

בת יפתח בדורה כיצחק בדורו? עקדה נשית ב'קדמוניות המקרא' ובסיפורו של עמוס עוז 'איש פרא'

מאת

יעל פלדמן

אמנם כי קרא לך בשם שאולה, כי שאולה את
לה, לעלות עולה על מזבחו
י' זמורה, נשים בתנ"ך

הנני לפניך על אחד ההרים ובידי השה לעולה
והנה האש והעצים ואיה המאכלת [...]

שאולה קראו אחריה יושבי ארץ טוב, כי שאולה
לאלהים כלת־דמים פטדה
ע' עוז, איש פרא

ומהו אשר כאבן נגול. משחרר הששון, ערגון־
העקידה, התקווה לעלות על המוקד
ע' כהנא־כרמון, וירח בעמק אילון

א. 'איש פרא' וזמנו

יש בוודאי יותר מקורט של אירוניה בעובדה שאת רוח שנות השבעים של המאה העשרים
בשיח הציבורי בארץ מסמן באופן הקולע ביותר מטבע לשון שיועד מלכתחילה דווקא
להפריט את מוטיב העקדה ולהפקיע אותו מזכויות היתר הגבריות־הלאומיות־הדתיות
שצבר במהלך ההיסטוריה היהודית והישראלית. בלשונה האמונה של עמליה כהנא־כרמון
הפך 'ערגון העקדה' את עורו הפטרונימי, ומדורות האוטו־ד־פה של האינקוויזיציה נוכסו
לבטא את עולמה הנפשי המסוכסך של אישה ואם תל אביבית מן השורה.¹ בסיפור אחר

* גרעינו הפרשני של המאמר הוצג בכנס הבין־לאומי לכבוד עמוס עוז שהתקיים באוניברסיטת
פילדלפיה באוקטובר 2004. תודתי למארגני הכנס ולמשתתפיו, ובמיוחד לחתן השמחה, על הערותיהם
ותגובותיהם הנלהבות. המאמר מבוסס על פרק מספרי, *On the Cusp of Christianity: Rewriting*
'Isaac' in Tel Aviv העומד לראות אור בהוצאת אוניברסיטת סטנפורד.

1 ע' כהנא־כרמון, וירח בעמק אילון, תל אביב תשל"א, עמ' 19.

שנכתב במעבר משנות השישים לשנות השבעים, 'שמים אפורים, נהר אפור', החריפה הסופרת את טקטיקת הניכוס שלה והעמידה את גיבורתה ממש במקומו של יצחק המדרשי, זה המבקש מאביו לעקדו, רק כדי לבטא באמצעות אקט סימבולי זה את תסכולה מן הצורך הפסיכולוגי שלה להיכנע לעולם הערכים הגברי שבעצם אינו מקובל עליה, ובכך לזוטר למעשה על סולם העדיפויות האישי שלה עצמה.²

אולם כהנא-כרמון וחברותיה לעט היו מיעוט בתרבות הישראלית של שנות השבעים. דרך המלך של התרבות נשלטה או על ידי שיח שבו היה ערוגון העקדה הישראלי נושא לדיון אתי ופסיכו-פוליטי 'גברי'. מקובל למקם את פריחתו של זרם מרכזי זה בתרבות בארץ בשנים שלאחר מלחמת יום כיפור, ולכל המוקדם בתקופת מלחמת ההתשה בסוף שנות השישים. אך מפייו זה משאיר מחוץ לתמונה את סיפורו המוקדם של עמוס עוז 'איש פרא', שפורסם לראשונה בשנת 1966, ממש לפני מלחמת ששת הימים, ושנים מספר לפני שטבעה כהנא-כרמון את מטבע הלשון הקולע שלה.³ סיפור קצר זה אינו מוכר דיו לקהל הקוראים ואף לא זכה לתשומת לבה של הביקורת.⁴ ואין בכך כל פלא. הסיפור, שפורסם זמן קצר לאחר שיצא לאור אוסף סיפוריו הראשון של עוז, 'ארצות התן', כולט בזורתו על רקע יצירתו המוקדמת ועל רקע הפרווה הצעירה של שנות השישים בכלל. שלא כמו גיבורים אחרים – מרביתם ישראלים בני זמננו – איש הפרא המופיע בכותרתו של סיפור זה הוא יפתח, השופט המקראי אשר בפחות משני פרקים (שופטים יא–יב) הצליח לגאול את בני ישראל מעול שלטונם של בני עמון, אבל גם ביצע שני פשעים מתועבים: הקרבת בתו (אשר שמה איננו מוזכר), וטבח של כ-42,000 בני אפרים שלא ידעו להבדיל בין שי"ן לשי"ן – אירוניה פונטית שאשוב אליה בהמשך.

התקה היסטורית בלתי אופיינית זו אומרת דרשני, במיוחד בהתחשב באופיו המדרשי המפתיע של הסיפור. עוז לא הסתפק בסיפור יפתח ובתו, אלא הרכיב עליו מוטיבים מקראיים מוכרים, בעיקר מספר בראשית, וראש וראשון להם סיפור העקדה. לכאורה לפנינו טקטיקה סיפורית 'טבעית' ביותר. וכי מה יכול להתקבל על דעתו של קורא מודרני

2 ראו סיפורה 'שמים אפורים, נהר אפור', שדות מגנטיים, תל אביב 1977, עמ' 29–40. ועל סיפור זה ראו: יעל פלדמן, "'עוברת' לפני המחנה": המרד הנשי בלשון-האב בסיפורת שנות השמונים, עלי שיח, 50 (תשס"ג), עמ' 36–59; Y. Feldman, "A People that Dwells Alone?" Toward Subversion, *AJS Review*, 28 [Nehama Aschkenasi (ed.), *Recreating the Canon: The Biblical Presence in Modern Hebrew Literature and Culture*] (2004), pp. 83–103. וראו גם: ע' ברמן, 'ערוגון העקידה: "שדות מגנטיים" לעמליה כהנא-כרמון', סימן קריאה, 7 (1977), עמ' 431–436.

3 ע' עוז, 'איש פרא', קשת, 9, א (סתו 1966), עמ' 86–104. הפניות לסיפור זה יובאו להלן בגוף המאמר.

4 למיטב ידיעתי התייחסה הביקורת רק אל הגרסה המורחבת (ולאו דווקא משופרת, לעניות דעתי); ראו להלן.

יותר משילובם של שני סיפורי קרבן הנראים כאילו נגזרו מאותה יריעה מיתית? וכי לא כך לימדנו כבר סרן קירקגור במסתו הידועה 'חיל ורעדה'?' אמנם כן. אבל דיונו של קירקגור בהקבלה ובשוני שבין שני סיפורי קרבן אלה הגיב על מסורת נוצרית ארוכה, הרחוקה מרחק רב מן המסורת היהודית. ההדגשה כאן היא כמוזן על המסורת, שכן בספרות ובמחקר המודרניים נפוץ הדיון המשווה בין שני סיפורי הקרבן – להוציא את מסתו המקיפה של ז'ק דרידה, 'מתת המוות'. כפי שאראה בהמשך, התעלמותו של דרידה מבת יפתח וממקבילותיה היא רק סימפטום של הדרת ההיבט המגדרי מדיונו בפולחן הקרבן וההקרה העצמית והשלכותיו האתיות בעולם המודרני.⁵ לעומת זאת, ההרכבה ההיברידית בין שני סיפורי הקרבן שביצע עוז בסיפורו המוקדם פרעה, כפי שאטען בדברים שלהלן, לא רק את

5 תרגום עברי ראשון מתוך יצירות קירקגור, ו'חיל ורעדה' ביניהן, ראו: ס' קירקגור, מבחר כתבים, בעריכת י' שכטר וא' כרוך, תל אביב תש"ד. עותק של הספר מצוי בספרייתו של עוז עד היום.

6 ראו למשל: Ph. Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, pp. 101–105; M. Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988, pp. 109–113; J. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993; C. Delaney, *Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth*, Princeton 1998. מחקרו של לונסון חשוב במיוחד לענייני, כי הוא טוען לשכיחותו של קרבן אדם בתקופה המקראית.

7 ראו: J. Derrida, *The Gift of Death*, trans. D. Wills, Chicago 1995. יש לציין שדרידה איזן כביכול את אי הסימטרייה המגדרית של דיונו על ידי איוון דתי-תרבותי: לדידו מיתוס ההקרה לא רק משותף לכל 'דתות הספר' (הקוראן מכנה בשם עמי הספר את היהודים והנוצרים, אבל דרידה כולל גם את האסלאם במושג דתות הספר), אלא מסמל בעצם דגם התנהגותי יומיומי, לא דווקא יוצא דופן, שאינו מיוחד רק לאבירי אמונה. עם זאת ערעוריו והרהוריו על תפיסות מקובלות של האתיקה והאחריות כלפי האחר, המתכתבים בין השאר עם רעיונותיו של הפילוסוף היהודי עמנואל לוינס, מעוגנים בהגותו של קירקגור וביקתו לריטואל הנוצרי (לרבות בפרק המוקדש לעקדת יצחק; וראו: A. F. Sanders, 'Kierkegaard's Reading of the Sacrifice of Isaac', E. Noort and E. Tigchelaar [eds.], *The Sacrifice of Isaac: Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Leiden 2002, (pp. 166–181, esp. pp. 178–181 [‘A Deconstructionist Reading of Fear and Trembling’]). ויקה זו מוכתבת על ידי ההקשר הרחב של המסה, הפותחת באחת מ'מסות הכפירה' של הפילוסוף-ההיסטוריון הקדוש המעונה יאן פטוצ'קה, שנהרג בצ'כוסלובקיה בשנת 1977 על קידוש המאבק למען זכויות האדם. דיונו של דרידה נע מהגותו הפילוסופית-ההיסטורית של פטוצ'קה, שבמרכזה עומדת לדבריו התהייה על משמעות 'התפשטותה של אירופה לפני ואחרי מסעי הצלב [ההדגשה שלי]', עמ' 3, אל הגותו של קרל שמיט (1885–1988), התאורטיקן הפוליטי הגרמני הקתולי השני במחלוקת. במסגרת תורתו הפרוטו-נאצית ניסה שמיט לפתור את הסתירה שבין ההיסטוריה רצופת הדם של הנצרות לבין העקרונות הפציפיסטיים של הברית החדשה המושתתים על עמדה קרבנית סבילה (הגשת הלחי השנייה, בבחינת 'ואהבת לאויבך כמוך'). בין השאר הראה דרידה שעקרונות אלה נבנו מתוך ניגוד מדומה ל'ברית הישנה' (עמ' 103). תודתי למיכל גוברין על שיחה הולכת ונמשכת בנושא זה וסביבותיו. וראו מאמרה המרתק: מ' גוברין, 'מריטרים או שורדים: הרהורים על הממד המיתי של מלחמת הסיפור', חדרים, 15 (חורף 2003–2004), עמ' 36–46.

הסדר הטוב (ה'סדר הסימבולי' במונחיו של ז'ק לאקאן) שכפתה המסורת היהודית על אופקי הפרשנות שלה עצמה, אלא אף את גבולותיו של הדיאלוג – האדיפלי לפרקים – שקיימה התרבות הישראלית הצעירה באותן שנים עם ערגון העקדה של הקנון התרבותי שלה, המקראי והבתר-מקראי גם יחד.

יתר על כן, כעשור לאחר הפרסום המקורי הרחיב עוז את הסיפור, שינה את שמו, ופרסם אותו כסיפור החותם את המהדורה השנייה של 'ארצות התן'.⁸ אלא שבין שנת פרסומו של 'איש פרא' (1966) לבין שנת פרסום נוסחו המאוחר של הסיפור, 'על האדמה הרעה הזאת' (1976), חלו באקלים התרבותי-הפוליטי בארץ שינויים מרחיקי לכת. אמנם הביקורת על המהדורה השנייה של 'ארצות התן' (בשנות השבעים) חשה בזרותו התמטית והסגנונית של סיפור יפתח במסגרת הקנון של עוז, אך לא טרחה להרחיב את היריעה ולמקם את ייחודו של הסיפור על רקע נסיבות היווצרותו בעשור הקודם.⁹ לעניות דעתי, אפילו במיטבה החמיצה הביקורת את מקורות ההשראה הספציפיים של הסיפור כמו גם את השימוש הנועז שעשה בהם עוז. צפירה פורת, למשל, תפסה בחוש את מקורותיו הזרים של ערגון העקדה של עוז, 'בן לדור הבנים הגלמים עקודי ההזיות המשיחיות', כלשונה (עמ' 488); אברהם בלבן ציין את תשוקת המוות של יפתח המתבטאת בתשוקת ההתלכדות עם האלוהים (עמ' 88); ואילו הלל וייס זיהה במפורש 'משהו מן המרטריות הנוצרית' בתפישת העקדה בסיפור זה ואף הסמיך אותה לנובלה 'עד מוות' (עמ' 43).

אולם אבחנות אלה אינן עונות על שאלה עקרונית: מה מנסה הסיפור להגיד על סיפור יפתח ובתו? איפה עומד הסופר ביחס לתשוקת המוות של גיבוריו, להזיותיהם המשיחיות (הנוצריות?), ואפילו ביחס לקורבן הבתולות של המיתולוגיה הפגנית המופיע כאן גם הוא?

להבנת, ה'מדרש' המקורי של עוז נטען במשמעות מיוחדת, חריגה, על רקע השינוי שחל בעיצוב ערגון העקדה בסיפורת במעבר משנות השישים לשנות השבעים, משמעות

8 ע' עוז, 'על האדמה הרעה הזאת', הנ"ל, ארצות התן, תל אביב תשל"ו, עמ' 200–243.

9 הראובני סיים את ביקורתו על הספר במילים אלה: 'האם הראשונים היו טובים מאלה? [...] הסיפור על יפתח הגלעדי [...] השונה באיכותו הפיוטית מכל סיפורי הקובץ [ההדגשה שלי], מדגיש שהאדם היה שקוע מראשיתו ברוע ובאיזולת' (י' הראובני, 'ניצחון מוחץ של התנים', דבר, 11 ביוני 1976). גם פיינברג סיימה את ביקורתה הארוכה, בשני המשכים, בסיפור זה, אך טענה מצד אחד כי 'למרות שהסיפור עמוס חומר לעיון וניתוח, עשיר בסמלים ובמשמעויות גלויות ונסתרות – לא הייתי מציינת אותו כטוב שבסיפורי הקובץ', ומצד אחר: 'בוודאי עוד רבות יאמרו החוקרים על סיפור יפתח מנקודת מבטו של עמוס עוז'. ראו: ע' פיינברג, 'שוב: ארצות התן', על המשמר, 11 ביוני 1976. נבואתה לא נתגשמה, אבל מן המועט שנכתב של הסיפור יש לציין את מאמרה של צ' פורת, 'הגולם מציון', מולד 7 (תשל"ו), עמ' 481–489; את הפרק 'אלוהים דוב' בספרו של א' בלבן, בין אל לחיה: עיון ביצירתו של עמוס עוז, תל אביב תשמ"ו, עמ' 87–89; ואת מאמרו של ה' וייס, 'הערות לבחינת "עקדת יצחק" בספרות ימינו כטופוס, תימה ומוטיב', צ' לוי (עורך), העקדה והתוכחה: מיתוס, תימה וטופוס בספרות, ירושלים תשנ"א, עמ' 31–52.

שמעמידה אותו כתקדים חדשני של תהליך זה עצמו. עיקר ניתוחי מוקדש לפיכך לפענוח הפואטיקה והתמטיקה המיוחדות של הסיפור על רקע תקופתו, מחד, ולהארת זיקותיו הבין-טקסטואליות גם לדרך המלך של המסורת העברית והיהודית ולשוליה החתרניים, מאידך. בין האחרונים נמנים טקסטים מוקדמים מן הספרות החיצונית – שהלכה והתפרסמה בעברית החל בשנות החמישים והשישים – למן 'ספר יובלות' ו'קדמוניות המקרא' ועד מקורות גנוסטיים מסוג 'הבשורה על פי יהודה', שעל 'גילוייה' כביכול נתבשרנו בקול תרועה רק לאחרונה.¹⁰ הניתוח שלהלן ממקם את סיפורו של עוז, כמו גם את מקורותיו הספרותיים, בשיח האתי והמגדרי העכשווי על טופוס הקורבן והמרטיריות במיתולוגיה הפגאנית ובמסורת היהודית-נוצרית כאחד, ותוך כדי כך מעלה שאלות ביקורתיות לגבי חלק מהנחות יסוד השולטות בשיח זה.

ב. קרבן אדם בנצרות ובמסורת היהודית¹¹

אני מניחה שאין צורך לחזור כאן על הסיפור המקראי על אודות יפתח ובתו, אך את ההיסטוריה שלהם בספרות הבת-מקראית כדאי בוודאי להזכיר. כצפוי סיפור מוקשה זה על קרבן אדם, הזור כל כך לרוח החוק המקראי, עורר תמיהה לא מועטה ב־2,000 השנה האחרונות. המסורת היהודית האשימה בדרך כלל את יפתח במותה הנואל של בתו, וראתה במוות עונש משמים על גדרו ועל גאוותו. מדרשי חז"ל סטו לחלוטין מן המסופר במקרא, ואפשרו לבת להתנגד להחלטת אביה – עובדה שמבקרות פמיניסטיות בנות זמננו בדרך כלל התעלמו ממנה.¹² המדרש אפילו נתן בידי בת יפתח את הכוח והידע (ואולי את הכוח שבידע, כהגדרת מישל פוקו) לטעון על חייה, אם מתוך בקיאות בחוקי ההלכה בעניין

10 את שורשיה החברתיים-הפוליטיים של התמטיקה והפואטיקה של יצירת עוז המוקדמת חשפה נ' גרץ, עמוס עוז: מונוגרפיה, תל אביב תשמ"א, וניתוחיה המעמיקים משמשים רקע הולם גם לסיפור יוצא הדופן שלפנינו, אף שאין הוא מזכר כלל בספרה. הניתוח שלהלן מנכיח רקע נוסף ששורשיו בספרות הבת-מקראית והחיצונית ומאשש את קביעתה של גרץ שעוז הצעיר ניהל דיאלוג עם קהל הקוראים האוניברסיטאי (עמ' 13–14).

11 נוסח מוקדם של סעיף זה (בצירוף חלק מסעיף ח להלן) הופיע לראשונה במאמרי 'האומנם נקראה בת יפתח "שאליה" ואיך נהפכה למרטירית נוצרית: על יצחק, בת יפתח וקרבת אדם ביהדות ובמה שמחוץ לה', הארץ, 'תרבות וספרות', 12 ביוני 2005.

