

יושע לינסן

סוקראטס: אלא מה הם, אפוא, העניינים שהם מקשיבים להם ברצון ומשבחים אותם? הגדנא לי אתה, מאחר שאיני מצליח לגלותם. היפיאס: את הרצאותי, סוקראטס, על תולדות הגיבורים ובני האדם, ועל יסוד הערים, כיצד נסדו בתחילת; ובKİצור — ברצון מקשיבים הם לקדמוניות למיניהם.

אפלטון¹

אבוא: מסע ויסוד

כפי שלמד סוקראטס, סיפורו ראשיון בכל וסיפורו ייסוד בפרט הם מן הסיפורים הפופולריים בעת העתיקה; אנשים אהבו לשמעו על מוצאים של עמים וערים. סיפורו הייסוד הלו מעצבים "שלב ראשוני כלשהו בהתגבשותה של קהילה, ומשקפים 'התחלות גדולות' כמו יסוד ערים, או התישבות באזורי חדש, וכדומה".² ההיגיון התרבותי שמאחורי הסיפורים הללו הוא המבוטא בפסקוק "מגיד מראשית אַתְּרִית" (ישעיהו מו 10), וכניסוחה הקולע של דינה שטיין, הם מחברים "בין ארור שהתרחש בעבר לבין הווה, [ומעמידים] את הקיום בהווה כקיים מכוון, נקודה בתוואי טלאולוגי".³

לא מעט סיפורו ייסוד הם גם סיפורו מסע. לכארה, החיבור הסוגתי זהה מתבקש מכיוון שישיפורי מסע מטיבם הם תמיד על זהות; על החיצית גבולות ויציאה מן המוכר לקרהת הבלתי נודע ועל המפגש עם الآخر הזר. לפיכך, אין זה מפתיע שישיפורו ייסוד שהם גם סיפורו מסע מכוננים מגנון תרבותי מרכזי הן לקביעת זהותו של היחיד הן לקביעת זהות הקבוצה. אחד מסיפוריו הייסוד המשפיעים ביותר על הספרות העברית והמערבית הוא סיפורו "לך לך", על הגירתו של אברהם מאור כשדים לארץ כנען. במרוצת הדורות, בגלגוליו מהקשר לתקופה וمتוקפה לתקופה — ובהתאם להבחנתה של שרה צפחמן על כלל סיפורו הייסוד⁴ — שינוי סיפורו "לך לך" צורה ומגמה. הוא הפך להיות

¹ אפלטון, "היפיאס רבא", כתבי אפלטון, כרך ה, מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ג, עמ' 177, פ' 5. D285

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

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

⁴ צפחמן, הערכה 2 לעיל, עמ' 6.

פרדיגמה תרבותית של מסע ויסוד, וקיבל משמעותות שונות: המסע לארץ המובטחת, המסע אל האמונה או מסע הנפש, המסע של מגלה הארץות ואף המסע מן הפזרה לציון. במאמר שלහלן אבחן פרק אחד בהתקבליות של סיפורו "לך לך", בגלגולו מן המקרא בספר היובלים ולמדרשו, כסיפור מסע המייסד זהות קבוצתית.

ברור הדבר שלא כל סיפור מסע הוא סיפור יסוד, ולא כל סיפור יסוד הוא סיפור מסע. אומנם שתי דוגמאות מופרנסמות מן העתיקה לתרבות הסוגית הקיימת הן הסיפור המקראי הנזכר, על נדודי אברהם מאור כשדים לארץ המובטחת, וסיפורו של וירגilioס על יסודה של רומא, שבו הוביל איניאס קבוצה קטנה של אנשים מטרויה ההורסה בחיפושיהם אחר בית חדש. שני "סיפורים המוצא הלו", כפי שאמרה קנדி, "הם דגמים רבי עוצמה לייצור זהות קולקטיבית",⁵ אך כבר הצביעו משה ויינפלד על כך שהסיפור היווני והערבי דוקא יוצאים מן הכלל בעת העתיקה, ועל כך שבתרבותות התקופה הזאת, כמו המצרית והמסופוטמית, סיפורים אוטוכטוניים. לעומת זאת, ביוון ובישראל סיפורים דומים של אברהם של הגרת הדמות המייסת לארץ יudeה.⁶ ויינפלד ערך השוואה טיפולוגית בין סיפורו של אברהם זהה של איניאס, והציג שבסיפורו שני הסיפורים עומדת תבנית אחת (*Ktisisagen*): האל שולח את הגיבור המייסד ומלווה ומדריך אותו בדרכו, כאשר בסוף המתישבים מקימים לבבונו מקדש בארץ החדש.⁷

איןאים עוזב את טריה המפורשת ושווה בקרתגו, שתהפוך מאוחר יותר לאויבתה הגדולה של רומי. לבסוף בנו אסכניות וצצאיו מגיעים לאייטליה ולרומא, העתידה לשולט בעולם. בדומה לכך, אברהם עוזב את התרבות הגדולה של מסופוטמיה, או ר כשדים, שווה לתקופה מסויימת בארכ. שעתידה להיות אויבתה של ישראל, ומגיע לנגען, הארץ המובטחת, ומשם ישלטו צצאיו על עמים אחרים. בשני המקרים מוצגת מסורת אתנית שהחפתחה לאידאולוגיה אימפריאלית; ובשני המקרים אנו מוצאים הבטחה אלוהית לאב האומה, שיישא את בשורת האל ברוחבי העולם.⁸

אחד ההיבטים המאפיינים של שני סיפורים המסע הלו,שוינוינפלד כבר רמז אליו, הוא שהאב המייסד מגיע לארץ יudeה. לו היה מדובר במוצא ילידי, הסיפור לא היה מעורר כל בעיה של לגיטימציה או חמסנות, ולכן הבחירה להציגם כזרים אינה מובנת מалаיה. אך ויינפלד לא הבחין שבניגוד לאברהם, איןאים אינו באמת מגיע לחופי איטליה כז.

Elizabeth R. Kennedy, *Seeking a Homeland: Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narratives of Genesis*, Leiden: Brill, 2011, p. 33⁵
בבמישך המאמר הם שלוי, אלא אם כן ציין אחרת, י"ל.

Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993⁶

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

Press, 1994, p. 50⁷
הערה 6 לעיל, עמ' 4-5. Weinfeld⁸

כששהה בדילוס התפלל לאל אפולו: "תן לנו בית, [...] בנה עיר ליגעים מן הדרק! / [...] אנה נילך ועם מי? ואיפה ברכזוך נתארך?", קיבל הנחיה לילכת לאرض אבותיו.⁹ הנבואה הזאת מתפרשת בטעות על כרתוים, אך בהגינו לשם אינאייס מקבל חזון נוסף:

צא מן הארץ הזאת — לא אוטה לך הבטיח אל כלום,
לא על חוויא איד-כברתור תשכון ברצונו של אפלון.
יש ארמה (בלשון בניין הספנייה קוראים לה),
ארץ שדות וכרמים עתיקה, בעזה מברשת.
עם האינוטרים בה סי, עכשוו יקרא לה איטליה,
זכר לשם הגיבור הקדום של הגוי היושב בה.
שם ממלחת אבות: דרכן נולד בה וניסויס,
הוא אביכי כל קעם שפונן ויסיד את זרענו.
קומים [...] לגב להחתמיו

כלומר, אף שבשורות הפתיחה איןאיש מוצג כפליט (*profugus*), בהגעתו לחופי איטליה הוא בעצם חוזר לארץ אבותיו. וירגilio פותר את בעיית הלגיטימיות באמצעות סיפור על המוצא הכספי של גיבורו, שהוא גם כובש זר וגם שב לモולדתו כירש לגיטימי, ובכך סיפרוו שונה מן הסיפור המקראי, המדגיש שוב ושוב את מעמדו של אברהם כגר זר בארץ ייוזון.¹¹

לגם הזר וdagm המקווני

כאמור, סיפורו ייסוד אינו חייבים להיות סיפור מסע. אך כפי שהdagish פיתר משינויים, "מה שבולט בכל החומר הזה [...] הוא שכמעט כל הטקסטים מסוימים שישראל הגינו

⁹ ורגילוס, איגאיס, מורה דיקמן, ירושלים: מוסד ביאליק וכרמל, תשכ"ב, עמ' 112, ש' 85-88, ש' 95-98.

