

שמשון כמשיח – מבט נוסף*

שמעון פוגל**

מבוא

מכל מושאי המחקר של מדעי היהדות המשיחיות היא אחת התופעות החמקמקות והסבוכות. לא בכדי פתח שלום את מסתו הגדולה 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל'¹ במשפט 'כל דיון בבעיות הקשורות בעניין המשיחיות טעון זהירות יתרה'. אמנם שלום פיוון למקומה של המשיחיות בהקשר היהודי-נוצרי, אך ודאי שגם מאורעות זמנו וזמננו מקשים מאוד דיון בסוגיה זו, ונראה שהפוטנציאל 'המסוכן' של רעיונות משיחיים אינו מיוחד לזמן או מקום מסוימים. בהכללה גסה ניתן לומר שלמן חורבן הבית כל דיון במשיח עמד בצלן של שתי האפשרויות: הכמיהה לקרב את בואו של המשיח או הרצון להשקיט תקוות אלו.

עניינו של מחקר זה אינו בעצם קיומה של תקווה משיחית אלא בתוכנה ובאופייה, כלומר דמותו של המשיח והאופן שבו הוא אמור לפעול. מגוון הדמויות ודרכי הפעולה שייחסו הוגים יהודים למשיח הוא עצום.² גיוון זה אינו רק תולדה של שינויים בין דורות ותנועות מחשבתיות. גם בתוך יחידות זמן תחומות וביחידות טקסטואליות ניתן למצוא ריבוי עמדות ושיטות. גם ספרות חז"ל שבה אעסוק כאן אינה יוצאת מגדר זה, והמשיח ומפעלותיו בעתיד ודרכי הגאולה בכללותה מתוארים בה בכמה דרכים.³

* תודתי לפרופ' אורי ארליך ולפרופ' יעקב בלידשטיין על הערותיהם לטיוטות המאמר.

** המחלקה למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

¹ ג' שלום, דברים בגו – פרקי מורשת ותחיה, ת"א תשל"ו, עמ' 155-190.

² על גיוון זה ניתן ללמוד מקבצים הממזגים עיונים בהתגלויות שונות של משיחיות למשל: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב; צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד; ד' אריאל-יואל ואחרים (עורכים), מלחמת גוג ומגוג – משיחיות ואפוקליפסה ביהדות בעבר ובימינו, תל-אביב תשס"א.

³ למשל: יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תרפ"ח; א' מרמורשטיין, ספר זכרון לכבוד הרב ד"ר אברהם מרמורשטיין זצ"ל (מחקירותיו בחכמת ישראל), ערכו: יוסף ראבינואוויץ ומאיר לעוו, לונדון תש"י, עמ' יז-עו; א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 585-623; א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל², ערך: י' אבן שמואל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 113-137; מ"ד הר, 'משיחיות מדינית ומשיחיות אסכטולוגית קוסמית בדברי חז"ל', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 331-341; J. Neusner and others (eds.), *Judaisms and their messiahs at the turn of the Christian era*, Cambridge 1987; H. Lenowitz, *The Jewish Messiahs*, New York and Oxford 1998.

כמה חוקרים שתיארו את תולדותיה של המשיחיות בישראל עמדו על כך שלאחר מרד בר כוכבא חלה תמורה בצורתה של המשיחיות.⁴ כלומר, ירדה קרנה של האפשרות כי ביסוד הגאולה עומדת פעילות צבאית-אקטיבית ובמיוחד כזו המובלת על ידי מנהיג צבאי.⁵ באופן כללי טענה זו נכונה, ובחינה של החומר המשיחי התלמודי מעלה מעט מאוד תיאורים צבאיים בהקשר המשיחי.

להלן אבקש לתת את הדעת לקבוצה של דרשות ששימרו את התפיסה שהמודל הצבאי הוא לכל הפחות אפשרות ממשית. כוונתי לדרשות המציירות את דמותו של שמשון בקווים משיחיים, מפורשים או רמוזים. הבחירה לתאר את שמשון במונחים משיחיים מעידה על אמונה שדרכי פעילותו של שמשון נגד הפלשתים רלוונטיות גם לזמנם של המעלים אפשרות זו או לכל הפחות משקפות את אחת האפשרויות המשיחיות לעתיד.

הצגת שמשון כמשיח נושאת משמעות לא רק ביחס לדרכי הפעולה של המשיח. כדמות מקראית שמוקדש לה מחזור סיפורים שלם בספר שופטים אפשר בהחלט שהתיאור החז"לי ער למכלול הפרטים הנזכרים אצל לשמשון, וההקשר המשיחי מסוגל להכיל אותם⁶ – היותו בן לשבט דן, העובדה שסיפורו הוא סיפור של כישלון והעובדה שחכמים רבים ראו בו חוטא.⁷ ציור המשיח על פי דמותו של שמשון חייב להסתמך גם על פרטים אלו ולראות בהם מרכיבים לגיטימיים של המשיחיות. תחילה ייסקרו בקצרה המקורות המציגים את שמשון כמשיח, ולאחר מכן יידונו המשמעויות של תיאור זה, כלומר שימורו של מודל משיחי צבאי, וההשלכות הנוספות.

⁴ למשל: אורבך, לעיל הערה 3, עמ' 606-607; הר, לעיל הערה 3, עמ' 339; אשכולי, לעיל הערה 3, עמ' 82; י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד, עמ' 139-141; J. Neusner, 'Messianic Term in Formative Judaism', *JAAR* 52.2 (1984), pp. 358-359; מ' מור, מרד בר כוכבא עוצמתו והיקפו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 193; לנוביץ, לעיל הערה 3, עמ' 29-31; R. G. Marks, 'Dangerous Hero: Rabbinic Attitudes Toward Legendary Warriors', *HUCA* 54, (1983), pp. 181-194; idem, *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature*, Pennsylvania 1994, pp. 45-51; A. Oppenheimer, 'Leadership and Messianism in the Time of the Mishnah', H. G. Reventlow, (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield 1997, pp. 165-166.

⁵ מסתבר שאפשרות כזאת היא שעמדה ביסוד הניסיונות האלימים למיגור השלטון הרומי טרם חורבן המקדש (יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, ב, ד; ח [תרגום: י' שמחוני, תל-אביב תשי"ג, עמ' קז-קח; קיד]). אבל ספק אם כל התעוררות ומרד צריכים להיתפס באספקלריה משיחית-גאולית.

⁶ הנחה זו מקבלת משנה תוקף אם בוחנים אותה לאור הטענה שגם אם אין הדבר מפורש, הרי לעתים מיוסדות דרשות על ההקשר המקראי הרחב יותר. ראה י' לוינסון, הסיפור שלא סופר, ירושלים תשס"ו, עמ' 68-87.

⁷ ש' פוגל, ששים אמה בין כתפיו של שמשון – שלוש סוגיות בדמותו של שמשון בעיני חז"ל, עבודת מוסמך, באר שבע תשס"ט, בעיקר עמ' 16-68.

שמשון כמשיח

רבים מן המקורות שתיארו את שמשון באור משיחי כבר הוצגו בספרות המחקר, וכיוצא בזה הזיקה בינו ובין בר כוכבא.⁸ אולם נראה שיש להוסיף על דיונים אלו בכמה מקומות. ככלל, נראה שיש לחלק את המדרשים בעניין זה לשתי קבוצות: מקורות המביעים במפורש את הטענה שמשון הוא משיח – כושל או לא כושל, ומקורות שמוסיפים לדמותו של שמשון מאפיינים הקשורים לדמותו של המשיח.

מקורות מפורשים

רוב המקורות הרואים בשמשון משיח במפורש מוסכים על ברכת יעקב לדן:

דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. יהי דן נחש עלי דרך שפיפן עלי ארץ הנשך
עקבי סוס ויפל רכבו אחור. לישועתך קויתי ה'. (בראשית מט, 16-18)

כפי שיתברר להלן, ראיית המדרש בפסוקים אלו רמז לשמשון קשורה קשר הדוק לראייה בו משיח.

א. ברכת יעקב לדן בתרגומים

כל התרגומים הארמיים שלפנינו מתרגמים את ברכת יעקב לדן בזיקה לשמשון. התרגומים הארץ-ישראליים⁹ למסירותיהם השונות מעלים את ההקשר המשיחי,¹⁰

⁸ ע' אמינוף, בעיית דמותו של שמשון בספרות חז"ל ותקופתם, עבודת מוסמך, ירושלים תשל"ה, עמ' 61-63; ח' מאק, 'שמשון באגדה: משיח שהכזיב', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11, ג (תשנ"ד), עמ' 145-152. תוספת לדבריהם ראה פוגל, לעיל, הערה 7, עמ' 89-130 (רבות מהדוגמאות שיובאו במאמר בקצרה מורחבות שם). לאחר השלמת כתיבת מאמר זה פרסמה אמינוף ספר המבוסס על עבודתה הנזכרת כאן: ע' אמינוף, שמשון הלך אחר עינו, ירושלים תש"ע, וענייני משיחיות נידונים בו בעמ' 141-151. אולם, במרבית הדברים אין הבדל בין שני חיבוריה של אמינוף.

⁹ התופעות שיתוארו מיד בתרגומים הארץ-ישראליים מתוננות בהרבה אצל אונקלוס, שאמנם מתאר את שמשון וגבורותיו ברוב פאתוס אך לא מזכירו בשמו ולא נוקט טרמינולוגיה משיחית מפורשת. ראה A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic*, Leiden 1959, p. 86. על היחס בין תרגום אונקלוס לתרגומים הארץ-ישראליים ראה סקירותיהם של מ' צ' קדרי, 'מחקר תרגום אונקלוס בימינו: מעמד המחקר ותפקידו', ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל, ת"א תשל"ב, עמ' 352-353; G. J. Kuiper, *The Pseudo-Jonathan Targum and its Relationship to Targum Onkelos*, Roma 1972; Z. Safrai, 'The Targum as Part of Rabbinic Literature', S. Safrai and others (eds.), *The Literature of the Sages*, vol. 2, Amsterdam 2006, pp. 277-278.

¹⁰ המקורות האלו אינם כלולים באוסף הפרשנות המשיחית בתרגומי המקרא המצוי אצל S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation: the Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974. עוד על העניין המשיחי בתרגומים ראה א' שנאן, אגדתם של מתורגמנים, ירושלים תשל"ט, עמ' 341-342. על המשיחיות בתרגומי ברכות יעקב לבניו ראה R. Syrén, *The Blessings in the Targum*, Abo 1986, pp. 101-125. סירן דן בברכה זו (עמ' 113-115) אך לא רואה בה רמז משיחי מפורש לשמשון אלא רק תרגום הנוקט מונחים משיחיים.

ונראה שעל אף הבדלים קלים ביניהם¹¹ יש לתלות צורת פרשנות זו במסורת המשותפת העומדת שביסודם.¹²
הנוסח שנראה ברור ביותר בשימושו בטרמינולוגיה משיחית הוא נוסח תרגום ניאופיטי:¹³

יהווי דן פירוקא דעתיד למיקם מן דבית דן יתקף יתגאה על כל אמיה. יהווי מדמי לחיוויא דרבווע' בארעא ולעורמנא דכמין בפרשת ארחתה דנכת לסוסיא בעקבי ומן אימתה מסתחר רכבה ומתהפך לאחורי הוא שמשון בר מנוח דאמתיה על בעלי דבבו[י] ודחלתו על שנאווי נפק לקרבא לקבל שנאווי ומקטל מלכין עם שלטונין. אמר אבונו יעקב לא לפורקנא דגדעון בר יואש סכיית נפשי דהוא פורקן שעה ולא לפורקניה דשמשון בר מנוח סכיית נפשי דהוא פורקן עבור אלא לפורקניה סכיית נפשי דאמרת למיתייה לעמך בית ישראל לך לפורקנך סכיית יי.

