

“ברגע זה נתגלתה לו ובאה לו”: אלוהות ולאומיות

בגילוי אליהו לס' יזהר

יעל דקל

גילוי אליהו מסמן צומת חשוב בחייו של מחברו.¹ זהו הרומן האחרון של יזהר שבשנת 1992 חזר לכתוב פרוזה לאחר כשלושים שנות שתיקה בתחום הספרות. בתקופת הכתיבה המאוחרת שלו, יזהר התמקד בעיקר בסיפורת אוטוביוגרפית (מקדמות, צלהבים והפרקים האוטוביוגרפיים בצדדיים). אולם, במעין סגירת מעגל, יזהר חוזר ברומן האחרון שלו לעסוק בסוגת סיפורי המלחמה, סוגה שאפיינה את החלק המרכזי של תקופת כתיבתו הראשונה ושעמה הוא מזוהה יותר מכול. בשונה מסיפוריו על מלחמת 1948, שאחדים מהם פורסמו במהלכה או זמן קצר לאחר שנסתיימה, בגילוי אליהו יזהר חוזר למלחמת יום הכיפורים שנים רבות אחריה. הרומן מתאפיין במספר שיבות: עצם שיבתו של יזהר לכתוב פרוזה, שיבתו לכתוב ספרות מלחמה והשיבה למלחמת יום הכיפורים בחלוף שנות דור. אליהן מצטרפת גם שיבה נרטיבית: לסיני ולמיתוס המכונן שהתרחש בהר סיני. כפי שיודגם במאמר זה, השיבה אל הנרטיב המכונן במדבר סיני איננה מנותקת, ואף קשורה בקשרים אמיצים, אל השיבות המטא-ספרותיות שהוזכרו.

הרומן מתאר את מסעם של שלושה קצינים מרצים המצטרפים אל כוחות המילואים שבעוצבת סיני לכאורה כדי להרצות לחיילים. “שלושה מרצים שאין חפץ בהם”, כפי שמעיד המספר, מטלטלים ממקום למקום עם הלוחמים, הארגזים וכלי הנשק, מחכים שיאספו אותם, גם נוכחים בלית ברירה בקרבות, אך למעשה מחפשים ללא הרף: המספר, אחד מן השלושה, מרחיק אל תוך סיני כדי למצוא צנחן בשם אליהו שהקשר עמו נותק. אליהו הוא צנחן ותיק וחקלאי המגדל ורדים. מלבד פרטים אלה – וחוף מהקישורים הביוגרפיים החוץ-ספרותיים לחייו של יזהר ולקורותיו במלחמת יום כיפור – לא נמסרים על אליהו כל פרטים נוספים ועד לרגע מציאתו בסוף הרומן אין לו דמות ואין לו תכונות אופי או מראה. יתר על כן, לא ברור כיצד הוא קשור למספר המחפש אותו ודואג לו כל כך. ידוע רק שדואגים לו, והמטרה היא לגלותו, כך ממש לאורך הרומן כולו: יש “לגלותו” ולא “למצואו” או “לחפשו”. החיפושים אחר אליהו מתווים את הרומן, הם מתרחשים תוך כדי הקרבות, אל מול מראות המוות של החיילים המצרים והישראלים, תוך רעשי ההפגזות וגם במהלכן של השיחות השקטות.

1 מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור שכתבתי באוניברסיטת ניו יורק בהנחייתה של פרופ' יעל פלדמן. אני מודה ליעל פלדמן, לערן צלגוב ולמירה בלברג על הערותיהם. ס. יזהר, גילוי אליהו, תל אביב: זמורה-ביתן, 1999.

2 שם, עמ' 24.

עלילת הרומן מבוססת על קורותיו של יזהר במלחמת יום הכיפורים. הוא התנדב להרצות בשיירות מילואים והסתובב, ביחד עם עוזי פלד וחיים גורי, בין חיילי אוגדת 252. תוך כדי כך הוא גם חיפש אחר חתנו אליעזר, אשר – ממש כמו בן דמותו אליהו מהרומן – לאורך זמן לא התקבל ממנו סימן חיים. תיאור הקרבות ברומן מתקרב לדוקומנטרי: המקומות, הבסיסים הצבאיים, צירי התנועה והאנשים (בין היתר מפקד האוגדה קלמן מגן שמופיע בשמו וגם אריק שרון שקל לזהות אותו על פי תיאורו) כולם מעוגנים בהיסטוריה של המלחמה לפרטי פרטים. קטעים מתוך הרומן מבוססים – בשינויים, השמטות ותוספות – גם על עדויות של חיילים שפורסמו בעיתון במחנה, בגיליון מיוחד.³

התקבלותו של גילוי אליהו הייתה שנויה במחלוקת. מצד אחד, הרומן זכה להתקבלות נלהבת מצד הביקורת שקידמה בהתרגשות את כל פְּרוֹת יצירתו המאוחרת של יזהר.⁴ נטען למשל כי ברומן האחרון שלו –

יזהר המאוחר, ה”אישי” – זה של חמשת ספריו האחרונים שהתפרסמו בשנות התשעים – חוזר כאן לביקור בארצו של יזהר המוקדם, ה”לאומי” כביכול [...] זה שזכרנו בגעגועים גדולים משך כל תקופת שתיקתו רבת השנים.⁵

בנוסף, הביקורת שיבחה את יזהר על הערך שניתן ברומן לחיי היחיד, וציינה את התנגדותו למלחמה, שברומן היא חסרת שחר.⁶

מצד אחר, בדומה לסיפורת המלחמה המוקדמת של יזהר, גילוי אליהו עורר ויכוחים ודיונים בקרב היסטוריונים ואנשי ספרות. הביקורת המוקדמת על הרומן התמקדה בסצנה אחת מתוכו, המתארת חיילי צה”ל בועטים בכוח בפניהם של חיילים מצרים מתים וכך עוקרים באלימות שיני זהב מפיותיהם. כיוון שהרומן מבוסס על קורותיו של יזהר במלחמת יום הכיפורים, היסטוריונים וקוראים נוספים חיפשו בסצנה זו אמת היסטורית כדי לשלול אותה. למשל, תום שגב פנה לפלד, גורי, ולעמיתים נוספים ששהו עם יזהר בסיני, ואלה אמרו שלא היו עדים לסצנה כזו. כמו כן, מומחים לרפואת שיניים שנועץ בהם שללו את האפשרות הטכנית לעקירת שיניים בדרך זו. “גם אם סמילנסקי אכן ראה מה שהוא מתאר”, כתב שגב, “הוא החמיץ את האפשרות להוכיח את הסיפור שלו, ועל כן שוב אינו ראוי לפרסום”.⁷ בתגובה לכך, הוצאת זמורה־ביתן גיבתה את יזהר גיבוי פומבי, אך הדגישה את השתייכות הרומן גילוי אליהו לסוגה הספרותית, ולא ההיסטורית.⁸

3 במחנה 35–36, (9/5/1975).

4 כך גם לפי ניצה בן ארי, במאמר: ניצה בן ארי, ‘ס’ יזהר (אנטי) גיבור תרבות”, קשת החדשה 21 (סתיו 2007), עמ’ 169–178.

5 אלאונורה לב, “לבשורתו צריך להאמין יותר”, הארץ ספרים, (9/6/1999), עמ’ 1, 57.

6 רחל שקלובסקי, “הערך המוחלט של חיי היחיד”, עיתון 77 232 (יוני 1999), עמ’ 12; עמוס לויתן, “לפתע המוות, לאט החיים”, עיתון 77 232 (יוני 1999), עמ’ 32–35.

7 תום שגב, “איפה החייל שהשתיין”, הארץ, (9/4/1999).

8 תגובת ההוצאה לאור מובאת כאן: תום שגב, “על גבול הדימומים”, הארץ (30/4/1999).

חוקרי ספרות ניסו לצנן את השערורייה שלובתה בתקשורת, והדגישו את נקודות החוזק הספרותיות של הרומן. יצחק לאור שיבח את מעשה הסיפור עצמו, ואבנר הולצמן טען שזהו הרומן החזק ביותר שנכתב על מלחמת יום הכיפור; שניהם הדגישו עד כמה הרומן גילוי אליהו חשוב יותר משערורייה עיתונאית חולפת.⁹

במכתב אישי שנשלח לזיהר במהלך אירועי ההתקבלות של גילוי אליהו, תומך עמוס עוז בקריאה הספרותית – ולא ההיסטורית – של הרומן. הוא כותב:

ואני חשבתי כל השנים כי על מלחמות אפשר אולי לכתוב דין וחשבון או סיכום היסטורי או מה, אבל אי אפשר לכתוב סיפורים על מלחמות, אי אפשר ודי, אי אפשר מפני שהסיפור – כמו הנשים והילדים – מתאים לו להישאר בבית בזמן שהגברים שוחטים זה את זה, ואם הסיפור יתעקש דווקא לרוץ כמו משוגע בין הכדורים והפגזים ולהתרוצץ בשדות מוקשים, קרוב לוודאי שלא יצא מזה חי, מפני שהסיפור לא נברא לרוץ כמו משוגע וגם לא לשכב בלי תנועה בדיונות תחת הפגזים. עכשיו, בגללך, אני צריך לשנות קצת את דעתי ולסייג ולומר: אין לסיפור מה לחפש בשדות הקרב אלא אם כן יזהר כתב אותו.¹⁰

יחד עם התרגשותו מהרומן, עוז מטיל ספק באפשרות לכתוב ספרות מלחמה בכלל. אך הטלת הספק בסיפורי מלחמה באשר הם מעוררת תמיהה, שכן עוז ער כמובן לסיפורי המלחמה המוקדמים של זיהר, בהם הסיפור אכן כמו "מתרוצץ בשדות מוקשים". דומה שהפצעים ממלחמת יום הכיפורים, אפילו ממרחק הזמן של עשרים ושש השנים שחלפו עד פרסום גילוי אליהו, טרם הגלדו, וזהו מקור החשש של עוז. עוז מתייחס, כמדומה, לחוסר האפשרות לתאר את שדות הקרב של מלחמת יום הכיפורים ולא לאי היכולת לכתוב סיפורים על מלחמות בכלל. הרומן גילוי אליהו, שלושה או ארבעה עשורים אחרי המלחמה, נוגע בעצב החשוף של אותו "עבר שאינו עובר", רוח רפאים שאינה מרפה, זיכרון שאינו נאסף אל אבותיו.¹¹

9 יצחק לאור, "איך היינו בזבזנים, עד מאוד", הארץ, (28/5/1999), עמ' 122; אבנר הולצמן, "הוא היה שם", ידיעות אחרונות, (30/4/1999), עמ' 26–27.

