

מגילת רות

גשרים וגבולות



יונתן גרוסמן

רות

גשרים וגבולות



Yonatan Grossman
The Scroll of Ruth: Bridges and Boundaries

יונתן גרוסמן
מגילת רות: גשרים וגבולות

עריכה והתקנה: אברהם שמאע
עיצוב כריכה: שמואל לעסרי

© כל הזכויות שמורות ליונתן גרוסמן, תשפ"ו 2026

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534
office@korenpub.com
www.korenpub.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 1-424-526-965-978 ISBN

נדפס בישראל 2026 Printed in Israel

תוכן העניינים

7	בפתח השער
9	מבוא
9	מגמת המגילה
20	מבנה המגילה
	מבנה העלילה 20; מבנה אמנותי 22
28	תאולוגיה במגילה
35	היחס אל החוק
	מונחים משפטיים בשירות הסיפור 39; אינטרטקסטואליות בשירות חידוש החוק 45
51	מסגרת הזמן והמרחב במגילת רות
	הזמן בסיפור 52; מרחבי העלילה 56
62	פרק א'
62	מבוא לפרק א'
67	מצג (א-ו)
85	רות וכלותיה בדרך (ז-יט)
	דיאלוג ראשון (ח-י) 89; דיאלוג שני (יא-יד) 95; דיאלוג שלישי (טו-יט) 104
116	שיבת נעמי (ורות) לבית לחם (יט-כב)
131	פרק ב'
131	מבוא לפרק ב'
135	מפגש רות ובוועז בשדה
	הליכת רות לשדה (ב-ג) 140; בוועז ונערו בשדה (ד-ז) 146; פניית בוועז לרות (ח-ט) 162; תגובת רות (י) 168; תשובת בוועז (יא-יב) 170; תגובת רות (יג) 176; דברי בוועז לרות ולנעריו לעת האוכל (יד-טז) 178; המשך יום הליקוט (יז) 181; שיבת רות לבית נעמי (יח-כב) 183

- 205 **פרק ג'**
- 205 מבוא לפרק ג'
- 211 מפגש רות ובוועז בגורן
- דברי נעמי לרות (א-ה) 214; מעשה רות בגורן (ו-ז) 224; תגובת
 בוועז (י-יג) 242; חתימת המפגש (יד-טו) 252; חתימה – שיבת רות
 לנעמי (טז-יח) 258; מבנה תמונת ירדת רות לגורן 270
- 273 **פרק ד'**
- 273 מבוא לפרק ד'
- 280 לפני שער החוק
- איסוף הדמויות (א-ב) 280; דיאלוג ראשון – הסכמת הגואל
 לגאול את השדה (ג-ד) 287; דיאלוג שני – סירוב הגואל לגאול
 (ה-ח) 298; קניית כל אשר לאלימלך על ידי בוועז (ט-יב) 313
- 326 שתי אימהות בבית לחם (יג-יז)
- לקיחת רות ולידת הבן (יג) 326; חתימה נשית (יד-יז) 330; "אָבִי
 יֵשׁוּ אָבִי דָּוִד" (יז) 342
- 345 **נספח – תולדות פרץ (ד', יח-כב)**
- 349 **סיכום**
- 351 במקום חתימה: לקרוא את הסיפור עם ויניקוט
- 362 במקום חתימה שנייה: "הבא אותן היום"
- 367 **רשימת ראשי תיבות**
- 371 **רשימת קיצורים ביבליוגרפיים**

בפתח השער

מגילת רות היא מהספרים הקסומים שיש בתנ"ך. חוט של חסד מלווה את המגילה כולה ואת הדמויות המהלכות בשדותיה, אוספות את יכולה ונותנות מתנות חינם. המגילה אומנם פותחת בטרגדיה קשה שפקדה את משפחת נעמי, אך הסיפור מתמקד בתהליך התקומה שעוברת נעמי ושרדכה גם המתים זוכים לשם מחודש.

מטרת ספר זה להציע קריאה ספרותית במגילת רות. הספר מבקש לעמוד על מגמת המגילה כולה, ועל המגמות העולות מן היחידות הסיפוריות הבודדות, מתוך בחינת דרכי העיצוב הספרותי. מניתוח המגילה עולה תמונה ייחודית של האחריות המוטלת על הדמויות לבחור ולפעול – בהקשרים תיאולוגיים, מוסריים ומשפטיים כאחד.

קריאה ספרותית נעה על ציר: בקצה אחד מצוי הפשט, הבוקע ועולה מבעד לדרכי העיצוב של הסיפור; בקצה האחר מצוי הדרש, הנענה אף הוא לחומרים המצויים בטקסט, אך מטיל עליו משמעויות נוספות. השתדלתי שלא לחרוג מניתוח ספרותי שניתן לראותו כפשטי מקראות, אך מאחר שלא תמיד ניתן להגדיר בחדות את הגבול בין שני הקטבים הללו, יסלחו לי הקורא אם יחושו שלעיתים העמסתי על המקראות יותר מכפי שיש בהם.

כראוי לעיסוק במגילה זו, נעזרתי בנדיבי לב שסייעו לי ללמוד, לכתוב ולהוציא ספר זה לאור. הדיונים שמתרחשים בין כותלי המחלקה לתנ"ך שבאוניברסיטת בר-אילן מהווים כר שאין דומה לו לליבון הכתובים וניתוחם ואני אסיר תודה למחלקה, לסגל חוקריה ולתלמידיה על לימוד מעמיק ששואף לברר את האמת ככל שניתן.

בפתח השער

הקוראת הראשונה של כתב יד זה הייתה אשתי ליאורה, שהבינה את אשר אני רוצה לומר גם כשהיו כתובים דברים אחרים. אני מודה לה על שניווטה ביד נאמנה כמה מן הדיונים שבספר אל מקומם הראוי. אני מבקש להודות גם לשני חברים שעברו על כתב היד בשלבים שונים שלו והעירו הערות חשובות: מר אלישב רבינוביץ וד"ר יושי פרג'ון. תודה מיוחדת שלוחה לידידי, עורך הספר, ד"ר אברהם שמאע, שעניו החדה והשכלתו הרחבה דייקו את הדברים ושיפרו את הרעיונות שבספר ואת סגנונו.

מהדורה עברית ראשונה של ספר זה יצאה לאור בשנת תשע"ו בהוצאת תבונות של מכללת הרצוג שבגוש עציון. זו הזדמנות נוספת להודות להוצאת תבונות ולמכללה על טרחתם בהוצאה הראשונה של כתב היד לאור, ועל היותם עבורי מקום לימוד שהוא כבית.

המהדורה הראשונה והדפסותיה החוזרות אלו מן השוק זה מכבר, ואני שמח שהוצאת הדגל של פירוש המקרא המתחדשים בדורנו – הוצאת קורן-מגיד – קיבלה על עצמה להוציא ספר זה שוב לאור. תודה מקרב לב שלוחה לראש ההוצאה – מר מאיר מילר, למנהל ההוצאה – יהושע מילר, ולעורכים הבכירים של ספרי הפירוש למקרא – הרב ראובן ציגלר והגב' אוריה מבורך. תודה גם למעצב הכריכה שמואל לעסרי על עבודתו הנאה.

גרסה ראשונה של ספר זה ראתה אור בשנת 2015 במהדורה אקדמית ומורחבת, בהוצאת Peter Lang. אני מודה להם על הסכמתם שהספר יצא לאור גם בשפת הקודש, והקורא המעוניין בדיונים אקדמיים מוזמן לעיין גם במהדורה האנגלית.

לסיום דברי הכניסה לספר אני מבקש לאחל לקוראיו, שעדינות המגילה וחסדה ינחו גם עליהם ושנזכה כולנו לברכת שלום ורעות.

יונתן גרוסמן,

אלון שבות, כסלו תשפ"ו

מבוא

מגמת המגילה

מגילת רות היא מהסיפורים הנפלאים שיש בתנ"ך. סיפור שמתחיל אמנם בטרגדיה קשה, אך רובו ככולו מתנהל בעדינות ובחמלה, ומרומם את נפש הקורא בו. אך האם לצד האיכות הסיפורית הברורה של המגילה, יש לה גם 'מגמה', 'מוסר השכל', איזה לקח אידאי שהיא מבקשת ללמד את קוראיה? היו שערערו על עצם חיפוש 'מגמה' לסיפור רות. חוקר המקרא הגדול יחזקאל קויפמן כתב ש"בספר אין שום זכר ל'מגמה', ואין שום רמז למתח של מלחמת זרמים דתיים. הסיפור הוא אידיליה, שכולה שלום ושלווה... הספור על גורל רות הוא ספור-לשמו, ללא 'מגמה'".¹ אכן, ניתן לקרוא כך את המגילה ולהתמקד בחוויה האמנותית-אסתטית כשלעצמה, וגם ברובד זה מגילת רות היא פסגה של ממש. אולם הצדק עם העמדה המקובלת הטוענת שמעבר לסגולות האסתטיות הידועות של המגילה יש לה גם 'מגמה'. אני משער שעצם שילובה במקרא משפיע על הטוענים למגמה, במודע או שלא במודע. כך למשל התבטא משה ויינפלד ברצונו להצדיק את חיפוש מגמת הסיפור: "לא מצאנו בכתבי הקדש סיפורים שאין להם מטרה דתית-חינוכית כלשהי".² אולם מגמת מגילת רות עולה גם בשל חומרי העלילה עצמם ודרכי עיצוב הסיפור. הקונפליקטים העולים בסיפור קשורים במהותם גם בעולם אידאולוגי-מוסרי, בעיקר היחס לאחר, והדמויות מעוצבות ונשפטות לאור עולמן המוסרי, כך שהרושם שמתקבל הוא שיש יחס ראוי ויש יחס שהמגילה מסתייגת ממנו. נוח יותר אם כן לקרוא את הסיפור כמי

1. קויפמן, תולדות האמונה ב, עמ' 211. דברים דומים כתבו גם: גונקל, רות, עמ' 88-89; גורדיס, אהבה.

2. ויינפלד, רות, עמ' 10.

שמתנועע גם בזירה אידאית וכבעל מגמה חינוכית.³ עם זאת, צודק ג'ק ששון שקשה לקבוע לסיפור רות מגמה אחת בלעדית.⁴ כמו לכל סיפור טוב, גם במגילת רות יש רבדים שונים, ובסופו של דבר ערכים שונים יכולים להילמד מסיפור קצר זה. אולם עם זאת, ניתן להצביע על מגמת-על עיקרית שהסיפור רומז אליה.

פעמים רבות על הלומד לעמוד תחילה על השאלה מתי החיבור שלפניו חובר, ומתוך כך הוא יכול לעמוד על מגמתו, שהרי תקופות שונות מזמנות קונפליקטים אחרים ואתגרים משתנים.⁵ עם זאת, יש להביא בחשבון שלעיתים הצמדת שאלת המגמה לשאלת זמן חיבורו של הסיפור מכשילה את הלומד, כי הוא מוצא בסיפור את מה שמראש הוא מניח שימצא בו, לאור התקופה שבה חובר. על פי הברייטא בבבא בתרא (יד ע"ב), שמואל כתב את המגילה, לצד ספר שופטים וספרו שלו. בקביעה זו נוצר רצף של שלושה ספרים אלו, ויש בכך עידוד לראות את מגילת רות כספר מעבר בין ספר שופטים לספר שמואל, ועוד נדון בכך בהרחבה להלן. בפרשנות המודרנית ניתן לעקוב אחר שתי גישות עיקריות, שכל אחת טוענת באופן חד-משמעי לצדקתה: בדומה לברייטא שבבבלי בבא בתרא, יש המקדימים את כתיבת הסיפור לתקופת הממלכה המאוחדת (תקופת דוד או

3. מחלוקת החוקרים הנוגעת לעצם היות מגמה לסיפור חורגת מתחום חקר המגילה ומחקר המקרא בכללו. במובנים ידועים זוהי שאלת יסוד הנוגעת לכתיבה סיפורית בכלל. כך התלונן למשל גתה בנוגע ליצירתו הקלסית – פאוסט – באוזני ידידו הצעיר אקרמן ב-6 במאי 1827: "הגרמנים אנשים מוזרים הם: מחמירים הם על עצמם יותר מדי ברעיונותיהם העמוקים ובאדיאיות שלהם, שהם מחפשים אותם בכל מקום... אולם למען השם, אל נא תהיו חושבים לעולם שהכל הוא הבל הבלים אם אינו רעיון מופשט, איזו אדיאיה שהיא. והנה באים אתם ושואלים: "מה אדיאיה אמרתי לגלם בפאוסט שלי? כאילו ידעתיה וכאילו היה בידי להביעה!" (מובא אצל מהלמן, שיחות, עמ' 11). הדבר לא הועיל לגתה ורבים הפירושים והדיונים בפאוסט ובמגמתו. כידוע, היצירה גדולה ממחברה.

4. ראו: ששון, רות, עמ' 232.

5. בהקשר המגילה, ראו את דבריו של גריי, רות, עמ' 400.

תקופת שלמה),⁶ ויש המאחרים לתקופת הבית השני (ויש שנעים בתוֹך, וטוענים שהסיפור נכתב בתקופת חזקיהו או יאשיהו).⁷ הטוענים שהמגילה חוברת בתקופת דוד או שלמה נוטים לראות במגמתה את הדגשת החסד, או את ייחוס דוד, ואילו מבין הסבורים שהמגילה נכתבה בתקופת הבית השני רבים שיערו שמגמתה היא פולמוס עם גישת עזרא שדרש לגרש את הנשים הנכריות. עוד אסביר בהמשך מדוע לדעתי קשה למצוא במגילה פולמוס עם הגישה השוללת נשיאת נשים נכריות, ואדרכא, דומה שהמגילה שותפה לתפיסה זו. לעת עתה ברצוני להדגיש, שגם אלו הטוענים שהמגילה חוברת בימי הבית השני צריכים להביא בחשבון את האתגרים המגוונים שעמדו מול עיניהם של השבים מן הגלות, במיוחד האתגר הבסיסי שנכון להם: החזרת מלכות יהודה למקומה.

6. למשל: קייל, מבוא, עמ' 437; הלס, תאולוגיה, עמ' 73; דרייבר, מבוא, עמ' 454-456; מאירס, לשוני, עמ' 16-32; רודולף, רות, עמ' 26-29; גרלמן, רות, עמ' 7-10; קמפלר, רות, עמ' 23-28; ויינפלד, אנציקלופדיה, עמ' 522; לשם, זמן חיבורה. על הטענה שהמגילה חוברת כבר בתקופת השופטים (למעט כמובן הדיווח על לידת דוד בסוף הסיפור) ראו: וולפנסון, דמויות. הוא סבור שהסיפור קדום, בעיקר מתוך הסתמכות על מנהגים שמשקפים במגילה, כשליפת הנעל למשל.
7. בין המאמצים את עמדת וולהיוון ומאחרים את זמן כתיבת המגילה: ברטהולט, רות, עמ' 49; סלין, מבוא, עמ' 226; פייפר, מבוא, עמ' 718; ז'ואן, רות, עמ' 12-13; מיינהולד, מבוא, עמ' 336; אייספלדט, מבוא, עמ' 542; לקוק, זמן; ווסקו, זמן המגילה; זקוביץ, רות, עמ' 33-35; פולק, הנוסחות האפיות, עמ' 49-51; אמית, פולמוס, עמ' 95-98; רופא, מבוא, עמ' 191-193; הנ"ל, גורן השעורים. לטענת חיבור הסיפור בתקופת חזקיהו דווקא, ראו: קאנון, רות, עמ' 314-315; רודולף, רות, עמ' 29 (שאמנם נוטה לאחר עוד את הסיפור, אך מעלה את תקופת חזקיהו כאפשרות נוחה); גאן, רות, עמ' 201 (שמוכיר את חזקיהו או יאשיהו כמועמדים לייחס לזמנם את חיבור הסיפור, אך לצד זאת מעדיף לראות בראשית תקופת דוד את הזמן המתאים עוד יותר לחיבור הסיפור – עמ' 202). ראו גם בסקירתו של גריי, רות, עמ' 398-400. א' ברלין כתבה ש"כיום נוסות הדעות יותר לייחסו לתקופת שיבת ציון" (ברלין, נובלות, עמ' 417). אמירה זו ודאי משקפת את מצב המחקר בישראל. יש הטוענים שלא ניתן להכריע בשאלת זמן חיבור המגילה וש"שאלה זו נותרת פתוחה" (כטענתו של הריסון, מבוא, עמ' 1059-1062).

נסקור תחילה את העמדות הרווחות שהוזכרו ביחס למגמת הסיפור, ולאחריהן אציע את הדרך הנראית לי מבוססת מכולן:

1. **ייחוס דוד המלך.** מאחר שהסיפור נחתם בהצגת עובד כסבו של דוד (ד', יז) היו שהציעו שזו מגמת הסיפור כולו.⁸ כך פותח רלב"ג את פירושו למגילה: "בעבור היות דוד שורש מלכות ישראל, נכתב בספרי הקדש יחש דוד".⁹ בדומה היו שהגדירו את הספר כ'מבוא למלכות דוד' בהשלמת רשימה גנאלוגית, החסרה בספר שמואל, שיש בה כדי לשבח את דוד.¹⁰ גם הלס ראה את ייחוס דוד כמגמת המגילה, אולם הוא ראה זאת כנימוק תאולוגי: מהמגילה עולה שההשגחה העליונה כיוונה את לידתו.¹¹ אכן, חתימת הסיפור בדוד מעורדת קריאה זו, אולם, כפי שהעירו אחרים, סביר שייחוס דוד לאישה מואבייה אינו מועיל להצדקת מלכותו, וניתן היה לצפות שמוצאה המואבי של רות יוצנע בסיפור.¹² נימה כזו עולה למשל בגמרא המתארת את הדיאלוג הבא בין שאול לדואג האדומי: "אמר לו דואג האדומי [לשאול], עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו. מאי טעמא, דקאתי מרות המואביה" (יבמות עו ע"ב). נראה יותר שיש להבין את חתימת הסיפור ברשימת יחס דוד לאידך גיסא: כשכר טוב לרות שזכתה ויצא ממנה דוד. וכדברי ר' יוסף קרא: "מה ראה הכתוב לייחס כאן תולדות

8. ראו ניסוחים שונים של קריאה עקרונית זו אצל: דומרשאוון, מילה מנחה, עמ' 394; ז'ואון, רות, עמ' 2; זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 244.
9. פירושו לרות א', א; הכתר, עמ' 69.
10. דרייבר, מבוא, עמ' 453-454; האברד, רות, עמ' 39-42.
11. הלס, תאולוגיה, עמ' 17-19. ניסוח אחר של עמדה זו הובע על ידי כמה חוקרים שטענו שהמגילה נכתבה לשם חיזוק מלכות דוד שכנראה נקלעה לקשיים (אנדרסון, נישואי רות, עמ' 172; מורפי, ספרות החכמה, עמ' 87).
12. ראו על כך, בין השאר: רולי, נישואי רות, עמ' 185; וורתוויין, רות, עמ' 3; ששון, רות, עמ' 186.

פרץ? אלא ללמדך שבשביל שבאת רות לחסות תחת כנפי השכינה יצא ממנה מלכות הצדק, שתפרח בימינו".¹³

2. הוראת לקח חינוכי – מידת החסד. אין ספק שמוטיב החסד והחמלה כלפי הזולת בולט באופן מיוחד במגילה זו, וכבר ברור רבה (פרשה ב יד) מובאת עמדת ר' זעירא שמגמת הסיפור היא ללמד את חשיבות מידת החסד ואת שכרה הרב.¹⁴ גם בין החוקרים המודרניים רבים אימצו עמדה זו, כמו גויטיין, רברה, דייוויס וגרסיאל, שהראו כיצד חוט השדרה המרכזי של הסיפור מושתת על מוטיב החסד;¹⁵ וכמו וולאס וורתוויין, שהבליטו שעיקר מימוש החסד שבסיפור בא בדמות נאמנות משפחתית, ומכאן שזה אף הלקח שהמגילה מבקשת ללמד.¹⁶

אכן, אין ספק שמוטיב החסד והנאמנות המשפחתית הוא מיסודות הסיפור, אולם אין זה מלמד בהכרח שזוהי גם מגמת כתיבת הסיפור.

13. ר"י קרא לרות ד', יח, נוסח א; הכתר, עמ' 86. בנוסח ב מרחיב ר"י קרא ואומר: "הודיענו כמה היה מיוחס בועז בעלה, ושילם יי' פעלה ותהי משכורתה שלימה ותמימה מעם יי' אלהי ישראל אשר באת לחסות תחת כנפיו, ומגן הוא לכל החוסים בו" (שם).

14. ראו עוד להלן בפתיחת הדיון ביחס אל החוק במגילה.

15. ראו: גויטיין, עיונים במקרא, עמ' 49-58; רברה, רות, עמ' 181-244; דייוויס, דרשה; גרסיאל, מבנה ("נושא החסד וגמולו הם עיקר כוונתה של המגילה" – עמ' 82). יש רבים נוספים שנקטו עמדה דומה, גם אם בגיוני סגנון.

16. ראו: וולאס, מגמה; וורתוויין, רות, עמ' 5-6. כפי שיודגש להלן, בדיון בפרק ב', הצדק עם גויטיין ורברה: דרכי העיצוב של הסיפור מעודדות את דחיית הנאמנות המשפחתית כמוטיבציה של החסד, ומבקשות לראות בחמלה ובהכרת הטוב את שורש פעילות החסד. לגישה הרואה בנאמנות המשפחתית את עיקר מגמת הסיפור ניתן לצרף אף את אלו שהזכירו לעיל הסבורים שעיקר המגילה בא להטיף לשמירה על מנהג ייבום כחלק מהחובות המשפחתיות והחסד כלפי המתים (כך: לגט, ייבום, עמ' 170-172; וולאס, מגמה, עמ' 209; דרייבר, מבוא, עמ' 454; גריי, רות, עמ' 401; גלנדר, משמעות; בוש, רות, עמ' 48-53). עם זאת, קשה לראות בייבום שבמגילה את הייבום הקלסי (ראו להלן, במבוא לפרק ד'), ולכן קשה לראות את מגמת הסיפור כולו כמבקש לעודד ייבום (ראו על דחיית אפשרות זו גם את דבריה של זינגר, מגמה, עמ' 25).

ייתכן שמידת החסד הכוללת בסיפור משרתת מגמה אחרת שמועצמת על ידי מוטיב זה.¹⁷

3. עידוד השמירה על חוק הייבום והגאולה. גריי, שאחז בדרך זו, הראה כיצד כבר בהצגת בועז בתחילת פרק ב' מודגשת הקרבה המשפחתית, ובכך מתחילה להיסלל הדרך לקראת הגאולה שתתממש בסוף הסיפור.¹⁸ אכן, חתימת הסיפור בנישואי בועז ורות מחזקת את ההנחה שזו גם תכלית הסיפור, אך גם כאן יש להבחין בין מוטיב מרכזי בסיפור, גם אם מובלט באופן מיוחד, לבין מגמת הסיפור. מוטיבים מרכזיים משרתים את המגמה העיקרית ועל כן קשורים בה, אך אין הם בהכרח מגמתה העיקרית של המגילה.

4. יחס לנשיאת נשים נכריות. רבים במחקר המודרני, הטוענים שהמגילה חוברת בימי הבית השני, רואים את עיקר מגמתה במאבק נגד עמדתו התקיפה של עזרא שעודדה אנשים לגרש את נשותיהם הנכריות.¹⁹ לפי עמדה זו, רות מוצגת בסיפור תוך הבלטת זהותה

17. יש לציין שהמילה 'חסד' נזכרת לכל אורך הסיפור שלוש פעמים בלבד, ויש מקום לבירור הוראתה המדויקת באזכורים אלו. בעקבות בנדר (חסד, עמ' 49), טען רוזנסון שמאחר שהמונח 'חסד' נקשר במקרא עם 'ברית' הרי שמשמעותו היא "מעשה טובה שיש בו צד של חיוב בכוח קשר משפחתי, ברית או הסכמה אחרת" (השוו גם: סאקנפלד, חסד, עמ' 12; לקוק, רות, עמ' 45). לפיכך, טען רוזנסון, שהמגילה ממעטת בשילוב מונח זה, שהרי רות פועלת באמות מידה נשגבות עוד יותר מאשר מוטיבציה של חסד; לרות אין מחויבות כלל (רוזנסון, מגילות, עמ' 80-82). גאו טען, שלו אכן הייתה זו מגמת כתיבת הסיפור, היינו מצפים לריבוי הופעות מילה זו, או מילים נרדפות שלה (גאו, רות, עמ' 116). אמנם, אלו הסבורים שהטפה לחסד היא ממגמות הסיפור נוטים להדגיש את אזכורי המילה יותר מהראוי לה, כדוגמת דברי מלצר בדיונו בלשונות מנחות במגילת רות: "לשון חסד הוא אחד מלשונות המפתח לכוונת המגילה" (מלצר, רות, עמ' 11). ראו גם אצל זינגר, מגמה, עמ' 24-25, שמאמצת את ההנחה שלשון חסד היא מילה מנחה בסיפור, אך דוחה את הרעיון שזהו עיקר מגמת הסיפור.

18. ראו: גריי, רות, עמ' 370-371. ראו עוד בדיון בפרק ד'.

19. כך כבר גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 33-35. ביבליוגרפיה רחבה המאמצת גישה זו מצויה אצל: רולי, נישואי רות, עמ' 173, הערה 1; וכן: ארליך, מקרא כפשוטו ב, עמ' 393; מיינהולד, תאולוגיה; לקוק, זמן; וקוביץ, רות, עמ' 18-20; אמית, פולמוס, עמ' 95-98.

הנכרית (ויתר על כן: מואבית!), והקורא נדרש לעקוב אחר תהליך היקלטותה בישראל והפיכתה לדמות מופת, עד שאפילו דוד המלך יצא ממנה. למרות ההסכמה הרחבה שגישה זו זכתה לה היא נתקלת בקשיים חמורים. באותה המידה שהמגילה מניחה שראוי לקבל את רות לתוך ישראל, ניתן לראות בסיפור עמדה שדווקא תומכת בגירוש נשים נכריות, שהרי רות מוצגת כנערה חריגה שנכנסה בברית אמתית וכנה עם אלוהי ישראל, וקשה אפוא להקיש מדמותה החריגה על עצם נישואים לנכריות.²⁰ היו שטענו שאין כלל במגילה אווירה פולמוסית בעלת אופי פוליטי, ובניסוחו של וולאס:

ספר שנכתב בתקופתם הסוערת של עזרא ונחמיה כמחאה נגדם לא יכול היה להציג את האווירה המקסימה והסביבה האידיאלית שאותן יוצר בכישרון שכזה מחבר מגילת רות, ולא ייתכן גם שהיה נכתב באותו סגנון שקט, שלֹו ולא מאולץ.²¹

אינני משוכנע שהצדק אתו שאין בסיפור רמזים לקשיים חברתיים שרות נתקלת בהם בתהליך קבלתה לקהילה הבית לחמית (כפי שמשתקף למשל בדברי הנער הניצב על הקוצרים), וגם איני בטוח בהנחה התאורטית שלא ניתן לכתוב סיפור פולמוסי באווירה נעימה ונינוחה, אולם, צודק וואלס שנושא נשיאת הנשים הנכריות אינו מוצף בסיפור באופן גלוי. אכן, היו שהתנסחו בחריפות נגד גישה זו, כדוגמת משה ויינפלד שכתב שלגישה זו "אין כל בסיס בכתובים",²² או כניסוחו של קויפמן: "שאלת נישואי תערובת בכללה לא נרמזת בו. רות היא יחידה ומיוחדת במידותיה, בחסדה ובאהבתה. היכול ספור זה

20. ראו: רולי, נישואי רות, עמ' 173.

21. וולאס, מגמה, עמ' 207. פרדס (בריא, עמ' 129, הערה 3) העירה שגונקל כבר התנסח באופן דומה.

22. ויינפלד, אנציקלופדיה, עמ' 522.

