מקרא:

@00 פרשה

@11 קטע אות גדול

@22 פרק ופסוק

@33 קטע אות קטן

@44 השאלה הפותחת

@88 מקור (שו"ת)

$+מספר קישור להערה

#+מספר קישור להערה חוזרת

C במקום מילים בלועזית

*@00*פרשת בראשית T

## *@22*ב, ד. *@44*מדוע אומר (הכתוב) כשהוא הוֹגֶה ומהרהר בבריאת העולם: "זה ספר$1 תולדות השמים והארץ כאשר נהיָה"$2? T

### *@11*(הביטוי) "כאשר נהיה", נראה שהוא מורה על זמן בלתי־מוגבל ובלתי־ מוגדר. והוכחה זו מכחישה את אֵלה המסַכְּמִים, כשהם מצמצמים לאחד את מספר השָנִים$3 בהן בא העולם לידי קיום. אך (הביטוי) "זה ספר תולדות" בא להורות כאן על ספר משׁוֹעָר, המכיל את בריאת העולם, וטמוּנה בו משמעות הדברים בקשר לבריאת העולם לאמיתה. T

@88שו"ת בראשית א, א T

*@33*פילון מביא כאן שתי שיטות בנוגע לבריאת העולם, שהיו ידועות בזמנו. הראשונה, שהעולם נברא בזמן בלתי־מוגבל ובלתי־מוגדר, ופילון נוטה לשיטה זו. והשנייה, שהעולם נברא בזמן מוגדר, ויש אומרים שהיה זה מספּר מסויים של שָנים. המחלוקת מבוססת על תיבת "בהבראם". T

*@33*נראה, ששו"ת זו, המתחילה בפרשה השנייה של הבריאה, היא המשך לְמה שכתב פילון בפרשה הראשונה, ובוודאי ביסס שם את יסודות השיטה שהחזיק בה כאן. אבל חלק זה של השו"ת חסר, ולכן עלינו לתלות שיטתו על יסוד דבריו בענין זה, המובאים בכמה מקומות בשו"ת הבאות, בשאר כתביו, ובעיקר בספרו "על בריאת העולם", שנשתייר כולו בשלימותו. T

*@33*שיטת פילון היא, שהקב"ה ברא תחילה את העולם המוּשֹכָּל=האידיאי, ולאחריו ברא את העולם המוּחשי=החומרי$4. העולם האידיאי עלה במחשבה ביום הראשון שבספר בראשית, עד "יום אחד" (פסוק ה). גם העולם החומרי נברא בבת אחת, אלא שאחר כך נתחלק לתקופה של חמשת הימים הבאים שבספר בראשית. הסיבה שהיצירה נחלקה לששת הימים, אינה משום שהקב"ה נזקק לתקופה כל־שהיא לבריאת עולם ומלואו, אלא שעשה כן למען הנבראים: T

*@33*"בששה ימים נברא העולם, הוא אומר, לא משום שהיוצר נצטרך לאורך הזמן -הן מובן הדבר, שהאלהים פועל הכל בבת־אחת, לא רק כשהוא מצַוה אלא גם כשהוא חושב (בלבד)- כי אם מפני שלנבראים היה צורך בטֶקס, ולטקס שייך מספָּר... והנה לכל אחד מן הימים חָלַק אחדים מחלקיו של הכל, והוציא מן הכלל את היום הראשון, שגם הוא עצמו אינו קורא לו ראשון, בכדי שלא יסָפֵר יחד עם האחרים, אלא, בראותו בו טבע של יחידה וכינויה וביחסו אותם לו (ליום), מכנהו בשם קולע אל המטרה - "אחד"$5... כשרצה לברוא את העולם הנראה הזה, יצר מקודם את העולם המושכל, בכדי שבהשתמשו בדוגמא בלתי־גופנית ודומה ביותר לאלהים, יעבד את (העולם) הגופני, צלמו הצעיר יותר של הקשיש ממנו, שיכיל סוגים מוחשים באותו המספר, כמה שיש (סוגים) מושכלים בעולם ההוא" (על בריאת העולם יג; טו-טז$6. T

*@33*ומצאנו גם מדרש בחז"ל, שהפסוק הראשון בבראשית אינו מכוון ליצירה גשמית, אלא ליצירת המחשבה=האידיאה: "כי כאשר השמים החדשים (ישעיה סה, יז). ר' יהודה בשם ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שמים חדשים וארץ חדשה אין כתיב כאן, אלא השמים החדשים והארץ החדשה, אפילו שמים וארץ העתידים להבראות כבר הם ברואים מששת ימי בראשית, הדא הוא דכתיב בראשית ברא אלקים את השמים - שמים שעלו במחשבה, ואת הארץ - שעלתה במחשבה" (ב"ר א, יג. על־פי הנוסח בילקוט שמעוני ישעיה, רמז תקיב). וראה ב"ר א, ד: "ששה דברים קדמו לבריית עולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות". "האש והכלאים אף על פי שלא נבראו מששת ימי בראשית, אבל עלו במחשבה מששת ימי בראשית" (ירושלמי ברכות ח, ו). "אלה תולדות השמים וכו', בית שמי ובית הלל, בית שמי אומרים מחשבה בלילה ומעשה ביום, בית הלל אומרים מחשבה ומעשה ביום. אמר ר' שמעון בן יוחאי, תמה אני איך נחלקו אבות העולם ב"ש וב"ה על בריית שמים וארץ, אלא מחשבה בין ביום ובין בלילה, ומעשה עם דימדומי חמה" (ב"ר יב, יד). T

*@33*ולפי פילון, גם יצירת האדם היתה יצירה של "האדם האידיאי", ולאחריה באה יצירה של "האדם המוחשי", עליה מדובר בפרשה שניה שבספר בראשית: "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה" (בראשית ב, ז). וכדברי פילון: "אחרי זה הוא אומר כי יָצַר "האלהים את האדם", בלקחו "עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים". הוא מראֶה בזה באופן ברור מאד, כי יש הבדל גדול מאד בין האדם שנוצר כָּעת, ובין (האדם) שנברא מקודם בצלם אלהים. שכן הנוצר הוא מוּחָש, כבר יש לו חֵלק בתכונה, מורכב מגוף ונשמה, גבר או אשה בן־תמותה מטִבעו, אבל זה שלפי הצֶלם - (הוא) אידיאה ידועה" (על בריאת העולם, קלד). T

*@33*בשיטה שהעולם האידיאי והעולם החומרי נבראו כל אחד מהם בבת־אחת, נוקט פילון על פני ספרו "על בריאת העולם", וכן בכתביו האחרים: "ואם אמנם ברא הבורא הכל בבת־אחת, הרי בכל זאת סַדר היה לדברים שנבראו יפה, שכן אין דבר יפה באי־סדר. וסדר, הן הוא רציפות וחיבור של מוקדמים ומאוחרים, אם לא בפועל, הרי במחשבותיהם של המוציאים לפועל. כי רק כך אפשר היה שיהיו עשויים בדיוק, קבועים ובלי עירבוביה" (על בריאת העולם, כח), וראה שם בהמשך הדברים. אחר כך הוא פונה אל העולם המוחש: "העולם הבלתי־גופני איפוא כבר נשלם, מאחר שנבנה בתוך התבונה האלהית. ברם, העולם המוחש בא לידי יצירה לפי דוגמתו" (על בריאת העולם, לו). "אז נתהוה אמנם הכל בבת אחת. ברם, אף על פי שכולם נתהוו בבת אחת, תוּאָר בהכרח הסדר על־ידי סיפור, בגלל ההתהוות העתידה של הדברים אחד מרעהו" (על בריאת העולם, סז). T

*@33*הראיה, שהעולם החומרי נברא גם הוא בבת־אחת, מצא פילון בלשון הפסוק שלפנינו: "והוא קורא ל"דיבֵּר" האלהי "ספר", בו נכתבו ונחרתו יצירות שאר כל (הדברים). אך על מנת שלא תניח שהאלהים מוציא אל הפועל דבר־מה בפרקי זמן מוגדרים, אלא תדע שהשתלשלות הבריאה$7 טמיר ונעלם ובלתי־מוּשֹג לבני תמותה, לכן הוא מוסיף: ("זה ספר תולדות השמים והארץ) כאשר נהיה", מבלי להגביל בהגדרה אימתַי. כי הנברא על־ידי העילה (הראשונה) בלתי־מוגבל הוא. אם כן, מתבטלת הטענה שהכל נברא בששה ימים" (דרשות אלגוריות א, כ). T

*@33*"'אלהים כילה ביום הששי$8 מלאכתו אשר עשה' (בראשית ב, ב). שטות גמורה היא להניח, שהעולם נברא בששה ימים, או בתקופת־זמן בכללה. ומדוע? מפני שכָּל תקופת־ זמן היא סיכום של ימים ולילות, ואֵלו בהכרח סיכום תנועת השמש המהלכת מֵעַל לארץ ומתחתיה. אך השמש מהוָוה חֵלק מהשמים, ולפיכך יש להסכים, שהזמן צעיר מהעולם. וניתן לומר בצדק, שהעולם לא נברא בתקופת־זמן, אלא שהזמן נתהווה מתוך העולם$9, כי תנועת השמים מורָה על תכונת הזמן" (דרשות אלגוריות א, ב). T

*@33*דברים אלו מחזקים ומבהירים את דברי פילון בשו"ת שלפנינו, שהביטוי "בהבראם" מלמדנו, שכל הבריאה נעשתה בבת אחת, אלא ש"בבת אחת" זו אין לה קיצבה והגבָּלה, כי אין מושג זמן לפני הקב"ה. T

*@33*שאלה זו, אם העולם כולו נברא בבת אחת ואחר־כך נפרדו ונחלקו גרמי היצירה לכל יום ויום, או שהיתה יצירה בכל יום ויום מששת ימי בראשית, שרויה במחלוקת בחז"ל: "ר' יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אומר ויכולו השמים והארץ בזמנן, וכל צבאם בזמנן. אמר ליה ר' נחמיה, והא כתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, מלמד שבו ביום שנבראו בו ביום הוציאו תולדות. אמר ליה ר' יהודה, והכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, יום שני, יום שלישי, יום רביעי, יום ה', יום ו'. א"ל ר' נחמיה כמלקטי תאנים הן, כל אחד ואחד הופיע בזמנו. ר' ברכיה על הדא דר' נחמיה אמר, ותוצא הארץ (בראשית א, יב), דבר שהיה פקוד בידה" (ב"ר יב, ד). מחלוקת ר' יהודה ור' נחמיה מתפרשת בבהירות במדרש תנחומא: "ר' יהודה אומר לששת ימים נברא העולם, שכתיב במעשה כל יום ויום "ויהי כן", ור' נחמיה אומר ביום הראשון נברא כל העולם. א"ל ר' יהודה, מהו שכתיב במעשה כל יום ויום "ויהי כן". אמר ר' ברכיה, בשיטתו של ר' נחמיה, ויאמר אלהים תוצא הארץ (בראשית א, כד), אין לשון תוצא אלא בדבר שהיה מוכן מבראשית, שנאמר בראשית" (ת"ב בראשית, א). ור' נחמיה הוא בשיטת פילון. T

*@33*גם הזֹהר ומדרש הנעלם הם בשיטת פילון: "א"ר אלעזר, כל העולם כולו וכל תולדותיהם ברגע אחת נבראו בשעה אחת נבראו וביום אחד נבראו, דכתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים, באותו היום ממש באותה שעה ממש ובאותו רגע ממש" (זֹהר חדש ב, ע"ב). ובמדרש הנעלם (טז, ע"ד): "אלה תולדות השמים וגו', רבא בשם ר' ברכיה אמר, בא הכתוב להורות, כי לאחר שסָפר כל התולדות שהוציאו השמים והארץ, שלא תאמר בששה ימים נבראו כלם, בריה זו ביום פלוני ובריה זו ביום פלוני, אלא כל התולדות שנתהוו מן השמים ומן הארץ אימתי הוו? תדע לך אימתי, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, כלומר באותו היום ממש היו בהם כל התולדות שנתהוו מן השמים ומן הארץ, דכתיב ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים"$10. וראה גם מדרשי חז"ל, המובאים בקשר לשו"ת הבאה. דברי הזֹהר ש"ברגע אחד נבראו", קרובים ללשונו של פילון ב"על בריאת העולם", כח, ש"ברא הבורא הכל בבת־אחת". T

*@33*דעתם של הסוברים, שהזמן המסויים של הבריאה היה מספר שנים, נמצא רק פעם אחת בכתבי פילון, וגם לא נמצא מפורש בחז"ל. ואפשר, שבימיו של פילון היו מדרשים שהיה להם פירוש שכזה. מה שנמצא בחז"ל הוא, שהתורה קדמה לבריאת העולם, והקב"ה "מביט בתורה ובורא את העולם" (ב"ר א, ד), והתורה נבראה אלפיים שנה קודם שנברא העולם (ראה תרגום ירושלמי לבראשית ג, כד). הדברים נמצאים במדרש הנעלם: "שהתורה נבראת קודם שנברא העולם, דאמר ר' אלעזר, שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם (ראה פסחים נד, א וב"ר ח, ב), ובתורה ברא את העולם, שנאמר ה' קנני וגו', וזהו בראשית ברא אלקים, ר"ל עם ראשית שהיא התורה ברא אלקים את השמים ואת הארץ" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש ה, א-ב). וראה בבראשית רבתי לרבי משה הדרשן, שיום אחד הוא אלף שנים: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אלו אלף שנים שהם יום אחד של הב"ה, שנאמר (תהלים צ, ד) כי אלף שנים בעיניך" (בראשית רבתי, עמ' *&10%*)$11. T

*@33*פילון מדגיש ומוכיח, שהזמן נברא לאחר בריאת העולם, ולכן אי אפשר שהעולם נברא בפרק זמן מוגדר. על שאלת יצירת הזמן הוא כותב: "והנה הוא אומר כי "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", ואת (המלה) "ראשית" הוא מבין לא כראשית ביחס לזמן, כפי שמשערים אחדים, כי זמן לא היה לפני העולם, אלא או נברא אתו יחד$12 או אחריו. כי הואיל והזמן הוא רֶוַח בתנועת העולם, ולפני היות המתנועע אי אפשר שתתהוה תנועה, אלא היא מתהוה בהכרח, או אחריו או יחד אתו. הרי מן ההכרח, שגם הזמן או בן־ גילו של העולם הוא, או צעיר ממנו. ולהעיז ולהוכיח שהוא עתיק מן העולם - לא יהיה כדרך הפילוסופים. אם מובנה של ראשית אינו איפוא ביחס לזמן, הרי מסתבר שהדבר נאמר ביחס למספר, ויוצא, כי "בראשית ברא" שווה הוא ל"ברא את השמים כראשונים"$13. והרי גם מתקבל על הדעת, שהם באו לידי יצירה תחילה, מאחר שהם הם הטוב ביותר בין הנבראים, והם הורכבו מן החומר הטהור ביותר, מפני שעתידים היו להיות מקום משכנם הקדוש ביותר של עליונים נראים ומוחשים" (על בריאת העולם, כו-כז). T

*@33*במקורות דלעיל דן פילון בעצם השאלה של יצירת הזמן, אם הוא נברא קודם בריאת העולם, בעת בריאתו, או לאחריו$14: "ולפיכך יש להסכים, שהזמן צעיר מהעולם" (דרשות אלגוריות א, ב); "מן ההכרח, שגם הזמן, או בן־גילו של העולם הוא, או צעיר ממנו" (על בריאת העולם, כו). T

*@33*במקום אחר כותב פילון בענין המאורות ביום הרביעי: "שלושת הימים שלפני (בריאת) השמש שווים במספר ל(ימים) שלאחריה. ומספר שש, הנחלק בשוויון, בא להבהיר זמן ונצחיות. כי לנצחיות הקציב (אלקים) את השלושה שלפני השמש, ואת השלושה לאחרי השמש (הקציב) לזמן, שהוא כעין חיקוי לנֶצַח" (מי היורש דברי אלקים, קסה). וכבר הוכח, שפילון משתמש במלה "נצחיות" (C) לזמן האידיאי, ובמלה "זמן" (C) לזמן הגשמי$15. T

*@33*חלוקה זו שבפילון נמצאת רק במדרש תדשא: "כתיב ביום הרביעי ויאמר אלקים יהי מאורות (בראשית א, יד), עד שלא נבראו המאורות [ביום ד'], שלשה ימים הראשונים שוים במדת שעותיהם ובשיעוריהם לא פחות ולא יותר. אבל משנבראו המאורות ביום הרביעי, נתן הקב"ה [ל]לילה ויום עדיפה או מעוטה" (מדרש תדשא, א). דברי המדרש תדשא אין להם מקור כלל במדרשי חז"ל, ואין כל ספק, שמאמר זה בנוי על שיטתו של פילון, שלפיו זמן הוא חלק מן היצירה. וכשם שלשיטתו שבבריאת העולם נברא תחילה העולם האידיאי ואחר כך העולם הגשמי, כן נולד בראשית הזמן האידיאי, וזה פירושו של המקרא "ויהי ערב ויהי בקר" (בראשית א, ד). אבל ביום הרביעי, בעת יצירת המאורות, נברא הזמן הגשמי, ומאז נחלקו היום והלילה לזמניהם. וזו כוונת המדרש תדשא, ששלשה ימים הראשונים היו "שוים במדת שעותיהם ובשעוריהם לא פחות ולא יותר", כיון שהזמן של שלושת הימים הראשונים לא היה זמן גשמי, ורק הקב"ה הוא היכול לדקדק ולצמצם ביותר. אבל לאחר יצירת המאורות, התחיל העולם להתנהג על־פי זמן ממשי, ונתן הקב"ה ללילה וליום "עדיפה או מעוטה". ודומה לזה ברמב"ן: "וענין יהי מאורות, כי (מאמר) [מחומר] השמים גזר בראשון שיהיה אור במדת היום, ועתה גזר שיתגשם ויתהוה ממנו גוף מאיר ביום גדול האורה, וגוף אחד קטן האורה מאיר בלילה, ויתלו שניהם ברקיע השמים שיאירו גם למטה" (רמב"ן בראשית א, יד). T

*@33*מה שכותב פילון ש"זה ספר תולדות" מורֶה על ספר משׁוֹעָר, המכיל את בריאת העולם, נמצא גם במדרש: "וכשברא הקב"ה עולמו, ברא ספר יצירה וצפה בו, וממנו ברא את עולמו, כיון שסיים את מלאכתו הניחו בתורה" וכו' (פסיקתא חדתא, בית המדרש ליעלינק, חלק ו' עמ' *&36%*). אפשר, שפילון ידע על המסורה, שהקב"ה היה "מביט בתורה ובורא את העולם" (ב"ר א, ד), אלא שפילון קראה "ספר משׁוֹעָר", מאחר שהיה זה לפני מתן תורה. ולעומת זאת נתפרטו הדברים בפסיקתא חדתא, שהיה זה ספר יצירה שנכלל אחר כך בתורה עצמה. אפשר, שמדברי פילון הושפע המדרש תדשא, שכתוב בו שספר בראשית הוא ספר בריאת העולם, ובו ההוכחה שהקב"ה בכבודו ובעצמו בראו: "למה נקרא שמו בראשית? לפי שכל בריאת העולם כתובה בו, והוא היה ראש לכל, וידעו כל הדורות שהקב"ה הוא קודם לעולם, ובעצתו הטובה ברא את העולם וכל בריותיו, ולא בעצת כל בריה בעולם, והוא בכבודו ובעצמו מושל בעולם" (מדרש תדשא, כ). T

## *@22*ב, ה. *@44*מהו: "ועָשָׂה אלהים כל ירק השדה טרם יהיה בארץ, וכל עשב טרם יצמח"$16? T

### *@11*ב(מלים) אלו רומז (הכתוב) לצורות (=אידיאות) בלתי־גופניות. כי (הביטוי) "טרם יהיה", מורֶה על שלימות כל ירק, עשב, בעלי זרע ועצים. ו(הכתוב) אומר, ש(האלקים) עשה ירק ועשב ושאר מינים טרם יצמח בארץ, - גלוי הדבר שהוא עשה צורות (=אידיאות) בלתי־גופניות כעין הדגָמָה$17, בהתאם לתכונה השׂכלית, שעל אותם הדברים המוחשיים אשר על הארץ לשוב ולחַקוֹת (אותם). T

@88שו"ת בראשית א, ב T

*@33*כבר צויין לעיל, שבספרו "על בריאת העולם" מדבר פילון ברציפות על כך, שהעולם האידיאי=המושכל נוצר תחילה, ואחר כך נוצר העולם המוחשי. והנה קטעים נוספים שכותב פילון בענין זה: "כשרצה לברוא את העולם הנראה הזה, יָצַר מקודם את העולם המושכל, בכדי שבהשתמשו בדוגמא בלתי־גופנית ודומה ביותר לאלהים, יעַבֵּד את (העולם) הגופני, צלמו הצעיר יותר של הקשיש ממנו, שיכיל סוגים מוחשים באותו המספָּר, כמה שיש (סוגים) מושכלים בעולם ההוא. והנה אין רשות להגיד או להרהר, שהעולם המורכב מאידיאות (נמצא) באיזה מקום שהוא. ברם, איך הוא נתהווה, נֵדַע בהתבוננו במשל אחד מן הדברים (הנעשים) אצלנו. כאשר נוסדת עיר... יש שמופיע איש אחד מן המחונכים לכך, אדריכל, ובהסתכלו גם באקלים וגם במצבו הטוב של המקום, הוא רושם לו תחלה בתוך נפשו כמעט כל חלקי העיר העתידה להבנות... אחר כך, בקבלו כאילו בתוך שעווה, בתוך נשמתו הוא, את הטיפוסים של כל אחד מהדברים, הוא נושא (בתוכו) כתמונה - עיר מושכלת. ואחרי שעורר בזכרונו הטבוע בו את תבניותיה, וחָרַת (בלִבו) עוד יותר את רשמיה, מתחיל הוא, באשר הוא אומן טוב, להוציא אל הפועל -בהביטו בדוגמא- את העיר העשוייה מעצים ואבנים, ומשווה את העצמים הגופניים לכל אחת מן האידיאות הבלתי־גופניות. דברים דומים לאלה, איפוא, עלינו לחשוב גם בנוגע לאלהים. כי הנה, כאשר עלה במחשבתו לבנות את ה"עיר הגדולה", עלו במחשבתו תחלה הטפוסים שלה, שמהם חִבֵּר עולם שבמחשבה, ובהשתמשו בדוגמא ההיא - הוציא לפועל גם את העולם המוחש" (על בריאת העולם, טז-יט). T

*@33*"והנה, בסיימו את בריאת העולם בצורת אפילוג, הוא אומר "זה ספר תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות$18 אלהים ארץ ושמים וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח". וכי אינו מציג לפנינו באופן ברור את האידיאות הבלתי־גופניות והמושכלות, שבחלקן עָלָה להיות החותמות של ההתגשמויות המוחשיות? שהרי הוא אומר, כי לפני שהדשיאה האדמה היה בטִבעם של הַיֵשִים אותו הדבר עצמו, (כלומר) ירק. ועוד טרם צָמח העשב בשדה, היה עשב בלתי־נראה" (על בריאת העולם, קכט). וראה גם להלן בראשית ב, יט (שו"ת בראשית א, יט). T

*@33*במדרש הנעלם בא עניין הכנת הצמחים טרם הופעתם על פני האדמה, ליישב סתירה בין שני כתובים: "שָאַל ר' חגי לר' דוסתאי, הא כתיב ותוצא הארץ דשא, עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו (בראשית א, יב), אי ארעא אפיקת אילנין ופירין, מה כתיב לאח"כ וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח (שם ב, ה)? ומשמע טרם כתרגומו! א"ל כך הוא, אבל כחות להוליד באותו הזמן לא היה להם, ומפני מה? מפני שלא המטיר ה' אלהים על הארץ, ואד לא היה שיעלה מן הארץ, שאלמלא היה כך כל כֹחוֹתָם היה להוליד ולהצמיח, אבל מפני זה לא היה בארץ הכח המוליד" (מדרש הנעלם יג, ע"ד). T

*@33*אותה שאלה על שני הפסוקים, אבל בתירוץ שונֶה במקצת, נמצאת בגמרא, וגם שם אותו הרעיון שבפילון על עשב בלתי־נראה: "רב אסי רמי, כתיב "ותוצא הארץ דשא" בתלת בשבתא, וכתיב "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" במעלי שבתא, מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח קרקע, עד שבא אדם הראשון ובקש עליהם רחמים וירדו גשמים וצמחו, ללמדך שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים" (חולין ס, ב). T

*@33*עוד במדרש הנעלם שם: "אמר רבי יהודה בר שלום, בו ביום שנבראו שמים וארץ, בו ביום עשו כולם תולדותם, ולא חסר מהם כלום, משמע דכתיב אלה תולדות השמים והארץ, ואימתי נעשו תולדות אלו? ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. דייקא, בו ביום נעשה כל צרכי העולם, ולאחר כך גלה אותם בכל יום ויום, ונתן טעם לכל דבר ודבר באותו היום שנתגלה. וכן אמר רבי יוחנן, בו ביום שנבראת הארץ בו ביום הולידה והצמיחה כל תולדותיה, והיו כולם גנוזות תחתיה, עד שאמר לה הקב"ה תוצא הארץ, תִּבְרָא הארץ לא נאמר, אלא תוצא הארץ, דבר שהיה גנוז בה, והוציאה כל דבר ודבר באותה הטבע הראוי לה להוליד ולהזריע מהם כדומה להם. הדא הוא דכתיב למינה. א"ר יהודה, כך עשה הקב"ה לארץ, כנקבה זו המעוברת ואח"כ מוציאה עוברה ממנה, כך היתה הארץ, בשעה שנבראת נתעברה מהיסודות כלם שנכנסו בה, והם הוציאו כל תולדות שלה". עוד שם (יח, ב) באופן אחר, על שתי יצירות, אחת בגן עדן ואחת על פני האדמה: "א"ר יעקב בר אידי, עכ"פ מטע ה' (ישעיה סג, א) הוא שנטע שם כל עץ נחמד למראה, והיאך נטע? אלא כשהוציאה הארץ אילניה ופירותיה הוציאה בתחלה בגן עדן, ואחר כך בכל העולם. והקב"ה בחר המקום ההוא והכינו להיות שם לעולם" וכו'$19. T

*@33*פילון בנה את שיטתו זו על יסוד סמיכות של שני הפסוקים ד-ה, כפי שמביע זאת בשאלתו, והוא קרא: "ביום עשות אלקים וכו' וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ"$20. T

*@33*מתוך דברי פילון בשו"ת זו וב"על בריאת העולם", אפשר לעמוד על שיטתו האלגורית. את ענין הכפילות ביצירת הצמחים מתרץ פילון על־ידי שיטתו של שתי יצירות, שמקודם נוצרו הצמחים ביצירה אידיאית, ואחר כך נוצרו ביצירה גשמית. שאלתו של פילון היא שאלתם של חז"ל, שהתקשו בהבנת הפסוקים, ותירצום באופן אחר, שהיצירה הראשונה היתה יצירת הצמחים מתחת לאדמה, והיצירה השנייה היתה הופעתם מעל פני האדמה. אפשר לראות כאן שיטת פירושו של פילון, שלקח את הדעה שהיתה רווחת בחז"ל והרחיבה והעבירה לשיטתו האלגורית. וכאן השתמש בדרוש האלגורי לא על הכתוב עצמו באופן ישיר, כפי שנוהג על־פי הרוב, אלא דרשתו האלגורית מוּסבָּה ובנוייה על היסוד שבחז"ל. T

*@33*אשר לדבריו של פילון ב"על בריאת העולם" טז-יט, שהקב"ה ברא את העולם, כפי דרכו של האדריכל, הרושם לו תחילה כל חלקי העיר העתידה להבנות, ואחר בונה אותה בהביטו בדוגמא, הרי הם כדברי חז"ל: "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו, אלא דיפטראות ופינקסות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופשפשים, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם" (ב"ר א, א ובת"ב, ה, בשם ר' יהודה בר אלעאי)$21. T

## *@22*ב, ו. *@44*מהו: "ומעיין$22 עלה מן הארץ והשקה את כל פני הארץ$23"? T

### *@11*האם קיימת אפשרות להשקות את כל הארץ ממעיין אחד? לא רק בשֶל גודלה, אלא אף בשֶל הפרשֵי־גוֹבַה בין ההרים והמישורים. אלא אם כן (נאמר), כשם שחיל־הפָֹרָשִים המלכותי מכונֶה "סוס"$24, כך גם "מעיין" (פירושו) כל גידי הארץ השופעים מים לשתייה אשר נובעים כמעיין. ויפה אומר הכתוב להשקות רק את "פני"$25, ולא את "כל" (הארץ). וכשם שבבעלי חיים הראש הוא החֵלק המושל, כך החֵלק הטוב, הפורה והעיקרי של האדמה הוא זה שבכוחו לשאת פרי, ו(חֵלק) זה זקוק לסיועם של המעיינות. T

@88שו"ת בראשית א, ג T

*@33*במקום אחר בכתביו מבאר פילון את הפסוק הזה ביֶתֶר אריכות: "אומר הוא להלן: "ומעיין עלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה". הפילוסופים האחרים אומרים, כי כל המים הם אחד מן ארבעת היסודות שמהם נוֹצָר העולם. אולם מֹשֶה, הרָגיל להסתכל ולתפוס היטב מאד, בעינים חודרות יותר, גם את הדברים הרחוקים, - חושב כי (רק) הים הגדול הוא יסוד, חלק רביעי של הכל, שאותו מכַנים הבאים אחריו "אוקינוס", וסוברים כי היַמִּים אצלנו שמפליגים בהם יש להם רק גודל של נמלים; אבל את מֵי השתיָה המתוקים הבדיל ממי הים, בסַדרו ובסַפחו אותם אל הארץ ובחָשבו אותם לחלק ממנה ולא של הַלָה (הים) - מפני הטעם האמור לעיל, למען תתחבר (הארץ) כאילו בכבלים באיכות המתוקה, בדרך של דֶבֶק מְאַחֵד. משום שאילו נשארה חֲרֵבָה, כי לא חָדרה (לתוכה) לחוּת ההולכת ונכנסת ברווחים דרך סדקים רבים - כי אז גם נתפרדה. ברם, היא מחוברת וקיימת, במקצת בכוח הרוח המאַחֵד, ובמקצת (בכוחה) של הלחוּת, שאינה מַרְשָׁה כי תתייבש ותתפורר לפירורים קטנים וגדולים. זוהי סבה אחת. אך צריך להגיד עוד סיבה הקולעת אל האמת כְאֶל המַּטרה. שום דבר מילידי האדמה לא יוכל להתהוות על־פי טִבעו בלי סובסטאנציה לַחָה... כי מן ההכרח הוא, שהסובסטאנציה הַלַּחָה האמורה היא חלק האדמה היולדת הכל, כמו אצל הנשים זיבת הנידה. כי לפי דברי חכמי הטבע, היא גם הסובסטאנציה הגופנית של העוּבָּרים. לדברים הנאמרים יתאים גם מה שייאמר: הטבע העניק לכל אֵם, כחלק הנחוץ ביותר, שדים נובעים, ובכך הספיק מראש מזון בשפע למי שעתיד להיוולד. והאֵם, כמו שאנו רואים, היא "הארץ"... ובצדק נהגה כַּת המשוררים לכנות אותה "אֵם הכֹּל" הפוריה והנותנת הכל, מאחר שהיא הסיבה לקיומם ולהתמדָתָם של כל הדברים, של בעלי החיים והצמחים גם יחד. כיאות, אפוא, גם לארץ, הכי־קדומה והכי־ פוריה שבאמהות, העניק הטבע פלגי נהרות ומעיינות כעין דדים, כדי שגם הצמחים יושקו וגם לכל בעלי החיים יימצא משקה לרויה" (על בריאת העולם, קלא-קלג)$26. T

*@33*לדברי פילון בפירוש הראשון של "ומעיין (ואֵד) יעלה", נבדלת שיטתו של משה רבינו משיטתם של הפילוסופים האחרים. לפי שיטתם, כל המים שבעולם הוא אחד, והוא חלק מארבעת היסודות. אולם לפי משרע"ה, יש להבדיל בין מימי הים הגדול, האוקיינוס, שהם למעשה היסוד הרביעי של הבריאה, "יסוד המים", ובין המים המתוקים הזורמים במעמקי האדמה, שהם חלק מן הארץ הנבראת וחלק מן הטבע המונח בארץ. T

*@33*הד לדבר זה אנו מוצאים בחז"ל, במחלוקת שבין ר' אליעזר ור' יהושע: "תניא, ר' אליעזר אומר, כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה, שנאמר ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. אמר לו ר' יהושע, והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן? אמר לו, מתמתקין בעבים. ר' יהושע אומר, כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה, שנאמר (דברים יא, יא) למטר השמים תשתה מים" וכו' (תענית ט, ב; ב"ר יג, י). T

*@33*לשיטת רבי אליעזר, כל המים הם מיסוד אחד, מן האוקיינוס, אלא שלאחר קושיית רבי יהושע, תירץ שהם מתמתקין בעבים. ולשיטת רבי יהושע, המים המַשקים את האדמה הם החלק השמימי. ובין ר"א ובין ר"י פירשו "שאֵד" פירושו "ענן". אבל לפי שיטת פילון (שהיא גם אחת השיטות שבחז"ל), הוא "מעיין" הנובע מן הארץ, ולכן הולם הפירוש, שלדבריו הוא פירושו של מרע"ה, שהכוונה למים המתוקים שהם ממש חֵלק מן הארץ, ואין להם כל קשר למימי האוקיינוס המלוחים, שהם חלק מן ארבעת היסודות שנבראו. ובזה אפשר שתתפרש שיטת ר' יהודה, שהדגיש את ברכת הבריאה דווקא על ראיית הים הגדול: "הרואה את הים הגדול אומר ברוך שברא את הים הגדול" (משנה ברכות ט, א וירושלמי שם ט, ג). T

*@33*שיטה חדשה בדברי פילון היא, שב"ואד יעלה" מתכוון גם הכתוב, שהארץ כוללת לחלוחית$27, המחזיקה בכעין דֶבֶק את כל חלקי האדמה שלא יתפוררו ויתבקעו, והיא המחזיקה את האדמה שלא תתפורר, וזה מחוץ לרוּח המאַחֵד שבָּה. ולפי זה פירושו של הפסוק הוא, שהאד היה לטובת כל פני האדמה ממש, להחזיקה יחד שלא תתפורר, כפי שנאמר "והשקה את כל פני האדמה". T

*@33*לפי פירושו השני ב"על בריאת העולם", האדמה היא כאֵם, שבתוכה מעיינות ופלגי מים, וממנה חיים וגדֵלים בעלי החיים והצמחים. הד לזה בדבריו של ר' לוי, על סגולותיה של האדמה והמימוֹת שבתוכה: "ואמר ר' לוי, המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות, מה טעם? תפתח ארץ (ישעיה מה, ח), כנקבה הזאת שהיא פותחת לפני הזכר, ויפרו ישע - זו פריה ורביה, וצדקה תצמיח יחד - זה ירידת גשמים, כי אני ה' בראתיו - לכך בראתיה לתיקונו וליישובו של עולם" (ירושלמי ברכות ט, ג וב"ר יג, יג)$28. T

*@33*בחלק השני של השו"ת מציין פילון, שתיבת "פני" משמשת כאן לציוּן עניין חשיבות. גם חז"ל דורשים כן את תיבת "פני", כגון: "על פני כל הארץ (בראשית מא, נו). והרעב היה על הארץ היה לכתוב, למה נכתב על פני כל הארץ? אלא אמר ר' שמואל בר נחמני, לא התחיל הרעב תחילה אלא בעשירים" (ב"ר צא, ה), ועי' גם במשנה סוטה ט, טו: "פני הדור כפני הכלב". T

*@33*במקום אחר בכתביו, מביא פילון את דברי אלה שאינם מפרשים את ענין המעיין מבחינה אלגורית: "'ומעיין עלה מן הארץ והשקה את כל פני הארץ'. אֵלה שאינם למוּדים באלגוריה ותכונתה, האוהבת להסתיר (את עצמה), מַשווים את המעיין הנזכר לנחל מצרים הגואה בכל שנה והופך את המישור לאגם, וכמעט נדמה שהוא מציג כוח דומה מאד לשמים. כי מה שהשמים בחורף לארצות אחרות, הנילוס הוא למצרים בתקופת הקיץ. האחד שולח את הגשם על האדמה מלמעלה, והשני, מוזר ביותר, ממטיר ומשקה את השדות מלמטה כלפי מעלה. על יסוד זה ציין משה את האופי המצרי ככופר בעיקר$29, המעדיף ארץ על פני שמים, עניינים ארציים על פני שוכני מרום, וגוף על פני נשמה" (על המנוסה והפגישה, קעט-קפ). T

*@33*לפי המדרש המובא על־ידי פילון, בשם החכמים הדורשים את המקרא שלא בדרך אלגורית, פירושו של הפסוק הוא, כשם שנהר מצרים עולה ומשקה את הבקעה, כן האד משקה את הארץ. ומפני שהגשמים אינם באים במצרים מן הרקיע אלא מן הנהר, המצרים כופרים באלהים ונותנים חשיבות יתירה לעולם התחתון על פני העולם העליון, ולגוף יותר מן הנשמה. T

*@33*ובחז"ל דרשו ממש כרעיון הנ"ל: "כיצד הארץ שותה וכו', ר' יהודה אמר כהדין נילוס שמשקה וחוזר ומשקה וכו', וחזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלה וכו', מפני בעלי זרוע, ובשביל להדיח טללים רעים, ושיהא הגבוה שותה כנמוך, ושיהיו הכל תולים עיניהם כלפי מעלה" (ב"ר יג, ט). T

*@33*כשם שפילון כותב, שהמצרים, מפני שמימיהם באים מן הנילוס, הם מכבדים את העולם התחתון מן העולם העליון, ומאמינים בחלק החומרי והגופני יותר מן השָׁמַים העליונים, כן הם דברי המדרש הנ"ל, שלכך שינה ה' מעשה בראשית, שהמים לא יבואו מן הנילוס, רק שהארץ תשתה מלמעלה, כדי "שיהיו הכל תולים עיניהם כלפי מעלה", וכנגד "בעלי זרוע" ו"כדי שיהיה הגבוה שותה כנמוך". דברי פילון מתחזקים עוד יותר מלשון מדרש הגדול: "ובשביל שיהיו הכל נושאים עיניהם למרום ושמו של הקב"ה מתקדש ומתעלה". T

*@33*במדרש חז"ל אין כאן במפורש על כפירת המצרים, אבל פילון כבר מעיר במקומות אחרים, שמטעם שכתבנו, עשו המצרים את הנילוס לאליל: "מאחר שהארץ אינה (זוכה) במטר גשם כשאר (הארצות), אלא בקביעות כל שנה הופכת לאגם משטפונות הנהר, המצרים משווים בדבריהם את הנילוס לאֵל, הדומה מאד לשמים" (על חיי משה ב, קצה). וגם במכות מצרים: "הוא החל להביא כ(מכות) ראשונות את הקשורות למים, כי המצרים כיבדו במיוחד את המים, בהאמינם שהם ראשית כל הבריאות, ולפיכך הוא חשב לנכון לקרוא למים תחילה, כדי שיוכיחו ויענישו את הסוגדים להם" (על חיי משה א, צח). T

*@33*פילון מציין כאן, שהמצרים חטאו בנילוס, שעשו את היאור לאלוה, ולפיכך נענשו לראשונה על־ידי מי הנילוס שנהפכו לדם. ובחז"ל: "למה לקו המים תחלה בדם, מפני שפרעה והמצריים עובדים ליאור, אמר הקב"ה, אכה אלוהו תחלה" (ת"ה וארא, יג ושמו"ר ט, ט; ת"ב, יד; בראשית רבתי עמ' *&171%*; מדרש הגדול שמות ז, יז; ב"ר פט, ג). T

## *@22*ב, ז. *@44*מי הוא "האדם הנוֹצָר", ובמה נבדל מאותו (שנברא) "בצֶלם"$30? T

### *@11*"הנוצר" הוא האדם המוּחש, בַּדמות התבנית השכלית, ואילו האדם שנברא לפי "מַראֶה (=צלם האלקים)" הוא שׂכלי ובלתי־גופני, ולפי מראהו הוא בדמות האבטיפוס, והוא צֶלם החותם הקדום ביותר, והוא "הדִיבֵּר האלוהי", העיקרון הראשון והאידיאה הראשונה$31 מסוגה, המֵדד הראשון לַכֹּל. לפיכך (האדם) "הנוצר", כביכול, על־ידי היוצר$32, עוּצַב$33 מעפר ומאדמה בכל הנוגע לגופו, והרוח$34 בא בו כאשר נפח אלהים את החיים בפניו#38, והתערובת (הזו) היתה לטבע המעוֹרָב מן הנפסד$35 והבלתי־נפסד$36. ואילו זה אשר (נברא) "בצֶלם", הוא בלתי־נפסד ובלתי־מעוֹרָב, בַּעַל טבע בלתי־נראה פשוט$37 ובהיר. T

@88שו"ת בראשית א, ד T

*@33*דברים אלה הם בשיטתו הפרשנית של פילון, המבדילה בין בריאת "האדם האידיאי" לבין בריאת "האדם המוחשי". וכן כותב פילון במקומות אחרים בכתביו: T

*@33*"'ואלהים יָצַר את האדם, לאחר שלקח עפר מן האדמה ונפח בפניו רוח חיים והאדם היה לנפש חיה' (בראשית ב, ז). שני מיני אדם הם: האחד אדם שמימי, והאחד ארצי. השמימי, הואיל ונברא בצלם אלהים, אין לו חֵלק כלל ביסוד נפסד וארצי, ואילו הארצי לוּקַט מחומר מפוזר, אותו קרא "עפר". לפיכך הוא אומר, שהשמימי לא נוצָר, אלא הוּטבַּע בצלם אלהים, בעוד שהארצי הוא יציר, אך לא צאצאו של היוצר. ויש להניח, שהאדם מן האדמה הוא שֵׂכל מעוֹרָב בְּגוף, שעדיין לא נתמזג עמו. ובמציאות, שֵׂכל זה הוא ארצי ונשחָת, אלמלא נפח בו האל כוח של חיים אמתיים. הרי הוא נהיה ל"נפש", ושוב לא נוצר יותר. (יתר על כן), לא (נפש) בטלנית ובלתי־מעוּצֶבֶת, אלא מַשְׂכֶלֶת ובעלת־חיוּת. וכן הוא אומר 'האדם היה לנפש חיה"' (דרשות אלגוריות א, לא-לב). T

*@33*"אחרי זה הוא אומר, כי יָצַר "האלהים את האדם" בלָקחוֹ "עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז). הוא מראֶה גם בזה באופן ברור מאד, כי יש הבדל גדול מאד בין האדם שנוצר כעת ובין (האדם) שנברא מקודם "בצלם אלהים". שכֵּן הנוצר הוא מוּחָש, כבר יש לו חֵלק בתכונות (מסויימות). הרי הוא מורכב מגוף ונשמה, והוא גבר או אשה, והוא בן־תמותה מטבעו. אבל זה שנברא בצלם - הוא אידיאה ידועה, או מין, או חותם, שהוא מושכל ובלתי־גופני, והוא לא זָכָר ולא נקבה, ובלתי־חולף מטִבעו. אך, הוא אומר שהמבנֶה של האדם המוחש והיחיד מורכב מעצם ארצי ומרוח אלהים. כי הגוף נתהווה, כשהאָמָן לקח עפר ויצר ממנו צורה אנושית. והנשמה לא (נתהוותה) כל עיקר מאיזה נברא, אלא מתוך האב וההגמון של הכל. כי מה שנפח בו, לא היה אלא רוח אלהים, ששוּלְחָה מטִבעה המאושר והמבורך להתגורר כאן, לטובת המין שלנו, כדי שאם יהיה (המין) בן־תמותה בנוגע לחלקו הנראה, הרי יהיה בן־אלמוות בנוגע (לחלקו) הבלתי־נראה. לפיכך, יכול מי שהוא גם להגיד לנכון, שהאדם הוא הגבול בין טבע שיש בו תמותה ובין טבע שאין בו תמותה, והוא נוטל חלקו בכל אחד מהם במדה הנחוצה, והוא נתהווה גם בן תמותה וגם בן אלמוות, בן תמותה ביחס לגוף, ובן־אלמוות ביחס לנשמה" (על בריאת העולם, קלד-קלה)#26. T

*@33*ובמפרשי ימי הביניים: "ויברא אלהים את האדם בצלמו (בראשית א, כז), בריאה זו על הנפש נאמרה, כמו שאמר בצלמו, לפיכך אמר ויברא, להבדיל בין הגוף ובין הנפש. כי בסיפור יצירת גופו אמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, אין לשון יצירה נופל על הנפש, כי איננה גוף, אלא לשון בריאה, וכו'. בצלם אלהים, מלאך, כי צלם יתברך וצלם מלאך אחד, שהכל הוא שֵׂכל נפרד, אלא שיש לו מעלה גדולה על כל שֵׂכל נפרד, עד שאין כח בכל שֵׂכל נפרד זולתו מי שישיגהו על אמיתתו, כי הוא עילה והם עלילים, הוא בורא והם נבראים, לפיכך פירש אחר שאמר בצלמו, ואמר בצלם אלהים, שהוא בדמות מלאך" (רד"ק בראשית א, כז). "כתב רבינו נסים, שברא את האדם בצלמו, שהוא נשמתו השכלית, אבל לא בראו בבנין גופו וגשמו, כי זה היה מפועַל הארץ. ולזה אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו. ולפי שלא נדע למי חוזרת מלת בצלמו, אם אל הארץ או אל האל יתברך, כיון שנברא בצלם שניהם, לכן הוצרך הכתוב לפרש ולומר בצלם אלהים ברא אותו, ולא בצלם הארץ, ונכון הוא" (אברבנאל לבראשית א, כז). T

## *@22*ב, ז. *@44*מדוע נאמר שנפח בפניו$38 את החיים$39? T

### *@11*ראשית, כי זה החֵלק הראשי בגוף. כי שאר (הגוף) נעשה כבסיס, בעוד שאלו (=הפָּנים) מוצבים עליו כאנדרטה, והחושניות$40 היא מקור המין (=סוג) החי, והחושניות נמצאת בַּפָּנים. שנית, האדם (נכלל) לא רק במין החי, אלא נוטל חלק במין החי בעל הגיון, כשם שהיה מי שאמר: הראש הוא היכל השֵׂכל. T

@88שו"ת בראשית א, ה T

*@33*ראשית כל יש להעיר, ש"באפיו" שהשבעים ופילון בשאלתו מפרשים "בפניו", הוא גם תירגומו של אונקלוס, שתירגם "באנפוהי", כלומר "בפניו"$41, לעומת יב"ע שתירגם "בנחירוהי". בתשובתו מסביר פילון, שהפנים נבחרו כחלק הראשי בגוף$42, על סמך היותם מחוז החושים, והקב"ה נפח באדם רוח לנשימה, וזו החושניות הנמצאת גם בשאר החיות. שנית, שבאותו המקום של החושניות -הנמצאת בכל המין החי- נפח הקב"ה את הנשמה באדם, ובזה שונה האדם משאר החיות. לפי תירוץ זה, יש לאדם נפש בהמית, אלא שהוא מתעלה בזה מן הבהמה, מפני שהוא החי המדַבֵּר, וזה הולם בדיוק את תרגומו של יב"ע על "ויהי האדם לנפש חיה", שתירגמו "והות נשמתא בגופא דאדם לרוח ממללא". T

*@33*במקום אחר בכתביו מאריך פילון לבאר את הפסוק הזה בדרך מדרשית, וכן מבדיל בין שני אלה, הרוח והנשמה. ואלה דבריו: T

*@33*"יכול האדם לשאול באופן כללי: מדוע חשב אלהים שהשֵׂכל הארצי ואוהב הגוף ראוי לרוח אלהים, אך השֵׂכל שנעשה בדמותו ובצלמו שלו אינו ראוי?$43 שנית, מהו "ונפח"? שלישית, מדוע נפח "בפנים"? רביעית, הואיל והוא מכיר את המלה "רוח", שכּן הוא אומר "ורוח אלהים מרחפת על פני המים" (בראשית א, ב), מדוע הוא מזכיר עכשיו "נשימה" ולא "רוח"?$44. על השאלה הראשונה יש לומר (כתשובה) ראשונה, שה', שהוא אוהב לתת, (הרי הוא) מעניק את הטוב לכולם, גם לאלה שאינם מושלמים, כשהוא קוראִ להם ליטול חלק במידות הטובות ולשאוף אליהן, ועם זאת, הוא גם מצביע על כך שעושרו העצום דיו גם לאֵלה שלא יפיקו ממנו טובה מרובה. ענין זה הוא מַראֶה בהדגשה יתירה, גם במקרים אחרים. בשעה שהוא ממטיר, מֵחַד, על הים, ומאידך בוקע מעיינות במדבריות, ומשקה אדמת טרשים, פראית ועקרה, כשהוא מעלה נהרות על גדותיהם, מה עוד הוא מַראֶה אם לא את עוצם עושרו וטובו הגדול?! וזה טעמו של דבר, שלא ברא שום נפש עקרה מטוב, אף אם אחדים אינם מסוגלים להשתמש בו כלל. (תשובה) אחרת שיש לומר: הוא רוצה להכניס את חקיקת הצדק. מי שלא נפחו בו חיים אמיתיים, והוא בלתי־מנוסֶה במוסריות, עשוי לטעון, כשהוא נענש על חטאו, שהוא נענש בלא צדק, שהרי הוא נכשל ב(טוב) מתוך חוסר נסיון בטוב. והאשמה מוטלת על מי שלא נפח בו את הידיעה (בזה), ושמא יאמר שלא חָטָא כלל, אם, כפי שיש האומרים, מעשים בלא רצון או בלא ידיעה אינם נחשבים כעבירות$45. אכן, "נָפַח" הוא שווה ל"נתן נשמה" או "נתן נפש" למחוסר־ נפש. חלילה לנו מהִמלא סיכלות עד כי נחשוב שה' זקוק לאיברים כמו הפה או הנחיריים כדי להפיח. ה' לא רק חסר דמות גוף, אלא אינו (שייך) לכל סוג (אַחֵר). אך הביטוי מגלָה דבר־מה טִבעי ביותר, שֶכֵּן יש צורך בשלושה: הנושף, המקבל, וקולט הנשיפה. הנושף הוא האל, המקבל הוא השֵׂכל, וקולט הנשיפה היא הרוח$46. ומה יוצא מזה? אחדות של השלושה, כשהאל מכוון את הכוח מתוכו, דרך הנשמה האמצעית ועד למטרה, האם לא כדי שאנו נבין אותו? כי איך תתפוס הנשמה את האל אם לא נָשַם בה ותפסה בכח? הרי השֵׂכל האנושי לא היה מעיז עד כדי לתפוס את טבע האלהים, אלמלא לא משך אותו האלהים אליו -עד כמה שאפשר לו לשֵׂכל האנושי להימשך- והטביע בו כוחות בהתאם ליכולתו והבנתו. הוא נושם בפניו גם באופן טִבעי וגם באופן מוסרי. באופן טִבעי, הוא יָצַר את החושים בפניו, הרי זה החלק החושני$47 ביותר בגוף. באופן מוסרי כך - כשם שהפנים מושלי הגוף, כך השֵׂכל הוא מושל הנשמה. ורק בו האלהים נפח, ואילו האברים האחרים אינם ראויים, לא החושים, לא הדיבור ולא איבר ההולדה, שהרי אלה שנִיים במעלה; "נשימה" הוא אומר ולא "רוח"$48, כי יש הבדל ביניהם. כי הרוח מובנת בהתאֵם לחוזק, עָצמה וכוח, ואילו הנשימה כעין מַשַב־אויר, או אֵד־רַך ועָדִין. ניתן לומר שהשֵׂכל הנוצר בדמות ובצלם נוטל חלק ברוח, כי בכוח המחשבה שלו יש חוסן, ואילו (השֵׂכל) שהוא מן החומר (נוטל חלק) במשב־הרוח הקל והקליל, העשוי להנשא בדומה לאותם (ריחות) המתהווים מתבלינים. אֵלה נשמרים ואינם נחלשים, וגם בשעה שאינם מוקטרים עולה מהם ריח נעים" (דרשות אלגוריות א, לג-לט; מב). T

*@33*לפי מדרשו זה של פילון בתירוץ על השאלה השנייה, נפח ה' באדם נשמת חיים, כדי שלא תהיה לו אמתלא לטעון בשעה שעובר עבירה ששגגה היא זו, מפני שאין לו הכרה והבנה במהותו של החטא. לכן נפח ה' בו את הנשמה שהיא חלק אלקים ממעל, כדי לתת לו את ההכרה בין טוב ורע ולחייבו על מעשיו הרעים. מדרש זה נמצא בחז"ל. הם דרשוהו על־ידי משל, ופילון נתן את הנמשל בלבד. על הפסוק "ונפש כי תחטא בשגגה" (ויקרא א, יא) אמרו: "למה הדבר דומה? לשני בני אדם שחטאו על המלך, אחד קרתני ואחד בן פלטין. ראה ששניהם חטאו חטא אחד. פנה לקרתני, ונתן לבן פלטין איפופסין. אמרו לו בני פלטין שלו, שניהם חטאו חטא אחד, לקרתני פנית, ולבן פלטין נתת אפופסין? אמר להם, לקרתני פניתי שאינו יודע נמוסי מלכות, אבל בן פלטין בכל יום הוא עמי, ויודע נמוסי מלכות מה הן, והחוטא אצלי איזה דין יצא עליו. אף כך הגוף קרתני, "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה", והנפש בן פלטין מלמעלה, "ויפח באפיו נשמת חיים", ושניהם חוטאים וכו', לכך הכתוב מתמיה "נפש כי תחטא בשגגה", כאילו עובר על מצות ה"' (ת"ב ויקרא, יא). T

*@33*מדרש זה הוא ממש מדרשו של פילון, שאם לנפש האדם לא היה חלק אלקים ממעל, כי אז היה כל אדם יכול לטעון שהוא שוגג בעבירתו ולא עשה דבר רע כלל, ומכיון "שנפח" בו נשמת חיים, ניתנה לאדם הכּרה של טוב ורע, וטענתו על יסוד חוסר ידיעה בטילה. ומה שחז"ל קוראים בדרך משל "קרתני", פילון קורא "בלתי מנוּסֶה". T

*@33*תשובה נוספת נותן פילון, בכדי שתהא לאדם הכרה והבנה בבורא. וכעין חלוקה זו של פילון, ובנימוק סיבה זו, נמצא ברמב"ן: "ואם כן יאמר הכתוב וייצר ה' אלקים את האדם, יצירת תנועה שהיה האדם נוצר, כלומר בעל תנועה, כי היצירה הזו היא החיוּת וההרגש שבהם הוא אדם, לא גיבּוּל העפר, וכמו שאמר ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה ויבא אל האדם (בראשית ב, יט). ואחרי שיצרו בהרגשה, נפח באפיו נשמת חיים מפי עליון להוסיף הנפש הזאת על היצירה הנזכרת, והיה האדם כולו לנפש חיה, כי בנשמה הזאת ישכיל וידבר ובה ויעשה כל מעשה, וכל הנפשות וכוחותן לה תהיינה". וראה שם בפסוק א, כ. T

*@33*עצם החלוקה בין הנפש הבהמית והנפש השכלית, שהיא הנשמה, נמצאת גם במדרש הנעלם: "ויפח באפיו נשמת חיים, אורייתא אתקבלת על אדם: חזו מה דעבד בר נש, דא דקב"ה יהיב ביה נשמתא קדישא למיהב ליה חיין לעלמא דאתי, והוא בחובתיה אתחזר לההיא נפשא חייתא דהוא נפשא דבעירתא, וכו'. נותן נשמה לעם עליה (ישעיה מב, ה) וכו', ר' חייא אמר, עליה לאותם השולטים על כוחותיה - להם נתתי הנשמה. ורוח להולכים בה, לאותם המשתתפים בה בכוחותיה, שאין להם אלא אותה נפש חיה הנקראת רוח הבהמה היורדת למטה לארץ. ועל כן נאמר נותן נשמה לעם עליה, - השולטים עליה על כוחותיה, להם נשמה קדושה הגזורה מלמעלה. אבל להולכים בה ־המשתתפים בה בכוחותיה- אין להם אלא רוח הבהמה היורדת" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יז ע"ג). T

*@33*במקום אחר כותב פילון: "בעוד שהאחרים מייחסים לאדם קירבה לאוויר, באמרם ששִׂכלנו הוא חֵלק מן הטבע האוירי, משה הגדול לא השווה את הנפש החושבת לאף אחד מן הנבראים, אלא אמר שהוא מַטְבֵּעַ נאמן של אותה הרוח האלהית והבלתי־נראית, טבוע וחתום בחותם אלהי, אשר האות שלו הוא ה"דיבֵּר האלהי" הנצחי. הרי הוא אומר: "ה' נפח בפניו נשמת חיים", כך שהכרח לַמקבל להידמות לשולח. לפיכך גם נאמר שהאדם נוצָר בצלם אלהים, ולא בדמותו של אי־מי מן הנבראים. ומתוך שנשמת האדם נדמתה לדבר העילה הראשונה, גם הגוף יזדקף כלפי החֵלק הטהור מכֹּל -השמים- לשאת את עיניו, כדי לתפוש בבהירות גם את הבלתי נראה בתוך הנראה. אכן, היות ולא ניתן להבחין בנטייה של ההבנה כלפי "הקיים" (האלקים) -פרט לאנשים שנמשכו אליו, הרי כל אחד יודע במיוחד את אשר הרגיש על בשרו- הוא נותן לעיני הגוף את היכולת לפנות כלפי האויר, (כעין) דמות גלויה לעיניים שאין להן דמות. כי כאשר העיניים המורכבות מחומר נפסד מגיעות לכך, שהן, כביכול, עוזבות את מקום הארץ, כדי להגיע הרחק הרחק לשמים, ולגעת בקצותיהם, עד כמה יש לחַשֵב את מסלול עיני הנפש בכל כיוון, שהן, כביכול, הצמיחו כנפיים, בשאיפתן הגדולה לחזות את "הקיים" (האלקים), וכדי להגיע, לא רק לקצה האוויר, אלא אף למהר אל הבלתי־נוצר, כשהן חוֹצות את כל גבולות עולם" (על נטיעת כרם, יח־כב). T

*@33*ועל הסיפור, שלאחר שנפח בו רוח חיים זקף האדם גופו והסתכל כלפי מעלה והעריץ את הבורא$49, נמצא כן בחז"ל: "ויפח באפיו נשמת חיים, ועמד האדם על רגליו והיה מסתכל כלפי מעלה ומטה, והיתה קומתו מסוף העולם ועד סופו וכו', וראה את כל הבריות שברא הקב"ה, התחיל מפאר לשם בוראו, ואמר (תהלים קד, ט) מה רבו מעשיך ה"' (פרקי דרבי אליעזר, יא). T

## *@22*ב, ח. *@44*מדוע נאמר שהאלהים "נטע גן עדן", בּעבוּר מי, ומהו גן עדן? T

### *@11*גן העדן, לפי פשוטו, אינו זקוק לפתרון־פירוש, כי הוא מקום עבות$50 מָלֵא בעצים מכל המינים. אך (באופן) סמלי הוא החכמה, או הבינה (בעניינים) האלהיים, האנושיים$51 וסיבותיהם. כי לאחר בריאת העולם היה מן הראוי לכונן חיי עיון, כדי שמתוך ההסתכּלות בעולם ומלואו יעלה שֶבח לָאָב$52. כי אין לַטבע כושר התבוננות, ובלי החכמה אינו מסוגל לשבֵּחַ את בורא הכל$53. והבורא נטע את האידיאה שלו, כמו עצים, בתוך השליט העליון - בתוך הנשמה השִׂכלית. אולם, אשר לעץ החיים באמצע (הגן), הרי הוא דעת, לא רק בנוגע לנבראים, אלא גם הסיבה הקדומה והנעלה ביותר של הכֹּל. כי אם יוּכל אדם לראות$54 את דמות עצמו במדוייק, אזי יהיה בן־מזל ומאושָר ובן־ אלמוות לאמיתו. אכן אחרי העולם נוצרה החכמה, הואיל ורק לאחר בריאת העולם ניטע גן העדן... T

@88שו"ת בראשית א, ו T

*@33*במקום אחר הוא כותב על גן העדן מקדם: "'ואלהים נטע גן בעֶדֶם כלפי המזרח, ושָׁם שָׂם את האדם אשר יצר' (בראשית ב, ח). (הכתוב) הבהיר על־ידי שֵׁמות רבים, שהחכמה הנשגבה והשמימית מרובַּת־שֵמות היא, הרי היא נקראת "ראשית"$55 ו"צֶלם" ו"מראה אלהים". ועל־ידי נטיעת אותו גן עדן הוא מורֶה עתה, שהחכמה עֲלי־אדמות היא חיקוי לכעין אבטיפוס. ואל יגיע אדם לידי כפירה ויניח, שהאֵל עובד אדמה ונוטע פרדס, הרי שומה עלינו מיד לפקפק (ולשאול) לאיזה צורך? שכֵּן לא כדי לסַפֵּק לעצמו מעדנים וממתקים - חס וחלילה, שלא יעלה סיפור בַדִים מעין־זה על דעתנו - הרי אף העולם כולו לא ימָצֵא ראוי כמקום משכן לָאֵל, שֶׁכֵּן האֵל הוא מקום עצמו, ובעצמו מָלֵא מעצמו, ודַי לו בעצמו. כשהוא מָלֵא ומכיל את כל שאר הנזקקים, החרֵבים והרֵיקָניים, לעולם לא יוכל דָבָר אחר להכילו$56, שכֵּן הוא אחד והכֹּל. האלהים זָרַע ונָטַע את השלימות עֲלי־אדמות עבור בני התמותה, והיא חיקוי והעתקה לזו שבשמים. הרי הוא ריחם על הגזע שלנו, כי הבחין שהוא צירוף של שפע רעות, שאין להתקנא בהן, לכן השריש את השלימות עלי־ אדמות כסעד ומשען למחלות הנפש. חיקוי, כפי שאמרתי, ל(שלימות) שמימית ואב־ הטיפוס, זו המכונָה בשֵמות רבים. הטוב המוחלט מתורגם על דרך המליצה כ"גן עדן". ומקום מושב גן העדן בעֶדֶם, שמשמעו "עִידוּן". שלום, נַחַת ושמחה מצטרפות לטוב המוחלט, ובהן העידון לאמיתו. ונטיעת גן העדן היא כלפי המזרח. הרי דבר־יושר אינו שוקע ואינו כָּבֶה, אלא מטבעו לזרוח תמיד. וכשם שלאחר זריחה, כמדומני, מילאָה השמש באור את אפילת האויר, כך הטוב המוחלט לאחר שזרח בנפש, הרים את הערפל בתוכה, ופיזר את החושך העמוק" (דרשות אלגוריות א, מג-מו). T

*@33*לדבריו, מסַמֵל גן העדן את "החָכמה" (וכן בשו"ת הבאה). החָכמה נוצרה רק אחרי בריאת העולם, כדי שמתוך ההסתכּלות בעולם ומלואו ובפלאי הבריאה, יבוא האדם לשבח ולהלל את הבורא על גודל מעשיו. T

*@33*כעין רעיון זה נמצא במדרש הנעלם. בקשר לפסוק על נטיעת גן בעדן, מדובר שם על נתינת החכמה לאדם: "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם. ר' יוסי ור' חייא אמרי תרוויהו, כתיב אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל (שיר השירים ו, יא), ראה כמה יש לו לאדם להרהר ולדקדק בלבו בכל יום ויום ולפשפש במעשיו ולדקדק בכל עניניו, ויהרהר בלבו שלא בראו הקב"ה ונתן בו נשמה עליונה ומעלה על שאר בריותיו, אלא להרהר בעבודתו ולהדבק בו, ולא ילך אחרי ההבל. דא"ר יוסי א"ר חייא, כד ברא קב"ה לבר נש אסקיה קמיה בדיוקניה, והוא יתיב ואתרי ביה, וא"ל אנא עביד לך בגיני למהוי את שולטנא ומלכא על כולא בגיני, אנא לעילא ואנת לתתא. ועוד, אנא יהיב בך נשמתא למנדע סוכלתנו וחכמתא, מה דלית כן לשאר בריין, הוי זהיר לאסתכלא ביקרי, הוי זהיר למעבד פקודי, ובר מני לא יהא שולטנא יקירא כוותך. ומנ"ל דאתריה ביה ואזהיר ליה ע"ד, הה"ד (איוב כח, כח) ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וסוד מרע בינה, כלומר כשתחול יראתי עליך, אז תשיג חכמה שהיא למעלה על הכל וכו'. אמר רב יהודה, בכל יום ויום בת קול יוצאת מלמעלה, ואימתי בזמן שהחמה זורחת, ואומרת אוי להם לבריות שאינם רואים את כבודי ואינם מסתכלין לדעת ולחקור את כבודי" (מדרש הנעלם בראשית יז, ג-ד). מדברי המדרש הנעלם נראה, שבזמן שהשמש זורחת אזי בא האדם לשבח לבורא, כי אז רואה בעיניו את הבריאה. ולהלן שם דעת ר' אלעזר, ש"אסור ליה לבר נש למימר תושבחן דצלותיה אלא עם דמדומי חמה, דכתיב (תהלים עב, ה) ייראוך עם שמש", ואולי כוונתו, שלאחר שראה האדם בעיניו במשך כל היום את מעשי הבריאה, אזי בסוף היום הוא בא לשבֵּחַ לה'$56\*. T

*@33*וכן בפרקי דר' אליעזר מובא, שאדם הראשון מיד לאחר שנברא ראה את גודל מעשה ה' ושבחו: "ועמד אדם על רגליו והיה מסתכל כלפי מעלה ומטה וכו' וראה את כל הבריות שברא הקב"ה, התחיל מפאר לשם בוראו ואמר (תהלים קד, ט) מה רבו מעשיך ה'. עמד על רגליו והיה מתואר בדמות אלהים, ראו אותו הבריות ונתייראו, כסבורין שהוא בוראן, ובאו כולם להשתחוות לו. אמר להם, באתם להשתחוות לי? בואו אני ואתם נלך ונלביש גאות ועוז ונמליך עלינו מי שבראנו, הלך אדם לעצמו והמליך אותו ראשון וכל הבריות אחריו, ואמר (שם צג, א) ה' מלך גאות לבש וגו"' (פרקי דר"א, יא)$57. T

*@33*והרמב"ם אומר ממש כדברי פילון: "בזמן שהאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם וכיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויִכְמַהּ בשרו לאהוב המקום ברוך הוא" (הלכות יסודי התורה ד, יב). T

*@33*עוד במדרש הנעלם שם (יג, ע"א) רעיון זה של פילון: "ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא וכו'. ר' אבהו אמר, כמה יש לאדם להרהר במעשיו ולפקוד אותם בכל יום, הואיל ונתן בו הקב"ה נשמה טהורה לדעת ולהכיר לבוראו ולהסתכל בנפלאותיו שהוא עושה בכל יום". T

*@33*אשר לפירושו של פילון, שגן העדן ניטע אחרי בריאת העולם, הוא מבוסס על פירושו לתיבת "מקדם" (בשו"ת הבאה), שאין מובנו "מלפני" כפי שפירשו בחז"ל, אלא "ממזרח", כדעת כמה מן המפרשים. לכן שיטתו היא, שגן העדן נברא אחרי בריאת העולם, ובחז"ל למדו מכאן שגן עדן נברא קודם לעולם (ראה בביאור שם). ובב"ר פירוש אמצעי בין שתי השיטות: "אמר ר' שמואל בר נחמני, את סבור קודם לברייתו של עולם, ואינו אלא קודם לאדם הראשון, אדם נברא בששי, גן עדן בשלישי" (ב"ר טו, ג). T

## *@22*ב, ח. *@44*מדוע נאמר ש(האלהים) נטע גן עדן בעַדִין כלפי המזרח$58? T

### *@11*ראשית, מפני שתנועת העולם היא ממזרח למערב, והמקום ממנו (מַתחילה) התנועה הוא הראשון. שנית, כל אשר בחֶבֶל המזרח קרוי חלקי העולם הימניים, ואשר בכיוון מערב - שמאל. והמשורר מעיד$59, כשהוא קורא לצפרים מחֶבל המזרח "ימין", ולאֵלה מחֶבל המערב "צד שמאל", כשהוא אומר: אם הן עפות לצד ימין, הרי זה ליום ולשמש, ואם לצד שמאל - כלפי עֶרב וחשכה. אך השם "עַדִין" מתורגם כסמל לעידונים שמחה וגיל. כי כל הטוב וכל החסד מוצאם מהמקום האלהי. שלישית, הוא (העֵדן) - חכמה, זהרורים ואור. T

@88שו"ת בראשית א, ז T

*@33*פילון מפרש תיבת "מקדם" - מזרח. בגמרא פסחים נד, א ובכורות לט, ב מפרשים תיבת "מקדם", במובן של "לפני בריאת העולם", וכן בתרגום יב"ע. אולם רש"י כאן מפרש "מקדם: במזרחו של עדן", וכן בלקח טוב. ועי' בתוספות בכורות שם, ד"ה מטרא, אם גן עדן הוא במזרח העולם או במערבו (ראה גם בסוף הביאור לשו"ת הקודמת). T

*@33*כעין פירושו של פילון, שעדן הוא סמל לעידונים והוא החכמה והאור, נמצא במדרש הגדול (פסוק ח-ט), שמקור פירושו שם נעלם: "ונטע בו הקב"ה גן, ובו כל מיני פירות, וכל מיני מעדנים שנבראו בששת ימי בראשית וכו', וכל מקום טוב מן הארץ הוא נמשל בו וכו'. מלמד שהרקיע וגן עדן נבראו במאמר אחד. וכשם שהרקיע עשוי שורות שורות של כוכבים, כך גן עדן עשויה שורות שורות של צדיקים והן מאירין בה ככוכבים". ומה שכותב פילון שהוא "חכמה זֹהר ואור" סתם, הרי במה"ג הם "הצדיקים המאירים ככוכבים". בפילון, שכל החסד מוצאו מהמקום הזה, ובמה"ג: "וכל מקום טוב מן הארץ הוא נמשל בו". T

*@33*ובמדרש הנעלם: "ר"ש אמר, הניח הקב"ה לאדם הראשון בגן עדן, ונתן לו תורתו לעבוד בה ולשמור מצוותיה, הה"ד ועץ החיים בתוך הגן, וכתיב (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה. אמר הקב"ה, כשיהיה לו לאדם הנאה בגן זה, יעסוק בה וישמור אותה. ומפני העידונין והנאות שהיו לו לאדם שָם, לא שמר תורתו עד שגרשהו משם" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יח ע"ג). T

*@33*במקום אחר דורש פילון כלפנינו, ש"עדן" פירושו "עידון", וזה בנוגע לפסוק הנאמר בקין: "וישב בארץ נוד קדמת עדן" (בראשית ד, טז), והוא מפרש שנוד הוא ניגודו של עדן. ואלה דבריו: T

*@33*"(הכתוב) אומר ש"נוֹד" -המהומה$60 אליו היגרה הנפש- נמצא נוכח עֶדֶם, ועֶדֶם מהווה סֵמל לדבר־אלהים הישר, ולכן גם מתורגם כ"עידוּן". ו(דבר ה') נהנה ומתעדן מעל לכל, בשעה שהוא מקורב לדברים טובים טהורים בלתי־מהולים ואף תמימים ושלמים$61, והאל המעשיר ממטיר עליו חסדי בתולים בני אלמוות. בדרך הטבע, הרע נאבק בטוב, העוולה בצדק, הנבון בשוטה, וכל סוגי המוסדיות בכל הנבָלות. זהו ש"נוֹד" נמצא נוכח העֶדֶם" (על צאצאי קין וגלותו, לב). T

## *@22*ב, ח. *@44*מדוע שָׂם (ה') בגן עדן את האדם הנוצָר, ולא את זה אשר (נברא) בצֶלם? T

### *@11*יש שהניחו ואמרו, שגן עדן היה פרדס$62, היות ו(האדם) הנוצר הוא מוחש, הוא הלך, בצדק, למקום מוחש. אך האדם שנברא "בצלם" הוא שִׂכלי ובלתי־ נראה, נכלל באותה קבוצה של סוג בלתי־גופני$63. אלא, הייתי אומר, שיש להניח, שגן העדן הוא סֵמל חחכמה, כי האדם הנוצָר הוא תערובת המורכבת מנשמה וגוף, והוא זקוק ללימוד והדרכה, במידה וברצונו להיות מאושָר בהתאֵם לחוקי הפילוסופיה. אך זה אשר נברא "בצֶלם" אינו נזקק לכלום, כי מטבעו ומכוֹח עצמו הוא מקשיב, לומד ומדריך. T

@88שו"ת בראשית א, ח T

*@33*כדעתו של פילון, שהאדם הוּשם בגן עדן לצורך לימוד והדרכה, נמצא גם במדרש הנעלם: "א"ר שמעון, ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, וכי מאי עכודה הכא? אלא עבודת הנשמה להשלים ליה בתשלומיה מה שלא השלימה בזה העולם" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יח ע"ג). וראה להלן בראשית ב, טו (שו"ת בראשית א, יד) בעניין "לעבדה ולשמרה" האלגוריים. T

## *@22*ב, ט. *@44*מדוע אומר (הכתוב) שבגן עדן "כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל"? T

### *@11*כי שתי מעלות בעצים: להיות מסועפים, ופוריים. האחת היא תענוג לראייה, והשנייה ההנאה של הטעם. אכן, הביטוי "נחמד" אינו בלתי קולע, כי מן הסתם נכון הוא, שהנטיעות תהיינה תמיד משגשגות וירוקות, היות והן נמצאות בגן העדן האלהי, והן נצחיות, ושוב לעולם אינן עתידות לעמוד ערומות ולהָשִׁיר עלים. אולם, על דרך הפילוסופיה, אין (הכתוב) אומר שגם הפרי היה "נחמד", אלא (שהיה) "טוב". כי בני אדם אוכלים מזון לא רק לשם תענוג, אלא גם לתועלתם. אכן, התועלת הוא האצָלָה והרעָפָה של הטוב. T

@88שו"ת בראשית א, ט T

*@33*פילון מדייק מלשון הכתוב: "עץ נחמד למראה וטוב למאכל". ראשית הוא אומר, כי יש כאן סיפוק חוש הראייה וחוש הטעם. ושנית, כי העצים בגן עדן קיימים ועומדים תמיד בשיגשוגם, ולא כמו שאר העצים שעליהם נושרים. ושלישית, והוא פירוש פילוסופי, שהכתוב אינו אומר על הפרי שהיה נחמד, כי בני אדם אוכלים לא רק לשם תענוג אלא לשם תועלתם. תחילת מאמרו נמצא ברד"ק: "וזהו שאמר נחמד למראה וטוב למאכל. ופירש למראה, שהיו העצים יפים בקומתם ובעליהם ובמינים נחמדים, והיו פרי כל עץ שבו טוב למאכל". והשני נרמז גם ברמב"ן בפסוק ח: "והנה אילני גן עדן, גזר בהם לעשות ענף ולשאת פרי לעד לעולם" וכו'. T

*@33*במקום אחר כותב פילון: "הסיפור מסַפֵּר, שניטע על־ידי אלהים פרדס, שלא היה דומה כל־עיקר לאֵלה אשר אצלנו. כי היער של אֵלה (שאצלנו) הוא חסר נשמה, מלא עצים ממינים שונים, מהם ירוקים תמיד לשם תענוג בלתי־פוסק בשביל הראייה, ומהם פורחים בנעוריהם ומלבלבים בתקופת האביב, ואחדים נושאים פרי מעודן בשביל בני אדם, לא רק לשם הצורך ההכרחי בשביל המזון, אלא גם להנאה יתירה של חיים מפונקים, ואחדים (נושאים) פרי בלתי מעודן, והוא בהכרח נועד בשביל החיות. ברם, בפרדס האלהי היו כל הצמחים בעלי נשמה ותבונה, נושאים בתור פרי את המידות הטובות" (על בריאת העולם, קנג). T

## *@22*ב, ט. *@44*מהו "עץ החיים", ומדוע הוא "באמצע"$64 גן העדן? T

### *@11*יש הסבורים, שכשם שהצמחים הם גופניים ובני תמותה, כך קיימים (צמחי) חיים בני־אלמוות. כי הם אומרים, שהחיים והמוות מנוגדים זה לזה, ובין הצמחים קיימים מזיקים, ויש צורך שתהיה תשועה (מהם). אך אין (הם) יודעים, שענין זה הוא שלימות$65, כי ההווייה$66, כדבר הפילוסופים, היא ראשית ההשחתה. ושמא יש לבאר את הענין (דלעיל) בדרך אלגורית? אכן, יש אומרים כי עץ החיים הוא האדמה, שכֵּן היא מצמיחה הכֹּל, למען הַחֲיוֹת את האדם ושאר בעלי החיים, לפיכך נתייחד מקום מרכָּזי לנטיעה זו, והאדמה היא מרכז הכֹּל. ויש אומרים, ששבעת הגלגלים$67 שבשמים אמורים להיות עץ החיים שבאמצע. ויש (אומרים), שהוא השמש, כי הוא, במובן־מה, במרכז כוכבי הלֶכֶת, והוא סיבת התקופות, שעל ידיהן מתהווה כל דבר. ואחרים אמרו, שעֵץ החיים הוא שילטון הנשמה, כי הנשמה מרעננת$68 ומחזקת את החושים, כשהיא מַפְנָה את כוחותיהם אל מה שהוֹלֵם אותה, ואל מכלול חלקי הגוף, ובמובן זה, המרכז היא ראשית ותחילה, בדומה למנצֵחַ על מקהֵלָה. אך אנשים טובים והגונים אומרים, שעץ החיים הוא הטובה שבמידות האדם - יראת האלהים, שבאמצעותה השֵׂכל -לגמרי לבדו- הופך בן אלמוות. T

@88שו"ת בראשית א, י T

*@33*פילון מציין, שאת הפירושים על עץ החיים שמע מפי אחרים, מפי "יש אומרים". רובן של הדרשות תימצאנה גם במדרשי חז"ל. הפירוש הראשון, שעץ החיים הוא האדמה, כי היא גורמת לצמיחת כל הצמחים המחַיים את בעלי החיים, הוא כעין מדרש חז"ל: "תניא, עץ שהוא פוסה על פני כל החיים" (ב"ר טו, ו), היינו שהוא מתפשט על כל העולם שבו החיים תלויים$69. "מדת עץ החיים כמדת כל היישוב, יש בג"ע עץ החיים כנגד פירות כל האילנות מיום שנברא העולם עד יום שיחיו המתים" (פרק גן החיים, בית המדרש ה, עמ' מז). T

*@33*מעין פירושי ה"יש אומרים" ב' וג', שעץ החיים מכוון לשבעת הגלגלים או לשֶמש, יש מדרש בחז"ל, וגם הוא בשם "יש אומרים", המַשווה את מהלך גלגל החמה למהלך עץ החיים: "מכאן הם אומרים, כשם שגלגל חמה נתון באמצע הרקיע, כך עץ החיים נתון באמצע גן עדן; כשם שהקטונית נתונה באמצע הטרקלין, כך עץ החיים מכוון כנגד גלגל החמה. אחרים אומרים, עץ החיים מכוון כנגד גלגל החמה מהלך שנה" (מדרש שיר השירים זוטא, הוצ' באבער, עמ' *&12%*). ובמדרש הגדול: "אחרים אומרים, מהלך חמש מאות שנה עץ החיים, ומכוון כנגד גלגל חמה, מה גלגל חמה מהלך חמש מאות שנה, כך הוא מהלך חמש מאות שנה". T

*@33*פירוש האנשים הטובים וההגונים, בלי שֵם אומרו, מובא על־ידי פילון גם לעיל ב, ח (שו"ת בראשית א, ו): "ואשר לעץ החיים באמצע (הגן), הרי הוא דעת, לא רק בנוגע לנבראים, אלא גם הסיבה הקדומה והנעלה ביותר של הכֹּל. כי אם יוכל אדם לראות את דמות עצמו במדוייק, אזי יהיה בן־מזל ומאושר ובן־אַלמוות לאמיתו". וכן במקומות אחרים: "בפרדס האלהי היו כל הצמחים בעלי נשמה ותבונה, נושאים בתור פרי את המידות הטובות" (על בריאת העולם, קנג). "ובעץ החיים (מרַמֵז) על הגדולה שבמידות הטובות, יראת אלהים, שבגללה זוכה הנשמה לחיי עולם" (על בריאת העולם, קנד). "הטוב המוחלט המוצָג (לראווה), הוא הראוי ביותר לראותו להתבונן בו ולחבבו, ותפקידו להפוך את המרירות שבנפש... כמו שנאמר: "ה' הראה לו עץ והשליך אותו אל המים" (שמות טו, כה)... העץ הזה מבַשֵׂר לא רק מזון, אלא אף חיי אלמוות, שהרי (הכתוב) אומר שעץ החיים נטוע באמצע גן העדן" (על הגירת אברהם, לו-לז). T

*@33*שיטת חכמי אלכסנדריה, שמידת יראת אלהים היא מעל כל המידות, יסודה בניב: "יראת ה' ראשית דעת" (משלי א, ז) המתורגם בשבעים: C ומכאן גם לשון פילון במקום אחר (על עשרת הדברות, נב), שיראת ה' ראשית המידות הטובות:.C T

*@33*לשיטת פילון, כל המידות הטובות, ובראש ובראשונה יראת ה' וקדוּשה, הן מגופי התורה שניתנה למשה בהר סיני$70. שיטה זו, בנוגע למידות הטובות בכלל וליראת אלהים בפרט, היא גם משיטת חז"ל בנוגע לתורה ולימודה, ואין זה פלא, שהרי שיטה זו היא אחת מהיסודות להערצת ה' וללימוד עבודתו. T

*@33*לפי זה, במדרשו של פילון הנ"ל, עץ החיים הוא סמל לכל המצוות שבתורה, והעץ שהורהו ה' למשה גם הוא סמל לתורה הממתיקה את נשמת האדם. ובזה מתקרב מדרש פילון לזה של ראשוני חז"ל, שנקטו את עץ החיים כסמל לתורה, והם דורשי הרשומות: "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים. דורשי רשומות אמרו, הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ, שנאמר (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה" (מכילתא בשלח, מסכת דויסע, א). וכן: "עשרים וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה, הה"ד לשמור את דרך עץ החיים, דרך זו דרך ארץ, ואח"כ עץ החיים, זו תורה" (ויק"ר ט, ג). וראה לעיל בראשית ב, ח (שו"ת בראשית א, ו) ממדרש הנעלם. T

*@33*ובלשונו של המדרש הגדול לבראשית ג, כד, יש דמיון לדברי פילון בשו"ת זו. במה"ג: "לשמור את דרך עץ החיים, אותו העץ שהיה כל האוכל ממנו וחי, הסתירו הקב"ה ונתן לנו את תורתו, היא עץ החיים, שנאמר (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה, אדם מסתכל בה ורואה ממנה חכמתו של הקב"ה וכו' וקונה לעצמו חיי העולם הזה ועולם הבא". וראה מה שאני כותב במחקרי על מדרש תדשא, סימן ב. T

## *@22*ב, ט. *@44*מהו "עץ הדעת$71 להכיר$72 טוב ורע"? T

### *@11*משפט ברור זה, אשר על דרך הפשט דומה עלינו כחמקמק, מתגלה כאלגוריה. והוא משַמֵש מָשָל לפיקחות, היינו חכמת הידיעה, שבאמצעותה ניתן להבחין בין הטוב והיפה לבין הרע והמכוער, ובין כל הניגודים אשר קיימת בהם דרגה עליונה (ודרגה) נחותה. והנה החכמה שבעולם הזה איננה האלהים (עצמו), אלא באמת היא מעשה אלהים, היא רואה את הטבע והוֹגָה בו$73, אבל זו (החכמה) שבאדם, אמנם רואה, אך היא מבלבלת בעיניים אחרות -כהות- כי הן חלשות מלראות ולהבין בבהירות כל פרט ופרט כשלעצמו בתמימותו ובפשטותו. לפיכך מעורבת בחכמת האדם תרמית מסויימת, בדוֹמֶה לאותם הצללים העוצרים לעיתים קרובות את העין מלראות, וחוסמים את האור הזך והתמים. וכשם שהעין לגוף, כך השֵׂכל והחכמה לנשמה. T

@88שו"ת בראשית א, יא T

*@33*וכן כותב פילון להלן בראשית ז, ב-ג (שו"ת בראשית ב, יב): "הטבע האנושי נתון לניגודים, לטוב ולרע. בבריאה, העץ -הנקרא (עץ) דעת טוב ורע- מסַמֵל את שניהם. כי שִׂכלנו, שיש בו בינה ודעת, תופס את שניהם, את הטוב ואת הרע". T

*@33*ובמקום אחר הוא כותב: "ונראה לי, שאֵלֶה (הענינים) נתכוונו כסמָלים יותר מכמשמעם, כי עצי החיים והדעת לא הופיעו על הארץ בעָבַר, וכנראה לא יתגַלוּ בעתיד. אכן, נראה, שהוא (משה) מסַמֵל על־ידי העֵדן את שילטון הנשמה, המלאה מחשבות לרבבה כצמח (השדה). ובעץ החיים (מרַמז) על הגדולה שבמידות הטובות, יראת האלהים, שבגללה זוכה הנשמה לחיי עולם. ועל־ידי (עץ) הדעת טוב ורע, הוא מסמל את המידה הבינונית של החכמה, שעל ידיה ניכר טבע הניגוד של שתי (הקצוות)$74. והנה, כאשר קָבַע את הגבולות הללו בתוך הנשמה, התבונן כשופט לאיזה צד תטה ותלך. וכאשר ראה אותה מכרעת לצד העון ומזלזלת ביראת אלהים ובקדושה, שמהם באים ומתהוים חיים נצחיים, השליכהּ בצדק מלפניו ויגרשנה מתוך הגן... מסופר שהרמש הארסי ויליד האדמה הוציא מלפנים קול של בן אדם, ובגשתו פעם לאשתו של האיש שנוצר הראשון, גידף אותה על מתינותה וזהירותה היתרה, שכן היא פיקפקה וסרבה לקטוף פרי יפה מאד למראה ועָרֵב מאד ליהנות ממנו, ונוסף על זה גם מועיל ביותר, שעל ידו תוכל לדעת גם את הטוב וגם את הרע. והיא, מבלי לחקור -מתוך דעתה הבלתי בטוחה והבלתי קבועה$75- הסכימה ואכלה מן הפרי ונתנה גם לאישהּ עִמה. ודבר זה הָפַך ושינה את שניהם לפתע־ פתאום, והשליכם מתוֹם ויושר אָפים לתוך חטא... מאחר שעברו על פני עץ החיים הנצחיים, השיכלול של המידה הטובה שממנו יכלו לזכות לחיים ארוכים ומאושרים, ובחרו להם חיים חולפים וחיי תמותה" (על בריאת העולם, קנד-קנו). T

*@33*לפי ביאורו האלגורי בשו"ת וב"על בריאת העולם", נברא האדם תמים בתמימותו ובפשטותו, ועץ הדעת אינו רע מצד עצמו -כי היכולת להבחין בין טוב לרע מידה טובה היא- "שֶכֵּן היא (האשה) פיקפקה וסירבה לקטוף פרי יפה מאד למראה וערֵב ליהנות ממנו, ונוסף על כך גם מועיל ביותר שעל ידו תוכל לדעת גם את הטוב וגם את הרע". ובאופן סמלי מדובר כאן על החלק ההגמוני שבנשמה, ש"יראת אלקים" שֶבָּה מסומלת על־ידי עץ החיים, ו"החכמה, שעל ידיה ניכּר טבע הניגוד של שתי (הקצוות)" מסומלת על־ידי עץ הדעת טוב ורע. וחטאם היה בזה, שנתפתו והקשיבו לעצת הנחש ועברו על הצווי, ועל־ידי כך בחרו ברע ובמות, במקום שיכלו לזכות בחיים ארוכים ומאושרים. T

*@33*כמדרש פילוני זה, שעץ הדעת הוא סמל לבחירה, לא מצאתי מפורש בחז"ל. אמנם, בקטע שבמדרש הגדול, שמקורו רשום כנעלם, נמצא כעין דעת פילון על הבחירה שבין שני העצים: "ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, מלמד שהכל בגן עדן. מי שמבקש עץ חיים הוא מוצא בו, ומי שמבקש עץ־דעת טוב־ורע הוא מוצא בו. ולפניו שתי דרכים, אחת לזו ואחת לזו. ואדם מהלך באיזה שביל שירצה, רצה לזכות הרי הפתח פתוח וכל טוב עומד, רצה לחוב הרי הפתח פתוח ורע לו מצוי"$76. T

*@33*מקבילה עוד יותר קרובה לרעיון שלפנינו, נמצאת במדרש הנעלם: "רבי אבא בשם רבי חייא אמר, עץ ממש היה, והיו שנַים, האחד הנותן חיים לאדם, והאחד, שהאוכלו ידע הטוב והרע, לדעת הדרך הטוב והישר שיוכשר האדם, והדרך הרע שיתקלקל בה האדם, ולפיכך ציוהו הקדוש ברוך הוא שלא יאכל ממנו פן ידחה הטוב ויחזיק ברע$77. וע"כ נאמר מכל עץ הגן אכול תאכל - זהו עץ החיים, שהיה לו לאדם לאכול ממנו, והוא לא חטא אלא בעץ הדעת־טוב־ורע, שנצטווה שלא יאכל ממנו" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יח ע"ג). T

*@33*ובמדרש תדשא: "ומעץ הדעת טוב ורע. אמר ר' פנחס בן יאיר, העץ הזה עד שלא אכל ממנו אדם הראשון לא נקרא שמו אלא עץ בלבד, כשאר כל העצים. אבל משאכל ממנו, ועבר על גזירתו של הקב"ה, נקרא שמו עץ דעת טוב ורע, [ומשה החסיד קדם וקראו עץ הדעת טוב ורע] על שם סופו... ולמה נקרא שמו טוב ורע? שהודיעו הקב"ה שלא יאכל ממנו לא טוב ולא רע... ומנין קודם שאכל מן העץ שהיה יודע טוב ורע? שכן מצינו שקרא שמות לכל היצורים מן חכמה גדולה שנתנה לו... ומנין אנו למדין שלא נקרא שם העץ עץ הדעת מתחלה? מתשובת האשה לנחש, ראה מה השיבה אותו: ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו (בראשית ג, ג), ולא אמרה מפרי עץ הדעת טוב ורע... ולמה צוה אותו הקב"ה שיאכל מכל עץ הגן ומנע לו אחד מהם? כדי שיהא רואה אותו עץ וזוכר את בוראו ומכיר שעול יוצרו עליו, שלא תהא גסה רוחו עליו" (מדרש תדשא, ז)$78. אם כן, גם לפי התדשא לא היו כל תכונות לעץ, אבל לאדם היו תכונות הטוב והרע, אלא שחידושו הוא, שבחר ברע על־ידי זה שאכל מן העץ שה' מנעו לאכול ממנו, ז"א שעבר על מה שאסרו ה' לאכול מעץ מסויים. T

*@33*אשר לדברי פילון ב"על בריאת העולם" קנד, כי "עץ החיים והדעת לא הופיעו בעבר על הארץ, וכנראה לא יתגלו בעתיד", נמצא כעין זה במדרש: "ר' עזריה ר' יודה בר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, חס ושלום, לא גילה הקב"ה אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו" (ב"ר טו, ז; פסדר"כ פרשה ב, קמב, ב). והרמב"ם הוסיף לזה: "וזה אמת, כי טבע המציאות יתחייב זה" (מו"נ ב, לא). וראה גם ברש"י לבראשית ג, ז, ומתוך דבריו שם נראה שהלך בשיטה זו, והראִייה לא היתה ראִייה ממשית של עץ. T

*@33*במקום אחר בכתביו מוצא פילון בפסוק עצמו כעין העלָמה, מפני שאין הכתוב מזכיר במפורש היכן היה מקומו של העץ. ופילון נותן נימוק להעלמה זו, ואחר כך נותן לנימוקו זה לבוש אלגורי. ואלה דבריו: T

*@33*"ועל זה (עץ החיים), הוא (הכתוב) אומר בפֵירוש שהוא באמצע גן העדן, ואילו בנוגע לעץ השני -(עץ) דעת טוב ורע- לא פֵּרַש (הכתוב) אם הוא בתוך הגן או מחוצה לו, אלא אמר כך: "ועץ הדעת לראות טוב ורע", והוא משתתק מיד, מבלי לציין היכן הוא נמצא, וזאת על מנת שאדם אשר לא לוּמַד במדעי הטבע$79 לא יִשׁעֶה$80 ממקום־המדע. ומה יש איפוא לומר? שעץ זה נמצא גם בתוך הגן וגם מחוצה לו; בפוֹעַל הוא בתוכו, אך בכוח הוא מחוצה לו. והא כיצד? המושל$81 שלנו קוֹלֵט הכל, ודומה לשעווה בה נטבעות כל הצורות$82, הן הנָאוֹת והן הכעורות... ואל הנשמה, בהיותה יחידה, מגיעים רשָמִים לאין־ ספוֹר מכל דבר בכל מקום. כך, שכל אימת שנטבע בה חותם המעלה המושלמת נהיה עץ החיים, אך כשהיא (חתומה בחותם) הרישעה נהיה עץ הדעת לראות טוב ורע. הרישעה, מחד, גורשה מהמקהלה האלהית, והמושל אשר קָלַט אותה (=את הרישעה), נמצא, מחד, בפועל בגן העדן, שֶכֵּן יש בו חותם המעלה הטובה, ולכן הוא בן־בית בגן העדן, ומאידך גיסא, בכוח שוב אין הוא בתוך הגן, כי אות הרישעה זרה ל(מקום) זריחת השמש האלהי$83. ומה שאני אומר ניתן להבין גם באופן זה: כרגע, המושל שלי נמצא למעשה בגופי, אך כשהוא מהרהר באיטליה או בסיציליה, הוא נמצא בכוח במקומות אלו, וכשהוא מתבונן בשמיים הוא אף (נמצא בכוח) בשמיים. אי לזאת, יארע לעתים קרובות, שאנשים השוהים בפועל במקומות חולין, נמצאים (לאמיתו של דבר במקומות) קדושים ביותר, כשהם מעלים בדמיונם עניינים הקשורים במוסריות. ומאידך גיסא, אחרים כשהם בהיכלי קודש מחללים את הֲגוּתָם, עם נטיות כלפי הרע, וקבלת רשָמִים$84 נִקלים. כך הרישעה איננה, לא בתוך גן העדן, ולא שלא (בגן). מחד, היא יכולה להימצא בו בפועל, ומאידך, איננה מסוגלת להיות בו בכוח" (דרשות אלגוריות א, ס-סב). T

*@33*כעין הנימוק הזה של העלָמת העץ, נמצא בסיפור פגישתו של רבי שמעון בר יוחאי עם אדם הראשון, המובא במדרש הנעלם: "ובעי (אדם הראשון) דלא יתגלי חוביה לכל עלמא בר ההוא דאמרה אורייתא בגיניה, ואתכסי בההוא אילנא דגנתא דעדן וכו', וקב"ה גלי לי (לרשב"י) ברוח הקדש ולחברייא דלישתעו אינון בינייהו ולא לדרדקי דחברייא, ולאינון דייתון לעלמא, דהוא מלה דלא ידעי כל אינשי וטעיין ביה. לאו משום חובתא דחב, אלא משום יקרא דשמא עילאה, דבני נשא לא זהירים ביה, וכתיב זה שמי לעולם, וייתון למשאל מה דלא צריכי לון" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יט ע"א). T

*@33*לפי רשב"י יש כאן העלֵם החטא, ולפי פילון העלֵם העץ. וגם, שהקב"ה גילה לו, אבל אין לגלות לקטנים שבחברים, מפני שיבואו לשאול מה שאין צריך. ולפי פילון, שלא נגלה מקום העץ כדי שהאיש אשר לא לוּמַד במדעי הפיסיולוגיה לא יתעה בזה להתייחס בהערצה למקום המדע$85. T

## *@22*ב, י. *@44*מהו הנהר היוצא מעדן ממנו מֻשקֶה גן העדן, (ומה הם) ארבעת הנהרות הנפרדים: פישון, גיחון, חדקל ופרת? T

### *@11*אומרים, שמקורות החדקל והפרת נובעים בהרי ארמניה$86, אך גן העדן איננו שָם, וגם שני מקורות הנהר האחרים אינם שָם. אלא אם כן, גן העדן נמצא במקום מרוחק מעולמֵנו המיושב, ויש לו נהר הזורם מתחת לארץ, המַשקה נחלים רבים וגדולים, ואֵלה עולים על גדותיהם ושולחים (מים) לפלָגים אחרים המקבלים (אותם), כשהם מתפשטים והולכים. ומכיוון שאֵלֶה מתפרצים על־ידי שֶטֶף המים, אותו כוח הטמון בהם זורם כלפי מעלה, חלקם להרי ארמניה, וחלקם למקומות אחרים... ואולי בפיסקה זו העניינים הם בבחינת אלגוריה, וארבעת הנהרות הם סמלים לארבע מידות טובות$87: לפיקחות הנקראת "פישון"$88, המתייחסת לחיסכון; למתינות - "גיחון", מפני שהיא עמֵלָה בנוגע ל(הסתפקות) באכילה ושתייה, וכן כל הקשור בבטן והתענוגות אשר גורמים החלקים שמתחת לבטן - העניינים הארציים; לאומץ הלב - "חדקל", כי הוא מסַלֵק זעף וכעס הגועשים בקרבֵּנוּ; ולצדק - "פרת", כי אין לך דבר שמחשבות האדם שמֵחוֹת וששות בו יותר מאשר בצדק$89. T

@88שו"ת בראשית א, יב T

*@33*פילון מפרש, שנהר "גיחון" הוא סמל למתינות, מפני שהיא עמילה בנוג ל(הסתפקות) באכילה ושתיה ותאוות הבטן. אבל במקום אחר הוא כותב: "ושם הנהר השני גיחון הוא סובב את כל ארץ כוש, כסמל נהר זה הוא אומץ לב, כי השם "גיחון" מתורגם (C) "חזה" (גחון), או "נוגח" (C), וכל אחת מהן מורָה על אומץ הלב" (דרשות אלגוריות א, סח). פילון קורא לגיחון C כמו שקראו לו השבעים, ובכל זאת הוא יודע ששֵם הנהר בעברית הוא "גיחון", אחרת לא היה יודע להכניס את שֵם זה לגדר הוראת הביטויים גחון־נגֹח. קרוב לוודאי, שהפירוש על גחון שהוא "חזה" יסודו במסורת חכמי אלכסנדריה או בתרגום השבעים, כי אין לו חבר לא בדברי חז"ל ולא בתרגומים. בשבעים התרגום על "ועל גחונך תלך" (בראשית ג, יד) הוא: "על חזך ועל בטנך תלך", ושני הסבריו על אומץ הלב שבחזה ועל תאוות הבטן יסודם בתרגום השבעים ל"גחונך", והוא גם ידע את השם גיחון בצורתו העברית. ויסוד הפירוש לגיחון־גחון נמצא בחז"ל: "שם הנהר השני גיחון, זו מדי, שהיה המן שף עמא בנחש, על שם על גחונך תלך" (ב"ר טז, ד). T

*@33*הסמלים של מתינות ואומץ הלב המוענקים בפילון לנהר גיחון, מתחלקים במדרש לקח טוב בין פישון לגיחון: "פישון שהוא פושה והולך בנחת, גיחון שהוא מגיח בגבורה". הפירוש השני של פילון שגיחון הוא "נגח", נמצא ברש"י: "גיחון שהוא הולך והומה, והמייתו גדולה מאד, במו ובי יגח (שמות בא, כח), שמנגח והולך והומה". T

## *@22*ב, יא-יד. *@44*מדוע לא תיאר (הכתוב) את מקומו$90 של הפרת בלבד, אך (אמר): "פישון הסובב את כל ארץ החוילה", ו"גיחון הסובב את כל ארץ כוש", ו"חדקל ההולך כנגד$91 אשור"? T

### *@11*חדקל הוא הזעוּף והמשחית שבנהרות, כפי שמעידים הבבלים והאמגושים, אשר הסבירו, שטבעו שונה מעט (מטֶבע) המים. אך נראה, שיש טעמים נוספים להשמָטַת (מקום סיבוב הפרת). אכן הפרת מסביר פנים, מחַיֶה ומרבה, ולכן חכמי העברים והאשורים קראוהו "מרבֶּה ומאֲדִיר". לפיכך הוא ידוע לא בהקשֵֹר אחר, כשלושת (הנהרות האחרים), אלא מעצם (תכונתו הוא)$92. ולי נראה, שהענין סמלי ובדרך ההשאָלָה, היות והפיקחות היא מידה שבהגיון, אשר בו קיים גם רע$93; ואומץ הלב (יש בו משום) רגזנות, כשם שבמתינות יש משום תאווה - וכעס ותאווה הם בהמיים$94, - (הכתוב) מציין איפוא את שלושת הנהרות על המחוזות בהם הם עוברים. אך לא כן (בנוגע) לפרת, כי הוא סמל לצדק, הרי לא רק איזה חלק מסויים נוׁעַד לנשמה, אלא, כל כולו נרכש והופך שותף בעצה אחת עם שלושת חלקי הנשמה ואותו המספר של מידות טובות. T

@88שו"ת בראשית א, יג T

*@33*מסורת זו של חכמי ישראל, שפרת פירושו "מרבה ומאדיר", היא בוודאי זו שבפי רבי מאיר: "ולמה נקרא שמו פרת? שמימיו פרים ורבים" (בבורות נה, ב). "מאי פרת? שמימיו פרין ורבין" (ברכות נט, ב). ובספרי דברים פיסקא ו: "נהר פרת, שמפריד והולך עד שכלה מגריפה לגרפו. ד"א נהר פרת, שפורה ורב עד שעוברים אותו בספינות. והרי כל הנהרות אומרים לפרת, מפני מה אין אתה משמיע קולך כדרך שקולנו הולך מרחוק? אמר להם, מעשי מוכיחים עלי. אדם זורע בי זריעה עולה לשלשה ימים, נוטע בי נטיעה עולה לשלשים יום, הרי הכתוב משבחני (דברים א, ז) עד הנהר הגדול נהר פרת". וכן בב"ר טז, א (הוצאת תיאודור עמ' *&145%*, ועיי"ש במנחת יהודה). ויוסיפוס ב"קדמוניות היהודים" א א, ג אומר, שהפרת פירושו "פיזור" או "פרח". והשאלה גם באברבנאל שאלה י: "אמנם, בנהר הרביעי לא זכר הארץ שיסבוב ולא הדברים שימצאו, אבל אמר בלבד והנהר הרביעי הוא פרת". T