10 עמוס עוז, "זיהר היקר", הארץ, (6/10/2006).

11 גדעון אביטל-אפשטיין, 1973: הקרב על הזיכרון, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2013, עמ' 26. בספרו, חקר אביטל-אפשטיין את האופנים ואת הזירות שמלחמת יום הכיפורים נבנתה ומושמעה בהן. הוא קבע שזוהי טראומה קולקטיבית שעבודה טרם הושלם. בהתאם לכך, בעשורים הראשונים אחרי מלחמת יום הכיפורים, על רקע הטראומה הקולקטיבית, לא פורסמו יצירות פרוזה רבות שעסקו בה. יש לסייג אמירה זו ובכל זאת לציין את האוטוביוגרפיות הרבות שפורסמו בעקבות המלחמה, וכן גם כמה יצירות פרוזה שפורסמו אחרי המלחמה ולפני גילוי אליהו: יצחק בן נר, "שמונה עשר חודשים", שקיעה כפרית, תל אביב: עם עובד, 1976; א"ב יהושע, המאהב, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1976; אהרן מגד, מסע באב, תל אביב: עם עובד, 1980; בני ברבש, היקיצה הגדולה, ירושלים: כתר, 1982; יהודית הנדל, הר הטועים, תל אביב: הספריה החדשה, 1991. למעשה, טוען אביטל-אפשטיין, רק כ־35–40 שנה לאחר המלחמה, עם פרסום אשה בורחת מבשורה לגרוסמן, טראומת מלחמת יום כיפור שבה ועלתה בסיפורת הישראלית, באופן נרחב וישיר (דוד גרוסמן, אשה בורחת מבשורה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2008). לעומת זאת, כפי שמראה חנן חבר במאמרו על השירה שלאחר

במאמר זה אטען שגילוי אליהו מציע גילוי תיאולוגי על מנת להתמודד עם אותו “עבר שאינו עובר” וכדי להתקדם אל עבר העתיד כקהילה, כעם, או בניסוחו של בנדיקט אנדרסון כ”קהילה מדומיינת”.¹² נוכחותו של אלוהים ברומן נרמזת כבר בכותרתו הלקוחה מן הרעיון הבתר-מקראי, גילוי אליהו, והיא חוזרת ונשנית בדרכים ישירות ועקיפות לאורך העלילה.¹³ בגילוי אליהו אלוהים מופיע או מתגלה פעמים מספר, בהתרחשות המזכירה את המיתוס המכונן במדבר סיני. אולם הפעם השנה היא 1973, וכיוון התנועה שונה: לא ממדבר סיני אל ארץ ישראל כמו בספר שמות, כי אם בכיוון ההפוך: עמוק אל תוך המדבר. המאמר יצביע על המיקום של גילוי אליהו בסיפורת המלחמה של יזהר, על הקשריה החילוניים והפוליטיים, ויקשור את ההתגלויות האלוהיות ברומן לשיח שרווח לאחר מלחמת יום הכיפורים. המאמר נסמך על המונח *תיאולוגיה פוליטית* כפי שניסחו קרל שמיט, ועל ההבנה של הקשר בין המיתוס על פי רולאן בארת’ לכינונה של לאומיות מודרנית.¹⁴ הקריאה בגילוי אליהו תצביע על הפן התיאולוגי ברומן ותראה את תרומתו ללכידותו ולכינונו מחדש של הסובייקט הלאומי אשר אמונו התערער בעקבות מלחמת יום כיפור.

גם בגילוי אליהו, כדרכו של ס’ יזהר בסיפורי המלחמה המוקדמים על אירועי שנת 48’, המספר מתאפיין באמביוולנטיות כלפי המלחמה. בדומה למספר של סיפוריו המוקדמים, לעתים קרובות הוא מציע עמדה של ביקורתיות גלויה שעשויה להעיב על אחדותו של הסובייקט הלאומי שהוא מציג.¹⁵ הוא נדהם מאימת המלחמה, אך למרות זאת הוא משתתף פעיל בה. הוא לובש מדי צבא ונוכח בזירות הקרב. העניין משמעותי אף יותר בגילוי אליהו, משום שבשונה מסיפורי המלחמה האחרים של יזהר, כאן תפקידו של המספר התנדבותי לגמרי.

מלחמת יום כיפור, זו התאפיינה דווקא ב”ריבוי של תגובות שיריות שהחליפו את האלם שיכול היה להיות תגובה צפויה להלם” (חנן חבר, “יום כיפור. זה בינינו.”, זמנים 84 [2003], עמ’ 86). לפי יגאל שוורץ, הטראומה חבויה בסיפורת של הסופרים השייכים ל”דור יום הכיפורים” כלשונו (אלו הסופרים שאצלם מלחמת יום כיפור היא חוליית מעבר בין הבחורות לבגרות), ויכולה להתגלות בזיקה לסופרים אלו יוצרים לטראומה המודחקת של השואה. יגאל שוורץ, “הצל שלנו ואנחנו: דור יום הכיפורים בספרות הישראלית”, מה שרואים מכאן, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, 2005, עמ’ 215–235.

12 בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, מאנגלית: דן דאור, רמת אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000. במאמרו על גילוי אליהו, העוסק גם בהיבטים התיאולוגיים ברומן, חנן חבר קורא את הספר כהפגן פוסט טראומטי הנקשר מחד גיסא למעשה העדות וללקיחת אחריות, ומאידיך גיסא לפריקתה. חנן חבר, “זאת מלחמה שלא היתה צריכה להיות”, אות 4, עמ’ 169–188.

13 סיפורים בתר מקראיים רבים עוסקים באופנים שונים של גילוי אליהו. לדעתי, התמה הכללית של גילוי אליהו, ולא סיפור תלמודי מסוים, היא המתווה את הרומן והיא שהנחתה את המחבר בבחירת הכותרת. עוד על סיפורי גילוי אליהו בהמשך המאמר. על סיפורי גילוי אליהו במסורת היהודית, בעיקר בתלמוד הבבלי, ראו אצל קריסטן לינדבק: *Kristen H. Lindbeck, Elijah and the Rabbis: Story and Theology*, New York: Columbia University Press, 2010.

14 קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, מגרמנית: רן כהן, תל אביב: רסלינג, 2005; רולאן בארת, “המיתוס היום”, מיתולוגיות, מצרפתית: עידו בסוק, תל אביב: בבל, 1998, עמ’ 233–291.

15 חשש כזה חזר ועלה בביקורת על סיפורי המלחמה המוקדמים של יזהר, ובפרט על “חרבת חזעה” ו”השבוי”. ראו למשל, מרדכי שלו, “מבוכה וסדיזם, חרבת אל חזעה”, ס. יזהר: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, תל אביב: עם עובד, 1972, עמ’ 47–52. (פורסם לראשונה כאן: סולם 6, ספטמבר 1949).

