

שרה נגר

מגילת רות – המפגש של נעמי עם נשות בית-לחם – מבט ספרותי (פרק א פסוקים 19-22)

תאריכים: מוטיב השיבה, מוטיב הגמול, מוטיב התקווה, משמעותו של השם הפרטי, שינוי השם, השימוש ברצף פעלים ומשמעותו.

תקציר

מגמתו של המאמר היא לפרש יחידה בודדת מתוך סיפור עלילה, רצוף ואינטנסיבי, תוך אחיזה איתנה בחוטים המקשרים יחידה זו, אל שהתרחש לפניה ואל שיתרחש אחריה. היחידה, **מגילת רות** פרק א 19-22, מתארת את הפגישה של נעמי השבה משדה מואב, לבין נשות בית-לחם. יחידה זו פרושה אמנם רק על ארבעה פסוקים, אך אוצרת בתוכה מטמון של רעיונות, מוטיבים והשקפת עולם. המאמר מתכוון להתמקד בכמה אספקטים של מעמד הפגישה, ביניהם: ההיבטים האנושיים והחברתיים של המפגש, תוך בחינתן של התגובות המילוליות והרגשיות של הדמויות, בירור ההשקפה התיאולוגית של גיבורת היחידה וכן גילוי המסר המופנה לקורא. לבחינת ההיבטים האלה יסתייע המאמר במשמעויותיהם של הביטויים הלשוניים ובפרשנותם.

מבוא

שאלות לא מעטות נשאלו על ידי פרשנים, חוקרים והוגי דעות, יהודים וכאלה שאינם יהודים, לגבי תכלית חיבורה של המגילה והכנסתה לתוך כתבי התנ"ך. מבוא קצר זה יתייחס לאחת השאלות ויצגי השתלשלות של אחת התשובות. במדרש רות רבה (ב 16), מופיעה שאלתו של רבי זעירא: "מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה, לא איסור ולא היתר ולמה נכתבה? (ומשיב) ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים". אברהם קריב במאמרו על מגילת רות, המופיע בתוך אנטולוגיה מקראית (עמ' 231), כותב: "כותבה בא ללמד לדורות, לא בינה

מעוף ומעשה מס' 6, תש"ס – 2000

לעיתים, כי אם בינה למעגלי האדם. יעקובסון (1989)¹ פירש את המושגים שבהם השתמש קריב בתשובתו. "בינה לעיתים – משמעותה הבנת תולדות עמנו, בינה למעגלי האדם – באה ללמד כיצד חיים בני אדם את חייהם הפרטיים". במבוא למגילת רות בתוך תנ"ך עם פירוש "דעת מקרא" (1990)² מציינים את יעודה של המגילה מתוך בחינתו של מושג המפתח הדומיננטי שבה: "אין ספק שחסד היא אחת ממילות המפתח של המגילה, ולכן באה ללמדנו כלל, שחובתו של האדם לגמול חסד עם זולתו".

כדי להתחבר לתפיסה של עשיית חסד, כחלק בלתי נפרד מאורח החיים, יש צורך בהתבוננות מעמיקה בכל אחת מיחידותיה של המגילה. במהלך הפירוש הממוקד של היחידה מתגלים בפני הקורא, המפרש, **מצבים, פעולות ודמויות**, במלוא עוצמתם ההירואית והרגשית, כמו גם במצבם הירוד. אכן בדומה לחפירה ארכיאולוגית, אשר בה כל רסיס של חרס הוא בעל חשיבות מרובה בהרכבת הכלי שנחשף, כן הוא בפירושה של יחידה מצומצמת מתוך עלילה שלמה. יש חשיבות רבה לכל רמז לשוני, טקסטואלי, רגשי ותנועתי כדי לסייע בהבנת מהותה ונשמתה של היחידה.³ מחד גיסא, יש צורך בזיהור מרבית כדי שלא לנתק מרצף העלילה, מרוחה, מקצבה ומפעימתה, ומאידך גיסא, חשוב למצות את המיטב ואת המרב הטמונים בתוכה כיחידה.

המאמר יתמקד ביחידה **מגילת רות** א 19-22, המפגש בין נעמי השבה משדה מואב בליווי כלתה, לבין נשות בית-לחם, במגמה למצוא משמעויות פרשניות לנושאים הניבטים מתוך היחידה:

- המבנה העלילתי של היחידה, ומשמעותו.
- המוטיבים הרעיוניים והפילוסופיים שהמספר הטמין בתוך היחידה.
- כיצד משתקף מצבה של גיבורת היחידה מתוך הטקסט שהושם בפיה?
- המסר החינוכי-ערכי שהיחידה מתכוונת להקנות לקורא.

נושאים אלה ואחרים יהוו צירים מרכזיים בתהליך הדיון בפרשנות היחידה.

הפגישה

יחידה זו עוסקת בשלושה מוטיבים רעיוניים: מוטיב השיבה, מוטיב הגמול – שכר ועונש, ומוטיב התקווה, המופיע בחלקו השני של פסוק 22 ומתחזק בפסוק 1 בפרק ב. שלושה מוטיבים אלה מרכיבים יחד סיטואציה דרמטית-טרגית למעמד הפגישה של נעמי, השבה משדי מואב עם נשות בית-לחם.

פגישה זו השאירה כנראה משקע רגשי רווי עצבות בליבה של נעמי, שהתבטא בין השאר בהסתגרות בביתה, מבלי לצאת ולבוא בתוך אנשי עירה כבימים ימימה. רק לאחר הולדת הנכד, הכתוב מעמיד את נעמי במרכז השמחה של נשות בית-לחם. "ותאמרנה הנשים אל נעמי ברוך ה' אשר לא השבית לך גואל, וְיִקְרָא שמו בישראל, והיה לך למשיב נפש, ולכלכל את שיבתך" (רות, ד 14-15). גם שכנותיה השתתפו בשמחתה של נעמי "ותקראנה לו השכנות שם..." (שם, ט 16).

כאן יש מקום לשאול, מדוע הכתוב לא התייחס לתהליך הבנייה מחדש של מערכת היחסים החברתית קהילתית של נעמי עם נשות בית-לחם? מדוע השתהה הכתוב עד להולדת הנכד כדי לתאר בפנינו את השמחה הקהילתית? האם קיים קשר בין מצבה הפיזי והנפשי של נעמי, שהשתקף במפגש עם נשות בית-לחם לבין מעמדה, כ'שְׁבָה' הביתה לאחר היעדרות ממושכת? על כך בפרק הבא שעניינו דיון במוטיב השיבה.

