

על הגירת אברהם

1-35: החכם הצדיק מצווה להגר מן העולם המוחשי אל העולם הרוחני

[1-12: שלושת כושרי האדם המחברים אותו אל העולם המוחשי]

(1) 'ויאמר ה' אל אברהם: לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה. ואברכה מברכך ומקללך אאור ונברכו בך כל משפחות האדמה'.¹ (2) ברצות האלוהים לטהר את נפש האדם הוא נותן לו תחילה, כפתח לגאולה שלמה, לצאת משלושה מקומות: מן הגוף, מן התחושה ומן הלוגוס המתבטא,² כי הארץ מסמלת את הגוף, המולדת את התחושה ובית-האב את הדיבר. (3) הכיזד? הגוף — קיומו מן הארץ וסופו לשוב להיות לארץ. על כך מעיד משה באומרו: 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב';³ זאת אומרת, אלוהים התקין אותו בשוותו לעפר דמות של אדם, וכלל גדול הוא שכל מורכב מתפרק אל מה שהוא מורכב ממנו. התחושה היא קרובה ואחות

1 בר' יב, א-ג.

2 הפילוסופיה הסטואית, שתורת הלוגוס עומדת במרכזה ושממנה קיבל גם פילון את רעיונות היסוד שלה, מבחינה בין שתי צורות שהלוגוס, שהוא מותר האדם מן הבהמה, מתגלה בהן: (א) 'הלוגוס הניתן בתוכנו' (ενδιόθετος λόγος), שהוא השכל, שבו אנו תופסים את מערכת המושגים המבטאים את מהותם של העצמים המרכיבים את העולם שאנו נתונים בו. (ב) 'הלוגוס היוצא החוצה' (προφορετικός λόγος), שהוא הדיבר, שהוא כושר ההתבטאות שבאמצעותו אנו משתתפים בפועל במעשהו של העולם. לדעת פילון רק הלוגוס הניתן בתוכנו הוא ממהותו של האדם; ואילו הדיבר הוא לא-תבוני ולכן אינו מהותי. מה משמעות ה'יציא' ממרכיבי האדם הלא-תבוניים, נלמד להלן, ס' 7. ואף-על-פי שיש בלוגוס חלק אחד שהוא מהותי לנו ואחד שאינו מהותי, הרי שבשתי הצורות האלה מדובר באותו לוגוס עצמו. ולעתים נראה שאף אלוהים, שהוא הלוגוס של היקום כולו, הוא ההתגלמות העליונה והאמתית ביותר של הלוגוס האחד והיחיד.

3 בר' ג, יט.

לתודעה הלא-שכלית המקבילה לשכלית — שני חלקים של נפש אחת. ובית-אב הוא הדיבר, כי השכל הוא אבינו, כאשר הוא הזורע אל תוך כל אחד מן החלקים את הכוחות הנובעים ממנו, חולק לאיש חלקו ומטיל עליו את תפקידו, כי עליו רובצת הדאגה לישירות כולם יחד; והבית שהוא שוכן בו, כשהוא נסוג משאר מקומות המגורים, הוא הלוגוס, כי כשם שהפִּירָה היא מעונו של האדם, כן מעון השכל הוא הלוגוס. (4) לפי זה נאמר שאדם שומר וסודר את עצמו ואת הרעיונות ויולד בלוגוס כמו בבית. ואין פלא שהוא קורא ללוגוס ביתה של התבונה באדם. הרי הוא אומר שאפילו תבונתו-של-כול, שאפילו אלוהים, בית לו הלוגוס שלו. (5) כי הנה, כאשר יעקב זוכה לראות את מראהו, הוא מאשר זיהוי זה ואומר: 'אין זה כי אם בית אלוהים',⁵ להודיעך שבית אלוהים אינו דבר שאפשר להראותו באצבע או שבכלל חל תחת התחושה, אלא הוא הדבר הבלתי-נראה וחסר-הדמות שרק הנפש עשויה להבחין בו. (6) ומהו בית זה אם לא הלוגוס, הוותיק יותר מכל עולם ההתהוות, ושקברניטו-של-עולם אוהו בידו כמו הגה כדי לנווט בו את היקום, והוא משמש לו ככלי שרת כשהוא מעצב את העולם ומתקין אותו בלי פגע.

(7) ביררנו שכמו שבלשון 'ארץ' הוא רומז לגוף, כן 'מולדת' מציינת את התחושה ו'בית-אב' את הדיבר. אבל בצו 'לך-לך' אין הכוונה שיינתק מהם האדם ניתוק ישותי, כי אילו כך, היה זה פסק-דין מוות, אלא דרישתו היא זו: הסח מהם את דעתך! עמוד למעלה מהם ואל תיתן לאף לא אחד מהם לכרוך אותך מכל עבר! (8) סרים יהיו למשמעתך ואל תעשם לך לאדונים! אתה הוא המלך! למד עצמך למשול ולא להימשל! בכל עת דע את עצמך, שכן גם משה מצווה עלינו במקומות רבים: 'שמור על עצמך'!⁶ וכן תדגיש חלקו של מי לציית ושל מי לפקד. (9) לך-לך מן הארצנות אשר סביבך, ברח מן הכלא המטונף שהוא הגוף ועמוד בכל עוז ובכל אַיִל נגד הבאים להיות סוהריו: תענוגותיו ותשוקותיו! אל תעלים עין מדבר שיש בו כדי להשחיתך אלא בטל⁷ כל דבר מזיק! (10) לך-לך גם

4 'המתאמן' הוא אצל פילון הגדרו הקבוע של יעקב. את מראהו הוא רואה בחלמו (בר' כח, י-ט).

5 בר' כח, יז. לפי פירושו של פילון לשון 'זה' שבפסוק מכוונת אפוא אל הדיבור האלוהי הנשמע ליעקב בחלמו, והוא נמצא למד מכאן שאם 'אלוהים' הוא הלוגוס של הכול, הרי 'בית-אלוהים' מציינת את הלוגוס היוצא החוצה, היינו את הדיבור. כמו כן יש אפוא לפרש כאן את 'בית-אביך' כסמל ללוגוס היוצא מן האדם והמשמש לתודעה הטמונה באדם בית-קיבול בלבד.

6 כך מתרגמים השבעים את לשון הכתוב 'הישמר לך', למשל 'שמ' לד, יב; וכן 'דב' יא, טז (ששם בא בנוסח השבעים הפועל בלשון יחיד, ולא ברבים כמו בלשון המסורה).

7 זוהי הדרישה העקרונית שעליה עומדת האתיקה הסטואית בניגוד נחרץ לאריסטו ולאסכולתו הפריפאטוס, המסתפקים בריסון ולא במיגורן של ההיפעלויות. בוויכוח ממושך זה נוהג פילון

מן התחושה הקרובה אליך! הרי נתת עצמך משכון ביד אלה שהלווית להם ואבד לך הונך. יודע אתה, גם אם איש מהם לא יגלה לך זאת, שמובילים אותך העיניים, האוזניים וכל שאר המונם של 'קרובים' אל מה שרצוי להם. (11) אבל כאשר תגמור בדעתך לגבות את כל מה שהלווית וליטול לידך את אשר לך בלי לבזבז ולהפסיד בו דבר, ייטב לך ותזכה תמיד להיזון וליהנות מנכסים השייכים לך ולא לזולתך. (12) אבל צא גם מן הלוגוס המתבטא, ממה שהוא קורא 'בית אביך', כדי שלא יפתך היופי שבביטוי הלשוני⁸ במקום היופי האמתי הנודע לעצמים עצמם. שכן מן הנמנעות הוא שהצל יהיה טוב יותר מן הגוף או החיקוי ממה שהוא מחקה. והרי לצל ולחיקוי משול הדיבור, ואילו לגופים ולמקורות משולים העצמים המועתקים בהם. ומי שעניין לו בדבר עצמו ולא בדמות תבניתו, צריך להיות כרוך אחר מהותם של העצמים ולא אחר חיקוייהם.

[13: לוט כמייצג התחושה]

(13) כאשר מתעוררת התבונה כדי להכיר את עצמה וליאות לעיונים השכליים, היא תדחה מעל עצמה את ההליכה אחר הדמות המוחשת המכונה אצל העברים בשמו של לוט.⁹ לפיכך מציג הסיפור את החכם האומר לו חד וחלק: 'היפרד נא

לצדד בעמדה המחמירה של הסטואה. ואמנם לפי גרסת כתבי-היד פילון אומר כאן שהאדם הטוב יטיל את התאוות כנשק התקפה, אולי כהאשמה, על יריביו שלא עשו די לדכא אותן. אולם לא מדובר כאן על התמודדות עם אחרים אלא על התגברות האדם על הדחף הפנימי הנובר בתוכו. לציין ביעורו של יצר מסוכן זה, כפי שדורשת מהאדם הפילוסופיה הסטואית, היא אוהבת להשתמש בפועל ἐκτέμνειν (= לחתוך מתוך רקמת הגוף). נראה אפוא שיש כאן לתקן את הנוסח ולגרוס איוו צורה שהיא של פועל זה במקום המילה ἐπανατείνόμενος ('להניף בתנופה של התקפה') הכתובה בכתבי-היד, מילה המעמיסה על המשפט משמעויות שאינן ממש העניין, שנפתלו בהן המתרגמים עד כה. ייתכן שפילון כתב ἐπανατείνόμενος, ומאחר שמילה מורכבת זו אינה מתועדת בכל הספרות היוונית (אף-על-פי שלא היה מנע משום סופר להרכיב אותה בעצמו), דחה אותה אחד המעתיקים וכתב במקומה מילה דומה מאוד ומתועדת היטב שרק בדי-עמל אפשר לכלכל אותה במשפט זה. תרגומי כאן מתרגם נוסח משוער זה.

8 תפקידה הגלוי והמפורש של הרטוריקה הוא למשוך את לב השומע (או הקורא) בנועם צליל — בין בחריצת-דין של שופטים מושבעים ובין בייעוץ מדיני באספת-עם דמוקרטית — אל דעה מסוימת, מתוך הרדמתה של ביקורת עצמאית. מאבקו של סוקרטס בסכנה הסופיסטית וקריאתו לאחריות אתית של האדם הביאה לגילוי מושג 'האמת' הפילוסופית של 'הדבר-עצמו' העומד לעומת 'מראית העין'.

9 את המושג האלגורי של לוט פילון מפתח להלן, ס' 148 ואילך. לוט אמנם מצטרף לאברהם ביציאתו, אבל בהמשך מסעם דורש ממנו אברהם להיפרד ממנו, כי לוט מייצג את הדעת המתפשרת עם עולם מראית העין, אף-על-פי שהשתתף ביציאה.

מעלי¹⁰, כי לא ייתכן שמי שאחזה בו אהבת העצם הלא-גופני הקיים ועומד, יחיה בצוותא עם מי שמגמתו אל המוחשים והחדלים.

[14-30: יוזמות נגד שלטונם של 'מצרים' או של 'לבן']

(14) עלי לשבח את החזקה הקדושה [משה] אשר קרא לאחד מן הספרים הקדושים של חוקתו בשם 'אקסודוס'¹¹ ובכך מצא שם הולם לדברי האלוהים הכלולים בו. שכן בהיותו מחנך החפץ להדריך בתוכחת מוסר ובדברי כיבושין את המוכנים להיחנך, הגה את הרעיון להוציא את כל שוחרי הנפש מארץ מצרים, היינו מן הגופניות, ומבין תושביה, כי סבור הוא כי החמורה והאיומה בכל הצרות היא כשהעדה היודעת לחזות [= ישראל] נדכית תחת תענוגי הבשר ככל שתחפוץ התאוה, ונושאת את עול פקודותיהם שאינן יודעות רחם. (15) אותם, כשהם נאנחים ושופכים דמעות למען רווחת גופם ושפע הנכסים החיצוניים¹² — והוא מה שכתוב: 'ותעל שוועתם אל האלוהים מן העבודה'¹³ — מציל הנביא, כיוון שהאל הרחמן מצווה עליו את מה שמביא לידי יציאה. (16) הרי יש אנשים הזוכחים לגוף עד מותם ונקברים, כמו בארון,¹⁴ בצנצנת אפר, או בכל כינוי אחר שבו יבחרו לקרוא לגורדין מוות זה. האיברים שלהם, שמסורים היו לגוף ולתענוגותיו, נידונו לשכחה וכוסו בעפר; אבל אם בצד אלה צלח גם משהו שמגמתו המצוינות, הוא נשמר בזיכרונות הבאים לתת חיים לטוב. (17) וכן עצמות יוסף, היינו מה שנותר מאותה הנפש, מה שאינו כלה וראוי לשרוד, נגנו בספרי הקודש להודיעך שלא ייתכן שהטהור יישאר בלול עם הטמא. (18) שמור לזיכרון הביטחון ש'פקוד פקוד אלוהים אתכם'¹⁵ היינו את האומה החוזה, ולא יפקיר אותה עד עולם לבערות, לגבירה העיוורת, שלא תדע להבחין בין מה שחלל למה שהוא בר-קיימא בנפש, ותשאיר במצרים את מה ששייך

10 בר' יג, ט.

11 'אקסודוס' הוא השם הלועזי של ספר שמות, שחידשו השבעים ופירושו הוא 'יציאה'. בעיני פילון מייצג נוסח השבעים את תורת משה, אף-על-פי שהוא יודע, כמוכח, שמה שכתב את התורה בעברית ולא ביוונית. אבל פילון בטוח בזהות בין נוסח זה ובין המקור עד כדי כך שלדירו משה שכתב את חמשת חומשי התורה גם נתן להם את שמותיהם, ועל בחירת השם 'אקסודוס' לאחד מן הספרים האלה ראוי משה החכם-מכול לשבח.

12 מאז אריסטו מבחינים היוונים בשלושה סוגים של נכסי האדם: נכסי הנפש, נכסי הגוף והנכסים החיצוניים.

13 שם' ב, כג.

14 את המילים האלה לוקח פילון מבראשית נ, כו, ששם מתרגמים השבעים במקום 'זיהנטו': 'ויקברו'.

15 בר' נ, כה.

לתענוגות הגוף ולשאר היפעלויות אין-מספר, ואילו את מה שאינו כלה מפציר יוסף בכני ישראל שיביאווה עם עולי מצרים אל ערי המידה הטובה, ואת הפצרתו הוא מאשש על-ידי שבועה. (19) ומהו זה שאינו כלה? ספר הכריתות לתענוג — תענוג זה האומר: 'הבה נשכב יחד ונתענג בתענוגי בני-האדם'¹⁶ — השליטה העצמית קיימת ועומדת כשהיא מחוברת עם דקות ההבנה שבה היא מבדילה ומבחינה בין הדעות הנכובות שאינן אלא חלומות ריקים ובין היששים האמתיים; שבה מודה יוסף שהפתרונות האמתיים והבהירים הם מפי האלוהים,¹⁷ ואילו הדימויים המעורפלים והמפוקפקים עולים מניסיון החיים הרופף והיהיר של בני-אדם שלא הגיעו לכלל טהרה, והם לפי טעמם של שר-המשקים ושר-האופים; (20) קיים ולא חולף הוא גם זה שמעמדו אינו של נתין אלא של 'אדוני הארץ',¹⁸ ארץ הגופניות; ובהמשך הדברים: התפארותו שהוא בא מארץ העברים,¹⁹ ארצם של אנשים שדרכם לעבור מן המוחש אל המושכל, שכן 'עברי' הוא 'אדם שעבר'; עמידתו על כך שגם פה לא עשיתי מאומה,²⁰ — שכן מי שיכול לומר שהוא שונא תכלית שנאה את מה שמקובל לעשות אצל הרשעים, ומי שמואס בכך, הרי זה משובח; (21) הלעג לתאוות ולכל ההיפעלויות הבלתי-מרוסנות; יראת האלוהים²¹ גם אם אין מסוגלים לאהוב אותו,²² שעם היותו שוכן במצרים, הוא מסגל לעצמו את החיים האמתיים. דבר זה מעריך 'הרואה' — ואכן ראוי הוא להערצה, ואומר: 'רב, עוד יוסף בני חי'²³ ולא מת עם

16 האמירה מנוסחת מתוך הישענות חופשית על דברי אשת פוטיפר, בר' לט, ז.

17 פילון נזקק לבראשית מ, ה, ששם אומר יוסף: 'הלוא לאלוהים פתרוני', והוא מפרש את דבריו: אילו דובר כאן על דברים שברומו של עולם, היה אלוהים נותן את הפתרון, אבל כאן מדובר רק בחלומות, כלומר במאורעות שבעולם ההתהוות, ולשם פענוח דברים שכאלה מספיקה יכולת ההשערה האנושית, ובה אני מוכן להשתמש במיטב כוחי; ספרו אפוא את חלומתיכם!

18 בר' מב, ל, לג.

19 בר' מ, טו. אין צריך לומר שלפי הפשט לא לשם ההתפארות אומר כאן יוסף את מה שהוא אומר. ניכרת כאן חריצותו הפרשנית של פילון האוסף בטקסט שלפניו אסמכתות, מכל הבא לידו, לדבקתו של יוסף בערכים שאינם חולפים. מאמץ דרשני זה דרוש לו לפילון כי כתביו האלגוריסטיים מסמל יוסף בדרך כלל את ההתמכרות לנכסים החיצוניים ('כתנות פסים') ולגופניות (למצרים), ואילו בספר הלא-אלגורי 'חיי יוסף' פילון מפאר אותו כ'איש-המדינה'. מקובל לראות ניגוד קוטבי בין שתי מגמות אלה. לא כאן המקום להיכנס בעובי הקורה, אבל נראה שהחוקרים לא נתנו את דעתם שאפשר למצוא גם כאן, בתוך ארבע אמותיה של הגישה האלגוריסטית, מאמץ עיקש ומחוכם לטהר את שמו של יוסף ולהעלות את דמותו על נס.

20 בר' מ, טו.

21 בבראשית מב, יח אומר יוסף: 'את האלוהים אני ירא'.

22 על הדירוג הפשטני של אהבת ה' מעל ליראת ה' אצל פילון, כתבתי ב'ציון' (תשכ"ה), עמ' 47-60.

23 הבשורה המפתיעה שיעקב מקבל מבניו כי 'עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים'

הדעות הנבוכות ועם הגוף הנושא פגור; (22) גם הודאתו כי 'של אלוהים'²⁴ הוא ולא של משהו מעולם ההתהוות, נוגעת בלב כל שוחרי הגוף ומערערת את אופיים של השומעים, שסבורים היו שהם עומדים שאננים על אמונותיהם שלהם, ובכך הוא דוחה אופי זה בכל מאודו בשעת 'התודע יוסף אל אחיו'²⁵, ואחרון-אחרון: עומדת לו אמירתו שלא בידי בני-אדם נשלח אלא נבחר על-ידי אלוהים²⁶ כדי לפקח על ענייני הגוף והנכסים החיצוניים. (23) ויש עוד קווים רבים אחרים כיוצאים באלה המכוננים לו רמה טובה יותר וקדושה יותר. אין לכו שלם עם שהותו במצרים, היינו בבית הגופניות, ובכלל עם היותו קבור בארון,²⁷ אלא מרוחק מכל שבתמותה הוא מתלווה ללוגוס המחוקק, למשה ולהדרכתו, (24) למשה, שהוא מגדלם ואומנם של מעשים טובים, של הגיגים, של מעללים, ואף-על-פי שלעתים מתערב בהם מן השלילי — שבעולם החדל כל מין מעורב בשאינו מינו — בכל זאת יוסף עובר²⁸ ומייחד ייחודים בכל מקום, כדי שלא יאזלו וייעלמו בכל מקום זרעוניה וגידוליה של המצוינות.

(25) והוא מזרז בחוזקה את האנשים ומאיץ בהם לעזוב את זו הממלאת בעניין זה את מקומה של האם,²⁹ מוכיח אותם שלא לשהות ולא להאט דבר אלא לפעול במהירות הרבה ביותר. שכן הוא אומר שיש להזדרז לזכות את קורבן הפסח, שפירושו הלשוני הוא 'מעבר',³⁰ שעל התבונה לגייס החלטיות הנעלית מכל צל של

(בר' מה, כו), ושיעקב מפנים אותה לבסוף לעצמו בלשון: 'רב, עוד יוסף בני חיי' (שם, כח), נעשית אצל פילון להכרת-פליאתו של ישראל 'הרואה' שהבן הנערץ, אף-על-פי שלא נרתע מלשקע עצמו במצולותיה של הגופניות המכונה 'מצרים', ידע לשמור על צלמו ולהישאר בתוככי 'חיים', היינו בתוך הנכס הקיים ועומד של חיבור נפש האדם עם האלוהים.

24 במקום שאלתו של יוסף (בר' ג, יט): 'התחת אלוהים אני?' כתבים השבעים את הצהרתו: 'אל תיראו, משל אלוהים אני', והוא מה שפילון מביא כאן כדבריו.

25 בר' מה, א.

26 על-פי מה שנאמר בבראשית מה, ה: 'למחיה שלחני אלוהים'.

27 בפסוק האחרון של ספר בראשית אמנם כותבים השבעים: 'ויקברו [בנוסח המסורה: ויחנטו] אותו וישימו בארון במצרים', וקשה לפרש שסברו שאמנם נקבר במצרים אבל שלא לרצונו עשו מה שעשו.

28 כנראה על-פי בר' מא, מו: 'ויצא יוסף... ויעבור בכל ארץ מצרים'.

29 האם שהם מצווים לעזובה היא, כמסתבר, מצרים שממנה הם עומדים לצאת, ולפי פילון טעם הזירוז הוא שהיא מסמלת את התאוה שמתחומה חייב אדם להתרחק מיד. אך לפני רגע (ס' 19) גולמה תאוה זו על-ידי אשת פוטיפר בקריאתה הבוטה למשגל. ייתכן שקרבת מקום הדוקה זו של שני המוטיבים היא שהניעה את פילון להאניש גם את מצרים ולשוות לה דמות של אישה.

30 ברור שאטימולוגיה זאת מתעלמת מן האטימולוגיה שבשמות יב, כז, שרואה לא את האלוהים אלא את האדם כמי שעושה את המעבר. לרקע היווני לתרגומה של המילה 'פסחא' כ'מעבר' ראו הערה 199 במהדורתנו זו של כתבי פילון, כרך ג, עמ' 50. נמצאנו למדים שפילון מקרב

ספק ונכונות עזה, ולעשות את ה'מעבר' בלא-חזור מן ההיפעלויות, ואת התפילה אל האל המושיע שהוציאנו מעבדות לחירות שלא ידענו לצפות לה. (26) ומה לנו להתפלא אם הוא קורא את מי שגברה עליו עוצמת ההיפעלות הנואלת שלא ייסחף בנחשול הזה אלא יעמוד בפניו בגבורה, ואם לא יוכל, ינוס? כי המנוסה היא דרך שנייה למי שאין כוחו אתו להחזיק מעמד כדי להציל את נפשו. הרי גם מי שמטבעו גיבור חיל הוא ומעולם לא השתעבד להיפעלויות אלא התייצב תמיד להתמודד עם כל אחד מיריביו, אינו נכון לקרבות על כל דבר שבעולם, שמא לאחר שהתנסה בדו-קרב בכל עת על אותו עניין, ינחל לבסוף כישלון צורב מיד שונאיו. כבר היו רבים שהודבקו מדרכי ה'רשעה שיצאו להילחם בה וחיקו את אויביהם, כמו שהיו אחרים שהושפעו מהם לטובה. (27) לכן היה אליו דבר אלוהים: 'שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך',³¹ כלומר עשית חיל במאבקך, וכיוון שהמצוינות ניצחה על התחרויות, זכית לזרי ניצחון; אם כן, חדל-נא מתאבונך לקרב ואל תתייגע עוד, אלא לך שתוכל גם ליהנות מפרי עמלך. (28) ברם דבר אחד לא יהיה לך לעולם כל עוד תשהה כאן ותהיה רק אצל האיכויות הגופניות שריבונן הוא לכן³² — כי לכן הוא שם של איכות מסוימת — אלא שעל האדם לנדוד אל ארץ מולדתו של הלוגוס הקדוש ובאופן כלשהו גם אל אבי המתאמנים, היינו אל ארץ החוכמה, משכנן המהולל של הנפשות השוחרות מצוינות. (29) בארץ זו הרי לך גם שבטך³³ הלמוד מדעתו, שאינו זקוק לחלב אם של תינוקות, זה שהוא מנוע מפי הגבורה מלרדת מצרימה³⁴ ולהזדמן אצל תענוגות הבשר המפתים — הסוג הקרוי יצחק.³⁵ (30) עם שאתה נעשה יורשו של יצחק מובטח אתה שיוסר

את הבנת השם 'פסחא' לדובר יוונית על-ידי שהוא שם במקומו שם של טקס יווני שמקיימים אותו לפני מעבר גבול או נהר סוחף. תרגום זה מסתבר רק כשמפרשים אותו כטקס של מעבר גבולה של מצרים, וכיחוד כטקס קריעת ים סוף.

31 בר' לא, ג.

32 כיוון ש'לבן' הוא שם של צבע, לכן האיש מסמל אצל פילון את כל הצבעים או גם את כל האיכויות.

33 במשמעו הצר מציין $\phi\epsilon\nu\omicron\varsigma$ קהל הקשור בקשרי-דם, כגון 'שבט', או מוצא של פלוני משבט מסוים או עם מסוים. במשמעו הרחב הוא 'סוג' שאליו שייך עצם כלשהו. כאן, בפירוש האלגורי, מובן שכל הנפשות החיות באות לציין מושגים מופשטים, ולכן בעניין הנידון עלינו לכתוב כמעט תמיד 'סוג'. ואולם כאן ה- $\phi\epsilon\nu\omicron\varsigma$ של יעקב אמור לרמוז לא רק לסוג שהוא מייצג אלא גם לסוג, השונה מאוד, של יצחק, ולא משום שיש עירוב תחומים בין שני הסוגים, אלא משום שיעקב הוא בנו הביולוגי של יצחק. דרך חשיבה כזאת אנו יכולים להביא אל הקורא העברי רק אם נתרגם את המילה $\phi\epsilon\nu\omicron\varsigma$ 'שבט'.

34 כך למד פילון מבראשית כו, ב.

35 בשעה שיעקב מקבל צו אלוהי זה, יצחק עדיין חי בארץ, ואפשר לראות בקיומו שם נימוק

'יודעים', ואילו האלוהים — כל שם שתקרא לו אינו מגיע אל מה שהוא באמת, כי כל הדיבורים הַכְּבוּרִים עליו מפגרים אחרי כוחותיו של בעל ההוויה. (41) את חוכמתו הוא מוכיח לא רק בכך שהוא שכונן את היקום אלא גם בכך שהציב בלבו על אֲדָנִי איתן את היותו יודע את אשר יצר, (42) שנאמר: 'וירא אלוהים את כל אשר עשה',⁴⁴ שפירושו לא רק שהוא שם מבטו על כל דבר שברא אלא שבידו היא הדעת, ההכרה והאחיזה של כל אשר עשה. להדריך, להורות ולהוציא לאור את הכול לפרטיו אינו הגון אפוא למי שהוא פֶּעַר, אלא רק למי שהדעת היא שלו, לזה שלא למד, כמו בני-האדם, בדרך כלשהי, כי מקובל על כולנו שהוא עצמו הוא ראשית ומעייין של החוכמות והאומנויות.

[43-45: רק האמונה רואה בהבטחה 'אראך' הווה]

(43) כוונת מכוון יש בכך שמעשה אלוהים נאמר לא כהווה אלא כעתיד, שאינו אומר 'אשר אני מראה לך' אלא 'אשר אראך'. ובכך הוא מעיד על האמונה שהאמינה הנפש; שהרי היא מביעה את תודתה לא בשעה שהיא יכולה להצביע על עובדות מוגמרות שהן לפני עיניה, אלא מדברת מתוך ציפייה לבאות. (44) היא נקשרת ונתלית בתקווה טובה ומבטאת בלי פקפוק דברים לא-נוכחים כאילו הם כבר נוכחים, משום שהוא, הנותן את ההבטחה, בטוח מכול, וכן זכתה, בשכר מעשיה, לאמונה, שהיא הערך המושלם, שנאמר להלן: 'והאמין אברהם באלוהים'.⁴⁵ כך, כשהוא מראה למשה את הארץ, הוא אומר: 'הָרְאִיתִךָ בעיניך ושמה לא תעבור'.⁴⁶ (45) ואל נא תחשוב, כמו שחושבים אנשים שאינם יודעים לעיין, שדבר זה נאמר כדי לקפח את החכם באדם; שהרי מן האווילות הוא לְדַמּוֹת

44 בר' א, לא.

45 בר' טו, ו לפי נוסח השבעים. אם פילון מציין כאן את האמונה בתור 'הערך המושלם', ראוי לציין שהעמדתה של האמונה כערך, ואפילו כערך מושלם, היא קביעה שפילון ודאי לא יכול למצוא כמוה במקורותיו הפילוסופיים, והוא הוסיפה מתוך הבנתו את התורה. ודאי היה לנימה זו של כתיבתו חלק חשוב בהתעוררות עניינה המיוחד של העדה הנוצרית בכתבי פילון. ראוי לציין שהפסוק שפילון מעלה כאן על נוס, משמש לפאולוס נשק מרכזי בוויכוחו עם ה'פרושים' — אולי דור אחד לאחר שהביא אותו פילון במאמר שלפנינו. אין להניח שפאולוס הכיר את כתבי פילון, אבל באמונת אבות הכנסייה, שלימים הביאו את כתבי פילון, שהיו מוכרים להם היטב, מאלכסנדריה לקיסריה, וכך הצילו אותם משכחה ודאית, כבר הוחזקו דברי פאולוס ככתבי-קודש, והפסוק המצוטט על אברהם (איגרת אל הרומאים ד, ג), היה כמובן לנגד עיניהם, ולאורו קראו את דבריו של פילון כאן. גם אצל פאולוס, כמו כאן, צוטט הפסוק לפי נוסח השבעים.

שהעבדים ינחלו את ארץ ההצטיינות יותר מאוהבי האלוהים. (46) אלא ראשית הוא רוצה לשנן לך שמקומם של הבורים שונה ממקומם של המושלמים, והראשון נקרא התאמנות⁴⁷ והשני חוכמה; שנית, שהדברים המעולים שביקום הם בראייה ולא בקניית-שביתה.⁴⁸ וכי כיצד יהא אפשר שירכוש לו אדם את מה שתכונתו היא אלוהית? אבל לראותו אינו מן הנמנעות, אם כי לא לכולם אלא רק לשבט הטהור ופקוח העיניים, לשבט אשר אבי-הכול חונן לו את המתנה הגדולה מכול: שהוא מאפשר לו לראות את מעשה ידיו.

[47-52: העם 'רואה' את קול אלוהים המתגלה]

(47) הרי מה הם חיים טובים יותר ונאותים יותר לאדם נכון מחיי העיון? לפיכך, הואיל וקולם של בני תמותה — אופן קליטתו — היא השמיעה, אומרים הכתובים שדברי האלוהים נראים, כמו שנראה האור, שנאמר: 'וכל העם רואים את הקול'.⁴⁹ ודוק: לא 'שומעים' אלא רואים, כי לא הוכה כאן האוויר על-ידי כלי הדיבור, פה ולשון, אלא על-ידי זוהרה של המצוינות, הקורן יותר מכל קרינה, שהוא מעיינה של התבונה. והוא מה שהוא מביע גם במקומות אחרים: 'אתם ראייתם כי מן השמים דיברתי עמכם',⁵⁰ ושוב לא 'שמעתם', מאותו הטעם. (48) אמנם יש שהוא מבדיל בין הנשמע לנראה ובין מעשה השמיעה למעשה הראייה ואומר: 'קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול',⁵¹ חד וחלק, כי שם הוא מדבר על משפט המורכב משמות, פעלים ושאר חלקי דיבור, ואותו קולטת השמיעה. ואולם על הקול שאינו של פעלים ושמות, אלא קולו של האלוהים, שהוא נראה בעינה של הנפש, הוא אומר אל-נכון שהוא בראייה. (49) אבל בפסוק שבו אמר 'ותמונה אינכם רואים', ההמשך הוא: 'זולתי קול', ואם נשלים את הפועל החסר במילים האחרונות: 'זולתי קול אתם רואים'. נמצא אפוא שביתת-הקיבול של הנפש לקליטת הדיבור האלוהי הוא הראייה, ואילו השמיעה קולטת את האמירות המתחלקות לשמות ולפעלים.

47 כאן באה 'התאמנות' לציון דרגתו של ה'מתקדם' לעומת דרגתו של ה'חכם'. דבר זה מתיישב בקושי עם הכינוי 'מתקדם', הכינוי הקבוע אצל פילון ליעקב שהוא אצלו שווה-זכויות לאברהם וליצחק.

48 מושלמות זו מזדהה עם האידאה האפלטונית, אבל אפילו הנפש המושלמת המתעלה, ב'פיידרוס' לאפלטון, עד 'גב הרקיע' החיצוני, אינה שוכנת שם במחיצתן של האידאות אלא זוכה 'לראות' את האידאות.

49 שם' כ, טו לפי נוסח השבעים.

50 שם' כ, יט.

51 דב' ד, יב.

ואולם את דברי השבח ואת דברי הגנאי יש להעריך לא לפי כושר הביטוי של אומרם או כותבם אלא לפי אמתות דבריהם. ואם כן, אין שבחם שבח ואין גינוים גינוי כאשר משהו מדבריהם שקרי.

(111) והרי לך אותם חנפים שיומם ולילה מטרטרים באוזניהם של אלה שמחניפים להם ואינם מסתפקים בנענוע ראש דרך הן אחרי כל מילה שהללו אומרים, אלא גם נואמים נואמים ארוכים וחורזים חורזים לשבחם ומאחלים להם הצלחה בקולי-קולות, אך בסתר לבם מקללים אותם! (112) מה יאמר על כך אדם הדורש את טובתם? ודאי יאמר שהללו שונאים הם ולא ידידים, עוינים ולא משבחים, אפילו יחברו מחזות ויסלסלו תשבחות! (113) והרי בלעם, ריקא שכמתו, שר המנונים לאלוהים, והפליג בשבחים ואפילו אמר: 'לא איש אל' 118 — וזאת אמירה נאדרה בקודש שאין כמותה — וצירף אליה גם שבחים אל ה'רואה', אל ישראל, עד אין-סוף, ובכל זאת נידון על-ידי המחוקק החכם כרשע וארור והחזק מקלל ולא מברך. (114) שכן הוא אומר שהלה נשכר לאויבים כקוסם 119 רע לחולל רעות ושם בלבו קללות נמרצות 120 על העם האהוב על אלוהים, אבל נאלץ להשמיע בפיו ובלשונו ברכות נאמנות, כי מתוך גרונו משמיע אלוהים האהוב ישרים את הדברים הנאים, ואילו את הגיגיו, שהיו לרעה, הולידה התודעה ששנאה את היושר. (115) על כך מעיד הכתוב: 'ולא נתן אלוהים לבלעם לקללך ויהפוך את הקללה לברכה' 121, אף-על-פי שכל מה שאמר מלא וגדוש לשון ברכה. ואולם מי שמשגיח על מה שאוצר אדם בנפשו, בשעה שראה — כמו שרק הוא לבדו יכול לראות — את מה שנסתר מעיני עולם ההתהוות, הוציא על כך את פסק-הדין האחרון, כי הוא לבדו הוא גם עד שאין לפניו שקר וגם שופט שלעולם לא ייקח שוחד. והרי ראוי לשבח גם מי שנוהג את הנוהג ההפוך, את מי שבקולו ולמראית עין מגנה ומקטרג אבל לאמתו של דבר מקבל ומברך. (116) אכן זוהי דרכם של המוכיחים, המחנכים, המורים, ההורים, הזקנים, השליטים והחוקים, שעל-ידי נזיפות, ולעתים גם על-ידי עונשים, מתקנים את נפשות חניכיהם. ואף לא אחד מהם הוא אויב לרעהו אלא כולם ידידים זה לזה. מתוך חיבה לבבית, ולא מן השפה ולחוץ, הם מדברים דרך חירות ואהבה ביניהם, ואיש אינו נוטר טינה לרעהו. (117) ולא יאמר פיהם לא דבר שבח

118 במ' כג, יט.

119 יהו' יג, כב.

120 זאת הוא מסיק בצדק מן הפסוק המצוין בהערה הבאה.

121 אין ספק שפילון מתכוון לפסוק דב' כג, ו, אבל נראה שהוא מצטט אותו מתוך זיכרונו שאינו מדויק, ולכן המילים הראשונות של מובאתו אינן הולמות את דבר הכתוב, לא בנוסח המסורה ולא בנוסח השבעים.

והלל ולא דבר גנאי ותוכחה אלא את מה שיש בלבם, אשר ממנו יקבל את הכשר כל מה שיצא מפיהם, כמו מתוך מעיין.

(118) זה הדבר הראשון שקורה לאחרים, לפי מה שאמר, ביחסם אל הצדיק, כאשר הם מבקשים לומר לו דברי שבח או גינוי, איחולים טובים או קללות עזות. אולם להלן יתרחש הדבר הגדול ביותר. לא יישאר אף תחום של רוחניות שעוד יהיה מחוץ לטווח הזרימה של סם חיים זה, שנאמר: 'ונברכו בך כל משפחות האדמה' 122. (119) דברים אלה נאמרים בלשון פסקנית ביותר. לאמור שכל עוד מוסיפה התבונה להיות בריאה ובלתי-פגומה, יהיו בריאים גם כל שלוחותיה 123 וכל הכוחות שמסביבה, הכְּשָׁרִים המספקים ראייה ושמיעה ושאר תחושות, ולעומתם אלה המפיקים תענוגות והיפעלויות וכל אלה שייחפכו מהיפעלויות לריגושים טובים. 124

(120) וכבר היו גם בית, עיר, אזור, אומה, חבל-ארץ, שנהנו מרווחה רבה בזכות אדם אחד בן-חיל שדאג לצורכיהם, כל שכן אם נתן לו אלוהים רוח עצה ואתה אמצעי ביצוע, כגון שנתן למוזיקאי גם כלי-זמר או לבעל איזו אומנות שהיא את כלי-מלאכתו הדרושים למקצועו או לאש את העצים שתאכל. (121) כי הצדיק הוא באמת היסוד שעליו עומד דור-אנוש, כי הלה — כל אשר יש לו יצא מתוך נדיבות לב לזכות את הרבים, למען יהיה להם לברכה, ואת מה שאינו מוצא אצל עצמו יבקש מאלוהים שהוא לבדו בעלים על הכול. והאלוהים פותח את אוצרו הטוב את השמים 125 וממטיר שפע כל טוב, עד שכל בורות המים על פני הארץ יימלאו ויעלו על גדותם. (122) ואלוהים אינו נוהג להסתיר פניו מן הלוגוס 126 המתפלל אליו, אלא לתת לו את מבוקשו, כפי שנאמר במקום אחר: 'אני חנון אליך כדבריך' 127. ונראה שמשמעה של תשובה זו הוא כמה שעולה מן הנאמר

122 בר' יב, ג. 'משפחות האדמה' נתפסות כאלגוריה לרעיונות היצירתיים שברוח אנוש, ואם כל הרעיונות האלה יפרו מקיומו של אותו צדיק, פירוש הדבר שלא יהיה תחום מתחומי הרוח שיישאר מחוץ לטווח השפעתו של הצדיק.

123 הפעולות שהיא מפעילה באמצעות כלים גופניים.

124 'ריגושים טובים' באתיקה הסטואית הם הדחיפות הנפשיות שאינן חלות תחת הפסול האתי של ה'היפעלויות', שהחכם חייב להשתדל לכרות אותן ממערך נפשו. אלה, כגון ה'חדווה', מוערכות כחיוביות.

125 על-פי דב' כח, יב.

126 הכוונה כאן כמוכּן לבקשת הרחמים מאת ה', שפילון מכנה אותה בלשון מופשטת 'לוגוס', בייחוד כשהפסוק מדבר על משה או על אהרון כמתפללים.

127 כך מתרגמים השבעים את תשובתו של האלוהים: 'סלחתי כדברך', במ' יד, כ, ונוח לו לפילון להשתמש בפסוק זה לאחר שהפכו השבעים מסירה על מעשה אלוהי לקביעה של תכונה אלוהית.

118 V'16
26 TE105

26 TE105

כאן: 'ונברכו בכך כל משפחות האדמה'.¹²⁸ לכן גם אברהם החכם, שהתנסה בטובו של האלוהים לכל דבר, מאמין שגם אם יקלה כל דבר אחר ויישאר רק שריד מן המצוינות כאוד מוצל מאש, הוא יבוא במהרה, יעביר פניו מכל הקלקלות הרבות למען הזכות המועטה שישנה ויהא סומך נופלים ומחיה מתים. (123) שכן אפילו אוד עשן ועלוב שמטפחים ומנשיפים אותו עשוי להיות לפיד אש; גם שביב מעשה טוב, ויהא גם זעום, כשמזינים אותו בתקוות טובות, ישוב ויבהיק. הוא יאיר את עיניהם של מוכי הסנורים, יפרח אחרי שהיה נבול, ואז — העקרה ילדה שבעה. כן מתפשט הטוב הנדיר בחסדי האלוהים, אל המרחב, וכשהוא עושה כך, הוא עושה שהאחרים יהיו כמותו.

(124) נתפלל נא אפוא שתמיד יישארו התבונה שבנפש והצדיק שבאנושות כעמודי התווך, כדי שירפאו את כל התחלואים, כי כל עוד הוא בריא, עדיין אין להתיימשך מן התקווה לרפואה שלמה, שכן — כך נראה לי — האל המושיע מושיט לעובד אותו, הבא עד אליו, את תרופתו, את מידת-החסד שלו עצמו, והיא מרפאת כל חולי. האל נותן לו אותה כדי למלט את כל החולים ולחַבֵּשׁ לעצבות נפשם, שחוללו בהם מעשי העוול, עיוותי הדין וכל להקת הרעות שפקדום.

[125–126: בזכות צדיקותו של נח מוסיפה האנושות להתקיים, ועוד באים לעולם שלושת האבות של ישראל]

(125) הדוגמה המובהקת לדמות זו היא נח הצדיק שבשעת המבול, כאשר נשטפו חלקים רבים כל-כך של הנפש, ידע לשחות מעל פני המים ועמד איתן מול כל הנוראות, ומשניצל הכה שורשים חסונים ויפים שמהם לבלב דור החוכמה כלבלבו של צמת. דור זה הצמיח את משלוש הפרות של הרואה, של ישראל, פרות שהם ממדי הזמן הנצחי, את אברהם, את יצחק ואת יעקב. (126) שכן המצוינות הנה ותהיה והיתה¹²⁹ בעולם, ואפשר אמנם שמעיבים עליה מעשי אדם שאינם 'למועד', אבל ה'מועד' המתלווה לאלוהים חוזר וחושף אותה; במועד זה יולדת גם שרה הַבְּיָנָה זכר. מועד זה אינו הזמן הנמדד לפי עונות השנה אלא הוא בא לפי עתות

φρόνησις

128 בעיניו של פילון שני הפסוקים האלה אומרים פחות או יותר אותו דבר, אם מתעלמים מן ההקשר הקונקרטי שלהם. העובדה שהפסוק הראשון מדבר על ישראל כמדובר בסיטואציה היסטורית מסוימת מאוד ואילו הפסוק השני על 'כל משפחות האדמה', אינה משנה דבר באופן ראייתו.

129 הממד המוחלט של הזמן, שבו מדובר כאן, היינו הנצח, הוא עדיין 'משולש' במהותו (ולכן הקפדתי שלא לתרגם 'שלושה פרות' אלא 'משלוש פרות'), כי הוא עומד על השילוש של עבר, הווה ועתיד; לכך רומז פילון כשהוא אומר כאן: 'הנה ותהיה והיתה'.

של חסד ושעות-רצון שלא הזמן גרמן. והוא מה שנאמר: 'למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן'.¹³⁰

127–147: אברהם הגיע אל תכלית חיי אדם

(127) עד כאן על המתנות שאלוהים נותן לאלה העתידיים להיות מושלמים ושהוא נותן דרכם גם לזולתם. בהמשך לכך נאמר: 'וילך אברם כאשר דיבר אליו ה''.¹³¹ (128) זוהי התכלית העליונה, כפי שהכריזו עליה הטובים שבפילוסופים,¹³² שניסחו אותה: 'לחיות בהתאם לטבע'.¹³³ הצו הזה נשמר כאשר התבונה הבוחרת בנתיב המצוינות הולכת אחר הלוגוס הנכון ומתלווית לאל,¹³⁴ שומרת את מצוותיו ודבקה בהן בכל מעשיה ודבריה. (129) 'וילך אברם כאשר דיבר אליו ה'', כלומר: כמו שמדבר האלוהים — ודיבורו נפלא ומהולל הוא — כן מקיים הצדיק כל דבר ודבר וחי חיי מישרים בלא דופי, כך שאין בין מעשי החכם ובין דבר האל ולא כלום.

(130) ובמקום אחר הוא אומר: 'תורותי'.¹³⁵ והרי 'תורה' אינה אלא הלוגוס האלוהי המצווה את אשר מצווה לעשותו ואוסר את שאין לעשותו, כמו שהוא מבהיר באומרו 'קבל מִדְּפְרוֹתַי תּוֹרָה',¹³⁶ ואם התורה היא לוגוס אלוהי והצדיק עושה את התורה, אזי אפשר לומר עליו שהוא עושה את הלוגוס. ואם כן, כפי שאמרתי, הלוגו של האלוהים הם מעשיו של החכם. (131) והרי התכלית היא, לפי משה הקדוש שבקדושים, ללכת אחרי האלוהים, כמו שנאמר גם במקום אחר:

130 בר' יח, ד.

131 בר' יב, ד.

132 מן המובא בהערה הבאה עולה בכירור שפילון רואה כאן בסטואיקנים את 'הטובים שבפילוסופים'.

133 בצדק כלולה פסקה זו באוסף I. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III, n. 8. נוסחה זו של הצו העליון של האתיקה נמסרת לנו בפירוט במקורות רבים כעקרון האתיקה של הסטואה. זיהוי ה'טבע' עם האלוהות, המונח ביסודו, מסתבר רק מהנחות-היסוד של אסכולה זו.

134 מלשונו של פילון מהדהד כאן הפירוש שנתנו בשלחי העת העתיקה, בעקבות הפילוסופיה הסטואית, לחרוז ההומרי (אודיסיאה ה, שורה 193): 'הוא הלך בעקבות האל', שם מדובר באחד האלים המראה לאודיסיאוס דרך לא פשוטה שבה נדרש להילוות אליו. הסטואה הפכה אמרה זו לסממתיים לשוחרי ה'חוכמה'.

135 בר' כו, ה.

136 דב' לג, ג-ד בעקבות נוסח השבעים. אבל גם בנוסח זה המילה 'תורה' אינה מצטרפת למשפט הקודם.