



סיפור בת יפתח: סיפור מקראי בגישה בין־תחומית ובגישה רב־תחומית

גלי דינור, אשר גניס, הדס פרידמן

מבוא

דיון בטקסט המקראי מאפשר דיאלוג הן עם טקסטים מקראיים אחרים – בין־תחומי (זקוביץ 1985; Van Wolde, 1997), והן עם תחומי דעת שונים – רב־תחומי (לוי, 1991; Fogarty, 1991; Bakhtin, 1981; 1991; Kristeva, 1974). באמצעות הדיאלוג הבין־תחומי אפשר לעקוב אחר ההשפעות שעיצבו את הטקסט, לבחון את היחס בין הטקסט ומקורותיו או בין הטקסט ובין טקסטים שהושפעו ממנו. קשר כזה בין טקסטים אפשר לאמת בעזרת ראיות טקסטואליות המתבטאות בדרכים שונות, כמו לשון משותפת (מילים, ביטויים, תצורות לשון), ציטוטים, תבניות דומות, תכנים דומים ומוטיבים משותפים (בן־פורת, 1978). זיקה בין טקסטים עשויה להתבטא בכמה דרכים: ניגוד ביניהם – משמע, טקסט אחד עומד בזיקה הפוכה לטקסט האחר (זקוביץ, 1985); קשר ישיר – מתבטא בדרך כלל בהתייחסות ברורה של טקסט אחד למשנהו באמצעות ציטוטים והזכרת אירוע כלשהו במפורש; קשר עקיף – משמע, באופן נרמז באמצעות "תסמינים" שהקורא מוזמן לפענח.¹ בזיקה זו יש כדי להעניק לשתי היצירות ממד נוסף בהבנת המסרים המופיעים בהן ובאופן

1 הרמזה (אלויה) היא רמיזה מכוונת של טקסט אחד לטקסט אחר, שבאמצעותה ניתן לבחון את יחסו של הכותב לטקסט שאליו רמז. לעומת זאת "תסמינים" הם סימנים כגון: לשון משותפת, שמות, הופעת דמות מסוימת ומבנה ספרותי. ראו בן־פורת 1978, עמ' 2.

עיצובן.² קיומם של קשרים רבים בין יצירה אחת לבין יצירות מקראיות אחרות יש בו כדי להעיד על "ספרייתו" הרחבה של הכותב,³ ויכול גם להצביע על היותה של היצירה מאוחרת יותר.⁴ בהקשר זה נציין כי במאמר זה אין בכוונתנו לדון בזמנם של טקסטים, אלא רק לעמוד על הקשר הספרותי ביניהם.

הדיאלוג הרב-תחומי נעשה משמעותי בעקבות קובץ מאמריו של בחטין (Bakhtin, 1981; 1991). בחטין טען כי כל מבע אנושי הוא דיאלוגי מטבעו; כל המבעים הם תגובה למבעים קודמים. האדם נמצא בדיאלוג מתמיד עם סביבתו ומגיב אליה בין שמתוך הסכמה ובין שמתוך התנגדות (Claassens, 2003). נוכל אפוא לומר שכל יצירה היא תגובה למציאות הסובבת – זמן ומקום – והיא יוצרת דיאלוג עם יצירות אחרות שהמחבר רתם לצורכי יצירתו. בדיאלוג הרב-תחומי יש השפעה דו-סטריית בין היצירות. מצד אחד, הדיאלוג מרחיב את הפריזמה הרעיונית, הלשונית והאמנותית של היצירה המאוחרת, שניזונה מהיצירות שקדמו לה. מצד שני, היצירה החדשה מקבלת נקודת מבט חדשה ומודרנית. בדרך זו מגיע לידי מיצוי מרבי הפוטנציאל הרעיוני והעיצובי הגלום בכל אחת מהיצירות. הגישה הרב-תחומית מאפשרת דיאלוג מתמשך עם היצירות שנכתבו בעקבות המקרא לאורך הדורות עד ימינו.

בכל שלבי הדיון כאן יעמוד הטקסט המקראי במרכז, מתוך תיווך בין תחומי הדעת השונים. נראה כי דיון בגישה זו הוא משמעותי למתבונן, ובאמצעותו הוא יכול להרחיב את תפיסת עולמו ולטפח ראייה כוללת, שבה כל תחום דעת מאיר את הטקסט המקראי מזווית ייחודית לו. כמו כן, התייחסות לתחומי דעת שונים סביב נושא משותף מאפשרת פעילות רב-גונית ואיכותית של כל החושים, שבמהלכה יכול המתבונן לחקור את הנושא מן ההיבט הרגשי והשכלתני. שילוב של תחומי

2 כדברי ואן וולדה (Van Wolde, 1997, p. 1):

טקסט יכול להיקרא גם כיצירה שמושפעת באופן סיבתי מיצירה אחרת, או כיצירה בדיאלוג עם טקסטים אחרים. דרכי גישה אלו, וגם רבות אחרות, מתפקדות כחלונות המאפשרים לנו להסתכל על הטקסט מכל מיני זוויות או נקודות מבט: הן מאפשרות תפיסה ייחודית של הטקסט. בנייה של חלונות חדשים, והסתכלות נוספת מבעד לישנים ולחדשים, תאפשר אולי לגלות בתוך הצורות הטקסטואליות המוכרות היבטים חדשים של משמעות (התרגום שלנו).

3 מושג שטבע יאיר זקוביץ, שכוונתו לטקסטים המקראיים שעמדו לפני הכותב בעת כתיבת הטקסט שלו. ראו זקוביץ, 1990, עמ' 24.

4 עוד בנושא ראו דינור, 2008, עמ' 16, 17.

דעת אחדים, כגון מדרש, שירה, סיפור, מוזיקה ואמנות פלסטית, מפנה את תשומת הלב של הקורא אל היבטים נוספים הנעדרים מן הטקסט המקראי, המסייעים לו לפרוץ ולהרחיב את גבולות הסיפור ולהאיר ולגעת בפרטים שאינם מובלטים בטקסט. ההתבוננות בטקסט בדרך זו "מחיה" את האירוע המתואר, משלימה פרטים ומעוררת בלומד פרשנויות שונות. זאת ועוד, חשיפה זו עשויה להוביל את הלומד להעזה אינטלקטואלית וביקורת כלפי הטקסט המקראי (פליישר, אלקושי, דינור, 2008). בדרך זו יהפוך המקרא לגוף חי, נושם ורלוונטי ללומד. תובנה זו היא היוצקת תוכן ומשמעות לתפיסה שהמקרא הוא מסד תרבותו של העם היהודי בפרט ושל העולם התרבותי בכלל.

לצורך הדגמת הרציונל בחרנו בסיפור בת יפתח (שופטים יא, כט-מ), שהוא חלק מרכזי במחזור סיפורי יפתח (שופטים י, ו-יב, ז). בגישה הבינתחומית נשווה את סיפור בת יפתח לסיפור עקדת יצחק (בראשית כב, א-יט). ננסה לבחון כיצד הזיקה בין שני הסיפורים הללו מעצימה את המסר של יחס המקרא לקורבן אדם ולחיים כערך עליון. בגישה הרב־תחומית נתייחס לספרות המדרש, שראתה בסיפור זה ביטוי לאוזלת ידה של המנהיגות המדינית והמנהיגות הפולחנית; לפילוסופיה היוונית – נשווה את סיפורנו לסיפור איפיגניה במחזה היווני "אגממנון" של אייסכילוס. דרכו נתוודע לסוגיה שהעסיקה את העולם העתיק, קורבן אדם בכלל וקורבן של בת בפרט; באמצעות יצירה מודרנית מתחום האמנות הפלסטית, ציור של קרוליין דאדי, תתאפשר לנו התבוננות רחבה יותר, בבחינת "מוציא חדש מפני ישן", אגב התייחסות מרומזת לשאלות רלוונטיות כגון מעמד האישה, שואה ועוד.

