

*המאמר מבוסס על פרק מתוך ספרי, *On the Cusp of Christianity: Rewriting Isaac in Tel Aviv*, שיראה אור בהוצאת אוניברסיטת סטנפורד.

של מי הקרבן הזה, לעזאזל? עלייתו ונפילתו של אברהם העוקד בשנות החמישים*

יעל פלדמן

1. אדם ברוך, "אחרית דבר", אריה בן-גוריון (עורך), אל תשלח ידך אל הנער: שירים ודברי הגות על העקדה, ירושלים: כתר, 2002, עמ' 128.

2. יעל פלדמן, "יצחק או אריפוס? מגדר ופסיכופוליטיקה בגלגולי העקדה", אלפיים 22 (2001), עמ' 53-77 (נוסח מעורבן של המאמר: "Isaac or Oedipus? Jewish Tradition and the Israeli Aqedah", 1998).

3. הסתייגותי אינה מכוונת כמובן לגרוע מערכה של האסופה עצמה, שעורכה, חבר קיבוץ בית השיטה, לא זכה למרכה הצער הראותה קודמת עור בהוצאה המהודרת עם אירוסים מעשה ידי מנשה קדישמן.

4. יעל פלדמן, "הבשורה על-פי יפתח", עיתון 77 311 (יוני 2006), עמ' 28-29, 35; "במו ידינו...", עיתון 77 312-313 (יולי-אוגוסט 2006), עמ' 26-31; "את בנך אשר אהבת, את קין", הארץ (1/10/2006); "בת יפתח בדורה כיצחק בדורו?", ספרות ומר, מחקר ירושלים כב (בדפוס); וכן: *On the Cusp of Christianity: Virgin Sacrifice in Pseudo-Philo and Amos Oz*, *Jewish Quarterly Review* 97, 3 (Summer 2007), pp. 379-415.

קצת תאריכים בעניין העקדה:
עד '73 הגיבור של העקדה היה אברהם (ההורים).
מ-'73 הגיבור של העקדה הוא יצחק (הבנים).
(אדם ברוך)¹

"כרונולוגיה" זו של השיח העקדתי בתרבות הישראלית, שאדם ברוך מציג כעובדה שאין עליה עוררין, פותחת את ה"אחרית דבר" לאסופה האלבומית אל תשלח ידך אל הנער: שירים ודברי הגות על העקדה, שראתה אור לאחרונה, אחרי תקופה ארוכה של ליקוט שקדני בידי העורך, אריה בן-גוריון. אולם לוח זמנים מקובל ונפוץ זה, שגם כותבת דברים אלה הייתה שותפה לו בעבר הלא רחוק,² אינו מדויק ואינו ממצה. בדברים הבאים אני מבקשת, בין השאר, להעמיד בסימן שאלה לא רק את החלוקה הדורית המוחלטת המשתמעת ממנו, ואת עיגונה בשנת 1973, אותה שנה החוצה כביכול את הזמן הישראלי ל"לפני" ול"אחרי", אלא גם את הזיקה (ולו גם האירונית) המופיעה פה בין עקדה ל"גבורה" – וזאת בעזרת טקסטים שמטבע ברייתם לא היה להם מקום באסופה מעין זו: דברי פרזזה, דרמה, ביקורת ומחקר היסטורי.³

לאחרונה הצבעתי על כך שבניגוד לתפיסה המקובלת, מגוון ההזדהויות עם יצחק בשיח העברי המודרני הוא כה רב, שלעיתים תהום פעורה ביניהן. באותו מקום גם טענתי שמבט מקרוב על התוצרים התרבותיים של שנות השישים מגלה כי "תור הזהב" של "שם האב" בשיח העקדתי (בהשאלה מתורתו של לאקאן) החל להתערער לא אחרי שנת '73 אלא עשור לפני, כלומר עוד לפני מלחמת ששת הימים.⁴ במאמר הנוכחי אני ממשיכה במסעי אל שורשיו המוקדמים של מהפך אידאית-תרבותי זה ומראה שלמרות שהדיאלקטיקה הפסיכו-פוליטית שליוותה מהפך זה הייתה קיימת למעשה בשיח הציוני מראשיתו, עיצובו העקדתי/בין-דורי

5. למרות שבספרה (ברל: ביוגרפיה, א, תל-אביב: עם עובד והמכון לחקר הציונות, 1981) מתייחסת אניטה שפירא רבות ל"שמחת העקדה" של אנשי העלייה השנייה, קשה למצוא ביטוי זה כלשונו בכתביהם. וראו ביתר פירוט במאמרי: "מ'מות קדושים' ל'אוסר עקדה', או: המצאת העקדה כפיגורה הרואית בשיח הציוני?", ישראל 12 (2007), עמ' 107-151. תודות מקרב לב לאניטה שפירא על עזרתה ועל שיתופינה הרבות בנושא.

6. מטבע הרברים, לא אוכל להביא כאן את הספרות העצומה על שורשי הרתיים של מושג הקרבן, על ניכוסו וחילונו מאז הפוליס היוונית ועד שיה הלאומיות המודרנית, וכן על הצטלכותו עם השיח המרטירי, הדתי והחילוני. דיון מאלף על "מדר הקרבן" בשיח הלאומי ובספרות האמריקנית במאות ה-19 וה-20, מההרמז מלוויל ועד גרטורד סטיין, ראו למשל בספרה של סוזן מוז'י, Susan Mizruchi, *The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1998; על ההקשר הקרבני-דתי של פולחני היכרון של מלחמת העולם הראשונה, ראו George L. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 74-80; על הגלישה בין השיח הקרבני והמרטירי בארץ, ראו מיכל גוברין, "מרטירים או שורדים: הרהורים על הממד המיתי של מלחמת הסיפור", חזדים 15 (חורף 2003-2004), עמ' 36-46;

הספציפי החל בעצם במלחמת העצמאות והותיר חותם משמעותי על שיח הגבורה והעקדה של העשור הראשון לחיי המדינה.

אולם לפני שנתמקד בהפרכת עיתוי המוסכם ברבים של השלב השני של המהלך (73' כשנת המעבר מדמות האב לדמות הבן), חשוב לציין, ולו בקצרה, שגם אפיונו של השלב הראשון המרומז כאן אינו עומד במבחן הביקורת: זאת, מפני שהקביעה "עד 73'" מסמנת רק גבול עליון, אבל אינה מציעה גבול תחתון לנוכחותה של העקדה כפיגורה רטורית בשיח ההקרבה הציוני. יתר על כן, מסתבר שהתשובה לשאלה "מת" החל תהליך זה אינה מובנת מאליה. בניגוד למה שנהוג לחשוב, נראה שהפיגורה העקדתית – המחוללת כמובן – לא תפסה מקום מרכזי באתוס ההקרבה הציוני מראשיתו. חיפושי אחרי ייצוגים של העקדה בשיח האידיאולוגי והספרותי של העליות הראשונות העלו עד עתה מעט מאוד. "קרבן" – כן; "מות קדושים" ו"הרוגי מלכות" – כן; "עקדה" – לאו דווקא.⁵

"מיתוס הגבורה והקרבן"?

אכן, השיח הציוני – כמו כל שיח לאומי – הרבה להטיף לגבורה, להקרבה עצמית ולקרבן.⁶ מחקרה המקיף של רחל אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל, מראה ש"מיתוס הגבורה והקרבן", כניסוחה, שלט בלשון העליות הראשונות, למין המנהיגות ועד המגשימים, מימין ומשמאל – הביול"ויים, החלוצים, אנשי השומר, אנשי ניל"י והצעירים ילידי הארץ וחניכיה.⁷ אולם בדוגמאות הרבות שהיא מביאה, הדימוי העקדתי נעדר לחלוטין, וכך גם במקורות אחרים שבדקתי. יתר על כן, ההקשרים השונים שבהם מופיע המסמן הלשוני "קרבן" מעוררים את השאלה אם המושגים "גבורה" ו"קרבן" אכן חופפים תמיד, כמשתמע ממחקר זה ואחרים.⁸ לדעתי, לאו דווקא; וזאת בעיקר בגלל הפוליסמיות העברית החרیפה של המילה "קרבן". בכך אינני מתכוונת רק לפער שבין משמעותה הפולחנית הדתית לבין המשמעות המושאלת שלה בשיח החילוני המערבי בכלל ובשיח הלאומי בפרט, אלא לכך שבעברית אין הבחנה ברורה בין המובנים המודרניים של "sacrifice" ו"victim", הבחנה הקיימת לא רק באנגלית, אלא גם במרבית השפות המודרניות, לפחות האירופאיות.⁹

בשפות אלה, שני המסמנים הלשוניים אינם רק שונים זה מזה לקסיקלית, אלא הם מעוררים קונוטציות מנוגדות, משום שבדרך כלל הם מצביעים על שתי "כלכלות" פסיכולוגיות הפוכות:¹⁰ מחד גיסא, אקטיביות מודעת, כלומר "גבורה והקרבה" הזוכה בדרך כלל לשיפוט ערכי חיובי (לפחות כשהנושא התחבירי הוא גם סובייקט הפעולה, הנותן להקריב את עצמו

על השיח הפטריסטי בכלל, ראו אבנר בן-עמוס והניאל בר-טל (עורכים), פטריסטיזם: אהבים אותך מולדת, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ודייונון, 2004.

7. רחל אלבוים-דרור, הזינגן העברי בארץ-ישראל, א: 1854-1914, ב: 1914-1920, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1986-1990. ראו שם במיוחד: "קורבן היחיד למען הקולקטיב", א, עמ' 375-380, ו"מיתוס הגבורה והקורבן", ב, עמ' 351-359.

8. ראו, למשל, יעל זרובבל, "קרב, הקרבה, קורבן: תמורות באידאולוגיית ההקרבה הפטריסטי בישראל", פטריסטיזם, הערה 6 לעיל, עמ' 61-99; וכן ספרה: Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1995.

9. למען הדיוק יש לומר שגם באנגלית זוהי הבחנה חדשה יחסית ("מודרנית"), שכן בהקשר הפולחן הרתי בעבר הלא רחוק שימשה המילה "victim" במשמעות הקרבן על המזבח; ראו הערך ב"מילון אוקספורד המלא"; וראו פלדמן, "יצחק או אדיפוס?", הערה 2 לעיל; "במו ידינו...", הערה 4 לעיל.

10. כיישום מונח פרוידיאני זה לדינמיקה של הקרבן והעקרה אני הולכת בעקבות מחקרו של ז'אק דרידה, מתח המוות: Jacques Derrida, *The Gift of Death*, David Wills (trans.), Chicago: Chicago University Press, 1995. וראו עוד בעניין דרידה במאמרי "בת יפתח בדורה" ו"On the

ביודעין), ומאיך גיסא, פסיביות של "קרבן" שסבלו בדרך כלל כפוי עליו, כלומר הוא תמיד אובייקט הפעולה, מי שנושא בעל כורחו בתוצאה של אקט תוקפני – מייסורים וטראומה ועד מוות – ועשוי לעורר אמפתיה רגשית אבל גם שיפוט ערכי שלילי.

בעברית, לעומת זאת – לפחות עד הדורות האחרונים שהתחילו להבחין בין "הקרבה" ל"קרבן" כדי לסמן את ההבדל בין "sacrifice" ל"victim" – משמעה המילה "קרבן" לעתים קרובות את שני המובנים גם יחד, מה שיצר היברידיזציה לשונית וגלישה סמנטית.¹¹ במחקר ההיסטוריה והתרבות העברית יש אפוא צורך להקדיש תשומת לב מיוחדת למנעד המשמעויות שהוענקו בהקשרים שונים למושג העברי "קרבן", כמו גם להשתמעויות האתיות, הפסיכו-פוליטיות וה...מגדריות של הגלישה הסמנטית בין המושגים השונים "גבורה והקרבה" ו"קרבן". על אחת כמה וכמה יש צורך בהבחנות אלה כשבכוונתנו לעמוד על גלגולי הפיגורות הנרטיביות הקלסיות ששימשו בשיח ההקרבה העברי מאז תקופת התחייה ועד היום.

אכן, קשה לדבר בנשימה אחת על "כלכלת הקרבן" ועל משמעותו בתפיסת העולם הנאיבית משהו של נחשוני העלייה הראשונה,¹² ועל משמעותו כעבור שניים-שלושה עשורים, כאשר לא היה עוד מנוס מן המודעות למחיר הדמים שגובה יישוב הארץ. כך, למשל, בסוף המאה ה-19 הכריזו מייסדי גדרה, אולי בשאננות מסוימת, כי הם "מקריבים קורבן גדול בשביל בנין הארץ", אבל קרבן כזה רק "אנשים צעירים ורווקים" יכולים להקריב, כי "אם נצליח או לא זה עוד לא ידוע".¹³ כעבור רבע מאה שאל בכאב צבי שץ (1890-1921), חלוץ ופרח סופרים בן העלייה השנייה (שנרצח עם י"ח ברנר): "מולדת! למה תדרשי קרבנות כאלה?"¹⁴

הסתייגות חריפה יותר מכלכלה התובעת להקריב את מי הפרט על מזבח הכלל ישמיעונו בשנות הארבעים והחמישים גיבוריהם של אהרן אשמן, משה שמיר וס' יזהר. אבל הם יעשו זאת בעזרת הנרטיב של עקדת יצחק, שבעשורים אלה כבר יקנה לו חזקה בשיח ההקרבה העברי. אולם מסתבר שהמעבר מרטוריקה של "קרבן" (שבעשורים הראשונים שלה בראשית המאה התגלמה לעתים קרובות בפיגורה של "קידוש השם"¹⁵) לפיגורה העקדתית לא היה מובן מאליו. הוא התחולל בספרות ככל הנראה רק בשנות העשרים, במקביל לפריחתו של מוטיב העקדה באמנות הארץ-ישראלית ובמחזאות העברית. השאלה מה הביא למעבר זה היא עניין סבוך שיידון במקום אחר.¹⁶ כאן נסתפק רק בציון העובדה, שאופיו של המוטיב בספרות העברית של אז היה שונה מאוד מדרך המלך של השיח העקדתי הישראלי. בניגוד לקביעת המוטו של מאמר זה, דמות האב העוקד לא הייתה דומיננטית כלל בשנים אלה. להפך, שיח העקדה בראשיתו הוא שיח של יצחקים העוקדים את עצמם לדעת מבחירה, או כעדות בן

Cusp of Christianity, הערה

4 לעיל.

11. העברית חולקת תכונה זו עם הרוסית (וגם עם הגרמנית!) – תופעה שהיו לה השלכות מרחיקות לכת על השיח שהעלייה השנייה הוריישה לתרבות הישראלית, כפי שאני מראה במאמרי: "מ'מות קדושים", הערה 5 לעיל.

12. ההרגשה היא על הנחשונים, על "אותה נפש ראשונית אידיאליסטית, תמימה ומאמינה של איש העלייה הראשונה", כפי שניסחה זאת יפה ברלוביץ בספרה להמציא ארץ. להמציא עם (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 226). והשוו: שפירא, הערה 5 לעיל, עמ' 41. לפיכך זה שורשים בכתבי אנשי העלייה השנייה כבר בשנות העשרים, כגון באלה של ברל כצנלסון ואלהיו גולומב.

13. כעדות בן תקופתם המבוגר מהם, אברהם קוסטיצקי, בספר זיכרונותיו, בטרם האיר הבוקר: מסיפורי ראשונים בגליל (תל-אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשמ"ב (?), עמ' 374).

14. מכתב מ"א באב תרע"ח, אצל צבי שץ, על גבול הדממה: כתבים, תל-אביב: תרבות והינוך, 1967, עמ' 129 (ההרגשה שלי, י"פ). על הרקע הרוסי של מחאתו של שץ, ועל גלגוליו השונים בכתבי רחל, ברל כצנלסון וזלמן שזר, ראו מאמרי "מ'מות קדושים", הערה 5 לעיל.

15. על חילוננו של "קירוש השם" בראשית השיח הציוני ראו מאמרי "מ'מות קדושים", הערה 5 לעיל. במחקר שבכתובים שעל ממצאיו מתבסס מאמר זה, מובאת הספרות המחקרית העשירה בנושא המרטירולוגיה ההיסטורית והמודרנית.

התקופה – מבע ענותם של "הבורחים מן העקדה של הכרח הדורות אל העקדה שמרצון הדור".¹⁷

"ארץ יצחק"

לפני מספר שנים הצעתי לכנות את ארץ ישראל של שנות העשרים בשם "ארץ יצחק".¹⁸ טענתי כי האתוס של אותם משוררים-חלוצים צעירים, רבים מהם ניצולי מלחמת העולם הראשונה, התבטא בהזדהות גורפת עם יצחק; זאת, אף שהכלכלה של הזדהותם זו הייתה שונה מעט מזו של הסיפור המקראי, שבו יצחק משתף פעולה עם אביו בצייתנות שתקנית. בעולם הדימויים של אותן שנים שלטה לרוב הכלכלה של יצחק המקריב עצמו ביודעין ומבחירה – כפי שעיצבה אותו המסורת החדש-מקראית דווקא. שירו של יצחק למדן "על המזבח" (!) הוא דוגמה מובהקת למודל זה: עם שהוא מציין במודע את ההבדל בין העקדה המקראית לבין העקדה בת זמנו, למדן נזקק דווקא לתיאורים המרטירולוגיים של יצחק במדרש ובתרגום וחוזר על מחווה אופיינית לגרסאות אלה של הסיפור: "נַפְשִׁיל, אַפּוֹא, דוּמְס צָנָאר עַל הַמְזֵבַח".¹⁹

המשכיות הדימוי המרטירולוגי-דתני של יצחק בלבה של המהפכה הציונית (כלומר, המהפכה הלאומית החילונית והסוציאליסטית) אינה מפתיעה אם נביא בחשבון את החינוך היהודי המסורתי שקיבלו צעירי העלייה השלישית בארצות מוצאם. הם חיו בתקופת מעבר, תקופה שבה התערבב הישן בחדש. במובן מסוים, הם היו יורשיה של המסורת היהודית, שהוסיפו את ה"יצחקים" החילוניים והמודרניים שלהם לשושלת המכובדת של "מקדשי השם".

ושבו, לאור משמעותו של "מוטיב העקדה" בשיח הישראלי של זמננו, חשוב להדגיש את ההבדל בין ה"לכלכות" של עקדות מדומיינות אלה: בניגוד להווה, ובדומה לבני העליות שלפניהם, גם צעירים אלה, שנמלטו מאירופה ובאו לארץ ישראל לבנות ולהיבנות בה, לא ראו את עצמם כקרבנות של מישהו אחר, אלא כמקריבים את עצמם מדעת. בשירתם של יצחק למדן, אורי צבי גרינברג ואברהם שלונסקי מופיעים יצחקים או "גדיים" כריסטולוגיים המעלים את עצמם לעולה או לקרבן או כמנחה על המזבח. גם אזכורים ישירים של ישו מופיעים תכופות ביצירתם, כמו גם בספרות, באמנות ובדרמה של התקופה וגם במחקר – למשל במחקרו הידוע של יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי (1922), שפרקים מוקדמים ממנו ראו אור כבר בעשור הראשון של המאה.²⁰ בדמיונו של אותו דור חלוצים, הקרבן היה, אם כן, של יצחק, לא של אברהם. אברהם כמעט

נעדר מהספרות של אותם חלוצים, שרבים מהם היו יתומים בפועל או מרוחקים מהוריהם; ולעתים החליפה אותו, שוב בניגוד לתנ"ך ובמחווה למקורות הבתר-מקראיים, דמותה האימהית של שרה.²¹

אך בשנות הארבעים והחמישים של המאה ה-20 הוחזר אברהם לתפקידו, וכלכלה עקדתית מורכבת ואף אפלה יותר החלה להצטייר. במובן מסוים, הספרות העברית של עשורים אלה הפכה על-פיהם תהליכים תרבותיים קדומים, שבסוף תקופת בית שני הסיטו לאטם הן את עול הקרבן והן את הזכות שהוא מקנה למקריב מאברהם המקראי ליצחק הבתר-מקראי.²² כפי שנראה, עד מהרה נעה המטוטלת שוב – עול הקרבן הוחזר אל האב, אבל הפעם ללא "זכות האבות" המסורתית ומתוך פקפוק והטלת ספק בצדקת ההקרבה.