*@33*לפי פילון (בשו"ת יב), מסמלים ארבעת הנהרות ארבע מידות מוסריות. פישון מסמל החכמה, גיחון את המתינות וההסתפקות, החדקל מסמל אומץ הלב ופרת מסמל הצדק. ובמדרש הנעלם: "תנן, בכל טפה וטפה היוצאת מעדן, רוח חכמה יוצא עמו, ועל כן אתגזר במתניתין, אית מיא מגדלן חכימין, ואית מיא מגדלן טפשין. ואינון מיא דמגדלן חכימין אינון מיא הוו מטפין דעדן, דאמר ר' יוסי מיא דביה טפין יתבין (נ"א: יתירין) מכל אינון ארבע נהרי קדמאה, הוא דכתיב שם האחד פישון (בראשית ב, יא), מאי שם האחד פישון? המיוחד מכולם פישון, והוא הנופל בארץ מצרים. ולפיכך היתה חכמת (לישראל) מצרים יותר מכל העולם, ומשנגזרה גזרה שאבדה חכמת מצרים, נטל קב"ה אותם טפין וזרק לון בההוא גנא בההוא נהרא דגנתא דעדן, דכתיב ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן (שם ב, י). וזה היה מוליד ארבעה אחרים, והאחד המיוחד הנולד ממנו - פישון היה. משנטלו אלו הטפות שלא יצאו מהגן, אבדה החכמה ממצרים, ומאותו הרוח שהיה יוצא מעדן המצו' (נ"ל: ימצו) כל נביא ונביא, והיינו דכתיב מתהלך בגן לרוח היום (שם ג, ח), וגנוז זה בג"ע לעתיד לבא. וזה הוא הנהר שראה יחזקאל בנבואתו, וע"כ אמר הכתוב, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים וגו' (ישעיה י, ט), שאותם מים תמיד מגדלים הידיעה בעולם" (מדרש הנעלם, בזֹהר חיי שרה קכה, א-ב). T

*@33*ממדרש זה אנו למדים ארבעה דברים: א) הנהר היוצא מעדן הוא סמל לחכמה העליונה, שהיא מקור הנבואה; ב) פישון הוא המיוחד מכולם, כלומר, היותר חשוב שבנהרות העדן; ג) פישון זה הוא סמלו של נהר נילוס של מצרים, זאת אומרת של תרבות מצרים$95; ד) באבוד חכמת מצרים, נהפכו מימיו בעזרת הרוח שהיה יוצא מעדן, למקור הנבואה. מדרש זה, שאין דוגמתו במדרשים האחרים, נגזר ממדרשים אלכסנדרוניים. לפי פילון "ונהר יוצא מעדן" רומז לנשמה השכלית שבאדם, או לאדם המחוּנָן בכל מכשירי ההכרה החושניים והרוחניים$96. ופישון, סמל החכמה, ראש וראשון לנהרות שהם "ארבעה ראשים"$97, כיאות לסמל החכמה: T

*@33*"כי דבר אלהים ראשית ומקור לכל מפעל נשגב. המחוקק מבהיר זאת, באמרו: "ונהר יוצא מעדם להשקות את גן העדן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" (בראשית ב, י). כי ישנן ארבע מידות ראשוניות: פיקחות, אומץ־לב, מתינות וצדק. וכל אחת מאֵלה מושלת ומַלכָּה, והרוכש אותן (נעשה) מיד שליט ומלך, גם אם אינו משופע בנכסים. כי "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" אינו מורה על פרידתם, אלא על ממשלתן וסמכותן של המדות הטובות. ואלה מצידן צומחות משורש אחד - "הדיבֵּר" האלוהי. ועניין זה נמשל לנהר, עם זרם תמידי ותנועה נצחית של לקָחים ותורות, בהם הוא מזין נשמות אוהבות־אֵל ומגַדלן" (על צאצאי קין וגלותו, קכח-קכט). T

*@33*ההבדל בין פילון וחז"ל בנושא זה הוא, שחז"ל השתמשו באלגוריה על ארבע הנהרות, כנסת ישראל, ארבע מלכיות וארבע גלויות, ופילון מעביר את האלגוריה לכוחות הרוחניים שבאדם. T

### *@33*ושוב מתבלטת סמליות מעין זו בפילון: "המעלה הראשונית נובעת מן "העֵדם" - חכמת האלהים, היא נהנית, מאושרת ומתענגת כשהיא עוֹטָה הוד ומתפארת רק באביה - האלהים" (דרשות אלגוריות א, סג-סד). "ועל־ידי אלו (ארבעת הנהרות) הוא רוצה לתאר מעלות מסויימות" (שם, סג), "הסוג האחד של ארבעת המעלות הוא הפיקחות המכונה פישון... והוא הולך וסובב את כל ארץ החוילה" (שם, סו), "ושֵם הנהר השני גיחון, והוא סובב את כל ארץ כוש, כסמל נהר זה הוא אומץ הלב" (שם, סח), "והנהר השלישי הוא חידקל, והוא ההולך כנגד אשור, ומתינות היא המעלה השלישית" (שם, סט), והנהר הרביעי הוא פרת... כסמל הוא המעלה הרביעית - הצֶדק" (שם, עב). *@22*ב, טו. *@44*מדוע הניח את האדם בגן עדן למלא תפקיד$98 כפול: "לעבוד ולשמור", בעוד שגן העדן לא היה זקוק לעיבוד, כיון שהיה כולו מושלם, הואיל ואלהים נטעו. ואף לשומר לא (נזקק), כי מי היה (שָׁם) שיגרום נזק? *@11*אֵלה הם שני העניינים שעובד האדמה צריך לשים לבו אליהם ולהשיגם: עבודת השדה ושמירה על אשר בו, כי הוא (השדה) עשוי להִשָחֵת, הן מתוך הזנחה$99 והן על־ידי גרימת נזק. אך אף על פי שגן העדן לא נזקק אף לא לאחד מהם, בכל זאת נחוץ היה, שזה אשר קיבל את הפיקוח וההשגחה על (הגן) -האדם הראשון- ישַמֵש כעין דוגמא לאיכר$100 בכל אשר ראוי לעמול בו. יתר על כן, מפני שהגן היה מלא בַכֹּּל, מן הראוי היה להשאיר לעובד האדמה את הפיקוח וההשגחה, כגון להשקותו, לטפל במים, לרכך ולעדור, לחפור שיחין ולהזרים מים. ובאשר לשמירה; אף על פי שלא היה שם אדם אחֵר, הרי לפחות (היה צורך בשמירה) מפני חיות$101, ולעיתים קרובות$102 מאויר וממים, כי בזמן בצוֹרת יש להשקות בשפע במים, ואילו בשעת סופת־ גשמים, יש לעצור בעד המים הגואים על־ידי (חפירת) אפיק נוסף. T

@88שו"ת בראשית א, יד T

*@33*פילון מפרש את המקרא כפשוטו, בלי כל פירוש אלגורי, והוא שאדם הראשון נצטווה לעבוד את האדמה ולשמרה, כדי להורות את חשיבות העבודה וערכה בחיי האדם. רעיון זה עולה כאחד עם דעתו, שכשם שהפסוק בעשרת הדברות: "ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ט-י) מדבר על איסור מלאכה בשבת, כן הפסוק שלפניו: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך", מורה על מצוות עשיית המלאכה בששת ימי המעשה: T

*@33*"ישנו סיפור הכתוב במעשה בראשית, המכיל סיבה הכרחית לכך, והמודיע שהעולם נברא בששת ימים, ושביום השביעי שָבת האלהים מ(כל) מלאכתו, והתחיל להתבונן אל מה שהיטיב לעשות. הוא ציווה את אלה שנועדו להיות אוכלוסי המשטר (העולמי) הזה, שיתנהגו כמוהו בנוגע (לעניין) זה, כמו בנוגע לעניינים אחרים: שיפנו למלאכתם בששת הימים, אבל לחדול (ממנה) בשביעי. ושכשיהיו כך פנויים, (יתעסקו) בחכמה עיונית ויסתכלו בענייני הטבע, ועם זה יתבוננו שמא עשו איזה מעשה בלתי־טהור בימי הקודמים... באמת, אומר זה: לעולם הידבק במידותיו, אותו הפרק שבו הוא ברא את העולם יהא הוא דוגמה (לך) לעשות (בו) מלאכתך, וגם השביעי יהא לך דוגמא שצריך שתעסק (בו) בחכמה עיונית, כי נאמר בו, שהוא (האלקים), התבונן אל כל מה שעשה (בראשית א, לא). ללמדך, שגם אתה חייב להתבונן אל (ענייני) הטבע ואל כל מה שיביאך לידי הצלחתך" (על עשרת הדברות, צז-צח; ק). T

*@33*במדרש הגדול נמצאת המקבילה למדרש פילוני זה: "ששת ימים תעבד, ר' אומר הרי זו גזרה אחרת, שכשם שנצטוו ישראל על מצות עשה שלשבת, כך נצטוו על המלאכה" (מה"ג שמות כ, ט). T

*@33*עוד מקבילה למדרשו של פילון על "לעבדה ולשמרה" ו"ששת ימים תעבוד" נמצאת בחז"ל: "אהוב את המלאכה, כיצד? מלמד, שיהא אדם אוהב את המלאכה, ולא יהיה שונא את המלאכה, שכשם שהתורה ניתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית, שנאמר ששת ימים תעבד וכו'. רבי שמעון בן אלעזר אומר, אף אדם הראשון לא טעם כלום עד שעשה מלאכה, שנאמר: ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, [והדר] מכל עץ הגן אכול תאכל" (אבות דרבי נתן, נו"א, יא). "אהוב את המלאכה, חייב אדם להיות אוהב את המלאכה ועוסק במלאכה וכו'. רבי אליעזר אומר, גדולה היא מלאכה, שכשם שנצטוו ישראל על השבת כך נצטוו על המלאכה, שנאמר ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך" (שם נו"ב, כא). T

*@33*לדברי פילון, על האדם מישראל להקדיש את יום השבת לעיסוק בחכמה עיונית ולחשבון הנפש. כוונתו שבשבת האדם פנוי ממלאכתו, לכן יעסוק באותו זמן בלימוד התורה. וכך גם הדגישו דבר זה בחז"ל: "רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא, לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה" (ירושלמי שבת טו, ג. וראה בפסיקתא רבתי סוף פרק כג, שהדברים נאמרו על־ידי רבי חגי בשם ר' שמואל בר נחמן). "אמר להן הקב"ה לישראל, בניי, לא כך כתבתי לכם בתורתי: לא ימוש ספר התורה הזה מפיך (יהושע א, ח), אף על פי שאתם עושים מלאכה כל ששה ימים, יום השבת יעשה כולו תורה. מיכאן אמרו, לעולם ישכים אדם וישנה בשבת, וילך לבית הכנסת ולבית המדרש, יקרא בתורה וישנה בנביאים, ואחר כך ילך לביתו ויאכל וישתה, לקיים מה שנאמר לך אכול בשמחה לחמך (קהלת ט, ז), לפי שאין לו מנוחה להקב"ה אלא עם עושֵׂי תורה בלבד" (סדר אליהו רבה פרק א, עמ' *&4%*). "זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח). במה אתה מקדשו? במקרא במשנה במאכל ובמשתה ובמנוחה" (שם, פרק כד). T

*@33*פילון גם מדגיש, שמשה רבינו אינו מרשֶה ששומרי התורה ישבו בטלים ביום השבת, ולכן נקהלו בשבת להקשיב ללימוד מאת מוריהם, והגדול שבהם היה דורש לפניהם ברבים (על החוקים המיוחדים א, ס-סד), ומאז קבלת התורה ועד היום הזה (הכוונה כשהדברים נכתבים בזמנו של פילון) עוסקים בתורה בשבת בבתי כנסיות, והמנהיג מבאר ומורה להם, ואינם מבלים את הזמן כפי שהאחרים מבלים בשחוק ושעשועים, אלא עוסקים בתורה וששים ושמחים ביום השבת (על חיי משה ב, קי-קיב; קטו-קטז). או שכהן אחד, או אחד מהזקנים היה מלמד אותם את חוקי התורה עד קרוב לסוף זמן המנחה (המלצה על היהודים *&14 - 12:7%*), וראה גם "על בריאת העולם", קכח (מובא להלן בביאור לבראשית ח, ט). וכן אמרו בחז"ל: "רבותינו בעלי אגדה אומרים וכו', אמר הקב"ה למשה, עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת, ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה איסור והיתר, כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני" (מדרש אבכיר, וילקוט שמעוני ריש פרשת ויקהל). T

*@33*שאלת פילון, למה ציוה ה' את האדם "לעבדה ולשמרה", בזמן שהגן לא היה זקוק לשום טיפול, הואיל ה' בעצמו נטעו, נמצאת בחז"ל, אלא תשובתם היא אלגורית: "לעבדה ולשמרה, ומה עבודה היה בתוך הגן שאמר לעבדה ולשמרה? שמא תאמר יש מלאכה בגן עדן שיזמור לכרמים, ולחרוש ולשדד את האדמה, או לעמר או לקצור, והלא כל האילנות נצמחין מאליהן. שמא תאמר יש מלאכה בגן עדן להשקות את הגן, והלא הנהר מושך ויוצא מעדן, שנאמר ונהר יוצא מעדן, ומהו לעבדה ולשמרה? אלא לעסוק בדברי תורה" (פרקי דרבי אליעזר, יב). ועוד באדר"נ: "וכי עבודה היה צריך, או שמירה היה צריך? אלא לעמוד על דבריו" (נו"ב, פרק כא). "ולעבדו זה תלמוד. אתה אומר זה תלמוד, או אינה אלא עבודה? הרי הוא אומר ויקח ה' אלהים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה, וכי מה עבודה לשעבר ומה שמירה לשעבר, הא למדת, לעבדה זה תלמוד ולשמרה אלו מצוות, וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תלמוד קרויה עבודה. דבר אחר, לעבדה זו תפלה" (ספרי עקב, מא). וכן גם בתרגום יונתן: "ויניחהו וכו' ואשריה בגינוניתא דעדן למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא". ובמדרש הנעלם: "א"ר שמעון, ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה, וכי מאי עבודה הכא? אלא עבודת הנשמה. ר"ש אמר, הניח הקב"ה לאדם הראשון בג"ע, ונתן לו תורתו לעבוד בה ולשמור מצוותיה" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יח ע"ג). T

*@33*גם מדרש אלגורי זה של חז"ל יסודו כבר נמצא בפילון. במקום אחר הוא מסביר את הפסוק הזה, שה' נתן לאדם שלוש מתנות טובות, "ויניחהו בגן עדן" זו הבינה, "לעבדה" זו עשיית מעשים טובים, ו"לשמרה" הוא שמירת המצוות. ואלה דבריו: "וזה (האדם), קיבל שלוש טובות עליהן מתבסס מזגו הטוב: בינה נאמנות וזכרון. הבינה היא ה"הניח בגן העדך', הנאמנות היא עשיית המעשים הטובים, והזכרון הוא שמירת הצוויים האלהיים ומילואָם. ואילו השֵׂכל שנברא, לא זוכר את הטוב ואף לא עושה אותו, הוא אך ורק מבין. לכן, זמן מועט לאחר ש(האל) שָׂם אותו בגן העדן, הוא מתחמק ומושלך החוצה" (דרשות אלגוריות א, נה). ובמקום אחר הוא עוד מבליט פירושו זה על "לעבדה ולשמרה", בכתבו: "כי רבים, אחר שהתאמנו בקיום המידות הטובות, חזרו בהן לבסוף. אך מי שחננו האלהים בידיעה בטוחה, הוא מעניק לו את שתיהן; להתעסק במידות הטובות, וגם לא להזניח אותן לעולם, אלא תמיד לפקח על כל אחת ואחת ולשמרה" (דרשות אלגוריות א, פט). T

*@33*ובכן, "לעבדה" פירושו לעשות את המצוות, ו"לשמרה" פירושו לזָכרן. אפשר אפוא לראות, שבחז"ל ובפילון נמצא אותו המדרש האלגורי, אלא שחז"ל בספרֵי מרמזים ב"לעבדה" לתלמוד, ו"לשמרה" לקיום המצוות, בעוד שפילון מפרש ש"לעבדה" מכוון לעשיית המצוות בעינָן, ו"לשמרה" מכוון לשמירה על עשייתן, על־ידי לימוד וזיכּרון. T

## *@22*ב, יז. *@44*מהו: "תמותו במוות"$103? T

### *@11*מיתתם של אנשים הגונים$104 היא תחילתם של חיים אחרים. כי לחיים שני פנים; האחד עם גוף נפסד, והאחר בלי גוף ובלתי־נפסד. נמצא, שהרשע מת במוות כשרוחו (עדיין) באפו ובטרם נקבר, כביכול לא שמר בתוך עצמו אף שמץ ניצוץ של חיי אמת, שהם הם יתרון המעלָה. אך האיש הכָּשֵר וההגון, אינו מת במותו, אלא, עם סופם של חיים ארוכים - חיי הנצח$105, דהיינו, שהוא מתעַלֶה לחיי עולם. T

@88שו"ת בראשית א, טז T

*@33*גם בדרשותיו האלגוריות דן פילון באריכות על פשר הניב "מות תמות", וז"ל: "אמנם נאמר: "כי ביום אכלכם ממנו תמותו במוות", אך כשאכלו לא רק שלא מתו אלא שגם הולידו בנים והיווּ גורם חיים לאחרים. ומה יש לומר על כך? שישנם שני מיני מיתה, אחד של האדם (בכלל), והשני של הנשמה בפרט. מיתת האדם היא התרחקות הנשמה מן הגוף, ומיתת הנשמה היא אבדן המוסריות וההידבקות ברישעה. ולפיכך לא אמר (הכתוב) "תמותו" בלבד, אלא "תמותו במוות", כשהוא בא ללמדינו, שאין זו (מיתה) במוות הצפוי לכולם, כי אם במוות מסויים ומיוחד, והוא קבורת הנשמה בתאוות ובכל מיני פשע. מוות זה הוא למעשה ניגודו של המוות האחר. כי הלה הוא התפרדות הגוף והנשמה שהיו מחוברים, ואילו זה הוא התיצבות של האחד כנגד רעהו. אך הגוף, שהוא פחות־ערך, מנצֵחֵ, והנשמה בעלת הערך מנוצחת. ולפיכך שים לבך, שבכל מקום ש(הכתוב) אומר "תמות במות" הוא מתכוון למוות מתוך עונש, ולא (למוות) בדרך הטֶבע. טִבעי הוא (המוות) בו הנשמה מתרחקת מן הגוף, אך (מוות) מתוך עונש מתרַחֵש כל אימת שהנשמה מתה לגבי חיי המידות הטובות, וחיָה רק חיי רישעה" (דרשות אלגוריות א, קה-קח). T

*@33*שיטת פילון היא, שהלשון "מות תמות", פירושה בכל מקום מיתת הנשמה, המתה ברישעתה ואין לה חֵלק בחיי נצח (ובלשון חז"ל: אין לה חלק לעולם הבא). ובודאי גם לפילון הלשון "מות תמות", שבחייבי מיתת ב"ד, פירושו, גם פשוטו כמשמעו, מיתת הגוף על־ידי הריגה. אבל לפילון עיקר העונש שבלשון "מות תמות", או "מות יומת", היא מיתת הנשמה, שאינה מתעלה לחיי העולם הנצחי. T

*@33*על הפסוק "מכה איש ומת מות יומת" (שמות כא, יב) כותב פילון: "בדעתי היטב ש(התורה) אינה מוסיפה אף מילה אחת מיותרת, מתוך חובה עמוקה למסירת הדברים, התחלתי שוקל ביני לבין עצמי, מפני מה לא אמר (הכתוב) שהרוצח במזיד יומת בלבד, כי אם "במות יומת"$105\*. האם קיימת דרך אחרת, פרט למוות, בה המת מסיים (את חייו)? ביקרתי אצל אשה חכמה, ושמה הִסתַּכְּלוּת, כדי למצוא פתרון לשאלותי. היא לימדתני, שקיימים אנשים (הנחשבים) מתים בחייהם, וישנם החיים (אף) במותם. היא אמרה, שאנשים רעים, אף אם יאריכו ימים עד לזיקנה מופלגת, הם גוויות, שכֵּן הם מנותקים מחיי מוסריות, בעוד שאנשים טובים, אף אם בוּתַּק חיבורם לגופם, הם חיים לעולם וזוכים בחיי אלמוות" (על המנוסה והפגישה, נד-נה). מדרשו של פילון נמצא בחז"ל, אבל לא על כפילת המלים "מות יומת", אלא על כפילת "הכרת תכרת", והיא שיטת רבי עקיבא, הדורש כך על הפסוק "הכרת תכרת הנפש ההיא" (במדבר טו, לא)$106: "הכרת בעולם הזה, תכרת בעולם הבא" (ספרי במדבר, קיב; סנהדרין סד, ב). פילון ורבי עקיבא דוגלים בשיטה אחת, שלשון כפול הוא מילה יתירה שניתנה להידרש, כפי שהוא כותב לעיל "בדעתי היטב שהתורה אינה מוסיפה אף מילה אחת מיותרת". וכשם שלרבי עקיבא, הדורש לשונות כפולים וריבויים, וכנגד שיטת ר' ישמעאל ש"דיברה תורה כלשון בני אדם", היתה השמועה שלשון כפול של "הכרת תכרת" מכוון למיתה עולמית של הנשמה, כן היתה לפילון השמועה שגם "מות תמות" מכוון למדרש כזה. T

*@33*הרמב"ם מפרש את דברי ר' עקיבא ממש כלשון פילון: "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי עולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן וכו' וזהו עולם הבא וכו', ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו, וכל שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת, שאינו חי לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה, וזהו כרת הכתובה בתורה, שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא. מפי השמועה למדו, הכרת בעולם הזה תכרת בעולם הבא. כלומר, שאותה הנשמה שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא, אלא גם מן העולם הבא היא נכרתת" (הלכות תשובה ח, א). T

*@33*וכדרשתו של פילון, המוכחת מן הפסוק מות תמות, נמצא רק במדרש הגדול, שמקורו רשום כנעלם: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות. מות בעולם הזה, תמות בעולם הבא. רצה הקב"ה לנסותו בו אם יעמוד לשעתו אם לאו, ועבר על הצווי בו ביום ונידון בו ביום" (מה"ג בראשית ב, יז). ועוד שם: "והרשעים קרויים מתים לפני המקום, מנין שכיון שעבר אדם עבירה הרי הוא מת לפני המקום? ת"ל מות יומת" (מה"ג שמות כא, טז). "יומת המת, וכי המת מת? אלא הרשעים שנקראו בחייהם מתים" (מה"ג דברים יז, ו). ועוד בחז"ל: "כי החיים יודעים שימותו, אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים וכו'. והמתים אינם יודעים מאומה, אלו רשעים שבחייהם קרויים מתים וכו'. ואיבעית אימא מהכא, על פי שנים עדים או שלשה יומת המת (דברים יז, ו), חי הוא, אלא המת מעיקרא" (ברכות יח, א-ב). ועל התעַלוּת הצדיקים לאחר המוות איתא בגמרא: "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן" (חולין ז, ב). וראה להלן לבראשית ד, י (שו"ת בראשית א, ע); ד, טו (שו"ת בראשית א, עו); ה, כד (שו"ת בראשית א, פו); טו, טו (שו"ת בראשית ג, יא). T

## *@22*ב, יח. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "לא טוב שהאדם יהיה לבדו, נעשה לו עזר בהתאֵם לו"$107? T

### *@11*במילים אלה רומז (הכתוב) לשותפות. ולא עם כולם, אלא עם הרוצים לעזור ובתמורה לכך להֵעָזֵר, אף על פי שאינם מסוגלים לכך (תמיד). כי האהבה מחזקת את הטוב (שבאדם), לא מתוך תועלת, אלא יותר מתוך תמימות־דעים ואחדות. ולכן מימרתו של פיתגורס: "אכן ריעי$108 הוא ה"אני" השני$109 (שלי)", הולמת כל אחד מן הבאים בברית$110 האהבה. T

@88שו"ת בראשית א, יז T

*@33*פילון מתכוון שה"עזר" צריך להיות "בהתאֵם לו", שהאדם יעזור לחברו באופן שכאילו הוא גופו. דבר זה מתבהר מאותו רעיון להלן בראשית ב, כ (שו"ת בראשית א, כג) לפסוק "ולאדם לא מצא עזר כנגדו", שהוא מביאו בלשון "עוזר דומה לו", עיי"ש. T

*@33*רעיון פיתגורס הוא הכתוב שבתורה: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). ור' עקיבא אומר "זה כלל גדול בתורה" (תו"כ קדושים פרק ד, יב). ומימרת רבי אליעזר היא: "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך" (אבות ב, י). T

*@33*במקום אחר בכתביו, דורש פילון מדרש סמלי על פסוק זה: "'ויאמר ה' אלהים לא טוב שהאדם יהיה לבדו, נעשה לו עזר בהתאֵם לו'. מדוע, הוי הנביא, לא טוב שיהיה האדם לבדו? מפני שהוא אומר, שטוב שהיחיד יהא יחיד, ויחיד ואחד לעצמו$111 הוא האלהים, ואין דומה לאלהים. לפיכך, מכיון שטוב שֶמִי שהוא הווה$112 יהא יחיד - כי אכן רק עליו לבדו (יש לומר) שהוא טוב- לא יהיה זה טוב שיהא האדם לבדו. "שהאלהים הוא לבדו" ניתן להבין גם באופן זה: לא נמצא דבר יחד עם האלהים לפני בריאת (העולם), ולאחר שהעולם נברא לא ניצב שום דבר עימו" (דרשות אלגוריות ב, א-ב). T

*@33*דרשה זו נמצאת גם בחז"ל, אלא שפילון משתמש באותו הדרוש ומוסיף עליו נופך של הפשטה משלו, בו בזמן שהמדרש הארץ־ישראלי דורש מקרא זה מבלי לעטפו באופן כל כך מופשט: "אמר הקב"ה, אני יחיד בעולמי וזה יחיד בעולמו, אני אין פריה ורביה לפני וזה אין פריה ורביה לפניו. לאחר כן יאמרו הבריות, הואיל ואין לפניו פריה ורביה, הוא שבראנו, לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (פרקי דרבי אליעזר, יב)$113. T

## *@22*ב, יח-יט. *@44*מדוע, אחרי שאמר תחילה "נעשה עזר לאדם"$114, הוא (ה') בורא חיות ובהמות? T

### *@11*בעל־תאווה ומשולחי־רֶסן יטענו, שחיות ועופות, כמזון הכרחי, הם בבחינת עזרה לאדם, כי אכילת בשר מסייעות לבטן (להשיג) בריאות וחוזק גופני. אולם, אני סבור, שעכשיו, משום הרע המצוי (באדם), חיות הארץ והעופות נעשו לו אויבים ומתנגדים. אך לאדם הראשון, שהיה מעוטר כולו בשלימות המידות, הם היו יותר בעל־ברית וכוח־עַזר (=עוזרי מלחמה), וידיד־קרוב נוח מטבעו לקבל מָרוּת, ורק אליו (לאדם) בלבד הם רחשו ידידות, כיָאוּת למשרתים כלפי אדוֹנם. T

@88שו"ת בראשית א, יח T

*@33*מסמיכות הכתובים "אעשה לו עזר כנגדו - ויצר ה' אלקים מן האדמה את כל חית השדה" לומד פילון, שהחיות היו לאדם כעוזרי מלחמה ושותפין, ולא כדעת בעלי התאווה והזוללים, שהחיות הן עוזרות לאדם בזה שהוא הורגן ואוכל את בשרן, ועל־ידי זה מביא לעצמו בריאות וחוזק. וראה להלן בראשית ו, יז (שו"ת בראשית ב, ט) ובביאור שם, על המקבילות בחז"ל, וכן בפסוק ו, ז (שו"ת בראשית א, צד), שהחיות לא נבראו בשביל עצמן אלא לשימושם של בני אדם, וכשאֵלֶה חטאו בדור המבול נאבדו החיות עמם. T

*@33*במקום אחר כותב פילון, שלאחר יציאת נח מן התיבה, נתן לו הקב"ה שילטון על חיות הארץ השָווה לזה שהיה לאדם הראשון (שו"ת ב, נו לבראשית ט, א-ב), ובתוך הדברים מביא את הפסוק שנאמר באדם הראשון: "פרו ורבו וכו' ורדו בדגת הים" וכו', וכן זה שנאמר לנח: "פרו ורבו וכו' ומוראכם וחתכם יהיה על כל החיה" וגו'. [ואפשר, שאצל אדם הראשון היתה רדייה על עוזרים, ואצל נח כמורא על אויב ומתנגד. ובב"ר לד, יב: "ומוראכם וחיתכם וגו', מורא וחתית חזרו ורדייה לא חזרה"]$114\*. ולפיו, שסמל השילטון הזה נשאר לדורי דורות: "כוח ממשלה יוצא מן הכלל היה לו כמובן לאדם הראשון הזה, שאותו יצר האלהים בשקידות, וזיכהו במקום השני, במַנותו אותו לאיפרכוס שלו ולהגמון על כל האחרים. שהרי, אפילו אֵלה שנולדו אחרי דורות כל כך רבים, אם גם המין כבר נחלש מחמת התקופות הגדולות של הזמנים, בכל זאת עודם מושלים (בבעלי החיים) הבלתי־נבונים, כאילו שומרים הם על לפיד הממשלה והשלטון שנמסר להם מן הראשון$115" (על בריאת העולם, קמח). T

*@33*מדברי פילון משתמע, שלאדם הראשון לא הותר בשר הבהמה והחיה לאכילה, ובנימוק שלו, כי בתחילה היו שותפיו של האדם. ואיסור אכילת הבשר גם בגמרא, ושם גם ההדגשה שהחיות וגם הנחש היו עוזריו של האדם: "אמר רב יהודה אמר רב, אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה, דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ, ולא חית הארץ לכם. וכשבאו בני נח התיר להם, שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל וכו'. מיתבי, ורדו בדגת הים (בראשית א, כח), מאי לאו לאכילה? לא, למלאכה וכו'. ובעוף השמים, מאי לאו לאכילה? לא, למלאכה. ובכל חיה הרומשת על הארץ? ההוא לאתויי נחש הוא דאתא, דתניא ר"ש בן מנסיא אומר, חבל על שַמָש גדול שאבד מן העולם, שאלמלא לא נתקלל נחש כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבונים טובים ואבנים טובות ומרגליות, ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר לגנתו ולחורבתו" (סנהדרין נט, ב ואבות דרבי נתן נו"א פרק א. וראה ב"ר יט, א). T

*@33*וברד"ק: "וירדו בדגת הים, להודיע כי כל נבראי מטה לא נבראו אלא בעבור האדם, ושיהיה הוא בשִׂכלו מלך ומושל עליהם וכו', כי עד המבול לא אכלו בשר ולא היו צריכין לבהמה ולחיה אלא למלאכה וכו"' (רד"ק לבראשית א, כו). T

*@33*דרשת סמוכין זו שבשו"ת, נמצאת גם במקום אחר בכתביו, ושם הוא מפרש בדרך אלגורית, שהעוזרים הם "התאוות", ובעיקר, שאין ה"עזר" מכוון לחיות במלוא מובן המלה, כי למעשה התאוות אינן כעוזרות לאדם אלא נחשבות לשונאים: T

*@33*"והנה אתה רואה מי הם עוזרינו: חחיות - תאוות הנפש. כי לאחר שאמר "נעשה עזר בהתאֵם לו", הוא מוסיף "יָצַר את החיות", כביכול, החיות הרעות הן העוזרות לנו. אמנם, אין הן נקראות עוזרים במפורש, אלא במעורפל. שכֵּן למען האמת, מתברר שהן עוינות (לאדם), כפי שגם בעלי ברית של מדינות נעשים לעתים בוגדים ועריקים, או ביחסי ידידות, החנפים הם אויבים במקום חברים" (דרשות אלגוריות ב, ט-י). T

*@33*במקום אחר הוא כותב, שאף שהחיות המשיכו לשנוא זו את זו, הרי כלפי אדם הם נכנעו לגמרי, ועוד, שטבע בעלי החיים היה פראי מלכתחילה, ורק בהופעתו של אדם לפניהם נשתעבדו לו כולם כאחד: "צריך היה שהאדם יתהוה האחרון בכל הנבראים, בכדי שבהופיעו פתאום כאחרון לפני בעלי החיים האחרים יעורר אצלם חרדה$115\*. כי הכוונה היתה, שבראותם אותו בפעם הראשונה ישתוממו ויעריצוהו כעין הגמון מטבעו$116 ושליט, ולפיכך גם נשתעבדו כולם כאחד כשהסתכלו בו, וגם אלה שבטִבעם היו פראים ביותר, נהיו מיד, במבָּט הראשון, נכנעים לגמרי, והם הֶראו אמנם את חמתם הפראית זה לזה, ואך כלפי האדם בלבד היו מצייתים" (על בריאת העולם, פג). T

## *@22*ב, יט. *@44*מדוע נבראים עתה שנית החיות והעופות, למרות שבריאתם תוארָה$117 קודם לכן בששת ימי (בראשית)$118? T

### *@11*אפשר, שאותם הברואים מששת הימים היו בלתי־גשמיים, והצביעו על סוגים אופייניים של חיות ועופות. ואילו עכשיו נוצרו דמויותיהם בפועל, כעין דיוקנים מוחשיים של הבלתי־נראים. T

@88שו"ת בראשית א, יט T

*@33*שאלתו של פילון נשאלה גם בחז"ל, אלא שתשובתם שונה: "בעין קומיה ר' יוחנן בן זכיי, כבר כת' תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א, כד), ומה תלמוד לומר וייצר יי' אלהים מן האדמה? אמר להן, להלן לביריא וכאן לכינוש" וכו' (ב"ר יז, ד. וכן הובא במדרש אבכיר ב"דביר" שנה א, עמ' *&131%*). ובמקום אחר, בשם ר' אחא: "אמר ר' אחא, והלא כבר נאמר ויעש אלהים את חית הארץ (בראשית א, כה), ומה תלמוד לומר וייצר? אלא להלן כתיב ויעש, וכאן כתיב ויצר, לשון כינוס" (מדרש תהלים ח, ב). ועי' ברש"י לפסוק זה שהביא שני תירוצים, האחד (על־פי הבבלי חולין כז, ב): "היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה, ויעש אלהים את חית הארץ וגו', אלא בא ופירש שהעופות מן הרקק נבראו" וכו'. תירוצו השני של רש"י כאן, הוא כעין התירוץ המובא לעיל בחז"ל. בתשובתו, נוקט פילון בשיטה שכבר נקט לעיל על שתי יצירות: יצירה רוחנית ואחר כך יצירה גשמית$119 (ראה לעיל בראשית ב, ד (שו"ת בראשית א, א) ובתחילת הביאור שם). אבל לפי שיטתו, נברא העולם המוחשי בחמשת ימי השבוע הראשון, וכאן, בגלל הקושי שבפסוק, הוא מציע שייתכן שהאידיאה שלהם נבראה בשבוע ראשון, ובעלי החיים המוחשיים נבראו בשבוע שני של היצירה. T

## *@22*ב, יט. *@44*מדוע הביא (ה') את כל החיות אל האדם שיתן להן שֵמות? T

### *@11*(הכתוב) סילק את מבוכתם הגדולה של אֵלה העוסקים בפילוסופיה, בהראותו שהשמות קיימים מתוך נתינה ולא בדרך הטבע. כי לכל אחד הותאָם שמו ההולם והנכון באופן טִבעי, בזכות תחושתו$120 של אדם חכם, המצטיין בידיעתו. וקביעת השמות הולמת ביותר רק את שִׂכלו של החכם, אלא (שהוא) גם הנברא$121 הראשון$122. כי היה מן הראוי, שראש$123 האנושות ומלך כל הנבראים#121 יזכה גם בכבוד גדול זה. כי כשם שהוא ראה ראשון את בעלי החי, כך גם היה ראוי לקבל ראשון את השילטון על כולם, ונעשה המספֵּר והמחבר הראשון לקביעת השמות. שכֵּן הבל ורעות־רוח היה להניחם בלי שמות, או שיקבלו שמות מאדם אחר צעיר, ויגרמו בושה והשפָּלָה לכבודו ויקרו של הזקן יותר. אך, בנוסף, שומה עלינו להניח, שמתן השמות היה כל כך מדוייק, עד שמיד כשניתן השם והחיה שמעה אותו, הוא נגע לה, כאילו שמעה את דמות שמָהּ המתאים והקרוב אליה. T

@88שו"ת בראשית א, כ T

*@33*במקום אחר הוא כותב: "ויפה מאד יחס (משה) גם נתינת השמות ל(אדם) הראשון. אכן, זה מפעלה של החכמה ושל המלכות, והרי הלה חכם (היה), לומד מעצמו ומלומד מתוך עצמו, הן נוצר בידי אלוה, ונוסף על זה גם מלך, ונָאֶה לו להגמון לתת שמות לכל אחד מן הנכנעים לו. כוח־ממשלה יוצא מן הכלל היה לו, כמובן, לאדם הראשון הזה, שאותו יצר האלהים בשקידות, וזיכהו במקום השני, במַנותו אותו לאיפרכוס שלו ולהגמון על כל האחרים. שהרי, אפילו אֵלה שנולדו אחרי דורות כל כך רבים, אם גם המין כבר נחלש מחמת התקופות הגדולות של הזמנים, בכל זאת עודם מושלים (בבעלי החיים) הבלתי־נבונים, כאילו שומרים הם על לפיד הממשלה והשילטון שנמסר להם מן הראשון. ו(משה) אמר, כי אלהים הביא את כל החיות אל האדם לראות מה יקרא לכל אחד מהם, ולא מפני שהיה ספק לפניו$124, כי אין נסתר מנגד ה', אבל משום שידע שיָצַר בבן תמותה תכונה שִׂכלית המתוקנת להתנועע מאֵלֶיהָ, ובאופן זה לא יהיה לו (לה') חלק במעשיו הגרועים. ועכשיו ניסהו כמורה את תלמידו, ועורר את כוחו הטִבעי והזמינו לגלות את כשרונותיו הוא, כדי שיקרא מעצמו בשמות... שיורו בבירור על אופי הניקָבים בהם. כי עדיין בלתי נאלח היה הטבע הנבון הנמצא בנפש, ולא חָדַר עוד בתוכו שום רפיון או חולי או רוגז... כי כל כך יפה הרגיש (אדם הראשון) בחין־ערכם של הברואים, עד שתיכף משקרא להם שמות נגלה עצם טִבעם" (על בריאת העולם, קמח-קנ)$125. "כי נותני השמות הם ללא־ספק חכמים, הואיל והם נותנים (שמות) המבטאים את העצמים, (שמות) בהם, כמו בראי, משתקפות ייחודן וצורותיהן" (להלן שו"ת בראשית ד, קצד). T

*@33*הרעיון בפיסקאות אלה הוא, שנתינת שֵם בהתאם לטבע העצם הנקרא, הוא עניין של חכם מובהק, כאדם הראשון קודם החטא. ואדם הראשון, בחכמתו הגדולה, וכמלך כל הנבראים, קרא לכל הנבראים שמות שגילו את אופיים וטִבעם. וגם החיות בעצמן הבינו שהשמות שניתנו להם על־ידי אדם הראשון היו ראוים להן. מדרש זה הולך ונשנה גם בכמה מדרשי חז"ל, וכן במפרשי המקרא מימי הביניים: T

*@33*במדרש תדשא נמצא ממש כדברי פילון, שמתוך חכמה גדולה שניתנה לאדם הוא קרא להם שמות: "שכן מצינו שקרא שמות לכל היצורים מן חכמה גדולה שניתנה לו, שנאמר ויקרא האדם שמות" (מדרש תדשא, ז). "כיון שברא אדם הראשון כינס כל בהמה חיה ועוף והעבירן לפניו, א"ל מה שמותם של אלו? אמר, לזה נאה לקרותו שור, ולזה נאה לקרותו ארי, ולזה נאה לקרותו סוס וכו', וכן כולם, שנאמר ויקרא האדם שמות לכל הבהמה וגו"' (פסדר"כ לד, א; ת"ה חקת, ו). הלשון "לזה נאה", משמעו, שהשמות שאדם קרא לחיות היו ראויים לפי טִבעם. ורבינו בחיי מפרש מדרש זה: "אמרו במדרש, העביר הקב"ה לפניו כל הבהמות והחיות וקרא להן שמות ואמר לזה נאה לקרא אריה וכו'. ונראה לי ביאור המדרש הזה, כי האדם הבין בחכמתו ושׂכלו טֶבע כל בהמה וחיה, וקרא לכל אחת ואחת שֵם מעין הטבע והמדה שהכיר בה". T

*@33*רעיון זה מובא במה"ג, שמקור מאמרו זה נעלם: "ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו, מלמד שהעבירן כולן לפניו לקרוא להן שמות, וקרא לכל אחד ואחד מהם שם לפי מה שהוא, ולפי מה שהסתכל בהן, וידע סוד כולן. ואותן השמות עומדין לדורות, שנאמר וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו וכו'. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה (בראשית ב, כ), כיון שקרא לכל אחד ואחד שם הראוי לו וכו"'. T

*@33*גם בספר הבהיר (אות עט) נשתמר מעין מדרשו של פילון, וז"ל: "אמרינן, כל מה שהביא הקב"ה בעולמו שׂם שמו מעניינו, דכתיב וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, כלומר הוא גופו הוי כך. ומנלן דשמו גופו הוי? דכתיב זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב (משלי י, ז), אטו שמו ירקב? אלא גופו, הכי נמי גופו". T

*@33*אף רבי יהודה הלוי כותב: "וכל אשר יקראו לו אדם נפש חיה שמו, רצה לומר, שהוא ראוי לשם ההוא ונאות לו ומלמד על טבעו" (כוזרי ד, כה). והרמב"ן: "והענין כי הקב"ה הביא כל חיות השדה וכל עוף השמים לפני אדם, והוא הכיר טבעיהם וקרא להם שמות, כלומר השם הראוי להם כפי טבעיהם". והרד"ק: "שיקרא להם שמות לפי טבעם הנתון בהם, כפי חכמתו שנתן האל בו יותר על כולם. וטעם לראות, שיהיו רואים ויודעים הבאים אחריו חכמתו, כי קרא להם שמות כמקובל בידם בן מפי אב, השמות שקרא לכל אחד לפי טבעו שידע בו בחכמתו. והנה אדם בשעה שראה אותם, ידע טבע כל אחד מהם ומנהגו, ראה חכמה יתירה שנתן ה' בלבו מה יקרא לו". ובמדרשי התורה לאשתרוק: "כל אשר יקרא לו האדם שם על כל מין ומין, כדי לעמוד על מהותו, הוא שמו, רוצה לומר, שהשיג אדם בו בשמו, שהוא מציאותו ומהותו, לא שיקרא להם שמות הסכמיים"$126. T

## *@22*ב, יט. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "הביא את החיות$127 אל האדם לראות מה יקרא להן", אם אין ספק לפני אלהים? T

### *@11*אכן, הכוח האלהי רחוק הוא מן הספק$128. אולם נראה שהוא לא פיקפק, כי הוא נתן לאדם דעת, וביחוד לנברא#121 הקדמון והאציל. אי לזאת, הוא נמלָא חכמה והיה רגיל לנהוג בתבונה, כראש ונגיד ולָמוּד להתהלך$129 ולהציג את אשר לו, ומכיר את המקור הטוב של נשמתו. יתר על כן$130, על־ידי זה (הכתוב) מאפיין את כל "הרצונִי" שבתוכֵנוּ$131, ובכך הוא מבלבל את אלה הטוענים, שכָּל דבר קיים מתוך הכרח. ושמא העניק (ה' לאדם) את מתן השמות, משום שבני האדם עתידים היו להשתמש בהם. T

@88שו"ת בראשית א, כא T

*@33*יש לפרש את הפיסקה כולה כדלהלן: בשו"ת הקודמת קובע פילון, שנתינת השמות הולמת את שִכלוֹ של האדם שקרא אותם, ומכל שכן שהקב"ה, שחונן לאדם דעת, ידע שמות כל הברואים. נמצא, שאי אפשר לומר שהיה איזה ספק לפניו בנוגע לשמות, עד שיהא זקוק לאדם שיתן אותם. ואם כן, למה מסר תפקיד זה לאדם? ותשובתו היא, כדי שהאדם, בהשתמשו בשׂכלו, יכיר בו שהוא נובע מאותו המקור הרוחני, שהוא השֵׂכל העולמי. יתר על כן, במסירת תפקיד זה לאדם, יש משום רמז לבחירה החפשית שהקב"ה נטע בתוכֵנו. זאת אומרת, פירוש "לראות מה יקרא לו" הוא, שנתן הקב"ה לאדם את הבחירה לקרוא או לא לקרוא שמות לברואים, ולא הכריחהו לזה, ובזה רמז הקב"ה לבחירה החפשית של האנושות כולה. ולאחרונה מוסיף פילון, שגם ייתכן לפרש, שזיכה הקב"ה את האדם בנתינת השמות, משום שעתידה היתה האנושות להשתמש בהם כאמצעי מועיל לרדות בכל החי. ואשר לדבריו, שהאדם קרא שמות שעתידה היתה האנושות להשתמש בהן, מובא גם במאמר במה"ג, שמקורו נעלם: "ואותן השמות עומדים לדורות, שנאמר וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו". וכן בלקח טוב: "הוא שמו, שיעמוד לו לדורות". ובתולדות יצחק: "הוא שמו לעולם". ועי' ברש"י. T

*@33*במקום אחר בכתביו דורש פילון את עניין נתינת השמות על־ידי אדם דווקא, כדלהלן: "הפירוש על דרך ההשאָלָה והפירוש המילולי, שניהם ראויים להתפעלות. המילולי בכך, שהמחוקק ייחס לנברא הראשון את מַתַּן השמות, הרי גם אחדים מן הפילוסופים היוונים אמרו, שאנשים אשר נתנו ראשונים שמות לחפצים הם חכמים. ואילו משה עדיף. תחילה הוא (מייחס זאת) לא לאחד מן הראשונים, אלא לנברא הראשון, וזאת על מנת שהאדם אשר נוצר כראשון לכל שאר הברואים יחָשֵׁב גם הוא כראשון לקריאה. שֶכֵּן, ללא שמות לא היתה השָׂפָה קיימת. ושוב, והיה אם רבים היו נותנים שמות, הם היו עלולים להיות צורמים וחורגים, וכן אנשים שונים היו נותנים (שמות) שונים, ואילו אדם אחד משתדל להתאים שֵם אֶל עניין, כך שהוא יהיה אותו הסֵמל, הן של החפץ והן במשמעותו לכולם" (דרשות אלגוריות ב, יד-טו). T

*@33*ההדגשה: "שכן ללא שמות לא היתה השפה קיימת", מלמדת, שאדם הראשון שלט או המציא את הלשון. ועי' במדרש תנחומא ישן: "א"ל הקב"ה, והרי אדם הראשון שלא למדו בריה, מנין היה יודע בשבעים לשון? שנאמר ויקרא להם שמות, שֵם לכל הבהמה אין כתיב כאן אלא שמות, מי שָׂם פֶּה לאדם שהיה קורא שמות, שם לכל אחד ואחד משבעים לשון" (ת"ב דברים, הוספה א, עמ' ב ע"ב). וברד"ק: "והשמות שקרא אדם בלשון הקודש קרא אותם, כי הלשון הזה היה דיבורו, וכן דבור כל בני אדם, עד דור הפלגה". T

## *@22*ב, יט. *@44*מהו: "כל אשר יקרא לנפש חיה הוא שמו"? T

### *@11*יש להניח, שהוא נתן שֵמות לא רק לחיות, כי אם גם לצמחים וכל שאר מיני הדומֵם, והתחיל בסוג הגבוה, והחי הוא הגבוה... לכן קל היה לקרוא שמות לדוממים, שאין ביכולתם לשנות מקומם או להשתמש ברגשי הנפש. אולם, קשה יותר היה הדבר בנוגע לחיות, בשֶל תנועות גופן, וקיומם של דחיפות שונות בנפש בהתאֵם לחושים, וכן תאוות מהן (בא) נסיון המעשים. והשֵׂכל מסוגל היה לקרוא בשמם של סוגי החיות המטריחים$132 והמייגעים ביותר, נמצאנו למֵדִים$133, שהוא נתן שמות (גם) לפשוטים ולמובנים מאליהם$134. T

@88שו"ת בראשית א, כב T

*@33*לדבריו, קרא האדם שמות לא רק לבעלי חיים, כמפורש בפסוק, אלא גם לצמחים ולדוממים. יסודו של מדרש זה הוא בביטוי "וכל". ופה הרעיון, שהיה יותר קל לנקוב שמות לדוממים ולצמחים מאשר לבעלי החיים, שהרי הם בעלי חושים, והשמות היו צריכים לגלות את טִבעם, רחשי נשמתם ותנועות גופם. T

*@33*גם במדרשי חז"ל מובא, שאדם קרא שמות לכל הנבראים, ובכללם הדוממים: "ויקרא אדם שמות. תשעה מלאים בתורה וזה אחד מהן. ולמה? מלמד שקרא אדם שמות לכל בהמות ולחיה ולעופות ולדגים ולשרצים וליתושים... ולארצות ולעפרות זהב וכסף ולמטלות נחשת וברזל ועופרת, וכל בריות שבעולם" (מדרש חסרות ויתירות, בתי מדרשות, כרך ב, עמ' רכז). T

*@33*וכן במדרש הגדול, שמקור מאמרו זה נעלם: "ולא דיו שקרא שמות לחיות ולבהמות ולעופות, אלא אף לארצות ולמדברות, וכל מה שקרא ישוב הרי הוא ישוב, וכל מה שקרא לו מדבר הרי הוא מדבר". וכעין זה במדרש תדשא, ז: "ומנין קודם שאכל מן העץ שהיה יודע טוב ורע, שכן מצינו שקרא שמות לכל היצורים מן החכמה הגדולה שניתנה לו, שנאמר ויקרא אדם שמות". ובאברבנאל, בשאלה הי"ז, שואל על כך: "שאם בא הכתוב להגיד שאדם הניח שמות הדברים כפי הסכמתו, מדוע אמר בלבד חית השדה ועוף השמים, ולא זכר יסודות וצמחים דוממים ומתכות ושאר הנמצאים, עצמים ומקרים שהיה ראוי להניח להם גם כן שמות"? T

*@33*במקום אחר שואל פילון על פסוק זה, למה לא קרא האדם שֵם לעצמו? ותשובתו היא, שהאדם אינו מכיר את עצמו ואינו יכול לקרוא לעצמו שֵם: "עלינו לחקור, מדוע כש(אדם) קָבַע שֵמות לכל האחרים, לא קָבַע (שֵם) לעצמו. מה יש לומר? השֵׂכל שבתוכנו יכול להשיג את האחרים, אך אין ביכלתו לדעת את עצמו. וכשם שהעין רואה את האחרים ואיננה רואה את עצמה, כך השֵׂכל מֵבין את האחרים אך אינו מכיר את עצמו. האם יש באפשרותו לומר מי הוא, ומה מהותו, האם הוא רוח או דם או אש או אוויר או חומר אחר, או אפילו אם הוא גוף, או שוב שמא בלתי־גופני? האם אין הם תמימים, אלה החוקרים את מהותו של אלהים? הרי אלה, אשר אינם יודעים את מהות נפשם שלהם, כיצד יוכלו לשַעֵר בדיוק את נשמת העולם? ולצורך הבנתינו, אלהים הוא כעין נשמת העולם" (דרשות אלגוריות א, צא). T

*@33*ולשאלת פילון למה לא נתן האדם שם לעצמו, היא השיטה שהקב"ה נתן לו את שמו, וכן השיטה בתנחומא: "ואילו זכו הדורות, היה הקב"ה קורא שמותם כשם שקרא לאדם ולחוה, שנאמר ויברך אותם ויקרא את שמם אדם" (ת"ב בראשית, ל). אבל בב"ר, שהקב"ה שאל לאדם הראשון: "ואתה מה שמך? א"ל אני נאה להקרא אדם, שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי? א"ל לך נאה להקראות ה', שאתה אדון לכל בריותיך" (ב"ר יז, ד. ועל קריאת שמו של הקב"ה, ראה אבות דרבי נתן, נו"ב פרק יג ומדרש אגדה ויקרא יא, ב). T

## *@22*ב, כ. *@44*מהו: "לאדם לא נמצא עוזר דומה לו"$135? T

### *@11*כולם עזרו ועבדו עם ראש האנושות; האדמה והנהרות והים והאוויר והאור והשמים. עבדו עמו גם כל מיני פירות וצמחים גם עדרי בקר, וחיות הבָּר לא התפרצו כנגדו. אך למעשה, איש מביניהם לא היה עוזר דומה לו, כי (המה) לא היו אנושיים. אי לזאת, משבֵּחַ (הכתוב) את האדם הנותן יד לחבירו ועובד עמו, כשהוא מַראֶה (לו בזה) דמיון מוחלט בגוף ובנפש. T

@88שו"ת בראשית א, כג T

*@33*לגדרם של דברי פילון, שכּל הנבראים, והחיה והבהמה בכלל, היו מעוזרי האדם, אלא בגלל שלא היו שייכים למין האנושי לא יכלו למלאות תפקיד זה כראוי, נכללים בעיקר גם דברי הגמרא: "וא"ר אלעזר, מאי דכתיב זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה" (יבמות סג, א). בין דברי ר"א לפילון איכא לכאורה טובא, אבל לאמיתת הדבר יש ביניהם רק הבדל בניסוח הרעיון. וראיה לדבר, מלשון מדרש לקח טוב לפסוק כג: "מלמד שנתבקש לו זוג מכל הברואים, ולא נתיישב דעתו עד שבאת חוה לפניו, לכך נאמר זאת הפעם". וגם במדרש הגדול (פסוק כג): "כיון שהביא חוה לפניו, נכנסה בו רוח תאוה ואמר זאת הפעם עצם מעצמי". ומדרשים אלו יסודם בדברי ר' אלעזר, והם מוסרים אותם כפי שהם הבינום, שהאדם ראה בחכמתו שאין שום נקבה משלהם מסכימה עמו, ולא שנזדווג להם ממש$136. T

*@33*וברד"ק: "לא טוב שיהיה לבדו, בלא חברה, כי אין לו חברה עם הבהמות והחיות והעופות, כי אינו שווה עמהם בבריאה". וכן באברבנאל: "והנה אדם קרא שמות לכל הב"ח והכיר טבעיהם, אבל לא ראה בהם נקבה נאותה להזדווג אליו, והוא אמרו ולאדם לא מצא עזר כנגדו, כי להיותו נוטה לצד שכלו לא בחר לו חמריות הב"ח, וכו', ולא נתקררה דעתו בהם. כלומר, שבא בדעתו והתבוננותו על טבעיהם ומהויותיהם ולא נתקררה דעתו". ובחזקוני כאן: "כנגדו, מן הדומה לו בצלם דמות ורקמה, כתרגום ירושלמי בר זוג בדנפיק ביה, ולפיכך כתב לא מצא עזר כנגדו, אף על פי שכמה משרתים ועומדים היה מוצא לו". T

## *@22*ב, כא. *@44*מהו: "והפיל תרדמה$137 על אדם והוא ישן"? T

### *@11*פילוסופים התוַוכחו אין־אונים, כיצד נוֹצֶרֶת השינה, אך הנביא פָתַר את החידה בבירור. אמנם, השינה כשלעצמה היא באמת תרדמה#137, אך לא זו הבָּאָה מטירוף, אלא זו (הבָּאָה) מרפיון החושים והסתלקות המחשבה, אזי פורשים החושים מהדברים המוחשיים, והשֵׂכל פורש מהחושים, אינו מפעיל את העצבים ואינו מניע אותם החלקים שבחלקם נָפַל לבצֵע מעשים, הואיל והוא (השֵׂכל) נבדל מהעצָמים המוחשיים. T

@88שו"ת בראשית א, כד T

*@33*תרדימת האדם היתה תרדימת שינה. וכן אמרו במדרש: "אמר רב, שלש תרדימות הן, תרדימת שינה, ותרדימת נבואה ותרדמת מרמיטה. תרדימת שינה - ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן" (ב"ר יז, ה). "והפיל עליו שנת תרדמה וישן לו" (פרקי דרבי אליעזר, יב וברד"ל שם). וראה להלן בראשית טו, יב (שו"ת בראשית ג, ט) ובביאור שם, על ההבדל שבין תרדימת־שינה של אדם הראשון לבין תרדימת הנבואה של אברהם. T

*@33*במקום אחר כותב פילון על הפסוק: "(הכתוב) אומר: "אלהים הפיל תרדמה#137 על אדם והוא ישן" (בראשית ב, כא). ובצֶדֶק, שהרי התרדימה והשינוי בשֵׂכל הן שינה. והוא נרדם$138 בעת שאינו מתעסק בהירהורים העולים בתוכו, וכל אימת שאינו עושה זאת$139 (אזי) הוא ישן. ונכון לומר, שאותה התרדימה ואותו השינוי אינם נובעים מתוך עצמו, אלא מן האלהים המפיל, מביא, ושולח את השינוי (הזה). וכך אף המצב לאשורו: לוּ ניתן השינוי בידי, אזי כל אימת שאחפוץ הייתי נזקק לו, וכל אימת שלא אבחר בו הייתי ממשיך ללא שינוי. אך כיום תהום כרויה ביני ובין השינוי" (דרשות אלגוריות ב, לא-לב). T

*@33*לדברי פילון, מדגיש כאן הכתוב, שהשינה אינה בידי אדם, אלא שהקב"ה בעצמו הוא שמפיל את השינה. ובחז"ל מתבטא הדבר בברכת "המפיל", שעל האדם לקרוא בטרם שנתו, כדאמרו: "הנכנס לישן על מטתו וכו', ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני" וכו' (ברכות ס, ב). וקולעים הדברים במאמרו של ר' יוחנן שבגמרא, על הנשבע שלא יישן שהיא שבועת שוא, מפני שאין זה בידיו של אדם: "אמר ר' יוחנן, האומר שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו" (שבועות כה, א), ובר"ן שם: "מלקין אותו, משום שבועת שוא, דדבר שאי אפשר הוא ומשנשבע יצאה לשקר". וראה גם סוכה נג, א; יבמות קכא, ב; נדרים טו, א. T

## *@22*ב, כא-כב. *@44*מהו הצלע שלקח ה' מיציר האדמה, ומדוע התקין$140 את הצלע לְאשה? T

### *@11*פשַט (הכתוב) ברור הוא, כי באופן סמלי "חֵלֶק" אָמוּר להיות חציו של השָלֵם. כך השנַיים, הלוא הם האיש והאשה, שהם חלקי הטבע, נעשים שווים בהרמוניה אחת של הסוג הנקרא "אדם"... אי לזאת המחוקק אומר, שהאשה נוצרה מצלעו של אדם, כשהוא רומז, שהנקבה היא מחצית גופו של הזכר... ובמידה ומִבְנֶה הגבר מושלם יותר וכפול מזה של האשה, הוא נזקק למחצית הזמן (ליצירתו), כלומר לארבעים יום, ואילו (הגוף) הבלתי־מושלם של האשה - הָבָה ונאֹמר, מחצית האיש- (נזקק) למספר ימים כפול - לשמונים (יום)$141... T

@88שו"ת בראשית א, כה T

*@33*דברי פילון, שהאשה היא חצי גוף האיש, ושניהם הם כאילו חלקי טבע הנעשים שווים בהרמוניה אחת של סוג "אדם", מזכירים מה שאמרו חז"ל: "אמר ר' אלעזר, כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם" (יבמות פג, א). "ר' שמואל ב"ר נחמני אומר, מהו אחור וקדם צרתני (תהלים קלט, ה), אלו דו פרצופין, זכר ונקבה, שנאמר זכר ונקבה בראם" וכו' (תנחומא תזריע, א). "אמר ר' ירמיה בן אלעזר, בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינוס בראו, הה"ד זכר ונקבה בראם וכו' ויקרא את שמם אדם" (ב"ר ח, א)$142. T

*@33*בחז"ל כאן, כבפילון, הרעיון שביצירת ה"אדם" נכלל חֵלק של האשה: זכר ונקבה בראם, וליצירה זו קרא "אדם". אף לרמזו של פילון, שהאיש והאשה מתדבקים כאחד ו"נעשים שווים בהרמוניה אחת של הסוג הנקרא אדם", יש עד והד בדברי חז"ל: "כל מי שאין לו אשה שרוי בלי טוב וכו', ר' חייא בר גמדא אמר אף אינו אדם שלם, שנאמר ויברך אותם ויקרא את שמם אדם, בזמן ששניהם כאחד הם אדם, אין שניהם כאחד אין קרוין אדם" (קה"ר ט, ט; ב"ר יז, ב). T

*@33*בדבריו, שליצירת נקבה דרוש זמן כפול מזה שליצירת זכר, כדי לשנותה מטבע האיש, הוא רוצה להסביר את תורת היולדת, הצריכה להמתין ארבעים יום לזכר וזמן כפול לנקבה, כדי שתוכל להכנס למקדש. על זאת הוא מרחיב להלן לבראשית ז, ד (שו"ת בראשית ב, יד), שדיני תורה אלה בנוגע ליולדת הולמים את טבע יצירת הולד לפי הרופאים. שיטת פילון זו היא שיטת ר' ישמעאל: "ר' ישמעאל אומר, יום מ"א תשב לזכר ולנדה, יום פ"א תשב לזכר ולנקבה ולנדה, שהזכר נגמר למ"א והנקבה לפ"א, וחכמים אומרים אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה זה וזה מ"א" (משנה נדה ג, ז). ובגמרא (נדה ל, ב): "תניא ר' ישמעאל אומר, טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה, מה כשטימא וטיהר בזכר יצירתו כיוצא בו, אף כשטימא וטיהר בנקבה יצירתה כיוצא בה. אמרו לו, אין למדין יצירה מטומאה. אמרו לו לר' ישמעאל, מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות, ובדקן ומצאן זה וזה למ"א, אמר להן, אני מביא לכם ראיה מן התורה ואתם מביאין לי ראיה מן השוטים וכו', אמר להם ר' ישמעאל, מעשה בקלפטרא מלכת יוונית שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות, ובדקן ומצאן זכר (בתוספתא נדה ז, יז: שהזכר נגמר) לארבעים ואחד ונקבה לפ"א". ולפי הגמרא, היו שתי קבלות בענין זה. והנה, כשם שפילון בונה את שיטתו על פרשת תזריע וגם מביא ראיה מחכמי הטבע, כן רבי ישמעאל מביא ראיות הללו. T

*@33*ובמדרש תדשא, טו: "למה גזר הקב"ה על היולדת [זכר] לישב ז' נקיים, ועל נקבה לישב ארבע עשר יום? אלא להזכירך יצירת אדם הראשון שנברא בו'$143 ימי בראשית של שבת ראשון, יצירת חוה שנטלה מצלעותיו בשבת שניה וכו'. ולמה גזר הקב"ה שהיולדת זכר אחר ארבעים יום [ויולדת נקבה אחר פ' יום] תבוא לבית המקדש? להזכירך, מה פעל הקב"ה עם אדם הראשון, שנברא חוץ מגן עדן ואח"כ נכנס לגן עדן, לכן היולדת זכר אחר מ' יום שעור יצירת הולד לזכר, ופ' יום לנקבה שיעור ליצירת הנקבה - תכנס לקדש להביא קרבנות". השיטה שהארבעים והשמונים יום הם בהתאם ליצירה, היא אמנם גם זו של ר' ישמעאל, אבל מדבריו: "להזכירך מה פעל הקב"ה" וכו', כמשיטתו, שאדם נוצר בז' ימי שבת ראשון וחוה בשבת שניה, נראה שהוא שואב ממדרש אלכסנדרוני$144. וגם מדברי פילון נראה, שאדם נכנס לגן עדן קודם שנבראה חוה: "בעוד שאדם חי חיים בודדים והאשה לא נוצרה עדיין, מספֵּר הסיפור שניטע על־ידי האלהים פרדס" (על בריאת העולם, קנג). וכן ברבינו בחיי לבראשית כ, כג: "האשה נבראת בגן עדן, כי שם נלקחה מצלעות האדם ועצם מעצמיו, והאדם שהונח בגן עדן נברא חוץ לגן". T

## *@22*ב, כב. *@44*מדוע קורא (הכתוב) לדמות האשה בניין? T

### *@11*אחדוּת הזיווג בין איש ואשה במלואו נמשל ל"בית". וכל מי שהוא ערירי ללא־אשה הוא בלתי־שָלֵם וחסר־בית לאמיתו. כי הגבר מסור לעסקי ציבור, ואילו האשה לענייני ביתה, מחסור בה (באשה) הוא חורבן מוחלט, ואילו מציאותה וקירבתה (לבית) מתגלה כהנהלת משק־בית$145. T

@88שו"ת בראשית א, כו T

*@33*כמדרשו של פילון, כן בחז"ל משמש "בית" כסמל קבוע לאשה, כגון: "וכפר בעדו ובעד ביתו (ויקרא טז, יז), ביתו זו אשתו" (משנה יומא א, א). "אמר ר' יוסי, מעולם לא קראתי לאשתי אשתי וכו', אלא לאשתי ביתי" (שבת קיח, ב). ועל הפסוק: "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד), דרש ר' יוסי: "כשהאשה מצנעת עצמה בתוך הבית, ראויה להנשא לכהן גדול" וכו' (תנחומא וישלח, ו. ועי' ת"ב, יב). T

## *@22*ב, כב. *@44*מדוע לא נוצרה גם האשה מהאדמה, כמו האדם ושאר החיות, אלא מצלע האדם? T

### *@11*ראשית, כי האשה אינה שווה לאיש בכבודה. שנית, כי היא אינה שווה לו בגילה, אלא צעירה יותר, לפיכך יש לגַנות את הנושאים נשים זקנות, כמפירים את חוק הטבע. שלישית, כוונתו שעל הבעל לטַפֵּל באשתו כבחֵלק הנחוץ ביותר כגופו, ואילו על האשה, מצידה, לשַמשו כחֵלק שָלֵם$146. רביעית, (הכתוב) מייעץ ברמיזה, שהאיש יטַפֵּל באשתו כמו בבת, והאשה תכַבֵּד את האיש כאָב, וכך יָאֶה, כי האשה משַנָה את מגוריה ממשפחתה אל בעלה. לפיכך נכון והגון, שזה (הבעל) אשר קיבל, ישיב בתמורה טובה$147 לנותן, וזו (האשה) אשר השתנתה$148, תתן לאיש אשר הָפַך לבעלה, את (אותו) הכבוד שחלקה להוריה, כי האיש (מקבל) את האשה כפקדון מהוריה, ואילו האשה (מקבלת) את האיש על־פי חוק. T

@88שו"ת בראשית א, כז T

*@33*גם השאלה וגם התשובה אינן במפורש במדרשי חז"ל, אבל להן עד והד. באלפא ביתא דבן סירא נמצא, שהקב"ה ברא אשה בעדו מן האדמה וקראה לילית "מיד התחילו מתגרין זה בזה, אמרה היא איני שוכבת למטה, והוא אומר איני שוכב למטה אלא למעלה, שאת ראויה למטה ואני למעלה, אמרה לו, שנינו שווים, לפי ששנינו מן האדמה" (אוצר המדרשים לאייזנשטיין, עמ' *&47%*, א). נראה, שאגדה זו מכוונת כהסבר לשאלת פילון, מפני מה לא נבראה חוה מן האדמה. ובלשון דברי הריב שבין אדם ולילית, כאילו רק הצד השני של המטבע של תשובת פילון הראשונה, שאינו ראוי שהאיש והאשה יהיו שווים בכבודם. T

*@33*כתשובתו השניה של פילון, שהתורה מלמדת אותנו שהאיש צריך לישא אשה צעירה לימים, ומי שנושא אשה אחר עלומיה מפיר חוק הטבע, כלומר מבטל מצוות פריה ורביה, נמצאת בתוספתא: "האיש אינו רשאי שישא עקרה או זקנה, איילונית וקטנה ושאינה ראויה לוולד" (יבמות ח, ד)$149. T

*@33*טעמו השלישי של פילון, שהאשה נוצרה מגופו כדי שיטפל ויכבד אותה כגופו, הרי נמצא כעין זה בחז"ל: "ת"ר האוהב אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו וכו', עליו הכתוב אומר (איוב ה, כד) וידעת כי שלום אהלך" (יבמות סב, ב. ועי' ברכות כד, א). T

*@33*טעמו הרביעי, שהאשה תכבדהו כאב, הוא בהתאם לדעת חז"ל, שחובת האשה לכבד את בעלה היא כחובת הבנים לכבד את אביהם, כדאיתא: "אבא אומר השקני מים ואימא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם? אמר ליה, הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך" (קדושין לא, א). ועל האיש שיתייחס אליה כבת, הרי לענין נדרים הבעל הופך למפר נדריה של האשה במקומו של האב$150. T

## *@22*ב, כג. *@44*מדוע, כשראה את האשה הנוצרת, הוסיף אדם ואמר: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאישה$151 לוקחה"? T

### *@11*ייתכן שהוא דיבר מתוך שלילה, כיון שהשתומם למראה עיניו: "הייתכן באמת, שמראֶה נפלא ונחמד זה נוצר מעצמות ומבשר חסר־צורה; שיצוּר יפה ונחמד שכזה (נוצר) מדברים חסרי־תואר? לא יאומן כי יסופר$152. אך הדבר ייֵאָמֵן, כי האלהים הוא היוצר והצייר". אך ייתכן, שהוא אמר זאת בחיוב: "באמת זאת היא בריה (שלוּקחָה) מעצמי ובשרי, כי היא נפרדה נפרקה וחובְּרָה שָׁם מִשֶלִי"... או שמא אומר הנביא, שהיא באה מאיש, ולא מאדמה כמוהו (כאדם), אף לא מזרע בדומה לאֵלה ש(באו) אחריו, אלא על־ידי תכונה מסויימת ממוצעת$153, דומה לזמורת גפן שנחתכת על מנת לטעת$154 גפן אחרת. T

@88שו"ת בראשית א, כח T

*@33*לדברי פילון, אפשר לפרש את הפסוק בלשון שאלה, שדבריו אלה של אדם הראשון נאמרו בשלילה תמיהה ומבוכה, או שנאמרו כקריאת חיוב. במקום אחר, מביא מפירושו השני: "אחרי שנוצרה גם האשה, התבונן בדמות השווה ובצורה הקרובה לו, עָלז למראה זה, ובגשתו אליה ברך אותה. והיא, מכיון שאינה רואה שום בעל־חיים דומה לה יותר ממנו, הרי היא שמֵחה ומשיבה לו דיבור מתוך צניעות" (על בריאת העולם, קנב). T

*@33*כעין פירושו השני נמצא גם בחז"ל: "ולקח עצם מעצמותיו ובשר מלבו ועשאה עזר והעמידה כנגדו, הקיץ משנתו וראה אותה שהיא עומדת לנגדו, מיד חבקה ונשקה ואמר ברוכה את לה', עצמך מעצמַי, ולך ראוי לקראות אשה, שנאמר עצם מעצמי ובשר מבשרי" (פרקי דרבי אליעזר, יב)$155. T

*@33*וכסיום דבריו של פילון בשו"ת, כן במפרשי ימי הביניים. במושב זקנים: "זאת הפעם עצם מעצמי, אבל מכאן ואילך לא תברא שום אשה כך, אלא כדרך תולדת זכר ונקבה". בתולדות יצחק: "ועל דרך הפשט, זאת הפעם לבד נלקחה עצם מעצמי, אבל מכאן ואילך אין אני צריך ליקח אשה מצלע, אלא כמנהגו של עולם". ספורנו: "בפעם הזאת היא עצם מעצמי ובשר מבשרי, שלא תהא כן כל נקבת האדם לעתיד". ברשב"ם: "זאת הפעם עצם מעצמי דוקא, אבל מכאן ואילך אינו כן, אלא אדרבא איפכא, האיש יוצא מן האשה". T

*@33*כדברי פילון, שהקב"ה הוא היוצר והצייר, כן בחז"ל: "הצור תמים פעלו (דברים לב, ד), הצייר שהוא צָר את העולם תחלה ויצר בו אדם, שנאמר (בראשית ב, ז) ויצר ה' אלקים את האדם" (ספרי האזינו, שז). "אמר ר' יצחק בר מריון, כתיב ויצר ה' אלקים את האדם, מה ת"ל אשר יצר? אלא הצור הוא צייר נאה, כביכול הקב"ה מתגאה בעולמו, ואומר: ראו בריה אשר בראתי וצורה שציירתי" (קהלת רבה ב, יא). וראה גם במדרש תהלים יח, כו, על כינוי צייר להקב"ה, ושם: "מי צור זולתי אלקינו (שמואל־א ב, ב), הנה אמרה שם ואין צור כאלקינו, אל תקרי כן אלא צייר כאלקינו, הצייר הזה וכו', בשר ודם צר צורה ואינו יכול להטיל בו רוח ונשמה וקרביים ובני מעיים, והקב"ה צר צורה". T

*@33*"זאת הפעם" יכול להתפרש במובן של "זמן", או שהכוונה היא לאשה. אונקלוס ויב"ע תירגמו: "הדא זימנא", אבל ביבמות סג, א ובמדרש לקח טוב (מובאים לעיל פסוק ב, כ), שהכוונה לאשה. ובלקח טוב כאן: "זאת הפעם, כלומר זאת האשה". ובמושב זקנים: "זאת הצורה". בפירוש אלגורי לפסוק זה, נמצאת אצל פילון הרכָּבה של שני הפירושים. לפי פילון, האשה היא "החושניות" והאיש הוא "השֵׂכל". ואלה דבריו: "מן הראוי לדייק, מדוע הוסיף "הפעם", ואמר: "זאת הפעם עצם מעצמי". החושניות מטבעה שייכת להווה, מתייחסת רק לזמן הנוכחי. ואילו השֵׂכל טוען לשלושת הזמנים, והוא גם הוגה בהווה, וגם זוכר מה שאירע בעבר, וגם צופה לעתיד. אבל החושניות אין היא חָשָה עתידות, ולא מה שדומה לתקוה או לסיכוי בחיים, ואין היא זוכרת מה שחָלף בעבר, אלא מדַרכָּה להתרשם רק ממה שמעודדה לפי שעה על־ידי נוכחותו" (דדשות אלגודיות ב, מב-מג). T

## *@22*ב, כד. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו השנים$156 לבשר אחד"? T

### *@11*(הכתוב) מצַווה, שהאדם ינהג בהפלָגָה יתירה בכל הנוגע לשותפות עם אשתו$157, על מנת שיוּכל לשאת את (צער) הניתוק מהוריו. ולא משום שכך הגון (לעוזבם), אלא שמא יהיו (הוריו) גורם (מעכב) ביחס הקירבה$158 שלו כלפי אשתו$159. ונאה ביותר ונבון, שאין (הכתוב) אומר לאשה לעזוב את הוריה ולהתאחד עם בעלה, כי טֶבע אומץ לבו (של האיש) עַז יותר מהאשה, על כן על האיש לעשות זאת למען האשה. ומכיון שהוא נוהג מתוך נכונות רבה ודַחַף חזק לאַחדות־הידיעה (של האשה), כשחוא מאוהב ומלא חיבה, הוא גובר על יצרו ומרַסנו$160 כשהוא מתאחד, כביכול בדֶבק, עם אשתו בלבד, ובמיוחד מאחר והוא קיבל סמכות אדונים, ניתן להחשידו ביהירות. ואילו האשה קיבלה את מעמד השֵרוּת, והיא מתגלה כמצייתת לבעלה. אך הכתוב "(והיו) השנַים לבשר אחד", הוא ענין מוחשי וממשי ביותר, אשר בו ניתן לסבול כאֵב ולהתענג בתענוגות, כדי שישמחו ויצטערו ויחושו את אותם הדברים, ויותר מכל יחשבו (בשווה). T

@88שו"ת בראשית א, כט T

*@33*תחילה מפרש פילון, שסוף הפסוק מלמד על תחילתו, שידבק האיש באשתו באופן שכזה עד שיעזוב את אביו ואת אמו. ומה שכתב, שנָאֶה והגון שהאיש יעזוב את בית הוריו לילך אחרי האשה, מפני שאומץ לבו עַז יותר מהאשה, הגדירו אותו חז"ל במאמר ר' שמעון: "מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה (דברים כב, יג), ולא כתב כי תלָקַח אשה לאיש? מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש" (קדושין ב, ב; נדה לא, ב). T

*@33*בחז"ל פירשו, שהעזיבה היא לעניין עריות (סנהדרין נח, א; ירושלמי קדושין א, א ועוד). ורק במקום אחד מפרשים חז"ל, כפילון, שאהבת נפשו דובקת אחר אשתו: "עד שלא לקח אדם אשה אהבתו הולכת אחר הוריו, לקח אשה אהבתו הולכת אחר אשתו, שנאמר על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו. וכי יעזב איש את אביו ואת אמו ממצות כיבוד? אלא, שאהבת נפשו דובקת אחר אשתו, שנאמר ודבק באשתו" (פרקי דרבי אליעזר, לג). T

*@33*האברבנאל (פסוק כד), מדגיש שתי שיטות אלה, ונוטה כדעת פילון: "על כן יעזב וגו', חכמי האומות פירשו, על כן יעזב איש את אביו ואת אמו בענין הנשואין, שתעזוב האשה את אביה מהנשא לו, ויעזוב האיש את אמו מלהדבק אליה, אבל ידבק באשתו ויתאחדו כאלו הוא בשר אחד. כי הנה בדורות הראשונים לא נאסרו האחיות לאחים, ולא שאר העריות, כי אם האם לבן והאב לבת וכו', וכן אמרו בפרק ד' מיתות, על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, אחות אביו ואחות אמו, רבי עקיבא אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש, ובאו שם על זה דעות. וכפי פשט הכתוב כלם רחוקים מענינו, שהוא אינו מדבר אלא באהבת האדם וחשקו לאשתו שיהיה כ"כ עד שיעזוב את המולידים אותו כדי להתחבר עמה, והכתוב א"כ באיש ידבר, שיעזוב את אביו ואת אמו, ולא באשה שתעזוב את אביה מהנשא אליו". T

*@33*גם פירושו של פילון ל"והיו לבשר אחד", הוא לשותפותם בחיים. וזה שלא כפירוש רש"י, ש"הולד נוצר על ידי שניהם, והם נעשים בשר אחד". וכבר חָלַק הרמב"ן על פירוש רש"י, באמרו: "ואין בזה טעם", ופירושו הוא כבפילון: "ודבק בה והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עימו, וכאשר היה זה באדם הושַם טבעו בתולדותיו להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם". וכן בראב"ע. אבל במקום אחר כותב פילון כשיטת רש"י: "והאהבה שנתוספה אחר כך מביאה אותם יחד, כאלו שני חצאים נבדלים של בעל חיים אחד, ומחַבֶרֶת אותם לאחד, וקובעת בתוך כל אחד מהם את התשוקה להתחברות זה עם זו לשם הולדת (יצור) הדומה להם" (על בריאת העולם, קנב). T

## *@22*ב, כה. *@44*מדוע נאמר ששניהם, יציר האדמה ואשתו, היו ערומים ולא התבוששו? T

### *@11*ראשית, משום שהם קרובים$161 לתֵבֵל שחלקיה ערומים$162, וכולם מגַלִים את תכונותיהם הם, ומשתמשים בכיסוייהם הם. שנית, בגלל נוהגי התמימות והצניעות, ומפני שבדרך הטבע היתה (רק) ענווה, כי עדיין לא נבראה היהירות (=הגאווה)$163. שלישית, מפני שגם מיזגו הנָעִים של המקום היה להם כיסוי מספיק ביותר, עד כדי כך שלא הפריע להם לא חום ולא קור$164. רביעית, בגלל קירבתם#161 לתבל, לא ניזוקו על־ידי אף אחד מחלקיה, שכֵּן הם כביכול מקורבים אליהם ביותר. T

@88שו"ת בראשית א, ל T

*@33*כעין הפירוש הראשון, וזה בנוגע לבהמות והחיות, הובא במדרש לקח טוב: "ולא היה להם בושת לעמוד זה בפני זה ערום, כמו הבהמות והחיות". T

*@33*מקבילה לפירוש השני, נמצאת במדרש הגדול: "והיו שניהם ערומים, מלמד שלא היתה מחשבתן פנויה לדבר זה, ולא מתביישין שהן ערומין, אלא מחשבתן קשורה בידיעת אדון העולם ובעבודתו, שלא נבראו אלא תמימים חכמים מחוכמים, ומתוך כך שָרתה עליהם שכינה ונצטוו. וכשם שאין אדם מתבייש בזמן הזה אם היתה ידו גלויה או רגלו גלויה, כך לא היו מתביישים שמקום ערותן גלוי$165. וכיון שחטאו נשתנה זיו פניהם, ונהפכה מחשבתם לדבר אחר, והרגישו שהם ערומים ונתביישו זה מזה, עד שעשו להם חגורות". T

*@33*עם כל ההבדלים שבין המה"ג ובין דברי פילון, משתקפת בשניהם המסורה המשותפת, שאדה"ר ואשתו היו "תמימים, חכמים מחוכמים" - כאילו היו חלקי העולם הנצחי, ולפיכך לא התביישו כשהיו ערומים. אבל אחר החטא באו לידי הכָּרָה, היינו, "וידעו כי ערומים הם". וראה להלן לבראשית ג, ז (שו"ת בראשית א, מ). T

*@33*כעין הפירוש השלישי, נמצא במדרש תדשא, ז: "שעד שלא עבר על ציווי, לא נגזר עמל ולא יגיעה ולא קור ולא חום ולא מכאוב ולא כל דבר רע שהיה יכול להזיקו. אבל משעבר על חוק גזירתו של מקום, התחילו כל הרעות נוגעות בו". וכזה גם באברבנאל: "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, כדמות הקדמה למה שיזכיר מגירוש האדם מגן עדן, שכאשר רצה יתברך לגרשם מאותו מקום שוה האויר והמזג, הוצרך להלבישם כתנות עור, ללכת בארץ לארכה ולרחבה, כדי שיגינו עליהם הכתנות ההמה לחום היום ולקרח הלילה" (אברבנאל לפסוק ג, כא. וראה גם בפירושו בסוף פסוק ב, כד). T

## *@22*ג, א. *@44*מדוע מציג (הכתוב) את הנחש כחכם$166 מכל החיות? T

### *@11*אפשר ונכון לומר, שהנחש הוא באמת החכם מכל החיות. אך (הדבר) נראה לי גם בגלל הנטייה לתאווה אותה הוא מסַמֵל$167. והתאווה משמעותה$168 הִתעַנְגוּת, כי אוהבי־תענוג ערומים הם מאד ומיוּמָנים באומנות והמְצָאוֹת, חסרי־פניות במציאת תחבולות, אֵלה הּמסַפקוֹת תענוגות, וגם אֵלה המשמשות מקור לעידון כל־שהוא. עם זאת נראה לי, שהיות והבריה שהצטיינה בחכמתה ניתקנה כדי להתעות את האדם, מסתבר, שהיא החכָמה ביותר, ולא (מדובר כאן) בכל המין כולו, אלא בה, באחת ומיוחדת, (וזאת) מפני הטעם שהזכרנו. שו"ת בראשית א, לא T

*@33*מדרשו של פילון, המגביל את הכתוב "והנחש היה ערום מכל חית השדה" לנחש מיוחד זה, שהיה מתוקן להַתעות את האדם, קרוב למדרש חז"ל: "הרבה נתייחדו עד שלא באו לעולם, המות מתוקן היה שיבא לעולם וכו', ולא הביא הקב"ה את המות אלא על ידי הנחש שהיה מתוקן, שנאמר והנחש היה ערום, וצפוי היה לפני הקב"ה שאדם עתיד לאכל ממנו וימות בעלילה, דכתיב כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב, יז), אמר ליה הקב"ה, אין זה משל עכשיו, שכבר היה מתוקן, וכתיב הן האדם היה" (ת"ה שמות, יז). "כל מי שכתוב בו "היה", מתוקן לכך וכו', והנחש היה ערום, מתוקן לפורעניות היה" (שמו"ר ב, ד). וראה תוספתא סוטה ד, יז (בהוצ' הר"ש ליברמן עמ' *&176%*) שנקרא "הנחש הקדמוני". ושתי השיטות שבפילון נמנות על־ידי רבינו האי גאון, שכותב: "אבל מאמר התורה והנחש היה ערום מכל חית השדה, יכול להיות, כי הנחש ההוא לבדו היה ערום. ויכול להיות, כי המין הנחש כולו היה כן בשעת הבריאה" (תשובת הגאונים קהלת שלמה, סימן ז). T

*@33*על זה שהנחש הוא סמל התאווה, כותב גם פילון במקום אחר: "והנה אם ילך מי שהוא אחר ההשׁערה הטִבעית, יגיד לנכון שהנחש האמור הוא סמל התאווה" (על בריאת העולם, קנז). וכדברי פילון, שהנחש הוא סמל התאוות ותענוגי החושים, איתא בזֹהר: "והנחש, ר' יצחק אמר דא יצר הרע" (זֹהר בראשית, לה ע"ב). ובמדרש: "מתוך שראה אותן מתעסקין בדרך ארץ ונתאוה לה" (ב"ר יח, ו). ובמדרש הנעלם (יח, ע"ג): "תאני ר' יוסי, זהו יצר הרע, שהוא הנחש המסית לבני אדם. ולמה נקרא נחש? מה הנחש הולך עקלתון, ואינו הולך בדרך ישרה, כך יצה"ר משטין לאדם בדרך רע, ולא בדרך ישר". ועוד במדרש הנעלם שם: "תאני ר' יוסי, מאי היה ערום מכל חית השדה? פיקח מאותו נפש החיה אשר בגוף, והוא היה המסית לאדם, עד שנתגרש מהנאת גן עדן". T

## *@22*ג, א. *@44*האם דיבר הנחש כבן אדם? T

### *@11*ראשית נראה, שבראשית בריאת העולם אף שאר בעלי החיים לא נגרע חלקם מן הדיבור$169, אלא שלאדם היה יתרון בקול ברור וצלול יותר. שנית, כשעומד להתרחש נֵס, אלהים משַנֶה את התכונות הפנימיות. שלישית, משום שנשמותינו מלאות חטאים רבים, וחֵרשות לגבי כל הֶגֶה, פרט לשפה אחת או שתים בהן הן מורגלות, אך (נשמות) הראשונים, בהיותן נקיות מעוון וטהורות, היו עֵרוֹת במיוחד להכיר כל קול מכל עניין. וכיוון שלא נחוֹנוּ בחושים פגומים כמונו$170, כשם (שלא נחוֹנוּ) במבנה גוף עלוב, אלא נחוֹנוּ בגוף אדיר וקומת ענק, - בהכרח שגם חושיהם יהיו חדים יותר$171... ולא לשוא ישנם הסוברים, שהם נחוֹנוּ גם בעיניים, בהן יכלו לראות גם את התכונות והיצורים והמעשים אשר בשמים, ובאזנים לקלוט את כל סוגי הקול. T

@88שו"ת בראשית א, לב T

*@33*גם במקום אחר מציין פילון את טעמו הראשון: "אך נאמר, שהנחש הוציא קול אנושי" (על בריאת העולם, קס); "משום מה נדמה, שהנחש הוציא קול אנושי" (שם, קסג); "מסופר, שהרמש הארסי ויליד האדמה הוציא מלפנים קול של בן אדם" וכו' (שם, קנו). T

*@33*מדרש דומה לפירושו הראשון של פילון, שבתחילת הבריאה היו כל החיות מחוננות בכוח הדיבור, נמצא בקטע מן הגניזה: "והיו מדברים עמם, שנ' ויאמר אל האשה" (גנזי שכטר, א, עמ' *&11%*). וכן בבראשית רבתי, על הפסוק (ג, יז) ארורה האדמה בעבורך: "שנסתם פי חיה [ובהמה] ועוף, שכל מה שגוזר (אדם) עליהם היו עושין, אם לא נאלמו" (הוצאת אלבעק, עמ' *&51%*). ועוד שם: "א"ר אלעזר, אם היה מדבר לא היה בכלל ארור, אלא מכאן שנסתם פיו" (עמ' *&43%*). ובאדר"נ: "עשרה על הנחש, שנסתם פיו" (נו"ב, פרק מב). וכן ביוספוס (קדמוניות א, א ד), שאז דיברו כל החיות והנחש בתוֹכָן. ובמדרש לקח טוב נמצא טעמו הראשון והשלישי של פילון: "באיזה לשון דבר הנחש עם האשה? בלשון הקודש, כי כתוב בו והנחש היה ערום, והיה מהלך בקומה זקופה, והיה יודע לשון האדם, ותוכל לומר בלשון שלו, כי הבהמות יש להם לשון כל מין ומין לבדו, וכשם ששׂם להם שמות וכו' כך היה מדבר עם הנחש". ובספר היובלים (ג, כח), שלאחר החטא נשתתק הדיבור מכל הבהמות והחיות: "ויכלא ביום ההוא פי כל חיה ובהמה ועוף והרמש והשרץ מִדַּבֵּר, כי כלם ידברו איש את רעהו שפה אחת ולשון אחת". ובתשובת רב האיי: "ואין אנו יודעים אם היה מדבר כמבטא האדם, או באופן אחר" (תשובות הגאונים קהלת שלמה, סימן ז). T

*@33*ומעין טעמו השני של פילון, שהקב"ה שינה את תכונות הנחש באותה שעה, נמצא בראב"ע: "והישר בעיני, שהם הדברים כמשמעם, והנחש היה מדבר והיה הולך בקומה זקופה, והשָׂם דעת באדם שָׂם בו". ולפני כן שם מעין פירושו השלישי של פילון, וז"ל: "יש אומרים כי האשה היתה מבינה ויודעת לשון החיות" וכו'. וכן ברד"ק מקשה על סברת האבן עזרא שהנחש היה מדבר, ודעתו כטעמו השני של פילון "שהיה דבור הנחש על דרך מופת לנסות בו את האשה". T

*@33*האברבנאל, בפירושו לבראשית ב, א, השאלה הכ"ה, מביא כעין כמה מפירושיו של פילון, ודוחה אותם: "במה שאמר הכתוב שהנחש דבר והסית והדיח לחוה, והוא דבר מתמיה מאד, כי הנחש לא היה בעל נפש ולא היה מדבר, אם כן איך הסית והדיח וכו'? ואין להשיב שהיה הנחש בתחלת בריאתו בעל שֵׂכל, וששָׂם השכל בו מי ששם אותו באדם, כמו שכתב הראב"ע לחלוק כבוד לפרסים, כי הנה הכתוב הכניסו תחת סוג הבלתי־מדבר וכו', גם אין לומר שהיה דבור הנחש על דרך נס, כי לא יעשה ה' נסים ודרך פלא לתכלית רע" וכו'. וראה גם בפתרונו לשאלות. ועל דיבור הנחש ראה בתו"ש אות ט. T

*@33*טעמו השלישי של פילון, שקודם החטא היה אדם הראשון מחונן בגוף אדיר וקומת ענק, נמצא בחז"ל: "אמר ר' יהודה אמר רב, אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה, שנאמר (דברים ד, לב) למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים, כיון שסרח הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו, שנאמר (תהלים קלט, ה) ותשת עלי כפכה וכר" (חגיגה יב, א. ועי' ת"ב תזריע, י). T

## *@22*ג, א. *@44*מדוע דיבר הנחש עם האשה ולא עם האיש? T

### *@11*הוא בא עליהם במירמה ובדרכי תחבולה$172, כדי שיהיו בני־תמותה בכוח. והאשה עלולה להתפתות לרמאוּת יותר מהאיש, שהבנתו וכן גופו גבריים ומוכשרים להפר תככיהם של רמאים, ואילו (הבָנת) האשה נשיית יותר, ובעדינותה היא מוותרת בקַלוּת$173, ונופלת בפח (ומאמינה) לדברי שקר המתקבלים על הדעת ונראים כאמת$174. אי לזאת, היות ובזקנותו פושט הנחש את עורו מראשו ועד זנבו, ובפושטו (את עורו), ומבהמיות התחדש טִבעו והסתגל מתקופה לתקופה (של חייו), הרי בכך הוא מגַנֶה את האדם אשר המיר אלמוות במוות. (וחוה) כשראתה זאת נפלה בפח$175, אף על פי שצריכה היתה לראות אותו כדוגמה לזה העסוק בתככים והונאות, ולהשיג (על־ידי כך) חיים נצחיים$176 ללא הידרדרות. T

@88שו"ת בראשית א, לג T

*@33*תשובת פילון, שהנחש דיבר עם האשה, מפני שנשים דעתן קלות ונוחות להתפתות, היא כדברי חז"ל: "דן נחש דין בינו לבין עצמו ואמר, אם אני הולך ואומר לאדם יודע אני שאינו שומע לי, שהאיש קשה לעולם להוציאו מדעתו, אלא הריני אומר לאשה, שדעתה קלה עליה$177, שאני יודע שהיא שומעת לי, שהנשים נשמעות לכל הבריות" (פדר"א, יג. ובמדרש הגדול, בשינוי הנוסח: שהנשים נשמעות וקרובות להתפתות. וכן באדר"נ א, נו"א ונו"ב). וכן ברד"ק. T

*@33*לאגדה, שהנחש הפשיט עורו, יש עקבות ברורים ביב"ע לבראשית ג, כא: "ועבד יי אלהים לאדם ולאינתתיה לבושין דיקר מן משך חיויא דאשלח מיניה" וכו'. ובפרקי דרבי אליעזר, כ: "ר' אליעזר אומר, מן העור שהפשיט הנחש עשה הקב"ה כתנות כבוד לאדם ולעזרו"$178. רמזיו של פילון כאן מפיצים אור ומלמדים על המסורת המקוטעת שנשתמרה בתרגום הארץ־ישראלי, ומתוכם משתמע, שעל־ידי חילוף עורו התגרה הנחש באדם, בזה שהוא מחליף את חייו מתקופה לתקופה אע"פ שנפשו בהמית, ולעומת זאת האדם על־ידי חטאו המיר חיים נצחים במוות, וגם שעשיית הכתנות מעורו מסמלת כעין תשובה להתגָרוּת זו$179. T

## *@22*ג, א. *@44*מדוע שיקר הנחש, כשאמר: "אמר אלהים: חלילה לא תאכלו מכל עץ גן העדן", הרי (אלקים) אמר את היפוכו: "מכל עץ שבגן העדן לאכול, פרַט לאחד" T

@88(בראשית ב, טז-יז)? T

### *@11*מקובל, שאנשים המריבים משַקרים באומנות כדי שלא יתבַּדוּ. וכך אירע אף כאן. שהרי ניתן צַו להשתמש בַכֹּל פרַט לאחד, אך זהּ אשר חָרַש מחשבות אוון ונכנס במרכז, אמר: "הצווי ניתן לא לאכול מהכֹּל". אכן, חמקמק ומלא רמזים, הוא שָׂם לפני הנפש דברים המשתמעים לשני פנים. כי הּלשון "לא תאכלו מכל" משמעותו ברורה: "אף לא (מעץ) אחד", וזה שקר. ומשמעות אחרת היא: "לא מכל", מכאן משמע$180: "לא ממקצתם", וזו אמת. אכן, הלז סיפר בברור שקרים. T

@88שו"ת בראשית א, לד T

*@33*פילון מפרש את הלשון: "אף כי" במובן קביעת עובדה, וכן כנראה בת"א: "בקושטא ארי" וכו', וכן באבן עזרא ורד"ק. ובן בספר היובלים (ג, יז): "ויאמר הנחש אל האשה מכל פרי העצים אשר בתוך הגן צִוכם ה' לבל תאכלו ממנו". לעומת זה, מפרשים אותו ת"י ורש"י כשאלה: "הקושטא דאמר" וכו' - "שמא אמר" וכו'$181, וכן בתרגום השבעים$182. ולעצם מדרשו של פילון על השקר שבדברי הנחש, יש מעין מקבילה במאמר הזֹהר: "אמר רבי יצחק, בכלא מליל שקרא, בשירותא דאמר שקרא הוה, דכתיב אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ הגן, ולאו הכי, דהא כתיב מכל עץ הגן אכל תאכל וכלהו שרא ליה" (זֹהר בראשית לו, א). T

*@33*לפי מדרשו של פילון, אפשר לראות בדברי הנחש גם את הרמאות, שהוציא דיבור המשתמֵע לשתי פנים, ובאמת אפשר גם לשַנוֹת ולקרוא "לא מכל עץ (הגן תאכלו)", ז"א שיש בהם עצים האסורים. T

## *@22*ג, ג. *@44*כשניתן הצַו שלא לאכול מעץ אחד ומיוחד, מדוע צֵרפה האשה גם את הנגיעה בו, ואמרה: "אמר (ה') לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו"$183? T

### *@11*... שנית, כדי להפליג בעונשם של המשתמשים בו (בעץ). כי אם נאסרה אפילו הנגיעה, עד כמה יוסיפו סרה גדולה אל הקטנה, אֵלה אשר בנוסף לנגיעה אף אכלו ונהנו, האם לא הפכו הם למאשימים ומענישים (את) עצמם? T

@88שו"ת בראשית א, לה T

*@33*מדברי פילון יש ללמוד, שבהוספת איסור נגיעה, יש סייג לאיסור אכילה. אם הנגיעה בו אסורה, על אחת כמה וכמה האכילה מפריו. מדרש כעין זה נמצא גם בחז"ל: "איזה סייג שעשה אדם הראשון לדבריו? הרי הוא אומר ויצו ה' אלקים על האדם מכל עץ אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות. לא רצה אדם הראשון לומר לחוה כדרך שא"ל הקב"ה, אלא כך אמר לה, ועשה סייג לדבריו יותר ממה שאמר לו הקב"ה, ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון, שרצה לשמור את עצמו ואת חוה מן העץ אפילו בנגיעה" (אדר"נ א, נו"א. וכעי"ז במה"ג ובלקח טוב לפסוק א). T

*@33*ובעוד שפילון והאבות דרבי נתן דורשים סייג זה לשבח, יש מחכמינו שדורשים אותו לגנאי: "אמר חזקיה, מנין שכל המוסיף גורע, שנאמר אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו" (סנהדרין כט, א). "תני ר' חייא, שלא תעשה את הגדר יותר מן העיקר, שלא יפול ויקצץ את הנטיעות, כך אמר הקב"ה כי ביום אכלך ממנו וגו', והיא לא אמרה כן אלא אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו" וכו' (ב"ר יט, ג). "אלא שעשו סייג לדבר, וגזרו על עצמן גזירה שאינן יכולין לעמוד בה שלא ליגע בו, ובה נכשלו" (מה"ג). T

## *@22*ג, ה. *@44*מהו: "ואתם תהיו כאלהים לדעת טוב ורע"? T

### *@11*מהיכן ידע הנחש את השם בלשון רבים "אלהים"$184? הרי האל האמיתי אחד הוא, והוא קורא בשמו עתה בפעם הראשונה$185, ולא ייתכן שיהא בכוחו לצפות מראש שעתידה לקום בין בני אדם אמונה באלים רבים. הסיפור$186 מוכיח, שתחילת העניין לא נוצרה לא על־יד בעלי הגיון ולא על־ידי חיוֹת$187 מעולות, אלא על־ידי הארסי והנתעב בחיות וברומשים, כי אֵלה מסתתרים באדמה ומאורותיהם בחורים ובמחילות עפר. הרי כאמת, ההערכה שאלהים הוא הקיים$188 היחידי לאמיתו, מייחדת את בעלי ההגיון, ואילו את החיה (מייחדת) הימצאותם של אלים רבים, ואת הבלתי־שִׂכלי$189 (מייחדת ההערכה) שבאמת אינו קיים. יתר על כן, חוא (חנחש) מגלח ערמומיות גם בדרך נוספת. כי לאלהים לא רק ידיעת טוב ורע, אלא גם קבלה ותשוקה לטוב והתנַכְּרוּת לרע ודחייתו. אבל הוא (הנחש) לא הבהיר זאת -שכֵּן הדבר היה מועיל- אלא רָמַז רק לידיעת שני ההפכים, הטוב והרע. T

@88שו"ת בראשית א, לו T

*@33*ובחז"ל איתא: "אמר רבי תנחומא, השאלה הזו שאלוני באנטוכיא, אמרתי להם כי יודעים אלהים אין כתיב, אלא יודע אלהים" (ב"ר יט, ד). המאמר בב"ר הוא קצר, אבל שאלת אנשי אנטוכיא היתה כנראה בנוגע לביטוי "כאלהים", ורבי תנחומא מוכיח מחלקו הראשון של הפסוק "כי יודע אלהים", שאף הכיטוי "כאלהים" הוא קודש. T

*@33*אבל יש בחז"ל הסוברים, שהכיטוי "כאלהים" כאן הוא חול. על במדבר ז, יג: "שבעים שקל בשקל הקדש", אמרו: "ד"א כנגד שבעים שמות הקדושים מן ספר בראשית עד פרשתו של נחש, וא"ת יש בו אחד יותר והייתם כאלהים, אינו קודש" (במ"ר יד, יב). וכן במסכת סופרים (הוצאת היגער ד, ה): "הראשון קדש והשני חול". אמנם כן בת"א ות"י אליבא דשיטה זו כפירוש: "ותהון כרברבין חכמין"$190, "ותהוון כמלאכין רברבין דחכמין למנדע". ובכולם השיטה, שהביטוי "כאלהים" בסוף הפסוק הוא לשון חול. ובעקבות שיטה זו הלך תרגום השבעים ומדרשו של פילון. יתר על כן, בדברי רבי ירמיה בן אלעזר (ב"ר יט, א), שהנחש "אפיקורס היה", יש מעין מדרש פילון, שהנחש, החכם להרע, היה הראשון להעלות בלב האנושות טינת ריבוי האלהות$191. T

## *@22*ג, ו. *@44*מדוע נגעה האשה בעץ בראשונה, ואכלה מן הפרי, ואחר כך גם האיש לקח ממנו? לפי פשוטו (של מקרא), מודגש ש(האשה) ראשונה, כי מן הראוי היה שהאיש ימשול באלמוות ובכל טוב, ולעומת זאת (תמשול) האשה במוות$192 ובכל רע. ולפי השֵׂכל, האשה סמל החושניות והאיש הוא (סמל) השֵׂכל. והנה מן ההכרח, שהחושניות תיגע במוחשי, ובתיווכם של החושים חודרים (הדברים המוחשיים) לשֵׂכל. כי החושים נעים על־ידי החפץ המוחשי, בעוד שהשֵׂכל (נע) על־ידי החוש$193. T