סיפור יפתח הגלעדי

מחזור סיפורי יפתח (שופטים י, ו-יב, ז) מציג נדבך נוסף בדיון הנמשך לאורך ספר שופטים על ההנהגה המתאימה והרצויה. משבר ההנהגה לאורך כל תקופת השופטים מוביל לחטא ובעקבותיו למחזוריות של עונש, זעקה, ישועה ורגיעה באמצעות שופט שהאל בחר (ג, יב-ל). בסיפורנו אפשר להבחין בכמה שינויים משמעותיים ברכיבים המחזוריים:

א. הרחבת החטאים: וַיִּסְפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעֲבְדוּ אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֲשָׁתְרוֹת וְאֶת אֱלֹהֵי אֲרָם וְאֶת אֱלֹהֵי צִדּוֹן וְאֶת אֱלֹהֵי מוֹאָב וְאֶת אֱלֹהֵי בְנֵי עַמּוֹן וְאֶת אֱלֹהֵי פְּלִשְׁתִּים וַיַּעֲזְבוּ אֶת יְהוָה וְלֹא עָבְדוּהוּ" (י, ו).

ב. לאחר מכן מופיע תיאור של הכרת בני ישראל בחטאם. "וַיִּזְעֻקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוָה לֵאמֹר חָטְאנוּ לָךְ וְכִי עֲזַבְנוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ וַנַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַלִּים" (י, י).

ג. לאחר הזעקה מופיעה סקירה היסטורית מימי יציאת מצרים ועד ימיהם, שבה מציג האל את ההתנהגות כפוית הטובה של העם, החוזרת על עצמה לאורך כל הדורות. על אף תיאור חזרתו בתשובה המרשימה של העם, שאין כדוגמתה בספר שופטים, לא נאמר שהאל מקים לעם מושיע, כפי שניתן היה לצפות מתיאור המחזוריות בספר. יתרה מזו, האל אומר: "לֹא אוֹסִיף לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם" (י, ג). המסקנה העולה אפוא מסקירה זו היא שהאל לא יושיעם.⁵

החלטת האל לא לבחור מנהיג מובילה להתכנסות העם במצפה על מנת להתמודד עם הבעיה ולבחור בעצמם מנהיג (י, יז-יח). בנקודה זו מציג הכותב לראשונה את יפתח (יא, א-ג). אמנם "גִּבּוֹר חַיִּל", אך גם "בֶּן אִשָּׁה זֹנָה" ו"בֶּן אִשָּׁה אַחֲרֵת". יפתח מגורש על ידי אחיו מבית אביו, והוא מצליח ללקט סביבו "אֲנָשִׁים רַיָּקִים" – מתוסכלים וחסרי רכוש, הנכונים לכול מעשה שיידרש. נתונים אלו, המטילים צל כבד על יפתח, מלמדים כי הוא מתחיל מעמדת נחיתות. שרי גלעד המחפשים מנהיג שיושיע אותם מפני בני עמון מציעים לאיש "אֲשֶׁר יִחַל לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי עַמּוֹן" תפקיד של "רֹאשׁ". משמע, הנהגה צבאית ומדינית. ואולם כשהם הולכים אל יפתח ומבקשים כי יעמוד בראשם במלחמה, הם מציעים לו "לְכָה וְהִיִּיתָ לָנוּ לְקָצִין" (יא, ו), היינו תפקיד צבאי בלבד. יפתח אינו מקבל את הצעתם. לא מתוך צניעות בדומה למשה, לגדעון או לשאול (שמות ג, יא; שופטים ו, טו; שמואל א ט, כא (בהתאמה)) ולא משיקול לאומי, אלא משיקול אישי – הרחבת סמכויותיו. יפתח רואה בפנייה זו הכשר לחזרתו לגלעד בראש מורם מתוך ניצול המצב הבעייתי שפוקד את אנשי גלעד. לאחר משא ומתן הוא מוביל את שרי גלעד להודות שהם שבו אליו כיוון שהוא היחיד שיכול להצילם: "לָכֵן עָתָה שָׁבְנוּ אֵלֶיךָ" (יא, ח).

יפתח מקבל סמכויות רחבות יותר ממה שהוצע לו בתחילה והופך למנהיג "וְהִיִּיתָ לָנוּ לְרֹאשׁ לְכָל יְשֵׁבֵי גִלְעָד" (ח). מנהיגותו וסמכויותו מעוגנות בשבועה: "וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי גִלְעָד אֶל יַפְתָּח יְהוָה יְהִיָּה שְׁמֵעַ בֵּינֹתֵינוּ אִם לֹא כְדָרְכָךְ בֶּן נַעֲשָׂה" (י). בהצלחתו במשא ומתן יש כדי ללמד על יכולת נוספת הדרושה להצלחת מנהיג. לאחר שקיבלו שרי גלעד את מנהיגותו הצבאית והמדינית, פונה יפתח אל ה':

5 לריון רחב בנושא ראו עסיס, 2006, עמ' 142-149.

"וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לְפָנֵי יְהוָה בְּמִצְפָּה" (יא, יא). פנייתו לאל מלמדת כי הוא מבין שאין די ביכולותיו בלבד כדי להושיע את העם והוא זקוק לעזרתו של האל. פעולתו הראשונה של יפתח כמנהיג היא לא יציאה למלחמה אלא פתיחת משא ומתן ארוך עם מלך עמון כדי לפתור את הבעיה בדרכי שלום (יא, יב-כח) – פתיחה מפתיעה למנהיג שנבחר כדי להילחם בעמון. נציין כי זו הפעם היחידה בספר שופטים ששופט נוהג בדרך זו. ייתכן שפנייתו לאל נסכה בו ביטחון לעמוד מול מלך עמון ולדרוש ממנו להפסיק את מלחמתו בבני ישראל. לאחר הצלחתו במשא ומתן עם שרי גלעד, מצפה הקורא שגם עתה ידע יפתח להשיג את מבוקשו. אך יפתח נוחל אכזבה – המשא ומתן לא צולח והוא מחליט לצאת למלחמה.

ברגע זה חל מפנה אצל יפתח: "וַתְּהִי עַל יִפְתָּח רוּחַ יְהוָה" (כט). נראה כי כישלון המשא ומתן הוביל את האל להחלטה להושיע את בני ישראל, והוא משרה מרוחו על יפתח כפי שהדבר התקיים לגבי השופטים הקודמים (עסיס, 2006).⁶ המלחמה נפתחת: "וַיַּעֲבֹר אֶת הַגְּלָעָד וְאֵת מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת מִצְפָּה גְלָעָד וּמִמִּצְפָּה גְלָעָד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן" (כט). התיאור מלמד כי יפתח בדרך לניצחון, אך כאן נקטע תיאור המלחמה ומוצג נדרו של יפתח.

שלא כפי שהיינו מצפים, יפתח מנסח את נדרו, על שני חלקיו, בלשון יחיד ולא בלשון רבים, שבה נכללים בני ישראל. החלק הראשון הוא התנאי: אִם נָתַן תָּתֵן אֶת בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדֵי (לא); החלק השני – התחייבות הנודר: "וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא מִדְּלָתִי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׂוֹבֵי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לָהּ וְהַעֲלִיתִיהוּ עָלֶיהָ". גם הסביבה שהוא מתייחס אליה היא סביבתו האישית. ניסוח זה מציג את יפתח כמי שרואה עצמו אחראי באופן בלעדי לניצחון. תיאור זה מחזק את ההנחה שמנהיגותו נבעה משיקולים אישיים ולא בהכרח משיקולים לאומיים. הצלחתו היא המנווטת אותו. לפיכך ניתן לראות בנדרו לא נדר לאומי שכל העם ישתתף בו, אלא נדר אישי שלו. יתרה מזו, נדרו של יפתח מעורר את התהייה מהי הסיבה לנדירתו. בדרך כלל נודרים נדר בשעת משבר קשה.⁷ ספר מלכים מספר על מישע מלך מואב שהקריב את בנו לאל על מנת למנוע תבוסה לאחאב מלך ישראל (מלכים ב ג, כה-כז). אך כאן נאמר: "וַתְּהִי עַל יִפְתָּח רוּחַ יְהוָה וַיַּעֲבֹר אֶת הַגְּלָעָד וְאֵת מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת מִצְפָּה

6 על ניתוח המשא ומתן ראו עסיס, 2006, עמ' 162-167.