.171-161 ש, ט 10

¹¹ אחד מקוראי המאמר מטעה המרוכת העיר שג' בן-דיקיט אנדרסון מתרטט הינה כפולה דומה בלאומיות המודרנית, שבה מיתוס "ההתחליה החדש" הפך לתהועה של המשכויות גנאלוגיות Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the "Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 2006, p. 195

לכען צורים [outsiders].¹² אומנם, כמה חוקרים הצביעו על מסורות מתחרות בפריפריה של הטקסט המקראי, המצביעות מוצא אוטוכטוני לישראל. לדוגמה, הנביא יחזקאל אומר על ירושלים: "מִכְּרֹתִיךְ וּמִלְדֹּתִיךְ מִאָרֶץ הַכָּנָעָנִי אֲבִיךְ הָאָמָרִי וְאַמְּפָקְ חַתִּית" (יחזקאל טז 3),¹³ והחוקרת שרה יפת הראתה שבעל ספר דברי הימים מדגיש את המוצא האוטוכטוני של העם. לדוגמה, יהושע מוצג כיליד ארץ אפרים (דברי הימים א 25-27), ולפיכך הוא "לא כבש את הארץ, הוא פשוט היה שם".¹⁴ על פי יפת, "גִּשְׁתָּו שֶׁל בָּעֵל דְּבָרֵי הַיּוֹם מִהְפְּכִינִית, וְלֹעֲמֹת הַמְּסוּרוֹת הַמְּקוּבָּלֹת בְּתּוֹרָה וְסְפִּירֵי הַנְּבָיאִים הַרְאָשׁוֹנִים, הוּא מִצְּגָה אֶת הַעַם כָּאוֹטוֹכְטָנוּי בְּאָרֶצְוּ, כְּمִי שְׁתִּמְדִיד הַיָּה שֵׁם".¹⁵ لكن המחבר מעיט או אף מدلג על פירוט המסורות בקשר ליציאת מצרים, ולעומת הסקירה ההיסטורית שבפיו של עזרא, המדגיש את היבלותו של "צָרָעָה יִשְׂרָאֵל מִפְּלָבְנִי נִכְרָה" (נחמיה ט 2), בעל דברי הימים אינו מבילט את חיכוכים והעימותים בין ישראל לבני תושבי הארץ, שכן בעיניו "ישראל האמייתי מורכב מאלו שנשאוו בארץ ולא מאלו שחזרו אליה".¹⁶

יתכן שההיסטוריה הנגדית הזאת נועדה להציג סיפורו לעומתי לסיפור הייסוד של שבי ציון, שהוא אכן סיפור מסע לארץ שהובטהה להם במתנה מפי האל. את המכלול הנרטיבי בתורה קליננס תיאר בספר מסע: ההכנות ליציאה, המכשולים בדרך וההתזהה לארץ. על פי דבוריו, "התורה מתפקדת כראוי לעילות הזהות של שבי ציון, המוצאים את עצם באוותה הנוקה שבה עמדו השבטים בסוף ספר דברים; הבטחת האל עומדת מאחוריהם והארץ המובטחת לפניהם". ולפיכך, "כאשר יהדות הגולה [exilic Jewry] פותחת את התורה היא מוצאת בה את סיפורה".¹⁷ הסיפור הזה, לפי ויטלם, הוא ה"מענק לגיטימציה לתביעתם [של היהודי הגולה] לחזור ולרשות את הארץ שהיתה מאוכלסת באלו שלא גלו".¹⁸

בין שתי עליות הזהות הללו, הדגם המציג אוטוניות מושרשת ואוטוכטונית נרא העדיף על הדגם hegemonic, המציג את ישראל כגר וזר בארץ. ולפיכך עולה השאלה מדוע

12 Guy Darshan, "The Origins of Machinist, העלה 7 לעיל, עמ' 42. ועל הנושא כלו ראו גם: Machinist, *The Foundation Stories Genre in the Hebrew Bible and Ancient Eastern Mediterranean*", *Journal of Biblical Literature* 133, 4 (Winter 2014), pp. 689-709 וילדים – תפיסת המוצא של ישראל ושל עמים אחרים במקרא", משה בר-אשר, נילי וازונה, עמנואל טוב ודרית רום-שילוני (עורכים), שי לשירה יפת: מזקירים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 37-59.

13 משייניסט מציע שהפסוקים הללו עוסקים בירושלים בלבד (Machinist, שם, עמ' 13), וראו גם, דברם 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.Keith W. Whitelam, "Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land", *Journal for the Study of the Old Testament* 14, 44 (June 1989), pp. 34-35

16 David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield: University of Sheffield, 1978, p. 98
17 Whitelam, העלה 16 לעיל, עמ' 30.

ישראל משתתיתם את תביעתם על הארץ כזרים אם יכלו לטעון לזכותם עליה כילידיים?¹⁹ משניישט החיע בכל זאת כמה יתרונות אידיאולוגיים לדגש הזר:

קודם כל, [דגש הזר] ממחיש שישראלי יכול לחיות מחוץ לארצו, כפי שהיא במצרים ובנורדי המדבר. כמו כן, ביצירת הבחנה חדה בין ישראל לבין יושבי הארץ האחרים [...]. ישראל נכנס לארץ כבוצעה אתנית ותרבותית מובהנת, ולפיכך הוא לא נגועים בטומאת העמים היושבים בה.²⁰

לעומת עליית זהות המשתקפת ביחסים אלו בדברי הימים, שבה זהות ומקום תליים זה בזו, המסורת הדומיננטית בספר בראשית מייצגת זהות ניידת, שאינה קשורה למקום זה או אחר. ההפרדה בין מקום זהות אפשרית לשירהל לעמוד איתן בתקופות של ניתוק מן הארץ ולהסתמך על מקורות אחרים בזיכרין הקולקטיבי לכינונה של זהות קבועה, תוך כדי הטלת הسطיגמה של טומאה על יושבי הארץ.

עוד יתרון לדגש של המוצא הזר נועל בכך שהוא מחזק את מוטיב בחירת האל.²¹ בעקבות אנטוניה סמייה, המציג שמיותיסים של הגירה כרכויים בהדרת עמים יליידיים מן הייעוד של קבועות האתנית, קנדוי מדגישה ש"המסורת של מוצא זו מונחת את הקשר בין הקבוצה האתנית לארצה כפונקציה של מתנה אלוהית, ובכך מחזקת את התהווות של הנברחות האתניות של הקבוצה".²² כמובן, אף דגש הזר מפחית את חשיבותה של בעלות על הקרקע כסמן של השתייכות, והוא מගיר את תחוות הנברחות האתניות. עצם השוליות של הזר הופכת לסימן של נברחות אלוהית, וסימן זה מצדיק את ניכוס הארץ בידי הזר מן היושבים בה.

משמעותם לננו

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

וְאֵלֶּה תִּוְלָדָת פָּרָח הַוָּלִיד אֶת אַבְרָם אֶת גָּחֹר וְאֶת קָרֵן וְקָרֵן הַוָּלִיד אֶת לֹוט. וַיַּמַּת קָרֵן עַל פָּנֵי תִּרְחָה אֲכִיו בָּאָרֶץ מוֹלְדָתוֹ בָּאָרֶץ פְּשָׁדִים [...] וַיַּקְרַח תִּרְחָה אֶת אַבְרָם בֶּןוֹ וְאֶת לֹוט בֶּן קָרֵן בֶּן בֶּןוֹ וְאֶת שְׁרֵי פְּלָתוֹ אֶשְׁתָּא אַבְרָם בֶּןוֹ וּבִצְאוֹ אֲפָם מִאָרֶץ פְּשָׁדִים לְלִכְתָּה אָרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ עַד קָרֵן וַיַּשְׁכּוּ שָׁם. וַיַּהַי יָמִין קָרָח חָמֵשׁ שָׁוִים וּמְאַמְּסִים שְׁנָה וַיַּמַּת פָּרָח בָּקָרֵן. וַיָּאֹכֶר

J. Alberto Soggin, *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt*, 19 AD 135, London: SCM Press, 1984, p. 139

.49, הערכה 7 לעיל, עמ'

.39, Machinist 20

.39, Kennedy 21

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

ה' אל אַבְרָם לֹךְ לֹךְ מִאָרֶץ וּמִמּוֹלְדָתָךְ וּמִבֵּית אָבִיךְ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאְךָ וְאַעֲשֶׂךְ לְגֹוי גָּדוֹל וְאַכְרָבָךְ וְאַגְּדָלָה שָׁמֶךְ וְהִיה בְּרָכָה [...] וְלֹךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דָּבָר אֱלֹהִים וְיָלַךְ אֶתוּ לֹוט וְאַבְרָם בָּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשַׁבְעִים שָׁנֶה בְּצָאתוֹ מִתְּבָנָן. וַיַּחֲחֵב אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אַשְׁתָּוֹ וְאֶת לֹוט בָּן אֲחִיו וְאֶת כָּל רְכּוֹשָׁם אֲשֶׁר רָכַשׁ וְאֶת הַגְּפֵשׁ אֲשֶׁר עָשָׂו בְּחָרֶן וַיַּצְאֵוּ לְלַכְתֵּחַ בְּנָעַן וְבְבָאֵי אָרֶץ בְּנָעַן. וַיַּעֲבֵר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מָקוֹם שָׁכַם עַד אַלְוָן מוֹרָה וְמִכְנָעַן אֲזֶן אָרֶץ. וַיַּגַּד אַבְרָם וַיֹּאמֶר לִזְרָעָךְ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וְיָכֵן שֵׁם מִזְבֵּחַ לְה' בְּגָרְאָה אֵלָיו.

