

אוניברסיטת בר-אילן

תרומתו של שמשון לתשועת ישראל מיד פלשתים

מרדכי זאגא

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתה של פרופ' יעל שמש
מן המחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן

תודות

"לְפִיכֶם אֲנַחְנוּ חַיִּים. לְהוֹדוֹת. לְהַלֵּל. לְשַׁבַּח. לְפָאֵר. לְרוֹמֵם. לְהַדָּר. וּלְקַלֵּס..." (מתוך הגדה של פסח).

"אוֹדָה ה' מְאֹד בְּפִי וּבְתוֹף רַבִּים אֶהְלֶנּוּ" (תהלים קט 30) על שזיכני לסיים את כתיבת עבודת המחקר שלהלן ולהוציא מן הכוח אל הפועל רעיונות, מחשבות והגיגים שעטפו אותי מזה זמן.

עונג מיוחד יש לי לדבר בשבחה של אכסניה:

התקופה שבה נכתבה מרבית עבודה זו, הייתה תקופה קשה, תקופה שבה מגפה השתוללה ברחובות בגדר של "מחויף תְּשֻׁלָּה חָרֵב וּמְחַדָּרִים אֵימָה" (דב' לב 25) והיו הבריות יראים לצאת את פתח ביתם, לא כל שכן להתכנס או לקרב זה אל זה. ובתוך כל האימה והפחד, המשיכה האוניברסיטה בשלה והוכיחה ש"הקְּמָה תִּעֲלֶז לְחֶכֶם מִעֲשָׂרָה שְׁלִיטִים" (קהלת ז 19) ובאמצעות חשיבה מקורית ודבקות במטרה ניתן להתגבר על כל המכשולים.

ובתוך כך, תקצר היריעה מלהכיל את סאת התודה שיש בליבי לכל הספרנים והספרניות של הספרייה המרכזית שכיוון שראו שאין התלמידים יכולים להגיע עדיה, הביאו את מרכולתם עדיהם. מפעל הסריקות של הספרייה המרכזית הוא, והוא לבדו, שאפשר למחקר להמשיך ולהתקדם גם בתקופה קשה זו. יישר כוחכם!!!

תודה מיוחדת שמורה לפרופ' יעל שמש שהנחתה אותי בכתיבת המחקר ושאוזנה הייתה כרויה לכל שאלה, קושיה, תהייה או אי הבנה, אף שיודע אני בבירור שעתותיה לא היו בידיה ורק בחסד נאותה להטות שכמה לסבול מונחה נוסף. מעינה החדה לא נשמטה לא סברה כושלת ולא טעות סופר, כי כל יקר ראתה עינה וכל רז לא אניס לה.

תודה גם לפרופ' יגאל לוין, שהיה היועץ במחקר זה, ופתח בפניי את שערי ההיסטוריוגרפיה. חיים קלים הוא לא עשה לי ועל כך עלי להודות לו משנה תודה. הצורך להגן ב'שבעה דרכים' על כל טיעון שהעליתי חייב אותי לחשוב כפי שחוקר צריך לחשוב ולהבחין בין הנחה, השערה, מסקנה מתבקשת ומסקנה מתחייבת.

חב תודה אני גם לפרופ' אליהו עסיס, שהעמיד לרשותי חומרים שעדיין היו אצלו בהכנה, לפרופ' יונתן גרוסמן, שהשיב בזריזות ובמאור פנים לכל שאלה בתחום הניתוח הספרותי, ולפרופ' אהרן מאיר, שמעולם לא הכרתי ומעולם לא ראיתי ואף על פי כן השיב לכל שאלותיי בארכיאולוגיה במהירות וביסודיות.

ואחרונה חביבה – אשתי. קשה להביע במילים את החוב שאני חב לה, בתמיכה ובסיוע, בעצה ובעידוד, גם רגשית, גם נפשית וגם פיסית. שלי ושל כל מי שעבודה זו תביא לו תועלת – שלה הוא.

תוכן עניינים

עמוד

א	תקציר	1
1	מבוא	1
1	א. נושא העבודה ומטרתה	1
1	ב. גישות כלליות במחקר	6
6	ג. תולדות המחקר	15
15	ד. כלי מחקר	19
19	ה. נחיצות המחקר	20
20	ו. גישת המחקר הנוכחי	22
22	1. הקשר בין שמשון לשמואל	22
22	1.1 התוכנית הבסיסית	25
25	1.2 הרצף הכרונולוגי של ספר שופטים וספר שמואל	25
25	1.2.1 הכרונולוגיה של תקופת השופטים	27
27	1.2.2 שמגר בן ענת ומלחמתו בפלשתים	29
29	1.2.3 מיקום תקופת שמשון על ציר תקופת השופטים	33
33	1.2.4 סיכום	33
33	1.3 הקשר בין שמשון לשמואל	34
34	1.3.1 שופט ונזיר	36
36	1.3.2 פקידת העקרה	39
39	1.3.3 כוח ונבואה	39
39	1.3.4 הדפוס של שופט בספר שופטים	41
41	1.3.5 סיכום	41
41	1.4 הפיצול בין שמשון לשמואל	42
42	1.4.1 מבוא לזיכרון קבוצתי	45
45	1.4.2 שמשון כמיתוס	47
47	1.4.3 שמואל כמיתוס דתי	48
48	1.4.4 המטרה התיאולוגית של המיתוס הכפול	49
49	1.4.5 ההבדל בין שמשון לשמואל	50
50	1.5 סיכום	51
51	2. ניתוח ספרותי של מחזור שמשון	51
51	2.1 הקדמה	51
51	2.1.1 חלוקה ליחידות	53
53	2.1.2 מסגרת הזמן של סיפור שמשון	54
54	2.2 חטיבת הנישואין ותוצאותיה (יד 1 – טו 8)	55
55	2.2.1 פרשת המפגש בין שמשון לתמנית	63
63	2.2.2 פרשת המשתה	

69	מימוש התואנה	2.2.3
71	סיכום החטיבה הראשונה	2.2.4
72	הקרוב בעין הקורא (טו 9-20)	2.3
72	סעיף סלע עיטם	2.3.1
73	האסטרטגיה הפלשתית	2.3.2
76	ניתוח לשוני	2.3.3
79	ניתוח הקרב ברמת לחי	2.3.4
80	עין הקורא	2.3.5
80	סוף דָּבָר – אֶת הָאֱלֹהִים יֵרָא	2.3.6
81	אלמנטים של סצנת סיום	2.3.7
82	הזונה העזתית (טז 1-3)	2.4
82	הממשק בין מאורעות רמת לחי לתקרית הזונה העזתית	2.4.1
83	משמעות ההקבלה לפרשת התמנית	2.4.2
84	תחילת קלקולו של שמשון	2.4.3
86	ניתוח פיזי	2.4.4
87	סיפור מקושט מול סיפור מוגזם	2.4.5
88	סיכום	2.4.6
88	שמשון ודלילה (טז 4-22)	2.5
89	היחס בין פרשיית הזונה לפרשת שמשון ודלילה	2.5.1
90	מי את דלילה?	2.5.2
95	המניע של הפלשתים	2.5.3
96	סוד כוחו של שמשון	2.5.4
105	סיבתיות כפולה בפרשת שמשון ודלילה	2.5.5
105	סיכום	2.5.6
106	הרס מקדש דגון	2.6
107	מיהו דגון	2.6.1
108	המצג	2.6.2
110	האם הבין שמשון את ייעודו?	2.6.3
110	מבחן התוצאה	2.6.4
111	סיכום	2.7
113	שמשון כמודל	3
113	קווים לדמותו של שמשון	3.1
113	אופיו המתון של שמשון	3.1.1
115	הנאמנות לה'	3.1.2
116	מידת הביטחון בה'	3.1.3
116	שופט ומושיע	3.1.4
117	סיכום	3.1.6
117	תרומתו החינוכית של שמשון	3.2
117	שאול, יונתן ודוד	3.2.1

119.....	שמשון ודוד	3.2.2
120.....	סופו של תהליך התשועה	3.2.3
121.....	סיכום	
127.....	ביבליוגרפיה	
i.....	Abstract	

רשימת קיצורים

AB	The Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , D.N. Freedman (ed.), New York 1992
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BDB	F. Brown, S.R. Driver & C.A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Boston - New York 1907
BHS	A. Alt et al., <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , 10th edition, Stuttgart 1970.
BI	<i>Biblical Interpretation</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBR	<i>Currents in Biblical Research</i>
CBS	<i>Community Bible Study</i>
EDB	<i>Eerdmans Dictionary of the Bible</i>
FOTL	Form of the Old Testament Literature
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	International Critical Commentary
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JHS	<i>The Journal of Hebrew Scriptures</i>
JJT	<i>Josephinum Journal of Theology</i>
JSIJ	<i>Jewish Studies an Internet Journal</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>

JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
<i>JTS</i>	<i>The journal of theological studies</i>
NAC	The New American Commentary Studies in Bible
NBC	New Biblical Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NICOT	New International Commentary on the Old Testaments
<i>NIDB</i>	<i>The New Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>NJ</i>	<i>Nordisk Judaistik</i>
OTE	Old Testament Essays
OTL	The Old Testament Library
<i>PA</i>	<i>Plērōma Anul</i>
<i>RS</i>	<i>Revue Semitique</i>
<i>RTR</i>	<i>The Reformed Theological Review</i>
<i>SF</i>	<i>Sociological Forum</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TR</i>	<i>Theological Review</i>
ThT	<i>theologisch Tijdschrift</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
<i>WW</i>	<i>Word & World</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

תקציר

שמשון הוא השופט האחרון בספר שופטים וסיפורו המשתרע על פני פרקים יג-טז חותם את סיפורי השופטים הכלולים בספר. סיפורו של שמשון שונה מסיפורי כל השופטים שקדמו לו: שמשון הוא השופט היחיד שהוקדש לתפקידו בטרם נולד, הוא היחיד שמתבר הספר מספר את סיפור לידתו הניסית, הוא הנזיר היחיד בספר והוא תמיד נלחם בגפו. סיפורו מסופר בהרחבה יתרה ומוקדשים לו יותר פרקים מאשר לכל שופט אחר בספר שופטים והרושם שמקבל הקורא הוא שסיפור שמשון הוא שיאו של הספר. עם זאת יתקשה הקורא להסביר לעצמו איך הסיפור מתחבר לאלו שקדמו לו, גם מכיוון שמשון אינו מוביל את עם ישראל למלחמה במשעבד הפלשתי, אלא נלחם לבדו; וגם מכיוון שאין הוא מביא תשועה. בסיפור שמשון רב הנסתר על הנגלה והמצב של 'אי ידיעה' הוא מצב נפוץ בסיפור. אי הידיעה מגיעה עד לקורא שאיננו יודע בוודאות מהם תוצאות מלחמתו של שמשון בפלשתים. לכאורה, מסתיים סיפור שמשון במפלה ניצחת של הפלשתים, מפלה שבה גם אלוהי הפלשתים, גם כל סרני פלשתים וגם אלפי פלשתים נוספים נקברים תחת הריסות מקדש דגון. אולם כשיגיע הקורא לספר שמואל יתברר לו שהפלשתים לא זאת בלבד שלא הוכו מכה ניצחת, אלא שהם עדיין מושלים בישראל.

דברי המלאך לאימו של שמשון: "וְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופטים יג 5), מלמדים שעתיד להתרחש תהליך שתחילתו בשמשון ובסופו ייושע עם ישראל מיד פלשתים. אלא שמקריאה של ספר שמואל, די מהר מקבל הקורא את הרושם שיעולם כמנהגו נוהג – הפלשתים מושלים בישראל ועם ישראל מתקשה להסיר את עול השעבוד הפלשתי מעל כתפיו; ומתבקשת השאלה כיצד מציג המספר את תרומתו של שמשון לאותו תהליך? והאם בכלל צמחה תרומה ממשיית מעימותו של שמשון עם הפלשתים? העבודה גם תעסוק בעניינים נוספים הקשורים לנושא זה, כגון – עיצוב דמותו של שמשון על ידי המספר ומדוע לא יועד שמשון להביא תשועה מלאה מיד פלשתים. דמותו של שמשון תיבחן בהשוואה לדמויות דומיננטיות אחרות מהתקופה ובאמצעות השוואה זו תיבחן השאלה האם דמויות נוספות בתהליך התשועה עוצבו בצלמו של שמשון.

אף שמשון עצמו לא הביא תשועה, מסתבר שהתשועה לא איחרה לבוא, כיוון שהריטואל של חטא – עונש – זעקה – תשועה שחזר על עצמו, בצורה כזו או אחרת, לאורך כל הספר נעלם בסיפור שמשון והוא לא קיים יותר גם בשני השופטים שלאחריו – עלי ושמואל. אך האם הייתה לשמשון יד בכך? התשובה לשאלה זו היא לב ליבה של העבודה. בעבודה שלפנינו אנסה לתחום את תהליך התשועה שאליו כיוון המלאך ולהבין כיצד שמשון השתלב בו; גם אסביר מדוע היה על שמשון להיות שונה מכל השופטים שקדמו לו; ובעיקר איך דמותו ופעולותיו של שמשון תרמו לא רק לתשועה שאליה כיוון המלאך אלא גם לאורך דורות לאחר מכן.

שני הכלים הספרותיים ששימשו אותי בעבודה הם קריאה צמודה ומערכי השוואה (אנלוגיות). באמצעות שני אלו ניסיתי להבין טוב יותר את סיפור שמשון ואת השפעתו על סיפורים אחרים, של דמויות אחרות, הבאים אחריו. הגישה שנקטתי בעבודה היא בעיקר גישה ספרותית, לעיתים תוך התייחסות לגיאוגרפיה של האתרים שבהם, לפי המתואר בסיפור, התרחשו המאורעות השונים. במקרים מסוימים נקטתי גם גישה לשונית. ככלל, המטרה שעמדה לנגד עיניי הייתה לנסות להבין ככל שניתן את התנהגות הדמויות המתוארות על ידי המספר ואת התהליכים שאותם הוא מתאר.

בתור השופט שחותם את ספר שופטים, שמשון הוא הממשק שבין ספר זה לספר שמואל. לפיכך, מציב סיפורו אתגר כפול: מחד גיסא יש לקרוא את סיפור שמשון בהקשר של ספר שופטים ולהבין את הקשר

המהופך, הסיפורי ואולי גם התיאולוגי, שבין שמשון לשופטים שקדמו לו, ומאידך גיסא, יש לחבר את שמשון לספר שמואל ולחשוף את הקשר הלוגי, של פעולה ותוצאה, שבינו ובין האירועים שבאו בעקבותיו.

המטרה של **המבוא** לעבודה היא לתת את המסגרת שבתוכה משתלב סיפור שמשון. לכן עוסק המבוא בשני ההיבטים הנובעים מהאתגר הכפול שהוזכר לעיל. בתחילה נסקרו הגישות השונות במחקר ביחס לספר שופטים ומטרתו התיאולוגית, כרקע להתהוות סיפור שמשון שהוא לדעתי שיאו של הספר; לאחר מכן הוצגו כמה גישות ביחס לקשר שבין ספר שופטים לספר שמואל וכן גישות שונות במחקר על ספר שמואל, ומתוך כך נסקרו גם דעות במחקר ביחס לסיפור שמשון והמסר התיאולוגי הטמון בו.

הפרק הראשון עוסק בקשר שבין שמשון לשמואל. ההשערה המועלית בפרק זה היא שתהליך התשועה שאליו כיוון המלאך היה אמור להסתיים בימי שמואל. ואכן, לפי שמ"א ז, לפרק זמן מסוים כך אומנם קרה והתהליך הסתיים כפי שעולה מקביעתו של המספר: "וַיִּכְנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לָבוֹא בְּגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד ה' בְּפִלְשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל. וַתִּשְׁבְּנָה הָעָרִים אֲשֶׁר לָקְחוּ פְּלִשְׁתִּים מֵאֵת יִשְׂרָאֵל לְיִשְׂרָאֵל מֵעַקְרוֹן וְעַד גַּת וְאֵת גְּבוּלֵן הַצִּיל יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים..." (שמ"א ז 13-14). אלא שלאחר התשועה חלה התדרדרות בהתנהגות של עם ישראל. במקום להצמד לברית המחודשת שכרת שמואל בין עם ישראל לה', מפנה העם את גבו לה' ומבקש מלך. ה' רואה בבקשה שווה ערך לעבודה זרה: "כָּכֹל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מֵיּוֹם הָעֲלִיתִי אֹתָם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבוּנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הִמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ" (שמ"א ח 8). בעקבות זאת, משהה ה' את התשועה הסופית וזו מתעכבת עד לימיו של דוד המלך.

כדי לבסס את ההשערה, אני פותח ברצף הכרונולוגי של ספר שופטים וספר שמואל. לאחר דיון בכרונולוגיה של ספר שופטים, אני ממקם את סיפור שמשון על ציר הזמן ומראה שיש מקום לסברה שהוא התרחש במקביל לתקופת שיפוטו של עלי. כלומר, קיימת אפשרות שמשון ושמואל פעלו בצמידות כרונולוגית, ופרק הזמן שחלף בין השניים, אם היה כזה, היה קצר. בהמשך, אני בוחן את הקשר שבין שמשון לשמואל שממנו עולה ששני אלו משלימים זה את זה ורק ביחד הם יכולים להשיג את יעדיהם. בתוך כך, עולים היבטים שונים של שמשון ושמואל הייחודיים רק להם, כגון לידתם כתוצאה של נס פקידת אימם העקרה ואיסור העברת תער על ראשם. הצורך בחלוקת תפקיד השופט שיביא את התשועה לשתי דמויות, שבהיבטים מסוימים זהות אך בהיבטים אחרים שונות לחלוטין, מחזיר את השאלה מדוע צריך היה שמשון להיות כל כך שונה מכל השופטים שקדמו לו; מה, לפי המספר, רצה ה' להשיג בכך שיצר דמות כל כך אחרת – דמות שמצד אחד, כל כך שנויה במחלוקת, אך מצד שני, כל כך בולטת, כל כך אהודה. בנקודה זו אני פותח סוגריים ועוסק בכלים ליצירת מיתוס, שהרי שמשון הוא דמות מיתית – מיתוס של 'שמשון הגיבור' שקיים עד עצם היום הזה. טענתי היא שמטרתו של ה', כפי שתופס אותה המספר, הייתה ליצור מיתוס שזכרו יישאר לאורך זמן, בניגוד למה שקרה לאחר סיפור גדעון שם נאמר: "וְלֹא זָכְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם הַמַּצִּיל אוֹתָם מִיַּד כָּל אֲיִבֵיהֶם מִסָּבִיב. וְלֹא עָשׂוּ חֶסֶד עִם בֵּית רַבְעֵל גְּדַעוֹן כָּכֹל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה עִם יִשְׂרָאֵל" (שופ' ח 34-35). במקביל למיתוס של שמשון, קיים גם המיתוס של 'בן זוגו' לתהליך, שמואל, מיתוס שהתקיים עד ימי חז"ל כשאלו עמדו ודרשו: "רבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון – משה ואהרן, שנאמר: משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (ברכות לא ע"ב).

אף יתכן שלמיתוס הכפול, שמשון-שמואל, הייתה מטרה נוספת, לאומית יותר, והיא להוות מוקד שיאחד את העם סביבו. במקרה זה, לא האישים עצמם הם שיוצרים את המיתוס, אלא אותם מעשים יוצאי דופן שביצעו. אלו החומרים שיוצרים אגדות עם ומעוררים את הגאווה הלאומית. ואכן, עולה מהכתוב שהחל מימיו של שמואל עם ישראל מפסיק לפעול במסגרת השבטית הנפרדת ושוב מתאגד לפעולה ברמה הכלל לאומית, אם סביב שמואל עצמו ואם סביב המלכים שבאו לאחרייו.

מטרתו של הפרק השני היא לנתח את סיפור שמשון ומתוכו ללמוד ככל שניתן גם על היעדים שלפי המספר הוצבו לשמשון וגם על תיאור הליווי השוטף של ה' את שמשון. אחד המאפיינים הבולטים של סיפור שמשון הוא הסיבתיות הכפולה. לאורך כל מחזור שמשון, לכל מאורע, לכל התרחשות, לפעמים גם לכל פעולה שמבצע שמשון או שמבצעים הפלשתים, יש סיבה אנושית גלויה וסיבה אלוקית שאינה נראית לעין אלא בבחינה מעמיקה. אין הכוונה בדברים אלו לקריאה כפולה, כזו שבה רק אחת משתי הסיבות תקפה, אך המספר איננו מצביע עליה ומשאיר את ההחלטה מהי הסיבה האמיתית ביד הקורא, אלא למצב שבו שתי הסיבות תקפות, אחת גלויה ואחת נסתרת, הסיבה האנושית היא למראית עין, אך הסיבה האמיתית היא הסיבה האלוקית.

לאורך הפרק מנותחות כל הסצנות של הסיפור, החל ממעשה הנישואין לתמנית ותוצאותיו ועד להרס מקדש דגון. במעשה התמנית קובע המספר: "וְאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מִה' הִיא כִּי תִאָּנֶה הוּא מִבְּקֶשׁ מִפְּלִשְׁתִּים" (יד 4). במילים אלו מתאר המספר את הסיבתיות הכפולה – לכאורה, שמשון הוא שמבקש להינשא לתמנית, אך למעשה ה' הוא זה שדוחף אותו לעשות כן. משפט זה מהווה בניין אב לכל מחזור שמשון. בעקבות מעשה הנישואין, מתגלגלים המאורעות ברצף הגיוני וטבעי, לכאורה, אך בפועל בבימוי הנסתר של ה'. אני מראה שהיו יכולות להיות תוצאות אחרות לנישואיו של שמשון לתמנית, אך ידו הנעלמת של ה' מתווה את הדרך לתוצאה הסופית – עימות אלים בין שמשון לפלשתים, עימות שבו מכה שמשון את הפלשתים "שֹׁק עַל גֵּרָךְ מִכָּה גְדוֹלָה" (שופ' טו 8). ומאחר שמטרתו של ה' היא להכות בפלשתים, אז גם כאשר שמשון מתחמק ומתחבא בסעיף סלע עיטם, באים הפלשתים בעקבותיו. ה' רוצה עימות, והוא מייצר אותו. תוצאת העימות היא: "וַיִּתְצַלַּח עָלָיו רוּחַ ה' ... וַיִּמְצָא לְחֵי חֲמוֹר טָרְיָה וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקְחֶהָ וַיִּבֶן בָּהּ אֶלְף אִישׁ" (טו 14-15).

הסיבתיות הכפולה מעלה את השאלה עד כמה היה שמשון מודע לשימוש שעושה בו ה'. גם בנושא זה עוסקת העבודה והמסקנה היא שמשון לא היה מודע לייעודו, אך החל משלב מסוים הסימנים היו כל כך ברורים שהיה עליו לזהות אותם. אלא שלשמשון היה נוח בבורותו וכך הוא הפנה עורף לייעודו. בפרשת שמשון ודלילה, מעודדת דלילה את שמשון שלא במכוון להילחם בפלשתים – "פְּלִשְׁתִּים עֲלֶיךָ שְׁמֹשׁוֹן" (שופ' טו 9, 12, 14) – אך הוא כובש את יצרו, מתעלם מתוכנית התואנה האלוקית ובוגד בייעודו. לשמשון ניתן כוח על טבעי מסיבה מסוימת, אולם לאחר ששלוש פעמים הוא משתמש בכוח המיוחד שניתן לו, לצרכיו האישיים ולא למטרה שלשמה ניתן לו, כדי להכות בפלשתים, בפעם הרביעית הוא נכשל. סופו שהוא נענש בניקור עיניו ובמאסר בנחושתיים בעזה. אולם ה' אינו מוותר על המטרה שלשמה נולד שמשון והוא מגלגל אותו למקדש דגון, שם מחכים לו אלפי פלשתים ובראשם סרני פלשתים ושם מבצע שמשון את האקט הסופי – הרס המקדש. הרס שיש לו גם משמעות תיאולוגית, שהרי דגון הושפל בביתו שלו, וגם משמעות צבאית – אלפי הרוגים.

מתוך ניתוח סיפור שמשון עולים קווים המאפיינים אותו ומהווים מופת ודוגמה למנהיגים שבאו אחריו. בסקירת מאפיינים אלו עוסק הפרק השלישי. ציון תכונות האופי של שמשון הוא בבחינת 'קריאה לילד בשמו', והוא מאפשר להבחין ביתר קלות כיצד המיתוס של שמשון עיצב את דמויותיהם של יונתן ודוד.

בחלקו השני עוסק הפרק בהשוואה בין שמשון לאלו שבאו אחריו ומתוך כך עולה שמשון היווה דמות מופת שבעקבותיה צעדו האישים המרכזיים בתהליך התשועה. בשלב ראשון, אני מראה שהסיפורים על דוד בספר שמואל מעידים על דמיון רב בין שני האישים התוחמים את תהליך התשועה – שמשון שפתח את התהליך ודוד שסיים אותו. ההקבלה העולה מהכתובים מתבטאת גם באמונתם וגם בתכונותיהם של השניים, ואפשר שאופיו ותכונותיו של דוד התעצבו על רקע דמותו המיתית של שמשון. בהמשך הפרק

מבצבצות תכונותיו של שמשון במעשיהם של יורשיו, אלו שנלחמו את מלחמתו של עם ישראל. תכונות האופי שפורטו בתחילת הפרק מתגלות כאן בצורה חלקית אצל שאול אך בצורה בולטת יותר אצל יונתן ודוד. תכונות כגון הביטחון של שמשון בה' והנאמנות שלו לה', חלקן או כולן, מתגלות גם ביונתן וגם בדוד. כך אנו מוצאים בהזדמנות אחת את יונתן הנלחם מלחמת יחיד מול הפלשתים, תוך הבעת אמון מוחלטת בה', או, בהזדמנות אחרת, את דוד יוצא לקרב יחיד מול גולית שהעז לחרף את ה' צבאות אלוהי מערכות ישראל. שמשון מותיר אחריו מורשת וזו לא מוגבלת בהשפעתה על מנהיגי העם בלבד, אלא גם בתרומתה לגאווה לאומית שבאה לידי ביטוי בהלכי הרוח של העם כולו – גאווה לאומית שבעטיה מנקודה זו ואילך העם פורץ את המסגרת השבטית ומתחיל לפעול במסגרת לאומית, ומנקודה זו ואילך עם ישראל כבר לא סובל עם זר בארצו ומוכן להילחם עליה.

בפרק הסיכום מובאים הרעיונות המרכזיים שעלו בעבודה כשהם מסודרים לפי נושאים במבנה לוגי המאפשר לעקוב אחר קו החשיבה שהנחה אותי בעבודה זו. הסקירה התמציתית של הנושאים המרכזיים מאפשרת להבין ביתר בירור את המסר העולה מהעבודה. המסקנה המרכזית היא שלא זו בלבד שמשון השיג את היעדים שהוגדרו לו על ידי ה', ולא זו בלבד שהתשועה מיד פלשתים שבאה בימי שמואל לא הייתה יכולה להתממש בלעדיו, אף זו שהשפעתו על תהליך התשועה שהסתיים בימי דוד המלך הייתה גדולה והאישים המרכזיים בתהליך זה קיבלו את השראתם משמשון.

נושא העבודה ומטרתה

בסיפור שמשון (שופ' יג-טז) נפתח תהליך של תשועה מיד הפלשתים, כדברי המלאך – "וְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופטים יג 5). זהו תהליך ארוך שיסתיים רק בימי דוד המלך. מלחמה נקודתית בפלשתים, ואולי גם הקלה זמנית מיד פלשתים, היא ניסיון להושיע, אך איננה תחילתו של תהליך. תהליך, מעצם הגדרתו, בנוי מהתקדמות המבוססת על שלבים קודמים. לפיכך, בעבודה זו, בכוונתי לברר מהי התרומה בת-קיימא של שמשון לתהליך התשועה מיד פלשתים, כפי שהיא מוצגת בידי מחבר ספר שופטים ואפשר שגם נרמזת בספר שמואל.

סיפור שמשון הוא נקודת מפנה שבין התדרדרות לתשועה; הוא קשור לשני תהליכים – תהליך ההתדרדרות הרוחנית והמוסרית, המתואר בספר שופטים, ותהליך התשועה הכולל גם התקדמות רוחנית של עם ישראל ומנהיגיו, שיתואר בספר שמואל. קל לראות איך שמשון, "רודף הנשים", משתלב בתהליך ההתדרדרות של ספר שופטים, אולם קשה יותר לזהות איך שמשון מתחיל את תהליך התשועה.

מטרתה העיקרית של העבודה לזהות את תרומתו של שמשון לתהליך התשועה מיד פלשתים, כפי שמציג אותה מחבר ספר שופטים. בתוך כך, תעסוק העבודה בשאלות משנה, שחלקן נועדו להוביל לקראת המטרה העיקרית של העבודה וחלקן הינן שאלות שהן פועל יוצא של ניתוח תרומתו של שמשון לתהליך הנדון.

דמותו של שמשון הציבה אתגר בפני החוקרים, כפי שיפורט להלן, והביאה לחילוקי דעות הן ביחס להצגת דמותו,¹ הן ביחס לאופיו² והן ביחס לשאלה האם מחבר/עורך ספר שופטים מציג את שמשון כמי שהשיג את היעדים שהוצבו לשליחותו.³ אשר על כן, תעסוק העבודה גם בעניינים הקשורים לנושאים אלו, כגון – עיצוב דמותו של שמשון על ידי המספר, האם התייחסותו של המספר לשמשון חיובית או שלילית ומדוע לא יועד שמשון להביא תשועה מלאה מיד פלשתים. דמותו של שמשון תיבחן בהשוואה לדמויות דומיננטיות אחרות מהתקופה ובאמצעות השוואה זו תיבחן השאלה האם דמויות נוספות בתהליך התשועה עוצבו בדמותו של שמשון.

עבודה זו מתמקדת בעלילות שמשון הבוגר (שופ' יד-טז), והגם שיש בה עיסוק מסוים בסיפור לידת שמשון (שופ' יג), וכן בדמויותיהם של שמואל, שאול, יונתן ודוד (שמ"א), אין הם לב העבודה.

גישות כלליות במחקר

סעיף זה עוסק בתיאור הגישות במחקר שאליהן יש התייחסות בעבודה ומשמעותן ביחס לספר שופטים ולסיפור שמשון.

(1) גישות דיאכרוניות

בהקשר של העבודה הנוכחית, יש שתי גישות דיאכרוניות רלוונטיות, ובהן יעסוק סעיף זה, והן: תורת התעודות ושיטת המסורות. הגישות הדיאכרוניות שימשו, לרוב, לשם התחקות אחר שורשיו של המקרא וזמן כתיבתו, ופחות לשם הבנת הסיפור המקראי וירידה לעומק התובנות שהוא משדר.

¹ ראה לדוגמה אקסום 2014. במאמר זה עוסקת אקסום בפניו הרבות של שמשון העולות מעיצוב הסיפור.

² דוגמת לאונרד-פלקמן 2017, עמ' 222-223; הרמן 2018.

³ פון-ראד 1962, עמ' 334, אקסום 1983, עמ' 30-31, וקליין 1988, עמ' 117, סבורים שמשון לא מילא את שליחותו; לעומתם ווב 1987, עמ' 168, ועסיס 2014, עמ' 2, סבורים שכן.

תורת התעודות⁴ התפתחה בין המאה ה-17 ועד תחילת המאה ה-20,⁵ אך מי שמיסד אותה היה יוליוס ולהאוזן שלקראת סוף המאה ה-19 כתב ספר ממצה בנושא.⁶ הסיבות שהביאו לפיתוח תורה זו מסוכמות בקצרה בפירושו של סקינר לספר בראשית⁷ וביתר הרחבה בפרק הראשון בספרו של ביידן.⁸

ככלל, תורת התעודות גורסת שהתורה מבוססת על ארבעה מקורות קדומים יותר, המכונים – J, E, D ו-P, שמוזגו על ידי עורך אלמוני (המכונה R) והוא שיצר את הגרסה שלפנינו. עם התפתחות המחקר הסתבר שהחלוקה לארבעת המקורות הבסיסיים, הנ"ל, אינה מספקת וכך החלו להופיע גם חלוקות משנה.⁹ במחקר המודרני, קרנה של גישה זו ירד, בין השאר מכיוון שהיא מבוססת על השערות שלא ניתן לאמת או להפריך,¹⁰ ומכיוון שגם לאחר מאות שנים של מחקר, לא הצליחו החוקרים לבודד את המקורות בצורה מוסכמת שפותרת את כל הקשיים.¹¹ וכפי שהגדיר זאת פורר: "השערה זו משאירה יותר שאלות פתוחות ממה שהיא פותרת".¹²

ביחס לספר שופטים, מרבית הפרשנים המדעיים-קלאסיים¹³ סבורים שיש להפריד בין החלק הסיפורי של הספר ובין פרקי המבוא.¹⁴ לשיטתם, החלק העיקרי, המתחיל בפסוק 7 בפרק ג, הוא קדום ואילו פרקי המבוא נכתבו בתקופה מאוחרת יותר, על ידי עורך אחד או יותר בעלי אג'נדה דתית.¹⁵ בניגוד לגישות אלו, לדעתם של חוקרים רבים אין שום סיבה להפריד בין פרקי המבוא לחלק הנרטיבי של הספר. גישה זו מבוססת על קריאה סינכרונית של הספר שממנה עולה שההבדלים הספרותיים בין פרקי המבוא לגוף הספר אינם כה גדולים ואינם מחייבים פיצול של הטקסט.¹⁶

בוהמה ובודה סוברים שהמקורות בספר שופטים הינם אותם מקורות שבחומש, קרי – J ו-E.¹⁷ אך דעתם בנושא זה איננה מוסכמת וחוקרים אחרים, כמו מור, סבורים שאף שמדובר בשני מקורות, אין אלו אותם מקורות של החומש, אלא שתי גרסאות כלשהן (X ו-Y). את דבריו מבסס מור על הטענה שאופי המקורות בספר שופטים שונה מזה שבחומש.¹⁸ למעשה, ולהאוזן עצמו נוטה שלא לשייך את ספר שופטים למקורות המקובלים בסיפור המקראי (P, J או E) אלא למקור D בלבד עם עריכה מאוחרת יותר.¹⁹ לדעתו, הסימנים של הקוד הכהוני חסרים בספר, ולעומת זאת הספר מלא בסימנים של הקוד הדוטרונמיסטי.²⁰

⁴ ברטון 1996, עמ' 30, אומר שהתועלת העיקרית בגישתו של ולהאוזן היא "האור שהיא שפכה על ההיסטוריה של מוסדות הדת של ישראל הקדומה".

⁵ לסקירה של שלבי התפתחות תורת התעודות, ראה כדורי תשע"א, עמ' 19-28; סקה 2012, עמ' 13-24. סקירה תמציתית יותר ניתן למצוא אצל ביידן 2012, בהערה 12 לפרק הראשון (עמ' 256-258).

⁶ ולהאוזן 1889.

⁷ סקינר 1951, עמ' 148.

⁸ ביידן 2012, עמ' 13-44.

⁹ לדוגמה, רומנוף 1931, שנדרש למקור נוסף (M) בסיפור המבול, או גריי 1903, עמ' xvi, הנזקק ללא פחות מאשר שלוש גרסאות של P.

¹⁰ ברלין 1983, עמ' 112.

¹¹ פורר 1968, עמ' 193.

¹² שם, עמ' 194.

¹³ מור, ברני, בולינג, סוג'ין ועוד. דעות אלו יפורטו בהמשך.

¹⁴ לניתוח מסודר של מבנה הספר, המבוסס על הגישה הדיאכרונית, וסקירה של גישות החוקרים, ראה בולינג 1975, עמ' 29-38; לסקירות מפורטות נוספות ראה ויינפלד 1970, עמ' 187-205, וכן אמית תשנ"ב, עמ' 111-112, הערות 1 ו-2.

¹⁵ ראה גם שמעוני תשע"ה, עמ' 5-9.

¹⁶ ראה לדוגמה – אליצור תשי"ח, עמ' 193; תשכ"ו, עמ' 38; קויפמן תשכ"א, עמ' 14-15; גודינג 1982, עמ' 70-72; מולך 1984, עמ' 38; אמית תשנ"ב, עמ' 134.

¹⁷ בוהמה 1885, עמ' 261; בודה 1897, עמ' xv-xii.

¹⁸ מור 1895, עמ' xxvi.

¹⁹ ולהאוזן 2001, עמ' 232.

²⁰ שם, עמ' 237.

בספר שמואל רואה סמית שתי נקודות השקפה שונות מעיקרון, האחת דתית ואותה הוא מכנה Sm (קיצור של Samuel) והאחרת היסטורית-ממלכתית שאותה הוא מכנה SI,²¹ שלא ניתן לשייך למחבר אחד; זאת בנוסף לכפילות הנרטיבית הבולטת בספר – שתי נבואות חורבן של בית עלי, שני סיפורי המלכה של שאול ועוד כהנה וכהנה. יחד עם זאת, כמו מור בפירושו לספר שופטים, גם סמית נוטה שלא לשייך את הגרסאות למקורות המקובלים מהחומש – E ו-J – אלא לשני מקורות שזהותם שונה.²² קדם לסמית ולהאוזן שטען ששני המקורות הינם מקור פרו-מלוכני קדום ומקור אנטי-מלוכני מאוחר.²³ בעיקרון, בודה צעד בעקבותיו של ולהאוזן אם כי הוא ממתן את המחלוקת של המקורות באשר לרעיון המלוכה. לשיטתו, מדובר במקור אחד התומך בהעדפת המלך על פני הנביא (בהקבלה למקור ה-פרו-מלוכני של ולהאוזן) ובמקור שני הרואה בנביא סמכות גבוהה מזו של המלך. בודה מזהה את המקורות הללו עם המקורות הקלאסיים, כאשר במקרה הנוכחי מקור J הוא המקור האנטי-מלוכני ואילו מקור E הוא המקור הפרו-מלוכני.²⁴ קיימות גם גישות אחרות לתהליך התהוות הספר והן מתוארות ביתר פירוט בספרו של גרסיאל ובעבודת הדוקטור של פולק.²⁵

בניגוד לתורת התעודות, המתמקדת במקורותיו של הטקסט המקראי וזונחת את התוצר הסופי, ומתוך כך מחמיצה את המסר של הסיפור,²⁶ שיטת המסורות מתמקדת דווקא בעורך, או העורכים, של המקרא ובטקסט הסופי שיצא מתחת ידו. המוקד של שיטת המסורות איננו המקורות, אלא העריכה שהביאה למוצר הסופי כפי שהוא לפנינו.²⁷ מבחינת הצרכים של העבודה הנוכחית, זהו 'צעד קדימה' לקראת היכולת להבין את הסיפור המקראי שלפנינו. בגישה זו העורכים אינם טכנאים בלבד, כאלו שיחותכים ומחברים טקסטים קיימים, אלא דווקא סופרים עם אמונות, דאגות תיאולוגיות וכישורים ספרותיים.²⁸ במקור סברו הדוגלים בשיטה זו, שהמסורות הללו נשמרו והועברו מדור לדור בעל פה, אולם ממחקרים בני זמננו עולה שאין מניעה לסבור שחלק מהמסורות הללו נשמרו בכתב.²⁹

בהקשר זה, יש כמה גישות באשר לחלק העיקרי של ספר שופטים. מור מדבר על מסורות כתובות שהעורך ריכז³⁰ ואילו סגל מתאר דור אחר דור המוסר את המעשיות בעל פה, עד ש"קם סופר שאסף את הסיפורים שבעל פה וכתב אותם על ספר".³¹ בנושא זה מעלה גרינשפן נקודה מעניינת – השופטים המתוארים בספר פרושים בכל רחבי הארץ, מהגלעד עד יהודה, ולאורך כמה מאות שנים. מן הנמנע שמחבר אחד יכיר באופן אישי את כל הסיפורים והדעת נותנת שמחבר הספר ליקט מסורות שהיו קיימות באזורים שונים.³² גם לילי טוען, שהיעדר תבנית סיפורית קבועה בכל אחד מסיפורי השופטים, מצביע על חומר מוקדם שהמחבר שילב כפי שהוא; אך עם זאת, אינה שוללת אפשרות של הוספות ועריכה מאוחרת יותר.³³

²¹ הוא לא אומר במפורש, אבל להבנתי הוא מתכוון לקיצור של Saul.

²² סמית 1899, עמ' xv-xviii.

²³ פריש תשע"ב, עמ' 1-2.

²⁴ בודה 1902, עמ' xix-xviii.

²⁵ גרסיאל תשמ"ג, עמ' 9-15; פולק תשמ"ד, עמ' 3-11.

²⁶ פון-ראד 1965, עמ' 51.

²⁷ ניקולסון 1988, עמ' 61-62, טוען ששיטת המסורות קמה מתוך התסכול שחשו חוקרים רבים מכישלון תורת התעודות בהסבר הנוסח הסופי של הטקסט המקראי.

²⁸ ברטון 1996, עמ' 46-47, ובעקבותיו גם קליינס 1998, עמ' 31.

²⁹ לדיון בשאלת הכתיבה בעת העתיקה, ראה גרסיאל 2010, עמ' 28-33; דמסקי תשע"ב, במיוחד בעמ' 140-145.

³⁰ מור 1895, עמ' xix וכך גם ברני 1920, עמ' xxxvii.

³¹ סגל תר"ץ, עמ' 9.

³² גרינשפן 1986, עמ' 385.

³³ לילי 1967, עמ' 95, 99.

להבדלי גישות אלו משמעות ביחס לשאלה כמה מתוך מה שמובא בספר שופטים היה כתוב כפי שהוא עוד קודם לכן וכמה מתוך זה נדרש העורך להשלים. שהרי טבעי שמסורות מקבלות נופך וחיים משלהן, מצד אחד, וגם טבעי שפרטים מסוימים בסיפור המקורי נשתכחו עם השנים ונוצרו פערים בסיפור, מצד שני. לכן סביר מאוד להניח שאף העורך עצמו פקפק בחלק מהמידע שקיבל, מחד גיסא, או שנדרש להשלים מידע, שהיה חסר בעלילה, מכוח הבנתו, מאידך גיסא. זו בדיוק מהותה של שיטת המסורות. ואכן, לגישתו של מור,³⁴ העורך לא נגע בחומרים הכתובים אלא רק כשצורכי העריכה הצדיקו זאת.³⁵

(2) השערת ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית

כיוון זה התפתח בשני שלבים:³⁶ בשלב הראשון הרעיון היה שהספרים המכונים 'נביאים ראשונים' נכתבו כיחידות נפרדות, אולם מאוחר יותר נערכו על ידי עורך ששילב אלמנטים דוֹיטרונומיסטים בטקסט.³⁷ השערה זו מכונה בספרות 'עריכה דוֹיטרונומיסטית' (Deuteronomistic Redaction). בשלב שני, הוצעה על ידי מרטין נות הסברה שהספרים דברים עד מלכים נכתבו כולם על ידי סופר אחד.³⁸ רעיון זה מכונה לעיתים בספרות בכינוי 'ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית' (Deuteronomistic History).³⁹ להוכחת טענתו הצביע נות על סדרה של מכנים משותפים בספרים אלה: מבנה משותף סביב קבוצה של קטעים, החולקים סגנון כתיבה ואוצר מילים משותף, כרונולוגיה נפוצה השקפה תיאולוגית משותפת.⁴⁰ לדעת נות, העבודה שנוצרה לא הייתה רק אוסף של סיפורים וסאגות, אלא יצירה מאוחדת המבטאת עיצוב מכוון ואחידות מטרה.⁴¹ נות סבר שהמניע לכתיבת ספרים אלו היה להסביר את הסיבות לגלות יהודה וישראל,⁴² ומתוך כך תיארך את הכתיבה לתקופת שמיד לאחר גלות יהויכין,⁴³ אולם חוקרים מאוחרים יותר, דוגמת וולף, סברו שאפשר שהנימוק לכתיבת הספרים היה דווקא כדי להפיח תקווה בעם ישראל באמצעות הנושא החוזר ונשנה של חזרה בתשובה.⁴⁴

אולם גישת 'המחבר היחיד' לא עמדה לאורך זמן. בשנות השבעים של המאה הקודמת, קמו חוקרים, המכונים 'אסכולת גוטינגן', שעל בסיס ניתוח ספרותי הגיעו למסקנה שההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית נכתבה על ידי יותר ממחבר אחד. וכאן העניינים מסתבכים – ממחבר אחד, כפי שטען נות, הגיע ויולה למחבר ראשוני ועוד שני עורכים מאוחרים יותר,⁴⁵ ואילו ויינפלד טען לאסכולה שלמה שהחלה לפעול זמן מה לפני שלטונו של יאשיהו ועדיין פעלה לאחר נפילת יהודה.⁴⁶

גם לגבי מטרת הכתיבה/עריכה אין תמימות דעים: קרוס טען שהעורך הראשון חי לפני הגלות כאשר הבטחת אלוקים לדוד שמלכות בנו תוקם לעד (שמ"ב ז 13) עדיין אפשרית ולכן סגנון כתיבתו אופטימי; ואילו השני, שמעורבותו בטקסט נמוכה יותר, חי בגלות, לאחר חורבן יהודה, וסגנון כתיבתו פסימי.⁴⁷

³⁴ להבנת, נוטה מור לגישת המסורות, בניגוד לברני שנוטה לגישת המקורות.

³⁵ מור 1895, עמ' xx, xxvii.

³⁶ לסקירה רחבה על התפתחות הגישה הדוֹיטרונומיסטית, ראה מקונוויל 1997.

³⁷ ראה דרייבר 1909, עמ' 103-203, וביחס לספר שופטים, בעיקר עמ' 160-167; פורר 1968, עמ' 192-195; מקנזי 1992, עמ' 160-161.

³⁸ נות 1981.

³⁹ ראה מקנזי 1992, עמ' 160-168.

⁴⁰ מקנזי 2006, עמ' 107.

⁴¹ קנופרס 2000, עמ' 341.

⁴² ראה בלדמן 2017, עמ' 13.

⁴³ מקנזי 1992, עמ' 161.

⁴⁴ וולף 1961.

⁴⁵ לונג 1979, עמ' 119-120; מקנזי 1992, עמ' 163.

⁴⁶ ויינפלד 1972 עוסק כולו בנושא, אולם התייחסות ממוקדת לאסכולה זו ניתן לראות בעמ' 7-9.

⁴⁷ מקונוויל 1997, עמ' 4; קנופרס 2000, עמ' 341-342.

לעומתו, ויולה סבור שהסיבה לעריכות החוזרות ונשנות היא היחס למלכות. בעוד שלמחבר הראשון היה יחס חיובי למונרכיה, העורך שבא אחריו סבר שמונרכיה זה דבר שלילי ואילו השלישי נקט בדרך אמצעית – מונרכיה היא דבר חיובי ובלבד שתהיה כפופה לנבואה.⁴⁸

בהתייחס לספר שופטים, נות כמובן סבר שהעורך הדוֹיטרונמיסטי היה למעשה המחבר של הספר.⁴⁹ מנגד קיימים חוקרים השוללים אפשרות זו מכול וכול: אלכסנדר רופא סובר שסוף ספר יהושע, ספר שופטים וחלק מספר שמואל נכתבו על ידי סופר מהממלכה הצפונית והם שולבו מאוחר יותר בתוך הטקסט, שאולי יש לו זיקה דוֹיטרונמיסטית. כראיה לדבריו מציין רופא שבספר שופטים אין ולו שופט אחד מיהודה (להוציא את עתניאל שחוקרים רבים סבורים שסיפורו פיקטיבי), מחד גיסא, וגם אין שום אזכור של ירושלים, ולעומתה יש אזכור של כשישה אתרי פולחן שאף לא אחד מהם נמצא בנחלת יהודה, מאידך גיסא.⁵⁰ גרינשפן שולל אף את האפשרות שספר שופטים עבר עריכה דוֹיטרונמיסטית, וזאת כיוון שכל האלמנטים האופייניים לחשיבה זו נעדרים מהספר וממילא לא זו מטרת הספר. כך לדוגמה, אחד המאפיינים העיקריים של העריכה הדוֹיטרונמיסטית הוא רעיון הריכוזיות, וזה נעדר לחלוטין מהספר.⁵¹ כך גם גרסיאל הטוען "שהספר איננו בעל מגמות יהודאיות";⁵² ובידל המביא דעה שהמקור של ספר שופטים הוא דווקא צפוני, אלא שבשלב כלשהו בהמשך הוא עבר עריכה יהודאית-דוֹיטרונמיסטית.⁵³

(2) הגישה הספרותית

אפשר שתחילתה של הגישה ספרותית במקרא התרחש בשנות ה-60 וה-70 של המאה הקודמת, עם יישומה של גישה המכונה 'הביקורת החדשה' (New Criticism), שהייתה נהוגה בחקר הספרות, על חקר המקרא. לפי גישה זו, על הקורא "ללמוד ולהעריך את הדינמיקה הספרותית הפנימית של שיר או רומן מבלי להיות מושפע ממה שהמחבר המקורי אולי התכוון".⁵⁴

המוקד של הגישה הספרותית הוא "בירור דרכי העיצוב הספרותיים-אומנותיים של הטקסט המקראי השלם במטרה לחשוף את משמעותו, מגמתו ומסריו".⁵⁵ מקובל לחלק את הגישה הספרותית לשלוש אסכולות:⁵⁶ (א) **גישות ספרותיות בונות** (constructive) שביקשו להעריך את האומנותיות הספרותית של הטקסט ולהבחין במשמעות קוהרנטית יותר בין טקסטים שלכאורה נראים לא קשורים או אפילו סותרים; (ב) **גישות ספרותיות מפרקות** (deconstructive) המבוססות על פירוק הטקסט ובנייתו מחדש במסגרת קריאה ביקורתית. מתודה זו חותרת תחת משמעות הטקסט עצמו, כדי לכונן משמעות אחרת שאיננה עולה בקריאה ראשונית. (ג) **גישות דיאלוגיות ורטוריות** העוקבות אחר המשמעות שעשוי הקורא להבין בכל טקסט בפני עצמו.

רבים רואים במשה דוד קאסוטו את החלוץ של הגישה הספרותית בלימוד המקרא.⁵⁷ גישתו של קאסוטו זכתה להתייחסות רבה, אך לא גררה שינוי מהותי בשיטת המחקר. ציון דרך חשוב בהופעתן של שיטות

⁴⁸ ראה לונג 1979, עמ' 119-120.

⁴⁹ נות 1966, עמ' 104.

⁵⁰ רופא 2000, עמ' 466-465.

⁵¹ גרינשפן 1986, עמ' 390.

⁵² גרסיאל תשנ"ג, עמ' 379.

⁵³ בידל 2012, עמ' 8.

⁵⁴ אולסון 2010, עמ' 17.

⁵⁵ שורץ תשע"ה, עמ' 12; ראה גם זקוביץ תשמ"ב, עמ' 13.

⁵⁶ לפירוט בנושא ולסקירה רחבה יותר של הגישות הספרותיות, ראה אולסון 2010, עמ' 17-24.

⁵⁷ ראה קאסוטו תשמ"ג (פורסם לראשונה בשנת תש"ד). אציין שקאסוטו עצמו סבר שהמקרא כולו אומנם נכתב על ידי מחבר יחיד אך הוא התבסס על מסורות קדומות (ראה קאסוטו תשי"ד א, טור 320). להבנתו, זו מעין הרכבה של הגישה הספרותית על גבי שיטת המסורות. אזכיר שזו כנראה גם גישתו של סגל (תשט"ז, עמ' 7).

ספרותיות ורטוריות בלימוד המקרא היה נאומו, ולאחר מכן מאמרו, של מיולנבורג,⁵⁸ אולם אף שהגישות הספרותיות החלו עוד קודם לכן, נקודת מפנה בהתייחסות של המחקר לגישה הספרותית התרחשה עם פרסום ספרו של אלטר,⁵⁹ שאחריו פורסמו עוד כמה ספרי יסוד העוסקים בכלים ליישום הגישה הספרותית.⁶⁰ בתוך כך, יש לציין את גישתו ה'כולית' של מאיר וייס שצעד בעקבות שיטת הביקורת החדשה שתוארה לעיל, לפיה רק הכתוב כפי שהוא לפנינו רלוונטי להבנתו.⁶¹

ג. תולדות המחקר

(1) המחקר על ספר שופטים ומשמעותו על סיפור שמשון

המסר העולה מפרקי המבוא של הספר שנוי במחלוקת. בראשית פירושו לספר שופטים, טוען מור שכל התלאות של עם ישראל המתוארות בספר שופטים מקורן בחוסר הציות של עם ישראל לצו להשמיד את כל תושבי ארץ.⁶² בניגוד לדעתו של מור, סבור לילי שהטענה העיקרית כנגד עם ישראל איננה אי השמדת הכנענים, אלא הכישלון בביעור הדת הכנענית בשטח הנכבש.⁶³ גם מפירושו של סוג'ין עולה שכל הפיסקה המספרת על הופעת מלאך ה' בבוכים (ב 1-5) היא תוספת מאוחרת ומכאן שלא אי הכחדת עמי כנען הוא הגורם לסבל של העם בתקופת השופטים.⁶⁴ במקביל, טוען רופא, על סמך הכתוב (ב 21-22), שאי הכחדת עמי כנען היא תוכנית אלוקית שמטרתה לנסות את עם ישראל, אלא שעם ישראל לא עמד בניסיון.⁶⁵

גרינשפן טוען שמחוץ לקומץ קטעים לא טיפוסיים אין בספר התייחסות לעבודה זרה, אלא רק קביעה כללית של חטא.⁶⁶ נושא זה מתקשר עם הצורך בחזרה בתשובה, שלכאורה חיוני לצורך התשועה, אך חסר לאורך כל הספר (להוציא את סיפור יפתח). אומנם סוויני מציין שהמחזוריות כוללת עונש לחטאי העם וכן חזרה בתשובה של העם,⁶⁷ ואף ברני מזכיר את אלמנט התשובה בתיאור המחזוריות,⁶⁸ אולם, גרינשפן ורופא סבורים שהיעדר החזרה בתשובה של עם ישראל מצביע על כך שלא מדובר בחטא ועונש אלא בחטא וחסד אלוקי.⁶⁹ בהקשר זה, ולהאזון סבור שעצם החסד האלוקי נועד לבייש את עם ישראל.⁷⁰ מסגנון דבריו עולה שזה המסר העיקרי של הספר.

לעומת גישות אלו, יש הרואים בספר אמצעי לביטוי מטרה פוליטית דווקא. במאמר פילוסופי, טוען קאהן שספר שופטים הוא ספר אנטי-מלוכני ומתואר בו ניסיון חברתי להקמת אנרכיה פוליטית, אלא שזו התדרדרה למצב של אנרכיה חברתית;⁷¹ ואילו ברטלר, סוויני ואמית סבורים שספר שופטים נועד להצביע על עליונות המנהיגות הדרומית לעומת מקבילתה הצפונית.⁷²

רצף המאורעות ותוצאותיהם מביא את אמית לטעון שכישלון ההנהגה בספר שופטים מוביל את הקורא

⁵⁸ מיולנבורג 1969.

⁵⁹ אלטר תשמ"ח. המקור באנגלית פורסם בשנת 1981.

⁶⁰ כגון – ברלין 1983; בר-אפרת תשמ"ד; שטרנברג 1987; וייס תשמ"ז; פוקלמן 1999; פולק תשנ"ט; גרוסמן תשע"ו.

⁶¹ ראה פרק המבוא אצל וייס תשמ"ז, עמ' 1-43, ובעיקר עמ' 27-46.

⁶² מור 1895, עמ' 4.

⁶³ לילי 1967, עמ' 97.

⁶⁴ סוג'ין 1981, עמ' 26.

⁶⁵ רופא תשכ"ו, עמ' 206.

⁶⁶ גרינשפן 1986, עמ' 391.

⁶⁷ סוויני 1997, עמ' 522.

⁶⁸ ברני 1920, עמ' xxxv.

⁶⁹ רופא תשכ"ו, עמ' 211; גרינשפן 1986, עמ' 386.

⁷⁰ ולהאזון 2001, עמ' 231.

⁷¹ קאהן 2016.

⁷² ברטלר 1989, עמ' 408; סוויני 1997, עמ' 517; אמית תשנ"ט, עמ' 345.

למסקנה שהפתרון הנדרש הוא מלך.⁷³ אמית איננה יחידה – גם מונקו מזכיר שבסוף תקופת השופטים נראה שמלוכה היא הדבר היחיד שיכול להציל את עם ישראל מאנרכיה מוחלטת;⁷⁴ פוסטר טוען שהלגיטימיות של דוד כמלך תיקבע באמצעות השלמת תהליך התשועה שמשוון החל בו⁷⁵ ואילו פינקלשטיין מציג תיאוריה לפיה הלחץ הפלשתי, שהחל בתקופת שמשון, הוא זה שהוביל להקמת המלוכה.⁷⁶ גם אקסום, אף שאיננה סבורה שפתרון המלוכה הוא הרצוי בעיני ה', חושבת שהצורך בהחלפת שיטת המנהיגות הוא זו שהוביל למלוכה.⁷⁷

גרין טוען שהמחזוריות המוצגת בפרק ב, של חטא-שעבוד-זעקה-תשועה, איננה מחזוריות רגילה אלא מעין ספירלה שבה ממחזור למחזור המצב הרוחני הולך ומתדרדר.⁷⁸ הגדיל לעשות זקוביץ שהראה שלא רק שהמצב הרוחני של העם מתדרדר, אלא שגם הרמה האמונית של השופט הולכת ופוחתת.⁷⁹ אם נקבל דברים אלו, הרי ששיא השפלות הוא בתקופת השופט האחרון – שמשון. ואכן לכאורה נראה שמשון הוא השופט הירוד ביותר מבחינה מוסרית, או כפי שמכנה אותו מונקו – שמשון הוא האנטי-שופט.⁸⁰

אולם שיפוט נטול פניות של שמשון כשופט מעלה תמונה מורכבת יותר ולפיכך אף קשה יותר. כפי שמזכירה לנו אמית, שמשון איננו סתם השופט הבלתי מוסרי ביותר בספר, אלא הוא גם השופט בעל הפוטנציאל הגדול ביותר בספר. הפער בין קדושתו של שמשון, גם כמתת אל בידי מלאך, כמתואר בפרק יג, וגם כנזיר, ובין התנהגותו הנלוזה כ"רודף נשים", מצביע על שפל רוחני עמוק שמסכם את תקופת השופטים בצורה הקשה ביותר.⁸¹

(2) הרצף הכרונולוגי בין ספר שופטים לספר שמואל

בהקדמה לספרו על שופטים טוען מור כך:

In the Hebrew Bible the Book of Judges stands in the first division of the Prophets, the Prophetic Histories (Jos., Jud., Sam., Kings), which narrate continuously the history of Israel from the invasion of Canaan to the fall of Jerusalem (586 B.C.).⁸²

נות מרחיב את היריעה ומכליל באותו "רצף סיפורי" גם את ספר דברים.⁸³ גם ולהאוזן רואה 'כרונולוגיה מתמשכת' לאורך כל ספרי נביאים ראשונים.⁸⁴ לעומתם טוען סמית, בפירושו לספר שמואל, שספר שמואל קשור באופן פחות הדוק לספר שופטים שלפניו מאשר לספר מלכים שאחריו, וזאת כיוון שלא ניתן לדעת כמה זמן חלף ממות שמשון ועד לאירועים המתוארים בספר שמואל.⁸⁵ יחד עם זאת, גם סמית מסכים שיש רצף היסטורי. בנקודה זו יש לציין שגם ברני וגם מור, בנייתוח הכרונולוגי שלהם, מניחים רצף היסטורי צמוד בין סיפור שמשון לספר שמואל.⁸⁶

⁷³ אמית תשמ"ה א, עמ' 74.

⁷⁴ מונקו 2016, עמ' 48.

⁷⁵ פוסטר 2012, עמ' 296.

⁷⁶ פינקלשטיין 1989, עמ' 44-46.

⁷⁷ אקסום 1990, עמ' 414.

⁷⁸ גרין 1991, עמ' 55.

⁷⁹ זקוביץ 2003, עמ' 21-20; וכך גם ברטלר 1989, עמ' 407.

⁸⁰ מונקו 2016 (כותרת המאמר).

⁸¹ אמית תשנ"ב, עמ' 248-249. לסקירה רחבה של גישות החוקרים ביחס לספר שופטים, ראה את הפרק הראשון בספרו של בלדמן (2017, עמ' 10-51). לסקירת מחקרים עדכניים בספר שופטים ראה קרייג 2003; מרפי 2017.

⁸² מור 1895, עמ' xii.

⁸³ נות 1981, עמ' 26.

⁸⁴ ולהאוזן 2001, עמ' 229-230.

⁸⁵ סמית 1899, עמ' xii.

⁸⁶ מור 1895, עמ' xxxix; ברני 1920, עמ' li. וראה גם תדמור תשכ"ג, טורים 249-252.

(3) המחקר על ספר שמואל

נתח נכבד מהמחקר על ספר שמואל עוסק בתהליך התהוותו של הספר, ובעיקר בהתייחס למקורותיו.⁸⁷ לעיל הזכרתי את ולהאוזן ובודה, המזהים בספר שני מקורות בעלי תפיסת עולם שונה: תפיסה פרו-מלוכנית מול תפיסה אנטי-מלוכנית; אולם הפער המשמעותי יותר בין המקורות, כפי שציין סמית, הוא הנאמנות לעובדות ההיסטוריות מול תפיסה דתית הבאה על חשבון הדיוק ההיסטורי.⁸⁸ הסיבות להתעסקות הרבה במקורותיו של הספר נובעת מכמה סיבות: סיבה ראשונה היא תופעת הסיפורים הכפולים בספר – שתי נבואות ביחס לסופו של בית עלי (שמ"א ב 27-36; ג 11-14); שני תיאורים של המלכת שאול (שמ"א י 1; יא 15); שני סיפורים העוסקים בחטאו של שאול ובהדחתו מהמלוכה (שמ"א יג 13-14; טו 10-23) וסיפורים רבים נוספים.⁸⁹ בנוסף, הימצאותן של סתירות, לכאורה, ולמצער אי התאמות בין הפרטים בסיפורים אלו לא תורמת לגישה האחדותית של הספר.⁹⁰ הסיבה השנייה היא שיש בספר קטעים, חלקם ארוכים, שסגנונם שונה מהרוב העיקרי⁹¹ של הספר – סיפור נעוריו של שמואל (שמ"א א-ב), סיפור הארון (שמ"א ד-ו) שבו אף אחת מהדמויות המרכזיות בספר אינה מוזכרת, תולדות עלייתו של דוד למלוכה (שמ"א טו-טז), וסיפורים נוספים.⁹² בתוך כך צריך גם לכלול את היחס השונה לשאול בחלקים שונים של הספר.⁹³ הסיבה שלישית היא הבדלים בגישה התיאולוגית של המספר בין חלקים שונים של הספר.⁹⁴

למעשה, גם אלטר, בחריגה משיטתו הרגילה, התומכת לרוב באחדות מלאה של הטקסט, מודה שבספר שמואל יש קטעים שאינם תואמים את שאר היצירה – “Even a reader looking for unity must concede – that certain passages are not of a piece with the rest”⁹⁵ אולם ככלל הוא סבור שהטקסט הוא אחדותי וכשמנסים לחלק אותו למקורות עצמאיים חלק ניכר מעושרו ומורכבותו הולכים לאיבוד. צומורה צועד בעקבותיו של אלטר ולאחר שהוא סוקר גישות שונות ביחס לתהליך התהוותו של ספר שמואל, הוא מציע שספרי שמואל חוברו ונערכו בכמה שלבים. חלק מהסיפורים מוקדמים יותר ואחרים מאוחרים, אך בסופו של דבר נערך הספר על ידי קבוצת עורכים יחידה.⁹⁶ כמו כן, הוא מאמץ את שיטתו של אלטר שהעורכים הסופיים של הספר עשו לא יותר מאשר לספק מסגרת ועריכה מינימליים.⁹⁷

כיוון אחר במחקר עוסק בשאלת שייכותו של ספר שמואל לספרות ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית שהוצעה על ידי נות. באופן מפתיע, נות עצמו סבר שיש להגביל את תרומתו של העורך הדוֹיטרונומיסטי לפרקים בודדים: שמ"א ז-ח, יב וחלק מפרק י; וכן חלק מפרק ה בשמ"ב.⁹⁸ אדנבורג ופקלה טוענים שספר שמואל משתמש פחות בשפה דוֹיטרונומיסטית אופיינית ונראה שהוא מושפע פחות מהאידיאולוגיה הספרותית הדוֹיטרונומיסטית יחסית לשאר הספרים המרכיבים את ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית. כדוגמה לדבריהם, הם מציינים את הנושא של ריכוזיות הפולחן. בעוד שריכוזיות הפולחן היא עיקר

⁸⁷ לתיאור הגישות השונות, דיאכרוניות וספרותיות, ראה דרבי תשפ"ב, עמ' 2-7, 15-18.

⁸⁸ סמית 1899, עמ' xv-xviii.

⁸⁹ שם, עמ' xv.

⁹⁰ שם, עמ' xvi.

⁹¹ כהגדרתו של פולק תשמ"ד, עמ' 11.

⁹² ראה סמית 1899, עמ' xxi-xviii; צומורה 2007, עמ' 11-16.

⁹³ סמית 1899, עמ' xiii.

⁹⁴ שם, עמ' xvi.

⁹⁵ אלטר 1999, עמ' ix-x. ובתרגום חופשי: "אפילו קורא שמחפש אחדות חייב להודות שקטעים מסוימים אינם מתאימים לשאר".

⁹⁶ צומורה 2007, עמ' 11, 31-32.

⁹⁷ אלטר 1999, עמ' xii.

⁹⁸ צומורה 2007, עמ' 16.

תיאולוגי מרכזי בהיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית, בספר שמואל לא רק שמתעלמים ממנו אלא שפסוקים רבים מרמזים על כך שהקרבת קורבנות מקומיים הייתה מנהג נפוץ ומקובל.⁹⁹ בספר בעריכתם של השניים, הם כוללים מאמרים המציגים דעות שונות בשאלה הנדונה: נלסון, דיטריך וורמילן, התומכים בהכללה של ספר שופטים בהיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית, ואולד, דייויס, נול וקנאף השוללים גישה זו.¹⁰⁰ בתוך כך, יש לציין במיוחד את טענתו של הוצלי לפיה עיקר המסורת הסיפורית של ספר שמואל אינה שייכת להיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית. לטענתו, המחבר של ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית לא הכיר את המסורות הנוגעות לשמואל, שאול ודוד ואלו התווספו לספר בשלב מאוחר יותר.¹⁰¹

גישה מעניינת במיוחד היא שיטתו של גרסיאל. במאמר ארוך על ספר שמואל מונה גרסיאל סדרה של ראיות השוללות את הטענה שהספר נכתב בתקופה מאוחרת וכן את הטענה שעבר עריכה דוֹיטרונומיסטית של ממש, ולפיכך הוא דוחה את שתי הטענות מכול וכול. בנושא זה, טענותיו משכנעות בעיקר בשל הלוגיקה המוצקה הנמצאת בבסיס הראיות.¹⁰² בהמשך, מציע גרסיאל את שיטתו להתהוות הספר. לדעתו, עיקר הכתיבה של הספר נעשתה בתקופת הממלכה המאוחדת, בימי דוד ולכל המאוחר בימי שלמה. את הסיבה לסימנים המאוחרים הקיימים בספר, מתרץ גרסיאל בכך שבימי שלמה נשמר הספר תחת מעטה של סודיות, כיוון שהיה ברור שחלק מהמאורעות המוזכרים בו עשויים לעורר את חמתו של המלך.¹⁰³ רק לאחר מותו של שלמה, החלו להעתיק את הספר ולהפיצו, ובשלב זה יתכן שהמעתיקים השונים ביצעו תיקונים והגהות בספר וכך נוצרו כמה גרסאות. השלב האחרון בהתהוות הספר הוא העריכה הדוֹיטרונומיסטית, אך זו הייתה קלה ביותר.¹⁰⁴

גישה שונה מציגים מקרטור וקירקפטריק. בפירושו לשמ"א מעלה מקרטור טענה שיש בספר עריכה טרום-דוֹיטרונומיסטית שנעשתה מנקודת מבט נבואית,¹⁰⁵ ואילו קירקפטריק רואה בספר רק נקודות מבט שונות ולא השקפה שונה. בהתבסס על דה"א כט 29,¹⁰⁶ משער קירקפטריק שהמקורות ששימשו את מחבר ספר שמואל הינם חיבוריהם של שמואל, גד ונתן, הנביאים של התקופה, ששימשו גם כהיסטוריונים של התקופה, אך למעשה אין הוא מתייחס לזמן החיבור עצמו.¹⁰⁷

מלבד הנושא הנכבד של התהוות הספר, עוסק המחקר על ספר שמואל בנושאים נוספים. פיליפ הוגו עוסק בנייתו טקסטואלי של הספר. הוא מנתח ומשווה את הטקסט של ספר שמואל כפי שהתגלה במגילות קומראן, עם נוסח תה"ש ועם נוסח המסורה, ומציע שגרסאות אלו הן שלבים בהתפתחותו של ספר שמואל. לטענתו, חלק מהתפתחות הנוסח של הספר משתקפת בעדים הטקסטואליים הללו.¹⁰⁸ צומורה עוסק, בין השאר, בהיבט ההיסטורי של הספר. הוא טוען שהרקע ההיסטורי של ספרי שמואל ידוע משני מקורות: התנ"ך וממצאים ארכיאולוגיים. ההיסטוריוגרפיה מסייעת לנו להשתמש בחומר המקראי בצורה נכונה, והארכיאולוגיה מספקת לנו נתונים שבאמצעותם ניתן לפתח הבנה היסטוריוגרפית ועליהם

⁹⁹ אדנבורג ופקלה 2013, עמ' 3.

¹⁰⁰ אדנבורג ופקלה 2013.

¹⁰¹ הוצלי 2013, עמ' 192-195.

¹⁰² גרסיאל תשס"ט, בעיקר עמ' 29-45.

¹⁰³ שם, עמ' 57-63.

¹⁰⁴ אציין שבכך חוזר בו גרסיאל מהעמדה אותה נקט בספרו (גרסיאל תשמ"ג, עמ' 13-15) ובמאמרים נוספים (לדוגמה, גרסיאל תשמ"א, עמ' 327), לפיה חובר הספר "על סמך חומר מגוון שנלקט ממקורות שונים" (גרסיאל תשמ"ג, עמ' 13).

¹⁰⁵ מקרטור 1980, עמ' 18-23.

¹⁰⁶ "וְדַבְּרֵי דָוִד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הֵנָּם כְּתוּבִים עַל דְּבָרֵי שְׁמוּאֵל הָרִאשֹׁנִים וְעַל דְּבָרֵי נָתָן הַנְּבִיא וְעַל דְּבָרֵי גֵד הַחֲזָה" (דה"א כט 29), כלומר היו ספרים שנכתבו על ידי שמואל, נתן וגד ולא מן הנמנע שאלו שימשו את מחבר ספר שמואל.

¹⁰⁷ קירקפטריק 1884, עמ' 10. דעת התלמוד (בבא בתרא ט"ו ע"א) היא ששמואל, גד ונתן הנביא עצמם כתבו את ספר שמואל.

¹⁰⁸ הוגו 2010.

ניתן לבסס שיקול דעת.¹⁰⁹ לעומתו, גרבה מערער את אמינותו ההיסטורית של ספר שמואל.¹¹⁰ מקרטור רואה בספר שמ"א עיגון של תפקיד הנביא.¹¹¹ לצורך כך הוא מחלק את ספר שמ"א לשלשה חלקים – תפקידו של החלק הראשון (שמ"א א-ז) הוא להציג את אידיאל המנהיגות הנבואית; תפקיד החלק השני (שמ"א ח-טו) הוא להציג את היחסים הרצויים בין המלך לנביא; ואילו תפקיד החלק השלישי (שמ"א טז ואילך) הוא להביט מעבר להערכה השלילית של המלוכה, לאחר שמוסד זה קיבל את האישור האלוקי, גם אם באי-רצון.¹¹² ואילו זימרן, העוסקת בהיבט התיאולוגי של המלוכה, תולה את הערכת המלוכה ביחס של המלך לה', ומסיקה שמלך טוב הוא זה שמכיר בסמכותו של ה'.¹¹³ סתייסי מתמקדת בהיבט התיאולוגי של הקשר בין שמואל לה' ומעלה ספקות ביחס למשמעות תפקידו של הנביא, למחויבותו לדבר ה' ואף ביחס למטרותיו של מחבר ספר שמואל.¹¹⁴ בונדר וג'ונסון קיבצו אוסף של מאמרים העוסקים בניתוח מעמיק של הדמויות בספר: החל מדמותו של ה', דרך דמויותיהם של עלי, שמואל, שאול מיכל ואחרים ועד לדמותו של דוד המלך.¹¹⁵ קורבאר מנסה לפענח את גילו של שאול כשנמשח למלך על ישראל ואת משך מלכותו.¹¹⁶ ולסיום, אביעוז מנתח את פרשנותו של יוסף בין מתתיהו לספר שמואל ומנסה להבחין בין 'פרשנות טהורה', שמטרתה להפוך את הטקסט למובן יותר לקורא בן זמנו של יוספוס, ובין 'פרשנות יישומית', כזו המונעת על ידי אידיאולוגיה.¹¹⁷

(4) סקירת המחקר על סיפור שמשון

כבר הזכרתי את גישתם של מור, ברני וסגל ביחס לספר שופטים בכללותו. יחסם לסיפור שמשון שונה אך במעט. לדעתם, סיפור שמשון הוא סיפור עממי שבמקור סופר ללא ההקשרים הדתיים שלו, ואלו נוספו במועד מאוחר יותר. זאת בניגוד לשאר סיפורי השופטים שכנראה הובאו כפי שסופרו על ידי המקור הקדום שתיעד אותם.¹¹⁸ לדעת ברני סיפור הלידה (פרק יג) שייך למקור J ואילו שאר הפרקים אינם שייכים למקור זה.¹¹⁹ כך גם סגל הסבור שהסיפור מלכתחילה לא כלל את סיפור הלידה, הכולל השקפה דתית שלא קיימת בהמשך הסיפור, ורק בשלב מאוחר יותר הוכנס המוטיב הדתי לסיפור, כנראה על ידי העורך של סיפורי שמשון, ובמסגרתו צורף פרק יג.¹²⁰ גם פון-ראד סבור שפרק יג הוא תוספת מאוחרת. מתוך דבריו נראה שלדעתו היו שלושה שלבים בהתפתחות הסיפור: המסורות העתיקות, פרק יג ולסיום – עריכה דויטרונומיסטית של כל הסיפור.¹²¹

שונה מהם דעתו של מור הסבור שהגם שיתכן שפרק זה הוכנס מאוחר יותר, הוא שולב בצורה כל כך חלקה שלא ניתן לזהות בוודאות שהוא תוספת לסיפור המקורי. לדעתו, פרק יד מניח את קיומו של פרק יג ומהווה המשך רציף, מחד גיסא, ומאידך גיסא, הוא עצמו מהווה הכנה לקראת פרק טו. לדעתו, אין ראיה חד משמעית שמדובר בתוספת מאוחרת.¹²² אציין גם את ולהאוזן, שאף שהוא סבור שאפשר שיש

¹⁰⁹ צומורה 2007, עמ' 33.

¹¹⁰ גרבה 2016.

¹¹¹ אף שהחלוקה בין שמ"א לשמ"ב היא טכנית, מקרטור כתב את פירושו לשמ"א בלבד ולכן הניתוח שלו הוגבל לספר זה בלבד.

¹¹² מקרטור 1980, עמ' 18-20.

¹¹³ זימרן 2016.

¹¹⁴ סתייסי 2013.

¹¹⁵ בונדר וג'ונסון 2020.

¹¹⁶ קורבאר 2016.

¹¹⁷ אביעוז 2015.

¹¹⁸ מור 1895, עמ' xx, xxvii. אציין שבעמ' 314, מקבל מור את האפשרות שסיפור שמשון כשלעצמו אכן הגיע ממקור אחד.

¹¹⁹ ברני 1920, עמ' 336-339.

¹²⁰ סגל תר"ץ, עמ' 9. לפירוט הטענות לכאורה כנגד אחדותו של סיפור שמשון ראה סימפסון 1958, עמ' 54-63.

¹²¹ פון-ראד 1962, עמ' 333-334.

¹²² מור 1895, עמ' 314.

שני מקורות בסיפור שמשון, מקור עתיק ומקור חדש יותר, הם משולבים בצורה הדוקה כך שלא ניתן להפריד ביניהם. לדבריו, התוצאה הינה בעלת אחדות ספרותית חזקה.¹²³ לדעתם של ולהאוזן ומור מצטרפים קויפמן וזקוביץ הסבורים שסיפור שמשון, על כל חלקיו, הוא יצירה אחידה ומשוכללת. קויפמן סבור שפרק יג מהווה הקדמה ומניח את היסוד הדתי, הכולל את נזירותו של שמשון שהוא סוד גבורתו, לכל סאגת שמשון ובלעדיו כל הסיפור חסר;¹²⁴ ואילו זקוביץ סבור שאומנם יש חלקים משניים בסיפור שהם תוספת מאוחרת, אבל ככלל מדובר בסיפור אחיד בעל רוח והשקפה זהות.¹²⁵

ככלל, מתוך הדברים האמורים עולה שהיחס לתורת התעודות בסיפור שמשון הוא שולי. עיקר המחקר עוסק בניתוח ספרותי של הסיפור. החוקרים, מהם מתמקדים בסיפור 'פקידת העקרה' (שופ' יג);¹²⁶ מהם בחידה (שופ' יד 14);¹²⁷ ומהם בסיפור שמשון ודלילה.¹²⁸ יש הרואים בסיפור שמשון סיפור פולקלוריסטי;¹²⁹ ויש הנמנעים מכך.¹³⁰ חלקם מנתחים את הסיפור כולו;¹³¹ וחלקם מתמקדים בהיבטים שונים בסיפור, כגון מובלי ווילסון שחקרו את שאלת הלימינליות (סיפיות) של שמשון.¹³² מובלי הקדיש ספר שלם לבחינת הלימינליות של שמשון על רקע סדרה של היבטים שונים: הוא זר לסביבתו, אינו משתלב בשבט דן, ואף בשבט יהודה רואים בו נטע זר, אך הוא גם אינו מזוהה עם הפלשתים; הוא אינו ילד ואינו גבר; וכן הוא מציין היבטים נוספים של סיפור שמשון (שדה/בית, גבר/אישה, לוחם/פראי).¹³³ וילסון התמקד בחוסר הבגרות של שמשון, ולמעשה בחוסר יכולתו להתבגר,¹³⁴ דבר שבא לידי ביטוי בסדרה של מאפיינים: לאחר כשלון נישואיו לתמנית הוא נשאר רווק ואין כל אינדיקציה שהיו לו ילדים; פזיזותו; הקשר החזק שלו עם הוריו; וחוסר הסולידריות שבינו ובין בני עמו, כמו גם בינו ובין הפלשתים. וילסון מציין שלאורך כל הסיפור שמשון איננו מוגדר כ"איש" ולמרות כוחו הרב לא נאמר עליו שהיה "גיבור חיל".¹³⁵ לדעתו שמשון הוא משל למצבו של עם ישראל – אי הציות לה' והזעקה אליו בעת צרה, נישואי תערובת והחמצה של הפוטנציאל העצום שנוצר מהיחסים המיוחדים עם ה'.¹³⁶

בקנשטיין מבובי רואה בשמשון את השפעת יחסו האמביוולנטי של עם ישראל לה' על הפרט,¹³⁷ אולם אין היא רואה בשמשון משל,¹³⁸ אלא נקודת מפנה ביחס לה';¹³⁹ ציזם עוסק במשבר הזהות של שמשון, אי הבנתו את תפקידו¹⁴⁰ ומהות נזירותו;¹⁴¹ הרצברג מאשים את 'המספר הלא אמין' בהצגה השלילית לכאורה של שמשון;¹⁴² ברוידא טוענת שיש למספר נטייה ל"סגירת מעגלים";¹⁴³ ומונקו מתייחס לתפקודו

¹²³ ולהאוזן 2001, עמ' 241.

¹²⁴ קויפמן תשכ"ד, עמ' 241.

¹²⁵ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 224-225.

¹²⁶ אלטר 1983, עמ' 123-124; גיונסון 2010, במיוחד בעמ' 273-276;

¹²⁷ נל 1985; ידן 2002; אייניקל 2004; נאופל 2018.

¹²⁸ בנושא זה אעסוק בהרחבה בהמשך העבודה – ראה סעיף 2.5.2.

¹²⁹ לורד 1990, 15-17; נידץ 1990, מובלי 1997.

¹³⁰ אלטר 1990.

¹³¹ סגרט 1984 (בעיקר ניתוח לשוני); גרין 1991; ברוידא 2010; מונקו 2016

¹³² מובלי 2006; וילסון 2014.

¹³³ מובלי 2006.

¹³⁴ וילסון 2014, עמ' 43.

¹³⁵ שם, עמ' 45-53.

¹³⁶ שם, במיוחד בעמודי הסיכום של המאמר – 59-60.

¹³⁷ בקנשטיין מבובי 2012.

¹³⁸ שם, עמ' 399.

¹³⁹ שם, עמ' 405.

¹⁴⁰ ציזם 2009, עמ' 150-156.

¹⁴¹ שם, עמ' 156-162.

¹⁴² הרצברג 2010, עמ' 227.

¹⁴³ ברוידא 2010, עמ' 27 ו-26, בהתאמה.

של שמשון כשופט.¹⁴⁴ וכמובן, אלו העוסקים בניתוח מוטיבים ספרותיים ולשוניים החוזרים בסיפור: כך, לדוגמה, אקסום, הטוענת שמוטיב הידיעה ואי הידיעה מרכזי בסיפור שמשון;¹⁴⁵ או פוסטר, המציין שאי הידיעה של הורי שמשון הוא מצב נפוץ בסיפור – הם לא יודעים על הרג הכפיר, מהו מקור הדבש ומהו פתרון החידה.¹⁴⁶ ובהקשר לנושא זה, מציינת אקסום מספר מקרים בהם המספר מוסר לקוראים מידע שגם שמשון עצמו איננו יודע.¹⁴⁷

על הדומה והשונה בין שמשון לשמואל נכתב הרבה וסקירת המחקר בנושא זה תוצג במקומה,¹⁴⁸ אך בכל אלה חוקרים הטוענים שהשניים השלימו זה את זה לא מצאתי, ובכך הותירו לי "בקעה להתגדר בה".¹⁴⁹

(5) המסר התיאולוגי של סיפור שמשון

שאלת המסר התיאולוגי של סיפור שמשון היא שאלה פתוחה ולה תשובות רבות. נפתח באקסום שהתלבטותה בנושא הביאה אותה לזיהוי מסרים סותרים – במאמר אחד היא טוענת שהמסר של הסיפור הוא שנטייתו של שמשון לנהנתנות מנעה ממנו לממש את הגאולה שהיה אמור להביא.¹⁵⁰ באותו מאמר עצמו היא טוענת שהמסר העיקרי בסיפור הוא כוחה של תפילה ושהיענות ה' לתפילה מצביעה על מקור הכוח האמתי.¹⁵¹ גם במאמר מוקדם יותר מצביעה אקסום על חשיבות התפילה, הן כמוטיב המצביע על הכוח האמתי והן כסממן לצורך של הגיבור בה'.¹⁵² מאידך גיסא, אין היא רואה בהפרת נדר הנזירות אחריות מוחלטת של שמשון.¹⁵³ פטרסון צועד צעד נוסף וסבור שמשון כלל לא הפר את נדרו.¹⁵⁴ לעומתם סבור בלנקינסופ שהמסר של הסיפור הוא אכן הפרת הנדר.¹⁵⁵ מקורי יותר הוא קרנשו הטוען שהמסר העיקרי הוא דווקא הסכנה בנישואי תערובת ותוצאותיהם ההרסניות; מסרים משניים נוספים הם – האיסור המוחלט של מלחמת אחים והצורך בשלטון מלוכני.¹⁵⁶ עם זאת, בסיום דבריו מעלה קרנשו מסר נוסף הקשור ל'אהבה' – אהבה של הורים לילדיהם, אהבה בין גבר לאישה ומעל לכול אהבה של ה' לברואיו.¹⁵⁷ ברודא מצטטת טענות קודמות שהמסר של הסיפור הוא שלמרות כוחו שמשון תלוי לחלוטין בה', אך נראה שהיא עצמה סבורה שהמסר העיקרי הוא השליטה המוחלטת של ה' הן בגיבוריו והן במאורעות.¹⁵⁸ ולסיום, לדעת עסיס סיפור שמשון נסוב כולו סביב הנושא של חסד אלוקי. זהו, לדבריו, החוט המקשר בינו ובין ספר שופטים, זוהי הסיבה לסיפור פקידת העקרה וזהו גם הקשר שבין סיפור זה לסאגת שמשון בשלמותה.¹⁵⁹

¹⁴⁴ מונקו 2016, עמ' 55.

¹⁴⁵ אקסום 1981, עמ' 8.

¹⁴⁶ פוסטר 2012, עמ' 297.

¹⁴⁷ אקסום 1983, עמ' 37.

¹⁴⁸ ראה להלן בסעיף 1.3.

¹⁴⁹ ראה להלן סעיף "נחיצות המחקר".

¹⁵⁰ אקסום 1983, עמ' 30-31. אציין שבכך מתעלמת אקסום מדברי המלאך (יג 5) שמהם עולה שמלכתחילה לא היה אמור שמשון להביא לגאולה.

¹⁵¹ שם, עמ' 40-41.

¹⁵² אקסום 1981, עמ' 8.

¹⁵³ שם, עמ' 43-44.

¹⁵⁴ פטרסון 2017, עמ' 32-33.

¹⁵⁵ בלנקינסופ 1963, עמ' 65.

¹⁵⁶ קרנשו 1974, עמ' 480-482. גם ויצמן 2002, עמ' 163, סבור שסיפור שמשון הוא אפוס שמטרתו להרתיע מיחסי קרבה עם הפלשתים.

¹⁵⁷ קרנשו 1974, עמ' 503: "אפילו הנושא המקיף הזה מתפקד בצורה כזו שממקדת את כל העיניים בתעלומת החמלה האלוהית כלפי אישה עקרה וגיבור שנפל, ובכך מצביעה על אהבה שמתעלה על כלל מערכות היחסים האנושיות, ההוריות או הזוגיות." (תרגום חופשי).

¹⁵⁸ ברודא 2010, עמ' 1, 33.

¹⁵⁹ עסיס 2005, עמ' 34.

(6) תפקידו התיאולוגי של סיפור לידת שמשון

שמשון הוא השופט היחיד שמתמנה לתפקידו בעודו בבטן אימו. כשלעצמו, יש בסיפור פקידת העקרה אלמנט חזק של "סצנת דפוס" ולכן אין בו כדי ללמד הרבה.¹⁶⁰ אולם עצם הצורך בסיפור מעלה תהיות. כאמור, עסיס מציע שכל סיפור פקידת העקרה בא להבהיר שלידתו של שמשון היא תוצאה של חסד אלוקי.¹⁶¹ במאמר אחר מציע עסיס שהבחירה בשמשון לפני לידתו נועדה להצביע על יכולתו של ה' לבחור את החלש ביותר ולעשות ממנו גיבור מופלא.¹⁶² יש בכך היגיון שהרי בשום מקום לא נרמז שמשון היה בעל ממדים מיוחדים או בעל כוחות מיוחדים משל עצמו.¹⁶³ בדומה לכך, אומר ווב שסיפור הלידה הנסי בא ללמדנו ש"סוגיות של עקרות ופוריות, חיים ומוות, הן בידיו של ה'".¹⁶⁴ לעומתם, מונקו טוען שהבחירה בשמשון בטרם נולד נועדה ליצור אשליה וציפייה לשופט משכמו ומעלה, ציפייה שלא מתממשת. שמשון לא נועד להיות השופט האולטימטיבי, אלא האנטי-שופט האולטימטיבי, כשמולו ניצב השופט האמיתי – ה'.¹⁶⁵ בשאלה מיהו הגיבור ביצירה עוסקת גם אמית. לדעתה, תחלופת הגיבורים, כאשר ה' הוא המרכיב היציב היחיד, באה ללמד ש"האל המושיע הוא גיבור היצירה".¹⁶⁶ דברים דומים, המנומקים מעט אחרת, טוענים גם בולינג ומרטיין.¹⁶⁷ שונה מאוד גישתו של משגב הטוען שסיפור לידתו של שמשון אין לו ולא כלום עם נושא הספר – שופטים, והכללתו נועדה להצביע על סיפור שמשון כסיפור המרכזי של הספר.¹⁶⁸ כשלעצמה, התגלות המלאך לאשת מנוח ללא זעקה, איננה תמוהה. שמשון הוא "השקעה לטווח ארוך". את הזעקה עלינו לחפש בבגרותו כשצולחת עליו רוח ה' ולא בלידתו. אולם זו איננה נמצאת גם אז. יתר על כן, כפי שמציין גרין, גם אין זעקה של הורי שמשון לפני בטן.¹⁶⁹ מונקו מציין בצדק רב שהיעדר הזעקה בולט על רקע משך השעבוד הארוך – 40 שנה, דבר המרמז על היעדר הצקה מצד הפלשתים.¹⁷⁰ ווב מציין שהיעדר הזעקה איננו מהווה חריגה מהפרולוג של פרק ב, שהרי גם שם לא מוזכרת זעקה.¹⁷¹ יחד עם זאת, ההיעדר הכפול – גם של זעקה וגם של חזרה בתשובה – תמוה.¹⁷² אומנם מדברי עסיס עולה שיש בסיפור שמשון ניסיון להבליט את החסד האלוקי, אולם עדיין יש צורך להסביר מדוע הבלטת החסד האלוקי נעשית דווקא עתה, לאחר שבסיפור הקודם, סיפור יפתח, ה' סירב תחילה להושיע את ישראל.¹⁷³

(7) מבנה סיפור שמשון

מבנה הסיפור יוצא דופן ונראה כאילו הוא מורכב משני סיפורים ששניהם מסתיימים בפסוק המקובל המתייחס למשך תקופת שפיטתו של שמשון. ואכן, תמי שניידר מציינת שבכל המקרים הקודמים, לאחר

¹⁶⁰ ראה מונקו 2016, עמ' 19; גיוהנסון 2010, עמ' 272.

¹⁶¹ עסיס 2005, עמ' 33-34.

¹⁶² עסיס 2014, עמ' 11.

¹⁶³ חז"ל מגדילים לעשות וטוענים ש"שמשון חיגר בשתי רגליו היה" (סוטה י" ע"א).

¹⁶⁴ ווב 1987, עמ' 167.

¹⁶⁵ מונקו 2016, עמ' 55.

¹⁶⁶ אמית תשנ"ב, עמ' 200.

¹⁶⁷ בולינג 1975, עמ' 99-100; מרטיין 1975, עמ' 58-60.

¹⁶⁸ משגב תשס"ז, עמ' 130. לסקירה של שיטות נוספות ראה עסיס 2005, עמ' 22-23.

¹⁶⁹ גרין 1991, עמ' 57.

¹⁷⁰ מונקו 2016, עמ' 49.

¹⁷¹ ווב 1987, עמ' 163.

¹⁷² ווב 2012, עמ' 389 מציין שהזעקה שכה בולטת בהיעדרה בסיפור שמשון מופיעה דווקא לאחר ניצחון שמשון על הפלשתים (טו 18). הערתו נובעת מתרגום של הפועל "קרא" ל-cried out. הוא עצמו מציין בהערה שהפועל שונה, אולם טוען שמדובר באותה משמעות. לעומתו, ברני 1920, עמ' 374, מתרגם את הפועל "קרא" ל-called וממילא עובר עליו לסדר היום. אזכיר גם את בלוק 1999, עמ' 447, שטוען שכינוי הפלשתים בתואר "ערלים", לאחר שמשון עצמו התעלם מתלונת הוריו על כוונתו "לקחת אשה מפלשתים הערלים" (יד 3), מצביע על צביעות שכנראה מאפיינת את כל הסצנה הנדונה.

¹⁷³ עסיס 2005, עמ' 34.

שהובא הפסוק "והוא שפט את ישראל X שנים", מגיע הפסוק המבשר על מות השופט.¹⁷⁴ לא כן במקרה שלפנינו – המופע הראשון של הפסוק מגיע הרבה לפני מותו של שמשון, ואילו המופע השני – רק לאחר מותו. לנושא זה עשויה להיות משמעות ביחס לתפקידו הכולל של שמשון. נפתח בדעתו של בלקינסופ לפיה סאגת שמשון איננה מסה אחידה ויש בה תוספות בעלות מגמה תיאולוגית מאוחרת.¹⁷⁵ מן העבר האחר ניצב מור, אשר מצד אחד מתלבט בשאלה האם סיפור שמשון הוא נטע זר בספר שופטים שהגיע ממקור שונה משאר הסיפורים, אולם מצד אחר, בהסתכלות אל תוך סיפור שמשון, ברור לו שהסיפור כולו הוא אחדותי והגיע ממקור אחד.¹⁷⁶ לדעת ברני, בולינג ואחרים סיפור שמשון מסתיים בפסוק הסיכום הראשון (טו 20) ואילו פרק טז הוא תוספת מאוחרת.¹⁷⁷ לדעתם, הותרת פסוק טו 20 במקומו היא כשל עריכתי.¹⁷⁸ לעומת כל אלו, טוען זקוביץ, בעקבות רד"ק (טז 31), שסיום סיפור שמשון הוא בפסוק טו 20, וכפי שמציינת שניידר, מכאן ואילך מתחיל סיפור מותו;¹⁷⁹ קויפמן סבור שפסוק טו 20 מציין את תחילת עשרים שנות שיפוטו של שמשון, ולכן הוא עושה שימוש בהטיה "וישפט", ואילו פסוק טז 31 מציין את סוף שנות שיפוטו של שמשון ולכן הוא נאמר בגזרת עבר פשוט – "והוא שפט".¹⁸⁰ הגדיל לעשות איזנברג שמרמז, בעקבות דברי חז"ל, שמדובר בשופט אחד שהשפעתו נמשכה לאורך שתי תקופות – בסוף פרק טו מסתיים סיפורו של שמשון, בחייו, כשופט סטנדרטי, ואילו בסוף פרק טז מסתיימת השפעתו העתידית של שמשון, לאחר מותו.¹⁸¹

בעקבות שני פסוקי הסיום הנ"ל, מחלק משגב את סיפור שמשון לשני מחזורים בהתאמה.¹⁸² גם אקסום רואה בחלוקה הנדונה שני מחזורים מקבילים.¹⁸³ חלוקה זו תואמת גם את החלוקה של יאירה אמית הרואה בסיפור שמשון שלושה חלקים: הלידה (פרק יג), הנישואין (פרקים יד-טו) והאחרית (פרק טז).¹⁸⁴ לעומת גישה זו יש המחלקים את סיפור שמשון לארבעה תת-סיפורים, כאשר פרק טז מחולק לשני חלקים – סיפור הזונה העזתית וסיפור שמשון ודלילה עד לסיום חייו הטראגי של שמשון.¹⁸⁵ כך, שמבחינה מהותית יתכן שההבדל בין הגישות עומד על שאלת הקשר, או היעדר הקשר, בין סיפור הזונה מעזה ובין סיפור שמשון ודלילה; ולחילופין, יתכן שההבדל נעוץ בשינוי המגמה שבין פרקים יד-טו ופרק טז.¹⁸⁶

(8) שמשון כשופט

אופיו המורכב של שמשון משמש כר נרחב להשערות וספקולציות. כבר ציינתי את דעתו של מונקו לפיה שמשון הוא אנטי-שופט; פון-ראד טוען שהתנהגותו של שמשון איננה תואמת התנהגות של איש אלוקים;¹⁸⁷ אקרמן טוענת שמשון מתואר ככל כך טיפש עד שנראה כאילו הסיפור סופר על ידי הפלשתים

¹⁷⁴ שניידר 2000, עמ' 217.

