**יהודה איש-קריות: בין בוגד לנבגד**

**על הרומן *Judas* מאת יגאל מוסינזון**

*We need the messiah so that he may not come. Because the days of the messiah are more important than the messiah himself, and the Jewish people lives in the days of the messiah, expects the days of the messiah, believes in the days of the messiah, and that is one of the main reasons for the existence of the Jewish people.*

*—David Ben-Gurion in his meeting with Israeli writers, October 11, 1949, 23, BGA, Protocols.*

בסיפורו הקצר "Three Versions of Judas" (1944), מתאר הסופר הארגנטינאי Jorge Luis Borges את עבודתו המחקרית של תיאולוג שבדי בדוי בשם Nils Ruenberg, חבר באיחוד האוונגלי הלאומי, שפתר את חידת יהודה איש-קריות.[[1]](#footnote-1) סיפורו של בורחס מציג ואריאציה על נרטיב הבגידה המפורסם מן הברית החדשה ומכתיר את יהודה איש-קריות כגיבור האוונגליוני הטראגי האמתי. יהודה איש-קריות, שדמותו נתפשת במסורת הנוצרית כהתגלמות הרוע, הקנאה, האנוכיות ותאוות הבצע, מוצג בכתביו של רונברג כמי שאמונתו הטוטאלית בישו הבחינה אותו מיתר השליחים והפכה אותו למושיעה האמתי של האנושות.[[2]](#footnote-2) במחווה נרטיבית המובילה לטשטוש יסודי של היחס הדיכוטומי בין בגידה ונאמנות, מדגים סיפורו של בורחס את תפקידו הבוגדני לעתים של הבדיון הספרותי עצמו, המאתגר את מערכי הידע והמשמעות הנמצאים בידי קוראיו ומערער את מה שהתקבע זה מכבר כנרטיב קאנוני ומובן מאליו.[[3]](#footnote-3)

בחיבור זה אבקש לבחון את תפקיד הבוגד והבגידה – כעמדה ספרותית, פוליטית וביקורתית – ברומן *Judas* (1962) [Yehuda Ish-Krayot: o, khata'av shel Garamus ha-kadosh] מאת הסופר הישראלי יגאל מוסינזון.[[4]](#footnote-4) מוסינזון ממקם את יהודה איש-קריות בחיק פרויקט הלאומיות היהודית, ומציג אותו לא כבוגד, אלא כמי שמילא הוראות ונשלח להסגיר את ישו בפקודת מפקדו כדי להביא לשינוי ביחסי הכוחות המדיניים בארץ כנען הכבושה. הצגתו של נרטיב הבגידה הנוצרי במסגרתה של עלילה המעמידה במרכזה תככים ומזימות פוליטיים, הקשורים בשאיפה לכונן ריבונות יהודית אוטונומית, מאפשרת לי לקרוא את הרומן של מוסינזון כזירה אינטלקטואלית וביקורתית הבוחנת את השלכותיה של הבגידה ואת משמעויותיה לאורן של מגמות פוליטיות ואידיאולוגיות הרלוונטיות למציאות הישראלית בה הוא נכתב.

 הרומן של מוסינזון יוצר מתח בלתי פתיר בין השאיפה להעמיד מודל אקטיבי ואפקטיבי של בגידה פוליטית, לבין כישלונה של בגידה זו—הכישלון לחצוב נתיב מילוט ממה שאכנה "תעשיית הקדושים הישראלית", ההופכת את הבגידה לחלק אינהרנטי מדרמה מוכתבת מראש של סיפור גאולה ציוני.כישלון הבגידה המוצג ברומן נעוץ בכך שהיא אינה משנה סדרי עולם ואינה מהווה נקודת מוצא לדמיון צורות אלטרנטיביות של יחסים פוליטיים וחברתיים. לכן, מה שעשוי להסתמן ברומן של מוסינזון כעמדה בוגדנית הכרחית, המבקרת בחריפות את תנאי הקיום הפוליטיים של הריבונות הישראלית, מומר, בסופו של דבר, במבוי סתום—בוגדני באופן מוגבל ביותר—אליו נשאב הבוגד בעל כורחו.

**הסופר כבוגד והספרות כבגידה**

דמותו של יהודה איש-קריות, הפורש מן החיים הלאומיים וגולה מארצו לאחר שהואשם בבגידה, עשויה להיראות ככפילתו הספרותית של יגאל מוסינזון עצמו (1917-1994). מוסינזון סימן עצמו, כבר מצעדיו הראשונים כסופר, כמי שמאייש עמדה אופוזיציונית המתנגחת בממסד הציוני ובתרבות הדומיננטית הישראלית, וברבים מן הרומנים שלו הוא שם בפי גיבוריו—דמויות של מורדים, בוגדים, חוטאים וכופרים—מניפסטים חתרניים ואנטי-ממסדיים.

עזיבתו של מוסינזון את הקיבוץ במלחמת 1948, ומאוחר יותר את ישראל לטובת שהות ממושכת בארצות הברית, סימנה את מעברו מאמונה באידיאלים ובערכים של השמאל הציוני להעדפת עמדות המזוהות עם הקשת הפוליטית הימנית.[[5]](#footnote-5) שינוי זה בהשקפתו הפוליטית של מוסינזון התבטא בביקורת החריפה שהציג ביצירותיו על הסתאבות חיי הקיבוץ, שחשפה את סתירה בין אידיאלים הומניסטיים שוויוניים ונעלים ובין הוויית חיים רוויה באכזריות ואי-צדק וביצרים גועשים ובלתי-רציונאליים.[[6]](#footnote-6) באמצעות כתיבתה של ספרות פולמוסית המאתגרת את עלילת-העל הציונית סימן עצמו מוסינזון, במונחיו של Antonio Gramsci, כ"Organic Intellectual"[[7]](#footnote-7)— כאיש רוח המזהה את שייכותו האורגנית אל ההגמוניה הישראלית, אולם בה בעת משמר פרספקטיבה המסוגלת להפריד עצמה מן הישות המדינית המייצרת ומזינה הגמוניה זו בכדי לפרק את השיח ההגמוני.

בעוד הטקסטים שכתב מוסינזון למבוגרים עוררו לרוב סערה ציבורית וביקשו לאתגר את המובן מאליו של הקיום הלאומי, ספריו לילדים סימנו גישה שונה בתכלית, שכן הם המירו את העמדות הביקורתיות והמתריסות באשרור אופטימי ובלתי ביקורתי של הערכים הלאומיים.[[8]](#footnote-8) את עיקר פרסומו קנה מוסינזון בשל סדרת ספרי הילדים *חסמב"ה, או חבורת סוד מוחלט בהחלט*, שראתה אור החל מסוף שנות הארבעים ועוצבה באופן שיתאים לצריכה המונית ולהפצת ערכיה של התרבות ההגמונית. ספרים אלו—המתארים חבורת ילדים המבצעת משימות סודיות בעלות אופי צבאי—מושתתים על סטרוקטורות אופוזיציוניות, פשטניות וקלות למיון, הממפות את הערכים והזהויות של החברה הישראלית באמצעות ניגודים בינאריים המסמנים באופן הרמטי את גבולותיו האתניים של הקולקטיב הלאומי. מנגנון מניפולטיבי ואידיאולוגי זה, המציג את המציאות הלאומית מבעד לסטרוקטורות וודאיות ופשטניות—כמו זו של 'נאמנות' ו'בגידה'—הוא שעומד לביקורת ברומן של מוסינזון על יהודה איש-קריות.

הרומן *Judas*, שפורסם לאחר שנים רבות של שתיקה ספרותית ושהות בארצות הברית, זכה לביקורות חיוביות משום שבמידה רבה הלם את הלך הרוח בחברה הישראלית של שנות השישים והשתלב במהלך אנטי-ממסדי לו היו שותפים רבים מאנשי הרוח של התקופה. ההתרחשויות בזירה הפוליטית והמדינית בשנות החמישים והשישים—כמו הטבח בכפר קאסם, מלחמת סיני, פעולות התגמול, וריבוי המאבקים הפנימיים סביב פרשת לבון—סימנו את התערערות התמיכה הגורפת של אנשי רוח ישראלים בשלטונו של בן-גוריון. בן-גוריון ראה בהקמתה של מדינת ישראל תחנה ראשונה בתנועה משיחית ועשה שימוש מודע באתוס המשיחי במסגרת מדיניותו הפוליטית.[[9]](#footnote-9) רבים מאנשי הרוח הישראלים זיהו את הסכנה שבחיבור בין משיחיות ועוצמה פוליטית וחששו כי השילוב בין חזון משיחי לפוליטיקה מאחדת והומוגנית הוא הצעד הראשון בהיעשותה של החברה הישראלית ישות ריבונית מונוליטית, שוביניסטית ואנטי-פלורליסטית.

 הקשר פוליטי זה מסביר את מה שלטענתי עומד במרכז הרומן *Judas*, המציג את הסכנה הקיימת בשימוש בחזון המשיחי במסגרת הקיום הריבוני. באמצעות הפנייה אל סיפורם של ישו ויהודה איש-קריות, מראה מוסינזון כיצד התרבות הלאומית מפקיעה את האמת ההיסטורית והקונקרטית לטובת המצאתו של חזון ריבוני מיתי, ומזינה שיח אידיאולוגי המאדיר את המוות למען צרכי הקולקטיב והמולדת ועוטפת אותו בהילה של קדושה.

**האבולוציה של יהודה איש-קריות במחשבה היהודית**

הפילוסוף הדניKierkegaard Søren כתב כי"One will get a deep insight into the state of Christianity in every age by seeing how it interprets Judas.".[[10]](#footnote-10) בוואריאציה על דבריו של Kierkegaard, נראה כי גם הפרשנות שהעניקה המחשבה היהודית לדמותו של יהודה איש-קריות ברגעים שונים לאורך ההיסטוריה משמשת עדות לתפישתה את יחסיה עם הנצרות ולשינויים שחלו בתפישתה העצמית—כדת וכקולקטיב אתני, לאומי ופוליטי.

 את ההתייחסות—המשתמעת או הישירה—לדמותו של יהודה איש-קריות במסורת המחשבה היהודית לא ניתן להפריד מן ההתייחסות לדמותו של ישו, ובמרבית המקרים, היחס אל הדמויות הללו טומן בחובו זיקה ישירה וממשית לסוגיות של זהות, ריבונות וכוח יהודיים—אל מול האחר הלא-יהודי ובמסגרתו של שיח פנים יהודי. התלמוד הבבלי, למשל, שאינו מזכיר מפורשות את דמותו של יהודה איש-קריות,[[11]](#footnote-11) מהווה עדות חשובה לאופן שבו הבינה ותפשה היהדות הרבנית את הדת הנוצרית המתהווה.[[12]](#footnote-12) ב- Tractate Sanhedrin (43a), למשל, ישו מתואר כמי שנשפט בידי הסנהדרין משום שהוא "has practiced sorcery and enticed Israel to apostasy". כמו מסכות תלמודיות אחרות, מסכת זו מבהירה כי ישו השתייך לקולקטיב היהודי טרם סטה מעקרונותיו הדתיים, ומסיבה זו הוא נשפט ומוצא להורג על-פי החוק היהודי. על אף שבתקופת כתיבתו ועריכתו של התלמוד הבבלי לא הייתה בחברה היהודית, שחייתה תחת שליטתו של ריבון זר, רשות שופטת אוטונומית שכזאת, חשיבותה של מסכת זו היא בהצהרה המשתמעת כי היהודים היו אחראים לגורלו של ישו ודנו אותו למיתה במסגרת אכיפת החוק היהודי.

ההחרפה הימי-ביניימית ביחסי היהדות והנצרות—בדמותן של עלילות הדם הנוצריות שהדהדו את מיתוס הצליבה—הובילה להופעתו של טקסט יהודי בו מתוארת התייחסות מפורטת ואוהדת ראשונה מסוגה לדמותו של יהודה איש-קריות: *ספר תולדות ישו*.[[13]](#footnote-13) בעוד ישו מוצג ב*ספר תולדות ישו* כדמות גרוטסקית ושלילית, המואשמת במרמה ומוסר קלוקל, יהודה איש-קריות מתואר כדמות הרואית; כאלטר-אגו של יהודי מיליטנטי נשאף, המחרף נפשו למען שמירת האמונה היהודית והלכותיה. יהודה איש-קריות יוצא למסע רדיפה עיקש אחרי ישו בכדי להוכיח את היותו משיח שקר. הוא ממלא אפוא פונקציה חשובה במסגרת הדמיון הקולקטיבי היהודי של גאולה נוקמת ואלימה ומתפקד כדמות מפתח בבניית מיתוס יהודי אקטיבי של גבורה וכוח.[[14]](#footnote-14)

 בעת החדשה, ובעיקר במאה השמונה-עשרה, ביקשו הוגים יהודיים רבים לכרוך את דמותו של ישו במורשת היהודית ולהקל על המתח ההיסטורי שביחסי היהודים והנוצרים לטובת חזון של סובלנות ומרחב אזרחי משותף.[[15]](#footnote-15) שינוי זה בתפישת ישו היה תוצר של תמורות פנימיות שעברה היהדות בהשפעת פרויקט הנאורות האירופאי, שהביא עמו את הכרח התמודדותם של היהודים עם "השאלה היהודית" (Die Juden Frage): השאלה בדבר אפשרות יישוב הסתירה בין האוניברסליזם של מוסד האזרחות הליברלית ובין ציווייה הפרטיקולריים—הדתיים והקהילתיים—של הדת היהודית כמפתח להשתלבות היהודים בתרבות האירופאית המודרנית. תנועת ההשכלה היהודית, ששאבה את השראתה מערכי הנאורות והמהפכה הצרפתית, ביקשה להפוך את היהודים לשותפים שווים בחברות האירופאיות הנוטלים חלק פעיל במרחב הציבורי האזרחי תוך שמירה על קיומו של אורח חיים יהודי במרחב הפרטי. הפרדה אשלייתית זו בין המרחבים—הציבורי והפרטי—עודדה את אנשי תנועת ההשכלה לראות את ערכי המוסר וההומניזם המזוהים עם דמותו של ישו כערכים ניטראליים וכלל-אנושיים, שמחייבים את עקרונות הפלורליזם והסובלנות. מאחר ורבים מהוגי ההשכלה היהודית ביקשו לתת לגיטימציה להשתלבות יהודית בחברה הלא-יהודית בצד שמירת הדת והמסורת היהודית, הם הקפידו להביע נימה אוהדת כלפי ישו. בעשותם כן, הם ביקשו להראות כי היפרדותה הסופית של הנצרות מן היהדות מתחילה רק מפאולוס, ולא משתקפת מהוראותיו של ישו עצמו.[[16]](#footnote-16) באין מפתיע, מגמה חיובית ואוהדת זו כלפי ישו הותירה את שאלת האחריות היהודית להסגרתו ומותו באור עמום והתמקדה בעיקרה בעקרונות המשותפים לשתי הדתות.

 בעוד השבתו של ישו לחיק היהדות נעשתה, במסגרת הגותם של המשכילים האירופאיים, ממניעים אוניברסליים מעיקרם, הרי שבמסגרת השיח הציוני משיחיותו של ישו—ובהמשך גם סיפור בגידתו של יהודה איש-קריות—נוכסה מחדש כדי לשרת פרויקט לאומי פרטיקולרי: יצירתה של ריבונות יהודית בארץ-ישראל. כתנועה לאומית, יצרה הציונות "מסורת מומצאת",[[17]](#footnote-17) בהענקתה פרשנות מחודשת ומנכסת לדמויות היסטוריות ומיתיות שונות שתפקדו עתה, במסגרתו של הנרטיב הציוני, כחלק משרשרת היסטורית לאומית יהודית. ישו זוהה לכן בשיח הציונות עם עבריות קדומה, ילידית ופוטנטית, וכמנהיג מרד אמיץ בשלטון זר לשם השגת עצמאות מדינית. הוא נעשה בן דמותו המיתי של החלוץ העברי, המקריב את גופו בכדי לכונן בית לאומי ומחדש את זיקתו אל הארץ באמצעות עבודת אדמה גואלת.[[18]](#footnote-18)

למי שנודעה השפעה מכרעת על הפיכת ישו למוקד פאסינציה עבור אנשי רוח ויוצרים עבריים הוא ההיסטוריון וחוקר הספרות יוסף קלוזנר (1874-1958), שפרסם—במקטעים שראו אור בין השנים 1906 ל-1921—את מחקרו ההיסטורי והמונוגרפי *ישו הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו*.[[19]](#footnote-19) קלוזנר לא הסתפק בהכשרת ישו כיהודי שורשי בעל זיקה בלתי אמצעית אל הטריטוריה הארץ-ישראלית; הוא העניק פרשנות פוליטית ולאומית אקטואלית לחייו של ישו ולמשנתו, באופן שהדהד את התמורות הפוליטיות שהתרחשו בהווה כתיבת הספר: הפיכת התרבות היהודית לתרבות לאומית וריבונית בארץ ישראל. הנחת היסוד עליה מבוסס הטיעון המרכזי בספר היא שהיהדות, המהווה "השקפת עולם לאומית, שיש לה מצע דתי-מוסרי",[[20]](#footnote-20) היא תרכובת בלתי ניתנת להתרה של דת ועקרונות לאומיים. בכך העמיד קלוזנר את התשתית לראיית הציונות כפרויקט שנועד להביא ליצירתו של דגם ריבוני המתפקד כתיאולוגיה פוליטית, ומושתת על גבולות גזרה שנקבעים באמצעות סממנים פרטיקולריים של דת ולאום (ולא על דגם לאומי-ליברלי נוסח "מדינת כל אזרחיה").

במה שנראה כשלילה דיאלקטית של האוניברסליזם אותו ביקשו אנשי ההשכלה להדגיש ביחסם אל ישו ואל נרטיב הבשורות, חוזר קלוזנר אל הפרטיקולרי והאקסקלוסיבי, וטוען כי לריבונות יהודית בארץ ישראל אין מקום לציוויים אוניברסליים ולתורת מוסר נוסח ישו.[[21]](#footnote-21) את הפנייה המפויסת אל הנצרות מבעד לעיקרון האוניברסליות דוחה עתה קלוזנר בטענה כי אוניברסליות זו היא ששללה מן העם היהודי באימפריה הרומית את האפשרות לבטא את צרכיו הלאומיים ולהגשימם.

