

## אילנה מרדס לדמיין את הארץ המובטחת שנים-עשר המרגלים בארץ הנפילים

על ספה של כנען שולח משה שנים-עשר נציגים, אחד מכל שבט, לתור את הארץ המובטחת. אחר ארבעים יום שבים האנשים, הידועים יותר בכינויים "שנים-עשר המרגלים", כשבידיהם רימונים, תאנים ואשכול ענבים אדיר ממדים, נישא בידי שני אנשים. הם מציגים את הפירות האקזוטיים בפני העם ומהללים פה אחד את פוריותה של הארץ: "באנו אל הארץ אשר שלחתנו" הם אומרים למשה, "וגם זבת חלב ודבש היא, וזה פריה" (במדבר יג 27). נראה שיש כאן אישור לדימוי בו השתמש משה כשתיאר את הארץ המובטחת כארץ "זבת חלב ודבש". אולם אז מתגלע פער, שכן עשרה מהמרגלים סוטים מהקו הרשמי ומתארים ארץ שהקשר בינה לבין ההבטחה מועט, למרות החלב והדבש, הם אומרים, "ארץ אוכלת-יושביה היא, וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מידות; ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפילים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם" (שם, 33). לפתע מתברר כי הבית עליו חלמו בנדודיהם במדבר אינו אלא ארץ זרה, ארץ של ענקים מאיימים, ארץ של "אחרים".

בין התריסר רק שניים, יהושע וכלב, תומכים בניסיון לכבוש את הארץ. עשרת המרגלים האחרים ממליצים להימנע ממנו. בני ישראל, הם אומרים, לא יוכלו לתושביה הכבירים של ארץ כנען, על ערי הענק הבעורות שלהם. העם סבור ש"דיבתם" של העשרה משכנעת יותר. הם בוכים ומתלוננים. עכשיו נראית בעיניהם ההבטחה שפיתתה אותם לצאת ממצרים כהונאה. "נתנה ראש ונשובה מצרים", הם אומרים איש אל רעהו, ומפנים את גבם לכנען. חמתו של אלהים בתורת בו להשחית. עשרת המרגלים מתים במגפה דור המדבר כולו נענש על מרדנותו. אלהים אינו מוצא אותם ראויים להיכנס לארץ ודן אותם לנוד בערבה ארבעים שנה, כמספר הימים בהם תרו המרגלים את הארץ, עד "תום פגרת[ה]ם במדבר" (שם). הגשמת ההבטחה נדחית.

במאמרו "Exodus" מגדיר בנדיקט אנדרסון את הגלות כ"ערש הלאומיות" (Anderson 1994, 315). מצב הגלות, הוא טוען, הוא המחוקק את הצורך לדמיין את נוף המולדת, לעצב זהות לאומית. במלים אחרות, גלות – אם ליטרלית ואם פיגורטיבית – מייצרת את פעולות הדמיון החינוכיות לעיצובה של אומה. אנדרסון אינו אומר דבר על עם ישראל במקרא, אולם מכותרת המאמר משתמע שסיפור יציאת מצרים מייצג את מורכבותו של הדמיון הלאומי. עם ישראל אמנם מתעצב בגלות, תחילה במצרים ואחר-כך במדבר, הרחק מן הארץ המובטחת.

\* גרסה ראשונה של המאמר הופיעה באנגלית: "The Spies in the Land of the Giants: Imagining the Promised Land" (*History & Memory* 6:2 (Fall/Winter), תרגמה לעברית: מיכל אלפון. תודתי נתונה לאורי אלטר, לזלי גורביץ', למשה גרינברג, למשה הלברטל, לפרנסיס לנדי, לרות נבו, לרבקה פלדחי ולאילון קונפינו, שהאירו את עיני בהצעות ובדברי ביקורת מעמיקים. למדתי רבות גם מהערותיהם החריפות והפרובוקטיביות של תלמידי בסמינר על "סיפוריות ולאומיות" באוניברסיטה העברית בירושלים בסתיו 1993. כמו-כן ראו גיליון 47 של *Representations*, שהוקדש לנושא "National Cultures Before Nationalism".

הקריאה שאני מציעה לסיפור המרגלים בוחנת את הדינמיקה של דימוי המולדת ממרחקים. המרגלים אמנם באים, הלכה למעשה, לארץ המובטחת, אולם הם רואים אותה כורים מציצנים. הם באים לנלות את "ערוות הארץ" (אם נשאל את הגדרת הריגול של יוסף – בראשית מב 9), לחשוף את סודותיה, ובסופו של דבר הם מגלים את הפנטזיות והתשוקות הנעלמות שלהם-עצמם.

עם זאת, בכמה נקודות אני חולקת על תפיסתו של אנדרסון: על אף שבמאמר זה הוא מסגיר הכרה כלשהי ברלוונטיות של המקרא לחקר לאומיות, הנחת היסוד שלו – הבאה לידי ביטוי מפורש בספרו הנודע *Imagined Communities* – היא שהאומה (nation) היא תופעה מודרנית שראשיתה בתקופת ההשכלה, במאה ה-18 (Anderson 1983). בכך יוצא אנדרסון כנגד דור קודם של חוקרי לאומיות, שראה באומה דבר-מה טבעי ואוניברסלי. אנדרסון מדגיש בצדק את אופיה ההיסטורי של התופעה, אך בהיבט זה הוא מצמצם את אופקי המחקר ההיסטורי הדרוש, בכך שהוא מתעלם מגילויים של לאומיות בתקופות קדומות יותר (סמית 1987). התארוך שהוא מציע תקף אמנם בכל הנוגע להתעוררות של תנועות לאומיות באירופה, אך אינו מקום להשלכה של ההיסטוריה האירופית על תרבויות אחרות.

שאלת הזהות הלאומית היא אחת השאלות המרכזיות ביותר במקרא. חלק ניכר מהטקסט המקראי עוסק בניסיון להבין את ייחודו של עם ישראל. בספרי שמות ובמדבר בפרט, נשאלות שאלות היסוד לגבי מוצא העם, אופיו וייעודו, ונבנית ביוגרפיה לאומית הטווה סיפור סביב המונח האבסטרקטי כל-כך: עם. עם ישראל הוא דמות – יש לו קול, הוא גונח, נאנח, צועק, מתלהב לעתים, מתלונן הרבה ומורד שוב ושוב; יש לו תולדות חיים – ראשיתו העוברית במצרים, כגוש אמורפי, חייתי משהו, שפורה ושוורץ, הוא נולד עם צאתו לחפשי, עם קריעת ים סוף (ניתוק חבל הטבור המצרי), את גיל ההתבגרות (הממושך) הוא עובר במדבר, ולבסוף הוא מגיע לבגרות כלשהי עם כיבוש כנען. מובן שאין מדובר כאן בלאומיות נוסח המאה ה-18 ומובן שאין כאן ריבוינות נוסח ההשכלה (על אף שהחירות היא חלק בלתי-נפרד מההתעוררות הלאומית במקרא). העם הוא עמו של אלהים ואלהים יכול עקרונות – והוא קרוב לכך מאוד בסיפור המרגלים – להכחיד את יצירתו, את העם אשר כונן (דברים לב 6), ולהקים גוי אחר תחתיו (במדבר יד). אולם דווקא השאלות המאלפות שהביא אנדרסון לחקר הלאומיות – כיצד בונים נרטיבים לאומיים, כיצד יוצרים תחושת שייכות לאומית, מדוע יש לנרטיבים כאלה כוח רב כל-כך – הן רלוונטיות ביותר למקרא. יתרה מזו, ההבנה של עיצוב עם ישראל במקרא יכולה, לדעתי, להאיר היבטים שונים אף בלאומיות המודרנית (אין זה מקרי שהתנ"ך מהווה בסיס נרטיבי ביצירת אומות מודרניות, והדוגמאות הבולטות הן ישראל וארצות-הברית).