12 ראו למשל: בל (לעיל הערה 6); A. M. Tapp, 'An Ideology of Expendability: Virgin Daughter or Sacrifice', M. Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989, pp. 157–174; E. Fuchs, 'Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter', A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield 1993, pp. 116–130; Ch. Exum, 'On Judges 11', *ibid.*, pp. 131–144. תודתי לעתליה ברנר על דיאלוג מפרה בנושא זה.

גדרים ואם על סמך מקרי בוחן מן המקרא עצמו.¹³ הגדילו לעשות פרשני ימי הביניים: הם התאמצו מאוד להציל הן את ערכי המוסר של יפתח והן את חייה של בתו, וטענו על סמך הלשון והתחביר להקבלה בין סיפורם לבין סיפור העקדה.¹⁴ הקבלה זו הביאה אותם למסקנה שבת יפתח לא הוקרבה כלל, אלא קודשה לחיי פרישות ואפילו לעבודת קודש פולחנית.¹⁵ במקרא היו כמובן רק תקדימים גבריים לפתרון פרשני זה, ואל המפורסם שבהם, שמואל הנביא שהוקדש על ידי אמו חנה לעבודת אלוהים, אחזור בהמשך, שכן היה לו כנראה תפקיד משמעותי – שעדיין לא זוהה במחקר – בפרשנות הימי ביניימית לגורל בת יפתח. עם זאת אין ספק שפרשנות זו מוכירה גרסאות מסוימות של מיתוס איפיגניה (ראו 'איפיגניה בטאוריס' של אוריפידס) וכמובן את מוסד הנזירות הנשית שהתפתח בנצרות. לפרשנות 'הישרדותית' זו, כפי שהיא נקראת במחקר, הייתה היסטוריה סוערת למדי בנצרות המאוחרת, והיא הייתה ציר מרכזי במחלוקת בין הכנסייה הקתולית לכנסייה הפרוטסטנטית על התקבלותו או דחייתו של מוסד הנזירות הנשית.¹⁶ לעומת זאת הנצרות המוקדמת קיבלה בהתלהבות דווקא את סיפור הקרבן שמומש (בניגוד לקרבן יצחק כמובן): באיגרות פאולוס הועלה יפתח למעמד של גיבור אמונה שווה ערך לדוד ושמואל (אל העברים יא 32), ובייצוגים ויזואליים מאוחרים יותר הוא אף הושווה לאברהם במעמד העקדה. רק בימי הביניים התיכונים הפכה בתו למוקד ההתעניינות: בראשית המאה השתים

- 13 על האמפתיה של חז"ל לבת יפתח ראו: L.L. Bronner, *From Eve to Esther: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*, Westminster 1994, p. 132. Sh. Valler, 'The Story of Jephthah's Daughter in the Midrash', A. Brenner (ed.), *Judges: The Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield 1999, pp. 48–66; Ph. Silverman Kramer, 'Jephthah's Daughter: A Thematic Approach to the Narrative as Seen in Selected Rabbinic Exegesis and in Artwork', *ibid.*, pp. 67–92
- 14 את הפסוק 'ורק היא יחידה', למשל, הם ראו כמקבילה ל'בןך יחידך אשר אהבת'; ואת ו' החיבור באמצע הפסוק 'היה ליה' והעליתיהו לעולה' ראו כ-'ו' של ניגוד ולפיכך פירשו את המשפט כמתיחס לשתי אפשרויות שונות: 'יוקדש לאל או יועלה לעולה'. הראשון שהציע פרשנות מסוג זה היה אברהם אבן עזרא (1092–1167), ובעקבותיו הלכו דוד קמחי (רד"ק, 1160–1235), לוי בן גרשם (רלב"ג, 1288–1344) ויצחק אברבנאל (1437–1508); ראו סיכום ממצה אצל: D. Marcus, *Jephthah and His Vow*, Lubbock, Tex. 1986, pp. 8–9 et passim
- 15 לאחרונה הסבירה אלישבע באומגרטן את העובדה שפרשנות זו נתקבלה בעיקר בספרד (ולא באשכנז), על רקע ההבדל ההיסטורי בין קהילות שעברו את הטראומה של מסעי הצלב לאלה שלא נתנסו במוראות אלה. אני מודה לה על שחלקה עמי את נוסח הרצאתה בנושא משנת 2004 ואת מאמרה "Remember That Glorious Girl!": Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture', *JQR*, 97, 3 (2007), pp. 180–209. על הבדל דומה בעיצובי עקדת יצחק בפיוטי ספרד ואשכנז, שסיבותיו נעוצות באותם אירועים טראומטיים, עמדה כבר ש' אליצור, 'עקדת יצחק: בבכי או בשמחה? השפעת מסעי הצלב על הסיפור המקראי בפיוטים', עט הדעת, א (תשנ"ו), עמ' 15–35. תודתי לאיירה אמית על המאמר.
- 16 ראו: A. Linton, 'Sacrificed or Spared? The Fate of Jephthah's Daughter in Early Modern Theological and Literary Texts', *German Life and Letters*, 57 (July 2004), pp. 237–255

בת יפתח לבין מינו של 'האזרח-החייל' במערך הפוליטי-הצבאי של הלאומיות החדשה, עדיין לא נשאלה.

מטריד לא פחות, אם כי מהיבט אחר, הוא קולו הביקורתי של וולטר, שהיה יוצא דופן יחיד במקהלה המהללת של המודרניות החילונית. בערך הקצרצר 'פנתח או קרבנות אדם' ב'מילון הפילוסופי' שחיבר, השתמש וולטר ביפתח כדי לשפוט את ה'אומה' (nation) היהודית לאור מקורותיה ה'ארכיוניים', כלשונו, המעידים כביכול על חיוב קרבן אדם.²² כ'מקור' שימשה אותו קריאה מוטה ומוטעית, יש אומרים אנטישמית, של סיפור יפתח בספר שופטים יא, ושל ויקרא כז 29, לא במקורם העברי אלא בתרגום לטינית (הוולגטה). יש לשער שלא היה יכול לחרוץ משפט כה חריף אילו כלל ה'ארכיון' שלו גם את המסורת הבת-מקראית הארוכה, שחזרה ופסלה את מעשה יפתח בכל הזדמנות, ובמיוחד התאמצה למתוח קו מפריד בינו לבין סיפור העקדה.

למעשה בטקסט היחיד בספרות חז"ל שבו מופגשים שני סיפורי הקרבן, של יצחק ובת יפתח, נעשה הדבר דווקא על מנת לשלול ולהכחיש כל דמיון ביניהם. כוונתי למדרש אשר נוסחים שונים שלו ממוחזרים בקורפוס הספרות התלמודית והמדרשית,²³ מדרש המתחיל בתמיחה 'שלשה שאלו שלא כהוגן, לשנים השיבו כהוגן, לאחד השיבו שלא כהוגן, ואלו הן: אליעזר עבד אברהם, ושאל בן קיש, ויפתח הגלעדי'.²⁴ רק אחד, כלומר יפתח, נענה 'שלא כהוגן', כעונש על חטאיו, ובכך נגרמה טרגדיה חסרת תקדים. בחלק מנוסחיו של המדרש מוסבר ההבדל בין יפתח לחבריו לצרה (אלה שהרעו לשאל כמותו) על ידי מיקומו בפרדיגמה של קרבן אדם, יחד עם מישע מלך מואב ואברהם אבינו.²⁵ אלא שפרדיגמה זו מזוכרת כאן רק על מנת לשלול אותה מכול וכול, וכדי להבליט את הפער שבין מעשה אברהם למעשי יפתח ומישע. וכדאי להשוות את הנוסח הלקוני שבבבלי תענית לעיבוד המאוחר במדרש תנחומא. במסכת תענית מסוכמות התשובות על השאלה ב'הוכחה' שכולה שילוב מקורות מן הכתובים, בלי התערבות קולו של העורך:

וכתיב: 'אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי' (ירמיה יט 5):²⁶ 'אשר לא

22 תודתי לסטיבן באומן על ההפניה לוולטר. ראו: Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. R. Naves, Paris 1967, pp. 256–257. על מסורת קרבן אדם במקרא וסביבותיו ראו דיונו המקיף של לוונסון (לעיל הערה 6).

23 המדרש מופיע בשינויים מסויימים בבראשית רבה, ויקרא רבה, מדרש תנחומא וילקוט שמעוני; בחלקם נוסף כלב (בן יפונה) לרשימת השואלים שלא כהוגן; ראו מראי מקום ודיון מפורט אצל ולר (לעיל הערה 13). השו: וייס (לעיל הערה 9).

24 בבלי, תענית ד ע"א.

25 כך בבבלי תענית ובמדרש תנחומא (להלן). השו: 'אחרים אומרים: אשר לא צויתי על יפתח, ולא דברתי על מישע מלך מואב, ולא עלתה על לבי, שיקריב אברהם בנו על גבי המזבח' (ספרי דברים קמח [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 203]).

26 מתוך נבואת הוועם של ירמיהו על פולחן הבעל בגיא בן הינום: 'ובנו את כמות הבעל לשרף את בניהם

צויתי' זה בנו של מישע מלך מואב שנאמר: 'ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה על הת(ו)מה ויהי קצף גדול מאד על ישראל' (מלכים ב ג 27); 'ולא דברתי' זו בתו של יפתח; 'ולא עלתה על לבי' זה יצחק בן אברהם.

בנוסח קצר זה, האופייני לסיפור התלמודי,²⁷ צפוי כנראה הקורא להסיק את המסקנות המתבקשות בעצמו. נראה שהעורכים הניחו שהקורא של מסכת תענית ידע להתגבר על ההקבלה התחבירית המלאה שבין שלושת חלקי התשבץ ('לא [...] לא [...] לא [...]') ויבחין ביחס השונה שבין כל אחת משתי הצלעות הקצרות של המשולש לבין הצלע היחידה המפורטת כאן, מקרה מישע: בעוד שבין בנו הבכור של מישע לבין בתו של יפתח קיימת הקבלה מלאה, ההקבלה שבינו לבין יצחק בן אברהם היא הקבלה ניגודית.²⁸ והקבלה כפולה זו – דמיון בין יפתח למישע אבל ניגוד בינו לבין אברהם – אמורה לענות על השאלה שבה נפתחה הסוגיה: מדוע נענש יפתח ונענה 'שלא כהוגן'.

לעומת זאת בנוסח המאוחר המופיע במדרש תנחומא הפכו העורכים את הסדר, הדגישו ופירוטו את התנגדות האל להקרבת הבן על ידי אברהם, ואף הוסיפו התערבות פעילה של רוח הקודש ושמיו בפייה מחאה נרגשת כנגד קרבן אדם:

רוח הקודש צווחת [ההדגשה שלי]: נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני? 'אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי' (ירמיה יט): אשר לא צויתי לאברהם שישחוט את בנו, אלא אמרתי לו: 'אל תשלח ידך אל הנער' וגו', בשביל להודיעך היאך היה אברהם עושה רצוני [...]; ולא דברתי ליפתח להקריב לי את בתו [...] ולא עלתה על לבי שיפול מלך מואב ביד מלך ישראל ויקריב לי את בכורו, שנאמר 'ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלהו עולה על החומה' (מלכים ב ג).²⁹

יתר על כן, הנוסח של מדרש תנחומא מסתיים בתזכורת מפורטת של דרישת המקרא להחליף את הקרבן בתמורה סמלית 'כערכו', כדוגמת ההמרה שביצע אברהם, ובכך חוזר ומדגיש את הניגוד שבינו לבין מעשיהם הנפשעים של מישע ויפתח:

באש עלות לבעל אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי' (ירמיה יט).

27 תודתי לעמיתי ג'פרי רובינשטיין על עזרתו הנדיבה בנושא זה ואחרים בתחום התמחותו.
28 ניגודיות מוחלטת זו מתפרקת כמובן כשמביאים בחשבון את שלל הרמזים במדרשי אגדה והלכה להקרבתו של יצחק שחשף ש' שפיגל במסתו המופלאה 'על אגדות העקדה: פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס למלאת לו שבעים שנה, חלק עברי, ניו יורק תש"י, עמ' תעא-תקמו. זרמים תת"קרקעיים אלה עלו אל פני השטח בכרוניקות ובפיוטים שנכתבו באשכנז בעקבות מסעי הצלב, כפי שהישיבה להראות אליצור (לעיל הערה 15) והם 'נפגשו' מתוך הקבלה שלמה במנהג איסור שתיית המים באשכנז ב'ארבע תקופות השנה', אשר בשתיים מהן מוסבר החשש לסומאת המים על ידי דם הקרבן של בת יפתח ושל... יצחק [...]. ראו באומגרטן (לעיל הערה 15).

29 תנחומא בחוקותי ז (מהדורת בובר, דף נו ע"ב).

אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מביאים לפני ערכים שלכם, ואני מעלה אני עליכם כאילו הקרבתם נפשותיכם לפני. לכך נאמר: 'איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה' וגו'; אמר הקב"ה לישראל: בזכות הערכים אני מציל אתכם מעריכת גיהנם.³⁰

ג. ממרטיר לקרבן: מערגון עקדה למתת מוות

קשה להגיים בעומק הפער שבין עמדותיהן הפרשניות של הנצרות ויהדות חז"ל בעניין השוני והדמיון שבין סיפור יפתח לסיפור אברהם. פער זה מחריף את צעדו יוצא הדופן של עון, שהעמיד בלב העיבוד המחודש שלו לאפיזודה המקראית דווקא את התפיסה המצביעה על הקרבה שבין שני הסיפורים, זו שנדחתה על ידי המסורת היהודית.³¹ השאלה הראשונה שיש לשאול היא אם כן מדוע וכיצד צירף עון שני סיפורי קרבן שהמסורת היהודית קישרה ביניהם רק באי רצון ולעתים רחוקות? שאלה שנייה, הנובעת מן הראשונה, היא: האם צירוף זה השפיע על המסלול המיוחד שבו בחר לשכתוב דמותה של בת יפתח? אתחיל בשאלה השנייה: ברור למדי שעיצוב הבת ב'מדרש' של עון נוגד את המסורת המדרשית הקלסית, ועל אחת כמה וכמה את הפרשנות ה'הישרדותית' הימית ביניימית. בגרסתו לא רק שאין היא מתנגדת לקיום נדרו של אביה, אלא להפך: היא בוחרת לקבל את פניו, לא בבנאיויות, כפי שגורסת הקריאה המקובלת של הסיפור המקראי, אלא מתוך מודעות מלאה לנדרו. אף שיפתח נותר הדמות המרכזית בסיפורו, הקדים עון בשני עשורים את הביקורת הפמיניסטית: הוא העניק לבת שם פרטי, שהיעדרו במקרא העלה את חמתן של כל חוקרות המקרא הפמיניסטיות,³² ואפילו עיצב אותה כבעלת חופש בחירה, כמי שבעצם החליטה להקריב עצמה למען אביה עוד לפני שזה נדר את נדרו.

30 שם, ח (שם).

31 תפיסה הפוכה של מעמד קרבן אדם ופרשת בת יפתח במסורת נרמזה במאמר הביקורת של 'ליבס, 'אביו ממעל לבסוף את ידו אליו שלח', הארץ, תרבות וספרות, 15 באפריל 2005; וראו את תגובת הנגד שלי (לעיל הערה 11). עדיין פתוחה השאלה אם זיהוי שני סיפורי הקרבן מופיע בספרות היהודית המאוחרת – בעברית ובשפות אחרות – שיפתח ובתו זכו בה לשכתובים רבים מספור. זיהוי זה איננו מופיע בשני מאמרים מייצגים שבדקתי העוסקים במחוזות על יפתח ובתו שפורסמו בראשית המאה התשע עשרה, בעברית ובגרמנית: נ' זוהר, 'יפתח כדור כדור בדוד: תהליך רעיוני ועיצובו במחזה 'בת יפתח' מאת מ"ש ניימן', ד' אסף ואחרים (עורכים), מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים תשס"ב, עמ' 190–208; L. Weissberg, 'Dramatic History: Reflections on a Biblical Play by Ludwig Robert', E. Mendelsohn (ed.), *Literary Strategies: Jewish Texts and Contexts* (Studies in Contemporary Jewry, 12), New York 1996, pp. 3–20. לעומת זאת ראו להלן הערה 64 על נקודה זו ברומן 'יפתח הגלעדי ובתו' מאת לאון פויכטוונגר (1957).

32 החל מאליזבת קיידי סטנטון, בסוף המאה התשע עשרה (ראו: E. C. Stanton, *The Woman's Bible*,

על מנת להעניק למעשה זה אמינות פסיכולוגית כונן הסופר דינמיקה משפחתית מפתיעה, שאתאר בהמשך. אך עדיין יש מקום לשאול אם די במעשה זה של בחירה מכוונת כביכול כדי לשחרר את בת יפתח מן הפויציה הקרבנית, מערגון העקדה בלשונה של כהנא-כרמון, ולהעצים אותה כסובייקט עצמאי וסוכנת בעלת רצון חופשי בזכות עצמה – כפי שמשמע לעתים מציפיות המחקר הפמיניסטי.³³ לדעתי לא דווקא, כפי שמוכיח הסיפור שלפנינו. ולהפך, ברצוני לטעון שלמרות הבחירות הפרוטו-פמיניסטיות של עוז, למרות הבניית בת יפתח כאישה בעלת שם פרטי ואפיון אישי ועצמאי, סיפורה נטמע בסופו של דבר בסיפור העל הפטריארכלי ומשתעבד לו. בסופו של חשבון 'איש פרא' מתגלה כגלגול נוסף של סיפור העקדה הפסיכו-פוליטי ה'חדש', זה שהחל להופיע אז בסיפורת הישראלית בעקבות התקפתו המפורסמת של ס' יזהר על 'אברהם אבינו' ברומן מלחמת העצמאות שלו 'ימי צקלג' (1958). בשכתובים בדיויניים אלה הפכה העקדה לקרבן ממומש, מעין ליטרליזציה של המטפורה שהציע דרידה כעבור כמה עשורים, 'מתת המוות'. עם זאת אני סבורה שאף באחד משכתובים אלה אין הרוויזיה האתית והאידיאולוגית קיצונית כל כך,³⁴ ואין הביקורת על ערגון העקדה נועזת כמו בסיפור 'איש פרא' – וזאת דווקא בשל השילוב הבין-מגדרי שכוונן המחבר בצירוף החד-פעמי שיצר כאן בין שני סיפורי הקרבן המקראיים. כפי שטענתי כבר במקום אחר,³⁵ התרבות העברית הציונית המשיכה, על אף חילוניותה,

32 II, New York 1895, p. 26, המשך במחקריון החלוציים של טריבל (לעיל הערה 6); בל (לעיל הערה 6); פוקס (לעיל הערה 12), ועד למדריכים הפמיניסטיים לספר שופטים בעריכת ברנר (לעיל הערות 12–13); וכן: J. Ch. Exum, *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*, Cambridge 1992, pp. 65–69; וראו לאחרונה נ' בן-דב, 'היא לא ידעה איש', עלי שיה, 48 (חורף תשס"ג), עמ' 7–15.