הפסוקים הללו מעצבים את סיפורו הייסוד על פי דגם הזור הבא ממחקרים. במסע שני שלבים: אחרי מותו המסתורי של הרן באור כבדים יצא תורה עם משפחתו לכנען, אך מסיבה לא ברורה עצר בחרן. שני האירועים הללו, היציאה והעצירה, אינם מונומקיים בעילילה המקרהית. בשלב מאוחר יותר אברם ממשיך לכנען לבדו, בצו האל "לך לך". בסיפור מסע-ייסוד הטקסט מכוב למד: בפסוק אחד בלבד (יב 5) נאמר לנו שאברהם יצא והגיע, ועל המסע עצמוו איןנו יודעים מואמה. לכאורה, גופו של המסע, מה שהתרחש בין תחילתו לבין סופו, אינו קיים.

הבעיות בקשר לפסוקים הללו רבות וידועות, ואזכור רק מקצתן: מדוע אברם הוא בחיר האל, ומדוע כנען נבחרה כיудו? מדוע מלכתחילה החלטת תורה לעזוב את אור כבדים לכנען, מה הקשר בין עזיבתו למות בנו, ואם כבר עזב לлечט "ארץ בְּנָעַן" מדוּן ישב בחרן? כמו כן אפשר לשאול התפקיד של הופעת הכנעניים בפסוק 6 ("וַיַּהֲבֹנְעֵנִי אֹז בָּאָרֶץ"), הנראית תולשה בהקשרה.²³

כדי לעקוב אחר השינויים בהתקבולות הטקסט איעזר בהבחנה שבין פער לבין חלל, הידועה מתאוריות הקורא. פער נובע מחוסר ידיעה על העולם המיויצג – אם בוגע לוחקי או לאיורו, אם בשל אי-הבנה של מניעי הדמויות ומאפייניהן – ומטרתו להפעיל את הקורא להשלים את החסר כדי ליצור עולם בדיו לכיד. החיל נוצר גם הוא מחוסר ייצוג בטקסט, אך אין לו כל התכוונות אומנותית. מכיוון שבلتוי אפשרי ואף לא רצוי לתאר את כל פרטיו העולם המיויצג, המספר מدلג על פרטים שאינם חשובים בעיניו;²⁴ קשה מאד להפריד בין מימושיהם של שני המושגים הללו של היעדר. רק אחרי

23 ואכן חוררי המקרא זיהו כאן מקורות שונים. מקור אחד (P) מתאר נסיעה בת שני שלבים: תרחק מביא את המשפה לחורן ואברם מביא מהרן לארץ כנען, ואילו במקור אחר (J) קיים רך הציווי "לֹךְ לֹךְ מִאָרֶץ וּמִמּוֹלְדָתָךְ". 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

לדברים א.2

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 מניה התכוונות כלשהי כלפי הטקסט אפשר לנסות ולהבחן בין מה שנעדר כדי לעודר עניין לבין מה שנעדר בשל חוסר עניין. בambilים אחרות, עצם ההבנה בין פער לבין חלול תלויה במהלך פרשני, ובמקרה שבו אנו דנים, נדמה שהפרש החשוב במספר המקראי הוא רק שאברהם מצית לצו האלוהי ומגיע ליעדו, ושהמשמעותו עצמו הוא חלול עניין לו ולקרואיו.²⁵

המקרא המשוונתב

אחד הדברים המעניינים לראות בתולדות התקבלותו ופרשנותו של כל טקסט הוא השאלות החדשות שצצו עקב השינויים בתצורת הקריאה, שאו נוצרו ציפיות ושאלות חדשות; חללים הפכו להיות פערים ונוצר הצורך להשלים את החסר.²⁶ הדינמיקה הזאת היא העומדת בתשתיתו של כל שכתב, ואף ששתוכבם של טקסטים הוא תופעה תרבותית רחבה היקף, כשמדבר על שכותב הטקסט המקראי בעת העתיקה חופש התמרון של המחבר מצומצם בהרבה; האירופאים המקראיים הם מעין תסריט קאנוני שלא ניתן לשנותו.²⁷ לדוגמה, אם הסיפור המשוכתב נפתח בצו המוטל על אברהם, לכת מארצו לכנען, עליו להסתיים בהגיא אברהם למחוז חפוץ. בغالל האפשרות המוגבלת לשנות את הכתוב בטקסט הקאנוני, נדרש המשכט להשחיל את דבריו בין השורות, ליצור סיפור מקדים (prequel), שיבז את

25 התבנית הזאת חזרה גם בספר העדקה (בראשית כב), שבו שלושת ימי ההליכה אינם מקבלים ייצוג סיפורי.

26 כך טוני בנט הגיד "תצורת קראיה" (reading formation) I mean :(reading formation) 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 המنمכת את אירועיו באופן שונה, או ליצור סיפורו המשך (sequel), שיביל אותו לסיום עליתי אפשרי אחר.²⁸ הנרטיביות של שכטוביים מן הסוג הזה נועצה במתה שבין התריטי הקאנוני (הטקסט המקראי) לבין פריצתו – בהוספת אירועים המאיימים להסיט את העלילה המקראית מஸלולה, בהצבת מכשולים או בפיתוח אופציות עליתיות חדשות.²⁹ מנוקדת המבט הזה אפשר לומר שהאתגר שניצב לפני המשכתב הוא איך לספר את אותו הסיפור עפמיים. בעת, מכיוון שהסיפור חייב להתחיל בczyt "לֹךְ לֹךְ" ולהתקדם עד לרגע ההגעה לנען, אבל אינו יכול לעשות זאת ישירות (כי זו תקופה קאנונית, ללא פריצתה), עומדות לפני המשכתב שתי אפשרויות חופפות: האחת, הוא יכול להפריע להתקדמות העלילה באמצעות הוספת מכשולים שונים בדרך, שיעכו את התפתחות התריטי המקראי; והאפשרות האחרת היא להסיט את הסיפור המקראי מஸלולו ולאיים לספר סיפור חדש. בכל אופן, רגע הפריצה מניה את התשתית למתה, לסקורנות ולהפתעה – שלושת המרכיבים של סיפורים, לפי מאיר שטרנברג.³⁰ כפי שנראה, עקב הפערים והחללים שבו, סיפור הגירטו של אברהם הוא כר פורה במיוחד לטכניתה הזאת. בלי לשנות את הכלוב בשלד המקראי עצמו אפשר לספר מה קרה לפני המשע, אחריו ואף במהלך.

ספר היובלים

ספר היובלים, מן המאה השנייה לפנה"ס, משכתב את סיפורו מסעו של אברהם, אך הוא אינו רק מוסיף אירועים או סוג פעורים, אלא הופך אותו לסיפור אחר לחלוטין. בהמשך אציו שמסעו של אברהם הופך כאן לסיפור יסוד מסווג מסוים, יסוד כתתי. מכיוון שהטקסט עצמו ארוך אתmatch את עיקרו, אך לפני שנגע לפני ההגירה עצמו חשוב

²⁸ דברי דולול על השכתב הפוטו-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. לסייעי 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. Sturgess, *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. Sternberg, שם, עמ' 30

להציג על היבט אחד בספר היובלים הדומה למה שראינו אצל אינאים: לעומת הכתוב בספר המקראי, בספר היובלים אברם אכן חזר הביתה, שכן כאמור, לפני סיפורו המשע של אברם נאמר כי אחרי המבול נوح חילק את הארץ בין בניו על פי הגורל, ואرض כנען נפלה בחלוקת של שם (ח' 12-17). נוח השביע את בניו "בחורם ארוור כל איש ואיש אשר יחשוב לתפוש נחלה אשר לא יצאת בגורלו" (ט' 14).³¹ לאחר מכן כנען, בני של חם, שהיה בדרכו לרשף את נחלתו באפריקה, ראה "את ארץ הלבנון עד נחל מצרים כי יפה מאד. ולא הlk לאرض נחלתו, אל מערב הים. וישב בארץ הלבנון מזרחה וממערב לשפט הירדן ועל שפת הים" (י' 29). כתוצאה לכך קילל אותו אביו:

אם תעשה הדבר הזה אתה ובניך תפלו בארץ ותקוללו בחורם, כי בחורם ישבתם ובחרם יפלו בנייך ויכרתו לעולם [...] כי לשם ולבניו יצאת בגורלם [...] ולא שמע להם וישב בארץ לבנון מלחמת עד מבוא מצרים, [...]. על כן נקראת הארץ הזאת ארץ כנען (י' 30-32).³²

גניבת הקרקעות של חם היא פתרון אלגנטי, המסביר לא רק מדוע הארץ המובטחת לאברם מכונה "ארץ כנען", אלא גם את הظיווי המקראי להחורים את הכניםים (דברים ז' 2), ומינויו וביה מיישב את עביית הלגיטימיות של הזר הקובל. אברם לא נשל את ארצם של בני כנען, אלא החזיר לעצמו את ירושתו. "השכטוב הזה הופך את רכישת הארץ בספריה האבות ל'חזרה', ולא השתלטות עונית על ארצם של אחרים".³³ הספר בספר היובלים מיזוג את הדגם המkräרי של הזר הנבחר המגעה מרוחיק עם דמות מייסדת כגון אינאייס, החזר גם הוא לארץ אבותיו, והתווצהה הנרטיבית הפרודוקסלית היא הזר החזר לארצו.

