583, ומהלטינית תרגם לאנגלית ריצ'רד נולס (Knolles) את החיבור *Jean Bodin, Six Books of the Commonwealth* (London, 1606) (להלן בודן, שישה ספרים).
6. שם, ספר א, פרק 10, 154.
7. Osiander, "Sovereignty".
8. Palestine באנגלית ו-La Palestine בצרפתית. בודן, שישה ספרים, ספר א, פרק 5, 46. אצל בודן לא מופיע המונח "ארץ ישראל" אלא פלסטין. "ישראל" מוזכרת בתרגום האנגלי המקורי 22 פעמים במונחים בני ישראל, מלכי ישראל, וכו'. לעוד דוגמה שבה מופיעה פלסטין בכותרת יצירה אנגלית מהמאה ה-17 ראו Thomas Fuller, *A Pisgah-sight of Palestine and the confines thereof with the history of the Old and New Testament acted thereon* (London, 1650).
9. לאחרונה התעוררה מחלוקת אקדמית סביב השאלה אם בודן אכן חיבר את ה-*Colloquium Heptaplomeres*, ויש חוקרים חשובים בשני צידי המחלוקת. סיכום הדיון ותרומה חשובה ניתן למצוא אצל Noel Malcolm, "Jean Bodin and the Authorship of the 'Colloquium Heptaplomeres'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006): 95-150.
10. Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 471. התרגום שלי.
11. בודן, שישה ספרים, ספר ד', פרק 7, 536-535.
12. פוקו טוען שהריבונות מנציחה מלחמה, ואת זה נראה בקרוב אצל הובס. בתוך המלחמה הריבון נמצא בסכנת חיים, והסוביקט שתלוי בריבון כדי לשמור על חייו שלו מכפיף כל אמירה שלו – אפילו כל אמת – להגנת הריבון, שהיא הגנה על חייו. *Lectures: "Society Must Be Defended"*. Michel Foucault, *at the College de France 1975-76* (New York, Picador, 2013), 49-52.
13. ניתן לראות בשיח זה תגובה והמשך לדיון של מקיאווולי על מצודות הנסיך. ראו מקיאווולי, הנסיך (ירושלים: הוצאת שלם, 2003), פרק כ'.
14. בודן, שישה ספרים, ספר א', פרק 6, 51.
15. שם, ספר ה', פרק 5, 602-598.
16. הדיון של מירב אמיר ב"גבול" רלבנטי גם כאן, שכן אחד הדברים ששריון הגבולות משיג הוא קיבוע, ואילו אצל בודן לא ברור אם הקיבוע תורם משהו לגבול. הסימבולי, כך נדמה, משמעותי יותר מהממשי.
17. תומס הובס, לוייתן, עורך מנחם לורברבאום, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: הוצאת שלם, 2009), ספר 1, פרק י"ג, 88 (להלן הובס, לוייתן).
18. על האיור כתבו רבים, ובין השאר: Horst Bredekamp, "Hobbes' Visual Strategies," *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, ed. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 29-60; Noel Malcolm, "The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective," in *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 200-33.

19. הובס, לויתן, ספר 2, פרק 16, 116-112; פרק 18, 124. בעברית authors ו-actors תורגם ליוזמים ופועלים, ו-authority מתורגם לסמכות, כנהוג, בלי הקשר הלשוני בין מי שהסמיך למי שפעל בסמכות.
20. שם, ספר 1, פרק 7, 46; ספר 2, פרק 29, 225-224; פרק 30, 245.
- 21 שם, ספר 2, פרק 21, 151-146.
22. שם, ספר 2, פרק 15. כאן יש גרסה פחות מפותחת של ההגדרה של מקס ובר את הריבונות כמונופול על אמצעי לחימה.
23. כאן אתייחס ליהודי בהגות המדינית, אבל מעניין לציין שגם למוסלמים התייחסו באותה תקופה כמונחים טריטוריאליים, כשהשתמשו לסירוגין במילים "מוסלמים", "מוחמדים", ו"טורקים" לציון אותה קבוצה.
24. בודן, שישה ספרים, ספר 3 פרק 7, 382-381.
25. שם, ספר 3 פרק 7, 381-380; ספר 4 פרק 7, 536-534.
26. על הבראיזם פוליטי ראו, Gordon Schochet, Fania Oz-Salzberger, and Meirav Jones (eds.), *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought* (Jerusalem: Shalem Press, 2008); Steven Grosby, 'The Third Culture', in Jonathan Jacobs (ed.), *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 73-96; Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010). בודן היה שותף לתפיסה שיש במקורות יהודיים מודלים לפוליטיקה של זמנו, למשל כאשר הוא הסתייע במונח העברי "תומך שבט" כדי לתאר ריבונות במקורות. המונח מופיע באותיות עבריות בטקסט של שישה ספרים, ספר 1 פרק 8, ובעוד מקומות רבים שבהם שזורה בטקסט שלו עברית.
27. Meirav Jones and Yossi Shain, "Modern Sovereignty and the Non-Christian, or גם Westphalia's Jewish State", *Review of International Studies* (2017): 918-38.
28. אולי כדי להצביע על כך שהדבר תלוי באופי המדינה ולא באופי הנצרות, נתן הובס כדוגמה את רומא, שבה הוחרגו היהודים מהסובלנות הדתית המקובלת. הובס, לויתן, ספר 1, פרק 12, 82.
29. היהודים הוגלו מאנגליה ב-1290 ומצרפת ב-1306.
30. לסקירה מצוינת של הנושא ראו David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
31. John Morrill and Philip Baker, "Oliver Cromwell, the Regicide and the Sons of Zeruah", in Jason Peacey (ed.), *The Regicides and the Execution of Charles* (Basingstoke, Palgrave, 2001).
32. James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (London, 1656), Introduction.
33. ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי מדיני (מאגנס, תשס"ג), 43.
34. Jacob Meijer, "Hugo Grotius "Remonstrantie", *Jewish Social Studies* 17:2 (1955): 91-104.