33 ראו החוקרות הנזכרות בהערה 32 לעיל; וכן: Ch. A. Brown, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Westminster 1992; P. Tamarkin Reis, 'Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter', *Prooftexts*, 17 (1997), pp. 279–298

34 על הקשר בין שכתוב הקנון לאידאולוגיה עמדו כבר הן מבקר התרבות בחטין והן ההיסטוריון ברנר לואיס. ראו: M. M. Bakhtin, *The Formal Method in Literary Scholarship*, trans. A. J. Wehrle, Cambridge, Mass. 1985, p. 87; B. Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975, pp. 12–13 et passim. Ch. Moraru, *Rewriting: Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning*, Albany 2001; Z. Ben-Porat, 'Saramago's Gospel and the Poetics of the Prototypical "Rewriting"', *Journal of Romance Studies*, 3 (Winter 2003), pp. 93–105 פורת על ההפניה למאמרה ועל שיחה הולכת ונמשכת בנושא.

35 ראו מאמריו, הכוללים ביבליוגרפיה מפורטת של המחקר עד אז: Y. Feldman, 'Isaac or Oedipus? Jewish Tradition and the Israeli Akedah', Ch. Exum and S. Moore (eds.), *Biblical Studies, Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 266), Sheffield 1998, pp. 159–189; 'יצחק או אדיפוס? מגדר ופסיכולוגיה בגלגולי העקדה', אלפיים, 22 (תשס"א), עמ' 53–77. כמו שציינתי במאמר זה, מקומה המרכזי של העקדה כמטפורה לשואה הוא נושא הראוי לדיון נפרד. וראו מאמרי

בייצוג המסורתי של העקדה כמשימה נטולת קונפליקט שממלאים אב ובן יחדיו, וזאת למרות הדחייה האתית-האידאולוגית של מה שנתפס כפסיכולוגיה מקראית-גלותית של צייתנות יצחקית 'נשית'. שירת החלוצים של שנות העשרים והשלושים של המאה העשרים, כמו ספרות מלחמת העצמאות, הייתה עמוסה בייצוגים מודרניים של גיבור דמוי יצחק המקריב את עצמו לדעת או משתף פעולה עם אב המקריב את בנו מדעת. יתר על כן, אף שהנרטיב הציוני הפך את המקרא לטקסט המכונן שלו, תוך הגליית הספרות הבת-מקראית לשולי המערכת התרבותית, יצחק זה הוא צאצאו של האבטיפוס המדרשי, ולא של ה'מקור' המקראי. בתיאורו של יצחק למדן את ה'יצחקים' של דורו כמי שמפשילים 'דומם צוואר על המזבח'³⁶ מהדהד לא ניסוחו של פרק כב בבראשית, אלא אחד מן הגלגולים של התמונה בספרות המדרש, הפיוט והתרגומים שבה מתוארים אברהם ובנו כ'שני הצדיקים היחידים בעולם. האחד שוחט והשני נשחט. השוחט אינו מעכב, והנשחט פושט צווארו'.³⁷ הדינמיקה הפסיכו-אתית של המוכנות להקרבה עצמית מרטרולוגית, ביחוד בפן המודרני החלוני שלה, שאני מכנה, בעקבות עמליה כהנא-כרמון, ערגון העקדה, שונה בהכרח מן הדינמיקה שייחד דרידה למתת המוות, כינויו שלו לקרבן האהבה המובהק, זה שבין אברהם לאלוהיו (ובהשאלה בין כל סובייקט לאחר הנבחר שלו, שכלפיו הוא מרגיש אחריות ייחודית). התמקדותו של דרידה בחלקו הראשון של הסיפור המקראי, ולא בסיומו או בנגזרותיו, אפשרה לו להדיר מדיניות את יצחק, את הקרבן המוקרב או מקריב את עצמו, ולהתרכז – כמו קירקגור לפניו – ברומן האהבה-האחריות עד מוות של אברהם – לא מותו שלו כמובן, אלא מותו של האחר (המוקרב). מתת המוות של אביר האמונה מאופיינת אפוא לא בכלכלה של הקרבה עצמית אלא בכלכלה של הקרבת האחר, שהיא כמובן גם כלכלה של בגידה – וככל בגידה היא מחייבת צופן התנהגותי א-סוציאלי וא-אתי – סודיות, שתיקה, הפנמה, בדידות.

העניין הרב של דרידה בדינמיקה הפרדוקסלית של צופן זה, ודווקא בהתגלמות הריטואלית הנוצרית שלו (ה-*mysterium tremendum*, בפרק השלישי של 'מתת המוות'), אינו יכול שלא לעורר את השאלה באיזה כיוון היו מתפתחות התלבטויותיו לו הכיר את כל טווח גלגוליו של הטופוס המיתי-הדתי הזה במסורת הבת-מקראית, ובמיוחד בספרות העברית המודרנית. כבר עשרות שנים שבה ספרות זו ומתלבטת לא רק בין כלכלה של

³⁷ 'של מי הזיכרון הזה, לעזאזל? עקדה, שואה ונצרות ערבית בערבסקות של אנטון שמאס', אלפיים, 29 (תשס"ו), עמ' 53-78.

³⁶ 'למדן, 'על המזבח', הנ"ל, ברמתה המשולשת, ברלין תר"ץ; מצוטט מתוך: כל שירי יצחק למדן, ירושלים תשל"ג, עמ' 80.

³⁷ התרגום המיוחס ליונתן ותרגום ירושלמי. ראו בתרגומים אלה גם: 'זכותיה דשייה דאתעקד על גבי מדבחא ופשט צואריה בגין שמך' (ויקרא כב 27). על גלגוליו הרבים של מדרש זה ודמויו (למשל: 'זה לעקדו זה לעקד זה לשחוט זה לישחט' [בראשית רבה נ, ג (מהדורת תיאודור – אלבק, עמ' 598)]) בפיוטי העקדה בימי הביניים הרחיבה לאחרונה אליצור (לעיל הערה 15).

ערגון העקדה לבין כלכלה של מתת מוות, אלא גם בין מוכנות עד מוות להקרבה עצמית לבין המרידה בה, וזאת לא בחיפויים של ערפילי סוד ומיסטיקה אינדיווידואליים, אלא לאורה החשוף והחושף של מציאות ציבורית פוליטית בוטה ובלתי מתפשרת.

ואכן מלבד יוצאים מן הכלל מעטים, הייצוג הערגוני נמשך גם כשהתמקד הזרקור באב המקריב ולא בבן המוקרב. החזרתו של אברהם לקדמת הבמה בספרות דור הפלמ"ח, למשל, לא שינתה את ההרמוניה הבין-דורית שאפיינה את מרב עיצובי העקדה מן המקרא והלאה.³⁸ שורתו הידועה של חיים גורי 'הם נולדים ומאכלת בלבם',³⁹ הביאה את העיצוב הזה למסגרות קיצונית, אם כי על משמעותה המדויקת עדיין חלוקות הדעות. רב משמעות לא פחות (אם כי ידועה פחות) היא מסקנתו של משה שמיר, שחתם התחבטות 'קירקגורית' אברהמית ארוכה בהכרזה התמוהה: 'יצחק אינו יודע דבר! יצחק הוא אובייקט פסיכי של הניסוי'.⁴⁰

במילים אחרות, עבור חלק ניכר ממי שמכונים 'דור הפלמ"ח' האשמת אברהם לא הייתה חלק מעולמם המנטלי, לפחות לא באופן מודע. היוולדות צאצאיו של יצחק עם מאכלת בלב התקבלה כעובדת חיים נוראה, אבל בלא מרד או התקוממות. בספרות זו לא היה מקום לכתב אשמה בוטה כנגד ה'אברהמים' של ההווה כגון זה העולה משיר העקדה המזועזע 'המשל על הזקן והצעיר', שכתב המשורר הבריטי וילפרד אוון (Owen) זמן קצר לפני שנפל במלחמת העולם הראשונה.⁴¹ המשכיות זו בלב לבה של המהפכה הציונית איננה מקרית. כמו האבות המייסדים, גם בני דור הפלמ"ח הודהו באופן מוחלט עם הערגון המרטרני של יצחק. הם עקדו את עצמם מרצון, ושימרו את זיכרון העקדה המאוחרת, לאו דווקא המקראית, על ידי כך שהמירו צו אלוהי באידאולוגיה לאומית, ורדיפה דתית בצורך פוליטי עכשווי.

כאמור ביקורת גלויה על עמדה זו הופיעה לראשונה בשנות החמישים. ידועה למדי

38 כגון במחזותיו של יגאל מוסיגונו ובסיפורת המוקדמת של משה שמיר. יוצא דופן בולט הוא מחזהו של אהרון אשמן, 'האדמה הזאת' (1942). ראו מאמרי: 'של מי הקרבן הזה לעזאזל? עלייתו ונפילתו של אברהם העוקד בשנות ה-50', מכאן, ט (תשס"ח), עמ' 126-158.

39 ח' גורי, 'ירושה', ה'נ"ל, שושנת הרוחות, תל אביב תשכ"א, עמ' 28.
40 מ' שמיר, 'אדיפוס ואברהם' (1957), ה'נ"ל, בקולמוס מהיר, מרחביה 1960, עמ' 332. וכדאי להשוות הכללה זו לאי-מודעותו העקרונית של יצחק קומר ברומן של ש"י עגנון, תמול שלשום (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ה), ירושלים ותל אביב תשי"ב. הרומן ראה אור לראשונה בשנת 1945. ראו: Y.S. Feldman, "The Most Exalted Symbol For Our Time"? Rewriting "Isaac" in Tel Aviv', *Hebrew Studies*, XLVII 2006, pp. 253-274

41 האיחור בתרגום שירי וילפרד אוון לעברית מעורר תמיהה. ראו: שירי וילפרד אוון, תרגמה ח' ניר, קשב, 2002 (תודה לחנן חבר שהביא את ספר התרגומים לתשומת לבי). יש לציין עם זאת ש'משל הזקן והצעיר', שיר העקדה של אוון, אינו מופיע בספר זה. תרגומו לעברית (על ידי ר' ליטוין) הופיע רק בתכניה של התזמורת הפילהרמונית כשבוצע ברקוויאם המלחמה של בריטן בשנת 1970. והשוו: 'אלידו', העקדה כמוטיב בדרימה הישראלית, משא, 19 בספטמבר 1971.

אמירתו של עמיחי, גיבורו של יזהר: 'אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק. מה זכותו שלו על יצחק. שיעקוד את עצמו'.⁴² במילים בוטות אלה הצטרף יזהר להרהור, שהוא בבחינת ערעור, של האגף החילוני שנדרש לפולחן הקרבן הבין-דורי הידרשות אתית ופסיכולוגית, לא דתית. באופן אירוני למדי שורשיו המודרניים של ערעור זה בהפרדה ואפילו בניגוד שבין האתי לתאולוגי שהציע קירקגור בתגובתו על הביקורת האתית-החילונית של עמנואל קאנט.⁴³ רישומה של התלבטותו של קירקגור ניכר – מתוך מאבק אידאולוגי-מוסרי הולך וגובר – במעשה האמנותי והביקורתי של בני דור תש"ח, שנחשפו ל'חיל ורעדה' כשחלקים ממנו תורגמו לראשונה לעברית בשנות החמישים.⁴⁴

ד. האם מתת המוות ממוגדרת?

באופן מפתיע, אבל במחשבה שניה אולי דווקא צפוי, זכות ראשונים במאבק איתנים זה בין ציוויי הדת שהומרו בפטריוטיות לאומית לבין ההכרה האתית החילונית, מאבק שניכרים בו גם עקבות פרוידיאניים ברורים, שמורה דווקא לאישה – למרגוט קלאוזנר. בביקורתה על מחזהו של יגאל מוסיוןזן 'בערבות הנגב' צירפה קלאוזנר את הקריאה המסורתית הליטרלית של בראשית כב עם הפרשנות הימני ביניימית – זו שהצילה את בת יפתח מתוך גזרה שווה ליצחק – כדי לטעון לקיומה של 'תרבות עברית' הפותרת את הקונפליקט הבין-דורי באהבה ולא באלימות, זו המאפיינת את התרבות היוונית ואת נגזרותיה.⁴⁵ בכך הצטרפה קלאוזנר, אולי בבלי דעת, לביקורת הנשית על ההערצה הקירקגורית לאבות המקריבים, שאחת ממבשרותיה הייתה הלוחמת האמריקנית על זכויות הנשים, אליזבת קידי סטנטון. בהערותיה על שופטים יא ב'תנ"ך האישה' התריסה סטנטון כנגד אברהם ויפתח כאחד:

42 ס' יזהר, ימי צקלג, תל אביב תש"ל (תשי"ח), עמ' 804. ראו: פלדמן (לעיל הערה 38).

43 על הקשרים הסמויים בין קאנט לקירקגור (אף שקירקגור הזכיר רק את הגל) ראו: R. L. Perkins, 'For Sanity's Sake: Kant, Kierkegaard, and Father Abraham', idem, *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, University, Ala. 1981, pp. 43–61; A. Ronell, *Stupidity*, Urbana 2002

44 ראו לעיל הערה 5. במאמרי, 'של מי הקרבן הזה, לעזאזל?' (לעיל הערה 38), אני עומדת על ההשפעה המשולבת של פרויד וקירקגור על בני דור תש"ח, וראו גם פלדמן (לעיל הערה 40). לאור ממצאיי נראה לי שחשדו של שגיא שמא התרבות הישראלית 'אצה רצה דווקא בעקבות המודל הקירקגוריאני' בתיווכו של פרופסור ליבוביץ, אין לו על מה שיסמוך. עמדת קירקגור הייתה ידועה כבר לבני דור הפלמ"ח, ולא היה להם הכרח לאמץ את פרשנותו של ליבוביץ [לזוהת] פרשנות זאת עם המסורת היהודית כולה, מפני שהם ירשו פרשנות דומה מן השירה המשיחית של אורי צבי גרינברג. ראו: א' שגיא, 'העקידה ומשמעותה בתרבות הישראלית ובמסורת היהודית', מחקרי חג, 7 (תשנ"ו), עמ' 66–85, בפרט עמ' 82.

45 ראו: מ' קלאוזנר, 'מוטיב העקדה ובערבות הנגב', מולד 4 (תש"ט), עמ' 379–380; פלדמן (לעיל הערות 38, 40).

'באיזו זכות הם הקריבו את בניהם ובנותיהם בתמורה לחסדו המשוער של האל?'. יתר על כן, למילים ששמה בפיה של בת יפתח (בתגובה מדומיינת לאביה) צליל מוכר: 'אתה יכול להקריב את חיידך שלך אם זה רצונך, אבל אין לך כל זכות על חיי שלי' (!). אמנם מקובל לראות בביקורת זו עמדה פמיניסטית, אבל הדמיון בינה לבין האתגר ששם יזהר בפי גיבורו עמיחי מעיד על מקור משותף, אולי קאנטיאני, ששורשיו באתיקה פציפיסטית כללית, אנטי-קרבנית ואנטי-מלחמתית (שנתנו לה ביטוי גם המשורר און ורבים אחרים).⁴⁶

בארץ הוצגה עמדה מעין זו כבר בסיפורי תש"ח של יזהר, אבל רק כעשור לאחר המלחמה העז יזהר לבטא את המסר באמצעות מיתוס העקדה.⁴⁷ במידה זו או אחרת של הסכמה הצטרפו אליו בני דורו, שמיר ('כי עידום אתה', 1959) ואהרון מגד ('מקרה הכסיל', 1959; 'החי על המת', 1965) ואפילו 'הסב' חיים הזו ('בקולר אחד', 1963).⁴⁸ אך מרד של ממש, מהפך שבו החליף עימות אדיפלי את העמדה המרטירולוגית של יצחק, התחיל למעשה בסיפורו הראשון של א"ב יהושע, 'מות הזקן', שגרסתו המוקדמת הופיעה כבר בשנת 1957.⁴⁹ למרות הלשון הנקייה, אין זה סיפור על מוות אלא על המתה. ואם הדגם האדיפלי אינו מוזהה כאן בקלות, הרי זה בגלל חילופי המגדר ושטוש הבדלי הגיל בין הנפשות הפועלות. אולם לדעתי הפקדת המעשה בידי גב' אשתור ('עשתורת'), הקוברת את הזקן' בעודו בחיים, מסמנת הן הודאה במבנה עומק מהותי של עלילת-העל הציונית והן מגבלה שהטילה עליה

46 סנטון (לעיל הערה 32). הפמיניזם אכן אימץ עמדה זו כבר במאה התשע עשרה, אך היהו הפופולרי הנפוץ של עמדות פציפיסטיות עם המין הנשי נובע מעמדות מהותניות שסכנותיהן מרובות למדי. ראו על כך במאמרי 'בין מהותנות למגדר במלחמה ובשלום: שרלוט גילמן, פרויד, ווירג'יניה וולף', קשת החדשה, 4 (יוני 2003), עמ' 51-65; Y.S. Feldman, 'From Essentialism to Constructivism? The Gender of Peace and War in Gilman, Woolf, and Freud'. *Partial Answers: A Journal of Literature and the History of Ideas*, 2 (January 2004), pp. 113-145, וכן, "חשבון הנפש היהודי בנושא האלימות": שולמית הראבן והשיח הפסיכו-פוליטי בארץ, עיתון 77, 295 (תשס"ה), עמ' 16-21; ו"מיתוס האלימות הראשוני שלנו": שולמית הראבן והשיח הפסיכו-פוליטי בארץ, ח' חבר (עורך), רגע של הולדת; מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים תשס"ו, עמ' 533-562. והשוו מאמריהם של שלף וטוקר (להלן הערה 76). על המסורת הנשית בנושא העקדה בשירה העברית ראו: ר' קרטון-בלום, 'מרטירולוגיה ומלנכוליה: שירת נשים ישראלית והעקדה', מכאן, ד (תשס"ה), עמ' 80-107, וכן מאמרה של תלמידתי אילנה סובל בכרך זה.

47 משה שמיר הקדים למעשה את יזהר בסיפור שכוח שראה אור ב-1953. ראו על כך מאמרי 'במו ידינו...', עתון 77, 312-313 (תשס"ו), עמ' 26-30; פלדמן (לעיל הערה 38).