נשוב כעת לסיפור ההגירה. נאמר לנו שתושבי אוור כשדים התדרדרו לעבודה זרה והחלו "לעשות פסל ומסכה ותועבה" (יא' 4). באוירה הזאת הכיר אברם הצעיר "את תועת הארץ כי תעו הכלול אחר הצלמים ואחר הטמאה", והתרחק "ממושב אביו פן ישתחווה עמו לפסילים" (יא' 16). אכן מופיע הסיפור המפורסם על אברם שנברא את פסלי אביו.³⁴ הוא מפץיר בו לעזוב את דרכו הרעה: "מה ישועה ותלה לנו מכל הפסילים אשר תבעוד ואשר תשתחווה לפנייהם. כי אין בהם רוח, כי אלימים הם ומטעי לבם. לא תעבדו להם" (יב' 2-3), ולעבוד "לאלווי השמיים [...] העושה כולם על הארץ והכל נברא בדברו, וכולם חיים לפנינו" (יב' 4). אך תרח חושש לחיינו, ואף שהוא יודע את האמת הוא מшиб: 'אני יודע בני. מה אעשה לעם אשר צוינו לשורתם לפנייהם? אם אדבר אליהם אמת ירגوني

31 על פי תרגומה של כהן ורמן (כאן ובהמשך), ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ח, עמ' 251.

32 רוא, דבורה דימנט, "ירושת הארץ על פי תפיסתה של עדות מגילות קומראן", מגילות: מחקרים במגילות מדובר 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 הספר מופיע גם אצל חז"ל בבראשית רבה לח, יג (מהדורות תאודור-אלבק, עמ' 316).

כִּי הַוְּלָכָת נְפָשָׁם אַחֲרֵיהֶם לְעַבְדָּם וְלְהַלְלָם. הַחֲרֵשׁ בְּנֵי פָנִים הַרְגּוֹן" (יב 6-7). אַבְרָם פָּוֹנָה גַּם אֶל שְׁנֵי אֲחֵי, אֶךְ אֶלְוּ דּוֹחִים אֲוֹתוֹ בְּכֻסָּס (יב 8), וּבַעֲקּוּבָות זֹאת הוּא מַתְגַּנֵּב בְּלִילָה אֶל הַמִּקְדָּשׁ וּשׂוֹרֵף אֶת בֵּית הַפְּסָלִים. כַּאֲשֶׁר הַרְן מַמָּה לְהַצִּילָם הוּא נִלְכֵד בְּלַהֲבוֹת: "וְתַאכְלֵ אֶתְּנָהָרָאָשׁ וְיִשְׂרֵף בָּאָשׁ וְיִמּוֹת בָּאָרֶר כְּשָׂדִים לְפָנֵי תְּרָח אֲבִיו" (יב 14).

כָּל הַסִּפְוּר הַמִּקְדִּים הַזָּה (prequel) אִינוֹ מוֹפִיעַ בְּטַקְסְּטַה הַמִּקְרָאִי. עַל רַקעַ הַמְעֻשִׁים הָלְלוּ נָאֵר שְׁתָרָח יָצָא "מִאָוֶר כְּשָׂדִים הָא וּבְנֵנוּ לְבּוֹא אֶל אֶרֶץ הַלְּבָנוֹן וְאֶל אֶרֶץ כְּנָעֵן וַיָּגֹר בְּחָרָן. וַיָּגֹר אַבְרָם עִם אֲבִיו בְּחָרָן שְׁנֵי שְׁבּוּעִים שְׁנִים" (יב 15).³⁵ אֶךְ שְׁהָדָבָר לֹא נָאֵר מִפּוֹרְשׁוֹת, רַצֵּף הַאִירּוּעִים וְהַהִגְיָון הַנֶּרְטִיבִי מִיְצְרָיָם הַנְּמָקָה הַדְּבָרָה לֹא רַק לִמְוֹתוֹ הַמִּسְטוּרִי שֶׁל הַרְן בָּאָרֶר (=אָשׁ) כְּשָׂדִים, אֶלְאֶם גַּם לְעַזְיבָה הַחֲפֹזָה שֶׁל הַמְשָׁפָחָה מִן הַעִיר. מִשְׁפָחָתוֹ שֶׁל אַבְרָם אַנְיָה עֹזֶבֶת אֶת אָרֶר לֹא סִיבָה, אֶלְאֶם בָּוֹרָחָת, עַקְבָּה הַרְדִּיפה הַדְּתִינִית שְׁתָרָח חָשׁ מִפְנִיה ("אִם אָדָבָר אֲלֵהֶם אָמֵת יַהְרָגְנִי", יב 7). הַמִּסְוָרָה הַזָּה מַוְפִּיעָה בְּצָורה דּוֹמָה מַאֲדָם גָּם בְּסְפַר יְהוּדִית, הַמְתַוְּאָרָק גָּם הוּא לְתַקּוֹפָת הַחִשְׁמָנוֹאִים:

הַעַם הַזָּה הָם יִלְיָדֵי בְּשָׂדִים. וַיָּגֹרְוּ בְּתַחְלָה בְּאָרֶם גְּנָעָרִים, כִּי לֹא אָבָוּ לְלַכְתֵּן אֲלֹהִי אֶלְלָיִי
אֲבוֹתֶם, אֲשֶׁר הָיָה בָּאָרֶר פְּשָׂדִים. וַיָּצָא מִקְרָךְ אֲבּוֹתֶם וַיַּשְׁפַּחַו לְאַלְלִי פְּשָׂדִים, הַאֲלֹהִים
אֲשֶׁר יָצָא, וַיָּגֹרְשׁוּם מִלְּפָנֵי אֱלֹהִים וַיַּנְסֹעַ אֶל אֶרֶם גְּנָעָרִים וַיָּגֹרְוּ שָׁם יָמִים רַבִּים. וַיֹּאמֶר
לָהֶם אֱלֹהִים לְצַאת מִאֶרֶץ מִגְּנָעָרִים וְלַכְתֵּן אֶרֶץ כְּנָעֵן (ה 9-6).³⁶

אָפָּשָׁר לְרָאֹת בַּנְּקָל שָׁעַל בְּסֵיס הַסִּפְוּר הַמִּקְרָאִי, הַשְּׁלֵדי מַאֲוִד, לֹא רַק שְׁהַתּוּסְפוֹ אִירּוּעִים רַבִּים, אֶלְאֶה הַסִּפְוּר הַפָּקָר לְרָאֹשָׁוֹנָה לְסִפְוּר מַסְעֵה שֶׁל מַמְשָׁ. שִׁיבּוֹעַ הַצִּוּיּוֹן "לְקָרְבָּן לְקָרְבָּן" בְּהַקְשָׁרָה נֶרְטִיבִי חֲדָשׁ מַעֲנִיק מִשְׁמָעוֹת אַחֲרָת לְאִירּוּעִוּ; הוּא סּוֹגֵר אֶת הַפָּעָר (שַׁהְיָה חָל בְּסִפְוּר הַמִּקְרָאִי) הַקְשָׁרָה לְחַיּוֹ שֶׁל אַבְרָם טָרֵם קָרְיאָת הָאֵל אֶלְיוֹ, וּבְכָךְ מַצְדִּיק אֶת בְּחִירָתוֹ וְאֶרְץ
יְיֻודָּוָה.

בַּהֲמַשֵּׁךְ מַסּוּפָר עַל אַבְרָם הַיּוֹשֵׁב בְּעַרְבָּה וְרָאשָׁה הַשָּׁנָה בְּחָרָן וּמַתְלָבֶט: "הַאֲשָׁבוֹ לְאָוֶר
כְּשָׂדִים אֲשֶׁר יָחַלוּ פָנִים לְשׁוֹבָ אֲלֵהֶם אוֹ אֲגֹרָן, בָּמָקוֹם הַזָּה?" (סְפַר הַיּוֹבָלִים יב 21).
הַהְתִּלְבּוֹתָה הַזָּה, כְּמוֹבָן, חֲדָשָׁה לְגָמְרִי, וּמַיְצָרָת אֲוֹפְצִיהָ עַלְלִיתִית חֲדָשָׁה
לְהַסִּיטָה אֶת הַעֲלִילָה הַמִּקְרָאִית מִמְּסָלֹלה. כְּאָن בְּדִיקָה נַצְרָה הַנֶּרְטִיבִיָּה שֶׁל קָאנוֹנוֹת

35 על היחס בין השהייה בחרן וירושתו של אברם ראו, ורמן, הערא 31 לעיל, עמ' 50.

