

הסודות מאחורי עקדות יצחק ואיפיגניה

טובה הרטמן¹

אם כך, מדוע עלי לכסות את חזי
ולהשפיל את עיני
בעוד גברים זונחים את הצניעות לטובת תאוות בצע
ומעניקים לעצמם כבוד העולה על זה של האלים?
החוק נהיה למרמס
וכבר אין הסכמה באשר לטוב ולקדוש.

(איפיגניה, הגרסה האנגלית, עמ' 285, שורה 1283)²

במאמר שפורסם בחודש מאי 2010 במגזין "הניו-יורקר" הובא סיפור משפטה של אישה יהודייה-אורתודוכסית מניו יורק שהואשמה כי שכרה את שירותיו של רוצח שכיר שירצח את בעלה. המאמר חשף כיצד הוקרבה בבוטות רווחת בתם הצעירה של בני הזוג, בשם עקרון "הצדק", לפני ההליך המשפטי המכוער, במהלכו ולאחריו בגלל ניצול כוח לרעה ובשיטתיות בתוך מערכת המשפט.

בכותרת המשנה של המאמר, "איפיגניה בנהר ההאדסון", היה הרמז לדמותה של נערה צעירה אחרת, גיבורתה של טרגדיה יוונית וסמלן של כל הבנות שהושתקו, בדרכים שונות, לטובת ערכים אידיאליסטיים, כמו חובה מוסרית, יציבות פוליטית וגאווה תרבותית. איפיגניה, בתם של אגממנון וקליטמנסטרה במיתולוגיה היוונית (ולפי גרסה אחרת – בתם של הלנה ותזאוס), הוקרבה על ידי אביה לטובת כל אותן סיבות ונותרה אבן בוחן עבור הסוגים השונים של התעללות קבוצתית, עבור מחיקה והשתקה שיטתית של דמויות מודרות בחברה, בייחוד ילדים, והפיכתן קורבן על מזבח מה שמתקרא "טובת הכלל".

את הסיפור המיתולוגי על אודות איפיגניה עיבדו כמה וכמה יוצרים, בהם אייסכילוס בטרילוגיה "האורסטיאה" (ב"אגממנון", חלקה הראשון), ואוריפידס (שנולד ופעל ביוון בשנים 480–406 לפנה"ס) במחזות "איפיגניה באאוליס" ו"איפיגניה בטאוריס".

מדוע הקלסיקות היווניות והיהודיות-נוצריות מציגות סיפורים איקוניים של הקרבת ילדים? באופן מעניין עומדת הטרגדיה של איפיגניה כראי אל מול הסיפור התנ"כי של עקדת יצחק – אחד מרגעי השיא בדמיון היהודי-נוצרי – בעיקר לאור המסורת המדרשית מעוררת המחשבה שתואר להלן. פן משותף אחד בשני הנראטיבים המכוננים הללו ראוי לתשומת לב מיוחדת. שתי הדמויות, איפיגניה ויצחק, הולכות מרצונן החופשי ואפילו בהתלהבות לקראת העלאתן כקורבן, כמו מטמיעות את עצמן בנראטיב התרבותי השולט, שהצריך את הקרבתן מלכתחילה, במקום לפקפק בו או להתנגד לו.³ במילים אחרות, מדובר בשתי דמויות ראשיות המשמשות כמובהק בתפקיד משנה תרבותי: לא רק גופן מועלה פיזית כקורבן כדי לאכוף ערכים תרבותיים-דתיים מופשטים, אלא גם קולן.

יתרה מכך, לא מדובר רק בנורמות מערכתיות או ברשויות חסרות פנים, אשר גמלו ליצחק ולאפיגניה רעה תחת טובה והשיבו לאהבתם הכנה ולציות האדוק שהפגינו בדרישה לקורבן האולטימטיבי. מי שעשו זאת הם הוריהם, מי שלימדו אותם לאהוב ואהבתם היא שהולידה את אותו אדוק. אותם האנשים שחינכו את ילדיהם לחשיבותן העליונה של אהבה ומערכות יחסים, שינו לפתע את החוקים, החלו לדבר רק על החובה הדתית והפוליטית והשתיקו את קול תחינת ילדיהם או התעלמו ממנו. אף על פי כן, המורשת התרבותית העיקרית שהשאירו יצחק ואפיגניה היא אימוץ המעבר שעשו הוריהם מדבקות בקשר המשפחתי להתמסרות לאחריות הציבורית ולצו האלוהי, ובכך הצדיקו את הצורך בהעלאתם כקורבן (או כמעט-קורבן במקרה של יצחק, לפחות על פי רוב הפרשנויות).

אנו קוראים את הסיפורים הללו בידעה שמבחינת הפסיכולוגיה של הזהות האנושית, לשינויים כאלה במושאי ההתמסרות יש לעתים קרובות נטייה להיות פחות "חלקים" ממה שהם נראים כלפי חוץ. האם ייתכן שאיפיגניה ויצחק

דווקא מראים סימני התנגדות לגורל ורק נדמה היה שקיבלוהו ברצון מופגן? האם אפשר להציע פרשנות אשר מכילה ריבוי כזה של מושאי התמסרות בסיפורים המכוננים הללו? עמדתם הצייתנית של איפיגניה ויצחק יכולה להיות, ברובד מסוים, כנה, אולם ייתכן כי הם מסגירים בדיבורם גם עמדה מודעת, ביקורתית, או אפילו התנגדות. הם מודעים לפגיעה, לבגידה ולרציונליזציה שנובעות מ"הצורך" ב"גבורה" וב"תהילה" שיש בקטיעתן של מערכות יחסים ובשפיכת דם של חפים מפשע. והם מוצאים דרכים פרובוקטיביות, הרסניות לעתים, כדי לתת קול למודעות הזאת. בכך הם נוטעים ביקורת עוצמתית בלבה של התרבות השלטת, מקורות סמכותה והנראטיבים הדומיננטיים שלה.

"היה אבי ולו רק לשעה הזו": הבגידה באיפיגניה

הצבא התקבץ באוליס
ואנחנו יושבים ומחכים
אין רוח שתעבר מפרשים
מרוב ייאוש ביקשנו
עצה מקלכס, הנביא.
הוא ענה שצריך להקריב
את איפיגניה, בתי,
לארטמיס, אלת המקום.

(איפיגניה, בוזגלו, עמ' 30)

אי-אפשר להימנע מהתחושה שהצו השמימי הזה – הקרבת קורבן כסימן לכניעות, כמבחן נאמנות – נשמע לנו מוכר. אנו שומעים אותו מהדהד מתוך המסורת היהודית, הנוצרית והמוסלמית, ומשקף דחף אנושי עמוק ותמידי, תכונה חברתית אפלה שבעבר פורשה, באופן מובן מאליו, כביטוי עליון של עבודת האל.

אף שקורבן ילדים נתפס כמנהג שעבר מזמן מן העולם, קיימות עדיין תרבויות המשמרות אותו.⁴ אולם גם בחברות מודרניות, הקרבה של מערכות יחסים ושל האהבה לטובת ערכים הנתפסים נשגבים, כמו צו האל או צורכי המדינה, עדיין קיימת. בלי שהדבר יעורר זעזוע כלשהו, היכולת (ויש שיטענו – הצורך) להעדיף ערכים מופשטים על פני קשרים רגשיים, נחשבת על ידי כמה

מהוגי הדעות בני זמננו מטרה בפני עצמה, ואליה ראוי שיגיע כל מי ששואף למצות את יכולותיו האנושיות.

איך קרה שאהבה ומערכות יחסים הפכו לערכים מסוג ב' בפנתיאון הערכים האנושיים? האם החוכמה המקובלת הזאת משקפת שורה של הנחות יסוד מוסריות שאנו מעוניינים להנציח? האם נוכל לדמיין מערכת ערכי מוסר ורוח שלא רואה באהבה ובמערכות יחסים קטגוריה "רכה", עקב אכילס של המין האנושי שעמו יש להשלים, אלא ציוויים מוסריים איתנים העומדים בפני עצמם? האם אנו מסוגלים לדמיין עולם חברתי שמתגמל ומעריך לא רק אתיקה של צדק, אלא גם אתיקה של אכפתיות (Ethics of Care), אם להשתמש בהבחנה החשובה שמציעה קרול גיליגן? האם אפשר למצוא בסיפורה של "הבת הטובה של יוון", לכאורה, קולות המתנגדים לנראטיב הדומיננטי, המעדיף להאדיר את ההקרבה? (See Gilligan 1992, 1993, 2002, 2011; Noddings 2003; Sagi 2008)

במחזה "איפיגניה באוליס" כל ההחלטות הקריטיות, המקדמות את העלילה, הוחלטו עוד לפני שנפתחת המערכה הראשונה, הרבה לפני שאיפיגניה עולה לראשונה על הבמה. כדי לכפר על טעות שלאיפיגניה עצמה, כעלמה צעירה, לא היה כל קשר אליה וכדי להחזיר את הכבוד האבוד של יוון ולשקם את גאוותו הפגועה של מנלאוס, דודה של איפיגניה, נאלץ הצי היווני להפליג לטרויה כדי להשיב משם את הלנה, אשתו הקפריזית של מנלאוס, שהלכה שבי אחר קסמיו של פאריס, הטרויאני קל הדעת. הייתה רק בעיה אחת: אין רוח. ארטמיס, אלת המלחמה, היא שאחראית למעשה השטן הזה, שמותיר את הצי הגדול בראשות אגממנון עומד במקומו בלי יכולת לממש את נקמתו. ארטמיס, בתיווכו של נביא, נוקבת במחיר המבוקש, הקורבן הנדרש כדי שהספינות יוכלו להפליג: עלמה צעירה.