לשמש סנגוריה על נשואי תערובת בכלל?!²³ יותר מכך: הרמזים הפזורים בסיפור משקפים עמדה ביקורתית ביחס לנשיאת נשים נכריות. בעיקר נכון הדבר במסירת מות שני בני נעמי במצג, בלא תלייתה של מיתה זו בסיבה מיוחדת. הקורא התמה מדוע שני האחים מתו במואב, נעתר לרציפות הפסוקים שמהם עולה הרושם שנישואי הבנים לנשים מואביות והשתקעותם במואב היא שהביאה עליהם צרה זו.²⁴ קריאה זו אמנם אינה הכרחית, אך קשה להעלות על הדעת שהנתונים היו מוגשים באופן שמאפשר את פיענוח חטא הבנים בנשיאת נשותיהן, לו כל מגמת החיבור היא לתת לגיטימיות לנישואים כאלו. אכן היו שטענו שאדרבא, מתוך דרכי העיצוב של הסיפור – ובמיוחד לאור הזיקה לסיפור יהודה ותמר – יש לראות את מגמתה העיקרית של המגילה כיציאה נגד נשיאת נשים נכריות.²⁵ אני מזדהה עם דברי הסיכום של עתליה ברנר לסוגיה זו: "בספר רות אין דעה מפורשת באשר לנישואי תערובת עם נשים זרות. מעשה רות, כפי שהוא מסופר, עשוי לשמש כתחמושת הן בידי המצדדים והן בידי המתנגדים לנישואים אקסוגמיים".²⁶

5. **הכשרת רות.** ניסוח עדין יותר של הגישה הקודמת מצוי אצל גרלמן, גאו וזינגר. לדעתם – גם אם היא נאמרת בניסוחים שונים – הסיפור מבקש להכשיר ספציפית את רות, כאם שושלת דוד, חרף מוצאה המואבי.²⁷ גישה זו אינה רואה בנישואים עם נכריות באופן כללי את נושא הסיפור, אלא את רות וקבלתה בתוך ישראל. לפי זה

23. קויפמן, תולדות האמונה ב, עמ' 211. ראו גם את ביקורתה של זינגר על גישה זו (זינגר, מגמה, עמ' 28-29).

24. ראו להלן בניתוח פסוקים אלו, ואצל הרב מדין, תקווה ממעמקים, עמ' 10-32.

25. ראו: סרקיו, רות ותמר.

26. ברנר, אהבת רות, עמ' 72. ראו גם את תגובתה של אמית לדברי ברנר (אמית, פולמוס, עמ' 95).

27. ראו: גרלמן, רות, עמ' 5-11; גאו, רות, עמ' 132, 199 (שהראתה שכבר ברות רבה פרשה ח א, ניתן לשמוע השקפה דומה – עמ' 132, הערה 42); זינגר, מגמה, עמ' 36-29.

המגמה היא אכן פולמוסית, אך היא אינה יוצאת כנגד עמדת הברלנות של עזרא, אלא כנגד המערערים על זכאותו של דוד למלוך: "להצטדק על מוצאו הנכרי למחצה של דוד המלך ולטהר אותו ואת ביתו מפגם התבוללות".²⁸ כבר הזכרתי לעיל את הסוגיה התלמודית המתארת את דואג האדומי המתריע בפני שאול (בסיפור גליית) שלא ברור שדוד 'ראוי לבוא בקהל' מפני שהוא צאצא של מואביה (יבמות עו ע"ב - עז ע"א).

הגישות השונות שהוזכרו מתבססות על רכיבים בסיפור, אך כדברי זינגר:

כללו של דבר, הנושאים השונים המשמשים ביצירה, כגון גמילות חסדים, מצוות הייבום והגאולה, נאמנות לארץ וכיוצא בהם, אינם שולטים מבחינה עניינית ורעיונית על כל רכיביה, ועל כן אינם משמיעים את בשורתה במלואה.²⁹

אם ננסה לאתר קו מרכזי שסביבו ניתן ללכד את הדגשים השונים שהוזכרו לעיל, דומני שרעיון החמלה על החלש שממנה צמחה מלכות בישראל הוא אפשרות סבירה. רות מוצגת בפרק א' כ'חומלת' אידאלית שמוותרת על טובתה למען זולתה, אך יותר מכך היא מייצגת בסיפור את זה הזקוק ליד תומכת ולסער:³⁰ דבר היותה נכרית עולה בסיפור בכמה צמתים חשובים, אך לא לשם העלאת שאלת הנישואים עם נכריות אלא לשם הבלטת זרותה, הכופה עליה כרירות; היא הזרה המצויה בשולי החברה, והשיקוף הטוב ביותר של מצב זה הוא חסרון הלחם שִׁחָוּהָ היא וחמותה. כלומר, הן אינן יכולות

28. זינגר, מגמה, עמ' 29.

29. שם, עמ' 26. ראו עוד: גרינשטיין, אסטרטגיה.

30. היו שהגדירו אותה כ'אחר' האולטימטיבי. ראו במיוחד: ברלין, פואטיקה, עמ' 88; לקוק, רות, עמ' 3; אבנרי, עומדות על הסף.

להתקיים ללא עזרת אחרים.³¹ מבחינה זו מגילת רות עוסקת ב'דרכי הישרדות'.³² הסיפור מציג את החמלה ואת החסד של רות כלפי חמותה ואת חמלת בועז על רות, ודבר זה ניצב כתשתית למלכות דוד: למלכות יש מקום כל עוד המלך לא רואה מול עיניו את טובת עצמו אלא את טובת נתיניו.

דומני שעל פי הדברים האלה ניתן להגדיר את מגמת המגילה. לאחרונה הציעה יעל ציגלר לראות את הסיפור כגשר שניצב בין ספר שופטים לספר שמואל.³³ הספר פותח בהישענות גלויה על תקופת השופטים ("וַיְהִי בִימֵי שְׁפֹט הַשְּׁפֹטִים"), ומשובצים בו רמזים נוספים, סמויים יותר, שרומזים לקורא לקרוא את הסיפור על רקע הנספחים של ספר שופטים שבאים בחתימתו (שופטים י"ז-כ"א).³⁴ מנגד, הסיפור מסתיים ברמיזה למלכות בישראל, בייחוס דוד, וגם כאן טמונים רמזים לשוניים ששולחים את הקורא לתחילת ספר שמואל, כמו דברי השכנות לנעמי על אודות רות: "אֲשֶׁר הָיָה טוֹבָה לָּךְ מִשְׁבָּעָה בָּנִים" (רות ד', טו), שהם ארמז לדברי אלקנה לחנה בתחילת ספר שמואל: "הֲלוֹא אָנֹכִי טוֹב לָּךְ מִעֲשָׂרָה בָּנִים" (שמ"א א', ח);³⁵ וכמו

31. גם ברלין העדיפה כיוון זה על פני הטענה בדבר פולמוס נגד עזרא שמשוקע בכתובים, אלא שלדעתה נכריותה של רות באה להדגיש את יחס הנשים זו לזו: "נראה נכון יותר להסביר את נכריותה של רות כאמצעי להדגיש את העובדה שהאחריות ההדרית שנטלו הנשים האחת כלפי רעותה נבעה מרצונן החופשי ולא מתוך חובה משפטית" (ברלין, נובלות, עמ' 419).

32. ראו: מרכוס, קריאת רות.

33. ראו: ציגלר, רות. ראו גם: פורטן, רטורי, עמ' 25; בכר, שפוט השופטים; זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 51-52.

34. ראו על כך אצל: קמפבל, רות, עמ' 35-36 (הוא מזכיר קשרים לשוניים מפתיעים בין סוף ספר שופטים לתחילת ספר רות, ובכך הוא גם מוכיח שהמגילה נכתבה לאחר שספר שופטים כבר היה כתוב כפי שהוא לפנינו); לינאפלט, רות, עמ' xxxv-xxii; זקוביץ, שם. זאת, בניגוד לעמדת מור, שופטים, עמ' xxxii.

35. חילוף המספר שבע במספר עשר אינו צריך להטריד, באשר שניהם מספרים טיפולוגיים שמבקשים להביע ריבוי (קמפבל, רות, עמ' 164). ברנר שיערה, שמחבר רות ביקש לעורר אסוציאציה נוספת לסיפור חנה – למזמור ההודיה שלה, שבו נאמר (שמ"א ב', ה): "עַד עֲקָרָה יִלְדָּה שְׂבָעָה" (ברנר, אהבת רות, עמ' 114).

ברכת הזקנים לבועז: "מִן הַזֶּרַע אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לְךָ מִן הַנֶּעְרָה הַזֹּאת" (רות ד', יב), שמזכירים את ברכת עלי לאלקנה: "יֵשׁם ה' לְךָ זֶרַע מִן הָאִשָּׁה הַזֹּאת" (שמ"א ב', כ).³⁶ מן הבחינה הספרותית, הקריאה הנוחה של הסיפור היא אם כן, במקום שבו הוא מובא בתרגום השבעים, בין ספר שופטים לספר שמואל. מעניינת בהקשר זה הערתו של בצלאל פורטן, שגם שמו של אלימלך – שבו נפתח הסיפור – קשור במסגרת סיפורית זו: "הסיפור נפתח בתקופת השופטים ובאלימלך, שמשמעות שמו היא 'האל שלי הוא המלך', ונחתם בדוד, המלך הנבחר על ידי האל".³⁷ ג'ובלינג אף הגדיל לעשות והציג את מגילת רות כסיפור אלטרנטיבי לסיפור מלכות שאול. לטעמו, המגילה מציעה מסע מקביל לזה שמוצע בתחילת ספר שמואל, תוך דילוג על שאול ומלכותו והגעה מהירה לדוד ולמלכותו.³⁸

מגמת המגילה היא אם כן, להטיף לחמלה אנושית פרטית, חמלה שיש בכוחה לבנות גשר שיעביר את עם ישראל מהאנרכיה של סיום ספר שופטים אל מלכות בישראל. אולם, מגמתה של המגילה קשורה בהיבט ספציפי עוד יותר. היחס הראוי לחלש נתקל בסיפור בעולם החוק ובנורמות חברתיות שאינם מאפשרים לחמלה לפרוץ בכל כוחה. כל סצנה במגילה נתקלת בחוק חברתי או משפטי ושוב ושוב חוקים אלו נשברים או לפחות מתפרשים מחדש, כדי לקדם את קבלת רות לקהילה שבבית לחם. דבר זה קשור בתאולוגיה המיוחדת של המגילה, ועל כך להלן.

36. לרמזים נוספים שמשוקעים בסיפור למלכות דוד שבספר שמואל ראו: הלס, תאולוגיה, עמ' 21-34; זקוביץ, רות, עמ' 32-33.

37. פורטן, רטורי, עמ' 25.

38. ראו: ג'ובלינג, רות, עמ' 131. ראו גם אצל אבנרי, החוט המשולש, עמ' 231-233.

מבנה המגילה

מבנה העלילה

בעלילה המרכזית של מגילת רות משתקף מבנה של סיפור קלסי: בתחילה מתוארת הצרה הגדולה של נעמי עם מיתת בעלה ובניה (סיבוך), ולבסוף, לאחר שני מפגשים של רות ובוועז מחוץ לעיר (תפנית), זוכה נעמי ומשפחתה מוקמת מחדש (התרה).

מבנה העלילה מיוסד על שני צירים של סיבוך, ושניהם נפתרים על ידי בוועז. כבר במצג עולות על פני השטח שתי צרות: רעב ומוות. נעמי אמנם שבה לבית לחם רק לאחר ששמעה ש"פָּקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לֶחֶם" (א', ו), אולם מבחינתה הסיבוך לא הגיע עדיין לפתרונו. גם לאחר ששבה לבית לחם בעיית הרעב ממשיכה ומציקה לה ולכלתה בשל עונייה, וכמובן גם מצוקת השכול שפקדה אותה במואב ממשיכה ומלווה אותה. בתמונת מפגש רות ובוועז בשדה (פרק ב') נפתרת מצוקת הרעב, בשעה שבועז העניק לרות מיבול שדהו והפציר בה שתמשיך ותלקט בשדהו. מבחינה זו הפך בוועז לייצוג של בעל תומך, שיש בכוחו לדאוג לפרנסת אשתו (ראו על כך עוד בסיכום). בתמונת הגורן ובהמשכה בתמונת השער (פרקים ג'-ד') נפתר סיבוך המשכיות המשפחה, בשעה שבועז לקח את רות לאישה ונולד בנם עובר.

מעקב אחר כל אחד משני צירי הסיבוך הנזכרים מגלה ששלושת הגיבורים של הסיפור מייצגים בכל ציר את אותו הטיפוס הספרותי:

א. נעמי היא הנדכאת, הדמות הסובלת שזקוקה לישועה. יחסית לשתי הדמויות הראשיות האחרות בסיפור, נעמי היא הפסיבית ביותר, וכמעט שלא נמסרים אפיונים של דמות זו. החדירה לנפש הדמות שנעשית מבעד לדבריה בפרק א' מייצגת יותר מכול את סבלה. גם ישועתה תבוא לה בשל אקטיביות הדמויות האחרות בסיפור החפצות בטובתה. כך הדבר בפרק ב', כשרות הולכת לשדה ומלקטת שיבולים עבודה ועבור חמותה; וכך גם בפרק ג' במעשה הגורן, שבו אמנם

נעמי היא אשר מניעה את העלילה בבקשתה מרות שתדר לגורן, אך העלילה מתפתחת בריחוק מקום ממנה, ללא ידיעתה וללא השגחתה. ריחוק המקום אינו רק גאוגרפי אלא משקף את ההתרחשות לאשורה, החורגת מתכנון נעמי. אפיון זה מתאים לאווירת המגילה כולה: זה הזקוק לישועה משיג אותה בשל חסרן של דמויות אחרות. אין בכוחו של הנדכא להתיר עצמו מסבלו.³⁹

ב. רות מייצגת את טיפוס המתווך, תוך שהיא מוותרת על טובת עצמה: בשני הצירים הנידונים, היא הדמות שמביאה את הישועה לפתח ביתה של נעמי. היא ההולכת ללקוט שיבולים בשדה בועז (פרק ב') ודרכה יוקם שם המשפחה מחדש (פרקים ג'-ד'). מבחינה זו, המילים הראשונות שאומרת נעמי בסיפור, "יעשה נַעֲמִי קרִי" ה' עִמָּכֶם חֶסֶד פֶּאֶשֶׁר עֲשִׂיתֶם עִם הַיְּמִיתִים וְעִמָּדִי" (א', ח), שמתייחסות אמנם אל העבר המשותף של הדמויות, משקפות באמת את כל המשך העלילה. החסד שמתממש בסיפור בזכות מעשיה של רות הוא כפול: היא המביאה את פרי האדמה לבית נעמי, והיא המביאה בסופו של דבר גם פרי בטן לבית נעמי.

ג. בועז הוא המושיע.⁴⁰ יש אמנם צורך ברות שתעודד אותו לפעולה, גם בפתרון מצוקת הרעב (עד שפגש בועז ברות בשדה הוא לא דאג מיזמתו לנעמי ולכלתה), וגם בפתרון מצוקת השכול (רות צריכה לרדת לגורן ולעודד אותו לפעולה). אולם, בשתי פעולותיו בסיפור הוא חורג ממה שרות הציעה בפניו, והוא מוצג כדמות שברצונה

39. אפיון זה אינו מקשה כמובן על תפיסת נעמי כדמותו המרכזית של הסיפור. כפי שהראה לקוק (רות, עמ' 6), הדמויות האחרות בסיפור מוצגות לאור קשריהן עם נעמי ('איש נעמי'; 'בניה'; 'כלתה'; 'מודע לאישה'), והסיפור פותח בטרדיה שלה ומסתיים בנחמתה.

40. כך הגדיר אותו גם ששון, וכנגד הגדרה זו יצאה מיקה באל. לדעתה, קריאות אלו מבוססות על השלכה של אגדות עם קדומות שבהן הגבר הוא המושיע את האישה שמוצגת כחלשה וכמי שזקוקה להגנה (באל, אהבה קטלנית, עמ' 78). אך קשה למצוא סימוכין בטקסט להצעתה שבמגילה יש לעג לבועז. ראו גם את ביקורתו של גרינשטיין על ספרה (גרינשטיין, ביקורת).

החופשי הכריעה לפעול, להביא את מצוקת שתי האלמנות לידי סיום ולהושיען.⁴¹

כך אם כן, בכל אחד משני הציירים שבהם העלילה מתקדמת, יש לכל דמות תפקיד זהה. בין נעמי הנדכאת לבועז המושיע ניצבת רות המואבייה, הזרה, כמתווכת: היא המביאה ברכת פריון מבועז לבית נעמי: פריון השדה שאותו היא מביאה בידיה משדה בועז, ופריון אדם שאותו היא מביאה ברחמה, וכך תהיה תקומה למשפחת נעמי: "וַיֵּלֶד בֶּן לְנַעֲמִי" (ד', יז). רות המתווכת מוצגת באור הרואי נדיר. כל פעולותיה בסיפור מנותבות לשם הצלחת אחרים, ואדרבא, בועז ונעמי אינם נפגשים בסיפור ולא נמסר כל דיאלוג ביניהם. לנקודה זו תפקיד גם בבניית המודל הספרותי, המבקש לעצב את תחום פעולתה של רות כמתווך המניע את פתרון הסיבוך. שתי דמויות מבית לחם זקוקות לנערה מואבייה כדי לתקשר זו עם זו.

מבנה אמנותי

כדרכם של סיפורים, לא פעם, לצד מבנה העלילה הרציף יש לסיפור גם מבנה אמנותי-ספרותי משוכלל. פרידריך בוש עמד על כך שבמגילת רות יש ארבע מערכות עיקריות (בהתאמה לחלוקת הפרקים), ובכל מערכה יש שלוש תמונות קטנות.⁴² כבר מעצם סידור זה ניתן לחוש שעיצוב הסיפור ומבנהו נעשו באופן מתוכנן בקצב דומה בין התמונות השונות. אחרים העירו שמבנה הסיפור משוכלל עוד יותר, והוא ערוך במבנה כיאסטי. אמנם נחלקו פרשנים ביניהם

41. סקסגארד ראתה בבוועז את מי "שמביא את ברכת ה' לסיפור" (סקסגארד, דמויות, עמ' 154-155). יש מן הצדק בדבריה (ב', ד, יב; ג', י), אולם כפי שנראה בדיון בתאולוגיה של המגילה, יחס פעולת האדם ופעולת ה' בסיפור מורכב יותר.

42. פרק א': 1-ו / 2-יט / יט-כב; פרק ב': א-ג / ד-יז / יז-כג; פרק ג': א-ה / ו-טו / טו-יח; פרק ד': א-יב / יג-טו / יח-כב (בוש, רות, עמ' 56).

על פרטי המבנה הכיאסטי, אך באופן כללי ניתן להציגו באופן הבא:⁴³

א. א', א-ז: שכול במואב.

ב. א', ח-כב: הצטרפותה הוולונטרית של רות לנעמי (בניגוד לערפה);

נשות בית לחם מדברות עם נעמי והיא קוראת לעצמה שם חדש.

ג. ב', כ-כג: מפגש רות ובוועז בשדה

(רות מבקשת ללכת לשדה ונעמי נעתרת / רות הולכת לשדה / בוועז מברר את זהות הנערה / בוועז מפציר ברות שתישאר בשדהו, מברכה ונותן לה אוכל / רות מדווחת לנעמי, ונעמי מגיבה).

ג. ג', א-יח: מפגש רות ובוועז בגורן

(נעמי מפצירה ברות ללכת לגורן ורות נעתרת / רות הולכת לגורן / בוועז מברר את זהות הנערה / בוועז מפציר ברות שתישאר בגורן, מברכה ונותן לה אוכל / רות מדווחת לנעמי ונעמי מגיבה).

ב. ד', א-יז: הצטרפותה המשפטית של רות למשפחת נעמי

(בוועז בניגוד לגואל האלמוני);

נשות בית לחם מדברות עם נעמי וקוראות שם ליורש נעמי.

א. ד', יח-כב: הקמת המשפחה מחדש בבית לחם.

על פי מבנה זה הסיפור נחלק לשני חלקים מרכזיים: פרקים א'-ב' בצדו האחד ופרקים ג'-ד' בצדו השני.⁴⁴ היו שטענו שמשמעות המבנה

43. על מבנים דומים ראו: ברטמן, עיצוב; גרין, שדה, עמ' 34-35; פורטן, מבנה, עמ' 224-225; הנ"ל, רטורי, עמ' 23-24; נילסן, רות, עמ' 1-5 (על ההבדלים הקלים שביניהם ראו: נילסן, עמ' 1, הערה 1); לינאפלט, רות, עמ' 28-30.

44. מבנה זה נתמך גם במעקב אחר הדמויות הפועלות, כפי שהעלה שמעון בראפרת, (בראפרת, מבנה, עמ' 156).

היא ספרותית גרדא: קונוונציה של כתיבה; יצירת איזון ספרותי, אסתטיקה וכדומה,⁴⁵ אך אחרים הציעו שהמבנה משתלב במגמתה של המגילה. נילסן למשל טענה שהמבנה המסודר משרה על הקורא תחושה של סיפור מסודר: הטרגדיות הגדולות הפכו למצע של גאולה עד שמסיפור זה נולד מלך בישראל. עצם התבנית המסודרת של הסיפור תורמת לדעתה לתחושה של השגחה, של יד ה' השולח רעב והבוחר לו מלך.⁴⁶

התמה המודגשת מבעד למבנה הכיאסטי הוא רעיון ההתהפכות: גם בהקשרי העלילה וגם בהקשרי זהות הדמויות. הסיפור נפתח במוות ומסתיים בלידה ובחיים; הסיפור נפתח בבדידות גדולה של שתי אלמנות ומסתיים בהקמת המשפחה מחדש; הטרגדיה הפכה לייסוד מלכות בישראל. התהפכות זו בולטת במיוחד בחטיבות העוטפות את הסיפור (א-ב / ב-1א-1א). לעת עתה די להזכיר את מוטיב ה'שם' הבולט במיוחד ביחידות אלו. בתחילה נאמר:

וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נָעֲמִי וְשֵׁם בְּנִיוֹ מַחְלֹן
וּכְלִיזָן... וַיִּשְׁאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבוֹת שֵׁם הָאִחָת עֲרֶפָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית
רוֹת (א', ב-ד).

מוטיב זה יחזור וילווה את הקורא לכשיגיע לתמונה החותמת את הסיפור בפרק ד':

לְהָקִים שֵׁם הַיָּתָּעַל נִחַלְתּוּ... וְגַם אֶת רוֹת הַמֵּאֲבִיָּה אִשְׁתּוֹ מַחְלֹן
קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַיָּתָּעַל נִחַלְתּוּ וְלֹא יָכַרְתָּ שֵׁם הַיָּתָּעַל
מֵעַם אֲחִיו וּמִשְׁעַר מְקוֹמוֹ... וַעֲשֵׂה חֵיל בְּאִפְרָתָה וְקָרָא שֵׁם בְּבֵית
לְחָם... וַתֹּאמְרָה הַנָּשִׁים אֶל נָעֲמִי בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ
גֹּאֲלֵי הַיּוֹם וְיִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל... וַתִּקְרָאנָה לוֹ הַשְּׁכֵנוֹת שֵׁם לְאִמְרָה

45. ראו: ברטמן, עיצוב, עמ' 168.

46. ראו: נילסן, רות, עמ' 5.

יֵלֵד בֶּן לְנַעֲמִי וַתִּקְרָאנָה שְׁמוֹ עֹבֵד הוּא אָבִי יִשִּׁי אָבִי דָּוִד
(ד', ה-יז).

בתמונה החותמת מודגש במיוחד ה'שם', בשל נקודות התצפית המשתנות: בועז מבקש מהגואל "לְהֶקֶם שֵׁם הַמֵּת", אך הוא מסרב, ועל כן בועז בעצמו 'מקים את שם המת'; הזקנים שבשער מברכים את בועז שיזכה לקרוא "שֵׁם בְּבֵית לָחֶם"; הנשים מברכות אף הן את התינוק שנולד ש"יִקְרָא שְׁמוֹ בִּישְׂרָאֵל"; ולבסוף אף השכנות קוראות שם לילד הנולד. האזכור האינטנסיבי של 'שם' בסוף הסיפור רומז להצלחת הקמת השם; למנוחת נעמי שמשפחתה אבדה והיא זוכה לה שוב, ולישועת משפחת אלימלך שהוקמה מחדש.⁴⁷ המבנה הכיאסטי מעורר את הקורא המבקש לדעת כיצד התהפכות זו התרחשה, לעיין ביחידות שנמצאות בלב הסיפור, כלומר במפגש הכפול של בועז ורות (ג-11). ההכרעות שעשו דמויות אלו בשדה ובגורן הן שהניעו את העלילה וגרמו למהפך. כך, המבנה הכיאסטי של הסיפור משקף את העלילה המרכזית שלו: מעבר מטרגדיה לגאולה על ידי פעילות אנושית, שביסודה מושתתת על חסד ועל חמלה.⁴⁸

אולם, לו תרומתו של מבנה הסיפור הייתה להדגיש רק את המהפך שחל במצבה של נעמי, ניתן היה לצפות שנקודת ההיפוך תתרחש במפגש רות ובוועז בשדה (פרק ב'). בתמונה זו זוכות רות ונעמי לחסד של מזון מצדו של בועז, והשינוי לטובה במצבן חל שם. ואכן, דוד דורסיי הציע שיש לסיפור מבנה קונצנטרי שנקודת ההיפוך שלו חלה עם הגעת רות לשדה בועז.⁴⁹ אולם, קשה לאמץ הצעה זו, ולו בשל הזיקה העמוקה שקיימת בין מפגש רות ובוועז בשדה (פרק

47. ראו על כך במיוחד: פורטן, רטורי, עמ' 24; כהן, קריאת שם; סקסגארד, דמויות, עמ' 57-63; ולהלן, בדיון בפרק ד'.

48. לדיון נוסף בהשלכה התאולוגית של מבנה המגילה ראו: הונגיסטו, מבנה; גרוסמן, מבנה.

49. ראו: דורסיי, מבנה, עמ' 126.

ב') למפגשם בגורן (פרק ג'). שלל הזיקות – הן בחומרי העלילה הן במרקם המילים – רחב ביותר, וקשה לראות את הזיקה שדורסיי עמד עליה, בין תמונת הגורן לשיבת רות ונעמי לבית לחם בסיום פרק א', כעדיפה עליה. אולם אם כך, מה פשר חציית הסיפור במעבר מתמונת השדה (פרק ב') לתמונת הגורן (פרק ג')? קשה להצביע על התהפכות דרמטית שמתרחשת בנקודה זו בכל הנוגע לנעמי. מסתבר, שלצד הבלטת ההיפוך במצבה של נעמי, המבנה מעודד גם מעקב אחר ההיפוך שחל במצבה של רות ובקבלתה לתוך החברה הישראלית. מבחינה זו אכן מתרחשת תפנית בין פרקים א'-ב' מזה, לפרקים ג'-ד' מזה. למרות פנייתו הנרגשת של בועז לרות כבר בשדה, רק בתמונת הגורן חל היפוך של ממש במעמדה של רות, ולראשונה שומע הקורא (וגם רות) שאנשי בית לחם וזקני העיר רואים בה 'אשת חיל', ובוועז מוכן לשאת אותה לאישה.⁵⁰ בסיכומו את תמונת הגורן כתב רוברט האברד:

המעמד החברתי של רות עלה פלאים. בפעם הראשונה היא התגלתה כאדם הפונה אל בועז עם שמה שלה (ג', ט). היא כבר לא 'המואביה' (ב', ו) – זרה, לא רצויה, בזויה. היא כבר לא 'שפחה' נחותה (ב', יג) אלא 'אמה' (ג', ט) שיכולה להציע נישואים. חשוב מכך, היא 'אשת חיל', שידוך טוב לאדם במעמדו של בועז.⁵¹

ההיפוך במעמדה של רות בפרק ג' חורג משאלת המגמה הספציפית של תמונת הגורן וקשור במבנה הסיפור כולו. כבר במפגש השדה

50. היו שטענו שגם בסוף הסיפור רות עדיין מצויה בשולי החברה, והיחס אליה ממשיך להיות כאל האשה המואבייה והזרה (לוי, רות, עמ' 78-79; הוניג, הגירה, עמ' 60; ובאופן מורכב יותר: אבנרי, החוט המשולש, עמ' 134-154). לפי קריאה זו לא חל כל היפוך במעמדה של רות. לאורך ניתוח הסיפור אבהיר מדוע דעתי כדעת הסוברים שהיחס אל רות משתנה לאורך העלילה.

51. האברד, רות, עמ' 229.

הרעיף בועז על רות מחסדיו, אך רק במפגש הגורן הוא קיבל אותה כישראלית. גם בתודעת רות וגם בתודעת הקורא (ואולי גם בתודעת בועז) רות זוכה לחמלה בשדה מתוך הגדרתה כ'אחר', כנכרייה, כמי שאינה שייכת לקהילה. לעומת זאת, בתמונת הגורן, אשר פותחת את חציו השני של הסיפור, רות מתחילה את מסע ההיטמעות המשפטי והחברתי בתוך החברה הישראלית וכחלק ממנה.⁵²

היפוך העלילה שבא לידי ביטוי במבנה הכיאסטי מדגיש עיקרון נוסף שחשוב במיוחד לנושא דיוננו: הצטרפות רות לנעמי בפרק א' מושתתת על טוב לבה של רות,⁵³ ויש לראות בה הצטרפות וולונטרית, שנובעת מעצם הכרעת רות להיטיב עם נעמי. סגירת הסיפור בהצטרפות המשפטית של רות מאשרת בדיעבד הצטרפות זו. בזיקה שבין שני תהליכי הצטרפות אלו – הנפשי והמשפטי, ניצבת ההצטרפות הנפשית כמקדימה את העוגן החוקי, ובכך היא מוארת כמבוא לה וכבסיס לה. לשון אחר, תפקידו של החוק לאשר את המב

52. זאת בהנחה שאכן במחצית השנייה של הסיפור רות הולכת ומתקבלת בבית לחם והופכת לאדם מן היישוב. אורית אבנרי טענה שניתן לקרוא את הסיפור בשני אופנים הפוכים – באופן שהוזכר לעיל, שעל פיו רות מוצאת בסוף את מקומה כחלק מהחברה הישראלית, אך גם ניתן לראות את רות כנותרת בשוליים גם בסופו של הסיפור (אבנרי, עומדות על הסף, עמ' 25-75, והשוו לאשכנזי, באחטין).

53. זוהי הקריאה המקובלת. פה ושם נשמעו קולות שהציעו קריאה אחרת, כמו הצעתה של אהובה אשמן: "אך ייתכן שבחירתה של רות (אלמנה בלא בן) נשענת לא רק על חסד עם חמותה, אלא גם על האפשרות שנעמי מחזיקה בנחלת בעלה שביהודה (רות ד', ג, ה, ט). נחלת אלימלך לא רק תאפשר את כלכלתן של שתי האלמנות, אלא שהיא מעניקה לרות סיכוי טוב יותר לנישואים חילופיים... אם כך, החלטתה של רות להצטרף אל נעמי היתה שקולה יותר מזו של ערפה, שהרי רכושיה של חמותה כלל את הנדונייה שלה, הרכוש של אלימלך במובן ונחלתו ביהודה" (אשמן, תולדות חוה, עמ' 58, וראו להלן בדיון בתאולוגיה במגילת רות). לטעמי, הצעת הקריאה של אשמן מתעלמת מסדר מסירת הנתונים בסיפור. בפרק א' הקורא אינו יודע כלל על שדה אלימלך, ועל כן דמותה של רות מעוצבת בלי קשר לשדה זה כלל. כפי שהראו רבים, לאורך המגילה כולה רות מתגלה כדמות אלטרואיסטית, וקשה לראות בקיומו של שדה, שכלל לא נזכר בפרק א', את הבסיס להכרעת רות להצטרף לנעמי.

הנפשי שנשען על חמלה ועל חסד. עיקרון זה קשור באחד מנושאי העומק היסודיים שבסיפור – היחס אל החוק ואל הנורמה המשפטית.

תאולוגיה במגילה

היו שטענו שקשה למצוא אמירות תאולוגיות בספר, ושיש לקרוא אותו כסיפור בעל איכויות אסתטיות ללא השלכות על תחום הבנת יחסי אלוהים והעולם.⁵⁴ עמדות אלו חריגות בנוף הפרשני והמחקרי, ובצדק. מתוך דרכי עיצוב הסיפור ניתן לעמוד על משמעויות תאולוגיות שטמונות בו, בעיקר ביחס ההשגחה האלוהית על התפתחות העלילה.

לשם בירור עניין זה ברצוני להציג תחילה שתי תפיסות שנוגעות בעמדה כללית יותר ביחס לסיפור ולעיצוב הדמויות שבו. הגישה הרווחת רואה את סיפור המגילה כסיפור אידיאלי שמתאר דמויות 'נעימות', 'עדינות'; שאין בו כמעט קונפליקטים; שהוא, בלשונו של גתה, "הסיפור המקסים והאידיאלי ביותר" מבין ספרי המקרא.⁵⁵ כנגד עמדה זו יצאו כמה חוקרים שטענו שיש סיבוכים בסיפור, שגם אם לא נגלים במבט ראשון, הם עולים על פני השטח בניתוח הסיפור. לפי גישה זו, הדמויות אינן מייצגות 'טיפוס' אחדותי לאורך כל הסיפור, וניתן לראות בהן מורכבות והתפתחות, מוטיבציות משתנות ועולם פנימי בעל תנועה, ודמויות המגילה אף אינן נמלטות מביקורת.

פיאל וגן למשל טענו שנעמי מצדה הייתה מעדיפה שרות – הטלאי המואבי שדבק בה – תישאר במואב;⁵⁶ כבר הזכרתי את דעתה

54. ראו: קריפמן, תולדות האמונה ב, עמ' 211-214. ראו על עמדה זו גם אצל וולאס, מגמה, עמ' 204-205; ששון, רות, עמ' 249.

55. ראו: גתה, דיוואן מזרחי-מערבי. בהמשך דבריו הוא משבח גם את שיר השירים, שלמרות הקטעים המבולבלים אשר בו, הוא מבטא באופן עדין "אהבה לזהות וחיננית".

56. ראו: פיאל וגן, גאולה, עמ' 72-76. ראו גם אצל לינאפלט (רטוריקה, עמ' 121), שאמנם לא אימץ קריאה זו, אך טען שהיא אפשרית, ועל הקורא להשלים פער זה –

של אשמן, שלרות יש אינטרס נסתר בהצטרפות למסע נעמי (חלקת השדה של אלימלך), והיא אינה אומרת את כל אשר בלבה;⁵⁷ בדומה טענה גלפז-פלר שאינטרס הזכייה בחלקת השדה הוא שמניע את נעמי לפעול בסיפור: "אמנם נעמי תישען על חוקי החברה, אולם היא תנצל אותם בדרכי ערמה כדי לקדם את מטרתה".⁵⁸ טוד לינאפלט עקב אחר פעולתו של בועז בסיפור וטען שלצד החסד הבולט שהוא מרעיף על רות בתמונת השדה (פרק ב'), הקורא נדרש לשאול את עצמו מדוע בועז לא עשה כן עוד לפני שרות באה ללקוט בשדה. ועוד, גם לאחר מפגש בועז ורות, מדוע הוא רק נתן לה את רשותו ללקוט בשדה אך לא העניק מיזמתו מזון לביתן של שתי האלמנות? גם לגבי נעמי השבה משדה מואב, טען לינאפלט בדומה לפיואל וגן, שדבריה על כך שהיא שבה 'ריקם' והתעלמותה מרות ההולכת לצדה מייצגים מתח חבוי שיש בין החמות לכלתה, ואין זה מפתיע, לדעתו, שהשכנות בסוף פרק ד' צריכות להזכיר לנעמי את כלתה שאוהבת אותה.

גישות אלה אמנם נשענות על נתונים ספרותיים-טקסטואליים, אולם קריאתם של חוקרים אלה את הסיפור אינה משכנעת. דמויות המגילה מעוצבות כטיפוס קבוע למדי של דמויות מוסריות בעלות חמלה על הזולת,⁵⁹ ועל הפערים השונים בסיפור נעמוד במקומם. עם זאת, לגבי דמות אחת בסיפור השאלה באמת מורכבת יותר, ובהקשר שלה ייתכן שיש לאמץ, גם אם רק בקווים כלליים, את עמדתו של לינאפלט. כוונתי לדמותו של ה' כפי שמוצג במגילה. הגישה המקובלת גורסת שניתן לתאר גם את דמות ה' בסיפור כסטראוטיפית: ה' פועל ומנהיג את המציאות כרצונו, גם אם בנסתר מן העין. היו אף

כפערים נוספים בסיפור הנוגעים בעיצוב נפש הדמויות – מתוך תחושתו הכללית.

57. ראו: אשמן, תולדות חוה, עמ' 58 (דבריה צוטטו לעיל בהערה 53).

58. גלפז-פלר, נעמי, עמ' 57.

59. בשל עיצוב יציב זה של הדמויות (שאין בהן התפתחות), טען הומפרייס שיש לראות ברות 'סיפור קצר' ולא 'נובלה' (הומפרייס, נובלה, עמ' 85).

שראו בהשגחת ה' על המציאות ובהצגתה כמובילה למלכות דוד את המגמה העיקרית של הסיפור.⁶⁰ בדרך זו רצתה קירסטן נילסן לפענח את משמעות זיקת הסיפור לסיפור יהודה ותמר: הדגשת השגחת ה' על הולדת דוד,⁶¹ וכדברי האברד, שבמגילה ה' נמצא בהחלט בעבודה... מדוע המחבר מציג את ההשגחה האלוהית בלשון כה מועטה? ככל הנראה הוא רצה להדגיש שני דברים בנוגע להשגחת ה' בעולם: היותה נסתרת ורציפה.⁶² הדברים הגיעו לידי כך שקמפבל ראה בה' את 'השחקן הראשי של הדרמה', גם אם ניצב בצל.⁶³ כך גם הלס, שהקדיש מחקר מקיף לתאולוגיה במגילת רות, ראה את הסיפור כמשתלב בתאולוגיה של סיפורי מקרא אחרים (כדוגמת יוסף, אסתר ודוד) שבהם ה' אמנם נסתר אך הוא הגורם המרכזי שמניע את העלילה,⁶⁴ וכדברי רדאי וואלץ:

סיפור מגילת רות סיפור טבעי ומעשי, נפשויה מעשי בשר ודם לכאורה ללא התערבות מגבוה. אך רק למראית עין כך, כי באמת מתחולל הכול על פי רצונו של אלוהי ישראל. הוא המנהיג דרכי איש ואישה – כביכול מאחורי הקלעים... מכאן שמגמתה של המגילה אינה חברתית ואף לא גנאלוגית, כי אם תאולוגית.⁶⁵

גם בהקשר זה הציג לינאפלט עמדה שונה. לדעתו, לא ניתן לטעון שה' משפיע על התפתחות העלילה, שהרי הוא מוצג באופן גלוי

60. ברוח זו התנסח למשל פרידריך בוש בתארו את התמות העיקריות של הסיפור: "חסד ה' אשר מעניק פוריות לשדה ולרחם" (בוש, רות, עמ' 52).

61. ראו: נילסן, רות, עמ' 14-17.

62. האברד, רות, עמ' 70.

63. ראו: קמפבל, רות, עמ' 28-29. בדומה התנסחו גם: הומברט, אמנות, עמ' 284; ורדולף, רות, עמ' 33; הרצברג, רות, עמ' 259-260; האברד, רות, עמ' 67.

64. ראו: הלס, תאולוגיה. ברוח דומה התנסחו גם מארק גיי ו'אן-פייר סונה שהקדישו להסתרת של ה' במגילה את מחקרים. הם עומדים במיוחד על ד', יג ("וַיִּתֵּן ה' לָהּ הַרְיוֹן") שבו ה' חושף לפתע את פעולתו הנסתרת (גיי וסונה, אלוהים הנסתר).

65. רדאי וואלץ, מבנה, עמ' 187. ניסוח דומה מצוי אצל סקסגארד, דמויות, עמ' 35-34.

כפועל רק בסופו של הסיפור, בהענקת היריון לרות (ד', יג.)⁶⁶ ה', לטענתו, אינו 'נסתר' בסיפור אלא פשוט 'איננו' (כאמור, עד ד', יג.)⁶⁷. אכן, באופן מפתיע למדיי לא משולבות במגילה אמירות שנוגעות להתערבות אלוהית בסיפור, והקורא מתרשם שהעלילה מתפתחת בשל הכרעת הדמויות ולא בשל סיבות נסתרות שקשורות ברצון ה'. אמנם, יש לסייג את קביעתו הנחרצת של לינאפלט, מפני שהוא התעלם מרמזים שטמונים לאורך הסיפור על השגחת ה' כפרמטר שבהחלט מניע את העלילה, במיוחד בכל הקשור למפגש רות ובוועז בשדה. אולם, גם לאחר ההסתייגות מקיצוניות ניסוחיו, הצדק אתו, שההתעלמות מה' בצמתים מרכזיים מפתיעה ביותר, במיוחד בסיפור שמציג את ייחוס דוד והולדתו, ומתאים היה להדגיש שזהו רצון ה', בדומה לסיפורי לידת דמויות מופת אחרות במקרא.

המסקנה היא, שעל פי המגילה ה' פועל בשיתוף עם האדם: הוא מִזְמֵן אפשרויות, אך הדמויות הן שתקבענה מה יהיה באחריתו. שלא כבתפיסת 'הסיבתיות הכפולה' הרגילה במקרא, שעל פיה לאורך כל הסיפור ניתן לחוש בטביעות ידיים כפולות, ושעל פיה כל גורם בפני עצמו מניע את העלילה מתוך שיקוליו, כאן, השיתוף בין השגחת ה' לפעולת האדם משולב על ציר הזמן: חלק מהעלילה נקבע בשל התערבות אלוהית אך המשכה נקבע כרצונן החופשי של הדמויות. לפיכך, אין זה מדויק לומר ש"יש לראות את נישואי רות המואביה לבועז, ולידתו של עובד שהופך להיות סבו של דוד, כתוצאה של השגחה אלוהית"⁶⁸. אכן, השגחת ה' פעילה בסיפור, אולם נישואי רות לבועז הם תוצאה של הכרעה חופשית של הדמויות. ה' הפגיש את הדמויות בצמתים קריטיים, והן שהכריעו לפועל באופן מסוים כך שנולד עובד, שממנו התגלגלה מלכות בישראל.

66. ראו: לינאפלט, רות, עמ' xvi.

67. ראו: שם, עמ' xvii.

68. גאו, רות, עמ' 112.

ייתכן, שתפיסה תאולוגית עדינה זו היא העומדת בבסיס זיקת מגילת רות לסיפור מפגש עבד אברהם ורבקה בבראשית כ"ד.⁶⁹ מעקב אחר העלילה המרכזית בשני הסיפורים יגרום לקורא לחוש את הדמיון הרב שביניהם: התמה המרכזית בשני הסיפורים היא הדאגה להמשכיות המשפחה, והדבר מתאפשר הודות לאם השושלת שעוזבת את עמה ואת מולדתה ונישאת בארץ ישראל (לקרוב משפחתה). מעבר לכך, התכונה המובלטת אצל שתי הנשים בשני הסיפורים היא תכונת החסד, עד כי ניתן לומר שבזכות חסדן הן הצטרפו לעם ישראל. מעבר לחומרי העלילה הדומים ניתן לעקוב גם אחר צירופי לשון המעמידים זיקה בין שני הסיפורים ומעלים את הסבירות שלפנינו אנלוגיה מכוונת:⁷⁰

עבד אברהם ורבקה

מגילת רות

(בראשית כ"ד)

לְכַנְהָ שְׁבָנָה אִשָּׁה לְבֵית אָמָה (א'), וּתְרַץ הַנֶּעֱר וּתֵגֵד לְבֵית אָמָה (כח)

יַעֲשֶׂה ה' עִמָּכֶם חֶסֶד כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִם הַמֵּתִים וְעִמָּדִי (שם), וְעָשִׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם (יב) (ח)

כִּי אֶל אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלָי (שם, טז) הִתְלַכִּי עִם הָאִישׁ הַזֶּה וְתֵאמַר אֵלָי (נח)

69. אין כוונתי רק לדמיון שעולה בשל השתייכותם של שני סיפורים אלו לז'אנר המכונה 'סיפור קצר' (כדברי הומפרייס, נובלה, עמ' 85) אלא לאנלוגיה ספרותית מכוונת. ראו: ויינפלד, רות, עמ' 12; הלס, תאולוגיה, עמ' 44-47; מלצר, רות, עמ' 13-14; זקוביץ, רות, עמ' 28-29; זינגר, שקיעי לשון, עמ' 56-57; גרוסמן, מבנה, עמ' 58-63; כהן, מגילות, עמ' 122-126. עם זאת, דבר זה אינו מוביל בהכרח למסקנה שזהו הנושא המרכזי של הסיפור, כפי שטען פורטן: "כחמש עשרה מקבילות לבראשית כד מוכיחות כי נושא המגילה הוא דרך אלהים בזיווג האלמנה הצעירה עם הרווק המתבגר" (פורטן, מבנה, עמ' 227).

70. לזיקות נוספות, ראו: כהן, מגילות, עמ' 122-125.

וַיִּקְרָא מִקְרָהָ (ב', ג)	הִקְרָה נָא לְפָנַי הַיּוֹם (יב)
לְמִי הַנְּעֶרֶה הַזֹּאת (שם, ה)	בֵּת מִי אַתָּ (מז)
בְּרוּךְ הוּא לֵה' אֲשֶׁר לֹא עָזַב	בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנֵי אַבְרָהָם אֲשֶׁר
חֲסָדוֹ אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַמֵּתִים	לֹא עָזַב חֲסָדוֹ וְאַמְתּוֹ מֵעַם אֲדֹנֵי
וְתֹאמַר לֵה נְעַמִּי קָרוֹב לָנוּ הָאִישׁ	אֲנֹכִי בְּדֶרֶךְ נַחֲנִי ה' בֵּית אַחִי
מִגְאֻלָּנוּ הוּא (שם, כ)	אֲדֹנִי (כז)
עַד אִם כָּלוּ אֶת כָּל הַקְּצִיר אֲשֶׁר	עַד אִם כָּלוּ לְשֹׁתֶת (יט)
לִי (שם, כא)	
אִם תִּגְאָל גְּאָל וְאִם לֹא יִגְאָל	אִם יִשְׁכֶּם עֹשִׂים חֶסֶד וְאַמְתִּי אֶת
הַגִּידָה לִי וְאֲדַע (ד', ד)	אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם לֹא הַגִּידוּ לִי
	וְאֶפְנֶה עַל יָמִין אוֹ עַל שְׂמָאל
	(מט)
וַיִּקַּח בַּעַז אֶת רוּת וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה	וַיִּקַּח אֶת רֵבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה
(ד', יג)	(סז)

לזיקה ספרותית זו יש תרומה ברורה למעמדה של רות. בעצם השוואתה לרבקה נחתמים פיות המקטרגים על הצטרפותה לעם ישראל. אולם, בהקשר דיוננו ברצוני להפנות את תשומת הלב אל התפיסה התאולוגית המשותפת לשני הסיפורים, במיוחד ביחס להכרעת הדמויות המשפיעה על מהלך העלילה, לצד פעולת ההשגחה.⁷¹ בשני הסיפורים נרמז הקורא שיד ההשגחה במפגש הדמויות, אולם בשני הסיפורים העלילה מתקדמת לאור הכרעתן החופשית של הדמויות לפעול לפי אמת מידה של חסד. אכן, כדברי העבד הנרגש, ה' הוא שכיוון את דרכו להיפגש עם רבקה דווקא. אולם מה היה קורה לו אמרה רבקה לעבד שימהר לשתות כי הוריה אוסרים עליה לדבר עם זרים בבאר, או שהיא ממהרת לביתה להביא להוריה

71. לתפיסה דומה למוצע למעלה (אך גם שונה), ראו: גאו, רות, עמ' 49-50, 103-104; כהן, מגילות, עמ' 125.

ולמשפחתה את המים ששאבה. קצב הסיפור רומז שמאומה לא היה קורה... לולא הייתה רבקה משקה את העבד הצמא ואת גמליו המפגש ביניהם לא היה נושא פרי.⁷² כך גם לגבי מפגש רות ובוועז בשדה. הצדק עם הטוענים שיש לראות בדברי המספר: "וַיֵּקֶר מְקַרְהָ חֵלְקֵת הַשָּׂדֶה לְבָעֻז" (ב', ג) את נקודת התצפית של רות, אך על הקורא לפענח מפגש זה כתוצאה של השגחה, וכדברי הלס – המשמעות האמתית של פסוק זה היא באמת הפוכה ממה שהוא אומר.⁷³ אך מה יקרה בשדה שאליו הזדמנו יחדיו שתי הדמויות? לו בוועז היה רומז לרות שהיא יכולה לאסוף מיבולו במשך אותו היום אך שלא תשוב עוד לשדהו, הרי שהמפגש 'המקרי' ביניהם לא היה מתפתח לידי גאולה. לולא חסדו של בוועז כלפי הנערה המואבייה, השידוך ביניהם לא היה יוצא אל הפועל, וגם אם יד ההשגחה פעלה לשם פגישתם, אין בדבר זה כדי להניע את העלילה אל סיומה. בוועז פועל בתמונה זו מתוך בחירה חופשית ללא כל התערבות אלוהית, ולאור הכרעותיו סיפור הקמת שם המת ממשיך ומתגלגל. גאולת הסיפור מתאפשרת רק לנוכח הכרעת הדמויות הנשענת על חמלה ועל חסד.⁷⁴

הזיקה שבין הסיפורים משקפת אם כן עמדה תאולוגית משותפת, בכל הקשור ליחסי גֵּוָרָה ובחירה חופשית. מגילת רות נשענת על

72. להרחבה בניתוח סיפור עבד אברהם לאור הנחות אלו ראו: גרוסמן, אברהם, 'עמ' 384-362. זאת, בניגוד לרופא שטען שסיפור מפגש העבד ורבקה דומה לסיפור יוסף בכך "שגם כאן פועל ה' בנסתר, ללא התגלות", אלא שלדעתו, בסיפור רבקה התכנית ידועה מראש, שהרי ה' "גילה אותה בדיבור ובשבועה לנאמניו", ועל כן הדמויות אינן פועלות בחוסר ידיעה כבסיפור יוסף אלא "קל להם לכוון את מעשיהם על פיו. ועל כן הם גם יכולים לפנות אליו בתפילה, מתוך ציפייה סבירה כי ייענה להם ויסייע ליוזמתם" (רופא, אירוס רבקה, עמ' 66). אולם דברים אלו מתעלמים מרבקה, שהיא זו שעמדה בניסיון-ניחוש שהעבד הציב בפניה. רבקה פעלה מתוך חוסר ידיעה של המשמעויות הרחבות של פעולתה, והיא פעלה אך מתוך מוטיבציה של חסד עם ההלך הזר. בנקודה מכריעה זו של הסיפור ה' לא התערב, והוא אף לא יכול להתערב, שהרי זוהי משמעותו של הניסיון.

73. ראו: הלס, תאולוגיה, עמ' 12, וראו על כך להלן.

74. השוו: בכר, שפוט השופטים, עמ' 153; פיאל וגן, גאולה, עמ' 103-104.

העמדה התאולוגית שבאה לידי ביטוי בסיפור רבקה: ההשגחה מזמנת מפגשים, אך אין בפעילות זו כדי לכפות את המציאות על הדמויות. התפיסה שמעבירה את האחריות על התפתחות העלילה אל 'הסוף הטוב' לכתפיהן של הדמויות קשורה בהדגשת החמלה בסיפור. סיפור שנע על רקע גזרה אלוהית אינו זקוק לחמלה אנושית, שהרי הגאולה תפרוץ בדרך זו או אחרת. הבלטת החמלה כעומדת בבסיס הרגיעה המיוחלת שבאה בסיום הסיפור (ושרק לאורה ניתן להגיע למלכות דוד), מובילה להדגשת החירות שהדמויות נתונות בה ולהכרעתן החופשית כיצד לנהוג. תפיסה זו באה לידי ביטוי גם ביחס המיוחד של המגילה אל החוק.

היחס אל החוק

ידועים דברי ר' זעירא: "מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר, ולמה נכתבה? ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים" (רות רבה פרשה ב יד). הנחת היסוד של ר' זעירא שלא ניתן למצוא במגילה תיאורים הנוגעים בחוקי התורה ובמצוותיה מפתיעה. לכאורה, פרק ב' נשען על דיני ליקוט עניים ופרק ד' נסמך על חוקי גאולת שדה ולפחות רומז לחוק הייבום. חז"ל למדו דיני חליפין מתיאור שליפת הנעל בתמונת השער (כבא מציעא מז ע"א), וכך גם נזכר בכרכות נד ע"א: "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר – והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה'".⁷⁵

אולם גם ההכרעה החלופית – שהמגילה מושתתת על יסודות החוק והמשפט הישראלי – היא הנחה מוקשית. דיונים רבים הוקדשו

75. על חוקי המגילה והמצוות השקועות בה ראו עוד: סגל, מסורת וביקורת, עמ' 178-185; מלמד, הלכה.

לכירור יחס המגילה אל החוק המקראי המקובל, ובאופן כללי ניתן להצביע על מבוכה ששוררת בנוגע לנושא זה. הצדק עם ביטי, שהאווירה שמתלווה לסיפור רות היא של היסטוריה ראלית ולא סביר שמשולבים במגילה חוקים שלא נהגו במציאות הראלית,⁷⁶ אולם הניסיון לתמוך את העלילה בחוק המקובל, כפי הידוע לנו, נתקל בקשיים לא מעטים.⁷⁷ הן בתמונת השדה הן בתמונה המשפטית שבשער ניכרים פערים של ממש בין הנורמה החוקתית לבין מימושה בעלילה. המבוכה אם כן גדולה: הסיפור מושתת על חוקים שידועים לנו מספרי מקרא אחרים (כדוגמת לקט העניים בשדה; גאולת השדה; ובמובן מסוים אף חוק הייבום), אלא שכולם מתממשים בסיפור באופן שונה מן המוכר לנו. האם הדבר מעיד על קיום החוק בפועל ('החוק הנהוג') באופן שונה מניסוחו הפורמלי ('החוק הכתוב')? דומני שהצדק עם ברוך לזין שטען שמימוש החוק בסיפור מותאם גם הוא למגמה האידאית שלו, כך שיש להביא בחשבון שינויים אפשריים של הנורמה, ואדרבא: דווקא שינויים אלו משקפים את מגמת הסיפור.⁷⁸ בסיפור רות דבר זה חשוב במיוחד, מפני שהסיפור מנהל לכל אורכו דיאלוג מורכב עם עולם החוק ועם הנורמה המשפטית המקובלת.⁷⁹ מחד גיסא, המגילה נותרת בגבולות החוק, אך מאידך גיסא החוק מורחב על בסיס קבוע של חמלה אנושית. 'רוח החוק' גוברת על 'לשון החוק', או בלשונו של לקוק, תחושת קורא הסיפור היא ש"אלוהים גדול מחוקיו".⁸⁰ ניתן לראות זאת כהטמעת היסוד המכונה 'לפנים משורת הדין',⁸¹ אולם מאחר שהרחבת החוק נוגעת גם בהנעת נורמות חברתיות אחרות שאינן קשורות בחוק ובמשפט, נראה יותר כי

76. ראו: ביטי, חוק.

77. ראו למשל: האברד, רות, עמ' 48-63.

78. ראו: לזין, בשבח המשפחה, עמ' 96.

79. ראו: באל, אהבה קטלנית, עמ' 81.

80. לקוק, רות, עמ' 28.

81. או כהגדרתו של אטקינסון: "אהבה מעבר לחוק" (אטקינסון, כנפיים, עמ' 110).

לפנינו מודל ערכי שמניח שעל חברה להתנהל מתוך מוטיבציה של חמלה, ושלאורה יש להאיר אף את החוק הממסדי ואת הנימוס החברתי. על עיקרון ספרותי זה עמדו ברוך לוין ומיקה באל. לוין הראה כיצד חוק הגאולה בסיפור מעוצב בתנועה ספרותית חדשה, כך שגם אם נעשה שימוש בלשון החוק ובמרחב משפטי מוכר, הם בעצם משקפים תכנים חדשים.⁸² באל הראתה שיש במגילה מתח סמוי בין לשון החוק הפורמלי לבין רוח החוק. היא הזכירה שני מוקדים בסיפור שבהם המתח מתממש באופן מיוחד: זהותה של רות כמאבאיה מתנגש עם החוק האוסר על קבלת מואבים לקהל ישראל (דברים כ"ג, ב-ד); וניסיונו של בועז לקשור בין חוק גאולת שדות לחוק הייבום.⁸³ דומני, שהמודל הספרותי שעליו הצביעו לוין ובאל מתממש באופן רחב עוד יותר, ולכל אורך המגילה. לעת עתה אזכיר בקצרה שלושה צמתים שבהם דבר זה מורגש:

א. רות יוצרת בתגובתה לנעמי בפרק א' עולם ערכי חדש. מבחינתה של נעמי (המשקפת בהקשר זה את המקובל בעולם הקדום בכלל) עתידה הטוב של רות יוכל להתממש במציאות רק אם יהיה מי שיישא אותה לאישה ושיעניק לה 'מנוחה'. בבחירת רות ללכת עם נעמי היא מפנה עורף לנורמות אלו, והדבר בא לידי ביטוי מיוחד בהד הזוגי שבדבריה: "וַתֹּאמֶר רות אֶל תִּפְגְּעִי בִּי לְעֹזְבָה לְשׁוֹב מֵאַחֲרַיִךְ כִּי אֶל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַי וּבְאֲשֶׁר תִּלְיִנִּי אֶלֵּין עִמָּךְ עָמִי וְאֵלֶּהֶיךָ אֵלֶּהִי. בְּאֲשֶׁר תִּמּוּתִי אָמוּת וְשֵׁם אֶקְבֹּר כֹּה יַעֲשֶׂה ה' לִי וְכֹה יִסֵּף כִּי הִמּוּת יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֶךָ" (א', טז-יז).⁸⁴ בכך, "מציבה רות אלטרנטיבה לזוגיות כפי שהיא מופיעה בספר בראשית ויוצרת זוגיות של נשים

82. ראו: לוין, בשבח המשפחה.

83. ראו: באל, הרואיות, עמ' 56-58; הנ"ל, אהבה קטלנית, עמ' 81. באל טענה שכל חוק טומן בחובו איזה מתח, שהרי מטבעו הוא מגביל את החופש של האינדיבידואל, מסדיר את יחסיו עם סביבתו ועם הדורות האחרים, אלו שלפניו ואלו שאחריו, אך בהגבלת חופש זה ניתן החופש לאחר להתקיים בחירות.

84. השוו גם: טריבל, קומדיה, עמ' 168.

הקשורות ביניהן ביחסי מחויבות ואהבה, כעין ברית נישואין.⁸⁵ ייתכן שהקונוטציות הזוגיות נרמזות בבחירת הפועל: "וְרוּת דָּבָקָה בָּהּ" (א'), יד; השוו לבראשית ב', כד).⁸⁶ אין מדובר בטענה אידאולוגית בדבר אי-חשיבותה של המשפחה או דבר מעין זה, אלא על אלטרואיסטיות של נערה המוותרת על כל אשר לה למען חמותה. אך בסופו של דבר, הכרעתה של רות הנה תפנית מן הנורמה המקובלת (שנעמי ממשיכה ומייצגת אותה לאורך כל הסיפור), ומאחר שרות מוארת באור יקרות, הרי שכבר עם פתיחת הסיפור עולה אפשרות ההבניה המחודשת של סולם הערכים המקובל והנורמה השכיחה.

ב. גם במפגש רות ובוועז בשדה יש דיאלוג מרומז עם עולם החוק, בעיקר עם חוק ליקוט העניים. אין זה מקרי שצירוף חוזר בפרק זה הוא 'למצוא חן'. למרות שחסד בוועז עם המלקטים בשדה קבוע על פי חוק, הדמויות בסיפור מדגישות את החסד שבפעילות החוקית ולא את הנוהל הפורמלי כשלעצמו.⁸⁷ כפי שיובהר להלן, כשבועז דרש מנערי-קוצריו: "גַּם בֵּין הָעַמָּרִים תִּלְקָט וְלֹא תִכְלִימוּהָ. וְגַם שֶׁל תִּשְׁלַח לָהּ מִן הַצִּבְתִּים וְעִזֹּבֹתָם וְלִקְטָה וְלֹא תִגְעְרוּ בָּהּ" (ב', טו-טז), הוא הרחיב את הנוהל המקובל או לפחות את 'החוק הכתוב' ואפשר לנערה המואבייה הענייה ללקוט גם במקום שבו החוק אינו דורש זאת.

ג. באופן מפתיע, גם בסצנת השער (פרק ד') – שהיא סצנה משפטית מובהקת – יש תנועה מפתיעה של החוק, ויותר מאשר בכל מקום אחר בסיפור, פורץ בפרק זה המתח שבין קיום החוק הפורמלי לבין היעדרות הדמויות לעולם של חמלה כלפי האחר, גם אם במחיר חתירה תחת הנוהל והחוק. הדבר בולט במיוחד דווקא בשל הסצנה

85. אבנרי, עומדות על הסף, עמ' 35.

86. ראו: ברנר, אהבת רות, עמ' 27; פרדס, בריאה, עמ' 82; גרסיאל, מבנה, עמ' 447; ברקוויסט, תפקידים, עמ' 26-27. ראו עוד להלן בדיון בפסוק.

87. לדעות אחרות בנושא זה ראו להלן, בדיון במקום.

הצבועה כולה בצבעי חוק ומשפט. הפרוצדורה המשפטית מנוצלת לשם קידום אינטרס שאינו משפטי, ובמובן מסוים אף מנוגד לו. הגואל האלמוני בתמונה זו מייצג את החוק הפורמלי, ולעומתו בועז אמנם עושה את אשר החוק דורש (גואל את השדה), אולם מניעו מחדש כך שהוא כולל לפתע גם את רות המואבייה.

במובן מסוים, ניתן לשוב לדברי ר' זעירא ולדרוש אותם מחדש: אכן במגילה זו אין טומאה וטהרה, אין איסור והיתר, מפני שלא אלו הם המנוע של העלילה. המגילה מיוסדת על תנועה של חמלה ושל חסד, שמאפילים גם על החוק ועל הנימוס החברתי המקובל.

מונחים משפטיים בשירות הסיפור

מגמת הסיפור להניע מחדש את החוק באה לידי ביטוי גם במרקם המילים של הסיפור. במחקרו של ג'פרי לייץ⁸⁸ על משמעם נלווים של מילים הוא עמד על מה שהוא כינה "משמע תחומי": יש מילים שקשורות לשדה סמנטי מסוים, לתחום מוגדר, ושילובן בסיפור שנטוע בתחום אחר מעורר אסוציאציות של המשמע התחומי שהן קשורות בו.⁸⁸ תופעה זו מתממשת במגילת רות במונחים המשפטיים שמשולבים בה. עצם שילוב מונחים משפטיים בסיפור המקראי ידוע זה מכבר ונידון לא מעט על ידי חוקרים מהאסכולה המכונה 'משפט מתוך הסיפור'. אולם העמדה המקובלת מבקשת לדלות מתוך הסיפור את הנוהג המשפטי המקובל: "לחקור מונחים, ביטויים ומטפורות ציוריות במקרא, להפשיטם מלבושם המילולי השכיח ולגלות את משמעם הטכני שנעלם מעיני הקורא בן זמננו".⁸⁹ אני מבקש להצביע על הכיוון ההפוך: לא להסיק מתוך הסיפור את הנוהג

88. ראו: לייץ, סמנטיקה, עמ' 10-27. לדוגמות לתופעה זו ראו: גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 44-88 (שם תופעה זו מכונה "הזרה אסוציאטיבית").

89. מלול, חברה ומשפט, עמ' 36. על חוקרים נוספים שאוחזים גישה זו ודוגמות רבות, ראו שם בהרחבה.

המשפטי, אלא לבחון את המשמעות הסיפורית המיוחדת שהוענקה למינוחים משפטיים-פורמליים.

לאורך מגילת רות ניתן לעקוב אחר כמה צירופי לשון שיש להם הר משפטי, אולם הם משולבים כחלק ממבט אישי שחורג מתחומי המשפט ונושאים משמעות מוסרית-אישית:⁹⁰

א. מקובל במזרח הקדום שאלמנה ממשיכה להשתייך למשפחת בעלה שמת, אולם – והדבר עולה במיוחד בחוק האשורי – אם אין לה בנים (או שבניה קטנים מכדי לפרנסה), היא יכולה להשתחרר מזיקה זו ולהינשא מחדש, כל עוד הדבר נעשה באישור משפחת הבעל המשחררת.⁹¹ לאור נוהג זה הציע האברד לפענח את דברי נעמי לכולותיה – "לְכָנָה שִׁבְנָה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּה" (א', ח) – כשחרור הכלות באופן פורמלי ממשפחות בעליהן שמתו, ומעתה הן זכאיות להינשא מחדש.⁹² קשה להכריע האומנם נוהג משפטי זה קיים ברקע הסיפור, אך גם אם כך, ניכר שנוהל 'שחרור הכלות' הועתק מעולם משפטי-פורמלי, והונח מחדש בדיאלוג אישי שמצוי במרחב סמנטי של דאגה ושל אמפתיה, שמפעילות את הדמויות.

ב. גם את תגובת רות להפצרות נעמי הציעה ברנר לפרש על רקע פורמולות משפטיות: "כִּי אֵל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַי וּבְאִשֶּׁר תִּלְיִנִּי אֶלַי עִמָּךְ עִמִּי וְאֶלְהִיךָ אֶלְהִי. בְּאִשֶּׁר תָּמוּתִי אָמוּת וְשֵׁם אֲקַבֵּר" (א', טו-טז).

90. קשה להכריע אם בכל המקרים הכתובים למעלה אכן מדובר בפורמולה משפטית, והדבר נתון בדרך כלל במחלוקת החוקרים. יש מקרים שהתעלמתי מהם, כמו דברי הזקנים לבועז: "יִתֵּן ה' אֶת הָאִשָּׁה הַזֵּאת אֶל בֵּיתְךָ כְּרָחֵל וְכִלְיָה" (רות ד', יא) שלאור הנאמר על אשת יפת תואר – "וַהֲבֵאתָהּ אֵל תוֹךְ בֵּיתְךָ" (דברים כ"א, יב) – טען בוש שמדובר בפורמולה משפטית קבועה (בוש, רות, עמ' 239-240). לו הצדק אתו, הרי שזו דוגמה טובה להכנסת העולם המשפטי לתוך מרחב סיפורי של שמחת הזקנים בנישואי בועז, אולם קשה להסיק על סמך השיבוץ הנוכח, שאכן מדובר בפורמולה משפטית.

91. ראו: 182, p. ANET (סעיף 33).

92. ראו: האברד, רות, עמ' 105, הערה 48. ראו על כך גם אצל אשמן, תולדות חוה, עמ' 58-57.

הרקע המשפטי שהוצע למשפטים אלו הוא ביטוי הנאמנות של עבד כלפי אדוניו (כדוגמת שמות כ"א, ה).⁹³ רעיון זה הורחב על ידי סמית, ותוך שהוא נשען על מקורות מקראיים אחרים (כמו מל"א כ"ב, א-ד; מל"ב ג', ד-ז) ומקורות חוץ מקראיים (כמו מקבים א י"ב, יט-כג, וטקסטים אוגריתיים שנמצאו בראס שמרה) הוא טען שיש להבין את דברי רות כהתחייבות חוזית, וכי רות נעזרת בפורמולות משפטיות מוכרות על מנת לקשור את עצמה לנעמי, למרות שהקשר המשפחתי הפורמלי ביניהן פסק עם מות מחלון.⁹⁴ גם כאן, האווירה החוזית-משפטית של פורמולות אלו נדחקה, ותפס את מקומה ביטוי אותנטי של נאמנות והקרבה. למעשה, בעוד שהפורמולה המשפטית הפקיעה את ביטויי האהבה ממשמעותם הראשונית והפכה אותם להצהרות משפטיות, הרי שבסיפור רות חזרו ביטויים משפטיים אלו להורות על מקורם המשמעי, והם משקפים שוב אהבה ונאמנות של ממש.

ג. הפועל 'להכיר' הוכר זה מכבר כפועל בעל משמעות משפטית (למשל בדברים כ"א, יז).⁹⁵ דאוב הדגים תפקידיו של פועל זה בכמה סיפורים מקראיים, והקדיש דיון רחב להכרת הכותונת של יוסף על ידי יעקב (בראשית ל"ז, לג). הוא עמד על מקראות נוספים שניתן לשמוע בהם את ההדר המשפטי של הפועל (דברים ל"ג, ט; ישעיהו ס"ג, טו; ירמיהו כ"ד, ה; תהילים קמ"ב, ה-ו), וביניהם הוא הזכיר גם את רות ב', י ("מִדּוּעַ מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לְהַכִּירֵנִי וְאֵנֹכִי נִכְרִיָּה"), ואת רות ב', יט ("יְהִי מִכִּירְךָ בְּרוּךְ"). לדעתו, בפסוקים אלו נעשה שימוש מכוון בהוראה המשפטית של המונח.⁹⁶ מלול החזיק אחריו, וטען

93. ראו: ברנר, פועלים זרים, עמ' 159.

94. ראו: סמית, משפחה וברית.

95. הדבר נכון גם ביחס אנשים זה לזה, בעיקר בהקשרים משפחתיים. ראו: פליישמן, מעמד משפטי.

96. ראו: דאוב, חוק מקראי, עמ' 3-8. לגבי רות ב', יט, הוא התנסח בזהירות: "אפילו כאשר ההקשר הוא יחסים שבין אלוהים לעמו, המשמעות המשפטית של המונח יכולה להיות נוכחת בשולי תודעת הכותב" (שם, עמ' 8).

שאכן ברות ב', י, שילוב הפועל מבקש להביא עמו את ההד המשפטי שנלווה לו.⁹⁷ בוש דחה את דבריהם, וטען שההקשר הסיפורי שמתאר מפגש אקראי בין שתי דמויות בשדה אינו מתאים כלל לדיון משפטי.⁹⁸ מסתבר, שהצדק עם שתי הגישות גם יחד: שילוב המונח המשפטי בסיפור הפקיע ממנו את המשמעות המשפטית הישירה שלו, והעניק לו משמעות אישית-רגשית. באופן מכוון נבחר מונח בעל משמעות משפטית, כדי להעלות אסוציאציות שכאלו, אך עיקר משמעות המונח הומר משדה סמנטי של חוק ומנהג לשדה סמנטי של חסד ושל חמלה אישית.

ד. גם הצירוף הלשוני "וּפְרִשֶׁתְּ כִנְפֶךָ" קשור ככל הנראה לעולם פורמלי של נישואים ושל הגנת הבעל על אשתו.⁹⁹ לכן, את בקשת רות מבוועז בגורן: "וּפְרִשֶׁתְּ כִנְפֶךָ עַל אִמָּתְךָ כִּי גֵאל אֶתָּה" (ג', ט), הבינו רבים כבקשה פורמלית לנישואים.¹⁰⁰ עם זאת, הקורא פוגש בדברי רות לאחר שצירוף דומה כבר שולב בסיפור, בדברי בוועז לרות במפגש השדה: "וַתְּהִי מִשְׁפָּרְתָּךְ שְׁלָמָה מֵעַם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לַחֲסוֹת תַּחַת כִּנְפֵּיו" (ב', יב). במפגש השדה ברור שאין הכוונה לנישואים, ובכך, גם את דברי רות בגורן יש להבין בשני רבדים: כבקשה פורמלית של נישואים, אך גם כבקשת הגנה וחמלה.¹⁰¹ רות מבקשת "לממש את המטפורה", כדברי פרנסיס לנדי.¹⁰²

97. ראו: מלול, חברה ומשפט, עמ' 157, הערה 29.

98. ראו: בוש, רות, עמ' 123.

99. ראו: ויברג, סמלי חוק, עמ' 136–144; מלול, חברה ומשפט, עמ' 217 ואילך.

100. "והן לשון נישואין" (פירוש רש"י לרות ג', ט; הכתר, עמ' 80).

101. ראו על כך בהרחבה להלן, בדיון על פסוק זה.

102. ראו: לנדי, רות, עמ' 294. לקוק העיר ש"תהליך זה של דה-מטאפוריזם" בא לידי ביטוי מיוחד ברות ובשיר השירים (לקוק, רות, 96). אשכנזי טענה שמעבר למשמעות המטפורית של 'כנפך', דברי רות צריכים להיות מובנים גם בהוראה המילולית המידית – פרישת כנפי השמיכה גם על עצמה (אשכנזי, באחטין, עמ' 450).

ה. המשחק הלשוני המעניין ביותר נעשה במונח 'גאולה'. רבים התלבטו כיצד יש להבין את משמעות המונח במופעיו השונים בסיפור.¹⁰³ כך הגדירה נעמי את בועז באוזני רות (ב', כ), וכך כינתה רות את בועז באוזניו (ג', ט); כך הוגדר הגואל הקרוב מפי בועז כשמושא הגאולה היה רות עצמה (ג', יב-יג), ומונח זה משתלב גם בסצנת השער, כשהוא מוסב על השדה (ד', ו-י). מבוכת הפרשנים נוכח הוראת ביטוי זה נובעת מההנחה שהביטוי נזכר לאורך כל הסיפור בהוראה זוהי. אולם המונח 'גאולה' שאכן קשור בטבורו בעולם המשפטי של גאולת שדות ממומש בסיפור גם כהבעה של יחסי משפחה באופן כללי.¹⁰⁴ כך יש להבין את דברי נעמי לרות בסיום תמונת השדה: "קרוב לנו האיש מגאלנו הוא" (ב', כ). דבריה מעוצבים כמעין תקבולת: משמעות "מגאלנו הוא" הנה ש'קרוב לנו האיש', ותו לא. אכן, צודקים הטוענים ששילוב מונח הגאולה בשלב זה בסיפור רומז לציפייה מודחקת של נעמי לגאולה משפטית,¹⁰⁵ אך אין לראות בכך את ההוראה העיקרית של המונח במופעו הנוכחי.¹⁰⁶ מן העבר השני – בתמונת השער (פרק ד') – אין ספק שיש להעמיס על מונח 'הגאולה' את הוראתו המשפטית, ואילו בתמונת הגורן (פרק ג') – זו המעבירה את הקורא ואת הדמויות מן השדה אל השער – יש עמימות מובנית בשימוש הדמויות במונח זה. משום מה, רות ביססה

103. ראו במיוחד: ג'ונסון, גואל.

104. ביטי עמד על כך: "הכרזה, ביטוי או מילה בתוך הקשר של סיפור אינם צריכים להתפרש בצורה מקובעת ואחידה כפי שאותן המילים היו מתפרשות בטקסט מסוג אחר, כגון טקסט חוקי" (ביטי, רות ג', עמ' 44).

105. כך, בין השאר: הומברט, אמנות, עמ' 270-271; האברד, רות, עמ' 189; זקוביץ, רות, עמ' 83. ראו על כך להלן.

106. בניגוד לגלפז-פלר, נעמי, עמ' 53. בניסוחו החד-משמעי של בוש: "ההקשר כאן מלמד בבירור שנעמי אינה משתמשת ב'גואל' בשום אחד ממובניו המשפטיים-הטכניים" (בוש, רות, עמ' 136). לדעתו, ההקשר מתאים למונח הגאולה המקראי הכללי, "שמשמש תדיר כביטוי למעשי אלוהים כלפי עמו" (שם, עמ' 137). גם הענקת משמעות זו לבועז בהקשר שיחת נעמי ורות אינה מתאימה. כאמור למעלה, דומני שיש לראות בכך כינוי נרדף לבן משפחה.

את בקשת נישואיה על היות בועז 'גואל': "וּפְרָשֶׁת כְּנָפֶךָ עַל אִמָּתְךָ כִּי גֹאֵל אָתָּה" (ג', ט). קשה להבין כיצד יש בחוכה המשפטית לגאול את שדות המשפחה כדי להצדיק את לקיחתה לאישה, עד שהיו שהציעו שאכן קישור זה בטעות יסודו,¹⁰⁷ או שצריך להניח שהייתה בבית לחם נורמה קדומה שאיננה מוכרת לנו ממקומות אחרים.¹⁰⁸ אולם, הקריאה הפשוטה כאן היא שכוונת רות לקשר המשפחתי שביניהם ותו לא.¹⁰⁹ עם זאת, שילוב המונח 'גואל' בסמוך לתמונת השער, ששם מונח זה נטען במשמעות המשפטית שלו, אינו מקרי, ולצד הבקשה האינטימית מתחיל להיסלל הנתיב המשפטי-הנורמטיבי.¹¹⁰ גם תגובת בועז גרמה למבוכה, שהרי בועז מעלה את סיבוך הגואל הקרוב ממנו, אך סיבוך זה רלוונטי דווקא בגאולת השדה – נושא שלא הוזכר כלל לעת עתה (ראו על כל זאת בדיון בפרק ד'). מסתבר אם כן, שמונח הגאולה מתחיל את מסעו בסיפור כהוראה נרדפת לבן משפחה קרוב, אך לאורך הסיפור הוא מוטען גם בהוראה המשפטית-הפורמלית שלו. עם זאת, אזכורו האחרון בסיפור משיב לו את אופיו המשפחתי: "כִּרְוֹךְ ה' אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ גֹּאֵל הַיּוֹם" (ד', יד). בהנחה שהנשים המברכות מתייחסות לילד שנולד,¹¹¹ הרי שהמשמעות הפשוטה של המונח 'גואל' הוא 'זרע', במנותק מהקשרים משפטיים קונקרטיים.¹¹² בכך, האווירה המשפחתית-האישית שמלווה את מונח הגאולה פותחת את הסיפור ואף חותמת אותו, ורק בשלבי הביניים מוטען המונח במשמעותו המשפטית הבסיסית.

107. ראו: רוברטסון, עליה, עמ' 218.

108. כך למשל: יפסן, רות, עמ' 420-421; האברד, רות, עמ' 52.

109. ראו על כך אצל ביטי, רות ג, עמ' 44, ולהלן, בדיון במקום.

110. השוו: לגדי, רות, עמ' 300.

111. היו שהציעו שכוונתן לבועז (כך כבר אצל בוואר, הגואל, עמ' 202-206) אולם זו דעת מיעוט.

112. למשל: ביטי, רות ג, עמ' 66; בוש, רות, עמ' 253; כהן, קריאת שם, עמ' 155, וראו בפירוט להלן, בדיון במקום.

ו. פרשנים התלבטו כיצד יש להבין את פעולת נעמי בסיום הסיפור: "וַתִּקַּח נָעֲמִי אֶת הַיָּלֵד וַתִּשְׁתָּהוּ בְּחֵיקָהּ" (ד', טו). יש הסבורים שפעולת הנחת התינוק בחיק מבטאת אקט משפטי של אימוץ.¹¹³ אולם ההקשר הסיפורי ילמד אחרת: המספר אינו ממשיך ואומר 'ויהי לה לבן' או מבע דומה שהיה מלמד על אימוץ משפטי של ממש. לפיכך, גם כאן נראה שאקט שבשורשו מביע נוהל משפטי, משולב בסיפור בהבלטת עולמן הרגשי של הדמויות.

ז. הענקת אופי אישי לתמונות או לפורמולות משפטיות בולט בעצם דברי הזקנים לבועז בתמונת השער. הם פותחים את דבריהם בהגדרתם כ'עדים', ובכך תמונה זו נדמית בתחילה כבעלת משמעות משפטית בלבד, אולם ברכתם לבועז חורגת מעולם משפטי-פורמלי ומנכיחה את חסרו של בועז כלפי רות ואת אישור הקהילה לקבלת רות לחברה שבבית לחם.¹¹⁴ כך, כפי שיובהר להלן בדיון בפסוקים אלו, סצנה שהיא משפטית במהותה מעידה גם על רחשי לב וגם על הערכה של הדמויות זו לזו, ובכך, גם 'הקמת שם המת' – עיקרון משפטי ברור – מואר בסיפור לאור חמלה של הדמויות כלפי המתים וכלפי החיים.

אינטרטקסטואליות בשירות חידוש החוק

אחד מן האמצעים הספרותיים שרווחים במגילת רות הוא רמיזה לסיפורים מקראיים אחרים. מלבד ההישענות הרחבה על סיפור עבד אברהם ורבקה (בראשית כ"ד) שהוזכר לעיל, ניתן לאתר סיפורי מקרא נוספים שניצבים כרקע לסיפור רות. באופן מיוחד ניכרת הישענות המגילה על ספר בראשית, כמו למשל סיפור בנות לוט ואביהן במערה (בראשית י"ט) שמנהל דיאלוג עם סצנת הגורן; סיפור הליכת אברהם

113. למשל: ויברג, סמלי חוק, עמ' 166-176; מלול, חברה ומשפט, עמ' 222. על סוגיה זו ראו בהרחבה להלן, בדיון במקום.

114. ראו: בוש, רות, עמ' 239-240.

לארץ כנען וירידתו ממנה למצרים בעקבות הרעב (בראשית י"ב),¹¹⁵ אך גם סיפורים מקראיים שמחוץ לספר בראשית נרמזים לאורך הסיפור.¹¹⁶

מערך זיקות מיוחד מקיים סיפור המגילה עם סיפור יהודה ותמר בבראשית ל"ח. בשונה מאלויות ספציפיות שהוטמעו לאורך הסיפור, סיפור יהודה ותמר ניצב כרקע לסיפור רות כולו, ולא רק לתמונה זו או אחרת.¹¹⁷ יש להזכיר, שתמר נזכרת במגילה בפירוש (בברכת הזקנים לבועז – ד', יב), ואף ייחוס דוד בנספח הסיפור פותח בפרץ, בנה של תמר (ד', יח). אמנם בועז הוא מבית פרץ ומתאים לכרך את בועז באבי זקנו, ראש השושלת, ועם זאת, נדמה שהאזכור המפורש

115. "אברם שב ממצרים ברכוש גדול, לאחר שבמצרים נגע ה' את פרעה נגעים גדולים..." (ואילו נעמי) שבה לארצה ולעירה לאחר שביתה שלה נוגע בנגעים גדולים בשנות גלותה, ואישה ובניה מתו. נעמי חוזרת לבית לחם בחוסר כל" (זקוביץ, רות, עמ' 29-30). הרחוב במשמעות זיקה זו, מתוך התבוננות רחבה במצוקת הרעב שבסיפור: רוזנסון, מגילות, עמ' 72-77. על הזיקות המרובות שיש בין מגילת רות לבראשית ראו: ווסקו, זמן המגילה, עמ' 246-247; פורטן, מבנה, עמ' 227; קרמיכל, הסרת הסנדל, עמ' 335; האברד, רות, עמ' 40; זקוביץ, רות, עמ' 24-30; כהן, מגילות, עמ' 120-126; ציגלר, רות, עמ' 59-73. הלס טען לזיקה (תמטית בעיקר) לסיפור יוסף (הלס, תאולוגיה, עמ' 34-44).

116. למשל, על הזיקה לאיוב ראו: פיפס, נשים אסרטיביות (הוא גם משווה בין רות ונעמי לרוד ויונתן, כמו גם סקסגארד, דמויות, עמ' 117-118); זקוביץ, רות, עמ' 30-31; בזק, רות ואיוב; גלפז-פלר, נעמי, עמ' 36-37; מדן, תקווה ממעמקים, עמ' 11-12. שושני טענה שכבר ברור זוטא ניתן למצוא מודעות לזיקה הספרותית שבין רות לאיוב (שושני, שני סיפורים, בעיקר עמ' 85-87), ובזק הציע לבאר לאור זיקה זו את העמדה בגמרא המציעה ש"איוב – בימי שפוט השופטים היה" (בבא בתרא טו ע"ב – בזק, איוב, עמ' 170). על הזיקה למזמור אשת חיל (משלי ל"א) ראו: מקריש, חכמה כאישה; לוין, אשת חיל; על הזיקה לסיפור לידת משה (שמות ב') ראו: פילי-הרניק, נעמי ורות; על הזיקה לסיפור פילגש בגבעה (שופטים י"ט) ראו: גגה, רות בגורן; על הזיקה לרוד ואביגיל (ש"א כ"ה) ראו: ברגר, אלוזיה; ועל הזיקה לסיפור דוד ובת-שבע (ש"ב י"א-י"ב) ראו: ברגר, אלוזיה וניגוד. יש מקום להתלבטות אם בכל המקרים הללו מדובר באלויות מכוונות (השוו: סקסגארד, דמויות, עמ' 12-14).

117. אנלוגיה זו כה בולטת עד כי ווסט הקדיש דיסרטיציה שלמה לבחינת מערכת היחסים האנלוגית שבין שני סיפורים אלו (ווסט, סיפור חוזר).

של תמר ושל פרץ מבקש להעלות את זיכרון סיפור יהודה ותמר. יש קשרים מגוונים שקושרים את שתי העלילות, אך די לעיין בקו המרכזי של התפתחות שתי העלילות ולהיווכח בדמיון שביניהן:¹¹⁸

1. שני הסיפורים פותחים בטרגדיה משפחתית: מות שני בני יהודה ומות שני בני נעמי (ובעלה).
2. במסגרת מהופכת (inversio) – שני הסיפורים מסתיימים בלידת בן (או בנים).
3. בשני הסיפורים אחת הדמויות העיקריות היא אישה נכרית (כנענית או מואבית) שהתאלמנה מבעלה העברי.
4. בשני הסיפורים האישה מועמדת 'להינשא' לאדם שאינו נושא אותה בסופו של דבר (שלה; הגואל האלמוני), אלא קרוב משפחה אחר (יהודה; בועז).
5. בשני הסיפורים האישה היא אלמנה שזוכה לזרע בעקבות פעולת פיתוי לא מקובלת: תמר מתחפשת לזונה ובכך גורמת ליהודה לייבמה; רות באה לגורן בחשכת הלילה, ולאחר מכן בועז נעתר לבקשתה להינשא לו.¹¹⁹

118. לדיון באנלוגיה זו ולזיקות נוספות בין שני הסיפורים, ראו: קויפמן, תולדות האמונה ב, עמ' 212; רודולף, רות, עמ' 69; רדפורד, יוסף, עמ' 17; גונקל, פולקלור, עמ' 142; פיש, סטרוקטורליסטית; זקוביץ, רות, עמ' 26-28; זקוביץ ושנאן, יהודה, עמ' 224-226; גאד, רות, עמ' 136-141; נילסן, רות, עמ' 16-17; ואן וולדה, רות ותמר; אמית, ניתוח ספרותי, עמ' 285; רוזנסון, מגילות, עמ' 97-98; אשכנזי, באחטין; סרקוי, רות ותמר; קלאסנס, דה־הומניזציה. דוד סילבר הציע שיש משחק לשוני בין השם של 'תמר' לבין הנאמר ברות ד', ז: "וְעַל הַתְּמָרָה" (שטינמן, מאב לבן, עמ' 163, הערה 25). קיימים משחקי צלילים נוספים, כמו "וְגַם שֶׁל תְּשֻׁלוּ לָהּ" (רות ב', טז) שיכול להזכיר את שְׁלָה – בנו הצעיר של יהודה שלחיו הוא חושש. אולם קשה להניח שמשחקים אלו מכוונים.

119. נקודה זו הורחבה במיוחד אצל גונקל. לדעתו, התמה הבסיסית שמתממשת בשני סיפורים אלו דומה למוטיב שמצוי בספרות המצרית הקדומה, שעוסקת בהיריון אישה מבעלה – גם לאחר שהוא מת! – בדרכים מגיות פלאיות, וכך הבעל המת זוכה להמשכיות. הוא מדגיש שבסיפור תמר ובסיפור רות הסיפור חסר כמובן את הצד המגי, ואין מדובר בזרע הבעל שמת (גונקל, פולקלור, עמ' 141-142).

6. הבן שנולד בסיפור תמר – פרץ, הוא ראש השושלת של בועז.

עיקר האנלוגיה נשען על עצם העלילה, אך יש גם מעט זיקות לשוניות. כך למשל הגואל האלמוני שסירב לקחת את רות התבטא: "לֹא אוֹכַל לְגֹאֹל וְלִגְאֹל קְרִי' לִי פֶן אֶשְׁחִית אֶת נַחְלָתִי" (ד', ו), בדומה לתיאור אונן שסירב לייבם את תמר: "וְהָיָה אִם בָּא אֶל אִשְׁתּוֹ אָחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נָתֵן זֶרַע לְאָחִיו" (בראשית ל"ח, ט).

הדמיון הרחב שבין שני הסיפורים, בתמות המרכזיות ובעיקרה של העלילה, מעורר תשומת לב גם לפער שבין הסיפורים. בעוד שתמר עשתה פעולת רמייה, הרי שבסיפור רות אף אחת מן הדמויות לא הולכה שולל, וכולן פועלות מתוך מודעות ואחריות; בעוד תמר שולחה מבית חמיה ונאלצה לחכות לבן הצעיר בתקווה כוזבת שהוא ייקח אותה לאישה, הרי שרות התנדבה מרצונה החופשי לדבוק בחמותה, גם במחיר של איבוד חתן פוטנציאלי. זאת ועוד, רות שבה אל נעמי ונאלצה לחכות ליזמת חמותה ולפעולתה שלה לשם כך שבועז יישא אותה, בעוד תמר יוזמת ופועלת. במערך ההשוואה הנזכר בועז הוא מקבילו של יהודה, ורב המרחק ביניהם.¹²⁰ עד להודאת יהודה "צִדְקָה מִמֶּנִּי" (בראשית ל"ח, כו) נרמזת בסיפור ביקורת על יהודה. בדירותה של תמר נובעת מהכרעתו הבלתי-מוצדקת של יהודה,¹²¹ וכאמור, גם ישועתה לא באה לה בשל הכרעת יהודה אלא בעל כורחו וללא ידיעתו.¹²² בניגוד אליו ניצב בועז,

120. בכמה רכיבים של מערך ההשוואה יהודה ניצב כמקבילה של נעמי (ראו במיוחד: וולפיש, יהודה ונעמי). בתחילת הסיפור נעמי ויהודה הם הדמויות ששכלו את בניהם, והסיפור מתגלגל לקראת לידת המשך משפחתם. לצד זאת, כאמור למעלה, בועז הוא 'המייבם' את רות, כפי שיהודה הוא 'המייבם' את תמר. הטכניקה של היפוך הדמויות באנלוגיה מצויה גם בסיפורים אחרים במקרא, כפי שהראיתי בהזדמנות אחרת (גרוסמן, אנלוגיה דינמית), וגם כאן ניתן לראות לה ביטוי.

121. יהודה סבר שבשל תמר מתו שני בניו, ואילו המספר מעיד שהיה זה בשל מעשיהם 'הרעים' (בראשית ל"ח, ז, י). ראו עוד: ברט, בראשית, עמ' 114.

122. אמנם, בסופו של הסיפור מתגלה יהודה כמודה בטעותו, וכמי שה' השיב' לו שני בנים תמורת אלו שמתו בתחילתו של הסיפור. לפיכך, איני סבור שמדובר בסיפור

שמתגלה כדמות חיובית שקיבלה אחריות על גורלן של נשים אלמנות שאסונן לא היה קשור אליו כלל.¹²³ לפיכך, לא רק דמותה של רות מוארת לאור דמותה של תמר, אלא גם דמותו של בועז מוארת לאור דמותו של יהודה.

מה מבקשים אפוא קווי אנלוגיה אלה שבין שני הסיפורים ללמד ומה מגמתם? לדעת נילסן, השוואת הסיפורים מבקשת להבליט את הפער שביניהם: ניכר כיצד ה' שותף מלא במגילת רות וכיצד הוא מוביל להקמת מלכות בישראל, שלא כבסיפור יהודה ותמר, שבו העלילה מתפתחת מהכרעות אנושיות בלבד.¹²⁴ גישה זו נשענת על ההנחה שה' מוצג כפועל (גם אם בנסתר) בסיפור רות, הנחה שאינה מדויקת דייה. כפי שנאמר לעיל, גם לאורך סיפור רות לא מודגשת ההשגחה האלוהית, ובדומה לסיפור יהודה ותמר – גם בסיפור רות – הסיום הרגוע והשמח של הסיפור מבוסס בעיקרו על הרצון החופשי של הדמויות. לדעת זקוביץ, ההשוואה לסיפור יהודה ותמר נועדה לשבח את דמויות מגילת רות, על שאינן פועלות בהסתר ובערמה,¹²⁵ וברוח זאת הגדיר זאת גלעד שטראוס כסיפור 'המתקן' את סיפור יהודה ותמר.¹²⁶ הפערים בין הסיפורים שהוזכרו לעיל תומכים בהצעה זו.

אנטי יהודאי כפי שסבורים זקוביץ ושנאן ("סיפור אנטי יהודאי, סיפור השם לשחוק את אבי שבט יהודה, אבי בית דוד" – זקוביץ ושנאן, יהודה, עמ' 220; וכן: פינאל וגן, סיפור, עמ' 34-45; ברט, בראשית, עמ' 112-115, שלדעתו, הביקורת על יהודה התחילה כבר בפרק ל"ו והמשכה הרציף בא בפרק ל"ח). צודקת אמית בהגדרה את הסיפור "כסיפור מתהפך": בכל הנוגע לשיפוט יהודה בסיפור, עובר הקורא שני תהליכים מנוגדים (אמית, סיומים, עמ' 51-53; וראו גם אצל פיטרסן, סיפורי נשים, עמ' 119-164).

123. אמנם הקורא שואל את עצמו מדוע בועז לא עזר לנשים האלמנות לפני שפגש ברות (ראו במיוחד: לינאפלט, רות, עמ' xiii-xvii; באל, אהבה קטלנית, עמ' 78-79), אך אין בסיפור רמזים לביקורת על חוסר פעילות זו.

124. ראו: נילסן, רות, עמ' 17.

125. ראו: זקוביץ, רות, עמ' 26-28.

126. ראו: שטראוס, מעשי בנים, עמ' 100-101.

לצד זאת, העיצוב האנלוגי תורם שתי תרומות לסיפור המגילה: ראשית, מתן לגיטימיות לרות הזרה, המעוצבת כבבואה של תמר. תמר זוכה לשבחים כבר בבראשית ל"ח, אך ניכר שגם המגילה שותפה להערכה זו. הדבר בולט בברכת הזקנים אשר מתייחסים לתמר כאל דמות מופת הראויה לחיקוי (ד', יב). מכאן, שהשוואת רות לתמר היא השוואת הנכרייה המצטרפת לעם ישראל לזו שכבר עשתה כך בעבר ואין על מעמדה עוררין. כפי שעוד יתברר, גם רחל ולאה הנזכרות בדברי הזקנים (ד', יא) ממלאות תפקיד ראי לדמותה של רות, ושלוש הדמויות הנשיות הללו מספר בראשית – רחל, לאה ותמר מעגנות את קבלת רות לתוך החברה הישראלית בדמויות מופת מן העבר.¹²⁷ שנית, האנלוגיה לסיפור יהודה ותמר משתלבת בדיאלוג העדין שמקיים סיפור רות עם עולם החוק והנימוס החברתי. עצם הפרת החוק והנימוס החברתי מתממש בסיפורים מקראיים נוספים, אולם בסיפור תמר באה הפרת החוק לשם קיום ערך אחר של המשכיות המשפחה. למרות שתמר פעלה בשונה מהקודים הנימוסיים המקובלים היא מעוררת הערצה בלב הקורא.¹²⁸ בהפרת החוק, בהתחפשותה לזונה, ובקבלת זרעו של יהודה בדרך פיתוי ומרמה, היא הצילה את משפחת יהודה מכיליון.¹²⁹ לקונפליקט זה שותפה גם מגילת רות, שגם בה יש הפרות חוק מגוונות לטובת ערך אחר, כפי שיתברר להלן. ההישענות על סיפור יהודה ותמר מהווה

127. גישה דומה אך שונה אחז עמנואלי. לדעתו, בבראשית ל"ח אין שיפוט של תמר – לא לחיוב ולא לשלילה, אך מה שהוסתר בסיפור זה "גילה סופר אחר במקום אחר... מחבר מגילת רות ד', יב מעמיד את שתייהן בשורה אחת... תמר משמשת דוגמה אידיאלית, לה משווים אנשי בית לחם את רות המואביה" (עמנואלי, תמר, עמ' 30). אכן, במגילת רות מוערכת תמר כדמות מופת, אך ניתן לחוש בכך כבר מתוך דרכי העיצוב של בראשית ל"ח.

128. למשל: זקוביץ ושנאן, יהודה, עמ' 212-213.

129. על הצטרפותו של ה' להפרת החוק של תמר יעידו הריונה ולידת התאומים, וכפי שהראה מנחם פרי, גם היפוך סדר הבכור והצעיר מלמד על טביעת חותמו של ה' בעלילת תמר ברגע האחרון (פרי, עזר כנגדו).

מעין תקדים משפטי שמצדיק את ההתבוננות בחוק לאור מגמתו: להפר את צדו הפורמלי לשם שמירת רוח החוק, לשם הדאגה להמשך המשפחה.

מסגרת הזמן והמרחב במגילת רות

תיאורי מרחב וזמן הם מאושיות כל סיפור ולא ניתן לפתח עלילה של ממש מבלי לייסדה על מרחבי זמן ומרחב. על 'הזמן' ומימושו בסיפור נכתב רבות, ויש הרואים בפרספקטיבת הזמן את הרכיב המרכזי ביותר בסיפורת, כהגדרתו של המחזאי וחוקר התרבות בן המאה השמונה עשרה – גוטהולד אפרים לסינג – שהספרות היא "אמנות של זמן" (בניגוד לציור שהוא לדעתו "אמנות של מרחב"). לעומת זאת, חקר המרחב בסיפורת מפותח פחות,¹³⁰ ואמנם קשה לראות בו אבן יסוד מהותי כרכיב הזמן. אף על פי כן, הצדק עם יוסף אבן שכתב: "המקום... מעוצב לעתים ביצירה הספרותית כנתון ריאלי ובלתי בדוי, שכל חשיבותו בהצגת מסגרת חיצונית וכאילו-ריאלית ליצירה. אך יש והמקום גם נושא עמו משמעות רוחנית רחבה יותר".¹³¹ דוגמות רבות לכך מתוך הסיפור המקראי הביא משה גרסיאל, שהראה כיצד לעתים גם מרחבי העלילה מתפקדים כמטפורה לדמות.¹³²

המקום הגאוגרפי של הדמויות הפועלות בסיפור רות נראה תחילה כמותאם לשלד סיפור המעשה ותו לא. רות מלקטת 'בשדה' ולאחר מכן 'יורדת' לגורן' מפני שזהו מצע נוח לבנות עליו את חסרו של בועז בהרעפת שפע של מזון על שתי הנשים האלמנות. כך גם

130. אדרבא, היה מי שהמשיך את המשפט של לסינג תוך הבלטה שבדיון על המרחב אנו עוברים לאמנות ויזואלית: "הספרות היא אמנות של זמן, ואילו האמנות של ציור ופיסול היא אמנות של מרחב" (הולצמן, ספרות, עמ' 10).

131. אבן, מילון, עמ' 153.

132. ראו: גרסיאל, מטונימי. ראו גם בדיונו של בר-אפרת (עיצוב, עמ' 189-198).

'השער' הוא המקום המתבקש לשם ייסוד תמונה של התנהלות משפטית, שנקבעים בה סדרים חברתיים-כלכליים. עם זאת נדמה כי למקומות אלו יש גם מטען סמלי. דבר זה נרמז – כפי שעוד יובלט בהמשך – כבר במקום מגורי המשפחה, בעיר 'בית לחם'. עיר זו קשורה אמנם במיוחד לייחוס דוד שבא בסוף הסיפור, אך ככל הנראה שני צירי המגילה – משפחה ומזון, 'בית' ו'לחם' – מסומלים גם הם מבעד לשם העיר.¹³³ כנגד 'בית לחם' ניצב 'שדה מואב' שגם בו ניתן לשמוע הד לפירון האדמה ('שדה') ולפירון האדם ('מואב').¹³⁴ אך מעבר למשחקי שמות אלו, מרחב העלילה משקף לאשורו את מסעה של רות, כפי שיובהר להלן. נתחיל בניתוח התקדמות רצף הזמן בסיפור ונעבור לאחר מכן לדיון במרחב העלילתי.

הזמן בסיפור

המעבר בין התמונות במגילה נעשה בשילוב תיאורי זמן, והזמן הסיפורי הנו אפוא חוט השדרה של העלילה. תיאורי זמן אלו חותמים יחידה אחת ובה בעת רומזים ליחידה הבאה.¹³⁵ זהו מעין שרשרת תמונות שממומש בזמן הסיפורי:

1. פרק א' (תמונת הדרך) מסתיים בנתון: "וְהָמָּה בָּאוּ בֵּית לָחֶם בְּתַחֲלַת קִצִּיר שְׁעָרִים" (א', כב). נתון זה חותם את הגעת הנשים לבית לחם, ובכך הריהו סגירה ספרותית נוחה לתחילת מסען ("כִּי שָׁמְעָה בְּשָׂדֶה מוֹאָב כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לָחֶם" – א', ו); אולם במקביל הוא גם פותח את התמונה הבאה, שמדווחת על רות ההולכת לשדה בועז בעת קציר השעורים. בחתימת תמונת השדה (פרק ב') משולב אינקלוזיו עם פתיחת התמונה הנידונה:

133. ראו: גרין, שדה, עמ' 62-64; נילסן, רות, עמ' 43, וראו על כך עוד להלן, בדיון במצג.

134. השוו: רוזנסון, מגילות, עמ' 75.

135. ראו: האברד, רות, עמ' 228, הערה 13.

"וַתִּדְבֹק בְּנַעֲרוֹת בְּעֻז לְלֶקֶט עַד כָּלוֹת קֶצִיר הַשְּׁעָרִים וּקְצִיר הַחֲטָיִים" (ב', כג). בתחילה נמסר על תחילת קציר השעורים ולבסוף נמסר על סיום תקופה זו.

2. גם בחתימת פרק ב' ("עַד כָּלוֹת קֶצִיר הַשְּׁעָרִים") יש מן ההכנה לפתיחת התמונה הבאה. סיום זמן הקציר אינו מאפשר לרות ולבועז להיפגש עוד בשדה, ומה שלא נעשה עד כאן, לכאורה שוב לא ייעשה. והרי זהו הרקע לבקשת נעמי מרות שתرد לגורן ותעשה מעשה, שלולא כן לא ניתן יהיה להפגיש בין בני הזוג המיועדים זה לזה.

3. גם תמונת הגורן מסתיימת בתיאור זמן – קצר ומדויק: "וַתֵּאמֶר שְׂבִי בְתִי עַד אֲשֶׁר תִּדְעִין אֵיךְ יִפֹּל דָּבָר כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי אִם כָּלֵה הַדָּבָר הַיּוֹם" (ג', יח). שלא כשני המעברים הקודמים בין התמונות, הפעם תיאור הזמן ממקד את הקורא בהווה הסיפורי. בולט הדבר בהשוואת פסוק החתימה של תמונת הגורן – "כִּי אִם כָּלֵה הַדָּבָר הַיּוֹם" – לציטוט בועז על ידי רות בתמונת השדה: "עַד אִם כָּלוּ אֶת כָּל הַקֶּצִיר אֲשֶׁר לִי" (כא). לשון אחר, יותר משמתוארת בחתימת תמונת הגורן 'תקופת זמן' מתוארת כאן 'נקודת זמן' – 'היום'. חתימת תמונת הגורן מושכת תשומת לב מיוחדת גם בשל שילוב הפועל 'שבי' שאומרת נעמי לרות, שהרי גם בסיום תמונת השדה – שהנה כאמור גם פתיחה לתמונת הגורן – נאמר: "וַתֵּשֶׁב אֶת חֲמוּתָהּ" (ב', כג). בכך נוצרת מסגרת ספרותית: רות יושבת בפתח התמונה עם נעמי, וגם בסוף התמונה היא שבה לשבת עם חמותה, אך בתווך היא 'שוכבת' למרגלות בועז. בהקשר הדיון הנוכחי יש להעיר, שחתימה זו היא כמובן הכנה לעתיד להתרחש 'היום', למה שיעשה בועז ('האיש') בתמונה הבאה, כמשמעות דבריה הגלויים של נעמי.

קישורים אלו תורמים לרציפות העלילה וללכידות הסיפור, אולם מעבר לתרומה האסתטית, נוצרים בכך גם קשרים וגשרים בין התמונות, והתחושה היא שהדמויות מקבלות שכר טוב על מעשיהן

כחלק מהתפתחות העלילה עצמה. הצטרפות רות לנעמי בפרק א', היא העומדת בבסיס ההערכה שרוחש בועז לרות בשדה, ודבר זה מפעיל אותו לגמול עמה רוב טובה (ב', יא); בועז נעתר לבקשת רות בגורן על רקע תכונת החסד שמצא בה בהיותה בשדה (ג', י); וכמובן, גאולת השדה ונישואי רות המתוארים בתמונת השער (פרק ד') הם מימוש ההתחייבות של בועז בגורן.

המעבר לתמונה האחרונה בסיפור, לתמונת השער, בתיאור זמן ממוקד – "הַיּוֹם" (ג', יח) – קשור גם בעיצוב זמן, שניתן לכנותו 'זמן מתכנס'. פסוקי המצג של הסיפור מדווחים על (לפחות) עשר שנים, שהרי המשפחה ישבה במואב "כְּעֶשְׂרֵת שָׁנִים" (א', ד).¹³⁶ זהו מצג דינמי ומהיר, בשונה מקצב הסיפור כולו (עד לפסוקים החותמים את הסיפור, המתארים בקצב מהיר את עובד שהופך להיות אבי ישי, שהופך גם הוא להיות אבי דוד). משך התמונה הבאה (פרק ב') קצר יותר משל המצג, ואורך כשלושה חודשים ("עַד כָּלוֹת קִצִּיר הַשְּׂעִירִים וְקִצִּיר הַחֲטִיִּם" – ב', כג). התמונה העוקבת – תמונת הגורן – אורכת לילה אחד, ולבסוף, תמונת השער מוסרת על אפיזודה אחת בבוקר אחד, כשעה קלה. כך, אם כן, 'זמן המסופר' (דבר שלא בא לידי ביטוי ב'זמן הסיפור') הולך ומתכנס להתרחשות ממוקדת בגבולות זמן מצומצמים.¹³⁷

'התכנסות הזמן' נושקת במעברי זמן נוספים בסיפור – בעיקר בתנועה מן היום בתמונת השדה, אל הלילה בתמונת הגורן, וחזרה אל היום בתמונת השער. ייתכן שדבר זה יכול לבאר את דברי נעמי שאמרה לרות שבעז זורה את גורן השעורים "הַלַּיְלָה" (ג', ב). ז'ואון התקשה בביטוי זה: מדוע שבעז יעבוד בגורנו בלילה? ולכן העדיף

136. על ההתלבטות אם זהו סיכום של כל תקופת ישיבתם או סיכום של שהיית הבנים עם נשותיהם עד לפטירתם ראו להלן, בדיון על פסוקים אלו.

137. ראו: נתיב, רות.

לראות בכך רמיזה לשעות הערב.¹³⁸ אחרים השיגו עליו בטענה שבמגילה נעשה שימוש במונח 'ערב' בהקשרי העבודה בשדה (ב', יז), וקשה להניח שגם הוראת 'לילה' היא ערב,¹³⁹ ולכן העדיפו לראות זאת כחגיגת קציר כלשהי, שבגינה בועז ונערי מצויים במשך הלילה בגורן, אוכלים ושותים, ונשארים ללון שם.¹⁴⁰ כבר רש"י הציע שבועז אכן לא עבד בלילה אלא נאלץ להישאר במקום: "שהיה הדור פרוץ בגנבה וגזל, והיה ישן בגורן לשמור את גורנו".¹⁴¹

ייתכן שצודק ז'און והקריאה הפשוטה כאן היא שבועז זרה את גורנו עד שעות הערב, ונשאר ללון במקום לקראת יום העבודה למחרת. בכל מקרה, יש ערך בשילוב לשון 'לילה' דווקא. החזרה על "הַלֵּילָה" תבוא עוד לאורך תמונה זו (ג', ח, יג) ותדגיש את האווירה הלילית שמלווה את מפגש הדמויות: "וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה". תמונת הגורן מתרחשת באינטימיות הלילה, שלא כמפגש בועז ורות בשדה שהתרחש ביום.

התמונה החותמת שבה אל היום. בולט הדבר בהשוואת דברי נעמי לרות – "כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי אִם כָּלָה הַדָּבָר הַיּוֹם" (ג', יח) – לדיווח על אודות רות שקמה לפני בוא אור היום (ג', יד). מבחינה סמלית, זמן היום – שבא לאחר לילה – מבשר את תקומת המשפחה מחדש, את ישועת נעמי ואת המנוחה שזכתה לה רות.

מעברי זמן אלו משקפים את התהליך שעוברות הדמויות: הן נעות ממפגש פומבי (שנעשה ביום) למפגש אינטימי (שמתרחש בלילה). כפי שעוד נראה, במפגש הפומבי נאלצים בועז ורות להתמודד עם נימוסי החברה, שלא כמו במפגש הנסתר מעין רואה

138. ראו: ז'און, רות, עמ' 67.

139. ראו: קמפל, רות, עמ' 117; ששון, רות, עמ' 65.

140. ראו: ששון, רות, עמ' 65.

141. רש"י על רות ג', ב; הכתר, עמ' 79.

שמתרחש בלילה: שם יכול בועז להתחייב בפני רות שהוא יפרוס את כנפו עליה.

מרחבי העלילה

אין במגילת רות תיאורי מרחב מורכבים, ובדבר זה מצטרפת המגילה לסגנון המקובל במקרא. איננו יודעים אם השדה שבו רות ליקטה שעורים היה שדה גדול, ואיננו יודעים אם היו בו מפלסים ומדרגות. כן איננו יודעים מאיזה צד של העיר היה השער: מצד צפון כפונה לירושלים או מדרום כפונה לחברון. מיעוט תיאורי הנוף והמרחב ('הרקע האחורי' בלשונו של אריך אוארבך) משתלבים כאמור בסגנון הכתיבה המקראי, ועם זאת, המקומות שבהם מתרחשות התמונות בסיפור רומזים לתהליך שעוברות הדמויות, ובכך משתלבים בהתפתחות העלילה. מעניין הדבר שהעלילה כולה מתרחשת בפריפריה, במקומות שהם מחוץ לעיר, מחוץ למרכז החברתי. גם אם רות ונעמי מצויות בתוך העיר, המפגשים המקדמים את העלילה מתרחשים בדרך לבית לחם; בשדה; בגורן; ובשער, ומבחינה זו, הסיפור שלפנינו הוא סיפור שמספר את סיפורן של דמויות שנמצאות בשוליים; הסיפור מתאר את מסען של דמויות המבקשות להיות חלק מהעיר, אך מצויות מחוצה לה.¹⁴²

בדומה לתנועת ההתכנסות שאחריה עקבנו בדיון על עיצוב הזמן, כך גם תיאורי המרחב רומזים להתכנסות ולגבולות שהולכים ומוקמים.¹⁴³ רובו של פרק א' מוקדש להליכת נעמי וכלותיה בדרך. האברר טען שהדיאלוג בין הדמויות נעשה בדרך (ולא בעודן במואב) משום שנעמי לא רצתה לתת לכלות את ההזדמנות לשכנעה להישאר במואב. לאחר שכבר יצאו לדרך הדיון מתמקד במעמדן של

142. ראו בהרחבה: אבנרי, החוט המשולש, עמ' 111-112; הנ"ל, עומדות על הסף, לאורן הספר.

143. ראו גם: נתיב, רות.

הכלות, אך היא כבר נחושה דייה לשוב לבית לחם.¹⁴⁴ דומני שעיקר המשמעות של מקום הדיאלוג נעוץ ברובד הסמלי: מיקומו 'בדרך' מאפשר לדמויות להכריע על גורלן במנותק מנורמות חברתיות מקובלות, באשר הדרך מצויה מחוץ למקום יישוב, וההולך בדרך יכול להגיע למקומות שאותם לא שיער. באופן מיוחד, הדרך ממואב לבית לחם הופכת להיות צומת דרמטי בחיי רות שאינה שבה בדרך המוכרת למואב כערפה, אלא בוחרת ללכת עם נעמי בדרך חדשה ולא מוכרת. מבחינה זו, יש לראות 'בדרך' מרחב סיפורי שמזמין השתנות והכרעות לא צפויות. המערכה הבאה (פרק ב') מתארת את מפגש רות ובוועז בשדה הפתוח והפומבי, וכאמור, לאור יום. מאחר שהשדה נקשר עם פריון האדמה, הרי שמפגש האיש והאישה מואר באור זה, ובכך הציפייה לזרע אנשים משתלבת בזרע האדמה,¹⁴⁵ כפי שעוד יובהר להלן. גם הגורן שמהווה תפאורה לתמונה הבאה (פרק ג') מצוי מחוץ לעיר (שמ"ב כ"ד, יח; מל"א כ"ב, י).¹⁴⁶ בגורן החקלאי מעבד את תוצר שדהו כדי שיהיה מוכן לאכילה, כדי שיהיה ניתן להכניסו לעיר, לבית, ובמובן זה המפגש השני של רות ובוועז במקום זה משתלב היטב עם מסע השידוך שמתרקם בין הדמויות, ועם מסעה הפרטית של רות העומדת להיקלט כחלק מחברת בית לחם. רק בתמונת השער (פרק ד') רות זוכה להיכנס 'בשער', שהופך ממרחב שמותאם לעלילה המשפטית המדווחת בה, לסמל לרות עצמה שמוזמנת להיכנס לתוך העיר כאזרחית מן השורה.¹⁴⁷ כך אם כן, מרחב העלילה מותאם למסעה של רות – מן הדרך לבית לחם, דרך השדה והגורן, עד לשער העיר שנפתח בפניה. עם זאת, אין בסיפור דיווח על רות

144. ראו: האברד, רות, עמ' 102.

145. ראו: גרין, שדה.

146. "הגורן נמצאת במקום שטוח ופתוח בסמוך לעיר. המשנה מציינת שצריך להרחיק גורן קבועה' חמשים אמה מן העיר, כדי שלא יגיע אליה המון" (פליקס, חקלאות, עמ' 315, וכן: הירשברג וליונשטאם, גורן).

147. השו: נייל, אתניות.

הגרה בתוך בית לחם. ניתן היה לשלב את מיקום רות ונעמי (או את מיקום רות ובוועז) בתמונת לידת הבן, אך תיאור שכזה איננו. נעמי תיפגש עם שכנות בית לחם בסוף הסיפור (ד', יד-יז) אך לא רות. בכך סיפורה של הנערה המואבייה נותר בעיקר סיפור על דרך, סיפור המסע ממואב עד לשערי בית לחם.

לפיכך, יש לראות בתיאורי המרחב שבסיפור תיאורים המשתייכים כולם למה שגבראל צורן כינה "סכמה מרכזית": "המציאות שבתוכו (בתוך הסיפור), כפופה באופן שלם וטוטאלי לסכימה אחת... יש מקומות שונים ואנשים שונים, אבל הכל פועל במסגרת של עיקרון אחד ויחיד".¹⁴⁸ בסיפור רות, הסכמה המרכזית הקשורה בתנועה הגאוגרפית היא מסעה של רות לבית לחם, שמשתייכים בקבלתה על ידי החברה הבית הלחמית כישראלית.

תיאורי המרחב קשורים במשחק לשוני שקושר את כל חלקי הסיפור: צמד הפעלים המצלולי 'לשוב'-'לשבת', שניתן לראותו כצמד פעלים מנחים בסיפור.¹⁴⁹ הפועל 'לשוב' בולט באופן בלתי-רגיל בפרק א', והוא נזכר בו שתיים עשרה פעמים.¹⁵⁰ רבים עמדו על כך שיש לראות בחזרה המרובה על הפועל רמיזה למתח שמלווה את פרק א' – לאן שבים? האם גם הכלות 'שבות' לבית לחם ("כִּי אַתָּה נָשׁוּבָה לְעַמְּךָ") או שעליהן לשוב למואב ("לִכְנָה שְׁכֵנָה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּה").¹⁵¹ כפי שנראה להלן, תפקיד מילה מנחה זו קשור גם בהארת

148. צורן, טקסט, עמ' 334.

149. השוו: אלטר, אמנות, עמ' 74. גריי העיר, שהפועל 'לשוב' דומיננטי במיוחד בסיפור כשיקוף של ציפיית הגולים מירושלים 'לשוב' לארץ יהודה (גריי, רות, עמ' 371). זו הערה מעניינת במיוחד לקריאה, שמציעה לראות במשפחת נעמי ייצוג של האומה כולה, שגלתה וסבלה את סבל הגלות, אך שבה לארצה וזכתה לגאולה ולהקמת שם מחודש.

150. למשל: מלצר, רות, עמ' 11; ועוד רבים.

151. למשל: דומרשאון, מילה מנחה, עמ' 396-398; קמפל, רות, עמ' 79-80; זקוביץ, רות, עמ' 54 (לגבי פסוק ז); שם, עמ' 57 (לגבי פסוק י); בוש, רות, עמ' 84-86; טריבל, קומדיה, עמ' 165; כהן, עיונים, עמ' 100-101; פריימר-קנסקי, סיפורי נשים,

דמותה של רות והכרעתה יוצאת הדופן להצטרף לנעמי, באשר רות אינה רואה עצמה כשבה למקום, אלא כמי ששבה עם אדם: "אַל תִּפְגְּעִי בִּי לְעֶזְבֶּךָ לָשׁוּב מֵאַחֲרַיִךְ" (א', טז).

עוד לפני פריצתו של הפועל 'לשוב' בפרק, הקורא פוגש בפועל 'לשבת', בתיאור משפחת אלימלך במואב: "וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים" (א', ד). לפיכך, ניתן לראות בפועל 'לשוב' את המרתו של פועל הישיבה: נעמי מתנתקת משיבתה במואב, ושבה לבית לחם. בפסוק החותם את פרק א' נזכר הפועל 'לשוב' פעמיים, אך נעדר פועל הישיבה, למרות הציפייה לשמוע על הנשים שיושבות מחדש בבית לחם: "וַתָּשָׁב נַעֲמִי וְרוּת הַמּוֹאֲבִיָּה כָּל־תָּה עִמָּה הַשָּׁבָה מִשְׁדֵּי מוֹאָב" (א', כב).

גם בפרק ב' ממשיך צמד הפעלים ללוות את הקורא בקריאתו, אולם יחס הפעלים משתנה: הנער הניצב על הקוצרים מתאר את רות כמי 'ששבה' עם נעמי משדה מואב (ב', ו). בהמשך דברי הנער משולב הפועל בעמימות גדולה עד כי קשה להכריע אם הכוונה לפועל הישיבה או לפועל השיבה ("זֶה שִׁבְתָּה הַבַּיִת מֵעַתָּה"), אך העמדה הרווחת מפרשת את הפועל מלשון ישיבה.¹⁵² מכאן ואילך הפועל הנזכר הוא פועל הישיבה: בתחילה רות יושבת "מִצַּד הַקּוֹצְרִים" (ב', יד), ולבסוף, בחתימת תמונת השדה, מתוארת רות היושבת לצד חמותה (ב', כג).

לאורכו של פרק ג' (תמונת הגורן) הפעלים הללו אינם נזכרים, ודומה כי יש לראות בשילוב האינטנסיבי של הפועל 'שכב' את

עמ' 240. אלטר הציע שדווקא השימוש בפועל שנראה לא מתאים לגבי תנועת רות לבית לחם הוא הנוטע בקורא את ההרגשה "שהיא אכן חוזרת אל המולדת הלא נודעת שקבע לה גורלה החדש" (אלטר, אמנות, עמ' 74).

152. המבוכה משתקפת כבר בתרגומים הקדומים. השבעים קרא את דברי הנער כ"לא שבתה בשדה מעט" (ורודולף ביקש לאמץ נוסח זה – רות, עמ' 46-47), בעוד הוולגטה תרגם: "ולא שבה הבית מעט". בתרגומים המודרניים הרוב פירשו את הפועל מלשון ישיבה.

מחליפו של הפועל 'ישב'. אולם, גם תמונה זו נחתמת באזכור הפועל המנחה: "וַתֹּאמֶר שְׁבִי בְּתִי עַד אֲשֶׁר תִּדְעִין אֵיךְ יִפְּלֶה דָּבָר כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי אִם כָּלָה הִדְבָּר הַיּוֹם" (ג', יח). הפועל 'לשוב' אינו נזכר כלל בתמונת הגורן.

בפרק ד' שב הפועל 'ישב' ונזכר באינטנסיביות גדולה (שש הופעות) שמגובות בפעלים בעלי צליל דומה בברכת הנשים לנעמי: "בָּרוּךְ ה' אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ גָּאֹל הַיּוֹם וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בִּישְׂרָאֵל. וְהָיָה לָךְ לְמֹשִׁיב נֶפֶשׁ וּלְכָלְכָל אֶת שִׁיבְתְּךָ כִּי כָלִיתְךָ אֲשֶׁר אֶהְבְּתְךָ יְלִדְתוּ אֲשֶׁר הָיָה טוֹבָה לָךְ מִשְׁבַּעַת בָּנִים" (ד', יד-טו). כפי שיידון להלן יש בשילוב הביטוי "מִשְׁבַּעַת בָּנִים" משמעות רבה. עד כאן השיבה עסקה בשיבה פיזית-גאוגרפית של דמות שמתנועעת ממקום למקום. בסופו של הסיפור מתגלה שהוא עוסק ב'שיבה' נוספת: 'שיבת' נפש. בפרק ד' נזכר גם פעם אחת הפועל 'לשוב' אולם כמוסב על נעמי (ולא על רות) וכמתאר את העבר – חוזר לתמונה שנמסרה בתחילת הסיפור וסוגר אותה: "מְכַרָּה נַעֲמִי הַשִּׁבָּה מִשְׁדָּה מוֹאֵב" (ד', ג).

סיכום מהיר של הנתונים מראה את התנועה והשינוי ביחס אזכורי צמד הפעלים המנחים:

	'שוב'	'ישב'
פרק א'	12	1
פרקים ב'-ג'	2	3
פרק ד'	1	7-6

הסיפור נפתח באזכור תכוף של התנועה 'לשוב' ורק פעם אחת נמסר על 'ישיבה', וגם ישיבה זו אינה אלא במואב; סיום הסיפור מתאפיין באזכור תכוף של 'ישב' (ובשער בית לחם!), ורק פעם אחת נזכר הפועל 'לשוב', וגם הוא נזכר בתיאור העבר שהיה פעם ושאינו חשוב עוד. המעבר בין פועל דומיננטי אחד לרעהו נעשה בהדרגתיות בשני מפגשי רות ובוועז המתוארים בלבו של הסיפור (פרקים ב'-ג').

שני פעלים אלו מייצגים רעיון הפוך: הישיבה מסמלת פסיביות שיש בה ביטחון ורוגע, בעוד השיבה מתארת תנועה של דמויות – אקטיביות המחפשת מקום בטוח. לפיכך ברור מדוע בפרק א' מודגש פועל השיבה, ואילו בפרק ד', שבו רות זוכה למנוחה בבית יציב וקבוע, מודגש פועל השיבה.

לצד זאת, בבחינה קונקרטית של שילוב המילים בסיפור מסתבר שפועל השיבה, כמו פועל השיבה, מבטא את תהליך ההיטמעות המדורג של רות (ונעמי) בבית לחם. העלילה פותחת ב'ישיבת' משפחת נעמי במואב (א', ד), שממנה מתנתקת נעמי עם שובה לבית לחם, אך ניתוק זה אינו מזכה אותה בישיבה חלופית בבית לחם. אולם, כבר בפרק ב' חל שינוי קל במצב הנשים, שמאופיין מבעד להזמנת בועז את רות לשבת עם קוצריו, ואכן "וַתֵּשֶׁב מִצַּד הַקֹּצְרִים". ברור שאין בכוחה של ישיבה זו להביע מנוחה שלמה. הקשר התמונה הרחב מציב עדיין את רות כנערה ענייה המלקטת שיבולים בשדות זרים, אולם בזרות הזו מוצאת רות 'ישיבה' ראשונה בהרי בית לחם, ודבר זה משמש סימן לבאות. כאמור, תמונה זו נחתמת בתיאור רות 'היושבת' עם חמותה, ישיבה שיש בה מן האכזבה (שהרי הקורא ציפה שבוועז יעשה מעשה), אך עצם תיאור האלמנות כיושבות, יש בו מן העידון יחסית למצבן שתואר בתחילת התמונה, שכן שם הן רק 'שבו' ממואב ולא יכלו אף 'לשבת', שהרי לא היה להן מה לאכול. בסיום תמונת הגורן אווירת 'הישיבה' של רות עם נעמי משתנה כבר לחלוטין, שהרי נעמי עצמה משלבת בדבריה את הביטחון שמצבן עומד להשתנות: "שְׁבִי בְּתִי עַד אֲשֶׁר תִּדְרְעִין אִיךָ יִפֹּל דָּבָר כִּי לֹא יִשְׁקֹט הָאִישׁ כִּי אִם כָּלָה הַדָּבָר הַיּוֹם" (ג', יח). תמונת השער פותחת בתיאור ישיבת בועז, תיאור ישיבת הגואל ותיאור ישיבת הזקנים. מתוך 'ישיבות' אלו עתידה רות לזכות למנוחה סופית.

מסתבר אפוא שיש לראות בסמליות שנלווית לפועל 'לשבת' סמליות משתנה, שמביעה בראש ובראשונה את התהליך שעוברות הדמויות עד להגעתן למצב המיוחל של גאולה, של מנוחה.

פרק א'

מבוא לפרק א'

בפרק א' שתי תמונות: המצג, שבו מתוארת ירידת המשפחה למואב ופטירת הגברים שם (א-ו) והצטרפות רות לנעמי (ו-כב), והן קשורות זו בזו. הסיפור פותח בשבר ובהתרסקות: רעב, נדודים ושכול. כפי שנראה להלן, פסוקים אלו מאורגנים במבנה יציב, אולם אין ללכת שולל אחר הסגנון המאופק והמבנה שמשדרים תחושה של נורמטיביות וסדר. תוכן הדברים המסופרים נקשר עם כאוס כללי, חברתי ונפשי. תחילת הפתרון של חוסר הסדר שבמציאות האישית של נעמי בא ברמותה של רות, שמתוך עמדה של חמלה ונאמנות מצטרפת לנעמי במסעה לבית לחם. מבחינה זו, פרק א' מעלה את שותפות הנשים ואת החסר שביניהן כמוצא מהטרגדיה שעברו.

הקישור שבין המצג לבין 'תמונת הדרך' יוצר בלבול מה בנוגע לגבול המפריד בין שני החלקים. דעות שונות נאמרו בהקשר זה,¹ אך דומה שיש לראות את פסוק ו כפסוק שמשרשר את שתי היחידות: הוא גם חותם את המצג, ובה בעת הוא פותח את היחידה הבאה. מתוך מבנה פסוקי המצג עולה שיש לראות בפסוק ו את חתימתו, בעיקר בשל המסגרת הספרותית של היחידה, שנפתחת בתיאור עזיבת בית לחם עקב רעב: "וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה לָגוּר בְּשָׂדֵי מוֹאָב" (א), ונחתמת בשיבה לבית לחם בשל הפסקת הרעב: "וַתָּקֶם הָיָא וְכָלִיתָהּ וַתָּשָׁב מִשְׂדֵּי מוֹאָב כִּי שָׁמְעָה בְּשָׂדֵה מוֹאָב כִּי פָקַד

1. יש שחתמו את חלק המצג בפסוק ה (קמפבל, גרלמן, גריי, האברד, ז'ואון ומוריס), יש שטענו שהמצג נחתם בפסוק ו (הרצברג, ששון, פורטן ובוש), ואחרים טענו שהמצג מסתיים רק בפסוקית "וַשְׁתִּי כָלִיתָהּ" שבפסוק ז (גרסמן, הלר, רודולף, סאקון וטריבל).

ה' אֶת עֲמּוֹ לָתֵת לָהֶם לֶחֶם" (א', ו.)² עם זאת, פסוק ו משמש גם כפתיחה ליחידה הבאה כפי שעולה מתוך חתימתה החוזרת על לשון פסוק ו ובכך נוצרת מסגרת (inclusio): "וַתֵּשֶׁב נַעֲמִי וְרוּת הַמּוֹאֲבִיָּה כְּלֵתָהּ עִמָּה הַשָּׂכָה מִשְׁרֵי מוֹאֵב וְהֵמָּה בָּאוּ בֵּית לֶחֶם בְּתַחֲלִית קֶצֶר שְׁעָרִים" (א', כב). השרשור שנוצר בין שתי התמונות מאיר את הכרעתה של רות המיוסדת על חמלה (חלקו השני של הפרק) כפתרון אפשרי לשבר שחוותה נעמי (חלקו הראשון של הפרק).

עתליה ברנר ואילנה פרדס עמדו על כך שצירוף שתי הדמויות הנשיות – נעמי ורות – במגילה, שפועל לצדן גבר נוסף – בועז – מזכיר את המודל המוכר בספרות המקראית של משולש דומה: כך שרה והגר לצד אברהם; כך רחל ולאה לצד יעקב; וכך חנה ופנינה לצד אלקנה. במקרים אלו חלוקת התפקידים ברורה: אחת הנשים היא האישה האהובה בעוד רעותה היא האישה הפורייה, ובכל המקרים האלו יש מתח בין שתי הנשים. בשונה מדפוס זה, במגילת רות צמד הנשים (ששתיהן אלמנות) פועלות יחדיו ומהוות השלמה האחת של רעותה, ללא מתחים או מריבות.³

תמונת שתי הנשים הללו כצמד קשורה לקונוונציה ספרותית רחבה של 'שניים המהלכים בדרך'. המודל הספרותי של שתי דמויות שהולכות יחדיו ונורדות ממקום למקום, ידוע ומוכר לא רק מספרות המקרא (אברהם ויצחק בעקרה; האיש הלוי ההולך עם פילגשו לגבעת בנימין; אליהו ונערו בדרך להר חורב; משה ויהושע בהר סיני; ועוד), אלא מכל מרחבי הספרות – קדומות וחדשות. כך למשל גילגמש ואנכידו צועדים יחדיו ומביסים את חומבבה, המפלצת הנוראה

2. ייתכן שפסוק זה מבקש להזכיר את תגובת ישראל במצרים כששמעו על גאולתם: "וַיֵּאֱמָן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת כְּנִי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָנִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ" (שמות ד', לא). גם כאן מסמנת שמיעת פקידת ה' את ראשית מסע הגאולה. עוד על אנלוגיה אפשרית בין המגילה לבין סיפור יציאת מצרים ראו: פילי-הרניק, נעמי ורות.

3. ראו: ברנר, התנהגות נשית; פרדס, בריאה, עמ' 79-91.

שביעיר; כך גם במחזה 'כטוב בעיניכם' (As You Like It) של שייקספיר, רוזלינד וקליה צועדות יחדיו מזה, ואורלנדו ומשרתו – אדם, צועדים יחדיו מזה; כך כמובן גם דון קיחוטה עם נערו סנצ'ו פנסה, ועוד צמדים רבים שהולכים בדרך זה לצד זה. לעתים קרובות כל אחד מצמד ההולכים מצוי במדרג אחר בהיררכיה המעוצבת בסיפור ואשר מוכרת לקורא: אנכידו נספח למלך גילגמש; קליה מצטרפת לבת דודה רוזלינד שהיא הגיבור המרכזי אצל שייקספיר; סנצ'ו פנסה, נושא כליו של גיבור הסיפור – דון קיחוטה; גווינדה הצטרף לסידהרתא – הדמות המרכזית – כפי שמתאר הרמן הסה: "לצדו חי גווינדה, צלו, והוא הולך באותן הדרכים, טורח אותן הטרחות".⁴ לא פעם, הצטרפות הדמות המלווה אינה פשוטה כלל, והגיבור מנסה להניא מלהצטרף אליו במסעו המסוכן אל הלא נודע.⁵ רוזלינד מנסה להניא את קליה מלבוא עמה, אולם קליה עומדת בדעתה, בדומה לאמירות של אליהו לאלישע משרתו שיעזבהו במסעו ("שָׁב נָא פֶּה" – מל"ב ב', ד, ו) אך הוא עומד בדעתו ללכת עמו ("חִי ה' וְחִי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֱזָבְךָ" – מל"ב ב', ו).⁶

אם כן, מסען של נעמי ושל רות לבית לחם מממש מודל ספרותי מוכר, כאשר לאחר ניסיונות חוזרים מצדה של נעמי לשכנע את כלתה לבל תצטרף עמה למסעה, נודדות שתי הדמויות יחדיו, משדה מואב לבית לחם.

אולם, גם אם שתי הדמויות הולכות יחדיו, אין הכרח שהן תייצגנה עולם תרבותי או נפשי זהה. אדרבא: צירוף של שתי דמויות מזמין מפגש של שני עולמות שונים. כך למשל בדוגמות שצוינו לעיל: גילגמש מייצג את התרבות העירונית, בעוד רעהו, אנכידו,

4. הסה, סידהרתא, עמ' 20.

5. לעתים הוא אף מצליח, ובזאת נפרדות דרכי הצמד, כמו סידהרתא שהצליח לשכנע את ידידו שיישאר בקרב הסאמנים של הבודהה ושהוא ימשיך את דרכו לבדו.

6. המוטיבציה להליכה המשותפת יכולה להיות גם הפוכה, כפי שמתרחש בסיפור דון קיחוטה, שבו הגיבור משכנע את נושא כליו להצטרף למסעו.

מייצג את הפראיות חסרת הגבול; ובעוד דון קיחוטה מייצג את הנאיביות שבאידאלים נשגבים, סנצ'ו פנסה, נושא כליו, הוא ערמומי למדיי ופרגמטיסט.

דווקא השילוב של שתי דמויות שמייצגות דברים שונים מגיע את הסיפור, ובחינתה של כל נקודת מבט – הגדרתה ותיחומה, עמידה על יתרונותיה וחסרונותיה – מועשרת בזכות נקודת המבט המהלכת לצדה.

גם במגילת רות, למרות הנאמנות המיוחדת והנדירה שבין רות ונעמי, ולמרות שאין כל מתח ביניהן, רות ההולכת לצדה של נעמי מייצגת תפיסת עולם שונה מזו של חמותה.⁷ בעוד נעמי מייצגת תפיסת עולם שניתן לכנותה 'שמרנית' או 'נורמטיבית', רות מייצגת בסיפור תפיסה חדשה של אהבה ושל נאמנות. בדברי נעמי לרות ניתן לשמוע הד לתפיסה החברתית המקובלת בעולם הקדום, ועל פיה הדרך היחידה של אישה לזכות 'במנוחה', בהגנה ובתמיכה, היא בנישואים לבן זוג והקמת משפחה. הדבר בולט באופן מיוחד בדברי נעמי לכלותיה, עת היא מנסה לשכנע אותן לשוב למואב:

וְתֹאמַר נְעָמִי לְשֵׁתִי כִלְתִּיהָ לְכַנָּה שְׂכֵנָה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּה יַעֲשֶׂה
[יַעֲשֶׂה קְרִי] ה' עִמָּכֶם חֶסֶד כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִם הַמֵּתִים וְעִמָּדִי. יִתֵּן ה'
לָכֶם וּמִצָּאֵן מְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִישָׁה... שְׂכֵנָה בְּנָתִי לָמָּה תִּלְכְּנָה
עִמִּי הָעוֹד לִי בָנִים בְּמַעַי וְהָיוּ לָכֶם לְאֻנָּשִׁים. שְׂכֵנָה בְּנָתִי לָכֵן כִּי
זָקַנְתִּי מֵהָיִוֹת לְאִישׁ כִּי אָמַרְתִּי יֵשׁ לִי תִקְוָה גַם הֵייתִי הַלְיָלָה לְאִישׁ
וְגַם יִלְדָתִי בָנִים. הֲלֹהֵן תִּשְׁכַּרְנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ הֲלֹהֵן תִּעֲגְגְנָה
לְבִלְתִּי הָיִוֹת לְאִישׁ אֶל בְּנָתִי כִּי מֵר לִי מְאֹד מִכֶּם כִּי יֵצְאָה בִּי יָד ה'
(א', ח-יג).

7. למרות הדמיון שבין שתי הדמויות (נשים אלמנות הקשורות בקשר משפחתי) שתיהן עולות על הבימה עם רקע אחורי שונה למדיי: האחת מבוגרת והשנייה צעירה; האחת ישראלית והשנייה מואבייה (לקוק, רות; אבנרי, עומדות על הסף, עמ' 34).

לנעמי ברור שתקוותן של כלותיה תלויה ועומדת בשאלת נישואיהן לבעלים חדשים, ומאחר שאין לה עוד תקווה ללדת, אין סיכוי שהן תוכלנה למצוא בן זוג בבית לחם. כפי שעוד נראה, נעמי ממשיכה ואוחזת בעמדה זו – בגלוי או ברמז – לאורך הסיפור כולו. מולה ניצבת רות, שבתגובתה לנעמי מציגה סולם ערכים חדש: נאמנותה לחמותה גוברת על 'המנוחה' המקובלת, ולא במקרה יוצאים מפיה משפטים שיכולים להזכיר משפטי זוגיות, אלא שהם נושאים משמעות חדשה:

וַתֵּשֶׁק עֲרֶפֶה לַחֲמוּתָהּ וְרוּת דָּבְקָה בָּהּ... וַתֹּאמֶר רות אֶל תַּפְגְּעִי בִּי לְעִזְבֶּךָ לְשׁוּב מֵאַחֲרֶיךָ כִּי אֶל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַי וּבְאֲשֶׁר תִּלְיִנִי אֵלַיִן עִמָּךְ עַמִּי וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי. בְּאֲשֶׁר תִּמּוּתִי אָמוּת וְשָׁם אֶקְבֹּר כֹּה יַעֲשֶׂה ה' לִי וְכֹה יִסְיָף כִּי הַמָּוֶת יִפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֶךָ. (א', יד-יז).

מעבר לקונטרסיות הזוגיות הנלוות לפועל 'דבק' שבו משתמשת רות ("וַדָּבַק בְּאִשְׁתּוֹ" – בראשית ב', כד),⁸ עצם הניסוח הטוטלי של הברית שנכרתת כאן מתאים מאוד לבני זוג הבאים בברית נישואים,⁹ אולם רות יוצאת בדברים אלו תוכן חדש כך שיבטאו את נאמנותה הטוטלית לחמותה, גם במחיר הקרבת מנוחתה.¹⁰ כפי שנראה לאורך הסיפור, כשם שנעמי ממשיכה לאחוז בעמדתה, כך גם רות ממשיכה לראות את ייעודה כקשור בנעמי, ושתי נקודות מבט אלו מלוות את הקורא עד לפרק ד', שבו שתיהן באות לידי מימוש מקסימלי.

8. ראו: פרדס, בריאה, עמ' 81; ועוד רבים. ראו על כך להלן.

9. השוו: אלפרט, מוצאים; אקסוס, ייצוג של נשים, עמ' 129-174.