“זה אני הנשחט, בני”: עקדת אברהם

בסיפורי ההקרבה והקרבן העבריים של שנות הארבעים והחמישים ניתן להבחין בשלוש תמות עיקריות המופיעות בנפרד או יחד: מבט רטרוספקטיבי על העידן החלוצי (כגון הרומן תמוז של שושן מאת ש"י עגנון והמחזה האדמה הזאת מאת אהרן אשמן); מלחמת העולם השנייה והשוואה (בעיקר בשירי אורי צבי גרינברג, אברהם שלונסקי, נתן אלתרמן ואמיר גלבוע); וכמובן, מלחמת העצמאות. עושר תמטי זה הניב מצדו הסתכלות מורכבת ביותר על נושא העקדה. מורכבות זו נבעה בין השאר מן הניסיון לעצב בעזרת מוטיב ספרותי אחד הן את חוויית השואה והן את חוויית מלחמת העצמאות. אכן, עיצוב כפול זה קרה בטבעיות כזאת שאיש לא עצר לתמוה על גמישותה הסמנטית המופלאה של הפיגורה העקדתית. אך אם נשתהה לרגע ונהרהר בנושא, אנו עשויים לשאול שאלה תמימה כביכול: איך ייתכן שאותה פיגורה עצמה מבטאת שתי כלכלות מנוגדות – זו של הקרבה מרצון וזו של קרבן טרגי? האם חפיפה כזאת אינה מתנגשת עם אופק הציפיות הלשוני היומיומי שלנו?²³

אכן כן; נראה שכמו המושג “קרבן” שבו דנתי לעיל, גם הפיגורה העקדתית אינה נקייה מדו-משמעות או מהיברידיות סמנטית. להדגמת מתח פוליטמי זה נעיין באחד השירים הבלתי נשכחים בקנון הישראלי (כפי שמוכיחה שכיחותו באנתולוגיות למיניהן) – “יצחק” מאת אמיר גלבוע²⁴ (1914–1984).

שיר קצר ועז מבע זה, שפורסם ב־1950, מתאר יקיצה מסייט טראומטי. עם זאת, הוא נפתח בדימוי אידילי של אב ובן ההולכים יחדיו, כשהילד

16. בקטלוג התערוכה עקדת יצחק באמנות הישראלית (המוזיאון לאמנות ישראלית, רמת-גן: 1988?) קושר האוצר גדעון עפרת את התחנה הראשונה של העיצוב האמנותי של העקדה בארץ לפוגרומים ול“מאורעות” משנות העשרים. לדעתי, אין באירועים אלה כשלעצמם להסביר את המעבר מדימויי מקדשי השם והרוגני מלכות ששלטו בשיח הציוני עד אז לדימויי העקדה דיוקא. וראו מחקרי שבכתובים.

17. א"ד פרידמן, “לעת עתה”, כתובים כח, 2 (16/3/1927). הרברים נאמרו על “מסדה” מאת יצחק למדן.

18. בהוצאת מאז 2003 ובמחקרי שבכתובים.

19. יצחק למדן, “על המזבח” (בקובץ “ברתמה המשולשת”), כל שירי יצחק למדן, ירושלים: מוסד ביאליק, 1973, עמ' 80. השווא לתרגום הירושלמי (המתורגם כאן מארמית וההדגשה שלי, י"פ): “באותה שעה יצאו מלאכי שמים ואמרו זה לזה: הבה נלך ונראה את שני הצדיקים היחידים בעולם. האחד שוחט והשני נשחט. השוחט אינו מעכב, והנשחט פושט צווארו (בראשית כב, י).”

20. ואי-אפשר לא להזכיר בהקשר זה את “מאורע ברנר”, אותו ירכח ציבורי בזכות וכנגד חברית החדשה וישו שהסעיר את הרוחות (בעיקר בגולה) בסוף העשור הראשון של המאה ה-20. ראו נורית גוברין, מאורע ברנר: המאבק על חופש הביטוי, ירושלים: ידי יצחק בן-צבי, 1985.

21. ראו רות קרטון-בלום, “מאין העצים האלה ביד: העקדה כמקרה בוחן בשירה העברית החדשה”, מאזנים סב, 9–10 (1988),

עמ' 9-14; Ruth Kartun-
Blum, *Profane Scriptures: Reflections on the Dialogue with the Bible in Modern Hebrew Poetry*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999.

22. ראו על כך מאמרי "On the Cusp of Christianity", העריה

לעיל.

23. שירו הידוע של אלהרמן, "על הילד אברם" (1944), הוא דוגמה בולטת לשימוש מורכב ו"כנגד הזרם" של הכלכלה העקרתית, ובהקשר השואה רווקא.

24. אמיר גלבע, "יצחק", עז המשמר (12/4/1950). הציטוט שלהלן לקוח מהספר: אמיר

גלבע, כל השירים, א, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987, עמ'

213. ראוי לציין שבמובן מטיים, אחד מתקדימיו של שיר מצמרר

זה בניצול המתח הפוליטימי של העקדה הוא יצחק קומר, גיבור

הרומן האפי של ש"י עגנון תחול שלשום (1945). למרות שהוא

משחזר את הרוח החלוצית של ראשית המאה, נכתב הרומן הזה

במשך שנות השלושים-ארבעים של המאה ה-20. האמצעי

האמנותי העיקרי שעגנון נוקט כאן הוא ייצוגה האירוני של כלכלת

ההקרבה העצמית של החלוצים שתיארתו לעיל. יצחק קומר

שלו הוא חלוץ-נפל, שהקרבת עצמו נכשלה והפכה אותו לקרבן

(כהוראת victim), אם לא לשעיר לעזאזל. אירוניזציה זו מעוררת

תהייה לאור הערצתו הידועה של עגנון את חלוצי העלייה השנייה.

לפיכך נראה לי שמקור אפשרי לאמביוולנטיות האירונית שלו

היה המרחק הרב בין כלכלות שתי משמעויות העקדה שמשכו

את השמות לבו בריבזמן – קרבן

חש מוגן על-ידי ידו האוהבת של אביו. ליער העבות המדומיין בחלום אידיולי זה – כנראה זיכרון ילדות – יש ניחוח אירוני מוחשי. אבל האידיוליה החלומית נקטעת באבה על-ידי דיאלוג קשה בין האב לבנו. דיאלוג מבעית זה שובר לחלוטין את האיזון הטבעי העדין שנבנה בחציו הראשון של השיר. אך שבירה זו אינה צריכה להפתיע את הקורא חד-העין. שכן למרות טבעיותה של כלכלת האיזון הבין-דורי הילדי, היא מאוימת כאן מראש על-ידי כותרת השיר. השם "יצחק" מעורר מידית את הכלכלה הטראומטית של העקדה, ועמה צף אוטומטית איום פוטנציאלי על הבן, איום שמקבל בשיר חיזוק מן הברק מבשר הרעות של המאכלת בין עצי היער ומן הפחד שהוא מעורר בבן.

אולם לא זה הכיוון שבו הלך המשורר. הדיאלוג המוזר החוצה את השיר הופך על-פיהן את הציפיות שמעוררת הכותרת. תגובת הנאיבית של הבן למראה הדם על עלי העצים ביער ורצונו הילדותי לא להחמיץ את ארוחת הצהריים ("אָבָא אָבָא מֵהַר וְהַצִּילָה אֶת יַצְחָק / וְלֹא יַחְסֹר אִישׁ בְּסַעֲדַת הַצְּהָרִים"), נענים על-ידי האב בעניינות מצמררת: "זֶה אֲנִי הַנְּשָׁחֵט, בְּנִי, / וְכָבֵד דְּמֵי עַל הָעֵלִים". להטוט רטורי זה מעביר את תפקידו של הקרבן מדור אחד לשני ומעלה את צלה הכואב של השואה, כמו שהבחינו נכון המבקרים.²⁵ אבל מעבר לכך יש בו גם מעתק סמנטי מקרבן (עצמי?) פוטנציאלי, בהוראת sacrifice, לקרבן ממומש, בהוראת victim. אין ספק שמעתק סמנטי מזעזע זה הוא שתורם לרושם החזק והחתרני שהשיר מותיר.

אך בחתרנות זו יש יותר ממה שנראה לעין. ברור למדי שהאב הוא הקרבן (victim) שנרצח כאן; אבל מי הוא הרוצח? בהקשר הביעותי של השיר, האשמה אינה מופנית החוצה, אל האויב הנאצי, אלא פנימה, אל הדובר/החולם. נראה אפוא שהשיר נתן ביטוי לביעותים הרודפים את "יצחק", שחש אשם על שהשאיר מאחור את אביו, ולמעשה את כל משפחתו, שאותה הקריב על מזבח שאיפותיו הציוניות. אני אפילו אעז ואציע שאפשר לקרוא בייסוריו של יצחק זה גם את פעולתו של רגש אשמה אדיפלי, בייחוד אם נזכור שאמיר גלבע, יליד 1914 (כברל פלדמן), ברח למעשה מביתו באוקראינה ב-1933 ללא ברכת אביו שהתנגד נחרצות לחלום הציוני של בנו.²⁶ אחרי תקופת הכשרה ממושכת ותובענית הוא הגיע ארצה בסוף 1937. שיריו המוקדמים כחלוץ צעיר בארץ ישראל, שנכתבו ב-1938 אך מעולם לא פורסמו, מראים שכבר אז, לפני פרוץ המלחמה, הוא התייסר על עזיבת המשפחה.²⁷ עשור מאוחר יותר, השימוש הייחודי שלו בעקדה המהופכת חשף את צדו האפל של מעשה ההקרבה של החלוצים ילידי אירופה שהותירו את הוריהם מאחור – פן שהפך כמעט בלתי נסבל ערב מלחמת העולם השנייה.

החלוצים של ימי צעירותו ב"ארץ יצחק", כפי שאני מכנה אותה, וקרבתו השואה של ההווה, של זמן כתיבת הרומן.

25. ראו בענין זה את פרשנויותיהם של קרטון-בלום, "מאין העצים", הערה 21 לעיל, וכן: Arie Sacks, "Amir: Gilboa's 'Isaac'", Stanley Burnshaw, T. Carmi and Ezra Spiceland (eds.), *The Modern Hebrew Poem Itself: from the Beginnings to the Present*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 136-138; David C. Jacobson, *Modern Midrash: The Retelling of Modern Traditional Jewish Narratives by Twentieth Hebrew Writers*, Albany: State University of New York Press, 1987, p. 139.

26. ראו אידה צורית, החיים, האצילות: פרקים ביוגרפיים ועיונים במרכיבים הקבליים החסידיים של שירת אמיר גלבוע, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988, עמ' 43-44. השימוש בנגרותיו של הסבך אדיפוס במאמר זה, כמו ברוב היצירות הנידונות בו, אינו מכוון למשולש אדיפלי מלא במשמעות הקונפליקט הארוטי בתורת פרויד (יריבות בין האב והבן על האם), אלא לשימוש העממי הצד של המונח, המתייחס לכל יריבות אגרוסיבית בין אב "מסרס" לבין בן המורד באוטוריטה שלו. שאילת הסבך אדיפוס השלם לצורך ניתוח הנירוחה הציונית (העם הנקרע בין אלוהיו וארץ מולדתו) היא נושא אחר שעל גלגליו ביצירות א"ב יהושע עמדתי כבר בעבר. ראו מאמרי "חזרה לבראשית:

בהבעת הפך גלבע בשיר זה על-פיה את הכלכלה העקדתית שהייתה כבר בסוף שנות הארבעים לנורמה בייצוגים הספרותיים של מלחמת העצמאות. כפי שנראה מיד, בספרות זו נשאו בדרך כלל הדמויות האברהמיות בעול האשמה הבין-דורית. ייתכן אם כן שעל-ידי הטלת עול האשמה העקדתית על כתפי יצחק, ניסה גלבע להגדיר את שונותו שלו לעומת "הסדר המדומיין" של בני דורו ילידי הארץ, מי שכונו "סופרי דור הפלמ"ח".

1948: "וילכו שניהם יחדו"?

מחזהו של יגאל מוסינזון, בעדבות הנגב, נחשב בדרך כלל לדוגמה הקלסית לשימוש שעשו סופרי דור תש"ח בדימוי העקדה. מחזה פשטני ומלודרמטי למדי זה, פרי עטו של אחד מילידי הארץ הצעירים (1917-1994), הועלה על-ידי תאטרון "הבימה" בסוף מלחמת העצמאות.²⁸ בזמנו תואר המחזה כאירוע שהשיק תקופה חדשה בהיסטוריה של התאטרון הישראלי.²⁹ הוא זכה לפופולריות עצומה אך גם עורר ביקורת חריפה. המחזה, שהציג באופן ריאליסטי את האיום הקיומי שחווה כל קיבוץ שעמד בקו האש בזמן הפלישה הערבית, חייב את הקרבת הקרבן כהכרח טרגי אך בלתי נמנע, וצידק את קדימותם של האדמה והביטחון על פני קדושת החיים, אפילו אם אלה הם חיי בנו של הגיבור הראשי. מאחר שגיבור ראשי זה נקרא "אברהם", ומאחר שהוא שולח ביודעין את בנו למשימה שאין ממנה חזרה, "זיהו" כאן המבקרים במהרה את "מוטיב העקדה" – למרות שדבר בלשוננו של הדיאלוג הדרמטי לא רמז על כך.³⁰

את מקומו של "יצחק" ממלא במחזה הבן דני. שלא כמו הבן בספר בראשית, הוא מודע למחיר הנדרש ממנו ("צרפו אלי גם את צביקה – אתו יהיה שמח אפילו להרגו!")³¹ ובכך ממלא את תפקידו של יצחק הבתור-מקראי ולא את התפקיד של תקדימו המקראי. לכאורה, שכתוב ישראלי מוקדם זה של העקדה ממשיך את הכלכלה העקדתית של יצחק, המתנדב האקטיבי של טרם הקמת המדינה. אך בכל זאת היה כאן הבדל קטן אבל משמעותי: בניגוד ליצחקים של העליות הראשונות (ראו "ארץ יצחק" לעיל) "יצחק" זה לא היה עוד "מיותם". הוא גם לא היה הדמות המרכזית במחזה, שהתמקד באב, בטרואמה שלו ובסערה הפנימית שלו.³² שוב, כמו בבראשית כב (וכמו במסורות הקדומות שמחוץ לתרבות העברית שטבעו את המונח "קרבן אברהם"), היה הקרבן קרבן האב – והבן פשוט שיתף אתו פעולה. בכך חזר המחזה על כלכלה פסיכולוגית ייחודית של הסיפור המקראי – ההרמוניה ושיתוף הפעולה הבין-דוריים. על כלכלה זו רומזת ההצהרה החוזרת פעמיים בבראשית כב, ואשר מרבים לצטטה: "וילכו שניהם יחדו"; וכלכלה זו בדיוק היא שהופכת את הסיפור המקראי

אל המודחק ומעבר לו בזהות הישראלית", ניצה ברדב (עורכת), בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על מור מאני לא"ב יהושע, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995, עמ' 222-204.

27. ראו צורית, הערה 26 לעיל, עמ' 64; חגית הלפרין, "שידים גנויים בארכיון אמיר גלבוץ", עלי ש"ח 37 (1996), עמ' 107-113. תורת לחגית הלפרין על עורתה בהשגת מאמריה.

28. יגאל מוסינזון, בערבות הנגב, תל-אביב: ספרסקי, 1949.

29. גדעון עפרת, הדרומה הישראלית, תל-אביב: צ'צ'יקובר, 1975, עמ' 28.

30. מרגוט קלאוזנר, "מוטיב העקרה ו'בערבות הנגב'", מולד 4, 2 (1949), עמ' 379-380; ישראל אליזו, "העקרה בדרמה הישראלית", משא (1971/1).

31. מוסינזון, בערבות הנגב, עמ' 99.

32. הערכה רומה למחזות מלחמת העצמאות הושמעה לאחרונה במאמרה של זרבה כספי, "יעמד החבר כנגד הפלדה": דרמות תש"ח – האמנם ספרות מגויסת? (מכאן ז: חקר התאטרון הישראלי 2006), עמ' 73-90.

33. על היבטים אחרים של ההבדלים בין הנרטיב המקראי והפרוידיאני אני עומרת במאמרי "And Rebecca Loved Jacob' but Freud Did Not", Peter L. Rudnytsky and Ellen Handler Spitz (eds.), *Freud and Forbidden Knowledge*, New York: New York University Press, 1994, pp. 7-25 בנוסח מקוצר ומעודכן: "למה אהבה רבקה את יעקב?", קשת החדשה 19 (מרס 2007), עמ' 137-128.

לשונה כל כך מגרסאות מערביות רבות ליחסי אבות ובנים, בין אם הן יווניות, פרוידיאניות או אדיפוליות.³⁵

אכן, יגאל מוסינזון, שבמובנים רבים היה סופר לא קונפורמיסטי,³⁴ הלך במחזה זה, אולי לא במודע, בנתיב האורתודוקסי של המסורת היהודית. בכך שאפשר לאב ולבן לשתף פעולה ללא שום קונפליקט נראה לעין, הוא הוסיף חוליה ישראלית לשרשרת עברית ארוכה של "אגדות" עקדה – מונח שיציע במהרה שלום שפיגל.³⁵ אך מאחר שבערבות הנגב הוא מחזה ולא "אגדה", ראוי לשאול: איפה נמצא אם כן הקונפליקט הדרמטי בתרחיש עתיר הקונסנסוס הזה? הוא קיים כמובן; אך לא כחלק מכור המצרך הבין-דורי. העימות הדרמטי המרכזי במחזה זה אינו פסיכולוגי אלא אידאולוגי. הוא מופיע בעיקר במתחים הפנימיים בין "אבות" הקיבוץ בני אותו דור – אברהם ואיתמר, כמו גם בין נציגי הקיבוץ והצבא – אברהם וברוך. הופעתו הראשונה מציינת חוליה חדשה במחלוקת רבת-השנים בין היריבים אברהם ואיתמר, כשהאחרון מערער על "הזכות המוסרית" של הראשון לגזור דין מוות על אחרים – ובעיקר על הדור הצעיר: "לצוות ללכת למוות את דן ואת גליה ואת שאר האנשים שאינם מבינים מה מצבנו לאמיתו של דבר".³⁶ כשאברהם מדווח על כך לאשתו רבקה הוא מחריף את הדברים אך גם מכליל אותם, ובכך מעלים את האלמנט הדורי האישי שבדברי איתמר (אביה של גליה...): "הוא שונא אותי, איתמר. [...]. אמר שרשאי אני להתאבד אם רצוני בכך, אך אין לי כל זכות מוסרית לשלוח אחרים להתאבדות זו".³⁷

רק לקראת סוף המערכה השנייה צפה הביקורת הקונקרטי על ההקרבה הבין-דורית, ודווקא מפיו של בנימין, חברו משנים של אברהם. בנימין הפצוע מנסה לשכנע את אברהם – באמצעות אשתו רבקה (!) – לבטל את יציאת בנם למשימה המסוכנת שהוא בטוח שאין ממנה דרך חזרה: "ותגיד לרבקה שלא תתן לדן לנסוע. היא תבין. אנחנו דור אכזר שממית את הבנים הצעירים!", טוען בנימין. "הזקנים ממשיכים לחיות – ואת הצעירים שולחים למוות. יותר מדי בנים נפלו במלחמה הזאת – ומעט אבות!". אבל לשווא. בניגוד לציפיות בנימין, רבקה אינה נענית לסטראוטיפ האימהי ואינה עוצרת בבנה (רק בשנות השישים נזכה לעיצוב "אימהי" שונה, אולי דווקא סטראוטיפי יותר, ההולך בעקבות הפציפיזם המטרנלי האוניברסלי). כך או כך, המערכה מסתיימת ב"אישור" אבחנתו של בנימין מפי אברהם: "הוא צודק, בנימין, הוא צודק. זהו דור אכזר שבו האבות שולחים את הבנים למוות. יותר מדי צעירים נופלים במלחמה הזאת".³⁸ וראוי לשים לב שזהו אישור כוללני ולא פרטי: אברהם מסתפק בקבלת האשמה הדורית, אבל אינו מקבל עליו אחריות אישית להחלטתו.