48 על תמונת המצב המקבילה בשירה ראו: ר' קרטון-בלום, "מאין העצים האלה בידי?". העקדה כמקרה בוחן בשירה העברית החדשה, מאוניים, סב, 9-10 (תשמ"ט), עמ' 9-14. לאור מצאיה נראה לי שהפרוזה הקדימה מעט את המחאה המוסרית-הפוליטית בשירה וגם במחזאות. על ההקשר ההיסטורי-תרבותי הכללי של השימוש הפוליטי בעקדה ראו גם: י' זרובבל, 'קרב, הקרבה, קורבן: תמורות באידיאלוגיית ההקרבה הפטריאטית בישראל', א' בן-עמוס וד' בר-טל (עורכים), פטריאטיזם: אוהבים אותך מולדת, תל אביב 2004, עמ' 61-99; י' פלדמן, 'מוות קדושים' ל"איש עקדה", או המצאת העקדה כפיגורה הרואית בשירה הציונית, ישראל, 12 (תשס"ח), עמ' 107-151.

49 א"ב יהושע, 'מיתנו של הזקן מן הדירה הראשונה', למרחב, משא, 5 באוקטובר 1957.

זו על ייצוגיה הספרותיים – האיסור הלא מוצהר על ייצוג ישיר של משאלתו של הבן (ממין זכר) לרצח האב, משאלה המוכרת מן הנרטיב הפרוידיאני הקלסי.

מגבלה זו מסבירה מדוע לא היה למהפך זה המשך ישיר, מדוע את מקום המאבק האדיפלי המשתקף מבעד לצלליתה של גברת אשתור שוב תפסה העקדה. אלא שהפעם אין זו אותה עקדה המייצגת כלכלה ערגונית של שיתוף פעולה בין-דורי. זוהי עקדה שעברה שכתוב פרוידיאני, מעין פשרה בין הדגם המקראי-היהודי לבין הדגם היווני, שבה מתגושש יצחק עם 'לאיוס' מתוך מודעות הולכת וגוברת.

אחד הסיפורים הראשונים שנכתבו כנראה ברוח זו היה סיפורו הידוע של עמוס עוז 'דרך הרוח' (1963). הרבה נכתב על טופוס העקדה בסיפור זה, שבמרכזו אב מייסד המואשם על ידי המספר המשתמע (ובעקיפין על ידי אם בנו)⁵⁰ בערגון המוות חסר השחר (אבל מובן מבחינה פסיכולוגית) של בנו הפואטי, ה'נשי'.⁵¹ הרבה פחות ידוע סיפור עקדה אחר של עוז מאותה תקופה, הסיפור שלפנינו. כאמור 'איש פרא' שונה מסביבתו הספרותית בשילוב הבלתי רגיל שהוא מציע בין סיפור בת יפתח לבין העקדה. שילוב זה מאפשר לו, כמו שאראה להלן, לחדד את ניתוח הדינמיקה הפסיכולוגית של העקדה. שלא כמו חבריו לעט באותה תקופה פיתח עוז ב'מדרש' שלו לא רק את ערגון מתת המוות של הדמות המקריבה (יפתח במקרה זה), אלא בעת ובעונה אחת גם את הערגון המרטירי (העקדתי) של המוקרב – ובכך הקדים את הביקורת על יצחק, זו שחדרה למרכז השיח הישראלי רק בשנות השבעים.

יתר על כן, השימוש הישיר בחומרים המקראיים, ולא כמטונימיה או כאינטרטקסט של סיפור בן ימינו (כמו למשל ברומן 'הקרב' של יריב בן-אהרון, שפורסם ממש באותה תקופה),⁵² מעודד קריאה חתרנית של הנרטיב המקראי עצמו. ואכן זיהויה של בת יפתח עם יצחק הוא הפתעה כפולה ומכופלת לא רק משום שהוא עומד כאמור בניגוד למסורת יהודית ארוכה, אלא משום שהוא מעלה אל פני השטח מבנה עומק שהתרבות היהודית איננה שמחה להכיר בו – את דגם הקרבן הנשי שביסוד הדינמיקה הפסיכולוגית של דמות יצחק. דגם זה ידוע למדי בתרבות היוונית (איפיגניה ואחיותיה הרבות לקרבן), ובת יפתח מקובלת עלינו בדרך כלל כמקבילה העברית שלו. אולם לטענתי גם סיפורו של יצחק אינו חורג מדגם זה, על כל השלכותיו המגדריות. ההדגשה שלי היא על ההיבט המרטירי לוגי, המשותף לנערות היוונית המוקרבות ולבת יפתח, וגם ליצחק, במיוחד בשכתובים הבת-מקראיים

50 מגד, בדומה לעוז הצעיר, ניצל את ההבדל המגדרי: ברומן שלו האם היא זו שמבקרת את ערגון העקדה של האב. והשוו מבנה דומה ברומן של עוז, מנוחה נכונה, תל אביב תשמ"ב.

51 ה' ברזל, שישה מספרים: ט"ז סיפורים, תל אביב תשל"ב, עמ' 209–222; ה' וייס, דיוקן הלוחם, רמת-גן תשל"ה, עמ' 33–34; מ' שטינר, 'בין עקידה להתמודדות גבוהה: נפתולי יצירה בספרות העברית', האומה יד (תשל"ו), עמ' 409–420; י' מזור, 'לא כדרך הרוח ובאין מנוחה נכונה: מנקודת ראות אחרת – אבות, בנים וביניהם בסיפורי עמוס עוז', מאזניים, סב (תשמ"ט), עמ' 176–181.

52 י' בן-אהרון, הקרב, תל אביב תשכ"ז.

של העקדה. כפי שהראיתי בעבר, הדעות חלוקות על דגם נשי זה בתרבות היוונית, שכן לעתים קרובות גם ארכיטיפ הקרבן הזה מובנה כשיתוף פעולה עם האלימות האופיינית של ההגמוניה הפטריאכלית.⁵³

קשה עוד יותר ההכרעה באשר לעמדה המרטירית שהמסורת היהודית (המאוחרת) מייחסת לנשים, במיוחד לאלה שאני מציעה לכנות, בשל התנהגותן המעורבת (סבילה-פעילה), אימהות 'אברהמיות'. אלה, בניגוד לאם הספרטנית, מקריבות גם את עצמן, לאחר שהקריבו את בניהן (או בנותיהן): כך במקרה הידוע של אם שבעת הבנים, וכך בסיפורי הכרוניקות של מסעי הצלב. אף שספרות המחקר נתנה דעתה לאחרונה על 'גיבורות' אלה,⁵⁴ הניתוח הפמיניסטי של טופוס היסטורי בעייתי זה עוד לא התמודד עם הסתירות האופייניות לשדה התאוריה המגדרית: מצד אחד עם ההנחה הפופולרית, שקרול גיליגן עשתה לה פומבי, שנשים מדברות 'בקול אחר', ואפילו חושבות 'חשיבה אימהית', כהגדרת שרה רודיק, ולכן הן מוזהות אוטומטית עם פציפיוז ועם עמדות של התנגדות וסירוב ל'אלימות, הקרבה ומלחמה';⁵⁵ ומצד אחר עם טענתה המהותנית למדי של ג'וליה קריסטוזה שהפסיכולוגיה הנשית מועדת להשקעה פרנואידיית מוגזמת בסדר הסימבולי ולכן לקיצוניות מכל סוג שהוא – דתית, פוליטית או חברתית. השקעה מוגזמת זו מקורה

53 ראו מאמריו 'צחק או אדיפוס?' (לעיל הערה 35); השו: N. B. Jay, *Throughout Your Generations*

Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity, Chicago 1992, pp. 41–60

54 ניתוחה המגדרי של חזן-רוקם לסיפור האם ושבעת בניה מתמקד בגרסת איכה רבה, השונה מאוד מגרסאות ספרים מקבים בהדגשה המפתיעה שלה על הגוף הנשי. ראו: ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל – מדרש האגדה הארץ-ישראלי, איכה רבה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 135–128. כפי שהיטיבה חזן-רוקם להראות, דמות האם מספקת כאן פרספקטיבה נשית רגשית שונה. אולם בספרים מקבים ב'רד מצטיירת תמונה של אם (אנונימית) המשמשת שופר לאידאולוגיה הפטריארכלית, מבלי שאימהותה תציע שום היבט של ביקורת או של קול אחר. ביקורת דומה ניתן להחיל גם על האימהות בכרוניקות הימי ביניימיות, שבהן דנו א' גרוסקן, 'הנשים וקידוש השם', הנ"ל, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 346–372; מ' ברויאר, 'נשים וקידוש השם', י"ט עיסס ואחרים (עורכים), יהודים מול הצלב: גזרות תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה, ירושלים תש"ס, עמ' 141–150. ניתוח מגדרי של התופעה מצוי לרוב במחקרים בשפה האנגלית. ראו: E. B. Vitz, 'Gender and Martyrdom', *Medievalia et Humanistica*, 26 (1999), pp. 79–99; S. L. Einbinder, 'Jewish Women Martyrs: Changing Models of Representation', *Exemplaria*, 12, 1 (2000), pp. 105–127; J. Cohen, 'Mistress Rachel of Mainz', idem, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia 2004, pp. 106–129; W. Pfeiffer, 'Women Stand Strong: Two Jewish Female Martyrs', *Mediaevistik*, 18 (2005), pp. 145–155. על מחקר קידוש השם בימי הביניים בכלל ראו גם להלן הערה 80.

55 C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, ראו:

Cambridge, Mass. 1982; S. Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*,

The Birth of Pleasure: A New, 1989 Boston

Map of Love, New York 2002. והשוו מאמריו לעיל בהערה 46.

במאבקן של הנשים על מקום בסדר הסימבולי, וכן – נא לשים לב – במזוכיזם האימהי.⁵⁶ מכיוון אחר נדרשת התמודדות עם שתיקתו החשודה של דרידה בנושא ההיבט המגדרי של סיפורי הקרבן השונים. במסתו 'מתת המוות' אמנם תהה דרידה בקצרה על משמעות הדרת האם והאישה מן המערך הגברי של מתת המוות ב'דתות הספר', אך הוא הותיר תהייה זו ללא תשובה. הנגיעה היחידה הנוספת שלו בהיבט המגדרי היא הרהור אגבי, כביכול לא מהותני, על העובדה שבשיח על הקרבן שניתח אין כל התייחסות להבדל בין המינים, 'כאילו' אין לו משמעות בפני רגע המוות: 'ההבדל המיני הוא בבחינת הוויה-עד-מוות (ולא עד בכלל)'.⁵⁷ למרבה הפלא הרהוריו נענו, לפחות בחלקם, ממש באותה שנה שבה פרסם את המסה, על ידי חוקרת הדת ננסי ג'יי, שספרה 'לדורותיכם לעולם' מתמודד בדיוק עם השאלה מה משמעות הבלעדיות הגברית של פולחן הקרבן בתרבות פטרנליסטיות ופטרייליניאליות.⁵⁸ לפי ניתוחה של ג'יי פולחן הקרבן משמש כעין פולחן חונכות המיועד להעניק למין הגברי לידה שנייה, לידה המדחיקה את עובדת היות האדם ילוד אישה. אישה אינה יכולה לשמש כמקריבה מפני שרק לגברים רשות כניסה למועדון הבלעדי של מולידים ונולדים מחדש באמצעות הפולחן. לאור ממצאיה ניתן לראות את הפעילות הקיצונית של נשים שאבחנוה קריסטווה לא כמונעת על ידי תכונה נשית מהותנית זו או אחרת ('מזוכיזם'), אלא כתגובת נגד על הרחקתן והדרתן מלב הסדר הסימבולי הגברי.

בסיפור 'אישה פרא' נחסכת מאתנו לכאורה שאלה קשה זו. כאן אין מדובר באם 'אברהמית' – מרטירית אלא 'רק' בבתולה מרטירית. אבל נראה לי שהזוהי, האינטואיטיווי אולי, של הקרבה המגדרית בין דגם הקרבן הנשי לבין זה ה'יצחקי' הוא שאפשר לעזו להקדים ולחשוף עורק סמוי של מתח אתי ופסיכו-פוליטי מרכזי בתרבות הישראלית מספר שנים לפני שהוא סומן כערגון עקדה 'נשי' בסיפורה של כהנא-כרמון, וכעשור לפני שזעזע את אשיות השיח הלאומי הפטריארכלי בשנות השבעים.

56 T. Moi (ed.), *The Kristeva* 'מן נשים' ו'סטבט מטר', ראו: Reader, New York 1985, pp. 187–213, 160–186 'Feminine perversion [...] is coiled up in the desire for law as desire for reproduction and continuity [...] Such coded perversion, such close combat between maternal masochism and the law have been utilized by totalitarian powers of all times to bring women to their side, and, of course, they succeed easily.[...] Feminine psychosis today is sustained and absorbed through passion for politics, science, art...' (pp. 183–184)

57 'being-up-until-death' (דרידה [לעיל הערה 7], עמ' 45). כפי שאראה להלן, הכללה זו של דרידה אין לה על מה שתסמך.

58 ראו: ג'יי [לעיל הערה 53]; ובעקבותיה: דיליני, C. Delaney, *Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth*, Princeton 1998

ה. גילוי עריות או קרבן כלולות?

למרות מסגרתו המצומצמת ניכרת בסיפור 'איש פרא' שאפתנות מדרשית לא קטנה. אולי במסורת הרומן 'יוסף ואחיו' של תומס מאן (שראה אור בעברית בשנת 1957), ניסה עוז לעשות בנרטיב קצר זה סינתזה מקיפה של שתי הדינמיקות הפסיכולוגיות המאפיינות את הסאגות המשפחתיות מבראשית ועד שופטים, זו של האחים וזו של הבנים.⁵⁹ כותרת הסיפור מרמזת על אבטיפוס מוקדם יותר מיפתח – ישמעאל, איש הפרא של הסאגה הפטריאכלית. כאשר הורחב הסיפור וצורף למהדורה השנייה של 'ארצות התן', חל בו עיבוי פלימפסטי נוסף, שכיוונו מצביע על הליכה עקבית לאחור, אל המיתוס הבראשיתי: הכותרת החדשה, 'על האדמה הרעה הזאת', מאזכרת את קין, המקריב והרוצח הראשון, מי שבגללו מסומנת האדמה, שעליה נגזר על ההיסטוריה האנושית להתגלגל, כ'רעה'. וכפי שאראה, אין הרמז לקין מקרי.

ברמה מסוימת משכתב 'איש פרא' את הגרעין המקראי השלדי שלו בדרכים מוכרות: מבחינה סגנונית הוא מציג פסיפס עשיר ומהנה, המעביר ביטויי מפתח מתמונה מקראית אחת לאחרת, או מפנה את תשומת לבנו להקבלות ולסצנות הטיפולוגיות הרבות (type scenes) המשובצות בקורפוס המקראי;⁶⁰ הוא משתמש בקול מספר שמזכיר לעתים קרובות את המקצבים החזרתיים של הפרוזה הלירית של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (שלא לדבר על נושאו התמטיים והפסיכולוגיים המוכרים);⁶¹ וחשוב מכול, הוא מקיים את ההבטחה הגלומה בכותרת המשנה שלו, 'בלדה', והופך את הנרטיב לדרמה מודרנית בעלת

59 על ההבדל הפסיכולוגי והנרטיבי בין שתי דינמיקות אלה, בין היריבות האנכית, הבין-דורית, של הנרטיב היווני-הפרוידיאני לבין היריבות האופקית, האחאית, של הנרטיב הבראשיתי, ראו מאמריי, "And Rebecca Loved Jacob", But Freud Did Not', *Jewish Studies Quarterly*, New York 1994, pp. 7–25. לאחרונה הציעה הפסיכואנליטיקנית מיטשל רווייה כללית של התאוריה הפרוידיאנית וייתה בה מקום מרכזי לקונפליקט האחאי; ראו: J. Mitchell, *Siblings: Sex and Violence*, Cambridge 2003. ראו על כך מאמרי, 'למה אהבה רבקה את יעקב? אחאות, "אנטי-אדיפוס", ומגדר יהודי', קשת החדשה, 19 (2007), עמ' 128–137. ראו גם מאמרי 'למה לא אהב פרויד את יעקב? מאחאות אנדרוגינית למגדר יהודי' (בדפוס).

60 על התופעה ותפקודה בסיפורת המקרא ראו: R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.

61 משיכתו של עוז לברדיצ'בסקי היא מן המפורסמות ואינה זקוקה לראיה. הוא עצמו דיבר על כך כבר בשנות השישים. ראו: ע' עוז, באור התכלת העזה, תל אביב תשל"ט, עמ' 30–36. בעקבותיו יצאו המבקרים: גרץ (לעיל הערה 10), עמ' 30; ג' שקד, הסיפורת העברית 1880–1980, ג: המודרנה בין שתי מלחמות, מבוא ל'דורות בארץ', תל אביב וירושלים 1988, עמ' 250–251; י' בן-מרדכי, 'התנים והרעם: בין מ"י ברדיצ'בסקי לעמוס עוז', א' קומס וי' בן-מרדכי (עורכים), ספר עמוס עוז, באר שבע תש"ס, עמ' 93–108; א' הולצמן, 'אש זרה בסתר רעם', הנ"ל, הספר והחיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 292–311.

מוטיווציות פסיכולוגיות על ידי הוספת דמויות שממלאות את הפערים הקיימים בסיפור המקראי הלקוני והחסכוני.

מספר הנפשות בסיפור גדל משתי דמויות מרכזיות לשש, בלי להביא בחשבון את דמויות המשנה הרבות. יפתח זוכה ליותר מאשר משפחה גרעינית: לאב, המקבל כאן אפיון מלא; לאם חורגת, שבניגוד לסטראוטיפ הידוע היא עצמה חשה עקורה ומנוכרת, אומללה במקום זר לה (אולי הראשונה בשורת האימהות המוכרות לנו מסיפורי עוז, שהמקור הביוגרפי שלה נחשף לאחרונה ב'סיפור על אהבה וחושך')⁶²; לשלושה אחים חורגים בעלי שמות ואפיונים ברורים, ולאם אוהבת – הפילגש העמונית הקטנה ששמה פטדה. זהו גם השם שנתון יפתח ל'בתו היפה והאפלה' – הכפלה מטרונמיית משמעותית שאת השלכותיה לא קשה לנחש, במיוחד לאור הרמז שמספק לנו המספר כבר ב'סיכום' הרטרופקטיבי הפותח את הסיפור: 'והיו שתייהן לאחת בלבן באחרית ימיו' (עמ' 87). הרומנס המשפחתי של יפתח כולל גם אב חלופי – בדמותו המסקרנת של גתאל, מלך עמון – ושני אלים מתחרים, אלוהי שתי דמויות האב שלו, המנוגדים זה לזה באופן מוחלט.