35. "כנסייה אוניברסלית" היא "כנסייה קתולית" בתרגום. Hugo Grotius, *On the Laws of War and Peace* (London, 1655), Book 1, ch. 8, p. 10.
36. Kenneth Stow, *Theatre of Acculturation: The Roman Ghetto in the Sixteenth Century* (Seattle: University of Washington Press), 62-64.
37. Gregorovius, *The Ghetto and the Jews of Rome* (New York: Schocken Books, 1948), .originally published in 1853 as *Der Ghetto und die Juden in Rom*.
38. Mitchell Duneier, *Ghetto: The History of a Place, The Invention of an Ideas* (Farrar, Straus, and Giroux, 2017).
39. אפשר להצביע על יוצא דופן אחד בשיח הזה, והוא רוג'ר ויליאמס, מייסד רוד איילנד, שהיה הוגה חשוב ביצירת תפיסת הסובלנות האמריקנית והפרדת הדת והמדינה בארצות הברית. לויליאמס הייתה מטרה אוונגליסטית, שאחד מסממניה היה גישה ייחודית לקולוניאליזם. ויליאמס ראה במפגש עם "אחרות" חלק מהיעוד של בני האדם בעולם, והוא קיווה לשכנע בכך את בני שיחו לא ממקום של עליונות אלא ממקום של שוויון ושכנוע עמוק. תפיסתו הייתה לחתור קודם כול לשוויון ומשם לצאת לשכנוע אמיתי. ראו Teresa Bejan, "Evangelical Toleration", *Journal of Politics* 77:4 (2015).
40. אמנם לא תמיד היו לציונות שאיפות להקמת מדינה וסטפלית, ולא בכל גרסאותיה. על ציונות אחרת ועל המקור האירופי למדינה היהודית ראו Dmitry Shumsky, *Beyond the Nation-State: The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben Gurion* (New Haven: Yale University Press, 2018).
41. Theodor Herzl, *The Tragedy of Jewish Immigration: Evidence Given Before the British Royal Commission in 1902* (New York: Zionist Organization of America, 1920).
42. משנה, מסכת שבת, ז: ב.
43. שמות כ, ט. אותו נוסח מופיע גם בדברים ה, יג, אך שם המשך הפסוק הוא "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך". המשך בדברים מחזק את טענתי כאן, שמדובר באותו תחום ש הרבנים יקראו לו אחר כך "רשות". עבדך הוא עבד שברשותך, וכו'.
44. יש אלמנט מגדרי לדיון, שכן את המרחב מרכיבים בתי אב, והמדינה המודרנית היא בבירור גוף זכרי. מזווית מגדרית, ההשוואה בין תפיסת המרחב של העירוב לבין תפיסת המרחב שבבסיס המדינה המודרנית עשויה להיות מרתקת, ואתעניין לחקור אותה בעתיד.
45. "ברשות האב", למשל בבא בתרא ח, ז; כתובות ד, ה; "רשות הבעל", סנהדרין יא: ו; נדרים י: ב; כתובות ד: ה; "רשות הניזק", בבא קמא ב: ב,ה, ועוד. מרוב אזכורים רבים ל"רשות הרבים" ו"רשות היחיד" לא ציינתי דוגמאות לשימושים אלה, המופיעים בכל מסכות המשנה.
46. למשל סוטה ח: ה, "הרשות בידן"; עדויות ז: ז, "ליטול רשות מאגמון שבסורק"; מידות א: ב, "רשות היה לו לשרוף את כסותו".
47. שרלוט פונרוברט תרגמה את "רשות" לדומיניום, הדומה מאוד לריבונות ואינו מאפשר להנגיד את

תפיסת המרחב של העירוב לזו של המדינה. במאמר זה הרשות שונה מאוד מדומיניום: היא נקודת התחלה שיש להגן עליה, ונמצאת תמיד בהקשר נורמטיבי. היא רשות שנלוות אליה חובות, שאחת מהן היא להגן עליה. ראו Charlotte Elisheva Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", *Jewish Social Studies* 11:3 (2005): 9-35 [18] (להלן "Fonrobert, 'The Political Symbolism of the Eruv'").

