

'וילך מנוח אחרי אשתו' –

מקום האישה בחברה המקראית (שופטים פרק יג)

אוריאל סימון

בסיפור על הולדת שמשון מובילה האישה את האיש. שתי פעמים רצופות התגלה המלאך אליה ולא אליו. וכך נאלץ מנוח ללכת אחרי אשתו לא רק בפועל ממש כדי לדבר עם המבשר, אלא גם באופן מטפורי כדי להבין ולהפנים את בשורת היפקדותם. על מנת להעריך כראוי את היתרון הרוחני המובהק הזה של האישה האלמונית על-פני בעלה בעל השם, עלינו להקדים לקריאת הסיפור בחינה כוללת של מקומה של האישה במקרא.

א. מעמד האישה בחברה המקראית

מעמד האישה במקרא, כמו בכל חברה פטריארכלית טרום-מודרנית, הוא משני מבחינה משפטית, חברתית וכלכלית. המשפחה המקראית היא בגדר 'בית אב', באשר בראשה עומד האב. לא רק המשפחה כולה קרויה בשמו ('בית אברהם', בראשית יז יד), אלא גם כל אחד מחבריה: האישה ('שרה אשת אברהם', בראשית כ יח), הבנים ('יצחק בן אברהם', בראשית כה יט) והבנות ('רבקה בת בתואל',

* מאמר זה הינו פרק מתוך ספרי בקש שלום ורודפהו – שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה, העומד להופיע בהוצאת ידיעות אחרונות, סדרת יהדות כאן ועכשיו.

בראשית כה כ). ברשימות היחס מנויים האבות ללא האימהות¹, משום שאדם מתייחס למשפחת אביו ולא למשפחת אמו², ומשום שרק בן זכר מעניק למשפחה המשכיות וזכר (על כן התפללה חנה: 'ונתתה לאמתך זרע אנשים', שמואל א א יא, ופרעה ציווה: 'כל הבן הילוד היארה תשליכהו, וכל הבת תחיון', שמות א כב). ברשימת שנים-עשר בני נחור כלולה הנכדה רבקה כתוספת, בחינת מצע אינפורמטיבי לנישואיה העתידיים עם יצחק (בראשית כב כ-כד), וגם בפרשת הולדת בני יעקב מסופר על הולדת דינה כמעין תוספת לששת בני לאה, וכמצע לפרשת עינויה על-ידי שכם בן חמור, כפי שמעידה העובדה שהיא היחידה מכל ילדי יעקב שמדרש-שם אינו מסביר את שמה ('ואחר ילדה בת, ותקרא את שמה דינה', בראשית ל כא). רק בניו הזכרים של יעקב הם אבות שבטי ישראל, ולכן אין דינה אחותם נזכרת בתיאור העברת המשפחה במעבר יבוק ('ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו, ואת אחד עשר ילדיו', לב כג), כפי שאין לה חלק בברכת יעקב לבניו (מט ב כח).

ואכן הבנות אינן כלולות בדרך כלל ברשימת הצאצאים, וכאשר יש סיבה להזכירן, הן באות בסוף כנספח, ולא במקום הראוי להן לפי סדר הלידות ('ובני אשר: ימנה וישוה וישוי ובריעה ושרח אחתם', מו יז; 'ותלד לעמרם את אהרן ואת משה ואת מרים אחתם', במדבר כו נט; וכך גם בסופה של רשימת שבעת בני ישי: 'ואחיתיהם צרויה ואביגיל', דברי הימים א ב טז). אלמוניות יחסית זו של האישה רווחת גם בסיפורי המקרא, אשר בהם הנשים חסרות השם מרובות לאין ערוך מן הגברים חסרי השם.³ דוגמא קיצונית למדי לכך היא אשתו האלמונית של יהודה, המוקפת בשישה גברים מזוהים – בעלה יהודה, אביה שוע, שלושת בניה ער, אונן ושלה

1 כגון: בראשית ה א-לב; יא י-כו; רות ד יח-כב.

2 חכמים למדו עיקרון זה מן הצירוף 'בית אב': 'משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, דכתיב: "למשפחתם לבית אבתם" (במדבר א ב)', ראו: בבא בתרא קט ע"ב; ופירוש רש"י לבמדבר א ב; כו ב.

3 לפי K. G. Bohmach, Names and Naming in the Biblical World, in: C. Meyers et al. (eds), *Woman in Scripture*, Boston-New York 2000, p. 34, נזכרים במקרא 1426 שמות פרטיים, אשר מהם 1315 הם של גברים ורק 111 של נשים (פחות מעשרה אחוזים!).

ואף רעהו העדולמי של בעלה, חירה, ולצדם רק אישה מזוהה אחת – כלתה תמר (בראשית לח א-ה).⁴

השוויון העקרוני של גברים ונשים בפני החוק אין משמעו שוויון זכויות. מרבית חוקי התורה חלים בשווה על שני המינים, בין שהדבר נאמר במפורש (על דרך: 'ואיש או אשה כי יהיה בו נגע...' ויקרא יג כט; וכן: במדבר ו ב) ובין שהדבר משתמע בבירור מבעד ללשון הזכר (על דרך: 'ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה, אתה [וכמובן גם אשתך] ובנך ובתך, עבדך ואמתך, ובהמתך וגרך אשר בשעריך', שמות כ י). לעומת זאת אין הנשים שותפות בבעלות על אדמת המשפחה, המוגדרת כ'נחלת אבות' (במדבר לו ח; מלכים א כא ג), באשר שם אבי המשפחה מוקם על נחלתו (במדבר כז ד; רות ד ה-י), ובאשר הנחלה עוברת מדור לדור באמצעות גברים – הם נוחלים אותה מן האבות, ומנחילים אותה לבנים (בלבד): 'והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו' (דברים כא טו-יז). האישה, שאינה יורשת לא את אביה ולא את בעלה, אמורה להיות סמוכה על שולחן אביה בנעוריה, ועל שולחן בעלה בבגרותה (שמות כא י). ובאלמנותה – אם אין לה בן שיכלכל את שיבתה (רות ד טו) – היא פגיעה כגר וכיתום מבחינה כלכלית, חברתית ומשפטית, וכמותם היא טעונה הגנה מוסרית מיוחדת: 'ארור מטה משפט גר, יתום ואלמנה' (דברים כז יט, וכן שמות כב כ-כג). החסות הכלכלית והחברתית שהאישה מקבלת מראש המשפחה מחייבת אותה לקבל את סמכותו לגבי הנורמות הנוהגות בבית, ולכן אין לנדרים ולאיסורים שקיבלה על עצמה תוקף אם הופרו בידי אביה (בנעוריה) או בידי בעלה (בנישואיה) (במדבר ל א-יז). ואכן הסמכות של האב לגבי בתו היא מופלגת: הוא רשאי על פי דין למכור אותה לאמה (שמות כא ז), כפי שהוא יכול על פי המנהג למסור אותה לידי מעניה בבואו להגן על אורחיו מפני חילול כבודם (בראשית יט ז; שופטים יט ז).

4 האישה המקראית חסרה גם ייחוס אבות, והיא מצוינת רק בשם אביה (דוגמת מלכה בת הרן, בראשית יא כט), וכאשר המידע נחוץ – גם בשם סבה (דוגמת רבקה בת בתואל נכדת נחור אחי אברהם, בראשית כד טו, כד). ההעדר הזה ניכר ביתר שאת על רקע ייחוס האבות בן י"ז הדורות, המלווה את הצגת הגיבורה בספר יהודית: 'ובימים ההם ישבה בעיר יהודית בת מררי, בן עזי בן יוסף – – – שמעון בן ישראל' (ח א).

זיקת הנישואין שבין איש לאשתו אינה סימטרית, שכן מעמדו חזק ממעמדה; והמוסר המיני אינו שוויוני, שכן לא כל מה שאסור עליה אסור עליו. מעצם המבנה הפוליגמי של המשפחה המקראית מתבקש שחובת הנאמנות הבלעדית לבן-הזוג חלה רק על האישה. לפיכך אין בידי אישה המקנאת לבעלה שום סנקציות משפטיות כלפיו, ואילו בעל המקנא לאשתו יכול לחייב אותה להוכיח את חפותה על-ידי שתיית המים המאררים (במדבר ה יא-ל). גם פירוק הנישואין נתון באופן בלעדי בידי הבעל, והוא לבדו יכול לגרש את אשתו, כאשר 'מצא בה ערות דבר' (דברים כד א).

ביטוי מובהק לערכה הכלכלי-החברתי הפחות של האישה במקרא יש בטבלת הערכים הכספיים של זכרים ונקבות שבפרשת נדרי נפשות בויקרא כז א-ח: מבני חודש ועד בני חמש שנים – 5 שקלים לזכר, 3 שקלים לנקבה; מבני חמש ועד בני עשרים – 20 שקל לזכר, 10 שקלים לנקבה; מבני עשרים ועד בני שישים – 50 שקלים לזכר, 30 שקלים לנקבה; ומבני שישים ומעלה – 15 שקלים לזכר, 10 שקלים לנקבה.

