

י. חזרה לבראשית

רעב ועקרות

צדדים של דמיון בין רות לסוגיות מרכזיות בספר בראשית לא הועלמו מדיוננו בפרקים הקודמים. ראש וראשון שבהם הינו עניין הרעב.¹ אכן, יש צד של דמיון בין הרעב של פתיחת רות לבין אירועי הרעב החוזרים ונשנים של ספר בראשית, ולענייננו חשוב להעמיד על סוגיית עומק בספר בראשית – הזיקה שבין פוריות הארץ לפוריות האדם, שבאה לידי ביטוי גם ברות. במה דברים אמורים? בספר בראשית מוצגת עקרותן של האמהות כשהיא שזורה באירועי הרעב הפוקדים את הארץ. למדנו אפוא, כי יד ה' המושלת בכיפת האקלים ובמסתרי גוף האדם, מכוונת באמצעותם את האירועים ב'מגרש' ההיסטורי. נכון הוא, כי הקשר בין שתי התופעות בספר בראשית נושא אופי מיוחד, שכן ה'רעב' המוזכר בספר כה הרבה, לא זכה לסיבה מפורשת, והוא מנותק מאיזושהי זיקה לריאליה. הדרך לפיה הבנו את סתמיותו של הרעב קשורה – בראש ובראשונה – להיעדר רצון להבליט את הממד האקלימי העומד בדרך כלל ביסודם של אירועי הרעב, שכן מנקודת המוצא של הבריאה, ספר בראשית תופס את הנהגת ה' השוררת בכול – כל מה שעלול להביא להיעדר מזון מובל על ידי ה', ואין הוא מתמקד בטיפוסי רעב מסוימים. אשר על כן, אין בו מקום לפולמוס ישיר עם האלילות לסוגיה.² לשון אחר, אין בו מקום לסיפור המדגיש במפורש את כוחו של ה' בגשם, שהיה עשוי מן הסתם להיתפס כמחאה ישירה נגד הבעל אל הגשם, דוגמת סיפור הבצורת האקלימית נוסח אליהו, שיש בהם צד של מאבק מפורש בבעל.

1 לעיל פרק ז'. וראו במיוחד דברי דב אשבל שהובאו שם.

2 השאלה היא כמובן מהו פולמוס ישיר. אנו מבינים פולמוס ישיר ומוצהר כאיסור על עבודה זרה או גינויה המפורש. קאסוטו בפירושו לבראשית (מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג) הראה פולמוסים סמויים הנובעים מתוך הדגשת הים והתנינים המשקפים את שלטונו של ה' בכול. על-פי צורת מחשבה זו, אם הייתה התייחסות ישירה לגשם, היינו מבינים זאת כפולמוס מול הבעל, האם ישיר באותה מידה? אפשר כי מעט פחות. מכל מקום, עניין זה טעון הרחבה והעמקה.

זאת ועוד, הדגשת ה'רעב' היא הדגשת התוצאה! כככול, אנו מבינים, כי תהא הסיבה אשר תהא, הדגש מושם על הרעב עצמו. ההתמקדות בו ורק בו מעוררת למחשבה כיצד פועל האדם בנסיבות של רעב, ואחת היא מה גורם לו.

במובן מסוים, גורמים אלו פועלים גם במגילת רות. אין צורך לדבר כאן אודות רעב אקלימי דווקא, שכן – שלא כבספר שופטים – אין כאן עימות עם איזשהו עולם אלילי. השאלה איננה מה גורם לרעב, אלא מהי פרשנותו בהשקפה ובמעשה – איך פועל אלימלך בבוא הרעב, ואיך נהגה נעמי בסוור.

