

על תפיסת 'הצדיק הגוזר' – והקב"ה מקיים' בספרות חז"ל בהשוואה לזו של פילון האלכסנדרוני

אדמיאל קוסמן

הצדיק הגוזר: מספרות המקרא לספרות חז"ל

במבט כללי על ספרות המקרא נדמה ששורה לנו לומר כי התיאורים המקראיים המופלאים של יהושע המעמיד את גרמי השמים במקומם בכוח דיבורו (יהושע י, יב-ג) ודומיו אינם תיאורי תופעות רגילות, והן בהחלט יכולות להיחשב נדירות למדי בספרות המקרא.²

1. שם מסופר, כידוע, כי יהושע ציווה על השמש ועל הירח כי יעצרו את מהלכם עד שצבאו יסיים למגר את חמשת מלכי האמורי: 'יאמר [יהושע] לעיני ישראל: 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון! וידם השמש וירח עמד עד יקם גוי אבינו... ויעמד השמש בחצי השמים ולא אָץ לבוא כיום תמים' (יהושע י, יב-ג); והכתוב שם מסיים את הדיווח על מעשה זה בהתפעלות רבה בקבועו: 'ולא הָיָה כַּיִּום הַהוּא לְפָנָיו וְאַחֲרָיו לְשִׁמְעַת ה' בְּקוֹל אִישׁ כִּי ה' נִלְחַם לְיִשְׂרָאֵל (שם, יד)'. אגב כך, הביטוי המיוחד שלפנינו, המדגיש באופן כה בולט שבמקרה זה האל ציית לקול האדם, אכן יוצא דופן, אבל הוא איננו מצדיק את הטענה שהעלו כמה מפרשים שנס זה בלבד נעשה דרך 'גזרה' אשר גזר האיש הקדוש, ואילו כל שאר הנסים המקראיים נעשו דרך תפילה או בקשה. נראה שבכמה מקרים נוספים במקרא מוצגות אמירות כאלה בדרך של גזרה, אף שכמובן, איש מהפרשנים המסורתיים ורוב החוקרים אינם מפסקים בכך שבספרות המקרא, בדיוק כמו בספרות חז"ל לאחר מכן, האל הוא האחראי בסופו של דבר למעשה הנס (אלא אם כן נקבל את ההשערה שבחלקים ארכאיים מספרות המקרא נותרו שרידים לתפיסות מאגיות, וראו על כך להלן בהערה הבאה). ראו לעניין זה בק, תשע"ה, עמ' 28, הערה 3.

2. ואף שפרשנים מסורתיים רבים נטו להציג את דברי יהושע לשמש ולירח לא כציווי היוצא מפיו ופונה לכאורה ישירות אליהם, אלא כתפילה לאל שיעצור את מהלכם או כשירה של התפעלות הנובעת מעוצם כוחו של האל אשר נשמע לבקשת יהושע ועצר את מהלכם, ואף שאפשר שכבר במקרא עצמו ניכר הניסיון להציג את הכתוב כך בתוספת שהובאה בראש פסוק יב, ובה נאמרה מעין הקדמה לדברי יהושע: 'אָז יִדְבֹר יְהוֹשֻׁעַ לְה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הַקְּאָמָרִי לְפָנָיו בְּנִי יִשְׂרָאֵל, לְמֹרֹת זֹאת פְּשׁוּטוֹ שֶׁל הַכְּתוּב נֹתֵר עַל כֵּן, וְכֹאמֹר בַּפְּסוּק יֵד אֵף מְבֹאֵר בַּמְּפֹרֵשׁ כִּי לְפָנָיו מִקְרָה מִיּוֹחַד בְּמִינוֹ שֶׁבּוֹ הָאֵל נִשְׁמַע לְצוֹ הַיּוֹצֵא מִפִּיו שֶׁל בֶּן אָנוּשׁ וְעוֹשֶׂה בְּעִבְרוֹ אֶת הַנֶּס בְּאֻבִּיקָטִים שְׂאֵלֵינוּ כְּוֹן דְּבַר הָאֵדָם. עַל הַדֶּרֶךְ שֶׁסִּלְלָה לָהּ הַפְּרָשְׁנוֹת הַמְּסֹרֶתִית בַּפְּסוּקִים מוֹקְשִׁים אֵלּוֹ רְאוּ הַרְחֵבְתִּי דְבָרִים אֲצֵל בֶּן יִצְחָק, תשס"ז, עמ' 111-113. וכבר במדרש הבא, אשר איננו אלא דוגמה אחת מני רבות למגמה זאת, נמחק מפעולת יהושע ממד הגזרה של הצדיק: 'אני לדודי' – והם מתפללים – והקב"ה מעמיד להם חמה כדרך שהעמיד ליהושע בן נון' (בבב תרפ"ה, עמ' 31). וראו גם קיל, תשנ"ד, עמ' עה, המציע לראות במילים 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון' חלק משירת השבח של יהושע על הנס שנעשה בידי האל; שירה שנקטעה לאחר מכן ולא הובאה לפנינו בשלמותה. ואשר לאלו הרואים בסיפור המקראי אמירה ישירה של יהושע לשמש ולירח לעצור את מהלכם, הרי מצד זה של המתרגם היו אף שהרחיקו לכת עד כדי כך שטענו כי יהושע עושה בכך מעשה כישוף (שיסודו בהנחה

והנה, בניגוד למצופה מספרות חז"ל, המתרחקת לכאורה מדמויות המופת המקראיות (שלפי הרושם הכללי היה אפשר לטעון כי הן היו קרובות במיוחד לאל, אך לא כן בכל מה שנוגע לדמויות מהתקופות המאוחרות למקרא), דווקא במקורות האחרונים הללו מתעצם מאוד כוחו של 'הצדיק הגוזר' - אף אם אינן דמויות מקראיות. במקורות חז"ל נזכר שוב ושוב כוח מיוחד זה, שמוענק לצדיקים כדי לשנות את הטבע על פי גזרתם.

לפי הבנתי, אחת הסיבות המרכזיות שיש בה כדי לתת טעם להתפתחות מפתיעה זאת במעבר מהחומר המקראי לחומר החז"לי היא שבספרות זו כבר נפוץ סוג מסוים של דימוי (Image) של האל אשר איננו מובלט במקרא עצמו; כוונתי היא לזו של האל הרך