מוטיב השיבה

במושג **מוטיב** בספרות, אנו מתייחסים ליחידה העלילתית המצומצמת ביותר. המוטיב במשמעות זו של **השיבה**, מופיע בספרות העולם העתיקה והחדשה. אין בכוונתי להציג דוגמאות למוטיב זה ולמוטיבים אחרים מתוך הספרות הכללית. מגמתי להתמקד במוטיבים הניבטים מתוך היחידה האמורה, וביטויים הדומה והשונה של מוטיבים אלה בעלילות מתוך התנ"ך.

בהתייחסנו למוטיב 'השיבה הביתה', לא נוכל להתעלם מקיומם של מניעים דומיננטיים אשר משפיעים על שיבתו של האדם למקומו – מניעים היכולים להיות קשורים בטיב האירועים אשר פקדו אותו בתקופת היעדרותו, כמו גם באיכות החיים ש'זכה' לה בנכר.

אופיו של המפגש מחדש של 'השב הביתה' עם החברה שאותה עזב, תלוי בגורמים הקשורים במצבו האישי: בריאות פיזית, חוסן רגשי, דימוי עצמי, מעמד חברתי וכלכלי.

אמנם, כשמדובר בשיבה הביתה לאחר היעדרות ממושכת, מוכרות לנו התופעות ההתנהגותיות של שמחה, אשר לעיתים מלווה בדמעות וברגשות סוערים של אושר, כמו גם בביטויים פיזיים של חיבוקים ונשיקות. דוגמאות לכך אנו מוצאים במקומות לא מעטים במקרא: במפגש עשו עם יעקב נאמר: "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צואריו וישקהו ויבכו" (בראשית, לג 4). כך היה גם

במעמד התוודעותו של יוסף לאחיו: "ויפול על צוארי בנימין אחיו ויבך, ובנימין בכה על צואריו, וינשק לכל אחיו, ויבך עליהם" (שם, מה 14–15). בניגוד לתיאורי הגעגועים והשמחה במפגשים אלה, שיבתה של נעמי אל בית-לחם טעונה ברגשות כאב וצער. שיבה שמניעה שכול וכישלון בנכר. ביחידתנו אנו קוראים:

"ויהי כבואנה בית לחם וַתֵּהָם כָּל הָעִיר עֲלֶיהָ וְתֹאמְרָנָהּ הַזֹּאת נְעָמִי" (רות א 19).

כלל לא קשה לו לקורא לתאר מעמד זה בדמיונו: לעיניו שתי דמויות חסרות כול, האחת צעירה נבוכה ואולי מתביישת מה, והאחת זקנה מדולדלת, הנראית עצובה ושבורה, שתיהן ניצבות בפני קהל רב – "וַתֵּהָם כָּל הָעִיר עֲלֶיהָ". קהל זה מביט בהן, ספק בחרדה ספק בשמחה לאיד, לוחש, רוגש, שואל בתמיהה, בצעקה, בלעג, באירוניה: "הזאת נעמי?" אכן, לא בכדי השתמש המספר במילה "וַתֵּהָם", שעיקר משמעותה הוא התרגשות סוערת, והתקהלות רבתי לרגל אירוע משמח או מחריד. חיזוק לכך אנו מוצאים בפרשנותו של Sasson⁴ (1979) "ותהום – ביטוי לקבלת פנים היכולה להתבטא כהתרגשות מתוך שמחה, השתאות או חרדה". כך אנו מוצאים בפסוקים המספרים על משיחתו של שלמה למלך: "וישמע יואב את קול השופר ויאמר מדוע קול הקריה הומה" (מלכים א, א 41). ובהמשך אירוע ההמלכה "וימשחו אותו (את שלמה) ויעלו משם שמחים ותהום הקריה, הוא הקול אשר שמעתם" (שם, א 45).

הזאת נעמי?

בניגוד להמיית השמחה המתוארת בהמלכתו של שלמה, קבלת הפנים הרוגשת של נשות בית-לחם כנראה ניפצה לרסיסים את ציפיותיה של נעמי מאנשי עירה. שכן ניתן לשער ששאלתן היחידה, אך הרועמת, של הנשים "הזאת נעמי" שיקפה אולי את יחסן אל האישה שהיתה בעבר נכבדה בעמה, שכן אף בעלה נקרא על שמה: "אלימלך איש נעמי" (שם, א 4), ועתה ניצבת מולן אישה אומללה ושבורה.

"הזאת נעמי" – קריאת תמיהה ושימוון. השימוש במילה "הזאת" היא לשון תמיהה במקרא, ונאמרת בדרך כלל על מי שנשתנה מראהו לרעה, עד שאין להכירו (Williams & Norgate, London, 1864).⁵ דוגמאות לשימוש במילה

"הזאת" כביטוי לתמיהה ולשיממון, פזורות ברחבי המקרא: ירמיהו מתאר את חורבן ירושלים "הזאת העיר שיאמרו כלילת יופי משוש לכל הארץ" (איכה, ב 15).⁶ בצורת ניסוח זו של השאלה "הזאת נעמי" אפשר שמשתרבב ביטוי של אבסורד – מצב שאינו מתקבל כביכול על הדעת, וקשה להאמין למראה העיניים. שאלה דומה, "הגם שאול בנביאים? (שמואל א, ט 11-12) שואלים הנוכחים, ספק בהשתאות ספק באבסורד, בראותם שעל שאול צלחה פתאום רוח נבואה.

המסר של נשות בית-לחם בשאלתן "הזאת נעמי" היה חד וברור, והגביר את אכזבתה של נעמי מתגובתן זו. אם כי יש לשער, שהיא הביאה בחשבון שתהיינה גם תגובות קשות ואולי מעליבות מקרב מעטים מאנשי עירה.