אכן, כל מעשיו של שמשון הם 'פורקן', אלא שיעקב כבר יודע שאין זו ישועה שלמה, והוא מצפה לישועה בעתיד, ישועתו של האל עצמו.¹⁴ אם כן, שמשון מועמד כאן בשורה אחת עם הגאולה השלמה, ועל פיה הוא נבחן. עוד יש להבין את הקביעה שבתחילת הקטע, ולפיה יהיה 'תקיף' על כל האומות.¹⁵ ודאי שקביעה זו מיוסדת על המקרא 'כאחד שבטי ישראל', אבל אין היא נתמכת בשום אופן מפעולותיו של שמשון כפי שהן מתוארות במקרא או בספרות חז"ל. לפיכך מסתבר שמוטיב זה שולב כאן בשל הרצון לתאר את שמשון על פי הסטנדרטים של המשיח. הביטוי 'מקטל מלכין עם שלטונין' שמופיע כאן¹⁶ מופיע גם בתרגום לברכת יהודה, שבוודאי נושאת אופי משיחי עז. זאת ועוד, בשניים מקטעי התרגום שפרסם קליין מן הממצאים שבגניזה¹⁷ הגאולה השלמה שיעקב מקווה לה היא 'לפורקניה דמשיח [בן] דוד' או 'לפורקניה דמלכא

¹¹ להשוואה מסודרת של התרגומים על פי מהדורותיהם הטובות ראה באתר *Aramic Targum Search* שכתובתו: <http://cal1.cn.huc.edu/searching/targumsearch.html>. וראה אצל סירן, לעיל הערה 10, עמ' 210-211.

¹² על מאפייני המסורות המשותפות לכלל התרגומים ראה אצל שנאן, לעיל הערה 10, לכל אורך החיבור. סיכום קצר של העניין ראה בספרו תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 20-35 וביבליוגרפיה בהערותיו שם.

¹³ A. Diez Macho (ed.), *Neophyti 1: Targum palestinese MS de la Biblioteca Vaticana*, vol. 1 – Genesis, Madrid and Barcelona 1968, p. 333. הנוסח שבתרגום המיוחס ליונתן בוטה פחות מן הצד המשיחי. ראה תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, מהדורת משה גינזבורגר, ברלין תרס"ג, עמ' 93.

¹⁴ על רעיון הגאולה על ידי האל עצמו בספרות חז"ל ראה אורבך, לעיל הערה 3, עמ' 621-622; מרמורשטיין, לעיל, הערה 3, עמ' נד-סב.

¹⁵ בכמה מן התרגומים מדובר רק על השבטים, כלומר על ישראל, ולא על האומות.

¹⁶ ובמסירה אחרת – M. L. Klein (ed.), *The Fragment-Targum of The Pentateuch*, vol. 1, Rome 1980, p. 66.

¹⁷ M. L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum of The Pentateuch*, Cincinnati 1986, pp. 169-171.

משיחא', ונראה שבזה נעשה ההקשר המשיחי קונקרטי, ומתחזק תפקידו המשיחי של שמשון.

ראיתו של שמשון כמי שפועל מול העמים באופן כללי והעמדתו מול המשיח העתידי באופן קונקרטי (ולא מול מושג כללי של גאולה בידי האל) מעבירה בוודאי את התיאור של ישועותיו מן ההקשר המקומי של ספר שופטים אל ההקשר הרחב של פעילות משיחית. אין כל אמירה מפורשת שמשון כשל, ואין כל אזכור למותו או לחטאיו. שמשון מצטייר כאן באור בלתי שיפוטי ואפילו אוהד, ונראה שהוא משמש מעין 'גואל ביניים' המביא גאולה אך בלתי שלמה.

ב. ברכת יעקב לזן בבראשית רבה

אזכור מפורש לשמשון כמשיח מצוי במדרש בראשית רבה על ברכת יעקב לזן.¹⁸ בהמשך דבריי אבחן מרכיבים מתוך אותה דרשה אשר לדעתי יש לראותם בזיקה לסוגיית משיחיותו של שמשון, אך תחילה יש לתת את הדעת לקביעה המפורשת בסוף היחידה ומוסבת לפסוק המסיים את ברכת יעקב 'לישועתך קויתי ה':

לפי שהיה אבינו יעקב רואה אותו וסבור בו שהוא המלך המשיח. כיון שראה אותו שמת אמר אף זה מת 'לישועתך קויתי ה'.¹⁹

שלא כבתרגומים שהובאו לעיל, אין שמשון מוצג כאן כשלב של הגאולה השלמה אלא כגואל שלם, אילולא כשל ומת. אם שמשון הוא גואל שכשל, הרי ניתן לראות בהתנהגותו מודל לפעילות המשיחית, ורק המוות הוא ששלל את היותו משיח בפועל.²⁰

¹⁸ אין כאן המקום להאריך על אודות הקשיים הטקסטואליים של ב"ר מפרשה צז ואילך, ובייחוד בעיית החטיבות העוסקות בברכת יעקב לבניו ('שיטה חדשה' ו'לישנא אחרינא'). על עניין זה ראה במבואו של אלבק למהדורתו לב"ר, עמ' 103-104, שלשיטתו הדרשות שיידונו כאן הן אכן מעיקרו של ב"ר. מכל מקום, לענייננו אין הדבר חשוב ביותר (אלא לעניין התארוכים, כפי שיוזכר לקמן).

¹⁹ ב"ר צח יד (מהדורת אלבק, עמ' 1265). אני מצרף דרשה זו לדרשה המופיעה בהמשך הפסקה וחוזרת על אותו המסר מתוך הנחה שאין משמעות מיוחדת לכפילות זו, וייתכן בהחלט שאין היא אלא טעות. ראה מנחת יהודה על אתר ומהרז"ו (ב"ר וילנה, עמ' קפג). לא כן מאק (לעיל הערה 8, עמ' 147-148), שדייק מכאן דרשה נוספת. אני מסופק עוד אם דברי רבי יצחק המובאים בין שתי הדרשות הזוהות הם אכן חלק מאותה יחידה מדרשית לכידה (כפי שמציע מאק שם), או שמא יש כאן תוספת על דרך האסוציאציה. לשלילת חלקו של רבי יצחק בדרשה יש משמעות לדיון שיערך בהמשך הדברים בעניין תיארוך של האזכור המשיחי של שמשון.

²⁰ כמובן, ניתן לראות גוון אנטי-נוצרי בטענה שהמוות הוא הכרעה נגד זיהויו של אדם כמשיח. אף על פי כן יש לדון באיזו מידה חשובה בעולמם של חכמים האמונה שהמוות שולל את תפקידו המשיחי של אדם מסוים. לסקירה קיצונית של העמדה השוללת ראה ד' ברגר, הרבי מלך המשיח – שערוריית האדישות והאיום על אמונת ישראל, ירושלים תשס"ה, עמ' 27-65 (שם מובאות גם תגובות החולקים עליו) ועמ' 156-164, וספציפית לחז"ל – עמ' 157. עם זאת התמקדותו של ברגר, הכותב כאן כאיש-דת ולא כחוקר, במקורות ימי הביניים ובשאלת ההתקבלות (עמ' 43), מלמדת בעקיפין שבספרות חז"ל אין השלילה בוטה וברורה כל כך. המקור הבולט שניתן לפרשו כחס חיובי לרעיון המשיח מן המתים הוא דברי רב בבלי סנהדרין צח ע"ב: "אי מן חייא הוא... אי מן מתיא הוא". וראה י' קנוהל, 'עיונים בחזון גבריאל', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 203-328, ששם הוא מציע מקור קדם-חז"לי לדעה זו. אף

אפשר להבין שבעיני המדרש שמשון הוא אחד מתוך כמה גואלים-כושלים שמתו, כאשר הוא שם בפיו של יעקב את המילים 'אף זה מת'. כישלונותיהם של משיחים אלו אינם מעידים על בעיה באמונה המשיחית כולה אלא צריכים להוביל את המאמין להמשיך ולצפות לישועה שתבוא. שלא כבתרגומים, לא מפורש כאן מהי אותה גאולה עתידית, אבל אין סיבה לדיוק ולומר שהיא צריכה להיות על ידי האל עצמו. ההפך הוא הנכון: הרעיון שיעקב יכול לראות בשמשון משיח מעלה את המחשבה שבעיני המדרש דמותו של שמשון היא דמותו של המשיח.

אני סבור שדרשה זו, החותמת את הקטע המוקדש בב"ר לברכת יעקב לדן, הוא חתימה ליחידה שלמה המרבה לתאר את שמשון בטרמינולוגיה משיחית.²¹ בסעיף הבא ייסקרו תיאורים מדרשיים של שמשון שלדעתי מייחסים לו מוטיבים המעידים על יחס משיחי כלפיו. ניתן לראות שכמה מדרשות אלו לקוחות מתוך דרשת בב"ר על ברכת יעקב לדן. אם כן, ניתן להציע שהראייה המשיחית של שמשון מאפיינת את היחידה כולה: ברמז לכל אורכה ובמפורש בסופה.²²

מוטיבים המיוחסים לשמשון ויכולים להעיד על הראייה בו משיח

מלבד שני האזכורים המפורשים שנזכרו לעיל – מב"ר ומהתרגומים, יש כמה וכמה מוטיבים משיחיים המופיעים בחומר מדרשי הדן בשמשון.²³ לדעתי, ניתן ללמוד מכאן

על פי כן ודאי שהאפשרות למשיח מן המתים לא הייתה דומיננטית בעולמם של חכמים, ורק חשיבותה בנצרות הקדומה יכלה להיות עילה למדרש פולמוסי כזה.

²¹ גם בבבלי (סוטה ט ע"ב – ע"א) קושר רבי חמא בר חנינא בין שבועת אברהם לאלימלך לשמשון ובין ברכת יעקב לדן לשמשון (על פי הפסוקים 'והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים'; 'ותחל רוח ה' לפעמו' [שופטים יג, 5; 25]). כאמור, הקשר בין שמשון לברכת יעקב לדן יכולה להיקשר לנושא המשיחי (וכך עשה מאק, לעיל, הערה 8, עמ' 145) ובפרט שלקמן טובא דרשה משיחית מפורשת המיוחסת גם היא לרבי חמא בר חנינא. אף על פי כן אני מעדיף להבין את הדרשה במובן מצומצם יותר, דומה לקשר שבין שמשון ובין אברהם ואבימלך, כלומר במסגרת המצומצמת של הרצון לקשור בין שמשון לאבות.

²² יש לציין בעניין זה שלעומת הדרשה בב"ר הדרשה המקבילה בתנחומא (ויחי יב) נעדרת כמעט לחלוטין הן את המוטיבים המשיחיים שיוזכרו הן את האזכור המפורש לשמשון כמשיח. מלבד זה 'לישנא אחרינא' לברכות יעקב (ב"ר צט יא [מהדורת אלבק עמ' 1282]) מציינת במפורש את שלילת משיחיותו של שמשון אך בלא הזכרת האפשרות הנשללת, היינו תקוותו המקורית של יעקב. היעדרות כפולה זו יכולה אולי להעיד שמוטיבים אלו אכן קשורים לתפיסה המשיחית. להשוואה רחבה בין המקורות ראה פוגל, לעיל, הערה 7, עמ' 94-101.

²³ יוזכר שבשני מקומות נזכר שמשון באופן כללי בתארים שיכולים להעיד על תפקיד משיחי. בספרי דברים שנו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 425) הוא מכונה 'גואל ישראל'; בכמה מהגרסאות של 'מדרש אשת חיל' נאמר על שמשון כי 'נושעו ישראל על ידו' (יעל לוי' כ"ג, מדרשי אשת חיל, עבודת דוקטור, רמת גן תשנ"ב, עמ' 137-139). אולם שתי אמירות אלו הן כלליות, וקשה להסיק מהן על אודות היחס לשמשון. לדברי הספרי, אין הקשר אסקטולוגי ברור, שכן עניינו לתאר את עליותיו ומורדותיו של שבט דן. מדרשי אשת חיל עוסקים באופן כללי בשבחי נשים מקראיות, ובמקבילות לספרי שבמכילות (מ"י כהנא, המכילות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 184-185) לא נזכר שמשון בתואר זה. גם בכמה מחילופי הנוסח שמביאה לוי' כ"ג (שם) ובאלו שמציג פינקלשטיין (שהם אמנם ממסירות מאוחרות) נעדרים הביטויים המשיחיים. לפיכך אני סבור שאין הכרח לקבל מקורות אלו כחלק ממסכת התיאורים המשיחיים את שמשון.

על קיומה של דעה הרואה בשמשון מעין משיח, ומכאן מעלה על הדעת את האפשרות שהמשיח בעתיד יהיה בן דמותו. הצטברות המקורות, בייחוד העובדה שרובם כלולים באותה יחידה בבראשית רבה (הנחתמת באזכור משיחי מפורש), מושכת לקריאתם באור משיחי.