@88שו"ת בראשית א, לז T

*@33*בשאלתו מציין פילון, שחווה נגעה בראשונה בעץ ואחר כך אכלה מפריו, אבל עניין נגיעתה בעץ לא נמצא בכתוב כלל, ומאין מצא פילון לומר זאת? ויסוד הדברים גם במדרשי חז"ל, שדרשו שהאשה נגעה תחילה בעץ: "תני ר' חייא, שלא תעשה את הגדר יותר מן העיקר, שלא יפול ויקצץ את הנטיעות, כך אמר הקב"ה: כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב, יז), והיא לא אמרה כן, אלא אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו, כיון שראה אותה שֶבָּדַת, נטלה ודחפה עליו, אמר לה הא מיתת, כמה דלא דמיכת במקרביה כן לא במיכליה" (ב"ר יט, ג). "הלך הנחש ואמר לאשה, הריני נגעתי באילן ולא מַתִּי, אף את געי בו ולא תמותי. הלכה האשה ונגעה באילן, וראתה מלאך המות שבא כנגדה, אמרה, אולי עכשיו אני מתה והקב"ה עושה לו אשה אחרת ונותנה לאדם, אלא הריני גורמת שיאכל עמי, אם נמות שנינו נמות ואם נחיה שנינו נחיה" (פדר"א, פרק יג). וראה גם לעיל לפסוק ג, ג (שו"ת בראשית א, לה). T

*@33*פירושו האלגורי של פילון נמצא גם במקום אחר בחיבוריו, וביֶתר הרחבה: "והנה התאוה אינה מעיזה להגיש את תחבולותיה־קסמיה ומִרמותיה לפני הגבר, אלא לפני האשה ובעזרתה - לפניו, באופן זריז מאד וקולע אל המטרה. כי בתוכֵנו, הדעת תופסת עמדה של גבר, והתחושה - של אשה. והנה, התאוה נתקלת תחילה בחושים וחיה בתוכם, ועל ידם היא מרֵמָה גם את ההגמון, הדעת. כי, אחרי שכּל אחד מהחושים נשתעבד לקסמיה, הרי הם שמחים בדברים המוגשים להם; הראיה בשלל הצבעים והצורות, השמע בהרמוניה שבקולות, הטעם במתיקות שבעסיסים, והריח בבשמי האדים המתקטרים ועולים. ובקבלם את המתנות, הם מגישים אותן, כמו עבדים לאדונם, לשֵׂכל... כי אין להסיח דעת כל עיקר, שהתאווה, בהיותה כזונה ונואפה, שואפת למצוא אוהב, ומחפשת סרסורים שבעזרתם תצוד אותו. ומסרסרים לה וממציאים את האוהב - החושים. ואחר שכבשה אותם, היא משעבדת בקַלוּת את הדעת" (על בריאת העולם, קסה-ו). T

*@33*וכעין פירושו האלגורי, נמצא ברבינו בחיי (בפירוש ע"ד השכל, בפסוק כא): "ותקח מפריו ותאכל. נתעסק החומר בתאוות הגופניות, עד שהמשיך אליו הכח המשכיל, זהו ותתן גם לאשה עמה, כי כשם שהנחש הקדמוני הטעה את חוה וחוה הטעית לאדם כפשוטן של דברים, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כן יצה"ר מטעה את החומר ומפתהו בתענוגי העולם, והחומר יטה אליו הכח המשכיל וימשיכנו לצדו". T

## *@22*ג, ו. *@44*מהו: "ונתנה גם לאישה עּמָּהּ"? הסיבה לנאמר זה־עתה היא, שהתופעה היא כמעט בעת ובעונה אחת. באותה שעה שהחושניות מתרשֶמת מהחפץ (המוחשי), גם השֵׂכל קולט מהחושניות. T

@88שו"ת בראשית א, לח T

*@33*ראה בשו"ת הקודמת ובביאור שם. T

## *@22*ג, ז. *@44*מהו: "נפקחו עיני שניהם"? T

### *@11*מן העובדה שכָּל האחרים -הן החיות והן הצמחים - נבראו תמימים$194, ברור שהם (האדם ואשתו) לא נבראו עוורים. והאם לא יעוטָר האדם באיברים מעולים כמו העינים? יתר על כן, מעט קודם לכן הוא נתן שֵמות ארציים לכל החיות, וברור שראהּ אותן תחילה. או ייתכן, שב"עינים" מרמז (הכתוב) על סמל לחָזוּת הנשמה, שעל־ידי זכותה בלבד קיימות ההבחנות בין טובים ורעים, נשגבים ומתועבים, וכל (שאר) הניגודים. אך אם העין היא שֵׂכל נכדָל הנקרא "יועץ דעת", יש גם עין מיוחדת בלתי־שִׂכלית הנקראת "סבָרָה". T

@88שו"ת בראשית א, לט T

## *@22*ג, ז. *@44*מהו: "הם ידעו שהם עירומים"? T

### *@11*את הידיעה הראשונה בדבר העירום שלהם, הם קיבלו בשעה שאכלו מן הפרי האסור. וזאת היתה ראשית הסבָרָה הרעה, כי עדיין לא השתמשו בכיסוי, שכן כל חלקי התבל נצחיים$195 ובלתי־נפסדים הם#194. אך (עתה) הם (אדם ואשתו) היו זקוקים למלאכת כַּפַּים שהיא גם נפסדת$196. וידיעה זו טמונה בעירום, ולא שהיא כשלעצמה היתה הסיבה להשתַּנוּת, אלא עתה חשה הנפש ניכּוּר מן העולם כולו. T

@88שו"ת בראשית א, מ T

*@33*בשני שו"ת אלה מדגיש פילון, שהראייה כאן היתה רוחנית, וכן שפקיחת העין היתה להבחין בין טוב לרע. שאלתו של פילון, וכי עורים היו? נמצאת גם בחז"ל, אלא שתירוצם אחר: "ותפקחנה עיני שניהם, וכי סומין היו? אתמהה! וכו', הראה להן כמה דורות איבדו" (ב"ר יט, ו). וכן באבן עזרא, שיטה אחרת, כעין שאלתו של פילון: "ואמר שאדם קרא שמות לבהמה לחיה ולעוף, לא יתכן שהיה עִוֵר, על כן פירש ותפקחנה עיני שניהם, כי ראו ערותם, וכאלו היו עורים קודם אכילת הפרי". T

*@33*פילון רואה בביטוי "וידעו" ענין "דעת" ולא "ראִייה" בעלמא. ומכאן תשובתו, שהמכוון הוא באמת לדעת ולהכיר בשִׂכלם שהם היו עירומים. והכרה זו באה להם אחר החטא, כי לפני כן היו חלק מן העולם הנצחי, וכשאר חלקי הטבע לא היו זקוקים ללבוּש. T

*@33*כדאי לציין, ששאלה זו העסיקה גם את הרמב"ם, ואף הוא בא בנדון זה למסקנה מעין זו של פילון. וז"ל הרמב"ם: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, לא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי אשר ראה קודם הוא אשר ראה אחרי כן, לא היו שם סנוֵרִים על העין שהוסרו, אבל נתחדש בו ענין אחר שגינה בו מה שלא היה מגנהו קודם. ודע, כי זאת המלה, רצוני לומר פָּקֹחַ, לא תפול בשום פנים אלא על ענין גלות ידיעה, לא ראות חוש יתחדש" (מורה נבוכים א, ב). הנה גם מדברי הרמב"ם אנו למדים, שהמכוון איננו ראיית העין, כי אם הכרה שִׂכלית. וברש"י כאן דייק: "ותפקחנה וגו', לענין החכמה דבר הכתוב, ולא לענין ראיה ממש" וכו'. וברד"ק: "עיני לבבם". T

## *@22*ג, ז. *@44*מדוע תפרו חגורות מעלי התאנה? T

### *@11*ראשית, משום שפרי התאנה מתוק ביותר ונעים לחֵיך. אי לזאת, הוא מרַמֵז כסֵמל לאלה המְאַחִים ושוזרים תענוגות רבים זה על גבי זה, לכן הם (העָלים) נתפרו סביב מקום ההולדה, הכלי לעניינים גדולים. ושנית, משום שפרי התאנה, כפי שהערתי, מתוק מאחרים, והעָלים גסים ביותר. אי לזאת, מתכוון (הכתוב) להבהיר בסמל, שאף על פי שלתענוגות יש הליכות מהוּקצעות וחלקלקות, לאמיתו של דבר הן מתגַלות כמחוספסות. ומן הנמנע לעלוז או לחוש קורת־רוח מבלי לכאוב תחילה, ושוב להרגיש כאֵב נוסף. אכן, תמיד מכאיב בין השנַים - הכאב והצרות, האחד (שקיים) מראש, והאחר שנוסף עליו. T

@88שו"ת בראשית א, מא T

*@33*כפירושו של פילון, שהאדם ואשתו חגרו את החגורות סביב איברי ההולדה, פירשו גם אבן עזרא (שיטה אחרת) והרד"ק. ובחזקוני: "ויעשו להם חגורות לחגור את המלבוש. דבר אחר, חגורות לכסות בשר ערוה". ובמה"ג: "לכסות אותו אבר". וכן בקדמוניות היהודים א א, ד: "מיד נסתבר להם שהם ערומים ומהלכים בגלוי ערוה, והמציאו לעצמם כיסוי וכו', וכך התכסו עלי תאנה וחגרו אותם על ערותם". T

*@33*הסיבה שהיו אלה עלי תאנה דווקא, מוסברת בברייתא שבחז"ל, כי בדבר שנתקלקלו בו ניתקנו: "אילן שאכל ממנו אדם הראשון וכו', רבי נחמיה אומר תאנה היתה, שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנאמר ויתפרו עלי תאנה" (ברכות מ, א ועוד). ובדברי פילון נרמז כאן, שאריגת העלים מסמלת תענוגות חושניות, ועל עצם אכילת הפרי שהוא מסומל על־ ידי החושניות כותב ב"על בריאת העולם", קסה (מובא לעיל בקשר לפסוק ג, ו). וראה באבן עזרא כאן, ש"עץ הדעת הוא יוליד תאות המשגל, ועל כן כסו האדם ואשתו את ערותם". וברד"ק פסוק ו: "אבל אחרי אכלו מן הפרי נתחדש בתאוה אחרת ונתלבש בה, והיא תאות המשגל, שגרמה לו אכילתו". T

*@33*את "וידעו כי עירומים הם" מפרש פילון בדרך אלגורית: "מכל מקום אדם איננו עירום עכשיו, (שכּן) נאמר מעט קודם לכן: "הם עשו לעצמם חגורות". אך גם כאן רוצה (הכתוב) ללמדך שהוא מֵבין עירום, לא כעירום גופני, אלא (עירום) אשר בו מתגלֶה השֵׂכל כעירום בלי חֵלק ונחלה במידה הטובה" (דרשות אלגוריות ג, נה). T

*@33*לדבריו, אף לאחרי כיסוי הערוה עדיין נשאר האדם עירום, והכוונה שנשאר עירום מן המידה הטובה, שהן המצוות. וכן בחז"ל: "וידעו כי עירומים הם, אפילו מצוה אחת שהיתה בידן נתערטלו הימנה" (ב"ר יט, ח). "עירומים מן המצוות שנצטוו" (לקח טוב). "עירום אנכי מצווי, שנאמר כי עירום אנכי" (פרקי דרבי אליעזר, יד). T

## *@22*ג, ח. *@44*מהו (אותו) "הקול אשר נשמע של אלהים המהלך"? האם באמת יש דיבור, או גם רחש־רגלים, או האם אלהים מתהלך? T

*@33*... לשיטת הקדמונים, הסיבה העליונה והקדומה ביותר היא יציבה וחסרת־ תנועה. אך (ה') נראה ונדמה, וכביכול יוצר רושם, שברצונו להתנועע. הרי מבלי שיצא הֶגֶה, שומעים הנביאים בעזרת כוח מיוחד, קול אלהי, המשמיע את האמור אליהם. וכשם ש(ה') נשמע מבלי לדַבֵּר, כך הוא נדמה כהולך בלי ללכת, ואפילו איננו נָע כלל. ואתה ראֵה! לפני ש(אדם ואשתו) טעמוּ טעם חטא הם היו יציבים ואיתנים$197, חסרי־תנועה שאננים ונצחיים, ממש כפי שדימו את האלהות, וכפי שאָכֵן היא לאמיתה. אך מאחר שהתחברו אל העָרמה, הם עצמם נעו והחליפו את חוסר התנועה, וסברוּ שגם בו (בה') חלו שינוי ותמורה. T

@88שו"ת בראשית א, מב T

*@33*השבעים מתרגמים "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן", במובן קולו של ה' שהיה מתהלך בגן$198, היינו, ש"מתהלך" מוסב על ה'. וכן בחז"ל ישנן שתי שיטות: "אמר ר' חננא בר פפא, שמעו קולן של מלאכים אומרים ה' אלהים הולך לאותן שבגן" (ב"ר יט, ח). "אמר ר' חלפון, שמענו שיש הילוך לקול, שנאמר וישמעו את קול ה"א מתהלך בגן" (ב"ר יט, ז). ומלשון שאלת פילון: "האם באמת יש לו דיבור" וכו', נראה שהיו ידועים לו שני הפירושים. ומפרשי המקרא נחלקו בזה. ובמורה נבוכים א, כד: "הקול הוא הנאמר עליו שהוא מתהלך", וכן במה"ג. T

*@33*מקבילה לעצם מדרשו של פילון כאן, על השינוי שחל באדם לאחר החטא, נמצאת במדרש: "א"ר שמעון בן יוחאי, עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע קול הדיבור ועומד על רגליו ויכול לעמוד בו, ומשחטא היה שומע קול הדיבור ומתחבא, שנאמר ויתחבא האדם ואשתו. א"ר אבין, עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע הקול אימירין (בנחת), משחטא שומע את הקול אגריון (בהול)" (במד"ר יא, ג; פס"ר טו, עמ' סח, ב). גם חז"ל וגם פילון רואים שינוי ערכין ביחסו של האדם לה', אחרי שחטא. בפילון: "ואתה ראה! שלפני שטעמו טעם חטא הם היו יציבים ואיתנים" וכו'. ובחז"ל: "עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע קול הדיבור ועומד על רגליו ויכול לעמוד בו" וכו'. ומכאן גם פֹה, כשָם, שקול ה' אחר החטא לא היה כמו קודם החטא. שם, שכיון שאדם בעצמו לא היה עוד עומד במקומו ונצחי, לפיכך נדמה לו שגם ה' או קול ה' "מתהלך" בגן. ופֹה, הוא שמע עכשיו רק "קול בהול - קול אגריון", ולא היה יכול לעמוד בו. T

## *@22*ג, ח. *@44*מדוע, כשהתחבאו מפני אלהים לא נזכרה האשה תחילה, הרי היא אכלה ראשונה מהפרי האסור, אלא האיש? הרי (הכתוב) אומר: "התחבא אדם ואשתו". T

### *@11*ראשית, החטא והעבירה התחילה הנקבה הבלתי־מושלמת והשפלה, בעוד שהזכר (התחיל) במורא ובצניעות ובכל טוב, מכיון שהוא היה טוב ושלם יותר$199. T

@88שו" ת בראשית א, מג T

## *@22*ג, ח. *@44*מדוע לא התחבאו במקום אחר, אלא באמצע$200 עץ גן העדן? T

### *@11*החוטאים אינם עושים הכל במחשבה ובחכמה, אלא לעיתים נשארים גנבים לשֶבת על גניבותיהם, מבלי שיבחינו בתוצאות, כי הרי מה שמונח לידם ולמרגלותיהם כבר נדרש ומבוקש. וכך אירע אף כאן. אף על פי ש(אדם) חייב היה לברוח הרחק מהעץ שגרם לחטא, הוא נלכּד באמצע המקום, ובכך נגלית העבירה בבהירות וביֶתר־בירור, ללא כל מפלָט. ובזה מרַמֵז (הכתוב) באופן סמלי, שכָּל אדם רע מוצא מקלט בָּרעה, וכל בעל תאווה ממהר ומוצא את מנוחתו בַתאווה. T

@88שו"ת בראשית א, מד T

*@33*מעין זה איתא בחז"ל, על הפסוק "וישמעו את קול ה' אלהים": "אל תקרי וישמעו אלא וישמיעו, שמעו קולן של אילנות שהיו אומרים הא גנבא דגנב דעתיה דברייה" (ב"ר יט, ח; טו, ז). שניהם מכניסים את החטא לגדר גניבה, אלא שלפילון הם מתנהגים כגנבים, ולפי חז"ל האילנות הם שמכריזים על הגניבה. מן הלשון "עץ" דרש האברבנאל כדרושו של פילון: "והתבונן אמרו שלא נתחבאו בתוך עצי הגן כי אם בתוך עץ הגן, באותו עץ הידוע שחטאו, כי ממנו אכלו וממנו עשו להם חגורות ובו נתחבאו". T

## *@22*ג, ט. *@44*מדוע שָאַל, יודע־כֹֹּל, את האדם "איֶכָּה"? ומדוע לא (שאל) גם את האשה? T

### *@11*הדברים שנאמרו לא היו שאֵלָה, אלא מעין אִיוּם ונזיפה: איֶכָּה עכשיו, בן אדם! איזו טובה החלפת! נטשת חיי אלמוות ואושר והחלפת במוות ופֶגע, ובהם אתה קבור! אך הוא לא חשב לנכון לשאול את האשה, שכֵּן היא ראשית הרע, והיא הוליכה אותו (את האדם) לחיים ניקלים. ברם, לפיסקא זו יש גם (פירוש) אלגורי מתאים ביותר, כי כאשר היסוד השַליט והמושל באדם, בעל ההגיון, מציית לזולתו, הוא פותח־פתח גם למידה הרעה של החלק הנקבי, כלומר לחושניות$201. T

@88שו"ת בראשית א, מה T

*@33*מדרש זה שבפילון, הוא הפירוש הרווח במדרשי חז"ל: "וא"ר יהודה אמר רב, אדה"ר צדוקי היה, שנאמר ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איֶכָּה, אָן נטה לבך?" (סנהדרין צח, ב). "ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איֶכָּה, איך היית, אתמול לדעתי ועכשיו לדעתו של נחש, אתמול מסוף העולם עד סופו ועכשיו בתוך עץ הגן" (ב"ר יט, ט). ובמה"ג, שמקור מאמרו זה נעלם: "ויאמר לו איכה. נגלה עליו הקב"ה ואמר לו איכה, מה בין מדה למדה, איה אתה עומד כאן". T

*@33*גם האברבנאל שואל כשאלתו של פילון: "והנה לא קרא יתברך אל האשה כי אם אל האדם, לפי שאליו היתה הצוואה, והוא היה היותר ראוי לתוכחה כפי שִׂכלו". T

*@33*מתוך התשובה האלגורית, משתמע פירוש אחר של פילון, שהיות ואדם נתפתה לאשתו ואכל מעץ הדעת, אזי על־ידי כך הכניס אליו גם את החלק הנקבי, וממילא, כשדיבר אל האדם, הרי היה בתוכו גם צד נקבי, וכאילו דיבר אל שניהם. T

*@33*במקום אחר נותן פילון פירוש אלגורי שונֶה: שהקב"ה לא שאל את האשה לבדה, מפני שהיא בלתי־מושלמת, אלא שאל את האדם המושלם יותר: T

*@33*"'ה' אלהים קרא לאדם ואמר לו' (בראשית ג, ט). מדוע נקרא אדם בלבד, אף על פי שהאשה התחבאה יחד עמו? ותחילה יש לומר, שהשֵׂכל נקרא במקום שהיה, בשעה שקיבל נזיפה לחדול מן השינוי (שחל בו. אך) לא רק הוא בלבד נקרא, אלא גם כל הכוחות הטמונים בו, שכֵּן השֵׂכל כשלעצמו ללא כוחותיו עירום הוא, ובבחינת בל־ייִמָצֵא. ואחד הכוחות היא החושניות, היא היא האשה. אם כן האשה־החושניות, נקראה עם אדם־השֵׂכל. אך (ה') איננו קורא לה לבדה. מדוע? שכּן בהיותה חסרת־הגיון אין באפשרותה לקבל נזיפה בפני עצמה. הרי לא ניתן ללמד לא את הראייה, לא את השמיעה אף לא איזה חוש מן החושים האחרים, שכֵּן אין באפשרותם להבין עניין. הרי היוצר יצר אותה (את החושניות) כמַבחינה בין העניינים הגופניים בלבד, ואילו השֵׂכל הוא בר־לימוד, ולכן הוא, ולא החושניות נקרָא" (דרשות אלגוריות ג, מט־נ). T

*@33*פילון נותן כמה פירושים למלה "איכה", וביניהן גם התשובה הראשונה שבשו"ת: "המילה "איכה" מתפרשת בדרכים רבות. ראשית, לא כשאֵלָה, אלא כקריאה, והיא שווה ל"הִנְךָ (נמצא) בְמָקוֹם". ואז "איכה" (C) מודגָש ביותר: הרי מאחר ואתה חשבת שהאלהים מתהלך בגן (בראשית ג, ח), ושזה (הגן) מֵכיל אותו (את האל), עליך ללמוד שלא כֶברת כהלכה. והאזֵן לדבר־אמת־לאמיתו מן האל היודע־כֹל. שאלהים, מחד, לא נמצא בשום מקום -שהרי דבר לא יכילנו ואילו הוא מכיל הכל$202-, ומאידך (גיסא), נמצא הנברא "בְמָקוֹם", כי מן ההכרח שיהא נכלל (במקום מסויים) והוא לא מכיל (את הכל). שנית, מה שנאמר שווה ל"לאָן הגעת, אַתְּ הנשמה?" איזו רעה בחרתְּ במקום כל הטובה? למרות שאלהים הזמינך ליטול חלק במידת הטוב, את הולכת עִם הרעה, ולאחר שהִכַּרְתְּ את עץ החיים, כלומר את החכמה, ממנו היה בכוחך לחיות, נכנעת לאבדן של בערות והפסד. העדפת שבר, כליון הנשמה על אושר חיי אמת. שלישית, היא שאֵלָה בעלת שתי תשובות אפשריות. התשובה האחת לשאלה "איֶכָּה" היא: "בשום מקום", כי לנפש הרשע אין מקום לדרוך ולהתגדר בו. אי לכך, נאמר על הרשע שהוא "חסר־מעמָד"$203, וקשה לתקן מעוות חסר־מעמד. וכזה הוא איש בליעל, שהוא תמיד חסר־מנוחה ונבוך ונישא כרוח נושבת, איננו מחַזֵק כל קשר לשום דיעה כלשהיא$204. T

*@33*"והתשובה השנייה האפשרית, ובה גם השתמש אדם: "שמע היכן אני, במקום בו נמצאים אֵלה שאין ביכלתם לראות את האלהים, במקום בו נמצאים אֵלה שאינם שומעים לאלהים, במקום בו נמצאים המתחבאים מהעילה (הראשונה), במקום בו נמצאים הבורחים מהמידה הטובה, במקום בו נמצאים יראים ופחדנים מחמת מורך לב ורכרוכית הנפש. כי כש(האדם) אומר: "את קולך שמעתי בגן העדן ויראתי, כי עירום אנכי והתחבאתי" (ג, י), הוא מגַלֶה את כל התכונות אשר מניתי (זה עתה)" (דרשות אלגוריות ג, נא-נד). T

*@33*כתשובה השנייה נמצא בחז"ל: "תני, עד שלא יחטא אדם נותנין לו אימה ויראה והבריות מפחדין הימנו, כיון שהוא חוטא נותנין עליו אימה ויראה ומתפחד מאחרים" (שיר השירים רבה ג, יד). T

## *@22*ג, יב-יג. *@44*מדוע אומר האיש: "האשה$205 נתנה לי מן העץ ואכלתי"$206, אך האשה אינה אומרת: הנחש לא נתן לי, אלא: "השיאני ואכלתי"? T

### *@11*כך, כפשוטו, יש בו רעיון של קַבָּלָה$207, כי האשה מטִבעה נופלת בפח$208 יותר מאשר מרבָּה להרהר$209, ברם היפוכו של דבר בגבר. ולפי השֵׂכל, כל אשר מוּחשי בסמוך להם, מרַמֶה ומַטעה את החושים המיוחדים של היצור הבלתי־ מושלם. והחושניות, שנפגעה תחילה על־ידי האמור לעיל$210, מעבירה את הפגיעה אל השליט והמושל. ובכן, השֵׂכל מקבל מהחושים הנותנים את אשר בתוכם, והחושניות רוּמתָה והוּטעתה על־ידי המוחשי האמור. ברם, את חושי החכם אי אפשר לרַמוֹת, ובצורה זו (גם אי אפשר לרַמוֹת) את מחשבות השֵׂכל. T

@88שו"ת בראשית א, מו T

*@33*שני פירושיו של פילון, הראשון לפי פשוטו והשני לפי עומק מובנו=השֵׂכל, כבר נמצאים לעיל בשו"ת. הרעיון שהאשה נוחה יותר להירמות נמצא לעיל לפסוק ג, א (שו"ת בראשית א, לג). ויסוד פירושו השני, נמצא לפסוק ג, ו (שו"ת בראשית א, לז). וראה בביאור שם, ובפירוש רבינו בחיי המובא שם. פילון שואל כאן שאלה מדרשית, ומתרץ, שהאשה נוחה להיתפתות בדברים, ולא האיש, אבל האיש נפגע באמצעותה. וכן כותב הרמב"ם: "וממה שצריך שתדעהו ותתעורר עליו, הֱיות הנחש לא קרב לאדם ולא דיבר עמו, ואמנם היה השתדלותו וקרבתו לחוה, ובאמצעות חוה ניזוק האדם, והמיתו הנחש" (מו"נ ב, ל). T

*@33*במקום אחר בכתביו, מדייק פילון מתיבת "עמדי", שמאחר שלא היתה האשה מקניינו של אדם, אלא שאמר "עמדי", שאינה סרה למשמַעתו, לכן לא היה ביכולתו למנוע את פיתויה על־ידי הנחש. ואלה דבריו: "'האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכלתי' (בראשית ג, יב), ויפה הוא לא אמר "האשה אשר נתת לי," אלא "עמדי". הרי את החושניות לא נתת לי כקניין, אלא הוֹתרתָ אף אותה משוחררת וחפשיה, ובמידת־ מה אינה סָרָה למשמעת מחשבתי$211. לפיכך, והיה אם ירצה השֵׂכל לצוות על הראייה שלא להסתכל, היא תראה, לא פחות, את המוּנָח לפניה; וגם השמיעה, כשמתגנב אליה קול, תקלוט אותו כולו, גם אם השֵׂכל ציוה עליה בהתנצחות שלא לשמוע" (דרשות אלגוריות ג, נו). T

*@33*אחר כך שואל פילון שאלה בעלת אופי מדרשי, ועונה עליה בתשובה אלגורית: "'ואלהים אמר לאשה: מדוע עשית זאת? והיא אמרה: הנחש השיאני ואכלתי' (בראשית ג, יג). אלהים שואל בענין אחד, והיא משיבה לו באחר. הרי, מחד, הוא שואל מדוע בנוגע לגבר, וזו לא משיבה לו בענין זה, אלא בנוגע לעצמה, ואומרת "אכלתי", ולא "נתתי". ובכן, יתכן ונפתור את הספק באלגוריה, ונַראה, שהאשה השיבה במדוייק על השאלה. שכֵּן הכרחי היה, שהאיש יאכל לאחר שהיא אכלה, הרי בשעה שהחושניות נפגשה במוחשִי ונמלאה מרישומו, מיד גם השֵכל נפגש עמו, קוֹלֵט, ובמידת־מה נמלָא בתזונה הנובעת הימנו. ובכן על זה היא דיברה: בעל כרחי נתתי לאיש, ברגע שאני נפגשתי בענין האמור, הוא מהיר התנועה קָלֵט את רישומו ונחתם בו" (דרשות אלגוריות ג, נט-ס). T

## *@22*ג, יד-יז. *@44*מדוע קילל בראשונה את הנחש, בשנית את האשה ובשלישית את האדם? T

### *@11*עריכת הקללות נמנית בהתאֵם לסֵדר החטאים. הנחש רימה ראשון. שנייה חטאה האשה בעטיו, כששתה לבָּהּ$212 לרמאות, ושלישי היה האדם, כששָת לבּוֹ#212 לרצון האשה יותר מאשר לצווים האלהיים. ברם, סדר זה מתיישב יפה גם על־פי האלגוריה. כי כפי שהראינו, הנחש הוא סֵמל לתאווה, האשה - לחושניות, והאיש - לשֵׂכל. לפי זה, התאווה נהיית מקורם המושחָת של החטאים, והוא מרַהֶה את החושניות תחילה, בעוד שהחושניות משעבדת את השֵׂכל. T

@88שו"ת בראשית א, מז T

*@33*יסוד השאלה נמצא גם בחז"ל, אלא שתשובתם היא אחרת מזו של פילון: "בגדולה מתחילין מן הגדול וכו', בקללה מתחילין מן הקטן, בתחילה נתקלל הנחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם" (ברכות סא, א. וכן בספרא, מכילתא דמילואים, פרשה ב, לט). ברם, בהמשך הסוגיא שם מקשה הגמרא, שבפורענות המבול היה הסדר הפוך: "ברישא אדם והדר בהמה". כאמור: וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים (בראשית ז, כג). ובגמרא שם אין טעם לחילוף הסדר בפורענות המבול. אולם במדרשי התנאים איתא: "מה תלמוד לומר וצבתה בטנה ונפלה ירכה? אבר שהתחיל בעבירה ממנו יתחיל הפורענות, כיוצא בו אתה אומר וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה, מי שהתחיל בעבירה ממנו התחיל הפורענות, כיוצא בו" וכו' (ספרי נשא, יח; תוספתא סוטה ד, י-יא). לפנינו בהדיא שיטת פילון בנוגע לסדר העונשים: הנחש, חוה והאדם. אבל מאידך, מובאים בספרי ובתוספתא כמה מקראות כהוכחה לכלל: שהמתחיל בעבירה ממנו מתחילה הפורענות. ותמוה הדבר, שברייתא זו אינה מסתייעת בנדון זה מסדר עונשי הנחש וחוה ואדם. הרי הם היו הראשונים לכל העונשין, והיה ראוי שיובאו ראשונה לכל דוגמאות העונשין הבאים שם. T

*@33*פירושו זה של פילון נמצא במדרש הנעלם לבראשית: "אמר ר' יצחק, בא וראה, כמו שנתקלקלו כך נדונו. הנחש בתחלה, אחריו האשה ואחריו האדם, היינו דכתיב ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יט ע"ב), וברד"ק: "וקלל הנחש תחלה, כי הוא היה סבה לאשה ולאדם". וכן בחזקוני: "התחיל הקב"ה לקללם כדרך שעשו העבירה. הנחש שהתחיל נתקלל תחילה, ואחריו חוה ואחריה אדם". T

*@33*גם במקום אחר כותב פילון בענין קללת הנחש, כדלהלן: "מפני מה מקלל (ה') את הנחש בלי נאום הגנה$213, בעוד שבמקום אחר הוא מצַווה כיאות: "ויעמדו השנים אשר להם הריב" (דברים יט, יז), ושלא להעדיף ולהאמין לאחד מהם? (שהרי) אתה רואה ללא־ ספק, שהוא לא העדיף להאמין לאדם כנגד האשה, אלא נתן לה את ההזדמנות לחָגֵן על עצמה, כשהוא שאל: "מדוע עשית זאת"? (בראשית ג, יג), והיא הודתה שנכשלה בעטיו של פתוי הנחש לשפע־הנָאָה. וכשהאשה אמרה "הנחש השיאני", מה מנע ממנו מלשאול את הנחש אם אכן פיתה אותה, אלא קיללו בלי היסוס ובלי נאום־הגָנָה? לפיכך עלינו לומר, שהחושניות כשלעצמה איננה בבחינת רע, אף לא בבחינת מוסרי, אלא היא בינונית, ומשותפת גם לחכם וגם לשוטה, בטיפש היא רעה ובמשכיל היא מוסרית. ולפיכך, מאחר שאין בה מטבעה וכשלעצמה רישעות, אלא היא נוטה לשני הצדדים פעם לטוב ופעם לרע$214, (לכן) אין היא נאשמת עד אשר תוֹדֶה שאָכֵן הלכה בעקבות הרע. אך הנחש־ התענוגות, הוא הרישעות כשלעצמו, ולכן אין הוא נמצא כלל באיש המוסרי, אלא רק הרָשָע ניזוק הימנו. לפיכך מן הראוי שאלהים יקללנו בלי התגוננות, כי אין בו אף גרגיר מן הטוב, ותמיד ובכל מקום הוא מוּעָד לאשמה ותועבה" (דרשות אלגוריות ג, סה-סח). T

*@33*גם חז"ל מציינים את אותו הדיוק שבפילון: למה לא ניתנה ההזדמנות לנחש להתנצל? ותירוצם קצת שונֶה: "עם אדם נשא ונתן, עם חוה נשא ונתן, ועם הנחש לא נשא ונתן. אלא אמר הקב"ה, נחש זה רשע בעל תשובות הוא, אם אני אומר לו, הוא אומר לי אתה צויתָם ואני ציויתים, למה הניחו ציווייך והלכו אחרי ציוויי? אלא קפץ עליו ופוסקו, ויאמר יי' אלהים אל הנחש" (ב"ר כ, ב). "אבל כשבא אצל הנחש, לא הסיח עמו כמו שהסיח עם האשה, אלא נתן לו אפופסין" (ת"ה תזריע, ט; ת"ב, שם, יא). T

*@33*וברש"י: "מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית". וראה סנהדרין כט, א שאין טוענין למסית, ומביאים ראיה לזה מן הנחש: "אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן, מניין שאין טוענין למסית? מנחש הקדמוני. דא"ר שמלאי, הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען". ואין ר' שמלאי מסביר למה לא טען הנחש להגנתו, אבל לפי פילון, שהנחש הוא המסית (ראה לעיל לפסוק ג, א, שו"ת בראשית א, לא), לא ניתנה לו אפילו האפשרות לטעון להגנת עצמו. T

*@33*וברד"ק: "ויאמר כי עשית זאת, הוא לא היה לו מענה ולא שום טענה, כי האדם ואשתו אע"פ שטענתם חלושה, היה להם קצת טענה, אבל הנחש לא היה לו טענה כלל, לפיכך קללו מיד, ולא קוה לו שיענהו, כי ידע שאין לו דבר לענות, והוא דבר כנגד מצות האל והשיא את האשה, והוא לא היה לו שום הנאה מזה". T

## *@22*ג, יד-טו. *@44*מדוע (הביא ה') קללה זו על הנחש - ללכת על חזהו וגחונו$215, לאכול עפר ולשנוא את האשה? T

### *@11*פשוטו (של מקרא) ברור, ומשמש עדות לאשר אנו רואים (כיום). אך סבורני$216, ש(משמעותו) על דרך האלגוריה היא זו: מכיוון שהנחש סֵמל לתאווה$217, הוא מצטייר$218 כאוהב־תענוגים, כי הוא הולך על חזהו ועל בטנו המלֵאה במאכלות ובמַשקים, הוא זולל כאותו השָלָך בתאוותיו, משולח כל רֶסֶן ושטוף באכילת בשר. וכל אשר מתייחס לְאוֹכֶל הוא "ארצי" כולו, ולפיכך נאמר ש(הנחש) יאכל "עפר". וטִבעי שקיימת שינאה בין התאווה והחושניות$219, שבדרך סמלית מכַנֶה אותה (הכתוב) "אשה". ואף על פי שהתאוות נראות כמטילות מום בחושניות, הן לאמיתו של דבר חנֵפות המתנַכלות כאויבים. ומדרכּם של יריבים להסב נזק רב על־ידי אותם הדברים שהם מעניקים במתנה. כך העיניים על־ידי ליקוי בראייה, והאזנים בקשיי שמיעה, וכל האחרים על־ידי טימטום. הן ממיטות תשישות ושיתוק על הגוף כולו, שוללות לחלוטין את כל בריאותו, ולשוא מחַדשות עליו הרבה חֳליים רעים. T

@88שו"ת בראשית א, מח T

*@33*לדברי פילון, היה הנחש זולל מאכלות ומשקאות. וכזה במדרש אגדה: "שהיה אוכל כל מעדני עולם, וכיון שהחטיא לחוה, נגזר עליו שיאכל עפר כל ימי חייו". דברי פילון, שטבעי הוא שקיימת שינאה בין התאווה והחושניות, הם כדברי הרמב"ם: "והשנאה השלמה אמנם היא קיימת בין הנחש וחוה" (מו"נ ב, ל). T

*@33*במקום אחר בכתביו מביא פילון שאלות מדרשיות לפסוק זה, ועונה בתשובות אלגוריות: "והַבְחֵן, ש(הכתוב) לא אמר "אשים ריב לך ולאשה", אלא "בינך ובין האשה". ומדוע? שכֵּן המלחמה היא על אשר באמצע, כביכול בגבול שבין ההנאה$220 והחושניות. ובין שניהם נמצאים השתייה והאכילה, שהם מתאימים מאד לכל אחד מהם. שהרי כל אחד חושני מֵחַד, וגורם הנאה מאידך. ולפיכך בשעה שההנאה נמלאת בהן ללא שובַע, מיד היא פוגעת בחושניות" (דרשות אלגוריות ג, קפד). T

*@33*"'הוא ישמור את ראשך ואתה תשמור את עקֵבו'$221 (בראשית ג, טו). ביטוי זה נשמע מוזר, אך משמעותו מדוייקת. שֶכֵּן הוא נאמר לנחש אודות האשה, ואילו האשה איננה "אתה" אלא "אַת". מה אם כן יש לומר? (הכתוב) חדל לדבֵּר על האשה והחל לדבֵּר על הזרע והמקור שלה. והשֵׂכל הוא ראשית החושניות, והוא זָכָר, אודותיו יש לומר "הוא" ו"שלו" וכדומה... לבטוי "תשמור" משמעות כפולה. האחת בדומה ל"תשגיח ותישמר". והאחרת בדומה ל"תָּשֵׁת לבך להרע"$222. והשֵׂכל, בהכרח, הוא או מוסרי או מָשחת. ובכן השֵׂכל השוטה ייעשה שומר ואוצֵר של התאווה, שכֵּן הוא נזקק לה, ואילו ה(שֵׂכל) המוסרי (ייעשה) לאויבה, כשהוא יושב וממתין עד אשר יתגבר ויביא עליה כליון מוחלט. והתאווה מצידה שומרת את צעדיו של השוטה, אך היא מנַסָה להרוס ולהחריב את עֶמדתו של החכם, שכֵּן היא סבורה ש(החכם) זומם את חורבנה, ואילו השוטה ישמור עליה כמיטב יכולתו" (דרשות אלגוריות ג, קפח-קפט). T

*@33*פילון מפרש באופן אלגורי, שזרעה פירושו זרע החושניות שהוא זָכָר. ובמדרש הגדול: "ובין זרעך ובין זרעה, וזרעה הוא זרע אדם, ללמדך שהאיבה בין הכל". ונראה שמקור מאמרו הם דברי הרמב"ם: "והשנאה השלמה אמנם היא קיימת בין הנחש וחוה, ובין זרעו וזרעה, ואין ספק שזרעה הוא זרע אדם" (מו"נ ב, ל). T

*@33*פילון מתרגם "ישופך" ל"תשמור", וכוונתו "תָּשֵׁת לבך להרע", מפני שהנחש אורב תמיד נגד האדם, לכן על האדם להשמידו, וכן בתרגומים. בתרגום אנקלוס: "הוא יהא דכיר מה דעבדת לי מלקדמין, ואת תהי נטר ליה לסופא". וכן תרגום יב"ע וירושלמי פירשו בדרך אלגורית: "ויהי כד יהון בנתא דאתתא נטרין מצוותא דאורייתא, יהוון מכוונין ומחיין יתך על רישך, וכד שבקין מצוותא דאורייתא, תהוי מתכוין ונכית יתהון בעקבהון". וכן במדרש אגדה: "הוא ישופך ראש, בזמן שבני אדם עוסקים בתורה אין כח לנחשים להזיק אחד מישראל, ויכולים ישראל להרגם. אבל בזמן שישראל בטלים מדברי תורה, נושך עקבם". וביותר קולעים דברי המדרש הגדול, שמקור מאמרו נעלם: "הוא ישופך ראש. אם זכה הוא ישופך ראש, ואם לאו ואתה תשופנו עקב". וברבינו בחיי: "כי האדם רשאי שיתגבר על יצרו ויכתת אותו בתחלה, ואם לא - ואתה תשופנו עקב, רָמז לך, שאם לא ישוף האדם את היצר הזה - הוא ישופנו בסוף וימיתנו". T

## *@22*ג, טז. *@44*מדוע (באו) קללות על האשה: רוב עֶצֶב ואנחות, ללדת בכאֵב, ותשובה$223 אל אישהּ, וכניעה לשילטונו? T

### *@11*(כל) אֵלו מנת חֶלקה של כל אשה הנשואה לאיש, לא בבחינת קללה, אלא בבחינת הכרח... ולפי השֵׂכל, היתה זו שׁיבה של החושניות אל האיש, ולא כ(שׁיבה) אל עוזר, שכֵּן בהיותה רעה, היא נתינה (ולא שוות־ערך). אלא כ(שׁיבה) אל אדון, הואיל והיא מוקירה תקיפות יותר מצדק. T

@88שו"ת בראשית א, מט T

*@33*על דבריו הראשונים של פילון ראה בביאור לשו"ת הבאה. דיוקו האלגורי הוא, שלאחר החטא פונה האשה אל הבעל, כאֶל אדון ומושל. דבר זה נמצא בחז"ל ובמפרשים: "ורצע את אזנה כעבד עולם וכשפחה שהיא משרתת את בעלה" (פרקי דרבי אליעזר, יד). בראב"ע: "תשוקתך, מִשמעתך, והטעם שתשמעי כל אשר יצוה לך (וראה תגובת הרמב"ן עליו), כי אַתְּ ברשותו לעשות חפצו". ובשטה אחרת שלו: "ויש אומרים, תסורי אֶל משמעתו". וברד"ק: "והא ימשל בך, לצות עליך מה שירצה, כאדון אל עבד". ובבחיי: "שאע"פ שהאשה משועבדת ברשות הבעל, ומנהג העבד לברוח מן האדון כדי שלא ישתעבד, גזר בזאת שתהיה משתוקקת לבעל ושתרצה להשתעבד לו, בהפך מן המנהג". T

## *@22*ג, יז-יט. *@44*מדוע כאשר (ה') קילל את הנחש והאשה, הוא נתן בהם את האות$224, ולא עשה כן באיש, אלא שָׂם (את הקללה) על האדמה, באמרו: "ארורה האדמה בעבורך$225 בעצבון תאכלנה, קוץ ודרדר תצמיח לך ותאכל את עשב השדה. בזעת אפיך תאכל לחמך"? T

### *@11*הואיל והשֵכל$226 הוא נשימה אלהית$227, לא נראה לו (לה') לקללו ישירות, אלא הִיפְנָה את הקללות אל האדמה ועיבודה. וטבע האדמה (כטבע) גוף האדם, אותו מעַבֵּד השֵׂכל$228. ושעה שעובד האדמה הגון ובעל מוסר - גם הגוף נושא את פריו: בריאות, חושים חַדִים, עוז ויופי. ואכן היפוכו של דבר כשהוא פרוע, אזי הגוף מקולל, ומקבל כמעַבֵּד, שֵׂכל חסר־משמעת ופזיז, ואין כל תועלת בפריו, אלא (מצמיח) רק קוצים ודרדרים, יגונות ופחדים ושאר פגָעים, כשמחשבות יורות חיציהן בשֵׂכל ופוגעות בו. וה"עשב" מסמל מזון, כי הוא (האדם) הפך משִׂכלי לבהמי$229, ולא שָת לבו למזונות אלהיים, הלוא הם אלו שהפילוסופיה מעניקה על־ידי דיברות וחוקים רצוניים. T

@88שו"ת בראשית א, נ T

*@33*שאלתו של פילון נשאלת גם בחז"ל, אולם התשובה שם אינה כבפילון: "אם אדם חטא, ארץ מה חטאה שנתאררה? וכו' שבשעה שבני אדם חוטאין מעבירות חמורות הוא שולח מגפה לבני אדם, ובשעה שבני אדם חוטאין מעבירות קלות הוא מכה את פירות הארץ" (פרקי דרבי אליעזר, יד)$230. ובמה"ג, קצת כפירושו של פילון: "ארורה האדמה בעבורך, אם אדם חטא ארץ מה חטאת? לפי שלא נבראת אלא בשבילו של אדם, חטא אדם ונתקלל נתקללה עמו, כדי שלא ימצא בה נחת רוח". מדבריו של פילון משמע, שלא רצה לקלל את האדם ישירות, וקילל האדמה בעבורו, אבל לא היתה כל סיבה לקלל את האדמה עצמה (ראה להלן בראשית ד, כא בעניין קללת קין). ובמדרש, שאמרה רבקה ליעקב "עלי קללתך בני" (בראשית כז, יג): "ר' אבא בר כהנא אמר אדם שחטא לא אמו נתקללה? שנאמר (בראשית ג, יז) ארורה האדמה בעבורך" (ב"ר סח, טו). ופילון מכַנה את האדמה "אמא אדמה" (שו"ת בראשית ב, ז לפסוק ו, טז). T

*@33*במקום אחר מפרש פילון את הפסוק על קללת האדמה, כפשוטו: "והגבר, מצדו (קיבל) עבודות ותלאות ויגיעות רצופות, לשם השָׂגַת הצרכים ושלילת הנכסים האוטומטיים, שהארץ היתה למוּדָה להביאם בלי מלאכת עבודת האדמה. ר"ל, חיים קשורים בעמל בלתי פוסק, לשם מציאת מחייתו ומזונו, שלא יגוע ברעב" (על בריאת העולם, קסז). T

*@33*בשו"ת שלפני כן מדגיש פילון, שעניין עצב הלידה אין בו משום קללה, אלא שהוא מתוך נחיצות. ואפשר שלָמַד כן, מפני שלא נמצא שם בפסוק לשון קללה או ארירה. ובשו"ת כאן, שהאדם לא נתקלל, אלא שנתאררה האדמה בעבורו, וזה מפני שיש באדם חֵלק אלקי, ולכן איננו חושב לקללו. ואפשר, שביסוד דבריו טמון הרעיון, שמכיוון שבירך אותם הקב"ה בברכת פרו ורבו, שוב לא רצה לקללם. ודבר זה נמצא במדרש אגדה לבראשית ג, יד: "ארור אתה, ולמה לא נאמר באדם ובאשתו ארור, כשם שארר את הנחש? מפני שכבר ברכם, שנ' (בראשית א, כח) ויברך אותם אלקים". T

*@33*ובדומה לזה, אמרו בחז"ל על קללתו של כנען: "ויאמר ארור כנען (בראשית ט, כה), חם חוטא וכנען מתקלל? אתמהה! ר' יהודה אומר, לפי שכתוב ויברך אלקים את נח ואת בניו (בראשית ט, א), ואין קללה במקום ברכה, לפיכך ויאמר ארור כנען" (ב"ר לו, ז; ת"ב נח, כא; ת"ה שם, טו). וכן בפירוש הר"ן עה"ת שם: "כי היה ראוי שיקולל חם בעצמו, אם לא לכבוד הברכה אשר ברכו השי"ת, ולזה קלל הבן המתיחס אליו יותר". T

*@33*וראה בשיטת האברבנאל, שיש בה מן היסוד הפילוני, שאין הכל קללה לאשה: "ומהיות האדם נפסד ומת, ולזה אמר והרונך בעצב תלדי בנים, ר"ל הרבה ארבה הרונך, ומזה ימשך שהיה כאבך נצח, וכו', ומזה תדע שאינו מכלל הקללה בעצב תלדי בנים, כי הוא דבר טבעי שהאשה תסבול כאבים חזקים בעת הלידה, אבל היתה הקללה ריבוי ההריונות והלידות שאליהם ימשכו ריבוי הכאבים". ועיין ברבינו בחיי: "כי העצבון הוא צער האורח, שהוא חולי טבעי באשה". T

*@33*במקום אחר בכתביו דורש פילון את הפסוקים יח-יט במידת סמוכין: "'ותאכל את עשב השדה, בזעת אפיך תאכל לחמך' (בראשית ג, יח-יט). עשב ולחם הם שמות נרדפים, כביכול אותו הדבר עצמו. העשב הוא מזונו של הבלתי־שִׂכלי$231, והרָשע, שניתק הימנו השֵׂכל־הישר, אף הוא בלתי־שִׂכלי. גם החושים, שהם מחֶלקי הנפש, אף הם בלתי־שכליים. ואילו השֵׂכל, השואף לחושים דרך החושניוֹת הבלתי־שכליות, אינו משיג זאת אלא בעמל וזיע. אכן, חיי השוטֶה קשים ומרים ביותר, כשהוא נמשך והולך בתשוקתו אחר הגורמים לתענוגות, ואחרי כל אשר הרעה אוהבת לִיצוֹר" (דרשות אלגוריות ג, רנא). T

*@33*ברמב"ם: "וכאשר גדלה תאותו ורדף אחרי הנאותיו ודמיוניו, כמו שאמרנו, ואכל מה שהוזהר מאָכלוֹ, נמנע ממנו הכל, והתחייב לאכל הפחות שבמאכל אשר לא היה לו מקודם מזון, ואף גם זאת אחר העמל והטורח, כמו שאמר וקוץ ודרדר תצמיח לך וכו' בזעת אפיך וכו' (בראשית ג, יח-יט), ובאר ואמר וישלחהו ה' אלקים מגן עדן לעבד את האדמה, (בראשית ג, כג), והשוהו כבהמות במזוניו ורוב עניניו, כמו שאמר ואכלת את עשב השדה, ואמר מבאר לזה הענין (תהלים מט, יג) אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו" (מורה נבוכים א, ב). T

*@33*וראה באברבנאל, הטעם הג': "כי הנה האדם בהיותו בגן, היה מאכלו פרי עץ הדר וכו'. אמנם, אחרי שחטא ונרדף אחרי תאותו הבהמית, יהיה ענשו שיגורש משם ויהיה נמשל כבהמות במזונות ובמאכלו, ועל זה אמר וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, לא מפרי העץ". T

### *@11*ג, יט. *@44*מהו: "עד שובך אל האדמה ממנה לֻקחת", הרי האדם לא נוצר רק מן האדמה, אלא גם מהנשמה האלהית? T

### *@11*ראשית ברור, כי יציר האדמה מעורָב מאדמה ושמים, ומכיון שלא החזיק בתומתו$232, אלא זילזל במצות האל, סָר מהחֵלק הטוב והנעלה ביותר - מהשמים, והתמַכֵּר כליל לאדמה, ליסוד המעובֶּה והכָּבֵד ביותר. שנית, אילו הִתְאַווה לחֵלק במוסריות, המעניקה אלמוות לנשמה, וודאי שהשמים היו נחלתו, אלא מאחר שהשתוקק לתענוגים ובעטיָם זכה$233 למוות רוחני, הוא חזר שנית אל האדמה. אי לזאת, אמר (הכתוב): "כי עפר אתה, לכן אל עפר תשוב"$234. כך האדמה היא תחילתו וסופו של הרשע ובן הבליעל, ואילו השמים (הם ראשית) האיש המוסרי. T

@88שו"ת בראשית א, נא T

*@33*כעין שאלתו של פילון נשאל גם במה"ג, שמקורו מאמרו נעלם, אולם שם אינו מדבר על "הנשמה האלהית", אלא שואל על כל ארבעת היסודות שהאדם מורכב מהם: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב. וכי לעפר בלבד הוא חוזר? והלא לארבעה היסודות הוא חוזר! אלא, לפי שרוב בנינו מן העפר, לכך חוזר רובו אל העפר". וראה שאלה זו ברמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, ד. וכנראה שבעל מה"ג לקח משם. וראה להלן בראשית טו, טו (שו"ת בראשית ג, יא), ובביאור שם$235. T

*@33*כעין תירוצו הראשון של פילון תירץ הרד"ק: "עד שובך אל האדמה, כי אחר שנמשכת אל יסוד האדמה אשר לוקחת ממנה, ולא נמשכת אל יסוד העליון, הראֵית כי עפר אתה ואל עפר תשוב, במותך לא ישאר אחריך יסוד העליון. וזָכַר יסוד העפר משאר היסודות, לפי שרוב יסוד הגוף והעצמות שהם מעמידי הגוף, הם קרים ויבשים כמו העפר". וכן באברבנאל: "מפני שנטה אל החמריות, ימות וישוב אל עפרו, והוא אמרו עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת, ואמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב, להגיד, שבעבור שבהיותו מורכב מחלק הגשמי וחלק שִׂכלי, נטה אל החלק העפרי הגשמי היותר פחוּת, היה ראוי שאֶל עפר ישוב ויהיה נפסד ומת, לא נִצחי וחי תמיד". T

*@33*אבל במדרש הנעלם נמצא, בשינוי לשון, התירוץ הראשון של פילון, אלא שזה מדבר על תאוות, והמה"נ על שמירת התורה: "א"ר יוחנן, אמר הקב"ה, אדם, אני בראתי אותך עליון על כל בריותי, ונפחתי בך נשמת חיים הנותנת חיים לבעליה הגזורה מכסאי, ואתה חזרת לאותה נפש חיה שבראתי מן האדמה, לבהמוּת. חייך, מכאן ואילך כל העוסק בתורתי וישמור אותה, אתן לו אותה הנשמה הגזורה מכסאי, שהיא נותנת חיים לבעליה. וכל אותם שלא יעסקו בתורתי, יהיה חלקם באותה נפש חיה שבחרו למען יִכְלוּ עמה" (מדרש הנעלם בראשית, י ע"ג). "א"ר יצחק א"ר אחא, כל העוסק בתורה הוא קונה הנשמה מעצמו, היינו דתנינן (שבת קד, א) בא ליטהר מסייעין אותו, אוי להם לרשעים שהם נדבקים בכח האדמה, שהיא נפש חיה הנבראת מן האדמה, שבשבילה יִכְלוּ לעד ולעולמי עולמים" (שם, יא ע"א). T

*@33*במקום אחר דורש פילון: "'עד שובך אל האדמה ממנה לֻקחת' (בראשית ג, יט). מאחר שנטש את החכמה השמימית, האם אין הוא נמנה כבר עתה בין העניינים הארציים חסרי הממשות? ויש לברר כיצד הוא חוזר שנית? אך יתכן, ש(הכתוב) אומר כך: השֵׂכל השוטה תמיד חוזר מן הדיבֵּר הישר. הוא נלקח לא מן הטבע הנעלה, אלא מן החומר הארצי ביותר. וכך, יציב או מתנועע, הוא נשאר, ולעולם הוא משתוקק לאותם הדברים. לכן הוסיף (הכתוב): "כי אדמה אתה ואל אדמה תסתלק"$235\* (שם). ועניין זה דומה לדברים שנאמרו לעיל. והענין עשוי להתבהר גם כך: ראשיתך וסופך הן ענין אחד וזהה. הרי החילוֹת מגופות נפסדות של האדמה, ושוב תסתיים בהן, לאחר שנשחקת בדרך החיים שביניהן, ולא דרך סלולה, אלא דרך טרשים מלאה חוחים וברקנים שטִבעם לדקור ולפצוע" (דרשות אלגוריות ג, רנב-רנג). T

## *@22*ג, כ. *@44*מדוע קורא יציר האדמה לאשתו "חיים"$236, ומכריז "אַת אֵם כל חיים"? T

### *@11*ראשית, הוא נתן לאשה שנבראה ראשונה את השם ההולם ביותר של חיים, הואיל והיא נועדה להיות מקור כל הדורות העתידים לבוא אחריהם$237. שנית, אולי נקראה "חיים", מפני שעצם יֵשוּתה איננו מן האדמה, אלא מבריה חיה, והיא עוּצבָה כאשה מאחד החלקים שבאדם -מן הצלע- שכֵּן היא היתה הראשונה שנתהוותה מבריה חיה, כשם שממנה נולדו הבריות השכליות הראשונות. T

@88שו"ת בראשית א, נב T

*@33*דבריו תמוהים, שהרי בפסוק מפורש טעמו של השם חוה: "כי היתה אם כל חי", ואין כל יסוד לשאלת פילון ולתשובתו הראשונה. אולם, גם בחז"ל נדרש השם חוה, למרות שהפסוק עצמו כבר פירשו, וכך דרשו: "ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו', ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחיויא (כנחש), ד"א חוה חיוה לה אדם הראשון כמה דורות אבדה. ור' אחא אמר חויא חויך ואת חויא דאדם" (ב"ר כ, יא). T

*@33*ברם, דרשות חז"ל מכוונות אך ורק לשם חוה, ויסוד דרשתם הוא כנראה בסדר הכתובים, מפני שקריאת השם חוה נמצא אחר עניין הנחש. לעומת זה, דורש פילון את כל עניין קריאת שמה, היינו, גם פסוק כ וגם את הפסוק: "ויאמר$238 האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מכשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת" (בראשית ב, כג). ומכאן פירושיו הוא, המיוסדים על שני הפסוקים גם יחד. ועי' ברש"י כאן "חזר הכתוב לענינו הראשון ויקרא אדם שמות" וכו' (רש"י בראשית ג, כ ובב"ר יח, ו). ג, כא. *@44*מדוע עשה אלהים כתנות עור לאדם ולאשתו והלבישם? T

### *@11*יש שילגלגו על הכתוב, אלו המעריכים שאין זה ראוי לבורא להתעסק במיני כתנות שכאלה, בשֶל איכותן הגרועה. אך אדם אשר טָעַם חכמה ומוסר, בוודאי יחשיב את המעשה כראוי לאלהים, (וזה) למען לַמֵד חכמה ומוסר ליגעים בהבל, ודואגים אך מעט לסיפוק צרכיהם, המטורפים לכבוד אומלל, ומתמַסרים לתפנוקים ומואסים באהבת החכמה והמוסר. לעומת זאת, הם אוהבים חיי זוהר, וחכמת אוּמנים וכל מואס בטוב. ואומללים אלה אינם יודעים, כי הסתפקות במועט, שאינה זקוקה לכלום, היא קרוב־משפחה ושָכֵן, ואילו הזוהר הוא אויב, שיש לגַרשו ולהושיבו במקום מרוהק. לפיכך, בשיפוט לאמיתו, יש להחשיב את כתנות העור כנכסים יקרים יותר משלל צבעים וארגמן של הבל. זה באשר לפשַט (המקרא). ולפי השֵׂכל, כתונת העור מסמלת עור טִבעי של גופנו. כי כאשר אלהים יָצַר את השֵׂכל ראשון, הוא קרא לו אדם, ולאחריו את החושים אותם קרא חיים$239, ובשלישית הוא בהכרח$240 גם יָצַר בנוסף את גופו, ואמר על דרך הסמל, שהוא "כתונת עור". השֵׂכל והחושים חייבים היו להתלבש בְגוּף כבכתונת עור, כדי שמעשה ידיו יהא ראוי תחילה לכוח האלהי. ולמי, אם לא לאלהים, יש את הכוח, ומתאים לעשות את צרכי הגוף האנושי? לפיכך, מיד הכין והלביש (אותם)$241. כי במלבושי האדם, חֵלק מכינים ואחרים מלבישים, ואילו הכותנות הטִבעיות הללו -הגוף הזה- היה מפעלו (של הבורא), הוא גם המכין, ולאחר שהכין הוא גם המלביש. T

@88שו"ת בראשית א, נג T

*@33*לפי פשוטו של מקרא, הלבישם הקב"ה דווקא בכתנות העור, שמחירם נמוך, כדי ללמדנו בזה על מדת ההסתפקות במועט בדרכי חיינו. גם בחז"ל דרשו כן: "ר' שמואל בר נחמן, צמר גמלים וצמר ארנבים היו, כתנות עור שבאין מעור. אמר ר' לוי, לימדתך תורה דרך ארץ, לפום חילך אכול וכו' ופרה (ופחות) מן מה דאת לביש, ויעש ה' אלקים כתנות עור וילבישם" (ב"ר כ, יב). T

*@33*הפירוש השני, שכתנות עור פירושם עור הגוף ממש, נמצא גם הוא בחז"ל: "דרש ר' יהושע בן חנניא, ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, מלמד שאין הקב"ה עושה עור לאדם אלא א"כ נוצר" (נדה כה, א ותוספות שם ד"ה שאין). וברד"ק: "והאומר במדרש, כי הכתנות היו עור שקָרַם על בשרם, שלא היה עדיין להם". ועי' ברש"י כאן. ובראב"ע: "יש אומר כי בתחלה היו עצם ובשר, ועתה קָרַם עליהם עור"$242. T

*@33*הפירוש השלישי הוא, שיצירת האדם נתהוותה בשלשה חלקים: מתחילה יצירת השֵׂכל שהוא האדם, ואחר כך החושים שחווה מסמלת אותם, ואחר כך נוצר הגוף, שהוא מסומל על־ידי כתנות העור. דבר זה תואֵם את השיטה, שכָּל זה היה בשבוע הראשון ליצירה: "כתנות עור וכו', כל הפרשה הזאת היתה ביום ששי בסוף היום קודם שתיכנס השבת" (מדרש הגדול כאן, וראה ספרי דברים, שנה), וכן לפי שיטת ה"יש אומרים" שבגמרא פסחים נד, ב, שבגדוֹ של אדם הראשון היה בין עשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, וברש"י שם מביא מפי השמועה, שהם כתנות העור. T

*@33*וברבינו בחיי, לפי שיטתו שהאיש מסַמל את השכל והאשה את החומר, יש כעין פירוש זה בנוגע לתחיית המתים: "והכתוב הזה ירמוז לזמן תחיית המתים, ויאמר כי באותו זמן עתיד הקב"ה שיעשה לשכל ולנפש בריה חדשה, שיחזיר אליה כתנות עור, כלומר הגופות, אף כאן עתיד הקב"ה להלביש הגופות לשכל ולנפש, ואז יהי בריה חדשה שיחדש הקב"ה את עולמו באותו זמן וכו', ועל זה אמר וילבישם, ולא אמר כתנות עור ללבוש, כי הוא יתברך המלביש אותם, וממעלת המלביש תוכל להבין מעלת הלבוש". T

## *@22*ג, כב. *@44*למי אומר (אלהים): "הן אדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע"? T

### *@11*"אחד ממנו" מורֶה על רבים, אך אין להניח שהוא (אלהים) דיבר אל כוחותיו$243, בהם השתמש ככלי וברא את העולם כולו. והנה המילית "כ" משמעה רֶמֶז, דימוי והיקש, ואין (משמעה) חוסר־דמיון$244. ואמנם, הטוב המבין והחושני, ידוּע בדרך אחת לאלהים, והיפוכו בדרך אחרת לאדם. כי במדה שמשתנֶה טִבעם של החוקרים ובעלי ההשָׂגָה, (ובמידה שמשתנים) אותם העניינים שיש לתפסם ולהשיגם לאשורם, בה במידה (קיים) הכוה המשיג. ואלה כולם הם דימויים וצורות ודמויות אצל האדם, ואילו אצל האלהים הם אבות־טיפוס והוראות ודגָמים מזהירים של עניינים עמומים. והאב שלא נולד ולא נברא, אינו מצטרף ואינו מתערב עם אף אחד, - אלא חושף לעיני כל$245 את הֲדר כוחותיו. T

@88שו"ת בראשית א, נד T

*@33*נראה, שבפיסקה זו מתכוון פילון להרחיק הרהורי ריבוי רשויות, וזה מובלט במקום אחר בכתביו: "אמר אלהים: "הן אדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע". הביטוי "ממנו" איננו מתייחס לאחד, אלא לרבים. ראשית, עלינו לקבוע, שלא קיים אף אחד מן הברואים השווה לאֵל, ורק אחד הוא המושל השליט והמלך, ולוֹ לבדו ההנהלה והרשות על הכל. וראוי שהחרוז: "לא טוב אשר ימשלו רבים, יהא מושל אחד ומלך אחד"$246 יֵאָמר בקשר לעולם ולאֵל, ולא בנוגע לעָרים ובני אדם, שכּן בהיותו אחד, הוא זקוק לבורא אחד שהוא גם אב ואדון... אחד הוא האלהים וסביביו כוחות אין סְפוֹר" (על בילבול הלשונות, קסט-קעא). T

*@33*פילון מפרש, ש"ממנו" אין כוונתו למלאכים, אלא להקב"ה, וידיעת הטוב והרע של הקב"ה היא אבטיפוסית, ואצל האדם הם דימויים וצורות. בחז"ל נחלקו בפירוש תיבת "ממנו", וכנראה שלפילון היו ידועים שתי השיטות, שאנו מוצאים שאח"כ נחלקו בהם בחז"ל: "דרש ר' פפיס, הן האדם היה כאחד ממנו, כאחד ממלאכי השרת. אמר לו ר' עקיבא, דייך פפיס. אמר לו, מה אתה מקיים ממנו? אמר לו שנתן הקב"ה שתי דרכים, חיים ומות, וברר לו דרך אחרת. ר' יהודה בר' סימון אמר, כיחידו של עולם" (ב"ר כא, ה, ועי' גם במכילתא בשלח ב, ו ובמכילתא דרשב"י לשמות יד, כט). ובשיהש"ר א, ט הגירסא היא אחרת: "דרש ר' פפיס, הן האדם וגו' כיחידו של עולם. א"ל ר' עקיבא, דייך פפיס, א"ל מה את מקיים היה כאחד ממנו? א"ל כאחד ממלאכי השרת. וחכמים אומרים, לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא מלמד שנתן לפניו הקב"ה שני דרכים, דרך החיים ודרך המוות, וברר לו דרך המוות והניח לו דרך החיים". ולפי השיטה השלישית שבחז"ל, כוונת "כאחד ממנו" היא כאחד משתי הדרכים, דרך הטוב ודרך הרע. T

## *@22*ג, כב. *@44*מהו: "פן ישלח ידו ויקח מעץ החיים ויאכל ויחיה לעולם", הרי אין ספק, אף לא קינאה, לפני האלהים? T

### *@11*אמת, שהאלהות אינה מפקפקת ואינה מתקנאת, אלא שלעתים קרובות משתמש (הכתוב) במונחים ושמות מפוקפקים כביטוי לעיקרון (לדַבֵּר) "כאדם"$247. כפי שהערתי$248, שניים הם העקרונות הנעֲלים ביותר, האחד "כי לא איש אֵל" *@77*(במדבר כג, יט), והשני "כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהים ייסרך" *@77*(דברים ח, ה). אם כן, הראשון (עניין) של שילטון, בעוד שהשני (נוגע) למשמַעַת, והוא הצעד הראשון באימונים, על מנת ש(האיש) החָפץ יכנס לעניין בהדרָגה. אכן, אין המלה "פן" פיקפוק מצידו של האלהים, אלא ביטוי לכך, שהאדם סַפקָן$249 מטבעו, וזו התרָאָה לאותה המחלה השוכנת בקרבו. כי כל אימת שמתרחשת איזו תופעה כל שהיא$250, חיש־קל מתעוררת בו הדחיפה לאותה התופעה וסיבתה, ושָׁם פוגע סָפֵק שני בנפשו של אותו הפקפקן, האם לקבל (את התופעה) או שמא לא לקבלה. וכלפי פיקפוק שני זה בא הביטוי "פן". אך האלהות אין לה חֵלק בשום רע$251, ואינה מתקנאת ואין עינה צרה, לא בחיי אלמוות ולא בכל טוב אחר. אות מובהק לכך, שהוא ברא את העולם מבלי שאיש הפציר בו, בחסדו הפך יֵישות מנוגדת, מבלבלת, חסרת סדר ונרגנת$252, לחן נועם ונוחוּת, בהרמוניה גדולה של הטוב והסדר ההולֵם. והקיים באמת, נטע את עץ החיים בתבונתו הבהירה. יתר על כן, הוא לא נזקק למתווך ומאיץ לצורך השותפות (של האדם) עם הבלתי־נפסד. והנה, כשהשֵׂכל היה טהור, ולא התרַשֵם לא ממעשה (רע), אף לא ממילה רעה, הוא נהנה משטף דיבור ללא־חת, המביא לידי עבודת אלהים, וזו הנצהיות האמיתית שאינה מוטלת בסָפֵק$253. אולם, משנשתוקק לחיי תמותה, והחל סובב ופונה אל הרע, הוא תעה מן האלמוות. כי לא יָאֶה להעניק אלמוות לרשע, ואין כל תועלת אם נפל הדבר בחלקו. כי במידה שהרע והמרושע מאריך ימים, בה במידה גדלה נבלותו, והוא גורם נזק גדול לעצמו ולאחרים. T

@88שו"ת בראשית א, נה T

*@33*פילון מבאר, שתיבת "פן" אינה מכוונת שיש כביכול ספק לפני הקב"ה, אלא שהיא מכוונת לספקנות האדם שהוא ספקָנִי מטִבעו. וראה במדרש לקח טוב, שפירש שלפני הקב"ה אין ספק: "פן ישלח ידו. לא ישלח ידו, כמו פן תאמר בלבבך (דברים ז, יז), ולא שהוא מי שמפחד פן ישלח ידו, אלא דבר ברור הוא, לא ישלח ידו לאכול מעץ החיים להיות חי לעולם". מדברי פילון יוצא, שמלכתחילה ניתן לאדם הראשון ליהנות מעץ החיים, אבל מאחר שחָטָא, אין טעם להאריך חיי החוטא, מפני שאריכות ימיו גם תגרום לחטאים נוספים שלו$254. T

## *@22*ג, כד. *@44*מדוע הוא (ה') שָׂם כנגד$255 לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים? T

### *@11*הכרובים מהווים סֵמל לשני היסודות אשר בכוחות האלהיים: (כוח) היצירה ו(כוח) המלכות. ומהם האחד נקרא "אלהים" והשני -המלכותי- נקרא "ה"'. וצורַת מידת היצירה היא כוח ידידות ואחווה וגמילות חסד, ואילו (מידת) המלכות היא החוקיות$256 והענישה. זאת ועוד, "להט החרב" הוא שֵם סמלי לשמים, כי האויר העליון$257 דמוי להב, והוא סובב את העולם... אך יש אומרים, ש"להב החרב" הוא השֶמש, היות שבסיבוביה היא מגלָה את תקופות השנה, וכביכול היא שומרת החיים וכל אשר המביא לחיי כולם. T

@88שו"ת בראשית א, נז T

*@33*בספריו "על הכרובים" ו"על חיי משה" דן פילון באריכות על סמלֵי הכרובים אשר מקדם לגן עדן, ואֵלה שעל ארון הברית. גם שם עיקר שיטתו הוא, שהכרובים הם סמלי שתי מידות של הקב"ה, מידת הדין ומידת הרחמים. מקבילה לשיטה זו נמצאת במדרש תדשא ב: "שני הכרובים על ארון העדות כנגד שני שמות הקדושים". ועל כל הענין של שתי מידות אלה בקשר לכרובים, ראה להלן שמות כה, כב (שו"ת שמות ב, סח). T

*@33*אשר לדבריו שלהט החרב הוא השמש, כן כותב במקום אחר: "להט החרב מסַמֵל את השמש, הוא הריכוז של כל הלהב, והמהיר מכל אשר קיים, עד שבמשך יום אחד הוא סובב את כל היקום" (על הכרובים, כו). ואומר הראב"ע: "והמפרשים שאומרים כי על השמש דבר, איננו אמת" (ראב"ע לפסוק ג, כג). ובאדרת אליהו: "ואת להט החרב, פירוש בידם חרב ויש לה להט, כי היא מראָה מלוטשת, והיא ברק החרב, והברק מתהפך בכל רגע כפי ניצוצי החמה ונטייתה לכל רוח העולם כפי הילוך העולם, והיא שורפת מאד". T

*@33*במקום אחר דן פילון על טבעם של כרובים אלה: "אזי הוא (ה') קָבַע את מושבם של להט החרב והכרובים נגד גן העדן, ו"נגד" נאמר בלשון "להתיצב כנגד" אויב, או "להתיצב" בדין, כמו הנידון "נוכח" שופטו, או מאידך כידיד "עזר כנגד"$258... הוא קָבַע את מקום מושבם של להט החרב והכרובים נגד גן העדן, לא כאויבים העתידים להתייצב נגד ולהילחם, אלא כקרובים וידידים גדולים, על מנת שהכוחות ישתוקקו זה לזה, כתוצאה מן ההתבוננות ההדדית והעיון המדוקדק (זה בזה), כשמנשבת עליהם אהבה שמימית מכונפת, אהבתו של האל רב החסד" (על הכרובים, יא; כ). T

## *@22*ד, א. *@44*האם נאמר כיאות בדבַר קין: "קניתי איש באמצעות$259 אלהים"? T

### *@11*יש להבדיל בין "על־ידי מי שהוא" - על־ידי עניין חיצוני, לבין "על־ידי דבַר מה" - על־ידי דבַר מה שאינו חיצוני, כלומר על־ידי חומר. "על־ידי מי שהוא" עניינו על־ידי סיבה, ו"על־ידי דבַר מה" עניינו על־ידי כלי. אך האב ובורא הכל אינו כלי אלא סיבה. אי לזאת, כל האומר שהדברים מתהווים לא על־ידי אלהים אלא באמצעות האלהים, טועה כלפי הסברה הישרה$260. T

@88שו"ת בראשית א, נח T

*@33*פילון מפרש "את ה"', שהקב"ה המסובב לבריאת הילד. וכן הוא כותב במקום אחר, בקשר לדיברה של כיבוד אב ואם: "ו(הדיבור) החמישי הוא בדבר כיבוד הורים, והוא קדוש, כיון שאיננו עוסק באנשים, אלא בסיבת הזריעה והלידה שבכולם. ועל־ידי זה נראים האב והאם כמולידים, אף על פי שאינם (מולידים), אלא רק משמשים כֵּלים ללידה... כי האלהים הוא ראשית הלידה, ואילו בן־התמותה -המין הנידח והשָפֵל- הוא סוֹפה" (מי היורש דברי אלקים, קעא־קעב). וראה להלן בראשית יז, יב (שו"ת בראשית ג, מח, בסופה). T

*@33*לפיו, ההורים הם השותפים הגופניים של הילד, והקב"ה הוא המסבב ליצירה על־ידי נשמה שנותן באדם. ובכמה מקומות כותב פילון, שהאב והאם הם השותפים ביצירת הולד, ומפני זה השוותה התורה את המצווה של כיבוד אב ואם לכיבוד המקום. ואלה דבריו: "נראה, כי טבע ההורים גובל בין מהות התמותה והאלמוות. תמותה, בקרבָתָם לבני אדם ושאר בעלי החיים בכל הקשור לכליון הגוף; ואלמוות, כי בזכות ההולדה הם מתדמים לאלהים - מחולל הכל" (על עשרת הדברות, קז). וכן הוא כותב, שמי שאינו מכבד את אביו ואמו אינו מכבד את הקב"ה (שם, קכ). ובחז"ל: "נאמר כבד את אביך ואת אמך, ונאמר כבד את ה' מהונך, השוה הכתוב מוראת אב ואם לכבוד המקום, שלשה שותפין הם באדם, הקב"ה אביו ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה מעלה אני עליכם כאלו דרתי ביניהם וכבדוני" (קדושין ל, ב). T

*@33*ובמדרש תדשא: "קניתי איש את ה', למה קראו כך? אלא לפי שנוצר מן האדם ומן אשתו ומן הקב"ה שלשה משלשה. הרוח והנפש מן המקום, והעצמות והגידין והמוח מן האיש, העור הבשר והדם מן האשה, הרי שלשה" (מדרש תדשא, ז). שאלת המדרש תדשא "למה קראו כך", היא מפני שקשה להבין את הלשון "קניתי איש את ה"', והמדרש תדשא דורש את ה' כמו "מאת ה"'$261, ושלשה שותפין הן באדם, אביו ואמו והקב"ה. והוא הפירוש שנאמר בשם רבי עקיבא: "ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבא, אמר לו, בשביל ששימשת את נחום איש גם זו כ"ב שנה, אכים ורקים מיעוטין אתים וגמים ריבויין, "את" דכתיב הכא מהו, אמר לו אילו נאמר קניתי איש ה' היה הדבר קשה, אלא "את ה"'. אמר להו כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב, מז), ואם רֵק - מכם הוא, שאין אתם יודעין לדורשו. אלא את ה', לשעבר אדם נברא מאדמה וחוה מן האדם, מיכן ואילך בצלמנו כדמותנו (בראשית א, כו), לא איש בלא אשה, לא אשה בלא איש, ולא שניהם בלא שכינה" (ב"ר כב, ב)$262. וראה לבראשית ט, ד (שו"ת בראשית ב, נט) ביאור הקטע ממדרש תדשא, וצָרֵף לכאן. T

*@33*במקום אחר שואל פילון שאלה מדרשית, למה לא נאמר בקין "ותהר ותלד בן", כפי שנאמר אצל שת, ולמה לא נאמר "ותקרא את שמו קין"? ואלה דבריו: "ואפשר לתמוה על דרך הביטוי בו משתמש המחוקק לעתים קרובות בהקשרים רבים, ובניגוד לנהוּג. כי לאחר הנילודים מן האדמה, מתחיל (הכתוב) לסַפֵּר על הנולד הראשון מן האדם, ואודותיו לא אמר קודם לכן שום דבר, כביכול כבר אמר את שמו קודם לכן פעמים רבות, ואין הוא מופיע כאן (לראשונה) לצרכי הסיפור. (והכתוב) אומר ש"ילדה את קין", מי הוא? הוֹ הסופר! מה סיפרתָּ אודותיו קודם לכן בקצרה או בהרחבה? והרי (הכתוב) יודע מהי הדרך הנהוגה להצָגַת שמות, הרי בהמשך אף יבהיר זאת בדַבְּרוֹ על אותה הדמות: "אדם ידע את חוה אשתו והיא הרתה, ילדה בן וקראה את שמו שת" (בראשית ד, כה). האם לא היה הדבר נחוץ הרבה יותר ביחס לבכור - ראשית הלידה האנושית מבני אדם? האם לא היה נחוץ להבהיר תחילה את טיבו של היילוד, הלוא הוא זכר, ואז להעניק לו את שמו, אשר היה "קין" במקרה זה" (על הכרובים, נג-נד). T

*@33*הרמב"ן מתרץ זאת: "ותהר ותלד את קין, ענינו ותלד בן, ותקרא את שמו קין" וכו'. T

## *@22*ד, ב. *@44*מדוע כותב (הכתוב) תחילה על משלוח ידו של הבל הצעיר, באמרו: "הבל היה רועה צאן, וקין עבד אדמה"? כי אף אם הצדיק היה צעיר מהרשע בגילו, בכל זאת היה בוֹגֵר הימנו ביכולתו. לפיכך, כשהוא מעריך כאן את מעשיהם$263, הוא (הבל) מוצָג בראש. כי האחד מהם עָמֵל ומשגיח על בעלי חיים, אף על פי שהם בהמיים$264, והוא מקבל על עצמו בשמחה את משמרתו כרועה, שהיא היסוד לשילטון ולמלכות. ואילו השני מתמסר לעבודה בעניינים ארציים ודוממים$265. T

@88שו"ת בראשית א, נט T

*@33*את השאלה והתשובה מביא פילון גם במקום אחר בכתביו: "'והבל היה רועה צאן ואילו קין היה עובד אדמה' (בראשית ד, ב). מדוע, למרות שהציג את קין כמבוּגָר מהבל, החליף כאן את הסדר, כך שהזכיר את הצעיר תחילה בנוגע לבחירת דרך החיים? מתקבל היה על הדעת, שהבכור הגיע ראשון לחקלאות, ואילו הצעיר (הגיע) אחריו להשגחה על בהמות. אך משה אינו דבק במקובל ובמתקבל על הדעת, אלא הולך אחר האמת הטהורה... ובכן, מהי האמת הטמונה בדברים אֵלה? הרע אמנם קודם לטוֹב בזמן, אך צעיר הימנו ביכולתו ובעֶרכו. אם כן, בשעה ש(הכתוב) מתעסק בלידת השניים, הרי שקין נולד תחילה, אך בשעה שנבחנת החלטתם בכל הנוגע לעיסוקיהם, הרי שהבל חייב לעמוד בראש" (על קרבנות הבל וקין, יא-יד). T

*@33*ראה גם להלן לבראשית ד, ד-ה (שו"ת בראשית א, סא). כשאלתו של פילון, נשאל גם בפירוש הטור ובפירוש מושב זקנים על התורה: "והיה ראוי להקדים קין, כי הוא הבכור". ותירוצם שונֶה. T

*@33*דברי פילון, שמִשְׂרַת הרועה היא היסוד לשילטון ולמלכות, מכוונים ליוסף ולמשה שהיו רועים. וכך הוא כותב על משה: "לאחר נשואיו לקח (משה) את הצאן והיה לרועה$266, ובכך לָמַד מראש את תפקידו של מנהיג... החיות הבלתי־שִׂכליות משַמשוֹת כעין חומר תירגול לקראת שילטון... והדאגה לבהמות הביתיות היא תירגול להנהגה מלכותית בַּנתינים. ולפיכך נקראו המלכים "רועֵי העם", ולא דרך גנאי, אלא מתוך כבוד גדול. ונדמה לי -וכל החָפֵץ יצחק לי- כי בניגוד לדעת הרוב, אך מתוך בדיקה על פי האמת של הדברים, רק מי שמצטיין באומנות הרועים עשוי להיות מלך מושלם, לאחר שהתאַמֵן בבריות השפלות (הוא ראוי ומוכן למשול) בבריות המעולות. אכן, לא ייתכן להשתלם בגדולות קודם לקטנות" (על חיי משה א, ס-סב). ועל יוסף הוא כותב: "כבן שבע עשרה החל מתאַמֵן בהליכות הרועים$267, עניין מקביל ל(הליכות) המדינה... כי המצליח במרעֶה עתיד להצטיין גם כמלך" (על חיי יוסף, ב). T

*@33*הרעיון הזה, שרועה הצאן הוא מוכשר גם להיות מנהיגן של ישראל, נמצא בחז"ל, אבל לא נזכר שם בקשר עם הבל ויוסף, אלא עם משה ודוד: "ה' יבחן צדיק (תהלים יא, ד), ובמה הוא בוחנו? במרעה הצאן. בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה וכו', אמר הקב"ה, מי שהוא יודע לרעות הצאן יבא וירעה בעמי, הה"ד (תהלים עח, עא) מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו. ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן וכו', אמר לו הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חייך אתה תרעה את צאני ישראל, הוי ומשה היה רועה וכו'. אין הקב"ה נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן, ואח"כ מעלהוּ לגדולה, הרי לך שני גדולי עולם שבדקן הקב"ה בדבר קטן ונמצאו נאמנים והעלן לגדולה. בדק לדוד בצאן וכו', וכן במשה וכר" (שמו"ר ב, ב-ג). "אמר ר' יצחק, במה הוא בוחן הצדיקים? במרעה. דוד נבחן במרעה וכו', עמוס נבחן במרעה וכו', אף משה נבחן במרעה" (ת"ב שמות, י). T

*@33*וכן באברבנאל, לפסוק והאדם ידע את חוה אשתו: "ולכן הביא מבכורות צאנו, להגיד על שלמותם וברכתם, וכו', ומלבד זה היה ענין ההנהגה והכבוד טוב בעצמו, עד שנקרא הקב"ה רועה ישראל, והאבות הקדושים ודוד המלך כלם היו עתידים להיות רועי צאן, ולא יקָרֵא אחד מהם עובד אדמה וכו'. ולא היה זה להיות מנחת הבל טובה ממנחת קין, אלא שראה יתברך, שהיתה כונתו של הבל לרדוף אחרי המעלה וההשכל, יען ההנהגה והכבוד הוא מצרָן וסמוך לשכל, גם שהכבוד מונע את האדם מכל מדה פחותה, ולכן היה הבל נכבד מטבעו שר ושופט על מלאכתו ומנהיג אותו. אבל קין היה עובד אדמה, טבעו נוטה אל החמרי וכו'$268, כאלו נעשה בעצמו עבד לאדמה ולקנינים הבהמיים, ולא מושל עליהם וכו'. וישע ה' אל הבל וכו' ואל מנחתו, שהיתה מהחי המרגיש, נולד כפי טבעו מבלי מלאכה כלל, ואל קין, כפי רוע תכונותיו, ואל מנחתו, שהיא עבודה מלאכותיית, לא שעה". T

## *@22*ד, ג-ד. *@44*מדוע הביא קין מנחה מראשית בִּכּוּרי$269 האדמה "מקץ ימים", בעוד שהבל (הביא מנחה) מן הבכורות וחלביהן, ולא "מקץ ימים"? T

### *@11*(הכתוב) מְסַפֵּר על ההבדל לבין האוהב את עצמו לאוהב־אלהים. כי האחד מהם לָקַח את ראשית הפרי לעצמו, ובכפירתו מצא את האלהים ראוי לפרי שני במעלָה. כי "מקץ ימים" (הביא) ולא "תיכף ומיד", "מן הפירות" ולא "מראשית הפירות"$270, ו(מעשים) אלו מצביעים על פשע נורא זה. אך השני הביא מנחה מן הבכורות המבוגָרִים ללא כל עיכוב, ולא דחייה מצדו של האב (שבשמים)$271. T

@88שו"ת בראשית א, ס T

*@33*ראה גם להלן בראשית ד, ד-ה (שו"ת בראשית א, סב) ובביאור שם. גם בספרו "על קרבנות הבל וקין", מפרש פילון את הכתוב בדרך זו: "'ומקץ ימים הביא קין מפרי האדמה מנחה לה' '. יש להאשים בשתיים את האוהב את עצמו. האחת, שהודה לאלהיו "מקץ ימים", ולא מיד. והשנייה, שהביא "מפרי האדמה", ולא מן הפירות הראשונים, הנקראים במילה אחת: "ביכּוּרים". הבה ונבחן כל אחת מן הסיבות. ונפתח תחילה בראשונה לפי סידרן. יש לרוץ ולהזדרז על מנת לעשות את הטובים במעשינו, ולסלק כל רשלנות ודחייה. המעשה המשובח ביותר הוא ביצוע ללא־שהות של הטוב הראשונִי, לכן גם ניתן הצַו: "אם תידור נדר לא תאחר לשלמו" (דברים כג, כב)... אם כן, הנימוק המניח שכָּל הרכוש שייך לו, ומכבד את עצמו קודם לאלהיו$272 - ושֵׂכל זה מודגש במילים "להקריב מקץ ימים" - עלול למצוא עצמו מואשם ככופר. (וכבר) מיצינו דיינו את ההאשמה הראשונה נגד קין. וזו היתה השנייה: מדוע הוא מביא קרבן מן הפירות, ולא מן הפירות הראשונים? האִם אין זו אותה הסיבה, כדי לתת לנבראים את הביכורים ולהחליף ולתת לאֵל את המִשניים? - כשם שקיימים אֵלה המעדיפים את הגוף על הנשמה ואת העבד על הגבירה, כך קיימים אֵלה, אשר כיבדו את הברואים יותר מאשר את האלהים. ואילו המחוקק קָבַע ככלל, ש"את ראשית בכורי האדמה עלינו להביא לבית האדון ה"' (שמות כג, יט), ובַל נרשום אותם לזְכותנו. וצודק הוא שנַסכִּים, שכָּל תנועות הנפש, הראשונות בסדרן ובערכן, שייכות לָאֵל... כאלה היו ההאשמות כנגד קין, אשר הביא מנחה "מקץ ימים". ואילו הבל, מכיון שלא הביא אותן המנחות, ולא באותה הדרך, ולהיפך במקום הדומם הביא את חי, ובמקום מן החדש$273 והמשני הביא את הבכורות והראשונים, ובמקום מן החלש הביא בריאים ושמֵנים, שכֵּן (הכתוב) אומר שהקרבן נעשה "מבכורות צאנו וחלביהן", ובהתאַם לצווי המקודש: "והיה כאשר יביא אותך ה' אלהיך אל ארץ הכנענים כאשר נשבע לאבותיך ויתן לך אותה, אתה תפריד את כל פותחי הרחם הזכרים עבור ה', כל פותחי הרחם מן הבהמות במקנך, אשר יוולדו לך, הזכרים לה'. כל פותח רחם חמור תחליף בכבש, והיה אם לא תחליפנו תפדה אותו" (שמות יג, יא-יג). והרי פותח הרחם הוא מנחתו של הבל, הבכור" (על קרבנות הבל וקין, נב-נג; עא-עב; פח-פט). T

*@33*קין מואשם כאן בכמה, שלא קיים מצוות ביכורים כראוי, מפני שבתורה נאמר "ראשית ביכורי אדמתך תביא", אבל הוא לקח את ראשית הביכורים לעצמו, והקריב לה' רק "מפרי האדמה"$274, ועוד, שעבר על "לא תאַחֵר לשלמו", מפני שהביאם "מקץ ימים", ולא בזמן הראוי להבאָתָם. לעומת זאת, קיים הבל כראוי את מצוות הכתוב "והעברת כל פטר רחם". T

*@33*מדרשו של פילון, שקרבנו של קין לא נתקבל מפני שחטא והביא רק "מפרי האדמה", ולא "מראשית ביכורי", נמצא גם בחז"ל: "ויבא קין מפרי האדמה וגו', מן הפסולת. משל לאריס רע שהיה אוכל את הבכורות ומכבד למלך את הסיפות" (ב"ר כב, ד). "ויבא קין מפרי האדמה, מהו? מן מותר מאכלו וכו', והבל הביא מבכורות צאנו ומחלביהן" (ת"ה בראשית, ט). "אין מביאין ביכורים לא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים ולא מזיתי שמן שאינם מן המובחר (משנה ביכורים א, ג). אמר עולא, אם הביא לא קידש" (מנחות פד, ב). ועל הבל שהביא מן המובחר, נמצא בכמה מקומות בחז"ל: "התיב ר' אלעזר לר' יוסי בר חנינא, והכתיב והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן, מה עבד לה ר' יוסי בר חנינא, מן שמוניהון" (ירושלמי מגילה א, יא). וברד"ק: "ואומר מפרי, ולא זכר מאי זה פרי, וידמה כי מן הפחות היה. או אחר שאכל הוא, הביא מן הנותר לפניו, וכל זה דרך בזיון, לפיכך לא נרצה קרבנו. גם לא הביא מן הבכורים, כי אם הביא היה אומר כמו שאמר בהבל, לפיכך לא נתקבל קרבנו וכו'. מבכורות צאנו ומחלביהן, זה הביא דרך כבוד מהבכורות קודם שיהנה הוא מהנולדים מהחלב והצמר". וברבינו בחיי: "וזה שלא אמר מראשית פרי האדמה, אבל מפרי האדמה, כלומר מן הפחות שבכל". T

*@33*אבל מה שכותב פילון, שקין הקניט את הבורא בזה שהביא את הביכורים "מקץ ימים" ולא בזמנם, זמן הבאת הביכורים, לא מצאתי במדרש חז"ל$275. T

*@33*בב"ר נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע, על הפסוק ויהי מקץ ימים: "ר' אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, ר' יהושע אומר בניסן. מאן דאמר בתשרי, עשה הבל קיים מן החג ועד חנוכה, מאן דאמר בניסן, עשה הבל קיים מן הפסח ועד עצרת" (ב"ר כב, ג). ומדרש זה קשה לפרשו$276. ובמשנה הדנה על זמן הבאת ביכורים, איתא: "מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג עד החנוכה מביא ואינו קורא" (משנה בכורים א, ו). בזה, ובפירושו של פילון, שקין הקניט את הבורא והביא קרבנו שלא בזמנו, מתבארים דברי המדרש, שהבל קיים מן החג ועד חנוכה. על הפסוק "ותהר ותלד את קין" (בראשית ד, א) דרשו לפני כן בב"ר: "ג' פלאים נעשו באותו היום, בו ביום נבראו, בו ביום שימשו, בו ביום הוציאו תולדות" (ב"ר כב, ב). לפי זה, למ"ד שבתשרי עשה, הרי גם הבל נולד בתשרי, וכיון שקין הרג אותו בזמן שהוא, קין, הביא ביכורים שלא בזמנה "מקץ ימים", מפני שמחנוכה ואילך אינו מביא ביכּורים כלל, הרי נהרג הבל בחנוכה. לפיכך נאמר במדרש ש"הבל קיים מן החג ועד חנוכה". T

*@33*במקום אחר בכתביו, מפרש פילון את תיבת "מחלביהן", ואת הטעם להקרבת החלב על גבי המזבח. תוך כדי כך, הוא מביא מדרש נפלא על הסיבה שאין מקריבים על המזבח את הלב והמוח, דבר שלא נזכר בחז"ל, וכנראה שהיה ידוע לפילון. ומן הקרבנות של הבל, אנו למדים על הקרבת הקרבנות שעל המזבח. ואלה דבריו: "הבל הביא לא רק את ראשוני הבכורות, אלא גם מחלביהן, ובכך הורה שיש להקדיש לאלהים את כל שמחת הנשמה, כל הדשן ההגנה והאושר שבה. ואני גם רואה, שלפי טקסי הקרבנות, יש להביא תחילה שלש מתנות מן הקרבנות, את החלב את הכליות ואת היותרת על הכבד (ויקרא ג, ג-ד). ועל כך עוד אדוּן במיוחד. אך לעולם (אין להביא) את המוח או הלב, שהיה מן הראוי שיוקרבו לפני כל האחרים, שכֵּן מקובל עלינו, ואף על המחוקק, שהיסוד המושל (שורר) באחד משנַיים אלה. אך אפשר, שבחסידותו הרַבָּה ומתוך עיון מדוקדק, לא הגישם אל מזבח האלהים. שכֵּן היסוד המושֵל נוטה -פעמים רבות ובזמנים לא קצובים- אל אחד מן השנַיים, אל הטוב או אל הרע, ונטבָּעים בו רשָמים המתחלפים תדיר, פעמים ממטבעות צרופות ובדוקות, ופעמים מזוייפות ומלאות סיגים. לפיכך, אותו המקום שביכלתו לקבל את שתי (התכונות) המתחרות, את הטוב ואת הרע, והוא מקורב לשתיהן וחולק לשתיהן אותו הכבוד, אותו המקום סָבַר המחוקק איננו פחוֹת טמא מטהור, ולכן הסירו ממזבח אלהים. כי המושחת חולין הוא, והחולין אין בו כל קדושה. ועניין זה הרחיק את היסוד המושל" (על קרבנות הבל וקין, קלו-קלח). T

## *@22*ד, ד-ה. *@44*מדוע, למרות שתחילה שָׂם (הכתוב) את קין כראשון, הזכיר אותו במקום שני, כפי שנאמר: "אלהים שעה אל הבל ואל מנחתו, אך קין וקרבנו לא נשאו חן לפניו"? T

### *@11*ראשית, לא כל מי שמוחש לנו כראשון, הוא גם הראשון בטִבעו$277, אלא אם כן הוא בזמנו$278 ובעל מידות תרומיות. שנית, מכיוון שהיו (שם) שנַים, אחד טוב ואחד רע, שָעָה (אלהים) אל הטוב וקיבלו אליו, יען כי אוהב טוב וצדיק הוא... והוא מואס ברשע וסר מעליו לחלוטין$278\*. ויפה אומר (הכתוב), שאלהים ראה לא את הדורנות, אלא את מגישי המנחות עוד טרם (יראה) את המנחות עצמן. כי בני האדם שועים לכַמוּת המתנות ומשַבחים אותן, ואילו אלהים (יראה) לאמת בלבב$279, ומסתיר פניו מיהירות ומחנופה. T

@88שו"ת בראשית א, סא T

*@33*שאלת פילון מתייחסת לסדר השמות שבפסוקים: קין הבל, ואחר כך הבל קין, דהיינו, ויבא קין מפרי האדמה וגו' והבל הביא גם הוא וגו', ואחר כך וישע ה' אל הבל וגו' ואל קין ואל מנחתו לא שעה. הדיוק בתשובתו מתייחס גם לסדר הניבים בפסוקים ד-ה: "אל הבל" ואח"כ "ואל מנחתו", "אל קין" ואח"כ "ואל מנחתו"$280. מכל זה מסיק פילון, שבהבאת הקרבן, לִבּוֹ ומחשבתו של המקריב הם העיקר. T

*@33*במקום אחר כותב פילון על עניין זה: "האיש המקושָט באֵלה (=מעשים טובים), שיכנס בעוז למקדש, כאֶל ביתו שלו -מקום המגורים המשובָּח ביותר- על מנת להציג עצמו כקרבן. אך ב(איש) אשר צפונות ושוכנות תאוות ותשוקות של עוול, יִדּוֹם ויסתיר את טירוּפוֹ המביש ועזותו הרבָּה בדברים שהמתינות יפָה להם. הרי למקדָשוֹ של הקיים באמת אין כניסה לשאינם מקוּדָשים. והייתי אומר לו: ידידי, האֵל אינו שמח בקרבנות, אף לא במאה פרים, שכֵּן הכל קניינו. ולמרות שהוא קוֹנָם, אין הוא זקוק לדָבָר, אך הוא שמח ברחשי לב אוהביו, ובאנשים המתאַמנים בקדושה, ומהם הוא מקבל שְׂעוֹרָה ודגנים וקרבנות זולים ביותר, המקובלים עליו יותר מן הקרבנות היקרים ביותר. ואף אם אין הם מגישים דָבָר, אלא מכבדים את האל הטוב והמושיע בשירוֹת ותודות, הרי בהביאם את עצמם הם מקריבים את הקרבן המושלם והמעולה שופע כל טוב ויופי. פעמים (הם מכבדים אותו) בכלי הדיבור, ופעמים בלי לשון ושפה, כשבנפשם פנימה הם הוגים שיח או מביעים תהלה. את אלה רק אוזן אחת יכולה להבין, היא אזנו של האלהים, כי אוזן האדם אינה יכולה להגיעה לתפיסה כזאת" (על החוקים המיוחדים א, רע-רעב). T

*@33*דברי פילון אלה נמצאים בסיגנונם במשנה מנחות יג, יא: "נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח (ויקרא א, יג, יז, ושם ב, ב), ובעולת העוף אשה ריח ניחוח, ובמנחה אשה ריח ניחוח, לומר לך, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים". ועליהם אמר רבי שמעון בן עזאי: "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך? ת"ל (תהלים נ, י-יג) אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה, ונאמר כי לי כל חיתו יער בהמות אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי וכו', לא אמרתי לכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים, שנאמר (ויקרא יט, ה) לרצונכם תזבחוהו" (מנחות קי, א). ואין כל ספק, שגם אצל פילון, כמו בדרושו של רבי שמעון בן עזאי, שימשו כיסוד הפסוקים שבתהלים פרק נ. "א"ר יצחק, מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה "נפש"? אמר הקב"ה, מי דרכו להביא מנחה? - עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפניו" (שם קד, ב). T

*@33*מאמר פילון, שתפילות בפה או בלב מקובלות לפני המקום כמבחר קרבנות, ידוע גם בדברי התנאים. על הפסוק "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" (דברים יא, יג), אמרו: "ולעבדו זו תפלה. או אינו אלא עבודה? תלמוד לומר בכל לבבכם ובכל נפשכם. וכי יש עבודה בלב? הא מה תלמוד לומר ולעבדו בכל לבבכם? - זו תפלה" (ספרי עקב, מא). תפילה ועבודת הקרבנות על המזבח קרויות שתיהן עבודה: "וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תפלה קרויה עבודה" (שם). והיו מחכמי התלמוד שנטו לדיעה, כי תפילה היא עוד יותר מקובלת לה' מאשר קרבנות: "ואמר ר' אלעזר, גדולה תפלה יותר מן הקרבנות, שנאמר (ישעיה א, יא) למה לי רוב זבחיכם, וכתיב (שם פסוק טו) ובפרִשכם כפיכם" (ברכות לב, ב). T

*@33*כעין הטעם השני שבשו"ת, שבמקרה של שני אנשים, אחד טוב ואחד רע, ה' בוחר בטוב, נמצא במדרש: "לעולם הקב"ה תובע דמן של נרדפים מיד רודפים. הבל נרדף מפני קין, והאלהים יבקש את נרדף, וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" (ויק"ר כז, ה). וכעין פירושו הראשון של פילון, נמצא במדרש הנעלם: "א"ר יהודה, קין בא בגסות הרוח והבל בנמיכות הרוח, דכתיב (תהלים נא, יט) זבחי אלהים רוח נשברה, מה כתיב וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, יט ע"ג). T

## *@22*ד, ד-ה. *@44*מה הוא ההבדל בין דוֹרוֹן לקרבן? T

### *@11*השוחט קרבן, לאחר שמחַלקוֹ, הוא זורק את הדם סביב$281 למזבח ולוקח את הבשר לביתו. אך המגיש כדוֹרוֹן, כאילו מגישו כולו למקַבְּלוֹ. והאוהב את עצמו מפַצֵל$282 (את קרבנו) כקין, בעוד שהאוהב את אלהים מגיש דוֹרוֹן כהבל. T

@88שו"ת בראשית א, סב T

*@33*השאלה מיוסדת על נוסח תרגום השבעים, שתירגמו "מנחתו" של הבל ב"דורון" C, ו"מנחתר' של קין ב"קרבן" C - "זבח". T

*@33*תשובתו, המבררת את ההבדל בין "דורון" ל"קרבן", היא הנותנת טעם לתרגום השבעים. לפי בירור זה, תרגום השבעים יסודו בהנחה, שֶמַה שהביא קין "מפרי האדמה" היה מסוג קרבנו של "מְחַלֵק", "האוהב את עצמו". לעומת זה, הבל "האוהב את ה"', הביא "מבכורות צאנו ומחלביהן". ומכאן שתרגום השבעים יסודו במסורה מדרשית לעצם טיב הקרבן, הנמצאת גם בחז"ל: "ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה', מן הפסולת וכו', והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וכו' מן שמניהון (מן השמֵנים שבהם)" (ב"ר כב, ה; זבחים קטז, א; ירושלמי מגילה א, יא). ומכאן בשבעים אצל קין סתם "קרבן -זבח", ואצל הבל - "דורון". ובאמת גם בשבעים מתורגם "ומחלביהן", במובן "מן השמֵנים שבהם"$283. וכן גם במדרש אגדה: "מן המובחרין שבהן", וכן בת"א: "ומשמניהן"$284. T