כמרכז אני מצטרפת להומי באבא ולאחרים המבקרים את אנדרסון על כך שהוא מדגיש יתר על המידה את יצירת האחדות (גם אם היא מדומה) בכינון אומות – (Bhabha 1990, 295). העובדה שאנדרסון משתמש ברומן הריאליסטי כז'אנר המייצג את תכונות הנרטיב הלאומי מונעת ממנו לראות את חשיבותם וכוחם של שברים ועימותים המערערים את יציבותם של נרטיבים לאומיים.<sup>2</sup> השאיפה לאחווה ולהומוגניות נקלת, כפי שטוען באבא, בתפיסות אחרות של מיעוטים מסוגים שונים. אם נחזור להקשר המקראי, הרי תיאור העם כדמות מעניק לו אמנם מידה מסוימת של אחדות – אלא שקול העם רחוק מלהיות אחיד: הוא מפוצל, שסוע והפכפך. ובהתאם, הביוגרפיה הלאומית אינה מספקת קו עלילה לינארי ברור של התפתחות והתקדמות. ניכרים בה סימנים של עימות בין מסורות שונות על תולדות העם וייעודו.

מה שמעניין אותי במיוחד בסיפור המרגלים הוא הנטייה האנטי-לאומית, הצצה בבסיס סצינת היסוד של עם ישראל. תיאורה של הארץ המובטחת מלווה באורח מעורר התפעלות בקריאת תיגר על עצם הרעיון של הקמת עם. השאיפה לשוב למצרים היא שאיפה לבטל את לידתו של העם, להפוך את יציאת מצרים על פיה. רצון זה ניכר במהלך כל הנדחים במדבר, אך במדבר יג מוכן

1. סמית מותח ביקורת דומה, אך ממונתת משהו, ומצביע על חשיבות המחקר של קבוצות אתניות להבנת הלאומיות המודרנית.
2. אנדרסון רואה ברומן הריאליסטי ביטוי לתפיסה המודרנית בדבר שרירותיותו של הסימן. הרומן הריאליסטי נתון "בזמן ריק והומוגני" (במונחים של ולטר בנימין). המאפשר ייצוג סינכרוני של דמות א' דמות ב', על אף שאינן מכירות זו את זו. במלים אחרות, לפי אנדרסון הרומן הריאליסטי מניח סולידיות חברתית של אומה ברקע המקשרת גם בין דמויות שאין כל קשר אישי ביניהן. אך כפי שמראה באבא, זמן האומה אינו הומוגני אף לא סינכרוני. יש מיעוטים המשמיעים את קולם "בין הזמנים והמקומות".

העם לפעול על-פיו. זהו רגע של משבר חריף שבו מוטל בספק הנרטיב הלאומי של משה. הגלות איננה רק תנאי להיווצרות האומה, כטענת אנדרסון, היא גם מהווה "ערש" לדה-קונסטרוקציה לאומית: היא מייצגת את המרחק הדרוש לביקורת על הנחות לאומיות (וראו גם רז'קרוצקין 1993; בויארין וביארין 1994).

כדי להיטיב ולהבין את השבר יש לבחון את חוון הארץ המובטחת של משה. משה מנסה ליצור את הדבר המרכזי כל-כך להתהוותה של השתייכות לאומית: תחושת בית.<sup>3</sup> דימוי הבית הלאומי שלו מסתמך על שני מושגים מרכזיים: "ארץ האבות" ו"ארץ זבת חלב ודבש". הבית, לגבי משה, הוא "כרונטופ"<sup>4</sup>, בו האבות מספקים את מימם הזמן והאם – המתגלה באמצעות השפה הפיגורטיבית – מספקת את המרחב. כפי שעולה מדבריה של ג'וליה קריסטבה, זוהי חלוקה נפוצה: "כאשר מעלים את שמן של הנשים וגורלן, חושבים על המרחב המייצר ומעצב את המין האנושי ויותר מאשר על הזמן, ההתהוות או ההיסטוריה" (Kristeva 1986, 190).

ודאי, החלוקה בין הזמן האבהי לבין המרחב האמהי איננה ברורה ומוחלטת בכרונטופ הלאומי הזה: הזמן הלאומי מתגלה במרחב הלאומי ולהפך; ובדומה, האספקט האמהי והאספקט האבהי בלתי-נפרדים זה מזה.

### א. ארץ האבות

בני ישראל שוהים ארבע מאות שנה במצרים במצב של שכחה בכל הנוגע לעברם.<sup>5</sup> כשהם נאנקים כעבדים, זעקתם איננה מכוונת אל אלהים, ואף אין הם חולמים על ארץ משלהם. משה הוא האיש שעליו לעורר – או לעצב – את הזכרונות הנשכחים על אבות האומה, על ההבטחה האלהית ועל המולדת העתיקה, הרחוקה, שמעבר למדבר. "האומה, כמו הפרט" – טוען ארנסט רנאן – "היא שיאו של עבר ממושך של נסיונות, הקרבה ומסירות. מכל הפולחנים, פולחן האבות הוא הלגיטימי ביותר, שכן האבות עשו אותנו למה שהגענו. עבר הרואי, גיבורים רבי-הילה... זהו ההון החברתי שעליו מבססים רעיון לאומי" (Renan 1990, 19). אריק הובסבאום ובנדיקט אנדרסון מזכירים לנו שהעבר הלאומי הדרוש איננו בהכרח "אמיתי" (ראו Anderson 1983, 14; Hobsbawm 1983). הדבר העיקרי שאומות זקוקות לו הוא סיפור על עבר משותף ועל אבות משותפים.

משה מציע לבני ישראל שושלת יוחסין מכובדת. שוב ושוב הוא מעלה את זכר האבות דוחק בבני ישראל לצעוד לארץ שאותה נשבע אלהים לתת לאברהם, ליצחק וליעקב. המסע לכנען מוגדר אפוא כשיבה הביתה, כמסע חיפוש אחר שורשים אבהיים, ולפיכך ההתיישבות בכנען נראית כהמשכם של חייהם המופלאים – גם אם אינם מוצגים כמושלמים – של שלושת האבות. משה יוצר "המשכיות עם עבר היסטורי הולם", במלותיו של הובסבאום ("continuity with a suitable historical past"). ההבטחה שניתנה בעבר יועדה, למרבה הנוחות, לעתיד, ל"זרע" האבות, לעתיד-לבוא.