10. דברים אלו עומדים בניגוד להצעה שהציעו פוקס (סצנות פיתוי, עמ' 52), ואבנרי (עומדות על הסף, עמ' 57). לדעתם, הכרעת רות נובעת מהרצון להקים את שם הבעל שמת. לדעתי בשלב זה של הסיפור אופציית הקמת שם הבעל אינה עולה כלל בתודעת הדמויות.

מצג (א-ו)

המצג של מגילת רות הוא 'מצג דינמי', כלומר מצג שיש בו התפתחות של ממש, מעין סיפור קטן שמהווה הכנה לסיפור הרחב.¹¹ הדבר הבולט ביותר בפסוקי המצג הוא הקצב המהיר שלהם. כאמור במבוא, בשישה פסוקים בלבד מתוארים מאורעות הנפרסים על פני עשר שנים, בעוד שהמשך הסיפור הכולל כמעט ארבעה פרקים, מתאר מאורעות הנפרסים על פני שלושה חודשים בלבד (או שנה, אם כוללים את תשעת חודשי ההיריון שקדמו ללידת עובד).¹² הפער הבולט בין 'הזמן המסופר' הארוך של פסוקי המצג ל'זמן הסיפר' הקצר שלהם, מרמז כי הם כוללים רק את אותם יסודות שהכרחיים לסיפור. איננו שומעים במצג על אופן שידוך הבנים עם הבנות המואביות; איננו יודעים אם נקשרו קשרים בין משפחת אלימלך למשפחות שעמן בא בברית נישואים; במה עסק אלימלך בעת ישיבתו במואב? האם אנשי מואב התנכרו למשפחה העברית הזרה? האם התקבלו בברכה? ועוד כהנה שאלות מסקרנות, שכנראה אינן חשובות להבנת הסיפור ולהמשך העלילה. לעומת זאת, הנתונים שנבחרו להימסר במצג, נושאים כנראה חשיבות מיוחדת. מה אם כן נמסר לקורא? ומה הם הרמזים הטמונים כבר כעת מתחת למילים, להבנת מגמת הסיפור?

"וַיְהִי בַיָּמִי שֶׁפֶט הַשְּׁפָטִים"

פתיחת הסיפור נשמעת מוכרת למדי, בשל השימוש בנוסחה השכיחה: "וַיְהִי בַיָּמִי...". עם זאת, השוואה מדוקדקת לשימושים האחרים בנוסחה הזו, תגלה שלפנינו חריגה בולטת מדרך הכתיבה המקראית הרגילה. כותרת זו נזכרת בפתיחתם של ארבעה סיפורים

11. ראו: צהר, מצג, עמ' 25-27.

12. ראו על כך אצל נתיב, רות.

נוספים במקרא: "וַיְהִי בַיָּמִי אֲמֶרְפֶּל" (בראשית י"ד, א); "וַיְהִי בַיָּמִי אָחָז בֶּן יוֹתָם" (ישעיהו ז', א); "וַיְהִי בַיָּמִי יְהוֹקִים בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ" (ירמיהו א', ג – פתיחת נבואת ירמיהו); "וַיְהִי בַיָּמִי אַחְשָׁוְרָשׁ" (אסתר א', א – פתיחת מגילת אסתר). כל הפתיחות הללו מוסבות על אלו שמלכו בתקופה שבה התרחש הסיפור. לעומת זאת, בפתיחת סיפור רות לא נזכר שם המלך או שם השופט השולט שבתקופתו התרחש הסיפור, אלא תיאור תקופה – "וַיְהִי בַיָּמִי שְׁפֹט הַשְּׁפֹטִים"¹³. יש בחריגה זו כדי להבליט את התקופה הנידונה ולא את האדם שבזמנו הסיפור מתרחש; אך מה יש בה בתקופת השופטים שכה חיוני להבנת הסיפור?¹⁴

כאמור במבוא, מגילת רות מבקשת להיות מעין גשר המעביר את הקורא מתקופת השופטים לתקופת המלוכה. פתיחת הספר מזכירה את תקופת השופטים במפורש ואילו סיום הספר מפנה את הקורא ללידת דוד המלך. השימוש במטבע הלשון "וַיְהִי בַיָּמִי..." מצטרף למגמה זו, שכן הנוסחה יוצרת ציפייה לשמוע על המלך שבתקופתו מתרחש הסיפור, אולם תמורת שם המלך מוזכרת דווקא תקופה שבה "אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל". פער זה, בין הציפייה המתעוררת אצל הקורא לנוכח הנוסחה המוכרת לבין תוכנה הממשי, מגיע לפתרונו בסיום הסיפור, שבו שומע הקורא על לידתו של דוד. מגילת רות מוצגת אפוא כדרך לצאת מן האנרכיה של תקופת השופטים אל עבר השלטון המסודר של תקופת המלוכה.¹⁵

13. שבירת מטבעות לשון, דוגמת זו שראינו כאן, היא טכניקה רווחת במקרא, התורמת גם לעיצוב הפתעה בתהליך הקריאה (ראו: גרוסמן, מטבעות לשון).

14. לדעתו של זקוביץ אין אזכור של שופט מסוים מפני שאין הדבר חשוב להבנת הסיפור: "דומה שבעל המגילה שביקש לצרף ספרו כנספח לספר שופטים... הסתפק בקביעה הכללית" (זקוביץ, רות, עמ' 46).

15. ראו בהרחבה במבוא, ואצל: פורטן, רטורי, עמ' 25; זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 51-52; ציגלר, רות. צודקת גם פריימר-קנסקי (סיפורי נשים, עמ' 238) שבכותרת הספר מוזמן הקורא לחוש גם בפער היסודי שבין תקופת השופטים המוכרת לו מספר שופטים לבין אווירת החסד והחמלה שמלווה את סיפור רות.

תרומה דומה יש לאמירה "וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה". הצירוף "בֵּית לָחֶם יְהוּדָה", שאינו רווח במקרא, נזכר כמה פעמים בסיפורים החותמים את ספר שופטים – פסל מיכה ופילגש בגבעה (שופטים י"ז, ז, ט; י"ט, א, יח) – המבטאים את הידלדלות העולם המוסרי בתקופה זו,¹⁶ והוא נזכר עוד פעם בהצגת ישי, אבי דוד (שמ"א י"ז, יב). תיאור ישי מעניין באופן מיוחד בשל השילוב של "אֶפְרָתִי" לצד תיאור המקום: "וַיָּדֹד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הָיָה מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה וְשֵׁמוֹ יִשִּׁי", בדומה לנאמר אצלנו: "אֶפְרָתִים מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה" (פס' ב).¹⁷ דומה כי גם נתון זה מצטרף לנאמר לעיל: מגילת רות מהווה גשר בין שלהי תקופת השופטים שמציגה "אנרכיה המשתררת בישראל כשאין שליט כלל",¹⁸ לתקופת המלוכה הממוסדת. כפי שהקלקול שבספר שופטים נקשר עם "בֵּית לָחֶם יְהוּדָה"; כך גם תנועת החסד המארגנת מחדש את החיים החברתיים – כמתואר במגילת רות – נקשרת עם "בֵּית לָחֶם יְהוּדָה"; ולבסוף, העולם המתוקן הבא בדמות דוד קשור גם הוא ב"בֵּית לָחֶם יְהוּדָה".

למעשה, גם בהליכת המשפחה למואב שובר המספר איזו ציפייה מוקדמת שיש לקורא. סיפורי נדידה מן הארץ בשל רעב שפוקד אותה רווחים בספר בראשית. אבות האומה הישראלית נאלצו לנדוד בשל רעב, אולם הם נדרו למצרים (אברהם – בראשית י"ב; יצחק ביקש לרדת מצרימה אולם ה' מנע זאת ממנו – בראשית כ"ו; יעקב ומשפחתו – בראשית מ"ו). הירידה למצרים קשורה כמובן ברובד הראלי של העלילה – הנילוס שבמצרים פותר את בעיית

16. לגבי סיפור פסל מיכה היו שטענו כי "אין בסיפור שום דיבור מפורש של גנאי נגד עשיית הפסל לה' ולא נגד הדרך שבה הובא לדן, וכוונת המספר כנראה לספר את מוצאה של משפחת הכהונה שבדן שהיא מצאצאיו של משה" (לייור, מיכה, טור 879). לטעמי, הצדק עם החוקרים שחשו שבסיפורים אלו יש כתיבה סטירית ולעגנית כלפי הדמויות (לסיכום גישה זו ראו: מגידוב, סיפור ישראלי, עמ' 34–70).

17. השוו: המלין, רות, עמ' 6.

18. טלמון, בימים ההם, עמ' 138.

הבצורת שכן הוא מקור מים קבוע ושופע,¹⁹ אך החזרה על כך בכמה סיפורים יוצרת גם תבנית ספרותית. למרבה ההפתעה תבנית זו אינה מתממשת אצלנו, שהרי אלימלך בחר ללכת דווקא לשדה מואב.²⁰ תמיהת הקורא נשענת כאן על שני צירים מקבילים: הציר הראלי – מדוע יהיו במואב יותר משקעים מאשר בבית לחם יהודה? סביר, שהבצורת שתקפה את הרי יהודה נתנה את אותותיה גם במואב.²¹ אך גם מבחינת הציר הספרותי – מדוע לא נרדה המשפחה למצרים, כמקובל בסצנות המוכרות לקורא מספר בראשית?²²

אשבל טען, שבשנות בצורת כמות המשקעים במואב גדולה מאשר בהרי בית לחם. הרי מואב גבוהים יותר מרכס בית לחם,²³ וכך יש עננים ששבירתם מתרחשת בהגיעם ממערב לרכס הרי מואב.²⁴ תשובה זו מעניינת, אך היא מעוררת חוסר נוחות. הרי מדובר ברעב שגרם למשפחה שלמה לעזוב את ארצה ומולדתה וללכת אל עם אשר

19. דבר זה נכון גם מבחינה היסטורית-ראלית וגם מבחינה תרבותית וספרותית לאורך הדורות כולם. ראו למשל: ארליך וגרשוני, נילוס.

20. השוו: מקינגליי, יולד בן לנעמי; פינאל וגן, יולד בן לנעמי, עמ' 103.

21. בעקבות תמיהה זו הגיע גרלמן למסקנה שאין לראות ברעב המתואר 'רעב היסטורי' אלא מוטיב ספרותי בלבד (גרלמן, רות, עמ' 14).

22. נילסן עמדה על ההפתעה שבהליכת המשפחה למואב. לדעתה, תפקיד הזיקה שבין ירידת המשפחה למואב וסיפורי הירידה בספר בראשית היא ליצור השוואה בין התמונות, והקורא מצפה שסוף סיפור הירידה למואב יסתיים בטוב, כסיפורי הירידה למצרים בבראשית, ובכך טמונה ההפתעה שבסיפור (נילסן, רות, עמ' 40-41). לטעמי, עיקר תפקיד האנלוגיה כאן הוא לעורר בתודעת הקורא את הפער שבין מצרים למואב, ומשמעות ההשוואה שבין הסיפורים נעוצה דווקא בפער זה.

23. ארץ מואב מתרוממת בהדרגתיות מצפון לדרום (כלומר, חבל הארץ שמדרום לארנון גבוה מזה שמצפון לו). מה שמכונה 'ארץ המישור' (דברים ג', י; ד', מג; יהושע י"ג, ט; כ', ח; ירמיהו מ"ח, כא) מתייחס לחבל הארץ הצפוני. ראו: רוזנר, המואבים, עמ' 72-74.

24. דבר זה נכון על רמת הרי מואב בלבד. הרמה משתפעת בהדרגה מזרחה וכמות המשקעים הולכת ויורדת עד שהופכת למדבר צחיח ("מדבר מואב" – דברים ב', ח). במערב, הר מואב יורד באופן תלול אל ים המלח – "ואף באזור זה כמות המשקעים היא נמוכה" (רוזנר, המואבים, עמ' 74). ראו עוד: אשבל, רעב; באלי, גאוגרפיה, עמ' 183; סמית, גאוגרפיה, עמ' 211-212.

לא הכירו מתמול שלשום. סביר שמדובר ברעב כבד ובבצורת מתמשכת. האומנם גם בבצורת כה קשה שפוקדת את ארץ כנען המואבים נהנים משפע של גשם ושל יכול? אחרי הכול "כמו ישראל המערבית, ארץ מואב היא בעלת אקלים ים תיכוני, עם קיץ חם ויבש וחורף גשום... בעונת הגשמים הנחלים מלאי שיטפונות, אך בחורשי הקיץ היבש רובם יהפכו לערוצים או לגאיות ללא מים".²⁵

היו שהציעו שהעדפת מואב על פני מצרים נובעת משיקולים מדיניים. קאון הציע שהיו קשרים תרבותיים ענפים בין ישראל למואב בעת ההיא,²⁶ וייתכן שיחסי ישראל ומואב היו משופרים מיחסי ישראל ומצרים בתקופה הנידונה, גם אם אין לדבר עדות מקראית חד-משמעית. היו גם שהציעו שהרעב שמדובר עליו במגילת רות אינו נובע כלל מבעיות אקלים אלא ממצב ביטחוני: מאויב שגזול את תבואות ישראל.²⁷ אולם, כאמור, לצד הפרספקטיבה הראלית מצויה גם הפרספקטיבה הספרותית: הקורא חש בשבירת הדפוס המוכר, שעל פיו יורדים למצרים ולא למואב, ודבר זה דורש פשר. דומה, שההליכה למואב עושה רושם שלילי יותר מאשר ההליכה למצרים. חוק איסור הנישואים עם עמים אלו מבליט את היחס השונה שיש, למצער בספר דברים, לשני עמים אלו:

לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בְּקֶהֱל ה' גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱל ה' עַד עוֹלָם... לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלָמָם וְטִבְתָּם כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם. לֹא תִתְעַב אָדָמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תִתְעַב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶצוֹ. בָּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱל ה' (דברים כ"ג, ד-ט).

25. ואן זיל, מואבים, עמ' 54.

26. ראו: קאון, מואבים קדומים, עמ' 33.

27. כמו: מרדך, תקווה ממעמקים, עמ' 21-23. מאחר שלדעתו האויב הפושט על שדות ישראל היו המואבים עצמם, הרי שבהליכת אבימלך למואב הוא בוגד, למעשה, בבני עמו.

לפי פסוקים אלו אסור לדרוש את שלומו של המואבי, וכניגוד לכך – אסור לתעב את המצרי; גם דור עשירי של המואבי לא יכול להצטרף לעם ישראל ("עַד עוֹלָם"), וכניגוד לכך – כבר דור שלישי של המצרי יכול להצטרף לקהל ישראל. אם כן, בתיאור הליכת משפחת אלימלך למואב ולא למצרים, כמצופה, חבויה ביקורת על בחירת המשפחה לרבוך בעם המואבי.

עם זאת, לצד הביקורת הסמויה על אלימלך ומשפחתו, נרמז כאן גם תרחיש אופטימי שיכול לצמוח מהליכה זו. הצירוף "וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית" שפותח את המצג, נזכר עוד במקרא רק בפתיחת סיפור לידת משה: "וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לְוִי" (שמות ב', א). בשני הסיפורים הללו 'האיש ההולך' נעלם בהמשך העלילה ואשתו נוטלת את תפקיד הגיבור המרכזי. למעשה, הזיקה שבין הסיפורים רחבה עוד יותר:²⁸ כשם שמשה ניצל בזכות חמלתה של נכרייה, כך תקומת משפחת אלימלך באה בסוף הסיפור בזכות חמלתה של נכרייה;²⁹ וכשם שלמשה יש שתי אימהות – בת לוי, אמו הביולוגית; ובת פרעה, אמו המאמצת – כך גם בסוף הסיפור מוצגות רות ונעמי גם יחד כאם משותפת לעובד, סבו של דוד (ראו על כך להלן). אם אמנם מגילת רות נפתחת בארמזי מכוון לסיפור לידת משה, הרי שמבעד לסיפור הקשה של משפחה ישראלית שנוטשת את בית לחם ועוברת למואב חבוי 'סיפור לידה', ולמרות הקשיים, עוד עתיד מנהיג כמשה – דוד – לצאת מסיפור זה.³⁰ אין צורך לומר שרמיזה זו נוגעת בריאלוג העדין שבין המחבר לקורא, ואין לראות בה ייצוג של תודעת

28. אני מבקש להורות לידידי ד"ר יושי פרג'ון שהעמידני על אנלוגיה זו.

29. לפי דעה בחז"ל רות הייתה בתו (או בת בנו) של עגלון מלך מואב (ראו למשל: סוטה מז ע"א), ובכך האנלוגיה לבת פרעה הולכת ומתחזקת.

30. בניגוד להצעתי, גלפז-פלר ראתה את עיקר משמעות הארמזי בניגוד שבין הסיפורים: "בעוד שבספר שמות תיאור הליכת האיש מבית לוי ולקחת בת לוי מסתיים במתן חיים – בלידה: 'ותהר האשה ותלד בן' (שם' ב', 2), הרי שהתיאור האנונימי במגילת רות ממשיך בתיאור הכיליון והמוות הפותחים את העלילה" (גלפז-פלר, נעמי, עמ' 12).

הדמויות הפועלות בסיפור ועל כן לא ניתן להיעזר בארמז זה להבנת המוטיבציה של הדמויות. המעבר למואב מעורר ביקורת על המשפחה, וביקורת זו נשמרת גם לאחר הרמיזה ללידת מנהיג בישראל, דבר שנעשה ללא בחירה וללא מודעות של הגיבורים.

כאמור, כמו בסיפור לידת משה כך גם כאן, המצג פותח בהצגת ה"אִישׁ מִבֵּית לָחֶם", ואף כינויי משפחתו רומזים אליו – 'אשתו', 'בניו'. כביכול הוא הגיבור, ואת סיפורו עומדים לקרוא. דבר זה עתיד להשתנות כבר בפסוקים הקרובים עת ה"אִישׁ מִבֵּית לָחֶם", ימות במואב, והסיפור יעבור להתמקד באשתו ובכלתה. אולם הצגת אלימלך כדמות המרכזית בתחילת התמונה מטילה עליו את האחריות לעזיבת בית לחם, וכך, גם אם יש ביקורת בתמונה זו על המשפחה ומעשיה, הביקורת מתמקדת 'באיש' ולא בשאר בני המשפחה שנגררה אחריו מבית לחם לשדה מואב. דבר זה יתפתח עוד בהמשך המצג.

רק לאחר תיאור מסע המשפחה למואב, נמסרים שמותיהם של בני המשפחה: "וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ / וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נַעֲמִי / וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו מַחְלֹן וְכַלְיוֹן / אֶפְרָתִים מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה" (א', ב.)³¹. עובדה זו מפתיעה שהרי דרך ההצגה הרגילה במקרא היא לכתוב בתחילת המצג את שמות המסופרים ולצדם את תכונות הדמות או את פועליה, כדוגמת:

וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהִשְׁקוֹת אֶת הָעֵץ וּמִשָּׁם יִפְרֹד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה
רָאשִׁים. שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסִּבְבַּ אֶת כָּל אֶרֶץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר
שָׁם הָזָב... וְשֵׁם הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֶת כָּל אֶרֶץ כּוּשׁ.
וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חֲדָקַל הוּא הַהֹלֵךְ קִרְמַת אֲשׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי
הוּא פָּרָת (בראשית ב', י-יד).

31. לפי חלוקת הטעמים הכינוי "אֶפְרָתִים" סוגר את "מַחְלֹן וְכַלְיוֹן", ולא כפי שהצגתי למעלה. שתי הקריאות אפשריות, וקשה להכריע ביניהן.

ובדומה:

וּתְלַד עֶדָה אֶת יֶכָל הוּא הָיָה אָבִי יֵשֶׁב אֹהֶל וּמִקְנָה. וְשֵׁם אָחִיו יוֹכָב
הוּא הָיָה אָבִי כָל תַּפְּשׁ כְּנֹזר וְעֹגֵב. וְצִלָּה גַם הוּא יִלְדָּה אֶת תּוֹכַל
קִין לִטֵּשׁ כָּל חֹרֶשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרֹזֶל וְאַחֲזֵת תּוֹכַל קִין נַעֲמָה
(שם ד', כ-כב).

וכן:

וּלְלָכָן שְׁתֵּי בָנוֹת שֵׁם הַגְּדֹלָה לֵאָה וְשֵׁם הַקְּטָנָה רָחֵל. וְעֵינִי לֵאָה
רַכּוֹת וְרָחֵל הָיְתָה יָפֶת תֹּאֵר וְיָפֶת מְרָאָה (שם כ"ט, טז-יז).

לכך עוד דוגמות רבות.³² ניתן אפוא לצפות שגם בהצגת משפחת אלימלך ישלב המספר את שמות הדמויות עם תיאורן ופועלן.³³ דחיית שמות הגיבורים פועלת בשני אופנים מנוגדים: מחד גיסא, בקריאת הפסוק הראשון המתאר את פעולות הדמויות ללא שמותיהן, חש הקורא ששמות הדמויות אינם חשובים; מאידך גיסא, בפסוק השני, כששמות הדמויות נמסרים לפתע בקצב מהיר, הופכים השמות להיות דבר מה בעל ערך עצמי. אין מדובר רק בהצגה פורמלית של שמות הגיבורים בפתח סיפור, אלא בהפיכת השמות עצמם למוטיב של הסיפור.³⁴

עיצוב אמביוולנטי זה רומז לקורא על אחד מנושאי העומק של הסיפור כולו: למי יש שם ולמי אין? מי נכרת שמו ומי זוכה ששמו יוקם מחדש? 'השם' מודגש בתמונה זו גם בעזרת האנפורה: "וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ / וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נַעֲמִי / וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו מַחְלֹן וְכִלְיוֹן"

32. לעומת זאת מוצגים נבל ואביגיל בשם"א כ"ה, ג, באופן דומה להצגת הדמויות במגילת רות.

33. השוו: סקסגארד, דמויות, עמ' 58-61.

34. בדומה: פורטן, רטורי, עמ' 25. גם זקוביץ ראה את דחיית השמות לפסוק 2 כמשמשת לשם "מתן מלוא תשומת הלב לשמות", אלא שלדעתו תשומת הלב צריכה להינתן למדרשי שמותם של הגיבורים (זקוביץ, רות, עמ' 47).

(א', ב), וגם בחזרה האינטנסיבית על הצליל 'שם' בהוראה אחרת – שם: "וְשֵׁם הָאִישׁ... וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ... וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו... וַיְהִיו שְׁשָׁם... שֵׁם הָאִחָת... וְשֵׁם הַשְּׁנִי... וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים".³⁵ בכך מובלט השם כבר בתחילת הסיפור ועוד לפני פריצת הקונפליקטים המרכזיים מוזמן הקורא להתמקד בשמות.³⁶ מוטיב זה עתיד להבליח לאורך הסיפור (כדוגמת "וַתֹּאמֶר שֵׁם הָאִישׁ אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם בְּעוֹז" – ב', יט), אולם הוא פורץ לסיפור באופן מיוחד בתמונת הסיום של המגילה. לאחר שבועז אומר לזקנים שבשער: "וְגַם אֶת רוֹת הַמַּאֲבִיָּה אִשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהֶקֶם שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יָכַרְתָּ שֵׁם הַמֵּת מֵעַם אָחִיו וּמִשְׁעַר מְקוֹמוֹ" (ד', י), מגיבים הזקנים בברכתם ואומרים: "וַעֲשֵׂה חַיִּל בְּאַפְרָתָה / וַקְרָא שֵׁם בְּבֵית לָחֶם" (ד', יא). האזכור המחודש של קריאת שם באפרתה ובבית לחם הנו סגירה לפתיחת הסיפור: "וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ / וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נָעֲמִי / וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו מַחְלוֹן וְכִלְיוֹן / אַפְרָתִים מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה". כך מוגש הסיפור בתוך מסגרת המבליטה את מוטיב השם ורומזת לשמות שכמעט שנעלמו מן העולם, ולדרך הפתלתלה שבה זכתה המשפחה להקים מחדש את שמה בבית לחם. לא במקרה, השם 'מחלון', שנזכר במצג, נעדר מהמגילה כולה ופורץ שוב רק בסיום המגילה, בעת שבועז לוקח את רות לאישה: "וְגַם אֶת רוֹת הַמַּאֲבִיָּה אִשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה" (ד', י). שמו של מחלון כמעט ונעלם, אך הנה זכה לתקומה מחודשת, ועוד נשוב לדבר זה בניתוח פרק ד'.³⁷

35. ראו: פורטן, רטורי, עמ' 24. פורטן הראה כיצד המשחק הלשוני של שם-שם מתממש גם בפרק ד'.

36. כפי שהראה כהן, שמות.

37. לאטימולוגיה של השמות ולמשמעותם, ראו למשל: קמפל, רות, עמ' 53-54; ששון, רות, עמ' 17-19; האברד, רות, עמ' 89-90; ברנר, אהבת רות, עמ' 88-91 (לטעמי, קשה לאמץ את נטייתו של ששון לראות באלמלך שילוב של שני שמות פורטיים של אלים: אל ומולך – ששון, רות, עמ' 17; דרשת השם הסבירה יותר היא 'האל שלי הוא המלך' או משהו דומה). מעניין שבתרגום השבעים שמו של אבי המשפחה הוא 'אבימלך', כנראה בהשפעת ספר בראשית או ספר שופטים.

ללא השהיות או האטות הקורא פוגש מיד באסונות שפקדו את המשפחה. לאחר שרעב פקד את הארץ כולה, כעת פוקד גם המוות את הגברים שבמשפחת אלימלך. הרעב והמוות שבתמונה זו ניצבים כניגוד ל'בית לחם', על שני מרכיביו: 'הבית' קורס ו'הלחם' נעדר.³⁸ ייתכן גם שהצירוף 'שדה מואב' מבליט את הניגוד בין בית לחם לבין מואב, מפני שלעתים השדה מייצג את המקום הפרוץ שמחוץ לעיר, שמחוץ לבית הקבוע והיציב (בראשית ל"ג, יח-יט; דברים כ"ב, כה-כז; שם"א כ', יא).³⁹ לפיכך גם 'הבית' או 'העיר' ניצבים לעתים קרובות כניגוד ל'שדה'.⁴⁰ הן בהקשרי ברכה: "וַיְהִי בְרִכַּת ה' בְּכָל אֲשֶׁר יֵשׁ לוֹ בְּבֵית וּבְשָׂדֶה" (בראשית ל"ט, ה); "בְּרוּךְ אַתָּה בָּעִיר וּבְרוּךְ אַתָּה בְּשָׂדֶה" (דברים כ"ח, ג); הן בהקשרי קללה: "אָרוּר אַתָּה בָּעִיר וְאָרוּר אַתָּה בְּשָׂדֶה" (שם, טז); "אִם יֵצְאֵתִי הַשָּׂדֶה וְהָנָה חֲלָלִי חָרֵב וְאִם בָּאתִי הָעִיר וְהָנָה תַּחֲלוּאִי רָעַב" (ירמיהו י"ד, יח), ועוד.⁴¹ במשחק זה ניתן לחוש באירוניה דקה: המשפחה עזבה את הבית בעבור השדה – שהוא לעתים מזומנות מקום של תבואה, ואף שהיא זכתה למזון ('שדה'), הרי אבדה המשפחה ('הבית') – כמו שמות א', כא; תהילים ס"ח, ז; ועוד רבים). כניגוד לציפיות המשפחה שעזבה את ארץ יהודה הרעבה ללחם אל מואב, מסתבר שמשפחת אלימלך עזבה את המקום הבטוח והיציב ('הבית') ועברה למקום רעוע שמצויות בו סכנות ('השדה').⁴²

38. ראו: נילסן, רות, עמ' 43.

39. ראו: וואליס, שדה, עמ' 39.

40. ראו: וואליס, שם.