להקת דמויות מרשימה זו מצטיירת כשיפור כה גדול לעומת התרחיש המקראי המצומצם שאנו עלולים להתעלם מחסך מרכזי בעלילה: בדיוק כמו בספר שופטים, ליפתח אין רעיה; ומכאן שלבת יפתח אין אם. במעין חזרה כפייתית נוסח פריד, יפתח מוליד את בתו עם עמונית ללא שם, וזו נעלמת מן התמונה תוך זמן קצר, לאחר שהוא ממצה את תענוגות העיר עמון וחוזר אל המדבר. נשאלת השאלה מדוע נשאר עוז נאמן דווקא לפרט זה בסיפור המקראי. אכן נאמנות זאת עומדת בניגוד בולט ל'תיקון האמנותי' של בת יפתח בשכתובים המרובים של סיפורה הטרגי. מרבית המשכתבים – החל מן המדרש הקדום – מצאו לנכון להשלים את התמונה ולמלא את החסר בסיפור המקראי על ידי תוספת דמות האם.⁶³ אבל לדעתי עוז חש נכון בחומר הנפץ הפסיכולוגי שטומנת בחובה הלקוניות המקראית: דווקא צמצום הנפשות הפועלות עשוי לרמוז על דינמיקה ארוטית אינטימית אסורה המוכלת בתא המשפחתי ובכך גוזרת את כיליונו. הוא ניצל אפשרות זו עד תום: הסיפור בונה דינמיקה משפחתית מפותחת שמאפשרת לא רק יריבות אדיפית ל'לפי הספר' עם האב גלעד, אלא גם התקשרות ארוטית פתולוגית לאם-בת בעלות השם הזהה. בניגוד לאדיפוס, שנשא לאישה בלא יודעים את אמו, יפתח מעביר בלא יודעים את תשוקתו והערצתו מאמו (שלה קרא בילדותו 'גבירתי-אמי', שכן ראה בה את גבירת הבית [עמ' 91]) לבתו, שהוא אוהב 'אהבת פרא', כדברי המספר (עמ' 98). הדינמיקה המשפחתית שבנה עוז מסקנית ביותר, שכן היא מספקת מניע פסיכולוגי אמין להעברת הקשר הארוטי האינטימי של יפתח מאמו לבתו.

62 דמות זו מרכזית להיבט ה'אוטוביוגרפיה במסכה' או 'רומנס המשפחה' של הסיפור, שעליו עמדתו בהרצאתי בכנס לכבוד עמוס עוז (ראו לעיל הערת כוכבית).

63 כגון היצירות שאליהן מתייחסים המאמרים הנזכרים לעיל בהערה 31 וכן להלן.

הקשר הסימביוטי בין האב לבתו פועל כמוזן בשני הכיוונים. פטדה, החסרה דמות אם מאז ילדותה המוקדמת, לכוונה במערך זוגי (ולא משולש כמצופה בתרחיש האדיפלי) ונענית באופן מלא ליחסו המאוהב של אביה. אף שגילוי עריות אינו מתבצע למעשה ואף אינו מבוטא באופן גלוי, הוא מאזכר בכירור בסדרה של חלומות שחולמים האב והבת כאחד. באופן טיפוסי פטדה חולמת על עצמה בשמלת חתונה בעוד חתנה חסר פנים – סצנה מוכרת היטב מניחותי החלומות של פרויד שמהם 'הסיק' את נוכחותו של מה שמכונה תסביך אלקטרה. לעומת זאת יפתח אינו מסוגל לסבול את המחשבה על חתנים לעתיד ואף חולם שאביו שלו מתחרה אתו על פטדה.⁶⁴

התמה של גילוי עריות מוכרת היטב מיצירתו של ברדיצ'בסקי, קודמו הנערץ של עוז, אבל גם מיצירותיו האחרות של עוז עצמו. אלא שבסיפור שלפנינו הועתק הנושא מן התחום הצר של הקיבוץ (או של העיירה) אל המדבר חסר הגבולות של ימי קדם המקראיים. כאן, כמו בשאר יצירתו של עוז, המדבר איננו רק מקום פיזי – הוא מסמן מצב נפשי, מצב המתעלם מחוקי הטאבו הקדומים שמטילה התרבות.⁶⁵ נראה אם כן שעוז ויתר כאן על אליבים חברתיים ונסיבתיים, והסיר את הלוט מן האמת העירומה והפראית לכאורה של התשוקה האנושית.

אך אין זה אלא רושם ראשוני, ואולי מוטעה. הלשון של סדרת החלומות מגלה קריאה אפשרית אחרת. גילוי העריות הפוטנציאלי בין האב לבת הופך בהדרגה לפנטזיה על קשר ארוטי-קרבני בין אל ובת אדם: בחלום הראשון פטדה חשה רק בחום נשימתו של החתן (עמ' 100); בחלום השני היא חולמת שהוא בא 'בעב-ערפל וחושך, ובקול דממה דקה דיבר' (עמ' 101) – האם העברית מכירה משהו מלבד אלוהים המופיע בעב ערפל וחושך ומדבר בקול דממה דקה?⁶⁶

64 פרשנות זו הפכה גלויה יותר בגרסה המאוחרת של הסיפור, 'על הארמה הרעה הזאת' (לעיל הערה 8), ושם גם התחזק הגוון האוטו-ארוטי או הומוסקסואלי של הסיפור (והשוו: וייס [לעיל הערה 9]). זהו רק אחד השינויים הרבים בנוסח המורחב, הראויים לדין נפרד. על אפשרות פרשנית זו ביחסי יפתח ובתו עמד כבר פויכטונגר: הרומן ההיסטורי שלו 'פתח הגלעדי ובתו' אף הוא מרמז על הקשר החזק במיוחד בין האב לבת (הקרויה אצלו יעלה). עם זאת פויכטונגר מילא את הפער המקראי באופן המצוי הרבה בשכתובים מאוחרים של הסיפור והעניק לבת יפתח אם (עמונית כמוזן) המתנגדת נמרצות למימוש הקרבן. ראו: ל' פויכטונגר, 'פתח הגלעדי ובתו, תרגמה ר' לבנית, מרתביה 1960. הספר ראה אור במקור בשנת 1957.

65 האופוזיציה מדבר מול תרבות היא רק אחת מן המתחים האידאיים והפואטיים שחשפה גרץ ביצירת עוז. ראו: גרץ [לעיל הערה 10], עמ' 93–116. על המדבר בתרבות היישוב היהודי בארץ ישראל, ראו: י' זורבל, 'המדבר כמרחב מיתי וכאתר זיכרון', מ' אידל וא' גרינוולד (עורכים), המיתוס ביהדות, ירושלים תשס"ד, עמ' 223–236.

66 ראו: מלכים א יט 12; שמות יט 9. מפתיע לגלות שרעיון זה מופיע, אם כי רק ברוממו, גם ברומן ההיסטורי של פויכטונגר שהוזכר לעיל. כבר בראשית הסיפור משווה הבת את אביה בועפר לאל הזעם, ברמיזה לאותו פסוק ידוע (כך בתרגום העברי; המקור לא נבדק): 'האין פניו כפני ה' הנוסע

אכן פרשנותו של עוז מרחיקה כאן לכת עד למחוזות המיתוס והפולחן הפגניים: נראה שהוא לא היסס להרכיב פנטזיה של זיווג שמים וארץ, המזוהה בעיקר עם המיתוס היווני (אם כי נותר ממנו גם רמז יתום בבראשית – 'ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה' [בראשית ו 1]), על אלוזיות מקראיות לאלוהי ישראל, ודווקא באפיוניו המופשטים והאנטי־מיתולוגיים ביותר. יתר על כן, בהמשך החלום מקבל הקשר הארוטי צביון של קרבן כלולות במיטב המסורת של פולחני הקרבת הבנות הבתולות במיתוס היווני. כידוע במיתוסים אלה נוצלה מינייתה הבתולית של הקרבן להבניית נרטיב 'מביית' שבו 'תורגם' ביתור הגוף על ידי המאכלת, הסכין הפולחנית, לבייתוק הבתולים, ומעשה הקרבן פורש כאקט מיני ואפילו כטקס כלולות. בתסריט זה התמזגו דמות האב (שבחברות מסוימות היה האחראי לבייתוק בתולי בתו) ודמות האל, מקבל הקרבן.⁶⁷ ליסוד מיתולוגי זה אין זכר במקרא, אבל הוא המשיך לפעום בעוזו בהיסטוריה של המרטריות (ואפילו הנזירות) הנשית הנוצרית.⁶⁸

למותר לציין שיסוד מיתולוגי זה לא הובא בחשבון בשיח היהודי־הנוצרי המסורתי על קרבן אדם, על עקדת יצחק או על הריטואל הנוצרי. וכי לשם מה לבלבל את קהל המאמינים בהבדלים מגדריים שההיסטוריה והתרבות חרתו על נפשן וגופן של נשים בלבד? רק עם השיח הפמיניסטי השתנתה התמונה, ובשנות השמונים ניתחה החוקרת מיקה בל ברוח זו גם את פרשת בת יפתח.⁶⁹ עוז הקדים אם כן גישה זו, אבל לא מטעמים פמיניסטיים.

באב־ענן וממסיר אימה ואש על אויביו לכולתם? (פויכטוונגר [לעיל הערה 64], עמ' 61). מאוחר יותר, כשנדע לה דבר הנדר, מתאר אותה המספר כך: 'באותה שעה עצמה גאה ורחב בה ליבה. אשר יגורה מפיו, ערוג־ערגה אליו. הוא מרום האושר היעוד לה. כבר היא חשה את התערותה ביהוה, אביה ואלוהיה נתאחדו בה לשלמות אחת ונפשה נתמלאה שלוה [ההדגשה שלי]' (שם, עמ' 173).

ראו: N. Loraux, *Tragic Ways of Killing a Woman*, Cambridge, Mass and London 1987; K. Dowden, *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London 1989; הילדורסט (להלן הערה 68); 'Sacrificing A Child in Ancient Greece', J.N. Bremmer, נורט וטיכלאר [לעיל הערה 7], עמ' 21–43.

68 אמנם יחס ארוטי מאפיין את המרטריות בכלל, אך הוא בולט הרבה יותר במרטריות הנשית. ראו: D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; T. Hilhorst, 'The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham', Noort and Tigchelaar (above n. 7), pp. 96–108 (ושם ראו במיוחד ניתוח דימוי קרבן הכלולות בשיר יוני נוצרי מן המאה הרביעית, 'אל אברהם'); E. R. Wolfson, 'Martyrdom, Eroticism, and Asceticism', M.E. Signer and J. Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Ashkenazi Piety*, Notre Dame, IN 2001, pp. 171–220.

69 בל פירשה את סיפורי הקרבת הבתולות בכלל ובת יפתח בפרט לאור תורותיהם של פרויד, רנה ז'יררד וננסי ג'יי. כמו זרידה, וכמקובל במסורת האנתרופולוגית, היא התייחסה אל ריטואל זה כאל מתת (gift); אבל בניגוד לזרידה התמקדה בהיבט המגדרי של הקרבן ובהבדלים הגדולים שבין שני המינים בנושא זה. ראו: בל [לעיל הערה 6], עמ' 41, 52–68, 95–113. ניסיונה ל'שקם' את ייצוג בת יפתח

לפנייתו אל המיתולוגיה הפגנית טעם אחר: מיתוסי הקרבן הנשי שימשו אותו רק כנקודה ארכימדית שממנה ניסה לפזר את ערפילי המיסטיפיקציה הסובבים ומסווים את נרטיבי הקרבן וההקרבה בכלל.

1. קרבן קין והדמיון הגנוסטי

אם פרשנותי נשמעת מרחיקת לכת, זהו הרגע להציג את הקו העלילתי הנוסף של נרטיב הקרבן בסיפור 'איש פרא', שכן מיד אחרי חלומה של הבת מתחברים שני הקווים זה לזה. בספר שופטים מגורש יפתח מנחלת אביו על ידי אחיו החורגים, החוששים לירושתם. יריבות זו בין האחים מאוזכרת בשלב מוקדם בסיפור בעזרת כל התקדימים המוכרים מספר בראשית. אמו של יפתח מדומה להגר, האישה האחרת המגורשת, ויפתח עצמו לישמעאל (עמ' 89), בנה של האישה האחרת. בדומה לכך אחיו החורגים ממלאים את תפקיד אחיו של יוסף, ואילו יפתח עצמו מהרהר ב'כוכבי השמים' הקרים שאינם מרחמים לדבריו על אלה מאחיהם שנפלים ארצה (עמ' 91). אבל יפתח אינו מסתפק בצפייה בכוכבים נופלים. הוא מתאמץ להבין את מנגנוני הבחירה האלוהית, ובתור הבן הצעיר ביותר, אפילו מנסה להחיל על עצמו את עקרון הבחירה באח הצעיר, המיתוס המכונן בה"א הידיעה של הסדר הפטריארכלי בספר בראשית (עמ' 92).

אך לשווא. בניגוד לנבחרים המקראיים, שאלוהים חיזר אחריהם באותות ובמופתים, יפתח נאלץ לחפש אחרי אותות בעצמו. חייו נשלטים למעשה על ידי שיגעון לדבר, חיפוש כפייתי אחרי אות, ניסיון, התגלות. זוהי דרמה של משחק מחבואים מהופך, שבו אלוהים מתחבא ויפתח שואל 'אייכה', אם תורשה לי פרפרוה על מילותיו המפורסמות של יהודה עמיחי.⁷⁰ אך טבעי הוא שהעקדה, מבחנו המובהק של הנבחר, מופיעה פה גם היא באופן מהופך ומעוות. למעשה היא מופיעה פעמיים.

יפתח הצעיר בוחן את עצמו על ידי 'העברת ידו באש'. זהו מבחן אומץ מוכר, מעין טקס חניכה, אך הלשון שבה הוא מתואר כאן אינה יכולה שלא להזכיר את האזהרות נגד קרבן אדם החוזרות ונשנות במקרא (ומודגשות כאן על ידי משחק המילים 'ידך' – 'בנך': 'לא תעביר ידך באש').⁷¹ אך ברגע הקריטי קריאתו של גלעד, 'בני, אל תשלח את ידך', הופכת את המבחן הפגני לעקדה מדומה. שתי מיתולוגיות מנוגדות מוצבות כאן זו מול זו, באופן שמטרים ומבשר את הסיום הדרמטי.

70 במקרא כולל הצעה להעניק לה את השם 'בת' – הצעה מוזרה בעיני, מפני שהשם 'בת' משכפל את תלותה של הבת באביה, במקום להדגיש את עצמאותה כפי שנעשה במסורת הבתרימקראית ואף בחלק מן הספרות הבריונית הענפה ששכתבה את הסיפור במהלך ההיסטוריה.

71 'עמיחי, 'והיא תהילתך', הנ"ל, במרחק שתי תקוות, תל אביב תשי"ח, עמ' 17.

72 למשל: מלכים ב טו 3; כג 10; ירמיה לב 35; יחזקאל טז 21. וראו על כך גם: וייס (לעיל הערה 10).

מובן מאליו שיפתח אינו נשמע לקריאתו של אביו. ובדיוק כמו בספר בראשית, אמו מתה זמן קצר לאחר שהוא עובר את המבחן (שהטיל על עצמו, בניגוד לניסיונות שהטיל האל על אברהם). מעתה ואילך הוא לבדו, אוהב-שונא את אביו ותר בלהט אחרי אותות לקיומו של אלוהי אביו.

בשיאו של החיפוש נמצא מונולוג ארוך שבו יפתח הופך לחלוטין לא רק את הקריאה המקובלת של תחרות הקרבן שהביאה לרצח הראשון במקרא, אלא אפילו את הדימוי המסורתי של האל ש'שפט' בתחרות זו:

אלוהים, לא כהבל אחי עוזר ואני לא קין אני [...] אספני אליך כי בצלם משטמתך [ההדגשות שלי] נוצרתי, אלוהי הזאבים בלילה במדבר [...] אשר תאהב אותו תשרוף באש-חרון אוכלת, כי קנא אתה, וגם בנך יאהב במשטמה [...] אל הבל שעית ואל מנחתו, אבל אני ידעתי את סודך כי את קין, את קין אהבת, אשר על כן פרשת חסדך המצועף על קין לא על הבל. נע-ונד קין וחותרך על מצחו למען שאת אהבתך וחרונך על-פני האדמה. הלא אתה שלחת את קין את בנך אשר אהבת, לשוט בארץ ולחתום צלמך בחלדך. עד היה קין לצלמך צלם אלוהים אלוהי ברק ביער ואש בגורן. אני אהבתי את אמי העמונית והיא ממעמקים דבקה באבי ואבי ממעמקים דבק בך. תן לי אות. (עמ' 95 [ההדגשות שלי, י"פ])

'משטמה', 'חרון', 'קנאה', 'אש שורפת' – מה לרשימת תארים רעת עין וחד-משמעית זו ולאל החסד והרחמים של המסורת היהודית-הנוצרית? אכן בפרשנות לקונפליקט האחאי הקדום ששם המחבר בפיו של יפתח ניכרים עקבותיה של הגנוסטיקה הקדומה, זו דת הכפירה בה"א הידועה, זו ששכתבה את המקרא ויצרה דואליזם תאולוגי שבמסגרתו היפכה את כל הערכים המקראיים, החל מזוג האחים הראשון בבראשית. תורה זו, ובמיוחד מקורותיה המיוחסים לכת בני קין, זכו לאחורונה לתחיה בעקבות התגלית המרעישה של 'הבשורה על-פי יהודה'. אבל האמת היא שהגנוסטיקה עוררה התעניינות מרובה בעולם מאז גילוי הכתבים הקופטיים בנאג חמאדי בשנות הארבעים של המאה העשרים, ובאוניברסיטה העברית היה באותן שנים מומחה בתחום, הפרופסור הנס יונס, שספר היסוד שלו בנושא, 'הגנוסטיקה ורוח שלהי העת העתיקה', פורסם בגרמנית כבר בשנת 1934 (חלקו הראשון); החלק השני פורסם רק אחרי המלחמה, בשנת 1954). בספר, שפורסם לראשונה באנגלית בשנת 1958, הדגים יונס את עקרונות השכתוב המגמתי והפולמוסני ואת רוח הכפירה והמרידה של הדת החדשה דווקא באמצעות דמותו של קין, שהפך בחלק מכתביה (אלה המיוחסים לכת בני-קין) לסמל הבן הנבחר (במקום הבל), ותפס מקום של כבוד באילן היוחסין המוביל לישו המושיע.⁷²

72 ראו: H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of*

אין ספק שתורתו של יונס, שפירש את המרד הגנוסטי הקדום לאור הפילוסופיה האקזיסטנציאלית של המאה העשרים, קנתה לה מהלכים בין עמיתיו ותלמידיו בירושלים בשנות הארבעים והחמישים, והדיה הורגשו שם גם בשנות השישים, שנות לימודיו של עוז. אך נראה כי המחבר הצעיר, שנכווה כבר בנעוריו ברוח המרי הרומנטי, האישי והפוליטי כאחד, לא קיבל אותה בשלמותה ושכתב אותה בהתאם לצרכיו. וכך בניגוד לדואליזם הגנוסטי, השולל את אלוהי המקרא, שבו הוא רואה את הדמיון בורא העולם הרע הזה (או 'האדמה הרעה הזאת'), אבל מאמין בקיומו של אל נסתר שכולו טוב (ואשר לדיעתו [=גנוזים] הוא חותר), יפתח-קין של עוז הופך את היוצרות ומציע פירוש מקורי משלו לטענה הגנוסטית: קין ניצל כי הוא הוא שנברא 'בצלם', כי קנאת-שנאתו היא זו המייצגת את מהותו האמתית של האל. זהו צלמו של אותו כפיל, אלטר-אגו או היריב-המתחרה, זה המסית תמיד את אל החסד והרחמים לנסות את בנו במבחן הקרבן וההקרבה – החל מן השטן בספר איוב שבמקרא, דרך 'השר משטמה' בספר יובלות שבספרות החיצונית, ששמו מהדהד ללא ספק בחזרות על המושג 'משטמה' ונרדפיו במונולוג שלפנינו,⁷³ וכלה בלוציפר ומפיסתופלס של המיתוס הרומנטי המודרני (אצל ג'ון מילטון ויוהן וולפגנג גתה למשל). אמנם יפתח של עוז רואה את עצמו – בזכות הסינקרטיזם העמוני-העברי שלידתו מייצגת – כיורשה של מסורת אנטינומית-חתרנית זו; אבל מעבר לגבו מבקר הנרטיב (או המחבר המשתמע) את אחד העקרונות שלא השתנו גם במסורת זו – עקרון הקרבן. בסופו של חשבון המונולוג הגנוסטי כביכול של יפתח פורם את המסכה שבעזרתה מוצגת מתת המוות היהודית-הנוצרית כקרבן אהבה-אחריות-נאמנות-אתיקה שמעבר לאתי, ומאיר אותה באורה הקר והאכזרי של סמנטיקה ליטרלית, זו הקוראת את המוות כמילה נרדפת למשטמה ולא לאהבה.