ברומה לפליטים הטרויאנים ב"אניאס" המגלים (לאחר כמה תגליות שואו) שאיטליה, בה הם מייסדים בסופו של דבר אומה חדשה, היא בית אבותיהם, כך גם בני ישראל מגלים שכנען היא ארצם מימי קדם.<sup>6</sup> בין אם מקורותיהם ה"אמיתיים" של בני ישראל הם בכנען ובין אם לאו, קיים פער זמנים משמעותי בין שלושת האבות לבין העבדים העברים המשוחררים, פער שמשא מתכחש לו כאשר הוא מקים עם הנושא את שמו של אבי האומה, ישראל, וצועד בעקבותיו, ארבע מאות שנה לאחר מותו.<sup>7</sup>

3. אני מסתמכת כאן על ניתוחו המרתק של אלון קונפינו את היווצרות מושג ה"היימאט" בגרמניה (Confino 1993).
4. "כרונטופ" הוא מונח של באחסין שמטרתו להבליט את הקשר האינטרנסי בין יחסי הזמן והמרחב בספרות.
5. למסורות סותרות על מקורותיה היווצרותה של רומא ראו Grün 1992.
6. ראוי לציין כי מניין השנים המדויק במצרים איננו ברור. על-פי בראשית טו 13 ארכה השהות ארבע מאות שנה; לפי שמות יב 40 – ארבע מאות ושלושים; בבראשית טו 16 מדובר בארבעה דורות, וכך גם בשמות ו 13–25.
7. ראוי לציין ששאלת המקורות מורכבת מראשיתה. מולדתו הראשונית של אברהם היא ארם. בפרה-פיגורציה של יציאת מצרים מצוה עליו אלהים לעזוב את ארם ולהתיישב בארץ המובטחת.

## ב. השד הטוב והמתוק

הרבה נכתב על השפע המתואר בדימוי "ארץ זבת חלב ודבש", אך לא הוקדשה תשומת-לב מספקת לבחירה בחלב ובדבש דווקא לתיאורו של שפע זה. חלב הרי הוא מתת אמהית שאין ערוך לה. כפי שכותבת מלני קליין,

אם נתייחס לחלב האם כאל מזון בריא והולם ותו-לא, עלולים אנו להגיע למסקנה שאפשר להחליפו בנקל במזון אחר, הולם לא פחות. אלא שחלב האם, המשביע בתחילה את רעבו העו של התינוק וניתן לו מהשד, שאותו הוא לומד לאהוב יותר ויותר, מקבל בעיניו ערך רגשי שאי אפשר להפריז בחשיבותו. השד והמוצר שלו, המספקים בתחילה את אינסטינקט ההישרדות של התינוק כמרגם את תשוקותיו המיניות, מייצגים לבסוף במחשבתו אהבה, עונג וביטחון (Klein 1975, 325).

לדברי קליין, שד שאכן מסוגל לספק את כל רצונותיו של הילד מצטייר בדימויו כ"שד הטוב", ולעומתו, הרקת השד או מניעתו מובילות להיווצרות הדימוי של "השד הרע".

הבטחתו של משה לבני ישראל כמותה כחלום של מילוי משאלה. הוא מבטיח להם ארץ שהיא ארץ "השד הטוב", בה מצוי החלב תמיד, ובשפע. "השד הטוב" של כנען מפתה עוד יותר משום שהוא מתוק. החלב מתערב בדבש – ככל הנראה דבש פירות – והופך את המשקה האמהי לנקטר שמיימי (Milgrom 1990).

האם היא במובן מסוים גם אהובה, כפי שטוענת מלני קליין, והדבר מתחדד כאשר קוראים את שיר השיירים. צירוף החלב והדבש מופיע תחת לשונה של השולמית: "צפת תטפנה שפתותיך כלה, דבש וחלב תחת לשונך" (ד 11). הכניסה לארץ המובטחת פירושה אפוא מציאת הטוב שבכל העולמות הנשיים: הזנה אמהית בצירוף תענוגות ארוטיים.

מיכאל וולצר (1985 [1993] טוען – כנגד נורתרוף פריי (Frye) – שהארץ המובטחת איננה מושג נרדף לגן העדן; לדבריו, "בעוד שעדן הוא גן מיתי, הארץ המובטחת היא כברת ארץ שיש לה קווי רוחב ואורך גיאוגרפיים; בעוד שעדן שוכן בראשית ואחר-כך, על-פי החשיבה המשיחית, בעצם בסופה של ההיסטוריה האנושית, הארץ המובטחת ניצבת איתן בתוך ההיסטוריה; ובעוד שעדן מייצג את שלמות הטבע ואופי האדם, הארץ המובטחת היא פשוט מקום טוב יותר ממה שהיתה מצרים" (שם, 110). וולצר מבקר בצדק את הבסיס הנצרי לפרשנותו של פריי, לפיו גן העדן הוא-הוא ממלכת האלהים, אך בכך הוא מתעלם מהאיכויות המיתיות של ייצוג המקום, מהמידה בה המושג "חלב ודבש" אכן מעלה על הדעת נופי גן עדן. נבואת יואל על קץ הימים מאירה את הקונטציות האוטופיות של המטאפורה: "והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב" (יואל ד 18). מעניין שהגבעות הן מקור החלב, דימוי המבליט את תפיסת הארץ כבעלת שדיים.

הארץ המובטחת מצטיירת כאם מושלמת, עם טבע מושלם שביכולתו לספק את כל רצונותיו של העם הצעיר: שפע, עונג, אהבה וביטחון. אין ברצוני להתכחש לאספקטים הליטריים של כנען, אלא להראות באיזו מידה ארץ, ממש כמו העם הרואה בה בית, היא מבנה דימוי, "inscape" יותר מאשר landscape, נוף של זהות לאומית (Bhabha 1990, 295).

## ג. המראה המהמם

ואולם, במבט ראשון, כנען אינה נראית כבית מזמין ומתוק. היא בפירוש איננה מְשֻׁרְת חום ואהבה כפי שניתן היה לצפות. נראה שהמרגלים – עשרת המרדנים שבהם – אומרים כי האם-הכלה שאמורה היתה לקדם את פניהם בברכה עם שובם הביתה איננה אלא "שד רע" (וראו גם Zeligs 1986, 239–248). במקום לספק לבניה ולנאהביה את הסחורה – את הדבש והחלב המובטחים – היא מאיימת לאכול את ירשביה. במקום מקור מזין, מושא תשוקה, היא הופכת לאם מעוותת בעלת חפים קניבליסטיים ותיאבון משלה.