ג. שמשון ובר כוכבא

הקשרים בין שמשון ובין בר כוכבא כבר נדונו אצל אחרים,²⁴ ולפיכך אציג אותם כאן אך בקצרה.²⁵ המקור החזו"ל היחיד המייחס לבר כוכבא משיחיות ממשית מצוי בדבריו המפורסמים של רבי עקיבא בירושלמי תעניות. מעניין שניסוחו של מקור זה קרוב מאוד למדרש שהובא לעיל, שבו יעקב מבחין במשיחיותו של שמשון:

רבי עקיבא כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה, סח ע"ד)

לפי שהיה אבינו יעקב רואה אותו וסבור בו שהוא המלך המשיח (ב"ר צח יד [מהדורת אלבק, עמ' 1265])

שתי האמירות שוות במבנה. בשתייהן מצוינת הראייה, בשתייהן מתואר שהמשיח מזוהה על ידי המתבונן, ובשתייהן מופיע המונח "מלך המשיח". כאן כדאי להזכיר את הקשר בין שמות שני הדוברים: "יעקב" ו"עקיבא", אף כי מסתבר שהוא מקרי. בשני המקורות רצופה להכרזה הסתייגות המדגישה את המרחק מן הגאולה האמיתית והעתידה, אף כי נדמה שאצל בר כוכבא הספק נוגע לא רק לזהותו של המשיח אלא גם לעצם הגאולה:

אמר ליה רבי יוחנן בן תורתא עקיבא יעלו עשבים בלחיך ועדיין בן דוד לא יבא (שם)

כיון שראה אותו שמת אמר אף זה מת 'לישועתך קיויתי ה' (שם)

קשה לדעת איזו צורה קדמה, וכיצד נוצר הדמיון בין ההכרזה על שמשון להכרזה על בר כוכבא, אבל במקרה זה מסתבר יותר לקבל את ייחוס הדוברים בירושלמי ולהניח שהמדרש עוצב על פי דברי התנאים, אך אין הדבר מוחלט.

²⁴ לעיל, הערה 8.

²⁵ אם ספק שלאורך הדורות נתפס בר כוכבא בהקשר משיחי. על השאלה אם בר כוכבא ההיסטורי ראה עצמו משיח ראה א' אופנהיימר, 'משיחיותו של בר-כוכבא', בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 153-165; י"ל לוי, 'מגמות משיחיות בסוף ימי הבית השני', שם, עמ' 149-151; A. Reinhartz, 'Rabbinic Perceptions of Simeon bar Kosiba', *JSJ* 20 (1989), pp. 171-194; מנחם מור, מרד בר כוכבא עוצמתו והיקפו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 192-203; אופנהיימר, לעיל הערה 4, עמ' 155-166.

מלבד הדמיון בהכרזות ניתן להבחין בכמה מוטיבים חשובים המשותפים לשתי הדמויות: הכוח הפיזי הרב;²⁶ הדגשת הפעילות ללא סיוע;²⁷ אלמנטים דומים בצורת המוות של שני הגיבורים – פגיעה באיבר שהוא מייצג הכוח²⁸ והאפשרות להתאבדותו של בר כוכבא.²⁹

החומרים שעליהם מתבססת השוואה זו פרוסים במגוון רחב של מקורות. בעיית התיארוך של מקורות חז"ל מונעת מלקבוע מסמרות בדבר מהותו של התהליך – אם משיחיותו של שמשון מבטאת עמדות משיחיות העומדות בזיקה כלשהי למאורעות מרד בר כוכבא, או שמא ההפך הוא הנכון, והיכרות עם מסורות (מקראיות ושבעל פה) על אודות שמשון השפיעו על האופן שבו עוצבה דמותו של בר כוכבא.³⁰ בין כך ובין כך יש בעצם הקשרים בין שמשון לבר כוכבא כדי להעיד על התפיסה החז"לית של דמותו בהקשר משיחי.

ד. מוצאו של שמשון משבט יהודה

קשה לקבוע מסמרות על העמדות החז"ליות בדבר מוצאו של המשיח. מקור הרעיון של המשיח המתייחס לבית דוד הוא בדברי הנביאים (למשל ישעיהו יא, 1; יחזקאל לד, 24). ברם, עמדה זו לא קנתה לה שביתה מלאה, ומכמה מקומות כיתתיים וחז"ליים נראה שיותר מאפשרות אחת נחשבה רלוונטית, וכך הרעיון של שני משיחים, כל אחד משבט אחר.³¹

²⁶ בכל הנוגע לשמשון הדברים פשוטים. על בר כוכבא ראה איכ"ר ב, ד (מהדורת בובר, נא ע"א) ירושלמי תענית פ"ד ה"ה (סח ע"ד-סט ע"א), וסיכומו של אופנהיימר, לעיל הערה 25, עמ' 160.

²⁷ 'שמשון בן מנוח אינו צריך לסיוע' (ב"ר צה יג [מהדורת אלבק, עמ' 1264]). בר כוכבא אמר 'ריבוניה דעלמא לא תסעוד ולא תכסוף' (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה [סח ע"ד-סט ע"א]).

²⁸ אצל שמשון השוער (ואולי גם העיניים) ואצל בר כוכבא הארכובה (ראה המקורות שהובאו לעיל, הערה 26). בעניין זה יש להזכיר את האפשרות כי 'פטומיה' שעליו נמצא הנחש שהכיש את בר כוכבא הוא כינוי לאיבר המין שלו (כפי שהציע מאק, לעיל הערה 8, עמ' 149) ואם כן, יש לראות בכינוי זה כמייצג נוסף של כוח. גם על שמשון יש דרשות המייחסות לשמשון איבר מין גדול מאוד, כנראה במשמעות חיובית (בבלי סוטה י ע"א).

²⁹ מאק, לעיל הערה 8, עמ' 148-149; אופנהיימר, לעיל הערה 25 עמ' 160.
³⁰ מאק, לעיל הערה 8, עמ' 147-148, ואמינוף, לעיל הערה 8, עמ' 62, בחרו באפשרות הראשונה.

³¹ להלן מבחר ביבליוגרפי: קלוזנר, לעיל הערה 3, עמ' 313-337; מ"צ סגל, 'מוצאו של המלך המשיח', תרביץ כא (תש"י), עמ' 126-139; י' ליור, 'משיח', אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 522-525; הנ"ל, חקרי מקרא ומגילות, ירושלים תשל"ב, עמ' 185-155; היינמן, לעיל הערה 4, עמ' 131-141; אורבך, לעיל הערה 3, עמ' 617-620; ר' ינקלביץ, 'לשאלת ייחוסו של בר-כוכבא', בתוך: א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא, מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 133-141; מאק, לעיל הערה 8, עמ' 146 ובהערות שם, עמ' 150; K. E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, Atlanta 1995; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, pp. 74-101; י' קנוהל, 'על "בן האל"', ארמילוס ומשיח בן יוסף, תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 13-37; ד' פלוסר, יהדות בית שני: חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 26-27; ח' מאק, 'מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה – ממגילות ים המלח אל מדרש מימי הביניים',

לענייננו די אם נקבל כהנחת יסוד שזו לצד זו מתקיימות המסורת על משיח משבטים שונים והמסורת הקושרת את המשיח לבית דוד. לפיכך ניתן לטעון שראייה בשמשון משיח לא נשללת על אף מוצאו משבט דן, אך יצירת קשרים בינו ובין שבט יהודה עשויה לחזק את הפן המשיחי שלו.³² שתי דרשות עיקריות וגלגוליהן מייחסות את שמשון לשבט יהודה. האחת, מפורשת, מופיעה בתחילת מדרש ב"ר על ברכת יעקב ל"דן ידן עמו כאחד שבטי ישראל':

'דן ידן עמו כאחד שבטי ישראל' כמיוחד של שבטים, אמר רבי יהושע בר נחמיה אילולי שנידבק למיוחד שבשבטים אפילו שופט אחד שהעמיד לא היה מעמיד, ואי זה זה, זה שמשון בן מנוח (ב"ר צה יג [מהדורת אלבק, עמ' 1263])

'המיוחד שבשבטים' הוא מן הסתם שבט יהודה, וההידבקות בין שבט דן לשבט יהודה היא שהובילה לעמידתו של שמשון, כלומר שמשון הוא פרי חיבור בין השבטים, ומוצאו משבט יהודה – שבט המלוכה שלו תפקיד חשוב בתהליך הגאולה לא פחות מלשבט דן, אחד השבטים הקטנים³³ שמשון הוא אחת הדמויות המקראיות הבולטות היחידות שנמנות עמו.³⁴

בבבלי בבבא בתרא (צא ע"א) עוסק האמורא רב חנן בר רבא (בשם רב) בזיהוי של דמויות מקראיות אנונימיות. בכלל זה מצוין ששם אמו של שמשון הוא

מגילות ג (תשס"ה), עמ' 100-85; H. Zellentin, 'Rabbinizing Jesus, Christianizing the Son of David: The Bavli's Approach to the Secondary Messiah Traditions', R. Ulmer (ed.), *Discussing Cultural Influences*, Plymouth 2007, pp. 99-128; י' קנוהל, לעיל הערה 20, עמ' 306-307.

³² למסורות אלו גם זיקה למציאות הגיאוגרפית, שכן מוצאו של שמשון באזור צרעה. אמנם ניכר שפעילותו היא במחנה דן (שופטים יג, 25), אולם גיאוגרפית מוצאו סמוך מאוד לנחלת שבט יהודה, ומן הסתם עניין זה השפיע גם על פרשת מאסרו (שופטים טו, 9-14). בעניין זה מעניין לשים לב שהמדרשים שקשרו בין שמשון לשבט יהודה לא הקדישו תשומת לב לריב שנתגלע בינו ובין בני השבט (שופטים טו, 9-14).

³³ מעניין שהקשר בין שבט יהודה לשבט דן אינו מופיע במדרש זה לראשונה. בשני מקומות בצוואות השבטים מופיע קשר כזה – בצוואת ראובן (ו, 7 [מהדורת כהנא, עמ' קנה]) מודגש שבעוד שלוי ויהודה הם השבטים שנבחרו למלוכה, ראובן, דן ויוסף הם 'נשיאים'. חלוקה זו קשורה כמובן לחלוקת הדגלים (במדבר י, 11-28) והיא מבטאת את היחס שבין שני השבטים הנבחרים – יהודה ולוי, לשלושת השבטים החשובים אחריהם, שהם הבכורות הביולוגיים ללאה, רחל והשפחות. בצוואת יהודה (ז [מהדורת כהנא, קעב-קעג]) יהודה ודן חודרים לבדם לגעש, ובתמנה דן מציל את יהודה. קשה לשוות למקורות אלו משקל משיחי של ממש, אך הם מעוררים למחשבה שמא המסורות על ייחודו של שבט דן קדומות מן המדרש. עוד יש להזכיר, כפי שמפורש במדרש מ'שיטה חדשה' שיובא מיד, ששני השבטים מדומים לאריות – בברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, 9) ובברכת משה ל"דן (דברים לג, 22), ומן הסתם תרמה עובדה זו ליצירת זיקות מדרשיות ביניהם.

³⁴ כאמור (לעיל, הערה 22), היחידה המקבילה בתנחומא (ויחי יב) שואפת לצמצם את הממד המשיחי. נראה שזאת הסיבה שהמדרש שם אינו גורס ששבט דן 'נדבק' ליהודה אלא ששבט דן דומה לשבט יהודה (מן הסתם בזכות שמשון שהוא נושא המשך הדרשה).

"הצללפוניית". שם מוזר זה אינו סתמי, והוא נטול מרשימת שמות של בני שבט יהודה המופיעה בדברי הימים א (ד, 3), ששם נזכרת אישה ששמה "הצללפוני". אם כן, נרמזת כאן האפשרות שאמו של שמשון נמנתה עם אחת ממשפחות שבט יהודה. כל מערכת הזיהויים שבאותה סוגיה אינה ברורה, וקשה לומר מהן מקורותיה ומטרותיה. ובכל זאת לאור ההיכרות עם המסורת בב"ר הקושרת את שמשון לשבט יהודה יש לקשור דרשה זו לרצון להבליט את מוצאו של שמשון משבט זה.