עם זאת, נעמי שבה לעירה בלב שלם ובהחלטיות, כמשתמע מהשימוש הרצוף בפעלים: "ותקום" "ותשוב" "ותצא" (רות, א 6-7), וכמו גם בפרשת העקדה כשהכתוב מדגיש את פעולותיו של אברהם "וישכם..." "ויחבוש..." "ויקח..." "ויבקע..." "ויקום וילך..." (בראשית, כב 3).⁷ שלמות בהחלטתה של נעמי לשוב לעירה ניתן ללמוד גם מהביטוי "ותלכנה שתיהם" (רות, א 19), שמשמעו בלב אחד ובנחישות. משמעות זו של אחדות דעים אנו לומדים מתוך הנאמר באברהם ויצחק, בעת הליכתם לקראת העקדה: "וילכו שניהם יחדיו", רש"י מפרש ביטוי זה "בלב שווה" (בראשית, כב 8).

בשובה הביתה, ציפתה נעמי לקבלת פנים רכה יותר מנשות בית-לחם, אך לא כן היה, ולא נותר אלא לחזק את תדהמתן בקינה עצמית (Kirsten, 1997),⁸ שבה היא מתארת את כוס היגונים ששתתה בשדי מואב: "אל תקראנה לי נעמי קראנה לי מרא, כי המר שדי לי מאד" (רות, א 20). קינה זו רק הוסיפה לעומק שברונה הפיזי והנפשי.

מבט ב'שבים' אחרים המתוארים במקרא, כמו יעקב ויוסף, ישפוך אור להבנת מעמדה של נעמי עם שיבתה לעירה. יעקב שב מחרן לכנען. בדרך נפגש עם עשו, אך לא לפני שנאבק "איש עמו עד עלות השחר", ובסיומו של המאבק זכה לברכה ולשינוי שמו: "ויאמר לא יעקב עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלוקים ועם אנשים ותוכל" (בראשית, לב 29). מפגש זה עם המלאך נסך ביעקב ביטחון. לכן, למפגש עם עשו הכין עצמו בשלשה תחומים, "לדורון, לתפילה ולמלחמה" כפירושו של רש"י לפסוק "אם יבוא עשו אל המחנה האחד והכה והיה המחנה הנשאר לפליטה" (שם לב 9).

המשתמע מכתובים אלה הוא, שיעקב התכונן למפגש עם עשו אחיו, בתחושת ביטחון, מתוך עמדת כוח, על אף אי יכולתו לקבוע בוודאות, את התנהגותו של עשו בשעת האמת של המפגש. יוסף, לעומתו, מלכתחילה היה

בעמדת שליטה בהתוודעותו אל אחיו (בראשית, מה 1-9). לכן יכול היה להכתיב את כללי המפגש ואת אופיו.

לא כן נעמי, לה לא היתה כלל שליטה על דרך תגובתן של נשות בית-לחם. אי לכך, בשומעה את שאלת התדהמה "הזאת נעמי?", הבינה שהיא חייבת הסבר, שיבהיר את הפער שבין דמותה האצורה בזיכרון לבין מראה הנוכחי – הסבר אשר יתאר את קורותיה בשדי מואב, ואולי יסייע בידה לגול מעליה את חרפת 'הירידה' מן הארץ, בעת מצוקה. את תשובתה המוסברת של נעמי ניתן לחלק לשלוש יחידות:

– "ותאמר אליהן אל תקראנה לי נעמי, קראנה לי מרא כי המר שדי לי מאד."

– "אני מלאה הלכתי וריקם השיבני ד'."

– "למה תקראנה לי נעמי, וד' ענה בי ושדי הרע לי" (רות א' 20-21).

משמעות השם הפרטי ושינוי השם

בחלקה הראשון של התשובה, 'מתקנת' נעמי את שמה ומשנה אותו מ'נעמי' ל'מרא'. בזאת השלימה עם העובדה ששמה הקודם 'נעמי' לא הולם אותה עוד. דרוש לה שם מתאים המשקף את מצבה הנוכחי, 'מרא', והיא מתרצת – "כי המר שדי לי מאד" (שם, שם 20).

עניין זה של השם ומשמעותו תופש מקום נכבד במקרא. ישנה גישה הרואה בשמו של האדם ביטוי לאישיותו, יעודה וקורותיה. דוגמאות לכך פזורות ברחבי המקרא, הנה מעט מהן: במשה נאמר: "ותקרא את שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו", ורש"י מפרש שם "והוא עתיד למשות את ישראל ממצרים" (שמות, ב 10). לעיתים שינוי השם מביא ברכת פוריות: "לא יקרא עוד שמך אברם, והיה שמך אברהם כי אב המון גויים נתתיך" (בראשית, יז 5), כמו גם לגבי שרי אשתו: שרי < שרה.⁹

אפשר ששמו של האדם ניתן לו על ידי הוריו כביטוי לתודה, למשאלה, ולעיתים השם מיועד להנציח אירוע אישי, מאורע לאומי או דתי-מוסרי במערכת היחסים של העם והאלוקים.¹⁰

מובאות אלה מלמדות על הגישה הרואה כמעט הכרח לקיומו של קשר משמעותי בין האדם לשמו שלו.

גם ביחידתנו, נעמי משנה את שמה – "אל תקראנה לי נעמי קראנה לי מרא" – לשם המתאים לדעתה לסבל ולמרירות שבתוכם היא שרויה. כפי שמציין זאת

גם Sasson,¹¹ לא בכדי שם המספר בפי נעמי את השם 'מרא', המבטא בדרך כלל מצבים קשים במיוחד. בתיאור עבודתם הקשה של בני-ישראל במצרים אנו קוראים "וימררו את חייהם בעבודה קשה" (שמות, א 14; שמות, טו 23). בתיאור אישיותה של חנה לפני הולדת בנה אנו קוראים "והיא מרת נפש ותתפלל אל ה' ובכה תבכה" (שמואל א 10).

"אל תקראנה לי נעמי, קראנה לי מרא כי המר שדי לי מאד" – נעמי מודעת לעובדה המכאיבה שמנת מרירות זו שנפלה בחלקה מאת האלוקים היא גמול כביכול על מעשה, בכך נראה שהיא מקבלת עליה את הדין. קבלת הדין – הגמול מאת האלוקים, כפי שנעמי באמונתה מודה, תהווה מוקד הדין במוטיב הגמול.