הצגה מעין זו של הרעב מעוררת להרהור באשר לשילוב של רעב ועקרות. בשילוב של סיפורי הרעב והעקרות מציג לכאורה ספר בראשית ממד של התנגדות לרעיון מרכזי בספר – רעיון ברכת הזרע והארץ. למה כוונתנו? רעיון ברכת הזרע והארץ עולה בכמה וכמה הזדמנויות, הן לגבי אדם הראשון ("פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" בראשית א, כח), ונח וצאצאיו ("פרו ורבו ומלאו את הארץ" בראשית ט, א ועוד), והן לגבי זרעו של אברהם, שלגביו מוצג קשר ישיר יותר בין הרבייה לבין הבעלות על הארץ: "כי את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה ולזרעך עד עולם. ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה" (בראשית יג, טו-טז). לאור ברכות אלו התחושה היא, כי המרחב צריך להתמלא על ידי ריבוי בני האדם, בין שמדובר ב'ארץ' במובן העולמי ובין ב'ארץ' במובן הלאומי. והנה, באות ההתפתחויות החוזרות ונשנות בספר, שבבשרן רעב ועקרות מצמצמות את חלות הברכה, תוך שהן יוצרות 'כיס' סתירה בין החזון והייעוד רבי השגב וההוד לבין המציאות העגומה ב'שטח'. רעב, יש להבין, פוגע בראשונה בשטח – אין תבואה, ובעקבות זאת מצמצם את הפריזן. בהדגשת 'שטח' אנו מתכוונים להיותו פוגע בשטח אפקטיבי, דהיינו השטח המעניק חיים לאדם. זה עומד כמדומה ביסוד השימוש בדימוי 'ושמתי את זרעך כעפר הארץ' הקושר בין בסיס המטפורה – העפר הממשי של הארץ לבין הריבוי המשול במספר גרגרי העפר. לשיטתנו אין זו מטפורה סתמית – הרבה עפר מקביל להרבה זרע, אלא ביטוי היוצר קשר בין ריבוי העפר לריבוי הזרע. במשמעותה המוענקת כאן של קשר שבין השטח לריבוי, עומדת הבעיה הגלומה בשורש הנסיונות המפורסמים של ספר בראשית. האם הבטחות הארץ והזרע ההולכות ומתמססות מול הרעב לא יפילו את רוחם של המובטחים. מה עושה לאדם הדתי האכזבה ממה שנראה כאי-מילוי ההבטחה.

דומה, כי גם מגילת רות מכריזה הכרזה דומה, אך התחום העומד כאן לדין דומה הוא המלוכה. סיומה של מגילת רות איננו נספח עקר המורה מה עלה בגורל הגיבורים המפורסמים ומה נתגלגל מהם. מגילת רות 'יודעת' את 'סופה'. במובנים רבים ניתן היה לכתוב 'סוף' זה כבר בתחילתה. באיזשהו מקום כוונתה להבהיר, כי הדרך למלוכה עוברת דרך הרעב המצמצם את השטח האפקטיבי וגורם לעזיבת הארץ. משפחת המלוכה צומחת

דווקא מתוך חוגי הנכנעים לרעב. ברי כי בסופו של דבר אין זו כניעה בלבד, אלא התמודדות ארוכת טווח, שיש בה כמובן גם פרקי ניצחון, אך יסוד הכניעה איננו נמחק. הכניעה לרעב חיונית בסיפור כשם שהתגבשות עם ישראל עוברת דרך כניעה זמנית כזו לרעב. אם נבוא לסכם, בספר בראשית הברכות – ברכות, אך הדרך למימושן עוברת דרך סטיות משמעותיות ממה שעולה מניסוחן הפשוט, המגיעות עד כדי ביטולן לשעה.

תובנה כזו של הברכות עשויה להתקיים גם ברות. במובן זה, ניתן לומר כי ספר רות 'מכיר' את ברכת השלטון ליהודה: "יהודה אתה יודוך אחיך ידך בערף איביך ישתחוו לך בני אביך. גור אריה יהודה מטרף בני עלית כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו. לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקתה עמים. אסרי לגפן עילה ולשרקה בני אתנו כבס ביין לבשו ובדם ענבים סוטה חכלילי ענים מיין ולבן שנים מחלב" (בראשית מט, ח-יב), 'ספר רות מכיר...'. אך בה בעת ער לכישלון הכרוך במימושה של הברכה. כישלון הקשור בכניעה למצב של סטייה ממהלך הברכה, שביטוייה המיוחד הוא עזיבת הנחלה. לא נחדש רבות בטענה, כי התנ"ך אינו מהסס להעמיד על הכישלונות. כאן מוצע כישלון מהותי בהתפתחות שורשי המלוכה, ולהלן נראה צד נוסף של כישלון הכרוך בה. מהותי, משום שאין זה פגם פשוט אלא דגם התנהגות בעייתי החותר נגד אושיות המלוכה. תפקיד המלוכה – אם נציג זאת בצורה חדה – לקיים את ה'שטח' ואולי אף להגדילו, ואילו כאן מצמצמים אותו. כללו של דבר, מבחינה זו גם רות פוסעת בעקבות בראשית.