בנספח להלן יהיה אפשר לראות שבמדרשים הקשורים לבית מדרשו של רבי משה הדרשן הועצם ייחוסו הכפול של שמשון לשבט יהודה ולשבט דן, וניתן לו ביטוי משיחי מפורש. אחת הדרשות שאולי יש לייחסן לקבוצה זו מופיעה בייחוס לאמורא מוכר, ולכן יש לדון בה בנפרד:

אמר רבי חמא בר' חנינא זה משיח בן דוד שיצא משני שבטים, אביו מיהודה ואמו מדן, ובשניהן כתיב אריות 'גור אריה יהודה', 'דן גור אריה' (ב"ר צז – שיטה חדשה [מהדורת אלבק, עמ' 1218])

הקשר בין דן ליהודה בדרשה זו מבוסס על ברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, 9) וברכת משה לדן (דברים לג, 22) ולא על ברכת יעקב לדן. לפיכך אין להתפלא שמשון אינו מוזכר בה במפורש, בייחוד שעניינה הוא במשיח העתידי ולא בתפקידו של שמשון כגואל. אף על פי כן נראה שיש לקרוא דרשה זו בזיקה לדרשה שהובאה לעיל, ובה נזכר שמשון הוא שקם מהחיבור בין שבט יהודה לשבט דן, משום שאין במקרא דמות חשובה אחרת המתייחסת לשבט דן. עוד יש לזכור שלדובר שלו מיוחסת דרשה זו, רבי חמא בר' חנינא, מיוחסת גם דרשה הקושרת בין שמשון ובין ברכת יעקב לדן שהובאה לעיל.

יש לשים לב שבדרשה על ברכת דן שמשון הוא נחלת העבר, ואילו בדרשה על ברכת יהודה מדובר במשיח העתידי. כפי שאראה בנספח, הראייה בשמשון מודל למשיח העתידי אופיינית לחומרים הקשורים לבית מדרשו של רבי משה הדרשן.³⁵ וגם מבחינה טקסטואלית ייתכן כי 'שיטה חדשה', שממנה לקוחה דרשה זו, קשורה לבית מדרש זה, ושמא במקורם היו דברי רבי חמא בר' חנינא מפורשים פחות.

ה. שמשון והאל

לפנינו כמה דרשות העוסקות בדמיון בין שמשון ובין הקב"ה. הישנות המוטיב הזוה, שאינו רווח בספרות חז"ל, מעוררת את המחשבה שיש לזהות כאן עוד רמזים להקשר המשיחי שבו מתוארת דמותו של שמשון.

³⁵ על הקשר בין 'שיטה חדשה' לבית מדרשו של רבי משה הדרשן ראה י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ערך והשלים: חנוך אלבק, ירושלים תש"ז, עמ' 123-124, ובהערות שם, עמ' 394, וראה הערותיו של אלבק על אתר. ראה עוד אצל אלבק במבוא למהדורתו לבראשית רבה, עמ' 102-104 ובמבואו למהדורתו לבראשית רבת, ירושלים ת"ש, עמ' 20-21; סיכום העניין אצל מאק במאמרו מתשס"ח, לקמן, הערה 72, עמ' 153.

הרעיון שהמשיח נושא סגולות אלוהיות מוכר היטב, אף כי לאו דווקא מספרותם של חכמים.³⁶ בראש ובראשונה נראה שבסביבתו של המקרא (ואולי גם במקרא גופו) ניתן להביא את תיאורו של המלך־המשיח כ"בנו של האל".³⁷ גם המשיח הנוצרי נצטייר על ידי חסידיו כאדם אלוהי, וככל הנראה התעצב רעיון זה עוד בתקופה שבה הייתה הנצרות בעיקר אמונה יהודית.³⁸ על זה יש להוסיף את האפשרות להימצאותו של המשיח כ"בן האל" גם בספרות הכיתתית ובתרבות הרומית באותם ימים.³⁹ יש להודות שברוב החומר החז"לי קשה לאתר נוכחות בולטת של רעיון זה. עם זאת הידיעה שהוא נוכח במקרא ובחוגים שהיו פעילים בזמנם ומוכרים להם מאפשרת את המחשבה שניתן למצוא רמזים לקיומו גם בטקסטים חז"ליים.

מקור אחד מצייר את שמשון בתבנית אלוהית מבחינה גופנית ממש:

ת"ר חמשה נבראו מעין דוגמא של מעלה, וכולן לקו בהן שמשון בכחו, שאול בצוארו, אבשלום בשערו, צדקיה בעיניו, אסא ברגליו.⁴⁰

אמנם מדרש זה עוסק בכישלוננו של שמשון, ונראה שמהדהדת בו גישת התוספתא והמכילות.⁴¹ שסיבת מפלתם של שמשון ואבשלום הייתה חטא הגאווה.⁴² כפי שיפורט לקמן, איני סבור שאזכור כישלוננו של שמשון מיועד דווקא לשלול את הגישה המשיחית לדמותו, אך ודאי שאין במקור זה כל ביטוי מפורש לסוגיות משיחיות. אף על פי כן אני מבקש להראות שחז"ל משמשון (שהוא גם היחיד שכל גופו עשוי בתבנית אלוהית) כל שאר הנזכרים ברשימה זו קשורים למלוכה.

הדרשה החשובה ביותר לענייננו עוסקת בפעילותו של שמשון לבדו. כמובן, בראש ובראשונה מקורה של תודעה זו במקרא, שכן שמשון הוא השופט היחיד שכל

³⁶ קלזנר, לעיל הערה 3, עמ' 301, טען בתוקף שבמסגרת היהודית הקשר בין המשיח לאל הוא רעיון מאוחר, מן המאה השביעית לפחות. כפי שיחברר מיד, נראה שיש להסתייג מקביעתו זו.

³⁷ י' קנוהל, אמונות המקרא, ירושלים תשס"ז, עמ' 40-54.

³⁸ לניתוח תיאולוגי והיסטורי של התפתחות רעיון זה בנצרות הקדומה ראה ל' הורטאדו, כיצד הפך ישוע לאל, באר שבע תשס"ו, עמ' 11-45, ובעיקר עד עמ' 25.

³⁹ קולינס, לעיל הערה 31, עמ' 154-172, ושם גם מצויות הפניות לעיקרי המחקר הקודם לו; קנוהל, לעיל הערה 31, עמ' 17-24, ובהרחבה בספרו בעקבות המשיח, ירושלים ותל-אביב תש"ס, עמ' 84-97. לדבריו, העמדה הנוצרית התגבשה מתוך המסורת הקומראנית, ולענייננו אין כל חשיבות לחיובה או שלילתה של טענה זו. לביקורת על עמדתו ראה מ' ברושי וח' אשל, 'היה משיח בקומראן?', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 133-138; ר' כשר, 'אמונות ופרשנות', קתריס 8 (תשס"ח), עמ' 92-94.

⁴⁰ בבלי סוטה י ע"א. בפרקי דרבי אליעזר מג נשנתה רשימה דומה לזו (נוסף לה יאשיהו שהצטיין בנחיריו), אלא שאין המנויים בה "מעין דוגמא של מעלה" אלא "נדמו לאדם הראשון". נראה שהדימוי לאדם הראשון הוא ריכוך של האנתרופומורפיזם המשתקף בברייתא.

⁴¹ מדר"י מסכתא דשירה ב (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 121-123); מכילתא דרשב"י טו, א (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 74).

⁴² על הגישות השונות בספרות התנאים לסיבת מפלתו של שמשון ראה מה שכתבתי, לעיל הערה 7, עמ' 17-26.

פעילותו נעשית כבודד.⁴³ עם זאת את תשומת הלב מושכת העובדה שהדגשה זו נעשית באמצעות השוואתו של שמשון לאלוהים עצמו, שאף הוא יחיד. גם כאן נסבה הדרשה מבראשית רבה על המילים 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל':

כיחידו של עולם, מה יחידו של עולם אינו צריך סיוע, כך שמשון בן מנוח אינו צריך לסיוע, אלא וימצא לחי חמור טריה. (ב"ר צח יג [מהדורת אלבק, עמ' 1263])

מהי משמעות הקביעה שכשם שהאל אינו זקוק לסיוע כך שמשון? למרות ההמשך 'וימצא לחי חמור טריה' (שהוא מעין הוכחה מן המקרא [שופטים טו, 15]), המפנה את תשומת הלב לתפקידו של שמשון כלוחם, הניסוח של שני חלקיה הראשונים של הדרשה הוא כללי. כך נותר פתח של ממש לראייה בשמשון מעין מקביל ארצי של האל, וכאמור, זהו מאפיין משיחי.⁴⁴ יש להוסיף שבפרשה בב"ר רצופה דרשה זו לדרשה המייחסת את שמשון לשבט דן ולשבט יהודה. אם כנים דבריי בדבר משמעותו המשיחית של קשירת שמשון לשבט יהודה, אולי יש בהם כדי לחזק את ההקשר המשיחי של דרשה זו. השוואה נוספת בין שמשון ובין הקב"ה מביא רבי יוחנן:

שמשון דן את ישראל כאביהם שבשמים, שנאמר 'דן ידין עמו כאחד' (בבלי סוטה י ע"א)

דרשה זו חריפה מהדרשה שבב"ר, שכן היא מנוסחת בכלליות ואינה מצמצמת את הדמיון בין שמשון ובין האל לא לתחום הלחימה ולא לאופי הפעילות בלא סיוע. אם נבחר לנסח כך את הדרשה הבבלית, הרי שמשון הוא גואל הדומה לאלוהים בדרכי גאולתו, ואם כן, הרי לפנינו חיזוק לטענה שהמוטיב הזה מעיד על הבנה משיחית של הדמות. שתי נקודות הדמיון בין שמשון ובין האל – היעדר הצורך בסיוע והדין – מופיעות יחדיו במשנה ידועה (משמו של רבי ישמעאל ברבי יוסי), שלא מן הנמנע שהשפיעה על דרשות אלו:

הוא היה אומר אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאים ולא אתה. (אבות ד, ח)

⁴³ אולי ניתן להוסיף אליו את שמגר בן ענת, שעליו נמסר רק פסוק יחיד (שופטים ג, 31). על שמשון ושמגר ראה י' זקוביץ, חיי שמשון, ירושלים תשמ"ב, עמ' 220; י' אמית, ספר שופטים עם מבוא ופירושו, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 80.

⁴⁴ הבנה כללית כזו של הדרשה יכולה להתחזק אם נשים לב לדרשה המקבילה בתנחומא, שכאמור מצמצמת כמעט את כל האלמנטים המשיחיים מברכת יעקב לדן. גם כאן מודגשת בתנחומא הזיקה שבין אלוהיות שמשון ובין המלחמה: כיחידו של עולם שאינו צריך לאחרים במלחמה שנאמר 'פורה דרכתי לבדי', כך שמשון מדן אינו צריך לאחרים, שנאמר 'בלחי החמור הכיתי אלף איש'. ומכלל הן אתה שומע לאו: אם בתנחומא מצומצמת יחידותו של שמשון למלחמה, לא כך בב"ר.

האל, ורק הוא, דן יחידי. יש לשקול את האפשרות שדברי רבי יוחנן שבבבלי, המוסבים על הדין, קשורים למשנה זו, והיחידות היא נקודת הדמיון שבין דין שמשון לדין האל. אולם יש לזכור שהדרשה מב"ר מוסבת על המילים 'דן ידין עמו', ואם כן, ייתכן בהחלט שהרעיון הכללי שמשמשון והאל אינם זקוקים לסיוע קשור אף הוא לדין. והיות שיש לנו מקורות מפורשים על הראייה בשמשון דמות משיחית, אני מציע לראות גם בדמיון לאל תוצאה של תפישה משיחית של שמשון.

ו. מדרש השם

הזיקה בין היותו של שמשון משיח ובין נקודות דמיון בינו ובין האלוהים מתגלה גם במדרש השם. בספרות חז"ל מצוי אך מקור אחד שבו מוצע מדרש לשמו של שמשון, והוא חוזר על הדמיון בין שמשון ובין הקב"ה:

וא"ר יוחנן שמשון על שמו של הקב"ה נקרא, שנאמר 'כי שמש ומגן ה' אלהים' וגו'. (בבלי סוטה י ע"א)

היה מי שביקש לראות במדרש זה רק התנערות מהקשר האילולי של פשט השם שמשון.⁴⁵ לדעתי, העובדה שאין זו הדרשה היחידה שבמרכז דימוי בין שמשון ובין האל דוחה את האפשרות הזו.

חלף זאת אני מציע לחזור אל ההקשר המשיחי ולראות כאן חזרה על אותו המוטיב, שמשון הוא אדם שיש בו תכונות אלוהיות, וכאן מבוטאות תכונות אלו בדימוי השם. נראה שגם התלמוד חש במשמעות החריפה של דברי רבי יוחנן ולכן הקשה עליו קושיה 'הלכתית' לכאורה ותירץ אותה על ידי שצמצם את דברי רבי יוחנן:

אלא מעתה לא ימחה. אלא מעין שמו של הקב"ה, מה הקב"ה מגין על כל העולם כולו, אף שמשון מגין בדורו על ישראל. (שם)

וכפי שקורה פעמים רבות, השקלא וטריא חושף בהסתייגותו כאן את הפוטנציאל הרדיקלי של מימרת המקור. שיתוף השמות מעיד גם על שיתוף מאפיינים בין שמשון ובין האל. ההיכרות עם הדרשות שנדונו לעיל, בייחוד הדרשה 'כיחידו של עולם', שאף היא מיוחסת לרבי יוחנן ונכללת באותה חטיבה ממש, הופכת פרשנות כזאת לא רק לאפשרית אלא גם לסבירה.

