

"וילך אנרם": סיפורי מסע נסיפורי ייסוד

יהושע לוינסון

סוקראטס: אלא מה הם, אפוא, העניינים שהם מקשיבים להם ברצון ומשבחים אותם? הגדנא לי אתה, מאחר שאינני מצליח לגלותם.
 היפיאס: את הרצאותי, סוקראטס, על תולדות הגיבורים ובני האדם, ועל ייסוד הערים, כיצד נוסדו בתחילה; ובקיצור — ברצון מקשיבים הם לקדמוניות למיניהם.

אפלטון¹

מבוא: מסע וייסוד

כפי שלמד סוקרטס, סיפורי ראשית בכלל וסיפורי ייסוד בפרט הם מן הסיפורים הפופולריים בעת העתיקה; אנשים אהבו לשמוע על מוצאם של עמים וערים. סיפורי הייסוד הללו מעצבים "שלב ראשוני כלשהו בהתגבשותה של קהילה, ומשקפים 'התחלות גדולות' כמו ייסוד ערים, או התיישבות באזור חדש, וכדומה"². ההיגיון התרבותי שמאחורי הסיפורים הללו הוא המבוטא בפסוק "מִגִּיד מִרְאשִׁית אֶתְרֵי" (ישעיהו מו 10), וכניסוחה הקולע של דינה שטיין, הם מחברים "בין אירוע שהתרחש בעבר לבין הווה, [ומעמידים] את הקיום בהווה כקיום מכוון, כנקודה בתוואי טלאולוגי"³.

לא מעט סיפורי ייסוד הם גם סיפורי מסע. לכאורה, החיבור הסוגתי הזה מתבקש מכיוון שסיפורי מסע מטבעם הם תמיד על זהות; על חציית גבולות ויציאה מן המוכר לקראת הבלתי נודע ועל המפגש עם האחר הזר. לפיכך, אין זה מפתיע שסיפורי ייסוד שהם גם סיפורי מסע מכוננים מנגנון תרבותי מרכזי הן לקביעת זהותו של היחיד הן לקביעת זהות הקבוצה. אחד מסיפורי הייסוד המשפיעים ביותר על הספרות העברית והמערבית הוא סיפור "לך לך", על הגירתו של אברהם מאור כשדים לארץ כנען. במרוצת הדורות, בגלגוליו מהקשר להקשר ומתקופה לתקופה — ובהתאם להבחנתה של שרה צפתמן על כלל סיפורי הייסוד⁴ — שינה סיפור "לך לך" צורה ומגמה. הוא הפך להיות

1 אפלטון, "היפיאס רבא", כתיבי אפלטון, כרך ה, מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ז, עמ' 177, פ' D285.

2 שרה צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים: מאגנס, תש"ע, עמ' 1.

3 דינה שטיין, "אם תרצו זו אגדה: זהות, מקום וסיפורי הייסוד ברומן חבלים מאת חיים באר", מכאן יב (דצמבר 2012), עמ' 146.

4 צפתמן, הערה 2 לעיל, עמ' 6.

פרדיגמה תרבותית של מסע וייסוד, וקיבל משמעויות שונות: המסע לארץ המובטחת, המסע אל האמונה או מסע הנפש, המסע של מגלה הארצות ואף המסע מן הפזורה לציון. במאמר שלהלן אבחן פרק אחד בהתקבלותו של סיפור "לך לך", בגלגולו מן המקרא לספר היובלים ולמדרש, כסיפור מסע המייסד זהות קבוצתית.

ברור הדבר שלא כל סיפור מסע הוא סיפור ייסוד, ושלא כל סיפור ייסוד הוא סיפור מסע. אומנם שתי דוגמאות מפורסמות מן העת העתיקה לתערובת הסוגית הזאת הן הסיפור המקראי הנזכר, על נדודי אברהם מאור כשדים לארץ המובטחת, וסיפורו של וירגיליוס על ייסודה של רומא, שבו הוביל אינאוס קבוצה קטנה של אנשים מטרויה ההרוסה בחיפושיהם אחר בית חדש. שני "סיפורי המוצא הללו", כפי שאמרה קנדי, "הם דגמים רבי עוצמה ליצירת זהות קולקטיבית"⁵, אך כבר הצביע משה ויינפלד על כך שהסיפור היווני והעברי דווקא יוצאים מן הכלל בעת העתיקה, ועל כך שבמרבית התרבויות בתקופה הזאת, כמו המצרית והמסופוטמית, סיפרו סיפורים אוטוכתוניים. לעומת זאת, ביוון ובישראל סיפרו סיפורים מאוד דומים של הגירת הדמות המייסדת לארץ יעדה.⁶ ויינפלד ערך השוואה טיפולוגית בין סיפורו של אברהם לזה של אינאוס, והציע שביסוד שני הסיפורים עומדת תבנית אחת (*Ktisissagen*): האל שולח את הגיבור המייסד ומלווה ומדריך אותו בדרכו, כאשר בסוף המתיישבים מקימים לכבודו מקדש בארץ החדשה.⁷

אינאוס עוזב את טרויה המפורסמת ושוהה בקרתגו, שתהפוך מאוחר יותר לאויבתה הגדולה של רומי. לבסוף פנו אסכניוס וצאצאיו מגיעים לאיטליה ולרומא, העתידה לשלוט בעולם. בדומה לכך, אברהם עוזב את התרבות הגדולה של מסופוטמיה, אור כשדים, שוהה לתקופה מסוימת בארם, שעתידיה להיות אויבתה של ישראל, ומגיע לכנען, הארץ המובטחת, ומשם ישלטו צאצאיו על עמים אחרים. בשני המקרים מוצגת מסורת אתנית שהתפתחה לאידאולוגיה אימפריאלית; ובשני המקרים אנו מוצאים הבטחה אלוהית לאב האומה, שיישא את בשורת האל ברחבי העולם.⁸

אחד ההיבטים המפתיעים של שני סיפורי המסע הללו, שוויינפלד כבר רמז אליו, הוא שהאב המייסד מגיע לארץ יעדו כזר. לו היה מדובר במוצא ילידי, הסיפור לא היה מעורר כל בעיה של לגיטימציה או חמסנות, ולכן הבחירה להציגם כזרים אינה מובנת מאליה. אך ויינפלד לא הבחין שבניגוד לאברהם, אינאוס אינו באמת מגיע לחופי איטליה כזר.

5 Elizabeth R. Kennedy, *Seeking a Homeland: Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narratives of Genesis*, Leiden: Brill, 2011, p. 33. התרגום כאן וכל התרגומים בהמשך המאמר הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת, י"ל.

6 Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993

7 Peter Machinist, "Outsiders or Insiders," "The Biblical View of Emergent Israel and Its Contexts," in L. Silberstein and R. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York: New York University Press, 1994, p. 50

8 Weinfeld, הערה 6 לעיל, עמ' 4-5.

כששהה בדלוס התפלל לאל אפולו: "תן לנו בית, [...] בנה עיר ליגעים מן הדרך! / [...] אנה נלך ועם מי? ואיפה ברוצונך נתארח?", וקיבל הנחיה ללכת לארץ אבותיו.⁹ הנבואה הזאת מתפרשת בטעות על כרתים, אך בהגיעו לשם אינאיס מקבל חזון נוסף:

צא מן הארץ הזאת — לא אותה לך הבטיח אל דלוס,
לא על חופי אי-כפתור תשכן ברוצונך של אפולון.
יש אדמה (בלשון בני-ינן הספרים קוראים לה),
ארץ שדות וכרמים עתיקה, בעזה מפרסמת.
עם האוינוטרים בה חי, ועכשו יקרא לה איטליה,
זכר לשם הגבור הקדום של הגוי היושב בה.
שם מולדת אבות: דרך נולד בה יסיוס,
הוא אבי כל העם שכוונן יסד את ורענו.
קים [...] ¹⁰
לך לחפש.

כלומר, אף שבשורות הפתיחה אינאיס מוצג כפליט (*profugus*), בהגעתו לחופי איטליה הוא בעצם חוזר לארץ אבותיו. וירגיליוס פותר את בעיית הלגיטימיות באמצעות סיפור על המוצא הכפול של גיבורו, שהוא גם כובש זר וגם שב למולדתו כיורש לגיטימי, ובכך סיפורו שונה מן הסיפור המקראי, המדגיש שוב ושוב את מעמדו של אברהם כגזר זר בארץ ייעודו.¹¹

דגם הזר ודגם המקומי

כאמור, סיפורי ייסוד אינם חייבים להיות סיפורי מסע. אך כפי שהדגיש פיטר משיניסט, "מה שבולט בכל החומר הזה [...] הוא שכמעט כל הטקסטים מסכימים שישאל הגיעו

9 ורגיליוס, אינאיס, כך ג, מרומית: שלמה דיקמן, ירושלים: מוסד ביאליק וכרמל, תשכ"ב, עמ' 112, ש' 88-85, ש' 95-98.

10 שם, ש' 161-171.

11 אחד מקוראי המאמר מטעם המערכת העיר שגם בנדיקט אנדרסון מתאר הבניה כפולה דומה בלאומיות המודרנית, שבה מיתוס "ההתחלה החדשה" הפך לתחושה של המשכיות גנאלוגית ה"מתעוררת מתרדמה". Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 2006, p. 195.