מוטיב הגמול – שכר ועונש

בחלקה השני של תשובתה של נעמי "אני מלאה הלכתי וריקם השיבני ד" מתייחסת נעמי אל קורותיה בשדי מואב. בכינוי 'אני' ייתכן שנעמי מנסה להזכיר את מעמדה הנכבד שהיה בקרב תושבי בית-לחם, וייתכן אף בשדי מואב. בביטוי 'מלאה הלכתי' מתארת נעמי את השפע הכלכלי והברכה המשפחתית שאיתם הלכה לשדי מואב. אולם אויה – "וריקם השיבני ד". ה'אני' הנכבד אבד, העושר והשפע הכלכלי פגו ואינם, והמשפחה נגזזה. "מלאה הלכתי" – בכך מדגישה נעמי את ההליכה מרצון, מתוך בחירה חופשית. אך החזרה – "השיבני ד" (בהכרח שבת) – עשה שיבואו כל האירועים הטרגיים על המשפחה עד שלא נותר לה אלא לשוב הביתה, והיא אכן שבה, אך "ריקם". כדי לתאר את תחושת השבר, שם המספר בפי נעמי פעלים ותארים ניגודיים: 'מלאה' לעומת 'ריקם', 'הלכתי' לעומת 'השיבני' 'נעמי' לעומת 'מרא'. נעמי בתשובתה, תימצתה את קורותיה הטרגיים בפני נשות בית-לחם, והסבירה בכך כיצד למעשה הגיעה עד הלום.

האם בכך התכוונה להתנצל על אשר נטשה את בית-לחם בעיצומו של משבר כלכלי – רעב – כאשר היה לאל ידה לסייע?

האם בדבריה היא מנסה לקבל עליה את הדין ולהצדיק את העונש שהונחת עליה על אף חומרתו?

למה התכוונה נעמי בהתייחסה לגמול שקיבלה מאת האלוקים, בביטויים: "כי המר שדי לי מאד" "וד' ענה בי ושדי הרע לי"?

כדי להשיב לשאלות אלה יש להבהיר תחילה, את מוטיב 'הגמול', שמהותו מתן שכר או עונש, מתוך אמונה בהשגחתו של האלוקים, על המעשים של הפרט ושל הכלל.

נעמי חדורת אמונה באלוקים ובהשגחתו על הפרט ועל הכלל. דוגמאות רבות המחזקות השקפה זו מצויות במהלך העלילה.¹² אלה מצביעות על כך שנעמי מודעת לסוגיית הגמול. היא עצמה מרבה להישען על הגמול ועל החסד – על כך שהאלוקים אינו שוכח לשלם לראויים על פי מעשיהם. אולם כאשר מדובר בה אישית, נראה שהיא חשה כי מידת הדין מוצתה נגדה עד תום, ואולי ללא רחם. בנסותה לשכנע את כלותיה לשוב מאחריה אמרה: "אל בנותי כי מר לי מכם, כי יצאה בי יד ד" (רות, א 13). אכן, לא במקרה שם המספר את הביטוי 'יד ד' בפי נעמי, ברגעים קשים אלה. מבט במספר מקומות שבהם מופיע ביטוי זה ילמדנו שאכן מדובר במכה רצינית וקשה: במכות מצרים נאמר: "הנה יד ד' הויה במקנך... דבר כבד מאד". יד ד' היתה בנעמי.

בדבריה הבאים יש רמז כביכול למעמד של סיטואציה משפטית: "למה תקראנה לי נעמי וד' ענה בי ושדי הרע לי". בסיטואציה זו, הנשים כביכול מתאמצות לקרא לה 'נעמי' אולם מולן כביכול ניצב ד' העונה ומעיד נגדה על מעשיה הבלתי נעימים (Williams & Norgate, 1964).¹³ לא בכדי המספר משתמש בפועל ענה. לפועל זה יש משמעות חזקה בהקשר משפטי, במיוחד בסוגיית הגמול – השכר והעונש. פועל זה מורה על כך שמעשיו של האדם הופכים לקטגורים הטוענים נגדו (Kennedy, 1928).¹⁴ ירמיהו בדברו אל ה' אומר: "אם עוונתי ענו בנו..." (ירמיהו, יד 7).¹⁵ ביחידתנו, האלוקים ענה בנעמי ופסק את דינה: "וד' ענה בי ושדי הרע לי", כפי שמחזקים זאת Waard & Nida¹⁶ "שדי" has sent down upon me a terrible punishment – (שדי הענישני בעונש איום).

המספר שם בפי נעמי את הביטוי **שדי**, שהוא למעשה אחד מכינויו הרבים של האלוקים. האם יש לכך משמעות? מהו מובנו של כינוי זה ומהי מהותו? עיון במובאות ובמעט פרשנות יבהיר ויסייע בהבנת מהותו של כינוי זה. המלומד Kennedy מפרש את הכינוי 'שדי' בלשון זו: "The Almighty God who can do all things. The most powerful one" – (אלוקים כל יכול, בעל הכוח). מהות שונה מזו של הכינוי 'שדי', קשורה בברכת פרייה ורבייה לאבות ובהבטחת הארץ לבנים.¹⁷ באברהם נאמר: "ואל שדי יברך אותך ויפרך

וירבך... (שם, כח 3). ביעקב נאמר: "אני אל שדי פרה ורבה..." (שם, לה 11). "וארא אל אברהם באל שדי... והקימותי את בריתי" (שמות, ו 3-4).

משתמע מכך שהכינוי 'שדי' מבטא תכונה אלוקית המתגלמת בברכת פוריות, כמו גם עמידה בהבטחה הקשורה בהבטחת הארץ לבנים.

ובכן, מהו הקשר שבין תכונה זו של האלוקים המתגלמת בכינוי 'שדי', אשר אותו בחר המספר לשים בפי גיבורת הסיפור, לבין טיעוניה, "שדי המר לי, שדי ענה בי", כמו גם לגבי טענתו של איוב, "שדי המר נפשי"? בעיון במקראות המובאים הלקוחים מתוך יחידות סיפוריות רחבות יותר, אנו יודעים שהקשר מתייחס לבנים, היינו – לדור ההמשך. בסיפורה של נעמי אנו קוראים ששני בניה מתו בשדה-מואב, כמו גם בעלה אלימלך: "וימותו גם שניהם מחלון וכליון, ותישאר האשה משני ילדיה ואישה" (רות, א 5). בסיפורו של איוב, "והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע בארבע פינות הבית ויפל על הנערים וימותו ואמלטה רק אני לבדי" (איוב, א 19). מכך למדים שלמעשה אותו 'שדי' אשר בירך את נעמי בבנים, אותו 'שדי' בא ונטל את ברכתו וכילה אותם, כמו גם אותו 'שדי' שבירך את איוב בבנים, נטל את ברכתו בחזרה, כפי שאיוב מיטיב לבטא את השלמתו עם 'הגמול' הקשה: "ד' נתן ד' לקח, יהי שם ד' מבורך" (איוב, א 21).