לאור כל אלה יש לשאול: האם מעמדה המשני של האישה במקרא מוצג בו כמסקנה הכרחית ממגבלותיה ונחיתותה (המבוטאות בהיגדים של חז"ל כגון: 'נשים דעתם קלה עליהן', שבת לג ע"ב; קידושין פ ע"ב; 'כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם', בבא מציעא נט ע"א) או כפועל יוצא של המבנה הפטריארכלי של החברה המקראית? מחוקי הירושה והנדרים, שאוזכרו בזה, ניתן להסיק בבטחה שמשניותה של האישה אינה נתפסת בהם כמהותית אלא כסוציולוגית. שכן הדין שלפיו הבנות אכן יורשות את אביהן כאשר הוא נפטר ללא בנים, ואף קודמות בסדר היורשים לאחיו, לאחי אביו וליתר קרוביו (במדבר כז א-יא), וכן הדין שהנדרים של גרושה ואלמנה תקפים כמו נדרי גבר (ל י) מעידים בבירור שהכפפת האישה לגבר אינה נובעת מאי-יכולתה לטפל בנכסי דלא-ניידי (אדרבה, ראו משלי לא טז) ומאי-אמינותה בקיום התחייבויותיה (אדרבה, ראו שמואל א א כד-כח), אלא שהיא נועדה למלא צרכים חברתיים מובהקים – מניעת העברת אדמות בית-האב לבית-

אב אחר מכאן, ושמירה על הלכידות הנורמטיבית של בית-האב מכאן.⁵ גם עונשה של חוה 'הרבה ארבה עצבונך והרנך, בעצב תלדי בנים, ואל אישך תשוקתך, והוא ימשל בך' (בראשית ג טז) אינו מוסב על מהותה אלא על גורלה. כפי שהעונש לא בא להטיל את צירי הלידה כחובה דתית, כך אין הוא מבטל את השוויון הראשוני של שני המינים (המבוטא בתוכנית האלוהית: 'לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו [לעומתו, כראוי לו]'⁶, ב יח), אלא לתלות את תלאותיה של האישה בלידה ובמשפחה, כמו את תלאותיו של הגבר בפרנסה ואת התלאות של שניהם במאבק בחיות טרף, בחטא האכילה מן הפרי האסור.⁷

5 השוו רמב"ם, משנה תורה, הלכות חובל ומזיק, פרק ד', הלכות כ-כא. למסקנה דומה הגיעה C. Meyers, *Discovering Eve - Ancient Israelite Women in Context*, New York & Oxford 1988, pp. 194-195: 'לעולם אין הנשים נחשבות במקרא לנחותות בתור מעמד. לפיכך אין להפריד את ההתייחסות הבלתי-שווה לנשים ברבים מחוקי התורה מתפקידם השימושי: לטפל בבעיות של ניאוף, גירושין, ירושה, וכיוצא בזה. חוקים כאלה אינם אפלייתיים במהותם, כשלווקחים בחשבון בעיות הכרוכות במקרקעין ובמבנים (חברתיים) זכריים'.

שלטון האב על בתו לפני נישואיה לפי פשוטו של מקרא הוגבל מאוד בתורה שבעל פה. לגבי הפרת נדרי הבת ניתן במדרש ההלכה (ספרי על ספר במדבר, מהדורת ח"ש הורוביץ, לייפציג 1917, פיסקא קנג, עמ' 200) פירוש מצמצם ל'בנעוריה' (במדבר ל ד) אשר לפיו יכול האב להפר את נדרי בתו רק בתקופת הביניים הקצרה שבין הילדות (שבה אין נדרים נדרים) לבין הבגרות (שבה נדרים קיימים). ראו את הניתוח הפרשני-הערכי מאיר העיניים של משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ערכים כשקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ז עמ' 69-93, ובמיוחד עמ' 69-74.

6 השוו: 'כל הגוים כאין נגדו' (ישעיהו מ יז) וראו: שד"ל, חמשה חומשי תורה מתורגמים איטלקית ומפורשים עברית, פאדואה תרל"א / 1871, על בראשית ב ח. ואילו הביאור המיסוגיני של רד"ק לכתוב אינו אלא פרי ההשלכה של תפיסות ביניימיות מובהקות.

7 כפי שהיטיב להראות במאמרו המאלף B. D. Lerner, 'And He Shall Rule Over Thee' *Judaism*, 37 (1988), pp. 446-449: 'הסדר הראוי של הדברים נהפך על פיו לחלוטין. הטבע, שנברא כדי לשרת את האנושות, מתקומם נגד מרותו של האדם. האישה, שנועדה להיות שווה לאיש, נעשית לכפופה לו' (עמ' 448). 'סיכומו של דבר: אני סבור שעלה בידי להוכיח שהתורה אינה מציעה את הכתוב "והוא ימשל בך" כמרשם לנישואין מאושרים, ושאינן זה אלא תיאור ביקורתי של אחת הרעות שבקיום האנושי, שתוצאותיה אינן פחותות מאלה של אסונות טבע או של מלחמת הקיום המתמדת.' (עמ' 449).

אופיו החברתי המובהק של שיעבוד האישה לבעלה מודגש גם על-ידי T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, New York 1992, pp. 122-123: 'הצו האלוהי "ואל אישך תשוקתך, והוא ימשל בך" (בראשית ג טז) מתאר ומאשר מציאות חברתית, שבה הנשים כפופות לגברים. מצד שני, המקרא אינו מצדיק את אי-השוויון הזה על-ידי התייחסות לאיזו שהיא הנחה בדבר פגימותן או נחיתותן של הנשים'.

הזירה הציבורית, על מוסדותיה העיקריים – השלטוניים, המשפטיים והפולחניים – הייתה סגורה בפני האישה למעשה, אם כי לאו דווקא להלכה. במשכן ובמקדש שירתו אך ורק כוהנים ולווים זכרים, אך בסמוך להם היו נשים 'צבאת אשר צבאו [ככל הנראה: מלאו תפקידי שירות (על פי במדבר ח כד)] פתח אהל מועד' (שמות לח ח; וכן: שמואל א ב כב). השופטים והשוטרים היו גברים⁸, פרט לדבורה שבני ישראל עלו אליה למשפט (שופטים ד ד-ה). גם הנביאים החשובים היו כולם גברים, אך בצדם היו גם כמה נביאות זוטרות – מרים, דבורה, חולדה ונועדיה (נחמיה ו יד). הוא הדין לגבי המלוכה: בין ארבעים ואחד מלכי יהודה וישראל הייתה רק מלכה אחת (עתליה, שתפשה את השלטון בכוח הזרוע), אך בחצרותיהם היה לאם המלך מעמד מיוחד של כבוד והשפעה – היא מכונה 'גבירה' ומוזכרת בהבלטה בצד המלך (מלכים ב כד יב, טו; ירמיהו יג יח; כט ב; חמש מהן ידועות בשמן – בת שבע אם שלמה, מעכה אם אסא, זבודה אם יהויקים, נחשתא אם יהויכין וחמוטל אם יהואחז וצדקיהו).

אולם מחוץ למוקדי הכוח הממוסדים והמאורגנים נותר מקום לפעולה והשפעה לנשים חכמות ומיטיבות דבר, כמו בנות צלפחד (במדבר כז א-יא), אביגיל (שמואל א כה), החכמה מתקוע (שמואל ב יד א-כ), החכמה מאבל בית מעכה (שם כ טז-כב), אמו של למואל (משלי לא א-ט) ואשת החיל המופתית (שם, פס' כו), אשר עליהן אפשר להוסיף את הפרסוניפיקציה הנשית של החוכמה במשלי ח. אכן היוצא מן הכלל לא רק מגביל את חלותו של הכלל, אלא גם מלמד על טיבו של הכלל כולו.⁹

שמותיהם של אדם וחווה מכאן, והעונשים שהוטלו עליהם בגין הפרת האיסור לאכול מפרי עץ הדעת מכאן, משקפים את חלוקת התפקידים הבסיסית שבין שני

8 שמות יח כא-כו; דברים א ט-יז, יח יח-כ; משלי לא כג; רות ד ב, ט.

9 כפי שהיטיבה לנסח מיירס (לעיל, הערה 3): 'הנביאות והנשים החכמות לא היו יכולות למצוא את מקומן (המוגבל) במקרא כדמויות מופת אלמלא הייתה הכרה מהותית בערכן של נשים ואפילו בסמכות שלהן'.

המינים. אדם קרוי על שם האדמה, שעל עבודתה הוא מופקד, ולפיכך הוא נענש בתחום הפרנסה – 'בזעת אפך תאכל לחם' (בראשית ג יט); ואילו חוה קרויה על שם החיים שהיא מעניקה לצאצאיה, ולפיכך היא נענשת בתחום האימהות – 'בעצב תלדי בנים' (שם טז). החלוקה הזאת היא בסיסית בלבד, שכן הגבר שותף בהולדת הילד ('והאדם ידע את חוה אשתו', ד א) ובחינוכו ('ושננתם לבניך', דברים ה ז); כפי שהאישה שותפה בכלכלת הבית (בבית אביה היא שואבת מים [בראשית כד יא-כ; שמואל א ט יא-יג] ורועת צאן [בראשית כט ו, ט; שיר השירים א ח], ובבית בעלה היא מופקדת על הכנת המאכלים [בראשית יח ו; שמואל א כח יג], ייצור האריגים ותפירת הבגדים [שמות ל כה-כו; משלי לא יג, יט-כב, כד-כה]).

אולם שני תחומים מסורים בבירור רב ובאופן בלעדי לגבר – עבודת האדמה ועשיית מלחמה – באשר שניהם מצריכים כוח גופני רב, והשני גם אומץ לב פיזי מובהק (במדבר א ב-ג; שמואל א ח יא-יב). ואילו הנשים אינן אוחזות במחרשה ובחרמש (רות ב ב-ט) כפי שאינן חוגרות חרב, ובמקרים הנדירים שנזדמן להן להרוג אויב, נעשה הדבר לא בכלי נשק אלא בכלי בית, ולא בקרב פנים אל פנים אלא בתחבולה (יעל הרגה את סיסרא בשנתו ביתד האוהל, והאישה הנצורה בתבץ השליכה מעל החומה פלח רכב על ראש אבימלך, שופטים ד כא; ט נג).¹⁰

במקביל לכך מסורים לאישה שני תחומים, הנגזרים ממבנה גופה ('ברכת שדים ורחם', בראשית מט כה) ומתפיסה רחבה של ייעודה כמופקדת על עצם החיים ('אם כל חי', בראשית ג כ). התחום האחד הוא האימהות (מתן החיים וטיפוחם), והשני – הצלת נפשות (מאבק איתנים במוות). מעבר לעצם הבלעדיות של ההריון,

10 דבורה אמנם קבעה, בשם ה', את מקום ההיערכות של צבא ברק בהר תבור ואת שיטת הלוחמה ההולמת מיקום זה (שופטים ד ו-ז), נענתה לדרישתו של ברק ללכת עמו לשם (פס' י), ואף קבעה את מועד ההתקפה ('קום כי זה היום אשר נתן ה' את סיסרא בידך! הלא ה' יצא לפניך', פס' יד), אך היא לא הצטרפה אליו בקרב עצמו ('וירד ברק מהר תבור ועשרת אלפים איש אחריו', שם). רק יהודית הבת-מקראית הרגה את הולופרנס, אויב עמה, בחרב. אך גם היא עשתה זאת בחרבו שלו כשנרדם מחמת שכרותו.