בהתאם לפואטיקה המאפיינת את יזהר, גילוי אליהו משתמש באופן נרחב במונולוג פנימי, שהוא טכניקה נרטיבית של זרם התודעה.¹⁶ התודעה היא תודעת המספר. לעתים הוא מדבר בגוף ראשון רבים, לעתים פונה לנמען בגוף שני יחיד ולעתים מצטט את הדמויות השונות במבע עקיף חופשי. כך, המספר מתאר את הסצנות השונות, אך כביכול אינו מעורב בהן. על אף זאת, המבע העקיף החופשי והשימוש החוזר בגוף ראשון רבים לביטוי של העמדות כלפי המלחמה, מבהירים שוב ושוב שגם המספר שותף למחשבה המוצגת ככללית על המלחמה ה"מיותרת", מלחמת שווא, וסתם מלחמה שנעשתה בגלל קוצר ראייתם ובגלל אטימותם ובגלל אנשים ששמעו להם ורצו בכל כוחם אל המלחמה שלא היתה מוכרחה.¹⁷

בסיפורו של יזהר "השבוי" (1948), חלק הארי הוא מונולוג פנימי הכולל התלבטויות בשאלות מוסריות. כך גם בגילוי אליהו. המונולוג הפנימי מצביע על פער בין המציאות המתוארת (אשר בה המספר שותק לרוב), לבין הטכניקה שמציאות זו מתוארת בה: מונולוגים ארוכים, מאורגנים, כתובים בלשון גבוהה ומביעים רעיונות ומחשבות בצורה בהירה ובשפה עשירה. המחשבה, לעומת הדיבור בקול, מדגישה את השאיפה להדחיק, לא לדבר על זה בקול רם, לשכוח. לעתים, מחשבתו של המספר בגילוי אליהו מבטאת בגלוי את הכמיהה לשכוח: "ורוצים לברוח מכאן מהר ולשכוח הכל [...] הו, לברוח מכאן מהר ולא לזכור עוד".¹⁸

ראוי להתעכב על נושא השכחה, שכן זו, כפי שמבחין ארנסט רנאן, מהותית לסובייקט הלאומי. בדינו בשאלה מהי אומה, רנאן מדגיש כי האומה מושתתת על זיכרונות משותפים, אך גם, לא פחות מכך, על שכחה והשכחה.¹⁹ בהסתמך על מחשבתו של רנאן, המספר של יזהר, כפי שהוא מתפתח מסיפוריו המוקדמים ועד לגילוי אליהו, למרות ואולי דווקא בשל מורכבותו והתחבטויותיו, מגלם סובייקט לאומי. המספר נע בין דיבור לשתיקה, בין זיכרון לשכחה, וקושר, בעצם תודעתו, בין שני הקצוות. במילים אחרות, חיבוטי הנפש של המספר היזהרי, למשל כפי שהם באים לידי ביטוי בסיפור "השבוי", אינם עדות דווקא לפירוק הנרטיב הלאומי, אלא יכולים להיות מובנים כחלק מכינונו של סובייקט לאומי.

16 על מקומו של המונולוג הפנימי בזרם התודעה אצל ס' יזהר, ובפרט ברומן ימי צקלג, ראו, גידי נבו, "זרם התודעה בימי צקלג", שבעה ימים בנגב: על ימי צקלג לס. יזהר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון בן-גוריון, 2005, עמ' 58-143.

17 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 164.

18 שם, עמ' 26.

19 רנאן כתב במאמרו "מהי אומה" כי האומה מתבססת על זיכרונות משותפים הכוללים ניצחונות כמו גם טראומות משותפות. עם זאת, רנאן מדגיש כי גם לשכחה תפקיד משמעותי ביצירת האומה ובשמירתה. "ממהותה של האומה", כותב רנאן, "היא שלכל פריטה דברים רבים במשותף, וגם שכולם שכחו דברים רבים" [התרגום שלי, י"ד]. רנאן מזכיר במאמרו קרבות עתיקים, מתקופת ימי הביניים, ומלחמות דת שנשכחו על אף שהתוו את הדרך לאומה המודרנית, אך טענתו יכולה להתאים גם לשכחה ולהשכחה של אירועים אלימים שהם חלק מכינון מדינת הלאום עצמה, אשר הדחקתם ושכחתם מלכדות את המדינה סביב יציבה ככל שניתן. Ernest Renan, "What Is a Nation?", Ronald G. Suny & Geoff Eley (Eds.), *Becoming National: A Reader*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 47.

בשונה מהסיפורת המוקדמת של יזהר, גילוי אליהו אינו מציג סובייקט שנמצא בתחילת תהליך היעשותו סובייקט לאומי שכן אין זה סיפור המתרחש סביב התעוררות לאומית או לידתה של מדינת הלאום. זאת בהתאם למחשבתם של ההוגים המודרניסטים, דוגמת אריק הובסבאום ואנדרסון, הטוענים – כל אחד בדרכו – להיותה של הלאומיות, גם זו של היהודים במדינת ישראל, תופעה מודרנית ומאוחרת בהיסטוריה האנושית.²⁰

הסובייקט הלאומי של גילוי אליהו נמצא במצב של אשרור חוזר ונשנה של המשאל אודות השתתפותו במשחק הלאומי, של לקיחת חלק באומה, בקהילה המדומיינת. ”אומה היא קהילייה (community) פוליטית מדומיינת – ומדומיינת כמוגבלת וכריבונית מעצם הגדרתה”, כותב בנדיקט אנדרסון כאשר הוא מגדיר אומה.²¹ לדידו, לאחר הבנת מקורותיה ושורשיה התרבותיים, השאלה המרכזית שהלאומיות מציבה קשורה למוות שנגרם בעטייה, לקרבנות שהאומה דורשת. הוא שואל: ”מה יש בדמיונים המצומקים הללו של ההיסטוריה המאוחרת [...] שהם מסוגלים לחולל מעשי הקרבה עצומים כל כך?”.²² במילים אחרות, כיצד הקהילה המדומיינת נשמרת ומתחזקת, וכיצד אלו שמדמיינים אותה מוכנים גם למות למענה? ”ספק אם שינוי חברתי, או תמורה בתודעה”, כותב אנדרסון, ”די בהם כשלעצמם להסביר את הנאמנות שאנשים רוחשים כלפי ההמצאה הזאת של כוחם המדמייני.”²³ הנאמנות מוסברת, כך על פי אנדרסון, על ידי שפה משותפת שיוצרת תחושת בִּרְזָמְנוּת מחד גיסא ומאידך גיסא מאפשרת לגשר בין ההיסטוריה לבין העתיד המשותף.²⁴

ברוח דבריו של אנדרסון אפשר להמשיך ולשאול: מה קורה כאשר האומה כולה נמצאת במשבר, על סף אי-אמון בעצמה? מה קורה כאשר הכוח המדמייני מכיר בכך שלמרות השפה המשותפת והעבר המשותף האומה היא בסך הכול קהילה מדומיינת (וככזאת היא איננה ”טבעית”)? כיצד נשמרת, בכל זאת, הנכונות להקרבה למען אותה קהילה מדומיינת?

מלחמת יום הכיפורים והאופן שבו מושמעה בשיח הישראלי מאפשרים לבחון שאלות אלו.²⁵ את עשרים וחמש השנים הראשונות של המדינה וגם את השבר שלאחר מלחמת יום הכיפורים מתאר אריאל הירשפלד במונחים תיאולוגיים. לטענתו, ”הרצף התיאולוגי [...] בין ה'אני' למדינה, העם והאלוהים לא נפגם ולא נפגע בחיי בני הדור הזה [ילידי

20 אנדרסון, הערה 12 לעיל; אריק הובסבאום, לאומיות ולאומים: מאז עידן המהפכה, מאנגלית: עידית שורר, תל אביב: רסלינג, 2006. לעומתם, יש לציין את הסוברים שהלאומיות קיימת מקדמת דנא, המשויכים למחנה הפרימורדיאלי בהגות הלאומיות (למשל, אדריאן הייסטינגס, אנתוני ד' סמית).

21 אנדרסון, הערה 12 לעיל, עמ' 36.

22 שם, עמ' 38.

23 שם, עמ' 174 [ההדגשה במקור, י"ד].

24 שם, עמ' 190.

25 למרות זאת, השאלות הללו לא נבחנו כמעט במחקר על התרבות שלאחר המלחמה. העיסוק בעניינים אלו עלה בעיקר בתוצרים התרבותיים בעקבות מלחמת יום הכיפורים (פרוזה, שירה, פולנוע וביוגרפיות).

השנים הראשונות של המדינה, י"ד] עד סתיו 1973. ההפך. הוא הלך והתעצם".²⁶ על הרקע הזה מלחמת יום הכיפורים קיבלה ממדים מיתיים של מלחמת יום הדין, וממד זה היה בבחינת –

אישור נוסף, של הראייה הילדית, המיתית, הקושרת את המדינה אל הישות האלוהית. אלא שכאן [...] התרחש קרע נורא בראייה הילדית ההיא: לא עוד מדינה המוליכה אל האל או מעידה על קיומו (האוהד) עלי אדמות אלא אל הניצב נגדה להחריבה ביום הדין [...]. התקיימותו של הסיפור המיתי במלחמת יום הכיפורים גם הרסה אותו באחת.²⁷

גילוי אליהו עשוי להציע תשובה ורפואה לקרע הזה, קרע לאומי שמנוסח כקרע תיאולוגי. בספרו האחרון, יזהר חוזר וממלא את התפקיד שקיבל על עצמו בספרות המלחמה המוקדמת שלו: כתיבת הסובייקט הלאומי. גילוי אליהו מנסה להחזיר את האמון לסובייקט הלאומי על מנת שיוכל לשוב ולאשרר את השתתפותו בקהילה המדומיינת. כך יוכל להשתתף שוב במשאל היומיומי אודות הלאומיות שלו. לשם כך, יזהר מגייס את אלוהים ואת גילומיו בטבע, בתפילה ובמקרא.