36 יהושע מ', גראנץ, סְפַר יְהוּדִית: תְּחִזְקָוָת הַנּוֹסֶח הַמִּקְרָאִי בְּלוֹוִית מִבְּאָרֶם פִּוּשִׁים וּמִפּוֹת, יְרֻשָּׁה:
מוסד בִּיאָלִיק, 1986, עמ' 110-112. יְסָפּוּס אָמַר שְׁתָרָח שָׁנָא אֶת אֶרֶץ כְּשָׂדִים "מִתּוֹךְ אֲבָלוּ עַל
הָרוֹ", אֶךְ מַאֲחֵר יְתָהָר צִיּוֹן שׁ"ג אֲגֹרָשׁ עַל-יְדֵי קְרוּנוֹס מִאֲרָם נְגָרִים" (קְדוּמִוִּית הַהְדִּיָּם, א', מִיּוֹנִית:
אַבְרָהָם שְׁלִיט, ת"א: בִּיאָלִיק, 1976, עמ' 17, 152, ש' 30, עמ' 152, ש' 281). וּרְמָן בְּדִיעָה כִּי הַעִימָהוּת הַדְּתִי
הוּא רַק "סִיבָה עֲקִיפָה" לְעִזְיבָת אָוֶר כְּשָׂדִים, כִּי שְׁרִיפָתְבַּיִת הַאֲלִילִים רַק הַוּפְכָת אֶת תְּרָח לְמוּבָטָל,
וְכִי הַסִּיבָה הַעֲיקָרִית הִיא רְצֹנוֹ שֶׁל תְּרָח לְהַגִּיעַ נְחַלְתּוֹ (וּרְמָן, הערא 31 לעיל, עמ' 275). לְעוֹמָת
זֹאת, רְאוּ: עַתָּה לְבָנָה, "כִּמְהַ שְׁנִים יִשְׁבְּ אַבְרָהָם בְּחָרָן? מִסּוּוֹת עַל אַבְיָהָוָה בְּחִבּוּרִים מִקּוֹמָרָן",
מִגְּנִילָה: מְחַקְּרִים בְּמִגְּנִילָה מִדְבָּר יְהוּדָה ח-ט (תש"ע), עמ' 197, Sebastian Brock, "Abraham; 197 and the Ravens: A Syriac 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 תתmesh אחת האפשרויות הללו, חוזה לאור כשדים או היישאות בחורן, אברהם לא יגיע כלל לארכן נגען. ובצומת העלייתי זהה הסיפור המשוכבת חזור ומשתלב בעיליה המקראית, והאל מתגלה לאברהם ומציע לו דרך שלישית. הוא מצווה עליו שלא יחוור לאור וגס שלא יישאר בחורן, אלא שילך – "לֹךְ לְךְ מִאָרָצָךְ וּמִמּוֹלֵדֶתְךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאְךָ" (בראשית יב 22) – אל ארץ נגען.

הצו האלוהי, שבסיפור המקראי לא היה מנווקם, מתפרש בספר היובלים כתגובה האל להתלבטוותו של אברהם. יתר על כן, כפי שהסביר יעקב קוגל, בשכטוב הזה המחבר פוטר אחת מן הסטיירות שבתקסטט המקראי. מצד אחד, האל מצווה על אברהם בחורן לעזוב את מולדתו (בראשית יב 1), אך הוא כבר עזב את אור כשדים עם אביו כפי שסופר בפרק הkowskiם (בראשית יא 31). היה הרבה יותר סביר לו הופנו המילים הללו לאברהם בעודו באור מולדתו, ולא בחורן. כתע הפסוק מתפרש כך: "לֹךְ לְךְ מִאָרָצָךְ וּמִמּוֹלֵדֶתְךָ" – ככלומר, אל תחוור לאור – "זָמֵבֵית אָבִיךָ" – כאן בחורן, ולך – "אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאְךָ".³⁷

שלוש דמיות, שלוש תחנות ושלוש זהויות

הסיפור המקראי עובר כאן תמורה רבת משמעויות. כאמור, הטעסט המקראי מספר על מסע דו-שלבי, מאור כשדים לחורן ואז הלאה לכגען, כשלק השלב השני מנווקם בצו האלוהי "לֹךְ". איננו יודעים מדווק המשפה עזבה את אור לכגען או מדווק נעצרה בחורן, ולא מדווק אברהם נטש שם את אביו בעודו בחיים והמשיך לבודו לכגען.³⁸ בבחינת השאלות הללו לאור הסיפור המשוכבת בספר היובלים, אפשר לראות סיפורי מסע חדש, הסוגר חלק גדול מן הפערים הללו. משפחתו של אברהם ברחה מאור על רקע רדיפה דתית, ויצאה לארכן כגען כדי לגור בנחלתם, נחלת בני שם, כפי שנקבע עוד בימי נח. המחבר של סוף היובלים השלים את החסר בעיליה המקראית, ויצר הנימה מוחדשת לעזיבת אור כשדים (מרד ורדיפה דתית שאברם סבל מהן בשל דבקותו באמונתו), וליציאתו מבית אביו בחורן לארכן כגען. אך מהו התקפיך בעיליה המקראית, או האידיאולוגי של תחנת הביניים בחורן ושל יציאתו של אברהם ממש לבודו?³⁹

אני מציע שהסיפור החדש מתמקד בשלוש דמיות ו בשלושה מקומות, ושהוא יוצר שלוש זהויות תרבותיות שונות. לאור כשדים אפשר לראות שהבן הצעיר הרן מריגיש בבית ("וַיַּגֵּד דָבָר זֶה לְשָׁנִי אֶחָיו וַיַּכְעַסֵּו עָלָיו", ספר היובלים יב 8). הוא אף מנסה להציג

James L. Kugel, *A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation*, Leiden: Brill, 2012, p. 91
לֹךְ, כדעתו של ר' יהודה: "לֹךְ לְךְ פָּעָמִים, אחד מארם נהרים ואחד מארם נהר". בראשית רבה לט 8 (מהדורות ויאודור אלבק עמ' 369).

ראו, Menachem Kister, "Leave the Dead to Bury Their Own Dead", James L. Kugel 38 (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, pp. 43-48.

39 כזכור, פסוק זה עומד בנקודת התפער בין המקורות.

את בית הפסלים הבוער, ועל חטאו זהה מת באור (=אש) כshedim.⁴⁰ מותו אינו אירוע שלו או בלתי מנומך, כפי שהוא במקרא, אלא עונש ראוי לחטאו. אברהם הוא הבן המורוד שהכיר בבוראו, הוא מתרחק "ממושב אביו פן ישתחוה עמו לפסילים" (יא 16) ומנסה להניע את אביו מדרך ("מה ישועה ותלה לנו מכל הפסלים אשר תעבוד [...] לא תעבדו להם", יב 2-3). ובתווך עomid האב תרחה, המבקש רק לשרוד ולא לעורר את רוגם של אדוניו ("מה אעשה עם אשר צוני לשרת לפניהם? אם בדבר אליהם אמת יהרגוני [...] החרש בני פן יהרגון", יב 6-7). ושלוש הדמויות הללו מקבלות שלוש התחנות במסעו של אברהם: אור כshedim, חן ונגען. אם כן, חן נטמע בתרבות המקומית באור, لكن הוא חייב למות בעיר החוטאת, עיר של עבודה זרה; ותרח פוסח על סעיפי הזהות, וכך נזוב בחורן – מקום הביניים שבין אור לבן לנגען. רק אברהם לבודו ראוי להשלים את המשע המיסיד לארץ המובטחת ולקבל את ירושתו.

כבר רأינו שהמחבר של ספר היגובלים עיצב את דמותו של אברהם כען אינאייס, אדם בעל מוצא כפול החוזר לארצו צור. בהקשר זהה מעוניין לציין שבמחקר על ספרי יסוד ביוון העתיקה ציינה קרול דוגרטி כי הדגם הספרותי הנפוץ פותח ברגע של משבר אזרחי (civic crisis) המאים על יציבות העיר או בעיותה בתחום המשפחה, ובנובואה או אורקל המבשרים על יציאה לארץ חדשה:

עלילת הייסוד של הקולוניה פותחת ברגע של משבר – בצורת, מגפה, או מתייחות אזרחית המאיימת על ביטחון העיר או על יציבותה. לחופין, תרומה אישית כמו עקרות או עימות משפחתי יכולות להיות המניע ליציאה. בכל אופן, העיר או היחיד שרוויים במצוקה ונוועצים באורקל הדלפי, ובדרך כלל האל אפולו מציע יציאה לארץ חדשה כפתרון.⁴¹

כמעט כל המוטיבים הללו-מקראיים שבספר המקדים של ספר היגובלים נמצאים כאן. דוגרטி אף מציינת שמשברים דתיים הם מן הגורמים הנפוצים ה"מכריכים את המיסיד לעזוב את ביתו בחיפוש אחריו מולדת חדשה". זאת ועוד, כפי שהצוו האלוהי מגיע אל אברהם בעודו בחורן, מקום הביניים שבין אור כshedim לבין נגען, גם בספרות הייסוד היווניים ציוו האלים מגיע לגיבור "בין עיר האם לבין העולם החדש, ומוקם כתפנית בעילית 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 בספר המקראי הפכו בשכתבבו בספר היובלים לסיפור מסע על רקע רדיפה דתית, הירידות והיבולות שבסוףן האב המיסיד מקבל את ירושתו. אברהם המאמין, המרחק את עצמו מכל סיג של אמונה פסולה, חיב לנטוע להתנק לא רק מمولתו החוטאת אוור כshedim, אלא אף מבית אביו בחן. זהותו נקבעת באמצעות הירידות וشنונות, מן העמים וממשפחתו. אם כן, שלוש תחנותיו של אברהם ושלוש הדמויות בספר משקפות שלוש זהויות דתיות ותרבותיות שונות.