יתר על כן, יפתח אמנם מבקש אישור משמים על הבחירה בו – אך בתנאי שלו. עוז העניק לגיבורו כושר רטורי שאינו נופל מכושרו שלו – ובכך חרף את אותן תכונות שכעבור שני עשורים ייחסה מיקה כל לאופיו של יפתח המקראי: 'הוא אינו רוצה להיבחר

⁷³ Christianity², Boston 1963, p. 95. העיקרון הפרשני של הכתות הגנוסטיות מודגם בעזרת היפוך ערכו של קין גם ביד: D. Flusser, 'Gnosticism', *Encyclopaedia Judaica*, VII (1072), cols. 637–638. עם זאת, למרות מסורת ארוכה המתייחסת לכת בני קין כאל עובדה היסטורית, המחבר המודרני הטיל ספק בקיומה של כת זו. ראו: B. Pierson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian*. *Christianity*, Minneapolis 1990. על ה'גילוי' האחרון של טקסט 'קייני' ראו לאתרונה: ג' סטרומזה, 'היו הבוגדים לגיבורים', הארץ, 'תרבות וספרות', 14 באפריל 2006. והשוו: 'פלדמן, את קין, את בנך אשר אהבת', הארץ, 'תרבות וספרות', 1 באוקטובר 2006. תודתי לדניאל בויארין על ההפניה ליונס.

ספר היובלות יז 16 (תרגום הרטום, עמ' 65); יח 9 (שם, עמ' 66); יח 12 (שם, עמ' 67). יש לציין שבנוסח המאוחר של הסיפור הוחלפה המילה 'משטמה' במילים שכיחות יותר כגון 'שנאה', 'זעף' ו'חימה', ובכך טושטש מקור אפשרי של עיצוב הדמיון בסיפור המקורי.

על ידי האל בתהליך שרירותי שהופך את הגיבור למכשיר עיוור בידי השגחה עליונה; הוא רוצה לשאת ולתת [...] ולהשיג – באמצעות פעולות שיח [speech acts] – מעמד יציב יותר המבוסס על זכות אינדיווידואלית.⁷⁴

אך ללא הועיל. שום אות אינו מגיע. אלוהי אביו שותק. לא שתיקה זמנית, ליקוי רגעי, כמו באפולוגיה הידועה של מרטין בובר אחרי השואה ('ליקוי האור האלוהי', 1952), ולא שתיקה שמקורה ב'הבנה ההדרית שבין האלוהי לבין היחיד המיוחד' לפי קירקגור, אלא שתיקה מוחלטת. שתיקת השמים, שאליה חזר עוז כעבור מחצית היובל בספרו הפרשני על עגנון,⁷⁵ דוחפת אם כן את יפתח לפרשנות נועזת עוד יותר של הניסיון הפטריארכלי המובהק. אם ההיפוך הגנוסטי של כיוון היריבות האופקית בין האחים אינו אפקטיווי, הוא יאלץ את 'אלוהי האפעה והזאבים' (ואולי אלוהי הזבובים, הוא 'בעל זבוב', עוד שם נרדף של הדמיון הגנוסטי?) להגיב על היפוך הדינמיקה האנכית של העקדה עצמה.⁷⁶ וכך מיד אחר חלום שבו מגרש יפתח 'רוזנים ונסיכי ארץ' (ואפילו את אביו גלעד) אשר חשקה נפשם בנפש בתו, כי 'לגדול ולנורא מהם נועדה היפה והאפלה', מנסה יפתח שוב את אלוהיו בדברים הבאים:

אלוהים, זר עבדך כל הימים ואתה לא נגעת בו עדיין. שלח ידך אל בנך אל יפתח למען יצרו בו שרביט האש. הנני לפניך על אחד ההרים ובידי השם לעולה והנה האש והעצים ואיה המאכלת, אלוהי צעקת ציפורי טרף. אשאף צלך כל ימי [...]
תן בי חרוץ־אפך ונוגעתני גם אני בחרונך, הן ערירי אתה. לא יהיה לך עבד אחר על פני. (עמ' 99)

לכאורה יפתח של עוז נענה לביקורת האתית על העקדה, זו המסרבת לקפיצה האמונתית של אביר האמונה נוסח קירקגור וזרידה, זו השואלת משמם של מערערים שונים, מקאנט וסטנטון ועד יזהר ומעבר לו, לא רק מה זכות לאדם על חיי חברו, אלא במיוחד מה זכות להורה על חיי צאצאיו.⁷⁷ לכאורה מתחנן יפתח זה אל 'אביו' שבשמים לגעת בו עצמו ולא

74 בל (לעיל הערה 6), עמ' 270 (בתרגומי).

75 ע' עוז, שתיקת השמים: עגנון משתומם על אלוהים, ירושלים 1993.

76 ראו לעיל הערה 59. וכדאי להשוות לשילוב היריבות האחאית במתח הבין־דורי ביצירות אחרות של המחבר, כגון 'דרך הרוח' ו'מנוחה נכונה'.

77 כבר שמר העלה את הבעיה: 'הנקודה החריפה ביותר במעשה-אברהם היא בזאת, שאלוהים בחר לנסות את אבינו הקדמון לא בהקרבת חייו הוא, אלא בהקרבת חיי בנו. השאלה שאינני מעז לענות עליה – היא זו: האם כך היה הניסיון קשה יותר, או קל יותר?' (שמיר [לעיל הערה 40], עמ' 332 [ההדגשות במקור]). וראו 'תשובתו' של יזהר שצוטטה לעיל: 'אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק. מה זכותו שלו על יצחק. שיעקוד את עצמו' (יזהר [לעיל הערה 42]). השוו: A. Tucker, 'Sins of Our Fathers: A Short History of Religious Child Sacrifice', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 51 (1999), pp. 30–47; ל' שלף, עשבים שוטים בגן עדן: השפעות התנ"ך

בדור הבא ('שלח ירך אל בנך אל יפתח'), ובכך הופך על פניה את הכלכלה המוכרת של נרטיב הקרבת הבן-בת בכלל ושל פרשת יפתח בספר שופטים בפרט. לכאורה גולש כאן יפתח מנרטיב מתת המוות לפרדיגמה מרטירית, שהגוון הארוטי המתרמו בדבריו רק מחזק ומאשר.⁷⁸ אך סמיכות שני החלומות, של האב ושל הבת, אינה מותירה מקום לטעות באשר לייעודה העקדתי של 'היפה והאפלה'. מסתבר אפוא שחיפוש הפעיל של הגיבור אחרי הקרבה עצמית מוביל מהלך כפול ואפילו סותר: המונולוג של הגיבור הופך לחלוטין את דינמיקת הקרבן-הנבחר המוכרת; אך בסופו של חשבון חוזר כאן הנרטיב ומכוון את ערגון העקדה, את הכלכלה העקדתית-המרטירית שלפיה רק מתת המוות של הדור הבא, מוכנותו למות במקום האב, ונכונות האב לקבל מתת זו, הן המבטיחות את המשך היחס המיוחד בין הנבחר לבוחר בו.

ז. 'בואי כלה, כי באה עת'

אני עדיין זוכרת את הזעזוע שחשתי כשקראתי את המונולוג של יפתח לראשונה. חיפוש הפעיל אחרי קרבן אדם, ולו גם מרטירי, עמד בניגוד לכל מה שידעתי על המסורת היהודית, שלפיה קרבנו של יפתח בחטא הורתו, ואילו קרבנו של אברהם אך משל היה, משל לשלילת רעיון הקרבת הבן מכול וכול.⁷⁹

לא ידעתי אז די על להט המרטיריות העקדתית של יהודי ארצות הריין בתקופת מסעי הצלב (גזרות תתנ"ו), זו שתועדה בכרוניקות בימי הביניים, וששכתובה הספרותי נמשך בכמה גלים מאז גילוי הכרוניקות בסוף המאה התשע עשרה, דרך פרסומן החוזר בשנות העשרים והארבעים, ועד לסערת המחלוקת הפרשנית של העשורים האחרונים.⁸⁰ אבל

על חיינו, תל אביב 2002, בסיום הפרק 'על יחסי דורות ועל יחסי דתות': 'הגיע הזמן לא רק להציל את יצחק מן העקדה, אלא גם את המסר האמיתי של הסיפור' (שם, עמ' 162).

78 על הארוטיזציה של המוות בקידוש השם היהודי ובמרטירולוגיה הנוצרית ראו: בויארין (לעיל הערה 68); וולפסון (לעיל הערה 68). וראו עוד בהמשך.

79 זוהי כמובן התפיסה האתית של העקדה, שהיא דעת הרוב ביהדות ההיסטורית לפי המיפוי של שגיא (לעיל הערה 44), בניגוד לתפיסה הרואה בעקדה את שיא הנאמנות הדתית, שהיא דעת מיעוט (פילון, ובימינו יוסף סולובייצ'יק וישעיהו לייבוביץ'). וראו גם: שלף (לעיל הערה 77); וכן: L. Jacobs, 'The Problem of the Akedah in Jewish Thought', פרקינס (לעיל הערה 43), עמ' 1-9.

80 ראו למשל: ש' ברנפלד, ספר הדמעות: מאורעות, הגזרות והרדיפות והשמדות, ברלין תרפ"ו; א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת: דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופת מסעי הצלב ומבחר פיוטים, ירושלים תש"ו; שפיגל (לעיל הערה 28); 'היילפרין, ספר הגבורה: אנתולוגיה היסטורית-ספרותית, תל אביב תש"ג; ש"ג שוהם, 'עקדת יצחק' (1975), הנ"ל, הליכי טנטולוס: פרקים בתורת האישיות, תל אביב 1977, עמ' 241-254; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', 'גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99-130; א' מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא', שם, עמ' 131-148;

במחשבה שנייה – האומנם שונה הלהט המרטירי של הגיבור ה'מקראי' הזה מלהטם של 'מקריבים' בני זמננו בסיפורת של עוז, למשל של שמשון שיינבאום ('דרך הרוח')? או מערגון העקדה של אבות אחרים בסיפורת הישראלית של שנות השבעים והשמונים? כפי שהראיתי בעבר, ברומנים של תקופה זו המאכלת איננה רק מטפורה פואטית להיסטוריה היהודית או לגורל הישראלי או אפילו לאויב; היא סכין המונפת על ידי אב אלים – כנגד הבן, בחלום בעל סמליות שקופה ('מנוחה נכונה' של עוז, 1982), כנגד הרעיה, בפנטזיה פסיכולוגית ('גירושים מאחרים' של יהושע, 1982), או כנגד קרבן חלופי תמים (הכלב ב'זיכרון דברים' של יעקב שבתאי, 1977). בסכין אוחו אב בשר ודם, שתוקפנותו נובעת מצדקנות אידאולוגית ומעקרונות בלתי מתפשרים (מה שנהגו לכנות 'דבקות רעיונית').

אבות אלה זורעים סביבם הרס ומקריבים את משפחותיהם על מזבח האידאולוגיה.⁸¹

אך אם האבות אינם כה שונים, הצאצאים שונים בהחלט. שכן ב'מדרש' של עוז מתגשם ערגון העקדה – לראשונה ובאופן יוצא דופן – דרך בת, לא דרך בן. יתר על כן, שלא כמו הבנים באותם מקרים אנלוגיים משנות השבעים, פטדה היא קרבן מרצון, אולי אפילו מתוך בחירה, אחות לבנים המתרצים, הנכונים לכל הקרבה, שהואשמו באופן כה כואב על ידי הקרימינולוג שלמה שוהם במאמרו משנת 1975, 'עקדת יצחק': 'הבן המקבל בשמחה, ברצון ובהתלהבות עול תורה, מצוות, חוקים וכללים. זה הצייתן הכפייתי הרואה בציות לתקנות את עיקר חייו'.⁸²

נכונות מתרצה זו נרמזת כאן באופן מבני על ידי חיבורם של שני קווי הנרטיב. חיפושו של יפתח אחרי אות משמים מתעצם לאחר שהגלעדים, ובראשם אביו ואחיו החורגים, מתחננים בפניו (בסצנה הנשענת באופן ברור על הפגישה בין יוסף המקראי לבין אחיו) שיקבל את ההנהגה ויציל אותם מבני עמון. העניינים מסתבכים כאשר גתאל מנסה גם הוא לזכות ביפתח – הוא ממלא את תפקיד פרעה ומציע לו עמדה דומה לזו של יוסף (עמ' 100). בנקודת מפנה זו עובר תפקיד חולם החלומות מן האב לבת. כאן מתחילה פטדה

⁸¹ י"י יובל, 'הגם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 33–58; 'הנ"ל, שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס; כוהן (לעיל הערה 54); Sh. Shekaru, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, Cambridge and New York 2006

⁸¹ ראו מאמריי 'האשמה – "התאבנות": האידאולוגיה הציונית בעיני הספרות העכשווית', עיתון 77, 100 (תשמ"ח), עמ' 12–14; 'Zionism on the Analyst's Couch in Contemporary Israeli Literature', *Tikkun Magazine*, November–December 1987, pp. 31–34, 91–96; 'Back to Vienna: Zionism on the Literary Couch', R. Kozodoy, D. Sidorsky and K. Sultanik (eds.), *Vision Confronts Reality: Historical Perspectives on the Contemporary Jewish Agenda* (Herzl Yearbook, 9), Rutherford 1989, pp. 310–335

⁸² שוהם (לעיל הערה 80), עמ' 247; והשוו דיוני בנושא, 'יצחק או אדיפוס?' (לעיל הערה 35); 'עוברת) לפני המתנה' ו'עם לבדד ישכון' (לעיל הערה 2). ראו עוד מאמריי: חשבון הנפש היהודי (לעיל הערה 46); מיתוס האלימות הראשוני שלנו (לעיל הערה 46).

לחלום את כלולותיה. אם נביט על מעתק זה בפרספקטיבה רחבה, לא נהיה מופתעים מכך שיפתח, נרעש כולו, רואה בחלומות אלה אות ומופת, תשובה על ערגון העקדה שלו עצמו. תפיסה זו נעשית ברורה במיוחד אחרי החלום השני שציטטתי למעלה, שבו החתן מתואר כנוכחות אלוהית, וזו מזמינה את הבת בפנייה ההיברידית המדהימה: 'בואי כלה כי באה עת' (עמ' 101).

חלקה הראשון של הפנייה, 'בואי כלה', מסתבר בקלות על רקע החלום, ואין כל קושי להטמיע את הקישור האינטרטקסטואלי שהוא מציע – הפיוט לשבת 'לכה דודי', על כל רבדיו הקלסיים והאלגוריים. אבל מה משמעות חלקה השני של הפנייה, 'כי באה עת' עת למה? אכן עוז רתם כאן יחדו, בזיווג זואגמטי חריף, ביטויים המייצגים לא רק שני רבדים שונים של השפה, אלא גם שני הקשרים הפוכים: הפתיחה המבטיחה של חגיגת הכלולות נקטעת באחת עם האלוהיה לשירי של חיים גורי, 'תפילה', ההספד הקנוני לנופלים במלחמות ישראל, לקרבנות על מזבח הגנת המולדת: 'הבא ברכה לנערים, כי באה עת [...] ראה אותם שותקים ודוממים'.⁸³

יפתח אינו עשוי לדעת כמוזן איזה מסר מאותה המחבר מאחורי גבו לקורא הישראלי מן השורה. הוא אינו עשוי לדעת כי ההזמנה שבפי החתן האלוהי היא הזמנה לבכי (אם יורשה לי אנכרוניזם רטורי קטן), לא לשמחה.⁸⁴ עברו החלום הוא בבחינת תשובה על חיפושיו, האות שלו ציפה. מתת המוות של בתו, נכונותה לקבל עליה את תפקידו של יצחק הבתר מקראי, להקריב את עצמה בשמחה על המזבח, תאלץ אולי את אלוהי אביו להעניק לו את מעמד הנבחר ה'אברהמי' שעד עתה לא עלה בידו להשיג, את ההכרה שתסיר ממנו את אות קין, היותו זר, בנה של האישה האחרת.

וכך מיד לאחר שהוא שומע את תוכן החלום אוסף יפתח את אנשיו לקרב, ונודר את נדרו בציבור, בנוכחות פטדה (עמ' 102). ודומתני שאין צורך לחזור ולהדגיש כמה רחוקה תמונה ציבורית זו מן הסודיות הפרטיות-האינדיווידואליות שייחס דרידה, בעקבות קירקגור, למתת המוות. פטדה בתורה עונה ליפתח לעיני כול וזמורה שיכינו לה שמלת כלולות, אותה שמלה שבה תקבל את פני אביה-אהובה, ושבה תלך אל מותה. כאשר טקס הקרבן מתקיים לבסוף הן האב והן הבת מתוארים, כמו אברהם ויצחק במדרש ובפיוט (וכמו איפיגניה ובתולות רבות אחרות במיתוסים הפגניים למיניהם), כהולכים לטקס כלולות: 'כי בשיגעון נהגו שניהם. היא כאשר עולה על ערש-כלולותיה והוא כחולה-אהבה' (עמ' 103).⁸⁵

83 ח' גורי, 'תפילה', הנ"ל, פרחי אש, ירושלים תשכ"ה, עמ' 58 (הספר ראה אור לראשונה מרחביה 1949 [ההדגשה שלי. "פ]).

84 הכוונה היא להזמנה לבכי הידועה שפרסם ארנון לפיד אחרי מלחמת יום כיפור בשדמות, נג (חורף תשל"ד), עמ' 50. הקישור האנכרוניסטי לובש משמעות אקטואלית בעת כתיבת שורות אלה, שכן כותרת זו צצה מחדש במגזר הדתי בימי טרום-ההתנתקות בקיץ 2005.

85 השוו': 'אברהם דומה כמי שעשה חתנות לבנו, ויצחק דומה כמי שעשה חופה לעצמו' (עיבודו של ח.נ.

עם זאת יפתח עדיין מקווה לאות – אפילו במהלך טקס הפולחן; אך שום התערבות שמיימית אינה עוצרת את המאכלת. בסופו של חשבון יפתח יציר ימינו אינו מצליח להפר את הכלכלה הקרבנית-הארוטית שחרתה המסורת על גופה של בתו. אפילו התנדבות לעקדה של זוג מבוגרים הפועלים בהסכם מלא אינה יכולה לאכוף בחירה. בני אנוש אינם יכולים לכפות על האל אקט של בחירה או גאולה.⁸⁶

ח. 'שאלה' על מזבח המולדת

מ'קדמוניות המקרא' לשנות ה-60

בדיעבד, לנוכח הרוויזיוניזם הקשה על העקדה מאז שנות השבעים ואילך, גרסתו של עוז לסיפור בת יפתח מאלצת אותנו לבחון מחדש כמה הנחות יסוד בתחום ההיסטוריה הספרותית של התקופה ואקלימה הפסיכו-פוליטי: מדוע סטה עוז מקווי העלילה הראליסטית שלו עצמו באותה תקופה ופנה לדגם המדרשי? האם מפני שהרגיש שטופוס הקרבן מרצון, אשר ליווה את הספרות העברית מאז שירת הפייטנים-החלוצים בארץ ישראל, מיצה את עצמו כבר בשנות השישים, לפני מלחמת ששת הימים? האם ייתכן שכבר באמצע שנות השישים לא היה נוח לעוז להשתמש בדמות גברית ('יצחקית') כדי התריע על מימוש ערגון העקדה? האם לשם כך נוקק העיצוב החדשני שלו, הסוטה באופן חריף מן המקובל בספרות העברית המודרנית עד אז, לדמות נשית, כפי שנעשה אצל היוונים מאז ומתמיד?⁸⁷

ייתכן. אבל אולי פעל כאן גורם נוסף. גורם זה אינו קל לזיהוי – הוא מתחבא במילה אחת בסימומו של הסיפור: בעודם צופים בפטדה וברעותיה הנודדות בהרים לחודשיים שנקבעו להן, לוחשים 'אנשי מצוק', רועי הצאן והנודדים: 'הנה עוברת על פנינו הקדושה. אחרת היא, ובת האיש הזר. לא יקרב אליה איש וחי. שאלה קראו אחריה יושבי ארץ טוב, כי שאלה לא ליהם כלת-דמים פטדה' (עמ' 103; ההדגשות שלי).

באופן פרדוקסלי הטקסט מכונן את האחרות והזרות המיוחדות לפטדה בעזרת כמה וכמה מקורות מקראיים אנדרוצנטריים (ואפילו אלוהיים) שעברו פמיניזציה נועזת.⁸⁸ לענייני חשוב ביותר כינויה, שאלה, שכן הוא מקבל משמעות מיוחדת לאור הפרשנות

ביאליק בספר האגדה למדרש 'יושע' (יעלינק, בית המדרש, א, עמ' 37). על שכוחות הדימוי בפיוטי העקדה ראו: שפיגל (לעיל הערה 28); אליצור (לעיל הערה 15). הדמיון בין טופוס עקדתי זה לבין דימויי הקרבן הנשי במיתוס היווני מחזקים את הקרבה המגדרית שאני רואה ביניהם. על המיתוס היווני ראו הערה 67.

86 וכדאי להשוות לניתוחו של יובל את מהות הלהט המרטירי של הכרוניקות של ימי הביניים כנובע מן האמונה שהקרבן יועזע את האל ויביא להתערבותו: יובל, "הנקם והקללה" (לעיל הערה 80).

87 ראו מאמרי 'צחק או אדיפוס?' (לעיל הערה 35).

88 טכניקה דומה של ניכוס פטרונגימי שויהיתי בסיפוריה המוקדמים של כתנא-כרמון, ראו במאמרי 'עוברת לפני המחנה' (לעיל הערה 2), עמ' 40-42; עם לבדד ישכון (לעיל הערה 2), עמ' 91-95.

ה'הישרדותית' שהציעו פרשני ימי הביניים (המאוחרים) לסיפור בת יפתח. התקדים המקראי הידוע ביותר להקדשת הבן לעבודת פולחן הוא סיפורו של שמואל הנביא, שאמו חנה אמרה עליו: 'וגם אנכי השאלתיהו לה' כל הימים אשר היה הוא שאל לה' (שמואל א א 28). הכינוי שאולה הוא בבירור גרסה נשית של האטימולוגיה הפופולרית הזו שייחס עורך ספר שמואל לגיבורו, למרות הקישור שעל פני השטח לשמו של האנטי-גיבור של סיפורו, שאל המלך.⁸⁹ אבל מה עניינה של אטימולוגיה זו לכאן?

התשובה על שאלה זו כרוכה במסע בלשי מרתק בעקבות מדרש עברי קדום, המתוארך היום למאה הראשונה (ויש אומרים השנייה) לסה"נ. המקור העברי אבד ואיננו – אולי מפני שנדחה על ידי חז"ל, שמן הסתם זיהו בו עמדות פרוטו-נוצריות. בעברית הוא מצוי בידינו רק משנת 1967, בשם 'קדמוניות המקרא', כחלק ממפעל תרגום הספרים החיצוניים של א"ש הרטום.⁹⁰ אבל בתרגומו הלטיני (שכנראה נעשה מתרגום יווני מוקדם יותר) היה הטקסט ידוע בימי הביניים בחוגים יהודיים ונוצריים כאחד בשם *Liber antiquitatum biblicarum*, שיוחס בטעות לפילון האלכסנדרוני (ולכן כונה 'פסידו-פילון'). טקסט זה, שחלק מן החוקרים רואים בו היום את אחד המדרשים העבריים הקדומים ביותר, הוא למעשה נוסח משוכתב של המקרא, מספר בראשית ועד מות שאל, מסוג השכתובים של ספר יובלות והמגילה החיצונית לבראשית מקומראן. הוא מכיל תוספות רבות לנרטיב המסורתי וסטריות סיפוריות מפתיעות. בין שאר תוספות מכונה כאן בת יפתח בשם. בטקסט הלטיני שהגיע אלינו היא נקראת סאילה (Seila) – כנראה שיבוש של השם העברי שאילה. מקור השיבוש בעובדה שדוברי יוונית אינם יכולים להגות את הצליל 'ש' (ממש כמו אנשי אפרים חסרי המזל בסיפור יפתח בספר שופטים!), ולפיכך בתרגום היווני המתווך (שאף הוא אבד) הפכה 'סאילה' ל'סאילה', וכך הופיעה גם בתרגום הלטיני.⁹¹

בשם זה אומצה בת יפתח על ידי אבלר וממשיכיו, והפכה לדמות מרטירית מרכזית במסורת הנוצרית. מאוחר יותר נעלם הטקסט לכמה מאות שנים, אם כי חידושי המשיכו להדהד במסורת הנוצרית והיהודית כאחת. הוא הופיע מחדש רק בסוף המאה התשע עשרה, בלטינית, ובמאה האחרונה חקרו אותו ותרגמו ופירשו אותו פעמים אחדות. הקטע הראשון של הטקסט שפורסם, בשנת 1884, היה 'קינת סאילה', אם כי אז עדיין לא זוהה מקורו.⁹²

89 המסורת הפרשנית חלוקה באשר למשמעותה של אטימולוגיה עממית זו, המתייחסת לשמואל הנביא אף שגרעינה הסמנטי מתקשר באופן שקוף דווקא לשמו של שאל המלך. ראו דיון ממצה אצל י' אמית, 'הוא שאל לה', הגות במקרא, ד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 27–33. תודתי ליאירה על שיתותינו המפרות בנושא זה ואחרים.

90 ספר קדמוניות המקרא, מתורגם ומפורש על ידי א"ש הרטום, תל אביב תשכ"ח.
91 תודתי לסטיבן באומן ולעלי יסיף, שמומחיתם ועצתם הנאמנה פילסו לי דרך במבוכי ספרות ימי הביניים על תקדימיה וגלגוליה.

92 את מקור הקטע זיהה רק בסוף המאה התשע עשרה החוקר ליאופולד כהן במאמרו החלוצי המקיף: L. Cohn, 'An Apocryphal Work Ascribed to Philo of Alexandria', *Jewish Quarterly Review*,

באותה תקופה נתגלה מחדש גם תרגום חלקי לעברית ששרד בכתב יד ימי ביניים של חיבור הידוע בשם 'ספר הזיכרונות של ירחמאל'. חיבור זה תורגם מיד לאנגלית על ידי משה גסטר, ורק לאחרונה ראה אור במהדורה מדעית בעברית.⁹³

במאמרו פורץ הדרך של לאופולד כהן [Cohn] על 'קדמוניות המקרא' עדיין נשמר התעתיק הלטיני של השם, Seila, אבל החוקר הסביר כי משמעות השם כנראה 'She who was demanded', מן הפועל 'לדרוש, לשאול', ומכאן שבמקור העברי נכתב כנראה 'שאלה'.⁹⁴ גם בתרגום לאנגלית של 'ספר הזיכרונות של ירחמאל', שבו מופיע הקטע הזה מתוך 'קדמוניות המקרא', כתב המתרגם Seelah, אבל הוסיף בגוף הטקסט בעברית 'שאלה'.⁹⁵ בראשית המאה העשרים אומץ כבר התעתיק Sheilah, כפי שניתן לראות באסופת 'אגדות היהודים' של לוי גינצבורג (באנגלית) ו'ממקור ישראל' של ברדיצ'בסקי בעברית.⁹⁶

אבל למה נקראה בת יפתח בשם שאלה? האם על שם שאלתה־בקשתה מאביה לקבל ארכה של 'שנים קדשים' לרדת על ההרים ולבכות על בתוליה, כמסופר בספר שופטים? או על שם השאלתא שהפנתה לסנהדרין – לפי המסופר בשכתובים המדרשיים – על אפשרות התרת נדרו של אביה? הפרשנות המוטעה, שהיא פופולרית למדי, שמקור השם בשאלתא לסנהדרין מתעלמת מן הקביעה של כהן שלמרות תצורתו הפעילה, משמעות השם סבילה.⁹⁷

- 1898). pp. 277–332. הוא הציג את ההיסטוריה הטקסטואלית של פסידר־פילון וציין שהמקור של 'קִינַת סאילה', שפורסמה על־ידי הקארדינל פיטרה (J. B. Pitra) ב־1884, נדפס למעשה כבר במאה השש עשרה ונשכח מאו. לאותו חיבור שייכים גם ארבעה קטעים לטיניים (ובניהם שוב 'קִינַת סאילה') שפרסם החוקר מ"ר ג'יימס (M. R. James) כעבור עשור, בשנת 1893 (ראו: כהן [שם], עמ' 277–278 והערות שם). בשנת 1917 יצא תרגום לאנגלית של ג'יימס, ותרגום זה פורסם מחדש עם הערות ומבוא נרחב: L. Feldman, *The Biblical Antiquities of Philo*, New York 1971.
- תרגום מועד לצרפתית ראו: D. Harrington, *Les antiquites bibliques, par Pseudo-Philon*, Paris 1976. תרגום לאנגלית של הרינגטון נכלל באסופת הספרות החיצונית של צ'רלסוורת: J. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, pp. 297–377.
- בשנות התשעים יחדה לחיבור מונוגרפיה מחקרית: F. J. Murphy, *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*, New York 1993; וכן יצא לאור תרגום חדש לאנגלית עם הערות ומבוא: H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation*, Leiden 1996. וראו עוד: א' זרון, 'שיטתו של בעל קדמוניות המקרא', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1973.
- 93 תרגומו של גסטר, הכולל רק את החלק הראשון של האנתולוגיה, פורסם מחדש: M. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel*, Prolegomenon by H. Schwarzbaum, New York 1971. המהדורה העברית המדעית ראו: ע' יסיף, ספר הזכרונות: הוא דברי הימים לירחמאל, תל אביב תשס"א.
- 94 כהן (לעיל הערה 92), עמ' 300.
- 95 גסטר (לעיל הערה 93), עמ' 177.
- 96 L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV, 1913, p. 44; מ"י בן גוריון, ממקור ישראל, תל אביב תשי"ב, עמ' עג.
- 97 קישור זה גרם כנראה לטעות הנפוצה למדי שלפיה גם במדרשי חז"ל נקראת בת יפתח בשם שאלה.

היא הולכת בעקבות מדרשי חז"ל המוכרים, אבל למעשה איננה מתיישבת עם השכתוב המדרשי הקדום של 'קדמוניות המקרא', שבו הופיע השם לראשונה. שכן מקור זה שם בפיו של יפתח אטימולוגיה עממית האמורה להסביר את שם בתו בהקשר של העלאתה לעולה ולא בהקשר של בקשתה או שאלותיה.

משפט מפתח זה חסר בנוסח 'ספר הזכרונות של ירחמאל' (שעליו הסתמך גם ברדיצ'בסקי ב'ממקור ישראל') ומופיע אך ורק בטקסט הלטיני של פסידו־פילון – עובדה שמשום מה לא עוררה את תשומת לב החוקרים עד עתה.⁹⁸ השאלה היא מדוע ויתר המעתיק של 'ספר הזכרונות' על משפט זה: האם היה לפניו נוסח אחר של המקור?⁹⁹ או אולי משום שהאטימולוגיה שהוא מציע מתמיהה במבט ראשון? אפשר שאכן זו הסיבה, שהרי אם נביא בחשבון את ההרמוז (אלוהיה) הפנים־מקראי של ה'מקור' הלטיני (הנשען, כפי שהראה הווארד ג'ייקובסון, על בראשית כו 36: 'הכי קרא שמו יעקב'), יהיה עלינו לתרגם את דברי יפתח כך: 'הכי קרא שמך שאילה כי תועלי לעולה'.¹⁰⁰ אכן אטימולוגיה מוזרה: וכי כיצד עשוי השם שאילה להיות מוסבר על ידי ההעלאה לעולה? האומנם יש קשר פשוט ושקוף בין השורש ש"ל לבין 'עולה' או 'קרבן'?

מסתבר שכבר גינצבורג הרגיש בקושי זה, שכן ב'אגדות היהודים' הוא שילב בתוך משפט המפתח את ההסבר שהוצע לראשונה על ידי כהן: *Rightly was the name Sheilah, the one who is demanded, given to thee, that thou shouldst be offered up as a sacrifice*¹⁰¹. את תרגם בחזרה לעברית את התצורה הסבילה שהשתמשו בה כהן וגינצבורג (demanded), נקבל לא 'שאילה' אלא 'נשאלה' או 'שאלה'; ולא במשמעות של שאלת שאלות אלא

ראו למשל: אצל פויכטוונגר (לעיל הערה 64), עמ' 217; וכן: באומגרטן (לעיל הערה 15) – באומגרטן נשענה בנקודה זו על הרינגטון, ללא הצדקה לעניות דעתי. נראה לי שהטעות מקורה בקריאה בלתי זוהירה של גינצבורג, שהביא את סיפור שאילה מ'קדמוניות המקרא', ומיד אחר כך המשיך בסיפורי המדרש בספרות חז"ל. גם לנוסח ירחמאל יש בוודאי חלק בדבר, שכן חסר בו משפט המפתח המסגיר את האטימולוגיה של השם (וראו להלן).

98 יסיף ציטט את המקור הלטיני של המשפט החסר אבל לא נדרש למשמעותו. הוא ניקד את השם בצירה, ובכך אישר את משמעותו המקובלת.

99 כפי שהציע ג'ייקובסון במאמרו; למרבה האירוניה הוא לא ציין את היעדרו של משפט מפתח זה, שדווקא מחוק את הצעתו. H. Jacobson, 'Thoughts on the *Chronicles of Yerahmeel*, Ps-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, and Their Relationship', *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, 9 (1997), pp. 239–263

100 ג'ייקובסון (לעיל הערה 92), ב, עמ' 960.

101 ההדגשה שלי. גינצבורג (לעיל הערה 96). למרבה האירוניה דווקא בתרגום המלא של 'קדמוניות המקרא' לעברית בחר הרטום לחזור אל התעתיק הלטיני וקרא לבת יפתח בשם סאילה. זוהי בחירה מוזרה ביותר, כי משפט המפתח (בניסוחו): 'אכן, נקרא שמך סאילה כי תקרבי קרבן' [פרק מ, פס' 1 (מהדורת הרטום, עמ' 1106)] מאבד את ההקשר האטימולוגי שלו והופך לחסר משמעות. מכל מקום יש לציין שתרגומו של הרטום יצא לאור כשנה לאחר שפרסם עוז את 'איש פרא', כך שבכל מקרה לא יכול היה לשמש לו מקור השראה.

במשמעות הנוספת שמעניק הכתוב לשורש זה בסיפור חנה בספר שמואל – חנה נודדת (כמו יפתח?) 'לתת' את בנה לאל אם ייענה לבקשתה ו'ייתן' לה 'זרע אנשים' (שמואל א א 11).¹⁰² בברכת עלי הכהן מופיע בהתחלה השורש 'שא"ל' במשמעות השכיחה של 'בקש': 'לכי לשלום ואלהי ישראל יתן שלתך אשר שלת מעמו' (שם 17). אולם משנענית שאלתה בקשתה של חנה והיא יולדת בן, היא מסבירה את השם שהעניקה לו, שמואל, בעזרת אטימולוגיה עממית (כלומר בלתי מדויקת מבחינת הפשט): 'כי מה' שא'לת יו' (שם 20). אין ספק שזוהי אטימולוגיה מוקשה עבור הקוראים המצויים, שבוודאי לא יהיו בשם שמואל את השורש שא"ל. לכל היותר 'ישמעו' כאן את השורש שמ"ע – למרות שה"ע"ן נבלעה ב"אלף – אולי כהטרמה של הפרק הבא, שבו מועברת הנבואה לשמואל כי הוא מסוגל 'לשמוע אל', בעוד עלי הכהן כבר איבד את כושר השמיעה שלו.¹⁰³

אולם האטימולוגיה ששם העורך המקראי בפי חנה מקשרת את השם דווקא לעבר ולא לעתיד: שם בנה אמור כנראה לשמש תזכורת לנדר שנדרה, לכך שהבן ניתן לה על ידי האל רק לאחר בקשתה (שאלתה). במבט ראשון נראה שחנה חזרת כאן אל ניסוחו של עלי; אלא שמהר מאוד מתברר שאף שהיא משתמשת באותו שורש (ובניין) היא בעצם מרחיבה את השדה הסמנטי של הפועל, כפי שחושף בבירור הפסוק הבא, שבו השורש מופיע בבניין הפעיל, במשמעות של השאלה: 'וגם אנוכי השאלתי הו' לה' כל הימים אשר היה הוא שאול לה' (שמואל א א 28). כלומר חנה מפגינה עצמאות פרשנית ומפרשת את הצלחת הנדר שנדרה כ'חווה' שבו האל השאל לה את בנה על מנת שהיא תשאל לו אותו בחזרה, ומכאן שהוא שאול (מושאל) לעבודת אלוהים.