בניגוד לאיוב, נראה שאין נעמי משלימה עם אסונה. היא פונה אל נשות בית-לחם, ומספרת להן את עומק יגונה, אך אינה פונה אל האלוקים ואינה שואלת שאלות לדרך שיפוטו, למרות שאפשר היה לה לעשות זאת בגין תקדימים שהופיעו במקרא: אברהם בעניין סדום, פונה אל האלוקים בדרישה לעשות משפט צדק: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט, האף תספה צדיק עם רשע?" (בראשית, יח 23-25).¹⁸

אולי בצדק נטען שכוס הייגונים ששתתה נעמי בשדה מואב גרמה לה להרהר, ולו מעט, בסוגיית השיפוט האלוקי, והענישה הקשה: "מלאה הלכתי וריקם השיבני ד'", "אל תקראנה לי נעמי קראנה לי מרא".

צורה זו של ענישה קיצונית נמצא במקומות לא מעטים במקרא: ב'שירת הים', ב'שירת דבורה', כמו גם בתפילת חנה: "קשת גיבורים חתים ונכשלים אזרו חיל... עד עקרה ילדה שבעה, ורבת בנים אומללה" (שמואל א 4-9).¹⁹

נעמי מרת נפש עומדת בפני נשות בית-לחם. אין המקרא מספר על גילויי חמלה, רחמנות או היחלצות לעזרה. אין המספר המקראי מזכיר את קרוביה של נעמי, את קרובי אלימלך אישה, או מכרים רחוקים הנחלצים לנחם ולסייע. המספר המקראי מנסה לסיים את המעמד הטרגי הזה בפסוק מינורי בנאלי

"ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה, השבה משדי מואב, והמה באו בית-לחם בתחילת קציר שעורים" (רות, א 22). לכאורה פסוק אינפורמטיבי, Waard & Nida,²⁰ אשר פרט לציון התקופה "בתחילת קציר שעורים" אינו מחדש מאומה. אולם כידוע נעמי לא שבה בגפה אלא עם כלתה. "השבה" – תרתי משמע: 'שבה' איתה בדבקות כדי לדור עימה בבית-לחם, ולהיות לה למקור סעד ונחמה; משמעות נוספת, רות 'שבה' לחיות בצילה התרבותי והאמוני של נעמי, כעדותם של הפסוקים הבאים: "ותאמר (רות לנעמי) אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך, כי אל אשר תלכי אלך, ובאשר תליני אלין, עמך עמי ואלוקיך אלוקי, באשר תמותי אמות... כה יעשה ד' לי... כי המות יפריד ביני ובינך" (שם, א 17-16). היבט נוסף ניתן לראות בציונו של הפסוק האינפורמטיבי המוזכר, "ותשב נעמי ורות המואביה כלתה... והמה באו בית-לחם בתחילת קציר שעורים". ייתכן שבציון התקופה **בתחילת קציר שעורים** התכוון המספר המקראי להפיח רוח של תקווה, בתוך התחושה הכבדה של העונש החמור והאווירה העצובה, האמנם בוקעת ועולה תקוותה של נעמי ואולי גם שמשה של רות?

מהו המוטיב של התקווה הגלום ולוט בסיפא של היחידה המסופרת?

מוטיב התקווה

לאחר תיאור מצבי חוסר האונים והיאוש של נעמי בפסוקים שפורשו, מגילת רות א 19-22, בוקעת תקווה בסיפא של פסוק 22: "והמה באו בית-לחם בתחילת קציר שעורים". תקווה זו נמשכת אל תוך פסוק 1, בתחילתו של פרק ב: "ולנעמי מודע לאישה, איש גיבור חיל ממשפחת אלימלך". צירופם של פסוקים אלה מהווה מבוא להתרחשות חדשה אשר תתואר במלואה בפרק ב – המפגש של בועז עם רות, אשר את אופיו ואת חשיבותו ניתן ללמוד ממאמרו של גרסיאל²¹ 'המבנה הספרותי, התפתחות העלילה ומגמת המספר במגילת רות'.²¹ שלוש תקוות נרקמות בשילוב שני הפסוקים האלה:

(א) תחילת עונת הקציר – עוד יתרחשו דברים.

(ב) ולנעמי מודע – אינה בודדה ממש, תהיה גאולה לשדותיה.

(ג) איש גיבור חיל – תקווה לרות.

"והמה באו בית-לחם בתחילת קציר שעורים" – השימוש במילה **'תחילת'** מורה על ראשיתם של תהליך, או התרחשות. בדרך כלל, כל ראשית טומנת בחובה ציפיות, תקוות, עם רמת סקרנות גבוהה לבאות. סיפור היחידה מתרחש

בתחילתה של עונה דינמית ופעילה, על רקע של שמחה והודיה לאלוקים על הצלחת היבול.²² לשמחת הקציר נלוו גם תקוות, שמחות של שידוכים והיכרויות. אכן, לא בכדי ציין המספר המקראי את התקופה שבה הופיעו בשדות בית-לחם נעמי וכלתה.

תקווה נוספת טמונה בפסוק: "ולנעמי מודע ממשפחת אלימלך" (רות, ב 1) – בשורה שהמצב הנוכחי עומד להתבהר ולהתיישב. נעמי אינה בודדה, כפי שניתן היה להתרשם מהפסוקים 19-22 בפרק א. יש מודע – מכר קרוב – ממשפחת אלימלך, שאפשר יהיה להטיל עליו לטפל בענייני הירושה – גאולת השדה של נעמי ושל אלימלך אישה בדרך חוקית. המספר טורח לשים בפיה של נעמי את תיאורו של המודע: "איש גיבור חיל" זאת כדי לשכנע את הקורא שניתן לסמוך עליו.