בחזית האבהית, המצב אינו טוב יותר: האבות, או עקבותיהם, פשוט נעדרים. העדרם מאיים במיוחד בהתחשב בכך שהארץ מלאה עמים אחרים. היא אינה פנויה לעם נוסף. "עמלק יושב בארץ הנגב", אומרים המרגלים, "והחתי והאבזי והאמורי יושב בהר והכנעני יושב על הים ועל יד הירדן" (במדבר יג 29).

אלהים ומשה אינם מסתירים את העובדה שארץ האבות נתונה בבעלותם של אחרים, אבל ההבטחה כוללת התערבות אלהית נגד הילידים. 'ושלחתי לפניך מלאך וגירשתי את הכנעני האמורי והחתי והפריזי החוי והיבוסים' (שמות לג 2). אך לנוכח תושבי הארץ, האפשרות שהם פשוט ייעלמו נראית לפתע סבירה הרבה פחות. הארץ היא שלהם; שום רמז להמשכיות עם מסורת האבות לא נראה באופק; העבר היחיד שהמרגלים מתייחסים אליו הוא קדם-פטריארכלי. הם מתארים את תושביה הגבוהים של כנען כ'נפילים', הגיבורים הענקים האגדיים מהתקופה שלפני המבול, התוצר המשונה של זיווג בני האלהים עם בנות אדם (בראשית ו 1-4). על תולדות האבות מאפילה-מתריסה המשכיות אחרת: זו שבין הנפילים לבין הכנענים. המרגלים אינם רואים בארץ המובטחת עולם ישן הממתין לשובם; בעיניהם היא דומה דווקא לעולם חדש, מאיים – גם אם מופלא – שקשריו עם ההיסטוריוגרפיה של בני ישראל מוטלים בספק.

## ד. העולם החדש

סיפורי מסעות הנוגעים ל'גילוי' של העולם החדש יכולים ללמד אותנו רבות על מפגשם הראשון של המרגלים עם הארץ המובטחת. תקפות ההשוואה לא נעלמה מוויליאם בראדפורד, ממנהיגי הפורטינים האמריקנים, שהגיע לחופי אמריקה ב'מייפלואאר' ב-1620. בדיווחו על מסעותיהם הראשונים של חלוצי הפורטינים בני-ראינגלנד, הוא מתייחס לסיפור משלחת המרגלים לכנען. הוא כותב על ששה-עשר אנשים חמושים, בהנהגתו של קפטיין סטנדיש, שיצאו לתור את חוף קייפ קוד. לשמחתם, גילו סלים של אינדיאנים, מלאים תירס, ומיהרו להביא אותם עמם לאוניה: 'זיכך כמו האנשים מאשכול, נשאו עמם את פירות הארץ והראו לאחיהם, ששמחו בכך להפליא ולבם נתחזק' (Bradford 1967, 65-66).

בראדפורד משתמש בכתבי הקודש כדי להעניק לפעולותיהם לגיטימציה ולקרב את העולם הזר שגילו. ברצוני לעשות כאן את ההפך, כלומר, להשתמש בכתביהם של מגלי העולם החדש כדי להאיר את תחושת ההזרה לנוכח הארץ המובטחת, להבליט את החדש שבכנען.

בספרו *Marvelous Possession* מציע סטיבן גרינבלט קריאה מרתקת של תחושת הפלא והחרדה שהתלוותה למפגש האירופי עם העולם החדש: 'מסעו של קולומבוס פתח מאה של פליאה עזה. התרבות האירופית חוותה דבר-מה דומה לרפלקס הבהלה הנצפה אצל תינוקות: עיניים פעורות, זרועות פרוטות, נשימה עצורה, הגוף כולו נתון בעויית רגעית' (Greenblatt 1991, 14).

ההלם הזה למראה החדש והלא-נדע הניב סוגים מסוימים של סיפורים. אחד התווים האופייניים לסיפורי מסעות שכאלה, כפי שמראה גרינבלט, הוא הנטייה לתאר 'איזו סטייה, התקה או הגרשה של הנורמלי או הסביר' – למשל, תיאורו של קולומבוס את אספניולה שבאיים הקאריביים, כארץ

פוריה לבלי גבול, ומפרציה לא ישוו לאחרים המוכרים לי בממלכת הנצרות; הרבה נהרות טובים וגדולים בה ונפלאים הם והרריה דבר לא ישווה להם, כולם יפים ואלף צורות להם וכולם פתוחים ומלאים בעצים מאלף מינים וגבוהים, ונדמה שהם נוגעים בשמים (מצוטט אצל Greenblatt 1991, 76).

חויית פלא דומה מביעים המרגלים כשהם מתארים את פוריותה היוצאת-דופן של כנען. גם כאן הטבע הוא מעבר לכל מידה, ובמיוחד הענבים: שני אנשים נרשים לשאת אשכול אחד. וכמובן, ישנו הזרם השופע של החלב והדבש. גם תושביה של הארץ חורגים מן המידות המקובלות. שלשה ביטויים נרדפים שונים משמשים את המרגלים להדגשת קומתם החריגה של האנשים שנקרו על דרכם: 'אנשי מידות', 'בני ענק' ו'נפילים'. וכאילו אין די בכל המלים הללו, הם מוסיפים ומסבירים: 'ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם' (במדבר יג 33).

דברי המרגלים מסגירים את העובדה שמדובר כאן בהשלכה (projection). הם עוברים במהירות מנקודת הראות שלהם לזו של הענקים, ולרגע לא עולה בדעתם האפשרות שלאחרונים יש, אולי, השקפת עולם אחרת. המדרש כבר הבחין בתופעה זאת כששיער את תשובתו של אלהים למרגלים:

אמרו, ונהי בעינינו כחגבים. אמר הקב"ה, ויתרתי עליהם, אלא, וכן היינו בעיניהם, ויתרתי עליהם מה עשיתי אתכם לעיניהם? מי יאמר שלא הייתם בעיניהם כמלאכים? (במדבר רבה טז, יא)

ההלם למראה האחר והפנטזיות וההשלכות הנוצרות כתוצאה ממנו הם מרכיבים מוכרים בתיאורים אירופיים של ילידי העולם החדש. בדיווחים רבים מופיעים הילידים כשונים לחלוטין

במראם ובמנהגייהם. קולומבוס, למשל, מספר על אנשים עם זנב ועל קיקלופים (Todorov 1984, 15-16). ואולם הפנטזיה החזקה ביותר, המופיעה בכל המפגשים המוקדמים עם העולם החדש, היתה קניבליזם. היתה בכך, כנראה, גם מידה של פרשנות מוטעית להרגלי אכילה שונים ולטקסי דת לא מוכרים לנצרות, אך גם הרדה ראשונית יותר, לאובדן הזהות העצמית באחר. כדבריו של גרינבלט (שם, 136), "פחדם הגדול ביותר של הספרדים היה שמא ייטמעו, ייספגו פשוטו כמשמעו, ויהיו למאכל".