למרות הקשיים הידועים בניסיון לחבר טקסט עם קונטקט, אין זה קשה לראות שלוש הזהויות מציגות אופצייות תרבותיות אמיות באرض ישראל החשומונאית במאז השניה לפנה"ס. לדוגמה, חורקים ובים הצבינו על כך שאחד המוטיבים המרכזים בספר היובלים הוא הסכנות שבheitם. כך, לדוגמה, ערש-דוויל אברהם מצויה על יקב:

וاثה בני יעקב זכור דברי ושמור מצות אברהם אביך. הבדל מהגויים ואל הaccel עם ואל תעש כמעשייהם ואל תחבור עם כי מעשייהם טמא וдол דרכיהם תועבה ושקון ותבל. [...] וاثה בני יעקב אל עליון יעוזך ואלוהי השם יברך והסירך מכל טמאם ומכל תעותם. השמר בני יעקב פן תקה אשה מכל זרע בנות נגען כי כל זרעך יאבך מן הארץ.
(ספר היובלים כב-20).

ייחודה של ברית אברהם בחותם היבולות. לאחרונה אף טען אייר פורטנברג כי לעומת האיסור לשאת אישת מבנות נגען, המועגן בחוק המקראי, החלק הראשון בדברי אברהם מציג "תחים חדש של איסורים כלפי כל הגויים. חותם היבולות מתבטאת באיסור אכילה יחד עם הגויים, חיקוי מעשייהם והתרועעותם כלפים. האיסורים חדשים אך הם מושתתים על התפיסה הקדומה ולפיה חטאיהם מטמאים".⁴³ זאת ועוד, ונדרם הדגיש כי היבול 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 שם, כל האידאולוגיה של קומראן מושתתת על עיקרונו זה: "אם יש מושג אחד המאפשר את הכת מקומראן הוא ללא ספק תפיסת העולם הבדלנית, שיעיצה את אורח חייהם יותר מכל דבר אחר".⁴⁵ לא בכדי אנו מוצאים אפוא את אותה תאולוגיה

43 אייר פורטנברג, טהרה וקיהלה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים: מאגנס, תשע"י, עמ' 219.

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

Aharon Shemesh, "The Origins of the Laws of Separatism: Qumran Literature and 45 Rabbinic Halacha", *Revue de Qumran* 18, 2 (December 1997), p. 224
Charlotte Hempel, "The 31 ליעיל, עמ' 54–69; כתת ראו גם: ורמן, עירה 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 היבדולות ב"סרך היחד" של קומראן, אך כאן היא מיושמת לא רק על הגויים, בשל "טמאתם ותועותם", אלא גם על המועמדים לחברות בקהילה:

בاهונן אלה ביסוד היחד שנתים בזמנים דרך יבדלו לדורש בתוך עצה אנשי היחד [...] ובஹונן אלה בישראל יבדלו ממושב אנשי הועל ללבת המדבר לפנות שמה את דרך האמת כאשר כתוב בדבר פנו דרך ה', ישרו בערבה מסלה לאלהינו.⁴⁶

את "אותם ביטויי היבדולות מנוכרי" בגל אורה חיו החוטא" אנו רואים שאנשי העדה "העתיקו" גם ליהודי הוזר.⁴⁷ פורטנברג הראה שכתבי קומראן מרבים להעתיק את חוקי המקרא על טומאה והיבדולות וליחסם על יהודים שאיןם נמנים עם חכרי הכת. הוא מוצא הדימ לتفسה הזאת באופן שבו תיאר יוספוס את יחס האיסיים למועמדים לקבלה בכתב: "בהתאם לזמן אימונם הם מתחלקים לארבע קבוצות, וכל כך בחותם הם הצעירים מן המבוגרים עד שאם במקורה נגעו בהם הם התרחצו, כאילו התערבו בנוכרי".⁴⁸ אף שהדברים נאמרים על הדירוג הפנימי של הכת, משתמש מהם כי "אם מי שעמד לחולותן מחוץ כת היה מטמא ב מגע כאילו התערבו בנוכרי".⁴⁹ מדברי יוספוס נראה שאנשי קומראן העתיקו את תפיסתם כלפי טומאת הגויים לשאר היהודים שלא נמנו עם אנשי הכת, ולפיכך נקבע גם כלפים היבדולות כיთיתית. "כאשר בני הכת באו לעצב את דרכי ההרחקה ממי שמחוץ לכת [היהודים]", על פי תיאורו של פורטנברג, הם עשו זאת בתבנית טומאתו של הנוכרי, הזר האולטימטיבי. הנוכרי והמועמד החדש שזה מקרוב בא דומים מבחינה אחת יסודית: עצם זורותם, אם מעט ואם הרבה, מטמאת.⁵⁰

אני מבקש להוסיף על דברי החוקרים הללו ולהציג שגם עיצוב סיפור המסע של אברהם בספר היבוליים משוכתב על פי אותה "תאולוגיה של היבדולות", כדי להפוך אותו לסיפור יסוד כיთית. אם את הסיפור המקראי אפשר לראות כסיפור יסוד רק בקושי, הרי הוא נהפך לזה באופן מובהק בטקסטים מסווגים בית שני. כמו אברהם, שכונן את זהותו בתהיליך של הירדות והיתירות – הירדות ממשפחתו המטמיעה והיתירות מעולם של עובודה זרה – גם פורשי הכת קבעו את זהותם הבדנית לא רק ביחס לגויים אלא גם ביחס לשאר היהודים בארץ.

אבלם אין הזר שבא מරחקים, כפי שמשתמע מן הטקסט המקראי, אלא הוא חוזר לביתו ולארצו, לארץ שהובטה לו בוגרל כבר ביום נח. אך לפני שיוכל לעשות זאת הוא חייב, כמו המctrופים לכת בקומראן, לעبور תהליך של היתירות והירדות, כדי לבדל את עצמו "ממושב אנשי הועל". התוצאה הנרטיבית היא שאברהם אומנם

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

47 פורטנברג, הערה 43 לעיל, עמ' 221.

48 יוספוס, *מצוטט שם*, עמ' 217.

49 שם, עמ' 218.

50 שם, שם.

חוור לארץ שהובטהה לו אך גם נשאר זר בארץו ונבדל מכל סביבתו; הוא נשאר גם מקומי וגם זר בעת ובעוונה אחת. כשם שהסיפור המקראי נתן בידי שני ציון "לגיטימציה להבייעתם לחזר ולבשת את הארץ המאכלסת באלו שלא גלו",⁵¹ הכת שפרשה מן העם והלכה למדבר להיות "ישראל האמתי" משכנתבת את סיפورو של העברי הראשון בצלמה ובדמותה, כמו שמייצר את זהותו באמצעות היבדלות מסביבתו ובני עמו. אברהם המגיע לארץ כנען אחרי הירודוטו הקפולה הוא ההשתקפות הספרותית של אנשי הכת שפרשו למדבר.

המדריך

עם החללים והפערים שבפסוקים הללו מתמודדים מדרשים רבים בספרות חז"ל, כל אחד מטעמו ומכיוונו. המדרש שנראה עכשו מיצג את אברהם הנושא ואת מסעו בצורה אחרת לחולותין מכפי שהם מוצגים בספרות בית שני.

אמר ר' לוי, בשעה שהיה אברהם מhalbך בארם נהרים ובארם נהר וראה אותו אוכלים ושותים ופוחזים, אמר הלווי לא יהא חלקי בארץ זו. וכיוון שהגיע לסלולמה שלצורך ראה אותו עסוקים לנכש בשעת הנכש ולעדר בשעת העידור, אמר הלוויי יהא חלקי בארץ זו, אל הקב"ה בזעך אפן את הארץ זו את (בראשית יב 7).⁵²

מדרשו של ר' לוי, אמורא ארץ-ישראלי מן הדור השלישי, הוא דוגמה מופתית לכך שמה שהיה חסר עניין למספר המקראי – מאורעות מסעו של אברהם מחרן לכנען – הופך לעיקר הסיפור. כפי שראינו, בספר המקראי אברהם מקבל את הצע לכת והולך, ואין כל ייצוג: לא של העולם החיצוני שהוא מתחלק בו ולא של עולמו הפנימי בעת ההליכה. המספר המקראי מעוניין להציג את אברהם כצייתן לצע האלוהי, ולפיכך חשוב לו לציין רק את רצף הצעוי וביצועו. כל מה שיכל להיות באמצעותו הוא חלל חסר עניין מבחינתו. הסיפור הדרשני מורכב משני חלקים, שבכל אחד אותו הפעולות: הליכה, ראייה ותגובה. בשני החלקים המספר מציב את אברהם כדמות מקדמת, ונמעני הטקסט חווים באמצעותו את העולם המוצג. התבנית הזאת מדגישה את השוני המרכזי בין הטקסט הח"לי לבין קודמיו: המוקד הסיפוררי כאן נועז בתגובהו הסובייקטיבית של אברהם למראה עניינו במרוצת מסעיו. אני לא מכיר כל טקסט קדום יותר המתאר את התרשמיותיו ותגובהו של אברהם במסע. תצורת הקראיה של המדרש עונה על צורך החסר בטקסט המקראי, ובכך הופכת את החלל לפער: הצורך לחשוף את עולמו הפנימי