ההדגשה של ההבדל בין הדורות, של אשמת דור האבות המטיל את עול

34. ראו הן מירון, "בשולי הספר", יגאל מוסינזון, אפרים כשק: טיפוסים ומחזות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1989, עמ' 463-472.
35. מבחינה סכנית, הז'אנרים ששפיגל מנתח כוללים את המדרש, הפיוט וההלכה. ראו שלום שפיגל, מאגדות העקדה: ספר היובל לאלכסנדר מרקס, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, 1950, עמ' תעא-תקמו. עוד על שפיגל להלן.
36. מוסינזון, בערבות הנגב, עמ' 58.
37. שם, שם (ההרגשה שלי, י"ט).
38. שם, עמ' 101, 102.
39. הרהור זה אינו מרמז בהכרח על השפעה, מפני ששירו של אואן לא תורגם לעברית עד שנות ה-70 (!), כאשר התפרסם (בתרגומה של רנה ליטוין) בתוכנייה של התזמורת הפילהרמונית שניגנה את רקוויאם המלחמה של בריטן.
40. Jon Stallworthy (ed.), *The Poems of Wilfred Owen*, New York: Norton, 1986, p. 151. סטולוורת' מציין בתחתית העמוד: "שורות 1-14 של השיר, שנכתבו ככל הנראה בסקרבורו ביולי 1918, שומרות על נאמנות רבה לנוסח של בראשית כב, א-יט".
41. ראו על כך בפירוט רב אצל עפרת, הערה 29 לעיל, עמ' 20-25, ואצל בן עמי פיינגולד, "תיאטרון תש"ח", חנה נזה ועורך מנדה-לוי (עורכים), טדו ה, אוניברסיטת תל-אביב, 1998, עמ' 233-253. על אשמן כחלוץ הדרמה הישראלית, ראו גרשון שקד, המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחייה: נושאים וצורות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1970, עמ' 31.

המלחמה, ההקרבה, והמוות למען המולדת על כתפי הדור הצעיר, מוכרת למדי מן הספרות הפציפיסטית באירופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה. יותר מכול מזכירה האשמה זו את שירו של המשורר הבריטי הצעיר וילפריד אואן (1893-1918), שנפל בחפירות בשבוע האחרון של מלחמה נוראה זו. האלוזיה העקדתית המינימליסטית במחזהו של מוסינזון, הנשענת כאמור אך ורק על שמו של האב השולח את בנו למשימה המסוכנת – אברהם (בטקסט אין, כאמור, כל שימוש רטורי באוצר הפיגורות הטיפוסיות לשיח ההקרבה או העקדה), עשויה להדהד את "משל הצעיר והזקן" של אואן ("The Parable of the Old Man and the Young"), אולי הייצוג בהא הידיעה של שירת המחאה באירופה של אחרי המלחמה.³⁹ ולא רק אז: השיר עלה שוב לכותרות רק בשנה החולפת, כשצוטט על-ידי המחזאי הבריטי הרולד פינטר בנואם קבלת פרס הנובל שלו לשנת 2006. השיר, השולל את ערכה של ההקרבה העצומה של חיי אדם והמתאר את הצעירים שנהרגו בשדות הקטל כ"קרבנות" (בהוראת victims), מפנה בארסיות אצבע מאשימה כלפי "האבות", בדמותו של אברהם, שבמקום להעלות לעולה את "איל הגאווה", "את בנו שחט, ועימו את חצי זרעה של אירופה, אחד, אחד."⁴⁰

אלא שבכך מסתיים הדמיון: המחזה בערבות הנגב חסר את העצמה המוסרית של ה"משל" של אואן, משום שהטלת האשמה מתרחשת בו מחוץ לעימות האדיפלי הבין-דורי שהוא-הוא המעניק לשיר הידוע את מלוא חריפותו. חשיבותה של עובדה זו מתבהרת כשהיא מוצבת בתוך הקשרה ההיסטורי-ספרותי. שכן הימנעותו של מוסינזון מהקונפליקט האדיפלי בולטת במיוחד בהשוואה לנוכחותו החזקה במחזהו של אהרן אשמן, האדמה הזאת, שבעיני הביקורת נחשב למודל שעליו הסתמך מוסינזון במחזה בערבות הנגב.⁴¹

בין אשמן למוסינזון: "אדיפוס" או "אושר עקדה"?

מחזהו של אשמן (1896-1980), שנכתב לכבוד יובל החמישים של המושבה חדרה (1942), היה אחת ההצלחות הגדולות של "הבימה" לפני בערבות הנגב. אין ספק שהשלד האידיאי שלו שימש מודל למוסינזון: המחזה מעניק קדימות להיאחזות באדמה על פני קדושת החיים ומאשר בכך כלכלה שבה הקרבת חיי אדם מתקבלת כהכרח טרגי בלתי נמנע למען הפרויקט הציוני. כמובן, העלילה מתרחשת בראשית ההתיישבות, והאויב שמפיל חללים באנשי המושבה – צעירים וזקנים כאחד, ומשני המינים – אינו הפולש הערבי אלא ה"מטרוניתא", מחלת הקדחת. "גברת קפריזית"⁴² זו חוזרת ומנצחת את המתיישבים וגובה את מחיר התעקשותם להיצמד

42. אהרן אשמן, האדמה הזאת, איגוד בימות חובבים של ההסתדרות, מרכז לתרבות וחינוך [חש"ד].

למקום לאחר כל סבב של התמודדות – לאחר קידוח באר המספקת מים חיים במקום מי הביצה המאררים (מערכה א), לאחר בניין צריפים במקום מגורים "בין מחצלאות" בחורבה (מערכה ב), ולאחר שתילת עצי האקליפטוס במקור הזיהום, הביצה עצמה, מעשה שהיה כרוך בסיכון בריאותי קטלני ובהקרבת חיי אדם (מערכה ג).

אבל על רקע מבנה אידאי משותף זה בולטים ההבדלים: כמו אצל מוסינזון, גם כאן יש גם מי שמתנגד לפרויקט החלוצי, מי שאינו מסכים עם הפקרת החיים למען ההיאחזות בקרקע. אלא שבניגוד למוסינזון, אשמן לא היסס לשלב את הניגוד האידאולוגי בעימות פסיכולוגי בין דורי טיפוסים, וכך, כבר בתמונה הראשונה אנו מתוודעים לקונפליקט המרכזי בין אב ובנו, יואל ופנחס. האב מייצג את "שלילת הגלות" של ניצולי הפוגרומים ברוסיה ("סופות בנגב"). הוא בטוח ש"כאן המקלט האחרון. שם לא יהיה כלום. אין שום תקווה – אין, אין..."⁴³. הכלכלה הקרבנית שלו עומדת על קרקע מוצקת: הסבל בהווה מוצדק בהבטחת "שורש ויסוד" לעתיד: "לדורות. בשביל הכלל. הכלל היהודי כולו". אולם בדיוק כנגד עיקרון זה, עקרון הקרבת הפרט לטובת הכלל, מאפשר אשמן לבן "פנחס" (השם אינו מקרי כמובן...) להתריס: "שום 'כלל' אינו רשאי לצוות עלי [...] את החשבון שלי אעשה בעצמי"⁴⁴. יתר על כן, פנחס לא רק שולל מכול וכול את תקוות התחייה הלאומית ("עם ישראל – לדעתי – בדותה, עורבא פרח. [...] זהו מת המתהלך בין החיים, צל תועה. [...] ואני איני מאמין בתחית המתים"⁴⁵), אלא גם מאשים את אביו אישית כי "מתוך חרדה לכבודך מוכן אתה להעביר אותנו מן העולם"⁴⁶. בכך הוא הופך על-פיה את הכלכלה הקרבנית ומציג את עצמו כ-victim, לא כ-sacrifice, מה ש"מצדיק" כביכול את הבגידה המוסדית שלו באב (תופעה נדירה למדי בספרות העברית!): הוא מוכר נפשו ל"אויב" המתנכל להתיישבות ומנסה למכור את רכוש המשפחה תמורת בצע כסף מאחורי גבו של אביו.⁴⁷

43. שם, עמ' 17-18.

44. שם, עמ' 18.

45. שם, עמ' 39-40.

46. שם, עמ' 19.

47. שם, עמ' 56.

בכלכלה אדיפלית זו לא חסרה גם הצלע הנשית, ואפילו שתיים (גם זו תופעה נדירה למדי בספרותנו). פנחס מאשים את אביו בכפיית רצונו גם על אמו וגם על קרובתם המאומצת ואהובתו מילדות, חנה, שהוא רואה בה את ארוסתו ומקווה שתירד עמו מן הארץ. אלא שלמגינת לבו, חנה איננה חשה כקרבת על מזבח האידאולוגיה של "רודה" – להפך, היא התאהבה כאן ביעקב, אחד מן הפועלים, והיא שמחה בחלקה... מה שכמובן מבעיר עוד יותר את חמתו וקנאתו של פנחס, המקנא לא רק לחנה, אלא אף ביעקב, הפועל החרוץ, העומד, להרגשתו, לתפוס את מקומו בלב אביו – כמעט כמו יעקב המקראי (ביחס לעשו)!

אולם אשמן אינו מסתפק בדרמה הפסיכולוגית המשפחתית. אמנם את שמות הנפשות המעורבות בקונפליקט בחר בקפידה כדי להרחיק אסוציאציה

48. שם, עמ' 17; וכן עמ' 11.

49. שם, עמ' 76 (ההדגשות שלי, ר"ב).

50. שם, עמ' 20.

51. לא ברור לי למה מכון עפרת (הערה 29 לעיל, עמ' 22) כשהוא אומר כי יואל "מקבל את תביעת בנו המבקש לנטוש את הישוב. מעתה הוא נותר לבדו, אף ללא אשתו, המתלווה לבן". אכן יואל מקבל את התביעה של בנו הגוסס בסוף המערכה השנייה, אבל כמערכה השלישית יואל לבדו, לא מפני שהאם ובנה נטשו את היישוב, אלא מפני ששניהם טמונים בבית הקברות המקומי, כמו שאומר באידיניה יעקב: "רצה לנסוע, והנה נסע. אח, שאיפתינו מתקיימות לפעמים בדרך משונה מאוד..." (אשמן, האזנה הזאת, הערה 42 לעיל, עמ' 67).

52. שם, עמ' 58.

אוטומטית של עקדת יצחק, אבל מן הפתיחה הוא דואג לכך שהאם (אסתר) תחזור ותזכיר כי פנחס הוא "בן אחד ויחיד"⁴⁸. אלא שתזכורת זו של הכלכלה העקדתית רק מדגישה את ההבדל בין תרחיש זה לבין הסיפור הקלסי: כאן לא "הלכו שניהם יחדיו", כאן כן התערבה האם (אם כי ללא הועיל), כאן, כמו שאומר יואל בסוף המחזה – כשהוא נשען בבידור לא על הטקסט המקראי אלא על המדרש והתפילה – "כבשתי את רחמי, עשיתי לבי אבן, צור חלמיש. [...] דחפתי אותך לעקדה בעל כרחך"⁴⁹.

אלא שהודאה זו של האב בהפעלת כוחו כפטריארך על מנת לבצע "עקדה" (שהיא בעצם יותר קרבן מאשר עקדה) באה מאוחר מדי. בדיעבד היא מצדיקה את זעקת המרי של פנחס מתחילת המחזה. כבר בסיום התמונה הראשונה אנו עדים לקרשצ'נדו רועם שבו מיתרגם הקונפליקט האדיפלי האישי למחאה היסטורית, פוליטית אם נרצה, כנגד "קידוש השם" בכלל – ולא בכלכלה המחולנת שלו בשיח הציוני, אלא בצורתו המסורתית, כפי שהובנה בקהילות ישראל מאז ומעולם: "אם נמצא בן סורר ומורה, שתקף עליו יצרו וסרב לקדש שם שמים –", מתחיל יואל, אך דבריו נקטעים בזעקת בנו: "אזי היו מעבירים עליו את הסכין בעל כורחו? בעל כורחו, אתה רוצה לומר, בעל כורחו?"⁵⁰.

השימוש החוזר במטבע הלשון "בעל כורחו" מדגיש כמובן את המתח בין שתי הכלכלות השונות: בין הקרבה מרצון (יצחק) לבין מחאת הקרבן שאינו מתרצה לקרבניו. ייתכן אפוא שלאשמן זכות בכורה על מה שאני מכנה תהליך ה"אדיפליזציה" של העקדה בתרבות העברית המודרנית. עם זאת, המחזה אמנם מעניק לבן את זכות הזעקה והמחאה, אבל לא את זכות מימוש המחאה. כנגד רצונו, "בעל כורחו", גם פנחס נופל קרבן ל"מטרוניתא", לקדחת, כבר בסוף המערכה השנייה.⁵¹ נרטיב ההתיישובות גובר בסופו של דבר על דחף האינדיבידואליזציה של היחיד. אך בצעד מקורי למדי, המקדים את העקדה האדיפלית של דור המדינה, אשמן מעביר את דברי המלאך מבראשית כב אל העקוד עצמו. וכך הקריאה המסמלת את רגע החסד וההצלה מן המאכלת, "אל תשלח ידך", נהפכת כאן למילות הפרידה, "מתוך דמדום", של הנידון למוות, של הנער הנרדף גם על סף מותו על ידי שני מודלים מקראיים יהודיים ארכיטיפיים: קנאתו ביעקב בן-יצחק (בבחירת עשו) ופחדו (כיצחק שמסרב להיות "יצחק") מאברהם:

יעקב, יעקב בן יצחק. יצחק בן אברהם. אברהם, אברהם, קח נא את בנך – מה זה בידך? זרוק את הסכין!
[...]

זרוק את הסכין. אל תשלח ידך אל הנער, אל תשלח ידך אל הנער!⁵²

53. נראה שהמבקרים החמיצו הבדל זה מפני שהסתפקו בזיהוי נוכחותו של המוטיב בלי לבדוק את פרטי עיצובו.

54. אשמון, האדמה הזאת, הערה 42 לעיל, עמ' 17-18.

55. חצי מאה מאוחר יותר, יציע א"ב יהושע שכתוב נוקב יותר של כלכלה קרבנית פסידר-אדיפלית דומה: בשיחה הרביעית ברומן מר זאני (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1990, עמ' 201-276), המתרחשת ב-1899, הוא מכשיל את מאמצי ר"ר משה מאני הירושלמי לעצור בחזרתם של אפרים ולינה שפירא לאחוזת אביהם בילג'יסאר שליר קרקוב. בסופו של דבר שניהם מוצאים את מותם במחנה אושוויץ (אושווינצ'יים) הסמוך, כמו שרומזת האירוניה (האנכרוניסטית כמובן) שיצק המחבר בדברי משה מאני: "אם כן גם פה מסילת-ברזל, עוד כמה שנים, מי יודע, תוכלו לנסוע ישר ברכבת בקרון-לילה מירושלים לאושווינצ'יים שלכם בלי לטרוח על הים" (שם, עמ' 271).

56. האם למר מניסיונו המר של משה שמיר, שספרו על משפחה מתפוררת בקיבוץ, הוא הלך בשדות, עוכב ארוכות בהוצאת הבית של תנועתו, ספרית פועלים, רק בשנה שקדמה לכך? האם הפנים את לקח השינויים שביצע שמיר בעלילה כשהספך את הרומן השנוי כמחלוקת למחזה מצליח? ראו על כך, לאחרונה, במאמר מאת ז' כספי, הערה 32 לעיל.

57. ההרגשות שלי, י"פ. מוסינזון היה חבר קיבוץ נען מ-1938 עד 1950. תודה מעומק לב למיכל גוברין על ההפניה, על הטקסט של ההגדה ועל שיחה הולכת ומתמשכת. על שורשיו של

במבט לאחור, קשה להגזים בהבדל בין עיצובי העקדה במחזותיהם של אשמון ומוסינזון.⁵³ בעוד בערבות הנגב עוקף את הפוטנציאל הביין-דורי הטמון בסיפור העקדה, האדמה הזאת מהווה למעשה סנונית מבושרת של האדיפליזציה של העקדה, תהליך המזוהה בדרך כלל עם שנות השישים ואשר אני מציעה להקדימו לשנות החמישים. איך נסביר אם כן את התקדים של אשמון כבר בראשית שנות הארבעים? ומעבר לכך – איך נבין את "סטייתו" של מוסינזון מהמסלול שאשמון התחיל בו?

נדמה לי שההבדל בין עמדת שני המחזאים נובע קודם כל מן השוני במרחק של כל אחד מהם מחומרי. אשמון יכול היה להרשות לעצמו להפר את נוסח בראשית של העקדה ולזעזע את אושיות ההרמוניה הביין-דורית המסורתית על-ידי קונפליקט אדיפלי, מפני שחומרי מחזהו שייכים לעבר רחוק, לימי בראשית מיתיים של היישוב בארץ. הפסיכולוגיזציה של הקונפליקט האידאי העניקה לו כמובן עומק וחזיקה את הרושם הדרמטי של מחזהו, אך לא סיכנה – למראית עין לפחות – מציאות חוץ-בימתית מידית. אם היה לקונפליקט של המחזה נגיעה בהווה, היה זה מצדו האידיאולוגי ולא הפסיכולוגי: יש לשער שב-1942 יכול היה הקהל להזדהות עם טיעונו של האב כי "כאן המקלט האחרון. שם לא יהיה כלום. אין שום תקווה – אין, אין..."⁵⁴. בסופו של חשבון, את הקרבת הבן על כיבוש אדמת המולדת ניתן היה אולי להטמיע בכלכלה "רווחית", משתלמת, בניגוד לקרבנות ההווה באותו "שם" שאליו רצה הבן לחזור אי-אז בסוף המאה ה-19.⁵⁵

מוסינזון, לעומת זאת, שם את אצבעו על הדופק של ההווה החי והרוטט; הוא העלה על הבמה את הרגע המדמם, את "מגש הכסף", ולפיכך נענה לצורך של קהלו באישור המיתוס הישן של הליכה יחידו, אב ובן (ואם!) לקראת מטרה משותפת.⁵⁶ האם הכיר כבר אז את הניסוח המדהים שהופיע כביכול יש מאין בהגדה של פסח תש"ט בקיבוץ, נען?

ותבוא השעה הגדולה לבית-ישראל – שעת מלחמת החרות, והיא רוות גבורה ודם, אושר עקדה ותוגת קרבן, ועל הכל רונית תקוות ישע ותקומה לפזורי ישראל⁵⁷

נראה שהמחזאי הצעיר חש נכון את רוח התקופה: בדומה להגזמה ה"הרמוניסטית" בביטוי "אושר[!] עקדה", שבה כנראה חשו צורך משכתבי הגדת הקיבוצים באותו פסח של שלהי המלחמה, גם כלל אזרחי המדינה בת הפחות משנה, לוחמים ואבות (ואמהות) שכולים כאחד, הזדהו בוודאי עם הבחירות הכואבות של המחזאי ועם האמביוולנטיות הבלתי פתורה שהוצגה על הבמה (רבים מהראשונים צפו במלו/דרמה במדים, כשהם עדיין ספוגי עשן הקרב וכואבים את האבדות הגדולות בחיי אדם). נראה שעבור השחקנים והקהל כאחד, ההצגה סיפקה את הצורך בקתרזיס כדי

הצירוף "אושר עקדה" בשיח של העלייה השנייה אני עומדת במאמרי "ממות קדושים", הערה 5 לעיל.