לכנען כזרים [outsiders]¹². אומנם, כמה חוקרים הצביעו על מסורות מתחרות בפריפריה של הטקסט המקראי, המציעות מוצא אוטוכתוני לישראל. לדוגמה, הנביא יחזקאל אומר על ירושלים: "מִכְרַתֶּיךָ וּמִלְדֹתֶיךָ מֵאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אָבִיךָ הָאֱמֹרִי וְאִמֶּךָ חֲתִית" (יחזקאל טז 3)¹³, והחוקרת שרה יפת הראתה שבעל ספר דברי הימים מדגיש את המוצא האוטוכתוני של העם. לדוגמה, יהושע מוצג כיליד ארץ אפרים (דברי הימים א ז 25–27), ולפיכך הוא "לא כבש את הארץ, הוא פשוט היה שם"¹⁴. על פי יפת, "גישתו של בעל דברי הימים מהפכנית, ולעומת המסורות המקובלות בתורה וספרי הנביאים הראשונים, הוא מציג את העם כאוטוכתוני בארצו, כמי שתמיד היה שם"¹⁵. לכן המחבר ממעיט או אף מדלג על פירוט המסורות בקשר ליציאת מצרים, ולעומת הסקירה ההיסטורית שבפיו של עזרא, המדגיש את היבדלותו של "זֶרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל בְּנֵי נֶכֶד" (נחמיה ט 2), בעל דברי הימים אינו מבליט את חיכוכים והעימותים בין ישראל לבין תושבי הארץ, שכן בעיניו "ישראל האמיתי מורכב מאלו שנשארו בארץ ולא מאלו שחזרו אליה"¹⁶.

ייתכן שההיסטוריה הנגדית הזאת נועדה להציג סיפור לעומתי לסיפור הייסוד של שבי ציון, שהוא אכן סיפור מסע לארץ שהובטחה להם במתנה מפי האל. את המכלול הנרטיבי בתורה קליינס תיאר כסיפור מסע: ההכנות ליציאה, המכשולים בדרך והתזוזה לקראת הארץ. על פי דבריו, "התורה מתפקדת כראי לעלילת הזהות של שבי ציון, המוצאים את עצמם באותה הנקודה שבה עמדו השבטים בסוף ספר דברים; הבטחת האל עומדת מאחוריהם והארץ המובטחת לפנייהם". ולפיכך, "כאשר יהדות הגולה [exilic Jewry] פותחת את התורה היא מוצאת בה את סיפורה"¹⁷. הסיפור הזה, לפי ויטלם, הוא ה"מעניק לגיטימציה לתביעתם [של יהודי הגולה] לחזור ולרשת את הארץ שהייתה מאוכלסת באלו שלא גלו"¹⁸.

בין שתי עלילות הזהות הללו, הדגם המדגיש אותנטיות מושרשת ואוטוכתונית נראה עדיף על הדגם ההגמוני, המציג את ישראל כגר זר בארצו. ולפיכך עולה השאלה מדוע

12 Machinist, הערה 7 לעיל, עמ' 42. ועל הנושא כולו ראו גם: Guy Darshan, "The Origins of the Foundation Stories Genre in the Hebrew Bible and Ancient Eastern Mediterranean", *Journal of Biblical Literature* 133, 4 (Winter 2014), pp. 689-709; נילי ואזנה, "ילידים או עולים – תפיסת המוצא של ישראל ושל עמים אחרים במקרא", משה בר-אשר, נילי ואזנה, עמנואל טוב ודלית רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 37–59.

13 משיניסט מציע שהפסוקים הללו עוסקים בירושלים בלבד (Machinist, שם, עמ' 13), וראו גם, דברים לב 10–14.

14 Sara Japhet, "Conquest and Settlement in Chronicles", *Journal of Biblical Literature* 98, 2 (January 1979), p. 214.

15 שם, עמ' 218.

16 Keith W. Whitlam, "Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land", *Journal for the Study of the Old Testament* 14, 44 (June 1989), pp. 34-35.

17 David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield: University of Sheffield, 1978, p. 98.

18 Whitlam, הערה 16 לעיל, עמ' 30.

ישראל משתיתים את תביעתם על הארץ כזרים אם יכלו לטעון לזכותם עליה כילידים?¹⁹ משיניסט הציע בכל זאת כמה יתרונות אידאולוגיים לדגם הזר:

קודם כול, [דגם הזר] ממחיש שישראל יכול לחיות מחוץ לארצו, כפי שהיה במצרים ובנדודי המדבר. כמו כן, ביצירת הבחנה חדה בין ישראל לבין יושבי הארץ האחרים [...] ישראל נכנס לארץ כקבוצה אתנית ותרבותית מובחנת, ולפיכך הוא לא נגועים בטומאת העמים היושבים בה.²⁰

לעומת עלילת הזהות המשתקפת ביחזקאל או בדברי הימים, שבה זהות ומקום תלויים זה בזה, המסורת הדומיננטית בספר בראשית מייצגת זהות נידת, שאינה קשורה למקום זה או אחר. ההפרדה בין מקום לזהות מאפשרת לישראל לעמוד איתן בתקופות של ניתוק מן הארץ ולהסתמך על מקורות אחרים בזיכרון הקולקטיבי לכינונה של זהות קבוצתית, תוך כדי הטלת הסטיגמה של טומאה על יושבי הארץ.

עוד יתרון לדגם של המוצא הזר נעוץ בכך שהוא מחזק את מוטיב בחירת האל.²¹ בעקבות אנתוני סמית, המציע שמיתוסים של הגירה כרוכים בהדרת עמים ילידיים מן הייעוד של קבוצתם האתנית, קנדי מדגישה ש"המסורת של מוצא זר מנסחת את הקשר בין הקבוצה האתנית לארצה כפונקציה של מתנה אלוהית, ובכך מחזקת את התחושה של הנבחרות האתנית של הקבוצה".²² כלומר, אף שדגם הזר מפחית את חשיבותה של בעלות על הקרקע כסממן של השתייכות, הוא מגביר את תחושת הנבחרות האתנית. עצם השוליות של הזר הופכת לסימן של נבחרות אלוהית, וסימן זה מצדיק את ניכוס הארץ בידי הזר מן היושבים בה.

מסעו של אברהם לנענן

על רקע הדברים הללו אבחנו להלן את התקבלותו של סיפור מסעו של אברהם מאור כשדים לנענן בספר היובלים ובאחד ממדרשי חז"ל. וזהו הסיפור המקראי (בראשית יא 27 – יב 7):

וְאַלֶּה תּוֹלְדֵי תְּרַח תְּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֵת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט. וַיִּמַּת הָרָן עַל פְּנֵי תְּרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדֹתוֹ בְּאֵיזֵר כְּשָׂדִים [...] וַיִּקַּח תְּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֵת שְׂרֵי כְּלָתוֹ אֲשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאֵיזֵר כְּשָׂדִים לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנַעַן וַיֵּבְאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם. וַיְהִי יָמֵי תְּרַח חָמֵשׁ עָשָׂר וּמֵאוֹת שָׁנָה וַיִּמַּת תְּרַח בְּחָרָן. וַיֵּאמֶר

J. Alberto Soggin, *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, London: SCM Press, 1984, p. 139

Machinist, הערה 7 לעיל, עמ' 49.

Kennedy, הערה 5 לעיל, עמ' 39.

שם, עמ' 94. וראו, Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 36-138

ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאַרְצֶךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ. וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאֶגְדְּלָהּ שְׁמֶךָ וְהָיָה בְּרַכְיָהּ [...] וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי ה' וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן חָמֶשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעֵים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מִחֶרֶן. וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו וְאֶת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת הַנְּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחֶרֶן וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן. וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שְׂכָם עַד אֵלוֹן מוֹרְהָ וְהַכְּנַעֲנִי אָז בְּאֶרֶץ. וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֶךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּכֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו.

הפסוקים הללו מעצבים את סיפור הייסוד על פי דגם הזר הבא ממרחקים. במסע שני שלבים: אחרי מותו המסתורי של הרן באור כשדים יצא תרח עם משפחתו לכנען, אך מסיבה לא ברורה עצר בחרן. שני האירועים הללו, היציאה והעצירה, אינם מנומקים בעלילה המקראית. בשלב מאוחר יותר אברם ממשיך לכנען לבדו, בצו האל "לך לך". כסיפור מסע־ייסוד הטקסט מאכזב למדי: בפסוק אחד בלבד (יב 5) נאמר לנו שאברהם יצא והגיע, ועל המסע עצמו איננו יודעים מאומה. לכאורה, גופו של המסע, מה שהתרחש בין תחילתו לבין סופו, אינו קיים.