הלידה וההנקה יש לאישה במקרא (על כל שכבותיו) יתרון מובהק ובולט על הגבר בכל מה שכרוך בשני התחומים האלה. אך מכיוון שבתפיסה המקראית האישה אינה בעלת תכונות נפרדות הנובעות מ'טבע' שונה,¹¹ היתרון שלה על הגבר בתחומים אלה אינו מתבטא בכך שהיא מפעילה יכולות שאין לו, אלא בכך שהיא ממצה עד תום אותן יכולות שגם הוא נחן בהן.

מאחר שכבר הקדשנו דיון נפרד ל'נשים מצילות במקרא',¹² נדון מכאן ואילך אך ורק באימהות. בשלושה סיפורי לידה נסית עולה האישה על בעלה בחוכמה ובתושייה, באמונה ובחזון ובזכאות לנס. אשת מנוח (חסרת השם) מיטיבה מבעלה לזהות את המלאך המבשר ולהיענות לבשורתו (שופטים יג); חנה מיטיבה מאלקנה להתפלל, לנדור נדר ולקיימו (שמואל א א); והשונמית (חסרת השם כבעלה) מיטיבה ממנו להכיר בקדושת איש האלוהים, לארחו ולהדריכו בהחייאת בנם (מלכים ב ד ח-לז). ואילו בסיפור הולדתו הנסית של יצחק אמנם אין לשרה כל יתרון על אברהם (שהרי היא צוחקת למשמע בשורת הלידה ממש כמוהו), אך משנגמל הילד היא צודקת מאברהם לגבי מעמדו וייעודו של יצחק: 'ויאמר אלהים אל אברהם: אל ירע בעיניך על הנער (ישמעאל) ועל אמתך (הגר). כל אשר תאמר אליך שרה (בעניין זה) שמע בקלה, כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כא יב).¹³

11 כפי שטוענת, בכוח-שכנוע רב, תקוה פרימר-קנסקי (לעיל, הערה 7): 'המקרא אינו מייחס לנשים כמה תחבולות וכוחות, שבמסורת התרבות המערבית היו למאפיינים של הנשים. בולטת במיוחד העובדה, שהיופי אינו מתואר בשום מקום כנשק של האישה. [...] המקרא אינו מציג שום מאפיין של התנהגות אנושית כ'זכרי' או כ'נקבי', אין בו חלוקה של תכונות על הציר שבין הקוטב 'הנקבי' והקוטב 'הזכרי', ואין בו שום רמז להבחנות בין ניגודים כגון: תוקפנות זכרית - הישמעות נקבית, חדשנות זכרית - שמרנות נקבית, נמרצות זכרית - התאפקות נקבית, הזכר כנושא - הנקבה כמושא, רציונאליות זכרית - רגשיות נשית, הזכר (ממוקד ב) תוצר - הנקבה (ממוקדת ב) תהליך, השגיות זכרית - התחברות נקבית וניגודים נוספים שבעזרתם הורגלנו לחשוב על הבחנות מגדריות. כאשר מוצגת האנושיות במקרא, המגדר הוא ענין של ביולוגיה ותפקידים חברתיים, אבל לא של טבע בסיסי או של זהות.

12 זהו שמו של הסעיף השני בפרק 'אביגיל מונעת את דויד מבוא בדמים - אלימות פוליטית במקרא', שבספרי, לעיל, הערת מבוא.

13 ראו על כך בהרחבה בספרי, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים ורמת גן 1997, עמ' 22-16, 28-32, 44-45, 49-50, 283-285, 289-291.

גם האב אוהב, כמובן, את בניו (ירמיהו לא יט), לוקח אותם על זרועותיו ומטפל בהם (הושע יא א-ד), אך המחויבות והמסירות שלו כלפיהם אינן מוחלטות כמו אלה של האם לבר-בטנה. על כן מתלונן משה על שהוטל עליו תפקיד, שכגבר הוא אינו מסוגל למלאו – לשמש אם של 'העם הזה', הדורש ממנו בבכיו ילדותי להאכילו בשר במקום שאין להשיגו: 'האנכי הריתי את כל העם הזה, אם אנכי ילדתיהו, כי תאמר אלי: שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק על [אל] האדמה אשר נשבעת לאבתיו?! מאין לי בשר לתת לכלל העם הזה, כי יבכו עלי לאמר: תנה לנו בשר ונאכלה?' (במדבר יא יב-יג).¹⁴ התייחסות נוספת לנאמנות הבלתי-מותנית של האם לילדיה מצינו בדברי נחומין לציון, המדמה את עצמה בחורבנה לאישה שנעזבה ונשכחה על-ידי בעלה, וה' מעודד אותה בכך שהוא מחליף את הדימוי – הוא נאמן לה אף יותר משנאמנה אם לעולל שבחיקה: 'ותאמר ציון: עזבני ה' ואדני שכחני! התשכח אשה עולה [את תינוקה], מרחם בן בטנה? גם אלה תשכחנה, ואנכי לא אשכחך!' (ישעיהו מט יד-טו וראו גם סו יג).

שני שמות נתן אדם לבת-זוגו: האחד, שם העצם הכללי 'אישה', המבטא את נשיותה, את היותה אשתו, עצם מעצמיו ובשר מבשרו, אשר כדי להתאחד אתה – מוסיף הכתוב מנקודת-הראות של הדורות הבאים – הוא עוזב את אביו ואמו (בראשית ב כג-כד);¹⁵ והשני, שם העצם הפרטי 'חווה', המבטא את אימהותה, את

14 האומנות המוזכרות במקרא לא היו מניקות אלא גידלו את הילדים שהופקדו בידיהן (שמואל ב ד ד; רות ד טז) והוא הדין, כמובן, לגבי האומנים (מלכים ב י א, ה; ישעיהו מט כג; אסתר ב ז וראו גם איכה ד ה). רק כאן מוזכר האומן בזיקה ליונק, אך גם היונק הזה איננו תובע שיניקהו חלב, אלא שיאכילוהו בשר. לפי זה אומר משה, שלא זו בלבד שאינו בגדר אמו של העם, אלא שאפילו איננו אומנו.

15 התעלמות גמורה מן הממד האטולוגי המובהק של פרשת יצירת האישה (ר"ל הסברת העובדה המפליאה שזיקת איש לאשתו 'הזרה' גוברת על זיקתו 'הטבעית' להוריו) מאפשרת לשרה יפת לתת לפרשה זו פירוש מיסוגיני קיצוני: 'במקום הראשון עומד הגבר. במקום השני – לידו, למענו ובכפופות לו – האשה. למעשה אין הבדל רב בין האשה ובין בעלי החיים, ומבחינה מסוימת היא אפילו נופלת מהם. שהרי בעלי החיים, כמו האדם, נוצרו על-ידי האל 'עפר מן האדמה', ואילו האשה נבנתה באופן משני, מצלע האדם. היא באה מן האיש: זה מקור שמה וזו מהותה.' ('בצלם אלוהים או מצלע האדם?', בתוך: ר' רביצקי [עורכת], קוראות מבראשית: נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית, תל אביב 1999, עמ' 34). תפיסה הפוכה של הפרשה כולה, המבוססת על קריאה מדוקדקת של הכתובים והנתפסת רק להפרזות

היותה 'אם כל חי', מקור חיי בניו ובנותיו (ג כ). בגאווה יצירה חוגגת חוה את המימוש הראשון של אימהותה כשותפות עם הבורא ביצירת איש חדש: 'ותלד את קין, ותאמר: קניתי [יצרתי] איש את [עם] ה' (ד א). בכך – אומרת אילנה פרדס¹⁶ – 'הופכת חוה מאובייקט המקבל שם לסובייקט הנותן שמות לזולתו'. והריהי מוסיפה שבאמצעות המילה 'איש' יוצרת חוה דיאלוג מתריס עם מדרש השם הראשון של בן-זוגה: 'דומה שהמסר של חוה הוא: אין זה אתה שיצרת אשה מאיש (בעזרת אלוהים), כי אם אני שקניתי אותך – איש – עם ה'!'. ברם מאחר שקשה לי מאוד לשמוע בדברי ההתפעלות של אדם לנוכח האישה הלקוחה מגופו ביטוי לגאווה הולדה המפצה אותו על קנאת ההריון, שמוצאת בהם פרדס בעקבות הפרשנות הפסיכואנליטית, נראה לי שצריך לבאר (בעקבות משה דוד קאסוטו, שהיא מצטטת¹⁷) את הדיאלוג המובלע שבין שני מדרשי השם כמשמעו: **האל** אכן יצר אישה מאיש (והנציח בכך את קרבתם הקדמונית), ומעתה יוצרת **האישה** (בהריונה ובלידתה) איש עם ה'! אך ההתרוונות הזאת פגה (כפי שמבארת פרדס) כאשר 'הבן שעליו היתה גאווה הבריאה שלה מביא להרס יצירתה'. שכן במדרש השם שבו היא מודה על הולדת בנה השלישי היא כבר לא רואה את עצמה כשותפה של הבורא אלא רק כמקבלת של מתנתו: 'ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל, כי הרגו קין' (ד כה).

יתרונה המובהק של האימהות על-פני האבהות מאזן במידה מסוימת את נחיתותה של האישה המקראית במשפחה הפטריאכלית, בהקנותו לאם, בכמה וכמה עניינים, מעמד שווה למעמדו של האב. ראש לכל יש שוויון גמור בחובת הילדים לכבד את שני ההורים ולהישמע להם ('כבד את אביך ואת אמך', שמות כ יב; ובסדר הפוך:

מעטות, מוצעת על-ידי P. Trible במאמרה: 'Depatriarchalizing in Biblical Interpretation', in: E. Koltun (ed.), *The Jewish Woman*, New York 1976, pp. 217-240.