להתמודד עם מחיר הדמים הכבד שתובע כל מאבק לעצמאות. יש לשער שהמחזה תפקד כרגע מעבר, כפתרון של פשרה, שבו הכורח הטראומטי להקריב את הדור הצעיר נחוזה לא כהאשמה מצד "הבנים" אלא כהודאה באשמה מצד "האבות" עצמם.

עם זאת כדאי לזכור שהמחזה הוא פרי עטו של סופר צעיר, שהיה אז קרוב בגילו (ובניסיון חייו) לבנים יותר מאשר לאבות. ואם הביקורת העצמית הדורית והכוללנית שהוא שם בפי האבות לא ממש מרשימה אותנו כיום, הרי זה משום שבימינו היא הפכה כבר למרבה הצער לנדושה מדי. בשיח הישראלי של הזמן האחרון נשמעו ביקורות נוקבות וחרירות בהרבה. אך השיח הביקורתי בן־ימינו מובנה תכופות סביב דמותו הסמלית של יצחק ומטעמו – מה שמשנה לחלוטין את הכלכלה הפסיכולוגית המסורתית של הפיגורה הרטורית של העקדה. שיתוף הפעולה הבין־דורי שאפיין את נרטיב העקדה העברי ברוב גלגוליו, בכלל זה במחזהו של מוסינזון, פינה לאחרונה את מקומו לעימות בין־דורי הקרוב יותר לעיצובו האדיפלי בידי אשמן. אך בעוד אשמן השאיר את שאלת האשמה פתוחה, בעימות בן ימינו תוקפנות האב נתפסת כמקור האשמה.⁵⁸ להוציא מקרים מעטים – רובם בצד הימני של המחנה הפוליטי – מפנה "יצחק", כלומר הדור הצעיר, אצבע מאשימה כלפי האבות המייסדים, או הממסד הפוליטי, בדיוק כמו בשירו של וילפרד אואן ממלחמת העולם הראשונה.

כפי שנראה להלן, תפנית זו לא אירעה "באופן טבעי", מעצמה. היא הייתה תוצאה של אקט מודע של פרובוקציה תרבותית בעלת מניע מוסרי ופוליטי. התערבות זו, שנעשתה מיד לאחר מלחמת ששת הימים, יצרה שפע פתאומי בשיח ההקרבה הישראלי ועיצבה נרטיב עקדה פציפיסטי חדש, שבו נתפס יצחק כקרבן פסיבי במקום כמקריב עצמו מדעת; שבו ההרמוניה הבין־דורית התחלפה בתוקפנות מצד האב; ואשר בו שום בת קול (מן השמים או מן הארץ) לא הסיטה את הסכין המונפת. אכן, קורפוס ספרותי זה הוא כנראה שהביא לאזהרתו המפורסמת של א"ב יהושע מפני האיום המתמשך של מיתוס המאכלת המרחפת תדיר באוויר בדמיון הישראלי והיהודי.⁵⁹

אך שינוי זה, שהתרחש לכאורה בסוף שנות השישים, לא הופיע כרעם ביום בהיר. אפשר למעשה לאתר את מקורו בתהליך שהחל כבר ב־1949 (!), לחלל לשיח התרבותי במשך שנות החמישים והגיע לשיאו לקראת סוף אותו עשור, כשהוא מכין את הבמה לוויכוח הסוער בישראל של ימינו. בעמודים הבאים אני ממפה את שלביו המוקדמים, הידועים פחות, של מסלול התפתחות זה. לטענתי, סופרים ואנשי רוח ישראלים ש"כתבו מחדש" את "יצחק" בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20, נאבקו ככל הנראה עם שני נרטיבים "אפלים", שניהם מנוגדים לפסיכולוגיה של העקדה המקראית (ושניהם, אגב, פרי רוחה של יהדות אשכנז): הדגם

58. הלל ויס, "הערות לבחינת 'עקדת יצחק' בסיפורת העברית בת זמננו כטופוס, תימה ומוטיב", צבי לוי (עורך), הנקודה והתוכחה: מיתוס, תימה וטופוס בספרות, ירושלים: מאגנס, 1991, עמ' 31-52.

59. א"ב יהושע, "חתימה: לבטל את העקידה על־ידי מימושה", בכיוון הנגדי, הערה 26 לעיל, עמ' 394-398; וראו מאמרי "חזרה לבראשית", הערה 26 לעיל.

הפסיכולוגי שפיתח פרויד להבנת העימות הבין-דורי, שנבע לדעתו מתוקפנות יסודית מסרסת של האב כלפי הבן; והנרטיב (ההיסטורי או הספרותי) של הקרבת ילדים והקרבה עצמית המתואר בברזניקות ובפיוטים מתקופת מסעי הצלב, שפורסמו אז מחדש והופצו במדינה הצעירה.

יצחק ובת יפתח נגד אדיכוס: ביקורת כמיניסטיח?

ב-1949 פרסמה מרגוט קלאוזנר (1905–1975), ציונית נלהבת ילידת גרמניה שעלתה לארץ ב-1932, מאמר ביקורת נוקב על מחזה מלחמת העצמאות הפופולרי של מוסינזון. עולם התאטרון לא היה חדש לקלאוזנר: היא מילאה תפקיד מרכזי בהנהלת "הבימה" מאז ימי ברלין שלה בשנות העשרים, כמו גם ב"העלאת" התאטרון ארצה ובהתבססותו כתאטרון עברי בארץ ישראל. מאמרה "מוטיב העקדה ובערבות הנגב" מצוטט לעתים קרובות כמקור הראשון שהצביע על מוטיב העקדה במחזה.⁶⁰ אך האמת היא שכותרת המאמר מטשטשת את תרומתו המרכזית, שנעלמה עד עתה מעיני המבקרים. למעשה, במסווה ביקורת על מחזהו של מוסינזון, קלאוזנר הציעה ניתוח עקרוני שהנגיד בין אופי העימות הבין-דורי במסורת העברית לבין אופי במסורת האירופית – פרויקט לא מפתיע למי שלמדה יוונית ותולדות האמנות באוניברסיטת ברלין בשנות העשרים המוקדמות.⁶¹

60. קלאוזנר, הערה 30 לעיל; אלירז, הערה 30 לעיל; עפרת, הערה 29 לעיל, עמ' 36.

61. המידע הביוגרפי על קלאוזנר, גם בהמשך, מבוסס על ארכיון קלאוזנר, תיק A493 בארכיון הציוני המרכזי.

לפי מיטב ידיעתי, היה זה אחד הניסיונות המוקדמים ביותר לפרש את העקדה המקראית מנקודת מבט פסיכולוגית, ובוודאי הניסיון הראשון שהעמיד אותה כמודל נגדי חיובי לתורתו של פרויד – עובדה שכנראה לא הותירה שום רושם על קוראים ומבקרים כאחד. למרות שפרויד לא טיפל בעקדה, ניסיונות תלמידיו להסביר אותה באמצעות ההשוואה עם הקונפליקט האדיפלי החלו מוקדם למדי. כבר בראשית המאה טען, למשל, אוטו רנק (1912) שהסיפור המקראי מבטא את "איום הסירוס" של פרויד, אבל את מקום הסירוס תופס בו תחליף סמלי – ברית המילה (שבמיתוס היווני מקביל לה ניקוב רגליו של הילד אדיפוס).⁶² בסוף שנות העשרים הציע הפסיכואנליטיקאי הבריטי רוג'ר מאני-קירלה, לעומת זאת, שאותו סיפור עצמו מייצג את המשאלה הלא-מודעת ההפוכה – אלימות הבן כלפי אביו, אשר בגרסה המקראית "מושלכת", לטענתו, בחזרה על האב.⁶³ אך הן רנק והן מאני-קירלה הסכימו, כפי שעשו פסיכואנליטיקאים רבים מאז, שיש התאמה כלשהיא בין הנרטיב המקראי לבין הנרטיב היווני/פרוידיאני; שהראשון פשוט מספר אותו סיפור פסיכולוגי באמצעים ספרותיים ופיוטיים אחרים.

62. Otto Rank, *The Incest Theme in Literature and Legend*, G. C. Richter (trans.), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992 [1912]

63. ראו ציטוט מ-Roger E. Money-Kyrle, *The Meaning of Sacrifice*, London: International Psychoanalytic Library, 1930, p. 234 בספרו של תיאודור רייק: Theodor Reik, *The Temptation*, New York: George Braziller, 1960, pp. 67–68.

לא כך מרגוט קלאוזנר. היא הייתה כנראה הראשונה שטענה לשוני מהותי

Erich Wellisch, *Isaac and Oedipus: A Study in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isaac, The Akedah*, London: Routledge and Kegan Paul, 1954

James George Frazer, .65 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London: Macmillan, 1954 [1922], pp. 289-293

Wellisch, *Isaac and Oedipus*, p. 95

.67 "הקרבת שנסאר", כותרת

המחקר על פרויד והתנ"ך של הפסיכואנליטיקנית הלאקאנינית הצרפתית מארי באלמארי, מעידה על החשיבות הרבה שהיא מייחסת לסיים המקורי של סיפור העקדה (שהיא קוראת לו כך, בשמו העברי). שלושה עשורים אחרי וליש, נראה שגם היא מאמצת את הלקח האתי של הנרטיב המקראי –

עמדה שבארץ הייתה שותפה לה הסופרת שולמית הראבן, לפחות בראשית התמודדותה עם העקדה. ראו, Marie Balmory, *Le Sacrifice Interdit*, Paris: Grasset, 1982; וכן מאמרה של שולמית הראבן, "אלימות", מעריב (9/7/1976), שכונס בספרה *התמונות דולסיניאנה: מבחר מסות*, ירושלים: כתר, 1981, עמ' 221-231 (והשווה הערה 68 להלן). עמדה דומה נוקט הפסיכולוג האמריקאי קלמן קפלן במאמרו: Kalman J. Kaplan, "Isaac versus Oedipus: An Alternative View," *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 30, 4 (2002), pp. 707-717.

.68 ראו מחקרים באנגלית של תיאודור רייק (1961), דוד באקאן (1966) וה' שלוסמן (1972), המובאים כולם אצל ש' גיורא

בין שני המקורות הקדומים; יתרה מזאת, היא נתנה לשוני הטקסטואלי הזה פרשנות תרבותית רחבה. בכך היא הקדימה בחמש שנים את מסקנותיו של ספר המחקר ההשוואתי הראשון על העקדה – יצחק ואדיפוס.

כותרת-המשנה של ספר זה, שפרסם באנגליה ב-1954 הפסיכיאטר יליד וינה אריך וליש, היא "מחקר על הפסיכולוגיה המקראית של עקדת יצחק".⁶⁴ בעקבות הסקר האנתרופולוגי הכלל-עולמי של ג'ג פרייזר על רצח ילדים, ובמיוחד על הקרבת הבן הבכור,⁶⁵ מיקם וליש את העקדה בהקשר זה ואף ניתח אותה ניתוח פרוידיאני קלסי. אך למרות שהוא עשיר בתיעוד היסטורי, מתמקד מחקרו במשמעותה המוסרית וההתנהגותית של העקדה בהקשר של הבעיה הכלל-עולמית של העימות הבין-דורי, כלומר – בהקשר תסביך אדיפוס-לאיוס. את ההבדל בין הכלכלה של הנרטיב היווני לבין זו של הנרטיב העברי מאתר וליש ב**פתרון** התסביך הזה במקרא, במה שהוא מכנה בשם "כיבוש" "השנאה האדיפלית" של הבן ו"תסביך לאיוס" של האב.⁶⁶ בכך ביסס וליש את העקדה כאחד הנושאים המושכים עבור התחום הצעיר דאז של מחקר פסיכואנליטי של הדת בכלל, ושל היהדות בפרט. אך בדיעבד מתברר שמסקנתו מאפיינת רק זרם משני בפרשנות הפסיכואנליטית של העקדה.⁶⁷ כעבור דור ישתמשו פסיכולוגים וסופרים כאחד, הן בישראל והן מחוץ לה, בנייתוח הפרוידיאני על מנת לקדם קריאה שתהפוך את טיעונו של וליש על-פיו ותציג את העקדה, בעקבות קריאתו של רנק, כדגם בה"א הידיעה של תוקפנות אבהית.⁶⁸

כמובן, התפתחות זאת לא אירעה עדיין בשנות הארבעים, כשקלאוזנר כתבה את מאמרה. למרות שהתורה הפרוידיאנית חלחלה לאטה אל תוך התרבות העברית מאז שנות העשרים (תרגום ראשון לעברית של הפסיכולוגיה של ההמון והאנליזה של האני הופיע ב-1928! בשני העשורים הבאים נוספו עוד חמישה תרגומים מספרי פרויד), ולמרות שמאז מלחמת העצמאות עקדת יצחק הפכה יותר ויותר לנרטיב המרכזי של תיאור לידת האומה, מיפוי הקונפליקט הבין-דורי על הנרטיב העקדתי עוד לא הפך לנחלת הכלל. אך נראה שהרמז לאפשרות זאת, שהוצע במחזהו הפופולרי של מוסינזון *בהקשר של מלחמת הקוממיות*, עורר את זעמה של האינטלקטואלית הציונית בת ברלין.

באופן מפתיע למדי, קלאוזנר נשענת בביקורתה על קריאה של סיפור יפתח שהופיעה בפרשנויות המקראיות רק במאה ה-12 (אבל איבדה מכוחה בתקופה המודרנית). פרשנים אלה, מאברהם אבן עזרא ודוד קמחי (הרד"ק, המצטט את אביו, יוסף קמחי) ועד רלב"ג, המלבי"ם ורבי יצחק אברבנאל, התאמצו להציל הן את המוסר של יפתח והן את חיי בתו באמצעות טיעון, שנשען על לשון ותחביר, *לאנלוגיה* בין סיפורם לבין עקדת יצחק. בפסוק "ורק היא יחידה" (שופטים יא, לד) הם ראו מקבילה

שוהם (שלמה שוהם), "עקירת יצחק", הליכי טנטולוס: פרקיס בתורת האיטיות, תל-אביב: צ'ריקובר, 1977, עמ' 241-252, ובעקבותיו שולמית הראבן, "מה נעשה במיתוס?", עירויס בעזה: ספרות, מדיניות, חברה, תל-אביב: זמורה-רבית, 1991, עמ' 157-170.

ראו ריון ומראי מקום מקיפים במאמרי: "יצחק או אדיפוס?", הערה 2 לעיל; "מיתוס האלימות הראשוני שלנו: שולמית הראבן והשיח הפסיכופוליטי בארץ", חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 539-562. נוסח מקוצר של מאמר זה הופיע לזכרה של הראבן בעיתון 77 295 (נובמבר 2004), עמ' 21-16.

69. "זהעליתיהו" – הר"ו במקום או, ופירש והיה ליה' הקדש אם אינו ראוי לעולה" (פירוש הר"ק לשופטים יא, לא, מקראות גדולות). יש לציין שהרמב"ן התנגד לפרשנות משוה זו. ראו: David Marcus, *Jephthah and his Vow*, Lubbock: Texas Tech Press, 1986, pp. 8-9; David M. Gunn, *Judges*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 141.

70. יהושע ברמן הציע לאחרונה מקור מוקדם יותר (קראי) לפרשנות זו; ראו מאמרי: Yehoshua Berman, "Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter", *JQR* 95, 2 (Spring 2005), pp. 228-256, והשוו מאמרי "On the Cusp of Christianity", הערה 4 לעיל.

לפסוק ב בבראשית כב: "את בנך, את יחידך, אשר אהבת" [ההדגשה שלי, י"פ]; ואילו את ר"ו החיבור החוצה לשניים את הנדר של יפתח ("והיה ליה' והעליתיהו לעולה" [ההדגשה שלי, י"פ], שופטים יא, לא) הם פירשו במשמעות "או", כלומר – אם היוצא לקראתי יהיה בהמה "כשרה" היא תועלה לעולה, ואם היוצא לקראתי לא יהיה ראוי לעולה הוא יוקדש לאלוהים.⁶⁹ מאנלוגיה זו הם הסיקו שכמו יצחק, גם בת יפתח לא הוקרבה כלל, אלא הוקדשה לחיי עבודת אלוהים (משהו בנוסח שמואל ש"הושאל" על-ידי אמו לאלוהים). פירוש זה מזכיר כמובן גרסאות שונות של מיתוס איפיגניה (כמו למשל במחזה איפיגניה בטאוריס מאת אוריפידס, שבו איפיגניה, שלכאורה ניצלה ברגע האחרון על-ידי האלה ארטמיס, משרתת ככהונה במקדשה בטאוריס), כמו גם את מוסד הנזירות הבתולית בכנסייה הקתולית, שחכמי פרובנס היו בוודאי מודעים לו.⁷⁰

בעזרת פרשנות זו, שככל הנראה אין היא מודעת למקורה, הצליחה קלאוזנר "ליישר קו" בין בת יפתח לבין יצחק המקראי ואף נכדו יוסף, ולבסס את טיעונה שלמרות ה"אמביוולנציה של הרגש" לשיטת פרויד (כל שנאה "מהולה כמובן באהבה", כשם שברגש האהבה מהולים תמיד "רגשי שנאה ותחרות"),⁷¹ קיימת מסורת, שבמקרה היא עברית, שבה העימות הבין-דורי נפתר באהבה, וכוחות החיים גוברים בו על כוחות המוות. לעומת זאת, היא אומרת, השנאה האבהית, היריבות והמוות גוברות בדרמה היוונית (תזאוס-היפוליטוס) והאירופאית (פיליפ השני-דון קרלוס), כפי שיודע היטב כל צרכן של צורת אמנות זאת.⁷²

הנקודה המרתקת ביותר בדברי מרגוט קלאוזנר היא הסלקציה במקורות שהיא נוקטת כדי לבסס את טיעונה: בלהט שלה (הלא-מודע אולי) לסרטט קו מפריד בין התרבות העברית לבין תרבויות "אחרות", היא נצמדת לסיום ה"פשט" המקראי של בראשית כב תוך התעלמות מכל גרסה מאוחרת יותר, בייחוד מהגרסאות מימי הביניים, שבהן יצחק אכן הוקרב. ברובזמן היא מצילה את בת יפתח ממותה כקרבן בשופטים יא בעזרתן של פרשנויות "מדרשיות" מ...ימי הביניים, שהיא קוראת להן (בדומה לשפיגל) "אגדות". מצפונם של מספרי אגדות רגיש, היא אומרת, עד שגלגלו את סוף בת יפתח "בחיי בדידות של נזירה: את המשך חייה – את בניה שלא נולדו לה – הביאה קרבן".⁷³

ומדוע נזקקת קלאוזנר להצלבה זו של פשט ומדרש, מקרא ופרשנות? מפני שהיא מתקוממת כנגד בחירותיו הדרמטיות של מוסיונון. לדעתה, המחזה בעדבות הנגב חוטא למסורת בכך שהוא מפנים את תפיסת היחס הבין-דורי כעימות אגרסיבי. לטענתה "כל אב נורמלי" היה מסתלק מן הפיקוד, או לא מצווה על הפריצה שהייתה מפוקפקת מבחינה אסטרטגית. לחלופין, האב "היה צריך" להכריז על עצמו אשם במחזה. או האב היה

71. קלאוזנר, הערה 30 לעיל.
72. אם הריכטומיה שיוצרת קלאוזנר נראית לנו מוטה, כדאי להזכיר את העובדה המדהימה שאפילו השיח הפוליטי האירופאי מבית מדרשם של הובס ולוק, למרות חילוניותו המוצהרת, אימץ דווקא את בת יפתח המוקרבת כרימוי למחויבותו המוחלטת של החייל-האורח החדש לשליט או למדינה, שהסתמלו להגים אלה ברמות האב "גיבור החייל" שהקריב את בתו לאלוהיו... ראו על כך במחקרי שבכתובים.
73. קלאוזנר, הערה 30 לעיל, עמ' 380.
74. דברים דומים ישמיע חיים גורי בשנות השבעים, בכיורתו על דברי "דור יצחק" ב"שיח שזמנות". ראו מאמרי "במו דינו..." הערה 4 לעיל, וכן להלן. וכדאי להשוות למורל הפוך במחזה הבריטי האנטי-מלחמתי מאת ר"ס שריף (R. S. Sherriff, 1896-1975) סוף המסע (*Journey's End*), שנכתב אחרי מלחמת העולם הראשונה (1928), ולאחרונה הייתה לו ערנה על כמות לונדון וניו יורק. כאן, דווקא הקצין המבוגר, מנהל בית ספר המכונה על-ידי הצעירים "דוד", נהרג על משמרתו כשהוא מחפה על צעיר הקצינים שנשלח לסיור מודיעיני מסוכן מעבר לקווי האויב. במשך כל המחזה מודגשת ההגנה האבהית כלפי הצעיר מצד כל דור הלוחמים הוותיק.
75. ראו טיעון דומה, המיושם לסיפורי האבות בלבד, במאמרי "And Rebecca Loved Jacob", "למה אהבה רבקה את יעקב?", הערה 33 לעיל. וכדאי לציין שאדיפוס המלך הוצג ב"הבימה" רק שנתיים קודם לכן (1947) בבימוי של הבמאי הבריטי הידוע טירון גטרי.

צריך ללכת במקום בנו או עם בנו.⁷⁴ באמנות, היא אומרת, אם הבן אינו ניצל (כמו בעקדה) האב תמיד "נמצא אשם". נראה שהיא רואה את "זיכוי" של האב מאשמה אישית כמעיד על הנחת יסוד פסיכולוגית שבעיניה היא כלכלה פסיכולוגית אירופאית ("גויית?"), אשר תורתו של פרויד עשתה לה פרסום במאה ה-20. אלא שלכלכלה פסיכולוגית זו אין ולא כלום עם הפסיכולוגיה היהודית, שבאמתחתה תמיד פתרונות של שלום ואהבה לקונפליקטים משפחתיים: ראו הצלתם של יצחק ויוסף בבראשית ו"הצלת" בת יפתח בפרשנות ימי הביניים, בניגוד לרצח לאיוס בידי בנו אדיפוס, למשל, או הקרבת אנטיגונה בידי קריאון.⁷⁵ ומעל לכול, המחזה מייצג, לדבריה, זיוף של ה"אנחנו" הישראלי, של ה"אני מאמין" שלנו במלחמה הזו ו"לכן יש לעוקרו מן השורש".⁷⁶

בדיעבד, מאמרה של קלאוזנר מאיר שני היבטים הנוגעים לטיעון הכללי שלי: ראשית, למרות שהיא ראתה בעקדה מודל מנוגד לתסביך אדיפוס, בעצם השימוש בפסיכולוגיה הפרוידיאנית הקדימה קלאוזנר את המסלול החדש שבו תלך בעתיד התרבות הישראלית בשכתוב העקדה שלה; ושנית, בכך שדבקה במשמעות המילולית ("פשט") של העקדה המקראית והתעקשה על כלכלת "הסוף הטוב" שלה ("עקדה" במקום "קרבן"), היא "יישרה קו" מבלי משים עם הביקורת הפמיניסטית והפציפיסטית על האידיאליזציה של הקרבן, של "מתת המוות", מבית מדרשם של סרן קירקגור וז'אק דרידה (שאליהם עוד נחזור). ביקורת זו נשמעה לראשונה בסוף המאה ה-19, בספר תנ"ך לנשים של לוחמת זכויות הנשים האמריקאית אליזבת קידי סטנטון (1815-1902).⁷⁷ ואכן, לאור מקומה של קלאוזנר בצד השמאלי של המפה הפוליטית בארץ, הטיה זו לא צריכה להפתיע אותנו: מסתבר שפעילותה בתנועת הנשים הבין-לאומית החלה ממש באותה שנה (בקונגרס הנשים הבין-לאומי באמסטרדם ב-1949) והגיעה לשיאה ב-1963 כשעמדה בראש משלחת נשים ישראלית לוועידה בין-לאומית של "נשים למען שלום" שהתקיימה במוסקבה.

אך בה-בעת חשוב לציין שרגע הכתיבה של קלאוזנר היה הפעם האחרונה – לפחות מבחינת קוראי עברית – שבה ניתן היה להתעלם מצדו האפל של נרטיב העקדה, כלומר מהגרסאות הבתר-מקראיות שאינן מקבלות את "פשט" הסיפור המקראי, אלא מדמיינות את יצחק נטבח או נשרף על המזבח.

אפרו של יצחק על המזבח?

בכך כוונתי למחקרו המונומנטלי של שלום שפיגל (1899-1984) שראה אור ב-1950, בדיוק שנה לאחר פרסום ביקורתה של קלאוזנר.⁷⁸ קוראים

76. קלאוזנר, הערה 30 לעיל. כעבור ארבעה עשורים יחזור יהושע ביתר תוקף על טיעון זה, אך מתוך קבלה מלאה של זיהוי העקדה עם העימות האדיפלי.

Elizabeth Cady Stanton, 77 *The Woman's Bible: The Original Feminist Attack on the Bible*, vol. 2, New York: European Publishing Company, 1985, p. 26

78. שפיגל, מאגדות הנקדה, הערה 35 לעיל.

79. ההרגשה שלי, י"פ. כותרת-המשנה באנגלית משטטש את המסר הקשה: "On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice"

80. הגל הראשון של העניין הישראלי במאמרו של שפיגל התרחש בשנות השבעים, והשני בשנות התשעים, כפי שאני מראה במאמרי "יצחק או אדיפוס?" (הערה 2 לעיל). ראוי לציון הוא השימוש הפורה שעושה במאמר המקורי Geza Vermes בפרק השמיני של ספרו *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden: E. J. Brill, (1961). תאודור רייק, לעומתו, אינו מגלה כל מודעות לתזה של שפיגל, למרות שהוא מודע ל"מסורת על 'מותו הראשון' של יצחק באש וחזרתו לחיים" (בתרגומי, י"פ) שהוא מצטט מאנתולוגיה רבנית באנגלית (Reik), הערה 63 לעיל, עמ' 38).

81. Shalom Spiegel, *The Last Trial*, Judah Goldin (trans.), New York: Schocken, 1967

המכירים מחקר עברי קלסי זה בוודאי מודעים לכך שמאחורי כותרתו התמימה, "מאגדות העקדה", מסתתר למעשה ניתוח נוקב ולא קל לעיכול. במחקר רב ההיקף שערך שפיגל ברחבי המסורת היהודית הבתר-מקראית, הוא קיבץ בסבלנות אוסף של ביטויים שנראים שוליים ומקריים, כמעט פליטות-טקסט פרוידיאניות, המעיד לדעתו על קיומו של זרם תת-קרקעי שלפיו יצחק נטבח (או אוכל באש), ולא רק נעקד. היבט מצמרר זה של טיעונו אינו מתגלה בכותרת המסה, אלא רק בכותרת-המשנה שלה: "פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא".⁷⁹

במבט לאחור נראה שהשלכותיהם המטרידות של הממצאים הנרמזים בכותרת-המשנה חלחלו רק לאטן. שפיגל הקדים את זמנו כנראה. כיצירת מופת עברית שיצאה לאור בניו יורק, היה על מחקרו לחכות דור אם לא שניים לפני שזכה לתשומת הלב הראויה. אמנם החיפוש שערכתי אחרי נתונים עובדתיים על תגובות ישראליות מוקדמות לא העלה עד כה ראיות חותכות, אבל ברור שרק בשנות השישים המאוחרות התחילה השפעת ממצאיו של שפיגל להתפשט אל מעבר לעולם האקדמי המצומצם.⁸⁰ את העיתוי הזה ניתן להסביר בשני גורמים. ראשית, תרגומה של המסה לאנגלית ופרסומה ב-1967 כספר בשם *The Last Trial*,⁸¹ הזניק אותה למרכז תשומת הלב הבין-לאומית והתסיס את המחקר האקדמי על העקדה. שנית, רצה הגורל והגרסה האנגלית ראתה אור בזמן מלחמת ששת הימים, שלאחריה החלו הישראלים לערוך חשבון נפש מחודש ביחס למורשת מיתוס ההקרבה. מסתו החתרנית של שפיגל "שיחקה היישר לידיו" של תהליך זה. היא חשפה מסורת עברית שנסרקה עתה לא רק כדי למצוא בה התייחסות להפיכת היהודים לקרבנות בידי האויב (בין אם הצלבנים או הנאצים), אלא גם כדי למצוא בה התייחסות לקרבן ילדים והקרבה עצמית שהתרחשו בתוך הקהילה היהודית עצמה.⁸² במובן זה הייתה התקבלות המסה בארץ שונה מעט מהתקבלותה בצד האמריקאי, שם הובנה מיד בהקשר של טראומת השואה.⁸³

למרות עיכוב זה בהתקבלות המסה, אני טוענת להלן שלמושא המחקר העיקרי של שפיגל – הכרוניקות והפיוטים מתקופת מסעי הצלב – הייתה השפעה מסוימת עוד מוקדם יותר, כשמחקרים טקסטואליים והיסטוריים הציגו אותם מחדש בפני קוראי העברית הצעירים בשנות הארבעים (מספר שנים לפני פרסום מחקרו של שפיגל). להשפעה זו הצטרפה גם הפסיכואנליזה הפרוידיאנית שעשתה את דרכה האטית לתוך השיח הישראלי על העקדה.⁸⁴ המפגש בין שני סוגי שיח נפרדים אלה יעצב בסופו של דבר את הגרסאות ה"חדשות" של "יצחק הממאן" בשכתובים ישראלים בני זמנו של נרטיב הקרבן. למרבה האירוניה, נעוצה ראשיתו של מפגש זה בשנות החמישים, כלומר ביצירת אותו דור סופרים שלו מייחסים את "המצאת" או את "הבניית" האתוס הישראלי של הקרבה עצמית הרואית.

82. יעקב ישראל יובל, שני גויים בבטן: היהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, תל-אביב: עלמא ועם עובר, 2000 (וראו להלן, הערה 121).

83. ראו אהרון צייטלין, "על ארבעה ספרים שזכו בפרס", הדאר (7/12/1951), עמ' 112; השו: Arnold Band, "Scholarship as Lamentation: Shalom Spiegel on 'The Binding of Isaac'", *Jewish Social Studies* 5, 1-2 (1998-1999), pp. 80-90.

84. ראו מאמרי "חזרה לבראשית", הערה 26 לעיל.

85. משה, קן ת"א, "בנו: סיפור תנכ"י", על החזומה (כסלו תש"א), עמ' 4-6. תורותי לתלמה מ"ד יערי", מרכז התיעוד בגבעת חביבה, על שטרחה ומצאה את הסיפור הנשכח (פרטי הפרסום שנתנה לי שונים מעט מאלה שמציין שמיר בפתח הדבר להוצאה המחודשת של הסיפור בצד המחזה אברהם בבוקר).

86. שמיר, "בנו", עמ' 6.

87. משה שמיר, אברהם בבוקר, רעננה: אבן חושן, 1995. וראו השוואת שני הנוסחים אצל הלל ריס, "עקרת אברהם", מאזנים עב, 4 (ינואר 1998), עמ' 56-58.

88. תפיסה פופולרית זו קיבלה לאחרונה חיזוק בפרסומיו של הלל ריס, המחכים עדיין להמשכם: "עקרת אברהם", הערה 87 לעיל ו"האיל בסכך", נתיב 11, 4-5 (1998), עמ' 106-110. ביקורת משכנעת על עמדה זו הושמעה לאחרונה במאמרה של זהבה כספי, הערה 32 לעיל. על התחרות הסמויה בין "דור יצחק" (1970) לבין "דור היצחקים" של שמיר (1948), ראו מאמרי "במו ידיו...", הערה 4 לעיל.

יותר מכל בני דורו עסק משה שמיר (1921-2004) בסיפור אברהם ויצחק לכל אורך הקריירה שלו. סיפורו הראשון, "בנו", שפורסם כשהיה רק בן 19, היה שכתוב יצירתי של בראשית כב.⁸⁵ בשכתוב זה מוציא שמיר את אלוהי אברהם מן המשוואה ומעמיד במקומו את אשכנז מקרית ארבע, הנוכל המקומי רב-העדרים, המתגרה באברהם והמעליב את בית אביו ואלוהיו מפני ש... אלוהיו אינו תובע קרבנות אדם (!).

"הניסיון" שבו נדרש אברהם לעמוד, אם כן, אינו בעל צביון אמונתי מטפיזי, אלא בעל צביון חברתי-כלכלי: הוא נאלץ להיענות לדרישת מי שהכוח (הכלכלי והקיומי) בידו, להתאים את עצמו ולאבד את "אחרותו". למרבה הפרדוקסליות, כניעתו של אברהם ללחץ זה מכונה על-ידי המספר "מרד" – מרד במורשת אבותיו על מנת להעלות "את כבוד ביתו ואת כבוד אלוהיו" בעיני בעל הכוח המקומי. אך עיקרו של סיפור קצרצר זה הוא בשישולן המרד – באי-יכולתו של האב לבצע את זממו. ומדוע? כי הרגש ההורי מתגבר על הלחץ החברתי. הסיפור מסתיים במילים: "אלהים אדירים! איך זה לא ידעת? הרי זה בני. איך אמיתו... הרי זה בני!"⁸⁶

לאור סיום זה, נראה שלמרות סטיותיו הפרשניות מן המקור, קיבל המספר הצעיר את פשט הנרטיב המקראי והצטרף בכך, כמו קלאוזנר ווליש אחוריו, לתפיסה הפסיכולוגית הרואה בעקדה מודל מנוגד לתסביך אדיפוס. וכדאי לזכור סירוב זה להפנים את הכלכלה העימותית-אגרסיבית של פרויד ולהבישה על הכלכלה העקדתית המקראית כדי להיווכח עד כמה התרחק ממנה שמיר בכתיבתו הבוגרת, שבה אדון להלן.

כשישה עשורים מאוחר יותר חזר שמיר לסיפור בכורה זה, עיבד אותו ופרסם אותו מחדש לצד מחזה קצר בשם אברהם בבוקר. על ההבדלים בין שני הנוסחים כבר נכתב בביקורת,⁸⁷ ולא הם העומדים במרכז התבוננותי כאן. כידוע, בין שני קטבים אלה, שמיר שב וחזר לסיפור הפטריארכלי המקראי כמו לזירת פשע וטיפל בו בז'אנרים שונים ומנקודות מבט שונות, כשהוא מנסה לחבוש מסכות שונות בהמחזתה של סצנת ההקרבה והעקדה. מסכות אלה ידועות ומוכרות וזכו לשורה של מחקרים ידועים לא פחות, שתקצר כאן היריעה מלפרטם. נציין רק שלמרות מגוון המסכות ופרשניותיהן, רווחת בציבור התפיסה הרואה בשמיר מי ששימש פה, מתוך הזדהות גמורה, ל"יצחקים" של דורו, וזאת עוד לפני שכינוי זה נעשה מטבע עובר לסוחר.⁸⁸

דברים שלהלן אני מבקשת לערער על תקפותה של גישה מקובלת זו על-ידי חשיפת המסכה המפתיעה שחשב הסופר בסיפור שכוח משנות

89. להוציא התייחסות קצרה וקולעת של דן מירון בספרו ארבע פנים בספרות העברית בת ימינו: עיונים ביצירות אלתרמן, רטוש, יזהר, שמיר (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1963, עמ' 459).

90. משה שמיר, "פתיחה לסיפור", משא (7/9/1953), עמ' 3, 20. כונס כלשונו בספרו ואפילו לדאות כוכבים (תל-אביב: עם עובד וידיעות אחרונות, 1995, עמ' 301-306 [מראי המקום להלן מתייחסים לפרסום בספר]).

91. שמיר, "פתיחה לסיפור", עמ' 301.

92. שם, עמ' 302.

93. שם, עמ' 303.

החמישים, אשר ככל הידוע לי כמעט לא זכה עד עתה לתשומת לב החוקרים.⁸⁹ בהתחשב במפנה הפוליטי המפורסם שעבר – פנייתו החדה ימינה לאחר מלחמת ששת הימים – מקבל סיפור קצר זה, שפרסם שמיר כ-15 שנה לפני כן, משמעות מיוחדת. לדעתי הוא עשוי לזעזע את התפיסות הרווחות לא רק לגבי משה שמיר עצמו, אלא גם לגבי "לוח הזמנים" (ראו המוטו של מאמר זה) של התפתחות הגישות לעקדה בישראל בכלל.

הסיפור הקצרצר "פתיחה לסיפור" ראה אור ב-1953,⁹⁰ כלומר בשעה ששמיר כבר היה סמל תרבות מוכר כמחברן של שתי האנדרטאות לגיבורי 1948, הוא הלך בשדות (1947) ובמו ידיו (1951). עד עתה לא הצלחתי לגלות איך התקבל הסיפור בשנות החמישים, אבל כשנתקלתי בו לאחרונה, לא האמנתי למראה עיני. שום דבר בו לא היה מוכר: לא הסגנון, לא הטון ולא הקול המספר, ויותר מכול – לא הפרספקטיבה הדורית. הסופר בן ה-32 ויתר כאן לחלוטין על נקודת המבט של קבוצת הגיל שלו ונטש את מסכת המספר הכל-יודע והצופה מבחוץ ששימשה אותו עד אז. סיפור זה הוא מונולוג של אב שכול, סופר ידוע בעצמו, אשר לאחר שמייהר להוציא לאור את עיזבונו של בנו לקראת יום השנה לנפילתו במלחמה(!), הוא מתקשה להתמודד עם מה שנותר בידו: "כמה פיסות-כתב ותעודות מסוגים שונים, שלא ידעתי כיצד לצרפן אל כל מה שנראה לי נהיר והגיוני, ומשום כך לא ראו אור דפוס".⁹¹ פתיחה זו נראתה בוודאי מבטיחה לכל קורא שהיה מודע באותה תקופה לפרקי אל"ק, אנדרטת הזיכרון שהציב שמיר לאחיו הצעיר רק שנה-שנתיים קודם לכן. נראה היה שנושא הסיפור יהיה היחס בין הנרטיב, ה"graphe", בלשונו של דרידה, שעל כורחנו חייב להיות "נהיר והגיוני" אם רוצים אנו שייסופר וייקרא, לבין הכאוס החמקמק של החיים עצמם, זה שאי-אפשר לכולאו בסדר של הלוגוס הלשוני.

אלא ששמיר מטה את סיפורו לכיוון אחר. האב המספר מתמקד בהרגשת האשם העמוקה שלו בעקבות הגילוי כי לא ידע על חיי הבן (שהיה בנו בכורו...) "אלא את הדברים הטפלים, החיצוניים, המקריים ביותר [...] הצדדים הטכניים".⁹² ומתברר שמסיבות שהחיים גרמו (חוסר פנאי ותשומת לב שמקורם בקשיי פרנסה של זוג צעיר וכו'), ליוותה אותו הרגשה זו משחר ילדותו של הבן. אבל גם כשהשתנו הנסיבות, לא חל שינוי בזרות הבין-דורית, כי ככל שהבן גדל הוא "הלך לבקש לו שערים משלו, ולא גילה כמעט כל ענין בשערים שנפתחו לפניו" – על-ידי הוריו, כמובן. הרגשת האשם והכישלון המשותפת לשני ההורים מגיעה לשיאה עם "הליכתו לקיבוץ, [ש]הייתה מכה אנושה לי כלאמו"⁹³; אולם מהר מאוד חוזר האב להתמקד בכאבו האישי ומפתיע אותנו במטפורה נוצדית דווקא, שאת מקורה הוא חוזר ומדגיש בהתרסה מודעת:

בהופיעו בבית, אחת לכמה חודשים [...] נתקפתי לא פעם בהרגשה שאיני יודע לה אח ודוגמה אלא בנצרות. כן, בנצרות. את חטאי הוא נשא! כביכול, למעני נצלב – לכפר את חטאי, למלא את מכסת הקרבן אשר שמטתי עצמי מלתיתה.⁹⁴

94. שם, עמ' 304 (ההדגשות שלי, י"פ).