חרדת הקניבליזם מרחפת גם על דו"ח המסע של המרגלים. הארץ כולה מתוארת כאם הבולעת את ילדיה. אפילו ייצוג הענקים צבוע בגוונים דומים, אם נביא בחשבון שהחגבים ידועים כבעל-החיים האכיל הקטן ביותר על-פי החוק המקראי (ראו ויקרא יא 22).

ואולם, קיימים הבדלים משמעותיים בין המרגלים המקראיים לבין מגלי העולם החדש. בסיפורם של המרגלים, בניגוד ל"Diario", היומן של קולומבוס, יש יותר פחד מפלא, אם כי בשני המקרים נמצא תערובת מאלפת של השניים. בעוד קולומבוס, קורטס והחלוצים האמריקנים משתלטים ברעבתנות על האדמות שהם מגלים, הרי המרגלים – התופסים את עצמם כנופלים בגודל ובכוח מהילידים – ממליצים להימנע מכיבוש כנען. בראדפורד מטשטש את ההיבט החתרני של הסיפור כאשר הוא מציג לו "סוף טוב". בסיפורו, קפטיין סטנדיש ואנשיו שבים מהחוף עם פירות הארץ (התירס), וכולם "שמחים להפליא" ו"מעודדים" מאוד. אבל המרגלים התנייכים אינם מעודדים כלל וכלל. הם המומים ממראה "ערוות הארץ" המזוהה.

## ה. UNHEIMLICH

במאמרו הנודע "Das Unheimlich" (Freud 1947; 1958) מצביע פרויד על התופעה המזוהה של הגבול השביר בין ה"heimlich" (המוכר, הביתי) לבין ה"unheimlich" (הלא-מוכר, הזר, המאיים – ה"uncanny"). ההבחנה שבירה עד כדי כך שלעיתים דווקא ה"heimlich" מתגלה כ"unheimlich". לדעתי, במדבר יג מתרחשת התמוטטות דומה של גבולות. כנען איננה סתם עולם חדש מוזר, אלא בית רחוק רחוק, מולדת (heimat) מנוכרת. גוף האם הוא אחת הדוגמאות המפורסמות של פרויד לתחושת ה"unheimlich". פרויד כותב:

"אהבה היא געגועים הביתה", אומרת הבדיחה, וכשהחולם מהרהר בחלומו על מקום או על נוף: "זה מוכר לי, כאן כבר הייתי פעם", הרי הפרשנות יכולה להעמיד במקום הרהור זה את איבר-המין או את גוף האם. גם במקרה זה המאיים (ה"unheimlich") הוא מה שהיה פעם הרגיל, ה"ביתי" (heimlich), המוכר מימי קדם. התחילית "un" (בגרמנית – סימן שלילי) שבמלה זו היא סימן ההדחקה (Freud 1947, 259).<sup>8</sup>

את מסעם של המרגלים אפשר להבין כחלום נגדי. הם אומרים לעצמם: "מקום זה אינו מוכר לנו, מעולם לא היינו כאן קודם", אך בהתחשב בנוזליות של ה"unheimlich", המסר הסמוי של סיפורם דומה: הארץ המובטחת, ברומה לגופה של אם מנוכרת, היא unheimlich שהיה לפנים heimlich, או לפחות "זכורה" ככזאת.

גם הענקים מוסיפים לתחושת הזרות הביתית. למרבה הפלא, הם קרובים רחוקים. כלומר, הענקים הם מקרה של "היקבעות-יתר" (over-determination): הם מייצגים לא רק את ה"אחר", אלא גם דימוי מעוות של האבות, ומה שמחזק את הקשר בין הענקים לאבות-הרפאים הוא העובדה שהם מופיעים דווקא בסביבות חברון – מקום קבורתם של אברהם, יצחק ויעקב. נוכל להסתייע כאן בעבודתו של בטלהיים על אגדות (Bettelheim 1977). בטלהיים טוען שהענקים מייצגים בדרך-כלל את המבוגרים, ובפרט את האבות, ומשום כך הילדים נהנים כל-כך בראותם איך מערימים גיבוריהם הקטנים על היצורים הגדולים (שם, 27). במקרה שלפנינו המצב, כמובן, שונה. למראה הענקים מרגישים המרגלים בעיקר חסרי אונים. דומה שהם נרעדים למחשבה שהם לעולם לא "יגדלו", לא יגיעו לקומה שכזאת. למסורת שהמציא עבורם משה יש צד אפל. אם אכן הם צאצאיהם של גיבורים כה אדירים, איך יעלה בידם ללכת בעקבותיהם? כנען היא ארץ ה"מבוגרים", ארץ ה"גדולים", ופירוש הדבר שלהם אין בה מקום. מצד שני, בהתנהגותם האדולסצנטית ובחוסר נכונותם להיכנס לארץ המובטחת, הם קוראים תיגר על הנחות היסוד של עולם המבוגרים. בגרות משמעה כיבוש וסוג של גבורה שקשה להם לקבל.

8. את הבנתו בעניין ה"unheimlich" והאם אצל פרויד אני חבה לדיונה המאלף של רות גינבורג (Ginsburg 1994). תודה לכריסטוף שמידט על התרגום מגרמנית.

## 1. הגרסה המתוקנת

ביהושע פרק ב-נמסרת לנו גרסה מתוקנת של במדבר יג, המדגישה את אופייה החתרני של המשלחת הראשונה לכנען (Levine 1993). הפעם יהושע הוא השולח שני מרגלים לתור את הארץ לקראת הפלישה לכנען – ויהושע, כזכור, תומך בקו הרשמי כבר במדבר. הוא וכלב הם שני המרגלים המפריכים את טענתם של עשרת המרגלים האחרים, ומתארים את תושבי כנען כ"לחם שאפשר לבלעו בקלות (במדבר יד 9). הקניבליות שקודם לכן יוחס ל"אחר" הופך בידיהם של יהושע וכלב לתכונה המאפיינת את עוצמתו של עם ישראל. ואמנם, ארבעים שנה אחר-כך יוצא יהושע "לטרוף" את כנען ולהשיב בכוח הזרוע את האם הקניבליסטית למעמדה כמושא תשוקה, שכל מטרתו בחיים לספק לילדיה הרעבים את החלב והדבש שאליהם הם עורגים.

מרגליו של יהושע מגיעים ליריחו ולנים בבית הזונה רחב. מלך יריחו מנסה לתפוס אותם, אך רחב מסתירה אותם בגג הבית, ומסבירה להם את מניעיה באריכות: "ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וכי נמוגו כל יושבי הארץ מפניכם; כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים" (יהושע ב 9). היא ממשיכה ומבקשת כי לאחר שיכבשו את העיר, לא יפגעו במשפחתה. משהם נענים לבקשתה היא מורידה אותם בחבל מחלון ביתה ועוזרת להם להימלט מהעיר. המרגלים שבים בשמחה ליהושע ומדווחים: "כי נתן ה' בידינו את כל הארץ וגם נמוגו כל יושבי הארץ מפנינו" (שם 24). הענקים נעלמו, ועמם גם הניחוח המיתי. הפעם לא המרגלים הם אלה שרך לבבם למראה התושבים, אלא הילידים הם ה"נמוגים" לקראת הפלישה של בני ישראל: היפוך מובהק של הסיפור הקודם.