הבעיות בקשר לפסוקים הללו רבות וידועות, ואזכיר רק מקצתן: מדוע אברהם הוא בחיר האל, ומדוע כנען נבחרה כיעדו? מדוע מלכתחילה החליט תרח לעזוב את אור כשדים לכנען, מה הקשר בין עזיבתו למות בנו, ואם כבר עזב ללכת "אֶרְצָה כְּנָעַן" מדוע ישב בחרן? כמו כן אפשר לשאול מהו התפקיד של הופעת הכנענים בפסוק 6 ("וְהַכְּנַעֲנִי אָז בְּאֶרֶץ"), הנראית תלושה בהקשרה.²³

כדי לעקוב אחר השינויים בהתקבלות הטקסט איעזר בהבחנה שבין פער לבין חלל, הידועה מתאוריות הקורא. פער נובע מחוסר ידיעה על העולם המיוצג – אם בנוגע לחוקיו או לאירועיו, אם בשל אי־הבנה של מניעי הדמויות ומאפייניהן – ומטרתו להפעיל את הקורא להשלים את החסר כדי ליצור עולם בדוי לכיד. החלל נוצר גם הוא מחוסר ייצוג בטקסט, אך אין לו כל התכוונות אומנותית. מכיוון שבלתי אפשרי ואף לא רצוי לתאר את כל פרטי העולם המיוצג, המספר מדלג על פרטים שאינם חשובים בעיניו.²⁴ קשה מאוד להפריד בין מימושיהם של שני המושגים הללו של היעדר. רק אחרי

23 ואכן חוקרי המקרא זיהו כאן מקורות שונים. מקור אחד (P) מתאר נסיעה בת שני שלבים: תרח מביא את המשפחה לחרן ואברם מביאה מחרן לארץ כנען, ואילו במקור אחר (J) קיים רק הצינוי "לך לך מֵאַרְצֶךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ". וראו: Gerhard von Rad, *Genesis*, London: SCM Press, 1972, p. 161; Richard E. Friedman, "Sacred History and Theology: The Redaction of Torah", Richard E. Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature*, Berkeley, CA: University of California Press, 1981, p. 29; Yair Zakovitz, "The Exodus from Ur of the Chaldeans: A Chapter in Literary Archaeology", Robert Chazan, William W. Hallo and Lawrence H. Schiffman (eds.), *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999, pp. 429-439. על הכנענים ראו את "סוד השנים־עשר" בפירושו המפורסם של אברהם אבן־עזרא לדברים א 2.

24 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985, pp. 186-229; Joshua Levinson, "Dialogical Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative", *Poetics Today* 25, 3 (September 2004), pp. 497-528

שהקורא מניח התכוונות כלשהי כלפי הטקסט אפשר לנסות ולהבחין בין מה שנעדר כדי לעורר עניין לבין מה שנעדר בשל חוסר עניין. במילים אחרות, עצם ההבחנה בין פער לבין חלל תלויה במהלך פרשני, ובמקרה שבו אנו דנים, נדמה שהפרט החשוב למספר המקראי הוא רק שאברהם מציית לצו האלוהי ומגיע ליעדו, ושהמסע עצמו הוא חלל נטול עניין לו ולקוראיו.²⁵

המקרא המשוכתב

אחד הדברים המעניינים לראות בתולדות התקבלות ופרשנותו של כל טקסט הוא השאלות החדשות שצצו עקב השתנות בתצורת הקריאה, שאז נוצרו ציפיות ושאלות חדשות; חללים הפכו להיות פערים ונוצר הצורך להשלים את החסר.²⁶ הדינמיקה הזאת היא העומדת בתשתיתו של כל שכתוב, ואף ששכתובם של טקסטים הוא תופעה תרבותית רחבת היקף, כשמדובר על שכתוב הטקסט המקראי בעת העתיקה חופש התמרון של המחבר מצומצם בהרבה; האירועים המקראיים הם מעין תסריט קאנוני שלא ניתן לשנותו.²⁷ לדוגמה, אם הסיפור המשוכתב נפתח בצו המוטל על אברהם, ללכת מארצו לכנען, עליו להסתיים בהגיע אברהם למחוז חפצו. בגלל האפשרות המוגבלת לשנות את הכתוב בטקסט הקאנוני, נדרש המשכתב להשחיל את דבריו בין השורות, ליצור סיפור מקדים (prequel), שישבץ את

25 התבנית הזאת חוזרת גם בסיפור העקדה (בראשית כב), שבו שלושת ימי ההליכה אינם מקבלים ייצוג סיפורי.

26 כך טוני בנט הגדיר "תצורת קריאה" (reading formation): "By reading formation I mean a set of discursive and inter-textual determinations which organise and animate the practice of reading, connecting texts and readers in specific relations to one another in constituting readers as reading subjects of particular types and texts as objects-to-be-read in particular ways. [...] Texts exist only as always-already organised or activated to be read in certain ways just as readers exist as always-already activated to read in certain ways: neither can be granted a virtual identity that is separable from the determinate ways in which they are gridded onto one another within different reading formations". Tony Bennet, "Texts in History: The Determinations of Reading and their Texts", Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 70-71 Jerome Bruner, "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry* 18, 1 (Autumn 1991), p. 11; David Herman, *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2002, pp. 86-104

הטקסט במסגרת נרטיבית חדשה המנמקת את אירועיו באופן שונה, או ליצור סיפור המשך (sequel), שיוביל אותו לסיום עלילתי אפשרי אחר.²⁸ הנרטיביות של שכתובים מן הסוג הזה נעוצה במתח שבין התסריט הקאנוני (הטקסט המקראי) לבין פריצתו – בהוספת אירועים המאיימים להסיט את העלילה המקראית ממסלולה, בהצבת מכשולים או בפיתוח אופציות עלילתיות חדשות.²⁹ מנקודת המבט הזו אפשר לומר שהאתגר שניצב לפני המשכתב הוא איך לספר את אותו הסיפור פעמיים. כעת, מכיוון שהסיפור חייב להתחיל בציווי "לְךָ לְךָ" ולהתקדם עד לרגע ההגעה לכנען, אבל אינו יכול לעשות זאת ישירות (כי זו תהיה קאנונית, ללא פריצתה), עומדות לפני המשכתב שתי אפשרויות חופפות: האחת, הוא יכול להפריע להתקדמות העלילה באמצעות הוספת מכשולים שונים בדרך, שיעכבו את התפתחות התסריט המקראי; והאפשרות האחרת היא להסיט את הסיפור המקראי ממסלולו ולאיים לספר סיפור חדש. בכל אופן, רגע הפריצה מניח את התשתית למתח, לסקרנות ולהפתעה – שלושת המרכיבים של סיפוריות, לפי מאיר שטרנברג.³⁰ כפי שנראה, עקב הפערים והחללים שבו, סיפור הגירתו של אברהם הוא כר פורה במיוחד לטכניקה הזאת. בלי לשנות את הכתוב בשלד המקראי עצמו אפשר לספר מה קרה לפני המסע, אחריו ואף במהלכו.

ספר היונלים

ספר היונלים, מן המאה השנייה לפנה"ס, משכתב את סיפור מסעו של אברהם, אך הוא אינו רק מוסיף אירועים או סוגר פערים, אלא הופך אותו לסיפור אחר לחלוטין. בהמשך אציע שמסעו של אברהם הופך כאן לסיפור ייסוד מסוג מסוים, ייסוד כיתתי. מכיוון שהטקסט עצמו ארוך אתמצת את עיקרו, אך לפני שנגיע לסיפור ההגירה עצמו חשוב

28 דברי דולזל על השכתוב הפוסט-מודרני הולמים גם לספרות עתיקה: "[The rewrite] confronts the canonical protoworld by constructing a new, alternative fictional world. [...] Expansion extends the scope of the protoworld, by filling its gaps, constructing a prehistory or posthistory, and so on. The protoworld and the successor world are complementary. The protoworld is put into a new co-text, and the established structure is thus shifted". Lubomir Doležel, *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1998, pp. 206-207.

29 נרטיביות זכתה בזמן האחרון לפירושים שונים. לסיכומי העמדות השונות, ראו: Gerald Prince, *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*, Berlin: Mouton, 1982, pp. 145-161; Marie-Laure Ryan, *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991, pp. 148-168; Philip J. M. Sturges, *Narrativity: Theory and Practice*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 5-27; Monika Fludernik, *Towards a "Natural" Narratology*, London: Routledge, 1996, pp. 323-330; Gerard Prince, "Revisiting Narrativity", Walter Grünzweig and Andreas Solbach (eds.), *Transcending Boundaries: Narratology in Context*, Tübingen: GNV, 1999, pp. 43-52; Meir Sternberg, "How Narrativity Makes a Difference", *Narrative* 9, 2 (May 2001), pp. 115-122.

