



דרשותיו של פילון על היראה והאהבה ויחסן למדרשי ארץ-ישראל

Author(s): י' עמיר

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשכ"ה), חוברת א-ב, pp. 47-60

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70053103>

Accessed: 19/11/2011 11:35

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

דרשותיו של פילון על היראה והאהבה ויחסן למדרשי ארץ-ישראל

מאת יהושע עמיר

החוקר ר' זאנדר, בספרו על "יראה ואהבה ביהדות ארץ-ישראל"¹, מקדיש הערת סיכום לחומר שאצל פילון בענין זה.² הוא מוצא אמנם "שיויון פורמאלי" בין הרהוריו של פילון לבין החומר שבספרות חז"ל, אבל מניח בצריך-עיון את השאלה "אם ייתכנו בעניין זה (וכן בשאר עניינים) בכלל קשרי מסורת בין פילון לבין החכמים או שמא יש לראות רק התפתחויות מקבילות, כשדנים ביראה ובאהבה הן באלכסנדריה והן בארץ-ישראל". לאחר שהוא עצמו מדגיש צד בולט של שוויון, נראית ספקנותו כמגוזמת מלכתחילה, ובמיוחד לאור העובדה שיש בידינו ידיעות רבות על מגע ומשא שהיה בין יהודי ארץ-ישראל ובין "האחות" אלכסנדריה. נשתדל כאן לחשוף מתוך החומר שאצל פילון יסודות מסוימים המרמזים על מוצאם מארץ-ישראל. ואף-על-פי-כן מובנת לנו היטב זהירותו של זאנדר שכן האקלים ההלניסטי-הפילוסופי שבו שרויה הגותו של פילון, יש בו כדי להרחיקו עד מאוד מעולמה של תורת ארץ-ישראל. מי שמחפש רעיונות חז"ל בהגותו של פילון, חייב איפוא להקדים ולהסיר שכבות-שכבות של מחשבה הלניסטית. נפנה איפוא תחילה להנחות יווניות אלה לגבי ההשקפות על יראת אלהים ואהבת אלהים.

א

וכך ניתן לסכם מה שיכול היה פילון ללמוד מתוך השכלתו היוונית על היראה והאהבה: (א) מן המוסכמות בכל האסכולות הפילוסופיות של התקופה ההלניסטית, שהיראה או הפחד³, מהאלים⁴ לא נאה לאדם הנאור. משנתו של אפיקורוס כל עצמה אינה באה אלא לשחרר את האדם מפחד האלים והמוות⁵, ואילו התנגדותה של הסטואה מכוונת בעיקר לפחד כשהוא-לעצמו, שהוא אחת מן ההיפעלויות שהחכם מצווה להתגבר עליהן. ואם הפחד הוא מידה מגונה בכל מקום, הרי ביחס לאלים, על אחת כמה וכמה, שכן הפחד מוגדר בסטואה כ"ציפיה-לרעות"⁶. נמצא שהמפחד מן האלים סבור שהם עשויים להרע לאדם. (ב) אף-על-פי-כן משננת תורת-המדינה השלטת, שיש לשמור על האמונה העממית, שהרי אין לרסן את ההמון בלא איום בנקמת האלים⁷. לכן, אנשים חכמים, מחוקקי ימי-קדם, ראו צורך להחזיק את הבורים, היינו רוב-רובו של העם, באימה מפני האלים

1. R. Sander, Furcht und Liebe im palästinensischen Judentum, Stuttgart, 1935.

2. שם, 132-133.

3. שימוש הלשון העברית שבימינו מאלצנו לתרגם את המילה φόβος ואת מקבילותיו הלטיניות timor ו-metūs עתים: "יראה" ועתים: "פחד", והקורא יבין שהכוונה לאותה מלה שבמקור.

4. את הספרות העיקרית על היראה בדת היוונית ציין: Fr. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, Bursians Jahresbericht, 1930.

5. השווה במיוחד: אימרות אפיקורוס, 11; בכל הבעיה דן בזמן האחרון: A. J. Festugière, Épi-cure et ses dieux, Paris, 1946.

6. Arnim, St V Fr III, 385 sqq.

7. כך, למשל: Arist., Eth. Nic. IX 10, 1179b 10; Met. XII 8, 1074b 3 sqq.

שהם למעלה מאתנו⁸ וכן הטיבו המחוקקים (ובכלל נזכר במקור סטואי במפורש גם משה)⁹, שהביאו את חוקיהם לפני העם כמצוות אלוה, בין שנצטוו על כך מפי האלים, ובין שבדו זאת מלבם לתועלת הציבור. פחד-האלים, אף שאינו עומד בפני הביקורת הפילוסופית, הוא איפוא הכרח-לא-יגונה לחיי החברה¹⁰.

ג. רק בשלב מאוחר מגששת הפילוסופיה היוונית לגיבושו של יחס אחר אל האלוהות שיבוא במקום הפחד. תחילה אנו מוצאים מושג אלטרנטיבי מפורש לפחד רק אצל סנקה (655 לסה"נ) כלומר לאחר פילון, אולם, כדרך כל הפילוסופים הרומיים, תלוי סנקה במקורות יווניים. לא על נקלה אפשר לזהות מקור זה. הסברה שאף מבחינה זאת תלוי סנקה בפוסיידוניוס (במחצית ראשונה של המאה הראשונה לפה"ס¹¹) יצאו עליה עוררין. אולם יש להניח בוודאות שהלכית-מחשבה מעין אלה של סנקה כבר היו רווחים לפני פילון, ולא כל שכן לאחר שיתברר לנו שבנקודה מסוימת שואבים פילון וסנקה ממקור משותף. סנקה מעמיד לעומת היראה את האהבה¹². ברם ניתן להוכיח שמושג זה, ששרשים דלים לו בדת היוונית¹³, מועתק אל התיאולוגיה מתחום המידות שבין אדם לחברו¹⁴. הוא נשאר בבחינת פוסטולאט ערטילאי, כפי שקובל בזמן האחרון חוקר קתולי^{14א}: "אם נסכם את היחס לאלוהות שעליו ממליץ סנקה, הנוכל לומר שהוא מטיף לאהבת-אלהים? למען השלמות ודאי יש להזכיר זאת, אך יש להוסיף מיד שהפילוסוף נגע בענין זה בקצת פסוקים קצרים בלבד".

כללו של דבר: פילון יכול היה למצוא בעולם היווני הסובב אותו:

- א. קיטוב של יראה ואהבה;
- ב. הוקעת היראה כיחס לאלוהות שאינו יאה לחכם;
- ג. הצדקת נטיעת היראה בלבות המון-העם משום תועלת החברה.

8. Sen. NQ II 42, 3: ad coercentes imperitorum animos sapientes viri iudicaverunt inevitabilem metum ut aliquid *supra nos* timeremus.

9. Strabo XVI, 38 sq.; והשווה מה שכתב י. היינמן (1919), 133 sq. *MGWJ*.

10. הסבר פרגמטי זה ירשה אמנם הסטואה מן הסופיסטים (והשווה בעיקר את חרויו של קריטיאס, (Diels, *Fr. d. Vors.*, B 25), אבל בסטואה הוא עולה בקנה אחד עם הודאה באלי-האמת שהם למעלה מאותן דמויות-אל בדויות.

11. השווה בעיקר I. Heinemann, Posedonios' metaphysische Schriften, 2 Bd.

12. Sen., *benef.* IV 19, 1: nec quisquam amat quos timet.

13. אין מחקר מקיף בענין זה. מכל מקום אמרתו של ת' ז'לינסקי (T. Zielinski, La Sibylle, 1924, 50) "היהדות היא דת היראה, ואילו היוונות – דת האהבה" – מה רישא שלה סילוף, אף סיפא שלה סילוף. קולע אל האמת יותר וילאמוביץ (U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I 356) הקובע: "יאהבו-נא האלים בני-אדם; היווני אינו אוהב אלים". חלק מן החומר הנוגע לבעייה זו אסף Fr. Dirlmeier במאמרו *Θεοφιλία Φιλοθεία*, *Philologus* 90 (1935), 57–77, 176–193. חומר נוסף, עיין למשל, A. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*, Gießen, 1930.

14. באיגרת אל לוקיליוס⁴⁷, שבו נדון יחסו של האדון אל עבדיו, הוא דורש מהאדון לנטוע בלב עבדיו לא רגש פחד אלא יראת-כבוד; ועל ההשגה, שהוא שם בפיו של בר-הפלגותא שלו, שעל-דיכך אנו מבטלים כליל את מוסד העבדות, הוא משיב שדבר המספיק לאל, דין שיספיק גם לאדון בשר-ודם, שכן "זה שמתייחסים אליו ביראת-כבוד, גם אוהבים; ואין האהבה יכולה להתמוג עם הפחד" (שם, 18).

14א. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Paris, 1948, 209.

ואילו בכל מקום שאנו מוצאים אצל פילון:

א. הערכה דתית - חיובית ליראה;

ב. מטען אמוציונלי-דתי לאהבה;

עלינו לבקש את מקור-השראתו מחוץ לפילוסופיה היוונית שבימיו. אשר לתוכן הרגשי של האהבה, יש כמובן לדון בכובד-ראש בתהליך ההטייה של הארוס האפלטוני ככיוון דתי, שהיא מתופעות-היסוד של הדתיות אצל פילון. ברם, מאחר שתהליך זה לא בא מתוך הצמדת האהבה אל היראה, נדון לחוד בצד זה של הבעיה במקום אחר. ואילו כאן נעניין במעמדה של היראה בתוך קשר-גומלין זה.

ב.

על יסוד האמור לעיל נוכל לעיין בדרשותיו של פילון על היראה והאהבה ולשאול: עד היכן הן מסתברות מתוך ההגחות היווניות שצוינו לעיל ומה שיוור ישתיר בהן שיאלצנו לבקש לו מקורות אחרים, ובאיזו מידה רשאים אנו להעלותו אל מקורות בתורת ארץ-ישראל. אנו מקווים שמתוך ברור זה יימצא נשכר גם חקר מדרשי ארץ-ישראל. כפי שיתברר, אין תפיסת היחס שבין אהבה ליראה במשנתו של פילון עשויה מקשה אחת. וכדי להתוות את קוויהן העיקריים, יכולים אנו לסדר את דרשותיו בענין זה בקבוצות שונות.

הקבוצה הראשונה מיוצגת היטב בחיבורו של פילון "על שאין השינוי תופס באלהות", שבו מתמודד פילון עם בעיית האנתרופומורפיזם, ועם בעיית האנתרופופאטיזם המדריכה את מנוחתו עוד יותר. פילון הרואה את משה כמחבר התורה, מנסח את שאלתו כך: "מדוע אומר משה שיש רגליים וידיים, כניסה ויציאה למי שהוא למעלה מן ההתהוות" (= לאלוהים)¹⁵, ושוב: "מדוע הוא מדבר על כעסו וחרון-אפו וכיוצא-באלו ממידות-האדם?". כל התארים האלה מבוגדים לאמת הפילוסופית, ובודאי שמשה, גדול הפילוסופים, יודע זאת. אלא שמשה הוא לא פילוסוף בלבד, אלא גם מחוקק, ו"המחוקק האידיאלי צריך שתכלית אחת תהא לנגד עיניו, להועיל לכל אלה ששיח-ושיג לו עמהם"¹⁶. והוא מוסיף ומסביר בנימה הידועה לנו מכבר, שמאחר שהעם כולל חכמים וכסילים, משכילים ובורים גם יחד, עליו לדבר לא רק אל אלה שהתעלו אל האמת הפילוסופית אלא גם אל ההמון שיש לחנכו בדרכים הנאות לו. על תפקיד כפול זה מכריז משה עצמו האומר בפסוק אחד: "לא איש אל"¹⁷, או לפי נוסח השבעים: "לא כמו איש אל", ובפסוק אחד: "כאשר יחנך איש את בנו...". שפירושו לפי פילון הוא, שכדי לחנך את בנו, מתואר אלהים כאיש. שתי דרכים אלה בתיאור האלהות אינן איפוא שתי שיטות מקבילות, אלא האחת, הראשונה, היא האמת¹⁸, ואילו דרך ההסברה המשמשת כלפי האוילים מכונה "מבוא"²⁰, היינו דרך הסבר המכוונת כלפי תלמידים שלא שימשו כל צרכם, אבל אין הוא נרתע לכנותה

15. על שאין השינוי תופס באלהות, 60 (המספרים מציינים את הסעיפים של הוצאת כהן-ונדלאנד).

16. שם, 61.

17. במדבר, כ"ג י"ט - פילון, שם, 53-54.

18. דברים, ח' ה'; כך מבין פילון כאן את המילה *παίδευσίς* שבה מתרגמים השבעים, כדרכם, את הפועל "סר".

19. פילון, שם, 61: "האמת מלווה אותם בדרכם, והיא מביאה אותם בסוד ההויה שאין עמה כל שקר (= אלהים) ולכן אינם מוסיפים לה נופך של בדייה מתחום ההתהוות".

20. שם, 52.

גם בלשון בוטה: שקר²¹ ובדייה²². אך חלילה לנו לגנות את משה על דברי שקר ובדייה אלה, שכן תפקידו כמחוקק כופה אותם עליו, כשם שאין לגנות את הרופא הנאלץ לרמות את החולה בדבר הכאבים שיגרום לו ניתוח הכרחי²³, שהרי בסופו של דבר אין המחוקק אלא רופא הנפש²⁴. הצד השווה שבהם: זה וזה יכול להציל את החולה, בין חולה-גוף בין חולה-נפש, מחוליו אך ורק באמצעות השקר.

ברם, כיצד הולמת דרך זו המתארת את האלוהים כאדם, את צרכיו של הכסיל? ראשית-כל, מבחינה אינטלקטואלית: הכסילים הם שוחררי-הגוף ואינם מבינים אלא מציאות גופנית; רק הפילוסוף, שוחרר-הנפש, למד להבין מציאות אל-חושית, "להפשיט את מעטה הבשר ולראות את המהות הפשוטה לבדה וכשהיא-לעצמה ובלתי-זקוקה לדבר זולתה"²⁵. לכן לא יבינו הכסילים אלהים שלא יוצג לפניהם בתארים חושניים. אבל העיקר הוא הצד המוסרי-המדיני: המחוקק המטיל חוקים על מדינתו, צריך לחשוב על דרכים שיש בהם כדי להביא לציות לחוקיו. ומאחר שרק פחד האל וכוחו המעניש עשוי לרסן את ההמון, יש להעמיד לפניו אל העשוי לכפות עליו את הציות. לפיכך נותן משה לאלהיו "שריון להדיפת אויביו; וכן הוא מתאר אותו בנושא חרב ולוחם בחצים, ברוחות ובאש אוכלת, ומשוררים מונים כלי-נשק של עילת-העילות עוד בשמות אחרים, זלעפות וברק"²⁶. כל כך למה? כדי "להוכיח את אלה שלא יוכלו לקחת מוסר בדרך אחרת"²⁷.

כל הטיעון הזה אנו מזהים ללא קושי עם מה שהבאנו לעיל בפרק א' מתורת הסטואה; אולם קשר זה בולט עוד יותר במה שיבוא עתה. פילון מוכיח שהפחד מאלהים, שמעורר משה בלב ההמון בתיאורים מפחידים של האלהים (תיאורים שהם בדוּת או אף שקר), פועל לטובתם. "כי לעבדים חסרי-חינוך וחסרי-בינה מועיל אדון המטיל-אימה. שהרי הם ייראו מהתפרצויותיו ומאיומיו ולכן יתרגנו בעל-כורחם מתוך פחד. ילמדו-נא אפוא כל אלה את ה ש ק ר !". אנחנו זוכרים²⁸ שסנקה למד ממידתו של האל הרוצה שיעריצוהו, על חובת האדון כלפי עבדיו; פילון למד מהעבד הרע הזקוק לאדונים קשים על הצורך ביראת-אלהים: ברור ששניהם עומדים באותה מסורת היקשית ומהפכים אותו רעיון של מקורם המשותף איש איש אל עבר פניו.

ועתה הסיכום שבו פילון מסכם כל דיון זה²⁹: "וכן נראה לי שבשני העיקרים האמורים של "כמו איש" ושל "לא כמו איש" הוא מאחזי שני יסודות אחרים הקשורים בהם ומתיילדים מהם: היראה והאהבה. שכן רואה אני שהקריאה אל החסידות הכלולה בתורה מכוונת אל אהבת ההויה או אל יראתו. מי שאינו מייחס להויה לא אבר ולא היפעלות של אדם אלא מכבד אותו לשמו כיאה לו, חלקן האהבה, וחלקם של זולתו – היראה". משהסברנו את פיתוח הרעיון במקום זה בפרוטרוט, נוכל לפטור את המקומות המקבילים

21. שם, 64.

22. כך נשמע מתוך שבחם של החכמים (61) שאינם מוסיפים נופך של בדייה; מן הראוי לציין שכאן מודה פילון בקיומה של "בדייה" בדברי משה, שממנה הוא מנקה אותו בהטעמה יתרה ב"בריאת העולם", 2.

23. השוואה זו באה לו מאפלטון, מדינה, 389b.

24. ההיפעלויות ממחלות הנפש והחינוך המוסרי כדרך ריפוי, הוא רעיון-יסוד בתורת-המוסר הסטואי; השווה בעיקר: St V Fr III 421–430.

25. פילון, שם, 55–56.

26. פילון, שם, 60.

27. שם, 52.

28. לעיל, הע' 14.

29. פילון, שם, 69.

בקיצור נמרץ. במקום אחד³⁰ פילון מצליח לנסח בצורה זהירה יותר את הרעיון המסוכן שמשם מתאר את האלהות תכופות לא כאמיתה, כשהוא לוקח מאפלטון את הניגוד ל"אמת" הפילוסופית, היינו $\delta\acute{o}\xi\alpha$ שאינה שקר-בעלמא, אלא תמונת-העולם החולפת והארעית כפי שהיא ניתנת לחושים. ולא עוד אלא שהוא מדקדק ואומר שם, שמשם "אמנם מציג את אלוהים בדמות אדם, אבל לא בדמות אדם פלוני" – ללמדך שאין הוא הולך בדרכי המיתולוגים היווניים היודעים לספר, כפי שהוזכר שם בסמוך, על אלים המתחפשים בדמות בני-אדם מסוימים וכך מופיעים הם בין הבריות. ואילו במקום אחר³¹ מוותר פילון על ההבחנה בין החכמים והכסילים ואומר שמשם התחשב "בנו" ובקוצר יכולתו האינטלקט-טואלית, ולפיכך ייחס לאלהים דברים שעל-צד האמת אינם חלים בו.

לגבי היחס בין יראה לאהבה נוכל לסכם בקבוצה ראשונה זו של דרשות כך:

- א. האהבה עדיפה מן היראה.
- ב. אהבה ויראה – יסודן בהשקפות שונות ואף סותרות על מהות האלהות; אם כן אינן יכולות לדור בכפיפה אחת.
- ג. ההשקפה המולידה את היראה אינה אמת. בלשון מתונה אפשר לציין אותה כ"מבוא" או כהכשרה להשקפה האמיתית, אבל בלשון חריפה אפשר לקרוא לה גם "שקר". המונח החופף את כל הציונים האלה הוא המונח הפילוסופי $\delta\acute{o}\xi\alpha$.
- ד. אמור מעתה שאין ליראה הצדקה אובייקטיבית כלל, והמתעלה לדתיות אמיתית יתנער ממנה.
- ה. לעומת זאת יש לה הצדקה פראגמאטית. המחוקק מטפח אותה במתכוון, משום שההמון זקוק לצורה נחותה זו של דתיות.
- היה צורך בניסוח מחודד של גקודות אלה כדי למנוע עירוב-תחומין בין תפיסה זו לבין דברי חז"ל על היראה והאהבה. לא די לציין ולומר שגם ר' שמעון בן אלעזר (תלמידו של ר' מאיר) אומר³²: "גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה", אלא יש להשוות את הרקע המחשבתי להעדרה זו אצל פילון ואצל חז"ל. ואין צריך לומר שגזירת היראה מהנחה פילוסופית מוטעית והעמדת נותן-התורה כמטפה טעות זו מתוך שיקולים פידאגוגיים, הם רעיונות המרוחקים ת"ק פרסאות מכל דרך המחשבה של בעלי מדרש ארץ-ישראלי. ואילו היו דעותיו של פילון על היראה והאהבה מתמצות בקבוצה ראשונה זו של דרשות שהבאנו עד כאן, בעל-כורחנו היינו מקבלים את סברתו של זאנדר, שאין לראות בהרהורי של פילון ובדברי חז"ל באותו ענין אלא "התפתחויות מקבילות" ללא קשר ביניהם.

לעומת זאת מצאנו חפיפה גמורה בין שיקוליו של פילון לבין גישתו של סנקה, ולא בצד הרעיוני בלבד, אלא אף בכמה מן הסממנים הספרותיים. מה רבה כאן הקירבה, יתברר במיוחד כשנוסיף כאן את המשך הפיסקה של סנקה שהעתקנו בהערה 8: "כדי להטיל אימה על אלה שאינם נאותים לחיות חיי תום אלא מתוך פחד בלבד, הם (החכמים) העמידו מעל לראשנו מגן, והעמידו אותו חמוש". הרמוז לנשקו של האל במלה האחרונה, מביא אותנו במישרין לנושא הדיון של פילון. אין זאת כי אם שניהם שאבו מאותו מקור סטואי. אף-על-פי-כן יש הבדל מהותי בין חכמי הסטואה ובין פילון, הבדל שכבר עמדנו עליו: לגבי הסטואה נשאר אתה האל בגדר משאלה עיונית, תלושה מן המציאות

30. על החלומות א', 234 וא"י.

31. על קרבנות הבל וקין, 94.

32. בבלי סוטה, ל"א א'.

הדתית. בצורה חיובית אין הפילוסוף הסטואי מגדיר, וכל־שכן שאינו חי, את יחסו לאלהיו כאהבה. ואילו פילון מושרש בתוך מסורת דתית שבה האהבה לאלהים אינה דבר שבעיון אלא דבר שבממשות דתית. ומכאן נלווית לטיעונו הסטואי נימה של חום רגשי, החסר – כפי שציין החוקר הקתולי שהבאנו מדבריו^{32א} – בסטואה גופה. ממשות דתית זו היא שדחפה, כנראה, גם את פילון אל מעבר לעמדה הסטואית. לפיכך, קבוצת הדרשות שדנו בה עד כה, אינה מייצגת את פילון כולו.

ג.

כשהדרוש האליגורי מביא את פילון לידי עיון בדיני העריות (ויקרא י"ח, ו) הוא שואל, על־שום מה מצורפת לאיסור ההכרזה "אני ה"^{32א}. פילון נזקק להשקפה הידועה לנו מן הספרות המדרשית^{32ב} ששני השמות, ה' ואלוהים, כנגד שתי מידותיו של הקב"ה הם, שכינוייהן היווניים מתאימים יותר למינוח הקדום של חז"ל³³: מידת הטוב, ומידת הפורענות; אלא שלדברי פילון מציין השם המפורש, κύριος, מידת פורענות או אדנות או שלטון דווקא, ואילו השם "אלהים" מציין לדבריו את מידת הטוב או הבריאה או הרחמים³⁴. לפיכך, החתימה "אני ה'" פירושה: "אני השליט, המלך, האדון". והיא באה להודיעך כי "סכנה לבתינים לחטוא בנוכחות הממונים עליהם, ולעבדים בנוכחות אדוניהם; אם קרובים הם המענישים, יחזיר איפוא הפחד למוטב את אלה שמתוך עצמם אינם עשויים לקחת מוסר. והואיל והאלהים ממלא הכול, הרי הוא קרוב אלינו; על־כן נחל־נא מעשות רע! אם נעשה מיראת־הכבוד מפניו, מה טוב! ואם לא, נעשה־נא מאימת כוח שלטונו שאיש לא יעמוד בפניו, ומקשי דינו הנורא אשר לא ניגה ממנו לכשיעלה ברצונו לנהוג על־פי מידת פורענות".

כאן נשתנתה התפיסה לעומת הקבוצה הראשונה. אמנם גם כאן באה היראה ככוח המרתיע את האדם מלחטוא. גם כאן נאמר שיראת האדון ויראת העונש הצפוי לנו כגורם לעשייתו או לחזיתו של אדם, אינה המניע הדתי הנעלה ביותר. ואף כאן היראה כל־עצמה היא יראה מן האל הזועם והנוקם. אף־על־פי־כן יש הבדל בולט בין התפיסה המשתמעת כאן ובין מה ששמענו קודם לכן. שכן הפעם האובייקט של הפחד אינו מדומה כלל, אלא מעשי. כאן, דמות האל המעוררת את הפחד אינה מלאכת־מחשבת של מחוקק נבון, שהנמיך את רמתו והתאים את האמת הפילוסופית לכוח־השגתם של בורים, אלא כוח־הענשה זה, מידת־פורענות זו, ישנה באלוהים, ואם יעלה על רצונו לנהוג על פיה, נחוש מיד את נחת־זרועו. שוב אין אנו מדברים על הגילום האנתרופומורפי של דמות האל הנורא; עצם מידת־פורענות היא אחת ממידותיו האמיתיות, מסתבר אף ללא הלבוש הבא לשבר את האוזן.

^{32א}. על העניקים, ⁴⁵.

^{32ב}. אני מניח כאן כמוסכם שהתורה על שתי מידותיו של הקב"ה, המשותפת ביסודה לפילון ולחז"ל, מקורה בארץ־ישראל. ואילו לדרך פיתוחה של תורה זו אצל פילון ועירוניה אל כלי המחשבה הסטואית יש להקדיש מחקר מיוחד.

³³. על קדמותו של מינוח זה עומד מארמורשטיין במאמר שיצוין בהערה הבאה.

³⁴. איני מבקש כאן לדון בשאלה מה גרם להחלפת המידות ביחס לשמות. יש תולים את הדבר בחוסר (או: קוצר) ידיעתו של פילון בלשון העברית (כך למשל מנחם שטיין: Edm. Stein, Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria, 1929, 20); ואילו מארמורשטיין ניסה להוכיח שגם במדרש הארצישראלי קיימת שכבה קדומה המחלקת את המידות לשמות כפילון (Marmorstein, Philo) (and the names of God, JQR, 22 (1931/2), 295).

אמנם מידה זו אינה העליונה שבמידות. בדרשה אחרת³⁵ מפרש פילון את ערי המקלט כשליבים בדרכו של אדם המבקש את קרבת אלהים. שלוש משש הערים הללו רחוקות, משמע שהן ניתנות להשגה רק למי שהרבה להתקדם בדרך לאלהים. הראשונה שבהן מסמלת את הלוגוס האלהי; אליו יגיעו רק הזרזים ביותר. "ואילו מי שאינו קל-רגליים כל כך, יימלט אל מידת הבריא³⁶, הנקראת בפי משה "אלהים", שבאמצעותה הושת והוסדר הכול – שכן מי שמשיג בדעתו שהכול נוצר, זוכה לקניין טוב וגדול, לדעת הבורא, ודעת זו שוב משדלת את הנברא לאהוב את מולידו; ומי שזרז פחות, יימלט אל מידת המלכות – כי הנתין יקח מוסר מיראת השליט, אם לא היילוד מתיבת האב, והכורח יביאנו למוטב". כאן ברור שהמידה שעליה עונה היראה היא נחותת-דרגה לעומת זו שעליה עונה האהבה. וזה הכלל בכל המקומות המרובים שבהם מדבר פילון על מידת הטוב ומידת פורענות ועל היחס שביניהן.

היראה אינה מכוונת עתה כלפי ציור עממי, בדוי, של האלהות, אלא כלפי פן אחד של מהותה האמיתית. תפיסה זו מונחת גם ביסודה של דרשה על אשל אברהם (בראשית כ"א, ל"ג) שבו נאמר: "ויקרא שם בשם ה' אל עולם". את שמות אלוהים פותר פילון שוב³⁷ כדרכו על "שתי המידות המופיעות סביב אלוהים". והפעם הוא מגדיר את ההבדל ביניהן כך: "באשר שליט הוא, הוא יכול לעשות שתייהן, טובה ורעה, והוא מכון את הנוהג שלו לאיש-איש כגמולו; ואילו באשר מיטיב הוא, הוא רוצה לעשות רק אחת משתייהן, הטובה. ושיא ההצלחה לנפש תהא אם לא תצטרך לפקפק עוד בדבר יכולתו הכפולה של המלך, אלא שללא פקפוק תשבית את הפחד המרחף עליה בשל כוח שלטונו, ותחיה בתקוה האיתנה שתשיג את הטובה בלבד ואף תתמיד בה, באשר הוא אוהב ובוחר לתת, ואם נאמר "אל עולם", הרי נמצאנו למדים שהוא גומל חסד, לא עתים כן ועתים לא, אלא תמיד, ברציפות ובלי הרף... אינו מניח כל שעת-כושר לעשות טובה, אף-על-פי שהוא האדון ויכול גם להזיק". אם כן, בעוד שבדרשות הראשונות היתה היראה פועל-יוצא מרמתו הרוחנית הירודה של האדם, ובעוד שבדרשה הקודמת היא היתה פונקציה של שיעור התקרבותו (המועט) לאלהים, הרי כאן תלוי הדבר, על-צד האמת, לא באדם אלא באלהים. אלהים נעשה "אל עולם", כלומר: הוא עושה את מידת-הטוב שלו קבע כלפי האדם; הוא נמנע מלהראות לו לאדם אותו פן של מהותו העשוי לעורר בו פחד – וממילא מתבטל הפחד מלב האדם. מצב-עניינים זה בא על ביטוי המפורש בסיומה של הדרשה³⁸, שבו דורש פילון את דברי תפילתו של יעקב (בראשית כ"ח, כ"א) "והיה ה' לי לאלהים": "מעתה שוב לא יראה לי אלוהים את הצד האדנותי של שלטונו הריבוני אלא את החסד של מידתו הטובה לכול והמושיעה לכול, ובכך יסיר מעלי את היראה ממנו כמפני אדון ויתן בלבי את האהבה ואת החיבה אליו כאל המיטיב". כאן מתפלל איפוא, האדם לקב"ה שיעביר אותו ממעמד היראה למעמד האהבה.

צירפנו בקבוצה שניה זו דרשות שאינן עשויות כולן מעור אחד. אולם מה שהיה משותף להן ניתן לסכם כך:

א. האהבה עדיפה מן היראה.

ב. אהבה ויראה – יסודן בצדדים שונים של המהות האלהית.

35. על הברירה ועל המציאה, 97 ואילך.

36. אחד הפיתוחים של פילון ל"מידת-הטוב"; פרטיו של פיתוח זה, שסיבוכיו מתגלים דווקא בדרשה זו, אינם מעניינו כאן.

37. על נטיעת הכרם, 86.

38. שם, 90.

ג. אהבה ויראה אינן דרות בכפיפה אחת; מי שמתעלה למעמד האהבה, משתחרר מן היראה.

ד. מידת התקדמותו המוסרית-הדתית של האדם היא הקובעת אם הוא מתייחס אל (או אם אלוהים מושיט לו את) מידת פורענות או מידת הטוב.

במידה שקבוצה זו נבדלת מהקבוצה הראשונה, בה במידה היא מתרחקת מן התפיסה הפילוסופית. לא נודעה לנו שום שיטה פילוסופית בתקופה ההיא שלפיה עלולה האלוהות להביא רע על אדם. בוודאי, שמאמינים בעונש מן השמים, אבל מיד מזדרזים להדגיש את ערכו החיובי של העונש לגבי הנענש – רעיון שבוודאי אינו נעדר לא אצל פילון ולא בדברי חז"ל – ולפיכך לא נוצרה אצלם שניות במידותיו המהותיות של האל. אלא שקשה לדעת אם עמד פילון על הסתירה שבין שתי קבוצות הדרשות. הדבר הקובע לגבי היה שהצד המפחיד אינו עיקר במהותו של האלוהים. אם תוצאה זאת הושגה על-ידי הורדתו של צד זה לדרגה נמוכה בתוך המהות האלוהית עצמה, או על-ידי הפקעתו המוחלטת מתוך מהות זו והעברתו לתודעה האנושית – לא היה עיקר בעיניו; שכן פניו לא היו מועדות לעולם אל הסיסטמטיקה³⁹ אלא אל המסקנה לגבי הדתיות החיה.

מה שהיטה את פילון בדרשות אחרונות אלה מקו המחשבה היוונית – בין ביודעין ובין בלא יודעין – היא ודאי האווירה של יהדותו המורשתית שנטעה בו את התודעה של "אל נורא" שאינו מבדה פדגוגי בלבד, אלא מציאות דתית קיימת. מכשיר לניסוח דו-צדדיות זו של אלהים שימשה לו תורת שתי מידותיו של הקב"ה שקיבל מארץ-ישראל – לפחות לפי רעיונה הכללי. ברם, הצימוד בין תורת שתי המידות לבין בעיית האהבה והיראה אינו קיים בכל המדרשים הידועים⁴⁰. האם צעד פילון צעד זה על-דעת עצמו? עלינו לדחות את התשובה לשאלה זו עד שיהיה בידינו כל החומר שפילון מגיש לנו. שהרי עדיין קיימות כמה דרשות שלא פקדנו אותן עד כאן.

ד.

בתיאור ביקור שלושת האנשים אצל אברהם משתמש פילון בתורת שתי מידותיו של הקב"ה בצורה שדעת חז"ל ודאי לא היתה נוחה הימנה. שלושת האנשים הם אלהים עצמו ושתי מידותיו; הם נראים לאברהם כשלושה, וכשהוא מיטיב להתבונן הוא נוכח לדעת שאחד הוא, ולכן הוא פונה אליו בלשון יחיד. תיאור מסוכן זה, שלימים קבלוהו אותם מעריצים נוצריים של פילון בהתלהבות, כמובן, חוזר במקומות רבים. אותנו מעניינת רק אחת מדרשות אלה⁴¹ שבה מבקש פילון ללמוד מכאן על יחס האדם לקונו. שהרי כנגד שלוש הדמויות המופיעות לאברהם מדבר פילון הפעם לא על שתי גישות של האדם לאלהים אלא על שלוש, וכך הוא מסביר: "שלוש תכונות הן באדם, שכל אחת מהן ערוכה כנגד אחת מן הדמויות האמורות: הטובה שבהן כנגד הדמות המרכזית, כלומר ההוויה – לאמתו (הקב"ה); השנייה-במעלה כנגד הדמות שמימין, המידה המטיבה המכונה אלהים; והשלישית כנגד הדמות שמשמאל המכונה ה'. התכונה הטובה ביותר היא העובדת אותו לשמו ללא כל פנייה אל דבר כלשהו, ומכוונת רק אל כבודו של האחד. ואילו משאר התכונות ניצבת האחת לנוכח האב מכוח המידה המיטיבה והאחת מכוח המידה המלכותית". ולהלן פילון

39. איני יכול להשתכנע מן ההשקפה ההפוכה, שעליה ביסס וולפסון את ספרו הגדול על פילון. Ad. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*, London, 1928, 119 ff. והשווה גם ספרו של זאנדר שצינתי בה' 1.

41. על אברהם, 124 ואילך.

משבח את רוחב-לבו של הקב"ה שאינו מקפיד כמו בשר-רודם ומקרב גם את אלה שיוודע הוא בהם שהם ניגשים לעבודתו מתוך חשבוניות משלהם. הוא שם בפי אלהים את ההכרזה: "הפרס הראשון יהא שמור לאלה העובדים אותי לשמי. ואילו השני יינתן לאלה העובדים אותי לשמם-הם, בין שמקווים הם לזכות בטובה ובין שמצפים הם להינצל מפורענות; עבודה זו היא אמנם על-מנת לקבל פרס ולא בלי-חשבוניות, אך מכל מקום היא מביאה לחצרות האלוהות ולא לדרך תועים. והשכר למכבדי למען שמי תהא הידידות (האהבה). ואילו לאלה המכבדים אותי למען צורכיהם לא ידידות אבל ההכרה בהם, שלא ייחשבו כנכרים. אני מקבל איפוא גם את מי שמבקש לו חלק במידת הטוב שלי, למען ייטב לו, וגם את מי שמתוך יראה מחלה את מידת הרשות השלטונית והאדנותית, למען יינקה מעונש... אף כי שונים מאוד המניעים שמתוכם הם מבקשים למצוא חן בעיני, אינני מקטרג עליהם, כי מטרה אחת ותכלית אחת לכולם: לעבוד אותי". כאן מצטמצם ההבדל העקרוני בין הפונה למידת הטוב ובין הפונה למידת פורענות; אלה ואלה – עבודתם תלויה בדבר. נמצא שדווקא הצמדת דרכי העבודה למידותיו של הקב"ה היא שרוקנה את האהבה מתוכנה. ואם כן, מתפנה מקום לדרך שלישית. והרי אופייני מאוד הוא שהדרך הראשונה אמנם נקראת גם כאן דרך היראה, ואילו לגבי הדרך השנייה חסרה המילה "אהבה", והאהבה (φιλία) נשארה לדרך השלישית.

מכאן אין הדרך רחוקה לדרשה אחרת המשמיטה את הבסיס מתחת למדרש שני שמות האלוהות מתוך טענה שעל-צד האמת אין לקב"ה שם כלל⁴². שני השמות גם יחד באים רק לשימושיו של האדם. ואלה הם השימושים: "הוא רוצה להיקרא אדון ורב של הרעים, אלוהים של המתקדמים והצועדים לקראת המוטב, ואילו בפי הנבחרים, המושלמים הוא רוצה להיקרא בשני השמות גם-יחד, ה' ואלוהים". את כל זה מוכיח פילון בשפע של פסוקים. והוא מסכם: "כי ישר בעיניו שהרע יקבל את שלטונו כאדון כדי שמתוך חרדה ואנחה יחוש את הפחד המרחף עליו, שהמתקדם יקבל את מתנות האל המיטיב, כדי שבעזרתן יגיע לשלמות, ואילו השלם יקבל את מרותו כאדון וגם את טובותיו כ"אלוהים"; כי מתוך כך הוא נשאר איתן לעולם". שוב חי הרשע בסימנה של היראה או האימה, ואין המתקדם מתואר כעובד מאהבה; וכל שכן שהשלב העליון אינו מתואר כשלב של מיזוג בין יראה ואהבה שיהא נעלה מאהבה בלבד⁴³. אלא שעלינו להסתפק בקביעת העובדה שיש כאן גישושים לא-ברורים לקראת עמדה המתנשאת על תפיסה דו-קוטבית של אהבה ויראה, אבל בביצועם הם יוצאים מגוגמלים. אין פילון מסוגל לממש את הרעיון העמום המרחף כאן לגודו. אף כאן באה היראה כגישה נחותה (גישתם של הרשעים). ואילו היתה בידו שיטה מחושבת כיצד להחזיר יראה זו לשלב העליון של הסולם, לא היה מניח אותנו מגששים באפלה.

ה.

נותרה לנו עוד דרשה אחת של פילון החורגת מכל המסגרות שנקבעו בדיוננו עד כאן ובכך חשיבותה. באותה דרשה מופיעה כבן-זוג ליראה לא אהבה, אלא פתחון-פה (Παρηφία) או ביטחון⁴⁴ (θάρσος) אבל מאחר שפילון עצמו מציג שני אלה ביחסם

42. על שינוי השמות, 13 ואילך.

43. גוד ואנדר, המשלים (בעמ' 132 הע' 2) על דעת עצמו את המסקנה – המתבקשת אמנם לפי הגיונו של פילון, אך אינה מוסקת מפני שאינה הולמת את ניסיונו הדתי של פילון.

44. θάρσος, θάρρειν לא מצאתי תרגום הולם יותר מאשר 'בטח', 'ביטחון'; בשבעים בא הפועל לעתים כדי לתרגם במילה אחת את הצירוף 'אל-תירא'.

אל ה-φιλία, וכן גם מקום קבוע להם במסורת היוונית בדבר סימני הידידות⁴⁵, אין בכך שינוי של עיקר. חיבורו של פילון "מי יורש קנייני אלוה" נפתח בדיון בבראשית ט"ו, ב. אברהם, אומר פילון, שומע את הבטחתו של אלהים, ובעוד שכל אדם אחר במקומו היה נאלם דום⁴⁶, "אם לא מרוב אימה הרי מרוב שמחה" (ואפילו משה נעשה כבד-פה "מאז דברך אל עבדך"), ניתן לאברהם פתחון-פה והוא משיב לאלהים. מכאן מפליג פילון בשבחיו של פתחון-פה כלפי מי שלמעלה מן המדבר, שהוא ממידותיו של בן-חורין. פתחון-פה כזה יאה גם לעבד כלפי רבו, אם הוא עובד אותו בנאמנות; הוא סימן ל"עבודה מתוך אהבת-האדון"⁴⁷, ופילון מוכיח, מתוך בראשית כ"ו ג-ה, שאכן עבד אברהם את קונו ברוח זו. וכן "יאה הדיבור לאלה הבוטחים באהבה האלוהית לחכמה"⁴⁸. פתחון-פה זה הוא מסימני המובהקים של משה המצטיין "לא בעזות-פנים אבל בהעזה"⁴⁹, כפי שמוכח בכמה סיטואציות בחייו. פתחון-פה הוא היחס היאה לחכם, כי "החכמים כולם אוהבים אלוהים, ובפרט לפי מחוקקנו הקדוש. והרי פתחון-פה הוא ממידותיה של האהבה". ועתה חזור פילון אל אברהם: "אבל תן דעתך על כך שהבטחון מעורב בזהירות"⁵⁰. שכן השאלה "מה תתן לי" מעידה על בטחון ואילו הפנייה "אדון" על "זהירות". ופילון מסביר שבאותו פסוק במנצח התורה משני שמות האלוהים המקובלים בה ומשתמשת בשם נדיר מאוד, δέσποτα⁵¹, שעל קשרו עם שם-העצם δέος, "אימה", הוא מרחיב את הדיבור. מה אומר איפוא אברהם?⁵² באומרו "אדון מה תתן לי" הריהו כאומר: "ידעתי גם ידעתי את תוקף גבורתך, ידעתי את אימת מלכותך, בחיל וברעדה אני שרוי ובכל זאת כך בטחתי כי אתה הוא האומר אלי "אל תירא". אתה נתת לי לשון לימודים לדעת מתי אדבר"⁵³, אתה התרת מוסרות לשוני, את פי פתחת ונתת לו מענה לשון. אתה הוריתני מה לומר וקיימת את ההבטחה שהבטחת: "ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך אשר תדבר"⁵⁴, כי מי אני שנתת לי חלק בכשרון-הדיבור, שהבטחת לי שכר הרבה מאוד, נשגב מחסד וממתן? ... ואם כן איך לא אעז לומר את אשר עם לבי? איך לא אשאלך, והרי להוסיף ללמוד אני מבקש? אולם, אף שאני אומר שאני בוטח בך, מודה אני כי אני ירא ונבעת; אבל לא כדרך שאפשר סבורים יהיו הבריות, שכן יראתי ובטחתי אינן סותרות זו את זו מכול-יכול, אלא שתיהן מתמזגות ועולות בקנה אחד. ולא עוד אלא עצם מזיגה זו היא שמרווה את נפשי עד אין קץ; היא הנותנת שאין אני בוטח בלא יראה ואין אני ירא בלא בטחה. כי למדתי לשער את אפסותי ולהשקיף על שפע

45. יש לציין שפלוטארכוס qu. adol. poet. aud. d. 34a מוחה נגד חרוז של טראגיקן הגורס שהאלוהות היא φόβος לחכמים ומחליף את המילה ב-θάρσος.

46. מי יורש קנייני אלוה, 3.

47. φιλοδοσπότους θεραπείας : 8.

48. τὸς ἔρωτι σοφίας θεῖφ πιστευκὸτας : 14.

49. οὐ τόλμης ἀπλῶς ἀλλ' εὐτολμίας : 21.

50. בעוד ש-φόβος (פחד) הוא היפעלות שממנה צריך החכם הסטואי להשתחרר, התירה התיאוריה המאוחרת את הצורה המתונה יותר של εὐλάβεια (זהירות). השווה: St. Fr III, 431-442.

51. מכאן עדות מפורשת שפילון לא גרס כאן δέσποτα κύριε כפי הגירסא בכמה כתבי-יד, אלא δέσποτα בלבד, כפי שהדפיס, דרך משל, ראהלפס בהוצאתו. ועוד נדון בעניין זה.

52. שם, 24 ואילך.

53. על הבאה זאת מישעיה, נ' ד' ועל צורתה, עיין להלן.

54. שמות, ד' י"ב; דוגמה מובהקת של הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה": אברהם מתייחס אל הבטחה העתידה להינתן למשה.

טובותיך המופלג. ושעה שאני חש את עצמי עפר ואפר או דבר נקלה עוד יותר, מיד אני מעז לעמוד לפניך, כשאני מושפל עד דכא ומפורר כולי כמעט עד לביטול היש. הלך-נפש זה רשם משה⁵⁵ בשקדנותו בזכרון-הדברים שכתב עלי באומרו: 'ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר'."

בדין מציין היינמן בהערה לתרגום הגרמני של פסקה זאת, שיש כאן ביטוי נפלא לאנטינומיה הדתית החשה את האלהות כ־*tremendum* וכ־*fascinatum* גם יחד. ומותר להוסיף שבכל חיבוריו של פילון לא רבות הן הפיסקאות שבהן התעלה לשגב כזה ולעדינות כזו בהבעת רגש דתי. עם זה אין ליתן לרושם העז להסיח את דעתנו מכמה שאלות ביקורתיות:

א. הערכה חיובית עמוקה זו של היראה (*tremendum*) שמצינו כאן, היא בניגוד לכל מה שקראנו בענין זה בשאר מקומות. תהום רובצת בינה לבין התפיסה ההלניסטית-המשכילית המאפיינת את קבוצתנו הראשונה, הרואה את הפחד כאמצעי ביד המחוקק להכניע את המוני העם הפרועים, שאין להשפיע עליהם באמצעות דתיות נאורה. אבל גם הערכת היראה בקבוצתנו השנייה והשלישית מבוססת על אימת העונש האלוהי, שאין לה כאן זכר כלל. הוזה אומר: הבעה עדינת-נפש זו, עם כל השגב שפילון ידע להעניק לה, לא צמחה על קרקע החוייה הדתית הסגולית לו. הוא מוכן לקלוט אותה אבל אינה פרי החיים הדתיים של-עצמו. יחסו הסגולי שלו אל האלוהים היא האהבה – ודווקא בצורתה המיסטית, כ־*ἔρως* כפי שאני מקווה להראות בהודמנות אחרת. יראה זו, שעומק חוייתה מרתק אותו כאן לשעה, על-כרחנו נאמר שנודעה לו ממקום אחר.

ב. מבנה הדרשה שאנו עומדים בה, לקוי בחולשה שפילון אמנם השכיל לטשטשה כיד הרטוריקה הטובה עליו, אבל לא הצליח להתגבר עליה לחלוטין. חסר לה הבסיס הדרשני. פילון מביא מן הצד פסוק מתפילת אברהם על אנשי סדום, שבו בולטת המזיגה בין היראה לפתחון-פה לעין-כל. אבל בפסוק "מה תתן לי" שבו תולה פילון את כל דרשתו – מה פתחון-פה ומה העזה יש בו? פילון עצמו מגמגם בנקודה זאת. פעם הוא מציין את עצם העובדה שאברהם מסוגל לענות לאחר שהוא שומע את בשורתו האדירה של אלוהים⁵⁶ ופעם הוא מפרש את שאלת אברהם כבקשת לימוד נוסף על מהות האלוהים⁵⁷; ואילו אותה העזה, שהיא, לפי דברי המבוא שלו, סימנה של ידידות כנה, אינה באה לכלל ביטוי בכל פירושו. נשאלת איפוא השאלה: מה ראה פילון שלרשותו עמד הויכוח על סדום ובו הפסוק הקלאסי, שהוא עצמו מביא אותו, וכן כל הפסוקים על פתחון-פה אצל משה, לתלות את דבריו העמוקים והמרטיטים דוקא בפסוק זה, שבו אין להם אחיזה של ממש?

נראה לי שדבר זה מתחוויר מייד כשנקרא את הפסוק הנדרש לא בגירסת השבעים אלא בגירסת המסורה⁵⁸: "אדני ה' מה תתן לי". דומני שאינו יכול להיות ספק שהדרשה נתלית בשני השמות שבהם פותח הפסוק, שני השמות מתפרשים כשתי מידותיו של הקב"ה⁵⁹, ולפי השיטה הידועה לנו מפילון, ערוכות שתי דרכי עבודת האדם את קונו, היראה והאהבה, כנגד שתי מידותיו של הקב"ה. לכשנעמיד את הדרשה על שני שמות אלה – הכל אתי שפיר. ברם, פילון לא העמיד אותה עליהם. והמסקנה המתבקשת ממצב עניינים זה: הדרשה

55. כלומר: התורה.

56. פילון, שם, 3.

57. שם, 28. לפי הכתיב, כמובן.

59. אמנם אינם ידועים לי מקרים שמדרש שתי המידות מבוסס על השמות "אדני ה'", כפי הכתיב בפסוק שלנו, אבל יכולים אנו להניח שהשם אדני מתפרש כאדנות, היינו כדין, ואילו שם הויה כרחמים.

שלפנינו היא עיבוד של דרשה מקורית, שאת צורתה נוכל לשחזר במידה מסוימת. במקור היתה הדרשה מושתתת על שני השמות שבתחילת הפסוק.

מכאן מתחייבת מסקנה נוספת: הדרשה המקורית לא היתה מבוססת על תרגום השבעים אלא על הנוסח העברי. שהרי אפילו נניח שפילון קרא אמנם בספרו את השם $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\alpha$ בלבד, אבל היו מצויים ספרים אחרים שגרסו $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\alpha$ κύριε עדיין אין בגירסה זו כדי להעלות את שתי המידות, שכן שני השמות היווניים הללו גם יחד מורים על מידת-פורענות. על-כרחך אתה אומר: הדרשן שפילון נטל ממנו, דרש את הנוסח העברי.

ג. הרב כהן בתרגומו הגרמני לחיבור שאנו עומדים בו, ציין שהמילים שפילון שם בפי אברהם $\sigma\theta\alpha\iota$ - $\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\varsigma \tau\omicron\upsilon \gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota \eta\nu\iota\kappa\alpha \delta\epsilon\iota \phi\theta\acute{\epsilon}\gamma\chi\alpha$ - $\sigma\theta\alpha\iota$ מהווים הבאה כמעט מילולית מישעיה נ' על-פי תרגום השבעים⁶⁰ (ולפי זה תרגומתי: נתן לי לשון למודים לדעת מתי אדבר). עובדה זו, שהיא גלויה לעין, אומרת דרשני. שהרי אין זה כלל מדרכו של פילון לשלב קטעי פסוקים בלשון מליצה בתוך דיבורו, אלא אם כן כוונתו המפורשת להזכיר לקורא את הפסוק. כל שכן שאין זה מדרכו להבליע בצורה כזו פסוק מן הנביאים שבקיאותו בהם מועטת מאוד ושקוראיו ושומעיו לא היו מבחינים ברמזותיו אליהם בשום אופן. מה לו איפוא לפסוק זה בדרשתו של פילון? פסוק הבא ממקום נידח (לפי אפקן הספרותי של פילון) והמלמד, לפי הפירוש הניתן לו, על אופן דיבורו של אדם לפני קונו? ושוב נפתרת הבעייה ברגע שאנו מעיינים בתנ"ך העברי שלנו: גם פסוק זה פותח באותם השמות עצמם שבהם פותח הכתוב בבראשית ט"ו ב. אף פסוק זה לקוח איפוא מן הדרשן שפילון עיבד את דבריו, אפשר בלא לדעת שפסוק לפניו⁶¹.

יש לומר איפוא שבסעיפים הראשונים של "מי יורש קנייני אלוה" לפילון משתקפת דרשתו של דרשן המבסס את דבריו על התנ"ך העברי. דרשן זה דורש את משמעותו הדתית של הציורף אדני ה'. שני השמות בצירופם מלמדים את האדם כיצד לדבר לפני קונו; הם מזכירים לנו שיש בו מידת פורענות, ולכן עלינו לגשת אליו ביראה, ויש בו מידה טובה ולכן רשאים לנהוג לפניו פתחון-פה, אף-על-פי שאנו כ"עפר ואפר" לפניו. ואם מותר לתת דרור לכוח הדמיון, נוסף ונשער שהדרשן נזקק גם לירמיה א' ולעמוס ה' ח, שגם בהם מצויים אותם שמות וגם שם נשאלת השאלה, כיצד ידבר אדם לפני הקב"ה.

דרשה זאת הושמעה – או נכתבה – בלשון יוונית, שאם לא כן, לא היה פילון יכול לעקוב אחריה. אך מעובדה זו עדיין אין אנו יכולים להסיק אם הדרשן אלכסנדרוני היה או בן ארץ-ישראל. לי נראית ההנחה שתלמיד-הכם מארץ-ישראל ידע להשמיע את דבריו ביוונית, קרובה יותר מן ההנחה שבאלכסנדריה היו מצויים בדורו של פילון תלמידי-חכמים בעלי שיעור קומה (ועל שיעור קומה נכבד מעיד תוכן הדרשה) שידעו או נהגו לשאוב באופן עצמאי מן המקרא העברי. אבל ממה נפשך: נראית דרשה זו, לכשאתה מפשיט

60. הנוסח המדויק: $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \delta\iota\delta\omega\sigma\iota\nu \mu\omicron\iota \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\nu \pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha\varsigma \tau\omicron\upsilon \gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron} \eta\nu\iota\kappa\alpha \delta\epsilon\iota \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ כלומר: ה' נותן לי לשון לימודים לדעת לעת (הנכונה) מתי לדבר דבר; כנראה פירשו את המילה 'לעות' כפועל של 'עת' (בלשוננו: 'לעתות'), פירוש הניתן, דרך אגב, גם על-ידי מנחם בן סרוק, ואילו על המילים 'את יעף', שלא היו נהירות להם, דילגו.

61. היינמן בספרו *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, 47, מוזכר מקרה מקביל לכך: אל דבריו של פילון משתרבב הפסוק מישעיה ט"ו, א (על הכרובים 100) והיינמן מקרב אל הדעת שפילון לא הבחין שפסוק מכתבי-הקודש לפניו.

מעליה את מחלצות הרטוריקה וההשכלה היוונית שבהן הלבשה פילון, ארוגה במסכת תורת חכמי ארץ-ישראל, ואפילו היה הדרשן יהודי הלניסטי שספג תורה זו במישרין או בעקיפין.

פילון שמע דרשה זו. האפשרות הקרובה היא ששמע אותה בבית-הכנסת שלו מפי חכם מירושלים שבא לדרוש בפני יהודי אלכסנדריה. היא הרעידה את נימי נפשו הרגישה לביטויי דתיות עמוקה, והד זעזוע נפשי זה עדיין מרטט בתוך הצורה הספרותית שהוא הלבשה. אלא שבבואו להעלות אותה על הכתב, נכון במקצת, שהרי בספר התורה שלו (היינו בתרגום השבעים) לא מצא את הפסוק כפי שדרש אותו הדרשן. ומאחר שלא נזקק ללשון המקור, ניסה להתאים את הדרשה לבסיס הטקסטואלי שבידו; עדות למבוכה זו הן הערותיו על שמות האלוהים המקובלים בתורה, הנעדרים בפסוק זה – העדר שהוא ידע לתרצו כיד הדרשנות הטובה עליו.

השאלה, כיצד יכול היה פילון לקבל דרשה שאינה עולה בקנה אחד עם השקפתו הדתית ואף לשוות לה צורה אדירת-רושם זו, מיתרצת כמובן רק מתוך ניתוח המבנה הפנימי של דתיותו – ניתוח שאף תרומתו הפוריה של האנס יונאס⁶² אינה ממצה אותו.

דיינו להעיר כאן שלעיתים מגלה פילון רגישות דתית אמיתית להשקפות דתיות הרחוקות מדרך-המלך של דתיותו, ובמיוחד השקפות הבאות מתורת ארץ-ישראל, כגון התקוה המשיחית⁶³ או האמונה בתורה-מן-השמים⁶⁴ פילון הוא Anempfinder כלומר, הוא נוח להתמזג עם חזיונות הדתית של הזולת במקום שהוא חש בחיזיונותה, ואין תימה איפוא שבשעה שמגיעה אליו הבעת רגש דתי חי, אפילו אינו תואם לקן הדתיות שלו, הוא מסוגל לתנותה בצורה שיש בה כדי להעביר את הרגש המפעם בה גם ללב הקורא בימינו.

1.

רק שאלה אחת נשאר לנו עוד לשאול. אמרנו שמקורה של הדרשה האחרונה של פילון הוא בתחומה הרוחני – אם לא הגיאוגרפי – של יהדות ארץ-ישראל. אם זה נכון, הרי יש לשאול: האם במסגרתה של יהדות זו יש מקום להנחות שעליהן מושתתת הדרשה? הערכת המיזוג של אהבה ויראה היא ממיטב המסורת המדרשית. במדרש אנונימי בירושלמי סוטה, ה', ה' (דפוס ויניציאה, דף כ' עמ' ג') נאמר: "כתוב אחד אומר ואהבת את ה' אלהיך וכתוב אחד אומר את ה' אלהיך תירא אותו תעבד; עשה מיראה ועשה מאהבה. עשה מאהבה שאם באתה לשנוא דע שאת אוהב ואין האוהב שונא; עשה מיראה שאם באתה לבעט דע שאת ירא ואין ירא מבעט". מדרש זה קרוב מאוד במהלך-מחשבותיו לדרשתו של פילון; אף כאן מודגש שתוך כדי אהבה אין לשכוח את היראה ותוך כדי היראה אין לשכוח את האהבה.

וכעין תשובה לטענתו של סגקה ש"האהבה אינה יכולה להתמזג עם הפחד" אתה שומע מן המדרש האנונימי שבספרי, ואתחנן פר' לב (ע"ג ע"א): "אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במידת הקב"ה בלבד" – שפירושו, כמובן: ביחס הדתי של אדם אל הקב"ה. נמצא שאותה אמביבלנטיות של הרגש הדתי שהייננו ציין את ביטוייה העז לשבחו של פילון, היא דווקא מהווה את היסוד הארצישראלי שבדרשתו.

62. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, II (1954) [= FRLANT 63], 70–121.

63. עיין: על שכר ועונש, 172–162.

64. עיין: על עשרת הדיברות, 17–15.

חמורה יותר היא שאלה אחרת. הדרשה כפי ששחזרנו אותה עומדת על מדרש שמות האלוהים, היינו על הקשר הפנימי בין שתי מידות הקב"ה לבין שתי דרכי העבודה של האדם לפניו, וקשר זה – לא מצינו זכר לו בכל הספרות המדרשית הענפה שכינס ביכלר⁶⁵ בענין האהבה והיראה. אם נכונה השערתנו – ונראה לי שהמובאות האחרונות חיוקו במידה מרובה את רושם הקירבה בין דרשת פילון לבין המדרש הארצישראלי – נאלצים אנו להניח שהצימוד בין שתי מידותיו של הקב"ה לבין שתי דרכי עבודתו, היה מצוי לפנינו גם בתורת ארץ-ישראל, אף שלא נשתייר זכר לו במקורות שבידינו. ואם כן, האפשר למצוא טעם מתקבל על הדעת להיעלמותו של מוטיב זה מתוך המדרש הארצישראלי אם אמנם הוא היה מצוי בו?

התנא הראשון שמשמו נמסר לנו מאמר על היראה והאהבה, הוא ר' יוחנן בן זכאי שדרש כל ימיו⁶⁶ ש"לא עבד איוב את המקום אלא מיראה, שנאמר 'איש חם וישר ירא אלהים וסר מרע'". לצערנו לא נמסר לנו אלא נימוק פורמלי זה מן הכתוב, ואין אנו יודעים, במה מצא ר' יוחנן בן זכאי את ההבדל בין היראה ובין האהבה. מתוך המסורת על שבעה סוגים של פרושים⁶⁷, ששני האחרונים שבהם הם "פרוש יראה" ו"פרוש אהבה", ניתן להסיק שויכוח כזה היה רווח כבר בימי הבית, אם נקבל את טענתו של ביכלר שלאחר החורבן לא שימש עוד שם כת "פרושים". אם מותר לנו לראות את פירוש הירושלמי כאוטנטי, היינו "פרוש-יראה כאיוב ופרוש-אהבה כאברהם" – נמצאנו למדים שאף מסורת זו קשורה לאותה סוגיה כמו מאמרו הנ"ל של ר' יוחנן בן זכאי. אולם באותה משנה שבה נמסרו דבריו של ר' יוחנן בן זכאי על עבודתו של איוב, נמסרים גם דברים מנוגדים מפי רבי יהושע הבא לבטל דבריו ("מי יגלה עפר מעיניך ר' יוחנן בן זכאי"), ואומר שאיוב "מאהבה עשה". ואולי יש כאן משום רמז שההשקפות על היראה והאהבה נשתנו.

שינוי זה קשור אולי בהשקפות החכמים על דמותו של איוב. הרי לגבי איוב הראה הקב"ה מידת פורענות, ואם עליה מגיב איוב לא ביראה אלא באהבה, נמצא כוחו של הצימוד בין פורענות ליראה ובין חסד לאהבה מתערער. נראה שבמרכזו של מאבק זה עמדה בעיית הייסורים. מי שמקבל "ייסורים מאהבה"⁶⁸ שוב אינו יכול להשלים עם הויקה בין פורענות ליראה. ואם כן, נודעת משמעות פרוגרמטית לדרשתו של ר' עקיבא⁶⁹: "בכל מאודך – בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, בין במידת הטוב בין במידת הפורענות". דרש זה מפקיע במפורש את האהבה מזיקתה אל אחת משתי המידות האלוהיות. ונראה שדרשה זו, שר' עקיבא קיים אותה הלכה למעשה במותו על קידוש-השם, דחקה בכוח השכנוע הדתי העז שלה – את המוטיב הנגדי, עד שלא נשאר לו זכר בספרות-המדרש. אם יעמדו מסקנותינו אלה, עשוי פילון מאלכסנדריה לתרום גם להבנת תהליכים פנימיים בהתפתחות היהדות הארצישראלית, להוסיף נדבך לתולדות דתיותה ולהפיץ אור חדש על קבלת התנאים.

65. בספר שציינתי בהע' 40.

66. משנה, סוטה ה' ה'.

67. ירושלמי, ברכות ט' ה' (דפוס ויניציאה, דף י"ד, עמ' א', שורה 38).

68. בבלי, ברכות ה' א'.

69. ילקוט שמעוני, סימן תתל"ז; בספרי ואתחנן ל"ב (מהד' מ' איש-שלום, ויגא תרכ"ד), מיוחסת הדרשה לר' יעקב.