למרות המחלצות הקריסטולוגיות, הדברים מוכרים: הרגשת האשם של דור האבות. אלא שכאן אין המספר מתחבא מאחורי ההכללה ה"דורית" של המחזה בערבות הנגב, אלא חושף את התמודדותו האישית, היחידאית, של אב פרטי מאוד. אין פלא שהוא נזקק לסמל האולטימטיבי של הקרבן היחידאי, של עבד ה' (ישעיהו ג), או "שה האלוהים" (Agnus Dei), כפי שהוא נקרא בטקס הקתולי, שלא לדבר על ישו הצלוב. הכלכלה הקרבנית הנוצרית ברורה כאן לחלוטין: מה שסירב שמיר הצעיר לקבל קורם כאן עור וגידים. בסיפור "בנו" ניצל הבן, שאינו יודע דבר, מתפקיד הקרבן בכלכלה האמורה להיטיב את מעמד אביו, אולם כאן הבן בוחר באופן מודע, למגינת לב האב, באותו תפקיד עצמו – אם כי למטרה שונה כמובן.

אולם בזאת אין די. תוך כמה משפטים אנו בלב-לבו של עיקרו הטראומטי של הסיפור. הפוטנציאל המרטירי-נוצרי מתממש: "אז פרצה המלחמה, והוא לא חזר שוב לביתנו".⁹⁵ כדי להתמודד עם הטראומה מחזיר המספר את האלוזיה הנוצרית אל מקורה, אל "המודל המקראי" שלה, העקדה. אבל הדרך חזרה לקריאה נאיבית של המקור חסומה. השכול אינו מאפשר לחזור אל הכלכלה של פשט העקדה המקראית: "אברהם" של שמיר אינו גיבור אמונה נוסח קירקגור (וראו להלן) שבתמורה לעקדה יזכה בבנו חזרה, הוא איננו אפילו אברהם מסיפור הבכורה שלו, שרגשותיו האבהיים מגינים על בנו מפני יצריו הכלכליים-חברתיים. הוא אברהם בתפקיד לאיוס, "רוצח" (אדיפלי?) בלא כחל וסרק: "אינני סבור שמהו עלול עוד לעניין אותי או לעורר בי תחושה כלשהי – חוץ למעגל העקדה; הבאתי יצור רך לעולם על מנת לרוצחו, בין אם בידי בין אם בידי שליח".⁹⁶

96. שם, שם (ההדגשות שלי, י"פ).

העקדה מופקעת כאן אפוא מכלל הפרשנות הפולחנית-דתית הרואה בסיפור אזהרה כנגד קרבן אדם, ומובנת כהפרה חריפה של כללי האתיקה האנושית. אבל לא עובר זמן רב והאבל, או האשמה, מיתרגמים לעיונות המכוונת כלפי כל גורם של ארגון חברתי התובע "גבורה וקרבן": "אני בז לגבורה [...] אני אויבה של כל הסתדרות, כל מפלגה, כל מדינה, כל התאגדות". והמסקנה:

שום דבר בעולם אינו חשוב יותר מכך שאבות ימותו לפני בניהם [...] לא הבנים צריכים להגשים את המחזר אלא האבות, וכל הרוחה את העולם שכולו-טוב לימות העתיד – הריהו רוצח, או סוכנם של רוצחים.⁹⁷

97. שם, עמ' 306 (ההדגשות שלי, י"פ).

98. ראו "הזעזוע", תגובתו של שמיר על הזעזוע שעבר על מפ"ם בעקבות הוקעת הסטליניזם ב"נאום הסודי" של הרושצ'וב (על המשמר 1956/20/4), כונס בספרו בקולמוס מהיר ומרחביה: ספרית פועלים, 1960, עמ' 202-197), וכן הוקעת המרקסיזם בכלל במאמרו "לוחות שבורים" (על המשמר 1957/30/8), כונס בספרו בקולמוס מהיר, עמ' 202-208), המסתיים ברפרור עצמי לסיפור שלפנינו: "כל הרוחה את העולם שכולו טוב לימות העתיד", רשמתי בפתיחה אחת לסיפור לפני כחמש שנים, בלא שידעתי עוד כמה עתידה אמונתי זאת להתחזק עליי מאורעות השנים הבאות – 'הריהו רוצח, או סוכנם של רוצחים. הטוב – זמן אחד יש לו: היום, ומגשים אחר יש לו: המוליד". שמיר המשיך להסביר את עמדתו כנגד כל "דוגמטים רתי" (כולל המרקסיזם) במאמריו מאותה תקופה – "אין דרך לימנה" ו"אבני יסוד" (ראו בקולמוס מהיר, עמ' 209-214; 215-221).

תודתי ליוסף גררון על בדיקת מקורותיהם של מאמרים אלה ובמיוחד על תיקון תאריך הפרסום של "לוחות שבורים".

99. אלכסנדר הרצן, זכרונות והגיונות, מרוסית: אברהם קריב, עין חרוד: הקיבוץ המאוחד, תש"ו.

100. אלכסנדר הרצן, ימי ומחשבותי: מבחר מספרי הזכרונות של אלכסנדר הרצן, מרוסית: צבי ארד, מבוא: ישעיהו ברלין, ירושלים ותליאביב: דביר, 1993, עמ' 14. ראוי לציין שבדלין מרכז למעשה את ביקורתו החריפה של הרצן, הכוללת גם הצבעה על ההמשכיות שבין קרבן-אדם

ניתן עוד להמשיך ולצטט, אך די במובאות אלה כדי להדהים ולעורר מחשבה, במיוחד לאור הקונסנסוס הספרותי והפוליטי ביחס לשמיר. מצד אחד, סביר להניח שברקע הפוליטיזציה של הפיגורה העקדתית וההתקוממות כנגד כל "כלל", כל גוף קולקטיבי, מהדהדת כנראה לא רק התרחקותו של שמיר מן התנועה הקיבוצית ומן המצע הסוציאליסטי (עוד על כך להלן), אלא גם המשבר האידיאולוגי החריף שפילג בשנות החמישים את תנועת "הקיבוץ המאוחד" על רקע הנאמנות לברית המועצות הקומוניסטית. העמדה שנוקט כאן המספר עומדת בסימן גל הטרור שבו חתם סטלין את שלטונו (משפטי פראג, רצח המשוררים היהודים, ומשפט הרופאים, שהוכרוזו כאשמים בינואר 1953, אבל זוכו תוך שלושה חודשים, אחרי מותו של סטלין), ומטרימה את העמדות שיביע שמיר בסדרת מאמרים פוליטיים בשנים 1956-1957, אחרי גל ה"טיהורים" של חרושצ'וב.⁹⁸

אבל ייתכן שניכרת כאן גם השפעת תורתו של אלכסנדר הרצן (1812-1870), המהפכן הרוסי ש"חזר בתשובה" ואשר ספר זיכרונותיו ראה אור בשנות הארבעים בהוצאת הקיבוץ המאוחד.⁹⁹ הרצן, שזכה לפרסום מחודש לאחרונה כגיבור הטריולוגיה הדרמתית של טום סטופארד זוף האוטופיה, הכריז כבר במאה ה-19 ש"הקרבנות ההווה לעתיד מעורפל ובלתי-משוער היא מין אחיזת-עינים שסופה מחריבה כל מה שהוא בעל-ערך באדם ובחברה – קרבן-חינם של יצורי-אדם חיים על מזבח הפשטות מושגבות".¹⁰⁰

מצד שני, הטון המסוגגן והמליצי של הנרטיב משאיר רושם של אי-אונטניות, של חיקוי, אפילו פרודיה. אבל חיקוי של מי? של מי המסכה שניסה כאן המחבר לעטות? נראה לי שמחברו הנערץ של בזו ידיו ניסה לתת כאן ביטוי לייאושו של אביו השכול שלו עצמו, ליובה שמיר, שאת כתביו יפרסם כמה עשורים מאוחר יותר בספר לא רחוקים מן העץ.¹⁰¹ השאלה היא אם יכול היה לנחש כבר אז את מילותיו של אביו, שהנציח את רגשותיו המיוסרים ב"מכתב" שכתב בסתר לבנו אליהו בשנה הראשונה אחרי נפילתו ב-22 לינואר 1948:

כאילו רצחנו אותך כמו ידינו. הבאנו אותך לעולם בו אבות מקריבים את בניהם למען החיים של עצמם. סכנה נשקפה לנו לכולנו. על כן שלחנו אותך, את בננו הצעיר והחזק, להגן עלינו. [...]

כמו ידינו רצחנו אותך, בני.¹⁰²

או אולי ההפך הוא הנכון: אולי למרות הצהרת שמיר שמכתבו של אביו נתגלה רק אחרי מותו,¹⁰³ למעשה הוא ידע עליו בזמן אמת או לפחות כמעט בזמן אמת? ולאור אפשרות זו, האם ייתכן שהוא "התכתב" עם

שתובעות הדתות, לרבות צליבה, לקרבן שתובע השיח הפוליטי המורדני... ראו בספרו של הרצן: Herzen, *From the Other Shore*, Cleveland and New York: Meridian Books, 1963, pp. 134-135.

תורות לידידתי אילנה האו על שיחה הולכת ונמשכת על הרצן ועל נושאים אחרים.

101. משה שמיר (ליקט), ערך והביא לדפוס, לא רחוקים מן העץ: קורות בית אהוד בישראל, ירושלים ותל-אביב: דביר, 1983, עמ' 278-288.

102. שם, עמ' 258 (ההדגשות שלי, י"ב).

103. שם, עמ' 250.

104. משה שמיר, "אדיפוס ואברהם", ענ המשמר (8/2/1957). פורסם שוב בספרו בקולמוס מהיר, הערה 98 לעיל, עמ' 329-333, ולאחרונה אצל שמיר, אברהם בבוקר, הערה 87 לעיל, עמ' יט-כג. ראו "אדיפוס ואברהם", כאן, עמ' 212-215.

105. גישה דומה תשמיע בשנות השבעים שולמית הראבן, אם כי תחזור בה תוך עשור ומחצה; ראו מאמרי "מיתוס האלימות", הערה 68 לעיל.

מכתב זה לא רק ב"פתיחה לסיפור" אלא כבר שנה שנתיים קודם לכן, כשהכתיר את פרקי אליק בכותרת *במו ידיו*? האם ייתכן שכותרת זו לא הייתה אלא קצהו הגלוי של מאבק נפשי סמוי שנאבק הסופר עם עמדה "אברהמית" שונה מן הנורמה ההגמונית הלאומית? האמנם ניסה שמיר לגאול את ה"במו ידיו" הקטלני של אביו השכול והמתייסר ולהפוך אותו ל"במו ידיו" העמלני והמצווה חיים של "דור היצחקים"? האם ניסה להקל את הרגשת האשם של אביו על-ידי היפוך הכלכלה הפסיבית כביכול של הקרבן לגבורתם האקטיבית של המקריבים את עצמם מדעת? ולחלופין – האם היה "פתיחה לסיפור" בבחינת התנצלות בפני אביו על הגאולה ה"ציונית" המתקנת שהציע בספר *במו ידיו* וניסיון לשוב ולתת פתחון פה לאבל ולכאב האותנטיים של השכול, למחיר הכבד שתבעה ותובעת הגאולה הלאומית?

כך או כך, בדיעבד נראה שבביקורת הכלכלה הקרבנית שלו – כמו גם בפוליטיזציה של הנרטיב העקדתי שהוא מציע – הקדים ה"אב" של סיפור זה לא רק את ה"יצחקים" של '67 ו-'73, אלא גם את אביהם הרוחני, גיבורו של ס' זיהר, אשר כעבור שנים אחדות, כפי שנראה להלן, יצהיר על "שנאתו" לאברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק.

"יצחק הוא אובייקט פאסיבי של הניסוי": בין פרויד לקידקגור

אולם לפני שנגיע לזיהר, מצפה לנו תחנה קריטית נוספת בסאגה של "האדיפליזציה" של העקדה. במאמר קצר בשם "אדיפוס ואברהם" מעמת שמיר בגלוי שתי פיגורות רטוריות שעניינן יחסי הדורות – העקדה העברית-יהודית וסיפור אדיפוס היווני-פרוידיאני.¹⁰⁴ עם זאת, מרכזיותה של שאלת הקרבן וההקרבה במאמר מעידה על כך שאפילו הניסיון לדבר "בשם האב" ב"פתיחה לסיפור" לא הרגיע את השדים הפנימיים של שמיר. המאמר התפרסם שנים ספורות אחרי הסיפור, בראשית שנת 1957, וכמה חודשים בלבד אחרי מבצע סיני. ועוד לפני שנבחן את טיעונו של המחבר, כבר הכותרת לבדה מעלה שאלה מסקרנת: למה אדיפוס ואברהם? מה הטעם להשוות את התנן בנרטיב האחד לאב בנרטיב השני? למה לא יצחק ואדיפוס, כפי שקרא אריך וליש למחקרו שנים מעטות קודם לכן?

אכן, ההבדל בין שתי הכותרות אומר הכול: וליש, מצד אחד, בדומה למרגוט קלאוזנר, היה מעוניין בהבטחה האתית של הסיום המקראי וראה בדחיית קרבן האדם על-ידי התנ"ך התרה של התוקפנות האדיפלית הלא-מודעת שתיאר פרויד.¹⁰⁵ שמיר, מצד שני, היה מעוניין לא בפירוקה של התוקפנות האדיפלית, אלא בהוקעת עצם החשיבות שייחס פרויד ללא-מודע. לדעתו,

"דורנו, נדמה לי, מבקש לו סמל-מפתח, אבי-דמות, לא למקרה התסביך-שבלא-יודעים, אלא למקרה התסביך-שביודעים, ואין סמל נעלה למקרה זה מאברהם אבינו במעשה עקדת יצחק".¹⁰⁶

זוהי הצהרה מוזרה למדי, במיוחד לגבי סופר שכבר היה ידוע באותו זמן בזכות הרומנים הפסיכולוגיים שלו, שהמפורסם שבהם היה הרומן (והמחזה) הוא הלך בשדות. למרות שהביקורת מיהרה לזהות ברומן את "מוטיב העקדה", הוא נבנה בבירור סביב קונפליקט אדיפלי.¹⁰⁷

סתירה לכאורה זו מסקרנת עוד יותר לאור התמורות הפוליטיות שעבר שמיר. שכן הזדקקותו לפרדיגמה האדיפלית לא הייתה אינטואיטיבית ואף לא מקרית, אלא פועל יוצא של השתייכותו הפוליטית. ככל מי שגדל בשורות תנועת השמאל, "השומר הצעיר", ספג שמיר מצעירותו לא רק את תורת הסוציאליזם, אלא גם את פרויד והתאוריה הפסיכואנליטית. איך השתלבו שתי תורות אלה, שלכאורה הן תרתי דסתרי, היא שאלה שלא כאן המקום לטפל בה. בפולקלור של העלייה השלישית, על כל פנים, סופר בהומור שחלוצי התנועה (שנוסדה בווינה לאחר מלחמת העולם הראשונה) הגיעו לארץ ישראל עם פרויד תחת זרועם האחת ומרקס תחת זרועם השנייה. בהמשך נשלחו בכירי המחנכים של התנועה הקיבוצית ללמוד אצל תלמידו של המורה הדגול, זיגפריד ברנפלד. בסופו של דבר הם יישמו את עיקרי התאוריה הפסיכואנליטית במערכת החינוך המשותף, כשהם מקווים בנאיביות למחוק את תסביך אדיפוס על-ידי גידול ילדיהם בלינה משותפת במקום במסגרת המשפחתית של בתי הוורים.¹⁰⁸

כמובן, כנער ב"השומר הצעיר" ספג שמיר את הפרוידיאניזם להלכה, לא למעשה. בית גידולו היה משפחה בורגנית חמה בתל-אביב, לא בית ילדים. הוא הגיע ל"הגשמה" בקיבוץ משמר העמק רק אחרי בית הספר התיכון ולא נשאר באווירה השיתופית הזאת זמן רב. הוא עזב את הקיבוץ ב-1947 מתוך מחאה על הצנזורה האידיאולוגית שהוצאת הספרים התנועתית, "ספרית הפועלים", ניסתה להטיל על הרומן הוא הלך בשדות. בתוך עשר שנים הוא נפרד בפומבי מן האידיאולוגיה המרקסיסטית במאמר בעל כותרת דרמתית "לוחות שבורים".¹⁰⁹

באותה שנה עצמה התפרסם גם המאמר "אדיפוס ואברהם". ייתכן שגם הוא מסמן פרידה דרמתית, הפעם מהגורו הפסיכולוגי של התנועה, זיגמונד פרויד. יתר על כן, נראה שבכתיבת המאמר הזה הציב שמיר את אליל התנועה לצד גורו אירופאי "חדש", לפחות בעברית, הפילוסוף הדני סרן קירקגור. מבחר קטעים מתוך ספרו הקלסי של קירקגור, זייל ורעדה, התפרסמו לראשונה בעברית ב-1954.¹¹⁰ כעבור שנים אחדות הופיע גם מאמרו של הוגו ברנגמן, "סרן קירקגור ועקדת יצחק".¹¹¹ כפי שנראה, ניתן

106. שמיר, "אדיפוס ואברהם", הערה 104 לעיל, עמ' 330. כאן, עמ' 213.

107. גרשון שקד רואה את יצירתו של שמיר כמייצגת שלבים שונים של "המרד האדיפלי", המוגדר חלופית כסידורם של הבנים להיות "אדיפוסים מסורסים" (הסיפורת העברית, ד: בחבלי הזמן - הריאליזם הישראלי 1980-1938, תל-אביב ירושלים: הקיבוץ המאוחד וכתו, 1993, עמ' 263); מיכאל גלזמן מציע ניתוח פרוידיאני מעמיק של הוא הלך בשדות במאמר "האסתטיקה של הגוף המרושש" (TD, הערה 41 לעיל, עמ' 347-378); והשוו: כספי, הערה 32 לעיל.

108. ראו צבי זר ושמאל גולן, החינוך המיני, מרחביה: ספרית פועלים, 1941; על נוכחותם של רעיונות פרוידיאניים בשית של "השומר הצעיר", ראו הפרסום הראשון של התנועה בארץ ישראל: קהילתנו, מרחביה, 1922; השו: Yael S. Feldman, "Zionism: Neurosis or Cure? The 'Historical' Drama of Yehoshua Sobol", *Prooftexts* (May 1987), pp. 145-162. על תפקיד הפסיכואנליזה בהשקפת העולם של התנועה בכלל, ראו: אלקנה מרגלית, השומר הצעיר: מעדת נעורים למרקסיזם מהפכני, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1971; Eran J. Rolnik, "Between Ideology and Identity: Psychoanalysis in Jewish Palestine (1918-1948)", *Psychoanalysis and History*

, (July 2002), pp. 203-224
 ולאחרונה ספרו עושי הנפשות: עם
 פרוד לראץ ישראל 1918-1948,
 תל-אביב: עם עובד, 2007; עופר
 נור, "מיק, ארוס ועבודה: השומר
 הצעיר והפסיכואנליזה, 1918-
 1924", זמנים 88 (2004), עמ' 64-
 73. נור מציין שלפסיכואנליזה
 היה תפקיד חשוב ביותר במטען
 האינטלקטואלי שספגו מייסדי
 "השומר הצעיר" בווינה שלאחר
 מלחמת העולם הראשונה (עמ' 64),
 ומתאר בפירוט איך אומצו
 רעיונותיה עליידי מנהיגה הראשון
 של התנועה, מאיר יערי (עמ' 70-
 73). על הרקע האירופאי של קשר
 זה, ראו: David Biale, *Eros and the Jews*, Berkeley:
 University of California
 Press, 1997; George Mosse,
Nationalism and Sexuality,
 New York: H. Fertig, 1985.
 תודתי לרקפת זלשיק על הערותיה
 המועילות על נוסח מוקדם של
 ניתוח זה.
 109. משה שמיר, "לוחות
 שבורים", הע' 98 לעיל. אחרי
 מאמר זה פרסם שמיר רומן לא
 פחות כופר, כי עירום אתה (תל-
 אביב: ספרית פועלים, 1959).
 למרות הסיפר בגוף שלישי, זהו
 נרטיב אוטוביוגרפי שקוף למדי,
 שבו הסיט הסופר את השגותיו
 האידאולוגיות משנות החמישים
 לגיבור רומן בן-עשרה בסוף שנות
 השלושים.
 110. ראו יוסף שכטר ואילן כרוך
 (עורכים), מבחר כתבים: מבחר
 מיצירתו של קירקגור, תל-אביב:
 דביר, 1954. ספר זה ספג לאחרונה
 ביקורת חמורה מיעקב גולומב:
 "קירקגור בציון", עיתון 77 195
 (אפריל 1996), עמ' 28-31.
 "בוגרני" ככל שהיה (כפי שכתב
 גולומב), אוסף זה הוא "קירקגור"

לזהות את עקבות שני הוגים אלה בגרסתו החדשה והמסוכסכת למדי של
 שמיר להשוואה בין סיפורי אדיפוס ואברהם.

ראשית, בניגוד לקביעותיהם של מרגוט קלאוזנר או אריך וליש, מוצא
 שמיר שלנרטיב המקראי והיווני יש מכנה משותף: "שני הסיפורים הם
 סיפורי-תמצית של התקוממות נגד המוסר במידתו המינימאלית: קדושת
 חיי אב ובן"¹¹². אך בעודו מצטרף לשבחים שחולק קירקגור לאברהם על
 שהוא מפר את הצו האתי בשם הצו התאולוגי, מחליף שמיר את הצו
 התאולוגי בתחליף חילוני מעורפל למדי. אצלו אברהם עובר על חוקי
 האתיקה החברתית בשם "האידיאה, ההבטחה, הברית". זאת ועוד; שלא
 כמו קירקגור (וקלאוזנר או וליש), שמיר אינו לוקח ברצינות את כלכלת
 הקרבן האופטימית של בראשית. לאחר מלחמה ישראלית נוספת הוא יודע,
 כפי שידעו סופוקלס ופרויד, שכוחות האור/האהבה/החיים לא בהכרח
 מנצחים את כוחות החושך;¹¹³ שהיה רק אברהם אחד שקפיצת האמונה
 שלו החזירה לו את בנו; ושאבות "אתיים" בעולם הזה אכן שולחים
 את בניהם למוות בטוח: "מעשה-אברהם שלא נתבע, שנשאר בגדר
 משאלה (או כוונה) – מבטא בעצם תופעה אנושית ממשית, מתבעעת,
 שההיסטוריה שלנו מלאה ממנה עד-אין-להכיל"¹¹⁴.

למה אם כן לדחות את פרוד ואדיפוס בתקיפות כזאת? למה הצורך להוקיע
 אותם? אין תשובה קלה לשאלה זו. מצד אחד, סביר להניח שהיה לשמיר
 צורך עז להתחרות בנרטיב הפרוידיאני המרכזי. אולי הייתה ההתמודדות
 עם הפרוידיאניזם שלב בתהליך ההתמערבות של התרבות הישראלית.
 אך עם זאת ברור ששמיר התגונן כאן נגד תובנות הפסיכואנליזה, נגד
 הקדימות שנתן פרוד ללא-מודע ולפנטזיות ומשאלות על פני הפוליטיקה
 וההיסטוריה. ואם כי מבקרים קראו את המאמר כמבטא "איבה גדולה לכל
 אסכאטולוגיזם מקריב בנים"¹¹⁵, אינני בטוחה איך ניתן ליישב פרשנות זו
 עם העובדה ששמיר מעריך את מעשהו של אברהם כסמל ה"נעלה ביותר"
 עבור "דורנו" (כלומר, דורו), או עם מסקנתו של המאמר: "מעשה-אדיפוס
 נראה כמשחק-ילדים לעומת המבחן התודעתי חסר-הרחמים הזה..."¹¹⁶.
 לי נראה, לעומת זאת, שזלזולו של שמיר באדיפוס מונע על-ידי הצורך
 שלו לעקוף את "הבן", כל בן שהוא. כמו קירקגור (ודרידה בעקבותיו)¹¹⁷,
 גם הוא מעוניין ב"קרבנו של אברהם", לא בקרבנו של יצחק. בתחילת
 שנת 1957 קרוב לוודאי שהוא חש צורך לשכך בדיוק אותה האשמה נגד
 האבות, האבות בשר ודם, שהשתמעה מיצירתו המוקדמת עוד יותר מאשר
 מיצירתו של מוסינזון, ושלמרבה הכאב נעשתה שוב מוחשית במלחמה
 שזה עתה הסתיימה. נראה שהוא חשב שההיסטוריה והמציאות,¹¹⁸ ולא
 דווקא הנפש, יספקו לו את הרציונליזציה והתמיכה המוסרית שחיפש
 עבור "אבות אברהמיים" בני זמנו:

היחיד שהיה קיים בעברית עד 1986. וראו הסברו המעניין של גולומב לעניין המאוחר שגילו הישראליים בקירקגור.

111. ש"ה ברגמן, "סרן קירקגור ועקרת יצחק", שנתון דבר (1956-1957), עמ' 260-279. התפרסם שוב אצל הוגו ברגמן, הוגים ומאמנים: חסות, תל-אביב: אגודת הסופרים העברים, 1959, עמ' 111-137.

112. שמיר, "אדיפוס ואברהם", הערה 104 לעיל, עמ' 331. כאן, עמ' 214.

113. אני משחקת כאן על כותרת מחזו מ-1955, מלחמת בני אור (בבני חושך).

114. שמיר, "אדיפוס ואברהם", הערה 104 לעיל, עמ' 332 (ההרגשות במקור). כאן, עמ' 214.

115. ראו דן מירון, הערה 89 לעיל, עמ' 468; השו: Stanley

Nash, "Reflections on Israeli Literature Based on Recurrences of the 'Aqedah Theme'", *Edebiyat II*, 1 (1977), pp. 29-40. אני חושדת שקריאתם הושפעה מעמדותיו הנחרצות של שמיר נגד הקרבן, שאותן הביע בסיפורת המוקדמת והמאוחרת שלו, כמו, למשל, מיתוס הקרבן של חיאל בית האלי ברומן כי עירום ברבריו: "כל מיני חיאל בית האלי הבונים את עריהם על גופות בניהם" (מירון, שם).

116. שמיר, "אדיפוס ואברהם", הערה 104 לעיל, עמ' 333. כאן, עמ' 215.

117. Derrida, הערה 10 לעיל; עוד על כך ראו במאמרי, "בת

יפתח ברורה", הערה 4 לעיל.

118. כפי שמעידים הרומנים

ההיסטוריה שלנו מלאה עדיין-להכיל [...] מעשים נוראים ואיומים ומסמרי-שיער בשם צו-עליון, מטרה נשגבה, תהליך היסטורי, או פשוט: בשם אלוהים. גם היחס של אב רוצח בן, של דור קשיש בתפקיד בא-כוח הצו העליון ודור צעיר בתפקיד הקרבן – גם יחס זה נשמר ברוב המקרים. נישאי האידיאה הם תמיד האנשים, שלפי גילם כבר זקנים הם מליהרג עליה.

הנקודה החריפה ביותר במעשה-אברהם היא בזאת, שאלוהים בחר לנסות את אבינו הקדמון לא בהקרבת חייו הוא, אלא בהקרבת *חיי בנו*. השאלה, שאיני מעז לענות עליה – היא זו: האם כך היה הניסיון קשה יותר, או קל יותר? [...]

אכן, כאן לאחורונה לקחו האחרון והמזעזע-ביותר של סיפור עקרת-יצחק: תוצאת-המבחן אינה עוברת בירושה! האלוהים אין דיו במבחן אחד [...] כל דור ודור דרוש לו מבחן חדש!

הכרה זו, ילודת פסימיזם תהומי, מגולמת על-ידי תפקידו של יצחק בסיפורנו, יצחק אינו יודע דבר! יצחק הוא אובייקט פאסיבי של הניסוי.¹¹⁹

אמנם אפשר לזהות בניתוחו של שמיר את הדי ביקורתו של הוגו ברגמן על התמקדותו של קירקגור באברהם על חשבונו של יצחק. אבל אינני בטוחה לאיזה צד הוא נוטה ברגע זה. על רקע ההיסטוריה של המאה ה-20 אני יכולה לחוש בדבריו את מועקות הזמן ואת הצורך להעניק משמעות לסבלו של דור שבילה את שנותיו הטובות ביותר בהכנה למלחמה ובהגנה מפניה. אני יכולה גם לשמוע בשורת המעשים האיומים שנעשו "בשם צו-עליון, מטרה נשגבה, תהליך היסטורי" התייחסות לטראומות היהודיות של הזמן האחרון, מן השואה ועד רוסיה הסטליניסטית (ועל אחת כמה וכמה את הדהודן הגלובלי היום, בתחילת המאה ה-21). אך בכל זאת ברצוני להעלות את האפשרות שלדגש שלו על המעשים מקפיאיי הדם של "ההיסטוריה שלנו" "בשם אלוהים" (!) היה אולי תת-טקסט נוסף – קרבנות אדם שלפי המסופר הקריבו אברהמים יהודים אי-אז בתקופת מסעי הצלב. ייתכן שהוא הגיב, אולי שלא במודע, ל"כרוניקות" העבריות מן המאה ה-11, שזכו בפעם הראשונה לתפוצה פופולרית בארץ בדיוק באותו עשור.

ההיסטוריים שהעסיקו אותו במחקר ובכתיבה לאורך שנות החמישים.

119. שמיר, "אדיפוס ואברהם", הערה 104 לעיל, עמ' 332 (ההדגשות במקור). כאן, עמ' 214-215.

120. על "ברוך ממגנצה", ראו אלן מינק, חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים, מאנגלית: יצחק קומם, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003; על לא? ראו מאמרי "מ'מות קדושים", הערה 5 לעיל. נראה לי שניתן לזהות את עקבות סיפורי הכרוניקות גם במחאה נגד הכפייה העקדתית ששם אשמן כפי הבן בהאזמה הזאת, כפי שהראיתי לעיל.

121. א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת: דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופת מסעי הצלב ומבחי פיוטיהם, ירושלים: ספרי אופיר, 1945. מאז שנות השבעים מתוככים ההיסטוריונים על מידת העובדתיות ההיסטורית של סיפורים עבריים אלה ועל מחבריהם ומטרתם, ובמיוחד על שאלת מושפעותם מרוח המרטירולוגיה הנוצרית של מסעי הצלב. ראו הויכוח הסוער שניטש בכתב העת ציון 58-59 (1993-1994).

122. המהדורה הראשונה של ספר הגבורה (1941), שערך ישראל היילפרין, התפרסמה עוד לפני ייסוד הוצאת עם עובד על-ידי ברל כצנלסון. המהדורה השלישית כללה גם קטעים מאוסף הכרוניקות מתקופת מסעי הצלב של הברמן (ישראל היילפרין, ספר הגבורה, תל-אביב: עם עובד, 1950, עמ' 82-98).

123. י' בער, "הקדמה", א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת,

לפרסומים המודרניים הראשונים בסוף המאה ה-19 של הכרוניקות והפיוטים מתקופת מסעי הצלב הייתה השפעה מכרעת על כמה טקסטי יסוד של ספרות התחייה העברית, כגון הפואמה "ברוך ממגנצה" של שאול טשרניחובסקי (1902) והנובלה לאן? של מ"ז פיארברג (1899).¹²⁰ לכן לא מן הנמנע שההוצאה העברית ב-1945 של ספר גזירות אשכנז וצרפת בעריכת הברמן¹²¹ הייתה השפעה דומה על בני "דור בארץ". ב-1950 כבר הופיעו קטעים מהוצאה זו במהדורה השלישית של ספר הגבורה,¹²² שזכה כידוע לתפוצה רחבה כחלק מהמאמץ החינוכי לבניית הזהות הלאומית של המדינה הצעירה. קטעים אלה כללו הן את מעשי הטבח שערכו הצלבנים צמאי הדם והן את מעשי הקרבן (או השחיטה) שהטילו אמהות ואבות יהודים על ילדיהם ועל עצמם. ודומני שסיפורים אלה, שבהם הרחיבו יהודי אשכנז את גבולות ההגדרה התלמודית של "ייהרג ואל יעבור" (כלומר, מרטיריות "פסיבית") לכדי מה שניתן להגדיר כ"הרגו כדי שלא יעברו [הבנים והבנות]" (מרטיריות "אקטיבית"), ראויים בדיוק להגדרה "מעשים נוראים ואיומים ומסמרי-שיער" שבה משתמש משה שמיר במאמרו...

ושמיר איננו היחיד שהגיב כך. אפילו היסטוריון שקול כיצחק בער התקשה לעכל את הלהט המרטירי ואת כלכלת הקרבן (השחיטה) המצטיירת מן הכרוניקות. גם הוא משתמש בשם התואר "נורא" בתיאור המעשים המסופרים שם. במיוחד הוא חש לא בנוח בנוגע לשימוש שנעשה בפולחן הקרבת הקרבן בבית המקדש כדגם לקרבן אדם(!) שביצעו יהודי הריין הלכה למעשה. בדברי ההקדמה לספרו של הברמן כותב בער:

אמנם נראה שהעורכים המאוחרים הגזימו בתאור קנאות דתם יתר על המידה והפכו משלים וסמלים דתיים ודרשו אותם כממשות נוראה. עוקדים ונעקדים מכרכים על השחיטה ועונים אמן אחרי ברכה זו, שנתחלפה להם לכותבים, כנראה, בברכת קירוש השם הנהוגה גם במקומות אחרים. כל הלכות זבחים נתקיימו על ידם כביכול: בדיקת הסכין שלא תהא פגומה, זריקת הדם (על עמודי ארון הקודש) ואפילו קבלת הדם וכו'.¹²³

אם נוסיף לכך את מאמרו של שפיגל, שהבהיר ביתר שאת עד כמה תלו עצמם ה"עוקדים ונעקדים" בפרשנות חדשה-נושנה של העקדה כקרבן-עולה שהתממש, יתגלו שנות הארבעים ותחילת שנות החמישים של המאה שעברה כתקופה גדושה במחקר היסטורי שבו הועמדה לניתוח ולביקורת המרטיריות היהודית הביניימית. במיוחד עורר זעזוע השכתוב הרדיקלי שעברה כלכלת נרטיב הקרבן העברי המרכזי, העקדה, כשיצחק הפך מנעקד לקרבן ואברהם (ובת זוגו) מעוקדים למקריבים בפועל. וראוי לציין שרק

הערה 121 לעיל, עמ' 4 (ההדגשה שלי, י"פ). הערכה הפוכה השמיע כאותן שנים זלמן שזר, במאמרו "מגן ותקוה" (כוכבי בוקר: סיפורי זכרונות ופרקינטה, תל-אביב: עם עובד, תש"י, עמ' 195-234); על השלכותיהן של ההערות השונות של "קידוש השם" הביניים על השיח הקרבני הציוני, ראו מאמרי "מ'מות קדושים", הערה 5 לעיל.

124. יוסף דן, "כיצד השפיע האנונימוס ממגנצא על גירוש ספרד", הארץ: תרבות וספרות (2/4/2007), עמ' 5.

125. לאחר שהוכן מאמר זה לדפוס גיליתי רשימה קצרה בשם "מאה שנה", שפרסם שמיר ב-1956 לרגל מלאת 100 שנה להולדת פרויד ואחר-העם(!). הערתו הבאה, במאמר שפורסם כחצי שנה לפני המאמר "אדיפוס ואברהם", מאששת את הערכתי את עמדתו כלפי פרויד: "גם הנאמנים בחסידי פרויד בתוכנו – מורי ההוראה של החינוך המשותף בקיבוצים ובקבוצות – הינם תלמידי א"ד גורדון יותר משהם תלמידי פרויד, ואותה אופטימיות תמימה כביכול, המאמינה בהתעלות האדם בעבודתו וביצירתו, נחלת הפועל מדגניה, משמשת נר לרגליהם הרבה יותר מהפסימיות העמוקה, המבוססת, רואת השחורות, נחלת הגאון מוינה" (בקהלמוס מוהיר, הערה 98 לעיל, עמ' 354-356 (ההדגשות שלי, י"פ)).

126. ראו פלרמן, "יצחק או אדיפוס?", הערה 2 לעיל.

127. יזהר סמילנסקי, "איפה אדיפוס?", פולטיקה 36 (1991), עמ' 14-15; "לגרש את הפסיכולוגים", עיתון 77 158 (1993), עמ' 38-39. תודות לגרעון נבו על עזרתו באיתור מאמרי יזהר.

לאחרונה הצביע יוסף דן, במאמרו על המהדורה המדעית החדשה של הכרוניקות (בגרמנית), על חשיבותו של "אותו ספר קטן שפירסם הברמן לפני שני דורות", שהוא רואה בו "כלי עיקרי" לחקר ההיסטוריה והתאולוגיה היהודית עד ימינו אלה. יתר על כן, הוא משתמש בלשון דומה מאוד לזו של שמיר לתיאור המסופר בכרוניקות: "תאורים קשים עד מאוד, חלקם מסמרי שיער [...] כיצד הרגו יהודים את בני משפחתם".¹²⁴ אכן, אם היום, אחרי עוד חצי מאה של זוועות מכל הסוגים, עדיין קשה להשלים עם סיפורים אלה, על אחת כמה וכמה היה קשה לדור הישראלי הצעיר של שנות החמישים שלא ידע את יוסף (ואשר לא היה חשוף למדיה הדואגת היום ליידע אותנו בזוועות מכל קצווי העולם).

סביר להניח ששמיר מצא במקורות אלה תקדים ורציונליזציה לחוויות הטרגיות שעברו בני דורו שלו. ייתכן, עם זאת, שהוא השתמש ב"ראיות היסטוריות" אלה כדי להתגונן נגד ההסבר שהציע פרויד – שנראה לו בוודאי מאיים ביותר – שלתוקפנות הבין-דורית יש בסיס פסיכולוגי עמוק, ושכזו היא א-היסטורית, מולדת ואוניברסלית.¹²⁵

על כל פנים, בדיעבד היה המאמר "אדיפוס ואברהם" קו ההגנה האחרון נגד שכתוב העקדה ברוח פרויד והפריזמה הפסיכואנליטית. אולם לפני ש"נכנעו" אברהם ויצחק לנרטיב האדיפלי, תהליך שתיארת בעבר במפורט,¹²⁶ יש להוסיף לסיום חוליה אחרונה, חוליה שבה ניתן לעקוב באופן מוחשי אחר העברת לפיד המרד האדיפלי מ"דור הפלמ"ח" ל"דור המדינה".