וראו גם את הפירוש השוויוני והרומנטי לפרשה זו של הרב מרדכי ברויאר בספרו פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט, כרך א', עמ' 97-100, אשר נקודת המוצא שלו היא ש'לא נאמר כאן שלא טוב היות האדם בלא בנים, אלא נאמר שלא טוב היות האדם לבדו'. ומכאן שלא נבראה האשה לבנים, אלא כדי להציל את האדם מן הבדידות [...].

16 הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, [חמ"ד] 1996, עמ' 35-45.

17 מאדם עד נח: פירוש על סדר בראשית, ירושלים תשי"ג, עמ' 135, 166.

'איש אמו ואביו תיראו', ויקרא יט ג) וכן בחומרת האיסור לפגוע בגופם ובכבודם ('ומכה אביו ואמו מות יומת', שמות כא טו; 'ומקלל אביו ואמו מות יומת', שם, יז; וכן: דברים כז טז). ואכן שני ההורים שותפים במידה שווה באחריות לתוצאות החינוך (כפי שמעיד דין בן סורר ומורה: 'ותפשו בו אביו ואמו', דברים כא יט; וראו גם: זכריה יג ג; משלי י א; כג כה), וגם הסמכות החינוכית שלהם מנוסחת בלשון שוויונית: 'שמע בני מוסר אביך, ואל תטש תורת אמך' (משלי א ח; וכן: ו כ).

המיתה היא אויבתה של הלידה, ומן האם המקראית מצפים, כאמור, לא רק להעניק חיים לילדיה בלידתם וחיות בגידולם, אלא גם לגונן על חייהם ועל חיי זולתם. התפיסה הרחבה הזאת של האימהות ככוללת הצלת נפשות אינה מתיישבת עם הרידוד (רדוקציה) האנכרוניסטי של השאיפה העזה להיות 'אם הבנים שמחה' (תהילים קיג ט) לכדי חובה מעיקה וכובלת.¹⁸ אדרבה, היא מחייבת לראות את האימהות המקראית כיעוד רב-פנים, המאפשר לאישה להביא לידי ביטוי את יכולותיה, את אחריותה ואף את חירותה.¹⁹

ב. הבשורה המשולשת – בן לאמו, נזיר לאלוהיו ומושיע לישראל

ה' מוחץ ומרפא, משעבד ומושיע: ארבעים שנה, כשנות דור, הוא נתן את עמו החוטא ביד הפלשתים, ועכשו יסופר על הלידה הנסית של השופט, אשר בבגרותו

18 מ' שלו, תנ"ך עכשו, ירושלים ותל-אביב 1985, עמ' 15-16, מבטא רדוקציה זאת בלשונו הבוטה: 'הנורמות של אותם הימים, אשר רבות מהן מקובלות עד עצם ימינו, הנורמות הרואות באשה מכונה ליצור ילדים ובבנים אמת-מידה למעמדו וגבריותו של הבעל – הן שסילפו ועיוותו את יחסי השניים (ר"ל יעקב ורחל).'

19 כפי שמטיבה גילי זיוון להעריך את המעשים הנועזים של בנות לוט, של תמר ושל רות: 'נשים אלה אינן רואות את עצמן רק כשותפות למעשה הרבייה, אלא כאחראיות להמשך האנושות, להמשכה של המשפחה ולזכרון שם המת. לתפקידיה הביולוגיים של האשה נוספה משימה ייחודית שאינה קשורה לכאורה דווקא לנשים. [...] הנשים הן המתגלות כמעבירות הלפיד מדור לדור, כשומרות החיים' (במאמרה 'כי חיות הנה', בתוך: קוראות מבראשית, לעיל הערה 15, עמ' 337).

(כלומר כעבור כעשרים שנה) יחל להושיע את ישראל מידם. לפני כינון המלוכה בישראל, באין כל רציפות שלטונית, חייב היה כל מנהיג פוטנציאלי להוכיח בעליל שאלוהי ישראל יהיה בעזרו, וכל שופט זכה בלגיטימיזציה שלו בדרך אחרת: אהוד על-ידי מעשה גבורה עילאי ששינה באבחת חרב אחת את יחסי הכוחות; דבורה מכוח היותה נביאה, וברק מכוח הליכתה עמו; גדעון באמצעות ההתגלות של מלאך ה' והאות שאישש אותה; יפתח נתמנה באופן פורמלי 'לראש ולקצין' (שופטים יא) על סמך הישגיו הצבאיים הקודמים; ואילו שמשון – כמו יצחק, יעקב, יוסף ושמואל שזכו בחיים מכוחה של התערבות אלוהית, וישמעאל ומשה שנותרו בחיים מכוחה – נועד לגדולות בטרם נוצר בבטן אמו העקרה (השוו ירמיהו א ה).²⁰

מכוחה של הפרספקטיבה הפטריארכלית פותח הסיפור בהצגת אבי הגיבור – שמו מנוח, הוא מתושבי צרעה, והוא שייך לשבט דן (הנתון ללחץ פלשתי כבד) – ובהגדרת מצוקתו, אשר סופניותה מוטעמת על-ידי כפל-לשון: 'ואשתו (האלמונית²¹) עקרה ולא ילדה' (שופטים יג ב; והשוו בראשית יא ל; ישעיהו נד א). בעקבות המצג הקצר מתחילה העלילה גופה, ועמה משתנה הפרספקטיבה

20 על כוחה של המודעות בדבר הלידה הנסית לעצב את התודעה העצמית של מי שנולד בנס העמיד ר"י אברבנאל בביאורו לשופטים יג ב: 'והנה היתה (צ"ל היה) צורך המראה הזאת להגיד אל האשה שהריינה ולידתה תהיה נסיי (צ"ל יהיו נסיים), באופן שהבן שתלד ידע זה אחרי כן, וישכיל ממוצא דבר ויתן אל לבו, שהוא כלי מאת האלהים ושליח ההשגחה, באופן שחפץ ה' בידו יצלח.'

21 חכמי המדרש השלימו את שמה החסר, כפי שעשו לגבי דמויות אלמוניות רבות. במדבר רבה י ה הם קוראים לה 'הצלפוני' על סמך הכתוב 'ושם אחותם: הצלפוני' (דברי הימים א ד ג האמור בזיקה ל'משפחות הצרעתי' שבפסוק הקודם), ודורשים את שמה לשבח: 'ולפי שראתה במלאך נקראת שמה "צלפוני", שהיא פונה במלאך [ראתה אותו פנים אל פנים], ואין צלל אלא מלאך, כמה דתימא (על המלאכים) "כי על כן באו בצל קורת" (בראשית יט ח). ואילו בבבא בתרא צא ע"א מצוין שמה ללא אסמכתא וללא הסבר, אך עם סיומת נקבית: 'צלפוני' (נוסח אחר: הצלפוני). זאב ז'בוטינסקי, ברומן שמשון (רוסית, 1927; תרגם לעברית ברוך קרופניק, ברלין 1930; מובא על-פי המהדורה השלישית, ירושלים תשכ"ד) אימץ את השם 'הצלפוני', ושם בפי בנה מעין תיקון אירוני של אלמוניותה במקרא: 'הצלפוני אמי היא, ושם אבי מנוח. אבל אם תשאל בצרעה איה בית מנוח יעמד הנשאל ויחשוב ויקרא: אכן, איש הצלפוני הוא!' (עמ' 30). על דרך זאת מכה הרב מרדכי ברויאר בשיעוריו את מנוח בשנינות רבה: 'בעלה של אשת מנוח'.

(כפי שמצינו בסיפורי לידה והצלה שהגיבורה הראשית שלהם היא האם²²): 'וַיֵּרָא מלאך ה' אל האשה' (פס' ג). בשורת היפקדותה המופלאה מושמעת על הרקע של הדגשה חוזרת של מצוקתה חסרת-התוחלת: 'ויאמר אליה: הנה נא את עקרה ולא יִלְדָּתָּ, וְהָרִיתָ וְיִלְדָּתָּ בן' (פס' ג). ובעוד שבשאר סיפורי הלידה הנסית במקרא אין הבשורה על הולדת בן זכר מלווית בצו כל-שהוא, מצווה כאן המלאך את האישה העקרה העתידה להיות אם להישמר מלפני תחילת הריונה משתיית 'יין ושכר' ומאכילת 'כל טמא'²³ (פס' ד), ומשיוולד הבן – גם להימנע מלגזוז את שערותיו. כל זאת על מנת שהנזירות המוטלת על הילד תחול 'מן הבטן' (פס' ה), שכן 'העובר בעוד שהוא במעי אמו אוכל מה שהיא אוכלת ושותה מה שהיא שותה' (ר' יוסף קרא²⁴ על סמך האמור בתלמוד, נידה ל ע"ב). והמלאך מסיים בהסבר, המנהיר את כל מה שאמר עד כה – התכלית של הלידה הנסית ושל נזירות החובה היא להצמיח את האיש, שיועד בידי שמים לחולל את ראשית השינוי המקווה בגורל עמו: 'והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים' (שם).

הצד השווה שבין דיני הנזיר שבתורה (במדבר ו א–כא) וההוראות של המלאך

22 שינוי מעין זה בנקודת הראות של הסיפור מצינו גם בבראשית כט לא; שמות ב ב; שמואל א א ה; מלכים ב ד ח; רות א ה.

23 המלאך אינו אומר עד מתי יחולו עליה איסורים אלה, מן הסתם מפני שמובן מאליו שעליה להתמיד בכך כל עוד העובר ברחמה, ואולי כל עוד יונק הילד את חלבה (כהשערותו של יחזקאל קויפמן, ספר שופטים, ירושלים 1962, על אתר).