51. Whitelam, הערה 16 לעיל, עמ' 30.
52. בראשית הרבה לט, ח (מהדורות תיאודור-אלבק עמ' 371), לפי כ"י ותיקן 30.

של אברהם.⁵³ חשוב לשים לב גם לכך שלעומת ספר היובלים, המນמק מחדש את שתי יציאותיו של אברהם – כבריחה מרדיפה דתית באור כבדים וכתגובה לצו אלוהי בחרן – המדרש מוחק את ההבדל ביןיהן ("מהלך בארים נהרים ובארם נהר"), 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". علينا לזכור שבסיפורו המקראי הנדון קיים פועל: בסיפור ובסיפור. מצד אחד, אף שיעידו הסופי של אברהם ידוע לקורא, לאברהם עצמו היעד איננו מוגדר, הוא יוצא "לארץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ" (בראשית יב 1) ונע ונד במתה מתמיד; איזו ארץ מובטחת לו? אברהם הולך "כַּאֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהִים", הולך ומחכה ואינו יודע לא מתי יאמר לו האל לעצור ולא היכן. מצד שני, עלינו להזכיר את קורא על הדמות ממונתנת בכך שהקורא איננו יודע האל בחר באברהם לתת לו את כנען. הדרשן מנצח את המתחים והפערים הללו כדי לשנות את משמעות ניסיונו של אברהם. הוא נושא בלי לדעת לאן ובודח את התנהגות היושבים בכל אתר ואטר בצייפיה דרכها, ובזה בעת הקורא בוחן את תגבותתו ואת בחירותו. שני הפעורים הללו, בסיפור ובסיפור, נסגרים ייחדיו בחזרתו של הסיפור הדרשתי לעיליה המקראית, בצטוואת פסוק 7, "לֹאֲרָאָךְ אֲפַתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת": האל מעניק עכשו את הארץ שאברהם בחר בה, מפני שבב האומה יודע במה לבחו.

האמבט והונוט

כאמור, שני חלקי הסיפור משותף תיאור פעולות הראייה של אברהם. בארים נהרים הוא רואה את המקומיים אוכלים, שותים ופוחזים, ובסולמה של צור הוא רואה אותם עוסקים בニיכוש ובעידור. הראייה ההפוליה של אברהם ממוסגרת בסיפור בראייה אלוהית: אברהם יוצא "אל הארץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ" (יב 1), ובסוף, כשהוא מגיע, נאמר "עִירָא ה' אֶל אֲבָרְם וַיֹּאמֶר זֹרֶעֶךְ אֲפַתֵּן אֶת הָאָרֶץ וַיַּכְן שְׁמַמְבָּעַ לְה' הַגְּרָאָה אֲלֵיכְךָ" (יב 7). הראייה אינה רק מילה מנהה המבנה את חלקי הסיפור, אלא היא מרכיב חיוני בטקסט הסיפור מסע. אנשים נסעים מסיבות רבות ומגוונות, אך כל נסיעה כרוכה ביחסי ראות; להראות ולהיראות. הראייה הזאת אינה התרשם ניטרלי שלחוויות, מפניהם שהדברים שבוחרים לראות והאופן שבו רואים אותם תלויים בדעתותיו של הצופה לא פחות מאשר במעשיו של הנצפה. לפיכך, תמיד חשוב לשאול מי מסתכל ועל מה, ובאיזה אופן יחסיו המבט משולבים בסוגים אחרים של שיח תרבותי.⁵⁴

⁵³ על המרכזיות של העניין הזה במדרשו ראו, יהושע לינסן, "מפאטיקה לפראקסיס: אנטרופולוגיה ספרותית ותפיסת הסובייקט בספרות חז"ל", הגר סלמן ואביגדור שנאן (עורכים), מתקנים: תרבות, ספרות, פולקלור ולגית חז"ר, כרך א', ירושלים: מאגנס, תשע"ג, עמ' 86–63.

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" הוקדו מחקרים רבים לנוכחו של מבט הנושא או הנושא, שלפיו הם מפרשים את האירועים, את הנופים ואת האישים המתוארים.⁵⁵ המחבר הציע סוגים שונים של "מבטאים": הגברי, התיאורתי, האתנוגרפי, הקולוניאלי ועוד, ושאלת השאלה באיזה סוג של מבט מסתכל אברהם על מי שהוא פוגש במסעותיו. לכארה, יש כאן משאו מן המבט הקולוניאלי, של הכבש המסתכל כדי לשלוט, או מן המבט האתנוגרפי, הבוחן ומקטלג את חוויותו מעמדת אובייקטיבית. בדומה למבט הגברי, שני המבטים הללו מעניקים עליונות למסתכל ומסמנים את הנצפה כאובייקט של שוננות.⁵⁶ אך אברהם כאן רואה גם שוננות (בארם נהרים) וגם דמות בכנען. במבטיו נעדרת עליונות המבט האתנוגרפי או האימפריאלי, הוא בוחן ומעיריך את התנהוגות התושבים השוניים הנקרים בדרך לא במטרה לנשלם ולכובשם, וגם לא במטרה לסוגם או לנתחם.

אנט האהג

את מבטו של אברהם כפי שתואר לעיל אני מציע לכנותו "מבט המהגר". אין כוונתי בכך למבט הרשויות המפקחות על המהגר הזר, פורע הגבולות,⁵⁷ אלא למבט המהגר עצמו, המביט בעולם חדש ברשות מעורבים של חרדה ותקווה. בדומה למבט הקולוניאלי, המהגר סורק את הארץ החדשה ואת יושביה, אך לא מעמדת של עליונות ולא כדי לשלוט בה. חששו הגדל הוא להיוות מושפע מהם, ולא להפוך מבט המהגר אינו קובלע את עצמו, אלא הוא י יצא מן השוליים, מעמדת נחיתות, כזר המבקש להיכנס בשער הארץ ובוחן אם השכנים החדשניים יקבלו אותו ואם יוכל להשתלב בהם. ואך אין זה המבט הקולוניאלי הקלסי (ובן נסכח שמדובר בטקסט עתיק), יש כמה אלמנטים שהוא חולק עימיו: אברהםacen מוצב במקוד, הוא צופה ואינו נצפה, אין כל הדדיות במרחב החזותי, ובמבטו אינו ניטרלי – עצם ראייתו טעון במישור ערכי ושיפוטי.

55 מלבד המקרים שהזכירו לעיל, רוא גם Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative: Cinema", *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: נוף, מבט, ייצוג, ירושלים: מכון ון ליר, 2010, עמ' 11-39.

בחלק הראשון של הסיפור, כשהאברהם רואה את המקומותיים אוכלים, שותים ופוחזים, הוא מבין שדרךם אינה דרכו וمبיע את משהalto שהאל לא יצוה עליו לשבת עימם. רצף שלוש הפעולות המזוכרות מוכר כביטוי להתנהגות הנלווה של אומות העולם, ה"אוכלים ושותים ופוחזים ונכנסים לבתי תיאטריות ולבתי קרקסאות ומכעיסין אותו בדבריהם ובמעשייהם".⁵⁸ הזכרנו לעיל שהנרטיביות של הסיפור הדרשני מובסת על מתח בין קאנוניות לפרצה. ברגע זה של הסיפור אברם עלול היה להגיב בחוב למראה עיניו, והקורא היה יודע שאין זה יudo הראוי. כאן המתח והפער בין ידיעותיו של הקורא לאיד-ידיעתה של הדמות מתרחבים, ובחרותו הנכונה של אברם סוגרת אותן, ولو זמינה. בחלקו השני של הסיפור אברם מגיע לסלמה של צור ורואה מראה מסווג אחר. הוא צופה מרכס ההרים המשקיף על ארץ כנען ורואה שאנשיה עובדים ואינם מתבטים, ואף עוסקים בעבודה טרדיינית וקשה, כחנה לקטץ. רק עידין אין הוא יודע איך יגיב אברם למראה עיניו. רק כשהוא מתבונן במעשי התושבים לאורך זמן ורואה שהם לא רק מנכחים בזמן הנכון אלא גם מעדירים הוא מביע את משהalto "הלווי" יהא חלקי בארץ הזאת".⁵⁹ המיקוד הפנימי והכפפת סדר הייצוג של האירועים למסגרת תודעתית מאפשרים לקורא לחות את העולם המוצג בטקסט באמצעות עולמו הפנימי של אברם. המשאלת הזאת מלמדת על גישתם הפסיבית והומוטעית של אברם ושל הקורא ייחדיו, את ההבנה שחלקו וגורלו של אברם אינם תלויים בו, אלא בנתינה האלוהית. אברם נושא, מתרשם וממתין, וכי שקיוה שהאל לא יאמר לו להתיישב בארץ, אך הוא מקווה לקבל את ארץ כנען. הסיפור המקדים זהה של המדרש חז"ר ומשתלב בעיליה המקראית בפסק החותם אותו: "וַיַּרְא אֵל אֶבְרָם וַיֹּאמֶר לִזְרָעָךְ אַתְּ הָאָרֶץ הַזֹּאת" (יב 7). כאן שב מوطיב הראייה, וזה אכן הפעם הראשונה שהמקרא מספר כי האל נראה לאברהם.⁶⁰ אך אף שהפסק מצוטט כלשונו, משמעותו כאן שונה. לאורך כל מסעו אברם ממתין בציפייה דרוכה כדי לדעת איזו ארץ יוניק לו האל. מדברי האל בפסק החותם את הסיפור מתברר גם לקורא וגם לדמות שהארץ המובטחת תלויה בבחירה שלו. הפסק מובן כתגובה למשאלתו של אברם. כמו שראינו בספר הויובלים, שם ציווי היציאה "לְקָדְךָ" נאמר בתגובה להתלבתו של אברם, כאן מופיע אותה הטכנית – אך בקשר ליעדו ולסוף מסעו. אברם שבחר בארץ כנען, ומשום כך אמר לו האל: "לִזְרָעָךְ אַתְּ הָאָרֶץ הַזֹּאת". המסגר הנרטיבי החדש של הפסק משנה את משמעות הניסיון של