רחב היא דמות מפתח בדרמה שמה התיאופורי (למעשה זהו שם תיאופורי מקוצר, שפירושו "האל הרחיב" או "האל הרחיב", בדומה לשם "רחביה") מרמז על כך שהיא משמשת פתח כלשהו, שער אל מרחבי הארץ המובטחת. במלים אחרות, רחב היושבת "בקיר החומה" מורה על הדרך שבה אפשר יהיה לחזור אל תוך אותן ערים גדולות ובצורות שמפניהן חששו כל-כך המרגלים במדבר יג. בעזרת "תקות חוט השני" (שם 18) – שהיא קושרת כאות בחלון שדרכו חילצה את שליחו של יהושע – מבהירה רחב שיריחו, כמוה כשאר ערי כנען, איננה כה "סגורה ומסוגרת" כפי שנדמה. יש פרצה בחומה ותקווה אדומה בחלון.<sup>9</sup> רחב ממלאת תפקיד דומה לזה שמילאה דונה מרינה – או בשמה האינדיאני לה מלינצ'ה – בכיבוש מקסיקו. דונה מרינה, בת לשליטים אצטקיים, היתה הפילגש והמתורגמנית של קורטס. בנוסף לכישוריה הלשוניים הבלתי-רגילים היתה לה הבנה חריפה של המצב באמריקה המרכזית, וגם היכולת להבהיר אותו לקורטס. שאלת ההבדל הלשוני אינה זוכה להתייחסות בנוגע לכיבוש כנען, אבל גם שם היה צורך דחוף בפרשנות קולעת. בדומה לדונה מרינה, רחב היא מתווכת חיונית (ראו גם Greenblatt 1991, 119–151). היא מספקת לשני המרגלים מידע אסטרטגי רבי-ערך בנוגע לתפיסתם של ה"אחרים" את בני ישראל. הפעם אין מדובר בהשלכה. ועם זאת, קולה אינו מייצג רק את שפת ה"אחרים", שכן ניכרים בו הדים משירת הים: היא "מצטטת" (Alter 1989, 116–118) מלות מפתח ממנה – "או נבהלו אלופי אדום, אילי מואב יאחזמו רעד, נמוגו כל יושבי כנען, תפול עליהם אימתה ופחד" (שמות טו 15) – ובכך ניכר יותר מכל התיווך שהיא מציעה. במלים אחרות, היא מתרגמת את נקדת מבטם של יושבי כנען לשפה המקראית המוכרת.

יתר על כן, המרגלים, כמו קורטס, שוכבים עם המודיעה. כיבוש הארץ בא יד ביד עם כיבוש מיני הטקסט המקראי אינו כולל תיאור מפורט של הפרשה; היא מצוינת ברמז, באמצעות המלה הפוליסמית "וישכבו" שמשמעה הן ללון והן לקיים יחסי מין. בעוד שהמרגלים בספר במדבר רק קוטפים את הפרי ואינם אוכלים ממנו (והרי הקונטציות המיניות של אכילת הפרי ידועות לכל, מימי גן העדן), הרי ביהושע ב המצב שונה מאוד: עכשיו העם "בוגר" דיו לכבוש. אין הוא נרתע ממיניות, ואף לא מבעלות על הארץ המובטחת. בשלב זה הוא מוכן כבר לפרוץ את גנה הנעול והבתולי של יריחו ולהפיל את חומותיה. אך נשוב לאחור, למדבר, לרגע בו מימוש תכנית הכיבוש מוטל בספק – רגע הקרע בהיסטוריוגרפיה הלאומית.

9. המשמעות הראשונית של המלה "תקווה" בהקשר זה היא קו או חוט – אך כמובן, אי-אפשר להתעלם ממשחק המלים המעלה גם את המשמעות הרווחת יותר של המלה.

## ז. דור המדבר

בניגוד ליהושע ואנשיו, דור המדבר איננו דור של לחמים. למשמע דיווחם של המרגלים נושא העם את קולו בבכי:

ויבכו העם כלילה ההוא. וילינו על משה ועל אהרן כל בני ישראל ויאמרו אליהם כל העדה, לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו. ולמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב נשינו וטפנו יהיו לבז, הלוא טוב לנו שוב מצרימה. ויאמרו איש אל אחיו, נתנה ראש ונשובה מצרימה (במדבר יד 1-4).

בני ישראל הם אמני התלונה. תלונות הופכות בידיהם לאמנות, וזו רק אחת מתלונותיהם הרבות בשנות הנדחים במדבר. היא מצטיינת בשאלות הרטוריות האופייניות ובהרבה מצוקה וכעס. הנשא הפעם הוא הארץ המובטחת. ההתיישבות בכנען פירושה מלחמה ומלחמה פירושה "נפילה בחרב" – עניין בלתי-מושר לחלוטין מבחינתם. הרואים במובן המקובל נדחה ללא ברשה. להילחם בענקים, כפי שמזכיר לנו דוד קיחוטה, הוא חלומו של כל לוחם – אך בני ישראל הנעים ונדים במדבר אינם רואים את הקסם שבחלומות כאלה. הם מסרבים לסכן את חייהם.

אברהם אבן עזרא ופרשני מקרא אחרים האשימו את דור המדבר במנטליות של עבדים, שלא אפשרה להם ליהנות מהחירות או להתנגד לאויביהם (ראו אבן עזרא על שמות יג 17, אצל ליבוביץ' תשמ"ו, 180). הם הפנימו את היחס הפרעוני אליהם ולא יכלו שלא לראות בעצמם בריות נחותות. ואולם, כפי שטוען וולצר בטעם, בני ישראל אינם רק עבדים מתרפסים, יצא להם גם שם של עם קשה עורף, כלומר, עם שאינו רפה-ידיים לגמרי (וולצר [1985] 1993, 69). הם נמנעים ממאבק בתושבי כנען, אך אינם מהססים להקשות עורף ולקרוא תיגר על משה ועל אלהים, שוב ושוב.

בפואמה שלו "מתי מדבר" מפליא ביאליק (תשל"ג, 340-349) לתאר את הכוח הטמון במאבקו של דור המדבר עם האל. כמשורר שיש ביצירתו מימד אנטי-לאומי מובהק (שלא זכה לתשומת-לב מספקת בשל תווית "המשורר הלאומי")<sup>10</sup> היטיב ביאליק להבין את הקסם המיתי שבמדבר ובדור המדבר, את החיוניות שבמרי נגד מוסכמות לאומיות:

אנחנו גבורים!  
 דור אחרון לשעבוד וראשון לגאולה אנחנו!  
 ידנו לבדה, ידנו החזקה  
 את כבד העל מעל גאון צוארנו פרקה.  
 ונזקף ראשו שמימה ויצרו בעינינו –  
 ונערק למדבר ונאמר לציה "אמנו!"  
 על ראשי הצורים בין מפלשי עבים  
 שתינו ממקורו הדרור עם כל נשרי שמים –  
 ומי אדון לנו?  
 גם-עתה – אם סגר עלינו מדברו אל נקם,  
 כמעט נגע בנו שיר עוז ומרי – ונקם...  
 על אף השמים וחמתם –  
 הננו ועלינו –  
 בסערה!