בלי להתעמק בטיבה של האידיאולוגיה התרבותית שהופכת דרישה כזאת לאפשרית ואפילו לנשגבת, נבחן כאן כמה מן התגובות העולות כאשר הדרישה לקורבן כזה מתעוררת. האקספוזיציה של המחזה מלמדת כי עוד לפני תחילת המערכה הראשונה נענה אגממנון לדרישתה של ארטמיס ונכון לתת לה את בתו, לא רק מתוך חובה אלא גם מתוך נכונות, וברוח ה"אחרי" של המפקד הצבאי הטוטאלי. המחזה מתחיל כאשר ההחלטה כבר הוכרעה.

ואולם, במפגשים הראשונים של הצופה עם אגממנון, הוא אינו נמצא באותו מצב של ציות חד-משמעי המוכר לנו, למשל, מהתיאור התנ"כי של אברהם. אגממנון המיוסר מהסס ומשתדל לתקן את עצמו. הוא מנסה בבירור לחזור בו מהחלטתו, להתכחש לוותר שהסכים לו. "הייתי פזיז מדי", הוא אומר למשרתו. "אל לאיפיגניה להגיע לכאן/אני מפר את ההבטחה שנכפתה עלי/זה יהיה טירוף לכבד הבטחה שכזאת" (עמ' 234 בגרסה האנגלית).

בין שמדובר בהפצרותיו של מנלאוס, אחיו, ובין שמדובר אכן בקבלתו את אותה אידיאולוגיה תרבותית, נחישותו של אגממנון הופכת לתיאורטית בלבד – היא נעלמת ברגע שאיפיגניה מובאת לשטח המחנה באמתלה שהיא עומדת להינשא, והוא נאלץ להחליט מה עליו לעשות. איזה הסבר הוא נותן להיפוך הזה? "תפקידי קושר אותי/חובתי כובלת את ידי" (עמ' 248 בגרסה האנגלית).

העמדה הזאת מציבה אותו בניגוד מובהק לבתו. כאשר היא פוגשת לראשונה את אביה, עוד לפני שהיא יודעת דבר על העתיד הצפוי לה, איפיגניה מפגינה תשוקה מדהימה לאהבה. היא מודעת נואשות לתפקידים השונים שאגממנון ממלא כראש המשפחה וכראש המדינה, ולמחויבויות השונות, המתחרות זו בזו, שכרוכות בתפקידים הללו. היא יודעת שכאשר היא פוגשת בו, הוא בתפקיד המצביא ולכן מבקשת ממנו לזכור אותה – לא לזכור שהיא קיימת, באופן מילולי, אלא להתעכב על המלאות של הקשר ביניהם ולחוות שוב את האהבה שחלקו בעבר. "אבא, זכור את בתך האוהבת" (עמ' 257 בגרסה האנגלית). היא מפצירה בו לוותר על זהותו הפוליטית לעת עתה, ולהיות נוכח עבודה עכשיו בתור אב.

הוי אבא, היה אבי ולו רק לשעה הזו.

לא לוחם או מלך. אל תהגה בדבר מלבדי.

הנח לאהבה להחליק את הקמטים שעל מצחך.

(עמ' 258 בגרסה האנגלית)

הקריאות הללו לאהבה ולזיכרון, אף על פי שמושמעות על ידי נערה, רחוקות מלהיות משחק ילדים. איפיגניה מזהה את קיומם של ערכים שעמם עליה להתחרות, כדי לזכות בתשומת הלב של אביה. יש לזכור כי כל זה קורה עוד לפני שהיא יודעת דבר על הקורבן, במלוא מובן המילה, שצופן לה העתיד. זוהי

הבנתה את העולם שבו היא חיה, כפי שנבנתה אצלה בשנות הילדות והנעורים. "בילדותי, ידי היו לשרשרת שעוטרתי את צווארך." היא אומרת. "אמרת שזו כל התהילה בה תחפוץ. וכעת אתה מניח למלחמה לקחת אותך ממני" (שם, שם). כמו אביה, איפיגניה מודעת להחריד לשני הנראטיבים הניצבים מאחורי שני התפקידים המתחרים על מחויבותו. היא יודעת שתהילה היא תמריץ חברתי ולכן מנסה לנכס אותה לעצמה, בהזכירה לאביה זמנים שבהם מצא את התהילה הגדולה ביותר דווקא כאביה ולא בתפקידו כמצביא; או אולי זמנים שבהם לא ראה כל סתירה בין שני התפקידים.⁵ היא האמינה לו כשאמר לה שאינו צריך להרחיק מעבר לקשר שלהם כדי להשיג את כל התהילה הדרושה לו. ההתעקשות שלה לכבד את הזיכרון הזה, ולהחזיק בדיעה הזאת, עומדת בניגוד מובהק ואף טרגי אל מול יכולתו ונכונותו לוותר על כך.

עבור איפיגניה, אף שהיא מודעות לכוחות הפועלים בזירה, הוויתור של אביה אינו רק מפתיע או מחריד, הוא בלתי נתפס. כאשר ניסיונו של אגממנון להסביר שאיפיגניה באה למחנה כדי להינשא לאכילס, נחשף כתרמית, וכאשר כוונתו להעלות אותה כקורבן מתגלה, איפיגניה מתעמתת איתו וקוראת לו לזכור את הקשר ההדדי ביניהם. כעת, משהבינה שאביה בחר להתחייב לזהותו הציבורית כמפקד צבאי, היא נאלצת להודות שזהו עולם שבו אין לה מקום, עולם שבשפתו היא אינה שולטת ולכן אינה יכולה להשתמש במושגיו כדי לנסות לדבר על לבו של אביה.

אבא, אילו יכולתי
 לשיר כמו אורפאוס,
 להקסים את הסלעים
 עד שהיו הולכים אחרי,
 ולכשף במילים שלי
 לאדם בעולם –
 הייתי משתמשת ביכולת הזאת.
 אבל היכולת היחידה שלי ברגע הזה
 נמצאת רק בדמעות:
 הנה, קח אותן, אבא!

(בוזגלו, עמ' 128, 290 בגרסה האנגלית)

ממעמקי הידע ההתייחסותי (relational knowledge) והמסירות שלה, היא קוראת לאלה שלו, מעלה על נס את הרגע המכונן במערכת היחסים ביניהם, רגע של נתינת שמות הדדית. "אני הראשונה שקראתי לך 'אבא' ואתה – 'ילדה שלי'" (בוזגלו, 129). הענקנו זה לזה את שמותינו, היא אומרת לו, הענקנו שם לקשר הזה, ובזה יש משמעות, כוח וקביעות.

תמה זו של הדדיות ויחסי גומלין מחלחלת אל תוך התחינה של איפיגניה אל אביה. היא משתמשת בכך אולי גם כדי לענות מראש לביטול פוטנציאלי שבו ייתקלו טענותיה, שיסווגו כגיבוב דברים ילדותי וחד-צדדי של בת מעריצה שלא מבינה את חוקי המשחק, את הריאל-פוליטיק של עולם המבוגרים. היא יודעת על העולם הזה, אבל היא גם מכירה חוקים של יקום מוסרי אחר, עולם שמושאו אהבה – עולם שאביה לימדה. "חיקך היה לי לכיסא מלכות." היא אומרת ומראה, במרומז, שהיא יודעת הכול על כיסאות מלוכה ועל התפקידים שהם מחייבים. כשהיא מחברת בין הכס המלכותי לחיק האבהי, היא מתנגדת לאידיאולוגיה שמעדיפה את התפקיד הציבורי על פני האישי.

ההדדיות ויחסי הגומלין הללו, התהילה הזאת, אינם בדיות, פרי נוסטלגיה של בני הנעורים. כמו שאיפיגניה מציינת, בתמציתיות ובחדות, המחויבות שלהם זה לזה לא קפאה ברגע כלשהו בעבר, למעשה היא מורכבת מברית חיה שאמורה להישמר מתחילת חייהם ועד לסופם.

וישבתי, חובקת אותך,

ואתה אותי.

אמרת לי, "יקירתי, יום אחד

את תתחנני, בברכתי, ואני אראה אותך

שמחה ומלבלבת בבית בעלך,

וכל הדאגה שהשקעתי בגידולך

תזכה לגמול." ואני העברתי את אצבעותי

בזקנך כפי שאני עושה כעת ועניתי לך,

"או אז אתה תהיה אדם זקן. שיבה תלבין

את הזקן הזה, ואני אפתח את הדלתות לרווחה

בביתו של בעלי עבורך. אני אכבד אותך."

שוב, איפיגניה מראה שאין כל סתירה בין המחויבות שלהם לבין הדבר המתקרא כבוד, ושהברית ביניהם היא סוג של כבוד בפני עצמו.

ואומר לך, "ברוך הבא. זהו ביתך כעת,
אבי. הנח לי לגמול לך על האהבה והדאגה
שהראית בכל שנות ילדותי."