30 Sternberg, שם, עמ' 117.

להצביע על היבט אחד בספר היובלים הדומה למה שראינו אצל אינאיס: לעומת הכתוב בסיפור המקראי, בספר היובלים אברהם אכן חוזר הביתה, שכן כאן, לפני סיפור המסע של אברהם נאמר כי אחרי המבול נוח חילק את הארצות בין בניו על פי הגורל, וארץ כנען נפלה בחלקו של שֵׁם (ח 12–17). נוח השביע את בניו “בחרם ארור כול איש ואיש אשר יחשוב לתפוש נחלה אשר לא יצאה בגורלו” (ט 14).³¹ לאחר מכן כנען, בנו של חם, שהיה בדרכו לרשת את נחלתו באפריקה, ראה “את ארץ הלבנון עד נחל מצרים כי יפה מאד. ולא הלך לארץ נחלתו, אל מערב הים. וישב בארץ הלבנון ממזרח וממערב לשפת הירדן ועל שפת הים” (י 29). כתוצאה מכך קילל אותו אביו:

אם תעשה כדבר הזה אתה ובניך תפלו בארץ ותקוללו בחרם, כי בחרם ישבתם ובחרם יפלו בניך ויכרתו לעולם [...] כי לשם ולבניו יצאה בגורלם [...] ולא שמע להם וישב בארץ לבנון מחמת עד מבוא מצרים, [...] על כן נקראה הארץ הזאת ארץ כנען (י 30–34).³²

גניבת הקרקעות של חם היא פתרון אלגנטי, המסביר לא רק מדוע הארץ המובטחת לאברהם מכונה “ארץ כנען”, אלא גם את הציווי המקראי להחרים את הכנענים (דברים ז 2), ומיניה וביה מיישב את בעיית הלגיטימיות של הזר הכובש. אברהם לא נשל את ארצם של בני כנען, אלא החזיר לעצמו את ירושתו. “השכתוב הזה הופך את רכישת הארץ בסיפורי האבות ל’חזרה’, ולא השתלטות עוינת על ארצם של אחרים.”³³ המספר בספר היובלים מיזג את הדגם המקראי של הזר הנבחר המגיע מרחוק עם דמות מייסדת כגון אינאיס, החוזר גם הוא לארץ אבותיו, והתוצאה הנרטיבית הפרדוקסלית היא הזר החוזר לארצו.

נשוב כעת לסיפור ההגירה. נאמר לנו שתושבי אור כשדים התדרדרו לעבודה זרה והחלו “לעשות פסל ומסכה ותועבה” (יא 4). באווירה הזאת הכיר אברם הצעיר “את תעות הארץ כי תעו הכול אחר הצלמים ואחר הטמאה”, והתרחק “ממושב אביו פן ישתחוה עמו לפסילים” (יא 16). כאן מופיע הסיפור המפורסם על אברם ששבר את פסלי אביו.³⁴ הוא מפציר בו לעזוב את דרכו הרעה: “מה ישועה ותהלה לנו מכול הפסילים אשר תעבוד ואשר תשתחוה לפניהם. כי אין בהם רוח, כי אלמים הם ומתעי לב הם. לא תעבדו להם” (יב 2–3), ולעבוד “לאלוהי השמים [...] העושה כול על הארץ והכול נברא בדברו, וכולם חיים לפניו” (יב 4). אך תרח חושש לחייו, ואף שהוא יודע את האמת הוא משיב: ‘אני יודע בני. מה אעשה לעם אשר צוני לשרת לפניהם? אם אדבר אליהם אמת יהרגוני

31 על פי תרגומה של כנה רומן (כאן ובהמשך), ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירושו, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע”ה, עמ’ 251.

32 ראו, דבורה דימנט, “ירושת הארץ על פי תפיסתה של עדת מגילות קומראן”, מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה ח-ט (תש”ע), עמ’ 113–133.

33 Betsey Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Postbiblical Jewish Literature*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994, p. 26

34 הסיפור מופיע גם אצל חז”ל בבראשית רבה לח, יג (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ’ 316).

כי הולכת נפשם אחריהם לעבדם ולהללם. החרש בני פן יהרגוך" (יב 6-7). אברם פונה גם אל שני אחיו, אך אלו דוחים אותו בכעס (יב 8), ובעקבות זאת הוא מתגנב בלילה אל המקדש ושורף את בית הפסלים. כאשר הרן ממחר להצילם הוא נלכד בלהבות: "ותאכל אותו האש וישרף באש וימות באור כשדים לפני תרח אביו" (יב 14).

כל הסיפור המקדים הזה (prequel) אינו מופיע בטקסט המקראי. על רקע המעשים הללו נאמר שתרח יצא "מאור כשדים הוא ובניו לבוא אל ארץ הלבנון ואל ארץ כנען ויגור בחרן. ויגור אברם עם אביו בחרן שני שבועי שנים" (יב 15).³⁵ אף שהדבר לא נאמר מפורשות, רצף האירועים וההיגיון הנרטיבי מייצרים הנמקה חדשה לא רק למותו המסתורי של הרן באור (=אש) כשדים, אלא גם לעזיבה החפוזה של המשפחה מן העיר. משפחתו של אברהם אינה עוזבת את אור ללא סיבה, אלא היא בורחת, עקב הרדיפה הדתית שתרח חשש מפניה ("אם אדבר אליהם אמת יהרגוני", יב 7). המסורת הזאת מופיעה בצורה דומה מאד גם בספר יהודית, המתוארך גם הוא לתקופת החשמונאים:

הָעַם הַזֶּה הֵם יְלִידֵי כְשָׁדִים. וַיִּגְוְרוּ בְתַחֲלָה בְּאֶרֶם נְהָרִים, כִּי לֹא אָבוּ לְלַכֵּת אַחֲרֵי אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם, אֲשֶׁר הָיוּ בְּאֹר כְּשָׁדִים. וַיִּצְאוּ מִדֶּרֶךְ אֲבוֹתָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יָדְעוּ, וַיִּגְרְשׁוּם מִלְּפָנֵי אֱלֹהֵיהֶם וַיָּנוּסוּ אֶל אֶרֶם נְהָרִים וַיִּגְוְרוּ שָׁם יָמִים רַבִּים. וַיֵּאמֶר לָהֶם אֱלֹהֵיהֶם לְצַאת מֵאֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם וּלְלַכֵּת אֶרְצָה כְּנַעַן (ה' 6-9).³⁶

אפשר לראות בנקל שעל בסיס הסיפור המקראי, השלדי מאוד, לא רק שהתווספו אירועים רבים, אלא הסיפור הפך לראשונה לסיפור מסע של ממש. שיבוץ הציווי "לָךְ לָךְ" בהקשר נרטיבי חדש מעניק משמעות אחרת לאירועיו; הוא סוגר את הפער (שהיה חלל בסיפור המקראי) הקשור לחייו של אברם טרם קריאת האל אליו, ובכך מצדיק את בחירתו וארץ ייעודו.

בהמשך מסופר על אברהם היושב בערב ראש השנה בחרן ומתלבט: "האשוב לאור כשדים אשר יחלו פני לשוב אליהם או אגור כאן, במקום הזה?" (ספר היובלים יב 21). ההתלבטות הזאת, כמובן, חדשה לגמרי, ומייצרת אופציה עלילתית חדשה המאיימת להסיט את העלילה המקראית ממסלולה. כאן בדיוק נוצרה הנרטיביות של קאנוניות

35 על היחס בין השהייה בחרן וירושתו של אברהם ראו, ורמן, הערה 31 לעיל, עמ' 270.
36 יהושע מ' גרינק, ספר יהודית: תחזורת הנוסח המקורי בלווית מבוא פירושים ומפות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1986, עמ' 110-112. יוספוס אמר שתרח שנה את ארץ כשדים "מתוך אבלו על הרן", אך מאוחר יותר ציין ש"גורש על-ידי קרוביו מארם נהרים" (קדמוניות היהודים, א, מיוונת: אברהם שליט, ת"א: ביאליק, 1976, עמ' 17, ש' 152, עמ' 30, ש' 281). ורמן בדעה כי העימות הדתי הוא רק "סיבה עקיפה" לעזיבת אור כשדים, כי שריפת בית האלילים רק הופכת את תרח למובטל, וכי הסיבה העיקרית היא רצונו של תרח להגיע לנחלתו (ורמן, הערה 31 לעיל, עמ' 275). לעומת זאת, ראו: עתר לבנה, "כמה שנים ישב אברהם בחרן? מסורות על אבי האומה בחיבורים מקומראן", מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה ח-ט (תש"ע), עמ' 197, "Abraham; Counterpart to Jubilees 11-12 and its Implications", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 9, 2 (1978), pp. 135-152.

ופריצה: אם תתמש אחת האפשרויות הללו, חזרה לאור כשדים או הישארות בחרן, אברהם לא יגיע כלל לארץ כנען. ובצומת העלילתי הזה הסיפור המשוכתב חוזר ומשתלב בעלילה המקראית, והאל מתגלה לאברהם ומציע לו דרך שלישית. הוא מצווה עליו שלא יחזור לאור וגם שלא יישאר בחרן, אלא שִׁילַךְ – ”לָךְ לָךְ מֵאַרְצָךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ” (בראשית יב 22) – אל ארץ כנען.