שושלת יוחסין

ספר בראשית מעמיד את אילן היוחסין העולמי והלאומי כעניין מרכזי ביותר. הולכת ומתבססת בו ההשקפה, כי בני אנוש כולם מתייחסים לאדם הראשון ואחריו לנח. מזרעו של נח מתפתחים העמים, ובהמשך הספר מוצגים גם עמים הצומחים מתוך זרעו של אברהם. הנחת היסוד של הספר היא כמדומה קיומם של עמים-משפחות – עמים שהם תוצאה של משפחתיות. הנחת – אחים, בנים לאב, שהפכו לעמים, איננה מובנת מאליה, ובוודאי שסוציולוגים ואתרופולוגים מודרניים לא יאמצוה כפשוטה. דומה, כי זוהי בעיקרה הנחה מוסרית הטוענת כי המשפחתיות – 'קשר הדם' אמורה להוביל לאחריות הדדית ואחריות גם כשמדובר במעגלים אנושיים הנראים במבט ראשון רחוקים זה מזה, רחוקים ואף נידחים. המציץ ולו להרף עין ב'לוח העמים' שבפרק י' בספר בראשית יופתע מהמודעות לשפע העמים הנוכחים בו, שברובם אין להם דבר וחצי דבר עם עולמו הישיר של התנ"ך, אך כולם מתייחסים לאב אחד – נח. שפע עמים זה, שאינו נחוץ לעלילה המקראית הפשוטה, בא להראות – גם אם לא נאמרו הדברים במפורש – כי העם' הרי הוא עניין מוסרי, ובקיומו הוא בא להפגין צד של השגחה אלוהית. אם תרצה אמור, אין

די בסיסמת האוניברסליות שעשויה להיות מובנת מ'בראשית ברא את השמים ואת הארץ'. ה'ארץ' המדוברת מלאה בעמים, ואלו מסורים להשגחת בוראה. ולא רק השגחה תיאורטית, באופן שהוצגו בפרק י' בספר בראשית, בנסיבות שאחרי המבול, ניכר רצון להציג ממד של שוויון כלל אנושי.

מגילת רות עושה דבר דומה ביחס למלוכה, וגם מבחינה זו רות היא 'ספר המשך' לבראשית. שושלת דוד היא ענף בשושלת יהודה, שהיא ענף בשושלת יעקב הנוקבת ויורדת עד לנח. לפי זה המלך הוא ענף בשושלת עולמית, שמתחילה בבראשית, ולא מהות עצמאית העומדת בפני עצמה. מתחבר הוא לשאר האדם, והחיבור למואב מחדד מאוד את הקשר ל'שאר האדם' הזה. אין בו מסתורין, וסיפור בואו לעולם בטווח הקרוב ובמרחק הדורות – כמוהו כסיפורי משפחה אחרים ידוע וברור. טיבה של ההתקשרות בין איש לאישה ברור ומחזור, והוא תופס כך עולה מהשושלתיות המופגנת שבה מארגן סדר הדורות בבראשית וברות – גם לגבי מלכים. להלן נזכיר, כי אף יותר מכך, בהירות זו בכל הקשור לבואם של מלכים לעולם, אף מטילה צל על משפחת המלוכה.³

זאת ועוד, הייחוס לרות ולבועז שולח בהכרח שלוחותיו לשני סיפורי לידה בספר בראשית. האחד, קשור ליוחסין של רות, נידון לעיל מואב ועמון, וכאמור, אנו נוטים לדון את בנות לוט המעורבות בו לכף זכות.⁴ יש להערכה זו חשיבות רבה לענייננו, ולהלן נוסיף לדוש בה מעט בהקשר של סיפור הלידה השני – תמר, שיידון להלן.

ראוי להדגיש, שושלת היוחסין של סוף רות פותחת ב'ואלה תולדות' ('ואלה תולדות פרץ וישי הוליד את דוד', ד' יח-כב), ובבחירה להתחיל בפרץ ולא ביהודה אבי השושלת, 'נכפתה' עליה מסגרת של עשרה אישים – עשרה דורות. בכך היא מזכירה את שתי שושלות היוחסין היסודיות – 'אדם-נח' ו'נח-אברהם'. דומה, כי הצגה זו של שושלת בית דוד מעמידה אותה במעמד דומה לשתי השושלות הקדומות – עשרה דורות המסתיימים בנקודת תפנית. רוצה לומר, עליית אישים שהביאו לשינוי עמוק בתולדות העולם. דוד זוכה כאן למעמדו של נח ואברהם – חלוצים ומסמני דרך לאנושות כולה. ראוי להזכיר כי שני 'בעלי התפנית' קשורים גם למידת הצדק – נח 'איש צדיק היה' כידוע, ואברהם זכה לאפיון "...לעשות צדקה ומשפט..." (בראשית יח, ט), עולה כאן אפוא הציפייה שגם מלכי בית דוד ימשיכו במסורת הנחלת הצדק לעמם ולעולם.

3 במסגרת זו אין עניינו נשואות להרחבת היריעה. מתמקדים אנו בסיפורים המובאים למעלה, אך אי אפשר שלא לרמוז כי גם בסיפור 'בני האלוהים הבאים על בנות האדם' טמון יסוד מחאתי נגד מי שרואה עצמו כבן אלוהים ולוקח נשים בעל כורחן תוך ניצול כוחו ומעמדו.

4 ראו פרק ו'.

כללו של דבר, ההשקפה המקראית על המלוכה המביעה חששות עמוקים מריכוז הכוח המלאה את המוסד הזה, עשויה להתגלות גם בהבנה שהוצעה כאן לגבי טיבה של שושלת היוחסין של דוד.

סיפור תמר

בהעמדתו מול עלילת רות ניווכח כי סיפור תמר המובילה את יהודה להעניק לה פרי בטן, מכיל יסודות עומק דומים. כבסיפור רות גם סיפור תמר מבוסס על יוזמה של אישה אלמנה, שמבחינת מוצאה שייכת ל'זר' ה'אחר', הנוטלת את גורלה בידה וממשיכה את שושלתה בכוח בעילתו של קרוב משפחה נשוא פנים. המעשה שעשתה תמר רווי בבעייתיות קשה ביותר של שבירת נורמות חיוניות לקיום האנושי כפשוטו. אך בניתוח המעשה יש לקחת בחשבון את מעמדה הבסיסי הנחות לנוכח אדון המשפחה בעל סמכויות ענישה בלתי מוגבלות. להכרותו של יהודה "הוציא אותה ותשרף" (בראשית לח, כה), היו קוראים רבים מוסיפים 'לא ניד עפעף', או ביטויים מעין אלה. בועז אמנם מתחשב ב'שער מקומי', אך נראה שיש לו את היכולת לגייסו. אם כן, גם הוא מפגין מנהיגות משפטית הגם שמסוג שונה מאוד! מעמדן זה של הנשים – תמר וגם רות – מחייב אפוא שבירת כללי משחק המנציחים את מעמדן הנחות.

אצל רות הפועלות הן שתי נשים ודמות הגבר אוהדת יותר לעניינין המשותף, ולכן המעשה במגילה מצויר באופן יותר רך, אך הדמיון למעשה תמר קיים. בקשת הערבון של תמר עומדת מול מתן השיבולים לרות. כאן בועז הוא היוזם, וזה משתלב בעיצוב המעשה באופן 'רך' יותר, ואין תימה בכך, שכן הוא פרי נסיבות שונות. מכל מקום, רך ככל שיהיה, מצב הזרות והניכור של רות קשה ביותר, במובנים מסוימים, אולי אפילו יותר מזה של תמר, שמן הסתם לא נזקקה למזון ולצורכי הקיום הבסיסיים. בביטוי 'רך' שבחרנו הדברים אמורים רק ביחס לטיב המעשה, אך הנסיבות במגילת רות קשות ביותר.

דומה כי בהשוואה לבנות לוט מחזק ניתוח זה את צד הסלחנות כלפיהן. ברמה העקרונית, הן עושות מה שעשתה תמר, ובנסיבות קשות לא פחות. דומה כי כאן אנו מתחברים לרעיון השושלת ושוורשיה שנידון לעיל. כולם בני אדם, אך בעיצוב השושלת יש לפעמים צורך במצבים מיוחדים כגון אלו המתוארים בספרי בראשית ורות.

בדברנו על שושלתיות ראוי להסב תשומת לב לשאלה הלאומית. בספר בראשית כנען קולל, אך לא על-ידי ה' ('ויקח נח מיינו... ויאמר ארור כנען...') (בראשית ט, כד-כה). קללה זו לא מונעת התקשרות עמו. יהודה לוקח כנענית לאישה: 'וירא שם יהודה בת איש כנעני ושמו שוע ויקחה ויבא אליה' (בראשית לח, ב). אמנם לגבי תמר הדברים לא נאמרו במפורש: 'ויקח יהודה אשה לער בכורו ושמה תמר' (בראשית לח, ז), אך לאור תקדים שקבע יהודה ניתן לראות את תמר ככנענית. המעשה שלה קשור בנות, מידה שלפי

התורה מאפיינת את הכנענים: "וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו..." (ויקרא יח, ג), וגם קללת נח לכנען נבעה מעניין דומה. והנה, אחרי כל זאת, המעשה הזה המשלב התקשרות עם כנעני וזנות יוצר מלך בישראל.

ברות מואביה ממשיכתן של בנות לוט נגלה כמובן יסודות דומים. ולא זו בלבד, בספר בראשית העומד בבסיסו של עיון זה, גם אברהם המפקיר – כך נראים הרברים על פי פשוטו של מקרא – את שרה בנסיבות הידועות, איננו נקי משמץ של רבב. השחתה מינית זוכה בבראשית להרס וחורבן נוסח סדום, אך זאת כשהמצב הוא כזה המתואר בסדום (לענייננו, התנהגות העיר מול האורחים היא המייצגת). לעומת זאת, מקרים גבוליים לא נעשים, להפך, הם מנוצלים כדי להראות חולשות אנושיות ומצבים של בדלית ברירה. חולשות אלו מוקנות בתוך סיפור המלוכה כדי לשוות לה אופי אנושי, וכדי להרחיקה מאיוושהי זיקה לאלוהיות. המודעות לאימיה של ההשחתה המינית מנוצלת כאן באופן שאיננו נעדר פרדוקסליות, לחיזוק תפיסת המלוכה הנכונה.

לך לך – לכי לך

סיפורה של רות הוא סיפור של דרך. מסע שיש בו 'לך לך', מבלי שיוכתר ב'לך לך' מפורש. כידוע, הנסיבות המתוארות מאפשרות הישארות של ערפה ורות בביתן. נעמי, עם כל הכאב והצער, מעודדת זאת, והישארותה של ערפה פועלת בסיפור כדי להגיש כמה ממשית היא האפשרות הזו. אך בניגוד ל'לך לך' של בראשית, 'לך לך' זה איננו 'לך לך' של התגלות מפורשת, זהו 'לך לך' של הכרעה מודעת.

הפסוקים החשובים לענייננו הם: "ותצא מן המקום אשר היתה שמה ושתי כלתיה עמה ותלכנה בדרך לשוב אל ארץ יהודה. ותאמר נעמי לשתי כלתיה..." (א, ז). ומשנהו: "ותלכנה שתיהם עד בואנה בית לחם..." (א, ט). כאן מודגשות פעולות היציאה ('ותצא מן המקום') וההגעה ('בואנה בית לחם'), ובמיוחד עצם השהייה בדרך ('ותלכנה בדרך', וכן 'ותלכנה שתיהם עד'). אם כן, אלו שלבים של תהליך, שבו נבחנת הנכונות להצטרף ולהתמיד. הדרך משמעותית מבחינת היותה זירת הניסיון הקשור בהתמדה. נשווה זאת למקרה אברם: "ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען" (בראשית יב, ה). כאן יש דילוג על הדרך. ההדגשה היא על נקודת המוצא שבה נשמע ה'לך לך' הראשון, ועל ההגעה. אולי תודעת ה'לך לך' המפורש מונעת התלבטות וספקות מהסוג שבולט כל כך כשה'לך לך' הוא פנימי כמקרה רות. הדברים דומים ב'לך לך' השני בבראשית, הלא הוא הציווי הפותח את העקדה: "...ולך לך אל ארץ המריה על אחד ההרים אשר אמר אליך. ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים. ביום השלישי... וירא את המקום מרחק" (בראשית כב, ב-ד). גם כאן, אם נתעלם מתוספות שונות, שאינן משנות לסוגייה דידן, מדובר בהיעדר התייחסות לדרך, אם כי במקרה זה כבר חשו דרשנים ופרשנים לאורך

הדורות, כי לא ייתכן שבדרך המובילה לעקדת בן לא יקרה דבר מה.⁵ מכל מקום, אצל רות הדרך הופכת להיות מרכז בגלוי ובמוצהר. וכאמור, על רקע הדמיון הבסיסי בתחושת הניתוק ממולדת ומבית אב, יש כאן הבלטה של השונות בדרך, לדעתנו באה כדי להבליט את האופן השונה של התהוות ה'לך לך' הזה – 'לך לך' שנוצר בכוח בחירה חופשית של דמות שאיננה מונחת במישרין על ידי מרומים.

נשים מובילות

דיון זה מוביל אותנו למה שראוי אולי לכנות ה'פמניזם' של רות. נשים מובילות מהלכים גם בספר בראשית, אך בכללותה המדיניות של הספר מנציחה בולטות של גברים. אדם ראשון, במשמע הפשוט ובניגוד מסוים לדרכו של עולם, הוא אדם ולא חוה. בתי האב המוצגים במערכות השושלתיות המרובות של הספר כשמשם כן הם, בנייים על זכרים כמייצגי דורות. הדברים מגיעים עד לטשטוש ההמפורסם של לידת הבנות. אמנם בשושלת המסתעפת מאדם מצויין שוב ושוב 'ויולד בנים ובנות', אך בצמחים מרכזיים מתעלמים מלידתן. הדוגמה המפורסמת היא כמובן זו של קין והבל הממשיכים את אדם עד לאירוע הרצח. מסתבר, שכדי לתאר רצח די בשני גברים מוכרים. אך גם בכני יעקב, על פי פשוטו של מקרא, יש הסתפקות בציון בנים, ואם הוזכרה בת (דינה) הרי זה רק אגב פרשת שכם, ולא כלידה בפני עצמה. זאת המסגרת הכללית, אך בתוך המסגרת המקובעת הזו מעניק הספר משקל עצום להכרעות של נשים. הרוצה יוכל להסיק מכאן משהו על דרך התמודדותה של התורה עם נורמות מסוימות – ניסיון לשנות אותן מבפנים, בתוך המסגרת מבלי לנפץ כליל את החישוקים החברתיים, מסגרת, שמסתבר כי בדורות מסוימים איננה ניתנת לשינוי 'מהיום למחר'. ובכל זאת, נמק זאת איך שנמק, התחושה בספר בראשית היא כי המסגרת הגברית כובלת. ברור כי ברות – אם נשתמש בכיטוי חריף – הותרה הרצועה והסיפור מובל כמעט לחלוטין על ידי נשים, ועדיין נשים אלו פועלות תחת עולה של המסגרת הגברית, שעם היותה בוטה פחות מאשר בבראשית, לא נעלמה. לשון אחר, חוכמתן ויכולתן לאתר את הזמן והמקום הנחוצים עומדת להן לפעול במסגרת שהיא גברית ביסודה.

עניין מעניין הוא קריאת השמות. בבראשית המדיניות איננה חד-משמעית. יש מקרים שה' מעורב בקביעת השם, יש מקרים רבים שהאם מעניקה שם, ויש מקרים שהאב. לעומת זאת ברות השכנות הן הקוראות שם: "ותקראנה לו השכנות שם לאמר ילד בן לנעמי..." (ד, ז).

5 ראו ניתוחה המעניין של נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשל"א, עמ' 137-140.

כל זה רקע לשושלת בית דוד. רות 'אמה של מלכות' איננה זוכה להעניק שם לבנה. ודאי שיש כאן העצמה של היסוד הנשי - לא רק אישה אחת משתתפת בתהליך שעקרונות יכול להיעשות גם על ידי גברים, ודאי שהרחקתו של בועז מתהליך זה נעשית כך מוחשית יותר. אולי מסמל הדבר את קליטתה של רות במסגרת החדשה, ואולי בהקשר המלכותי העומד ברקע, יש עניין לשתף ציבור גדול יותר בפעולה כה משמעותית כקריאה בשם לאבי השושלת. כך או כך מעמדן של נשים במתן השם בולט כאן ביותר!

ההשוואה לספר שופטים חשובה בהקשר הזה. זוהי השוואה של שוליות - תקופה היסטורית שולית המזמנת אפשרות העולה לגיבורות. בשני הספרים נחיתות פוליטית או חברתית של גברים מובילה לעלייתן של נשים. כל זה מזכיר מאוד את סיפור דבורה. בשירת דבורה מקופלת אמירה נשית חזקה המעלה את קרנן של דבורה ויעל במידה רבה 'על חשבוננו' של ברק בן אבינועם, ומשפילה את אם סיסרא. לרות אין שירה משלה - ספרה הוא שירתה!