(עמ' 290–291 בגרסה האנגלית)

שוב ושוב, איפיגניה מנסה להזכיר לאביה שלא מדובר כאן רק בתחינה על חייה. כוונתה המרכזית והנואשת של איפיגניה בתחינתה היא לעורר זיכרון, זיכרון כזה שהאפשרות של הקרבת קורבן שכזה, תיראה כמו שיגעון בלתי-נתפס, זיכרון שייתר את הצורך בתחינה כזו על חייה כי אילו שיקולים ארציים יכולים בכלל לעמוד אל מול דבר כזה? אני יודעת שכך/דיברנו האחד עם השנייה, איפיגניה מסכמת. לו היית גם זוכר/לא היית מסוגל להרוג אותי" (שם, שם).

לרוע מזלה של איפיגניה, לאביה יש רשימה ארוכה של שיקולים כאלה, החל בגאווה לאומית:

ראו איזה צבא
רובץ בין הספינות!
כמה לוחמים חמושים
במגני ארד בורקים!
הם לא יוכלו להפליג
אל מגדליה של טרויה,
לקעקע עד היסוד
את רגליה הדגולות,
אם לא אקריב אותך.

(בוזגלו, עמ' 132)

דרך חובה דתית:

כמו שקלכס הנביא מצווה.

ומוסר צבאי:

הכוחות היווניים
זועקים עבור זה. הלוא תראי,
כיצד הם יוצאים מכליהם כדי לנוע לעבר טרויה
ולנקום על אינוסה של הלנה?

ותומתן המינית של נשות יוון:

שום אישה יונוייה אינה בטוחה,
כך אומרים. הבאות בתור הן אחיותיהן
ובנותיהן, כך הם אומרים.

וכלה בביטחונה של המשפחה עצמה:

ואם יישלל מהם
סיפוק תאוות הדם שלהם
על ידי הברברים – אם אסרב לאלה –
הם יפנו לארגוס ויטבחו בילדינו
במיטותיהם, וגם בנו. האם זה מה שתרצי?

כאשר כל כך הרבה מ"טובתה של יוון" מונח על הכף, אגממנון טוען לבסוף
שהחובה מונעת ממנו לערב כל שיקול אישי בסוגיה.

זו אינה הבחירה שלי. ביטחונה
(של יוון) תלוי בי, ובך, ובמה שייעשה כאן.
עליך למות. שאלמלא כן היא תיחלש
ותהפוך לטרף קל עבור כל עריץ זר.

(כל הציטוטים האחרונים – עמ' 292 בגרסה האנגלית)

איפיגניה, משהבינה כי אין בכוחן של הפצרותיה כדי לחדור את חומת
המחויבויות המוחלטות של אביה, עוברת שינוי מוחלט, כמו שאפשר לראות

בנאום פרדתה מאמה. בנאום היא מפנימה את מילות הסיום של אביה, מאמצת את ערכיו ומעלה על נס את תפקידה, כקורבן, אשר מאפשר את הגשמת אותם ערכים. ההיפוך המדהים הזה מתרחש בתוך עמודים ספורים, דקות ספורות של זמן דרמטי על הבמה.

מכל מגוון הרשמים שהקריאה במחזה מותירה בקורא, יש רושם אחד מטריד שאינו קשור לניסוח מטלטל או לתובנה בהירה כלשהי, אלא להצבתם של שני הנאומים זה מול זה, באופן לא מוסבר ולא פתור. שתי עמדות, שני קולות שנראה שעומדים בניגוד מוחלט זה מול זה, עד שקשה להבין כיצד דמות אחת יכולה להכיל את שניהם.

מה קורה לאיפיגניה? מה אחראי לשינוי תודעתי ורגשי מוחלט שכזה? האם איפיגניה, כפי שהיא מתגלה במונולוג השני, היא דגם חדש ומשופר של "הבת של יוון", תוצאה של תהליך חברות סופי ומוצלח (גם אם מאוחר)?

החלטתי למות.

יוון כולה נושאת אלי עיניים. בכוחי לבד
להצילה. ביכולתי להניע את הרוח
ולהעניק לאוניות את היכולת להפליג.
אני עולה על מצביא, או על מלך.
בידי להפיל את טרויה. אני יכולה
להגן על בנותינו מהברברים
בעתיד לבוא. בזכותי, אף בית לא
לא ייבז, ואף נערה תמימה לא תיאנס.
וכאשר נגרום לפריגים לשלם
על תאוותו של פאריס ועל השפלתה של הלנה,
בני העם ישבחו אותי כאילו הייתי בת אלמוות.

שמי יהדהד למרחקים. מותי יביא
לשחרורם. האם עלי להיצמד אל החיים,
ביודעי זאת?

ארטמיס חושקת בגוף העלוב הזה. יש לו שימוש.
 כיצד אני, בת תמותה עלובה, אוכל להמרות את פי האלה?
 אציע לה את עצמי. הקריבו אותי,
 אני אומרת ליוון, והביסו את טרויה. זהו
 הגלעד שלי, נישואי, ילדי,
 חובתי.

(עמ' 300–301 בגרסה האנגלית, 1. 1599–1632)

על פניו, הנאום של איפיגניה בפני אמה, לאחר הנאום מול אביה, מלמד על שינוי דרסטי בפרספקטיבה שלה. יש הרואים בשינוי הזה הוכחה לכך שאיפיגניה משתכנעת באמיתות הקלישאות הפטריוטיות של אביה, ויש הרואים בו חלק מהתפכחות פטאלית, ביטוי להלם מוחלט אל מול תגובתו האדישה של אביה וחירותו הקרה כלפיה. אחרים ראו בו זינוק שעושה איפיגניה אל שלב מתקדם יותר של בגרות מוסרית: המעבר בין קבלת החלטות המבוססת על שיקולים פרטיים ואנוכיים, אל עבר ה"אזרחות" הארכיטיפית, המעדיפה את טובת הקולקטיב על פני כל צורך של הפרט.

את הכניעה העתיקה הזו של המתבגרת בפני הפטריארכיה רואה גיליגן כהפסד, ומתפלא על "הדמיון בין השינוי בקול של איפיגניה כפי שהוא נמסר על ידי אוריפידס, לבין השינוי בקול שנמצא אצל נערות בנות זמננו." (גיליגאן, 2002, עמ' 152). נכונותה המסעירה של איפיגניה, בתחילה, להתעקש שמה שהיא יודעת אכן נכון, והאופן שבו היא מעודדת את אגממנון להניח בצד את הציפיות החברתיות ולתבוע מחדש באומץ את מה שהוא יודע, הם "ניסיון הרואי להתנגד לסדרי העדיפויות של החברה הפטריארכאלית" (שם). כאשר האקט האינטימי והחושפני הזה לא מצליח להניע את אביה, מרגישה איפיגניה חוסר תקווה, חוסר אונים ובושה. בתגובה, היא נמלטת מהידיעה שהביאה עליה את כל זה, ובתוך הריק של חוסר הידיעה והניתוק היא חיה, ובאופן מצמרר וטוטאלי היא "מיישרת קו" עם האידיאולוגיה של התרבות שבה היא חיה.

עבור גיליגן, הדינמיקה הזאת של התנגדות וניתוק משקפת מוטיב בולט של "חניכה", שהיא מצאה שזור בעדויותיהן של נערות מתבגרות רבות המספרות

את סיפורן. היא מעניקה למוטיב הזה הקשר בעזרת תיאוריות של התנגדות פוליטית ופסיכולוגית.

האזנתי לנערות שסיפרו כיצד הפכה החניכה שלהן לאידיעה. אז התחלתי לעקוב אחרי הפסיכולוגיה והפוליטיקה של ההתנגדות, וצפיתי בהתנגדות הבריאה של נערות לאובדן של מערכות יחסים, הופכת להתנגדות פוליטית, או למאבק לשמור על מקום בשיחה האנושית, לדבר מתוך החוויה שלהן, לנוכח מציאות שגורמת לתשוקות שלהן להישמע כאנוכיות ורעות, ולידע שלהן להיתפס כשיגעון או כטעות. כאשר מדגישים את הממד הפוליטי והמוסרי של ההתנגדות, קל יותר לראות את התהליך הפסיכולוגי של פיצול וניתוק כתגובה לחניכה – לחלוקת העולם לילדות טובות וילדות רעות.

(גיליגן 1998, עמ' 20)

המחזה של אוריפידס מרחש בדיוק ברגע ה"חניכה" הזה, והסירוב הראשוני של איפיגניה להיחנך עומד בניגוד בוטה אל מול האופן שבו אביה מניח בצד את אהבתו אליה. כיצד, בסופו של דבר, היא משנה את עמדתה? כיצד, אם בכלל, תודעת הקדם-חניכה אצלה באה לידי ביטוי בתקשורת עם אמה? האם היא מוותרת על הידיעה הזאת לחלוטין, או שמא יש חלקים מהידיעה שהיא מתעקשת להמשיך להחזיק? האם היא מסוגלת להמשיך לדעת את מה שהיא יודעת, או שאולי היא חייבת, למען מערכת היחסים, כדי לנחם את אמה, להפסיק לדעת חלק מהאמיתות הבסיסיות שהיא יודעת לא רק על אודות אביה, אלא גם על אודות אמה: למשל, האופן שבו האם משתפת פעולה עם העלאת בתה כקורבן?

בקריאה המדגישה את ההתנגדות העיקשת והרב-ממדית של איפיגניה, אנו מקשיבים שוב למה שנראה היפוך טוטאלי, ממתנגדת עקבית לילדה טובה, קדושה מעונה, שנטמעת לחלוטין בערכים של יוון הפטריארכאלית. אנחנו רואים היכן קיים דיסוננס בין הידע הסובייקטיבי של איפיגניה על עצמה ועל מערכות היחסים שלה, לבין המוסכמות והחובות החברתיות. שיטת עבודה כזאת מאפשרת לנו לחזור אל מה שנראה תחילה כקול של כניעה, ולשאול האם

זה אכן המקרה – או שמא אפילו כאן אפשר למצוא שרידים של התנגדות? כאשר מביטים בדברים דרך עדשה זו, אפשר להבחין בנאומה האחרון של איפיגניה ובשיחתה עם אמה, ביקורת חדה, גם אם מושתקת, שנעשית קולנית יותר ככל שאיפיגניה מתקרבת אל מותה.

אנו טוענים שבנאום ה"הרואי" של איפיגניה אל מול אמה נשמע גם קול מודע יותר – הצהרה מורכבת הכוללת גם אמפתיה כלפי האם, אך גם סרקזם מריר ומאשים, המכוון כלפי אמה וכלפי התרבות שבה היא חיה. כאשר איפיגניה ניצבת אל מול התהום הפעורה בין מה שהיא יודעת על מערכות יחסים, לבין "ההבניה החברתית של מערכת יחסים, בתרבות שמעדיפה את הקול הגברי", היא נעשית מודעת, כמו נערות מתבגרות רבות כל כך, ל"סכנה שבקונוונציות הרווחות במערכות היחסים... עידוד ההקרבה העצמית, או ההשתקה העצמית וקביעת הטוהר והשלמות כתנאי מקדים למערכת יחסים וכאמת המידה של האישה הטובה" (גיליגן, 1993 עמ' 29–30).

בקריאה שלנו, איפיגניה אינה מתקפלת תחת הלחץ הפטריארכאלי. אף שכוחה מוגבל ביותר, היא לא מוותרת על הקול שלה. היא אומרת לאמה וליוון כולה: אני ממשיכה להיאחז באהבה שלי. את בוגדת בכרית בינינו, את בוגדת באהבה שלנו, ואין לי הכוח לשנות את זה; אבל יש לי הכוח לחשוף את הסוד, ואני אשתמש בכוח שלי עד שתקשרו אותי אל המזבח ותצמידו את הסכין לגרוני.

לאחר שאיפיגניה מזהה את עצמה באופן מוחלט עם הערכים היווניים, במעין הצהרת גבורה והקרבה עצמית קלסית, היא עוברת למה שאפשר לפרש גם כהמשך של התמה הזו וגם כטענה אישית וזכנית בנוגע ליחסי אם-בת. "את ילדת אותי לטובת כל יוון/לא רק לעצמך" (בוזגלו, עמ' 144), היא אומרת לקליטמנסטרה, והקורא חש שלא רק טובת עצמה עומדת לנגד עיניה כאשר היא חוזרת אל המיתוס שלאורו חונכה. בהזכירה לקליטמנסטרה שהמחויבות האמהית שלה מאז ומעולם נעה במקביל למחויבות שלה למיתוס הפטריארכאלי, איפיגניה מטילה ספק בטוהר מערכת היחסים אם-בת ורומזת שלא רק אביה לבדו בגד בקשר ההורי.

אף שבסופו של דבר אין לה הכוח לשנות את גזר דינה ולקבוע את גורלה, איפיגניה משתמשת בכוח שנותר לה כדי להשמיע תביעה בקשר לאופן שבו תיזכר, וכדי להעניש את אלה שהקריבו את האהבה ואת הזיכרון, בכך שתשלול מהם את הנחמה שבהתאבלות עליה ואת סוג הזיכרון שמתלווה בדרך כלל למוות הגיוני, מוות "בכבוד".

"אל תגזרי את השיער לאות אבל/ואל תעטפי את גופך בשחורים!" (בוזגלו, 148). הבקשה מזעזעת את האם, שכבר החלה להסתגל לתפקיד המוכר (אשר ללא ספק מוכר גם באופן מנחם) של "אם מתאבלת". איפיגניה פוסלת את האפשרות הזו, כשם שהיא מבטלת את ההתנגדות המבולבלת שמשמיעה אמה:

קליטמנסטרה: מדוע תאסרי זאת? הרי אני איבדתי אותך –
איפיגניה: לא איבדת. מותי
יביא עימו כבוד עבורך.

(עמ' 302–303, 1. 1677, בגרסה האנגלית)

למרות שכרובד אחד הבטחת הכבוד שיש כאן יכולה להיות מוכנת כמחווה נוספת של תנחומים, ייתכן כי משתמע כאן גם מובנים מורכבים ואפלים יותר. זה מהרהר לאופן שבו, קודם לכן, ניסתה איפיגניה להזכיר לאביה שהיא עצמה מהווה את כל הכבוד שהוא צריך. כעת, היא מזכירה לאמה את השגיאה שבטענה הזו, את השגיאה שבבגידה הזו, באומרה: את תיהני מחלק מהכבוד שגייע עם מותי, למרות שאת מצטערת עליו. מפני שאת מקבלת את הכבוד, אין לך זכות ליהנות מהנחמה שבאבל. ההרשעה הזו לא מסתיימת אצל הוריה. היא ממשיכה ואומרת, "איני רוצה שיכסו אותי בעפר."

הבקשה הזו, להישאר חשופה במותה, נראית בעיני אמה ובעיני אנשי המדינה זלזול מגונה בטאבו תרבותי, יריקה בפרצופו של האדס אל השאול ובמערכת שלמה של חוק טבעי שהוא והפנתיאון שלו מייצגים. אפשר לראות בכך אקט מובהק של התנגדות תרבותית – הפיכת הקורבן שלה עצמה למסמל תופעה שבעיני פושה בחברה: הקרבתם של מערכות היחסים, הזיכרון, המוסר והאהבה. היא ממשיכה לשאת את מערכת היחסים האוהבת שלה עם אביה

ועם אמה כערך עליון; וכשהם מקריבים את הערך הזה, היא מקריבה את הערך שלהם בתמורה. סוג כזה של התנגדות הוא דוגמה למה שגיליגן מכנה "דיבור מתוך... הוויה אל מול הבנייה של מציאות [אשר גורמת] לתשוקות [של הנערה] להישמע כאנוכיות ורעות, ולידיעה [של הנערה] להישמע כשיגעון או כטעות" (גיליגן, 2008 עמ' 32). הסוגריים המרובעים של טובה הרטמן).

איפיגניה, שמחללת את הטוהר הטקסי של העלאתה כקורבן ולא מרשה להליך הטבעי של האבלות להתקיים, מונעת את אותו קתרזיס שממנו הייתה יכולה אמה לשאוב נחמה וכבוד, ושבעזרתו יכול היה אביה, ושאר החברה, להביא לידי סיום את הפרק הבלתי-נאות הזה בהיסטוריה הלאומית. בסירובה לאפשר כל סוג של אבל, אנו שומעים את איפיגניה דוחה את ערכי התרבות שמאפשרת את העלאתה לקורבן של נערה, תוך שהיא משתמשת בכוחה היחיד כדי לייצר את ההתנגדות היחידה האפשרית עבורה: התנגדות לאופן שבו היא תיזכר.

המוות שלי יביא לך כבוד... לכן, עלייך לא לגזוז את שערויך, לבכות, או לכסות אותי בעפר; במקום זאת, אני אשאר לא מכוסה, מתריסה באופן סופי כנגד ערכיה של יוון, ובמותי אדגול כמה שדגלתי בו בחייו, אתיקה של אהבה שחורגת מגבולות החוק (הלא-) טבעי שלכם ומביסה את אל המוות שלכם.

גיליגן מתארת את המתחים שחווות נערות המנסות לחלץ עבור עצמן זהות קוהרנטית, בתוך מערכת ערכים אישית שמעדיפה קשר על פני ניתוק, נאמנות על פני פרדה ודאגה על פני צדק: נערות הבאות להגדיר את העצמי המתגלה (Emerging Self) שלהן על ידי מציאת קול והשמעתו בתוך מערכות יחסים, ולא על ידי יציאה ממערכות היחסים הללו. היא טוענת שבשל המשוואה הפסיכולוגית המסורתית שלפיה "ניתוק והתנגדות שווים להתקדמות", התיאורטיקנים של הפסיכולוגיה "העדיפו, באופן טיפוסי, עקרונות כעוגן של אמינות אישית" (גיליגן, 1988, עמ' 149).

אף שבסופו של דבר איפיגניה נאלצת לצאת ממערכת היחסים, היא מתעקשת לשמר אותה, לבטא את התשוקה שלה כלפי הקשר, לאורך כל הדרך. האמת

שלה מאפשרת לאוויר להמשיך לנשוב דרך מיתרי קולה, ניצחון בזירה הקולית, כאשר היא ניצבת בגאון אל מול מנגנוני הכוח, אפילו כאשר אלה מוציאים לפועל את גזירת השתקתה הסופית. ההנגדה שעושה גיליגן בין "היציאה הנקייה" ממערכת היחסים לבין "הלכלוך ושברון הלב שבהשמעת קול" (שם), מהדהדת לתחינתה של איפיגניה בפני אביה ולהתעקשותה לשאת עוד נאום שובר לב אחד, המורכב מנזיפה מרומזת באמה, מחשיפת סוד האמהות והשמעת האמת העמוקה ביותר שלה.