הצו האלוהי, שבסיפור המקראי לא היה מנומק, מתפרש בספר היובלים כתגובת האל להתלבטותו של אברהם. יתר על כן, כפי שהסביר יעקב קוגל, בשכתוב הזה המחבר פותר אחת מן הסתירות שבטקסט המקראי. מצד אחד, האל מצווה על אברהם בחרן לעזוב את מולדתו (בראשית יב 1), אך הוא כבר עזב את אור כשדים עם אביו כפי שסופר בפרק הקודם (בראשית יא 31). היה הרבה יותר סביר לו הופנו המילים הללו לאברהם בעודו באור מולדתו, ולא בחרן. כעת הפסוק מתפרש כך: ”לָךְ לָךְ מֵאַרְצָךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ” – כלומר, אל תחזור לאור – ”וּמִבֵּית אָבִיךָ” – כאן בחרן, ולך – ”אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ”.³⁷

שלוש דמויות, שלוש תחנות ושלוש זהויות

הסיפור המקראי עובר כאן תמורה רבת משמעות. כאמור, הטקסט המקראי מספר על מסע דר־שלבי, מאור כשדים לחרן ואז הלאה לכנען, כשרק השלב השני מנומק בצו האלוהי ”לָךְ לָךְ”. איננו יודעים מדוע המשפחה עזבה את אור לכנען או מדוע נעצרה בחרן, ולא מדוע אברהם נטש שם את אביו בעודו בחיים והמשיך לבדו לכנען.³⁸ בבחינת השאלות הללו לאור הסיפור המשוכתב בספר היובלים, אפשר לראות סיפור מסע חדש, הסוגר חלק גדול מן הפערים הללו. משפחתו של אברהם ברח מהאור על רקע רדיפה דתית, ויצאה לארץ כנען כדי לגור בנחלתם, נחלת בני שֵׁם, כפי שנקבע עוד בימי נח. המחבר של ספר היובלים השלים את החסר בעלילה המקראית, ויצר הנמקה מחודשת לעזיבת אור כשדים (מרד ורדיפה דתית שאברם סבל מהן בשל דבקותו באמונתו), וליציאתו מבית אביו בחרן לארץ כנען. אך מהו התפקיד הסיפורי או האידיאולוגי של תחנת הביניים בחרן ושל יציאתו של אברם משם לבדו?³⁹

אני מציע שהסיפור החדש מתמקד בשלוש דמויות ובשלושה מקומות, ושהוא יוצר שלוש זהויות תרבותיות שונות. באור כשדים אפשר לראות שהבן הצעיר הרן מרגיש בבית (”ויגד דבר זה לשני אחיו ויכעסו עליו”, ספר היובלים יב 8). הוא אף מנסה להציל

James L. Kugel, *A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation*, Leiden: Brill, 2012, p. 91. וייתכן כי יש כאן דרשה סמויה על כפל הלשון ”לָךְ לָךְ”, כדעתו של ר' יהודה: ”לך לך שני פעמים, אחד מארם נהרים ואחד מארם נחור”. בראשית רבה לט 8 (מהדורת תיאודור־אלבק עמ' 369).

38 ראו, James L. Kugel, “Leave the Dead to Bury Their Own Dead”, *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, pp. 43-48.

39 כזכור, פסוק זה עומד בנקודת התפר בין המקורות.

את בית הפסלים הבווער, ועל חטאו הזה מת באור (=אש) כשדים.⁴⁰ מותו אינו אירוע שולי או בלתי מנומק, כפי שהוא במקרא, אלא עונש ראוי לחטאו. אברהם הוא הבן המורד שהכיר בבוראו, הוא מתרחק "ממושב אביו פן ישתחוה עמו לפסילים" (יא 16) ומנסה להניע את אביו מדרכו ("מה ישועה ותהלה לנו מכול הפסילים אשר תעבוד [...]) לא תעבדו להם", יב 2-3). ובתווך עומד האב תרח, המבקש רק לשרוד ולא לעורר את רוגזם של אדוניו ("מה אעשה לעם אשר צוני לשרת לפניהם? אם אדבר אליהם אמת יהרגוני [...]) החרש בני פן יהרגוך", יב 6-7). ושלוש הדמויות הללו מקבילות לשלוש התחנות במסעו של אברם: אור כשדים, חרן וכנען. אם כן, הרן נטמע בתרבות המקומית באור, לכן הוא חייב למות בעיר החוטאת, עיר של עבודה זרה; ותרח פוסח על סעיפי הזהות, ולכן נעזב בחרן – מקום הביניים שבין אור לבין כנען. רק אברהם לבדו ראוי להשלים את המסע המייסד לארץ המובטחת ולקבל את ירושתו.

כבר ראינו שהמחבר של ספר היובלים עיצב את דמותו של אברהם כעין אינאיס, אדם בעל מוצא כפול החוזר לארצו כזר. בהקשר הזה מעניין לציין שבמחקרה על סיפורי ייסוד ביוון העתיקה ציינה קרול דוגרטי כי הדגם הסיפורי הנפוץ פותח ברגע של משבר אזרחי (civic crisis) המאיים על יציבות העיר או בעימות בתוך המשפחה, ובנבואה או אורקל המבשרים על יציאה לארץ חדשה:

עלילת הייסוד של הקולוניה פותחת ברגע של משבר – בצורת, מגפה, או מתיחות אזרחית המאיימת על ביטחון העיר או על יציבותה. לחלופין, טראומה אישית כמו עקרות או עימות משפחתי יכולים להיות המניע ליציאה. בכל אופן, העיר או היחיד שרויים במצוקה ונועצים באורקל הדלפי, ובדרך כלל האל אפולו מציע יציאה לארץ חדשה כפתרון.⁴¹

כמעט כל המוטיבים הלא־מקראיים שבסיפור המקדים של ספר היובלים נמצאים כאן. דוגרטי אף מציינת שמשברים דתיים הם מן הגורמים הנפוצים ה"מכריחים את המייסד לעזוב את ביתו בחיפוש אחרי מולדת חדשה". זאת ועוד, כפי שהצו האלוהי מגיע אל אברהם בעודו בחרן, מקום הביניים שבין אור כשדים לבין כנען, גם בסיפורי הייסוד היווניים ציווי האלים מגיע לגיבור "בין עיר האם לבין העולם החדש, וממוקם כתפנית בעלילת הקולוניזציה, המתווכת בין המשבר המחולל את היציאה לייסודה של המולדת החדשה".⁴²

40 ראו גם, Menahem Kister, "Observations on Aspects of Exegesis, Tradition, and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and Other Jewish Writings", John C. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1994, p. 6

41 Carol Dougherty, *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 31

42 שם, עמ' 45.

החללים שלא היו ראויים לאזכור בסיפור המקראי הפכו בשכתובו בספר היובלים לסיפור מסע על רקע רדיפה דתית, היפרדות והיבדלות שבסופן האב המייסד מקבל את ירושתו. אברהם המאמין, המרחיק את עצמו מכל סיג של אמונה פסולה, חייב לנסוע להתנתק לא רק ממולדתו החוטאת אור כשדים, אלא אף מבית אביו בחרן. זהותו נקבעת באמצעות היפרדות ושונות, מן העמים וממשפחתו. אם כן, שלוש תחנותיו של אברהם ושלוש הדמויות בסיפור משקפות שלוש זהויות דתיות ותרבותיות שונות.

למרות הקשיים הידועים בניסיון לחבר טקסט עם קונטקסט, אין זה קשה לראות ששלוש הזהויות מציגות אופציות תרבותיות אמיתיות בארץ ישראל החשמונאית במאה השנייה לפנה"ס. לדוגמה, חוקרים רבים הצביעו על כך שאחד המוטיבים המרכזיים בספר היובלים הוא הסכנות שבהיטמעות. כך, לדוגמה, ערש־דווי אברהם מצווה על יעקב:

ואתה בני יעקב זכור דברי ושמור מצות אברהם אביך. הבדל מהגויים ואל תאכל עמם ואל תעש כמעשיהם ואל תחבור עמם כי מעשיהם טמאה וכול דרכיהם תועבה ושקוף ותבל. [...] ואתה בני יעקב אל עליון יעזורך ואלוהי השמים יברכך והסירך מכל טמאתם ומכל תעותם. השמר בני יעקב פן תקח אשה מכול זרע בנות כנען כי כול זרעו יאבד מן הארץ (ספר היובלים כב 16-20).

ייחודה של ברית אברהם בחובת ההיבדלות. לאחרונה אף טען יאיר פורסטנברג כי לעומת האיסור לשאת אישה מבנות כנען, המעוגן בחוק המקראי, החלק הראשון בדברי אברהם מציג "תחום חדש של איסורים כלפי כל הגויים. חובת ההיבדלות מתבטאת באיסור אכילה יחד עם הגויים, חיקוי מעשיהם והתרועעות אתם. האיסורים חדשים אך הם מושתתים על התפיסה הקדומה ולפיה חטאים מטמאים"⁴³. זאת ועוד, ונדרקם הדגיש כי הבידול מן האומות הוא חלק מן התוכנית הקוסמית שהחלה בבריאת העולם, וכי לשון דומה כבר מופיעה בראשית הספר, בהכרזת האל כי הוא מבדיל לו עם מבין העמים ומקדשו לעצמו.⁴⁴

על פי אהרן שמש, כל האידאולוגיה של קומראן מושתתת על עיקרון זה: "אם יש מושג אחד המאפיין את הכת מקומראן הוא ללא ספק תפיסת העולם הבדלנית, שעיצבה את אורח חייהם יותר מכל דבר אחר"⁴⁵. לא בכדי אנו מוצאים אפוא את אותה תאולוגיה

43 יאיר פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 219.