¹⁷⁵ בלקינסופ 1963, עמ' 67-68.

¹⁷⁶ מור 1895, עמ' 314.

¹⁷⁷ ברני 1920, עמ' 339; בולינג 1975, עמ' 240-241.

¹⁷⁸ בהקשר זה מעניין לשים לב שפרק טו מסתיים ללא סיומת מסכמת לסיפור. אין בו סגירה של הנרטיב וברור שאין בו תשועה לעם ישראל. לעומתו, פרק טז מסתיים בצורה ברורה והוא זה שיוצר את מצג השווא שכביכול שמשון כן הושיע את עם ישראל, תשועה מלאה, מיד פלשתים.

¹⁷⁹ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 211-212.

¹⁸⁰ קויפמן תשכ"א, עמ' 259-260.

¹⁸¹ איזנברג 1995, עמ' 148, 151.

¹⁸² משגב תשס"ז, עמ' 130.

¹⁸³ אקסום 1981, עמ' 3-6.

¹⁸⁴ אמית תשנ"ב, עמ' 249.

¹⁸⁵ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 220; ברוידא 2010, עמ' 12.

¹⁸⁶ בעניין זה, ראה משגב תשס"ז, עמ' 131.

¹⁸⁷ פון-ראד 1962, עמ' 333.

כדי ללעוג לישראל;¹⁸⁸ גם רוברט אלטר רואה בשמשון אדם לא יציב, חסר היגיון ולא חכם במיוחד;¹⁸⁹ אקסום מתארת את שמשון כטרוריסט, מחד גיסא, או כדמות קומית, מאידך גיסא;¹⁹⁰ ואילו מונקו, בהתייחס להרג שלושים האשקלונים, טוען שמשון הוא רוצח.¹⁹¹ ששון מרחיב את הטענה שמשון אהב פלשתיות וטוען שמשון נמשך רק לנשים זרות¹⁹² ואילו עסיס מציג את שמשון כמי שהיעדר יחסים מיניים יכול להביאו לבקש את מותו.¹⁹³ לדעת זקוביץ, סיפור שמשון גורם לאי נחת כל כך גדולה, שמחבר ספר שופטים היה מעדיף שלא לכלול את סיפור שמשון בספרו, ואילולא הפופולריות של הסיפור כנראה שכך היה עושה.¹⁹⁴ גם סגל מזכיר רעיון דומה.¹⁹⁵ את היעדר המנהיגות של שמשון היטיב להגדיר איזנברג במילים – "איש בודד היה שמשון. איש גיבור באופן לא רגיל, שחי לבדו, לחם לבדו, ומת בבדידותו."¹⁹⁶

האם השיג שמשון את היעדים שהוגדרו עבורו? גם בנושא זה הדעות חלוקות. אקסום, כנראה בעקבות פון-ראד, טוענת שלא. לדבריה, וכך גם סבור פון-ראד, שמשון בזבז את הכוחות שניתנו לו על ידי ה' לצורך הנאותיו הפרטיות.¹⁹⁷ לטענתה, שמשון מת מבלי לממש את הגאולה שהיה אמור להביא. גם קליין טוענת שמשון נכשל בתפקידו.¹⁹⁸ באקון טוען שמשון לא הבין את משמעות נזירותו והיה מסובך בכוחות שלא היו מובנים לו¹⁹⁹ ואילו צ'יזם סבור שמשון לא הבין את תפקידו כמשרתו של ה'.²⁰⁰ לעומתם, עסיס טוען שמשון השיג את המטרה שהוגדרה בלידתו.²⁰¹ ואילו מדברי ווב משתמע שמשון היה הצלחה גדולה. הוא אף משווה את הסצנה של שמשון במקדש דגון לסצנה של אליהו בהר הכרמל.²⁰²

שמשון הוא השופט היחיד המתכנן את מותו,²⁰³ ההולך אל מותו במודע ונופל בקרב מול האויב של עם ישראל.²⁰⁴ אומנם, נראה שמותו של שמשון נעשה על רקע נקמה אישית, אבל כל פעולותיו היו על רקע אישי ואם קרבותיו הקודמים נחשבים למלחמה באויב הפלשתי, כך צריך להיחשב גם סיפור מותו.²⁰⁵

ד. כלי מחקר

בסעיף זה יובא דיון ברקע המחקרי של מספר כלי ניתוח שישמשו בעבודה הנוכחית.

(1) ניתוח מבני

בר-אפרת מבחין בין ארבע רמות שונות של ניתוח מבני: (1) הרמה המילולית – ניתוח המבוסס על מילים, ביטויים, דימויים, מבנים דקדוקיים ותחביריים ומטאפורות; (2) רמת הטכניקה הנרטיבית – ניתוח המבוסס על טכניקת הסיפור, כגון תיאור סיפורי מול שיח, תיאור סצנה מול סיכומה, תיאור ב"זמן אמת"

¹⁸⁸ אקרמן 2000, עמ' 33.

¹⁸⁹ אלטר 1983, עמ' 124.

¹⁹⁰ אקסום 2014, עמ' 20-17, 22-20.

¹⁹¹ מונקו 2016, עמ' 51.

¹⁹² ששון 1988, עמ' 334.

¹⁹³ עסיס 2005, עמ' 9.

¹⁹⁴ זקוביץ 2003 בתקציר; ראה גם גרינשטיין 1981, עמ' 237.

¹⁹⁵ סגל תר"ץ, עמ' 14.

¹⁹⁶ איזנברג 1995, עמ' 145.

¹⁹⁷ אקסום 1983, עמ' 30-31 וכך גם סבור פון-ראד 1962, עמ' 334.

¹⁹⁸ קליין 1988, עמ' 117.

¹⁹⁹ באקון 2007, עמ' 34.

²⁰⁰ צ'יזם 2009, עמ' 177.

²⁰¹ עסיס 2014, עמ' 2.

²⁰² ווב 1987, עמ' 168.

²⁰³ גלפז-פלר 2006, עמ' 324; שמש 2009, עמ' 159.

²⁰⁴ מאפיינים אלו דומים מאוד לדמות מרכזית אחרת בתהליך התשועה – שאול המלך, וראה שמש 2009, עמ' 166-167.

²⁰⁵ ראה באקון 2007, עמ' 34; משגב תשס"ז, עמ' 132; שמש 2009, עמ' 160.

מול פלאשבק, וכמובן עיצוב הזמן בסיפור וסדר המאורעות; (3) רמת העולם הנרטיבי – ניתוח המתייחס לתוכן הסיפורי הבא לידי ביטוי בעיצוב הדמויות והאירועים; (4) רמת התוכן המושגי – ניתוח המבוסס על הרעיונות הגלומים בסיפור והמסר שהוא מבקש להעביר.²⁰⁶ מאמרו של בר-אפרת כולל הגדרה תמציתית ביותר של כל אחת מהרמות, אך משופע בדוגמאות שמהן אתה למד על הכלל. ככלל, יש בספרות שפע ניתוחים מבניים של סיפור שמשון, או חלקים ממנו.²⁰⁷ שאיפתי בהקשר הנוכחי לבצע, או להציג, אך ורק ניתוחים שיש בהם כדי להסביר את מהלך העלילה כפי שאני מנסה להציגה. במחזור שמשון יש מספר חזרות מילוליות, מהן המחלקות פְּרָשָׁה לאירועים,²⁰⁸ ומהן המקשרות בין אירועים (קישור-מנחה);²⁰⁹ וגם יש מבנים המבוססים על העלילה עצמה. כל אלו יוצגו במקומם.

(2) סיבתיות כפולה

אף שההגדרה של סיבתיות כפולה ברורה,²¹⁰ ברמה הפרקטית יש בספרות התייחסות למושג הנדון בכמה רמות. בפתח מאמרו על עיקרון הסיבתיות הכפולה בסיפור אבשלום, מציין גרוסמן את הרמה הבסיסית ביותר של סיבתיות כפולה: מעשה המוקרן פעמיים משתי סיבות – אלוהית ואנושית.²¹¹ אכן, לעיתים ניתן להסביר את חזרת המספר על אירוע שכבר תואר בכך שאחד התיאורים מובא בצורתו הטבעית והאחר מבליט את מעורבותו של ה'. דוגמה לכך הינה מלחמת יהושע במלכי הדרום (יהו' י). בסיפור זה מצביע עסיס על שני גושים סיפוריים המסתיימים באותה לשון: בגוש הראשון (י 8-15) מתוארת התערבות ברורה של ה' באירועים והניצחון מושג בדרך ניסית. הגוש מסתיים באמירה: "וַיֵּשֶׁב הַחַיִּים וַיִּשְׁעוּ וְכָל יִשְׂרָאֵל עָמּוּ אֶל הַמַּחְנֶה הַגְּלָגָלָה" (י 15). בגוש השני (י 16-43) אין התערבות של ה' והניצחון מושג לכאורה בדרך טבעית. גם גוש זה מסתיים באמירה: "וַיֵּשֶׁב הַחַיִּים וַיִּשְׁעוּ וְכָל יִשְׂרָאֵל עָמּוּ אֶל הַמַּחְנֶה הַגְּלָגָלָה" (י 43).²¹² יאירה אמית מציגה מקרה משוכלל מעט יותר של סיבתיות כפולה בתוך סיפור גדעון. בסיפור זה אין תיאור כפול, אך, לדבריה, הסיפור מחולק לשני גושים כשבראשון ה' נמצא במקום המרכזי ואילו בשני המקום המרכזי ניתן לאדם, קרי לגדעון. מבחינתה החלוקה כל כך ברורה עד כי היא מזהה את הנקודה המדויקת שבה הסיבתיות מתחלפת.²¹³ שני אלו הם מקרים בסיסיים ביותר של העיקרון.

בסיפור שמשון עיקרון הסיבתיות הכפולה משוכלל לאין ערוך. כל מאורע בסיפור יכול להיות מוסבר בצורה טבעית בהיגיון אנושי, אך גם יכול להיות מוסבר על ידי נימוק אלוקי. האירוע במקרה הזה הוא יחיד והוא כתוב רק פעם אחת, אך המוטיב שעומד מאחוריו כפול – אנושי ואלוקי. המיוחד בסיפור שמשון הוא לא רק הסיבתיות הכפולה, אלא גם העובדה שכפל הסיבתיות קיים לכל אורך הסיפור. אין הכוונה רק לכך שיש מאורעות מסוימים שניתן להסבירם בשני אופנים, כל המאורעות הם כאלו.

אף גרוסמן, בהמשך מאמרו הנ"ל,²¹⁴ מציג מקרה של הסבר כפול לאירוע בודד, אלא שהוא מבסס את הכפילות על ביטוי מעורפל שניתן להסבירו בשני אופנים. מעין זה קיים בסיפור שמשון בביטוי – "כִּי תֵאָנֶה הוּא מִבְּקִישׁ מִפְּלִשְׁתִּים" (שופ' יד 4) וכבר התלבטו רבים מיהו שמבקש תואנה – ה' או שמשון. יתר סיפור שמשון על סיפור אבשלום בכך שלרוב אין הוא נזקק לביטויים מעורפלים כדי למשוך את תשומת ליבו

²⁰⁶ בר-אפרת 1980, עמ' 157-170.

²⁰⁷ ראה, לדוגמה, אקסום 1981, עמ' 10-14.

²⁰⁸ לדוגמה, בר-אפרת 1980, עמ' 157-158.

²⁰⁹ על ההגדרה של המושג 'קישור-מנחה' ראה אמית תשנ"ד, עמ' 42.

²¹⁰ ראה פריש 2013, עמ' 177-179.

²¹¹ גרוסמן 2007א, עמ' 558.

²¹² עסיס תשנ"ט, עמ' 248-249. אם כי אין הוא משתמש במונח 'סיבתיות כפולה'.

²¹³ אמית תשנ"ג, עמ' 46.

²¹⁴ גרוסמן 2007א, בעיקר מעמ' 561 ואילך.

של הקורא לסיבתיות הכפולה.²¹⁵

(3) יוזמה אנושית ושליטה אלוקית

במאמר אחר דן גרוסמן בתופעה שהיא מעין מקרה פרטי של עיקרון הסיבתיות הכפולה.²¹⁶ התופעה מתרחשת כאשר נוצר מתח בין יוזמה אנושית ופקודה אלוקית, במיוחד כאשר היוזמה האנושית לכאורה מערערת על השליטה האלוקית. גם במקרה הזה יש לכאורה שני נימוקים לאותו מעשה, האחד הוא פועל יוצא של רעיון אנושי, והאחר הוא תוצאה של "הוראה מלמעלה". במאמר הנדון, מראה גרוסמן שאין חפיפה מלאה בין השניים וכי הפקודה האלוקית עשויה לכלול מגבלות שלא קיימות ביוזמה האנושית.²¹⁷ למעשה, לא תמיד השליטה האלוקית באה לידי ביטוי במגבלות; לעיתים היא באה בצורה של הנחיות נוספות יותר מפורטות. כך לדוגמה היוזמה של הנשיאים להביא למשכן עגלות צב ובקר (במ' ז 2-9): ה' מקבל את היוזמה אולם מוסיף הנחיות – "קח מאתם והיו לעבד את עבדך אהל מועד" (במ' ז 5). ואם יותר לי להרחיב את הרעיון של גרוסמן, יתכן שאותו כלל תקף גם כאשר אין פקודה אלוקית, אלא שכאשר היוזמה האנושית היא לרצון ה' אזי התוצאה שיחולל ה' תהיה משמעותית מזו שהאדם כיוון אליה. דוגמה כזו, הלקוחה מסיפור שמשון, מובאת בעבודת הדוקטור של גרוסמן:²¹⁸

היוזמה: **וַיִּבְעַר אֱשׁ בַּלְפִּידִים וַיִּשְׁלַח בְּקִמּוֹת פְּלִשְׁתִּים**
התוצאה: **וַיִּבְעַר מִגְדִּישׁ וַעֲד קָמָה וַעֲד כָּרִם זֵית (שופ' טו 5).**

התוכנית של שמשון כללה הבערה של קמנות פלשתים בלבד. זו תוכנית הגיונית כיוון שהתקופה היא תקופת "קציר חטים" (טו 1), אולם התוצאה, כפי שחולל אותה ה', כללה גם "וַעֲד כָּרִם זֵית", משמע הצליחה יותר מאשר היוזמה האנושית.

(4) מערכי השוואה (אנלוגיות)

מוח האדם מורגל בביצוע השוואות. למעשה, כמעט כל פעולה שיפוטית שמבצע האדם מבוססת על השוואה בין אלמנט שאיננו מוכר דיו לאלמנט שמוכר יותר לאדם החושב. גם קריאה של טקסט סיפורי חדש מחוללת במוח האדם קשרים לטקסטים מוכרים יותר.²¹⁹ בהקשר של מערכי השוואה, מחלק גרסיאל את הפעולה לשני שלבים: שלב הקישור שבו נוצר הקשר בין שני הטקסטים, ושלב ההשוואה שבו "נבנה בניין-על השוואתי על בסיס הקשר שנוצר בין האיברים המיועדים להשוואה".²²⁰ השוואה זו יכולה להתבצע בין דמויות, אירועים וגם דיאלוגים.

ביצוע אנלוגיות איננו חדש למחקר המקראי. כבר בשנת 1978, כתב מיסקול מאמר העוסק באנלוגיה בין סיפור יעקב לסיפור יוסף.²²¹ אולם מיסקול לא עמד על הגורמים היוצרים את ההקשר בין הסיפורים. בחלוקה הנזכרת לעיל של גרסיאל, מיסקול עבר ישר לשלב השני. שנה לאחר מכן עשה גורדון צעד נוסף לקראת מיסוד השיטה. במאמר העוסק בפטירת שאול ועליית דוד, טוען גורדון לקשרים בין מאורעות שקרו לפני מותו של שאול והמאפיינים את עליית דוד לאחר מות שאול. במאמר זה מגדיר גורדון מספר רכיבים (כגון: תיאור זמן ומקום, הקבלות לשוניות ומשחקי מילים) העשויים לשמש כבסיס לקשר בין

²¹⁵ אציין שאמית תשנ"ג, עמ' 44-45, סוברת כי "...הסיפורת המקראית כולה, כפי שהיא נתונה לפנינו, על כל חלקיה ורבדיה, מבטאת את עיקרון הסיבתיות הכפולה."

²¹⁶ גרוסמן 2007. המאמר כולו עוסק בנושא.

²¹⁷ לדוגמה, גרוסמן 2007, עמ' 68-69.

²¹⁸ גרוסמן תשס"ו, עמ' 62-63.

²¹⁹ גרסיאל תשמ"ג, עמ' 15-16.

²²⁰ שם, עמ' 17.

²²¹ ראה מיסקול 1978.

טקסטים.²²² אולם הראשון שהקדיש לנושא של אנלוגיה נרטיבית מחקר מעמיק מלא היה גרסיאל²²³ ובמשך שנים הוא היה גם היחיד ש"הציע כללים מתודולוגיים לביסוס שיטתי של האנלוגיה הנרטיבית".²²⁴

גרסיאל מונה שלוש דרכים ליצירת זיקה בין טקסטים: (א) קשר אסוציאטיבי תיאורי-לשוני, שבמהותו מתבסס על שימוש בביטויים זהים; (ב) זיקה תמטית הקושרת בין הטקסטים על בסיס נרטיבי; (ג) הפניה ישירה באמצעות אזכור של אירוע אחד במהלך תיאורו של האחר.²²⁵ לעומתו, מונה גרוסמן ארבעה אלמנטים שיכולים לשמש לצורך קישור בין טקסטים: (א) קשר טקסטואלי – בביטוי, משפט או קטע לשוני החוזר בשני הטקסטים; (ב) קשר אידאי – תפיסת עולם זהה; (ג) קשר פיגורטיבי – תמונות, סמלים, מטפורות או דימויים משותפים; (ד) קשר פרוזודי – שימוש במשקלים ומקצבים משותפים.²²⁶ אולם, נראה לי שאין סתירה בין השניים וכל ניסיון לקבוע מסמרות ביחס לסוגי הקשרים מטעה, שכן כל אסוציאציה העשויה להטיל את הקורא מסיפור אחד למשנהו – כשרה.

דיון רחב מתמקד בשאלה כיצד להבחין בין קשר שנוצר במכוון על ידי המספר ובין קשר מקרי. ראשית, בנושא זה עלי להביא את הבחנתו של גרוסמן בין 'אנלוגיה' ל'אינטרטקסטואליות'. מה שגרוסמן מכנה 'אנלוגיה' הוא אמצעי ספרותי מכוון שהמחבר מביע דרכו משמעויות נסתרות. סוג זה לרוב יתבסס על אילוזיה לשונית. לעומת זאת, 'אינטרטקסטואליות' הכוונה ל"עמדת קריאה אפריורית" ו"אין כלל משמעות אם המחבר התכוון לדמיון זה או שהזיקה כולה נוצרה בתודעה הקורא".²²⁷ שנית, כבר עמד פריש על נקודה זו ומנה ארבעה תנאים לביסוס תקיפותה של השוואה לשונית: (א) כאשר מדובר ברצף לשוני ארוך; (ב) כאשר היקף השיתוף הלשוני גדול ושכיחותו במקרא קטנה; (ג) כאשר לצד השיתוף הלשוני קיים גם דמיון בתכנים; (ד) כאשר ניתן לציין גם קשר ענייני גלוי בין הטקסטים.²²⁸ בנוסף לתנאים אלו הציע ברמן תנאי נוסף: כאשר הלשון המשותף ממלא תפקיד זהה בשני הסיפורים.²²⁹ פה המקום לציין שהכללים האמורים לא זכו להסכמה מלאה: מחד גיסא, אזכיר את ורגון המחמיר שבביקורתו על ספרו של גרסיאל חולק עליו וטוען: "יש מקבילות שאינן מעידות לדעתנו דווקא על אנלוגיה שכן חלק מן הלשוניות המשותפות יש כיוצא בהן בנושאים דומים במקומות שונים במקרא";²³⁰ ומאידך גיסא, את גרוסמן המקל החולק על ברמן וטוען: "לעתים שינוי המשמעות של המבע הלשוני בין שני סיפורים הוא חלק מהמשחק הספרותי העדין של ההשוואה".²³¹

כשלעצמי, אני סבור שביטוי זהה, אף אם הוא נדיר, איננו מעיד על אנלוגיה,²³² ולא רק בשל מוגבלות מאגר המילים שבשפה העברית, כפי שכותב גרוסמן,²³³ אלא מכיוון ששימוש בביטוי נדיר יש בו מתפארת המליצה.²³⁴ שונה הדבר כאשר מדובר בביטוי בעל משמעות מיוחדת, ועל כך יתהה הקורא מדוע דווקא

²²² גורדון 1979, במיוחד בעמ' 37-51.

²²³ ברמן 2004, עמ' 2. המחקר הנדון הינו גרסיאל תשמ"ג.

²²⁴ ברמן תשס"ח, עמ' 31.

²²⁵ גרסיאל תשמ"ג, עמ' 19-21.

²²⁶ גרוסמן תשע"ו, עמ' 339-338.

²²⁷ שם, עמ' 341-340.

²²⁸ פריש תשמ"ב, עמ' 5. אציין שגרסיאל שם, עמ' 25, מציג רשימת תנאים דומה, אלא שבמקום התנאי הראשון (רצף לשוני) הוא מתנה את ההקבלה ב"ניסוח ייחודי שאין כיוצא בו במקרים דומים".

²²⁹ ברמן תשס"ח, עמ' 38.

²³⁰ ורגון תשמ"ד, עמ' 188.

²³¹ גרוסמן שם, עמ' 360.

²³² ובעניין זה ראה פריש תשמ"ב, עמ' 5, הערה 19.

²³³ גרוסמן שם, עמ' 343.

²³⁴ למעשה, גם בעבודה זו יוכל הקורא לזהות ביטויים ששאלתי מפסוקים מקראיים או מדברי חז"ל, והריני מעיד עלי שמים וארץ שלא להעמיד את עבודתי באנלוגיה למקרא או לחז"ל נתכוונתי, אלא אך ורק לתפארת המליצה נתכוונתי.

באלו יש משמעות כזו ובאחרים לא. כשלעצמי אני סבור שעל מנת שאנלוגיה מילולית (או לשונית) תצביע על משמעות ספרותית עמוקה יותר, עליה לכלול סדרה של ביטויים המופיעים באותו הקשר ובאותו סדר. במקרה כזה, הקורא מקבל הרגשה של דה-ז'יה-וו, כביכול כבר קרא את הסיפור בעבר ומיד הוא מטריח עצמו לחפש היכן.

לסיום, ברצוני לציין את אמית שבכל המקרים שבהם היא מתייחס לאנלוגיות, אין היא מתייחסת לקשר לשוני כלשהו, אלא אך ורק לקשר תמטי.²³⁵ במיוחד בולט הדבר בסיפור שמשון ודלילה, הרווי בחזרות מילוליות, ועם זאת בחרה אמית להתייחס דווקא לאנלוגיה הניגודית שבין שלוש הסצנות הראשונות בסיפור (שופ' טז 9-6 ; 12-10 ; 14-13) ובין סצנת העבותים בפרשת רמת לחי (שופ' טו 13-16).²³⁶

ה. נחיצות המחקר

סיפור שמשון הוא תחילתו של פרק חדש שבו הדפוס הקיים בכל סיפורי השופטים כבר איננו תקף.²³⁷ כבר לא מדובר במשעבד מתחלף ובתשועה מלאה, אלא במשעבד קבוע והיעדר תשועה סופית. לפיכך, סיפור השעבוד לפלשתים איננו יכול להסתיים בסיפור שמשון, כפי שהסתיימו שעבודים קודמים, שהרי השעבוד ממשיך. ואכן, בדבריו לאמו של שמשון אומר המלאך – "וְהוּא יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (יג 5). ממשפט זה עולה שמדובר בתהליך של תשועת ישראל מיד פלשתים החורג ממסגרת חייו של שמשון, ושמשון יהיה רק זה שיפתח את התהליך.

סיפור שמשון, אם כן, הוא נקודת המפנה שבין שפל לתקווה – מצד אחד, שמשון חותם את תהליך ההתדרדרות המתואר בספר שופטים, ומצד שני, שמשון מתחיל תהליך תשועה שבסופו, בניגוד לכל ציפיה אפשרית, תהיה מלוכה בישראל. הציר שמצידו האחד נפילה מדחי אל דחי ומצידו האחר התרוממות והתקדמות, הוא שמשון. סיפור שמשון עצמו הוא סאגה משותפת לשני התהליכים. ואכן, משגב טוען ש"מבחינות רבות יכול סיפור שמשון להיחשב לסיפור המרכזי בספר שופטים כולו" ובוודאי שזהו הסיפור הגדול ביותר בספר, הן מבחינת הנפח (ארבעה פרקים) והן מבחינת ההיקף – מטרום לידה ועד קבורה.²³⁸

למרות העיסוק הרב בספר שופטים, יש מעט מאוד התייחסות לתהליך הכולל המתואר בספר.²³⁹ לתהליך התשועה, לבד מעצם אזכור קיומו, ראיתי רק התייחסות אחת בספרות, אצל עסיס המתאר בקצרה את תהליך התשועה וניתן לראות בדבריו ציון של אבני דרך בתהליך, אולם, גם הוא, לכדי ניתוח ממשי של התהליך לא בא.²⁴⁰ אומנם גם בלנקינסופ מציין באגביות סדרה של מעשי גבורה שנמשכים לאורך תקופת התשועה הנדונה, אך אין הוא "קורא לתהליך בשמו" ואפילו לא מתייחס אליו ישירות.²⁴¹ מעבר לכך, בכל הספרות שקראתי לא נתקלתי בניתוח של התהליך.

מחבר ספר שופטים עצמו, שחשף בפני קוראיו את התהליך הראשון, תהליך ההתדרדרות, נטה להצפין את התהליך השני, תהליך התשועה. כך לדוגמה, הוא נמנע מלספר לנו מפורשות על השתנות הדפוס ורק רמז לשינוי בתוך אותה אמירה סתמית של המלאך "וְהוּא יִחַל..." ובהיעדר הניסוח המקובל "וְתִשְׁקֹט

²³⁵ אמית תשנ"ב, עמ' 81-84, 95, 99, 100 ועוד.

²³⁶ אמית שם, עמ' 266.

²³⁷ גרינשפן 1986, עמ' 387, מציין שסיום הדפוס הקודם רמוז כבר בסיפור יפתח, השופט שלפני שמשון המתואר בהרחבה, באמירה "לא אוסיף להושיע אתכם" (י 13).

²³⁸ משגב תשס"ז, עמ' 129.

²³⁹ כבר הזכרתי את גרין 1991, עמ' 55 ; זקוביץ 2003, עמ' 20-21 וברטלר 1989, עמ' 407, שעוסקים בנושא.

²⁴⁰ עסיס 2005, עמ' 37-38.

²⁴¹ בלנקינסופ 1963, עמ' 70.

הַאֲרָץ". לקורא של ספר שופטים יתברר שמשוון לא הביא תשועה מלאה רק כשיפגוש שנית את הפלשתים בספר שמואל. בדומה לכך, יתכן שגם את תהליך התשועה יש לחפש בספר שמואל ורק לאחר שהוגדר ניתן יהיה לחזור ולבחון את תרומתו של משוון לאותו תהליך. ובתוך כך, יתכן שעלינו לצפות לשני רבדים גם בסיפור משוון עצמו – הרובד הפשטני התואם את סיפורו של השופט הנחות המסיים את ספר שופטים, ורובד עמוק יותר, מוסתר יותר, שבו מתחילה תשועת ישראל מיד פלשתים.²⁴²

להבנת התהליכים הנדונים יש חשיבות שהיא מעבר לגבולות המחקר הנוכחי. לשם הדגמה, בניגוד לעמדת חז"ל (סוטה ט' ע"ב – י' ע"א), המחקר נוטה להציג את משוון כאדם רדוד ההולך אחר תאוותיו, רודף נשים, אנטי שופט, או למצער שופט שאכזב, שנוטה לאלימות ומשתעשע בחידות ילדותיות;²⁴³ אך מתעלם מהעובדה שמשוון, אף אם מבלי משים, מבסס תהליך פרוגרסיבי ארוך טווח. קשה, עד בלתי סביר, לתלות זכות כזו באדם פוחז וקל דעת מבלי להתייחס למורכבות באישיותו של משוון. על רקע המידע המועט שמספק לנו המספר, נראה שצדדים אלו יכולים להיחשף אך ורק מתוך הבנת תפקידו ופעולותיו של משוון בסאגה הכוללת.²⁴⁴

כמעט לכל אורך ספר שופטים אנו מוצאים שמינוי השופט הוא תוצאה של זעקה לה', אולם אין אנו מוצאים חזרה בתשובה של עם ישראל.²⁴⁵ כפי שמציין עסיס, קיום התשועה ללא חזרה בתשובה מצביע על חסד אלוקי של ה', שנענה לזעקת עם ישראל אף שאיננו ראוי לתשועה.²⁴⁶ אולם בסיפור משוון אין לא זעקה ולא חזרה בתשובה דבר המשאיר את הקוראים מבולבלים, שהרי ממה נפשך – אם אין חזרה בתשובה, מדוע ה' מושיע את עם ישראל? ואם גם אין זעקה, מה מקום יש לחסד אלוקי? ומצד שני, אם אין צורך בחזרה בתשובה, לשם מה השעבוד מלכתחילה? ושאלה נוספת שמן הראוי היה שתישאל – אם רוצה ה' להושיע את ישראל מיד פלשתים, מדוע יש צורך בתהליך ארוך שתחילתו בשמשוון וסופו בדוד המלך? והרי "אין לה' מעצור להושיע בָּרַב או בְּמֵעֵט" (שם"א יד 6)!

לפיכך, ברור שיש בתיאור תהליך התשועה רמז ליעדים נוספים המושגים בדרך שונה מזו שהכרנו בספר שופטים. נראה שלדעת המספר טמונה בסיפור תוכנית אלוקית כלשהי, והוא מאתגר אותנו, הקוראים, לחשוף אותה, ומכאן החשיבות המרכזית של המחקר הנוכחי.

על בסיס המסופר בכוונתי לנסות לחשוף בעבודה זו, לפחות חלקית, את היעדים הסופיים של אותה תוכנית אלוקית, שעליה רומז המספר, ובאמצעותם להגדיר את מהות תהליך התשועה תוך ציון אבני דרך בתהליך. לאחר הבנת מרכיבי התהליך ויעדיו בכוונתי גם לזהות את השפעתו של משוון בתוך התהליך.

כאמור לעיל, נושא זה בכללותו טרם נדון לעומק ומכאן החידוש שבמחקר המוצע.

1. גישת המחקר הנוכחי

הגישה המרכזית של המחקר הנוכחי היא הגישה הספרותית ומבוססת על הנחה שמחבר יחיד כתב את סיפור משוון אם כי לא מן הנמנע שלצורך כתיבתו עשה שימוש במסורות עתיקות יותר.²⁴⁷ מן העבר השני,

²⁴² מעניין לציין ששני הרבדים של משוון מצויים גם אצל חז"ל (סוטה ט' ע"ב – י' ע"א) – מצד אחד, חז"ל מבקרים את משוון: "משוון בעיניו מרד", ומצד שני, הגמרא מביאה את דעתו של ר' יוחנן לפיה "משוון דן את ישראל כאביהם שבשמים".

²⁴³ בנושא זה, ראה אקסוס 2014 המציגה את פניו הרבות של משוון, לרוב בצורה בלתי מחמיאה בעליל.

²⁴⁴ בכלל, תפקודו של המספר בסאגת משוון לוקה בחסר, או לפחות בעייתי. להוציא מקרה אחד, "כִּי תִאָּנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים" (שופ' יד 4), אין הוא משחרר קדימונים (prolepses), ואין הוא מביא הבזקים מאירועי עבר (analepses) בכלל.

²⁴⁵ יוצא דופן הוא סיפור יפתח שבו יש גם זעקה (שופ' י 10) וגם חזרה בתשובה (שופ' י 16), אך אין מינוי אלוקי של השופט.

²⁴⁶ עסיס 2005, עמ' 34, הגם שעסיס מציג את הנושא בצורה קצת שונה.

²⁴⁷ בדומה לגישתם של קאסוטו וסגל, ראה הערה 57 לעיל.

גם לא מן הנמנע שיש בטקסט שלפנינו תוספות ועריכות מאוחרות יותר.²⁴⁸ לפיכך, שני הכלים המרכזיים בנייתוח הספרותי שלהלן הם קריאה צמודה ומערכי השוואה (אנלוגיות), וזאת כשברקע של הניתוח ניצבת ההנחה שהטקסט כולו נכתב על בסיס מסורות קדומות.

לטענה שהסיפור שלפנינו מבוסס על מסורות קדומות השלכות ביחס לשאלה האם מדובר בסיפור המבוסס על גרעין של אמת או שמא כולו בדיה. לפני שאפרוש את גישת המחקר הנוכחי בשאלה זו, אציין שגם אם נניח שמדובר באמת היסטורית, ברור שלא ניתן לקבל אותה כפי שהיא לפנינו. בהמשך העבודה עוד אראה שטענה זו קיימת גם ביחס לדיסציפלינה ההיסטורית כולה,²⁴⁹ ועל אחת כמה וכמה ביחס לטקסט המקראי. וכפי שטען אלטר: "המחברים הפעילו מידה רבה של חופש אומנותי בניסוח המסורות העומדות לרשותם".²⁵⁰

קיימים לא מעט חוקרים המחזיקים בדעה שהספר מבוסס על גרעין של אמת ושהוא נכתב סמוך למאורעות המתוארים בו. לדוגמה, מור הסבור שהתיאורים הנרטיביים משחזרים בצורה מציאותית ומשכנעת את מצב החברה והדת בימיה הראשונים של ההתיישבות, תיאור של מציאות טבעית ולא אומנות כתיבה גרידא;²⁵¹ לילי, הטוען שהמחבר הרגיש בנוח עם החומרים שאיתם עבד ויתכן שיש בכך יותר מרמיזה לכך שהמחבר הכיר מקרוב את המציאות של התקופה;²⁵² ובולינג, הסבור שהסיפור היה פופולארי בסמוך להתרחשותו, וססגוני ברמה שמושכת תשומת לב, וכל ניסיון לבדות סיפור שכזה, היה נתקל באי אמון ונגזו;²⁵³ או ברטלר הטוען שחלק מהטקסטים נכתבו קרוב מאוד לאירועים שהם מתארים, ומשקפים מחברים שלא הייתה להם הטיה אידיאולוגית כבדה או כישרון יצירתי גדול, אלא התעניינו במה שהתרחש בפועל.²⁵⁴ נציין שכך גם טוען סגל ביחס למחבר של ספר שמואל. לדבריו, "ניכר בברור שהכותב משקיף על המעשים והנפשות בספוריו מקרוב ולא מרחוק, ושהוא מכיר אותם הכרה ברורה מידיעת עצמו, ולא ממה ששמע או למד מאחרים".²⁵⁵ וכך גם אלטר ה"מנחש", לדבריו, שהמחבר של ספר שמואל ראה את עצמו כהיסטוריון. הוא חי סמוך לאירועים שאותם תיעד ויתכן שלחלק מהם אף היה עד. במקרים אחרים יתכן ששוחח עם אנשים מבוגרים יותר שהיו עדים למאורעות או שעמדו לרשותו דיווחים כתובים על חלק מהאירועים.²⁵⁶

גישת המחקר הנוכחי היא שהאירועים הנדונים בסיפור אכן התרחשו במידה כזו או אחרת של דיוק, ובתמהיל כזה או אחר של בדיה אומנותית. אך כיוון שהגישה המרכזית בעבודה היא ספרותית, אין לי כוונה לעסוק בעבודה זו במחקר היסטורי, או היסטוריוגרפי. עם זאת, אני רואה חשיבות בהבנת המאורעות על רקע הגיאוגרפיה של המרחב שבו הם מתרחשים. כמו כן, במקרים הבודדים שבהם מידע היסטורי או ארכיאולוגי עשוי לשפוך אור על התיאור הספרותי, אסתייע בו כדי להגיע להבנה טובה יותר של סיפור שמשון.

²⁴⁸ ראה גישתו של לילי, בהערה 33 לעיל.

²⁴⁹ ראה להלן בסעיף העוסק ב"זיכרון משותף ומחקר היסטורי" וכן בסעיף "זיכרון משותף וחקר המקרא".

²⁵⁰ ראה אלטר 1981, עמ' 8. זאת, אף שבהמשך מנתח אלטר כמה סיפורים שלדעתו מבוססים על עובדות היסטוריות מוצקות (ראה לדוגמה, שם, עמ' 16). גם בספרו טוען אלטר לרמה מסוימת של קשר בין היסטוריה לסיפורת (תשמ"ח, עמ' 34-36). דברים דומים כתב גם ברטלר (1995, עמ' 139).

²⁵¹ מור 1895, עמ' xx, xxvii.

²⁵² לילי 1967, עמ' 95, 99.

²⁵³ בולינג 1975, עמ' 223.

²⁵⁴ ברטלר 1995, עמ' 136.

²⁵⁵ סגל תשט"ז, עמ' 24.

²⁵⁶ אלטר 1999, עמ' xxii-xxi.

1. הקשר בין שמשון לשמואל

חוקרים רבים עמדו על האנומליה בסיפור שמשון בהשוואה לשופטים האחרים בספר שופטים. עיקר התמקדותם הייתה היעדר המוטיבים המקובלים במחזורים הקודמים ובהקדמה לספר שופטים כפי שמתואר בתחילת הספר (שופ' ב 11-23).¹ כך לדוגמה, מציין גרין את היעדר הדיכוי והזעקה,² אורן מתמקד בהיעדר התשועה והביטוי "ותשקוט הארץ",³ ואילו זקוביץ ועסיס מתמקדים בסגנון המנהיגות של שמשון.⁴ היעדר המוטיבים הללו בסיפור שמשון הביא כמה חוקרים להטיל ספק בכך שמשון היה שופט, ולא בשל התנהגותו הבלתי מוסרית, כפי שטוענים אחדים,⁵ אלא מכיוון שהדפוס המקובל בספר חסר בו.⁶

בדבריו לאשת מנוח אמר מלאך ה' שמשון רק "יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" (שופ' יג 5). הוא מגלה לנו שמשון אמור להתחיל תהליך, אבל הוא לא מספר מי יסיים אותו ומתי. לא רק המלאך, גם המספר איננו מגלה לנו מי יהיה זה שיביא את התשועה הסופית. כפי שאראה בהמשך, באופן לא מפתיע, הסיבה שפריט המידע הזה לא מתגלה היא שסיום התהליך מותנה בהתנהגות של עם ישראל ולכן אין מקום להתחייב על סיום התהליך מלכתחילה.

בפרק זה אני מבקש להציע שיש לראות בשמשון ובשמואל שתי דמויות המשלימות לדמות תפקודית אחת.⁷ להלן אראה שהם פעלו ברצף ואף יתכן שבמשך תקופה מסוימת זה לצד זה, ולא רק שהשלימו אחד את השני, אלא שמלכתחילה נועדו להיות שני הפנים של מנהיגות אחת. בסעיף הראשון אציע ואפרט את התזה שלי ובסעיפים שלאחר מכן אנסה להוכיח אותה: בסעיף השני אבחן את הרצף הכרונולוגי ואראה שהם פעלו ברצף כרונולוגי, ואולי אפילו בחפיפה מסוימת. בסעיף השלישי אנתח קווי דמיון בין השניים ואראה שקווים אלו, המשותפים רק להם, קושרים אותם לדמות תפקודית אחת כפולת זהות. ובסעיף האחרון אראה שמשון ושמואל, ביחד, תואמים את הדפוס המקובל של מרבית השופטים.

1.1 התוכנית הבסיסית

לאורך כל ספר שופטים מצוי הריטואל החוזר של חטא – שעבוד – זעקה – תשועה. יש משהו תמוה בריטואל הזה, כיוון שכמעט לכל אורך הספר אין אנו מוצאים חזרה בתשובה של עם ישראל,⁸ וכמעט תמיד מינוי השופט הוא תוצאה של זעקה לה'. לכאורה נראה שה' מסתפק בזעקה הגם שאין תשובה וכפי שמציין עסיס, קיום התשועה ללא חזרה בתשובה מצביע על חסד אלוקי של ה', שנענה לזעקת עם ישראל אף שאיננו ראוי לתשועה.⁹ האפשרות של תשועה ללא חזרה בתשובה, ובלבד שיש זעקה, עשויה להשתלב בתוכנית של ה' שאולי מצפה להכרת תודה מעם ישראל בדמות חזרה לדרך ה', אולם האם זה באמת קרה? האם אכן עם ישראל חזר באמת ובתמים לדרך ה'? פעם אחר פעם ה' מושיע ברוב חסדו את עם

¹ מונקו 2016, עמ' 48.

² גרין 1991, עמ' 56-57.

³ אורן תש"מ, עמ' 259.

⁴ זקוביץ 2003, עמ' 22; עסיס 2005, עמ' 21. גם גרינשטיין 1981, בעמ' 239-240, המצביע על היעדר המנהיגות של שמשון.

⁵ מונקו 2016; אקסום 2014, עמ' 29; ון דר זי 2014, עמ' 53, 56.

⁶ ון דר זי 2014, עמ' 59.

⁷ להבהרת המונחים: בדמות תפקודית הכוונה לבעל תפקיד כלשהו ואילו בדמות סתם, ללא תואר, הכוונה לאדם מסוים (בתחומים מסוימים מקובל להפריד בין 'דמות תפקודית' או 'דמות לוגית', ובין 'דמות פיזית'). לדוגמה, מנכ"ל של חברה הוא דמות תפקודית, והאדם שממלא תפקיד זה הוא פשוט דמות. עקרונית, ניתן לפצל את תפקיד המנכ"ל לשני אנשים, נניח שאחד יעסוק בניהול התפעול והשני בניהול הכספים וכדומה. במקרה כזה, יש שתי דמויות המבצעות את עבודת הדמות התפקודית.

⁸ ראה הערה 245 בפרק המבוא.

⁹ עסיס 2005, עמ' 34, הגם שעסיס מציג את הנושא בצורה קצת שונה.

ישראל, ופעם אחר פעם הם מפנים לו עורף, עד שבהקדמה לסיפור יפתח ה' מפנה לעם ישראל 'כתף קרה':
"... לכן לא אוסיף להושיע אתכם. לכו וזעקו אל האלהים אשר בחרתם גם הנה יושיעו לכם בעת צרתכם"
(שופ' י 13-14).

תמוהה עוד יותר העובדה שכמעט לאורך כל הספר אין תיאור של שופט המנסה לשכנע את עם ישראל לחזור בתשובה¹⁰ והרי המספר חוזר ואומר שהשעבוד הוא תוצאה של חטאי העם (שופ' ג 7-8; ג 12; ד 2-1; ו 1; י 6-8; יג 1). אפילו את דבורה הנביאה לא מצינו נואמת נאום חוצב להבות בעד חזרה לדרך ה'. למעשה, גם אין אנו מוצאים אמירה שעם ישראל חזר בתשובה וכפי שמציין גרינשפן אי אפשר להניח שכשעם ישראל זועק לה' הוא גם חוזר בתשובה.¹¹ יוצא דופן הוא סיפור יפתח שבו בני ישראל חוזרים בתשובה ביוזמתם, עוד לפני שיפתח בכלל התמנה לשופט (שופ' י 16).¹² היחיד שקרוב לניסיון להחזיר את עם ישראל בתשובה הוא גדעון שבראשית דרכו הורס את מזבח הבעל ובסוף דרכו מטיף לעם ישראל: "לא אִמְשַׁל אֲנִי בְּכֶם וְלֹא יִמְשַׁל בְּנֵי בְּכֶם ה' יִמְשַׁל בְּכֶם" (שופ' ח 23).¹³ אך אין בדברים אלו משום ראייה שגדעון אכן ניסה להחזיר את ישראל בתשובה שהרי כבר תהה עסיס, ובצדק רב, "הכיצד יכול אדם השרוי בספקות אמוניים באלוקי ישראל... להצליח ולהשיב את העם לעבודת ה'".¹⁴ גם לא ברור שאותה "הטפה" של גדעון נאמרה בלב שלם, ואכן יש הטוענים שגדעון נאות בסופו של דבר למלוך, או שהקים בית מלוכה "מבלי לקרוא לילד בשמו".¹⁵ יתר על כן, לא רק שלא מצינו שבימי גדעון חזר העם בתשובה, אלא שגדעון עצמו תרם להכשלת העם בעבודה זרה בכך שבנה את אותו אפוד.¹⁶

בפתח מאמרה העוסק בהשוואה בין שמשון לשמואל, טוענת ון דר זי שספר שופטים בנוי כרצף של ניסויים עם סוגים שונים של מנהיגות.¹⁷ אף שאינני מסכים עם קביעתה הגורפת, דווקא בסיפור שמשון ושמואל יתכן מאוד שמדובר בשינוי של השיטה לכזו שאולי תיתן תוצאות טובות יותר. אם עד כה השופט היה גם המצביא, גם הלוחם וגם המנהיג, הרי שבמקרה של שמשון ושמואל יש חלוקת תפקידים – שמשון נלחם ושמואל מנהיג,¹⁸ ולהבדיל מכל קודמיו שמואל אכן מטיף לעם לחזור בתשובה: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בְּיַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בְּכֹל לְבַבְכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֶל ה' הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂיתֶם וְהָיִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעַבְדְּהוּ לְבָדוּ וַיִּצַּל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שמו"א ז 3).¹⁹

אני סבור שמשון ושמואל פעלו בסמיכות זמנים הדוקה ואולי אפילו בחפיפה מסוימת. כל אחד מהם עסק בפן שונה של התשועה, אך שניהם יחד מספקים "חבילה" שיש בה את כל ההיבטים הנדרשים בתהליך של תשועה – גם הצלה פיזית וגם שיקום רוחני. מלחמתו של שמשון אומנם איננה טבעית, אך אין בה ניסים הנראים למרחוק – ה' לא מרעים מן השמיים ואין הכוכבים ממסילותם נלחמים עם פלשתים. זוהי מלחמה מורלית שנועדה לערער את העדיפות הצבאית של פלשתים, לא רק בקרב ספציפי

¹⁰ ון דר זי טוענת שזהו תפקידו הבסיסי ביותר של כל מנהיג (2014, עמ' 62).

¹¹ גרינשפן 1986, עמ' 392.

¹² לפיכך, תמוהים דבריו של גרסיאל תשמ"א, עמ' 332, שכוונת מחבר ספר שמואל הייתה להצביע על שמואל "כמי שממשיך את מסורת השופטים המושיעים שקדמוהו", בכך שהוא מביא את ישראל לתשובה.

¹³ עסיס 2006, עמ' 40, מציין שגדעון הוא השופט היחיד שנצטווה ע"י ה' להילחם בעבודה זרה. בהמשך, בעמ' 43, מזכיר עסיס שהלכה למעשה גדעון פחד לנקוט עמדה התומכת באלוקי ישראל נגד הבעל.

¹⁴ שם, עמ' 43.

¹⁵ שם, עמ' 88-91, ובעיקר הערה 90.

¹⁶ בעקבות דברי עסיס (2005) שנאמנות לה' היא אחד הפרמטרים החשובים בבחירת המנהיג, מבחירה ון דר זי 2014, עמ' 62, שבעינייה שופט צריך בראש ובראשונה להתמקד בה' ולהוביל את האנשים להיות נאמנים לברית עמו.

¹⁷ ון דר זי 2014, עמ' 53.

¹⁸ אף שמפתח לראות בשמואל גם מנהיג צבאי, אין בכתוב תמיכה בהשערה זו. ראה אחיטוב תשמ"ב, טור 75; בלומנטל 2005, עמ' 111; קליין 2008, עמ' 8. אומנם גרסיאל תשמ"ג, עמ' 33-34, חוזר כמה פעמים על הביטוי 'מנהיג לאומי (וצבאי)', אך אין הוא מביא תימוכין לקביעה זו. לדעתי, פשט הפסוקים בשמו"א ז נוטה לדעתם של אחיטוב, בלומנטל וקליין הנ"ל.

¹⁹ ראה גם סגל תשט"ז, עמ' 17; ברגן 1996, עמ' 107.

מסוים, אלא בכלל. זוהי מלחמה שלא זו בלבד שמשפילה את הפלשתים, היא משפילה גם את אלוהיהם. במקביל, הסמיכות של סיפור הארון בשבי הפלשתים לנהייה של עם ישראל אחרי ה' מרמזת על קשר אפשרי: "וַיְהִי מִיּוֹם שֶׁבַת הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יְעָרִים וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֹשְׂרִים שָׁנָה וַיִּנְהוּ כָּל בַּיִת יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּ" (ש"מ"א ז 2), ובהחלט יש גם מקום לסברה ששמואל הוא זה שמינף את ההשפלה של דגון לפני ארון ה' כדי להטיף לעם לחזור בתשובה. גם בהחלט יתכן, אף שאין ראיה לכך, ששמואל איננו דוחף להחזרת הארון למשכן ה' בנוב כיוון שבנוב השליטה היא של הכוהנים, ואילו בקרית יערים יכול שמואל להטיף מוסר ולפעול באין מפריע ללא תלות בהסכמתם או תמיכתם של הכוהנים. בהקשר לצמד שמשון ושמואל כדאי לשים לב למבנה הכיאסטי הבא:²⁰

א. שמשון נלחם פיסית עם פלשתים ומנצח (שופ' טו).

ב. בסוף חייו, שמשון משפיל את דגון בביתו (טז 23-30).

ב1. בתחילת כהונתו של שמואל, ה' משפיל את דגון בביתו (ש"מ"א ה).

א1. בהנהגת שמואל עם ישראל נלחם ומנצח את פלשתים (ש"מ"א ז).

במהלך כהונתו של שמואל, לכאורה הסתיים תהליך התשועה. מלחמת אבן העזר השנייה מסתיימת בקביעה של המספר כך: "וַיִּכְנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לְבוֹא בְּגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד ה' בְּפְלִשְׁתִּים כֹּל יָמֵי שְׁמוּאֵל. וַתִּשְׁבְּנָה הָעָרִים אֲשֶׁר לָקְחוּ פְּלִשְׁתִּים מֵאֵת יִשְׂרָאֵל לְיִשְׂרָאֵל מֵעַקְרוֹן וְעַד גֵּת וְאֵת גְּבוּלֵן הֲצִיל יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים..." (ש"מ"א ז 13-14).²¹

בנקודת הזמן הזו, השעבוד הפלשתי הסתיים בכניעה של הפלשתים ויכולים היינו לראות בכך גם את סיום תהליך התשועה. ואם כך, הרי ש"השופט-האחדוד", שמשון-שמואל, אכן הביא תשועה לעם ישראל, כמו כל השופטים שלפניו. דבריו של המלאך "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יג 5), מתייחסים לשמשון בלבד, ואכן שמשון לבדו לא הביא תשועה, אלא באמצעות "חציו השני", שמואל.

ראיה לסיים השעבוד הפלשתי הינה דברי שמואל לעם בערוב ימיו: "וַתִּרְאֶה כִּי נָחַשׁ מְלֶכֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן בָּא עֲלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ לִי לֹא כִּי מְלֶכֶךְ עָלֵינוּ וְהִי אֱלֹהֵיכֶם מְלֶכְכֶם" (ש"מ"א יב 12). לכאורה, צודק מקיין בטענתו שהרקע ההיסטורי של הדרישה למלך מוצג בצורה מסולפת בפסוק זה, שהרי לא האיום של נחש העמוני על אנשי יבש גלעד צריך להיות הסיבה לדרישת המלך אלא האיום הפלשתי המתמשך.²² אולם, לדעתי, טועה מקיין. הניצחון על הפלשתים נתפס כניצחון סופי, כאילו שהאיום הפלשתי עבר מן העולם, ולכן תולה המספר את בקשת המלך באיום של נחש העמוני.

מדוע, אם כן, המשיכו הפלשתים למשול בישראל גם לאחר מכן? התשובה היא שהייתה נסיגה בהתנהגות של עם ישראל, נסיגה שהביאה כנראה להמשך השעבוד. עם ישראל מבקש מלך. בקשת המלך מתפרשת על ידי שמואל הנביא כחוסר אמון בו ובמנהיגותו, אך ה' שולל אפשרות זו וטוען – חוסר האמון איננו בד, אלא בי:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֶתְּךָ מֵאִסוּ כִּי אֲתִי מֵאִסוּ
מִמֶּלֶךְ עָלֵיהֶם. כָּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֲלִיתִי אֹתָם מִמִּצְרָיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבוּנִי
וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הִמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ. (ש"מ"א ח 7-8)

ה' רואה בבקשת המלך סממן לעזיבת ה' ועבודת אלילים,²³ לא פחות, ולכן התשועה, שהייתה אמורה

²⁰ הגדיל לעשות אוקונל 1996, עמ' 282, המציע השוואה בין שמשון לארון הברית עצמו, כיוון שהשפלתו של דגון מתרחשת כאשר שניהם נופלים בשבי, ובשני המקרים הניצחון מושג במקדש דגון.

²¹ ראה גם סוגיין 1981, עמ' 228.

²² מקיין 1963, עמ' 88.

²³ ראה קייל ודליץ 1876, עמ' 78, 84.

להגיע למיצויה המלא, מתעכבת. אלא שלא באמת מדובר בעבודה לאלוהים אחרים ולא בהכרח מדובר בעזיבת ה'. הבקשה אומנם מצביעה על התחלה אפשרית של התדרדרות, אולם הלכה למעשה רק ההתרחשויות הבאות יוכיחו האם למד העם לקח, האם מנהיגיו ילכו בדרך ה', או שמא הנסיגה תסתיים בהתדרדרות של ממש. כתוצאה מכך, התהליך לא מסתיים סופית והעם ומנהיגיו נדרשים להוכיח נאמנות וצייתנות לה' תחת שרביטו של מנהיג נוסף.

1.2 הרצף הכרונולוגי של ספר שופטים וספר שמואל

המחבר, או המחברים, של הספרים שופטים ושמואל בנו את סיפורם על מצע של ריאליה היסטורית. בין אם נקבל את הסיפור כשיקוף של מציאות שהתרחשה, ברמת דיוק כזו או אחרת, ובין אם נטען שמדובר באגדה, הרקע ההיסטוריוגרפי של הסיפור צריך להיות תואם לריאליה ההיסטורית, לא רק במיקום הגיאוגרפי של המאורעות ולא רק ברקע ההיסטורי שלהם, אלא גם בקשרים הפנימיים שבין סיפורים שונים ביצירה, ובתוך כך גם במסגרת הכרונולוגית של האירועים.

באמור לעיל אין משום שאיפה לתאריך אירועים, אלא אך ורק להגדיר, במידת האפשר, את מסגרת הזמן הכוללת שלהם, כגון: מיהו השופט המוקדם יותר ומיהו המאוחר, כמה זמן נמשכה תקופת השופטים, האם יתכן ששופטים מסוימים פעלו במקביל וכדומה.

המלאך שנגלה לאימו של שמשון מסר לה פיסת מידע חשובה – שמשון יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים. תהליך התשועה הנדון חורג מספר שופטים ונמשך אל תוך ספר שמואל ומכאן הצורך לבחון את שאלת הרציפות הכרונולוגית של ספרים אלו.

1.2.1 הכרונולוגיה של תקופת השופטים

ספר שופטים מסתיים בחמישה פרקים שאינם קשורים ישירות לפעילות של שופט זה או אחר. התשובה לשאלת העיתוי של סיפורים אלו איננה חד משמעית, אין ראייה ברורה לכאן או לכאן. גם בקרב חז"ל כנראה שהיו דעות שונות בשאלה זו. מצד אחד רבים מהחוקרים,²⁴ כמו גם מהפרשנים המסורתיים, סבורים שהאירועים המתוארים בפרקים אלו היו בתחילת תקופת השופטים ויש אף מי שביקש לסמוך על דברי המדרש (סדר עולם רבה פרק יב): "בימי כושן רשעתים, היה פסלו של מיכה, שנאמר... ובימי היתה פילגש בגבעה..."²⁵, אולם מצד שני על המילים "בְּיָמֵי כוּשֵׁן רִשְׁעֵתִים" (שם"א כ 30) אומר רש"י: "דבר אחר, כשחטפו בני בנימן מבנות שילה שיצאו לחול בכרמים היה שאול ביישן ולא רצה לחטוף עד שבאתה היא עצמה והעיזה פניה ורדפ' אחריו". קשה להניח שרש"י ימציא פירוש כזה מדעתו ויש להניח שהוא מבוסס על מדרש כלשהו שאיננו מצוי בדינו. ברם, אם שאול מהחוטפים בכרמים היה, משמע שסיפור פילגש בגבעה התרחש לקראת סוף תקופת השופטים.²⁶

כאמור, פרקים אלו אינם מקושרים במפורש לפעילות של שופט כלשהו ומכיוון שקיים קושי בזיהוי ברור של עיתוים על ציר הזמן הכולל של הסיפור המתואר בספר שופטים, אין הם רלוונטיים לשאלת הרצף הכרונולוגי. שאלת הרצף מתמקדת, אם כן, בפרק הזמן שחלף בין סיפורי יפתח ושמרון לסיפור שיפוטו של עלי הכהן.

הכרונולוגיה של ספר שופטים איננה פשוטה, כפי שהבהיר מור: "הכרונולוגיה של ספר השופטים מציגה

²⁴ וביניהם: ארליך תר"ס, שופ' יג 25; קויפמן תשכ"א, עמ' 59, 267; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 74; אמית תשמ"א, עמ' 74; אמית תשנ"ט, עמ' 258.

²⁵ ראה מור 1895, עמ' 372 בהערה; אמית תשמ"א, עמ' 79, הערה 5.

²⁶ וראה גם רבנו בחיי על במ' כה 7.

בעיה קשה מאוד, שלה הוקדשו למידה וכושר המצאה רב...²⁷ עמדו על כך חוקרים רבים וביניהם מור, ברני, קויפמן ואחרים.²⁸ הקושי הבסיסי הוא בכך שסך משכי השעבוד והתשועה, בתוספת ארבעים שנות הנדודים במדבר, תקופת שלטונו של יהושע, הנחות מינימליות ביחס לשמואל ושאל וכן שנות מלכותם של דוד ושל שלמה עד הקמת המקדש, עולה לסך של מעל 550 שנים, כאשר הפסוק מעיד שמיציאת מצרים ועד הקמת המקדש חלפו (רק) 480 שנים: "וַיְהִי בְשָׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשָׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זֶה הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי לְמִלְחָה עַל יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ הַבָּיִת לַה' (מל"א ו 1).²⁹ קושי זה מחרף כאשר מתייחסים למקורות חוץ מקראיים, כפי שמחשב ברני, ולפיהם עולה שכל תקופת השופטים נמשכה לא יותר מ-250 שנים, ולדברי קויפמן 175 שנים בלבד.³⁰

הצעות רבות הועלו לפתרון הקושיה הכרונולוגית ולהלן אציין כמה מהן:

א. גישתו של מור, המצוטטת גם על ידי ברני ונראה שאין הוא חולק עליה, היא שיש חפיפה בין שופטים שונים. גם קויפמן תומך עקרונית בגישה זו ונראה לי שיש גם ראייה לכך מהפסוק "בַּיָּמִים שֶׁמֶגֶר בֶּן עֲנַת בְּיָמֵי יַעֲלֹ אֶרְחוֹת וְהַלְכֵי נְתִיבוֹת יָלְכוּ אֶרְחוֹת עֲקֻלְקֻלוֹת" (ה 6). כלומר באותה עת שבה בצפון הארץ עם ישראל היה משועבד ליבין מלך חצור, בדרום הארץ הושיע שמגר בן ענת את ישראל מיד פלשתיים.

ב. גישתו של פאימן הסופר את שנות השעבוד כחלק מהשנים שבהן כל שופט שפט את עם ישראל. אציין שכך הוא גם החשבון של חז"ל בסדר עולם רבה (פרקים יב-יג) וכן שהצעה זו פותרת אך ורק את הסתירה עם הפסוק במל"א ו 1 אך לא את החשבון החוץ מקראי.³¹

ג. גישתו של קויפמן הטוען שהפסוק במל"א ו 1 איננו אמין ולא נועד לבסס תאריך אמין של המאורע. מאידך, הוא מקבל את הצורך בפתרון הסתירה מול המקורות החוץ מקראיים וכאמור תומך בחפיפה בין תקופות של שעבוד ותשועה של שופטים שונים.

ד. גישתו של מקנזי לפיה שני החישובים אינם מדויקים – מחד גיסא, הפסוק במל"א ו 1 מתבסס על 12 דורות כפול 40 שנה בכל דור, ולא נועד לתת כרונולוגיה אמיתית, ומאידך גיסא, מניין שנות השעבוד והתשועה בספר שופטים אינו מהימן ונועד להיות בעל משמעות הגם שמשמעותו איננה נהירה לנו.³²

פסוק נוסף המחייב התייחסות לקוח מהודעתו של יפתח למלך עמון. שם טוען יפתח: "בְּשָׁבֶת יִשְׂרָאֵל בְּחֶשְׁבוֹן וּבְבִנְיָמִין וּבְעֶרְעוֹר וּבְבִנְיָמִין וּבְכָל הָעָרִים אֲשֶׁר עַל יְדֵי אֶרְנוֹן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וּמְדוּעַ לֹא הִצַּלְתֶּם בְּעֵת הַהִיא" (שופ' יא 26). החשבון של שלוש מאות שנה מופלא, כיוון שהוא תואם כמעט במדויק לסך שנות השעבוד והתשועה של יהושע וכל השופטים שהיו עד לימיו של יפתח.³³ מור חישב ומצא שסך שנים אלו עולה לכלל 319 שנה, ואם לא כוללים את שמונה עשרה שנות השעבוד למלך עמון (שופ' י 8) נמצא כי סך השנים הוא 301 שנים – מספר זהה כמעט במדויק ל-300 שנה, שנראה כסכום מעוגל.³⁴ לאור זאת, ומכיוון שלא סביר שחלפו כל כך הרבה שנים מאז כבש ישראל את חשבון ובנותיה, מסיק מור שחשבון זה

²⁷ מור 1895, עמ' xxxvii. תרגום חופשי.

²⁸ מור 1895, עמ' xliii-xxxvii; ברני 1920, עמ' liv-l; קויפמן תשכ"א, עמ' 58-60.

²⁹ על בסיס פסוק זה מחשב מקנזי שהשנה הרביעית למלכות שלמה הייתה כמעט בדיוק בשנת 958 לפני הספירה, ולפי זה יציאת מצרים הייתה בשנת 1438 לפני הספירה (מקנזי 1967, עמ' 31-32).

³⁰ ברני 1920, עמ' liv; קויפמן תשכ"א, עמ' 59.

³¹ פאימן 1993.

³² מקנזי 1967, עמ' 32.

³³ ראה גם סדר עולם רבה, יב.

³⁴ מור 1895, עמ' 296-297.

הוכנס על ידי עורך מאוחר שחישב את השנים על פי הכתוב בספר. גם ברני מגיע לאותה מסקנה.³⁵ שונה מהם הוא קויפמן שטוען ששלוש מאות השנים הן מאז שמואב כבשו את חשבון מידי עמון.³⁶ טענה זו אומנם פותרת את הקושי, אך איננה מתיישבת עם הכתוב בפסוק. בפסוק לא מוזכרת ישיבת מואב בחשבון, אלא אך ורק ישיבת ישראל בחשבון ובבנותיה. אעיר שדווקא לפי החשבון של ברני אין שום מניעה שעברו שלוש מאות שנים מאז נכבשה חשבון על ידי ישראל, שהרי יפתח שפט לקראת סוף תקופת השופטים ולשיטתו של ברני עצמו תקופת השופטים נמשכה מאתיים וחמישים שנים. אם יהושע הנהיג את ישראל חמישים שנים נוספות, לערך, החשבון של יפתח, שברור שהוא מעוגל, סביר למדיי.

בין כך ובין כך, נראה שתקופת השופטים כולה הייתה תקופה קצרה, צפופה ורצופת מאורעות, חלקם כאמור במקביל, ולא יתכן שהיה מרווח זמן בין התקופה המתוארת בספר שופטים לסיפור חנה ועלי הכהן הפותח את ספר שמואל.³⁷ בהמשך, בהתייחסותי לשמשון, אציע ראייה תומכת למסקנה זו.

1.2.2 שמגר בן ענת ומלחמתו בפלשתים

שמגר בן ענת יצר קושי לא מבוטל אצל החוקרים. ראשית, קיימים כתבי יד של תרגום השבעים שבהם שמגר בן ענת מוזכר שנית, בקצרה, לאחר סיפור שמשון.³⁸ לפי כתב יד זה, תיבת 'ואחריו', בפסוק 'וְאַחֲרָיו הָיָה שְׁמַגְר בֶּן עֲנַת' (שופ' ג 31), מתייחסת לשמשון. כלומר, אחרי שמשון היה שמגר בן ענת שאף הוא הכה בפלשתים. לאור זאת, גורס ברני שבמקור אכן הופיע הפסוק לאחר סיפור שמשון ומשום מה הועבר למקומו הנוכחי, בין אהוד לברק. לשיטה זו, האזכור של שמגר בשירת דבורה הינו תוספת מאוחרת. שנית, בגרסה שלפנינו, שמגר היה במקביל לתקופת השעבוד ליבין מלך כנען, כפי שטוענת דבורה בשירתה. אלא שמקובל לחשוב שבתקופה זו, ראשית תקופת השופטים, ההתבססות הפלשתים בארץ הייתה עדיין בשלביה הראשונים ולא יתכן שכבר שלטו בישראל.³⁹ ואם כן, על מה ולמה נדרש שמגר להושיע את ישראל?! לכך יש להוסיף את האזכור המקוצר של סיפור שמגר, ללא התייחסות להתנהגות ישראל (ויעשו ישראל הרע בעיני ה' וכדומה), ללא סיפור על שעבוד פלשתי וללא תיעוד של משך התשועה שבאה בעקבות מלחמתו של שמגר. משל התעבר שמגר על ריב לא לו מבלי שהיה שום צורך במלחמה בפלשתים, ומה לזה ולתשועה?! קושי מרכזי נוסף הוא היחס בין שמגר לשמשון. על פי הנוסח שלפנינו היה שמגר לפני שמשון, ואם כן כיצד טוען המלאך בפני אימו של שמשון 'וְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים' (שופ' ג 5) והרי שמגר קדם לו?⁴⁰

יצירתיות רבה הושקעה בניסיון לפתור את חידת שמגר. הזכרתי את ברני שמקבל את האפשרות ששמגר היה לאחר שמשון, וממילא שמשון הוא אכן זה שהחל להושיע את ישראל. הסמיכות לשמשון גם מסבירה את היעדר סיפור השעבוד, שכן זהו אותו שעבוד המתואר בסיפור שמשון. אולם, כאמור, מתקשה ברני להסביר כיצד מצא הפסוק את דרכו לסוף פרק ג והיאך מוזכר שמגר בשירת דבורה. היו גם שהעלו את האפשרות ששמגר כלל לא היה מעם ישראל.⁴¹ טיעון זה מבוסס על כך שרוב החוקרים סבורים שהשם

³⁵ ברני 1920, עמ' 304.

³⁶ קויפמן תשכ"א, שופ' יא 26.

³⁷ ברטלר 1989, עמ' 398, טוען שמבחינה ספרותית היחידה של ספר שופטים משתרעת אל תחילת ספר שמואל.

³⁸ כך מביא מור 1898, עמ' 159. לדבריו המדובר בטיפוסי נוסח של תרגום השבעים יחד עם הפשיטתא על פי התרגום הסורי של ההכסאפלה, וכן גם בתרגום הארמני והסלאבי. הנוסח המובא לאחר טז 31 הוא בסגנון של 'ויקם אחרי שמשון שמגר בן ענת' (ברני 1920, עמ' 77).

³⁹ ראה מאיר והיצ'קוק 2017, עמ' 247. הכיבוש הפלשתי החל בין סוף המאה ה-13 לפנה"ס לאמצע המאה ה-12 לפנה"ס ונמשך כנראה לאורך עשרות שנים (אם לא יותר). תקופת השופטים החלה בין אמצע לתחילת המאה ה-12.

⁴⁰ ראה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 33-34.

⁴¹ סוגיין 1981, עמ' 59; ראה גם לילי 1967, עמ' 98.

'שמגר' איננו שם שמי, ויענת' הלוא היא אלה כנענית.⁴² לפי גישה זו, שמגר נלחם בפלשתים כדי להציל את הכנענים מהשלטון הפלשתי, ובדרך אגב, הושיע גם הוא אֶת יִשְׂרָאֵל. לפיכך, אין סיפור שעבוד ואין משך תשועה. היו גם שהרחיקו לכת וטענו ששמגר עמד בראש מרד איכרים, ומכאן השימוש במלמד בקר.⁴³

מעניינת במיוחד שיטתו של קויפמן. קויפמן סבור שסיפור שמשון התרחש לפני סיפור דבורה, כששבת דן עוד שכן בסמוך לשבת יהודה ובטרם כבש את הנחלה החלופית בליש.⁴⁴ לדבריו, ההעתקה של סיפור שמשון לסוף הספר באה כדי להצמידו לפרקי הסיום בהם עולה שבת דן צפונה וכובש לעצמו נחלה.⁴⁵ סיפור שמשון, סיפור מיכה, סיפור שבת דן וסיפור פילגש בגבעה, כל אלו התרחשו, אם כן, לפני פרקים ד ו-ה העוסקים בדבורה וברק בן אבינועם. גם לגישתו של קויפמן, שמגר היה לאחר שמשון והמשיך את מלחמת התשועה מיד פלשתים.⁴⁶ אלא שבניגוד לסיפור שמשון, שהועתק והוצמד לסיפור המסע של שבת דן, נשאר סיפורו של שמגר בן ענת במקומו. גישה זו פותרת רבות מן הבעיות שהועלו – גם את גרסת תרגום השבעים, גם את היעדר השעבוד בסיפור שמגר, גם את אזכור שמגר בשירת דבורה וגם את הימצאותו של מחנה דן בצרעה. אלא שקושי ניכר אחד נותר על כנו – הכיצד שלטו הפלשתים בישראל (ארבעים שנה!) בתקופה מוקדמת כל כך בהיסטוריה של ההתנחלות הפלשתית?

לכאורה, את השימוש של המלאך במילה "יָחַל" ניתן להסביר בפשטות: כששמגר נלחם בפלשתים הם לא שלטו בישראל לאורך זמן. באותה עת היו הפלשתים עוד משעבד בסדרה של "משעבדים מתחלפים" – המואבים, הכנענים, המדיינים, וגם הפלשתים. לעומת זאת, כשהמלאך מדבר עם אשת מנוח הפלשתים שולטים בישראל שלטון ארוך טווח, למעשה שלטון שנמשך בפועל לסירוגין עד ימי דוד המלך. אין קשר בין השעבוד בימי שמשון לזה שבימי שמגר, זהו שעבוד אחר ובהתייחס אליו אומר המלאך "יְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל" (שופ' יג 5). לגישה זו צריך לומר שבימי שמגר לא היה מדובר בשעבוד של ממש, שהרי הפלשתים טרם התבססו בארץ, אלא רק בכיבוש של חבל ארץ שהייתה בו התיישבות ישראלית.

אולם נראה לי שהפתרון המוצלח ביותר לסדרת הקשיים הוא זה של בולינג.⁴⁷ בולינג מבסס את שיטתו על דבריו של בארנט ביחס לנדידתם של עמי הים לאורך החוף עד שהצליחו להתנחל בחמש הערים המוכרות לנו כערי פלשתים.⁴⁸ במהלך נדידתם, ניסו עמי הים לכבוש ערים אחרות ולהתנחל בהן.⁴⁹ שמגר מנע מהם לכבוש ערים ישראליות ודחק אותם דרומה ומערבה לאזור המוכר לנו כפלשת. במילים אחרות, שמגר לא הושיע את ישראל מהשעבוד הפלשתי אלא מהשעבוד שהיה עשוי להיות לולי נלחם בהם וניצח אותם. שמגר, אם כן, לא היה שופט במובן המקובל, אלא רק מושיע. נצחונו של שמגר היה כנראה מהבולטים באותה תקופה, אך מכיוון שלא היה מול משעבד בפועל כנראה שהוערך פחות ולכן יתכן שהמסורת הנוגעת לו אבדה. מחבר הספר, עם אזכור שמגר בן ענת בשירת דבורה, הרגיש צורך להוסיף הסבר על אותו שמגר,⁵⁰ אלא שלא היו בידו מסורות מפורטות ולכן הסתפק בפסוק לקוני אחד. גישה זו מתרצת קשיים רבים: ראשית, היא מסבירה כיצד הושג ניצחון על הפלשתים בקרב בו איבדו הפלשתים רק 600 איש. צריך לזכור שבמלחמות המקראיות סופרים את החללים באלפים ואף בעשרות אלפים, אולם כיוון שלא מדובר באויב עם טריטוריה, אלא באויב המחפש טריטוריה, כנראה ש-600 איש מהווים

⁴² דווקא סוגיין הנ"ל, בעמ' 57-58, מעלה את האפשרות ששמגר הוא אכן שם שמי מהשורש 'מגר'.

⁴³ מור 1895, עמ' 105-106.

⁴⁴ קויפמן תשכ"א, עמ' 56.

⁴⁵ יאירה אמית מכנה פרקים אלו 'נספח'. ראה אמית תשמ"ה א, עמ' 73.

⁴⁶ קויפמן תשכ"א, עמ' 112-113.

⁴⁷ בולינג 1975, עמ' 90.

⁴⁸ בארנט 1969, עמ' 10.

⁴⁹ ראה גם אליצור תשנ"ג, עמ' 18.

⁵⁰ ראה גם מקנזי 1967, עמ' 125; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 220; אמית תשנ"ב, עמ' 38.

אבדה המצדיקה נסיגה. שנית, היא מסבירה מדוע ניצחון שמגר איננו סותר את האמירה של המלאך "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל" (שופ' יג 5). הטענה ששמגר היה מושיע שנשכח מסבירה מדוע זמן מלחמתו בפלשתים איננו ברור ויש מסורות שונות לגביו. בנוסח המסורה, המקבל את הגרסה של שירת דבורה שלפנינו, מן ההכרח למקם את שמגר לפני דבורה ולא מאוחר לה.

לסיכום התייחסותי לשמגר אני מבקש לצטט את אחיטוב שכתב כך: "על כל פנים, יש לקבוע את זמנו של שמגר לראשית תקופת השופטים, ולראות בסיפור על גבורתו רמז לתחילת המאבק בין הפלשתים לשאר תושבי ארץ ישראל, בין כנענים בין ישראלים."⁵¹

1.2.3 מיקום תקופת שמשון על ציר תקופת השופטים

הניתוק בין שמגר, שכאמור היה בתחילת המאבק הטריטוריאלי מול הפלשתים, משמשון, שנאבק במשעבד הפלשתי שכבר היה מבוסס באזור, מחזיר את שאלת זמנו של סיפור שמשון. קויפמן מנמק את הצורך להעתיק את סיפור שמשון לתקופה מוקדמת יותר בכך שלקראת סוף התקופה המתוארת בספר שופטים שבט דן כבר לא נמצא באזור צרעה אלא בליש. גם מדברי ארליך עולה לכאורה שסיפור שמשון התרחש בטרם בא שבט הדני אל המנוחה ואל הנחלה בליש,⁵² ואף זקוביץ הולך בעקבות ארליך וטוען שבעת התרחשות סיפור שמשון טרם התיישבו בני דן בישוב של קבע.⁵³ תנא דמסייע לגישה זו נמצא בדעת היש אומרים' המובאת ברש"י (שופ' יז 3). בהתייחס לאימו של מיכה כותב רש"י כך: "יש אומרים שהאישה הזאת היא דלילה, לפי שכתוב אלף ומאה כסף. וטעות הוא בידם. שהרבה שנים קדם מיכה לשמשון, אך הפרשיות נסמכו על הכסף הרע ששווה כאן וכאן וכסף של פורענות היו שניהם".

לעומתם, יאירה אמית לא רואה בעייתיות במיקום סיפור שמשון לאחר עזיבת שבט דן את האזור. השימוש במינוח 'מחנה דן' מצביע על ארעיות ולכן מציעה אמית שנותרו משפחות משבט דן שעדיין ישבו בנחלתו של שבט יהודה בין צרעה לאשתאול.⁵⁴ חיזוק לדבריה של אמית ניתן למצוא בשירת דבורה. על פי סדר האירועים בספר שופטים, הייתה דבורה לאחר עתניאל ואהוד, כלומר לאחר נדידת שבט דן צפונה,⁵⁵ ואף על פי כן בשירת דבורה מוזכר דן בהקשר של נחלתו המקורית: "גִּלְעָד בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכַן וְדָן לָמָּה יָגוּר אֲנִי... (שופ' ה 17).

בהתייחס לכרונולוגיה של הספר, מציע מור לאמץ את גרסת תרגום השבעים, לפיה עלי שפט עשרים שנה ולא ארבעים שנה, וכן שארבעים שנות השעבוד של ישראל לפלשתים חופפות לעשרים שנות השיפוט של שמשון ועוד עשרים שנות השיפוט של עלי.⁵⁶ ברני איננו חולק על מור.⁵⁷ כבר מדברים אלו, אם נאמץ את גישתו של מור, עולה שכיוון שעל פי נוסח המסורה עלי שפט ארבעים שנה, עלינו להניח שמשון נלחם בפלשתים במקביל למנהיגותו הדתית של עלי. המשתמע מכל זה הוא שלדעת מור וברני שמשון ועלי היו צמודים, ועל פי נוסח המסורה – אפילו חופפים חלקית.

אולם, בדבריו מתעלם מור מהשנים שחלפו בין התגלות המלאך לתקופת השיפוט של שמשון, שהרי מחזור שמשון נפתח בפסוק: "וַיִּסְפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּתְּנֵם ה' בְּיַד פְּלִשְׁתִּים אֲרָבָעִים שָׁנָה" (שופ' 17).

⁵¹ אחיטוב תשל"ב, טור 494.

⁵² ארליך תר"ס, כרך ב', שופ' יג 25. ובשופ' כ 28 אומר ארליך שלדעתו היו סיפור פילגש בגבעה מיד לאחר מות יהושע ובטרם החלה תקופת השופטים.

⁵³ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 74.

⁵⁴ אמית תשנ"ט, עמ' 227, 256.

⁵⁵ אמית תשנ"ט, עמ' 258, כותבת על סיפור מיכה ונדידת בני דן לליש, ש"הפרשה מעידה על עצמה שהיא שייכת לראשית תקופת השופטים ולא לסיומה". לדבריה, כנראה לדורו של עתניאל בן קנז. וראה גם אמית תשמ"א, עמ' 74.

⁵⁶ מור 1895, עמ' xlii-xli.

⁵⁷ ברני 1920, עמ' lii-li.

יג 1), ורק לאחר מכן: "וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִצְרָעָה מִמְשַׁפַּחַת הַדְּנִי וַשְּׁמוֹ מְנוּחַ וְאִשְׁתּוֹ עֶקְרָה וְלֹא זָלְדָהּ" (יג 2); כך שלכאורה מכאן משמע שהשעבוד הפלשתי החל עוד לפני לידת שמשון. כך גם משתמע מדברי המלאך לאשת מנוח: "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (יג 5), דהיינו בעת התגלות המלאך כבר היו הפלשתים שולטים בישראל. כך שארבעים שנות השעבוד חייבות לכלול גם את שנות ההתבגרות של שמשון ואם נוסיף להן את עשרים שנות שמשון ועשרים שנים נוספות של עלי נגיע ליותר מחמישים שנים.

במקביל, מעלה יאירה אמית את האפשרות שמשך השעבוד הפלשתי, ארבעים שנה (שופ' יג 1), מורכב משני הסיכומים לתקופת השיפוט של שמשון (טו 20, טז 31).⁵⁸ כיוון שמשון שפט רק עשרים שנים, מכאן משמע שאמית סבורה שארבעים שנות השעבוד הן לאו דווקא, אלא שזהו מספר טיפולוגי שנוצר על בסיס שני הסיכומים האמורים. פתרון זה יניח את הדעת גם ביחס לשיטתם של מור וברני. בנוסף, כיוון שגם עשרים שנות השיפוט של שמשון הן לאו דווקא, אולי יש לפרש את מניין השנים באופן יחסי, כביכול אומר המספר שמשון שפט את ישראל לאורך מחצית שנות השעבוד לפלשתים.

למעשה, את המילים: "וַיִּתְּנֵם ה' בְּיַד פְּלִשְׁתִּים אַרְבָּעִים שָׁנָה" (יג 1) ניתן להבין בשני אופנים – הראשון, שעוד לפני התגלות המלאך לאשת מנוח, כבר שלטו הפלשתים ארבעים שנה, אם כי נראה שמור, סגל ואמית לא מקבלים את הפרשנות הזו;⁵⁹ והשני, שהשעבוד אכן התחיל לפני התגלות המלאך אך נמשך ארבעים שנה עד לתשועה.⁶⁰ כשמדובר בשופטים האחרים בספר, שתי האפשרויות הללו מתלכדות, כיוון שאצל כל השופטים האחרים בספר שופטים משך הזמן שבין תחילת השיפוט ועד לתשועה היה קצר. אולם בסיפור שמשון אין כלל תשועה. התשועה הקרובה ביותר לסיפור שמשון היא, על פי דברינו עד כה, ניצחון ישראל על פלשתים (שמ"א ז 13-14) שלאחריהם לא יספו עוד הפלשתים לבוא בגבול ישראל.⁶¹ ובכן, מהכתובים עולה שהניצחון על הפלשתים התרחש בין שנה לעשרים שנים לאחר מות עלי, שהרי שבעה חודשים שהה הארון בשדה פלשתים (שמ"א ו 1) ועליהם יש להוסיף פרק זמן לא ידוע שבו נהו כל בית ישראל אחרי ה' (שמ"א ז 2). את הפסוק: "וַיְהִי מִיּוֹם שִׁבְתָּ הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יַעֲרִים וַיָּרְבוּ הַקָּמִים וַיְהִיוּ עֹשְׂרִים שָׁנָה" (שמ"א ז 2), ניתן להבין בשני אופנים: הראשון הוא שחלפו עשרים שנים עד שכל בית ישראל נהו אחרי ה'⁶² ואם כך אז המלחמה בפלשתים והניצחון על הפלשתים התרחשו כעשרים שנה לאחר מות עלי,⁶³ ומכאן שהשעבוד הפלשתי החל בערך באמצע תקופת השיפוט של עלי, כעשרים שנים לפני מותו, ובהכרח שזה היה גם הזמן בו נגלה המלאך לאשת מנוח. ואם כן, תקופת שיפוטו של שמשון חפפה במלואה לסוף תקופתו של עלי כשופט. דברים ברוח זו כותב קירקפטריק:

There is no difficulty in supposing that Eli, who was a civil judge during this time and permanently resident at Shiloh, was contemporaneous with Samson, the military leader of a guerilla warfare on the frontiers of Philistia. The second half of the period of Philistine oppression coincides with the twenty years during which the Ark remained at Kirjath-jearim (ch. vii. 2).⁶⁴

⁵⁸ אמית תשנ"ט, עמ' 218.

⁵⁹ הגם שנראה שבהשקפה ראשונה גם מור וגם ברני הבינו כך – מור 1895, עמ' xxxviii; ברני 1920, עמ' li.

⁶⁰ ראה גם רלב"ג ומצודת דוד על יג 1.

⁶¹ ראה גם קירקפטריק 1884, עמ' 90; סוג'ין 1981, עמ' 228.

⁶² סגל תשט"ז, עמ' 36. כך גם ניתן להבין מתרגומו של אקרויד 1971, עמ' 64, אולם בהמשך, בעמ' 65, עולה לכאורה גם אפשרות אחרת. כך גם כותב אוונס 2000, עמ' 38. בעמ' 39 הוא מזכיר את שתי האפשרויות ומציין שיש שתי דעות בנושא. בהקשר זה אציין שהבנתו של סגל, הביאה אותו להידחק ולומר שכנראה היה גמר שעבוד נוסף, בימי עלי, "שמקורותינו עברו עליו בשתיקה" (שם).

⁶³ מן הסתם גם במקרה זה עשרים שנים לאו דווקא, כי בחשבון זה שוב חסרים אנו את תקופת התבגרותו של שמשון.

⁶⁴ קירקפטריק 1884, עמ' 70.

האופן השני הוא, שזהו משך הזמן המלא שבו שהה הארון בקרית יערים. פרק זמן זה הסתיים לאחר שהומלך דוד על כל ישראל, ואז נאמר: "וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבְּעָלֵי יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים" (ש"ב ו 2).⁶⁵ אם ננקה מעשרים השנים הללו את שבע וחצי השנים שבהן מלך דוד בחברון על יהודה בלבד (ש"ב ה 5) ופרק זמן לא ברור שבו מלך שאול על ישראל, נקבל שהניצחון על הפלשתים התרחש לכל היותר כעשר שנים לאחר מות עלי.⁶⁶ מכאן, שהשעבוד הפלשתי החל ברבע הראשון של תקופת השיפוט של עלי, ובהכרח שהזמן בו נגלה המלאך לאשת מנוח היה מאוחר יותר. לכך יש להוסיף את תקופת הבררות של שמשון (נניח עוד חמש עשרה שנים), וממילא נקבל שתקופת שיפוטו של שמשון חפפה לסוף תקופתו של עלי כשופט.

אפשר שהקשר בין התקופות יקבל אישור מפסוק הפתיחה של הסיפור ומפסוק הסיכום שלו. רק בשני מקרים מופיע הנוסח "וַיְהִי אִישׁ אֶחָד ... וַיָּשָׂמוּ ...". המקרה הראשון הוא סיפור לידת שמשון (שופ' יג 2), והמקרה השני הוא סיפור לידת שמואל (ש"א א 1),⁶⁷ וכאילו מרמז לנו המספר ששני אלו בפרק אחד נולדו. במקביל, רק בשני מקרים מופיע הנוסח "וְהוּא שָׁפֵט אֶת יִשְׂרָאֵל X שָׁנָה". המקרה הראשון הוא שמשון (שופ' טז 31) והשני – עלי (ש"א ד 18),⁶⁸ וכאילו רומז לנו המספר ששני אלו מתו בפרק אחד.

אם מקבלים את הצעת החפיפה, הפועל היוצא הוא שמותו של שמשון התרחש רק זמן קצר לפני מותו של עלי. כששמואל קורא את העם להילחם בפלשתים והעם מתייצב בהתלהבות, אפשר שדגון עוד היה קבור תחת הריסות מקדשו בעזה, וגם אם לא – תמונת דגון הקבור תחת הריסות מקדשו בוודאי הייתה עדיין טרייה במוחם. לא פלא שעם ישראל הפגין אומץ. קישור זה גם מסביר מדוע לאחר שהגיע ארון ה' לשדה הקרב והפלשתים יראים, אין הם פונים בבקשת עזרה לאלוהיהם. שהרי דגון הכזיב, אפילו בתחומי מקדשו שלו הוא חסר אונים,⁶⁹ את עצמו ואת מקדשו לא הציל דגון וכיצד יושיע את עמו במלחמה?!

מעבר לכל האמור לעיל, יש לדעתי בסיפור המלחמה בפלשתים היבט המהווה ראייה נוספת לחפיפה בשנות השיפוט של שמשון ועלי. אומנם חוקרים רבים סבורים שלא זאת בלבד שהשלטון הפלשתי היה נוח, אלא שעם ישראל לא היה מעוניין להשתחרר מעול הפלשתים,⁷⁰ אולם מהתיאור המקראי נראה שלצד החיים המשותפים עם הפלשתים, יש בעם ישראל פחד נורא מהם.⁷¹ מהכתובים עולה לכאורה שבני ישראל נמנעו מהתקוממות נגד השלטון הפלשתי גם לאחר שמשון הכה בהם מכה ניצחת באירועי רמת לחי (שופ' טו). לאור זאת סבור אורן שהלחץ הפלשתי היה כבד ביותר – העם פוחד מהפלשתים ולא מעז להתקומם.⁷² גם ווב חושב שאנשי יהודה מקבלים את שלטון הפלשתים כנתון כיוון שלדעתם הוא דבר בלתי הפיך.⁷³

והנה, לפתע פתאום, כמו משתנה התמונה. בעוד עלי חי, העם מתגייס בהמוניו ויוצא למלחמה בפלשתים (ש"א ד). מה קרה? לאן נעלם הפחד? בפשטות, על פי נוסח המסורה, היינו רוצים לטעון שהעם סמך על שמואל. לאחר שנים רבות שבהן "אֵין חֲזוֹן נִפְרָץ" (ש"א ג 1) עולה שמואל על בימת ההיסטוריה ומרגע זה "וַיִּדַע כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע כִּי נִצָּחַן שְׁמוּאֵל לְנִבְיָא לְה'" (ש"א ג 20). אלא שטיעון זה איננו מספק. דבר ה' מעולם לא פוגג את חששות העם, גם לא בימי משה ויהושע. ראייה לכך שלא רק האמון

⁶⁵ קליין 2008, עמ' 65-66.

⁶⁶ ראה את חשבון השנים ברד"ק על שופ' יח 1.

⁶⁷ אמית תשמ"ה ב, עמ' 388.

⁶⁸ אמית תשנ"ט, עמ' 255.

⁶⁹ ראה גם זקוביץ תשמ"ב, עמ' 214; שמש 2009, עמ' 160. דברים דומים אומר רוזנסון תשנ"ו, עמ' 149, ביחס למגפות שפקדו את הפלשתים כשהיה ארון ה' בשבי.

⁷⁰ קרנשו 1974, עמ' 481-482; גרין 1991, עמ' 57; צ'יזם 2009, עמ' 177; פוסטר 2012, עמ' 293.

⁷¹ מקנזי 1967, עמ' 152; אחיטוב תשל"ב, טור 494.

⁷² אורן תש"מ, עמ' 260.

⁷³ ווב 1987, עמ' 163.

בשמואל הביא את העם להתגייס למלחמה בפלשתים מצויה בסוף היום הראשון למלחמה. לאחר שהעם ניגף לפני פלשתים מובא ארון ה' לשדה הקרב, מבלי שאיש התייעץ עם עלי או עם שמואל. כשזקני ישראל שואלים "למה נגפנו ה' היום לפני פלשתים" (פס' 3), לא את שמואל הם שואלים, אלא את עצמם. הקושי מתעצם אם מאמצים את גרסת תרגום השבעים, לפיה לא שמואל הזעיק את העם למלחמה.⁷⁴ אומנם, מהניסוח של תה"ע נראה שהיוזמה למלחמה הייתה של הפלשתים, כפי שמציינים אוונס ומקיין,⁷⁵ אולם יש מהחוקרים שלא תולים את היוזמה למלחמה בפלשתים.⁷⁶ אם כן, מה הביא לשינוי ביחס של העם לפלשתים? על כך משיב סגל: "שמשון גרם לשינוי ביחס הפלשתים לישראל וביחס ישראל לפלשתים".⁷⁷ ואם אנו מוצאים שדור אחד בלבד לאחר כניעת ישראל לפלשתים יוצאים ישראל למלחמת תנופה בפלשתים, "אין זה אלא מפני שמעשיו של שמשון הפיחו רוח גבורה בכל ישראל".⁷⁸ אזכיר שגם ווב סבור שהמכה שקיבלו הפלשתים במקדש דגון מהווה פתיחה לקרבות נוספים בעתיד.⁷⁹

מסתבר שהאומץ של העם בקרב הראשון באבן העזר (שמ"א ד) היה אירוע חד פעמי, כיוון שלפני הקרב השני באבן העזר העם שוב פוחד: "...וַיַּעַלּוּ סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים אֶל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּרְאוּ מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים" (שמ"א ז 7). בסופו של דבר העם מכה את פלשתים, אך כמה שנים לאחר מכן, לאחר שיונתן בן שאול מכה את נציב פלשתים בגבע, נאמר: "וַאִישׁ יִשְׂרָאֵל רָאוּ כִי צָר לוֹ כִּי נִגְשׁ הָעָם וַיִּתְחַבְּאוּ הָעָם בְּמַעְרוֹת וּבְחַוְחִים וּבְסַלְעִים וּבְצַרְחִים וּבְבַרְוֹת" (שמ"א יג 6). שוב פחד נורא, עד כדי בריחה למערות, לסלעים ולבורות. מכך שרק בקרב הראשון אחז אומץ בעם ישראל ניתן ללמוד על הרושם שהשאירו מלחמותיו וגבורותיו של שמשון על עם ישראל.