שכשהשמש והירח נראים יחדיו ניתן כוח מאגי עצום ביד המאגיקון. בדרך אגב אוסיף: תפיסות שכאלו עתיקות הן, וראו דבריו של אב הכנסייה אוגוסטינוס, המנסה להתמודד עמו. ראו אוגוסטינוס, 1984, כא, ח, עמ' 980-981, והשוו זאת לנאמר בתנחומא, בראשית, יב "שהיו ראין חמה ולבנה ועושין כשפים"), כמו מילר, 1973, עמ' 124-127 (וראו שם גם על כמה מחוקרי המקרא שסברו כי מדובר כאן באקט פולחני הקשור לעבודת השמש והירח). אשר לבעיה העולה מהקריאה בפשט הפסוקים שבפרשה מקראית זו, המותירה את הקורא בהכרח במבוכה, ראו את הפתרון שמציע מרגלית, 1992. מרגלית נקט גישה המפרידה את הטקסט המקראי שלפנינו לשני מקורות. המקור האחד לדעתו הוא אגדת גיבורים המפארת את דמותו של יהושע (חיזוק מסוים לכך שמדובר כאן באגדת גיבורים נמצא בהימצאות מיתוס מעין זה גם בתרבויות רחוקות אחרות, למשל באגדת הגיבור של המאורים בניו זילנד, שם לוכד מאווי את השמש ומאט את מהלכה, כדי שאמו תספיק לבשל את ארוחותיה. ראו קמפבל, 2013, עמ' 305, וכן ראו גסטר, 1969, עמ' 415, וההפניה בהערה 8 לעמ' 527. בכלל, מוטיב זה, של שליטה מאגית בשמש, קיבל בחקר הפולקלור העולמי שבמפתח המוטיבים [ראו תומפסון, 1966, ב, עמ' 266] את הסימון 1.546.1, והוא חלק מפרק נכבד של מוטיבים העוסקים בשליטה מאגית בעולם הטבע [וראו גם שם, ה, עמ' 452, מוטיב 1.752.1. והמצוין שם, ולפיו בכוח האיש הקדוש למנוע מהחמה לשקוע שנה שלמה!]; עם זאת, חשוב להדגיש כאן כי עלינו להבחין היטב בין דמות הצדיק הגוזר ובין מי שמוציא כבעלי שליטה מאגית בכוחות הטבע, וראו גם האמור לעניין זה בהערה (22), והמקור השני הוא סיפור מלחמת ה'. בניגוד למרגלית, ראה טיילור, 1993, עמ' 114-118 את הטקסט שלפנינו כטקסט אחיד והציע לפתור את הבעיה על פי הנחתו שיהיה הוא אל השמש בתקופה הארכאית שממנה הגיע אלינו טקסט זה. ברם עסיס, תשס"ה, עמ' 172, הערה 58, ראה את השערתו של טיילור כספקולציה רחוקה, אף שאכן הסכים לקבל לפחות חלק מההנחות של מרגלית שנוכרו לעיל (עסיס, שם, עמ' 173, הערה 63. לעניין זה ראו גם את דבריו הנחרצים של קויפמן, תשט"ו, עמ' 83-88). בדבר הצעות מסוג שונה שהועלו, אשר מטרותן הייתה להעניק הסבר רציונלי 'מדעי' לאירוע החריג שעליו מסופר ביהושע, ראו את הסיכום המובא אצל עסיס, תשס"ה, עמ' 171-172, הערה 56. להסברו של רמב"ם, שכך נקבע שיהיו פני הדברים באותה שעה כבר מששת ימי בראשית, ראו קאפח, 1963, עמ' רצח, וראו הנאמר עוד להלן בנוגע לעמדת הרמב"ם.

שתי דוגמאות נוספות (שכמובן אפשר לטעון גם בעניין כי המדובר בתפילה ולא בתופעה של 'גזרה' היוצאת מפיו של האדם הקדוש, אף שלא כך נאמר בפשוטו של הכתוב): במל"א יז, א נאמר כי אליו קובע לפני המלך אחאב קביעה נחרצת זו: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הַתְּשֻׁבִי מִתְּשֻׁבִי גִלְעָד אֶל אַחָאָב: חַי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִמָּדָתִי לְפָנָי אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה עַל וְקָטַר כִּי אִם לְפִי דְבָרִי", ובמל"ב ה, כז מסופר כי אלישע הוציא את גור דינו של גיחזי על שקיבל את מתנת נעמן באמרו: "וַיִּצְרַעַת נַעְמָן בְּדָבָר בְּן וְבָרָעַר לְעוֹלָם" - וכנאמר שם, אכן: "וַיֵּצֵא [=גיחזי] מִלְּפָנָיו מִצְרַע כְּשֶׁלֶג" (שם).

והנענה (נוכל לומר זאת בבירור לפחות בכל הקשור ליחס האל אל האיש הצדיק).³ הדרשה שלהלן מביאה טענה זאת לידי ביטוי במדויק:

א"ר אחא רצונך לידע כחן של צדיקים האיך שולטים ביראתו של הקב"ה – שכביכול גדלן ועשה אותן שריו, שנאמר [ויחלקום] בְּגוֹרְלוֹת אֱלֹהִים עִם אֱלֹהֵי כִי הָיוּ שָׂרֵי קִדְשׁ וְשָׂרֵי הָאֱלֹהִים (דה"א כז, ה) – יתברך שמו של הקב"ה שכך מחבב את הצדיקים במדת ענותנותו, שקרא אותם שריו, שיהיו שולטין ביראתו, שנאמר "חֲלָלָה לָךְ [מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כְּצְדִיק כְּרָשָׁע, חֲלָלָה לָךְ, הַשֵּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מְשֻׁפָּט]" (בראשית יח, כה).⁴

נוכח זאת נוכל להסביר טוב יותר כמדומני מדוע כוח הדיבור של 'הצדיק הגוזר' מקבל משנה תוקף בספרות זאת.⁵

3. ודווקא בשל כך כדאי להעיר לענייננו שאפשר שנקודת המוצא המקראית שפותחה ביתר שאת בספרות חז"ל היא בניסוח המקראי הברור שאנו מוצאים בפרשה הנזכרת לעיל, של יהושע בגבעון. שם, נחזור ונדגיש, נאמר במפורש כי האל יכול שיכף עצמו "לְשִׁמְעָ... בְּקוֹל אִישׁ"; ולכך רמז כמדומה אורבך, "תשל"א, עמ' 438, בדבריו שבסוף הערה 16 שם.

4. בובר, תרס"ג, פרק כב, עמ' 44.

5. בספרות חז"ל נראית נטייה ברורה ליחס לאל רכות ונענות – וענותנות האל היא ממיזותיו הבלטות. ראו עמיר, תשנ"ו; קוסמן, תשס"ב, עמ' 44, הערה 28 ועמ' 57, הערה 14. על הפן הנשי והאימהי של האלוהות ראו: קוסמן, שם, עמ' 48, הערה 34 ועמ' 163-164; קוסמן, תשס"ח, עמ' 176, הערה 70; פרדס, 2001, עמ' 31-32. ראו לעניין זה גם וייס, 2015, שהדגיש במאמרו צד אחר של רכות האל העולה ממדרשי התנחומא, של האל הענין דיו כדי לקבל תוכחה מוסרית ולשוב בו מדרכו. וראו מה שהעיר לעניין זה הלוי, 1963, עמ' 176: "לפי ההשקפה העממית (=שבמקורות חז"ל) אלוהים נכנע לכוחו המוסרי של בשר ודם, ואנרגיה זו היא היחידה שאין אלוהים יכול לעמוד בה". מקורות אלה מדגישים פחות את 'גזרת הצדיק' שבכוחה לשנות את פני המציאות, ויותר את האפשרות שהצדיק יוכיח את האל על התנהגותו מנקודת מבט מוסרית, ולכך משמש כמובן, בראש ובראשונה, הדגם של אברהם המתייצב כנגד האל להגנת אנשי העיר סדום (בראשית יח, כב-לג). דוגמה לכך הוא המדרש המובא בבובר, תרס"ג, פרק כב, עמ' 44: "חֲלָלָה לָךְ מַעֲשֵׂת [כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כְּצְדִיק כְּרָשָׁע חֲלָלָה לָךְ הַשֵּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מְשֻׁפָּט] (בראשית יח, כה) – בשר ודם אומר להקב"ה חלילה וגו' זש"ה (=זהו שאומר הכתוב) אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לִי דָבָר צוֹר יִשְׂרָאֵל [מוֹשֵׁל בְּאֶדְם צְדִיק מוֹשֵׁל יְרֵאת אֱלֹהִים] (שמו"ב כג, ג), מהו כר? אלא אמר דוד, בואו ושמעו מה אמר הקב"ה, שנאמר (ה') אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (שם), אמרו לו ישראל מה אמר לך? אמר להן 'צוֹר יִשְׂרָאֵל מוֹשֵׁל בְּאֶדְם צְדִיק מוֹשֵׁל (ביראת) יְרֵאת אֱלֹהִים' (שם), למה שהקב"ה גוזר דבר ביראתו והצדיק מושלים ביראתו. והאיך? הקב"ה עומד ביראתו להפוך ה' הכרכים, ואברהם הצדיק מושל ביראתו – והתחיל אומר למה אתה עושה כך, שנאמר 'חֲלָלָה לָךְ [–הרי לך ש] צְדִיק מוֹשֵׁל (ביראת) יְרֵאת אֱלֹהִים' (וראו שם הערה א של בובר, שמדרש זה הוא יצירתו של בעל אגדת בראשית. על מדרש זה ראו קהלני, תשס"ד). ראו גם המקורות שהובאו להלן, בהערה 13, החשובים להבהרת עניין זה של ענותנות האל ואולי אף להבהרת המקור המקראי לאור קריאת חכמי המדרש. ראו לורברבוים, 2004, עמ' 156 ואילך). בניגוד לדעת אורבך, על שבספרות חז"ל קיימת מגמה תאורגית (תאורגיה בהקשרו של דיון זה היא פעולה מצד האדם על האל למען האל, ראו לורברבוים, שם), אכן מסתברת בעיניי, אלא שלפי הבנתי מקורה של מגמה תאורגית זאת נעוץ דווקא כאן, בדימוי מחודש זה של האל הענותן, 'המנמיך' את

למשל, הדרשה שבספרי מספרת כי האל אמר למשה: "... גזור עלי ואני אעשה"⁶; וחכמי התלמוד אף נתנו את המאמר הזה בפיו של האל: "מי מושל בי? צדיק. שאני גזור גזירה – ו[=הוא] מבטלה"⁷.

- עצמו כלפי יצירי כפיו באופן כה דרמטי ומציג עצמו כחלש הנוקק להם כדי לאפשר להם להתעלות במעלתם הרוחנית. וראו לעניין זה גם את דברי בובר, תשכ"ג, עמ' צז-קו, המעלה הסבר דומה לכך בוויכוחו עם שפינוזה על הופעת האל לאדם במסגרת התפיסות של האמונה היהודית.
6. ספרי במדבר, פסקה קלה, הרוויץ, תרע"ז, עמ' 182. בהקשר הרחב יותר מדרש זה מגיב לדברי האל אל משה לאחר שמשה הפציר בו שירשה לו להיכנס לארץ ישראל ובקשתו נדחית: "וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלַי" (דברים ג, כו), ואזי נאמר: "אֵל תּוֹסֵף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בְּדַבְרֵי הָהָא" (שם), ומכאן מסיק הדרשן שיש להבין את דברי האל כך] אמר לו [האל] משה, בדבר הזה אל תבקש ממני – אבל בדבר אחר גזור עלי ואני אעשה. משל למה הדבר דומה למלך שגזר על בנו גזרה קשה והיה הבן ההוא מבקש מאביו אמר לו בדבר הזה אל תבקש ממני, אבל בדבר אחר גזור עלי ואני אעשה [כך אמר לו הקב"ה למשה משה בדבר זה אל תבקש ממני אבל בדבר אחר גזור עלי ואני אעשה] וְתִגְדַּר אֹמְרָא וְיִקָּם לָךְ [וְעַל דְּרָכֶיךָ נִגְה אֹר] [איוב כב, כח] – אמר לו אם לא הראני נא [=את הארץ] אמר לו [האל] בדבר הזה אני עושה [ואכן נאמר שם בהמשך: 'עֲלֵה רֹאשׁ הַפְּסָגָה וְשִׂא עֵינֶיךָ יָמָה וְצַפְנָה וְתִמְנָה וּמְזַרְחָה וְרָאָה בְּעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הָהָא' (שם, ג, ג)]. למקורות נוספים על כך ראו אורבך, תשל"א, עמ' 438, הערה 16. אעיר עוד בנוגע לכך שבעקבות המאמר שבספרי יש לתקן את דברי א"א הלוי, שסבר כי התפיסה שהצדיק מבטל את גזרת האל איננה שייכת לספרות התנאים והיא התחדשה רק בימי התלמוד (ראו הלוי, 1963, עמ' 172).
7. בבלי, מועד קטן טז ע"ב, וכן במקבילות בבבלי, שבת סג ע"א ובבא מציעא כה ע"א. אמנם במאמר זה מדובר על ביטול גזרה שנגזרה משמים ולא על גזרה אקטיבית שנגזרת מצד הצדיק. הרעיון הגנוז בנוסח המוכר לכול "צדיק גזור – והקב"ה מקיים" אפשר שמקורו בנוסח המקבילה בבבלי, תענית כג ע"א, שלפיו שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל את המסר הזה: "אתה גזרת מלמטה – והקדוש ברוך הוא מקיים מאמרך מלמעלה"; אולם הניסוח עצמו של אמרה זו, "צדיק גזור – והקב"ה מקיים", נשאב כנראה מהאמור בזהר שמות טו ע"א: "הוא [=הצדיק] גזור וקודשא בריך הוא מקיים, קודשא בריך הוא גזור ואיהו [=הצדיק] מבטל" (ובהמשך שם מצוטטים דברי רבי אבהו מהבבלי, מועד קטן טז ע"ב: "והיינו דתנן – מאי דכתיב 'מוֹשֵׁל בְּצִדְקָתֶם צְדִיק מוֹשֵׁל בְּיָדָא אֱלֹהִים' (ש"ב כג, ג) – הקב"ה מושל באדם – ומי מושל בהקב"ה? צדיק – דאיהו גזור גזרה והצדיק מבטלה). וראו גם זוהר חדש, כי תבא, ס ע"א: "זכאה נפשיה דבר יוחאי, דקב"ה עביד עמיה נסין, ואיהו גזיר וקב"ה מקיים". הרעיון שצדיק גזור וגזרתו מתקיימת מופיע בכמה מקומות נוספים בבבלי: סוטה יב ע"א, כתובות קג ע"ב, בבא מציעא קו ע"א. לפי הבנת שולצינגר, תשכ"ז, עמ' ע ד"ה 'קו ע"א, או דלמא, מן הבבלי נראה שאם צדיק גזור – הקב"ה לעולם מקיים את דברו, אך אם בינוי הוא שגזור, אזי לעתים הדבר אכן מתקיים ולעתים לא. מכל מקום, המקורות האחרונים שציונו נראים לי מאוחרים, שכן הקורא מתרשם מהקריאה בהם שהשימוש בגזרת הצדיק הפך כבר למוטיב שגור שייחסוהו בקלות רבה לכל אמירה של חכם קדמון. לקבוצה מאוחרת זאת של סיפורים יש לשייך לדעתי גם את הסיפור בבבלי, כתובות סב ע"ב על יהודה בנו של רבי חיאי, שמשם נלמד כי 'צדיק גזור' וגזרתו מתקיימת אף בשוגג. עוד פחות בערך מעמדו של הצדיק הגזור במקורות העתיקים חל בהמשך. בספר חסידים אנו מוצאים כבר קביעה מחודשת הטוענת שכל מי שדובר אמת ואינו דובר שקר או אף מעלה על לבו דברי שקר – כל דבריו יתקיימו. ולא די בכך אלא שנאמר שם שאפילו דברים שהוא רק מעלה במחשבתו (אף ללא גזרה בדרך הדיבור) – גם הם יתקיימו. מפרשי ספר חסידים אמנם התאמצו למצוא לכך מקורות בספרות התלמודית, אך מכיוון שמדובר כאן למעשה בגלגול חדש של רעיון הצדיק הגזור אין תמה שראויותיהם קלושות ביותר (המקור שהובא לשם כך מהסיפור על רבי יהושע בן לוי וסכיניו של מלאך המוות מהבבלי, כתובות עז ע"ב [ראו מרגליות,