44 James C. VanderKam, *Jubilees 2: A Commentary on the Book of Jubilees Chapters 22–50*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2018, pp. 661, 57-60

45 Aharon Shemesh, "The Origins of the Laws of Separatism: Qumran Literature and Rabbinic Halacha", *Revue de Qumran* 18, 2 (December 1997), p. 224
Charlotte Hempel, "The Place of the Book of Jubilees at Qumran and Beyond", Timothy Lim, A. Graeme Auld, Larry W. Hurtado, and Alison Jack (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, London: T & T Clark, 2000, pp. 187-198

של היבדלות ב"סרך היחד" של קומראן, אך כאן היא מיושמת לא רק על הגויים, בשל "טמאתם ותעותם", אלא גם על המועמדים לחברות בקהילה:

בהכון אלה ביסוד היחד שנתים בתמים דרך יבדלו לקדש בתוך עצת אנשי היחד [...] ובהיות אלה בישראל יבדלו ממושב אנשי העול ללכת המדבר לפנות שמה את דרך האמת כאשר כתוב במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסלה לאלוהינו.⁴⁶

את "אותם ביטויי היבדלות מנוכרי בגלל אורח חייו החוטא" אנו רואים שאנשי העדה "העתיקו" גם ליהודי הזר.⁴⁷ פורסטנברג הראה שכתבי קומראן מרבים להעתיק את חוקי המקרא על טומאה והיבדלות וליישם על יהודים שאינם נמנים עם חברי הכת. הוא מוצא הדים לתפיסה הזאת באופן שבו תיאר יוספוס את יחסי האיסיים למועמדים לקבלה בכת: "בהתאם לזמן אימונם הם מתחלקים לארבע קבוצות, וכל כך פחותים הם הצעירים מן המבוגרים עד שאם במקרה נגעו בהם הם התרחצו, כאילו התערבו בנוכרי".⁴⁸ אף שהדברים נאמרים על הדירוג הפנימי של הכת, משתמע מהם כי "גם מי שעמד לחלוטין מחוץ כת היה מטמא במגע כאילו התערבו בנוכרי".⁴⁹ מדברי יוספוס נראה שאנשי קומראן העתיקו את תפיסתם כלפי טומאת הגויים לשאר היהודים שלא נמנו עם אנשי הכת, ולפיכך נקטו גם כלפיהם היבדלות כיתתית. "כאשר בני הכת באו לעצב את דרכי ההרחקה ממי שמחוץ לכת [היהודים]", על פי תיאורו של פורסטנברג, הם עשו זאת בתבנית טומאתו של הנוכרי, הזר האולטימטיבי. הנוכרי והמועמד החדש שזה מקרוב בא דומים מבחינה אחת יסודית: עצם זרותם, אם מעט ואם הרבה, מטמאת.⁵⁰

אני מבקש להוסיף על דברי החוקרים הללו ולהציע שגם עיצוב סיפור המסע של אברהם בספר היובלים משוכתב על פי אותה "תאולוגיה של היבדלות", כדי להפוך אותו לסיפור ייסוד כיתתי. אם את הסיפור המקראי אפשר לראות כסיפור ייסוד רק בקושי, הרי הוא נהפך לזה באופן מובהק בטקסטים מספרות בית שני. וכמו אברהם, שכונן את זהותו בתהליך של היפרדות והיטהרות – היפרדות ממשפחתו המטמיעה והיטהרות מעולם של עבודה זרה – גם פורשי הכת קבעו את זהותם הבדלנית לא רק ביחס לגויים אלא גם ביחס לשאר היהודים בארץ.

אברהם אינו הזר שבא ממרחקים, כפי שמשמע מן הטקסט המקראי, אלא הוא חוזר לביתו ולארצו, לארץ שהובטחה לו בגורל כבר בימי נח. אך לפני שיוכל לעשות זאת הוא חייב, כמו המצטרפים לכת בקומראן, לעבור תהליך של היטהרות והיפרדות, כדי לבדל את עצמו "ממושב אנשי העול". התוצאה הנרטיבית היא שאברהם אומנם

46 IQS VIII: 10-14, *DJD XXVI*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 144. על פי שחזורו של אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, כרך א, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש"ע, עמ' 225.

47 פורסטנברג, הערה 43 לעיל, עמ' 221.

48 יוספוס, כמצוטט שם, עמ' 217.

49 שם, עמ' 218.

50 שם, שם.

חוזר לארץ שהובטחה לו אך גם נשאר זר בארצו ונבדל מכל סביבתו; הוא נשאר גם מקומי וגם זר בעת ובעונה אחת. כשם שהסיפור המקראי נתן בידי שבי ציון "לגיטימציה לתביעתם לחזור ולרשת את הארץ המאוכלסת באלו שלא גלו"⁵¹, הכת שפרשה מן העם והלכה למדבר להיות "ישראל האמיתי" משכתבת את סיפורו של העברי הראשון בצלמה ובדמותה, כמי שמייצר את זהותו באמצעות היבדלות מסביבתו ומבני עמו. אברהם המגיע לארץ כנען אחרי היפרדותו הכפולה הוא ההשתקפות הספרותית של אנשי הכת שפרשו למדבר.

המדרש

עם החללים והפערים שבפסוקים הללו מתמודדים מדרשים רבים בספרות חז"ל, כל אחד מטעמו ומכיוונו. המדרש שנראה עכשיו מייצג את אברהם הנוסע ואת מסעו בצורה אחרת לחלוטין מכפי שהם מיוצגים בספרות בית שני.

אמר ר' לוי, בשעה שהיה אבינו אברהם מהלך בארם נהרים ובארם נחור רואה אותן אוכלים ושותים ופוחזים, אמר הלוויי לא יהא חלקי בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה שלצור ראה אותן עסוקים לנכש בשעת הנכוש ולעדר בשעת העידור, אמר הלוויי יהא חלקי בארץ הזאת, א"ל הקב"ה לְוִיֶּזֶךְ אֶתְּךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת (בראשית יב 7).⁵²

מדרשו של ר' לוי, אמורא ארץ-ישראלית מן הדור השלישי, הוא דוגמה מופתית לכך שמה שהיה חסר עניין למספר המקראי – מאורעות מסעו של אברהם מחרן לכנען – הופך לעיקר הסיפור. כפי שראינו, בסיפור המקראי אברהם מקבל את הצו ללכת והולך, ואין כל ייצוג: לא של העולם החיצוני שהוא מתהלך בו ולא של עולמו הפנימי בעת ההליכה. המספר המקראי מעוניין להציג את אברהם כציתתן לצו האלוהי, ולפיכך חשוב לו לציין רק את רצף הציווי וביצועו. כל מה שיכול להיות באמצע הוא חלל חסר עניין מבחינתו. הסיפור הדרשני מורכב משני חלקים מקבילים, שבכל אחד אותן הפעולות: הליכה, ראייה ותגובה. בשני החלקים המספר מציב את אברהם כדמות ממקדת, ונמעני הטקסט חווים באמצעותו את העולם המיוצג. התבנית הזאת מדגישה את השוני המרכזי בין הטקסט החז"לי לבין קודמיו: המוקד הסיפורי כאן נעוץ בתגובתו הסובייקטיבית של אברהם למראה עיניו במרוצת מסעו. אני לא מכיר כל טקסט קדום יותר המתאר את התרשמויותיו ותגובותיו של אברהם במסע. תצורת הקריאה של המדרש עונה על צורך שחסר בטקסט המקראי, ובכך הופכת את החלל לפער: הצורך לחשוף את עולמו הפנימי

51 Whitelam, הערה 16 לעיל, עמ' 30.

52 בראשית דבא לט, ח (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 371), לפי כ"י ותיקן 30.

של אברהם.⁵³ חשוב לשים לב גם לכך שלעומת ספר היובלים, המנמק מחדש את שתי יציאותיו של אברהם – כבריחה מרדיפה דתית באור כשדים וכתגובה לצו אלוהי בחרן – המדרש מוחק את ההבדל ביניהן ("מהלך בארם נהרים ובארם נחור"), ומתמקד במסע ובסופו. כלומר, ספר היובלים מתמקד ביציאתו של אברהם, ואילו המדרש מתמקד ברגע הגעתו ליעד.

ההתמקדות הזאת משנה את משמעות הניסיון של "לך לך". עלינו לזכור שבסיפור המקראי הנדון קיים פער כפול: בסיפור ובסיפר. מצד אחד, אף שיעדו הסופי של אברהם ידוע לקורא, לאברהם עצמו היעד אינו מוגדר, הוא יוצא "לְאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָה" (בראשית יב 1) ונע ונד במתח מתמיד; איזו ארץ מובטחת לו? אברהם הולך "פְּאֶשֶׁר דָּבַר אֱלֹהֵי ה'", הולך ומחכה ואינו יודע לא מתי יאמר לו האל לעצור ולא היכן. מצד שני, עליונות הקורא על הדמות ממותנת בכך שהקורא אינו יודע מדוע האל בחר באברהם לתת לו את כנען. הדרשן מנצל את המתחים והפערים הללו כדי לשנות את משמעות ניסיונו של אברהם. הוא נוסע בלי לדעת לאן ובוחן את התנהגות היושבים בכל אתר ואתר בציפייה דרוכה, ובה בעת הקורא בוחן את תגובותיו ואת בחירותיו. שני הפערים הללו, בסיפור ובסיפר, נסגרים יחדיו בחזרתו של הסיפור הדרשני לעלילה המקראית, בצטטו את פסוק 7, "לְזַרְעָה אֲתֵן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת": האל מעניק עכשיו את הארץ שאברהם בחר בה, מפני שאב האומה יודע במה לבחור.