סביר להניח אם כן ששמה המקורי של בת יפתח ב'קדמוניות המקרא' העברי היה שאולה, ולא שאילה. נראה שההקבלה בין שני הנדרים (של חנה ושל יפתח) היא שעמדה ברקע הקישור האטימולוגי העקיף שעשה המחבר האלמוני הקדום בין תצורת הבינוני הפועל של השמות שאול-שאולה לבין ההעלאה לעולה.¹⁰⁴ ואין זו הקבלה מקרית: היא מעידה כאלף עדים על ההערכה החיובית של המספר למעשה יפתח ובתו – הערכה שכנראה לא התקבלה על דעת קובעי הקנון, וגזרה את דינו להידחות אל מחוץ לגדר.

לאור פרשנות זו נראה שהבחירה של עוז בתצורה 'שאולה' במקום 'שאילה' (וההרמז הברור למשחק האטימולוגי של שמואל א) קולעת למטרה הרבה יותר מכל התעתיקים במקורות המצויים בידינו. ואכן רק בתרגום האנגלי החדש שיצא בשנות התשעים (כלומר

102 הפועל 'לתת' משמש במקרא במשמעות מתת עולה או קרבן. ראו: לוונסון (לעיל הערה 6), עמ' 18.
103 בחלק ממדרשי חז"ל הקבלה זו משמשת את בת יפתח בטענותיה כנגד אביה. היא מביאה את חנה כדוגמה לכך שנדר 'לתת את הבן' אין משמעותו בהכרח להעלותו לעולה. בקדמוניות המקרא נתפסת ההקבלה בכיוון ההפוך, ובעקבותיו בספרות הנוצרית, כיוון שעוז אימץ כאן.
104 מיותר זה נובע כנראה גם השימוש בבת יפתח כדגם להקדשת ילדים לעבודת קודש בכנסייה, כפי שהראתה ניומן (לעיל הערה 19).

כמעט 100 שנה לאחר גילוי הטקסט הלטיני), הציג ג'ייקובסון ששם בת יפתח הוא כנראה שאולה (ולא שאילה כהצעת כהן בסוף המאה התשע עשרה), החלופה הנקבית של השם שאול.¹⁰⁵

איך נסביר אם כן את העובדה שהסיפור 'איש פרא' הקדים את המחקר הלמדני בשלושה עשורים (!) בזיהוי האטימולוגיה הנכונה של הטקסט המדרשי העברי הקדום? האמנם מקרה של אינטואיציה אמנותית לפנינו, אותו חוש שיש של אמן שהעברית היא שפתו הטבעית, ושצלילי המקרא זמינים לו יותר מאשר לחוקרים שעבורם העברית היא רק לשון לימודים?

קרוב לוודאי. אלא שווידטואוז הלשון העברית במקרה זה אינו מחבר הסיפור הקצר שלפנינו, אלא דווקא מתרגם עלום שם (לפחות בשלב זה של מסעי הבלשי בעקבות 'שאולה') אשר החזיר לבת יפתח את שמה ה'מקורי' כבר בשנת 1964 בגרסה עברית מפתיעה ברעננות. מקור בלתי צפוי זה הוא הספר עב הכרס 'נשים בתנ"ך' בעריכת ישראל זמורה, שבו מופיע קטע קצר, ללא ציון מקור או שם המתרגם, ושמו – 'שאולה'. התרגום היפהפה מתוך 'קדמוניות המקרא' המופיע באנתולוגיה ונוחה זו, שהקדימה את הפמיניזם בארץ בעשור ויותר, כולל את משפט המפתח המזוהה, ואף מוסיף לו רמז קטן לטקסט של חנה בשמואל א': 'יהי כראות יפתח את בתו ויתעלף, ואחר אמר: "אמנם כי קרא לך בשם שאולה, כי שאולה את לה', לעלות עולה על מזבחיו".¹⁰⁶ בירור קצר העלה שהספר נשלח בשנת 1964 כמתנה למנויי העיתון 'דבר', וכך הגיע לידי של חבר הקיבוץ הצעיר עמוס עוז. והוא תופס מקום של כבוד בספריית ביתו בערד עד היום הזה (!).¹⁰⁷

עוז לא ידע כמובן מהו המקור שממנו שאב זמורה את הסיפור 'שאולה'. הוא לא ידע שבמקרה נפל לידי שכתוב חתרני מן המאה הראשונה, השונה מאוד ממדרשי חז"ל המוכרים על בת יפתח, מקור עברי שאבד אולי מפני שנשאב אל הספרות החיצונית הנוצרית בשל הפוטנציאל האחר שלו. ואין ספק שדווקא אחרות זו היא שמשכה את לבו, והיא שנתנה

105 ג'ייקובסון (לעיל הערה 92), ב, עמ' 961. מזורה ביותר הערת הסיכום שלו: 'משונה הדבר שאטימולוגיה דומה מופיעה במקרא ביחס לשמואל'. הוא לא עשה שום ניסיון לפרש את הקישור האינטרטקסטואלי הברור הזה (לעניות דעתו). יש לציין שהמתרגם לעברית של 'אגדות היהודים' של גינצבורג, מ' כהן, היה כנראה גם הוא מודע לקישור זה (כבר בשנות השבעים), ופתר את הבעיה בפשרה מעניינת: 'הכי קרא את שמך שאילה, כי שאולה את היום' (ול' גינצבורג, אגדות היהודים, ה, רמת גן 1975, עמ' 26 [ההדגשה שלי. י"פ]).

106 י' זמורה (עורך), נשים בתנ"ך: והשתקפותן באגדה, בשיר, בספור, במסח ובמחקר, תל אביב תשכ"ד, עמ' 94–95 [ההדגשה שלי. י"פ]. זמורה שאב את השראתו לאנתולוגיה זו מדגמים אמריקניים, ילודי הפמיניזם של שנות השישים. תודתי לכל עמיתי שנתתמו לעוזר לי בחיפוש המתרגם עלום השם: יעקב אלבוים, יאירה אמית, דן בן-עמוס, עתליה ברנר, שולמית ולר, חנן חבר, גלית חזן-רוקם, עלי יסיף ואביגדור שגן. קיימת כמובן אפשרות שזמורה תרגם את הקטע בעצמו (אולי מגינצבורג?), אולם בני משפחתו לא הצליחו לאשש אפשרות זו.

107 שיחות אישיות עם עוז בארץ במאי 2004, ובפילדלפיה באוקטובר אותה שנה.

לו כפי הנראה את ההשראה לשזור יחדיו את שני סיפורי הקרבן המטרידים של המסורת היהודית – יצחק ובת יפתח – וליצור בעזרתם את המדרש האישי שלו על ערגון העקדה. אולם אחרות זו אינה מתמצה בתוספת השם שאולה. עיקר חידושו של 'קדמוניות המקרא' בסיפור בת יפתח הוא בצורה שבה מנמקת שאולה את דרישתה מאביה למלא את נדרו, וההקבלה שהיא עורכת בין קרבנה שלה לבין עקדת יצחק:

ותאמר לו שאולה בתו: 'מי אשר יוכל להתעצב על מותי בראותי את העם כי נושע? האם לא תזכר אשר היה בימי אבותינו, אשר הקדיש האב את בנו לעולה ולא ימרה את פיו, כי אם יאות לו בשמחה? ויכון אשר העלה וישמח אשר העלה. ועתה אל תפר דבר מאשר נדרת וכאשר יצא מפיק כן עשה לי, אבי! אך אחת אשאלה ממך בטרם אמות [...]'.¹⁰⁸

הפער בין נוסח זה של הסיפור לבין מדרשי חז"ל אינו ניתן לגישור. לא רק שאין בסיפור כל מחאה או ניסיון של שאולה להציל את חייה; הגזרה השווה שהיא מושכת מסיפור האב והבן לסיפורה שלה מעידה לא רק על ערגון העקדה שלה אלא על תפיסת הסיפור התקדימי כנרטיב של קרבן שמומש, לא של עקדה שנעצרה על ידי צו אלוהי.¹⁰⁹ אם נוסף על כך את הוויתור על שמות הגיבורים ואת השימוש בשמות העצם הסתמיים 'האב' ו'הבן' ואת מוטיב ה'שמחה' של הבן מוקרב, המפותח עוד יותר בתיאור העקדה עצמה בפרק קודם בספר, נבין את חשדנותם של חז"ל ואת זיהויו של 'קדמוניות המקרא' לאחרונה כטקסט לימינלי, מדרש שנוצר באזור הדמדומים שבין ספרות חז"ל לספרות הנוצרית בשלבים המוקדמים של התהוותו.¹¹⁰

יתר על כן, עיון בטקסט השלם של 'קדמוניות המקרא', מעבר לקטע שהביא זמורה באנתולוגיה, מעלה סטיות חריפות מאוד דווקא בנושא העקדה. העקדה אינה מופיעה כלל בפרקים המוקדשים לסיפורי האבות (פרקים ו-ח); הנרטיב פשוט מדלג על כל האירוע. היא מוזכרת לראשונה בקצרה בנאומו של בלעם, ומתוארת תיאור מלא רק ב'שירת' דבורה (בפרווה), ההופכת כאן לקיצור ההיסטוריה הישראלית עד זמנה. החידושים המפליגים של 'קדמוניות המקרא' בולטים לא רק לעומת המקור המקראי אלא אפילו לעומת שכתובים אחרים בני תקופתו. הטקסט מאדיר את דמותה של דבורה במידה שאינה מוזכרת בשום

108 זמורה (לעיל הערה 106), עמ' 94.

109 מעניין לציין שפויכטונגר, אף שהיה מודע לשם שאילה (והעניק אותו לאחת מרעותיה של בת יפתח, המכונה אצלו דווקא יעלה), לא העז להרחיק לכת עד כדי כך: נאמן למסורת היהודית הוא הבלית את הניגוד בין עקדת יצחק כקרבן שנמחל על ידי האלוהים לקרבן בת יפתח, שעליו האל בוודאי לא ימחל. ראו: פויכטונגר (לעיל הערה 64), עמ' 190.

110 ראו: בראון (לעיל הערה 33). על ההיפרדות המאוחרת של שתי הדתות במאה הרביעית ראו: בויראין (לעיל הערה 68). ייתכן כמובן שהגוון הנוצרי נוסף רק בתרגום ללטינית במאה הרביעית, כמו שקרה בכתיב יוסף בן מתתיהו למשל.

מקור אחר; אם נצרף אליה את שאולה (וחנה, כעבור מספר פרקים), נבין את התפעלותם של החוקרים מן העובדה שגיבורותיו של 'קדמוניות המקרא' זוכות להרחבה משמעותית ולפיתוח מקסימלי של אישיותן העצמאית ושל יכולתן הרטורית.¹¹¹ ייתכן שעל ידי מיקום עקדת יצחק בנאום דבורה, מספר פרקים לפני סיפורי שאולה וחנה, רצה המחבר הקדום לקרב את יצחק אל גיבורות אלה ולרמוז על הקשר ביניהם. זאת ועוד, את שתיקתם המפורסמת של אברהם ויצחק מחליף כאן דיאלוג: האב מודיע לבנו על כוונתו והבן מגיב בנאום מפורט שבו הוא מתנדב לעקדה מן הסיבה המדהימה כי 'על ידי יגידו הדורות ויבינו העמים כי עשה ה' את נפש האדם ראוייה לקרבן'¹¹²⁽¹⁾

המחקר מסתפק בדרך כלל בהדגשת התנדבותו הפעילה של יצחק להקרבה במדרש זה ובאחרים, ובהצבעה עליה כעל תחילת התהליך שהפך את העקדה לפיגורה מרטרולוגית,¹¹³ אבל נראה לי שניתן להחריף את הטענה ולומר שעקדה שלא נתממשה לא הייתה יכולה לשמש תקדים למימוש קרבנה של שאולה. יתר על כן, האנלוגיה שאפשרה לפרשני ימי הביניים לטעון שגם בת יפתח לא הוקרבה, יכולה הייתה לשמש בתקופה אחרת, באילוצים היסטוריים אחרים, לטענה הפוכה, שגם יצחק הוקרב. וייתכן שכך צריך להבין גם את תיאור אם שבעת הבנים ופנייתה לבניה במקבים ד, המתוארך לאותה תקופה:

ומחזיקה האם שתי אבני גורל המביאות על ילדיה מות וחיים. ולא החליטה להציל את חיי שבעת בניה לחיי שעה. כי אם הבת זכרה את ניסיונותיו של אברהם ירא האלוהים [...] [אמרה האם לבניה]: ובעבור זה חייבים אתם לשאת כל-עמל בעד

111 היבט זה הודגש על ידי החוקרים מאז סוף שנות השמונים, וואן דר הורסט אפילו הציע שהספר לא יכול היה להיכתב בירי גבר! ראו: B. Halperin-Amaru, 'Portraits of Women in Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*', A. J. Levine (ed.), *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta 1991, pp. 83–106; P. W. van der Horst, 'Deborah and Seila in Ps-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*', I. Gruenwald, Sh. Shaked and G. G. Stroumsa (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, Tübingen 1992, pp. 111–117. השו: בראון (שם); וכן מאמריהם של אלכסנדר, בייקר ופיסק (להלן הערה 113).

112 קדמוניות המקרא לב 3 (תרגום הרטום, עמ' 92). מעניין לציין ש'סטיות' אלה מן הנרטיב המקראי מאפיינות גם את השכתוב של קרבן הבן (חסר השם!) בקוראן, סורה לז, 107–102.

113 ראו במיוחד: G. Vermes, 'Redemption and Genesis 22 – The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus', idem, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden 1961, pp. 193–227; ובעקבותיו ראו גם: לוונסון (לעיל הערה 6). על בת יפתח בהקשר זה ראו: Ph. Alexander, 'Retelling the Old Testament', D. A. Carson and H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, p. 110; C. Baker, 'Pseudo-Philo and the Transformation of Jephthah's Daughter' B. N. Fisk, 'Offering Isaac Again and Again: Pseudo-Philo's Use of the Aqedah as Intertext', *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (2000), pp. 481–507

האלוהים. בעדו גם אברהם אבינו מיהר לשחוט את בנו את-יצחק אבי לאומים וזה לא נבהל כראותו את-יד אביו עם-המאכלת יורדת עליו.¹¹⁴

לסיכום, בספרות המחקר מקובלת השוואת שאולה לאיפיגניה ואנטיגונה, בשל הקינה הארוכה והמרגשת שהושמה בפיה לפני מותה, אותה קינה שהייתה היונה המבשרת של גילוי מחדש של חיבור המקרא המשוכתב המרתק 'קדמוניות המקרא' על סף המאה העשרים. למקרא קינה זו לא קשה להבין את התפעלותו של אבלר ואת יזמתו לאמץ את סאילה כמרטירית רבת השראה בכנסייה הנוצרית. אבל מנקודת ראות של המסורת היהודית, ועל אחת כמה וכמה של זו הישראלית, ניתן לראות בערגון עקדה קדום זה את מקור הזווית הייחודית שממנה התבונן עוז בנרטיב הקרבן שמומש. זיהוי שני סיפורי הקרבן, של האב ובתו ושל האב ובנו, זימן לו דרך להתמודד הן עם החשכה שלו עצמו – והן עם זו שלנו. מה שמרתק ביותר בשרשרת הבין-טקסטואלית שסיפורו חושף הוא ההיפוך הערכי שעשה הסופר במקורות ההשראה הבת-מקראיים שלו: בעוד 'קדמוניות המקרא' עומד על ספה של מסורת שהציבה את קרבן האדם (של יצחק, שאולה, ישו) כאידאל, 'איש פרא' הופך את המשוואה. כשני עשורים ומחצה לפני שחשף יהושע בקול ענות את הסכנה הצפונה במיתוס העקדה והכריז על מרד גלוי בה,¹¹⁵ עשה זאת עוז בסיפור צנוע ובלתי מוכר זה. באמצעות התעקשותה של שאולה-פטדה על מימוש הקרבן – לא רק שלה עצמה אלא גם של דגם המופת שלה – נחשפה הסכנה הטמונה במיתוס הסכין המרחפת תדיר באוויר.

אכן זהו סיפור של 'חלום וחושך' – כן, ביטוי זה, חלופה קרובה ביותר של כותרת יצירת המופת האחרונה של עוז, 'סיפור על אהבה וחושך', הופיע כבר בפנינה הסיפורית המיניאטורית הזאת, הפטדה של יצירתו המוקדמת. קישור בלתי צפוי זה חושף את חרדתו המוקדמת של עוז הצעיר – פחות משנה לפני פרוץ מלחמת ששת הימים – שמא דווקא הקרבת בת יתח (שמומשה) ולא עקדת יצחק (שנעצרה) היא נרטיב מתת המוות המאפיין את חלומות החושך של בני דורו.¹¹⁶

114 תרגום כהנא, עמ' רפב-רפג [ההדגשה שלי. י"פ].

115 א"ב יהושע, מר מאני, תל אביב תש"ן; הנ"ל, 'חתימה: לבטל את העקדה על ידי מימושה', נ' בן-דב (עורכת), בכיוון הנגדי: מבחר מאמרים על מר מאני לא"ב יהושע, תל אביב תשנ"ה, עמ' 394-398. וראו גם: מאמרי באתר קובץ: 'בחזרה לבראשית: אל המודחק ומעבר לו', שם, עמ' 204-222, וכן מאמרי 'יצחק או אדיפוס?' (לעיל הערה 35).

116 זר תודות לתלמידי המחקר שלי על התלהבותם ועל תרומתם המעמיקה לסמינר על העקדה בסמסטר הסתיו 2003, ולאחותי לאה שולמן, שבלא עבודת הארכיון הנדיבה והיעילה שלה לא היה מחקר זה מגיע לידי סיום.