לא ניתן לתלות את האומץ המפתיע שאחז בעם ישראל בסיפור על גיבור מיתולוגי מהדורות הקודמים. גם לא מהדור הקודם. כדי להתגבר על הפחד הנורא של העם מהפלשתים, וכדי שלמעליו של שמשון, לחוכא ואטלולא שעשה בפלשתים, תהיה השפעה על אומץ לבו של העם, צריך שהעם יראה זאת במו עיניו. לא "בְּאֵזְנֵינוּ שְׁמַעְנוּ, אֲבוֹתֵינוּ סִפְרוּ לָנוּ" (תה"י מד 2), אלא 'בעינינו ראינו'. העם יצליח להתגבר על האימה ויתגייס בהמוניו למלחמה בפלשתים, רק אם הם עצמם היו עדים להשפלה של הפלשתים. ושמה זו גם הסיבה שהפחד נעלם רק נקודתית בקרב הראשון, זה שלטענתנו היה מיד לאחר מות שמשון והמכה שהכה בפלשתים. ומכאן ראייה שמשון פעל עוד בדורו של עלי וזכר מעלליו היה חי בלב העם.⁸⁰

נראה לי שגם הפלשתים היו מודעים לכרסום שיצר שמשון בכושר ההרתעה שלהם, שהרי לאחר שדלילה יישנה את שמשון על ברכיה, יכלו הפלשתים, במקום להעביר תער על ראשו, להעביר את התער על צווארו ובכך להתפטר מאותה צרה הנקראת שמשון אחת ולתמיד. אך הם נמנעו מלעשות זאת. היה חשוב להם לענות את שמשון. מדוע? נראה שרק סיבה אחת יכולה להיות להם – לשקם את כושר ההרתעה שאבד. בסופו של דבר, כידוע, כושר ההרתעה לא רק שלא שוקם אלא סבל מהלומה מוחצת נוספת. קירבת זמנים

⁷⁴ אומנם בנוסח שלפנינו נראה ששמואל הוא זה שמגייס את העם למלחמה בפלשתים, וכך גם מבינים בפשוטות קייל ודליץ 1876, עמ' 52, אך בתרגום השבעים תחילת הפסוק בשמ"א ד 1 – "וַיְהִי דְבַר שְׁמוּאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל" – לא נמצא. במקום זאת, נאמר שהפלשתים התקבצו למלחמה בישראל, ולכן מסתבר שהמלחמה הייתה ביוזמתם. אציין שבתרגום השבעים נראה שהמשפט "וַיְהִי דְבַר שְׁמוּאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל" הוצמד לסוף שמ"א ג וכך נאמר בתרגום: "ושמואל הואמן כנביא ה' לכל ישראל מקצה הארץ ועד קציה", ובהמשך יש תוספת: "ועלי היה זקן מאד ובניו המשיכו בדרכם הרעה לפני ה'" (תרגום חופשי). וראה מקרטער 1980, עמ' 97, המסביר מדוע הוא נוטה לקבל את נוסח השבעים.

⁷⁵ אוונס 2000, עמ' 35; מקיין 1963, עמ' 47.

⁷⁶ קירקפטריק 1884, עמ' 69, סבור שהיוזמה למלחמה היא של ישראל. הוא מציע לשייך את תחילת הפסוק בשמ"א ד 1 לפרק הקודם, כיוון שלאורך כל הפרק שמואל לא מוזכר שנית ונראה שאין לו קשר למלחמה בפלשתים. לשיטתו, העם יצא למלחמה ביוזמתו ולא על פי דברי שמואל. ראה גם ברגן 1996, עמ' 90; אקרויד 1971, עמ' 46.

⁷⁷ סגל תר"ץ, עמ' 8-9.

⁷⁸ למרות שאני מקבל את דבריו של סגל, אטען בהמשך שיש פה שילוב של שני הגורמים – גם אמון בשמואל וגם שחיקה בהרתעה הפלשתית שהיא תוצאת מעשיו של שמשון.

⁷⁹ ווב 1987, עמ' 166.

⁸⁰ קירקפטריק 1884, עמ' 70, סבור שלמלחמה בפלשתים, המתוארת בשמ"א ד, יש קשר הדוק למותו של שמשון.

זו עשויה גם להסביר את הנקמה הפלשתית בשילה.⁸¹ באותו זמן פלשתים היו עדיין מרוכזים בחלקה הדרומי של השפלה, ובכל זאת לאחר שנשבה הארון הם הרחיקו עד שילה שבגב ההר, בחלקה הדרומי של נחלת שבט אפרים.⁸² מדוע? אין זאת אלא שטעם חורבן מקדש דגון עוד היה טרי בפייהם והם ביקשו נקמה.

1.2.4 סיכום

מן האמור לעיל עולה תמונה מעניינת. מהצלבת שני הסיפורים, של שמשון ושל שמואל, עולה האפשרות שבמשך תקופה של מספר שנים פעלו בישראל, במקביל, שני נזירי עולם. בעוד הנזיר שמשון נלחם בדרום ישראל בפלשתים, צמח בשילה נזיר אחר, הלוא הוא שמואל, להיות נביא ה'. הרבה נכתב על ההקבלה בין שמשון לשמואל,⁸³ ואף אני אתייחס לנושא בהמשך הפרק, אולם כאן, לפי הצעתי, לא מדובר על אנלוגיה ספרותית, מדובר על מציאות כפולה – בצד אחד נזיר לוחם ובצד האחר נזיר נביא.⁸⁴ בדיוק שני המרכיבים הנדרשים לתהליך שתכנן ה' – מצד אחד, תשועה פיזית, ומצד שני, חזרה בתשובה. עם ישראל שחי באותה תקופה כנראה ידע על שני הנזירים ושאל מהם את כוחו הדתי כמו גם את האומץ הנפשי.

1.3 הקשר בין שמשון לשמואל

כפי שהצעתי לעיל התכונן המקורי של תהליך התשועה אמור היה להסתיים בימי שמואל. רק שני שופטים היו אמורים להוביל את התהליך – שמשון ושמואל. על הדומה והשונה בין שניהם עמדו חוקרים רבים – אדרסהיים רואה בשמואל את מחליפו של שמשון שנכשל;⁸⁵ בלומנטל עוסק בסגנון המנהיגות של השניים;⁸⁶ הרצוג דנה בעקרות של שתי האימהות, אשת מנוח וחנה;⁸⁷ סובק משווה את המצג בשני הסיפורים – של שמשון ושל שמואל;⁸⁸ ולבסוף, ון דר זי המשווה את מנהיגותו של שמואל להיעדר מנהיגות אצל שמשון.⁸⁹ להלן אנתח את משמעותם של כמה מקווי הדמיון, ניתוח שלמיטב ידיעתי לא הוצג בספרות עד כה. הניתוח יבהיר את הסיבות לקווי הדמיון ואת משמעותם ויבסס את השערת שאכן התשועה הייתה אמורה להסתיים כבר על ידי שמואל. כנקודת מוצא ברצוני להזכיר כמה נקודות שהועלו לעיל – ראשית, יש רצף כרונולוגי הדוק בין שמשון לשמואל וכנראה שהם אף חיו תקופה מסוימת זה לצד זה. אך גם אם לא חיו זה לצד זה, אז הייתה תקופה של עד עשרים שנים בין מותו של שמשון לתחילת תקופת השפיטה הפורמלית של שמואל, עם מותו של עלי. בפועל, כיוון שעלי היה דמות פסיבית, הגם שפורמלית שמואל טרם היה שופט, הוא תפקד כמנהיג והפער הכרונולוגי בין שמשון לשמואל היה קצר הרבה יותר, אם בכלל היה קיים. שנית, שניהם היו דמויות סגוניות, נזירי עולם, שמשכו תשומת לב רבה בעם ישראל. לעצם קיומם, בוודאי בתקופת החפיפה ביניהם, אם אכן התקיימה, הייתה חשיבות והשפעה רבה על הלך הרוחות ורמת האמונה בעם ישראל.

⁸¹ קייל ודליץ 1876, עמ' 69; קירקפטריק 1884, עמ' 86; ברגן 1996, עמ' 104. בהמשך, עמ' 109, מוכיח ברגן ששילה הושמדה כיוון שלמרות איסור ההקרבה בבמות (דב' יב 12-13) שמואל בונה מזבח לה' ליד ביתו ברמה (שמ"א ז 17).

⁸² קיל 1857, עמ' 412.

⁸³ לדוגמה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 219.

⁸⁴ הבהרה: ניתן להבין את המילים 'מציאות כפולה' כמציאות סיפורית כפולה, אך אני סבור שיש פה מציאות אמיתית יותר. אומנם אין בידינו כלים לוודא שהאירועים המתוארים בספר שופטים ובספר שמואל אכן התרחשו, וגם אם התרחשו אין בידינו כלים להעריך את מידת הנאמנות של הסיפור למה שבאמת התרחש. אולם אם ההשערה המקובלת במחקר (ראה סעיף ב.1 בתולדות במחקר), נכונה, הרי שהסיפור המתואר לפנינו מבוסס על מסורות קדומות. ולפיכך, כנראה שיש לפחות גרעין של אמת בסיפור. במילה 'מציאות' אני מכוון לאותו גרעין ולאותן מסורות.

⁸⁵ אדרסהיים 1877, עמ' 4.

⁸⁶ בלומנטל 2005.

⁸⁷ הרצוג תשע"ח.

⁸⁸ סובק 2014, עמ' 10-12.

⁸⁹ ון דר זי 2014.

לפי פרשת דיני הנזיר (במ"ו ו 21-1), נזירות היא תוצאה של נדר והיא לפרק זמן קצוב בלבד.⁹⁰ האיסורים המחייבים את הנזיר הם שלושה: איסור העברת תער על ראשו, איסור אכילת ענבים ושתיית יין ושיכר ואיסור להיטמא למתים. את האיסור לשתיית שיכר – "מַיִן וְשֵׁכָר יִזְיֵר" (במ"ו ו 3) – מפרש אונקלוס: "מחמר חדת ועתיק יזר",⁹¹ כלומר בייני' הכוונה ליין צעיר ואילו ב'שיכר' ליין עתיק, אך מדבריו עולה שאין איסור על שתיית משקאות אלכוהוליים אחרים. לעומתו, סובר בולינג ש'שיכר' הוא בירה,⁹² כלומר קיים גם איסור של שתיית אלכוהול.⁹³

מסיפור שמשון ומסיפור הקדשתו של שמואל עולה, לכאורה, שהאיסור העיקרי של נזיר הוא איסור תספורת. אצל שניהם נאמר: "וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֵאשׁוֹ" (שופ"ג יג 5; שמ"א א 11).⁹⁴ לעומת זאת מעמוס נראה שהאיסור העיקרי הוא דווקא שתיית יין.⁹⁵

כך או כך, נראה שגם שמשון וגם שמואל היו נזירי עולם ומיד עולה התהייה – מדוע? האם יש משמעות כלשהי לנזירות בהקשר של היותם שופטים, או בהקשר של תהליך התשועה?⁹⁶

בפירושו לספר במדבר עומד עסיס על העובדה שנוזר איננו סתם אדם הנמנע מיין ומגדל שיער, הנזירות נעשית לשם ה': "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִפְלֹא לְנִדָּר נְזִיר לְהִזִּיר לָהּ" (במ"ו ו 2). שיערו של הנזיר מוגדר כ"נזר אלוקים", והנזיר עצמו קדוש לה': "... כִּי נִזְר אֱלֹהֵינוּ עַל רֵאשׁוֹ. כֹּל יָמָיו נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לָהּ" (שם 7-8).⁹⁷ תוהה עסיס מה קדושה יש בנזיר המגדל שיערו ונמנע מיין וטומאה. מכאן הוא מגיע למסקנה שכל איסורי הנזיר נועדו אך ורק כדי לנתק אותו מהוויות העולם ולאפשר לו להתמקד במטרה – להיות קדוש לה', כפי הציווי הכללי לכל ישראל: "קדושים תהיו" (וי' יט 2). ההימנעות מטומאה, גידול השיער ואיסור האכילה והשתייה ממוצרי הגפן הם תנאי סף כדי להגיע לאותה תכלית של קדושה. ואוסיף אני, לשורש קד"ש יש כמה משמעויות – המשמעות הנפוצה ביותר והמקובלת ביותר היא דתית שפירושה ייחוד לאלוקות, במובן של הקדש, כמו: "אִם מִשְׁנֵת הַיֵּל יִקְדִּישׁ שְׂדֵהוּ" (וי' כז 17).⁹⁸ אולם קיימת גם משמעות נוספת והיא 'לייעד למטרה מסוימת' לאו דווקא דתית.⁹⁹ על רקע זה ניתן להבין את הביטוי "קדש הוא לה'" (במ"ו ו 8) בשני אופנים – במובן של קדושה או במובן של ייעוד.¹⁰⁰

⁹⁰ לפי חז"ל (משנה נזיר א,ג; בכורות יב ע"ב) אין נזירות פחותה משלושים יום. ראה הרן תשל"ח, טור 795; ליכט תשמ"ה, עמ' 87.

⁹¹ אונקלוס שם.

⁹² בולינג 1975, עמ' 219. לדבריו, מכלים שנמצאו בחפירות ארכאולוגיות עולה שהפלשתים שתו כמות עצומה של בירה. גם חוקרים נוספים סבורים שבישכר' הכוונה למשקה אלכוהולי, משקה משכר או משקה 'חזקי'. ראה ליכט תשמ"ה, עמ' 88; אשלי 1993, עמ' 142.

⁹³ ליכט תשמ"ה, על במ"ו ו 3 (עמ' 88), טוען שהאזכור "חֲמִץ יִין וְחֲמִץ שֵׁכָר" בהמשך הפסוק לא מאפשר את פרשנותו של אונקלוס, כי אז האבחנה בין חומץ יין לחומץ שיכר חסרת משמעות.

⁹⁴ ראה גם הרן תשל"ח, טור 797.

⁹⁵ בעמוס נאמר: "וַיִּתְּשֶׁקוּ אֶת הַנְּזִירִים יִין" (עמוס ב 12). ומשתמע שזהו עיקר הנזירות.

⁹⁶ אכן, יש דעה לפיה שמואל לא היה נזיר, ראה צבת 1992, אך מרבית החוקרים לא סוברים כך – ראה קייל ודליץ 1876, עמ' 24; קירקפטריק 1884, עמ' 17; סמית 1899, עמ' 9; בודה 1902, עמ' 8; הרן תשל"ח, טור 796; קליין 2008, עמ' 8 ועוד. תה"ש מוסיף גם איסור שתיית יין בנדרה של חנה, כך שלגרסת תה"ש ודאי הוא ששמואל היה נזיר. אציין גם את גורדון 1994, שבעמ' 264-265 מעלה את האפשרות שהנזירות של שמשון ושמואל מרמזות על אפשרות ששניהם היו לוחמים, אולם לאחר מכן, לקראת סוף עמ' 265, הוא דוחה את האפשרות הזו וטוען שמשון היה נזיר-לוחם בעוד שמואל היה נזיר-נביא, על פי המתווה המתואר בעמוס (ב 11-12). לטענתו הקשר בין שמשון לשמואל היה אך ורק בכך ששניהם היו נזירים.

⁹⁷ פירושו של עסיס נמצא בהכנה. זה המקום להודות לפרופ' אליהו עסיס שהעמיד לרשותי את המידע ואף טרח לקרוא את דברי כדי לוודא שכיוונתי נאמנה לדעתו.

⁹⁸ ראה BDB 1907, עמ' 872-873, ערך "קדש"; קורנפלד 2003, עמ' 522-544.

⁹⁹ ראה קדרי 2006, עמ' 934. אציין שרינגר 2003, עמ' 257, מזכיר דעה שהשורש השמי 'קדש' זהה לשורש המצרי 'דשר' שמשמעו הוא להפריד או להפריש (set apart).

¹⁰⁰ אפשר שבמקרה של נזיר דווקא המשמעות של ייעוד למטרה מסוימת הוא המדויק יותר, שהרי אילו הערך 'קדש' היה רק לה' אז יש כאן כפילות והיה מספיק לומר "קדש הוא" וממילא היה ברור שמדובר בהקדשה לה'. התוספת לה' מצביעה על משמעות של ייעוד למטרה מסוימת, ובמקרה הזה – לה'.

לאור דברים אלו, ברורה יותר המהות של הנזירות – נזירות היא ייעוד,¹⁰¹ הנזיר הוא אדם המוקדש למטרה המגשימה את רצון האלוקים.¹⁰² מכאן נבין מדוע שמשון ושמואל היו חייבים להיות נזירים – שניהם הוקדשו לייעוד לאומי, שמשון בצד המלחמתי ושמואל בצד הרוחני.¹⁰³ בניגוד לשאר השופטים שאומנם היה להם תפקיד להושיע את ישראל, אבל היו להם חיים לא ציבוריים שהם מעבר לתפקידם, לפני שנהיו לשופטים ואולי גם לאחר שהושיעו את ישראל, כל חייהם של שמשון ושמואל, מלידתם ועד מותם, היו מוקדשים לתפקידם.¹⁰⁴ זה אומנם לא מנע מהם לנהל חיים פרטיים, אך אלו היו, ובמקרה של שמשון – אמורים היו להיות, בצל חייהם הציבוריים. כל זמן שידבקו בייעודם ה' ילווה אותם, יתמוך בהם ויעזור להם בשליחותם. ייעודו של שמשון, אף שלא היה מודע לו, היה להילחם בפלשתים.

ואחר אומרי את כל אלה, תמה אני שמא היו דברים אלו ידועים בעת העתיקה. שהרי המלאך אומר לאימו של שמשון – "ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן" (שופ' יג 5), והרי דברים קל וחומר אם יהיה הנער נזיר מן הבטן, ודאי שמורה לא יעלה על ראשו. מה טעם הוסיף המלאך הוראה זו? ושמא בשורת הנזירות גלומה דווקא במילים "ומורה לא יעלה על ראשו" ואילו התוספת "כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן" באה להסביר את מטרת הנזירות בשליחות המוטלת על הנער? דברים אלו מתקשרים עם תיאור האישה לבעלה: "כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו" (יג 7). ר"ל הנער ייוולד לתוך שליחות שתימשך כל חייו, מהבטן ועד יום מותו. כך גם ההקדשה של חנה את שמואל – "ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו" (שמ"א א 11), וכי מה עניין הקדשתו של שמואל לנזירות? אלא כך אומרת חנה: "אם ראה תראה בעיני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה'", כל ימי חייו... קדוש הוא לה'.

לפיכך, בהקשר לנזירות עצמה, הדברים שנאמרו לעיל מיייתרים את הצורך בשאלת החרגה מאיסורי הנזיר כיוון שביחס לנזירות הייעוד עיקר והאיסורים טפל. מטרת הנזירות איננה מניעה מיון, אלא ייעודו של הנזיר. לכן אני רואה בטיעון הבא, המועלה בחז"ל, החטאה של מהות הנזירות:

כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן. גלוי היה לפני הקדוש ברוך הוא שמשון היה הולך אחר עיניו, לפיכך הזהירו בנזיר שלא יהיה שותה יין, לפי שהיין מביא לידי זמה. ומה בזמן שהיה נזיר הלך אחר עיניו, אילו היה שותה לא היה לו תקנה לעולם מרוב שהיה רודף אחר זמה. (במדבר רבה [וילנא], י)

בנוסף, אפשר גם שדבריי אלו פותרים את חידת הקשר בין שערו של שמשון לכוחו הרב. הרבה חשיבה הושקעה בנושא זה,¹⁰⁵ כשלמעשה שערו של שמשון הוא פשוט סממן חיצוני לכך שהוא עדיין מרגיש מחויבות לייעודו,¹⁰⁶ וכל זמן שמשון מחויב לייעודו ה' עוזר לו, אך כשהוא מפנה עורף לייעודו סר כוחו מעליו.

לסיום, מבקש אני להתייחס לעיסוק בשאלת איסורי הנזירות של שמשון.¹⁰⁷ ככלל, אני סבור שהעיסוק בשאלה האם חטא שמשון לנדר נזירותו מיותר, וזאת מכמה טעמים:

¹⁰¹ סימון סבור שהנזירות נועדה "לחזק את תודעת הייעוד" (סימון תשס"ב, עמ' 49).
¹⁰² ראה גם אשלי 1993, עמ' 140-141; ווב 1995, עמ' 113-114.
¹⁰³ ראה גם ברגן 1996, עמ' 107.
¹⁰⁴ ראה גם זקוביץ 2003, עמ' 22.
¹⁰⁵ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 187, 193; ווב 1987, עמ' 165; קליין 1988, עמ' 128.
¹⁰⁶ אורן תשמ"מ, עמ' 262, מזכיר שהשיער הוא "סממן חיצוני שקשר אותו לאלוקים"; ועסיס 2014, עמ' 10, אומר שהתלות של כוחו של שמשון בשערו נועדה להעביר את הרעיון שכל הכוח הוא מאלוקים.
¹⁰⁷ ראה לדוגמה בלנקינסופ 1963, עמ' 65-66; אקסום 1983, עמ' 31; עסיס 2014, עמ' 10; וילסון 2014, עמ' 47.

- א. למרות החשדות שמעלים כמה חוקרים ביחס להפרת נדר הנזירות,¹⁰⁸ בפועל, רוח ה' עוזבת את שמשון רק כאשר שעריו גולח.¹⁰⁹
- ב. כלל לא ברור שמשון עבר על איסורי נזירותו, להוציא את אחריותו לגילוח שעריו בפרק טו.¹¹⁰ ראשית, אין הסכמה בין החוקרים שאיסורי הנזיר שהוטלו על שמשון היו זהים לאלו של הנזיר המתואר בבמ' ו 1-21.¹¹¹ שנית, גם אם כל איסורי הנזיר חלו על שמשון, לא ברור שמשון עבר על איסורים אלו: לטענה שמשון שתה יין במשתה אין תימוכין בכתוב;¹¹² ורדיית הדבש מגויית האריה, כמו גם הנגיעה בלחי החמור הטרייה, אינם אסורים לנזיר האסור אך ורק בטומאת מת.¹¹³
- ג. עד לגילוח, בשום מקום המספר איננו מותח ביקורת, אף לא מרומזת, על שמשון,¹¹⁴ ובצדק מעיר פטרסון: "the author does not explicitly say that Samson broke his vows in chapters 14-15"¹¹⁵. בנוסף, נראה שחלק מפעולותיו של שמשון התבצעו תחת השפעתה של רוח ה' ובהקשר זה אזכיר את פטרסון המציין שגם שמואל, שאף הוא היה נזיר ואסור בטומאת מת, שיסף את אגג (שמ"א טו 33).¹¹⁶
- ד. ואוסף אני ואציין שדווקא חז"ל יצאו מנקודת הנחה שמשון קיים נדרו: "דתניא, ר' יהודה אומר: נזיר שמשון מותר ליטמא למתים, שכן מצינו בשמשון שנטמא" (נזיר ד ע"ב). באותה מידה, אילו חשבו שמשון שתה יין, היו אומרים – נזיר שמשון מותר בשתיית יין שכן מצינו בשמשון...

אילו חשב המספר שמשון הפר את נדר נזירותו, קשה להסביר את שתיקתו בנושא. מדוע העלים את אותן הפרות של הנדר ולא ציין אותן במפורש? מדוע זה נמנע ממתחת ביקורת על התנהגותו של שמשון ואף המשיך לספר על רוח ה' המלווה את שמשון גם בהמשך הסיפור? נראה שדעתו של המספר הייתה שמשון לא עבר על איסורי הנזירות, ולחילופין, שחריגה מאיסורי הנזירות, אף שהיא שלילית כשלעצמה, אינה פוגמת בעצם הנזירות, ולכן איננה רלוונטית לסיפור בכללותו.¹¹⁷ כמוה ככל איסור שעשוי האדם לעבור.

1.3.2 פקידת העקרה

עיון במקרא מצביע על שני סוגי סיפורים של פקידת עקרה – לסוג הראשון, היותר טבעי, שייכות רבקה ורחל. לאף אחת מהן לא מתגלה מלאך או איש אלוקים ואין בשורת לידה בטרם הריון.¹¹⁸ יצחק מתפלל על רבקה, ה' נענה לתפילתו ורבקה הרה (בר' כה 21); על רחל לא כתוב שמישהו התפלל, אף שהיא נקטה אמצעים אחרים ויתכן שגם התפללה, ובסופו של דבר ה' זוכר אותה ופותח את רחמה (בר' ל 22-23). הסוג השני כולל מעורבות "עליונה", של מלאך, איש האלוקים או נביא. ארבעה מקרים כאלו זכורים בתנ"ך – המקרה הראשון הוא של שרה. בתחילה ה' הוא זה שמבשר לאברהם ששרה תלד (בר' יז 15-21), ולאחר מכן באים המלאכים ומבשרים שוב (בר' יח 10). המקרה השני הוא של אשת מנוח שמלאך ה' מבשר לה

¹⁰⁸ בלנקינסופ 1963, שם; ווב 1995, עמ' 114; שניידר 2000, עמ' 205-206.

¹⁰⁹ פטרסון 2017, עמ' 34.

¹¹⁰ לכאורה, ניתן היה ללמד סנגוריה על שמשון גם בנושא זה, שהרי הוא לא קצץ את שעריו כמו ידיו. אולם לי נראה שכיוון שהיה עליו לדעת שדלילה תגלח את שעריו, היה עליו להיות זהיר יותר ולכן אין מקום לסנגר עליו.

¹¹¹ ראה לדוגמא אמית תשנ"ט, עמ' 228; פטרסון שם, עמ' 31-34.

¹¹² ראה לדוגמא זקוביץ תשמ"ב, עמ' 41, הערה 72; פטרסון שם, עמ' 33.

¹¹³ הטענה לאיסור טומאת נבלה תמוהה, כיוון שהפסוק מציין מפורשות: "כָּל יְמֵי הַזָּיִר לְהַ' עַל יְפֹשׁ מֵת לֹא יָבֵא" (במ' ו 6).

¹¹⁴ אקסום 1983, עמ' 31; פטרסון שם, עמ' 32.

¹¹⁵ פטרסון שם, עמ' 34.

¹¹⁶ שם, עמ' 33. הגם שמסקנתו של פטרסון שאלוקים לא התכוון שנדר הנזירות יישמר בקפדנות, לא מקובלת עלי.

¹¹⁷ בהערת אגב אציין שגם להלכה נפסק שחריגה מאיסורי הנזירות, לבד מגילוח, היא חטא אך איננה פוגמת בעצם הנזירות. ראה רמב"ם נזירות ו, א. זאת בניגוד לדעתו של פטרסון 2017, עמ' 34, הערה 54.

¹¹⁸ אני סבור שהבשורה שקיבלה רבקה בבר' כה 23, אינה נכנסת תחת ההגדרה של בשורת לידה. היא התרחשה לאחר שכבר הייתה בהריון ועסקה לא בעצם ההיריון אלא בסיבות להריון הקשה.

”וְהָרִית וַיִּלְדֶּת בֶּן” (שופי יג 3). המקרה השלישי הוא של חנה ש”עושה עסקה עם ה””¹¹⁹ (שמי”א א 11, 17) והמקרה האחרון הוא של השונמית שעליה מעיד גיחזי: ”אָבֵל בֶּן אֵין לָהּ וְאִישָׁה זָקֵן” (מל”ב ד 14). אלטר מגדיר שלושה שלבים בתהליך של פקידת העקרה: ¹²⁰ מצוקת העקרות, הבשורה והלידה.¹²¹ בלוח שלהלן מסוכמים שלושת השלבים של העקרות מהסוג השני, כדלעיל: ¹²²

השונמית	חנה	אשת מנוח	שרה	
מצוקת העקרות	... וַיְהִי לַפְּנֵהּ יִלְדִים וּלְחָנָה אֵין יִלְדִים. (שמי”א א 2)	... וְאִשְׁתּוֹ עֲקָרָה וְלֹא יִלְדָה. (שופי יג 2)	... הַנְּהִינָא עֲצָרְנִי ה’ מְלָדָת בְּאִנָּא אֶל־שִׁפְחָתִי ... (בר’ טז 2)	מצוקת העקרות
הבשורה	וַיַּעַן עָלַי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וְאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתְּנוּ אֶת שְׁלֹתָךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעַמּוֹ. (שמי”א א 17)	וַיֵּרָא מְלֶאכֶד ה’ אֶל הָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ ... וְהָרִית וַיִּלְדֶת בֶּן. (שופי יג 3)	וַיְבָרְכֵנִי אֱתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמְּנָה לָךְ בֶּן ... (בר’ יז 16) וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חֲנִיָּה וְהִנֵּה בֶן לְשָׁרָה אֲשֶׁתְּךָ ... (בר’ יח 10)	הבשורה
הלידה	... וַיִּדַע אֶלְקָנָה אֶת חֲנָה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרָהּ ה’ ... וַתַּהַר חֲנָה וַתֵּלֶד בֶּן ... (שמי”א א 19-20)	וַתֵּלֶד הָאִשָּׁה בֶּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמִשׁוֹן ... (שופי יג 24)	וְהִ’ פָּקַד אֶת שָׁרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר ... וַתַּהַר וַתֵּלֶד שָׁרָה לְאַבְרָהָם בֶּן ... (בר’ כא 1-2)	הלידה

בהמשך, מנתח אלטר היבטים שונים בכל אחד מהסיפורים.¹²³ בסיפור אברהם ושרה התגלגלות הסיפור מתרחשת לאורך כמה פרקים וקיימת דרמה אמיתית ומצוקת גיל ברורה: ”וְאַבְרָהָם וְשָׁרָה זָקֵנִים ... חָדַל לְהִיט לְשָׁרָה אֶרֶץ כְּנָעִים” (בר’ יח 11). הדרמה איננה מתוארת ברצף ויש בה סיפורים נוספים המוסיפים נופך למעשה כולו. הבשורה על לידת הילד מתקבלת פעמיים, ובשני הפעמים מקבל הבשורה הוא אברהם. בסיפור המלאכים שרה אפילו איננה נוכחת, אלא רק מצותנת מתוך האוהל. אין בסיפור זה אקט של הקדשה או ברית וליד, יצחק, אין ייעוד מוצהר.¹²⁴ בסיפור לידת שמשון, הסיפור מסופר בפרק אחד של המיוחד לנושא ואין בו סיפורי משנה. יש אומנם כמה מיני דרמות שאינן קשורות לעצם הבשורה אלא ליחסי הכוחות בין מנוח ואשתו. בכל מקרה, לא מוזכרת מפורשת מצוקת גיל. גילם של מנוח ואשתו לא ידוע והתפילה היחידה היא להופעת ”איש האלוקים” לא לפרי בטן. הבשורה ניתנת לאשת מנוח, ומנוח מקבל את הבשורה מכלי שני, ורק לאחר שהוא מערב עצמו בסיפור הוא מקבל את הבשורה מכלי ראשון. הסיפור כולל הקדשה וייעוד של הילד. תופעה דומה קיימת בסיפור חנה. גם סיפור זה מתואר בפרק של המיוחד רק לו, אין בו סיפורי משנה ויש בו מיני דרמות שאינן קשורות לעצם הבשורה. אין מצוקת גיל, אבל יש תפילה של חנה לפרי בטן. הבשורה ניתנת ע”י הכהן הגדול לאם, חנה, ללא נוכחות של אלקנה אישה. לילד יש הקדשה וייעוד, אך הם מגיעים מהאם. בסיפור השונמית, טוען אלטר, שאף שהבשורה ניתנת בנוכחות האישה, התהליך, עד לרגע הבשורה, מבוצע בתיווך של גיחזי, ואף לאחר מכן כאשר אלישע פונה אליה ישירות, היא נותרת לעמוד בפתח, כמי שלא שייכת. יש מצוקת גיל של הבעל, ”וְאִישָׁה זָקֵן”

¹¹⁹ במקרה הזה המעורבות של ה’ סמויה, אך היא קיימת שהרי תפילתה של חנה התקבלה.

¹²⁰ אלטר 1983, עמ’ 119.

¹²¹ גיונסון 2010, עמ’ 273-283, מפרט את השלבים הנ”ל לשמונה שלבים, אבל דבריו לא מוכרחים ולכן העדפתי להציג את המודל של אלטר.

¹²² ראה גם סימון תשנ”ז, עמ’ 44-45. ההשוואה שעורך סימון נועדה לצרכים אחרים ומתוך צרכיה היא רחבה הרבה יותר.

¹²³ אלטר 1983, עמ’ 120-121, 126.

¹²⁴ יש הטוענים שברית המילה, עליה מצווה אברהם בפרק יז, היא סוג של הקדשה, אבל אין לכך בסיס שהרי הציווי לברית המילה מופיע לפני הבשורה לאברהם.

(מל"ב ד 14), אין הקדשה, אין ייעוד וזהות הילד איננה ידועה.

לדעתי, צריך להבחין בין היבטים הקשורים להתנהגות הדמויות בסיפור, היבטים הקשורים להתערבות השמיימית והיבטים הקשורים לדרך שבה המספר מביא את הסיפור. הדמויות מתנהגות שונה בכל סיפור: אברהם מבקש מה' זרע (בר' טו 3), מנוח ואשתו לא; חנה מתפללת לילד והשונמית לא; שרה מצותנת מעבר לדפנות האוהל, מנוח דוחף עצמו לפגישה עם המלאך ולמרות הכול אין הוא מודע לכל ההיבטים של "עסקת ההקדשה"; אלקנה ובעל השונמית כלל לא מודעים למה שקורה. אולם, בהיבטים הקשורים למספר ולבשורה, דווקא סיפור אברהם דומה לזה של השונמית – בשניהם יש פקפוק מצד האישה,¹²⁵ יש מצוקת גיל ואין הקדשה; ואילו סיפור שמשון ושמואל זהים – הבשורה ניתנת לאישה ללא הבעת ספק, אין תיאור של מצוקת גיל, יש הקדשה ויש ייעוד. קיימים היבטים משותפים נוספים בין סיפור שמשון וסיפור שמואל, כאלו שייחודיים רק להם ואין הם נמצאים בסיפור אברהם והשונמית,¹²⁶ אלא שאין בהיבטים אלו, כשלעצמם, כדי להצביע על קשר רעיוני או מהותי בין שמשון לשמואל, ורק מתוך היעדרם של היבטים אלו בסיפור אברהם והשונמית אנו למדים על המיוחדות והייחודיות של סיפור לידת שמשון וסיפור לידת שמואל.

העובדה שבשני המקרים, של שמשון ושל שמואל, פקידת העקרה התרחשה רק לאחר שהתבצעה פעולה של הקדשה, משמעה, שבדרך הטבע גם שמשון וגם שמואל לא היו אמורים להיוולד. גם יצחק וגם בנה של השונמית נולדו ללא שום תנאי מוקדם ביחס לעתידם; אולם, אילולא נשמעה אשת מנוח להוראת ההקדשה, מן הסתם שמשון לא היה נולד; ואף חנה, אפשר שאילולא הקדישה את בנה הוא לא היה נולד. הם נולדו אך ורק כיוון שהוקדשו לייעוד מסוים.

כשמלאך ה' מתגלה לאשת מנוח הוא מדגיש את היותה עקרה: "וַיִּרְא מְלָאךְ ה' אֶל הָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר אֲלֶיהָ הֲיִנָּה נָא אִתְּךָ עֲקָרָה וְלֹא יִלְדָּתְךָ...?" (שופ' יג 3). בדבריו של המלאך רמוזה עסקה – את לא אמורה ללדת, ולכן הילד שתלדי לא יהיה שלך, הוא יהיה של ה', לתפקיד שה' ייעד עבורו. אם אשת מנוח תסכים להתחייב לתנאים – ייוולד הילד, ולא – היא תישאר עקרה. שמשון אומנם נולד למנוח ולאשתו, אך אין הוא שייך להם, הוא שייך לה'. ילד על-טבעי שנולד שלא כדרך הטבע לצורך ייעוד מסוים.¹²⁷

במקרה של חנה, לא מלאך ה' מציע את העסקה, אלא חנה עצמה באה עם ההצעה. האם הכיר מחבר סיפור לידת שמואל את סיפור לידתו של שמשון ולכן שם הצעה דומה בפיה של חנה? יתכן. אין רמז לכך בכתובים, אם כי הדעת נותנת שכל מה שקשור לסיפור שמשון היה גלוי, ידוע ומפורסם. אך גם אם נאמר שזהו רעיון עצמאי, עדיין זו עסקה שיש לה תקדים, בין אם תקדים זה היה ידוע למחבר סיפור לידת שמואל ובין אם לאו. בנוסף, לה' יש צורך בעוד ילד בעל ייעוד, ולכן הצעתה של חנה מתקבלת. גם שמואל הוא ילד שלא אמור היה להיוולד, ילד על-טבעי נוסף שנולד שלא כדרך הטבע לצורך ייעוד מסוים.

היבט נוסף המצביע על ההבנה שאין הילד שייך להוריו עולה מהתייחסותו של אלקנה להקדשתו של שמואל. יתכן שמנוח ידע על הקדשתו של הנער, אך בוודאי לא ידע על התפקיד שיועד לו, שכן אשתו לא

¹²⁵ לדעתי, באמירה "אֶל אֲדֹנָי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל תִּכְבֹּב בְּשִׁפְחָתְךָ" (מל"ב ד 16) יש משום הבעת ספק בהתגשמות הבשורה.

¹²⁶ כגון – בשני הסיפורים יש סירוב לאכול, של המלאך ושל חנה, ולעומת זאת בסיפור אברהם המלאכים אוכלים (בר' יח 8) ובסיפור השונמית הביטוי "לֹאֲכַל לֶחֶם" מובלט פעמיים בפתחת הסיפור – "וַיְהִי הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֱלִישָׁע אֶל שׁוֹנָם וְשָׁם אִשָּׁה גְדוֹלָה וַתִּחַזֵּק בּוֹ לֹאֲכַל לֶחֶם וַיְהִי מִדֵּי עֲבָרוֹ יָסַר שָׁמָּה לֹאֲכַל לֶחֶם" (מל"ב ד 8); בשני הסיפורים מידת אמיונותו של המבשר איננה ברורה – בשעת הבשורה מנוח עדיין לא מודע לזה שהמבשר הוא מלאך האלוקים וחנה מקבלת ברכה מהכהן הגדול אך אינה יודעת אם יש לו רוח הקודש (כעין זה ראה ברכות לא ע"ב – "אמרה ליה: לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה"), בעוד שאברהם מקבל את הבשורה ישירות מה' והשונמית ממי שהיא עצמה מגדירה: "אִישׁ אֱלֹהִים קְדוֹשׁ הוּא" (מל"ב ד 9).

¹²⁷ ראה שמש 2003, עמ' 12, שקושרת בין מעורבותו של ה' בלידתו הנסית של שמשון ובין מעורבותו במותו הנסי. להשקפתי, כיוון ששמשון שייך לה', הוא יכול להביא ללידתו, ועם סיום תפקידו, גם למותו.

מגלה לו את דברי המלאך "וְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יג 5),¹²⁸ אך אלקנה ידע על הקדשת שמואל. שמואל איננו רק בנה של חנה הוא גם בנו של אלקנה. יכול היה אלקנה להטיל וטו על ההקדשה, אך לא זאת בלבד שלא עשה זאת, הוא אף מצפה מחנה לקיים את נדרה: "וַיֹּאמֶר לָהּ אֱלֹקָנָה אִישָׁה עָשִׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ שְׁבִי עַד גְּמֻלָּךְ אֲתוֹ אֲדָךְ יָקָם ה' אֶת דְּבָרֹךְ... (שמו"א א 23).¹²⁹

במאמרו על לידת שמשון מקיש עסיס מהגאולה האישית של הורי שמשון לגאולה הלאומית, וכשם שהגאולה האישית היא תוצאה של חסד אלוקי, כך גם הגאולה הלאומית.¹³⁰ אני סבור שאכן מדובר בחסד אלוקי, אך חסד זה מופנה לעם ישראל לבדו, הגאולה האישית של הורי שמשון ושמואל היא תוצאת לוואי.

1.3.3 כוח ונבואה

נקודה משותפת נוספת היא היכולת יוצאת הדופן של שני האישים, כל אחד בתחומו. כוחו וגבורתו של שמשון עולה בבירור מפשט הכתובים (פרק טו). גם שמואל, בתחום הרוחני-הנבואי, נחשב לגדול הנביאים, שרק משה גדול הימנו, ועדיין הוקש שמואל למשה ואהרן גם יחד – "מִשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וְשָׁמוּאֵל בְּקִרְיָאֵי שְׁמוֹ... (תה' צט 6).¹³¹

אין עוד שופט או מלך, בתוך המסגרת של תהליך התשועה או מחוצה לו, שהגיע לגבורתו של שמשון ואין עוד נביא, מלבד משה, שהגיע לדרגת נבואתו של שמואל. שני אלו נולדו שלא כדרך הטבע, כבנים לה' יותר מאשר להוריהם, הגיעו לעוצמות שרק ה' יכול לסייע לקנות – שמשון שקיבל את ייעודו מישות על טבעית, המלאך, הגיע ליכולת על טבעית ואילו שמואל שקיבל את ייעודו מישות טבעית, אימו, הגיע לשיא היכולת האנושית.¹³² שני אלו יועדו עוד מלפני לידתם לתפקידם ואך סביר להסיק שתפקידם של השניים הוא אותו תפקיד – תשועת ישראל מיד פלשתים, אלא שבמקום בו הכה האחד את האויב ביד אחת, השתמש השני בתפילה ובקורבנות.¹³³ בשמשון החל ובשמואל ביקש לכלות.

בדברים אלו אני מנסה לחתור למסקנה שהקשר בין שמשון לשמואל איננו מקרי, אלא הוא פועל יוצא של צורך ומשמעות. העובדה שמכל השופטים רק שני אלו נולדו מתוך נס, ודווקא אותם שניים הם נזירים בעלי יכולות יוצאות מגדר הרגיל, מצביעה על חבל הקושר אותם בטבורם ומפריד בינם ובין כל שאר השופטים.¹³⁴ תהליך התשועה התחיל ע"י שמשון, שריסק את שלטון הפחד הפלשתי והשפיל את אלוהיהם, ויכול היה להסתיים ע"י שמואל שבזמנו הושפל דגון שנית ושהכניע את הפלשתים.

כפי שהצעתי בסעיף 1.1, תהליך התשועה עשוי היה להסתיים בכניעתם של פלשתים לשמואל, שהרי "הַפְּלִשְׁתִּים לֹא יָסְפוּ עוֹד לָבוֹא בְּגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל" (שמו"א ז 13). אלא שלעת זקנתו של שמואל חלה אותה נסיגה שעליה הצבעתי.

1.3.4 הדפוס של שופט בספר שופטים

לאחר שהזכרנו כמה נקודות דמיון בין שמשון לשמואל, בסעיף זה אני מבקש להראות את המשמעות של היותם 'דמות-כפולה' של אותה דמות תפקודית.

¹²⁸ אם נכונה השערת שמהות הנזירות הייתה ידועה בעת העתיקה, כנראה מנוח אכן ידע על הקדשתו של הנער, שהרי אשתו סיפרה לו: "כִּי נָזִיר אֶלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֱר" (שופ' יג 7), ורק לא ידע לאיזה צורך הוקדש.

¹²⁹ ראה רד"ק ורלב"ג על המילים "יָקָם ה' אֶת דְּבָרֹךְ" וכן סימון תשנ"ז, עמ' 30.

¹³⁰ עסיס תשס"ה, עמ' 34.

¹³¹ וראה דברי חז"ל בברכות לא ע"ב.

¹³² יש בזה מן האירוניה: שמשון הגיע ליכולת על טבעיות בתחום טבעי מאוד – כוח; ואילו שמואל הגיע לגבול היכולת האנושית בתחום על טבעי – נבואה.

¹³³ בלומנטל 2005, עמ' 111. אלא שהוא מעלה את ההשוואה על מנת להציג את ההבדל בשיטת המנהיגות של השניים.

¹³⁴ אפשר שבלנקינסוף 1963, בעמ' 69-70, הרגיש בקשר ההדוק שבין השניים, אך לא המשיך בקו הזה עד הסוף.

אוקונל פורש סדרה של ארבעה עשר מאפייני לשון שביחד יוצרים את הדפוס הלשוני המתאר שופט.¹³⁵ לא בכל שופט מופיעים כל המאפיינים, אבל רובם נמצאים אצל כל "השופטים הגדולים".¹³⁶ המאפיינים כוללים גם ביטויים נרדפים שלדעת אוקונל הינם בעלי משמעות זהה. המאפיינים הינם:

1. ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה'.
2. וילכו אחרי אלהים אחרים או ויעזבו את ה' או ויעבדו לבעל ולעשתרות.
3. ויחר אף ה' בישראל.
4. ויתנם ביד ... או וימכרם ביד ...
5. ויעבדו בני ישראל את ... x שנים או והוא לחץ את בני ישראל x שנים.
6. ויזעקו בני ישראל אל ה'.
7. ויקם ה' מושיע לבני ישראל.
8. ותהי עליו רוח ה' או ויתקע בשופר.
9. ויכנע אלהים ביום ההוא את ...
10. ויתן ה' בידו את ...
11. וישפט את ישראל או ותשקט הארץ x שנים.
12. וימת ... [ויקבר ...].

אוקונל אף מסכם את ממצאיו בלוח הכולל את כל השופטים. אביא להלן לוח חלקי המתייחס לשופטים הגדולים בלבד. אצל השופטים הקטנים מוצאים בדרך כלל את שני הלשונות האחרונים בלבד. בנוסף, אצרף לרשימה את שמואל שאיננו בלוח של אוקונל.

שמואל (שמי"א)	שמשון (שופי)	יפתח (שופי)	גדעון (שופי)	דבורה (שופי)	אהוד (שופי)	עתניאל (שופי)	
	יג 1	י 6	ו 1	ד 1	ג 12	ג 7	ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה'
		י 6	ו 32- 137/כ 5			ג 7	וילכו אחרי אלהים אחרים
		י 7				ג 8	ויחר אף ה' בישראל
	יג 1	י 7	ו 1	ד 2	ג 13	ג 8	ויתנם ביד ...
	יג 1	י 8	ו 1	ד 3	ג 14	ג 8	ויעבדו בני ישראל את ... n שנים
ז 8		י 10	ו 6	ד 3	ג 15	ג 9	ויזעקו בני ישראל אל ה'
	יג 5		ו 14		ג 16	ג 9	ויקם ה' מושיע לבני ישראל
	טו 14	יא 29	ו 34		ג 27	ג 10	ותהי עליו רוח ה'
ז 13		יא 33	ח 28	ד 23	ג 30		ויכנע אלהים ביום ההוא את ...
ז 10		יא 32		(ד 14)	ג 29	ג 10	ויתן ה' בידו את ...
ז 15	טו 20	יב 7	ח 28	ה 31	ג 30	ג 11	וישפט את ישראל
	טז 31	יב 7	ח 32		ד 1	ג 11	וימת ... [ויקבר ...]

מהלוח דלעיל עולות כמה מסקנות:

¹³⁵ אוקונל 1996, עמ' 21-25.

¹³⁶ "השופטים הגדולים" הם אלו שעליהם הרחיב המחבר את הדיבור, בניגוד ל"שופטים הקטנים" שאותם הוא סקר בקצרה.

¹³⁷ אומנם האמירה "וילכו אחרי אלהים אחרים" איננה מופיעה, אבל מתוך הפסוקים האמורים ברור שישראל עבדו את הבעל ואת האשרה.

- ◆ לא בכל הסיפורים כתוב שבני ישראל עבדו עבודה זרה ויתכן שבאמת הם לא עבדו עבודה זרה.¹³⁸
 - ◆ בכל סיפורי השופטים עד לשמשון מצויים השלבים הבאים: התחלה – עשיית רע ושעבוד; אמצע – זעקה ותשועה; סוף – כניעה ו/או ניצחון.
 - ◆ סיפור שמשון כולל תחילת תשועה; אבל הזעקה, הכניעה (וַיִּכְנַע אֶל־הַיָּמִים) והניצחון (וַיִּתֵּן ה' בְּיָדוֹ) שכל כך חסרים בסיפור שמשון, נמצאים בסיפור שמואל.
 - ◆ מצד אחד, בסיפור שמשון יש התחלה ואמצע, אבל אין סוף, ולא בכדי שהרי הוא רק יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל, ומצד שני, מבחינת הדפוס הראשוני היוצר שופט ומבחינת תיאור תהליך התשועה, בסיפור שמואל אין התחלה, רק אמצע וסוף. ביחד, אם נצרף את שמשון לשמואל, יש את כל המאפיינים להוציא אלוהים אחרים וחרון אף שגם לא נמצאים אצל חלק מהשופטים האחרים.
- הוא אשר אמרתי – שמשון החל ושמואל כילה. הביטוי המובא בשמואל "וַיִּכְנַעוּ הַפְּלִשְׁתִּים" מצדיק את הטענה שלי שבימי שמואל התרחש הסיום של תהליך התשועה.

1.3.5 סיכום

בסעיף זה ניסיתי להראות שמשון ושמואל נולדו מתוך אותה תבנית ולצורך אותה תוכנית. שניהם מהווים מקשה אחת וסיפור לידתם ועלילותיהם, לפחות עד לאחר מלחמת אבן העזר השנייה, מן הראוי שיקראו בנשימה אחת כסיפור אחד המסופר משתי נקודות מבט. כמו כן, אני מקווה שעלה בידי להראות שתהליך התשועה שהתחיל באמצעות שמשון, יכול היה להסתיים באמצעות שמואל, וכי זו כנראה הייתה התוכנית המקורית, ורק חשש מהתדרדרות רוחנית הביא לדחיית סיומו של התהליך.

כמו כן, הראיתי שלא רק ששני אלו משלימים זה את זה, גם סיפוריהם משלימים זה את זה. או בלשון אחרת – המספר של סיפור שמואל טרח להסב את תשומת ליבנו לקשר בין השניים והבליט את המשותף ביניהם על פני השונה שביניהם, וכפי שאראה בהמשך יש כמה וכמה היבטים שונים בין השניים, כדי לעורר בנו את ההבנה שמדובר בסיפורים קשורים ומשלימים.

1.4 הפיצול בין שמשון לשמואל

הבסיס לכל הדיון שלהלן הוא השוני שיש בין שיטת השיפוט של שמשון-שמואל, אם כשופטים נפרדים ואם כשופט אחד המורכב משתי דמויות, ובין שיטת השיפוט של כל השופטים האחרים בספר. בסעיף הראשון העליתי את האפשרות ששינוי השיטה נועד להביא לתוצאות חינוכיות טובות יותר בעם ישראל. השופטים הקודמים הביאו תשועה לשעתם, אך עם מותם חזר עם ישראל לסורו ובעקבות כך גם לשעבודו. העובדה שיש פה שינוי בשיטה, ובמיוחד לאחר התנערות ה' מעם ישראל בתחילת סיפור יפתח: "לָכוּ וְזַעְקוּ אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם בָּם הֲמָה יוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּעַת צָרְתְּכֶם" (שופ' י 14), בהכרח צריכה להיות קשורה לסוג של מעין "הפקת לקחים" ע"י ה', ובהכרח צריכה להיות מנומקת בציפייה לתוצאות חינוכיות טובות יותר, או לפחות עמידות יותר לאורך זמן. מה, אם כן, יש בשיטה החדשה שהיא צפויה להניב תוצאות טובות יותר? האם אך ורק כדי ששמואל יוכל להתמקד בצד הרוחני? והרי הוא גם הוביל את עם ישראל למלחמה שהכניעה את הפלשתים! יתר על כן, מה ראה ה' ליצור מושיע בתבניתו של שמשון, שנלחם לבדו ואין בו שום צד של מנהיגות? והעיקר – מדוע פסק מחבר ספר שופטים באמצע הסיפור המשותף של שמשון ושמואל והסתפק בסיפורו של שמשון בלבד?¹³⁹

¹³⁸ ראה גם גרינשפן 1986, עמ' 391.

¹³⁹ השאלה מתעצמת אם נניח שמחבר ספר שופטים הוא זה שחיבר גם את חלקו הראשון של ספר שמואל, כפי שהניחו חז"ל (בבא בתרא יד ע"ב). ואם כן, מה ראה המספר לפצל את סיפורם של השניים בין שני ספרים?

בסעיף זה אתייחס לשאלות הללו, ובנוסף, אטען שניתוח ההבדלים שבין שמשון לשמואל מאפיין יותר מכול את תפקידו של שמשון והוא שמחייב את הפיצול בין שני הסיפורים. בהקשר של עבודתי הנוכחית, נקודה זו חשובה במיוחד כיוון שתרומתו של שמשון לתהליך התשועה הוא נושא העבודה.

ברצוני להציע את התיאוריה שהפרדה בין שני התפקידים וההתמקדות של כל אישיות בתפקיד שיועד לה, אפשרה בנייה של מיתוס, לא מיתוס אגדי אלא מיתוס סיפורי, שישמר את זיכרון המעשים, הרקע והתוצאה, לפרק זמן ארוך. תיאוריה זו מבוססת על מושג הנקרא – "זיכרון קבוצתי"¹⁴⁰. תת הסעיף הראשון יעסוק במושג זה כשלעצמו, ובסעיפים שלאחר מכן אעסוק בקשר שבין "זיכרון קבוצתי" לסיפור שמשון-שמואל.

1.4.1 מבוא לזיכרון קבוצתי

נייגר ואחרים טוענים ש"בבסיס המושג זיכרון קולקטיבי ניצבת ההנחה, כי כל קבוצה חברתית מפתחת זיכרון של עברה, זיכרון המדגיש את ייחודה ומאפשר לה לשמר את הדימוי העצמי שלה ולהנחילו לדורות הבאים"¹⁴¹. דברים אלו לא זאת בלבד שמבהירים את התפקיד של הזיכרון הקבוצתי, אלא אף מבהירים את היחס שלנו כלפי הנושא. "החשיבות של הזיכרון הקולקטיבי בכך שהוא מהווה את המסד לזהות הקולקטיבית של חברה או של עם"¹⁴². הגם שניתן לעשות שימוש לא מהימן בזיכרון קבוצתי, כפי שאראה בהמשך, המטרה היא לשמר את הזיכרונות שחשובים לחברה כקבוצה ייחודית.

(1) מושגים: זיכרון קבוצתי וזיכרון משותף

מרגלית מחלק את הזיכרון הקבוצתי לשני סוגים – הראשון הוא "זיכרון קיבוצי" והשני הוא "זיכרון משותף"¹⁴³. זיכרון קיבוצי הוא למעשה צבר הזיכרונות של כל הפרטים הזוכרים אירוע מסוים. זיכרון קיבוצי יכול להוות את הבסיס לתיעוד היסטורי, תיעוד שעשוי להיות אמין למדי כיוון שהוא מבוסס על זיכרונות של אנשים רבים. עם זאת, ייתכנו מחלוקות בין אנשים שונים הזוכרים את אותו זיכרון באופן שונה. הסוג השני הוא הזיכרון המשותף. זיכרון משותף הוא זיכרון קיבוצי, של אוסף פרטים שיש ביניהם תקשורת, שעבר כיוול והתאמה כך שלא נותרו גרסאות רבות לאותו זיכרון אלא אך ורק גרסה אחת המשלבת בתוכה את צבר הזיכרונות של כל הפרטים¹⁴⁴.

האמור לעיל מתייחס לזיכרון משותף הנוצר באופן טבעי, על בסיס זיכרונות של פרטים החולקים חוויה מסוימת. לעיתים אין זו הדרך בה נוצר זיכרון משותף. החוקר והבלשן האמריקאי גיימס יאנג אף טוען שאין זיכרון משותף הנוצר באופן טבעי. לדבריו, "הזיכרון אינו נוצר בווקום" ו"מניעי הזיכרון לעולם אינם טהורים"¹⁴⁵. דעתו של יאנג קיצונית ונראה שאין היא מקובלת על כל החוקרים בתחום¹⁴⁶. אולם באמת יש מקרים רבים בהם הזיכרון הקבוצתי נוצר במכוון כך שיתיר חותם במוחם של הפרטים או שיוותר כתייעוד לדורות הבאים. דוגמה מעניינת, המוזכרת במאמר ביקורת של גלבר¹⁴⁷, עוסקת בעולה הגרדום הראשון בתקופת המרי העברי, שלמה בן יוסף, שהפך לגיבור פופולארי באמצעות שימוש בזיכרון

¹⁴⁰ המושג הלועזי הוא – "Collective Memory". להלן אשתמש במינוח "זיכרון קולקטיבי" רק בציטוטים.

¹⁴¹ נייגר ואחרים תשס"ט, עמ' 255-256.

¹⁴² באומל-שוורץ תשס"ח, עמ' 191.

¹⁴³ מרגלית 1999, עמ' 76.

¹⁴⁴ על אף שמקריאת מאמרים אחרים, של מחברים אחרים, נראה שמונחים אלו אינם מוסכמים, אני אשיך לדבוק בהם כיוון שאין הם משנים את המהות של הנושא כשלעצמו.

¹⁴⁵ יאנג 1993, עמ' 2.

¹⁴⁶ באומל-שוורץ תשס"ט, עמ' 152, מפרידה בין זיכרון והנצחה. את הראשון היא מגדירה כ"מנגנון שבאמצעותו מבקשים שלא לשכוח דבר מסוים", ואילו השני דורש יד מכוונת מתוך מטרה "לסייע להמשך קיומם של תהליכי הזיכרון".

¹⁴⁷ גלבר תשע"ה, עמ' 187.

משותף. בפועל, בן יוסף ושני חבריו הניחו מארב כושל וחובבני, שגם לא אושר ע"י הנהגת האצ"ל, לאוטובוס ערבי במעלה הכביש מראש פינה לצפת. בכל אמת מידה היסטורית, הזיכרון שלנו מבן יוסף צריך היה להיות שלילי – הוא פעל כנגד אוכלוסייה אזרחית אקראית, ללא אישור, בצורה רשלנית וגם נתפס; אך במקום זאת הפכה הוצאתו להורג של בן שלמה למיתוס מכונן של האצ"ל. כיום, מעט מאוד ספרי היסטוריה דנים את בן יוסף לכף חובה. הזיכרון המשותף ניצח.

בנוסף, האמור לעיל עוסק בזיכרון שנוצר על בסיס זיכרון ישיר. כשעוסקים בזיכרונות של אירועים עתיקים, לעיתים לא מדובר בזיכרון, אלא בזיכרון של הזיכרון.¹⁴⁸ כיוון שסיפור שמשון נועד לשמש כמיתוס לדורות הקרובים שאחריו אין לי צורך בזיכרון של זיכרון ולכן לא אעסוק בו.

(2) זיכרון משותף ומחקר היסטורי

אחד המשברים הגדולים בתחום המחקר ההיסטורי שהתחולל בעשרות השנים האחרונות קשור בשאלת האמינות של הדיסציפלינה ההיסטורית. בביקורתה על ספרו של יואב גלבר, מצטטת חלמיש את אמרתו הידועה של נפוליאון בונפרטה ש"ההיסטוריה אינה אלא אגדה שהכול הסכימו עליה".¹⁴⁹ כנראה שנפוליאון הגזים באמירתו, אבל ההיגיון אומר שיש קושי מובנה בהצגה אובייקטיבית של היסטוריה. ההיסטוריון בונה את סקירתו על מצע של מסמכים, דיווחים, ממצאים ארכיאולוגיים וסקירות, אך הדבק שמחבר את פריטי המידע הללו לכלל מסכת היסטורית מבוסס או על השערות של ההיסטוריון או על זיכרונות, של ההיסטוריון עצמו במקרה שהוא חי באותו הדור, או של אלו שקדמו לו והעלו תיאורים היסטוריים, מצומצמים או רחבים, על הכתב. גלבר אף מציין דעה קיצונית יותר לפיה ההיסטוריה היא למעשה צורה של זיכרון.¹⁵⁰ למעשה, קיימת דיסציפלינה שלמה העוסקת בכתיבה היסטורית על בסיס עדויות, קרי, על בסיס זיכרונות. גישה זו מכונה בספרות "היסטוריה אוראלית" או "תיעוד בעל פה".¹⁵¹ טכניקה זו שימשה רקע לתיאוריות פוסט-מודרניות המפקקות בדיסציפלינה ההיסטורית.¹⁵² היכולת להפריד בין עובדות בלתי מעורערות ובין עובדות המבוססות על הזיכרון המשותף, קלוש, ועל רקע זה עלו קולות המטילים ספק באמינות הדיסציפלינה ההיסטורית כולה. אל מול קולות אלו כתב גלבר את ספרו "כתב הגנה על הדיסציפלינה ההיסטורית",¹⁵³ כשהטענה המרכזית היא שהמחקר ההיסטורי המבוסס על סטנדרטים לאימות נתונים ועל הצלבת נתונים מאומתים משפר את אמינות הידע ההיסטורי שבידינו. עם זאת, אף גלבר מסכים שלא ניתן לפסול זיכרון כבסיס למידע היסטורי, ואכן יש לראות במסורות מעין "מאגרי זיכרון", אלא שלא ניתן לסמוך על הדיוק ועל שלמות המידע הנמסר בהן.¹⁵⁴ גלבר אף מציין כבדרך אגב, שיתכן שהפרשנות התלמודית למקרא הינה זיכרון או מסורת ולכן איננה מופרכת, אך גם אין להתייחס אליה כמבוססת.

(3) זיכרון משותף וחקר המקרא

כשמדובר בהיסטוריה המבוססת על המקרא הקושי מחריף שכן טווח הזמן שחלף מאז התרחשו אירועים אלו הופך את הזיכרון המשותף לזיכרון של זיכרון וככזה, מבחינה היסטורית, אמינותו פוחתת. עם זאת, אין פירוש הדבר שאירועים אלו לא התרחשו, אלא שההיסטוריון לא יקבל את גרסת הזיכרון המסורתית

¹⁴⁸ ראה מרגלית 1999, עמ' 79-81; באומל-שוורץ תשס"ח, עמ' 191.

¹⁴⁹ חלמיש 2009, עמ' 149.

¹⁵⁰ גלבר תשס"ז, עמ' 251, בשם "פילוסופים של ההיסטוריה".

¹⁵¹ גלבר תשס"ז, עמ' 255-266.

¹⁵² חלמיש 2009, עמ' 150.

¹⁵³ גלבר תשס"ז. הספר כולו עוסק בשאלת היחס בין ההיסטוריה והזיכרון המשותף. הציטוט לקוח מתוך חלמיש 2009, עמ' 149.

¹⁵⁴ גלבר תשס"ז, עמ' 300-302, 306-307; ראה גם ברטלר 1995, עמ' 143.

כעובדה מוגמרת.¹⁵⁵ חשוב לציין, שהגם שכיום ההיסטוריון יתייחס לתייעוד המקראי כאל זיכרון של זיכרון, אין בכך משום קביעה שהתייעוד נכתב על בסיס זיכרון משותף או שלא בתום לב, כלומר אין שום סיבה שלא להניח שהמחבר של טקסט מקראי כזה או אחר עשה זאת בסמוך להתרחשות האירועים ותוך שימוש מינימלי בזיכרון. במילים אחרות, יתכן מאוד שעבורנו, היום, התייעוד המקראי מהווה זיכרון של זיכרון, אולם אפשר שבשעת כתיבת הדברים הוא לא היה כזה.

חוקרי המקרא המעטים שעסקו בנושא לא חיפשו סימנים ליצירה של הזיכרון המשותף אלא הניחו שהמקרא מבוסס על זיכרונות מעובדים ומתוך כך נטו לעיתים להטיל ספק באמינותו של הטקסט המקראי. חוקרים אלו הניחו, כמובן מאליו, שהשימוש בזיכרון משותף נעשה למטרות תיאולוגיות, והביאו ראיה לשיטתם מהפרשנות החז"לית המעבדת את הכתוב לכלל אידיאות תיאולוגיות מפורשות.¹⁵⁶ כל אלו עוסקים בתוצאות הזיכרון המשותף בדיעבד, אך לא ביעדים שהוגדרו לעיצובו מלכתחילה. ככל שידי מגעת, לא מצאתי במאמרים אלו דיון בשאלת הזיכרון המשותף כשלעצמו, אין בהם קריטריונים לזיהויו וגם לא ברור האם היעדים הללו הושגו והתוצאות בדיעבד אכן זהות ליעדים המקוריים. לפיכך, אין במחקרים אלו תועלת לצורך המחקר הנוכחי.

(4) זיכרון משותף ומיתוס

נושא רלוונטי במיוחד לעבודה הנוכחית הוא היחס שבין זיכרון משותף למיתוס. בהגדרתו למושג "זיכרון קולקטיבי" טוען גלבר שמושג זה הוא "רב משמעויות, חלקן סותרות זו את זו", וכי "המשמעות הקרובה יותר לציין את טבעו היא מיתוס".¹⁵⁷ כאמור, גלבר עצמו מפריד בין מיתוס שמלכתחילה ברור שהוא בדיה, כמו סיפורי האחים גרים, ובין מיתוס שבבסיסו נראה כניסיון לתייעוד היסטורי. גם מדברי מרגלית עולה שמיתוס איננו בהכרח אמונה פולקלוריסטית שקרית, אלא ראייה סובייקטיבית ונוסטלגית של העבר.¹⁵⁸ מרגלית אף סבור שהזיכרון המשותף המודרני נקרע בחיפוש אחר האמת בין שני קטבים: היסטוריה ומיתוס, כאשר המושג מיתוס איננו אמונה שקרית על העבר, מחד גיסא, ואילו המושג היסטוריה איננו מתייחס רק לפריטי מידע מהימנים ומאומתים, מאידך גיסא. מיתוס, אם כן, הוא זיכרון סובייקטיבי, שבהחלט עשוי להתבסס על אמת היסטורית, הצובע את העבר בצבעים נוסטלגיים, לאומניים וכדומה. בהמשך לכך, שמיר מציירת קו המחבר בין מיתוסים מקראיים והיסטוריים ובין מיתוסים ציוניים (חומה ומגדל, למשל), וכשם שברור לנו שמיתוס חומה ומגדל היה קיים, לא מן הנמנע שגם מיתוסים מקראיים התרחשו בפועל. אין שום סתירה בין יצירת מיתוס לאמת היסטורית.¹⁵⁹

מהאמור לעיל עולה שזיכרון משותף עשוי להשפיע על הכתיבה ההיסטורית בתום לב, בעצם ההתבססות על כתבים עתיקים יותר שרמת מהימנותם ההיסטורית לא ברורה; אך גם עשוי לשמש ככלי לצורך יצירה של מיתוסים, כפי שנעשה במקרה של שלמה בן יוסף. כשמדובר ביצירה של מיתוס, אחד האתגרים הוא להבין מהו המיתוס אותו ניסו ליצור ולאיזה צורך. לעניינו זו הנקודה החשובה ביותר, כיוון שאם נזהה את המיתוס שנוצר, ואם נבין את השפעתו, נוכל להסיק מה היו יעדיו מלכתחילה. לעניינו גם יש חשיבות לשאלה האם מדובר בסיפור מיתי או בדמות מיתית, כיוון שסיפור מיתי נחקק בזיכרון המשותף כסיפור פולקלוריסטי, בניגוד לדמות מיתית שמהווה מודל לחיקוי ומשפיעה על דעת הקהל.¹⁶⁰

¹⁵⁵ מרגלית 1999, עמ' 81.

¹⁵⁶ מרבית המאמרים שקראתי עוסקים באירועים הכתובים בתורה, כשבראשם יציאת מצרים, לדוגמה – בלנקינסוף 1997; הנדל 2001; ברטלר 2001. לא נתקלתי בהתייחסות לנושא הנדון בהקשר של סיפורי נביאים ראשונים, להוציא את ספרו של ברטלר, ברטלר 1995, הכולל דיון כללי אך מתמקד בספר דברי הימים.

¹⁵⁷ גלבר תשע"ה, עמ' 186.

¹⁵⁸ מרגלית 1999, עמ' 81-83.

¹⁵⁹ שמיר תשס"ט, עמ' 161.

¹⁶⁰ ראה לדוגמה (במשתמע) בורק 1997, עמ' 52-56; גלבר תשס"ז, עמ' 80-91.

(5) כלים לעיצוב הזיכרון המשותף

במאמר מקיף ביותר שכתבו נייגר, מאיירס וזנדברג, העוסק בהנצחת יום השואה באמצעות כלי התקשורת, התייחסו המחברים לדרכי העיצוב של הזיכרון המשותף. בין השאר, הם פירטו מקצת מהתהליכים המיועדים להבניית זיכרון כני"ל. כיוון שהמאמר עוסק בתקשורת, שכתבתי את התהליכים שפורטו במאמר לשפה הרלוונטית למקרא. ובכן, הנקודה הראשונה היא "השיח", וכמו שהם מכנים זאת "הזיכרון הקולקטיבי הוא מוצר חברתי-פוליטי". כדי לעצב זיכרון משותף יש צורך לעודד שיח העוסק במאורעות שאותם מנסים לצרוב וכנראה שגם לשלוט בו. נושא זה נושק לדברי מרגלית, שהובאו לעיל, לפיהם "הזיכרון המשותף" נותר מתוך "הזיכרון הקיבוצי" לאחר שעבר כיוול והתאמה שמקורם בתקשורת. בהקשר זה, מאורע שהוא רלוונטי, עדכני ו"חם" סביר שיעורר שיח מתאים. הנקודה השנייה היא "תהליך מתמשך ודו-כיווני" ובכך הכוונה לאקטואליות של המאורע – הוא אומנם התרחש בעבר, אך יש לו משמעויות למציאות העכשווית. נקודה זו רלוונטית מאוד כשמדובר במיתוס שנוצר במכוון כדי שישאר חרוט בזיכרון המשותף של הקהילה. הנקודה השלישית היא המחשה של הזיכרון. לא די בסיפורים, צריך גם מראה עיניים או השתתפות במאורע ברמה כזו או אחרת. הנקודה הבאה היא הפונקציונליות של הזיכרון, שצריך להיות מאוד ייחודי לקהילה שבה הוא מעוצב, ולה לבדה. והנקודה האחרונה היא הנרטיב. כדי שזיכרון יהפוך להיות משותף הוא חייב להיות מעוצב כנרטיב בתוך תבנית תרבותית מוכרת. בנוסף, עולה מדבריהם שהזיכרון המשותף לעולם לא יוכל לספר את העבר בדיוק כפי שהתרחש וההחלטה מה יהיה חלק מהנרטיב ומה לא היא כלי שמכוון את הזיכרון המשותף ליעד שאותו הוא אמור לשרת.¹⁶¹

מחקר אמפירי שביצעו שומן ואחרים מציג כמה תובנות מעניינות:¹⁶² ראשית, נראה שככל שהזיכרון המשותף עמוק יותר, כך הוא נותר חקוק פרק זמן ארוך יותר. שנית, מסתבר שיש לו שיא שבו הוא חי בלב הזוכרים בצורה חדה יותר, לפני שהוא דועך ומדורג יחד ובין זיכרונות אחרים. שלישית, זיכרונות שהפרט היה עד להם סביב גיל ההתבגרות נחרטים חזק יותר בזיכרונו של הפרט. כך לדוגמה, בסקר שנערך בשנת 2003 בקרב צעירים בגילאי ה-20 וה-30, דורג רצח רבין כמאורע חשוב גבוה יותר מהשואה.¹⁶³

1.4.2 שמשון כמיתוס

כבר בפרקי ההקדמה לספר שופטים נמתחת ביקורת על הזיכרון הקצר של עם ישראל: "וְהָיָה בְּמֹת הַשּׁוֹפֵט יִשָּׁבוּ וְהִשְׁחִיתוּ מֵאֲבוֹתָם לְלֶקֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵים לְעַבְדָם וְלִהְיוֹתָם לָהֶם... (שופ' ב 19). בהמשך הספר, אותו רעיון חוזר שוב ושוב. כך בהקדמה לסיפור דבורה הנביאה: "וַיִּסְפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' וְאֶהוּד מֵת" (שופ' ד 1) – אזכור מותו של אהוד בא להסביר היאך קרה שבני ישראל הוסיפו לעשות הרע בעיני ה'; ושוב לאחר מות גדעון: "וְלֹא זָכְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם... וְלֹא עָשׂוּ חֶסֶד עִם בֵּית יִרְבֵּעַל גְּדֵעוֹן כְּכֹל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה עִם יִשְׂרָאֵל" (שופ' ח 34-35). כיוון אחר הוא האמונה בכוחו של ה', ובנושא הזה עוסק הנביא שנשלח לעם ישראל בעקבות זעקתם "עַל אֲדֹתַי מְדִינָה": "וְאֶמְרָה לָכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִירָאוּ אֶת אֱלֹהֵי הָאֲמָרִי אֲשֶׁר אַתֶּם יוֹשְׁבִים בְּאֶרְצָם וְלֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקוֹלִי" (שופ' ו 10). כל אלו מחייבים שינוי של דפוס התשועה לצורך השגה של שני יעדים – ראשית, יצירת זיכרון ארוך טווח שיהיה תקף גם לאחר מות השופט, ושנית, חיזוק הביטחון של עם ישראל בכוחו של ה'.

כיום, סיפור שמשון הוא זיכרון של זיכרון. כל מה שיש לנו היום זה את חווית הזיכרון. בהנחה שהסיפור

¹⁶¹ נייגר ואחרים תשס"ט, עמ' 255-257.

¹⁶² שומן ואחרים 2003, עמ' 129-133.

¹⁶³ ויניצקי-סרוסי תש"ע, עמ' 503.

בנוי על גרעין היסטורי, הוא התרחש אי אז בהיסטוריה העתיקה, לפני אלפי שנים, והרלוונטיות שלו לדורנו קלושה, אם בכלל קיימת. אולם אם הייתה כוונה ליצור את מיתוס-שמשון, הוא לא נועד עבורנו, אלא עבור הדורות שלהם סופר הסיפור, ובכך כוונתי לסיפור המקורי (המסורת) ולא לכתיבה שלו כחלק מספר שופטים, שזמן כתיבתו לא ברור ולא לגמרי ידוע; הוי אומר לדורו של שמשון ולדורות הספורים שאחריו. הסיפור המקורי אומנם איננו בידינו, אך השפעתו ניכרת מהתייחסות המחבר של ספר שופטים לסיפור ומהדגשים שהוא שם בפי המספר. בדורות ההם סיפור על גיבור על טבעי, אינדיווידואליסט, המשפיל את האויב השנוא של עם ישראל, כנראה יצר שיח ער שוודאי היה אקטואלי. המסורות עליהן בנוי הסיפור התבססו כנראה על עדויות, אולי של לוחמי שבט יהודה; סימנים, אולי סימני שריפה בעמק האלה; ואנדרטות, כדלתות העיר עזה – פרטים שאף יתכן שיצרו חרושת שמועות. סיפור שמשון היה סיפור לאומני, עם הפרדה ברורה בין האויב הפלשתי לעם ישראל, כאשר הרג פלשתים לא דרש הצדק מוסרי, מחד גיסא; ומאידך גיסא, אח ראשי היה לאסור את אחיו אך לא להורגו, ומכיוון שכך גם היה סיפור פנימי המשותף וייחודי לקהילה הישראלית ולא לאף אחד אחר. הסימן האחרון ברשימה של נייגר ואחרים הוא הנרטיב שכמובן היה קיים בסיפור שמשון. כך שניתן למצוא בסיפור שמשון את כל כלי העיצוב של זיכרון משותף, כפי שצוינו על ידי נייגר ואחרים. גם סימנים אחרים העולים מתוך המאמר של שומן ואחרים קיימים – מדובר באירועים דרמטיים במיוחד, עד כדי הקצנה; העדים לאחד האירועים היותר דרמטיים היו איש יהודה, כנראה לוחמים צעירים, ולמרות תלונת איש יהודה בפני שמשון: "הלא ידעתָ כִּי מַשְׁלִים בָּנוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּמָּה זֹאת עָשִׂיתָ לָנוּ" (שופ טו 11), בסתר ליבם סביר להניח שהתגאו בו.

בהערת אגב אזכיר שנקודת החולשה של תיאוריה זו היא בכך שבניית המיתוס כמו נעשתה עבור אנשי יהודה – הם אלו שהסיפור מציב כעדים לקרב ברמת לחי והם אלו שלפי הסיפור כנראה צפו בדלתות העיר עזה שהוצבו ב"ראש הַקֶּר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַבָּרוֹן" (שופ' טז 3). בכתוב אין שום סימן, וגם לא לגמרי מתקבל על הדעת, שמיתוס שמשון נפוץ ב"זמן אמת" עד לצפונה של ארץ ישראל. האם בני שבט זבולון, או נפתלי, ידעו על שמשון? לא ברור. עם זאת, כנראה שמסורות שהועלו על הכתב בדרום הארץ מצאו דרכן, לאחר זמן, גם לצפונה ובכך נבנה מיתוס לאומי. בהמשך אביא ראיה לכך שהמיתוס שנבנה היה לאומי.

את עוצמתו של המיתוס ניתן לשפוט על פי הזיכרון ארוך הטווח שנוצר ממנו, זיכרון של מיתוס שנמשך עד לעת החדשה וליבה את דמיונם של משוררים, סופרים ויוצרים אחרים.¹⁶⁴ אורך חייו של המיתוס מצביע כאלף עדים, ראשית, על כך שמדובר במיתוס, ושנית, על מהות השפעתו.

להשלמת הטיעון, אם נבחן את קיומם של סימנים אלו בסיפורים אחרים נמצא שלא תמיד כולם נמצאים:

כלי עיצוב	אהוד	דבורה	גדעון	יפתח
שיח	-	+ (שיר)	+ (היה נס)	+
אקטואליות	+	+	+	+
המחשה	-	-	-	-
פונקציונליות	+	+	+	+
נרטיב	+	+	+	+
עומק	-	+ (נס גלוי)	- (נס לא מפורסם)	-
גיל צעיר	-	-	-	-

הרי לנו שכל המאפיינים ההופכים סיפור למיתוס קיימים בסיפור שמשון, ואילו אצל שאר השופטים רק חלקם נמצאים. ובכל מקרה, כל שאר השופטים התמודדו מול האויב פעם אחת ואילו שמשון התמודד

¹⁶⁴ די אם נזכיר את "Samson Agonistes" של ג'ון מילטון (1671), את הרומן "שמשון" של זאב זיבוטינסקי (1928) ואת הסרט "שמשון ודלילה" של ססיל ב' דה-מיל (1949). ראה מאמרו של פישלוב (תש"ס).

מול פלשתים כמה וכמה פעמים לאורך שנות שיפוטו. ההתמודדות שלו מול פלשתים הייתה הרואית בצורה יוצאת דופן ונעשתה בצורה עצמאית ללא שום עזרה. כך נבנה מיתוס.

המיתוס של שמשון נועד להתמודד מול שני נושאים – הפחד של ישראל מהפלשתים והאמונה בכוחו של ה'. כבר הזכרתי את סגל שטען שגבורתו של שמשון שחקה את כושר ההרתעה הפלשתי והפחיתה את הפחד הישראלי מהפלשתים,¹⁶⁵ דבר שבא לידי ביטוי בהתגייסות למלחמה בפלשתים במלחמת אבן העזר הראשונה. היעדר הפחד של ישראל איננו טריוויאלי. זכורה לנו התנהגות שבט ראובן בתקופת דבורה הנביאה,¹⁶⁶ וכנראה שכך גם שבטי דן ואשר. גם כאשר ביום הראשון של קרב אבן העזר הוכה ישראל, עדיין אין אנו רואים בריחה המונית, אלא להפך – אמונה של עם ישראל בכוחו של ה' שבעקבותיה הביאו את ארון ה' לשדה הקרב. זהו אותו עם ישראל שבתקופה שלפני תקופת שמשון נאמר עליו:

וַיִּסְפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיַּעֲבְדוּ אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֵשֶׂתִּימוֹת וְאֶת אֱלֹהֵי אֲרָם
וְאֶת אֱלֹהֵי צִידוֹן וְאֶת אֱלֹהֵי מוֹאָב וְאֶת אֱלֹהֵי בְּנֵי עַמּוֹן וְאֶת אֱלֹהֵי פְּלִשְׁתִּים וַיַּעֲזְבוּ אֶת ה' וְלֹא
עָבְדוּהוּ. וַיַּחַר אֵף ה' בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּבְיַד בְּנֵי עַמּוֹן. (שופ' י 6-7)

אותו עם שאפילו לאחר שמשון הכה בפלשתים אלף איש, כנראה בנוכחות שלושת אלפים מאנשי יהודה, איננו מעז להרים את נס המרד, כפי שעשה אהוד בן גרא. נראה שהאחראי הישיר לשינוי הזה הוא המיתוס של שמשון ששינה את כל מבנה החשיבה של עם ישראל.

1.4.3 שמואל כמיתוס דתי

המיתוס שנוצר סביב שמואל מפתיע אף מזה שנוצר סביב שמשון. המיתוס של שמואל התקיים עד ימי חז"ל כשעמדו ודרשו: "רבי יוחנן אמר: זרע ששקול כשני אנשים, ומאן אינון? משה ואהרן, שנאמר: משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו" (ברכות לא ע"ב). כששמואל היה עדיין נער המצב בישראל תואר כך: "... ודבר ה' ה'ה יקר ב'ימים ה'הם אין ח'זון נ'פ'ר'ך" (שמ"א ג 1). אולם בתוך פרק זמן לא ארוך, עוד בימי חייו של עלי, משתנה התמונה וכל ישראל, מדן ועד באר שבע, מכירים בנבואתו של שמואל, ככתוב: "וַיִּגְדַּל שְׁמוּאֵל וְה' הָיָה עִמּוֹ וְלֹא הָפִיל מִכָּל דְּבָרָיו אֲרָצָה; וַיַּדַּע כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע כִּי נִאֱמָן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לֵה'; וַיִּסֹּף ה' לְהָרָאֵה בְּשִׁלָּה כִּי נִגְלָה ה' אֶל שְׁמוּאֵל בְּשִׁלּוֹ בְּדָבָר ה' (שמ"א ג 19-21).

האמונה של עם ישראל בכוח נבואתו של שמואל מביאה את העם לחזור בתשובה, אך גם להכרה ביכולת התפילה של שמואל: "וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אַל תִּחְרַשׁ מִמֶּנּוּ מִזְעַק אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ וְלִשְׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים." (שמ"א ז 8). את עוצמת מנהיגותו של שמואל אפשר לחוש גם לאחר מותו, דבר שהביא את שאול, בצוק העיתים, להעלות את רוחו של שמואל באוב (שמ"א כח), ואת גודל נבואתו ניתן לראות כששואל המבקש להמית את דוד נתקל בשמואל ולהקת נביאיו: "וַיִּפְּשֵׁט גַם הוּא בְּגָדָיו וַיִּתְנַבֵּא גַם הוּא לְפָנָיו שְׁמוּאֵל וַיִּפֹּל עָרֶם כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה..." (שמ"א יט 24).

שמואל הוא האיש שמעצב את ממשיתו של שאול, דוד, עד כי כשדוד במצוקה הוא בורח לשמואל. הבריחה לשמואל מצביעה על אמונתו של דוד ששמואל מסוגל לעמוד כנגד צבאו של שאול ולהצילו מידי. לאו מילתא זוטא היא.

כאן המקום לחזור לסיפור מלחמת אבן העזר הראשונה (שמ"א ד 10-1). בסעיף 1.2.3 עמדתי על שאלת האומץ של עם ישראל לצאת למלחמה בפלשתים. הזכרתי את סגל שטוען שמעלליו של שמשון הם הגורם לשחיקה בהרתעה הפלשתית. כעת אני רוצה לטעון שהסיבה כפולה – שני המיתוסים מתלכדים בהשפעתם

¹⁶⁵ סגל תר"ץ, עמ' 8-9. ועיין לעיל סעיף 1.2.3.

¹⁶⁶ "בפלגות ראובן – ... ישב לו בין משפתי המלחמה לשמוע מי נוצח ויהיה עמו" (רש"י על שופ' ה 15).

על ההתגייסות הישראלית למלחמה. מחד גיסא, יש את תעצומות הנפש של עם ישראל שהם תוצאה של פעולותיו של שמשון, כפי שטען סגל, ומאידך גיסא, העובדה ששמואל ה"אגדי", ש"לא הפיל מִכָּל דְּבָרָיו אֶרְצָה" (שמו"א ג 19), הוא זה שקורא לעם לצאת למלחמה, שני אלו יחדיו יצרו את השינוי בעם ישראל.

1.4.4 המטרה התיאולוגית של המיתוס הכפול

הציווי על כיבוש הארץ מובא בספר במדבר: "והורשיתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה" (במ' לג 53). הציווי על כיבוש הארץ טומן בחובו גם ציווי נוסף והוא השמדת עמי הארץ, וכך נאמר: "רק מערי העמים האלה אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה. כי החרם תחרימם החתי והאמרי הכנעני והפרזי החוי והיבوسی פֶּאֶשֶׁר צִוָּה ה' אלהיך. למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחסאתם לה' אלהיכם." (דב' כ 16-18)

התורה מנמקת את הציווי על החרמת העמים בכך ש"לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם". תהליך ההתדרדרות, אם כן, מתואר ומנומק כבר בתורה והוא כולל שני שלבים – אי השמדת העמים שממנו עלול להיגרר החטא של חיקוי מעשיהם הרעים, שעיקרו הוא חטא עבודה זרה.¹⁶⁷

בתחילת ספר שופטים מתוארים שני חטאים של עם ישראל, שהם אלו שגררו את הכאוס של תקופת השופטים. אולם, בדומה לכרוניקה המתוארת בתורה, מהכתוב נראה בבירור שיש חטא אחד עיקרי ואילו השני נמשך ממנו:

(1) ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבכים, ויאמר אעלה אתכם ממצרים ואביא אתכם אל הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם ואמר לא אפר בריתי אתכם לעולם. (2) ואתם לא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת מזבחותיהם תתצון ולא שמעתם בקלי מה זאת עשיתם. (3) וגם אמרתי לא אגרש אותם מפניכם והיו לכם לצדים ואלהיהם יהיו לכם למוקש. (שופ' ב)

החטא המרכזי הוא אי הורשת יושב הארץ,¹⁶⁸ שגררה את התנאים לנפילה בחטא השני, עבודת אלילים:¹⁶⁹ (11) ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה' ויעבדו את הבָּעֲלִים. (12) ויעזבו את ה' אלהי אבותם המוציא אותם מארץ מצרים וילכו אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיהם וישתחוו להם ויכעסו את ה'. (13) ויעזבו את ה' ויעבדו לפעל ולעשתרות. (14) ויחר אף ה' בישׂרָאֵל ויתנם ביד שִׁסִּים וישסו אותם וימָכְרָם ביד אוֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב וְלֹא יָכְלוּ עוֹד לַעֲמֹד לִפְנֵי אוֹיְבֵיהֶם. (שופ' ב)

בשופטים ב מתואר תהליך הכולל כמה שלבים של פעולה ותוצאה: בשלב הראשון, עם ישראל לא מוריש את עמי הארץ, והתוצאה – אלוהי העמים נהיים למוקש; בשלב השני, עם ישראל נכשל ב"מוקש" ועובד אלילים, והתוצאה – יד ה' לרעה. עמד על כך המשורר בתהילים: "לא השמידו את העמים אשר אמר ה' להם", וכתוצאה מכך – "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם. ויעבדו את עצביהם ויהיו להם למוקש" (תה' קו 34-36). לאחר ששני שלבי ההתדרדרות מתרחשים, ה' נותן את עם ישראל ביד שוסים ואז מגיע השלב של העמדת שופט לעם ישראל: "ויקם ה' שִׁפְטִים ויושיעום מִיַּד שִׁסִּים" (שופ' ב 16). אם כן, שני חטאים הביאו לצורך בשופטים – (1) אי כיבוש הארץ והורשת העמים; (2) עבודת אלילים.

¹⁶⁷ ממקורות אחרים בתורה נראה שיש גם חשש נוסף והוא – גילוי עריות (ראה וי' יח). כיוון שאין אזכור של גילוי עריות בתקופת השופטים לא התעכבתי על חטא זה.

¹⁶⁸ נראים דברי האלשיך על אתר (ב 2): "בהיות יד הגוים תקפה תקל אשמת ישראל", אולם החטא הוא אי הורשת הכנעני כאשר ניתן היה לעשות זאת – "ויהי כי חזק ישׂרָאֵל וישם את הכנעני למס והוריש לא הורישו" (שופ' א 28). לפיכך נוקט המלאך בלשון "ברית".

¹⁶⁹ גם מור 1895, עמ' 4, טוען שהחטא המרכזי הוא אי כיבוש הארץ.

ובחזרה לשמשון ושמואל – שמשון הוא האיש שאמור למגר את הפחד של עם ישראל מעמי הארץ;¹⁷⁰ ואילו שמואל הוא האיש שאמור להחזיר אותם לעבודת ה' – "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵל כָּל בַּיִת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בָּכָל לִבְבְּכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֵל ה' הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּזֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂיתֶם רֹתוֹת וְהִכִּינוּ לִבְבְּכֶם אֵל ה' וְעִבְדֶהוּ לְבַדּוֹ וַיִּצַל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (ש"מ"א ז 3). השילוב של שמשון ושמואל איננו מקרי. תפקיד השופט חולק לשתי פיגורות כדי לאפשר לכל אחת מהן להתמקד בתחום אחריו, מחד גיסא, ולהפוך למיתוס שיגרור אחריו את עם ישראל, מאידך גיסא; אך בסופו של דבר, החיבור של שתי הפיגורות הוא שמשלים את התוצאה ועונה על צורכי עם ישראל.

כאמור, המטרה העיקרית של יצירת המיתוס הייתה לשמר את הזיכרון של שמשון ושמואל על מנת שהשפעתם תימשך לאורך זמן. אולם נראה שהייתה גם מטרה נוספת והיא לאחד את עם ישראל סביב המיתוס הכפול של שני האישים. ואכן, החל מתקופת שמשון-שמואל ועד לסוף ספר מלכים ב אין אנו מוצאים התייחסות שבטית. יש כמובן התייחסות לנחלה של שבט כזה או אחר, כנקודת ציון, אך אין שום פעולה עצמאית של שבטים שונים. יתר על כן, אפשר שדרישת העם משמואל "שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ" (ש"מ"א ח 5) מקורה בתשוקת העם באיחוד, להיות לעם ולא רק אוסף שבטים החולקים את אותה מסורת. צריך לזכור שעד לאותה עת, בעתות שלום לא היה מנהיג לעם ישראל; רק לאחר שעבוד, כשעם ישראל זעק לה', שלח ה' מושיע / שופט / מנהיג שהושיע את העם, אבל לאחר התשועה פרש השופט ולא המשיך להנהיג. בקשת העם משמואל באה בנקודת הזמן שבה שמואל כבר זקן – "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר זָקַן שְׁמוּאֵל" (ש"מ"א ח 1) – כשעם ישראל מתחיל לחשוש מהעתיד לאתר מותו של שמואל. כנראה שהעם איננו רוצה מנהיג בעתות משבר בלבד ולכן רוצה מלך שישמר רצף שלטוני. תופעה זו שקרתה גם עם גדעון מצביעה על רצון העם בשלטון קבוע שישמר את העם מאוחד. כיוון שהמיתוס הביא לאיחוד לאומי, סביר להניח שהוא גם תרם לשאיפה בשלטון קבוע ואפשר שבכך הכשיר את הקרקע למלוכה בעם ישראל.

1.4.5 ההבדל בין שמשון לשמואל

מתוך האמור לעיל עולה שהמיתוס של שמשון נועד על מנת לתקן את החטא הבסיסי יותר שהוא אי השמדת העמים כדברי ה'. אפשר שתיקון חטא זה היה מייתר את הצורך בתיקון החטא ששמואל יועד לתקן, שהרי אפשר שלאחר סילוק או השמדת עממי כנען עם ישראל ממילא לא היה נוהה אחר עבודה זרה וממילא תפקידו של שמואל היה מתייתר.

החשיבות ביצירת המיתוס של שמשון גדולה יותר גם מסיבה נוספת. עד כה היו שופטים שנלחמו עבור עם ישראל. בחלק ממלחמות אלו היו ניסים גלויים, ובוודאי שהיה בהם "סייעתא דשמיא", ואפילו בסיפור יפתח מצוין: "וַיִּתְּהִי עַל יַפְתָּח רוּחַ ה' ... וַיִּתְּנֶם ה' בְּיָדוֹ" (שופ' יא 29-32). אולם לכל אורך תקופת השופטים לא היה ולו נביא אחד שליווה את עם ישראל לאורך זמן. עלייתו של שמואל על במת ההיסטוריה הכתה גלים: "וַיֵּדַע כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בָּאָר שָׁבַע כִּי נֶאֱמַן שְׁמוּאֵל לְנַבִּיא לַה'" (ש"מ"א ג 20), כלומר שמע קיומו של נביא נאמן לה', כזה ש"לא הפיל מֶכַל דְּבָרָיו אֶרְצָה" (ש"מ"א ג 19), עשה כנפיים ונודע בכל קצווי הארץ.¹⁷¹ לא מן הנמנע שעצם קיומו של נביא, אפילו כזה שלא ניחן בגדלותו של שמואל, היה מספק ודוחף את העם לחזרה בתשובה. רוצה לומר, המיתוס של שמשון היה קריטי, חיוני, יותר מזה של שמואל.

אשר על כן, ומתוך הרצון להעצים את דמותו המיתית של שמשון, מסתיים ספר שופטים מיד לאחר סאגת שמשון. בנקודה זו, הקורא נשאר עם עוצמתו של שמשון, עם מפלתם של הפלשתים ועם דגון הקבור תחת

¹⁷⁰ ראיה לפחד ניתן למצוא בהיעדר התקוממות עממית. עם ישראל זקוק לשופט שינהיג את המרד וגם השופט עצמו נשלח על ידי ה', אם במודע ואם שלא במודע, בעקבות הזעקה של העם.

¹⁷¹ ראה גם ברגן 1996, עמ' 88.

הריסות מקדשו. הקורא עשוי להתרשם שבכך הסתיים תהליך התשועה ודמותו של שמשון תגדל בעיני עשרות מונים. כאמור, ספר שופטים כפי שהוא לפנינו הוא תוצר מאוחר יותר, לא ברור ולא מוסכם ממתי, אך הוא נכתב מתוך מסורות עתיקות יותר ולכן בהחלט יתכן שגם תחת הרושם המיתי של שמשון שנתר לאורך השנים. אף אפשר שסיום ספר שופטים בסיפור שמשון חושף כמיהה רומנטית לראות בשמשון את החותם של התקופה הקשה וההפכפכה הזו המכונה 'תקופת השופטים'.

לאחר הפרקים הראשונים של שמואל א יגלה הקורא שעם ישראל עדיין לא היטיב את דרכיו והפלשתים עדיין מושלים בישראל. מחבר ספר שמואל, שהוא קצת פחות רומנטיקן מהמחבר של ספר שופטים, חוזר לאחור אל שלהי תקופת שמשון, ואולי אף קודם לכן, ומספר על אותה תקופה מתוך עיניהם של עלי ושמואל. תיאוריו פרקטיים יותר מאלו של מחבר ספר שופטים. הוא יודע לספר על שחיתות שלטונית ועל כישלונות, ומתוכם על חזרה בתשובה והצלחה. לא מיתוס 'שמשון הגיבור' לנגד עיניו, אלא מיתוס המנהיג הרוחני 'שמואל הנביא' לנגד עיניו; לא מעלליו של לוחם אגדי אחד, אלא תהליך שכל עם ישראל עובר.

1.5 סיכום

בפרק זה הצעתי שמלכתחילה לא הייתה כוונה, וכנראה גם לא צורך, ליצור תהליך תשועה ארוך טווח. הסיבה היחידה שמלאך ה' אמר לאם שמשון "וְהוּא יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יג 5) הייתה מכיוון שמשון לא ימלא את התפקיד לבדו אלא שיהיה לו שותף, שיצטרף אליו מעט מאוחר יותר והוא יהיה זה שיסיים את התשועה.

הצעתי שמשון ושמואל פעלו ברצף כרונולוגי צמוד, ואפשר שתוך חפיפה מסוימת ביניהם, אולם כל אחד מהם התמקד בתחום אחר – שמשון בצד המלחמתי ושמואל בצד הרוחני. שמשון היווה את הדוגמה הפיזית לעם ישראל ואילו שמואל את הדוגמה הדתית. זהו תהליך משולב. לאורך הפרק הראיתי את הקשר המבני שבין שני האישים ומשמעותו, והצעתי, שיש לראות בשמשון ושמואל, כביכול, שופט אחד שתפקידו חולק בין שני אישים – שניהם נזירי עולם שנולדו מתוך חסד אלוקי שלא כטבע ועל בסיס דרישה או נדר שכל חייהם יוקדשו לתפקידם. שמשון פתח את התשועה בניצחונות על הפלשתים וחתם את חייו בהשפלת דגון ואילו שמואל פתח בהשפלת דגון, במעשה הארון, וחתם בניצחון בר קיימא על הפלשתים, ניצחון שבעקבותיו לא יספו עוד הפלשתים לבוא בגבול ישראל.¹⁷² בהסתכלות משותפת על השניים כדמות אחת – בגדר "שני צדדים של אותה מטבע" – מתקבל 'שופט' הכולל את כל מאפייני השופטים האחרים בספר. הצורך בחלוקה לשני אישים אלו נועד כדי לאפשר להם להתמקד בתפקידם, מחד גיסא, אך, מאידך גיסא, גם כדי לייצר מיתוס שגם ישמר את השפעתם לאורך שנים וגם יהווה מוקד שיאחד את העם סביבו. יתר על כן, למיתוס יש נטייה להתפשט ולכן עלינו להניח שהדורות הבאים הכירו את סיפור שמשון ואת עלילותיו ושאומו מהם השראה ואומץ. בכך הסברתי את הסיבה לשינוי השיטה ואת מטרתה.

ואכן, משמ"א ז 13-14 נראה שהיה זמן שבו תהליך התשועה הושלם – הפלשתים נכנעו לעם ישראל ואף השיבו את הערים שכבשו; אפילו הדרישה של עם ישראל למלך לא נבעה מחשש מהפלשתים, אלא דווקא מבני עמון (שמ"א יב 12). אלא שנסיגה רוחנית של עם ישראל, שבאה לידי ביטוי בבקשתם למלך, גררה נסיגה בתשועה ולעלייה בכוחם של הפלשתים. ולפיכך, שלא על פי התוכנית הראשונית, תהליך התשועה נמשך הלאה עד לתקופת דוד המלך.

¹⁷² הסתכלות זו יש בה בכדי להוציא את העוקץ מטענתו של רוסט שבסיפור הארון שמואל איננו מעורב, וממסקנתו שסיפור הארון לקוח ממקור סיפורי נפרד (קמפבל 1975, עמ' 34-37; קמפבל 1979; מקרטור 1980, עמ' 23-26; רוסט 1982, עמ' 6-34). לא זאת בלבד שסיפור הארון הוא חלק אינטגרלי מתהליך התשועה, הוא קשור בדמותו של שמואל, כיוון שבסיפור זה התממשה נבואתו של שמואל (ראה גיתי 1992 ובעקבותיו ברגן 1996, עמ' 89, הערה 55) ובעיקר כיוון שבו נפתח התהליך שהביא לחידוש הברית בין ישראל לה' על ידי שמואל.

2. ניתוח ספרותי של מחזור שמשון

בפרק זה אבצע ניתוח של מחזור סיפורי שמשון, כשמטרת הניתוח להבין את הגדרת משימתו של שמשון, בעיני המספר, ומתוך כך לנסות ולהבין את תרומתו לתהליך התשועה. כיוון שהמטרה היא לעמוד על תפקידו של שמשון ופעולותיו להשגת יעדיו, פרק יג (סצנת הלידה) רלוונטי פחות.

מקובל לראות בפרקים יד-טו יחידה אחת ואילו לגבי פרק טז יש הרואים בו יחידה אחת ויש המחלקים את הפרק לשתי יחידות – היחידה העוסקת בזונה העזתית ופרשת שמשון ודלילה ואילך.¹ זהו ניתוח גס לחלקים בלתי תלויים התואם את סיפור שמשון. אולם לצורך הניתוח הספרותי אבצע ניתוח מעודן יותר של יחידות אלו לתת-יחידות שאומנם יש תלות ביניהן, אך יש צורך לנתחן בנפרד.

2.1 הקדמה

בסעיף זה אעסוק בשני נושאי רקע: האחד, חלוקת חלקי סיפור שמשון ליחידות עצמאיות; השני הוא התייחסות ללוח הזמנים בסיפור שמשון.

2.1.1 חלוקה ליחידות

במאמר העוסק בניתוח של ספר שמואל, ממליץ אביעוז לתעד את הקריטריונים ששימשו לחלוקה של הסיפור ליחידות.² קמפבל,³ כנראה בעקבות קנירים,⁴ וכך גם דורסי,⁵ מציינים תנאי בסיסי לעצמאותה של יחידה והוא – שיש ליחידה פתיחה, סיום, ושגוף היחידה הוא בעל לכידות פנימית. בעקבות זאת נראה שתנאי משלים לחלוקה צריך להיות עצמאותה של היחידה – האם היחידה נצרכת להשלמת היחידה הקודמת, ולחילופין, האם היחידה הקודמת הסתיימה בצורה ברורה, הגיונית ומובנת גם ללא היחידה הנוכחית. בנושא הזה צריך לדייק: מחד גיסא, אם היחידה הנוכחית איננה דרושה להשלמת היחידה הקודמת, היא כנראה לא חלק ממנה; אולם מאידך גיסא, אפשר שהיחידה הנוכחית עושה שימוש ביחידה הקודמת, ואין בזה משום ערעור על היותה יחידה עצמאית. להלן, בחלוקה שאבצע, אראה שתנאים אלו מתקיימים. גם בתוך אותה יחידה קיימים קריטריונים לחלוקה של היחידה לחטיבות, לפְּרָשׁוֹת ולסצנות. שני הקריטריונים לחלוקה לסצנות מבוססים על מאמרו של בר-אפרת⁶ – הראשון הוא שינוי מקום ההתרחשות וכנראה גם זמן ההתרחשות, והשני הוא שינוי הדמויות.

בפרקים יד-טו אני רואה שתי חטיבות שיש להפריד ביניהן:

א. חטיבת הנישואין ותוצאותיה הישירות (יד 1 – טו 8);

ב. הקרב בעין הקורא, שהוא תוצאה של יוזמה פלשתית (טו 9-20).

חטיבת הנישואין נפתחת במשפט הפתיחה של הסיפור בכללותו – "וַיֵּרֶד שְׁמֶשׁוֹן תְּמַנְתָּה וַיֵּרָא אִשָּׁה בְּתַמְנַתָּה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יד 1), ומסתיימת ברגיעה באמירה – "וַיֵּן אוֹתָם שׁוֹק עַל יָרֵךְ מִכָּה גְדוֹלָה" (שופ' טו 8). מבחינה ספרותית, אילו הייתה היחידה מסתיימת בנקודה זו, היא לא הייתה חסרה דבר,

¹ ראה סעיף 7 בתולדות המחקר.

² אביעוז 2017, עמ' 26.

³ קמפבל 1997, עמ' 78.

⁴ הכוונה לקנירים 1968. ראה גם אביעוז 2017, עמ' 9.

⁵ דורסי 1999, עמ' 21.

⁶ בר-אפרת 1980. הוא לא מציג את הקריטריונים הללו כתנאים או כבסיס לחלוקה, אבל חשיבותם להגדרת המבנה עולה מתוך המאמר, ראה לדוגמה עמ' 161.

ולפיכך ההמשך יכול להוות חטיבה נפרדת.⁷ עם זאת, המשך הפסוק: "... וַיֵּרָד וַיֵּשֶׁב בְּסַעֲיֵף סָלַע עֵיטִים" (שופ' טו 8), שהוא מעין משפט מקשר שמטרתו לחבר את החטיבה הנוכחית עם זו הבאה אחריה, שולל את האפשרות שמדובר בסיום של היחידה כולה. גוף החטיבה יש בו לכידות פנימית מבחינה זו שכל אירוע מחייב אירוע המשך, מחד גיסא, וכל אירוע מבוסס על האירוע הקודם, מאידך גיסא. בעניין זה אעסוק בהמשך לכל אורך סעיף 2.2.

הקרב בעין הקורא (טו 9-20) מתרחש במקום שונה מחטיבת הנישואין (יד 1 – טו 8) – לחי במקום תמנה; כמו כן, היוזמה היא של הפלשתים ומכיוון שלא ברור כמה זמן חיפשו הפלשתים אחר שמשון, גם לא ברור כמה זמן עבר מאז אירועי תמנה. סיפור הקרב נפתח במשפט פתיחה ברור: "וַיֵּצְלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּחַנּוּ בַּיהוּדָה וַיִּנְטְשׁוּ בְּלַחֲי" (שופ' טו 9), ומסתיים בפסוק סיכום ברור עוד יותר: "... עַל כֵּן קָרָא שְׁמָה עֵין הַקּוֹרָא אֲשֶׁר בְּלַחֲי עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (טו 19). יתר על כן, מיד אחריו מגיע פסוק הסיכום של כל היחידה: "וַיִּשְׁפֹּט אֶת שְׂרָאֵל בְּיָמֵי פְּלִשְׁתִּים עֶשְׂרִים שָׁנָה" (טו 20). גוף החטיבה הוא רצף אירועים המתרחשים אחד בעקבות השני, באותו מקום ובאותו זמן. בעניין זה אעיר שהסצנה האחרונה של היחידה – תפילתו של שמשון והיענותו של ה' – לכאורה אינה מתחייבת מהסצנה הקודמת אך בהמשך אראה שסצנה זו מאירה את כל היחידה באור שונה.

את היחידה בפרק טז אחלק לשלוש פְּרָשׁוֹת:

א. מעשה הזונה העזתית (טז 1-3);

ב. פרשת שמשון ודלילה (טז 4-22);

ג. הרס מקדש דגון (טז 23-31).

ראשית, צריך לשים לב שאין רצף זמנים בין שלוש הפְּרָשׁוֹת. מבחינה כרונולוגית, פרשת שמשון ודלילה איננה המשך ישיר לזו של הזונה מעזה; וגם לא ברור כמה זמן היה שמשון אסיר וכמה זמן עבר בין פרשת שמשון ודלילה ואירועי מקדש דגון. בנוסף, ברור לחלוטין שכל אחד מהאירועים מתרחש במקום אחר וביוזמה של אישיות אחרת.

למעשה הזונה יש פתיח שגרתי למדי: "וַיִּלְךְ שְׁמֶשׁוֹן עֲזָתָה וַיֵּרָא שָׁם אִשָּׁה זֹנָה ..." (טז 1), והוא מסתיים במשפט סיום סופי: "... וַיֵּצְלֶם אֶל רֹאשׁ הַקֶּר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי חֶבְרוֹן" (טז 3). גוף הסצנה קצר ומתרחש בלילה אחד. אין קשר ישיר בין סצנה זו לפְּרָשָׁה שאחריה, אף שיתכן שהיא מספקת נקודת מבט מפוכחת יותר להמשך.⁸ ואכן, יש מהחוקרים שמגדירים את מעשה הזונה כיחידה עצמאית ולא רק תת-יחידה.⁹

משפט הפתיחה של פרשת שמשון ודלילה הוא: "וַיְהִי אַחֲרַי כֵן וַיֵּאָהֵב אִשָּׁה בְּנַחַל שָׂרָק וַשְׁמָה דְּלִילָה" (טז 4). סיפור המעשה אומנם נפתח במילים "וַיְהִי אַחֲרַי כֵן" שיוצרות רושם של רצף עם סצנת הזונה, אבל עלי להזכיר שבמקרא לא כל "אחרי" הוא "מיד אחרי".¹⁰ הסיפור מסתיים בצורה ברורה במילים: "... וַיְהִי טוֹחֵן בְּבֵית הָאֲסוּרִים". אמירה זו, שיש בה משום 'אחרית דבר' מהווה מה שברוידא מכנה 'סמן גבולי' (אחר); ראה לדוגמה רש"י על ברי' טו 1.

⁷ ראה גם ברוידא 2010, עמ' 19.

⁸ שניידר 2000, עמ' 218, סבורה שסיפור הזונה יוצר את הרקע לקראת סיפור שמשון ודלילה. אקסום 1981, עמ' 4, רואה בדלילה את תפקיד ההמשך לדמותה של הזונה ושתייהן יחד מושוות לתמנית שבפרק יז.

⁹ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 220; ברוידא 2010, עמ' 12.

¹⁰ אציין גם שמור 1895, עמ' 351, טוען שהביטוי 'וַיְהִי אַחֲרַי כֵן' בא לציין קשר רופף; בדומה לכך, טוען בולינג 1975, עמ' 248, שביטוי זה מותיר את רצף הזמנים המדויק שייקבע באמצעות תוכן הסיפור; אמית תשנ"ט, עמ' 247, אומרת שהביטוי 'וַיְהִי אַחֲרַי כֵן' מדגיש רצף כרונולוגי אך אינו רומז לפרק הזמן שחלף ביניהם; גם מתיוס 2004, עמ' 158, אומר שהביטוי נועד ליצור תחושה של מעבר זמן מבלי לקשור את הסיפור ברצף זמנים לסיפור הקודם; ואילו ווב 2012, עמ' 398, טוען שזוהו ביטוי שמבצע פעולה כפולה – גם קושר את הסיפור הבא לקודמו וגם מפריד ביניהם, גם מדבריו עולה שחלף פרק זמן מאז המעשה בעזה. בהקשר זה אציין שהמפרשים המסורתיים גם מפרידים בין "אחרי" (אחרי זמן מופלג) ובין "אחר" (מיד לאחר); ראה לדוגמה רש"י על ברי' טו 1.

– אמירה המסמנת לקורא שכאן מסתיימת הסצנה.¹¹ על גוף המעשה אין צורך להכביר מילים, מדובר בניסיונותיה של דלילה לדובב את שמשון וברור שהגוף מלוכד. אילולא ביקשו הפלשתים לשחוק לשמשון יכול היה מחזור שמשון להסתיים בכך שמשון יהיה טוחן בבית האסורים לשארית ימיו, כך שפְּרָשָׁה זו איננה נזקקת לזו שאחריה. אלא שבסיום הסצנה באה אמירה נוספת: "וַיִּחַל שְׁעַר רֵאשׁוֹ לְצִמְחַת פְּאֶשֶׁר גְּלַח" (טז 21-22) וציפיותיו של הקורא שוב מתעוררות, וכך מקושרת הפְּרָשָׁה הנוכחית עם זו שאחריה.

בפְּרָשָׁה האחרונה דלילה נעלמת ובמקומה מופיעות דמויות שהיו עד כה משניות בסיפור – סרני פלשתים והעם הפלשתי. האירוע מתרחש במקדש דגון ופותח במילים: "וַיִּסְרְנֵי פְּלִשְׁתִּים נְאֻסְפוּ לְזִבְחַת זָבַח גְּדוֹל לְדָגוֹן אֱלֹהֵיהֶם..." (טז 23). הפְּרָשָׁה מסתיימת במותו של שמשון וגוף המעשה מתרחש ברצף אחד.

בנוסף, כיוון שאני מחלק כל יחידה לחטיבות ופְּרָשׁוֹת, וכל פְּרָשָׁה לסצנות, מן הראוי לחזור ולקשור את הסצנות ליחידה רציפה אחת בעלת משמעות.¹² יתר על כן, לעיתים רק התמונה השלמה מציגה את חלקיה באור הנכון.¹³ לפיכך, כל פְּרָשָׁה תסתיים בפסקת סיכום וכל יחידה בסעיף סיכום שמטרתו לחבר הן את חלקי הניתוח והן את חלקי הסיפור למסכת אחת סגורה.

2.1.2 מסגרת הזמן של סיפור שמשון

הדעה המקובלת, המבוססת על הכתוב (שופ' טו 20 ; טז 31), היא שמשון שפט את ישראל עשרים שנה. ואף שיש מהחוקרים שצינו שזהו מספר מעוגל,¹⁴ וכנראה לא מדויק, אף לא אחד מהם טען שמדובר בהגזמה רבתי. כלומר שגם אם נניח שמדובר במספר טיפולוגי, שמשון כנראה שפט את ישראל הרבה יותר משנים ספורות בלבד. הסיפור מסתיים במותו של שמשון, כך שסוף הסיפור הוא גם סוף תקופת השיפוט של שמשון. השאלה היא מתי עלינו לספור את אותן עשרים שנים.¹⁵ קשה להניח שפרק זמן זה הוא מלידתו, או אם נרצה להגזים – מרגע הקדשתו על ידי המלאך. סביר הרבה יותר להניח שפרק זמן זה נספר מרגע שרוח ה' התחילה לפעם בו (יד 25).

אולם, אם נסכום את משכי הזמן של כל הסצנות בסיפור שמשון נקבל סדר גודל שאיננו עולה על שנים ספורות – סיפור החיזור אחר התמנית אולי נמשך כמה חודשים, משתה הנישואין נמשך בדיוק שבוע, הקרב בעין הקורא הוא אחה"צ אחד, סיפור שערי עזה נמשך מחצית הלילה וכן על זה הדרך. מכאן שפרקי הזמן שבין הסצנות צריכים להיות ארוכים, בין חודשים לשנים, אף שלא ניתן לדעת מה משך הזמן של כל אחד מהמרווחים, ובהחלט יתכן שהיו מרווחים של ימים והיו מרווחים של שנים, ואולי מרווח כלשהו שנמשך למעלה מעשור. ואכן, יש מעשים שהדעת נותנת שנמשכו פרקי זמן ארוכים. כך לדוגמה, בהחלט יתכן שבין נקמתו הראשונה של שמשון "שׁוֹק עַל גְּרָד" (טו 8) ועד שהפלשתים איתרו אותו ביהודה, חלפו שנים. הכתוב אומנם איננו מציין מפורשות שמשון נמלט והתחבא, אך כך מסתבר.¹⁶ לפיכך, יתכן מאוד שלקח לפלשתים שנים לאתר את מקומו אי שם בהרי יהודה. כך גם פרק הזמן שבין אירועי רמת לחי ובין ירידתו של שמשון לעזה. בנוסף, יתכן שפרקי זמן המתוארים בסיפור בקצרה נמשכו שנים ארוכות. לדוגמה, כמה זמן חי שמשון עם דלילה עד שסרני פלשתים באו לשחדה? לא ידוע, אבל אין מניעה לחשוב ששנים; או כמה זמן היה שמשון טוחן בבית האסורים? גם זה לא לגמרי ברור, הגם שמההמשך משמע שאירועי מקדש דגון היו בסמיכות ללכידת שמשון: "וַיִּסְרְנֵי פְּלִשְׁתִּים נְאֻסְפוּ לְזִבְחַת זָבַח גְּדוֹל לְדָגוֹן אֱלֹהֵיהֶם

¹¹ 'boundary marker' (ברוידא 2010, עמ' 7). ושמה המינוח המתאים יותר הוא 'אבן גבול'?

¹² ראה קנירים 1968, עמ' 25; אסלינגר 1985, עמ' 45.

¹³ ראה גרוסמן 2007, עמ' 44-45.

¹⁴ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 155.

¹⁵ ככל שהדבר נשמע מוזר, לא מצאתי בדברי הפרשנים המסורתיים או הפרשניים המודרניים השוואה בין משך הזמן שמשון שפט את ישראל ובין האירועים המתוארים בספר.

¹⁶ מקנזי 1967, עמ' 154; פרולוב 2013, עמ' 264.

וְלִשְׁמִיחָה, וְיֵאמְרוּ נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ אֶת שְׁמֵנוּ אוֹיְבֵינוּ" (טז 23) – אבל גם מסקנה זו איננה הכרחית. עקרונית, בהחלט יתכן שהזבח התרחש פרק זמן ארוך לאחר לכידת שמשון והפלשתים צירפו את שמחת הלכידה לשמחות אחרות שעליהן רצו להודות לאלוהיהם.¹⁷ אכן, ההבנה הפשוטה אינה כזו, אך גם איננה סותרת בבירור את האפשרות הזו. כללו של דבר, פרקי הזמן בין הפְּרָשׁוֹת ובתוכן אינם ברורים ואינם חד משמעיים.

דברים אלו מקבלים משנה תוקף אם מאמצים את נוסחת הירושלמי (סוטה פ"א ה"ח) ששמשון שפט את ישראל שני פרקי זמן של עשרים שנים. במקרה כזה נהיה חייבים להניח שבין פרקים יד-טו לפרק טז חלף פרק זמן ארוך במיוחד, ושפרק טז לבדו נמשך עשרים שנים.

קויפמן מציע אפשרות אחרת המתבססת של שתי לשונות השיפוט (טו 20, טז 31).¹⁸ לדעת קויפמן תחילת שיפוטו של שמשון הייתה לאחר אירועי רמת לחי ומנקודת זמן זו ואילך מתחילים עשרים השנים המסתיימות במות שמשון ובפסוק הסיכום "וְהוּא שָׁפֵט אֶת יִשְׂרָאֵל עֶשְׂרִים שָׁנָה" (שופ' טז 31).¹⁹ יאירה אמית מצטטת את גישתו של קויפמן ומסכמת אותה במילים – "נמצא שעיקר התקופה בה שפט שמשון את ישראל הייתה בין נישואיו לאחריתו".²⁰ לגישתו זו, המאורעות המתוארים בפרקים יד-טו התרחשו פחות או יותר ברצף, גם אירועי פרק טז התרחשו פחות או יותר ברצף, ואילו משך הזמן שבין פרק טו לפרק טז היה עשרים שנים. עם זאת, גם לגישה ייחודית זו פרק הזמן שבין פרשת התמנית לאירועי רמת לחי אינו ברור ואין שום הכרח בפסוקים להסיק שאלו התרחשו ללא הפסקה ביניהם, במיוחד אם לוקחים בחשבון ששמשון ניסה להתחבא והפלשתים נאלצו לבקש אחריו. אציין שזקוביץ מציין מפורשות ששתי הסצנות הללו התרחשו ברצף,²¹ אולם מתעלם מהשאלה כיצד חשפו הפלשתים את מקומו של שמשון כל כך מהר, הגם שלדעתו הלה הסתתר באזור שאיננו מרחב הפעילות שלו.²²

2.2 חטיבת הנישואין ותוצאותיה (יד 1 – טו 8)

נתת היחידה העוסקת בפרשת הנישואין תחומה בין פרק יד פסוק 1 ובין פרק טו פסוק 8, ואף היא ראויה לחלוקה לכמה פְּרָשׁוֹת שונות בטיבן:

1. הפְּרָשָׁה הראשונה (יד 1 – יד 10א) מספרת על המפגש של שמשון עם האישה התמנית, אולם עיקרה הוא האינטראקציה בין שמשון להוריו על רקע רצונו להינשא לאישה פלשתית. פְּרָשָׁה זו היא בעלת אופי מקוטע²³ שהביא את זקוביץ למסקנה שהסיפור המסופר בה משובש.²⁴ פעמיים מסופר על ירידת שמשון תמנתה בליווי מי מהוריו, פעם אחת עם שני הוריו ופעם שנייה עם אביו בלבד, אולם בשני המקרים רק שמשון מגיע לתמנה – הוריו או אביו "נעלמים" בדרך. הדרך הטובה ביותר לתיאור מיקום הפְּרָשָׁה הוא – "בדרך". ולפיכך, אין פלא שמבחינה מילולית קטע זה מאופיין בשימוש יתר של השורש יר"ד, המופיע ארבע פעמים בפְּרָשָׁה,²⁵ זאת לעומת שכיחות נמוכה יותר (רק פעמיים) בפְּרָשָׁה הבאה. כמו כן מאופיין הקטע בכמה מילים נדירות (הן שמות עצם והן פעלים), שיש לתת

¹⁷ אכן, מרטין 1975, עמ' 180, טוען שאם כבר החל שערך של שמשון לצמוח משמע שעבר פרק זמן ארוך בין לכידתו של שמשון ובין אירועי מקדש דגון. אני מניח שכוונתו לחודשים, לא לשנים.

¹⁸ קויפמן תשכ"א, טו 20 (עמ' 260). זו גם דעתו של ווב 1987, עמ' 171.

¹⁹ ומכך משתמע שלשיטתו של קויפמן, שמשון אומנם שפט את ישראל עשרים שנים, בין אירועי רמת לחי למעשה הזונה, אך סיפור שמשון בכללותו, מבגרותו ועד מותו, נמשך זמן ארוך יותר ואין שום דרך לדעת כמה.

²⁰ אמית תשנ"ט, עמ' 243.

²¹ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 135.

²² ראה סעיף 2.3.1 להלן.

²³ סוגיין 1981, עמ' 240, מגדיר זאת כטקסט מבולבל.

²⁴ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 86-89.

²⁵ שכיחות של פי 9 מהממוצע בספר שופטים ופי 21 מהממוצע בתנ"ך כולו.

עליהן את הדעת.

2. הפְּרָשָׁה השנייה (יד 10ב – יד 19) עוסקת במשתה הנישואין של שמשון והתמנית, החידה והנגרר ממנה. שני נושאים חשובים כלולים בקטע זה – מרכז הפְּרָשָׁה היא החידה והנגרר בעקבותיה, אולם גם הנושא של יחסי הגומלין שבין שמשון לאשתו דורש התייחסות. להוציא את פסוק הסיכום, כל הפְּרָשָׁה מתרחשת בבית התמנית. גם בקטע זה יש כמה מילים נדירות, אולם אלו שונות מהמילים הנדירות שאפיינו את הפְּרָשָׁה הקודמת.
3. הפְּרָשָׁה השלישית (יד 20 – טו 8) מביאה את החיכוך בין שמשון לפלשתים לכדי עימות מלחמתי. לכאורה, מטרת הפְּרָשָׁה לספר על מימוש "התואנה", אולם חבויים בה כמה נקודות מבט מאלפות הצפות באמצעות ניתוח ספרותי-פסיכולוגי.

2.2.1 פרשת המפגש בין שמשון לתמנית

(1) יחסי שמשון והוריו

תחילתו של פרק יד בהצגתו של שמשון הבוגר ולכן יש חשיבות רבה לניתוח אופיו של שמשון כפי שעולה מפרק זה. הפרק פותח בירידתו של שמשון לתמנה, עיר שמקובל לראות בה עיר פלשתית, הגם שדבר זה לא נאמר מפורשות בפסוק.²⁶ בתמנה הוא פוגש אישה פלשתית ובוחר בה לאישה. לפי השתלשלות המעשה, נראה לכאורה שהבחירה של שמשון בתמנית הייתה בסמיכות למפגש איתה, ועוד בטרם שוחח איתה,²⁷ מפגש שבעקבותיו הוא עולה להוריו ומבקש שייקחו אותה לו לאישה. בנקודה זו מתפתח דו שיח קשה בין שמשון להוריו המתנגדים לשידוך. תגובת הוריו – "וַיֹּאמְרוּ לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הֲאִינּוּ בְּבָנוֹת אַחֶיךָ וְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לְקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעַרְלִים!?" (שופ' יד 3) – מאלפת וניתן ללמוד ממנה כמה דברים:

- ♦ ראשית, הדעת נותנת שמי שלבו נוהה אחר אלוהי עם אחר, לא יימנע מלשאת את בנותיו. יתר על כן, ממעשה בנות מואב (במ' כה 1-3), וכן מאזהרתו של ה' (שמי' לד 15-16), עולה שסדר אירועים הפוך סביר יותר – קודם מתרחשים נישואי התערובת ורק בעקבותיהם נסחף העם אחרי אלוהי ניכר. התנגדותם של הורי שמשון לנישואיו עם בת הערלים מלמדת שהגם שעם ישראל עושה את הרע בעיני ה' (יג 1), הורי שמשון נותרו נאמנים לה'. מסקנה זו כנראה צרמה לחלק מהחוקרים והביאה אותם לטעון שהתנגדות הוריו הינה תוספת מאוחרת.²⁸ לעומתם, מור סבור שהתנגדות הוריו טבעית.²⁹
- ♦ שנית, הסיבה להתנגדות הוריו הינה בשל היותה בת ל"פְּלִשְׁתִּים הָעַרְלִים". ביטוי זה, "פְּלִשְׁתִּים הָעַרְלִים", עשוי להתפרש ככינוי גנאי שמקורו בשנאה שרחשו עם ישראל לפלשתים,³⁰ אך עשוי גם להתפרש כפשוטו – התנגדות לפלשתים בשל היותם ערלים ותו לא.³¹ בהמשך להערה הקודמת, אם התנגדותם של הוריו לאישה איננה בשל היותה נוכרייה, אלא רק מפאת שייכותה לעם של ערלים, אז שומה עלינו להניח שהוריו של שמשון סברו כמובן מאליו שמשון ישכנע אותה לקבל את אמונתו ואלוקיו. אומנם כמה ממפרשי המקרא טוענים, בעקבות דברי חז"ל, שכך אומנם עשה שמשון, אבל

²⁶ מור 1895, עמ' 327; קויפמן תשכ"א, פס' יד 1; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 90; אמית תשנ"ט, עמ' 233, 250.

²⁷ כך מסתבר מסדר הפסוקים: בפס' יד 1 הוא רואה אותה, בפס' יד 2 הוא מבקש מהוריו לקחתה לו לאישה ורק בפס' יד 7 הוא מדבר אליה. ראה מלבי"ם, יד 2; אמית תשנ"ט, עמ' 235. זקוביץ טוען לשיבוש בסדר הפסוקים והוא עורך אותם כך שהשיחה עם התמנית התרחשה לפני בקשתו מהוריו לקחתה לו לאישה. ראה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 92-93.

²⁸ ון-דורנינק 1894, עמ' 18; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 88.

²⁹ מור 1895, עמ' 328.

³⁰ בנושא זה אני מבקש להפנות לקרנשו 1974, עמ' 481-482; גרין 1991, עמ' 57; ציזם 2009, עמ' 177; פוסטר 2012, עמ' 293. חוקרים אלו סבורים שלא זאת בלבד שהשלטון הפלשתי היה נוח לעם ישראל, אלא שעם ישראל לא היה מעוניין להשתחרר מעול הפלשתים. הגדיל לעשות ויצמן 2002, עמ' 161, הטוען שהפלשתים אף ניסו לחקות את מנהגי ישראל מתוך מטרה ליצור הגמוניה לאומית.

³¹ ליכט תשכ"ג, טור 897, מציין שהפלשתים הם היחידים מעמי הסביבה המכונים במקרא בשם הגנאי 'ערלים'. גם פאוסט 2015, עמ' 273, מציין שכסימן אתני הביטוי 'ערלים' מופנה בעיקר כנגד הפלשתים. בהמשך, בעמ' 275-276, מביא פאוסט שלל דעות לפיהן ברית המילה כלל איננו סממן אתני ומסכם שהמילה נתפסה כסממן אתני רק ביחסי ישראל עם הפלשתים.

בפסוקים עצמם לא רק שאין שום רמז לכך ששמשון 'גייר' את האישה, יש גם רגליים לטענה ההפוכה, ששמשון לא 'גייר' אותה, שהרי היא עצמה קוראת לרעיו למשתה "בני עמי".³²

הוויכוח בין שמשון להוריו מעלה לפני הקורא מצג אירוני – מצד אחד ההורים, שבניגוד לאופנה הכללית באותו הדור, נותרו נאמנים לה'; ומצד שני שמשון, שבניגוד להקדשתו כנזיר אלוקים, בוחר לשאת אישה פלשתית. ויכוח זה, כשהוא מובא בפסוקים הראשונים של פרק יד, כשאנו עדיין רק מנסים להכיר את שמשון, הוא בעל חשיבות רבה. בהחלט יתכן שכל מטרת שילוב ההורים בסצנה הוא כדי להבליט את האירוניה שבבחירתו של שמשון, וראיה לכך היא שהמספר ממשיך לשלב את הורי שמשון גם בהמשך, אף שאין הם תורמים לעלילה. ואכן, מור טוען שבמקור ההורים לא הצטרפו לשמשון לתמנה ורק כיוון שיד מאוחרת כלשהי הרגישה קושי בכך שהגיבור, תוך התעלמות גלויה מהסמכות ההורית, נישא לפלשתית, נוספו אזכורים של ההורים שמטרתם ליצור את הרושם שהם תמכו בנישואיו. לדבריו, התוספת המאוחרת נעשתה בצורה רשלנית והותירה אחריה סימנים של חוסר עקיבות.³³

בחינת האזכורים של הורי שמשון מעלה את הרושם שלהורי שמשון יש חשיבות בעולמו הפנימי של שמשון – הוא שוקל מה לספר להם ובעיקר מה להסתיר מהם, לו רצה לספר סוד הם היו הראשונים לשמוע, הוא זקוק להסכמה שלהם לפני שהוא נושא אישה, מעוניין באישורם לאישה שבחר וכשיחסיו עם האישה עולים על שרטון הוא חוזר לבית הוריו. לדעתי, השילוב התכוף של ההורים בא להזכיר לנו, שבניגוד לשופטים שקדמו לו, שמשון הוא עדיין צעיר.³⁴ הוא אומנם חזק מאוד, וכשרוח ה' מפעמת בו גם אמיץ מאוד,³⁵ אבל מחוץ למעגל האלימות הוא עדיין צעיר והוא זקוק לתמיכה הרגשית של הוריו. נקודה זו, של היותו צעיר לימים, מתבטאת לדעתי בחשיבה הקונדסית ובתעלולי הלשון שלו, אך גם בקושי שלו להתמודד עם חיי האלימות שנגזרו עליו, כפי שעוד אראה בהמשך המחקר.

אשר על כן, עלינו לזכור שכל המעורבות של הורי שמשון איננה על מנת לספר את קורותיהם, אלא כדי להצביע על הצורך של שמשון בהם. לפיכך, חשוב למספר שנדע ששמשון היה זקוק לברכת הוריו לשידוך, אך לא מסופר שנתנו את הסכמתם; חשוב למספר שנדע ששמשון היה זקוק להוריו כדי לקחת את האישה, הגם שיתכן שלא נתנו את הסכמתם, אך אלו "נעלמים" באזור כרמי תמנתה ולא מסופר על מעשיהם בתמנה; גם מאוחר יותר כששב שמשון לקחת את האישה הפלשתית כנראה שהוריו מלווים אותו, שהרי הוא נותן להם מהדבש שרדה מגוויית האריה, אולם גם אז הם נעלמים אחד אחד – האם בראשונה ולאחר מכן גם האב. מעשיהם של ההורים אינם חשובים, חשוב רק הצורך של שמשון בהם בתחילת כל אירוע.

(2) מבנה העלילה

המערכה כוללת ארבע ירידות לתמנה. להוציא את הירידה האחרונה שהיא לצורך המשתה, כל הירידות

³² יש גם אפשרות אחרת והיא ששמשון חיכה לסיום שבעת ימי המשתה כדי להכניס את התמנית לדת ישראל. לאפשרות זו, צריך להניח ששמשון הורשה לממש את נישואיו לתמנית רק לאחר שבעת ימי המשתה ואלו מעולם לא הגיעו לסיום תקני. על קיומו של המנהג לממש את הנישואין רק לאחר שבעת ימי המשתה, ראה מור 1895, עמ' 312; ידן 2002, עמ' 417. ברני 1920, עמ' 365, מרחיב בעניין ומבסס את דבריו על הצעתו של שטדה להחליף של המילה 'החרסה', שהיא מילה נדירה, ב-'החדרה', ולפיכך יש לקרוא את יד 18 כך: "ויאמרו לו אנשי העיר ביום השביעי בטרם יבא החדרה (במקום החדרה)". לדבריו, תיקון זה נתמך על ידי נוסח התרגום הסורי (הפשיטתא). בתרגום הסורי מופיעה מילה חסרת מובן, אך באמצעות תיקון קל ביותר היא משתנה למילה בעלת משמעות של 'החדר הפנימי'. לטענתו, קריאה זו מסתברת יותר וממנה עולה שרק בתום שבעת הימים הורשה שמשון לבוא אל אשתו החדרה. לדעתי, העובדה שגם בתרגום הסורי וגם בנוסח המסורה, שנכתבים בצורה שונה לגמרי, תיקון קל מביא לאותה תוצאה, מצביעה על הסבירות הגבוהה של התיקון. האפשרות ששמשון הורשה לממש את נישואיו רק לאחר שבעת ימי המשתה מקבלת חיזוק גם מהפסוק שבא לאחר מכן: "ויאמר אבאָה אֶל אִשְׁתִּי הַחֲדָרָה" (טו 1).

³³ מור 1895, עמ' 329. ראה גם שטדה 1884, עמ' 251; ון-דורנינק 1894, עמ' 18.

³⁴ משטף הפסוקים יש מקום להבין שהיה ממש נער: "ויגדל הנער ויבכחו ה'. ותחל רוח ה' לפעמו... ויגדל שמשון תמנתה... (שופ' יג 24 – יד 1). וראה גם ארליך תר"ס, יד 6. זקוביץ מביא את ארליך ולא מעיר על גילו. בעקיפין ולא חד משמעית, יתכן שכך סבורים גם באקון 2007, עמ' 35; ווב 1995, עמ' 115.

³⁵ קויפמן תשכ"א, עמ' 239-240.

האחרות מהוות הקדמה לאירוע מפתיע. בנוסף, בכל ירידה מתברר משהו נוסף שהורי שמשון אינם יודעים, או שמשון אינו מספר להם. להלן תיאור המבנה:

ירידה ראשונה: (יד 1-4)	וַיֵּרֵד שְׁמֶשׁוֹן תְּמַנְתָּה (1)	שמשון רואה את התמנית ורוצה אותה	וְאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מָה' הִיא (4)
ירידה שנייה: (יד 5-6)	וַיֵּרֵד שְׁמֶשׁוֹן וְאָבִיו וְאִמּוֹ תְּמַנְתָּה (5)	שמשון נתקל בארי ומשסע אותו	וְלֹא הִגִּיד לְאָבִיו וְלְאִמּוֹ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה (6)
ירידה שלישית: (יד 7-9)	וַיֵּרֵד וַיִּדְבֹר לְאִשָּׁה (7) וַיֵּשֶׁב מִיָּמִים לְקַחְתָּהּ (8)	שמשון מגלה את הדבש בגוויית הארי	וְלֹא הִגִּיד לָהֶם כִּי מְגֹוִיַת הָאֲרִיָּה רָדָה הַדְּבָשׁ (9)
ירידה רביעית: (יד 10)	וַיֵּרֵד אָבִיהוּ אֶל הָאִשָּׁה (10)	המשתה	הֲנָה לְאָבִי וְלְאִמִּי לֹא הִגַּדְתִּי וְלָדָּ אֲגִיד? (16)

בידל טוען שכל מסכת העליות והירידות אינה מקדמת את העלילה, וכל מטרתה לתת זמן למושבת הדבורים להתיישב בגוויית האריה ולייצר דבש.³⁶ לדעתי, טעות בידו – ראשית, רדיית הדבש נעשתה בירידה השלישית העוקבת לירידה השנייה שבה הרג שמשון את האריה. קשה לראות איך המסכת השלמה של העליות והירידות תורמת לנושא. שנית, לשרשרת המאורעות הללו יש חשיבות בפני עצמה שכן היא זו שהביאה לתוצאה המיוחלת. כפי שאראה בהמשך, כל אחד מהאירועים חיוני לתוצאה הסופית. יחד עם זאת, צודק בידל שמושבת הדבורים הייתה זקוקה לזמן על מנת לייצר דבש. טיעון זה לא נועד להסביר את העליות והירידות אלא אך ורק את השהיית משך הזמן של הירידה השלישית, ויָשֶׁב מִיָּמִים לְקַחְתָּהּ – לא בכדי הפועל יר"ד לא מופיע בפסוק 8 שכן מבחינה מבנית ירידה זו הינה השהייה של הירידה השלישית ומהווה חלק ממנה.

(3) האם הסיפור אכן משובש?

חוסר ההמשכיות בכל מה שקשור למעורבות ההורים הביא את זקוביץ לטעון שסצנת המפגש של שמשון והתמנית משובש כולו.³⁷ מעורבות ההורים, לדעת זקוביץ, היא תוספת מאוחרת וגם את שאר הפסוקים הוא מחלק למקטעים ומשבץ בצורה שונה מהכתוב. זקוביץ מונה מספר קשיים בפְּרָשָׁה: (א) לפי פסוק 5, ירדו הורי שמשון עמו לתמנתה, אולם בפסוק 6 הם אינם עדים להריגת האריה; (ב) לפי פסוק 7, רק שמשון מגיע לתמנתה, הוריו "נעלמים" בדרך; (ג) לפי פסוק 10, אביו של שמשון יורד איתו כדי לשאת את האישה, אך גם הפעם הוא "נעלם" בדרך – תרומתו למשתה שערך שמשון לא מוזכרת; (ד) לפי פסוק 8, יורד שמשון לבדו לתמנה כדי לשאת את האישה, אולם לאחר רדיית הדבש, בפסוק 9, הוא "שוכח" את כוונתו המקורית וחוזר לבית הוריו. יש גם קשיים נוספים, אולם הפתרונות שאציע לארבעה המוזכרים לעיל פותרים גם אותם.

ראשית לכול, לשאלה הכיצד הורי שמשון אינם עדים להריגת האריה, ניתנו תשובות שונות בפרשנות המסורתית ובמחקר המודרני. רד"ק וארליך פותרים את הקושי בכך שהורי שמשון צעדו לאט ואילו שמשון הצעיר הקדים אותם כברת דרך משמעותית; מלבי"ם מציע שהורי שמשון חצו את הכרמים בעוד שמשון הקיף אותם מפאת היותו נזיר. גם קויפמן מציע פתרון לשאלה מדוע נפרדו דרכי שמשון והוריו. לדעתו הורי שמשון צעדו בדרך הכבושה בעוד הוא עשה "קיצורי דרך" באמצעות שבילי תמנה וסביבתה שהיו נהירים לו. הסברים אלו אינם חורגים מהלשון המקראית המקובלת והם מתקבלים על הדעת.³⁸

³⁶ בידל 2012, עמ' 148.

³⁷ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 88-89.

³⁸ שטדה 1884, עמ' 251, וכן ון דורנינק 1894, עמ' 18, ובעקבותיהם גם מור 1895, עמ' 329, ובודה 1897, עמ' 99, מציעים שהסיפור עובד כדי להציג את שמשון כבן טוב ולכן מכניסים תיקוני נוסח בסיפור. סיכום של השיטות מובא בזקוביץ תשמ"ב, עמ' 87.

כבר עמדתי על מעורבות ההורים בסעיף המשנה הקודם. לדעתי, ברור שהורי שמשון לא נעלמו בדרך, הם הגיעו איתו לתמנה, אך אינם מוזכרים כיוון שאינם חשובים להמשך העלילה.³⁹ מאותה סיבה גם לא מוזכר שהורי שמשון ירדו יחד איתו לקחת את האישה. בכרמי תמנה הוא חורג שוב מהדרך "לְרֵאוֹת אֶת מִפְלֵת הָאֲרִיָּה" וכשהוא חוזר לאם הדרך הוא נותן להוריו מן הדבש. אין פה שום קושי. ואכן, הוריו מגיעים איתו עד לתמנה שהרי פסוק לאחר מכן נאמר – "וַיֵּרֶד אָבִיהוּ אֶל הָאִשָּׁה" (יד 10).⁴⁰

יחד עם זאת, טענתו הבסיסית של זקוביץ לשיבוש איננה מופרכת, שהרי כבר הזכרנו שספר שופטים כולו הינו אוסף של מסורות שנאספו על ידי מחבר הספר ונארגו לכלל מסכת אחת. גם הזכרנו שאך טבעי הוא שפרטים מסוימים בסיפור המקורי נשתכחו עם השנים ונוצרו בו פערים. אלא שלדעתי לעיתים טרח המספר להשלים את הפערים ולעיתים, כמו במקרה הנוכחי, כשהפערים לא היו חיוניים להמשך הסיפור, הוא השאיר אותם כפי שהם, חסרים. בכל מקרה, אין צורך לתלות את השיבוש בעריכה מאוחרת יותר אלא באיסוף המקורות.

יתר על כן, אם מתעקשים על תיקון הטקסט, אין צורך להרחיק לכת כפי שעשה זקוביץ וניתן להסתפק בתיקון קל בשני פסוקים דומים, שיש מקום לחשוד שגרמו לבלבול בהעתקה. להלן הצעתי לתיקון הפסוקים:

(7) וַיֵּרֶד וַיְדַבֵּר לְאִשָּׁה וַתִּישֶׁר בְּעֵינֵי שְׁמֶשׁוֹן :
(8) וַיָּשָׁב מִיָּמִים לְקַחְתָּהּ וַיִּסֶר לְרֵאוֹת אֶת מִפְלֵת הָאֲרִיָּה ...
(10) וַיֵּרֶד אָבִיהוּ אֶל הָאִשָּׁה וַיַּעַשׂ שָׁם שְׁמֶשׁוֹן מִשְׁתָּה כִּי כֵן יַעֲשׂוּ הַבְּחוּרִים :

להצעתי, כמה אלמנטים התערבבו בין הפסוקים והם צריכים להיות כך:

(7) וַיֵּרֶד אָבִיהוּ וַיְדַבֵּר לְאִשָּׁה וַתִּישֶׁר בְּעֵינָיו :
(8) וַיָּשָׁב שְׁמֶשׁוֹן מִיָּמִים לְקַחְתָּהּ וַיִּסֶר לְרֵאוֹת אֶת מִפְלֵת הָאֲרִיָּה ...
(10) וַיֵּרֶד (שְׁמֶשׁוֹן) אֶל הָאִשָּׁה וַיַּעֲשֶׂה שָׁם מִשְׁתָּה כִּי כֵן יַעֲשׂוּ הַבְּחוּרִים :

לפי הצעתי זו, בעת רדיית הדבש אכן ירד שמשון לבדו ולאחר רדיית הדבש הוא חזר לבית הוריו. אין בכך כל הפתעה, שהרי (א) צרעה ותמנה סמוכות, (ב) שמשון צעיר, אולי אפילו נער. בעת ביקורו את מפלת האריה לא ציפה למצוא בגווייתו דבש. גילוי הדבש הלהיב אותו ולכן הוא רדה ממנו והביא להוריו ואז שב וירד תמנה. כמו כן, הצעתי פותרת קושי נוסף שהועלה גם על ידי המפרשים המסורתיים⁴¹ וגם על ידי חוקרים⁴² – הכיצד רק בפסוק 7 ישרה הנערה בעיני שמשון, והרי כבר בפסוק 3 טוען שמשון לפני אביו – "אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יְשָׁרָה בְּעֵינָי". לפי התיקון שאני מציע, אכן הנערה ישרה בעיני שמשון כבר מלכתחילה, בפסוק 3, ואילו בפסוק 7 הנערה ישרה גם בעיני אביו של שמשון.

(4) כִּי תֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְלֵשִׁתִּים

אף שגם לפי החלוקה המסורתית לפרשות וגם לפי החלוקה הנוצרית לפרקים, פרק יד הוא תחילתו של עניין חדש, מן הראוי להציץ בסוף פרק יג. הפרק מסתיים בפסוק שמקשר בין מעשה הלידה לסיפורו של שמשון הבוגר – "וַתִּחַל רִיחַ ה' לְפַעְמוֹ בְּמַחְנֵה דָן בֵּין צָרְעָה וּבֵין אֶשְׁתָּאֵל" (יג 25). לאחר הסיום האופטימי של פרק יג, הציפייה של הקורא היא שהנה שמשון יוצא למלא את ייעודו להושיע את ישראל מיד פלשתים. המעבר בין פסוק זה לפרשת הנישואין עשוי היה לגרום להתרסקות הציפיות לולי פסוק אחד בפרשת

³⁹ ראה סימון תשנ"ז, עמ' 320.

⁴⁰ היעדרה של האם אכן צורם, ושמה הזכיר המספר דווקא את האב כיוון שהוא זה שעסק בהכנת המשתה.

⁴¹ מצודות ומלבי"ם על אתר.

⁴² זקוביץ תשמ"ב, עמ' 86.

הנישואין – "וְאָבְיוּ וְאָמוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מֵה' הִיא כִּי תֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים" (יד 4). ציפיותיו של הקורא, שנדהם לגלות ששליח ה' מבקש להינשא לבת נכר, נוסקות שוב מעלה. ואכן, קויפמן ואמית טוענים שהסבר זה הוא מעין 'בניין אבי' לכל הקשרים של שמשון עם נשים פלשתיות, כל אלו מוסברים בפעם אחת בפסוק זה.⁴³ יתר על כן, אמית סבורה שנפילתו של שמשון מקורה בכך שחי עם הפלשתים בשלום, ללא התגרות וללא עימותים, בכך הוא התרחק, שלא במודע, מתוכנית התואנה האלוקית. זוהי נקודה חשובה שעוד אשוב אליה בהמשך.

בסעיף משנה הנוכחי ובוה שלאחריו אני מבקש לעסוק בפסוק זה – "וְאָבְיוּ וְאָמוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מֵה' הִיא כִּי תֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים וּבָעַת הַהִיא פְּלִשְׁתִּים מְשָׁלִים בְּיִשְׂרָאֵל" (יד 4).

זהותו של מבקש התואנה, שמשון או ה', ניצבת במוקד מחלוקת מפרשים, החל מהמפרשים המסורתיים ועד למפרשים המודרניים. בהכללה גסה ניתן לומר שמרבית הפרשנים המסורתיים טוענים שמבקש התואנה הוא שמשון,⁴⁴ בעוד שמרבית הפרשנים המודרניים סוברים שמבקש התואנה הוא ה'.⁴⁵ גם מדברי יוסף בן מתתיהו משתמע שמבקש התואנה הוא ה'.⁴⁶ קיימת גם גישה, המבוססת על תורת הפוליפוניה של בחטין, לפיה שמר המספר על עמימות מכוונת ביחס למבקש התואנה והשאיר ביד הקורא את החירות הפרשנית בנוגע לשאלה מיהו המבקש.⁴⁷ לגישה זו צריך להניח שלשמשון הייתה סיבה לחפש תואנה מפלשתים ועל פי הבנתי לא זאת בלבד שהנחה זו איננה תואמת את הכתובים, אף נראה שלשמשון לא הייתה תוכנית כלשהי והוא לא היה מודע לתוכנית כלשהי, ועל כך עוד ארחיב את הדיבור בהמשך הסעיף. כדי לבחון את האפשרויות השונות ולבחור את הסבירה יותר, אביא להלן ניתוח של המקרים בהם מופיעה המילה "כִּי" פעמיים.

למילה "כִּי" מספר משמעויות שונות. מילון גזניוס מזכיר את הפירושים הבאים: אשר, מילת יחס (ש), כאשר ומכיוון.⁴⁸ גם מילון BDB טוען לכמה פירושים למילה וביניהם – ש, כאשר ומכיוון (that, for, when, because, since).⁴⁹ כך הדבר גם במילון רב מילים 'מלינגו' ובמילונים נוספים.

גם חז"ל מציינים ארבעה פירושים למילה: "דאמר ריש לקיש: כי משמש בארבע לשונות – אי, דילמא, אלא, דהא" (ר"ה ג ע"א). ציטוט של מימרא זו מופיע גם ברש"י (לדוגמה: ברי' יח 15 ד"ה כי יראה).

בפסוק שלפנינו ברור שהפירוש של המילה "כִּי", בשתי ההיקריות, הוא ש. וכך פירושו: וְאָבְיוּ וְאָמוֹ לֹא יָדְעוּ שֶׁמֵה' הִיא שְׂתֵאָנֶה (או שהרי תֵאָנֶה) הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים, אלא שמבחינה תחבירית ניתן לפסק את המשפט בשתי צורות:

(1) וְאָבְיוּ וְאָמוֹ לֹא יָדְעוּ שֶׁמֵה' הִיא ; שְׂתֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים. במקרה הזה הביטוי **מֵה' הִיא** מתייחס למה שנאמר לעיל, דהיינו לבחירה של שמשון בפלשתית, ואילו הביטוי **שְׂתֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ** חוזר ל-ה'.

(2) וְאָבְיוּ וְאָמוֹ לֹא יָדְעוּ, שֶׁמֵה' הִיא שְׂתֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים. במקרה הזה, הביטוי **מֵה' הִיא** מתייחס לתואנה, ולכן הביטוי **שְׂתֵאָנֶה הוּא מְבַקֵּשׁ** מתייחס לשמשון.

⁴³ קויפמן תשכ"א, פס' יד 4; אמית תשנ"ב, עמ' 261-262.

⁴⁴ כך עולה מדברי רש"י, אלשיך, מצודת דוד והמלבי"ם.

⁴⁵ מור 1895, עמ' 328; ברני 1920, עמ' 357; קרנשו 1978, עמ' 78; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 99.

⁴⁶ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ה 286.

⁴⁷ בליאבין תשע"ו, עמ' 29-34.

⁴⁸ גזניוס 1846, עמ' 390-394.

⁴⁹ BDB 1907, עמ' 471-474.

הפרשנות של בעלי המסורה, כפי שבאה לידי ביטוי בטעמי המקרא, נוטה לפיסוק הראשון. הפסוק בטעמיו הינו כדלהלן: "וְאָבְיוּ וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מַה' הִיא כִּי־תִאָּגֵה הוּא־מִבְּקֶשׁ מִפְּלִשְׁתִּים". הטעם הממוקם על המילה היא (זקף קטן) הינו מפסיק חזק יותר (מלך) מאשר הטעם שעל המילה ידעו (רביע; משנה), ולכן ההפסקה תבוא לאחר הביטוי **מה' היא**, כפי שמובא בפיסוק הראשון.⁵⁰

בנוסף, במקרא מצויים מקרים רבים שבהם המילה **כי** מופיעה פעמיים, משפט לאחר משפט. במקרים בודדים בלבד שתי ההיקרויות בלתי תלויות, כלומר שהמחבר מצדיק דבריו בשני אופנים;⁵¹ קיימים גם מקרים ספורים שבהם שני הנימוקים קשורים אך סדר הדברים הפוך והנימוק הראשון בא לתת טעם לנימוק השני, לאמור: כי כך וכך, כי (שהרי או ולכן) כך וכך;⁵² אולם ברוב המקרים של המקרים שני הביטויים קשורים כאשר הביטוי השני מתייחס לביטוי הראשון.⁵³ מקרה זה תואם את הפיסוק התחבירי הראשון דלעיל, דהיינו המשפט העיקרי מסתיים לאחר הביטוי המקושר ל-**כי** הראשון, ואילו הביטוי שלאחר ה-**כי** השני הינו ביטוי מוסגר שבה לתת טעם למשפט העיקרי.

המסקנה שהגעתי אליה מחייבת תשומת לב – ה' מבקש תואנה על מנת לחולל עימות בין שמשון לפלשתים, עימות שיגיע לכדי שפיכות דמים. צריך לזכור, שמשון הוא נזיר, הוא בעל ייעוד לכל החיים; אם הייעוד הוא מלחמה בפלשתים, אז כל זמן שמשון "שש אלי קרב" הוא מקיים את משימתו, וכשהוא נמנע מעימות פיזי, הרי הוא מפנה עורף לתפקידו, וכמו שניסחה זאת אמית – הוא מתרחק מתוכנית התואנה האלווקית.⁵⁴

(5) וּבִעַת הִיא פְּלִשְׁתִּים מְשָׁלִים בְּיִשְׂרָאֵל

משפט זה, הנמצא בסופו של הפסוק הנדון, נראה מיותר לחלוטין, שהרי רק בפרק הקודם נאמר שה' נתן את ישראל ביד פלשתים ארבעים שנה, וכן שמשון יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים. אם כן, ברור שפלשתים מושלים ומה הטעם לציין זאת? שאלה נוספת המתקשרת לנושא זה היא מדוע יש בכלל צורך בתואנה? ומדוע שמשון לא יקום בוקר אחד, ימצא לחי חמור וילך להכות את הפלשתים?

שתי שאלות אלו מתורצות האחת בירך חברתה, כפי שמסביר מצודת דוד:⁵⁵ "מושלים בישראל – ואם הכה בהם בלא עלילה היו הפלשתים חושבים שבני ישראל הסיתוהו והיו נוקמים מהם משא"כ ע"י עלילי כי אז יאמרו שמדעתו עשה."

אולם יש להבין את תשובתו של המצודות לעומקה. בנקודה הזו המספר מבהיר לנו, הקוראים, את האסטרטגיה שרקם ה' עבור שמשון. שמשון לא יהיה מצביא שירים את נס המרד, אלא לוחם בודד שילחם בפלשתים לבדו, וזאת על מנת שלא למשוך תגובה פלשתית כלפי ישראל. ואכן, כפי שנראה בהמשך, האסטרטגיה עובדת, ולראיה לאחר מעשה השועלים אין הפלשתים מאשימים את "שמשון העברי", אלא את "שמשון חתן התמני", משמע בעקבות החתונה הפך שמשון להיות לחלק מהמרקם האנושי של הפלשתים, וממילא הפך להיות בעיה פנימית של הפלשתים.

שני הגורמים שצוינו לעיל, קרי הדחיפה של ה' לכיוון של עימות פיזי ובמקביל האסטרטגיה של מלחמת יחיד מול הפלשתים, מספקים הצדקה לצורך בכוח הפיזי יוצא הדופן של שמשון. אמור מעתה: ה' נתן

⁵⁰ קוגוט תשנ"ו, עמ' 18-25.

⁵¹ שמי' כג 21; שמי"א ט 16.

⁵² שמי' יג 17; וי' כה 23.

⁵³ הדוגמאות למבנה הזה רבות וביניהן – ברי' יט 12-13; מג 32; מז 4, 20; שמי' יב 39; במי' לב 18-19; דבי' ב 5; יב 31; יהו' ה 7; שופ' א 19; ח 20; ח 24; שמי"א טו 24.

⁵⁴ אמית תשנ"ב, עמ' 262.

⁵⁵ וכך גם האלשיך, שניהם על אתר.

בידי שמשון את הכלים הדרושים לו למימוש משימתו בתנאים שהוגדרו.

(6) אי המודעות של שמשון לתוכניתו של ה'

על מנת לנתח את התמריץ של שמשון, אפתח בהערה גיאוגרפית. בפתח דבריו, המספר מציג את מנוח כך – "וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִצְרָעָה מִמְשֻׁפַּחַת הַדְּנִי וְשֵׁמוֹ מְנוּחַ" (שופ' יג 2). בסיום הפרק, שמשון מתואר כמי שרוח ה' מפעמת אותו "בְּמַחְנֶה דָן בֵּין צְרָעָה וּבֵין אֶשְׁתָּאֵל" (יג 25). ונשאלת השאלה, מה ראה המספר לשנות את הזיהוי הגיאוגרפי מִצְרָעָה לְבֵין צְרָעָה וּבֵין אֶשְׁתָּאֵל? אילו מקום מגורי משפחת מנוח היה בין צרעה לאשתאול, יכול היה המספר לתאר את מנוח כ־אִישׁ אֶחָד מִמְחַנְה דָן בֵּין צְרָעָה וּבֵין אֶשְׁתָּאֵל! אין זאת, אלא שרוח ה' החלה לפעום בשמשון שלא במקום מגוריו.

הפועל לְפַעְמֵי, בבניין קל, יחידאי במקרא.⁵⁶ משמעו הוא להמריץ (to impel).⁵⁷ לומר לך: חוסר השקט הזה של שמשון איננו תוצאה של רוח נעורים, אלא של רוח ה'.⁵⁸ על רקע זה, עולה מסקנה מעניינת מהחיבור של פסוק זה, האחרון בפרק יג, עם הפסוק הבא, הפותח את פרק יד: "וַתִּחַל רִיחַ ה' לְפַעְמֵי בְּמַחְנֶה דָן בֵּין צְרָעָה וּבֵין אֶשְׁתָּאֵל; וַיֵּרָד שְׁמֵשׁוֹן תְּמַנְתָּה...". אותה רוח הפועמת בו והממריצה אותו לנוע בין צרעה לאשתאול, היא גם זו שהביאה אותו לרדת תמנתה.⁵⁹ מכאן, שירידתו הראשונה של שמשון לתמנה לא הייתה בה כוונה נסתרת, וכל כולה היא תוצאה של רוח ה'.⁶⁰ אלא שכאשר היה בתמנה הוא ראה אישה מְבֻנֹת פְּלִשְׁתִּים, ומכאן החל המעשה להתגלגל.

כבר הזכרתי את אקסוס הטוענת שמוטיב הידיעה ואי הידיעה מרכזי בסיפור שמשון.⁶¹ בניגוד להבהרה של המספר מתי ידע מנוח שאיש האלוקים הוא מלאך, ומה לא ידעו הורי שמשון כיוון שהוא לא הגיד להם, אין המספר מבהיר לנו מה ידע שמשון. יחד עם זאת, רגליים לדבר שמשון לא ידע שהוא מופעל על ידי ה'. ציזם תולה את האשמה באימו של שמשון שלא סיפרה לאביו, וכנראה גם לא לשמשון עצמו, את דברי המלאך במלואם.⁶² אין אנו מוצאים רוח הקודש בשמשון וודאי שאיננו מוצאים דו-שיח בין שמשון לה';⁶³ ה' אינו נגלה אליו ושולח אותו תמנתה, אלא יוצר בו חוסר שקט המתבטא ב"שוטטות" לתמנה. בנוסף, לאורך כל סיפור שמשון נראה שרק מניעים אנוכיים מפעילים אותו. דברים מעין אלו כותב גם קויפמן.⁶⁴ תימוכין לכך מוצא באקון בדברי חז"ל (סוטה ט ע"ב – י ע"א) – "שמשון בעיניו מרד", והלוא אילו פעל שמשון לפי ציוויו של ה' מדוע מרד? אלא מכאן ראייה שגם חז"ל סברו שהוא פעל מתוך תשוקותיו ולכן נענש.⁶⁵

מכאן שדברי המספר "וְאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מֵה' הָיָא" חסרים, שכן לא רק אביו ואימו לא ידעו, גם שמשון עצמו לא ידע שמה' היא, אלא שהמספר נקט לשון אביו ואימו בהקשר לטענתם – "וַיֵּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הֲאֵין בְּבִנּוֹת אֶחֱיָד וְכוּ" (יד 3).

⁵⁶ כך עולה ממילון גזניוס 1846, עמ' 685, ומילון BDB 1907, עמ' 821.

⁵⁷ מילונים גזניוס ו-BDB, שם.

⁵⁸ ראה גם שיפר 2011, עמ' 62.

⁵⁹ ראה גם מובלי 2006, 67-69; פטרסון 2017 עמ' 28-29.

⁶⁰ ובכך מתורצת שאלתו השנייה של זקוביץ (תשמ"ב, עמ' 72), על כי הופעתה הראשונה של רוח ה' אינה חלה בשעה שמשון ניצב לפני אתגר או סכנה.

⁶¹ ראה סעיף 4 בתולדות המחקר; ראה גם רייך תשע"א, עמ' 69-71.

⁶² ציזם 2009, עמ' 177.

⁶³ אקסוס 1990, עמ' 424.

⁶⁴ קויפמן תשכ"א, פס' יד 4.

⁶⁵ באקון 2007, עמ' 37.

(7) זהותה האתנית של תמנה

סיפורו של שמשון הבוגר מתחיל בפסוק "וַיֵּרֶד שְׁמֶשׁוֹן תְּמַנְתָּה וַיֵּרָא אִשָּׁה בְּתַמְנָתָה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" (יד 1). זוהי אומנם הפתיחה לסיפור שמשון, אך מובלע בפסוק זה גם מצג של העיר תמנה. כפי שיתברר בהמשך, לזהות האתנית של תמנה יש חשיבות ולכן גם לצורת הצגתה לפני הקורא.

תמנה מוכרת לנו משלושה אזכורים קודמים: מסיפור יהודה ותמר (בר' לח 12-14) ושני אזכורים בתיאור חלוקת נחלות השבטים (יהו' טו 10; יט 43).⁶⁶ בסיפור יהודה ותמר תמנה היא כנראה עיר כנענית. בתיאור חלוקת הארץ, העיר מוזכרת בנחלת דן על הגבול בין שבט יהודה לשבט דן (יה' יט 43). בשום מקום לא נזכר שהשליטה על העיר החליפה ידיים או נפלה בידי הפלשתים, לבד מעצם העובדה שהפלשתים שולטים בארץ וממילא גם בתמנה. מבחינת הקורא, תמנה עשויה להיות עיר כנענית, אם שבט דן לא כבש אותה, או עיר דנית, במקרה ששבט דן אכן כבש אותה.⁶⁷

המספר יכול היה להציג את העיר כעיר פלשתית במגוון צורות, כגון 'וירד שמשון אל פלשתים תמנתה', אולם הוא בחר שלא להציג ככזו אלא כעיר שגרים בה פלשתים, וכך יש לראות את האמירה "מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים". אי שיוכה האתני של תמנה בולט יותר בדברי שמשון להוריו: "וַיֹּאמֶר אִשָּׁה רְאִיתִי בְּתַמְנָתָה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" (יד 2). הוריו של שמשון ודאי ידעו מי חי בתמנה ומהי זהותה האתנית. אילו הייתה תמנה עיר פלשתית די היה לו לשמשון לומר להוריו "אִשָּׁה רְאִיתִי בְּתַמְנָתָה". התוספת "מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" משמעה – יש פלשתיות בתמנה, אך משתמע שיש גם בנות שאינן פלשתיות, ולפיכך נדרש שמשון להבהיר להוריו – האישה שראיתי, פלשתית היא.⁶⁸

האם פירוש הדבר שהיו ישראליות בתמנה? לאו דווקא. אומנם, ספק רב אם תגובתם של הורי שמשון הייתה שונה אילו בא ואמר 'אישה ראיתי בתמנה מבנות הכנענים',⁶⁹ ולכן לכאורה נראה שהתוספת "מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" לא באה להוציא מידי האפשרות שהנערה כנענית, שהרי לכאורה מה לי פלשתית מה לי כנענית. אולם יש מקום לחשוב שהתוספת יש בה כדי להבהיר שמדובר בבתם של שליטי הארץ, אם לחיוב ואם לשלילה.

גם ארליך בפירושו לספר שופטים לומד מההבהרה "מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" שלא רק פלשתיות היו בתמנה, אלא שהוא סובר שהיו בעיר גם מבנות ישראל, ואלו דבריו:

מבנות פלשתים. תמנה זו עיר בנחלת דן (יה' י"ט מ"ג), ומשום שבימים ההם פלשתים מושלים בישראל היו יושבים בערי ישראל. ובגלל הדבר הזה הצטרך הכתוב לאמר מבנות פלשתים, ואף שמשון אומר כן, לפי שגם בנות ישראל היו בתמנה.

כך או כך, בין אם היו בנות ישראל בתמנה ובין אם בנות עמים אחרים (לדוגמה, כנענים), על פי הצגתה נראה שתמנה איננה עיר פלשתית במובן המלא של המילה. תימוכין לנושא זה ניתן למצוא בהמשך המעשה: "וַיֹּאמְרוּ פְּלִשְׁתִּים מִי עָשָׂה זֹאת ... וַיַּעֲלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׂרְפוּ אוֹתָהּ וְאֶת אֲבִיהָ בָּאֵשׁ" (טו 6). צורת ההתנסחות, ובעיקר השימוש בפועל על"י, מצביעים על כך שפלשתים אלו אינם תושבי תמנה.⁷⁰ יתר על

⁶⁶ קיים אזכור נוסף ביהו' טו 54, אך תמנה זו ממוקמת בין הערים שעל הר חברון וכנראה מדובר בתמנה אחרת (ראה אמרטון 1988, עמ' 344).

⁶⁷ ואכן, מור 1895, עמ' 327, טוען שתמנה הייתה בנחלת דן שלא הצליח לכבוש אותה מהאמורים, אך במהלך הכיבוש הפלשתי, כבשו הפלשתים את העיר.

⁶⁸ ודוק – אילו היה בחור ישראלי אומר להוריו "אישה ראיתי בגינין", האם היה לו צורך להבהיר את מוצאה? ולעומת זאת, אילו אמר להוריו "אישה ראיתי במזרח ירושלים"?

⁶⁹ אף שיתכן שהכנענים לא היו ערלים. פאוסט 2015 עוסק בנושא המילה במזרח הקדום ובתפקידה בשיוך האתני. בין השאר הוא מסתמך על השימוש בכינוי 'ערלים' במקרא.

⁷⁰ ראה גם מור 1895, עמ' 342; ברוידא 2010, עמ' 18.

כן, היחס של פלשתים אלו למשפחת האישה התמנית – "שְׁמִשׁוֹן חֶתָן הַתְּמָנִי" (טו 6) – משל רק פלשתי אחד גר בתמנה, רומז לכך שבנקודת זמן זו אין פלשתים רבים בתמנה.

מדוע, אם כן, בחר שמשון בתמנה כיעד הראשון שלו? מדוע לא לרדת לעיר שהיא לחלוטין פלשתית באופייה? ושוא גם בחירת היעד "מה' היא"? הטיעון שזו העיר הפלשתית הקרובה ביותר לצרעה בלתי מספק בעליל, שהרי מיד לאחר מכן יורד שמשון לאשקלון כדי להשיג חליצות למגידי החידה. לא עקרון, לא גת ואף לא אשדוד, אלא לאשקלון הרחוקה, ומכאן שמשון מרגיש בנוח לנוע בחופשיות בכל מרחב פלשתי. אם כך, למרחק של תמנה מצרעה חשיבות משנית, ויכול היה שמשון לבחור אישה בגת או באשדוד. ומדוע באמת שלא לקחת אישה מעיר פלשתית ממש?

אלא שהמשך העלילה מצביע על כך שתמנה היא רק התירוץ של ה', לא היעד, שהרי השדות שבהם שלח שמשון אש, באמצעות שועליו, לא היו רק שדות תמנה וראיה לכך היא תגובת הפלשתים, שכאמור, לא היו תושבי תמנה. האם זה אומר שלתמנה אין שום משמעות? לא בהכרח. יתכן שתמנה נבחרה בידי ה' דווקא בשל היותה עיר מעורבת, ודווקא מכיוון שאיננה עיר פלשתית במובן המלא של המילה. צריך לזכור שלטענת המספר כל המעשה מונחה ומתופעל ע"י ה', שהרי "מה' היא", ולכן נקודת המוצא צריכה להיות שהבחירה בתמנה איננה גחמה גרידא, אלא נועדה לשפר את סיכויי ההצלחה של התואנה. כמו כן, צריך לזכור שהצורך בכלל בתואנה הוא כדי שהפלשתים לא יראו בשמשון לוחם עברי וינקמו בעם ישראל. אם כן, היכן יש לשמשון סיכוי טוב יותר להיטמע במשפחה פלשתית ולהפוך מ"שמשון העברי" או "שמשון הדני" ל"שמשון חתן התמני"? האם בעיר שהיא על טהרת הפלשתים או בעיר מעורבת? לדעתי, התשובה ברורה ויתכן שמשום כך בחר ה' לבצע את התואנה דווקא בתמנה.

לסיום, אציין שיש חוקרים הטוענים שהמרקם האנושי בערי פלשתים היה גם כך מעורב.⁷¹ לדעות אלו הפלשתים לא שמרו על טוהר אתני וניסו לקרב ולהתקרב לעמים שבהם שלטו.

בפְּרָשָׁה זו, אם כן, שמשון, לפי הצעתי, צעיר מאוד וכנראה שאפילו תמים. הוא מחובר להוריו וזקוק לאישורם בכל אבן דרך חשובה בחייו; הוא מתלהב מיכולתו להרוג אריה ושב לבקר את גווייתו; עדת הדבורים המקננת בגוויית האריה מפליאה אותו והוא מביא להוריו לטעום מהדבש שייצרו הדבורים, ובתוך כך, כנראה שבקושי רב חונק את רצונו לספר להוריו מהיכן רדה את הדבש.⁷² שמשון גם נאמן לעמו ולאלוקיו ולכן הוא עצמו לא מבין מדוע הוא נמשך לנערה פלשתית. לא מן הנמנע שהצורך שלו באישור של הוריו נובע מהסכסוך הקיים בנבכי נפשו מעצם רצונו לשאת פלשתית לאשה. ההסתבכות שלו עם הפלשתים מונחית מגבוה ומבוימת בתחכום בסדרה של שלבים קטנים בזה אחר זה.

2.2.2 פרשת המשתה

(1) מבנה העלילה

העלילה בפְּרָשָׁה זו מורכבת בעיקר מסדרה של שיחות. שלוש דמויות כלולות בה – שמשון, אשתו והמרעים, אולם בכל שיחה משתתפות תמיד רק שתי דמויות. המבנה נפתח ומסתיים באינטראקציה, שחלקה דו-שיח בין שמשון למרעים. בחלק הפנימי, המבנה המבוסס על זהות הדמויות בנרטיב בנוי באופן של שרשרת: בכל חוליה המרכיבה את השרשרת ניתן למצוא שתי דמויות, אחת הדמויות פונה לשנייה

⁷¹ לדוגמה, סוויני ויסעור-לנדאו 1999, עמ' 138-139; ויצמן 2002, עמ' 161; שי 2009, עמ' 22-23.

⁷² ראה קרנשו 1974, עמ' 478. קרנשו לא מציע הסבר מדוע לא סיפר שמשון להוריו מהיכן רדה את הדבש, גם לא מדוע לא סיפר להוריו על הריגת האריה. אפשר שמשמשון הסתיר את הריגת האריה מהוריו כדי שלא להדאיגם והסתרת מקור הדבש נבעה מהחשש שסיפור מקור הדבש יאלץ אותו לספר על הריגת האריה. ושוא הסתרת שני הסיפורים מקורה בה', כדי להכשיר את הקרקע לחידה, וגם שמשון עצמו לא הבין מדוע הוא שומר על כך בסוד.

שבתורה פונה לדמות השלישית בסצנה הבא בעלילה.⁷³ לסדרת השיחות יש דפוס מבני כיאסטי:

פתיחה: שמשון – מרעים

אינטראקציה: "ויקחו שלשים מרעים ויהיו אתו" (11)

דו שיח: שמשון – מרעים: "ויאמר להם שמשון אַחַדָּה נָא לָכֶם חִידָה... (12-13)

מרעים – שמשון: "ויאמרו לו חוּדָה חִידָתְךָ וְנִשְׁמָעָנָה" (13)

שרשרת ראשונה:

שמשון – מרעים: "ויאמר להם מהאכל יצא מאכל..." (14)

מרעים – אשת שמשון: "ויאמרו לאשת שמשון פתי את אישך..." (15)

אשת שמשון – שמשון: "ותבך אשת שמשון עליו ותאמר..." (16)

שמשון – אשת שמשון: "ויאמר לה הנה לאבי ולאמי לא הגדתני..." (16)

שרשרת שנייה:

אשת שמשון – שמשון: "ותבך עליו שבעת הקמים..." (17)

שמשון – אשת שמשון: "ויגד לה כי הציקתהו" (17)

אשת שמשון – מרעים: "ותגד החידה לבני עמה" (17)

מרעים – שמשון: "ויאמרו לו אנשי העיר ביום השביעי בטרם נבא החרסה..." (18)

סיום: שמשון – מרעים

דו שיח: שמשון – מרעים: "לולא חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי" (18)

אינטראקציה: "וינתן הקליפות למגידי החידה" (19)

גם בפתיחת הפרשה וגם בסיומה, שמשון מדבר אל המרעים בלשון חידתית. בפתיחה הוא חד להם חידה ובסיום מגיב בלשון מתוחכמת לתשובתם. השרשרת הראשונה מציגה את התפתחות הבעיה. בשרשרת זו ידו של שמשון על העליונה ואילו הפלשתים נמצאים בלחץ, גם אינטלקטואלי, אבל בעיקר לחץ של זמן. בשרשרת השנייה ידו של שמשון על התחתונה. הוא נאלץ לסבול את בכייה, תחנוניה והצקותיה של אשתו, עד לנקודה שבה הוא נשבר ומגלה לה את פתרון החידה. בהמשך השרשרת המרעים מגישים לשמשון את הפתרון, כנראה שבליזוי מצהלות שמחה. בלב המבנה נמצאת נקודת התורפה של שמשון – שמשון לא יכול לעמוד בפני בכייה של אישה, או שמא בפני האשמה בחוסר אהבה.

(2) תפקידה של החידה

את משמעותה של חידת שמשון היטיב להגדיר ויצמן:

the riddle plays a catalytic role in Samson's conflict with the Philistines. Before Samson tells it, he and the Philistines are headed toward hybridization; ... In the wake of the riddle, Samson and the Philistines become bitter foes...⁷⁴

ואכן, החידה משמשת כנקודת מפנה ביחסים שבין שמשון לפלשתים. זוהי התואנה שה' מבקש מפלשתים, אולם כיוון שהסכסוך בין שמשון לפלשתים הוא מעשה ידיו של ה', צריך לומר שגם החידה היא חלק מהתוכנית. מחד גיסא, יתכן מאוד שללא החידה שמשון לא היה מגיע למאבק דמים עם הפלשתים; מאידך גיסא, יתכן שאילולא חידה זו הייתה צצה סיבה אחרת לסכסוך. אלא שכפי שמשון ירד לתמנה מבלי להבין מה צפוי לו שם, וכפי שרצונו להינשא לתמנית בא מה', סביר להניח שגם את החידה ה' ביים,

⁷³ בר-אפרת 1980, עמ' 162, משייך מבנה כזה לרמת העולם הנרטיבי של הדמויות.

⁷⁴ ויצמן 2002, עמ' 165.

לאו דווקא באמצעות שתילה של מחשבה כזו או אחרת, אלא באמצעות יצירה של תנאים שיובילו לחידה. בנושא הזה אני מבקש להתמקד כעת.

החידה לא הייתה נחודה אילולא ראה שמשון את הדבורים מקננות, שלא כדרך הטבע, בגוויית האריה. וכבר עמד על כך קויפמן "שדבר מפורסם הוא שאין הדבורים שוכנות בנבלות".⁷⁵ אם כן, גם קינון הדבורים בנבלת הארי הוא נס שנגרם ע"י ה' כנראה מתוך מטרה לגרות את פליאתו ושנינותו של שמשון. כך, באמצעות מציאות שאיננה טבעית, נוצר הגירוי שהביא לחידה.⁷⁶ אלא שכל הסיטואציה של האריה והדבש לא הייתה נוצרת אילולא פגש שמשון את האריה, נלחם בו והרגו.⁷⁷ הרי שכל סדרת המעללים הזו הינה תורף התוכנית ומטרתה להביא לתוצאה אחת – סכסוך דמים.⁷⁸

קיים היבט נוסף המצביע על הנחיה אלוקית של סדרת האירועים. אילו פתרו הפלשתים את החידה בכוחות עצמם, יתכן שהתוצאות הקשות שלה היו נמנעות – שמשון לא היה מרגיש מרומה וממילא לא היה עוזב את אשתו בטריקת דלת, היא לא הייתה ניתנת למרעהו, סצנת השועלים הייתה נחשבת וכולם היו עשויים לחיות בצוותא בשקט ובשלווה. על מנת שהתוכנית האלוקית תישא פרי, חשוב שהפלשתים לא יהיו מסוגלים לפתור את החידה. כל הפרשנים וכך גם חוקרים רבים מסכימים שחידתו של שמשון בלתי פתירה כיוון שהיא מבוססת על חוויה אישית שלו שאיש לא היה שותף לה.⁷⁹ "טריק מלוכלך", מכנה זאת ויצמן.⁸⁰ כדי שאיש לא יוכל לדעת על חוויותיו של שמשון בדרכו תמנתה, היו חייבות אלו להתרחש הרחק מדרך המלך ולהישאר בגדר סוד. ואכן איש מאנשי תמנה לא פגש, אפילו באקראי, במפלת האריה ולא לקח מהדבש שבנבלתו.⁸¹

מבחינה לשונית, המספר רמז לנו על רצף פעולות אלו וקשר אותן אחת לשנייה. הזכרתי את אקסוס, פוסטר ורייך העוסקים בחשאיית התמוהה שנקט שמשון כלפי הוריו. אי הידיעה של ההורים הוא מצב נפוץ בסיפור, טוען פוסטר.⁸² אני סבור שהביטוי **לא הגיד**, על הטייתו השונות, מהווה ביטוי מנחה-מקשר.⁸³ הוא מופיע בכל אבן דרך חשובה בפְּרָשָׁה (פרק יד):

(8) ... וַיִּשְׁפָּעוּהוּ כַּשֶּׁשֶׁ הַגִּידִי וּמְאוּמָה אֵין בְּיָדוֹ וְלֹא הִגִּיד לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה :

(9) וַיִּרְדְּהוּ אֶל כְּפִיו ... וַיִּלְךְ אֶל אָבִיו וְאֶל אִמּוֹ ... וְלֹא הִגִּיד לָהֶם כִּי מְגֹנֵת הָאֲרִיָּה רָדָה הַדְּבָשׁ :

(16) וַתִּבְדֵּךְ אֶשֶׁת שְׁמִשׁוֹן עָלָיו וַתֹּאמֶר רַק שְׂנֵאתִי וְלֹא אֶהְבֶּתֶנִי הַחִידָה חֲדָתָ לְבָנִי עִמִּי וְלִי לֹא

הַגִּדְתָּה וַיֹּאמֶר לָהּ הִנֵּה לְאָבִי וּלְאִמִּי לֹא הִגִּדְתִּי וְלָךְ אֲגִיד :

בכל אחד משלבי התוכנית האלוקית – המפגש עם האריה, רדיית הדבש והחידה – מופיע הביטוי **לא הגיד** והוא שקושר את המאורעות הללו לכלל מסכת אחת. בכך רמז לנו המספר על הקשר בין המאורעות ועל

⁷⁵ קויפמן תשכ"א, פס' יד 8.

⁷⁶ קרנשו 1974, עמ' 478, משתמש במונח 'eager' – שמשון להוט או משתוקק לספר על חוויותיו המופלאות.

⁷⁷ אומנס ידן 2002, עמ' 408, מציין שהריגת הארי מיותרת, כיוון שלצורך החידה מספיק היה אילו ראה שמשון דבורים מקננות בגוויית ארי כלשהו, לאו דווקא זה שהוא עצמו הרג; ואולם לדעתי ספק רב אם שמשון היה משים לבו בכלל לגוויית ארי שלא הוא הרג. ולראיה, מצוין מפורשות שהוא סר לראות את מפלת האריה (שופ' יד 8) – כלומר, מדובר בהליכה מכוונת של שמשון למקום שבו הוא יודע שהוא עתיד למצוא את נבלת האריה שהוא עצמו הרג.

⁷⁸ ראה גם אמית תשנ"ט, עמ' 236.

⁷⁹ מור 1895, עמ' 330; קויפמן תשכ"א, פס' יד 13; גריי 1967, עמ' 351; סוגין 1981, עמ' 241; באל 1988, עמ' 136; אמית תשנ"ט, עמ' 237; ויצמן 2002, עמ' 164; ברוידא 2010, עמ' 16. לעומתם, יש הסוברים שניתן היה לתת פתרון שונה, אך קביל, גם בנתונים הקיימים. ביניהם – פורטר 1962, עמ' 107-109; גסטר 1969, עמ' 436; סגרט 1984, עמ' 456; נל 1985, עמ' 541. מעניינת גישתו של ברני 1920, עמ' 364, החושד בפלשתים שכלל לא עשו מאמץ לפתור את החידה.

⁸⁰ בדיעבד, תשובת הפלשתים לא כוללת את הציר המרכזי עליו בנויה החידה – הדבורים המקננות בגווייה, ואף על פי כן שמשון מקבל את תשובתם. בהמשך אטען שתשובתם כפי שהיא, והסכמתו של שמשון לקבלה, מצביעות על כך שבחשיבה לוגית ניתן היה לתת תשובה חלקית מקובלת.

⁸¹ ראה לדוגמה קויפמן תשכ"א, פס' יד 5.

⁸² פוסטר 2012, עמ' 297.

⁸³ ראה לעיל סעיף ד.1 בפרק המבוא.

כך שאלו כלל אינם אקראיים.

מעבר להיקרויות אלו, יש עוד שתי היקרויות שמכניסות את כל הסיפור כולו למסגרת:

וְלֹא שְׁאֵלְתִּיהוּ אֵי מָזָה הוּא וְאֵת שְׁמוֹ לֹא הִגִּיד לִי (יג 6).

זֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים הִתְלַתְּ בִּי וְלֹא הִגַּדְתָּ לִּי בַמָּה כִּחַדְתָּ גְדוֹל (טו 15).

המופע הראשון מתייחס למלאך ומזכיר לנו מלאך אחר: "הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלַח מִלְאָךְ לְפָנֶיךָ לְשֹׁמְרֶךָ בְּדָרֶךְ וְלִהְבִּיאֲךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי. הַשְּׁמֶר מִפְּנֵיו וּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ אֵל תִּמְרָ בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפָשְׁעֶכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ" (שמי' כג 20-21). המלאך הנושא בקרבו את שמו של ה', אותו שם שהמלאך לא הִגִּיד לאם שמשון, הוא הרמז הגדול ביותר לכך שה' מוביל, בהעלם, את כל המהלכים בסיפור. המופע השני מתייחס לדלילה. זוהי הפעם האחרונה שמשון לא הִגִּיד לה. לאחר מכן, "וַיִּגַּד לָהּ אֵת כָּל לְבוֹ" (טז 17) ובזה הוא נופל.

חשוב להזכיר שהמופעים שצוינו לעיל לביטוי **לֹא הִגִּיד** הם היחידים בכל ספר שופטים ויש בכך כדי לרמוז על חשיבותו של הביטוי בסיפור.

(3) יחסי שמשון והתמנית

נפתלי טוקר כתב מאמר על המבוכה הפרשנית שבסיפור שמשון, הכיצד גלגל ה' את תשועת ישראל באמצעות זנות עם גויה.⁸⁴ הוא מביא מבחר פרשנויות לנושא, החל ברד"ק שטוען שמשון גייר את כל נשותיו⁸⁵ – התמנית, הזונה העזתית ודלילה – וכלה באברבנאל שגורס שמשון לא גייר אף אחת מהן.⁸⁶ אקסום טוענת שמשמע שאין דרישה לציינות מוסרית בסיפור ומציינת שלא רק שאין בכתוב שום גינוי מוסרי להתנהגותו של שמשון אלא שגם נראה שלה' בעצמו יש יד בהתנהגותו הבלתי מרוסנת של שמשון.⁸⁷

את מאמרו פותח טוקר בשאלה על שבעת ימי המשתה. מסתבר שיש בחז"ל מי שלמד את מנהג ימי המשתה שעורך החתן מסיפור שמשון. ובאמת, אין הכתוב מבהיר את מקורו של המנהג ומסתפק בקביעה – "וַיַּעַשׂ שָׁם שְׁמִשׁוֹן מִשְׁתָּה כִּי כֵן יַעֲשׂוּ הַבְּחוּרִים" (יד 10), מבלי לפרט מיהם אותם בחורים – ישראלים או פלשתים. במחקר קיימת התלבטות בנושא: אזכיר את קויפמן שתוהה שמא זה מנהג פלשתי,⁸⁸ את ידין המסיק מתוך הצורך בהבהרת המספר "כִּי כֵן יַעֲשׂוּ הַבְּחוּרִים" שלא היה זה מנהג ישראלי,⁸⁹ ואת אליצור המציע שהמנהג הפלשתי היה שהחתן עושה את המשתה בעוד שהמנהג הישראלי היה שהורי החתן הם אלו שעושים את המשתה.⁹⁰ מור מצייין שהמשתה יוצא דופן מבחינה זו שהוא נעשה בביתה של הכלה במקום בבית החתן, ובהשתתפות שלושים פלשתים התופסים את מקומם של חברי החתן.⁹¹ אליצור מסביר זאת בכך שאלו 'נישואי חוץ', שבהם הכלה נשאת בבית אביה, דוגמת אימו של אבימלך (שופ' ח 31).⁹² אלא שבהמשך נראה שגם החתן השני של התמנית, אותו רַע, בחר להשאיר את אשתו בבית הוריה, שהרי כשמשון בא לבקר את אשתו הוא הולך לבית הוריה (טו 1) ומסתבר שהיא אכן שם, אלא שאביה לא מתיר לשמשון לבקרה. אומנם יתכן להסביר כדברי מרטין שהאישה ניתנה לרַע על מנת למנוע את הבושה שבנטישתה על ידי שמשון בליל החופה, ואם כך יתכן שהרַע שעשה טובה לאבי כלה, היה מוכן

⁸⁴ טוקר 1996.

⁸⁵ רד"ק, פסי' יג 4. כראיה לדבריו הוא טוען כך: "ולא נמצא בכתוב שנענש על זה ולא נאמר עליו שעשה רע בעיני ה' והיה הבורא יתעלה מצליחו בכל אשר יפנה".

⁸⁶ אברבנאל, פרק יד.

⁸⁷ אקסום 1983, עמ' 31.

⁸⁸ קויפמן, תשכ"א, פסי' יד 10.

⁸⁹ ידין 2002, עמ' 416.

⁹⁰ אליצור תשנ"ג, פסי' יד 10.

⁹¹ מור 1895, עמ' 334.

⁹² בניגוד לדעת מור שטוען, בעמ' 340 בהערות, שזהו המקרה היחיד במקרא שבו הכלה נשאת בבית הוריה.

להציל את שמה אך לא לקבל אחריות עליה ולפרנסה ולכן היא נשארה בבית הוריה;⁹³ גם יתכן שהרע ניצל את העובדה שהתמנית היא מעין גרושה, או דחוייה, כדי לעשותה פילגש; אבל גם יתכן שהיה מנהג פלשתי לפיו האישה נותרת בבית הוריה למשך תקופת הסתגלות מסוימת. בין כך ובין כך, הסיטואציה שבה ימי המשתה מתרחשים בבית הכלה, עם חברי משפחת הכלה, והכלה מיועדת להישאר שם, לעד או לפרק זמן מסוים, גם לאחר הנישואין, מעמידה אתגר ביחס לנאמנותה של האישה.

קרנשו מציין את הסיטואציה הבעייתית, שבה הנערה הפלשתית נקלעת לקונפליקט בין מסירות משפחתית ובין משיכה גופנית, או אהבה; וברובד עמוק יותר – בין נאמנות לאדם זר לבין נאמנות לבני עמה; וטוען שסיטואציה זו היא דרמה שמעבר לכוחותיה של הנערה להבין.⁹⁴ אולם בהיותה בבית אביה, וביודעה שלא במהרה תצטרף לחתן בביתו, אם בכלל, ובעיקר תחת איומיהם של המרעים בשריפה, בחירתה של הנערה ידועה מראש עוד בנוסח תרעומתה – "הַחִידָה חֲדָתָה לְבָנִי עִמִּי וְלֹא הַגְדָּתָה?!" למרות נישואיה, רואה הנערה בפלשתים את בני עמה ונכשלת בלשונה.⁹⁵ בהמשך המספר מאשר זאת באומרו "וַיִּגְדַּל לָהּ כִּי הִצִּיקְתָּהּ וַתִּגְדַּל הַחִידָה לְבָנִי עִמָּה". פנייתה של התמנית שקופה לחלוטין. מלכתחילה ברור שהיא תספר את פתרון החידה, למרות זאת שמשון לא עומד בפני תחנוניה.

למול התנהגותה של התמנית, גם תשובתו של שמשון לא ממש בוגרת – "וַיֹּאמֶר לָהּ הֲנִי לְאָבִי וְלֹאֲמִי לֹא הַגְדָּתִי וְלֹאֲ אֲגִיד?!" (יד 16). תשובתו מעלה את התהייה, מתי שמעו הוריו את החידה? האם השתתפו במשתה החתונה? ובכלל, מה עניין הוריו לכאן? הוא גבר נשוי כעת, אשתו אמורה לקבל עדיפות על פני הוריו – ככתוב: "עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ" (בר' ב 24) – ודרכו של עולם שגבר מספר לאשתו אף דברים שהסתיר מהוריו. בחירת המילים, והטון המסתתר מאחורי המילים, פוגעני – "וְלֹאֲ אֲגִיד?!"⁹⁶

לאור דברים אלו נראה לי שהתמנית ניסתה להתחכם. היא חשה שיש רקע לחידה ולכן היא לא ביקשה לדעת את פתרונה, אלא חתרה בעקיפין ללמוד על הרקע לחידה, ועל כך השיב לה שמשון – גם להורי לא סיפרתי את הסיפור, עוד אז במועד שבו התרחש ואני חייתי בביתם. בכך הסגיר שמשון עצמו את העובדה שיש אנקדוטה מאחורי החידה וגרם לה לחקור אותו אודות המעשה שעומד מאחוריה. ואכן, לפי יוסף בן מתתיהו, שמשון לא פתר לה את החידה, אלא סיפר לה על הרג האריה ומציאת הדבש.⁹⁷ יש לציין שלפי גרסתו של יוסף בן מתתיהו, לא להוריו הביא שמשון מהדבש שרדה מגוויית האריה אלא לתמנית – שלוש חלות דבש. חלות אלו יכלו לשמש כראיה לסיפורו. אני סבור שמשון סיפר לה רק שראה דבורים מקננות בנבלת אריה, מבלי לפרט,⁹⁸ ולכן גם תשובת הפלשתים לחידה מהוססת – "מֶה מְתוֹק מִדְּבַשׁ וּמָה עֵז מֵאֲרִי?"⁹⁹ הם עצמם לא היו בטוחים שתשובתם תתקבל. לדעתי, שמשון סיפר לה על מציאת הדבש בגוויית האריה, אך את סיפור הריגת האריה לא סיפר לה, כיוון שנראה שבשלב זה הפלשתים לא היו מודעים לכוחו, שאילולא כן הייתה התמנית מספרת לו על איום המרעים ומבקשת הגנה. דברים אלו באים להטיל ספק באחד מכתבי היד של תרגום השבעים שבו במקום המילים "וַיְהִי כִּי־אָוֶתָם אוֹתוֹ וַיִּקְחוּ שְׁלֹשִׁים מֵרָעִים וַיְהִי אוֹתוֹ" (יד 11), כתוב "וַיְהִי כִּי־אָוֶתָם אוֹתוֹ".¹⁰⁰

⁹³ מרטין 1975, עמ' 167.

⁹⁴ קרנשו 1974, עמ' 472.

⁹⁵ ראה גם בידל 2012, עמ' 150.

⁹⁶ בידל (שם) מציין שבכך שמשון עצמו מודה שכלתו החדשה מדורגת מתחת להוריו בהיררכיה של מערכות היחסים שלו.

⁹⁷ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ה 292-293.

⁹⁸ ראה לעיל הערה 77, אכן החידה כשלעצמה לא נזקקת להרג הארי אלא אך ורק לקינון הדברים בגווייתו.

⁹⁹ ראה שיפר 2003, עמ' 339.

¹⁰⁰ BHS 1970, שופ' יד 11 (עמ' 427).

תגובתו של שמשון לפתרון החידה טומנת בחובה לא רק בוז עצום אלא גם התנשאות לא מבוטלת. הרעים מנסים להסתיר את תשובתם בניסוח שמרמז על חשיבה לוגית,¹⁰¹ אך שמשון לא נופל בפח ומכריז על הונאה. דווקא תשובתם של הפלשתים, בניסוח הלוגי-לכאורה חושפת חיסרון אינטלקטואלי של הפלשתים,¹⁰² ואף שיש בחידה היבט לא הוגן, כיוון שהיא מבוססת על חוויה אישית, תשובתם של הפלשתים, שלמעשה לא פתרו את החידה אלא רק ניתחו את מרכיביה – "מה פִּתוֹק מִדְּבַשׁ וּמָה עַז מֵאָרִי" (יד 18), והסכמתו של שמשון לקבל את התשובה, מצביעות על כך שבחשיבה לוגית ניתן היה לתת תשובה חלקית מקובלת. ברם, למרות שטכנית שמשון מקבל את התשובה, הוא לא נותן לפלשתים ליהנות מהניצחון. הוא מודיע להם שהוא מודע לדרך שבה השיגו את התשובה, ושהוא יודע שהם לא הצליחו לפתור את חידתו בכוחות עצמם. בתשובתו להם הוא כמו אומר: אל תנסו להיראות חכמים, כי אתם לא! ניסוח תשובתו כחידה/משל נועד להבליט את היתרון האינטלקטואלי שלו ביחס אליהם.

(4) רצח האשקלונים

רצח שלושים האשקלונים אך ורק כדי לשדוד את חליצותיהם, מציב שאלה מוסרית: כיצד הצדיק שמשון לעצמו את רצח האשקלונים? אילו הרג שלושים גברים מתמנה, יכולנו לטעון שזו תגובה לרמאות הפלשתית, אך מה לשלושים האשקלונים החפים מפשע ולרמאות של אנשי תמנה?

אפשרות אחת היא שהגם שניסה להיטמע בפלשתים, והגם שהתרועע איתם ואף נישא לאחת מבתותיהם, עדיין ראה שמשון בפלשתים את "האויב", זה שיש להילחם בו בכל דרך אפשרית. וכאויב, דמם של כל הפלשתים מותר בעיניו.

עם זאת, אני רוצה להציע גם אפשרות אחרת. לכאורה, חרון אפו של שמשון לא מובן, שהרי כבר מהרגע שגילה לאשתו את המעשה שמאחורי החידה, היה עליו לצפות שהפלשתים ידעו את התשובה לחידה. ואם חרון אף, אז מקומו של זה בין פסוק 18 ל-19, מיד לאחר פתרון החידה על ידי הרעים. והנה, בניגוד לתגובתו המבודחת משהו לתשובתם, תגובה חידתית בפני עצמה, ורק לאחר שהרג את שלושים האשקלונים ושילם את חובו לרעיו התמנים, נתקף פתאום שמשון חרון אף. מה השתנה? ומדוע הוא עוזב את אשתו בטריקת דלת, והרי האשם היחידי ביכולתם לפתור את חידתו הינו הוא עצמו. הפרשנים נוטים לתלות את כעסו בבגידתה של אשתו, וזה תמוה – האם הייתה לו איזושהי הוה אמינא שהיא תשמור את סודו?

כאמור, מקובל לחשוב שחרון אפו של שמשון נובע מכעסו על אשתו, אולם חרון האף, כשהוא מגיע רק לאחר רצח האשקלונים, מאפשר גם פרשנות של חרטה: "וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' וַיִּרְדַּ אֶשְׁקֶלֶן וַיִּחַר מִקֶּם שְׁלֹשִׁים אִישׁ... וַיִּחַר אָפוֹ..." (יד 19). גם אם במודע נסכים עם הפרשנות המקובלת, בתוך תוכנו התת מודע יקבל רושם נוסף. במקרה הזה, דעתי האישית היא שזו הפרשנות הנכונה – בדיעבד, לאחר שהאירוע מסתיים, לאחר שרוח ה' נטשה אותו, לאחר שהכה את שלושים האשקלונים ולאחר ששילם את חובו לרעים, הוא עצמו לא מבין את תגובתו, מצפונו מייסר אותו ולכן הוא כועס. אני סבור שחרון האף איננו מכוון כלפי האישה לבדה, למרות שבפועל הוא מופנה אליה, אלא בעיקר כלפי עצמו,¹⁰³ על שרצח חפים מפשע. הרצח בוצע תחת השפעתה של רוח ה' – "וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' וַיִּרְדַּ אֶשְׁקֶלֶן..." (יד 19) – כוח

¹⁰¹ אברבנאל על אתר; וכן קויפמן תשכ"א על אתר; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 116.

¹⁰² דברים דומים טוען ויצמן 2002, עמ' 170.

¹⁰³ התופעה של "כעס עצמי" נדירה במקרא, אך יש לה תקדימים: את הפסוק "וַעֲתָה אֵל תַּעֲצְבוּ וְאַל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם" (בר' מה 5) מתרגם דרייבר – And now be not grieved, nor angry with yourselves (דרייבר 1904, עמ' 362). מקרים נוספים, לפחות לפי פרשנותו של מצודת דוד: "וַיִּחַר לְשִׁמוֹאֵל וַיִּזְעַק אֵל ה' כָּל הַלַּיְלָה" (שמו"א טו 11), ומפרש מצודת דוד: "וַיִּחַר לְשִׁמוֹאֵל – דרך הדואג לכעוס על עצמו", ונראה שכך גם לדעת קייל ודליץ 1876, עמ' 153; "וַיִּחַר לְדָוִד עַל אֲשֶׁר פָּרַח ה' פָּרַח בְּעֵזָה" (שמו"ב ו 8), מצודת דוד: "וַיִּחַר לְדָוִד – על עצמו חרה כדרך המיצר ונבהל". במקרה הזה, מביאים קייל ודליץ, עמ' 333, את האפשרות שמדובר בכעס עצמי אולם דוחים אותה, אבל לא מסיבה לשונית, אלא מסיבה תחבירית.

שמשון לא ממש הבין. אך כשהוא מתפכח וחושב בבהירות, הוא נתקף חרטה וכמו צעיר, ושמשון הוא עדיין צעיר, הוא פורק את כעסו על אשתו שדחקה אותו לפינה הזו שממנה נחלץ רק באמצעות רצח.

רגע לפני ירידת המסך על הסצנה – פנינה לשונית. ההתערבות של שמשון והמרעים הייתה על סדינים וחליפות – "שִׁלְשִׁים סְדִינִים וְשִׁלְשִׁים חֲלָפֹת בְּגָדִים" (12-13), אולם כשמשון יורד לאשקלון מתחלפים הסדינים והחליפות שאותם הבטיח בחליצות – "וַיִּקַּח אֶת חֲלִיצוֹתָם וַיִּתֵּן הַחֲלִיפּוֹת" (19), מדוע? נראה שיש פה משחק מילים המכונה – מצלול מהופך.¹⁰⁴ המילה **חֲלִיצוֹת** הינה בעלת מצלול הפוך לזה של **וַתִּצְלַח** – "וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' " (19).

(5) ואעפ"כ נוע תנוע התוכנית

האם גילוי החידה פגם במשהו בתוכניתו של ה'! בדיעבד, ניתן לומר שלא. אילו שמשון לא היה מגלה את סודו לאשתו, היו המרעים מממשים את איומם ושורפים אותה ואת בית אביה. שמשון כמובן היה יוצא למסע נקמה, אולם יש להניח שהנקמה הייתה מופנית לפלשתים תושבי תמנה, שהם אלו ששרפו את אשתו. לאחר גילוי הסוד והשתלשלות האירועים שהביאה לנתינת רעיית שמשון לאחד מרעיו, נדרש שמשון לשלוש מאות שועלים ולשריפת קמות פלשתים, אך בסופו של דבר שרפו הפלשתים את הנערה ואת אביה. שמשון כמובן יצא למסע נקמה, אלא שהפעם נקמתו לא מתמקדת בתושבי תמנה בלבד. כאמור, הפלשתים ששרפו את אשתו ואביה לא היו תושבי תמנה, כנראה שהיו מעקרון, עיר המחוז שאליה השתייכה תמנה, ואולי גם מגת, אם השריפה התפשטה עד לשדותיהם. שום דבר לא השתנה ושום נזק לא נגרם לתוכניתו של ה'. למעשה, גבולות הסכסוך רק התרחבו. אכן, רק אדריכל כה' יכול להפוך מכשלה אנושית ליתרון אסטרטגי.

אם בַּפְּרָשָׁה הקודמת, הכרנו צעיר תמים הנשלט על ידי כוח הגדול ממנו;¹⁰⁵ בַּפְּרָשָׁה הנוכחית אנו מתחילים לראות כיצד הוא מתופעל בידי רב אומן שמנצל את אופיו הנערי של שמשון – התלהבותו ופליאתו מהאירועים שסביבו כמו גם חוסר יכולתו להתמודד עם בכי של אישה – ודוחף אותו למצבים שיוצרים את אותה תואנה שה' מבקש. אותו 'כוח עליון' יוצר סביבו סבך שכבחור צעיר אין שמשון יודע להתמודד איתו וכך הוא נסחף לתוך עימות שלא הוא חולל וכנראה שגם לא היה מעוניין בו.

2.2.3 מימוש התואנה

אומנם הַפְּרָשָׁה השלישית (יד 20 – טו 8) היא קצרה, נקראת בשטף ונראית חסרת עומק, אולם בהתבוננות ממוקדת יותר, גם בבחירת המילים של המספר וגם בניסיון להבנת המניעים של המשתתפים בַּפְּרָשָׁה, נראה שיש בה יותר מכפי שניתן לזהות במבט ראשון.

אפתח ברעיון מעניין שמזכיר בידל בספרו.¹⁰⁶ לדבריו, המהירות שבה ניתנה אשת שמשון לאחד מרעיו מרמזת שעוד בתוך ימי המשתה נוצר קשר כלשהו בין אותו "רַע" ובין אשת שמשון התמנית ושאותו רַע הוא הוא ה"איכר שחרש בפרתו של שמשון".¹⁰⁷ דברים אלו מרמזים על אפשרות שהלחץ של התמנית על שמשון היה חלק ממזימה שלה עם הרַע מתוך מטרה לגרום לשמשון להפסיד ולחזור לבית הוריו בבושת פנים. אברבנאל אף טוען שהתמנית זנתה עם אותו חבר – "... שאשת שמשון זנתה מעצמה בלי רשות אביה, שעשתה זנוניה עם חבר שמשון שהיה שושבינו בנשואיו, כי להיותו חברו ומרעהו היה מדבר עמה

¹⁰⁴ להגדרה ודוגמאות מהתורה של מצלול מהופך, ראה לוי תשס"ה.

¹⁰⁵ וכדברי סוגיין 1981, עמ' 239: מה שמסופר כאן קורה כיוון שכך אלוקים רוצה.

¹⁰⁶ בידל 2012, עמ' 150.

¹⁰⁷ כבר הזכרתי את מרטין הסבור אחרת, ראה הערה 93.

פעם בפעם, ומשם נמשך רוח זנונים, ואפשר שהיה זה מרעהו אחד מהשלושים שהיו בעלי החידה, ועשה זה להוסיף רעה על רעה".¹⁰⁸

סיפור האחות הוא דוגמה נוספת, מיני רבות בסיפור שמשון, לסיבתיות כפולה. טענתו של אבי התמנית נשמעת סבירה – היא הרי בגדה בך, עזבת בטריקת דלת, טבעי לחשוב שאתה לא מעוניין בה יותר. יתר על כן, כך מעיר סוג'ין,¹⁰⁹ השימוש בפועל שני"א, "כִּי שָׁנָא שְׁנֵי אֶתָּה" (טו 2), מזכיר לנו את הנאמר בדב' כד 1-4 שאישה שלאחר גירושה נישאה לגבר אחר וגם ממנו התגרשה אינה יכולה לחזור לבעלה הראשון. שם משמש הפועל שני"א כטיעון לגירושי: "וְשָׁנָא הָאִישׁ הָאֶחָד וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיָּתָהּ" (דב' כד 3). לאור דין זה, לכאורה, לאחר שניתנה לגבר אחר לא רשאי שמשון להחזירה.¹¹⁰ גם הצעתו של אבי התמנית יכולה הייתה להיות פתרון סביר – "הֲלֹא אֶחָתָה הִקְטַנָּה טוֹבָה מִמֶּנָּה תְּהִי נָא לָךְ תַּחְתִּיָּה" (טו 2). שמשון דוחה את ההצעה. מבחינתו, התמנית היא אשתו ואין היא רשאית להינשא לאחר. החשיבות של התא המשפחתי בעם ישראל, והעונשים הכבדים המוטלים על אשת איש נואפת, באים לידי ביטוי בחינוכו של שמשון שלא יכול לקבל את הצעת חמיו. מבחינת שמשון, לטענתו על התמנית יש בסיס חוקי – היא מחויבת כלפיו בברית שלא ניתנת להפרה בדיבור בעלמא.¹¹¹ אך האם זו הסיבה היחידה לכך שהוא דוחה את הצעת התמנית? צריך לזכור שבשני סיפורים דומים בתנ"ך, הגיבור התרצה וקיבל את האחות, כך בסיפור יעקב ולבן, שם הסכים יעקב לשאת את לאה ועבד שבע שנים (!) נוספות ברחל, וכך בסיפור שאול ודוד, שם הסכים דוד לקבל את מיכל במקום מירב.¹¹² בעומק הדברים, אפשר לומר ש"מאחורי הקלעים", קיימת גם סיבה נוספת: הרי אילו היה שמשון מקבל את הצעתו של חמיו והיה נישא לאחות הצעירה, מן הסתם כל המאורעות שקרו בהמשך הפרק לא היו מתרחשים. לכך ה' לא יכול היה להסכים שהרי "תִּאָּנָה הוּא מִבְּקֶשׁ מִפְּלִשְׁתִּים" והתוצאה – שמשון, מבלי להבין עד תום מדוע, דוחה את הצעתו של חמיו. תגובה אחת ושתי סיבות, האחת טבעית והשנייה אלוקית.

השאלה הראשונה שעולה במעשה השועלים היא – מה ניסה שמשון להשיג בשריפת קמות פלשתים? האם מטרתו היחידה הייתה נקמה?¹¹³ לנקמה יש היבט של סופיות – אשת שמשון נלקחה ממנו, הוא נוקם, ובזה אמור הסיפור להסתיים. אולם, בהמשך, לאחר שהפלשתים שורפים את התמנית ואת אביה, שוב נוקם בהם שמשון. לכאורה, תגובתו תמוהה, שהרי היא כבר איננה אשתו, והוא כבר נקם את נתינתה לאחר. אבל העובדה שמשון דוחה את האחות ומתעקש לקבל דווקא את אשתו, מרמזת שלא נקמה הניעה את שמשון אלא דווקא תקווה לקבל את אשתו בחזרה. מבחינת שמשון, שילוח האש בקמות פלשתים נועד לעורר מודעות רחבה יותר לחוסר הצדק שנעשה לו אלא שתוכניתו לא עלתה יפה.

שריפת קמות פלשתים אכן העלתה את סיפורו למודעות ההנהגה הפלשתית, וכאן עולה השאלה המקבילה – את מי רצו הפלשתים להעניש בשריפת התמנית ובתו? את התמנית או את שמשון? כלומר, האם הם נקמו בשמשון על ששרף את שדותיהם וכרמיהם, או שמא ביקשו להעניש את אלו שגרמו לתגובתו של שמשון, כפי שמבין זאת מור?¹¹⁴ ניתוח דברי הפלשתים בפסוק 6, תומך באפשרות של הענשת התמנית. אילו מטרתם הייתה להעניש את שמשון צריך היה להיכתב: "וַיֹּאמְרוּ פְּלִשְׁתִּים מִי עָשָׂה זֹאת וַיֹּאמְרוּ שְׁמֵשׁוֹן חָתַן הַתְּמָנִי.

¹⁰⁸ אברבנאל על אתר, וראה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 121, שמסכים איתו.

¹⁰⁹ סוג'ין 1981, עמ' 245.

¹¹⁰ כל זה כמובן רק אם שמשון הכניס את התמנית לדת ישראל ונישואיו בעלי תוקף מבחינת דיני ישראל ורק אם נניח שאבי התמנית הכיר את דיני ישראל – שתי הנחות מרחיקות לכת.

¹¹¹ ראה גם רש"י על פסוק טו 7: "ושמא רגילין אתם בכך לתת אשתו של זה לזה".

¹¹² אציין גם שהטיעון שמשון כבר היה נשוי לתמנית איננו תקף, שהרי אם אנו מניחים שהוא לא גייר אותה, אז אין שום תוקף לנישואין הללו.

¹¹³ ואכן כך מבין זאת מור 1895, עמ' 340.

¹¹⁴ מור 1895, עמ' 342.

וַיַּעֲלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׂרְפוּ אוֹתָהּ וְאֶת אֲבִיהָ בְּאֵשׁ" (טו 6), התוספת "כִּי לָקַח אֶת אִשְׁתּוֹ וַיִּתְּנָה לְמַרְעֵהוּ" מלמדת שיעד הענישה הוא חותנו של שמשון. סביר להניח שמשון, שבשלב זה הוא עדיין אלמוני עבור רוב הפלשתים, בכלל לא עניין אותם, הם פשוט מענישים את מי שהטיפול הכושל שלו בבעיה זוטא יצר בעיה קשה הרבה יותר. יחד עם זאת, קיימת האפשרות, הדחוקה, שהיה מי שהצדיק את מעשיו של שמשון ומטרת הענישה הייתה לפייס את שמשון.¹¹⁵ אלא שלא כך מבין שמשון את מעשיהם. הוא מפרש את הרג הנערה ואביה כניסיון לפגוע בו ולכן הוא מגיב: "וַיֹּאמֶר לָהֶם שְׁמֹשׁוֹן אִם תַּעֲשׂוּן כְּזֹאת כִּי אִם נִקְמְתִי בְּכֶם וְאַחַר אֶחָדְלִי" (טו 7).

בכלל, נראה שבין שמשון לפלשתים יש חוסר הבנה מוחלט. שמשון מבקש את אשתו ועל מנת להשיג אותה הוא מבעיר את קמות פלשתים. נראה שהפלשתים הבינו את מניעיו של שמשון,¹¹⁶ אך לא זאת בלבד שהם מתעלמים מהם ולא מגיבים כפי שציפה שמשון, אלא שהם גם חושבים שתגובתם היא הראויה מכורח הנסיבות. כתוצאה מכך, הם עושים את הדבר הכי לא נכון – במקום להשיב לשמשון את אשתו, הם הורגים אותה. בכך הפלשתים עצמם מאבדים את הסיכוי שלהם לפתור את הסכסוך בצורה פשוטה ומהירה ובמקום זאת מעצימים אותו עוד יותר. שמשון מפרש את המעשה כענישה אישית כלפיו, נקמה על שריפת השדות, והוא מגיב במכה שוק על גרף.

שוב חזרנו לעניין התואנה, כי על כל הטעויות הללו, ועל כל חוסר ההבנה המוחלט הזה, מנצח ה'. ההתערבות האלוקית איננה מוגבלת ל"רוח ה'", כפי שחלק מהחוקרים מנסים לטעון, אלא מצויה בכל פעולה ובכל אירוע בסיפור, בין מהצד של שמשון ובין מהצד הפלשתי. במישור האלוקי ה' מבקש את הסכסוך, וכל מה שקורה במישור הארצי, בין אם יש בו היגיון ובין אם לאו, בין אם נעשה על ידי שמשון ובין אם על ידי מי מהפלשתים, הוא תוצאה של המזימה האלוקית.

מילותיו האחרונות של שמשון בסצנה זו מחייבות התייחסות. בניגוד לשאיפתו של ה' ליצור עימות חזיתי בין שמשון לפלשתים, שמשון עצמו מבקש להימנע מעימות שכזה. הוא רואה צורך בנקמה, אבל לאחר מכן הוא מבקש להפסיק את העימות – "וְאַחַר אֶחָדְלִי". בהמשך העבודה עוד אעסוק בפרן הזה באופיו של שמשון.¹¹⁷

2.2.4 סיכום החטיבה הראשונה

תוצאות החטיבה הראשונה ידועות מראש. כבר מתחילתה מגלה המספר את אוזנו על כוונותיו של ה' – "כִּי תִאָּנֶה הוּא מִבְּקֶשׁ מִפְּלִשְׁתִּים" (יד 4). מלכתחילה ברור לקורא שה' מנסה ליצור סכסוך, בנושא הזה אין הפתעה. החידושים היחידים הם הדרך שבה ה' יגלגל את המאורעות והיקף הסכסוך. אולם מה שידוע לנו, הקוראים, לא ידוע להורי שמשון, ואף לא לשמשון עצמו. במערכה הראשונה שמשון עדיין צעיר, וככזה הוא נופל לתוך הרשת שטווה ה' ומרקד לצלילי חלילו. יש לו, כמובן, בחירה חופשית, אבל הוא איננו מודע למשמעות המאורעות ולכן איננו מתנגד להם.

¹¹⁵ בידל 2012, עמ' 155.

¹¹⁶ אציין שזקוביץ תשמ"ב, עמ' 131, מזכיר את רלב"ג ואברבנאל, הטוענים שהפלשתים הסכימו שבדין עשה שמשון מה שעשה, והוא איננו חולק עליהם ואף נראה שהוא מזדהה עם דברי רלב"ג (טו 2): "וכאשר ידעו פלשתים כי שמשון עשה זה מצד מה שעשה כנגדו אב אשתו ורצו להנקם מאבי אשתו ומאשתו ולא התפעלו כנגד שמשון כי כבר התבאר להם כי בדין עשה מה שעשה".

¹¹⁷ תיתכן גם פרשנות אחרת לכל הסצנה: כאמור, נראה ששריפת התמנית ואביה באש באו כדי להעניש את התמנית ואביה. אם נהיה מוכנים לקבל את האפשרות, שהוגדרה לעיל כ"דחוקה", שהפלשתים ביקשו להעניק לשמשון צדק, אז ניתן לפרש את תגובתו של שמשון "וְאַחַר אֶחָדְלִי" כחסד שהוא עושה עם הפלשתים כגמול על הצדק שהם עשו עמו. ר"ל, בניגוד לכוונתו המקורית של שמשון, או שמא בניגוד לתחושות שנטע בו ה', שמשון מבטיח שאם ייעשה עמו צדק הוא לא ימשיך להכות בפלשתים עוד ועוד, אלא אך ורק את זו המכה "וְאַחַר אֶחָדְלִי" (ניתן שלכך מרמז סימפסון 1958, עמ' 59). זוהי אפשרות דחוקה, שאיננה מקובלת בפרשנות ובמחקר, אך לא ניתן לשלול אותה כיוון שהיא היחידה שעולה בקנה אחד עם דברי שמשון "וְאַחַר אֶחָדְלִי". לפי הסבר זה צריך לומר שהפלשתים ציפו שגם את המכה האחרונה שמשון יחסוך מהם ומשלא עשה זאת חיפשו אותו להענישו.

כבחור צעיר, אולי אף נער, יש להוריו של שמשון חשיבות רבה בעולמו הפנימי – הוא זקוק לאישורם בבחירת הנערה; הם חשובים לו יותר מאשתו וכשיחסיו עם אשתו עולים על שרטון הוא חוזר לבית הוריו. הוא מתערה בפלשתים, אבל מתחיל בעיר הסמוכה למקום מגוריו, כזו שאיננה פלשתית במובהק. הוא בוחר באישה פלשתית ואפשר שלא ממש הבין את משיכתו לאישה.

שמשון איננו צעיר רגיל, הוא צעיר עם ייעוד שאמור היה למלא את כל חייו, אלא שבניגוד לשמואל, שמשון לא מקבל הדרכה כיצד להתמודד עם הייעוד שלו. רק אימו יודעת על ייעודו ונראה שאין היא מספרת עליו לאיש, אף לא לאביו. גם סביר להניח שאין היא יכולה להדריך אותו בייעוד שכל כולו מלחמה. מי שמוביל את פעולותיו של שמשון הוא ה'. כל אירוע שקורה לשמשון, כל תגובה של הפלשתים וגם כמה מפעולותיו שלו עצמו, מונחים ומתופעלים על ידי ה'. אין זה חשוב באיזו דרך יבחר, בסופו של דבר הוא תמיד יגיע לאותה תוצאה. שמשון לא מודע ליד המכוונת אותו וגם לא מבין את המאורעות המתחוללים סביבו¹¹⁸ ובהמשך אטען שיתכן שהוא אף מסתייג מחלק מהם. כל אלו, ובתוספת גילו הצעיר וחוסר ההכנה לתפקידו, יוצרים אצלו כעס ותסכול רב. רק בשלב מאוחר יותר ינסה שמשון להתנגד למאורעות ולהוביל את חייו במסלול שונה מזה שיועד לו. אלא שאנו הקוראים יודעים שגם אז, הוא לא באמת יזכה לבחור את מסלול חייו.

2.3 הקרב בעין הקורא (טו 9-20)

בסעיף זה אנתח את החטיבה השנייה. הניתוח יבוצע בשתי רמות – ספרותית וגאוגרפית, כיוון שבחטיבה זו הניתוח המשולב מקנה עומק שלא קיים בכל רמת ניתוח בפני עצמה.¹¹⁹

2.3.1 סעיף סלע עיטם

חמש פעמים מוזכר השם עיטם במקרא, פעמיים בסיפור שמשון ועוד שלוש פעמים בדברי הימים; וכן פעם נוספת בתרגום השבעים. מחוץ לסיפור שמשון השם עיטם מופיע במקרים הבאים:

1. וְאֵלֶּה אֲבֵי עֵיטָם יִזְרְעֵאל וְיִשְׁמָא וְיִדְבָּשׁ וְנִשְׁם אַחֻזָּתָם הַצִּלְפֹּנִי. וּפְנוּאֵל אֲבִי גְדֵר וְעֶזֶר אֲבִי חוּשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי חוּר בְּכוֹר אֶפְרָתָה אֲבִי בֵּית לָחֶם (דה"א ד 3-4).
2. וְחֶצְרֵיהֶם עֵיטָם וְעֵין רְמוֹן וְתַכְוֹן וְעֶשֶׂן עָרִים חֲמֵשׁ (דה"א ד 32).
3. וַיֵּשֶׁב רְחֹבְעָם בִּירוּשָׁלַם וַיְבָן עָרִים לְמִצּוֹר בִּיהוּדָה. וַיְבָן אֶת בֵּית לָחֶם וְאֶת עֵיטָם וְאֶת תְּקוּעַ. וְאֶת בֵּית צוּר וְאֶת שׁוֹכֹ וְאֶת עֲדָלָם (דה"ב יא 5-7).
4. תקוע ואפרת (היא בית לחם) ופגור ועיטם וקולון ותתמי וסורס¹²⁰ וכרם וגלים ובתר ומונוחו, ערים אחד עשר וחצריהן (תה"ע A יהו' טו 59a).¹²¹

ההיקרות השנייה (דה"א ד 32) איננה רלוונטית, כיוון שעייטם המוזכרת בפסוק זה נמצאת באזור באר שבע. ההיקרות הראשונה אומנם מתייחסת לאדם בשם עיטם, אבל אדם זה חי באזור בית לחם ועיטם שבהיקריות השלישית והרביעית נמצאת באזור בית לחם. לפיכך, נראה שהיישוב עיטם אכן היה באזור זה וכונה כך על שם אחד מאבות השבט שחי במקום.

¹¹⁸ באקון 2007, עמ' 34, טוען שמשון היה שרוי במתח בין כוחות שלא הבין.

¹¹⁹ לעיקרון של יתרון השילוב של שתי הדיסציפלינות, ראה ברטלר 1989, עמ' 395, אם כי השימוש שלו בשילוב שונה משלי.

¹²⁰ בכתב יד אלכסנדרינוס (A) מופיע תתם (Ταταμ) במקום תתמי, אביס (Εωβης) במקום סורס, גלם (Γαλεμ) במקום גלים ו-תתר (Θεθηρ) במקום בתר.

¹²¹ במקור (כתב יד וטיקנוס (B) - (B) και Κουλον και - (B) και Εφραθα (αὕτη ἐστὶν Βηθλεεμ) και Φαγορ και Αιταμ και - (B) και Σωρης και Καρεμ και Γαλλιμ και Βαιθηρ και Μανοχω, πόλεις ἑνδεκα και αὶ κῶμαι αὐτῶν. Ταταμ και Σωρης και Καρεμ και Γαλλιμ και Βαιθηρ και Μανοχω, πόλεις ἑνδεκα και αὶ κῶμαι αὐτῶν.

על בסיס עדותו של יוסף בן מתתיהו נוטים החוקרים לזהות את עיטם המקראית עם ח'רבת אל-ח'יוח', מדרום לארטס שבבית לחם.¹²² באתר זה נמצאו ממצאים ארכיאולוגיים התואמים את התקופה.

חוקרים רבים טוענים שעייטם זו היא אותה עייטם שבקרבתה התחבא שמשון,¹²³ אך יש הטוענים מנגד שאזור ההר רחוק מאזור פעילותו של שמשון¹²⁴ ולפיכך מסתמכים על זיהוי אלטרנטיבי שהציע שיק בעראק איסמעין, בסמוך להר טוב.¹²⁵ יש גם שכנראה מתלבטים בזיהוי, כגון מור שמתחיל בזיהוי עייטם בהר, ליד ארטס, אך מביא גם את שיק ומציין שזהו זיהוי התואם לסיטואציה.¹²⁶ אלא שאלו הטוענים כנגד הזיהוי של עייטם באזור ההר מתעלמים מכך שמשון ביקש להתחבא¹²⁷ ולכן סביר מאוד שיעשה זאת באזור שאיננו מרחב הפעילות הרגיל שלו.¹²⁸ מקנזי גם מציין שאזור מדבר יהודה שימש מקלט במשך מאות שנים לאלה שרצו להימלט מנקמה או מהחוק,¹²⁹ ויתכן שכך גם האזור ההררי בכללותו.

ח'רבת אל-ח'יוח' ממוקמת בראש כיפה סלעית עירומה מצמחייה. סביר להניח שהכיפה הסלעית כולה כונתה "סלע עייטם" על שם הישוב "עייטם" הנמצא, כאמור, בראשו. סעיף סלע, כפי שאומרת אמית, הינו נקיק בסלע, על דרך הכתוב "לְבֹאֵי בְּנֵי־הָאֲרָמִים וּבְסֻעֵי הַסְּלָעִים" (יש' ב 21).¹³⁰ נקיק שכזה מצוי מצפון לסלע עייטם, בינו ובין מה שנקרא היום ארטס. שמשון, אם כן, מתחבא בסמוך לח'רבת אל-ח'יוח' ומקבל, כנראה, אספקה מתושבים מקומיים.¹³¹ חיזוק לכך היא העובדה שאנשי יהודה לא מחפשים אחריו.¹³² מיד עם הדרישה הפלשתית להסגיר את שמשון הם יורדים אליו לסעיף סלע עייטם, ונראה שידעו עוד קודם לכן ששם הוא מתחבא.

לדעתי, אכן הפלשתים החלו לחפש את שמשון מיד לאחר שהכה אותם "שוק על ירך", אך בפועל הם חשפו אותו רק לאחר זמן. ניתן רק לשער שהם הפעילו מקורות מודיעיניים, מרגלים וכדומה, שעם הזמן הביאו מידע באשר למרחב בו מתחבא שמשון, אם כי לא בהכרח מידע מדויק. לא ברור כמה זמן נמשכה אותה עבודה מודיעינית, אולי חודשים ואולי שנים, אך סביר להניח שהמידע לא הגיע ממש בסמיכות למכה הקודמת.

2.3.2 האסטרטגיה הפלשתית

הגישה פלשתית תואמת את האסטרטגיה של צבא סדיר בעל עוצמה. יחידות צבאיות לא יכולות להתפרש בוואדיות ובנקיקים בחיפוש אחר אדם בודד. הגישה הצבאית היא להפעיל לחץ ולחכות למידע. לפיכך, כאשר מתקבל מידע באשר לאזור בו מתחבא שמשון, עולה הצבא ופורש כוחותיו בקרבת מקום: "וַיַּעֲלֹוּ פְּלִשְׁתִּים וַיַּחֲנוּ בִיהוּדָה וַיִּנְטְשׂוּ בְּלָחִי" (טו 9). על מנת להבין את האסטרטגיה הפלשתית, עלי להקדים ניתוח לשוני של הפועל נט"ש.

¹²² קלאי תשל"ב, טור 186; קוטר 1992, עמ' 643.

¹²³ ברני 1920, עמ' 370; מקנזי 1967, עמ' 154; קויפמן תשכ"א, טו 8 (עמ' 257); זקוביץ תשמ"ב, עמ' 135.

¹²⁴ קלאי תשל"ב, טור 187; סוגיין 1981, עמ' 246; ארליך 1992, עמ' 644; פרלוב 2013, עמ' 256. ראה גם אמית תשנ"ט, עמ' 240, שגם טוענת בצורה תמוהה ביותר שהאזכור של עייטם בדה"א ד 3 (היקרות ראשונה לעיל) קשור לאזור צרעה. בפסוק, עייטם דווקא מקושר ליזרעאל, שעירו ממוקמת במחוז השמיני ביהודה (ראה ברושי תשכ"ה, טור 626), ולבית לחם.

¹²⁵ שיק 1887, עמ' 144.

¹²⁶ מור 1895, 342-343.

¹²⁷ ראה קרנשו 1974, עמ' 478.

¹²⁸ קויפמן תשכ"א, עמ' 257, הערה 7.

¹²⁹ מקנזי 1967, עמ' 154.

¹³⁰ אמית תשנ"ט, עמ' 240. בניגוד לתה"ע A לפיו 'סעיף' הוא מערה. כך גם מתרגם באטלר 2009, עמ' 308, ואחרים.

¹³¹ אם נרצה להרחיב את היריעה, אז חז"ל (ב"ר וילנא פרשה י) מספרים לנו שאימו של שמשון הייתה משבט יהודה ושמה היה הצללופוני. הם מסתמכים על הפסוק מדברי הימים (ד 3) שהוזכר לעיל – "וַיִּשֶׂם אֲחֻזָּתָם הַצִּלְלֹפוֹנִי". נמצא שאם מקבלים את הזיהוי המקובל של עייטם, אז למעשה שמשון ברח אל משפחתה של אימו, דבר סביר מאוד בהתחשב בעובדה שהיו דרושים לו מקורות מחיה במחבואו.

¹³² ראה אקסום 1981, עמ' 20.

ע"פ מילון BDB¹³³, הפועל נט"ש כשהוא בא בבניין קל הינו בעל שלוש משמעויות אפשריות, והן:

- א. עזב, כמו – "וְהִשְׁבִּיעַת תְּשֻׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה" (שמי' כג 11);
- ב. הזניח, כמו – "וְנִטְשָׁתִי אֶת שְׂאֵרֵי נַחְלָתִי וְנִתְתִּים בְּיַד אֲבִיָּהֶם" (מל"ב כא 14);
- ג. התיר, כדברי לבן ליעקב – "וְלֹא נִטְשָׁתִי לְנֶשֶׁק לְבָנִי וְלִבְנֹתָי" (בר' לא 28).

למעשה, בעיון מעמיק של הדוגמאות המובאות במילון, ומתוך היכרות עם השפה העברית, נראה שהצד השווה שבהם הוא הוא 'להניח', או 'להוציא משליטה'.

לענייננו חשוב יותר הפועל נט"ש כשהוא בא בבניין נפעל. המשמעויות בבניין נפעל הן:

- א. הוזנח, הדוגמה היחידה היא – "נִפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל נִטְשָׁה עַל אֲדָמָתָה אֵין מְקִימָה" (עמוס ה 2);
- ב. אבד, גם במקרה זה יש רק דוגמה אחת – "נִטְשׁוּ חֲבָלֶיךָ בַּל יִחָזְקוּ" (יש' לג 23);
- ג. התפרש (בשטח) – "וַיַּעֲלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּחַנוּ בַּיהוּדָה וַיִּנְטְשׁוּ בְּלָחִי" (שופ' טו 9) או "וּפְלִשְׁתִּים בָּאוּ וַיִּנְטְשׁוּ בְּעֵמֶק רְפָאִים" (שמי"ב ה 18).

גם למשמעויות אלו צד שווה של חוסר שליטה. לפיכך, המשמעות של **וַיִּנְטְשׁוּ בְּלָחִי**, או **וַיִּנְטְשׁוּ בְּעֵמֶק רְפָאִים**, היא פרישה לא מסודרת בשטח גדול.¹³⁴ לפרישה שכזו שני יתרונות – ראשית, זו הצגה של עמדת כוח, כפי שכותבת שניידר;¹³⁵ ושנית, זו פרישה לא מאיימת, ואכן אין אנו רואים את בני יהודה בורחים ומתחבאים "בְּמַעְרֹת וּבְחַנְּחִים וּבְסַלְעִים וּבְצֻרִים וּבְבִרְזֵי" (שמי"א יג 6), כפי שקרה בתקופת שאול.

מפגן הכוח הפלשתי, ללא הבעת איום מפורש, הוא התשובה הצבאית המקובלת לפעילות גרילה. נוכחות צבאית מקשה על תנועת כוחות הגרילה ומהווה איום מרומז לאוכלוסייה המקומית על מנת שלא תשתף פעולה עם טרוריסטים, כל זאת מבלי להפריע בצורה מפורשת את שגרת החיים של המקומיים.¹³⁶ הפלשתים לא מתכוונים לחפש את שמשון בעצמם, אלא להציג נוכחות ועוצמה שתביא לנפילת שמשון לידיהם באקראי או להסגרתו על ידי האוכלוסייה המקומית, כפי שאכן קרה. אולם כדי שאסטרטגיה זו תצליח עליה לקיים שני תנאים – ראשית, על הכוח הצבאי להיות גדול מאוד; ושנית, עליו להתפרש בסמיכות מרבית לאזור הרלוונטי, במקרה זה – לאזור בו כנראה מתחבא שמשון.

ואכן, יוסף בן מתתיהו מספר שעליית הפלשתים לשטח יהודה גרמה לחשש בקרב בני יהודה ולטענה שאין זה הוגן שהם ישלמו את מחיר התנהגותו של שמשון. בתגובה, הפלשתים הציעו להם להסגיר את שמשון.¹³⁷ דבריו של יוסף בן מתתיהו משקפים את האסטרטגיה הפלשתית המרומזת, וגם אם דו שיח זה לא ממש התרחש, הלכה למעשה, הכוונה הייתה ברורה לשני הצדדים.

בהתאם לכך, מעלה הצבא הפלשתי כוח צבאי גדול מאוד. לאחר הקרב, טוען שמשון (טו 16), והמספר המקראי מאשר זאת (טו 15), שהוא הרג אלף פלשתים. הדעת נותנת שבקרב כזה לא הרג שמשון את הפלשתים עד האחרון שבהם וכנראה שכנגד אלף ההרוגים, הייתה כמות דומה שנמלטה מהמקום. כמובן, אלף זה לאו דווקא אלף, אלא "הרבה מאוד מאוד".¹³⁸ לענייננו חשוב לשים לב שהפלשתים העלו סדר

¹³³ BDB 1907, עמ' 643-644.

¹³⁴ ראה גם אמית תשנ"ט, עמ' 241; וכן הפרשנים המסורתיים – רש"י, רד"ק, רלב"ג ומצודות – על פסוק טו 9.

¹³⁵ שניידר 2000, עמ' 215.

¹³⁶ בתקופת האינתיפאדה הראשונה הציע אריאל שרון ז"ל להעתיק את כל בסיסי צה"ל לשומרון מאותם שיקולים בדיוק.

¹³⁷ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ה 297.

¹³⁸ במקרא, המספר אלף בא לציין כמות גדולה מעבר לכל דמיון. השווה: "ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם יִסַּף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלְפֵי פְּעָמִים וַיְבָרֵךְ אֶתְכֶם פְּאֶשֶׁר דָּבַר לָכֶם" (דב' א 11).

כוחות צבאי גדול במיוחד. כוח צבאי כזה לא יכול לנוע בדרך לא דרך, הוא צריך דרך כבושה נוחה לתנועה. הליכה בשטח הררי, עם פסגות וואדיות, לא באה בחשבון.

יתכן שקיים גם טיעון נוסף בעד הצורך בדרך נוחה להליכה. במאמר העוסק בקרב דוד וגלית, טוען גרסיאל כי "מערכת הנשק של גלית מאפיינת את הלוחמים הרגליים של צבא פלשת, והיא מיוסדת על מסורת הלחימה של הלוחם האיגאיי".¹³⁹ המסורת האיגאית מקורה בתקופה שלפני התיישבות הפלשתים בארץ ישראל וקרב דוד וגלית נערך שנים רבות לאחר תקופת שמשון. אם מערכת זו שרדה עד תקופת דוד, סביר להניח שהיא גם שימשה את לוחמי העילית בצבא הפלשתי בתקופת שמשון. אם אכן זו הייתה מערכת הנשק הפלשתית, היא כנראה הקשתה על התנועה בשטח הררי. טיעון זה איננו מחויב המציאות כיוון שיתכן שלפלשתים היו גם חיילים ניידים יותר, בעלי זיווד קל יותר, אולם הוא משלים את הטיעון הקודם – כשמעלים סדר כוחות צבאי בהיקף כל כך גדול, הוא מן הסתם כולל חיילים מכמה סוגים, חלקם בעל ציוד קל וחלקם בעל ציוד כבד יותר.

הדרך היחידה העולה מהשפלה להרי יהודה והעונה על הקריטריון של "דרך כבושה נוחה לתנועה", הינה, פחות או יותר, בתוואי של דרך מס' 140.375 במפת PEF מכונה דרך זו בשם "הדרך הרומית". התקופה הפלשתית הייתה אומנם שנים רבות (כאלף שנים) לפני השלטון הרומי בארץ ישראל, אבל תוואי השטח לא השתנו בתקופה זו ואילו הייתה בתקופת הפלשתים דרך רחבה נוספת, היא כנראה הייתה משמשת גם את הרומאים. תוואי הדרך ששימשה את הצבא הרומי היה בהחלט מתאים לצרכים של הצבא הפלשתי, וכיוון שיש רק דרך אחת כזו, סביר להניח שזו הדרך ששימשה את הפלשתים. הדרך מסתיימת בקרבת היישוב הערבי אל-ח'אדר דהיום.

יתכן שניתן לקבל מתוואי השטח חיזוק לסברה ששם פחות או יותר התפרשו הפלשתים. המילה 'רמה' מתארת מקום גבוה.¹⁴¹ אולם מקום גבוה שיכול לשמש לפרישה, ובמיוחד פרישה לא מסודרת, של כוח צבאי כל כך גדול, צריך שיהיה פחות או יותר משורי.¹⁴² באזור בית לחם יש שלוש רמות – אזור אל-ח'אדר, ממערב לבית לחם; אזור קבר רחל, מצפון לבית לחם; והאזור שממערב לעיר תוקוע, במרחק של 6-7 ק"מ מדרום לבית לחם. הרמה הקרובה ביותר לסלע איתם, ח'רבת ח'וח', היא אל-ח'אדר, וכאמור זוהי גם הרמה הנגישה ביותר מהשפלה.

לפיכך, נראה שזהו פחות או יותר המקום שנקרא "רמת לחי".¹⁴³ חשוב להדגיש שלפי פירוש זה, רמת לחי איננו מקום מדויק, אלא אזור, מרחב. המרחב עשוי לכלול בשוליו גם יישובים אחרים. כך, לדוגמה, מציע יגאל לוין שבסמוך לאל-ח'אדר היה היישוב המקראי "בעל חצור", וכי שמו המקורי היה אל-חאצר (חצרון).¹⁴⁴ כאמור, אין בכך סתירה לאמור לעיל. מטבעה של רמה, שבשטח הררי יישובים יתפתחו דווקא בה, כיוון שהיא נוחה יותר לניהול חיי יום-יום.

¹³⁹ גרסיאל תשנ"ו, עמ' 305-306, בעקבות ידן תשכ"ג, עמ' 272.

¹⁴⁰ בדרך מס' 375 קיים קטע אחד, עוקף חוסאן, שבו יש ירידה חזקה ולאחריה עלייה בשיפוע תלול. אולם בעת העתיקה חוסאן לא הייתה קיימת, וממילא לא היה צורך בעוקף חוסאן. ואכן במפת PEF הדרך הרומית נעה בשטח שבו נמצאת היום חוסאן.

¹⁴¹ גזניוס 1846, עמ' 769-770 BDB; 1907, עמ' 928.

¹⁴² כך גם מגדירים את המילה 'רמה' חלק מהמילונים הלא מקראיים, לדוגמה: מילון ספיר החדש 2005, עמ' 1109, מגדיר 'רמה' כך: "מישור גבוה מעל פני הים".

¹⁴³ מעניינת במיוחד התייחסותו של בולינג 1975. בעמ' 235 הוא מתנער מהצורך לזהות את מיקומה של עיטם בטענה שממילא אין זיהוי בטוח של המקום. מזה משתמע שאין הוא פוסל את האפשרות שמדובר בעיטם שבהר. אולם בעמ' 238, בהערות, הוא מעריך ש'לחי' כנראה ממוקמת באזור בית שמש, ומתוך כך בעמ' 239 הוא מתקשה מדוע נקרא המקום 'רמה', רמת לחי. גישה זו מעלה אפשרות קצת רחוקה, אבל לא בלתי אפשרית, לפיה שמשון התחבא במקום אחד ואילו הפלשתים יצרו את הלחץ שלהם על יהודה במקום אחר. אציין שמדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים, ה 300) עולה שמחנה הפלשתים היה לא רחוק ממקום מחבואו של שמשון.

¹⁴⁴ לוין תשס"ז, עמ' 23-24.

להוציא את מחזור שמשון, המילה "לחי" מופיעה בעוד חמישה מקומות במקרא. בנוסף, בעוד שמונה מקומות מופיעה הטיה של המילה "לחי" (לְחִיו, לְחִיָּהם וכד'). בכל המקומות הללו, המשמעות של 'לחי' היא אותו איבר בפני האדם המכונה היום 'לחי' (cheek).¹⁴⁵ לחי במובן זה הוא איבר רך שלא מתאים ככלי נשק. הפרשנות המודרנית, כנראה בעקבות תרגום השבעים, מתרגמת את המילה לחי שבסיפורי שמשון לעצם שמתחת ללחי, הלוא היא עצם הלסת. אולם לסת איננה לחי, ובכל המופעים האחרים של המילה לחי אין הכוונה ללסת. יתכן שבעת העתיקה לא היה שם לעצם הלסת והיא נקראה עצם הלחי, אין לדעת, כיוון שאין במקרא התייחסות נוספת לעצם זו. אולם, גם אם המילה לסת לא הייתה קיימת, היינו מצפים לפחות שהעצם תכונה 'עצם הלחי' ולא סתם 'לחי'. השימוש במילה 'לחי' אומר דרשני.¹⁴⁶

בנוסף, בכל המקומות, להוציא שני מופעים בשיר השירים, הלחי מופיעה בהקשר של ביזיון או צער.¹⁴⁷ כשמילה זו מופיעה בצורתה הגולמית היא תמיד מופיעה בסמיכות למכה, כאשר המשמעות של מכה על הלחי היא 'מכת ביזיון';¹⁴⁸ וכשהיא מופיעה בהטיית רבים, היא מופיעה לרוב או בסמיכות ל'מכה' או ל'חחים' (ראה להלן). להוציא מופע אחד בהושע (יא 4), שבו אדון בהמשך,¹⁴⁹ סיפור שמשון הוא המקום היחיד שבו המילה 'לחי' מופיעה במשמעויות אחרות – או כשם מקום או כעצם הלסת.

להלן כמה מהמופעים הנדונים ביחיד:¹⁵⁰

1. וַיִּגֶשׁ צִדְקָהוּ בֶן פְּנַעְנָה וַיִּפֶּה אֶת מִיכָהוּ עַל הַלְּחִי וַיֹּאמֶר אֵי זֶה עָבַר רוּחַ ה' מֵאֵתִי לְדַבֵּר אוֹתָךְ (מל"א כב 24).
2. עֲתָה תִתְגַּדְּדִי בַת גְּדוּד מְצוֹר שֵׁם עֲלִינוּ בְּשַׁבֵּט יָפוּ עַל הַלְּחִי אֶת שֵׁפֶט יִשְׂרָאֵל (מיכה ד 14).
3. קוֹמָה ה' הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי כִי הַכִּיתָ אֶת כָּל אֲיִבֵי לְחֵי שְׁנֵי רְשָׁעִים שִׁבְרָתָ (תהלים ג 8).
4. יִתֵּן לְמַפְהוֹ לְחֵי יִשְׁבַּע בְּחֶרֶף (איכה ג 30).

וכן כמה מהמופעים הנדונים ברבים:¹⁵¹

5. גּוֹי נִתְתִי לְמַפְכִּים וּלְחֵי לְמַרְטִים פָּנֵי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִפְּלִמּוֹת נֶרֶק (יש' נ 6).
6. וְנִתְתִי חַחִים בְּלִחְיִיךָ וְהִדְבַקְתִּי דָגַת יָם בְּקִשְׁקֶשְׁתֶּיךָ ... (יחז' כט 4).
7. הַתְּשִׁים אֲגָמוֹן בְּאֶפֶס וּבְחוּחַ תִּקְוֹב לְחֵי (איוב מ 26).

קיים מופע נוסף שלגביו יש חילוקי דעות ביחס לכתוב. המדובר הוא בפסוק – "וַאֲחֲרָיו שָׁמָא בֶן אֲגָא הֶרְרִי וַיִּאֲסַפוּ פְּלִשְׁתִּים לְחֵיהָ וְהָהִי שֵׁם חֶלְקַת הַשָּׂדֶה מְלֵאָה עֲדָשִׁים וְהָעָם נָס מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים" (ש"מ"ב כג 11). זו גרסת המסורה המקובלת, אולם יש המנקדים את המילה "לחיה" כך – לְחֵיהָ, הוי אומר "אל לחי". כך מפרש את הפסוק סמית,¹⁵² בניגוד לקייל ודליץ המפרשים לפי הניקוד שלפנינו.¹⁵³ בתרגום השבעים,

¹⁴⁵ ראה מצודת ציון על מל"א כב 24, מיכה ד 14, תהלים ג 8: "לחי – הוא המקום הסמוך אל העין מתחת".

¹⁴⁶ תיתכן פרשנות שמיישבת את השימוש במילה לחי עם המופעים של המילה. לפי פרשנות זו, לחי הינו כל צד הגולגולת, מכה על הלחי הינה מכה בצד הפנים, ואילו הלחי של שמשון הייתה חצי גולגולת ולא רק עצם הלסת. פרשנות זו הינה חדשנית ולמיטב ידיעתי אין חוקר או פרשן המביא אותה.

¹⁴⁷ לחי בהקשר של צער מופיעה במקום אחד בלבד: "בְּכֹו תִבְכֶּה בְּלִילָה וְדַמְעָתָה עַל לְחֵיהָ..." (איכה א 2).

¹⁴⁸ ראה לדוגמה רש"י על תהלים ג 8.

¹⁴⁹ מן הראוי לציין שמילון BDB (עמ' 534) מתרגם מופעים נוספים במשמעות של עצם הלסת, אולם, להוציא את הפסוק האמור בהושע, שאר התרגומים נוגדים את הפרשנות העברית הפשוטה. כך, לדוגמה, הוא מתרגם את מתנת הכהונה "הַזָּרֵעַ יְהִלְהִינִים וְהִקְבָּה" (דב' יח 3) וברור שזו שגיאה כיוון שמדובר בבשר הלחי עצמה (עם או בלי הלשון).

¹⁵⁰ המופע החמישי הינו ב-דה"ב יח 23 והוא חזרה על מל"א כב 24.

¹⁵¹ מופעים נוספים – יש' ל 28; יח' לח 4; הושע יא 4; איוב טז 10.

¹⁵² סמית 1899, עמ' 383-384.

¹⁵³ קייל ודליץ 1876, עמ' 495.

התרגום של "לחיה" הוא Θηρία, שמשמעו בעל חיים (Beast), כך שנראה שגם הנוסחה המקובלת של תרגום השבעים תומכת בגרסה שלפנינו. אומנם ב-BHS על פסוק זה מצוין שבמהדורת לאגארדה של תה"ש יש הפניה לפסוק בשופ' טו 9, קרי קישור בין המילה "לחיה" למקום "לחיה"¹⁵⁴ כך או כך, הפסוק בשמ"ב כג 11 לא תורם לדיון תרומה ממשית ולכן ניתן להתעלם ממנו.¹⁵⁵

כל המפרשים והחוקרים פירשו את המופע הראשון של לחי – וַיַּעֲלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיַּחֲנוּ בַיהוּדָה וַיִּנְטְשׁוּ בְּלַחִי (טו 9) – כשם מקום. מהם שטענו שהמקום נקרא כך על שם סופו,¹⁵⁶ ומהם טענו שזה היה שמו הקדום של המקום.¹⁵⁷ וכך כותב קויפמן: "והיה מקום (כנראה, עמק או שדה נרחב כדי חניית מחנה), ובו רמה, שנקראה רמת לחי, מפני שהייתה לפני דומה במבנה ללחי של בעל חיים, עם אבנים בולטות בדמות שנים" (הכוונה ל-שָׁנִים).

בעלי המסורה, בכך שניקדו בפת"ח (יידוע) את האות ב"ית של בְּלַחִי, הציעו פרשנות שונה לשם. מבחינה לשונית, שם מקום מיועד רק במקרים חריגים. לשם הדגמה, אין במקרא בְּירוּשָׁלַם אלא אך ורק בְּירוּשָׁלַם,¹⁵⁸ אין בְּחֶבְרוֹן אלא אך ורק בְּחֶבְרוֹן,¹⁵⁹ "אַל תִּגְדוּ בְּגַת אֶל תִּבְשְׂרוּ בְּחוֹצַת אֶשְׁקֶלוֹן" (שמ"ב א 20) וכן על זה הדרך. שימוש בשם כשהוא מיועד יכול להופיע בכמה מקרים:

- א. כאשר מדובר בשם של אזור, כגון – הַנֶּגֶב, הַכְּפָר, בְּבִשְׁן;¹⁶⁰
- ב. כאשר מדובר בתיאור מקום, כגון – בְּעַמְקֹ או בְּהָר;¹⁶¹
- ג. בשמות מקומות הנקראים על שם תיאור המקום, כגון – הַרְמָה, בְּגִבְעָה;¹⁶²
- ד. במקום לומר "אל המקום", כגון – וַיִּרְדּוּ הַנְּבִל מִשְׁפָּם הַרְבֵּלָה" (במ' לד 11), "...אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַנַּחַל הַגָּד וְאֵל יַעֲזָר" (שמ"ב כד 5) ועוד.

קיימים כמה שמות בודדים שהם בבחינת יוצאי דופן לכלל זה, ובראשם הָעֵי (בר' יג 3 ועוד). אלא שהעי תמיד מופיעה כשהיא מיודעת,¹⁶³ אין במקרא התייחסות לעי ללא יידוע.¹⁶⁴ קיימים במקרא מקרים בודדים נוספים שאף הם מחייבים בחינה לשונית.

שימוש במילה המיודעת בְּלַחִי, מצביע על כך שלדעת בעלי המסורה לא מדובר בשם מקום, אלא בשם אזור או בתיאור יחס.¹⁶⁵ גם בשני מקומות נוספים בהמשך הפרשה, כאשר מדובר ב'לחי' כזיהוי מקום, הוא מיודע: "וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר בְּלַחִי וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם ... עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ עַיִן הַקּוֹרָא אֲשֶׁר בְּלַחִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (טו 19). עם זאת, צריך לציין שהמילה 'לחי' לא מצויה בעברית בכלל בתיאור מקום או

¹⁵⁴ גם קויפמן תשכ"א, שופ' טו 9, כותב ש"לפי נוסחה של השבעים נזכר המקום גם בשמ"ב".
¹⁵⁵ אציין שמקיני 2018, עמ' 58-61, סבור שהפסוק בשמואל ב' תורם לדיון ומנצל אותו בדרך שאיננה מוכרחת וגם לא סותרת את מה שייאמר להלן.

¹⁵⁶ ראה רד"ק ומצודת ציון על פסוק 9, ובעקבות רד"ק גם זקוביץ תשמ"ב, עמ' 136, ואמית תשנ"ט, עמ' 241.

¹⁵⁷ ראה רש"י על פסוק 9; רלב"ג על פסוק 17; קויפמן תשכ"א, עמ' 259.

¹⁵⁸ ראה יהו' טז 63; שופ' א 8; שמ"ב ה 14; יא 11; טז 3; מל"א ב 36 ועוד רבים אחרים (ע"פ פרויקט השו"ת – 186 מופעים).

¹⁵⁹ ראה בר' יג 18; שופ' א 10; שמ"א ל 31; שמ"ב ב 11 ועוד (ע"פ פרויקט השו"ת – 22 מופעים).

¹⁶⁰ לדוגמה – דב' ג 10; ד 43; לד 3; יהו' יג 30; טו 19; יר' יז 26; דני יא 6 ועוד.

¹⁶¹ לדוגמה – בר' יט 30; שמ' יט 12; במ' יד 25; שופ' ה 15; שמ"א יז 13; כג 14 ועוד.

¹⁶² לדוגמה – יהו' יט 29; שמ"א ז 1 ועוד רבים.

¹⁶³ העובדה שהעי תמיד מיודעת מעלה את החשד שמא הה"א הינה חלק משם המקום. ואכן ייבין (תשל"ב, טורים 169-170) מציע שהשם העי היה שם עצם כללי, שנעשה שם פרטי, על דרך גבעה – הגבעה, וכדו'. הסבר זה מתקשר לפירוש של המילה "עיי", חורבה, וכאילו נקרא שם המקום – החורבה, אם מכיוון שעמד בשימונו תקופה ארוכה ואם כיוון שנחרב כמה פעמים.

¹⁶⁴ להוציא הטיות של עי, כגון עיה (יש' י 28; נח' יא 31; דה"א ז 28), ששאלת זיהוים עם העי של יהושע נתונה במחלוקת.

¹⁶⁵ לי נראה שהפרשנות של בעלי המסורה היא שהלחי היה שם אזור. יש בכך היגיון רב שהרי שמשון לא נלחם בפלשתים בתוך יישוב, אלא בשטח פתוח. שטח זה הכיל מאות רבות של פלשתים, כך שכנראה היה רחב. ולראיה, בדיעבד יכנה שמשון את שם המקום 'רמת לחי'; והרי רמה איננה מקום מסוים אלא תיאור של אזור.

כשם אזור, וכאמור לעיל במקרא היא מופיעה אך ורק כשם אחד מאיברי האדם.

ברצוני להציע הסבר אחר למופע הראשון של המילה "לחי". בפני האדם, הלחי נמצאת בצד הפנים ומכאן מתבקש לכנות צד של מקום מסוים במילה "לחי". כאמור, במקרא לחי מובאת רק במשמעות של איבר אנושי, וממילא איננה קיימת במשמעות מפורשת של צד, אולם בתקופות מאוחרות הרבה יותר אנו מוצאים שימוש שכיח במילה לחי במשמעות של צד. בלשון חז"ל המילה 'לחי' מייצגת קורה הקבועה בצד הפתח,¹⁶⁶ בדומה למילה 'מזוזה' בפסוק "עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמְּשָׁקוֹף" (שמי' יב 7). כמוכ, אין בלשון חז"ל ראייה לכך שגם בזמן המקרא נעשה שימוש במילה לחי במשמעות של צד, אולם יש בכך משום הצבעה על קונוטציה אפשרית וטבעית של המילה. חיזוק נוסף ניתן לראות בפרשנות לדברי הנביא הושע: "וְאֶהְיֶה לָהֶם כְּמַרְיָמִי עַל עַל לְחֵיהֶם וְאֶט אֶלְיוֹ אוֹכִילִי" (הוי' יא 4), ורש"י במקום מפרש: "ועל לחיהם – לי לחי של מבווי". גם בפרשנות המודרנית יש מי שמבין כך את פירוש המילה. כך הלוי שטוען שבלחיהם הכוונה לכתפם – "כְּמַרְיָם עַל מְעַל כְּתָפָם",¹⁶⁷ וכתף הרי היא לשון נרדפת ל'צד'.¹⁶⁸ לעומתו, הרפר מתבסס על 'רמת לחי' מסיפור שמשון כדי לפרש שמדובר בעצם הלסת ולכן, לדבריו, אין צורך בפירושו של הלוי שמדובר בכתפיים. לדבריו התיאור המעורפל נובע מחוסר הידע שלנו על מבנה ה"עול" העתיק.¹⁶⁹

הסבר זה בא לתרץ את לשון הכתוב ואין חיוני לזיהוי המקום המכונה "רמת לחי", אך אם נקבל את הפרשנות הזו למילה לחי, יהיה פשוט להבין את התנהגות הפלשתים. כיוון שהם לא יכלו לחפש את שמשון בוואדיות, הם התפרשו בצד המקום שעל פי המידע שבידיהם אמור היה להיות שמשון. הם התפרשו בְּלָחִי, בְּצַד, בְּאֵזֶר הַסִּמּוֹךְ, "וַיִּנְטְשׁוּ בְּלָחִי".

המילה 'לחי' מופיעה שוב חמישה פסוקים לאחר מכן – "הוא בא עד לחי ופלשתים הריעו לקראתו" (פס' 14), אך כאן המילה איננה מיוזעת ולכן לא ניתן לפרשה כתיאור אזור או יחס. בנקודה זו ראוי לשים לב שהכתוב מתאר אירוע מדויק: "הוא בא עד לחי ופלשתים הריעו לקראתו ותצלח עליו רוח ה' ותהייןנה העבתיים אשר על זרועותיו כפשתים אשר בערו באש וימסו אסוריו מעל ידיו" (טו 14). אם נדייק בלשון הכתוב, משתמע שלפני שמשון הגיע "עד לחי" היה לו קושי לנתק את אסוריו מעל ידיו, ורק כשהגיע "עד לחי", בנקודה מוגדרת מאוד, צלחה עליו רוח ה' והעבתיים אשר על זרועותיו נמסו. מכאן משמע שאת אסוריו לא קרע שמשון בכוחו, אלא אך ורק מכוח עזרתו של ה', וכל זה קרה בנקודה מוגדרת – "עד לחי", אולם, וזה חשוב להמשך הסיפור, לשמשון היה ביטחון מלא שכך יקרה.¹⁷⁰

לפרשנות זו היבט תיאולוגי עמוק יותר. הכתוב מציין מפורשות שהלחי הייתה טרייה, "וַיִּמְצָא לְחֵי חֲמוֹר טְרִיָּה" (פס' 15). מחד גיסא, לחי טרייה איננה פריט הנמצא בטבע ללא חיבור לגולגולת. לחי יבשה יתכן שתנתק מהגולגולת, אבל לחי טרייה לא, אלא אם כן מישהו דאג לחתוך אותה. אולם מאידך גיסא, עבור שמשון יש חשיבות לכך שהלחי תהיה טרייה, וכפי שאומר מור – "an old weathered bone would be too" – "light and brittle to serve such a purpose",¹⁷¹ עצם ישנה תהיה שבירה מדי לצרכיו של שמשון. שמשון גם לא נדרש לחפש את העצם, היא ממש תחת ידו. מה הסבירות שבכל השטח הפתוח שבו פרוש הצבא

¹⁶⁶ ראה לדוגמה שבת ט ע"א, קיי ע"א; וכן אזכורים רבים בעירובין בדפים ה עד טו.

¹⁶⁷ הלוי 1902, עמ' 195.

¹⁶⁸ BDB 1907, עמ' 509.

¹⁶⁹ הרפר 1905, עמ' 364.

¹⁷⁰ בתרגום השבעים, במופע הראשון (שופ' טו 9), המילה "לחי" כתובה בצורה שונה בכתבי יד שונים: בכתב יד אלכסנדרינוס (A) כתוב ἐν Λεξι ("לחי"), ואילו בכתב יד וטיקנוס (B) כתוב ἐν Λεξι ("לוי"). לא ברור מהיכן הופיעה המילה "לוי" בתיאור המעשה, אך מסתבר שגם בכתב יד זה התרגום מתייחס לשם מקום/אזור. לעומת זאת, לאורך כל המשך העלילה, לא חוזר תרגום השבעים על המילה "לחי", ובכל מקום שבו בנוסח העברי כתוב "לחי" הוא מתרגם "σισγόνος", שמשמעו האיבר לחי. לפיכך, גם לפי תה"ש ניתן להבין את המשפט "הוא בא עד לחי" במשמעות של "הוא הגיע עד ללחי החמור".

¹⁷¹ מור 1895, עמ' 345; וראה גם בולינג 1975, עמ' 239; אמית תשנ"ט, עמ' 242.

הפלשתי הגדול אותה עצם תהיה בדי' אמותיו של שמשון?! ההימצאות של פריט כל כך לא סביר תחת ידו בדיוק כשהוא נזקק לו, מצביעה על השגחה וסיוע אלוקי. לפיכך, אין לתהות מדוע נמסו אסוריו של שמשון בדיוק כאשר "הוא בא עד לחי".

הנקודה המעניינת יותר היא מדוע השתמש המחבר במילה הציורית משהו 'לחי' על מנת לתאר את מקום חניית הפלשתים. בנקודה הזו אני רוצה לחזור לכפל המשמעות. לעיל הצבעתי על המשמעויות של השורש נט"ש בבניין נפעל. ההטיה הנוכחית מתפרשת לרוב כהתפרשות בשטח, אך אם נעייין נראה שבכל המקרים שבהם נעשה שימוש בפועל נט"ש בבניין נפעל, המספר מתאר כמעט הכחדה של הניטשים – כך הפלשתים בסיפורנו, כך הפלשתים בקרב עמק רפאים (שמ"ב ה' 17-21) וכך העמלקים בסיפור דוד (שמ"א ל' 17-16).¹⁷² אין זו מקריות, זוהי מעין קריצה למשמעויות האחרות של נט"ש – הוזנח או אבד.¹⁷³ ואם כן, לא זו בלבד שבהמשך ה'לחי' הופכת להיות מילת מפתח, ועל כן כותב מתוחכם עשוי להשתמש בה במשמעויות אחרות, אולי אפילו לא מקובלות; אלא שגם, כפי שכבר ציינתי, בכל מקום שבו מופיע האיבר 'לחי' הוא מופיע בסמיכות ל'מכה' והצירוף מצביע על 'מכת ביזיון'. אם נוסיף לכך את משמעותו האובדנית של הפועל נט"ש, נקבל צירוף המזמין רמיזה לביזיון, מכת לחי. זהו כפל משמעות – מצד אחד, אולי השימוש במילה 'לחי' נועד לתאר קירבה פיסיית – "וַיִּנְטְשׁוּ בְּלָחֵי", התפרשו בצד מקומו המשוער של שמשון; ומצד שני, אולי הצירוף "וַיִּנְטְשׁוּ בְּלָחֵי" משמעו ננטשו למכת ביזיון.

מכת הביזיון שקיבלו הפלשתים באה לידי ביטוי בשיר שחיבר שמשון: "וַיֹּאמֶר שְׁמֵשׁוֹן, בְּלָחֵי הַחֲמֹר חֲמֹר חֲמֹרְתֵיךְ, בְּלָחֵי הַחֲמֹר הַכִּיָּי אֶלְפֵי אִישׁ" (פס' 16). פה יש לנו גם מכה וגם לחי, אבל לא מכה על הלחי אלא מכה באמצעות לחי, והביזיון טמון גם בהשוואה – "בְּלָחֵי הַחֲמֹר" מול "אֶלְפֵי אִישׁ".¹⁷⁴

2.3.4 ניתוח הקרב ברמת לחי

אקסוס תוהה, ובצדק רב, לאן נעלמו שלוש אלפי הלוחמים מיהודה.¹⁷⁵ הם הביאו את שמשון אל הפלשתים ואז מה? האם שמשון חיכה שילכו לפני שתקף את הפלשתים? התיאור המקראי חסכני מאוד בנקודה הזו: "וַיַּעֲלוּהוּ מִן הַסָּלַע. הוּא בָּא עַד לְחֵי ... וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' ... וַיִּמְסוּ אֶסְרוּרֵי מַעַל דָּדוֹ. וַיִּמְצָא לְחֵי חֲמֹר טְרָה וַיִּשְׁלַח דָּדוֹ וַיִּקְחֶהָ..." (פס' 13-15). לכאורה כל הפעולות הללו התרחשו ברצף מהיר, מה שמחזק את מסקנתה של אקסוס – בני יהודה נעלמו מהתמונה עוד בטרם הגיע שמשון ללחי. אך, אם כן, מתי היה סיפק בידי אנשי יהודה להסתלק?

בנושא זה צריך לשים לב למבנה הטופוגרפי, למיקום סעיף סלע עיטם ולמיקום רמת לחי. אנשי יהודה העלו את שמשון בוואדי שמצפון לסלע עיטם, דרך הוואדי שבו נמצאות היום בריכות שלמה, וכך הגיעו לרמה מדרום, כאשר הפלשתים מצפונם. ברגע שאנשי יהודה, עם שמשון האסור, הגיעו לכניסה לרמה, הריעו לקראתו פלשתים וזה היה כנראה הרגע שבו פרשו אנשי יהודה. שמשון כנראה התקדם בצורה עצמאית עוד קדימה עד שהגיע ללחי החמור.¹⁷⁶ במקביל, הפלשתים נהרו, יש להניח שבחוסר סדר, מצפון הרמה לכיוון שמשון. פרק הזמן הזה אפשר לאנשי יהודה לסגת, כנראה לגבעות שממזרח לרמה – דהישה וח' כבר דהיום.

¹⁷² למעשה, בסיפור העמלקים נמלטו 400 איש, אך אלו היו כנראה נערים של עמלקים. בכל אופן, המספר נוקט לשון של הכחדה, לבד מיוצאי דופן: "וַיִּבְּסוּ דָּוִד מִהַנְּשָׁף וְעַד הָעָרֶב לְמִקְרָתָם וְלֹא נִמְלֹט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אֶרְבַּע מְאוֹת אִישׁ נָעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמָלִים וַיִּגְסוּ" (שמ"א ל' 17).

¹⁷³ לדוגמאות נוספות לכפל משמעות בסיפור רמת לחי, ראה גרוסמן תשל"ו, עמ' 19, 41-43.

¹⁷⁴ הקונוטציה המתבקשת היא לקרב של דוד וגולית שם המספר מפאר את דוד על נצחונו ללא חרב: "וַיִּנְדֹּף אֶת הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּמִּיתָהוּ וַחֲרַב אֵין בְּיַד דָּוִד" (שמ"א יז' 50). גם שמשון היה ללא חרב, רק עם לחי חמור, ובה הוא הרג כמות בלתי נתפסת של פלשתים.

¹⁷⁵ אקסוס 1981, עמ' 19; ראה גם אקולס 2003, עמ' 68.

¹⁷⁶ ודוק: בפסוק הקודם הנושא הוא אנשי יהודה – "וַיֹּאמְרוּ ... וַיִּאֲסְרֶהוּ ... וַיַּעֲלוּהוּ ..." (טו' 13), ואילו בפסוק לאחר מכן (טו' 14) הנושא מתחלף לשמשון – "הוא בא עד לחי". ובעניין זה ראה באטלר, עמ' 315, בעקבות תה"ע A.

כבר הזכרתי את ההערכה של גרסיאל שמערכת הנשק הפלשתית הייתה כבדה ומסורבלת. אומנם סברתי שהיו גם יחידות פלשתיות עם זיווד קל יותר, אולם בשטח המישורי של הרמה, ומול שמשון, סביר להניח שהפלשתים שהריעו לקראתו היו הלוחמים שהם העילית שבעילית ולכן יש להניח שהיו מצוידים באותה מערכת נשק כבדה ומסורבלת של הלוחם האיגאי. לא מפתיע שלשמשון הייתה "ידיעת אויב" ובדיוק מסיבה זו, בשל היכרותו עם זיווד הלוחם הפלשתי, בחר להתחבא בשטח הררי.

בהתייחס לאפקטיביות של מערכת הנשק מעיר משה דיין מספר הערות הרלוונטיות לענייננו: ¹⁷⁷

- ◆ ראשית, נקודת התורפה של מערכת הנשק הפלשתית הייתה חלק מפניו של הלוחם;
- ◆ שנית, בכוחה של החנית של הפלשתים לחדור שריון;
- ◆ ושלישית, יעילותה של חנית בקרב של לוחם בודד מול לוחם בודד נמוכה, אולם כאשר מדובר ב"ברד של חניתות" הסיכויים לפגיעה טובים.

אילו הקיפו הפלשתים את שמשון במרחק בינוני והטילו את חניתותיהם עליו, כנראה שמשון היה נפגע. החניתות הפלשתיות תוכננו לחדור שריון ומן הסתם גם היו חודרות את שריריו המסיביים (אם היו כאלו) של שמשון. לכך נוסף שבהיעדר כלי נשק ארוך טווח בידו, לא היה לאל ידו של שמשון להשיב מלחמה שערה. לפיכך, היה על שמשון לחדור ליצירת מגע קרוב עם הפלשתים מהר ככל שניתן. בטווח קצר החניתות חסרות ערך ומערכת הנשק הפלשתית המסורבלת מקשה על תקיפה בטווח מגע. על פי תיאור חרבו של גלית נראה שהפלשתים נטו לחרבות ארוכות ביחס לגוף הלוחם ואם כן גם החרב איננה יעילה בקרב מגע קרוב. הפתרון של שמשון היה לאפשר לאנשי יהודה להגיש אותו אסור לידי הפלשתים ובכך למנוע קרב מטווח בינוני. בטווח אפס, לחי החמור אפקטיבית הרבה יותר ממערכת הנשק הפלשתית וגם מאפשרת פגיעה מדויקת בחלק החשוף של פני הלוחם הפלשתי.

2.3.5 עין הקורא

לפי פירושונו, 'הלחי' איננו ממש תיאור מקום, אלא מילת יחס. תיאור המקום הוא רמת לחי, כיוון שהמקום הוא אכן רמה. אך האם 'רמת לחי' ו-'עין הקורא' הם אותו מקום?

הקרב ברמת לחי הסתיים במפלה קשה של הפלשתים. בסיום הקרב, שמשון משליך מידו את לחי החמור. אין הוא בורח ואפילו אין הוא עוזב את המקום, הוא נותר ברמת לחי ומחבר שירה אפית על לחי של חמור. נראה שלא נשקפת לו סכנה ברמת לחי, ומזה משתמע שכל הפלשתים שהשתתפו בקרב נהרגו או ברחו. אין בכתוב אזכור של מרדף כלשהו שביצע שמשון אחר הפלשתים, אבל הדעת נותנת שהריגה של אלף פלשתים לא התבצעה בארבע אמות רבועות. להערכתך, תנועת הקרב הייתה מערבה – כיוון הבריחה של פלשתים; כמו כן, כיוון הבריחה היה לכיוון הוודאיות היורדות מהרמה לשפלה. שם, בכניסה לאחת הוואדיות צמא שמשון למים וקרא לה'. עין הקורא איננה כל שטח רמת לחי, אלא נקודה מסוימת בצידה המערבי של הרמה. כיוון שהאזור כולו מלא במעיינות אי אפשר לדעת איזה מהם הוא עין הקורא.

2.3.6 סוף דבר – את האלהים ירא

ובכן, לכאורה, לפנינו שיקול צבאי טקטי טהור. ואכן אם הפְּרָשָׁה הייתה מסתיימת בפסוק 17, בהענקת השם "רמת לחי" למקום, היינו אומרים שמדובר בסיפור מיתי שמטרתו לפאר את גיבורו – שמשון. יתר על כן, אם ננסה לתאר לעצמנו מה ראו אנשי יהודה הניצבים על הגבעה הסמוכה, זו בדיוק תהיה התמונה – דמותו של שמשון בשער המתנופף כנזר מן הסתם בלטה בשטח, ואנשי יהודה ראו את אותו גיבור זועם

¹⁷⁷ דיין תשכ"ח, עמ' 50-52.

מכה בפלשתים ללא רחם. ניתן לשער שאותו ערב כשחזרו לוחמי יהודה אל "מדורת השבט" זה היה המעשה שנישא מפה לאוזן – סיפור על גיבור אדיר שיער בשדה הקרב וסביבו אלף גופות של פלשתים.

אולם האם אכן כך הוא?

לנו, הקוראים, המספר מדליף שהקרב עם הפלשתים הוא תוצאה של רוח ה' שצלחה על שמשון. ואם זה לא מספיק ברור, המחבר מוסיף מאורע נוסף שמשנה את כל התמונה – סצנת "עין הקורא". את האירוע הזה אנשי יהודה לא ראו ואת תפילתו של שמשון הם לא שמעו, אבל אנחנו הקוראים יודעים שמשון הודה שכל נצחונו הוא מידי ה' – "אַתָּה נָתַתָּ בְּיָד עֲבָדְךָ אֶת הַתְּשׁוּעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת" (טו18).¹⁷⁸ ולפתע הופך המעשה מסיפור מיתי לסיפור ישועה דידקטי, והקורא שואל את עצמו, האם באמת שמשון הוא זה שתכנן אותה תוכנית טקטית או שמא ה' הוא האדריכל ושמשון רק נגרר לתוכה?¹⁷⁹ האם שמשון הוא הגיבור בסיפור, או שכלל לא מדובר על גבורה אנושית אלא אך ורק על חוכמה אלוקית?

ושוב אנו נתקלים במתח שבין תכנון אנושי מול עזרה אלוקית, וכפי שצינתי בסעיף 3. ד. בפרק המבוא, כאשר קיים מתח כזה העזרה האלוקית עולה מעל ומעבר לתכנון האנושי ולכן לא פלא שגם שמשון עצמו נדהם מתוצאות הקרב ושר לעצמו שיר הלל: "בְּלַחֵי הַחֲמֹר חֲמֹר חֲמֹרֶתִים בְּלַחֵי הַחֲמֹר הַפִּתִּי אֶלְף אִישׁ" (טו 16), שיר שבעקבותיו נקל לאמץ את תיאורו של יוסף בן מתתיהו לפיו שמשון תלה את נצחונו בכוחו ולא בעזרתו של ה' ורק הצמא הגדול הביא אותו להודות שכל נצחונו הינו מאת ה'.¹⁸⁰ יתכן שאותו מתח הוא גם הפער שבין 'רמת לחי' ו-'עין הקורא'. השם 'רמת לחי' בא לפאר את נצחונו של שמשון על הפלשתים באמצעות הלחי – "בְּלַחֵי הַחֲמֹר חֲמֹר חֲמֹרֶתִים", אולם מרגע שמשון מודה שכל נצחונו הוא מאת ה', מתחלף שם המקום מ'רמת לחי' ל-'עין הקורא'. זהו כבר לא המקום שבו מחזיק הלחי מרגיש כיצד רמה קרנו על אויביו, אלא המקום שבו עינו של הקורא לה' דומעת בתפילה.

בכך משלימים הניתוח הספרותי והניתוח הריאלי זה את זה ומייצרים את אותה סיבתיות כפולה המבוססת על פערי ידיעה שהזכרתי קודם לכן. אומנם המתח הזה של תכנון אנושי מול עזרה אלוקית עולה בסיפורים רבים, וכשלעצמו כלל איננו מפתיע, אך המיוחד בסיפור שמשון הוא שמתח זה קיים לכל אורך הסיפור. וכמו לאורך כל מחזור שמשון, המספר מתאר בצורה שוטפת את הפן האנושי ואילו הפן האלוקי מבצבץ רק בדיעבד, ובנושא זה אחזור ואעסוק גם בפרק הבא.

2.3.7 אלמנטים של סצנת סיום

כבר הזכרנו את קויפמן הטוען שתקופת כהונתו של שמשון כשופט החלה רק לאחר מאורעות עין הקורא,¹⁸¹ ולעומתו את רד"ק, ובעקבותיו זקוביץ, ואת שניידר הטוענים שמאורעות עין הקורא חותמים את תקופת כהונתו של שמשון.¹⁸² שניידר אף מציננת שבכל המקרים הקודמים לאחר שהובא הפסוק "והוא שפט את ישראל כך וכך שנים", מגיע הפסוק המבשר על מות השופט,¹⁸³ אלא שסצנת מותו של שמשון ארוכה יותר ונמשכת לכל אורך פרק טז. וכך כותב רד"ק (טז 31): "והרי אמר למעלה וישפט את ישראל אלא למעלה אמר וישפט אחר התשועה שנעשית לו בעין הקורא כאלו אז מת כי לא נעשית לו אחר כן תשועה אבל החלה מפלתו".

¹⁷⁸ ואכן אקסום 1981, עמ' 23, טוענת שקריאתו של שמשון לאלוקים היא המטרה הסופית של היחידה כולה.

¹⁷⁹ וראה התייחסות לעיל, בסעיף 2.3.3, להיבט התיאולוגי.

¹⁸⁰ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ה 301-302.

¹⁸¹ קויפמן תשכ"א, עמ' 259-260.

¹⁸² זקוביץ תשמ"ב, עמ' 211-212. כך גם עולה מבאקון 2007, עמ' 38.

¹⁸³ שניידר 2000, עמ' 217.

עיון מדוקדק בסצנת עין הקורא מצביע על כך שהמעשה מכיל את כל האלמנטים המפארים סצנת סיום של סיפור – יש ניצחון גדול ומופלא, יש תפילה לה' ונס, יש שיר הלל ויש את פסוק הסיכום המקובל. אילו הסתיים מחזור שמשון בנקודה זו, היה זה סיום מפואר ובלתי נשכח. לא מן הנמנע שכך ראה זאת גם שמשון. מנקודה זו ואילך, ועד לאירועי מקדש דגון, אין הוא נלחם בפלשתים, וכבר הסיק מכך ווב, בצדק רב, שמשון נלאה מהמלחמה בפלשתים והעדיף חיים שקטים ככל האדם, אלא שאת זה ה' לא היה מוכן לקבל.¹⁸⁴

לאור דברים אלו, יתכן שפסוק הסיכום בסוף פרק טו בא לסכם את תקופת כהונתו של שמשון כשופט, כפי שהצטיירה בעיני שמשון עצמו; אך ה' לא קיבל את "התפטרותו" של שמשון והמשיך להקרות בפניו תואנות למלחמה בפלשתים; ואילו פסוק הסיכום בסוף פרק טז בא לסכם את תקופת כהונתו של שמשון בעיני ה'.¹⁸⁵

2.4 הזונה העזתית (טז 1-3)

פרק טו מסתיים בנוסח הסיכום המקובל – "וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל בְּיָמֵי פְּלִשְׁתִּים עֶשְׂרִים שָׁנָה" (טו 20). זוהי נקודת המפנה בסיפור שמשון. החל מסוף פרק טו, שמשון לא נלחם יותר בפלשתים וגם רוח ה' לא צולחת עליו. קויפמן מחלק את סיפור שמשון לשני חלקים: בפרקים יד ו-טו מסופר על מלחמות שמשון ואילו בפרק טז על גבורותיו,¹⁸⁶ אך אין קויפמן מסביר מה ראה מחבר הסיפור לחלק בין השניים. לעומתו, אקסום מוצאת הקבלה נרטיבית בין פרקים יד-טו לפרק טז.¹⁸⁷ בשני המחזורים – שמשון מגיע לעיר פלשתית, מכיר אישה וחושק בה. בשניהם יש סוד שאישה מצליחה לחלץ ממנו, הוא נאסר והוא מתפלל לה'. ובכל זאת, יחס המספר לשמשון משתנה במעשה הזונה העזתית. צודק קויפמן, למרות ההקבלה העלילה איננה זהה.

2.4.1 הממשק בין מאורעות רמת לחי לתקרית הזונה העזתית

הקרב ברמת לחי הסתיים במפלה קשה של הפלשתים. אפשר להניח שכששמע תוצאות הקרב ברמת לחי הגיע לאוזני הפלשתים, הם הגבירו את מאמצייהם לתפוס את שמשון. אלא שבנקודת הזמן הזו שמשון מתנתק. לא ברור לאן הוא הולך וגם לא ברור כמה זמן עבר מאירועי רמת לחי ועד סצנת הזונה מעזה. אנו נוטים לראות בשמשון דמות גדולת ממדים, אבל אין לכך שום אסמכתא בכתובים וכבר ציינתי את דברי עסיס בנושא,¹⁸⁸ ואת המשתמע מניתוק העבותות החדשים של אנשי יהודה. לפיכך, בכלל לא בטוח שזו לו הפעם הראשונה שהוא מבקר בעזה. בין שתי היחידות הסיפוריות יש נתק וערפול גם של הכרונולוגיה וגם של קורות שמשון. כזכור, הסצנה הקודמת הייתה שזורה בנקמה ובנקמה שכנגד. לכן נראה שניתן להסביר את התמונה המערפלת שהמחבר משאיר בסיום אירועי עין הקורא בשני אופנים: אפשר שכוננת המחבר לספר שמשון ירד למחתרת, אולי כתוצאה מהתסכול שהזכרנו לעיל ואולי בשל הסתייגותו, בדיעבד, לאחר שהתקררה דעתו, מההרג הרב; ואפשר שהערפל הוא דרכו של המחבר לשרטט "שלוש נקודות", ר"ל וכך זה נמשך עוד ועוד. יתכן שמשון בחר באלמוניות אך המשיך לשוטט בערי הפלשתים תוך שהוא מסתיר את שערו הארוך; ויתכן שבין שני הסיפורים המשיך שמשון במעלליו, אלא

¹⁸⁴ ווב 1987, עמ' 169.

¹⁸⁵ על דרך המימרה המקובלת – "זה לא נגמר עד שזה נגמר"... וכביכול ה' טוען כלפי שמשון בסוף פרק טז – "עכשיו זה נגמר, לא קודם לכן".

¹⁸⁶ קויפמן תשכ"א, עמ' 239-240.

¹⁸⁷ אקסום 1981, עמ' 4; כך גם ווב 1987, עמ' 164.

¹⁸⁸ ראה סעיף ג.6 בתולדות המחקר והערה 162.

שהמספר לא טרח לפרטם והניח לנו להשלים את הפערים.¹⁸⁹ אומנם אין זה פשוט הכתוב, אך ראייה מסוימת להצעה זו ניתן למצוא בדברי הפלשתים במקדש דגון: "וַיִּרְאוּ אֶת־הָעַם וַיִּהְלְלוּ אֶת אֱלֹהֵיהֶם, כִּי אָמְרוּ נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיַדְנוּ אֶת אוֹיְבֵינוּ וְאֶת מַחְרִיב אֲרָצֵנוּ וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ" (טו 24). אם במילים "מַחְרִיב אֲרָצֵנוּ" כוונתם לשועלים ולעקירת שערי עזה בלבד, אז מדובר בגוזמה רבתי, אלא שיתכן שהיו אירועים נוספים שלא דווחו. צריך גם לזכור שעל פי המדווח בפרקים הקודמים היו לשמשון רק שלוש היתקלויות עם פלשתים – הרג שלושים האשקלונים (יד 19), שכלל לא ברור שהפלשתים ידעו שידו של שמשון בדבר, הנקמה על שריפת התמנית ששם נאמר "וַיִּלְךְ שְׁמֶשׁוֹן עִזְתָּה וַיִּרְא שֶׁם אִשָּׁה זֹנָה וַיִּבֹא אֵלֶיהָ" (טו 8), מבלי לציין את כמות החללים, והרג אלף הפלשתים בלחי החמור (טו 15-16). יתכן שלזה הפלשתים קוראים "וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ", אבל זה בספק.

כך או כך, לאור מסקנתנו שבין אירועי רמת לחי ובין התקרית בעזה חלפו שנים ארוכות, גם אם נעדיף לחשוב ששמשון המשיך במעלליו בתקופה זו, אלו מן הסתם הלכו ופחתו ומשכי הזמן בין כל נקמה לנקמה שכנגד הלכו והתארכו. לפיכך, גם בתרחיש הרחוק הזה, מסתבר שעל מנת להעלות את רמת הסכסוך יש צורך בתואנה חדשה.

סיפור הזונה העזתית נפתח בצורה סתמית. שמשון לא יורד לעזה כדי לבקר את הזונה. רק לאחר שהוא מגיע לעזה הוא נתקל בה ובא אליה: "וַיִּלְךְ שְׁמֶשׁוֹן עִזְתָּה וַיִּרְא שֶׁם אִשָּׁה זֹנָה וַיִּבֹא אֵלֶיהָ" (טו 1). צורת הניסוח הסתמית תומכת באפשרות שאין זו הפעם הראשונה ששמשון נכנס לעיר פלשתית, אלא שבניגוד לפעמים הקודמות, הפעם הוא נחשף. אולם, אם היו לשמשון היתקלויות נוספות שלא דווחו, כאלו שבהן היה בעיני הפלשתים בגדר "מַחְרִיב אֲרָצֵנוּ וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ", צריך להבין מדוע דווקא תקרית זו מדווחת.

2.4.2 משמעות ההקבלה לפרשת התמנית

בניגוד לאקסוס העוסקת בהשוואה של המבנה האומנותי של הסצנות, אני מבקש לעסוק במטרת ההשוואה. נקודת המוצא היא, כמובן, שלא רק שיקולים אומנותיים הביאו את המספר ליצור קונוטציות בין שתי הסצנות, אלא גם שיקולים מהותיים שעשויים לשפוך אור נוסף על כל הסיפור.

חטיבת התואנה ותוצאותיה, בפרקים יד-טו, מוצתה עד תום. מעגל הדמים כנראה שהסתיים ברמת לחי, ואף אם נמשך עוד הלאה, הוא היה כנראה בעצימות נמוכה. כנראה שבתקופה שקדמה לירידתו של שמשון לעזה, יש שקט יחסי באזור – שמשון לא מכה בפלשתים והפלשתים לא ממש מחפשים אחר שמשון. ואז מגיעה היחידה על הזונה העזתית.

שתי היחידות מתחילות בניסוח כמעט זהה:

במעשה התמנית – "וַיִּרְד שְׁמֶשׁוֹן תְּמַנְתָּה וַיִּרְא אִשָּׁה בְּתַמְנְתָּה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" (יד 1).
במעשה הזונה – "וַיִּלְךְ שְׁמֶשׁוֹן עִזְתָּה וַיִּרְא שֶׁם אִשָּׁה זֹנָה וַיִּבֹא אֵלֶיהָ" (טו 1).

הניסוח כל כך דומה, עד שאילו היה במקום מי שינסה להניא את שמשון מלבוא לזונה, היינו מצפים להתערבות המספר בנוסח – 'והוא לא ידע כי מה' היא כי תאנה הוא מבקש מפלשתים'. במילים אחרות, המספר רומז לנו שהתואנה שנפתחה בנישואי שמשון לתמנית מוצתה ועתה יש צורך בתואנה חדשה שתפתח מעגל דמים חדש.¹⁹⁰

בשולי הדברים עומדת גם השאלה מדוע היה צריך שמשון לנדוד עד עזה, בקצה גבול פלשתים, בשביל

¹⁸⁹ על הטכניקה של מילוי פערים ראה פרי וטרנברג תשכ"ח, עמ' 263.

¹⁹⁰ ראה רוזנסון תשנ"ו, עמ' 145.

ללכת לזונה, אם אכן זו הייתה כוונתו מלכתחילה. מה גם שהוא ודאי ידע שהפלשתים עדיין מחפשים אותו, כפי שמציינת תמי שניידר, ושבעיר פלשתית הסיכון עבורו גדול יותר.¹⁹¹ גם אם נרצה לטעון שמשוון אהב פלשתיות, מן הסתם ניתן היה למצוא זונה פלשתית בעיר מעורבת או בעיר שדה כלשהי, מבלי שיהיה צורך להיכנס ל"לוע הארי". הבחירה בעזה מדיפה ריח של חיפוש תואנה, של התעברות על ריב. כמו לכל אורך מחזור משוון, כנראה שמשוון לא היה מודע לתוצאות האפשריות של מעשהו, אבל הסיבתיות הכפולה קיימת גם פה – ה' הוא שדחף אותו לעזה, למקום המרוחק ביותר מגבול ישראל, כדי ליצור סכסוך שיסתיים בעוד קרב דמים.¹⁹²

בעזה, לא ניתן, כמובן, לשחזר את פרשת התמנית במלואה, שהרי אף פלשתי לא ייתן את בתו לשמשוון ואף פלשתית לא תינשא לו, ולהיפך כנראה שהפלשתים יארבו לשמשוון כפי שאכן קרה. גם הורי משוון כבר לא בתמונה, כיוון שמדובר בזונה,¹⁹³ וממילא אין מי שיניא את משוון מלבוא לזונה. בהיעדר מלווה, הכלים המצויים בידי המספר להבהיר את מטרתו האלוקית של האירוע מוגבלים. האופציה של העברת מידע באמצעות "שיח" לא קיימת ולכן נדרש המספר לאמצעים מתוחכמים יותר.

יש במאורע הנוכחי את כל החומרים ליצור סכסוך נוסף – הפלשתים אורבים לשמשוון כל הלילה, ולמרות שהפתיע אותם ויצא את העיר מוקדם משציפו, יש להניח שהם דלקו אחריו. כל מה שנדרש זה לחי חמור או כלי משחית אחר. אלא שהעלילה הנוכחית מתפתחת בצורה שונה לחלוטין מזו של התמנית. כפי שמציין ששון, משוון לא עושה שום מאמץ להכות בפלשתים, במקום זאת הוא בוחר לשלול מהם הגנה עתידית על ידי הפיכת עירם לחסרת שער. הוא אומנם משפיל אותם, אבל לא מכה בהם.¹⁹⁴ אמית אף מעניקה לסצנת משוון והעזתית את הכותרת – "תואנה שהוחמצה".¹⁹⁵

ששון אומנם מביא תוספת של פסידו-פילון לפיה במעמד היציאה מעזה הכה משוון בפלשתים 25 אלף איש,¹⁹⁶ אך אילו היה בסיס לדעה זו היה מקדש דגון צריך להכיל לפחות 26 אלף איש, שהרי נאמר "וַיִּהְיוּ הַמִּתִּים אֲשֶׁר הָמִית בְּמֹותוֹ רַבִּים מֵאֲשֶׁר הָמִית בְּחַיִּיו" (טז 30). יחד עם זאת, פריט מידע אחר המובא על ידי ששון בשם פסידו-פילון, לפיו במקום אחת הדלתות היה לשמשוון מגן, אולי מבוסס יותר, אלא שכנראה אין הכוונה לכלי המכונה "מגן" שכן דלתות העיר הכבדות יכלו לשמש בעצמן כמגן, ולכן מסתבר יותר שכוונת פסידו-פילון הייתה שאחת הדלתות שימשה כמגן.

2.4.3 תחילת קלקולו של משוון

חז"ל רואים בתקרית הזונה נקודת מפנה במחזור משוון: "תניא, רבי אומר: תחילת קלקולו בעזה, לפיכך לקה בעזה; תחילת קלקולו בעזה, דכתיב: וילך משוון עזתה וירא שם אשה זונה וגו', לפיכך לקה בעזה, דכתיב: ויורידו אותו עזתה" (סוטה ט ע"ב). יחד עם זאת, אין הם מבארים מפורשות את משמעות אותו קלקול, ומשאירים לנו למלא את הפערים. ההבנה הפשוטה היא שמדובר בקלקול מוסרי.

יש תמימות דעים בהנחה שמשוון חטא עם הזונה. עם זאת הניסוח של המספר יוצר אנלוגיה לסיפור אחר, על זונה אחרת, שבו הנטייה היא לחשוב שלא היה חטא. בפרק ב בספר יהושע, שולח יהושע שני

¹⁹¹ שניידר 2000, עמ' 217.

¹⁹² בהערת אגב אציין שאם נסכים לצאת מתוך נקודת הנחה שמשוון לא חטא, כדעת רד"ק (יג 4), ניתן אולי להסביר את מעשיו של משוון על פי דברי חז"ל (קידושין מ ע"א ובשינויים קלים גם במועד קטן יז ע"א) – "אמר רבי אלעאי הזקן: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתכסה שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא."

¹⁹³ ראה לעיל סעיף 2.1.2.

¹⁹⁴ ששון 2020, עמ' 179-180.

¹⁹⁵ אמית תשנ"ב, עמ' 263.

¹⁹⁶ ששון 2020, עמ' 184, הערה 13.

מרגלים ליריחו והללו מתארחים בבית אישה זונה ששמה רחב. לדעתי, קיימת הקבלה לשונית בין שני המקרים :

<u>שופטים טז</u>	<u>יהושע ב</u>
וַיִּלְךָ שְׁמִשׁוֹן ... וַיֵּרָא שָׁם ... (פס' 1)	וַיִּשְׁלַח ?הוֹשֵׁעַ ... לֵאמֹר לָכוּ רְאוּ אֶת הָאָרֶץ ... (פס' 1)
וַיִּלְךָ שְׁמִשׁוֹן ... אִשָּׁה זֹנְהָ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ (1)	וַיִּלְכוּ וַיָּבֵאוּ בֵּית אִשָּׁה זֹנְהָ (1)
וַיִּשְׁכַּב שְׁמִשׁוֹן עַד חֲצֵי הַלַּיְלָה ... (3)	וַיָּבֵאוּ בֵּית אִשָּׁה זֹנְהָ ... וַיִּשְׁכְּבוּ שָׁמָּה (1)
[וַיֵּאמֶר] לַעֲזָתִים לֵאמֹר ¹⁹⁷ ... (2)	וַיֵּאמֶר לְמִלְכָּךְ ?רִיחוֹ לֵאמֹר ... (2)
... בָּא שְׁמִשׁוֹן הַנָּה ... (2)	... הַנָּה אֲנָשִׁים בָּאוּ הַנָּה ... (2)
וַיִּתְחַרְשׁוּ כָּל הַלַּיְלָה לֵאמֹר ... (2)	שָׁנִים אֲנָשִׁים מְרַגְלִים חָרְשׁ לֵאמֹר ... (1)
כָּל הַלַּיְלָה (2), חֲצֵי הַלַּיְלָה (3)	בָּאוּ הַנָּה הַלַּיְלָה (2)
... וַיַּעֲלֶם אֶל רֹאשׁ הַהָר ... (3)	וַיִּלְכוּ וַיָּבֵאוּ הַהָר ... (22)

ההקבלה בין שני הסיפורים מעלה את השאלה: מה ראה המספר לנקוט באותה לשון שבה מסופר סיפור רחב הזונה? נקודת המוצא היא שהמרגלים לא חטאו עם רחב בניגוד לשמשון שכנראה חטא עם הזונה העזתית, ואם כן עלינו לחפש את מטרתו של המספר במקום אחר. אפשרות אחת היא שהמספר ניסה להמעיט בערך חטאו של שמשון, והריהו כמרמז שיש תקדים למעשהו. אולם האפשרות הסבירה יותר, לדעתי, היא שלאחר שה' בכבודו ובעצמו הביא את שמשון להינשא לפלשתית, הסיק המספר שמעשהו של שמשון עם הזונה איננו ראוי לגינוי, שהרי מה חמור יותר – בעילה חד פעמית של זונה נכרית, או חיי נישואין עם אישה נכרית שכל חיי האישות איתה יהיו בחטא?¹⁹⁸ ואם כך, אפשר היה להצדיק את גישתו של המספר אילו תוצאות ביקורו של שמשון בעזה היו זהות לאלו של נישואיו לתמנית. אלא שלא כך קרה. שמשון לא הגיב כפי שהגיב במעשה התמנית ובדיעבד נותר חטאו עם הזונה חסר משמעות; קלקול.¹⁹⁹

אמית טוענת ש"קלקולו של שמשון בעזה אינו אלא התרחקותו ממדיניות התואנה. ניתנה לו ההזדמנות להרוג בפלשתים, אך הוא העדיף לפגוע בכבודם."²⁰⁰ אחזק את דבריה של אמית: שמשון הוא נזיר, וכאמור, יש לו ייעוד והוא מחויב לייעודו. בשלב זה כבר היה עליו להבין שייעודו הוא להילחם בפלשתים, להכות בהם. אם שמשון כובש את נטייתו האלימה כלפיהם, הוא מפנה עורף לייעודו. בעזה הוא עשה זאת, כנראה לראשונה, ובכך תחילת קלקולו, זהו תחילתו של המדרון שבסופו היה מוכן, אולי, שמשון לוותר על נזירותו.

לדעתי, שמשון הרגיש הרגשה מיוחדת כשרוח ה' צלחה עליו. הוא גם זיהה שמקורו של אותו דחף בא מה' וראיה מסוימת לכך ניתן למצוא בתפילתו של שמשון לה' בעין הקורא – "אַתָּה נָתַתָּ בְּיַד עֶבְדְּךָ אֶת הַתְּשׁוּעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת" (טו 18). הניסוח של "נָתַתָּ ... תְּשׁוּעָה", במקום 'הושעת את עבדך' או 'הצלת את נפש עבדך', מרמז על הבנה שכל האירוע הינו בעל משמעות רחבה יותר מאשר הצלתו האישית. בנקודה הזו, היה על

¹⁹⁷ בנוסח המסורה נראה שחסרה מילה, אבל בכל התרגומים, החל מהתרגומים לארמית דרך תרגום השבעים והוולגטה ועד לתרגומים המקובלים לאנגלית, יש את התוספת "וַיֵּאמֶר" באותו פועל כמו בסיפור המרגלים.

¹⁹⁸ בהערת אגב אציין שלפי הרמב"ם האיסור לבעול גויה דרך זנות הוא לא מהתורה אלא מדברי סופרים (איסורי ביאה, יב, ב). זה אחד משמונה עשר דברים שגזרו תלמידי הלל ושמאי (עבודה זרה לו ע"א), וממילא איסור זה לא היה קיים בתקופתו של שמשון. לעומת זאת, לפי הרמב"ם, נישואין עם גויה, כפי שקרה בסיפור התמנית, הוא איסור תורה (שם א). וראה גם שולחן ערוך אבן העזר טז, א.

¹⁹⁹ יש סבירות בהשערה שאילו היה שמשון מכה בפלשתים גם במעשה הזונה, חז"ל לא היו מותחים עליו ביקורת.

²⁰⁰ אמית תשנ"ט, עמ' 245.

שמשון להבין שאם רוח ה', אותה השראה אלוקית, דוחפת אותו להכות בפלשתים, כנראה שזהו ייעודו. יתר על כן, אני סבור שאפילו שמשון לא האמין שהוא ראוי מצד עצמו לניסים. הנס שהתרחש לנגד עיניו בעין הקורא צריך היה להוות אות ומופת לייעודו. ואם לא די בכך, אנו גם יודעים שמשון היה מודע לקשר בין נזירותו לכוחו. כיצד הוא הסביר זאת לעצמו? האם האמין שלכל נזיר יש כוחות על טבעיים? מסופקני. הוא ידע שהוא שונה והיה עליו להבין מדוע.

אולם עד לסופו הטראגי לא הבין שמשון את ייעודו ולדעתי הוא ממש עצם את עיניו אל מול האירועים שלמול עיניו וסירב להבין ולכן נענש. כבר עמד על כך יעקבס שהראה שבשלושת העימותים של שמשון – סיפור האישה התמנית (פרקים יד–טו), סיפור הזונה העזתית (טז 1–3) וסיפור שמשון ודלילה (טז 4–31) – מופיע הפועל רא"ה בתדירות גבוהה יחסית והוא משמש כפועל מנחה; אלא שבשני הסיפורים הראשונים הוא מיוחס כמעט בלעדית לשמשון ואילו בסיפור השלישי לא מיוחס שורש זה לשמשון כלל.²⁰¹ יעקבס מייחס את 'אי ראייתו' של שמשון לכך שהוא עוצם את עיניו וישן – 'וַתִּשְׁנֶה עַל בְּרָכֶיךָ' (טז 19), ואילו אני סבור שעצימת העיניים של שמשון היא יותר מטאפורית.²⁰²

2.4.4 ניתוח פיזי

על פי המתואר, כנראה שעזה הייתה עיר מבוצרת – מוקפת חומה, עם דלתות כבדות הננעלות בשעות הלילה. לפיכך, ברור שעם נעילת השערים, כשמשון בתוך העיר, היו הפלשתים בטוחים שלא יוכל לצאת מהעיר "עַד אֹר הַבֶּקֶר" (שופ' טז 2). מדוע אם כן ארבו העזתים לשמשון כל הלילה?

על פי פשט תיאור המסורה, הקיפו הפלשתים את שער העיר והמתינו לבוקר – 'וַיִּסְבּוּ וַיִּאָרְבוּ לוֹ כָּל הַלַּיְלָה בְּשַׁעַר הָעִיר' (טז 2). לא כתוב היכן היה ביתה של הזונה, אולם מתרגום הוולגטה משתמע שביתה היה בשער העיר, ולכן מתרגם הוולגטה שהפלשתים הקיפו את שמשון בשער העיר.²⁰³ מור מתלבט היכן באמת הונח המארב, מה צורך יש בו כאשר השערים נעולים והיאך פרץ שמשון את טבעת האורבים והגיע לדלתות העיר. הוא מציג כמה פתרונות אפשריים, אך בסיכומו של דבר מציע שיד מאוחרת כלשהי הגזימה באמצעי הזהירות שנקטו הפלשתים.²⁰⁴

יתכן שצורת הניסוח של המספר מרמזת על פתרון לחלק מהשאלות. הניסוח "[וַיִּאָמְרוּ] ²⁰⁵לְעֵזְתַּיִם לְאֹמֶר" (טז 2) הוא סתמי מאוד. מי אמר? ולמה לעזתים ולא לסרן עזה?²⁰⁶ גם ההמשך סתמי – "בָּא שְׁמֶשׁוֹן הִנֵּה" (שם).²⁰⁷ לפיכך, נראה שמישהו זיהה את שמשון בעיר והפיץ את השמועה שמשון נראה בעיר, אבל אף אחד לא ידע היכן הוא במדויק. סגירת השערים הקנתה לעזתים זמן להתארגנות ליד השער, מתוך הנחה שבבוקר ירצה שמשון לצאת את העיר. מכאן שהמארב היה בשער העיר, כפי שעולה מנוסח המסורה. מטרת המארב מצוינת במפורש – "וַהֲרִיגוּהוּ" (שם), זאת בניגוד לשאיפת הסרנים, כפי שעולה ממעשה דלילה – "וַיִּאָסְרֶנּוּהוּ לְעֵתוֹ" (טז 5). לפיכך נראה שההתארגנות בשער העיר הייתה ספונטנית – "הַעֲזָתַיִם"

²⁰¹ יעקבס תשס"ו עמ' 65-67.

²⁰² כשחז"ל טענו "שמשון בעיניו מרד ... לפיכך נקרו פלשתים את עיניו" (סוטה ט ע"ב), כוונתם הייתה לשימוש של שמשון בחוש הראייה כדי לראות נשים פלשתיות. אולם אני סבור שאכן שמשון בעיניו מרד, לא בראייה אלא בהיעדרה – הוא סירב לראות את מה שהיה עליו לראות ולהבין – את ייעודו להילחם בפלשתים.

²⁰³ בנוסח המסורה כתוב "וַיִּסְבּוּ וַיִּאָרְבוּ לוֹ כָּל הַלַּיְלָה בְּשַׁעַר הָעִיר" (טז 2). לא כתוב את מה הם סבו וכבר ביאר זקוביץ (תשמ"ב, עמ' 158) וכך גם רבים אחרים שהכוונה לשער. אולם בוולגטה כתוב: "circumdedderunt eum, positus in porta civitatis" – "שמעו – הקיפו אותו, הציבו שומרים בשער העיר. כלומר הפלשתים הקיפו את שמשון בשער העיר וזה יכול לקרות רק אם ביתה של הזונה היה בשער העיר.

²⁰⁴ מור 1895, עמ' 348-349.

²⁰⁵ על פי ההנחה הסבירה שחסרה מילה בראש הפסוק. ראה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 157-158.

²⁰⁶ בהקבלה לסיפור המרגלים של יהושע שם נאמר "וַיִּאָמְרוּ לְמֶלֶךְ יְרִיחוֹ לְאֹמֶר" (יהו"ב 2).

²⁰⁷ אלשיך במקום, שמניח שמשון רק התארח אצל הזונה, טוען שהיא עצמה הייתה זו שסיפרה על כך לעזתים.

הם אנשי העיר, כמו "הַאֲשֵׁדוּדִים" (שמ"א ה 3, 6) או "הַעֲקָרְנִים" (שם 10). את הצבא המסודר כנראה התכוונו מנהיגי העיר לפרוש רק לפני פתיחת דלתות העיר. מול אנשי העיר לא הייתה לשמשון שום בעיה לפרוץ בהפתעה ולהגיע לשער העיר. גישה זו מקבלת חיזוק מגרסתו של יוסף בן מתתיהו: "השתער על השערים והרימם על כתפיו יחד עם מזוזותיהם ובריחיהם ושאר חלקי העצים שבהם ונשאם..."²⁰⁸. ההנחה של הפלשתים שכל עוד השער נעול אין שמשון יכול לצאת את העיר הייתה מוטעית, שכן שמשון יכול לעקור את השער...

הכתוב מספר שמשון נשא על כתפיו את שער העיר עם המזוזות והבריח. מור מבין שמדובר בשערים נשלפים, כאלו המוכנסים בחווקים המוכנים להם ומחזקים בבריח.²⁰⁹ בכך הוא פתר באלגנטיות את הקושי של ששון ביחס לרוחב הדלתות בהשוואה לרוחב כתפיו של שמשון.²¹⁰ אם ניקח את שערי ירושלים העתיקה כדוגמה, אז מבחינת הרוחב (ולא המשקל, כמובן), אין קושי לשאת שני לוחות כאלו זה על גבי זה. הפסוק מוסיף ואומר שאת הדלתות נשא שמשון "אֶל רֵאשׁ הָהָר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי חֶבְרוֹן" (טז 3). המרחק של חברון מעזה (למעלה מ-60 ק"מ) והפרשי הגובה (כ-900 מ') הרתיעו רבים, וביניהם כמה מאבות הכנסייה שהוסיפו את היעד אל-מונטאר, אשר על פני חברון. אל-מונטאר היא גבעה בגובה של כמאה מטרים מעל פני הים ובמרחק של כ-5 ק"מ בלבד דרומית מזרחית לעזה. לא פלא שמור התקומם על פרשנות זו הנוטה "לצמצם עד כמה שניתן את האופי הנפלא של מעללי שמשון".²¹¹ יחד עם זאת, צודק ששון שהניסוח "אֲשֶׁר עַל פְּנֵי חֶבְרוֹן" מאפשר פרשנות רחבה יותר.²¹²

אני סבור שנשיאת הדלתות עד חברון היא חסרת תוחלת. מן הסתם הרבה לפני הטיפוס על ההר, כבר לא היו הפלשתים בעקבות שמשון, אז לשם מה להמשיך ולשאת את הדלתות ההרה? ללא קהל שיפיק מסר מנשיאת הדלתות, אין טעם בהמשך נשיאת הדלתות. אני מציע שמשון באמת לא נשא את הדלתות עד חברון, אלא עד לאחת הפסגות הנמוכות יותר שבמערב הרי חברון, כזו הנשקפת על פני חברון. אולי לאזור של מזרח לכיש / גבעת גד. אילו הציב את הדלתות בראש אחת הפסגות באזור זה, יכלו הן להיראות גם מעזה וגם מחברון. ואכן, בתרגום השבעים יש תוספת לפסוק שמשמעה – והניחן שם, או והציבן שם. מעשה כזה יש בו תועלת גם לחיזוק האומץ של אנשי יהודה, וגם להרתעת הפלשתים, ובו בזמן אין הוא מצמצם את האופי הנפלא של מעללי שמשון.

2.4.5 סיפור מקושט מול סיפור מוגזם

במאמרו על שערי עזה, מבחין ששון בין סיפור מקושט, שבו יש פרטים מסוימים בלתי סבירים, אבל המעשה בכללותו אפשרי, ובין סיפור מוגזם, כזה שכלל איננו ריאלי.²¹³ מבלי להיכנס לביקורת על מאמרו של ששון, נראה שבמקרה הנוכחי המספר לא ניסה להציג ריאליה ואולי אפילו השתמש בניסוחים שייגרמו לקורא להירתע באי אמון. לדוגמה, האם היה צורך לציין את עקירת כל המכלול של השער – "וַיִּצְחֹזְזוּ בְּדִלְתוֹת שַׁעַר הָעִיר וּבְשֵׁתֵי הַמְּזוּזוֹת וַיִּסְעֶם עִם הַבְּרִיחַ" (טז 3)? ואם שמשון לא נשא את השער עד לראש הר חברון, מדוע להשתמש בניסוח המרמז על פעולה שהיא מעבר לזו שביצע שמשון – "וַיִּעֲלֶם אֶל רֵאשׁ הָהָר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי חֶבְרוֹן" (שם)?

שניידר מציינת שבסצנה הזו שמשון לא נלחם, לא שפט, לא התמודד עם תוקפים ולא היה לו שום שיג

²⁰⁸ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ה 305.

²⁰⁹ מור 1895, עמ' 349.

²¹⁰ ששון 2020, עמ' 181.

²¹¹ מור 1895, עמ' 349-350. תרגום חופשי.

²¹² ששון 2020, עמ' 182.

²¹³ ששון 2020, עמ' 183-186.

ושיח עם ה'.²¹⁴ מתוך כך היא מסיקה שיש לכל התרחיש תכלית אחרת מזו המקובלת בסיפור שמשון. לדעתה, הסצנה מהווה הקדמה לפרשת שמשון ודלילה, אך היא אינה מביאה לדבריה הוכחה של ממש.

ששון סבור שמטרת הסיפור המוגזם היא לשנות גישה ביחס לשמשון על מנת שהקורא יתייחס אליו, מכאן ואילך, כגיבור קומיקס. אני סבור שששון הגזים במקצת, אבל נראה לי שהמספר, אולי מתוך אכזבה בשל חוסר הפרודוקטיביות המלחמתית של שמשון, משנה גישה ביחס לשמשון. מה שקויפמן קרא "גבורות",²¹⁵ הוא חוסר תוחלת ובזבוז של הכוחות שנתן ה' לשמשון על מעללים חסרי ערך לאומי שלא מקדמים את תשועת ישראל. באמצעות הניסוח הגוזמתי מעביר המספר מסר של אובדן ייעוד, חוסר מטרה, גבורה דלת ערך. אולי האגו הפלשתי נפגע קשות, אך האם עקירת דלתות העיר באמת קידמה את התהליך במשהו!?

2.4.6 סיכום

נראה שלאחר מאורעות רמת לחי, לקח שמשון לעצמו פסק זמן. יתכן שלפרק זמן מסוים ה' הסכים לזה, אולם לאחר אותו פסק זמן הגיע העת לתואנה חדשה. באמצעות פתיחה לשונית זהה כמעט, יוצר בנו המספר ציפייה לסבב קרבות נוסף. אולם שמשון חושב אחרת. הוא חורג מהתסריט, כובש את כעסו על הפלשתים ומבצע אקט רב רושם, אך דל השפעה. לפיכך, נראה לי שמעשה הזונה מעזה נכלל במחזור שמשון רק מכיוון שהוא נקודת מפנה במחזור. לאחר אירועי עין הקורא היה על שמשון להבין את ייעודו, אך הוא נמנע ולא הסיק את המסקנה המתבקשת. במעשה הזונה הבנתו את ייעודו עומדת, אולי לראשונה, למבחן. במעשה זה עולה על פני השטח ההתעלמות שלו מהעובדות המונחות לנגד עיניו – הוא נמנע מלהילחם בפלשתים וכפועל יוצא גם רוח ה' לא צולחת עליו יותר. בכך הוא מפנה עורף לייעודו. מכאן ואילך הוא רק מתדרדר עד לנקודה שבה הוא, כמעט במודע, מוכן לאבד את כוחו.

2.5 שמשון ודלילה (טז 4-22)

בסעיף זה אעסוק בפְּרָשָׁה המתוארת בפסוקים טז 4-22. את ההרס של מקדש דגון אני משייך לפְּרָשָׁה נפרדת שבה אדון בסעיף הבא.

פרשת שמשון ודלילה נפתחת בשני פסוקים סתמיים ביותר (שופ' טז 3-4): "וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיֵּאָהֵב אִשָּׁה בְּנַחַל שָׂרְקָה וְשִׁמְמָה דְלִילָה. וַיַּעַלּוּ אֵלֶיהָ סָרְנֵי פְּלִשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ לָהּ פְּתִי אֹתוֹ וְרָאִי בָּמָה כְּחוֹ גְדוֹל וּבָמָה נוֹכַל לוֹ וְאַסְרֵנָהוּ וְלַעֲנָתוֹ וְאַנְחָנוּ נִתֵּן לָךְ אִישׁ אֶלֶף וּמֵאָה כֶּסֶף."

להבדיל מפרשת התמנית, בפרשת שמשון ודלילה לא מתוארת מסכת חיזור, אין תיאורים של התלבטות, אין תיעוד של טיב היחסים בין שמשון לדלילה וגם אין תיאור של תהליך קבלת ההחלטות בצד הפלשתי. בניגוד לפעם הקודמת הפעם לא מופעל הצבא ואין איומים בשריפת הבית; הפעם הסרנים עצמם מטפלים בלכידת שמשון והם מוכנים לשלם על כך סכומי כסף אדירים.²¹⁶ ההרגשה הכללית שמקבל הקורא היא שהמעשה איננו מסופר מראשיתו, כביכול אחר הקורא להצגה והחמיץ את תחילתה. המסך עולה אחרי שמשון כבר הכיר את דלילה וכבר נמצא במערכת יחסים איתה. הרקע לא מתואר והוא מתחיל רק בנקודה שבה עולים סרני פלשתים לבמה. כפועל יוצא, אין אנו יכולים לדעת כמה זמן כבר נמשכה מערכת היחסים בין שמשון לדלילה – חודשים, או שנים?²¹⁷ האם הפלשתים ידעו על הזוג מלכתחילה או שלקח

²¹⁴ שניידר 2020, עמ' 218.

²¹⁵ קויפמן תשכ"א, עמ' 239-240.

²¹⁶ ראה מור 1895, עמ' 352; אמית תשנ"ט, עמ' 248.

²¹⁷ יש מדרש העוסק בבנים של שמשון ודלילה, דבר המרמז על חיים משותפים של לפחות שנה. ראה אוצר המדרשים (אייזנשטיין), ערך אלדד הדני, עמ' 20.

להם זמן לאתר את שמשון בביתה של דלילה? האם הם פנו אליה מיד כשנודע להם על הקשר שלה עם שמשון, או שמא שקלו דרכי פעולה אחרות לפני שנקטו את הדרך שנקטו? איך נודע להם על הזוגיות של השניים, האם מגורם שלישי, או שמא מלכתחילה הייתה זו דלילה שהעבירה להם את המידע? והחשוב ביותר – אין אנו יודעים דבר על טיב מערכת היחסים שהייתה לשמשון עם דלילה. אנו יודעים שמשון אהב את דלילה, כיוון שכך מדווח המספר, אך האם גם היא אהבה אותו? האם יחסיהם נולדו מפיתוי של דלילה? ולאיזה צורך – הגנה? מזימה של הסגרה לפלשתים?

המספר בחר שלא לשתף אותנו בהרבה מידע מוקדם, ולא דווקא מכיוון שחשב שהמידע איננו רלוונטי עבורנו. צריך לקחת בחשבון את האפשרות שהמספר העלים מאיתנו מידע כדי להקל על עצמו לבנות עבורנו מצג שלא משקף במדויק את המסורות שהיו קיימות ביחס לסיפור. לדוגמה, לא ניתן להתווכח עם טענתה של אקסום שלא כתוב בשום מקום שדלילה הייתה פלשתית או זונה,²¹⁸ זה אכן לא כתוב. גם קשה להתווכח עם טענתה שהמספר מנסה ליצור את הרושם שזה בדיוק מה שהייתה דלילה – זונה פלשתית. דברים ברוח זו כותבת גם שניידר: "The text never refers to Delilah as a prostitute, but Samson was recently seen in the company of one and the connection is not far from many depictions of her" ²¹⁹. ההקדמה של הזונה מעזה יוצרת ציפייה לזונה נוספת, והשימוש בתיאור סביבת מגוריה, נחל שורק, שכנראה הייתה בשליטה פלשתית, במקום בשם העיר שבה היא גרה, גורם לנו לזהות אותה כפלשתית.²²⁰ אך מה אנו למדים מכך? על כך אקסום איננה משיבה. האם יתכן שדלילה הייתה בדיוק ההיפך? האם יתכן שדלילה לא הייתה פלשתית וגם לא זונה, ולכן לא יכול היה המספר לטעון כך, אך בד בבד הוא יצר בנו מצג שווא שהיא הייתה זונה פלשתית? ועל כך שואלת אקסום – מדוע לזהות את דלילה כזונה בגלל הפקרותו של שמשון?²²¹ ושמה זו דרכו של המספר להנציח את זכרה של דלילה לדיראון עולם בשל בגידתה בשמשון?

לפיכך, שלב בסיסי בהבנת העלילה מצריך התעמקות באישיותה של דלילה, באמצעות רסיסי המידע שמסר המספר. לא דווקא מתוך כוונה לחשוף בביטחון מוחלט את מניעיה, אבל למצער על מנת להיות מודעים לאפשרויות השונות.

2.5.1 היחס בין פרשיית הזונה לפרשת שמשון ודלילה

שאלת הרצף הסיפורי והכרונולוגי שבין סיפור הזונה מעזה לפרשת שמשון ודלילה, נתונה במחלוקת חוקרים. צ'יזם סבור שמעשה הזונה, המתוארת במשלי כמי שיושבת בשערי המוות, מכין את הקרקע למותו של שמשון.²²² לשיטתו, זהו הקשר בין השניים, אך אין הוא מתייחס לפרק הזמן שעבר בין שני האירועים. שניידר סבורה שכל תפקיד המעשה בזונה מעזה הוא להניח את היסודות לעלילת שמשון ודלילה.²²³ לדבריה, במעשה הזונה מעזה הוגדרה אישיותו של שמשון כרודף נשים ואוהב פלשתיות, דבר שמספק את הרקע להמשך העלילה. אומנם, אף היא לא אומרת מפורשות ששתי הפְּרָשׁוֹת התבצעו ברצף, ואין היא מתייחסת לאורך פרק הזמן שביניהם, אך אם נאמץ את השקפתה, החל מפסוק הסיכום – "וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל בְּיָמֵי פְּלִשְׁתִּים עֶשְׂרִים שָׁנָה" (טו 20) – מתחיל סיפור מותו של שמשון ולפיכך פרק טז כולו הוא השתלשלות המאורעות שהביאו למותו, ואם אכן כך הוא, אז כנראה שפרק הזמן שבין שתי

²¹⁸ אקסום 1996, עמ' 184-186.

²¹⁹ שניידר 2000, עמ' 220.

²²⁰ ראה גם בולינג 1975, עמ' 248.

²²¹ אקסום 1996, עמ' 186.

²²² צ'יזם 2009, עמ' 178-179.

²²³ שניידר 2000, עמ' 218.

הפְּרָשׁוֹת לֹא הִיָּה אֲרוּךְ.

לעומתם, כבר הזכרתי לעיל את דעתה של אמית שפְּרָשׁוֹת הַזֹּנָה סוֹפְרָה כִּיוּן שֶׁהֵיִתָּה אֲמוּרָה לִיִּצְרָ תוֹאֵנָה חֲדָשָׁה שֶׁהוֹחֲמָצָה, וּמִמִּילָא אֵין הִיא קְשׁוּרָה לְסִיפּוֹר שִׁמְשׁוֹן וְדִלִּילָה. כְּמוֹ כֵּן, מִצִּיֵּינָת אֲמִית שֶׁהִבִּיטוּי "וַיְהִי אַחֲרָי כֵּן" הַפּוֹתַח אֶת פְּרִשְׁתָּה דִלִּילָה (טו 4), בֹּא לְהַדְגִּישׁ רִצְף כְּרוֹנֹלוֹגִי, אֲךָ אֵינּוּ רוֹמֵז לְפִרְק הַזִּמְן שֶׁחֲלָף בֵּין הָאִירוּעִים.²²⁴ בְּגִישָׁה דּוֹמָה נּוֹקֵט בּוֹלִינֵג הַסְּבוֹר שֶׁפְּרִשְׁתָּה שִׁמְשׁוֹן וְדִלִּילָה מִמוֹקְמַת בְּסוֹף חַיּוֹ שֶׁל שִׁמְשׁוֹן וְאֵילוּ פְּרָשׁוֹת הַזֹּנָה מִמוֹקְמַת מוֹקְדָם יוֹתֵר.²²⁵ וְכִבֵּר הִבְעֵתִי אֶת דְּעַתִּי שִׁישׁ פְּעָרֵי זִמְן אֲרוֹכִים בֵּין הַפְּרָשׁוֹת הַשּׁוֹנוֹת וְאִפְשֵׁר שֶׁכֵּךְ גַּם בֵּין שְׁתֵּי פְּרָשׁוֹת אֵלוּ.

2.5.2 מִי אֶת דִּלִּילָה?

(1) הָאֵם שִׁמְשׁוֹן אֶהֱב פִּלְשֵׁתִיּוֹת?

מְקוּבֵל לְחֹשֵׁב, שֶׁשִׁמְשׁוֹן אֶהֱב נְשִׁים פִּלְשֵׁתִיּוֹת. מִסְתַּבֵּר שֶׁחוֹקְרִים רַבִּים מְחִזְקִים בְּדַעָה זֹו וְבֵהֶם מוֹר הַפּוֹסֵק, בְּאִגְבִּיּוֹת לְכֹאוּרָה, שֶׁשִׁמְשׁוֹן **שׁוֹב** הִתְאַהֵב בְּאִישָׁה פִּלְשֵׁתִי;²²⁶ אוֹ בְּרִנִּי הַסְּבוֹר שֶׁמֵּהֲכַתּוּב לֹא נִיתַן לְדַעַת הָאֵם דִּלִּילָה הֵיִתָּה פִּלְשֵׁתִי אִו עֵבְרִית, אֲבֵל בְּהִתְחַשֵּׁב בְּהַעֲדָפוֹתֵינוּ שֶׁל שִׁמְשׁוֹן הִיא כְּנֹרָאָה הֵיִתָּה פִּלְשֵׁתִי;²²⁷ וְכֵן סוֹגִיָן שֶׁגַּם הוּא מְצִיעַ שֶׁבְּהִתְחַשֵּׁב בְּהַעֲדָפוֹתֵינוּ שֶׁל שִׁמְשׁוֹן, יִתְכַן שְׁדִלִּילָה הֵיִתָּה פִּלְשֵׁתִי;²²⁸ אוֹ וּבֵהֲכּוֹתָב בְּהַקְדָּמָה לְסִיפּוֹר דִּלִּילָה, בְּהִתְיַחַס לְפִלְשֵׁתִים: "his attraction to their... women";²²⁹ אֲךָ הָאֵם בְּאִמַּת יֵשׁ רֹאִיָה לְכֵךְ? לְפָנֵי דִלִּילָה הִיָּה שִׁמְשׁוֹן, כְּכֹל הַיְדוּעַ לְנוּ, בְּקִשֵׁר עִם שְׁתֵּי נְשִׁים בְּלִבְד, מְבַחֲינָה לּוֹגִית זֶה בְּהַחֲלֵט לֹא מִסְפִּיק עַל מִנַּת לְהַסִּיק עַל הַעֲדָפָה בְּרוּרָה. יֵתֵר עַל כֵּן, הַרוֹמֵן שֶׁל שִׁמְשׁוֹן עִם הַתְּמַנִּית נִמְשָׁךְ לֹא יוֹתֵר מִשְׁנָה וְעִם הַזֹּנָה מַעֲזָה, שֶׁכֹּלֵל לֹא בְּרוּר שֶׁהֵיִתָּה בְּכֹלֵל פִּלְשֵׁתִי,²³⁰ חֲצִי לִילָה. הָאֵם יִתְכַן שְׁלֹאוּרֵךְ עֶשְׂרִים שְׁנוֹת שִׁיפּוּטוֹ אֵלוּ הִיוּ הַנְּשִׁים הַיְחִידוֹת בְּחַיּוֹ שֶׁל שִׁמְשׁוֹן? לֹא כֹל כֵּךְ מֵתְקַבֵּל עַל הַדְּעַת. סְבִיר יוֹתֵר לְהַנִּיחַ שֶׁהִיוּ נְשִׁים אַחֲרוֹת שֶׁהִמְסַפֵּר לֹא טֵרַח לְסַפֵּר לְנוּ עֲלֵיהֶן וְזֶה, כְּשֶׁלְעֲצָמוֹ, מֵרְמֵז שֶׁלֹּא הִיוּ פִּלְשֵׁתִיּוֹת, כִּי אֶת הַמְּסַפֵּר עֵנִיָן רַק הַמְּמַשֵּׁק עִם הַפִּלְשֵׁתִים וְלֹרֹאִיָה – אֵין בְּסִיפּוֹר שִׁמְשׁוֹן וְלוֹ אֲנִקְדוּטָה בּוֹדְדַת אַחַת שֶׁאֵינָנָה כּוֹלֵלַת בְּתוֹכָהּ אֶת הַפִּלְשֵׁתִים. וְאֵם לֹא דִי בְּכֵךְ, הִרִי עַל מַעוּרְבוּתוֹ עִם הַתְּמַנִּית הַכְּתוּב מְצִיָן מִפּוֹרְשׁוֹת שֶׁהִמְנִיעַ הִיָּה תוֹאֵנָה מֵאֵת ה', דֵּהֵינּוּ לֹא בִשְׁל הַעֲדָפָתוֹ לְפִלְשֵׁתִיּוֹת יִצֵּר אֵיִתָּה שִׁמְשׁוֹן קֶשֶׁר, אֲלֹא בִשְׁל רְצוֹנוֹ שֶׁל ה' לִיצוֹר סְכִסוֹךְ עִם הַפִּלְשֵׁתִים. גַּם בְּפְרָשׁוֹת הַזֹּנָה, גַּם אֵם נִיחַ שֶׁהֵיִתָּה פִּלְשֵׁתִי, רְגִלִּים לְדַבֵּר שֶׁהִמְעוּרְבוּת שֶׁל שִׁמְשׁוֹן אֵיִתָּה נּוֹעֵדָה לִיצוֹר תוֹאֵנָה, הַגַּם שֶׁזֶה לֹא כְּתוּב בְּמִפּוֹרֵשׁ.²³¹ מִסְתַּבֵּר, אֵם כֵּן, שֶׁכֹּאשֶׁר שִׁמְשׁוֹן מִחֲפֵשׁ אִישָׁה פִּלְשֵׁתִי, הַמְּטֵרָה הִיא תוֹאֵנָה מֵאֵת ה'. לְפִיכֵךְ יֵשׁ לְשַׁקוֹל הָאֵם גַּם סִיפּוֹר שִׁמְשׁוֹן וְדִלִּילָה הוּא תוֹאֵנָה? אֲמִית סְבוֹרָה שְׁכֵן,²³² וְלִכֵּן קֵל לְהַבִּין אֶת הַשְּׁקִפְתָּה שְׁדִלִּילָה הֵיִתָּה פִּלְשֵׁתִי,²³³ אֲךָ לֹא כֹל הַחוֹקְרִים טוֹעֵנִים כֵּךְ. גַּם אֵם נִתְעַלֵּם מֵהַאֲפְשָׁרוֹת שֶׁל תוֹאֵנָה בְּמַעֲשֵׂה הַזֹּנָה הַעֲזוּתִית, מֵהַכְּתוּב עוֹלָה שֶׁשִׁמְשׁוֹן לֹא יֵרֵד לְעֲזָה כְּדִי לְבוֹא אֵלֶיהָ, אֲלֹא שְׁכִיוּן שִׁירֵד וְכִיוּן שֶׁרֹאָה אוֹתָהּ בֹּא אֵלֶיהָ. הָאֵם זֶה אוֹמֵר שֶׁלְשִׁמְשׁוֹן יֵשׁ הַעֲדָפָה לְפִלְשֵׁתִיּוֹת? לְכֹל הַיּוֹתֵר נִיתַן לּוֹמֵר שֶׁהֵיִתָּה לוֹ חִיבָה לְמִרְאָה שֶׁל נְשׁוֹת

²²⁴ אֲמִית תִּשְׁנִי"ט, עִמ' 247.

²²⁵ בּוֹלִינֵג 1975, עִמ' 248.

²²⁶ מוֹר 1895, עִמ' 351.

²²⁷ בְּרִנִּי 1920, עִמ' 377.

²²⁸ סוֹגִיָן 1981, עִמ' 253.

²²⁹ וּבֵהֲכּוֹתָב 2012, עִמ' 398.

²³⁰ אֲמִית תִּשְׁס"ד, עִמ' 2, סְבוֹרָה שֶׁלְשׁוֹק שֶׁל עֲזָה הוֹבֵאוֹ זוֹנוֹת מִמְצָרִים, מִפִּינִיקִיָה, וּמִמְקוֹמוֹת אַחֲרִים.

²³¹ רֹאָה לְעִיל סְעִיף 2.4.2.

²³² אֲמִית תִּשְׁנִי"ב, עִמ' 261-263.

²³³ אֲמִית תִּשְׁנִי"ב, עִמ' 266. אוֹלֵם בְּמֵאֵמֵר מֵאוֹחֵר יוֹתֵר מְצִיעָה אֲמִית שְׁדִלִּילָה הֵיִתָּה יִשְׂרָאֵלִית בֵּת לְשִׁבְטֵי יְהוּדָה – רֹאָה אֲמִית תִּשְׁס"ד, עִמ' 16.

איי הים. וכל זה בהנחה שהזונה אכן הייתה פלשתית, וגם לכך אין שום ראיה בכתוב.²³⁴

(2) נחל שורק

כיום, אנו מכנים בשם 'נחל שורק' את כל תוואי הנחל, החל מעין כרם ועד חוף פלמחים. אולם מרבית החוקרים המנסים לזהות את נחל שורק מזהים אותו עם ואדי א-צראר,²³⁵ שהוא רק קטע מנחל שורק – הקטע שבין הרטוב וקיבוץ יסודות דהיום, פחות או יותר. נוה סבור שהשם "שורק" נשמר במקום הנקרא ח' א-סוריק, היתה כנראה עם ח' כפר שורק,²³⁶ הממוקמת על ההר כשלושה ק"מ מערבית לתל צרעה (צרעה המקראית), ממש מצפון לגבעת שמש של ימינו ובמרחק של 2.3 ק"מ מנחל שורק. אולם, נוה איננו מזהה את המקום כמקום מגוריה של דלילה ובדין, שהרי ח' כפר שורק נמצאת בהר והכתוב מספר שדלילה הייתה מהנחל, כלומר מהעמק. בקטע הנדון של נחל שורק, האתר הארכיאולוגי היחיד המוכר כיום בגודל של יישוב, שיש בו ממצאים מהתקופה הפלשתית, הינו תל בטש, המזוהה עם תמנה המקראית.²³⁷ יתכן כמובן שהיהווי שגוי, גם יתכן שמקום מגוריה של דלילה טרם נחשף, אך קיימת גם האפשרות שדלילה גרה בתמנה. אציין שיש גם חוקרים, שהגם שאינם נוקבים בשם ואדי א-צראר, אינם מהססים לקבוע שמקום מגוריה של דלילה היה בסמוך לצרעה.²³⁸

לזיהוי מקום מגוריה של דלילה חשיבות גדולה לצורך זיהוי מוצאה האתני, ולמוצאה האתני חשיבות בהבנת מניעיה. נחל שורק, או עמק שורק, הוא עמק רחב ידיים ופורה. לכן לא פלא שהפלשתים השתלטו על רוב שטחי העמק, אם לא על כולם.²³⁹ לפיכך, יישוב הממוקם בתוך הנחל, תמנה או יישוב אחר שטרם התגלה, יזוהה מן הסתם כיישוב פלשתי.²⁴⁰ אולם יישוב הממוקם בהר, מצפון לנחל, לא יזוהה כפלשתי, שהרי לפלשתים לא היה עניין בהר. הגבול בין נחלת יהודה לנחלת דן עובר בתוואי הנחל, או לדעות מסוימות דרומה לו.²⁴¹ משמע שאם היישוב ממוקם מצפון לנחל, הרי הוא שייך לנחלת דן וכנראה שלא נכבש מידי האמורי (שופ' א 34). מכאן שתושבי העיר יהיו מן הסתם כנענים. לעומת זאת, מעלה הנחל, ממזרח לבית שמש המקראית, שייך לשבט יהודה וכנראה שהפלשתים לא התיישבו בו.

המספר איננו מציין את עיר מגוריה של דלילה, ולכך עשויות להיות שתי סיבות אפשריות: האפשרות הראשונה היא שהמספר, מסיבות שיש צורך להבין, ניסה להסתיר את מקום מגוריה המדויק; האפשרות השנייה היא שדלילה כלל לא התגוררה ביישוב אלא בבית בודד בקרבת הנחל, משהו מעין 'בית חוה'. על רקע זה, אם נקבל את האפשרות שדלילה לא חיה בבית בודד, אלא ביישוב, ההשערה הסבירה ביותר היא שדלילה הייתה מתמנה, העיר הידועה היחידה הממוקמת בסמיכות לנחל.²⁴² לאפשרות זו, הניסוח הסתמי של המספר מזמין את הקורא להניח שהיה יישוב שנקרא 'נחל שורק' ולכן מונע ממנו להשלים פערים.²⁴³ אמור מעתה, לא זאת בלבד שהמספר נמנע מלספר לנו על יישוב מגוריה של דלילה, הוא אף ניסה להסתיר

²³⁴ אקסום 1996, עמ' 184; אמית תשס"ד, עמ' 2.

²³⁵ וביניהם – מור 1895, עמ' 53, 351; ברני 1920, עמ' 32, 340, 377; בולינג 1975, עמ' 248; פרולוב 2013, עמ' 256.

²³⁶ נוה תשכ"ח, טורים 814-815; ראה גם ברני 1920, עמ' 377.

²³⁷ קלאי-קליינמן 1958, עמ' 145-146; מוזר וקלם תשמ"א, עמ' 89; קלאי תשמ"ב, טור 599.

²³⁸ סוגין 1981, עמ' 253, טוען שדלילה גרה סמוך להוריו של שמשון בצרעה; מרטין 1975, עמ' 177, כותב שצרעה, מחנה דן ותמנה, כולם ממוקמים בעמק שורק, ואשתאול רק מעט יותר צפונה.

²³⁹ פריס 1992, עמ' 159-160.

²⁴⁰ נוה תשכ"ח, טורים 814-815.

²⁴¹ קרוס ורייט 1956, עמ' 225, הערה 55; ייבין תשכ"ה, טור 499.

²⁴² גם שניידר 2000, עמ' 220, טוענת שעיר מגוריה של דלילה הייתה באזור של תמנה שבצפון אזור השליטה הפלשתי, לא רחוק מצרעה; יחד עם זאת, כיוון שהכתוב מעולם לא ציין במפורש את גבול השליטה הפלשתי, לא ניתן לדעת האם מקום זה היה פלשתי או לא. וכמוהו גם ווב 1995, עמ' 398, המציין שבחזרתו של שמשון לעמק שורק יש משום סגירת מעגל, שהרי חזר לאזור תמנה שם הכל התחיל. לדבריו, לפי מקום מגוריה של דלילה הייתה פלשתית.

²⁴³ נראה שהחוקרים תמימי דעים שלא היה מקום שנקרא "נחל שורק", ראה נוה תשכ"ח, טורים 814-815, פריס 1992, עמ' 159-160, וכן אונומסטיקון הערה 869.

אותו בניסוח מטעה, דבר האומר דרשני. לאפשרות זו, ניסיון ההסתרה של המספר, יחד עם הממצא הארכיאולוגי הידוע לפיו רק תל בטש נמצאת בנחל, מצביעים על אפשרות סבירה שדלילה הייתה מתמנה. יתכן אפילו שהיה לה קשר כלשהו לאירועי תמנה המסופרים בפרקים יד-טו ומשום כך השמיט המספר נתון זה ואף ניסה למנוע מהקוראים להשלים פריט מידע זה. כפי שכבר ציינתי בסעיף 2.2.1.7, כנראה שלא כל תושבי תמנה היו פלשתים. אך אם נקבל את האפשרות שהיא חיה בבית בודד, אז כנראה שהמספר דייק בדבריו וכל התוואי של ואדי א-צראר הוא מרחב אפשרי.²⁴⁴ חשוב לשים לב במיוחד למעלה הנחל, מזרחית לבית שמש העתיקה. אזור זה לא היה מיושב על ידי הפלשתים, אלא על ידי שבט יהודה. לאפשרות זו, הייתה דלילה ישראלית בת לשבט יהודה.²⁴⁵

(3) סקירת המחקר ביחס למוצאה האתני של דלילה

מרבית החוקרים נוטים לחשוב שדלילה הייתה פלשתית.²⁴⁶ בולינג, הגם שאיננו בדעה שדלילה הייתה פלשתית, סבור שהיא לא הייתה עברית.²⁴⁷ הדעה הרווחת שדלילה הייתה פלשתית נובעת משתי סיבות: ההנחה בדבר העדפתו של שמשון לפלשתיות, שלדעתי אין לה בסיס לוגי; או מכיוון שהנחה כזו הופכת את דלילה לפטריוטית, ובוזה אעסוק בהמשך. למעשה, ראיתי רק שני חוקרים הסבורים שדלילה הייתה ישראלית: האחד הוא מקנזי,²⁴⁸ והאחרת היא אמית.²⁴⁹ אקסום מנתחת יפה את כל האפשרויות ומגיעה למסקנה שמתוך הטקסט בלבד, וללא הנחות או דעות מוקדמות, לא ניתן להחליט אם דלילה פלשתית.²⁵⁰ הגם שיש צדק בדבריה, היא בוחנת את האפשרות שדלילה הייתה פלשתית מול האפשרות שהייתה עברית ומתעלמת מהאפשרות השלישית – שדלילה הייתה כנענית. ואכן, סוגיין קובע בפשטות שהאישה הייתה כנענית, אם כי לאחר מכן מסתבר שהוא איננו פוסל וגם לא מקבל חד משמעית אף אחת מהאפשרויות – פלשתית, עברית או כנענית. גם בספרה *Fragmented Women*, טוענת אקסום כי אי אפשר להניח בפשטות שדלילה הייתה פלשתית – מצד אחד, לדלילה יש שם עברי, אולם מצד שני, היא חיה על הגבול שבין ישראל לטריטוריה הפלשתית כך ששמה איננו ראיה חותכת. לדבריה, הטקסט מאפשר את הפרשנות שדלילה הייתה ישראלית.²⁵¹ בניגוד אליה, קויפמן טוען שכנראה מקור השם "דלילה" הוא כנעני, אך אין הוא מביע את השקפתו ביחס למוצאה האתני.

(4) קווים לדמותה של דלילה

מחד גיסא, יתכן שאלו המבקרים את התנהגותה של דלילה, ורואים בה אישה מסוכנת ובוגדנית, סבורים שהייתה ישראלית, אף שלא כתבו כך במפורש. אולם מאידך גיסא, גם אם איננה ישראלית, אפשר להתייחס בשלילה לבגידתה בבן זוגה לחיים, בין אם היה נשוי לה ובין אם לאו.

בראש מותחי הביקורת על דלילה, צריך להזכיר את עתליה ברנר, שחרף היותה חוקרת מקרא פמיניסטית, רואה את דלילה כמשתייכת לנשים שהמקרא מתאר כ"מסכנות את החברה שבה הן חיות עד כדי הרס

²⁴⁴ על פי הסקר הארכיאולוגי המבוצע בישראל החל משנת 1964, ושהחל משנת 2007 מפורסמים ממצאיו באתר הסקר הארכיאולוגי – <http://survey.antiquities.org.il>, קיים אתר במעלה הנחל ובו התגלו שרידי מבנה ובו חרסים המתוארכים לתקופת הברזל ג', שהיא תקופה המאוחרת מזו של סיפור שמשון בכמה מאות שנים. כל האתרים האחרים במעלה הנחל הינם מהתקופה הביזנטית ואילך. האתר ממוקם בגיא רחב שמוביל מי גשמים לנחל שורק ובמרחק שאיננו עולה על 650 מ' מהנחל. האתר מתואר בכתובת – <http://survey.antiquities.org.il/#/MapSurvey/79/site/12900>.

²⁴⁵ ראה גם אמית תשס"ד, עמ' 16.

²⁴⁶ לבד מאלו המוזכרים בהערות 226-229, גם קרנשו 1978, עמ' 92; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 213; אמית תשנ"ב, עמ' 266; אקסום 1992, עמ' 133; קליין 1993, עמ' 63; אליצור תשנ"ג, על שופ' טו 4; מתיוס 2004, עמ' 158.

²⁴⁷ בולינג 1975, עמ' 248.

²⁴⁸ מקנזי 1967, עמ' 156.

²⁴⁹ אמית תשס"ד, עמ' 16-18.

²⁵⁰ אקסום 1996, עמ' 184-185.

²⁵¹ אקסום 1993, עמ' 69.

פיזי"י".²⁵² גם נידוץ' לא חוסכת את שבת לשונה מדלילה ופוסקת שהייתה אישה מסוכנת ובוגדנית.²⁵³ ביקורת נוקבת נוספת מובאת על ידי הנרי סל. לדעתו, הייתה דלילה אישה לא רצויה, הורסת וחסרת רחמים.²⁵⁴

אל מול דעות אלו, קיימות דעות, בעיקר של חוקרות פמיניסטיות, הרואות בדלילה פטריוטית פלשתית. אזכיר את קליין הסבורה שדלילה הציעה את כל המשאבים העומדים לרשותה על מנת לסייע לבני עמה ולהצילם מכוחו המאיים של שמשון;²⁵⁵ ובעקבותיה את קרול סמית שגם היא סבורה שמנקודת מבט פלשתית דלילה עשויה להיחשב פטריוטית.²⁵⁶

האמת צריכה להיאמר, בכל מוצא אתני שננסה לייחס לה, דלילה איננה גיבורה מושלמת. מי שטען שהייתה פטריוטית פלשתית, יצטרך להתמודד עם העובדה שהסגירה את שמשון לא ממניעים לאומיים, אלא תמורת בצע כסף; מי שטען שהייתה עברית, יצטרך להתמודד עם בגידתה בשופט ובמושיע הלאומי של בני עמה; וגם מי שראה בה בת לעם זר, כנענית וכדומה, חייב להודות שבגידה בבן זוגה לחיים, בין אם אהבה אותו ובין אם לאו, תמורת שוחד, איננה מציגה אותה באור חיובי. בסופו של דבר אין מנוס מלהודות שדלילה הייתה אישה א-פטריוטית ואגוצנטרית שכל מה שעניין אותה היה רווחתה האישית. עם זאת, הקצנת דמותה, עד כדי זונה או "פאם פאטאל",²⁵⁷ מיותרת ואין לה על מה שתסמוך. גם טענתו של יוסף בן מתתיהו שדלילה הייתה זונה בקרב הפלשתים לא רק שאין לה בסיס בכתובים, גם סבירותה נמוכה ביותר, שכן קשה לראות את שמשון, זה שדרש מחויבות מאשתו התמנית, מתחלק בחסדיה של אהובתו עם גברים אחרים.²⁵⁸

להגנתה של דלילה צריך לציין שמלכתחילה היא כנראה הייתה אישה בודדה ללא גבר שיגן עליה, בתקופה שבה לנשים כמעט שלא היו שום זכויות. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא אחותה הצעירה של התמנית שאותה ביקש אביה להציע לשמשון בתור פיצוי (!), מבלי לשאול בכלל לדעתה. דלילה נדרשת לשרוד בעולם שבבסיסו רואה בה רק חפץ. צודקת סמית באומרה שהטקסט המקראי מתייחס בעמימות מכוונת כלפי דלילה, עמימות שכנראה משקפת גם את התנהגות האישה עצמה.²⁵⁹ לא כתוב שדלילה אהבה את שמשון, אבל כנראה שהייתה זקוקה להגנתו. היא אומנם חיה איתו אך כלל לא ברור שהיא מעוניינת בו. אפשר לדמות אותה לאישה שורדת שהנאמנות היחידה שלה היא לעצמה בלבד. ואחר כל זאת, צריך לזכור שלא עולה מהכתוב שדלילה היה עניין להפיל את שמשון, ויתכן שמטרתה היחידה הייתה להשיג עצמאות כלכלית.²⁶⁰ שמשון הוא קרבן לוואי, נזק משני, של שאיפותיה של דלילה, אך בשום פנים לא היעד.

למרות האמור לעיל, יש גם מידה של צדק בדברי החוקרים השוללים את האפשרות שדלילה הייתה ישראלית. שכן אילו הייתה עברית בגידתה איננה מסתכמת בשמשון, אלא גם בבני עמה. לכאורה, אישה ישראלית הייתה מסתפקת בהגנתו של שמשון ולא שואפת לעצמאות. גם סביר להניח שסרני פלשתים לא היו מנסים לשחד אישה ישראלית. לכאורה, האפשרות שהייתה פלשתית אף היא דחוקה שכן קשה לראות

²⁵² ברנר 1985, עמ' 113.

²⁵³ נידוץ' 1990, עמ' 620.

²⁵⁴ סל 1925, עמ' 40.

²⁵⁵ קליין 1993, עמ' 66-65.

²⁵⁶ סמית 1993, עמ' 109.

²⁵⁷ אקסום 1996, עמ' 189-196; אקרמן 2000, עמ' 36; רייס 2014, עמ' 142.

²⁵⁸ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ה' 306.

²⁵⁹ סמית 1993, עמ' 95.

²⁶⁰ את הקושי הכלכלי של נשים בודדות היטיב לאפיין סימון במילים: "ובאלמנותה – אם אין לה בן שיכלכל את שיבתה (רות ד', 15) – היא פגיעה כגור וכיתום מבחינה כלכלית, חברתית ומשפטית, וכמותם היא טעונה הגנה מוסרית מיוחדת" (סימון תשס"ב, עמ' 37).

את הפלשתים משחדים אישה משלהם. למה לשלם לה סכומי עתק כשהם יכולים לאיים לשרוף אותה? בשביל לקבל את האפשרות שהייתה פלשתית צריך להניח שתי הנחות: האחת, שדלילה גרה ביישוב שאיננו בשליטת הפלשתים וזו הסיבה שלא יכלו לאיים עליה, והשנייה, שהיה לה חשבון כלשהו עם הפלשתים ולכן היא לא הסתפקה בפטריוטיות שבהסגרת סודו. הסברה הפשוטה יותר היא שהייתה כנענית, גם בגלל מקום מגוריה, גם בשל העובדה שהיה צורך לשחד אותה וגם מכיוון שנראה שבמערכת השיקולים שלה אין נאמנות לאומית אלא אך ורק יצר הישרדות.²⁶¹

אכן, לאור האמור לעיל, לא ניתן לקבוע מהו מוצאה של דלילה, אולם מהסיפור נראה שמשוון "הוריד את המגננות שלו" ביחסיו איתה ולפיכך דעתי היא שדלילה הייתה ישראלית. כפי שאבהיר להלן לאפשרות שהייתה ישראלית יש צדדים שמבהירים כמה נושאים. ווב טוען שמשוון לא ידע על העסקה האפלה שעשתה דלילה עם הפלשתים, אחרת הוא לעולם לא היה מספר לה שהוא אוהב אותה, ואני אוסיף שאם נקבל את האפשרות שדלילה הייתה ישראלית, כי אז ברור מדוע, לפחות בהתחלה, הוא אפילו לא העלה בדעתו שיש תקשורת בינה ובין הפלשתים.²⁶² כיוון שדלילה הייתה מנחל שורק, מרחב האפשרויות מוגבל מאוד, ויתכן שאף היא הייתה מתמנה. בסעיף 2.2.1.7 הבעתי את דעתי שתמנה הייתה עיר מעורבת, גם הזכרתי את ארליך הסבור שכיוון שהפלשתים היו מושלים בישראל הם היו יושבים בערי ישראל. הפלשתים השתלטו על העמק בשל היותו פורה, אבל לא בהכרח יישבו אותו בצורה מלאה ועל כן סבירה הנחתו הנ"ל של ארליך. כפי שתמנה הייתה מעורבת, כך סביר להניח שכל יישוב אחר בעמק, אם היה כזה, היה מעורב. ואם כן, אפשר להניח דלילה הייתה שייכת לקבוצה האתנית הלא פלשתית בעמק שורק. שייכותה לקבוצה הלא פלשתית, ועל אחת כמה וכמה אם נקבל את דעתי שהייתה ישראלית, מסבירה היאך לא איימו עליה הפלשתים ומדוע היה צורך לשחד אותה.²⁶³ כיוון שלטענתי אין ראייה לכך שמשוון אהב דווקא פלשתיות, טבעי להניח שנשותיו האחרות, אם היו, היו עבריות. למרות מחויבותו לאשתו התמנית, לא נאמר שמשוון אהב אותה, ביחס לדלילה לא זאת בלבד שהוא אהב אותה, מדבריה עולה שהוא אף הצהיר בפניה על אהבתו. בהמשך עוד נלמד שהוא גם היה מוכן לאבד את ייחודו כדי לחיות לצידה. תחושת הביטחון שחש משוון בחברתה של דלילה, אף היא מרמזת שהייתה עברית. אולם, דלילה מתגוררת כמיעוט אתני בעיר הנתונה בשליטה פלשתית, בדור שבו הנאמנות של ישראל הן לעמו והן לאלוקיו איננה גדולה; והיא חיה ושורדת בסביבה שאיננה תומכת בנשים בודדות. לפיכך, התמיהה על כך שבגדה בעמה איננה מפריכה לחלוטין את האפשרות שהייתה ישראלית; והרצון של משוון לחיות את חייו בחברתה – מובן.²⁶⁴

²⁶¹ בהערת אגב ברצוני לציין את הרעיון המעניין של זאב ז'בוטינסקי (ראה פישלוב תש"ס, עמ' 44; אקסוס 2016, עמ' 78), שחרף היותו דמיוני, יש בו היגיון פנימי שמחבר את כל הקצוות שדנתי בהן עד כה. ובכן, ז'בוטינסקי מעלה את האפשרות שדלילה היא לא אחרת מאשר אחותה הצעירה של התמנית, אותה אחות שאביה העיד עליה שהיא "טוֹבָה מְפִנָּה" (טו 2). רעיון זה כשלעצמו מסביר מדוע התאהב בה משוון, שכנראה זכר אהובתו הראשונה עדיין היה חי בליבו; הוא גם מסביר את מקום מגוריה ב"נחל שורק", וכפי שכתבתי לעיל האתר הפלשתי היחיד הידוע בתוואי הנחל הוא תל בטש המזוהה עם תמנה; וכן – כיצד הכירה דלילה את נקודת התורפה של משוון; מדוע לדלילה לא היה שום רגש פטריוטי כלפי בני עמה, שהרי אלו שרפו את אביה ואחותה; מדוע הפלשתים עצמם לא חשו בנוח לדרוש ממנה מחויבות ולכן הציעו שוחד; מדוע לא היססה לבגוד בשמשוון שבו תלתה את האשמה לטרגדיה המשפחתית שלה; ובעיקר – מדוע ניסה המספר להסתיר את מוצאה. רעיון יפה ופישלוב, שם, אף כינה אותו "מבריק".

²⁶² ווב 1995, עמ' 115.

²⁶³ בהערה 30 הבאתי את דעתם של כמה וכמה חוקרים הסבורים שהפלשתים לא הקשו ידם על ישראל שלא לצורך. קיימים גם חוקרים הסבורים שהפלשתים התבוללו עם האוכלוסייה המקומית – בתחילה עם הכנענים ובהמשך יתכן שגם עם הישראלים. למסקנות אלו הגיעו החוקרים מתוך תבליטים המראים נשים כנעניות עם ילדיהן בקרב הפלישתים. ראה בונימוביץ' 1990, עמ' 211-212; סוויני ויסעור-לנדאו 1999, עמ' 138; שי 2009, עמ' 22-23. הניסיון של הפלשתים להתבולל עם האוכלוסייה המקומית מסביר מדוע לא נקטו יד קשה מולם אלא במקרים קיצוניים.

²⁶⁴ לעיל, בהערה 249, הזכרתי את אמית תשס"ד, עמ' 16-18, הסבורה שדלילה הייתה ישראלית. אמית מציעה שדלילה הייתה יהודאית פטריוטית שהעבירה את כספי השוחד של סרני פלשתים לשבטה, לצורך "שיקום השבט מנוקי הפלישתים בעקבות מעללי של משוון". אני סבור שהצעתה של אמית מרחיקת לכת, כוללת פרטים שאין להם רמז בכתובים ואין לה על מה שתסמוך.

מסגנון פנייתם של הפלשתים לדלילה עולה שהם לא מקבלים את האפשרות שכוחו של שמשון הוא תוצאה של בילוי שעות ארוכות במכון כושר. בפנייתם לדלילה הם מבקשים לדעת את סוד כוחו של שמשון, ובוודאי שאין הם מתכוונים לסדרת תרגילי התעמלות או לדיאטת חלבונים, אלא לסוד מאגי.²⁶⁵ תימוכין לכך ניתן למצוא באסטרטגיה הפלשתית: הגם שמשון הכה אותם שוק על ירך (טו 8), לא הורידו הפלשתים את האופציה הצבאית מעל סדר היום והם עולים בצבא כבד לרמת לחי; גם לאחר המכה ברמת לחי, האופציה הצבאית עדיין איננה נשללת והם אורבים לשמשון בשערי עזה; היינו מצפים שבהמשך הפלשתים ינסו טכניקות תקיפה אחרות, אולי ניסיון לפגיעה מרחוק באמצעות חיצים, אך נראה שעקירת דלתות שער עזה, מפגן כוח בלתי צבאי בעליל, אך גם על טבעי לתלפיות, גרמה לפסילה של האופציה הצבאית. זו כנראה הנקודה שבה הפלשתים משתכנעים שמדובר בכוח מאגי ולא בכוח פיזי טבעי.²⁶⁶

מה הביא אותם למסקנה זו? לכך עשויים להיות שני הסברים:

- א. הראשון הוא שהם מתקשים להאמין שאדם יכול להגיע לכוח עצום כשל שמשון רק מתרגול פיזי. צריך לזכור שאם מקבלים את ההשערה שמקורם של הפלשתים באיי הים האיגאי, אז פיתוח גוף איננו דבר חדש עבורם. הם אמורים לדעת את האפשרויות הגלומות בו כמו גם את מגבלותיו. מסתבר שלאחר עקירת שערי עזה הגיעו הפלשתים למסקנה שכוחו של שמשון חורג מגדר האפשרי.
- ב. ההסבר השני האפשרי הוא שמשון לא נראה שרירי במיוחד, ולדעתי הוא אכן לא היה.²⁶⁷

יש מהחוקרים הסבורים שממדיו של שמשון היו יוצאי דופן. כך למשל, זקוביץ סבור שממדיו הפיזיים היו של ענק,²⁶⁸ וכמוהו גם ששון, בעקבות חז"ל.²⁶⁹ אך חוקרים אלו מתעלמים מהשאלה איזה סוד מבקשים, אם כן, הפלשתים מדלילה לחשוף? שהרי אילו היה שמשון ענק, היו ממדיו מסבירים את כוחו יוצא הדופן, והנה, כך מסתבר, אין הפלשתים מסתפקים בכך ודווקא נוטים להאמין שיש סוד מאחורי כוחו של שמשון.

כבר נימקתי את דעתי שיש פרקי זמן ארוכים בין הסצנות השונות במחזור שמשון. ולרוב הדעות, ובמיוחד לשיטת קויפמן,²⁷⁰ אפשר להניח שעברו שנים מאז הכה שמשון בפלשתים. מדוע אם כן ממשיכים הפלשתים לחפש את שמשון ומדוע הם חדורים בכל כך הרבה מוטיבציה להביס אותו?

התשובה לשאלה זו שלכאורה טמונה בדברי הפלשתים עצמם: "וַיִּרְאוּ אֹתוֹ הָעַם וַיְהִלְלוּ אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי אָמְרוּ נִתֵּן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדוֹ אֶת אוֹיְבֵינוּ וְאֵת מְחַרְבֵינוּ וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ" (טו 24), איננה מספקת. קשה להבין מדוע שומרים לו הפלשתים טינה זמן כה רב.

שתי תשובות אפשריות בדבר:

- א. הראשונה, שכבר הועלתה לעיל בפתח סעיף 2.4.1, שגם בפרקי הזמן שבין הסצנות המשיך שמשון להציק לפלשתים. אפשרות זו שהייתה סבירה לעיל, קצת פחות סבירה בנקודת הזמן הנוכחית לאחר שבסצנת הזונה העזתית נמנע שמשון מלהכות בפלשתים. אין שום סיבה שהמספר יותיר

²⁶⁵ בדומה למסקנתו של ווב 1987, עמ' 165.

²⁶⁶ ברוידא 2010, עמ' 30, קושרת בין נשיאת דלתות העיר עזה ומאסרו של שמשון דווקא בעזה, ומעלה את הרעיון שיש בכך רמיזה פלשתית באשר לסיבה שבגללה רדפו הפלשתים את שמשון.

²⁶⁷ ראה סעיף ג.6 בתולדות המחקר והערה 162 שם.

²⁶⁸ זקוביץ 2003, עמ' 22.

²⁶⁹ ששון 2020, עמ' 181, 184.

²⁷⁰ כפי שכתבתי בסעיף 2.1.2, לשיטת קויפמן, פרק הזמן שבין אירועי רמת לחי / עין הקורא ועד לפרשת שמשון ודלילה, הוא עשרים שנים; אותן עשרים השנים שבהן שפט שמשון את ישראל.

אותנו עם התדמית השלילית שדבקה בשמשון בתקרית הזונה וישמיט מאורעות נוספים שישפרו את תדמיתו הפטריוטית של שמשון בעיני הקורא.

ב. האפשרות השנייה והסבירה יותר היא שהפלשתים היו מודעים לנזק התדמיתי, ולשחיקה הן בביטחון העצמי של הפלשתים והן בכושר ההרתעה, שגרם להם שמשון, והם מנסים לשקם אותם. לצורך כך, הם אכן לא מסתפקים בלכידתו, אלא גם מנקרים את עיניו וגוזרים עליו עבודת פרך – להיות טוחן בבית האסורים. וכל זה "למען יראו וייראו".

לפיכך, כאשר הפלשתים מבקשים מדלילה: "פְּתִי אוֹתוֹ וְרְאֵי בְּמָה כָּחוֹ גְדוֹל וּבְמָה נוֹכַל לוֹ וְאַסְרְנָהוּ לְעֵנֹתוֹ" (טו 5), אין הם חושבים באמת שידיעת מקור כוחו של שמשון תוכל להועיל להם כשלעצמה, וכל מטרתם היא אך ורק על מנת שיוכלו לאסור אותו ולענותו. וכאילו אמרו: רְאֵי בְּמָה כָּחוֹ גְדוֹל כְּדִי שֶׁ-נוֹכַל לוֹ וְאַסְרְנָהוּ לְעֵנֹתוֹ. זהו פועל יוצא מהמסקנה הקודמת שהפלשתים תולים את כוחו של שמשון במאגיה כלשהי, כזו שלא שמשון הוא המקור לה ולפיכך אין הוא יכול לשלוט בהתפרצויותיו.

2.5.4 סוד כוחו של שמשון

(1) השוואה לשונית

במאמרו הפנומנלי על ניתוח מבנה הסיפור המקראי, מזכיר בר-אפרת את פרשת שמשון ודלילה שבשופ' טז ועומד על החזרות הלשוניות המגדירות את מבנה הסיפור.²⁷¹ אכן, המבנה כשלעצמו ברור גם ללא הניתוח הלשוני, אבל הניתוח הלשוני-סגנוני מבלוט את מרקם העלילה. בהתפתחות העלילה של שמשון ודלילה יש כמה שלבים – הפנייה הפלשתית לדלילה; הניסיון הראשון (הכושל) של דלילה לדלות את סודו של שמשון; שני ניסיונות כושלים נוספים (ניסיונות 2-3); והניסיון הרביעי המוצלח.

להלן אני מבקש להביא השוואה לשונית של כמה ביטויים. אפתח בהשוואה מילולית (פרק טז):

ניסיון 1 (פס' 6-9)	ניסיון 2 (10-12)	ניסיון 3 (13-14)	ניסיון 4 (15-20)	
הקדמה	הִנֵּה הַתְּלַתְּ בִּי וַתְּדַבֵּר אֵלַי כְּזָבִים	עַד הִנֵּה הַתְּלַתְּ בִּי וַתְּדַבֵּר אֵלַי כְּזָבִים	אֵיךְ תֵּאמַר אֶהְבֶּתִּיךָ וְלִבְּךָ אֵין אֶתִּי זֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים הַתְּלַתְּ בִּי	
פנייה	הִגִּידָה נָא לִּי	הִגִּידָה לִּי	... וְלֹא הִגִּידָתְּ לִּי	
דרישה	בְּמָה כָּחֶךָ גְּדוֹל וּבְמָה תֵּאָסֵר לְעֵנֹתֶיךָ	בְּמָה תֵּאָסֵר	בְּמָה כָּחֶךָ גְּדוֹל	
תוספת 1				
פתיחה	אִם אָסוֹר יֵאָסְרוּנִי	אִם תֵּאָרְגֵי (ישיר)	אִם גִּלְחֹתִי (סביל)	
הסוד	בְּשִׁבְעָה יְתָרִים לְחִים אֲשֶׁר לֹא חֲרָבוּ	אֶת שִׁבְעַת מַחְלְפוֹת רֵאשִׁי עִם הַמַּסְכֶּת	מוֹרָה לֹא עָלָה עַל רֵאשִׁי כִּי נָזִיר אֱלֹהִים אָנִי מִבֶּטֶן אִמִּי	
התוצאה	וְחִלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּאֶחָד הָאָדָם	וְחִלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּאֶחָד הָאָדָם	וְחִלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּכֹל הָאָדָם	
תוספת 2				
מעורבות פלשתית	וַיַּעֲלוּ לָהּ סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים...	וַתִּקַּח דְּלִילָה...	וַתִּקְרָא לְאִישׁ (?)	

²⁷¹ בר-אפרת 1980, עמ' 157-158. בר-אפרת מזכיר, מן הסתם כדוגמאות בלבד, רק שלוש חזרות מילוליות – "הִגִּידָה נָא לִּי בְּמָה כָּחֶךָ גְּדוֹל וּבְמָה תֵּאָסֵר לְעֵנֹתֶיךָ", "וְחִלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּאֶחָד הָאָדָם", ו-"פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמִשׁוֹן".

פעולה	ותאסרהו בהם	ותאסרהו בהם	ותתקע בַּיָּתָד	ותישגהו על בַּרְכִּיהַ ותקרא ... ותגלח ...
מיקום הפלשתים	וְהָאֲרָב יֹשֵׁב לָהּ בַּחֲדָר	וְהָאֲרָב יֹשֵׁב בַּחֲדָר		וְעָלוּ אֵלֶיהָ סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים וַיַּעֲלוּ הַכֶּסֶף בַּיָּדָם
קריאתה של דלילה	פְּלִשְׁתִּים עֲלִידָה שְׁמִשׁוֹן	פְּלִשְׁתִּים עֲלִידָה שְׁמִשׁוֹן	פְּלִשְׁתִּים עֲלִידָה שְׁמִשׁוֹן	תוספת 3
תגובת שמשון	וַיִּנְתַּק אֶת הַיָּתְרִים כַּאֲשֶׁר יִנְתַּק פְּתִיל הַנְּעֹרֹת בַּהֲרִיחוֹ אִישׁ	וַיִּנְתַּקֶם מֵעַל זְרַעְתָּיו כַּחוֹט	וַיִּיקַץ מִשְׁנָתוֹ וַיִּסַּע אֶת הַיָּתָד ...	וַיִּיקַץ מִשְׁנָתוֹ ... אֶצֶא כַּפֶּעַם בַּפֶּעַם וְאֲנִיעַר
סיכום	וְלֹא נִוְדַע כֹּחוֹ	אִין סִיכּוּם	אִין סִיכּוּם	וְהוּא לֹא יָדַע כִּי ה' סָר מֵעֲלָיו

כמה מסקנות עולות מתוך ההשוואה דלעיל:

נקודת המבט של דלילה – הפנייה הראשונה של דלילה מנוסחת כמעין שאלה רכילותית – "הַגִּידָה נָא לִי בְּמָה כְּחָדָךְ גָּדוֹל" (פס' 6). פתיחה בלשון בקשה. החל מהפנייה השנייה ואילך מתקבל הרושם שדלילה נכנסת לפניקה ולקראת סיום אולי אפילו קצת מיואשת. לפנייתה השנייה דלילה מקדימה טרונייה – "הֲנִיָּה הַתְּלָתָּ בִּי" והפעם היא כבר יותר תקיפה – "עֲתָה הַגִּידָה נָא לִי" (פס' 10). בפנייה השלישית יש עלייה נוספת במתח: הטרונייה חריפה יותר – "עַד הֲנִיָּה הַתְּלָתָּ בִּי" ודרישתה נאמרת בלשון פקודה – "הַגִּידָה לִי" (פס' 13) ללא מילה הבקשה "נָא" שליוותה את בקשותיה הקודמות. בפנייה הרביעית דלילה כבר ממש תוקפת את שמשון. בפעם הזו היא כבר לא מבקשת, אלא רק טוענת: "זֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים הַתְּלָתָּ בִּי וְלֹא הִגַּדְתָּ לִּי בְּמָה כְּחָדָךְ גָּדוֹל" (פס' 15). במקום לבקש היא עוברת למעשים, ללחץ מילולי – "וַיְהִי כִּי הִצִּיקָה לוֹ בַּדְּבָרֶיהָ כָּל הַיָּמִים וַתִּאֲלָצְהוּ וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לְמוֹת" (פס' 16). זהו חלקה הראשון של התוספת שלא קיימת בפניות הקודמות. דלילה מתחילה כנראה להרגיש כיצד אלפי הכסף שהבטיחו לה הפלשתים נשמטים מידיה.

הדרישה של דלילה – אחר הפעם הראשונה שבה דלילה מצטטת את הבקשה הפלשתית: "הַגִּידָה נָא לִי בְּמָה כְּחָדָךְ גָּדוֹל וּבְמָה תִּאָּסֵר לְעֲנוּתְךָ" (פס' 6), בשתי הפעמים שלאחר מכן, אין היא שואלת על כוחו אלא אך ורק על היכולת לאוסרו – "עֲתָה הַגִּידָה נָא לִי בְּמָה תִּאָּסֵר" ו-"הַגִּידָה לִי בְּמָה תִּאָּסֵר" (פס' 10, 13), אך לא ניתן לדעת בבירור אם דלילה ירדה לסוף דעתם של הפלשתים, שהמטרה היא המאסר ולא עצם ידיעת מקור כוחו, שכן בפעם הרביעית היא מחזירה לנוסח שאלתה את השאלה על מקור כוחו של שמשון, אולם המאסר נעדר. אפשר שניסוח הבקשה משתנה בהתאם לאותה היסטריה שאחזה בדלילה, האמורה לעיל: בפעם הראשונה היא עדיין רגועה והיא מנסחת את שאלתה בצורה מלאה; בשתי הפעמים שלאחר מכן היא ישר דורשת את התוצר הסופי – המאסר; אולם בפעם הרביעית, גם דלילה מבינה שעברה את הגבול והיא מסגירה את כוונותיה, לכן אין בדבריה דרישה אלא טענה, והיא נמנעת מלהזכיר מאסר ומתמקדת במקור כוחו של שמשון.

נקודת המבט של שמשון – בשני המקרים הראשונים, הפתיחה לתשובתו של שמשון מנוסחת בצורה כללית, ברבים (נִאֲסָרְנִי). זו צורת ניסוח שמרמזת על כך שמשון חושב שהדיון הוא תיאורטי. לעומת זו בפעם השלישית הפנייה היא ישירה לדלילה – "אִם תִּאָּרְגִּי". כנראה שבנקודה הזו שמשון כבר קולט שדלילה תיישם את העצה שייתן. על רקע זה צריך להבין את השינוי הנוסף בפתיחה של הניסיון הרביעי – פתיחה שהיא בגוף ראשון ובבניין סביל, גִּלְחָתִי. אין זו פתיחה כללית, ולדעת זקוביץ ואמית, הניסוח

בלשון עבר רומז על ידיעתו כי אכן יגולח.²⁷² עם זאת, השימוש בלשון סבילה, אם גלחתי, ולא בלשון פעילה, "אם תגלחי", כמו בניסיון הקודם (אם תגלחי), משדר אולי חוסר אמון בכך שדלילה תעז לגלח את שעריו. בנוסף, אפשר ששמשון מאמין שכל עוד אין הוא מגלח את שעריו בעצמו, אין הוא פוגע בנזירותו, ועל כן לא יסור כוחו מעליו. ושמה זו גם הסיבה שלמרות שהיה עליו לצפות שדלילה תגלח את שעריו, כשהוא קם משנתו הוא סבור שהוא עדיין יכול לפלשתים – "וַיֹּאמֶר אֶצֶא כְּפֶעַם כְּפֶעַם וְאֶנְעֶר" (פס' 20).

נקודת המבט הפלשתית – השוחד הגבוה שהציעו הפלשתים לדלילה מצביע על מידת להיטותם של הפלשתים ללכוד את שמשון. ואכן, בשני הניסיונות הראשונים הם השאירו מאחוריהם מארב שחיכה לרגע ששמשון ינוטרל ואז יוכלו ללכודו. אלא שהפלשתים מגלים מידה מסוימת של אכזבה מיכולתה הדלה של דלילה לדובב את שמשון, שכן בפעם השלישית לא מוזכר מארב ומסתבר שהפלשתים איבדו תקווה ולכן אספו את אנשיהם וחזרו למקומם. בפעם הרביעית, הפלשתים מגיעים רק בעקבות אמירתה הנחרצת של דלילה – "עָלוּ הַפְּעַם כִּי הִגִּיד לִי אֶת כָּל לְבוֹ" (פס' 18). העלייה הפלשתית מוזכרת בזמן לכאורה שגוי – "וְעָלוּ אֵלַי סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים" (פס' 18). הפועל וְעָלוּ הוא מסוג וקטל שלרוב מייצג זמן עתיד או פעולה שחוזרת על עצמה, זאת בניגוד לכל הפעלים האחרים בפסוק שהם מסוג ויקטול ושבמקרה דן מתייחסים לזמן עבר. אפשר שהפועל וְעָלוּ היה במקור וַיֵּעָלוּ, אלא ששגיאת העתקה גרמה להשמטת היו"ד; גם אפשר שמדובר בפעולה חוזרת, כמו בסיפור אלקנה, "וַיַּעַל הָאִישׁ הַהוּא" (שם"א א 3). אולם אני סבור שהשימוש בפועל עָלוּ בא להבליט את הפועל הקודם עָלוּ הַפְּעַם ולרמז שרק בשל נחרצותה של דלילה עלו אליה סרני פלשתים – "עָלוּ הַפְּעַם ... וְעָלוּ אֵלַי" (פס' 18).

(2) הניסיון הרביעי

כאמור, הניסיון הרביעי מתואר בהרחבה וכולל כמה תוספות למבנה הסגנוני בניסיונות הקודמים. תוספות אלו מספרות סיפור משלהן, סיפור-זוטא החורג מהסכמה החוזרת על עצמה עד כה:

תוספת ראשונה: "וַיְהִי כִּי הִצִּיקָה לוֹ בְּדַבְרֶיהָ כָּל הַיָּמִים וַתֵּאֲלָצֶהוּ וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לָמוּת. וַיִּגָּד לָהּ אֶת כָּל לְבוֹ ... מוֹרָה לֹא עָלָה עַל רֹאשֵׁי כִּי נִזִּיר אֱלֹהִים אֲנִי מִבְּטָן אִמִּי ..." (פס' 16-17).

תוספת שנייה: "וַתִּרְאֶה דְלִילָה כִּי הִגִּיד לָהּ אֶת כָּל לְבוֹ וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְסַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים לֵאמֹר עָלוּ הַפְּעַם כִּי הִגִּיד לָהּ לִי אֶת כָּל לְבוֹ" (פס' 18).

תוספת שלישית: "... וַתִּחַל לְעֲנוֹתוֹ וַיִּסַּר כְּחוֹ מַעְלָיו" (פס' 19).

דלילה מציקה לשמשון ומביאה אותו להתוודות על סודו. לאחר שהשתכנעה דלילה שהפעם אמת דיבר שמשון, היא שולחת לקרוא לסרני פלשתים ואז מגלחת את מחלפות ראשו. התוספות, אם כן, הן לב הניסיון הרביעי והן מתחברות לסיפור-זוטא החבוי בתוך הסיפור המלא. אלא שדווקא בנושאים המהותיים המתוארים בסיפור-זוטא הזה חסרים פרטים – כיצד נפרש את הביטוי "הִצִּיקָה לוֹ בְּדַבְרֶיהָ"? איך בדיוק היא הציקה לו? האם בכלל ניתן להציק בדברים עד כדי בקשת מוות? ובכלל, מה מטרת ההדגשה "בְּדַבְרֶיהָ"?²⁷³ מה רומז הביטוי "אֶת כָּל לְבוֹ", האם נדרו רבץ על לבו? כיצד עינתה דלילה את שמשון? או מיהו זה שגילח את מחלפותיו של שמשון?²⁷⁴ מכאן שהניסיון הרביעי אומנם מסופר בהרחבה, לכאורה, אך דווקא תורף העלילה, שיטת ההצקה, חסר מן הספר. בנוסף, הסיפור-זוטא, שהוא לב האירוע, מפוצל לחלקים ומוטמע בתוך הריטואל החוזר שהכרנו בניסיונות הקודמים.

מכל האמור לעיל עולה החשד שמא ניסה המספר להסתיר אמת כלשהי, או שמא אפילו את האמת, בה"א

²⁷² זקוביץ תשמ"ב, עמ' 187; אמית תשנ"ט, עמ' 250.

²⁷³ ההדגשה "בְּדַבְרֶיהָ" שוללת למעשה את הדעה ש"בשעת גמר ביאה נשמטה מתחתיו" (סוטא ט ע"ב). בניגוד לדעת החוקרים שכפי הנראה מאמצים דעה זו – ראה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 185; עסיס 2005, עמ' 9.

²⁷⁴ אני סבור ששאלות אלו אומנם עולות בדעתו של הקורא, אך חשיבותן אינה זהה – אני מניח שהקורא הממוצע יהיה מוטרד מהשאלה כיצד הציקה דלילה לשמשון, אך אני לא בטוח שיהיה איכפת לו מי גילח את מחלפות ראשו.

הידיעה, שמאחורי המאורעות.

(3) וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לְמוֹת, וַיִּגְדַּל לָהּ אֶת כָּל לְבָבוֹ

מודע קצרה נפשו של שמשון למוות? לשאלה זו יש מגוון תשובות, החל מזקוביץ שסבור שסבלנותו של שמשון פקעה והוא מואס בחייו; ²⁷⁵ דרך מור הסבור שמדובר בסך הכול במטבע לשון, כמי שאומר "הוא היה עייף עד מוות"; ²⁷⁶ וכלה באלו המבינים את המשפט כפשוטו. ²⁷⁷

אולם, כל אלו המבינים את המשפט "וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לְמוֹת" (פס' 16) כפשוטו, ורואים בגילוי סודו של שמשון היבט של התאבדות, ²⁷⁸ יצטרכו להודות שמשון היה מודע למעורבותם של הפלשתים. אם נניח שביתה של דלילה היה סוג של בית חוה, בוודאי שלא היה כל סיכון בגילוח שעריו של שמשון; אך גם אם נקבל את הצעתי שדלילה חיה בתמנה, עדיין אין בגילוח השיער כשלעצמו שום סכנה מוחשית, שהרי הקשר שבין השיער לכוחו של שמשון לא היה ידוע. המספר לא מתאר עימותים נוספים בין שמשון לפלשתים ונראה שבין אם היה שמשון חומק לביתה של דלילה בלילות, ובין אם היה מגיע לביתה בגלוי, כנראה שעד כה לא ההין איש להתעמת איתו. אשר על כן, יכול היה שמשון להניח שהוא יכול לגלח את שעריו במודע ועדיין להמשיך לחיות שנים רבות עם אהובתו כ"אחד האדם" מבלי שאיש יעז להרים יד כנגדו. גילוי סודו יכול להיחשב ל"התאבדות" אך ורק אם משמעות השיער ידועה ואם סודו יודלף לפלשתים. דברים אלו מתקשרים לטענה שאעלה בהמשך סעיף זה והיא שמשון היה מודע למעורבותם של הפלשתים. זה לא אומר שהוא ידע שיש אורב פלשתי בביתו, או שדלילה מתכוונת להסגיר אותו, אבל הוא ידע שהפלשתים בתמונה והוא לא עשה דבר בנדון.

הצד השווה שבכל הדעות דלעיל הוא ש"משאלת המוות", תהא משמעותה אשר תהא, היא פועל יוצא של מעשיה של דלילה – "וַיָּהִי כִּי הָצִיקָהּ לוֹ בַּדְּבָרֶיהָ כָּל הַיָּמִים וַתֵּאָלֶצֶהּ" (פס' 16). שונה מכולם הוא בולינג הרואה ב"משאלת המוות" תוצאה של סכסוך עם ה'. ²⁷⁹ הוא משווה בין שמשון לאליהו וליונה שגם עליהם נאמרה לשון דומה – "וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לְמוֹת" (מל"א יט 4; יונה ד 8) – "where those prophets were so – exasperated with God that each requested ... his life to die כעס שיש לשמשון כלפי ה'?" דבריו של בולינג מחזקים דברים שנאמרו על ידי ווב לפיהם שמשון ראה בכוחו את מקור כל צרותיו. ²⁸⁰ שמשון לא בחר במסלול חיים של אלימות. דרך חיים זו נכפתה עליו והוא לא אהב אותה. אני מבקש לחזור לאחור, לדברים שכתבתי בסעיף 2.2.2.4, שם עמדתי על כך שחרון האף של שמשון מגיע רק לאחר רצח האשקלונים, דבר המרמז על אפשרות שחרון האף מתייחס לרצח ולא לתמנית והוא תוצאה של חרטה על הרצח. ²⁸¹ דברים אלו גם מתקשרים עם תחילת הפסוק הבא: "וַיִּגְדַּל לָהּ אֶת כָּל לְבָבוֹ" (פס' 17). הניסוח "אֶת כָּל לְבָבוֹ", משל בכך משיל שמשון אבן מעל לבו, מרמז שיצר הנקמה בפלשתים שטבע ה' בשמשון הציק לו וגרם למלחמה פנימית בנפשו לאורך כל ימי חייו. כאן, בחברתה של אהובתו, הוא מרשה לעצמו לפרוק את הנטל הזה ולגלות לה "אֶת כָּל לְבָבוֹ". ²⁸²

²⁷⁵ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 185.

²⁷⁶ מור 1895, עמ' 355.

²⁷⁷ למשל – אמית תשנ"ט, עמ' 250.

²⁷⁸ זקוביץ הני"ל; שמש 2003, עמ' 20-21.

²⁷⁹ בולינג 1975, עמ' 250.

²⁸⁰ ווב 1987, עמ' 169.

²⁸¹ אם מקבלים את פרשנותו של בולינג, אפשר גם לטעון לאפשרות שחרון האף הוא תוצאה של כעס על ה'.

²⁸² שיפר 2011, עמ' 62-63, טוען שה"נטל" של שמשון היה חוסר שינה שנגרם על ידי רוח ה'. בהקשר זה ראה תה"ע 5.

בעבודה רחבת היקף פורש זקוביץ סדרה ארוכה מאוד של מקרים במקרא הבנויים במבנה של ארבעה נדבכים. חרף הצהרתו בפתח דבריו ש"באבר הרביעי חל המפנה החרף, השינוי שהוא עיקרה ושיאה של היחידה הספרותית",²⁸³ לא בכל הדוגמאות שהוא מביא יש שינוי באיבר הרביעי,²⁸⁴ ולעיתים השינוי שבאיבר הרביעי הוא שינוי סמנטי גרידא.²⁸⁵ יתר על כן, גם בדוגמה של "על שלשה פשעי... ועל ארבעה לא אשיבנו" (עמוס א 3, 6, 9, 11, 13; שם ב 1, 4, 6), שהיא לכאורה אב בניין לכל חברותיה, הוא מזכיר אפשרות של ביטוי מספרי מודרג,²⁸⁶ אפשרות של תיקון המספר הראשון ואפשרות לחלוקה לשני זוגות, אך לכאורה נראה שנעלמו ממנו דברי רש"י על אתר: "...כבר נהגתי עמהם כמדותי לוותר להם על ג' פעמים... על פשע רביעי אין עלי עוד להשיבו ריקם מלהשיב לו גמול" (רש"י עמוס א 3). גישתו של רש"י, שהיא התואמת ביותר את הצהרתו של זקוביץ בפתח דבריו, אינם מוזכרים.

העולה מדבריו של זקוביץ הוא שעיקרו של הדגם הנדון הוא ספרותי-טכני. אין בעבודתו הגדרה של תנאים שבהם הדגם הנכון, או המועדף, יהיה זה דווקא, ונראה שהבחירה בדגם זה תלויה בגחמתו של המספר בלבד. הווי אומר, יכול היה המספר להשתמש בדגם אחר, אך הוא בחר בדגם זה. על רקע זה, מטרתו של הדגם הוא לכפול ולשלב את תיאור הסצנה הראשונית, אם בכדי לשמר את נוסח המאורע, בעיקר בסיפורים שבעל פה; אם בכדי למשוך את אוזן שומעיו ואם בכדי להעצים את ההפתעה שבאיבר הרביעי. גישה זו שוללת כל אפשרות להסבר מהותי יותר העומד מאחורי המבנה, ולא כל שכן למעורבות של ה' במאורעות המרכיבים את המבנה. לפיכך, אין תמה שזקוביץ ביכר להתעלם מהסברו האמור של רש"י.

אכן, בחלק מהמקרים הדגם הינו כלי טכני ביד המספר ותו לא. כך הם פני הדברים כמעט בכל המקרים שבהם לא מדובר על סדרה של מאורעות אלא על סדרה של ביטויים,²⁸⁷ אולם כאשר הדגם מתאר חזרה של שלושה מאורעות דומים לפני המאורע הרביעי המשמעותי, יש מקום לחפש משמעות בעצם החזרה ובוה אין זקוביץ עוסק. גם במקרים שבהם מדובר בסדרה של מאורעות עיון שטחי מצביע שאין הם עשויים מקשה אחת – יש מקרים שבהם המאורע השלישי מתואר בקצרה יתרה מחבריו שקדמו לו,²⁸⁸ משל אצה למספר הדרך להגיע אל המאורע הרביעי, המפתיע; ויש מקרים בהם המאורע השלישי מתואר בהרחבה יתרה מקודמיו וכולל רכיבים המכניסים את הקרקע לקראת המאורע הרביעי.²⁸⁹ סיכומו של דבר, אכן מרובים הם המקרים שבהם יש חזרה מרובעת, אך אין ראי זה כראי זה ואם יבקש אדם לרדת לעומקם של דברים ימצא שלא נעשתה מלאכתו בידי אחרים.

בפרשת שמשון ודלילה, מדובר בסדרה של מאורעות, כך שיש מקום לבחון גם את תוכנם. במקרה זה המספר מקצר בתיאור הניסיון השלישי, ואכן בתה"ש קיימת תוספת ארוכה שלא קיימת בנוסח המסורה.²⁹⁰ אך אם, כאמור, מדובר בסגנון המקצר את תיאור המאורע השלישי, אז אין צורך בהשלמה

²⁸³ זקוביץ תשל"ט, פתח דבר.

²⁸⁴ על שלשים ועל רבעים, שם, עמ' 175-177.

²⁸⁵ נקמת ה', שם, עמ' 178; כיבוד אב ואם, שם, עמ' 204-205 ועוד.

²⁸⁶ כנראה בעקבות וייס תשכ"ז, עמ' 307-314.

²⁸⁷ כך לדוגמה בבקשת שאול להתגלות (שם, עמ' 109-112): "וַיִּשְׁאַל שְׁאוּל בַּה' וְלֹא עָנָהוּ ה' (1) גַּם בְּחִלְמוֹת (2) גַּם בְּאֹרִים (3) גַּם בְּנְבִיאִים. וַיֹּאמֶר שְׁאוּל לְעֶבְדָּיו בְּקִשׁוּ לִי (4) אִשֶׁת בְּעֵלְתָּ אוֹב וְאַלְכָּה אֵלֶיהָ וְאֶדְרָשָׁה בָּהּ" (שמי"א כח 6-7).

²⁸⁸ כך לדוגמה קורה בסיפור אליהו בהר הכרמל (ראה סכמה בזקוביץ תשל"ט, עמ' 113), וכן בסיפור שמשון כמובא בנוסח המסורה (ראה להלן) ובמקרים נוספים. במקום אחר טוען זקוביץ (תשמ"ב, עמ' 175) שדילוג על פרטים לא רלוונטיים נועד כדי ליצור רושם של תכיפות. הסבר זה בהחלט מתאים בשני המקרים הנ"ל.

²⁸⁹ כך הוא במקרה של התגלות ה' לשמואל (ראה סכמה בזקוביץ תשל"ט, עמ' 96), שבו לאחר הקריאה השלישית של ה' לשמואל, מדרך עלי את שמואל כיצד להתנהג בפעם הרביעית; או הסיפור של בלעם והאתון (ראה סכמה שם, עמ' 104) שבו לאחר ההתגלות השלישית של המלאך נפתח דו שיח בין בלעם לאתונו; ועוד.

²⁹⁰ ראה מור 1895, עמ' 354-355; ברני 1920, עמ' 380-381.

וגם יש לקחת בזהירות ובספקנות מסקנות העולות מהיעדר מאפיינים מסוימים בניסיון השלישי. כך לדוגמה, אף תה"ש לא מזכיר מארב פלשתי בניסיון השלישי, אך יתכן שדווקא היה מארב, אלא שהמספר בחופזו דילג עליו ולא הזכיר אותו.²⁹¹ עם זאת, גם יתכן שהפנייה של דלילה לסרני פלשתיים "עלו הפעם" (פס' 18) מצביעה על כך שבפעם הקודמת לא היו הפלשתיים נוכחים.²⁹²

בהיעדר כללים מתי מופיע הדגם של שלושה וארבעה, תוהה המעיין מדוע נעשה שימוש בדגם זה בפרשת דלילה. מפשט דבריו של זקוביץ, נראה שמטרת השימוש בדגם הינה על מנת להעצים את רגע ההפתעה כאשר שמשון מספר את סודו לדלילה; אפשרות אחרת מעלה אמית הסוברת שדגם זה אופייני לניסיונות שכנוע – שלוש פעמים הניסיון לא עולה יפה ואילו בפעם הרביעית הוא צולח.²⁹³ בהסברים אלו, רואים השניים בדגם של שלושה וארבעה כלי ספרותי של המספר, אך אם מבקשים אנו ליצוק תוכן מהותי בדגם, כשיטת רש"י דלעיל, שומה עלינו לחפש את החטא. ואכן, בהתייחסות ממוקדת לשמשון, אמית מציינת חטא, כפי שאזכיר מיד.

אב הבניין של הדגם "על שלושה ועל ארבעה" הוא נבואת עמוס, בפרקים א-ב, שבה נאמר שה' מוחל שלוש פעמים, אך בפעם הרביעית הוא איננו סולח. אם נמשיך באותו כיוון, יהיה עלינו לחפש בסיפור שמשון את אותו חטא שעליו ה' סלח לשמשון שלוש פעמים אך לא מחל בפעם הרביעית.

לכאורה נראה שלהוציא את עצם חיי הזוגיות של שמשון עם דלילה, בהנחה שלא הייתה ישראלית ובהנחה שלא גייר אותה, אין שום חטא של שמשון בסיפור. רמז לחטא ניתן למצוא בדברי אמית: "כך קרה שלוש פעמים השתמש שמשון בכוח המיוחד שניתן לו, לצרכיו האישיים ולא למטרה שלשמה ניתן לו, כדי להציק לפלשתיים. אין תמה שבפעם הרביעית נכשל."²⁹⁴

(5) פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמֶשׁוֹן

אין כמו הקריאה "פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמֶשׁוֹן" (טו 9, 12, 14) כדי להצביע על היפוך התפקידים של שמשון והפלשתיים. שמשון, שהיה אמור להיות לוחם חופש, חונן בכוחות אדירים שמטרתם לתקוף את הפלשתיים. גם כאשר העימות מתחולל בראשיתו כקרב הגנה, כמו ברמת לחי, הוא מתגלגל לקרב התקפה כאשר שמשון מכה באויביו ללא רחם. אולם הקריאה "פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמֶשׁוֹן" היא קריאה למגננה, לאמור – 'פלשתיים תוקפים אותך, שמשון, תתגונן!'. יתר על כן, תגובתו של שמשון לקריאה "פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמֶשׁוֹן" היא תגובה שמסדרת חולשה. לא חולשה פיזית, אלא חולשה מנטלית. בניגוד לרמת לחי, שמשון לא יוצא להתקפה נגד הפלשתיים, אלא מסתפק בהשתחררות מכבליו.

כבר הבעתי את דעתי שמסתבר להניח שדלילה, יהא מוצא האתני אשר יהא, גרה במקום שחלק מתושביו הם פלשתיים. כנראה, הגם שלא ניתן להיות בטוח לגמרי, תמנה. אך גם אם היא גרה בבית מבודד, בעמק עבדו פלשתיים את האדמה, ואפשר להניח שגם היה חיל מצב כלשהו בסמוך שהגן על האדמות שעבדו הפלשתיים. הקריאה "פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמֶשׁוֹן" הייתה צריכה לעורר את שמשון לעשות מעשה. אכן, רגליים לדבר שמשון לא היה מודע לתפקידו כ"לוחם בפלשתיים", וכבר מתחתי עליו ביקורת בנושא, אך הטבע שה' נטע בו בוודאי התעורר עם שמיעת הקריאה "פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ שְׁמֶשׁוֹן". הציפייה היא שלאחר קריאת תיגר שכזו ייקח שמשון כלי משחית כלשהו וירוף החוצה להכות בפלשתיים; ובהתחשב במקום מגוריה של דלילה, סביר להניח שהיו פלשתיים בחוץ. אין זו רק ציפייה של הקוראים, זו הייתה כנראה גם תגובתו

²⁹¹ ראה אמית תשנ"ט, עמ' 250.

²⁹² זקוביץ תשמ"ב, עמ' 188.

²⁹³ אמית תשנ"ט, עמ' 247, וראה גם זקוביץ תשמ"ב, עמ' 171.

²⁹⁴ אמית תשנ"ט, עמ' 247.

היצרית של שמשון. שמשון לא עשה זאת. ואם אכן כך, הרי שלא זאת בלבד שמשון השתמש בכוח המיוחד שניתן לו לצרכיו האישיים, כדברי אמית, אלא שבמודע הוא לא השתמש בו למטרה שלשמה ניתן לו – לפגוע בפלשתים.

יתר על כן, דבריו של שמשון: "אֵצָא בְּפֶעַם וְאֶנְעָר" (פס' 20) תמוהים. האם בפעמים הקודמות יצא שמשון לקראת פלשתים? האם להוציא את קריאתה של דלילה "פְּלִשְׁתִּים עֲלֶיךָ שְׁמִשׁוֹן" היה שמשון בכלל מודע לכך שהפלשתים נמצאים בקרבת מקום? שיש להם יד במאורעות? לכאורה, התשובה שלילית. ואכן קויפמן ואליצור טוענים שבפעמים הקודמות כיוון שדלילה לא הצליחה לאסור את שמשון, חמק האורב מן הבית והלך לו.²⁹⁵ אולם לדעתי, הפרשנות המתייחסת למילים בְּפֶעַם וְאֶנְעָר איננה תואמת את הכתוב: קויפמן מפרש את המילים אצא – אשתחרר, "כמו בפעמים הקודמות"; גם אמית סבורה ש"שמשון היה משוכנע כי בדומה לשלוש הפעמים הקודמות, גם הפעם ישתחרר מאסוריו";²⁹⁶ לדעת אליצור המילים הללו מתייחסות לקרבות הקודמים של שמשון עם פלשתים, אף שחלפו שנים רבות מאז הפעם האחרונה שבה הוא נלחם בפלשתים.²⁹⁷ לדעתי, מדבריו של שמשון "אֵצָא בְּפֶעַם וְאֶנְעָר" משתמע שהוא אכן היה מודע למעורבותם של הפלשתים, ויתכן שאף נהנה לחולל בהלה בתוכם, אך לא פגע בהם.

מור טוען שעלינו להניח שמשון לא היה מודע לנוכחותם של הפלשתים בביתה של דלילה.²⁹⁸ למעשה, לא ידוע לי על חוקר הסבור אחרת, ואומנם יתכן מאוד שכך הוא. אולם קשה לקבל שלכל אורך הסיפור הוא לא ידע על המעורבות הפלשתית בניסיונות של דלילה. האפשרות שהוא לא ידע מימינו ומשמאלו מציגה את שמשון באור לא אינטליגנטי, ואנחנו יודעים שהוא בהחלט היה פיקח. גם מי שיתקשה לקבל את האפשרות שמשון היה מודע למעורבות הפלשתית, עשוי לקבל את האפשרות שמשון היה אמור לחשוך במעורבותם, שהיה עליו לרדת לשורש העניין, אך הוא ביכר להישאר בבורותו.

אני סבור שזהו חטאו של שמשון.²⁹⁹ שמשון נולד בתנאי שיוקדש לה', הוא אמור היה להקדיש את חייו למלחמה בפלשתים. כבר הראיתי שבשלב זה היה על שמשון להבין את ייעודו, אך הוא נמנע מלראות ולהבין את אשר לפניו. במקום זאת הוא "כבש" את נטייתו ואת שליחותו שלוש פעמים ברציפות, שלוש פעמים הוא הוסת להילחם בפלשתים – "פְּלִשְׁתִּים עֲלֶיךָ שְׁמִשׁוֹן" – אך נמנע מלעשות זאת, ולכן סר ה' מעליו. מודל זה תואם לחלוטין את המודל בעמוס – שלוש פעמים ה' סלח לשמשון, אך לא בפעם הרביעית.

(6) כפעם בפעם

זקוביץ טוען שמטרת הביטוי "כפעם בפעם" באיבר הרביעי היא לציין את הדמיון שבין איבר זה לשלושת קודמיו.³⁰⁰ ואכן, הביטוי חוזר על עצמו כחוט השני במספר מקרים שבהם קיימת נקודת מפנה, כדלהלן:

א. בסיפור בלעם – "וַיִּרְא בְּלָעַם כִּי טוֹב בְּעֵינָי ה' לְבָרְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְלֹא הִלַּךְ בְּפֶעַם בְּפֶעַם לְקִרְאֵת נְחֹשִׁים וַיִּשֶׁת אֶל הַמִּדְבָּר פָּנָיו" (במ' כד 1).

ב. בסיפור פילגש בגבעה – "וַיַּעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל בְּנֵי בְנֵימִן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיַּעֲרְכוּ אֶל הַגְּבֻעָה בְּפֶעַם בְּפֶעַם" (שופ' כ 30).

²⁹⁵ קויפמן תשכ"א ואליצור תשנ"ג, על טו 9.

²⁹⁶ אמית תשנ"ט, עמ' 251.

²⁹⁷ אליצור תשנ"ג, טו 20.

²⁹⁸ מור 1895, עמ' 352. וכמוהו גם ברני 1920, עמ' 379.

²⁹⁹ פטרסון 2017, עמ' 41, סבור שחטאו של שמשון הוא אי ציות לציוויו של ה' (כפי שהועבר על ידי המלאך) ובשל כך הוא משווה את שמשון לשאול. בעניין זה אני חלוק עליו ומאמץ את גישתה של אמית שהזכרה לעיל. מתוך כך, אני לא מתקשה להבין מדוע את שאול ה' זנח לחלוטין ואילו לשמשון הוא נענה ערב מותו, גם לאחר החטא. ראה פטרסון שם, עמ' 43.

³⁰⁰ זקוביץ תשמ"ב, עמ' 190.

ג. בסיפור הקדשתו של שמואל – "וַיָּבֵא ה' וַיְתִיצֵב וַיִּקְרָא כְּפֶעַם בְּפֶעַם שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל דַּבֵּר כִּי שָׁמַע עֲבָדְךָ" (שמ"א ג 10).

זקוביץ טוען שהביטוי מופיע כדי לציין את נקודת המפנה אך לא מדייק בדבריו³⁰¹ – אכן קיימת נקודת מפנה סמוכה, אך לא תמיד זו נקודת המפנה של הדגם השלם. בסיפור בלעם הביטוי מופיע בתחילת הצלע השלישית,³⁰² כאשר המפנה הממשי מתרחש רק לאחר הצלע השלישית שאז מגורש בלעם: "וַעֲתָה בָּרַח לְךָ אֶל מְקוֹמְךָ" (במ' כד 11).

אולם דווקא בסיפור שמשון נראה שהביטוי מופיע שלא במקומו. בסיפורנו, שמשון כבר גילה את סודו לדלילה, כבר גולח וכבר סר כוחו מעליו (טז 19). רק בפסוק שלאחר מכן, כשנקודת המפנה כבר התרחשה, אומר שמשון לעצמו "אַצָּא כְּפֶעַם בְּפֶעַם וְאֶנְעֶר" (טז 20).

אני סבור שהביטוי "כפעם בפעם" לא בהכרח מציין נקודת מפנה בעלילה הכוללת, אלא בא לציין שינוי בריטואל המוזכר בסמיכות לו. בסיפור בלעם הביטוי בא לציין שאם עד כה הלך בלעם לקראת נחשים הנה עתה הוא כבר לא ילך לקראת נחשים; בסיפור פילגש בגבעה הביטוי מופיע ביום השלישי לפני תחילת הקרב השלישי, והוא מתייחס להיערכות לקרב, אלא שהפעם תוצאות הקרב תהיינה שונות, כאשר יקום האורב ממקומו וכריע את הקרב לטובת ישראל. בשני מקרים אלו, הן בסיפור בלעם והן בסיפור פילגש בגבעה, הביטוי מופיע בתחילת הצלע השלישית. בסיפור הקדשתו של שמואל הביטוי מופיע בתחילת האיבר הרביעי והשינוי בריטואל גם מהווה נקודת מפנה. גם בסיפור שמשון הביטוי מתייחס לריטואל סמוך כאשר שמשון אומר לעצמו – "אַצָּא כְּפֶעַם בְּפֶעַם וְאֶנְעֶר", אלא שהפעם אין הוא יכול להינער.

עם זאת, ולמרות האמור לעיל, יתכן שהביטוי בא לציין משמעות עמוקה יותר, שהגם שאיננה נקודת מפנה בעלילה, יתכן והיא מצביעה על שינוי פנימי שעובר גיבור העלילה. בסיפור בלעם, השינוי שעובר בלעם בנקודה זו ברור – עד כה הוא הלך לקראת נחשים, אבל מעתה הוא יודע מה ה' מצפה ממנו ומתנהג בהתאם. גם בסיפור הקדשתו של שמואל השינוי שעובר הגיבור ברור לחלוטין – בעקבות דברי עלי "וַאֲמַרְתָּ דַּבֵּר ה'" (שמ"א ג 9), שמואל מצפה לנבואה. בסיפור פילגש בגבעה, בכל הימים הקודמים התייצבו ישראל לקרב כשהם בטוחים שצדקתם לבדה תביא לניצחונם – הם בוכים לפני ה', אך אין הם מתכננים מהלכים צבאיים. הם משליכים את יהבם על ה' אך אין כל מאמץ צבאי מצידם. רק לקראת היום השלישי, כשביטחונם נשבר, ולמרות דברי ה' המפורשים: "וַיֹּאמֶר ה' עָלוּ כִּי מָחָר אֶתְּנֶנּוּ בְּיָדְךָ" (שופ' כ 28), הם מניחים אורב לבני בנימין: "וַיִּשְׁסֹם יִשְׂרָאֵל אֲרָבִים אֶל הַגְּבֻעָה סָבִיב" (שופ' כ 29) וכשהאורב במקומו הם מתייצבים "כפעם בפעם" לקרב. זה אומנם נראה כמו חזרה על אירועי הימים הקודמים, אך זה רק נראה כך – הפעם ישראל מתאמצים, הפעם יש אורב. בהמשך לכך, גם בסיפור שמשון, הגיבור עובר שינוי פנימי, כיוון שרק בנקודה זו שמשון מבין שה' סר מעליו וכוחו עזבו.

(7) מוטיב הידיעה בסיפור שמשון

השורש יד"ע מופיע ארבע פעמים בסיפור שמשון והוא תוחם שני סיפורים בעלי משמעות: פרשת הנישואין ותוצאותיה הישירות –

פתיחה: "וַאֲבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מֵה' הָיָא" (יד 4), במקרה הזה גם שמשון אינו יודע;

סיום: "וַיֹּאמְרוּ לְשִׁמְשׁוֹן הֲלֹא יָדַעְתָּ כִּי מַשְׁלִים בָּנוּ פְּלִשְׁתִּים" (טו 11), וברור שמשון יודע.

סיפור שמשון ודלילה –

פתיחה: "וְלֹא נֹדַע לְחַו" (טז 9), בבניין סביל, דהיינו איש איננו יודע, לבד משמשון שכמובן יודע;

³⁰¹ ש.ם.

³⁰² תמוהים דבריו של זקוביץ (שם), הטוען שהביטוי מופיע באיבר הרביעי.

סיום: "וְהוּא לֹא יָדַע כִּי ה' סָר מֵעֲלָיו" (טז 20), והפעם שמשון אכן לא יודע.

ראשית, צריך לשים לב למבנה הכיאסטי בידיעה – הסיפור הראשון נפתח באי ידיעה של שמשון ומסתיים בפריט מידע שהוא בהחלט יודע, ואילו הסיפור השני מתחיל בעובדה הידועה לשמשון אך מסתיים באי ידיעה שלו. זוהי תמונת ראי שיתכן שבאה להצביע על התהפכות גורלו של שמשון – בסיפור הראשון הוא נמצא במגמת עלייה ואילו בשני הוא בדעיכה. שנית, כפי שמנתח ווב, מוטיב הידיעה ואי הידיעה מכיל בתוכו אלמנט של טעות, ולדעתי אף של הטעיה שמטרתו להפתיע את הקורא.³⁰³ ברמת לחי, כשאנשי יהודה אומרים לשמשון "הֲלֹא יָדַעְתָּ כִּי מַשְׁלִים בָּנוּ פְּלִשְׁתִּים", הקורא, אם איננו מכיר את סיפור שמשון, מניח שהפלישתים אכן יקבלו את שמשון לחזקתם. אך לא כך קורה – שמשון מפתיע, הוא נחלץ מאסוריו והורג אלף פלשתים. בפרשת שמשון ודלילה, הקורא מניח פעם נוספת שהפעם שמשון באמת נופל, אך לא – הוא מפיל את מקדש דגון על ראש אלפי פלשתים ובהם סרני פלשתים ואלוהיהם.

(8) ותקרא לאיש

בשולי הדברים, שתי נקודות פרשניות שככל הידוע לי יש בהן חידוש:

א. פרשנים וחוקרים התלבטו מהו מקור בטחונה של דלילה: "עָלוּ הַפַּעַם כִּי הִגִּיד לִי אֶת כָּל לְבוֹ" (פס' 18). בשני הניסיונות הראשונים גבר שמשון בכוחו הרב על אסוריו, אולם הניסיון השלישי היה שונה. בניסיון זה קשרה דלילה את שעריו של שמשון. יתכן שיהיה בכוחו של שמשון לקרוע את הנול עם המסכת ממקומו, אך כיצד זה עמד שעריו במשימה? כיצד זה לא נתלשו שערותיו? זה לא קשור לכוח, זו תופעה על טבעית בעליל. לדעתי, כבר לאחר הניסיון השלישי הבינה דלילה שכוחו של שמשון קשור לשעריו, אך לא ידעה כיצד. בניסיון הרביעי, היא כבר הייתה בטוחה שהיא יודעת.

ב. ברצוני להציע פרשנות למילים "וְתִקְרָא לְאִישׁ" (פס' 19). דעות שונות נאמרו בשאלה מי גילח את שמשון:³⁰⁴ האם דלילה, ואם כן מדוע היה עליה לקרוא לאיש, או שמא אותו איש גילח את שמשון, ואם כן מדוע נאמר "וְתִגְלַח אֶת שְׁבַע מַחְלְפוֹת רֵאשׁוֹ" שמשמעו שדלילה עצמה גילחה את ראשו של שמשון. לצורך כך אני רוצה להזכיר שהניסיון הרביעי הוא היחיד שבו נאמר במפורש "וְתִגְלַחְנֵהוּ עַל בְּרַכְיָה" (פס' 19). אומנם רד"ק (טז 19), ובעקבותיו גם אמית,³⁰⁵ מפרש: "וכן עשתה בכל הפעמים שאסרה אותו, היתה מישנתו תחלה כדי שלא יבעט באסרה אותו",³⁰⁶ והגם שמסתברים דבריו, טבעי יותר היה להזכיר מעשה שחוזר ונשנה בפעם הראשונה שהוא מבוצע ולקצר בהמשך מאשר לקצר בהתחלה בדבר שטרם התברר ולהזכירו רק בפעם האחרונה.³⁰⁷ האזכור של וְתִגְלַחְנֵהוּ דווקא בפעם האחרונה אומר דרשני. לי נראה שכיוון שבפעם הזו דלילה הייתה בטוחה "כִּי הִגִּיד לָהּ אֶת כָּל לְבוֹ" (פס' 18), היא לא לקחה סיכונים. בפעם הזו היא עמלה יותר מאשר בקודמותיה לוודא שמשון יישן היטב. ולפיכך, לאחר שהרדימה אותו, היא קראה לו – וְתִקְרָא לְאִישׁ – על מנת לוודא שהוא אכן ישן חזק ורק לאחר מכן גילחה את ראשו.³⁰⁸

בפרק הקודם טענתי שמשון נולד אך ורק לצורך הייעוד של מלחמה בפלשתים. ייעודו של שמשון הוא

³⁰³ ווב 1987, 173-174. ווב מכנה את הטכניקה הזו – contrary-to-expectation.

³⁰⁴ ראה ששון 1988 והאוטמן 2014 שהקדישו מאמר שלם לדיון בנושא.

³⁰⁵ אמית תשנ"ט, עמ' 250.

³⁰⁶ אציין את שיפר 2011, שבעמ' 63-64 טוען שמשון לא ישן בפעמים הראשונות, ומכאן המופע של הפועל "וְתִגְלַחְנֵהוּ" רק בפעם האחרונה.

³⁰⁷ בהקשר של תקבולות טוען מאיר וייס (תשכ"ז, עמ' 313) שעל הצלע הראשונה להיות "יחידה תחבירית-רעיונית שלמה". אומנם הדגם של שלושה-ארבעה לא מבוסס על תקבולת, אך כפי שהראיתי בהשוואה הלשונית (2.5.4.1) בניסוח הצלעות נעשה שימוש באותם ביטויים כמו בתקבולת, וגם הצבתם זה מול זה דומה לתקבולת. לפיכך, יתכן שטענתו של וייס תקפה גם כאן.

³⁰⁸ אודה ולא אבוש – יש בהצעה זו נקודת חולשה: מדוע וְתִקְרָא לְאִישׁ ולא וְתִקְרָא לוֹ? ויתכן שהיא לא ממש קראה בשמו, כיוון ששמו של אדם עשוי להעירו גם מתנומה עמוקה, אלא השימה עצמה כקוראת לאדם אלמוני כלשהו רק על מנת לחולל את הרעש שיבחן את עומק שנתו של שמשון.

לכל משך חייו ואין הוא יכול להפנות לו עורף. מטרת נזירותו של שמשון היא לסמן אותו כאדם שהוקדש לה', וכיוון שזירות שמשון היא נזירות עולם, כך גם הקדשתו. אולם כוחו של שמשון לא טמון בשערו. סביר להניח שגילוח שערו ע"י דלילה, אילו התבצע בנסיבות אחרות, לא היה משפיע על כוחו. שהרי שמשון עצמו לא חטא והשיער, כשלעצמו, איננו מקור של כוח. חטאו של שמשון היה בהתכחשות לייעודו. כל כוחו ניתן לו לצורך המלחמה בפלשתים, בהיעדר מלחמה כזו אין שום סיבה להעניק לו כוח על טבעי. אני סבור שגם לשמשון עצמו לא היה ברור לחלוטין שגילוח שערו ייטול את כוחו ולכן הוא התנער כפעם בפעם, אבל כיוון שזה היה הסממן האחרון שנותר לקשר שלו עם ייעודו, בו הוא תלה את מקור כוחו.³⁰⁹ סוד כוחו, אם כן, הוא ייעודו והוא לבדו,³¹⁰ משבגד שמשון בייעודו, ואף היה מוכן לאבד את הקשר האחרון שלו לייעודו, עזבו ה' והוא היה ככל האדם.

2.5.5 סיבתיות כפולה בפרשת שמשון ודלילה

לכאורה, סיפור שמשון ודלילה עוסק בחולשה אנושית, זו של שמשון כלפי המין הנשי. אבל מאחר שלכל אורך מחזור שמשון הסיבתיות הכפולה ברורה, כפי שהראיתי, מן הראוי לבחון את האפשרות שגם במעשה זה קיים מוטיב אלוקי שאיננו גלוי בקריאה פשוטה.

המוטיב האלוקי הראשון בפרק הוא המוטיב של "החטא ועונשו" – "על שלושה ... ועל ארבעה לא אשיבנו". לאחר תקרית הזונה, שכבר בה שמשון נמנע מלהכות בפלשתים, בסיפור שמשון ודלילה ה' מנסה את שמשון פעם נוספת ומאפשר לו לתקן את דרכיו ולחזור לייעודו. שמשון לא עושה זאת ונענש.

אך יש בסיפור שמשון ודלילה מוטיב אלוקי עמוק יותר. הפעם מוביל ה' את שמשון לבית האסורים כשהוא עיוור. זו הפתיחה למאורע החשוב יותר – תקרית מקדש דגון. לא רק תוצאת האירוע מצביעה על מעורבות אלוקית בתקרית כולה, אלא גם מרכיביה מצביעים על ביום אלוקי של כל המאורע. ראשית, מקדשים בעת העתיקה לא נועדו להכיל כמות אנשים כמו זו שנועדה במקדש דגון. בחפירות ארכיאולוגיות, נתגלה רק מקדש אחד בעל תכולה כזו והוא נתגלה בתל מקנה. שנית, בישראל נתגלו רק מקדשים בודדים שנשענו על שני עמודי תווך, ברוב המקדשים הייתה סדרה של עמודי תמוך. המקדש, כפי שהוא מתואר בסיפור שלפנינו, כמו נוצר במיוחד לשם הריסה על ידי אדם בודד בעל כוחות אדירים.

שמשון אומנם נמנע מלהכות בפלשתים, אבל ה' לא ויתר על ייעודו של שמשון, ושיאו של הייעוד הזה הוא הרס מקדש דגון. יתכן שאילולא הפנה שמשון עורף לייעודו, היה היעד מושג בדרך נאצלת יותר, אולם גם כך הוא מושג למרות הימנעותו של שמשון ממלחמה בפלשתים. העובדה שהיעד מושג תוך הענשת שמשון על שהפנה עורף לייעודו רק מחזקת את הטענה שיש הנחיה אלוקית מאחורי כל היחידה הסיפורית. נפתלות דרכיו של האלוקים.

2.5.6 סיכום

ארבע פעמים מנסה דלילה לחלץ משמשון את סוד כוחו. בשתי הפעמים הראשונות, מסכם שמשון ואומר "וְחַלְתִּי וְהִיִּיתִי כְאֶחָד הָאֲדָמִים" (פס' 7, 11). הניסיון השלישי, כאמור, מתואר בקצרה ולכן דברי שמשון אינם שלמים. אולם בניסיון הרביעי, זה שבו הוא אומר "אֶת כָּל לְבָבִי", הוא משנה את נוסח תשובתו ואומר: "וְחַלְתִּי וְהִיִּיתִי כְּכָל הָאֲדָמִים" (פס' 17). ברגע של גילוי לב, חושף שמשון גם את משאלתו הגדולה

³⁰⁹ וראה לעיל בסוף סעיף 1.3.1.

³¹⁰ נראה לי שעסיס 2014, עמ' 10, מכוון לרעיון דומה: הוא מציין שהשיער הוא האיבר בגוף האדם שהכי ברור שאין לו שום קשר לכוח, ועם זאת נראה שכוחו של שמשון תלוי דווקא בשערו. הוא פותר זאת בהצעה שהתלות של כוחו של שמשון בשערו באה להעביר את הרעיון שמקור הכוח הוא ה' ולא איבר זה או אחר. להבנתי, טענתו של עסיס היא שמקור כוחו של שמשון הוא נאמנותו לה' הבאה לידי ביטוי בנזירותו שמיוצגת על ידי שערו. רעיון דומה עולה מדבריו של אורן תש"מ, עמ' 262. וראה לעיל הערה 101 בפרק 1.

– להיות ככל האדם. זהו הסוד הגדול שאותו כנראה ניסה המספר להסתיר.

בספרו המוקדם על ספר שופטים אומר ווב שמשון רואה בכוחו את מקור כל צרותיו;³¹¹ הוא רוצה להפסיק להילחם בפלשתים ולהתיישב עם האישה שהוא אוהב; להניח את ראשו בחיקה ולישון. ואכן, משון שנולד עם הייעוד להילחם בפלשתים, "עייף" ממלחמות; הוא מפנה עורף לייעודו ובוחר בחיי שלוה עם דלילה. אך, כך טוען ווב, אלוקים לא מוכן לאפשר לשמשון להיות ככל האדם. "התפתרותו" של משון נדחית והוא נענש.

בסעיף 2.4.3, לעיל, טענתי ש"קלקולו של משון", אותו קלקול שתחילתו בעזה, אינו אלא אי רצונו להכות בפלשתים. הזכרתי גם את אמית שאף היא סבורה שהקלקול אינו אלא התרחקותו ממדיניות התואנה.³¹² אך במעשה הזונה משון לפחות מטיל מורא בפלשתים, גם אם איננו מכה בהם; במעשה משון ודלילה, משון פסיבי אף יותר. לא רק שהוא איננו מכה בפלשתים, הוא אף איננו נוקף אצבע נגדם, ונראה שהוא אוטם עיניו ומוחו מכל הרמזים הפזורים מולו, שהפלשתים חורשים לו רעה. כאמור לעיל, אני סבור שהוא ממש ידע שהפלשתים אורבים לו, אך הוא לא פעל נגדם. שלוש פעמים ה' הניח לו לשגות באהבתה של דלילה, שלוש פעמים הוא התעלם מחובתו להכות בפלשתים, וכוחו עדיין עמד לו, אך בפעם הרביעית כוחו סר ממנו – "וְעַל אֲרֻבָּעָה לֹא אֶשְׁיָבֶנּוּ" (עמוס א 3).

קלקולו של משון הולך ופושח עד לרגע שבו, למרות כל הסימנים המוקדמים, הוא מספר לדלילה את סוד כוחו בידעה ברורה שהוא הולך לאבד את שעריו; את הסממן החיצוני לקדושתו כנזיר. אם זניחת שליחותו היא הצהרה שב"שב ואל תעשה", איבוד השיער הוא הצהרה שכמעט ב"עשה". אני סבור שגם ללא הגילוח כוחו של משון היה עוזב אותו, אולם יתכן שה' היה עדיין מנסה להניאו מהדרך שבה בחר; אבל התכחשותו לנזירותו היא בגידה בה' ועל זה ה' איננו סולח. לדעתי, זו גם הסיבה לכפילות: "וַיִּסָּר כָּחוֹ מֵעֵלְיוֹ" (פס' 19), "כִּי ה' סָר מֵעֵלְיוֹ" (פס' 20). הכפילות איננה מתבטאת רק בחזרה על הפועל סו"ר אלא גם במושא ובפועל – במופע הראשון כוחו סר מעליו, ואילו במופע השני ה' סר מעליו; במופע הראשון הפועל הוא מסוג ויקטול, הקושר את הסרת כוחו עם הגילוח: "וַיִּתְחַל לְעֲנֹתוֹ וַיִּסָּר כָּחוֹ מֵעֵלְיוֹ" (פס' 19), ואילו המופע השני הוא מסוג קטל המרמז על כך שעוד קודם לכן סר ה' מעליו: "וְהוּא לֹא יָדַע כִּי ה' סָר מֵעֵלְיוֹ" (פס' 20). לפיכך נראה שסדר האירועים הוא הפוך – ה' סר מעליו כנראה לאחר הפעם השלישית שבה לא נלחם משון בפלשתים ועוד לפני שדלילה גילחה אותו, והוא תוצאה של בגידתו בייעודו. ועדיין יכול היה משון לתקן דרכיו ולזכות שוב בחסדו של ה'; אולם לאחר הגילוח, שבו הפנה משון עורף לעצם הקדשתו, סר כוחו מעליו והוא הפך להיות כאחד האדם.

עם זאת, יש מקום לכך זכות בהתנהגותו של משון. צריך לזכור שמשון מעולם לא הראה ספק באמונתו בה'. הוא לא עבד עבודה זרה, הוא לא בנה עבודה זרה, ובכל פעם שהיה צריך עזרה הוא פנה לה' ואליו בלבד. היו צדדים של אמונה בה' אצל משון. משון, כשלעצמו, לא היה מעז לגלח את שעריו, עדיין נותרה בו "יראת ה'" מספקת שלא לבצע פעולת בגידה בידי ממש, אבל הוא התיר למשאלתו הכמוסה להיות כאחד האדם להשפיע על התנהגותו והשלים עם האפשרות להיות מגולח שלא בידעתו.

2.6 הרס מקדש דגון

סעיף זה עוסק בפרש האחרונה בסיפור משון, הכוללת סצנה אחת בלבד. בתמונת הפתיחה של הסצנה אנו יכולים לראות את הפלשתים עוזים ואת משון אסור בנחושתיים; את דגון מפואר ומוערך, ולהבדיל

³¹¹ ווב 1987, עמ' 169.

³¹² אמית תשנ"ט, עמ' 245.

ממנו את ה' ששמו לא עולה על דל שפתיים. את המהפך שמתרחש במהלך הסצנה קשה להביע במילים ויש לדמיין – את צרחות האימה של הפלשתים ואת סיפוק הנקמה של שמשון; את דגון חסר האונים הקבור תחת הריסות מקדשו שלו ואת גדולתו של ה'.³¹³

מבחינה ספרותית, הסצנה מחולקת לשלושה חלקים סטנדרטיים:

א. המצג – פסוקים 23-25;

ב. גוף הסצנה – פסוקים 26-30א;

ג. סיכום – 30א-31א.

חלקו השני של פסוק 31 הוא סיכום של סיפור שמשון בכללותו.

2.6.1 מיהו דגון

הדעה הרווחת בקרב חוקרים הייתה שדגון היה אל כנעני שאימצו הפלשתים.³¹⁴ ערעור מסוים על דעה זו העלה זינגר שטען שאין אנו מוצאים במקרא את אזכור שמו של דגון אלא בהקשר של הפלשתים.³¹⁵ זינגר עצמו מציע שדגון הוא שיבוש שמו של האל "דגן" שהיה האל הראשי של סוריה, מעמק הפרת ועד לחופי הים התיכון, ובתוך כך גם אדון תבואת הארץ.³¹⁶ על פי השקפתו של זינגר, אימצו הפלשתים את דגון בדרכם להתיישב בארץ ישראל, כשהסיבה העיקרית היא היותו אל המביא ברכה לחקלאות.³¹⁷ בן שלמה אף מגדיר אותו "אל החקלאות השמיי".³¹⁸

בין כך ובין כך, לית מן דפליג שדגון, אלוהי הפלשתים, לא היה אל איגאי. הוא לא נזכר ברשימת האלים היוונים או דומיהם. את הפולחן לאלים המסורתיים שאותם הביאו הפלשתים מאיי הים שמרו הפלשתים לפינות הפולחן הביתית בלבד.³¹⁹

מסתבר שהפלשתים היו עם נוח לקלוט אלים שונים, ובלבד שתכונתו של האל תיטיב עם צורכיהם. כך למשל אנו מגלים זיקה כלשהי בין הפלשתים לעשתורת, כמתואר בגורל שאול ובניו: "וַיִּשְׁמוּ אֶת כְּלָיו בַּיַּת עֶשְׂתְּרוֹת וְאֶת גִּוְיָתוֹ תָּקְעוּ בְּחֹמַת בַּיַּת שָׁן" (שמי"א לא 10). חוקרים גם מוצאים זיקה בין הפלשתים ובין שלל אלים נוספים – בנימין מזר הציע את האפשרות שפולחן האל הכנעני חורון היה נהוג בפלשת, ואילו יגאל ידן העלה את אפשרות שפולחן האל הכנעני רשף נתקבל בקרב הפלשתים.³²⁰

והנה, אף שה' הכה את דגון פעמיים, בהפלת מקדשו על ראשו באמצעות שמשון (טז 23-30) ובהשפלתו לפני ארון ה' בתקופתו של שמואל (שמי"א ה 1-5), לא עזבו הפלשתים את דגון ולא המירו את אלוהיהם בה'. תופעה זו אומרת דרשני, אבל אף שרתתי בספרות, לא מצאתי שולחני שירצה מעותיי.

אפשר שהבחירה בדגון לאל מלמדת על מטרת השליטה הפלשתית בארץ ישראל – הפלשתים לא הגיעו לכאן למטרות אימפריאליסטיות, ואפשר שזו גם הסיבה שהם לא הציקו יותר מדי לעם ישראל,³²¹ אלא מתוך אילוצים כלכליים – חיפוש אחר אזורי מחיה, קרקעות פוריות.³²² במילים אחרות, לפלשתים לא

³¹³ בעניין חוסר האונים של דגון – ראה זקוביץ תשמ"ב, עמ' 214; שמש 2003, עמ' 12; שמש 2009, עמ' 160.

³¹⁴ ראה קאסטו תשי"ד ב, טורים 623-625; אהרוני 1978, עמ' 166.

³¹⁵ זינגר תשי"ן, עמ' 17-18.

³¹⁶ שם, עמ' 22-24.

³¹⁷ צריך להזכיר שיש לדגון, כאל החקלאות, מקבילה יוונית (זינגר שם, עמ' 32), דבר שאולי הקל על אימוצו.

³¹⁸ בן-שלמה 2019, עמ' 2.

³¹⁹ בן-שלמה 2019, עמ' 9-11.

³²⁰ זינגר שם, עמ' 22.

³²¹ ראה לעיל הערה 30.

³²² שי 2009, עמ' 22.

היה עניין לשלוט בעם ישראל, הם רצו אך ורק את הקרקע, את הארץ עצמה, זו מלחמה על הבעלות על הארץ. יתכן שבשל כך לא אימצו הפלשתים את ה', שכנראה נתפס בעיניהם יותר כאל מלחמה.³²³ בסעיף 1.4.4 הזכרתי את שני החטאים של עם ישראל וטענתי שהחטא הבסיסי ביותר הוא אי כיבוש הארץ. כמו כן טענתי שתפקידו של שמשון היה לתת "זריקת אומץ" לעם ישראל למען ימשיכו בכיבוש הארץ. פה, עם סיום חייו, נחשף ייעודו המלא של שמשון והוא המלחמה על הארץ, כנגד האל שאימצו הפלשתים כדי להתברך ממנה. ושמה זו הסיבה שרק עם חורבן מקדש דגון, רק פה, נזכר דגון במקרא בפעם הראשונה.³²⁴

מסקנה זו עולה בקנה אחד עם נקודה נוספת למחשבה: אם אכן מוצאם של הפלשתים באיי הים האיגאי אזי סביר מאוד שהם היו פוליתאיסטים. ובכל זאת, מכל שלל האלים שהפלשתים כנראה עבדו, דגון לבדו זכה למעמד של האל המוביל שלו הם מודים על לכידת שמשון. מדוע לא הודו לאל המלחמה? אלא שנראה שבעיני הפלשתים לכידת שמשון מתקשרת עם החופש להמשיך לעבוד את האדמה בביטחון, ועל כך הרי ממונה האל דגון.

2.6.2 המצג

המצג כולל שלושה פסוקים ומחייב עיון (שופ' טז):

(23) וְסַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים נֶאֱסְפוּ לְזַבַּח זָבַח גָּדוֹל לְדָגוֹן אֱלֹהֵיהֶם וּלְשִׁמְחָה וַיֹּאמְרוּ נִתֵּן אֱלֹהֵינוּ בְּיַדְנוּ אֶת שְׁמִשׁוֹן אוֹיְבֵינוּ. (24) וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ הָעָם וַיִּהְלְלוּ אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי אָמְרוּ נִתֵּן אֱלֹהֵינוּ בְּיַדְנוּ אֶת אוֹיְבֵנוּ וְאֶת מַחְרִיב אֶרְצֵנוּ וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ. (25) וַיְהִי כְּטוֹב לָבָס וַיֹּאמְרוּ קָרְאוּ לְשִׁמְשׁוֹן וַיִּשְׁחַק לָנוּ וַיִּקְרְאוּ לְשִׁמְשׁוֹן מִבֵּית הָאֲסוּרִים וַיִּצְחַק לִפְנֵיהֶם וַיַּעֲמִידוּ אוֹתוֹ בֵּין הָעַמּוּדִים.

ובכן, המצג עוסק בשמחה של הפלשתים ובזבח גדול שהם זובחים לדגון אלוהיהם. מיקום השמחה לא מוזכר, ובשום מקום בפְּרָשָׁה לא מוזכר הביטוי מקדש, או בית דגון.³²⁵ דגון עצמו מוזכר רק פעם אחת בכל היחידה כולה, כמושא נסתר. אם לדייק, אז אין בכתוב אמירה מפורשת שפסל דגון נוכח בשמחה, אם כי הדעת נותנת שאת הזבח זובחים לאל בנוכחותו. השתלשלות העלילה בנוסח המסורה נראית שגויה, שהרי כיצד יכלו העם לראות את שמשון – "וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ הָעָם" (פס' 24) – אם רק בפסוק שלאחר מכן הובא שמשון מבית האסורים? ואכן קיימים כתבי יד של תרגום השבעים שבהם פסוקים 24 ו-25 מופיעים בסדר הפוך – קודם שמשון מובא מבית האסורים ורק לאחר מכן העם הרואים אותו מהללים את אלוהיהם.³²⁶

הפְּרָשָׁה פותחת בהתכנסות של סרני פלשתים. העם כלל לא מוזכר, והרושם הכללי הוא של אירוע פרטי בהשתתפות "ראשי הקהל" בלבד. את הפתיחה ניתן לקרוא בשתי צורות:

אפשרות א' – קריאה רציפה של כל הפסוק שממנה משתמע שכל מטרת ההתכנסות היא להודות לאל על תפיסת שמשון;

אפשרות ב' – קריאה עם הפסקה. כלומר "וְסַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים נֶאֱסְפוּ לְזַבַּח זָבַח גָּדוֹל לְדָגוֹן אֱלֹהֵיהֶם וּלְשִׁמְחָה", נקודה. מחצי פסוק זה משתמע שסיבת ההתכנסות איננה קשורה לשמשון. צריך לזכור שדגון איננו אל מלחמה אלא אל חקלאות. התכנסות שמטרתה זבח לדגון מן הסתם צריכה להיות קשורה ליבולים חקלאיים מוצלחים, ולכן יתכן שמדובר בהתכנסות קבועה, אולי אירוע שנתי שמטרתו להודות לדגון על יבולי אותה שנה. אלא שלאחר שהתכנסו הוסיפו אמירה: "נִתֵּן אֱלֹהֵינוּ בְּיַדְנוּ אֶת שְׁמִשׁוֹן אוֹיְבֵנוּ" ומן

³²³ קיימת גם אפשרות שהאמונה הפלשתית לא בשלה לכדי אמונה באל רוחני חסר גוף, אולם במקרה כזה היינו מצפים שהם יעבדו את ה' באמצעות פסלים שיציגו את דמותו כפי שהם ראו אותה בעיני רוחם. אולי בדמות ארון ה' או כרובים.

³²⁴ לפני כן מוזכר דגון רק כשם של מקום: "וַיִּגְדְּרוּת בֵּית דָּגוֹן וַיַּעֲמֶה וּמִקְדָּה" (יהו' טו 41).

³²⁵ השווה לסיפור נפילת הארון שם כתוב במפורש: "וַיִּבְיֵאוּ אֹתוֹ בֵּית דָּגוֹן" (שמי"א ה 2).

³²⁶ BHS 1970, פס' טז 24, עמ' 431, לא מזכיר את תה"ש. אך ברני 1920, עמ' 387; זקוביץ תשמ"ב, עמ' 199; אמית תשנ"ט, עמ' 254, תולים את דבריהם בכתבי יד של תה"ש.

הראוי להודות לו גם על כך. בחלק זה של הפסוק, דגון כלל לא מוזכר, אלא רק הביטוי הכללי "אֱלֹהֵינוּ".
אני סבור שיש לאמץ את האפשרות השנייה ובאמצעותה להסביר את כל הקשיים שהועלו לעיל, מבלי לבצע תיקון בכתובים. לשיטתי, סדר האירועים הינו כדלהלן:
פס' 23א – הסרנים מתכנסים במקדש דגון להודות לדגון, ללא קשר לשמשון. זהו אירוע סגור שהעם איננו מוזמן אליו.

פס' 23ב – לאחר הזבח עולה המחשבה שמא יש להודות לאל על תפיסת שמשון. לפיכך, נפתח האירוע לקהל הרחב, ויתכן שבתוך כך הוא גם מועבר למבנה מתאים יותר, אולי מקדש אחר עם קיבולת גבוהה ויציע הנשען על עמודים.³²⁷ יתכן שהמקדש הגדול יותר שימש לעבודה של אל אחר וכך ניתן אולי להסביר את היעדר האזכור המפורש 'בית דגון' וכן את היעדר האזכור של דגון בהמשך הסצנה.³²⁸ כיוון שהאירוע המורחב מתמקד בשמשון, כך הוא גם הוצג בפני ההמונים. את המילים "וַיִּרְאוּ אֶתֹ הָעָם" (פס' 24) אפשר להסביר בשתי צורות: או שלא מדובר בראייה בעיניים, אלא הבנה תפיסתית, כמו "וַיִּרְאוּ אֱלֹהִים כִּי טוֹב" (בר' א 10) – העם מבין שהאירוע הוא על מנת להודות על תפיסת שמשון והם מתלהבים, מהללים את אלוהיהם ומגיעים בהמוניהם; או שכדי למשוך את ההמונים, כבר בתחילתו מוצג שמשון בכלוב כלשהו בקרבת מקום, אולי בכניסה למבנה.³²⁹

פס' 24 – הצגתו של שמשון המושפל והעיוור בציבור עושה את שלה והעם המהלל את אלוהיו נוהה בהמוניו לאירוע. יש להניח שגם במקדש זה היה פסל של דגון או שלצורך האירוע הוא הובא למקום, אם כי אין לכך ראיה.

פס' 25 – העם הנמצא בתוך המבנה דורש להוציא את שמשון מכלאו ולהכניסו למבנה לשחק לפנייהם.

לקח מעניין עולה מהשוואת דברי הסרנים לדברי העם:

וְסַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים ... זָבַח גְּדוֹל לְדָגוֹן אֱלֹהֵיהֶם ... וַיֹּאמְרוּ נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדְנוּ אֶת שְׁמִשׁוֹן אוֹיְבֵינוּ.
וַיִּרְאוּ אֶתֹ הָעָם וַיְהִלּוּ אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶמְרוּ נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדְנוּ אֶת אוֹיְבֵנוּ
וְאֵת מַחְרִיב אֶרְצֵנוּ וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ.

להלן כמה תובנות העולות מהשוואה:

- ♦ סרני פלשתים זובחים בצורה ממוקדת לדגון בעוד העם מהללים את אלוהיהם, מבלי להזכיר את שמו. יתכן שהיו לפלשתים אלים נוספים, וגם יתכן שחרף היות דגון האל הרשמי של הפלשתים, בתוך תוכם הפלשתים, העם, הודו לאלוהיהם העתיקים מאיי הים. אם היו הסרנים מודעים לקשר הרגשי של העם לאלוהיו הישנים, סביר להניח שהשתמשו בשמחה הנוכחית על מנת לחזק את הקשר של העם עם דגון, דבר העשוי להביא למסקנה שפסל דגון אכן נוכח באירוע.
- ♦ השנאה של סרני פלשתים לשמשון מלווה בהערכה לכוחו ולכן מערכת השיקולים שלהם היא פרקטית ולא רגשית. עבורם שמשון הוא אויב ותו לא. מבחינתם מטרת האירוע איננה השפלה של שמשון מתוך נקמה גרידא, אלא הודאה לאלוהיהם וחיזוק ביטחונם של העם. ואילו תגובת העם רגשית – עבורם שמשון איננו סתם אויב, הוא "מַחְרִיב אֶרְצֵנוּ וְאֶשֶׁר הִרְבָּה אֶת חַלְלֵינוּ".³³⁰

³²⁷ מסיבות פוליטיות, האתר הארכיאולוגי בעזה לא נחקר דיו, אולם תל-קסילה מהווה דוגמה לעיר שבה יש מקדש קטן לצד מקדש גדול יותר (מזר תשל"ז, עמ' 117).

³²⁸ אם כי, בהיעדר כינוי אחר, ובהיעדר ראיה מכרעת לזהות המקדש, אני אמישך לכנותו 'מקדש דגון'.

³²⁹ קויפמן תשכ"א, פס' כד-כה, עמ' 266, מסביר את הפסוק באמצעות עיקרון דומה.

³³⁰ בנושא זה אני מבקש להפנות לסעיף 2.4.4, שם טענתי שיש פער בין הרצון של העם הפלשתי להרוג את שמשון ובין השאיפה של סרני פלשתים לענות את שמשון. בתגובות השונות של הסרנים והעם כאן, אנו רואים אותו פער. עבור הסרנים שמשון הוא אויב ויש לנצל את שביו להשגת יעדים פסיכולוגיים כלפי פנים (ביטחון עצמי) או כלפי חוץ (הרתעה). עבור העם שמשון הוא "פגע רע", מחריב ארצנו, אשר הרבה את חללינו. לא פלא שביקשו להכותו ולהיפטר ממנו.

2.6.3 האם הבין שמשון את ייעודו?

בסעיף 2.2.1.6, טענתי שמשון לא ידע שה' הוא הכוח המניע מאחורי פעולותיו. השאלה היא האם כעת, רגע לפני מותו, שמשון כבר יודע שהוא שליח ה' והאם הוא מבין את מהות שליחותו. לכאורה, היינו מצפים שלאחר שה' עזר לו בשעותיו הקשות, וגם בדרך של נס גלוי, הוא יבין שהוא כלי שרת ביד ה'; ולאחר שיעמוד על מהות סכסוכי נפשו, יקשר שמשון בין כוחו לתפקידו. אלא שתפילתו של שמשון לה' מפריכה כל השערה שהוא הבין את ייעודו. אילו הבין שמשון את ייעודו, נוסח תפילתו היה שונה לחלוטין – הוא כנראה היה כולל הכאה על חטא מרידתו, ותפילה לעזרת ה' בהכאת הפלשתים. אך לא, גם ברגעיו האחרונים עדיין שמשון מבקש נקמה על ניקור עיניו, ההצדק שלו לבקשתו להכות בפלשתים הוא נימוק אישי לחלוטין.³³¹

2.6.4 מבחן התוצאה

הלכה למעשה, תפילתו של שמשון התקבלה, לא בגלל צדקותו ולא בגלל הצדקותו; לא מתוך נקמה פעל ה' אלא מכיוון שבמקרה הזה הייתה חפיפה בין בקשתו של שמשון לרצונו של ה'; וכדברי ווב, הרס מקדש דגון הוא התכלית של סאגת שמשון והוא לא מהסס להשוות אותו עם הרג נביאי הבעל על ידי אליהו בהר הכרמל;³³² הפלשתים הצועקים בשמחה "נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדוֹ... טוֹעִים, לא אלוהיהם נתן בידם את שמשון, אלא אותם נתן ה' ביד שמשון ו-"The words of praise for their god must have died coldly on the lips of his devotees".³³³

היחידה נפתחת במשפט הטעיה שנועד ליצור אצל הקורא ציפייה לשמשון הישן, הנזיר רב הכוח; לולי כן לא ניתן להבין את הצורך במשפט: "וַיִּחַל שָׁעַר רֵאשׁוֹ לְצַמֵּחַ פְּאֶשֶׁר גְּלָח" (טז 22). מה מלמד אותנו המשפט הזה? מאומה. הוא איננו רלוונטי ואין הוא מייצג שינוי כלשהו במעמדו או ביכולותיו של שמשון. הקורא שמצפה שכוחו של שמשון יחזור אליו יחד עם שעריו, נדהם לגלות שבניגוד למאורעות עין הקורא, שמשון עצמו לא חש בכוחו וגם לא בטוח בכוחו, ופונה לה' בתפילה לעזרה. אם היה מי שחשב שכוחו של שמשון טמון בשעריו, עתה ברור שלא כך הוא. למעשה, גם לדעת עסיס,³³⁴ כפי שאני מבין אותה, הכוח איננו טמון בשער, אלא שהשער הוא סממן למחויבותו של שמשון לה' שהוא מקור כוחו האמיתי של שמשון. לכן גם לדעה זו המשפט "וַיִּחַל שָׁעַר רֵאשׁוֹ לְצַמֵּחַ פְּאֶשֶׁר גְּלָח" (טז 22) איננו בעל משמעות כשלעצמו, שהרי עצם צמיחת השער, שהיא פעולה טבעית לא רצונית, לא מצביעה על נאמנות מחודשת של שמשון לה', וספק רב אם היא בכלל מסמלת את חזרתו של שמשון לנזירותו. לפיכך, יפה מסכמת אמית שהזכרת השער משרתת את המטרה של "ביטול האמונה באופיו המגי של השער והצגת עליונות התפילה".³³⁵

שמשון העיוור ודאי הרגיש שהוא נמצא בבית מלא אנשים, אבל מן הסתם הוא לא יכול היה לדעת עד כמה הם רבים ואפילו לא ידע איזו טרגדיה עצומה הוא עומד למוטט על ראשי הפלשתים. אין מדובר רק במספר האנשים, אלא גם בזהותם: כל סרני פלשתים ובעיקר – פסלו של דגון עצמו, אם היה נוכח. ההצלחה של שמשון במקדש דגון הייתה, אם כן, גדולה לאין ערוך מזו שמשון עצמו עשוי היה לשער. מסקנה זו מתקשרת עם הנושא של רצון אלוקי מול יוזמה אנושית. בסעיף ד.3 בפרק המבוא הזכרתי את מאמרו של גרוסמן בנושא והצעתי שכאשר לא מדובר בפקודה אלוקית, אלא ברצון אלוקי, תוצאת המעשה תהיה משמעותית יותר מזו שהאדם כיוון אליה. תוצאה זו גם מחזירה אותנו לראשית דרכנו

³³¹ שמש 2003, עמ' 12.

³³² ווב 1987, עמ' 168.

³³³ ווב 1987, עמ' 165; ראה גם שמש 2003, עמ' 11.

³³⁴ ראה הערה 310, בסוף סעיף 2.5.4.

³³⁵ אמית תשנ"ט, עמ' 254. ראה גם ווב 1987, עמ' 165.

ומוכיחה, שוב, שרצונו של ה' משמשון היה להכות בפלשתים.

בשולי הדברים, קאסוטו מתאר את דגון כ"אחד האלים של הפלשתים"³³⁶. ההשערה שהיו עוד אלים בפנתיאון הפלשתי סבירה, כיוון שהעולם בתקופת המקרא טרם היה מונותיאיסטי. מן הסתם היה לפלשתים גם אל סער כלשהו ואולי דווקא לו היו צריכים להודות על תפיסת שמשון. ניתן להניח במידה רבה של סבירות, שכפי שהפלשתים אימצו את דגון מתוך הפנתיאון האמורי, תושבי סוריה הגדולה, גם אל הסער שאומץ על ידם הוא אל הסער האמורי, והוא מזוהה עם הדד אלוהי ארם.³³⁷ אם מקבלים את השערת שיש להפריד בין הזבח לדגון ובין שאר הפְּרָשָׁה, אז כשהפלשתים מהללים את אלוהיהם יתכן שהם מתכוונים להדד ולא דווקא לדגון, אך המספר המקראי לא טרח לספק לנו את מלוא הפרטים. ואם כן, כאשר הבית נופל על ראשי הסרנים והעם את מי הוא קובר תחת ההריסות, את דגון או את הדד (או כל תחליף אחר לאל מלחמה)? מבחינת המספר המקראי יש לפלשתים רק אלוה אחד רלוונטי והוא דגון, אלוהי הארץ. זה לא משנה אם הוא או אחר נקבר תחת ההריסות, המספר רואה את מלחמתו של שמשון בדגון, אלוהי הארץ, ולא בשום אל אחר; וזאת מכיוון שהמלחמה איננה לשם ניצחון גרידא אלא לשם בעלות על הארץ. יתר על כן, מבחינת המספר, השאלה האם דגון השתתף באירוע או לא, האם הוא קבור בין הריסות אם לאו, איננה רלוונטית. בכתיבתו הוא מנסה ליצור את הרושם, שאולי היה נכון ואולי לא, שדגון אכן קבור בין הריסות.³³⁸ בכך, המעשה, המיועד לעם ישראל ולא לפלשתים, משיג את מטרתו בלי שום קשר למציאות שאליה התייחסו המסורות שעליהן התבסס המספר.

2.7 סיכום

בפרק זה ניסיתי לבצע מהלך כפול – ראשית, לבסס מתוך הכתובים את טענתי ביחס לתפקידו של שמשון בהעלאת הרמה המורלית והדתית של עם ישראל; שנית, להראות שהכתובים מקבלים משמעות עמוקה יותר ומובנת יותר אם מקבלים את השקפתי ביחס לתפקיד כפול זה של שמשון.

שמשון נועד להעלות את המורל של עם ישראל ולחזק את ביטחונו ביכולתו להילחם על ארצו. לשם כך, הכה שמשון, לבדו, בפלשתים ללא רחם, בכמה הזדמנויות. הוא היווה מופת של התנהגות ניסית, המרמזת שאם עם ישראל יעבוד את ה' ויצא בשמו להילחם את מלחמתו, הוא יכול לנצח. שמשון גם היווה סמל להשפלה של אל זר. תפקיד כפול זה לוה במעטפת ניסית, שהפלשתים אולי ראו בה מְגִיָּה, אבל עם ישראל ודאי ידע והבין שיד ה' ליוותה את שמשון.

בסיפור שמשון נוצר מיתוס שנותר חקוק בלב העם, למעשה עד ימינו אנו. לא מן הנמנע שהדוגמה של שמשון עמדה לנגד עיני המספר של סיפור שאול היוצא למלחמה בפלשתים בדיעה ברורה שלא יחזור ממנה;³³⁹ ואולי אף היה לה חלק בעיצוב אומץ ליבו של יונתן מול הפלשתים – "אולי יַעֲשֶׂה ה' לָנוּ כִּי אֵין לָהּ מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אֹז בְּמַעֲט" (שמי"א יד 6) – או בסצנה על אומץ ליבו של דוד מול גלית – "אַתָּה בָּא אֵלַי בְּחָרָב וּבְחֲנִית וּבְכִידוֹן וְאֶנְכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת" (שמי"א יז 45). אולם את הצלחת המיתוס ניתן לשפוט לא רק באמצעות אומץ ליבם של יהונתן ודוד אלא באמצעות אומץ הלב של העם כולו שלא נרתע מלצאת למלחמה בפלשתים בזמנו של שמואל. לכך יש להוסיף שמשון הוא צד אחד של מיתוס כפול הכולל גם את שמואל, ואת הצלחת המיתוס הכפול ניתן לשפוט באמצעות האחדות של עם ישראל

³³⁶ קאסוטו תשי"ד ב, טור 623.

³³⁷ זינגר תשי"ן, עמ' 24, הערה 38.

³³⁸ יתכן גם שאין זה מעשה ידי המספר אלא שהמסורות שעליהן התבסס המספר הניחו כמובן מאליו שדגון השתתף באירוע ושהוא קבור תחת ההריסות.

³³⁹ ראה גלפז-פלר 2006, עמ' 322. וצריך לזכור שגם שמשון וגם שאול הלכו במודע אל מותם מתוך שאיפה להילחם בפלשתים (ברוקס 1996, עמ' 24).

שמנקודה זו ואילך מתנהג כעם ולא כאוסף של שבטים.³⁴⁰

במקביל, שמשון לא רק שהשיג את היעדים המידיים של שליחותו, אלא גם את המטרה הסופית – מכאן ואילך, עם ישראל נלחם על ארצו וזהו התיקון הגדול של החטא הבסיסי ביותר של דור יהושע, חטא אי כיבוש הארץ.

³⁴⁰ ראה גם בלומנטל 2005, עמ' 110-111.

3. שמשון כמודל

במהלך הפרק הקודם ניתחתי את האירועים שליוו את שמשון לאורך סיפור חייו של שמשון, ובתוכם נדרשתי מפעם לפעם לרדת לנבכי נפשו, ככל שידי מגעת. בפרק זה ברצוני לשרטט את הדרך שבה ביקשו מחברי המקרא להציג את השפעתה של הדמות המיתית של שמשון על המנהיגים שבאו אחריו במהלך תהליך התשועה מיד פלשתים.

3.1 קווים לדמותו של שמשון

מטרת סעיף זה לרכז ולסכם קווים מדמותו של שמשון שהיוו אבני היסוד בהמשך תהליך התשועה.

3.1.1 אופיו המתון של שמשון

מלכתחילה, הייעוד שקבע ה' לשמשון הוא להילחם בפלשתים וכנגזרת מייעודו חנן אותו הבורא בכוחות על טבעיים יוצאי דופן. ייעודו רמוז עוד בדברי המלאך לאימו של שמשון: "וְהוּא יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יג 5). במילים אלו, מגדיר המספר את שמשון כמושיע. לוחם חופש. זוהי הגדרה מחייבת, ובמיוחד כשהיא מגיעה מפיו של מלאך. מבחינה ספרותית, תיאור עלילותיו של שמשון הוא משימה מורכבת להפליא כיוון שמבחינה תדמיתית המרחק בין לוחם חופש אדיר כוחות ובין טרוריסט צמא דם קצר כחוט השערה. לא בכדי היו בין החוקרים שהשוו את שמשון לרוצח, בריון או טרוריסט¹, ואפילו חוקרת שקולה כמו אקסום מתייחסת לפן הטרוריסטי של שמשון.² משימתו של המספר הייתה אם כן – כיצד לתאר לוחם-על קטלני, כך שלא יתקבל הרושם שמדובר בפורע חוק.

למעשה, במציאות הפער בין לוחם חופש ובין טרוריסט איננו גדול. היום מקובל לראות בטוהר הנשק מדד ללגיטימיות של הלחימה, אולם בזמן העתיק המושג טוהר הנשק לא היה קיים – במלחמות הרגו נשים וילדים באותה נשימה שהרגו לוחמים. אילו היה שמשון מודע לתפקידו יתכן שניתן היה לבסס את תדמיתו על המניעים, השיקולים והאידיאולוגיה. אלא שמניעיו של שמשון היו תמיד אישיים. ובכל זאת, המספר מחויב לתדמיתו של שמשון השופט והמושיע. לדעתי, על מנת ליצור לשמשון תדמית של לוחם ולא של פורע חוק נקט המספר גישה לפיה שמשון איננו מחפש את העימותים, הוא אינו שש אלי קרב והוא אינו מנסה להרוג פלשתים בכל מפגש איתם. ה' צריך לייצר עבורו תואנה כדי שילחם בהם, ולעיתים אף כשהייתה תואנה, שמשון נמנע ולא נלחם. שמשון לא רודף אחר העימותים, העימותים רודפים אחריו.

ניתוח של המפגשים שבין שמשון לפלשתים מצביע על תהליך התמתנות שעובר שמשון, כל זאת עד למפגש האחרון במקדש דגון שבו שמשון שב ומכה בפלשתים מכה קשה. המפגשים שבין שמשון לפלשתים הינם:

המפגש	הרקע	היזמה	הנזק לפלשתים
הרג האשקלונים (יג 19)	התערבות עם הרעים	שמשון	30 הרוגים
סצנת מימוש התואנה (יד 7-8)	שריפת התמנית ואביה	שמשון	מכה גדולה שוק על ירך
אירועי רמת לחי (יד 9-17)	מאסרו של שמשון	פלשתים	אלף הרוגים
סיפור הזונה (טו 1-3)	מארב פלשתי	פלשתים	עקירת שערי העיר
שמשון ודלילה (טו 4-21)	שיחוד דלילה כדי שתנסה לגלות את סודו של שמשון	פלשתים	אין נזק

¹ מונקו 2016, עמ' 51-52; לאונרד-פלקמן 2017, עמ' 222-223; הרמן 2018.

² אקסום 2014, עמ' 17-20.

מקדש דגון (טו 26-30)	התעללות בשמשון	שמשון	הרוגים רבים
----------------------	----------------	-------	-------------

ניתן לראות, שלהוציא את המפגש האחרון, קיים תהליך בהתנהגותו של שמשון – ראשית, היוזמה לחיכוך עוברת, לאחר המפגש השני, משמשון לפלשתים; שנית, התגובה משתנה, לאחר המפגש השלישי, מהרג פלשתים לפעולה ראוותנית ועד להיעדר תגובה בסיפור שמשון ודלילה. תהליך ההתמתנות בתגובותיו של שמשון מרמז על אופי של אדם מתון המבקש להימנע משפיכת דם.

שני רמזים נוספים לאופיו של שמשון טמונים בתיאור המפגשים בינו לבין הפלשתים: ראשית, בשניים משלושת המפגשים עקובי הדם של שמשון עם הפלשתים יש התערבות של רוח ה' שכמו כופה על שמשון לבצע פעולה אלימה, אולי בניגוד לאופיו.³ כך קורה בהרג האשקלונים: "וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' וַיִּרֶד אֲשָׁקְלוֹ וַיִּדָּם מֵהֶם שְׁלֹשִׁים אִישׁ" (יד 19), וכך קורה בקרב ברמת לחי: "הוא בא עד לחי ופּלִשְׁתִּים הִרְעִיעוּ לְקִרְאָתוֹ וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' ... וַיִּמָּצָא לְחֵי חֲמוּר טְרִיָּה וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקְחֶהּ וַיִּדָּם אֶלָּף אִישׁ" (טו 15-14).

שנית, שני המפגשים האחרים מאופיינים בצורה בולטת בבחירת הפעלים של המספר. הפועל נק"מ מופיע בשני מקרים בלבד – לפני המכה הגדולה "שוק על ירך", שם, לאחר שריפת התמנית ואביה, אומר שמשון: "אִם תַּעֲשׂוּן כְּזֹאת כִּי אִם נִקְמְתִי בְכֶם וְאַחַר אֶחָדְלִי" (טו 7); ובסצנת הסיום ב'מקדש דגון', שם מבקש שמשון: "וְאִנְקָמָה נִקֵּם אַחַת מִשְׁתֵּי עֵינַי מִפְּלִשְׁתִּים" (טז 28). להוציא את הרג האשקלונים, שקשה לכנותו "קרב", אלו שני הקרבות היחידים שבהם העימות עם פלשתים נעשה ביוזמתו של שמשון. בין לבין, הפועל נק"מ איננו מופיע ובמקומו יש את הפועל עש"י, כגון: "כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ לִי כֵן עָשִׂיתִי לָהֶם" (טו 11),⁴ המשמש לתיאור של מידה כנגד מידה,⁵ שהיא מעין נקמה.

לאור זאת, ניתן להבין את מסכת המפגשים שבין שמשון לפלשתים: המפגש הראשון בין שמשון לפלשתים נוצר כתוצאה מתואנה שה' ביים במטרה להביא למפגש אלים בין שני הצדדים. בתת היחידה הראשונה, חטיבת הנישואין והנגרר ממנה, שמשון צעיר. ה' דוחף אותו לבצע מעשים התואמים את רוח הנעורים שבו ושמשון בהחלט משתף פעולה.

החטיבה הבאה, עדיין ביחידה הסיפורית הראשונה, עוסקת בקרב ברמת לחי / עין הקורא. בקרב זה הכה שמשון פלשתים רבים, אבל מלכתחילה כל היוזמה לעימות הייתה של פלשתים. שמשון ניסה להימנע מלהתחכך בפלשתים ואף עזב את האזור שבו גדל ועבר להרי יהודה, לסלע עיטם. הוא לא חפץ במלחמת דמים בפלשתים, הם אלו שכופים זאת עליו. וגם במקרה הזה ההרג בוצע תחת השפעת רוח ה'.

כיוון שה' הוא זה שדוחף את שמשון להכות בפלשתים, סביר להניח שבעיני המספר שמשון הוא לוחם ולא פושע. הרג של פלשתים רבים נתפס בעיניו כמלחמת חורמה, לא רצח. אך הוא רגיש דיו כדי להעריך את השפעת מעשי ההרג המרובים על הקוראים, ולכן הוא מציייר לנו לוחם ערכי ורגיש שאיננו צמא דם, אינו שש אלי קרב, אינו רודף ומכה בפלשתים בכל הזדמנות, ואפילו איננו מנסה לייצר איתם עימותים ביוזמתו; הוא נמשך בעל רוחו לתוך העימותים שה' מביים עבורו. הווי אומר, לא בשמשון עלינו לתלות את מעשי ההרג הללו, אלא בה', ומי אנו שנמתח עליו ביקורת? המתח בין כוחו של שמשון ובין אופיו המתון הוא שיוצר את התדמית הערכית של שופט ולא תדמית רצחנית. שמשון מתואר כדמות טראגית השואפת לחיים שקטים, אך נמשכת, שלא ברצונה, לעימותים עם הפלשתים.

³ עדות לתכונה השתלטנית של רוח ה' ניתן למצוא אצל שאול בכמה מקרים – שמ"א י 10-12, יט 20-24. וראה קייל ודליץ 1876, עמ' 198; גריי 1903, עמ' 113; לויך 2000, עמ' 325.

⁴ ראה גם אקסום 1981, עמ' 14.

⁵ ראה שמש תשנ"ט, עמ' 265; יעקבס תשס"ו עמ' 140-141 ובהערה 139.

צריך להעריך את מלאכתו העדינה של המספר המנסה לנווט את דעת הקוראים באמצעות שרטוט קווים דקיקים הנוגעים בתת המודע של הקורא. כבר מהעימות הראשון, המספר מנסה לרכז את דמותו של שמשון באמצעות הקישור בין רצח האשקלונים לחרון אפו של שמשון (יד 19).⁶ מאוחר יותר, שמשון אומנם מכה את הפלשתים שוק על ירך, אך הוא מסייג את מעשיו ואומר: "כִּי אִם נִקְמְתִי בְּכֶם וְאַחַר אֶחָדְלִי" (טו 7). הקורא ער למשאלתו של שמשון לחדול מעימותים ותולה בפלשתים את האשם בהתמשכותם.

אני סבור שמשון מתואר כאדם שבאופיו הוא מתון, שוחר שלום, שהעימותים האלימים שלו עם הפלשתים נבעו מתוך דחף אלוהי שהוטבע בו ולא מתוך אופי לוחמני. בהסתכלות יותר ריאליסטית, אני סבור שהמסר שמעביר המספר הוא שה' אומנם נתן לשמשון כלים להילחם בפלשתים וה' גם סובב את הנסיבות כך שתהיה לשמשון סיבה להכות בפלשתים, אך ה' לא נטל משמשון את הבחירה החופשית הקיימת לכל אדם,⁷ והבחירה של שמשון הייתה לחיות חיים שלווים ללא מלחמה.⁸ ולהפך, מגמת המספר לרמוז שמנקודת המבט האלוקית, יש מקום לסברה שה' יצר את שמשון שוחר שלום בכוונה תחילה. אפשר שה' לא רצה להטיל את המשימה על אדם בעל אופי רצחני, שכן הרג בשליחותו של ה', צריך לנבוע ממניע אידיאולוגי ולא מתכונת אופי שלילית.⁹ בנקודה הזו כנראה שהיה כשל מצידו של שמשון שהרי עד ליום מותו הוא לא הבין את תפקידו ולא פעל מתוך שליחות אידיאולוגית.

ביחידה השנייה, מגיע שמשון לעזה. הפעם, אף שהפלשתים מנסים ליצור איתו עימות, שמשון לא נגרר לתוכו. בהיותו שוחר שלום, הוא מבצע אקט הפגנתי ומסתפק בעקירת דלתות העיר ונשיאתן לאי שם. הפן המתון באופיו של שמשון עולה מדרגה. בפרשת שמשון ודלילה, אופיו של שמשון נחשף במלואו – אף שהוסת להכות בפלשתים ("פְּלִשְׁתִּים עֲלֶיךָ שְׁמֹשׁוֹן" [טו 9, 12, 14]), אף שהחל משלב מסוים הוא מן הסתם חשד במעורבותם של הפלשתים בתעלוליה של דלילה, ואם נקבל את דעתי – אז הגם שידע שהפלשתים אורבים לו, למרות זאת הוא בחר שלא להכות בהם.

כפי שצינתי לעיל,¹⁰ כבר לאחר קרב רמת לחי, ולאחר שזכה לנס גלוי מה', היה על שמשון להבין את ייעודו, אך הוא בחר שלא להפנים אותו ובכך חטא.

3.1.2 הנאמנות לה'

מבחינת הנאמנות לה', מאז דבורה הנביאה לא היה שופט שהיה נאמן לה' בצורה כל כך שמרנית כמו שמשון. אנו אוהבים לזכור את גדעון בדבריו: "לֹא אֶמְשַׁל אֲנִי בְּכֶם וְלֹא יִמְשַׁל בְּכֶם ה' יִמְשַׁל בְּכֶם" (שופ' ח 23), אבל כמעט באותה נשימה מבקש גדעון: "אֶשְׁאַלְהָ מִכֶּם שְׁאַלְהָ וְתָנוּ לִי אִישׁ נָזֶם שְׁלָלוּ...". (שופ' ח 24), והסוף ידוע – גדעון בונה אפוד: "וַיִּזְנוּ כָּל יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו שֶׁם וַיְהִי לְגִדְעוֹן וּלְבִיתוֹ לְמוֹקֵשׁ" (שופ' ח 27). הדבר הראשון שעשה יפתח כשמונה לראש ולקצין היה: "וַיַּדְבֵּר יַפְתָּח אֶת כָּל דְּבָרָיו לְפָנָיו ה' בְּמִצְפָּה" (שופ' יא 11), וגם בהמשך אנו מוצאים את יפתח כשופט ששם שמיים שגור בפיו; אולם אותו יפתח מעלה את בתו לעולה: "וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת נְדָרוֹ אֲשֶׁר נָדָר" (שופ' יא 39), ומאוחר יותר הוא איננו בוחל במלחמת אחים: "וַיִּקְבֹּץ יַפְתָּח אֶת כָּל אֲנָשֵׁי גִלְעָד וַיִּלְחֶם אֶת אֶפְרָיִם" (שופ' יב 4).

⁶ ראה הרחבה בנושא לעיל בסעיף 2.2.2.4.

⁷ חז"ל רואים באדם, מבסיסו, אישיות המפוצלת בין יצר טוב ליצר רע (ראה לדוגמה ברכות נד ע"א; שבת סג ע"ב; ויקרא רבה לד א; במ"ר טו יד ועוד רבים). כמו כן, חז"ל רואים בשני היצרים תכונה ייחודית לאדם בניגוד לבהמה שיש לה רק יצר אחד (ב"ר יד ד).

⁸ בהקדמתו לסיפור הנישואין, כותב ווב כך: "The Samson story is a fascinating study in the relationship between human freedom and divine sovereignty." (ווב 1994, עמ' 278).

⁹ ראה באקון 2007, עמ' 39, הסבור שהבחירה החופשית היא הבסיס לקבלת החלטות מוסריות.

¹⁰ בסעיף 2.4.3.

בניגוד לגדעון שבסופו של דבר גרם לעם ישראל לעבוד עבודה זרה, שמשון מוכיח את עצמו כירא אלוקים לאורך כל הדרך, הוא לא בונה אפודים או אנדרטאות שעשויים להכשיל את עם ישראל, הוא מעולם לא פונה לאל אחר, ולהפך – כשצר לו הוא לא מהסס לפנות לה'; ובניגוד ליפתח הוא נזהר ממלחמת אחים: "הִשְׁבְּעוּ לִי כִּן תִּפְגְּעוּן בִּי אֶתֶם" (שופ' טו 12).

הפנייה של שמשון לה' בכל פעם שהוא בצרה מצביעה על אמון מוחלט שיש לשמשון בה'. גם אמון ביכולתו של ה' לעזור וגם אמון בכך שה' אכן יעזור לו. גם כאשר לכאורה נראה שבקשתו מוגזמת, כמו בקשתו לכוח שיאפשר לו להפיל מקדש שלם על יושביו, אין הוא מהסס להביע אותה.¹¹ וכדברי ווב: "Samson's finest moments are moments of faith from which we can still learn much."¹²

מבחינה דתית, אפשר אולי לסווג את שמשון כאדם פשוט עם אמונה פשוטה. אנו לא מוצאים שם שמייס שגור בפיו, אין הוא מודה לה' על כל מעשה ומעשה וגם אין הוא מטיף לעבודת השם. אבל הוא נאמן לה' ובעת הצורך פונה לאלוקיו לעזרה.

3.1.3 מידת הביטחון בה'

אנו זוכרים את גדעון המבקש ממלאך ה' אות אחר אות כדי לקבל את האומץ להילחם במדיינים. אנו גם זוכרים את ברק בן אבינועם המבקש מדבורה "אִם תִּלְכִּי עִמִּי וְהִלַּכְתִּי וְאִם לֹא תִלְכִּי עִמִּי לֹא אֵלֶיךָ" (שופ' ד 8), או את יפתח שנודר לה' נדר קשה שכנראה נובע מחוסר ביטחון – "אִם נָתַן תִּתֶּן אֶת בְּנִי עִמּוֹן בְּיָדִי" (שופ' יא 30). לעומתם, בשום מקום בסיפור שמשון לא עולה ספק כלשהו בביטחונו של שמשון בה'. גם באירועי רמת לחי, שמשון איננו מנסה לברוח או להתמקח עם איש יהודה שלא יסגירו אותו, להפך, הוא הולך לקראת פלשתים כשהוא בטוח לחלוטין שה' ייתן אותם בידו. אי אפשר לתלות את ביטחונו של שמשון רק בכוחו. עקירת דלתות העיר עזה אפשר שנבעה מביטחונו של שמשון בכוחו, אך בהליכתו אל תוך המחנה הפלשתי ברמת לחי, הוא כמו נכנס לגוב אריות; היוזמה איננה שלו, ולקרב עשויות להיות תוצאות מפתיעות. רק לשם הדגמה – כבר הבעתי את דעתי שאילו הטילו בו הפלשתים את חניתותיהם מטווח בינוני, כנראה שמשון היה נפגע. ובכל זאת, הוא לא מנסה לברוח, לא מנסה להתחמק וצועד לקראת פלשתים בביטחון מלא בה'.

בצד מאפיינים נוספים באופיו של שמשון, מידת הביטחון שלו בה' אפשר שהיוותה מופת לאלו שבאו אחריו. כך יונתן המציע לנושא כליו: "לָכֵה וְנִעְבְּרָה אֶל מִצֵּב הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה אוּלַי יַעֲשֶׂה ה' לָנוּ כִּי אֵין לָהּ מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בָּרַב אוּ בְמַעֲטִי" (שמ"א יד 6), וכך דוד הטוען מול האנשים שסביבו: "מִי הִפְלִשְׁתִּי הָעֲרֵל הַזֶּה כִּי חָרַף מַעֲרָכוֹת אֲלֵהֶם חַיִּים" (שמ"א יז 26).

3.1.4 שופט ומושיע

כבר שטחתי את השקפתי לפיה שמשון לא בהכרח היה "אוהב פלשתיות", וכן הבעתי את דעתי שמשון ראה בפלשתים אויבים שדמם מותר; אלא שתכונתו נטתה לדרך השלום. אילו היה שמשון שש להילחם בפלשתים, המכה המורלית שהם היו סופגים הייתה ככל הנראה חמורה הרבה יותר; ובכל זאת, כנראה שהכרעה לא הייתה מתקבלת. איש אחד איננו יכול להכניע צבא מיומן שלם. זאת כבר חזו המלאך – "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יג 5). אך האם שמשון השיג את היעדים שהוגדרו לו? נראה שכן. פון-ראד, אקסום או קליין הטוענים שמשון נכשל בתפקידו ומת מבלי לממש את הגאולה

¹¹ זאת בניגוד לדעתה של ון דר זי 2014, עמ' 63-64.

¹² ווב 1995, עמ' 119.

שהיה אמור להביא,¹³ שוכחים את דברי המלאך – שמשון מלכתחילה לא נועד להביא גאולה שלימה; את שמשון יש לשפוט על פי מבחן התוצאה – מה הייתה מטרתו והאם מטרה זו הושגה. מטרתו לא הייתה לנצח את הפלשתים, אלא להשפיל אותם ואת אלוהיהם ולחזק את הביטחון העצמי של הישראלים. אכן צודק עסיס,¹⁴ מטרות אלו הושגו כמעט במלואן. ההחמצה של שמשון הייתה בהכרעה המורלית שהייתה יכולה להיות חזקה יותר, אך גם כך הייתה משמעותית.

שמשון לא נועד להיות מושיע, והוא גם לא הושיע; אך המיתוס של שמשון השפיע, ליכד וחיזק את הביטחון של עם ישראל. החל מנקודת זמן זו ואילך, עם ישראל כבר איננו מתפשר על נוכחותו של עם זר בארצו, וגם בתקופות הקשות שבהן נכשל ולא הצליח לגבור על אויביו, הוא בהחלט ניסה.

3.1.6 סיכום

בסעיף זה שטחתי כמה מהתכונות שאפיינו של שמשון והפכו לחלק מהמיתוס שלו. בסעיף הבא אראה שאכן תכונות אלו הפכו לסימן ההיכר של אלו שהמשיכו את מלחמתו של עם ישראל בפלשתים – שאול, יונתן ודוד. מחברי המקרא מציגים את תרומתו של שמשון לתהליך התשועה ככזו שאיננה מסתכמת רק במעשיו שלו, אלא גם במורשתו. הוא לא רק השיג את הפלשתים ללעג ולקלס ובכך העלה את המורל בעם ישראל, הוא לא רק הכה באלוהי הפלשתים וחיזק את אמונתו של עם ישראל בה', הוא גם הותיר אחריו מיתוס של גאווה לאומית, שבעקבותיה עם ישראל כבר לא סובל עם זר בארצו, ושל תכונות מופת של מנהיג שנתנו את אותותיהן במנהיגים שבאו אחריו. זוהי לא רק תרומה פיזית, זוהי מורשת לאומית.

3.2 תרומתו החינוכית של שמשון

בסעיף זה אתייחס להשפעתו של שמשון, גם לאחר מותו, על הדמויות והמאורעות של תהליך התשועה המלא. נראה שהמספר של ספר שמואל חש חוסר נוחות עם דמותו של שמשון ובשל כך נמנע מלהזכירו במפורש בספרו.¹⁵ עם זאת, לא יכול היה המספר להתעלם מתפקידו של שמשון בתהליך התשועה ולכן רמז על מקומו בתהליך באמצעות הבלטת המשותף שבין תכונותיו של שמשון לתכונותיהם של המנהיגים שבאו אחריו.

מסגרת הזמן של תהליך התשועה מוגדרת על ידי מסגרת הזמן שבה שלטו הפלשתים; סיום המימוש של תהליך התשועה הוא כאשר הפלשתים אינם שולטים עוד בישראל. מסגרת זמן זו מוגדרת על ידי מור כך: "תקופת העליונות הפלשתים החלה בסמוך לסוף תקופת השופטים (שמשון), ונמשכה עד ימי דוד."¹⁶ המסגרת הסיפורית פותחת בסיפור שמשון (שופ' יג) ועיקרה מסתיים לאחר שני הקרבות של דוד בפלשתים בעמק רפאים.¹⁷ הפסוק המסכם את כניעת הפלשתים נמצא שלושה פרקים לאחר מכן: "וַיִּדְדוּ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיִּכְנְעוּם" (ש"ב ח 1).¹⁸

3.2.1 שאול, יונתן ודוד

יש כמה קווים משותפים לשני קרבות היחיד של יונתן ודוד (ש"א יד 6-16; ש"א יז 40-54). ראשית,

¹³ פון-ראד 1962, עמ' 334; אקסום 1983, עמ' 30-31; קליין 1988, עמ' 117. וכך גם בלומנטל 2005, עמ' 109; ון דר זי 2014, עמ' 63-64. אגב, נראה שאקסום שינתה את דעתה, כיוון שב-אקסום 1990, עמ' 425, היא טוענת שבמותו שמשון ממלא את ייעודו להושיע את ישראל. וראה גם באקון 2007, עמ' 39.

¹⁴ עסיס 2014, עמ' 2. וראה גם ווב 1995, עמ' 117-118.

¹⁵ בדומה לדבריו של זקוביץ 2003 בתקציר.

¹⁶ מור 1895, עמ' 279. תרגום חופשי.

¹⁷ אחיטוב תשל"ב, טור 496.

¹⁸ אף שלאחר קרבות אלו הפלשתים כבר לא המושלים בישראל, אפשר שהיו קרבות נוספים של דוד מול פלשתים (ש"ב ח 1; 18-22) שבהם ביסס דוד את העליונות הצבאית של ישראל על הפלשתים.

שני הקרבות מבוססים על קרב של לוחם ישראלי בודד: בקרב הראשון יונתן מביס את פלשתים כשרק נושא כליו לצדו ובקרב השני מביס דוד את גלית ונותן את האות לניצחון ישראל על פלשתים. שנית, בשני הקרבות הגיבור יוצא למלחמה מתוך אמונה עמוקה בה'. במקרה של יונתן הוא אומר לנערו – "... אוֹלֵי יַעֲשֶׂה ה' לָנוּ כִּי אֵין לֵה' מַעֲצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בְּרַב אוֹ בְּמַעֲט" (יד 6), ואילו דוד עונה לגלית במילים – "אַתָּה בָּא אֵלַי בְּחָרָב וּבְחִנִּית וּבְכִידוֹן וְאֵנְכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעֲרְכוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חֲרַפְתָּ" (יז 45). שני מקרים שחרטו שתי סיסמאות לדורות.

נקודה משותפת נוספת היא שבשני המקרים הגיבור הוא המיועד למלוך אחר שאול באותה העת.¹⁹ סיפור יונתן מתרחש מיד לאחר חטאו הראשון של שאול.²⁰ לשאול כבר ברור שמלכותו לא תיכון עד עולם, אבל בפועל טרם נקבע יורש וגם לא ברור מתי תיפסק מלכות שאול,²¹ אם מיד או בעוד כמה דורות, שהרי גם בית עלי הפסיק לכהן לפני ה' רק בימי שלמה: "וַיִּנְגַרְשׁ שְׁלֹמֹה אֶת אֲבִיתָר מִהֵיֹת כֹּהֵן לֵה' לְמִלְא אֶת דָּבָר ה' אֲשֶׁר דָּבָר עַל בֵּית עֲלִי בְּשֵׁלֵה" (מל"א ב 27). רק לאחר חטאו השני של שאול, במלחמה מול העמלקים (פרק טו), נשלח שמואל למשוח בסתר את דוד למלך. והנה, הקרב של דוד מול גלית מתרחש מיד לאחר משיחתו של דוד, בסתר, למלך.²²

נקודה זו חשובה מאוד כיוון שבשני מקרים אלו ניכרת במיוחד השפעתו של שמשון – בשני המקרים מדובר בגיבור הפועל לבד, ללא צבא, כפי שפעל שמשון; בשני המקרים הפעולה מתבצעת מתוך אמונה עמוקה וביטחון בה', שאפשר שנלמדו משמשון; בקרב של דוד מול גוליית כלי הנשק שביד דוד נחות לעומת זה של יריבו (שמ"א יז 49), וכך גם שמשון המכה בפלשתים באמצעות לחי חמור (שופ' טו 15). אולם החשוב מכול הוא שבכל אלו הלוחם איננו המנהיג – שמשון לא הנהיג את עם ישראל, עלי היה המנהיג ואילו שמשון היה הדמות השנייה בחשיבותה; בדיוק כפי שהיו יונתן ודוד, בעוד המנהיג הוא שאול המלך. למעשה, בקרבות אלו, המספר מציג גם את יונתן וגם את דוד כמעין כפילים של שמשון.

ה'מורשת' הדתית של שמשון מרומזת היטב הן בדיאלוג שבין יונתן לנושא כליו (שמ"א יד 6-7) והן בסיפור דוד וגוליית (שמ"א יז 40-54). היא באה לידי ביטוי גם בנאמנות לה' וגם במידת הביטחון בה'. אולם לא רק בדוד וביונתן היא ניכרת, אלא אף בשאול. אף שידע שממלכתו לא תקום, לא רפו ידיו מלנזוף בעם מיד לאחר נצחונו של יונתן: "וַיֹּאמֶר בְּגִדְתָם גִּלּוֹ אֵלַי הַיּוֹם אֲבָן גְּדוֹלָה... וְשִׁחַטְתֶּם בָּזָה וְאֶכְלְתֶם וְלֹא תִחַטְּאוּ לֵה'... וַיִּבֶן שְׂאוֹל מִזְבֵּחַ לֵה' אֲתוֹ הֵחֵל לְבָנוֹת מִזְבֵּחַ לֵה'" (שמ"א יד 33-35). על ביטחונו בה' ניתן ללמוד מיחסו אל דוד. בפרק יז מעלה דוד לפני שאול שני נימוקים מדוע יוכל לנצח את גוליית – יכולתו להתמודד עם הארי והדוב, ודבריו הבוטים של גוליית ש"חַרְף מַעֲרַכַת אֱלֹהִים חַיִּים" (יז 36). תגובתו של שאול: "וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל אֶל דָּוִד לָךְ וְהִ' יִהְיֶה עִמָּךְ" (יז 37). ואף שדוד בוחר שלא לעטות שריון ולא לשאת חרב, לא נסוג שאול מהחלטתו. המספר אומנם מתאר את שאול כמי שביטחונו בה' נסדק במצבי לחץ, מחד גיסא, אך ממתן את ביקורתו ומלמד שאין המקרה הבודד הזה מעיד על אופיו, מאידך גיסא.²³

¹⁹ להלן אשתמש בביטוי 'יורש עצרי' לתיאור המועמד למלוכה, אף שביטוי זה, במובנו הפורמלי, לא היה קיים בעת ההיא.
²⁰ יש לציין שכמה חוקרים טוענים שהציווי של שמואל בשמ"א י 8 ודברי שמואל בשמ"א יג 13-14 אין מקורם בה' ושמואל על דעת עצמו אמרם. לפי דעות אלו, במועד זה, המלוכה כלל לא נלקחה משאול. ראה אמית 1992, עמ' 209; אלטר 1999, עמ' 73. יתכן שגם מקיין 1963, עמ' 94, רומז לאותה טענה.

²¹ ראה גם קייל ודליץ 1876, עמ' 38-40; סמית 1899, עמ' 23; אוונס 2000, עמ' 65.
²² יש לדחות את טענתו של אלט 1966, עמ' 183-205, שמלכתחילה לא היה שאול אמור להקים שושלת מלכותית לדורות (גם וקו 1998, עמ' 201, מרמז לטענה זו, אולם דוחה אותה בהמשך), ראשית מכיוון שאין לטענה זו שום רמז בכתובים והיא מבוססת אך ורק על הנוהג שהיה קיים בקרב עמי עבר הירדן, ושנית, מכיוון שהיא מעמידה את שמואל כמי ששיקר לשאול. ראה גם רש"י על שמ"א יג 13. לדיון מקיף בשאלה זו ראה אביעוז 2005.
²³ ראה גם קייל ודליץ 1876, עמ' 79.