(שם, 346)

הסערה שמעורר דור המדבר ניכרת במיוחד בהמרסותו נגד הצג האלהי-הדרוש לזכור את יציאת מצרים ולשנן את תולדותיה לדורות הבאים.<sup>11</sup> לעומת הזיכרון הרשמי הם מציינים זיכרון נגד: מנעמי מצרים. ללא הרף הם מתעקשים לעורר את זכר חייהם על-שפת-היאור, שם גידלה אותם אם אחרת, שסיר הבשר שלה נראה להם מוחשי יותר מן החלב והדבש של כנען. מצרים, בעיניהם, היא הרבה יותר מבית עבדים. להדחיק את זכרון מצרים, כפי שדרש הקו הרשמי (מעט כל-כך נאמר על ארבע מאות השנים שעברו במצרים!), פירושו למחוק מקום אשר, לטוב ולרע, היה מעין בית לבני ישראל, גם אם לא הם היו בעלי הבית. בפסקה ידועה טוען רנאן כי "מהותה של אומה היא

10. עוד על המימד האנטי-לאומי ביצירותיו של ביאליק ראו חבר 1991, על "החצוצרה שנתביישה".  
 11. ראו דיונו המעמיק של יוסף חיים ירושלמי במצווה לזכור את יציאת מצרים, ירושלמי תשמ"ח.



שלכל הפרטים בה דברים רבים במשותף, וכן שכולם שכחו דברים רבים" (Renan 1990, 11). מה לזכור ומה לשכוח – זוהי בדיוק השאלה המוטלת כאן על הכף. המדבר הוא כרונוטופ הביניים, בו נוצרת ההתנגשות בין זכרונות מצרים לזכרונות כנען. בשעה שמושה טוען בתוקף שאין מקום אחר, תודה דור המדבר על תקפותם של הזכרונות מהארץ המובטחת; ותהייה פירושה תעיייה – גלות, "עריקה למדבר".

## ח. הר נבו

עד כה התמקדתי בניגוד בין משה למרגלים, בין הסיפור הלאומי הרשמי למבקריו. בנקודה זאת, אסבך את העניין ואטען שגם משה איננו נקי מספקות בנוגע לארץ המובטחת, וכי המרגלים, מצדם, אינם מתנגדים התנגדות גמורה לסיפור הלאומי הרשמי. הדיאלוג בין התפיסה הרשמית לתפיסה העממית מורכב הרבה יותר מכפי שנדמה בתחילה.

לפני מותו עולה משה להר נבו, שם מראה לו אלהים את הארץ המובטחת: "זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמור, לזרעך אתננה. הראיתוך בעיניך ושמה לא תעבור" (דברים לד 4-5). כמו המרגלים, גם למשה מתאפשר לראות את הארץ, אך נאסר עליו להיכנס אליה ולהתיישב בה. גם לו יש רגעים של ספקנות, שאופיים אינו מתגלה לנו במלואו (שבירת הסלע במטה), והוא נענש עליהם. נראה לי שעצם העובדה שהוא שולח את המרגלים לתור את הארץ, ובמיוחד השאלות שהוא שואל אותם, חושפות את הספק המנקר בו. כאשר הוא מוסר להם את הוראותיו, הוא שואל לא רק על עניינים צבאיים, אלא גם על הארץ עצמה – "ומה הארץ אשר הוא יושב בה, הטובה היא אם רעה... השמנה היא אם רזה, היש בה עץ אם אין" (במדבר יג 19-20) – כאילו לרגע אין הוא בטוח בתוקף חלומותיו. אולי משום כך, בסיפור החוזר, בדברים א, העם – ולא משה – הוא המבקש לשלוח מרגלים לכנען.

מפסגת הר נבו רואה משה ארץ שונה מזו שראו המרגלים, אך העובדה שהוא מת בגלות – כלומר, הוא נענש באותו עונש שבו נענש דור המדבר – מצביעה על כך שביקורתו של העם אינה זרה לחלוטין לדעתו שלו. אם "לא כהתה עינו ולא נס ליחו" (דברים לד 7) בעמדו על הפסגה, הרי זה לא רק משום שעכשיו ביכולתו לדמיין את הגשמת חלומו הלאומי, אלא גם משום שהוא חש במגרעותיו.

## ט. אשכול הענבים

המיתולוגיה היוונית מספרת על פרספוני שלפני שעזבה את השאול התפתתה להצעתו של האדס, אל השאול, ובלעה כמה גרגרי רימון. כתוצאה מכך הייה עליה לשוב אליו לשאול בכל שנה, לארבעה חודשים. משהו דומה קורה למרגלים: כאשר הם קוטפים מפרי הארץ המובטחת הם הופכים במידת-מה לחלק ממנה, על אף פחדיהם והסתייגויותיהם. ממאמר מוסגר של המספר נודע לנו שלמקום בו מצאו את הפרי "קרא נחל אשכול על אודות האשכול אשר כרתו משם בני ישראל" (במדבר יג 24).

מתן שם, או שינוי שם, הוא אופן של סיפוח דיסקורסיבי המהווה חלק אינטגרלי של כל כיבוש (וראו Greenblatt 1991; Todorov 1984). כיבוש כנען איננו יוצא מכלל זה. כאשר חוצה יהושע את הירדן (לפי הדוגמה של חציית ים סוף) בדרכו ליעדו הראשון בארץ המובטחת, יריחו, הוא עורך טקס של מתן שם. שתיים-עשרה אבנים נלקחות מנהר הירדן ומונחות יחדיו כדי לזכר כניסתם של שנים-עשר השבטים לכנען. בנקודה סמלית זו נימולים כל הגברים יחדיו בחרבות צור (המילה לא הונהגה במדבר). יהושע בוחר לקרוא למקום גלגל, ואלהים מספק את ההסבר: "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם" (יהושע ה 9). משחק המלים שבבסיס מדרש-השם הזה מקשר את השם גלגל עם הפועל "גלותי" (ג.ל.ל.) – לגלגל ולהסיר. חיתוך העורלה, בשעת הכניסה לארץ המובטחת, נתפס כהסרה אלהית של חרפת מצרים. למעשה, אלהים חותך ומסיר את העבר הכנעני עם העבר המצרי באותה פעולת דיבור (speech act).

המרגלים אינם נותני השם; לא הם הקוראים לנחל "אשכול". ואולם לסיפורם יש חלק בכיבוש כנען. בלקחם את הפרי הם מתפתים לקסמי ארץ החלב והדבש ומגלים את רצונם להשתלט עליה, לבלוע אותה, לתפוס את מקומם של הענקים, גם אם אין הם מוותרים על זכרונותיהם ממצרים.