סיכום ביניים: "אני שונא שייצחק איננו אלא חומר ניסיון" – מימי צקלג ל"שיח שדמות"

למרבה האירוניה, חוליה זו שייכת לסופר ה"מיתי" של מלחמת העצמאות, ס' יזהר (1916-2006), שהיה בין השאר אחד ממתנגדיו החריפים ביותר של פרויד, ובמיוחד של ה"שידוך" בין ספרות ופסיכולוגיה. עם פרסומו המאוחרים של "יזהר סמילנסקי" – כפי שחתם בשמו המלא על פרסומים בתחומים "לא-ספרותיים" (חינוך, פוליטיקה וכדומה) – נמנים מאמרים בעלי שמות מתגרים כמו "איפה אדיפוס?" ו"לגרש את הפסיכולוגים".¹²⁷ ייתכן כמובן שבמאמרים אלה הגיב יזהר על הביקורת הספרותית שהצביעה על קוצר ידו להעניק לגיבוריו "עומק פסיכולוגי". מכל מקום, למרות התנגדותו העקרונית ל"אדיפוס" נכנס יזהר, בוודאי לא במודע, לוויכוח שניהל שמיר – בעיקר עם נגד עצמו, כפי שראינו – על היחס בין העקדה לבין המאבק הבין-דורי שימיו כימי האנושות, ואשר רק במאה האחרונה נקרא על-שם אדיפוס.

ההתרסה הבין־דורית־עקדתית הבוטה ששם יזהר בפיו של גיבורו עמיחי – במונולוג הפנימי הידוע שלו באפוס מלחמת העצמאות ימי צקלג – מדהימה קוראים מן השורה עד היום, כמעט מחצית המאה מאז פורסמה. אכן, נדמה שלאמירה "אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק. מה זכותו שלו על יצחק. שיעקוד את עצמו"¹²⁸ – אין כמעט תקדים בספרותנו. אבל כפי שראינו, קדם לה מירוץ שליחים, דיאלקטי אמנם, שתחילתו במחזה האדמה הזאת, שבו אשמן שם בפיו של הבן ביקורת חריפה לא פחות על אביו בפרט, ועל ההיסטוריה היהודית בכלל, בשל תביעתם מן הפרט "ליישר קו" עם טובת הציבור ולהכפיף את חייו למען הכלל. אצל אשמן, כנראה מתוך נאמנות לרוח התקופה המיוצגת במחזה, ההישענות היא בעיקר על דימוי קידוש השם. נראה שעבור גיבוריו, תהליך חילונה של העקדה עוד לא הושלם ולכן היא אינה הפיגורה הבלעדית לייצוג העריצות הפטריארכלית. העקדה מופיעה כאיום בדמדומיו של הבן הגוסס, אבל אינה משמשת עדיין מושא להתמודדות ישירה ונוקבת כמו במונולוג הפנימי של עמיחי.

128. ס' יזהר, ימי צקלג, ב, תל־אביב: עם עובד, תשל"ח ותשי"ח, עמ' 804.

אולם בעשור הבא, שמיר שם התמודדות חזיתית כזו בפיו של המספר ב"פתיחה לסיפור", שהוא כמובן דווקא האב השכול, ולא הבן! בצעד זה החרף שמיר את האשמה העצמית של "דור" האבות במחזה בערבות הנגב, אבל גם ביטל מניה וביה את אשליית ההליכה יחד וההרמוניה הבין־דורית שמוסינזון עדיין החזיק בה, ועל אחת כמה וכמה את חלום הסוף הטוב של קלאוזנר ווליש (שגם הוא עצמו היה חתום עליו בנעוריו...). יתר על כן, בסיפורו של שמיר, רגש האשמה של האב כלפי הבן אינו מתחיל ונגמר במוות על מזבח הרעיון (ראו בערבות הנגב), אלא הוא פועל יוצא של התנכרות בין־דורית בסיסית, מהותנית כמעט, בוודאי "אדיפלית" (מעין תמונת ראי של ה"מכתב לאב" מאת קפקא), ששורשיה בשחר ילדותו של הבן.

ברם, עם שהפיגורה העקדתית מרכזית כאן יותר מאשר בטקסטים קודמים, היא עדיין מתפקדת כמטפורה – לא רק למערכת הפסיכולוגית הדורית, אלא גם למערכת הפוליטית; ושתיהן נדחות באופן נחרץ על־ידי מספר שטראומת השכול שלו מכתובה את שיפוטי והערכותיו. נחרצות זו מתמוססת קמעא במאמר "אדיפוס ואברהם", שבו היא מומרת בהתלבטות אמביוולנטית, המנסה להקיף את הנושא מזוויות שונות, כראוי לטקסט מסאי שקול: של האב והבן, כמו גם של המודל העברי־יהודי ושל המודל היווני־פרוידיאני־קירקגורי... אלא שלמרות התלבטויותיו, שמיר מקבל בסופו של דבר את עליונותו של המודל העקדתי המסורתי, שלפיו ה"ניסיון" – גם בגילומיו המודרניים החילוניים – הוא ניסיונו של אברהם, ואילו יצחק אינו אלא "אובייקט פאסיבי של הניסוי"¹²⁹. אם שמיר מתקומם על גזר הדין, אין להתקוממות זו ביטוי ישיר בדבריו. בסופו של

129. שמיר, "אדיפוס ואברהם", הערה 104 לעיל, עמ' 332. כאן, עמ' 215.

חשבון, גם בדיון הדיסקורסיבי רב־הפנים שולטת הפרספקטיבה ההורית. ובניגוד לאב השכול הבדיוני(?) ב"פתיחה לסיפור", כאן האב הרבה פחות ביקורתי ביחס למערך הגברי הפטריארכלי שמכתיב את מעמדו של הבן־העקוד־המוקרב, זה שעל גבו מתנהלות מלחמות ומאבקים למען אידאות מכל המינים...

נדמה לי שלא אחטא בהגזמה אם אציע שבאמצעות גיבורו עמיחי, יזהר מנהל דיאלוג "עוין" עם הדיאלקטיקה העקדתית של שמיר. הביקורת הישירה של ה"בן" היזהרי על אברהם אבינו מהפכת את זווית ההתבוננות של שמיר; בניגוד להשלמה של שמיר המסאי עם תפקידו הפסיבי של יצחק בניסוי ותפיסת הקרבן (victim?) כחוק טבע או כחוק חברתי שאין ממנו מוצא, מטיח עמיחי/הבן, כמעט באותן מילים (ניסוי=ניסיון, אובייקט=חומר): "אני שונא שיצחק איננו אלא חומר־נסיון שבין אברהם לאלוהיו". בניגוד לתאודיציה החילונית־אקזיסטנציאלית של שמיר (מה לעשות, תוצאת־המבחן אינה עוברת בירושה, ולכן מכל דור דורש אלוהים מבחן חדש) – פוסל עמיחי את עצם הרעיון של המבחן, של "הדרישה הזאת להוכחת האהבה", "את התקדשות האל בעקידת יצחק. אני שונא"¹³⁰.

130. יזהר, ימי צקלג, ב, הערה 128 לעיל, עמ' 804.

עם זאת, במובן מסוים ה"בן" שעיצב יזהר שר דואט עם ה"אב" מ"פתיחה לסיפור" של שמיר: שניהם דוחים את הכורח שבירושה העקדתית, שניהם מוחים על כך שתוצאת המבחן איננה עוברת בירושה... עמדתם המשותפת מדהימה בנועזותה, בייחוד אם נשווה אותה לשירו של חיים גורי, בן־גילו של שמיר, שבאותן שנים ממש פרסם את גרסתו שלו ל"ירושה" העקדתית. שורותיו הידועות "נענות" כמדומני לצידוק הדין של שמיר ב"אדיפוס ואברהם": "אָבֶל אֶת הַשָּׁעָה הַהִיא הוֹרִישׁ לְצִאֲצָאָיו. / הֵם נוֹלְדִים / וּמֵאֲכָלֶת בְּלֶבָם"¹³¹. לגבי גורי, לא תוצאת המבחן אלא "המאכלת בלב" היא־היא הירושה שזוכים לה צאצאי יצחק אשר אין ממנה מנוס, בדיוק אותה ירושה שכנגדה התרעם כל־כך עמיחי, יליד רוחו של יזהר.

131. חיים גורי, "ירושה", שושנת רוחות, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1960, עמ' 28.

כמובן, גם אצל יזהר ההתרסה היא רק חלק מהתמונה השלמה. המונולוג של עמיחי כולל בתוכו מהלך דיאלקטי אמביוולנטי לא פחות משרשרת המסכות שהחליף שמיר ביצירותיו בשנות החמישים. באותה נשימה שבה עמיחי מקטרג לא רק כנגד אברהם, אלא גם כנגד אלוהים(!) והעולם כולו ש"החריש ולא קם ולא שיוע: נבלים, על מה צריכים הבנים למות?", הוא גם מכיר בכך שהמרד הסופר־אדיפלי שלו הוא "דברים בעלמא":

הו, מה. דברים בעלמא. גם זה אין. לא אחמוק, ולא אתנרף, ולא אברח. [...] אני שונא להילחם יותר מכל דבר אחר שהוא. זה בזיון הכל. ואני יושב פה ומחכה לרצח, להרג, להשמדה [...]

כך בנוי העולם. כך בנויים החיים. כך זה בנוי. גזירה. ואפילו לברוח לא. אם אינך נכון למות ולהמית – לא יהיה טוב בעולם. לא צדק, לא אהבה, לא יופי. כל אלה – רק דרכם. [...] כך בנוי העולם. זה סדרו הטוב. ולי לעצמי אין שום דרך פרטית אחרת, אלא רק להשתתף.¹³²

132. יזהר, ימי צקלג, ב, הערה 128 לעיל, עמ' 804.

שנאותיו של עמיחי מרובות – אברהם אבינו, אלוהים, קטילת הבנים, העולם המחריש, כל מה שמושג במחיר חורבן (וקרבן?). אבל הן אינן מיתרגמות לכלל פעולה, למבנה עלילתי או פסיכולוגי. המרד האידיאי שלו ממוסגר בקבלת דין הרמטית עוד יותר מזו של שמיר (המסאי). בעולם על-פי עמיחי שולט חוק הג'ונגל – "ואני יושב פה ומחכה לרצח, להרג, להשמדה [...] לרגע האחרון, כשיותן גם לי לפי כוחי – לפרוץ ולקחת טרף, להציל את חיי בטריפה שאטרופי". גרוע יותר: בשרשרת אסוציאטיבית פרוסטיאנית הוא מגיע למסקנה שאפילו כל מה שטוב ויפה בחיים גם הוא אינו אלא תולדת המוכנות "למות ולהמית"... ואם אינך מוכן לכך – "אין עולם ואין חיים, והכל לתוהו ובוהו".¹³³

133. שם, שם.

אלא שכאן כדאי להתעכב קמעא על התקבולת המפתיעה החבויה מאחורי ההשמטה (ellipsis) שיצרתי בציטוטי: במקביל לביטויים השאובים מן המילון המודרני חילוני של מלחמות המאה ה-20 (רצח, הרג, השמדה), יזהר שם בפי עמיחי לקסיקון מסורתי טיפוסי שניחוח מרטירולוגי חריף של קידוש השם עולה ממנו: "אם אינך מוכן למסור נפשך, לקפוץ אל המדורה" (השוו "למות על המוקד, לקפוץ אל המדורה" בשירו הקלסי של ביאליק "אם יש את נפשך לדעת"). יתר על כן, התחביר הקטלוגי מעניק מעמד שווה לאופני מות־קדושים פסיביים "מיושנים" אלה לבין המודוס ההרואי החילוני העכשווי: "אם אינך מוכן למסור נפשך, לקפוץ אל המדורה, לצאת לקרב ולהרוג בכשרון, בתנופה, בקטילה רבתי – אין עולם ואין חיים, והכל לתוהו ובוהו".¹³⁴ וכך, בהבל משפט מונולוגי אחד מחה עמיחי כל הבדל פוטנציאלי בין פסיביות לאקטיביות, בין מרטיריות יהודית מסורתית לגבורה לאומית מודרנית, בין קידוש השם להקרבה הרואית על מזבח המולדת.

134. שם, שם.

האם יש להתפלא על כך שהכרזת המרד שלו בעקדה, נועזת ככל שהייתה, טבעה במאות עמודי ימי צקלג ולא לכדה את תשומת לבה של הביקורת בארץ במשך עשור שלם?¹³⁵ נודמה לי שהיא לא הייתה זוכה להדים ובני-הדים רבים כל כך גם בשנות השישים אילולא התערבותו של אברהם שפירא, מייסדו ועורכו של כתב העת שדמות (ומעורכיו של הקובץ שיח לוחמים). שפירא גאל את הקטרוג של עמיחי והפיח בו חיים חדשים *מזוברת* שדמות *הראשונה שראתה אור לאחר מלחמת ששת הימים*.¹³⁶ פרסום המונולוג הפנימי הבוטה של עמיחי, כמעט בד־בבד עם פרסום שיח לוחמים,

135. ככל שידוע לי, המונולוג של עמיחי הוזכר לראשונה בביקורת של אורי אלטר, באנגלית, ב-1961. כונס בספרו: Robert (Uri) Alter, *After the Tradition*, New York: Dutton, 1969, pp. 210-225.
136. שדמות כז (סתוי תשכ"ז), עמ' 43.

137. על האזכור היחיד, דווקא מפי אם שכולה, ברוח האב במחזהו של מוסיגונוב, ראו מאמרי "במו ידינו..." , הערה 4 לעיל.

138. ראו מאמרו: אברהם שפירא, "דור בארץ" ומורשת התרבות היהודית", מרדכי בר-און (עורך), אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1999, עמ' 167-198.

139. על זיהוי הסופרת שולמית הראבן מאחורי שם-העט "אבישג" בשדמות, ראו מאמרי "במו ידינו..." , הערה 4 לעיל.
140. וראו ביתר פירוט במאמרי "במו ידינו", שם.
141. ראו למשל הרומן השני של יריב בן-אהרון (אחד מעורכי שיח לוחמים): פלג, תל-אביב: אופיר, 1993.

142. בשיחה "האמנם עקדה?" שהתקיימה בקיבוץ גשר ופירסמה בשדמות מז (קיצ' תשל"ב), עמ' 33-14.

שדווקא ממנו נעדר לחלוטין הדיבור על קרבניות ואשר בו לא כיכבה העקדה כלל,¹³⁷ לא היה מקרי. שעתוק זה היה, לעניות דעתי, התערבות מְכַוֶּנֶת ומְכוּנֶת, אקט מכונן של העורך, תלמיד מובהק של מרטין בובר והוגו ברגמן, שמכל בני דור תש"ח, יזהר הוא הקרוב ביותר ללבו.¹³⁸ יתר על כן, אופן הדפסת המונולוג – על דף ששוליו רחבים, מעין דף תלמוד בראשית התהוותו – ממש הזמין תגובה ופרשנות.

ואכן התגובות לא איחרו לבוא. האתגר שהציב שפירא לבני טיפוּחיו קלע למטרה. כאש בשדה קוצים פשט השיח העקדתי על גילוייו השונים בגיליונות הבאים של שדמות והביא ל"פיצוץ" הגדול של השימוש הבוטה והתכוף בדימוי יצחק המוקרב לא רק בשיח הקיבוצי, אלא גם על בימת התאטרון והסאטירה הפוליטית ואף בפרוזה הצעירה של ראשית שנות השבעים. בניגוד ליצחקים של שנות העשרים עד הארבעים, "דור יצחק" זה, כמו שכינתה אותו שולמית הראבן,¹³⁹ ראה את עצמו בבחינת victim ולא בבחינת מי שמקריב עצמו ברצון (ובשמחה?) על מזבח המולדת.¹⁴⁰ יתר על כן, חלק ניכר מדור זה, מרד, לפעמים באגרסיביות, בהרמוניה ובשיתוף הפעולה הבין-דורי המובלעים ברוב השכתובים המסורתיים היהודיים של סיפור העקדה, ולעתים קרובות הפנה אצבע מאשימה לעבר אברהם, האב ה"אגרסיבי".¹⁴¹

כמובן, אב קולקטיבי זה לא היה אלא אותו "דור הפלמ"ח", שאחר הגנאולוגיה של הדיאלקטיקה העקדתית שלו עצמו התחקינו כאן. לא ייפלא אפוא ש"אבות" אלה לא קיבלו בהבנה את הביקורות הקטלניות שספגו בתפקידם החדש כ"אברהם". תגובותיהם נעו מהכחשה נחרצת של רלוונטיות הכינוי הדורי ועד לסירוב לוותר על תואר הבן שלהם עצמם: "דור יצחק!" זעק בזעזוע חיים גורי, "מי הם ה'אברהמים'? הן אלה הם ה'יצחקים' של 1948".¹⁴² למאבק זה של "שניים אוחזים ביצחק" הצטרפו סופרי הפלמ"ח לשעבר משני (או משלושת) צדי המתרחס הפוליטי של ההווה – מנתן שחם ואהרון מגד ועד משה שמיר – להוציא ס' יזהר, שהתמיד בשתיקתו עד לשנות השמונים.

אבל למאבק זה לא היה סיכוי. "שיח שדמות" והפרוזה העקדתית של שנות השבעים רק החריפו וחיידו את המרד הפרוידיאני נגד האבות, שהחל בסיפורי דור המדינה עוד בסוף שנות החמישים: כבר באוקטובר 1957, עוד לפני שימי צקלג ראה אור, פרסם ישראלי צעיר סיפור שהיה בנוי סביב עלילה אדיפלית שהוסוואה קלות ("מות הזקן" במקום רצח-אב), ותוך כמה שנים הצטרף אליו צעיר אחר שהוסיף את הרובד המשלים, תסביך לאיוס (רצח-בן [ורצח-בת:!!]). סופרים אלה היו א"ב יהושע ועמוס עוז, אשר בסיפוריהם המוקדמים הבקיעו דרך ההגנות של משה שמיר ומרגוט קלאוזנר וסללו את הדרך לשכתוב כפול – אדיפלי ופוליטי בעת ובעונה

143. הגרסה המוקדמת של סיפורו של א"ב יהושע, "מיתת הזקן מן הקומה הראשונה", הופיעה באקטובר 1957 במשא. "דרך הרוח" של עוז, וגם סיפורו הידוע פחות, "איש פרא", התפרסמו בכתב העת קשת ב-1963 וב-1966 בהתאמה. על האחרון ראו מאמרי "On the Cusp of Christianity", הערה 4 לעיל. 144. ראו מאמרי "בחזרה לבראשית", הערה 26 לעיל, ו"יצחק או אדיפוס?", הערה 2 לעיל (על "עקדת יצחק" מאת שלמה שוהם ועל מר מאני מאת א"ב יהושע), וכן מאמרי "במו ידינו..." ו"מיתוס האלימות" על גלגולי העקדה ביצירת שולמית הראבן (הערות 4, 68 לעיל).

145. זר תורות לעמיתי וידידי בשדה הספרות העברית וההיסטוריה היהודית שחלקו עמי ברצון את תחומי התמחותם; לתלמידי בקורסים הסמינריניים על סיפורי קרבן והקרבה, על קריאתם הקשובה ועל רעננות אבחנותיהם; ולאחותי לאה שולמן, שבלא עבודת הארכיון המסורה והיעילה שלה לא היה מחקר זה מגיע לכלל השלמה.

אחת – של הכלכלה העקדתית.¹⁴³ בשנות השבעים התפתח שכתוב זה בהדרגה לדיון פסיכו-פוליטי, שחצה את קווי ההפרדה הדוריים, ואשר בו נקרא מחדש סיפורו של יצחק, ובמיוחד יצחק הבת-מקראי, לאור מורשתו של שלום שפיגל, שאליה נוספה עתה עדשה פרוידיאנית.¹⁴⁴

השלכותיו של דיון זה פתחו פתח לבחינה ביקורתית של הקו הדק שבין ההקרבה העצמית לבין קידוש האמצעים לטובת מטרה נכספת. אינטלקטואלים ישראלים, שנאלצו להכיר בכך שמה שנחשב לנאצל עבור האחד משמעו מוות עבור השני, מאלצים אותנו סוף-סוף לשאול עד כמה רחוקה הקרבה עצמית מקנאות תוקפנית, ומות קדושים – מטרור מקודש. זוהי בסופו של דבר השאלה הפסיכולוגית והאתית הנוראה שביסוד העניין הספרותי הרב שמעורר הנרטיב העקדתי של הקנון העברי, עכשיו יותר מתמיד.¹⁴⁵

אוניברסיטת ניו-יורק