פריזמה של קולות

צריך להדגיש שוב כי כאשר אנו אומרים שאיפיגניה מדברת דרך פריזמה מחודדת של קולות מנוגדים זה לזה, אין בכך כדי להכחיש שהיא באמת ובתמים גם מנסה לנחם את אמה, או מנסה באופן נואש לשכנע את עצמה. במובן מסוים, לאחר שהניסיון הישיר להתנגד לערכי הפטריארכיה נכשל, אפשר לראות את איפיגניה ברגע הזה, ככוחנת את המיתוסים שעליהם גדלה, "מודדת אם הם מתאימים לה". כאשר היא אומרת לאמה, "אם אין בי פחד, זה רק משום שאין לי תקווה" (עמ' 302 בגרסה האנגלית), היא מסגירה, לכל הפחות, שהיא לא מדברת מתוך שכנוע אידיאולוגי טהור. חסרת תקווה, היא מגששת סביב, כמעט באופן פרגמטי, בחיפוש אחר קול מהדהד, תוך שהיא מחליפה זהויות האופייניות לגיל הנעורים – הילדה הטובה מבחינה תרבותית, הבת הטובה דיה, ו"אומרת האמת, כמו הליצן במחזה מימי הרנסנס, שחושפת צביעות ומגלה אמיתות לגבי מערכות יחסים אנושיות" (גיליגן, 1988, עמ' 144). בסופו של דבר, אנו מציעים לקרוא את הנאום והדיאלוג האחרונים שלה, בקריאה קוהרנטית אחת, כמבטאים את כל הקולות הללו, אשר כל אחד מהם מבטא אספקט שונה במצבה וצורך אחר הקשור למערכת יחסים.

הטענה של גיליגן לגבי נטייתן של נערות לריבוי קולות יכולה לעזור להסביר את הפער בין העמדה שהיא נוקטת מול אביה, לבין היחס שלה לאמה; כך, נוכל גם להבין את הגוונים הרבים, שנראים סותרים, בעמדתה כלפי אמה.

היכולת של נערות לספר סיפור משני צדדיו ולראות אותו משני כיוונים היא אינה ביטוי ליחסיות (הפניית הגב לאמת אבסולוטית), כי

אם התגלמות האופן שבו נערות מבינות מערכות יחסים, הבנה שמועלית לרמה התרבותית בניסיון למצוא פתרון ארעי לבעיה קשה ביחסים: כיצד להישאר מחוברות אל עצמן ואל הזולת, כיצד לשמור על הקשר עם עצמן ועם העולם.

(שם, עמ' 40-41)

מכל מקום, כאשר היא אומרת לאמה שהעלאתה המתקרבת לקורבן היא "הטוב שבגורלות שיכולת לאחל לי" (עמ' 301 בגרסה האנגלית), איפיגניה מראה שהיא מודעת לכך שגם אמה היא חלק מיוון וממערכת הערכים שלה ובכך חושפת את הרדידות של מחאותיה. את עזרת לזה לקרות, היא למעשה אומרת לה, ולכן עכשיו את לא יכולה להתנהג פתאום כאילו אינך יודעת כיצד זה התרחש. הילדה הטובה היא זו שמדברת כאן, אולם מילותיה של הילדה הטובה נתקעות בגרונה; היא מסתכלת באמה ורואה כפילות (קורבן/מדכא), ואת הכפילות הזו היא גם מבטאת בסופו של דבר, בעת ובעונה אחת.

בהישען על התמות האלה של שיתוף פעולה ושל צביעות, קולה המתנגד של איפיגניה הופך בוטה יותר ומופנה, באופן רחב יותר, כלפי התרבות כולה. כאשר קליטמנסטרה מתחילה להתייפח, איפיגניה מבקשת ממנה להפסיק כדי שלא להחליש את החלטתה. אולי זו תגובתה הנאיבית והאבסורדית של האם – "כל שתבקשי/אני לעולם לא אפגע בכך" (עמ' 302 באנגלית) – שמחזקת את החלטתה הסופית של איפיגניה לערער באופן רדיקלי על הנורמות החברתיות ועל האופן שמצופה מבת לנהוג כלפי הוריה. אוריפידס, בגאונותו, מצליח להכיל בתוך דמות אחת, בדיאלוג אחד מושחז, את כל הקולות האלה.

תוכחתה של איפיגניה

קצת לאחר התחלת המחזה אגממנון, שמסביר מדוע הוא לא יכול להציל את בתו מהגורל שייעדה לה האלה, מתוודה באופן מדהים: "חובתי כובלת את ידי... איני נוהג בטבעיות" (עמ' 248 באנגלית). נראה שאגממנון אכן יודע מה טבעי ומה נכון; ובכל זאת, הידע הזה לא יכול לתחושת החובה, הבלתי-ניתנת להתנגדות, אשר משתיקה את כל שאר הקולות. החובה מכסה על הכול.

בריוק נגד הכיסוי הזה יוצאת איפיגניה ועליו תוכחתה. אם אגממנון למעשה אומר, אני לא יכול לדעת את מה שאני יודע ולהמשיך לפקד על הצבא הזה: החובה לא מאפשרת לי את זה; אזי איפיגניה, בדבריה ובסופו של דבר גם במעשיה, מראה מחויבות לתפיסת עולם שונה לחלוטין. למרות שהיא לא יכולה למנוע את העלאתה כקורבן, היא מתעקשת שעל חוסר התוחלת שבהקרבתה אין לכסות, להפך – עליו להדהד מתוך ההרג עצמו ומהאופן שבו הוא ייזכר. היא מסתמכת על הודאתו של אגממנון עצמו – הידע העמוק שהם חולקים, ושמאוחר יותר היא מנסה, בלי הצלחה, לעורר בזיכרונו של אביה, שהכריח את עצמו לשכוח – ומתנגדת לטענה שיש משהו טבעי או מכובד במותה.

לאחר שהיא נכשלת בניסיונה לגרום לאביה לתת לאהבה ולזיכרון, במקום לדם, לנשוב כרוח במפרשי הספינות ולאפשר את הפלגתן, ולאחר שהיא משלימה עם חוסר יכולתה של אמה להציל אותה (אם בשל חולשה או בשל שיתוף פעולה חלקי) – היא מתחילה לראות בבהירות רבה את טיבם של הוריה ושל החברה. בקול שהיא משמיעה, היא משקפת להם את הבהירות הזו ודורשת מהם שלא לברוח ממנה. מכיוון שהם גזלו ממנה את קיומה כסובייקט, והפכו אותה לאובייקט המשמש לצורך מסוים, היא מסרבת לחזור, אחרי מותה, להיות סובייקט מדומה. במקום זאת, היא מתעקשת להישאר חסרת שם אחרי מותה, אובייקט עבור האדמה וחיות השרה, ולא סובייקט שזוכה לכבוד מהמדינה, הקדושה המעונה הגיבורה של יוון. אם היא לא זכתה לכבוד כבת – להוריה או כבת ליוון – אזי היא מסרבת שיתאבלו עליה ויספרו לה כבת. אם יש חוסר אמת בחיים, יש להשאירו גם במוות. אי-אפשר לעשות בסיפור תיקונים שלאחר המוות, או תיקונים מדומים בעלילה. אם אביה בחר בתפקידו כמצביא על פני תפקידו כאב; אם אין בכוחם של הזיכרון והאהבה לגבור על כפיית החובה; היא לא תשתתף מרצונה, וודאי שלא תנציח, את הכיסוי הזה. היא תמות, אבל לפחות לא תסבול מגורל דומה לזה של אביה, היחנקות על ידי ערכים שאינם שלו. אם כל יוון דורשת הרוג אותה! הרוג אותה! היא תצעק עליהם בחזרה, בכך שתתריס כנגד מערכת האלים ששלחה אותה לשם מלכתחילה; היא לא הייתה מסוגלת להתריס כנגדם בחייה, על כן היא מתריסה כנגדם במותה.

בסופו של דבר, גם אוריפידס לא יכול להתמודד עם הקשיחות שבדרישותיה של איפיגניה: הוא לא יכול לתת לגופתה להישאר מושלכת לברדה. מפיו של "שליח" גנרי, הוא מתאר את סצנת הקרבתה:

הכהן אחז בחרב ונשא תפילה,
אחר כך בחן את גרונה של בתך,
למצוא איפה להנחית את החרב.
כאב, כאב ענק נשך לי בבטן.
פתאום... מקרה מופלא:
כולם שמעו בצלילות
את המהלומה הקשה,
אך כשהרימו את ראשם –
אף אחד לא ידע
לאן בכלל העלמה נעלמה,
כאלו נבלעה באדמה.

(בוזגלו, עמ' 162)

המחזאי, שמפיק עבור איפיגניה היעלמות פלאית, מעיין הפיכה לקדושה, מעניק לה בדיוק את סוג הכבוד שדחתה כשעדיין הייתה יכולה לדבר. הוא מסרב לקול הברור והבוטח שהוא שם בפיה של איפיגניה. שאיפתה לגלם כתב אשמה נגד הערכים של התרבות שלה, נשללת ממנה לבסוף; לא קוברים אותה, אבל היא מקבלת מעמד-על של בת-אלמוות לאומית, מעמד שמעולם לא רצתה בו.

את חייה כבת תמותה הוקירה איפיגניה יותר מכול ("האור הזה נוצר עבורנו/כדי שנראה, אבל המוות לא מגלה לנו דבר. רק משוגע/יבחר בו") (עמ' 291 בגרסה האנגלית), ונגד האופן שבו חיים אלה נשללו ממנה היא ניסתה למחות. המחזאי, שמעניק לאיפיגניה חיי נצח, מנסה ליצור פשרה בינה לבין יוון, כופה עליה ויתור כואב, כשהוא מנטרל את העוקץ הרדיקלי מטענתה. איפיגניה רצתה שגופתה המרקיבה תצרח במרחב את סוד הבגידה בה, נטושה כאילו נהרגה על ידי חיית פרא, כדי שיהיה ברור מה קרה למערכות היחסים הארציות שכיבדה בחייה, כדי שיהיה ברור כיצד ננטשה על ידי אלה שאהבה וכמה לא טבעי הדבר.