יונתן מציג גישה אחרת מאביו בכך שהוא נלחם בפלשתים לבדו. מלחמתו של יונתן כמו יצוקה בתבנית מלחמותיו של שמשון – לוחם בודד המביס צבא שלם. במקביל, מלחמתו של דוד יצוקה בתבנית אחרת של שמשון – לוחם שאיננו זקוק לכלי נשק כדי לנצח. דוד יוצא לקרב כשרק מקלו וילקוטו בידו, ובדרכו לקרב הוא אוסף "חַמְשָׁה חֲלָקֵי אֲבָנִים מִן הַנַּחַל" (יז 40). צודק מקיין, מוסר ההשכל של קרב דוד וגוליית הוא לא רק באומץ לב במובנו הטבעי אלא גם באמונה באלוקים. בקרב זה, הצבא הישראלי הוא בלתי מנוצח לא משום שהוא מצויד להפליא ומוכשר מבחינה מקצועית, אלא משום שהוא צבא האל, וזה מה שהופך את חוצפתו של גוליית לבלתי נסבלת.²⁴ גוליית "הוא איש מִלְחָמָה מְנַעֲרִיו" (יז 33) ואילו דוד חסר ניסיון ולא מיומן באומנויות הצבאיות, אך ה' עימו והוא שיגאל אותו מיד גוליית. לכן דוד אינו נלחם בגוליית בדרך המקובלת באמצעות כלי הנשק המוכרים של החייל אלא באמצעות כלי נשק בעלי אופי פרימיטיבי – קלע וחלוקי נחל. בכך מודגש שה' הוא שנותן את הניצחון ולא גבורתו של דוד.

3.2.2 שמשון ודוד

המספר מדגיש שאל הקרב מול גוליית יוצא דוד ללא כלי נשק. לשם כך הוא משתמש במצג קומי משהו: "וַיִּקַּח מִקְלוֹ בְּיָדוֹ וַיִּבְחַר לוֹ חַמְשָׁה חֲלָקֵי אֲבָנִים מִן הַנַּחַל" (ש"מ"א יז 40). הווי אומר, נשקו של דוד הם כמה אבנים שאסף בדרך. הדגשה זו מחזירה אותנו לגיבור אחר שיצא לקראת פלשתים כשידיו אסורות ואת הנשק שבאמצעותו הוא מכה בפלשתים הוא אוסף בדרך: "וַיִּמְצָא לְחֵי חֲמֹר טְרִיָּה וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקְחֶהָ" (שופ' טו 15). המספר לא היה צריך לספר מהיכן השיג דוד את האבן שאותה קלע למצחו של גוליית. ומה בכך אם הייתה אבן זו בילקוטו מקדמת דנא? האם היה בכך כדי להפחית מאומץ ליבו בקרב מול גוליית?

הקישור בין דוד לשמשון מזכיר לקורא מקבילות נוספות. הרבסט מקדיש מאמר שלם להשוואות בין שמשון לדוד.²⁵ בדומה להרבסט, גם פטרסון מוצא הקבלות רבות בין שמשון לדוד.²⁶ הרבסט סבור שככל הנראה דורות של סופרים העריכו את מערכת היחסים בין שתי הדמויות הללו ולכן ערכו את ספרי שופטים ושמואל בדרכים שמבליטות את הקשר הזה. מסקנתו של הרבסט שהעורך הדוֹיטרונומיסטי ביקש להפגין את עליונותו המולדת של דוד על פני שמשון.

ברצוני להוסיף כמה נקודות שנעלמו מעיניהם של פטרסון והרבסט. שני האישים היו אנשי מלחמה אלימים: שמשון מכה את פלשתים פעמיים, פעם אחת "שׁוֹק עַל גְּרָד" (שופ' טו 8) ופעם שנייה "אָלַף אִישׁ" (שם 15); ואילו דוד מכה את פלשתים (ש"מ"ב ח 1), את מואב (שם 2), את ארם (שם י 18) ואת עמון (שם יב 31). יחד עם זאת, שמשון ודוד הם שני המנהיגים היחידים בתהליך התשועה שיש להם גם פן אומנותי – שמשון בחידות ובשירה (שופ' יד 14; טו 16), ודוד בקינה (ש"מ"ב א 17-27; ג 33-34) ובשירה (שם כב; כג 7-1). אלימותם הרבה של השניים במלחמה נשענת על יכולת וכישורים פסיים, אך לעת הצורך שניהם קוראים אל ה' ונענים. שמשון עושה זאת פעמיים, פעם אחת בעין הקורא (שופ' טו 18-19) ופעם שנייה במקדש דגון בעזה (שם טז 28), ואילו דוד מעיד על עצמו – "בַּצַּר לִי אֶקְרָא ה' ... וַיִּשְׁמַע מִהִיכְלוֹ קוֹלִי וַיִּשְׁעֵתִי בְּאָזְנוֹ" (ש"מ"ב כב 7).

מעבר להיבט הדתי, נראה שגם קווי האופי השליליים המשותפים שלהם מובלטים. צירוף המילים **וַיִּזְא** **אִשָּׁה** מופיע רק פעמיים בתנ"ך כולו – הפעם הראשונה היא בסיפור שמשון, "וַיִּזְד שְׁמֹשׁוֹן תִּמְנַתָּה וַיִּזְא אִשָּׁה בְּתִמְנַתָּה מִבְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יד 1), והפעם השנייה בהתייחס לדוד, "וַיִּזְהִי לְעַת הָעָרֶב וַיִּקַּס דָּוִד מֵעַל מִשְׁפָּבוֹ ... וַיִּזְרָא אִשָּׁה רְחֻצָּת מֵעַל הַגָּן וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מְרָאָה מְאֹד" (ש"מ"ב יא 2). ולא בכדי, שהרי

²⁴ מקיין 1963, עמ' 114.

²⁵ הרבסט 2019.

²⁶ ראה פטרסון 2017, עמ' 38-41.

לשניהם, גם לשמשון וגם לדוד, הייתה חולשה לנשים, שהתבטאה בצורה הפוכה – שמשון ראה אישה פלשתית וחשק בה, אבל סופה שניתנה "לְמַרְעָהּ אֲשֶׁר רָעָה לוֹ" (שופ' יד 20), ובסופו של דבר, נשרפה ע"י הפלשתים (שופ' טו 6), אותה מיתה שהועידו לה "אֲנָשֵׁי הָעִיר" (שופ' יד 18); ואילו דוד ראה אישה נשואה, אשת מרעהו אשר רָעָה לו, לקח אותה לעצמו וסופו של הבעל שנהרג על ידי "אֲנָשֵׁי הָעִיר" (שמו"ב יא 17).

ואם לא די בכך, שניהם מתוארים כלוחמים שאינם בוחלים בהריגת אויבים גם שלא בשעת מלחמה – שמשון הורג שלושים פלשתים באשקלון רק כדי לקחת את חליצותיהם (שופ' יד 19) ודוד הורג מאתיים פלשתים וכורת את עורלותיהם, וכל זאת רק כדי לשאת את מיכל בת שאול (שמו"א יח 27).²⁷

אני סבור שבין אם התכוון לכך המספר ובין אם לאו, עצם ההשוואה של דוד לשמשון מחמיאה לשמשון ומלמדת על היחס החיובי של המספר כלפיו.

3.2.3 סופו של תהליך התשועה

בימי שמואל הייתה תשועה מיד פלשתים, אולם זו הייתה קצרת טווח. זקני ישראל ביקשו מלך, ובכך הצביעו על פגם באמונתם בה' (שמו"א ח 5). כתוצאה מכך, יש נסיגה בתשועה – הפלשתים חוזרים למשול בישראל ואף מציבים נציב בגבע, כנראה עם חיל מצב כלשהו (שמו"א י 5; שם יג 3). שאול נבחר למלך, בהתאם לבקשת הזקנים והעם, כשמטרתו העיקרית היא להושיע את ישראל מיד פלשתים – "כָּעֵת מְחֹר אֲשַׁלַח אֶלֶיךָ אִישׁ מְאָרָץ בְּנֵימָן וּמִשְׁחָתוֹ לְנָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שמו"א ט 16). לכאורה, מנקודת מבט חילונית,²⁸ יש לשאול את כל הנתונים להצליח בתפקידו – הוא היה מלכותי במראהו, בעל יכולת של תכנון וביצוע אסטרטגיות צבאיות מוצלחות ותמיכה עממית – ואפשר שאילו המתין לשמואל עד לסוף היום השביעי (שמו"א יג 8-12), הייתה מספיקה המלחמה האחת הזו כדי להביס את הפלשתים ולהושיע את ישראל.

בפרק הראשון של העבודה הצעתי שמשמשון ושמואל הם דמות תפקודית אחת שפוצלה לשני אישים כדי לאפשר לכל אחד מהם להתעצם בתחומו.²⁹ בסיום התהליך, נראה שיש בדוד מן המשותף לשני האישים – גם לשמשון, כפי שהראיתי בסעיף הקודם, אך מבחינה דתית גם לשמואל; ומעניין לציין ששם העצם 'נר' מופיע בנביאים ראשונים רק פעמיים, בסיפור הקדשת שמואל וכדימוי לדוד. אצל שמואל נאמר: "וְנָר אֱלֹהִים טָרַם יְכַבֵּה וְשִׁמוּאֵל שָׁכַב בְּהִיכַל ה' אֲשֶׁר שָׁם אֲרוֹן אֱלֹהִים" (שמו"א ג 3), ואצל דוד נאמר: "אֲזוּ נִשְׁבְּעוּ אֲנָשֵׁי דָוִד לוֹ יֹאמְרוּ לֹא תֵצֵא עוֹד אֶתְנוּ לְמַלְחָמָה וְלֹא תִכְבֶּה אֶת נֵר יִשְׂרָאֵל" (שמו"ב כא 17).

אכן, בכל אחד מההיבטים בפני עצמו היה דוד נחות הן משמשון והן משמואל – גבורתו הפיזית הייתה פחותה מזו של שמשון, בעל הכוחות המופלאים, והשפעתו הרוחנית מצומצמת מזו של שמואל הנביא, שהוקש למשה ולאחריו גם יחד (ברכות לא ע"ב) ושהחזיר את העם בתשובה (שמו"א ז 3), אולם מלכתחילה זו הרי בדיוק הייתה הסיבה שבגללה היה צורך לפצל את הדמות התפקודית המשותפת לשני אנשים, כדי שכל אחד מהם יוכל להיות בולט בתחומו בצורה יוצאת דופן. אך היה בדוד שילוב של שניהם ואפשר שמשום כך התשועה הושלמה דווקא על ידו.

²⁷ למעשה, דוד נדרש להביא מוהר של מאה עורלות פלשתים בלבד (שמו"א יח 25), אך הוא "החמיר" על עצמו והכפיל את המוהר. מתוך ההקשר הסיפורי נראה שהרג הפלשתים נעשה אך ורק לשם כריתת עורלותיהם (שם 26-27).

²⁸ ברגן 1996, עמ' 146.

²⁹ ראה הסבר בהערה 7 בפרק 1.

סיכום

בעבודה זו נחקרה תרומתו של שמשון לתהליך התשועה מיד פלשתים, תהליך שנפתח על ידי שמשון, כדברי המלאך: "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופטים יג 5), ובפועל הסתיים רק בימי דוד המלך שם נאמר: "וַיְהִי אַחֲרַי כִּן וַיֵּד דָּוִד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיִּכְנְעוּם" (שמו"ב ח 1).

שאלות רבות עולות מסיפור שמשון, החל מבשורת הלידה ועד לסיפור מותו. כשלעצמה העובדה שאין זעקה לפני בשורת הלידה של שמשון איננה קשה מכיוון שמשון הוא מעין 'השקעה לטווח ארוך'. יחלפו עוד שנים עד שהוא יחל לתפקד כשופט או מושיע הלכה למעשה. את הזעקה עלינו לחפש בבגרותו של שמשון, אולי בסוף פרק יג, אולם גם שם היא נעדרת והרושם הכללי הוא שה' חס על ישראל ולכן לא דק עמם. התשועה בוא תבוא גם ללא זעקה. אולם ישנן שאלות נוספות העולות כבר בסיפור פקידת העקרה – מדוע על שמשון להיות נזיר? מדוע הוא רק יחל להושיע את ישראל מבלי לסיים את התשועה? שאלות רבות גם נוגעות לתפקודו של שמשון – מדוע הוא נלחם לבדו ולא מגייס צבא? מדוע הוא זקוק לתואנה כדי להילחם בפלשתים? אך בעיקר עולות שאלות תיאולוגיות כלפי ה' – מה ראה ה' להושיע את עמו באמצעות דמות שנראית פוחזת? מדוע מבקש ה' תואנה מפלשתים דווקא באמצעות נישואי תערובת?

בתחילת ימיו של שמשון, עם ישראל לא העז להרים ראש אל מול המשעבד הפלשתי. גם לאחר התבוסה של הפלשתים בקרב רמת לחי, לאחר שכאלף פלשתים נהרגו, ולמרות ששלושת אלפים לוחמים משבט יהודה היו בסמוך, אין אנו שומעים את קול השופר, כפי שהיה בימי אהוד בן גרא (שופ' ג 27). הלוחמים הישראליים אינם יורדים מן ההר ואינם רודפים את הפלשתים עד גת, עקרון או אשדוד. כנגד הפחד העצום הזה עומד שמשון לבדו. הוא מכה בפלשתים ללא רחם, הוא שם אותם ללעג והוא מבזה את אלוהיהם ומוכיח שאין בו שום תועלת. ובעל כורחנו אנו חשים בכרסום שמכרסם שמשון בפחד של ישראל מהפלשתים, בגאווה העצמית שעם ישראל מתמלא וגם בהתלכדות השורות בתוך העם שמהר מאוד מפסיק להיות אוסף של שבטים והופך להיות עם אחד המנסה להילחם על ארצו. את האומץ שהפיח שמשון בעם ישראל ניתן לראות, לאחר מותו, כשעם ישראל יוצא למלחמה מול הפלשתים (שמו"א ד), ואף שבקרב אבן העזר הראשון העם נוחל תבוסה כואבת, אין הוא נמנע מלצאת למרדף אחר פלשתים בקרב אבן העזר השני (שמו"א ז 11). אך הפעם מקור האומץ הוא גם תפילתו של שמואל. ועם זאת, למרות הניצחון בקרב השני, הפחד עדיין לא נעלם כליל. הפחד הנורא מפני הפלשתים נותן את אותותיו גם דור אחד לאחר מכן, כשהפלשתים נאספים בכוח גדול להילחם בישראל. אז קול השופר בהחלט נשמע (שמו"א יג 3), העם מתקבץ בהמוניו אל שאול לגלגל, אך מתפזר ברגע שהם רואים את הכוח הפלשתי. המספר אף טורח לספר לנו שהעם לא סתם מתפזר, אלא מתחבא "בְּמַעְרוֹת וּבְחַיִּים וּבְסִלְעִים וּבְצִרְחִים וּבְבָרוֹת" (שם 6). בסיפור שמשון מציג בפנינו המספר דרמה שניתן לכנותה 'משעבוד לניצנים של גאולה'.

דמותו של שמשון היא דמות מיתית, וניכר שהמספר של ספר שמואל מייחס לדמותו השפעה גם על שאול, אם כי במידה פחותה, אך בעיקר על יונתן ודוד וכן על גיבוריו של דוד. מהסיפור עולה בבירור הדמיון שבין קרבות היחיד של דוד ויונתן ובין מלחמותיו של שמשון, כל אחד בהיבט אחר; וכן הדמיון שבין אופיים של דוד ויונתן ואופיו של שמשון.

התשועה הסופית מידי פלשתים תתרחש רק בימי דוד המלך, שנים רבות לאחר שמשון, ובקריאה ראשונה לא ברורה תרומתו של שמשון לתהליך. חוסר הבהירות הביא חוקרים רבים, ובהם גם חוקרים בולטים כמו פון-ראד ואקסום, לטעון שמשון נכשל בתפקידו ומת מבלי לממש את הגאולה שהיה אמור להביא. בניגוד לדעות אלו אני סבור שמטרתו של שמשון לא הייתה לנצח את הפלשתים, אלא להשפיל אותם ואת

אלוהיהם ולחזק את הביטחון העצמי של הישראלים ומטרות אלו הושגו כמעט במלואן. אומנם, מצד אחד, דומה שמשון ליתוש העוקץ את הפלשתים, מרגיז אותם, גורם להם לאבדות מיותרות, אך אין הוא יכול לשנות את מאזן הכוחות. אולם, מצד שני, סיפורו המסופר בהרחבה יתרה, מצביע על חשיבות כלשהי שמגרה את הקורא להעמיק חקור. בסיום התהליך כבר ברור לקורא שמשון פתח את התהליך בתנופה ששוברת את הפחד הישראלי מפני הפלשתים ואילו דוד חתם אותו בעוצמה שהפעם מכניעה את הפלשתים סופית.

כמו כן, בניגוד למחקרים העוסקים בהשוואה בין משון לשמואל, בעבודה שלפנינו דווקא חיברתי בין משון לשמואל והצעתי כיוון שלא נדון עד כה בספרות, לפיו משון ושמואל הם ישות לוגית אחת שפוצלה בין שני אישים; ומלכתחילה נועדו השניים להשלים זה את זה. ללא משון, לא היה יכול שמואל להגיע להישגיו, וללא שמואל לא מומשו הצלחותיו של משון. למעשה, רבות מהשאלות מקבלות מענה רק מעצם ההסתכלות על השניים כישות אחת. בסיפור המשותף של השניים יש את כל הסממנים שאמורים להיות אצל כל השופטים בספר. כדי לחבר את השניים לישות תפקודית אחת, הראיתי שהם פעלו ברצף כרונולוגי צמוד, כששמואל יורש את תפקידו של עלי כשופט רק פרק זמן קצר לאחר מות משון. ואם כן, מות משון התרחש לאחר לידת שמואל והייתה תקופה שבה היו בישראל שני נזירי עולם – האחד לוחם והאחר נביא, אך עדיין לא שופט.

הטענה המרכזית בעבודה היא שהצמד משון-שמואל אכן הביא תשועה. דבריו של המלאך "וְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שופ' יג 5), מתייחסים לשמשון בלבד, ואכן משון לא הביא תשועה, אלא באמצעות בן-זוגו, שמואל, ואותה מתאר המספר כך: "וַיִּכְנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לָבוֹא בְּגָבוֹל יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד ה' בְּפִלְשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל." (שמ"א ז 13). התשועה של ימי שמואל אומנם התרחשה שנים לאחר מותו של משון, ורק לאחר שעם ישראל חזר בתשובה – "וַיִּנְהוּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה'" (שמ"א ז 2) – אולם היא פועל יוצא של פעילותו של משון. אילו נשאר עם ישראל נאמן לה', כנראה שהמציאות שנוצרה בימי שמואל, ובה הפלשתים נכנעים לעם ישראל, הייתה נותרת על כנה למשך דורות. אולם בערוב ימי שמואל, מבקשים ממנו זקני העם מלך – עֲתָה שְׂיִמָּה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם" (שמ"א ח 5) – וכאן עולה החשש שעם ישראל מתחיל להתדרדר. בקשת המלך מתפרשת על ידי ה' כחוסר אמון בו עצמו, עד כדי השוואה לעבודה זרה: "כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֲלִיתִי אֹתָם מִמִּצְרָיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבוּנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כֹּן הִמָּה עֲשִׂים גַּם לָךְ" (שמ"א ח 8). לפיכך, חוזרים הפלשתים למשול בישראל ומצב זה נשאר עד ימי דוד המלך.

להלן אסקור כמה נקודות מרכזיות שהמחקר הנוכחי עסק בהן ואראה היאך האמור לעיל מבהיר את הסיפור בכללותו וגם את פרטיו.

שאלת הרצף הכרונולוגי

בניגוד לרושם המתקבל מקריאת ספר שופטים שתקופת השופטים כולה נמשכה מעל לשלוש מאות וחמישים שנים, המחקר המודרני סובר שמשך התקופה היה כמחצית מהזמן הזה. בתוך תקופה זו יש כמה שופטים שלפי הכתוב היו אחד לאחר השני, ודוגמה לכך היא דבורה שעל פי הכתוב שפטה את ישראל לאחר מות אהוד בן גרא, והמסקנה המתקבלת היא ששארית התקופה הייתה צפופה ובהכרח היו שופטים שונים ששפטו במקביל זה לזה. אחד מאותם שופטים הוא משון, שנראה ששפט במקביל לעלי. ראייה לכך ניתן לבסס על הפסוק – "וַיִּתְּנֵם ה' בְּיַד פְּלִשְׁתִּים אַרְבָּעִים שָׁנָה" (שופ' יג 1). הפסוק מופיע לפני התגלות המלאך לאשת מנוח והתשועה המוקדמת ביותר שניתן לראות בה את סיום אותם ארבעים שנים היא התשועה בתקופת שמואל (שמ"א ז 13). בתוך פרק זמן זה יש את תקופת התבגרותו של משון, עשרים השנים ששפט את ישראל ועוד כמה שנים מתוך עשרים השנים שבהם שהה הארון בקריית יערים. ואם

כן, עשרים שנות השיפוט של שמשון הסתיימו בסמוך לנפילת הארון בשבי הפלשתים, קרי מלחמת אבן העזר הראשונה התרחשה ממש זמן קצר לאחר מות שמשון.

רצף זה עשוי להסביר כמה דברים: ראשית, לאן נעלם הפחד של ישראל מפלשתים בקרב אבן העזר הראשון. בקרב זה התגייס עם ישראל ללא היסוס למלחמה: "וַיֵּצֵא יִשְׂרָאֵל לְקִרְאֵת פְּלִשְׁתִּים לְמִלְחָמָה" (שמ"א ד 1), ואף תהה מדוע אין הוא מנצח בה: "וַיֵּאמְרוּ זְקַנֵי יִשְׂרָאֵל לָמָּה נִגְפָנוּ ה' הַיּוֹם לְפָנֵי פְלִשְׁתִּים" (שם 3). שנית, הוא מסביר מדוע כשארון ה' מגיע לשדה המערכה אין הפלשתים החוששים – "אֹי לָנוּ מִיֵּצִילָנוּ מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאֲדִירִים הָאֵלֶּה" (שמ"א ד 8) – פונים לעזרת אלוהיהם.

שמשון ושמואל

בדמיון שבין שמשון לשמואל עסקו רבות – שניהם בנים לאישה עקרה ושניהם נזירים. אולם, בהתבוננות מעמיקה יותר ניתן לזהות דמיון עמוק עוד יותר בין השניים. ראשית, **פקידה העקרה**. מהשוואה בין כמה סיפורים של פקידת עקרה, עולה המסקנה שסיפורי פקידת העקרה של שמשון ושמואל דומים במיוחד – בשניהם הדמות הדומיננטית היא האם ובשניהם הוולד העתיד להיוולד מוקדש טרם יצירתו למשרת של ה'. הקשר בין העקרות להקדשה מעניין במיוחד, כאילו שיש כאן עסקה עם בורא עולם, אלא שבסיפור שמשון היוזמה לעסקה מגיעה מהמלאך ואילו בסיפור שמואל חנה היא זו שמציעה את העסקה. מימוש העסקה מרמז על כך שיתכן שבלעדיה שתי הנשים לא היו נפקדות לעולם. רק ההקדשה היא זו שיצרה שינוי של המציאות. ואם אכן כך, אז הילד, שמלכתחילה לא היה אמור להיוולד, כלל איננו שייך לאימו, אלא לה', ולפיכך חייו אינם שלו, אלא מוקדשים לייעודו. שנית, **הנזירות**. מטרתה של הנזירות לסמן את הנזיר, או אולי להזכיר לנזיר, שהוא שייך לה' ושיש לו ייעוד לכל ימי חייו. בניגוד לשופטים האחרים שהיו להם חיים פרטיים, הרחק מאור הזרקורים, לפני שנקראו להושיע את ישראל, וכנראה שגם היו להם חיים לא ציבוריים לאחר שהושיעו את ישראל, חיהם של שמשון ושמואל, מלידתם ועד מותם, היו מוקדשים אך ורק לתפקידם. נכון, שניהם יכולים לנהל חיים פרטיים, אך אלו צריכים להיות משניים לייעודם. נקודת הדמיון השלישית בין השניים היא **הצטיינותם בתפקידם**. שמשון נועד להיות לוחם והוא אכן היה לוחם בעל יכולות על טבעיות. שמואל נועד להיות נביא, והוא נחשב לגדול הנביאים שרק משה גדול ממנו. שניהם הגיעו ליכולות שרק ה' יכול להקנות. שלוש הנקודות הללו מתחברות אחת לשנייה וכולן הן תוצאה של ההקדשה לשירותו של ה'. רק בזכות ההקדשה נפקדה העקרה, כדי לסמן את המוקדשים היו שמשון ושמואל נזירים, וכמי שנתונים בשליחותו של ה' הם יוצאי דופן ביכולותיהם.

יכולותיהם הגבוהות של שמשון ושמואל, כל אחד בתחומו, הביאו ליצירתם של שני **מיתוסים** – מיתוס הגבורה של שמשון ומיתוס הנבואה של שמואל. המיתוס שנוצר על ידי שמשון שבה את דמיונם של יוצרים וסופרים עד לעת החדשה ואילו המיתוס של שמואל התקיים עד ימי חז"ל שלא היססו להשוות את שמואל למשה ואהרן גם יחד. בעבודה זו נטען שמיתוסים אלו נבנו בכוונה תחילה, גם כדי להילחם בתופעת ה"שכחה" של עם ישראל ש"במות השופט יָשְׁבוּ וְהִשְׁחִיתוּ מַאֲבֹתָם לְלֶקֶת אֲחֵרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעִבְדָם וְלִהְשִׁיחֹת לָהֶם..." (שופ' ב 19), וגם ליצור דמויות וסיפור בעלי עוצמה אגדית שיבנו גאווה לאומית ויאחדו סביבם את כל עם ישראל.

אולם, מטרת השילוב של שמשון ושמואל היא **מטרה תיאולוגית**. בתחילת ספר שופטים מתוארים שני חטאים של עם ישראל – אי הורשת עמי הארץ בניגוד לציווי "רק מערי העמים האלה... לא תחיה כל נִשְׁמָה" (דב' כ 16) ועבודה זרה – שהם אלו שגררו את הכאוס של תקופת השופטים. התורה מנמקת את הציווי על החרמת העמים בכך ש"לא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכָל תּוֹעֲבוֹתָם". תהליך ההתדרדרות, אם כן, מתואר ומנומק כבר בתורה והוא כולל שני שלבים, אולם מהכתוב נראה בבירור שיש חטא אחד עיקרי ואילו השני נמשך ממנו – אי הורשת העמים הוא הבסיס, שבעקבותיו עולה החשש שעם ישראל ילמד

ממעשיהם ויעבוד עבודה זרה. כנגד שני חטאים אלו נלחמים שמשון ושמואל – שמשון הוא האיש שאמור למגר את הפחד של עם ישראל מעמי הארץ ואילו שמואל הוא האיש שאמור להחזיר אותם לעבודת ה'. שמשון ושמואל הם ישות לוגית אחת שתפקידה חולק לשתי דמויות כדי לאפשר להם להתמקד בתחום אחריותם. שילוב של שני מרכיבים אלו – מלחמה ונבואה – מעמיד אתגרים לא פשוטים בפני האדם הנושא אותם, שהרי גם דוד שהיה בו רק מקצת מזה ומקצת מזה, נכשל כמה פעמים, דבר שמן הראוי שלא יקרה לנביא. סביר להניח שאילו היה לפנינו שופט אחד בלבד – נביא כשמואל שהוא גם רב כוחות כשמשון – והוא היה נכשל, כפי שנכשל דוד, העם היה מתקשה לקבל את הנהגתו הדתית. אציין שבדומה לחלוקה בין שמשון לשמואל אנו מוצאים מעין חלוקה בין יונתן, הלוחם, שבדומה לשמשון נלחם מלחמת יחיד בפלשתים ומנצח: "וַתְּהִי הַמִּכָּה הָרְאשֹׁנָה אֲשֶׁר הִכָּה יוֹנָתָן וְנִשָּׂא כָּלֵיו כְּעֶשְׂרִים אִישׁ... וַתְּהִי חֶרֶדָה בְּמַחֲנֶה... וַתִּרְגַּז הָאָרֶץ וַתְּהִי לְחֶרֶדַת אֲלֹהִים" (שמ"א יד 14-15), ובין שאול, המוכיח בשער: "וַיִּגִּידוּ לְשָׂאוֹל לֵאמֹר הִנֵּה הָעַם חֹטְאִים לָהּ... וַיֹּאמֶר בְּגִדְתֶם... וַיִּשְׁחַטְתֶּם בָּזָה וְאַכְלַתֶּם וְלֹא תִחְטְאוּ לָהּ..." (שם 33-34).

כיוון שמשון ושמואל הם ישות לוגית אחת, **התלות ביניהם** מוחלטת – מחד גיסא, לא יכול היה שמואל להביא את התשועה אילו לא הפיח שמשון אומץ בעם ישראל ואילו לא עשה מהפלשתים חוכא ואטלולא. ומאידך גיסא, כל מלחמותיו של שמשון היו לשווא אילו לא מימש שמואל את השפעתו של שמשון לניצחון צבאי על הפלשתים.

אופן פעילותו של שמשון

בנקודת הפתיחה של מחזור שמשון קיים בעם ישראל פחד נורא מפני הפלשתים. עם ישראל מפורר לשבטיו, ללא שלטון מרכזי שיאחד כוחות, וללא יכולת צבאית טבעית. הניצחונות של תקופת יהושע היו בחסד ה', חסד שבימי השופטים עם ישראל לא ראוי לו. ובכלל, נראה שרוב העם כבר שכח את ימי תפארתו. הגם שמשון הכה את הפלשתים "שֹׁק עַל יָרֵךְ מִכָּה גְדוֹלָה" (שופ' טו 8), פחדם של בני יהודה מהפלשתים לא נרגע והם באים בטענה לשמשון המתחבא בשטחם: "הֲלֹא יָדַעְתָּ כִּי מְשָׁלִים בָּנוּ פְּלִשְׁתִּים וְיָמָּה זֹאת עָשִׂיתָ לָנוּ" (שם 11). גם לאחר שמשון מכה בפלשתים, גם לאחר ששמואל מסלק אותם מגבול ישראל, עדיין ניתן לראות את סימני הפחד בימי שאול המלך: ראשית, אין כלי נשק בישראל ורק לשאול וליונתן יש חרב. יתר על כן, גם אין מי שייצר כלי נשק – "וְחָרֵשׁ לֹא יִמְצָא בְּכָל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל כִּי אָמַר אֶמְרוּ פְּלִשְׁתִּים פֶּן יַעֲשׂוּ הָעֵבְרִים חֶרֶב אוֹ חֲנִית" (שמ"א יג 19). שנית, כשהפלשתים עולים למלחמה במלוא כוחם, עם ישראל בורח בפניקה, חלקו עובר את הירדן וחלקו מתחבא במערות ובבורות. זהו שפל צבאי שרק אחרי עשרות שנים של לחץ אפשר להשיג.

במציאות הזו, של שפלות ופחד, מתחיל שמשון לפעול.

כבר בתחילת סיפור שמשון, בסיפור מעשה הנישואין לתמנית, עולים שני נושאים שמרמזים על רצונו של ה' להגן על עם ישראל – **משילות ותואנה**. הכתוב טורח להסביר שהצורך בתואנה הוא כיוון ש"פְּלִשְׁתִּים מְשָׁלִים בְּיִשְׂרָאֵל" (שופ' יד 4). כל מטרת התואנה היא כדי שהפלשתים לא יסברו שמשון הוסת על ידי עם ישראל להכות בהם. שלא כמו חוקרים רבים הסבורים שמשון נטה חיבה יתרה לפלשתיות, אני סבור שמטרת נישואי התערובת הייתה להפוך את שמשון מ"שמשון העברי" ל"שמשון חתן התמנית" (טו 6) בלבד. ואכן, הפלשתים בבואם לטפל בבעיה ששמה "שמשון", לא רואים אותו כאחד מעם ישראל המבקש להתקומם נגדם, דבר שהיה עשוי להביא לנקמה פלשתית בכל עם ישראל הנתון למרותם, אלא כבעיה פנימית שלהם כנגד חתן סורר של פלשתים מבני עמם. את הצלחת התרמית של ה' ניתן לשפוט בכמה אירועים, אזכיר כאן רק את אירועי רמת לחי שבהם הפלשתים אינם מכים בשבט יהודה, אלא מבצעים פעולה כמעט כירורגית שמטרתה ללכוד את שמשון ותו לא; וכן את אירועי מקדש דגון שם עם ישראל, או מוצאו הישראלי של שמשון, כלל אינם מוזכרים. באירועי מקדש דגון ההתייחסות אל שמשון היא

כ"אוֹיְבָנוּ", "מַחְרִיב אֶרְצָנוּ" ו-"אֲשֶׁר הִרְבָּה אֶת הַלְלֵינוּ" (טו 24) – אויב פרטי בודד בלבד, ללא שום קשר לעם ישראל.

פעילותו של שמשון מאופיינות בשני מאפיינים – **גבורה וביזיון**. גבורתו של שמשון יוצרת תסכול נורא אצל הפלשתים, שלא יודעים איך להתמודד איתו, אך מעבר לניצחונותיו המלחמתיים בפלשתים, ישנו מרכיב הביזיון שהוא מבזה אותם. לאחר הקרב ברמת לחי, שר לו שמשון פזמון לעגני: "בְּלַחֵי הַחֲמֹר חֲמֹר חֲמֹרְתִים בְּלַחֵי הַחֲמֹר הַפִּיטִי אֶלֶף אִישׁ" (טו 16), וככל הנראה התוספת "חֲמֹר חֲמֹרְתִים" נועדה לשים את הפלשתים ללעג ולקלס. במקרה אחר, לאחר ביקורו של שמשון בעזה, כשהפלשתים רוחשים כל הלילה – "וַיִּתְחַרְשׁוּ כָּל הַלַּיְלָה" (טו 2) – להרוג אותו, עוקר שמשון את דלתות העיר, משתמש בהן כמגן לגופו ומותיר את הפלשתים המומים מאחוריו. ואם לא די בכך, הוא מציב את הדלתות על הר "אֲשֶׁר עַל פְּנֵי חֶבְרוֹן" (טו 3), לשיטתי – על אחת הפסגות המערביות של הרי חברון, מקום שגם הפלשתים וגם שבט יהודה יכולים לראות.

חללים ואלוהים. ברם, הנקודה החשובה ביותר בפעילותו של שמשון היא שמשון לא רק הכה בפלשתים אלא גם **עָשָׂה בְּאֱלֹהֵיהֶם** (כדברי המשורר בהגדה של פסח). שמשון לא רק משפיל את הפלשתים אלא גם את דגון הוא משפיל ועוד בביתו שלו. הרס מקדש דגון על ראשו של דגון, כשבתוכו נמצאים סרני פלשתים ועוד אלפי פלשתים נוספים, מן הסתם יצר שמועה שעשתה לה כנפיים לכל קצוות ארץ ישראל ויתכן שגם מחוצה לה. בעיני עם ישראל דגון הפך, ברגע זה, לכלי אין חפץ בו, אלוהים אשר לא יושיע. שמשון אומנם לא החזיר את העם בתשובה, אולם במעשה זה הוא קירב את עם ישראל ביותר מאשר צעד קטן אל אלוהיו שבשמיים.

השפעתו ארוכת הטווח של מיתוס שמשון

שני קרבות אבן העזר (שמ"א ד 11-1; שמ"א ז 10-12) מהווים את סיומו של תהליך התשועה הקצר; ואילו שני קרבות עמק רפאים מהווים את הקדימון לסיומו של התהליך הארוך. פורמלית, התהליך הארוך מסתיים שלושה פרקים לאחר מכן, כאשר בראש רשימת הקרבות של דוד מופיע הפסוק – "וַיְהִי אַחֲרַי כִּן וַיִּדְדֹד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיִּכְנְיֵם" (שמ"ב ח 1). אדגיש, פסוק זה איננו מצביע על זמנה של המלחמה, אלא מהווה סיכום ביניים של מלחמות דוד – פלשתים, מואב והדדעזר בן רחוב מלך צובה (שמ"ב ח 1-3).

בתווד, בין קרב אבן העזר לקרבות עמק רפאים, נמצאים שני ניצחונות נוספים על הפלשתים. שניהם נפתחים בקרבות יחיד, האחד של יונתן (שמ"א יד 6-16) והאחר של דוד (שמ"א יז 40-54); בשניהם היה הגיבור המנהיג העתידי הצפוי באותה העת ושניהם היו מופת של אמונה וביטחון בה'. אך הצד השווה החשוב יותר של קרבות יונתן ודוד הוא בכך ששני האישים, וכך גם שני הקרבות, נוצקו בתבניתו של שמשון וקרבותיו עם הפלשתים. גם שמשון נלחם לבד עם הרבה ביטחון בה' וגם שמשון לא היה המנהיג הרשמי של עם ישראל בתקופתו. המנהיג הרשמי היה עלי הכהן. את ביטחונם של דוד ויונתן בה', את אומץ ליבם ונכונותם להילחם בגפם, יש לזקוף לזכותו של שמשון. הוא זה שיצר את התקדים, הוא זה ששבר את הפחד והוא זה שהפיח את האמונה, הביטחון והאומץ. נראה כי בעיני המספר המקראי, מעבר להשפעתו המיידית של שמשון על אומץ ליבו של עם ישראל בקרבות אבן העזר, תרומתו ארוכת הטווח היא המורשת של הלוחם המאמין שהשפיעה גם על יונתן וגם על דוד.

שמשון ודוד

אם הדמיון בין שמשון לשמואל מתבטא ברקע לשליחותם, הרי שהדמיון בין שמשון לדוד בא לידי ביטוי באופיים ובדרך פעולתם. שמשון הוא האיש שהחל את תהליך התשועה; דוד הוא האיש שסיים אותו. ולא בכדי, שהרי מבחינה דתית שניהם היו אנשים בעלי אמונה וביטחון בה' ומבחינה צבאית שניהם היו אנשי

מלחמה אלימים. ואם לא די בכך, גם במשיכתם ובחולשתם לנשים הם היו דומים. מבחינת אופיו ואמונתו דוד כמו נוצק בתבניתו של שמשון, על צדדיה החיוביים והשליליים. קתר שמשון על דוד בגבורתו, וקתר דוד על שמשון במנהיגותו. אין תמה אפוא שהתהליך החל בשמשון והסתיים בדוד דווקא.

לסיכום, תרומתו של שמשון קיימת גם בתהליך התשועה הקצר וגם בתהליך התשועה הארוך. בתהליך הקצר שעשוי היה להסתיים בימי שמואל, תרומתו הייתה כפולה – מחד גיסא, שמשון הוא הבסיס לכידות של עם ישראל מאחורי שמואל, ומאידך גיסא, שמשון הוא משב הרוח הרענן ששבר את הפחד מהפלשתים והפיח אומץ בלב העם. בנוסף, בתהליך הארוך, שמשון הוא המורשת של ביטחון בה' והאומץ להילחם מתוך עמדת מיעוט. הדוגמה שבעקבותיה צעדו יונתן ודוד במלחמתם בפלשתים.

ביבליוגרפיה

- M. Avioz, "Could Saul Rule Forever? A New Look at 1 Samuel 13:13-14", *JHS*, 5 (2005). <https://jhsonline.org/index.php/jhs/issue/view/413> 2005 אביעז
- M. Avioz, *Josephus' Interpretation of the Book of Samuel*, London-New Delhi-New York-Sydney 2015. 2015 אביעז
- M. Avioz, "The Literary Structure of the Books of Samuel: Setting the Stage for a Coherent Reading", *CBR*, 16 (2017), pp. 8-33. 2017 אביעז
- C. Edenburg and J. Pakkala (eds.), *Is Samuel Among the Deuteronomists? : Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History*, Atlanta 2013. אדנבורג
2013 ופקלה
- A. Edersheim, *Israel Under Samuel, Saul and David: To the Birth of Solomon*, London 1877. אדרסהיים
1877
- י' אהרוני, *ארכיאולוגיה של ארץ ישראל*, ירושלים 1978. 1978 אהרוני
- M.J. Evans, *1 and 2 Samuel* (NIBC), Massachusetts 2000. 2000 אוונס
- D. Olson, "Literary and Rhetorical Criticism", In: T.B. Dozeman (ed.), *Methods for Exodus*, Cambridge 2010, pp. 13-54. 2010 אולסון
- R.H. O'connell, *The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden–New York–Koln 1996. 1996 אוקונל
- א' אורן, "סיפורי שמשון", *בית מקרא*, ג' (תש"מ), עמ' 259-260. אורן תש"מ
- ש' אחיטוב, "פלשת, פלשתים", *אנציקלופדיה מקראית*, ו, ירושלים תשל"ב, טורים תשל"ב 500-484. אחיטוב
- ש' אחיטוב, "שמואל", *אנציקלופדיה מקראית*, ח, ירושלים תשמ"ב, טורים תשמ"ב 80-71. אחיטוב
- י' איזנברג, "שמשון: שופט או גיבור", בתוך: *לפני היות מלך: עיונים בספר יהושע ושופטים*, ירושלים 1995, עמ' 145-152. 1995 איזנברג
- E. Eynikel, "The Riddle of Samson: Judges 14", *Stimulation from Leiden: Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Leiden 2004. 2004 אייניקל
- A. Alt, "The Formation of the Israelite State in Palestine", in: *Essays on Old Testament History and Religion*, Trans. by R.A. Wilson, Oxford 1966, pp. 172-237. 1966 אלט
- R. Alter, "Sacred History and Prose Fiction," in: Richard Elliott Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text*, Berkeley 1981, pp. 7-24. 1981 אלטר
- R. Alter, "How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene", *Prooftexts*, 3 (1983), pp. 115-130. 1983 אלטר

- אלטר תשמ"ח
א' אלטר, **אמנות הסיפור במקרא**, תרגום: שושנה צינגל, תל-אביב תשמ"ח.
- אלטר 1990
R. Alter, "Samson without Folklore", in: S. Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta 1990, pp. 49-56.
- אלטר 1999
R. Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York 1999.
- אליצור תשי"ח
י' אליצור, "שני כתובים סמוכים המכחישים זה את זה (שופטים א יח-יט)", בתוך: חיים בר-דרומא ואחרים (עורכים), **ספר דים**, ירושלים תשי"ח, עמ' 197-192.
- אליצור תשנ"ג
י' אליצור, **שופטים** (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ג.
- אמית תשמ"ה
י' אמית, "סיומו של ספר שופטים", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, ט (תשמ"ה), עמ' 73-80.
- אמית תשמ"ה
י' אמית, "ויהי איש אחד... ושמון..." – וריאציה של עריכה ומגמותיה", **בית מקרא**, ג (תשמ"ה), עמ' 388-399.
- אמית תשנ"ב
י' אמית, **ספר שופטים: אמנות העריכה**, ירושלים תשנ"ב.
- אמית 1992
Y. Amit, "'The Glory of Israel does not Deceive or Change his Mind': On the Reliability of Narrator and Speakers in Biblical Narrative", *Prooftexts*, 12 (1992), pp. 201-212.
- אמית תשנ"ג
י' אמית, "סיבתיות כפולה – היבט נוסף", **בית מקרא**, לח (תשנ"ג), עמ' 41-55.
- אמית תשנ"ד
י' אמית, "בעיית השימוש הרב-תכליתי במונח 'מלה-מנחה'", **סדן**, 1 (תשנ"ד), עמ' 35-47.
- אמית תשנ"ט
י' אמית, **שופטים** (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשנ"ט.
- אמית תשס"ד
י' אמית, "אני דלילה – קרבן של פרשנות", **בית מקרא**, מט (תשס"ד), עמ' 1-18.
- אמרטון 1988
J.A. Emerton, "Some Problems in Genesis 38", *VT*, 25 (1988), pp. 338-361.
- אסלינגר 1985
L. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12* (JSOTSup 39), Sheffield 1985.
- אקולס 2003
C.L. Echols, "Can the Samson Narrative Properly be Called Heroic?" in: D.A. Baer and R.P. Gordon (eds.), *Leshon Limmudim: Essays on the Language and Literature of the Hebrew Bible in Honour of A. A. Macintosh*, London 2013, pp. 63-76.
- אקסום 1981
J.C. Exum, "Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga", *JSOT*, 6 (1981), pp. 3-29.
- אקסום 1983
J.C. Exum, "The Theological Dimension of the Samson Saga", *VT*, 33 (1983), pp. 30-45.
- אקסום 1990
J.C. Exum, "The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges", *CBQ*, 52 (1990), pp. 410-429.
- אקסום 1992
J.C. Exum, "Delilah", *ABD*, vol. 2, New York 1992, pp. 133-134.

- J.C. Exum, "Samson's Women", *Fragmented Women: Feminist (sub)Versions of Biblical Narratives* (JSOTSup 163), Pennsylvania 1993, pp. 61-93. 1993 אקסום
- J.C. Exum, *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representation of Biblical Women*, Sheffield 1996. 1996 אקסום
- J.C. Exum, "The Many Faces of Samson", in: E. Eynikel and T. Nicklas (eds.), *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, Leiden-Boston 2014, pp. 13-31. 2014 אקסום
- P.R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, Cambridge 1971. 1971 אקרויד
- S. Ackerman, "What If Judges Had Been Written by a Philistine?", *BI*, 8 (2000), pp. 33-41. 2000 אקרמן
- C.S. Ehrlich, "Etam, Rock of.", *ABD*, vol. 2, New York 1992, p. 644. 1992 ארליך
- ארליך תר"ס, א"ב ארליך, **מקרא כפשוטו**, ברלין תר"ס.
- T. R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids 1993. 1993 אשלי
- י' באומל-שוורץ, "חברה בכבלי הזיכרון", **קתדרה**, 127 (תשס"ח), עמ' 192-190. באומל-שוורץ תשס"ח
- י' תידור באומל-שוורץ, "זיכרון ההנצחה או הנצחת הזיכרון", **קתדרה**, 131 (תשס"ט), עמ' 156-152. באומל-שוורץ תשס"ט
- T.C. Butler, *Judges* (WBC), Nashville 2009. 2009 באטלר
- M. Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988. 1988 באל
- S. Bakon, "Samson: A Tragedy in Three Acts", *JBQ*, 35 (2007), pp. 34-40. 2007 באקון
- R.D. Barnett, "The Sea Peoples", in: I.E.S. Edwards et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, rev. ed. II, Cambridge 1969, pp. 1-24. 1969 בארנט
- D.K. Budde, *Das Buch der Richter*, Leipzig & Tübingen 1897. 1897 בודה
- K. Budde, *Die Bücher Samuel*, Tübingen 1902. 1902 בודה
- w. Böhme, "Die älteste Darstellung in Rieth. 6,11–24 und 13, 2–24 und ihre Verwandtschaft mit der Jahveurkunde des Pentateuch", *ZAW*, 5 (1885), pp. 251-274. 1885 בוהמה
- R.G. Boling, *Judges* (AB), New York 1975. 1975 בולינג
- K. Bodner and B.J.M. Johnson (eds.), *Characters and Characterization in the Book of Samuel*, London 2020. 2020 בונדר וג'ונסון
- S. Bunimovitz, "Problems in the 'Ethnic' Identification of the Philistine Culture", *Tel Aviv*, 17 (1990), pp. 210-22. 1990 בונימוביץ'

- P. Burke, "History as Social Memory", in: *Varieties of Cultural History*, Ithaca NY 1997, pp. 43-59. 1997 בורק
- M.E. Biddle, *Reading Judges: A Literary and Theological Commentary*, Georgia 2012. 2012 בידל
- J.S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven 2012. 2012 בידן
- D.J.H. Beldman, *The Completion of Judges Strategies of Ending in Judges 17-21*, Indiana 2017. 2017 בלדמן
- F. Blumenthal, "Samson and Samuel: Two Styles of Leadership", *JBQ*, 33 (2005), pp. 108-112. 2005 בלומנטל
- D.I. Block, *Judges, Ruth*, Nashville 1999. 1999 בלוק
- ב' בליאבין, **סיפור שמשון (שופ' יד-טז): ניתוח ספרותי על פי תורתו הפוליפוניית של מיכאל בחטין**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ו. בליאבין תשע"ו
- J. Blenkinsopp, "Structure and Style in Judges 13-16", *JBL*, 82 (1963), pp. 65-76. בלנקינסופ 1963
- J. Blenkinsopp, "Memory, Tradition, and the Construction of the Past in Ancient Israel", *BTB*, 27 (1997), pp. 76-82. בלנקינסופ 1997
- D. Ben-Shlomo, "Philistine Cult and Religion According to Archaeological Evidence", *Religions*, 10 (2019), pp.1-28. <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/2/74> בן-שלמה 2019
- A. Beckenstein Mbuvi, "Samson's Body Politic", *BI*, 20 (2012), pp. 389-406. בקנשטיין מבובי 2012
- S. Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT*, 30 (1980), pp. 154-173. בר-אפרת 1980
- ש' בר-אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, מהדורה שנייה ומתוקנת, תל-אביב תשמ"ד. בר-אפרת תשמ"ד
- ש' בר-אפרת, **שמואל ב (מקרא לישראל)**, תל-אביב וירושלים תשנ"ו. בר-אפרת תשנ"ו
- R.D. Bergen, *1,2 Samuel* (NAC), Nashville 1996. ברגן 1996
- M. Broida, "Closure in Samson", *JHS*, 10 (2010). <http://www.jhsonline.org> and <http://purl.org/jhs>. ברוידא 2010
- S.S. Brooks, "Saul and the Samson Narrative", *JSOT*, 71 (1996), pp. 19-25. ברוקס 1996
- מ' ברושי, **"יזרעאל"**, **אנציקלופדיה מקראית**, ג, ירושלים תשכ"ה, טור 626. ברושי תשכ"ה
- J. Barton, *Reading the Old Testament (series) Method in Biblical Study*, Rev. and enl. ed., Louisville 1996. pp. 30-32 ברטון 1996

- M.Z. Brettler, "The Book of Judges: Literature as Politics", *JBL*, 108 (1989), pp. 395-418. ברטלר 1989
- M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1995. ברטלר 1995
- M.Z. Brettler, "Memory in Ancient Israel", in: M.A. Singer (ed.), *Memory and History in Christianity and Judaism*, Notre Dame 2001, pp. 1-17. ברטלר 2001
- A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983. ברליון 1983
- J. Berman, *Narrative Analogy in the Hebrew Bible: Battle Stories and Their Equivalent Non-Battle Narratives*, Leiden 2004. ברמן 2004
- י' ברמן, "הערה מתודולוגית לביסוס האנלוגיה הנרטיבית בסיפור המקראי", **בית מקרא**, נג (תשס"ח), עמ' 31-46. ברמן תשס"ח
- C.F. Burney, *The Book of Judges*, London 1920. ברני 1920
- A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield 1985. ברנר 1985
- D.W. Gooding, "The Composition of the Book of Judges", *Eretz-Israel*, 16 (1982), pp. 70-79. גודינג 1982
- B.J.M. Johnson, "What Type of Son is Samson? Reading Judges 13 as a Biblical Type-Scene", *JETS*, 53 (2010) pp. 269-286. גיונסון 2010
- R.P. Gordon, "David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26", *TB*, 31 (1979), pp. 37-64. גורדון 1979
- R.P. Gordon, "Who Made the Kingmaker? Reflections on Samuel and the Institution of the Monarchy", in: A.R. Millard et al. (eds.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake 1994, pp. 255-269. גורדון 1994
- H.F.W. Gesenius (ed.), *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, London 1846. גזניוס 1846
- Y. Gitay, "Reflections on the Poetics of the Samuel Narrative: The Question of the Ark Narrative", *CBQ*, 54 (1992), pp. 221-230. גיתי 1992
- י' גלבר, **היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בעולם ובארץ**, תל-אביב תשס"ז. גלבר תשס"ז
- י' גלבר, "סוגיה בהבניית הזיכרון הישראלי [מאמר ביקורת על אמיר גולדשטיין, גבורה והדרה: עולי הגרדום והזיכרון הישראלי, ירושלים ותל-אביב תשע"ב]", **קתדרה**, 153 (תשע"ה), עמ' 189-186. גלבר תשע"ה
- P. Galpaz-Feller, "'Let my Soul Die with the Philistines' (Judges 16.30)", *JSOT*, 30 (2006), pp. 315-325. גלפז-פלר 2006
- T. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York 1969. גסטר 1969

- L.L. Grabbe, "The Mighty Men of Israel", in: W. Dietrich (ed.), *The Book of Samuel: Stories – History – Reception History*, Leuven-Paris-Bristol 2016, pp. 83-104. גרבה 2016
- J. Grossman, "The Design of the 'Dual Causality' Principle in the Narrative of Absalom's Rebellion", *Biblica*, 88 (2007), pp. 558-566. גרוסמן 2007א
- J. Grossman, "Divine Command and Human Initiative: A Literary View on Numbers 25-31", *BI*, 15 (2007), pp. 54-79. גרוסמן 2007ב
- י" גרוסמן, **כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו. גרוסמן תשס"ו
- י" גרוסמן, **גלוי ומוצפן על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, ירושלים תשע"ו. גרוסמן תשע"ו
- G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh 1903. גריי 1903
- J. Gray, *Joshua, Judges, and Ruth*, London 1967. גריי 1967
- M. Greene, "Enigma Variations: Aspects of the Samson Story (Judges 13-16)", *Vox Evangelica*, 21 (1991), pp. 53-80. גרין 1991
- E.L. Greenstein, "The Riddle of Samson", *Prooftexts*, 1 (1981), pp. 237-260. גרינשטיין 1981
- F. E. Greenspahn, "The Theology of the Framework of Judges", *VT*, 36 (1986), pp. 385-396. גרינשפן 1986
- מ' גרסיאל, **"המחלוקת בין שמואל ובין העם בשאלת המלכת מלך בישראל"**, **בית מקרא**, כו (תשמ"א), עמ' 325-343. גרסיאל תשמ"א
- מ' גרסיאל, **ספר שמואל א': עיון ספרותי במערכי-השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת-גן תשמ"ג. גרסיאל תשמ"ג
- מ' גרסיאל, **"עיצובו ומשמעותו של ספר שופטים"**, **בית מקרא**, לח (תשנ"ג), עמ' 376-380. גרסיאל תשנ"ג
- מ' גרסיאל, **"יסודות של היסטוריה וריאליה בתיאור המערכה בעמק האלה וקרבת דוד וגלית (שמ"א י"ז)"**, **בית מקרא**, מא (תשנ"ו), עמ' 293-316. גרסיאל תשנ"ו
- מ' גרסיאל, **"שלבי חיבורו של ספר שמואל, מבנהו הספרותי, מגמותיו וערכו כמקור היסטורי"**, **בית מקרא**, נד (תשס"ט), עמ' 21-69. גרסיאל תשס"ט
- M. Garsiel, "The Book of Samuel: Its Composition, Structure and Significance as a Historiographical Source", *JHS*, 10 (2010). <http://www.jhsonline.org> and <http://purl.org/jhs>. גרסיאל 2010
- D.A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids 1999. דורסי 1999
- מ' דיין, **"רוח הלוחמים"**, בתוך: **עשרים שנות קוממיות ועצמאות**, עלילות גבורה, י"א, תל-אביב תשכ"ח. דיין תשכ"ח

דמסקי תשע"ב	א' דמסקי, ידיעת ספר בישראל בעת העתיקה , ירושלים תשע"ב.
דרייבר 1904	S.R. Driver, <i>The Book of Genesis</i> (WC), 3 rd edition, London 1904.
דרייבר 1909	S.R. Driver, <i>An Introduction to the Literature of the Old Testament</i> , 8 th edition, Edinburgh 1909.
האוטמן 2014	C. Houtman, "Who Cut Samson's Hair? The Interpretation of Judges 16:19a Reconsidered", in: E. Eynikel and T. Nicklas (eds.), <i>Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson</i> , Leiden–Boston 2014, pp. 67-85.
הוגו 2010	P. Hugo, "Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research", in: P. Hugo and A. Schenker (eds.), <i>Archaeology of the Books of Samuel the Entangling of the Textual and Literary History</i> , Leiden 2010, pp. 1-19.
הוצלי 2013	J. Hutzli, "The Distinctness of the Samuel Narrative Tradition", in: C. Edenburg and J. Pakkala (eds.), <i>Is Samuel Among the Deuteronomists? : Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History</i> , Atlanta 2013, pp. 171-205.
הלוי 1902	J. Halevy, "Le livre d'Osee", <i>RS</i> , X (1902), pp. 193-212.
הנדל 2001	R. Hendel, "The Exodus in Biblical Memory", <i>JBL</i> , 120 (2001), pp. 601-622.
הרבסט 2019	J.W. Herbst, "Valuing Leadership and Love: David Exceeding Samson", <i>JSOT</i> , 43 (2019), pp. 491-505.
הרמן 2018	P.C. Herman, "Samson among the Terrorologists", in: <i>Terrorism and Literature</i> , Cambridge 2018, pp. 486-504.
הרן תשל"ח	מ' הרן, "נויר", אנציקלופדיה מקראית , ה, ירושלים תשל"ח, טורים 795-799.
הרפר 1905	W.R. Harper, <i>A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea</i> (ICC), Edinburgh 1905.
הרצברג 2010	B. Herzberg, "Samson's moment of truth", <i>BI</i> , 18 (2010), pp. 226-250.
הרצוג תשע"ח	א' הרצוג, "לידת הגיבור במקרא - שמשון ושמואל", בית מקרא , סג (תשע"ח), עמ' 24-63.
ווב 1987	B.G. Webb, <i>The Book of the Judges: An Integrated Reading</i> , Sheffield 1987.
ווב 1994	B.G. Webb, <i>Judges</i> (NBC), Illinois 1994.
ווב 1995	B.G. Webb, "A Serious Reading of the Samson Story", <i>RTR</i> , 54 (1995), pp. 110-120.
ווב 2012	B.G. Webb, <i>The Book of Judges</i> (NICOT), Michigan 2012.
וולף 1961	W.H. Wolff, "Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks", <i>ZAW</i> , 73 (1961), pp. 171-186.

- מ' ויינפלד, "תקופת הכיבוש ותקופת השופטים בהסטוריוגרפיה הישראלית הקדומה והמאוחרת", בתוך: ש' אברמסקי ואחרים (עורכים), **ספר שמואל ייבין**, ירושלים 1970, עמ' 187-205. ויינפלד 1970
- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972. ויינפלד 1972
- מ' וייס, "על שלשה... ועל ארבעה", **תרביץ**, לו (תשכ"ז), עמ' 307-318. וייס תשכ"ז
- מ' וייס, **המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטאציה הכוליית**, מהדורה שלישית, ירושלים תשמ"ז. וייס תשמ"ז
- S.M. Wilson, "Samson the Man-Child: Failing to Come of Age in the Deuteronomistic History", *JBL*, 133 (2014), pp. 43-60 וילסון 2014
- ו' ויניצקי-סרוסי, "דור וזיכרון קולקטיבי", **סוציולוגיה ישראלית**, יא (תש"ע), עמ' 506-502. ויניצקי-סרוסי תש"ע
- Weitzman S., "The Samson Story as Border Fiction", *BI*, 10 (2002), pp. 158-174. ויצמן 2002
- J. Wellhausen, *Die Composition Des Hexateuchs Und Der Historischen Bucher Des Alten Testaments*, Berlin 1889. ולהאוזן 1889
- J. Wellhausen et al., *Prolegomena to the History of Israel*, trans. J.S. Black & A. Menzies, Cambridge 2001. ולהאוזן 2001
- A. vanDoorninck, "De Simsonsagen, Kritische studien over Richtern 14-16", *ThT*, 28 (1894), pp. 14-32. ון דורנינק 1894
- L. van der Zee, "Samson and Samuel: Two Examples of Leadership", in: E. Eynikel and T. Nicklas (eds.), *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, Leiden - Boston 2014, pp. 53-65. ון דר זי 2014
- T.S. Vecko, "Saul – the Persecutor or the Persecuted One?", in: J. Krašovec (ed.) *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia* (JSOTSup 289), Sheffield 1998, pp. 201-214. וקו 1998
- ש' ורגון, "אנאלוגיות ומקבילות בספר שמואל [מאמר ביקורת על משה גרסיאל, ספר שמואל א': עיון ספרותי במערכי-השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות, רמת-גן תשמ"ג]", **בית מקרא**, כט (תשמ"ד), עמ' 182-188. ורגון תשמ"ד
- Y. Zimran, "Divine vs. Human Authority in the Books of Samuel", in: W. Dietrich (ed.), *The Book of Samuel: Stories – History – Reception History*, Leuven-Paris-Bristol 2016, pp. 403-411. זימרן 2016
- א' זינגר, "לבעיית זהותו של דגון אלוהי הפלשתים", **קתדרה**, 54 (תש"ן) עמ' 17-24. זינגר תש"ן
- Y. Zakovitch, "The Strange Biography of Samson", *NJ*, 24 (2003), pp. 19-36. זקוביץ 2003
- י' זקוביץ, **על שלושה... ועל ארבעה: הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא**, ירושלים תשל"ט. זקוביץ תשל"ט
- י' זקוביץ, **חיי שמשון**, ירושלים תשמ"ב. זקוביץ תשמ"ב

- חלמיש 2009 א' חלמיש, "האם עתידה של הדיסציפלינה ההיסטורית מאחוריה? [מאמר ביקורת על יואב גלבר, היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בעולם ובארץ, תל-אביב תשס"ז]", *זמנים*, 106 (2009), עמ' 149-152.
- טוקר 1996 נ' טוקר, "מעשה שמשון, המבוכה הפרשנית והקושי הדידקטי", *בשדה תמ"ד*, לט (1996), עמ' 23-35.
- צומורה 2007 D.T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT), Grand Rapids 2007.
- יאנג 1993 J.E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven-London 1993.
- ידין תשכ"ג י' ידין, *תורת המלחמה בארצות המקרא - לאור הממצאים הארכיאולוגיים*, רמת גן תשכ"ג.
- ידין 2002 A. Yadin, "Samson's Hida", *VT*, 52 (2002), pp. 407-426.
- יוסף בן מתתיהו יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות היהודים*, מהדורת א. שליט, ירושלים תש"ד.
- ייבין תשכ"ה ש' ייבין, "יהודה", *אנציקלופדיה מקראית*, ג, ירושלים תשכ"ה, טורים 499-503.
- ייבין תשל"ב ש' ייבין, "עיי", *אנציקלופדיה מקראית*, ו, ירושלים תשל"ב, טורים 169-182.
- יעקבס תשס"ו י' יעקבס, *מידה כנגד מידה בסיפור המקראי*, אלון שבות תשס"ו.
- כדורי תשע"א י' כדורי, "חקר המקרא לתולדותיו", בתוך: צ' טלשיר (עורכת), *ספרות המקרא מבואות ומחקרים*, א, ירושלים תשע"א, א, 3-35.
- לאונרד-פלמן 2017 M. Leonard-Fleckman, "Samson and Our Reactions to the Strongman", *WW*, 37 (2017), pp. 217-225.
- לוי 2000 B.A. Levine, *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 2000.
- לוי תשס"ה נ' לוי, "המצלול המהופך בתורה: היפוך שמיעתי (והיפוך משמעות)", *בית מקרא*, נ (תשס"ה), עמ' 313-328.
- לוי תשס"ז י' לוי, "בעלה-שלשה, בעל-פרצים, בעל-חצור ובעל-תמר: על שמות של אתרים עם הקידומת 'בעל' באזור ההר המרכזי של ארץ-ישראל", *מחקרי יהודה ושומרון*, טז (תשס"ז), עמ' 17-34.
- לונג 1979 B.O. Long, "T. Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der Deuteronomistischen Historiographie [Review]", *JBL*, 98 (1979), pp. 119-120.
- לורד 1990 A.B. Lord, "Patterns of Lives of the Patriarchs from Abraham to Samson and Samuel", in: S. Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta 1990, pp. 7-18.
- ליכט תשכ"ג י"ש ליכט, "מילה", *אנציקלופדיה מקראית*, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 893-901.
- ליכט תשמ"ה י' ליכט, *פירוש על ספר במדבר [א-ג]*, ירושלים תשמ"ה.

- J.P.U. Lilley, "A Literary Appreciation of the Book of Judges", *TB*, 18 (1967), pp. 94-102. 1967 לילי
- A.M. Maeir and L.A. Hitchcock, "Rethinking the Philistines: A 2017 Perspective", in: O. Lipschits et al. (eds.), *Rethinking Israel: Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein*, Indiana 2017, pp. 247-266. מאיר והיצ'קוק 2017
- G. Mobley, "The Wild Man in the Bible and the Ancient Near East", *JBL*, 116 (1997), pp. 217-233. מובלי 1997
- G. Mobley, *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*, New York 2006. מובלי 2006
- E.T. Mullen, "Judges 1:1-36: The Deuteronomistic Reintroduction of the Book of Judges", *HTR*, 77 (1984), pp. 33-54. מולן 1984
- D. P. Monaco, "Samson: The Anti-Judge", *JJT*, 23 (2016), pp.46-55. מונקו 2016
- G.F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges (ICC)*, Edinburgh 1895. מור 1895
- G.F. Moore, "Shamgar and Sisera", *JAOS*, 19 (1898), pp. 159-160. מור 1898
- ע' מוזר, ג"ל קלם, "כנענים, פלשתים וישראלים בתמנה/תל בטש", **קדמוניות**, יג (תשמ"א), עמ' 89-97. מוזר וקלם תשמ"א
- ע' מוזר, "מקדשים פלשתיים נוספים בתל קסילה", **קדמוניות**, ט (תשל"ז), עמ' 118-115. מוזר תשל"ז
- J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", *JBL*, 88 (1969), pp. 1-18. מיולנבורג 1969
- P.D. Miscall, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", *JSOT*, 3 (1978), pp. 28-40. מיסקול 1978
- J.G. McConville, "The Old Testament Historical Books in Modern Scholarship", *Themelios*, 22 (1997), pp. 3-13. מקונוויל 1997
- W. McKane, *I & II Samuel*, London 1963. מקיין 1963
- C. McKinny, "'Shall I Die of Thirst?' The Location of Biblical Lehi, Enhakkore, and Ramath-lehi", *Archaeology and Text*, 2 (2018), pp. 53-72. מקיני 2018
- J.L. McKenzie, *The World of the Judges*, London 1967. מקנזי 1967
- S.L. McKenzie, "Deuteronomistic History", *ABD*, vol. 2, New York 1992, pp. 160-168. מקנזי 1992
- S.L. McKenzie, "Deuteronomistic History", In: *NIDB*, vol. 2, K.D. Sakenfeld (ed.), Nashville 2006, pp. 106-108. מקנזי 2006
- P.K. McCarter, *I Samuel*, New York 1980. מקרט 1980

- מרגלית 1999 א' מרגלית, "עבר מתמשך", **זמנים**, 69/68 (1999), עמ' 76-86.
- J.D. Martin, *The Book of Judges* (CBC), Cambridge–London–New York–Melbourne 1975. מרטין 1975
- K.J. Murphy, "Judges in Recent Research", *CBR*, 15 (2017), pp. 179-213. מרפי 2017
- ח' משגב, "סיפורי שמשון: עיון ספרותי רעיוני", **הגיגי הגבעה**, יג (תשס"ז), עמ' 129-138. משגב תשס"ז
- V.H. Matthews, *Judges and Ruth*, Cambridge 2004. מתיוס 2004
- T.P. Naufal, "Samson, the Lion, and Honey: How Arabic Unlocks Mysteries of the Hebrew Bible", *TR*, 39 (2018), pp. 22-38. נאופל 2018
- י' נוה, "נחל שורק", **אנציקלופדיה מקראית**, ה, ירושלים תשכ"ח, טורים 815-814. נוה תשכ"ח
- M. Noth, *Historia de Israel*, Trad. Prof. Dr. Juan A. G. Larraya, Barcelona 1966. נות 1966
- M. Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield 1981. נות 1981
- S. Niditch, "Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak", *CBQ* 52,(1990), pp. 608-624. נידית' 1990
- מ. נייגר ואחרים, "אתם זוכרים עם השירים: תרבות פופולרית, זיכרון קולקטיבי ושידורי הרדיו בישראל ביום הזיכרון לשואה ולגבורה", **מגמות**, 1/2 (תשס"ט), עמ' 280-254. נייגר ואחרים תשס"ט
- E.W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: the Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998. ניקולסון 1998
- P. Nel, "The Riddle of Samson (Judg 14,14.18)", *Biblica*, 66 (1985), pp. 534-45. נל 1985
- מ"צ סגל, "חקירות בספר שופטים (סוף)", **תרביץ**, א (תר"ץ), עמ' 1-32. סגל תר"ץ
- מ"צ סגל, **ספרי שמואל: ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט**, ירושלים תשט"ז. סגל תשט"ז
- S. Segert, "Paronomasia in the Samson Narrative in Judges XIII-XVI", *VT*, 36 (1984), pp. 454-461. סגרט 1984
- T. Csovek, "Prophet of Doom: Reading Samuel's Character", *PA*, 16 (2014), pp. 9-31. סובק 2014
- J.A. Soggin, *Judges: A Commentary* (OTL), trans. J. Bowden, Philadelphia 1981. סוגין 1981
- M.A. Sweeney, "Davidic Polemics in the Book of Judges", *VT*, 47 (1997), pp. 517-552. סוויני 1997
- D. Sweeney and A. Yasur-Landau, "Following the Path of the Sea Persons: The Women in the Medinet Habu Reliefs", *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, 26 (1999), pp. 116-145. סוויני ויסעור-לנדאו 1999

- א. סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**, ירושלים–רמת גן תשנ"ז. סימון תשנ"ז
- א' סימון, "וילך מנוח אחרי אשתו – מקום האישה בחברה המקראית (שופטים פרק יג)", **מסכת**, א (תשס"ב), עמ' 35-61. סימון תשס"ב
- C.A. Simpson, *Composition of the Book of Judges*, Oxford 1958. סימפסון 1958
- H.T. Sell, *Studies of Famous Bible Women*, New York 1925. סל 1925
- H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC), Edinburgh 1899. סמית 1899
- C. Smith, "Delilah: A Suitable Case for (Feminist) Treatment?", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges* (The Feminist Companion to the Bible 4), Sheffield 1993, pp. 93-116. סמית 1993
- J.L. Ska, "The Study of the Book of Genesis: The Beginning of Critical Reading", in: C.A. Evans et al. (eds.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden 2012, pp. 3-26. סקה 2012
- J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), 2nd ed. Edinburgh 1951. סקינר 1951
- M.J. Steussy, *Samuel and his God*, South Carolina 2013. סתייסי 2013
- א' עסיס, **המבנה הספרותי של סיפור כיבוש הארץ בספר יהושע (פרקים א' – י"א) ומשמעותו**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט. עסיס תשנ"ט
- א' עסיס, "משמעות סיפור לידת שמשון (שופטים יג)", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום**, טו (תשס"ה), עמ' 21-38. עסיס תשס"ה
- E. Assis, *Self-Interest of Communal Interest: An Ideology of Leadership in the Gideon, Abimelech and Jephthah Narratives* (Judg 6–12), Leiden 2005. עסיס 2005
- א' עסיס, **למען עמו ולמען עצמו**, תל-אביב 2006. עסיס 2006
- E. Assis, "The Structure and Meaning of the Samson Narrative (Jud. 13-16)", in: E. Eynikel and T. Nicklas (eds.), *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, Leiden–Boston 2014, pp. 1-12. עסיס 2014
- A. Faust, "The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies", *JBL*, 134 (2015), pp. 273-290. פאוסט 2015
- D. Faiman, "Chronology in the Book of Judges", *JBQ*, 21 (1993), pp. 31-40. פאימן 1993
- פ' פולק, **הרובד העיקרי בפרקים א'-ט"ו של ספר שמואל א'**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד. פולק תשמ"ד
- פ' פולק, **הסיפור במקרא**, מהדורה שניה מורחבת, ירושלים תשנ"ט. פולק תשנ"ט
- G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, trans. D.M.G. Stalker, Edinburgh and London 1962. פון-ראד 1962

- G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Trans. E.W. Trueman Dicken, Edinburgh 1965. פון-ראד 1965
- S.J. Foster, "Yahweh Uses Samson to Provoke the Philistines", *OTE*, 25 (2012), pp. 292-302. פוסטר 2012
- J.P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: a Practical Guide*, Leiden 1999. פוקלמן 1999
- J.R. Porter, "Samson's Riddle in Judges XIV. 14, 18", *JTS*, 13 (1962), pp. 106-109. פורטר 1962
- G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, trans. D.E. Green, Nashville 1968. פורר 1968
- B.N. Peterson, "Samson: Hero or Villain? The Samson Narrative in Light of David and Saul", *Bibliotheca Sacra*, 174 (2017), pp. 22-44. פטרסון 2017
- I. Finkelstein, "The Emergence of the Monarchy in Israel, the Environmental and Socio-Economic Aspects", *JSOT* 44 (1989), pp. 43-74. פינקלשטיין 1989
- ד' פישלוב, "גלגולי שמשון: מן המקרא אל ז'ויטנסקי ו... הוליווד", **מאזנים**, עד (תש"ס), עמ' 43-46. פישלוב תש"ס
- S. Frolov, *Judges (FOTL)*, Michigan-Cambridge 2013. פרולוב 2013
- מ' פרי, מ' שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור בת שבע ועל שתי הפלגות", **הספרות**, א (תשכ"ח), עמ' 263-292. פרי ושטרנברג תשכ"ח
- P.W. Ferris Jr., "Sorek, Valley of", *ABD*, vol. 6, New York 1992, pp. 159-160. פריס 1992
- ע' פריש, "חקרי מקבילות מקרא: דברים על הספר "חקרי מקרא" והערות מיתודולוגיות לחקר המקבילות", **בית מקרא**, כו (תשמ"ב), עמ' 88-95. פריש תשמ"ב
- ר' פריש, **סיפור משיחת שאול – ניתוח ספרותי**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ב. פריש תשע"ב
- ע' פריש, **הקריעה הגדולה: סיפור פילוג הממלכה בספר מלכים**, באר-שבע 2013. פריש 2013
- M. Tsevat, "Was Samuel a Nazirite?", in: M. Fishbane and E. Tov (eds.), *Sháarei Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 199-204. צבת 1992
- R. B. Chisholm, "What's Wrong with this Picture? Stylistic Variation as a Rhetorical Technique in Judge", *JSOT*, 34 (2009), pp. 171-182. ציזום 2009
- P. Kahn, "SHOFETIM – The Book of Judges: Anarchy vs. Monarchy", *JBQ*, 44 (2016), pp. 21-28. קאהן 2016
- מ"ד קאסוטו, "בראשית", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים תשי"ד, טורים 317-335. קאסוטו תשי"ד א
- מ"ד קאסוטו, "דגון", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים תשי"ד, טורים 623-625. קאסוטו תשי"ד ב
- מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית**, מהדורה ב, ירושלים תשמ"ג. קאסוטו תשמ"ג

- קדרי 2006 מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת-גן 2006.
- קוגוט תשנ"ו ש' קוגוט, **המקרא בין טעמים לפרשנות - בחינה לשונית ועניינית של זיקות ומחלוקות בין פרשנות הטעמים לפרשנות המסורתית**, מהדורה שנייה, ירושלים תשנ"ו.
- קוטר 1992 W. R. Kotter, "Etam", *ABD*, vol. 2, New York 1992, pp. 643-644.
- קויפמן תשכ"א י' קויפמן, **ספר שופטים**, ירושלים תשכ"א.
- קויפמן תשכ"ד י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, ירושלים תשכ"ד.
- קורבאר 2016 H. Koorevaar, "He was a Year Son – the Times of King Saul in 1 Sam 13,1", in: W. Dietrich (ed.), *The Book of Samuel: Stories – History – Reception History*, Leuven-Paris-Bristol 2016, pp. 355-369.
- קורנפלד 2003 I. Kornfeld, "קדש", *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, G.J. Botterweck et al. (eds.), trans. D.E. Green, Grand Rapids 2003, pp.521-544.
- קיל 1857 K.F. Keil, *The Book of Joshua*, London–Dublin 1857.
- קייל ודליץ 1876 C.F. Keil and F. Delitzsch, *The Books of Samuel*, Edinburgh 1876.
- קירקפטריק 1884 A.F. Kirkpatrick, *The First Book of Samuel (CBS)*, Cambridge 1884.
- קלאי-קליינמן 1958 Z. Kallai-Kleinmann, "The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan", *VT*, 8 (1958), pp. 134-160.
- קלאי תשל"ב ז' קלאי, "עייטם, סעיף סלע עיטם", **אנציקלופדיה מקראית**, ו, ירושלים תשל"ב, טורים 187-186.
- קלאי תשמ"ב ז' קלאי, "תמנה", **אנציקלופדיה מקראית**, ח, ירושלים תשמ"ב, טורים 598-600.
- קליין 1988 L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (Bible and Literature Series 14), Sheffield 1988.
- קליין 1993 L.R. Klein, "The Book of Judges: Paradigm and Deviation in Images of Women", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges* (The Feminist Companion to the Bible 4), Sheffield 1993, pp. 55-71.
- קליין 2008 R.W. Klein, *1 Samuel (WBC)*, 2nd ed., Nashville 2008.
- קליינס 1998 D.J.A. Clines, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998* (JSOTSup 163), Sheffield 1998.
- קמפבל 1975 A.F. Campbell, *The Ark Narrative, 1 Sam 4-6, 2 Sam 6: A Form-Critical and Traditio-Historical Study*, Massachusetts 1975.
- קמפבל 1979 A.F. Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *JBL*, 98 (1979), pp. 31-43.

- A.F. Campbell, "Structure Analysis and the Art of Exegesis (1 Samuel 16:14–18:30)", in: T.C. Sun et al. (eds.), *Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids 1997, pp. 76-103. קמפבל 1997
- G.N. Knoppers, "Deuteronomistic History", In: *EDB*, D.N. Freedman et al. (eds.), Grand Rapids 2000, pp. 341–342. קנופרס 2000
- R. Knierim. "The Messianic Concept in the First Book of Samuel", in: F.T. Trotter (ed.), *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Colwell*, Philadelphia 1968, pp. 20-51. קנירים 1968
- F.M. Cross and G.E. Wright, "The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah", *JBL*, 75 (1956), pp. 202-226. קרוס ורייט
1956
- K.M. Craig Jr., "Judges in Recent Research", *CBR*, 1 (2003), pp. 159-185. קרייג 2003
- J. Crenshaw, "The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment?", *ZAW*, 86 (1974), pp. 470-504. קרנשו 1974
- J.L. Crenshaw, *Samson: A Secret Betrayed, A Vowed Ignored*, Atlanta 1978. קרנשו 1978
- י' רוזנסון, צרעה-תמנה, "עלייה-ירידה: עיון במשמעותם הפרשנית של התיאורים הגיאוגרפיים בסיפורי שמשון", **בית מקרא**, מא (תשנ"ו), ירושלים, עמ' 153-135. רוזנסון תשנ"ו
- P. Romanoff, "A Third Version of the Flood Narrative", *JBL*, 50 (1931), pp. 304-307. רומנוף 1931
- L. Rost, *The Succession to the Throne of David*, Sheffield 1982. רוסט 1982
- א' רופא, "חיבור המבוא לספר שופטים (שופטים ב,ו - ג,ו)", **תרביץ**, לה (תשכ"ו), עמ' 201-213. רופא תשכ"ו
- A. Rofé, "Ephraimite versus Deuteronomistic History", in: G.N. Knoppers. (ed.), *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake 2000, pp. 462-474. רופא 2000
- ר' רייך, **ביוזעין ובלא יודעין**, אלון שבות תשע"א. רייך תשע"א
- M. Reiss, "Samson: The Only Nazarite in the Hebrew Bible and His Women!", *SJOT*, 28 (2014), pp.133-146. רייס 2014
- H. Ringgren, "קדש", *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, G.J. Botterweck et al. (eds.), trans. D.E. Green, Grand Rapids 2003, pp. 527, 544-545. רינגרן 2003
- H. Schuman et al., "Keeping the Past Alive: Memories of Israeli Jews at the Turn of the Millennium", *SF*, 18 (2003), pp. 103-136. שומן ואחרים
2003
- ש' שורץ, **סיפור יצחק: ניתוח ספרותי של בראשית כה 19 – כה 9**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ה. שורץ תשע"ה
- B. Stade, "Richtern 14", *ZAW* 4 (1884), pp. 250-256. שטדה 1884

- M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana 1987. שטרנברג 1987
- I. Shay, "Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications", *BASOR*, 354 (2009), pp. 15-27. שי 2009
- J. Schipper, "Narrative Obscurity of Samson's HYDH in Judges 14.14 and 18", *JSOT*, 27 (2003), pp. 339-353. שיפר 2003
- J. Schipper, "What Was Samson Thinking in Judges 16,17 and 16,20?", *Biblica*, 92 (2011), pp. 60-69. שיפר 2011
- C. Schick, "Artuf und seine Umgebung", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 10 (1887), pp. 131-159. שיק 1887
- א. שמיר, "היסטוריה מעובדת של זיכרון קיבוצי", **קתדרה**, 131 (תשס"ט), עמ' 162-157. שמיר תשס"ט
- ע' שמעוני, **יחידת הפתיחה לספר שופטים (א 1 – ג 6) – ניתוח ספרותי**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ה. שמעוני תשע"ה
- י' שמש, "התאבדות במקרא על רקע תופעת ההתאבדות בתרבות הכללית ובמקורות ישראלי", *JSIJ*, 2 (2003), עמ' 24-1. שמש 2003
- Y. Shemesh, "Suicide in the Bible", *JBQ*, 37 (2009), pp. 157-168. שמש 2009
- T.J. Schneider, *Judges* (Berit Olam), Collegeville 2000. שניידר 2000
- J.M. Sasson, "Who Cut Samson's Hair? (And Other Trifling Issues Raised by Judges 16)", *Prooftext*, 8 (1988), pp. 333-339. ששון 1988
- Sasson, J. M. "A Gate in Gaza: An Essay on the Reception of Tall Tales", in: L. Niesiolowski-Spanò and E. Pfoh (eds.), *Biblical Narratives, Archaeology and Historicity: Essays in Honour of Thomas L. Thompson*, London 2020, pp. 176-189. ששון 2020
- ח' תדמור, "כרונולוגיה", **אנציקלופדיה מקראית**, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 245-310. תדמור תשכ"ג

Abstract

Samson is the last judge in the Book of Judges and his story seals the stories of the judges in the book. Samson's story is different from the stories of all previous judges: Samson is the only judge who was dedicated to his role even before he was born, he is the only one of whom the book's author tells his miraculous birth story, he is the only nazirite in the book and he always fought alone. His story is told extensively, more chapters are devoted to him than to any other judge in the book and the impression the reader gets is that Samson's story is the culmination of the book. Nevertheless, the reader finds it difficult to explain to himself how the story fits in with those that preceded it, because Samson does not lead the people of Israel into a war against the Philistine oppressor but fights alone; and also because he brings no salvation. In Samson's story more is hidden than is visible and lack of knowledge is a common situation in the story. This lack of clarity is such that the reader does not even know for sure what the results of Samson's war with the Philistines were. It seems that Samson's story ends in a triumphant defeat of the Philistines, a defeat in which both the god of the Philistines, all the chiefs of the Philistines and thousands of other Philistines are buried under the ruins of the Temple of Dagon. However, when the reader reaches the book of Samuel, it becomes clear to him that not only have the Philistines not been dealt an unequivocal blow, but they still rule over Israel.

The words of the angel to Samson's mother: "*And he shall begin to deliver Israel out of the hand of the Philistines*"* (Judg. 13:5), teach that a process is about to occur that would start with Samson and would eventually end with the salvation of Israel from the Philistines. However, when reading the Book of Samuel, the reader quickly gets the impression that not much has changed, that the Philistines rule in Israel and the people of Israel are finding it difficult to unload the burden of Philistine captivity from off their shoulders. And the question that arises is, then, what was Samson's contribution to that process? And did any real contribution arise from Samson's confrontations with the Philistines?

Even though Samson himself did not bring salvation, it turns out that the salvation was imminent, as the repetitive cycle of 'sin-punishment-cry-salvation' that repeats itself, in one form or another, throughout the whole book, disappears with Samson's story and no longer exists in the time of the two subsequent judges - Eli and Samuel. But did Samson have a hand in that? The answer to this question is the heart of the work. In the work ahead I will

*All quotations from the Bible are taken from King James Bible (www.kingjamesbibleonline.org).

try to delineate the process of salvation to which the angel refers and understand how Samson fitted into it; I will also explain why Samson had to be different from all the previous judges; and especially how Samson's character and actions contributed not only to the salvation to which the angel referred to but also to the generations to come.

The two literary tools I used in this work are close reading and comparison arrays (analogies). Through these two I try to better understand the story of Samson and his impact on other stories, of other characters that follow him. The approach I take in the work is mainly a literary approach, sometimes linguistic, and sometimes also a historiographical approach. In general, the goal I set myself was to understand as much as possible the characters described by the narrator and the processes he describes.

As the judge who seals the Book of Judges, Samson is the seam between this book and the book of Samuel. Consequently, his story poses a double challenge: on the one hand one must read Samson's story in the context of the Book of Judges and understand the inverted, narrative and perhaps also theological connection between Samson and his predecessors; And on the other hand, Samson must be connected to the Book of Samuel, in order to reveal the logical context of action-and-result between him and the events that followed.

The purpose of the **introduction** to the work is to give the framework within which Samson's story fits. Hence, the introduction deals with the two aspects arising from the double challenge mentioned above. Initially, the various approaches in modern research regarding the formation of the Book of Judges, the time of its composition and its theological purpose are reviewed, as a background to the formation of Samson story which is the culmination of the book; Afterwards, several approaches regarding the connection between the Book of Judges and the Book of Samuel as well as various approaches regarding the formation of the Book of Samuel are presented, leading into a review of opinions in modern research regarding the process of the formation of Samson's story and the theological message inherent in it.

The **first chapter** deals with the connection between Samson and Samuel. The hypothesis adopted in this chapter is that the process of salvation, to which the angel referred, was supposed to end in the days of Samuel. For a limited period of time this is exactly what happened and the process was indeed completed, as the narrator states, "*So the Philistines were subdued, and they came no more into the coast of Israel: and the hand of the LORD was against the Philistines all the days of Samuel. And the cities which the Philistines had taken from Israel were restored to Israel, from Ekron even unto Gath; and the coasts thereof*

did Israel deliver out of the hands of the Philistines." (1 Sam 7:14-13). However, after the salvation, the behavior of the people of Israel deteriorated. Instead of being loyal to the renewed covenant that Samuel made between the people of Israel and God, the people turn their backs on God and ask for a king. God considers the request to be equivalent to idolatry: *"According to all the works which they have done since the day that I brought them up out of Egypt even unto this day, wherewith they have forsaken me, and served other gods, so do they also unto thee."* (1 Sam 8:8). As a result, the Creator suspends the ultimate salvation, which is postponed until the reign of King David.

To substantiate the hypothesis, I begin with the chronological sequence of the Book of Judges and the Book of Samuel. After discussing the chronology of the Book of Judges, I place Samson's story on the timeline and show that there is some merit to the hypothesis that it occurred during the time when Eli was the judge. This indicates that Samson and Samuel acted in chronological contiguity, and the period of time that elapsed between the two, if there was one, was short. Next, the subject is the connection between Samson and Samuel from which it transpires that these two complement each other and only together are they able to achieve their goals. Out of this, various aspects of Samson and Shmuel, that are unique only to them, arise, such as God remembering the barren and the prohibition of passing a razor on their heads. The need to divide the role of the judge that brings salvation between two figures, who are in some respects identical but in others completely different, raises the question of why Samson had to be so different from all the judges who preceded him; What did God want to achieve by creating such a different personality – a personality that, on the one hand, is so controversial but, on the other hand, so prominent, so popular. At this point, I pause and discuss the tools which create a myth, since Samson is a mythical figure – the myth of the 'Samson the Hero' that exists to this day. My argument is that God's purpose was to create a myth whose memory would remain for a long time, in contrast to what happened after the story of Gideon where it is said: *"And the children of Israel remembered not the LORD their God, who had delivered them out of the hands of all their enemies on every side. Neither shewed they kindness to the house of Jerubbaal, namely, Gideon, according to all the goodness which he had shewed unto Israel"* (Judg. 8:34-35). Alongside the myth of Samson, there is also the myth of 'his partner' in the process, Samuel, a myth that existed until the days of sages of the Talmud when it was claimed: *"And Rabbi Yohanan said: an offspring who the equivalent of two men. And who were they? Moses and*

*Aaron. As it is stated: "Moses and Aaron among His priests, and Samuel among those who call His name" (Psa. 99:6)** (The William Davidson Talmud, Berakhot 31b).

It is also possible that the dual myth, Samson-Samuel, had another, more national purpose, to be a focal point around which the people would unite. If this is the case, it is not the personalities themselves who create the myth, but the extraordinary acts they performed. These are elements that create folk legends and evoke national pride. Indeed, from the time of Samuel, the people of Israel cease to operate within the separate tribal framework and again unite for action at the national level, whether around Samuel himself or around the kings that come after.

The goal of the **second chapter**, is to analyze the Samson story, and from it to learn about both the objectives set by God for Samson and his ongoing accompaniment of Samson. One of the most prominent characteristics of Samson's story is the double causality. Throughout the whole Samson cycle, every event, every occurrence, sometimes even every action performed by Samson or carried out by the Philistines, has an overt human reason and a hidden divine reason that is not revealed except via in-depth examination. The intention is not to indicate double reading, in which only one of the two reasons is valid, where the narrator does not indicate which it is and leaves the decision to the discretion of the reader; but rather to a situation in which both reasons are valid, the visible and the hidden, where the human reason is only for the sake of appearances, but the real reason is the divine reason.

During this chapter, all scenes of the story are analyzed, from the act of the marriage to the Timnite woman and its consequences to the destruction of the Temple of Dagon. In the Timnite tale, the narrator states: "*But his father and his mother knew not that it was of the LORD, that he sought an occasion against the Philistines*" (Judg. 14:4). In these words, the narrator describes the dual causality – ostensibly, it is Samson who seeks to marry the Timnite woman, but in fact it is the Creator who pushes him to do so. This sentence constitutes a prototype for the entire Samson cycle. Following the marriage, the events unfold in a seemingly logical and natural sequence, but in practice under the covert direction of God. I show that there could have been other consequences to Samson's marriage to the Timnite woman, but the hidden hand of God plots the path to the end result – a violent confrontation between Samson and the Philistines, a confrontation in which Shimshon strikes the Philistines "*hip and thigh with a great slaughter*" (Judg. 15:8). And since God's purpose is to strike at the Philistines, even when Samson evades and hides in the top of the

*Taken from Sefaria Website (www.sefaria.org).

rock Etam (Judg. 15:8), the Philistines follow him. The LORD wants a confrontation and confrontation he produces. The result of the confrontation is: "*and the Spirit of the LORD came mightily upon him ... And he found a new jawbone of an ass, and put forth his hand, and took it, and slew a thousand men therewith*" (Judg. 15:14-15).

The double causality raises the question of how much was Samson aware of the use that God made of him. The work also deals with this issue and the conclusion is that Samson was unaware of his mission but, from a certain point on, the signs were so clear that he should have identified them. Nevertheless, Samson was comfortable in his ignorance, and he turned his back on his designated purpose. In the plot of Samson and Delilah, Delilah unintentionally encourages Samson to fight the Philistines – "*The Philistines be upon thee, Samson*" (Judg. 16: 9, 12, 14) – but he controls himself, ignores the divine pretext plan, and by that betrays his designated role. Samson is given supernatural power for a reason, but after three times whereby he uses the special power given to him for his personal needs and not for the purpose for which it was given, to harass the Philistines, he fails on the fourth occasion. His end was punishment through his eyes being pierced and his being imprisoned in copper chains in Gaza. However, God does not give up on the purpose for which Samson was born and he causes him to be brought to the Temple of Dagon, where thousands of Philistines await him, led by the Philistine chiefs, and where Samson performs the final act - the destruction of the Temple. Destruction that has both theological significance, since Dagon was humiliated in his own home, and military significance – thousands killed.

Themes emerge from the analysis of Samson's story which characterize him and become a model and an example for the leaders who followed him. The **third chapter** deals with the review of these characteristics. Pointing out Samson's character traits is a 'calling a child by his name', and it makes it easier to discern how Samson's myth shaped Jonathan and David.

The second part of this chapter deals with a comparison between Samson and those who came after him, and from this it follows that Samson was an exemplary figure, whose example was subsequently followed by the central figures in the process of salvation. In the first stage, I point out that the narrator of the Book of Samuel deliberately highlights the great similarity between the two personalities that delimit the process of salvation – Samson who opened the process, and David who completed it. This resemblance, transpiring from the Scriptures, is expressed in both their faith and their qualities, and it is possible that David's character and qualities were shaped against the background of Samson's mythical image. Samson's qualities emerge in the actions of his successors, those who fought the war

of the people of Israel. The character traits detailed at the beginning of this chapter are partially revealed here in Saul but more prominently in Jonathan and David. Thus, on one occasion, we find Jonathan fighting alone against the Philistines, expressing an absolute confidence in God, or, on another occasion, David going alone to battle against Goliath who dared to abuse the name of the Lord of Hosts, the God of the armies of Israel. Samson leaves behind a legacy whose influence is not limited to the leaders of the people only, but also in its contribution to national pride which is reflected in the mood of the entire nation. From this point on, the people break out of the tribal framework and start operating within a national framework and, from this point on, the People of Israel no longer suffer foreigners in their land and are willing to fight for that land.

The **summary** chapter brings together the main ideas that came up in this work, arranged into themes, in a logical structure that enables the reader to follow the line of thinking that guided me in the work. The concise overview of the main topics makes it possible to understand more clearly the message that emerges from the work. The main conclusion is not only that Samson achieved all the goals set for him by God, and not only that the salvation from the hand of the Philistines that took place in the days of Samuel could not have been realized without him, but that his influence on the process of salvation that ended in King David's day was great and the key personalities in this process got their inspiration from him.

This work was carried out under the supervision of

Professor Yael Shemesh

Department of Bible, Bar-Ilan University

Bar-Ilan University

*Samson's Contribution to Israel's Salvation
from the Philistines*

Mordehay (Motti) Zagha

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the
Master's Degree in Department of Bible,
Bar-Ilan University