דמות האל המוותר, המדגישה את פן הענווה שביחס האל לעולם בכלל ולצדיקים בפרט,⁸ מודגשת למשל במאמר שנתנו הדרשנים בתלמוד הירושלמי בפי אליפז, האומר לאיוב דברים שלפי דרשה זאת מושלכים על סיפורו של חוני המעגל: "וְתַגְזַר אֹמֶר וַיִּקָּם לָךְ וְעַל דְּרָכֶיךָ נִגְה אֹר" (איוב כב, כח):

"וְתַגְזַר אֹמֶר וַיִּקָּם לָךְ" – ת"ל לך' – אלא אפילו הוא [=הקב"ה] אמ' הכין [=אומר כך] ואת אמר הכין [=אתה] חוני] אומר כך] דידך קיימא ודידי לא קיימא [=שלך] של חוני מתקיים – ושלי [של הקב"ה] אינו מתקיים]... [=ועתה דורשים את ההמשך שם באיוב, כב, כט-ל: "כִּי הִשְׁפִּילוּ וְתַאמַר גֹּה וַיִּשָׁח עֵינַיִם וַיִּשְׁעַ – יִמְלֹט אִי נָקִי"] "כִּי הִשְׁפִּילוּ וְתַאמַר גֹּה" – אני [=האל] אמרתי להשפילי [=את ישראל] ואתה [=חוני] אמרת לגאותן [=לרוממם] – דידך קיימא ודידי לא קיימא [=שלך] של חוני מתקיים – ושלי [של הקב"ה] אינו מתקיים] "וַיִּשָׁח עֵינַיִם וַיִּשְׁעַ" – אני [=האל] אמרתי לשחות עיניהן ברעה [=להשפיל לארץ את עיניהם ברעות שייפלו עליהם] – ואתה אמרת להושיען, דידך קיימא ודידי לא קיימא [=שלך] של חוני מתקיים – ושלי [של הקב"ה] אינו מתקיים]. אני אמרתי 'יִמְלֹט אִי נָקִי' [=ימלט מרעה רק את מי שנקי] ואתה [=חוני]

תשי"ז, עמ' קח, ב"מקור חסד" אות יד], שם קבע האל כי אם ריב"ל נשאל פעם אחת בחייו על שבועה שנשבע עליו יהיה להחזיר את הסכין למלאך המוות, אין לו באמת כל עניין לכאן, משום שאדם שנשבע ונשאל על שבועתו איננו "דובר שקר" ואף החזרת הסכין אינה עניין כלל לנדון דידן, משום שמדובר במעשה של חטיפת הסכין ולא בגזרה שבדיבור או במחשבה. הראיה שהביא מרגליות שם, שרבי חנינא בן דוסא נקרא בילקוט שמעוני (רמז עב) "איש אמת", איננה מלמדת שעקב כך גזרתו מתקיימת; וראו גם המקור שניסה פרייס, תש"ד, ב, עמ' רעג, אות א, להביא לכך מהנאמר על הנביא שמואל, שהאל "...לא הפיל מִכָּל דְּבָרָיו אֶרְצָה", שמ"א ג, יט). ואף נדמה שגם בין שני כתבי היד של ספר חסידים ניכר תהליך הפיחות שעליו אנו מצביעים כאן, שכן מנוסח כתב יד פארמה (ראו ויסטיניצקי, תשנ"א, המבוסס על כתב יד זה, סימן תתשצה, עמ' 299) עולה כי נקודת ההתייחסות של קטע זה בספר חסידים היא אל גדולי עולם כמשה ושמואל – עובדה המעמידה את קביעתו של ספר חסידים באור תובעני הרבה יותר מזה שהקורא מתרשם מהעולה מגרסת כתב יד בולוניה (מרגליות, תשי"ז, המבוסס על כתב יד זה, סימן מז, עמ' קז-קח; על היותו כתב יד נחות מכתב יד פארמה ראו דן, 2006, עמ' 25), שם נשמטו גדולי עולם אלו ונותרה רק הקביעה: "כל הדובר רק אמת ואינו דובר שקר אף להעלותו על לבו כל דבריו מתקיימים, וגוזר מלמטה והקב"ה מקיימה מלמעלה".

8. כדאי להוסיף ולהבהיר שלא בכל המקרים ענוותנות זאת באה לידי ביטוי דווקא בויתור ונסיגה פסיבית מצד האל; במקרים אחרים תופס המדרש את ענוותנות האל כביטוי לדאגתו האקטיבית לחלש ולנדכא. ראו למשל את האמור במאמר תלמודי זה שבבבלי, מגילה לא ע"א: "אמר רבי יוחנן: כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו; דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים. כתוב בתורה: 'כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי אֱלֹהֵיכֶם וְאֵדְנִי הָאֲדֹנִים [הַאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא] (דברים י, יז), וכתוב בתורה: 'עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוּם וְאֶלְמָנָה [וְאִהָב גֵּר לְמַת לוֹ לְחֵם וְשִׂמְלָה] (שם). שנוי בנביאים: 'כִּי כֹה אָמַר יְהוָה וַיִּשְׁאַ שְׂכָן עַד וְקָדוֹשׁ [שְׁמוֹ] (ישעיהו נז, טו), וכתוב בתורה: [מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשֶׁרֵנוּ] וְאֵת דְּכָא וְשִׁפְלָה רַחֵם [לְהַחְיִית רַחֵם שְׁפִילִים וְלְהַחְיִית לְבַדְּנָקָיִם] (שם), משולש בכתובים דכתיב: [שִׁירֵי לְאֱלֹהִים זְמִרָה שְׁמוֹ] סֵלוֹ לְרִכָּב בְּעָרְבוֹת בְּיַהּ שְׁמוֹ [וְעֵלְזוּ לְפָנָיו] (תהלים סח, ה), וכתוב בתורה: 'אֲבִי יְחֻמִּים וְדִין אֱלֹהִים בְּמַעֲוֵן קָדְשׁוֹ] (שם).

אמרת ימלט [=כל אדם] אף על פי שאינו נקי – דידך קימא ודידי לא קיימא [=שלך] (של חוני) מתקיים – ושלי (של הקב"ה) אינו מתקיים.⁹

יתר על כן, בהמשך לענותותתו ההיא, המיוחסת בתפיסת חז"ל לאַל, נוכל למצוא במדרשים גם את הטענה שבמקרה שבו האל 'מנוצח' ונסוג מעמדתו מפני עמדת 'הצדיק הגוזר', לא רק שאין הוא נעצב על כך אלא שהוא אף שמח בניצחון האדם;¹⁰ על כך נאמר בבבלי, פסחים קיט ע"א:

אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל ברבי יוסי: מאי דכתיב "לְמַנְצֵחַ [בַּגְּיִנוֹת] מְזֻמֹּר לְדָוִד" (תהלים ד, א) – זמרו למי שנוצחין אותו ושמת. בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם. בשר ודם מנצחין אותו – ועצב. אבל הקדוש ברוך הוא נוצחין אותו ושמת שנאמר "וַיֹּאמֶר לְהִשְׁמִידֵם לְאֵלֵי מִשְׁהָ בְחִירוֹ עַמְדַּ בְּפָרָץ לְפָנָיו [לְהִשִּׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְּׁחִית] (תהלים קו, כג).¹¹

ולשיאם, כך נדמה, מגיעים הדברים כשמשה גוזר על הקב"ה כיצד להתנהג ומבטל בתקיפות את דרכו הקודמת של האל לפקוד עוון אבות על בנים, והקב"ה בענותותו הגדולה מגיב באמרו: "למדתני [=משה]. חייר שאני מבטל דברי ומקיים דבריר". ובדומה, כמתואר שם, גם למד האל ממשה שני דברים נוספים, והודה לו בכולם באותו מטבע לשון של ענוה.¹²

9. ירושלמי, תענית ג, ג (סז ע"א). בירושלמי, סנהדרין י, ב (כח ע"ב) נאמר: "ברוך הוא אלההון דצדיקיא דמקיים מילי דצדיקיא".

10. ראו הלוי, 1981, ג, עמ' 198; וזאת, יש לזכור, בניגוד בולט לדמות האל המקראי, שלעתים קרובות מתואר כגיבור מלחמה המכניע את אויביו. ראו לעניין זה פטרוסון, 2004; קרוס, 1966; לונגמן, 1995; קלינגבייל, 1999 (אף שעם זאת אין גם לשכוח שלא המקראי יש גם פן נשי, ראו פרדס, 2001, עמ' 31-32).

11. בבבלי, בבא מציעא נט ע"ב מצוי כהמשך לסיפור תנורו של עכנאי אחד המאמרים התלמודיים המוכרים ביותר, שבו מבטא האל את שמחתו כשבינינו מנצחים אותו: "אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא חייר ואמר נצחוני בני, נצחוני בני". לדעתי, לנטייה זאת של ספרות האגדה יש לשייך גם את המדרשים האנתרופומורפיים, על שהקב"ה מתפלל ולומד תורה (מדרשים ששימשו, דרך אגב, נושא להתקפות חריפות של הנוצרים כנגד דרך המחשבה התלמודית. ראו על כך מרחביה, 1970, עמ' 103, 140) וראו גם השל, תש"ן, עמ' 309-310. אופייני לתיאורי ענוה אלה של האל הוא למשל הסיפור בבבלי, חגיגה טו ע"ב, שלפיו האל יושב ומשמן את השמועות היוצאות מפי החכמים בבתי המדרש ("קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן").

12. ראו במדבר רבה יט, לג, ד"ה 'דבר אחר' אז ישיר ישראל", וראו לעניין זה גינצבורג, תשכ"ח, עמ' 299, הערה 251 (ואעיר שעריכת מדרש זה היא אכן עריכה מאוחרת, אך איש אינו יכול לערוב לכך שלא נמסר לנו כאן מדרש קדום. מכל מקום לענייננו גורם האיחור דווקא מחזק את העובדה שמסורת נועזת מעין זו יכולה הייתה להתקבל ללא ערעור גם בדורות מאוחרים). ראו גם שמות רבה מג, ט, ד"ה דבר אחר 'אשר העלית', שם האל הגיב כלפי תוכחת משה במידה דומה: "חייר, כך אני עושה [=כדבריר משה]". הדברים הללו מתבססים במידה מסוימת על קריאת המדרש במקרא עצמו, שכן אף שבסיפור הדברים במקרא משה איננו 'גוזר והקב"ה מקיים' – שכן נאמר

הצדיק הגוזר אצל פילון

תפיסה דומה במקצת לזו של חז"ל מצינו אצל פילון האלכסנדרוני, שאף מסביר לפי דרכו מדוע ניתן לצדיק כוח רב כל כך לשנות את סדרי הטבע במאמר פיו. אולם בשונה מחז"ל, פילון איננו מנסח בדבריו קביעה בקשר לצדיק כלשהו השייך לדמויות הבתר-מקראיות הנערצות עליו, דמויות שעליהן הוא משוחח בכתביו בכמה וכמה מקומות (כגון אלו שהשתייכו לכת התרפויטים)¹³ – ולמעשה אף לא לדמויות מקראיות אחרות שראוי היה לייחס להן כוח מיוחד זה – אלא אך ורק בקשר לדמות אחת ויחידה: דמותו של משה. על משה אומר פילון: "האל מסר בידיו את העולם כקנין המתאים ליורש [=האל, ועקב כך]... נשמע לו [=למשה] כל אחד מן היסודות [=של הטבע] כמו לאדוני [=האל], שינה [=הטבע] את סגולות טבעו ונכנע לפקודותיו [=של משה]".

פילון מסביר שם שמשה נבחר להיות מנהיג "בזכות שלמות מידותיו, יושר דרכו, והחסד שנטה תמיד לכל אדם" (על חיי משה, א, 148, עמ' 240), ושבזכות מידות טובות אלו נמנע משה "בקבלו את השלטון... כדרכם של [=מנהיגים] אחרים, לעשות לביתו ולקדם את בניו" (שם, 150). על ייחודו של משה כמנהיג אומר פילון:

בין כל המנהיגים מאז ומעולם הוא היחיד שלא אצר כסף וזהב, שלא גבה מסים, שלא רכש לו בתים ואחוזות, לא עדרים ועבדי-בית, לא נכסים ושאר דברי פאר והידור, אף כי יכול [=היה] להיות משופע בכול¹⁴... שכן [=ברוב צניעותו, משה] בלבשו, במזונו ובכול אורח חייו לא התעטף בפאר ובברק לראווה, אלא נהג בפשטות ובצנע כאחד העם (שם, 152-153).

משום כך, אומר פילון, גמל האל למשה מידה כנגד מידה: "לפי ששילח (=משה) מעל פניו את ההון והעושר היהיר שבקרר בני אדם, גמל לו אלוהים ונתן לו תמורתו את העושר

שם "יִחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו" (שמות לב, יא) – עם זאת קריאה מדוקדקת יותר מלמדת על יחס פמיליארי במיוחד, יחס שאיננו פטרוני כלל, מצד האל כלפי משה, שהרי הוא פונה אליו כשהוא כביכול מתייעץ עמו ואולי אף מבקש את רשותו באמרו: "וְעַתָּה הִצִּיחָה לִי [יְיָ] אֶפְי בָּהֶם וְאַכְלָם וְאַעֲשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָּדוֹל" (שם, י).

13. על שבחי התרפויטים אצל פילון ראו 'על חיי העיון' אצל דניאל-נטף, 1986, וסיכום בקצרה של מעלותיהם הרחניות הנמנות בדברי פילון שם, עמ' 175-176. על ההשערה שפילון עצמו בילה תקופה מחייו בקרב התרפויטים ראו במבוא שם, עמ' 178.

14. ראו את תמיהת העורכת דניאל-נטף, שם, עמ' 240, הערה 156: "קצת קשה להבין איך יכול היה משה לצבור נכסים אלה במדבר. אולי הכוונה למה שהיה נופל בחלקו אילו ירש מפרעה את מלכותו". אגב כך כדאי להעיר שבספרות חז"ל מוצג משה כאדם עשיר, על כך ראו בר, תשל"ד.

הגדול והמושלם ביותר: הוא העושר של הארץ כולה, של הים והנהרות, של שאר היסודות ותרבותיהם (=שכולם ישמעו לו, למשה) (שם, 155, עמ' 241).

ועתה אנו מגיעים לנקודה העיקרית בדברי פילון, המעניקה טעם לכך שמשה היה אדם שיכול 'לגזור גזרות' על האובייקטים בטבע, וסדרי הטבע היו נשמעים לו. לטענת פילון, ההסבר לכך הוא שהאל ראה את עצמו "כשותפו (=של משה) בכל אשר לו" (שם, 155),¹⁵ ולכן כשותף האל "מסר בידיו [=של משה] את כל העולם כקניין המתאים ליושר" (שם).¹⁶

על השותפות הזאת בבעלות על כל קנייני העולם של האל עם משה אומר פילון דברים נועזים, ולפיהם משה "נהנה גם בשותפות חשובה עוד יותר עם אבי העולם ובוראו בזה שנמצא ראוי להיקרא בכינויו, כי הוא [=משה, גם כן] כונה אלוהים"¹⁷ ומלך של האומה כולה.

15. פילון כתב שם גם שמשה "הוכרז... כרעהו של אלוהים [ומזה] יוצא שהיה לו גם חלק בקנייני אלוהים כפי צורכו". וראו דברי העורכת דניאל'נטף, 1986, עמ' 241, הערה 161, שרעוהו זאת של משה עם האל, שעליה מדבר פילון, נסמכת על האמור בשמות לג, יא: "וְדָבַר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּנִים אֶל פְּנִים כְּאִשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ".

16. הערה 159: "הכוונה לנסים שחולל ה' ביד משה במצרים ולא לה שייחולל על הים ובמדבר".

17. הערה 163: "קשה להבין על מה מסתמך פילון [=בקביעה מפתיעה זאת]. בוודאי לא על (שמות ד, טז) 'אֶתְהָיָה לוֹ לְאֱלֹהִים... אוֹלֵי עַל שְׁמוֹתָ, אֵי: 'רְאֵה נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעֹה'. יוסף בן מתתיהו בחר דווקא בדרך ניגודית לזו של פילון, מתוך רצון להמעיט את גודל ההערצה לדמותו. בן מתתיהו מסביר לקוראיו שמשה לא עלה אל האלוהים כלל בשעת מותו (כפי שנטען באגדה שכבר הייתה מוכרת בימיו, על פי האמור בדברים לד, ה) [ראו שליט, 1977, א, ספר ד, 326, עמ' 141, וראו שם את דברי המהדיר בעמ' פט, הערה 206-209]. בן מתתיהו אף נמנע במכוון מלספר לקהלו שהאל קבר את משה בארץ מואב (שם, ו), ראו על כך פלדמן, 1992, עמ' 324-325. היו מן החוקרים שמצאו בביטוי מפתיע זה של פילון ראייה לכך שכבר פילון העניק לדמות הזוכה להביא עצמה לכלל שלמות - והיא מתנשאת משכמה ומעלה על שאר בני האדם - את התואר 'אל', לפי הסגנון שהנצרות העניקה לישוע בהמשך (ראו ויליאמסון, 1980). עמדה דומה לזו היא זאת של יוין מיקס, שטען שמשה מצטייר אצל פילון כמעין סוכן קוסמי הממזעזעו האל לבין בני האדם עלי אדמות (מיקס, 1968, עמ' 100 ואילך; מיקס, 1967, עמ' 360, ועיינו שם בדבריו על שגם את עליית משה להר סיני יש להבין לדעתו כסוג מסוים של האלהת משה, וראו שם במיוחד מעמ' 354 ואילך את טענת מיקס שלדברי פילון על משה כאל אפשר למצוא מקבילות במדרש חז"ל). לעומת זאת, הרטאדו, 2003, עמ' 91, טען שעל אף דברי פילון כאן ולפיהם משה "כונה אלוהים", אין להטיל ספק ש"משה נותר לפי הבנתו של פילון לחלוטין אדם, למרות שהוא האדם הראוי להערצה יותר מכל אדם אחר שחי או שיחיה אי פעם עלי אדמות. עבור פילון משה איננו באמת 'איש אלוהים' [אלא רק בדרך מטפורית]. הקריטריון החשוב ביותר לשם כך, בתוך הסביבה הדתית של זמנו [=של פילון] הוא שמשה איננו מקבל כל פולחן המופנה אליו... שלו מסכים פילון" (שם, עמ' 90; אך השוו זאת למה שכתב הרטאדו, 2006, עמ' 92: "ראויות לא מעטות מעידות שבמסורת היהודית הקדם-נוצרית 'היה חופש, אולי נטייה, לייחס לאישים מסוימים, בעלי חשיבות יוצאת דופן, קיום אלוהי מוקדם", והשוו זאת למובא אצל גארב, תשס"ד, עמ' 63-64). גם רונייה, 1990, עמ' 60 והערה 52, מתנגד לגישתו של מיקס (וראו שם הדיון כולו, מעמ' 57 ואילך). נוסף על כך, ראו גם את דברי סקוט, 2002; ליטווה 2014, ודברי דניאל'נטף, 1986, א, עמ' 165: "אל נחשוב כי הכוונה לאלוהות עצמה... אלא לאידיאות"; וראו עוד על כך להלן בהערה 21.

מיוחדות יוצאת דופן זאת של משה, המתרומם מעל כל דמות מקראית אחרת, גם מסבירה מדוע פילון כמעט לא הזכיר נסים שעשו דמויות מקראיות אחרות:¹⁸ הואיל ולפי התפיסה המוצגת כאן בדברי פילון עשיית נס על ידי בן אנוש היא בלתי אפשרית, משום שהעולם איננו שייך לאדם אלא לאל שבראו. רק במקרה של משה יש מקום לדבר בגלוי על אדם שבידו ניתן כוח זה, ואזי יהיה עלינו לומר שאדם זה איננו יצור אנושי רגיל, כי אם מי שנתעלה עד למעלת השלמות הגבוהה ביותר האפשרית,¹⁹ ומסיבה זו בלבד אפשר לדבר במקרה שלו על שותפותו עם האל על השליטה בעולם.²⁰

סיכום

נוסף על ההסכמה העקרונית של פילון עם חז"ל על שלעתיים ניתן לאדם הכוח להטיל את גזרותיו על האובייקטים שבטבע והם נשמעים לו (וזאת היא בסופו של דבר הנקודה החשובה לענייננו), נוכחנו גם לדעת כי יש הבדלים מסוימים בין תפיסת פילון לתפיסת חז"ל:

1. לפי תפיסת חז"ל, לכל צדיק בעל מעלה גבוהה ניתן באופן עקרוני הכוח לגזור גזירות מעין אלו – והקב"ה מקיים – בעוד שלפי תפיסת פילון כוח זה נמסר רק למשה. במקרה יוצא דופן זה קיבל משה לפי תפיסת פילון מעמד על של שותף לאל ואף נתכנה משום כך בשמו של האל.
2. לפי תפיסת פילון, כוח זה שניתן למשה איננו נובע מרכות האל ומהיענותו, המצטיירת כעומדת ברקע הדברים בספרות חז"ל,²¹ כי אם מהשותפות

18. ראו סיכום הדברים בנוגע לכך אצל פילון אצל קוסקנימי, 2005, עמ' 108-110.

19. ראו על כך סטלאו, 2008, ולביאור מפורט, בהשוואה עם כתבי הסטואה של מעלת משה שתוארה בקטעים אלו על ידי פילון, ראו וינסטון, 1983, עמ' 14-18.

20. ניסוח זה של הדברים מעלה כמובן את השאלה: מי עשה למעשה את הנסים הללו, משה או האל? (שאלה שאיננה עולה כלל בקשר לתפיסות חז"ל שבהן נאמר במפורש שהצדיק גוזר והקב"ה מקיים). שאלה זאת נוגעת למעמדו של משה – האם לפי פילון הוא אכן אל (לפחות במובן מסוים) או שהוא אדם לכל דבר (ראו האמור על כך לעיל בהערה 18). ראו גם דברי קוסקנימי, 2005, עמ' 151-155.

21. בדומה לתיאור של פילון, מצטייר הצדיק הגוזר במקורות הנוצריים שעלה בידי למצוא. למשל, ברוח המפארת את כוחו העצום של הצדיק לשנות סדרי עולם, מתאר אב הכנסייה יוחנן כריסוסטומוס את יהושע המעמיד את החמה, הואיל והוא ידידו הקרוב של האל (ראו פרנקה, 2005, עמ' 59). ואשר למקורות המצויים באסלאם, מהעדויות שהביא שוארצבום, תשל"ה, עמ' 263-265, קשה לדעת אם מדובר בדמות הצדיק הגוזר שבו אנו עוסקים, אף ששוארצבום קבע שם נחוצות שגם אצל הערבים "שגורה המימרה 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים'" (עמ' 263); אולם המקורות שהביא שם להוכחת טענתו אינם עוסקים אלא בצדיק המתפלל – שתפילתו נענית. נדמה אפוא שנושא

שבין האל למה, שבעקבותיה האל העמיד את עולם הטבע כולו לרשות שותפו משה.²²

זה מצריך בדיקה מקיפה יותר על ידי אלו המתמחים בספרות ההגיוגרפיה המוסלמית. הרושם שלי, על כל פנים (עד כמה שבדיקתי משגת), הוא שהסגנון המיוחד של תפיסת הצדיק הגורר במקורות חז"ל, שעל פיו נתפס האל כאל עניו עד שהוא נשמע לכל מוצא פי הצדיק, הוא מיוחד במינו, ולא מצאנו כמוהו בתרבויות אחרות. בדיקת האוסף הגדול של המוטיבים הקשורים לאיש הקדוש במפתח המוטיבים העולמי של תומפסון (תומפסון, 1966, כרך ה, עמ' 450-467) מראה שאף שפה ושם נזכר כמובן כוחה של ברכת האיש הקדוש לחולל פלאים, בכל האוסף העצום המובא שם אין מוטיב המציג את מוצא פיו השגור של הצדיק כמתקיים במציאות מחמת העובדה שהקב"ה כביכול מחויב לכך.

22. אף שעמדת פילון נראית לנו היום רחוקה וזרה ולא מוכרת לרבים, עמדה זו לא נעלמה לגמרי ממפת המחשבה היהודית המאוחרת. בדרך מסוימת תפס רמב"ם בהמשך עמדה דומה לזו של פילון, ומשום כך סבר (כפי שעולה מדבריו במורה הנבוכים ב, לה) ש"הנביא היחיד שהיה בכוחו לעשות נסים של ממש היוצאים מטבעו של עולם היה משה רבינו" (לוינגר, 2004, עמ' 156, הערה 8, ואשר לנאמר לעיל בהערה 2 בשם רמב"ם, ראו לוינגר שם שהזכיר את ההצעה שהעלה רמב"ם עצמו במורה הנבוכים ב, כט, ולפיה האל מודיע לנביא מראש את השעה שבה אמור להתרחש הנס החרגי, וראו לעניין זה גם את הבירורים של שורץ, תשנ"ז). מבחינת שיטתית אין כמובן קשר הכרחי בין העמדות הננקטות בשני ההבדלים שנמנו כאן בין חז"ל לפילון. עקרונות, אפשר בהחלט להעלות על הדעת עמדה שתניח כי לכל צדיק וצדיק ניתן הכוח לגזור גזרות שהקב"ה מקיים – ולא רק לדמות יחידה במינה כזו של משה – ועם זאת לטעון שכוח זה ניתן לצדיקים הללו הואיל והם שותפיו של האל בדרך כלשהי. עמדה שכזאת מצאתי – אמנם בתקופה מאוחרת – בדבריו של הצדיק החסידי רבי אלימלך (וייסבלום) מליזנסק (שיש להניח כי לא ידע דבר על פרשנותו של פילון לדמותו של משה). ראו נגאל, 1978, פרשת ואתחנן, ד"ה 'היום הזה', עמ' תפה: "...הצדיק נקרא 'איש אלקים' כמ"ש [=על] משה איש אלקים... וזהו דאמרינן בגמרא 'הקדוש ברוך הוא גזור והצדיק מבטל, שנאמר וְתִגְדַּר אֹמֶר וַיִּקָּם... אך זאת צריך להבין, מאין הוא להצדיק שיכול לרפאות לחולה על ידי תפילתו – ולהמשיך לו חיות שיחיה האדם... אמנם אין זה כי אם מחמת שהצדיק מדבק עצמו בהשם יתברך ברוך הוא ונמצא חיותו דבוק בהחיים הנצחיים העצמיים, והוי ליה חיותו של הצדיק גם כן עצמיות ונצחיות, כי אל עצם יחודו ידובקו [=הצדיק והאל] – ולכן יש כח ביד הצדיק להמשיך חיות אל החולה" (ההדגשה שלי). ראו שם גם בדבריו לפרשת בלק, ד"ה 'וירא בלק', עמ' תמד, שם הוא אף ייחס כוח זה לכלל בני ישראל (בימי נדודיהם במדבר) וקשר כוח זה במפורש לכוח הדיבור: "...כי בלק היה מבין בישראל שיכולין לפעול בדבור שלהם כל מה שרוצים, על דרך שאמרו 'הצדיק גזור והקדוש ברוך הוא מקיים'".

והערה נוספת לסיום: לאחרונה ראה אור מאמר אחר העוסק ב'צדיק הגזור'. ראו וייס, 2017. ראוי אפוא להפנות את הקוראים גם למאמר זה כהשלמה לדבריי כאן העוסקים בהשוואת תפיסה זו בספרות חז"ל לזו המקבילה שנמצאת בדבריו פילון.

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- St. Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans*, London 1984. אוגוסטינוס, 1984
- א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"א. אורבך, תשל"א
- י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, תל אביב תשי"ז. אפשטיין, תשי"ז
- ש' בובר (מהדיר), **אגדת בראשית**, קרקוב תרס"ג. בובר, תרס"ג
- ש' בובר (מהדיר), **מדרש זוטא על שיר השירים, רות, איכה וקהלת**, וילנא תרפ"ה. בובר, תרפ"ה
- מ"מ בובר, **בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה**, ירושלים תשכ"ג. בובר, תשכ"ג
- מ' בן יצחק, **סוגיות בספר יהושע**, מודיעין תשס"ז. בן יצחק, תשס"ז
- א' בק, "שמש בגבעון דום": פירוש חדש, **המעין** נה [ב] 212 (תשע"ה), עמ' 27-32. בק, תשע"ה
- מ' בר, 'עושרו של משה באגדת חז"ל', **תרביץ** מג (תשל"ד), עמ' 70-87. בר, תשל"ד
- י' גארב, 'כוח, ריטואל ומיתוס: הצעה מתודולוגית והשוואתית', בתוך: מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), **המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 53-71. גארב, תשס"ד
- ל' גינצבורג, **אגדות היהודים**, ד, רמת גן תשכ"ח. גינצבורג, תשכ"ח
- T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York 1969. גסטר, 1969
- י' דן, **ר' יהודה החסיד**, ירושלים 2006. דן, 2006
- ס' דניאלנטף (מהדירה), **כתבי פילון האלכסנדרוני**, א, ירושלים 1986. דניאלנטף, 1986
- ח"ש האראוויטץ, **ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא**, לייפציג תרע"ז. הורוויץ, תרע"ז
- L. Hurtado, 'Does Philo Help Explain Early Christianity?', in: R. Deines und K. W. Niebuhr (eds.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen*, I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, Eisenach-Jena 2003, pp. 73-92. הורטאדו, 2003
- ל' הורטאדו, **כיצד הפך ישוע לאל**, באר שבע 2006. הורטאדו, 2006

- הלוי, 1963, א"א הלוי, **שערי האגדה: על מהות האגדה, סוגיה, דרכיה, מטרוותיה וזיקתה לתרבות זמנה**, תל אביב 1963.
- הלוי, 1981, א"א הלוי, **ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים ולאטיניים**, ג, תל אביב 1981.
- השל, תש"ן, א"י השל, **תורה מן השמים**, ב, ירושלים תש"ן.
- ויסטינצקי, תשנ"א, י' הכהן וויסטינצקי (מהדיר), **ספר חסידים על פי נוסח כתב יד אשר בפארמא**, ברלין תרנ"א.
- וינפלד, 1976, מ' ויינפלד, "קללה" (ערך), בתוך: **אנציקלופדיה מקראית**, ז, ירושלים 1976, טורים 185-192.
- וייס, 2015, D. Weiss, 'Divine Concessions in the Tanhuma Midrashim', *Harvard Theological Review* 108 [1] (2015), pp. 70–97.
- וייס, 2017, D. Weiss, 'The Rabbinic Doctrine of "The Righteous One Decrees and God Fulfills"', In: D. Goodman (ed.), *Black Fire on White Fire: Essays in Honor of Rabbi Avi Weiss*, New York 2017, pp. 162-184.
- ויליאמסון, 1980, R. Williamson, 'Philo and New Testament Christology', *Studia Biblica* III (1978), pp. 439–445.
- וינסטון, 1983, ד' וינסטון, 'החכם בתורתו של פילון', **דעת** 11 (1983), עמ' 9-18.
- טיילור, 1993, G.J. Taylor, *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship*, Sheffield 1993.
- ליטוואה, 2014, D. Litwa, 'The Deification of Moses In Philo Of Alexandria', *The Studia Philonica Annual* 26 (2014), pp. 1–27.
- לוינגר, 2004, י' לוינגר, **הרמב"ם כפילוסוף ופוסק**, ירושלים 2004.
- לונגמן, 1995, T. Longman, *God is a Warrior*, Grand Rapids 1995.
- לורברביום, 2004, י' לורברביום, **צלם אלוהים: הלכה ואגדה**, ירושלים 2004.
- מילר, 1973, P.D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge (Mass.) 1973.
- מיקס, 1967, W. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967.
- מיקס, 1968, W. Meeks, 'Moses as God and king', in: J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 354–371.

- מרגליות, תשי"ז
 ר' מרגליות (מהדיר), **ספר חסידים שחיבר רבינו יהודה החסיד**, ירושלים תשי"ז.
- מרגלית, 1992
 B. Margalit, 'The Day the Sun Did Not Stand Still: A New Look at Joshua X 8–15, *Vetus Testamentum*, 42 [4] (1992), pp. 466–491.
- מרחביה, 1970
 ח' מרחביה, **התלמוד בראי הנצרות**, ירושלים 1970.
- נגאל, 1978
 ג' נגאל (מהדיר), **נועם אלימלך**, ב, ירושלים 1978.
- סטלאו, 2008
 M.L. Satlow, 'Philo on Human Perfection', *Journal of Theological Studies* 59 (2008), pp 500–519.
- סקוט, 2002
 W. Scott, 'Is Philo's Moses a Divine Man?', *Studia Philonica Annual* 14 (2002), pp. 87–111.
- עמיר, תשנ"ו
 י' עמיר, 'ענותנותו של הקב"ה', בתוך: ר' אליאור וי' דן (עורכים), **קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 43–59.
- עסיס, תשס"ה
 א' עסיס, **ממשה ליהושע ומנס לטבע: ניתוח ספרותי של פרקי הכיבוש בספר יהושע**, ירושלים תשס"ה.
- פטרסון, 2004
 R.D. Patterson, 'Victory at Sea: Prose and Poetry in Exodus 14–15', *Bibliotheca Sacra* 161, (2004), pp. 42–54.
- פלדמן, 1992
 L.H. Feldman, 'Josephus' Portrait of Moses', *The Jewish Quarterly Review* 82 (1992), pp. 285–328.
- פרדס, 2001
 א' פרדס, **הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא**, תל אביב 2001.
- פרייס, תש"ד
 א"א פרייס, **משנת אברהם**, ניו יורק תש"ד.
- פרנקה, 2005
 J.R. Franke, 'Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel', in: T.C. Oden (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, Illinois 2005.
- קאפח, 1963
 י' קאפח (מהדיר), 'פירוש הרמב"ם למסכת אבות', **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, סדר נזיקין, ירושלים 1963.
- קהלני, תשס"ד
 ע' קהלני, **אגדת בראשית: מבוא, הצעה למהדורה ביקורתית וענייני תוכן ומבנה**, ירושלים תשס"ד.
- קויפמן, תשט"ו
 י' קויפמן, **הספור המקראי על כבוש הארץ**, ירושלים תשט"ו.
- קוסמן, תשס"ב
 א' קוסמן, **מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים**, ירושלים תשס"ב.

- א' קוסמן, **נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי**, תל אביב תשס"ח. קוסמן, תשס"ח
- E. Koskenniemi, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, Tübingen 2005. קוסקניימי, 2005
- י' קיל, **ספר יהושע, דעת מקרא**, ירושלים תשנ"ד. קיל, תשנ"ד
- M. Klingbeil, *Yahweh fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter*, Goettingen 1999. קלינגבייל, 1999
- ג' קמפבל, **הגיבור בעל אלף הפנים**, תל אביב 2013. קמפבל, 2013
- F. M. Cross, 'The Divine Warrior in Israel's Early Cult', in: A. Altmann (Ed.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge 1966, pp. 11–30. קרוס, 1966
- D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Hampshire 1990. רונייה, 1990
- ח' שוארצבום, **ממקור ישראל ושמעאל: יהדות ואיסלאם באספקלריית הפולקלור**, תל אביב תשל"ה. שוארצבום, תשל"ה
- מ' שורץ, "משמעות ההבדל בין נסי משה רבנו ונסיהם של שאר הנביאים לפי מורה נבוכים, חלק ב פרק לה", **דעת** 38 (תשנ"ז), עמ' 5-7. שורץ, תשנ"ז
- א' שולצינגר, **יד אליהו**, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ו. שולצינגר, תשכ"ו
- א' שליט (מהדיר), **קדמוניות היהודים**, א-ב, ירושלים 1997. שליט, 1977
- S. Thompson, *Motif-index of Folk-Literature*, 6 volumes, Bloomington 1966. תומפסון, 1966