24 פירושו של ר' יוסף קרא, כמו פירושיהם של רש"י, רד"ק, רלב"ג, ר' ישעיה מטראני ור' יוסף אבן כספי, מובא על-פי הנוסח המנופה שבמקראות גדולות הכתר, ספר יהושע וספר שופטים, רמת גן תשנ"ב / 1992. דבריו הפשוטים והנכוחים של ר' יוסף קרא אמנם מובאים על-ידי יאירה אמית, שופטים עם מבוא ופירוש, תל אביב וירושלים תשנ"ט, עמ' 222–223, ואף-על-פי-כן היא טוענת במאמרה 'נזירות עולם – גלגולו של מוטיב', תעודה ד' (תשמ"ו), עמ' 24–25: 'האיסורים הקשורים בפרי הגפן ובטומאה נכפים על אמו בלבד (השווה שופטים יג ד, ז, יג לבמדבר ו ג–ו). [...] נטל הנזירות, שמשוון ואמו לא שאלו לעצמם, נכפה עליהם ונחלק ביניהם בחלקים שונים: שמשוון – נזיר שיער אך נזיר לכל ימי חייו, ואלו אמו – נזירה באשר פורשת מגפן היין ומאכלות טמאים, ותקופת נזירותה מסתיימת, כנראה, עם לידת בנה.' ברם לנוכח דברי ההסבר של האישה לבעלה, שלפיהם יחולו עליה איסורי האכילה 'כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו' (יג ז), הרי אין כל אפשרות ליישב את התמיהות לגבי אכילתו את הדבש שנרדה מגויית האריה, הליכתו ליד הכרמים והשתתפותו במשתה נישואיו, בעזרת ההשערה שמה שנאסר על אמו למען השלמות של נזירותו לא חייב אותו עצמו משיצא מרחמה.

לאשת מנוח הם שני האיסורים – לא לשתות יין ושכר [ככל הנראה: כל משקה משכר] ולא להעביר תער על שיער הראש. אך בעוד שהנזירות שבתורה היא רצונית וזמנה קצוב, מוטלת הנזירות על שמשון כחובה עוד לפני שנוצר ברחם אמו וללא הגבלת זמן. בנוסף לכך אין בדברי המלאך זכר לאיסור להיטמא למתים (במדבר ו ז-ח), אולי מפני שאי-אפשר לחייב בכך איש מלחמה (כמסקנת הסוגיה בנזיר ד ע"ב). לעומת זאת נוסף כאן האיסור 'ואל תאכלי כל טמא' (שופטים יג ד), שמשמעותו אינה ברורה. על סמך ההנחה שאין הכוונה לבשר בהמות טמאות, אשר אשת מנוח הייתה אמורה בין כך וכך להימנע מאכילתו, נותן האמורא רב יצחק דבי רב אמי פירוש מצמצם, שלפיו לא נאסרו עליה (ובמובלע גם על בנה) אלא 'דברים האסורים (באכילה) לנזיר' (סוטה ט ע"ב, והכוונה, לפי במדבר רבה י ה, לאיסור 'ענבים לחים ויבשים לא יאכל', במדבר ו ג). אך מכיוון שבדברי המלאך אל מנוח (פס' יד) בא האיסור 'מכל אשר יצא מגפן היין לא תאכל' בצדו של האיסור 'וכל טמאה אל תאכל', צריך להבינם כשני איסורים שונים ומכיוון שקשה מאד לזהות את ה'טמא' עם ה'אסור' עדיף לבאר שהכוונה היא שלשמשון אמנם יהיה מותר להיטמא למתים, אך לעומת זאת נאסר עליו לאכול מאכלים שנטמאו (המותרים לשאר בני ישראל).²⁵

במדרש במדבר רבה (פרשה י, סימן ה) מוסברת הנזירות המוטלת על שמשון כאמצעי הכרחי לריסון יצרו הגדול:

גלוי היה לפני הקדוש ברוך הוא שמשון יהיה הולך אחר עיניו, לפיכך הזהירו בנזיר, שלא יהיה שותה יין, לפי שהיין מביא לידי זמה. ומה בזמן שהיה נזיר הלך אחר עיניו, אלו היה שותה לא היה לו תקנה לעולם מרב שהיה רודף אחר הזמה.

אך דומה שמעבר לזיקה המיוחדת שבין ההתנזרות מייך לבין אופיו של שמשון

25 כך תרגם יונתן ופירשו רד"ק, ר"י אברבנאל, 'מצודת דוד' וכן A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebraeischen Bibel*, vol. 3, Leipzig 1910, *ad loc.*

עלינו לשאול בדבר הקשר העקרוני שבין ההתקדשות הנזירית לבין טיבה של המשימה שלשמה הוא נולד. שמשון עתיד לזכות בגבורה מופלגת על מנת שיוכל לממש את ייעודו להחל בהושעת עמו, וכמו כל בעל כוחות וכשרונות מיוחדים אורבת לו הסכנה הכפולה שהוא ישתמש בהם לרעה, ושהוא יפנה עורף לייעודו. לפי זה נועדה הנזירות מבטן, על איסוריה וסממניה הגלויים, לחזק את תודעת הייעוד, באשר היא מייחסת את עוצמתו באופן חד-משמעי לנזירותו, כמפורש בדברי שמשון לדלילה: 'מוֹרָה לא עלה על ראשי, כי נזיר אלהים אני מבטן אמי. אם גלחתי וסר ממני כחי, וחליתי והייתי ככל האדם' (טז יז). ואילו סגולתה של הנזירות כמרסנת ומקדשת (כמפורש בפרשת נזיר: 'כל ימי נזרו קדש הוא לה', במדבר ו ח) נועדה לסייע לגיבור לא רק לכבוש את יצרו הרע אלא גם לחזק את יצרו הטוב.

ג. האישה מתאימה את הבשורה לכוח-ההשגה של בעלה

לא מסופר דבר על תגובתה הפנימית או החיצונית של אשת מנוח למשמע הבשורה המופלאה. נאמר רק שהיא הלכה אל בעלה וסיפרה לו את אשר אירע, ולמרבה ההפתעה סוטה הדיווח שלה ממה ששמענו מפי המספר, הן לגבי מיהותו של המבשר והן לגבי תוכנה של הבשורה. ההסבר הרווח לכך הוא שיש לראות בחזרה רבת-השינויים תגובה דחויה, שבה בא לידי ביטוי הפירוש הסובייקטיבי שלה למה שאירע: 'כסבורה בו שהוא נביא, ואינו אלא מלאך' (ויקרא רבה א א).²⁶ ברם חוסר המענה של האישה לדברי המלאך אינו טעון הסבר כשהוא לעצמו, משום שבסיפור המקראי מגיבים הגיבורים על צו בדיבור רק כאשר הם מסרבים למלאו (כגון ההתנגדות רבת-הטיעונים של משה להקדשתו, שמות ג יא – ד יג ושל

26 כן תרגם יונתן וכיוצא בזה פירשו ר' יוסף קרא, ר"י אברבנאל, J. C. Exum, 'Promise and Fulfilment: Narrative Art in Judges 13', *JBL*, 99 (1980), pp. 43-59 (see pp. 48-49). י. זקוביץ, חיי שמשון, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 33, 35-48; י' אמית, שופטים (לעיל, הערה 24), על אתר.

עובדיהו לצו של אליהו – מלכים א יח ט-יד), ואילו ההסכמה והציות מובעים בהיענות שתוקה (כגון הליכת אברם לארץ כנען ולהר המוריה, בראשית יב ד; כב ג). יתר על כן, בהסבר הכוללני הזה בדבר הפער שבין המאורע האובייקטיבי ופירושו הסובייקטיבי אין כדי לנמק את ההשמטות הניכרות שהיא משמיטה מדברי המלאך, ולכן מן הראוי לחפש הסבר אחר להבדלים הרבים שבין מה שאירע לבין מה שהיא מספרת לבעלה.

המספר היה יכול להסתפק באמירה סתמית, שהאישה הלכה וסיפרה לבעלה מה שבישר לה המלאך (על דרך שנמנעת חזרה בסיפור נעמן: 'ויבא ויגד לאדניו לאמר: כזאת וכזאת דברה הנערה אשר מארץ ישראל', מלכים ב ה ד). אך הוא אינו נוהג כך, אל נכון משום שהעובדה הפוגעת שהמלאך העדיף להתגלות אליה ולא אליו מצריכה את התייחסותה המפייסת. ר"י אברבנאל נותן לעובדה הזאת שני הסברים, המשלימים זה את זה:

הטעם שלא בא המלאך אל מנוח ובא אל האשה הוא להיותה אליו [לדעתו] יותר מוכנת בשכלה ובדעתה. [...] וגם נאמר שבא המלאך אליה לפי שהיא היתה אשר תשמור ההנהגה במאכל ובמשתה, ומנוח לא היה לו דבר שיעשה בזה. ולכן יוחדה האזהרה והמראה [ההתגלות] לצריך אליה, שהיא האשה, לא למנוח.

סביר להניח שהאישה, אשר יתרון שכלה ודעתה מוטעמים ומומחשים לאורך כל הסיפור, הייתה מודעת היטב לא רק להסבר השני, המעשי-הטכני, אלא גם להסבר הראשון, השיפוטי. ולפי שהשתיקה יפה להסבר הראשון, ולפי שכוחו של ההסבר השני נפגם מחמת חובת השמירה על איסור התספורת החלה גם על האב, הריהי מנסה להחליץ מן המצב המביך שאליו נקלעו שניהם בעזרת הנמכה מירבית של האירוע המופלא והתאמתו לכוח-ההשגה הרוחני, האמוני והנפשי של מנוח. זוהי ככל הנראה, הסיבה לכך שתחת לספר לו שהיא זכתה להתגלות שלא-תאומן של מלאך ה' הריהי מעדיפה לומר: 'איש האלהים בא אלי, ומראהו כמראה מלאך האלהים, נורא מאד' (פס' ו). לא היה זה, אם כן, מלאך מן השמים, שחזותו הארצית

מסתירה בשלב הראשון את מהותו השמימית (כמו שלשת ה'אנשים' שבאו אל אברהם, בראשית יח ב, טז, כב; יט א, וכמו מלאך ה', היושב תחת עץ האלה, שנגלה לגדעון, שופטים ויא-כד), אלא רק נביא בשר ודם. עם זה היא מבצרת את האמיתות הגמורה של דברו בהסתמכה על מראהו רב-ההוד ומטיל האימה, שלא מן העולם הזה. כתוספת המחשה לכך שלא היה זה איש אלוהים רגיל, וכסייג בפני ספקנותו הצפויה של בעלה לגבי היסחפותה אחר משאלות לבה, הריהי מקדימה תשובה לביקורת שלו ומציינת, שמראהו המופלא מנע בעדה מלשאול אותו בדבר מקום מגוריו: 'ולא שאלתיהו אי-מזה הוא' (פס' ו), ושגם הוא מצדו נמנע מלזהות את עצמו: 'ואת שמו לא הגיד לי' (שם).