"אבל על אמי צר לי מאוד" – הבגידה ביצחק

היהדות, הנצרות והאסלאם, רואות כולן את סיפורו של קורבן אחר, ילד, או כמעט קורבן, כנראטיב מכונן ומרכזי.⁶ אין להמעית בהערכת ההשפעה של סיפור עקדת יצחק על התיאולוגיה היהודית, הנוצרית והמוסלמית, ועל זרמים חשובים במחשבה המערבית. ואכן קאלימי מתבונן בהיקף של השפעת הסיפור, וקובע כי הוא תפס מקום של כבוד "בכל ענפי הדתות האברהמיות".

המסורת היהודית מזהה את אברהם כאב המייסד, במידה רבה בזכות הנחישות שבה עמד באותו "מבחן" סופי. כך, מציגה המסורת הרבנית את אברהם כ"אבי המאמינים", כמופת וכפרדיגמה של דבקות באלוהים, עבור כל הדורות הבאים (קאלימי, 2010, עמ' 15). הקרבת יצחק, בלא הינדר עפעף, הופכת למעין ארכיטיפ של גאולה, משמשת סמל קדום ודפוס לגאולה הלאומית שבקורבן הפסח וביציאה ממצרים (ובממד רחב יותר – לגאולה הסופית, המשיחית), ולגאולה הכללית והפרטית, הקשורה לראש השנה. העקדה, כדגם מוקדם של הפסח, הופכת ל"גורם ממשי להצלחתם של ישראל מצרותיהם לאורך ההיסטוריה"; כמו באטיולוגיה התלמודית של השופר, העקדה משקפת ומחזקת את האמונה ש"פעולות הקרבה עצמית, כמו זו של יצחק, יעזרו ליהודים להבטיח לעצמם את חסד המחילה אותו הם מבקשים בראש השנה." ככלל, התיאולוגיה הרבנית של האגדה גורסת בכיורור כי "התוצאה של העלאת אירוע העקדה בזיכרון האלוהי היא שפע של חסד עליון שיועתר על עובדי האלוהים ויצירתה של השלמה במקום ניכור" (שם, עמ' 199).

כיצד אפשר להבין מבנה דתי המגדיר את עצמו בעיקר בסלידתו ממנהגים ומאמונות אליליים – בראשם קורבן ילדים, ומרומם כטקסט מכונן סיפור של אב המוכן להקריב את בנו? אילו ערכים ואיזו עמדה דתית מציגים נראטיב קנוני כזה כמודל לחיקוי? מה הם מבקשים בתמורה לגאולה המובטחת?

מקומו הארכיטיפי הבולט של הסיפור המטריד הזה "עבור כל הדורות של בני אברהם", עורר פרשנות רחבת יריעה. הסיפור עצמו והפרשנות הם שגרמו לנו לשער ששם נוכל למצוא התנגדות מתוך דבקות. בפרשנות העיקרית של העקדה נחתמה עמדתו של אברהם כגיבור תרבות – כמו כן המעמד של קורבן ילדים כערך רוחני נעלה – בלהיטות צייתנותו לדבר האלוהים הבלתי-ניתן להבנה. גם יצחק, כשדנים בו, מתואר כצייתן ולהוט, אם כי בתפקיד פסיבי

יותר. את שרה, הנעדרת לגמרי מן הסיפור התנ"כי, כמעט אין הפרשנות מזכירה. באופן כללי, מוצגים היא ויצחק כנספחים לפעולת הדבקות הייחודית של אברהם, שאינם יודעים ואינם שואלים שאלות.

באמצענו עדשה פרשנית, טבענו את המושג הזה, "התנגדות מתוך דבקות", ושאלנו אם הסיפור הזה מציג גם קולות אחרים, נוסף על הקול הדומיננטי המהלל הקרבת ילדים. ועוד שאלנו אם יש קולות הדבקים בערכים אחרים מלבד הקורבן, אם יש מקום להתנגדות בלב הצייתנות, אם יש מי שמעבירים ביקורת על הערך הדומיננטי הזה או שכולם פשוט מצטרפים למקהלה ואם יש מי שמפקפק במערכת הערכים של אברהם או במעמדו כגיבור תרבות.

ענייננו כאן אינו לפסוק מהי הפרשנות ה"נכונה" לסיפור העקדה, אלא רק להכיר בממד מפתח של מורשתה החברתית. תמיד תפקדה העקדה כסיפור שלפיו הנכונות להקריב ילד כאידיאל דתי דומיננטי היא גבורה, הגם שהוא מתעטף בסובלימציות, תחליפים וטרנספורמציות שונות ומתפתחות. במילים אחרות, סיפור העקדה הופקע, בזמנים ובמקומות שונים, ושויך לאתוס ההקרבה, תוך כדי שהוא מקבל לגיטימציה מהיוקרה ומהסמכות של שניים מגיבורי התרבות הגדולים ביותר של תרבות המערב.

במגוון דרכים חשובות ומדאיגות, דמותו של "איש ההקרבה" (Sacrificial Man) בגילומו של אברהם, הפכה לגיבור דתי ביהדות המודרנית, בנצרות ובשיח הרוחני המערבי – עוד דוגמה לאופן שבו "התסביך המיתו-דיטואלי" של העקדה עבר טרנספורמציה והפך למוטיב תיאולוגי דומיננטי, בן-זמננו, הנשאר נאמן לשורשו הקורבני. ראיית העולם הדתית המהללת את העלאת הקורבן הניבה כמה עבודות תיאולוגיות ובהן תובנות חשובות, הד ועומק, אך גם עוררה כמה בעיות תרבותיות ניכרות.

דוד הרטמן, התיאולוג האורתודוכסי-מודרני (ותלמידו הקרוב של סולובייצ'יק), הכיר בדומיננטיות של העקדה כארכיטיפ מרכזי בחיים הדתיים של היהדות במהלך הדורות ועד לימינו, והצר על כך. הוא טוען שהשאיפה הזו להקרבה פגעה, וממשיכה לפגוע, בהתפתחות החברה היהודית, בייחוד בשימושים הפונדמנטליסטיים שנעשו בה בתקופה המודרנית.

ביקורת בת-זמננו כלפי הנשענים על שיקולים מוסריים בדיון על דרכי המצוות ועל תמורה דתית, מסתייעת לעתים קרובות בחשיבה ברוח תפיסת העקדה, הטוענת (או מניחה במובלע) שהחיים הדתיים יאבדו את אמינותם אם כניעתנו בפני האל לא תהיה מוחלטת. האמונה ש"אם נשנה דבר אחד, הכול יתמוטט", חייבת את הגיונה ואת השכנוע שלה לשתיקתו של אברהם בסיפור העקדה. (דוד הרטמן, 2005, עשה לבך חדרי חדרים. תל אביב: עם עובד)

באופן רחב יותר, הפסיכולוגיה הפמיניסטית וכן תיאורטיקנים של הזהות העלו סימן שאלה בנוגע לכמה מהנחות הליבה על זהות, המעגנות את אתוס ההקרבה, ובנוגע לסוג האתיקה הנובעת מכך. ביקורת נרחבת הופנתה כלפי מודל ה"עצמי" כנברל ביסודו; מודלים חלופיים של זהות תופסים את העצמי כקיים, מטבעו, ביחסיו עם הזולת. כך, בפסגת סולם ההתפתחות המוסרית והרוחנית לא ניצבות מחוות המחזקות את העצמי ההרמטי, על ידי האדרת הנכונות להקריב מערכת, או מערכות, יחסים. להפך, בגרות מוסרית וגדולה רוחנית נמדדות על פי האיכות של מערכות היחסים שאדם מקיים וחשיבותן עבורו. הביקורת על אתוס ההקרבה שהנחילה העקדה, הובילה קוראים מודרניים – בעידן הפמיניזם, הזהות הפוסט-מודרנית והאתיקה ההתייחסותית (relational ethics) – להתיימש מהערך הדתי של הסיפור.⁷ "האם אני רוצה ברעיון לפיו האינדיבידואל היחיד, בלא קשרים, הוא המודל האולטימטיבי של האמונה?" (זירלר, 2005, עמ' 7).

בעודנו מכירים בכוחה של מורשת זו, גילינו בתוכה גם קול, אמנם מושקק, שמתנגד לה ומבקר אותה. נבהיר, איננו מנסים לפרש מחדש את העקדה או להציע קריאה שיש בה התנגדות להקרבה. כוונתנו לומר שנדמה כי קיימים בתוך הקנון המדרשי קולות רבים: קול דומיננטי המהלל את ההקרבה, וקול חד אך מושקק המתאגר את אתוס ההקרבה, את מושג זהות העצמי כיחידה נפרדת ואת אמירת ה"הלל" על ניתוק מערכת יחסים בשירות האל.