 בחשבון ההיסטורי שמציע קלוזנר אין אזכור ליהודה איש-קריות. אך דרך תיאורו את ישו, כיהודי שומר מצוות שסוגיות פוליטיות—ולא תיאולוגיות—היו אחראיות על בחירתו בנתיב שונה מזה של "העם הנבחר", הניחה את התשתית עבור הסופרים העבריים שביקשו להעניק גם לדמותו של יהודה איש-קריות מקום ביצירתם. באופן מעניין, קבלתו האוהדת של ישו לחיק היהדות והספרות העברית לא גררה אחריה יחס עוין כלפי יהודה איש-קריות, אלא עיצבה, כפי שעולה גם מן הרומן של מוסינזון—הן את ישו והן את יהודה איש-קריות—כדמויות המזוהות עם אותו מחנה לאומי וכאחים למעשה הריבוני, גם אם ייצגו דרכי פעולה והשקפות שונות. עבור מוסינזון, דמותו של יהודה איש-קריות נעשתה אף הולמת יותר מזו של ישו בניסיונו להציג ביקורת פנימית על הפרויקט הציוני המתמודדת עם שאלות מורכבות של כוח ואלימות ריבונית.[[22]](#footnote-22) מוסינזון מציג את יהודה איש-קריות לא כבוגד, אלא כיהודי מיליטנטי ופטריוטי, שמוצא עצמו נבגד בדיוק בידי אותו מנגנון ריבוני עבורו שימש כשליח נאמן.

**יהודה איש-קריות וביקורת הריבונות הישראלית**

הרומן *Judas*, שפורסם בשנת 1962, מתרחש כעשר שנים לאחר צליבת ישו. עלילת הרומן נמסרת כדיווח רטרוספקטיבי מנקודת מבטו של יהודה איש-קריות הפותח בדברים: "I am about to be crucified. I am lying in the prison of the port city of Garamus, during the reign of the emperor Caius Caligula, ten years after the crucifixion of Jesus of Nazareth and my flight from my own country, my homeland." (3). יהודה איש-קריות מתואר כמי שהיה בעברו לוחם מחתרת יהודית אנטי-רומאית ונקלע בעל כורחו לאינטריגה פוליטית אותה הגה מפקדו, Barabbas, אשר הורה עליו להסגיר את ישו לשלטונות הרומאים. יהודה לא ידע על קיומה של תכנית סודית שנרקמה בידי בר-אבא וישו, שחשבו כי מותו של ישו יצית את הרחוב היהודי ויובל לפריצתו של מרד גורף ברומאים. אולם לאחר מותו של ישו, שלא עורר את היהודים מתרדמתם הפוליטית ומאדישותם, נאלץ יהודה, שעתה הואשם בבגידה, לברוח מכנען ולהותיר מאחוריו את חייו במחתרת היהודית. הוא מגיע לחופו של האי היווני גרימוס, שם מצא אותו אדם בשם אנדיגונס והביאו לאכסנייתה של מרתה שלימים נעשתה אשתו. מאותו רגע, שמר יהודה איש-קריות בסוד את פרטי זהותו האמתית, כינה עצמו Antiper, עד שיום אחד הביא עמו ידידו הזקן אנדיגונס "a bundle of scrolls containing strange and fascinating tales […] about a strange, amazing man from a village called Nazareth." (8) כפי שמתברר בהמשך, אנדיגונס קיבל גיליונות אלה מידי Simon Peter, אחד מתלמידו של ישו שהגיע לאי גרימוס במסגרת פעילותו המיסיונרית להפצת הנצרות ובמסגרת חיפושיו אחר יהודה איש-קריות כדי להענישו על "בגידתו". זאת על אף שPeter עצמו אומר מפורשות בשיחה עם מי שנדמה לו כנוכרי בשם אנטיפר:

We know that Judas did not betray Jesus for thirty pieces of silver. We know that Barabbas ordered Judas to deliver up for Jesus. But more than that, we know that Jesus believed he had to be crucified. Jesus believed that his crucifixion would signal the beginning of the revolt. He sacrificed himself knowingly and willingly, and Judas served as the agent of both Barabbas and Jesus. We know all this. But in spite of the fact that we do know the truth, not one letter concerning Judas Iscariot's betrayal and death must be changed in the scrolls. (55-56)

כשמגלה Simon Peter כי מאחורי אנטיפר האדומי מסתתר יהודה איש-קריות, הוא מאיים עליו שלא יחשוף את האמת אודות הסגרתו ומותו של ישו, ויאפשר את המשך הפצתו המיסיונרית של נרטיב מיתי, שקנה לו פופולאריות זה מכבר גם בקרב תרבויות אליליות, כמו זו המזוהה עם גרימוס. שימור המיתוס בדבר חייו ומותו של ישו מוצג כהכרחי לגיוסם של מאמינים חדשים, ועל כן גם דמויות המודעות להיבטיו המומצאים של מיתוס זה עושות כל שביכולתן על מנת לשמרו. במקביל, פועל אנדיגונס—חברו הקרוב ואיש סודו של יהודה, המתגלה כסוכן בוגדני של המושל—בהשפעת קריאתו במה שנראה ככתבי האוונגליונים, להוציא לפועל את מזימתו להפוך יהודה איש-קריות לקדוש החדש של גרימוס. יהודה איש-קריות, הנרדף על-ידי Simon Peter ואנשיו מזה, ועל-ידי שאיפותיו הערמומיות של אנדיגונס מזה, נדחק להודות על פשעים שלא ביצע ונידון למות בצליבה, ממש כמו ישו.

 פרשת הבגידה מוצגת ברומן של מוסינזון כמופרכת ומשוללת כל יסוד, והמיתוס המובא בברית החדשה מעומת תדיר עם המציאות ההיסטורית עליה מיתוס זה מבוסס. יצירתו של המיתוס והשמירה העיקשת על תכניו מוצגים כמעשה מכוון שמשרת את צרכיהם המיסיונריים של תלמידי ישו, אשר עיוותו את תורתו והפכו אותה כלי-שרת ליצירת תנועה דתית המונית. לא רק שיהודה איש-קריות אינו מגלם את היפוכו של ישו ברומן, אלא השניים אף מוצגים כ-comrades באותה מחתרת יהודית וכמי שפעילותם הפוליטית חרצה, בסופו של דבר, את גורלם. שניהם, כפי שעולה מעלילת הרומן, מתגלים כמריונטות טרגיות הנתונות בידיה של מערכת שיקולים פוליטית ודתית, המונעת בידי מוטיבציה בלתי נלאית ליצור דמות של קדוש להמונים.

 בדומה למסורת היהודית המציגה את האנושי והארצי בדמותו של ישו, מוסינזון שם בפיו של יהודה איש-קריות אמירות המבטלות את הממד האלוהי והנשגב בדמותו: "Jesus was a remarkable human being. Why did they need to make him the son of God? I don’t understand." (118). בהצגתו את ישו כדמות יהודית הפועלת על רקע לאומי נראה כי מוסינזון מאתגר את מסגרת ההתייחסות של קלוזנר, שראה את ישו כמי שהציג תורת מוסר שעיוותה והדחיקה את צרכיו הלאומיים של העם היהודי. מוסינזון מתאר את ישו כמי שהיה חדור תחושת שליחות לאומית, אך גם כמי שתחושה זו הביאה עמה, בסופו של דבר, לקיצוניות הפוכה מזו הפציפיסטית והאוניברסלית שמתאר קלוזנר. במקרה של מוסינזון, להיטותו של ישו להיצלב בכדי להצית התקוממות יהודית, ומוכנותו לשלם בחייו כדי לעורר מאבק לאומי, מצטיירות ברומן כהיטלטלות בין קנאות לאומית חסרת שחר למשיחיות פוליטית הכרוכה בבוחן מציאות לקוי.

**הריבונות המפקירה וביקורת המוות הנשגב**

את ההתייחסויות המתוארות ברומן לדרכים בהן נבנה מיתוס הקדושה והמשיחיות של ישו (ולבסוף גם של יהודה איש-קריות) ניתן לקרוא כביקורת על האופן שבו התרבות הישראלית מלאימה את מתיה והופכת אותם לגיבורי האומה ולעדות לצדקת דרכה. העובדה כי ישו מת לשווא אינה מפריעה בהפיכתו לדמות קדושה ונערצת. המיתוס שנוצר סביב מותו של ישו, וההילה המשיחית שהוקנתה לו, מצטיירים ברומן כחלק ממנגנון לאומי שגור, הממיר יחידים—ממשיים והיסטוריים—במיתוסים ובקדושים א-היסטוריים, כדי להזין את חייו של הקולקטיב הלאומי.

 ההתפעמות מהמוות והפיכתו לנדבך משמעותי במסגרת הקיום הלאומי נמצאות בשורשי השיח הלאומי-הישראלי, בדומה לתנועות לאומיות אחרות. בספרו *קהיליות מדומיינות*, מסביר בנדיקט אנדרסון את טענתו—לפיה מהווה האומה קהילייה מדומיינת משום שהזיקה בין חבריה מבוססת על פעילות מנטאלית של דמיונם כישות קולקטיבית אחת—דרך תיאור תפקידה של אנדרטת החייל האלמוני: "No more arresting emblems of the modern culture if nationalism exist that cenotaphs and tombs of Unknown Soldiers".[[23]](#footnote-23) Tombs אלו, הרוויים ב- "ghostly national imaginings",[[24]](#footnote-24) מהווים אתרים לימינאליים, המחברים בין הקולקטיב החי ומתיו, ועל כן נחוצים לפעולת הדמיון של הקהילייה הלאומית. המוות הפרטי של היחיד משרת אפוא את צרכי הקיום הקולקטיבי ומנוכס לשם חיזוק תפישתו העצמית כיחידה אורגאנית ומלוכדת.

 התהליך שבמסגרתו מקבלים אזרחי האומה מעמד ציבורי של קדושה מוצג ברומן כתוצר של הפקרה ריבונית, המעודדת מוות הרואי על-פני הבחירה בחיים. יהודה איש-קריות מבקש למלא את חובתו האזרחית ולשתף פעולה עם הריבון, באמצעות חשיפתו של אנדיגונס ו- Simon Peterכסוכנים כפולים והסגרתם לשלטונות. מעשה ההסגרה, שסימן את יהודה כבוגד בברית החדשה, מתואר ברומן כחלק מחובה אזרחית תקינה שמטרתה לשמור על הסדר החברתי והמדיני:

I had come to seek justice, to speak personally with the director of the bureau about Simon Peter's subversion against the authority of the state gods and about Andigones' rebellious statements. As I walked, in my mind's eye I could see the bureau director's silvery hair and a round, friendly face filled with the light of understanding. He would invite me to sit down and I would apologize for taking his valuable time. He would reply that I should not feel that way. On the contrary, he was pleased that I had come. Citizens such as myself are the glory of the city, the salt of the earth, the pride of their mothers, who bore them. […]. The director of the bureau then will offer me a reward for my faithfulness and loyalty […]. (147)

בצד הפנטזיה על הגמול החיובי שיקבל יהודה על מימוש חובתו האזרחית, מתוארת קריית המושל כ"[…] a dead, abandoned city, with no one either coming or going" (146) ומהווה מפגן ראווה של היעלמות הריבון מפניו של האזרח המבקש לשתף עמו פעולה ולהתמסר לכוחו המסדיר. בצד הדממה והעיזבון בקריית המושל, מגלה יהודה איש-קריות כי באחד המשרדים העזובים עומלים פקידים סהרורים על מלאכת גילוף פסלוני עץ בדמותו:

Had the window been barred, I would have suspected that I had come upon a madhouse. […]. 'We are carving here for the Bureau of Faith and Religions,' the young one said. 'Come in.' I had never heard that the Bureau of Religions was involved in any sort of carving. […]. At the top of the stairs, I walked the length of a porch with wooden pillars […]. I went into the room. […]. But now, as I scanned the room, startled by what I saw, I realized why. In the room there stood thirty wooden statues, all of them alike. They were exact copies of the statue which the scoundrel Andigones had sculptured of me. 'The precinct is empty,' I said, confused. (148)

הצימוד בין תחושת ההפקרה והעיזבון ובין תיאור המלאכה העיקרית הנעשית בין כותלי משרדי המושל, בחדר "which was full of icons and death masks" (149), חושף את פני היאנוס של הריבונות: את התפר הדק שבין הריבונות המשגיחה, האחראית לגלוריפיקציה של המתים ועל פס הייצור של פסלוני הסגידה, ובין הריבונות המפקירה, המסרבת לממש עצמה כנציגות הנוטלת אחריות וממלאת את חובתה כלפי אזרחיה וחושפת אותם לאלימות שרירותית.[[25]](#footnote-25) הסמכות הריבונית, בין אם נעלמת או מגלה עצמה בדמות הפולחן של הכתרת משיחים וקדושים, נחשפת ברומן לא במלוא סמכותה אלא בעיקר במופעיה המזניחים, הנעלמים והמפקירים. בניגוד למופיע בתלמוד ובמקורות היהודיים מימי-הביניים, הרומן של מוסינזון אינו מתאר סמכות יהודית ריבונית וחוקית נוכחת, הלוקחת אחריות מלאה על מעשיה, והקרבת הקורבן האנושי מתבצעת תמיד באמצעות ריבון המסרב להתגלות.

 הגילוי כי המלומד הזקן ואיש השכל הישר אנדיגונס, אשר "was sitting at a table covered with an embroidered cloth, its border trimmed with tassels of gold" (150) הינו אחד מאנשי המושל ונוטל חלק מתעשיית גילוף הפסלים, בצד אזכורם של שלושים הפסלים המגולפים במשרדי המושל כמספר המטבעות שקיבל יהודה איש-קריות בברית החדשה בתמורה לבגידתו בישו (שם), מאלצים קריאה מחודשת של יחסי הכוחות המתקיימים ברומן בין נאמנות לבגידה במסגרת הריבונית. במרחב הריבוני של קריית המושל שממנו נעלם הריבון לא יהודה, המבקש למלא את חובתו האזרחית ומכונה "The upright, loyal citizen" (152), מלוהק לתפקיד הבוגד, אלא הסמכות הריבונית המפעילה מנגנון תועלתני של סגידה משיחית ומקריבה את אזרחיה. כשם שההשגחה וההפקרה מהוות מופעים משלימים של הריבונות, כך מלאכת גילוף הפסלים, המבשרת על מותו הקרב של יהודה איש-קריות, מתוארת כהיערכות מאורגנת וכחלק בלתי נפרד מסדר היום השגרתי. התנהלות זו עולה בקנה אחד עם מה שמתאר Agamben Giorgio כתו ההיכר של הכוח הריבוני: הפעלת מדיניות שיטתית, שאינה יוצאת דופן או חריגה, אשר מכילה בתוכה מראש את תנאי האפשרות להותיר את האזרח מופקר וחשוף לשרירות הכרעתו של הריבון.[[26]](#footnote-26)

**המת-החי ותעשיית הקדושים הישראלית**

הדרמה המשיחית מן הברית החדשה, העוסקת במותו של ישו ובתחייתו מן המתים, מהווה ברומן של מוסינזון תשתית לדיאלוג סמוי עם פיגורה חשובה בתרבות הציונית ובספרות העברית המודרנית: המת-החי. מי שהיה אחראי על הפיכתה של פיגורת המת-החי לחלק בלתי נפרד מן הספרות העברית המודרנית של שנות הארבעים היה המשורר נתן אלתרמן. שירו, "The Silver Platter", מתאר נער ונערה, העומדים "giving no sign of life or death" אל מול אומה "heart-torn yet alive".[[27]](#footnote-27) תיאורם של הנער והנערה, כישות לימינאלית, ספק חיה-ספק מתה, מספק את התשתית להבנת הגמול שמציעה התרבות הלאומית לאלו המקריבים עצמם על מזבח המולדת: הם יהפכו למתים-חיים—גיבורים שמסרו את נפשם למען מטרה עילאית ויחיו חיי נצח בתודעתו של הקולקטיב הלאומי. פרסום השיר עוד בטרם ההכרזה הרשמית על הקמתה של מדינת ישראל, ולאחר עשרים ימי לחימה בלבד—ב-19 בדצמבר 1947, ב"טור השביעי" שבעיתון דבר"—חושף כיצד מי שזכה לימים בתואר המשורר הלאומי מכשיר בשירו את הקולקטיב הישראלי להעניק לגיטימציה למוות הרואי בשליחות הריבון ולהאמין כי בצדו של מוות זה טמונה הבטחת תחייה גואלת. ממש כמו ישו, המת-החי של השירה העברית משנות הארבעים שימש חלק מנרטיב רליגיוזי של גאולה: כפי שישו כיפר בצליבתו על חטאי עמו, כך מקבל המת-החי מעמד של קדושה ועובר במותו מרשות היחיד לרשות הרבים. כמו המת-החי, גם דמותו המיתית של ישו מהווה תמהיל של דמות אנושית, בשר ודם, וגורם בלתי-אנושי ואלמותי, שנועד לתכלית גאולתית נרחבת.

 הרומן של מוסינזון מסמן קו מחאתי נגד השימוש האינפלציוני בפיגורת המת-החי למטרות נחמה ופרופגנדה. אינפלציה זו, כפי שעולה מהרומן, מזמנת סתירה פנימית המטשטשת את ההבחנה בין הקטגוריות "נאמנות" ו"בגידה". הפיכת אדם למת-חי, כפי שעולה מן הרומן, היא תוצר בגידתה של הסמכות הריבונית, המפקירה את חייו ומנצלת את מותו לצרכיה. תפישה ביקורתית זו ממקמת את ישו ואת יהודה איש-קריות בעמדת נבגדות דומה, שכן שניהם נצלבים והופכים מתים-חיים בכדי להזין את תאוותיה של האומה ואת צרכיה הקולקטיביים. בעוד מותו של ישו מתואר כמוות סתמי ונטול השלכות פוליטיות, ייצוגו הקולקטיבי זוכה לעדנה ושגב שאינם משקפים את המציאות המטריאלית. ישו, שבמותו לא זעזע את העם ולא הוליכו למרד, נחרט בזיכרון האומה באופן מסולף המדחיק את נסיבות מותו הממשיות: "'Ten years ago, Jesus of Nazareth was crucified by Roman officers at the order of Pontius Pilate, procurator of Judea by the grace of the emperor Tiberius, and the life and death of this man of Nazareth have already become cloaked in strange legends'." (9) הפער בין תיאור מותו של ישו ובין תיאור אופני הנצחתו מעיד כי הפיכתו למת-חי, המוטמע במערכות הייצוג המזינות את מסגרות החיים הלאומיות, הפכה עיקר, ודחקה הצידה את ההתעניינות בדמותו ההיסטורית, שכאמור לא שינתה במותה את המציאות ולא הובילה למהפכה ברחוב היהודי.

 באופן דומה, אנדיגונס מבקש לשכנע את יהודה איש-קריות להודות כי הוא זה שבגד בישו בכדי שיוכל להיעשות לקדוש החדש של העיר גרימוס: "'I wagered Marcus that I could successfully create a local saint. Sometimes people raise flowers in hothouses, stimulating a flower's growth. I told Marcus that under certain conditions it is possible to fashion a myth, a legend, even a new god' […]. 'You shall be the saint of Garamus,' Andigones repeated. 'You possess all the qualifications.'" (133-134). בשני המקרים, חייהם של אלו שנהפכו למתים-חיים—יהודה איש-קריות וישו—נעשים הפקר וחסרי ערך. קיומם המטריאלי מוכפף למה שנראה כמטרה העיקרית והחשובה ביותר: המרתם מבני אדם היסטוריים למתים מקודשים, ועוברים "החייאה" בזיכרון הקולקטיבי של האומה. גם יהודה איש-קריות וגם ישו מוצגים ברומן כקורבנות של אותו סדר ריבוני, המוכן להקריב, לשם יצירתה של פיגורת המת-החי הנשגבת, את חייהם.

 "תעשיית הקדושים" מוצגת ברומן כמנגנון משומן ההופך אנשים חיים למתים-חיים, אך לא למטרות של שיקום רוחני או חיזוק האמונה המוסרית בצדקת הדרך, אלא למטרות פרנסה, עסקנות ורווח. הנער והנערה בשירו של אלתרמן מקריבים עצמם למען מטרה המוצגת כנעלה, ובעשותם כן, הם הופכים חלק בלתי נפרד מן הקולקטיב שעבורו קיפחו את חייהם. אולם מוסינזון כופר בתכליות אלה ומציגן כמשוללות כל ממד נעלה. דבריו של אנדיגונס מבהירים זאת, כשהוא מסביר ליהודה איש-קריות את הרווח שמותו יעניק לתושבי העיר:

'Now then, Antiper, about the statues. I am assuming that my program, the program for fashioning our saint, will be successful and I am acting accordingly. As you know, many people earn their livelihood through faiths and religions. And there is certainly nothing wrong with that. Vendors of sacrificial animals, spice dealers, leather workers, guards, attendants and guides, scribes producing scrolls and amulets, candle merchants, tombstone makers, artisans expert in engraving upon marble, priests officiating in front of the altar […]—all of them earn their livelihood through religion. This would imply that it is our saint's affair not only to increase morality and the fear of heaven, but to serve as a source of sustenance for thousands of people. […]. We can expect opposition from the local priests, but on the other hand we can anticipate hundreds of thousands of pilgrims, flourishing business, taxes paid willingly by proprietors of successful businesses—and we shall not relegate the manufacture of statues to the end of the list, statues of the saint of Garamus.' (153-154)

בכך, הופכת הפיגורה של המת-החי חפה מרליגיוזיות, שגב ורוח. מוסינזון מציג פרשנות פרוזאית ומנמיכה ביותר לוויטאליות שמעניק המוות של המתים-החיים, וממיר אותה בתיאור חומרני, ציני וקר, החושף את תכליתם האמתית של אלה שמנוצלים בשמה של שליחות קולקטיבית-לאומית.

 השגבת המוות והמת, כפי שעולה מן הרומן, מייצרת בתורה תרבות אלילית המקדשת את המוות, הזורם, למרבה האבסורד, בעורקיו החיים של הקולקטיב החברתי. כך למשל, במקדש Asclepius, רואה יהודה איש-קריות בחור חולה, המלווה בשתי נשים, כשעל צווארו תלויה "A necklace of human bones" (211):

I approached the women, presenting myself to them simply as one of the many people visiting the temple […] continuing apologetically that I had unintentionally overheard their conversation […]. 'You must first grind the bones of the dead,' I explained, 'grind them into fine dust, and sprinkle this bone dust into water when the moon is full. The one who is afflicted must drink this potion morning, noon and night.' […]. 'We have done it, said the woman… […]. 'Naturally, we have already done that.' (ibid)

מעשי הריפוי הניסיים של ישו מן הברית החדשה, המעניקים חיים לחולים ומצילים אותם ממוות, מומרים, בדבריו של יהודה איש-קריות, במתכון לריפוי לא מן המוות, אלא באמצעות המוות. ליטרליזציה זו מאירה באופן ביקורתי את פולחן המתים של התרבות הלאומית, שהמתים, ולא החיים, נעשים מקור הוויטאליות המרכזי שלה.

 הדיון הביקורתי בסוגיית המת-החי העולה מן הרומן משמש אמצעי לבחינה קונספטואלית ומערערת של רעיון הבגידה והשלכותיו המדיניות. בגידתו של יהודה איש-קריות—היינו הסגרתו את ישו—מתוארת ברומן דווקא כצידה האחר של הנאמנות, ומעודדת בחינה ביקורתית של הצימוד האבסורדי שמייצרת התרבות הלאומית בין המושגים. דוגמה לצימוד שכזה עולה משימוש מוכר אחר בפיגורת המת-החי, הפעם בשירו של חיים גורי "Here Our Bodies Lie".[[28]](#footnote-28) בשיר, שנכתב לזכרו של דני מס ומחלקתו, נדרשים הדוברים, החיילים המתים, לטהר עצמם מאשמה ולהבהיר כי מותם בקרב היה חלק ממאבק הרואי ולא הליכה כצאן לטבח. טיהור זה נעשה באמצעות אמירתם: "לא בגדנו. ראה, נשקנו צמוד מרוקן כדורים, אשפתנו ריקה" (התרגום שלי). נאמנותם המוחלטת של אלו שמתו כדי להגן על המולדת עודנה מחייבת, בשירו של גורי, את הטיהור מספק הבגידה וממה שעשוי להשתמע כמפגן של מוות פאסיבי. מוסינזון מציע ברומן צימוד דומה בין נאמנות לבגידה, אולם מתוך ניסיון ביקורתי לבטא את הקרבה הפרדוקסלית והבלתי אפשרית שמייצר השיח הלאומי ביחס למושגים אלו. לא רק שיהודה איש-קריות וישו מוצגים כאלו שנבגדו בידי אבות האומה הסימבוליים—בר-אבא, מפקד המחתרת היהודית, ואנדיגונס, הזקן החכם המתגלה כאיש ממשלה סודי—אלא שבמקרה של יהודה איש-קריות בגידתו הינה תוצר של נאמנות מוחלטת.

 בדומה לבשורה הגנוסטית האבודה על-פי יהודה, יהודה מוצג ברומן כמי שהסגרתו את ישו נעשתה מטעמי מסירות טוטאלית, אך במקרה זה לא לישו, כי אם למפקדו בר-אבא, ששילח אותו למשימתו. בגידתו של יהודה איש-קריות מגולמת אפוא בכך שהיה חייל מחתרת טוב-מדי, שגילה נאמנות מוחלטת למפקדו ופעל בהוראתו ללא היסוס או הטלת ספק. הבגידה של יהודה איש-קריות נובעת דווקא מתוקף היותו תוצר של הזדהות-יתר עם המנגנונים האידיאולוגיים של המערכת הלאומית: "He ordered me to turn Jesus over to the authorities; and I obeyed. I was a soldier of the underground and not a garrulous Pharisee." (161) לכן, בעוד שהמתים-החיים בשירו של גורי מסירים כל ספק לגבי בגידתם באומה, ברומן של מוסינזון האומה, או נציגיה, הם אלו הבוגדים במתים-החיים, כפי שמבין זאת יהודה איש-קריות:

But my commander surrounded me with guile and deceit. He had no particular reason for sending me to point out Jesus. […]. The lot fell upon me because I acted like a loyal, devoted dog. I possessed no unusual power or perception. My one asset lay in the fact that I was loyal to Barabbas. […]. I was an ordinary soldier. […]. Barabbas was in charge of the revolt, and it is not normal for a soldier to question the orders of the chief commander. […]. Had I known that it was Jesus' wish to be crucified […] I would have refused to carry out the order. (188-189)

אשמתו היחידה של יהודה איש-קריות היא בכך שהפגין נאמנות מוחלטת ועיוורת, שלא רק הובילה אותו לבגוד בישו, אלא גם גזרה לבסוף את מותו שלו. הוא שגה כשהפנים יתר על המידה את ההיגיון המנחה את "תעשיית הקדושים", המתים-חיים: "I found myself in a silly, absurd situation, and I enjoyed thinking about the desire of that bastard, Andigones, to make me the saint of Garamus." (199) הפנמה זו של ההכרח להיעשות-קדוש מגיעה עד לידי אבסורד במוכנותו של יהודה איש-קריות למות בשל נאמנותו לקולקטיב וחוסר רצון לאכזבו:

Since it makes no difference whether they put me to death for one crime or for many crimes, I have followed Antigones' advice, confessing to as many crimes as possible. I have taken all the sins of the holly community of Garamus upon myself. I had no other choice. The hairy wood cravers of Andigones would have labored for nought if I were not to be crucified. And they worked hard from sunrise to sunset […]. To disappoint them would have been out of the question. […]. If I were to go free, all their toil would have been in vain. (289)

דמות המת-החי, שנועדה לעורר מוטיבציה ורצון בהקרבה למען האומה, מושתתת על הפיכת המוות למושא התפעמות ועל הצגתו כפיגורה אסתטית נשגבת ויפה. מוסינזון מתאר ברומן את האסתטיזציה של המוות ואת תחושת ההתעלות שהוא מסב לאלו הצמאים להרג בתיאורו את הרומאים והפרסים, אשר "concerned not with the ground but with the art of performing the execution" (5). דמותו של ישו עצמו, המת-החי הקדוש, מוצגת באופן החותר תחת הגלוריפיקציה של המוות וההימנעות מהצגתו הגופנית הבוטה. בעוד התיאור הפיזי של צליבת ישו בבשורות שבברית החדשה נעשה ברובו באופן מעודן ומרומז, המסייע בהאדרת דמותו ובהדגשת איכויותיה הקדושות,[[29]](#footnote-29) תיאורו של מוסינזון ממיר את חגיגיות המוות בתיאורים גרפיים מנמיכים: ישו מתואר כמי שמת מוות "bereft of beauty—only flies. […]. There were green-winged, fat flies, large as locusts. They have been reared on the meals which the rulers offer them daily. And there were flies which you could not see, *barchash* flies which enter the nostrils, the ears […]." (190). תיאור גשמי ובזוי זה מסתמן אפוא גם כניגוד ברור לתיאורי המוות המרוככים בשיריהם של אלתרמן וגורי. בהדגשת המטריאליות הכרוכה במותו של ישו, מוסינזון לא רק מערער על האסתטיזציה של המוות עצמו, אלא אף מדגיש את סופיותו וחותר תחת עצם הניסיון, המגולם בפיגורת המת-החי הישועית, להצמיד למוות זה המשך קיום טרנסצנדנטי.

 את השימוש שעושה מוסינזון בפיגורת המת-החי ברומן יש להבין מבעד לפרספקטיבה רחבה יותר, הבוחנת את גלגוליה הדיאלקטיים הקודמים במחשבה היהודית-הלאומית. בטרם ביטאה סובייקטיביות ראויה בשיח הלאומיות הישראלי, הייתה המת-החי פיגורה לימינאלית ששימשה עדות לטיבה המאיים של אומת הרפאים היהודית, נטולת הטריטוריה האוטונומית והמסגרת הריבונית. בחיבור המפורסם "אוטואמנציפציה" (1882)—אותו כתב הרופא והוגה הדעות יהודה לייב פינסקר בתגובה לכישלון האמנציפציה והפוגרומים של שנת 1881—מוצגת האומה היהודית כאומת רפאים מאיימת המתהלכת בין עמי הגויים ומעוררת בהם פסיכוזה תורשתית שאינה ניתנת לריפוי בשם יודופוביה.[[30]](#footnote-30)

 הפיגורה של המת-החי נוסח פינסקר מהווה תוצר של קיום גלותי ונטול שורשים לאומיים או לכידות ריבונית-אורגנית. מעניין לציין כי תיאורו של יהודה איש-קריות ברומן מעורר זיקות לא רק לדמות המת-החי שנוכסה לתכלית פוליטית בשיח הלאומי הישראלי, אלא גם לדמות המת-החי שנתפשה בשיח הציוני כגילומו של קיום יהודי אנורמלי וא-טריטוריאלי. יהודה איש-קריות, מתואר, בהקשר זה, כמי שנסיבות חייו גזרו עליו קיום נוודי ותרכובת של קואורדינאטות זהות הנעות בין יהודי מונותאיסט, אדומי, ובן האימפריה המאמין באלי יוון ורומי: "'For ten years I had been Antiper the Idumean. I had married a gentile, spurned the heritage of my fathers, prayers and commandments, and I had buried the past of Judas Iscariot. I was Antiper the Idumean and I sought to forget my unfortunate country, its rebellions and crucifixions and its slain, and the judgment day at Golgotha, the day of the crucifixion of Jesus." (11).

בהמשך דבריו, מתאר יהודה את חייו הגלותיים, העומדים בסימן נסיגה מהקיום הלאומי והזרות המתמדת: "הייתי עריק ללא שורשים ובכיתי על שבמו ידי קיצצתי שורשיי. הייתי נכרי וזר בגרימוס, והייתי נוכרי וזר לארצי ומולדתי. נשאתי נוכרייה לי לאישה ולבשתי מסווה עשר שנים ארוכות יגעות. שכחתי תפילותי ואדמת מולדתי. [...]. 'אין לי שורשים,' אמרתי."[[31]](#footnote-31) לא רק שדמותו של יהודה איש-קריות מתעצבת באופן ביקורתי אל מול פיגורת המת-החי שהבנה שיח הלאומיות העברית, אלא שדמותו נטולת השורשים אינה מבקשת למצוא מרפא בנוסח פינסקר לקיומה הפתולוגי, ומציגה את החיים בגלות כפתרון מוסרי לאלימות הפוקדת את דרך מימושו של החזון הלאומי: "…due to the tumult and slaughter afflicting my country too frequently through the fanaticism and stubbornness of the Jews, I had decided to go into exile." (4)

 בהצגת יהודה איש-קריות כדמות היברידית שמכילה בו-זמנית שתי הוויות יהודיות סותרות—זו המזוהה עם המת-החי כפיגורה ריבונית המבוססת על "יהודי מתוקן" המקריב עצמו למען המולדת, וזו המזוהה עם המת-החי כפיגורה גלותית, מאיימת ונטולת קיום ריבוני—שולל מוסינזון את התפישה הדיאלקטית הרואה פיגורות אלה כמצויות על רצף דיאכרוני והתפתחותי. לעומת ההיסטוריוגרפיה הציונית, שבמסגרתה הוצגו שתי הגרסאות של המת-החי כשלבים נפרדים מרחבית וטמפורלית, ומנוגדים במהותם, הרומן של מוסינזון מציג את הגרסאות הללו בקיומן הסימולטני. ייצוגים סימולטניים אלו מהווים לכן מחווה אנטי-דיאלקטית וא-היסטורית במהותה, החותרת תחת הטלאולוגיה הציונית, שבמסגרתה הופעתה של פיגורה אחת בהכרח שוללת את האחרת.

 ייצוג סימולטאני זה של שני "מתים-חיים" שונים בטבעם מעלה את שאלת העמדה הביקורתית המשתמעת מן הרומן. סימולטניות זו עשויה לשקף עמדה ביקורתית-פוליטית, החושפת קשר בלתי ניתן להתרה בין ההוויה הריבונית ובין זו הגלותית, ואת ההנחה כי הקיום הריבוני הוא יותר בחזקת "גלות בארץ-ישראל" מאשר "אתחלתא דגאולתה" בניסוחה הציוני. בה בעת, ניתן לקרוא בסימולטניות זו גם את ההתחמקות של מוסינזון מאיוש ביקורתי מלא של עמדת ה"בוגד" הספרותי. עירובן של מגמות ריבוניות וגלותיות בטקסט של מוסינזון עשוי להיקרא לא כ"בגידה" אידיאולוגית ופוליטית בסדר היום הלאומי, אלא דווקא כאמצעי לאשרורו: את הנסיגה אל מצב גלותי, או גלותי למחצה, אפשר להבין למעשה כאמצעי לפריקת אחריות ביחס למציאות—הריבונית, ולא הגלותית—ולהכחשתם של התנאים המטריאליים שבהם נכתב הרומן.[[32]](#footnote-32) המתח שבין שתי מערכות הייצוגים של המת-החי מעלה את האפשרות כי דווקא "פלישתה" של הגלות אל מסגרת החיים הריבונית מהווה אמצעי המשמר את העמדה המציגה, כפי שכותב חנן חבר, את "מי שמערכת השליטה הפוליטית נמצאת בידו ועומדת לרשותו", כחלק מעמדה אופוזיציונית של מיעוט נרדף.[[33]](#footnote-33) עמדה זו עשויה להוביל, בסופו של דבר, "להשתמטות מן האחריות המוטלת על בניו ובנותיו של הרוב."[[34]](#footnote-34) במה שמסתמן כתשובה אפשרית לתהייה זו, בדבר מידת הביקורתיות שמציג מוסינזון, מבהיר סופו של הרומן כי יהודה איש-קריות מאייש עמדת ביניים בלתי מוכרעת, המערבת ביקורת בצד אפירמציה. הוא אינו מבצע מעשה של בגידה אולטימטיבית, כזאת שמסמנת נתיב מילוט ממשי ממנגנוני הכוח והשררה, אך הוא מסמן, במסגרתם של מנגנונים אלו, דרך אלטרנטיבית של הפקת משמעות: שימוש בשפת המשיחיות והגאולה, אולם מפרספקטיבה שאינה מזוהה עם הפרשנות המקובלת בשיח הריבוני.

**בגידה בערבון מוגבל: ממשיחיות ציונית למשיחיות אסכטולוגית**

בסוף הרומן, מבין יהודה איש-קריות כי הוא עתיד לשמש קורבן נוסף במכונה המשומנת של תעשיית הקדושים—המתים-חיים—הלאומית: "After the death sentence was decreed", אומר לו החייל הרומאי Pantrei בתא המעצר, "everyone began loving you and praising you" (301). על סף הפיכתו לקדוש החדש של גרימוס, יהודה איש-קריות "pondered rebellious, vain thoughts" (302), אך בתגובה להצעתו של Andigones, כי אפשר שיעלה על האנייה הצידונית המחכה לו בנמל ויתחיל בחיים חדשים, הוא בוחר להמתין באופן פאסיבי למותו: "'Thank you, but no,' I said. 'I want to continue sleeping. I'm too weary to go on walking in that circle." (303). תגובה זו מזקקת את העמדה הפוליטית האלטרנטיבית שמציע מוסינזון בדמותו של יהודה איש-קריות, המתבהרת בדברים החותמים את הרומן:

I lay down on my bed again and Andigones covered me with a blanket. Drawing the blanket over my head, I closed my eyes and at once sank into the realm of the night, where we had been in an era long gone by, before God made His first mistake by creating the light. (303)

תחת חופת השמיכה, מתבהר כי יהודה אומנם לא יפעל לשינוי גורלו, אך יעניק למותו משמעות משיחית השונה מזו של נרטיב הגאולה הציוני—משמעות המבוססת על תפישה אסכטולוגית של כיליון וקץ הימים. תחושת ההתגלות שמתאר יהודה, המבוססת על התאחדות גנוסטית נשאפת עם מקור אלוהי-טרנסצנדנטי וחזרה אל חיק הטוטאליות הבראשיתית והאנתרופית של הריבון האלוהי,[[35]](#footnote-35) מניחה אפוא תשתית כפולה של בגידה: זו המבוססת על כפירה גנוסטית בנרטיב התיאולוגי הנוצרי וזו המבוססת על כפירה לאומית בתפישה המשיחית האקטיבית של הפרויקט הציוני.

 הציונות, על אף שתפשה עצמה כתנועה חילונית, מעולם לא הייתה פרויקט חילוני במהותו, אלא הושתתה על יסוד תיאולוגי שהציג את ההגירה לארץ-ישראל ואת בניין הבית הלאומי בה כחלק מתהליך גאולה בלתי אסכטולוגי. כפי שטוען Yotam Hotam, הציונות מהווה גרסה מודרנית ומהופכת של הדגם הגנוסטי, אותו תרגמה למונחים יהודיים-לאומיים: בעוד הגנוסיס מבוסס במקורו על דואליזם בין אלוהות טרנסצנדנטית וטבע אימננטי, ורואה את ההשתחררות מכבלי העולם החומרי וההתאחדות עם האלוהות הטרנסצנדנטית כמפתח לגאולה, הציונות דוגלת בשיבה חומרית אל ההיסטוריה באמצעות חיי אדמה ובנייתה של מדינה ריבונית.[[36]](#footnote-36) באמצעות כפירה ביסודות התיאולוגיים והרוחניים של הקיום היהודי, מקדמת הציונות את החזרה המוחלטת אל האימננטיות—באמצעות עשייה פוליטית שתוביל להקמת מדינה יהודית. השפה התיאולוגית הספוגה בשיח הציונות מבססת את הגאולה על עשייה אנושית במרחב קיומי אימננטי ומטריאלי, ולא על תכנית אלוהית המציעה התערבות טרנסצנדנטית שאינה ניתנת לשליטתו של האדם. לכן, הציונות המירה את ה"משיחיות הטרנסצנדנטלית", בה מופקדת הגאולה תחת שליטת מלכות שמיים, ב"משיחיות פרומתאית", שבמרכזה ניצב האדם התבוני המעצב את גורלו בתוך ההיסטוריה כראות עיניו.[[37]](#footnote-37)

 הישועה שמציע יהודה איש-קריות מתגלה אפוא כישועה גנוסטית, הגואלת אותו מעולם האימננטי ומאחדת אותו עם המקור האלוהי. ברגעים בהם הוא ממתין לצליבתו, הוא מוצא את גאולתו מתוך היפוך הגנוסטיות הציונית: בשחזור רגע טרום-בריאתי, הוא ממיר את המשיחיות הלאומית הרסטורטיבית במשיחיות אוטופית-אסכטולוגית, ובהתאחדות עם הטרנסצנדנטיות האלוהית. מאחר והגאולה הפוליטית-מדינית מתבררת ברומן ככוזבת, מפקירה ומנכסת, הגאולה בה דבק יהודה מורדת ברעיון ההתקדמות הציונית ומסמנת את שבירת ההמשכיות ההיסטורית. אם הציונות מדברת בשם השיבה האקטיבית אל ההיסטוריה, כפירתו של יהודה בנרטיב המשיחי-הלאומי מתוארת כבחירה באופציה המשיחית הנגדית: יציאה מן ההיסטוריה, המזוהה עם המתנה, פאסיביות, מצבי דומם, וממירה את הריבון האנושי, הפרומתאי אך המאכזב, חזרה בזה האלוהי.

 נראה אפוא שמוסינזון אינו רואה בבגידה אפשרות קיימת וממשית עבור יהודה איש-קריות, שכן בין אם ימות ובין אם יברח—הוא יירשם בספרי ההיסטוריה כקדוש ויאומץ לחיקו של הנרטיב המשיחי הקנוני. אך בתוך מנעד אפשרויות מצומצם מעיקרו, וללא התנערות יסודית מן המבנים האידיאולוגיים שבתוכם הוא מתקיים, מייצר יהודה איש-קריות נרטיב חלופי, המפנים את ההיגיון המשיחי אך מעניק לו פרשנות אחרת. מי שתואר ברומן כאיש מחתרת, אשר הסגיר את ישו משיקולים פוליטיים שנועדו לקדם מרידה לאומית, מבצע עתה דה-פוליטיזציה מוחלטת למשיחיותו שלו, ומסרב, בעשותו כן, לשתף פעולה עם ניכוס הקדושים-המתים של המשיחיות הלאומית. בהעדפתו דגם אוטופי ואסכטולוגי של משיחיות, המזוהה עם קץ ההיסטוריה, מבצע יהודה איש-קריות בחירה הפוכה מזו שעשו עבורו אנשי גרימוס, שביקשו להכתירו כקדוש כדי להזין את מסגרות החיים הקיומיות וההיסטוריות—החברתיות והלאומיות—של תושבי המקום. הוא חוזר, למעשה, לעמדה גנוסטית, אנטי-קוסמית ואנטי-אימננטית, השוללת את הקיום החומרי ומאיינת אותו. פעולתו של יהודה איש-קריות מהווה במידה רבה ביקורת על האופן שבו הריבונות הישראלית פועלת, באופן פרדוקסלי, כנגד הממשות ההיסטורית האינהרנטית לשאיפותיה הפוליטיות: כמו רבים מן הפרויקטים הלאומיים באשר הם, היא הופכת אנשים היסטוריים למתים-חיים, מכתירה בני-אדם לקדושים נטולי ממשות, וממירה את ההיסטורי והאימננטי במיתוס, המדבר, כפי שמסביר רולאן בארת, בשפה השונה בתכלית מזו של ההיסטוריה.[[38]](#footnote-38)