שלושה דברים השמיטה האישה מדברי המלאך, ודבר אחד הוסיפה עליהם מדעתה, וכדי להבהיר את השינויים האלה נציג בזה את שתי המסירות זו בצד זו:

דברי האישה	דברי המלאך
_____	הנה נא את עקרה ולא ילדת
הנך הרה וילדת בן	והרית וילדת בן
ועתה אל תשתי יין ושכר	ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר
ואל תאכלי כל טמא	ואל תאכלי כל טמא
_____	כי הנך הרה וילדת בן ומורה לא יעלה על ראשו
כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן	כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן
עד יום מותו	_____
_____	והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים

להשמטת מילות הפתיחה של המלאך ניתנה במדרש הנמקה פסיכולוגית משכנעת בפשטותה: 'אבל מה שאמר לה: 'הנה נא את עקרה...' לא גלתה לו, שלא רצתה

לגלות קלקולה' (במדבר רבה י ה). רתיעתה זאת של האישה העקרה לחזור על גנותה באזני בעלה, ולתת לאסונה גושפנקא של מעלה מאירה את טיב יחסיהם ומקנה יתר ממשות לסבלות עקרותה.²⁷

אל נכון היא משמיטה את האיסור לגזוז את שערותיו של הבן, אשר בשלב מוקדם זה עדיין רחוק מלהיות אקטואלי, כדי להקל על בעלה להשלים עם העובדה שהבשורה הושמעה באוזניה ולא באוזניו.

הוספת המילים 'עד יום מותו' מוסברת על-ידי ר"י אברבנאל כפירוש לגיטימי של דברי המלאך: 'לקחה זה ממה שאמר (המלאך): "כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן", ומאשר זכר ההתחלה ולא הסוף חשבה שיהיה נזירותו תמידי עד יום מותו, והיא באמת מחשבה צודקת כפי הדין (ר"ל דין "נזירות שמשון" שבמשנת נזיר א ב). ואכן נזירות המתחילה מן הבטן אמורה להימשך כל החיים ולהסתיים רק במוות.

השמטת האיבר השלישי של הבשורה: 'והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים' משמעותית יותר משתי קודמותיה, באשר היא הופכת את הנזירות למעין הכרת תודה על ההיפקדות, בהעלימה את התכלית הנשגבה של ההיפקדות ושל הנזירות. כפי שאשת מנוח נרתעה מלחזור על חרפת העקרות באוזני בעלה, כך היא חששה לפרוש לפניו את הייעוד הגדול המצפה לבנם, פן תהיה לבוז בעיניו. וכפי שהיא מקנה להתגלות המלאך יתר ריאליות ולמצוותיו יתר אקטואליות, כך היא מכווצת את הבשורה על מנת שתתאים לאופק האמונה של מנוח.

לפני שנגיע אל תגובת מנוח על סיפורה המפתיע של אשתו עלינו לדון בעובדה, שהוראת-המשנה המינית של השורש בו"א בלשון המקרא פותחת פתח להבין

27 על דרך זו השמיט גם שאול מדברי עבדיו את התכלית הריפויית של חיפוש מנגן בעבורו. הם הציעו לו: 'יבקשו איש ידע מנגן בכינור והיה בהיות עליך רוח אלהים רעה ונגן בידו וטוב לך', ואילו הוא אומר רק: 'ראו נא לי איש מטיב נגן והביאותם אלי' (שמואל א טז טז-יז).

את דברי האישה 'איש האלהים **בא אלי...**' כווידוי על מפגש מיני שהיה לה עם אדם בשר ודם, אשר כתוצאה ממנו היא עתידה להיחלץ מעקרונותה בדרך הטבע. הראשון שחש בכך היה יוסף בן מתתיהו, אשר בפרפרזה שלו של הסיפור בקדמוניות היהודים²⁸ מייחס למנוח את ההבנה המינית-הארצית של דברי אשתו. דבר זה אמנם לא אמור במפורש, אלא באמצעות הרחבה פרשנית של עלילת הסיפור: מחמת יופיה המופלג, שאין שני לו, היה מנוח 'אוהב את אשתו עד לשגעון ומקנא אותה ללא מידה מתוך אהבתו זו', וכאשר 'סיפרה לו מה ששמעה מפי המלאך, ופיה מלא תהילה ליפיו ולקומתו של הבחור, עד שהלה בקנאתו נפל מחמת התשבחות (האלה) לתוך פחד גדול ולתוך חשד, הבא בעקב רגש כזה. וזו רצתה לגרש את עצבותו הנואלת של בעלה והתחננה לפני אלהים, שישלח שנית את המלאך, למען יוכל גם בעלה לראותו.' יוספוס תולה בחשד ובקנאה של מנוח לא רק את הזמנתו החוזרת של המלאך אלא גם, ובעיקר, את חקירתו על-ידי מנוח בדבר מיהותו הארצית ואת מאמציו להוכיח את ארציותו על-ידי האכלתו. ואכן רק לאחר שכל הבדיקות האלה הוכיחו את ההפך, והמלאך אף עלה במרכבה השמימה נתחלפו החשד והקנאה ביראה ופחד מאימת המראה האלוהי.

בעוד שיוספוס משלים את הסיפור המקראי וסוטה ממנו, על מנת להבינו ולהאירו, עושה זאת ז'בוטינסקי ברומן שמשון (ראו הערה 21) כדי לחתור תחתיו. מי כאם שמשון אמורה לדעת את האמת לגבי מה שאירע בינה ובין המלאך, והריהי מגלה לאיש הלוי, המשרת במקדשה הביתי, שהיא נתעברה על-ידי דמות פרומיתאית: 'אדם פלאי, גובה ענקים גבהו ומראהו כמראה מלאך אלהים', אשר שיוכו הלאומי אפוף מיסתורין: 'לשונו שונה מלשון הארץ', ושכל דבריו זכורה לה רק נבואתו: 'כי בנה יהיה קדש לאלהים' (עמ' 42-43). ז'בוטינסקי מציג את עדותה (הבדיונית) כגרעין העובדתי שביסוד הסיפור המקראי, ואת הסיפור גופו כעיבוד תיאולוגי חסוד שנעשה בידי הלוי, כלי-הקודש של הנוגעת בדבר (עמ' 45-46).²⁹

28 ספר ה, ח, א-ג, תרגום אברהם שליט, כרך א', ירושלים ותל אביב תש"ד, עמ' 170-171.
 29 ראו על כך בהרחבה: ד' פישלוב, מחלפות שמשון: גלגולי דמותו של שמשון המקראי, חיפה ותל אביב 2000, עמ' 87-92; 148-151, המצטט מתוך תרגום מאוחר יותר של הרומן, פחות מוצלח לטעמי, מאת י' אורן (חיפה ותל אביב 1976).

שעה שז'בוטינסקי לא רק מודע לפער שבין סיפורו לבין הסיפור המקראי, אלא אף מבליט אותו, חוזרת ועולה בחקר המקרא הטענה, שהקונוטציה המינית של המפגש שבין אשת מנוח והמלאך אכן מעוגנת בפשוטו של הכתוב. ואלה נקודות-האחיזה העיקריות של התפיסה הזאת:³⁰

- (1) הפער שבין לשון העתיד 'והרית וילדת בן' שבפס' ג לבין לשון ההווה 'כי הנך הרה וילדת בן' שבפס' ה יכול לרמוז על מה שאירע בינתיים.
- (2) העובדה שהמלאך התגלה בשנית לאישה בהיותה 'יושבת בשדה' (פס' ט) רומזת למקום בלתי-מוגן שבו אפשר להתייחד באין רואה, כידוע מדין הנערה המאורשה (דברים כב כה-כז).
- (3) אבהותו של מנוח אינה מצוינת בבהירות חד-משמעית, שכן בשונה מסיפורי לידה אחרים (כגון: שמואל א א יט), בולט כאן בהעדרו כתוב שבו נאמר שמנוח ידע את אשתו ושהיא הרתה, ותחת זאת נאמר במישרין: 'ותלד האשה בן' (פס' כד).

ברם הבנה ספרותית אמינה של הסיפור אין לבסס על מקבץ של נקודות-אחיזה ספורדיות, אלא על קריאה אינטגרטיבית של הסיפור כולו, כפי שעושה יאיר זקוביץ (בספרו המובא בהערה 26):

בפס' ו מופיע פעמיים השורש בו"א, שחשיבותו במעשה הלידה רבה: את פעולתה של האשה מציין המספר בשורש זה: 'ותבא האשה', וזו מתארת בו את הופעתו של המלאך בפניה: 'איש האלהים בא אלי'. שימוש כפול זה בשורש בו"א מלמדנו גזרה שוה מן הראשונה אל השנייה: שתי הביאות אינן אלא הופעות (משמעותו השכיחה של השורש), ואין בהן ממשמעותו האחרת, הסקסואלית. על שורש זה חוזר הבעל בעניין הופעתו של המלאך,

30 ראו סיכום אוהד אצל: A. Reinhartz, 'Why Ask My Name?' - *Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York & Oxford 1998, pp. 98-101.

בבקשו שהלז ישוב ויופיע, והפעם לפני שניהם. דברי הבעל מבטלים כליל אפשרות של קונוטאציה מינית: 'יבוא נא עוד אלינו' (פס' ח). כשהמלאך מגיע, חוזר המספר ומציין באופן זה את הופעתו השנייה: 'ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה' (פס' ט). כאשר מנוח פונה בדברים אל המלאך אין הוא שואלו: 'האתה האיש אשר באת אל האשה' אלא: 'האתה האיש אשר דברת אל האשה' (פס' יא), ללמדך שמנוח יודע, כי לא היה בין המלאך לאשה אלא דיבור בלבד.

אמור מעתה: המספר לא נמנע מלהזקק בעצמו לשורש הדו-משמעי בו"א ואף לשים אותו בפי שני הגיבורים, משום שיכול היה להיות סמוך ובטוח שקריאה הקשרית של הסיפור מוחקת את משמע-הלואי המיני עד שאין בו כדי לאפשר לליצני הדור (ראו פירוש רש"י לבראשית כה יט) ולחוקרי ימינו להיבנות מדו-המשמעות החביבה עליהם.

ד. תפילת מנוח – יתרון חברתי מתנגש עם יתרון אישיותי

כפי שלא נמסרה תגובת האישה על דברי המלאך, כך לא נמסרת גם תגובת מנוח על דברי אשתו, ותחת זאת מסופר על מעשהו: 'ויעתר מנוח אל ה' ויאמר: בי אדוני, איש האלהים אשר שלחת יבוא נא עוד אלינו, ויורנו מה נעשה לנער היולד' (פס' ח). הוא מעיד על עצמו שאין הוא מפקפק בכך שאיש אלוהים אכן בישר לאשתו במצוות ה', שיוולד להם בן החייב להיות נזיר מבטן. ואם כך, מה לו להתפלל שאיש האלוהים (שבאשמת אשתו אין כל אפשרות לאתרו) יבוא אליהם בשנית? לכאורה אין הוא מבקש אלא את השלמת הוראות הנזירות שיחולו על הילד לאחר שיצא מבטן אמו, שכן השמטת איסור התספורת בדיווח של האישה אכן מעורר תמיהה מוצדקת: האומנם יעלה מורה על ראשו? ברם העובדה שבמקום לחקור את אשתו בנידון הוא העדיף לעתור לשמים מעידה עליו, שחורה לו עד מאוד ההתכחשות הגלויה של איש האלוהים ממעמדו של אבי הבית. אשתו אכן נכשלה

במאמציה למנוע מראש את היפגעותו על-ידי יצירת צידוק פורמלי לכך שההוראות ניתנו רק לה, ודווקא מה שהשמיטה משמש לו עילה לתבוע את שיתופו בקבלת ההוראות לגבי ההקפדה על נזירותו של הילד משיוולד. לשון הרבים המודגשת שאותה הוא נוקט: 'יבוא נא עוד אלינו ויורנו מה נעשה...' באה לומר שאין הוא מערער על חלקה של אשתו בקבלת הבשורה, אלא רק על בלעדיותה המשפילה.³¹

ואף-על-פי שהקורא נוטה לצפות שהעתירה התמימה-החצופה של בעל השררה, שהשמים יאשרו ויבצרו את יתרונו החברתי, לא תזכה במענה, שמע האלוהים בקול מנוח, ומלאך האלוהים אכן בא אליהם בשנית. אלא שבהפתעה הראשונה כרוכה הפתעה גדולה ממנה: המלאך לא בא אל שניהם כמבוקש, אלא שוב אל האישה לבדה, תוך הבלטה מודגשת של העדרו של בעלה: 'והיא יושבת בשדה, ומנוח אישה אין עמה' (פס' ט). בניגוד מכאיב לציפיות של מנוח, אין ההיענות לתפילתו מתקנת את מה שנראה לו כפגיעה, אלא אדרבה חוזרת ומאשרת, מבחינה עקרונית ומבחינה אישית, את מה שהוא מתקומם נגדו. כפי שמוסבר על-ידי שתי הדעות המובאות במדרש: 'וישמע האלהים בקול מנוח' (פס' ט) – למה חזר המלאך אצל האשה, ולא בא אצל מנוח? שלוא לפסל (את התוקף של) דבריו הראשונים שאמר לאשה. דבר אחר: כדי לחבבה בעיניו [כדי שיכיר במעלתה הדתית]' (במדבר רבה י ה).

כשהופיע המלאך לא אמרה לו אשת מנוח דבר, אלא רצה אל בעלה. מתוך כבוד ל'אורח' היא משתדלת לקצר ככל האפשר את המתנתו, ומתוך מודעות למה

31 כשימשיתי מורה של ילדי עולים בבאר שבע בשנות החמישים הראשונות, כשבאו גלי העלייה ההמונית ארצה, התלוננה באוזני אחות סוציאלית שעבדה ב'טיפת חלב' עד כמה מקשים עליה הבעלים בעבודתה עם נשותיהם. שכן הבעל מתעקש להיות נוכח בשעה שהיא מדריכה את האם המינקת כיצד להשלים את חלב האם בחלב מלאכותי העשוי מאבקת חלב, ואף אוסר במפגיע שההוראות יינתנו לאשתו במישרין. ניסיתי להסביר לה שבעזרת פרק י"ג בספר שופטים אפשר להבין את נקודת הראות של ראש משפחה פטריארכלית, המרגיש את עצמו מחויב להיות מעורב בקבלת הוראות בדבר גידול ילדיו הניתנות על-ידי נציגת הרשויות. וכפי שהמקרא סייע לנו בעבודתנו עם העולים, כך סייעה לנו עבודתנו עמהם בהבנת המקרא.

שמטריד את בעלה היא מבקשת לבשר במהירות שתפילתו נענתה. ולפי שהיא חוששת שבפגישה הצפויה שבין מנוח והמלאך בעלה לא רק שלא יכיר בכך שהמלאך הוא מלאך, אלא אפילו לא יראה שהוא 'איש אלהים' אשר 'מראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאד' (פס' ו). והריהי מתאימה בפעם השנייה את המראה לכוח-ההשגה המוגבל של הרואה: 'ותאמר אליו: הנה נראה אלי **האיש**, אשר בא ביום (בתרגום השבעים ובתרגום יונתן: ביום ההוא) אלי' (פס' י).

תגובתו של מנוח משקפת את האמביוולנטיות שלו: שמחה על שתפילתו נענתה, וצער על שנענתה תוך מתן אישור חוזר לעילתה. בניגוד מובלט לשלמות הנפש של אשתו, המבוטאת בתנועתה הבלתי-מעוכבת: '**ותמהר** האשה **ותרץ**' (פס' י), מבוטאת נפשו החצויה בתנועתו הכבדה והמהוססת: '**ויקם** מנוח **וילך** אחרי אשתו' (פס' יא).³² עכשו מאמץ גם המספר את שיטת ההנמכה של אשת מנוח, ומתייחס אף הוא אל המלאך מנקודת הראות נמוכת המצח של מנוח: 'ויבא (מנוח) אל **האיש**, ויאמר לו: האתה **האיש** אשר דברת אל האשה?' (שם). על השאלה האינפורמטיבית, המלווה בנימה מזלזלת – האומנם אתה האיש שדיבר אל האישה במקום אל בעלה? – משיב המלאך בענייניות גמורה: 'אני'. ומשנתבררה זהותו של האיש בוודאות על-פי עדותו העצמית, משמיע מנוח באוזניו את מבוקשו: 'עתה יבא דברוך (בתרגום השבעים ובכתבי-יד עבריים מימי הביניים בלשון יחיד: דברך), מה יהיה משפט הנער ומעשהו?' (פס' יב). לאמור: עכשו (כשאתה מדבר אתי ולא עם אשתי) הוא הזמן הנכון שתאמר את דברך³³ בדבר דינו של הנער (לאחר הולדתו) ומה יש לעשות עמו.

32 בסיפור הקדשת שמואל לנבואה מצויה הנגדה דומה בין היענות השלמה של הנער לקריאה הראשונה: '**וירץ** אל עלי' (שמואל א ג ה) לבין היענותו האמביוולנטית לקריאה השנייה: '**ויקם** שמואל **וילך** אל עלי' (פס' ו). ראו על כך בספרי קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים ורמת גן 1997, עמ' 72-73.

33 בדומה לכך באר זאת ר"י אברבנאל: 'עתה הוא זמן לדבר בהיותי עם אשתי ולא שתדבר לאשה לבדה [...]', בעוד שכמעט הכל מבארים את 'בא דברך' במשמע של 'תתקיים נבואתך', על סמך דבריו הנהירים של מנוח בפס' יז: 'כי יבא דברך (קרי: דברך) וכבדנוך' וכתובים נוספים כגון: דברים יח כב; שמואל א ט ו. לפי זה פותח מנוח בהבעת ההנחה/התקווה שנבואת האיש אכן תתממש, ושואל כיצד יש

על-פי המידע שבידי הקורא הספקות של מנוח בדבר המהימנות של הדיווח של אשתו אכן מוצדקים, ונקל לשער את חרדתה של האישה לנוכח האפשרות הסבירה שתשובת המלאך על שאלת מנוח תאשר זאת על-ידי שדברו הנוכחי יהלום את דברו הראשון. אלא למרבה ההפתעה פותח המלאך את תשובתו בהבעת הסתייגותו מחקירתו בידי מנוח, באשר היא מיותרת וטרדנית: 'ויאמר מלאך ה' (!) אל מנוח: מכל אשר אמרתי אל האשה תשמר' (פס' יג)³⁴. מנוח שאל אודות משפט הנער, ואילו המלאך חוזר ומתמקד באיסורים המוטלים על האם בזמן הריונה. יתרה מזו, הגרסה הנוכחית של דברו אמנם אינה חוזרת מלה במלה לא על דברו הראשון ולא על דבריה, אך היא תואמת בשלוש השמטותיה את גרסת האישה: 'מכל אשר יצא מגפן היין לא תאכל'³⁵ ויין ושכר אל תשת, וכל טמאה אל תאכל – כל אשר צויתיה תשמר' (פס' יד). בהימנעותו מלהזכיר את עקרותה הממושכת, את איסור גזית שיערו של הילד ואת ייעודו הלאומי כשיהיה לאיש הוא לא רק מעניק גיבוי מלא להתאמה שעשתה אשת מנוח לדברו, אלא גם משמיט את הבסיס מתחת להתנשאות הגברית של בעלה.³⁶

לנהוג כאשר יקרה הדבר. ברם לפי שמבנה המשפט אינו נהיר דיו, ומכיון ש'הבאת דבר' משמעה במקרא גם 'השמעת דבר' (כגון: 'עד האלהים יבא דבר שניהם', שמות כב ה; 'ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם', בראשית לז ב; 'ויגע הדבר אל מלך נינוה', יונה ג ו) אני מעדיף, בהיסוס מסוים, לבאר כמוצא לעיל.