אפילו שכמה טקסטים מדרשיים אינם בהכרח מציגים את העקדה כטקסט המתנגד להקרבה או את יצחק כקורבן האחרון שיביא קץ לכל הקורבנות, נדמה כי הם מעלים לדיון את ההנחה שהעלאת קורבן היא הכרחית או ראויה

לשבח, בתור ביטוי של יחסי האדם עם אלוהים. למעשה, לפחות מדרש אחד נותן קול למסורת הפרשנית המתנגדת להקרבה, והוא בא לידי ביטוי בקריאה הברורה לאהבה, כמו זו של איפיגניה.

אחרים כבר עמדו על ההקבלות בין איפיגניה ליצחק, ואכן, כמה מקווי הדמיון מדהימים (ראו למשל: פדר ושנס, 2002; שוהם, 2012). ואולם, בנראטיב התנ"כי, ליצחק לא ניתן קול. במדרש שנבחן, לעומת זאת, יצחק למעשה מפגין קול – כפול, שמזכיר מאוד את זה של איפיגניה. מצד אחד, נרמה כי הוא מתמסר להקרבה בלי להציג שאלות, אף על פי שלא התבקש להסכים לה.

[יצחק] "הרגיש בדבר במה שעתיד להיות. ביקש לומר איה השה לעולה (בראשית כב, ז). אמר לו [אברהם]: הואיל ואמרת, הקדוש ברוך הוא בחר בך. אמר [יצחק], אם בחר בי הרי נפשי נתונה לו."⁸

כך נתפס יצחק בדרך כלל. אבל אז מוסיף המדרש עוד שורה שמסבכת, כך נראה, את העניינים: "אבל על אמי צר לי מאוד."⁹

בהביאו את שרה אל תוך השיח, מטיל יצחק אור אחר על הנכונות שכיטא קודם לכן. במקום לשמוע בדבריו את ההתלהבות, או באופן יותר מינימליסטי, לראות בהם ביטוי סטואי לאמונה בתוכנית האלוהית, ובמקום להתמקד בחלקו השני של המשפט "הרי נפשי נתונה לו" – אנחנו שבים וקוראים את החלק הראשון של הצהרתו ומזהים בה משקל טרגי, תחושת בלבול וחשד, ואולי גם התנגדות.

"אם בחר בי"

"אם?" נראה כי יצחק, בדומה לאיפיגניה, מעיין בערכים שעליהם חונך וחווה דיסוננס פנימי. אכן, אוריפידס ואיפיגניה מבטאים בפני אגממנון רגש דומה ביותר, בקטע מן הדו-שיח שתוכנו, בבירור, השלמה: "ובכן, אם האלים ירשו, מי ייתן ומותי/יביא לך ניצחון ושלום" (עמ' 309 באיפיגניה).

יצחק, בהיווכחו שאהבת אביו הגיעה לגבול מסוים ושערכה אינו מוחלט, מנסה להזכיר לו ערך אחר, שדומה כי מסירותו אליו התרופפה. הוא מזכיר

את אמו שרה ואת רשת היחסים – אבא, אמא, בן, שאין לנטוש או להניח לטובת התגלות אישית, רבת משמעות בהקשר הלאומי-היסטורי ככל שתהיה – “אבל על אמי צר לי מאוד.”

טקסטים מדרשיים אלה מציגים את יצחק כמי שמשתמש לסירוגין בשני קולות. האחד הוא הקדוש המעונה הנלהב והתמים, והאחר הוא “אומר האמת, כמו הליצן במחזה מימי הרנסנס, שחושף צביעות ומגלה אמיתות לגבי מערכות יחסים אנושיות”, אם לצטט שוב את הערתה של גיליגאן על נערות מתבגרות, שייחסנו קודם לכן לאיפיגניה (גיליגאן, 1988, עמ' 144). יצחק מדבר בקול תוכחה חד על בסיס אתיקה של זיכרון ואהבה.

נחזור למדרש:

אמר לו יצחק: אבא מהר ועשה רצון יוצרך שרפני יפה, ואפר שלי הולך לאמי ותניחהו, וכל זמן שתראהו אמי תאמר: זה בני ששחטו אביו. אבא מה תעשו בזקנתכם [בלעדי]?¹⁰

דרך המתודה הפרשנית המרוכזת בקול, שמים לב לשימוש המשמעותי בכינויי השייכות. יצחק, בהתייחסו אל הקורבן המתקרב ובא כ”רצון יוצרך”, שוב מסרב לתמוך באקט הטקסי של העלאת הקורבן, לקבל את סוג האלוהים שיבקש אותו ולהזדהות עם סוג האדם שיכצע אותו. הוא מדגיש את הטבע המתבדל של פעולת ההקרבה, את הדרך שבה היא מפרקת משפחה וגוררת את המקריב אל תוך חלום בהקיץ אקסקלוסיבי עם אלוהים שרלבנטי, ברגע זה, רק עבור עצמו.

התעקשות זו, שאברהם יכיר בכך שהעקדה תמוטט את המשפחה, הופכת ברורה עוד יותר כשיצחק אומר: “ואפר שלי הולך לאמי.”

אברהם, שלפי המדרש פיתה את שרה בתחבולות כדי לקחת את יצחק איתו, ממש כשם שאגממנון השתמש בתירוץ הנישואים לאכילס כדי לפתות את קליטמנסטרה להביא את איפיגניה למחנה הצבאי, מוכן למחוק את שרה בהקדם האפשרי מן התמונה, מן התקשורת המושלמת, ההרמטית, אחד-על-אחד מול

אלוהים, שכן הבנתו את ההתגלות ואת רצון האל לא מאפשרת שום צד שלישי, שום קול לא-קרוא.

למען האמת, אברהם מתחיל במהלך ההגדרה העצמית שלו כאינדיבידואל עוד לפני שהוא מניף את ידו כדי לשחוט את בנו, ואפילו לפני היציאה אל המסע שאברהם חשב שיוביל למעשה הנורא... שכן אברהם שותק מול שרה. הימנעות שלו מלחשוף את כוונותיו בפני אשתו, אם ילדו, כבר חושפת את הכיוון של ההגדרה העצמית שלו, הרחק מתפיסתו העצמית בתוך ההקשר המשפחתי.
(גלמן, 2003, עמ' 8)

כמו איפיגניה, מסרב יצחק לקבל את התכחשותו של אברהם לתפקידו האבהי, בהזכירו את הברית בין ילדים לבין הורים, את האתיקה של אכפתיות ודאגה, שסביבה בנויה המשפחה ושעליה חונך: אתם תדאגו לי בצעירותי ואני אדאג לכם בזקנתכם. מה תעשה בזקנתך בלעדי, הוא שואל, בלא בן שיטפל בך, וכשאשתך, שאינה רואה בך בעל, בוהה באפר ואומרת: זה בני שאביו – לא עוד בעלי – שחטו. ברגע שהפרת את אתיקת האהבה המשפחתית, ברגע שהראית שהעקרונות שעל פיהם בנינו יחד את המשפחה הזאת אינם ערכים מוחלטים, אלא קטגוריות רכות וגמישות, ולאחר שהשלכת את כל זה לטובת אתיקה המחשיבה את החוויה הדתית האישית, או אפילו את חובותיו הלאומיות של המנהיג מעל לכול – אין עוד דרך חזרה אלי ואל המשפחה הזאת.

יש כמה מדרשים מדהימים שבהם שרה מתה בשומעה שיצחק נשחט, וכן מסורת נוגעת ללב אולי עוד יותר, שלפיה היא מתה בשומעה שכמעט נשחט.¹¹ המעניין במדרש שצוטט לעיל הוא שיצחק חוזה את תגובת שרה לכשורה הקשה ומציג לאברהם את התחזית הזו כתוכחה מוסרית. מדרש אחר ממשיך קו זה:

אמר לו יצחק לאברהם: אבא! לא תודיע את אמי כשהיא עומדת בור או כשהיא עומדת על הגג, שמא תפיל את עצמה ותמות.¹²

הרעיון ששרה לא רק תמות לשמע האוברן, אלא תתאבד, מוסיף עוקץ להאשמתו המוסרית של יצחק, ומרמז שיצחק ואמו עומדים מאוחדים בהתנגדותם לאקט מחריב המשפחה הזו, ומפילים על אברהם את האחריות לא רק להעלאת הקורבן באישור השמימי, אלא גם להתאבדות האלימה של אמו.¹³ זירלר כותבת על חשיבותה הסימבולית של שרה כ"אלטרנטיבה למודל האברהמי למפגש עם אלוהים בדרך של התנתקות בין-אישית. אני צריכה אותה כמודל לאהבה יותר מאשר ליראה/פחד" (זירלר, 2005 עמ' 21). הקולות המדרשיים האלה מציגים את יצחק באור דומה.

קטעים מדרשיים אלה מציגים בפנינו כאמור שתי אתיקות שונות, ועדיין עולה השאלה כיצד נעשתה העקדה למייצגת מערכת ערכים רוחנית המרוממת את הקרבת הקורבן כמטרה הנעלה ביותר שלה?

גילגן מציינת שהתנגשויות דומות בין ערכים הופיעו גם בצמתים תרבותיים-היסטוריים אחרים, ששתי האתיקות האלה היו כלואות תמיד במעין מאבק מתמשך לאישור חברתי. היא מזכירה את פרויד, לדוגמה, שבחר מיתוס מתוך מגוון רחב של מיתוסים כדי לבסס את הלכסיקון הסימבולי שלו לתיאוריית יחסי האנוש. נוסף על המיתוס של אדיפוס, יש המיתוס של פסיכה. בראשון, סופה של האהבה טרגדיה: גילוי-ערוות, רצח-אב, עיוורון. בשני, למרות אתגרים מסוימים לאורך הדרך, הנאהבים מתאחדים ותינוק חדש נולד.