ההתגלויות האלוהיות בגילוי אליהו שונות מאזכורי האל בסיפורת המוקדמת של יזהר. אלוהים של גילוי אליהו אינו מצדיק עמדות הומניסטיות ואינו חובר אל המספר בעמדתו האנטי-מלחמתית. בכך הוא שונה מהאלוהים של סיפור "חרבת חזעה" המחזק, יחד עם המספר, את הקרבנות המגורשים. ב"חרבת חזעה" אלוהים נזכר, למשל, במילים "אל נקמות הופיע", אותן מילים המתארות בספר תהילים את הנקמה הצפויה לרשעים על הרג הגר, היתום והאלמנה (תהילים צד 1). הכפרים הריקים מטונימיים ליושביהם שגורשו, ואלה מקבלים כאן צידוק אלוהי לנקמה: "ריבוננו של-עולם, פחד-אימה זועק משם, ונצנוץ, פה ושם, מין נצנוץ של נקמה, של קורא לריב, של אל נקמות הופיע!... הכפרים הריקים הללו..."²⁸ גם מילות הסיום של "חרבת חזעה" קושרות בין הגירוש לטרנסצנדנטי. מילים אלו מציעות אל הומניסט, כאשר הן מהדהדות את סיפור סדום ועמורה בקריאה המזהירה מפני אבדן המצפון: "וכשתסגור השתיקה על הכל, ואיש לא יפר את הדממה, ותהא זו הומה חרש במה שמעבר לשתיקה – ייצא אז אלוהים ויירד אל הבקעה לשוטט ולראות הכצעקתה".²⁹

הופעותיו של אלוהים בגילוי אליהו שונות גם מהאירוניה ומההתרסה שמאפיינות את אזכורי האל, והדת בכלל, ברומן ימי צקלג.³⁰ כמו גילוי אליהו, גם ימי צקלג מתרחש במדבר, אך

26 אריאל הירשפלד, "מלחמת יום הכיפורים: השתיקה. קריאה בשיר של תמיר להב-רדלמסר", אות 4, עמ' 11.

27 שם, עמ' 14.

28 ס' יזהר, "חרבת חזעה", סיפור חרבת חזעה, תל אביב: זמורה-ביתן, 2010 [1989], עמ' 47.

29 שם, עמ' 95.

30 עוד לפני פרסום הרומן, יצא קצפו של ברוך קורצווייל על הכמיהה לחוסר משמעות, על הניהיליזם ועל הציניות הרווחים בימי צקלג, ועל האקזיסטנציאליזם והספקות ברומן, שאינם מספקים פתרון ל"יהדות החיה" שהעם שואף אליה: ברוך קורצווייל, "הערות לפרק מרומאן חדש לס' יזהר", הארץ,

האזכורים המועטים של אלוהים אינם נקשרים כאן למיתוס המכונן, אלא מבטאים עמדה אקזיסטנציאלית שמעמידה את האדם, על חוסר המשמעות של היותו, במרכז חווייתו, ומתריסה נגד אלוהים והדת בהיותם מערכות ממשמעות. העולם, נאמר שם במונולוג פנימי אקזיסטנציאלי המתפרש על פני מספר עמודים, ”קיומו רק עם היותי אני. אדוני רב־החסד, עולם גדול ואור, בזכותי אתה כאן”. בהמשך המונולוג נאמר שוב, בהתרסה: ”זה צדק? אלוהים שלי, אלוהים הזקן – זה הצדק שלך? לקחת ולהמית אנשים, זה? צחוק! [...] הה, חדל, עם מי אתה מתדיין – עם שמיים ריקים? אין! רק אתה. רק על כתפיך. אתה.”³¹ נימה דומה מאפיינת את האמירה המפורסמת מימי צקלג: ”אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק [...] אני שונא את האלוהים ששלח אותו לעקוד וסגר עליו הכל [...] את התקדשות האל בעקידת יצחק. אני שונא.”³²

גילוי אליהו מציע תפיסה אחרת של אלוהים. כאן אלוהים נוכח כבר בראשית. הרומן נפתח בבסיס הצבאי טאסה בסיני. בהמולת ההתארגנות מדומים החיילים לעדר כבשים שנתקע במיצר, נדחפים ונדחקים וזקוקים ליד מכוונת באי־הסדר של המלחמה, שיחזור ברומן שוב ושוב. החיפוש אחר אליהו מתחיל בד בבד עם החיפוש אחר אלוהים. ברעש ובהמולה, בין החיילים המיוזעים ופרועי השער, המספר שואל בדאגה ”ואיך תגלה את אליהו?”, והוא כמו קורא לכמור־אלוהים:

באמת צריך היה אולי שיקום פה מישהו כעת ויעמוד ויהיה מאמץ קולו וצועק, שקט, שקט שיהיה, ושפתאום גם יהיה שקט נופל, והס בבת אחת, ושיהיה סדר, יהיה צועק מעל הכול כאילו הוא אלוהים מעל הר סיני, אתם שם עמדו ואתם זועו נועו, ושיהיה סדר.³³

המיקום ההיסטורי שהעלילה מתרחשת בו, מדבר סיני של מלחמת יום הכיפורים, הופך כאן בגלוי למיקום הסצנה המקראית, המיתולוגית – הר סיני של מעמד מתן התורה. אך במדבר סיני של שנת 1973 המספר והחיילים לא זקוקים דווקא לאלוהים ממעמד הר סיני, אלא ל”כאילו” אלוהים. הם קוראים לכוח שהוא אנלוגי לאלוהים, לריבון מתחומי הצבא או הפוליטיקה שיש ביכולתו לסדר את העניינים באופן מידי. הטקסט מביע משבר הקשור לאמון במדינה, ובמילים אחרות – חושף סדק בתיאולוגיה הפוליטית הציונית.

האנלוגיה בין מושגים מדיניים לתיאולוגיים היא יסודית בתורת המדינה בכלל, כפי שמלמד אותנו קרל שמיט במסתו תיאולוגיה פוליטית.³⁴ לפי שמיט, תשתית תיאולוגית או מושגים תיאולוגיים הועברו מן התיאולוגיה אל תורת המדינה והם נמצאים בבסיסה של המדינה

30/8/1957). דברים ברוח זו כתב קורצויל גם לאחר פרסום הספר: ברוך קורצויל, ”האכזבה הגדולה”, דבר, (22/8/1958), עמ' 5.

31 ס' יזהר, ימי צקלג, כרך ב, תל אביב: זמורה־ביתן, 1958, עמ' 944, 946.

32 שם, עמ' 814.

33 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 9.

34 שמיט כתב: ”כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים”. משפט זה צוטט רבות מאז נכתב בשנת 1922. שמיט, הערה 14 לעיל, עמ' 57.

המודרנית, הן מבחינה היסטורית הן מבחינת המבנה השיטתי שמושגים אלו מאורגנים בו.³⁵ על פי פרשנותו של אלי שיינפלד לאנלוגיה שיוצר שמיט, הריבונות במובנה הפוליטי לוקחת מן התיאולוגיה רק את המבנה של המוחלטות. שיינפלד גורס כי התיאוריה של החילון מחייבת את –

ביטול משמעותה של הספרה התיאולוגית בפוליטי. הספרה התיאולוגית משמשת תבנית בלבד בעבור הפוליטי, היא חסרת תוכן בעבורו: אנו רק למדים מן המוחלטות התיאולוגית על המוחלטות הריבונית.³⁶

חנן חבר מציין כי אנלוגיה אינה מחייבת הפרדה מוחלטת בין שני תחומים. בנוסף על כך, ועל אף ששמיט מתאר זאת כמצב מוגמר, תהליכי החילון טרם הושלמו במלואם ולכן אי אפשר להחיל את התיאולוגיה – המרוקנת מאל – על כל המושגים של תורת המדינה; אף על פי שלפי שמיט זהו המצב הרצוי שיאפשר ריבונות מוחלטת.³⁷

המקרה הישראלי מורכב עוד יותר. באופן פרדוקסלי, התיאולוגיה נמצאת בתשתיתן של הציונות ושל מדינת ישראל, על אף שאיפתה של הציונות להתנתק מהדת ולייסד חברה חילונית באופן מוצהר. יש להבחין כי המושגים התיאולוגיים במקרה זה אינם אנלוגיים לפוליטיקה בלבד. שני התחומים – פוליטיקה ותיאולוגיה – נקשרים זה לזה על ידי השימוש בשפה העברית. כך הם אינם זקוקים בהכרח לאנלוגיה שתקשר ביניהם. במקרה זה, המושגים התיאולוגיים מתווים את הפוליטיקה, ובו בזמן יכולים ליצור אנלוגיה שלה.

כך מסביר זאת כריסטוף שמידט, כאשר הוא מתייחס למכתבו המפורסם של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג, שנכתב בשנת 1926:

תהום הלשון [...] חושפת את הסתירה המאפיינת את הפרויקט הפוליטי של חידוש הריבונות הלאומית היהודית בארץ ישראל. תהום השפה העברית הוא בעצם תהום התיאולוגיה הפוליטית של הציונות. מצד אחד הציונות היא תנועה חילונית מוצהרת; מצד אחר, בתארה את מפעלה הפוליטי כמונחים כמו "שליטת הגלות", "מלכות", ו"גאולה", היא מציבה את הפיתוי התיאולוגי-משיחי.³⁸

35 כך גם לטענתו של אנדרסון, שמבין באופן דומה את צורת ההתארגנות הלאומית במדינת הלאום. הוא כותב: "יש להבין את הלאומיות על ידי העמדתה בשורה אחת לא עם אידיאולוגיות פוליטיות מודעות, אלא עם המערכות התרבותיות הגדולות שקדמו לה, ושמנה – וכנגדן – היא התהוותה". הדת היא אחת משתי מערכות תרבותיות אלה. אנדרסון, הערה 12 לעיל, עמ' 42.

36 אלי שיינפלד, "האנלוגיה התיאולוגית-פוליטית: עיון בהגותו של קרל שמיט", יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשהו צלינקר (עורכים), לפנים משורת הדין: היחיד ומצב החירום. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 122.

37 חנן חבר, בכוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 14.

38 כריסטוף שמידט, "מבוא", שמידט (עורך), והאלוהים לא יאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 7. אמנון רז-קרקוצקין גם הוא מראה את שתי הפנים של האידיאולוגיה הציונית (ההסתייגות מן המשיחיות מחד גיסא,

אם כך, הקישור בין תיאולוגיה לפוליטיקה, קישור שמכוון את המחשבה הציונית על הניגודיות שבה, נובע גם מהשימוש היום יומי בשפה העברית; שכן, כפי שכותב שלום בדאגה, ”אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו”³⁹. לכן, קישור שכזה בהכרח מונח בבסיס הספרות הכתובה עברית, ובכללה הפרוזה של יזהר. התיאולוגיה, הקשורה למפעל הפוליטי והמדיני, מתווה גם את ההבנה התרבותית ואת ההבניה של מלחמת יום הכיפורים בתרבות, מלחמה אשר שמה בשיח הציוני בעברית מבליט את הקישור התיאולוגי שלה.⁴⁰ אולם חלחול הכוח התיאולוגי-משיחי להגשמה הלאומית, ששלום מזהיר מפניו, איננו פועל יוצא של הרומן גילוי אליהו, למרות התייחסויותיו המפורשות אל הגילוי האלוהי; אין זה רומן המגייס את המשיחיות לשם הלאומיות. זאת ועוד, התיאולוגיה, כפי שהיא מופיעה ברומן, איננה נקשרת לטלוס היסטורי של גאולה. התיאולוגיה ברומן האחרון של יזהר מתבטאת בחיפוש אחר האלוהים ובהכרה בו, וכך יזהר למעשה משיב על כנה את ההשוואה בין התיאולוגיה לפוליטיקה, השוואה שהתערערה בעקבות מלחמת יום הכיפורים.

החיפוש אחר ריבונות במובנה התיאולוגי-פוליטי, כפי שהודגם בקטע הפותח את גילוי אליהו, נמשך. גילוי תיאולוגי ישיר, גילוי של ”ההשגחה העליונה”, מופיע ברומן. המספר עד למונולוג של קצין בשם יוני, המספר לחיילים איך התמזל מזלו בקרב בלתי צפוי:

איזה מזל, היה יוני נרגש כולו, היינו יכולים להיות כעת כולנו מפוגרים, שרופים, כל הטווח היה רק כמה עשרות מטרים בינינו, מזל שהבחנתי בהם [...] מזל, מה אתם יודעים, אמר יוני, עדיין נסער כאילו עדיין לא אמר את הדבר. מזל מזל, אבל זה לא היה מזל. חזר יוני. מזל זה כל מיני שטויות. והמזל גם עיור. לא יודע מי אתה ולא עושה בשבילך כלום ולא אכפת לו ממך המזל. וכאן ברור שהיה אכפת. שזה אנחנו. מישהו רצה שאנחנו כן. וסידר שאנחנו כן. הכל היה מהיר כל כך שאי אפשר שרק אנחנו ככוחנו נשלוט בדברים. אמר יוני. [...] מזל, אתם אומרים? סתם מזל? מזל זה במשחקי מזל. סתם מזל עיור? הוא אומר. אבל כאן לא היה עיור. כאן היה פקוח עיניים ויודע. [...] מישהו כאילו ידע שאנחנו נכנסים למלכודת, וצעק לי פתאום, זהירות, כי הרגשתי יותר משראיתי, קודם הרגשתי ואחר כך ראיתי. וכבר צעקתי לכולם וכבר הסתערנו. וזה היה בדיוק מה ששמר עלינו. איך לומר? מה שהשגיח עלינו. שידע איפה אנחנו והזהיר אותנו. ואולי זה באמת הכל וזה כל הדבר, אמר, איזו מין השגחה עליונה, אולי, אמר יוני כשומע בפעם הראשונה, ההשגחה העליונה, אמר והקשיב לדיוק הצליל החדש, מפני שהוא

ומאידך גיסא הצגת הלאומיות בתור הגשמה משיחית), ובפרט אצל שלום: אמנון רז-קרקוצקין, ”בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום”, והאלוהים לא יאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 293-324.

39 פרנץ רונצווייג, ”הצהרת אמונים לשפה שלנו”, עוד דבר, תל אביב: עם עובד, 1989, עמ' 59-60.
40 דימויים מן המקרא וממחזור התפילות ליום כיפור חזרו, למשל, בשירה על מלחמת יום הכיפורים. ראו רנה קלינוב ועוזי שביט (עורכים), מקום של אש: שירים מן המלחמה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1975.

מקיבוץ, קיבוץ השומר הצעיר, מפני ששמרו עליהם שם מפני מלים מנודות, והוא פתאום גילה אחת, נכונה כפנינה, לא מצא מן המוכן, ואין לו באוצרותיו מלים כמו ההשגחה העליונה. ברגע זה הוא המציא אותה, ברגע זה נתגלתה לו ובאה לו, ופתאום גם היתה לו הרווחה, ואולי גם שמע מתוכה כמתוך קונכייה איזה הדים עתיקים מאד שכבר היו מעולם, מעבר לכל ההשכחה שניסו להשכיח אותה, ומעבר לכל מחיקת הקשרים העתיקים [...] ופתאום, וכמקצף ההכרה, באה אליו כולה שלו והיא אמת כולה. ההשגחה העליונה. [...] מחייך בעיניו כאחד שנודע לו כעת הדבר, דבר שהמטפלות שלו לא העלו על דעתן, והמחנכים שלו לא רצו שיעלה על דעתו, וגם לא קרא על זה בשום מקום ולא היה בשום מקום שדיברו כך, ופתאום, יוני, סרן יוני מפקד הפלוגה שעוד רגע יוצאת, פתאום מצא את הדבר.⁴¹

יוני הקצין גילה את אלוהים בסיני, גילוי חדש לגמרי של אלוהים עתיק. יוני שם מבטחו באל, ולא בכמו־נציגיו הפוליטיים עלי אדמות.⁴² בדומה לרעיונות מתוך מכתבו של שלום המדבר על הפוטנציאל התיאולוגי שבשפה, הגילוי של יוני הוא קודם כל גילוי לשוני ואחר כך גילוי תיאולוגי. יוני גילה את אלוהים דרך השפה העברית באמצעות המילה "השגחה" שהעלתה אצלו את הצירוף "ההשגחה העליונה", צירוף שהצטלצל מדויק ונכון. יש להבחין שבהקשר של מלחמה המילים "ההשגחה העליונה" קושרות בין התיאולוגיה לפוליטיקה, בין האלוהים לבין הכוח הריבוני שאמור דווקא הוא לשאת באחריות על החיילים בעת מלחמה. הקישור התיאולוגי־פוליטי אינו נעשה על ידי יוני, שמתמסר במונולוג שלו לגילוי התיאולוגי, והאפשרות ליצור אותו נותרת בידי הקוראות.

המספר, בעודו אמפתי כלפי יוני, אינו שותף לחוויית הגילוי האלוהי. הוא מצטט את המונולוג שלו ואינו מצטרף ליוני במבע העקיף החופשי האופייני לדמויות המספר של יזהר כאשר הן מזדהות עם הדמויות שהן מספרות עליהן. כמו כן, המשפט האחרון ("סרן יוני מפקד הפלוגה שעוד רגע יוצאת, פתאום מצא את הדבר"), מדגיש את היציאה לקרב שאין לדעת מי ישוב ממנו ומי לאו. המספר, אם כן, מזדהה עם תחושותיו של יוני, אך דומה שהוא עצמו עדיין איננו בטוח ב"השגחה העליונה". הוא עדיין לא מצא, אבל אחרי ההתגלות שחוה יוני – יש להמשיך ולחפש.

ואכן, אלוהים נוכח בהמשך הרומן, עוד לפני "גילוי אליהו" עצמו. למשל, כאשר המספר מנחש את מחשבותיו של צנחן בין שמיים וארץ וחושב: "ואולי פתאום הוא בודק דווקא כעת את יחסיו אל האלוהים, במבחן אמת, כי כעת אולי רק האלוהים לבדו יכול, ורק הוא האחד שיכול באמת לעשות משהו".⁴³ הוא ממשיך בפקפוק: "אלא שזה לא אמיתי, וגם מי שלא מאמין מה פתאום שיזכה מידי".⁴⁴ אך בחלקו השני של המשפט הוא מוותר על

41 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 38–40.

42 באופן דומה מתוארת מדינת הלאום המודרנית אצל אנדרסון: חדשה והיסטורית אך בה בעת עתיקה ושורשית. האומות שמדינות הלאום נותנות להן ביטוי פוליטי, כותב אנדרסון, "מבצבצות תדיר כאילו גחו מימי קדם". אנדרסון, הערה 12 לעיל, עמ' 41.

43 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 47.

44 שם, שם.

ההיסוס שאפיין את תחילת המשפט לטובת נוסח של תפילה: "אבל אולי אף על פי כן, ואולי לאמור כעת, אלוהי ואלוהי אבותי עשה משהו".⁴⁵

בהמשך, תוך תיאור של מערבולת רוחות, זרימה והיסחפות של חול ואדמה שמעיפות את האוהלים, התכניות והאנטנות ומותירות במספר רושם עז, המספר נפעם מכוחות הטבע וחושב במונחים של התגלות רוחנית שמסתיימת בתיאולוגיה:

יודעים פתאום כי זה יפה כזה, יפהפה כזה, כל־כך שאין יפה מזה, חלל ריק מלא עד שיא שלמות היותו, כאילו השיג את מרומי הישג היכולת האינסופית, ואדם כאילו עומד פתאום ורואה אולי מה שאסור לו, עומד נמצא בסוד גדולים שאסור לו להיות ביניהם, עומד משתאה קטן אחד וכל הדבר הגדול רץ עליו בכוח מעל האפשר [...] וכאילו נתקלפה שכבת האדמה הזאת והפכה לצעיפים מתעופפים ולמסכים מתעופפים או לאיזה ביקוע אדיר לא של מים ולא של אדי מים אלא של יבשה, של אבקת יבשה יבשה [...] אם רק לא היה זה אולי אלוהים שבא הנה פתאום לומר האזינו הארץ ואדברה, אבל הכל שקט שקט חוץ מחוזק תנועת הזרימה המנשבת ומההסגרות בכדור אינסופי.⁴⁶

רובו של הקטע הארוך הזה הוא תיאור אמוציונלי של כוחות הטבע והנוף, וניכר בו שהמספר מנסה לשמור את נאמנותו החילונית לכוחות אלו. הקטע אמנם מסתיים בשקט של הטבע (מול הדיבור של אלוהים), אך המספר מתחיל להכיר בכך שעצמתו של הטבע איננה מקרית, הוא מתחיל להכיר באפשרות התיאולוגית. התיאולוגיה היא מהוססת ("אם רק לא היה זה אולי אלוהים"), אך בכל זאת קיימת (שכן "אם רק לא היה זה אולי אלוהים" למעשה מניח את האפשרות שזה אכן היה אלוהים).⁴⁷ הכרתו התיאולוגית של המספר היא פנימית, אישית, שכן ההתגלות מתרחשת בתוך המונולוג הפנימי שלו עצמו ולא כחלק מדברים – המובאים באופן ישיר או עקיף – של דמות אחרת.

כמו כן, השורה המובאת כמו מפי אלוהים "האזינו ארץ ואדברה", היא שילוב של מילותיהם הידועות של משה רבנו ואחריו של ישעיהו הנביא. האינטרטקסטואליות הכפולה בקטע זה היא כמו ביקור בו־זמני בשתי תחנות מקראיות, כאשר כל אחת מדגישה פן אחר ורגע מיתולוגי אחר של הקיום כעם. משה פותח את "שירת האזינו" במילים הבאות: "הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה / וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמִרֵי־פִי"⁴⁸ וממשיך בתיאור העבר של עם ישראל (יציאת מצרים, חטא עגל הזהב) ודברי תוכחה. מטרתו של הקטע השירי הזה היא חיזוק הברית בין העם לאלוהים, טרם הכניסה לארץ. נבואתו של ישעיהו עוסקת בעוולות שבין אדם לחברו. הנבואה מזכירה את "שירת האזינו" ופותחת במילים דומות: "שָׁמְעוּ שָׁמַיִם וְהֲאִזְיִנוּ"

45 יזהר, הערה 1 לעיל, שם.

46 שם, עמ' 74-75.

47 ההדגשות שלי, י"ד.

48 דברים לב 1.

אָרְךָ כִּי ה' דָּבַר".⁴⁹ המספר של גילוי אליהו פונה אל העבר המקראי, ומאזכר שני רגעים שכוננו את עם ישראל: אם בתוכחה על מעשי העם כלפי האל ואם בזעם על החטאים שבין אדם לחברו. באמצעות השימוש האינטרטקסטואלי במקרא, הסיטואציה המאוחרת של התגלות האלוהים בזמן מלחמת יום הכיפורים מוכנסת אל תוך הרצף ההיסטורי-מיתולוגי-תיאולוגי שמאחד את העם ככזה.

בהמשך, התיאולוגיה המהוססת של המספר מתחלפת בוודאות, ללא ספקות. לקראת סוף הרומן יושבים החיילים על תלולית מעל העיר סואץ ומתבוננים בנוף המדברי. "זו כל פיסת האדמה שעליה כל המלחמה ועליה נלחמים ובגללה הורגים", חושב המספר.⁵⁰ "משולש ענק של חול צהוב דרך שלושת ימים סיני אעברה נא עמלק ההר עשן מתן תורה ובני ישראל ארבעים שנה", הוא ממשיך, כשהוא מונה ברצף וללא סימני פיסוק אירועים מיתולוגיים מתוך מסעם של בני ישראל במדבר.⁵¹ "ואין גם שום סימן סביב סביב למה צריך היה שתהיה פה מלחמה או מי היה צריך", הוא חושב כשהוא מביט ב"גודל האינסופי", ב"מהות האינסוף".⁵² המדבר הצהוב של חצי האי סיני נדמה לו, ללא כל ספק, כ"מעשי ידי אלוהים בהתחלה בהתחלה לפני הכול", והוא ממשיך בקו התיאולוגי: "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא".⁵³

הקטע, שמתחיל בהתפעמות ומסתיים בפיוט, מבסס רצף תיאולוגי: אלוהים שיצר את המדבר האין-סופי הוא אלוהים שהיה אחראי על בני ישראל המקראיים במדבר. הוא גם האלוהים שהמספר – שהוא כעת סובייקט לאומי במדינת ישראל – מגלה-מחדש בזמן המלחמה, האלוהים שלמענו הוא מתפייט.

אך לב לבו של הגילוי הוא "גילוי אליהו": כותרת הספר, מתווה הדרך והעלילה, ולבסוף גם הגילוי של אליהו בשר ודם. במאמר מוסגר יש לציין כי שותפיו של יזהר למסעו הביוגרפי אל תוך המלחמה שבמציאות, חיים גורי ועוזי פלד, מופיעים בסיפור בשמותיהם הפרטיים – חיים ועוזי, אך שמו של קרובו האבוד שונה מאליעזר במציאות לאליהו ברומן. השם "אליהו", אם כן, איננו בפשטות שמו של הנעדר כי אם השם שנבחר במיוחד עבור הדמות הספרותית. שינוי השם מאפשר למסע החיפושים שמסתיים בגילוי להיקרא "גילוי אליהו". כך מתאפשרת הקריאה של התיאולוגיה ברומן, וגם הטענה לפיה הרומן מעמיד במרכזו בגלוי, ולא באופן מקרי, קשר עם מקור אלוהי.

ככתוב בספר מלכים, אליהו המקראי לא מת טרם עלייתו בסערה אל השמים.⁵⁴ היעלמו מן העולם בעודו בחיים וההבטחה לשובו הפכו ליסודות שעליהם מושתתים סיפורים

49 ישעיהו א 2.

50 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 146.

51 שם, שם.

52 שם, שם.

53 שם. זוהי שורת הפתיחה של הפיוט "אדון עולם" הנאמר בטרם תפילת שחרית.

54 "וַיְהִי הַמָּה הַלְכִים הַלֹּךְ וַדְּבַר וְהָנָה רָכַב־אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיִּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֱלֹהֵיהוּ בְּסַעְרָה הַשָּׁמַיִם". מלכים ב, ב 11.

שונים על “גילוי אליהו”:⁵⁵ במסורות חז”ל, במיסטיקה ובאפוקליפסה היהודית, בסיפורי חסידים ואף בסיפור של ש”י עגנון שנקרא “גילוי אליהו”, המבוסס על סיפורי הבעש”ט. כך מנסחת זאת קריסטן לינדבק, במחקרה על אליהו בסיפורי חז”ל ובמסורות שבעל-פה:

תפקידו של אליהו ביהדות [...] מגיע בעיקר מדמותו בספרות חז”ל. שם אליהו מופיע בתור הכרוז של אחרית הימים, הוא סמכות חוקית, הוא מורה חכמים וגם עוזר לאלו הנמצאים בצרה [...] הוא בחלקו מלאך ובחלקו אדם, ולכן מקשר בין האנושות לבין אלוהים ומשמש כמתווך על-טבעי.⁵⁶

בנוסף על כך, סיפורים מן התלמוד מתארים את היעלמותו של אליהו לאחר שהתגלה באופן רגיל לחכמים, כשאלה ביצעו מעשה לא מוסרי. היעלמות אליהו בתלמוד מקבלת אם כך משמעות של עונש או של תגובה למעשים שיש לתקן.⁵⁷

אך לא זו בלבד. הנושא של “גילוי אליהו” חוזר גם בהקשר של מלחמת יום כיפור, שהפכה למזוהה עם חיילים נעדרים ולמיוצגת על ידם: בשל מעמדו הייחודי שבין חיים ומוות, בשל חיי הנצח שלהם זכה לפי המסורת היהודית, “אליהו הנביא מצטייר כיום בתור פטרון הנעדרים”.⁵⁸

בהתאם, ברומן גילוי אליהו הגילוי הוא כפול: מציאתו של אליהו הנעדר והגילוי האלוהי נשלמים בד בבד. כך, הנוכחות האלוהית ברומן מתעצמת לקראת המפגש עם אליהו. כאשר נודע למספר על כך שאליהו נמצא בעיר סואץ ושהוא בריא ושלם, החשש להאמין לחדשות הטובות מתערבב בוודאות תיאולוגית. המספר חושב:

אז פתאום יש אליהו. פתאום הנה יש אליהו ומיד כשיאיר היום. וכבר יש סימנים. כבר הלילה מחוויר [...] זו כאן היא ממלכת הלתע פתאום [...] כי למה לפתע-פתאום החליט האלוהים לצאת מן החושך ולעשות עולם, או למה לפתע פתאום להחריב? [...] אלוהים אולי יכול כך, לא בני האדם [...] ומה שמוכרח להיות יהיה.⁵⁹

בבוקר המחרת מתרחש המפגש עם אליהו המוחשי. העיר סואץ שלאחר המלחמה, עיר רפאים ריקה מתושביה, נראית מפחידה ושוממת. המפגש בה עושה אותה לתפאורה מושלמת לתמונה שעל כריכת הספר, שבה מופיעים גורי, יזהר ואליעזר, לאחר שנמצא. כאשר המספר נזכר בפגישתו עם אליהו, המחשבות האנטי-מלחמתיות שעברו בו למראה

55 “הנה אֶנְכִי שֶׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא”, מלאכי ג 23.

56 לינדבק, הערה 13 לעיל, עמ’ 9 [התרגום שלי, י”ד].

57 שני סיפורים כאלה נמצאים בתלמוד הבבלי והירושלמי: תלמוד בבלי, כתובות קו ע”א; תלמוד ירושלמי, תרומות פ”ח ה”ד (מז א).

58 אביטל-אפשטיין, הערה 11 לעיל, עמ’ 442. זאת למרות שחיילים רבים נעלמו גם בתש”ח. אביטל-אפשטיין מציין את הופעתו של אליהו בעוד סיפור העוסק במלחמת יום הכיפורים: סיפורו של יצחק בן נר מסתיים בתמונה הנקשרת לסיפור אליהו הנביא. בן נר, הערה 11 לעיל, עמ’ 59.

59 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ’ 189.

העיר סואץ הופכות לתיאור מפורט, מלהיב, של המצולמים בתמונה, ובעיקר של אליהו-אליעזר בשר ודם. זה הוא הגילוי הממשי, לא המטפורה של הגילוי האלוהי:

מימין זה חיים במעיל וידיו בכיסיו, כי קצת קריר, משמאל זה אחד עם כובע וידיו תלויות לו מעבריו, ובאמצע, מי באמצע, מי אם לא שודד אחד, שיער ראשו וזקנו ושפמו השחורים מעורבים זה בזה לשיח שחור ופרוע אחד, ורק באמצע יש לו גם קצת מצח, עיניים ואף, פרצוף שגם אמו הורתו לא הייתה מזהה, לבוש דובון, כי קצת קריר.⁶⁰

הרומן מסתיים במילים הבאות, המדגישות את הגילוי האלוהי לצד גילוי אליהו ה"שודד" בעל תווי הפנים והגוף:

מי הוא זה ואיזה הוא, מי אם לא הוא הוא, אליהו [...] אבל זה דווקא הוא, ממש הוא, תראו אותו, הוא הוא, זה אליהו, הנה הוא, וזה הוא אליהו שמחייך אלינו, שלום אליהו.⁶¹

השורות הללו אמנם כתובות בפרוזה, אך הן בעלות מאפיינים שיריים: יש בן דגש על המצלול, המקצב והחרוז. החזרה על המילה "הוא", והחריזה עם "אליהו" נותנות לשורות אלה טון של אנחת רווחה. אך בנוסף על ההקלה, יש כאן גם הפתעה כפולה. שכן הגילוי של האדם, אליהו, קשור גם לאלוהות, ל"הוא-הוא" שאת שמו מציינים היהודים באות ה"א", החוזרת במשפטי הסיום של גילוי אליהו לא פחות מחמש עשרה פעמים. זאת ועוד, השם "אליהו" עצמו מבטא הכרה תיאולוגית שהרי הוא שם תיאופורי. שורות הסיום של גילוי אליהו כוללות את הגרעין של הרומן כולו, שכן בד בבד עם מציאתו של אליהו בשר ודם נמצא גם האלוהים.

כפי שנזכר למעלה, התשתית התיאולוגית נמצאת בסיפורי מלחמה נוספים של יזהר, ואפשר אף לטעון שהיא נוכחת בחלק ניכר מן הספרות הציונית-לאומית, אם לא ככולה, ולו בגלל השימוש בשפה העברית.⁶² לאור הדוגמאות לעיל, ניתן לראות כי הרומן האחרון של יזהר כמו-מתווה את הסובייקט שלו דרך סממנים תיאולוגיים ומיתיים אל עבר גילוי אלוהי.

לאורכה של סיפורת המלחמה שלו, יזהר היטיב לעצב סובייקט לאומי עקבי הקרוב בעמדותיו לעמדות ההומניסטיות של המחבר המשתמע, תוך תיאורים מדוקדקים, מפורטים ואוהבים של נוף הארץ.⁶³ בגילוי אליהו, הסובייקט של יזהר איבד את אמונו במדינה, בצבא,

60 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 198-199.

61 שם, עמ' 199.

62 הקריאות הפוליטיות שמציע חבר בספרו בכוח האל מושתתות על הנחת היסוד הזו ואף מוכיחות אותה. חבר, הערה 37 לעיל.

63 ניתן לטעון שכיוונו המרחב מתבצע בסיפורת של יזהר באמצעות תיאורי הנוף המפורטים והפיוטיים, באופן סימולטני עם כיוונו השפה. על תפקידם של תיאורי נוף בשיח הלאומי ראו, וו. ג'י. טי. מיטשל, נוף קדוש, תל אביב: רסלינג, 2009.

בביטחון או במילים אחרות – בספֶרה הפוליטית. המספר של גילוי אליהו לא מביע עמדות הומניסטיות בלבד (כמו בסיפורים ”השבוי” ו”חרבת חזעה”), כי אם מבטא, שוב ושוב, את אבדן האמון שלו במערכת הפוליטית. למשל, בשיחה בין החיילים שדומות לה מתקיימות לכל אורך הרומן נאמר:

ונתפשונו עם אוכדן עצות ונתפשונו עם החורבן השלישי [...] ועם מנהיגים אכזרי דעת. פתאום ואין לנו אבא [...] פתאום ואין לנו אבא [...] מה יוכל כעת להחזיק אותנו יחד לדבר אחד? לדתיים יש אלוהים ולנו היה את הצבא, הביטחון. זה היה הדבק, זה היה הכוח, זה היה הדבר השלם שלנו. מה כעת? תגידו? לא?⁶⁴

המלחמה מתוארת כאן במונחים הלקוחים מהשיח התיאולוגי כחורבן בית שלישי, אך לחייל החילוני הדובר אין וגם לא היה קשר עם אלוהים. כעת גם אין לו – כמו לעמיתיו החיילים החילוניים – ריבונות פוליטית או צבאית להיאחז בה.

נוכח היעדר האחיזה ואבדן האמון הפוליטי, גילוי אליהו נע בו זמנית בשני כיוונים: מצד אחד, הוא הופך את אליהו הנביא לחייל. באופן דומה הוא הופך גם את הר סיני של המקרא למדבר סיני של המלחמה. כך הוא ממשיך בתהליך החילון של המושגים התיאולוגיים הללו, ותורם לקונקרטיזציה־חילון־הלאמה שלהם. יש לציין כי בתיאולוגיה הפוליטית של שמיט, המושגים בתחום תורת המדינה הם תיאולוגים אך כאלה שכבר ”חולנו” ממילא.⁶⁵ כלומר, אם לדבוק בראיה זו, ”ההתגלויות” ו”מעמד הר סיני” כבר אינם בשיח התיאולוגי באופן אקסקלוסיבי, ויזהר רק ממשיך, או מעמיק, את השינוי שחל במ.

מצד אחר, גילוי אליהו מכניס אל לקסיקון המלחמה את המוטיבים התיאולוגיים (וליתר דיוק, התיאולוגיים־מחולנים) הללו. הוא ממשיך את התהליך המטמיע אותם בספרה הפוליטית, אך הוא עושה זאת בלי ליצור הקבלה ישירה וברורה בין הריבונות שממנה נובע הכוח והסמכות לפעול במצבי החירום לתיאולוגיה, לאלוהים, ובלי להשתמש בטיעונים תיאולוגיים להצדקת המלחמה. הריבון במובן הפוליטי אינו טרנסצנדנטי לעומת המדינה בגילוי אליהו, ואף אינו אימננטי לכול. השעיית הסדר הטבעי המתרחשת במצב החירום של המלחמה איננה מובנת כפעולה אלוהית של נס, כמו אצל קרל שמיט.⁶⁶ ראוי לציין שגם המזל שיוני מספר עליו אינו משמש להצדקת המלחמה ומצב החירום; אין זה נס במובן של קרל שמיט, אלא אפשרות של הצלה.

במילים אחרות, ברומן האחרון שלו יזהר מגייס את התיאולוגי על מנת לחזק את האמונה במדינה, ולא דווקא כדי לראות בה סמכות טרנסצנדנטית בלתי מעורערת. הוא חוזר להר

64 יזהר, הערה 1 לעיל, עמ' 139. האמירה ”חורבן בית שלישי” מיוחסת למשה דיין, בדברים שנשא בישיבת הממשלה בתחילת המלחמה.

65 שמיט, הערה 14 לעיל, עמ' 57.

66 שם, שם.

סיני, למקום הראשוני, למקום ההתחלתי של ההתמסדות הקהילתית טרם הכניסה לארץ המובטחת. במקום הזה יכולה לנבוע התחדשות לאומיות שבתורה תיצור את האנלוגיה בין התיאולוגיה לפוליטיקה.

ההתחדשות נדרשת לאחר מלחמת יום הכיפורים, שמסמנת בנרטיב הציוני רגע היסטורי שבו הסובייקט הלאומי העלה ספקות. זוהי נקודת שבר שבה הסובייקט, זה שאמור להאמין, איבד את האמון. תחושה זו של אי-אמון נמשכה זמן רב ועיבודה של המלחמה בזיכרון הקולקטיבי טרם נשלם. אפילו היום, ארבעים שנה מתום המלחמה, מלחמת יום הכיפורים מעוררת בציבור הישראלי אי-נחת וחוסר ביטחון באשר לתוצאותיה ולאופני זיכרונה. כמעט שני עשורים לאחר המלחמה, הסופר שעסק בכל תקופתו המוקדמת, מאז סיפורו הראשון "אפרים חוזר לאספסת", בעניינים חברתיים ולאומיים, יזהר שלקח על עצמו לבנות סובייקט לאומי, ישראלי – חוזר לדבר על מלחמה וחוזר לדבר על לאומיות. את דבריו על המלחמה הוא מבטא, כפי שכתב עוז במכתבו, באופן ישיר. את עיסוקו המחודש בלאומיות, והפעם בזו הפגועה ולא בזו הנבנית, הוא עושה דרך הדיבור על אלוהים.

דומה שיזהר אינו עוסק בלאומיות דרך העיסוק באלוהים כדי להשיב את הסובייקט אל האמונה באל. לשון אחר, יזהר חוזר אל התיאולוגי ואל המיתולוגי מתוך שאיפה לחזור למצב של אמון בריבונות הפוליטית ושל תחושת שייכות אל הקהילה המדומיינת שהתערערו בעקבות המלחמה. הוא מחזיר את הסובייקט שלו להר סיני ואל המיתוסים המכוננים של ההתגלות האלוהית ומתן התורה, מגלה לו את ההשגחה העליונה וגורם לו לחוות את גילוי אליהו. ברומן האחרון שלו יזהר חוזר אל הסיפור המקראי, שהוא, לפי זלי גורביץ' וגדעון ארן, הסיפור אשר –

קודם למציאות וכאילו מתנה אותה. בניגוד להפכפכות ולקצה הפתוח של ההיסטוריה, הבנויה על המקרה, במיתוס מצטיירת תמונה שלמה המודעת לעצמה כתבנית סגורה של המציאות [...] מכיוון שמדובר במיתוס, להבדיל מהיסטוריה – את ההגעה לארץ, עזיבתה והשיבה אליה החוזרות על עצמן שוב ושוב אין לראות כתולדה של נסיבות אקראיות, אלא כביטויים סריאליים של עמדה עקרונית מיתית אחת.⁶⁷

המתח בין מיתוס להיסטוריה, או בין סיני של המקרא לסיני של 1973, מתווה את סיפור המעשה של גילוי אליהו. על גב הספר כתוב:

זאת לא היסטוריה/ אלא פירוורי הזכרות של לא לוחם/ במסע משני עברי התעלה החסומה/ באמצע רעידת האדמה הגדולה ששינתה את העולם/ בין שני צבאות גדולים מאוד ומתחת למוות גדול מדי/ בתוך פקחת העיניים אם כל זה באמת היה מוכרח/ ואיך דרך כל האבדון הנורא ההוא/ גם הלכו כל הזמן לקראת גילוי אליהו.

67 זלי גורביץ' וגדעון ארן, "על המקום – אנתרופולוגיה ישראלית", על המקום, תל אביב: עם עובד, 1992, עמ' 29.

"זו לא היסטוריה", היות וגילוי אליהו הוא סיפור מיתולוגי. מעבר להתגלויות האלוהיות שהובאו כאן, הרומן מאורגן כמיתוס: החזרה לסיני דווקא (ולא, למשל, למעוז לאומי, ציוני, פסבדו-חילוני); ההליכה במדבר, המקום הלימנילי שמתרחשות בו – בין היתר – התגלויות אלוהיות במיתוסים; הטיפולוגיה של שלושת האנשים החכמים שמחפשים ספק-אדם ספק-אם-הוא-בחיים, ספק-אלוהים, גילוי הפשוט של אליהו, כשהוא בריא ושלם, מעין דאוס אקס מכינה.

עם כל זאת, ולמרות שיזהר הוא סופר וכזה הוא נוטל חירויות אמנותיות והוא חופשי לשנות שמות ופרטים, זהו סיפור היסטורי. על אף הנמה האופיינית ליזהר, המעמידה פנים כאילו לא התכוון אלא לכתוב פירווי זיכרונות, בסופו של דבר הוא מספר סיפור היסטורי גדול. הרומן מתרחש במלחמת יום הכיפורים והוא מעוגן בה היסטורית לפרטי פרטים. הוא נשען על עדויות היסטוריות, על חוויות ביוגרפיות של יזהר ועל מהלכי הקרבות כפי שתועדו. התביעה של הקוראים ושל הביקורת לדיוק היסטורי, והחשש המכביד שעלה בהקשר זה מפני סילוף או המצאה, מחזקים את מקומו של גילוי אליהו כבעל ממד דוקומנטרי מובהק.⁶⁸

גילוי אליהו כמו מכוון את התנועה בצומת שבו המיתוס חובר אל ההיסטוריה כדי לחדשה ולהמשיכה. כדי לחזור ולהאמין (לא באלוהים כי אם בלאום, בקהילה המדומיינת), ההיסטורי צריך לעבור דה-פוליטיזציה. ההיסטורי צריך להפוך למשהו שלא ניתן להטיל בו ספק, כמו הטבע, כמו המיתוס. המיתוס היום, בניסוחו של רולאן בארת', איננו הסיפור המיתולוגי, אלא מניע בלתי מוצהר וכמו חסר פניות אשר תורם לביסוס השקפת עולם וליצירת לכידות. בארת כותב:

המיתוס אינו מסתיר דבר ואינו מצהיר על דבר: הוא מעוות. המיתוס אינו שקר ואינו הורדאה: הוא עיקום [...] הוא הופך את ההיסטוריה לטבע. ניתן להבין עתה מדוע בעיניו של צ'כצ'ק המיתוס, הכוונה, ההפניה של המושג עשויה להישאר גלויה בלא להראות עם זאת כבעלת אינטרס: העניין שאותו מדוכב הדיבור המיתי הוא מפורש לחלוטין, אך בה בעת הוא מוקפא, בתוך טבע מסוים; אין הוא נקרא כמניע, אלא כסיבה [...] לגבי קורא המיתוס [...] הכול מתרחש כאילו הדימוי גרם באופן טבעי את המושג, כאילו המסמן כונן את המסומן: המיתוס קיים מאותו רגע מסוים שבו האימפריאליות הצרפתית עוברת למצב של טבע: המיתוס הוא דיבור מוצדק באופן מופרז.⁶⁹

68 הסצנה הקשה מתוך הרומן, אשר זעזעה את הקוראים והביקורת, מתארת כמה מחיילי צה"ל עוקרים באלימות שיני זהב לחללים מצרים. יזהר התבקש להתייחס לסצנה הזאת בריאיון, ואמר "לא היה עולה על דעתי שיש דבר כזה, אם משהו אחר היה מספר לי לא הייתי מאמין, אבל אני ראיתי את זה, ואני מספר את הדבר הזה כמו שאני מספר את כל השאר. איך הייתה הרוח, ואיך היה החום, ואיך זה להיות מתחת הפגזה". עינת ברקוביץ, "הלם הקרב השני של ס. יזהר", ידיעות אחרונות, 7 ימים, (26/3/1999), עמ' 44-45, 47-48, 100.

69 בארת, הערה 14 לעיל, עמ' 257-258.

מבחינה זו, אפשר לראות במיתוס תשתית של התיאולוגיה הפוליטית. היא המנגנון המצדיק את קיום המדינה בצורת ישות ריבונית. כפי שהודגם למעלה, גילוי אליהו הוא סיפור בעל רקע היסטורי־דוקומנטרי. עם זאת, הוא משתמש בחומרים מן הסיפור המיתולוגי. כך הוא מאפשר את האמונה ברצף ההיסטורי של עבר, הווה ועתיד, ורואה בו "טבעי" ו"בלתי ניתן לערעור". בכך, למעשה, גילוי אליהו מכונן־מחדש את התיאולוגיה הפוליטית.

הסובייקט של גילוי אליהו חיפש ריבונות ומצא את ההשגחה העליונה; חזר למדבר וחווה את "גילוי אליהו"; דיבר בלשון התפילה וחווה שנית את "מעמד הר סיני" המכונן את "בני ישראל" כעם. שוב לא יטיל ספק בעובדת לאומיותו הטבעית, הלא־מדעית, המיתית. כמו המקום המקראי, כמו הסיפור המיתולוגי, כמו אלוהים בהר סיני.

אוניברסיטת נורת'ווסטרן