41. כמו: "הַחֲרֵב בְּחוּץ וְהָרָעַב מִבֵּית אֲשֶׁר בְּשָׂדֶה בְּחָרֵב יָמוּת וְאֲשֶׁר בָּעִיר רָעַב וְדָבָר יֵאָבְדֵנוּ" (יחזקאל ז', טו). על פיצול זה בנויה גם הפורמולה המקובלת: "הַמָּוֶת לְיָרֵבָעַם בָּעִיר יֵאָכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמָּוֶת בְּשָׂדֶה יֵאָכְלוּ עוֹף הַשָּׁמַיִם" (מל"א י"ד, יא, ובדומה: ט"ז, ד – בעשא; כ"א, כד – אחאב).

42. משחק בין 'בית' ל'שדה' ממשיך בפרק ב', באפיון מפגש רות ובוועז תוך זיקה לשני פרמטרים אלו: "וּתְלַךְ וּתְבוֹא וּתִלְקֹט בְּשָׂדֶה אַחֲרֵי הַקְּצִירִים וַיָּקֶר מִקְרָה חֲלֶקֶת הַשָּׂדֶה לְבִעֹז אֲשֶׁר מִמִּשְׁפַּחַת אֱלִימֶלֶךְ. וְהָנָה בְּעֹז בָּא מִבֵּית לַחֶם... נַעֲרָה מוֹאֲבִיָּה הִיא הַשִּׁבָּה עַם נְעָמִי מִשְׁדֵּה מוֹאֲב... זֶה שְׁבֹתָה חֲבִית מְעֹט" (ב', ג-ז). בהמשך הסיפור, לאחר

אסונות המשפחה במואב ערוכים כשני שלבים מקבילים. נקל לעמוד על שני השלבים מבעד למבנה היחידה אשר מעוצב כמסגרת שבתוכה שני השלבים האמורים:⁴³

פתיחה – הליכה למואב עקב רעב:

וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ
וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לְגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו.

(ב) וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נְעָמִי	(ד) וַיֵּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאֶחָת עֶרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת
וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו מַחֲלֹן וְכִלְיוֹן אֶפְרָתִים מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וַיָּבֹאוּ שָׂדֵי מוֹאָב וַיַּהֲדִיּוּ שָׁם.	וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים.
(ג) וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נְעָמִי וַתֵּשְׂאָר הִיא וּשְׁנֵי בָנֶיהָ.	(ה) וַיָּמָוּתוּ גַם שְׁנֵיהֶם מַחֲלֹן וְכִלְיוֹן וַתֵּשְׂאָר הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יְלָדֶיהָ וּמֵאִשָּׁה.

סגירה – עזיבת מואב עקב פתרון בעיית הרעב:

וַתָּקָם הִיא וְכִלְתִּיהָ וַתָּשָׁב מִשְׂדֵּי מוֹאָב

תמונות השדה והגורן, באה תמונת שער העיר, וניתן לחוש בתהליך זה את התנועה ההפוכה מזו שבמצג (וראו עוד במבוא על ארגון המרחב בסיפור).
43. בוש הציע שפסוקים אלו ערוכים במבנה כיאסטי, באופן הבא (בוש, רות, עמ' 60):
א. (א-ב) וַיְהִי בִּימֵי שְׁפָט הַשְּׁפָטִים וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה לְגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב...
ב. (ג) וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נְעָמִי וַתֵּשְׂאָר הִיא וּשְׁנֵי בָנֶיהָ.
ג. (ד) וַיֵּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאֶחָת עֶרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת
11. וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים.
12. (ה) וַיָּמָוּתוּ גַם שְׁנֵיהֶם מַחֲלֹן וְכִלְיוֹן וַתֵּשְׂאָר הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יְלָדֶיהָ וּמֵאִשָּׁה.
13. א. (ו) וַתָּקָם הִיא וְכִלְתִּיהָ וַתָּשָׁב מִשְׂדֵּי מוֹאָב כִּי שָׁמָּה בְּשָׂדֵי מוֹאָב כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לֶחֶם.
אולם, אך בקושי ניתן לראות את הקשר שבין ג לבין 11, וגם לא נוה לרחוס את שני הפסוקים הראשונים לאותו רכיב (א), והדבר מעמיד בספק את הצעתו.

כִּי שָׁמְעָה בְּשָׂדֶה מוֹאֵב כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לֶחֶם.

בפסוק ב מונה המספר את הבנים ("שְׁנֵי בָנִיו") ומציג את שמותיהם, ובמקביל, בפסוק ד, מונה המספר את נשות הבנים ("הָאֲחָת... הַשְּׁנִית...") ומציג את שמותיהן. בעוד הבנים הם "אֲפָרְתִּים מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה", הרי שהנשים שאותן נשאו הן "נָשִׁים מֵאֲבִיּוֹת". מספר הבנים יחזור בהקבלה גם בתיאור האסון. בתחילה: "וַתִּשָּׂאֵר הָיָא וּשְׁנֵי בָנֶיהָ", ולבסוף: "וַיָּמָוּתוּ גַם שְׁנֵיהֶם מִחֶלֶן וּכְלִיֹן וַתִּשָּׂאֵר הָאִשָּׁה מִשְׁנֵי יְלָדֶיהָ וּמֵאִשָּׁה".⁴⁴ יושם לב שהבנים נזכרים תמיד כצמד – "שְׁנֵי",⁴⁵ ואילו הנשים נזכרות כדמויות נפרדות: "שֵׁם הָאֲחָת... וְשֵׁם הַשְּׁנִית".⁴⁶ כבר בדבר זה יכול הקורא להירמז לעתיד השונה של שני הצמד. מהלך חייהם של שני הבנים זהה (יורדים למואב; נושאים נשים מואביות; יושבים במואב ומתים שם).⁴⁷ לעומתם, מהלך חייהן של הנשים שונה: האחת נותרת במואב, ואילו השנייה שבה לבית לחם עם חמותה. בשלב זה המספר אינו מגלה לקוראיו מי מהבנים נשא את מי מהנשים.

44. מעניינת הערתו של המליין (רות, עמ' 10), שהתיבה 'ותשאר' מבקשת לעוררת בקורא אסוציאציה של 'שאר', במשמעות של קרוב משפחה, יורש. כאן, כמובן, ההדגשה היא שנעמי 'נשארה' ללא 'שאר' מלבד כלותיה.

45. השוו: ואן וולדה, רות, עמ' 7.

46. דברים אלו עומדים בניגוד להצעת אבנרי שכתבה ש"שתי הכלות מופיעות בתחילה כיחידה אחת", ורק אחר כך "מקבלת כל אחת מהן אופי ייחודי" (אבנרי, עומדות על הסף, עמ' 31). ואן וולדה טוענת שאופן המנייה כאן חריג, וצריך היה להכתב 'ראשונה' – 'שנית' (ואן וולדה, רות, עמ' 17). אולם זו דרך כתיבה שכיחה במקרא שבתחילה נזכר 'אחד' ורק מהשני ואילך נאמר 'שני', 'שלישי' וכו' (למשל: בראשית א'; שמות כ"ח, יז-יח; כ"ט, ט; במדבר י"א, כו; ועוד).

47. ברנר אף טוענת שדבר זה רמזו בשמות הדמויות: הדמיון הצלילי שבין 'מחלון' ו'כליון' נותן תחושה של 'שניים שהם אחד', "כי גורל שני נושאי השם יהיה דומה" (ברנר, אהבת רות, עמ' 89). גם מדרש השם הכפול של הבנים הופך אותם לצמד. בתחילה יכול הקורא לפרש את שמם לטובה: "השמות הללו מביעים געגועים ותשוקה", אך בהמשך קריאתו הוא מעמיס עליהם גם הוראה שלילית: "ועתה שומע הקורא בשמות מנגינה חדשה, עגומה: מחלה וכליון" (זקוביץ, חירות, עמ' 131). על שמות הבנים ומדרשם ראו גם: מרגליות, שמות.

רק בסוף המגילה יתברר שמחלון נשא את רות לאישה.⁴⁸ גם בכך מוצגים הבנים כצמד, ללא אישיות נפרדת ועצמאית. רק בזכות רות יהפוך מחלון לדמות שנזכרת בפני עצמה, ורק בסיום המגילה, עת רות תקים את שמו.

בשלב הראשון נאמר: "וַיָּבֹאוּ שְׁדֵי מוֹאָב וַיְהִיו שָׁם", ואילו בשלב השני התיאור הוא: "וַיָּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים". פסוקים אלו מתארים את תהליך ההיטמעות של משפחת אלימלך במואב. ההתקדמות בין השלבים ניכרת לא רק בתיאור הזמן הממושך שבו הם יושבים במואב (עשר שנים), אלא גם בבחירת הפועל שבו מתוארת המשפחה: "וַיְהִיו שָׁם" בתחילה, "וַיָּשְׁבוּ שָׁם" לבסוף. תהליך זה מוכר לרבות מהמשפחות הנודדות שתחילה סבורות שהן הולכות לתקופה מוגבלת, ומבלי משים נטמעות במקום החדש ומתיישבות שם ישיבת קבע. אמנם קשה להכריע אם בפסוק "וַיָּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים" הכוונה היא שלאחר נישואיהם ישבו הבנים במואב עשר שנים,⁴⁹ או שסך כול ישיבת הבנים במואב ארכה כעשר שנים עד לפטירתם.⁵⁰ אך נראה יותר שזהו השלב הבא בתיאור ההתרחשות, כלומר שלאחר נישואיהם ישבו הבנים עם נשותיהם במואב עשר שנים. לאור כך, צודק ששון שפסוק זה מעורר קונוטציות לבראשית ט"ז – לסיפור לקיחת הגר על ידי אברהם:

וַתֹּאמֶר שְׂרֵי אֶל אֲבָרָם הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי ה' מִלֶּדֶת בָּא נָא אֶל שְׁפָחָתִי
אוֹלִי אֲבָנָה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם לְקוֹל שְׂרֵי. וַתִּקַּח שְׂרֵי אִשָּׁת אֲבָרָם

48. "מדהים הדבר, שהקורא צריך לחכות לסוף הסיפור בכדי לגלות שרות הייתה נשואה למחלון. אולי, דבר זה אינו באמת משנה. הדבר היחיד שצריך להילקח בחשבון הוא ששני האחים מיהודה לקחו נשים מואביות לנשים" (ואן וולדה, רות, עמ' 8). לטעמי, דבר זה משנה בהחלט, אלא שזהות הבעלים אובדת עם מותם, ורק מחלון חוזר עם הקמת שמו, ורק אז מתגלה שהוא היה איש רות. כליון שהיה איש ערפה אכן אבד.

49. כפי שעולה מרציפות הקריאה וכפי שטוענים למשל קמפבל (רות, עמ' 58), והאברר (רות, עמ' 91, הערה 2).

50. כפי שטוען למשל בוש (רות, עמ' 65).

אֶת הַגֶּר הַמִּצְרִית שֶׁפָּחַתָּה מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשִׁבְתָּ אַבְרָם בְּאֶרֶץ
כְּנָעַן וַתֵּתֵן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁה לּוֹ לְאִשָּׁה (בראשית ט"ז, ב-ג).⁵¹

הניגוד בין הסיפורים בולט, שהרי בבראשית "מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים" לשיבה בארץ כנען לוקח אברהם אישה מצרית, ואילו ברות, לאחר לקיחת הנשים המואביות עברו עשר שנים. אולם, הזיקה הלשונית מעלה למודעות הקורא את בעיית העקרות של הנשים, שגם אם לא נזכרת בפירוש, היא סבירה ואף נוכחת, שהרי למחלון ולכליון אין ילדים. נתון זה אינו נידון בגלוי במהלך הסיפור, אולם הקורא שמודע לו חושש לעתידה של רות גם בשל בעיה זו.⁵²

כל אחד משלבי ההיטמעות במואב – הן השלב הראשון העדין יותר ("וַיֵּיָּהוּ שָׁם") הן השלב השני המפותח יותר ("וַיֵּיָּשְׁבוּ שָׁם") – מסתיים בטרגדיה, במותם של אלו שיזמו את ההתרחשות שתוארה לפני כן. בתחילה מת האב (שיזם את ההליכה למואב) ולבסוף מתים הבנים (שנשאו נשים מואביות). בכתוב עצמו מצויה זיקה בין האסונות – "וַיָּמָוֶתוּ גַם שְׁנֵיהֶם" (ה), וכדברי יאיר זקוביץ: "לכרוך אסון באסון".⁵³ אין בכתוב עצמו פיענוח מפורש של סיבת האסונות, אולם ההקשר המקראי של הסיפור מזמין את הקורא לתור אחר סיבה לאסונות הרצופים הפוקדים את המשפחה, כפי שעתידיה הייתה לעשות גם נעמי מאוחר יותר ("כִּי יֵצְאָה בִּי יָד ה' – א', יג).⁵⁴ נדמה

51. ראו: ששון, רות, עמ' 21. ראו גם: זקוביץ, רות, עמ' 50 (לדעתו משמעות הזיקה לאברהם ולהגר "היא לעצב פרק זמן שאחרי יקשה להמשיך ולקוות ללידה"). בוש יצא כנגד האסוציאציה לסיפור אברהם והגר על סמך דברי המספר "וַיֵּיָּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים". כ"ף הדמיון מונעת לדעתו את הקישור הספרותי (בוש, רות, עמ' 65-66), אולם רמזות רבות באות במקרא על דרך הלשון הדומה ולא דווקא הלשון המדויקת. עם זאת, מידי ספק לא יצאנו.

52. השוו לדברי האברר שטוען שרמז זה לבראשית מצביע על "אחת מהתמות הבסיסיות של הספר – בעיית הזרע" (האברר, רות, עמ' 95).

53. זקוביץ, רות, עמ' 50.

54. באמת, גם הישענות המגילה על תקופת 'שפוט השופטים' תורמת למוטיבציה לאתר את החטא שניצב בבסיס הרעב הלאומי והשכול הפרטי, שהרי אחת התמות

כי עצם הרציפות בין תיאור היטמעות המשפחה במואב לבין תיאור מיתת האב והבנים רומז לסיבה הנסתרת של האסון. הירידה למואב וההשתקעות שם תוך נשיאת נשים מואביות גוררת את מות הגברים במשפחה, והקורא נמצא רשאי לפרש את מיתתם כעונש אלוהי.⁵⁵

הביקורת על הנישואים עם נשים מואביות נרמז בדרכים נוספות בפסוקים אלו. בפסוקנו נעשה שימוש בפועל 'לשאת' אישה,⁵⁶ בעוד בתיאור נשיאת בועז את רות נעשה שימוש בפועל הרגיל: 'וַיִּקַּח בְּעֹז אֶת רֹוֹת' (ד', יג), כך שנדמה שהפועל 'לשאת' נבחר במכוון בנישואי הבנים. אני מסופק אם צודק פורטן שהפועל 'לשאת' אישה נבחר כדי ליצור זיקה עם מעשי הנשים בהמשך: 'וַתִּשָּׂאנָה קוֹלֶן' (א', ט; וכן יד).⁵⁷ נדמה שבחירת הפועל הנדיר 'לשאת' מבקשת לקשור את מעשי הבנים עם המתואר בסוף ספר שופטים, שגם שם נעשה שימוש בפועל זה: 'וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵימֶן וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם מִן הַמְּחַלְלוֹת אֲשֶׁר גָּזְלוּ וַיֵּלְכוּ וַיָּשׁוּבוּ אֶל נְחֻלָּתָם וַיִּבְנוּ אֶת הָעָרִים וַיֵּשְׁבוּ בָהֶם' (שופטים כ"א, כג). מאחר שמגילת רות נשענת באופן רחב על הסיפורים החותמים את ספר שופטים, לא מן הנמנע שגם כאן ניכר הד משופטים כ"א. אם אמנם כך, הרי שלפנינו הערכה שלילית רמוזה של נישואי הבנים עם המואביות: כשם שבני בנימין נאלצו 'לגזול' (כך הפועל בפסוק המצוטט לעיל!) בנות ובכך להתגבר על השבועה שאסרה על אנשי

המרכזיות בספר שופטים היא שאסונות באים בעקבות חטא. השוו: בכר, שפוט השופטים, עמ' 151-152.

55. ראו דיון בעניין אצל האברד (רות, עמ' 92), שנוטה להשאיר את סיבת מות הגברים של המשפחה פתוחה. לטעמו, דווקא בשל אי-נתינת ביאור למיתתם נכנסים הקוראים לסיפור גם מבחינה רגשית.

56. היו שטענו שהשימוש בפועל 'לשאת' אישה ולא 'לקחת' אישה, הוא תוצאה של ארמאיזם, והוא מוכיח שפסוק זה נכתב בימי הבית השני (למשל: ז'ואון, רות, עמ' 13-34).

57. ראו: פורטן, רטורי, עמ' 26-27.

ישראל לתת להם נשים, כך נישואי מחלון וכליון עם מואביות הוא כגזלה וכנשיאת נשים שאינן ראויות להם.⁵⁸

ייתכן שפיענוח מיתת הבנים כעונש נרמז גם בשימוש המיוחד בצירוף הלשוני 'וַיָּמָוּתוּ גַם שְׁנֵיהֶם'. ביטוי זה מזכיר את הנאמר על עונש המנאפים: "כִּי יִמָּצָא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְּעֶלְתָּ וַיָּמָוּתוּ גַם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה" (דברים כ"ב, כב). מאחר שגם בסיפור רות הבנים נשאו נשים מואביות האסורות עליהם, ייתכן שלפנינו ארמז מכון, שמבקש לרמוז לעונש על משכב אסור עם אישה שאינה מיועדת לגבר ששכב עמה, אך ידי הספק לא יצאנו.⁵⁹

אם אמנם העלילה נפתחת בענישת הבנים על ידיבתם במואב ועל נישואיהם עם מואביות, הרי שהסיבוך הבסיסי של העלילה מוקצן: אתגר השילוב של רות כחלק מהקהילה שבבית לחם צריך מעתה לכלול התמודדות הן עם הלכי הרוח החברתיים, הן עם כעסו של ה' על הנושאים מואביות, כפי שנרמז כבר בפתח הסיפור.

לאחר תיאור פטירת הגברים שבמשפחה, מסכם המספר את הנותרים, ובכך מפנה את תשומת לבו של הקורא לאלו שנשארו ולא לאלו שהלכו, ואמנם, הנשאר – נעמי – היא גיבורת הסיפור. שינוי נקודת המבט מעניין בהקשר זה, שהרי בתחילה תוארה נעמי כאשת אלימלך ("הוא וְאִשְׁתּוֹ"). כעת התהפכו היוצרות, ואלימלך הוא הזוכה לכינוי: "וַיָּמָת אֱלִימֶלֶךְ אִישׁ נָעָמִי"; בתחילה הבנים היו 'בניו' של אלימלך, כעת הם 'בניה' של נעמי. נעמי הופכת, בעל כורחה, להיות

58. יהיה אף מי שיבקש לטעון שהביקורת על בני אלימלך בולטת עוד יותר בהשוואתם לאנשי בנימין, שהרי לאחר נשיאת הנשים בני בנימין מתוארים כשבים אל נחלתם וכמתישבים שם מחדש, ואילו מחלון וכליון נותרים במואב גם לאחר נישואיהם עם רות וערפה. יושם לב גם לצירוף "וַיָּלְכוּ וַיָּשׁוּבוּ" בתיאור בני בנימין, צירוף שחוזר בדברי נעמי לכלותיה: "לִכְנָה שְׁכֵנָה" (א', ח).

59. הצירוף "גם שְׁנֵיהֶם" בצמידות ללשון 'מוות' אינו נזכר עוד במקרא. אמנם ניתן להצביע על דמיון לדברי רבקה ליעקב: "לָמָּה אֲשַׁכֵּל גַּם שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד" (בראשית כ"ז, מה), שהרי גם שם מדובר על שני אחים כבסיפור רות, אולם הארמז הלשוני אינו חזק דיו.

גיבורת הסיפור, כמו גם הדמות המרכזית שהמשפחה נשענת עליה.⁶⁰ העלמת שמה של נעמי במשפטי הסיכום ('היא', ובולט יותר – "הָאִשָּׁה") מדגיש כמובן את הטרגדיה, את אבדן הזהות של נעמי. בלשונה של טריבל: נעמי הפכה "מאִישה לאלמנה; מאם ללא-אם. כל הזהויות הוסרו מאישה זו".⁶¹ כעת היא "אִשָּׁה". עצם סיכום הנשואים אומר דרשני: מה תרומתו לעלילה? וכי הקורא אינו יודע לערוך את חישוב הנותרים לבדו? אכן, הטרגדיה של נעמי בולטת ביותר בשל סיכומים אלו, אך דומה כי תרומתו רחבה יותר, והיא קשורה בעיצוב המצג כולו. כפי שנאמר לעיל, ריבוי המספרים ביחידה קטנה זו; הסגנון הרשימתי שבהבאת שמות הדמויות; הסיכום הכפול המתאר את הנותרים "וְתִשָּׂאָר..."; ועצם המבנה המסודר של שני שלבים מקבילים זה לזה בתיאור האסונות שפקדו את המשפחה – כל אלו מעצבים אווירה מסודרת, תחושה של דבר מובן מאליו, דבר צפוי. אווירה זו מפתיעה ביותר, שהרי היא ניצבת בסתירה גמורה לתוכן המסופר: נדודים בשל רעב; פטירת אבי המשפחה; מות שני הבנים; הטרגדיה כה עמוקה, ואף על פי כן, סגנון הכתיבה כה שלו, כמוסר רשימות פורמליות. כביכול, מה שצריך היה להתרחש אכן התרחש. האווירה העולה מהמצג היא אווירה של צידוק הדין למרות האסונות הכבדים.⁶²

ראוי להעיר כי הלשון שבה מתאר המספר את מחלון וכליון בפסוק ה – "וְלִדְיָהּ" – חריגה ביותר לתיאור גברים נשואים. החריגה בולטת לא רק על רקע הלשון המקראית בכלל, אלא גם על רקע תמונה ספציפית זו, שהרי לאורך כל המצג כינה המספר את מחלון

60. השו': נילסן, רות, עמ' 44; ואן וולדה, רות, עמ' 9.

61. ראו עוד: גרוסמן, אקספוזיציה; טריבל, שתי נשים, עמ' 253. ובדומה: המלין, רות, עמ' 10.

62. הפער שבין הסגנון לבין התוכן קשור כמובן גם במהירות מסירת הנתונים במצג, כפי שכבר הוזכר לעיל, אך מעבר למהירות המוצגת בסגנון זה, הקורא נכנס, בעל כורחו, לייצוג ספרותי מסודר של המציאות ושל ההתרחשויות המתוארות.

וכליון בתואר 'בנים' (פסוקים א, ב, ג). נדמה, כי הכינוי המיוחד "יִלְדֵיהֶם" מצטרף להדגשת השמות במצג לשם יצירת מסגרת ספרותית רחבה לסיפור כולו.⁶³ בסופו של הסיפור, לאחר שרות יולדת בן, נאמר: "וַתִּקַּח נְעָמִי אֶת הַיֵּלֶד וַתִּשְׁתָּהּ בְּחֵיקָהּ וַתְּהִי לוֹ לְאִמָּנָה" (ד', טז). תמונה זו מבטאת יותר מכול את ההיפוך ואת הנחמה אשר לה זכתה נעמי. בתחילה נשארה נעמי ללא 'ילדיה', ולבסוף היא זוכה לחבוק מחדש את 'הילד'.

חתימת המצג מתארת את שיבת נעמי וכלותיה לארץ לאחר ששמעה שהלחם שב לבית לחם.⁶⁴ פסוקים אלו יוצרים מסגרת עם פתיחת המצג שבה המשפחה עזבה את בית לחם בשל הרעב. הפועל שבו נפתחת שיבת נעמי לבית לחם הוא "וַתִּקַּח". פועל זה חסר בתיאור ההליכה הראשון, בתיאור עזיבת המשפחה את בית לחם, ונדמה כי דבר זה אינו מקרי. לאחר שנאמר על נעמי ובניה שהם 'ישבו' כעשר שנים במואב, העזיבה דורשת 'קימה'. הדבר בולט בשל המשך הפסוק – "וַתִּקַּח הָיָא וְכָלִיתָהּ וַתֵּשֶׁב מִשְׁדֵּי מוֹאָב". משחק המילים בין "וַיֵּשְׁבוּ שָׁם" (פס' ד) לבין "וַתֵּשֶׁב מִשְׁדֵּי מוֹאָב" (פס' ו) מרמז על שיבה מהישיבה.⁶⁵ נעמי צריכה 'לקום' – להפוך את תהליך ההשתקעות במואב שהמשפחה הייתה מצויה בו. במובן זה, הקימה מייצגת את התפנית שנקשרת עם נעמי, בניגוד לכל הגברים במשפחה שהלכו והשתקעו במואב בהדרגתיות בטוחה.

המסגרת הספרותית של התמונה מרמזת גם על היפוך עדין בין הרובד הפרטי של הסיפור לרובד הלאומי-הכללי. בתחילה, יושבי הארץ כולם מצויים במצוקה: "וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ", אולם המשפחה הספציפית שבה הסיפור מתמקד נודדת למקום שבו אין רעב. בשלב

63. השוו: קמפבל, רות, עמ' 56; האברד, רות, עמ' 64.

64. הביאור הגלוי לשיבת נעמי לבית לחם הוא שיבת הלחם לשרות בית לחם. אולם סביר שצודקת יעל שמש שעזיבתה של נעמי נובעת גם "מרצונה להתרחק מהמקום שבו פקדו אותה האסונות הקשים הללו" (שמש, אבלות במקרא, עמ' 204).

65. ראו על צמד מילים מנחה זה במבוא.

זה המשפחה כולה מאוחדת, ונדמה כי הצליחה להימלט מחרפת הרעב. בסופה של התמונה, שפע של ברכה חוזר לבית לחם – "כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לֶחֶם", אך המשפחה חוזרת כעת בהרכב מצומצם מאוד. בתחילה הנודדים היו "הוא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו", וכעת לא נותרו אלא "היא וְכַלְתֶּיהָ"! היפוך זה שובין מצב העם לבין מצב המשפחה מצטרף גם הוא לביקורת על דרכי התנהלותה של משפחת אלימלך, על שעזבה את עמה ועברה למואב. הביקורת על אלימלך מתחזקת נוכח המסגרת הספרותית של המצג, שהרי רק מנקודת מבטה של נעמי נזכר ה' כמי שהשיב את הלחם לבית לחם. וכי הרעב שתואר בתחילת המצג לא בא מאת ה'? תיאור עזיבת המשפחה את ארץ יהודה תואר מנקודת מבטו של אלימלך, ושם לא הוזכר פיענוח תאולוגי דומה של המאורעות.⁶⁶ למעשה, נקודת מבט זו של אלימלך, שאין בה שם ה', מלווה את הקורא בכל קורות המשפחה בבית לחם – מדוע אלימלך מת? מדוע מתו שני בניו? כבר שיערנו שפטירתם היא תוצאה של הליכתם למואב והשתקעותם שם, אולם דבר אינו נאמר בפירוש. בכתיבה המקראית דבר זה כה נדיר, עד כי הסתרה זו עצמה הופכת להיות חלק ממגמת המצג. רק מנקודת מבטה של נעמי שומע הקורא לראשונה על תפיסה של השגחה, ועוד ניווכח לראות ששאלה זו היא משאלות היסוד של המגילה.

רות וכלותיה בדרך (ז-יט)

כידוע, חלק גדול מסיפור המגילה נמסר לקורא מבעד לדיאלוגים בין הדמויות.⁶⁷ כך גם תיאור הצטרפות רות למסע נעמי ושיבת ערפה

66. ואן וולדה חשה שמתוך הפיענוח המאוחר ("פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לָתֵת לָהֶם לֶחֶם") מבין הקורא שגם את הרעב המוקדם פיענחה רות כמה שבא בדבר ה' (ואן וולדה, רות, עמ' 10). גם אם הצדק עמה, אין זה מקרי שדבר זה לא נזכר בפירוש בפתחה ונזכר בפירוש בחתימה.

67. האברר ספר ומצא שמתוך 85 פסוקי המגילה, 56 מהווים דיאלוג בין הדמויות (האברר, רות, עמ' 102, הערה 33).