48. שבועות ג: ז.

49. את הגמישות המרחבית של תפיסת הרשות אפשר לראות בדיון במשנה בבא מציעא פרק י"א במשנה ח. כאן הרשות שיש לכל אחד ברשות הרבים מותנית בשימוש יאה ובאחריות למרחב. באופן כללי יש להבין את תפיסת המרחב כסדרה של רשויות שמובאת כאן ממסכת עירובין, על רקע משנה בבא מציעא פרק י"א, ומשנה שבת פרק א. אני מודה למנחם לורברבוים על הפניות אלו.

50. במאמרה "בית" (מפתח 1, 2010) דנה הגר קוטף בשאלת היחס בין המרחב הפוליטי למרחב הביתי. להבנתי, פרקטיקת העירוב לא רק מעלה את ערכה של הרשות הקדם-פוליטית הפרטית מעל לערך הפוליטי, אלא אינה מאפשרת לפוליטי לקבוע את גבולות הרשות הפרטית. החוק והנורמה ברשות הפרטית קודמים לפוליטי והם שקובעים את גבולותיו. בעמוד 7-8 מציינת קוטף את היעדר הבית בתפיסת הסובייקט הליברלי, וייתכן שפה טמון חלק מהפוטנציאל של הדיון הנוכחי בעירוב להעשיר את השיח.

51. היקף המאמר אינו מאפשר דיון מעמיק במשמעות של רשות הרבים שנרקמת בחשיבה הרבנית על העירוב, אך נראה שיש תפיסה כי במקומות שמשרתים ציבור גדול רבים ושונים מחזיקים בזכויות, ומכך ניתן לגזור השלכות פוליטיות גם לגבי אופי המרחב.

52. שרלוט פונרוברט מציינת שהעיסוק בימינו בגבול שנוצר בהקפת העירוב ולא באיחוד הפנימי הוא בגדר החצנה (externalization). ראו 11-12, Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", אוסיף שניתן לקשר זאת לפרדיגמה המחשבתית שאנו חיים בה, המדגישה גבולות ונוטה לבטל את המרקם הפנימי של כל תחום מוגדר.

53. היום, במקום אפיית לחם ושמירת כיכר/ות העירוב במקום אחד, נהוג שעירוב מצוין על ידי קופסת מצות, שאינה מתקללת.

54. רמב"ם, הלכות ערובין, 1: 6.

55. תלמוד בבלי, עירובין, מט: א.

56. משנה עירובין ו: א.

57. תלמוד בבלי, עירובין סב: א.

58. תוספתא ה"ד.

59. תלמוד בבלי סד: א.

60. Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", 27.

61. דיון נרחב בפרקטיקות ומחלוקות בעניין ניתן למצוא אצל בועז הוטרר ואדם מינץ, "בין הגטו לעיר: על עירוב חצרות באיטליה במאות השבע עשרה והשמונה עשרה", פעמים 154-155 (תשע"ח): 9-40.

62. ר' ה"ש 51.

63. יורם חזוני טוען בספרו *Virtue of Nationalism The* כי מדינת הלאום היא הצורה האנושית הבסיסית ביותר שמצליחה להגן כראוי על בני אדם, ולכן יש להגן עליה.
64. צביקה גרוניך, "אחרי שנים: עירוב כשר בתל אביב", כיכר השבת, 19 במרץ 2014. <https://www.kikar.co.il/%D7%A9%D7%A0%D7%99%D7%A8%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%91-%D7%9B%D7%A9%D7%A8-%D7%91%D7%AA%D7%9C-%D7%90%D7%91%D7%99%D7%91.html>
65. שילה בן חביב היא דומיננטית בתחום, וספרה מציג את טענותיה העדכניות בנושא. ראו Saeyla Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* (Polity Press, 2011).
66. בפרשנות הרבנית בימינו טמון פרדוקס: מצד אחד יש בה התייחסות לרשות רבים שאינה יכולה להקיף עירוב, והיא נדחקת לאזורים שעוברים בהם 60 ריבוא איש ביום, כמו למשל נתיבי איילון. מצד שני, כשהרב הראשי מקבל את ההנחה שרשותי היא בידי המשטרה, הוא מוותר על תפיסת הרשויות שבבסיס העירוב, ואם ההנחה היא שכל הבתים נמצאים ברשות אחת לא ברור מדוע יש צורך בעירוב.