*@33*במקום אחר מבאר פילון את טיב הקרבן בכלל, ומתברר, שבתשובתו כאן התכוון פילון לפרש את נוסח השבעים. ואלה הם דבריו: "הוא מחלק אותם (את הקרבנות) לשלושה חלקים. לחֵלק הראשון במעלה הוא קורא קרבן עולה, אחריו קרבן שלמים, ואחריו קרבן חטאת. לאחר מכן, הוא מתאמץ מאד לעַטֵר כל אחד מהם בדברים ההולמים אותו מן הכבוד וכן מן הטהרה. וחלוקה זו נאה ביותר, ויש לה קֶשֶר סמיכות ורֶצֶף במציאות. אמנם, מי שרוצה לבדוק בדיוק את הגורמים שהניעו את הקדמונים לצַרֵף תפילות והודיות לקרבנות, ימצא שתי (סיבות) עיקריות; האחת - כבוד האלהים - עניין נחוץ ונעלה, העומד בפני עצמו ללא כל עניין נוסף, והשנייה - התועלת אשר מפיק מקריב הקרבן. וזו כפולה: מחַד נטילת חֵלק בטוב, ומאידך השתחררות מֵרע. את קרבן העולה ייעדה התורה לסיבה המכוונת כלפי האל, ואליו לבדו. וראוי (לסיבה) האחת והמושלמת שלא תכיל כלל אהבה־עצמית, בת־תמותה, בהיותה אחת ומושלמת. אך (בַקרבן) לטובתם של בני האדם, כיון שנתקבל מושג החלוקה, (אזי) גם (התורה) חילקה וקָבעה את הקרבן של השתתפות בטוב, אותו קראה שלָמים, וייעדה לבריחה מן הרע את קרבן החטאת. וכן קיימים לפי הצורך שלושה (קרבנות) לשלוש (מטרות): העולה למען האֵל עצמו לבדו, אותו נאה לכבד, ולא איש מלבדו. והאחרים הם למעננו: קרבן השלָמים עבור שלומינו ולמען היטיב עינייני האדם$285, וקרבן החטאת לרפואת הנפש אשר שגתה. ויש לדון במצוות הבאות עם כל (קרבן). ונתחיל במעוּלה ביותר, והמעוּלה הוא קרבן העולה" (על החוקים המיוחדים א, קצד-קצח). T

*@33*העוֹלָה היא אמנם המעוּלה שבקרבנות, אבל גם קרבנו של קין "המחַלֵק", סוף סוף גם היא קרבן לה'. וזהו נימוקו של פילון, כשהוא אומר: "כיון שנתקבל מושג החלוקה, (אזי) גם (התורה) חילקה אותו". היינו, שכשם שיש חלוקה במושג זבח השלמים שאינו כולו לה' כי הוא נקרב רק להנאת המקריב, כן יש חלוקה בקרבן עצמו, שחֵלק מן הקרבן נאכל לבעליו וחֵלק ממנו נשרף על גבי המזבח לכבודו של הקב"ה. ולזה מתכוון פילון, כשהוא אומר, שהתורה קבעה את זבח השלמים כ"השתתפות בטוב". נמצא, שבשו"ת זו מתכוון פילון רק לבאר את לשון השבעים, וכמו כן הוא מסביר שיטתם בקצת הרחבה בפיסקה מן "על החוקים המיוחדים". T

*@33*הגדרת פילון על טיב העוֹלָה, יש לה מקבילה בחז"ל. בתשובתו הוא מגדיר את "דורון" שבשבעים, כדבַר־מה שהוא "כולו למקַבְּלוֹ", כלומר לה'. וכן בחז"ל: "ואמר רבא עוֹלָה דורון היא וכו'. אמר ר' שמעון חטאת למה באה, למה באה? לכפר! אלא למה באה לפני עולה? לפרקליט שנכנס, [ריצה פרקליט נכנס] דורון אחריו" (זבחים ז, ב). רבא ור' שמעון קוראים לעולה בשם היווני "דורון". T

*@33*שיטת פילון, שהבל הקריב עולה לה' שהיא כליל, היא דעת ר' יוסי בחז"ל, הנשנית בבבלי ירושלמי ומדרשים: "ר' לעזר אמר, שלמים הקריבו בני נח, ור' יוסי בן חנינה אמר עולות הקריבו בני נח. התיב ר' ליעזר לר' יוסי בן חנינה, והכתיב והבל הביא מבכורות צאנו ומחלביהן? מה עבד ליה רבי יוסי בן חנינה, מן שמניהון" (ירושלמי מגילה א, יג, עב ע"ב). ובפסק"ר, סימן ה (ט"ז, ב), ביתר ביאור: "רבי אליעזר בן פדת אמר, הקריבו בני נח שלמים, מנין? והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן. מהו מחלביהן? דבר שחָלקו קרב לגבי מזבח. ורבי יוסי בר חנינא אמר, עולות הקריבו בני נח, ומה מקיים רבי יוסי ומחלביהן? - משמניהם". וכן בלקח טוב ביתר ביאור: "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו, שלמים הקריב, שנא' ומחלביהן, איזהו דבר שהחלבים קרבים ובשר נאכל? הוי אומר אלו שלמים. ואם תאמר בלשון התרגום ומשמניהון, עולות הקריב, וכן אמר ר' יוסי בר חנינא"$286 T

*@33*ודברים המזכירים את כל לשון פילון הנ"ל על הקרבנות, נמצאים במדרש: "זאת תורת העולה היא העולה (ויקרא ו, ב). שלא תזוז מן המזבח, מפני שהיא חביבה מכל הקרבנות. לה"ד, למלך שהיתה לו שמחה, והיו אריסין ובני ביתו ואוהביו מביאין לו דורונות והיה מקבלן, א"ל מי אתה? א"ל אריסו של מלך, וכן לשני וכן לשלישי. בא אחר טעון דורון, א"ל לכבד את המלך באתי, אמר המלך דורון שהביא זה לא יהא זז מן השלחן. א"ל, מרי, למה חבבת דורון זה מכל הדורונות? אמר, כל אלו שהביאו דורונות חייבין לי וחייבים בכבודי, אבל זה שאינו אריסי ולא בן ביתי אלא כבדני חנם, דורון זה חביב עלי מכל הדורונות. כך אם חטא אדם מביא קרבן חטאת, ואם אשם מביא קרבן אשם, אבל העולה נדבה היא, לפיכך חביבה היא לפני" (ילמדנו שבסוף הילקוט דפוס סאלוניקי, וביהמ"ד של יעללינעק, ו, עמ' *&85%*). T

*@33*אבל לדעתי, המאמרים האלה, שקרבן העולה באה כולה "דורון" (נדבה) לה', נובעים ממקור אחד שאיננו ידוע לנו בספרות ההלכה, והם מתנגדים להמקובל בתוספתא, ספרא ובבלי, שהעולה באה בעד כפרת עוון: "כיצד סומך זבח? עומד בצפון ופניו במערב, סומך במערב ופניו במערב, מניח שתי ידיו על קרניו של זבח, ולא היה מניח ידיו על גבי זבח, ולא היה מניח ידיו זו על גבי זו, ולא היה דבר חוצץ בין ידים לקרנות. מתוודה עליו עוון עברה, על חטאת עוון חטא, על אשם עוון אשמה, על עולה עוון לקט שכחה ופאה שאין להם וידוי - דברי ר' יוסי הגלילי. אמר לו ר' עקיבא, על מה עולה מכפרת, על דברים שיש בהן עונש הרי עונש אמור, הרי לא תעשה שהן אמורה, על מה עולה מכפרת? על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בו קום ועשה" (תוספתא מנחות י, יב. וראה גם ספרא ויקרא א, ד; יומא לו, א). ומדברי התוספתא אנו למדין, שבין לר' יוסי הגלילי ובין לר' עקיבא קרבן העולה באה בעד כפרת עוון, וכן פסק הרמב"ם: "ועל עולה מתוודה עוון עשה ועוון לא תעשה שניתק לעשה" (הלכות מעשה הקרבנות ג, יד). T

*@33*שיטתו של פילון ב"על החוקים המיוחדים" בנוגע לקרבנות עולה שלמים וחטאת ומטרתם, לא נמצאת בחז"ל, אלא במדרש תדשא, שם מובא ממש כדברי פילון, וזה לשון התדשא: "ג' טכסים הן הקרבנות: עולה, שלמים וחטאת. וג' כיתות הן של צדיקים: אהבה, בקשה ויראה. העולה כנגד אהבה, והשלמים כנגד הבקשה, והחטאת כנגד היראה. העולה נקרבת לכבוד הב"ה בלבד, אבל השלמים והחטאת בעד עצמינו. יקָרָה היא האהבה מן הבקשה והבקשה מן היראה. ואיזו היא האהבה? אלא שיש צדיקים שעובדים [את המקום] באהבה, ונותנים כבוד ויקר למלכותו, מפני שהוא לבדו קידם את הכל, ובטובו הרב ברא את עולמו במאמר ולא בעמל, והוא אלוה ואב ומלך וגבור וחכם וטוב ורחום וסובל את הכל ומלא את העליונים ואת התחתונים, ומכלכל בריותיו ויודע רזי עולם ומטיב לרעים ומאריך לרשעים לבעבור ישובו, ויהיו על כל הטובות האלה הצדיקים אוהבים את המקום, ונותנים לו הילול ושבח על כל מעשיו הגדולים - על זה העולה נקרבת. ואיזו היא הבקשה? אלא שיש עובדים את המקום, ומפילים תחנות ובקשות, ושואלים ממנו כל מדה ומדה בשביל הנאתן, כמו חכמה בינה ודעת ואורך ימים ורפואה ואשה משכלת ובנים ישרי לבב והצלחת מעשים ועושר וכל שהוא קנין טוב - זו היא הבקשה ועליה שלמים נקרבים. ואיזה היא היראה? [אלא] שיש עובדים את המקום ביראה גדולה ובפחד מרובה, והן מתפללין להנצל מן הקללות הכתובות על המועלים במצותיו, ועל העוברין פקודיו של מקום בין בעולם הזה ובין בעולם הבא, וכו', - זו היא היראה, ועליה החטאת נקרבת. אבל אלו הקרבנות עולה ושלמים וחטאת מקריבין בבית אחד, על־ידי כהן אחד, לשם אלוה אחד, ושלשתן שווין. כן הצדיקים בין באהבה, ובין בבקשה, ובין ביראה שוין אלו לאלו, שכלם בצל הקב"ה חסים. והאוהב אותו אוהב, והמבקש ממנו הוא מבקש, והמתירא ממנו הוא מתירא" (מדרש תדשא, יב). T

*@33*וכפי שאני מוכיח במאמרי על המדרש תדשא, הרי מדרש זה בנוי על ליקוטים שמחברו עשה מתוך מקומות שונים בכתבי פילון, או שהיה להם מקור משותף. דברי התדשא שהקרבנות הם סמָלים בעד שלש כיתות של צדיקים, העובדים מתוך אהבה, בקשה ויראה, נמצאים אף הם אצל פילון במקום אחר בכתביו, ולדבריו: "וכמעט אפשרי, שלאנשים אשר אזנים בנפשותם מוֹסֵר אלהים זאת: הראשון בפרָסים נתון לאלה אשר יעבדוני למעני עצמי, והשני לאֵלה (אשר יכבדוני) לטובת עצמם, כשהם מקווים לזכות בטובות או מצפים למצוא שיחרור מעונש. ואף על פי שעבודתם על מנת לקבל פרס ואין היא נקייה מפניות, בכל זאת שטחה משתרע בגבולות האלהיים ואיננה תועה מחוצה להם. כי הפרָסים למכבדים אותי למעני אני בלבד, קבועים כמתנות ידידות, ואילו לאשר כוונתם טובת עצמם, אין הפרָסים מתנת ידידות, אף אם אינני רואה בהם זָרים. ואמנם אני מקבל גם את הרוצה ליהנות מכוחי המועיל, ובכך לזכות כשותף בברכותי, וגם את המפייס בפחדו את ההנהגה ומָרות השילטון כדי להימלט מעונש. הרי ידעתי היטב, כי לא רק שלא ילכו הלוך ורע, אלא אף ייטיבו דרכם, ובעבודתם המתמידה דבקים ביראה תמימה וצרופה. כי גם אם התכונות הדוחפות בהם לעשות רצוני מגוונות ביותר, לא יאשמו, כי מטרה ותכלית אחת להם - לעבדני!" (על אברהם, קכז-קל). T

*@33*על ההבדל שבין קרבן תודה ושלמים, ראה להלן שמות כד, ה (שו"ת שמות ב, לב). T

## *@22*ד, ה. *@44*מניין ידע קין שלא נרצתה מנחתו? T

### *@11*אפשר, שחשד הפיקפוק נפתר על־ידי הסיבה הנזכרת בסמוך: כי חרה לו ופניו נפלו מַטָה, ולכן הוא ראה את צערו כסימן שקרבנו לא נרצה. כי שמחה וגיל הן מנת חלקו של המקריב בתמימות ובנקיון כפים. T

@88שו"ת בראשית א, סג T

*@33*מדרש פילון זה לא נמצא בחז"ל. אבל נראה ששאלתו, מניין ידע קין שלא נרצה קרבנו, העסיקה גם את רבותינו, אלא שהם דרשו: "מלמד שנדחית קרבנו של קין, ולא ירדה עליה אש מן השמים, והיה מתבזה בעיניו שנתקבל קרבן אחיו והוא לא נתקבל קרבנו, שנאמר ויחר לקין מאד ויפלו פניו" (מדרש הגדול). "וכיון שראה קין שלא חשש הקב"ה למנחתו, חרה ונפלה פניו" (מדרש אגדה). "שלא נאכל קרבנו" (לקח טוב). "לא היה רצון האל אל קין, כי לא היתה כונתו טובה. וכן לא היה רצונו אל מנחתו, כי בזויה היתה. ואיך ידע זאת? כי מנחת הבל אוּכּלה והורד עליה אש מן השמים, ולא עלה כן למנחת קין" (רד"ק). T

## *@22*ד, ז. *@44*מהו: "לא שאינך מגיש כראוי, אלא שאינך מחַלֵק כראוי"?$287 T

### *@11*ראשית, חלוקה נכונה ושאינה נכונה, אין הן אלא משטר וסֵדר. ובדומה, נעשו גם העולם על כל חלקיו על־פי סֵדר. כי גם בורא העולם, כאשר החל לסדר את החומר המסוכסך, מעורב ופסיבי, השתמש בחיתוך וחלוקה. וכך העמיד במרכז הכל את העצָמים הכבדים, ואת אֵלה הנמשכים מטִבעם כלפי מטה - את הארץ והמים. ואילו את האויר והאש, הרים למעלה, בהיותם קלים. ברם, הוא הבדיל והפריד את הטבע הטהור -השָמַיִם- פרשׂ אותו סביב, וסגר בתוכו את הכל, כדי שיהיו Cלתי־נראים$288 לכולם, כשהוא מחזיק בקרבו כל דבר בשווה. גם העובדה, שבעלי החיים והצמחים נוצרים מזרעים לַחים ויבשים, האם אין היא (מעידה על) חיתוך חלוקה והפרָדָה? אי לזאת, חובה עלינו לחַקות משטר זה בכל דבר בעולמנו, ובמיוחד בִּתמורות למתנות־חסד, עליהם נדרוש לתת תמורה למעניק האחר. שנית, נכון הוא להודות לאלהים עצמו בפני עצמו, אך גנאי הוא אם לא יקבל ראשון מראשית החָדָש$289, כי אין זה נכון להגיש את הטוב ביותר לנבראים עצמם, ואילו את השֵני ליודע־ הכל. זוהי חלוקה הראויה לנזיפה ותוכחה, המציגה מין חוסר־משטר וסֵדר. T

@88שו"ת בראשית א, סד T

*@33*פילון משתדל להבהיר, שהקב"ה לא רק שהתקין סדרו של עולם, אלא גם קָצַב והפריש חלקיו במתכונתם הנאותה. ומכיון שעלינו לידבק במידותיו, אנו חייבים גם לנהוג במידה זו בכל מעשי ידינו. זאת אומרת, שלא רק שעלינו להשגיח כיאות על סידור הנהגתנו בחיים, אלא להקפיד גם כראוי על התחלקות חלקיו. אי לזאת, קין אף על פי שהקריב את קרבנו כסדרו וכהלכתו, הרי לא חילקו כראוי, היות ושהקריב מן הגרוע ומן המוֹתָר ממאכלו, והשאיר לעצמו את המובחר, ולפיכך לא נתקבל קרבנו. נמצא, שאף על פי שמה שנחלק מן הסדר הכללי הוא באופן פורמלי שייך לאותו הסדר, חלק זה, אם לא נחלק כהוגן, אינו ראוי כשלעצמו להיקרא סדר, והוא באמת אִי־סדר. T

## *@22*ד, ז. *@44*מהו: "אתה חטאתָ, הַשְׁקֵט"?$290 T

### *@11*דבַר האלהים מְבַטֵא דבַר־מה מועיל ביותר. הטוב הגדול ביותר הוא שלא לחטוא כלל, אך אם אדם שחָטָא בוש ונכלם, הרי הוא קרובו של הקטן$291, וכפי שמותר לומר, הוא הגדול יותר$291\*. ברם ישנם השמחים בחטאיהם כבמעשים טובים, הם חולים במחלה קשַת־מרפא, או, חי נפשי! במחלה חסרת־מרפא. T

@88שו"ת בראשית א, סה T

## *@22*ד, ז. *@44*מדוע נראה שהטוב ניתן בידי הרע, כשהוא אומר: "ואליך תשוּבתוֹ$292"? T

### *@11*הוא (ה'), לא מסרוֹ בידיו. אדרבא, משמעות העניין הפוכה; לא מדובר בירא־ האלהים, אלא במעשה שנעשָה. והוא אומר אליו: התשובה ואות הפֶּשע הן אליך, לכן אל תאשים את ההכרח, אלא את התנהגותך. כי להיפך, כאן הוא מעלֶה (לדיון) את בעל הרצון (החפשי)$293. והמילים "ואתה תמשול בו", שוב מתייחסות$294 למעשה (שנעשה). בראשונה החילותָ בפשע, ואחרי הפשע נגרֶרֶת החמורה בעבירות - כל שאר העוולוֹת$295. כך (ה') מעריך ומוכיח, שתחילה וראשית כל עוולה בבחירה (החפשית). T

@88שו"ת בראשית א, סו T

*@33*בשלוש השאלות (סד, סה, סו) מובא הפסוק על יסוד תרגום השבעים. רובו של פירושם מושתת על טקסט קונסוננטי עברי כמו בתורה, ומיעוטו על טקסט קונסוננטי עברי משובש. ברם, אף על פי שמקורם העברי של השבעים משתווה במקצת עם לשון התורה, הרי כפי שראינו בהערה *&287%*, פירושם שונה לא רק במקצת, אלא זָר הוא לכל פירוש לפסוק זה שדרשו חז"ל, או המפרשים שבאו אחריהם. מובן, שאחת הסיבות לשינוי גמור זה היא, שאף הניקוד של איזה מלים בפסוק שונה בשבעים מן הניקוד המסורתי. נראה, שהמלה "שְׂאֵת" נתפרשה על ידם מלשון "משׂאֵת", כלומר "מנחה", ובמקרה של קין "קרבן". ובמקום "לפֶּתַּח", קראו: "לפַתֵּח" "לפתֹח", ובכך פירשוהו: "לחַלֵק לנתחים". או שנשתבש מ"לַפֶּתַח" אל "לְנַתֵח", ז"א שיבוש האותיות וגם התנועות. "רֹבֵץ", הם ראו כציווי: "רְבַץ". במובן "הֵרָגַע והַשְׁקֵט". ואת סוף הפסוק: "ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו", נראה שפירשו ש"תשוקתו" ו"בו" מוסבים על הבל. אבל מסגנון שאלה ס"ו ניכר, שדעת פילון אינה נוחה מאפשרות פירוש זה, המעורר להרהר אחרי מדותיו של הקב"ה, שהוא כביכול נתן את הבל הצדיק ביד קין הרשע. ולכן הוא מדגיש בכל תוקף, שה' לא מסרו בידו. וראה בתורה שלמה לפסוק זה, אות סח, המביא כל הפירושים לפסוק, וביחוד סימן ה שם. אבל ראה בפי' האבן עזרא: "גם יש מפרשים וכו', ויפרשו וי"ו תשוקתו על הבל, וטעם למה חרה לך שקבלתי מנחת הבל, והוא סר אל משמעתך ואתה מושל בו. ואחרים אמרו על היצר, ואיננו כתוב". וכן באברבנאל: "הלא אם תיטיב שאת, כאלו אמר אם תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך יהיה לך יתר שאת ויתר עוז על הבל אחיך, ובזה הודיעו שגם הבל לא יהיה שלם כראוי, אם לא יהיה נמשך לחיים השכליים העיוניים אלא לחיים המדיניים המפורסמים". וברמב"ן: "ועל דעתי, אם תטיב - יהיה לך יתר שאת על אחיך, כי אתה הבכור, וכו', הלא אם תטיב יהיה לך יתר שאת על אחיך" וכו'. T

*@33*לעומת השבעים, מציע פילון פירוש מדרשי לפסוק זה, שיסודו בפירוש המסורתי. לפי פירוש זה, מוסב "רובץ" על "חטאת", וגם "תשוקתו" ו"בו" מוסבים על חטאת, כלומר, על יצר הרע$296. T

*@33*אכן, כשם ששאלת פילון היא על־פי תרגום השבעים, כן כל תשובתו היא על־פי מסורה ארץ־ישראלית, שנדרשה על פסוק זה. כי בחז"ל איתא: "כך אמר הקב"ה לישראל, בָּנַי, בראתי לכם יצר הרע, בראתי לכם תורה תבלין, כל זמן שאתם עוסקים בה אינו שולט בכם, שנאמר הלא אם תיטיב שאת. ואם אין אתם עוסקים בתורה הרי אתם נמסרים בידו, שנאמר ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ, ולא עוד אלא שמשאו ומתנו בך, שנאמר ואליך תשוקתו, ואם אתה רוצה אתה תמשול בו, שנאמר ואתה תמשול בו" (ספרי עקב, מה), וכאן מתבלט ממש הפירוש המדרשי שבפילון. וכן במדרש: "ואם תאמר שאינו (היצה"ר) ברשותך וכו', כבר כתבתי לך בתורה ואליך תשוקתו" (ב"ר כב, ז). וגם בת"י א, ו-ב: "ובידך מסרית רשותיה דיצרא בישא, ולוותך יהי מתויה, ואנת תהא שליט ביה בין למזכי בין למחטי". וכן גם במה"ג: "ואתה תמשול בו, אם תרצה, שרשותו של אדם בידו". T

*@33*נמצא, שגם פילון וגם חז"ל דורשים פסוק זה על בחירה חפשית. אלא שלפירוש המסורתי יש יסוד בלשון הפסוק, אבל לשון הפסוק שבפילון ובשבעים אינו הולם דרשה זו. לכן נראה, שמעיקרה נוצרה הדרשה לפי הביאור המסורתי. פילון ידע גם את הדרשה הארץ־ישראלית על פסוק זה, והוא משלב אותה לתוך פירושו המדרשי, אף על פי שאֶת הפסוק עצמו הוא מביא לפי תרגום השבעים, ולא לפי המסורה. T

*@33*והנה, גם מפרשי ימי הביניים דרשו פסוק זה על הבחירה החפשית, כבפילון. כן פירש הרד"ק: "ואתה תמשול בו, הוא ימשול בך ויכשילך אם לא תסירנו מעליך, ואם תרצה אתה תמשול בו ותכניעהו לפניך, ובזה הראה לו היכולת הנתונה בבחירה". וכעי"ז הרמב"ן. ובמדרשי התורה לאשתרוק: "והרצון בזה, בין שיגיעך ההצלחה מצד הגורמים השמימיים או לא, לפתח יהיה רובץ החטאת, רוצה לומר בכניסתך ויציאתך, כל עת אליך תהיה תשוקתו, הודה שהבחירה בידך וכו', ואמר אם תיטיב בחירתך שאת וכו', ואמר ואתה תמשול בו, להודיע שבידך הבחירה לטוב או לרע". וברשב"ם: "אם תיטיב, כלומר אם תיטיב שלא תעשה עוונות כי אם מעט, שאת, תוכל לסבול עונותיך ולא יכבידו עונותיך עליך, ואם לא תיטיב, לפתח תהיה רובץ, כלומר, ואם תעשה עונות הרבה, תהיה תחת החטאת והעון, שלא תוכל לשאת ולסבול אותם". T

## *@22*ד, ח. *@44*מדוע הרג (קין) את אחיו בשדה? T

### *@11*על מנת שיפְגעוּ חוסר פוריות ופריון בפירות (האדמה) כולם, כאשר תשוב להיזרע ולהשריש צמחים, יעלה זכר תועבת הרצח ויהיה לדראון. הרי האדמה, מאחר שנאלצה לשתות דם אדם בניגוד לטִבעה$297, לא תהיה עוד כבראשונה, (ולא) תספק מזון למחלל אותה בדם תועבה. T

@88שו"ת בראשית א, סז T

*@33*מתשובתו של פילון משמע, שהאדמה לא תמציא פירותיה לקין בלבד (ראה גם להלן בפסוק יא), וזה מפני שהוכרחה לכסות על דמיו של הבל, וראה בביאור שם. T

*@33*וברמב"ן, לפסוק יא: "אתה הרגת את אחיך וכסית את דמו באדמה, ואני אגזור עליה שתגלה את דמיה ולא תכסה עוד על הרוגיה, כי תענש בה ובכל אשר תכסה בה, כגון הזריעה והנטיעה, וזה עונש על שפיכת דם בארץ, כענין שכתוב כי הדם הוא יחניף את הארץ, וחנופת הארץ מאֵרה בפירותיה". והביאו האברבנאל. T

## *@22*ד, ט. *@44*מדוע שואל יודע־כֹל את רוצח אחיו: "אֵי הבל אחיך"? T

### *@11*(ה') חָפֵץ שהחוטא עצמו יודה מרצונו הוא, לבַל יתרץ את הכל כאונס$298. כי אדם ההורג מתוך אונס יטען שלא הרג בזדון, הרי אין להאשימנו על (מעשים) אשר אין בנו. אך החוטא מרצונו מכחיש (את חטאו), שכֵּן על החוטאים לחזור בתשובה$299. לפיכך אורג (הכתוב) בכל חלקי התורה$300, שהאלהים איננו סיבת הרע. T

@88שו"ת בראשית א, סח T

*@33*הרעיון שבדברי פילון כאילו קין היה יכול לטעון שאיננו אשם, כי כל המעשים נעשים באונס, נמצא גם במדרש. אבל שם כתוב, שבאמת טען קין טענה זו: "כיון שאמר לו הקב"ה אי הבל אחיך, אמר לו לא ידעתי השומר אחי אנכי, אתה הוא שומר את כל הבריות ואתה מבקשו מידי? משל למה הדבר דומה, לגנב שגנב כלים בלילה ולא נתפש, לבקר תפשו השוער, א"ל למה גנבת את הכלים? א"ל אני גנב ולא הנחתי אמנותי, אבל אתה אומנתך בשער לשמור, למה הנחת אומנותך, ועכשיו אתה אומר לי כך?! ואף קין כך אמר, אני הרגתי אותו, בראת בי יצר הרע, אתה שומר את הכל, ולי הנחת אותו להרגו? אתה הוא שהרגתו! שנקראת "אנכי", שאילו קבלת קרבני כמותו לא הייתי מתקנא בו" (תנחומא בראשית, ט). T

## *@22*ד, ט. *@44*מדוע נתן (קין) תשובה כ(משיב) לְאדם, ואמר: "לא ידעתי, השומר אחי אנכי"? T

### *@11*על הכופר מקוּבָּל להכחיש (את העובדה) שעין ה' חודרת לכֹּל ורואה הכל באחת, ולא רק את הגלוי, אלא אף את אשר בבוֹרוֹת, מעמקים ותהומות. "למה לא תדע אַיֵה הבל אחיך"? ומי שהוא אף יאמר: "ואיך לא תדע זאת, כאשר קיימים ארבעה אנשים בעולם, אתה יחד עם שני הוריך ואחיך היחיד"? אך התשובה: "אינני שומר אחי", אכן דרך התנצלות נאה היא! ועל מי חייב אדם לשמור ולהגן יותר מאשר על אחיו?! אתה כה חרדת$301 לאלימות, עוולה, בגידה ורצח, שהוא תועבה גדולה ומעשה ארור, אך בַּזְתָּ לשלום אחיך, כלענין מיותר! T

@88שו"ת בראשית א, סט T

*@33*תשובת פילון היא, כנראה, שקין משיב כדַבֵּר איש אל רעהו, מפני שהוא לא האמין שה' רואה את הכל. ועל זה מוסיף, שאילו דיבר קין עם אדם כמותו, לא היתה התנצלותו מניחה דעת שומעו, שהרי כל אדם יתעורר לשאלו: "ואיך לא תדע זאת" וכו'. T

*@33*מעין מקבילה גם לדברי פילון כאן ובשו"ת הקודמת, נמצא גם בחז"ל: "קין, בשעה שאמר הקב"ה אי הבל אחיך בקש להטעות כביכול, היה צריך לומר, רבש"ע, הנסתרות והנגלות לפניך גלויות, ואתה שואלני בשביל אחי? אלא אמר לו לא ידעתי השומר אחי אנכי" (במדבר רבה כ, ו). "ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך, לפי שהקב"ה חפץ בתשובתם של הרשעים, והיה צריך לומר, רבונו של עולם, אתה יודע כל הנסתרות, אנכי הרגתי וחטאתי, והיה הקב"ה מוחל לו. והוא לא כן עשה, וכיון ששמע שהקב"ה שואלו אי הבל אחיך, חשש בלבו כי עבים סתר לו ואינו רואה מעשה בני אדם, והתחיל לכזב לפניו ואמר לא ידעתי" (מדרש אגדה). דעת ר' יוחנן היא, שקין לא ידע: "ר' יוחנן אומר, לא היה יודע קין שהנסתרות גלויות לפני המקום, מה עשה, נטל נבלתו של אחיו וחפר וטמן אותו בארץ" (פדר"א, כא). וכן במדרשי התורה לאשתרוק. וברד"ק: "ומה שהשיבו קין, לא ידעתי, מפני הסתַּפְּקו עדיין בידיעת הבורא בעניני בני אדם" וכו'. T

*@33*וכעין הביאור, שהכופר מכחיש שעין ה' חודרת ל%כּל, נמצא גם במדרש: "אמר לפניו, רבש"ע, וכי יש דלטורין לפניך שמלשינים? אבי ואמי הרי הן בארץ ואינן יודעין שהרגתיו, ואתה בשמים מנין אתה יודע? אמר לו, שוטה שבעולם, כל העולם כולו אני סובל, ואיני יודע מה עשית?" (ת"ה בראשית, ט). T

## *@22*ד, י. *@44*מהו: "קול דם אחיך צועק אֵלַי מן האדמה"? T

### *@11*זו דוגמא מאַלֶפת ביותר, שכֵּן האלהות שומעת לצדיקים, אפילו לאחר מיתתם, שכן היא יודעת שהם חיים חיים בלתי־גופניים. אבל מסתירה פניה כליל מתפילת הרשעים, אף בימי עלומיהם, מתוך הנָחָה שהם מתים לגבי חיי האמת, ונושאים עימם את גופם כקבר, כדי לקבור בו את נשמתם העגומה. T

@88שו"ת בראשית א, ע T

*@33*במקום אחר כותב פילון, שה' יקַבֵּץ את עם ישראל מגלותו בזכות התפילות של אבות האומה אברהם יצחק ויעקב, המתפללים בעדם תמיד, אף שנשמותיהם כבר נתפרדו מגופם, וה' שומע תפילותיהם (על שכר ועונש, קסו). T

*@33*העניין שהקב"ה שומע אל תפילות המתים, נמצא גם בגמרא: "למה יוצאין לבית הקברות? פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינה, חד אמר הרי אנו חשובים כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים" (תענית טז, א). ועל חייהם של הצדיקים אף לאחר המוות איתא: "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מקטנותו ועד זקנותו ומת, הרי הוא בחיים ועדיין לא מת, אלא בחיים הוא לעולם ולעולמי עולמים" (סדר אליהו רבה פרק ד). T

*@33*ואין צריך לומר, שמאמרו של פילון, שרשעים בחייהן קרויים מתים וצדיקים במיתתן קרויין חיים, הולך ונשנה בכמה מקומות בחז"ל, כגון: "והמתים אינם יודעים מאומה, אלו רשעים, שבחייהן קרויין מתים וכו'. ואי בעית אימא מהכא, על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, חי הוא? אלא המת מעיקרא" (ברכות יח, ב). ובזהר: "והא לא אקרי חי אלא מאן דאיהו בארח קשוט בהאי עלמא, כמה דאת אמר (שמואל־ב כג, כ) ובניהו בן יהוידע בן איש חי, והא אוקמוה חברייא, ורשע דלא אזיל בארח קשוט אקרי מת" (זֹהר חקת, קפב ע"ב). וראה לעיל ב, יז (שו"ת בראשית א, טז) ובביאור שם. T

*@33*בספרו "על הרע האורב לטוב", דורש פילון את הפסוק באותה דרך שבשו"ת שלפנינו, בשיטה שרשעים בחייהם קרויים מתים, אלא שכאן הוא מדייק זאת מלשון הכתוב: "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו", פירושו שלמעשה בפעולה זו הרג קין את עצמו. לעומת זאת נתעלה הבל לחיים רוחניים, שהרי גם לאחר מותו בוקע קולו מן האדמה, ואם הבל נהרג איך ייתכן הדבר שיישמע קולו? כן מדייק זאת מן המלים "מה עשית", שפירושם האלגורי: מה גרמת לעצמך, הרי בהריגתו של הבל לא השגת כלום, שהרי הוא נתעלה לחיים רוחניים. ואלה דברי פילון: T

*@33*"המשך הדברים: "קין קם על אחיו הבל והרגו" (בראשית ד, ח), מניח במבט־שטחי, שהבל חוּסַל, אך בבדיקה מדוקדקת (מתברר), שהיה זה קין (שהרג) עצמו בעצמו, וכך יש לקרוא: "קין קם והרג את עצמו", ולא מישהוא אחר. ואכן העניין הולם, שכֵּן הנפש אשר ניתקה עצמה מעקרונות, כמו אהבת־הטוב ואהבת־האֵל, מתה היא לחיי מעלָה. וכך הבל, משוּנֶה ככל שיהיה, מֵחַד, נוּתַּק מן החיים, ומאידך נוּתַּק מהגותו של השוטה, וחי באושר את חייו באלהים. ודבר הנבואה מעיד על כך, שכֵּן נמצא שָם במפורש השימוש ב(מילים) "קול" ו"צועק" את אשר סָבַל (הבל) מקרובו הרע (בראשית ד, י). וזה אשר שוב איננו קיים כלל, הכיצד ידַבֵּר"? (על הרע האורב לטוב, מז-מח). T

*@33*"והאלהים אמר: "מה עשית, קול דם אחיך צועק אלי מן האדמה" (ד, י). "מה עשית" מבַטֵא התמרמרות על מעשה שלא כהלכתו, ולעג כלפי הסבוּר שרָצח את אחיו. התמרמרות היא כלפי רצונו של המבַצֵעַ, לעשות, שכן חָשַק לחַסֵל את הטוב. והלעג, מכיוון שהניח שהוא זָמַם כנגד אדם טוב הימנו, אך למעשה לא זמם כלפי האַחֵר אלא דווקא כלפי עצמו. וכפי שאמרתי קודם לכן, זה הנחשב כמת, חי, במידה וימָצֵא כמבקש אלהים ושומע בקולו. לעומת זאת, הנחשב כבר־קיימא, מת את מות הנפש, לאחר שניתּק מן המידה הטובה, שעל פיה בלבד ראוי לחיות. ולכן "מה עשית" שווה ל"לא עשית דבר", לא השגתָּ מאומה" (על הרע האורב לטוב, סט-ע). T

## *@22*ד, יא. *@44*מדוע נתקלל (קין) על הארץ?$302 T

### *@11*הארץ היא האחרון בחלקֵי העולם. ואם זו מקללת אותו, משמע שגם היסודות האחרים ישימו קללות דומות, דהיינו: מעיינות, נהרות, ים, אוויר, רוחות, אש, אור, השמש, הירח, כוכבים וכל השמים כולם$303. אמנם, אם הטבע הדומם והארצי מתנגד ומתקומם לעַוול, האם התכונות הטהורות לא (תתקוממנה) ביֶתֶר שאֵת? ומי שחלקֵי העולם נאבקים בו, היכן עוד ימצא תקוה לגאולה? אתמהה. T

@88שו"ת בראשית א, עא T

*@33*מדבריו של פילון יוצא, שפירוש "מן האדמה" הוא שקין נתקלל "על־ידי האדמה" (ראה גם לעיל ד, ח שו"ת בראשית א, סז), ועם זאת נתקלל גם על־ידי שאר חלקי תבל. וכן שקללת האדמה כאן היתה מכוונת כנגד קין בלבד. במדרשים ובמפרשים ישנן כמה שיטות בזה. T

*@33*במכילתא נמצא, שהאדמה בעצמה נתקללה בגלל שפצתה את פיה לבלוע את הדם: "נטית ימינך תבלעמו ארץ (שמות טו, יב), מגיד שהים זורקן (למצריים) ליבשה והיבשה זורקתן לים, אמרה היבשה, ומה בשעה שלא קיבלתי אלא דם הבל, שהוא יחידי, נאמר לי ארורה האדמה וגו', עתה איך אוכל לקבל דָמָן של אכלוסין הללו? עד שנשבע לה הקב"ה שאיני מעמידך בדין" (מכילתא בשלח, פרשה ט). T

*@33*ובמדרשים אחרים נמצא יסוד דבריו של פילון, וביארו שיש כאן שתי קללות, האחת הענשת האדמה על שפצתה את פיה (פסוק יא), והשנייה שקין נתקלל בזה שאף אם יעבוד את האדמה לא תתן לו פירותיה (פסוק יב). ואצל פילון נראה, שלומד משני הפסוקים גם יחד שהאדמה מקללת את קין בזה שלא תוציא לו פירותיה. ובמדרשים: "ועתה ארור אתה מן האדמה, לפי שנברא גופו ממנה ולפי שפצתה לקחת את דמי אחיך, וגם קללו כי תעבוד את האדמה וגר, שלא תוציא לך כלום ממה שתזרע בה" (מדרש אגדה). "ואתה ארור אתה מן האדמה, קיללו שלא ליהנות מן האדמה שלא תהא מצמחת לו כלום, ונתקללה היא בשבילו" (מה"ג). T

*@33*ובמפרשי המקרא נמצא כעין פירושו של פילון: "ועתה ארור אתה מן האדמה, שיבא לו חסרון מפאת האדמה, שיזרע ויטע, כי הוא היה עובד אדמה, ולא תתן האדמה עוד קציר ופרי" (ראב"ע). "כי בכאן לא ארר האדמה בעבורו כאשר באביו, אבל אמר שיהא הוא ארור ממנה, ופירוש הקללה שלא תוסיף תת כחה אליו" וכו' (רמב"ן). "ועתה ארור אתה מן האדמה וכו', כלומר מן האדמה תבוא לך הקללה שלא תוסף כחה לך" (רד"ק). T

*@33*וכמדרשו של פילון, שקללת האדמה היתה מכוונת לקין בלבד, נמצא גם בחז"ל: "כי תעבד את האדמה לא תסף לתת כחה לך. רבי אליעזר אומר, לך אינה נותנת - לאחר נותנת" (ב"ר כב, י). "ואפשר שהקללה הזאת היתה לקין לבדו, או לקין ולזרעו אחריו" (רד"ק). T

*@33*במקום אחר מפרש פילון את תיבת "ועתה" שבראש הפסוק: "וקללות נמרצות הותכו בקין, אשר לא עשה תשובה, בשֶל חטאו הגדול - רֶצַח אחיו. ותחילה הרי אמר לו: "ועתה ארור אתה מן האדמה". וראשית (הכתוב) מלמד לא רק הפעם, כשהרג בעָרמה, הוא ארור ומקולל, אלא שכך היה גם קודם לכן, בשעה שהתנַכֵּל להמית. כיון שהמחשבה שווה בעֶרכָּה למעשה המושלם. כל עוד אנו רק שוקלים מעשה רע בדמיון הערום של שִׂכלנו, אזי אין אנו חייבים על הגיגינו, שכּן נפשנו עשוייה לסגת אף בניגוד לרצוננו, אך כשהמעשה מצטרף למזימות, אזי גם המזימה נושאת עוון"$304 (על הרע האורב לטוב, צו-צז). T

*@33*פילון מפרש "ועתה" כמו "גם עתה". דבריו, שמחשבה רעה כשהוצאה אל הפועל מצטרפת למעשה, הם כלל גדול בשיטת חז"ל (קידושין מ, א ועוד). ומפירושו נראה, שקין לא הרג את הבל בדרך מקרה, אלא שהתנכל להוליכו ולהמיתו שם. וכן נמצא במדרש חז"ל: "ג' חשבו מחשבה (רעה) וגלה הקב"ה מחשבותם לכל באי עולם, קין ועשו ואבשלום. קין, שחשב בלבו ואמר אני הורג את אחי ואירש את העולם, וגלה הקב"ה מחשבתו לכל באי עולם, שנאמר ועתה ארור אתה" (אבות דרבי נתן, נוסחא ב, מה). T

## *@22*ד, יב. *@44*מהו: "נאנח ומזועזע$305 תהיה על הארץ"? T

### *@11*גם זה עניין כללי, ומאחר ובכל הרעות יש דבַר־מה הקיים בהווה ודבַר־מה הצפוי ועומד, הרי שהצפוי מעורר פחד וחרדה, ואילו המיידי גורם צער. T

@88שו"ת בראשית א, עב T

*@33*כוונתו לפרש את כפילות הלשון שבפסוק: "נאנח ומזדעזע"="נע ונד", שקין נאנח מצרותיו בהווה, ומזדעזע מפחדו לקללות שתבואנה עליו בעתיד. גם במקום אחר הוא מציין את סיכויו העגום של העַוול: "מה שצפוי להתרחש מוליד בהלה, והרפתקאות ההוה (מחוללות) צער" (על הרע האורב לטוב, קיט). T

## *@22*ד, יג. *@44*מהו: "גדולה אשמָתי מלעזבני"?$306 T

### *@11*אכן, אין אסון מטריד וגדול מאשר להעָזֵב ולהשָכַח על־ידי אלהים. כי היעדרו של מנהיג$307 הוא צרה וצוקה לבני בליעל, אך להשָכַח מלפני מלך גדול, ולהיות מגורש ודחוי על־ידי אדון האדונים, זו פורענות שאין לתארה$308. T

@88שו"ת בראשית א, עג T

*@33*את דברי קין דורש פילון בקל וחומר, ומה אם חסרון מנהיג בשר ודם הוא אסון לאיש שתחת הנהגתו, על אחת כמה וכמה אם ה' עוזב גבר. פירוש זה הוא מרחיב במקום אחר בכתביו: T

*@33*"וקין אמר לה': "אשמתי גדולה יותר מֵעָזוֹב". משמעותו של משפט זה מתפרשת מעניינים הדומים לו. אם הקברניט יעזוב את הספינה כשהיא מפליגה בים, האם לא מתחייב מכך שכל עסקי השַייט בספינה ישתבשו? ועוד, אם הרַכָּב בשעת התחרות (יעזוב) את רכב הסוסים, האין זה הכרחי שרָכב הסוסים ירוץ במסלול משובש ומבולבל? יתר על כן, אם תיעזב העיר ממושליה או חוקיה - ובידוע שגם החוקים חקוקים (על לב) המושלים - האם לא תכָחֵד בחוסר משטָר#307 וחוקים ורעות גדולות? וכך טִבעי, שהגוף יכלֶה בהעדר נשמה, והנשמה בהעדר שֵׂכל, והשֵׂכל בחסרון מוסריות. ואם כל אחד מאֵלה אשר הזכרתי גורם הפסד לאשר זָנַח, איזו שואה תארע, להערכתנו, למוזנחים מאלהים, להם הִפנה את גבו כלעריקים, וגרשם מתקנות מקודשות ביותר, ומצאם בלתי־ראויים לממשלתו ושילטונו. ויש לדעת ככלל, שהנעזב מהגדול הימנו והגומל לו חסד, צפוי להאשמות והרשָעות עצומות" (על הרע האורב לטוב, קמא-קמב). T

*@33*הרעיון שבפילון על גודל העונש של הסתר־פנים, נמצא כמעט בלשונו במדרש הגדול: "הן גרשת אותי וכו', אין לך קשה לעולם מהסתרת שכינה, שכיון שהסתיר פנים נעשה אדם עראי בעולם, וכל צרות ממשמשות ובאות עליו"$309. T

*@33*נראה, שפילון הבין את דברי קין: "גדול עוני מנשוא, הן גרשת אותי" וגו', כווידוי וגם כקריאת־ייאוש על עונשו הקשה. היינו, אמנם גדול עווני, אבל אהה, הרי גרשת אותי וכו'. ומכאן גם דברי פילון במקום אחר: "זמן לא רב לאחר הסליחה לקין, מציג (הכתוב) את העובדה, שחנוך חזר בתשובה, ובכך הוא מַבהיר, שמדרכּה של הסליחה להביא לידי תשובה" (שו"ת בראשית א, פב לפסוק ה, כב). הסיבה לייאושו של קין היא, שהאסון הגדול ביותר לאדם הוא בשעה שהקב"ה מזניח ומסתיר פנים ממנו. נראה מדברי פילון, שקין הודה שחָטָא, וגם הכיר שאי־אפשר לחיות בלי השגחה פרטית. T

*@33*ומחז"ל יש שלמדו מפסוק זה שקין עשה תשובה: "ר' יהודה אמר, תשובה עושה מחצה ותפלה עושה הכל. תשובה עושה מחצה, ממי אתה למד מקין, שנגזרה עליו גזירה, כיון שעשה תשובה$310 נמנע ממנו חצי הגזירה. ומנין שעשה תשובה? שנאמר ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא" (ויק"ר י, ה). "שתי גזרות נגזרו על קין, שנאמר נע ונד תהיה בארץ, כיון שעשה תשובה ואמר גדול עוני מנשוא, נמנע ממנו חצי הגזירות, דכתיב ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד (בראשית ד, טז)$311. פגע בו אדה"ר. אמר לו, בני, מה נעשה בדינך, א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי" (פסיקתא רבתי, הוספה פ"ג, דף קצט, ב. ועי' דעת ר' חננא בר יצחק בב"ר כב, יג). "וישם ה' אות לקין, רב חנין אמר עשאו אות לבעלי תשובה" (ב"ר כב, יב). T

*@33*במקורות אלו נמצא שעשה תשובה, אבל פילון אינו מדבר על התשובה, אלא על סליחה$312, כי לשיטתו תשובה מוחקת הכל$313. ובאמת גם בחז"ל כאן, שתשובת קין עשתה רק מחצה, ובפילון שהסליחה היתה רק בנוגע להקלת העונש$314, וזה כעין "מחצה" של חז"ל. T

*@33*אבל במקומות אחרים בכתבי פילון נמצא, שקין לא עשה תשובה, והוא אומר: "הן גרשת אותי מעל פני האדמה, - ולכן מפניך אסתר". ואלה דברי פילון: T

*@33*"ואחד מהכסילים, אשר חָש לאיזה שׂיא של מצוקה מביאה ההתמַכְּרוּת לחטא, הֵעֵז לומר: "גדולה אשמתי מֵעָזוֹב", והרי רע ומר להתיר את חרצובות הנפש הפרועה, אם קשה לרַסֵן אותה במושכות, כשהשוט נטוי עליה" (על בילבול הלשונות, קסה). T

*@33*"ודַי נאמר על: "גדולה אשמתי מֵעָזוֹב". הבה ונבחון את המשך הדברים: "אם" הוא אומר "גרשת אותי היום מעל פני האדמה, גם מפניך אסתר" (ד, יד). מה הנך אומר, אלופי ומיודעי? כשתגורש מעל פני כל האדמה האם עוד תיסתר? באיזה אופן? האם תוכל לחיות? ושמא נעלם ממך, שהטבע לא העניק לבעלי חיים את אותם מקומות מגורים, אלא (מקומות) שונים: את הים לדגים ולכל השבט שבמים, את האדמה לכל בני יבָּשה, - וכן האדם הוא יצור יבָּשה לפי מבנֶה גופו, - לכן כל יצור המשַנֶה את שִטחו, וכביכול הולך לארץ זרה, עתיד למות מיד. היבשתיים בהכנסם מתחת לפני המים, ויושבי המים בעלותם על היבָּשה. ואם אכן גורשת מן האדמה, ואתה אדם, לאן תפנה? האם תחַקֶה את טִבעָם של יושבי הים ותשחה במים? אך במים עמוקים תמות מיד. ואולי תחפוץ להעלות כנף, להמריא, לרַחֵף ולהחליף את המין היבשתי במרַחֵף? אלא הבה ונַסֵה לעַצֵב ולהטביע מחדש את הצורה האלהית, אין זה באפשרותך! ובמידה שתתרומם כלפי מעלה, בה במידה תשוב -ובמהירות הבזק- מן המרומים לאדמה, שהיא מקומך. כיצד יוכל אדם, או אי־מי מן הנבראים, להחבא מאלהים? היכן? הוא השוכן בכל מקום, הצופה עד קצוי ארץ, הממלא את היקום, ושום דבר, אף לא הקטון מכולם, אינו נעלם הימנו. והאם מוזר הדבר, שאיש מן הברואים אינו מסוגל להסָתֵר מן הקיים (באמת), בזמן שאין באפשרותו להחלץ מן היסודות הראשוניים, ובהכרח כל החומק מן האחד חוזר ונכנס לאחר, לוּ עשה ה"קיים" באומנותו יצור בעל דוּ־קיום, ויחפוץ לחַדֵש אותו כמין יצור החי בכל מקום, הרי במידה ואותו יצור יחמוק מן היסודות הכבדים: אדמה ומים, הוא עשוי להגיע ל(יסודות) הקלים מטִבעם: האויר והאש, ושוב לאחר שהִתוודָע למרומים, ובמידה ויחפוץ להַגֵר מהם, הוא עתיד להחליף לאיזור הפוך, שכֵּן, מכל מקום, הוא חייב להירָאות באחד מחלקי היקום, מכיון שאין ביכולתו לרוץ מחוץ לַכֹּל. ובנוסף, הבורא לא השאיר דבר בחוץ, וניצֵל את כל ארבעת היסודות במלואם להרכָּבַת היקום, על מנת לעשות את כל המושלם מחלקים מושלמים. מאחר, ובדרך כלל אי אפשר לברוח ממעשה האלהים, האין זה חסר כל־תקוה לחמוק מן היוצר והשליט שלו? על כן בַּל יאַמֵץ איש, ללא בדיקה, מסורת שטחית של הדברים, וייחס לתורה תמימות יתֵירָה, אלא יבדוק בקפדנות את הנרמז ממשמעותו העמוקה, ויבין את הדברים לאשורם. ושמא, זהו אשר מתגלֶה במלים: "אם גרשת אותי היום מעל פני האדמה גם מפניך אסתר": אם אינך מספֵּק לי את הטוב שבאדמה, וכן אין אני מקבל את הטוב שבשמים, ואם אין לי חֵלק ונחלה בתענוג, - אזי דוחה אני את המוסריות. ואם אין אתה משַתֵּף אותי בטובות האנושיות,- קח לך גם את האלהיות. ואילו הן, באמת, הטובות ההכרחיות בעלות ערך ואמיתיות לגבינו: לאכול, לשתות, להנות בעינינו מגווני־הצבעים, להתמוגג ממנגינות שונות באזנינו, לעלוז מניחוחות העולים בנחירנו בשעת הנשימה, ולמַצוֹת עד תום את כל הנאוֹת הקיבה למיניהן, לא להזניח קנייני כסף וזהב, להיות מוקפים בכּיבודים ושררות וכל אשר נושא עמו תהילה. אך הבה נזנח את התבונה, ההתמדה והצדקה, המכשירות אותנו בחומרתן לחיי־עמל. ואם אכן יש הכרח בדברים אלו, - אין בהם צורך, כבטוב מוחלט, אלא כבאמצעים (להשגת) הטוב. ואתה, יצור מגוחך, הטוען שלאחר שנוּשַלְתָּ מיתרונות גופניים וחיצוניים, שוב לא תבוא לעיני האלהים! ואילו אני אומר לך, והיה אם נושלתָּ, בוא תבוא, לאחר שהשתחררת מכַּבְלֵי הגוף ואזיקיו, תראה את הבלתי־נראה" (על הרע האורב לטוב, קנ-קנח). T

*@33*"מדוע תשטתה ותאמר: "אם גרשת אותי מן האדמה, גם ממך אסתר". הרי היפוכו של דבר הוא, אם ישַלַח אותך מן הארצי, הוא יַרְאֶה לך את דמותו בבהירות. וזה ניתן להוכחה. אתה הרי סולקתָּ מלפני האלהים, ולאחר שהסתלקת אין אתה שוכן פחות בגופך שלך, שכֵּן הוא (הכתוב) אומר מיד: "וקין הלך מלפני האלהים וגר בארץ" (ד, טז). כך, שלא גורשת מן הארץ ונחבאת מן "הקיים", אלא נסבת הימנו ומצאת מקלט בארץ - מקום בן־תמותה. ואף גם לא "כל המוצא אותך יהרגך" (ד, יד), כפי שאתה התחכַּמְתָּ וטענת, שכֵּן אדם נמצא על־ידי אחד מן השנַים, או על־ידי הדומֶה לו, או שאינו דומה לו, מכל מקום הוא נמצא על־ידי הדומה לו בזכות השָווה והמשותף להם; (ונמצא) על־ידי שאינו דומה לו, בעטיו של השוני המוחלט. הדומה, מחד, שומר את המקורב אליו, ומאידך זה שאינו דומה, משחית את המנוגד לו. ויַדעו נא, קין וכל בן עוולה אחר, שלא כל אשר יפגוש בם יהרגם, ולהיפך, הנוכלים, הקנאים לרָעות מקורבות ודומות, יהיו להם לשומרים ומגינים, ואילו אֵלה אשר עמלו בתבונה וכל מעלה טובה (יראו בו) אויב שאין להשלים עמו, ויהרגו בו כפי יכולתם. הרי ניתן לומר, שכל העניינים, גופניים וכלליים, נשמרים על־ ידי ידידיהם הזהים, ומושחתים על־ידי שונאיהם השונים. ולכן מעיד דבַר אלהים ואומר, בניגוד לתמימותו המעוּשָׂה של קין: "לא כך" חֲשוב בדברך (ד, טו). שכֵּן אתה אומר שכָּל אשר מוצא את מאבקךָ באומנות - יהרגך, אך אתה יודע שלא כולם! שכֵן אלפים התיצבו לצידך במערכה, ורק אוהב המוסריות מהווה עבורך אויב שאין לִגבור עליו" (על הרע האורב לטוב, קסג-קסו). T

*@33*גם בחז"ל השיטה, שדברי קין אלה לא היו כחזרה בתשובה: "ת"ר, ג' באו בלילה וכו', קין דכתיב גדול עוני מנשוא, אמר לפניו, רבש"ע, כלום גדול עוני מששים רבוא שעתידין לחטוא ואתה סולח להן?" (סנהדרין קא, ב). ובמקום אחר שתי השיטות: "ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא, לעליונים ותחתונים אתה סובל, ולפשעי אין אתה סובל? ד"א גדול עוני משל אבא, אבא על מצוה קלה עבר ונטרד מתוך גן עדן, זו שהיא עבירה חמורה שפיכת דמים על אחת כמה וכמה" (ב"ר כב, יא). ועיין ברמב"ן. אם כן בפילון שתי השיטות, כמו בחז"ל, האחת שקין עשה תשובה$315, והשנייה שלא עשה תשובה$315\*. T

## *@22*ד, יד. *@44*מהו: "כל מוצאני יהרגני"? הואיל ולא היה אדם אחר פרַט להוריו? T

### *@11*ראשית, הוא היה עלול להינזק מחלקי העולם שנבראו לעזרת הטובים ותועלתם, - והנפרעים לא במעט מאנשי הרֶשע$316. שנית, כי חשש מפגיעתן של החיות והזוחלים, אותם ברא הטבע כדי לענוש בחוטאים. שלישית, ייתכן ויש הסוברים, ש(חשש) מהוריו$317, מפני שהיה הראשון (שגָרַם) להם צער חדש, לאֵלה אשר לא ידעו מוות מהו, גרם את אסונם הראשון. T

@88שו"ת בראשית א, עד T

*@33*כמדרשי פילון אלה, יש גם בחז"ל: "ר' יהודה אומר, נתכנסו בהמה חיה ועוף לתבוע דמו של הבל. אמר להן, לכן אני אומר כל ההורג קין יהרג. אמר ר' לוי, בא נחש הקדמוני לתבוע דינו של הבל, א"ל הקב"ה לכן אני אומר כל ההורג קין יהרג" (ב"ר כב, יב). "כל מקום שהיה הולך היתה הארץ מזדעזעת מתחתיו, והיו חיות ובהמות מזדעזעות ואומרות מה זה? אומרות זו לזו, קין הרג את הבל אחיו, גזר עליו הקב"ה נע ונד תהיה. והן אומרות, נלך אצלו ונאכלנו, והיו מתכנסות ובָאות אצלו" (תנחומא בראשית, ט)$318. T

*@33*לפירושו השלישי, שקין היה ירא אולי יהרגוהו הוריו, לא נמצאת מקבילה בחז"ל. אבל בפירוש המיוחס לרש"י על בראשית ד, ט: "כל מוצאי יהרגני, הבהמות והחיות, אבל בני אדם עדיין לא היו שיירא מהן, רק אביו ואמו, ומהם לא היה ירא שיהרגוהו$319, אלא אמר עד עכשיו היתה פחדתי על כל החיות, כמ"ש ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ (בראשית ט, ב), ועכשיו בשביל עון זה לא ייראו ממני החיות ויהרגוני. מיד וישם ה' לקין אות (שם ד, טו), החזיר מוראו על הכל". ישנו הרושם, שלפנינו מדרש הבא לאפוקי ממדרשו השלישי של פילון. T

## *@22*ד, טו. *@44*מדוע "כל הורג קין ישלם שבעה ענשים$320? T

### *@11*נשמתנו נעשתה והורכבה משמונה חלקים: מהחֵלק השִׂכלי, שאינו ניתן לחלוקה; ומהחֵלק הבלתי־שִׂכלי, המתפצל מטִבעו לשבעה חלקים: לחמשת החושים, כלי־הדיבור וכלי־ההולדה. ושבעת החלקים הללו הם סיבות הרֶשע, והם עתידים ליתן את הדין. והמוות אכן מקובל על המושל הראשי (השֵׂכל), כאשר הרע שוכֵן בקרבו. אי לזאת, כל אשר הורג את השֵׂכל (קין), במַזגו סיכלות במקום חושניות, גורם לפירוקם וניפּוּצָם של שבעת החלקים הבלתי־ שכליים. ומאידך, במידה והמושל הראשי (השֵׂכל) נוטה למוסריות, באותה מידה ייטו גם החלקים הנתונים בידו. T

@88שו"ת בראשית א, עה T

*@33*דבריו של פילון כאן מתיישבים ומתבררים על־ידי דבריו במקום אחר בכתביו: "(ה') אומר: "כל הורג קין ישלם שבעה ענשים". אינני יודע מה משמעותו של הפסוק בפי פרשני פשַט הכתובים, כי אין מה שיבהיר מה הם השבעה, מה הם הענשים, ובאיזה אופן יִפְּלוּ ויפרעו$321. לפיכך עלינו להניח, שכָּל זה נאמר על דרך ההשאָלָה ובמשמעות עמוקה. אפשר ש(ה') רצה להודות כדלהלן: ה(חֵלק) הבלתי־שִׂכלי בנשמה מתפצל לשבעה חלקים: ראייה, שמיעה, ריח, טעם, מישוש, דיבור והולדה. לפיכך אם יאַבֵּד אדם את השמיני, את השכל המושל בהם -קין- הוא יבטל גם את השבעה. כי הם כולם מתחזקים מעצמתו וגבורתו של השכל, ושותפים בחולשתו, ובהפסד הגמור שהרישעה ממיטה עליהם הם נופלים לרפיון ותשישות. ושבעה אלה בנפשו של החכם טהורים ובלתי טמאים, ובכך הם נמצאים ראויים לכבוד, ואילו בנפשו של הסָכל הם טמאים ומשוקצים" (על הרע האורב לטוב, קסז-קסט). T

*@33*משתי פיסקאות אלה אנו למדים, שכשהשֵׂכל, המושל הראשי על החושים והאיברים, מתרַשֵם ממשרתיו החושניים, כשהם מתמַסרים לרשעתם, יבולע לו וגם להם. וזה ממש מזכירנו: "מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים" (משלי כט, יב). אבל אם השֵׂכל המושל יפקח עליהם בטוב טעם ודעת, וידריכם בדרך ישרה - אז הם יִטוּ אליו ויתלכדו סביבו. ולכן מפרש פילון: כל ההורג את קין, את השֵׂכל, ז"א נשמתו החוטאת, אז שבעתיים יוקם - אז גם יזיק לא רק לשֵׂכל אלא גם לשאר החלקים שהם שבעה, ז"א שימוּת. וראה גם להלן לבראשית ו, יז (שו"ת בראשית ב, ט) מה שכתב פילון בענין זה. ועל שבעת חלקי הרֶשע ראה להלן לבראשית ד, כג-כד (שו"ת בראשית א, עז). T

*@33*וכעין רעיון זה מפרש רבינו בחיי, על הפסוק "הלא אם תיטיב שאת" (בראשית ד, ז) על סמך דברי המדרש בנדרים לב, ב: "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים ומצא בה איש מסכן חכם ומלט את העיר בחכמתו (קהלת ט, יד-טו). קרא גוף האדם עיר קטנה, כי כן נקרא עולם קטן; ואנשים בה מעט, הם חמדת הגוף ונפש המתאוה, וכו'; ומלך גדול, הוא יצר הרע, שיש לו עוזרים הרבה, והם כחות התאוות כמלך שרבו חיילותיו; וסבב אותה, על שם שהוא מקיף את הגוף מבית ומחוץ במחשבות רעות ובמעשים רעים, והם המצודים הגדולים שבהם נכשל האדם; איש מסכן חכם, הוא היצר טוב, והוא השכל וכו'; ומלט את העיר בחכמתו, הוא היצר טוב, והוא השכל" וכו'. T

*@33*תירגום השבעים לפסוק זה הוא: "כל הורג קין ישלם שבעה ענשים", ועל יסוד זה מפרש פילון את הפסוק כאן וכן להלן בפסוק כד (שו"ת בראשית א, עז). פירוש זה של "שבעתים", שההורג קין ייענש פי שבע, נמצא גם במפרשי המקרא: "כל הורג קין שבעתים יוקם, כן גזרתי, כל שיהרגנו אקח נקמתו ממנו פעמים רבות" (רד"ק). "ולפי דעתי אין שבעתים לשבעה דורות וכו', אבל פירוש כל הורג קין כפשוטו, שאמר השם לכן כל אשר יהרוג קין שבעתים יוקם ממנו, כי אענוש ההורג אותו שבע על חטאתו, כי אני הבטחתי את קין שלא יהרג, בעבור יראתו אותי והתודותו לפני" (רמב"ן פסוק כג). "כי קרא ה' להורגים ואמר כמדַבֵּר אתם, לכן כל הורג קין כי שבעתים יוקם" (עקידת יצחק). "כל מי שיהרוג את קין שבעתים יקם, שבעה פעמים ינקם את דמו של קין ממנו" (רבינו מיוחס). אבל לפי שיטת חז"ל והתרגומים, פירוש שבעתיים הוא, שההורגו יינקם לשבעה דורות: "לשבעה דרין יתפרע מיניה"$322. T

## *@22*ד, טו. *@44*מדוע ניתן אות להורג־אחיו, שלא יהרוג אותו כל מוצאו, כאשר מן הראוי היה לנהוג ההיפך - למסרו בידי (כולם) לאבדון? T

### *@11*ראשית, אחד ממיני המיתה הוא שינוי טבע החיים$323. אכן, כאֵבים בלתי־ פוסקים שאינם מעורבים בששון, ופחדים מבעיתים חסרי תקוה טובה, ממיטים הרבה מיתות קשות ומשונות, שהחושניות נותנת. שנית, מיד בתחילה, מתכוון (הכתוב) לכונֵן את החוק בקשר לנשמה שאינה נפסדת, ולהכחיש את דעתם הכוזבת של הסוברים שרק חיים עם הגוף מאושרים הם. כי הנה, אחד מן השנַים$324 אָשֵם בחמורות שברעות - חוסר יראת אלהים ורֶצח אח - והוא חי ומוליד בנים ובונה ערים (בראשית ד, יז). ולעומת זאת, מי שהוּכְחָה דביקותו באלהים - נשמד בעָרמה. ודבר אלהים מכריז בבירור, שלא החיים החושניים הם טוב, ולא המות - רע, אלא המתייחס לעיסקי הגוף איננו חיים (לאמיתם). אך ישנם (חיים) אחרים נצחיים ובני אלמוות, והם נופלים בחלקן של הנשמות הבלתי־גופניות. אכן, מה שאמר המשורר על (סלע) סקיללא: "הוא איננו בן־תמותה, אלא רַע בן־אלמוות"$325, הולם יותר לומר על החי חיי רֶשע וחי הרבה שנות־חיים. שלישית, מכיון שקין היה הראשון למעשה הנורא של רצח־אח, (ה') מציע לו חנינה בקשר למקרה הראשון, ושָׂם לפני כל השופטים חוק של חסד ורוֹך, ולא כדי שימנעו מלהרוג את הרעים, אלא שמתוך מעט שיקול־דעת ומתינות יעדיפו חמלה על אכזריות. כי בנוגע לחוטא הראשון, קָבַע (ה') בגודל חכמתו חוק של אדיבות$326 ובגרות; לא להרוג את הרוצח אלא לכַלוֹתוֹ בדרך שונָה. אי לזאת, לא ניתנה לו (לקין) הרשות להימנות על משפחת אביו$326\*, והכריז כי הוא נכרָת, לא רק מבית הוריו, אלא גם מהמין האנושי כולו, כעין מין מיוחד ונבדל מסוג החי המדַבֵּר, נתון לרדיפה ומנוסָה$327, כאדם שהפך ושינה את טִבעו ל(טֶבע) החיות$328. T

@88שו"ת בראשית א, עו T

*@33*כשאלתו של פילון נמצא גם באברבנאל, שאלה ח־ט: "כי הוא, בהיותו שופך דם אחיו, היה ראוי שגם דמו ישפך. למה החמיר הקב"ה בעונש ההורג את קין שיוקם שבעתים, ולא החמיר כל־כך בעונש קין שהרג את הבל"? T

*@33*תשובתו הראשונה של פילון היא, שעונש ממושך זה של חיים תמידים בפחד ובבעתה, הוא יותר גדול מאשר מיתה חד־פעמית. וכעי"ז באברבנאל: "כל הורג קין שבעתים יוקם. כלומר, כיון שקין איוותה נפשו למות, לכן אני גוזר שלא ימות עתה, אבל שיחיה לקבל ענשו, ומפני זה כל הורג קין, להיותו סותר ומנגד לכוונה האלהית, שבעתים יוקם". ובחז"ל חלקו, אם מיתה חמורה או יסורים חמורין, ולדברי רב אשי: "ממאי דמיתה חמורה דילמא מלקות חמור, דאמר רב אלמלי נגדיה לחננאל מישאל ועזריה פלחו לצלמא" (כתובות לג, א-ב). T

*@33*תשובתו השנייה היא, שהנשמה לעולם קיימת, ובכך הוא סותר את אלה השואלים מדוע "צדיק ורע לו רשע וטוב לו". וה' מכריז בבירור, שלא החיים הגופניים הם העיקר, ולא המות הוא האסון הכי גדול. אלא, שהחיים האמיתיים אינם חיי הגוף, אלא חיי הנשמה. ושיטתו זו הוא מביע בכמה מקומות. ראה לעיל ב, יז (שו"ת בראשית א, טז). T

*@33*תשובתו השלישית היא, שה' קָבַע כאן חוק לשופטים, שינהגו גם במדת הרחמים, אבל בנוגע לחיי המשפחה נכרָת קין מגזעו ונהפך לסוג חדש של "נע ונד". על עניין הרחמים הוא מביע גם שיטתו במקום אחר. ראה להלן בביאור לבראשית ו, ח (שו"ת בראשית א, צו), מה שמובא שם מ"על האלהים שאינו משתנֶה", עד-עז. T

*@33*במקום אחר שואל פילון, למה לא נזכרה בתורה מיתתו של קין?: "אך לא נמצאת בתורה בשום מקום מיתתו של קין הארור רוצח אחיו, אלא נאמר עליו הפסוק: "ה' שָׂם אות בקין, שכל המוצא אותו לא יהרגהו" (בראשית ד, טו), ומדוע? נדמה לי, כי חוסר יראת אלהים הוא רעה בלי־מצָרִים, המתלהטת ולעולם לא ניתן לכבותה. כך שאפשר לייחס את דברי ממשורר כמתכַּוונים לרעה: "אין היא בת תמותה, אלא רע בן אלמוות"#325. הדבר בן־אלמוות בחיים שאצלנו, אך ביחס לחיים שלפני האלהים הוא גוויה חסרת־רוח, כפי שהיה מי שאמר: מאוס מזֶבל"$329 (על המנוסה והפגישה, ס-סא). T

## *@22*ד, כג-כד. *@44*מדוע מאשים למך את עצמו, לאחר חמש דורות, על רצח האח (הבל) על־ידי קין אביו הקדמון. כי (הכתוב) אומר: "אמר לנשיו עדה וצלה: איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי, אם נדרש מקין עונש פי שבעה, אזי מלמך (יידרש) פי שבעים ושבעה"?$330 T

### *@11*במספָּרים, היחידות קודמות לעשרות בסדר ובכוח, כי הראשונות (היחידות) הן ההתחלות והיסודות וקנֵי־המידה, והעשרות צעירות יותר והן נמדדות ומִשְנִיוֹת בסדר ובכוח. לפי זה השֶבע ראשונִי וקדום יותר מהשבעים, והשבעים צעיר מהשֶבע והורתו בחישוב. ולאחר שעניין זה נקבע, (נֹאמר), שהראשון אשר חטא, מכיוון שאָכֵן לא ידע בבטחון$331, נענש ביֶתר־פַּשטות בהתאֵם למספר הראשוני והמסופק$332, רצוני לומר היחידוֹת. אך השני (למך), שהאיש הראשון (קין) כבר שימש לו כדוגמה, ומחוּסר־תירוצים נתחייב כחוטא מרצונו החפשי. ומכיוון שלא קנה חכמה נשגבת מהעונש הפשוט יותר והראשון, יהיה עליו עדיין לשאת בו (בעונש), ובנוסף לכך יקבל גם את השני, שהוא בעשרות... ולפיכך, קין שהיה הרוצח הראשון, מכיוון שלא ידע את גוֹדֶל התועבה, כי עדיין לא נפגש במוות מעולם, נקנס ביֶתר־פַּשטות, בשבע של יחידוֹת. אך המחַקֶה אותו, שלא היה יכול להתחמק באותה אמתלה -ידיעת השבח- היה ראוי לעונש כפול: (הראשון) שווה ודומה (לקין), ובנוסף השני, השֶבַע של העשָׂרות. כי פְּסַק שבע מונים נחרץ על־פי החוק: הראשון, על־ידי העיניים, אשר ראו את שאינו ראוי. השני, על־ידי האזניים, אשר שמעו את אשר אין הכרח (לשמוע). השלישי, על־ידי האף, שהוטעה על־ידי שריפה וחריכה. הרביעי, על־ידי הטעם, ששירת את תענוגות הבטן. החמישי, על־ידי המישוש, שבעטיו עם החושים הקודמים, ודיכוי הנפש גָרם בנוסף לכך למעשים מסויימים אחרים, כגון: כיבוש ערים על־ידי תפיסת שבויים, וניתוץ מצודת העיר בה שָכנוּ ראשיה. הששי, על־ידי הלשון וכלי־ הדיבור, המדַברים כשיש לשתוק ושותקים כשיֵש לדבֵּר. והשביעי, על־ידי הבטן התחתונה, שבפריצוּת פסולה משלהבת ומלהיבה את התענוגות. וזהו שנאמר, שמקין נתבעת נקמה פי שבע, ואילו מלמך שבעים ושבעה. בשל הסיבות שנאמרו, לפי זה כחוטא שני, אשר לא שָת ליבו לעונשו של הראשון, קיבל לעצמו את הכל, ויש לו גם את (העונש) הפשוט יותר - את היחידות שבמספָּרים, וגם את המרובה ביותר, שהוא דומה לעשרות שבמספָּרים. T

@88שו"ת בראשית א, עז T

*@33*פירוש הפסוק "כי שבעתים יוקם קין" שבשאלה, אינו דומה לפירוש פסוק זה שבתשובה. כי לפי השאלה, פירושו של הכתוב הוא ענין התרָאָה, מי שיהרוג את קין יוקם שבעתיים, ולפי התשובה כוונת הפסוק היא: קין שהרג בשוגג נענש פי־שבעה, ולמך שהרג במזיד ענשו הוא פי־שבעים ושבעה. ועוד, שמראש השאלה נראה שלמך "מאשים את עצמו לאחר חמשה דורות", ופירושו, שסומך על הכתוב לעיל בפסוק טו: "כל הורג קין שבעתים יוקם", אבל מפרשו לאחר חמשה דורות. T

*@33*בחז"ל אין רמז כל־שהוא לחמשה דורות, ושם נמצאת בפי ר' יוסי בר חנינא, המסורה בנוגע לשבעה דורות: "ויאמר למך לנשיו וכו', קין הרג ונתלה לו ז' דורות" (ב"ר כג, ד), וכן בתרגומים: "ארי לשבעה דרין איתלין לקין, הלא ללמך בריה שבעין ושבעה" (ת"א). "ארום קין דחב יתב בתיובתא, עד שובעה דרין אתלין ליה" (תרגום יב"ע). "ויאמר לו ה' כל מה שאתה מבקש אני אמחול לך, שלא יהרגוך כל מוצאך, ואעשה לך תקנה, כי לא ינקום ממך עון הבל עתה, אמתין לך עד שבעה דורות, הוי אומר שבעתים יוקם" (מדרש אגדה לבראשית ד, טו). "כי שבעתים, עד שבעה דורות וכו', כי השם האריך אפו על קין עד שבעה דורות" (ראב"ע, שם). והנה יש שדרשו כי שבעתים הוא לשבעה דורות (חז"ל והתרגומים), ויש שפירשו עונש פי שבעה (מפרשי המקרא). פילון הלך בעקבות פירוש השבעים, שהכוונה לשבעה ענשים (גם לעיל ד, טו). T

*@33*נראה, שמלבד זה שמע פילון על מסורת מדרשית, שאחר חמשה דורות (חנוך, עירד, מחויאל, משותאל, למך) ינקום ה' את רציחת קין, וחז"ל הם בשיטה של שבע דורות (מאדם הראשון)$333. T

*@33*דרושו של פילון הוא, שלמך חיקה את מעשיו של קין, לכן נענש לא רק בחטאו הוא, אלא גם בעוונו של קין. וכן דרשו בברייתא: "והא כתיב פוקד עון אבות על בנים (שמות כ, ה), וכתיב ובנים לא יומתו על אבות (דברים כד, טז), ורמינן קראי אהדדי, ומשנינן, לא קשיא, הא בשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם" (ברכות ז, א). וכעי"ז בסנהדרין כז, ב, וברש"י שם: "כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, ונפרעין מהם עונותיהן ועון אבותם". T

*@33*שיטת פילון שקין שוגג היה, נרמזת בחז"ל: "ר' נחמיה אמר, לא כדינן של רוצחין דין של קין, קין הרג ולא היה לו ממי ללמוד, מכאן ואילך כל ההורג קין יהרג" (ב"ר כב, יב). וכלשון פילון, שקין לא בא מעודו לידי ידיעת המוות, נמצא גם בחז"ל: "א"ל קין, רבש"ע, לא ידעתי ולא ראיתי הרוּג מימַי, וכי הייתי יודע שאני מכהו באבן והוא מת?" (ת"ה בראשית, ט). T

*@33*בחז"ל והמפרשים שתי שיטות בנוגע ללמך, שלמך לא הרג כלל$334 וגם השיטה שהרג את הנפש, אלא שגם למך לא היה מזיד: "ויאמר לו ה' לכן כל הורג קין. א"ל ארבע משפחות עתידות לצאת מהבל ובטלת מן העולם, כך תפתח הארץ את פיה ותבלע לך ארבעה משפחות, אלו הן חנוך עירד ומחויאל ומשותאל. וכיצד נהרג קין וכו', למך בן בנו היה שביעי לדורות, וסומא היה יוצא לצוד ובנו אוחזו בידו, כשהיה רואה אותו תינוק חיה היה אומר לו, א"ל כמין חיה אני רואה, מתח את הקשת כנגדו והרג את קין, ראה אותו תינוק מרחוק הרוג וקרן במצחו, א"ל ללמך, אבי, הרי דמות אדם הרוג וקרן במצחו, א"ל למך ווי לי, זקני הוא. טפח שתי ידיו בחרטה, ונגע בראש התינוק והרגו בשוגג, שנאמר כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי" (ת"ה בראשית, יא)$335. T

## *@22*ד, כה. *@44*מדוע אדם, כשהוליד את שת, אומר עליו: "כי אלהים הקים לו צאצא אחר תחת הבל, אותו הרג קין"? T

### *@11*אמת, שֵת צאצא אחֵר והתחלת לידה אחרת של הבל, בהתאם לעיקרון טִבעי מסויים. כי הבל דוֹמֶה לאדם הבָּא מלמעלה כלפי מטה$336, ולפיכך גם ניזוק, ואילו שֵת (דומה לאדם הבָּא) מלמטה כלפי מעלה, ולפיכך הוא מתוַוסף. והוכחה לכך; ש"הבל" מתפרש כ"מובא ומוקרב לאלהים למרום"$337, ואין זה מן הראוי להגיש כלפי מעלה כל דבר שהוא, אלא רק את הטובים, כי (האלהים) איננו סיבת הרע$338. אי לזאת, יש בבלתי־קבוע, בלתי־מוגדר, עמום, מבולבל ונבוך - תערובת הולמת של שבח וגנאי; שבח, כי הוא מוקיר את העילה (הראשונה), וגנאי, כי בשעה שאירע דבַר־מה, והתרחש לגמרי במקרֶה, הוא לא שׂם לבו ואינו נותן תודה. לפיכך גם הטבע הפריד בין הלז (קין) ותאומו. ומצא את הטוב (הבל) ראוי לאלמוות, ופִתַּח אותו לקול הנעתר אל האלהים$339, אך את הרע (קין) הוא מסר לאבדון. אך "שת" מתפרש כ"בַּמַּיִם"$340, בהתאם לשינויים החלים בצמחים הגדֵלים ומשגשגים ונושאים פרי, כשמַשקים אותם. אֵלה הם סִמלי הנשמה. ובכן, לא יאמר עוד איש שהאלהות - סיבת כולם, הטובים והרעים, אלא רק סיבת הטובים בלבד, שרק הם מצמיחים טוב - נֵצֶר חַי. T

@88שו"ת בראשית א, עח T

*@33*פילון מבאר, ששֵת הוא אביו של דור חדש, והוא לידה אחרת של הבל. ובמדרש: "עד שנולד שת וכו', ומעשיו דומין למעשה הבל" (פדר"א, כב). ובראב"ע: "וטעם תחת הבל, במקומו". "איך אשיתך בבנים וגו' (ירמיה ג, יט), אין הלשון הזה אלא לשון השתופייה, שנאמר כי שת לי אלקים זרע אחר" (ת"ב שלח, טו). "הוה משמש שת באתר דהבל" (תיקוני זהר קיט, א). T

*@33*שיטתו של פילון כאן היא, שהבל היה סמל הטוב הקיצוני, והיה יכול להיות רק שמיימי, וקין היה סמל הרע הקיצוני, ולא יכלו שניהם להתקיים בעולם, ולכן הובא הבל ונקרב במרום לאלקים, וקין נמסר לאבדון, ואחריהם נולד שת שהוא ממוזג. T

*@33*בפירושו האלגורי מתאר פילון את סמלי קין והבל כתאומים. ועל הולדתם תאומים מובא במדרש: "ר' יוסי אומר, קין והבל תאומים היו" (פדר"א, כא). T

*@33*למרות שפילון כאן דורש ששת הוא לידה אחרת של הבל, הרי במקום אחר הוא מציע, שמפני שלא אמר הכתוב "זרע שונֶה", אלא "זרע אחר", יש ללמוד מכך ששת לא היה שווה לא להבל ולא לקין: "כש(הכתוב) אומר ששת צָץ ועָלָה "מזרע אחֵר", לא הבהיר אחֵר ממי, האם מהבל שנרצח על־ידי אחיו, או שמא מקין הרוצח. ושמא היה הרך הנולד שונֶה משניהם, (נבדל) מקין - כעויין, שהרי צימאון למידה הטובה הוא האויב הגדול ביותר לרעה העריקה, (ונבדל) מהבל - כידיד וקרוב. הרי (הכתוב אומר) "אחר" ולא "שונֶה", כך (שונֶה) המתחיל מן המְסַיֵם, והחי עם הנולדים (שונֶה) מן החי עם אלה שאינם נולדים. לכן הבל, אשר עזב את כל אשר בן־תמותה, שינה מקומו ועבר לטבע משופּר יותר, ואילו שת, בהיותו זרע של המוסריות האנושית$341, לעולם לא יעזוב את גזע האנשים$342, אלא יגיע עד לגידול הראשון - עד למספָּר עשר המושלם, מספָּר אשר בו קם נח הצדיק$342\*. (מחזור) שני ומשופר, הוא משֵם בנו (של נח) ועד לסוף מחזור העֶשֶׂר האחר, אשר לו נותן אברהם הנאמן את שמו. השלישי מושלם יותר ממחזור של עשר, הוא מחזור של שבע, ממנו (מאברהם) ועד למשה הנחשב כחכם־בכֹּל. והוא שביעי לאברהם, לא במעגל החיצוני של הקדשים כמבקש להסתופף בצילם, אלא כחבר המבַלֶה את חייו בהיכלות (ה')" (על צאצאי קין וגלותו, קעב-קעג). T

*@33*לדברי פילון כאן, אין קין והבל נחשבים בשלשלת מניין הדורות, אלא שת. דבר זה נמצא במדרש הנעלם: "א"ל ר' חייא, קין והבל לא היו אלא להתחזאה רמיזא עילאה, אבל שת לא אתא לעלמא אלא לאשתלשלא עלמא מיניה, ובג"כ אמר בדמותו בצלמו" (מדרש הנעלם בזהר חדש, יט ע"ד). "ואוליד שם, מכאן אתייחסו דרי דצדיקייא בעלמא" (זהר אחרי מות עז, א). ונראה, שזה כוונתם בבמדבר רבה יד, יא: "ויקרא את שמו שת, שממנו הושתת העולם, לפי שהבל וקין נטרדו מן העולם". T

*@33*מניין הדורות שבפילון, הוא מניין הדורות הנמצא במשנה: "עשרה דורות מאדם עד נח וכו', עשרה דורות מנח עד אברהם. שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם וקבל שכר כולם" (משנה אבות ה, ב). כעין הביטוי על "אברהם הנאמן", נמצא באבות דרבי נתן פרק לב-לג, בקשר לאותה משנה: "עשרה דורות מאדם ועד נח וכו', ולא הביא עליהן מי המבול בשביל צדיקים וחסידים שהיו בהם וכו'. עשרה דורות מנח ועד אברהם וכו', עד שבא אברהם אבינו והלך בדרכי הקב"ה וכו'. ולא עוד, אלא שהיה אברהם אבינו עושה צדקה תחלה וכו', עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו לפני הקב"ה, ובכולן נמצא שלם" וכו'. T

*@33*מניין שבע דורות מאברהם ועד משה לא מצאתי בחז"ל, וסדרם: אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה. T

## *@22*ד, כו. *@44*מדוע קיווה אנוש, בנו של שת, לקרוא בשם ה' אלהים?$343 T

### *@11*אנוש מתפרש "אדם", והוא נחשב כאן לא כדבר מעורָב, אלא כחֶלקָה ההגיוני של הנשמה -השֵׂכל- אשר לו נאה התקווה במיוחד. שכֵּן, לחַיות הבלתי־ שׂכליות אין חלק בתקווה. והתקווה היא ציפייה כל־שהיא לחדווה, כי קודם לחדווה - התוחלת לטובות. T

@88שו"ת בראשית א, עט T

## *@22*ה, א. *@44*מדוע, לאחר התקווה אומר (הכתוב): "זה ספר תולדות בני האדם$344"? T

### *@11*במילים אלה הופך (הכתוב) את המאמר הקודם מהימן. מהו האדם? האדם הוא זה אשר השיג חלק גדול ומופלא יותר מכל שאר החיות, בַּתקווה. ועניין זה מפורסם הוא, כביכול חָרוּת בַּטבע, כי השֵׂכל האנושי הוא בעל תקווה מטִבעו. T

@88שו"ת בראשית א, פ T

*@33*פילון מפרש "הוחל" מלשון "יחל", במובן תוחלת ותקווה, ויסודו בתרגום השבעים, וכן הוא כותב במקום אחר: "כי הכשדים (העברים)$345 מכַנִים את האדם "אנוש", מפני שהאדם הוא היצור היחידי לאמיתו המייחל לטובות... ומִזה עוֹלֶה בבירור, שאין הוא מחשיב את המיואש לאדם, אלא לחיה בדמות אדם, מאחר ונשלל ממנו הקניין הקרוב ביותר לנשמה האנושית - התקווה. ולפיכך, ברצונו להלל בכל־שֶבח את המקַווה, אומר (הכתוב) תחילה, שהוא שָׂם תקוותו באבי־הכֹּל ובוראו, ומוסיף (בפסוק הסמוך) "זה ספר תולדות בני אדם", אף שאבותיו ואבי אבותיו כבר נולדו" (על אברהם, ח-ט). דבריו האחרונים מתבררים ב"על הרע האורב לטוב", המובא להלן בביאור. T

*@33*פירוש תיבת "הוחל" שבמקרא שרוי במחלוקת. יש מפרשים אותו מלשון "חילול - חולין", ויש מפרשים מלשון "תחילה" או "תפילה". וגם עניין "לקרא בשם ה"' שרוי במחלוקת, לחיוב או לשלילה; אם הניחו את הקב"ה וקראו שֵם השם על אליליהם, או שהחֵלו להתפלל לה'. "אלהים אחרים למה נאמר, שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר אִלו נקראו בשמו כבר היה בהם צורך, והרי נקראו בשמו ואין בהם צורך. ואימתי נקראו בשמו? בימי אנוש בן שת, שנאמר אז הוחל לקרוא בשם ה"' (מכילתא יתרו, ו; ספרי דברים, מג; תנחומא נח, יח). ומכאן, שבימי אנוש התחילו לחלל ולקרוא את ע"ז בשמו של הקב"ה. וכן ברש"י ובת"י. וברמב"ם הלכות עכו"ם א, א: "בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדול ונבערה דעת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן התועים היה". T

*@33*ובתרגום אונקלוס שתי נוסחאות: "ביומוהי חלו בני אנשא מלצלאה בשמא די"י", "ביומוהי שריאו בני אנשא לצלאה בשמא דה"'. וברד"ק מביא את שתי הנוסחאות מתרגום אונקלוס: "ובתרגום אונקלוס מצאנו שתי נוסחאות, יש נסחא בכן ביומוהי שריאו בני אנשא לצלאה בשמא דה', פירש הענין אז הוחל לשון תחלה, כי בימיו החלו בני אדם לקרא בשם ה', כלומר להתפלל אליו בעת צרתם ולהספיק צרכיהם, כי עד ימי אנוש לא היתה דעתם שהתפלה מועילה להם, כי מה שנגזר נגזר ואין להשיב" (עיי"ש). לפי נוסח זה, מדובר כאן בשבחו של אנוש, שבימיו התחילו להתפלל לה'. ובפירוש רס"ג על התורה כעין פילון: "שהוא (אנוש) היה הראשון בימיו שהכיר בוראו והתחיל להתפלל ולקרא ולהתחנן אל ה', ולכן נאמר ויקרא בשם ה"' (גנזי שכטר, כרך א עמ' טו). ובאבן עזרא: "והוא מגזרת תחלה, והטעם שהחלו להתפלל", וכן ברשב"ם. והאברבנאל מפרש את דברי האבן עזרא: "והראב"ע פירש לשבח, שבימים האלו החלו בני אדם להזכיר את יוצרן, ולכוין מעשיהם ותפלותיהם לשמו, והוא באמת הנראה מפשט הכתוב וכו', שבימי אנוש התחילו להתפלל ולקרא בשם ה' בכל מעשיהם, לפי שעם היות שקודם לכן בימי אדם והבל ושת היו משערים במציאות האל, הנה לא היו קוראין ומתפללים אליו, כי בימי אנוש התחילו בזה, ומאנוש נמשך לקינן ומדור אל דור". פירוש זה, ש"הוחל" לשון תפילה, הוא כעין רעיונו של פילון, אלא כאן שהאדם מייחל, וכאן הוא מתפלל, אבל גם תקווה הוא מלשון תפילה: "שישראל מקווין בבתי כנסיות" (פרקי דרבי אליעזר, ל). "א"ר חמא ב"ר חנינא, אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה, יחזור ויתפלל, שנאמר (תהלים כז, יד) קוה אל ה' חזק ואמץ לבך וקוה אל ה"' (ברכות לב, ב). T

*@33*פילון דורש סמיכות הכתובים: "אז הוחל (=קיווה) לקרוא בשם ה' זה ספר תולדות אדם" (ד, כו-ה, א), ומפרש כי תולדות אדם הן הן התקווה. וכן הוא כותב במקום אחר: "'אז קיווה לקרוא בשם ה' אלהים', והוא מוסיף במפורש "זה ספר תולדות בני האדם". ודבריו חשובים מאד, כי בזה נרשם הוא בסִפרו של אלהים, כי רק אדם הוא בעל תקווה, וכן גם היפוכו - המתייאש אינו אדם" (על הרע האורב לטוב, קלט). T

*@33*לפי מדרש זה, היה אנוש הראשון שקיוה לתשועת ה'. והכתוב "זה ספר תולדות אדם" נסמך לתולדות אנוש, מפני שבלשון הקודש אנוש מובנו "אדם", וזה רמזה תורה, שאנוש בלבד, שהוא המקווה לעזרת ה', ראוי להיקרא אדם וראוי להיכתב בספר תולדות בני אדם. T

## *@22*ה, ג. *@44*מדוע, בסיפור התולדות, לא הזכיר עוד את קין, אלא את שֵת, עליו הוא אומר; שנולד בדמותו ובצלמו (של אדם)? ומכאן מתחיל (הכתוב) למנות את שלשלת הדורות ממנו (משת)$346. T

### *@11*(הכתוב) איננו מצַרֵף, לא לשלשלת ההגיון ולא לשלשלת המניין, את המתנקש, המגואל והאכזרי. כי כפי שאמר מי שאמר, יש לראותו כזֶבל$347, ולהשליכו החוצה. לפיכך אין (הכתוב) מצביע עליו, לא כיורשו של אביו הארצי ולא כראשית הדורות שלאחריו. ולעומתו, הוא מבדיל את שֵת כחָף מפשע משתי סיבות, היות והוא שותה$348, כי אביו השקהו, וכן הוא מוליד תקווה בגידולו ובהתקדמותו$349. לכן לא מקרֶה הוא, ולא לשוא אומר (הכתוב), ש(שת) נולד בדמותו ובצלמו של אביו, (כי אם) כנזיפה לבכור (לקין), שמחמת הרצה המגואל אין הוא נושא בקרבו כלום מגוף אביו או מנשמתו. לפיכך הפרידו (הכתוב) והפרישו מקרוביו$349\*, ולעומתו נתן ל(שת) חלק מכבוד הבכורה. T

@88שו"ת בראשית א, פא T

*@33*מדרשו של פילון נמצא גם בחז"ל: "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו [ויקרא את שמו שת]. מכאן אתה לומד, שלא היה קין מזרעו ולא מדמותו ולא מצלמו של אדם, ולא מעשיו דומין למעשה הכל, עד שנולד שת, שהיה מזרעו ודמותו, ומעשיו דומין למעשה הבל אחיו, שנאמר ויולד בדמותו בצלמו. רבי ישמעאל אומר, משת עלו ונתיחסו כל הבריות וכל דורות הצדיקים, ומקין עלו ונתיחסו כל דורות הרשעים והפושעים והמורדים" וכו' (פדר"א, בב). ובזֹהר: "תוקפא דאדם הראשון דא שת, דהוה בדיוקנא דאדם הראשון ממש" (זֹהר משפטים קיא, ב). T

*@33*כדאי לציין את הביטוי שבפילון: "שלשלת ההגיון (-החכמה) והמניין". ביטוי זה נמצא במשנה, אולם שָׁם בקשר לסנהדרין: "אין בית דין יכול לבטל דברי חבירו, עד שיהא גדול ממנו בחכמה ומנין" (עדיות א, ה), וכן בבבלי (גיטין לו, ב, ובעוד מקומות). אבל במשנה אבות: "חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין" (אבות א, ז, לפי שינויי נוסחאות שבגליון). ואולי הושאל הביטוי באבות משָם. T

## *@22*ה, כב. *@44*מהו: "וחנוך היה רצוי לאלהים, מאתים שנה אחרי הולידו את מתושלח"?$350 T

### *@11*בראשית הבריאה מחוקק (הכתוב) את המקורות לכל הדברים הטובים. ברצוני לומר בעֶרך כך: מעט קודם הגדיר (הכתוב) את הרחמים והסליחה$351, ועכשיו הוא חוזר ומגדיר את התשובה, מבלי ללגלג ומבלי להאשים אף אחד מאֵלה שחטאו, ככל הנראה. ובבת אחת הוא מגַלֶה את ירידת הנשמה מרישעה למוסריות$352, בדומה לשיבתם של הבורחים ממלכודת. ו(חנוך), כשהגיע לפרקו והיה לאָב, מיד כשהוליד, עשה את ראשית הטוב והיפה, שנאמר "היה רצוי לאלהים". ואף שלא נשאר ביראתו לעולם$353, בכל זאת, כל אותה התקופה נחשב כראוי לתהילה, שכֵּן היה רצוי שנים כה־רבות. ו(השנים) הרבות נזכרו בדרך סֵמל, שֶמָא לא בשֶל התנהגותו, אלא עקב דימויו בעיני האחרים. מכל מקום, מגלֶה (הכתוב) את סדר הדברים, שזמן לא־רב לאחר הסליחה לקין, מציג (הכתוב) את העובדה שחנוך חזר בתשובה, ובכך הוא מבהיר, שמדרכָּה של סליחה להביא לידי תשובה. T

@88שו"ת בראשית א, פב T

## *@22*ה, כא-בג. *@44*מדוע נאמר, שחנוך, אשר התחרט, חי מאה ששים וחמש שנה לפני שעשה תשובה, ולאחר שעשה תשובה (חי) מאתים שנה?$354 T

### *@11*... אמנם, המאתים של החזרה בתשובה מורכבות משתי מאות, בהן המאה הראשונה מגלָה רק טוהר מעוולוֹת, ואילו האחרת את מלוא המוסריות של האדם המושלם. יען, כי מוכרחים תחילה לכרות את החלק הנגוע בגוף־נגוע, ורק אז להעלות בו ארוכה, כי זה (הטיפול) הראשון, בעוד שהלז בא בשנייה... T

@88שו"ת בראשית א, פג T

## *@22*ה, כג. *@44*מדוע נאמר, ש(חנוך) חי שלש מאות ששים וחמש שנה לאחר שחזר בתשובה? T

### *@11*ראשית, משום שבשנה שלש מאות ששים וחמשה ימים, אי לזאת, סיבוב השמש מצביע באופן סִמלי על חיי החוזר בתשובה. שנית, כשם שהשמש היא סיבת היום והלילה, הסובבת יומם בחצי הכדור הארצי ולילה מתחת לארץ$353\*, כך גם חיי בעל־התשובה כוללים מן חחושך ומן האור. מן החושך - מפגיעתן של התאוות והעוולות, ומן האור - כאשר אור המוסריות בוהק, ונוגהוֹ טהור ביותר. שלישית, (הכתוב) קָצַב לו את המספר המָלַא, אשר בו מעוטרת השמש, שהיא ראש המאורות השמימיים. ובמספר זה נכלל גם הזמן הקודם לחזרה בתשובה, מתוך חנינה על אשר חטא לפָנים. כי האלהים בטובו, מעניק חסדים גדולים בעין־יפה, ועם זאת, הוא מעביר על פשעים ישָנים הראויים לעונש, של החפֵצים במעלות הטובות. T

@88שו"ת בראשית א, פד T

## *@22*ה, כג-כד. *@44*מדוע אחרי סופו של חנוך מוסיף (הכתוב) ואומר "היה רצוי לאלהים"?#354 T

### *@11*... שנית, הוא מהלל את החוזר בתשובה, מפני שנשאר בכוונתו הטובה, ולא חזר ממנה עוד עד סוף ימיו. כי הנה קיימים אנשים, אשר לאחר שטעמו קצָרוֹת מן הטוב והיפה, וניתנה להם תקווה שיבריאו, הם חוזרים במהרה שנית לאותה המחלה. T

@88שו"ת בראשית א, פה T

*@33*עיקר מדרשו של פילון בארבעת שו"ת אלה הוא, שחנוך היה חוזר בתשובה. הפסוק אומר: "ויתהלך... אחרי הולידו", היינו שרַק לאחר הולידו את משותלח התהלך חנוך את האלהים, ולא לפני כן. ומזה מדרשו, שלפני לידת משותלח היה חנוך חוטא. תקופת חזרתו בתשובה היתה מחולקת לשניים, מחציתה הראשונה "סור מרע", והשנייה "ועשה טוב". ועוד, הפסוק של מספר שנות חייו "ויהי כל ימי חנוך" וגו' בא ללמד, שמכיון שחנוך חזר בתשובה, נמחקו לו עוונותיו הראשונים, שהרי התורה כוללת במספר ימיו גם את השָנִים שעמד בחטאו. זאת ועוד, שאחר שחזר חנוך בתשובה, הוא החזיק בתומתו עד סוף ימיו, ומעולם לא שָב לסורו. T

*@33*לפי שיטה זו, לא היה חנוך צדיק מלכתחילה, אלא ששב בתשובה ונהפך לצדיק, וכך המשיך עד אחרית ימיו. לפי השיטה שבחז"ל, היה חנוך פעמים צדיק ופעמים רשע: "ר' אייבו, חנוך חנף היה, פעמים צדיק פעמים רשע, אמר הקב"ה עד שהוא צדיק אסלקנו" (ב"ר כה, א). או "תניא, חנוך בן ירד צדיק היה, וקל על עצמו להרשיע, ולקחו הקב"ה קודם זמנו, לעשות חסד עמו, ושיתן לו שכר טוב לעולם הבא וכו'. כך הקב"ה רואה בני אדם קטנים ונותנין ריח, והכל גלוי לפניו, ורואה שעתידין להרשיע וכו', ומקדים להם חסד כדי ליהנות בהם בגן עדן, ועכשיו כשהם טובים מסלקן מן העוה"ז ליתן להם שכר בעוה"ב וכו'. כך חנוך, בעוד שהיה צדיק והדוֹר כלם חייבין, ראה הקב"ה, שאם יניחהו ילמוד ממעשיהם, וסלקו קודם זמנו מן העולם קודם שיבאיש ריחו" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש יט, ב-כ, א). לפי הב"ר היה פעמים צדיק ופעמים רשע, ולקחו הקב"ה בתקופה שהיה צדיק, ולפי המדרש הנעלם היה צדיק, אלא מפני שהיה עלול לחטוא בעטיו של הדוֹר, סילק אותו מן העולם. ובשניהם, כבפילון, שהיה חשש שמא יחזור לסורו. T

*@33*גם במקומות אחרים, כותב פילון על תשובתו של חנוך: "'וחנוך היה רצוי לאלהים, ולא נמצא, כי העביר$355 אותו אלהים', כי ההעברה מראָה על חזרה ושינוי, והשינוי הוא לטובה, שכֵּן נוֹצָר ממחשבת הבורא תחילה$356. הרי, מכל מקום, כל אשר עִם אלהים טוב ומועיל הוא, כשֵם שכל החָסֵר את החכמה האלהית - הוא ללא־הועיל. ויפה נאמר על שהועבר ממקומו: "לא נמצא", שכֵּן חיי האָשָם הקדומים נמחו ונעלמו ולא ימצאו עוד, כביכול לא היו מלכתחילה. ואולי (לא נמצא), כי כל מי שהוּעבר ועומד במדרגה מעוּלָה מטִבעו, קשה למצאו. ולפיכך הרע נפוץ הוא וידוע לרבים, ואילו מידת הטוב נדירה ואיננה ידועה אף לא למעטים" (על אברהם, יח-יט). ולפי דבריו כאן, המיוסדים על תרגום השבעים, אין בפסוק "ואיננו כי לקח אותו אלהים" על עליית חנוך למרום, אלא על שובו מדרכו הרעה$357. לרגלי תשובתו נשתנה, וחנוך החוטא "איננו - ולא נמצא". T

*@33*בשו"ת פ"ד מוסיף פילון, שתשובה מעבירה את הפשעים הראשונים, ועל זה הוא כותב במקום אחר: "שה' מחשיב את החוזר בתשובה כשווה לאדם שמעולם לא חטא" (על החוקים המיוחדים א, קפז). אבל גם: "אך אין להתעלם מכך, שהתשובה שנייה לשלימות, כשם שהגוף השָב לאיתנו אחרי מחלה (הוא במדרגה שנייה) לגוף שלא חלה. ולכן שלימות מתמידה עומדת במקום הקרוב ביותר לכוח האלהי, ואילו תיקון במשך הזמן הוא סגולתה המיוחדת של נשמה מבורכת בטבעה" (על אברהם, כו). T

*@33*דבריו, ב"על החוקים המיוחדים", שעל־ידי התשובה נמחקו כל העוונות הקודמים של חנוך, עד שהם כאילו לא היו מעולם, דומים למה שאמרו חז"ל: "אמר להן הקב"ה, מכיון שנכנסתם לדין לפני בראש השנה ויצאתם בשלום, מעלה אני עליכם כאילו נבראתם ברייה חדשה וכו'. אמר להן הקב"ה, מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם" (ירושלמי ראש השנה ד, ח). T

*@33*מדרשו, שעל־ידי תשובתו, נכללו בחיי חנוך גם השָנִים שהיה שרוי בחטא, הוא מעין שיטת חז"ל, ש"גדולה התשובה שזדונות נעשות לו כזכיות" (יומא פו, ב). ומחז"ל יש הסוברים כפילון ב"על אברהם", שבעל התשובה הוא צדיק ממדרגה שנייה: "וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה" (ברכות לד, ב). אבל יש מהם הסוברים, שבעל התשובה הוא גדול אפילו מצדיק: "א"ר אבהו, במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדים" (שם). אף הרמב"ם הוא בשיטה זו, והוא מסבירה: "כלומר, מעלתן גבוהה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים את יצרם יותר מהם" (הלכות תשובה ז, ד). T