בתיאורו של האיש, טומן המספר תקווה נוספת המתייחסת לרות. קרבתו של האיש לנעמי, תוארו המרשים "איש גיבור חיל", מפיחים בקרב הקורא תקווה ואף ציפייה, שגם בעייתה של רות (כלה צעירה, אלמנה, זרה במקום) תבוא על פתרונה הטוב ולא תישאר בודדה. אכן כך התפתחה העלילה בהמשך סיפור המגילה.

עד כאן פירוש היחידה 'המפגש של נעמי עם נשות בית-לחם' (רות, א 19-22). נתוודע כעת אל האמצעים הספרותיים והלשוניים, שבהם הסתייע המספר המקראי בתיאור סיטואציה טעונת רגשות זו בפני הקורא.

האמצעים הספרותיים והלשוניים ביחידה

לרשותו של מחבר המגילה עמדה שורה עשירה של אמצעים ספרותיים ואפקטים אמנותיים (גרסיאל, תשל"ז),²³ שבאמצעותם תיאר בעיני הקורא את עומקו האנושי והרגשי של מעמד המפגש בין נעמי לנשות בית-לחם. ניתן להציג חלק מהאמצעים בשני היבטים מרכזיים: היבט דרמטי, והיבט לשוני.

ההיבט הדרמטי

בהיבט זה אנו מוצאים את זירת ההתרחשות, את הדמויות ותפקידיהן, כמו גם את קצב העלילה ואת פעימתה האינטנסיבית.

סיפור היחידה – "ותלכנה שתיהם עד בואנה בית-לחם" – מקרין קצב של הליכה איטית, שקטה, דמומה, אפופת צער ודכדוך. לכך השתמש המספר בפעלים מתמשכים "ותלכנה... עד בואנה...". והנה מיד בתפנית חדה, מנחית המספר את

הקורא אל תוך הזירה: "ויהי כבואנה בית-לחם... ותהום כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי?" ההתרחשות מהירה, מיד עם הופעתן בשולי העיר "ותהום... ותאמרנה..." ההתרגשות מגיעה לשיאה בשאלת התמיהה: "הזאת נעמי?" ומכאן ההתרגשות עוברת לבמתה של נעמי, הפותחת במונולוג של קינה ושכול דרמטיים. נשות בית-לחם משתאות למשמע אוזניהן.

אחרי סיטואציה דרמטית זו, טבעי היה לחשוב שההתרגשות תלך ותימוג. נעמי וכלתה ימצאו מנוח לכף רגליהן, וינהלו את חייהן בעצב ובשקט. אולם לא כך רקם המספר המקראי את המשכה הדרמטי של העלילה.

באמצעות מילות הפסוקים: "בתחילת קציר שעורים, כמו גם "ולנעמי מודע... איש גיבור חיל", הפיח המספר ציפיות ותקוות, הן לגבי נעמי והן לגבי עתידה של רות כלתה. בכך הכניס את העלילה לקצב מהיר, המשפיע על מהלך ההתרחשות, כמו גם על סקרנותו של הקורא.

הדמויות מתוארות בצורה סכמתית. כפי שמתאר זאת ש"ד גוייטין (תשל"ז)²⁴ בספרו 'אמנות הסיפור המקראי'. אין המספר מתאר פרטים על מראה של נעמי, או על מראה של רות, כמו גם על מראהן החיצוני של נשות בית-לחם. אולם, באמצעות הטקסט שהמספר שם בפיהן, יכול הקורא לתאר את צורתן, תנועותיהן ואת הבעות פניהן. יכול הוא לחוש את הרגשותיהן ואף לראות את דמעותיהן בעיני רוחו. לדוגמה: רות אינה נשמעת כלל בסיטואציה הזו של המפגש, אולם היא 'נראית' היטב לעיני הקורא.

המספר המקראי קובע את זירת ההתרחשות, מאפיין את טיבן של הדמויות באמצעות **התפקיד** שהוא מייעד לכל אחת מהן. בסיטואציה שלפנינו, משתמש המספר באפקט של **סולן ומקהלה**. נשות בית-לחם נאספות סביב נעמי וכלתה, "ותהום כל העיר עליהן... ותאמרנה הזאת נעמי?", שאלה רועמת החוזרת כהד מאישה אחת לרעותה. מולן עומדת נעמי (ובצדה או מאחוריה רות כמשתדלת לא להיראות) משיבה בשברון לב: "אל תקראנה לי נעמי...". צורה זו של דיאלוג, סולן מקהלה, מגבירה את הדרמטיות של המעמד ואין הדבר משנה אם המעמד טרגי או שמח. נאמר: "ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר... ותענינה הנשים ותאמרנה הכה שאול באלפיו..." (שמואל א, יח 6-7)²⁵ במגילתנו לאחר שרות ילדה את הבן: "ותאמרנה הנשים... ותקראנה לו השכנות שם...". (רות, ד 14, 17).

עם ההיבט הדרמטי משתמש המספר המקראי גם באפקטים לשוניים, כדי לתאר נאמנה את פנימיותה של ההתרחשות.

ההיבט הלשוני

בהיבט זה השתמש המספר בכמה יסודות גם יחד: בשירה, בתקבולות, בביטויים בעלי משמעות ניגודית, כמו גם בפעלים ובתארים רצופים בזה אחר זה. בשורות הבאות נתייחס בקצרה לכל אחד מהיסודות הספרותיים האלה: שירה – יש הטוענים, וביניהם Myers (1955),²⁶ שדבריה של נעמי אל נשות בית-לחם מנוסחים בשירה, כי מצויים בתוכם יסודות שיריים מובהקים כמו הקבולות, וביטויים אופייניים לשירה.

בהקבולות, מבחין Myers בכמה סוגים, ביניהם:

– הקבולות הפכים: "אל תקראנה לי נעמי – קראנה לי מרא".

"אני מלאה הלכתי – וריקם השיבני ד"

– הקבולות רודפות: "וד' ענה בי – ושדי המר לי".