7 נדר מופיע בדרך כלל כשאדם ניצב לפני התמודדות קשה, ובאמצעות הנדר הוא מבקש מהאל עזרה והצלחה. כך יעקב (בראשית כח, כ-כב). עוד בנושא הנדר ראו הרן, 1968.

גִּלְעָד וּמְמַצֵּיָה גִּלְעָד עֶבֶר בְּנֵי עֲמוֹן" (שופטים יא, כט). משמע, הניצחון בידיו. לכן נראה כי הנדר של יפתח מיותר, ואין כל צורך לאלץ את האל להתערב באמצעות מעשה הנדר (זקוביץ, 1995). אפשר שניסיונו של יפתח לנדור נדר במטרה לערב את האל מקורו בכך שנבחר על ידי שרי גלעד ולא על ידי האל, כפי שמתואר בעניין שאר השופטים. מאחר שקיבל השראה אלוהית רק לאחר שהתמנה למנהיג, יפתח לא חש מספיק ביטחון בעזרתו של האל, ולכן הרגיש צורך לנדור נדר כדי לרצות את האל. נראה שתוכן נדרו וניסוחו מצביעים על יהירות של מי שמאמין בניצחונו – ניצחון שייחשב לניצחונו האישי ולא לניצחון העם. הנחה זו תואמת את אופיו כמי שפועל מתוך רצון להוכיח את כוחו ועוצמתו. אלא שבסופו של דבר נדר אישי זה פגע ביפתח באופן אישי. יפתח מת ערירי לאחר שלא הצליח להקים לו יורש, שהוא כמו פיו גדע. בתו הייתה בת יחידה: "וְרַק הָיָא יְחִידָה אֵין לוֹ מִמֶּנּוּ בֶן אוֹ בַת" (יא, לד).

לאחר הנדר אנו עדים לסיום האופייני למבנה המחזורי של ספר שופטים: "וַיִּכְנְעוּ בְנֵי עֲמוֹן מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" (לג). אך גם כאן יש שינוי – שלב הרגיעה חסר (השוו ג, ל). אם עד כה הוצג יפתח כבעל תכונות המצדיקות את בחירתו למנהיג על ידי העם, שזכה לבסוף גם לתמיכה אלוהית, עם ניצחונו המוחץ מסתמנת אכזבה ממנהיגותו (אמית, 1999). יפתח לא הצליח למנף את ניצחונו לישועה לישראל. אמנם גבר על אויב חיצוני, אך גבורתו זו לא רק שלא הובילה לישועת העם אלא בהמשך למלחמת אחים (יב, א-ו) שפגעה בחוסנו ובשלמותו של העם. נוכל אפוא לומר שתהליך הידרדרותו של יפתח מתחיל בהצגת הנדר ומימושו (יא, כט-מ) ונמשך במלחמת האחים שניהל ובתוצאותיה. ההתייחסות המבקרת הנרמזת כלפי יפתח כבר בתחילת היחידה (א-ג), הולכת ומועצמת בתיאור התנהלותו במשא ומתן מול בני אפרים ותוצאותיו (יב, א-ו). התנהלות זו מלמדת שהמניעים האישיים שהובילו אותו לאורך כל הדרך גררו לתוצאות הרות אסון הן במישור האישי והן במישור הלאומי. לפיכך לאחר ניצחונו של יפתח על עמון חסר החלק המציין את הרגיעה ששררה לאחריו, שיפתח לא הצליח להשיגה.

יש הטוענים כי סיפור הנדר הוא תוספת מאוחרת (זקוביץ, 1995) שנועדה להכפיש את דמותו של יפתח. מטרתה להציגו בשורה אחת עם מלכי יהודה החוטאים אחז (מלכים ב טז, ג) ומנשה (מלכים ב כא, ו), שהקריבו קורבן אדם בניגוד לדרישה החד-משמעית המופיעה בשני קובצי החוק בתורה (ויקרא כ, ב-ה; דברים יח, י) ובדברי הנביא ירמיהו (לכ, לה). התנהלותו של יפתח מתכתבת גם

עם שני מנהיגים אחרים בספר שופטים: האחת, גדעון (שופטים ח, א-ג), שבניגוד ליפתח מנע בחוכמתו מלחמת אחים עם בני אפרים; השנייה, דמותו השלילית של אבימלך (שופטים ט), שעלה לשלטון בכוח הזרוע וגרם למלחמת האחים (אמית, 1999).

מנהיגותו של יפתח מתוארת כשלב נוסף בתהליך ההידרדרות של הנהגת השופטים, שתחילתו בגדעון לקראת סוף מנהיגותו (ח, כד-כז) והמשכו באבימלך. את תקופת השופטים חותם שמשון, שחייו מתוארים על רקע השעבוד לפלישתים ורוב זמנו פעל לבדו ללא צבא ומתוך נקמנות אישית.

מבנה הספר ותוכנו מציעים את הקורא לקראת השאלה אם המנהיגות שתקום לאחר מנהיגות השופטים יהא בה כדי לפתור את תחלואי עם ישראל. הנספחים לספר שופטים (יז-כא), שעניינם בדרישה להקמת מלוכה, מכינים את הקורא לקראת פתרון הולם וראוי. ואולם מקריאת ספרי שמואל וספר מלכים דומה שהמסקנה המתבקשת הן ממנהיגות השופטים והן ממנהיגות המלכים היא כי רק האל לבדו יכול להנהיג את העם ולהביא לישועתו.

סיפורה של בת יפתח

סיפור בת יפתח (שופטים יא, כט-מ) הוא סיפור על העלאת בת לעולה על ידי אביה, המתאפיין בצמצום ובאיפוק, במיעוט תיאורי רגש, בחזרות נוסחאיות, במילים מנחות ובדיאלוגים (בן-דב, 2002). אמצעים אלו ואחרים מעמידים את הקורא לפני פערים ספרותיים, שההתמודדות עמם חיונית להבנת הסיפור ומשמעותו. תשעה פסוקים מוקדשים לנדר יפתח (יא, ל-לא, לד-מ), וכל שאר הפסוקים עוסקים במלחמתו ובניצחונו על בני עמון. הנושאים משולבים זה בזה, ולא במקרה, כפי שמתארת יאירה אמית: "הכרעת העורך לשלב את הדיווח על המלחמה בפרשת הנדר יצרה סדר עדיפויות חדש. במקום להתמקד בפרטי המלחמה הוא מפרט בכל הקשור לנדר ולמימושו" (אמית, 1999, 204). לפיכך נראה שמוקד הסיפור הוא הנדר ובעיקר השלכותיו על מערכת היחסים שבין האב לבתו, ולא על המלחמה ועל תוצאותיה הלאומיות. עם זאת, יש לסיפור גם משמעויות החורגות מעבר להקשר הפרטי-המשפחתי.

על פי המקרא אין התרת נדרים,⁸ ומי שאינו מקיים את נדרו כמוהו כמי שהפר שבועה, ודינו מוות. על כן המקרא מזהיר את הנודר: "אִישׁ כִּי יָדַר נֶדֶר לַיהוָה אוֹ הַשְּׁבַע שְׁבַעַה לְאִסֹּר אֶפֶס עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיֵּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה" (במדבר ל, ג). העובדה שאין אפשרות להתרת נדרים במקרא הייתה צריכה לאותת ליפתח לנהוג ביתר זהירות ורגישות בכל הקשור לנדירת נדרים. עולה אפוא כי כבר בשלב נדירת הנדר הפגין יפתח התנהגות לא ראויה. אך הביקורת כלפיו אינה רק על פעולת נדירת הנדר אלא גם על תוכנו. כדרכם של נדרים במקרא נדרו של יפתח מורכב משני חלקים. חלק ראשון תנאי: אם+מקור ופועל נטוי המופנה כלפי האל; וחלק שני התחייבות המופנה כלפי הנודר עצמו (אמית, 1999).⁹ נדר מסוג זה מייצג את ההשקפה שניתן לשכנע את האל לפעול, ועל האדם מחויבות למלא את חלקו בנדר לאחר מכן.

פרשנים נחלקו בכל הנוגע לתוכן הנדר, בהתייחס לנאמר: "וְהָיָה הַיֵּצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדְּלִתִּי בֵּיתִי... וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתָהּ עוֹלָה" (לא).¹⁰ מה טיבה של העולה? נראה שהטקסט כפשוטו מרמז לכך שבנדרו התכוון יפתח לקורבן אדם ולא לקורבן בהמה, שכן השימוש בפועל "יצא" והביטוי "לקראתי" בפסוק: "וְהָיָה הַיֵּצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדְּלִתִּי בֵּיתִי לְקִרְאתִי", בהקשר לבית, מרמז שהכוונה לאדם ולא לבהמה "כי אין בהמה יוצאת לקראת הבא" (אהרליך, 1969, עמ' 76). יתרה מזו, נראה שמדובר בקורבן ייחודי, ובהמה אינה קורבן מתאים לכך. כמו כן, יש לציין שתפקידן של הנשים בעולם הקדום, ובכלל זה בישראל, היה לקבל את פני הלוחמים השבים מהמערכה בשירה ובריקודים (שמות טו, כ; שמואל יח, ו-ז). על כן יש להניח שיפתח בנדרו את הנדר ידע והתכוון לאישה שתצא לקראתו.

עם חזרתו של יפתח מהמלחמה פוגש הקורא בפעם הראשונה בבת יפתח. היא אינה מופיעה בשמה אלא בייחוסה בלבד, ולמרות זאת המשך הסיפור מלמד שהיא מרכזית בו. מוקדש לה זמן סיפור ארוך – שישה פסוקים (לד-מ) – מתוכם כארבעה מוקדשים לשיחה בין האב לבתו (לד-לח). ההרחבה בתיאור השיחה מבליטה את הביקורת כלפי יפתח ומעצימה ביתר שאת את הממד הטרגי. הביקורת מוטעמת בכמה דרכים, בין היתר על ידי שילוב הערת המספר, שלכאורה נתפסת

8 פרט לאב הרשאי לבטל את נדר בתו (במדבר ל, ד-ו), ובעל הרשאי להתיר את נדר אשתו (שם, ט-ז).

9 השו"ב בראשית כח, כ-כב; שמואל א, יא; שמואל ב טו, ז-ח.

10 ראו דיון מורחב אצל קריפמן, 1962, עמ' 226-227.

כאינפורמטיבית: "וְרַק הַיָּהּ יַחֲדָה אֵין לוֹ מְמוֹנוּ בֵּן אוֹ בֵּת" (לד). הערה זו מדגישה שאין ליפתח צאצא אחר בלתי, ועל כן מעוררת בקורא את הצפייה למאבק עיקש של האב על חיי בתו. אך הדבר לא התקיים. ביקורת קשה על יפתח באה לידי ביטוי גם בדבריו לבתו: "אָהָה בְּתִי הַכְרַע הַכְרַעַתְנִי וְאֵת הָיִית בְּעַכְרִי" (לד). הביטוי "הַכְרַע הַכְרַעַתְנִי" מופיע בדרך כלל בהקשר מלחמתי (שמואל ב כב, מ), אך כאן יפתח משתמש בו בהקשר ליחסיו עם בתו. עולה שיפתח רואה בבתו אויב מלחמתי, כמי שהביסה אותו בשדה הקרב. לא רק שהביטוי "הַכְרַע הַכְרַעַתְנִי" אינו הולם תיאור של יחסי אב ובת, אלא נהפוך הוא, הבת היא זו שאמורה לבטא תחושות תבוסה והשפלה. אך יפתח איש הצבא, הגבר, מרגיש מובס ומבטא זאת מול אישה שהיא גם בתו. נראה שמעבר ליסוד הטרגי בשימוש בביטוי יש כאן אמירה ביקורתית אירונית חריפה כלפי יפתח. ניתן לומר אפוא שיפתח מוצג לפנינו כאנטיזה לגיבור המלחמתי שתואר בפסוקים הקודמים.

דברי הבת ארוכים והפועל "ותאמר" מופיע בהם ברצף פעמיים:

וְתֹאמֶר אֵלָיו אָבִי פְצִיתָה אֶת פִּיךָ אֶל יְהוָה עֲשֵׂה לִי כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אַחֲרַי
 אֲשֶׁר עֲשֵׂה לָךְ יְהוָה נְקָמוֹת מֵאִיְבֶיךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן:
 וְתֹאמֶר אֶל אָבִיהָ יַעֲשֵׂה לִי הַדָּבָר הַזֶּה הֲרִפָּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאֶלְכָה וְיִרְדָּתִי
 עַל הַהָרִים וְאֶבְכֶּה עַל בְּתוּלֵי אָנָכִי וְרַעִיתִי וְרַעוּתָי [לו-לז].

הן אורך דבריה והן החזרה על המילה "ותאמר", בלי מענה מצד אביה, עשויים ללמד שהבת ניסתה לתת לו שהות לחשוב שוב על דבריו ועל תוצאותיהם (שילוח, 1964). אלא שהוא לא שינה את דעתו ולא הביע כל הסתייגות מנדרו. בדברי הבת יש חזרה כמעט מדויקת על דברי האב:

וְאָנָכִי פְצִיתִי פִּי אֶל יְהוָה וְלֹא אוּכַל לָשׁוּב
 אָבִי פְצִיתָה אֶת פִּיךָ אֶל יְהוָה עֲשֵׂה לִי כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ

הבת מנסה לשקף לאביה את משמעות נדרו, ובדרך זו מעמידה אותו מול הדילמה אם לממש את הנדר או להצילה. לפנינו מעין זעקה סמויה של הבת, המבקשת מאביה שיחשוב שוב על מוצא פיו. באמצעות דבריה אלה של בת יפתח מתאפשר

לקורא לחוש את קשייה, את הרצון שאביה יבין את משמעות נדרו ויביא לביטולו, אף שתוכן דבריה הפוך: "עֲשֵׂה לִי כְּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ".

תגובת יפתח קצרה: "לֹכִי". לכאורה, תשובתו משאירה תקווה שישנה את עמדתו, אך תקווה זו מתבדה. יפתח אינו מתלבט כלל. הוא אינו פונה בשאלה לא לאל, לא לסביבתו, לא לבתו ולא לעצמו ובכך מונע כל אפשרות לשינוי. נראה שבסיטואציה שלפנינו, במפגש בין האב לבת, אנו עדים להיפוך תפקידים. הבת מוצגת כמי שמאפשרת לאביה להיחלץ מהמצב שאליו נקלע מרצונו בהקרכת עצמה: "עֲשֵׂה לִי כְּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ", ואילו הוא פסיבי ובמידה רבה אטום לגורלה המר. ניתן לומר כי החזרה בדברי הבת על פעולות אביה מעצימה את הביקורת כלפי יפתח. זאת ועוד, בכל המקרא אין תיאור של אדם המקריב את עצמו מרצון, וגם בכך יש כדי להעצים את הביקורת על יפתח כאדם וכאב ובהקשר הרחב כמנהיג־שופט (אמית, 1992). דיבורו של יפתח בגוף ראשון: הַכְרַעְתִּנִי, בְּעַכְרִי וְאֲנֹכִי פְצִיתִי, וְלֹא אוֹכַל לָשׁוּב (לה), אינו מקרי ויש בו כדי להבליט את יחסו של יפתח לא רק כלפי עצמו, אלא בעיקר את התעלמותו מהמצב שבתו נקלעה אליו. יפתח אינו מתעניין בגורלה של בתו־יחידתו הוא עסוק אך ורק בעצמו ובגורלו.

סיום הסיפור (לט-מ) מתמקד בעיקר בבת ופחות באב. בפסוק לט הבת מופיעה עם חברותיה ועם אביה המקיים את נדרו, והמספר מציין כי מתה בבתוליה. נראה כי הבת תופסת יותר ויותר את מרכז הבמה, ואילו יפתח האב, הגבר, המנהיג, המנצח לכאורה, "מורח". החזרתו של יפתח לבמה נעשית באמצעות הערת המספר "וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר", אך גם אמירה זו מחזירה אותו לבמה באור שלילי ועגום. בסיפור שבמרכזו עומדת דמות גברית, יפתח, מקומה של הבת אמור להיות מצומצם. והנה מוקדש לבת מקום נרחב: יציאתה לקבל את פני אביה, הדו־שיח בינה לבין אביה ובעיקר סיומו של הסיפור. ההיפוך במקומן של הדמויות עשוי לשקף את התרגשותו של המספר הן מהתנהגותה של הבת והן מתגובותיו של יפתח. באמצעות היפוך זה המספר מעביר לקורא את עוצמת גורלה הטרגי של בת יפתח, שהוקרבה קודם שמימשה את נשיותה "וְהָיָא לֹא יָדְעָה אִישׁ" (בן־דב, 2002), דבר המגביר את הגינוי והביקורת כלפי יפתח כמנהיג, כאדם ובעיקר כאב.

הפסוק החותם את הסיפור מעביר את הקורא מהאבל הפרטי של בת יפתח לאבל לאומי – מנהג שנולד והתקיים בעקבות הקרבתה: "וַתְּהִי חֶק בְּיִשְׂרָאֵל: מִיָּמִים יָמִימָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת יַפְתָּח הַגִּלְעָדִי אֲרַבְעַת יָמִים בְּשָׁנָה" (מ).

תיאור זה יש בו כדי להעיד עד כמה חמור מעשהו של יפתח וצריך לשמש אות אזהרה לדורת הבאים.

הריטואל השנתי של בנות ישראל הוא בבחינת מענה למעשה האב – להקרכת בתו. הנשים מנציחות את אובדן האישה שלא ידעה איש. באופן אירוני, האישה שלא ילדה השאירה אחריה זכר לעד באמצעות מנהג לדרורות. הנשים הן שאחראיות להנצחה זו. ייתכן שבפנייתה לאביה להרפות ממנה (לז) ביקשה הבת שלא יכלה לנוס מגורלה המר, למרות ניסיונותיה, להנציח את זכרה. מעשה הנשים מעביר את הסיפור מהמעגל האישי אל המעגל הלאומי והעל-זמני – ריטואל נשי ממוסד כתחליף לאובדן בת יפתח שלא הטביעה את חותם נשיותה על הדור הבא. זוהי מעין מחאה על אובדן הנעורים והנשיות (בן-דב, 2002).

אפשר לראות ברשימה המופיעה בשופטים יב, ח-טז, עוד דרך מחאה נגד נדר יפתח ומימושו: שלושה שופטים קטנים שהכתוב מספר על מקומם, בניהם וקבורתם. מה טעם מובא נספח זה אחרי תיאור יפתח? התיאור של הבנים והבנות עומד בניגוד להערת המספר בהקשר ליפתח: "וַיִּרְקֵהָ הָיָה יְחִידָה אֵין לוֹ מִמֶּנּוּ בֶן אוֹ בַת". נראה שתפקיד תיאור זה להדגיש את הברכה שניתנה לשופטים. למשל, אבצן מבית לחם (יב, ח-י) ועבדון בן הלל (יג-טו) מבורכים בבנים לרוב, והם, בניגוד ליפתח, לא השתמשו בבניהם להקרכה לאלוהים. הם חיו, הולידו ומתו ושפטו לא פחות שנים מיפתח, והם משום אנטיזה לו. הניגוד בין השופט שהקריב את ילדתו האחת והיחידה לבין השופטים מרובי הצאצאים זועק לשמים.

סיפור בת יפתח ובבואתו: סיפור העקדה

סיפור בת יפתח וסיפור עקדת יצחק (בראשית כב, א-יט) עוסקים בנושא הקרכת אדם. ההשוואה בין שני הסיפורים הללו תורמת אף היא לעיצוב דמותו השלילית של יפתח ומעצימה את הביקורת כלפיו וכלפי נדרו. בין הסיפורים יש קווי דמיון אחדים: בשניהם אין אזכור, ולו ברמז, למקומן של הנשים; שני הסיפורים מתמקדים ביחסי אב ובן/בת; בשניהם מטבעות לשון דומות: המילה יחידה(ה) (שופטים יא, לד; בראשית כב, ב, יב, טו); הצירוף "עלה לעולה" (יא, לא; כב, ב, יג); הביטוי "על ההרים" (יא, לח; כב, ב); המילה המנחה "בת" (לד [פעמיים], לה, מ) ובסיפור העקדה "בן" (ב, ג, ו, ז, ח, ט, י, יב, יג, טז); המילה "אב" (יא, לו, לז, לט; כב, ז [פעמיים]);

השימוש בפועל שוב (יא, לה, לט; כב, ה, יט); ה"נערים" בסיפור העקדה (ג, ה, יט) מול "רעותיה" של בת יפתח (לז, לח).¹¹

לצד קווי הדמיון בולטים דווקא קווי השוני והניגוד בין שני הסיפורים הללו. ההבדל המשמעותי ביותר ביניהם בא לידי ביטוי בכך שאברהם מצווה על ידי האל להקריב את בנו – צו הטרונומי. לעומת זאת, יפתח בוחר באופן אוטונומי, מרצונו, לנדוד נדר הקרבה של אדם, ולמעשה נודר נדר מיותר. בסיפור העקדה אלוהים אינו מאפשר נטילת חיים ומתערב למענם, ואילו בסיפור יפתח אין מעורבות של האל, ובת יפתח משלמת בחייה בעקבות נדר מיותר ואכזרי. שתיקתו של האל בסיפור בת יפתח מלמדת שהברכה נעדרת ממנו – אין ברכה למי שעקד את בתו ולא השאיר אחריו זכר. לעומת זאת בסיפור העקדה הברכה מתמקדת דווקא בריבוי הזרע ובעוצמתו והמשכיותו (בראשית כב, יז-יח). נראה שבהבדלים אלו יש כדי לעצב את יפתח כאנטייתזה לאברהם. לאחר שמלאך ה' קרא את הקריאה "אל תשלח ירך אל הנער", היה על יפתח ללמוד מסיטואציה זו ולהפנים מהי ההתנהגות הראויה והרצויה. פעם אחת בלבד דרש האל להקריב קורבן אדם, אך הוא עצמו ביטל זאת. מעתה ואילך אין יותר רשות לאיש להקריב אדם – תנו לחיים לחיות. יפתח לא למד זאת, ובכך שוב מועצמת הביקורת כלפיו.

בסיפורו "עד הנה" עגנון מבטא את האבסורד שבנדר יפתח באמצעות הסוף החלופי שהציע לסיפור בת יפתח: "על פי כן נרדמתי וישנתי. מהיכן יודע אני שישנתי, מן החלום שחלמתי. מה חלמתי, חלמתי שבאה מלחמה גדולה לעולם ונקראתי אני למלחמה. נדרתי נדר לה' שאם אחזור בשלום מן המלחמה כל היוצא מביתי לקראתי בשובי אעלה אותו לעולה. חזרתי לביתי בשלום והנה אני יוצא לקראתי" (1977, עו).

הדיאלוג של עגנון עם הטקסט המקראי חושף לפנינו פרשנות נוספת בהקשר לנדר יפתח. יפתח שהקריב את בתו: "וַיַּעַשׂ לָהּ אֵת נְדָרוֹ אֲשֶׁר נָדָר", למעשה הקריב את עצמו: "והנה אני יוצא לקראתי". זהו מחיר המלחמה. בני אדם לא רק מקריבים אחרים אלא בעיקר מקריבים את עצמם.

11 ראו הדיון אצל זקוביץ, 1995, עמ' 72-74.

סיפור בת יפתח בהשוואה למחזה "אגממנון" לאייסקילוס

העלאת בת לקורבן לאל העומדת במרכז סיפור בת יפתח היא מוטיב המופיע במיתוסים קדומים, ומלמד על מציאות שנגדה ניסו הכותבים למחות. המיתוס "אגממנון" לאייסקילוס מספר על כך שבזמן מלחמת טרויה הצי היווני לא הצליח להפליג, דבר שהיה עלול להוביל לתבוסת יוון. הסיבה לכך הייתה כעסה של האלה ארטמיס על אגממנון. על מנת לשכך את זעמה מחליט אגממנון להקריב את בתו הבכורה אפיגניה. משמע, שאיפותיו הפוליטיות גוברות על רגשותיו האבהיים. הקרבתה של אפיגניה מעורר זעזוע וזעם כלפי האב:

לא התחשבו הקלגסים
בתחנוניה, בקריאותיה "אבא!"
בעלומיה של הנערה,
התפלל אביה וציווה למשרתיו
לנתק אגרופיה מבגדיו,
ולהרימה כעז,
פניה אל המזבח,
ולבל תקלל את הבית

ולאטום את פיה החמוד בכוח (אייסקילוס, 1990, עמ' 42-43).

סופה של עלילת המחזה "אפיגניה באוליס" לאורפידס שונה, ונאמר כי מנלאוס, אחיו של אגממנון, מוכן לפזר את הצבא ולא להקריב את אפיגניה. אך אצל אייסקילוס אגממנון נחוש בדעתו להקריבה, דבר המלמד על אדם שעוצמתו כלוחם חשובה מחיי בתו.

בהמשך משנה הבת את דעתה:

אמא שיניתי את דעתי
החלטתי למות, ומוות מפואר
אני מעל לשיקולים הקטנוניים.
ויש עוד נקודת ראות:
יון הגדולה כולה מביטה עתה אלי,
אני אקבע את ההפלגה ואת גורל טרויה...

מותי יביא גאולה, יכנו אותי
משחררת יון,
ואזכה בתהילה אלוהית (שם, 79).

בדומה לעקדת יצחק סיפור זה מסתיים בטוב. כאשר עומד אגממנון להקריב את בתו, מגיעה האלה ארטמיס ומחליפה את אפיגניה בצבי.

צביה יפהפייה, גדולה בממדיה,
שכובה ומתנשמת על האדמה,
התיזה דם אל מזבחה של האלה (שם, 87).

התיאורים המקראיים והתיאורים היווניים מעידים עד כמה רווח בעולם העתיק מנהג הקרבת בנים ובנות למולך. מכאן אפשר להבין את מטרתם של הסופרים המקראיים, המחוקקים המקראיים ובפרט הנביאים שיצאו חוצץ נגד מנהג אכזרי זה (ישעיהו נז, ה; ירמיהו ז, לא; יחזקאל כ, כה-כו; מיכה ו, ו-ח).

סיפור בת יפתח במדרש

תנחומא, פרשת בחוקותי, סימן 12¹²

בספרות חז"ל אין לספר שופטים מקום נרחב. ואולם בכל הנוגע ליפתח התמונה שונה, שכן ניתן למצוא בה מדרשים רבים המתייחסים אליו. רובם ככולם אינם עוסקים במלחמותיו של יפתח ובמעשי גבורתו, אלא מתמקדים ביחסים בינו לבין בתו לאור הנדר שנדר. הדיון בפרשה בספרות חז"ל נובע בראש ובראשונה מהקשיים שהסיפור מעלה – קשיים מוסריים, הלכתיים, תאולוגיים ועוד.

קטע 1:

"כן את מוצא ביפתח הגלעדי מפני שלא היה בן תורה אבד את בתו. אימתי. בשעה שנלחם עם בני עמון ונדר באותה שעה, שנאמר, וידר יפתח נדר וגו', והיה היוצא וגו', והיה לה' והעליתיהו עולה (שופטים יא, ל-לא). באותה שעה היה

12 הפרק עוסק במדרש תנחומא בלבד.

עליו כעס מן הקב"ה. אמר, אלו יצא מביתו כלב או חזיר או גמל, היה מקריב אותו לפני. לכך זמן לו בתו. כל-כך למה. כדי שילמדו כל הנודרים, הלכות נדרים וקונמות, שלא לנהג טעות בנדרים".

בקטע שלפנינו חז"ל מעצבים את דמותו של יפתח באור שלילי, בהציגם אותו "שלא היה בן תורה", ומדמים אותו ל"גרופית של שקמה"¹³, ביטוי המורה ללא ספק על זלזול. היותו של יפתח עם הארץ מוצגת במדרש כסיבה לאיבוד בתו. על פי המדרש, יפתח הוא עם הארץ בגלל אופן ניסוח הנדר במקרא ולא מעצם נדירתו. יפתח נודר נדר שאינו מנוסח כראוי, אינו ברור, ועל כן ניתן להתפרש באופנים שונים. על פי תפיסת המדרש, באומרו "והיה היוצא וגו' והיה לה' והעליתיהו עולה", יפתח פותח פתח להקרבת כל בעל חיים. הוא אינו מצמצם את היציאה מהבית לסוג מסוים של חיות, היינו לחיות טהורות, אלא מאפשר הקרבה גם של חיות טמאות, או כפי שמנסחים זאת חז"ל: "אלו יצא מביתו כלב או חזיר או גמל היה מקריב לפני"? בכך יפתח מביא על עצמו את עונשו, או בלשון המדרש "לכך זמן לו בתו". לפי חז"ל דיבורו של יפתח אינו רהוט. על כן יציאת בתו אינה מקרית, אלא עונש על אי-למדנותו, למען ילמדו הדורות הבאים את תורת הנדרים ולא ינהגו בפזיזות, או כלשון המדרש: "כדי שילמדו כל הנודרים הלכות נדרים וקונמות שלא לנהג טעות בנדרים".

בהמשך, המדרש מעלה כמה סיטואציות שיפתח היה יכול להימנע בהן מלהקריב את בתו ולא עשה כן. שלב אחר שלב המדרש מתאר את ההודמנויות שנקרו ליפתח, ובכל אחת מהן הוא לא השכיל להימנע מקיומו של הנדר.

קטע 2:

"ויהי כראותו אותה ויקרע את בגדיו ויאמר אהה בתי וגו', ואנכי פציתי פי אל ה' ולא אוכל לשוב והלא פנחס היה שם, והוא אומר לא אוכל לשוב. אלא פנחס אמר, אני כהן גדול בן כהן גדול ואיך אלך אצל עם הארץ. יפתח אמר, אני ראש שופטי ישראל ראש הקצינים, אשפיל עצמי ואלך אצל הדיוט. מבין תרויהון אבדת ההיא עלבתא מן עלמא. ושניהם נתחיבו בדמיה. פינחס נסתלקה ממנו רוח הקודש. יפתח, נתפזרו עצמותיו. שכן כתיב. ויקבר בערי גלעד (שופטים יב ז)".

13 זלזלים הנופלים ארצה ללא טעם מעץ סרק.

על פי המדרש שלפנינו ההחמצה של יפתח להימנע מקיום הנדר נובעת ממאבקי יוקרה וכבוד בינו, "ראש שופטי ישראל ראש הקצינים", לבין פנחס, שהיה "כוהן גדול בן כוהן גדול". אילו נפגשו יפתח ופנחס ניתן היה להתיר את הנדר, אלא שכל אחד מהאישים הללו לא ויתר על מקומו ועל סמכותו, ובשל מאבק זה "אבדת ההיא עלבתא (עלובה זו) מן עלמא ושניהם נתחיבו בדמיה".

מה משמעות השאלה "והלוא פנחס היה שם"? למעשה, לא מדובר בשאלה אלא בתמיהה, שמשמעותה אמירה מתריסה נגד פנחס הכוהן, שלא מצא דרך להתערב ולעצור את ביצוע הנדר. אם כן, לפנינו ביקורת נוקבת כלפי ההנהגה בכללותה – ההלכתית והמדינית – שכשלה בהתנהגותה משיקולים של יוקרה וכבוד.

קטע 3:

"כיוון שבקש לקרבה, היתה בוכה לפניו. אמרה לו בתו, אבי, יצאתי לקראתך בשמחה ואתה שוחט אותי. שמא כתב הקדוש ברוך הוא בתורה שיהו ישראל מקריבין לפני הקדוש ברוך הוא נפשות אדם. אין כתיב בתורה, אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה (ויקרא א, ב) מן הבהמה ולא מן בני־אדם. אמר לה בתי, נדרתי, והיה היוצא אשר יצא והעליתיהו עולה. שמא כל הנודר יכול הוא שלא לשלם נדרו. אמרה לו, והרי יעקב אבינו שנדר ואמר וכל אשר תתן לי עשר וגו' (בראשית כח, כב) ונתן לו הקב"ה שנים עשר בנים, שמא הקריב להקב"ה אחד מהם. ולא עוד הלא חנה, שאמרה, ותדר נדר ותאמר, ה' צבאות אם ראה תראה וגו' (ש"א א יא) שמא הקריבה את בנה לפני הקב"ה. כל הדברים האלה אמרה לו, ולא שמע לה".

המדרש שלפנינו מביא עוד אפשרות למניעת הנדר שיפתח לא ניצל, אבל הפעם ההחמצה נובעת מבורותו. על פי המדרש, במפגש בין יפתח לבתו מתחננת הבת על נפשה, באומרה לו: "שמא כתב הקב"ה בתורה שיהו ישראל מקריבין לפני הקב"ה נפשות אדם? אין כתיב בתורה אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבהמה ולא מן בני־אדם". הבת מנסה לשכנע את אביה שלא יקריבה לא ממניעים מוסריים־אישיים אלא ממניעים הלכתיים־חוקתיים שהוא היה אמור לדעת. למעשה, מתקיים כאן היפוך תפקידים. הבת היא הבקיאיה בהלכה, וטיעוניה נשענים על לימוד וידע. היא מכירה את "מקרה יעקב" ובקיאיה "בסיפור חנה" ומנסה להשכיל את אביה. אך ניסיונה לא צלח, כנאמר: "כל הדברים האלה אמרה לו ולא שמע לה". בדרך זו

מעצים המדרש את הביקורת כלפי יפתח, שלא רק שאינו בקי בהלכה, אלא מתגלה כעקשן שנחוש בדעתו לקיים את הנדר.

קטע 4:

"כיוון שראתה שלא שמע לה אמרה לו, הניחני וארד אל בית דין, שמא ימצאו פתח לנדרך. שנאמר, הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים וגו' (שופטים יא, לז). אמר רבי זכריה, וכי יש אדם יורד על ההרים, והלא בני אדם עולים להרים. מהו וירדתי אל ההרים. אלו סנהדרין, כמה שנאמר, שמעו הרים את ריב ה' (מיכה ו). הלכה אצלם ולא מצאו פתח להתיר לו את נדרו, בעון אותם ששחט משבט אפרים..."

בקטע שלפנינו ממשיכה בת יפתח במאבקה העיקש על חייה. הפעם אין היא בוחרת לשכנע את אביה בטיעונים אישיים ואינה משתמשת בכישרון דיבורה וידענותה ההלכתית, אלא מנסה להציל את חייה על ידי האפשרות לשלב בעימות גורם משפטי-הלכתי בעל סמכות כדי ש"ימצאו פתח לנדרך". ואולם הפעם ההחמצה אינה של יפתח אלא של בית הדין, ש"לא מצאו פתח ליפתח להתיר לו את נדרו, בעון אותם ששחט משבט אפרים". יפתח אינו ראוי, לפי המדרש, להתרת נדר בגלל התנהגותו האכזרית כלפי שבט אפרים (שופטים יב, א-ז). נראה שהפעם הביקורת אינה מופנית רק כלפי יפתח, שלא השכיל לפנות לסנהדרין מיוזמתו ואינו מחפש מוצא לנדרו, אלא גם כלפי חברי הסנהדרין עצמם, שלא השכילו להבין שעליהם להתיר את הנדר ולמנוע שפיכות דמים נוספת.

נראה שחז"ל הבינו שלעתים אדם הנמצא במצבי מצוקה נאלץ לנדר נדר. לפיכך אין הם מבקרים את עצם נדירת הנדר, אלא את תוכנו וניסוחו ואת היכולת להקיש ממקרים אחרים כדי להתירו.

המדרשים המתייחסים לכך שיפתח היה יכול להתיר נדרים ולא עשה כן מבטאים את המגמה הפרשנית של חז"ל לבקר ביתר שאת את דמותו של יפתח כמנהיג וכאדם, אך בנימוקים שונים מהנימוקים שמציג הטקסט המקראי.

לסיכום, מהמדרשים שהוצגו עולה ביקורת נוקבת של חז"ל על ההנהגה בכללותה: המדינית – יפתח, וההלכתית – פנחס הכוהן והסנהדרין, שלא עשו כל מאמץ למנוע את הנדר ועמו את שפיכות הדמים.

בת יפתח באמנות

בת יפתח – קרולין דאדי



דמותה של בת יפתח, כמו דמויות מקראיות רבות אחרות, זכתה להתייחסות אמנותית. מוכר במיוחד התחריט של גוסטב דורה, שמוצגת בו בת יפתח היוצאת לקראת אביה בתופים ובמחולות בשוכו משדה הקרב. במאמר זה בחרנו להתייחס לציור מודרני מוכר פחות שמבליט את הפן הטרגי-ביקורתי בסיפור.

התמונה לקוחה מתוך הספר "פרופיל תל-אביבי", המתעד תערוכה בשם זה שהוצגה בשנת 2004 על חזית בניין עיריית תל אביב-יפו (בר, 2005, עמ' 102). בתערוכה הוצגו 240 דיוקנאות של אישים שעל שמם נקראו רחובות בתל אביב. השתתפו בתערוכה 200 אמנים ו-46 אוצרים, והיא זכתה לתואר "התערוכה הגדולה ביותר בעולם".

המסגרת המקיפה את הציור משווה לו מבנה של מודעת אבל, ובתוכה מופיעים טקסט ותמונה. הפרופיל החלקי המוצג בתמונה יוצר תחושה של צילום ולא של

ציור, משום שמראהו חלק ואין מופיעים עליו צלליות או רבדים המאפיינים ציורי פנים. בפרופיל מובלטים הריסים. העין סגורה קמעה והפה פתוח. מהעין זולגות אותיות שמתפרשות כדמעות. האותיות אינן שוות בגודלן ואינן זהות בתנוחתן, ופיזורן יוצר תנועה גלית. חיבור האותיות יוצר את המשפט: "הרפה ממני ואבכה", שמילותיו לקוחות מהפסוק: "ותאמר אל אביה יעשה לי הדבר הזה הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי על ההרים ואבכה על בתולי אנכי ורעותי" (שופטים יא, לז). ההשוואה בין הטקסט המקראי לבין הטקסט המופיע בתמונה מלמדת כי היוצרת השמיטה את ממדי הזמן, המרחב והתנועה המופיעים בטקסט המקראי. בדרך זו היא מעניקה לגורלה המר של בת יפתח משמעות כוללת. רעיון זה בא לידי ביטוי ביתר שאת בכיטוי "ללא שם" המופיע במרכז התמונה. אמנם גם במקרא לבת יפתח אין שם, אבל יש לה שייכות: "בת יפתח". הכיתוב "ללא שם", המופיע בתמונה שצורתה תואמת מודעת אבל – שהדבר המרכזי בה הוא שם הנפטר – זועק! זאת ועוד, במודעת אבל מצוינים משפחת הנפטר, זמן הקבורה ומקום הקבורה. כל הסממנים הללו, המופיעים בטקסט המקראי, נעדרים מהתמונה.

נראה אפוא כי האינטרפרטציה שהאמנית העניקה לסיפור בת יפתח מבטאת את תפיסתה הביקורתית לא רק בעניין מעמדה של בת יפתח אלא בעניין מעמד האישה בכלל.

ככותרת לתמונה בחרה האמנית לציין מראה מקום מפורש: "שופטים יא, מ". תוכנו של הפסוק: "מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעת ימים בשנה" (פס' מ), מלמד כי זכרה של בת יפתח מונצח במנהג שקבעו הנשים לבכות את מותה ארבעה ימים בשנה. לפיכך נראה שתכלית בחירתה של האמנית בפסוק משופטים היא להדגיש את הרעיון שהבכי האישי של בת יפתח על גורלה הפך לבכי קולקטיבי על מעמד האישה, הנמשך לדורות, והמתאבלות הן הנשים.

נראה כי הכותרת "ללא שם" מרמזת על חלקו של האל בקיומו של הנדר, או ליתר דיוק על היעדרו של האל. שכן "השם" הוא אחד מכינויו של האל. נראה כי בתיאור זה יש התרסה נגד האל, שלא מנע את ההקרבה של בת יפתח.

הכיטוי "ללא שם" מתכתב גם עם דברי הנביא ישעיהו: "ונתתי להם יד ושם" (ישעיהו נו, ה), שנהפך בתודעת העם היהודי לביטוי להנצחת נספי השואה. הדבר מתריס נגד אי-נוכחותו של האל בזמן השואה. במילים אחרות, זהו עולם שהאלוהות לא מצויה בו, והאדם נשאר חשוף ובודד מול גורלו.

סיכום

סיפור בת יפתח הוא סיפור ייחודי וייחודי במקרא, שבו מעלה אב את בתו לעולה בלי שנדרש לכך. לכאורה, סיפור זה מציג את האב – יפתח – כמי שפועל על פי החוק המקראי המחייב לקיים את הנדר. אך בחינת הכתוב לעומקו מלמדת על ביקורת סמויה קשה ביותר כלפיו, על כך שכל פעולותיו נבעו בראש ובראשונה מהרצון להציג את עצמו כמנהיג מנצח. באופן אירוני הפך יפתח את בתו לקורבן תרתי משמע כדי להציג את עצמו כמנהיג המפאר את שמו של האל ונאמן לו.

בחינת הסיפור בראייה בין-תחומית, בזיקתו הניגודית לסיפור עקדת יצחק, מעצימה ביתר שאת את הביקורת כלפי יפתח, אשר נודר נדר בלי שנדרש לכך – לעומת צו הקרבת הקורבן של האל לאברהם, ובסופו של דבר מניעתה. מעשה זה מציג את יפתח בשורה אחת עם המלכים אחז ומנשה, שהקריבו קורבן אדם ובכך עברו על החוק המקראי המופיע בשני הקבצים של חוקי התורה.

בחינת הסיפור בראייה רבת-תחומית, אל מול סיפור אפיגניה, המדרש והאמנות הפלסטית, מאפשרת התבוננות רחבה יותר, בבחינת "מוציא חדש מפני ישן". הזיקה לסיפור היווני מלמדת עד כמה עיוורת המנהיגות הצבאית הגברית הרואה בניצחון החרב חזות הכול, נעדרת כל חמלה ופועלת באכזריות. המדרש מתייחס אף הוא להנהגה, אך לא רק להנהגה הצבאית אלא גם להנהגה ההלכתית, שניתן לצפות שתשמש מצפן להנהגה הצבאית ותרסן את שיכרון כוחה. ואולם גם הנהגה זו מועלת בתפקידה ופועלת מתוך יוהרה, ומפאת כבודה לא מגלה תעוזה ומבטלת מעשה נמהר זה שגובה קורבן וגודע משפחה.

הציור הנשען על סיפור בת יפתח מציג תפיסה פמיניסטית ואף התייחסות מרומזת לשואה – או שמא רעיונות אלה הם בעיני המתבונן, והמפגש עם היצירה החדשה על רקע היצירה המקראית הוביל לתובנות הללו.

דומה כי המפגש הבין-תחומי בין הטקסט המקראי לבין טקסטים מקראיים אחרים, בבחינת "טקסט משוחח עם טקסט", וכן המפגש הרבת-תחומי בין הטקסט המקראי עתיק היומין לבין יצירות חוץ מקראיות – סיפור אפיגניה, מדרשי חז"ל ויצירת אמנות מודרנית – סייעו מצד אחד להבנת עומקן של היצירות החוץ-מקראיות ומגמותיהן, ומצד שני העניקו ליצירה המקראית נקודת מבט נוספת חדשה ועכשווית.

ניתן אפוא לומר שבמפגש בין-יציירתי כל היצירות נתרמות, ובעיקר המתבונן, המרחיב את תיבת תהודתו ומגיע לתוכנה שהיצירות המקראיות נוגעות בנו ובסובב אותנו בכל עת.

מקורות

- אהרליך, א"ב (1969). **מקרא כפשוטו**, ב. ברלין: תר"ס (ד"צ ניו יורק, תשכ"ט).
- אייסכילוס (1990). **אגממון**. (אהרן שבתאי, מתרגם). תל אביב: שוקן.
- אמית, י' (1992). **ספר שופטים: אמנות העריכה**. ירושלים: מאגנס.
- אמית י' (1999). **שופטים: מקרא לישראל**. ירושלים, תל אביב: עם עובד, מאגנס.
- בובר, ש' (1964). **מדרש תנחומא הקדום והישן על חמישה חומשי תורה (מהדורת בובר)**.
בן-דב, נ' (2002). **והיא לא ידעה איש. עלי שיח**, 48. 7-16.
- בן-פורת, ז' (1978). **הקורא, הטקסט והרמיזה הספרותית**. **הספרות**, 26. 1-25.
- בר, ק' (2005). **פרופיל תל-אביבי: 200 אמנים ישראליים עכשוויים מציירים היסטוריה**.
אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן.
- דינור, ג' (2008). **סיפור קין והבל (בר' ד 1-16): החיים כערך עליון**. **מועד, יח**, 1-21.
- הרן, מ' (1968). **נדר**. **אנציקלופדיה מקראית**, ה (עמ' 786-790). ירושלים: מוסד ביאליק.
- זקוביץ, י' (1985). **סיפורי בבואה: מימד נוסף להערכת הדמויות בסיפור המקראי**. **תרביץ**,
נד. 165-176.
- זקוביץ, י' (1990). **רות: מקרא לישראל**. ירושלים: מאגנס.
- זקוביץ, י' (1995). **בבואות סיפור העקדה (בראשית כ"ב), מקראות בארץ המראות (עמ' 72-74)**. תל אביב: ספריית הילל בן חיים.
- לזין, ת' (1997). **הוראה בינתחומית**. בתוך: **יצחק קשתי, מרדכי אריאלי, שמחה שלסקי (עורכים)**. **לקסיקון החינוך וההוראה**. תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב.
- עגנון, ש"י (1977). **עד הנה. כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון**, ז. ירושלים ותל אביב:
שוקן.
- עסיס, א' (2006). **למען עמו ולמען עצמו**. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- פליישר, צ', אלקושי ר', דינור ג', הופמן נ', ולוי ר' (2008). **משפט שלמה: סיפור מקראי בגישה רב-תחומית**. תל אביב: מופת.
- קויפמן, י' (1962). **ספר שופטים**. ירושלים: קרית ספר.
- שילוח, מ' (1964). **ויאמר...ויאמר**, ספר קורנגרין, א' וייזר, ב"צ לוריא (עורכים) (עמ' 251-261), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

- Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogic imagination: four essays*. (M. Holquist, Translated: C. Emerson and M. Holquist). Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, M. M. (1990). *Art and answerability: Early philosophical essays*. M. Holquist and V. Liapunov (Eds.), V. Liapunov (Trans.). Austin: University of Texas Press.
- Claassens, J. M. (2003). Biblical theology as dialogue: Continuing the conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical theology. *Journal of Biblical Literature*, 122(1). pp. 127-144.
- Fogarty, R. (1991). Ten ways to integrate curriculum, *Educational Leadership*, 49(2). pp. 61-65.
- Kristeva, J. (1986). Word, dialogue and novel. in T. Moi, (Ed). *The Kristeva reader* (pp. 36- 61). New York: Columbia University Press.
- Van Wolde, E. (1997). Texts in dialogue with texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar narratives. *Biblical Interpretation*, 5(1). 1-28.