*@33*מדרשו, שחנוך חזר בתשובה רק מזמן שהוליד את מתושלח, נמצא במפרשי ימי הביניים: "שָׂם כל חשקו באהבת האל, והתעסק בחכמות, והכיר את בוראו משהגיע לחמש וששים שנה" (רד"ק, פסוק כד). וברלב"ג, ביֶתר ביאור: "וסיפר, שחנוך הלך בדרכי השם יתעלה אחר שהוליד את מתושלח, מורה כי קודם זה לא הלך בדרכי השם, אבל הלך בדרכי אנשי דורו, וכאשר התבונן בטבע הנמצאות והשיג מאמתת ה' יתעלה, מה שלא הושג לאנשי דורו, עבד לה' השם יתעלה שלש מאות שנה". ואברבנאל הציגו בשאלה (שאלה ו): "בענין חנוך, שנאמר בו ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו את מתושלח שלש מאות שנה? כי אם אמר זה על צדקתו ויושרו, כלשון את האלהים התהלך נח, למה תלה ענינו בלידת מתושלח?". ותשובתו: "חנוך לא עשה כן, ולא הלך בדרכי אביו בזמן זווגו, כי הוא הוליד את מתושלח מהרה בהיותו בן סה, אבל אחרי זה אמר הכתוב ויתהלך חנוך את האלהים אחרי הולידו את מתושלח, והמאמר הזה מורה, שקודם הולידו את מתושלח היה רודף מאד אחר המשגל, ולכן מיהר וזווגו, אבל אחרי שהוליד את מתושלח הלך את האלהים, ר"ל שנדבק בעבודת האל ושלמות נפשו, יותר ממה שהיה בראשונה קודם לידת מתושלח". T

*@33*מדרש פילון, שלאחר שחזר בתשובה חי חנוך שלש מאות וחמשים ושש שנה כמנין ימות החמה, נמצא כן ברבינו בחיי: "היו כל ימי חייו שס"ה שנים, כנגד מנין ימות החמה, לא פחות ולא יותר, כי הצדיק הזה ידע והשיג מהלך השמש וכחותיו העצומים, והכיר בחכמתו כי יש סבה עליונה על הכל, ונדבק בה". T

*@33*אחת מדעותיו של פילון, שקלסתר פני היהדות מתוח עליה, ושמבלי ספק הושתתה על מסורות חז"ל, היא מדת התשובה. הפילוסופים היונים אינם מספרים דָבָר בשבחה של התשובה. לפי דעתם, אין ביכולת הצדיקים לשלוח בעולתה ידיהם, ואפילו החוזר בתשובה פושע הוא$358. אבל לפי תורת היהדות, אין לך אדם שהוא כל כך טוב עד כדי להגיע לדרגת השלימות, ואין לך חוטא שהוא כל כך רע עד שלא תועיל לו התשובה. ובאמת, מושג התשובה אצל פילון אינו שונה כל עיקר מאותו של חז"ל. פילון מנסח את תכונתה של התשובה כדלהלן: T

*@33*"אך, והיה אם לא יבינו בַּקללות כוחות מענישים (ראה: ויקרא כו, יד-מג, ודברים כח, טו ואילך), אלא יראו בהם אזהרה, ולאחר שעשו רע בתְעוֹתם (מן הדרך), ישובו מבויישים בכל נפשם, ויודו ויתוודו על עוונותיהם, ראשית, בינם לבין עצמם, במחשבה טהורה, המסיבה את לבם ללא־טעות ומכשול, ואחר גם בלשונם, כדי להחזיר למוטב את שומעיהם - אזי ימצאו חן בעיני האלהים המושיע והרחמן" (על שכר ועונש, קסג). T

*@33*יסודי התשובה שהזכירם פילון, הם אדני התשובה שבחז"ל, דהיינו, שיש להתחרט באמת ובתמים על המעשים הרעים, ולהחליט שלא לחטוא עוד, ולהתוודות בפה מלא (ראה משנה יומא ח, ח-ט). T

*@33*בנוגע לעבירות שבין אדם לחברו, פילון, כחז"ל, אומר בפירוש, שלא תועיל התשובה לחוטא עד שיתקן המעוות, ורק אז "יסולח לאותו האדם אשר יוכיח את תשובתו, לא בהבטחה (בפיו), אלא במעשים" (על החוקים המיוחדים א, רלו). T

*@33*המתחרט על חטאו אין בו משום פגם, לפי הכתוב "אין אדם אשר לא יחטא" (מלכים־א ח, מו) ו"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). ולפי פילון: "לא לחטוא לחלוטין, היא תכונה אופיינית לָאֵל, ואולי גם לאיש האלהים" (על המידות הטובות, קעז). דעתו זו, אם לא כולה, ודאי שרובה מושתתה על הכתוב. ופילון מטעים, שעובדה זו מספיקה ביד אדם שתוכיח על עֶרכו האמיתי, כי "חזרתו של החוטא לחיי־תום, היא מעשה של אדם נבון, שאינו נבער מלהכיר את שמועיל לו" (שם). T

*@33*אכן, כשפילון דן על התשובה ביום הכפורים, הוא אומר: "שהאלהים הרחמן חָלַק לתשובה אותו הכבוד ש(חָלַק) לאשר לא חטא מעולם" (על החוקים המיוחדים א, קפז). אף על פי כן, נראה הדבר, שסוף סוף פילון אחז גם בדעה, שדרגת בעל־התשובה נמוכה מזו של הצדיק הגמור (כפי שכותב ב"על אברהם" כו, המובא לעיל. וראה לעיל ד, ז, שו"ת בראשית א, סה), אבל, כמובן, ברור הדבר, שעֶמדה זו אצלו היתה רק בבחינת תיאוריה מופשטה, כי לפי הנחתו שהובאה לעיל, כמעט שאין צדיק גמור בנמצא. T

*@33*לפי הבבלי בברכות יש להסיק, שגם לר' אבהו היתה עֶמדה כפולה זו, אלא שהיא בתכלית הניגוד לאותה של פילון$359. כך אמרו שם: "א"ר יוחנן, כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דר' אבהו, דא"ר אבהו, מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב (ישעיה נז, יט), לרחוק ברישא והדר לקרוב. ור' יוחנן אמר לך, מאי רחוק? שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא, ומאי קרוב? שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו" (ברכות לד, ב). הרי לפי דעתו של ר' אבהו, יש לשאול: אם בעל התשובה הוא "רחוק", למה מקומו בדרגה הראשונה, ואם הצדיק הגמור הוא "קרוב", למאי הוא נמצא בדרגה השנייה? אלא שר' אבהו סבר, שבעל התשובה "רחוק" מבחינה פורמאלית כשלעצמה, אבל בנוגע לשמחת אלהים בתשובתו "קרוב" הוא, כי ניכר שהלה נלחם עם יצרו ביֶתר עֹז והתגבר עליו ודאי; ושהצדיק הגמור "קרוב" מבחינה פורמאלית, אבל בנוגע לנצחון הטוב על הרע "רחוק" הוא, כי יצרו של הצדיק הגמור, אפילו אם אינו אסטניס, ודאי שהוא אינו אמיץ הלב שבגבורים של הסטרא אחרא. יתר על כן, הרי משמע מפירוש הגמרא שם, שדעתו של ר' יוחנן נוטה לדעתו של פילון הן מבחינה מופשטה והן מבחינה מעשית. T

*@33*אבל, איך שיפול דבר. זאת אומרת, אם ננקוט שהצדיק הגמור עדיף מבעל התשובה, או להפך, הרי ברור הדבר, שגם פילון וחז"ל קבעו, שאם יחזור איש בתשובה בנפש חפצה, ושוב אינו חוטא, מוחלין לו על כל עוונותיו. T

## *@22*ה, כד. *@44*מהו: "ולא נמצא, כי העביר$360 אותו האלהים"? T

### *@11*ראשית, סופם של ראויים וקדושים איננו מוות, אלא העבָרָה והתקרבות למקום אחר. שנית, אירע (כאן) דבַר־מה מדהים ביותר; הוא כאילו נחטף והפך בלתי־נראה, כי אז לא נמצא, וההוכחה - כשביקשוהו, הוא נעלם, ולא רק נחטף מעיניהם, כי ההעבָרָה למקום אחר, איננה אלא (העבָרָה) למצב אחר. ונודע, ש(עבר) ממקום מוּחש ונראה, לצורה בלתי־גופנית ושִׂכלית. למתנה זו זכה גם ראש הנביאים, כי איש לא ידע את קבורתו (דברים לד, ו), ועוד אחד נוסף -אליהו- שעלה בעקבותיו מן הארץ השמיימה$361, אז, עם התגלות הפנים האלהיים, או שמא עדיף לומר, הִתְעַלָה כמוהו (השמיימה). T

@88שו"ת בראשית א, פו T

*@33*מאמר זה כולל שני פירושים$362: האחד, אין בו שום ענין מיסטי, כי זה הוא באמת סוף כל הצדיקים או הקדושים, שאחר מיתתם חיים הם חיי נצח, וכאילו נעתקים מחיי גוף לחיי אלמוות, וזה הגמול של אוהבי השם וחלקם בעולם הבא, וכן הוא כותב בכמה מקומות (ראה לעיל פסוק ב, יז, שו"ת בראשית א, טז ובביאור שם), וכן באברבנאל: "שלא היתה הפרדת נפשו מגופו מיתה, אלא חיים". והפירוש השני הוא, שלחנוך קרה דבר בלתי־טבעי, פלאי. הוא לא מת כלל, אלא נעתק מעוה"ז לעולם הבא. כי כשביקשוהו לא מצאוהו, לא מפני שנסתר מעיני רואים, אלא מפני שנעתק ממקום מוחש, ונשתנה לצורה שכלית בלתי־ גופנית. ודבר בלתי טבעי כזה, קרה גם למשה רבינו ולאליהו הנביא. T

*@33*במדרש אגדת בראשית מכתב־יד אוקספורד, מובא: "ואחריו חנוך, הוא הלך בדרכי שמים, ועליו נאמר (תהלים סה, ה) אשרי תבחר ותקרב וגו', ואומר (בראשית ה, כד) ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו, מלמד שלקחו וגנזו". ובחז"ל: "תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן ואלו הן חנוך" וכו' (דרך ארץ זוטא, א). או: "שלשה עשר הם שלא טעמו טעם מיתה, אלו הם חנוך" וכו' (ילקוט יחזקאל שסז, בשם מדרש). אבל שמו של משה לא נזכר במקומות אלה. ובחז"ל אין רשימה שתכיל רק את השלושה שבפילון. T

*@33*ובמדרש הגדול: "ואיננו כי לקח אותו אלהים. תאנא, שלשה עלו ושימשו במרום, ואלו הן חנוך משה ואליהו. חנוך דכתיב כי לקח אותו אלהים, משה דכתיב ויעל משה מערבות מואב ולא ידע איש את קבורתו (דברים לד, א-ו), אליהו דכתיב ויעל אליהו בסערה השמים (מלכים־ב ב, יא). ולא אלו בלבד, אלא כל הצדיקים הן עולים ומשמשין במרום, שנאמר (זכריה ג, ז) ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, וילמד סתום מן המפורש". מקורו של דרוש זה במדרש הגדול נעלם הוא, אבל מתוך השוואה לדברי פילון נראה, שהמקור שממנו שאב בעל מה"ג כבר הרכיב שני פירושי פילון, ונתן להם צורתם זו. ומתחת למדי שני הפירושים שבפילון ובמה"ג נמצא מדרש קדום מאד. ומן המפורש בפילון, יש מקום ללמוד על הסתום במה"ג. T

*@33*ישנה פיסקה בפילון, שלפיה נדרש מהחוטא הרבה יותר מתשובה והודאה. בפיסקה זו, אין הוא מדבר על האדם שלעתים בלבד הוא חוטא במשך ימי חייו, אלא במי שהתמיד להעמיק סרה, ועכשיו כשחזר הוא מתאווה לתיקונו השלם. זאת אומרת, אין הוא דָן על מי ששָב מאיזה חטאים בודדים שחטא, אלא על זה שעובר כליל מחיי רֶשע אל חיי תום. לפי פילון, היה חנוך הראשון לחזור בתשובה. הלה חוטא היה, והאלהים בחסדו חָנַן אותו את מתת התשובה. ואת הפסוק "ולא נמצא כי העביר אותו האלהים" הוא מפרש בדרך אלגורית, שחנוך החוטא לא נמצא עוד, מפני שחזר בתשובה, ובכך נהפך לאיש אַחֵר (על אברהם, יט)$363. ואשר לביטוי "כי העביר אותו", הוא מפרשו, שחנוך הטיל חובת גלות על עצמו. לדבריו, חשובה חובה זו מאד כדי לבוא עד תכלית התשובה האמתית. ואלה דבריו: T

*@33*"אמנם, (משה) אומר על האיש הנמלט מהתקוממות־גופו ומתאַחֵד עם הנשמה: "ולא נמצא כי העביר אותו האלהים". על־ידי "העבָרָה", הוא רומז בבירור על התנחלוּת (במקום חדש), ועל־ידי "ולא נמצא" - על בדידותו. וכך יאה ונאה, שכֵּן, אם אדם המואס באמת בתענוגות ותשוקות, החליט בהֵן־צדקו להתרומם מעל לתאוותיו, עליו להתכונן להעֲבָרָה, לברוח מביתו וממולדתו, מקרוביו ומיודעיו, בלי להסב את מבטו, כי הקירבה מושכת את הלב. כי יש לחשוש, שמא לכשיתעכב, ילָכֵד ויפול בידי קסמי האהבה סביבו, והרהוריו בהם יחזרו וישלהבו את הרגיעה ממאמצי רֶשע, ויעוררו הדי זכרונות, שמוטב היה לוּ אָבַד זכרם. אמת, רבים היטיבו דרכם בַּגלויות, ונרפאו מתשוקותיהם המטורפות והנרגזות, כשעיניהם לא יכלו עוד לשוות את דמות העונג לתשוקתם... ואם מעביר (אדם) את מקום מושבו, עליו להשתמט מחינגות המוֹנים ולקדם בברכה את ההתבודדות, כי רשת פרושה על אדמת נֵכָר, כמו בבית, ומן ההכרח, שקצרי־ראייה הנהנים מאסיפות המונים יפלו בה" (על שכר ועונש, טז-כ). T

*@33*אין כוונתו כאן למי שחטא לפרָקים ושב מחטאיו המסויימים בזמן פלוני או אלמוני, אלא במי שהתמַכֵּר כליל לתאוותיו, ואף לאחר תשובתו, צריך הוא להישמר מליפול ברשת שטמנו לו התשוקות. כהקדמה לתשובתו, נדרש ממנו לצאת לגולה ולהתבודד, כדי שלא יתפתה לחזור לחטאו. מי ששָב מדרכו הרעה עליו להרגיש בשינוי מצבו באופן מוחלט, זאת אומרת, למען היותו מובטח שהעָבַר שלו "אינו עוד בנמצא", עליו לעזוב את סביבתו, וללכת למקום שאין מכירים אותו, וישב שם בדד וידום. T

*@33*תשובה שכזו, מחייב אותה גם הרמב"ם לחוטא כזה, באמרו: "מדרכי התשובה, להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ותחנונים, ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשַנֶה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים, ומשַנֶה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עוון, מפני שגורמת לו להיכנע ולהיות עניו ושפל רוח" (הלכות תשובה ב, ד). T

*@33*ומן המוֹתָר להעיר, שהלכה זו אצל הרמב"ם מושתתת על מאמרו של ר' יצחק: "אמר ר' יצחק, ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה וכו', ויש אומרים אף שינוי מקום, דכתיב ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך (בראשית יב, א) והדר ואעשך לגוי גדול" (ראש השנה טז, ב), כי ארבעת הדברים ודבר ה"יש אומרים" הם חמשת הדברים שברמב"ם, אבל הוא נותן טעם לדבריהם, שלפיהם אין הגלות עצמה מביאה את החוטא לידי תשובה, אלא משום שהיא גורמת לחוטא להיכנע ולהיות עניו ושפל רוח, מצב נפשו זה מסבב תשובתו וכפרת עוונו. T

*@33*דומה, שגם פילון וה"יש אומרים" ביססו דעתם על מסורה ארץ־ישראלית קדומה, שבמקרה זה הטילה חובת גלות על החוטא. T

## *@22*ה, כט. *@44*מדוע, מיד עם לידתו של נח, אומר אביו: "זה יניחנו$364 מן המעשה ומן העצבון$365, מן האדמה אשר אררה ה' אלהים$366"? T

### *@11*לא לשוא ניבאו אבותינו הקדושים, וראויים הם לשבח נבואי. גם אם לא (ניבאו) תמיד, ולא אודות כל עניין, אף על פי כן לפחות (ניבאו) פעם אחת, ובנוגע לדבר אחד אותו הִכירוּ. ולא לשוא (נבואה) זו היא גם דוגמה סמלית, כי "נֹח" הוא כעין כינוי ל"צֶדק", וכאשר השֵׂכל שותף עמו (עם הצֶדק), הוא מניח לנו מטורח העבודה, מניחנו מעצבונות ומורא, ועושה אותנו בלי־חת וצער, ומניח לנו מהטבע הארצי וקללתו, ממנה חלה הגוף, ומהברואים אשר מבַלים את חייהם בתענוגות. ובאשר למימושו של הלֶקח$367, הנבואה (של אבי נֹח) טעתה בדבריה, כי בימי האיש הזה (נֹח) לא חדלה הרישעה, אלא (להיפך) אלימות מרוכזת$368, ומבוכות של שוָֹאה מוזרה, ומעשים חדשים לרגל המבול הגדול. ושים לבך במיוחד, שנֹח הוא (דור) עשירי ליציר האדמה$369. T

@88שו"ת בראשית א, פז T

*@33*לפי פילון, "נח" פירושו "צדק", והוא מוציאו: א. מסברתו, שהשכל בהשתתפותו עם הצדק "מניח" (לפי נוסח השבעים שעליה משתית פילון דרשתו) לנו מטורח העבודה; ב. ומסמיכות "צדיק" ל"נח" בביטוי "נח איש צדיק" (בראשית ו, ט)$370. ודרשת סמוכין כזאת נמצאת לפעמים בחז"ל$371. T

*@33*גם במקומות אחרים בכתביו, מציין פילון, ש"נח" פירושו "צדק", כדבריו: "(נח) פירושו "צדיק", עליו נאמר: "זה יניחנו ממעשינו ועצבונות ידינו, מן האדמה אשר אררה ה' אלהים". ראשית, הצדקה נוהגת מטִבעה להתקין מנוחה תחת יגיעה... שנית, לסלק אותם עצבונות, שנגרמו מפעולותינו אנו. כי משה איננו אומר, כפי שטוענים מקצת מן המנאֲצים, שהאלהים הוא סיבת הרע$372, אלא ידינו שלנו... כללו של דבר, יש לנוח מן האדמה אשר אררה ה', ו(אדמה) זו היא הרישעה המקננת בלב הכסילים. אך הצדיק, שבידו התרופה המושלמת -הצדקה- מתגלה כמוֵֹנע מחלה קשה" (על הרע האורב לטוב, קכא-קכג); "שהוא (נח) נמצא בעל תכונה הראויה לשֶבח מלידה, כי נח פירושו "מנוחה" או "צדיק"" (דרשות אלגוריות ג, עז). וכן במדרש הנעלם: "אלה תולדות נח, נח בדעתו, נח בדיבורו, נח במהלכו, ומי עושה זאת? איש צדיק" (מדרש הנעלם נֹח כא, ב). T

*@33*מדרשו של פילון אומר, שמהותו של נח מתגלה איפוא כבר בקריאת שמו, היינו שהוא מוזמן למפרע להיות איש צדיק שיחַסֵל את העצבון ויביא מנוחה לעולם. ומעין זה גם בחז"ל: "ומנין שכשהצדיקים באין לעולם טובה באה לעולם ופורענות מסתלקת מן העולם, שנא' ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשינו וגו"' (תוספתא סוטה י, א). T

*@33*בדברי פילון בשו"ת שלפנינו ברור הרעיון, שלמעשה לא נתקיימה נבואת למך, ובדבריו "זה ינחמנו" לא נבואה ממש, אלא סמליותה, שנזרקה מפיו כהוראה להלך־רוחה של האנושות. אבל מפני מה מתלבּט פילון בבעיית כשרונו הנבואי של למך, ומסתפק אם הוא היה נביא או לאו? T

*@33*במדרש תנחומא מובא: "ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו. מנין היה יודע לומר זה ינחמנו ממעשינו וגו', וכי נביא היה? א"ר שמעון בן יהוצדק, למודין היו, שבשעה שא"ל הקב"ה לאדם ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך (בראשית ג, יז), אמר אדם, רבש"ע, עד מתי? א"ל עד שיולד אדם מהול. כיון שנולד נח מהול, מיד ידע למך ואמר ודאי זה ינחמנו וגו'. עד שלא נולד נח עושין מלאכה בידיהם, לכך כתוב ומעצבון ידינו, נולד נח התקין להם מחרשות ומגלות וקרדומות וכל כלי מלאכה" (ת"ה בראשית, יא). וכאן בהדיא, שאין ללמך כל ענין לנבואה. אבל במקום אחר מובא, שנביא היה: "נביא גדול היה למך, שאמר בלדת בנו זה ינחמנו, האיך ידע זה? אלא נביא היה" (פי' הרד"ק בשם "ארז"ל"). ובאבן עזרא: "וטעם זה ינחמנו ממעשינו, שידע על־ידי אדם כי נביא היה, כי על־ידי הנולד תחיה האדמה, או ראו זה בדרך חכמה". ובאברבנאל: "וגם יתכן לומר, שלמך ידע בחכמה או בנבואה, שנח בנו, בזכותו ובצדקתו, ימלֵט עצמו וזרעו מהמבול". T

*@33*ברור, שבספרות חז"ל היו שתי מסורות בנידון זה. לפי האחת היה למך נביא, שהרי נתקיימו דבריו, ולפי השנייה לא היה נביא, ודבריו שנתקיימו לא באו מאיתערותא דלעילא, אלא ממסורתו של אדם הראשון. נראה, שפילון ידע שתי מסורות אלה, ולכן הוא פוסח על שתי הסעיפים, ולמך אצלו כאילו נביא בכוח ולא נביא בפועל. ובמקרה זה, ממטרתו לפַשֵר בין שתי הדיעות שבחז"ל. T

*@33*כדברי פילון, שנח הוא העשירי לאדם, נמצא גם ברבינו בחיי: "ויולד בן ויקרא את שמו נח, חשבון עשרה הוא עִקר העולם וקיומו, והנה נח היה עשירי לאדם, וראוי להתקיים בו העולם וכו'. ומפני שהיה נח עשירי, והעשירי קדש לה', על כן הזכיר בו מלת "זה", כלשון זה אלי ואנוהו"#369. T

## *@22*ה, לב. *@44*מי הם שלושת בני נח, שם חם ויפת? T

### *@11*השמות הללו מסמלים שלושה דברים בטבע: טוב, רע ובלתי־מסויים$373. שֵם מצוין כטוב, חם כרַע, ויפת כבלתי־מסויים. T

@88שו"ת בראשית א, פח T

*@33*ראה להלן לבראשית י, א-ב (שו"ת בראשית ב, עט), ובביאור שם. T

## *@22*ו, א. *@44*מדוע נאמר, מאז קרב המבול הגדול, שהגזע האנושי החל לגדול לאוכלוסיה רבה? T

### *@11*חסדי אלהים מקדימים תמיד את שפטיו. כי ראשית פעולתו הוא להיטיב, ורק בעקבותיה בא עונש המוות$374. כי כאשר רעות גדולות מתרגשות ובאות הוא אוהב, ורגיל, ליצוֹר תחילה שפע טובות רבות וגדולות. כיוצא בו, כשמצרים עמדה להיות בלתי פוריה שבע שנים, כדברי הנביא, היא היתה משופעת (בטובה) במשך מספר שווה של שנים בזו אחר זו, בזכות הכוח המיטיב וגומל החסד לכולם. ובאמצעים בהם הוא עושה טוב, הוא מלמד (את בני האדם) להתרחק ולמנוע עצמם מן החטאים, פן ישַנוּ את הטובות להיפוכן. ולכן גם עכשיו, ערים מגיעות לגדולתן על־ידי חופש במנהגים, ואם בא עליהן לאחר מכן כליון, עליהן להאשים את עוולותיהן, שהן ללא־גבול וללא־מרפא. ואין האלהות הסיבה לכך, כי אין היא הגורם לרָעות ולרעים$375, הואיל ופעולתה היא בראש ובראשונה, לגמול חסד. T

@88שו"ת בראשית א, פט T

*@33*מדרשו של פילון מבוסס על המלים "החלו לרוב", והוא, שהקב"ה נתן להם רוב טובה כדי לבחון אותם אם יעמדו בטובה ולא יחטאו, אבל הם היו כפויי טובה, וחשבו שהכל משלהם, וחטאו. T

*@33*יש מחז"ל, שכנראה הכניסו את לשון הפסוק "לרֹב" לגדר הרעיון של "שפע ברכות", כדאיתא: "ת"ר, דור המבול לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקב"ה" (סנהדרין קח, א)$376, ואנשי דור המבול מרדו מתוך שביעה: "אמר הקב"ה, בטובה שהשפעתי להן בה מכעיסין אותי, ובה אני דן אותם" (שם). "וכן אתה מוצא באנשי דור המבול, שלא מרדו בהקדוש ברוך הוא אלא מתוך מאכל ומשתה" (ספרי דברים, שיז). ואשר לרעיון פילון, שהשפיע עליהם הקב"ה רוב טוב לפני הפורענות, כי מדרך ה' להקדים טובה לפורענות, גם לרעיונו זה נמצא הֵד בחז"ל: "אמר ריש לקיש, אין הקב"ה מכה את ישראל אא"כ בורא להם רפואה תחלה" (מגילה טז, ב). גם לריש לקיש, ממדותיו של הקב"ה להקדים את הטוב לפני הרע. אולם לר"ל מידה זו היא לגבי ישראל בלבד: "אבל עכו"ם אינו כן, אלא מכה אותם ואחר כך בורא להם רפואה" (שם). וראה להלן ח, יד (שו"ת בראשית ב, מז) והע' *&185\*%* שם. T

## *@22*ו, ג. *@44*מהו: "לא ישָאֵר$377 רוחי בבני אדם לעולם, מפני שהם בשר"? T

### *@11*... אין רוח אלהים תנועת אויר, אלא בינה וחכמה$378. לכן מוסר (הכתוב) ואומר בנוגע לאיש אשר בנה באומנות רבה את משכַּן ה', היינו בצלאל: "מלאתי אותו רוח אלהים בחכמה ותבונה" (שמות לא, ג). אכן, רוח זו נכנסת באדם, אך אינה נשארת זמן רב. ואכן, (הכתוב) מוסיף טעם לכך, ואומר: "מפני שהם בשר", כי טבע הבשר זָר לחכמה, כל עוד שהוא מקורב לתאווה. T

@88שו"ת בראשית א, צ T

*@33*פילון נוקט בתרגום השבעים ש"לא ידון" הוא בהוראת "לא ישהה". אמנם, במשנת סנהדרין: "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין, שנאמר לא ידון רוחי באדם, לא דין ולא רוח" (סנהדרין קז, ב), היינו שלא ידון הוא מלשון דין ומשפט, ופירוש הפסוק לפי משנה זו הוא: לא ישפוט אותם ולא רוח להם. אבל בברייתא שבסוגית הש"ס שם: "ד"א, לא ידון רוחי, שלא תהא נשמתן חוזרת לנדנָה" (שם קח, ב), היינו "ידון" מלשון "נדך', נרתיק. ובתרגום אונקלוס: "לא יתקיים דרא בישא הדין קדמי לעלם", וכאן "ידון" "יתקיים". נראה, שפירוש פילון והשבעים ל"ידון", יסודו במסורת חז"ל, שפירשו "ידון" לשון "נדן". אולם למדרשו של פילון אין, כנראה, מקבילה בחז"ל. T

*@33*אבל הרמב"ן מפרש את הפסוק כולו ממש כפילון: "והנכון בעיני, כי יאמר לא יעמוד רוחי באדם לעולם, בעבור שגם האדם הוא בשר ככל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה וחיה, ואיננו ראוי להיות רוח אלהים בקרבו. והענין לומר, כי האלהים עשה את האדם ישר, להיותו כמלאכי השרת, בנפש שנתן בו, והנה נמשך אחר הבשר ובתאוות הגופניות, נמשל כבהמות נדמו, ולכן לא ידון עוד רוח אלהים בקרבו, כי הוא גופני". וראה לעיל פסוק ג, יט (שו"ת בראשית א, נ; נא). T

*@33*דברי פילון כאן, יש להם מקבילה בספרו "על הנפילים". שם הוא מרחיב את הדיבור על "רוח אלהים", ודבריו משמשים כעין פסיקתא פילונית בנושא זה, ומה שנמצא בשו"ת הוא תמצית מן הדברים שמביא שם. ולהלן יובאו אותם הקטעים המקבילים ממש: T

*@33*"אי אפשר שרוח האלהים יישאר ויתמיד לנֶצח בכגון אלה, כמו שמראֶה זאת המחוקק עצמו, ואומר: "אמר ה' אלהים, לא ישאר רוחי בבני אדם לנֶצח, מפני שהם בשר". לעתים, הוא נשָאר (לזמן־מה), אך אצל מרביתינו אין הוא נשאָר לתמיד... (המחוקק) מבהיר זאת בנוגע לאָמן המומחה של חפצי הקודש, באמרו: "ה' קרא בשמו של בצלאל, מלא אותו רוח אלהים בחכמה תבונה ודעת להבין בכל מלאכה" (שמות לא, ב-ג), ובכן מה טיבו של רוח האלהים המתואר כמוגדר במלים?... וכזה גם רוחו של משה שנאצל על שבעים הזקנים, למען יינָשאו מן האחרים ויהיו נעֲלִים מהם, אֵלה שבאמת לא היו יכולים להיות זקנים, אלמלא קיבלו מאותה רוח החכמה השלימה. כי נאמר: "ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי על שבעים הזקנים" (במדבר יא, יז). ואל תחשוב, שאותה קבָּלָה נוצרת מפיצול וחלוקה, אלא דומה הדבר לאֵש, שאף אם תדליק רבבות לפידים, היא נשארת כפי שהיתה, ולא חסר ממנה כלום. וזו גם תכונת המדע, המציג את כל תלמידיו ומשחריו כמיוּמָנים, מבלי שייגרע חלקו... והסיבה הגדולה ביותר לבעֲרוּת - היא הבשר, וכל הקשור בבשר. ו(משה) עצמו מסכים לכך, באמרו: "מפני שהם בשר", לפיכך לא יוכל רוח אלהים להשאר (בו)... אבל אלה (הנשמות) העמוסות משא הבשר והמדוכאות והנלחצות (תחת הבשר), אין ביכולתם לשאת עיניהם לשָׁמַים בסיבובן, אלא כפופות בעל־ כרחן, שח (רום) צוארן כמו ההולכים על ארבע" (על הנפילים, יט-כ; כג-כה; כט; לא). T

*@33*הפירוש על "ואצלתי מן הרוח אשר עליך", נמצא גם בספרי: "לְמַה משה דומה באותה שעה, לנר שמונח על גבי מנורה, ידלקו ממנו נרות הרבה ולא חסר מאורו כלום, כך לא היתה חכמתו של משה חסר כלום" (ספרי בהעלותך, צג). ומכאן בהרחבת הדברים במדרש תנחומא: "הזקנים היתה נבואתן מִשֶּׁל משה, שכֵּן אומר הכתוב ואצלתי מן הרוח. אבל אֵלוּ (אלדד ומידד), היתה נבואתן מִשֶּׁל הקב"ה, שנאמר ותנח עליהם הרוח (במדבר יא, כו). ואם תאמר, הזקנים שהיתה נבואתן של משה שמא חיסר מנבואתו כלום? לאו! למה היה משה דומה, לנר שהיה דולק, הכל מדליקין ממנו ואורו איננו חסר כלום, אף כן משה, אף על פי שנטלו הנביאים מנבואתו, לא חסרה נבואתו של משה כלום" (ת"ב בהעלותך, כב; ת"ה, יב). T

## *@22*ו, ג. *@44*מדוע יהיו ימי האדם מאה ועשרים שנה? T

### *@11*... ושמא אין מאה ועשרים שנה מהַווֹת קץ חיי האדם, בדרך כלל, אלא (קיצם) של האנשים אשר חָיוּ בעת ההיא, ועמדו להישמד במבול אחרי מספר שנים כֹֹה רב. והטוב והמטיב האריך את שנותיהם, וסיפק בידם לשוב מחטאותיהם. ואולם, אחרי קץ זה, הם האריכו יותר ימים בדורות שלאחריהם. T

@88שו"ת בראשית א, צא T

*@33*כמדרשו של פילון, שהקב"ה נתן לדור המבול אָרכה, כדי שיחזרו בתשובה, אבל בלי פירוט אורך זמנה של הקיצבה, נמצא במכילתא: "נאדרי בכח (שמות טו, ו), נאה אתה ואדיר בכח, שנתת ארכה לדור המבול לעשות תשובה ולא עשו תשובה, שנאמר לא ידון רוחי באדם, ולא גמרת להם כליה עד שהשלימו רשעם לפניך" (מכילתא, מסכתא דשירתא, ה). ועל הקיצבה של מאה ועשרים שנה להשמידם, בסדר עולם (פרק כח): "אלא שהיתה גזירה גזורה קודם למאה ועשרים שנה". ובמדרשים: "א"ר יוסף, ק"כ שנה קודם שגילה הקב"ה שיביא מבול, גזר על דור המבול שימותו" (מדרש אגדה). T

*@33*אבל דברי פילון, שהארכה שניתנה לדור המבול לחזור בתשובה היתה של מאה ועשרים שנה, נמצאת במדרש הגדול, שמקור מאמרו נעלם: "בשר ודם מבקש להביא פורענות על חברו הוא רוצה שלא ידע, אבל הקב"ה אינו כן, אלא שולח ומזהיר, אולי יעשו תשובה וינצלו וכו'. שנאמר קץ כל בשר בא לפני, מלמד שנתן להן הקב"ה קץ, וכמה, מאה ועשרים שנה, דכתיב והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (מה"ג בראשית ו, יג. וראה להלן לבראשית ו, יג, שו"ת בראשית א, ק)$379. T

*@33*לפי המדרש שבפילון, היה הגבול של מאה ועשרים שנה רק בדור המבול, אבל הדורות הבאים האריכו ימים יותר. שיטה זו נמצאת בתרגום ירושלמי: "ויאמר ה' לא יתדנון כל דריה דעתידין למיקם כסדר דינה דדריה דמבולא, הלא מחתם הוא קדמוי סדר דינא דדרא דמבולא למובדה ולמישיציה מן גוא עלמא וכו' הא יהבית לכון ארכא מאה ועשרין שנין דילמא די יעבדון תתובה, ולא עבדו". וכן בראב"ע: "והיו ימיו, יש אומרים שזה קצב כל האדם וכו', ואין זה אמת, כי הנה שֵם חיה שש מאות, וכן הדורות אחריו חיו שנים רבות וכו', והאמת מה שאמר המתרגם ארמית, שנתן קץ לאדם, כטעם עוד ארבעים יום (יונה ג, ד), ואם ישובו ימלטו, ואם לא ישובו וימותו". T

*@33*וכנגד זה נמצא בספר היובלים כג, ט: "כי ימי הקדמונים הם תשעה עשר יובלים, ואחרי המבול החלו להמעיט מתשעה עשר יובלים, ולהקטין מהיובלים ולהזקין מהרה"$380. וכן במה"ג: "ארבעה ביטלו אותן דור המבול וכו', רוב שנים, דכתיב ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה, וכשחטאו אמר הקב"ה והיו ימיו מאה ועשרים שנה, ועתיד הקב"ה להחזירה לישראל". אבל ברמב"ן לבראשית ה, ד: "וכאשר בא המבול על הארץ נתקלקל עליהם האויר והלכו ימותם הלוך וחסור, כי עד המבול היו ימיהם בארך ההוא וכו', ובניו הנולדים אחר המבול נתקצרו ימותם ושבו לארבע מאות". T

## *@22*ו, ד. *@44*מדוע (נולדו) הענקים ממלאכים ומן הנשים? T

### *@11*המשוררים מסַפרים, שהגיבורים היו ארציים, ילידי האדמה. אך הוא (משה) משתמש בשם זה לעתים קרובות שלא במשמעותו הראשונה$381, ומתכוון להורות על מידת גוף גדולה דוגמת "הייק"$382, והוא מסַפר שהולדתם היא הרכֵּב של שני דברים, של מלאכים ובנות תמותה. ואף על פי שמהות המלאכים רוחנית, בכל זאת לעתים קרובות הם מתחזים בדמות אדם, ומשַנים צורתם לצורך העניין$383, כמו בבואם אל הנשים$384 למען הוליד "הייקים". אך והיה אם הבנים מתקנאים באִמם הנוכלת, הם יסוגו ממוסריות אביהם וינטשו אותה, בחפצם עינוגים של גזע מושחת$385. ומפני שהם בזים ונרתעים מכל דבר שבמעלה, הם נידונים לחובה כעושי עוול. אכן, לפעמים מכַנֶה (הכתוב) את המלאכים "בני אלהים", מפני שהם בלתי־גופניים, ולא מאיזה בן־תמותה, אלא הם רוחות ללא־גוף. משה המוכיח, נוטה במיוחד לכַנוֹת אנשים טובים והגונים "בני אלהים", בעוד שאנשים פושעים ורעים (הוא מכַנֶה בני) בשר. T

@88שו"ת בראשית א, צב T

*@33*כמה מדברי פילון תואמים עם המובא בפרקי דרבי אליעזר, בענין הנפילים, וכן דעתו שהכוונה ל"בני האלהים" כאן היא גם למלאכים, שווה לדעת רבותינו שם: "רבי אומר, ראו המלאכים, שנפלו ממקום קדושתם מן השמים, את בנות קין מהלכות גלויות בשר ערוה ומכחלות עיניהן כזונות, ותעו אחריהן ולקחו מהן נשים, שנאמר ויראו בני האלהים את בנות האדם וגו'. ר' יהושע בן קרחה אומר, המלאכים אש לוהטים, שנאמר (תהלים קד, ט) משרתיו אש לוהט, והאש בא בבעילה בבשר ודם ואינה שורפת את הגוף, אלא בשעה שנפלו מן השמים ממקום קדושתם, כוחן וקומתן כבני אדם, ולבושן גוש עפר, שנאמר (איוב ז, ה) לבש בשרי רמה וגוש עפר. ר' צדוק אומר, מהם נולדו הענקים המהלכים בגובה קומה, ומשלחים ידם בכל גזל וחמס ושפיכת דמים, דכתיב (במדבר יג, לג) ושם ראינו את הנפילים וגו', ואומר (בראשית ו, ד) הנפילים היו בארץ. אמר רבי יהושע בן קרחה, ישראל נקראו בני אלהים, שנאמר (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלהיכם, והמלאכים נקראו בני אלהים, שנאמר (איוב לח, ז) ברן יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני אלהים, ואלו עד שהיו במקום קדושתם בשמים נקראו בני אלהים, שנאמר וגם אחרי כן אשר יבואו בני האלהים" (פדר"א, כב). דעת פילון, שהנפילים משרכים דרכם כאמותיהם, כן דעת רבי על האמהות, ור' צדוק על הנפילים. ודעתו שמשה קורא לאנשים הטובים והדגולים "בני אלהים", היא כדעת ר' יהושע בן קרחה, שישראל נקראו בני אלהים$386. וראה במבוא למדרש "אגדת בראשית" על עזא ועזאל. T

*@33*על קיומם של מלאכי השרת תחת השמים חולקים ר' ישמעאל ור' עקיבא: "עליהם עוף השמים ישכון [מבין עפאים יתנו קול] (תהלים קד, יב), ר' ישמעאל ור' עקיבא. ר' עקיבא אומר, מלאכי השרת. אמר לו ר' ישמעאל, עקיבא, כלך מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות וכו', אלא אמר ר' ישמעאל, זה עוף ששוכן על האילנות, שקילוסו של הקב"ה עולה מהם, שנאמר מבין עפאים יתנו קול" (מדרש תהלים קד, ט). מדרשו של רבי עקיבא כשלעצמו, שעוף השמים אלו מלאכים, סתום הוא, ואי אפשר להבינו אלא אם נפרשהו כמדרש סמלי, ואז יובנו דבריו בלי דוחק על־פי המסורת האלכסנדרונית הנמצאת אצל פילון, שדירתם של המלאכים הוא באויר מתחת השמים, מחוזם של עוף השמים, אף ששכונת המלאכים היא יותר קרובה לשמי־על. למסורת פילון כִּוֵּן ר' עקיבא בדרך סמלית, באמרו שעוף השמים הם מלאכי השרת, מפני, שהמלאכים הם באויר תחת השמים כמו עוף השמים. ואלה דברי פילון: T

*@33*"שני מינים ברא הבורא - בארץ ובאויר. באויר נמצאים בעלי כנף, גם מוחשיים, וגם כוחות אחרים שאין להשיגם כלל בשום חוש, והם צבא הנשמות הבלתי־גופניות, המאורגנות במחלקות שאינן שוות. לפי המסופר, קצתן נכנסות לגופות בני תמותה, ולאחר תקופות קצובות, שוב נפרדות דרכיהם. וקצתן, שגורלן אלהי יותר, אינן מתייחסות כלל לאיזורי האדמה, והן טהורות ביותר, ונמצאות למעלה בסמוך לאותו האתר. אצל הפילוסופים היוונים מכנים אותן "גיבורים", ואילו משה משתמש בשם קולע, כי הם שליחים$387. ומבשרים את הטובות מן המושל לנתיניו, וכן (מבשרים) למלך מה צריכים הנתינים" (על נטיעת כרם, יד). T

*@33*"'ומלאכי אלהים ראו את בנות בני האדם כי טובות הן, ולקחו להם נשים מכל אשר בחרו' (בראשית ו, ב). מדַרכּוֹ של משה לכַנוֹת "מלאכים", את אשר הפילוסופים האחרים קוראים "רוחות", והן נשמות המרחפות באויר. ואיש בל ישַעֵר שמדוּבּר באגדה, כי מן ההכרח, שכל העולם כולו יהא מלא בחיים, היות וכל אחד מן החלקים היסודיים והראשוניים מֵכִיל את החיות האופייניות והנאותות לו. לארץ יש חיות יבשה, לים ולנהרות - בריות מים, ולאש - יצורי אש -והשמועה אומרת, שהם נמצאים בעיקר במקדוניה- ולשמים - כוכבים, - ואלה כל־כולם נשמות אלהיות ללא־מום, לכן הן נָעוֹת בעיגול, התנועה המקורבת ביותר לשֵׂכל, שכֵּן כל אחד מהם הוא השֵׂכל ברום טהרתו. ומן ההכרח, שגם האויר יהיה מָלֵא ביצורים חיים, ואלה אינם נראים, היות והאויר עצמו אינו נראה בחושים. ואין לפרש את העובדה, שמבָּטֵנו אינו מסוגל לשַעֵר את הצורות, כאילו אין באויר נשמות, אלא הכרחי, שהן תקָלטנה על־ידי השֵׂכל, כך שהדומֶה יבחין בדוֹמָיו" (על הנפילים, ו-ט). T

*@33*מאמר פילון, שכָּל חלקי היצירה מולידים יצורים, המים האויר הארץ וגם האש, מזכירנו דברי ר' עקיבא, שכפילון, מחלק את הבריות ליצורי ים, יבשה, אור (אש) ואויר: "צב זה והצב למינהו (ויקרא יט, כא), לרבות מינים של צב חברבר וכן הנפילים וסלמנדרא. כשהיה ר' עקיבא מגיע לפסוק זה היה אומר מה רבו מעשיך ה' (תהלים קצ, כד), יש לך בריות גדילות בים ויש לך בריות גדילות ביבשה וכו' גדילות באור וגדילות באויר" וכו' (ספרא שמיני פ"ו, והשווה חולין קכז, א). T

*@33*כמה מן הדברים שפילון מקצר בהם בשו"ת שלפנינו, נמצאים באריכות, ובפירוש אלגורי, במקום אחר בכתביו, ולפיהם מתבהרים הדברים בשו"ת כאן. ואלה דבריו: "אכן, רוח אלהים ניצבת תמיד לצידו (של משה), ומנהגת אותו בכל דרך ישרה. אך, כפי שהערתי, היא פורֶשֶת במהירות מן האחרים, שגם להם קָצַב (ה') מאה ועשרים שנות חיים, הרי (הכתוב) אומר: "וימיהם יהיו מאה ועשרים שנה" (בראשית ו, ג). אך גם משה, בהגיעו למספר שנים שווה, פורש מחיי תמותה (ראה דברים לד, ז)$388. וכיצד יִשוו החוטאים לנביא החכם־מכֹל? כעת דיינו אם נֹאמר, שדברים בעלי שֵם זהה, אינם שווים תמיד, ולעתים קרובות הם רחוקים (זה מזה) בטיבם. אמנם, אפשר שהרע ישווה לטוב במספר ובזמן, מאחר והם מתוארים כתאומים, אך כוחותיהם נבדלים ורחוקים זה מזה מרחק רב. ואנו נדחה דיון מדוקדק ב"מאה ועשרים שנה" עד לחקירת חיי הנביא בכללותם, ואזי נהיה מוכנים לעסוק בסוד זה. ועתה נדבר בנאמר להלן: "והנפילים היו בארץ בימים ההם". היתכן שאֵי־מי עלול להניח שהמחוקק מרַמֵז לאגדת$389 הענקים של המשוררים, אך הוא (הכתוב) רחוק מרחק־רב מלִבְדוֹת אגדות, וחושב לנכון ללכת בעקבות האמת, ולפיכך גם השמיט מתחומו$390 אותן האומנויות המפורסמות והמעודנות -הציור והפיסול- כי הן מכזבות בטבע האמת, ובאמצעות העיניים ממציאות תככים והתחכמויות לנפשות פותות. אי לזאת, אין הוא מסַפר אגדת ענָקים כלל ועיקר. אלא הוא חָפץ להראותך, שבני האדם חלקם נולדים מהאדמה, חלקם מהשמים וחלקם מן האלהים. אֵלה מהאדמה, רודפים אחרי תעונוגות הגוף, שוקדים להנות ולהשתמש בהם, ומסַפקים את צרכי כל אחד מהם. אֵלה מהשמים, הם האומנים - אנשי המדע ושוחריו, כי השֵׂכל, השמימי שבקרבֵּנו, -והרי כל אחד משוכני שמים הוא שִׂכלי- שוקד על לימודים סדירים$391 ושאר כל האומנויות כולן, ובהגיגיו הוא משחיז ומחדד וגם מתאמן ומרַתך. ואלה מאלהים, הם בני אדם כהנים ונביאים, אשר לא מצאו לנכון להשתתף בענייני מדינות העולם ומדיניותן, אלא התנשאו למעלה מהחושניות, ועברו אל העולם השִׂכלי והשתקעו שם, והם נמנים על מדיניות האידיאות הבלתי־גופניות והבלתי־נפסדות" (על הנפילים, נה-סא). T

*@33*במקום אחר כותב פילון על תפקיד המלאכים, ועל מלאכים טובים ומלאכים רעים: "והנשמות, מקצתן ירדו אל הגופות, וקצתן לא ראו לנכון להזדווג עם אף אחד מחֶלקי העולם, ומדַרכו של הבורא להשתמש בהן -המקודשות ודבֵקות בעבודת האב- כמשרתות ועוזרות בענייני בני תמותה. אך האחרות, ברדתן אל הגוף כאֶל נהר, עתים נלכדות בנחשול הָעַז ונבלעות, ועתים עולה בידן לעמוד בהתפרצותו, ותחילה הן צָפות ועולות, ואז ממריאות למקום מוצאן. ואלה הן נשמותיהן של אנשים אשר התרַגלו בלימוד הפילוסופיה בטוהרה, ולמדו, מתחילה ועד סוף, כיצד למות את חיי הגוף, כדי שיטלו חלק בחיים הבלתי־גופניים והבלתי־נפסָדים, במעמד הבלתי־נברא ובלתי־נפסד. ואילו הנשמות שטָבעוּ, הן משֶל האנשים האחרים שלא שתו לבם לחכמה, והתמַכרו לדברים חסרי־יציבות ומקריים, ולאֵלה אין ולא כלום עם האצילות שבֵּקרבנו -נשמה או שֵׂכל- ולעומת זאת (יש להם) הכל עם גוייתנו הצמודה -הגוף- או אף עם דברים מחוסרי־חיים הימנו, וכוונתי, לכבוד, נכסים, שררות וכיבודים ושאר כיוצא בהם, המעוצבים ומצויירים בתרמיתה של דיעה כוזבת, בידי אלה שאינם מכוונים מבטם אל היופי האמיתי. וכשתבחין שהנשמות והשֵדים והמלאכים שונים בשמותיהם, אך שווים במהותם, תסיר מעליך עול כבד - הפַּחַד משֵדים$392. וכשם שרבים מכַנים שֵדים גם את הטובים וגם את הרעים, כך גם בנשמות, וכך גם המלאכים, לא תטעה, אם תניח, שחלקם ראויים לשמם, והם שליחים בין בני האדם לאל ובין האל לבני האדם, והם קדושים ותמימים, וזאת בזכות שֵרותָם המופלא שאין בו דופי, בעוד שחלקם טמאים ובלתי ראויים לשמם$393. והָעֵדות לטענתי, הם דברי משורר־ התהילים במזמור: "ישלח בם חרון אפו, אף וחרון ומצוקה ומשלחת על־ידי מלאכים רעים" (תהלים עח, מט), אלה הם הרשעים הלובשים שֵם מלאכים ואינם יודעים את בנות השֵׂכל הישר -המדע והמוסריות- אלא רודפים אחרי התענוגות, צאצאים בני־חֲלוֹף של בני האדם בני־התמותה, שאינם מוכתרים בשום יופי מקורי, בו יכול השֵׂכל להבחין, אלא בנוֹי מזוייף המרַמֶה את החוש" (על הנפילים, יב-יז). T

*@33*"ו(הכתוב) אומר: "וגם אחרי כן אשר באו מלאכי אלהים אל בנות בני האדם וילדו לעצמם"$394. ואמנם מן הראוי לעיין "אחרי כן" מה מוּבָנוֹ? אכן, זו חזרה המורָה על דברים שנאמרו קודם לכן ביֶתֶר־בהירות. ונאמר בנוגע לרוח אלהים, שמכביד עליה מאד לשהות לעולם בנשמה רבת צורות וחלקים, העמוסה לעייפה מַפלי־בשר. ולאחר אותה רוח, באו המלאכים אל בנות בני האדם, כי כל זמן שקַרניים טהורות של החכמה מאירות על הנשמה, באמצעותן רואה החכם את האלהים ואת כוחותיו, אזי אין ביכולת אף אחד ממלאכי השקר להיכנס לתוך שִׂכלו, ופעולת כולם היא מחוץ לשֶטח המטוהר במים. אך משידעך אור השֵכל ויתערפל, אזי שָפר חלקם של חברי האפילה. והם באים על התאוות החלשות והנשיות, -שהוא קורא להן בנות בני האדם- והם מולידים למען עצמם ולא למען אלהים. אכן, הצאצאים הסגוליים של אלהים הם המעלות כלילות השלימות, בעוד שקרובי הרֶשע הן רעות חורקות"$395 (על האלקים שאינו משתנֶה, א-ג). T

## *@22*ו, ו. *@44*מהו: "אלהים דאג במחשבתו כי עשה את האדם על הארץ, והירהר בלבו$396"? T

### *@11*יש המניחים, שבמלים אלה מתגלָה חֲרָטָה של האלהות. אך טועים הם בהנחתם זו, כי האלהות היא ללא כל שינוי. לא "הדאגה מתוך מחשבה", ואף לא "ההירהור", אינם ביטוי לחרטה, אלא (ביטוי) של מחשבה נאורה ובטוחה, הדואגת ומהרהרת בסיבה שגרמה לו (לה') לעשות את האדם על הארץ. היות שהארץ היא מקום אומללות, והאדם השמימי הוא תערובת מורכבת מנפש וגוף, ומלידתו ועד סופו אין הוא אלא נושא את נִבלתו. אי לזאת, אין זה מפליא ביותר, שהאב דאג והירהר באֵלה, מאחר ורבים נוחלים רֶשע קודם למוסריות, בעטיין של הדחיפות שהוזכרו לעיל; טִבעו של הגוף הנפסד מֵחַד, ומצָבה המְזַוֵוע של הארץ וקץ כולם, מאידך. T

@88שו"ת בראשית א, צג T

*@33*פילון טוען כנגד אלה הסוברים, שלשון "וינחם" מראֶה על זה שיש כביכול חרטה לפני הקב"ה, והוא מפרש שהקב"ה העמיד את העניין על בוריו לומר, שסיבת חטאו של האדם הוא בגלל הארציות שֶבּוֹ, ואין כאן חרטה, אלא שיקול דעתו. T

*@33*וכן בתרגום ירושלמי: "והות תְהֵי מן קדם ה"', וכן ברש"י: "עלה במחשבה לפניו מה לעשות באדם שעשה בארץ, וכן כל לשון ניחום שבמקרא לשון נמלך מה לעשות". T

*@33*ועל פירושו, שהאדם הוא הרכָּבָה של גוף ונפש, והגוף הוא החוטא, נמצא גם במדרש: "וינחם ה' כי עשה וגו'. ר' יהודה אומר, תהות היתה לפני שבראתי אותו מלמטה, שאילו בראתיו מלמעלה לא היה מורד בי" (ב"ר כז, ד ות"ב נח, ד). פילון מדייק מן הפסוק, שהקב"ה התנחם על שברא את האדם בארץ, שהיא מקום אומללות. עצם הדיוק גם ברבנו בחיי: "וזהו שאמר "כי עשה את האדם בארץ", ולא אמר על הארץ, לפי שנשתקעו בתאות הגופניות וכו', והנחמה לא בעבור האדם אלא בארץ, כלומר בעבור הארץ הגורמת". T

## *@22*ו, ז. *@44*מדוע, כשהוא מאיים למחות את האדם, הוא (ה') אומר שישחית גם את הבהמות אִתּוֹ: "מאדם עד בהמות, ומרמשים עד עופות", והבהמות מה חטאו? T

### *@11*פשוטו (של מקרא): הוא מלמד נכוֹחה, שמלכתחילה לא נבראו הבהמות בהכרח לשֵם עצמן$397, אלא למען בני האדם ולשימושם. וכשאֵלו נשמדים, בצדק, אזי נשמדות אף הן עמם. מאחר ואֵלו (בני האדם) שבעבורם נבראו, שוב אינם נמצאים עוד. אך לפי השֵׂכל, מכיוון שהאדם מסַמֵל את השֵׂכל שבקרבֵּנו, והבהמה (מסמלת) את החושים, אזי כשהמושל הראשי מתקלקל ומושחת על־ידי הרֶשע, גם החושניות כולה אובדת עמו, שכֵּן לא נותר בה אף קורטוב של מוסריות כסיבה לישועה$398. T

@88שו"ת בראשית א, צד T

*@33*על השאלה, הבהמה מה חטאה? עומד פילון במקום אחר, כחז"ל, גם בענין הרובע והנרבע (ויקרא כ, טו-טז). במשנה איתא: "אם אדם חטא בהמה מה חטאת? אלא לפי שבאת לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תסקל. ד"א, שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה" (סנהדרין ז, ד וספרא קדושים י, ה). פילון משיב על שאלה זו, ואחת מהתשובות היא, מפני שבאה תקלה על ידה, ואלה דבריו: "הבהמה (נהרגת), מפני ששֵרתה בתועבות כגון אלה, ולמען לא תהרה ותלד מפלצת ההולמת מיני שיקוצים שכאלה. ועוד, אף אנשים הדואגים רק מעט להגינות, לא ישתמשו יותר לאף אחד מצרכי החיים, ביצוּרים אֵלה, אלא יתעבו ויסתייגו ממנה ישנאו את מראיה ויחשבו שכָּל הנוגע בה נעשה מיד טמא. ודברים שאין בהם כל תועלת לחיים, נעשים מיותרים לגמרי" (על החוקים המיוחדים ג, מט-נ). T

*@33*וברש"י לפסוק זה שתי דיעות לכליון הבהמות: "אף הם השחיתו דרכם. ד"א, הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". ויסוד דבריו בב"ר כאן. וכן ברד"ק כשאלת פילון ותשובתו: "ולמה נמחו הבהמות והחיות והרמש והעופות? לפי שכולם נבראו בשביל האדם, ואם אין אדם מה צורך להן". וכן באברבנאל: "אבל יקשה מה שאמר מיד מאדם עד בהמה וגו', כי נראה מזה שבהמה ורמש מכלל האדם. אלא שכיון הכתוב לומר, שכל הדברים החמריים נבראו לתכלית האדם, וכאשר יאבד התכלית ראוי לאבד כל מה שקודם התכלית, ומפני זה כאשר החליט הגזרה אמחה את האדם, אמר שגם הב"ח שנבראו בעבורו יאבדו באבדו" (סוף בראשית). "באמרו להשחית כל בשר אשר בו רוח חיים, שבזה יכלול האדם ושאר הבעלי חיים, כי אחרי שהכל נברא בשבילו, הנה בהפסדו היה ראוי שיפסדו גם כן שאר הב"ח" (נח ו, יד). וראה להלן בראשית ו, יז (שו"ת בראשית ב, ט) ובביאור שם. T

## *@22*ו, ז. *@44*מדוע הוא (אלהים) אומר: "חרה לי$399 כי עשיתי אותם"? T

### *@11*"ראשית, כביכול חוזר (אלהים) ומסַפר שהאדם הוא ראש וראשון$400. אך לאמיתו של דבר, אין אלהים בא לכלל כעס, ולהיפך אין הוא שותף בו (בכעס), ושרוי מֵעַל לכל סערת־רוחות. אי לזאת, הוא רוצה להוכיח קֳבָל עם ועֵדה, כשהוא נוקט לשון הַפרזה, שההפקרויות האנושיות גדלו, עד כדי לזַמֵן, לעודד ולהעלות את חמתו של מי שהוא חסר־חימה מטִבעו... T

@88שו"ת בראשית א, צה T

*@33*דיוקו של פילון בשאלתו, וגם בתשובתו, נמצא במדרש לקח טוב: "דברה תורה כלשון בני אדם, כי כיון שאדם הורס מלאכתו, בידוע שהוא מתנחם כי עשאו, לכך נאמר כי נחמתי, אבל אין ניחום ואין חרטה לפני הכבוד, שנאמר (שמואל־א טו, כט) וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם, כי לא אדם הוא להנחם". הכלל "דיברה תורה כלשון בני אדם" בצורה שבעל מדרש לקח טוב משתמש בו, הוא כעין עקרונו של פילון כאן$401. וברד"ק: "וינחם ה' כי עשה את האדם, מה שאמר וינחם, דברה תורה כלשון בני אדם, כי על דרך האמת לא אדם הוא להתנחם, כי אין שינוי חפץ בו יתעלה ויתברך", וכן ברמב"ן. T

*@33*גם במקום אחר בכתביו, משתמש פילון בכלל של "דיברה תורה כלשון בני אדם" כדי לבאר פסוק זה: "לאחר שביארנו זאת דיינו, הבה נעיין בהמשך הדברים, וזאת כדלהלן: "אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה, מאדם עד בהמות, מרמש ועד עופות השמים כי חרה לי כי עשיתי אותם". ושוב, חֵלק מן השומעים את שנאמר, יניח שה"קיים" (באמת) נוקט ברגזנויות ותרעומות, אך הוא אינו מכיר התפעמות כל שהיא. כי ההתרגשות היא צביונה של חולשת האדם, ואֵלה לא שייכים כלל לָאֵל, לא התאווה הבלתי־ שכלית של הנפש, אף לא חלקי הגוף ואבריו. אף על פי כן, אין המחוקק ממעט להשתמש (בתיאורים) מעין אלה, אבל רק כעין פתיחה, כדי להשכיל את (האנשים) שלא היה בכוחם להחכים בדרך אחרת" (על האלהים שאינו משתנֶה, נא-נב). כאן שונה דעת פילון מדעת המפרשים הנ"ל, ולפיו, שהתורה דיברה כלשון בני אדם לטובת האדם, כדי ללמדם. T

## *@22*ו, ח. *@44*מדוע נאמר עתה, שנח מצא חן בעיני אלהים? T

### *@11*קודם כל דרושה כאן השוואה: בעוד שכָּל האחרים נדחו עקב כפיוּת טובה$402, העמיד (אלהים) את הצדיק במקומם, ואומר שהוא מצא חן, לא מפני שרַק הוא היה ראוי לחסד, הרי כל האנושות כולה נהנית מטובו (של ה'), אלא מפני שהוא (נח) לבדו היה מכיר טובה. שנית, כשכָּל הדור נמסר לאבדון, פרַט למשפחה אחת, היה מן הצורך לומר, שהשארית, כזרע וניצוץ של הדור האנושי החדש העתיד לחיות$403, היתה ראויה למצוא חן לפני אלהים. ואיזה חסד גדול יותר מֵאֲשֶר שהוא עצמו יהיה גם אחרית האנושות וגם ראשיתה? T

@88שו"ת בראשית א, צו T

*@33*לפני פילון עמדה השאלה, למה נאמר סמוך ל"נחמתי כי עשיתם" - "ונח מצא חן". ושתי תשובותיו יסודן בהוראת הביטוי "חן", במובן "חסד". ומשתיהן גם יחד עולה, שנח לא היה צדיק גמור. הוא נבדל מבני דורו רק בזה שלא היה כפוי טובה, והתורה מזכירה שהוא זכה לחסד, מפני שהוא היה אחרית האנושות וראשיתה. לפי זה דורש פילון סמוכין של שני הפסוקים, נח מצא חן בעיני ה' מפני שֶׁכָּל החי חָטָא. וכן בחז"ל מופיעה דרשת סמוכין מעין זו: "כי נחמתי וגו'. אמר ר' אבא בר כהנא, כי נחמתי כי עשיתים ונח, אתמהא, אלא אפילו נח שנשאר מהם, לא שהיה כדיי אלא שמצא חן בעיני ה"' (ב"ר כח, ט). "תנא דבי ר' ישמעאל, אף על נח נחתך גזר דין, אלא שמצא חן בעיני ה', שנאמר נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן בעיני ה"' (סנהדרין קח, א). "ונח מצא חן בעיני ה', הוא מצא, הקב"ה לא מצא" (ב"ר כט, ג). וסמיכות הפסוקים גם ברבינו בחיי: "ונח מצא חן בעיני ה', כלומר אלו רשעים ראוים להמחות וזה הצדיק ראוי להנצל, כי מצא חן בעיני ה"' (ראה גם בביאור לשו"ת הבאה). T

*@33*בכתביו של פילון אנו מוצאים תיאורים שונים לתכונתו של נח. במקום אחד הוא מבאר, שנח לא היה צדיק גמור, כפי שהובא לעיל. ואלה דבריו: "כשם שאלהים שונא בלי סיבה את ההנאה והגוף, כך גם ללא־סיבה נראית לעין, הוא מחולל תכונות מהוּגָנות, מבלי שהכיר שום מעשה שלהן קודם שזכו לשבח. אי לזאת, אם ישאל אדם, מפני מה הוא אומר ש"נח מצא חן בעיני ה' אלהים"$404, מבלי שעשה, לפי מיטב ידיעתנו, קודם לכן מעשה מהוגָן כל שהוא? נשיב כהלכתו: "מסתבר, שהוא בעל תכונה ראויה לשבח מלידתו", כי "נח" פירושו "מנוחה" או "צדיק"$405. ומי שנָח מעוולות ומחטאים, וחי במנוחתו ביופי ובצדקה, על כרחך ימצא חן בעיני אלהים. ולמצוא חן, אין זה רק, כפי שסוברים, להיות רצוי, אלא גם כדלהלן: הצדיק בבקשו את טבע המציאות, מגלֶה תגלית אחת מאד נעלה; הכל הוא חסד$406 האלהים, ושום חֵן איננו משֶל הבריאה, כי אין לה שום קניין (עצמי), שהרי הכל קניינו של אלהים, ולפיכך גם החֵן שייך ל"אחד". אם כן, התשובה הנכונה לשואלים מהי ראשית הבריאה, היא: טוּב חִינוֹ של האֵל, אשר גָמַל לגזע הקרוב לו. אכן, כל אשר בעולם והעולם עצמו הם מתת אלהים חסדו וחינו" (דרשות אלגוריות ג, עז-עח). T

*@33*ובמקום אחר הוא כותב, שנח היה צדיק, אבל לא היה צדיק כמשה רבינו: "יש לברר מהו "נח מצא חן לפני ה' אלהים", האם משמעותו שנפל בגורלו חסד, או שנחשב כראוי לחסד? ההנחה הראשונה איננה מתקבלת על הדעת, שכֵּן מה הועֲנק לו יותר (שהועֲנק) מכמעט, לכולם? שכֵּן לא רק (הבריות) המורכבות, אלא אף היסודות הטבעיים הפשוטים ראויים לחסד אלהי. ההנחה השניה, איננה בלתי הגיונית, "הסיבה" מעריך, שאֵלֶה, בהם טבוע חותם אלהים -השֵׂכל המקודש ביותר- ואינם משחיתים אותו במעשים נלוזים, הם הם הראויים למתָת. ושמא אין זו האמת? כמה גדול חייב אדם להיות, שיחָשֵב בעינינו כראוי לחסד מאלהיו? וסבורני, שבקושי רב יזכה בזאת העולם כולו, למרות שהוא עצמו (העולם) הראשון הגדול והמושלם ביותר ממעשיו של האלהים. ושמא עדיף יהא לקבל את (הנימוק) דלהלן: האדם המהוגָן המבקש ולומד בשקידה, מצא זאת כאמת מוחלטת בכל חיפושיו: הכל הוא חסד האל: אדמה, מים, אויר, אש, שמש, כוכבים, שׁמים וכל החי והצומח. אך לעצמו לא העניק האל שום חסד, ואף אין לו צורך בכך, אך הוא העניק את העולם לעולם ואת חלקיו לעצמם, ואחד לרעהו, וכן גם עוד לכולם יחדיו. ואף על פי שלא העריך דבר כראוי לחסד, הוא העניק טובות ללא־מצר גם לשָלֵם וגם לחלקיו, כי התבונן בטובו הנצחי, וחָשַב שמוטל על טובו המבורך והמאושר לעשות טובה. כך שבמידה ומי שהוא ישאלני: מהי הסיבה לבריאת העולם? אשיבנו, את אשר למדתי ממשה: הלוא היא טובו של ה"קיים" (באמת), והיא גם הקדומה שבחסדים! אך יש לדקדק, שהוא (משה) אומר ש"נח מצא חן לפני" -כוחותיו של ה"קיים"- "ה' אלהים"#404. אבל משה (מצא חן) לפני מי שהכוחות הם נושאי כליו, ושבלעדיהם הוא מושג רק כהוויה. כי נאמר לפני האלהים "מצאת חן עמי"$407 (שמות לג, יב), כשהוא (ה') מראה עצמו, כמי שאין עימו כל דבר נוסף. ובכך, אפוא, ה"קיים" עצמו, ובעצמו, מוצא את כליל חכמתו של משה כראוי לחסד, ואילו (החכמה) השנייה, שהיא העתק ממנה (מחכמתו של משה) ומפורטת יותר, מוצאת חן רק לפני הכוחות העומדים למָרותו, ובאמצעותם הוא "ה"' ו"אלהים" ו"מושל" ו"גומל חסד"" (על האלקים שאינו משתנֶה, קד-קי). T

*@33*ובמקום אחר, שנח נביא היה: "אי לזאת, כל אֵלה ש(משה) תיאֵר כצדיקים, הוא הציג אותם כמתמַכְּרִים לה' ומתנבאים. הצדיק נח, האם אין הוא מיד גם נביא? האם לא התמֵכֵּר לאלהיו וחזה את הברכות והקללות שהיפנָה כלפי הדורות הבאים$408, והן (הברכות והקללות) נתחזקו במציאות לאמיתה"? (מי היורש דברי אלקים, רס). T

*@33*לפי פילון, נעשה נח "גם אחרית האנושות וגם ראשיתה", שהוא סוף הדור החייב ותחילת הדור הזכאי, וכן נמצא בכמה מקומות בכתביו$409, הוא כותב: "לאחר התחרויות לשֵם תשובה, מוצָג (סוג) שלישי של פרָסים, לשֵם הצֶדק. ומי שדוגל בו מקבל שני פרָסים, האחד, הצלה בכליון הכללי, והשני, להשגיח ולשמור על כל סוג וסוג מן החי לזוגותיהם, לקראת הבריאה$410 השנייה (שתבוא) במקום זו האובדת. הרי הבורא מצא אותו ראוי להיות סופו של הדור החייב, וכן גם ראשיתו של (הדור) הזכאי, כדי ללַמֵד במעשה, ולא במילים, את הטוענים שהעולם (נוהג) ללא השגחה. שכּן בהתאם לחוק שהוא קבע בטבע הכל, כל רבבות האנשים החיים חיי רֶשע, אינם שווים אף בחיי איש אחד הנוהג בצדק. ואת (האיש) הזה קוראים היוונים דוקליון$411, והכשדים - נח, ובימיו היה המבול הגדול" (על שכר ועונש, כב-כג). T

*@33*"כאשר הרעות הנוראות הללו פרצו כגשם שנזדמן אז, -כל חלקי התבל, פרַט לאֵלה שבשמים, התנועעו בנגוד לטִבעם, כאילו לָקוּ במחלה אנושה וקטלנית- ניצל ונותר רק בית אחד של האיש שנזכר כצדיק ואוהב־אל, והוא קיבל שתי מתנות מעולות: האחת, כפי שהזכרתי, שלא אבד עם כל האחרים. והשנית, שהוא ישוב ויתחיל להיות מייסדו של גזע אנושי חדש. אמנם, האלהים מצאוֹ ראוי להיות גם האחרון וגם הראשון של הגזע שלנו, האחרון לאלה שחיו לפני המבול, והראשון לאלה (שחיו) אחרי המבול" (על אברהם, מו). T

*@33*במקום אחר דורש פילון את הפסוק "ונח מצא חן בעיני ה"', שבחמלת ה' בלבד ניצל נח ונעשה עמו חסד, שלא היה ראוי לכך, ומידת הרחמים של הקב"ה מופיעה אף בשעה שהוא מעניש את בני האדם, ולא עוד אלא שרחמיו קודמין לדינו: "ולפיכך הוא אומר עכשיו, שנח מצא חן בעיניו, בה בשעה שהאחרים, אשר נמצאו כפויי טובה, עמדו לקבל את עונשם, (וזה) על מנת לעַרֵב רחמי ישועה במשפטם של החוטאים$412. כשם שאמר המשורר: "חסד ומשפט אשירה" (תהלים קא, א). אכן, לוּ רצה האֵל לשפוט את גזע בני תמותה בלי חמלה, אזי היה דן אותם לחובה, כי אין איש אשר מראשיתו עד אחריתו פילס דרכו בחיים בעצמו, ולא מָעַד$413, אלא חֶלקם בזדון וחֶלקם מבלי־משים, נכשלים בצעדיהם. ולכן נמהלים רחמים, על מנת שהמין (בכללו) יתקיים, גם אם רבים הימנו נופלים לתהום. בהם (=ברחמים), הוא עושה חסד גם עם הבלתי־ראויים. ולא רק שהוא חָס בדינו, אלא הוא גם דן אותם ברחמיו. הרי הרחמים קודמים אצלו לדין, שכֵּן הוא יודע מי ראוי לעונש, לא (רק) לאחר המשפט, אלא אף קודם לכן. ולפיכך נאמר במקום אחר: "כי ביד ה' כוס יין שאינו מהול, מלא מזג"$414 (תהלים עה, ט). אך כל אשר נמזג אינו בלתי מהול! וטעמו של דבר טבעי ביותר, ומצטרף לדברים דלעיל. אָכֵן, אלהים משתמש כלפי עצמו בכוחות בלתי ממוזגים, וכלפי הבריות בכוחות ממוזגים, כי טבע בן־חלוף אינו מסוגל להכיל את הבלתי־ מָזוּג" (על האלהים שאינו משתנֶה, עד-עז). T

*@33*כדברי פילון, שה' נהג במידת הרחמים בהצלת נח, כן באונקלוס, המתרגם "חן" במובן "רחמים": "ונח אשכח רחמין קדם ה"'. והרעיון שאף בשעת הדין, כשמעניש את הרשעים, נהג הקב"ה ברחמים, נמצא גם בחז"ל: "אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הרחמים" (פסחים פז, ב); "בא וראה רחמיו של הקב"ה, אפילו בשעת כעסו ריחם על הרשעים ועל בהמתם" (שמו"ר יב, ג). וראה בפסיקתא רבתי מ, שם מובא באריכות עניין שיתוף הרחמים והדין במעשי ה'. ושם לענין אדם הראשון: "בזמן שחטא דָנוֹ בשתי המדות במדת הדין ובמדת הרחמים וכו', אילולי שדנת את האדם הראשון ברחמים בשעה שאכל מן האילן לא חיה אפילו שעה אחת" וכו'. ולענין נח (שם, יד): "אמר הקב"ה לנח, נח, נתחייב דורךָ כלייה ואני עתיד להחריב את העולם, ואף על פי כן עתיד אני להסיב על עולמי ברחמים ולהפרותו ולהרבותו". T

*@33*ובמדרש הנעלם, בקשר למבול, כבפילון: "אמר ר' יצחק, מאי דכתיב ה' למבול ישב (תהלים כט, י), וכי לדוד היה לומר דבר זה? וכל העולם יודעים שהוא ראשון ואחרון ואזי וקודם, אלא א"ר יצחק, בוא וראה, בכל מקום את מוצא אלהים מדת הדין ה' מדת הרחמים, ואף על פי שמידת הדין היא, מדת רחמים היתה בו, שאלמלא כך אתחרבה עלמא, אבל למען אותו מדת רחמים אתיישב עלמא" (מדרש הנעלם בזהר חדש, כא ע"ד). T

T

*@00*פרשת נח T

## *@22*ו, ט. *@44*מודע מונה (הכתוב) בתולדות נֹח, לא את אבותיו, אלא את מעשיו הטובים? T

### *@11*ראשית, מפני שהאנשים בני־זמנו רשעים היו. שנית, (הכתוב) נותן את כלל הרצון$1, כי לאיש הצדיק מידותיו הטובות הן באמת תולדותיו. כי תולדות אנושיוּת הם בני אדם, אבל תולדות הנשמות הן מידות טובות. לפיכך אמר (הכתוב): "נח איש צדיק תמים היה$2 ורצוי (לאלקים)"$3. אכן, להיות צדיק ותמים ורצוי לפני הבורא - הן הגדולות שבמידות הטובות. T

@88שו"ת בראשית א, צז T

*@33*שאלת פילון היא: למה לא הזכירה התורה את תולדותיו בעבר, את אבותיו ואבות אבותיו$4. חז"ל שאלו את השאלה באופן אחר, והיא, למה לא הזכירה התורה את תולדותיו בעתיד, בניו ובני בניו: "אלה תולדות נח, נח איש צדיק וכו'. אתמהא, לא הוה צריך קרא למימר אלא אלה תולדות נח שֵׁם" וכו' (ב"ר ל, ה; ת"ב נח, ב). תשובתו הראשונה של פילון, שהתורה באה להדגיש את מעשיו הטובים של נח, מפני שהאנשים בני־זמנו היו רשעים, אינה מפורשת בחז"ל, אבל עצם השיטה נמצאת שָם: "אלה תולדות נח, א"ר אבהו, בכל מקום שנאמר אלה פסל את הראשונים וכו', כאן שנאמר אלה פסל את הראשונים, מה פסל? דור המבול" (ב"ר ל, ג; שמו"ר ל, ג). T

*@33*תשובתו השנייה, שמעשיו הטובים של הצדיק הן הן תולדותיו, נמצאת מפורש בחז"ל: "אלה תולדות נח, הה"ד (משלי יא, ל) פרי צדיק עץ חיים. מה הן פירותיו של צדיק? - חיים, מצוות ומעשים טובים" (ב"ר ל, ו). T

*@33*ועוד: "אמר ר' יהודה הלוי בר שלום, בשעה שאדם צדיק מסתלק מן העולם בלא בנים הוא מיצר ובוכה. אומר לו הקב"ה, מפני מה אתה מיצר ובוכה, מפני שלא העמדת פרי בנים בעולם הזה? - יש לך פרי יפה מהבנים. והוא אומר לפניו, רבונו של עולם, מה הפרי ההוא? אומר לו הקב"ה, זו תורה שעסקת בה, שכך כתיב, פרי עץ חיים, ואין עץ חיים אלא תורה, שנאמר (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה. מי הוא זה? זה נח וכו', שנאמר אלה תולדות נח [נח איש צדיק תמים], שֵם חם ויפת אין כתיב כאן, אלא צדקו, שנ' נח איש צדיק" (תנחומא נח, ב). וב"לקח טוב": "תולדות נח, תולדות מעשיו הטובים, שלא אמר הכתוב אלה תולדות נח שֵם חם ויפת, אלא אלה תולדות נח, נח איש צדיק, ללמדך שצדקו היה תולדותיו, ולא בניו, שצדקותיו טוב לו מבנים ומבנות". T

*@33*במקום אחר, מרחיב פילון את מה שכתב לעיל בקיצור לשון: "וכל כך מספֵּר (הכתוב) בשבחו של אוהב הטוב$5, עד שבאילן היוחסין, אין הוא נותן, כפי מנהגו במקומות אחרים, את רשימת האבות ואבות האבות והאבות הראשונים, גם זכרים וגם נקבות, אלא (רשימה) של מספר מעשים טובים שלו. וכמעט שהוא מודיע באופן גלוי, שלחכם אין בית, קרובים ומולדת, אלא - מידות ומעשים טובים. (הכתוב) אומר: "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורו, רצוי לה' היה"$6. אבל חובה שלא להתעלם מכך, שה"איש" (כאן) איננו מציין את החֵי, שהוא בן־תמותה ובעל־שֵׂכל בדרך המקובֶּלֶת, אלא את האדם המבוֹרך, שמאַמֵת שֵם זה, כשדחה מנפשו תאוות פרועות ומטורפות ועוולות בהמיות. וראיה לכך, כי אחרי "איש" הוא מוסיף "צדיק", ואומר "איש צדיק", כביכול הרָשע שוב איננו אדם כלל, ועדיף לומר (שהוא) חיה בדמות אדם, וכאילו רק רודף צדקה בלבד הוא אדם. וגם הוא אומר (שהיה) "תמים", ובכך מראֶה (הכתוב), שהוא רָכַש לא (רק) מידה טובה אחת, אלא גם כולן. ומשרָכַש אותן, הוא השתמש בכל אחת במידת האפשר והשלים אותן$7... וקולע הוא ביותר, שלאחר ששיבח את האיש כבעל כל המידות הטובות הללו, הוא מוסיף ש"תמים היה בדורו"$8. אמנם הוא מראֶה, שנח לא היה טוב במוחלט, אלא ביחס לבני דורו. אכן, בסמוך יזכיר (הכתוב) חכמים אחרים, טובים ללא עוררין, ואֵלו אינם מוצגים (אך ורק) בניגוד לרעים - כטובים מבני דורם וכראויים למקום כבוד ולזכות־יָתֶר, אלא מאחַר שרכשו לעצמם טבע מעולֶה ושמרו עליו ללא־רבב, - כלומר, לא שהם השתמטו ממנהגים רעים, אלא אף לא נלכדו בשליטתם - הקדישו עצמם בראש ובראשונה למעשים ולדיבורים טובים, (ובהם) עיטרו את חייהם" (על אברהם, לא-לד; לו-לז). T

*@33*מתוך שהכתוב הכפיל בתואריו של נח: "איש צדיק תמים", לומד פילון על אישיותו ועל אישיות הצדיק בכלל. שיטתו היא, שלביטוי "איש" במקרא יש גם הוראה מיוחדת של "צדיק", והצדיק בלבד נחשב בכלל "איש", אבל הרשע הוא חיה בלבד ואינו כלל בגדר אדם. וזו היא מסורת חז"ל, ההולכת ונשנית בכמה מקומות. לדוגמא: "[נח] איש [צדיק], כל מקום שנאמר איש - צדיק ומומחה" (ב"ר ל, ו). "שלח לך אנשים (במדבר יג, ב) וכו', וכל מקום שנאמר בו אנשים - בני אדם צדיקים הן" (תנחומא שלח, ד)$9. T

*@33*על "תמים היה בדורותיו" הוא דורש, שנח לא היה טוב במוחלט, אלא שהיה צדיק ביחס אל בני דורו הרשעים, ומוסיף, שבתורה נזכרים חכמים אחרים, שלא היו צדיקים ביחס לרשעים, אלא שהיו צדיקים מטבעם על־ידי התרַגלם במעשים טובים. לפי זה, לא היה נח צדיק מושלם, אלא צדיק ביחס לרשעי דורו. ועל דמותו זו של נח הוא כותב גם לעיל (ו, ח שו"ת בראשית א, צו), שהוא לבדו היה מכיר טובה, והוא מצא חן בעיני ה'. עיי"ש מה שהבאתי מחז"ל, שאף נח לא היה כדאי להנצל, אלא שמצא חן בעיני ה'. כן להלן ז, א (שו"ת בראשית ב, יא), על הפסוק כי אותך ראיתי צדיק בדור הזה: "כוונתו, "בדור הזה אותך ראיתי צדיק", פן ייראה כאילו הוא מרשיע את (הדורות) הקודמים, ומכרית תקווה מאֵלה שיבואו אחריו". וראה מאמרי חז"ל, שהבאתי לפסוק ח, יג: "בדורותיו ולא בדורות אחרים". וכן שם (שו"ת בראשית ב, מה): "ו"צדיק בדורו", לא (דור) כל שהוא, אף לא צדיק בזמן ההשחָתָה, אלא בזמן (דור) מסויים, כי ההשוואה היא עם דורו הוא", וזה לפי הגירסא "בדורו", ביחס לדור שלו, ולא "בדורותיו", בהשוואה לכל הדורות שהיו בימי חייו. T

*@33*ב"על אברהם", מדגיש פילון את תכונותיהם של הצדיקים שלאחר דורו של נח, שהם רכשו לעצמם טבע מעוּלֶה, שהיו בבחינת "ועשה טוב", ולא היה להם הצורך לסור מהרע, מאחר שלא נפגשו ברע מלכתחילה$10. לעומת זאת, היתה תכונת נֹח שונָה, כפי שמתבהר מדבריו במקום אחר, שהיה נֹח בבחינת "סור מרע" בלבד, ואלה דבריו: "אם ישאל אדם, מפני מה הוא אומר ש"נח מצא חן בעיני ה' אלהים"$11, מבלי שעשה, לפי מיטב ידיעתנו, קודם לכן מעשה מהוּגָן כל שהוא? נשיב כהלכתו: "מסתבר, שהוא בעל תכונה ראויה לשבח מלידתו", כי "נח" פירושו "מנוחה" או "צדיק". ומי שנָח מעוולות ומחטאים, וחי במנוחתו ביופי ובצדקה, על כרחך ימצא חן בעיני אלהים" (דרשות אלגוריות ג, עז)$12. T

*@33*גם במקום אחר כותב פילון, שאין הכוונה לתולדות ממש. ומציין שבסיום פסוק זה מוצגת מדריגתו הגבוהה ביותר של נח, ואחרון אחרון חביב: "כי הוא (הכתוב) אומר: "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו ורצוי לאלהים" (בראשית ו, ט). אמנם, צאצאי יישות מורכבת (מגוף ונפש) הם, כמובן, בעצמם מורכבים. כי כמו שהסוסים מולידים סוסים, האריות אריות והשוורים שוורים, על כרחך שהוא הדין בבני אדם. אבל לא כמו אלה הם הצאצאים הראויים לשֵׂכל מעוּלֶה, ואלה הן המידות הטובות שהזכרתין לעיל: להיות איש (הגון), להיות צדיק, להיות מושלם, ולהיות רצוי לאלהים. וזו האחרונה, הואיל והיא שיא (כל המידות) והקצה האחרון של תכלית האושר, משום זה היא נזכרת אחרונה" (על האלקים שאינו משתנֶה, קיז-קיח). T

*@33*דרשה זו נמצאת במדרש הנעלם: "א"ר שמעון, מדת הצדיק קשה לכעוס ונוח לרצות, זו המדה גדולה מכולם. ובא הכתוב להורות, אלה תולדות נח, נח בדעתו, נח בדיבורו, נח במהלכו. ומי עושה זה, איש צדיק. וכשמת אומרים עליו אי עניו אי חסיד תמים היה בדורותיו. ולמאי יזכה? - את האלהים התהלך נח, למעלה על כל המעלות" (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, כא ע"א). T

## *@22*ו, יא. *@44*מהו: "הארץ נשחתה לפני האלהים, והארץ נמלאה עוולה$13"? T

### *@11*(הכתוב) עצמו הצביע על הסיבה, כשהוא מדַבֵּר על העוולה בנוגע להשחתת הארץ. אמנם, הגאולה מדָבָר זה בפרט, הוא צדקה הן לאנושות והן לחלקי העולם; לשמים ולארץ. T

@88שו"ת בראשית א, צח T

*@33*פילון מפרש, כי החמס הוא הגורם לחשחתת הארץ, והוא כאילו קורא את הפסוק: ותשחת הארץ, - מפני שהארץ נתמלאה חמס. וכעין זה בתרגום יב"ע: "ואתחבלת ארעא בגין דיירהא דסטו מן ארחן" וכו'. ובאברבנאל מדגיש: "וכדי שלא יחשב שהארץ היסודית עצמה נשחתה, הוצרך הכתוב לבאר ולומר וירא אלקים וכו', כלומר והנה ההשחתה שראה יתברך בארץ ויחס אליה, אינה מפשיטותה ועצמה, אלא בהשחית כל בשר את דרכו מסבתה, והוא אומרו על הארץ". פילון גם מוסיף, כי ממילא גם נלמד מכאן, שסילוק החמס יביא לאי־השחתת הארץ. T

## *@22*ו, יב. *@44*מהו: "כי השחית כל בשר את דרכוֹ (=הררך שלוֹ) על הארץ"? T

### *@11*ראשית, (הכתוב) קרא "בשר" לאדם שאוהב את עצמו. ואף על פי שאמר בתחילה "בשר", הוא איננו מוסיף "דרכהּ" אלא "דרכוֹ"$14, כך שהוא מתייחס באופן ברור לאדם, כי חיי מַעַל פרועים הם "בשר"$15. שנית, (הכתוב) סבור, וזו גם האמת, כי הבשר הוא הסיבה להשחתת הרוח, כי הבשר הוא מוֹשַב התשוקות, שממנו נובעות, כמו ממעיין, התאוות למיניהן ושאר היצָרים. ושלישית, (שֵם הכינוי) "שלוֹ" טִבעי יותר, כי הוא יחסה גם בנטיית כינויי הגוף המלאה (במשמעות) לעצמו$16. כשאנו נותנים כבוד לאיש, אין אנו מעיזים לקרוא אותו בשמו, אלא (אנו מְכַנִים אותו) "עצמו". מכאן ראשית המימרה הפיתגוראית: "הוא עצמו אמר", שבָּהּ הם גידלו ורוממו את מורם ורבם, מחשש לנקוט בשמו. ונוהג זה קיים גם בערים ובבתים. כי העבדים אומרים, בבוא אדונם: "הוא עצמו בא". ובכל עיר ועיר, שעה שהשליט מגיע, הם פונים אליו בשם "עצמו". אך לשם מה הארכתי באֵלה? כי חפצתי להראות, שאבי־הכל נרמז כאן. כי כל הדברים הטובים המשובחים במעלות - "שֶלוֹ" הם. ומתוך יראָה נזהר (הכתוב בשימוש) בשמות הנפלאים באמת$17, כי עומד הוא להביא השחתה מלמעלה. אי לזאת, הטיית היחסה, באמרו: "כי השחית כל בשר את הדרך שלו עצמו", מעידה על כבוד. כי אמנם דרכו של האב (שבשמים) נשחתת על־ידי תשוקות הבשר ותענוגיו, משום שאֵלֶה הם יריבים לחוקי הרִיסוּן העצְמי, הסתפקות והתאפקות, אומץ לב וצדק, שעל־ ידיהם הדרך המובילה אֶל האל מתגלָה ומתרחבת ונעשית פתוחה לגמרי$18. T

@88שו"ת בראשית א, צט T

*@33*במקום אחר, מציג פילון ביתר בירור את השאלה ואת תשובתו השלישית, ודבריו שם מפיצים אור גם על הנאמר כאן: "ובכן, משה הקדוש ביותר אמר כראוי: שאז נשחתה הארץ, כשנִגלו מידותיו הטובות של נח$19. וממשיך: "והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ". אולי ייראה לאנשים מעטים, כי יש כאן שיבוש בלשון, ושלפי הַתְאָמַת הדברים ודיוקם הלשוני, יש לומר כי "השחיתה" כל בשר את "דרכה", כי אין זה מן הנכון לייחס ל"בשר", שהוא שם עצם ממין נקבה$20, כינוי שנטייתו בזָכר. ואולי אין (הכתוב) מדבר אך ורק בבשר המשחית את דרכו הוא, שבכך ייראה כאילו נשתבשו הדברים בפסוק, אלא (שהכתוב מדבר) בשני (עניינים); מחד בבשר הנשחת, ומאידך בההוא$21, שנעשה נסיון לסַלֵף ולבלע את דרכו. ולפיכך יש לפרש את הכתוב באופן זה: כל בשר השחית את דרך התמים של חי העולמים והבלתי־נפסד - הדרך המוליכה אֶל האלהים" (על האלהים שאינו משתנֶה, קמ-קמב). T

*@33*פירושו הראשון בשו"ת הוא, שאיש הבשר, איש התאווה, הוא המשחית. פירושו השני, שהבשר הוא מושב התאוות הגשמיות$22. ובפירושו השלישי (וכן ב"על האלהים שאינו משתֶה"), שכָּל הבשר השחית את דרכו של הקב"ה$22\*. וכדברי פילון, שהכוונה לדרכו של הקב"ה, כן כותב ר' אליעזר אשכנזי: "ואומרו השחית כל בשר דרכו, ר"ל שהשחית דרכו של הקב"ה, שהוא לעשות צדקה ומשפט, כמו שנאמר (שמות יח, יט) ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"$23. T

*@33*לפי פילון, לא נאמר במפורש "דרכו של ה"' אלא "דרכו", היות ומדובר כאן על כליון האנושות, אין הכתוב מזכיר את שם ה'. וזה כשיטתו בכמה מקומות, שאין הקב"ה מזכיר שמו על הרעה, ואין הקב"ה משתף שמו על עונשין וקללות$24, ושיטתו זו היא ממש כשיטת ר' יוחנן: "אמר רבי אליעזר בן פדת בשם ר' יוחנן, אין שמו של הקב"ה נזכר על הרעה אלא על הטובה. תדע לך שהוא כן, שבשעה שברא הקב"ה את האור ואת החושך וקרא להן שמות, הזכיר שמו על האור ולא הזכיר שמו על החושך, שנאמר (בראשית א, כה) ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה. וכן אתה מוצא, כשברא אדם וחוה הזכיר שמו עליהם, שנאמר (שם, כח) ויברך אותם אלהים, וכשקללם לא הזכיר שמו עליהם וכו', לא רצה הקב"ה לעשות את הרעה על־ידי עצמו אלא על־ידי מלאך" (ת"ב תזריע, יב)$25. וברבינו בחיי: "ומן הענין הזה היה, שלא הזכיר הכתוב ויביא אלהים מבול על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה, כי לא רצה להזכיר השי"ת בפורענות. והדבר ידוע, כי הוא המביא, שכבר אמר לו ואני הנני מביא, אבל התורה, אשר כל דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום, כה משפטה, שתכַנה הש"י בענין הפורענות ולא תזכירנו. וכן מה שאמר וימח את כל היקום, ולא אמר וימח אלהים את כל היקום וכו"' (בחיי לבראשית ז, יא. וראה בדוגמאות נוספות שמביא שם). T

## *@22*ו, יג. *@44*מהו: "קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ עוולה"$26? T

### *@11*אלה המכחשים ב"גורל"$27, משתמשים בנימוקים רבים אחרים, ובמיוחד בשעה שהמוות מוּתְאָם לרבים מאד בזמן קצר. כך למשל, בשעת מפולת בתים או דליקה, התנפצות אניות, במהומה במלחמות, בקרבות פָרָשים רגלִיים או אניות, ובמגיפות. לאומרים זאת אנו משיבים מה שנאמר כאן על־ידי הנביא, וממנו קיים אף בידינו נימוק זה. כי משמעות "קץ כל בשר בא לפני" היא, איפוא, כדלקמן: זמן חייה של האנושות הוגבל ונחתם לזמן אחד, ולפיכך אין האנושות חיה עוד בהתאֵם לעיקרון כולל של "הגורל"$28. עניינו של כל יחיד ויחיד נאסף לאחד, ויש לו קץ אחד בחתאם לאיזו אחדוּת ולסיבוב הכוכבים, אשר דרכָּם בני תמותה תמיד הולכים ובאים... ועלינו להדגיש זאת בראש ובראשונה, כי אין לך דבר שהוא כל כך מנוגד, מתפלמס וסותר את הכוהות המופלאים$29 כמו ה"עוולה". לפיכך (הכתוב) אומר: "קץ כל בשר בא נגדי"$30, והוא מוסיף על כך את הסיבה להתנגדותם, דהיינו: "כי מלאה הארץ עוולה". שנית, הזמן נחשב לאלהות אצל רשעי אדם, המעלימים את הקיים לאמיתו$31. מפני זה מְנַמֵק (הכתוב): "הזמן של כל בני האדם בא כנגדי", כביכול הם מעריצים כ"אֵל" את הזמן האנושי, וקובעים אותו בניגוד לָאמת. אך חדבר נרמז גם במקומות אחרים, בהם אומר (הכתוב) כך את אותו המושג: "הזמן סר מהם, אבל ה' אתנו"$32, כביכול אצל הרשעים נחשב הזמן לסיבת דברי ימי העולם, ואילו אצל חכמים והגונים, לא הזמן, אלא האלהים, שממנו (מקור) זמנים ותקופות. ואולם הוא אינו סיבת הכל, כי אם רק סיבת הדברים הטובים, ואותם שהם בחתאֵם לטוב. כי כשם שאין לו חלק ונחלה ברע$33, כך אין הוא גם הגורם (לו). שלישית, בנוגע ל(פיסקה) אשר נדונה קודם לכן, מרמז (הכתוב) בדבריו על הִתְפַּקרוּת מוחלטת: "קץ כל בשר בא", כביכול כולם, בכל מקום, הסכימו פה־אחד מרצונם על הִתְפַּקרוּת. ובביטוי: "כי מלאה הארץ עוולה", כאילו אף חֵלק ממנה לא נותר ריק ופנוי על מנת לקלוט את הצדק ולסעדו. אכן "נגדי" מאשֵר את מה שככר נאמר, כי המשפט האלהי בלבד שריר וקיים כפי רצונו$34. T

@88שו"ת בראשית א, ק T

*@33*גם הדיעה בחז"ל היא, שיש קיצבה לשנותיו של אדם, אלא שלפי שיטתם פוחתין או מוסיפין עליהן. וזה במחלוקת של רבי עקיבא וחכמים: "משעה שאדם נולד, הוא נגזר עליו כמה שנים יחיה. אם זכה הוא משלים את שנותיו, אם לאו פוחתין לו מהם, דכתיב יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה (משלי י, כז), כך דברי ר' עקיבא. וחכמים אומרין, אם זכה מוסיפין לו על שנותיו, ואם לאו פוחתין לו משנותיו" (קה"ר ג, ד. ועי' נוסחת תוספתא עדיות א, טו ובבלי יבמות מט, ב - נ, א). T

*@33*פילון מפרש את תיבת "קץ" כ"זמן", ולא כ"סוף". וכן הוא מפרש לעיל פסוק ו, ג$35. גם במדרש הגדול מפרש "קץ" כ"זמן": "קץ כל בשר בא לפני, מלמד שנתן להם הקב"ה קץ, וכמה, מאה ועשרים שנה, דכתיב (בראשית ו, ג) והיו ימיו מאה ועשרים שנה, ולמה מאה ועשרים שנה לא פחות ולא יתר" וכו'. וכן בתרגומים (לבראשית שם): "הא יהבית להון ארכה מאה ועשרין שנין". T

*@33*במגילת "מלחמת בני אור בבני חושך", וכן הרבה פעמים במגילות אחרות של הכת, מובאת המלה "קץ" בהוראת מועד וזמן. הפרופ' סוקניק דן בענין זה$36, ומצביע על החידוש הזה שבמגילות. אבל דברי פילון מורים על מקור קדום יותר לפירוש זה, וכן נראה ממה"ג, שהובא לעיל. אבל קץ במובן זה רווח גם בדניאל, וביחוד בפרק יא. ראה גם בגמרא: "עד שיבוא ממונה הבא לקיצין" (עבודה זרה סא, ב), ודברי רש"י שם בד"ה או עד: "שיהא שומר וכו' הולך ויוצא ויש לו שעה קבועה לבוא"$36\*. T

*@33*פילון מבאר, כי הרשעים חושבים את הזמנים והתקופות לאלהות$37, ומביא ראיה מן הפסוק "סר צילם מעליהם". כעין מקבילה לרעיון זה, וכן לפירושו הראשון ש"קץ" פירושו זמן הקצוב מראש, נמצאת במדרש לקח טוב לבמדבר יד, ט: "סר צלם מעליהם, שSלמה חוּקָם והגיע הזמן שאמר לאברהם אבינו ודור רביעי ישובו הנה (בראשית טו, טז). ד"א סר צלם מעליהם, זה מלאך הממונה עליהם, שהוא מגין עליהם, שאין הקב"ה נפרע מן האומה עד שמפיל שָׂרֶיה מן השמים, שנאמר (ישעיה כד, כא) יפקד ה' על צבא המרום במרום". T

*@33*אשר לרעיון שבפילון, שאין לך דבר כל־כך מתנגד להקב"ה כחמס, נמצא גם בגמרא: "קץ כל בשר בא לפני. א"ר יוחנן, בא וראה כמה גדול כחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל, ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו בגזל, שנאמר כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ" (סנהדרין קח, א). T

## *@22*ו, יד. *@44*מהו המבנֶה של (תיבת) נֹח? T

### *@11*כל אשר יחפוץ לבחון את התיבה הזאת, יגַלֶה באופן מוחשי את מבנֶה הגוף האנושי, כפי שעוד נגַלֶה בפרטי הדברים. T

@88שו"ת בראשית ב, א T

## *@22*ו, יד. *@44*למה ציוה (הכתוב): "ותכפר את התיבה מבית ומחוץ בכופר"? הכופר נקרא כך, משום שהזפת שלו מוּצָקה$38, הוא מדַבֵּק מח שנתחבֵר מדבָרים בודדים ונפרדים - קשר שאינו רָפֶה, אינו נפתח, אינו נקרע ואינו ניתק. כי כל מה שנתחבֵּר על־ידי דֶבֶק, אחוז בכוח על־ידו בהתאחדות טבעית. כי גופנו מורכב מחלקים רבים, מאוּחָד מבית ומחוץ, ומשיגרת עצמו הוא מתקיים. המקובל הנעלה בין החלקים היא הנפש, ומשום שהיא באמצע, היא מתפשטת בכל מקום אל כל הנגלה העליון, ומן הנגלה העליון היא שָבָה אל האמצע. ובאופן כזה טבע נפשי אחד יוּקַף על־ידי קשר כפול, ויתאים מתח גבוה ואחדות$39. ומפני הסיבה הנזכרת, הוא כָּפַר איפוא את התיבה בכופר מבית ומחוץ. אכן, אותה (התיבה) שבקודש הקדשים, שהיתה מצופה זהב, היא בדמות העולם השִׂכלי, כמו שחוכַח בחיבור על נושא זה$40. כי העולם השִכלי כאילו מובלע בצורות חבלתי־גופניות, שוכן במקום אחד, מתואָם ומאוחד בכל הצורות. אולם, בה במידה שערך הזהב עולה על ערכו של הכופר, בה במידה הארון שבמקדש נעלָה (מן התיבה). לפיכך הורה (הכתוב), כשהוא מסתכל על טיבה המעולֶה$41, שזו (הארון) תהא מרובעת במידתה. כי בנוגע לאחרת (לארון, נתכוון הכתוב להורות) שהיא בלתי־נפסדת, כי טבע בלתי־גופני ושִׂכלי הוא בלתי־נפסד, טהור ונצחי$42. זו (תיבת נה) שָטָה אנה ואנה, אבל האחרת (הארון) מקומה קבוע במקדש, ומה שהוא קבוע מתייחס לטבע האלהי, בעוד שזו (תיבת נח), הפונָה כֹה וכֹה ומשתנית, (מתייהסת) לנברא. תיבה זו של המבול משמשת בדוגמא להשחתה, ולעומתה, זו שבמקדש באה בעקבות חֵלק הטהרה. T

@88שו"ת בראשית ב, ד T

## *@22*ו, טז. *@44*מהו: "ופֶּתַח$43 בצדה תשים"? לא מבלי נימוס מראֶה הפֶּתַח בצדה (של התיבה) על המבנֶה האנושי, שעליו מורֶה (הכתוב) בלשון נקייה, באמרו "צְדָדִי". דרך הפתח פולטים את הפֶּרֶש החוצה, כי כך נאה ויאה. כי כפי שנהג סוקרטס לומר -בין אם למד זאת ממשה ובין אם נתעורר אכן מן הדברים כהוייתם- הבודא שָקַל (בדעתו) את המַתאים לגופנו, והיפנָה לאחורי החושים את מוצא מעבָרֵי הצינורות, שמא תבחל נפשנו מהִטהרות עשיית הצרכים בראותה את המחזה המחפיר. לפיכך, הקיף וסגר את המעבר ההוא על־ירי האחוריים והעגבות כעל־ידי גבעות נישׂאות$44... T