1. Jorge Luis Borges. "Three Versions of Judas." *Fictions*. New York: Grove Press. 1962 [1944], pp. 151-158. [↑](#footnote-ref-1)
2. נרטיב דומה עולה מן הבשורה ה"אבודה" על-פי יהודה איש-קריות, שנמצאה בכתב יד קופטי מן המאה השלישית לספירה במסגרת חפירות ארכיאולוגיות שנערכו במדבר אל-מיניא במצרים בשנת 1978. בשורה זו חותרת תחת תפישותיהן התיאולוגיות של הבשורות הנוצריות המופיעות בברית החדשה, ומעמידה את דמותו של יהודה איש-קריות כפרדיגמה גנוסטית של נאמנות מוחלטת לישו.Bart D. Ehrman. *The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed*. Oxford University Press. 2008, pp. 1-12. [↑](#footnote-ref-2)
3. דמותו של יהודה איש-קריות הפכה—בעיקר במאות התשע-עשרה והעשרים—מוקד לכתיבה ספרותית ענפה שביקשה לשקם את תדמיתו, להולידו מחדש כגיבור פרומתאי בעל תכונות אמביוולנטיות וסותרות, ואף להכתירו כגילום קולו המתריס והנואש של האדם המודרני בעידן שלאחר מות האלוהים. ראו, לדוגמה: Ken Smith. *Judas: A Biographical Novel of the Life of Judas Iscariot*. Lincoln: Ink, 2001; James Reich. *Judas: A Novel*. Berkeley: Counterpoint, 2011; Tosca Lee. *Iscariot:* *A Novel of Judas*. New York: Howard Books, 2013; Amos Oz. *Judas*. London: Penguin Books, 2016 [↑](#footnote-ref-3)
4. מעתה והלאה, כל ההפניות בגוף הטקסט לרומן של מוסינזון יתייחסו אל הטקסט המתורגם: Igal Mossinsohn. *Judas*. Translation: Jules Harlow. New York: St. Martin's Press, 1963. [↑](#footnote-ref-4)
5. גרשון שקד. "דרך גבר: על יצירתו הסיפורית של יגאל מוסינזון." *מחקרי ירושלים בספרות עברית* (1990): עמ' 223-251 [עמ' 240]. [↑](#footnote-ref-5)
6. אבנר הולצמן. "דיוקנה של סיפורת ריאליסטית." *מדעי היהדות* 34 (תשנ"ד): עמ' 149-156 [עמ' 153]. [↑](#footnote-ref-6)
7. Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publications, 1971. [↑](#footnote-ref-7)
8. יעל דר. "מה לפירוק הפלמ"ח ולסיפורי ילדים? משה שמיר ויגאל מוסינזון כותבים לילדים על רקע והיריבות הפוליטית בין מפא"י ומפ"ם במלחמת העצמאות". מרדכי בר-און ומאיר חזן (עורכים). *פוליטיקה במלחמה: קובץ מחקרים על החברה האזרחית במלחמת העצמאות*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי. 2014, עמ' 580-598 [עמ'593]. [↑](#footnote-ref-8)
9. David Ohana. *Messianism and Mamlachtiut – Ben-Gurion and the Intellectuals – Between Political Vision and Political Theology*. The Ben-Gurion Research Institute, 2003, pp. 254 [In Hebrew]. [↑](#footnote-ref-9)
10. Søren Kierkegaard. *Papers and Journals*. Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1970, pp. 512. [↑](#footnote-ref-10)
11. ישראל יעקב יובל טוען כי יהודה איש-קריות כן מוזכר באופן מרומז ועקיף באגדות החורבן שבמסכת גיטין יה ע"ב-נז ע"א, בסיפור על אודות קמצא ובר-קמצא. (ישראל יעקב יובל. *שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים: דימויים הדדיים*. תל-אביב: עם-עובד. 2000, עמ' 55-67). [↑](#footnote-ref-11)
12. לעומת התלמוד הבבלי, התלמוד הירושלמי (Palestinian Talmud) אינו מכיל אזכורים שניתן לפרשם כהתייחסויות לישו או לנצרות. על-פי הסברה הרווחת, הפיכת הנצרות לדת הרשמית באימפריה הרומית הכתיבה גישה זהירה יותר של יהודים שחיו בפלסטין (תחת שלטון רומי) אל הנצרות במסמכים כתובים. לעומת זאת, באימפריה הפרסית הן יהודים והן נוצרים היו בגדר מיעוטים דתיים שחיו תחת החוק הפרסי והדת הזרתוסטרית הרשמית, ולכן הייתה ליהודים חירות רבה יותר להביע עמדות אמביוולנטיות ביחס למיעוט הנוצרי שלצדו הם חיו. (Peter Schäfer. *Jesus in the Talmud*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, pp. 123). [↑](#footnote-ref-12)
13. אורה לימור. "הפולמוס היהודי האנטי-נוצרי לדורותיו". *פעמים* 75 (1998): עמ' 94-96. [↑](#footnote-ref-13)
14. למשל, באחת הגרסאות לספר מוצג סיפור המתאר כיצד גנב יהודה איש-קריות את גופתו של ישו והחביאה בגנו. בתגובה לאיומיה של המלכה הלנה להרוג את היהודים אם הגופה לא תוחזר, מנהיג יהודה איש-קריות פוגרום נגד הנוצרים בירושלים. יהודה איש-קריות מצטייר כאן לא רק כמושיע היהדות, אלא גם מושיע היהודים, ההופך את בני עמו מקורבן פאסיבי וחלש לקולקטיב מיליטנטי ועוצמתי. (Ora Limor and Israel Jacob Yuval. "Judas Iscariot: Revealer of the Hidden Truth." W P. Schafer, Y. Deutsch, & M. Meerson (Red.), *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus”) Revisited* (ss. 197–220). Tübingen: Mohr Siebeck. 2011, pp. 206). [↑](#footnote-ref-14)
15. מתי סילבר. "מבט יהודי על ישו: סטיבן וייז, יוסף קלוזנר והדיון על ישו היהודי בין שתי מלחמות העולם." *ציון: רבעון לחקר תולדות ישראל* (2005): עמ' 31-62.‎ [↑](#footnote-ref-15)
16. כך למשל מסביר משה מנדלסון, במסגרת חליפת המכתבים המפורסמת שלו עם הכומר הנוצרי יוהאן קספר לפאטר, כי אינו פוסל את המרת הדת מתוך בוז לנצרות, אלא דווקא מתוך אימוץ הוראתו של ישו עצמו, שציווה על היהודים להישאר נאמנים לדתם. להרחבה, ראו: צבי סדן. *בשר מבשרינו: ישוע מנצרת בהגות הציונית*. ירושלים: כרמל. 2008, עמ' 18-20. [↑](#footnote-ref-16)
17. כפי שטוען אריק הובסבאום, אומות אינן מבוססות על מסורות עתיקות יומין, אלא על מסורות מומצאות (המובנות כעתיקות יומין), שנועדו ליצור לכידות חברתית וקהילתית בקרב אזרחי מדינת הלאום. מסורות אלה הן אינן אותנטיות וספונטאניות, אלא ביטוי לתהליכי הנדסה חברתית ותרבותית, שנועדו להעניק למדינות הלאום תחושת קיום היסטורי רציף ולגיטימציה לקיומן בהווה. Eric Hobsbawm. "Introduction: Inventing Traditions." *The Invention of Tradition*. Editors: Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge University Press, 2012. [↑](#footnote-ref-17)
18. וראו בהקשר זה את הקובץ "קהילייתנו" שפורסם ביוזמתו ובהנחייתו של מאיר יערי, ובו התייחסויות רבות לישו ולשליחיו כמודל לחיקוי עבור הקולקטיב המתהווה של מתיישבי השומרי הצעיר בביתניה עילית בשנים 1921-1922. וראו: מוקי צור (עורך). *קהילייתנו: הגות, לבטים ומאוויי חלוצים*. ירושלים: יד בן צבי, 1987. [↑](#footnote-ref-18)
19. יוסף קלוזנר. *ישו הנוצרי: חייו ותורתו*. ירושלים: שטיבל, 1922. [↑](#footnote-ref-19)
20. שם, עמ' 440. [↑](#footnote-ref-20)
21. קלוזנר, 1922, עמ' 443. [↑](#footnote-ref-21)
22. שתי דוגמאות מרכזיות ליצירות ספרות עבריות המעניקות מקום משמעותי לדמותו של יהודה איש-קריות בניסיון—שאינו מתממש במלואו בהכרח—ליצור שיח ביקורתי ומורכב בשאלת הכוח והאלימות המופעלים במסגרת הקיום הריבוני היהודי הן הרומנים *במשעול הצר* מאת אהרן אברהם קבק (1933) ו*הבשורה על-פי יהודה* מאת עמוס עוז (2014). [↑](#footnote-ref-22)
23. Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006 [1983], pp. 9. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid, ibid. [↑](#footnote-ref-24)
25. יהודה שנהב. "מדינה מפקירה, אחריות של תאגיד והאופציה הפוסט-חילונית: קריאה בשליחותו של הממונה על משאבי אנוש." בתוך: *מבטים מצטלבים: עיונים ביצירת א"ב יהושע*. עורכים: אמיר בנבג'י, ניצה בן-דב וזיוה שמיר. בני-ברק: הקיבוץ המאוחד. 2010, עמ' 362-383. [↑](#footnote-ref-25)
26. Giorgio Agamben. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, 1998. [↑](#footnote-ref-26)
27. Nathan Alterman. "The Silver Platter." In: Esther Raizen. *No Rattling of Sabers: An Anthology of Israeli War Poetry*. Austin: Center for Middle Eastern Studies at the University of Texas at Austin, 1995, pp. 20. [↑](#footnote-ref-27)
28. השיר נכלל בקובץ *פרחי האש* אותו פרסם גורי בשנת 1949. [↑](#footnote-ref-28)
29. כך, לשם השוואה, מתוארת צליבתו של ישו בבשורה על-פ מתי:

"And when they were come unto a place called Golgotha, that is to say, a place of a skull. They gave him vinegar to drink mingled with gall: and when he had tasted thereof, he would not drink. And they crucified him, and parted his garments, casting lots: that it might be fulfilled which was spoken by the prophet, They parted my garments among them, and upon my vesture did they cast lots. And sitting down they watched him there; And set up over his head his accusation written, This Is Jesus The King Of The Jews. Then were there two thieves crucified with him, one on the right hand, and another on the left." (27: 33-38). [↑](#footnote-ref-29)
30. יהודה לייב פינסקר. *אוטואמנציפציה*. תרגום מגרמנית: אחד העם. 1882. אוחזר מפרויקט בן יהודה:

< http://benyehuda.org/ginzberg/pinsker\_autoemancipation.html> [↑](#footnote-ref-30)
31. מאחר ולא נמצאה המקבילה של ציטוט זה בתרגום, הוא תורגם על-ידי מן המקור: יגאל מוסינזון. *יהודה איש קריות: או, חטאיו של גרימוס הקדוש*. תל אביב: עם עובד. 1962, עמ' 208. [↑](#footnote-ref-31)
32. עניין זה עולה בקנה אחד עם דיונו של חנן חבר בדבר פריקת האחריות הניתנת לזיהוי ביצירותיהם של סופרים שכתבו בשנות השישים, על אף שמוסינזון אינו שייך מן הבחינה הדורית ה"ביולוגית" לדור סופרים זה (חנן חבר. "רוב כמיעוט לאומי בסיפורת ישראלית מראשית שנות ה-60." *הסיפור והלאום*. תל-אביב: רסלינג. 2007, עמ' 239-255). [↑](#footnote-ref-32)
33. שם, עמ' 242-240 (התרגום שלי). [↑](#footnote-ref-33)
34. שם, עמ' 255 (התרגום שלי). [↑](#footnote-ref-34)
35. האמונה הגנוסטית מבוססת על דואליזם חריף בין האל והעולם: האל הוא מהות טרנסצנדנטית העומדת מנגד לעולם הממשי והמהווה את היפוכו המוחלט. העולם החומרי והממשי מתואר בגנוסיס כתוצר אלוהי גם כן, אך האלוהות שיצרה אותו היא רעה במהותה (דמיורגוס). המרידה בסדר הקוסמי הקיים, משמע ההתנגדות לאלוהות הרעה שבראה את העולם החומרי, מגולמת בשאיפה להשתחרר מכבלי הקיום האימננטי אל עבר הנצח הטרנסצנדנטי של האלוהות הטובה. (יותם חותם. *גנוסיס מודרני וציונות*. ירושלים: מאגנס, 2007, עמ' 45-46). [↑](#footnote-ref-35)
36. חותם, 2007, עמ' 45-48. [↑](#footnote-ref-36)
37. אוחנה, 2003, עמ' 7-11. [↑](#footnote-ref-37)
38. Roland Barthes. *Mythologies*. Translation: Annette Lavers. New York: The Noon Day Press, 1991 [1957]. [↑](#footnote-ref-38)