34 אי-הבחנה בממד המגדרי של הסיפור הביאה כמה חוקרים להתאים את תשובת המלאך לשאלת מנוח על-ידי תיקון מסברא של לשון הנקבה 'תשמר' ללשון זכר 'ישמר', וכך גם בכל הפעלים שבהמשך דבריו בפס' יד (ראו זקוביץ, חיי שמשון [לעיל הערה 26]).

35 חומרת-יתר זו לא נכללה בדיבור המקורי של המלאך, ושמא היא באה להקטין את הפער שבין נזירות הילד לדין הנזיר שבתורה, שבו נאמר: '...וענבים לחים ויבשים לא יאכל. כל ימי נזרו מכל אשר יעשה **מגפן היין**, מחרצנים ועד זג, לא יאכל' (במדבר ו ג-ד).

36 כך הבינו את חילופי הדברים האלה גם חכמי המדרש, תוך שהם משליכים על הדמות המקראית את הגישה החז"לית כלפי האישה: "ויאמר מנוח עתה יבא דברך" – אמר לו מנוח: עד כאן שמעתי מן האשה, והנשים אינן בנות הוראה [אינן בקיאות בהלכה] ואין לסמוך על דבריהן, אבל "עתה יבא דברך" – מפיק אני רוצה לשמע, שאיני מאמין בדבריה, שמא חלפה [החליפה] בדבריה, או פחתה, או הותירה. "מה יהיה משפט הנער" – מה נזירות יצטרך הנער לשמר אחר שילד. "ומעשהו" – מה תעשה אמו קודם לכן כל הימים שתהא הרה ממנו. "ויאמר מלאך ה' אל מנוח מכל אשר אמרתי אל האשה" – לחלק כבוד

ה. 'אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא'

התגלותו החוזרת של המלאך אל האישה והתייצבותו המלאה מאחורי דבריה לא הספיקו כדי להביא את מנוח להכרה שיתרון מעמדו כגבר וכראש המשפחה אינו שקול כנגד רוחב דעתה ועומק הבנתה של אשתו בכל מה שנוגע ללידה הצפויה. והריהו עושה עתה כל מה שאשתו נמנעה בדעת וביודעין מלעשות, כדי להוכיח למבשר, לאשתו ולעצמו שהוא מיטיב ממנה להיענות לבשורה ולמבשרה.

אשת מנוח לא ניסתה לארח את מלאך ה' בהתגלותו הראשונה, ביודעה שאין אכילה ושתייה אצל יצורי מעלה. ואילו מנוח בטוח שאין לשלח את איש האלוהים לדרכו כלעומת שבא (ראו: מלכים א יג ז), ושחובתו לגמול לו על בואו ועל נבואתו על-ידי אירוח נדיב במיוחד: 'ויאמר מנוח אל מלאך ה' (!): נעצרה [נעכב] נא אותך, ונעשה [נכין] לפניך גדי עזים' (פס' טו). כדי להבליט את הפער הזה שבין שני בני הזוג מפנה המלאך את תשובתו כלפיו בלבד (אף-על-פי שהוא המשיך לדבר בגוף ראשון רבים), והריהו מפריד ברישא בין הסכמה לשהות במחיצתו לבין סירוב לסעוד על שולחנו, ומציע לו בסיפא להמיר את כיבוד האורח בקרבן תודה: 'אם תעצרני – לא אכל בלחמך, ואם תעשה עלה – לה' תעלנה' (פס' טז). הקורא, המודע לכך שמנוח מדבר עם מלאך ה', מבין בנקל שההזמנה הייתה בלתי-הולמת מעיקרה

לאשה ולחבבה בעיניו'. (במדבר רבה י, ה). דומה שהמדרש מצדיק את חשדותיו של מנוח, באשר הם מבוססים על ההנחה שנשים אינן מהימנות בענייני הלכה משום שלא למדו תורה, ונתמכים על-ידי המידע הניתן בסיפור לגבי מה שאשת מנוח השמיטה והוסיפה (אך לא שינתה). והנה, למרבה ההפתעה, מאמץ המדרש את האישור שמעניק המלאך עצמו לדברי האישה (על-אף אי-דיוקם!) כדי לחלוק לה כבוד (במשפחה? בציבור?) ולהגדיל את חיבתה בלבו. המתח שבין שני חלקי המדרש מתמיה, אבל אם נניח שהמדרש מבוסס על ההנחה, שאומנם אינה מפורשת בו, ש'מנוח עם הארץ היה' (ברכות סא ע"א), אפשר יהיה לקרוא את חלקו הראשון בנימה אירונית חריפה, לאמור: כאשר גבר, שיכול היה ללמוד תורה ולא למד, מתנשא על אשתו באשר היא לא למדה תורה, צריך לחזקה ולחבבה!

ושדחייתה הייתה הכרחית, ולפיכך המספר מוצא לנחוץ להסביר לו מדוע מנוח לא הבין את שני הדברים האלה: '**כי לא ידע מנוח** (בניגוד גמור לאשתו!), **כי מלאך ה' הוא**' (שם).

אשת מנוח ידעה בבירור שאין לשאול מלאך לשמו (השוו: בראשית לב ל), ואף טענה באוזני בעלה שהוא הדין לגבי איש האלוהים נורא ההוד (פס' ו). לעומת זאת סבור מנוח שהוא חייב לברר את שמו של מיטיבו על מנת שבבוא יום הלידה יוכלו ההורים שנפקדו לפאר ולרומם, בדיבור ובמעשה, את הנביא שנבואתו נתממשה: 'ויאמר מנוח אל מלאך ה' (!): מי שמך? כי יבא [יתקיים] דברך וכבדנוך' (פס' יז). בשנית עונה המלאך בסירוב נחרץ שהנמקתו מעורפלת, שכן אופיה העקרוני מובן לאשורו רק למי שיודע שהיא יצאה מפיו של מלאך מן השמים: 'למה זה תשאל לשמי, והוא פלאי [נסתר ונעלה מהשגה אנושית]?' (פס' יח).

כך לא נותר למנוח אלא להקריב, כמוצע, את גדי העזים ואת המנחה לה', מבלי שיוכל לשער שבזמן שתוקרב העולה יפליא המבשר לעשות על מנת שהלוט יוסר סוף סוף מעל עיניו. לא הכל נהיר בתיאור השתלשלות העניינים, ואנו נעמוד רק על עיקרם: בעלות להבת אש הקורבן השמימה עלה בה מלאך ה' ונעלם, וכשראו זאת מנוח ואשתו הם נפלו על פניהם ארצה בחרדת קודש. כאשר הרימו את ראשיהם כעבור זמן מה, הם נוכחו לדעת שהמלאך אכן נעלם סופית: 'ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו, **אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא**' (פס' כא). מה רב ההבדל בין מי שמזהה בבטחה רוחנית את ההתגלות בזמן אמת, בעת התרחשותה, לבין מי שזקוק לאותות ומופתים ועומד על טיבה של ההתגלות רק בדיעבד, לאחר שחלפה ואיננה.

כאשר נתחוור למנוח בפני מי הוא עמד, נתחלפה זחיחות דעתו באימת מותו. בצר לו הוא פונה אל אשתו – אשר בחדות חושיה, רוחב דעתה ועומק הבנתה הוא מאן להודות – ומביע באוזניה את יאושו המר: 'מות נמות, כי אלהים ראינו!' (פס' כב). הוא, שעניו נפקחו לראות רק עתה – פוחד; ואילו היא, שראתה כל הזמן – בוטחת. קרבת האלוהים שבלבה אפשרה לה לזהות את המלאך, להפנים את בשורת

היפקדותה ולבטוח שהמשימה שהוטלה עליה משמים תגן עליה מכל רעה. וכך היא מעודדת את בעלה בהגיון האמונה: 'לו חפץ ה' להמיתנו, לא לקח מידנו עלה ומנחה, ולא הראנו את כל אלה, וכעת לא השמיענו כזאת!' (פס' כג).
 אחרית הסיפור היא היפוכה של ראשיתו: אשתו העקרה של מנוח הדני ילדה בן וקראה לו שמשון. הנזיר הקטן גדל והלך וסגולותיו המיוחדות העידו שברכת שמים שורה עליו, וכאשר החל לעשות מעשי גבורה מכוחה של רוח ה' שעברה אותו ניתן היה לצפות, שגם חלקה השלישי של בשורת המלאך עתיד להתממש והוא אכן יחל להושיע את ישראל מיד פלישתים: 'ויגדל הנער ויברכהו ה', ותחל רוח ה' לפעמו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאל' (פס' כד–כה).

* * *

על שלושה דברים עומדת הלגיטימיזציה של שמשון כשופט מושיע (בעיני עצמו ובעיני שבטו):
 (א) על הולדתו הנסית המבושרת מראש;
 (ב) על חובת הנזירות המוטלת עליו מבטן אמו;
 (ג) ועל ההיענות של הוריו לבשורה ולמימושה³⁷ – האם מכוח גדלות-המוחין הדתית שלה, והאב מכוח התגברותו על קטנות-המוחין שלו, בכך שהלך אחריה לא רק ברגליו אלא גם בלבו.
 ובעקבותיו עושים זאת גם קוראי הסיפור.

37 לנס אין ממשות ללא ההיענות הפעילה של בעלי הנס. אפילו קריעת ים סוף, שעמדה בסימן של 'ה' ילחם לכם ואתם תחךשון [תשארו פסיביים]' (שמות יד יד) הייתה נשאת ללא תוצאות אלמלא עמדו בני ישראל במבחן האמונה בהישמעם לצו לבוא בים ביבשה (פס' טז, כב).