ביטויים שיריים נכללים בדבריה של נעמי לנשות בית-לחם: "אל תקראנה", כמו "ותענינה", "ותאמרנה" בשירת הנשים, לכבודם של שאול ודוד; וכן כמו "ותצאנה כל הנשים" בשירת הים. ביטוי שירי נוסף שבו משתמשת נעמי הוא "שדי" – "כי המר שדי לי מאד". ביטוי זה, שהוא כינוי נוסף לשם האלוקים, מופיע בברכתו השירית של בלעם: "נאום שומע אמרי אל... מחזה שדי יחזה" (במדבר, כד 16). נראה שהמספר שם בפי נעמי שירה, במגמה להגביר את עוצמתו הדרמטית והרגשית טרגית של מעמד הפגישה, כפי שגם הרבה להשתמש **בפעלים ובתארים** שעיקר משמעותם צער סבל ושכול: "ותהום", "מרא", "המר מאד", "ריקם", "ענה בי", "הרע לי".

אמצעים ספרותיים אלה, הם חלק ממכלול עשיר, המצוי בתוך העלילה כולה. ניתן להתרשם שהמחבר התייחס בכבוד לנעמי, וניכרת ביחסו זה אף נימה של הזדהות. זאת ניתן ללמוד מהעובדה ששם בפיה שירה וביטויים, אשר באמצעותם יכלה לבטא נאמנה את תחושותיה. ועוד – אפשר שבכוונה תחילה התעלם המספר מרות, והשאירה בצילה של נעמי, ובכך הבליט את דמותה הירוואית העומדת על 'הבמה' ושוטחת במונולוג את ייסוריה. אולם בלתי אפשרי היה להשאיר את רות חסרת תקווה לחלוטין, לכן, שוב יצר האמן המקראי תפנית חדה, אך שקטה, המרמזת על תקווה. את זאת עשה באמצעות השימוש בביטוי הלשוני "תחילת קציר שעורים" וכן בהעלותו **דמות חדשה** על 'במת' העלילה – "ולנעמי מודע... איש גיבור חיל".

כבכל סיפור מקראי טומנת בחובה עלילה זו של מגילת רות מסרים לקורא. במאמר התייחסנו ליחידה מצומצמת מתוך הסיפור כולו, ונשאלת השאלה – האם צפון מסר כלשהו בתוך יחידה קצרה זו. אם כן, מהו?

המסר הטמון ביחידה – רות א 19-22

היחידה, היא חלק מזערי ממרקם עלילתי ורעיוני של שלמות, שהמחבר בנה בעמל רב. עם זאת ניתן לבדודה באופן מלאכותי, להתבונן בה עמוקות ולגלות את המסר הייחודי הצפון בתוכה. המסר שיתגלה יהיה מקושר ללא ספק עם המרקם הכללי של העלילה השלמה ועם מסריה.

התבוננות ביחידה שלפנינו מגלה מסרים המתייחסים לשני תחומים עיקריים: הממד האנושי (הומאני), והממד הדתי (תיאולוגי).

• **המסר בתחום האנושי (הומאני)** מצביע על טיבה של מערכת יחסי הגומלין בין האדם הפרטי לחברה שבתוכה הוא חי, במובן של גמול הדדי. תגובתם של אנשי בית-לחם "ותהום כל העיר עליהן" יכולה להתפרש כשמחה לאיד, כהענשה על נטישה בעת מצוקה. העובדה שהמספר לא ציין כל גילוי של הבנה, או מוכנות לסייע, מצידו של הקהל שהסתופף סביב שתי נשים אלה, אומרת דרשני.

• **המסר בתחום הדתי (תיאולוגי)** מדגיש כי היחידה כולה עומדת בסימן מציאותה של ההשגחה האלוקית. השגחה זו מלווה את האדם בכל אשר ילך ויפנה. כן גם דואגת ההשגחה לשלם לאדם כגמולו, אך לא בצורה שאינו מסוגל לשאתה. אף אם מדובר בהענשה קשה כמו זו של נעמי, ההשגחה האלוקית דואגת לפתוח פתח של תקווה.

שני תחומים אלה, התחום האנושי והתחום התיאולוגי, שזורים היטב במהלך העלילה השלמה של מגילת רות.

היחידה מפעימה בעוצמתה את הפרשן ואת הקורא כאחד, הן בעומק הרעיוני הטמון בתוכה (הבלתי נראה בקריאה ראשונה ושנייה), והן בעושר הבלתי נדלה של ערכים ומסרים. אפשר להמשיך להפוך בה ולהפוך בה, ולא לשוב ריקם.

הערות

1 הרב יעקובסון, י'. נתיב בינה. תל-אביב 1989, עמ' 146–150. [להלן: יעקובסון]