58 פטיקתא דרב בהנא כת, א (מהדורות מנדרבויים, עמ' 422).

59 סדר העבודה של החקלאי נשמר במקורות, כתוב במקילתא דרבי ישמעאל: "מדת בשר ודם עושה פועל אצל בעל הבית חורש עמו וזרע עמו ומנכש עמו ומעדר עמו" (בשלה ה [עמ' 143]). לכל העניין ראו, יהודה פליקט, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: ההלכה ומנשה בעבודות יסוד חקלאיות, תל אביב: מאגנס, תשכ"ג, עמ' 43, וראו גם את התיאור השילתי בספרא בהורקוטי, ה: "ותם לרייך חכם (ויהרא כו 20), חרי אדם שלא عمل ולא חרש ולא ניכש", וכן את תוספתא, מעשרות ב, יג; תלמוד ירושלמי, יבמות פ"ב, ה"א; שקלים פ"ד, ה"ד; פטיקתא דרב כהנא ח (מהדורות מנדרבויים, 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. לעומתם הופיעו משבתו בספרות בית שני, שיא הניסיון כאן אינו בעזיבתו של אברהם את מולדתו או בפנותו מבית אביו, אלא בבחירהו הנכונה בארץ המובטחת ובהלטתו לסייע את המסע.

ישנה כאן, בזרה האופיינית מאוד לספרות חז"ל, הפנמת ניסיון והעתקתו למסורת. הקורא, שחשב שידע מהי אرض היעד, למד שהיעד היה תלוי כל הזמן בבחירהו של אברהם. בימים אחרים, כאשרם בוחן את יושבי הארץ השונות האל והקורא בוחנים אותם. רק אחרי שאברהם בוחר בארץ נגע מתגלה אליו ונונן לו את הארץ, יכול לומר: נתן לו את הארץ שזה עתה בחר. הניסיון מועתק למסורת הפנימית של הדמות. הרגע שבו אברהם מגע לנגע – לעומת הרגעים שבהם עזב את אור כבדים או את חרון – הופך להיות המגדר את זהותו, כי לעומת תחילת מסעו, המונעת מצוות אלוהי, רק סיומו תלוי ברצוינו ובבחירהו. הארץ נבחנה מפני שהסובייקט בחר בה, והוא שחייב להגדיר מתי יסייע את מסעותיו. אם, כפי שמשינויו הציג, התרון של דגם הזר המקראי הוא בדגש שהוחם על הבחירה האלוהית, בטקסט המדרשי מודגשת הבחירה האנושית. בסוף העלילה אברהם למד שהוא חייב לבחר את אرض יעדו, והקורא למד שאברהם נבחר מפני שבחר נכונה.

והגעני אז בארץ

אחת התוצאות המפתיעות של השכתבו זהה היא ההנחה המחוותת שניתנה להופעת הכנעניים ("וַיַּהֲקֹנְעֵנִי אֶז בָּאָרֶץ", יב 6). לאור מה שראינו בנוגע למוגמה האידיאולוגית של ספר היובלים, אין זה מפתיע שהamilim הללו נעדות בשכתבו ההיסטורי, ותחנן מוסף המספר תיאור מפורט של מה שאברהם ראה בהגינו לארץ נגען:

וירא והנה הארץ, מבוא חמת עד אלודם, טובה מאד. ויאמר לו אלוהים, לך ולזרעך אתן את הארץ הזאת. [...] וירא והנה הארץ רחבה וטובה מאד, וצומח בה כולם: גנים ותאנים ורמוניים, עצים אלה, ואלונים, ולבנה, ועצים זית ואורנים ואורזים וכל עצים השדה ומים על ההרים. ויברך את אלוהים אשר הוציאו מאור כבדים והביאו אל ההר הזה (ספר היובלים יג, 2, 6).

התיאור החדש 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"מיהיקת" תושביה. אברהם כאן רואה את הארץ כ"ארץ בתוליה ובמשתמע זמינה לטרפּ והפּריה, רכושים של 'מגילה'".⁶¹ לעומתם מבטו במדרש, כאן אכן

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

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

מן הרגע שנוסעים קולונייאליים, חוקרים וארכלולוגים ניכסו טריוטריה, היה צורך לבטא את מעמדה כחזקה. הטקтика הראשונה הייתה להכריז על ריקנות הארץ, ובכך להצדיק את הכיבוש של אדמות "לא מנווצלות" [...] תhalbיך השליתה על הארץ הותנה תמיד במבט ובפיקוח. רעיון המבט הרוכשני 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 כניענים. מה שחרר לגמרי בשכתוב של ספר היובלים הופך להיות מרכיב חוני במדרש: הכניענים המנכשימים וمعدרים 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 שהכניענים איז בארץ.

סיכום

כל סיפור מסע מאורגן סביב רגעי היציאה והגעה ומה שמתורחש ביניהם, אך אפשר לאפיין את הספרות באמצעות ההדגים השונים שלהם ברגע הזה. הסיפור המקראי מתמקד אך ורק ב��ומות, רגע היציאה והגעה, כדי להבליט את ציינותו של אברהם. סיבה זאת אין כל ייצוג נרטיבי של המסע עצמו. המסע הוא רק פועל יוצא של העזיבה ותנאי הכרחי להגעה, ואינו מגדיר את ממשמעותן.

בספר היובלים ובמדרש מנצלים טכניקה נרטיבית דומה, שבה הפסוקים המצויטים הופכים מיוזמה אלוהית לtagorella לתהיה אונושית, אך הראשון מתמקד ברגע עזיבתו של אברהם, והשני – ברגע הגעתו. בהתאם לכך, כל אחד מן הספרותים מכונן עלילתי זהות שונה, "אחר" שונה ומשמעות אחרת למסע היסודות. ספר היובלים מספר על בריחה ורדייפה, מנמק את העזיבה הכפולה ומספר סיפור של היפרדות, היבදלות והיטהרות. זהותו של אברהם כאן מוגדרת בראשו שוננותו וסיפור מסעו הוא סיפור של עזיבה. אברהם נושא הביתה, אך לפני הגיעו לארצו ולפני שיוכל להיות האב המיסיד עליו להיפרד ולהיבדל, ובכך לעבור תhalbיך של היטהרות. באמצעות מיוזג דגם הזר עם דמות מעין-איינאיס, החוזר לארץ אבותיו, המחבר של ספר היובלים יצר את דמותם גיבורו בשונה

1 Jeanne van Eeden, "The Colonial Gaze: Imperialism, Myths, and South African Mary Louise Popular Culture", *Design Issues* 20, 2 (Spring 2004), pp. 25-26
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

מקום מוצאו ונבדל מקום יעדו. האחרות הכהולה הזאת מאפשרת לו להיות זו בארץו, כיה לסייע יסוד כייתי ובדני.

לעומת עיצוב הדמות הציינית של המקרא או הדמות הלאומית של ספר היובלים, ששיא הניסיון שלו הוא ברגע העזיבה, הסיפור במדרשו אינו בניי כעלילה של התרחשויות, אלא כمسע לקראת. לפיכך, הרגע החשוב בספר המדרש הוא הרגע שבו אברהם מגיע, ולא כאשר הוא עוזב. אם עזיבתו היא תוצאה של שוננות, הגעתו לביתו היא תוצאה של דומות. במקרים אחרים, הסכנה האורבת לאברהם בספר היובלים היא הוותיק על זוות (going native), זה בדיקת יתרונה של כנען במדרשו. המדרש מנקה מחדש לא את הרגע שבו אברהם עוזב, אלא הרגע שבו הוא מגיע, כי לעומת עזיבתו, שאירעה בשל ציווי אלוהי, רק ההגעה ליעדו נבעה מבחירה. לפי החכמים, סיום המסע, רגע הבחירה, הוא שmagdir את זהות הנושא ואת משמעות מסעו.

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים