

חמדעת

כתב עת רב-תחומי

כרך י

עורכים

ד"ר אסתר אזולאי

ד"ר ישעיהו בן-פזי

חמדת הדרום
מכללה אקדמית לחינוך
HEMDAT HADAROM
College of Education



צללפונית (אם-שמשון) – בין שירה עברית לתשתיותיה

טליה הורוביץ

תקציר

יעקב פיכמן הקדיש לאם-שמשון שזיהו חז"ל כצללפוני או כצללפונית, פואמה דמויית מחזה - "צללפונית" שמה ובה תשע דמויות. שנים לא מעטות אחריו הקדישה לה אסתר שרה שניאורסון-גרי שיר לירי בעל שם דומה: "הצללפוני - אם-שמשון". מחקר זה מבקש לעמוד על אפיוני צללפונית בכל אחד מהשירים ועל מהות זיקתם לסיפור המקראי ולפרשנויותיו.

חלקו הראשון של המחקר מוקדש לעיון בשני השירים, ואילו המשכו לעיוני השוואה צורניים וענייניים ביניהם. לאחר מכן נידון פשוטו של שופטים יג רב הפערים. בהמשך מוצג מגוון פרשני יהודי קדום ומאוחר המתמקד בעיקר באפיון אשת-מנוח יחסיה עם אישה ומיקומה בסיפור. אחרי כן מוארת זיקת השירים לתשתיתם המקראית ולפרשנויותיה.

מהמחקר עולה כי אף שאדני שירי-פיכמן ושניאורסון-גרי נטועים בשופטים יג ובפרשנויותיו הם לא הסתפקו בו. אלא שהם הסתייעו בפרקים הקודמים לו והמאוחרים לו ובפרשנויותיהם. כמו כן הם הוסיפו עליהם ובראו בריאות חדשות המגוונות בדרכן את ארון הספרים היהודי רב הפנים.

מילות מפתח

מנוח, אשת-מנוח (צללפונית, צללפוני), פואמה דמויית-מחזה, קינה-לירית-פייטנית, פרשנות יהודית קדומה ומאוחרת.

מבוא

אם-שמשון אינה מוזכרת בשופטים יג בשמה הפרטי,¹ אלא על-פי מגדרה (=האישה), או בייחוסה למנוח אישה (=אשתו). ואולם חז"ל זיהוה² כצללפוני המוזכרת ברשימת בני דרום יהודה בדה"א ד - אחותם של כמה אנשים שייחוסם אינו ברור.³ בפירושו לפסוק זה בדה"א מניח קיל ששמה נזכר בדה"א מכיוון שהייתה חשובה או על שם מעשה מפורסם שאירע לה. אמנם אין הוא מפרט, אולם מזיהוי חז"ל כאם-שמשון, נראה שהמעשה המפורסם שהוא התכוון אליו מספר על התגלות המלאך אליה בשופטים יג. פירוש שמה לפיו הוא: "הצל את פני כלומר:

1 בניגוד לסיפורי לידה אחרים, כלידת יצחק, יעקב ועשיו או שמואל.

2 בראשית רבה צא, ע"א.

3 ראו ש"א לוינסטאם, 'הצללפוני', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים 1973, עמ' 852-853, המזכיר בין השאר הצעה לחלק את השם הצללפוני לשני שמות של זכרים: יהלאל וצפוני, ואולם דוחה סברה זו.

פרוש את חסותך עליי", המבוסס על שוויון-צליל, ומערור בשל כך ספק: האם מלכתחילה הוריה העניקו לה את השם או בדיעבד לאחר האירוע. פירוש אחר המסתמך על אותו אירוע מבאר שצל"ל פירושו מלאך⁴.

זיהויה כצללפוני או כצללפונית⁵ מלמד שהייתה משבט יהודה ונישאה לבן שבט דן. יעקב פיכמן הקדיש לאישה זו שיר ארוך ושמו "צללפונית"⁶. ספק אם הוא פואמה ארוכה, ספק אם הוא מחזה של ארבע מערכות⁷ שבו נוטלות חלק דמויות אחדות: צללפונית, מנוח, שמשון, יעל, ארבעה מאנשי-צרעה ועזראל. שנים רבות אחרי כן הקדישה לה גם אסתר שרה שניאורסון-גרי שיר, "הצללפוני - אם-שמשון"⁸.

מצד אחד מחקר זה מבקש לעמוד על אפיוני צללפונית בכל אחד מהשירים, ומצד אחר על זיקת אפיוניה בהם לסיפור המקראי ולפרשנותו.

חלקו הראשון של המחקר יוקדש לעיון בשני השירים, ואילו המשכו ייוחד לעיון השוואה צורניים וענייניים ביניהם. לאחר מכן יידון פשוטו של שופטים יג רב הפערים המאפשר לאפיין את אשת-מנוח, את יחסיה עם אישה ואת מקומו של כל אחד מהם בסיפור בדרכים שונות. עניינו של הפרק הבא בהצגת מבחר פרשנות-יהודית קדומה לסוגיה זו ומאוחרת לה. לאחר מכן תתואר זיקת השירים לתשתיתם המקראית, הפשטית והפרשנית רבת הפנים.

"צללפונית" מאת יעקב פיכמן

ארבע מערכות בשיר: הראשונה - "תפלת צללפונית", השנייה - "מנוח", השלישית, הארוכה מכולן - "אביב בצרעה" והרביעית - "בחקר מנוח".

המערכה הראשונה מוקדשת מראשיתה ועד סופה לצללפונית הנמצאת בדרכה אל צור בולט מלבין בלב חורש. במקום שבו נגלה אליה בעבר איש האלהים, ואשר אליו היא חוזרת שוב ושוב השכם בבוקר "באין עוד ער בבית מנוח" כדי לשפוך את לבה ולהתפלל. מקום זה הנחשב בעיניה כ"אדמת קדש" מעניק לה אושר "כבשם טוב, צורו בקנף שמלה". מעולם לא שכחה אף לא פרט אחד מפגישתה עם "הדמות", "איש הפלאים" - כינויי איש האלהים המבשר לה על לידת בנה בצהרי יום קייצי, כאשר "עז פנמר בלב השחק, רבץ לזהט השמש". אושרה היה כה רב, עד-

4 ראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים ה, ירושלים תשס"ט, עמ' 141, הערה 111.
5 על-פי כתבי-יד של התלמוד. ראו ל' גינצבורג (שם). לפי מקור אחר (פסידו-פילון, המובא אצל גינצבורג, שם), שמה אינו צללפונית אלא עלומה (=עלמה) בת רמק.
6 בתוך כתבי יעקב פיכמן, תל אביב תשל"ג, עמ' קלג-קמא. משורר, עורך, יעקב פיכמן היה מבקר ספרותי ומתרגם. חתן "פרס ישראל" לספרות יפה. נפטר בכ"ח באייר תשי"ח ברמת גן.
7 במקביל לרצף השירי, מופיעות בו כמחזה הערות-במאי, המתייחסות לתפאורה ולשפת הגוף הנדרשת מהדמויות הן בפתיחת המערכות וגם בתוכן. גם לדעת לוו לפואמה אפיונים דרמטיים. ראו בספרו, שירת יעקב פיכמן, תל אביב 1989, עמ' 52-55.
8 בספרה, משגב אמהות: נשים במקרא, רמת-פולג תשע"ד, עמ' 22. אסתר שרה שניאורסון-גרי היא ילידת הארץ, דור שביעי למייסד תנועת חב"ד. משוררת, סופרת ופובליציסטית וד"ר להיסטוריה.

כי לא התאוותה לדבר חוץ מאשר להתממשות ההתגלות. אף שהבינה כי יום יבוא ובנה יאבד לה, כמוכא בטורים הבאים:

אֶכְן בְּסֵתֶר לְבָבִי תְּמִיד שְׁאַלְתִּי
אֲשֶׁר יִרְחַק יִלְךְ בְּשִׁבִיל הָרֶם,
אֵף אִם כָּלִיל יֵאבֵד לִי – לְאִמּוֹ.
כֹּה אֶתְפַּלֵּל לְיוֹם זֶה! כֹּה תְּפַצְּתִי
לְזִכּוֹת מִהָרַב בּוֹ וְהוּא יוֹם גּוֹרְלִי!

מנוח אינו נזכר ישירות במונולוג זה, אולם מבין השורות ניכר כי לבה לא נהה אחריו - ודאי שלא בהשוואה לחוויה שהעניקה לה דמות הפלאים שהיא משחזרת שוב ושוב. אגב חזרה משולשת על המילה פֶּעַם וכפולה על המילה לְמָקוֹם כדי להדגיש את חד-פעמיותו של האירוע שהעניק לה אושר של ממש ("פֶּנָּה זוֹ אֶהְבֵּתִי [...] פֶּעַם, [...] לְמָקוֹם שֶׁם פֶּעַם אֲשֶׁר פִּקְדָהּ, [...] לְמָקוֹם לוֹ פֶּעַם חֶסֶד-אֶל הָאִיר"). בשורת המלאך העניקה לה תחושות ביטחון, מרגוע ושקט. מנוח לא היה שותף להן, שכן תיאורן בפיה מנוסח בגוף מדבר ולא מדברים, כמצופה מזוג עקר שנפקד.

מֵאֵז פָּגַעִי חַיִּים לֹא עוֹד יִרְאֵתִי
וְכָל אֲשֶׁר בָּאֵנִי - לֵב בְּרֵךְ.
זֶה אַחַר זֶה עָלִי הִרְעִיפוּ שְׂקֵט
יִרְחִי פְּלָאִים, עַד אִם יָמִי מְלָאוּ
לְלִדְתִּי אֶת שְׁמִשׁוֹן.

בטורים הבאים חושף המונולוג את מודעתה של צללפוניית לשונותו של שמשון, להימשכותו בו-בזמן אחרי בנות-נכר אך גם אחרי יעל היהודיה - דמות עלומה שאינה נזכרת בפרקי-שמשון המקראיים ובפרשנויותיהם. היא אמנם מודאגת מזרות "הַמְּלֵת עָלָיו", אך מייחלת "כִּי יוֹם אֶחָד יֵדַע [...] עַל מָה קָרָא לוֹ אֶלְהִיו מְרַחֵם". מונולוג זה מסתיים בשאלתה: "הֲבָאוּ דְבָרֶיךָ, הַפְּלָאִי" - כינוי השאול מתשובת המלאך למנוח בשופטים יג, יח: "לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשָׁמַי וְהוּא-פְּלָאִי". צללפוניית מאופיינת אפוא במערכה זו כאם. לא כאשת-איש וכבת-זוג.

במערכה השנייה, המתרחשת זמן ניכר לאחר לידת שמשון, מתוארת פגישת מנוח עם אנשי צרעה, הקוצרים את תבואתם בטרם עת כְּגִין פָּחַדִּים מפלשתים. מנוח נעים ההליכות מנסה לדבר על לבם לדחות את הקציר בימים אחדים, אולם הם אינם נענים להצעתו. מהשיחה המתנהלת ביניהם מתגלות הערכות שונות לאישיותו של שמשון ולחלקו במיגור הפלשתים. שניים מאנשי צרעה מודעים לעצמתו של שמשון ולעובדה ש"רַק מִפְּנֵי יָגוּרוֹ הַחֹמְקִים". שניים אחרים מלינים על היותו חמום מוח:

"[...] בְּאֵין לוֹ מְתָג, ׀ יִשְׁחִית, פִּי יִתְפָּרֵץ בְּלֹא עֵתוֹ". אלה כאלה מכירים ביכולותיו הפיזיות, אך חלקם מתקשים לקבל את אסטרטגיות-לחימתו. מתשובת מנוח לאלה כמו לאלה, עולה כי גם הוא מוטרד מהתנהגות בנו וכי, לדעתו, אשמה בכך אשתו, כמובא בדבריו הבאים:

תְּעֹלִים אָהֵב. עוֹדְנוּ נָעַר,
שְׁעִשׁוּעִים לָאֵם, וְלֹא כִהְתָּה
בוֹ מְעוֹדוֹ. וְאַף מְנַעַה אוֹתִי,
הָאֵב, תְּמִיד מְלִהְנַחֲוֹתוֹ בְּדֶרֶךְ
בְּנֵי הָהָר, [...]
אֶכֶן, הַבֵּן, בוֹ נִפְקְדָה, נִתֵּן לָהּ
וְלֹא תִפְצְתִי לְהַמְרוֹת אֶת פִּיהָ.
בְּשֹׁגֵם אֶת דְּרָכּוֹ, וְהִיא נִסְתַּרְתָּ
מִמֶּנִּי, גַּם מִפֶּם, וְגַלְהָ בְּטָרְם
נוֹלַד, רַק לָהּ מְלֶאֶךְ הָאֱלֹהִים.

מנוח מודע לעובדה שלא כיהתה בכנה מעודה⁹ ואף מנעה בעדו מלהקנות לו ארחות "בְּנֵי הָהָר". מבין השורות האלה נשמעות טרוניות והאשמות המתרככות לנוכח ההכרה בעובדה שמעולם לא חפץ כדבריו, "לְהַמְרוֹת אֶת פִּיהָ". הונהג כך מפני שהעריך את סגולותיה האמהיות או את יכולותיה האמוניות, שבגינן התגלה איש האלהים אליה ולא אליו? ואולי קנאתו המודגשת בחזרה כפולה על "לָהּ" ובשינוי צורם "רַק לָהּ" ריפתה את ידיו באופן בלתי מודע, עד כדי כך שנמנע מלהמרות את פיה. בין כך ובין כך הדברים האלה מעידים על מערכת יחסים טעונה בינו ובין אשתו.

תגובת צללפוניית הסתתרה עד כה בין העצים והיא מופנה אל אנשי צרעה ואל אישה - כחלק מחבורה עמה היא באה חשבון. כמו-כן, היא מחזקת את התחושה שיחסייהם אכן אינם תקינים. "שְׁמִשׁוֹן הוּא בְּנִי" - היא טוענת - "שְׁמִשׁוֹן אֶחָר. הוּא אֶל לְבוֹ יִקְשִׁיב וְאֶל הָאֱלֹהִים, מִפֶּם רַחֵק. ׀ הוּא לֹא יִדְמָה לְכֶם, עַל פֶּן יִכְשַׁר ׀ לְגֹאֵל אֶתְכֶם - לְהִיּוֹת לְכֶם מוֹשִׁיעַ". אנשי צרעה ומנוח נחשבים בעיניה כישות מונמכת בניגוד אליה ואל בנה הנדמים בעיניה כיישות-על מורמת מעם ונוגעת בשמים.

במערכה השלישית "אֶבִּיב בְּצָרְעָה" מתקיים מפגש בין יעל לשמשון, בלא נוכחות פיזית של צללפוניית, המוזכרת בעקיפין בלבד כחלק מטיעוני יעל. מאחר שענייניו של מחקר זה בהצגת-צללפוניית בלבד נתייחס רק לפרטים הקשורים אליה. יעל, חולת אהבה כגיבורת שיר השירים ומתנסחת כמותה מתארת במערכה זו את מושא

9 כעלי הכהן (שמר"א, ג, יג).

אהבתה בגבורתו ובחולשתו. "הסְתִירִינִי, נְעֲרָה קְטַנָּה, מִפְּנֵי יָד אֵל, הַיָּד הָאֲדִירָה, אֲשֶׁר תִּכְבֵּיד עָלַי" - הוא מתחנן אליה ומספר לה על געגועיו לאמו ואליה. הוא אז היא מודה בתחושותיה האמביוולנטיות כלפי אם זו. היא מאשימה אותה כמנוח בתסכולי-שמשון מצד אחד ("אֲשָׁנָא הָעֲלוּכָה, \ אֲשֶׁר תִּצְמָא לְלִהְבוֹת אֱלוֹהִי, \ וְעַל אֶפְרָן בְּסִתְרֵי תִרְפָּק"), ומצד אחר גם מזדהה עמה ("אִמָּךְ, כְּמוֹנִי, אֵל שְׂבִילֵי הָעֵמֶק \ הַבֵּיטָה כָּל הַיּוֹם, בְּאֵם, תְּרַדָּה לְךָ"). להתרחשות זו בין יעל ושמשון אין כמובן מקבילה בסיפור המקראי. גם לא במפרשיו (להוציא שמה) שנטל מגיבורה מקראית אחרת, יעל אשת חבר הקיני. כולה פרי הזייתו של האני-השר, וחשיבותה - בגין התייחסותה האמביוולנטית לאם, מושא מחקר זה.

במערכה הרביעית המתרחשת בחצר מנוח אנו פוגשים בצללפוניית בלא בעלה בעודה טווה על אחד הסלעים ומהרהרת בפער שבין תחושות הפחד של אנשי צרעה לבין שמחת-לבה "מֵאֲזוּ יָרַד שְׁמֶשׁוֹן אֵל שְׂדֵי פְלִשְׁתִּים \ וַיִּשְׁלַח אֵשׁ נֶקֶם בְּקַמּוֹתָם". היא רואה בכך סימן לתחילת התגשמות ייעודו ("הַפְּעַם הַתְּעוֹרָר"). יעל מזדמנת למקום ומשוחחת עמה. צללפוניית משתפת אותה בשונותה מאמהות אחרות, בויתורה על "שְׁלוֹם-אֵם וּבְנֵחַת-אֵם", ומנסה לשכנעה להכיל כמותה את אחרותו בגין ייעודו ("הוא נולד אָתָּר"). לרגע קל היא אמנם מודה בקשייה להתמודד עם הניתוק מבנה ("אֵלֵי! גַּם לִי לֹאִם זוּ יִלְדֶתְהוּ \ אֵין חֶלֶק בּוֹ") ומבעלה ("אֵף גַּם בְּבֵית אֵין לָב יַעֲלֶז \ עֲמִי וְלָב יִכָּאֵב עֲמִי") אולם עד מהרה היא שבה לעמדתה הבלתי מתפשרת. יעל מעמידה אותה על טעותה. היא מסבירה לה שאינה מסוגלת לנהוג בשמשון כמותה מפני שקרבת דם כשלה עם בנה אינה דומה לקרבת בשר כזו שבינה ובין אהובה. כדבריה: "אֵתָּ אֵם וּבִינְכֶם אֵין לְהַפְרִיד לְנִצַּח". בניגוד אליה היא מתקשה להשלים עם מגרעות שמשון ומטיחה בה כי היא טועה בהחשיבה את נגעיו ומגרעותיו כאותות מלכות, בניגוד למנוח המבחין היטב בקלון בנו, "כְּרֵאוֹת שׁוֹפֵט, כְּרֵאוֹת יוֹצֵר". יעל מזדהה אפוא עם מנוח כפי שהופיע בתחילת הפואמה, ואולם מנוח עצמו משנה את יחסו המורכב לאם ברגע שעזראל מבשר לה על שובו של שמשון ממלחמתו בפלשתים.

כך הוא אומר לה:

אֲשֶׁר נָבֵא לְךָ אִישׁ הָאֱלֹהִים
 אֲזוּ בְּשָׂרָה - כְּחֵלוֹם עוֹד אֲזַכְרֶהוּ -
 אֲשֶׁר חָזָה לְבָנְךָ כִּי יוֹלֵד,
 הַיּוֹם דְּכָרְיוֹ כָּלֵם כְּתָמָם בָּאוּ.
 שְׂאִי עֵינֶיךָ, אֵם, וּרְאִי מִי כָּא לְךָ!
 מִמִּלְתְּעוֹת אוֹיֵב נִמְלֵט שְׁמֶשׁוֹן.
 הִנֵּה הַיּוֹם, הַחֵל בּוֹ לְהוֹשִׁיעַ
 אֵת יִשְׂרָאֵל, תְּבַרֵךְ אֵם גְּדֻלְתָּהּ!

הסיפורה לו אשתו על יעדיו הלאומיים של בנם? נראה שהתשובה לכך חיובית, כעולה מהטור הבא: "היום דְּבָרָיו כְּלָם כְּתָמָם בְּאֵוֹ", וכן גם מהמילים הבאות, "הַגָּה הַיּוֹם, הַחַל בּוֹ לְהוֹשִׁיעַ \ אֶת יִשְׂרָאֵל" – כדברי מלאך ה' לאשה בשופטים יג, ה.

האני-השר שם בפי מנוח את מילותיו של ישעיהו (ס, ד) לציון בשוב בניה מהגלות ("שְׂאֵי-סְבִיב עֵינֶיךָ וְרְאֵי כְלָם נִקְבְּצוּ בְּאֵוֹ לְךָ פְּנִיךָ מִרְחוֹק יָבֹאוּ וּבְנֹתֶיךָ עַל צַד תִּאֶמְנֶה"). סוף סוף הוא מודה לא רק בעליונותה עליו ובזכותה המלאה להתברך בבנה (תְּבָרַךְ אִם גִּדְּלָתָהּ! ¹⁰), אלא גם באיכות הקשר בינה ובין בנה. וזאת, מאחר שהוא הוא חוזר ומדגיש פעמיים את כינוי השייכות לך ופעם נוספת את היות שמשון (בעיקר) בנה (בְּנֶיךָ).

כאשר מופיע שמשון צללפונית נופלת על צוואריו מאושרת שנולד עבורה שנית, שמחה שלא יבוזו לה על אמונתה המלאה באיש האלהים, מייחלת שמנוח לא יוכיחנה עוד על שגידלה את שמשון "לְחַלּוּמוֹת - לֹא לְחָרִישׁ", משוכנעת באושרו של שמשון ובהתממשות ייעודו. הקשר הסימביוטי בינה ובין בנה, כפי שהציגה יעל קודם לכן, מקבל את אישורו הנוסף בכך שמשון פונה תחילה אליה ורק לאחר מכן ליעל. זאת מודעת בניגוד גמור לצללפונית לעובדה הכאוהב שאהובה אינו מאושר מייעודו הלאומי, אף-כי אינה מסוגלת להודות בכך בפניו. הפואמה נחתמת בדבריה אליו: "שְׁמֵשׁוֹן, אֲרִי, לְךָ צְפֹתָה כָּל עֵינִי", ומיד לאחר מכן בדבריה לעצמה: "הוא טוב לי - אף איננו מְאֻשָּׁר".

פניה הגלויים של הפואמה נחתמים אפוא בניצחון האם. לא-כן פניה הסמויים שאותם חושפים יעל ושמשון. הלה מדרווח לאמו בדבריו האחרונים בשיר תוך הדגשה משולשת של מילת השליה, לא - על ניצחונותיו ועל נאמנותו אליה אך גם על המחיר שייעודו גובה ממנו:

אֶכֶן, גַּם אֶת נַפְשִׁי, הָהָ, לֹא הִצַּלְתִּי.

[...]

אֶף גַּם לְבִי לֹא יַעֲלֶז הַיּוֹם.

בְּגָאֲלִי אוֹתָם. עוֹד לֹא נִגְאָלְתִּי.

השיר מגולל אפוא יחסים קלוקלים בין מנוח לאשתו, הנובעים מהתמסרותה הבלתי מתפשרת להתגשמות החזון שנגלה לה. להוציא וידוי רגעי שהוזכר קודם צללפונית אינה משתנה מראשית הפואמה הדרמטית ועד סופה. וזאת בניגוד למנוח החוזר בו מכעסו על אשתו. גם יעל נפגעת מאהוב שחינכה אם להוטה לממש חזון. כמו מנוח אף היא דמות עגולה החושפת עוד ועוד צדדים באישיותה בניגוד לדמות השטוחה של צללפונית.

10 כנוסח ברכות ב, ח: "רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה, אֲשֶׁרֵי יוֹלְדָתוֹ".

אין ספק שמקור השראתו של פּיכּמּן הוא הסיפור המקראי. ואולם, כפי שיוכח לאחר העיון בפשט המקראי ובפרשנויותיו, נראה שנטל ממנו רק מה שנוזקק לו וממה שנטל רקח סיפור אחר.

“הצִלְפוֹנִי - אם-שמשון” מאת אסתר שרה שניאורסון-גרי

הנה השיר:

פְּלֵאֵי בִשָּׁר פְּלֹאוֹת !
 בֶּן יֶלֶד לִי, אָמַר, וּמִוֶּרְחָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ !
 תִּמְהָ עֲרִיגָה,¹¹ וְדוֹרְיָה¹² לָנוּ
 וְהַבַּיִת נִהַר כְּלוֹ, בְּנֵי הַנְּזִיר.
 אַךְ הָיִיתָ גַּמְחֹנִי וְעַקְשׁ,
 בְּקִשְׁתָּ לָךְ נָשִׁים נְכָרִיּוֹת, וְאַבּוּי לָךְ !
 בְּרִית¹³ לָךְ נָשִׁים כְּחִיתָא¹⁴ לֹא יָדוּעַ מַה טִּיבָן,
 נְזִירֵי שְׁלִי !
 נִפְלֵתָ בְּיַד אִשָּׁה ! וְרַעֲיָה נִקְרוּ אֶת עֵינֶיךָ –
 נִשְׁאֲתֵי תַפְלוֹת, וְזַעֲקַת אָבִיךָ עוֹד מִהַדְּהַרֵּת בְּאַזְנֵי,
 הַשְּׁמַר לָךְ, בְּנֵי !
 יִדְעֵנוּ כִּי אֲרָאִים וּמְצוּקִים מִחֲזִיקִים בְּאַרוֹן הַקֹּדֶשׁ ◌
 מְזָה וּמְזָה.
 הַתְּפָרִץ שׁוֹעֲתֵנוּ שְׁעַר וְתָשׁוּב שְׁמִשְׁנוֹ¹⁵ אֶל אָב וְאֵם, סוּמָא
 – אַךְ חֵי ?
 הָאֵם חִיצָה הַתְּגַבְּהָה לְפָנֵי שְׁעַר הַבְּקָשׁוֹת וְתַנְשֵׂא בֶן אֶל
 פֶּס הַכְּבוֹד.
 וְהוֹרִיךְ גַּלְמוּדִים.
 יִדְעֵנוּ פֶּסָה תִקְוָה, בְּמוֹתֶךָ הַרְגַּת יוֹתֵר מִבְּחִיךָ,
 וְאַבְדַּ יַחֲדָנוּ...
 וְלַחֲשֵׁנוּ: תָּם וְנִשְׁלָם, נִצְחָו אֲרָאִים אֶת הַמְּצוּקִים...

11 “עריגה”= ערגה, כיסופים
 12 “דוריה”= דור אלוקים, כלומר יורש.
 13 “ברית”= בחרת.
 14 כחיתא (ארמית)= כחיות.
 15 “שמשנו” - כפול משמעות: שם פרטי (=שמשון) ומדרש-שם (=מאיר כשמש).

שיר לירי זה כתוב בגוף ראשון ומושמע מפי הצללפוני, כדרך שכונתה בדה"א ג. המלאך מכונה בפיה "פלאי" על שם בשורתו המופלאה ("בְּשֹׁר פְּלֵאוֹת!"). מנוח אינו נזכר בשמו הפרטי אלא בכינויו ההורי, "אָב". האם והאב שותפים מלאים בכול. הבית נוהר עת היוולדו של הבן. שניהם דואגים לו עד כלות, מודאגים מנשותיו הנוכריות, כואבים את נפילתו ביד דלילה - אף היא אינה נזכרת בשמה, אלא על-פי מגדרה, "אִשָּׁה!". האם מרבה להשתמש בגוף מדבר-רבים, כ"דַּעְנוּ" (פעמיים), "שְׁעַתְנוּ", "הוֹרִיךְ", "יְחִידְנוּ", "לְחַשְׁנוּ", וכן גם "גְּלִמוֹדִים" ו"לְנוּ". אם-כי מעת לעת שבה ומבצבצת עמדתה האנטימית-פרטית כמו למשל בצירוף, "בֶּן יָלֵד לִי", "בְּנֵי הַנְּזִיר", ולאחר מכן "נִשְׁאֲתֵי תְּפִלוֹת נְזִירֵי שְׁלִי!". בד בבד נשמע גם קולו של האב כבטורים הבאים: "וְזַעַקְתָּ אָבִיךָ עוֹד מִהַדְּהָרֵת בְּאֲזְנֵי אֶשְׁמֵר לָךְ בְּנֵי!".¹⁶ השיר נחתם בהשלמה ובצידוק הדין של שניהם: "תָּם וְנִשְׁלָם, נִצְחוּ אֶרְאֵלִים אֶת הַמְּצוּקִים...", אף-על-פי-כן הוא נקרא רק על שמה ("הצללפוני - אם-שמשון"), אולי מפני שהדברים נשמעים מפיה. סוגת השיר מורכבת. בנוסף להיותה שירה לירית הרי היא קינה, המעמתת זמנים של עבר (בְּשׁוֹרָה) והווה (התגשמותה), מעצבת קונפליקט (כבטור: "דַּעְנוּ כִּי אֶרְאֵלִים וּמְצוּקִים מְחִזְקִים בְּאֲרוֹן הַקֹּדֶשׁ \ מִזָּה וּמִזָּה"), מרבה בשימוש בתמונות ומדגישה אמוציות (כויתור ההורים על יכולתו של הבן לראות במחיר היותו חי - "סוּמָא \ אֶף חִי"). כברוב השירים הליריים גם בשיר זה לרגעי תוקף נצחי, על-זמני.¹⁷ גם בו מסמל אובדן פרטי של בן פרטי אובדן אוניברסלי של בעל ייעוד להורים.

על אף היותו קינה מתפרצת העשויה לפגום לכאורה בבהירותו ניכר בו מבנה ברור: ארבע השורות הראשונות מתארות עבר מופלא בצלה של בשורה. חמש השורות הבאות מתארות את חטאי שמשון ותוצאותיהם. שתי השורות הבאות מתארות את תגובתם המיידית-עניינית של ההורים: האם נושאת תפילה כנראה חרישית, ואילו האב זועק בקול גדול ומתחנן לבנו שיישמר. כל השורות הבאות מהלכות בין תקווה לייאוש. הן נחתמות אמנם ב"תָּם וְנִשְׁלָם", אולם מיד לאחר מכן נמצאו שלוש נקודות - סימנם המובהק של ספק ותהייה, שכן אובדן פיזי של בן לעולם אינו סופי עבור הורים.

אדני השיר אינם לקוחים משופטים יג בלבד (הפרק המקראי המוקדש לדמויות הורי שמשון), אלא אף מאירועים מכריעים בחייו המתוארים בשופטים יד-טז, כנהייתו אחר נשים הנוכריות, כאשה שהביאה לאבדנו וכמותה כן רעיו שבגדו בו. חלק מצירופי הלשון מקורם בספרי מקרא נוספים. "כִּי בֶן יָלֵד לִי" - כביטוי של תקווה - ומקורו בישעיהו ט, ה. בפסוק זה גם מקור נוסף לכינוי המלאך, "פְּלֵאִי" ("יָלֵד יָלֵד לְנוּ, בֶּן נִתֵּן לְנוּ, וַתְּהִי הַמְּשֻׁרָה, עַל שְׁכָמוֹ; וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פְּלֵא יוֹעֵץ, אֵל גְּבוּר, אָבִי עַד,

16 קריאת ציווי זו נאמרת ספק בפי האב, ספק בפי האם, ספק בפי שניהם.
17 להסבר מאפייני הטוגה ראו בספרי, סוגת הקינה העברית, הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיפה 2008, עמ' 51-19.

שֶׁר שְׁלוֹם). מקורו של "עקש" - בפרשת "האזינו" (דברים לב, ה: "דֹּר עֶקֶשׁ, וּפְתִלְתֵּל"). גם פרשת העקדה נרמזת בשיר ("אֲבֹד יְחִידְנוּ"). וכן ארוגים בו מקורות חז"ליים, כמו למשל, "כִּסּ הַכְּבוֹד" (בבלי, פסחים נד ע"א ובבלי, שבת קב ע"ב). כך גם "אָרְאָלִים" ו"מְצוּקִים", הנטולים מדברי רב קפרא שהודיע על מות רבי (בבלי, כתובות קד ע"א). לצד אלה מהדהדים בשיר מקורות קבליים שחלקם שולב בפיוטי הימים הנוראים, כ"הַתְּפִרֵן שְׁוֹעֲתָנוּ שְׁעָר".

סוגתו של שיר זה אפוא מורכבת ביותר - בנוסף להיותו שיר לירי בעל מאפייני קינה נשזרו בו גם מאפייני פיוט קדום.¹⁸

מה בין "צללפוני", ל"צללפוני - אם-שמשון"?

סוגת השירים שונה: האחד הוא פואמה דמויית מחזה, ואילו האחר קינה לירית פייטנית. אורכם שונה: בפואמה ארבע מערכות ארוכות המלוות ב'הערות במאי' ובתיאורי תפאורה הכרחיים להבנתן, ובקינה הלירית עשרים ואחד טורים בלבד. מספר 'גיבוריהם' שונה: "צללפוני" מרובת דמויות, שוליות, שטוחות ועגולות וחלקן פרי דמיון האני-השר בלבד (כאנשי צרעה, יעל או עזראל). ב"צללפוני - אם-שמשון" דוברת אחת, המהדהדת גם את קול אישה. השיר "צללפוני" נחתם בשמחת ניצחון (של רוב הדמויות) מהולה בעצב (של יעל ושמשון), ואילו "צללפוני - אם-שמשון" נחתם בכאב ובצידוק הדין. בצד כל אלה, ההבדל המרכזי בין שני השירים הוא בעיצוב מערכת היחסים בין דמויות הורי שמשון. בניגוד לפואמה "צללפוני" מאת פיכמן, המתארת זוגיות פגומה, מלווה בכעסים, האשמות, כמו גם קנאה חד-צדדית (של הבעל באשתו) והשלמה מתוך כורח, הרי שב"צללפוני - אם-שמשון" מתוארת זוגיות מופתית. האב והאם נבנים יחדיו מכוחה של בשורה, מצפים ומייחלים להצלחת הבן, מתוסכלים מהנהגותיו, מתפללים ומשוועים שיחיה, כואבים את מותו ומצדיקים עליהם את הדין, כאנשי-אמונה מובהקים. הם לוחשים יחדיו: "תֵּם וְנִשְׁלַם, נִצְחוּ אָרְאָלִים אֶת הַמְּצוּקִים...".

היצירות האלה לא נבראו יש מאין. את השראתן נטלו בעיקר משופטים יג. מאחר שמטרתו של מחקר זה הנה לבדוק עד כמה היו נאמנים יוצרי היצירות לסיפור מקראי זה ולפרשנויותיו במשך הדורות, ובאיזו מידה הפליגו למחוזות דמיוניותיהם, שומה עלינו מצד אחד לעיין תחילה בפשוטם של פסוקי שופטים יג ובקושיות העולות מהם בדבר אפיון כל אחד מבני הזוג בנפרד ולמקומו בסיפור, ומצד אחר לאפייני יחסיהם זו עם זו. בהמשך תזוהינה מגמות אב פרשניות שהתמודדו עם הסוגיות האלה במהלך הדורות. לאור כל אלה תבורר בהמשך זיקת "צללפוני" מאת פיכמן ו"הצללפוני - אם-שמשון" מאת שניאורסון-גרי לתשתיתם הקלסית.

18 ראו עוד אצל א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 82-85.

מנוח ואשתו - עיון בפשוטם של כתובי שופטים יג

כנזכר קודם שמה של אשת מנוח אינו נזכר בפרק המוקדש לה ולא־אִישה (שופטים יג) אף לא פעם אחת. בפסוק ב היא מוצגת על-פי שייכותה – אשת מנוח, ועל-פי נתונה הביולוגיים על דרך החיוב וכן על דרך השלילה ("עֲקָרָה, וְלֹא יִלְדָה"). הכתוב אינו מדווח דבר וחצי דבר על מעמדו החברתי, עמדתו המוסרית-דתית או על כישוריו הקוגניטיביים או האמוניים של מנוח, על-אף העובדה שמלאך ה' נגלה לאשתו ובישר לה על הולדת בן ולא לו ("וַיֹּאמֶר אֲלֶיהָ, הִנֵּה נָא אֶתְּ עֲקָרָה וְלֹא יִלְדָתְךָ, וְהָרִיתְךָ, וְיִלְדָתְךָ בֵּן"). זאת יכולה להעיד על נחיתותו ביחס אליה. לא רק על הולדת בנה התבשרה האישה, אלא אף על מחויבותיה ותחומי אחריותה בתהליך גידולו ("וְעֵתָהּ הִשְׁמֵרִי נָא, וְאֶל תִּשְׁכַּרְךָ; וְאֶל תֹּאכְלִי, כָּל טֶמְאָה; כִּי הִנֵּךְ הָרָה וְיִלְדָתְךָ בֵּן, וּמוֹרָהּ לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ כִּי נָזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֱר, מִן הַבֶּטֶן; וְהוּא, יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים") - עובדה נוספת המחזקת לכאורה את הערכת מנוח כמי שאינו מתאים דיו למילוי התפקיד. אולם נראה שהיא עצמה אינה רואה כך את פני הדברים. הפוך מכך, היא מדווחת לאישה על ההתגלות, מוסיפה פרטי התרשמות אישית, ומוסיפה על דברי איש האלהים את עובדת היות הנזירות נצחית. אולי כי כך השתמע מדבריו:

אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּא אֵלַי, וּמְרָאֵהוּ כְּמֵרָאֵה מֶלֶאךָ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד;

וְלֹא שְׁאֲלֵתִיהוּ אֵיזָה הוּא, וְאֶת-שְׁמוֹ לֹא הִגִּיד לִי:

וַיֹּאמֶר לִי, הִנֵּךְ הָרָה וְיִלְדָתְךָ בֵּן;

וְעֵתָה אֶל תִּשְׁכַּרְךָ, וְאֶל תֹּאכְלִי כָּל-טֶמְאָה כִּי נָזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֱר, מִן הַבֶּטֶן עַד יוֹם מוֹתוֹ;

נוסף על אלה, היא נמנעת מלדווח על ייעודו - עובדה שהכתוב אינו ממנקה. מדוע נהגה כך? הֲהִתְקַשְׁתָּה לְהֵאמִין בְּכֵךְ בְּעֵצְמָה, בְּהִסְתַּמְכָּה עַל מִצְבּוֹ הַדְּתִי וְהַפִּיזִי הָאוֹמֵל לִשְׁלֹמֹה שֶׁל הָעַם זֶה אֲרַבְעִים שָׁנָה, כְּמִדּוּחַ בְּפִסּוֹק א' ("וַיִּסְיֵפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה; וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד פְּלִשְׁתִּים, אֲרַבְעִים שָׁנָה")? אולי לא מצאה עניין בציון תפקיד שהתגשמותו אינה מיידית? אולי נמנעה מלדווח כדי לשמור על כבוד בעלה שלא זכה להתגלות או רצתה להימנע מעימות עמו בשל קנאה או זלזול?

בשמעו את דברי אשתו "וַיַּעֲתֵר מְנוּחַ אֶל יְהוָה, וַיֹּאמֶר: בִּי אֲדוֹנָי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּ יְבוֹא נָא עוֹד אֵלַינִי, וַיִּוְרְנוּ מֵהַ נַּעֲשֶׂה לְנֶעֱר הַיּוֹלֵד". מגמתו של מנוח בפסוק זה אינה נהירה. מצד אחד אולי ביקש התגלות נוספת ו'תדרוך נוסף', כדי לפעול כהלכה לכשיוולד בנו. מצד אחר ייתכן שביקש לבדוק אם התגלות איש האלהים אכן התרחשה במציאות או שאינה אלא ביטוי לתשוקת אשתו לבן.

אף שאלוקים נענה למנוח הוא אינו מתגלה אליו, אלא שולח את מלאכו שנית לאשתו בשעה שאינו נמצא לידה. היא ממהרת אמנם להודיעו שזכתה בהתגלות שנייה, אולם נראה כי תגובתו ("וַיִּקַּם וַיֵּלֶךְ מְנוּחַ, אַחֲרֵי אֲשֶׁתוֹ") מעידה על קדימותה כלפי שמיים וכלפיו. לכאורה מהמשכו של התיאור המקראי מהדהדת קנאתו בה המתבטאת בעיקר בשימושו בשם-תואר מגדרי, מעין מזלזל - 'האשה' ('הַאֲשָׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר דְּבַרְתָּ אֵל הָאֲשָׁה"). דומה שהמלאך המבחין בנימה אירונית זו נענה לאתגר הסמוי שהוצב בפניו ומשיב באותו מטבע: "מִפֶּל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵל הָאֲשָׁה"¹⁹. הוא חוזר ומדגיש בחזרה מחומשת שהציווי כולו נמצא בתחומי אחריותה בלבד: עליה להישמר, רק היא מנועה מאכילה ושתייה של פריטים מסוימים, כי רק היא צוותה, כמודגש בפסוק: "[...] תִּשְׁמַר; מִפֶּל אֲשֶׁר יֵצֵא מִגִּפְּן הַיַּיִן לֹא תֹאכַל, וַיַּיִן וַיִּשְׁכַּר אֵל תִּשְׁתֶּה, וְכֹל טִמְאַה, אֵל תֹּאכַל: פֶּל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ, תִּשְׁמַר". המתואר בהמשך מתפרש אף הוא לשתי-פנים: ספק מעיד הוא על חרטת האיש, על צידוק הדין ועל ניסיון לרצות את המלאך; סביר להניח שהספק מוטל על חיזוק תחושת מעמדו הנחות של מנוח בהשוואה לאשתו, אף-כי הוא עצמו מנסה להדגיש בהשתמשו בלשון רבים את היותם שניים שהם אחד ("נַעֲצְרָה נָא אוֹתְךָ, וְנַעֲשֶׂה לְפָנֶיךָ גְּדֵי עֲזִים"). ואולם המלאך חוזר ומפריד ביניהם בפנותו אליו בלבד בגוף נוכח ("וַיֹּאמֶר מְלָאֲךָ יְהוָה אֵל מְנוּחַ, אִם תַּעֲצֹרְנִי לֹא אֶכַל בְּלִחְמְךָ, וְאִם תַּעֲשֶׂה עִלָּה, לִיהוָה תַּעֲלֶנָּה"). משפט ההסגר ("כִּי לֹא יָדַע מְנוּחַ, כִּי מְלָאֲךָ יְהוָה הוּא") מחזק את תחושת חוסר הנחת של המלאך ממנוח ההולכת ומתעצמת עקב סירובו להזדהות בפניו ("וַיֹּאמֶר מְנוּחַ אֵל מְלָאֲךָ יְהוָה, מִי שְׁמֶךָ: כִּי יָבֵא דְבַרְיֶךָ (דְּבַרְךָ), וְכַבֵּדְנוּךָ: וַיֹּאמֶר לוֹ מְלָאֲךָ יְהוָה, לְמָה זֶה תִּשְׁאַל לְשְׁמִי וְהוּא פְּלִאִי"). אולם, מאחר שבלשון זו ממש משיב האיש (המלאך) בבראשית לב לליעקב אבינו, ובוודאי איננו כמנוח, ייתכן שלפירוש זה אין על מה להסתמך. עם זאת, נראה שההתייחסות השונה של מנוח ושל אשתו להעלאת העולה חרף העובדה שחווה בכל זאת התגלות אלוקית, מעמידה את האישה במקום תבוני-אמוני גבוה משל אישה. דומה שהיא עצמה מודעת לכך, שכן היא טורחת להביא בפניו (בפסוק כג) שלוש ראיות לכך שה' אינו חפץ במותם ("[...] לוֹ חֶפֶץ יְהוָה לְהַמִּיתֵנוּ א. לֹא לָקַח מִיָּדֵנוּ עִלָּה וּמִנְחָה, ב. וְלֹא הִרְאָנוּ, אֶת פֶּל אֱלֹהִים; ג. וְכַעַת, לֹא הִשְׁמִיעֵנוּ פְּזֹאת"). הראיות מועצמות ומודגשות בשימוש משולש במילת השלילה "לא".

הסיפור נחתם באישה ולא באיש. היא היולדת והיא גם זו הקוראת בשם הנולד - עובדות התורמות לכאורה להדגשת עליונותה עליו. כמו כן ייתכן שהתנהלותו של האיש אינה נובעת בהכרח מנחיתותו. ייתכן שפקפק בהיתכנותה של בשורת לידה לאחר שנים רבות של ספק ערירות, ספק עקריות²⁰ או שביקש באמת ובתמים לוודא מה נדרש ממנו ומהילד העתיד להיוולד כדי לא להיכשל בגידולו. כדבריו: "מה

19 השימוש בה"א הידיעה (האישה) תורם אף הוא לחשיבותה במערכת הזוגית.

20 מדברי איש האלוקים נלמד שהאישה עקרה, אולם בעלה אינו יודע זאת בוודאות. הכתוב אינו מדווח על ילדים קודמים שהוליד כאלקנה למשל.

יְהִי מְשֻׁפֵּט הַנֶּעַר, וּמְעֻשָׂהוּ, ואולי התקשה להכיל בשורת התגלות, מאחר שחי בתקופה ארוכה של העדר התגלות אלוקית כמובא בפסוק הפותח את שופטים יג. ומרגע שהבין שאכן זכו להתגלות אלוקית חשש לחייהם - אולי אינם ראויים לה. פשוטו של מקרא נותר אפוא פתוח הן בעניין זיהוי דמויות המפתח בשופטים יג ובדבר אפיון זוגיותן. ממילא לא נוכל להסתפק בו כדי להשיב על אופי זיקת שירי פיכמן ושניאורסון-גרי לסיפור המקראי מלא הפערים, אלא ניעזר בבחינת הפרשנות היהודית הקלסית ונקווה שהיא שתסייע בידינו לפצח סוגיות אלה.

מנוח ואשתו בעין הפרשנות

תחילה לאפיון אבי-שמשון. יש פרשנים הסבורים שמנוח היה איש ראוי. בכמדבר רבה י, ה נמנו שלוש ראיות להיות מנוח צדיק: א. מניין אותיות "ויהי" 21 ב. כינוי "איש" ג. הקדמת תואר השם לשמו הפרטי, כמנוסח להלן:

"ויהי" - א"ר יודן: כל מקום שנאמר בלשון הזה בצדיקים שקול הוא כל"א צדיקים כמניין ויהי". "איש אחד" - כל מקום שנאמר "איש אחד" - גדול הוא. "ושמו מנוח" - הרשעים קודמים לשם "נבל שמו", "גלית שמו", אבל הצדיקים שמן קודם: "ושמו אלקנה", "ושמו מנוח". 22

בנוסף למדגישים את חשיבות מיקום השם הפרטי, ויש אף הסבורים ששמו מנוח מעיד על רמתו האמונית שבגינה זכה גם הוא להתגלות המלאך, שכן הנבואה נקראת מנוחה. 23 עוד למדנו שהפועל עת"ר בפסוק ח ("וַיַּעֲתָר מְנוּחַ"), מעיד אף הוא על מסוגלתו האמונית של מנוח. 24 לכל הראיות המדרשיות 25 הללו מגמה משותפת: כולן מבקשות להעצים את דמותו של מנוח.

- 21 "יהי" - בגימטריה 31 כמניין 31 צדיקים.
 22 לדעתה של אמית (בפירושה לשופטים [מקרא לישראל], ירושלים ותל אביב תשנ"ט, עמ' 221, 222), הצירוף "איש אחד", המופיע במקרא רק עוד פעם אחת (בשם"א א, א) מבליט דווקא את סתמיות הנושא, בדומה ל"איש אחד מבני הנביאים" (מלכ"א כ, לה). כך גם דעתו של זקוביץ (בספרו: חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 23-24).
 23 כבירמיהו נא, נט: "[...] וְשָׂרָה, שֶׁר מְנוּחָה". פירוש זה רחוק מפשוטה של משמעות שבה בחר למשל בעל מצודת דוד ("שר מנוחה" - רצה לומר שעמד עם המלך בעת מנוחתו לדבר עמו ממסותרות לבו). השוו עוד ישעיהו יא, ב; ירמיהו מה, ג. משמעות נוספת מוצגת בפירושה של אמית, שם, עמ' 221, הערה 11.
 24 "אמר רבי יצחק למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעֲתָרָה? - לומר לך, מה עֲתָרָה זה (=קלשון, בעל אחד-ארבע אצבעות חדות, המהפך את התבואה ממקום למקום, יבמות סד, ע"א), מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממידת אכזריות למדת רחמנות" (בבלי, יבמות ס"ד ע"א. בבלי, סוכה יד ע"א. בכמדבר רבה ה, י מובא מדרש זה בשם ר' שמעון בן לקיש ותחת עֲתָרָה נמצא עֲתָרָה).
 25 או טכניות-ספרותיות-מצולליות (צל-צלל-הצללפוני), כהערתה של אמיתוף בהתייחסותה לכמדבר רבה י, ה. ראו בספרה "שמשון הלך אחר עיניו: שמשון בראי התלמוד והמדרש", ירושלים 2010, עמ' 27-28.

בדרך זו מהלך אף המלבי"ם בפירושו לפסוק ח. הוא אינו מוצא פסול ברצון מנוח לדעת את שם המלאך, אלא "חשב שעשה זה בעבור כבוד, וזה אי-אפשר אם לא יודיע שמו שאז כאשר תתקיים נבואתו יפרסמו שהוא הצופה והנביא".

אולם מקורות אחרים מלמדים על הערכה שונה של מנוח. בברכות סא ע"א ובעירובין יח ע"ב מצאנו בשם האמורא ר' נחמן שמנוח עם הארץ היה. הואיל והלך אחרי אשתו.²⁶ אברבנאל מאמץ הערכה זו, אולם מנמקה באופן שונה. לדעתו, המלאך בא אל האישה ולא אליו "להיותה יותר מוכנת בשכלה ובחכמתה". הוא למד זאת בעיקר מדברים שאמרה לבעלה בפסוק כג כשהיה משוכנע שימותו ("וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ, לֹא חָפֵץ יְהוָה לְהַמִּיתֵנוּ לֹא לְקַח מִיָּדְנוּ עֲלֵה וּמְנַחָה, וְלֹא הֶרְאָנוּ, אֶת כָּל אֲלֹהֵי; וְכַעַת, לֹא הִשְׁמִיעֵנוּ כְּזֹאת"), וכן גם מהעובדה שלקח לו זמן רב יחסית להבין שמדובר במלאך ה'. וזאת, בניגוד לאשתו "שכבר היתה מרגשת בהיותו מלאך", כניסוחו החד בפירושו לפסוק טו: "עם כל הרמזים האלה לא הבין מנוח כלום", ובלשון בוטה יותר קבע ש"מפני סכלותו אמר ועשה כן". בהסתמכה על חז"ל בבמדבר רבה ה, י, המשלימים את מחשבות מנוח ("עד עתה שמעתי מן האשה והנשים אינן בנות הוראה,²⁷ ואין לסמוך על דבריהן [...] איני מאמין בדבריה, שמא תִּלְפֶּה בדבריה, או פִּיחַתָּה או הוֹתִירָה"), היא מוסיפה צהר: מנוח נענש על שלא החשיב את אשתו ואף זלזל בה, ולכן בהמשך לעובדה ש"אֱלֹהִים (שמע) בְּקוֹל מְנוּחַ" (פסוק ט), לא התגלה אליו המלאך בפעם השנייה אלא בא "עוד אֶל הָאִשָּׁה".²⁸

נוסיף על-כך, המילה "עוד" החוזרת ונשנית פעמיים - הן בפי האיש ("בִּי אֲדוֹנָי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ יְבוֹא נָא עוֹד אֵלַינוּ") והן בהתגלות השנייה של המלאך לאשה ("וַיָּבֹא מֵלֶאֱלֹהִים עוֹד אֶל הָאִשָּׁה") - טעונה משמעות אירונית. כביכול ביקש המלאך לומר למנוח: 'ראה, מנוח, נענית לך, אולם מאחר שאתה הוא מי שאינו בר-הוראה, אני שב ומתגלה לאשתך - בהיותה בת-הוראה'. בפנותו אל מנוח בהמשך אין המלאך חוזר במדויק על מה שאמר לאשה בהתגלות הראשונה אליה. הוא אינו מזכיר למשל את היותה עקרה משום שפרט זה אינו קשור לבקשת מנוח: ("מֶה יִהְיֶה מִשְׁפָּט הַנֶּעַר וּמִעֲשָׂהוּ").

26 גם רש"י סבור כך בפירושו לבבלי, ברכות סא ע"א. ראו עיון הלכתי בעניין זה אצל מ' ליטמן, "מנוח עם הארץ היה", דף שבועי 289, תשנ"ט. אוחזר מתוך: <http://www.biu.ac.il/JHParasha\vaso\lit.html>.

27 אינן בקיאות בהלכה. הערכה ממין זה מחייבת בדיקת מעמדה של האישה בחברה המקראית. אוריאל סימון עושה זאת במבוא לעינונו בעניין מנוח ואשתו. לאחר שהוא מוכיח את היותה משנית לאיש בתחומים רבים ומשלב היגדים קשים לא פחות מהנוזר למעלה (כגון "כל ההולך בעצת אשתו - נופל בגיהנום" (כבא מציעא נט, ע"א), הוא מסיק שעובדת היותה משנית לאיש אינה נובעת ממוגבלותה ומנחיתותה אלא היא פועל יוצא של המבנה הפטריארכלי של החברה המקראית. לשון אחר: נחיתותה אינה מהותית אלא סוציולוגית. ראו בספרו, "בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא - המקרא באור שאלות השעה", תל אביב 2002, עמ' 96-103.

28 י' צהר, 'מנוח ואשתו', דף שבועי, 134 (תשנ"ו), אוחזר מתוך: <http://www.biu.ac.il/JHParasha\shavuot\shavuot3.html>

האם זו משמעות הפשט של הכתובים? הזו דמותו של מנוח? לאו דווקא. כדרכם של כתובים שנתפרשו לכמה פנים אף פסוק זה אינו נותן בהכרח במנוח סימנים של גנאי. כך למשל סבור זקוביץ: מאחר שמנוח חש שיש לו חלק בהכנת הנער לקראת עתידו, ומפני שאשתו דיווחה לו על איסורים הנוגעים אליה ולא לבנם העתיד להיוולד, הוא מבקש הדרכה נוספת "ומביע את רצינותו ואת כוונתו למלא אחר החובות בהשתמשו במלה "וירנו" השכיחה בהקשרים משפטיים מחייבים".²⁹

גם העובדה שה' התגלה שנית לאישה ולא אליו אינה מעידה בהכרח על רצון להעמיד את מנוח במקומו, אלא "שלא לפסול דבריו הראשונים שאמר לאשה, דבר אחר כדי לחבבה בעיניו", כמצויי במדבר רבה י, ה. ברוח זו מתנהל גם ארליך: "וכל זאת מפני היתה האשה עקרה ועקרה לא חשובה בעיני בעלה. תדע לך שכן, שהרי לא שם מנוח את לבו לדברי אשתו [...] ובגלל זה בא המלאך אל האשה לכבדה בעיני בעלה ולהראותו שהיא אצלו העיקר ואף על פי שעקרה היא".³⁰

נראה שהעקרות נתפסה בתקופה זו, כמו גם בתקופות קדומות ומאוחרות יותר, כסוג של נכות פיזית שהייתה עלולה לגרום לעימותים בין איש לאשתו. כך יש להבין את המדרש הבא המתאר את יחסי מנוח ואשתו:

מלמד שהיתה מחלוקת בין מנוח לאשתו. הוא אומר לה את עקרה ולכן אינך יולדת. והיא אומרת לו: את עקך ולכן לא ילדתי. לא היה מנוח עקר. "וירא מלאך ה' את האשה (שופטים יג, ג) [...] הודיעה שהיא עקרה והיא מונעת ההריון ולא בעלה – לכן דבר עמה [...] הודיעה שהיא עקרה ולכן לא ילדה, כדי לשום שלום בינה לבין בעלה, לפי שהיתה מתרעמת על מנוח בעלה על שלא היתה יולדת."³¹

ברוח זו יש להבין את הסיפור הבא שהציג גינצבורג,³² הנוגע ישירות ליחס החברה נטולת החמלה למשפחות ערירות:

השופט אבצן עשה מאה ועשרים משתאות כשהשיא נשים לששים בניו, ששים משתאות עשה בביתו וששים בבית מחותניו שהשתדכו עמו. ולכל המשתאות הללו לא הזמין אבצן את מנוח ואת אשתו הצללפונית, כי אמר אבצן בלבו, **פרדה עקרה** במה היא פורעת? אימתי ישיבו לי הללו גמולי? סוף שנתברכו מנוח ואשתו בכך גדול בישראל ואילו כל בניו של אבצן מתו לו על פניו בחייו.

29 ראו לפני כן הערה 22, עמ' 44, וכן בפירושו ליג, ח, בתוך גליל, ג' (עורך), שופטים (עולם התנ"ך), תל אביב 1999.

30 בספרו, מקרא כפשוטו ב, ניו-יורק 1969, עמ' 78.

31 במדבר רבה י, ה. השווה הרחבת העימות בקדמוניות המקרא מב, המיוחס לפילון האלכסנדרוני, עמ' 109–110. לפי מקור זה מתחנן מנוח לפני אשתו להניח לו לשאת אישה על פניה "פן אמות בלא פרי [...] ויריבו בכל יום, ויתעצבו מאוד שניהם, כי היו בלי פרי". שמה של האישה במקור זה אינו צללפונית אלא אלומה בת רמק, אולם בכל מקרה מדובר באשת מנוח.

32 ל' גינצבורג, למעלה הערה 4, עמ' 28.

זהו שאומרים: "טוב אחד חי וזריז וממלח משישים תשישים מתנונים ומתים".³³

בניגוד גמור לפרשנות זו סבור זקוביץ ש"אין בסיפור רמז כלשהו להקלת ראש של מנוח באשתו",³⁴ וכי היסוסיו נובעים בפשטות מתוך רצונו לוודא שהעומד לפניו הוא המבשר ולאמת את גרסת האישה שלא היה בינה לבין האיש אלא דיבור בלבד. הרי בדיווחה הראשון היא משתמשת בשורש "בו"א ("איש האֵלֶהִים פָּא אֵלִי") שבו לכאורה משמעות כפולת פנים.³⁵ נראה כי כך הבין כך הבין יוסף בן מתתיהו את שאירע למנוח עם קבלת הבשורה:

והיה האיש (מנוח) אוהב את אשתו עד לשגעון ומקנא אותה ללא מידה מתוך אהבתו זו [...] וכשבא בעלה סיפרה לו מה ששמעה מפי המלאך, ופיה מלא תהילה ליופיו ולקומתו של הבחור, עד שהלה בקנאותו נפל מחמת התשבחות (האלה) לתוך פחד גדול ולתוך חשד, הבא בעקב רגש זה.³⁶

זקוביץ שולל לחלוטין אפשרות פרשנית כזו. מניעיו שונים ומקורם בתמימותו ובהבנתו המוגבלת.³⁷

מהסקירה הפרשנית עד כה עולה אפוא שחלק מהפרשנים היהודיים הקלסיים מבחין בין מנוח לבין אשתו. גדולה היא ממנו בצדיקותה,³⁸ במסוגלותה הרוחנית,³⁹ בחכמתה,⁴⁰ בכשרותה,⁴¹ ואפילו ביכולותיה להוציא מן הכוח אל הפועל את הוראת

33 בבא בתרא צא, ע"א. במקור זה מקובל זיהויו של אבצן כבעז. ראו עוד פירושם של רלב"ג ורד"ק לשופטים יב, ח ופירושו של רש"י לרות א, א (זיהוי העומד בסתירה לדמותו של בעז במגילת רות. ושמא תיקן בעז, הוא אבצן, את דרכו? אולי חזר בו מדרכיו הנלוות במגילת רות? ! אשר על-כן זכה בלהוליד את בנו-יחידו עובד בלילה האחרון לחייו?). ראו עוד אצל מ' רוטנברג, בועז הוא אבצן - למשמעותו של הזיהוי, שמעתין, 176 (תש"ע), עמ' 81-98.

34 למעלה הערה 22, עמ' 45.
35 גם משמעות מינית. ראו שם, עמ' 45, 50. ואולם לדעתו, מטרת הסיפור היא לשלול את המיתוס של לידת אדם לאל (שם, עמ' 74-83). גם סימון משוכנע "שקריאה הקשרית של הסיפור מוחקת את משמע הלוואי במידה כזאת עד שאין לליצני הדור ולחוקרי ימינו אפשרות להיבנות מדו-המשמעות החביבה עליהם" (למעלה הערה 27, עמ' 110).

36 קדמוניות היהודים, ספר ה, ח, א-ג, תרגם א' שליט, כרך א, ירושלים ותל אביב תש"ד, עמ' 170-171.
37 למעלה הערה 22, עמ' 45.

38 "וירא מלאך ה' אל האישה. "מכאן את למד שאשתו של מנוח צדקת הייתה שזכתה לדבר עמה מלאך..." (במדבר רבה י, ה).

39 "ולפי שראתה מלאך נקראת הצללפוני - שהיא פונה במלאך ואין צלל אלא מלאך כמו שנאמר: "כי על כן באו בצל קורתיו" (בראשית יט, ח). ולמה נאמר הצלל ולא הצל? לפי ששתי פעמים נראה לה לאישה" (שם).

40 כדברי האברבנאל בפירושו למילים, "וירא מלאך ה' אל האישה". "הטעם שלא בא המלאך אל מנוח ובא אל האישה הוא להיותה אליו יותר מוכנת בשכלה ובחכמתה [...] הנה היא בחכמתה הודיעו מה שלא היה הוא יודע". השוו ניסוחו החד-משמעי של סימון: "יתרון שכלה ודעתה מוטעמים ומומחשים לאורך כל הסיפור" (למעלה הערה 27, עמ' 105-106).

41 "כ"ב נשים כשרות היו בעולם ואלו הן שרה, רבקה, רחל, לאה [...] צללפוניית אשת מנוח" (בראשית רבתי, פרשת "חיי שרה"). השוו אוצר מדרשים, איזנשטיין, ניו-יורק תרע"ה, עמ' תעד: "כ"ג נשים ישרות גדולות בצדקות היו בישראל ואלו הן: [...] אשת-מנוח".

המלאך.⁴² שותפים להערכה זו גם חוקרים בני זמננו - אקסום⁴³ ואמית.⁴⁴ גם עסיס סבור שהסיפור אכן מציג את מנוח כדמות אירונית, מעוררת גיחוך ונחות מאשתו בכמה מדדים, אולם הוא אינו נמנע מלציין שבכמה צמתיים מרכזיים המספר המקראי יוצר איוון בין הדמויות בעיקר בשני מוקדים בולטים: בתחילת הסיפור ובסופו.⁴⁵ זקוביץ אינו שותף להדגשת צדיקותה המופלגת של האישה, שכן בניגוד לצדיקים קודמים לה לא בא המלאך לבשר את דבר הלידה בעקבות תפילה.⁴⁶ וזאת, כפי שהתבשרו יצחק ורבקה, רחל וחנה, ואף לא כגמול על מצוות הכנסת-אורחים, כפי שגמל אלישע לשונמית.⁴⁷ הוא מאמץ את גרסת המדרשים והאברבנאל שהוזכרו קודם המדגישים פחות את צדיקותה ויותר את חכמתה. גם לדעת סימון, מתאימה אשת-מנוח את דיווחה על הבשורה ליכולותיו הקוגניטיביות-רגשיות של בעלה, כניסוחו: "היא מנסה להיחלץ מן המצב המביך שאליו נקלעו שניהם בעזרת הנמכה מירבית של האירוע המופלא והתאמתו לכח ההשגה הרוחני, האמוני והנפשי של מנוח".⁴⁸ לדעתו, על-כן היא מסתירה את מהותו השמימית של המלאך ומנמיכתהו ל"איש אלהים". היא גם משמיטה את מילות הפתיחה של המלאך הנוגעות לעקרונות הממושכת כדי לא לתת לעובדה זו גושפנקא נבואית,⁴⁹ ולהימנע מהעצמת יחסיה העכורים עמו בגלל עקרונות. זו גם הסיבה לכך שאינה מדווחת על ייעוד הבן כדי לכוון כל מה שאינו מתאים "לאופק האמונה של מנוח". נראה אפוא שבנוסף לכל תכונותיה עד כה, על-פי פרשנות זו, ניחנה אשת-מנוח באינטליגנציה רגשית גבוהה ביותר.

החוקרים חלוקים אפוא באפיון הדמויות הראשיות בסיפור. יש הסבורים שמנוח נחות מאשתו באמונתו ובהבנתו בנוסף להיותו חשדן וקנאי, ואילו אחרים משוכנעים כי פעל כפי שפעל בגין היותו דקדקן בקיום צו אלוקי עד כדי צדיקות. דין דומה להערכת אשת מנוח. לטעמם של רבים הייתה צדקת, חכמה, אשת חיל⁵⁰ הקשורה בעבודתו לבעלה ורגישה לתחושותיו. לדעת אחרים, חשה כי לא היה ראוי לה. התגלות איש האלוקים אליה פעמיים בשעה שלא שהתה בקרבת בעלה עשויה לתמוך בהערכה זו. האפיונים האלה של כל אחד מבני הזוג בנפרד משמשים בסיס

42 נדרש במדרש "אשת חיל" (בתי מדרשות, מהדורת ורטהיימר, חלק ב, ירושלים תשי"ג, עמ' קמח-קמט): "מרבדים עשתה לה - זו הצללפונית, אמו של שמשון, שהייתה טוהה ומוכרת בשוק ומגדלת את בנה. ולא עוד, אלא שהיתה יושבת ודורשת עד שהצלילה התורה (=הפכתה לצלולה ובהירה)". ראו גם אברבנאל, המוסיף על טיעונו המוזכר קודם לכן סיבה מעשית: "וגם בא המלאך אליה לפי שהיתה היא אשר תשמור ההנהגה במאכל ומשתה ומנוח לא היה לו דבר שיעשה בזה, ולכן יחדה האזהרה בצריך אליה ולא למנוח". J. C. Exum. Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13, *JBL*, 99 (1980), pp 59-58.

44 למעלה הערה 22, עמ' 221.

45 'עסיס, משמעות סיפור לידת שמשון (שופטים יג), שנתון לחקר המקרא והמזרח טו (תשס"ה), עמ' 23, 26-27.

46 יוסף בן מתתיהו השלים תפילה של אשת מנוח לה', למעלה הערה 36, ח, ב.

47 ראו בספרו, למעלה הערה 22, עמ' 28.

48 למעלה הערה 27, עמ' 106.

49 כמובא בכמדבר רבה י, ה: "שלא רצתה לגלות קלקולה".

50 למעלה הערה 40.

להערכת זוגיותם המתפרשת לפיכך בשני אופנים מקוטבים: מערכת זוגית בריאה, תומכת ומשתפת, או מערכת זוגית פגומה ופוגענית. בין שני הקטבים הללו מצויות כמובן הערכות חדות פחות.

הפרשנות חלוקה גם בתשובתה לשאלה: מי הוא הגיבור המרכזי של הסיפור. רובם סבורים כי אשת מנוח היא גיבורת הסיפור. אולם אליהו עסיס סבור שדווקא מנוח הוא הגיבור המרכזי. עיקרו של הסיפור בעיניו הוא התהליך שעובר מנוח עד להכרתו במסר האלוקי.⁵¹ לדעתו, המבוססת על עיצוב הדמויות ומהשוואה לסיפורי לידה אחרים, מגמת הסיפור היא להציג את התערבות ה' כנובעת מהחסד האלוקי ולא ממעשיהם או מצדקותם של הורי שמשון. לדעתו, התגלות ה' לאישה היא פונקציונלית בלבד.⁵²

נראה אפוא שהתמונה הכוליית הרב-ממדית והרב-קולית, הנובעת מתפישות תרבותיות-חברתיות-אמוניות.⁵³ הפרשן נולד לתוכן, כמו גם מתפיסות-על נצחיות, מעידה חזור והעד, כי הפסיפס הפרשני האפשרי הנו נטול גבולות, וכ"פטיש זה המתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים".⁵⁴

יעקב פיכמן ואסתר שרה שניאורסון-גרי אינם פרשני מקרא אלא משוררים, יוצרי ספרות יפה, אשר נטלו את חומרי הגלם ליצירותיהם מהמקרא ומפרשניו. בהמשך ידונו אופני שימושם בחומרי הגלם האלה.

זיקת "צללפוניית" ו"צללפוני - אם-שמשון" לסיפור המקראי ולפרשנויותיו

היבדלותן של שתי היצירות אישה מרעותה נידונה בראשיתו של מחקר זה. הן שונות בסוגתן, בדרכי עיצוב הדמויות וזוגיותן, בדרך הבנתן את מבנה העלילה המקראי ובעיקר את סיומו, אולם נקודת הזינוק שלהם זהה לחלוטין. בשתיהן מזוהה האישה בשמה המדרשי, צללפוניית או צללפוני, המתבסס על חותמת מקראית מדה"א ד, ג, ומתפרש, בין שאר פירושים, על-ידי כך שהוא מאדיר את דמותה של אם-שמשון.⁵⁵ וזאת כמובן בניגוד לסיפור המקראי שבחר לא לזהותה בשמה, אלא על-פי כינוי קניין (אשת מנוח) או על-פי שייכות מגדרית (אישה). בשתיהן בחרו יוצריהן בכותר דומה - מכנה משותף, המנוגד אף הוא לסיפור המקראי נטול הכותרים. כמו-כן נראה כי לפרק יג שבמקרא אין חשיבות משל עצמו בתוך כלל סיפורי שמשון. זהו בעיקר סיפור לידה המלמד יותר על הנולד על הוריו פחות. כך נראה גם ממבנה הפרק הנתון בתוך מסגרת ניגודית שתחילתה בציון מצוקת העם ("וְיָסִיפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעֵשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-פְּלִשְׁתִּים אֲרַבְעִים שָׁנָה", וסופה בתחילתה

51 למעלה הערה 45, עמ' 31.

52 שם, עמ' 33-34.

53 לאו דווקא על-פי מדרג זה.

54 בבלי, סנהדרין לד ע"א.

55 ראו למעלה הערה 4.

של היחלצות ממנה באמצעות שמשון ("וַתִּתְּחַל רוּחַ יְהוָה לְפַעֲמוֹ בְּמַחְנֶה-דָן בֵּין צָרְעָה וּבֵין אֲשֶׁתָאֵל") - גיבורם של הפרקים הבאים. כל כולו של פרק יג שואב אפוא את כוחו מסופו. לא כך סברו המשורר והמשוררת שבחרו להעמיד במרכז יצירתם זו את ההורים.

מכאן ואילך נפרדו דרכיהם. צללפונית היא בלא ספק גיבורת הפואמה דמויית המחזה של פיכמן. מנוח לומד להעריכה, חוזר בו מהאשמתה, וכמותו גם עזראל וכן אנשי צרעה. הם אמנם לא פקפקו מעולם ביכולותיו של שמשון, אולם חלקם ערערו על אסטרטגיות לחימתו בפלישתים. הם חששו שתמטנה עליהם אסון. מנוח מוטרד פחות מהערכות אלה ויותר מהנהגותיו של הבן שלא אימץ מעולם את דרכו החינוכית היא דרכם של "בְּנֵי הָהָר". בצר לו הוא האשים בכך את אשתו שלא כיהתה בבנה, העלימה עין מקשריו עם נשות נכר ועודדה את יעל, חברתו ואהובתו, לאמץ את התנהלותה שלה עם שמשון. כלומר לוותר, להיכנע, כדרך שהכרחי לנהוג עם מי שנועד לגדולות. זוגיותם של הורי שמשון אפוא פגומה.

שניאורסון-גרי אינה מטילה דופי בזוגיות המושלמת של ההורים. בעיניה, שניהם שותפים לחינוך הבן, למימוש ייעודיו, תקוותיו, תסכוליו וכאביו. לשניהם היו שמחים לקבלו בכל מחיר גם כסומא. שניהם אף מצדיקים עליהם את הדין כאנשי אמונה מובהקים.

שתי היצירות נתלו באילן מקראי רב-פרשנויות, ואולם בחרו בענפים שונים שלו כנקודת מוצא לפיתוח מקורי.

שניאורסון-גרי בחרה בסוגה לירית המאפשרת לגעת בתחושות וברגשות ואינן מאפיינות סיפור מקראי וכמותו גם שופטים יג. על-אף העובדה שהשיר נקרא על שם האישה ("צללפונית - אם שמשון"), והיא אומרת טורים אחדים ממנו ואף נשמע היטב מבין רוב טוריו קולם המאוחד של האם והאב. לא כך בשופטים יג. השיר מסתיים בצידוק הדין על מותו של שמשון. שופטים יג מסיים בתחילת דרכו. עם זאת, אף-כי מאוזכרים בשיר סיפורי-מקרא נוספים כסיפור העקדה, נראה שעניינו העיקרי במקרה הפרטי של הורי-שמשון. כך גם בשופטים יג. שניאורסון-גרי הרחיבה אפוא בעיקר תחושות ורגשות שמקומם נעדר לרוב מסיפורי מקרא.

פיכמן בחר בסוגה דמויית מחזה המתפרשת על-פני זמנים שונים ומקומות שונים, מאחר שזו מאפשרת לעבות את השוני בין מנוח ובין אשתו ביחסם לבנם ולפתח את השפעתו על זוגיותם. וזאת, בניגוד גמור לסיפור המקראי שעניינו בעיקר בתיאור עובדות וייחודו, כידוע, בצמצומו ובריבוי פעריו. פיכמן תיאר מערכת יחסים קשה בין מנוח לאשתו - כדרכה של חלק מפרשנות המקרא לשופטים יג. כמו-כן בחר בצללפונית כגיבורת שירו, כבחירת חלק מהפרשנים. ואולם, שלא כבסיפור מצומצם הממדים בשופטים יג, בחר בסוגת הפואמה רחבת ההיקף כדי לגעת בסוגיות נוספות כסוגיית הקשר המורכב בין הצלחה לאושר. לשם כך היה עליו לברוא את דמותה של יעל שאינה נוכחת בסיפורי שמשון המקראיים ואף לא במדרשים על אודותיו. כל

הדמויות העיקריות בפואמה אינן מאושרות באופן מושלם. דעתו של מנוח אינה נוחה מבנו ומאשתו הגם שהיא משתנה לקראת סוף הפואמה. דין דומה לארבעת אנשי צרעה וכן גם לצללפונית, המאבדת את קרבת בעלה לתקופה ניכרת למדי מחייה בגין מחויבותה לאיש האלהים, לבנה ולייעודו. זכייתה מחדש במנוח אינה ודאית הגם שהיא מצפה לכך, אם-כי דומה שאינה משתוקקת לאהבת מנוח אלא להכרתו בניצחונה. המשפט "לא יוכיחני עוד מנוח, פי גדלתי \ אותך לְחִלּוּמֹת לֹא לְחָרִישׁ", מושמע באזני שמשון. לא באזני מנוח. נכון היה שתפנה אליו כמענה להכרתו בה. לא כך קורה בשיר. בכל מקרה אף לא אחד מהנזכרים עד כה עוסק בסוגיה זו במישרין בניגוד ליעל ולשמשון הנוגעים במודע במחיר הכבד שתובעת הגשמת ייעודו. הפואמה נחתמת בדברי יעל המציינת בכאב ששמשון אינו מאושר. נראה אפוא שפיכמן אינו עוסק בסוגיה זו כבדרך אגב בלבד. מגמת פניו אליה. זהו אקורד הסיום של הפואמה.

תימה זו של התמסרות כוללנית לייעוד התובעת מחיר נפשי כבד⁵⁶ מוכרת למדי. תיאור מיוחד שלה נמצא ביצירתו של עגנון, "עגונות". כך חש בן אורי אב טיפוס לאמן מודרני, דמות בבואה של בצלאל בן אורי אמן המשכן, סמוך לסיום בניית ארון הקודש:

כפוף לפני ארונו היה בן אורי עומד וכולל יופיו במין התעוררות שלא היתה בו מעולם [...] לא היו ימים מועטים עד שנגמרה המלאכה. נסתכל בן אורי במעשה ידיו והיה משתומם שזה קיים ועומד והוא עצמו ככלי שנתרוקן. עגמה נפשו עליו והתחיל בוכה.⁵⁷

עניינו של פיכמן איננו אפוא אינו רק במקרה הפרטי של הורי שמשון, בנם ואהובתו, אלא במשמעותו העל-זמנית והאוניברסלית. גם לסיפורי המקרא משמעות על-זמנית. גם הם שייכים לכל הדורות, אולם מחשבות על אודות אושר או העדרו, מחויבות ותביעותיה, אינן מצויות ברובד הגלוי של שופטים יג. גם לא במגוון הפרשנויות שנעשה בהן שימוש במחקר זה.

חתימה

שתי היצירות שואבות את כוחן ממקור מקראי שווה שלו עניין מועט בעולמם הפנימי של גיבוריו ובפיענוח יחסיהם אלה עם אלה.

56 ראו עוד על תימה זו בפרק, 'הטראגיות המכוסה וכח הרצון' מתוך ספרו של צ' לוז, הערה 7 למעלה, עמ' 79-92. ראו במיוחד התייחסותו ל"צללפונית" ("פואמה [...] מעוצב מצבו של שמשון כמצב טרגי אופיני: הוא קרוע בין שליחותו הגדולה הסתומה לו אך תקיפה עליו, ובין תשוקתו האנושית ליחסים פשוטים, ארוטיים וביתיים", עמ' 90).

57 מתוך ש"י עגנון "אלו ואלו" ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' תח.

עובדה היא שאשת מנוח אינה מדווחת לאישה על כל פרטי התגלות איש האלוקים אליה. הכתוב אינו חושף בפני הקורא מדוע בחרה להעלים ממנו פרטים מסוימים או להוסיף עליהם. גם אינו מספר מה חש מנוח למשמע דברי אשתו ומדוע פנה למלאך כפי שפנה, אף אינו נותן טעם לעובדה שהתגלה שנית לאשתו ולא אליו כמענה לבקשתו. יחס המקרא אליו עלום. סיבת התגלות המלאך לאשה נסתרת. גם אופי מערכת היחסים הזוגית אינו מפורש עד תום. להוציא ביטויי התפעלות מועטים (כ"וּמְרָאָהּוּ כְּמֶרְאָה מְלֶאֱךָ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד", יג, ו), הסיפור המקראי מורכב בעיקר מעובדות. על כן הוא עורר עניין רב בין פרשנים וחוקרי מקרא. חלקן העצימו את דמות אשת מנוח ופגמו בבעלה. אחרים לא התעלמו מזכויותיו. חלקם ראו בה את גיבורת הסיפור, ואחרים - בו. אלה ואלה ניסו לעמוד על אופייה של זוגיותם ועל תרומתה למורכבות יחסיו של שמשון עם נשים.

יעקב פיכמן ואסתר שרה שניאורסון-גרי מצאו אף הם עניין בסוגיות אלה והציעו להן פתרונות משלהם.

פיכמן מעלה על נס דמות אם הכרוכה אחר בנה לטוב ולמוטב - עובדה המחבלת ביחסיה לא רק עם אישה ועם אנשי צרעה אלא במידת מה גם עם יעל, אהובת שמשון. דומה כמו-כן שעניין לו בסוגיית הקשר בין הצלחה לאושר. הצלחה אינה מבטיחה אושר ביצירה זו לשמשון. אף לא ליעל. לדעתו, שליחות כרוכה לעולם בשונות, באחרות ובויתור. הבחירה בפואמה דמויית-מחזה מרובת הדמויות משרתת את התימה הזו, שכן כל הדמויות הקשורות במושיע יוצא הדופן מוותרות: מנוח - על זוגיות מתואמת עם אשתו ועל בנו שמאס בחינוכו; צללפונית - בעיקר על בעלה ופחות על בנה שעמו הזדהתה עד כלות ויעל - על שותפות זוגית מאושרת.

לא כן שניאורסון-גרי המציגה בשירה הלירי עמידה זוגית איתנה התומכת בכך נבחר, אינה מעלימה עין ממגרעותיו, מייחלת להצלחתו ומסוגלת להתמודד עם אובדנו כמתואר בחתימת השיר: "וְלֶחֶשְׁנוּ: תָּם וְנֶשְׁלָם, נִצְחָו אֶךְ אֶלִים אֶת הַמְצוּקִים..."

מהמחקר עולה כי אף שאדני שירי-פיכמן ושניאורסון-גרי נטועים בשופטים יג ובפרשנויותיו הם לא הסתפקו בו, אלא הסתייעו בפרקים הקודמים לו והמאוחרים לו. כמו-כן, בפרשנויותיהם הוסיפו עליהם ובראו בריאות חדשות המגוונות בדרך את ארון הספרים היהודי רב הפנים.

מקורות

אברבנאל, י', פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

איזנשטיין, י"ד, אוצר מדרשים, א-ב, ניו יורק תרע"ה.

אמינוף, ע', שמשון הלך אחר עיניו: שמשון בראי התלמוד והמדרש, ירושלים תש"ע.

אמית, י', שופטים (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשנ"ט.

ארליך, א"ב, מקרא כפשוטו, ב, ניו-יורק 1969.

- בכלי, ברכות; שבת; עירובין; פסחים; סוכה; יבמות; בבא מציעא; בבא קמא
 בן מתתיהו, י' (פלביוס יוספוס), קדמוניות היהודים, א: ספר ה, תרגום א' שליט, ירושלים
 ותל אביב תש"ד.
- גינצבורג, ל', אגדות היהודים², ה, יג, ירושלים תשס"ט.
- גליל, ג' (עורך), שופטים (עולם התנ"ך), תל אביב 1999.
- הורוביץ, ט', הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיפה תשס"ח.
- זקוביץ, י', חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי, ירושלים תשמ"ב.
- כהן, מ' (מהדיר ועורך מדעי), ספר שופטים (מקראות גדולות הכתר), רמת גן תשנ"ב.
 לוז, צ', שירת יעקב פיכמן: מונוגרפיה, תל אביב 1989.
- לוינשטאם, ש"א, 'הצללפוני', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים 1973.
- ליטמן, מ', 'מנוח עם הארץ היה', דף שבועי, 289 (תשנ"ט). אוחזר מתוך:
<http://www.biu.ac.il/JH/Parashanaso/lit.html>
- מדרש אשת חיל, בתי מדרשות, מהדורת ש' ורטהיימר, ירושלים תשי"ג.
- מדרש בראשית רבתי: נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן, מהדורת ח' אלבק, ירושלים
 תשמ"ד.
- מדרש רבה, במדבר, מהדורות דפוס וילנא ועץ יוסף, ירושלים תשס"א.
- מירסקי, א', הפיוט, ירושלים תש"ן.
- מלבי"ם, מ"ל, שפוט השופטים, ישראל-ניו-יורק תשנ"ז.
- מקראות גדולות, אורים גדלים: חמש מגילות... מגילת רות, ירושלים תשס"ה.
- סימון, א', בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה,
 תל אביב 2002.
- עגנון, ש"י, אלו ואלו, ירושלים ותל אביב תשל"ב.
- עסיס, א', 'משמעות סיפור לידת שמשון (שופטים יג)', שנתון לחקר המקרא והמזרח
 הקדום, טו (תשס"ה), עמ' 21–38.
- פיכמן, י', כתבי יעקב פיכמן, תל אביב תשל"ג.
- צהר, י', 'מנוח ואשתו', דף שבועי, 134 (תשנ"ו), אוחזר מתוך:
<http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/shavuot/shavuot3.html>
- קיל, י', דברי הימים א (סדרת דעת מקרא), ירושלים תשמ"ו.
- רוטנברג, מ', 'בועז הוא אבצן: למשמעותו של הזיהוי', שמעתין, 176 (תש"ע), עמ' 81–98.
- שניאורסון-גרי, א"ש, משגב אמהות: נשים במקרא, רמת-פולג תשע"ד.
- Exum, J. C., 'Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13',
JBL, 99 (1980), pp. 43–59.

H e m d a ' a t

Editors

Dr. Esther Azulay
Dr. Yeshaya Ben-Pazi

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994