דור המדבר משתוקק בבירור לבית משלו. הם עורגים לכך עד כדי כך שמיד לאחר העימות בנוגע

לדיווחם של המרגלים, הם מתחרטים על כך שדחו את כנען ומחליטים לצאת למלחמה בעמלקים ובכנענים. משה מזהיר אותם שבגלל חטאם אלהים לא יהיה עמם (במדבר יד 40-45). אבל הם מתעקשים לנסות. כצפוי, הם נכשלים. זהו כישלון המסמן את האמביוולנטיות המתמשכת שלהם ביחס לכנען.

רוחו של דור המדבר מערערת גם את הדורות הבאים. אפילו כאשר פולשים סוף-סוף בני ישראל לכנען, התהיות אינן פוסקות לחלוטין. בכל תקופת המקרא, היחס לארץ המובטחת אינו חף מאמביוולנטיות; אף פעם אין רואים בה בית יציב באמת, ואף לא את מרכז הקדושה היחידי (ראו גורביץ' וארן 1991). אלהים הרי התגלה על הר סיני, ואפילו את תקופת הנדודים במדבר יש זוכרים אחר-כך כתור זהב בתולדות האומה, תקופה של אינטימיות עם האל שאין דומה לה. "זכרתי לך חסד נעורייך, אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", אומר אלהים לעם ישראל בפסוק המפורסם (ירמיהו ב' 2). בפרק זה טוען ירמיהו שבמדבר יש להט נעורים החסר בארץ המובטחת. כמו קודמיו הנודדים, גם הוא מבין שארץ "לא זרועה" משאירה יותר מקום לחלומות מארץ מעובדת. להתיישבות, כמו להתבגרות, חסרונות משלה.<sup>12</sup>

כמעט בעל כורחו הופך דור המדבר לדור אגדי של אבות-קדמונים לאומיים: ההיבט האנטי-לאומי של השקפותיו איננו מונע זאת. לסיפורים שבשמות ובמדבר יש הר אדיר כבר בתנ"ך עצמו (הרבה יותר מאשר לספר יהושע), קל וחומר בפרשנות המאוחרת יותר. ההיסטוריוגרפיה המקראית מצביעה על מורכבותו של הדמיון הלאומי. סיפורים לאומיים חזקים אינם מבוססים בהכרח על אידיאליזציה של אבות מייסדים מסורים שלא ידעו ספק מזה, ואף לא בהכרח על שירי תהילה לנוף המולדת. הארץ המובטחת מצטיירת בדמיון הן כארץ חלב ודבש והן כארץ אוכלת יושביה. היא heimlich ו-unheimlich בעת ובעונה אחת.

הגלות מבהירה שכל הקמת בית היא שרירותית. הבית הוא המקום שבו רוצים להיות, אתר מדומיין שעורגים אליו ממרחקים. באפיזודה הבאה, במדבר טו, שוב קוראים תיגר על משה. הפעם אלה הם דתן ואבירם, השואלים: "המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר כי תשתרר עלינו גם השתרר?" (שם, 13). בפרובוקטיביות רבה הם הופכים את מצרים לארץ זבת חלב ודבש, ומערערים על סמכותו של משה. עונשם איננו נטול משמעות: אדמת המדבר "פותחת את פיה" ובלעת אותם. כנען איננה ארץ חלב ודבש מעצם טיבה ואף אין היא הארץ היחידה בעלת נטיות קניבליסטיות. כל ארץ יכולה להיות שני הדברים, הכל תלוי בעין המרגלים.

החוג לספרות כללית והשוואתית והחוג לספרות אנגלית,  
האוניברסיטה העברית בירושלים

## ביבליוגרפיה

- בויאריץ, דניאל, ויונתן בויאריץ, 1994. "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 79-103.
- ביאליק, חיים נחמן, תשל"ג. כל שירי חיים נחמן ביאליק (מהדורה מיוחדת במלאת מאה שנה להולדת המשורר), דביר, תל-אביב.
- גורביץ', זלי, וגדעון ארן, 1991. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4: 9-44.
- וולצר, מיכאל, (1985) 1993. יציאת מצרים כמהפכה, תרגמה: שושנה צינגל, ספרי עליית הגג, פפירוס, תל-אביב.
- חבר, חנן, 1991. "גירוש בחג החירות (על 'החצוצרה שנתביישיה')", דבר, משא, ערב פסח תשנ"א, 29.3.1991.
- ירושלמי, יוסף חיים, תשמ"ח. זכור, עם עובד, אופקים, תל-אביב.
- ליבוויץ, נחמה, תשמ"ו. עיונים חדשים בספר שמות, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים.
- ריקרוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו): 23-56.

Alter, Robert, 1989. *The Pleasures of Reading in an Ideological Age*. New York: Touchstone.

Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.

12. לקריאה מעניינת של חוסר היציבות של "ישראל" בתקופת דוד ראו Schwartz 1992.

- , 1994. "Exodus," *Critical Inquiry* 20 (Winter):315.
- Bettelheim, Bruno, 1977. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage Books.
- Bhabha, Homi, 1990. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," in *Nation and Narration*, ed. H. Bhabha. London and New York: Routledge.
- Bradford, William, 1967. *Of Plymouth Plantation, 1620–1647*. New York: Modern Library.
- Confino, Alon, 1993. "The Nation as a Local Metaphor: Heimat, National Memory and the German Empire, 1871–1918," *History & Memory* 5 (1, Spring/Summer):42–86.
- Freud, Sigmund, 1947. "Das Unheimlich," *Gesammelte Werke*, vol. 7, 227–268. London: Imago Publishing.
- , 1958. "The Uncanny," in his *On Creativity and the Unconscious. Papers on the Psychology of Art, Literature, Love, Religion*, trans. John Riviere. New York: Pelican
- Ginsburg, Ruth, 1994. "The Pregnant Text. Bakhtin's Ur-Chronotope: The Womb," *Critical Studies* 3(2)–4(1–2): 165–176.
- Greenblatt, Stephen, 1991. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Grüen, Eric, 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Hobsbawm, Eric, 1983. "Introduction: Inventing Tradition," in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, Melanie, 1975. *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works 1921–1945*. London: Hogart Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Kristeva, Julia, 1986. "Women's Time," in *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. New York: Columbia University Press.
- Levine, Baruch, 1993. *Numbers 1–20. The Anchor Bible*. Garden City, New York: Doubleday.
- Milgrom, Jacob, 1990. *The JPS Torah Commentary: Numbers*. New York and Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Renan, Ernest, 1990. "What Is a Nation?" in *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha. London and New York: Routledge.
- Schwartz, Regina, 1992. "Nations and Nationalism: Adultery in the House of David," *Critical Inquiry* 19 (1):131–50.
- Smith, Antony, 1987. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil and Blackwell.
- Todorov, Tzvetan, 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard. New York: Harper & Row.
- Zeligs, Dorothy, 1986. *Moses: A Psychodynamic Study*. New York: Human Sciences Press.