- 2 מלצר, פ'. רות פירוש דעת מקרא. בתוך: תנ"ך חמש מגילות. ירושלים תש"ן, עמ' 3-12. [להלן: מלצר]
- 3 גרסיאל, מ'. המבנה הספרותי, התפתחות העלילה ומגמת המספר במגילת רות. בתוך: חובב, מ' (מחבר) *הגות במקרא*. ירושלים תשל"ז, עמ' 70-78. [להלן: גרסיאל]. גוייטין, ש"ד. *אמנות הסיפור המקראי*. ירושלים תשל"ז. [להלן: גוייטין]. מלצר, תש"ן עמ' 3-12.
- Kirsten, N. Ruth Commentary. The Old Testament library Westminster, John Knox press, Louisville Kentucky 1997, pp. 8-10, 50-52. [להלן: קירסטן]
- 4 J. M. Sasson, Ruth, A new translation with a philological commentary and a formalist folklorist interpretation. London 1979, pp. 32, 38-39. [להלן: ששון]
- 5 Williams, & Norgate, Book Of Ruth in Hebrew with a critically revised text various readings, London 1964, p. 17. [להלן: וויליאמס ונורגט]
- 6 ישעיהו הנביא מתנבא על מפלת מלך בבל בזו הלשון: "רואיך אליך ישגיחו אליך יתבוננו, הזה איש מרגיז הארץ, מרעיש ממלכות? (ישעיהו, יד 16). אליהו הנביא מטיח באחאב המלך: "הרצחת וגם ירשת?" (מלכים א, כא 19).
- 7 דוגמה נוספת לשלמות בקבלת החלטה בפעולותיו של עשו בעת מכירת בכורתו ליעקב: "ויאכל וישת ויקום וילך ויבז עשו את הבכורה" (בראשית, כה 34).
- 8 Kirsten, 1997.
- 9 בשמואל הנביא נאמר "ותקרא את שמו שמואל, כי מן ה' שאלתיו" (שמואל א, א 20). ובהמשך מוסיפה חנה, "וגם אנוכי השאלתיהו לה' כל הימים" (שם, 28-29).
- 10 שמותיהם של בני יעקב נושאים משמעויות שביטאו את הגיגיה של כל אחת מהאימהות: "ותקרא שמו ראובן כי אמרה ראה ה' את עניי", וכן, "ותאמר אודה את ה', על כן קראה שמו יהודה" (בראשית, כט 32, 35). וכן לגבי יוסף, שם, ל 24; לב 28; מא 39, 45; הושע, ב 25. Sasson, 1979, p. 39.
- 11 בשוב רות מהשדה של בועז: "ותאמר נעמי לכלתה, ברוך הוא לה' אשר לא עזב את חסדו" (רות, ב 20). ראו גם: שמות, ט 3; שמואל א, ה 6, 9, 11; ו 5.
- 12 Williams, & Norgate 1964, p. 18.
- 13 Kennedy, A. R. S. *The Book of Ruth*, Hebrew Text Society for Promoting Christian Knowledge, London 1928, p. 25.
- 14 עיינו גם במקורות הבאים: "כי פיר ענה בך" (שמואל ב, א 16), "וענתה בי צדקתי" (בראשית ל 32).
- 15 עיינו גם במקורות הבאים: "ושדי המר נפשי" (איוב, כז 10), אני אל שדי התהלך לפני. וארבה אותך... (בראשית, יד 1).
- 16 אנציקלופדיה מקראית. ערך אל שדי. ירושלים 1950, עמ' 312-313.
- 17 עיינו במקורות הבאים: בראשית, יח 23-25 – "האף תספה צדיק עם רשע?"; במדבר, טז 22 – "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?";
- 18 הענישה האלוקית ידועה גם במתן מידה כנגד מידה: "הם קנאוני בלא אל, כעסוני בהבליהם – ואני אקניאם בלא עם, בגוי נבל אכעיסם" (דברים, לב 21).
- 19 De, Waard & Nida. *Translations' Handbook On The Book Of Ruth*. London. p. 21 [להלן: וורד ונידא]
- 20 גרסיאל, 1979.

22 בעולם המקרא עונת הקציר ידועה כעונה שמחה לאדם העובד, בניגוד לעונת הזריעה, המאופיינת בחששות ובתפילות שמא היבול לא יצליח. היטיב לתאר זאת בעל התהלים: "הזורעים בדמעה ברינה יקצורו, הלוח ילך ובכה נושא משך הזרע, בוא יבוא ברינה נושא אלומותיו" (תהלים, קכו 5-6).

23 גרסאל, תשל"ז.

24 גויטין, תשל"ז.

25 עיינו בשירת הים: "ותקח מרים את התוף בידה ותצאנה כל הנשים אחריה..." (שמות, טו 20-21); וכן, "ותענינה הנשים ותאמרנה, הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (שמואל א, יח 6-7).

Myers, J. M. *The Linguistic And Literary, from Book Of Ruth*. Lieden E. J.Brill 1995, pp. 26 41-42.

ביבליוגרפיה

- אנציקלופדיה מקראית (1950). ערך רות. עמ' 334-338. ירושלים: מוסד ביאליק.
- אנציקלופדיה מקראית (1950). ערך אל שדי. עמ' 312-313. ירושלים: מוסד ביאליק.
- אילן, מ' (תשנ"ג). *מגילת רות*. לתלמידים ולמורים לחטיבה העליונה בבית הספר הכללי. משרד החינוך והתרבות האגף לתוכניות לימודים, ירושלים.
- בכרך, י'. *אמה של מלכות*. (1980). ירושלים: ההסתדרות הציונית.
- גויטין, א"מ (התשנ"ה). *רות המואביה השבה משדה מואב*. שמעתין ל"ב עמ' 67-71.
- גויטין, ש"ד (תשל"ז). *אמנות הסיפור המקראי*. ירושלים: הסוכנות היהודית.
- גרסאל, מ' (תשל"ז). "המבנה הספרותי, התפתחות העלילה ומגמת המספר במגילת רות. בתוך חובב, מ' (1979), הגות במקרא (עמ' 70) כרך ג, לזכר סגן ישי רון, החברה לחקר המקרא, והוצאת ס' דון.
- וייס מ' (1962). המקרא כדמותו. ירושלים: מוסד ביאליק.
- יעקובסון, י' (1978). *מגילת רות*. בתוך ספרו: *נתיב בינה*, ד, עמ' 147-150, תל-אביב: הוצאת סיני.
- לרנר מ"ב (תשל"א). *אגדת רות וניתוח מדרש רבה*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- קריב, א' (תשל"ו). חסד ושכרו – על מגילת רות, בתוך ספרו: *מסוד חכמים, בנתיבי אגדות חז"ל*, עמ' 243-248, ירושלים.
- קיל, י' מירסקי, א' ומלצר, פ' (1990). *חמש מגילות*, תנ"ך עם פירוש דעת-מקרא. ירושלים: מוסד הרב קוק. עמ' 4-12.
- שטיינזלץ, ע' (1983), ניצוץ שמצא דרכו, בתוך ספרו: *נשים במקרא*, עמ' 58-64, תל-אביב: משרד הביטחון.

Beattle D.J. (1977). *The Book of Ruth*, Department of Semitic Studies. The Queens' University of Belfast Sheffield.

De, Waard & Nida. *Translations' Handbook on the Book of Ruth*. United Bible Societies, London, pp. 21.

- Kirsten, Nielsen. (1997). Ruth Commentary, The Old Testament Library, Westminster. John Knox Press, Louisville Kentucky. pp. 8-10, 50-52.
- Kennedy, A, R, S. (1928). The Book of Ruth, Hebrew Text, Society for Promoting Christian Knowledge. London. pp. 25.
- Myers, J. M. (1955). The Linguistic and Literary Form of Book of Ruth. Lieden E. J. Brill. pp. 41-42.
- Sasson, J. M. (1979). Ruth, A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist Folklorist Interpretation. The Jams Hopkins University, Baltimore and London. pp. 32, 38, 39.
- Williams & Norgate (1964). Book of Ruth in Hebrew with a Critically Revised Text Various Readings. London. pp. 17.