יש להקדיש תשומת לב למטבע הלשון 'על שמו של הקב"ה נקרא' שעומד ביסוד מדרש השם שכאן. אין זה ניסוח שגרתי למדרשי שמות, ומתבקש לבדוק הופעות אחרות שלו. בבבלי בבא בתרא אותו דפוס דרשה משמש על מנת לדמות כמה דמויות אל האלוהים, ובכללם משיח:

ואמר רבה א"ר יוחנן עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. וא"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן ג' נקראו על שמו של הקב"ה, ואלו הן צדיקים, ומשיח, וירושלים. צדיקים, הא דאמרן. משיח, דכתיב 'וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו'. ירושלים,

⁴⁵ אמינוף, לעיל הערה 8, עמ' 26; זקוביץ, לעיל הערה 43 עמ' 70.

דכתיב 'סביב שמונה עשר אלף ושם העיר מיום ה' שמה' אל תקרי שמה אלא
שמה (בבלי בבא בתרא עה ע"ב)

קריאת המשיח על שם האלוהים מבוססת על הפסוק בירמיה (כג, 6) 'וזה שמו אשר
יקראו ה' צדקנו'. פסוק זה משמש לדרשות דומות, אף כי בלא התבנית המדרשית 'על
שמו של הקב"ה נקרא', גם בכמה מדרשים אחרים. למשל, באיכ"ר א (מהדורת בובר
עמ' 88):⁴⁶

מה שמו של מלך המשיח, ר' אבא בר כהנא אמר ה' שמו, 'וזה שמו אשר יקראו
ה' צדקנו'. דא"ר לוי טבא למדינתא דשמה כשם מלכה, ושם מלכה כשם
אלהיה. טבא למדינתא דשמה כשם מלכה, דכתיב 'ושם העיר מיום ה' שמה',
ושם מלכה כשם אלהיה, שנאמר 'וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו'.

אם כן, הקריאה על שמו של הקב"ה חוזרת בדרשות על תפקיד המשיח ואף אצל
שמשון. אמנם בבבלי גם 'צדיקים' בלשון כללית זוכים לשבח זה, אבל אין אנו מכירים
צדיק ספציפי שזכה לדרשה כזאת, ואילו את הרעיון ששמשון הוא דמות משיחית כבר
ראינו במפורש. לפיכך אני מציע לקרוא את הדרשה בסוטה לאור העיקרון המייחס את
זהות השמות בין האל למשיח.⁴⁷ מכאן ניתן להרחיב ולומר שמדרש השם לא רק משקף
את דימוי שמשון לאלוהים אלא צריך להיות מאופיין כעמדה משיחית.⁴⁸

ז. הגוף המשיחי

אין ספק ששמשון המקראי הוא גיבור גופני במיוחד, לפיכך אין פלא שכמה מדרשים
מוקדשים להאדרת גופו ולתיאורו כענק.⁴⁹ אני מבקש לדון במקורות הבוחנים את גופו

⁴⁶ במדרש תהלים כא, ב (מהדורת בובר, עמ' 173) התיאור נראה שונה מעט, וקריאת שם
המשיח בשם ה' היא חלק מן המהלך האסכטולוגי, מוטיב שאינו מודגש בבבלי ובאיכ"ר.

⁴⁷ אמנם בהמשך הסוגיה המוקדשת לשמשון בבבלי סוטה (י ע"ב) נזכר שיהודה נקרא על שמו
של הקב"ה. לדעתי, יש להבדיל בין יהודה לשמשון. ראשית, אצל יהודה המדרש פשוט יותר,
שכן כל אותיות שם י-ה-ו-ה מצויות בשמו, ולכן קשה לייחס לו טענות אקטואליות. שנית, אצל
יהודה הדרשה היא ניגוד ליוסף שזכה רק לאות, ואילו שמשון זוכה לשם ה' בלא תלות וניגוד.
ואולי יש לראות בהכללת שתי הדרשות האלו באותה הסוגיה רמז נוסף לרעיון שהובא לעיל
בדבר הקשרים בין שמשון ובין שבט יהודה.

⁴⁸ הבנה כזאת מתיישבת עם הטעון שמדרשי שם, בייחוד כאלו הקוראים מילים כלליות כשמות
פרטיים (ואולי כזאת היא הקריאה "שמש-שמשון"), הם טכניקה המאפיינת תקנות משיחיות
למן ימי הבית ועד זמנם של אמוראי ארץ ישראל. ראה מ' הלברטל ו' נאה, 'מעייני הישועה:
סטירה פרשנית ותשובת המינים', בתוך: י' אלבוים ואחרים (עורכים), היגיון ליונה – היבטים
חדשים בחקר המדרש התפילה והפיוט לכבודו של פרופסור יונה פרנקל, ירושלים תשס"ז, עמ'
197-188. על הרעיון כי 'שמו של משיח' קדם לבריאת העולם ראה קלוזנר, לעיל הערה 3,
עמ' 297-299; אורבך, לעיל הערה 3, עמ' 615-616. מעניינת אך אולי מפליגה מעט הערתו
של לנוביץ, לעיל הערה 3, עמ' 267, בדבר התפקיד החשוב של שמו של המשיח
מפרספקטיבה של תנועות משיחיות שונות בהיסטוריה היהודית.

⁴⁹ 'פסיעה אחת כמן צרעה ועד אשתאל'; 'סערותיו מקישות כמין זוג והיה קולו הולך כמן צרעה
ועד אשתאל'; 'נוטל שני הרים ומקישן זה לזה' (ירושלמי סוטה פ"א ה"ח [יז ע"ב]), ויק"ר ח ב

של שמשון לא כגוף המבטא כוח פיזי (או מיניות מתפרצת) אלא כגוף שניחן בסגולות מיוחדות ונושא איכות עצמאית.

בדרשה בבראשית רבה הנחתמת באזכור מפורש למשיחיותו של שמשון אנו מוצאים אזכור מעניין לגופו של שמשון:

מיד 'ויבקע אלהים את המכתש אשר בלחי'. ר' לוי ורבנן, רבי לוי אמר המקום ההוא שמו לחי, רבנן אמרי המקום ההוא מכתש שמו, רבי אבא בר כהנא ורבי ברכיה בשם רבי אליעזר מלמד שברא לו הקב"ה מעין מבין שניו, באי זו זכות, מברכתו של משה שאמר 'יזנק מן הבשן' מבין שניו. (ב"ר צט יג [מהדורת אלבק, עמ' 1265])

שני הפירושים הראשונים לביטוי 'המכתש אשר בלחי' (שופטים טו, 19) נוקטים דרך מינימליסטית ומבינים את הפסוק בצד הגיאוגרפי. אבל הדרשה האחרונה, העוסקת בבקיעת המים מתוך פיו של שמשון, מבינה את הפסוק בזיקה לגופו של שמשון ומציגה תיאור מופלא שבו הגוף נהיה למקור המים ולמעשה מקור ההצלה לשמשון. הרעיון של גוף הנהפך למקור מים לא מצוי, למיטב ידיעתי, באף אחד ממקורות חז"ל. אבל הוא מופיע באוונגליון של יוחנן:⁵⁰

ויהי ביום האחרון הגדול בחג ויעמד ישוע ויקרא לאמר איש כי יצמא יבא-נא אלי וישתה: המאמין בי כדבר הכתוב מבטנו ינהרו נהרי מים חיים. (יוחנן ז, 37-38)

גופו של המשיח הנוצרי הוא מקור מים, ולפיכך ייתכן שנביעת המים מתוך גופו של שמשון יכולה להעיד על ראייה משיחית כלפיו. מן הסתם, יותר משיש כאן אזכור ישיר למקור הנוצרי, מסתבר שיש כאן הופעה נוספת של מוטיב יהודי קדום יותר.⁵¹ כמובן, טענה זו הייתה קשה הרבה יותר אילולא הייתה דרשה זו חלק מיחידה שלמה בב"ר הנחתמת באזכור משיחי מפורש, וכפי שהראיתי עד כה – לא מן הנמנע שגם מרכיבים אחרים שלה מתארים את שמשון בצבעים משיחיים.

[מהדורת מרגליות עמ' קסח-קסט]; 'שני הרים גדולים היו ועקרן שמשון וטחנן זה בזה' (בבלי סוטה ט ע"ב); 'בין כתפיו של שמשון ששים אמה היה' (בבלי סוטה י ע"א) ואולי גם 'שברכו באמתו' (שם). אבל במקום אחד ניתן למצוא אצל חכמים גם עמדה ששאפה לצמצם את גופניותו המודגשת של שמשון באמצעות הצגתו כנכה. גם כאן מתבססת הדרשה על ברכת יעקב לדן, כאשר המשלתו ל'שפיפון' מבוארת על ידי רבי יוחנן בבבלי (סוטה י ע"ב) כעדות לנכותו: 'וא"ר יוחנן בלעם חיגר ברגלו אחת היה, שנאמר 'וילך שפי' שמשון חיגר בשתי רגליו היה שנאמר "שפיפן עלי ארח"'.⁵⁰

כאן על פי תרגום דליטש. על מקור זה, נוסחו ותרגומו ודיון בתגובה אחרת אליו בתלמוד הבבלי ראה מאמרם של הלברטל ונאה, לעיל הערה 48, עמ' 180-186.

⁵¹ בעניין זה יש לציין את התפקיד החשוב ששמור למים בדברי הנביאים על הגאולה. ראה סיכום אצל י' נגן, חג הסוכות במחשבת חז"ל: ניתוח של מוטיבים בהלכות חג הסוכות בספרות התלמודית, עבודת דוקטור, ירושלים תשס"ד, עמ' 128-142; הלברטל ונאה, לעיל הערה 48, עמ' 182-184.

אם נקבל את הרעיון שגופו של שמשון מתואר כגוף משיחי הנושא איכות עצמית ומיוחדת, אולי יש לקשור עיקרון זה גם למדרשים המתמקדים בגודל הגוף ועצמתו. אפשר שמלבד התשתית המקראית של הגיבור רב הכוח, גם הציפיות שגואל יתייחד בגופו עומדות ברקע תיאורו של שמשון כענק, עוקר הרים אשר קול אדירים נשמע מבין שערותיו.⁵²

כפי שיפורט בנספח, גם הרעיון בדבר האיכות המיוחדת של גופו של המשיח זכה להעצמה בספרות דבי רבי משה הדרשן. חשוב מזה, מוטיב זה נקשר לפסוקי ברכת יעקב לדן, שנדרשו בפירוט ואריכות ביחס לשמשון.

מהו המודל המשיחי המגולם בדמותו של שמשון

כעת ניתן לחזור לשאלה שהוצגה בפתיחת המאמר: מהי משמעותה של הצגת שמשון כמשיח? נראה שהראייה בשמשון משיח משקפת את הסוגיות שהעסיקו את חכמים יותר משהיא משקפת את פרשנותם למקרא. לפיכך הבחירה לראות בשמשון משיח היא בחירה להציג דמות מסוימת של המשיח – במישרין או בעקיפין. אמנם בכל החומר אשר אנו יכולים לזהות כחז"ל מובהק אין אנו מוצאים את האמירה שהמשיח בעתיד יהיה בן דמותו של שמשון! לפיכך לא מן הנמנע שההצגה המשיחית של דמותו מיועדת רק לשרטט אחת מכמה אפשרויות.⁵³ אבל כפי שיפורט בהמשך הדברים, בחומרים מאוחרים אנו מוצאים במפורש את העיצוב של המשיח העתידי בדמותו של שמשון.

האופי האקלקטי של ספרות חז"ל מקשה להציג "מודלים משיחיים" המקיפים יותר מן הנושא הספציפי שבו עוסקת הדרשה. אבל כאשר מקורות דנים בנושא המשיחי מתוך השוואה לדמות מוכרת – מקראית או חז"לית, ניתן להניח שבעיני הדובר ההתאמה בין המשיח ובין הדמות הנדונה רחבה יותר וחורגת מן הנושא המקומי של הדרשה. לפיכך מסתבר שבתיאורו של שמשון כדמות משיחית טמונה האפשרות לייחס למשיח תכונות נוספות של שמשון. כמובן, הרחבה זו יכולה לחול אך ורק על אותם מאפיינים של שמשון הנקשרים בפירוש לנושא המשיחי: אלו אשר ניתן לראות שיש עליהם קונצנזוס בספרות חז"ל ואלו המפורשים במקרא ואין כל מקור חז"ל לשולל אותם במפורש. כפי שאראה מיד, על פי עקרונות אלו הצגת שמשון כמשיח חורגת מהקווים המאפיינים את רוב תיאוריו של המשיח בספרות חז"ל.⁵⁴

⁵² לעיל הערה 49.

⁵³ בעיקר אמורים הדברים בתרגומים הארץ-ישראליים, שכאמור (לעיל, עמ' 3) מציירים את שמשון כגואל חלקי וזמני.

⁵⁴ מעניין להשוות את הרקע המשיחי של העיסוק החז"ל בשמשון לעלייה אחרת של העיסוק המחודש בדמותו בספרות העברית המתחדשת, כפי שמציין ד' פישלוב (מחלפות שמשון: גלגולי דמותו של שמשון המקראי, תל-אביב וחיפה תש"ס, עמ' 29-83, ובעיקר עמ' 42 ואילך). העיסוק בדמותו של שמשון בעת החדשה קשור להתעוררות לאומית בכלל ולעלייתה של הציונות בפרט. לנימוק אחר להתמקדות בדמותו של שמשון ראה מ' שקד, לנצח אנגנך: המקרא בשירה העברית החדשה – עיון, תל-אביב תשס"ה, עמ' 257-258.

ה. גאולה צבאית בראשות מנהיג רב-כוח

כאמור, רבים טענו שמאז כישלון מרד בר-כוכבא פחתה התקווה להשיג את הגאולה באמצעים צבאיים, ורבים הדגישו את מרכזיותה של האפוקליפסה בתהליך המשיחי המתואר אצל חז"ל ובחיבורים בני זמנם, כגון 'מדרשי גאולה' וספרות ההיכלות.⁵⁵ אם מניחים ששמשון הוא דמות משיחית, יש להניח שהמשיח פועל למען גאולה באותו אופן שבו פועל שמשון במקרא. לפיכך המודל המשיחי המשתקף מדמותו הוא גאולה פוליטית וריאלית באמצעים צבאיים המונהגת בידי אדם יחיד ורב-כוח. ככל שידיעתי מגעת, מלבד בר כוכבא תיאור כזה של הגאולה אינו מוכר מספרות חז"ל שלאחר המרד הכושל, אף כי ניתן להבחין במרכיבים שונים שלו. כפי שיצוין בהמשך הדברים, קשה לתארך בבירור את זמנו של הרעיון, ולכן יקשה אף לנסות ולקבוע מה הוביל לעלייתו, אך ודאי שניתן לומר שבזמן אמוראי ארץ ישראל רווחה מחשבה בדבר גאולה צבאית כזאת.

אם אנו רשאים להשלים את התמונה בדבר משיחיות שמשון באמצעות דמותו המקראית ודמותו של בר כוכבא, הרי ניתן להוסיף עוד פרט חשוב: הן שמשון הן בר כוכבא פועלים מתוך עמדת נחיתות נגד כובש זר. לגאולה בסגנון זה באמצעות גיבור יחיד אין צורך בריבונות מדינית, לא בתשתית צבאית מסודרת ואפילו לא בהבשלתם של תנאים רוחניים ופוליטיים. לכן מתקבל על הדעת שתקוות משיחיות המציבות את שמשון כמודל יצמחו על רקע דומה.

אבל שלא כבר כוכבא, אשר במידת מה מגונה על ידי חכמים,⁵⁶ פעילותו המשיחית של שמשון אינה מבוקרת במישרין, אך יש להביא בחשבון שני סייגים: (א) אין הכרח שביקורת כזאת תשתמר בידינו, שכן ככלות הכול הרעיון בדבר משיחיות שמשון אינו נוגע למציאות היסטורית, וגם טקסטואלית הוא מצומצם בהיקפו; (ב) ייתכן עוד שהביקורת על חטאי שמשון מיועדת במישרין או בעקיפין לבטא ביקורת על האפשרות המשיחית המתבטאת בדמותו.⁵⁷

⁵⁵ ראה לעיל הערה 4; אורבך, לעיל הערה 3, עמ' 607-620; שלום, לעיל הערה 1; א' גרינולד, 'מזריחה לשקיעה – לדמותם של האסכטולוגיה והמשיחיות ביהדות', ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25-36; י' דן, אפוקליפסה אז ועכשיו, תל-אביב תש"ס, עמ' 19-92.

⁵⁶ קשה להציג עמדה אחידה של חכמים ביחסם לבר כוכבא וכישלוננו. מכל מקום, חשוב להבדיל בין עיסוק בעובדות ההיסטוריות, כלומר עצם כישלוננו שאינו מוטל בספק, ובין ראייה שלילית של עצם המהלך המשיחי. ודאי שבכמה מקומות בר כוכבא מגונה במישרין, וחכמים אף נטלו לעצמם את האחריות על הריגתו (בבלי סנהדרין צג ע"ב). העמדה השוללת תוארה באריכות וחריפות אצל י' אפרון, 'מלחמת בר כוכבא לאור המסורת התלמודית – הארצישראלית כנגד הבבלית', בתוך: א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא, מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47-105. וראה עוד אצל מרקס, לעיל הערה 4, עמ' 13-51. מכל מקום, ודאי שנכונים דבריו של אופנהיימר, לעיל הערה 25, עמ' 163, שמעולם לא נפסל בר כוכבא פסול מוחלט, ולכל הפחות נותרה כלפיו עמדה אמביוולנטית.

⁵⁷ למשל, כך קשר בין הסוגיות ר' מנחם בן שלמה, בעל ילקוט שכל טוב, בדבריו לפרשת ויחי מט, יח (מהדורת בובר, ברלין תרס"א, עמ' 317): 'כיון שנסתכל יעקב אבינו שישועתו של זה ישועה עוברת היא ושהוא נופל בידי פלשתים בעון שהיה בוועל את בנוותיהן ושחילל את נזרו אמר לא לישועתו של זה אני מקוה אלא לישעתך ה' קויתי שתקים לבני מושיע הגון שישועם מיד אויביהם מסביב ויושיבם בטח'.

אם אכן שמשון הוא מודל אפשרי לגאולה, הדבר מעורר מחשבה על אודות יחס חז"ל לכוח פיזי ולמקומה של האלימות בכלל ובתהליך המשיחי בפרט. לכאורה, תיאור דמות שמשון במונחים משיחיים עומד כנגד טענה אשר עלתה במחקר, ולפיה יש מגמה להסתייג מן האלימות בתהליך המשיחי ולצמצם את מקומה,⁵⁸ אולי חלק ממגמה כללית לצמצם את הפן האקטיבי של המשיח. שאלת האלימות טעונה הרחבה החורגת מחוץ לגבולותיו של מאמר זה, שכן היחס לאלימות בגאולה כרוך גם בשאלת היחס אליה בכלל ובשאלת היחס אל הגוף.

ט. משיחיות 'רכה'

ללא ספק שמשון המקראי הוא גיבור שנכשל. לאמתו של דבר, מבין כל השופטים הנזכרים במקרא הוא היחיד שנאמר עליו במפורש שאויביו גברו עליו. הרואים בשמשון משיח אינם מתעלמים מפרט זה. יותר מזה, כאמור, הקביעה המפורשת ביותר בדבר תפקידו המשיחי היא הקביעה של ב"ר, ולפיה לאחר מות שמשון אמר יעקב 'אף זה מת' והוסיף 'לישועתך קויתי ה'.

העובדה שלמרות כישלוננו ממשיך שמשון לשמש מודל משיחי מעידה על תפיסה משיחית שאני מבקש לכנותה 'רכה'. גישה כזאת מנוגדת להבנה הרווחת בספרות חז"ל ולפיה המשיח הוא דמות ספציפית המופיעה על מנת לגאול.⁵⁹ על פי הגישה העולה כאן, המשיח הוא מי שנטל (או קיבל) את התפקיד המשיחי והצליח להביא אותו לידי גמר, כלומר מימוש הפוטנציאל המשיחי והובלה לגאולה. אמנם המוות שולל סופית את האפשרות להשלמת השליחות המשיחית, אבל אין להסיק מכאן שיפוט שלילי על המאמצים שקדמו לה. מסתבר שתפיסה משיחית רכה מאפשרת אמפתיה לעצם הניסיון

⁵⁸ מרקס במאמרו הנזכר לעיל, הערה 4, ובספרו שם, עמ' 30-31.

⁵⁹ לדעתי, המטבע הרווח 'בן דוד בא' מעיד על עמדה כזאת. לדוגמה מפורשת ראה ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד (ה' ע"א) ומקבילה באיכ"ר א (מהדורת בובר, עמ' מה). לניתוח של הסיפור כעדות לעמדה כזאת ראה קנוהל, לעיל הערה 39, עמ' 127-130 (לניתוחים של הסיפור מעמדה שאינה היסטורית ראה ג' חזן-רוקם, רקמת חיים, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 165-172; ה' נוימן, 'לידת המשיח ביום החורבן – הערות היסטוריות ואנטי היסטוריות', בתוך: מ' מור ואחרים [עורכים], לאוריאלי: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאלי רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 85-110). כמוכך, כל הופעותיו של רעיון הפרה-אקזיסטנציאלי של המשיח מעידות שהמשיח הוא דמות ספציפית (ראה אורבך, לעיל הערה 3, עמ' 615-616). נדמה שבצד התרבותי זכתה הגישה הספציפית לעדיפות, אולם אין להתעלם שהדרך השנייה ננקטה במפורש על ידי הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם יא, ג-ד). ראה י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית², רמת-גן תשס"א, עמ' 274-275; ש"ג רוזנברג, נהלך ברג"ש – מבחר מאמרים, ז' מאור וש"י דייטש (עורכים), אפרתה תשס"ח, עמ' 89-92.

שתי הגישות האלה נודעות גם לדמותו של המשיח. אם המשיח אינו אדם ספציפי אלא ניסיון שצלח, הרי הדברים תואמים את טענתו של שלום (לעיל הערה 1, עמ' 171-172) שדמותו של המשיח היא אמורפית במכוון. אבל אם המשיח הוא אדם ספציפי, הרי דמותו או הדמות ההיסטורית שבתבניתה הוא יצוק צריכה להיות ברורה, כדברי קנוהל, לעיל הערה 31, עמ' 37 (ושוב בספרו הנזכר לעיל הערה 39, עמ' 134-135).

להושיע את ישראל ואינה מגבילה את הזכות לנסות ולעשות כן. במילים אחרות הגישה ה'רכה' סובלנית כלפי אקטיביזם משיחי הרבה יותר.⁶⁰ עניין זה מעלה נקודת דמיון נוספת בין יחסם של חכמים לשמשון ליחסם לבר כוכבא: שני המשיחים האלו אינם מתוארים כמשיחי שקר במפורש,⁶¹ ומותם של שניהם הוביל להכרה שלא ישלימו את התפקיד המשיחי אך לא לגינוי עצם היומרה.

י. משיח חוטא

הדעה החז"לית הרווחת היא שכישלוננו של שמשון קשור קשר הדוק לחטאו, בייחוד בתחום המיני. תיאורו של שמשון כחוטא ידוע מכל התקופות, מן המשנה ומדרשי ההלכה ועד התלמודים ומדרשי האגדה.⁶² לטעמי, בשל דומינטיות זו קשה מאוד להפריד בין השיטות ולטעון שכל הרואים בשמשון משיח אינם שותפים לעמדה שמדובר בחוטא. יתר על כן, ניתן למצוא חכמים כרבי יוחנן, שלהם מיוחסות הן דרשות גנות חמורות הן אמירות הנראות נתונות בהקשר משיחי. גם היחידה בב"ר המוקדשת לברכת יעקב לזן ונדונה לעיל באריכות על רוב חלקיה רואה בשמשון משיח אבל גם מזכירה שכמו הנחש גם הוא 'מצוי בין הנשים' (ב"ר צט יג [מהדורת אלבק, עמ' 1264]). לדעתי, נראה לומר שלפנינו תפיסה המקבלת לפחות בדיעבד את האפשרות שהמשיח אינו דמות מצטיינת באיכותה הדתית.⁶³

סיכום – בעיית תיארוך העמדה ומשמעויות אפשריות

לעיל מצאנו שבמגוון מקורות חז"לים ניתן לזהות ראייה בשמשון משיח או בחינת דמותו באמצעות מוטיבים משיחיים – גוף מיוחד, דמיון לאל ולשמו. הבחירה לתאר את שמשון כך נושאת משמעות החורגת מזהותו הספציפית של המשיח שכלל ומתכונות האופי של המשיח המצופה. משיחיות שמשון נוגעת לעצם דרכי הגאולה המקווה, לגליטמיות של אקטיביזם משיחי ולמשמעותו של הכישלון.

האם ניתן לתארך את הופעתה של העמדה בדבר משיחיות שמשון? מאק קשר עמדה זו לאמוראי ארץ ישראל וראה בה בעיקר תגובה למרד בר כוכבא.⁶⁴ אני מבקש

⁶⁰ רבים מן הטוענים לירידת קרנה של האפשרות הצבאית לאחר מרד בר כוכבא (לעיל הערה 4) כללו גם את שלילתו (החלקית או המלאה) של האקטיביזם. ראה מרקס, לעיל הערה 58, וא' שנאן, 'בין קידוש השם למיתת בית דין: עמדות שונות בספרות היהודית הקדומה כלפי סיפור משה והמצרי', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 55-68.

⁶¹ אף על פי שבבלי סנהדרין צג ע"ב נטען כי 'חכמים' הם שהרגו את בר כוכבא משום שלא עמדו בצפייתם שהמשיח ידון על פי חוש הריח. וראה אופנהיימר, לעיל הערה 25, עמ' 156-157. אולם השווה דבריו שם, עמ' 163, 'אין הספרות התלמודית מציגה בכלל את בר-כוכבא כמשיח שקר, היחס לבר כוכבא הוא אמביוואלנטי תוך המשך ההערכה לכושרו הצבאי. דומה שמכאן ראייה נוספת שמשיחיותו של בר-כוכבא הייתה מעיקרה תרגום ריאלי לתקוות משיחיות'. וראה את דברי מאק, לעיל הערה 8, עמ' 149, שהחיל את אותה התפיסה על שמשון וכינה אותו 'משיח שכשל' ולא 'משיח שקר'.

⁶² ראה את מגוון האזכורים לחטאיו בעבודתי הנזכרת, לעיל הערה 7, עמ' 17-68.

⁶³ בזהירות רבה ניתן להרהר שמא משתקפת כאן ביקורת חריפה על עצם הרעיון של משיח יחיד, אדם, המוביל לגאולה והדברים טעונים עיון נוסף.

⁶⁴ במאמרו הנזכר לעיל הערה 4.

להסתייג אך מעט ולטעון שקשה לקבוע מסמרות בדבר זמנו של הרעיון בדבר משיחיותו של שמשון. אמנם אין לדחות את מסקנתו של מאק, אולם יש לנסח במשנה זהירות משהוצגה. עוד אני סבור שרעיון זה אינו רק תגובה למרד בר כוכבא, ולדעתי הוא משקף עמדות בסוגיות משיחיות, אף אם איננו יכולים לראות שהן מתגלמות לתקוות קונקרטיות.

ראשית, יש לקבל את המסגרת הכללית הקובעת שכמעט כל המימרות שניתן לקשרן למשיחיות שמשון מיוחסות לאמוראים ארץ-ישראלים מן הדורות הראשונים,⁶⁵ אולם ניסיוני להרחיב את מעגל המקורות שבהם אני מוצא רמז משיחי לשמשון מגלה שרבות מהמימרות המשיחיות הן אנונימיות. שנית, מבין המימרות של אמוראים ארץ-ישראליים שמאק רואה בהן הצגה של שמשון באור משיחי רק דברי רבי יוחנן ('דן את ישראל כאביהם שבשמים', בבלי סוטה י ע"א) נראים משיחיים וגם מיוחסים לזמן ולמקום מסוים. אליהם יש לצרף את דברי רבי חמא בר חנינא (ב"ר צו [מהדורת אלבק, עמ' 1218]) על אודות מוצאו של המשיח מדרן, אף על פי שהם כלולים ב'שיטה חדשה' החשודה כמאוחרת. אמנם דברי רבי יצחק הנפתחים ב'הכל בקווי' (ב"ר צח יד [מהדורת אלבק, עמ' 1265]) ואותם מביא מאק כחלק מהיחס המשיחי לשמשון⁶⁶ מוסבים לפסוק 'לישועתך קויתי ה', אולם סיומם בדברים על אודות שמשון ומשיחיותו עמום, ולא מן הנמנע שיסודם בטעות.⁶⁷ אמנם שתי המימרות של רבי חמא בר חנינא ודבריו של רבי יוחנן על שמשון כחיגר (בבלי סוטה י ע"א-י ע"ב) קושרים את שמשון לברכת יעקב לדרן, אולם הם נטולים תוכן משיחי ישיר או עקיף.

אם כן, ריבוי החומר האנונימי שלטענתי מוסב על שמשון ומשיחיותו הופך את קביעת זמנו לבלתי אפשרית, אף כי נראה סביר לקשור אותו לפחות במידת מה לתחילת זמנם של אמוראי ארץ ישראל, שרק אליהם מיוחסות במפורש מימרות משיחיות. גם הופעתו של המוטיב המשיחי אצל שמשון בתרגומים הארץ-ישראליים אינו מועיל לצמצום התיארוך, שכן זמנם מקביל למכלול זמנה של ספרות האגדה, ובלא עוגן טקסטואלי אי אפשר לקבוע את זמנה של מסורת אגדתית מסוימת.⁶⁸

⁶⁵ האפשרות שמעלה מאק, לעיל הערה 8, עמ' 149, שעוד לפני תקופת האמוראים התקיימה מסורת בדבר משיחיות שמשון, אינה נראית לי, משום שאיני סבור שהמקור בספרי שעליו הוא מתבסס אכן מכיר במשיחיות זו. ראה לעיל, הערה 23. כאמור, גם הברייתא המובאת לעיל, ליד הערה 40, ומתארת את כוחו של שמשון במונחים אלוהיים, נראית קשורה בחטאו של שמשון לא פחות מבאיכותו המשיחית. אשר לאמוראים בבליים, מכלל זה יש להוציא את דברי רב חנן בר רבא בשם רב (בבלי בבא בתרא צא ע"א), שהובאו לעיל, הקובע את שם אמו של שמשון וקושרו לשבט יהודה. נראה שאין לייחס משמעות מיוחדת להריגה זו מחד גיסא – שם נאמרים הדברים בהקשר לא משיחי, כחלק מרשימת זיהויים ארוכה יותר, ומאידך גיסא גם אם נייחס להם משמעות משיחית אין לפסול את האפשרות שרב משקף דווקא מסורות ארץ-ישראליות.

⁶⁶ מאק, לעיל הערה 8, עמ' 147.

⁶⁷ עיין מנחת יהודה על אתר.

⁶⁸ שנאן, לעיל הערה 10, עמ' 353-355. סירן, לעיל הערה 10, עמ' 114-115, הציע להקדים את זמן התרגומים לברכת יעקב לזמנה של התפילה בשל השיתוף בשורש 'קוה' המופיע בברכת דוד שבתפילת העמידה. הצעה זו אינה עומדת במבחן הביקורת. אמנם הדעת נותנת שהפסוק 'לישועתך קויתי' השפיע על נוסח העמידה, אולם אין להסיק מכאן שהתרגום לאותו פסוק נשא משקל דומה. ויותר מזה – הביטוי 'כי לישועתך קיוונו כל היום', שעליו נסמך

עוד עניין שנבע מתיארוכו של מאק הוא ראיית קשר בין דמותו של שמשון למרד בר כוכבא וכישלון המרד.⁶⁹ אילו הצטמצמו דברי המדרש רק לדרשות על ברכת יעקב לזן, היה מקום רב לקבל טענה זו בגלל סיומה של הדרשה בב"ר ובתרגומים, הכולל אכזבה ממפעלו המשיחי של שמשון ותקווה לעתיד אך לא הוקעה. אבל לשיטתי, זכר למשיחיותו של שמשון מצוי גם במקומות אחרים בספרות חז"ל, ושם לא מצאתי אמירות המביעות שלילה או ביקורת. אם כן, עלינו לשער שהרצון לתאר את שמשון במונחים משיחיים נובע מן ההנחה שהמשיח באמת עתיד או יכול להיות בן דמותו במידת מה.

בהיעדר זיהוי כרונולוגי מוצק אין אנו יכולים לנסות ולשער את המניעים להתפתחות הרעיון על אודות משיחיות שמשון. אף על פי כן אני סבור שניתן ללמוד מכאן עיקרון חשוב. אמנם כפי שהראו חוקרים רבים האפשרות להביא את הגאולה באמצעים צבאיים פחתה מאוד לאחר כישלון מרד בר כוכבא, אולם ההבנה שמשון נשא איכות משיחית אך כשל מעידה שאפשרות זו לא נגוזה לחלוטין אלא המשיכה להתקיים או להתעורר לפרקים.⁷⁰

סיירן, כנראה אינו מגוף נוסחה העתיק של הברכה. ראה א' ארליך, 'לנוסחון הקדום של ברכת "בונה ירושלים" ו"ברכת דוד" בתפילה', פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 36-40; י' לוגר, תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א, עמ' 180-181.

⁶⁹ היא עלתה גם בידי אמינוף, לעיל הערה 8.

⁷⁰ אני דן כאן ביחס שבין המגמה לצייר את שמשון באורח משיחי ובין מגמת הגנות הבולטת שניתן לזהות בספרות חז"ל. הזכרתי עניין זה לעיל והארכתי בו בעבודתי, לעיל, הערה 7, עמ' 131-136.

נספח: משיחיות שמשון בספרות בית מדרשו של רבי משה הדרשן

נספח זה יוקדש לחיבורים הקשורים לבית מדרשו של רבי משה הדרשן (להלן רמ"ה)⁷¹ ולאופן שבו פיתחו מקורות אלו את היחס המשיחי לשמשון.⁷² הנושא העיקרי שזוכה להעצמה בחיבורים אלו הוא מוצאו של שמשון משבט יהודה ומשבט דן. אבל שלא כבמקורות הקלאסיים שנבחנו עד כה (ב"ר והבבלי בבא בתרא) ובהם נדון שמשון גופו, כאן אנו יכולים להבחין במגמה המייחסת במפורש את אותה התכונה למשיח העתידי. כאמור, לדעתי גם הצגת שמשון במונחים משיחיים מעידה על היחס למשיח העתידי, אך בדוגמאות שייבחנו כאן עמדה זו מפורשת הרבה מן האחרות.

במדרש במדבר רבה מוקדשת יחידה ארוכה (י, ה) להוריו של שמשון ולסיפור לידתו הפלאית לאחר בשורת המלאך (שופטים יג). יחידה זו, כפי שאראה במקום אחר, מגלה מאמץ מרובה של העורך להכביר בשבחם של מנוח ואשתו. אחת הדרשות המוקדשות למנוח מוסבת על תיאורו כ'איש אחד מצרעה ממשפחת הדני' (שופטים יג, 2). את הלשון הייחודית 'ממשפחת' מנסה המדרש להסביר תחילה בצד הגיאוגרפי – צרעה כיישוב בגבול שבין נחלת דן ליהודה, אך לאחר מכן הוא פונה לאפשרות אחרת – להסביר שלא זו בלבד שמוצאו של שמשון משבט יהודה (כפי שניתן להסיק מהבבלי ומב"ר), אלא גם מנוח יוחס על השבט החשוב, ולכן ייחוסו לדן מצומצם למנוח 'ממשפחת':

'ממשפחת הדני' לפי שצרעה היה ליהודה כדכתיב 'אשתאול וצרעה ואשנה', וצרעה היה לדן 'ויהי גבול נחלתם צרעה ואשתאול' לפיכך צריך לפרש שהיה ממשפחת הדני.

אינו אומר 'משבט' אלא 'ממשפחת הדני' מלמד שהיה אביו מן דן ואמו של מנוח מיהודה וע"ז אמר יעקב 'דן ידין עמו' וגו' כמיוחד שבשבטים זה יהודה. לכך הקישו ליהודה שמארץ יהודה היה ואמו היתה מיהודה וכן מנוח היה מן

⁷¹ רמ"ה פעל ככל הנראה בפרובנס במאה הי"א. המחקר המעודכן והמקיף ביותר אודותיו הוא ספרו של ח' מאק, מסודו של משה הדרשן, ירושלים תש"ע. שני החיבורים העיקריים שידונו כאן הם במדבר רבה ובראשית רבתי. במדבר רבה מתוארך לאמצע המאה הי"ב, באותו אזור גיאוגרפי (ח' מאק, 'זמנו מקומו ותפוצתו של מדרש במדבר רבה', תעודה יא [תשנ"ו], עמ' 105-91). זמן עריכתו של מדרש בראשית רבתי אינו ברור, אך הוא כנראה קיצור חיבורו של רמ"ה (ח' אלבק האריך בכך במבוא שכתב למהדורתו לבראשית רבתי, ירושלים ת"ש, עמ' 21-1).

⁷² תופעה זו כבר נרמזה אצל מאק, לעיל הערה 8, עמ' 146, אך בלי לפרטה אני מניח שהמקורות שאציג כאן הם אותם המקורות שלהם כיוון הוא. חשוב לציין שהחיבורים המכילים חומר שמקורו בבית מדרשו של רמ"ה מכילים גם חומר ממקורות אחרים – קדומים ומאוחרים. אף על פי כן במקרה זה, שבו נראה שרעיון ספציפי זוכה להעצמה דווקא בשני חיבורים היונקים ממקור משותף, ראוי לייחס את מקור הדברים לרמ"ה. על אחת כמה וכמה אם נביא בחשבון את המקום הנרחב המוקדש למשיחיות בספרות הקשורה לרמ"ה. ראה ח' מאק, 'מדוע נעלמו ספריו של רבי משה הדרשן', אלפיים 32 (תשס"ח), עמ' 149-176; הנ"ל, "מצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן": מה הביא ומה לא הביא רש"י בפירושו מתורתו של רבי משה הדרשן, בתוך: א' גרוסמן וש' יפת (עורכים), רש"י, חייו ויצירתו, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 344-339.

ואשתו היתה מיהודה נמצא שמשון בא משבט דן ומשבט יהודה שכך אמרו אמיה דשמשון הצללפוני שמה והיא מיוחסת על שבט יהודה שנא' 'ושם אחותם הצללפוני'.

ניכר ששתי הדרשות שראינו לעיל – ב"ר על 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל' והבבלי בבבא בתרא על 'הצללפוני' – שימשו כאן את העורך המאוחר. ואף כי מוקד העניין שלו הוא מנוח, הרי העורך אינו עוקר את הדרשות הקדומות משמשון, ונראה שהוא משתמש בהן למעין הצדקה למהלך שבו הוא מעוניין – קשירת מנוח לשבט יהודה, כלומר ההיכרות עם החומר על אודות שמשון מצדיקה את השימוש בשבט יהודה לתירוץ הקושי שמעורר הביטוי 'ממשפחת הדני'. יש להודות שהמוטיבציה הגלויה של הדרשה במדבר רבה היא האדרת הוריו של שמשון, כמו בכל הפרק שבו היא מופיעה. עם זאת אני סבור שאי אפשר להתעלם מכך שהעמקת הקשר בין שמשון ובין שבט יהודה היא גם העמקת הממד המשיחי של דמותו.

דרשה הקושרת בגלוי את המוצא מיהודה לסוגיית המשיחיות מיוחסת לאמורא ארץ-ישראלית מוכר. אבל כאמור, לא מן הנמנע שגם דרשה זו הובאה לפנינו דווקא באמצעות בית מדרשו של רמ"ה.⁷³

אמר רבי חמא בר' חנינא זה משיח בן דוד שיצא משני שבטים, אביו מיהודה ואמו מדן, ובשניהן כתיב אריות 'גור אריה יהודה', 'דן גור אריה'. (ב"ר צז – שיטה חדשה [מהדורת אלבק, עמ' 1218])

מפורשת כאן הטענה שהמשיח בעתיד יהיה גם בן לשבט דן. כזכור, ייחוס שמשון לשבטי יהודה ודן נזכר בכמה מקומות, ויש לציין שמשמשון הוא היחיד מבני שבט דן שניתן לראות בו דמות חשובה במקרא. לכן יש להניח שתיאור כזה של המשיח העתידי כרוך בראיית פוטנציאל משיחי בשמשון. אמנם אין הכרח להסיק מכאן ששאר תכונותיו של המשיח ידמו לתכונותיו של שמשון, אולם אם לא כן, קשה להבין מדוע חשוב כל כך היה להזכיר את מוצאו משבט דן.⁷⁴ אותו הרעיון – הקשר בין ברכת משה לדן, ברכת יעקב ליהודה ומוצאו של המשיח – מצוי גם במדרש בראשית רבתי:

וכן במשיח אביו מיהודה ואמו מדן, שלכך נקרא יהודה ודן גור אריה שהמשיח יוצא מבין שניהם. וכן אמר יעקב שהמשיח יצא מדן שנאמר 'דן ידין עמו כאחד', זה המשיח שעתיד לדון כהקב"ה שנקרא אחד, מה הוא דן בלא ראייה ושמיעה כן משיח שנאמר 'ולא למראה עיניו וגו' ו'ולא למשמע אזניו וגו'. ד"א 'דן ידין עמו כאחד' כמיוחד שבשבטים שהוא שבט יהודה, מה דוד ושלמה שהיו מיהודה דנו את ישראל ביושר לב, כן שמשון שהיה מדן, שנאמר 'והוא שפט את ישראל עשרים שנה' הוי 'ולא נכר שוע לפני דל'. (בראשית רבתי מט, טז [מהדורת אלבק, עמ' 244])

⁷³ הערה 35 ובסביבתה.

⁷⁴ בעיניי קשה להסתפק רק באזכור הכפול של האריה – בברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, 9) ובברכת משה לדן (דברים לג, 22) – כמוטיבציה לדרשה כזו.

חלקה הראשון של הדרשה הוא אותו העיקרון שמצינו ב'שיטה חדשה' – מוצאו הכפול של המשיח, והמשיח העתידי דווקא. אף על פי שאין מצוטטים כאן הפסוקים מבראשית ומדברים במלואם, ודאי שאליהם מכוון המדרש בקביעותו ששני השבטים נקראו 'גור אריה'.

כעת נפנה לסופה של הדרשה, ששם מובאת השוואה בין שמשון ובין דוד ושלמה. השוואה זו מבוססת על הפסוק 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל', אך היא אינה עוסקת במוצא ואף אינה מסתפקת בהשוואה כללית בין שבט יהודה לשבט דן (כב"ר) אלא נוקבת בשמו של שמשון ומעמידה אותו מול מי שנחשבים מייסדי השושלת שבסופה המשיח. אמנם השוואה זו היא חלק מכמה השוואות בין דן ליהודה, הנסבים על פסוק מאיוב (לד, 19) – 'ולא נכר שוע לפני דל', ובכללם השוואה בין בוני המשכן והמקדש, אולם אני סבור שגם דרשה זו שואבת מההקשר המשיחי. הדרשה המקדימה אותה, כפי שנראה מיד, הבינה את הפסוק 'דן ידין' הבנה משיחית קיצונית ממש. אם כן, מסתבר שהשוואה לדוד ושלמה דווקא ולא לשופט אחר משבט יהודה (למשל בועז, הלוא הוא איבצן) וההתמקדות באיכותם השיפוטית דווקא מושכים לקריאה משיחית של הדרשה הזאת.⁷⁵

על מנת להבין את דרשת 'דן ידין' המובאת בבראשית רבתי כאן יש לחזור אל הדרשות במקורות הקדומים שנבחנו לעיל. ראינו שרבי יוחנן (בבלי סוטה י ע"א) דורש את אותו הפסוק על שמשון אשר 'דן את ישראל כאביהם שבשמים', וכי בב"ר (צח יג) נדרש פסוק על שמשון, כמו אלוהים, אינו זקוק לסיוע. בדבריי הצעתי ששתי הדרשות מכוונות לעיקרון אחד הקשור למשנה באבות 'שאיין דן יחידי אלא אחד'. נראה שהדרשה בבראשית רבתי אכן מציגה אחדות כזאת כשהיא משלבת את הדין כמו הקב"ה עם הדין באמצעות הריח, שהוא דין בלא סיוע. הרעיון שהמשיח דן באמצעות חוש הריח מקורו בבבלי (סנהדרין צג ע"ב) על פי הפסוק מישעיה (יא, 3) 'והריחו ביראת ה'". אולם בבבלי אין רעיון זה קשור לדרשת 'דן ידין', ונראה שבית מדרשו של רבי משה הדרשן הוא המקור היחיד המוסר קישור זה. אותו הרעיון, בכלל זה הקישור לפסוק, חוזר גם בפגיון האמונה של הנזיר הדומיניקני מרטיני,⁷⁶ וככל הנראה הוא נטלו מחיבורו של רמ"ה שהיה לפניו.⁷⁷

התבססותו של המשיח על דין בחוש הריח תואמת את הצעתי שהובאה לעיל, שאיכות ייחודית של הגוף היא ממאפייניו של המשיח גם בספרות חז"ל, וכי איכות זו מיוחסת גם לשמשון בהקשר משיחי.

המקור האחרון מספרות רמ"ה שבו אני מבקש לראות עדות לראייה בשמשון משיח מוסב על הפסוק 'לישועתך קויתי ה':

⁷⁵ הדרשה הרצופה להשוואה בין שמשון ובין דוד ושלמה מפרשת 'כאחד שבטי ישראל' כאות למנהיגותו של שמשון, ולא בקשר לשבט יהודה או מלכיו 'בימי שמשון נחו כל השבטים מאויביהם כאחד... שכל ראשי השבטים יחד היו נשמעין לשמשון'. לכאורה אפשר להבין גם דרשה זו בהקשר משיחי. מנגד נראית יותר הערתו של אלבק (על אתר) שציין את מקור הדברים בתרגום אונקלוס, שהובא לעיל, ואינו נושא אופי משיחי מפורש.

⁷⁶ R. Martin, *Pugio Fidei Adversus Mauros et Judaeos*, Lipsia 1687 (reprint 1967), p. 346.

⁷⁷ מרטיני מייחס את המקור ל'בראשית רבא', אך מתברר שגם כאן כוונתו לחומרים שנטל מספרו של רמ"ה (הערות אלבק על אתר; ש' ליברמן, שקיעין², ירושלים תש"ל עמ' 58-60).

ראה יעקב לשמשון שגבורתו כעין גבורה של מעלה והושיע את ישראל וראה שישועתו פוסקת לפי שעה התחיל ואמר לא לישועתו של שמשון אני מקוה שהיא תשועה עוברת אלא לישועתך שאמרת שאתה תושיע את ישראל לעולם, ה"ד 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים' לאותה תשועה אני מקוה. (בראשית רבתי מט יז [מהדורת אלבק, עמ' 245])

רואים כאן שדימוי שמשון לאל (כנראה על פי הבבלי בסוטה י ע"א – 'חמשה נבראו מעין דוגמה של מעלה') הוא הבסיס לזיהויו כמשיח. המאפיין החשוב ביותר של שמשון הוא כוחו הפיזי, ומתברר שמובלע כאן הרעיון שהוא גם המאפיין החשוב ביותר של המשיח. עוד מוצאים כאן את הרעיון שמשמשון היה מושיע זמני המקדים את גאולת האל עצמו, כפי שמצאנו בב"ר. ככלל ניתן לומר שהתמונה המשיחית המצטיירת כאן על שמשון היא אוהדת מן המקורות הקדומים: דמיונו של שמשון לאלוהים מוצג כמאפיין משיחי, וישועתו רק 'פוסקת לפי שעה' ואינה מעידה על כישלוננו אלא רק על חלקיות מעשיו.

אם כן, ניתן לסכם ולומר שבכמה מקומות בחיבורים הקשורים לבית מדרשו של רבי משה הדרשן ניתן להבחין במגמה לחזק את הציור המשיחי של שמשון בעיקר באמצעות ביטוי הרעיון שהמשיח בעתיד יהיה בצלמו (על כל פנים במוצאו). מהאופן שבו מצוטט רעיון זה בספרו של מרטיני נראה שניתן לייחסו ישירות לספרו של רבי משה הדרשן. מן הסתם ניתן לשער שהעניין המרובה של חיבור אבוד זה בסוגיות משיחיות הוביל גם להעצמת הפן המשיחי של שמשון. האם תופעה זו מעידה על האופן (או אחד האופנים) שבו נתפס המשיח בחוגים אלו, או שמא אין לפנינו אלא מקרה אופייני של מחבר מאוחר המעצים רעיון המצוי בספרות חז"ל? האם ניתן להראות הקשר היסטורי ספציפי שבו התעורר העניין המחודש במשיחיותו של שמשון? שאלות אלו נותרו פתוחות לדין בעתיד.