בחירתו של פרויד באדיפוס, רגע מכונן בתרבות המערבית, נראית כעוד טרנספורמציה של אתוס ההקרבה שהפך לקנון בעקדה. בחברו בין אהבה וטרגדיה, הוא מדגיש את הקרבתה של האהבה בשמם של ערכים מוסריים ויחסים אחרים, גבוהים יותר כביכול. כבני החברה המערבית עברנו כולנו, במידת מה, "חניכה", בלשונה של גיליגאן, אל תוך הפרדיגמה הפרוידיאנית. עם זאת "הבושה שבשותפות לדבר עבירה מביאה לעתים לידי כך שקל יותר לתת הצדקות, מאשר לחיות ולהטיל ספק במה שהועלה כקורבן" (גיליגאן, 1992, עמ' 32).

ואכן, למרות נימות התנגדות אלו, מורשתם העיקרית של הסיפורים הללו מדגישה את גבורתם הפעילה של הגיבורים הראשיים (אברהם ואגממנון) ואת

הצדיקות הסבילה של שחקני המשנה (יצחק ואיפיגניה). יצחק הופך למעין ספיח לפעולת ההקרבה, לסוג של אביזר פולחן. בטקסטים המדרשיים שבחנו יצחק מצביע על האכזריות שבסוג כזה של החפצה ומתנגד לה, ומזכיר לאברהם מה הוא למעשה מקריב כאן. בכך הוא שואל, במובלע, אם אכן ייתכן שזה מה שאלוהים רוצה. שרה נעדרת לגמרי מן הסיפור התנ"כי וייתכן כי זו הסיבה שהמדרש מציג את הביקורת שלה בנושכת אפילו יותר. היא מסרבת לחיות בעולם שבו המוסר המקובל מעמיד את הנכונות להקריב את בנה כהישג הדתי הגדול ביותר שאליו יכול אדם להגיע.

נדהמנו לגלות שזרם פרשנות דומיננטי מעמיד את העקדה כסיפור על אודות סבלו של אברהם בלבד. סולובייצ'יק משתמש באברהם, לא ביצחק, כבסיס לארכיטיפ הדתי האידיאלי שלו, "איש ההקרבה". אצל קירקגור, שהאג'נדה הפרשנית שלו מחייבת לזהות את אברהם עם ישו, יוצא יצחק לגמרי מן התמונה. "אברהם הופך לקורבן".

לסבול עבור האל, להידחות על ידי אחרים וללכת ביחידות, זה **מקביל**, עבור קירקגור, לקורבן ולצליבה... הסבל משמעותו להיות ראוי לקורבן, ולהיות ראוי לקורבן זה כמו להיצלב. ישו, אם כך, עולה כקורבן לא רק במובן הצליבה הסופית, אלא גם משום שהוא סובל עבור האל, נדחה על ידי אחרים והולך ביחידות.

(גלמן, 2003, עמ' 51)

ראינו שקריאה כזו מפשיטה את יצחק מכל סובייקטיביות עצמאית ומטמיעה אותו בתוך הדרמה הרוחנית-אקזיסטנציאלית של אברהם. כמו איפיגניה הוא הופך למעין אביזר נלווה לבחירתו המיוסרת של אביו, לחפץ המשמש למטרה מסוימת. הצבתו של יצחק במרכז הסיפור מחיה ומנציחה את אתוס ההקרבה, הופכת את יצחק לנספח של הפעולה ומעמידה את הקרבתו – הקרבת חייו שלו – כמקריית במפגשו חובק הכול של אברהם עם האל, שציווה עליה.

הפרשנות הדומיננטית מעלה שאלות מובנות מאליהן שנדמה כי כמעט לא נשאלו מעולם. מה משמעות הדבר שסיפור על הקרבת בן, נקרא כסיפור על אודות סבלו של האב? מה יש ליצחק לומר על כך, מעבר להסכמה הנאמנה

שלו, המתועדת היטב, לתוכנית ההקרבה של אביו? והאם מתחרים ערכים ויחסים אחרים על מסירותו?

אנו יכולים להכיר בכך שיש הקשרים שונים שבהם החלטות נשקלות וערכים שונים מובאים בחשבון; אפשר להבין מבחינה פילוסופית את ההבדל בין הבחירות העומדות בפני אברהם והבחירות העומדות בפני אגממנון. אך מנקודת מבטם של ילדיהם, המכירים אותם בקונטקסט שונה לגמרי – של היחסים המשפחתיים האינטימיים – והמתחננים לכך שהוריהם יכירו במשקלו המוסרי והרוחני; ההבחנות הללו אינן חשובות. אברהם ואגממנון בוגדים, שניהם, בקשר שחינכו את ילדיהם להעריך ולכבד לטובת ערך אחר, שהפך (לפתע) לנעלה יותר כביכול. יצחק ואיפיגניה אינם עיוורים לערכים האחרים המתחרים על תשומת לבו של אביהם; להפך, הם מכירים אותם ומדברים עליהם. אולם בו בזמן, הם אוחזים גם בקול האחר, שלא מושתק בנקל.

איפיגניה מטילה ספק במעמדו של אגממנון כגיבור כאומרה: "היה אבי ולו רק לשעה הזו." יצחק מטיל ספק ב"אבירותו" של אברהם בהשתמשו במילה "אם" ובהזכירו את אמו כדי לומר לאברהם שהוא, יצחק, סובייקט ושיש לו מערכות יחסים שאינן תלויות לא באברהם, לא בגורלו הלאומי ולא בחיפוש רוחני. הוא אומר למעשה: מישוהו יתגעגע אלי, מישוהו יתאבל, מישוהו ינזוף בך; איני רכושך, אני סובייקט שנמצא במערכת של יחסי אהבה עם אדם אחר. קיומה של אמי, ויגונה, מעידים שלא נולדתי רק למענך. זכור זאת עכשיו כי בקרוב תתאבל גם עליה.

איפיגניה ויצחק מפנים את תשומת לבנו לקולות מושתקים אך עקשניים, המזכירים לנו את מחירו של הקורבן, את הערכים החשובים הנזנחים על מזבח הרבקות והחובה. הם משמיעים צליל מינורי בלב המסורת המפוארת של הטקסטים הקנוניים הללו. אך צליל זה נשתמר בתרבות גם הוא, וכששומעים אותו הוא מותיר רושם מתמשך ומטריד.

הערות

1. המחברת מודה ליואל ורטה על תרגום משובח מאנגלית לעברית.
2. התרגומים מהמחזה, למעט במקומות המצוינים – של טובה הרטמן. כל ההדגשות והסוגריים המרובעים במאמר – של טובה הרטמן.
3. במקרה של איפיגניה, הייצוג הזה מעוגן בבירור בטקסט עצמו. בסיפור התנ"כי, יצחק נותר שקט באופן חשוד, ורק המסורת הפרשנית, מהמדרש העתיק ועד לימינו, חושפת את הייצוג הזה, הפסיכי, המוכן ומזומן, הלהוט.
4. דוגמה מהעת האחרונה, ראו:
http://www.cnn.com/2012/03/30/world/americas/mexico-human-sacrifice/index.html?hpt=hp_t3
5. לדיון במושגי התהילה והגבורה ביוון העתיקה, ראו: Nagy, *The Best of the Achaeans*.
6. לעיון במדרשים המציעים כי יצחק אכן נעקד, בסופו של דבר, ראו: "מאגדות העקדה: פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא", בתוך: ספר היובל לכבוד אלכסנדר מרקס למלאת לו שבעים שנה, חלק עברי, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"י, עמ' תעא-תקמז.
7. בפסיכואנליזה המסורתית, כמו גם בתיאוריה הפוסט-מודרנית, הפרדיגמה של עצמאות ואוטונומיה כדרך הלגיטימית היחידה (או העיקרית) להגיע לעצמיות בוגרת, אותגרה על ידי רבים. במקום זה, התפתחה פסיכואנליזה התייחסותית, עם יותר מקום לניואנסים. ראו, למשל: Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis*; Mitchell and Aron, *Relational Psychoanalysis*; Stern, *The Interpersonal World of the Infant*; and Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory and The Reproduction of Mothering*. אנו מודעים להתפתחויות החשובות הללו, אולם בניתוח הזה בחרנו במודע לעסוק בדימויים התרבותיים הדומיננטיים.
8. מדרש תנחומא, וירא 23.
9. ברוב ההוצאות המודפסות של מדרש תנחומא כתוב "על דמי צר לי מאוד", במשמעות "על חיי", הקריאה "על אמי" מופיעה גם היא – ראו: מדרש תנחומא עץ יוסף, שם – וגם בקריאה שאימצו ביאליק ורבניצקי, ספר האגדה, עמ' 41 (מראה המקום הוא לתרגום לאנגלית).
10. מדרש תנחומא, וירא 23.
11. ראו: Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 1. 288–286, 5.255, n. 256.
12. מדרש ילקוט שמעוני 22, 101.
13. יש לציין שלפני קול מאשים זה, מדבר יצחק בקול הקרוש המעונה הגיבור שלו, כהמשך לריבוי הקולות שלו: כשבא להקריב אמר לו יצחק: אבא! אסרני בידי וברגלי, שהנפש חצופה היא, וכשאראה המאכלת שמא אזדעזע ויפסל הקורבן. בבקשה ממך, עקדני, כדי שלא ייעשה בי מום.