המבט והנוסע

כאמור, לשני חלקי הסיפור משותף תיאור פעולות הראייה של אברהם. בארם נהרים הוא רואה את המקומיים אוכלים, שותים ופוחזים, ובסולמה של צור הוא רואה אותם עוסקים בניכוש ובעידור. הראייה הכפולה של אברהם ממוסגרת בסיפור בראייה אלוהית: אברהם יוצא "אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָה" (יב 1), ובסוף, כשהוא מגיע, נאמר "וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעָה אֲתֵן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו" (יב 7). הראייה אינה רק מילה מנחה המבנה את חלקי הסיפור, אלא היא מרכיב חיוני בטקסט כסיפור מסע. אנשים נוסעים מסיבות רבות ומגוונות, אך כל נסיעה כרוכה ביחסי ראות; לראות ולהיראות. הראייה הזאת אינה התרשמות ניטרלית של חוויות, מפני שהדברים שבוחרים לראות והאופן שבו רואים אותם תלויים בדעותיו של הצופה לא פחות מאשר במעשיו של הנצפה. לפיכך, תמיד חשוב לשאול מי מסתכל ועל מה, ובאיזה אופן יחסי המבט משולבים בסוגים אחרים של שיח תרבותי.⁵⁴

53 על המרכזיות של העניין הזה במדרש ראו, יהושע לוינסון, "מפואטיקה לפרקסיס: אנתרופולוגיה ספרותית ותפיסת הסובייקט בספרות חז"ל", הגר סלמון ואביגדור שנאן (עורכים), מִן־קָמִים: תרבות, ספרות, פולקלור לגלית חזן-רוקם, כרך א, ירושלים: מאגנס, תשע"ג, עמ' 63-86.
 54 E. Ann Kaplan, *Looking for the Other: Feminism, Film, and the Imperial Gaze*, New York, NY: Routledge, 1997, p. 5

ואכן, מאז מאמרה המכונן של מולווי על ”המבט הגברי” הוקדשו מחקרים רבים לכוחו של מבט הנוסע או הנוסעת, שלפיו הם מפרשים את האירועים, את הנופים ואת האישים המתוארים.⁵⁵ המחקר הציע סוגים שונים של ”מבטים”: הגברי, התיירותי, האתנוגרפי, הקולוניאלי ועוד, ונשאלת השאלה באיזה סוג של מבט מסתכל אברהם על מי שהוא פוגש במסעותיו. לכאורה, יש כאן משהו מן המבט הקולוניאלי, של הכובש המסתכל כדי לשלוט, או מן המבט האתנוגרפי, הבוחן ומקטלג את חוויותיו מעמדה אובייקטיבית. בדומה למבט הגברי, שני המבטים הללו מעניקים עליונות למסתכל ומסמנים את הנצפה כאובייקט של שונות.⁵⁶ אך אברהם כאן רואה גם שונות (בארם נהרים) וגם דומות (בכנען). במבטו נעדרת עליונות המבט האתנוגרפי או האימפריאלי, הוא בוחן ומעריך את התנהגות התושבים השונים הנקרים בדרכו לא במטרה לנשלם ולכובשם, וגם לא במטרה לסווגם או לנתחם.

מבט המהגר

את מבטו של אברהם כפי שתואר לעיל אני מציע לכנות ”מבט המהגר”. אין כוונתי בכך למבט הרשויות המפקחות על המהגר הזר, פורע הגבולות,⁵⁷ אלא למבט המהגר עצמו, המביט בעולם חדש ברגשות מעורבים של חרדה ותקווה. בדומה למבט הקולוניאלי, המהגר סורק את הארץ החדשה ואת יושביה, אך לא מעמדה של עליונות ולא כדי לשלוט בה. חששו הגדול הוא להיות מושפע מהם, ולא להפך. מבט המהגר אינו קובע את עצמו כמרכז, אלא הוא יוצא מן השוליים, מעמדת נחיתות, כזר המבקש להיכנס בשערי הארץ ובוחן אם השכנים החדשים יקבלו אותו ואם יוכל להשתלב בהם. ואף שאין זה המבט הקולוניאלי הקלאסי (ובל נשכח שמדובר בטקסט עתיק), יש כמה אלמנטים שהוא חולק עימו: אברהם אכן מוצב במוקד, הוא צופה ואינו נצפה, אין כל הדדיות במשטר החזותי, ומבטו אינו ניטרלי – עצם ראייתו טעון במישור ערכי ושיפוטי.

55 Laura Mulvey, “Visual Pleasure and Narrative: ראו גם: *Screen* 16, 3 (Autumn 1975), pp. 6-18; Tamara L. Hunt, “Introduction”, Tamara L. Hunt and Micheline R. Lessard (eds.), *Women and the Colonial Gaze*, New York, NY: New York University Press, 2002, p. 148; Simon Ryan, *The Cartographic Eye: How Explorers Saw Australia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; George Yancy, “Colonial Gazing: The Production of the Body as ‘Other’”, *Western Journal of Black Studies* 32, 1 (March 2008), pp. 1-15; John Urry, *The Tourist Gaze*, London: Sage Publications, 2002; Edward Snow, “Theorizing the Male Gaze: Some Problems”, *Representations* 25 (Winter 1989), pp. 30-41

56 Corinn Columpar, “The Gaze as Theoretical Touchstone: The Intersection of Film Studies Feminist Theory, and Postcolonial Theory”, *Women’s Studies Quarterly* 30, 1-2 (Spring-Summer 2002), p. 40

57 עדנה לומסקי-פדר, תמר רפפורט ולידיה גינזבורג, ”מבוא”, עדנה לומסקי-פדר, תמר רפפורט ולידיה גינזבורג (עורכות), נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג, ירושלים: מכון ון ליר, 2010, עמ’ 11-39.

בחלק הראשון של הסיפור, כשאברהם רואה את המקומיים אוכלים, שותים ופוחזים, הוא מבין שדרכם אינה דרכו ומביע את משאלתו שהאל לא יצווה עליו לשבת עימם. רצף שלוש הפעולות המוזכרות מוכר כביטוי להתנהגות הנלווה של אומות העולם, ה"אוכלים ושותים ופוחזים ונכנסים לבתי תיאטריאות ולבתי קרקסאות ומכעיסין אותך בדבריהם ובמעשיהם".⁵⁸ הזכרנו לעיל שהנרטיביות של הסיפור הדרשני מבוססת על מתח בין קאנוניות לפרצה. ברגע זה של הסיפור אברהם עלול היה להגיב בחיוב למראה עיניו, והקורא היה יודע שאין זה יעדו הראוי. כאן המתח והפער בין ידיעותיו של הקורא לאי-ידיעתה של הדמות מתרחבים, ובחירתו הנכונה של אברהם סוגרת אותם, ולו זמנית.

בחלקו השני של הסיפור אברהם מגיע לסולמה של צור ורואה מראה מסוג אחר. הוא צופה מרכס ההרים המשקיף על ארץ כנען ורואה שאנשיה עובדים ואינם מתבטלים, ואף עוסקים בעבודה טרדנית וקשה, כהכנה לקציר. לכאורה, הפער בין הקורא לדמות מתרחב לטובת הקורא, היודע שאברהם הגיע למחוז חפצו, אך עדיין אין הוא יודע איך יגיב אברהם למראה עיניו. רק כשהוא מתבונן במעשי התושבים לאורך זמן ורואה שהם לא רק מנכשים בזמן הנכון אלא גם מעדרים הוא מביע את משאלתו "הלויי יהא חלקי בארץ הזאת".⁵⁹ המיקוד הפנימי והכפפת סדר הייצוג של האירועים למסגרת תודעתית מאפשרים לקורא לחוות את העולם המיוצג בטקסט באמצעות עולמו הפנימי של אברהם. המשאלה הזאת מלמדת על גישתם הפסיבית והמוטעית של אברהם ושל הקורא יחדיו, את ההבנה שחלקו וגורלו של אברהם אינם תלויים בו, אלא בנתינה האלוהית. אברהם נוסע, מתרשם וממתין, וכפי שקיווה שהאל לא יאמר לו להתיישב בארם, כך הוא מקווה לקבל את ארץ כנען. הסיפור המקדים הזה של המדרש חוזר ומשתלב בעלילה המקראית בפסוק החותם אותו: "וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעָךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (יב 7). כאן שב מוטיב הראייה, וזו אכן הפעם הראשונה שהמקרא מספר כי האל נראה לאברהם.⁶⁰ אך אף שהפסוק מצוטט כלשונו, משמעותו כאן שונה. לאורך כל מסעו אברהם ממתין בצפייה דרוכה כדי לדעת איזו ארץ יעניק לו האל. מדברי האל בפסוק החותם את הסיפור מתברר גם לקורא וגם לדמות שהארץ המובטחת תלויה בבחירתו שלו. הפסוק מובן כעת כתגובה למשאלתו של אברהם. כמו שראינו בספר היובלים, ששם ציווי היציאה "לְךָ לְךָ" נאמר בתגובה להתלבטותו של אברהם, כאן מופיעה אותה הטכניקה – אך בקשר ליעדו ולסוף מסעו. אברהם הוא שבחר בארץ כנען, ומשום כך אמר לו האל: "לְזַרְעָךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת". המסגור הנרטיבי החדש של הפסוק משנה את משמעות הניסיון של

58 פסיקתא דרב כהנא כח, א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 422).

59 סדר העבודה של החקלאי נשומר במקורות, ככתוב במכילתא דרבי ישמעאל: "מדת בשר ודם עושה פועל אצל בעל הבית חורש עמו זורע עמו ומנכש עמו ומעדר עמו" (בשלח ה [עמ' 143]). לכל העניין ראו, יהודה פליקס, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: הלכה ומעשה בעבודות יסוד חקלאיות, תל אביב: מאגנס, תשכ"ג, עמ' 43, וראו גם את התיאור השלילי בספרא בחוקותי, ה: "ותם לריק כחכם (ויקרא כו 20), הרי אדם שלא עמל ולא חרש ולא ניכש", וכן את תוספתא, מעשרות ב, יג; תלמוד ירושלמי, יבמות פ"ב, ה"א; שקלים פ"ד, ה"ד; פסיקתא דרב כהנא ח (מהדורת מנדלבוים, עמ' 137).

60 ראו את פירושו של הרמב"ן על האתר, Gordon J. Wenham, *World Biblical Commentary: Genesis 1–15*, Waco, TX: Word Books, 1987, p. 279.

אברהם. לעומת הסיפור המקראי, ואף בשונה משכתובו בספרות בית שני, שיא הניסיון כאן אינו בעזיבתו של אברהם את מולדתו או בפְרֻדְתוּ מבית אביו, אלא בבחירתו הנכונה בארץ המובטחת ובהחלטתו לסיים את המסע.

ישנה כאן, בצורה האופיינית מאוד לספרות חז"ל, הפנמת ניסיון והעתקתו לתודעה הפנימית של הדמות. הקורא, שחשב שידע מהי ארץ היעד, למד שהיעד היה תלוי כל הזמן בבחירתו של אברהם. במילים אחרות, כשאברהם בוחן את יושבי הארצות השונות האל והקורא בוחנים אותו. רק אחרי שאברהם בוחן בארץ כנען מתגלה אליו האל ונותן לו את הארץ, כאילו לומר: נותן לו את הארץ שזה עתה בחר. הניסיון מועתק לתודעתה הפנימית של הדמות. הרגע שבו אברהם מגיע לכנען – לעומת הרגעים שבהם עזב את אור כשדים או את חרן – הופך להיות הרגע המגדיר את זהותו, כי לעומת תחילת מסעו, המונעת מציווי אלוהי, רק סיומו תלוי ברצונו ובבחירתו. הארץ נבחרה מפני שהסובייקט בחר בה, והוא שחייב להגדיר מתי יסיים את מסעותיו. אם, כפי שמשניסיסט הציע, היתרון של דגם הזר המקראי הוא בדגש שהושם על הבחירה האלוהית, בטקסט המדרשי מודגשת הבחירה האנושית. בסוף העלילה אברהם למד שהוא חייב לבחור את ארץ יעדו, והקורא למד שאברהם נבחר מפני שבחר נכונה.

והנעני אז בארץ

אחת התוצאות המפתיעות של השכתוב הזה היא ההנמקה המחודשת שניתנה להופעת הכנענים (“והַכְנַעֲנִי אֶזְבָּאֲרֵץ”, יב 6). לאור מה שראינו בנוגע למגמה האידיאולוגית של ספר היובלים, אין זה מפתיע שהמילים הללו נעדרות בשכתוב הסיפור, ותחתן מוסיף המספר תיאור מפורט של מה שאברהם ראה בהגיעו לארץ כנען:

וירא והנה הארץ, ממבוא חמת עד אל-ררם, טובה מאד. ויאמר לו אלוהים, לך ולזרעך אתן את הארץ הזאת. [...] וירא והנה הארץ רחבה וטובה מאד, וצומח בה כול: גפנים ותאנים ורמונים, עצי אלה, ואלונים, ולבנה, ועצי זית ואורנים וארזים וכול עצי השדה ומים על ההרים. ויברך את אלוהים אשר הוציאו מאור כשדים והביאו אל ההר הזה (ספר היובלים יג 2, 6).

התיאור הגדוש הזה, בהשראת תיאורו של משה את הארץ בדברים ח 7-8, הוא תוספת של בעל היובלים על המסופר במקרא. גם כאן, כמו במדרש, אברהם משקיף על הארץ, אך הוא רואה רק את נופיה, ב"מחיקת" תושביה. אברהם כאן רואה את הארץ כ"ארץ בתולית ובמשמעת זמינה לטרף והפריה, רכושם של 'מגליה'".⁶¹ לעומת מבטו במדרש, כאן אכן

Ella Shohat, "Imaging Terra Incognita: The Disciplinary Gaze of Empire", *Public Culture* 3, 2 (Spring 1991), p. 54

ישנו המבט הקולוניאלי הקובע בעלות באמצעות ראייה פנאופטית, שבה הנוף מוסר את עצמו בהכנעה למבטו המלטף של הצופה:

מן הרגע שנוסעים קולוניאליים, חוקרים וארכאולוגים ניכסו טריטוריה, היה צורך לבטא את מעמדה כחזקה. הטקטיקה הראשונה הייתה להכריז על ריקנות הארץ, ובכך להצדיק את הכיבוש של אדמות "לא מנוצלות" [...] תהליך השליטה על הארץ הותנה תמיד במבט ובפיקוח. רעיון המבט הרכושני קשור לאופן שבו הוצגו נופים לצריכה חזותית של עיני הנוסע.¹

אך לעומת השפע התיאורי, לבעל ספר היובלים אין כל רצון להזכיר שיש בארץ גם כנענים. מה שחסר לגמרי בשכתוב של ספר היובלים הופך להיות מרכיב חיוני במדרש: הכנענים המנכשים ומעדרים בזמן הנכון הם הסיבה לבחירתו של אברהם בכנען. לא זו בלבד שאין סטייה מן הרצף, אלא שאברהם מביע את משאלתו לקבל את הארץ הזאת דווקא מפני שהכנענים אז בארץ.

סיכום

כל סיפור מסע מאורגן סביב רגעי היציאה וההגעה ומה שמתרחש ביניהם, אך אפשר לאפיין את הסיפורים באמצעות ההדגשים השונים שלהם ברצף הזה. הסיפור המקראי מתמקד אך ורק בקצוות, רגע היציאה וההגעה, כדי להבליט את צייתנותו של אברהם. מסיבה זאת אין כל ייצוג נרטיבי של המסע עצמו. המסע הוא רק פועל יוצא של העזיבה ותנאי הכרחי להגעה, ואינו מגדיר את משמעותו.

בספר היובלים ובמדרש מנצלים טכניקה נרטיבית דומה, שבה הפסוקים המצוטטים הופכים מיוזמה אלוהית לתגובה לתהייה אנושית, אך הראשון מתמקד ברגע עזיבתו של אברהם, והשני – ברגע הגעתו. בהתאם לכך, כל אחד מן הסיפורים מכונן עלילת זהות שונה, "אחר" שונה ומשמעות אחרת למסע הייסוד. ספר היובלים מספר על בריחה ורדיפה, מנמק את העזיבה הכפולה ומספר סיפור של היפרדות, היבדלות והיטהרות. זהותו של אברהם כאן מוגדרת בראי שונותו וסיפור מסעו הוא סיפור של עזיבה. אברהם נוסע הביתה, אך לפני שיגיע לארצו ולפני שיוכל להיות האב המייסד עליו להיפרד ולהיבדל, ובכך לעבור תהליך של היטהרות. באמצעות מיזוג דגם הזר עם דמות מעין-אינאיס, החוזר לארץ אבותיו, המחבר של ספר היובלים יצר את דמות גיבורו כשונה

1 Jeanne van Eeden, "The Colonial Gaze: Imperialism, Myths, and South African Popular Culture", *Design Issues* 20, 2 (Spring 2004), pp. 25-26
 Mary Louise Pratt, "Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushman", *Critical Inquiry* 12, 1 (Autumn 1985), pp. 119-143

ממקום מוצאו וכנבדל ממקום יעדו. האחרות הכפולה הזאת מאפשרת לו להיות זר בארצו, כיאה לסיפור ייסוד כיתתי ובדלני. לעומת עיצוב הדמות הצייתנית של המקרא או הדמות הלעומתית של ספר היובלים, ששיא הניסיון שלה הוא ברגע העזיבה, הסיפור במדרש אינו בנוי כעלילה של התרחקות, אלא כמסע לקראת. לפיכך, הרגע החשוב בסיפור המדרש הוא הרגע שבו אברהם מגיע, ולא כאשר הוא עוזב. אם עזיבתו היא תוצאה של שונות, הגעתו לביתו היא תוצאה של דומות. במילים אחרות, הסכנה האורבת לאברהם בספר היובלים היא הוויתור על זרות (going native), זה בדיוק יתרונה של כנען במדרש. המדרש מנמק מחדש לא את הרגע שבו אברהם עוזב, אלא הרגע שבו הוא מגיע, כי לעומת עזיבתו, שאירעה בשל ציווי אלוהי, רק ההגעה ליעדו נבעה מבחירתו. לפי החכמים, סיום המסע, רגע הבחירה, הוא שמגדיר את זהות הנוסע ואת משמעות מסעו.

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים