

האוניברסיטה העברית
סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

עשרת הדיברות

בראי הדורות

ערך
בן-ציון סגל

ירושלים תשמ"ו
הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית

עשרת הדיברות על-פי פילון מאלכסנדריה*

מאת

יהושע עמיר

בקובץ, הבא להעביר לנגד עינינו את נושא עשרת הדיברות בדברי ימי מחשבת ישראל, מגיע לפילון האלכסנדרוני מקום של כבוד; שהרי הוא ראשון היה, בין בישראל ובין באומות, שבמאמרו 'על עשרת הדיברות'¹ ייחד את הדיבור על הנושא. ואם הוא בעצמו מזכיר לפעמים פירושים שקיבל מאחרים שקדמו לו — וכפי שעוד נראה, יש רגליים להנחה, שהללו בני ארץ-ישראל היו — הרי גם עליהם אין לנו עד קדום יותר מפילון.

הואיל וראשון היה, מובן שלעתים נמצא בדבריו נוסח ראשון של שאלות, שמאז ואילך העסיקו רבים שנדרשו, בכל דור ודור, לפרשת מעמד הר סיני ולתוכן הדיברות. כמה מן השאלות שגלגלו בהן אחרונים, עלו לו לפילון בפעם הראשונה בזכות הגישה הפילוסופית, שבה ביקש להציג את דברי התורה כהגות, המושרית השראה אלוהית, של משה, הפילוסוף המושלם.² עם המקוריות, הנודעת לעתים להצגת שאלותיו, נמצא בו, כמוכן, גם את סימני החספוס, שהם מחירה הטבעי של ראשוניות זו.

אמנם מעמדו של פילון בתולדות הדיון בשאלות, שהוא עורר אותן ראשון, אינו דומה למה שרגילים אנו במעמדו של 'ראש המדברים'. הפרשנים וההוגים היהודיים שבימי הביניים אינם מזכירים את שמו אף פעם, אפילו במקום שהם מוסיפים לטוות את חוט המחשבה שהחל עמו. מן הסתם, קיבלו ההוגים היהודיים מוטיבים כאלה מסכיב-העולם המוסלמי שלהם, ולא ידעו, שמוסלמים

* נוסח גרמני של מאמר זה כלול בספרי *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandria*, Neukirchener Verlag 1983, עמ' 131–163.

1 פילון, תירגם ד' רוקח, מוסד ביאליק, תשל"ו, 75–123.

2 על כך כתבתי במאמרי 'משה כמחבר התורה אצל פילון', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שיש, 83–103.

אלה קיבלו מן הנוצרים, ואילו הנוצרים נסתייעו בדרך פרשנותם המקראית במורשתו של פילון היהודי; ואולם עד שנתגלגלו מסורות אלה אל יהודי ימי הביניים, נראה שכבר אבד להם שם אומרן הראשון, פילון מאלכסנדריה. כיוון שכך, הרי בכל מקום שמוטיבים פילוניים חוזרים בהגות היהודית של ימי הביניים, חייבים אנו לשאול את שאלת הרצף ההיסטורי, בין יהודי ובין חוץ-יהודי, שאפשר מקשר בין אחרונים אלה ובין פילון, ושאלה זו חייבת להיבדק בכל פרט לגופו. ועוד ניתקל בשאלות כאלה במשך עבודתנו.

אשר למקומו של המאמר 'על עשרת הדיברות' במכלול כתיבתו של פילון עלי להסתפק כאן ברמז קצר. המאמר שייך לסדרת מאמרים, שבה מתייחס פילון אל תורת משה כאל ספר חוקים. ואולם בתוך כלל הגותו של פילון נודע להתייחסות זאת מקום משני בלבד. בעיקר-של-דבר התורה היא, לדידו, לא חוקה, אלא פילוסופיה. ואל רובד-השיתין הפילוסופי, שמשה בא למסור אותו בתורה, אין אתה מגיע על-ידי עיון בפשוטי המקראות, אלא לשם כך עליך להתעלות אל דרך הקריאה האלגורית, שרק היא מפענחת את עצם המכוון בדברי התורה. בכך פילון אינו מבקש לעקור את רובד הפשט החוקתי, אבל בא הוא להעמיד אותו במקום משני בלבד. משל למה הדבר דומה? להערכתו של אפלטון את היחס בין שני העולמות אשר בשיטתו, העולם המושכל (האידיאות) והעולם המוחש: אמנם, הוא אומר, האמת שוכנת בעולם המושכל בלבד, אבל אין להסיק מכאן, שהעולם המוחש הוא עולם של שקר; אלא, בהיותו תקוע בין היש ובין האין, יש לו 'חלק' באמת, ואולם אין הוא האמת עצמו. מעמד יחסי מעין זה נודע לכל מה שמסיק פילון מפשוטי הכתובים, ולכן לעולם אין אתה מוצא ברובד זה של כתיבתו את מלתו האחרונה של פילון ההוגה.

סייג עקרוני זה עומד ברקע של כל מה שכותב פילון על התורה כפשוטה. ואולם משניאות פילון להידרש לפשוטי המקראות, הסייג הנ"ל נשאר סמוי. וכך מצינו, שבסדרת המאמרים, שבה יהיה עלינו לעסוק כאן, הפער בין דברי פילון לבין דרך ראייתם של חז"ל הוא קטן הרבה יותר משהוא בשאר כתביו. וכל שכן במאמר שלנו, שבו כיחד המחבר תחת לשונו הרבה מן הסייגים הידועים לנו ממקומות אחרים בכתיבתו. בעוד שעל-הרוב אינו חושש לדבר על משה כעל המחוקק שחקק — אם כי, כמובן, בהשראה אלוהית — את חוקת התורה, הוא מדבר בספר דידן על התרחשות על-טבעית, בלי להפקיע אותה מכלל ניסיוותה.

3 בהרחבת-יתר אני דן במעמד סדרתו של פילון על התורה כספר-חוקים בתרומתי 'פילון מאלכסנדריה' בכרך ט' של ההיסטוריה העולמית של העם היהודי, הוצ' מסדה, תל-אביב.

אם כי אינו מוותר על ניסיון 'להסביר' את מה שאירע במעמד הר סיני, הוא מקיים אותו כנס מן השמים, ש"כולו הוא גילוי של כוחות אלוהיים... גדול הוא מכפי שיהיה בכוח האדם לפארו, שאך בדוחק סיפק בידי השמים והיקום וטבעו־של־הכול לפארו כערכו".⁴ מכאן מסתבר, שזרות, שיכולה הייתה להישמע לחז"ל מאופן הרצאתו את מעמד הר סיני, לא הייתה עולה מעיקר גישתו; אלא רק פרטים שוליים היו מעידים על מוצאו של פילון מעולם התרבות היוונית, שמתוכה נראים לו לפעמים פרטים של הסיפור המקראי בזווית־ראייה מפתיעה.

ב

פילון הקדיש מאמר מיוחד לעשרת הדיברות, בתוך הסדרה המפרשת את תורת משה כולה כספר חוקים. מה בספר כזה מקומם של סיפור מעשה־בראשית וכן סיפורי אבות־האומה — הן השאלות שהוא מתרץ במאמרים הראשונים של הסדרה — וכאן אנו פטורים מלהכנס לסוגיות אלה. להלן הוא עובר לדבר על החוקים עצמם, ובפתח חטיבה זו עומד המאמר 'על עשרת הדיברות'. נמצא, שבעיני פילון מתייחדים הדיברות בתוך כלל המצוות מפאת תוכנם. שכן לא תיאור העלילה בתור עלילה הוא עיקר לפילון על־פי תוכניתו הספרותית, כי אם הסברת מערכת החוקים. ואילולא נודע לדיברות, בעיני פילון, מעמד מיוחד בתוך מערכת זו, לא היה מקדיש להם מאמר בפני עצמם. יהיה אפוא עלינו להבין, מה מקום מיוחד פילון לעשרת הדיברות במערכת מצוות התורה.

על השקפתו בדבר עשרת הדיברות אין פילון נותן לנו דין־וחשבון מיוחד. וגם לא היה עולה על דעתו, שגישתו צריכה להנמקה, שנראה לו, כי סיפורו של המקרא עצמו מעיד על מעמדם המרכזי של עשרת הדיברות. הוא מוצא, שהתורה עצמה מבדילה בין שתי דרכים, שבהן באות מצוות של האל לידיעת העם: ברוב המצוות נזקק האל לתיווכו של הנביא, היינו של משה, שיעביר את דבריו אל העם, ואילו את עשרת הדיברות, ואותם בלבד, הוא משמיע בכבודו ובעצמו.⁵ בהם הוא מדבר, כלשונו של פילון, אל העם 'בגוף ראשון'.⁶ פילון עדיין אינו מכיר את ההבחנה, הידועה לנו מן המדרש, בין שני הדיברות הראשונים, הנאמרים 'מפי הגבורה', ובין יתרם, שבהם בא שמו של האל, מבחינה לשונית, בגוף שלישי, אלא הוא מניח, שכולם הושמעו 'מן השמים'. וממילא מובטח לו

4 חיי משה, ב', 189–191.

5 על עשרת הדיברות (להלן: 'עה"ד'), 18.

6 αὐτοπρόσωπος

לפילון, שציוויים, שהאל רואה לנכון למסור לעם באורח בלתי־אמצעי, מוכרחים להיות בעלי חשיבות יוצאת־מן־הכלל, שאם לא כן, דרך המסירה, שיאה הייתה לשאר המצוות, מן הסתם הייתה מספקת גם בשביל אלה. נמצא, שלא היצר הספרותי הוא שהניע את פילון לשלב במאמרו על עשרת הדיברות את התיאור רב־הרושם של מעשה ההתגלות — כדבר הזה יכולים היינו להניח לגבי יוסף בן מתתיהו, אבל לא לגבי פילון — אלא תיאור זה הוא מגופו של הטיעון הפילוני עצמו. דברים שנתגלו בקולות וברקים וקול שופר חזק מאוד מפי הגבורה — חזקה עליהם, שמעמדם הוא נעלה עוד יותר ממעמד כל שאר המצוות האמורות בתורה.

מסקנה זאת, ככול שהיא עולה לו לפילון ממילא מתפיסתו את דרך סיפורה של התורה וככול שהיא נראית לו כ'פשיטא' שאינה צריכה לראיה, אינה מובנת מאליה. ודיינו להעיף מבט חטוף על ספרות חז"ל, כדי להיווכח, שאצלם שוררת גישה שונה בתכלית. ידועות לנו מפי חז"ל חלוקות מחלוקות שונות במערכת המצוות, חלוקה למצוות־עשה ומצוות לא־תעשה, למצוות מדאורייתא ומצוות מדרבנן, ייחוד של שלוש מצוות ראשיות, שעליהן ייהרג אדם מישאל וכל יעבור, ועוד כהנה וכהנה: לעולם לא נמצא אצלם חלוקה, המייחדת את עשרת הדיברות לחד ומציבה לעומתם את כל שאר המצוות כקבוצה שנייה. בין תרי"ג המצוות שבהן מבחינים חז"ל, אינו שמור סוג מיוחד של עשר מצוות ראשונות־במעלה, אלא מקומן של הללו — מקצתן בין שס"ה מצוות לא־תעשה ומקצתן בין רמ"ח מצוות־עשה. תיתי לה לספרות האגדה, שתקצה היא מדורים מיוחדים ל'עשר דברים';⁷ להלכה אין עניין בכך, אם מצווה פלונית כלולה או אינה כלולה בין עשרת הדיברות.

סיבתו של נוהג מפתיע זה בדבר עשרת הדיברות ידועה: בכל מקום שקיימת מגמה להשגיב את מעמדם של הללו, חוששת המסורת לפגיעה במעמדם של שאר המצוות. עשרת הדיברות נדחקו מן המעמד המכובד שהיה להם בנוסחים הראשונים של תפילת קבע "מפני טענת המינין שלא יהו אומרינן: אלה לבדם ניתנו לו למשה בסיני".⁸ משה, אומרים חז"ל, "קיבל תורה מסיני"⁹ ולא דווקא את עשרת הדיברות. ואם נעלה על נס את עשרת הדיברות דווקא, יש לחשוש, שנראה (בעיני המינים, ושמא אף בעיני עצמנו) כמודים־במקצת בטענתם של המינים.

מי הם אותם מינים, שמדבריהם מבקשים חז"ל להסתייג בכל מחיר? ומה

7 עיין, למשל, פסיקתא רבתי, פרקים כ"א–כ"ד.

8 יר', בר', ברכות, פ"א, ה"ה, ד, ע"ג.

9 אבות, פ"א, מ"א.

שנוגע לענייננו כאן: האם נמנה עמהם גם פילון? שאלה זאת אינה פשוטה. מעולם פילון אינו דורש את הפסוק שמ' כ"ד יב, שממנו למדו חז"ל, שלא שני לוחות הברית בלבד הורדו מהר סיני. ועל השאלה, היכן ואימתי ניתנו למשה שאר המצוות, אין אנו מוצאים אצלו תשובה כלשהי.

אם כן, אם אמנם ידעו חז"ל על פילון ועל משנתו, חזקה עליהם, שהיו מונים אותו עם אותם מינים. הרי כתוכן מעמד הר סיני הוא מספר על עשרת הדיברות, ומן הסתם מקובל היה עליהם, שמכלל הן אתה שומע לאו. ואם מוקד השאלה הוא, אם אמנם ניתנו שאר המצוות מהר סיני דווקא, ייתכן מאוד, שלפילון הייתה תשובה על כך, שמוכרחת הייתה להיראות פסולה בעיני חז"ל. אבל אם עיקר השאלה איננו אימתי ניתנו המצוות הנ"ל, אלא אם יש בהן תוקף — הרי בעניין זה לא הייתה יכולה להיות מחלוקת בין פילון לבין חז"ל. כי המעמד המוכרח, שפילון תבע אותו לעשרת הדיברות, לא בא להפקיע את שאר המצוות מחזקתן, אלא אדרבא: הוא בא לכונן את תוקפן המלא של כל המצוות על יסוד מוחלט. וכאן אנו באים אל עצם רעיונו של פילון בדבר היחס בין עשרת הדיברות לבין שאר המצוות. לדידו, אין כאן יחס בין עיקר וטפל או בין חמור לקל, אלא בין כלל ובין פרט; אם בלשונו של פילון עצמו, בין סוג ובין מין. ואם ננקוט במינוח השאול מלשון ההלכה: בין אבות לבין תולדות. אם תמצא לומר, לאמיתו-של-דבר, עשרת הדיברות הם שווי-היקף עם כל התורה כולה, כי כל המצוות הבאות בתורה כולה אינן כל-עצמן אלא פירוט למה שנאמר במקובץ בעשרת הדיברות. אמור מעתה: תוקף המצוות לפרטיהן מאושש בכוח בתוקפם של עשרת הדיברות.

מעין מוטיב זה אפשר אמנם למצוא גם במדרשים מסוימים;¹⁰ ומכך ביקשו להסיק, שפילון מצא את דרך סיווגו את מצוות התורה כבר מן המוכן במסורת המדרשית.¹¹ אולם כל מי שמשווה את לשון המדרש עם עיצוב הרעיון הפילוני, בעל-כורחו יודה שאם תלות יש כאן, אין כלל להניח, שהמדרש הוא מקור השראתו של פילון, שכן במדרש נאמר: "מה הים הזה, בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים, בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותותיה של תורה".¹² היחס בין הגל הגדול לבין הגל הקטן אינו יחס של אב ותולדה, וכן היחס ההגיני בין ה'דיבור' לבין 'דקדוקיה ואותותיה של תורה', התקועים בין השיטין של הדיברות, נשאר בלתי-מבורר. ובוודאי לא נאמר כאן, שדקדוקים ואותות אלה מצטרפים למכלל

10 אורבך אסף את החומר הנידון בספרו חז"ל, אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט, 316 וא'. וע"ע במאמרו שבקובץ זה.

11 כך סובר ה"א וולפסון, פילון, ב', מוסד הרב קוק תש"ל, 125.

12 יר', שקלים, פ"ו, ה"א, מ"ט, סע"ד.

כל תרי"ג מצוות. אדרבא: המדרש הזה נשמע כהד עמום למסורת רעיונית, ששוב לא הובנה כל-צורכה, ואילו לא היה בידנו הטקסט של פילון, היינו צריכים לשחזר מעין כמותו מהמקור המשוער, המהדהד בדברי מדרש רופף זה. שלא כדעת אורבך,¹³ אני נוטה אפוא להודות בסמיכות-הפרשיות בין רעיונו של פילון לבין אותה מסורת מדרשית, אלא שהפעם נראה לי פילון כנותן ולא כמקבל. כל-שכן כשאקח בחשבון, שמה שמופיע במדרש כמוטיב ארעי ומבודד, נעשה לו לפילון לברית תיכון לכל תפיסתו את חוקת התורה. לא דיי לו לפילון לזרוק רעיון מרתק על היחס בין עשרת הדיברות לבין שאר מצוות התורה, אלא לאור רעיון זה הוא כתב את כל חיבורו רבי-הספרים 'על החוקים לפרטיהם',¹⁴ שבו הוא מחלק את כל החומר הרבגוני של המצוות על-פי סדרם של עשרת הדיברות. כל אחד מן הדיברות מהווה חטיבה בפני עצמה, שבה מרוכזות כל המצוות שניתן לשעבדן כמינים מתחת לסוג המקיף המסומן בו. אמנם האמת צריכה להיאמר, שרעיון אדריכלי גדול זה לא יצא לפועל כל-צורכו בכתיבתו של פילון. אם הדיברות הם הכלים, שפילון ביקש להריק אל תוכם את כל שפע החוקים שמצא בתורה, הרי יש להודות, שחלק מחומר המצוות גלש מעל לדפנותיהם של הכלים, עד שלבסוף נאלץ היה להתקין לו עוד אי-אלו כל-עוד שיכילו את השארית, שלא ידע לאכסנה במסגרת עשרת הדיברות.¹⁵ אבל חולשה זו שבביצוע — אין בה כדי לטשטש את הרעיון המתודי שעמד לנגד עיניו של פילון בגשתו אל מלאכתו.

ניסיון כזה לשייך כל אחת ממצוות התורה ל'סוג' שלה, היינו לאחד מבין עשרת הדיברות, לא נעשה בידי חז"ל מעולם; וניתן לומר, שהיה זה לרוחם.¹⁶ אולם כאן יש לציין, שאותו רעיון עצמו מבוצע באזהרתו של רב סעדיה גאון "אנכי אש אוכלה".¹⁷ השאלה, אם קיימת שלשלת של מסורת, שחוליותיה אינן ידועות לנו עדיין, שתקשר בין פילון לבין הגאון, צריכה עדיין להישאר בתיקו. אבל להלן¹⁸ עוד ניתקל בפרטים מסוימים, שגם בהם משותפים בדעתם הגאון ופילון מאלכסנדריה.

- 13 אורבך, שם, 317.
- 14 Philo, De specialibus legibus, The Loeb Classic Library, VII, 97-607; VIII, 1-155
- 15 De virtutibus, ibid. VIII, 157-305; De praemiis et poenis, ibid. VIII, 307-423
- 16 מן הסתם, חז"ל היו חשים בסיסטמטיזציה הגיונית של חוקי התורה משום צמצום של חופש הרצון האלוהי.
- 17 הפיוט נדפס בסידור ר' סעדיה גאון, הוצ' דודון-אסף-יואל, מקיצי נרדמים, ירושלים תש"א, קצא-רטו. בסיום הפיוט נאמר, שיש "שש מאות ושלוש עשרה אותיות מאנכי ועד אשר לרעך". כפי שמציין אורבך (הע' 13), המקורות במדרש, הקושרים את תרי"ג המצוות לעשרת הדיברות, הם מאוחרים לר' סעדיה, ומסתבר שקיבלו את האסוציאציה ממנו.
- 18 עי', עמ' 125.

לענייננו חשוב יותר להבין, מה מדרבן את פילון ברעיונו המתודי. אם כל אחד מחוקי התורה משועבר לאחד מן הסוגים הכלליים הגדולים המיוצגים על-ידי החטיבה המלוכדת העליונה של עשרת הדיברות, הרי יוצאת חוקתו של משה מכלל מצבור של חוקים בודדים ונהפכת למערכת, המאורגנת היטב בתוך עצמה. הריבוי זוכה בכך לאחדות פנימית. אם תמצא לומר, לא תורות אלא תורה. או, בלשונו של פילון, נומוס.

אחדות פנימית זו של התורה — בעיני יהדות ארץ ישראל היא מובטחת על-ידי האל האחד שנתנה; בשביל סגנון-המחשבה היווני של פילון היא מושגת רק כאשר יש בה משום אחדות רעיונית אימאננטית. או, אם שוב אתרגם ליוונית, אחדות של לוגוס.

ובכך אנחנו נוגעים במוטיבים המרכזיים הגלומים בתוך לבטיו של פילון בדבר תכונתה של תורת משה. כפי שהכריז פילון בפתח כל הסדרה הספרותית, הדנה בתורה כספר חוקים, חוק זה נבדל מכל החוקים שבעולם בכך, שאינו חוק טריטוריאלי של מדינה פלונית או אלמונית, כי אם חוקתו של היקום — והוא שהניע את משה לפתוח את ספר החוקים שלו בפרק המתווה בלשון פילוסופית את בריאת העולם.¹⁹ וזאת לדעת, שבניגוד לכל החוקות המצויות במדינות הקיימות למיניהן, מכירה הפילוסופיה הסטואית רק באותה מדינה אידיאלית, המקיפה כל נושאי הלוגוס שבעולם, היינו אלים ובני-אדם, יחד. ואילו המדינות הפזורות על-פני כדור הארץ אינן כל-עצמן אלא חיקויים חיוורים ולקויים של אותה מדינה אידיאלית, ורק במידה שחוקיהן משכילים לשקף שמץ מן השלמות של החוקה האידיאלית, יכול ואף חייב החכם להתייחס אליהן כמדינות. האידיאה של הנומוס היא המשתיתה את המדינה האידיאלית הזאת, שאיננה קיימת במציאות, ואידיאה זאת אינה אלא נציגתו — במישור של החברה האנושית — של הלוגוס, המקיים והמפלש את היקום כולו, ושהתיאוריה הסטואית מזהה אותו עם האלוהות. אם פילון טוען אפוא, שתורתו של משה היא ההגשמה הלכה-למעשה של הנומוס האידיאלי הזה, שמכוחו קיימים כל הנומוי שבכל אתר ואתר, ושכל המקבל על עצמו את הנומוס הזה נעשה על-ידי כך לא אזרח של מדינה פלונית, אלא אזרח-היקום, קוסמופוליטס, כִּי־אז יש צורך פנימי, שנומוס זה יהא מגלם בקרבו את הלוגוס, שהיקום עומד עליו. ומן הסתם, הסימן הראשון שבו יהא ניכר נומוס כזה, הוא, שהוא יגלם בו את הלוגוס, שיהיה 'לוגי' (הגיוני) בתוך עצמו. אי־לזאת, תכונתה ההגיונית של תורת משה היא, לדירו של פילון, לא עיטור של נוי הבא להוסיף לתורה לוויית-חן, אלא יסוד מוסד להכרת ייחודה של

התורה ביקום. מוטיב, שחז"ל יכולים להניחו לשעשועי הדרשנות ("בא עמוס והעמידן על אחת").²⁰ נעשה לו פילון מפתח להבנת תכונתה של התורה. ואולם עדיין לא נסגרה שלשלת הרעיון הפילוני. העמדת כל מצוות התורה על הבסיס האיתן של עשרת הדיברות מבטיחה את אחדותן הפנימית רק בתנאי שנוכל לגלות את האחדות הפנימית בתוך ריבויים של עשרת הדיברות גופם. כאן המשמעות הפילוסופית הנודעת לעיוניו של פילון בסגולותיו המפליאות של המספר 10. בני חורין אנו לפטור עצמנו מעיון מדוקדק בכל פרטי החישוב המתמטי והנתיחות המוסיקולוגי, שעליהם הוא משתית את מעלותיו של המספר הנ"ל, אבל רק לאחר שהבהרנו לעצמנו, שכל אלה מצדיקים לגבי פילון — בעקבות מחשבת הפילוסופיה הפיתאגוראית — את מעמדו של המספר 10 כמספר המושלם,²¹ הכולל בקרבו את כל התכונות המעמידות את המערכת המתמטית או המוסיקלית כולה. ומכך אנו למדים, שלא גיבוב של פריטים פזורים יש כאן, אלא שלמות.

לעומת זה, מן הראוי שנתעכב קמעא על מעלה אחרת של המספר, כשהוא מציינ, ש-10 הוא גם מספרן של הקאטיגוריות האריסטוטליות.²² קאטיגוריות אלה אמורות, אליבא דאריסטו, לכלול כל תוכן אפשרי של היגד, וממילא, על-פי הנחות-היסוד שלו, את הישות כולה על כל מגוון גילוייה האפשריים. מספרם של הדיברות מצביע אפוא על כך, שהדיברות הם הקאטיגוריות המכילות בקרבן מלכתחילה כל תוכן לגיטימי של חוק, העומד לפני דרישת-היסוד של הלוגוס. התארגנותם הקאטיגוריאלית של חוקי התורה באמצעות עשרת הדיברות — כמות אפוא כערובה לזכותה של תורת משה להתקבל כגילום המעשי של חוק-היקום — היינו לאותו מעמד מוחלט של חוקת משה, שאליו טען פילון בפתח מפעלו הספרותי, המוקדש לתורה כספר חוקים. (ומתביעה עקרונית מוחלטת זו אינה גורעת העובדה המצערת, שלמעשה לא עלה ביד פילון לבצע את תוכניתו הרעיונית עד-תומה).

ג

שאלת-מבוא אחרת ששואל פילון בראש המאמר הנידון — השאלה, על-שום מה ניתנו הדיברות במדבר — מופרת לקורא העברי מספרות המדרש. אולם

20 מכות, כ"ד, ע"א.

21 עה"ד, 20 וא"י.

22 שם, 30.

העוקץ שפילון נותן לה מראה, שזווית-ראייתו היא שונה מזו של חז"ל. שאלתו היא: "על-שום מה לא ניתנו החוקים בערים, אלא בלב המדבר?"²³ תמיהתו של פילון עולה אפוא מכך, שכאן יש חוקה שלא ניתנה ב'פוליס' (עיר). בעיני פילון מופרת כאן אסוציאציה הנראית לו כמסתברת מאליה. חוקה באה כדי להסדיר חיי צוותא של קיבוץ בני-אדם. השם היווני המתבקש לציון קיבוץ בני אדם, הוא פוליס. ולדידו של אריסטו,²⁴ ה'פוליטיקה' (חוקה) היא ההופכת קיבוץ מעין זה מעדר של בני-אדם לחברה אנושית, קרי פוליס. גם למעשה נהוג היה, שכהונה לייסודה של עיר חדשה (קולוניה) פורסמה החוקה, אשר על-פיה יחיו בה האזרחים. התפקיד של חיבורה של חוקה זאת הופקד לעתים בידי פילוסוף. וההשקפה ההיסטורית-הפוליטית של התקופה ההלניסטית-הרומית נטתה לסווג גם את משה במעמד פילוסופים-מחוקקים אלה. (ומכאן שמשה, שהיה מוכר בקהל ההלניסטי הנאור כ'מחוקק היהודים', הוחזק בטעות בעיני רובם כמייסדה של העיר ירושלים).²⁵ העובדה, שחוקה זאת ניתנה במדבר ולא בעיר, היא אפוא יוצאת-דופן וצריכה הסבר. פילון מציע ארבעה נימוקים אפשריים ("את הסיבות האמיתיות יודע אלוהים לבדו").²⁶ רוצים אנו לקבוע את יחסם של נימוקיו אל המסורת הארצישראלית, חייבים אנו לנתח כל אחד ואחד מן הנימוקים לחוד. אחת הנקודות החשובות בהערכתם תהיה השאלה, אם עניינם הוא בשלילת העיר או בחיוב המדבר.

א) הנימוק הראשון הוא בראייה שלילית של חיי הכרך באשר הם. בין נגעי הכרך מונה פילון באריכות את המקדשים והפסילים שמוקמים בעיר לאלילים. לקורא העברי תזכיר תוכחה זאת מיד את הנמקתה של מכילתא,²⁷ מדוע מופיע הקב"ה למשה ולאחריו 'בארץ מצרים' ולא בעירה של מצרים, משום שזו מלאה כולה עבודה-זרה, ובמקום טומאה אין אלוהים מופיע. אולם יש לדייק, שפילון פוסל את הכרך "מלא רעות אין-ספור, הן מעשי חילול כלפי האלוהות והן מעשי עוול ביחס איש אל רעהו".²⁸ לגינויו של הכרך כמושבו של הפשע החברתי, או, כפי שפילון הולך ומפרט, של הפער הסוציאלי, של מרמה וזיוף ושל יוהרה ותפנוקים, אין אנו מוצאים הקבלה בספרות חז"ל. ואף כשמדובר בנגעים הדתיים, אין להעלים עין מן הציון המובלט של הבזבוז והראוותנות בכל דרכי

23 עה"ד, 2-17.

24 Aristot pol 3,3 = 1276b 1-13.

25 כגון, M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem, 1974, I, p. 26: Hecataeus 11,3.

26 עה"ד, 18.

27 מכדורי, 'מס' דפסחא, פר' א: לפי שהיתה מלאה שיקוצים וגילולים.

28 עה"ד, 2.

הפולחן; והוא קו של ביקורת, המקובל²⁹ בספרות הפילוסופית הדנה בענייני הפולחן הציבורי, ולא רק בין הקניינים. אמת היא, שבנקודה זו של הטיעון האנטי-עירוני השכיל פילון לשלב היטב את נקודת-הראות היהודית שלו במסכת הכללית של ביקורת-התרבות.³⁰ אבל הנימוק בכללותו בא לו לפילון בלי ספק מן הספרות הכללית של זמנו.

(ב) גם הנימוק השני — יסודו בביקורת על חיי הכרך, אלא שהפעם הוסטה זווית-הראייה. לא במקום הראוי לחקיקה מדובר עכשיו, אלא בתכונתו של אותו קיבוץ של בני-אדם, שהחקיקה מופנית אליו. כדי להיות ראוי לקבלת 'חוקים קדושים', צריך אדם שיהיה טהור. ואילו אוכלוסייה של כרך, שפילון מאפיין אותה כ'ערב-רב וארחי-פרחי', ספגה 'כתמים' שהכתימו את נפשה ושמהם היא צריכה להיטהר,³¹ עד שתהיה הגונה לקבל דברים שבקדושה. ועל מנת לטהר את האנשים, צריך להרחיק אותם ממוקד ההסתאבות, כפי שמסביר פילון באמצעות משל מתורת הרפואה. השימוש במשל רפואי — כפי שהוא שכיח מאוד בספרות המוסר היוונית — מקרב את האפשרות, שיש כאן לפנינו העתקה של הנחיה, הנאמרת בטיפול האינדיבידואלי — אל רשות הרבים. רוצה אתה — אומרת תורה זו — לרפא אדם מתחלואי נפשו, צריך אתה לנתק אותו תחילה ממקור הזנתו הקודם; כגון: רוצה אתה לגמול אותו מן התאוה, צריך אתה להטיל עליו לתקופה לא-קצרה משטר של אסקזה. הנמשל לאסקזה זו יהיו חיי המדבר. שמע מינה, שתחילה צריך היה להוציא את בני ישראל משחיתותם של החיים העירוניים אל חומרתם של חיי מדבר, עד שאפשר יהיה להכין את נפשם לקבלת הנכס הקדוש המוכן להם. יש להודות, שחוץ מן האנאלוגיה של האסקזה והמדבר, פרטי המשל מתיישבים אך בקושי עם הנמשל. הסיפור של ספר שמות אינו מצייר את יוצאי מצרים כמושחתת-תפנוקים, שרק באמצעות משטר של אסקזה אפשר יהיה להתקין את נפשם אל מעמד של קדושה.

ואי נזכר הקורא העברי כבר מזמן במדרש, ההולם את הסיטואציה הנדרשת הרבה יותר מטיעונו של פילון. גם המדרש³² עומד על הצורך שיעבור פסק-זמן בין שהותו של העם במצרים ובין קירובו להר סיני, והנימוק הנאמר שם, ש"עדיין

29 הראשון, כנראה, שהוקיע נגעים אלה בפולחן הציבורי, היה תיאופראסטוס, בספרו *περί εὐσεβείας*. את הקטעים שנשתמרו מספרו, אסף באחרונה, Walter Pötscher, *Theophrastos περί εὐσεβείας*, Leiden 1964.

30 על יחסו של פילון לביקורת-התרבות הנפוצה במחנות שונים של הפילוסופיה ההלניסטית הש' I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, 431 ff.

31 עה"ד, 10 וא"י.

32 שהש"ר פ"ב טו, על הפסוק: סמכוני באשיות.

לא בא זיווס של בניי, מזכיר את דברי פילון במקום דידן. אלא ששם ניטל מהם זיווס "משעבוד טיט ולבינים", וכיוון שכך, צריך ש"יתעדנו בני עד ג' חודשים בבאר ומן ושליו". והרי לנו מסורת ארצישראלית, העונה על שאלתו של פילון, על-שום מה היו בני ישראל צריכים להתרחק מרחק מספיק ממצרים, על-מנת שתוכל להינתן להם התורה; ורק שתשובתה הולמת את רוח הסיפור המקראי, מה שאין כן גרסתו של פילון.

אולי מותר לנו אפוא להניח, שגרסה ארצישראלית זו כבר הייתה קיימת בימיו של פילון והגיעה לידיעתו. אלא שפילון — כיד האנאכרוניזם הטובה עליו (לא פחות משטובה הייתה על חז"ל) — התחלפו לו יהודי מצרים העבדים לפרעה ביהודי מצרים של ניסיונו יום-יום, ובפרט יהודי הכרך הבינלאומי של אלכסנדריה, עיר של 'ערב-רב וארחי-פרחי', שנגעיהם החברתיים הם נגעי הכרך על גילויי השחיתות המקופלים בו. ומתוך התחלפות זו נתערבבה לו אותה מסורת שמוצאה מארץ ישראל עם הניסיון המוסרי-הרפואי שנקנה לו מבקיאותו בתורת-הנפש הסטואית. ומתוך כך לבש נימוקו השני של פילון צורה שהפכה אותו לדומה מאוד לנימוק הראשון, אם כי מוצאו הרעיוני היה שונה ממנו בתכלית. (ג) הנימוק השלישי אומר, שמקום יעדה של כל חוקה הוא אמנם העיר, אך מן החכמה הוא להכין את סדרי חיי העיר בעוד מועד, כדי שבשעת היציאה לפועל הכול כבר יהיה מוכן. כלל נכון זה מודגם על-ידי ההכנות המקובלות קודם ליציאתה של אנייה לשייט: את האנייה על כל אביזריה צריך אדם להכין במדוקדק, כדי שבשעת-מעשה יוכל לחסוך עיכוב מיותר. אין צריך לומר, שדוגמת בניין האנייה על כל הפירוט הטכני הכרוך בו בא לו לפילון מהשכלתו היוונית. כמו כן, הקשר האמיץ בין החוקה ובין חיי העיר, כפי שהוא מונח כאן כדבר שאין עליו עוררין, הוא, כפי שראינו, הנחת-היסוד לכל מחשבת-המדינה היוונית. ראוי גם לשים לב לכך, שלמדבר בתור מדבר אין כל התייחסות בדבריה-הנמקה אלה. היא מתרצת שאלה יוונית באמצעי-חשיבה שכולם יווניים.

(ד) שונה מכך בתכלית הוא הנימוק הרביעי. ראשית, זהו היחיד בין הנימוקים, שבשבילו מסתמך פילון על "יש אומרים", היינו על זולתו. ומאחר שהמדובר בסברה בנושא מקראי, מובן שהכוונה ליהודים. וכפי שמסתבר: יהודים מארץ ישראל. ודוק: כשם שבנימוק הקודם לא היה זכר למדבר, כן הפעם אין זכר לערים. המדובר הוא במדבר בלבד, ולא במדבר של אסקזה, אלא בזה של המן והשלו והמים מן הסלע. מה השאלה כולה מקרא, אף התשובה מקרא כולה: מדבר זה שבו החיים כולם תלויים בנס. ואם כן, על-שום מה ניתנו החוקים במדבר? כדי שנהיה נוחים להשתכנע: מה כל החיים באים דרך נס מן השמים, אף תורה זו הניתנת לנו, באה בנס מן השמים. הלך-מחשבה זה לא צמח אצל פילון.

מושג מאסיבי זה של נס אינו חלק אורגאני של מחשבתו. הניסים באים להוכיח, "שלא המצאות של אדם הם החוקים כי אם אמרי אלוהים צרופים מאוד".³³ כפי שהוכחתי במקום אחר,³⁴ אף הבחנה חדה זו בין דיבור אלוהי ובין דיבור אנושי אינה אופיינית לדרך חשיבתו של פילון, שיכול לומר בנשימה אחת, שהחוקים הם "דברי אלוהים שהם חוקים של בני-אדם אהובי אלוהים".³⁵ אין זאת כי אם פילון מעביר כאן במקצת על מידותיו, ונותן את רשות הדיבור לחוגים בישראל, החיים בעולם של ניסים, שאינו מתעכל בתוך חשיבתו הפילוסופית שלו.

עם זאת אסור לנו לערפל את העובדה, שאכן הוא מביא את דבריהם, ומאשר בפירוש, שהם "קרובים ביותר לאמת".³⁶ אילולא נאמרו הדברים בידי אחרים, חזקה עליו שלא היה ממציא אותם בעצמו; אבל לאחר שקיימים רעיונות כאלה ונאמרים מפי יהודים, שהוא חש כלפיהם קרבת נפשות, הוא נוהג בהם מידת הכנסת-אורחים. סוף-סוף מדובר בעניינים שהם נעלים מבינת אנוש, ופילון — אם אני מבין אל-נכון לרוחו — פוטר עצמו כלפיהם בקידה של יראת-כבוד.

ד

ועתה אל מסירת עצם האירוע. כי על סיפור האירוע אי-אפשר לדבר אצל פילון. שאמנם הוא פותח ואומר שבהתאסף כל העם, אנשים ונשים, השמיע אדון-הכול את הדיברות, אבל מיד הוא נאלץ להפסיק את שטף הסיפור ולשאול את עצמו: השמעה זו — מה טיבה? וברגע שפילוסוף, שנחנך על ברכי ההסברה הראציונליסטית, שואל שאלה זו, בעל-כורחו הוא נכנס אל עמדה דחוקה. לכאורה, יש רק שתי דרכים אפשריות להתייחס אל סיפור ניסים: או קבלה תמימה, מיתולוגית, של הנס, או סילוקו הראציונאליסטי. ואולם פילון אינו יכול שלא לנסות לאחוז את החבל בשני ראשיו, וכן הוא יוצא לקראת קיומו הראציונליסטי של הנס; היינו: הוא מתייחס אל הנס כאל עובדה פיסיקלית ומנסה לשלב אותו במערכת העובדות הפיסיקליות הברורות. אין זה מענייני כאן לחוות דעה על ערכה או חוסר ערכה של גישה זאת; אבל חייבים אנו להתחקות על דרך-עקלתון זו של החשיבה הפילוסופית, כיוון שבכך התווה פילון קו מתודי, שבו

33 עה"ד, 15.

34 במאמר שצוין בהע' 2.

35 על שהנחות אורב לטוב ממנו, 13.

36 עה"ד, 15.

רבים הלכו בעקבותיו במשך ימי-הביניים. התיאוריה שהוא נתן לה כאן עור וגידים בפעם הראשונה, ידועה בשם תורת 'הקול הנברא'.³⁷ קשה לנו כיום לקבוע, מה חלקו של פילון בפיתוח תורה זאת. גישושים מסוימים באותו כיוון אנחנו מוצאים גם אצל שני סופרים יהודיים-הלניסטיים אחרים. אמנם הגישושים הללו אינם מתייחסים אל הקול שנשמע לכל העם בהר סיני, אלא לקול שנשמע למשה בסנה, אבל סמיכות-הפרשיות בין הניסיונות ניכרת על-נקלה. תחילה נאמר במחזהו של יחזקאל הטראגיקן,³⁸ שמתוך האש הבורעת בסנה ואינה מאפלת אותו "זורח דיבור אלוהי". משמע, שעירוב יש כאן בין רשמים אקוסטיים לבין אופטיים. בעוד שלפי פשוטו של המקרא אלוהים מדבר מתוך האש, היינו שהאש משמשת סתר-פנים לאל הדובר מתוכה, הרי בלשון החרוז של יחזקאל מועבר הדיבור עצמו באמצעות זוהר-האש. מסתבר, שכך יש להבין את לשונו, כל-שכן כשמשווים אנו את התבטאותו הדומה של יוסף בן מתתיהו, המספר,³⁹ שמשא רואה את המראה הגדול של הסנה הבורע, "אולם עוד יותר נבהל כאשר האש נתנה קול וקראה אותו בשמו". אם נאמר במקום האחד, שהאש דוברת, ובמקום השני — שהקול זורח, הרי אלה הן רק שתי צורות המשלימות זו את זו, שבהן מבוטא אותו פינזמן ניסי כעירוב של ראייה ושמיעה. אם אמנם צמח מוטיב זה של עירוב החושים במעשה הסנה ולא במעמד הר סיני — שמכל מקום במעשה הסנה הוא מתועד מוקדם יותר — הרי ניתן לשער, שלא פירושה של פסוקים הוליד אותו. שכן בסיפור הסנה קשה למצוא לו אסמכתא משכנעת בפסוק, בעוד שעל ההתגלות בהר סיני נאמר בפירוש: 'וכל העם רואים את הקולות (נוסח השבעים: את הקול)' (שם' כ' יח), ושלוש פעמים משתמש פילון בפסוק זה כדי ללמוד ממנו, שקולו של אלוהים, שלא כקולו של בשר-ודם, אינו בשמיעה אלא בראייה.⁴⁰ לכאורה אין המקרא ניתן לפירוש כזה, לאחר שבמקום אחר נאמר: "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול" (דב' ד' יב). אבל ראה זה פלא: לא דיי שהפסוק ההוא לא נעלם מעיניו של פילון, אלא דווקא אותו הוא מצטט במקום אחר⁴¹ כדי להפיק ממנו אותו

37 בדימוי הקול הנברא בתורתו של ר' סעדיה גאון וברקעו המוסלמי דן Al. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Corn. Un. Press, 1969, p. 140-160: *Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background*. אולם, למרבה התמיהה, דיונו אינו מגיע, מעבר למשנותיהם של ההוגים הערבים השונים, עד למקורם של הללו, שהוא פילון האלכסנדרוני.

38 יחזקאל הטראגיקן, יציאת מצרים, חרוז 99.

39 יוספוס, קדמוניות היהודים, ב', יב, א, § 267.

40 עה"ד, 47; הגירת אברהם, 47; חיי משה, ב', 213.

41 הגירת אברהם, 48.

לקח. ושיעורו של אותו פסוק — אם נקבל את פירושו של פילון — הוא דלהלן: קול דברים, שהוא קולו של בשר-ודם, אתם (וכן כל שאר בני-אדם) שומעים; לא כן קולו של אלוהים, שבו מדבר סיפא-דקרא: הוא בראייה. ואמנם מה שאתם רואים, אינו בגדר תמונה, אלא בגדר קול. לאור פרשנות כזאת כבר נצפה לכך, שגם כאשר התורה אומרת: "את קולו שמענו מתוך האש" (דב' ה' כא), שומע פילון מכך דברים כדלקמן:⁴² "קול מדהים הדדה מתוך האש שזרמה מן השמים, שכן הלהבה נתחתכה לדיבור השגור בפי השומעים". ודוק: בעוד שרישא במשפטו של פילון מוסרת נאמנה את הנאמר בפסוק, מוסיפה רק הסיפא את הגרסה המיוחדת ליהדות ההלניסטית. פשוטו של מקרא אינו אומר שהאש מדברת, וכל שכן שלא, שהדיבור אינו אלא גלגול של האש, אלא שאלוהים מדבר מתוך האש.

ברם, מה טיבו של דיבור מעין זה, שמקורו הוא הלהבה, דיבור אשר, במקום לומר, שאדם שומע אותו, ניתן לומר, שהוא רואה אותו? כאן נזקק פילון להשקפות המקובלות בימיו בתורת הראות והשמע. אשר לשמיעה, היה ידוע ליוונים, שמקורה הוא באוויר המגיע אל האוזן. את הקול הגדירו, דרך משל, כ'אוויר מעוצב ונע',⁴³ ואת אופן התנועה של אוויר זה אף המחישו לעצמם מתוך השוואה עם תפוצת התנועה, הנגרמת על-פני המים על-ידי אבן הנזרקת לתוכם. האוזן אפוא אינה אלא קולטת פעילות שאין לה חלק בה, ושהיא רק נפעלת על-ידיה. ואילו התיאוריה הנפוצה ביותר בדבר הראייה, זו שפילון הלך אחריה, הניחה, שהעין משגרת קרניים החוצה, ושהללו מגששות ומגלות את האובייקט שלהן. בכך קשור, לדעת התיאוריה הסטואית, היתרון הגדול של חוש הראייה על כל שאר החושים. שכן, כשם שחוש האוזן תופס את הצליל וחוש הגישוש את הקשיות, כן תופסת העין את הצבע; ואולם — שלא כשאר החושים — חוש הראייה בלבד תופס, יחד עם תכונות כגון הצבע, גם את הגוף עצמו, המשפיע עליו את תחושת הצבע, דרך משל.⁴⁴ וכן הוא המספק לנו את הדמיון של אותו עצם. על כך מורה, לדבריהם, השפה היוונית, כשהיא גוזרת את לשון 'דמיון' מלשון 'אור',⁴⁵ לאמור: מה האור מגלה לרואה, יחד עם העצמים הנראים, גם את עצמו, כן הדמיון כורך בקרבו, יחד עם תכונותיו של העצם, גם את העצם גופו. מסתבר, שלכך מתכוון פילון, כאשר הוא מסביר במקום אחד,⁴⁶ שהעין שותפת

עה"ד, 46. 42

Aristot. *Probl.* XI 23=901^b16 f. 43S¹VFr II 54 44

φαιτασία ~ φῶς 45

הגירת אברהם, 51. 46

להשיגיהם של שאר החושים. כן הוא מתבטא, שהטעם הוא נראה לעין, אמנם לא כאשר הוא טעם מסוים — זה תפקידו של חוש-הטעם — אבל כאשר הוא הגוף הטעים. ברם, מכלל זה יוצא אחד מן החושים, והוא חוש השמיעה. הלא אינו נראה — לא כאשר הוא צליל ולא כאשר הוא גוף. הנמקה לתיזה זו יכולים אנו לתת על-נקלה על-פי מה שנאמר לעיל: הצד הגופני של הצליל הוא האוויר, והאוויר — אף-על-פי שבחזקת גוף הוא — אינו נראה. אין לי ספק, שבמקור הסטואי, שממנו קיבל פילון את הרעיון שבו הוא משתמש כאן, היה זה הנימוק שניתן ליציאת-דופן זו של חוש-השמע. אלא שפילון לא הבין אותו, צמצם 'צליל' לדיבור וקבע כמקורו 'הגופני', שממנו יוצא הדיבור, את התבונה, שאמנם אף היא אינה נראית-לעין. מכל מקום מסייע העיון המדעי הזה לפילון בהצגת הרקע לפלאיוותה של אותה תופעה, שבה מדובר במעשה ההתגלות שבהר סיני: הקול הנראה.⁴⁷ לפי דרך הטבע, יש משום ראייה בכל שאר התחושות כולן; ואילו קול נראה — לפי מושגי הטבע המקובלים — יש בו תרתי דסתרי.

אכן, אם קול זה נבדל מן הקול הידוע לנו מפאת דרך היקלטותו, דין הוא שיהא שונה גם מפאת מקורו. אם דרכו של קול היא להיות מצב מיוחד של אוויר, הרי זאת הפעם צריך שמקורו אינו מן האוויר. והואיל ואף-על-פי-כן אינו יוצא מגדר קול, וכול שאינו בבחינת אוויר מעוצב-ונע, אין שמו קול, אין לך כל אפשרות אחרת אלא זו, שאוויר יש כאן מלכתחילה, ורק באורח רז אוויר זה הפך את טבעו לגוף שתכונתו היא להיראות. וכיוון שהפיסיקה הסטואית מצמידה את האוויר יחד עם האש כשני היסודות ה'פעילים' (לעומת מים וארץ כשני היסודות ה'סבילים') ומכירה כמצע לכל חיי הטבע את ה'פנוימה' (רוח), שהיא מזיגה של אש ואוויר, מדרך הטבע הוא, שהגלגול הנראה-לעין של האוויר, כפי שהוא נדרש כאן, אינו יכול להיות דבר אחר זולתי אש. וכן מביא אותנו מבנה הטבע אל המסקנה, שאם אנחנו חפצים להגות את הנס, ככול שהוא נס, בכל-זאת במושגים שמקומם יכירם במערכת הטבע, אנחנו צריכים לתאר אותו כהפיכת האוויר לאש. כאשר הלהבה פוצחת בדיבור, היא מעידה על עצמה, שהיא הינה אוויר שנהפך לאש. או: כאשר הקול נגלה במראה-אש, הרי עינינו הרואות, שהאוויר המעוצב כשמע לא עמד בתכונתו כאוויר, כי-אם נעשה לאש.

הרי לנו אפוא הגדרה כעין-פיסיקלית של תופעת הנס. אולם כל הנכנס למערכת הפיסיקה, על-כורחו הוא נדחף הלאה בדרך ההסברה. התופעה הנדונה היא אמנם 'הקול האלוהי', ומובן מאליו שאין להפקיע אותה מגדר ניסיותה. ואף-על-פי-כן, כיוון שהיא מתארעת בטבע, אינה פטורה גם מכפיפות לקאטיגוריית-

היסוד של כל מערכת הטבע, היינו מן הסיבתיות. מותר לשאול גם כלפיה, מה גורם להתהפכותו של האוויר במקרה זה לאש. ודאי אפשר היה להשיב על כך בפשטות, שהתערבות אלוהית יש כאן במערכת הטבע. תשובה זאת לא הייתה גודעת, אפילו, את הקשר הגורדי, אלא הייתה משלימה את מערכת סיבתיות הטבע בחוליה אחת של סיבתיות חוץ-טבעית. ובלי ספק, בנקודה כלשהי תשובה מסוג זה מוכרחה לבוא, אם אין פנינו אל סילוק ראציונליסטי של עצם הנס — וזאת ודאי לא כוונתו של פילון. אבל בין הרצון העליון המתערב, שהוא נעלה מכל צורך בהסבר, ובין התופעה הנדונה, הניסית, אפשר גם לשלב עוד חוליית-ביניים, שהיא עדיין כעין-פיסיקלית. וככול ששלשלת-סיבות כזאת מתארכת, הנס, עם כל הניסיות שבו, נראה 'סביר' יותר. והשאיפה אל 'סבירות' מן הסוג הזה היא מסימניה של מטאפיסיקה סופרא-נאטורלית, כפי שמטפח אותה פילון. אם כן, כיצד נהפך אוויר נע זה לאש? מאחורי התהפכות פלאית זו מוצא פילון⁴⁸ 'שאון' בלתי-נראה,⁴⁹ הנוצר באוויר, כשהוא 'מצויד בהארמוניות מושלמות'. שאון זה הוא — כפי שמסביר פילון במקום היחיד שבו הוא עוקב אחרי מוצאה של התופעה הניסית, שבה מדובר, ומבקש לה סיבה — כולו נפש, ואין בו מן הגופניות. אם מותר להסיק דיוקים מן הגישוש ההרפתקני הזה, היינו אומרים אפוא, 'שאון' זה הוא 'באוויר' ואינו האוויר עצמו. ואם נוסיף ונדייק, נצטרך לומר, שלמרות שמו אין הוא עצמו הקול, כפי שלהלן שומע אותו כל העם, אלא סיבתו של אותו קול; כי כך מסביר פילון: "היא עיצבה את האוויר, מתחה אותו,⁵⁰ הפכה אותו לאש-להבות, ובדומה לרוח העוברת מבעד לחצוצרה, השמיעה קול של חיתוך-דיבור". ה'שאון', נפש טהורה זו השרויה באוויר, מוצגת אפוא, אם לדבוק במבנה התחבירי של המשפט של פילון, כסיבה המשותפת ללהבה ולדיבור. לאש היא גורמת בכך, שהיא 'מותחת' את האוויר. 'מתח' זה הוא מושג-יסוד של הפיסיקה הסטואית. כוח התאחיזה, המאגד כל גוף, פועל, לדעת אסכולה זאת, באמצעות מיתרים הקושרים את קצותיו אל מרכזו; בחוזק המתח (טונוס) של מיתרים אלה תלויה מידת תאחיזתו. המתח הזה שוכן ביסודות ה'פעילים', ובאש יותר מאשר באוויר. פעולת 'מתחה' היא אפוא ההופכת את

48 עה"ד, 33.

49 כך לפי הגירסה שבכתבי-היד. אולם להלן נמצא, שפלאיותו של הקול שבו מדובר, היא דווקא בכך שהוא נראה. יש אפוא לשקול, שמא במקום ἀπατόν צריך לגרוס ὁρατόν. הצעה זו ניתנת כאן תוך היסוס-מה. מאחר שייתכן, שפילון מקיים בכל זאת הבחנה בין ὁρατός שהיא נראית, וה'χός שהוא בלתי-נראה. מכל מקום, השאלה צריכה עיון.

50 נראה לי, שכך צריך כאן לתרגם: רוקח בתרגומו מפרש את השם על גובה הצליל, שנשמע בדרך פלא כאן; ואולם על כך אינו מדובר להלן; ואילו הדימוי, שעל-ידי תוספת של מתח ייפהך אוויר לאש, מעוגן היטב במושגי הפיסיקה הסטואית, כפי שנראה להלן.

האוויר לאש. והיא המיוחסת ל'שאון' המסתורי. על כך, שהאש ממלאת כאן את מקומו של האוויר, שברגיל הוא המביא את הקול, מצביע גם פרט מיוחד של התיאור. פילון אומר, שהקול בקע "מקרב האש הזורמת מן השמים";⁵¹ והרי אחת ההגדרות המקובלות מגדירה את הקול כ'זרימת' אוויר.⁵² ואילו הופעתו של השאון כקול מודגמת על-ידי האוויר הנדחס אל תוך צינור החצוצרה ויוצא ממנו כצליל. אם נושא פעולה זו הוא כולר-נפש ומנוקה מכל גופניות, מובן שהאוויר שבחצוצרה אינו יכול להיות לגביו אלא סמל, אבל יותר מכך אין לדרוש מהמחשת דברים שאינם מוחשיים. וכן נראים הדברים, שתוספת הסבירות, שהושגה על-ידי קביעתו של ה'שאון' כמקור משותף לאש ולקול, אינה קיימת אלא למראית-עין.

חשוב יותר הוא לשאול, מהי תכונתו המיוחדת של הקול הניסי הזה, שישראל שמע אותו בסיני, ושבו אומר תרגום השבעים: "וכל העם ראו את הקול". הפירוש הפשטני ביותר לתופעה זאת ניתן בדברי פילון: "אז הדדה מקרב האש שזרמה מן השמים קול שהיכה אותם בתדהמה, כשהאש נתחתכה לשפה השגורה בפי השומעים, שבה הדבר הדבור נשמע בבהירות ובצלילות כל כך, שדומים היו כרואים ולא כשומעים אותם".⁵³ צריך לדעת את ההערצה הבלתי-מסויגת שהעריצו היוונים את חוש הראייה, למעלה מכל שאר החושים, כדי להבין את סוף המשפט. אין לך ברירות וצלילות כמו בְּמַרְאֵה-הָעֵין, ואם בני ישראל דומים היו כרואים ולא כשומעים, פירוש-של-דבר הוא, שאמנם שומעים היו, אבל מידת קליטתם הייתה למעלה מכל מה שברגיל קולט השומע. השפה היא השפה השגורה בפייהם, כל מילה בה ברורה וצלולה. והתדהמה האמורה כאן היא על כך, שמעולם לא ידעו עד כה, שתיתכן שפה מפורשת כזאת. לא לערער על דיבוריותו של הדיבור בא כאן מוטיב הראייה, אלא דווקא להדגישה הדגשה מופלגת. ועל שום מה — הוא ממשיך ואומר — נאמר כאן, שהקול יצא מן האש? על שום שדברי האל היו צרופים כאותו זהב שנצרך באש. כמו לשון הראייה, כן גם לשון האש לשון משל מופלג היא, הבאה להוסיף על ממשותה של הדיבוריות. ומסתבר, שפילון קיבל את הפירוש הסימבולי האחרון מארץ-ישראל, כי הוא נשמע כפירושו של פסוק מתהילים, שפילון אינו מצטט אותו בשום מקום: אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים (תה' י"ב ז). פילון קיבל מן הסתם את הפירוש מכלי שני, שאילו היה הפסוק לפניו, היה מדבר על כסף ולא על זהב.

51 עה"ד, 46.

52 Aristot. *Probl.*, XI45=904²²: οὐσὶς τις

53 עה"ד, 46.

כיצד מצליחה הראייה לקלוט את דבר האלוהים קליטה ברורה וצלולה יותר מן השמיעה? כאן מצביע פילון על שתי נקודות. האחת היא, שלפי התיאוריה היוונית שהזכרנו, דרכי הפעולה של שני החושים הן שונות: "זו איטית יותר ונוהגת ב'שב ואל תעשה', עד שבאה מכת האוויר ומניעה אותה, ואילו זו, השייכת לתבונה הנתפסת לאלוהים, טסה במהירות עצומה לקראת הדברים האמורים".⁵⁴ מאלף הוא, ששתי הדרכים מובחנות במקום הזה לא כשמיעה מול ראייה, אלא כשני אופנים שונים של שמיעה; ואילו, שעה שפילון בא לאפיין את האופן השני של 'שמיעה' זו, הוא מגדיר אותו במה שמוכר לנו היטב כהגדרת הראייה.

אשר לנקודה השנייה, מצביע פילון⁵⁵ על התמעטות עצמת הקול עם התרחקות אל מקור הקול. מובן, שלאמיתו של דבר התמעטות כזאת חלה גם על חוש הראייה; אבל מסתבר, שהעובדה, שטווח הראייה הוא גדול הרבה יותר מטווח השמיעה, פיתתה אותו לעשות הבדל יחסי זה להבדל מוחלט ולומר, שראיותו של קול זה גורמת, שהמרוחקים קולטים אותו לא פחות מן הקרובים אליו, ולא נחה דעתו עד שהפליג וקבע, שעצמת כוחו של האל עשתה קול זה "זוהר יותר בקצהו מאשר בראשו", כלומר שהרחוקים קולטים, כביכול, אף יותר מן המקרבים אל מקור הקול.

הצד השווה שבשתי דרכי פיתוח אלה הוא, שראיות הקול אינה כל-עצמה אלא שמעיות מופלגת.

צריך לראות אל-נכון את המתח המתוח בין גישה זאת לבין פירוש הניתן במפעלו האליגורי של פילון. שם מוצג הפער בין דיבור של בשר-ודם לבין דיבורו של אלוהים בחריפות: "בעוד שהמבחינה בקולם של בני-תמותה היא השמיעה, מדברים הפסוקים על דברי אלוהים כנראים, כיאה לאור. שכן נאמר: 'כל העם ראה את הקול', לא 'שמע', שכן, מה שמתרחש כאן, אינה הכאת האוויר על-ידי האורגאנים של פה ולשון, אלא יש כאן זוהר מבהיק-מכול של המעלה-הטובה, שהוא זהה עם מקור התבונה". משמע, שאין כאן דיבור כלל, אלא משהו שונה מכך עקרונית. והוא המקום, שבו הוא מביא את פירושו הנועז לפסוק: 'קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול', שבו 'קול דברים' מציין את קולו של בשר-ודם דווקא, בנבדל מן הקול האלוהי, שאיננו קול-דברים, או, בלשונו של פילון, 'קול שיש בו שמות ופעלים'. הקול האלוהי נבדל כאן מן הקול האנושי לא רק במידת ברירותו וצלילותו, אלא דווקא במבנהו הפנימי: המערך

54 עה"ד, 35.

55 עה"ד, 34.

56 על הגירת אברהם, 47.

התחבירי, כפי שחשפו אותו אריסטו ואחרים על-ידי פיתוח חכמת הדקדוק, נשאר מאחורי שגב לא-ישוער זה, שלאמיתו-של-דבר הוא אור-נוגה. אם בפירוש הראשון נאמר, שבני ישראל שומעים את הקול הניסי הזה דובר 'בלשון השגורה בפייהם', ככה שהם יכולים להבחין בה בבחירות מופלאה בכל מלה ומלה הנאמרת להם, הרי הפעם נשמע להם דבר, המתעלה על כל רשת הקאטיגוריות, העושה את לשון בני-אדם ללשון מובנת. 'הבנה' של דיבור מעין זה שוב לא תושג על-ידי ניתוח לשוני של התוכן, אלא היא ניתנת בבת-אחת לעין החוזה בזוהר המבהיר את הכול. אם תמצא לומר, בעוד שבפירוש הראשון 'ראייה' ו'אש' היו לשונות הפלגה סימבולית, הרי בפירוש השני לשון 'קול' יוצאת מידי פשוטה ובאה לציין דבר החורג מגדר ההבנה המנתחת.

דבר טבעי הוא, שמצאנו את הפירוש הראשון במאמר 'על עשרת הדיברות', היינו במסגרת המפעל הספרותי הגדול של פילון, המוקדש לחוקי התורה. חוקים אלה מבוטאים 'בלשון השגורה בפינו' ולא בלשון שאין בה לא שם ולא פועל. פירוש, המבטל את הלשון הדקדוקית לפני בוחק האור האלוהי, חותר תחת היסוד, שכל מפעלו החוקתי של פילון נכון עליו. ולכן זאת הפעם נוח הוא פילון לראות את הראייה כאישושה של השמיעה. ברם אל נשלה את עצמנו: אין זאת דרך המלך של המחשבה הפילונית. ככול שהוא נשאר דבק בקיום מצוות התורה כפשוטן, לבו נמשך בחזקה אל-עבר החזון, אשר לאורו מתבטל הרובד של דבר דבור על אופניו. אי-שוויון-משקל זה בין שתי המגמות המתרוצצות בקרבנו ניכר גם בעובדה ספרותית: דרך הפירוש החזוני, שמקומו יכירהו במפעל הפירוש האליגורי, מתגנבת בשני מקומות גם אל המפעל המוקדש לחוקים כהווייתם. האחד הוא מקום, ⁵⁷ שם נזכר אחד מעשרת הדיברות, קדושת השבת. בתארו את המקושש עצים ביום השבת (במד' ט"ו לב ואי'), הוא ממחיש את גודל עבירתו של האיש בכך, ש"עדיין הדהד בו הדיבר על השבת הקדושה, שבישר האל שלא באמצעות נביא בקול שלמרבה הפלא היה נראה-לעין, קול שעורר את עיני הנוכחים יותר משעורר את אוזניהם". אם נדייק, הרי הקול המעורר את העיניים בעיקר, אינו קול העושה את המלים שקופות עד כדי כך, שדומה אתה לרואה ולא רק שומע אותן, אלא פונה אל הראייה, שאין לה עניין בחיתוך-דיבור של מלים. ואף-על-פי-כן מדובר כאן בהקשר הדברים על תוכנו של הדיבר האוסר כל מלאכה ביום השבת: כיצד יכול היה המקושש עצים להתעלם מאיסור, שבצורה בולטת כזאת מוכרח היה להיות עומד לנגד עיניו ממש? ! הפעם לא הקפיד פילון לחזור על אותם סייגים מדוקדקים, שבהם סייג את דבריו ב'עשרת הדיברות', כדי

שלא יכולע לדיבוריות המחייבת של תוכן הדברים. יותר פרובלימטית היא פריצה אחרת בחומת המילוליות, שאירעה את פילון אפילו במאמרו 'על עשרת הדיברות' עצמו. לאחר שרק זה עתה עשה את שלו כדי ליטול את העוקץ מן הפסוק 'וכל העם ראה את הקול', הוא ממשיך: ⁵⁸ "כי הרי קול בני אדם הוא בשמיעה, ואילו קול האלוהים הוא, לאמיתו-של-דבר, בראייה. על-שום מה? על שום שמה שאומר אלוהים, הוא לא דיבורים, אלא מעשים, ובאלה דנות העיניים יותר מן האוזניים". כאן נישא פילון על כנפי הרעיון החביב עליו עד כדי כך, שלרגע קל לא הבחין, שבהפלגת פירושו הוא מסכל כמו ידיו את מטרת המאמר שבכתיבתו הוא עומד. שאם, לאמיתו-של-דבר, לא דיבורים הם הכלולים במה שאומר אלוהים, מה טעם ירחיב עתה את הדיבור על אותם עשרת הדיבורים אשר, כפי שמשמע מכאן, אינם אמיתו של מה שאמר אלוהים? ברור, שפילון לא היה מודע לאפשרות של מסקנה הרסנית זאת: מכל מקום, לא היה מסוגל לכחד כאן תחת לשונו הערה פרובלימטית זאת, כיוון שהיא ביטאה אל-נכון את עיקר מחשבתו.

אולם עדיין יש לנו לשאול שאלה אחרונה בנושא זה: מה תורמת כל התיאוריה המתוחכמת של פילון, כדי לעשות את הדיבור האלוהי, כפי שהוא נאמר בתורה, 'סביר'? יסוד מוסד לגישתו של פילון אל הנושא היה ההבדל המהותי, שהוא קבע בין עשרת הדיברות לבין כל שאר המצוות האמורות בתורה מבחינת דרך מסירתם: בעוד שכל שאר המצוות נמסרו בידי הנביא, מצוינים אלה עשרת הדיברות בכך, שאלוהים מסר אותם 'שלא באמצעות הנביא', 'בכבודו ובעצמו', 'בגוף ראשון'. לפי פשוטו של מקרא, הבדל זה ברור. לא אל משה נאמר הפעם: 'דבר אל בני ישראל', אלא 'פנים אל פנים דיבר ה' עמכם בהר מתוך האש' (דב' ה' ד). הפסוק מציב את הנס בכל המאסיביות הבלתי-אמצעית לפנינו, בלי לנסות לעשותו 'סביר' לשכל האמון על חשיבה רაციנאלית-סיבתית. פילון אינו יכול ללכת בדרך הפשט, אותו הוא מוצא אנתרופומורפיסטי, כי 'דיבור' זה, האמור כאן — לפי פשוטו נעשה בפה ובלשון. ואולם — בעוד שאת הדיבור-כפשוטו של אלוהים הוא מוחק מטעמים תיאולוגיים, אין הוא מוחק את הקול-כפשוטו האלוהי ששמע העם. כיצד הוא מפתח את מושג הקול האלוהי, ומה כינו לבין קולו של בשר-ודם, ראינו. אולם נותרה השאלה: אם לא נוכל לומר, שאלוהים השמיע את הקול האלוהי הזה בפיו — מה ייחוסו אל מקורו האלוהי?

על כך משיב פילון: ⁵⁹ "באותה שעה עשה האל נס ההולם מאורע קדוש,

58 עה"ד, 47.

59 עה"ד, 33.

בצוותו שייברא באוויר שאון בלתי-נראה". הקול הוא מן הדברים שנעשו, וכיוון שהמלה שתרגמנו בלשון 'ברא', היא אותו פועל שבו השתמש אפלטון ב'טימייאוס' שלו בשביל מעשה האל-האומן המעצב את העולם, נוכל לראות את הקול כפריט, שלדידו של פילון מעמדו הוא בין מעשי בראשית, אם כי הוא מתווסף עליהם רק במועד מאוחר יותר. ביתר דיוק, לא נאמר אפילו שהאל 'ברא' או 'עיצב' או 'עשה' אותו, אלא שהוא ציווה שייעשה — ומן הסתם כוונתו של פילון בכך להבטיח לבריאה זאת מעמד מלא בין כל הברואים, שאף הם נבראו במתכונת של 'ציווה-ויעמוד'.

ברם, במקום שאתה מוצא את ערכה המטאפיסי של הקונסטרוקציה הפילונית, אתה מוצא את מגרעתה הדתית. שאמנם נכון, ניטל העוקץ מן הדימוי האנתרופומורפי שבפשט המקרא: לא עוד דיבור מיוחס לאלוהים, אלא רק גזירה המצווה על התקנה בריאתית של עצם המתווסף על הברואים הקיימים בעולמו של הקדוש-ברוך-הוא. ואם יכולה המחשבה התיאולוגית להתמודד עם מושג האל הבורא בכלל, הרי קיומו של הקול הזה אינו מוסיף קושיה מטאפיסית חדשה. אולם מעתה מתעוררת השאלה: מה מבטיח ל'נפש' טהורה, 'בלתי-גופנית' זו, המותקנת על-פי הצו האלוהי, את מעמדו המיוחס כקולו של אלוהים? שאם בריאתו של אלוהים הוא — וכי הנביא איננו בין בראיו של הבורא? ואם כן, מה רבותא בצורה מיוחדת זאת של התגלות לעומת הצורה שבה מתגלים שאר החוקים? והרי בכך מאבד הקול הנברא את כל משמעותו אשר למענה נהגה. מה שהוא ביקש להסביר, הוא אמר מקודם במפורש: שאת אלה מן החוקים "ראה האל לנכון לבשר בעצמו ובאמצעות עצמו לבדו, בלי להיזקק למישהו זולתו",⁶⁰ ועינינו הרואות, שאכן סבור פילון שהבהיר זאת על-ידי התיאוריה שלו, כשהוא מדבר על "עצמת-הכוח של האל, שתוך נשיפה חוללה את הקול המחדש (=הפלאי)".⁶¹ ברם, יש לומר, שכל זה — כוחו יפה רק אם ועד כמה הישות האלוהית עצמה פועלת בקול היוצא אל בני-אדם. ודווקא את הזהות המקופלת הזאת מפר פילון כמו ידיו, כשהוא מעמיד בין אלוהים ובין הקול את היחס בין היוצר לבין יצירתו — ושוב: להתקין יחס כזה הוא רואה עצמו חייב מתוך הקפדתו על מניעת האנתרופומורפיזם. כאן נתפסת מחשבתו של פילון במלכודתה של תיאולוגיה מטאפיסית ראציונאלי. ממה נפשך — או שהעם שומע באמת את המצוות העיקריות האלה, המקיימות את המתכונת של כל מערכת המצוות כולן, מאלוהים עצמו ולא בעקיפין מפי מתווך כלשהו, ולא נוכל,

60 עה"ד, 18.

61 עה"ד, 35.

עם כל תחכום אפשרי שבניסוח, להימלט מהיגד אנתרופומורפי; או שננתק את הקול הנשמע מן הזהות הבלתי-נסבלת מבחינה ראציונאלית עם האלוהות, ותימצא ישירות התקשורת של העם, המקבל מן האל המצווה, נפגמת. אפשר להודות בכך, שבקול הנברא יש עדיפות על קולו האנושי של משה הדובר אל העם: הקול הנברא מצויד בהארמוניות המושלמות, הוא נשמע במין שמיעה צלולה ומעולה, שיאה לה השם ראייה. אבל עדיפות כזאת אינה אלא יחסית, ואולם, כאשר מוצבת נתינה אלוהית מול נתינה אנושית, צריכים אנו לעדיפות מוחלטת — וזו מסוכלת על-ידי ניתוקן של הקול מן הישות האלוהית. במלכודת זאת נתפס פילון לא בשל טעות זו או אחרת של הסקת מסקנות, אלא בכורח ההנחות הראשוניות של כל חשיבתו. בראייה אימאננטית מותר אפוא לומר, שמלכודת זאת הייתה בלתי-נמנעת.

ה

אדלג על הנמקותיו של פילון, על-שום מה נאמרו עשרת הדיברות בלשון יחיד,⁶² כיוון שתופעה זאת אינה מייחדת את עשרת הדיברות דווקא. לעומת זאת אבקש להתעכב במקצת בהערת-הסיום שלו⁶³ על כך, מדוע כאן המחוקק — שלא כדרך המחוקקים — אינו מציין עונש על עוברי מצוותיו. העובדה שעליה הוא נותן כאן את דעתו, אינה חלה על כל מערכת המצוות, דבר שהוא מודע לו היטב; שכן, לאחר שלהלן הוא מקדיש ספרים אחדים למצוות לפרטיהן, המסתעפים מכל אחד ואחד מן הדיברות, הוא מסיים את הסדרה כולה במאמר 'על שכר ועונש', שבו הוא מתייחס גם לדברי התוכחה שבתורה. ואילו כייחודם של אותם דיברות, הנאמרים מפי האל במישרין, הוא מבקש להציג את צורתם האפודיקטית, שאין בה, לדבריו, ציון של עונשים (כשהוא מתעלם מן הפסוק 'פוקד עוון אבות'; אבל עצם ליקוי פרשני זה בא להוכיח, שהרעיון לא נולד מן הממצא הטקסטואלי, שבקושי מצדיק אותו, אלא שפילון מביא אותו אתו, כשהוא ניגש אל הטקסט). הרעיון הוא, שהאל, בהיותו טוב, הוא סיבה לדברים טובים ולא לרעים. כיוון שכך, הוא רואה כיאה לתכונתו לתת את המצוות, שהן עצמן טובה שהוא עושה לבריות, אך להימנע מן ההכרזה על העונשים לעבריינים. אמור מעתה, שכאן פילון אינו נזקק לטענה, המצויה אצלו בהחלט במקומות אחרים, שהעונש, כיוון שהוא בא לתקן את האדם החוטא, אינו רע, אלא טוב. הפעם נעלמת נקודה זאת

62 עה"ד, 36-43.

63 עה"ד, 176-178.

מן הדיון, וממילא מתעוררת ההכרה בכך, שהוא רע, אבל בלי ספק מחויב-המציאות. מכאן נוצרת הדילמה, שהאל אינו יכול להיות הסיבה לדבר, שכן הדבר הוא רע, ולא ייתכן, שהאל יגרום אותו, מפני שאינו 'מתאים לטבעו';⁶⁴ אולם מצד שני לא ייתכן גם, שהאל יתנגד לו, כיוון שהוא מחויב-המציאות. רק על רקע זה יכולים אנו להבין את המשך הרעיון כפי שמבטא אותו פילון: "כזה האל אינו נותן חסינות לעושי העוול, כי יודע הוא שדיקי, היושבת ליד כיסאו ומשגיחה על מעשי בני-האדם, לא תשב בחיבוק ידיים, והואיל ושונאת-רע היא מטבעה ומקבלת את הדיפת העבריינים כתפקידה השייך אליה".⁶⁵

תחילה צריך לקבוע כאן בלי כחל וסרק עובדה מדהימה: דיקי זו, שבה מדובר, היא פריט של המיתולוגיה היוונית. שם היא ישות אלוהית, פרסוניפיקציה של הצדק, היושבת, לפי מקורות רבים,⁶⁶ לידו של זווס, אבי האלים והאנשים, שהוא אביה, ומשגיחה על בני-האדם ומעשיהם. אמת, פיתוח מועט ניתן לדמות זו. והואיל ושמה אינו כל-עצמו אלא המלה היוונית בשביל 'צדק', היה סופר יהודי יכול לנקוט דמות זאת כשם יווני למה שהיה מקובל עליו כ'מידת-הדין' של הקב"ה, ומבטל בלבו את הדימוי המיתולוגי של זו היושבת בצידו של האל כלשון מליצה מושאלת בעלמא, שמותר לו להעתיק אותו לתפארת המליצה, בלי להתחייב על תוכנו המוחשי. ופילון אינו היהודי ההלניסטי היחיד המדבר על 'דיקי שונאת-הרע',⁶⁷ אבל הוא המרבה להשתמש במליצה הנ"ל.⁶⁸ בעונש שבא על פלאקוס הרשע הוא מוצא מתוך הערצה אות ל'דיקי המשגיחה על ענייני אנוש',⁶⁹ והוא מגנה את הרשעים, שאינם חוששים שעוד יספגו, מידה כנגד מידה, על בשרם אותן פורענויות, שכעת הם גורמים לזולתם, מידי 'דיקי המשגיחה על ענייני אנוש'.⁷⁰ ובדומה לכך, ברמיזה מפורשת יותר, הוא מדבר על אלה שאינם יראים מפני 'דיקי היושבת בצד כיסאו של מנהיג-הכול'.⁷¹ גם בוני מגדל בבל צריכים היו לדעת ש'תינקם בהם דיקי המתלוות אל האלוהים'.⁷² האסוציאציה

64 עה"ר 177. על חשיבותו של מושג זה הש' W. Jaeger, *The Theology of the Early* *Greek Philosophers*, Oxf., 1947, p. 49 f.

65 עה"ר, 177.

66 Hes., op., 259; Soph., OC 1382; Demosth., 25, 11

67 כך בחוספת למגילת אסתר בתרגום השבעים, אסתר ח' יבד; הש' גם ד' חשמ' ד' כא; ויש להשוות חכמת-שלמה ט' ד.

68 עיין G. Meyer, *Philon-Index* s.v. δίκαι; μισοσπόννητος.

69 פלאקוס, 146.

70 על שכל חכם הוא בן-חרין, 89.

71 על החוקים לפרטיהם, ד', 201.

72 על בלכול לשונות, 118.

אינה אפוא זרה לפילון כלל וכלל; ואם הוא נזקק לה גם במקום הזה, הרי בדין שיערו, שהיה לנגד עיניו מקום אצל אפלטון, שגם בו הוזכרה דיקי כהזרוע המבצעת של האלוהות, המבטיחה את שלטון החוקים בכללם.⁷³

אולם בכל אלה לא הגענו עדיין אל העוקץ הטמון בשימוש במוטיב השגרתי במקום שלנו דווקא. בכל המקרים שהזכרנו ייצגה דיקי את הרשות האלוהית האחת מן הבחינה המיוחדת של הרשות הממונה על ההוצאה-לפועל. כמעט שלא היה משתנה דבר בהיגדם של המשפטים שציינו, אילו במקומה של דיקי הייתה נזכרת בהם האלוהות עצמה, אשר דיקי 'יושבת בצד כיסאה'. הזכרתה של דיקי ולא של האלוהות הריבונית עצמה — לכל היותר היה יתרונה בכך, שבה נתברר לקורא או לשומע מיד, באיזו בחינה של האלוהות מדובר כאן.

ודא עקא: במקרה דידן, דיקי אינה בת-חליפין עם האל ש'בצד כיסאו' היא יושבת. אדרבא: אילו שמנו כאן במקומה את האל עצמו, היינו הורסים את רעינו של פילון, המתבטא כאן, עד היסוד. דווקא על ההבחנה בינה ובינו עומד כל האמור כאן. וכדי לחדד את העניין, ראוי שניתן את דעתנו על השימוש הדו-פעמי בלשון 'טבע'. תיבה זו שגורה בפי ההוגה היווני עד כדי כך, שבוודאי אסור להטיל עליה משקל-יתר. ואף-על-פי-כן, האופן שבו מזדמנת אותה תיבה שתי פעמים לפילון, נראה מאלף. פעם הוא אומר על אלוהים, שהוא "סבור היה, שיהא זה מתאים לטבעו לצוות דברי ישועה כשהם בלתי-מהולים ובלתי-נגועים בעונש", ופעם הוא אומר על דיקי, שהיא "שונאת-רע מטבעה". אם תמצא לומר, כאן עומד טבע למול טבע, ומן הטבעים השונים יוצא ברור, מדוע האל אינו עושה את מה שדיקי עושה. ומה שמוסיף עוד חריפות להנגדה זו, הוא שפילון אפילו נזהר מביטוי של שיתוף-פעולה בין האלוהים לבין דיקי זו היושבת בצד כיסאו. אין הוא אומר כאן, שהאל הפקיד את ביצוע העונש המוצדק בידיה של דיקי; ואף לא שהוא מניח לה לדיקי לעשות את שלה; אלא רק זה נאמר כאן, שהוא יודע, שדיקי תדאג לכך, שלא יינקה העברייין מעונש.

ולא כלאחר-יד בא כאן ניסוח מסויג זה, שכן יש שיקול עקרוני, שמגמתו לסייג את שיתוף-הפעולה. שכן העונש על העברייין, ככול שוודאי הוא דרוש לקיומו של סדר-העולם, יש בו גם צד לא-רצוי, ודווקא לא-רצוי מבחינתו של האדם מקבל-המצווה. אזהרת העונש מעוררת פחד בלב המצווה, ויש חשש, שאדם יקיים את המצווה בעל-כורחו, אנוס מחמת אימת העונש. מבחינה זאת, קיום האזהרה עלול להשחית את מהותה של המצווה. וכיוון שהאל שוקד על טהרתה של המצווה, הוא מבקש להרחיק ממנה את היבט העונש. יש להצטער, שמסגרת הדיון במקום

הזה אינה מניחה לשלב בהרהור זה גם את שאלת השכר – שכן עקרונית, היה פילון צריך להודות בכך, שבתקוות השכר טמונה אותה סכנה, הטמונה באימת העונש. אבל הרחבה זאת הייתה מפוצצת את הקונסטרוקציה שבה אנו דנים כאן. אבל נחזור מן האנתרופולוגיה אל התיאולוגיה. נתעוררה כאן, אם כי על יריעה מצומצמת, שאלת מוצא הרע. והתשובה המוצעת היא, שמאחר שהאל אינו יכול להיות המניע לרע, צריך שתהיה קיימת רשות, סמוכה אליו אבל לא זהה עמו, שהיא המביאה – בידיעתו של האל – את הרע מחויב־המציאות אל העולם. זהות מלאה עם האל אסור שתתקיים, שאילו כן, טוהר מושג האל היה נפגם. אבל גם סמיכות מספקת בין האל לבין דיקי מוכרחה להישמר, שאילולא כן, אמונת האחדות הייתה נפגמת. קשה לומר, שהאמצעי שבו אומר פילון לשחרר את האל מן האחריות לאותו גורם של 'רע' שמוכר כהכרחי, נראה לנו מכובד. ובוודאי הבעייתיות המעידה על מערכת זאת, אינה מיתקנת על-ידי המשל הממלכתי-חילוני, שבו מבקש פילון להצדיקה. יש במדינה, כפי שהוא מתבטא, משטר של שלום בצד מערך של מלחמה. המלך הגדול צריך להיות זה המשפיע את ברכות השלום והרווחה ביד רחבה על נתיניו, ואילו מתחתיו צריך לשרת שר-מלחמה, הנוקט את כל האמצעים הדרושים להגנה על ביטחון הציבור. "אכן האל הוא אדון השלום, ואילו הממונים תחתיו הם שרי המלחמה".⁷⁴ שמע מינה: בפני העם, אישיותו של המלך קשורה רק להיבט השלוותי של הממלכה; ואילו ההיבט האפל, שבלעדיו אין קיום לממלכתיות, נתלה בזרועות הביטחון בלבד. והעובדה, שזרועות אלה בכל זאת משמשות 'תחת' המלך, יפה לה השתיקה, או לפחות יפה עליה הערפול.

יש להודות, שגם כאן נוגע פילון באחד הפאראדוקסים השורשיים, ששום השקפה דתית אינה פטורה ממנו, וששום מחשבה ראציונאלית אינה יכולה לו. אין לדון אותו אפוא ברותחין על כך, שפירושו נשאר לקוי. יש להתריע רק על הנימה של קלות למראית-עין, הנשמעת מאופן טיפולו בכביה.

1

על ההסברים, שבהם מתחקה פילון על כל אחד ואחד מן הדיברות, אין אנו רואים חובה לעצמנו לעבור כפרוטרוט. נסתפק בנקודות נבחרות, שבהן מגלה פילון גישות מקוריות משלו.

מקוריות אפשר למצוא בדרך הבנת פילון את הדיכור הרביעי, את משמעות יום השבת. מה שבעצם חוגגים אותו ביום השבת, היא החוקיות המעוגלת, המבוטאת בתכונתו של המספר שבע. תכונה מיוחדת זו, שפילון מפתח אותה באמצעות המיסטיקה המספרית שלו, אינה ניתנת כאן לניתוח. ביטוייה הקוסמי היא מערכת שבעת כוכבי הלכת. לכבודה מתוארת בפילוסופיה של משה בריאת העולם כמבוצעת בששת ימי בראשית, והיום השביעי כגולת הכותרת לבריאה; שכן, לאמיתו־של־דבר, אין האל זקוק לזמן כלל כדי לכלות מלאכה, ופילון מפנה את הקורא אל ספריו על בריאת העולם, כדי שילמד משם, באיזה מובן מותר לומר על האל, שהוא ברא את העולם במספר מסוים של ימים.⁷⁵

אבל אם נקבל את הסיפור המקראי כמות שהוא, מה בו, אליבא דפילון, ייחודו של היום השביעי? כאן יש לפילון גרסה, שעל ייחודה לא עמדו עדיין: כאשר שבת האל ביום השביעי ממלאכתו, הוא "התחיל להתבונן היטב בעשוי"⁷⁶ קשה לומר, שזה פשוטו של כתוב; ביום השישי, ולא בשביעי, נאמר: וירא אלוהים את כל אשר עשה. וראייה זו אינה כל־עצמה אלא סיכום של כל אותן ראיות שליוו כל עשייה ועשייה למן היום הראשון, ועם השיפוט 'כי טוב' או 'והנה טוב מאוד' מילאה ראייה זו את תפקידה. ואילו בשביל פילון מתמצית המלאכה בששת הימים, ומעתה והלאה נפתח תור ההתבוננות, וכן הונח היסוד לשילוב של שתי הצורות של חיים משמעותיים, כפי שהן מקובלות על מחשבת־המוסר היוונית: חיי המעשה וחיי העיון — כשהעדיפות ניתנת אצל פילון, על־אף הסתייגויות רציניות, בסופו־של־דבר בלי ספק לחיי העיון. אמור מעתה, שגם בדמות האל הפילוני, כפי שהיא עולה מן הסוגיה שלפנינו, גובר צד העיון על צד המעשה. ולכך, מן הסתם, הכוונה, כאשר פילון מגדיר את מעמדו של היום השביעי לעומת ששת ימי בראשית בכך, שבו התחיל האל להתבונן, משמע שמאז ואילך האל הוא האל המתבונן; ואם ניקח בחשבון, שכל לשון 'אז' אינה אלא לשון השאלה לפני האל, שהוא נעלה מממד הזמן, יוצא לנו, שזוהי מהותו לעולם, ואותם 'שישה ימים', שאמיתותם הפילוסופית היא אפס־זמן, הם טפלים לעיקר זה מכול וכול.

מכאן השלכות ישירות אל אופייה של השבת בהשקפתו של פילון. שהרי שבתו של הקב"ה קובעת את הדגם לשבתם של הבריות. מעשה בראשית הוא כינון העולם, והרי העולם הוא ה'מדינה' האמיתית, שכל באי־עולם הם אזרחיה. אזרח אתה נעשה במדינה כלשהי בכך, שאתה מקבל עליך את חוקתה. דין זה חל

75 עה"ד, 102, והש' בריאת העולם, 13 ואי', ביאור אליגורי א', 2-4.

76 עה"ד, 97.

גם על מדינת-העולם, הקוסמופוליס. חוקה נחקקת למדינה בשעה שהיא נוסדת. שמע מינה, שמעשה כינון המדינה הוא הקובע מעתה ואילך את אופייה, קרי: את חוקתה. מכאן שהשבת, שאתה נוסד העולם, נעשתה, על-ידי חלوتת בשעת הבריאה, לחוק הקובע את השתייכותך לאותה מדינה אידיאלית, הקרויה קוסמוס. עם שאתה שומר את השבת, אתה עוקב אפוא אחרי הוראתם של הפילוסופים, המצווים על האדם החכם 'ללכת אחרי האל'.⁷⁷ הנה כי כן נעשית לו לפילון דווקא שמירת השבת למימוש הצו הקוסמופוליטי, אשר לעומתו מוצנעת אצלו הבחינה הלאומית של 'אות בניו ובין בני ישראל'.

במה אפוא הולכים אנו אחרי האל, כששומרים אנו את השבת? בכך, שאנו עוברים מן המעשה אל העיון. ואמנם, הואיל ובני-תמותה הננו, זקוקים אנו למלאכה מתמדת לשם סיפוק צרכינו החיוניים, ולכן אין ידנו משגת לחלץ את עצמנו לצמיתות מחיי המעשה. לעומת מעברו החד-פעמי של אלוהים מן המעשה אל העיון צריך אפוא לבוא אצלנו מחזור חוזר-ונשנה של שישה ימי מעשה ויום עיון אחד, ולאחר יום השבת חוזרת המתכונת הזאת לגבינו חלילה. והוא המכוון בלשון התורה: ששת ימים תעבוד... וביום השביעי שבת לה' אלוהיך.

מן האמור יוצא ממילא, מהו האופי שפילון מבקש לשוות ליום השבת. ביום השביעי, הוא אומר,⁷⁸ עלינו "לחדול מן המלאכה, לשקוד על הפילוסופיה ולהיפנות לענייני הטבע". כדי לא לטעות בהבנת תביעה זאת, אנחנו צריכים לדעת ראשית כול, שבתפיסת הפילוסופיה הסטואית, הקובעת את לשונו של פילון, תורת הטבע כוללת כפסגתה את תורת האלוהות, ומובן שאליה מתכוון פילון בעיקר כשהוא מדבר על ענייני טבע; שכן כמה שקרוי בפינו 'מדעי הטבע', היה לפילון עניין מועט בלבד, ובוודאי לא ראה עיסוק בהם כחובה המוטלת על האדם במצוות האל. שנית, יש לומר, שהיהודים ההלניסטיים נוהגים לדבר על התורה כעל פילוסופיית אבותיהם, ואם כן, רשאים אנו לומר, שהדרישה, שבשבת עלינו לשקוד על הפילוסופיה, היא לבוש יווני לדרישה, שנעסוק בשבת בתורה. ויש לנו עדויות לכך, שיש חוגים ביהדות ההלניסטית — מן הסתם הם הרבים — שבהם מוקדו של עיסוק זה בשבת היה הלכתי⁷⁹ — מסתבר, מתוך המעטת הרמה הלמדנית שהשיג עיסוק זה בין יהודי ארץ-ישראל

77 עה"ד, 100.

78 עה"ד, 98.

79 עיין, למשל, אצל פילון, היפותטיקה (בעברית: דוד רוקח, פרקי פילון, 128–143), פרק שביעי, סעיף 12–14.

באותם דורות. ואילו אצל פילון ובאותם חוגים שהוא מייצג — ומסתבר, שהללו היו מיעוט קטן ביהדות אלכסנדריה, אבל מיעוט שהוא בבחינת עילית אינטלקטואלית — היה עיסוק זה בעל אופי פילוסופי מובהק. ואם כן, לגבי דידו העיון, אשר למענו קיים יום השבת, היה עיון פילוסופי לא לתפארת-המליצה בלבד, אלא לפי עצם מהותו. לכך רומזים אותם 'ענייני הטבע', שפילון מזכיר אותם בנרדף לשקידה על הפילוסופיה. ואולם העיון, שבו מדובר, אינו מטאפיסי (בלשונו של פילון: פסי) בלבד, אלא בהמשך המשפט שממנו הבאנו זה עתה, הוא מדבר גם על החובה, שיבדוק אדם את מעשיו בשבוע החולף לאור החוקים; המכוון במלים אלה הוא, כפי שמתחוויר מהתבטאויות רבות של פילון, עיון אתי. הפסיקה והאתיקה, שהן אותם מקצועות בפילוסופיה, שהם לבדם שרויים בתחום התעניינותו של פילון, מוכרזים אפוא כתכנים שאדם נקרא להתמסר להם ביום השבת.

כאשר פילון, כפי שראינו, מבליע את המוטיב המקראי של 'מנוחה' — או 'הפסקת עבודה', כפי שהוא נשמע בתרגום השבעים — ודוחק אותו בפני ה'עיון', ניכר, שהוא שרוי בוויכוח עם ההשקפה היוונית השוררת. כפי שמבטא אותה אריסטו, דרך משל,⁸⁰ הרואה את החגים כימי הפסקה בשגרת העבודה הרגילה, וקובעת לפי זה, שאם כן, ימי הרפיה כאלה אינם יכולים להיות תכלית לעצמם. מכאן אין מסתבר לו ליווני, שיום השבת נחשב כתכלית, אם הוא יוגדר כ'הפסקה', והוא מניע נוסף לפילון, להזדרז, עם השמעת התיבה 'הפסקה', לציין את הייעוד החיובי, שלשמו באה ההפסקה.

בעינו בדיבר החמישי מעסיק את פילון מעמדו של דיבר זה על הלוחות. כל אחד משני הלוחות מכיל חמישה מן הדיברות. החשוב יותר הוא הלוח הראשון,⁸¹ המוקדש לענייני היסוד, בעוד שבשני יש מצוות בין אדם לחברו.⁸² אם כן, היכן משתלב במערכת זו הדיבר המצווה על כיבוד אב ואם? תשובתו של פילון: על הגבול בין שתי הקבוצות. הוא כתוב אמנם על הלוח הראשון, אבל מצרן הוא ללוח השני. על שום מה? על שום שהוא משתלב בשתי החטיבות גם יחד. שכן "החטיבה הראשונה פותחת באל, האב ויוצר-הכול, ומסיימת בהורים, אשר בחקתם את טבעו מולידים את היצורים-הפרטים".⁸³ צריך לעיין במדוקדק בניסוח זה כדי להבחין בו בנימתו הלא-יהודית. שככול שמקובל, מן המקרא

80 בנושא זה דן היינמן (הע' 30), 113 ואי'. המובאה מאריסטו: Aristot. *Eth. Nic.*, X 6=1176^o, 35 f.

81 עה"ד, 50.

82 עה"ד, 106.

83 עה"ד, 51.

ואילך, לדבר על הקב"ה כעל 'אבינו', הרי כאן מתלווית לכך אסוציאציה הבאה ממקור אחר. הצד השווה בין האב לבין 'אבינו שבשמים' נמצא כאן בכך, שגם האב 'מוליד'. ורק שהורים בשר־ודם מולידים 'את היצורים־הפרטים', ואילו הבורא מוליד את הכול. ויש לומר, שהצירוף 'אב־ומוליד' בשביל האלוהות מוכר היטב מאפלטון; ואין פלא בדבר, כי ניכרת בו היטב המסורת הקוסמוגונית של המיתולוגיה היוונית. פילון לא חשש להשתמש במטבע־לשון אפלטונית זו, הואיל והכינוי 'אב' לאלוהים הוא כינוי, המעוגן היטב גם במורשה היהודית; ולא חשש מן הצביון האלילי⁸⁴ הנכנס אגב גררא בעקבות הצירוף הנ"ל. כאן הוא פותח לו פתח לטענה, שלהורים "יש חלק בטבע האלמוות, שכן, באשר מולידים הם, דומים הם לאל המוליד הכול".⁸⁵

אמנם ראוי לציין, שבמקום אחר⁸⁶ הוא עומד על הסכנה הכרוכה בקשר־רעיונות זה. כאשר הוא דן במצוות המילה, הוא מוסיף על כמה טעמים, שקיבל מאחרים, שני טעמים משלו, שהאחד מהם מסביר את המילה כתריס בפני יוהרתם של אלה ה"מתיימרים שמשוגלים הם לעצב, כמו פסלים טובים, את היפה שבבעלי החיים, את האדם, ושמרוכ גאוה על כך שמו עצמם אלוה בשל כך". שכן, הוא מסביר להלן, הרי סיבת ההיוולדות האמיתית הוא האלוהים, והראיה: יש גברים ונשים עקרים, שזיווגם אינו מביא לידי יצירת אדם. באה המילה להזכיר להם, שכלי ההולדה שלהם עדיין אינו משווה אותם למולידו האמיתי של הכול. אבל אם נחזור לספר 'על עשרת הדיברות', שם מוצגים ההורים כמצרנים בין בניתמותה לבין בנית־אלמוות, כאשר מצד אחד חדלים הם כמו כל בנית־האדם, ואולם יכולת־ההולדה שלהם משווה אותם בכל זאת במשהו לאלוהות. לפיכך כתובה מצוות כיבוד אב ואם, אמנם בסמוך לכל המצוות בין אדם לחברו, אבל בכל זאת על הלוח הראשון, יחד עם מצוות האמונה באל אחד ואיסור הפסילים. מעמד־ביניים זה של ההורים קובע את מעמד המפתח של מצוות כיבוד אב ואם. אם אפשר להבחין בין בנית־אדם אוהבי־אל ואוהבי־רע, או שוחרי חסידות ושוחרי מוסר, שכל אחד מהם מגיע רק אל מחציתה של שלמות־המידות, הרי מי שמקיים את הדיבר החמישי, יוצא ידי שניהם גם יחד, ובכך מגיע לשלמות כולה, באשר יש בכיבוד אב ואם גם משום כיבוד אלוהים וגם משום כיבוד אדם.⁸⁷

84 מקרים כאלה ישנם אצל פילון יותר; מבוכה בין החוקרים גרם בעיקר הכינוי 'אלים נראים' שבו הוא מכנה לעתים את גרמי השמים, עיין, למשל, על אי־חדלונן של העולם, 10.

85 עה"ד, 107.

86 החוקים לפרטיהם, א', 10–11.

87 עה"ד, 110.

ולחפך: מי שמזלזל במצווה זאת, נמצא פגום בשני תחומי חובת אדם גם יחד.⁸⁸ וכאן לומד פילון קל-וחומר: אדם המבזה אפילו את הוריו — שהעניקו לו את הטובות הגדולות ביותר, מהן אף טובות מופלגות עד כדי כך, שאין לאל ידו לגמול אותן בשום אופן — כיצד יצויר שיצא ידי חובתו כלפי איזה אדם אחר? ! כאן מוסיף פילון עוד מוטיב אחד מתוך השכלתו הפילוסופית. הסטואה אספה חומר רב בדבר נאמנותם של בעלי-החיים אל הזקנים שלהם. מגמת הסטואה במלאכה מדעית זו היא להוכיח, שזהו יצר, שהטבע הנכון (=הלוגוס האלוהי המנהיג את הטבע) טמן אותו בכל יצור חי; ובכך שאנו מאמצים לנו את הדחף הזה, מתאמים אנו את הלוגוס האינדיבידואלי שלנו אל הלוגוס הכול-מקיף, שבתוכו הוא שרוי — והיא מטרת-היסוד של תורת המוסר הסטואית. ואילו פילון מרדד את הרעיון ומשתמש בו לשם מוראליזאציה זולה: בעוד שבצעם היו בעלי-החיים צריכים ללמוד מאתנו, שהננו עומדים בדרגה גבוהה יותר מהם בסולם הברואים, הרי כאן ראוי לנו להישמר, שלא ניפול מהם במעשינו, כדי שלא נצטרך "לכסות פנינו בבושה".⁸⁹

עוד מלה על הדיבר העשירי. פילון קורא אותו כאיסורה של התאוה, ומתעלם הוא מן הפשט המונה את האובייקטים של התאוה, שהצד השווה שבהם הוא, שאלה הם "כל אשר לרעך". הרשע שבתאוה, כמות שהיא נאמרת בפסוק, הוא בכך, שהיא מניעה אותך לפגוע ברע; ועקרונית, גם פילון יודע, שהלוח השני כולל מצוות בין אדם לחברו. ואין ספק, שהמבנה הפנימי של הדיברות נקבע על-ידי כך, שתיבתם הראשונה היא 'אנוכי' והאחרונה 'לרעך'. אבל בתורת-המידות שלו פילון הוא תלמידה של הסטואה, וזו — יסוד מוסרה אינו חברתי, אלא אינדיבידואלי. האדם-הפרט — תפקידו לעשות את הלוגוס השוכן בו כוח-מנהיג של נפשו. ולשם כך עליו להתגבר על היצרים, ה'היפעלויות', המסתערות על נפשו ומדיחות את הלוגוס משלטונו היאה לו; וכן בא פילון להוכיח, שמבין ארבע ה'היפעלויות' המקובלות בתורת האסכולה, התענוג והצער, הפחד והתאוה, זו האחרונה היא המגונה ביותר; שכן, הוא אומר,⁹⁰ בניגוד לאחרות, שאדם נכנע להן בעל-כורחו, תאוה זו יש בה משום עשייה-שמדעת, ועל עשייה חלה אחריותו של אדם יותר משהיא חלה על התרחשויות, היורדות על האדם כמעט בעל-כורחו. ואמנם צריך אדם, לפי תורת הסטואה, להשתחרר מכל צבא ההיפעלויות; אבל כאן, כשלפנינו ציווי-יסוד, מיוחד האל את הדיבור על החמורה שבכולן, והיא התאוה.

88 עה"ד, 111.

89 עה"ד, 118.

90 עה"ד, 142.

לשינוי הגישה לעומת הפשט, שמצאנו זה עתה אצל פילון, יש גם תוצאה מעשית, שאליה מגיע פילון — אמנם לא במאמר 'על עשרת הדיברות', אלא רק בחיבורו הגדול, שבו הוא גוזר מכל דיבר את החוקים-לפרטיהם, המקופלים בו. ומה נגזר שם מדיבר זה האוסר את התאוה? מצוות מאכלות אסורים. אותן מפרש פילון כמערכת אמצעים לריסון תאוותו של אדם. קשר מחשבתי זה מתאפשר רק לאחר שנקצצה מן הדיבר התוספת 'כל אשר לרעך', שהרי הלכות הכשרות — דבר אין להן עם סוגיות של שלי-ושלך. בהמה או חיה אינה טרפה משום שהיא גנובה או שדודה אצלי. עבירות על דיני כשרות הן חטאים בין אדם למקום ולא בין אדם לרעהו. ללמדך, שבעיון בדיבר העשירי נעלם הממד של הפגיעה בריע מעיני פילון, והוא הפך את הדיבר לצו של חינוך-עצמי מוסרי והפקיע אותו ממקום חיותו, שהיה התחום הבינאנושי.

ואולם ראה זה פלא: בפיוטו של הרב סעדיה גאון, שהזכרנו לעיל,⁹¹ שבו מאורגנות כל תרי"ג מצוות על-פי עשרת הדיברות, אנחנו מוצאים אותו צימוד עצמו שבו נתקלנו כאן אצל פילון: גם אצלו משועבדות הלכות המאכלות האסורים לדיבר 'לא תחמוד'. חפיפה זאת אומרת דרשני. האומנם קיימים צינורות-מסורת כלשהם, שבהם יכול היה ר' סעדיה לקבל כאן מפילון? אני מעדיף להשאיר שאלה זאת בתיקו.

ז

אין ספק: שלא כחז"ל, יעד פילון לעשרת הדיברות מעמד בפני עצמו. ולא רק מבחינת היאמרותם מפי הגבורה — דבר זה נאמר בפשוטי המקראות — אלא גם מבחינת כובד המשקל שלהם. השאלה, אם ועד כמה קיבלו אותם מינים שמהם מסתייגים חז"ל, שטענו, שרק אלה ניתנו מסיני, השראה ממנו, היא שאלה נכבדה בדבריימי הדתות, שאין אנו יכולים להידרש אליה כאן. אבל לגבי פילון עצמו מובטח לנו דבר אחד: שהמעמד העליון, שהוא מייעד לעשרת הדיברות, אינו משמש לו עילה כדי להקל ראש בשאר המצוות. הדירוג שהוא עורך בין עשרת הדיברות לבין המצוות-לפרטיהן, הוא דירוג מתודי, שאין לו כל נגיעה בשאלת תקפותן של המצוות. המצוות לפרטיהן אינן, לדידו, מחייבות פחות מעשרת הדיברות. אדרבא: החיוב המוחלט הנודע להן בא להן מתוך היותן מעוגנות במוחלטותם של הדברים שיצאו מפי הגבורה.