@88שו"ת בראשית ב, ו T

## *@22*ו, טז. *@44*מדוע אומר (הכתוב): בית זה$45 בתחתיתו, יהיה כפול ומשולש? T

### *@11*(הכתוב) המשיל כהלכה את בתי הקיבול של המזון, שקראם "מרתֵּף" (="תחתיים"), היות והאוכל נשחת, וההשחתה היא בחלק התחתון, כי הוא (המזון) יורד כלפי מטה, ורק חֵלק מועט מן המאכלות והמשקים נמסר כלפי מעלה, ובהם אנו ניזונים, בעור שחֵלק הארי נפרד ומוטל ההוצה כצואה... ברם נראה לי, שהתיבה (רומזת) לגוף האדם, (ו)הטבע אוהב מאד את החיים$46. מִסִּיבָּה זו, בשעה שהחי נשחת וכָלָה במבול, הוא (ה') הסדיר דוגמא לעולם. לפיכך, נשאה התיבה מכל מין אשר חי על פני האדמה. הוא (ה') רצה, שזו אשר הוכנה להיות אומֶנֶת, תהא כמו אמא אדמה$46\*. וכן (רצה) להורות לניזונים בפנים (התיבה), כמו במעי המעוברת, על־ידי$47 השמש והירח ושאר המונֵי הכוכבים, ובנוסף גם כל השמים כולם$48. על־ידי שראו מה שעשה (נח) באומנותו, הם למדו ביֶתר־שאֵת את דבַר גוף האדם ומַתכוּנתו. וזו היא הסיבה למבחר המאבָקים של בני אדם. כי אין לך דבר המשעבד את האדם, כמו היסודות הגופניים של יישותו והתאוות הנובעות מהן, ובייחוד התאוות והתשוקות הרעות. T

@88שו"ת בראשית ב, ז T

*@33*בחז"ל דרשו, שהמדור התחתון היה לזבלים: "תנא, תחתיים לזבל" (סנהדרין קח, ב וב"ר לא, יא), ולא פירשו מהיכן היסוד לדרושם זה. אך לפי דברי פילון בשו"ת זו (הדן בכך באריכות, וקיצרתי דבריו) ובשו"ת הקודמת, יתבארו דבריהם, שיסודם בהֵד של השוואה בין תיבת נח לבין גופו של האדם. T

*@33*לדברי פילון, חפץ ה' להורות ליושבי התיבה על־ידי השמש והירח ושאר צבא השמים. התירגום הארמני קשה כאן, ולא ברור אם יש לתרגם שהורה להם "על־ידי" השמש והירח וכו', כמו שהתיבה היתה סמלית לארץ, ובזה כאילו ראו עולם ומלואו, או "את" השמש והירח ממש. ואפשר שמלכתחילה היו דבריו זהים עם אחת השיטות שבחז"ל, בענין צהר התיבה: "ר' אבא בר כהנא אמר - חלון. רבי פנחס משום רבי לוי אמר, כל י"ב חדש שהיה נח בתיבה, לא צרך לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה, אלא מרגלית היתה לו והיה תולה אותה, ובשעה שהיא כהה היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיתה מבהקת היה יודע שהוא לילה" (ב"ר לא, יא). T

*@33*בשו"ת הקודמים שבפרשה זו (וגם מאֵלה שלא ניתרגמו כאן), עורך פילון השוואות בין תיבת נח ובין אלמנטים אחרים. בראשונה, השוואה מפורטת בין גוף האדם לבין התיבה, שחלקי התיבה ומידותיה מסמלים את גופו, וכן ההבדלים שבין התיבה לארון שבמשכן, ולבסוף שהתיבה היא דוגמא לעולם, וכאילו שהיתה אֵם לתחילת הבריאה המחודשת, וכן שאחר המבול היה נח דומה לאדם הראשון והיה אבי יצירה חדשה (להלן ז, יא שו"ת בראשית ב, יז)$49. T

*@33*לדברי פילון, התיבה מסמלת את הגוף והארון את הרוח. וכשם שהזהב יותר חשוב מן הזפת, כן העולם הרוחני טוב יותר מן העולם הגשמי. T

*@33*הֵד לפירושו של פילון, שתיבת נח מסמלת את גוף האדם, נמצא כמה פעמים בזֹהר חדש (מאמר: תיבה איהו גופא, בתחילת פרשת נח): "ת"ח, כל בר נש דיעבד וינטר פיקודי אורייתא, נשמתא אסתמרא בגופיה, דאיהו תיבה, ולא אתענש ולא ישלוט עליה מלאך המות". ועוד שם: "ת"ח, תיבה איהו גופא". T

*@33*השוואה בין נח ותיבתו לבין הארון, נמצאת בזֹהר: "מאן תיבה, דא ארון הברית, ונח ותיבה לתתא הכי הוו כדוגמא דלעילא, נח כתיב ביה ברית, דכתיב והקימותי את בריתי אתך וגומר, וכו', וכדין הוה תבה ארון הברית, תיבה ונח כלה כגוונא דלעילא" וכו' (זהר נֹח נט, ב). גם בפשיטא$50 ישנוֹ אותו התרגום לתיבת נח ולארון הברית (שמות כה, י), ובשניהם מתורגם "קאבותא". T

*@33*בחז"ל לא נמצאת כל השוואה לתיבת נח, אבל במקומות שונים בספרות חז"ל נערכו השוואות כעין אלה בין חלקי העולם חלקי המשכן וחלקי גוף האדם, בשיטה של שלשה עולמות, כאמרם: "ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם וכנגד יצירת האדם שהוא עולם קטן" (ת"ה פקודי, ג). ונראה, שרקע אחד היה לרעיונו של פילון המובע כאן ולזה המובא במדרשי חז"ל. T

*@33*ההשוואה בין בריאת העולם וחלקי המשכן, נמצאת במדרש תדשא (סימן ב): "המשכן נעשה כנגד ברייתו של עולם וכו'. כנגד השמים נעשו עשתי עשרה יריעות של אהל מועד, וכנגד הרקיע נעשו עשר יריעות המשכן, כנגד הארץ נעשה השלחן הטהור וכו', וכנגדם בגוף שתי עינים, וכמו שהעינים גבוהות ונתונות בראש, כך היו שני העמודים גבוהים ועבים". ועוד שם, בקשר לנשמת וגוף האדם (סימן יא): "ושתי מזבחות היו, אחד של זהב כנגד נפשו של אדם, ואחד של נחשת כנגד גופו של אדם, כשם שהזהב יקר מן הנחשת כך הנפשות יקרות מן הגוף". גם פילון עורך השוואות בין חלקי המשכן וחלקי העולם, ראה שמות כו, א; לג (שו"ת שמות ב, פג; צד) ובביאורי שם. T

*@33*השוואה בין גוף האדם למשכן ולכליו, נמצאת במדרש הגדול, ומקור מאמר זה נעלם: "זהב וכסף ונחשת. תרומת המשכן כנגד גופו של אדם. זהב זו הנפש, כסף זה הגוף וכו', תכלת אלו הגידים, וארגמן זה הבשר, תולעת שני זה הדם, ושש זה הכרס, ועזים זה השער, וערת אלים מאדמים זה עור הפנים, וערת תחשים זה עור הראש, ועצי שטים אלו העצמות, שמן למאור אלו העינים, בשמים לשמן המשחה זה החוטם, ולקטרת הסמים זה הפה והחיך, אבני שהם ואבני מלואים אלו הכליות והלב" (מה"ג שמות כה, ג-ז). T

*@33*השוואה בין חלקי העולם וחלקי גוף האדם, נמצאת בקה"ר (א, ט): "א"ר ברכיה בשם רשב"ל, כל מה שברא הקב"ה באדם ברא בארץ שדוגמא לו. האדם יש לו ראש והארץ יש לו ראש וכו', האדם יש לו עינים והארץ יש לו עינים וכו', אדם יש לו אזנים והארץ יש לו אזנים". וכן באדר"נ (נו"א, פרק לא): "ויצר באדם כל מה שברא בעולמו. ברא חורשים בעולם וברא חורשים באדם, זה שערו של אדם. ברא חיה רעה בעולם וברא חיה רעה באדם, זה בני מיעיו. ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם, זה אזניו. ברא רוח בעולם וברא רוח באדם, זה חוטמו של אדם" וכו'. T

## *@22*ו, יז. *@44*מדוע אומר (הכתוב), שיהא מבול "לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים"? T

### *@11*הייתי אומר, שעכשיו מגלֶה (הכתוב) מה שרָמַז עליו מקודם$51. כי לא היו סיבות אחרות להשחתת האנושות, אלא שמאחר שנשתעבדו לתאוות ולתשוקות, עשו הכל$52 וחָלו, ולכן מילאו את חייהם צער. אבל (הכתוב) מוסיף על זאת דבר שהוא טִבעי ביותר, באמרו, כי מקום "רוח החיים" הוא "מתחת השמים", כביכול ישנן גם בריות שמימיות. כי הגוף לא זכה להיות מיישות שמימית, וכאילו הוא לבדו, יותר מכל הברואים, השיג חלק סגולי ונפלא זה, אלא, קודם לכן, נמצאו השמים ראויים לצורות חסד אלו של בריות אלהיות נפלאות, שהן כל־כולן שִׂכליות, המזַכּוֹת גם לאלה שעל פני האדמה מידה של השתתפות בכוח החיים, ומפיחות חיים באלו היכולים לחיות. T

@88שו"ת בראשית ב, ח T

*@33*לדברי פילון, שהם בעלי אופי מדרשי, אין חבר במדרש חז"ל. ולעניין המלאכים, ראה מה שמובא לעיל לבראשית ו, ד (שו"ת בראשית א, צב). T

## *@22*ו, יז. *@44*מדוע אמר (הכתוב): "כל אשר בארץ יגוע". וכי במה חטאו הבהמות? T

### *@11*ראשית, אם המלך נופל בקרָב, גם כוחות הצבא ניגפים עמו. כך גם, כשהוא (האלקים) החליט עכשיו שהמין האנושי יישָחֵת - כביכול המלך$53, גם החיות נשחתות עמו. ומסיבה זו, גם ...במגפה מקובָּל, שהחיות הביתיות הרגילות אצל בני אדם, כמו למשל, הכלבים וכיוצא בהם, מתות תחילה, ואחר כך (מתים) האנשים. שנית, איש אינו מאשים את הטבע, כאשר עם כריתת הראש מתים גם שאר איברי הגוף. כך גם עכשיו, אין לדון לחובה, כי האדם הוא בבחינת ראש מושל, ואין זה מפליא שברוּאים אחרים יאבדו עמו כאשר הוא נשחת. שלישית, החיות לא נבראו בשביל עצמן, כדבַר הפילוסופים, אלא לשימושם ולצרכם ולהנאתם של בני האדם, וכשמסתלקים אלה שבעבורם נוצרו, מן הנכון שגם הן ייעלמו מן החיים. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, נֹאמר כדלהלן: כשהנשמה שטופה בזרם התאוות, ואפשר לומר שהיא טובעת, אֵלה שעל פני האדמה - רצוני לומר החלקים הארציים של הגוף - גוועים עמה. כי חיי הרֶשע הם מוות. ועיניים הרואות אובדות כשהן חוזות עוול, והאזנים השומעות אובדות כשהן שומעות עוול, וגם כל חוש מת כשהוא חָש בעוולה$54. T

@88שו"ת בראשית ב, ט T

*@33*לעיל לבראשית ו, ז (שו"ת א, צד), שואל פילון את אותה השאלה בקשר לאדם, וגם שם הוא נותן את תירוצו השלישי שהוא מביא כאן, וכן בתשובתו האלגורית. T

*@33*שאלתו של פילון: "וכי מה חטאו הבהמות", נמצאת גם בתלמוד ובמדרשים: "וימח את כל היקום אשר על פני האדמה (בראשית ז, כג), אם אדם חטא בהמה מה חטאה"? (סנהדרין קח, א). "ויראו בני האלהים וגו' (בראשית ו, ב), אמר הקב"ה, הואיל וכך עושין, יאבדו מן העולם לעצמן. ולמה נאבדה הבהמה עמה, שנאמר (שם ז, כג) מאדם ועד בהמה" (ת"ב נח, יח). ובלקח טוב לבראשית ו, ז: "אם אדם חטא, בהמה ורמש מה חטאו"? T

*@33*תשובת חז"ל לשאלה זו היא: "שאף הבהמה קלקלה מעשיה, והיתה הולכת על מין שאינו שלה, הסוס על החמור, הארי על השור, הנחש על הצבי וכו'. כל בשר, אפילו הבהמה והחיה והעוף, לפיכך נמחו עמהן" (ת"ב נח יח, והשוה שם נח יא, ות"ה שם, יב). וכן בב"ר כח, ה: "רבי עזריה בשם רבי יהודה בר סימון אמר, הכל קלקלו מעשיהן בדור המבול. הכלב היה הולך אצל הזאב, והתרנגול היה מהלך אצל הטווס. הדא הוא דכתיב כי השחית כל בשר (בראשית ו, יב), השחית כל אדם אין כתיב, אלא כי השחית כל בשר". T

*@33*דעת חז"ל, שאף בעלי החיים עלולים לחטוא, אינה נמצאת אצל פילון במפורש, אלא שתשובתו הראשונה, וכן נרמז גם בתשובתו השנייה, ששאר החי צָפוי לכלייה באבדן האנושות, דוגמת הֶרג חילותיו של מלך כשהוא נופל בקרָב, יש בה מעין רמז לגורל אחד, ולכביכול התחייבות משותפת בחיים, המקשרת את האדם לשאר בעלי החי. יש אפוא לומר, שהיו לפילון הרהורים בענין זה, ובפרט כשהיה לו סמך במקרא: "ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה, וישובו איש מדרכו הרעה" וכו' (יונה ג, ח). נמצא, שמַה שמפורש בחז"ל הוא מעורפל אצל פילון, אלא שיש להתחקות על שרשי כוונתו. T

*@33*אשר לתשובתו השלישית, שהחיות לא נבראו בשביל עצמן אלא לשימושם של בני אדם, וכשאֵלה נכחדים, מן הדין שהחיות שנוצרו לסַפֵּק צרכיהם תאבדנה גם הן עמהם, הלא היא נמצאת, בתוספת משל, בגמרא: "תנא משום רבי יהושע בן קרחה, משל לאדם שעשה חופה לבנו, והתקין מכל מיני סעודה. לימים מת בנו, עמד ופזר את חופתו, אמר, כלום עשיתי אלא בשביל בני, עכשיו שמת חופה למה לי? אף הקב"ה אמר, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שאדם חוטא בהמה וחיה למה לי" (סנהדרין קח, א. השווה משל זה, בשינויים, בב"ר כח, ו). T

*@33*במדרש נמצאת תשובה נוספת, וגם היא קשורה במשל: "רבי יודן אמר, משל למלך שמסר את בנו לפדגוג, והוציאו לתרבות רעה. כעס המלך על בנו והרגו, אמר המלך, כלום הוציא את בני לתרבות רעה אלא זה, בני אבד, וזה קיים? לפיכך מאדם ועד בהמה" (ב"ר כח, ו). T

*@33*ניכר, שתכונת המשל השני בחז"ל שונָה מתכונתו של הראשון, שהרי במשל הראשון החופה נעשתה בשביל הבן, והיא כמובן לא הכשילה אותו, אלא שהבן מת בדרך מקרה, ולכן בטלה החופה. אבל במשל השני לא מילא הפדגוג את תפקידו בחינוכו של בן המלך, ולא עוד אלא שהכשיל אותו במתכוון. ה"יפה תאר" לב"ר הבחין בהבדל שבין שני המשלים, וז"ל: "ואפשר שרבי יודן ורבי פינחס$55 חולקים בזה, כי ר"י אמר, אשר כל יצור נברא לתכליתו העצמי ולא בשביל האדם, לכן, מבקש במשלו למצוא סבה גם בכל החי במה שנמחו מן הארץ. ורבי פנחס סובר, כי הכל נבראו בשביל האדם, ואם אדם אין, גם אלה למה להם וכו"'. כיון שפילון מזכיר בשו"ת זו, שישנם מתפלספים הסוברים שהחיות נבראו בשביל עצמן, ולא לצורך האדם, הרי קולעים דברי ה"יפה תאר". T

*@33*בפירושו האלגורי, רואה פילון את מיתת האדם כמיתת הנשמה, ומיתת הבהמה כמיתת הגוף, ואם נשמת האדם מתה, פירושו שאם הוא נתפס לזרם התאוות, אזי גם גופו הגשמי ימות בכללותו, וכן כל אבר ואבר נחשב כמת בשעה שנעשית עבירה דרך אותו האבר. T

## *@22*ו, יח. *@44*מהו: "ואקים את בריתי אתך"? T

### *@11*קודם כל מודיע (הכתוב), כי לא יירש את המָהוּת האלהית אלא מי שהוא נעלה. את בני האדם יורשים בשעה שאינם עוד, והם מתים, אבל האלהים הוא נצחי, נותן לחכמים שותפות־ירושה ושָמֵח בקניינם. כי מי שהוא קונה הכל$56 אינו נצרך לשום דבר, אבל אלה החסרים כֹל, אינם קונים שום דבר לאמיתו. לפיכך, היות והוא#56 דורש טוב ואוהב, הוא מיטיב לראויים וממלא כל חסרונם. שנית, הוא מעניק נחלָה יתירה זו לחכם, כי אין (הכתוב) אומר: "והקימותי את בריתי לך", אלא "אתך". זאת אומרת, שאתה בעצמך הוא ברית צדק ואמת$57, שאקיימנה כסוג שִׂכלי, לקניין ולהנאה של הנזקק לאצילות. T

@88שו"ת בראשית ב, י T

*@33*כוונת פילון היא, שהצדיק ינחל את ח' בחייו, ז"א שהמדובר הוא בשותפות־ירושה, ולא בנתינתה, מאחר שהצדיק כשלעצמו הוא חלק מהירושה=הברית. במקום אחר כותב פילון: "אמנם, כל־כך גדול יתרון איתנותו של האלהים, עד שנתן חלק מעָצמתו לתכונות שבחר בהן כקניין נעלה ביותר. כך, למשל, הוא אומר, שבריתו מלאת החסד - והיא תורתו ודברו הקדמון לכל דבר - תיקבַּע בנשמה התַּמָה באופן מוצק, צלם אלהי. כך הוא אומר לנח: "ואקים את בריתי אתך", וזה מראֶה גם על שני עניניים נוספים: האחד, שאין הצדק שוֹנֶה כל עיקר מברית האלהים$58. והשני, שאחרים מעניקים מתנות למקבלים, ואילו האל, לא רק שהוא (מעניק) אותן (את המתנות), אלא גם (מעניק) את המקבלים גופא לעצמם. אמנם, הוא העניק אותי לעצמי, ואת כל אחד מן הברואים לעצמו, כי "והקימותי את בריתי אתך" שווה ל"אעניק אותך$59 לעצמך"" (על החלומות ב, רכג-רכד). T

## *@22*ז, א. *@44*מדוע אמר (הכתוב): "בֹּא אתה וכל ביתך אל התבה, כי אֹתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה"? T

### *@11*ראשית כל, מכאן ראיה, שבגלל איש אחד, שהוא צדיק וראוי, ניצָלים אנשים רבים בקירבתם אליו, כמו שמלחים וחיילים ניצָלים לכשימצאו קברניט טוב, או האחרונים (כשיפגשו) איש למוד מלחמה ומפַקֵד טוב. שנית, הוא משבח את האיש הצדיק, הקונה טובה לא רק למען עצמו, אלא גם לכל ביתו, ולכן גם הבית ראוי לתשועה$60. ויפה ביותר מה שנוסף: "אותך ראיתי צדיק לפני", כי בני האדם מעריכים אורח חיים בדרך אחת, והאלהים בדרך אחרת. כי האדם יראה לעינים, והאלהים למחשבות הבלתי־נראות שבלב$61. ומפליא, שהוא שם תחילה את הדברים שבהמשך$62, באשר כוונתו "בדור הזה אותך ראיתי צדיק"$63, פן ייראה כאילו הוא מרשיע את (הדורות) הקודמים, ומכרית תקווה מאֵלה שיבואו אחריו. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, כשהאלהים מציל את המושל, השֵׂכל הרוחני, שהוא בעל־הבית, אזי הוא מציל עמו את כל בני הבית. ובאֵלה אני מתכוון לכל החלקים, הן אלה שהם חלקי־מִשְׁנֶה, והן הדיבור הזה היוצא מן הגוף החוצה, וכן כל ענייני הגוף. כי כשם שהשֵׂכל נמצא בנשמה, כך הנשמה נמצאת בגוף. ועל־ידי העיון, כל חלקי הנפש נמצאים בטובה, וכל ביתה נמצא נהנה עמה יחדיו. אכן, כשטוב לנשמה כולה, שוב גם ביתה -הגוף- נמצא נהנה עמה, רוכש טובה זו על־ידי מתינות והתאפקות, ושבירת התאווה שאין להשביעה, שהיא סיבת כל המחלות. T

@88שו"ת בראשית ב, יא T

*@33*לדרוש הראשון שבפילון, שבעבור הצדיק האחד ניצלים רבים שבאותו מחנה, נמצאת כעין מקבילה בחז"ל, בענין זה: "עיר קטנה (קהלת ט, ד), זה העולם. ואנשים בה מעט, זה דור המבול. ובא אליה מלך גדול, זה מלך מלכי המלכים הקב"ה. ובנה עליה מצודים גדולים, שנאמר (בראשית ו, יג) והנני משחיתם את הארץ. ומצא איש מסכן וחכם, זה נח. ומלט את העיר בחכמתו, בא אתה וכל ביתך אל התבה" (ת"ב ויגש, א)$64. T

*@33*לפי פירושו השני, צדקת הצדיק מצילה את בני ביתו הקרובים אליו, ולכן נח הצדיק הציל את בני ביתו. וכן אמרו במדרש: "זש"ה מהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו (משלי כ, ז), אשריהן הבנים שיש זכות לאבותן, שזכותן עומדת להן. אשריהם ישראל שזכות אברהם יצחק ויעקב עומדת להן, וכו', שבזכות נח זכו בניו שיחיו עמו במבול וזכו שיצאו מן התיבה" (אגדת בראשית, פרק י). וראה להלן ח, א (שו"ת בראשית ב, כו), ושם מזכיר גם את זכות אברהם. וברמב"ן: "וצוהו שיבא הוא וכל ביתו בתיבה, הוא שאמר לו בראשונה (ו, יח) אתה ובניך ואשתך ונשי בניך. והודיעו, כי בזכותו לבדו ינצלו, שלא אמר אתכם ראיתי צדיקים". ולענין פירוש פילון על "בדור הזה אֹתך ראיתי צדיק" ראה להלן בראשית ח, יג (שו"ת בראשית ב, מה) ובביאורי שם, וצרף לכאן. T

*@33*פירושו האלגורי הוא, שהצָלַת השֵכל המושל, שהוא אדון הנשמה, מצילה גם את הגוף, ועל־ידי הרעיון שכל חלקי הנפש הם בטובה, וממילא גם חלקי הגוף. וראה לעיל לפסוק ו, יז (שו"ת בראשית ב, ט), מה שמדבר באריכות בענין זה, וכן לעיל ד, טו (שו"ת בראשית א, עה). T

## *@22*ז, ב-ג. *@44*מדוע הוא (ה') מצווה להכניס אל התיבה מן הבהמה הטהורה שבעה: זכר ונקבה, ומאשר אינו טהור שנים: זכר ונקבה, לחיות זרע על פני כל הארץ? T

### *@11*...על דרך הפשט, אף על פי שהיחידים נשחתים, (הרי) לפחות זרע מן האחרים משַמֵר את המין בכללוֹ, כדי שהכוונה האלהית בבריאת העולם -המין (כולו)- תינצל ולא תסתלק, אלא תתקיים לעולם$65. ולפי השֵׂכל: צריך שיינצלו החלקים הבלתי־שכליים של הנפש, שהם טהורים מתנודות, כדי שיהיו כעין יסודות נושאי זרע גם של הבלתי־טהורים. כי הטבע האנושי נתון לניגודים, לטוב ולרע. בבריאה, העץ -הנקרא (עץ) דעת טוב ורע- מסַמֵל את שניהם$66. כי שִׂכלֵנו, שיש בו בינה ודעת, תופס את שניהם, את הטוב ואת הרע. אך בכל זאת, הטוב הוא קרובו של ה"שבעה", בעוד שהרע הוא אחיו של ה"שנַיים". יתר על כן, התורה, שהיא מלאה יופי ואוחבת חכמה, אומרת, שיש לחַיות את הזרע לא במקום אחד, אלא "על פני כל הארץ". דבר זה הוא טבעי ומוסרי ביותר. כי טִבעי מאד, ששוב יופיע זרע החי בכל חלקי הארץ ומחוזותיה. ונכון הוא, שהאלהים ימלא פעם נוספת את המקומות שנתרוקנו, באותם (יצורים) על־ידי לידה בַשֵנִית. ומוסרי ביותר הוא, שחומר גופֵנו, שהוא מן האדמה, לא יוזנח כליל, ולא יהא שמם ריק ומרוּקָן מבעלי חיים... T

@88שו"ת בראשית ב, יב T

*@33*פילון מפרש את פשוטו של מקרא, שהכנסת החיות לתיבה היתה כדי לקיים את המין ולא לבטלו לגמרי, וכדי שלא לבטל את מה שעלה במחשבתו לברוא בזמן שברא את העולם. וכעין זה בחז"ל: "עמוֹד עֲשֵׂה את התיבה, וקח לך מכל מין ומין לתיבה, שבשעה שתצא מן התיבה יהא לעולם מוכן להתקיים ומוכן להפרות ולהרבות, מכל הבהמה הטהורה וגו"' (פס"ד, יד). אולם כדברי פילון ממש נמצא במדרש הגדול, ומקור המאמר נעלם: "וגם מעוף השמים לחיות זרע, לחודיע, שרחמיו של הקב"ה על כל בריותיו, ושהוא מחיה את כולן כדי שלא יבטל מין מכל הבריות שבעולם. וכן הוא אומר (תהלים כט, י) ה' למבול ישב, שאף על פי שבא מבול ושיחת כל בשר, לא בטל מין כלל מכל שעלה במחשבה לברות בעולמו, אלא תולדותם למשפחותם, הן שאבדו, והמין קיים". (ועי' במורה נבוכים א, יא). וכן ברמב"ן: "ויזכור אלקים את נח וכו', אבל הזכירה בהם (בבעלי החיים), כי זָכר את דבר קדשו שאמר והיה העולם, והרצון אשר לו בבריאת העולם עלה לפניו, ורצה בקיום העולם במינין אשר ברא בו" (בראשית ח, א). ולענין קן צפור, ושחיטת אותו ואת בנו ביום אחד: "או שלא יתיר הכתוב לעשות השחתה לעקור המין, אף על פי שהתיר השחיטה במין ההוא, והנה ההורג האם והבנים ביום אחד, או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף, כאלו יכרית המין ההוא" (דברים כב, ו). T

*@33*מן המלים על פני "כל הארץ" דורש פילון, שצריך להחיות זרע על פני כל הארץ, ולא רק במקום אחד, וזהו חוק טִבעי ומוסרי. טִבעי הוא, ששוב יופיע החי על פני כל הארץ; ומוסרי הוא, שהאדם לא ישאר בארץ ריקה מבעלי חיים, ולכן שרדו החיות למען האדם. וכן נרמז בב"ר, שהקב"ה ציוה לנח לקחת מן הבהמות: "לא שאני צריך אותן, אלא לחיות זרע על פני כל הארץ" (ב"ר לב, ד). T

*@33*רעיון היצר הטוב והרע, נמצא במדרש אגדת בראשית (פרק א, א המבוסס על ת"ב בראשית, לד): "וירא ה' כי רבה רעת האדם וכו', אמר הקב"ה, ראו מה רשעים הללו עושין, כשבראתי אותם נתתי לכל אחד מהם ב' שמשים, אחד טוב ואחד רע, והם מניחים השמש הטוב ומתדבקים ומתחברים עם הרע". T

## *@22*ז, ד; י. *@44*מדוע אחרי כניסתם לתיבה עברו שבעה ימים, ולאחריהם המבול? T

### *@11*הגואל, הגומל חסד, נותן לחוטאים (לשוב ב)תשובה, כדי שכשיראו את התיבה נוכח פניהם, התיבה שנעשתה לסמל של הזמן$67; (וכשיראו) את מיני החיות לסוגיהן השונים, שהארץ נשאה על פניה, נאספות (בה), - יאמינו בהַתראה בדבַר המבול, יחששו מן ההשחתה, וישובו קודם לכן (מעוונם) וישַבְּרוּ וישחיתו כפירה וכל אוון. שנית, מקרא זה מראה בבירור, על שפע רב של נוֹעַם הראוי לגואל המושיע, המנַקֶה רעה אנושית ארוכת שנים, הנמשכת כמעט מלידה ועד זיקנה, של החוזרים בתשובה, (ואפילו רק) לימים אחדים. כי האלהים אינו נוטר איבה, (אלא) אוהב טוב. אי לזאת, כשהוא רואה טובה אמיתית בנשמה, הוא חולק לה כבוד במידה כזאת, עד שהוא מעניק חסד לכל אלה אשר חטאו זה מכבר. ושלישית, מספר שבעת הימים, שבהם נצטוו לעצור את המבול לאחר הַכּניסה לתיבה, הם מזכרת לבריאת העולם, שיום הולדתו נָחוֹג ביום השביעי, ובכך מתגלה האב כאומר: "אני יוצר העולם ובורא יש מאַיִן, ועכשיו אני עומר להחריב את העולם במבול גדול. אבל, הסיבה לבריאת העולם היתה הטוב והנועם שֶׁבִּי, בעוד ש(הסיבה) להשחתה הזאת חעומדת לחתרחש, היא כפיית הטובה והכפירה של אֵלו שידעו את הטובה"$68. והעצירה לשבעה ימים היא, כדי שקטַנֵי וחסרי אֲמָנָה יתנו את לבם לבריאת העולם, ובבואם כמְחַלִים את פני בורא־כל, יבקשו את נצחיות המעשים$68\*, ויבקשו לא בפיהם ובלשונם, אלא בלב טהור. T

@88שו"ת בראשית ב, יג T

*@33*פירושו הראשון של פילון, ששבעת הימים שקדמו למבול ניתנו לאנושות בתור ימי תשובה, נמצא גם בחז"ל: "ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ (בראשית ז, י). מה טיבם של שבעת הימים וכו'? שקבע להם הקב"ה זמן גדול (כלומר, מאה ועשרים שנה לתשובה), ואח"כ זמן קטן (כלומר, שבעה ימים לתשובה)" (סנהדרין קח, ב, ובמה"ג בשם ר' שמואל). וברש"י שם: "זמן קטן אחר זמן גדול. בתחילה אמר להן והיו ימיו מאה ועשרים שנה (בראשית ו, ג), כשעבר זמן זה ולא שבו לטובה, חזר וקבע להן זמן קטן". "ויהי לשבעת הימים, מלמד שקבע להם הקב"ה זמן לאחר מאה ועשרים שנה, שמא יעשו תשובה ולא עשו, ולכך נאמר ויהי לשבעת הימים" (אבות דרבי נתן נו"א, פרק לב). "ויהי לשבעת הימים, מלמד שתלה להם הקב"ה ז' ימי אבילות של מתושלח הצדיק, כדי שיעשו תשובה, ולא עשו" (ב"ר לב, ז). T

*@33*פירושו השני, שאם הרשע חזר בתשובה, אפילו תוך זמן קצר קודם הענשתו, מוחלין לו על החטאים שחטא כל ימיו, נמצא בפי רשב"י: "רבי שמעון בן יוחאי אומר וכו', ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו, שנאמר (יחזקאל לג, יב) ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו" (קידושין מ, ב). "אדון העולם הבריות חוטאין לפניו, והוא מסתכל שאין עושין תשובה, והוא מניח להם ראשון ראשון, וכשהן שָׁבִים בָּאִין להזכיר החוב שעשו בראשונה, והוא אומר להם אל תזכרו ראשונות. מנין אתה אומר, שאם שב אדם ועשה תשובה אפילו יש בידו עונות הרבה הוא עושה אותן זכיות, דכתיב (יחזקאל שם, יט) ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה, כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו" (שמו"ר לא, א). "פר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר עזים אחד לחטאת, הרי עשרה. ולמה עשרה, כנגד עשרת ימי תשובה, ואם עשיתם תשובה בהם ואתם באים לפני ביום הכיפורים, ואפילו יש לכם עונות מן הארץ ועד השמים, אני מלבינם כשלג" (פס"ר בחדש השביעי, מ). אם כן, הרעיון בפילון ובחז"ל שווה, אלא שפילון מביא ראיה משבעת הימים של אנשי דור המבול, וחז"ל מביאים ראיות מפסוקים אחרים. T

*@33*תשובתו השלישית היא, ששבעת הימים שבהם נתעכב המבול מן העת שנכנסו לתיבה בפקודת האלקים, הם זכרון לבריאת העולם. רמז עקיף לפירושו זה נמצא בסנהדרין, שם: "דבר אחר, לשבעת, ששינה עליהם הקב"ה סדר בראשית". וכן באדר"נ שם: "ששינה עליהם הקב"ה סידורו של עולם, והיתה חמה יוצאת ממערב ושוקעת במזרח, שמא יבינו ויתיראו ויעשו תשובה". ובבהירות יתירה נמצא פירוש זה בלקח טוב לבראשית ז, ד: "דבר אחר, לימים עוד שבעה, כנגד ז' ימי שבת שבו נברא העולם". T

*@33*לפי שאלתו של פילון יוצא, שנכנסו אל התיבה שבעת ימים טרם בוא המבול. ולא כן דעת ר' יוחנן, שדרש על פסוק ז, ז: "ויבא נח וגו', נח מחוסר אמנה היה, אילולי הגיעו מים עד קרסוליו לא נכנס לתיבה" (ב"ר לב, ו). וכבר שאל עליו הרד"ק: "ויבא נח וגו', שבעה ימים נכנס קודם בא המבול, זהו מפני מי המבול, ונכנס קודם שיבאו. ולא ידענו דברי האומר בדרש, שאף נח היה מקטני אמנה, שהרי הכתוב מעיד עליו שהוא צדיק תמים$69, ועשה ככל אשר צוהו ה"'$70. וכן פירש הרד"ק בפסוק שלפנינו: "צוהו שיכנס לתיבה שבעה ימים קודם שיביא המבול" וכו'. T

## *@22*ז, ד; יב. *@44*מדוע ירדו גשמי המבול ארבעים יום, ובדוֹמֶה גם לילות? T

### *@11*ראשית, ל"יום" שני מובנים. האחד הוא הזמן, מבוקר ועד ערב, מעלות השמש בזריחת השמש ועד לשקיעתה, וכך קובעים אֵלה האומרים שהיום הוא בשעה שהשמש על פני הארץ. אך ל"יום" גם מובן אחר, כשהוא נמנה (יחד) עם הלילה. כך אנו אומרים, שהחודש הוא בן שלשים יום, כשזמנו של הלילה מתחבר ונחשב עִמוֹ (עם היום). והנה משנקבע דבד זה בתחילה, אני טוען, שלא לָריק ולא בכדִי כולל הכתוב בדבריו "במשך ארבעים יום וארבעים לילה", אלא למען הַדגיש את שני המספָּרים שנקבעו בלידת האדם; הארבעים (לזָכָר) והשמונים (לנקבח), כפי שנמסר על־ידי רבים אחרים בין הרופאים, כמו גם בין חוקרי הטבע. ועוד במיוחד כתוב הדבר בתורה הקדושה, ששימשה גם כמקור שלהם כחוקרי־טבע$71. עתה, כשהכליון עמד לבוא על כולם ובכל מקום, על אנשים ונשים כאחד, בשל התאחדותם המרובָּה למריבה, פרָאות ועוולה, - שופט (כל הארץ) החליט לקבוע זמן לכליונם, (זמן) המקביל ל(זמן) שנקבע ליצירת הטבע וראשית לידת החי. משום שראשית הבריאה$72 היא הנצחיות בחלקי הזֶרע$73, לכן היה נחוץ לכַבֵּד את האיש באור זך מבלי צֵל$74. ואילו האשה, משום שהיא תערובת ומזיגה של אור וחושך... ושנית, מספָּר הארבעים הוא כוח מוציא לפועל$75 דברים רבים, כפי שנדון במקום אחר$76, והוא לעיתים קרובות משמש כסימן למתן תורה, גם עבור אלה שסופם כבוד ותהילה בשל יוֹשרם$77, וגם בעבור אֵלה שבפשעם נידונים כאשמים וכנענשים$78. T

@88שו"ת בראשית ב, יד T

*@33*מי הם הרופאים והפיזיולוגים, שפילון מביא דעתם בנוגע לזמן יצירת הולד? אם ננקוט שפילון דייק במספר הימים, אין לומר שהם היפוקרטס ואריסטו, כי לפי היפוקרטס$79 מקבל הזכר את צורתו לאחר שלשים יום, והנקבה לאחר ארבעים ושנים יום, ולפי אריסטו$80 ניכרת זכרות העיבור לאחר ארבעים יום ונקבותו אינה ניכרת, על פי הרוב הגדול, במשך שלשת החדשים הראשונים, אלא מתבלטת במהרה רק בחדש הרביעי. מסתבר אפוא, שפילון מסתמך על המסורה, הנמצאת גם במשנה (נדה ג, ז): "רבי ישמעאל אומר, יום ארבעים ואחד תשב לזכר ולנדה, יום פ"א תשב לזכר ולנקבה ולנדה, שהזכר נגמר לארבעים ואחד והנקבה לשמונים ואחד", וכמו תנא זה, לומד הוא יצירה בזכר ובנקבה מטומאה ודמי־טהרה שבתורה, דכתיב (ויקרא יב, ב-ד) "אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים וכו' ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה וכו"' (*&40=33+7%*), "ואם נקבה תלד וטמאה שבועים כנדתה, וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה" (שם יב, ה) (*&80=66+14%*). והעדות, שרבי ישמעאל לומד יצירה בזכר ובנקבה מטומאה ודמי־טהרה, נמצאת בגמרא (נדה ל, ב): "תניא, רבי ישמעאל אומר, טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה, מה כשטימא וטיהר בזכר יצירתו כיוצא בו, אף כשטימא וטיהר בנקבה יצירתה כיוצא בה". T

*@33*האם אפשר לומר, שדעתו זו של רבי ישמעאל היא גם דעתם של "הרופאים והפיזיולוגים" היוונים? הרי החכמים, באותה משנה בנדה, כשהם חולקים על רבי ישמעאל ואומרים: "אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה, זה וזה לארבעים ואחד", מביאים ראיה מחכמי יוון, דהיינו, מ"מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות, ובדקן ומצאן זה וזה למ"א" (נדה ל, ב). אלא, שגם למלומדים היוונים היו חילוקי דעות בענין זה$81. ורבי ישמעאל מבסס דעתו על שיטה יוונית, שונה מזו שהסתמכו חכמים עליה. וזה לשון הברייתא, המביאה תשובת רבי ישמעאל לחכמים: "אמר להם רבי ישמעאל, מעשה בקלפטרא מלכה יוונית, שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות, ובדקן ומצאן זכר למ"א ונקבה לפ"א" (שם). נמצא, שמקורו היווני של רבי ישמעאל הוא הוא מקורו של פילון, אלא שפילון עמעם על האחדים (מ"א ופ"א), בכדי לכוון למספרים שלמים, ורבי ישמעאל לא עימעם על האחדים, ואמר מ"א ופ"א. T

*@33*וכאן יש להעיר על דרך פרשנותו והלך־רוחו של פילון, המתגלית כאן בכל זהרה. פילון, שידע את מדעי יוון על בוריים, וודאי שידע גם על דעותיהם של היפוקרטס ואריסטו בנוגע לאורך זמן יצירת הוולד. ומשום שהם היו מן החוקרים הכי חשובים בעניניים כגון אלה, נקל לשער שהעדיף את דעתם על דעת מלומדים יוונים אחרים. אלא מכיון ששמע על המסורה, המופיעה אח"כ בשיטת רבי ישמעאל, והלומדת יצירה בזכר ונקבה מטומאה ודמי טהרה שבתורה (ויקרא יב, ב; ד-ה), ומסורת זו מתאימה אף היא לשיטתה של איזו כת מחכמי יוון, בחר בשיטה שונה משיטות היפוקרטס ואריסטו, שאינן מסכימות עם הכתוב, אע"פ ששיטותיהם היו הכי־מקובלות בעולם ההלניסטי. נמצא, שפילון, המשתדל, כדרכו, להשלים בין תרבות יוון ותרבות עמו, הוכיח כאן ללא ספק, שטוב בעיניו עוללות אפרים מבציר יוון. ולא עוד, אלא שלפיו, שיטתה זו של איזו כת ממלומדי יוון מתאימה עם עוללות אפרים, לא על־פי מקרה, אלא שכת זו ביססה שיטתה על הכתוב, וזה מוכח מדבריו: "במיוחד כתוב הדבר בתורה הקדושה, ששימשה גם כמקור שלהם כחוקרי טבע (פיסיולוגים)". T

*@33*לסיבה של ירידת המבול ארבעים יום, שהוא כנגד יצירת הוולד, מובא גם במדרשים: "ארבעים יום, כנגד ארבעים יום של יצירת הולד" (מדרש אגדה, לקח טוב וברש"י. וראה להלן מב"ר לב, ה). T

*@33*טעמו השני של פילון, שמספר ארבעים משמש כסימן למתן תורה וגם לתוכחה ולעונש, נראה שכוונתו למובא בתורה על קבלת לוחות הברית: "ויבא משה בתוך הענן, ויעל אל ההר, ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" (שמות כד, יח); "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכל ומים לא שתה, ויכתב על הלחות את דברי הברית עשרת הדברים" (שם לד, כח). ובמקרה של עונש: "במספר הימים אשר תרתם את הארץ, ארבעים יום, יום לשנה יום לשנה תשאו את עונותיכם ארבעים שנה" (במדבר יד, לד); "ארבעים יכנו לא יוסיף" (דברים כה, ג). ובזֹהר (נֹח, סא ע"ב): "כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה וכו'. רבי יהודה אומר, הני ארבעים יום לאלקאה חייבי עלמא, וכתיב (דברים כה, ג) ארבעים יכנו לא יוסיף". T

*@33*וכעין שני הטעמים שמביא פילון, מובאים בחז"ל שני הטעמים זה ליד זה: "כי לימים עוד שבעה וגו'. א"ר שמעון בן יוחאי, הן עברו על התורה שניתנה לארבעים יום, לפיכך 'ארבעים יום וארבעים לילה'. א"ר יוחנן בן זכאי, הם קלקלו את הצורה שניתנה לארבעים יום, לפיכך 'ארבעים יום וארבעים לילה"' (ב"ר לב, ה). T

*@33*ובאבות דרבי נתן (נו"ב, פרק מב): "מפני מה מ' גזירות הללו (עשרה על אדם, חוה, נחש והארץ), כנגד מ' יום שהולד נוצר, ולא עוד אלא כיון שאדם נכנס לדין והוא מתחייב, לוקה מ' כנגד מ' הללו". T

*@33*וכדבריו של פילון בראש תשובתו, על שני המובנים ל"יום", כותב גם באברבנאל (פסוק יז): "סִפֵּר הכתוב, שאחרי שנסגרו בתיבה התמידו ימי המבול מ' יום מבלי הפסק. וכבר הזכרתי למעלה, שבארבעים היום נכללים מ' הלילה, כי היום הוא כ"ד שעות, כחשיכה כאורה". T

## *@22*ז, ד. *@44*מהו: "אמחה את כל תקומַת הצֶמַח$82 אשר עשיתי מפני האדמה"? T

### *@11*אכן, כשמעך, האם לא תקפוץ מיופיים של רעיונות אלו? לא נאמר "למחות מהאדמה" אלא "מפני האדמה", כלומר על פני השֶטַח, למען יישמר במעמקים הכוח החיוני השלם של כל הזרעים כולם, ולא יאונה לו כל רע אשר יוכל להזיקו. כי הבורא לא שוכח את תכליתו שלו, אלא משחית את הדברים השיטחיים המתנועעים על פני (האדמה) עצמה - בעוד שהוא מותיר שרשים במעמקים, לצורך לידה של עצָמים אחרים$83. יתר על כן, כתוב בהשרָאָה אלהית: "ואמחה". כי כך יארע, שכאשר דבַר־מה מיועד להימחות, הכתב נמחה אך לוחות הכתב נשמרים יותר$84, ועל־ידי זה הוא מראֶה, שבגלל כפירתו (של הדור), הוא ימחה לחלוטין את הדור השיטחי, כאותו הכתב, אבל ישמור במיוחד את התועלת והעצמיוּת של המין האנושי, שוב כזרע של העתיד לבוא... זהו פשוטו של מקרא... T

@88שו"ת בראשית ב, טו T

## *@22*ז, ה. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "נֹח עשה את כל אשר צוה אותו ה' אלהים"?$85 T

### *@11*שֶבח גדול (הוא) לצדיק. ראשית, מפני שמילא לא רק חֵלק, אלא את "כל" הפקודות במחשבה אמיצה ובשֵׂכל אוהב־אֵל. שנית, שלא רָצָה כל כך לפקוד עליו כי אם לצוותו$86. כי אדונים פוקדים על עבדיהם, אבל אוהבים מצווים את ידידיהם, ובמיוחד הזקנים את הצעירים. אכן, מתנה נפלאה היא להימצא בדרגת העבדים ומעמד משרתי ה', אך שפע גמול הוא להיות גם אהוב על הבלתי־נוצר, יתברך (שמו). יתר על כן, (הכתוב) כולל כאן את שני השמות האלהיים, הוא מדבֵּר על הכוחות העליונים: ההורס והחונן$87. מכיון שזו עת משפט, אומר (הכתוב) כי ההורס בא לראשונה$88. אבל מכיון שהוא מלך מיטיב ודורש טוב, הוא מותיר שאריוֹת -את יסודי הזֶרע- ועל ידם שוב יימלאו המקומות הפנויים$89. לפיכך, בראשית הבריאה (הביטוי) "ויהי" אינו כוח הורס אלא (הכוח) החונן$90. ובכן, בבריאת העולם הוא שינה את כינויי השמות, כי בהיותו קרוי "אלהים" הוא חונן, ובשם זה השתמש בקביעות כשיָצַר את כולם, אבל לאחר השלָמַת הכל הוא נקרא "ה'" לגבי בריאת העולם, וזה שמו המלכותי והמשחית. לכן, במקום של התהוות־יצירה, בא "אלהים" בראש לפי סדרו; ובמקום בו מוטל עונש, קודם "ה'" ל"אלהים"$91. T

@88שו"ת בראשית ב, טז T

*@33*פילון מפרש את הלשון: "צוהו ה"', לא כפקודה (וכאזהרה) במצות עשה ולא תעשה, אלא לשון ציווי במובן זירוז, הבא ללמד את ידידו ואהובו איך להתנהג, ולא יותר. בדרך זו הוא גם מפרש את הפסוק "ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, טז-יז): "קיימת הבחָנָה בין שלוש אלה; מצות עשה ומצות לא תעשה ומצוה עם זירוז. מצות לא תעשה מתייחסת לחֲטָאים ומכוונת לרשע, מצות עשה מתייחסת ל(עוסקים) בדרכי יושר, ואילו הזירוז מכוון לבינוני, האדם שאינו לא רשע ולא הגון, כי אין הוא חוטא עד שיהא צורך לאסור עליו דבר־מה, ואף אין הוא מישיר דרכו במצות השֵׂכל־הישר, אבל יש לו צורך בזירוז, המלמדו להתרחק מדברים רעים, ומעורר אותו לפנות לדרכי אצילות. הרי אין כל צורך ליתן מצות עשה ולא תעשה או דברי זירוז לאיש המושלם שנברא בצלם, שהרי המושלם לא זקוק לאף אחד מביניהם, ואילו הרשע נזקק למצות עשה ולא תעשה, והתינוק נזקק לזירוז ולחינוך. כשם שהאדם המושלם בנגינה או בספרות, אין לו צורך כלל בהדרכה לצרכי אומנותו, ואילו האדם הכושל בלימודים אלה זקוק, כביכול, לאי־אלו חוקים; ציווים ואיסורים, ואילו המתחיל זה־עתה, זקוק לחינוך. לפיכך טִבעי, הוא שלשֵׂכל הארצי, שאיננו לא רשע ולא הגון אלא בינוני, ניתנים ציוויים ודברי זירוז בשעה זו$92. והזירוז נעשה על־ידי שני התארים, גם "ה"' וגם "אלהים", שנאמר "צוה ה' אלהים". וזה, כדי שאם יישָמע לדברי הזירוז יהא ראוי לחסד אלהי, אך והיה אם ימרוד אז הוא יגורש מעל פני ה', כמלפני אדון ובעל סַמְכוּת. ומאותו הטעם, כשהוא מגורש מגן מעדן, תופס (הכתוב) בידו את אותם התארים, שנאמר "ושלח אותו ה' אלהים מגן העדן לעבוד את האדמה אשר לֻקַח משם" (בראשית ג, כג). ללמדנו, שמכיון ש"ה"' כשליט ו"אלהים" כחונן ציוה, כך ישוב ויענוש את הממרה כביכול, עם שניהם. הרי באותם הכוחות שזירזהו, בהם גם מגורש (מן הגן) הממרה את פיו" (דרשות אלגוריות א, צג-צו). T

*@33*פירוש זה של פילון, הוא דעתו של ר' יהודה בן בתירא בספרי, שפירש את "ויצו" כלשון זירוז ולא כאזהרה. וכנראה שפירוש זה היה ידוע לחכמי אלכסנדריה, ופילון השתמש בו: "רבי יהודה בן בתירה אומר, אין הציווי בכל מקום אלא זירוז, שנ' וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו (דברים ג, כב). לפי דרכנו למדנו שאין מחזקין אלא המוחזקין ואין מזרזין אלא למזורזים, וכו', ורבי אומר, אין ציווי בכל מקום אלא אזהרה, שנ' (בראשית ב, טז) ויצו ה' אלהים על האדם לאמר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (ספרי נשא, א; במ"ר ז, ו). T

*@33*בשו"ת זו, וכן ב"דרשות אלגוריות" ובהרבה מקומות, מציין פילון ש"ה"' הוא מידת הדין ו"אלהים" הוא מידת הרחמים. וזה בדיוק ההיפך ממדרשי חז"ל, הדורשים תמיד ההיפך, ש"ה"' הוא מידת הרחמים ו"אלהים" הוא מידת הדין. וממאמר אחד במדרש תדשא נראה, שהמדרש הזה הולך אף הוא בשיטת פילון, ש"ה"' הוא מידת הדין ומידת הפורעניות: "בכל הספר הזה של קינות אי אתה מוצא כתוב בו אלקים, אלא ה' בלבד. בששת ימי בראשית אי אתה מוצא ה' אלא אלקים בלבד וכו', בכל הקללות הכתובות על שונאיהם של ישראל בתורה לא תמצא שני שמות של הקב"ה כתובים ה' אלקים, כי אם באדם הראשון, שכן כתוב בו (בראשית ג, ט) ויקרא ה' אלקים אל האדם" (מדרש תדשא, כ). T

*@33*חז"ל לא דרשו כפילון בשו"ת, שבריאת האדם היתה רק בכוח החונן (הרחמן), ולדבריהם, הן בריאת האדם והן הענשתו, היו בשיתוף מידת הדין והרחמים. אבל מתוך דבריהם משתמעת השיטה שבדרשות אלגוריות כאן, בענין הענשת האדם על־יד שני כוחותיו. ובחז"ל: "ולאדם כשבא לבראותו, ונסתכל שהוא חוטא בעץ, ואמר, אם אני בורא אותו במידת הדין אין לו תקומה, ואם לבראותו ברחמים - רע הוא ומתענג. מה עשה? שיתף שני המדות מדת הדין ומדת הרחמים וברא אותו, שנאמר וייצר ה' אלהים את האדם. וכן עשה לו בזמן שחטא, דנו בשתי המדות, במידת הדין ובמידת הרחמים" (פסיקתא רבתי, פרשה מ). "אריב"ל, כשבראו בראו במדת הדין ובמדת הרחמים, וכשטרדו טרדו במדת הדין ובמדת הרחמים" (ב"ר כא, ז). אם כן, לפי פילון זירז הקב"ה את אדם הראשון בכוח המשחית והגומל חסד, וגם ענש אותו בשני הכוחות, ולפי חז"ל בראו במידת הדין ובמידת הרחמים, וגם הענישו בשתי מידות אלה. T

## *@22*ז, יא. *@44*מדוע (אומר הכתוב): בשש מאות שנה לחיי נח היה המבול, בחודש השביעי בעשרים ושבעה$93 בחודש? T

### *@11*אפשר, כי היה נאה לצדיק להיוולד בראשית החודש של החודש הראשון, בדיוק בזמן הזה של תחילת השנה, אותו מקובל לכַנות דרך כבוד "החודש הקדוש", שהרי אילמלא כן לא היה (הכתוב) מדייק כל כך גם בחודש וגם ביום שבו התחיל המבול, כשהוא מונֶה הן את החודש השביעי, והן את היום העשרים ושבעה. אך אפשר, שעל־ידי זה מורה (הכתוב) בבירור על זמן שוויון היום והלילה שבאביב, כי הוא תמיד חל בעשרים ושבעה לחודש השביעי. אך מדוע מתהווה המבול בשוויון היום והלילה שבאביב? מפני שבזמן זה כולם גדֵלים ונולדים - החיות עם הצומח. אי לזאת, העונש המוטל מהווה איוּם מבהיל יותר בזמן גידול כל שפע האלומות... אולם לוּ היה המבול מתהווה בשוויון היום והלילה שבסתיו, שעה שלא היה דבר על הארץ, אלא הכל היה אסוף באסמיו, לא היה הדבר נראה כהטָלת עונש, אלא יותר כמתן חסד; המים (היו נראים) כמטהרים את השדות וההרים$94. אי לזאת, ובהתאם (לכך), נברא יציר האדמה הראשון$94\*, שכתבי הקודש$95 קוראים לו "אדם"$96. כי נאה אף יאה למקור של הגזע האנושי ואביו הקדמון, או אבא, או כל אשר נכון לכַנות (בו) את האיש הקדמון ביותר, - שיהא נוצר בעת שוויון היום והלילה שבאביב, כשכּל צמחי האדמה טעונים פירות$97. ושוויון היום והלילה שבאביב חל בחודש השביעי, שהוא נקרא גם "הראשון" לפי עיקרון שונֶה$98. אי לזאת, מכיוון שלאחר המבול המשחית היה נֹח למקור הראשון של הגזע, כשהאנושות שוב פרה ורבה, דימוהו במידת האפשר ליציר האדמה הראשון$99... T

@88שו"ת בראשית ב, יז T

*@33*כאן, וכן בשו"ת בראשית ב, לג (להלן פסוק ח, ו), נוטה פילון מן הנוסח המסורתי, שהרי במסורה כתוב "בחדש השני", וכן בתרגום השבעים C, וכן בתרגום הסורי, וגם בוולגטה. ובכל התרגומים, חוץ מתרגום הארמיני, נמצא "בחדש השני". הגירסא "בחדש השביעי" נמצאת אך ורק בכתב־יד אחד של תרגום השבעים$100. T

*@33*גירסתו של פילון: "בשבעה ועשרים", המתנגדת למסורה: "בשבעה עשר יום לחדש", היא כנוסח השבעים: C. ואין ספק, שהשינוי בנוסח השבעים מיוסד על מסורה, שתקופת המבול היתה בת שנים עשר חודש, שכבר ידעו עליה חכמי אלכסנדריה. פילון כותב, שהמבול ירד "שנה שלימה" (שו"ת בראשית ב, מז. לא תורגם בספרֵנו; ב, לג), ולזה מצאו סתירה במקרא, שאם המבול התחיל "בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש" (בראשית ז, יא), ונפסק כמו שנאמר "בחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ" (שם ח, יד), הרי זמן המבול היה כמה ימים עודפים, ומכאן גירסתם, הנמצאת גם בפילון, שהמבול החל בשבעה ועשרים יום לחדש. אבל חז"ל, שהקפידו שלא לשנות אפילו אות אחת בתורה, עמדו על שאלה זו ואמרו: "ובחדש השני, בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ (שם), זו מרחשון, יבשה הארץ ונעשה גריד וכו', הרי י"ב חודש שלמים. וי"א יום היתירין מה טיבן? מלמד, שימות החמה יתירין על ימות הלבנה י"א יום" (סדר עולם רבה, פרק ד). T

*@33*לפילון ברור, שהמבול החל בניסן, אלא שנסתפק לו תאריך הולדתו של נח. מצד אחד המסורה שנח נולד בניסן$101, כלידת אדם הראשון, מפני שנח היה אבי יצירה חדשה$102. ומאידך גיסא, בתחילת השו"ת, האפשרות שנח נולד בתשרי, שהוא "החודש הקדוש$103 בתקופת הסתיו$104. T

*@33*שתי דעות אלה נמצאות במחלוקת תנאים בגמרא, ומחלוקת תנאים זו מובנת יותר לפי דברי פילון. בגמרא: "דתניא, בשנת שש מאות שנה לחיי נח, בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש. ר' יהושע אומר, אותו היום י"ז באייר היה, יום שמזל כימה שוקע בו ומעינות מתמעטין, ומתוך ששינו מעשיהן, שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום, ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. ר' אליעזר אומר, אותו יום י"ז במרחשון היה, יום שמזל כימה עולה ביום ומעינות מתגברים, ומתוך ששינו מעשיהם, שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית, והעלה מזל כימה ביום, ונטל שני כוכבים והביא מבול לעולם" (ראש השנה יא, ב - יב, א). השאלה אם "בחדש השני" שבפסוק הכוונה לחודש אייר או למרחשון, תלויה במחלוקת של שני תַּנאים אלה, אם בתשרי נברא העולם או בניסן (שם י, יב). T

*@33*אבל לכאורה קשה להבין מחלוקת זו בין התנאים, שהרי היא רק למניין התקופות והדורות, ואילו כאן מספרת התורה באיזו שנה וחודש לחיי נח בא המבול לעולם, ואין ספק ששנותיו של האדם הפרטי נמנות מיום הוולדו, ולכאורה בדבר זה אין כל מחלוקת, ואיך צירפו ר' יהושע ור' אליעזר את מחלוקתם על זמן בריאת העולם לעניין שנות חייו של נח? וכן שם בגמרא: "ת"ר חכמי ישראל מונים למבול כר"א" וכו', ועל זה כתב רש"י: "מונין שנות נח ובריאת העולם ושנות הדורות כר' אליעזר". T

*@33*וכן קשה להבין מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר, אם יום אחד בשנה חשוב שנה: "אמר ר' יוחנן, ושניהן מקרא אחד דרשו, ויהיה באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש (בראשית ח, יג), ר"מ סבר, מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה, שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה. ואידך, אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת, השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה, שנה אשש מאות קאי, ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר וכו' (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם)" (ראש השנה י, ב). וכיון שבניסן נברא העולם, לדעת ר' מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה, אז פירוש המקרא באחת ושש מאות שנה, שזה היה בשנת שש מאות ואחת שנה לחיי נח, ולר' אלעזר אתחלתא דאחת. אבל איזו שייכות יש בין השאלה על בריאת העולם, למנין הדורות לחיי נח הפרטיים, שנמנה מיום היוולדו. והדבר קשה בין לגירסת רש"י ובין לגירסת התוספות (עיין שם). T

*@33*אכן, לפי דברי פילון, אפשר להבין את מחלוקת התנאים. ר' אליעזר ור' יהושע, שנחלקו על זמן יצירת העולם, עמדו במסורתם, שהאבות, שהם עמודי העולם, נולדו בזמן שהעולם נברא: "רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו האבות וכו', ר' יהושע אומר בניסן נברא העולם בניסן נולדו האבות" (ראש השנה י, ב). וכן פילון, מצד אחד הוא משווה את נח לאדם הראשון, ומכיוון שלפי שיטתו העולם ואדם הראשון נולדו בניסן, אז הוא נוטה גם לקבָּלה שנח נולד בניסן, ובכל זאת הוא כותב, שאפשר לומר שנח נולד בתשרי, ראש השנה של תקופת הסתיו. T

*@33*ולפי דברי פילון, מובנת מעתה גם מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע על זמן ירידת המבול. לפי רבי אליעזר, שמפרש "בחדש השני" שזה חודש מרחשון, היתה לו הַקַבָּלָה כפירוש האחד של פילון, שגם נח נולד בתשרי, וה"חדש השני" היה זמן ירידת המבול, וגם החודש השני בשנת שש מאות שנה לחיי נח. ולפי ר' יהושע, שהחודש השני זה חודש אייר, מפני שבניסן נברא העולם$105, ולידת נח היתה בניסן. ושני התַּנאים מונים את זמן המבול מזמן הולדתו של נח. ולפי זה, מתפרשים פסוקי התורה כפשוטם לפי שיטתם. ועל השאלה, מפני מה הם מייחסים את לידת נח לזמן ירידת המבול, ואינם מזכירים את מחלוקתם על זמן לידת נח כמו על זמן לידת האבות, אפשר, מפני שנח לא היה במדרגת האבות, כיון שיש דורשים נח לשבח ויש דורשים אותו לגנאי, ולפיכך נחלקו על זמן ירידת המבול, התלוי בתקופה שבה נולד נח. T

## *@22*ז, יא. *@44*מהוּ: "נבקעו כל מעינות תהום וזרמי השמים נפתחו"?$106 T

### *@11*פשט (המקרא) ברור הוא, כי נתבַּהֵר, שהארץ והשמים -ראשי העולם וקצותיו- נצטרפו יחד להאשים ולהכרית את בני התמותה, שעה שהמים נפגשו זה בזה, קצתם נבעו ועלו מהארץ, וקצתם שטפו וירדו מן השמים. ובהיר ומבואר מאד האמור: "נבקעו מעינות", כי בהתחולל בֶקַע, אין מעצור לזרם (המים)... T

@88שו"ת בראשית ב, יח T

*@33*כדברי פילון, שהשמים והארץ נצטרפו יחד להביא מבול על הארץ, נמצא גם במדרשי התנאים: "רבי יוסי בן דורמסקית אומר, הם נתנו עיניהם עליונה ותחתונה כדי לעשות תאותם, אף המקום פתח עליהם מעיינות עליונים ותחתונים (במכילתא: מלמעלה ומלמטה) כדי לאבדם, שנאמר (בראשית ז, יא) ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו" (ספרי דברים, מג; מכילתא בשלח פרשה ב, עמ' *&122%* ת"ה בשלח, יב). T

## *@22*ז, טז. *@44*מהו: "ה' סגר את התיבה מחוץ לו$107"? T

### *@11*מכיוון שאמרנו, שמבנֶה הגוף מסוּמָל על־ידי התיבה$108, דבר זה הגיוני, שכֵּן גופנו סגור סביב מבחוץ בעור נוקשֶה, המוטל מסביב לו כמכסֶה לכל אחד מחלקיו, כי הטבע התקין זאת ככתונת, לבל יזיקו אותו קור וחום$109. ופשט (המקרא) ברור הוא: כי התיבה סגורה ומסוגרת מבחוץ על־ידי הכוח האלהי, להגן (עליה)$110 שלא יחדרו מים פנימה לשום חֵלק ממנה, כי היא היתה עתידה להיות בסערה במשך שנה תמימה. T

@88שו"ת בראשית ב, יט T

*@33*כן פירש רש"י את פשוטו של מקרא: "ויסגור ה' בעדו וכו', ופשוטו של מקרא, סגר כנגדו מן המים". ובאבן עזרא: "ויסגור ה' בעדו, הוא לשבח וכו', והנה סגר הפתח, והשם עזרו שלא נפתח בתיבה מקום, כי מיד היו כלם מתים". ובשיטה אחרת בראב"ע: "ויסגר, אין צריך לומר ויסגור הדלת, רק טעמו שסגר שם כל התיבה, ולא נפתח בו מקום ולא נבקע". וכן ברד"ק: "ויסגר ה' בעדו, הגין בעדו, שלא נפתח בתיבה אפילו נקב אחד בחוזק הגשמים הרבים". T

## *@22*ז, כ. *@44*מדוע היו המים יותר מחמש עשרה אמה מעל כל ההרים הגבוהים$111? יש להעיר, על דרך הפשט, שהמים לא היו חמש עשרה אמה מעל פיסגות ההרים, אלא אף מֵעַל (ההרים) הארוכים והגבוהים ביותר. ואפילו עוד יותר מֵעַל הנמוכים. T

@88שו"ת בראשית ב, כא T

*@33*חז"ל נחלקו בדיוק דברי הפסוק: "חמש עשרה אמה וגו', רבי יהודה ורבי נחמיה, רבי יהודה אומר חמש עשרה אמה בהר וחמש עשרה בבקעה, ורבי נחמיה אמר ט"ו אמה בהר, אבל בבקעה כל שהן"$111\* (ב"ר לב, יא). T

*@33*כדיוקו של פילון, מנמק רבי אלעזר המודעי לפני רבי ישמעאל ורבי טרפון וזקנים: "חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים, וכי חמש עשרה אמה בעמק, חמש עשרה אמה בהרים, וכי מיא שורי שורי קיימי, ועוד תיבה היכא סגיא? אלא נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דהשוו מיא בהדי טורי, והדר חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים" (יומא עו, א. וראה מכילתא דר"י, מסכתא דויסע פרשה ג). T

*@33*ובלקח טוב: "אלו חמש עשרה אמה ממעל להרים הרמים". ובפסוק ז, יא מפרש: "התהומות הֶעלו המים עד שהשוו לההרים והגבעות, ואח"כ וארובות השמים נפתחו, ועלו המים חמש עשרה אמה מלמעלה ויכסו ההרים". וכן ברש"י: "חמש עשרה אמה למעלה של גובה כל ההרים, לאחר שהשוו המים לראשי ההרים". T

## *@22*ז, כא. *@44*מהו: "גוע כל בשר המתנועע$112"? T

### *@11*מאד יפה, ובטבעיות, דיבר (הכתוב) על השחתת הבשר המתנועע. כי הבשר מניע את תענוגות (הגוף), והוא נָע על־ידי התענוגות. אבל תנועות אֵלה הן סיבות להשחתת הנשמה, כשם שחוקי הסבלנות והמתינות (הם סיבות) להצלתה. T

@88שו"ת בראשית ב, כב T

*@33*לדבריו, מציין הפסוק את השמדת הבשר, מפני שהבשר הוא הגורם לתאווה. וראה בדבריו לעיל ו, יב קץ כל בשר (שו"ת בראשית א, צט) ובביאור שם. T

## *@22*ז, כב. *@44*מהו: "כל אשר על החרבה מתו"? T

### *@11*פשוטו (של מקרא) ידוע, היות וכל אשר על הארץ נעקר והושחת בימי המבול הגדול. ולפי השֵׂכל, כשם שגזרי העצים, כשהם יבשים חרבים ושדופים, (הם) נאכלים מיד על־ידי האש, כך גם הנשמה, כשאינה מעורבת בחכמה ובצדק וביראת שמים וגם במידות טובות נוספות$113, שרק הן לבדן מסוגלות להרחיב דעתו של אדם$114 - (נשמה זו) נעשית שדופה ושוממה ממש, כמו נֶטַע סְרָק ועָקָר או גזע ישן. והיא מתה כשהיא מכורה לשטף (תאוות) הגוף. T

@88שו"ת בראשית ב, כג T

*@33*כוונתו, שנשמת הרשע היא שדופה ושוממה, והיא מתה כשהיא מבורה לתאוות, ז"א מבלי שתחזור בתשובה. דבר זה רומז לנשמה ערטלאית, וכפי שמובא בזֹהר על הנשמה הערטילאית של הרשע: "אינון חייבי עלמא, דלא אהדרו בתיובתא שלימתא למאריהון, דערטילאין אתו להאי עלמא וערטילאין יתובון תמן, ונשמתא אזלא בכסופא לגבי אחרנין דלית לה לבוש כלל" (זֹהר תרומה, קנ ע"א). T

## *@22*ז, כג. *@44*מהו: "נשארו אך נח ואשר היו עמו בתיבה"? T

### *@11*פשַט (המקרא) ברור הוא. אך לפי השֵׂכל, ייתכן (לפרשו) כדלהלן: השֵׂכל המשתוקק לחכמה ולצדק בדומה לעץ, כוֹרֵת לחלוטין את כל הטַפִילִים המזיקים, הגדֵלים ויונקים ממנו את מחייתו, כלומר, (הוא כורת) את התאוות ללא־סייג וחרשעוּיוֹת ואת אשר באו מידיהם$114\*. וחוא (נֹח/עץ) נותר לבדו עם אשר לו. וכל חמחשבות המתוקנות בהתאֵם לטוב, הן (הדבר) המיוחד לכל אחד ואחד. לפיכך בא (הכתוב) והוסיף: ש"אך (נח)" נשאר ואשר היו עימו, כדי להבהיר את שִׂיא השמחה האמיתית. "ו(הוא) נשאר בתיבה", כלומר בגופו שהיה נקי מתאוות ותחלואים רוחניים, אלא שעדיין לא הפך בלתי־ גופני$115. אלא שברכת־חסד עתידה היתה לבוא עליו מלמעלה, מן האב המושיע, מכיוון שקיבל את בן־זוגו ושותפו לא כשליט, אלא תחת שילטונו$116. ולכן גופו (של נח) לא שקע במבול, אלא (נשאר) מעל גבי המבול, ולא נמחה על־ידי מערבולות מפלי המים שעלו וביעבעו - (על־ידי) בִּיזְבוּזִים, נוֹהֲגים פרוּצים ותשוקות של הבל ורִיק. T

@88שו"ת בראשית ב, כה T

*@33*פילון מבאר כן את תיבת "אך", בשיטה שנקט בה רבי עקיבא, ש"אכין ורקין" מיעוטין הם. ופירש, שנח בלבד נותר בתיבה. וכן דרשו בחז"ל ש"אך" למעט, וכן פירש רש"י לפי פשוטו. אבל לפי מדרשו, דרשו כאן "אך" במובן שלילי: "אך מיעוט, אף הוא היה גונח דם מן הצינה" (ב"ר לב, י; תנחומא נח, ט). ופילון לומד זה באופן חיובי, שהכתוב מבטא כאן את רוממות השמחה האמיתית, שהנה נח עבר בשלום את כל ההרפתקאות וניצול מן המבול. ובפסוק נמצא "אך" בלשון שמחה, כגון: "והיית אך שמח" (דברים טז, טו): "אך טוב לישראל" (תהלים עג, א). T

## *@22*ח, א. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "אלחים זכר את נֹח ואת החיות ואת הבהמות"$117, ולא זכר את אשתו ובניו? T

### *@11*כשאיש מתאַחֵד ודָבֵק באשתו, וכן אב עם בניו, אין צורך בשֵמות רבים, אלא בראשון בלבד. כי כאשר אמר (הכתוב) "נח", הוא אמר בכוח את כל בני ביתו. כי כל אימת שיש ריב בין איש ואשתו, או הבנים, או המשפחה, שוב אין המשפחה קרוייה משפחה$118, ותחת האחת הם נעשים רבים. אבל כששוררת אחדות, ומשפחה אחת רשומה על־ידי האיש הזקן ביותר, ובולם תלויים בו כענפי העץ המשתרגים הימנו, וכפרִי־האילן שאינו נושֵר. וכבר אמר הנביא באיזה מקום: "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם" (ישעיה נא, ב), וזה מוכיה בבירור, שהיה שורש אחד לאחדות (בין האיש ו)האשה. T

@88שו"ת בראשית ב, כו T

*@33*שאלתו ותשובתו של פילון נמצאים ברבינו בחיי, אלא שטעמו אחר הוא: "ויזכור אלקים את נח, היה ראוי הכתוב לומר את נח ואת בניו, שהרי מצינו דבור השכינה עמהם גם כן, הוא שכתוב ויאמר אלקים אל נח ואל בניו. ויתכן לומר, ריבוי 'את' בא לרבות בניו שהיו מכחו" (בחיי בראשית ח, א). וכעין פילון, כן באבן עזרא: "ויזכור אלקים את נח, גם בניו והנשים בכלל נח, שהוא העיקר". T

## *@22*ח, א. *@44*מדוע הזכיר (הכתוב) תחילה את החיות, ואחר כך את הבהמות, ככתוב: "זָכַר את נח ואת החיות ואת הבהמות"? T

### *@11*ראשית, קולע ביותר החרוז האומר: "הוא הִנְחָה את הנִקְלִים אל התָּווך"$119. כי הוא (ה') קָבַע את (מקומם של) החיות בין יושבי הבית; בני האדם ובהמות, כדי שיתרַגלו ויהפכו מבוייתים, כשהם קולטים הֶרגֵלִים משניהם. שנית, לא ישר בעיני המשגיח$120 לגמול חסד גם עם חיות הַבָּר כאחד, כי מיד בהמשך עומד (הכתוב) לדבֵּר על תחילת חסרון (מי) המבול$121. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, שִׂכלו של הצדיק שוכן בגוף כמו בתיבה, דר בכפיפה אחת גם עם חיות וגם עם בהמות, אך לא עם אלה המיוחדות אשר נושכות ומחַבלות, אלא, אם מותר לי לומר זאת, עם הגזעיות בעלות גזע ומקוריות$122, כי מבלעדיהן אין הנשמה יכולה להישאר בגוף. אי לזאת, (נשמתו) של הרָשע מפיקה כל ארס וסם־מוות, בעוד ש(נשמתו) של איש־המוּסר (נהנית מאותם הדברים) אשר הופכים את טִבען של חיות בָּר לבהמות בייתיות. T

@88שו"ת בראשית ב, כז T

*@33*בפירושו הראשון הולך פילון בשיטתו שבכתביו, שהרע נמצא תמיד באמצע, בין הטוב לבינוני. בפירושו השני נראה שהתכוון להוכיח, שאילו הזכיר הכתוב את החיה לאחרונה, אזי אפשר היה לדרוש סמוכין מוטעין להמשך הכתוב, שכאילו הזכוּת להפסקת המבול היתה בעיקר בגלל החיות הרעות. וכן דרשו בב"ר על פסוק זה: "ויזכור אלקים את נח, והדין נותן, בזכות טהורים שהיו עמו בתיבה" (ב"ר לג, ד), וכדברי פילון בפירושו האלגורי, שנח דר עם אותן החיות שיש בכוחן לשמור על המשך המין, ולא עם החיות הרעות$123. T

*@33*הד לפירושו האלגורי, שבפסוק זה נרמזים הצדיק והרשע, נמצא בחז"ל: "ויזכר אלקים את נח. אמר ר' שמואל בר נחמן, אוי להם לרשעים שהופכין מידת רחמים למידת הדין וכו', אשריהם הצדיקין 'שהופכין' מידת הדין למידת רחמים" (ב"ר לג, ד). ופירושו האלגורי של פילון בנוי על יסוד מדרש קדום. בחז"ל מהפך הצדיק את הרע לטוב (מידת הדין למידת רחמים), וגם אצל פילון מהפך הצדיק את הרע לטוב (בהמות פראיות לבהמות בייתיות), ונהנה מאותם הדברים ההופכים את החיות הרעות לטובות. T

*@33*על עצם הזכָּרת החיות והבהמות, דרשו בחז"ל: "ויזכר אלקים את נח, אם לנח נזכר למה לחיה ולבהמה? אלא יתברך שמו של הקב"ה, שאינו מקפח שכר כל בריה, אפילו עכבר היה משמר משפחתו ולא נתערב במין אחר, כדי ליטול שכר" (ת"ב נח, יא. ועי' ברש"י כאן). לפי פילון, זכירת החיות היא כדי לאַמֵן אותן להרגֵלים טובים, ולפי התנחומא נרמז, שבאמת כך היה בזמן שדרו בתיבתו של נח. T

## *@22*ח, א. *@44*מהו: "העביר (אלהים) רוח על הארץ ופסקו המים"? T

### *@11*יש אומרים, ש"רוח" עניינו רוח (הנושב), שממנו פָּסַק המבול. אולם אין אני מכיר, שֶמַיִם ילכו ויחסרו על־ידי רוח, אדרבא, הם נגרשים ונסערים, שאם לא כן, מרחבי הים כבר היו נבלעים מזה זמן רב. אי לזאת, נראה, שמדובר כאן ברוח אלהים שעל ידו הכל שוקט, הן מוראות העולם, הן אלו אשר באוויר והן כל החיות והצמחים$124. כי בפעם זו, לא היה המבול סכנת גשם מתונה, אלא (סכנה) ללא גבול ותִכְלָה, (גשם) ששטף הלאה כמעט מעֵבר לעמודי הראקליס והים הגדול$125, ולפיכך הוצפה כל הארץ ואף גלילותיה ההרריים. ואין זה מתאים, בלתי אפשרי, ולא נכון, שכַּמוּת (מים) שכזו תסולַק על־ידי רוח. אלא, כפי שאמרתי, על־ידי הכוח האלהי הבלתי־נראה. T

@88שו"ת בראשית ב, כח T

*@33*לשני הפירושים - זה של ה"יש אומרים" ושל פילון - ישנן מקבילות בחז"ל. כפירוש ה"יש אומרים", נמצא במדרש הגדול לבראשית ז, יא (סוף), ומקור המאמר נעלם הוא: "ונשב רוח לעולמו יותר על טבעו של עולם, ויבשו המים, עד שחזר העולם כברייתו, ועמד אחר כך כל אחד מהן לפי טבעו שמקודם". T

*@33*כעין פירושו של פילון, נמצא במדרש: "ויעבר אלהים רוח, איזה רוח העביר הקב"ה על הארץ ועל המים והחזירן כשם שהיו מתחילתן? שנאמר ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים, וכתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים (בראשית א, ב), אותו הרוח העביר עליהן, ונחו מיד" (ת"ב נח, יב). מדרש זה בא ללמדנו, שכשם שבבראשית א, ב הכוונה לרוח האלקים, כן הדבר כאן. T

*@33*מעניין, שלא כתרגום אונקלוס, דומה פירושו של יב"ע לפירושו של פילון, שתירגם: "ואעבר ה' רוח רחמין על ארעא ואשתדכו מיא"$126. אבל באונקלוס רק תרגום מילולי: "ואעבר ה' רוחא על ארעא ונחו מיא". ניגוד זה מתבלט גם בתרגומיהם ל"ורוח אלהים מרחפת על פני המים" (בראשית א, ב), באונקלוס: "ורוחא מן קדם ה' מנשבא על אפי מיא". וביב"ע: "ורוח רחמין מן קדם ה' מנתבא על אנפי מיא". ודומה לזה בתרגום ירושלמי. אף על פי שאין "רוח רחמין" שווה במדרגת רוחניותה ל"רוח אלהים", בכל זאת ניכר שרוח זו אינה "גשמית" אלא "רוחנית". האבן עזרא לבראשית א, ב ורמב"ן כאן, פירשו רוח במובן גשמי. וראה באברבנאל שם מ"ש באריכות. T

*@33*במקום אחר בכתביו, מביא פילון שני פירושים בקשר לבראשית א, ב: "לפי מובן אחד, "רוח אלהים" היא האויר העולה מהאדמה, והוא היסוד השלישי המרחף על המים. ולפיכך אומר (הכתוב) בבריאת העולם: "ורוח אלהים מרחפת על פני המים" (בראשית א, ב), כי האויר קל המשקל נישא למעלה, והמים מהווים בסיס עבורו. ולפי מובן נוסף, (רוח אלהים) היא הדעת הצרופה, שכָּל איש חכם, כמובן, שותף בה" (על הנפילים, כב-כג). וראה גם להלן לבראשית יח, ד (שו"ת בראשית ד, ה). ולעיל ו, ג (שו"ת בראשית א, צ): "אין רוח אלקים תנועת אויר, אלא בינה וחכמה". T

## *@22*ח, ב-ג. *@44*מהו: "נסכרו מעינות תהום ומַפְּלֵי שמים"? T

### *@11*ראשית, ברור שבארבעים הימים הראשונים היתה מכת שיטפונות$127 ללא מעצור, כאשר נבקעו המעיינות מתחת לארץ, ומן השמים ממעל נפתחו השיטפונות, עד אשר נשטפו כל מישור וכל הר. ועד מלאות מאה וחמשים יום נוספים לא עצרו, לא מַפְּלֵי (המים) מלשטוף ולא המעיינות מלהיבקע אל־על, אלא שבאו בשובה ונחת, לא עוד לשם התרַחבות, אלא כדי שהמים המתפשטים ישמרו על מידתם, וממרום היתה התשועה$128. ומה שנאמר עכשיו, שלאחר$129 חמישים ומאת יום נסכרו המעיינות והשיטפונות, מצביע על כך$130, שֶׁכָּל זמן שעדיין לא נעצרו (המים), ברור שהם פָּעֲלוּ. שנית, נחוץ היה לסגור את אשר (הכתוב) מציין כזרמי המבול, (דהיינו) שני מקווי המים: האחד ממעיינות הארץ, והשני מזרמי השמים. כי באותה מידה שפּחתוּ תוספות החומר, בה במידה מיצו (המים) את עצמם וחסרו מאליהם. ובמיוחד בשעה שהכוח האלהי ציווה (זאת עליהם). זהו פשוטו של מקרא. T

@88שו"ת בראשית ב, כט T

*@33*פירושו מסתמך על פסוק ז, כד: "ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום", והוא מפרש, שבארבעים היום הראשונים נפתחו מעינות תהום רבה וארובות השמים, והמים הלכו וגברו וכיסו את פני הארץ, ובמשך חמשים ומאת יום הוסיפו המים לנבוע והגשם הוסיף לרדת, אלא שאף על פי שנתווספו כמויות המים, בכל זאת הם לא הוסיפו לעלות, אלא עמדו על עמדם, ודבר זה קרה על־ידי נס. פירושו השני הוא, שבגלל שנסכרו מעינות התהום וארובות השמים, ממילא המים הולכים הלוך וחסור, ובפרט כשה' מצַוֶוה כך. וזהו פשוטו של מקרא. T

*@33*ובאברבנאל (שאלה ח) שאל: "ויכלא הגשם מן השמים, והפסוקים האלו מורים שבסוף המ' יום פסקו הגשמים וחדל המטר, ומה היה אם כן תגבורת הזה בק"נ יום אם לא היו בהם גשמים"? ובאבן עזרא לפסוק ז, כד: "ויגברו המים חמשים ומאת יום, בעבור שנבקעו המעינות, גם היה גשם יורד יום אחד ופוסק יום אחד, כי פירוש אנכי ממטיר תמיד בלי הפסקה, והעד שלא נאמר ויכלא הגשם". T

*@33*הרמב"ן (בבראשית ח, ד) סובר, שארבעים יום של הגשמים כלולים במאה וחמשים יום: "והסדר בענין זה, כי ביום רדת הגשם נבקעו מעינות תהום ונפתחו ארובות השמים וירד הגשם ארבעים יום וכו', ונפסק הגשם בסוף הארבעים, ונשארו מעיינות תהום T

*@33*וארובות השמים פתוחות, והיה האויר לח מאד וכל הארץ מלאה מים, ואינם ניגרים במורד, ועמדו כך בגבורתם עד מלאת ק"נ לירידת הגשם". והוא כנגד שיטת סדר עולם פרק ד ורש"י כאן ורד"ק לפסוק ז, כד, שהמאה וחמישים יום הם מחוץ לארבעים הימים של הגשם, והיא כשיטת פילון, שתחילה ארבעים, ואחר כך נוספו מאה וחמישים יום. T

## *@22*ח, ד. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "התבה נחה בחדש השביעי בעשרים ושבעה$131 לחודש"? T

### *@11*מן הראוי לשים לֵב, שהמבול התחיל בעשרים ושבעה לחודש השביעי$132, וגם חסרון (המים) -כשהתיבה נחה על ראשי ההרים- שוב (החל) בחודש השביעי בעשרים ושבעה לחודש. על כן יש לומר, כי קיימת (כאן) שותפות של חדשים וימים. אכן, ראשית המבול היתה בחודש השביעי, ביום הולדתו של הצדיק, בזמן שוויון היום והלילה שבאביב, ואילו ההתמעטות החלה בחודש השביעי לתחילתו של המבול, בעת שוויון היום והלילה שבסתיו$133. ואמנם, שבעה חדשים מפרידים ומבדילים את שני השוויונות זה מזה, כ(שיש) ביניהם חמשה (חדשים)$134. כי החודש השביעי של שוויון היום והלילה$135, הוא בכוח גם (החודש) הראשון, כי העולם נברא בו#132, ולכן הכל מלא$136 בזמן זה. ובדומה (לו) שוויון היום והלילה בסתיו, שהוא השביעי לפי הזמן$137, הוא ראשון ליקָר, כי ראשית השביעי הוא מן האויר$138. אי לזאת, ירד המבול בחודש השביעי, אך לא (שביעי) לפי זמנו, אלא (בשביעי) כפי שהוא בטבע, וראשיתו בזמן האביב. T

@88שו"ת בראשית ב, לא T

*@33*כאן כותב פילון, שהמבול החל בתקופת ניסן, וכן שהעולם נברא בחודש זה. וראה גם בפסוק הבא, ולעיל בביאור לפסוק ז, יא (שו"ת בראשית כ, יז) וצרף לכאן. T

## *@22*ח, ו. *@44*מדוע פתח הצדיק (נח) את חלון התיבה אחר ארבעים יום? T

### *@11*עיין וְדַע, שהבקי באלהות$139, משתמש באותו מספָּר גם לזרמי המבול$140, גם להפסקתם וגם לישועה המוחלטת מן הרעה. ובכן, בעשרים ושבעה לחודש השביעי בשנה השש מאות לחיי נח, דהיינו ביום הולדתו, התחיל המבול באביב$141. יתר על כן, בעשרים ושבעה#131 לחודש השביעי נחה התיבה על ראשי ההרים בתקופת שוויון היום והלילה בסתיו$142. ומשלושה (אלה) ברור, שהמבול לא נראה (עוד) בשנת שש מאות ואחת, ושוב בעשרים ושבעה לחודש השביעי (לשנה *&601%*). כי למועד השנה, שוב הוא (המבול) התרַסֵן, והציב את התבל כפי שהיתה בשעת ההשחתה, (דהיינו) שתפרח ותלבלב באביב ותמלא בכל פרי. מכל מקום, כך ארבעים יום שטפו זרמי המבול, כשנפתחו המפָּלים משמים ונבקעו המעיינות מתהום הארץ, ושָבָה שנית תקווה ליציבות ביום הארבעים לאחר הפסקה ארוכה, כשהוא (נֹח) פתח את החלון. ועוד, תקופת ימי המבול היתה חמשים ומאת יום, כמו כן התמעטות (המים) נמשכה חמשים ומאת יום$143. אי לזאת, יש להתפלא על שוויון (זה), הואיל והשוֹאָה גברה ופסקה במספר (ימים) שווה בדומה לירח. שהרי הוא (הירח), משתמש באותו מספר (ימים) לגידולו מן המולד$144 עד שהוא זורח במלואו, ולחיסורו כשהוא שָב שנית למולד, לאחר שהיה קודם מלא. בדומה לכך, בימי פקודה, שומר הבורא על הסדר הנחוץ, ומסלק לחלוטין את אי־ הסדר מחוץ לתחומים האלהיים. T

@88שו"ת בראשית ב, לג T

*@33*עיקרי הדברים שבפילון הם, שיש משטר וסדר במעשיו של הבורא, וגם בתקופת עונש והשחתה נשמרים כללים אלה. המבול ירד לארבעים יום, ומקץ ארבעים יום, כשהמים הלכו וחסרו, פתח נח את חלון התיבה. תקופת שהות המבול היתה מאה וחמשים יום, ולעומתם נמשכה התמעטות המים באותו מספר ימים. T

## *@22*ח, ז. *@44*מדוע שילח (נח) את העורב ראשון? T

### *@11*לפי פשַט (המקרא), נחשב העורב כעין יצור מבַשֵר ומחַשֵב קיצין. לפיכך, עד היום הזה, רבים צופים ובוחנים את מעופו ואת צריחותיו בשעה שהוא קורא, (וזה) במטרה לגלות איזה דבר מסתורין. ולפי השֵׂכל, העורב הוא יצור שחור חָצוף ומהיר, והוא סמל לרע, כי הוא ממיט עֶרב$145 ואפילה על הנשמה. הוא מהיר ביותר, ויוצא לקראת כל הדברים שבעולם בעת ובעונה אחת. שנית, הוא פוחז ביותר, (וגורם) להשמדת תופשיו$146, כי הוא מחולל התנַשאות וחציפות בלי בושה. וכיון שהמוסריות - היפוכן של (תכונות) אלו- היא מאירה ונאמנה מבויישת וצנועה בטִבעה, היה מן הראוי, שבמידה ונותר שריד אָפֵל ונתון לסיכלות, (אזי יש) לגרשו ולסלקו לחלוטין מחוץ לגבולות. T

@88שו"ת בראשית ב, לה T

*@33*על העורב, שהוא חש עתידות, מובא גם במדרש הנעלם: "רבי איבו אמר, נח חכם היה, והיה מבין לחישת וצפצוף כל הנבראים ורמיזתם, וכשהיה בתיבה אמר, יודע אני שאין פקח בעופות כמו העורב למידע מניה סימנא בעלמא$147, מיד וישלח את העורב. א"ר חייא, והאיך עביד הכי, והאמר רבי בו, אסור להסתכל באלין מנחשי בעופי דשמיא, והרי הוא בכלל לא תנחשו ולא תעוננו, אפילו כל ניחוש בעלמא" וכו' (מדרש הנעלם בזֹהר חדש, כב ע"ד). T

*@33*גם בשו"ת הבאה ובשו"ת בראשית ב, מב כותב פילון על העורב, שהוא סמל לעֶרב ואפילה, לעומת היונה שהיא סמל האור. דבר זה נדרש גם בחז"ל על אתר: "וישלח את העורב, הה"ד (תהלים קה, כח) שלח חשך ויחשיך" (ב"ר לג, ה). מובן מאליו, שדרש זה של חז"ל, מבוסס על מראהו החיצוני של העורב, שהוא שחור' וגם על לשונות "חשך" ו"עֶרב" הקרובים זה לזה. ואם נניח שפילון ידע שפת עבר, אפשר לשער, שאף הוא ביסס דרשתו זו גם על הטעם השני. ועל חציפותו של העורב ראה סנהדרין קח, ב והעורב נקרא שם "רשע". וכן בפרקי דרבי אליעזר, כג, הקורא עליו "שולח דברים ביד רע". T

## *@22*ח, ז. *@44*מדוע נעלם העורב ולא שָׁב עוד, למרות שעדיין לא יבש אף חֵלק של האדמה? T

### *@11*מקום זה זקוק לפירוש אלגורי. כיוון שהעוולה היא יריבתו של אור הצדק, (לפיכך) הוא העדיף להימָנוֹת ולהיות עִם קרובו המשמֵח -המבול- על פני מעשיו של האיש המוסרי. כי העָוול אוהב מבוכה והשחתה$147\*. T

@88שו"ת בראשית ב, לו T

*@33*פירושו האלגורי מבוסס על תרגום השבעים, שהעורב לא שב אף שעדיין לא יבשו המים מעל לארץ. וכן בפשיטא: "ושדר לעורבא ונפק ומפק, ולא הפך עדמא דיבשו מיא". ועי' בהערת ר' חיים העליר שם, שמביא מפרקי דרבי אליעזר את עצם העובדה שהעורב לא שב: "שלח נֹח את העורב לידע מה בעולם, הלך לו ומצא נבלה בראשי ההרים, וישב לו על מאכלו, ולא השיב שליחותו לשלוחיו" (פדר"א, כג, ובביאור הרד"ל שם). וכן בזֹהר: "ולא חזר עורב בשליחותא דמאריה" (זֹהר, תוספות, שח ע"א). ופילון מביע זאת בדרך סמלית, שכששימש העורב סמל לתהו ובהו, לא הזיק לו התהו ובהו של המים, כי הוא היה בעל־בריתו. נמצא, שאם לא לחינם הלך זרזיר אצל עורב מפני שהוא מינו, יש כיוצא בו לומר גם בנוגע לעורב ולמבול. T

## *@22*ח, ח. *@44*מדוע שילח (נֹח) בפעם השנייה את היונה, גם "מאתו", וגם "לראות אם פסקו$148 המים", עניין שלא נאמר בעורב? T

### *@11*ראשית, היונה היא יצור טהור, וכן היא בת־בית ומאולפת ובת־ביתו של האדם, לפיכך זכתה ליקרב בין הקרבנות שעל המזבח. ומשום כך אמר (הכתוב), באופן נחרץ וחתום: "שילח (את היונה) מאתו", ובזה הוֹרָה שהיא בת־ביתו. ואילו ב"ראייה" האם "הֵקֵלו המים" (רָמַז הכתוב שהיא היתה) שותפה ותמימת דעים (עם נֹח)$149. ואֵלוּ, העורב והיונה, הם סמלים לרישעה ולמוסריות. כי האחד הוא בן־בלי־בית וללא מחסה ועיר, ללא־ידיד, ופרא ללא־ריע. אבל המוסריות, היא ענייני אנושיוּת וריעות, ו(היא) מסייעת. האיש המוסרי משלֵח אותה כשליח לבריאות ומזור$150, והוא מקווה שעל־ידה יוכל ללמוד מִשָם$151. כי זו (היונה), כשליח, מוסרת חסד אמיתי; להיזהר מן המזיק ולקבל דברים מועילים בזריזות רבה וברצון. T

@88שו"ת בראשית ב, לח T

*@33*כפירושו זה של פילון, שהיונה דרה במחיצתו של נֹח, נמצא גם בגמרא: "וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים. אמר ר' ירמיה, מכאן שדירתן של עופות טהורים עם הצדיקים" (סנהדרין קח, ב). וברש"י: "מאתו, גבי עורב לא כתיב מאתו, מכאן שדירתם וכו', כלומר, הנאה הוא שדרים אצלם, שמכירים בצדיקים" וכו'$152. T

*@33*מתוך שו"ת זו ושו"ת בראשית ב, לה (בסוף הפירוש השני), נראה שפילון מדייק גם למה כתוב אצל היונה תכלית שילוחה: "לראות הקלו המים", בו בזמן שבשליחת העורב לא כתוב לְמַה שלחוֹ. והוא מדייק, כי את העורב "שילח" כאילו גרשו מאתו, אבל את היונה שלח בשליחות שלו למען הצלתו. גם באברבנאל (שאלה י) נמצאת הבחנה זו: "למה לא נזכר בפסוק תכלית שליחות העורב, כמו שנזכר תכלית שליחות היונה, כי הנה ביונה כתיב וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים מעל פני האדמה, אבל בעורב לא אמר אלא וישלח את העורב". T

## *@22*ח, ט. *@44*מדוע שָבָה היונה אליו (אל נח) כאשר לא מצאה מנוח לרגליה? T

### *@11*האם אין זה איפוא הוכחה ברורה, שעל־ידי הסמלים של העורב והיונה, מורֶה (הכתוב) על רע וטוב? הרי היונה, מאחר ששוּלחה, לא מצאה מנוח, וכיצד איפוא יכול היה העורב, שיצא ראשונה, כשעדיין התרַבּו שׁוֹאוֹת המבול, למצוא מקום ולהשאר (שָם)? והרי העורב לא היה ברבור, או מגלָן, או אחד (מהעופות) האלה המהלכים על פני המים?! אלא רָמַז, שהרע יוצא החוצה, אל המערבולות המתגברות של התאוות והתשוקות, המציפות והמשחיתות את הנשמה ואת החיים, והוא מקבל אותן בשמחה ומתרועע עמהן כעִם קרוביו ואנשי סודו, שבמחיצתם הוא דר$152\*. ואילו הטוב, מכיון שהוא מסתייג בראִייה ראשונה, מיד הוא מתעופף מבלי לשוב עוד (אליהן), ואין הוא מוצא מנוח לכף רגלו, כלומר הוא לא מצא מקום עמידה הראוי לו... T

@88שו"ת בראשית ב, לט T

*@33*פילון ידע על סמלי העורב והיונה, הנזכרים גם בחז"ל: "וישלח את העורב (בראשית ח, ז). אמר ר"ל, תשובה ניצחת השיבו עורב לנח, אמר לו, רבך שונאני ואתה שנאתני, רבך שונאני, מן הטהורים שבעה מן הטמאים שנים, ואתה שנאתני, שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים. אם פוגע בי שר חמה או שר צנה, לא נמצא עולם חסר בריה אחת? או שמא לאשתי אתה צריך? אמר לו, רשע, במותר לי נאסר לי, בנאסר לי לא כל־שכן" (סנהדרין קח, ב). T

*@33*"שלח נֹח את העורב לידע מה בעולם, הלך לו ומצא נבלה בראשי ההרים, וישב לו על מאכלו ולא השיב שליחותו לשולחיו. שלח את היונה והשיבה שליחותה, שנאמר ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה (בראשית ח, יא). ולמה עלה זית? אלא אמרה היונה לפני הקב"ה, רבון כל העולמים, יהיו מזונותי מרורין כזית זה ונתונים בידך, ואל יהיו מתוקים ונתונים ביד בשר ודם. מכאן אמרו, שולח דברים ביד רע כשולח ביד כסיל, ושולח דברים ביד טהור כשולח ביד ציר נאמן לשולחיו" (פדר"א, כג). וראה לעיל ח, ז (שו"ת בראשית ב, לה). T

## *@22*ח, י. *@44*מדוע לאחר שעיכב את היונה שבעה ימים אחרים, הוא שילח (אותה) שנית? T

### *@11*(זה) אורח חיים טוב ומשובח. כי אף על פי שהוא ראה מתחילה שטִבעם היה קשה$153, אין הוא מתייאש מלהחזירם למוטב. אך כשם שרופא מומחה$154 איננו מגיש לחולה תרופה על מנת שתביא הברָאָה למחלה מיד, אלא מאַפשֵר לטבע לסלול דרך לישועה, ולאחר מכן משתמש הרופא בתרופות מבריאות ומחלימות. כך האיש המוסרי, (משתמש) בדברים בהתאם לחוקי הפלוסופיה. וה"שֶׁבַע" הוא אלהי וטהור. ונאמר, שאבי הכל, כשברא את עולמו, התבונן אל מעשהו במשך אותו (פרק זמן)... T

@88שו"ת בראשית ב, מא T

*@33*פירושו זה של פילון, קשור לרעיון התשובה, עליו הוא דן בשו"ת הבאה. לדבריו כאן, שילוח היונה על־ידי נח היה לשם רעיון החזרה בתשובה. בפעם הראשונה לשילוחה היה הדבר קשה, אבל לאחר שעיכב את היונה שבעת ימים, שילח אותה שנית, לשם ביצוע אותה המטרה, ואכן הביאה עימה את התשובה. את שבעת הימים מקשר פילון למעשיו של הקב"ה, שכשברא את עולמו, התבונן אל מעשהו במשך אותו פרק זמן, וכנראה שמתכוון לבראשית א, לא: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בקר יום הששי". עצם הרעיון נמצא במדרש הנעלם בפי ר' פנחס, בנוגע לשילוח היונה: "וא"ר פנחס, אין לך בכל פעם ופעם שלא התעכב הקב"ה גזר דינא של כנסת ישראל שבע שמיטין ושבע יובלות, שמא תחזור בתשובה, הה"ד וייחל עוד שבעת ימים אחרים, בר מן קדמאי" (מה"נ נח, כג ע"ב. וראה בביאור לשו"ת הבאה). וראה גם לעיל ז, ד; י (שו"ת בראשית ב, יג), על רעיון התשובה שם, ששבעת הימים בהם עיכב הקב"ה את המבול, הם מזכרת לבריאת העולם שנברא בשבעה ימים, לכן ציפה הקב"ה שבעת ימים, שמא יהרהרו החוטאים וישובו בתשובה. T

*@33*במקום אחר בכתביו מדבר פילון באריכות על חשיבותו של המספר שבע, ומציין את סגולתו של יום השבת, שצריך לשמש כיום של חשבון הנפש והירהורי תשובה: "ו(יום השבת) נתכבד על־ידי משה, חובב המידות הטובות, שחָרת את יופיו בלוחות הקדושים ביותר של התורה, ורשם במחשבותיהם של כל הנשמעים לו, בצוותו להם, שאחרי כל ששה ימים, יבַלו את יום השביעי (כיום) קדוש, וימנעו ממעשים אחרים, עד כמה שהם נוגעים לבקשת מחיה ולמציאתה, ויתמסרו רק לדבר אחד - לפילוסופיה, לשם תיקון המידות ולשם בחינת המצפּוּן, אשר, בהיותה נתונה ומבוססת בתוך הנשמה, אינה מהססת מלהוכיח כמו שופט, בהשתמשה הן באיומים תקיפים יותר, והן בהתראות נוחות יותר. במקרים שנראה לה (=לבחינת המצפון) שהם עשו רע במזיד - באיומים; ובמקרים של שוגג, מפני שהתנהגו בלא־ראוֹת מקודם - באזהרות, בכדי שלא יכשל שוב באותה הדרך" (על בריאת העולם, קכח). T

## *@22*ח, יא. *@44*מהו: "היונה שָבָה$155 אליו לעת ערב מחזיקה עלה־זית, ענף־מצוּמָק$156, בפיה"? T

### *@11*כולם הם סמלים מובחרים ובדוּקים: "הַשִׁיבָה", "לעת ערב", "אחיזת עלה הזית", ה"ענף־מצוּמק", "השמן (זית)" ו"בפיה". אולם, יש לדייק בכל אחד מן הסמלים. כי החֲזָרָה שונָה מה(פעם) הקודמת, שהרי זו (הפעם הראשונה), הביאה את דבַר הטבע המושחת והמרדָן לגמרי, שנשמד על־ידי המבול בגלל בַּעֲרוּת ועזות־מצח מרובָּה. ואילו הלזו (הפעם השניה), היא מתחרטת על תחילתה. ולמצוא תשובה (=לשוב בתשובה) לא דבר קל הוא, אלא מעשה קשה ומייגע. ומשום טעמים אלו, היא באה לעת ערב, מפני שהקדישה$157 את היום, מבוקר ועד ערב, לחיפוש. ובאופן מילולי: היא עברה דרך מקומות (שונים), אבל למעשה היא התבוננה בחיפושיה בחלקי הטבע, וראתה אותם בבירור מראשית עד אחרית, שהרי העֶרב הוא סמל ה"סוֹף". הסמל השלישי הוא "נשיאת העָלֶה". העלה הוא חלק קטן של הצמח, ועם זאת לא יוָוצר בלי הצמה (עצמו), ובדומה לו ראשית החזרה בתשובה. כי התיקון בראשיתו נראה קטן, כאותו העָלה הזקוק לשמירה, והוא עלול לנשור, אף על פי כן יש תקוה גדולה שיגיע לדרכים ישרות במלואן. הסמל הרביעי הוא, שהעָלה לא היה של עץ אחר, אלא של הזית בלבד, ושֶמן הוא חחומר למאוֹר$158. אבל כפי שאמרתי$159, הרישעה היא אפילה עמוקה, אך הטוב הוא הנוֹגה רב־הזֹהר, והתשובה היא ראשית האור. אך אל תחשוב, שהתשובה בראשיתה כבר מניצה ופורחת$160, כי למרות ש(הצמח) יבש ומיובש, בכל זאת הוא נושא זרע, לפיכך הסמל החמישי הוא, ש(היונה) בשובה "החזיקה ענף יבש". והסמל השישי הוא, שהענף היבש היה "בפיה" -וששה הוא המספר השלם הראשון$161-, כי המוסריות נושאת בפיה, כלומר בדיבורה, זרעי חכמה וצדק וטוּב־הנשמה בכללו. והיא לא רק נושאת, אלא אף נותנת חֵלק ונחלה להדיוטות, ומגישה מים לנשמותיהם, ומשקָה בתשובה את תשוקתם לחטאים. T

@88שו"ת בראשית ב, מב T

*@33*מתוך לשון הכתוב, לומד פילון ששה דיוקים ברעיון התשובה: א. שהיונה "שבה", שכוונתו לתשובה. ב. ולכן היא באה "לעת ערב", מאחר שעסקה כל היום בחיפוש ובבדיקת דרכיה לשוב בתשובה. ג. "אחיזת העָלה" מסמל את תחילת התשובה, כי העָלה הוא דבר קטן ועדין, ויש להחזיק בו בחזקה שלא ינשור, וכן יש להחזיק בחָזקה בתשובה. ד. עלה "הזית" מסמל את האור, בניגוד לרע שהוא חושך, והתשובה היא תחילת האור. ה. "יבש", שהנֶטע אע"פ שעודו יבש, יש לו הכשרון להצלחת הזרע, שהיא התשובה. ו. "בפיה", הכוונה שעל־ידי דיבורה היא גם מַפרישה מפיה לאחרים. T

*@33*רעיון התשובה, הנלמד ממעוף היונה, נמצא גם במדרש הנעלם. אולם, בשעה שפילון מציג כאן את התשובה כרעיון כללי, הרי אנשי המדרש הארץ־ישראלי לקחו אותו הרעיון הנמצא גם בפילון, והלבישוהו בלבוש ארץ־ישראלי, בפרשם שהכוונה בתשובת היונה היא לתשובה של עם ישראל, שאם עם ישראל ישוב בתשובה, אזי הוא ישוב לארצו. וז"ל: "והנה עלה זית טרף בפיה. לולי שהעיר הקב"ה רוח הכהנים, שהיו מדליקין נרות בשמן זית, אזי אבדה פליטת יהודה מן העולם, ובכל פעם ופעם שָבָה בתשובה ונתקבלה. א"ר פנחס, חוץ מן גלות רביעאה, דעדיין לא שבה, והכל תלוי בתשובה. וא"ר פנחס, אין לך בכל פעם ופעם שלא התעכב הקב"ה גזר דינא של כנסת ישראל שבע שמיטין ושבע יובלות, שמא תחזור בתשובה, הה"ד וייחל עוד שבעת ימים אחרים, בר מן קדמאי. וישלח את היונה, בגלות אדום. ולא יספה שוב אליו עוד, דעד היום לא חזרה בתשובה, ולא העירה רוחה. דא"ר פנחס, אלמלי חזרה בתשובה לא נשתיירה בגלות יומא חד. רבי אליעזר אומר, כל הגליות שגלתה כנסת ישראל נתן לה הקב"ה זמן וקץ, ונתעוררה תמיד בתשובה, וגלות האחרון אין לו קץ וזמן, אלא הכל תלוי בתשובה" וכו' (מדרש הנעלם, נח, כג ע"ב). T

*@33*מדרשו של פילון על הסמל הרביעי נמצא גם בחז"ל: "ד"א, עיניך יונים (שיר השירים א, טו), אמר ר' יצחק, אמר להם הקב"ה, דוגמא שלך דומה ליונה וכו', כיצד, כשהיה נח בתבה מה כתיב, וישלח את היונה וגו', ותבוא אליו היונה לערב ערב (בראשית ח, ח ויא), אמר להן הקב"ה, מה היונה הביאה אורה לעולם, אף אתם שנמשלתם ליונה, הביאו שמן זית והַדליקו לפני, שנאמר ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית" (ת"ב תצוה, א; ת"ה שם, ה). "אמר הקב"ה, הזית הזה הביאה אורה לעולם בימי נח, הה"ד ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה" (ויק"ר לא, ט). T

## *@22*ה, יא. *@44*מהו: "נח ידע כי פסקו$162 המים מעל הארץ"? T

### *@11*(המקרא) לפי פשוטו ברור הוא, כי אילו נלקח העָלה מהמים, היה מן הסתם עדיין לח ורטוב. אכן, הוא היה עכשיו יבש, ו(הכתוב) אומר שהיה "ענף מצומק"#156, וכאילו התייבש על ארץ שנתייבשה. אך לפי השֵׂכל, האיש החכם נוקט (בו) סמל לתשובה, והבָאַת העָלה היא כ(סמל) למניעת פֶּגע ובַערוּת מרובה, אף על פי שחדל כבר מלשגשג ולהָנֵץ, אלא להיפך, "הצטמק", וזאת מפני הטעמים שהזכרתי לעיל$163. עם (כל) זאת, עלינו להעריץ את האב (ה') ברוב חינו וחסדו, כי למרות שעברה השחָתָה על יושבי הארץ, משום עוצֶם עוולתם וכפירתם, בכל זאת נשארה שארית מימי קדם: גם מאשר היה בתחילה, וגם זרע פעוט ומצומק של מוסריות קדומה. והוא (הענף היבש), סמל לא־מבוטל, שזיכרם של האנשים הטובים אשר נבראו בתחילה לא נכרַת כליל. לפיכך נביא אחד, מכיר ומוֹדַע למשה, קבע כחוק אימרה כדלהלן: "לולי ה' הכל־יכול הותיר לנו זרע$164, כעוורים וכעקרים היינו"$165, מבלי שיהא ביכולתנו לדעת טוב ולהוליד. אכן, עיוורון ועקרות, מכַנים הכשדים (=העברים) בשפת אמם (בשם) "סדום" ו"עמורה"$166. T

@88שו"ת בראשית ב, מג T

*@33*את המקרא כפשוטו מפרש פילון על סמך נוסח השבעים, שהיונה חזרה עם "עלה זית יבש בפיה", לכן ידע נח, כי היות והעלה יבש, גם הארץ יבשה$167. T

*@33*פילון מפרש, כי עלה הזית מסמל את שארית המוסריות של הדור הקודם, וזכר האנשים הטובים שנבראו בדור הקודם לא נכרת כליל, וזה כעין שיטתו לעיל, בתחילת המבול ז, ב-ג (שו"ת בראשית ב, יב); ז, ד (שו"ת בראשית ב, טו). גם חז"ל דרשו את שריד עלה הזית באופן סמלי, אבל הם הלבישוהו בלֹבוש ארץ־ישראלי, שהכוונה היא לארץ ישראל: "ר' לוי אמר, מהר המשחה הביאה אותו, דלא טפת ארעא דישראל כמכולא וכו'. ר' ביריי אמר, נפתחו לה שערי גן עדן" (ב"ר לג, ו). T

## *@22*ח, יב. *@44*מדוע, "שילח (נח) את היונה בשלישית אחרי שבעה ימים נוספים, ולא שבה$168 אליו עוד"? T

### *@11*"אִי־השיבה אליו" (מתייחסת) באופן מילולי (אל) היונה, (שהיא) למעשה המוסריות. היא איננה סמל להתנַכּרות, כי כמו שהזכרתי, לא נפרדה (היונה) אז$169, אלא בדומה לקרן־אור, נשלחה להתבונן בתכונות (הברואים) האחרים. אך כאשר לא מצאה אנשים בני חינוך$170, היא שָבָה פעם נוספת, ומיהרה ישר אך ורק "אליו". אבל עכשיו היא איננה עוד קניינו של אחד בלבד, אלא טובה משותפת לכל אלה המשתוקקים לקבל האצָלוֹת של החכמה, מן העולם כביכול, ובתבונה צמאו מקדמא דנא לחכמה. T

@88שו"ת בראשית ב, מד T

*@33*גם כאן הולך פילון בשיטתו המדרשית, שהעורב והיונה הם סמלים לטוב ולרע, והיונה היא סמל המוסריות. הוא מדייק גם בתיבת "אליו", בקשר לשיבת היונה, שבפסוקים ח, יא-יב. והוא מקשר דיוקו לתיבה זו בדרושו האלגורי, כי עד עכשיו היא שבה "אליו", כי הוא היה הצדיק היחידי, אבל עתה, לאחר המבול, היא קניינם של רבים המשתוקקים לחכמה$171. T

## *@22*ח, יג. T

*@33*מדוע כָּלוּ$172 המים מעל הארץ בשנת שש מאות ואחת לחיי נח$173, בראשון באחד לחודש? T

### *@11*אפשר לומר, שה"ראשון" לכליון (המים) מתייחס גם לחודש וגם לאיש (נח), והוא מַתְאִים לשניהם. כי אף על פי שאנו שומעים שהמים כָּלוּ בחודש הראשון, יש להניח, שמדובָּר בחודש השביעי, אשר (חָל) בזמן שוויון היום והלילה. כי אותו החודש הוא גם הראשון וגם השביעי$174, כביכול ראשון בַּטבע ובכוח, ושביעי בזמן. אי לזאת אומר (הכתוב) במקום אחר: "החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון לחדשי השנה" (שמות יב, ב)$175, ובכן, נקרא כ"ראשון" זה שהוא ראשון לפי הטבע והכוח, אך שביעי לספירת הזמן, כי שוויון היום והלילה הוא הראשון בסדר הדירוג, והעָדיף בתקופות השנה. אך אם נֹאמר "ראשון" על האיש (נח), אזי נאמר הדבר אמת ויציב. כי בצֶדק, הצדיק הוא ראשון לאמיתו, כשם שהקברניט הוא ראשון באניה, והמושל בעיר. אבל הוא (נח) איננו רק ראש למוסריות, אלא גם לַסֵדֶר$176, כי בלידה החדשה, הוא עצמו היה ראש וראשון לתולדות האנושות השנייה$177. יתר על כן, יפה נאמר כאן, שמֵי המבול באו, חדלו בשנית, ושבו לאיתנם כבראשונה, בחייו של האיש הצדיק$178, מכיוון שרק הוא ובני ביתו היו עתידים להישאר בחיים בשעת המבול, ומשחָלפה הרעה הוא היחידי שנמצא עלי־אדמות, לפני הבריאה/הלידה המחודשת - החיים שלאחר מיכן... ומטעם זה אומר (הכתוב): "בשש מאות ואחת" (שנה) ו"צדיק בדורו"$179, לא (דור) כל שהוא, אף לא צדיק בזמן ההשחתה, אלא בזמן (דור) מסויים, כי ההשוואה היא עם דורו הוא. אמנם, גם הוא$180 ראוי לשבח, שייחדו אלהים מכל דור וחָשבו ראוי לחיים$181. אף קבע אותו$182 כגבול לשניהם, הן לדור והן לקץ, כעין סוף לכל אשר עתיד להישָחֵת, וכעין ראשית לכל אשר עתיד להיות$183. אך מעל לכל ראוי לתהילה, זה אשר נזדקף בכל גופו, והסתכל כלפי מעלה$184 מתוך ידידות אֶל האֵל. T

@88שו"ת בראשית ב, מה T

*@33*דרושו של פילון מבוסס על גירסת השבעים, שגרסו את הפסוק בבראשית ו, ט "איש צדיק היה בדורו", וכן "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה". ולכן מפיק מכאן את דרושו, שנח חי שש מאות שנה, ובמשך שש מאות שנה אלה חלפו כמה דורות, והוא מדייק מכאן, שנח היה צדיק רק ביחס לדור יוצאי חלציו, ר"ל לדור השארית שניצל, אבל לא כלפי הדורות שהיו במשך השש מאות שנה. רבינו בחיי מדייק כפילון, שעל נח עברו כמה דורות, באמרו: "בדורותיו. היה ראוי לומר בדורו, אלא כשבא המבול היה בן שש מאות שנה", והוא מדייק מכאן דרוש אחר: "וכבר עברו עליו דורות הרבה, והגיד לך הכתוב כי כל הדורות ההם השחיתו, ולא היה בכולן ראוי להנצל זולתו" (בחיי לנח ו, ט). וכן ברמב"ן. ובפירוש הר"ן לתחלת נח: "ואמר בדורותיו, להורות כי בכל הדורות שהיה בהן, מצד שהאריך ימים וקפל דורות רבים אנשי רשע וחמס, לא נפתה לבו בכל הדורות ההם ללמוד ממעשיהם". T

*@33*גם מדרשו הסמלי של פילון, הוא ברוח מדרשי חז"ל. מקבילה לרעיון זה נמצאת בדברי ר' יוחנן, במחלוקת של פירוש המלים "בדור הזה": "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו. א"ר יוחנן, בדורותיו ולא בדורות אחרים. וריש לקיש אמר, בדורותיו כ"ש בדורות אחרים. א"ר חנינא משל דברי יוחנן, למה הדבר דומה, לחבית של יין שהיתה מונחת במרתף של חומץ, במקומה ריחה נודף, שלא במקומה אין ריחה נודף" (סנהדרין קח, א). כדעת ר' יוחנן, היא דעת ר' יודה: "ר' יודה ור' נחמיה, ר' יודה אמר, בדורותיו היה צדיק, אילו היה בדורו של משה או בדורו של שמואל לא היה צדיק וכו'. ר' נחמיה אמר, ומה אם בדורותיו היה צדיק, בדורו של משה על אחת כמה וכמה" (ב"ר ל, ט). ובמה"ג: "ר' יוחנן אמר, בדור הזה ולא בדורו של אברהם יצחק ויעקב. ר' שמעון אומר אם בדור שכולו חייב נמצא צדיק, אלו היה בדור שכולו צדיק על אחת כמה וכמה" (מה"ג בראשית ז, א). "מהו בדורותיו? יש דורשין לשבח ויש דורשין לגנאי, צדיק בדורותיו ולא בדורות אחרים" (ת"ב נח, ו; ת"ה, ה). ובאלפא ביתא דבן סירא, אות ס: "יש אומרים שצדיק היה נח בדורותיו, ולא בדור אחר, שכך אמר לו הקב"ה, כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה, בדור הזה אתה צדיק, אבל לא בדור אחר". וראה גם לעיל בביאור לפסוק ו, ט (שו"ת בראשית א, צז), ולפסוק ז, א (שו"ת בראשית ב, יא). T

## *@22*ח, יד. *@44*מדוע יבשה הארץ בחודש השביעי$185, ביום העשרים ושבעה? T

### *@11*...כי כפי שאמרתי, השחיתו יושבי הארץ הללו כשמָלאו פרי$185\*, ולאחר שנכרתו אלו שהשתמשו בהם, (והארץ) השמידה את הרע והתנערָה (ממנו), שוב נמצאה הארץ מלֵאה בזרעים ועץ עושה פרי, אותו מביא האביב$186. כי משנתייבשה הארץ, חָשב (ה') לנכון, ששוב תֵירָאֶה (הארץ) כשם שהיתה בזמן המבול$187, ושוב תתן יבול. ואל תתפלא כי ביום אחד חזרה הארץ להצמיח הכל בעוז האלהים: זרעים, עצים, עשב למכביר, שפע שבלים, נטיעות ופירות, ולפתע נתמלאה בַּכֹּל, - כי גם בבריאת העולם השלים (ה') ושיכלל את יצירת הצמחים ביום אחד מששת הימים$188. ואֵלה (הצמחים) היו מושלמים מתחילת בריאתם, ונשאו פרי היאות לשפע תנובה בתקופת האביב. כי אלהים הוא כל־יכול, ואינו זקוק כל עיקר לזמן "לעשות". T

@88שו"ת בראשית ב, מז T

*@33*גם במקומות אחרים כותב פילון, שבבריאת העולם הצמיחה הארץ פירות וגידולים מעצמה ובבת־אחת: "ואז הוא מתחיל לקַשֵט את הארץ, כי הוא מצַווה שתדשא דשא ותוציא שבלים ותצמיח כל מיני צמחים ושדות ירק, וכל מה שעתיד להיות מספוא לחַיות ומזון לבני אדם. מלבד זה, הצמיח את כל המינים של האילנות, ולא השמיט כל־שהוא, לא מאלה המכוּנים עצי־בר, ולא מאלה המכוּנים עצי־תרבות. אולם מיד עם יצירתם הראשונה, היו כולם טעונים פירות$189, באופן המתנגד למצוי כעת, שכֵּן כעת גדלים המתהוים חלקים חלקים, ובזמנים שונים, ולא הכל יחד בבת אחת" (על בריאת העולם, מ-מא). "אבל בשעת היצירה הראשונה של כל היקום, כפי שאמרתי, הצמיח אלהים מן האדמה את כל עולם הצמחים בשלימותו, נושא פירות, ולא בוסר, אלא בשֵלים לגמרי, לשימושם ולהנאתם, מיד ובלי איחור, של בעלי החיים העתידים להיברא במהרה" (שם, מב). "זוהי הסבה הראשונה, שעל־ידיה נראה, כי האדם נברא אחרי הכל. ברם, עלי לתת עוד סבה שניה, ולא בלתי־קולעת. מיד בתחלת התהוותו מצא האדם את כל ההכנות לחיים, לשם לֶקַח לדורות הבאים, על־ידי שהטבע הכריז -אמנם לא באופן ישר- שאם (בני אדם) יחַקוּ את אביהם הראשון במינם, יחיו בלי עמל ובלי דאגה בשפע רב מאד של הדברים הנחוצים$190. ודבר זה יבוא, אם לא תמשולנה בנשמות התאוות הבלתי־שכליות, המבַצרות את הזוללות והניאוף; ואם התשוקות אחרי הכבוד או הבצע או השררה, לא תמשוכנה אליהן את השלטון על החיים; ואם הצרות לא תצֹרנה ותעקמנה את הדעת; והיועץ הרע, הפחד, לא יעצור בעד הנטיות למעשים הגונים, ולא יתקיפוהו הסיכלות, הפחדנות, העוול וכל המון יתר הרעות, שאין לפרטן. אכן, כעת, כיון שגָברו כל הדברים הנאמרים, ובני אדם התמַכרו ללא־מניעה לתשוקותיהם ולתאוותיהם הבלתי־בלומות, שלא נאה אפילו להזכירן - בא עליהם (העונש) הראוי (של חוק) היושר, הנוקם את מעשי הבליעל שלהם. והעונש הוא: הקושי להמציא את צרכי החיים. כי אחרי שחורשים בעמל את הככר, ומשקים אותו מים מתוך מעינות ונהרות, זורעים ונוטעים ומקבלים עליהם את יגיעתם של עובדי אדמה, ביום ובלילה בלי לֵאוּת, במשך כל השנה - הם אוספים את צרכיהם$191. ויש שהם (הצרָכים) דלים, ואינם מספיקים למדַי, מפני שניזוקו מחמת סיבות רעות, מפני שהחריבו אותם שטפי גשמים רצופים או ששברם מלֹא הברד שניתך בלי חשׂך, או שהשלג הקפיאם, או שהרוחות הזועמות הפכום עם שרשיהם. שכֵּן, המים והרוח מביאים הרבה שינויים (מזיקים), הגורמים לידי עקרות הפירות. אך אלמלי יצרי התשוקות מחוסרי־מדה הוקלו בעזרת המתינות, ובעזרת הצדק - השאיפות והמאמצים לעשות רשע, וכדי לומר בקיצור: בעזרת המדות הטובות והפעולות המתאימות למדות הטובות - (אלמלי הוקלו) המדות הרעות ופעולות השוא המתאימות להן; ופסקה המלחמה שבתוך הנשמה, שהיא באמת המציקה ביותר והכבדה ביותר שבמלחמות; והתקיים השלום, והוא היה מתקין שלטון טוב לכוחות שבתוכֵנו במנוחה ובשלוה - כי אז היתה התקוה, שהאלהים, בהיותו חובב המידה הטובה, וחובב היופי, ונוסף על אלה גם חובב האדם, יספיק למין (בני האדם) את הנכסים מעצמם, מן המוכן. שהרי ברור, כי קל יותר להוציא בשפע יבול מתוך הנמצאים, בלי מלאכת עבודת האדמה, מאשר להביא את הבלתי־נמצאים לתוך הישות" (על בריאת העולם, עט-פא)$192. T

*@33*מאמרו זה של פילון, דומה בעיקרו למאמרם בספרא: "ונתנה הארץ יבולה (ויקרא כו, ד), לא כדרך שהיא עושה עכשיו, אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון. ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה? ת"ל זכר עשה לנפלאותיו (תהלים קיא, ד), וכן הוא אומר תדשא הארץ דשא עשב (בראשית א, יא), מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות. ועץ השדה יתן פריו (ויקרא כו, ד), לא כדרך שהוא עושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה? ת"ל זכר עשה לנפלאותיו, ואומר עץ פרי עושה פרי למינו (בראשית א, יא), מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות. מנין שהעץ עתיד להיות נאכל? ת"ל עץ פרי (שם). אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, א"כ למה נאמר עץ פרי? אלא מה פרי נאכל, אף העץ נאכל. ומנין שאפילו אילני סרק עתידים להיות עושים פירות? ת"ל ועץ השדה יתן פריו" (ספרא בחוקותי פרק א, ג-ד). T

*@33*הננו רואים, שפילון והספרא א) שניהם דנים על חיי האושר של אדם הראשון קודם שגורש מגן עדן, ועל שנהנה מפרי האדמה בלי עמל ויגיעה, שבוֹ־ביום שהיתה נזרעת בו־ ביום היתה מוציאה פירות; ב) שניהם דנים על צערו של עובד האדמה עכשיו, האוכל אותה בעצבון; ג) ושניהם מביעים תקותם, שבעתיד לבוא, כשיהיה הדור זכאי, שוב תתן הארץ את יבולה למכביר ויושביה יאכלו לחמם לשובע. החוט המשולש הזה, מעיד שיש קשר אמיץ בין מסורת פילון והספרא, וששניהם שאבו בודאי ממקור ארץ־ישראלי קדום. אלא שפילון, כדרכו בדרשותיו, נתן גם בדרשה זו סממנים ריטוריים משֶלוֹ. T

*@33*דעתו של פילון, שאף לאחר המבול הצמיחה הארץ פירות ביום אחד, אינה מפורשת בחז"ל, אבל יש להסיקה שם באופן ברור: "וישת מן היין (בראשית ט, כא), אמרו חכמים, בו ביום נטע, בו ביום עשה פירות, בו ביום בצר, בו ביום דרך, בו ביום שתה, בו ביום נשתכר, בו ביום נתגלה קלונו" (ת"ה נח, יג). "וישת מן היין וכו', אמר ר' חייא בר אבא, בו ביום שנטעה, בו ביום הפריחה, בו ביום עשתה פרי, בו ביום קטפה ובצרה ודרכה ושתה" (ת"ב נח, כ וזֹהר בראשית עג ע"א). וכן במדרש הנעלם בזֹהר חדש, נֹח כב, ע"ב: "ויטע כרם, גפן גרושה מצא, שנתגרשה מג"ע, וביומו נטעה ונשתגשגה". אם כי דברי חז"ל מכוונים רק לגפנו של נח, שהצמיחה ביום אחד, ופילון מדבר על כל הצמחים, - בכל זאת שורש רעיונו נמצא גם בחז"ל. T

*@33*ובחז"ל, גם על תופעה שכזו שאירעה בזמן יציאתם של בני ישראל ממצרים: "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וגו' (ויקרא יט, כג). כיון שיצאו ישראל ממצרים וכו', והיה כל אחד ואחד נוטע תאנים וגפנים ורמונים, ועושין פירות בני יומן, כשם שהיה מתחילת ברייתו של עולם, עץ עושה פרי למינו (בראשית א, יא)" (ת"ב קדושים, ז). T

*@33*וראה מה שכתבתי על המדרש הגדול, פסוק תדשא הארץ. T

## *@22*ח, טו-יז. *@44*מדוע לאחר שיבשה הארץ לא יצא נח מן התיבה לפני ששמע דיבור, כי "אמר ה' אלהים$193 לנח צא אתה ואשתך ובניך ונשי בניך והחיות$194 האחרות הללו"? T

### *@11*צדקה היא יִרְאָה$195, כשם שהיפוכו -העוולה- שחצנית ושבֵיעת רצון עצמי. ו(הכתוב) הוא סימן ליראָה, שלא יקבל (אדם) ויאמין בשִׂכלו יותר מאשר באלהים. ובפרט, שכָּל מי שראה כיצד נעשתה כל הארץ ים ללא־גבול, יחשוב בצדק ובטבעיות, שהרע עלול לשוב שנית כדרך הטבע. והוא (נח) הגיע לידי מסקנה$196: זה אשר נכנס לתיבה בפקודות האלהים, ישוב ויצא החוצה לפי פקודות, שֶׁכֵּן אין ביכולת איש (לעשות) בשלימות דבר אשר האל איננו מדריך ופקד עליו תחילה. T

@88שו"ת בראשית ב, מח T

*@33*דעת פילון היא, שכמו שנצטווה נח על־ידי האלקים להכנס לתוך התיבה (השווה בראשית ז, א: ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה), כן האמין שגם יציאתו צריכה להיות על־פי ציווי האלקים. דעה זו נמצאת במדרש תנחומא: "כיון שנחו המים, היה נח צריך לצאת מן התבה, אלא אמר נח, ברשות הקב"ה נכנסתי, שנאמר בֹא אתה, ועכשיו אצא שלא ברשות? א"ל הקב"ה, רשות אתה מבקש? הרי לך רשות, שנאמר צא מן התבה" (ת"ב נח, יג: ת"ה, ח). "מנח, שנכנס בתבה ברשותו של הקב"ה, שנאמר וידבר אלהים אל נח צא מן התבה, וכיון שיבשה הארץ ונחה התבה, שנאמר ותנח התבה, אמרו לו בניו נצא לנו. אמר להם, חס ושלום, ברשותו של הקב"ה נכנסנו וברשותו נצא. וכיון ששמע הקב"ה כך, מיד נתן להם רשות, שנאמר וידבר אלהים אל נח צא מן התבה" (ת"ב נח, טו)$197. T

*@33*פילון גם מוסיף עוד טעם, שנח חשש לצאת מן התיבה שמא ישוב הרע שנית כדרך הטבע, ז"א שמא יבוא המבול שנית. גם טעם זה נמצא בתנחומא: "אמר נֹח, רבון העולם, שמא אתה חוזר ומביא מבול? אמר לו לאו, נשבע אני שאיני מביא מבול עוד לעולם" (ת"ה נח, יא). "אמר לו צא ממקומך, ולא קיבל עליו לצאת. אמר, אצא ואהיה פרה ורבה למאירה? עד שנשבע לו הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם" (ב"ר לד, ו). ועי' אברבנאל, בראש פרק ט. T

## *@22*ח, יח. *@44*מדוע כאשר נכנסו לתיבה היה הסֵדר "הוא ובניו", ואחר כך "נשותיו (ונשי) בניו" (שם ז, ז), ואילו כשיצאו הוחלף (הסֵדר), כי (הכתוב) אומר: "נח יצא ואשתו"$198, ואחר כך "ובניו ונשי בניו"?$199 T

### *@11*לפי פשוטו של מקרא, הַכּניסה רומזת על פרישות דרך ארץ$200, והיציאה על פריה ורביה. כי בהיכנסם נזכרים הבנים יחד עם אביהם והכלות עם חמותן, אבל ביציאתם (נזכרו) זוגות: האב יחד עם אשתו, ושוב הבנים כל אחד עם אשתו. כי (משה) רצה להורות לתלמידיו, מה שראוי ועדיף לעשות על־ידי פעולה מֵאֲשֶר בדיבור. אי לזאת, לא אמר וצִיֵין במפוֹרש$201, שעל הנכנסים להימנע מלשַמש עם נשותיהם, ועל היוצאים להקים זרע כדרך הטבע$202. הוא מכריז (על כך רק) על־ידי סדר (המילים), מבלי לקרוא ולצעוק: "אל תתעלסו באהבים בשעת כליון חרוץ של כל אשר בארץ, אין זה כדת וכדין$203. דַי לכם שזכיתם בחיים, אך לשכב עם נשותיכם (בעודכם בתיבה), הוא מדַרכֵּי הנהנים והמשתוקקים לתאווה. מן הראוי היה, שאתם תרחמו על האומלל (=העולם) כאותם הקרובים$204 של האנושות"... אך לאחר שפסקו (המים), והם הגיעו וניצלו מן הרעה, הורה להם שנית על־ידי הסֵדר תחילה להזדרז ולהקים זרע. הוא לא כתב שהגברים (יצאו) יחד עם הגברים והנשים יחד עם הנשים, אלא שהנשים תצאנה עם הגברים. T

@88שו"ת בראשית ב, מט T

*@33*במסורה נמצא, שנח ובני ביתו יצאו מן התיבה באותו סדר של כניסתם: "נח ובניו ואשתו ונשי בניו". ואף שהציווי היה: "צא מן התבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך" (פסוק טז), שינה נח את סדר היציאה: "ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו". ובמדרש אמרו: "לפי שעבר על הצווי, לפיכך נתבזה" (ב"ר לה, א). פילון משתמש כאן בתרגום השבעים, שיציאתם היתה בסדר שונֶה מכניסתם, והיא כפי צווי ה'. T

*@33*עצם הדרוש הזה, שסדר המלים בתיאור הכניסה לתיבה והיציאה (בציווי ה', או לפי השבעים בעצם היציאה), נמצא גם בחז"ל: "נח, כיון שנכנס לתיבה נאסר לו פריה ורביה, הה"ד ובאת אל התבה אתה ובניך (בראשית ו, יח) לעצמך, ואשתך ונשי בניך לעצמן. וכיון שיצא התיר לו, הה"ד צא מן התבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך (שם ח, טז). אמר ר' אבון, בחסר ובכפן גלמוד (איוב ל, ג), אם ראית חסרון בא לעולם וכפן בא לעולם, גלמוד, הוי רואה את אשתך כאילו גלמודה. א"ר הונא, כתיב וליוסף יולד שני בנים (בראשית מא, ג), אימתי? - בטרם תבא שנת הרעב" (ב"ר לא, יב; לד, ז). T

*@33*וכמו כן בתנחומא: "וכן עשו נח ובניו והבהמה והחיה והעוף, שלא נזקקו לפריה ורביה כשנכנסו לתיבה, שכן צוה להם הקב"ה כשנכנסו לתיבה, מנין? ויבא נח ובניו (בראשית ז, ז), הזכרים לעצמן, ואשתו ונשי בניו, הנקבות לעצמן. כך כל הימים שהיה נח בתיבה, היו נח ובניו וכל אשר אתו אסורים בתשמיש המטה. אמר להם הקב"ה, אפשר שאהיה כועס ומחריב את העולם ואתה בונה? אלא כשיעבור המבול אתם נזקקים לפריה ורביה, שנאמר לאמר לאסירים צאו (ישעיה מט, ט). וכיון שיבשה הארץ, אמר לו הקב"ה צא מן התבה [אתה ואשתך] (בראשית ח, טז), והתיר להם פריה ורביה" (ת"ב נח, יז). ובירושלמי: "א"ר חייא בר בא, למשפחותיהם יצאו מן התיבה (בראשית ח, יט), על־ידי ששימרו יחסיהן זכו להנצל מן התיבה" (תעניות א, ו, סד ע"ד). T

*@33*ובהטעמה כזו של פילון, בכ"י ילמדנו הקדמון: "וכן אתה מוצא בנח, כיון שנחתם גזר דינם של דור המבול היה כל העולם בצרה גדולה. אמר הק', כל העולם בצרה גדולה ונח ובניו נכנסין לתיבה ומתמלטין ממנה? ישתתפו עם העולם בצרת הציבור! עם שהן נכנסים אסר תשמיש המטה, לא עשה, אלא כיון שיצאו מן התיבה אמר הק', אינו מן הדין שאתיר את אשר אסרתי לו, תשמיש המטה, מיד קפץ עליו הדיבור, והיז הוא? צא מן התבה אתה ואשתך ובניך וגו"'$205. T

*@33*מכאן אפשר ללמוד גם על ההַקבלה ב"מכאן אמרו" שבחז"ל ובפילון. בחז"ל יש לפעמים בפי אמורא "מכאן אמרו", לשון האומר מסוֹרה ישָנָה שהיתה לפניהם, ואף שהקַבָּלה עצמה נשתמרה, מקורה נשתכח, עד שבא חכם מאוחר וציין את הפסוק שעליו נסמכה. בגמרא סנהדרין קח, ב מובא, שבני נח נאסרו בתשמיש המטה בזמן היותם בתיבה: "ומנלן דנאסרו, דכתיב ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך, וכתיב צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך, וא"ר יוחנן מיכן אמרו שנאסרו בתשמיש המטה". נראה, שדברי פילון, כמו "מכאן אמרו" של ר' יוחנן, נובעים ממקור אחד, ממקור ארץ־ישראלי קדום. T

## *@22*ח, כ. *@44*מדוע בנה (נח) מזבח מבלי שנצטווה? T

### *@11*יש להכיר תודה לאלהים ללא־פקודה ומבלי להתאַחֵר בעיכובים, כדי לגלות נשמה חפשית מן התאוות. אמנם, מן הראוי הוא, שאדם אשר הקדוש ברוך הוא גמל עמו טוב$206, יתן תודה בנפש חֲפֵצָה, ואילו המחכה לקריאה כפוי טובה הוא, (כי רק) מתוך הכרח אנוס הוא לכַבֵּד את מי שגמלהו טוב. T

@88שו"ת בראשית ב, נ T

*@33*דברים אלה נמצאים גם בחז"ל: "מן הבקר ומן הצאן (ויקרא א, ב), ברוך המקום שספר עצמו עם הצדיקים הראשונים. אדם העלה שור על גבי המזבח וכו', נח קיים מה שכתוב בתורה, שנאמר ויבן נח מזבח לה' (בראשית ח, כ) וכו', - עד שלא נתנה תורה להם, והם עשו אותן מאליהן, לפיכך אהבם הקב"ה" (ויק"ר ב, י). T

*@33*ויותר קולעים לדברי פילון, הם הדברים שבמדרש הגדול: "ויבן נח מזבח, אל תקרא ויִבן אלא ויָבן, שהבין מדעתו. ישב ודן בלבו ואמר, הקב"ה הצילני מן המבול והוציאני מן המסגר הזה, ואיני חייב להקריב לפניו קרבן"?$207 T

## *@22*ח, כ. *@44*מדוע נאמר ש(נח) בנה מזבח ל"אלהים" ולא ל"ה'"?$208 T

### *@11*כי בגמילות חסדים$209, ובמקומות של לידה ובריאה (שהיו) בעבר, כמו בבריאת העולם, הוא (האל) מוותר על כוחו המלכותי ומעדיף את כוחו החוֹנֵן בלבד, שבו הוא יוצר־כל. ובדומה, גם עכשיו זו ראשית לידת הארץ, והוא מחליף לכוחו החונן הקרוי "אלהים". לכן, כשהוא הטיל את העונש על־ידי מים, הוא כונן והשתמש (בכוחו) המושל והמלכותי, הנקרא "ה'". T

@88שו"ת בראשית ב, נא T

*@33*דברים אלו תואמים את שיטתו של פילון, שנח הוא אבי יצירה חדשה ובעולם מחודש. את פירושו כאן יסד על נוסח השבעים. וראה לעיל פסוק ז, ה (שו"ת בראשית ב, טז), שהקב"ה ברא את העולם בשם "אלקים", שלפי פילון הוא מידת הרחמים, וכן עושה הבורא בכל עת של יצירה חדשה. לעומת זאת, בזמן העונשין, מקדים הכתוב את "ה"' ל"אלקים", המסמל את הקדמת מידת הדין למידת הרחמים (וזה לפי שיטת פילון, שהכינוי "ה"' מסמל את מידת הדין ו"אלקים" את מידת הרחמים), עיי"ש. T

## *@22*ח, כ. *@44*מהו: "לקח מהבהמות ומהעופות הטהורות והעלה עולות"? T

### *@11*כל זה נאמר בכוונה עמוקה, משום שהוא (נֹח) קיבל מהאלהים כל חסד ומַתָת, ו(זאת) על מנת שיעלה$209\* עולות מסוג הטהורות ללא מום בטיבן, ואת המאולפות יותר בין הביתיות והתמימות$210. כי הן קרבנות של טובה, ומום אין בהן, וכולן שלימוֹת$211, והן בבחינת פרי$212, והפרי הוא תכלית שלמענָה נוצר העץ. זהו פשוטו של מקרא. אך לפי השֵׂכל, הבהמות והעופות הכשרים, הם החושים והשֵׂכל של האיש החכם, כי בשֵׂכל משוטטות המחשבות. ולאחר שנעשו לפירות מושלמים, מן הראוי הוא להביא את כל אלה$213 כקרבנות טהורים וחסרי מום לאב גומל החסד, ולהגישם (לפניו) כקרבן. T

@88שו"ת בראשית ב, נב T

*@33*על קרבנם של בני נח נחלקו בחז"ל: "ר' לעזר אמר שלמים הקריבו בני נח, ור' יוסי בן חנינה אמר עולות הקריבו בני נח" (ירושלמי מגילה א, יג, עב ע"ב. ובפרד"א כג ובבמדבר רבה יד, כד מובא שנח הקריב עולה). וראה לעיל בראשית ד, ה-ו (שו"ת בראשית א, סב), מה שכתבתי בעניין קרבנות קין והבל. מדבריו אלה של פילון, שנח הקריב "קרבנות של טובה", אפשר אולי ללמוד, שהקריבו קרבן תודה, והכוונה לשלָמים. T

## *@22*ח, כא. *@44*מהו: "אמר ה' אלהים$214, אחר הירהור$215, לא אוסיף להתעלל עוד באדמה$216 בעבור מעשי$217 האדם, כי מחשבת לב$218 האדם נתונה תמיד במסירוּת לרָעות מנעוריו$219, ולא אוסיף עוד להכות את כל בשר חי$220 כאשר עשיתי כבר$221"? T

### *@11*דברים אלו מורים על חרָטָה, שהיא מידה זרה$222 לכוח האלהי. כי טבע$223 האדם חלש והפכפך, כשם שמעשיו מלאים ספיקות רבים, אך אין ספק לפני האלהים, ואין דבר נשגב (ממנו), כי הוא תקיף בדעתו ויציב ביותר. וכיצד (אפשר הדבר) שהוא השחית בראשונה את המין (האנושי) במבול, כשאותן הסיבות היו קיימות (ועומדות), ו(הרי) הוא יָדַע שלֵב$224 האדם נתון ומסור לךעות מנעוריו, ואחרי כן אמר שלא ישחית עוד, אף על פי שאותן הרעות נשארו בנפשם? אך יש לומר, כי המפתח לכל סיגנון כגון זה בתורה, הוא יותר בלימוד ובעזר־הוראה מאשֶר בטבע האמת. כי קיימים שני עקרונות הנמצאים בתורה בכללה, באחד נאמר: "לא כאיש (אֵל)" (במדבר כג, יט), ובשני נאמר שחי העולמים$225 "מייסר כאיש את בנו" (דברים ח, ה). (אולם רק) הראשון (בלבד) יש בו מן האמת, כי למען האמת אין אלהים דומה לאדם, אף לא לשמש ולא לשמים אף לא לעולם המוחש, אלא (רק) לאלהים - אם בכלל מותר לומר זאת - כי אין ערוך, דמיון, ומשל, לברוך ומבורך. אכן, הוא מֵעַל ומעֵבר לאותם אושר וברכה עצמם, (ו)הוא אשר טוב ודגול מהם. אולם (הכתוב) השני, הוא עניין של הוראה ומתן־הֶסבֵּר: "כאיש", למען ייסר אותנו, יצורי עפר, כדי שלא נפרע לנצח עבור הרוגזוֹת והעונשים החמורים, בשינאה עמוקה בלי־מנוח. כי דַי להתרעם ולהתמרמר פעם אחת ולהטיל עונש חמור על החוטאים; אבל (לייסר) פעמים רבות על אותו העניין, הוא מעשה של נפש פראית ואכזרית. כי האלהים אומר: "השבתי כגמולו למי שראוי לחיענש, לכל אחד כפי חטאיו, ועתה בדַרְכִּי כבראשונה, אני נוהג ברחמים"$226. T

### *@11*ובכן, לשון "הירהור" נאה ביחס לָאֵל, כי מחשבותיו והליכותיו יציבים עד מאד, בעוד שרצונותינו בלתי־קבועים, בלתי־יציבים ומפוקפקים. לפיכך, אין אנו חושבים כראוי בלבנו$227, כי העיון מוֹצָא לשֵׂכל, ואי־אפשר לשֵׂכל האנושי להתמתח ולהתפזר, כי רפה הוא מכדי לעבור בשלימות ובלי־מאמץ דרך הכל. T

### *@11*ואשר למלים "לא אוסיף להתעלל עוד באדמה", כפתור ופרח הן, כי לא נכון להוסיף קללות חדשות על אלו שניתנו (בעבר), באשר הן גדושות בפורעניות. ואף על פי שאין להן סוף, מכיוון שהאב טוב ומטיב ואוהב את הבריות, הוא מֵקֵל על הרעות$228 תחת להוסיף בפגעים. אולם, כאשר יאמר המשל, דומה "רחיצת לבינים", או גם "לשאת מים בכבָרָה", להרחקת הרע מנפש האדם שחתמהּ בחותם$229. T

### *@11*(הכתוב אומר), שוהיה אם הוא (הרע) קיים מלכתחילה, אזי אין הוא גיבוב מקרִי$230, אלא הוא חָרוּט בִּפנים ודבק בו (באדם) עד למאד. יתר על כן, היות והשֵׂכל הוא החֵלק השליט והמושל של הנפש, ו(הכתוב) מוסיף "במסירות", וענין שבוחנים במסירות ובזהירות נחקר לאשורו (של דבר). אך המסירות אינה רק כלפי רעה אחת, אלא בוודאי כלפי כל "הרעות" באשר הן. וזו (=הנטייה הרעה), אינה לרגע$231, אלא "מנעוריו", ולא רק (מנעוריו) אלא אכן כמעט מחיתוליו, כאילו (בני האדם) מתאחדים במידת־מה עם החטא, ניזונים נובטים$232 וגדלים עמו בצוותא. T

### *@11*אף על פי כן, הוא (ה') אומר: "לא אוסיף עוד להכות את כל בשר חי", ומראֶה שלא ישחית עוד את כל חלקי האנושות יחדיו, אלא (רק) את מרבית היחידים אשר עשו עוולות שאין לתאר אותן. כי הוא איננו מניח את הרע נקי מעונש, ואין הוא נותן לו (לרע) פורקן או בטחון, אלא בשעה שהוא נוהג בסלחנות לגזע (האנושי) למען שמו$233, הוא בהכרח מייחד וקובע כליון לחוטאים. T

@88שו"ת בראשית ב, נד T

*@33*גם במקומות אחרים, דן פילון על הסתירה המדומה בין הפסוק "לא איש אל" לבין "כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך", ואלה דבריו: "הרי ממצוות תעשה והלא תעשה, שהן החוקים לאמיתם, עולים שני עקרונות בנוגע לעילה (הראשונה). האחד הוא ש"לא כאיש אֵל" (במדבר כג, יט), והאחר שהוא אכן כאיש. אלא שהראשון, מחד, מאוּשר על־ידי האמת המוחלטת, ומאידך, השני, נזכר לצורך חינוך ההמונים. לפיכך נאמר על אודותיו (האל): "כאשר ייסר איש את בנו" (דברים ח, ה), וכך (נאמרו הדברים) לשם חינוך ותוכחה, ולא כדי לסַפֵּר את תכונתו (של האל)" (על האלהים שאינו משתנֶה, נג-נד). "בדרך כלל ישנן רק שתי דרכים בתורה בכללה: האחת נוטה אל האמת, והיא קובעת "כי לא איש אל", והשנייה (הנוטה) לדעותיהם של קשֵי ההבנה, שעליהם נאמר: 'ה' אלהים ייסר אתכם כאשר ייסר איש את בנו"' (על החלומות א, רלז). וראה לעיל ג, כב (שו"ת בראשית א, נה). T

*@33*את הסתירה מיישב פילון בזה, שהפסוק "לא איש אֵל" מאושר על־ידי האמת המוחלטת, שאדנותו של האל היא האמת המוחלטת. לעומת זאת, מכוון הפסוק "כי כאשר ייסר" וכו' לצורך חינוך ההמונים. עקרונו של פילון על מגמת חינוך ההמונים, קרוב הוא לכלל שבחז"ל: "דברה תורה כלשון בני אדם". גם בספרו "על האלהים שאינו משתנֶה", בסעיף שלפני זה המובא לעיל (נא-נב), מביא פילון את העיקרון הזה, בשאלתו איך ייתכן שהבורא יאמר "כי ניחמתים כי עשיתים" (בראשית ו, ז), והדברים הובאו לעיל בקשר לבראשית א, צה, ושם הובאו גם דברי בעל מדרש "לקח טוב" עליהם, ששאל שאלה זו, וענה עליה בַכְּלל של "דברה תורה כלשון בני אדם". T

*@33*הכלל של "דברה תורה" וכו', בא כרגיל בספרות חז"ל לבירור ענייני הלכה בכלל (ראה בבא מציעא לא, ב; יבמות עא, א ועוד), ואין הוא בא שם כהסבר עיוני לתאריו של הקב"ה. והרמב"ם כותב: "כבר ידעת אמרתם הכוללת למיני הפירושים כולם התלויים בזה הענין, והוא אמרם דברה תורה כלשון בני אדם. ענין זה, כי כל מה שאפשר לבני אדם כולם הבנתו וציורו בתחילת המחשבה, הוא אשר שׂם ראוי לבורא יתעלה. ולזה יתואר בתארים מורים על הגשמות, להורות עליו שהוא יתעלה נמצא. כי לא ישיגו ההמון בתחילת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד, ומה שאינו גשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם" (מורה נבוכים א, ריש פרק כו). "וזאת היא הסיבה בדברה התורה כלשון בני אדם, כמו שבארנו, להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם, ואין ביכלתם להבין הדברים כפי אמתתם" (שם, פרק לג). וכן כותב רבינו בחיי אבן־פקודה: "וכן הרחיבה לשון הקודש וכל ספרי הנביאים ודברי החסידים במדות הי"ת במליצות הגשמיות אשר זכרנו, כפי הבנת ההמון, ובלשון שמדברים בו בני אדם איש אל רעהו, ועל כן אמרו רז"ל בדומה לענין הזה, דברה תורה כלשון בני אדם" (חובות הלבבות, שער היחוד, י). T

*@33*מאמרו של פילון, הקובע התכוונות חינוכית לתארי ההגשמה, יש בו כדי לסייע להנחה, שפירוש בעל "לקח טוב" והחכמים הנ"ל, יסודו במסורת עתיקה וקדומה. אמנם, הרמב"ם ורבינו בחיי שילבו את מגמת חינוך ההמונים עם הכלל של "דברה תורה", ופילון משתמש בעיקר בנימוק של חינוך המוני העם. T

*@33*בשו"ת זו מציין פילון, ש"מנעוריו" משמעו "כמעט מחיתוליו", ופירושו קרוב לפירוש חז"ל לתיבה זו: "שאל אנטונינוס את רבינו, מאימתי יצר הרע נתון באדם? אמר לו משעה שנוצר. אמר לו, אם כן היה חוטט בני מעיה ויוצא. והודה לו רבי, עד שהשוה לדעת המקרא, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. ר' יודן אמר מנעריו כתיב, משעה שהוא ננער לצאת ממעי אמו" (ב"ר לד, י). ובירושלמי: "תני, קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות, ואם אינו יכול לוכל כזית דגן אין פורשין לא מצואתו ולא ממימי רגליו ארבע אמות. בעי קומי רבי אבוה, מפני מה פורשין מצואתו וממימי רגליו. אמר לון, מפני שמחשבותיו רעות. אמרין ליה, ולא קטן הוא. אמר לון, ולא כתיב כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (ירושלמי ברכות ג, ה). T

*@33*אולם במקום אחר, מפרש פילון את הפסוק: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", שקודם שהוא מגיע לגיל שבע שנים אינו חוטא: "מנת חלקו של התינוק מיַנקות, במשך שבע שנותיו הראשונות, (כלומר) עד לגיל היַלדוּת, היא נשמה טהורה הדומָה מאד לדונג חָלָק, שלא עוּצבָה עדיין ברשָמים טובים או רעים... וזה כביכול הגיל הראשון של הנשמה. והשני, כַּחֲלוֹף גיל הילדות, היא מתחילה להתחבר לרָעות, שקצתן רגילה הנשמה להוליד מאֵליה, וקצתן היא מקבלת ברצון מזולתה. הרי יש אלפי מורים מַתעים, דהיינו; מיניקות, מחנכים והורים וכן חוקי הערים בכתב ובעל־פה, המעריצים מה שראוי ללגלג עליו. אמנם, גם בלי מורים, היא (= הנשמה) נוטה מאֵליה לאָשָם, עד שהיא תמיד כורעת תחת כוחה להרע, הרי משה אומר$234 שמחשבת האדם בהחלט נתונה לרעות מנעוריו" (מי היורש דברי האלקים, רצד-רצו). T

*@33*נראה, שבפיסקה זו מעניק לנו פילון מסורה השונה קצת ממסורתו הראשונה בנוגע ל"מנעוריו", ולפיה אין היצר הרע כולו נכנס בילד משעת יציאתו ממעי אמו, או סמוך להיוולדו, אלא שהוא מתפתח קימעא קימעא בפרקים שונים, מגיל הילדות או הנערות. גם למסורה זו נמצא רעיון מקביל בחז"ל: "ויאמר ה' אלהים הן האדם (בראשית ג, כב), זש"ה לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר (קהלת ז, כט). לא בראו הקב"ה -שנקרא צדיק וישר- את האדם בצלמו, אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו. ואם תאמר למה ברא יצר הרע, שכתוב בו כי יצר לב האדם רע מנעוריו, אתה אומר שהוא רע, מי יוכל לעשותו טוב? אמר הקב"ה, אתה עושה אותו רע, למה, תינוק בן חמש בן שש ושבע ושמונה ותשעה אינם חוטאים, אלא מבן עשר ואילך, ואז הוא מגדֵל יצר הרע. ואם תאמר אין אדם יכול לשמור את עצמו, אמר הקב"ה, אתה עשית אותו רע! למה, תינוק היית ולא חטאת, נתגדלת וחטאת" (תנחומא בראשית, ז). וראוי גם לתשומת לב, שניבו האחרון של מדרש זה, היינו "ואז הוא מגדֵל יצר הרע", מביא בקיצור את רעיונו של פילון ל"מנעוריו": "כאילו בני האדם מתאחדים במידת־מה עם החטא, ניזונים ונובטים וגדלים עמו בצוותא". T

*@33*אם כן בפילון שתי שיטות. וכן בחז"ל נחלקו על טיבו של היצר הרע שבאדם, אם הוא מטבע ברייתו, כשהוא עדיין במעי אמו, או שנכנס בו מתוך סביבתו אחר כך. וכנגד השיטה שבב"ר, שהיצר הרע מונח בטִבעו של האדם, אלא שיש להתבונן אם הוא מקופל בו בעצם הוויתו או שנכנס בו עם צאתו לאויר העולם, היא השיטה בתנחומא, שהיצר הרע אינו יצירת ה' כל עיקר, ואין הוא חלק טִבעי ובלתי־נפרד של האדם. T

*@33*במקום אחר מוסיף פילון וכותב כשיטתו הראשונה, בפרשו באופן סמלי את הפסוק "והנה תומים בבטנה" (בראשית כה, כד): "כי כפי שאמרתי, מתחילת ברייתה נושאת בקרבה נשמת כל אדם את הטוב ואת הרע, ודמות כל אחת מהם לפניה. וכאשר האושר וההצלחה הם מנת גורלה, אזי היא נוטה אל הטוב, ולעולם לא תכריע שוב לצד האחר, ואף לא תישאר שקוּלה באמצע" (על שכר ועונש, סג). T

*@33*היוצא מדבריו כאן, ששני היצרים, היצר הטוב והיצר הרע, מקופלים באדם בשעה שהוא עומד לצאת מבטן אמו, כדברי ר' יודן. ואולי סובר פילון, ששני היצרים נמצאים באדם, אלא שהם נרדמים בו עד שהוא מגיע לזמן התפתחותו, לגיל שבע. T

*@33*בנוגע למדרש על "יצר לב האדם רע מנעוריו", שעם לידתו של אדם יצריו רדומים, ובגיל הנערות ניעור היצר הרע ראשונה, כחלק מהותי של הנשמה, על־ידי השפעה מבחוץ, ממשיך פילון במקום אחר ואומר, כי מבחינת הזמן, היצר הרע זקן מן היצר הטוב, כמו שעֵשָׂו הוא הבכור' מבחינת הזמן ביחס ליעקב, וכן קין להבל, אבל מבחינת העֶרך, היצר הטוב הוא הבכור. וזה לשונו: T

*@33*"בזמן, הרע הוא הבכור לגבי הטוב, אך בעֶרך ועָצמה - הוא הצעיר. לפיכך, כשאנו דנים על לידת שניהם (קין והבל), יש לקין משפט הבכורה. אך כאשר נערכת השוואה של מאמציהם, - על הבל לעמוד בראש$235. כי בתחילת החיים, מיד מהעריסה ועד לגיל המעבָר, -העתיד לכַבות את הלהט החי של התאוות- גָדֵל (האדם) עם טיפשות, פריצות, עוולה, פחד, רעדה ושאר רעות חולות; ומניקות, מחנכים, ויראת המנהגים והחוקים מכלכלים ומפַתחים כל אחד מהם, כשהם מגרשים את יראת ה' ומכינים מקום והוראות לאותו דבר שהוא אָח לרישעה... כך שהרַע נושא את הבכורה מבחינת הזמן, והמידה הנעלה (נושאת אותה) מבחינת החשיבות, הכבוד והשם הטוב. עֵד נאמן לאמת זו, הוא נותן התורה עצמו, המציג את עֵשָׂו, הנקרא על שם טיפשותו$236, כבכור בזמן הלידה, ואילו לצעיר, הנקרא על שם ההתרַגלות בדברים טובים -ליעקב- העניק את הבכורה" (על קרבנות הבל וקין, יד-יז). T

*@33*מזה נראה, כי לשיטתו של פילון, נכנסים שני היצרים, היצר הטוב והיצר הרע, באדם מלידה. ואף שהיצר הרע אינו משפיע על האדם, כאמור למעלה, עד הגיעו לגיל של שבע שנים, היצר הרע הוא הבכור. ומסיגנונו ניכר, שהוא ממשיך בזה את דבריו בפירושו על הפסוק "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". T

*@33*נמצאו דברי פילון מכוונים למדרש הסמלי של חז"ל על הפסוק: "עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים" (קהלת ט, יד-טו): "עיר קטנה, זה הגוף, ואנשים בה מעט, אלו איבריו, ובא אליה מלך גדול, זה יצר הרע, ולמה הוא קורא ליצר הרע גדול? שהוא גדול מיצר טוב י"ג שנה וכו'. ומצא בה איש מסכן וחכם, זה יצר טוב" (קהלת רבה, ט והשווה נדרים לב, ב). T

*@33*והרמב"ם, שבנה את דבריו על־יסוד מדרש זה, וכותב שהיצר הרע הוא בכור בשנים, אינו מזכיר את דברי המדרש שהוא גדול מיצר הטוב י"ג שנה, ודבריו קרובים הרבה יותר לשל פילון, זו לשונו: "ועל הענין ההוא, גם כן נאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו. וכבר ידעת פרסום זה הדעת בתורתנו, ר"ל יצר טוב ויצר רע, ואומרם בשני יצריך, וכבר אמרו שיצר הרע יתחדש בבן אדם בעת לידתו, "לפתח חטאת רובץ", וכמו שאמרה התורה "מנעוריו", ושיצר הטוב אמנם ימצא לו אחר שלימות שִׂכלו, ולזה אמרו, נקרא יצר רע מלך גדול, ונקרא יצר טוב ילד מסכן וחכם, כמשל הנשוא לגוף בן אדם והתחלף כחותיו" (מו"נ ג, כב). T

*@33*מכאן, שרובי המדרשים הארץ־ישראליים על היצר הטוב והרע ועל זמן לידתם בגופו של אדם, היו ידועים לפילון ושהשתמש בהם בפירושיו על המקרא. בנידון שלנו, הכניס פילון את שתי הדעות במקומות שונים בכתביו. ואל תתמה, שכאן ישנָה כאילו סתירה בדבריו של פילון, שהרי מוכח שהיו חילוקי דעות בענין זה, כפי שהדבר משתקף אצל חז"ל במחלוקת שבין החכמים. פילון, שכתב כיחיד, הביא בסתמא את השיטות השונות, ודווקא הסתירה בדבריו מוכיחה, שהוא הכניס לכתביו מסורות שונות כפי שהגיעו אליו מתורתה של ארץ ישראל. T

## *@22*ח, כב. *@44*מהו: "זרע וקציר קור וחום קיץ וחורף יום ולילה לא ישבותו"? T

### *@11*לפי פשוטו (של מקרא), מַראֶה הדבר על התחדשות$237 תמידית של התקופות השנתיות, וכן שלא יוּשחתו עוד זיווגים עלי־אדמות של החיות ושל הצמחים. כי בהִשָחֵת התקופות, גם אלה נשחתים עמהן, וכשהן מתקיימות לבֶטַח - (גם) הם שומרים לבֶטַח. כי בהתאם לכל אחת מאלה (התקופות), הם (= החיות והצמחים) עומדים לבֶטַח ואינם נחלשים, אלא מדרכו של כל אחד מהם להתקיים ולגדוֹל באופן נפלא. T

@88שו"ת בראשית ב, נה T

*@33*פילון מפרש, כי ברגע שאובדות התקופות, גם בני אדם והחי והצמחים אובדים. וכעין זה בחז"ל, שביטול היום והלילה גרם למבול: "רב הונא בשם רבי אחא, מה סבורין בני נח שבריתן כרותה ועומדת לעד? כך אמרתי להם, כל עוד ימי הארץ וגו', אלא כל זמן שהיום והלילה קיימין בריתן קיימת, וכשיבא אותו היום שכתוב בו (זכריה יד, ז) והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה, באותה שעה ותופר ביום ההוא (שם יא, יא), וכו'. אמר ר' יוחנן, לא שמשו המזלות כל אותן י"ב חדש. אמר לו ר' יונתן, שמשו, אלא שלא היה רישומן ניכר. לא ישבותו, רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי אליעזר אומר לא ישבותו, מכאן שלא שבתו, ורבי יהושע אמר לא ישבותו, מכאן ששבתו" (ב"ר לד, יא). "אימתי תהא הברית הזאת בטלה, משישבות יום ולילה, שנ' עוד כל ימי הארץ" (מדרש תנאים לדברים, עמ' סב). T

## *@22*ט, א-ב. *@44*מדוע ברך (אלקים) את נח ואת בניו לאמר: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה$238. ומוראכם וחתכם יהיה על החיות, העופות והרמשים והדגים$239 אשר נתתי בידיכם$240"? בקשה זו$241 (כבר) ניתנה לאדם שנברא בצלם, בראשית הבריאה ביום הששי. כי (הכתוב) אומר: "אלהים עשה את האדם$242, בצלם אלהים עשה אותו, זכר ונקבה עשה אותם, אלהים ברך אותם לאמר: פרו$243 ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגים ובעופות וברמשי הארץ"$244 (בראשית א, כז-כח). כלום לא הורה (ה') ב(מילים) אלו בבירור, שהוא מוֹנֶה את נח -שנעשה כביכול אבי היצירה$245 השנייה של האנושות$246- כשווה־ערך לזה (האדם) אשר נברא ראשון בצלם?$247 אי לזאת, העניק (ה') במידה שווה שילטון על הברואים הארציים, גם לראשון וגם לשני$248. ועליך לדייק, שאותו הצדיק בימי המבול, שנעשה למלך לברואים הארציים, היה שווה־ערך לא לאדם הנוצר שיסודו מעפר, אלא לזה שהיה למען האמת בדמותו ובצלמו של האל, הבלתי־גופני, אשר לו ניתן השילטון ונעשה למלך... אך לפי השֵׂכל פתרונו כדלהלן: הוא (האל) רוצה שנשמות האנשים הנבונים תרבינה בבנין$249 ובמנין ובצורות של מעלות טובות, ושצורותיהן תמלאנה את השֵׂכל כאילו היה זה התֵּבֵל, שלא יוָותר אף חלק ממנה פנוי וריק בשביל הסיכלות; ושהן תמשולנה ותשלוטנה בגוף הארצי והושיו; ותפֵּלנה מורא וחיתת על החיות, וזה הוא המאמץ של הרצון כנגד הרישעה, כי הרישעה היא פראית וגסה; ו(תמשולנה) על הצפורים, אֵלה אשר מתנשאים בקלילות במחשבתם ו(מלאים) גאוות־שווא ריקנית, מכיון שהם חמושים מקדמא דנא, ואין הפחד בולם אותן$250, והן גורמות נזק רב; אך (יִרדו) גם ברומשים, שהם סמל לתאוות ארציות, כי בכל נפש זוחלות$251 תאוות ותשוקות וצער ומורא, והן דוקרות נוקבות ופוצעות אותה; ובדגים, אני אומר, (יש להבין סמלים) לשואפים ומשתוקקים לחיים לַחִים ונוזלים$252, ולא ל(חיים) של כִּיבוּש היצר, בריאות וקביעות. T

@88שו"ת בראשית ב, נו T

*@33*שיטת פילון בשו"ת זו ובכמה מקומות, שנח הוא אבי יצירה חדשה, ושווה כאדם הראשון שהיה ראש וראשון לאנושות. ראה לעיל בביאור לפסוק ו, ח (שו"ת בראשית א, צו). וכן הוא כותב: "מכיון שלאחר המבול המשחית היה נֹח למקור הראשון של הגזע, כשהאנושות שוב פרה ורבה, דימוהו, במידת האפשר, ליציר האדמה הראשון" (שו"ת בראשית ב, יז). ובמקומות אחרים: "אלה הם הפרָסים והכיבודים של האנשים הטובים, שעל־ידיהם לא רק הם ומשפחותיהם ניצלו ונמלטו מסכנוֹת גדולות... אלא נהיו גם למנהיגי הדור החדש ולראשי תקופה שנייה. כביכול נותרו כגחלת בין בני האדם - המעוּלֶה בין בעלי החיים, שנתמנה כמושל־יחיד על כל הארץ, בדמות הכוח האלהי, וצלם נראה של הטבע הבלתי־נראה, יציר (האל) הנצחי" (על חיי משה ב, סה). T

*@33*"ויש עוד עניין שאין להתעלם ממנו, שהוא (משה) הציג את האדם הראשון, יציר האדמה, כאביהם של כל הנולדים עד למבול, ואילו את הניצול היחידי עם משפחתו מאותו כליון חרוץ, בזכות צדקתו ומידותיו הטובות האחרות, (הוא הציג כאבי) גזע האנשים החדש, שעתיד להתחדש שנית" (על אברהם, נו). "שהוא (נח) עתיד להיות המייסד, בפעם הבאה, של הגזע האנושי החדש" (על אברהם, מו)$253. T

*@33*וכן במפרשי ימי הביניים. ברמב"ן: "שאברהם זקננו דיבר עם נח, שהוא אדם השני לבריאה, וספרו לו הוא ובניו המבול האיך עמד בתיבה ויצאו ממנו, ונתחדש פני האדמה כיום היצירה" (דרשת תורה ה' תמימה, עמ' קמה). ובאברבנאל: "השאלה הז', בברכות שברך השם את נח ואת בניו, כי הנה מצאנו כי ברך את אדם בהם לכל המין, ולמה חזר וברך את נח ואת בניו, וזה אם בפרו ורבו ואם במוראכם וחתכם וגו'. והר"ן כתב, שעשה השם לנח כמו שעשה לאדם בהיותו בריה חדשה בערכו. ואינו נכון, כי לא עשה כן לאברהם". אבל בתחילת פרשת נח כותב האברבנאל: "ולכן, אחרי שסיפר ענינו בכלל האחרים בספר תולדות אדם, חזר לספר אותו בספר בפני עצמו, להיות נח התחלת היחס וראשית המין, כדמות וערך אדם הראשון". T

*@33*את הראיה שנח הוא אבי יצירה חדשה, מבסס פילון על יסוד פסוקים וביטויים שנאמרו באדם הראשון, וחזרו ונאמרו אצל נח. בשו"ת זו מציין פילון, שה' נתן ברכת פרו ורבו לאדם שנברא בצלם, והיות והברכה עצמה חזרה וניתנה על־ידי הקב"ה לנח, אם כן, כאדם, היה נח אבי כל המין האנושי שבא אחריו. ורבינו בחיי דן על כך בהרחבה: "ודע, כי ענין המבול ראיה ברורה על ענין חדוש העולם וכו', כי בודאי כשם שהיה אדם הראשון אב וראש לכל הנבראים אחריו, כן היה נח אב וראש לכל הנבראים אחרי המבול. וכשם שהיו לאדם הראשון שלשה בנים, קין הבל ושת, ולו היו השנים עיקר והאחד נתקלל, כן תמצא בנח שלשה בנים, שם חם ויפת, ולו היו השנים עיקר והאחד נתקלל. וכשם שתמצא בבני אדם הראשון, השלישי שת שממנו נשתכלל העולם, והוא היה עיקר הבנים, כן בבני נח תמצא השלישי עיקר הבנים, והוא שֵם, שאין שום אומה זוכה לתחיית המתים כי אם בני שם" (רבינו בחיי לבראשית ו, יב). T

*@33*לפי פילון, חזר הקב"ה ונתן לנח את הברכה שנתן לאדם בראשונה, מפני שזכותו של נח שעמדה לו במבול הכשירתו לשמש אבי יצירה חדשה, וכן נמצא גם בחז"ל. ולא עוד, אלא שחז"ל מציינים, שמאחר שדור המבול נענש, הוציא מהם הקב"ה את ברכתו שהעניק לאדם וצאצאיו, ונתנה לנח ולבניו: "שבשעה שבא אדם הראשון לעולם ברכו הקב"ה, שנאמר זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם (בראשית א, כח), והיה העולם מתנהג בברכה, עד שבא דור המבול ובטלו מהם אותה ברכה, שנאמר ויאמר ה' אמחה את האדם (שם ו, ז). וכיון שיצא נח מן התיבה, ראה הקב"ה שבטלה מהם אותה ברכה, מיד נגלה עליו וברכו, שנאמר ויברך אלהים את נח ואת בניו" (פסיקתא דר"כ, וזאת הברכה, קצט, א; תנחומא וזאת הברכה, א). וכן במה"ג: "ויברך אלהים את נח, החזיר להן ברכה ראשונה של ברית עולם, שהיא ומלאו את הארץ וכבשוה". ועוד במה"ג: "ד"א, ויברך אלהים את יצחק (בראשית כה, יא), מפני מה בירכו? לפי שבשעה שברא הקב"ה את עולמו, וברא אדם בתוכו, אמר אי־אפשר לעולם בלא ברכה, נגלה עליו הקב"ה ובירכו, שנאמר ויברך אותם אלהים. והיה העולם מתנהג באותה ברכה, עד שבאו דור המבול וקלקלו מעשיהן, ניטלה מהן הברכה ונמחו מן העולם. וכיון שיצא נח ובניו מן התיבה, החזיר להן הקב"ה את הברכה, שנאמר ויברך אלהים את נח ואת בניו" (מה"ג בראשית כה, יא). ובילקוט ראובני לפסוק זה, מביא, בשם מדרש, את הרעיון לשלטונם של אדה"ר ונח על החיות: "אדם הראשון היה מושל על כל החיות ובכל הבהמות וכו', וכשחטאו פרקו עול מצוארם, ומוראכם וחתכם [יהיה על כל חית הארץ] (בראשית ט, ב) - חזרו בימי נח". וברד"ק: "ויברך אלהים, אע"פ שכבר היו ברוכים בתחילת הבריאה, עתה היה להם כתחילת הבריאה, כי נתחדש העולם אחרי שהיה תהו ובהו, שהרי נתכסתה הארץ במים, והברכה מה שאמר להם פרו ורבו ומוראכם וחתכם". T

## *@22*ט, ג. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה"? T

### *@11*טבע הרמשׂים כפול הוא. האחד הוא ארסי, והאחד ביתי. הארסיים הם הנחשים, שבמקום הרגלַים משתמשים בבטן ובחָזֶה לזחילה. וביתיים הם אֵלה (שיש) להם כרעים ממעל לרגליהם. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, התשוקות דומות לרמשׂים טמאים, ואילו הישועה (דוֹמָה) לטהורים. כי בהתאֵם לתשוקת התענוגות, קיימת ישועה (ו)שמחה. אכן, עם השאיפות לתענוגות (קיימת) המחשבה, ועם הצער - מכָּה, ועם החשק - יראָה. אם כן, תשוקות אלו הורסות את הנפש במוות וברצח, ואילו השמָחות הן לאמיתן בנות־חיים, כפי שהראה (הכתוב) עצמו בסֵמל, והן הגורמות לחיים לכל אשר מחזיק בהן. T

@88שו"ת בראשית ב, נז T

*@33*בפשוטו של מקרא, מבדיל פילון בין הרמשׂ הארסי, והם סוגי הנחשים ההולכים על גחון, ובין הרמשים הביתיים שיש להם כרעיים ממעל. ועל יסוד זה מבאר את ההבדל באופן אלגורי, שהרמשים הטמאים מסַמלים את התשוקות, ואילו הטהורים הם סמל הישועה והשמחה. ובמלים "אשר הוא חי", הכוונה, שהמחזיק בישועה ובשמחה מביא "חיים" לעצמו. T

*@33*מדבריו גם מוכח, שהמלים "כל רמש" וגו' מלמדות על היתר אכילת רמשים טהורים, ואת היתר אכילת בשר בכלל יש לראות מהמשך הפסוק "כירק עשב נתתי לכם כל" (ראה בשו"ת הבאה). וכן בחז"ל נלמד היתר אכילת בשר רק מהמשך הפסוק (סנהדרין נט, ב)$254. T

*@33*ההדגשה של פילון, הבאה להבדיל בין שני סוגי "רמש", הארסי והביתי$255, אינה מחוורת כל צרכה, ואפשר שמרַמֵז כאן לְמַה שהוא כותב, שלאחר מתן תורה, כשנצטוו על המינים המותרים והאסורים לאכילה, הרי מן הרמשים הותר להם מין הארבה בלבד, כדכתיב: "אך זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע אשר לו כרעים ממעל לרגליו וגו' את הארבה" וגו' (ויקרא יא, כא-כב), ולפי פילון נרמז בזה, שמפני שהוא "לוחם בנחשים", לכן הוא מותר באכילה. או באופן הסמלי, משום שהוא סֵמל הישועה וההתאפקות, הלוחמת בתאווה, שהנחש מסמל אותה: T

*@33*"גם בחוקים המיוחדים שכתבה (התורה) שָׁם על בעלי החיים, מה מותר לאכול ומה אסור, הילל ביחוד את המכוּנֶה בשם "הלוחם בנחשים" - שרץ "אשר לו כרעים ממעל לרגליו", שבהן רגיל הוא "לנתר על הארץ" ולהתרומם למעלה, כמו מין הארבה. שכֵּן הלוחם בנחשים, נראה לי, אינו באופן סמלי אלא ההתאפקות העורכת תיגרה בלתי פוסקת ומלחמה ללא שלום עם אי־ההסתפקות והתאווה" (על בריאת העולם, קסג). "עתה דבר־ הקודש בספר ויקרא, מורָה שיאכלו "מן השרצים אשר על ארבע (ו)יש להם כרעים מעל לרגלים, כדי שיקפצו בהן, והם: הארבה, הסלעם, החרגול, והרביעי החגב"$256 (ויקרא יא, כא-כב). וכך אכן צריך להיות, שהרי אם התענוג, דמוי הנחש, אינו מזין ופוגע, אזי הטבע המנוגד לתענוג יהיה מזין ביותר ומושיע - וזוהי ההתאפקות. הִילָחֲמִי גם אַת, הוי התבונה, כנגד כל תשוקה, ובמיוחד בעונג, שהרי "הנחש הוא הנבון מכל החיות על פני האדמה, אותן עשה ה' אלהים" (בראשית ג, א)" (דרשות אלגוריות ב, קה-קו). "הוא מונֶה כטהורים את אֵלה מבין השרצים להם יש כרעים מעל לרגליהן, ומסוגלים לקפץ על האדמה. כגון סוגי הארבה וזה המכונֶה לוחם בנחשים#256, ושוב, באמצעות סמָלים הוא בוחן את הליכותיה ודרכיה של הנפש" (על החוקים המיוחדים ד, קיד). T

## *@22*ט, ג. *@44*מהו: "כירק עשב נתתי לכם את הכל"? T

### *@11*יש אומרים, שעל־ידי (פסוק) זה: "כירק עשב נתתי לכם את הכל", ניתן היתר אכילת בשר. ואף על פי שהדבר (=הפירוש) אפשרי, אני סבור, כי בראש ובראשונה הוא מורֶה על צורך והכרח באכילת ירק, וזה כולל גם תוספות מסוגי עשבים שאינם בכתובים. ברם, כיום נוהגת (אכילת מיני ירק) לא (רק) אצל קבוצת אנשים נבחרת, השואפים וחושקים בחכמה, בעלי נזירות ופרישות, אלא על כל האנושות, שמתחילה אי־אפשר היה למנוע את כולם כאחד מאכילת בשר. ושמא אין הפסוק דן כלל במזון, אלא בשילטון. כי לא כל ירק באשר הוא ראוי למאכל, ולא אוכל מכל החיות בטוח ללא חשש, שהרי ידע (ה') את הארסיות והממיתות$257 הקיימות בין כולן (=כל החיות). אם כן, ייתכן ש(הכתוב) אומר כדלהלן: הבריות הבלתי־שכליות תּמָסֵרְנָה לידי האדם ומשמעתו, בדומה לירקות הנזרעים ומשביחים על־ידי עיבוד האדמה. T

@88שו"ת בראשית ב, נח T

*@33*כבר ציין פילון לעיל ב, יח-יט (שו"ת בראשית א, יח), שבתחילה היו החיות עוזרים לאדם, ונבראו לשַמשו כעבד את אדוניו, ולא במטרה לפרנסו בבשר אכילה, וזה להוציא מדעתם של בעלי התאווה, הטוענים שהחיות והעופות נבראו כדי להשביע את תיאבון האדם באכילת בשר. כאן הוא מביא, שלדורות שקדמו לנח לא הותרה אכילת בשר, ורק אחר יציאתו מן התיבה הותרה לכל האנושות, וכשהותרה הותרה גם לבני נח. עצם הלימוד מכאן על היתר אכילת הבשר הוא מביא מפי השמועה, בשם "יש אומרים", שלמדו כן מן הפסוק "כירק עשב נתתי לכם כל". T

*@33*מסורת זו, בשם ה"יש אומרים", נמצאת אחר כך בחז"ל, בשמו של רב: "אמר רב יהודה אמר רב, אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה, דכתיב (בראשית א, כט-ל) לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ, ולא חית הארץ לכם. וכשבאו בני נח התיר להם, שנאמר (בראשית ט, ג) כירק עשב נתתי לכם את כל$258 וכו'. מיתיבי, ורדו בדגת הים, מאי לאו לאכילה, לא למלאכה" וכו' (סנהדרין נט, ב). T

*@33*נראה, שפילון ידע שהמצוות שניתנו כאן ניתנו לכל אדם, ולא לבני ישראל בלבד, וזה מעין השם שקראו להן חז"ל "מצוות בני נֹח". עוד מוכח, שפילון ידע על המפרשים את "כירק עשב נתתי לכם את כל", כנתינת היתר לאכול כל בשר, כולל החי והעוף הטמא, וזה מתנגד למַה שכתוב אחר כך בתורה, שאסור לאכול בשר חי ועוף הטמא. לכן משתדל פילון לסלק סתירה זו על־ידי הדגשתו: כי לא כל ירק ראוי למאכל, ולא אוכל מכל החיות בטוח הוא ללא חשש וסכנה. ו"כל רמש" הוא "כירק", וכשם שלא כל ירק ראוי לאכילה, כך לא כל בשר ראוי לאכילה. T

*@33*בחז"ל ציינו את ההבדל בין הפסוק הנוכחי, לבין דיני החיות והעופות הטהורים והטמאים שניתנו לאחר מתן תורה: "זאת החיה אשר תאכלו מכל בהמה (ויקרא יא, ב), משמע מוציא מיד משמע, מכלל שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל, יכול הכל היה בכלל היתר, ת"ל זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים איל וכו"' (תורת כהנים שמיני, פרשה ב, ג). "זאת הבהמה אשר תאכלו (דברים יד, ד), למה נאמר, לפי שהוא אומר כירק עשב נתתי לכם את כל, יכול הכל יהא בכלל התר? ת"ל זאת הבהמה אשר תאכלו איל צבי ויחמור, הכל היה בכלל התר עד שלא ניתנה תורה, ומשניתנה תורה נאמר בתורה (ויקרא כ, כה) והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה" (מדרש הגדול דברים יד, ד, ומקורו נעלם). T

*@33*ומיסוד פירושו של פילון, הוא מה שכותב רבינו בחיי לבראשית ט, ג: "כירק עשב נתתי לכם את כל. ממה שהזכיר נתתי לכם את כל, הייתי מתיר כל בשר' כדעת האומות, לכך הוצרך לומר כירק עשב, כשם שיש בעשבים חלק מותר שהם טובים ומועילים, וחלק נמנע שהם מזיקים וממיתים, כן יש בבעלי החיים חלק מותר והוא מה שהותר בתורה, וחלק הנמנע והוא מה שאסרה התורה. וזהו הנכון בפשט הכתוב, כי לא בא הכתוב להתיר כל בשר". T

## *@22*ט, ד. *@44*מהו "בשר בדם הנפש לא תאכלו"?$259 T

### *@11*נראה, שב(מילים) אלה רומז (הכתוב), כי הדם הוא מַהוּת הנפש, אך של הנפש החושנית והחיונית, ולא של זו האמורה להיות מעוּלָה ביותר שהיא השִׂכלית והנבונה. כי לנפש שלשה חלקים: המֵזִין$260, החושני והשִׂכלי. לפי התיאולוג (=משה), הרוח האלהי הוא יסוד (החלק) השִׂכלי, כי הוא אומר בבריאת העולם: "נפח בפניו" -כסיבה- "נשמת חיים" (בראשית ב, ז), אך הדם הוא מהוּת (הנפש) החושנית והחיונית, כי במקום אחר הוא אומר: "נפש כל בשר הוא הדם" (ויקרא יז, יד), ונאה ויאה אמר (הכתוב הזה) שהדם הוא נפש ה"בשר", ובבשר נמצאות החושניות והתאוות, אך לא שֵׂכל ולא מחשבות. יתר על כן, (הביטוי) "בדם הנפש" מורֶה, שה"נפש" אחת היא וה"דם" אחר, כך שיסוד הנשמה הוא באמת רוח$261 בַּל־תִּכָּשֵל. אך הרוח כשלעצמו, בלי הדם, אינו תופס מקום, אלא הוא נישא מעורב ומורכב עם הדם... זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, (הכתוב) מְכַנֶה "דם הנפש" את הלַהַט שלו, ואת המוסריות הנלהבת (ו)ההתעַלוּת. ומי שמָלֵא בחכמה זו, מואס בכל מיני מאכל ובתענוגי תאוות, שחלקם מהבטן או מִמַּה שמתחת לבטן. כי מי שהוא פורק־עול והולֵל כמו הרוח, או דָבֵק בעצלותו ובחיים לַחִים$262, אינו עושה דבר, אלא שוכב על בטנו כזוחלי$263 עפר, אשר מתמסרים ללחך עפר, ומסיים את חייו מבלי לטעום מן המזון השמיימי, שהנשמות אוהבות החכמה נוחלות אותו. T

@88שו"ת בראשית ב, נט T

*@33*יש להעיר, ששלישיה זו דומה לאותה החלוקה שאפלטון$264 מחלק את הנפש, וגם רבינו סעדיה גאון מזכירה, בשינויים, במאמרו הששי של האמונות והדעות$265. פילון מבחין כביכול בין נפש ונשמה. ב"נפש" הוא מתכוון לנפש היצרית השוכנת בדם, וב"נשמה" לאותו החלק השִׂכלי שהוא חלק אלוה ממעל. להבחנה זו הוא מביא ראיה מן הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים", ללמד על החלק השִׂכלי, ובהוכחתו הוא מקיים, ש"רוח" לפעמים שם נרדף ל"נשמת אלהים". וכך הוא מפרש את התיבה "רוח" ב"לא ידון רוחי באדם" (בראשית ו, ג. שו"ת בראשית א, צ), כמו שמוכח שם. בנוגע לנפש היצרית הוא מביא ראיה מויקרא יז, יד: "כי נפש כל בשר דמו"$266. כדאי להוסיף, שבב"ר יט, ח נחלקה הנפש לחמשה חלקים: "חמשה שמות נקראו לה, נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה. נפש זה הדם, שנאמר כי הדם הוא הנפש (דברים יב, כג) וכו"'. אמנם, חלוקה זו שונה משל פילון, אלא שהראיה מן התורה המובאת ל"הנפש החיונית" היא אחת בפילון ובב"ר, ואע"פ שאין סיגנונם של ויקרא יז, יד ודברים יב, כג שווה, בכל זאת המושג בשניהם אחד הוא. T

*@33*במקום אחר, מפרש פילון את הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז): "כשם שהפָּנִים מושלי הגוף, כך השֵׂכל מושל הנפש, ורק בו נפח האלהים (מרוחו). ואילו האיברים האחרים אינם ראויים, לא החושים לא הדיבור ולא איבר הולדה, שהרי אלה שנִיים במעלָה. אלא מִמַּה הושפעו אֵלה?$267 בוודאי מן השֵׂכל, כי השֵׂכל מעניק לחלק הבלתי־שכלי של הנפש מעט ממה שקיבל מן האֵל. כך, שהשֵׂכל קיבל את רוחו מן האֵל, והבלתי־שכלי מן השֵׂכל" (דרשות אלגוריות א, לט-מ). T

*@33*יסוד מדרשו של פילון הוא, שהנשמה נחלקת לשלושה חלקים: א) החושנית. ב) החיונית. ג) השכלית. הנשמה השכלית, שהיא יציר הקב"ה, מנהיגה גם את שני חלקי הנשמה הבלתי־שכלית, והם החושניות והחיוניות: החושניות שממנה באות התחושות והתאוות, והחיוניות הקשורה בקשר אמיץ עם גוף האדם. T

*@33*וכשיטתו של פילון, כן במדרש הנעלם: "א"ר יהודה, שלש הנהגות יש באדם: הנהגת השכל והחכמה, וזו היא כח הנשמה הקדושה. והנהגת התאוה שהיא מתאוה בכל תאות רעות, וזו כח התאוה, והנהגה המנהגת לבני אדם ומחזקת הגוף, והיא נקראת נפש הגוף. אמר רב דימי, זהו כח המחזיק. אמר ר' יהודה, בא וראה, לעולם אין יצר הרע שולט אלא באלו ב' כחות (כלומר כח המתאוה וכח מחזיק הגוף)" (מדרש הנעלם בזֹהר וירא, קט ע"א)$268. T

*@33*וכעין זה שבפילון כאן, כן באברבנאל: "ומזה תדע, שאמרו בפרשה אך בשר בנפשו דמו, רומז אל הנפש החיונית המרגשת, שהיא הנשואה בדם, ונתיחסה אל הבשר, כמו שכתב בסדר אחרי מות כי נפש הבשר בדם היא. אמנם, אמרו בכאן אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, הוא רמז לנפש המשכלת, והיא אשר אמר עליה כי בצלם אלהים עשה את האדם, כי מפאת נפשו השִׂכלית נברא בצלם. ולהבדיל בין נפש לנפש, אמר בענין הב"ח אך בשר בנפשו דמו, רוצה לומר נפשו המיוחדת לו שהיא המרגשת$269. ובאדם נאמר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, כלומר בסבת נפשותיכם המיוחדות לכם, שהיא השכלית". T

*@33*שיטתו של פילון בנוגע לשלשח חלקי הנפש, עטופה וגלומה גם במדרש תדשא: "קניתי איש את ה' (בראשית ד, א), למה קראו כך? אלא לפי שנוצר מן האדם ומן אשתו ומן הקב"ה, שלשה משלשה: הרוח והנפש והנשמה מן המקום, והעצמות והגידין והמוח מן האיש, העור הבשר והדם מן האשה, הרי שלשה" (מדרש תדשא, ז). ושלשה חלקים אלה הם כמו השלשה שבפילון$270. T

## *@22*ט, ה. *@44*מהו: "את דם נפשותיכם אדרֹש מכל החיות ומיד איש אחיו"?$271 T

### *@11*קיימים שני סוגים של מתנַכְּלִים, זה של החיות וזה של בני האדם. אלא שחיות אלה פוגעות אך במעט, מפני שאין הן קרובות$272 לאותם שבכוונתן לפגוע, ובייחוד מפני שאינן בעלות שילטון, אלא שהן מתנכלות לשליטים (עליהן)$272\*. ו(הכתוב) קורא "אחים" לאנשים החורשים רעה, ומורֶה על שלש אלה: ראשית, כולנו, בני האדם, קרובים ואחים ומקורבים מקדמת דנא לייחוס של משפחה, וקיבלנו מאֵם אחת את חלקנו בטבע השִׂכלי. שנית, כמעט כל המריבות וההתנכלויות הגדולות מתחוללות בין אנשים בעלי קירבַת־דם, ובמיוחד בין אחים, בין אם בגלל חלקי ירושות ובין אם בשֶל כבוד המשפחה. כי מאבק בין בני המשפחה גרוע מ(מאבק) בין זָרים, שהרי לעיתים קרובות הם לְמוּדִים היטב בתכסיסים$273, ובאמת, אֵלו הם כאחים לפי טִבעם, היודעים איך לתקוף$274 בקרָב. שלישית, נראה לי ש(הכתוב) משתמש כאן בשם "אחים", כדי להצביע על עונשם של הרוצחים, בלי סליחה ומחילה, למען ישאו בלי חמלה את (רוע) מעלליהם; כי לא הרגו זָרים, אלא את אחיהם האמיתיים. ויפה מאד אומר (הכתוב), שהאלהים צופה ומשגיח ומפַקֵחַ על הנרצחים בידי אדם. כי גם אם אנשים מזלזלים ובָזִים מלתת את הדין, אֵלה בל יבטחו ואל ידמו בנפשם שימלטו בלי דאגה, אף על פי שהם טמאים ואכזריים. ברם, עליהם לדעת, שהם הובאו לפני בית דין ומשפט גדול, לפני משפט האלהים, שנוסד להשיב גמול לפראים$275, לטובת אלו שסבלו$276 לתומם$277 על לא עוול בכפם. זהו פשוטו של מקרא... T

@88שו"ת בראשית ב, ס T

*@33*בפירושו השני מפרש פילון את הכתוב כפשוטו, ש"מיד איש אחיו" משמעו אח ממש. פירוש זה נמצא גם בחז"ל: "א"ר לוי, מיד האדם מיד איש אחיו - זה עֵשָׂו, דכתיב (בראשית לב, יב) הצילני נא מיד אחי מיד עשו" (ב"ר לד, יג). ב"מנחת יהודה" שם, מציין טהעאדאר, שהדרש הוא מן האדם =האדום (כלומר, עשו). והוא קלע ללשון מה"ג: "אמר ר' לוי מיד האדם, האדום. מיד איש אחיו, זה שנאמר (בראשית לב, יב) הצילני נא מיד אחי". T

*@33*על ההתנכלויות והמריבות בין האחים, נמצא גם במדרש: "זש"ה מי יתנך כאח לי (שיר השירים ח, א), ישראל אומרים להקב"ה מי יתנך כאח לי, כאיזה אח? את מוצא מתחילת ברייתו של עולם ועד עכשיו האחין שונאין זה לזה, קין שנא להבל והרגו, שנאמר (בראשית ד, ח) ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. ישמעאל שנא ליצחק, שנאמר (שם כא, ט) ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק, ואין מצחק אלא שביקש להרגו, שנאמר (שמואל־ב ב, יד) יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו. ועשו שנא ליעקב, שנאמר (בראשית כז, מא) ויאמר עשו בלבו וגו'. והשבטים שנאו ליוסף, שנאמר (שם לז, ד) וישנאו אותו" (ת"ב שמות כד; ת"ה שם, כז). T

*@33*הרעיון, שבמקרה שלא נידון הרוצח בידי אדם אזי הוא נענש בידי שמים, נמצא גם הוא בחז"ל: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש (בראשית ט, ה), בזמן שתהרגו הנפש בסתר, שלא ידע אדם בו כי אם הרוצח בלבד, ואף על פי כן שלא ידעו בו בית דין שיהרגו אותו, אני אדרוש דמו של נהרג" (מדרש אגדה, בראשית ט, ה). גם ברש"י לפסוק זה, נמצא מקצתו של פירוש זה: "שהוא אוהב לו כאח והרג שוגג, אני אדרוש אם לא יגלה ויבקש על עונו לימחל, שאף השוגג צריך כפרה. ואם אין עדים לחייבו גלות והוא איננו נכנע, הקב"ה דורש ממנו, כמו שדרשו רבותינו והאלהים אנה לידו (שמות כא, יג), במסכת מכות (י, ב), הקב"ה מזמנן לפונדק אחד" וכו'. ובמה"ג לבראשית ט, ה: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש, זה ההורג עצמו לדעת וכו'. מיד כל חיה אדרשנו, זה המוסר חבירו לפני חיה לטרפו. מיד האדם מיד איש אחיו, זה השוכר אחרים להרוג את חבירו. כל אחד משלשתן שופך דמים, ועון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים, ואין בהן מיתת בית דין, ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים". T

*@33*לפי דבריו של פילון בראש תשובתו, מדובר כאן על החיות המתנכלות לשליטים עליהן, והכוונה שטורפות לאדם, ואין הפסוק מדבר כאן בחיה שהרגה חיה אחרת. ולשיטה זו כִּיוֵן הרמב"ן: "תמה אני אם הדרישה כמשמעה, מיד החיה כמו מיד האדם להיות עונש בדבר, ואין בחיה דעת שתענש או שתקבל שכר, ואולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו, שכל חיה שתטרוף אותו תטרף, כי גזרת מלך היא, וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו וכו', ויהיה טעם שופך דם האדם, כל שופך, בין חיה בין אדם, והנה דמו נדרש בבית דין$278 ובידי שמים וכו', ואמר ואך את דמכם לנפשותיכם, לרמוז כי לא ידרוש דם חיה מיד חברתה, כי כן נשאר בהם לטרוף זו את זו". T

## *@22*ט, יא. *@44*מהו: "לא יהיה עוד מבול לשחת כל הארץ"? T

### *@11*ב(ביטוי) האחרון מראֶה (הכתוב) בבירור, שאף אם יבואו מבולי מים רבים, בכל זאת לא יהא עוד (מבול) מעֵין זה שיהיה בכוחו לשטוף את הארץ כולה. זהו פשוטו של מקרא... T

@88שו"ת בראשית ב, סג T

*@33*את פשוטו של מקרא מבסס פילון על תרגום השבעים, שתירגמו "ולא יהיה עוד מבול לשחת כל הארץ", וכיוונו שלא יהיה עוד מבול כזה שישחית את כל הארץ. וכעין זה בחז"ל: "ר' יהודה אומר, מבול של כל בשר אין (בראשית ט, טו), אבל מבול של יחידים יש, כיצד, נפל לים ומת, טבעה ספינתו ומת, הרי זה מבולו" (תוספתא תעניות ג, א. פרק ב, יג בהוצאת הר"ש ליברמן, עמ' *&335%*). וקולעים ביותר הם דברי הגמרא בקשר לפרעה, שאמר הבה נתחכמה למושיען של ישראל: "אלא בואו ונדונם במים, שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר כי מי נח זאת לי וגו' (ישעיה נד, ט), והן אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא, אבל על אומה אחת הוא מביא" (סוטה יא, א). ובאברבנאל (בסוף פסוק יג): "ואמנם אמרו בסוף הדברים, ויאמר אלהים לנח, וכו', שאמר הקב"ה לנח זאת אות הברית אשר הקימותי הוא ביני ובין כל בשר אשר על הארץ, ר"ל לכללות המין, שלא יבא עליהם עוד להם בכלל, אבל אינו לארץ פרטית או מחוז פרטי, שכבר בחטא ארץ פרטית ימטר על רשעים פחים". T

## *@22*ט, יג-טו. *@44*מדוע אומר (ה') שהוא נותן את קשתו בענן, כאות שלא יהיה מבול על כל הארץ? T

### *@11*יש סוברים, שקשת משמעו "קשת זאוס"$279 כלשון הבריות$280, שבצורתה היא אות בטוּח לקשת (בענן). ואולם אני אינני סבור כי בדעת ידברו. ראשית, אותה הקשת צריך שיהא לה טבע ויֵישות בפני עצמה, שהרי היא נקראת (קשתו) של האלהים, כי הוא אומר "אני נותן את קשתי", ואם היא של האלהים וניתנה (על ידו), אזי אי אפשר לומר גם שאינה קיימת במציאות. אולם (לאמיתו של דבר), "קשת זאוס" (=הגשם) אין לה טבע נפרד ומוגדר בפני עצמה, אלא היא השתקפויות של קרני שמש בענן לַח, וכל ההשתקפויות אינן בנות־קיימא ואין בהן ממש. וראיה לדבר - הקשת לעולם אינה מופיעה בלילה, אף אם יש ענן. שנית, יש להעיר, שגם ביום, כאשר הענן שרוי בַּצֵּל אין "קשת זאוס" מופיעה תחילה$281. אבל צריך לדבַּר בלי־כחש גם על הדברים האחרים ש(בפי) המחוקק: "את קשתי אני נותן בענן". כי הנה כאשר מעוּנָן אין כלל השתקפות של קשת זאוס (=הגשם), ו(הכתוב) אומר כי כאשר (האל) מקַבֵּץ את העננים, (אזי) תיראה הקשת בענן. פעמים רבות (אכן) מתקבץ ענן, האוויר צפוף ומתכסה בצֵל, אך אין הקשת משתקפת בשום מקום. ושמא, באמצעות הקשת מעיד התיאולוג (=משה) על עניין אחר, דהיינו ביחס להסכָּמָה ולפילוג של יושבי הארץ, לא עוד תופעת־ניתוק של הֶרס והתבדלות מוחלטת ואי־התאָמָה, אף לא פילוג שיביא לידי בֶּקַע, אלא כל אחד משני הכוחות יִכּוֹן על־ידי ממדים מוגדרים, אך לא על־ידי פילוג כה גדול, וכן העניינים$282. כי המבול הגדול בא על־ידי בֶקַע וקֶרַע, כאשר יעיד הכתוב עצמו, האומר: "נבקעו מעינות תהום" (בראשית ז, יא). שנית, הקשת אינה כלי מלחמה, אלא כלי־עזר לנשק - לַחֵץ הפּוֹלֵחַ. והרי החֵץ השלוּח על־ ידי הקשת עף הרחק$283, ואין רישומו ניכר על הקרובים$284, או על העומד אצלו. זהו סימן, כי לעולם לא תישטף עוד כל הארץ במבול$285, כי לא קיים חץ הפוגע בכל מקום, אלא רק במקום מסויים... T

@88שו"ת בראשית ב, סד T

*@33*לפנינו מדרש פילוני. ויש להעיר, כי דרכו של פילון בשו"ת, שבפרשו את המקרא הוא לפעמים ממזג את הרמז עם הפשט. וכך לפנינו כאן, ואין הרמזים סותרים את פשוטו של מקרא באופן מוחלט. ועיין ברמב"ן לבראשית ט, יב וכן בפירוש הר"ן ותולדות יצחק ובאברבנאל. וראה גם בפירוש רש"י כאן, שלא פירש ענן כפשוטו, אלא באופן אלגורי: "כשתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעולם". ובפירוש אלמושנינו: "מאי שנא הניח הפסוק כפשוטו, לפי שיתחייב שכל פעם ופעם שיהיה ענן שיהיה שָם הקשת, וזה הפך המוחש, לפיכך פירשו בענין אחר". T

## *@22*ט, יח-יט. *@44*מדוע, כש(הכתוב) מזכיר את בני הצדיק, שֵם חם ויפת, הוא מסַפּר רק את תולדותיו של האמצעי, (ו)אומר: "חם היה אבי כנען", ואחר כך מוסיף: "אֵלה שלשה בני נח"? T

### *@11*מאחר שדיבר על הארבעה, נח ובניו, הוא אומר ששלשה היו למודי־טֶבַע$286, והצאצא (כנען) היה דומה בטִבעו לאביו מולידו, הרי שניהם נחשבים כאחד, ובכך הם ארבעה במספר ושלשה בכוח. ועכשיו מסַפֵּר הכתוב רק בתולדות האמצעי, מפני שלהלן יידונו ענייניו על־ידי הצדיק (נֹח) (פסוק כב-כה). ואף על פי שלאמיתו של דבר היה (חם) אביו (של כנען), לא הוכיח (נֹח) את האב וגם לא חָלַק למוליד מן הגורל שנועד לַבֵּן$287. שנית, אפשר ש(הכתוב) מודיע זאת מראש, לאֵלה שביכולתם להביט למרחוק בעיני שִׂכלם הַחַד, שלאחר הרבה דורות יקח (ה') את הארץ מהכנעני ויתננה לעם הנבחר ואהוב־האל. ובכן, הכתוב מתכוון להורות, שכנען, היושב ומושל בארץ, נָהַג מנהגי רישעוּת מיוחדים לו לעצמו וכן מִשֶּׂל אביו, עד ששיפלותו והתנכרותו מציגות אותו כנקלֶה משני הצדדים$288. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, אין (הכתוב) אומר שכנען היה בנו של חם, אלא משתמש באותו ביטוי מיוחד, באמרו: "חם היה אבי כנען", שהרי טבע כזה הוא תמיד אב למחשבה מעין זו. ועל כך מעידות הוראות שמותיהם, כי בתירגומם משפה לשפה$289, "חָם" עניינו "חוֹם" או "חַם", ו"כנען" "תַּגָר" או "סרסור"$290. ואולם עתה ברור הדבר, שאין (כאן) עניין של קירבת־משפחה, או שהגבר האחד הוא אבי השני או בנו, אלא (שהכתוב) מורֶה כאן בבירור על קירבת מחשבה אל מחשבה, בריחוקו (של כנען) מלהסתופף עם המוסריות. T

@88שו"ת בראשית ב, סה T

*@33*נראה, שפילון התכוון לדייק, שבפסוק יח נזכרים בני נח במספר ארבעה: שם חם יפת וכנען, אולם הפסוק שלאחריו: "שלשה אלו בני נח", בא להוציא את הרביעי מן הכלל, ולכן נחשבים חם וכנען כאחד, ולמד כן בסמוכין, שהכתוב השני מלמד על הראשון. התשובה הראשונה היא, שהיות ולאחר מכן מעמיד נח את כנען במקום חם, והוא מתקלל במקומו, לכן מציין כאן הכתוב מיד את תולדותיו של חם. וראה להלן בראשית ט, כו (שו"ת בראשית ב, עז) ובביאור שם, בענין "חם חטא וכנען נתקלל". וברש"י כאן, שואל ומשיב כבפילון: "וחם הוא אבי כנען, למה הוצרך לומר כאן? לפי שהפרשה עסוקה ובאה בשכרותו של נח, שקלקל בה חם ועל ידו נתקלל כנען, ועדיין לא כתב תולדות חם ולא ידענו שכנען בנו, לפיכך הוצרך לומר כאן וחם הוא אבי כנען". T

*@33*תשובתו השנייה של פילון, נרמזת במגילת תענית: "ויאמר ארור כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו (בראשית ט, כה). כנענים אמרו, ארץ כנען שלנו היא, שכן כתוב בתורה [זאת הארץ אשר תפל לכם בנחלה] ארץ כנען לגבולותיה (במדבר לד, ב). אמר להם גביהא בן פסיסא, וכי יש גזר דין שמקצתו בטל ומקצתו קיים, הרי כתוב בתורה ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו, עבד שקנה נכנסים, עבד למי ונכסים למי?" (מגילת תענית פרק ג, ובשינויים בסנהדרין צא, ב וב"ר סא, ז). T

*@33*רמז שהארץ ניטלה מכנען משום מעשיו הרעים, נמצא במדרש על דברים מכתב־יד הגניזה, ולא עוד אלא שדברי פילון, שרישעת כנען גרמה להישמדו, מופיעים בו כהודעה גלויה, וז"ל המדרש: "שמא תאמר עשה הקב"ה בכנעניים שלא כדין, שמסרן ביד ישראל והורישם ארצם, חס ושלום שעשה בהם שלא כדין, חלילה לאל מרשע ושדי מעול. כנענים עבדים לישראל הן, שנאמר ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו, ויאמר ברוך ה' אלהי שם ויהי כנען עבד למו (בראשית ט, כה-כו), עבד שקנה נכסים, עבד של מי ונכסים של מי? לכך מסרן ביד ישראל והורישם מארצם, ועוד שהיו רשעים, ובשביל כך נתחייבו כלייה" (גנזי שכטר, חלק א, עמ' קסד). T

*@33*וכדברי פילון, כן במדרש תדשא: "כי תבואו אל ארץ כנען וכו' (ויקרא יד, לד), למה זָכַר שֵם ארץ כנען על נגעים? אמר להם הקב"ה, הסתכלו בארצכם, מנין היא עיקרה של ארצכם, כנען, אי אתם יודעים שחם חטא וכנען נארר, שנאמר (בראשית ט, כב) וירא חם אבי כנען, ואומר (שם כה) ויאמר ארור כנען. אף אתם כשתחטאו ארצכם תתפס ללקות" (מדרש תדשא, פרק יז). ובאברבנאל (סוף פרק ט): "והנה נח ברוח הקדש ראה כל אשר ראוי להיות על כנען, מהעבדות וההכנעה והגרוש מארצו וכו', וענין זה אצלו, שהוא ראה שהיה עתיד הקב"ה לתת את הארץ לזרעו של שֵם וזרעו של אברהם". T

*@33*גם פירושו של פילון, ש"חם" הוא לשון "חום", נמצא במדרש הנעלם (כא, ע"ב), הנותן פירוש לשמות בני נח: "ויולד נח שלשה בנים. תני רבי כרוספדאי, אלו ג' הנהגות אשר באדם וכו', והנהגת התאוה והיצר הרע המנהיג והמחמם את הגוף בדבר עבירות, והיא הנקראת חם". ובאברבנאל לנח י, א: "ונקרא חם, אם לפי שחַם לבו בקרבו לרדוף אחר תאוותיו". הפירוש שכנעני הוא "תגר", בהושע יב, ח פירש התרגום את הפסוק "כנען בידו מאזני מרמה" - "לא תהוון כתגרין", וברש"י: סוחרים. וכן באיוב מ, ל; זכריה יד, כא. ובישעיה כג, ח - "אשר סחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ", ופירש רד"ק כנענֶיה פירש סוחריה. וכן ברש"י למשלי לא, כד. T

*@33*וכעין מדרשו של פילון בחלק האלגורי, נמצא בזֹהר: "וחם הוא אבי כנען, זוהמא דדהבא תחות קסטיפין אתערותא דרוחא מסאבא וכו', דכתיב וחם הוא אבי כנען וכו', ולא כתיב בכללא דא "ושֵם הוא אבי כך" וכו', אלא מיד קפץ ואמר וחם הוא אבי כנען, ודאי" (זֹהר בראשית, עג ע"א). T

## *@22*ט, כ. *@44*מהו: "נֹח החל להיות חַקְלָאִי"?$291 T

### *@11*(הכתוב) מְדַמֶה את נֹח לאדם הראשון יציר־האדמה, כי בצאתו מן התיבה נוקט (הכתוב) באותו ביטוי כפי (שנאמר) בָּאַחֵר$292. ואמנם, כאז כן עתה (זו היא) ראשית עבודת האדמה, ובשניהם אחרי מבול מים. שהרי אפשר לומר, שקודם לבריאת העולם היתה הארץ שטופה (במים), או ש(הכתוב) לא היה אומר "יקוו המים אל מקום אחד$293 ותראה היבשה" (בראשית א, ט), אם לא היה אחד מתהומות הארץ שטוף ומלא במים. ולא באופן בלתי־קולע אומר (הכתוב): "החל (נח) להיות חַקְלָאִי", כי בבריאה/בלידה השנייה של האנושות, הוא היה תחילת הזריעה ועבודת האדמה ושאר החיים$294. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, יש הבדל בין "לחיות חקלאי" ו"לעבוד אדמה". לפיכך, כשנדון (עניין) הריגת האח, נאמר אודותיו (על קין) שהיה "עובד אדמה" (בראשית ד, ב), ולא (ש)עָסַק בחַקלָאוּת. בי בדרך סמלית נקרא גופנו "אדמה", שהרי הוא ארצי מטִבעו, והוא, הנבזה והרע, יְעַבֵּד (אדמתו) כשכיר לא מיוּמָן$295. לעומתו, מטפֵּחַ האיש המוסרי (את אדמתו), כאותו מפקֵחַ־נטיעות מנוסֶה ובקי (במלאכתו), ועובד האדמה$296 הוא המשגיח על הטוב. אמנם, השֵׂכל־הפועֵל הגופני (בהתאֵם לטִבעו) הגופני, הולך אחרי תענוגות בְשָׂרִים, אך החקלאי המתאמץ, משתדל להשיג את הפירות המועילים, אותם הבּאים מכיבוש היצר, צניעות ושיקול הדעת. והוא כּוֹרֵת את החולשות המיותרות, הסובבות (אותנו) כענפיו של עץ רב סעיפים$297. T

@88שו"ת בראשית ב, סו T

*@33*כעין ההשוואה בין המים שהציפו את העולם בזמן הבריאה לבין מי המבול, אפשר למצוא גם בחז"ל: "אמר ר' לעזר, מתחילת ברייתו של עולם גזר הקב"ה ואמר יקוו המים (בראשית א, ט). למה הקורא למי הים (עמוס ה, ח), הקורא למי הים (שם ט, ו) ב' פעמים? אחת בדור המבול ואחת בדור אנוש" (ב"ר ה, ו). וכעי"ז: "ב' פעמים כתיב הקורא למי הים, כנגד ב' פעמים שעלה והציף את העולם" (שם כג, ז). וקולעים הם דברי המדרש: "עמדו דור אנוש ודור המבול ומרדו בו, באותה שעה אמר הקב"ה יחזור העולם לכמות שהיה, שנאמר (בראשית ז, יב) ויהי הגשם על הארץ" (איכה רבתי א, נב, לפסוק פרשה ציון בידיה א, יז)$297\*. T

*@33*וכעין ההשוואה בין נח לאדם הראשון בנוגע ל"איש האדמה", נמצא במדרש לקח טוב: "איש האדמה, להזכיר מעשה אדה"ר, שנאמר לו ארורה האדמה. איש האדמה, שבשבילו נתיישבה האדמה ושמלא פני האדמה". ועל ההשוואה בין נח לאדם הראשון ראה לעיל בראשית ט, א-ב (שו"ת בראשית ב, נו) ובביאור. T

*@33*בביאור עומק מובנו, מבדיל פילון בין "החקלאי" לבין "עובד האדמה", בזה שנח היה איש מומחה בעבודת האדמה, ולא עובד אדמה סתם. ועל כך הוא כותב במקום אחר: "והאם הבוחן (את הדברים) באופן שיטחי לא יניח ש"חקלאות" ו"עבודת אדמה" חַד הן? ולאמיתו של דבר לא רק שאינן זֵהוֹת, אלא (שהן) שונות לחלוטין ומנוגדות וחלוקות. שהרי האדם מסוגל לעמול בדאגה לקרקע גם ללא יֶדַע, ואילו החקלאי לעולם אינו בבחינת הדיוט, אלא (שהוא) מנוסֶה, כפי ששמו מעיד עליו, לוֹ (=לשמו) הוא זכה בזכות אומנות החקלאות, שאת שמָהּ$298 הוא נושא" (על עבודת האדמה, ג-ד). "לכן משה, החכם מִּכֹּל, ייחס לצדיק את טיפוח$299 הנשמה, כאומנות מתאימה והולמת, באמרו: "נח החל להיות איש חקלאי", ואילו לבן הבליעל (ייחס) את עבודת האדמה, ללא כל יֶדַע, הנושאת עמה עול קשה ביותר$300. הרי הוא אומר: "קין היה עובד אדמה" (בראשית ד, ב), ומעט לאחר מכן, כשהוא נתגלה כמבצֵע האשמה בדבר רצח האח, נאמר: "ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקבל את דם אחיך מידך, אשר בה (ביד) תעבוד את האדמה ולא תוסף לתת לך את כחה" (בראשית ד, יב)" (על עבודת האדמה, כ-כא). T

*@33*על ההגדרה, שנח היה מומחה בעבודת האדמה ולא "עובד אדמה" סתם, נמצא גם בחז"ל: "איש אדמה, שעשה פנים לאדמה, ושבשבילו נתלחלחה האדמה, ושמילא כל פני האדמה. איש האדמה, בורגר לשם בורגרותה" (ב"ר לו, ג). "איש האדמה, שבשבילו עמדה הארץ" (ת"ב נח, ח). T

*@33*ובמדרש הנעלם הד לפירוש של פילון: "א"ר יוסי, למה נקרא איש האדמה? שנתיישבה ממנו האדמה, כלומר אדון האדמה וכו', ולפיכך נקרא איש האדמה, שנתן נפשו ולבו עליה להוציאה מן הקללה. ואית דאמרי שנתעסק בעסקי אדמה" (כב, ע"ב). ובראב"ע: "יודע עבודת האדמה, והיא חכמה גדולה". ברד"ק: "כי נח נתעסק בעבודת האדמה והתחכם בה, ועתה אחר המבול התחכם עוד לנטוע הגפנים". ובר"ן: "בקי בעבודתה", ובאברבנאל בשמו: "והר"ן כתב שנקרא איש האדמה לפי שהיה חכם גדול בעבודת האדמה, והיא חכמה מפוארה מאד". T

*@33*את תיבת "ויחל" מפרש פילון כלשון התחלה, וכן הוא מפרש במקום אחר בכתביו, ומדייק שנח רק התחיל, אבל לא היה מושלם, וגם חוזר שם על פירושו האלגורי שבשו"ת כאן: "(המחוקק) מציג את המשתוקק למוסריות, כמי שלא קנה בשלימותו את הידַע לטיפוח#299 הנשמה, אלא רק כעָמֵל בהתחלותיו, כי הוא אומר: "החל להיות חקלאי". וכפי שאומר מָשָל הקדמונים, ההתחלה היא מחצית הכל, כביכול הגיעה למחצית הדרך אל הסוף. אך ההתחלה שאין עמה המשך, לעתים קרובות מזיקה לרבים. כבר היו אנשים, ואף שאינם בָּרֵי־לבב, אלא מתוך שמחשבתם נָעָה ונָדָה בתמידות$301, הם הגו (במקרה) רעיון מועיל, אך לא נהנו ממנו כלום, כי יש ובטרם הגיעו לקָצֶה, שטף כביר של ניגודים גרָפָם, ואותה הדיעה המועילה חלפה כליל. האם אין זו הסיבה, שדבר ה' היה אל קין, שעה שהיה בטוח כי הקריב קרבנות ללא דופי, (והזהירו) לא לבטוח שה' שועה אל מנחתו, הואיל והוא לא הקריב בקדושה ובתוֹם?" (על עבודת האדמה, קכה-קכז). T

## *@22*ט, כ. *@44*מדוע נטע הצדיק (נֹח) כרם תחילה? T

### *@11*מן הראוי לתמוה ולפקפק, מהיכן מצא נטיעות אחר המבול, היות וכל אשר היה על פני האדמה נָבַל ונשחת. אלא מה שנאמר לעיל$302 נראה כנכון, (דהיינו) שהארץ נתייבשה בתקופת האביב, והאביב מביא עימו ניצני צמחים, ומזה ייתכן שנמצאו גם גפנים וגם שורקות שהיו משגשגות$303, והצדיק ליקט אותן. מכל מקום, עלינו לברר, משום מה הוא נטע כרם תחילה, ולא חיטה ושעורה? מאחר שחֵלק מן היבול הוא הכרחי, (ו)אי אפשר לחיות מלבדוֹ, וחֶלקו בגדר מוֹתרות$304. אמנם, את (הנטיעות) המועילות (וה)הכרחיות לחיים הוא הקדיש ונתן לאלהים, ואין לו (לאדם) חֵלק ביצירתן$305, בעוד שהמוֹתרות (נמסרו) לאדם. כי הצורך ביין למוֹתָר הוא, ואינו הכרֵחי. אמנם, כשם שאלהים בכבודו ובעצמו, במו ידיו ובלי עזרת האדם, מָשַך והוליך מים לשתייה, כך גם (העניק) חיטה ושעורה. אכן, בשני מיני המזון, האכילה והשתייה, הוא (ה') לבדו חונֵן (את האדם) מִשֶׁלוֹ$306, אך לא החזיק (במאכלים) המיועדים לחיי מוֹתרות, ואף עינו אינה צרה כשהאדם רָכַש לו בקיאות$307 בזה$308. T

@88שו" ת בראשית ב, סז T

*@33*מתוך דברי תשובתו אנו למדים, ששאלתו מתחלקת לשנים: א. מהיכן השיג נח את הנטיעות. ב. מדוע נטע כרם דווקא. השאלה הראשונה נמצאת אף היא בחז"ל בלשון שאלה: "ויטע כרם, מהיכן היה לו?" (ב"ר לו, ג; ת"ב נח, כ). "מהיכן היו נטיעות" (ת"ה נח, טו). גם שאלתו השנייה נמצאת בחז"ל: "למה ויטע כרם, היה לו ליטע דבר אחר של תקנה?" (ב"ר שם, ועי' בש"נ בהות"א עמ' *&337%*). T

*@33*לשאלה א ניתנו תשובות שונות בחז"ל: "אמר ר' אבא בר כהנא, הכניס עמו זמורות לנטיעות וכו"' (ב"ר שם; לקח טוב). "מחרצנים שהכניס לתיבה נטל וזרע" (תנחומא, שם). "מצא נח גפן שגורשה ויצאה מגן עדן ואשכלותיה עמה וכו', ונטע ממנה כרם בארץ" (פרקי דר"א כג, הובא גם במה"ג), וכעי"ז בתרגום יונתן בן עוזיאל: "ואשכח גופנא במושכיה נהרא מן גינוניתא דעדן ונצביה לכרמא". T

*@33*תשובה הקרובה לזו של פילון, נמצאת בזֹהר: "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם, ר' יהודה ור' יוסי, חד אמר מגן עדן אתרכבת ונציב לה הכא, וחד אמר בארעא הות, ועקר לה ושתל לה" (זֹהר בראשית, עג ע"א). T

*@33*לדברי פילון, חיטה ושעורה הם מזון הכרחי, ולכן הן מוענקות על־ידי הקב"ה, ולא כן מאכלים המיועדים לחיי מותרות. כעין רעיון זה מצינו בגמרא, לענין ירידת המן והשליו: "תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה, בשר ששאלו שלא כהוגן ניתן להם שלא כהוגן, לחם ששאלו כהוגן ניתן להם כהוגן" (יומא עה, א-ב). וברש"י שם: "לחם ששאלו כהוגן, שאי אפשר להיות בלא לחם". וברש"י לשמות טז, ח: "ומה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב? לפי שהלחם שאלוּ כהוגן, שאי אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל בשר שאלוּ שלא כהוגן וכו', שהיה אפשר להם בלא בשר' לפיכך נתן להם בשעת טורח ושלא כהוגן". וראה בתוספות ברכות לז, א ד"ה בורא, פירוש ברכת "בורא נפשות רבות וחסרונן", שהכוונה לדברים הכרחיים כמו לחם ומים, ו"להחיות בהם נפש כל חי", שיכולים העולם להתקיים בלא הם, שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא. T

## *@22*ט, כא. *@44*מהו: "שתה מן היין ונעשה שתוי"?$309 T

### *@11*ראשית, הצדיק לא שתה "יין" אלא חֵלק "מן היין", ולא את כולו. כי הגרגרן משוּלָח־הרֶסֶן לא יְנַתֵק ויעזוב את סביאת היין, אלא אם כן הכניס לקרבו את כל היין החי$310. אך המתנזר המפוכָּח, מודד (במידה) את הדברים הנחוצים לצרכיו. ו"נעשה שתוי", משמעו$311 "ליהנות מן היין". כי שנַיים וכפולים הם עסקי היין; האחד איוולת, להפריז בשתיית יין, וזה חטא מיוחד ל(איש) רע ומושחת. והאחר הוא לשתות יין, וזה דרכו של החכם. אי לזאת, לגבי החכם (נח), נאמר כאן "נעשה שתוי" לפי מובנו השני, לא שתייה מופרזת מתוך שיכרון, אלא שתייה בלבד. T

@88שו"ת בראשית ב, סח T

*@33*פילון ממעט מתיבת "מן" היין, שנח שתה רק מקצת מן היין. גם במדרש הנעלם נמצא פירוש זה, ושם מציין, שנח היה מבולבל בצאתו מן התיבה, לכן לא השתכר בשתייתו יין, אלא שבאותה שעה אף מקצת מן היין ששתה הביאוֹ לידי שיכרות: "וא"ר יהודה, מבולבל בדעתו היה נח כשיצא מן התיבה, בדירתו עם החיות והרמשים והשקצים, ומפני ששתה מעט יין נשכר ונתגל" (מדרש הנעלם כב, ע"ב). T

## *@22*ט, כא. *@44*מהו: "התגלה בביתו"?$312 T

### *@11*לפי הפשַט ולפי השֵׂכל, שֶבַח הוא לחכם, שעירומו איננו באיזה מקום בחוץ, אלא בבית, כשהוא ספוּן בכְסוּת ביתו, כי עירום־גופו היה טמון בביתו שנבנה מעצים ומאבנים. אבל ספונות$313 הנשמה וכסותה הן מִשמעת ודעת. וישנם שני מיני עירום, האחד הוא הַבָּא במקרה מתוך חטא בשגגה, כי במובן־מה המהלך במישרים לָבוּש הוא, ואם ייכשל אין זה מרצונו, - כאותם השיכורים הנעים ומתנודדים מצד אל צד, או נופלים בתרדימה או מוכים בשיגעון. גם אם כושלים$314 אלה לא חטאו$315 במחשבה תחילה, אך הרי חובה (על כל אחד) להעטות על עצמו כסוּת של חינוך טוב ומשמעת נאה. ויש עוד עירום נוסף - של הנשמה, המסוגלת להיחלץ בהצלחה מכל עוֹל גופני מכביד, כמו מתוך קֶבֶר שבו היתה כביכול קבורה זמן רב, כלומר מתענוגות ורעות אין־ספור של התאוות האחרות, ואימת החשש ממעשים רעים, והצער הנובע מכל אחת ואחת מהן. כי למי שניתן הכוח לעבור תלאות כה רבות ולהתערטל מכולן כאחת, הרי הוא מאושר ושמֵחַ זָכָה במנת חלקו ללא העמדת־פנים$316 וכיעור. אכן הייתי אומר, זהו הנוי והקישוט של אלה הראויים לחיים בלתי־גופניים. T

@88שו"ת בראשית ב, סט T

*@33*במקום אחר הוא כותב: "האחד הוא אותו עירום מעולֶה$317, ואילו האחר הוא ניגודו - שלילת המוסריות הנובעת משינוי, כשהנפש נעשית שוטה ונבוכה. וכזה היה עירומו של נח, כששתה מן היין. אך בחסד האל לא פשטו החוצה השינוי ועירום־השֵׂכל עם שלילת המוסריות, אלא שנשארו בתוך ביתו, שהרי הוא אומר: "התגלה בתוך ביתו". אכן, גם כאשר החכם חוטא הוא אינו מעמיק סרה כרָשע, כי רעתו של האחד הולכת ומתפשטת, ואילו של האחר נעצרת. ולפיכך הוא (החכם) מתפכח, זאת אומרת שהוא שב בתשובה, וכביכול מבריא מחוליו" (דרשות אלגוריות ב, ס). T

*@33*לא מצאתי בחז"ל מקור מקביל לדבריו אלה, אבל כבשו"ת הקודם, מבטא פילון את הדעה, הממעיטה את השלילה בשיכרותו של נח והתגלותו בתוך אהלו, שיטה המתבטאת גם במדרש הנעלם הנזכר לעיל. גם כאן מתיבת "בתוך", מלמד פילון זכות על נח, שלא התגלה מחוץ לביתו אלא בתוך ביתו. אבל מדבריו ב"דרשות אלגוריות" משמע, שנח חטא בזה שהתערטל מן המוסריות, אבל כמו שהשיכור מן היין סופו להתפכח מיינו, כך חזר נח בתשובה. T

## *@22*ט, כב. *@44*מדוע לא אמר (הכתוב) בפַשטות: "חם ראה את הערוה"$318, במקום "חם אבי כנען ראה את ערות אביו"? T

### *@11*(הכתוב) מאשים את הבן על־ידי אביו ואת האב על־ידי בנו, כי שניהם כאחד עשו מעשה שטות עוולה כפירה ופשעים אחרים. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, (עיין) במה שאמרנו לעיל בנוגע לעניין זה$319. T

@88שו"ת בראשית ב, ע T

*@33*ראה להלן בראשית ט, כז (שו"ת בראשית ב, עז) ובביאור שם. T

## *@22*ט, כב. *@44*מהו: "סיפר$320 לשני אחיו בחוץ"? T

### *@11*(הכתוב) מגדיל ומאדיר את החובה (ואת) האַשְמָה$321. ראשית, הוא (חם) איננו אומר את שגגת האב לאח אחד בלבד, אלא לשניהם. ולוּ היו רבים יותר היה מעדיף לספֵּר לכולם, ולא רק לאֵלה שהיה יכול (להגיד להם). ואת דברו הוא דיבר בלעג$322, (וזה היה עניין) שלא היה ראוי ללעג ולקלס, אלא לצניעות וליראה ולהכנעה. שנית, (נאמר) בדברים כי סיפר לא בבית אלא "בחוץ", וזה מראה בבירור כי הוא גילה סודו לא רק לאחיו, אלא גם לאֵלה שעמדו סביבם בחוץ, אנשים ונשים יחדיו. זהו פשוטו של מקרא... T

@88שו"ת בראשית ב, עא T

*@33*לרברי פילון, חטאוֹ היה בזה, לא רק שהגיד את הדבר לאחיו, אלא שהגיד לכל אלה העומדים "בחוץ", אנשים נשים וטף. ועל התגלותו זו הוא כותב במקום אחר: "החטא נעשה במחוז הנפש ובביתה. אך אם בנוסף למחשבת האוון היא תוציא אל הפועל ותבצע מעשיה, אזי תצא העוולה החוצה. לפיכך נתקלל כנען, מפני שאת השינוי בנפשו (של נח) גילה "בחוץ"$323, זאת אומרת, הַשְׁלָמָה על־ידי המעשים$324. ואילו שם ויפת ראויים לשבח, כי הם לא שתו נוספות לנפש, אלא כיסו את השינוי ש(התחולל) בקרבה" (דרשות אלגוריות ב, סא-סב). T

*@33*פירוש דומה לזה של פילון על מעשיו של חם, נמצא בפרקי דר' אליעזר (פרק כג): "נכנס חם ומצא ערות אביו, ולא שָׂם על לבו מצות כיבוד אב, והגיד לשני אחיו בשוק כמשַׂחק באביו". הפדר"א משתמש בלשון "בשוק", וכן בתרגום אונקלוס ויב"ע: "בשוקא". ובפירוש זה נתכוונו להגדיל חטאו של חם, כשם שפילון עושה כאן. ועל כך שחם סיפר דרך לעג ושחוק, כן במדרש אגדה: "ויגד לשני אחיו בחוץ, והיה מלעיג על אביו". ובלקח טוב: "בלעג בשחיקה הגיד להם". וב"דעת זקנים": "החכם ר' אהרן מצא במדרש, שחם ראה וספר לאחיו כמלעיג, ולא עשה דרך כבוד, אך בשוק גלה הדבר". וכן ברמב"ן לפסוק ט, יח: "והנה החטא שראה חם ערות אביו ולא נהג בו כבוד, שהיה ראוי לכסות ערותו ולכסות קלונו, שלא יגידנו גם לאחיו, והוא הגיד הדבר לשני אחיו בפני רבים, להלעיג עליו, וזה טעם בחוץ, וכן תרגם אונקלוס בשוקא. וטעם שידע את אשר עשה לו, שגלה חרפתו לרבים, והיה בוש בדבר". T

## *@22*ט, כד. *@44*מדוע מכַנֶה (הכתוב) את חָם כ"צעיר", כאמור: "את אשר עשה לו בנו הקטן", אף על פי שהוא נמנה כבֵן אמצעי בין שלושת האחים? T

### *@11*ברור שזו אלגוריה. "קטן" נתפס לא בגיל ובזמן, אלא כילדותי בנפשו. (כי) אין ביכולת הרישעה לקבל חכמה עתיקה וישישה. מחשבות הלב הקדום באמת$325 הן ישישות, וכמובן לא מבחינה גופנית, אלא רוחנית. T

@88שו"ת בראשית ב, עד T

*@33*כעין זה אנו מוצאים בחז"ל, שקטן אין פירושו קטן בשָנים: "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן, בנו הפסול, הה"ד (מלכים־א ח, סד) כי מזבח הנחשת קטן מהכיל" (ב"ר לו, ז, וכעי"ז במדרש אגדה וברש"י). ובלקח טוב: "קטן בדעת וקטן ביחס". וזה כאמרם: "אין זקן אלא מי שקנה חכמה" (קידושין לב, ב). T

## *@22*ט, כו. *@44*מדוע בתפילתו על שֵם אמר (נח) כך: "ברוך ה' אלהים$326 אלהי שם, כנען יהיה עבדו$327"? T

### *@11*"ה'" ו"האלהים" הם צירוף שני הכוחות הראשיים, המלכותי והחונֵן$327\*, שעל־ידיהם נתהווה העולם. והנה המלך ברא את עולמו בהתאם לחסדו ("אלקים"), אך לאחר שהושלם נקבע סדרוֹ לפי המלכות ("ה'")$328. אי לזאת, הוא (האל) ראה את האיש החכם ראוי לכבוד המשותף, אותו קיבל כל העולם במשותף. וכש(האל) מעניק את חסדיו וברכותיו בשפע רב למכביר, הוא צירף אליו (=אל האדם) את חלקי העולם על־ידי הכוחות של "ה'" ו"אלהים". לפיכך, נזכר פעמיים שמו של הכוח החונֵן "אלהים"$329: פעם, כפי שהערתי, בצירופו לכוח המלכותי, ופעם ללא (כל) קשר ניכָּר, כך שהחכם יהא ראוי למתת הכללית ו(גם) המיוחדת כאחד, ושיהא אהוב על הבריות$330 ועל המקום. על העולם - בגלל החסד המשותף, ועל המקום - בגלל (החסד) המיוחד. T

@88שו"ת בראשית ב, עה T

*@33*במקום אחר, דורש פילון את דבר הזכות הגדולה שבאה לְשֵם משום סמיכות האלקות לשמו: "הבה נתבונן בקללות ובצורתן. הוא (נח) אומר: "ארור כנען עבד משָרֵת יהיה לאחיו" ו"ברוך ה' אלהי שם וכנען יהיה עבדם". אמרנו לפני כן, ש"שֵם" עניינו "טוב", כי הוא נקרא לא בשם פרטי, אלא ב"שֵם" הכולל את כל המין שלו, כי רק ה"טוב" יש לו שֵם הראוי לשבח ולתהלה. והיפוכו ברע, בן בלי שם, או שֵם רע. ומהי איפוא הברכה לה ראוי אדם הנוטל חלק בתכונת הטוב? ומה היא? זו ברכה חדשה ומיוחדת, ואף בן־תמותה אינו זכאי להשתמש בה. וממנה, כמעט כמו מן הים, פורצים גואים ושוטפים מעיינות הטוב, בני אלמוות ונצחיים. כי את ה' אלהי העולם ומלואו הוא קורא במיוחד "אלהי שֵם", בהתאם לבחירת החסד"$331 (על הפכחון, נא-נג). T

*@33*דברי פילון, שעל שֵם במיוחד חל שמו של הקב"ה ולא על אדם זולתו, מתבהרים לאור מדרש חז"ל: "ניתנה גדולה לשֵם שייחל הקב"ה שמו עליו, שנאמר ברוך ה' אלהי שם, כמה שנאמר אלהי דוד אביך (מלכים־ב כ, ה), איה [ה'] אלהי אליהו (שם ב, ד), אלהי אברהם (בראשית כח, יג). וכולן, לא ייחל הקב"ה שמו עליהן עד שנפטרו מן העולם ונתקיימה צדקתן, חוץ מיצחק, שכיון שנעקד כאילו מת. ומניין שייחל הקב"ה שמו על יצחק בחייו? שנאמר והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק (שם). אבל שֵם ייחל הקב"ה שמו עליו בחייו, שנאמר ברוך ה' אלהי שם" (מדרש הגדול, ועי' ת"ה תולדות, ז). ולזה כיוון פילון באמרו, ש"ברוך ה' אלהי שם" היא ברכה חדשה ומיוחדת, ושאין לשום בן תמותה הזכות להשתמש בה, מפני שה' ייחל שמו על שֵם בחייו. T

*@33*הראיה שמביא פילון מברכת שם וקללת כנען, שהרע הוא בן־בלי־שם, נמצאת גם במדרש בשם ר' יוחנן: "אמר ר' אלעזר בן פדת בשם ר' יוחנן, אין שמו של הקב"ה נזכר על הרעה וכו', וכן אתה מוצא בנח כשבירך את בניו, שנאמר ברוך ה' אלהי שם וגו', אבל כשקילל את כנען לא הזכיר שמו של הקב"ה עליו, שנאמר ויאמר ארור כנען" (ת"ב תזריע, ב). T

*@33*ובמקום אחר: "מהי חובתו של אדם אשר נמצא ראוי לשפע טובות רב מעין זה? האם לא ישַלֵם למיטיבו בדברים בשירות ובתהילות? נראה שזהו מה שנרמז ב"ברוך ה' אלהי שם", כי איש אשר לו חֵלק באֵל, חייב לשַבחו ולהללו, (והרי) רק כך יכול הוא להשיב טובה, ואילו כל השאר שוב אין הוא בכוחו כלל ועיקר" (על הפכחון, נח). T

*@33*כדברי פילון, שבמלים "ברוך" וכו' נרמז על התודה שהאדם חייב לברך את ה', נמצא גם בראב"ע: "ברוך ה' אלקי שם, חייבין אנו להוסיף תודות לשם שהוא אלהי שם". T

## *@22*ט, כז. *@44*מדוע בתפילתו על יפת אמר (נח): "יגדיל$332 אלהים ליפת וישכן בבית$333 שֵם, וכנען יהיה עבדו"? T

### *@11*(הבה נוותר על) הפשַט, כי ברור הוא, אך יש לבחון (את הדברים) לפי השֵׂכל. וכך, טובה, שהיא שנייה ושלישית במעלה, גדֵלָה ומתרחבת, (לדוגמא): בריאות, חושים חדים, יופי, גבורה, עושר, כבוד, אצילות, ידידים, שׂררה ורבים בדומה להם. לפיכך הוא אומר: "יגדיל". אך כיון שיתרון נכסים מעין אלה לפרטיהם, עשוי להזיק לרבים אשר אינם חיים לפי הצדק החכמה ושאר מידות טובות, - (אדם) היורש אותן (את הצדק וכו') בשֶפַע, מנַהֵל עניינים גופניים וחיצוניים כאחד. ואילו ריחוק וחוסר־קירבה להן, נוטש (את הטוב שבאדם) ללא הַנהָלָה ושימוש (מועיל), וכאשר משגיחים הגונים עוזבים וזונחים אותם, הם מזיקים במְקום שבו היו עשויים להביא תועלת. לפיכך הוא מתפלל על מי שקנה נכסים גופניים וחיצוניים, ש"ישכן בבית החכם"$334, שיְיַשֵר דרכּוֹ כשהוא רואה ומתבונן בדוגמת הטוב המושלם. T

@88שו"ת בראשית ב, עו T

*@33*פירוש אלגורי זה נמצא גם במקום אחר בכתביו, ושם הוא מברר את מובן המלים "וישכן באהלי שם", ובבירור השאלה למי מכוונים הדברים: "יש לבדוק, על מי מתפלל (נח) שישכן בבתי שֵם? כי הדבר לא נזכר במפורש. מיד ניתן לומר, שהוא (האל) המושל בַּכֹּל. הרי איזה בית הולם יותר לָאֵל וניתן למצוא, מֵאֲשֶר נפש תמימה וטהורה, המעריכה רק את הטוב והיפה, וקובעת את כל שאר הדברים הנחשבים כ(טובים), כשומרים על העומדים לרשות הטוב$335. נאמר, שהאֵל שוכן בבית, אך לא כאילו (הוא שוכן) במקום מסויים, שהרי הוא מכיל את הכל, ודבר לא יוכל להכילו$336. אלא הוא שומר בתשומת־לב ומתוך דאגה על אותו המקום... כל אחד עליו ניתך טוּב אהבת האל, חייב להתפלל שמושֵל־הכל יזדמן כדַיָיר (בביתו) וינשֵׂא את אותו הבית השָפֵל, מעל האדמה, ויצטרף לקצווי שמים. ונראה, שהפסוק מאַשֵר זאת. כי "שֵם", כביכול היסוד, משוּקָע בו הטוב והיפה, ומשורש זה יצא אברהם החכם, עץ עושה פרי... ופריו היה יצחק... וממנו יצא יעקב... מקור שנים־עשר השבטים, הנבואות אומרות שהם "ממלכת כהונה לאל" (שמות יט, ו), בעקבות (מה שנאמר) על שֵם, הראשון אשר באהלו התפלל "ישכון האל", הרי ממלכה היא ללא־ספק בית המלך - המשכן המקודָש היחידי. אך ייתכן שמילות התפילה מתיחסות אף אֶל יפת, שיבַלה את זמנו בבתי שֵם. הרי נאה להתפלל עבור בעליהן של נכסים טובים, גופניים כחיצוניים, שיחזור אֶל הדבר היחידי של הנפש, לבל יסטֶה לנצח ממחשבת האמת, ולבל יחשוב כטובות את אותן המחשבות המשותפות למקוללים ולרעים, בריאות עושר וכדומיהן, שעה שאותו חֵלק האמיתי בין הטוב, לעולם אינו מצטרף לשום רע, שהרי אין כל שותפות בין הרע והטוב" (על הפכחון, סב-סז). T

*@33*לפי פילון, ישנם שני פירושים לתיבת "וישכן באהלי שם". האחד שהשכינה תשכון באהליו של שֵם, שבאופן אלגורי מובנו גם בתוך האדם, ופירושו השני שווה לזה של השו"ת כאן, שיפת ישכון באהלו של שֵם, שהוא דוגמת הטוב. T

*@33*שני פירושים אלה נמצאים גם בחז"ל ובתרגומים: "וישרי שכינתיה במשכני שם" (אונקלוס), "וישכן יקר שכינתיה בגו משכוני דשם" (תרגום ירושלמי השלם), "וישכון באהלי שם, שישכון אלקים באהלי שם" (ראב"ע). והפירוש השני: "ויתגיירון בנוי וישרון במדרשא דשם" (יב"ע). וכעי"ז בגמרא:" וא"ר יוחנן, יפת אלקים ליפת וישכן באהלי שם, דבריו של יפת יהיו באהלי שם וכו'. א"ר חייא בר אבא, היינו טעמא דכתיב יפת אלהים ליפת, יפיותו של יפת יהא באהלי שם" (מגילה ט, ב). T

*@33*דברי פילון, ששֵם הוא שרשו של אברהם, נמצאים גם במדרש: "את שם ואת חם ואת יפת, והלא יפת הוא הגדול? אלא בתחלה אתה דורש שהוא צדיק ושנולד מהול ושייחד הקב"ה שמו עליו, ושאברהם עומד ממנו" (ב"ר כו, ג). וכעי"ז במה"ג: "מפני שיצא ממנו אברהם יצחק ויעקב" (מה"ג בראשית ו, יא). וברד"ק: "וזָכַר שם המיוחד עם שֵם, כי ראה בזרע שֵם יהיו עַם מיוחד, עובדים השם מיוחד, ויקרא אלהים להם, כמו שאמר אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב". T

*@33*פירושו של פילון, שהפסוק מתכוון גם להשראת השכינה במשכָּן, נמצא ומבואר בחז"ל, בפירושו של ר' יוחנן: "לא הוה שריא שכינה במקדש שני, דכתיב יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם, אף על גב דיפת אלהים ליפת אין השכינה שורה אלא באהלי שם" (יומא ט, ב - י, א). "יפת אלהים ליפת, זה כורש, שגזר שיבנה בית המקדש, ואף על פי כן וישכן באהלי שם, אין שכינה שורה אלא באהלי שם" (ב"ר לו, ח). T

## *@22*ט, כז. *@44*מדוע, כשחָטָא חָם, מציג (הכתוב) את בנו, את כנען, כעבדם של שם ויפת? T

### *@11*ראשית, משום ששניהם, האב ובנו, השתתפו באותו מעשה רֶשע, ושניהם היו מעורבים בו ללא הבדל, וכביכול השתמשו בגוף אחד ובנפש אחת$337. שנית, גם משום שהאב עתיד היה להצטער באופן חמוּר על קללת בנו, מדעתו שהוא (כנען) נתייסר ב(חטאי) אביו יותר מאשר בחטאי עצמו, כי הגורם והמורֶה של מחשבות אימרות ומעשים רעים (ראוי) למלקות. זהו פשוטו של מקרא. ולפי השֵׂכל, הם שנַים בכוֹח, יותר נוהֲגים (=דרכים) מֵאֲשֶר אנשים בפועל. ו(הכתוב) מצביע על כך בבירור בדמות השמות, כשהוא מצביע על טיבם של דברים. כי "חָם" תירגומו "חוֹם" או "חמים", ואילו "כנען" - "סוחרים" או "מתווכים"$338. T

@88שו"ת בראשית ב, עז T

*@33*השאלה והתשובה הראשונה שנותן לה פילון, נמצאים גם בחז"ל: "ויאמר ארור כנען וכו', חָם חטא וכנען נתקלל? אתמהה! וכו'. רבי נחמיה אמר, כנען ראה והגיד לחָם$339, לפיכך תולין את הקללה במקולל" (ב"ר לו, ז). וכעין זה בת"ה נח, טו, ובת"ב שם, כא, ושם מסיים: "כנען ראה והגיד לאביו, וחזרה קללה לעיקרה, לפיכך ויאמר ארור כנען". ויש לציין, שעל דברי ר' נחמיה מעיר הר"ן בפירושו על התורה, שבאמרו "וירא חם אבי כנען" (שם ט, כב), נרמז שהוא עצמו היה שותף בעבירה, ונימוק זה קרוב מאד לנימוקו של פילון. ובר"ן: "נבוכו המפרשים למה נתקלל כנען בחטא חם, כי היה ראוי שיקולל חם עצמו וכו'. ועל דעתי, אין בזה מן הקושי וכו', כי אחרי שכנען היה מוטבע על תכונת אביו ואוחז מעשיו בידיו, כמו שמורה תארו שני פעמים בפרשה זו, "חם אבי כנען", ראוי שיקולל כנען". ובאברבנאל: "והנראה אלי וכו', והנה בהכנס חם באהל אביו נכנס כנען עמו, ואפשר שכנען הוא אשר גלה את נח, ושניהם ראו אותו מגולה בתוך אהלו, והנה היה מחטאת חם שלא חשש לכבוד אביו ולא כסהו, והיה מחטאת כנען שהוא גלהו וילך ויגד בחוץ כמצחק בעיני אחיו, ר"ל בני חם. ויהיה אם כן אמרו וירא חם אבי כנען את ערות אביו, מסַפֵּר בגנותו שלא כסהו, ויגד לשני אחיו בחוץ חוזר לכנען הנזכר" (תשובה לשאלה ב, שם). T

*@33*תשובתו השנייה של פילון, וכן פירושו האלגורי, מתבהרים על פי דבריו בספרו "על הפכחון", שבחלקו מוקדש לשאלת שיכרותו ופיכחותו של נח. שָם הוא מקַשֵר את פירושו השני ואת הפירוש האלגורי, שיסודו במדרש השֵמות. חָם היה יוזם המחשבות, וכנען בתור תַּגָר וסרסור, מוציא אל־הפועל את המחשבות הללו. פילון נעזר בפסוק "פוקד עון אבות על בנים", מפני שהאב היה יוזם המחשבה והבן הפך אותה למעשה: T

*@33*"יש לבדוק, מי אם כן נתקלל? זה אחד הנושאים הראויים לחקירה, כי הרי לא הבן (של נֹח), שנחשב לחוטא, נפגע, אלא בנו של זה (חם) ונכדו של הלה (נֹח), אף על פי שעד אותה שעה לא נראה שעשה (כנען) כל עוולה לא קטנה ולא גדולה. האיש אשר חָשַק לראות את אביו בעירומו מתוך חטטנות, ולָעג על אשר ראה, והכריז על אשר היה צריך לשתוק, היה בנו של נֹח - חָם. ואילו הנאשם בחטא לא־לו וקולֵט הקללות - אינו אלא כנען, שנאמר: "ארור כנען עבד ומשרת יהיה לאחיו" (בראשית ט, כה). ובמה חטא? כפי שאמרתי, יתכן שכבר בחנו זאת אי־אֵלה מן המדקדקים במילים על־פי דרכם, ומגבבים$340 פירושים על התורה. אך אנו הבה ונציית בהגיון ישר לנרמז, ונפתור את הפירוש הטמון (בדברים). אך קודם לכך, עלינו להבהיר נקודות נוספות. יציבות ותנועה הן שונות זו מזו: מחד, האחת נינוחה, ומאידך (השנייה היא) תנועה שיש לה שתי פנים, האחד נע ונד והשני סובב סביב לאותה הנקודה. אם כך, היציבה היא אחות לנוהג קבוע (ועומד), ואילו התנועה (אחות) לפעילות... אמנם לא אמרתי זאת$341 אלא כדי להורות, שבנו של נֹח, חָם, הוא שֵם לרישעה כשהיא נינוחה, בעוד שהנכד (כנען, הוא שֵם לרישעה) המתנועעת. כי "חָם" פירושו "חוֹם", ו"כנען" (פירושו) "טילטול"$342. והחום מַראה על קדחת בגוף, ועל רישעה שבנפש. ונדמה לי, כשם שהתקפת קדחה היא מחלה בגוף כולו ולא רק בחֶלקו, כך הרישעה היא חולי בנשמה כולה. ולפעמים היא נחה ולפעמים היא נעה. את תנועתה מכנֶה (הכתוב) "טילטול"#342, שבלשון העברים נקרא "כנען". ואין מחוקק שיטיל קנס על הרשעים כשהם נינוחים (מרישעתם), אלא רק כשהם נָעים ועוסקים במעשי עוולה$343. וכמו כן אין אדם שקול שירצה להרוג חיה נושכת, אלא אם כן היא עתידה לנשכו. אכן, עלינו להשמיט מדיוננו את ענין אכזריות הנפש, שמטִבעה שואפת לרֶצח בעלמא. וטִבעי הוא אפוא, שהאיש הצדיק נראה כמטיל קללותיו על נכדו כנען. ואני אומר "נראה", כי בכוח הוא מקלל את בנו חָם דַרְכּוֹ (=דרך כנען). כי חָם, כשנטה לבו לחטוא, הפך את עצמו לכנען$344. הרי הדיון שלפנינו הוא בנושא אחד - הרָעָה. וזו מתגלית פעם ביציבות (=נחה), ופעם בתנועה (=נעה). אך היציבות קודמת לתנועה, כביכול עניין התנועה מתייחס ל(עניין) השוקט כיוצא חלציו. אי לזאת, מתואר כנען בטִבעיות כבנו של חָם, הטילטול כבנו של המנוחה, כדי שיתְאַמֵּת מה שנאמר במקום אחר: "פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים" (שמות כ, ה). כי העונשים באים על תכלית וסוף, שיש לכנות אותן ילדי המחשבה$345, בעוד שהן, (המחשבות) כשלעצמן, משתמטות מאָשָם אם לא מצטרף אליהן מעשה מחַייב" (על הפכחון, לא-לד; מד-מט). T

## *@22*י, א-ב. *@44*מדוע מופיע חָם תמיד באמצע בין שלשת בני נֹח, בעוד שהקצוות מתחלפות? כשהם נולדו נזכר שֵם תחילה, דהיינו "שם חם ויפת"$346, וכשהם מולידים נזכר יפת ראשון, ומִנְיַין המשפחה מתחיל ביפת? T

### *@11*החוקרים ודורשים את הפשַט של הכתבים האלהיים, מעמידים פנים כמאמינים בענין הסדר, שהנזכר ראשון בתחילה -שֵם- הוא הצעיר מכולם, בעוד שהאחרון -הבכור- הלא הוא יפת. הרשות בידם לסבור איש איש כחפצו, ולהאמין בכל הישר בעיניהם. אך אנו, החוקרים את הטבע השִׂכלי של האחרים, עלינו לומר כי בין שלשה; הטוב הרע והבינוני$347, המכונים "נכָסים מִשְנִיים", לעולם נמנה הרע באמצע, למען ייתָפס בתווך וינוצח על־ידי שני הצדדים, ייזרק מאחד אל השני ומן השני שוב ייזרק לראשון$348, ו(דבר) זה יתפוס ויאסור וילחץ אותו. אך הטוב והבינוני, שהם "נכָסים מִשְנִיים", מחליפים את סידרם. T

@88שו"ת בראשית ב, עט T

*@33*שתי הדיעות, ובהכרעה של הדיעה השנייה כעין זו של פילון, שאין כאן סדר הולדתם אלא סדר אחר, והוא סדר של תכונות, נמצאות גם בדרש ארץ־ישראלי שבחז"ל: "תדע דקא חשיב להו קרא דרך חכמתן, דכתיב ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם את חם ואת יפת (בראשית ה, לב), שם גדול מחם שנה, וחם גדול מיפת שנה, נמצא שם גדול מיפת שתי שנים, וכתיב ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ (שם ז, ו), וכתיב ואלה תולדות שם, שם בן מאת שנה ויולד את ארפכשד שנתים אחר המבול (שם יא, י). בן מאת שנה, בר מאה ותרתין שנין הוה?! אלא דרך חכמתן קא חשיב להו" (סנהדרין סט, ב). עוד ראיה מן הפסוק שיפת הוא הגדול שבאחיו, מובאת בגמרא שם: "אמר רב כהנא, אמריתה לשמעתא (הדרש שהובא לעיל) קמיה דרב זביד מנהרדעא, אמר לי אתון מהכא מתניתו ואנן מהכא מתנינן לה, ולשם יולד גם הוא אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול (בראשית י, כא), יפת הגדול שבאחיו היה" (ועי' ב"ר לז, ז; במ"ר ד, ח). T

*@33*ובמדרש: "את שם את חם ואת יפת (בראשית ה, לב). והלא יפת הוא הגדול, אלא בתחלה אתה דורש שהוא צדיק" (ב"ר כו, ג). "ויהיו בני נח היוצאים מן התבה [שם וחם ויפת] (בראשית ט, יח), וכי שם היה גדול שהוא מקדימו, והלא כתוב אחי יפת הגדול (שם י, כא), למה הקדים שם ליפת? שהיה כשׁר ומושלם לבוראו" (ת"ב נח, יט; ת"ה שם, יב). והרכָּבה של המקור בסנהדרין ובב"ר נמצאת במדרש לקח טוב לבראשית ה, לב: "ויולד נח את שם, שם קטן שבכולם היה, שנאמר ויולד את ארפכשד שנתים אחר המבול (בראשית יא, י), אלא יפת גדול שבהם היה, וגדול משם שתי שנים, וכשהיה יפת בן ק"ב שנה היה שם בן מאה שנה, לכך נאמר שם בן מאת שנה (שם), ולמה הקדים את שם? על שם ייחוס, שיצא ממנו אברהם". "בניו של נח יפת הוא היה הגדול, ומפני שהיה שֵם צדיק הוא מונה אותו ראשון בכל מקום, שנאמר ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה שם חם ויפת (בראשית ט, יח), אבל ביחוס מזכיר ליפת שהוא גדול, שנאמר (שם י, כא) ולשם יולד וכו' אחי יפת הגדול" (ת"ב תולדות, כג). T

*@33*לשאלה למה חם הוא תמיד באמצע, אין תשובה במקורות הנ"ל (וראה דברי התוספות בסנהדרין שם, ד"ה אלא, שנשארו בתימה: "אלו דרך חכמתן קא חשיב, תימה, א"כ ליחשוב חם לבסוף, וקרא קא חשיב שם חם ויפת?"). אולם תשובה לזה, וכעין רעיון פילון על הרע המנוצח משני הצדדים, מובא במדרש הגדול לבראשית ו, י: "את שם את חם ואת יפת, והלא יפת הוא הגדול, שנאמר אחי יפת הגדול, ולמה איחרו והקדים שם? מפני שיצא ממנו אברהם יצחק ויעקב, ונמסרה לו הכהונה והנבואה, ללמדך שאין הגדוּלה בייחוס אלא בחכמה. והניח חם באמצע, והוא הקטן, שנאמר את אשר עשה לו בנו הקטן (בראשית ט, כד), שגלוי וידוע לפני הקב"ה מה שהוא עתיד לעשות, לכך הקדימו על הגדול, כדי להשפילו, כענין שנאמר (איוב יב, יג) משגיא לגויים ויאבדם". ועוד שם לפרק ט, פסוק כד: "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן. מכאן שחם הוא הקטן, אלא שהקדימו, כדי להרבות מפלתו". T

*@33*חלוקה זו של פילון לשלשת בני נח, לטוב ולרע ולבינוני, נמצאת גם בשו"ת לעיל ובספרו "על הפכחון", ששֵם הוא סמל לאיש העומד במדריגה הגבוהה ביותר, ושאין לו שום חלק ונחלה בעסקי הגוף והחומר, ושכָּל חייו מוקדשים לענייני אלהות (על הפכחון, נח; סו). ויפת הוא הבינוני, יש לו מטוב העולם הזה, אבל עליו לשַכְלֵל מעשיו ולשכון באהלי שם (שו"ת ב, עו; על הפכחון, סז), וחָם הוא סמל הרע, שהוא "חום" הרע המפתה לחטא (על הפכחון, מד-מט). T

*@33*לדברי פילון על טִבעם של בני נח, ישנה מקבילה במדרש הנעלם (כא, ע"ב): "ויולד נח שלשה בנים. תאני רב כרוספדאי, אלו ג' הנהגות אשר באדם. הנהגת הנשמה להיות לו לעזר בעבודת בוראו, והיא הנקראת שֵם. והנהגת התאוה והיצר הרע, המנהג והמחמם את הגוף בדבר עבירות והיא הנקראת חם. והנהגת היצר טוב, המנהיג את האדם בכל טוב וליַפות מעשיו בתורה וביראת השם, והיא הנקראת יפת" T

*@33*וחלוקה כעין זו גם באברבנאל: "לפי שחיי האדם כמו שכתבו החכמים, הם ג': אם חיים בהמיים, הנוטים אל התאוות הגשמיות ממאכל ומשתה ומשגל, כדרך הבהמות ועובדי אדמה; ואם חיים מדיניים, שהם כפי הנאה והמעלה בהנהגת האדם עצמו וביתו ומדינתו בהסתפקות וביושר המשפט; ואם חיים שכליים, אשר הם כפי העיון השכלי והחקירה המדעית. והנה חם הוא המורה על החיים הבהמיים, ולכן ראה את ערות אביו וכו'; והיה יפת מורה על החיים הנאים כפי המעלה והמוסר והכבוד, ולכן התעורר לכסות ערות אביו וכו'; ואמנם שם מורה על החיים המדעיים, כי היתה מלאכתו דרישת החכמות וחקירתה וכו'. ואתה תראה, איך נמצאים סגולות שלשת האבות האלה באומות הבאות מהם, והם: כי מחם בא כוש ומצרים ופוט וכנען, שהם כלם עד היום וכו' שטופים בזמה ונמשכים אחרי התאות הבהמיות וכו'; ואמנם בני יפת, שמהם באו היונים והרומים, מה נאים מעשיהם של אומה זו ומנהגם ומדיניותם ואופני הנהגתם ובגבורותיהם, וכלם יפי תאר ויפי מראה וכו'; ועל כלם כגבוה שמים על הארץ גבהה חכמת בני ישראל ואשר כבוד ה' עליהם וכו"' (אברבנאל בראשית י, א). T

## *@22*י, ב-ה. *@44*מדוע (יצאו) מיפת הכתים הרודיים ואיי הגויים? T

### *@11*כי (שמו של יפת) מתפרש "רֹוחַב", כי התעַצם בגודלו ובמימדיו ושוב אין הוא מחזיק בחֵלק אחד מאותם (איזורים) שהטבע ייחדם להנאת האדם, (דהיינו) היבשה, אלא הוא (יפת) עובר ל(חֵלק) אחר, אל הים ואל האיים שבּוֹ. זהו פשוטו של מקרא. T

@88שו"ת בראשית ב, פ T

*@33*המסורה שבפילון, שיפת הוא "רוחב", נמצאת גם בתרגומים לפסוק ט, כז: "ישפר ה' תחומיה דיפת" (תרגום יב"ע וירושלמי השלם). ובמדרש לקח טוב: "יפת אלקים ליפת, על שם יפת הרחיב לו הקב"ה, לשון ארמי הוא, פותיה הרחיבו", וברש"י: "מתורגם יפת ירחיב". T

*@33*ונמצא גם במפרשי ימי הביניים: "ופי' יפת וכו' הוא כמו ירחיב" (ראב"ע), "וברך יפת בהרחבת הגבול" (רמב"ן), "יפת אלהים ליפת מתרגמינן ירחיב וכו', האלקים ירחיב את גבולו" (רד"ק, ואבן ג'נאח בספר השרשים שרש פתה). וברבינו בחיי: "ברך יפת בהרחבת הגבול, ותרגום כי ירחיב (דברים יב, כ) ארי יפתי, כי עוד היום בני יפת עמים רבים אין מספר וארצותיהם רבות ורחבות". T

## *@22*י, ח-ט. *@44*מדוע הוליד כוש את נמרוד, שהחל להיות "צייד גדול" לפני ה': "על כן יאמרו כנמרוד ענק־ציד לפני אלהים" ?$349 T

### *@11*...באמת, מי שלהוט אחרי דברים ארציים ונפסדים, נלחם תמיד ועורך קרבות נגד עניינים שמימיים ותכונות נפלאות וראויות לשבח, ובונה חומות ומגדָלים עלי־אדמות נגד השמים. אולם, דברים הנמצאים כאן (בארץ), נוגדים את העניינים שָׁם (בשמים), לפיכך יפה$350 אמר (הכתוב): "הוא היה ענק נגד אלהים"$351, דבר המורֶה בבירור על התנגדות לאלהות, כי האיש החוטא אינו אלא צר ואויב המתקומם נגד ה'. על כן (משַמֵש נמרוד) כמָשָל, כי כל מי שמַרבה לפשוע, חייב להתייחס$352 אליו (=אל נמרוד) כאֶל ראש ושליט ראשון, וזה "אשר הם אומרים כנמרוד"... T

@88שו"ת בראשית ב, פב T

*@33*במקום אחר כותב פילון על נמרוד: "נמרוד היה הראשון שהחל במעשה הבגידה האיום. כי המחוקק אומר: "הוא החל להיות ענק על הארץ". והשם "נמרוד" מתרגם "בגידה". ולא דַי היה לנפש נִקלה זו לעמוד מן הצד, אלא היא ערקה אל (מחנה) האויב, והרימה נֶשק נגד ידידיה" (על הנפילים, סו). T

*@33*לפי מדרשו של פילון, שמוֹ היה נמרוד, משום שבָּגַד, כלומר, מרד בה' ועזב את דרכו. ולפי חז"ל, ידע נמרוד את ה', אלא שנתכוון למרוד בו. וזה מתאים לענין הבגידה שייחסה פילון לנמרוד. וזה לשון חז"ל: "ואם לא תשמעו (ויקרא כו, יד), מה תלמוד לומר? אין לי אלא זה שהוא יודע את רבונו ומתכוון למרוד בו. וכן הוא אומר כנמרוד גבור ציד, שאין ת"ל "לפני ה"', אלא זה שהוא יודע את רבונו ומתכוון למרוד בו. וכן הוא אומר ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד (בראשית יג, יג), שאין תלמוד לומר "לה"', אלא אלו שיודעים את רבונו ומתכוין למרוד בו" (ספרא בחוקותי ב, ב). T

*@33*ובגמרא, בפי רב ושמואל: "ולמה נקרא שמו נמרוד? שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו" (עירובין נג, א), ובפי ר' יוחנן בן זכאי (פסחים צד, ב). ובמדרש: "אז הוחל לקרוא בשם ה' (בראשית ד, כו), א"ר סימון, בג' מקומות נאמר כלשון הזה לשון מרד, אז הוחל לקרא בשם ה', ויהי כי החל האדם (שם ו, א), הוא החל להיות גבור בארץ (שם י, ח). איתיבון, והכתיב וזה החלם לעשות (שם יא, ו), אמר להם קיפח על ראשו של נמרוד ואמר זה המרידן עלי" (ב"ר כג, ז; כו, ד). T

*@33*ובמדרש בראשית זוטא (לר' שמואל מסנות) מביא מת"א$353: "הוא הוה סרור ומרוד בבני אינשי, עביד עובדין בישין ומרגיז קדם ה', בגין כן אתקריו שומיהון דרשיעייא סרוריא ומורודייא, דעברין על פיקודייא דה' ברשוע בעלמא הדין, כשמיה דנמרוד רשיעייא". T

*@33*ואשר למסורה שבפילון, המכוונת לנמרוד, שהיה "בונה חומות ומגדלים עלי אדמות נגד השמים", מוצאים אנו דוגמתם במדרשי רז"ל: "אמר נמרוד לעמו, בואו ונבנה לנו עיר גדולה ונשב שם בתוכה וכו' ונבנה מגדל גדול בתוכה ונעלה לשמים, לפי שאין כחו של הקב"ה אלא במים, ונקנה לנו שם גדול בארץ, שנאמר (שם יא, ד) ונעשה לנו שם" (פרקי דרבי אליעזר, כד; מה"ג לבראשית יא, ג)$354. T

T

*@00*פרשת לך־לך T

## *@22*טו, ז. *@44*מהו: "אני ה' אלהים$1 אשר הוצאתיך מארץ$2 כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה"? T

### *@11*פשוטו (של מקרא) ברור. אך כדי לשַעֵר את מובנו (של הפסוק), יש לפרש זאת כדלהלן: "ארץ כשדים" מסמלת שיטה מתימטית, שהאיצטגנינות מהווה חֵלק ממנה, ולא לשוא עמֵלים הכשדים במדע זה ללא־הרף. אי לזאת, הוא (ה') מעניק לחכם שתי מתנות: האחת, הוא מוציאו מדיעותיהם הכוזבות של הכשדים, שקשה לתפסן ולהבינן, ובנוסף הן הן הגורמות לרעות הגדולות וחוסר יראת שמים, היות והן מייחסות לברואים את כוחות היוצר, ומפַתות לכַבֵּד ולעבוד את יצורי העולם, תחת אלהים - בורא העולם. ועוד, הוא (ה') מעניק לו חכמה נושאת פרי, לה הוא קורא בשמה הסמלי "ארץ". והאב מראֶה, שהחכמה והמוסריות הן קבועות ללא־שינוי או פנייה, כי לא יאה לאלהים להראות את אשר באפשרותו לקלוט זעזועים ושינויים, שכֵּן חובה על הנגלָה להישאר ביציבות וללא־שינוי, ואילו זה אשר ניתן לשינוי, ודרכו לפרוץ ולצאת, - לא יזכה לגילוי אלהי אמיתי. T

@88שו"ת בראשית ג, א T

*@33*הכתוב מונה כאן שתי פעולות: האחת, שה' מוציא את אברהם מאור כשדים: והשנית, שהוא נותן לו את הארץ, שמבחינה אלגורית היא החכמה, הנקראת בשם הסמלי "ארץ", מפני שהיא קבועה וללא־שינוי, כשם שהארץ קבועה. T

*@33*ארץ כשדים מסמלת את האיצטגנינות, ולכן, הוצאתו של אברהם מארץ כשדים היא למעשה הוצאתו מחכמות הכשדים, שהן מקור הרעות, שהאחת מהן היא האיצטגנינות. T

*@33*פירוש כעין זה, שהקב"ה הוציא את אברהם מן האיצטגנינות שלו, נמצא בחז"ל על פסוק טו, ה: "אמר ר' יהודה אמר רב, מנין שאין מזל לישראל? שנאמר ויוצא אותו החוצה. אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בן ביתי יורש אותי? אמר לו לאו, כי אם אשר יצא ממעיך. אמר לפניו, רבש"ע, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר לו, צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל" (שבת קנו, א; נדרים לב, א). "ויוצא אותו החוצה וכו'. רבנין אמרי, נביא אתה, ואין את אסטרולוג, שנאמר ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא (בראשית כ, ז), בימי ירמיהו בקשו ישראל לבא לידי מידה זו ולא הניח להם הקב"ה, הה"ד כה אמר ה' וגו' ומאותות השמים לא תחתו וגו' (ירמיה י, ב), כבר אברהם אביכם ביקש לבא לידי מדה זו ולא הנחתי אותו" (ב"ר מד, יב). ועיין יומא כח, ב. וראה גם להלן בביאור לבראשית יז, ה (שו"ת בראשית ג, מג) מ"על שינוי השמות", סו, על מידת האיצטגנינות שהיתה באברהם. T

*@33*גם הרמב"ם כותב, שאלהי הכשדים היו הכוכבים והמזלות: "ידוע שאברהם אבינו ע"ה גדל באמונת הצאב"ה ודעתם, שאין אלוה רק הכוכבים. וכשאודיעך בפרק הזה ספריהם הנמצאים עתה בידינו, אשר נעתקו ללשון העֲרָב, ודברי הימים שלהם הקדומים, ואגלה לך דעתם מהם ועניניהם, יתבאר לך אמרם בביאור, שהכוכבים הם האלוֹהוֹת ושהשמש הוא האלוה הגדול, וכן אמרו עוד ששאר הכוכבים החמשה אלוֹהוֹת" (מורה נבוכים ג, כט). ובמקום אחר: "לפי שעובדי עבודת כוכבים נחלקים לב' חלקים, האחד מהן היודעין לעשות אותה, ר"ל להביט אל המזלות הצומחין לצורך מלאכתם להוריד הרוחניות בהן, ושאר אותן שטויות שמטנפין השכל, כמו שמאמינים בעלי האמונה ההיא, וזאת עבודת כוכבים ממש. והחלק השני הן שעובדין לאותן הצורות הידועות, כפי מה שלמדו מחכמיהם בלבד, וכן הן רוב עובדי כוכבים" (פירוש המשניות להרמב"ם, חולין, פרק א). T

*@33*יציאתו של אברהם מאור כשדים ומחכמת האיצטגנינות, ללכת אל הארץ, מתפרשת על־ידי פילון באלגוריות שונות: T

*@33*"הצאצא הקדום ביותר של העם הישראלי, היה כשדי בנו של איצטגנין, מן המבַלים את חייהם במדע זה, הסוברים שהכוכבים וכל השמים והעולם אֵלים הם, ואומרים שמאֵלה יוצאים הרע והטוב לכל אחד ואחד, ומניחים שלא קיימת עילה כלשהיא מחוץ לעניינים המוחשיים. מה יכול להיות נורא יותר, ומה ראוי להצביע ביֶתֶר בהירות על שיפלות בַּנפש, אשר מתוך ידיעתם של העצָמים הרבים, המשניים והנבראים, מגיעה הנפש לידי חוסר־ ידיעה של האחד, הקדמון, הבלתי־נברא ובורא הכל, על כל מעלותיו אלו ורבבות נוספות. והוא (אברהם) שָׂם לבו לכל אלה, נחה עליו הרוח ועזב את ארצו ומולדתו ובית אביו, כי הוא ידע, שאם יתעַכֵּב, יִשהוּ בקרבו מדוחי אמונת האלילות, ולא יוכל להתקין עצמו לגילוי ה"אחד", שהוא לבדו צור עולמים ואבי־הכל, בין שהוא שִׂכלי ובין שהוא חושני. אך אם יעקור (ממקומו), אזי גם המדוּחים ייעקרו ממוחו, והאמונה האמיתית תמַלֵא את מקום (האמונה) הכוזבת. ועם זאת, דברי האלהים הבעירו את התשוקה אשר השתוקק לדעת את ה"אחד", וכשהם מדריכים אותו, הוא יָצָא לדרוש את האלהים בהתלהבות ללא מעצור, ולא הירפּה עד שבָּא לידי הכָּרה ברורה יותר, לא של המהות -שהרי אין הדברי אפשרי- אלא את מציאותו והשגחתו" (על המידות הטובות, ריב-רטו). T

*@33*הכָּרָה זו בבוראו לא באה מאליה, אלא שהיא תלויה בדרך החקירה, שעל האדם לחקור את מה שקרוב אליו, ואַל לו לעסוק בחקירת גרמי השמים הגבוהים ממנו: "ולפיכך, לאחר שתרח עזב את ארץ כשדים, נאמר שהיגר לחרן ולקח עמו את בנו אברהם ובני ביתו (בראשית יא, לא). (העניין נאמר) לא על מנת שנלמד, כמו מהיסטוריון, שמספר אנשים היגרו, עזבו את ארץ מולדתם, והשתקעו באדמת נֵכר כבמולדת, - אלא על מנת שלא יוזנח לֶקח מועיל ביותר לחיים והולם ביותר לאנושות. ומהו? - הכשדים מחַד חוזים בכוכבים, ויושבי חרן מאידך מתעסקים במקום החושים$3, לפיכך דבַר הקודש אומר לחוקר ענייני הטבע: מדוע תדרוש בשמש אם רחבה אמה, או שהיא גדולה מן הארץ כולה, או אף גדולה הימנה? ומה (תחקור) באור הירח, אם נגהו מושאָל או שמא הוא זוהֵר באורו העצמי? ומה (תחקור) בטיבם של שאר הכוכבים וסיבוביהם, או השפעתם זה על זה, וכן גם (השפעתם) על אשר בארץ? מדוע תקַפֵּץ מֵעַל לעננים אף על פי שאתה מהלך עֲלי־ אדמוֹת? ומדוע כשאתה משריש בקרקע, אתה אומר שביכולתך להשיג את אשר באוויר העליון?$4 וכיצד תעיז לקבוע את הבלתי־קבוע? ומדוע אתה טרוד בעיסקי־עליון שאינם חובתך? ומדוע תצפה בכוכבים ותעסוק בתורתם?$5 ידידי, אל תסתכל במה שהוא גבוה ונישא ממך, אלא בקרוב אליך. ומוטב אף שתבדוק עצמך בלי משוא פנים" (על החלומות א, נב-נד). T

*@33*את המדריגות השונות, בהם הלך אברהם עד שהגיע להכָּרַת הבורא, מחלק פילון לשלשה: יציאתו מן האיצטגנינות; חקירתו העצמית הפנימית ויציאתו מחוץ לעניינים החושניים והגופניים, ואחר כך ההליכה לקראת ההכָּרָה האלקית: T

*@33*"וכך, השֵׂכל, עובר תוך זמן קצר ומגיע אל אבי היראה והקדוּשה, לאחר שהתרחק תחילה מהאיצטגנינות, שהשיאתו לראות בעולם - אלהים קדמון, תחת (לראותו) יצירה של האלהים הקדמון, ובמסילות הכוכבים ותנועותיהם - סיבות למזלם הרע של בני אדם והיפוכו מזלם הטוב. ולאחר מכן, יִפנֶה לבחינת עצמו, ויתפלסף בנוגע לענייניו הוא; ענייני הגוף, החושים והדיבור, וכפי שאומר המשורר, יבוא לידי הכָּרָה ש"הטוב והרע קיימים באולמיך"$6. ולאחר מכן יפלס דרך (המתחילה) מעצמו, תוך תקווה להכיר דרכָּהּ את אבי־ הכל, שאין לשערו ולהגיע לחקרו. ולאחר שלמד בקפדנות את עצמו, יזכה במהרה (להכיר) את האֵל, ואז לא ישהה עוד ב"חרן", באיברי החושים, אלא יִפנֶה לעצמיותו. אמנם, אי־ אפשר לַשָרוּי בחושניות יותר מאשר ברוחניות, להגיע לידי התבוננות ב"קיים" (באמת)" (על הגירת אברהם, קצד-קצה). T

*@33*"וביניהם היה אברהם, שהתקדם והשתכלל בתפיסת ההכָּרָה הנשגבה, וככל שהוסיף דעת כן נואש מעצמו יותר, למען יגיע לידיעה מדוייקת בנוגע ל"קיים" באמת. וזה טִבעו של עניין: כל המרבה להבין את עצמו יִרבה להתייאש, היות והולכים ונגלים לפניו אפסותה המוחלטת של הבריאה, וכל הנואש מעצמו יודע את ה"קיים" (באמת)" (על החלומות א, ס). T

*@33*"ביושר נאמר: "והוציא אותו החוצה" (בראשית טו, ה), מְאֲסורים גופניים, ממאוּרות החושים, ומהתחכמויות דבר שקר. ומעל לכל (הוציאו) מרשות עצמו, ומן ההנחה שהוא הוגה ומתבונן מכוחו וסמכותו שלו" (מי היורש דברי אלקים, פה). T

*@33*"ויפה נאמר: "והאמונה נחשבה לו לצדקה" (בראשית טו, ו). אין דבר צדיק יותר מאשר לתת אימון מָלֵא ומושלם באֵל לבדו. אך מפני חוסר האמונה של מרביתינו, נחשב מעשה צודק זה על־פי דרך הטבע, כיוצא דופן. ודבר־הקודש נוזף בנו ואומר, שבין בני האדם, מעשה מופלא הוא להשָעֵן בחָזקה וללא פנייה על ה"קיים" לבדו, שכֵּן אין להם נחלה בטובות שאין עמן זיוף, אך באמת המשפט, אין זה מעשה מופלא, אלא רק מעשה צדקה. "ואמר אליו" -אומר הכתוב- "אני ה' אשר הוצאתיך מארץ כשדים כדי לתת לך את הארץ הזאת לרשתה", ומשפט זה אינו מציג רק הבטחה, אלא גם אישור להבטחות קודמות, הטוב שהוענק בעָבַר היה אם כן היציאה מתורת השמים$7 הכשדית, המורָה שהעולם מוּשָׂג לא כמעשה אלהים אלא כאלהים; שניתן לחַשֵב (מראש) את החיובי והשלילי לכל בני־קיימא, לפי מערך־הכוכבים ומהלכם, ובזה גם תלויה לידת הטוב והרע. - ותנועה מאוזנת וערוכה זו של גרמי השמים, הוכיחה לקהֵי־החושים לדַבֵּר דברי הבאי, והרי השם "כשדים" מתאים בתרגומו ל"איזוּן". הטוב החדש הוא לרשת חכמה שאינה מושגת בחושים, הנתפשת בשֵׂכל הטהור ביותר, ובאמצעותה מתחזקת הטובה שבהתנחלויות, לאחר שהנפש היגרה מתורת הכוכבים#5 לתורת הטבע$8, מן ההשערה המפקפקת לתפיסה מובטחת, ואם לומר במדוייק, מן הנוצר - אל הבלתי־נוצר; מן העולם - אל יוצרו ואביו. הנבואות אומרות אם כן, שדיעות הכשדים נתנו אימונם בשמים, ואילו המהגר משׁם (שָׂם מבטחו) ברוכב השמים הנוהג בכל העולם - בָּאֵל$8\*. אכן, יפה היא הנחלה. ייתכן שהיא גדולה מיכולתו של המקבל, אך ראוייה ביותר לגדולתו של המעניק" (מי היורש דברי אלקים, צד-צט). T

## *@22*טו, ח. *@44*מדוע אומר (אברהם): "אדני, במה אדע כי אירשנה"? T

### *@11*הוא מבקש אות להכָּרַת ההבטחה. אך שני עניינים ראויים לתשומת לב: (האחד), שהוא נטייתו של השֵכל להאמין באלהים על סמך דברים שנאמרו מראש; ו(השני), לחפוץ בתאווה ללא גבול, שלא יחסרו אותות כל־שהם, מהם יוודע באופן מוחש, שההבטחה תישמר. ואליו (אל ה') שהבטיחו, הוא (רוחש) יראת כבוד, כשהוא אומר, "אדני". "כי יודע אני" הוא אומר "שאתה האדון ומושל בכל, וראוי לַכֹּל, ואין לפניך חוסר יכולת. וגם אם אני מאמין בהבטחתך, אני נכסף ומשתוקק להשיג מיד, לפחות איזה אות ברור שיורֶה על מילוי (ההבטחה), אם לא (את ההבטחה) במלואה. ואף על פי שהגעתי אל אותו שׂיא השלימות, אין ביכולתי לעצור תמיד דחָפים ותשוקות, וכשאני רואה או שומע איזו טובה, אני קָרֵב אליה לאט ולא מיד. לפיכך אני תפילה, שתורֵני דעת, בה אבין את העתידות". T

@88שו"ת בראשית ג, ב T

*@33*לדברי פילון, הכיר אברהם שה' הוא האדון ומושל בַכּׂל ואין דבר נעלם ממנו. דבריו אלה תואמים את דברי ר' יוחנן בשם רשב"י, שנאמרו על פסוק זה: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר ויאמר אדני אלהים" (ברכות ז, ב). שיטה זו של פילון וחז"ל היא כנגד השיטה היוונית, שלפיה ה' רק ברא את העולם (עבר), ולפי חז"ל ופילון, ה' הוא גם המשגיח והאדון (הווה), ושקיימת השגחה פרטית. T

*@33*לדברי פילון בשו"ת זו, מבקש אברהם אות להכָּרַת ההבטחה, אבל היתה לאברהם אמונה בהבטחת ה', ולא היו לו ספיקות בזה. הוא לא ביקש שהארץ תינתן לו מיד, אלא בהיותו בשר ודם מלא דחפים ותשוקות, רצה לדעת באופן מוחש שההבטחה תישמר. T

*@33*בפירוש תיבת "במה", נחלקו בחז"ל על כוונתו של אברהם בשאלתו זו. "ר' חמא בר חנינא אמר, לא כקורא תיגר, אלא אמר לו באי זה זכות" (ב"ר מד, יד). וכן במדרש אגדה: "אמר לו באיזה זכות יזכו בנַי לירש את הארץ? השיבו הקב"ה בזכות הקרבנות". "במה אידע כי אירשנה, אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע, שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו לאו. אמר לפניו, רבש"ע, במה אידע? אמר לו קחה לי עגלה משולשת וגו"' (מגילה לא, ב). דברי הגמרא במגילה קרובים לדברי פילון, שאברהם ביקש אות ש"ההבטחה תישָמֵר". T

*@33*וכן יש ממפרשי ימי הביניים, שדרשו את הפסוק לזכותו של אברהם: האברבנאל (בתשובה לשאלה יא): "במה אדע כי אירשנה, ו"כי" במקום הזה ישמש על הזמן וכו', במה אדע ואשיג מתי אירשנה. או נפרש מלת "כי" במקום "אם", ויאמר במה אדע אם אירשנה אני בעצמו או ירשנה זרעי אחרי". וברמב"ן: "במה אידע כי אירשנה, ואינה כשאלת מה האות וכו', אבל ביקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שיירשנה, ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם, או שמא יעשו כנענים תשובה". T

*@33*אבל לפי השיטה השנייה שבחז"ל, נראו דברי אברהם באוֹר שלילי: "מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים וכו'? ושמואל אמר, מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שנאמר במה אדע כי אירשנה" (נדרים לב, א). "ועל שאמר דבר שלא כהוגן ירדו בניו למצרים, שנאמר ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה, בשכר אותה התמהה ירדו בניו למצרים" (סדר אליהו זוטא, פרק ב). "במה אדע כי אירשנה, אמר לו הקב"ה, אברהם, כל העולם כולו בדבורי הוא עומד, ואין אתה מאמין בדברי, אלא אתה אומר במה אדע כי אירשנה?! חייך שני פעמים ידוע תדע כי גר, שנאמר ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" (פדר"א, מח). וביותר מודגש הדבר במדרש הגדול, שמקור מאמרו זה נעלם: "הרהר בלבו ואמר כיצד אירשנה, ולא האמין בדבריו של הקב"ה, אלא שאמר במה אדע כי אירשנה, מלמד שקרא תיגר" (מה"ג על אתר). T

*@33*והנה במקום אחר בכתביו מביא פילון את שתי השיטות, כפי שנחלקו עליהן בחז"ל, ואת השיטה השנייה מביא כנראה בשם "יש אומרים", ופילון נוטה לשיטה הראשונה, שאברהם ביקש לדעת את הדרך בה יארע הדבר: T

*@33*"לא די לאוהב החכמה לצפות לתקוות טובות ונפלאות נצורות מן הנבואות, שכֵּן אם לא ידע מהי הדרך בה תפול ירושתו בחלקו, אזי יחוש עצמו שלא בנוח. כי צמא הוא לדעת ולא ירווה. לכן הוא שואל ואומר: "אדוני, במה אדע כי אירשנה". יתכן שאֵי־מִי יאמר, שהעניין נוגד לעובדה שהאמין (בה'), כי המפקפק מחפש דרך, ואילו המאמין שוב אינו מבקש דבר. אם כן יש לטעון, שיש כאן גם חיפוש דרך וגם אמונה, אך לא בנוגע לאותו העניין, ולהיפך הרחק מכך! מחד, הוא האמין שינחל בַּחכמה, אך מאידך, רק ביקש את הדרך בה יארע הדבר. הוא תפס במלואו שהדבר אכן יתרחש, תודות להבטחות האלהיות" (מי היורש דברי אלקים, ק-קא). T

## *@22*טו, ט. *@44*מדוע הוא אומר: "קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור ויונה$9"? הוא מזכיר חמשח בעלי חיים הקרבים על מזבח ה'. והם נחלקים לקרבנות אלה: שלושה מן היבשה: פר (=עגלה) ועז ובקר (=איל)$10; ושנים מן העופות: תור ויונה. אמנם (הכתוב) משבֵּחַ$11, שהקרבנות הקבועים החלו באב הקדמון (אברהם), שהוא גם ראשית האומה. אך במקום "הָבֵא אֵלַי", יפה נאמר "קה לי", כי אין דבר השייך באמת לנברא עצמו, אלא הכל מתת־ אלהים הוא וחסדיו, וטוֹב$12 הוא לפני (אלקים), שאדם, לאחר שקיבל דבר־מה, ישוב ויודה בכל לבו ונפשו. והוא מצווה לקחת מכל בהמה ובהמה בת שלוש, הואיל והמספר שלוש הוא מָלֵא ושָלֵם, המכיל תחילה אמצע וסוף$13. אך יש לתהות, מדוע הוא כולל בשלושת הבהמות שתי נקבות: העגלה והעז, וזָכָר אחד: האיל. האין זאת, כי הפר (= העגלה) והעז קרֵבים עבור החטאים, והכבש (=האיל) לא? ולחטוא מקורו בחוּלשה, והנקבה חֲלשה היא$14. T

### *@11*עד כאן נאה ויאה לומר תחילה. אך לא נעלם ממני, שכָּל אלה מהווים לאנשים ריקים ומזידים גורם לשלילת כתבי־הקודש ולפיטפוטי סרק (אודותיהם)$15. הם טוענים, איפוא, כי סיפור זה איננו תיאור הקרבן$16, הבָּא לידי ביטוי בחלוקת החיות וביתוּרן, וכן בבדיקת הקרביים$17. הם אומרים, שהמקרה אשר אירע להם$18 מעיד על מִקריוּת, והופעתה של דמות בזמן המתאים$19. ונראה, שאנשים כגון אלה, הם הדנים ומעריכים את השלם על־פי חֵלק הימנו, ולא להפך, את החֵלק על־פי השלם. כי רק כך טוב שיבחנו כל הדברים, גם שמות וגם עצָמים. T

### *@11*אם כן, התורה היא, במובן־מה, יצירה אחידה שיש להשקיף עליה כל־ כולה בעינים פקוחות, ולהקיף את כוונות הכתוב כולו כאחד, באופן מדוייק ברור ואמיתי, מבלי לנפץ את השלימות$20 ולפרֵק את האחדות. כי ברגע שחסר לַ(פרטים) המַּבָּט בשלימותו, הרי הם נראים כדבר־מה שונֶה בצורתו ובמינו. ובכן, מהי כוונתה הראשונה של התורה? - דעת, וכל אשר מתאר בד־בבד גם תופעות של דעת. מכיוון שהקרבת הקרבנות משמעה השערה ומחשבה בעיתה, הירהורים וכל דעת. ועקבות האמת לא רק מתגלות על ידן, אלא גם נסתרות. כשם שהאהבה חולפת על־ידי חֶלקת־לשון, ותכונות מקוריות ובדוקות (חולפות בגלל) עניינים מוזרים ובלתי־בדוקים. T

### *@11*וטִבעם של חמשת בעלי החיים הנזכרים מתייחס לחלקי העולם כולו. הפר (=העגלה) לארץ, כי בו הורשים ועובדים אדמה. העז למים, וכך נקראת החיה, בשל הריצה והקפיצה שהיא מפזזת$21, והמים אף הם פוחזים. והראיה לכך הם זרמי הנהרות, רוחב הים ומרחביו ושטף הים. האיל - לאויר, כי הוא עַז ביותר ומלא חיים, ולכן הוא הנפש המועילה ביותר, ומבל בעלי החיים האיל הוא המסייע ביותר לבני אדם, בזכות הלבוש שהוא מסַפֵּק להם. ונראה, שמטעמים אלה הוא (האלקים) מצַווה אותו לקחת את הנקבות -את העז והעגלה- ראשונות, מפני ששני היסודות, הארץ והמים, הם חמריים וכביכול נקביים, בעוד שהשלישי -האיל- זָכָר הוא. הרי האוויר, או במובן־מה הרוח, נהפך לזָכָר, כי הטבע בכללו נחלק, חלקו לחומר, חלקו לארץ וחלקו למים, ואלה נִקביים מטבעם, בעוד שהאוויר הדומה לרוח גם (מתייחס) לרוח מלא־ החיים, והוא זָכָר, כפי שאמרתי. ולפיכך יש לכַנות כזבר את הסיבה המניעה והפועלת, וכנקבה את המוּנַע (על־ידי אחרים) ומקבל (הפעולה). T

### *@11*כל השמים במלואם ידועים לְצפרים - לתור וליונה, וחם נחלקים ונפרדים לגלגל כוכבי הלֶכת ו(גלגל) כוכבי השֶבת. אם כן, היונה מוקדשת לכוכבי הלֶכת, כי היא יצור מבוּיית$22 ומאולף. וכוכבי הלֶכת אף הם מוכָּרים לנו ביותר, כביכול נמצאים במקום מקורב בסמוך לארץ ואוהדים (לנו). ולעומת זאת, התור (מוקדש) לכוכבי השֶבת, כי יצור זה אוהב בדידות, ומשתמט מלהצטרף ומלהתערב בלהָקים. וצבא כוכבי השֶבת רחוק הוא, בסוף העולם, בקצה הטבע. ושני סוגי הצפרים הוּשוו לשני כוחות השמים$23. T

@88שו"ת בראשית ג, ג T

*@33*לפי פילון, היה אברהם הראשון שתיקן את הקרבנות, שנקבעו אחר כך לדורות. גם חז"ל דרשו, שבברית בין הבתרים גילה הקב"ה לאברהם את סדר הקרבנות, ואברהם היה הראשון שהקריב קרבנות כסדר הקרבתם בבית המקדש: "הראהו בית המקדש וסדר קרבנות, שנאמר קחה לי עגלה משולשת וגו"' (מכילתא יתרו, פ"ט). "ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה (בראשית טו, ח), אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע, שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבש"ע, במה אדע? אמר לו קחה לי עגלה משולשת וגו'. אמר לפניו, רבש"ע, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו, כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהם מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם" (מגילה לא, ב; תענית כז, ב). "ארבעה דברים הראה הקב"ה לאברהם אבינו, תורה וקרבנות" וכו' (פס"ר, טו; פסדר"כ, ה (מב, ב); שמו"ר נא, ז; ת"ה פקודי, ה). "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת וכו', הראה לו שלשה מיני פרים ושלשה מיני שעירים ושלשה מיני אילים. ג' מיני פרים, פר יום הכיפורים ופר הבא על כל המצוות ועגלה ערופה; ג' מיני שעירים, שעירי רגלים, שעירי ראשי חדשים ושעירה שליחיד; ג' מיני אילים, אשם וודאי, אשם תלוי וכבשה שליחיד" (ב"ר מד, יד). ההבדל בין פילון ומדרשי חז"ל הוא, שחז"ל מפרשים עגלה משולשת, שלושה עגלים, והם סמלים לג' מיני פרים, ולפי פילון הפירוש הוא עגלה בת שלוש שנים. ובראב"ע: "יש אומרים ג' עזים, והישר בעיני בת שלש שנים". ובת"א: שלשה, אבל ביב"ע ותרגום ירושלמי, בני שלשה שנים - "עגלה ברת תלת שנין". T

*@33*פילון מדגיש את ההבדל שבין "הָבֵא אלי" לבין "קְחָה לי". וכן הוא כותב במקום אחר: "לפיכך משַבֵּחַ המורֶה (=ה') את תשוקת הלימודים, שהוא (אברהם) רוחש בלבו, ומתחיל בהדרכתו מן ההוראה היסודית בה כתוב (הביטוי) הראשוני וההכרחי ביותר: "קח לי". ביטוי זה קצר הוא, אך עָצמתו רַבָּה, ומשמעותו אינה מועטת. ראשית, הוא (ה') אומר: אין לך דבר טוב משלָך, ומה שיש בידך, לדעתך, (לאמיתו של דבר) זולתך סיפק בידך... ושנית, אם תקח, אל תקח לעצמך, אלא הַנַח, שהניתן לך הוא הלוואה ופיקדון, והֲשיבֵם למי שנתנם והפקידם בידך" (מי היורש דברי אלקים, קב-קד). T

*@33*אותו פירוש נותן פילון לביטוי זה הנמצא בעניין תרומת המשכן:" הבה ונראה, כיצד ציוה (ה') להביא את הנחוץ להקמת (המשכן. הכתוב) אומר: "וה' דיבר את משה ואמר, דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר עלתה מחשבה בלבו תקחו את תרומתי" (שמות כה, א-ב). אם כן, מכאן אזהרה שלא נקח לעצמנו, אלא לאלהים, ושנבדוק היטב מי הוא הנותן, ושלא נחַבֵּל במתנותיו" (מי היורש דברי אלקים, קיג-קיד). T

*@33*פירושו של פילון, ש"קחה לי" פירושו "משֶלי", נמצא במדרש: "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה. כתוב, לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות (חגי ב, ח). אמר הקב"ה לישראל, התנדבו ועשו המשכן, ואל תאמרו מכיסכם אתם נותנים דבר, כי משֶלי הוא הכל, לפיכך אמר ויקחו לי, משֶלי" (מדרש אגדה שמות כה, ב). וב"יפה תאר" לשמו"ר לג, ד מביא כרעיון שבפילון: "למה כתיב "ויקחו" ולא "ויתנו", וכן מה הוא "לי", לכן דריש אחרי "כי לי הכסף ולי הזהב אמר ה"', לא שייך הלשון ויתנו, רק ויקחו מאשר לי ויעשו המשכן מזה". וברבינו בחיי: "אבל יתכן לפרש קחה לי לשמי, כלומר לשם המיוחד". T

*@33*וכעין דעת פילון, שהעגלה והעז הן סמלים לקרבנות חטאת, נמצא במדרש: "ועשית את המזבח עצי שטים (שמות כז, א). א"ל הקב"ה למשה, אמור להם שיעשו מזבח העולה שיהא מכפר על עונותיהם של בני, שכך התניתי עם אברהם אבינו, שאם יחטאו בניו, על־ ידי קרבנות אני מכפר להם, שנאמר ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת" (ת"ה תרומה, י; מדרש אגדה כז, א). T

*@33*טעמו של פילון על קרבן החטאת הבא מן הנקבה, מובא גם להלן שמות יב, ה (שו"ת שמות א, ח), והוא גם טעמו של הרמב"ם: "ודע, שכל מה שהיה החטא יותר גדול היה קרבנו ממין פחוּת יותר, ומפני זה היה שגגת עבודה זרה שעירה לבד, ושאר חטאת יחיד כשבה או שעירה. כי הנקבה היא פחותה מן הזכר מן כל מין, ואין חטא יותר גדול מע"ז, ואין חלק מין יותר פחות משעירה" (מורה נבוכים ג, מו). T

*@33*את הקרבנות רואה פילון כסמלים אלגוריים לחלקי היצירה, ולפיו מסמלת העגלה את האדמה, העז את המים, האיל את האויר, והתור והגוזל המזלות והכוכבים. חז"ל הוסיפו וקבעו סמליות הקרבנות לא באברהם, אלא במקום שנאמרו הקרבנות בכללותם, שהם כנגד יסודות הטבע. וכך אמרו: "דבר אחר, פר אחד בן בקר (במדבר ז, פא), הרי כאן שלשה מיני עולה, כנגד שמים וארץ וים וכו'. ד"א למה ג' מיני עולה ואחד לחטאת? כנגד ארבעה טבעים שברא מהם הקב"ה העולם, הג' עליונים זה למעלה מזה, והרביעי הוא התחתון הכבד שבכולן, ואלו הן: הארץ היא הכבידה שבכולן וכנגדה נעשה השעיר, המים למעלה מן הארץ, האויר שממנו נוצר הרוח למעלה מן המים, והאש למעלה מן האויר וכו', וכנגד האש והרוח והמים שהם עליונים, נעשו שלשה מיני עולה" (במדבר רבה יד, כד)$24. T

*@33*והדרוש הזה, ממש כמו כבפילון, נמצא במדרש תדשא: "ולמה מן ג' בהמות ותור וגוזל צוה הקב"ה להקריב קרבן, ולא מן האחרים? לפי שהארץ נמשלת כעגלה, הים נמשל כעז, והשמים נמשלו כאיל, ואויר נמשל כתור וגוזל. עד שלא בא אברהם, כל מי שהקריב לשם הקב"ה מן הבהמות כולן היה מקריב קרבנו" (תדשא, יב). אין כל ספק, שמדרשו האלגורי של פילון שימש כיסוד לדברי התדשא. ההבדל בין פילון והתדשא לסמליות הקרבנות הוא קטן, בזה שסמלי האיל והתור וגוזל מוחלפים. כן השמיט בעל התדשא את הסיבות לסמלי הקרבנות, בשעה שפילון הביאם בהרחבה. T

*@33*הקרבן T

@88פילון T

@88תדשא T

*@33*א. עגלה T

@88ארץ T

@88ארץ T

*@33*ב. עז T

@88מים=ים T

@88ים T

*@33*ג. איל T

@88אויר T

@88שמים T

*@33*. תור וגוזל T

@88מזלות וכוכבים T

@88אויר T

## *@22*טו, י. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "ולקח לו את כל אלה"? T

### *@11*יפה ביותר מוסיף (הכתוב) "ולקח לו", כי זו פעולה של נשמה אוהבת־ אלהים, אשר קיבלה עם זאת עיוּנים ורעיונות טובים ומעוּלים, כדי לייחסם לא לעצמה, אלא לאלהים הגומל חסד. T

@88שו"ת בראשית ג, ד T

*@33*וכן דורש פילון רעיון זה באופן אלגורי במקום אחר בכתביו: "ואומר (הכתוב) והוא (אברהם) לקח כל זאת אליו (=אל ה'). וזהו שבָחו של המתאמץ, השומר בטוהר ויושר את הפיקדון הקדוש אשר קיבל, (פיקדון) של נפש, חושים, דיבור, חכמה אלהית ודעת אנושית, ולא למענו הוא, אלא למען מי שהאמין בו בלבו" (מי היורש דברי אלקים, קכט). T

*@33*לפי פילון, תיבת "לו" פירושה לאלקים, וזה שאברהם לקח את כל אלה לא לעצמו אלא לאלקים, שהוא כאן מידת הרחמים. וכן בתרגום אונקלוס: "וקרב קדמוהי". וראה בשו"ת הקודמת דרושו של פילון על "קחה לי", שפירושו לשם ה'. T

## *@22*טו, י. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "ואת הצפור לא בתר"? T

### *@11*(הפסוק) מורה על הטבע החמישי והמחזורי$25, והקדמונים אומרים שממנו הושלמו השמים. כי הארבעה המכוּנִים "יסודות", הם למעשה יותר תערובות מ(אשר) יסודות... כך, למשל, הארץ מכילה בקרבה גם מן המים ומן האויר וגם מן המכונֶה אֵש, וזאת על סמך השגה (מופשטת) יותר מאשר על סמך ראייה. והמים אינם כל כך זַכִּים קדושים וטהורים, עד שלא יכילו חֵלק ברוח ובאדמה ובכל אחד ואחד מן התערובות. אך החומר החמישי, הוא לבדו, נוצָר בלתי־מעוּרָב וטהור, ומסיבה זו איננו ניתן לחלוקה$26. אי לזאת, יפֶה נאמר: "ואת הצפור לא בתר". כי אֵלה אשר בשָׁמַים, כוכבי הלֶכת והשֶבת, מטִבעם מתנשאים כלפי מעלה כעופות, והם דומים לשני (מיני) הצפרים הטהורות, התור והיונה, שאינן סובלות חיתוך או חלוקה, כי הן שייכות למהוּת החמישית, שהיא פשוטה יותר ובלתי־מעורבת. ולפיכך תכונה הדומה במיוחד ל"אחד" אינה ניתנה לחלוקה. T

@88שו"ת בראשית ג, ו T

*@33*באותו ענין דן פילון על דרך הרמז, ובשינוי קצת, גם במקום אחר בכתביו: "לאחר שדברי הקודש לימדו אותנו בדבר הביתור לחלקים שווים$27, הם מובילים אותנו גם לידיעת הניגודים, ואומרים, שאת החלקים המבותרים "שָׂם אחד מול השני". כי באמת, כמעט כל אשר בעולם עומד בניגוד לדבר אחר. ונתחיל בדברים הראשוניים: החום עומד בניגוד לקור, היבש ללח, הכבד לקל, החושך לאור והלילה ליום" (מי היורש דברי אלקים, רז-רט). "כי ה"אחד" מורכב משני הפכים, וכשמבַתרים אותו מתגלים ההפכים" (שם, ריג). "והבתרים הנזכרים של שלוש החיות, כשהם נחלקים, הם נהיים ששה. וה"דִיבֵּר" המבַתֵר, לאחר שהפריד את (שתי) השלישיות, קבע את מקומו בתווך, כשביעי" (שם, רטו). T

*@33*במקום אחר בכתביו מפרש פילון מי הוא המבַתֵר: "אזי הוא מוסיף ואומר: "הוא ביתר אותם באמצע", ואיננו מוסיף מי (ביתר), על מנת שתחשוב, שהאל הבלתי־נראה חותך את התכונות הגופניות והענייניות בזו אחר זו, כל אלה הנחשבות כמותאמות ומאוחדות, וזאת באמצעות המחתך של הכל - ה"דיבֵּר" שלו, אשר לעולם אינו חדל מלחלק לשִׂיא החַדוּת המושחזת" (מי היורש דברי אלקים, קל). T

*@33*דרושו זה של פילון נמצא במדרש תמורה, המיוחס לר' ישמעאל ולר' עקיבא, וכשמו כן הוא, שבכוונתו להראות כי יש לכֹּל תמורה, חוץ מאחד שהוא הקב"ה. אלא שבמקום הפסוק בבראשית טו, י הוא מיוסד על פסוקים בקהלת, וז"ל: "וברוב כחו של המקום ברא כל העולם שנַים שנַים, זה תמורת זה, וזה כנגד זה, כדי שיתבוננו בחכמתו, ולהודיע להם שכָּל דבר ודבר יש לו שותף ויש לו תמורה, ולולי זה לא היה זה. חיים למה נקראו חיים ומות למה נקרא מות, לולי מות לא נקרא חיים ולא נודע שהם חיים, וכן המות אילולי חיים לא היה מות ולא נודע המות, וכו', ואילולי שלום לא היה רע, ואילולי רע לא היה שלום וכו', אם היו כל בני אדם טפשין לא היו ניכרין שהן טפשין, ואילו היו כל בני אדם חכמים לא היו ניכרין שהן חכמים. אלא גם את זה לעומת זה עשה אלהים (קהלת ז, יד) וכו', ברא אש ומים, ברזל ועץ, אור וחשך, חום וקור וכו' ים ויבשה וכו'. הרי אמרנו, לַכֹּל יש תמורה, חוץ מדבר אחד: להודיע לכל באי עולם ברמז, שהוא (הקב"ה) אחד ואין לו שני" (מדרש תמורה, א-ג). T

*@33*מדרשו של בעל מדרש תמורה הוא מדרשו של פילון, ואף הדוגמאות שבשניהם שוות קצת, כמו האור והחשך והחום והקור וכו'. ועוד, מאמרו של בעל המדרש "אם היו כל בני אדם טפשין לא היו ניכרין שהן טפשין, ואילו היו כל בני אדם חכמים לא היו ניכרין שהם חכמים" מקביל לניבו של פילון: "כי האחד (השָלֵם) מורכב משני הפָכים, וכשמבַתרים אותו מתגלים ההפכים". ועוד, הודעתו של פילון, כי ה"דִיבֵּר" האלהי שהוא המבתר, הוא כאן המספר "שבעה", הנרמז בצפור שלא בתר אותה הקב"ה, כפי שבתר את שתי השלישיות של הבהמות, להודעה זו מכַוון בעל מדרש תמורה, באמרו: "אמרנו לַכֹּל יש תמורה חוץ מדבר אחד, להודיע לכל באי עולם ברמז, שהוא (הקב"ה) אחד ואין לו שני". ולא עוד, אלא שיש ללמוד כאן את החמוּר מן הקל: אם הקל כך אצל פילון, כלומר, ה"דִיבֵּר" שהוא אך שלוחו של מקום, על אחת כמה וכמה שלפי פילון הקב"ה הוא אחד במלוא מובן המושג, ואין לו שני או אף שמץ התנגדות. ולא עוד, אלא שה"דִיבֵּר", שלפי פילון אינו מתחַלֵק, נמצא לפיו גם בנשמתנו, שהיא בעלת שתי שלישיות שנתחלקו (*&6%* = *&3%* X *&2%*), והוא, ה"דיבר" מופיע בה כשביעי שאינו מתחַלֵק (ראה: מי היורש דברי אלקים, רכה). ומעכשיו יובן היטב נימוקו של פילון באמרו: "כי באמת כמעט (C)$28 כל דבר שבעולם עומד בניגוד לדבר אחר". ב"כמעט" הוא מתכוון להוציא מן הכלל את הקב"ה. T

*@33*מלבד מדרש תמורה, אנו מוצאים בחז"ל את הפילוסופיה של הזוגיות: "למה ברכו [ליום השביעי]? ר' ברכיה אמר שאין לו בן זוג. חד בשבתא תרי, תלתא ארבעתא, חמשא ששה, שבת לית לה בן זוג וכו'. תני ר' שמעון בן יוחאי, אמרה שבת לפני הקב"ה, רבש"ע, לכל יש בן זוג ולי אין בן זוג, אתמהא. א"ל הקב"ה, כנסת ישראל היא בן זוגיך. וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת: כנסת ישראל היא בן זוגך, היינו דבור (שמות כ, ח) זכור את יום השבת לקדשו" (ב"ר יא, ח). "רבנן אמרי, אמר הקב"ה לישראל, בני, כל מה שבראתי בראתי זוגות. שמים וארץ זוגות, חמה ולבנה זוגות, אדם וחוה זוגות, העולם הזה והעולם הבא זוגות. אבל כבודי אחד ומיוחד בעולם, מנין? ממה שקרינו בענין (דברים ו, ד) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים רבה ב, לא). T

*@33*משלושת המאמרים שהבאנו, ממדרש תמורה בראשית רבה ודברים רבה, אנו רואים, שלפילוסופיה של הזוגיות שבפילון ישנו בסיס מוצק בספרות חז"ל. T

## *@22*טו, יא. *@44*מהו: "והצפורים ירדו על הפגרים המבותרים"?$29 T

### *@11*כי כפי שאמרנו$30, שלוש הבהמות המבותרות, העגלה, העז והאיל, הן סמָלים לארץ למים ולאויר. אך יש לתַאֵם ולהקביל את התשובה לשאלה, ולשקול במחשבתנו את אמיתות ההשוואה. האם לא יתכן, שבירידת הצפורים על העופות$31 המבותרים, רומז (הכתוב) ומודיע על התקפת האויבים? כי כל אשר תחת הירח, מטִבעו מלא מלחמות ורעות מבית ומחוץ. אמנם, בגלל מזון וגרגרנות מרחפות צפורים על הפגרים המבותרים. ובדרך הטבע, החזק יותר מתנפל על החלש הימנו כעל גווייה$31\*, ולעתים קרובות מופיע מעליו אף לפתע פתאום. אך הם אינם מרחפים מעל לתור וליונה, כי (הבריות) השמימיות מחוסרות תאווה ותרמית. T

@88שו"ת בראשית ג, ז T

*@33*לפי פילון, מרמזת ירידת העיט על הפגרים את התקפות האויבים. גם המדרש הגדול והתרגומים מסמלים בדרך זו את ירידת העיט על הפגרים: "וירד העיט על הפגרים, מאן דאמר זו מלכות אדום, שדשה את ישראל ופיזרה אותן ועשת אותן פגרים מתים" (מה"ג שמקורו נעלם). "וירד העיט על הפגרים וכו', ונחתו אומיא הינון מדמיין לעופא מסאבא למיבזז נכסיהון דישראל, והות זכותיה דאברהם מגנא עליהון" (תרגום יב"ע). "וכד נחת טייסא לא הוה קרב לפסגיא והדון טייסא הוא עופא מסאבא, והדין עופא מסאבא אילין אינון מלכותא דארעא ע"א, ויהי כד יהיון עיצין עיצן בישן על בני ישראל, זכותיה דאברהם צדיקא מבטלא יתהון" (תרגום ירושלמי). T

*@33*אמנם, ישנם מדרשי חז"ל נוספים הדנים בסמליות זו של התקפות האויבים, אבל בקשר לפסוקים אחרים שבסמוך לפסוק זה, השייכים לברית בין הבתרים: "ר' עקיבא אומר, הראה הקב"ה לאברהם אבינו בבין הבתרים מלכיות מושלין ואובדין, שנאמר (בראשית טו, ט) ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת, זו מלכות רביעית שהיא מלכות ארם שהיא כעגלה דשה; ועז משולשת, זו מלכות עכומ"ז, שנאמר וצפיר העזים הגדול עד מאד (דניאל ח, ח); ואיל משולש, זו מלכות מדי ופרס וכו'; ותור, אלו בני ישמעאל" (פדר"א, כח, חסר בהוצאת הרד"ל). "ד"א, קחה לי עגלה משולשת זו בבל וכו'; ועז משולשת זו מדי וכו'; ואיל משולש זה יוון וכו'; ותור וגוזל זו אדום" (ב"ר מד, טו). "הראהו ארבע מלכיות שהן עתידין לשעבד את בניו, שנאמר ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. אימה, זו מלכות בבל; חשכה, זו מלכות מדי; גדולה, זו מלכות יון; נופלת, זו מלכות רביעית רומי חייבתא. ויש מחליפין בדבר" וכו' (מכילתא יתרו, ט). "ד"א, ויהי השמש לבוא (בראשית טו, יב), היה אברהם אבינו עומד ומתפלל שלא ישתעבדו בניו בארבע מלכיות אלו, והפיל עליו תרדמה וישן לו מתפלה עד שיעברו ארבע מלכיות על בניו, שנאמר והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. אימה, זו מלכות אדום, שהפילה אימה על ישראל, שנאמר דחילה ואימתני ותקיפא יתירא (דניאל ז, ז); חשכה, זו מלכות יון שהחשיכה עיני ישראל בגזרותיה; גדולה, זו מלכות מדי שגדלה למכור את ישראל חנם ונאמר בה גדל המלך אחשורוש (אסתר ג, א); נופלת, זו מלכות בבל שבידה נפלה עטרת ישראל ומה כתוב בה נפלה בבל (ישעיה כא, ט); עליו, אלו בני ישמעאל שנאמר בו ועל פני כל אחיו נפל" (מה"ג לבראשית טו, יב). ובתרגומים: "ויהי השמש לבוא וכו' (בראשית טו, יב) - והוה שמשא קריבא למיטמוע, ושינתא עמיקתא מתרמיית על אברם, והא ארבע מלכוון קיימין למשעבדא ית בנוי. אימתא דא היא בבל, קבלא דא היא מדי, סגיאה דא היא יון, נפלת דא היא פרס דעתידא למיפל ולית ליה זקיפא ומתמן עתידין למיסק עמא בית ישראל" (תרגום יב"ע). "ויהי השמש לבוא וכו' - והות שמשא אזלא למטמעא ושנא עמיקא בסימא נפלת על אברם, והא אברם חזי ארבעתי מלכוותא דעתידין למיקם למשעבדא בבנוי. אימה חשכה גדולה נופלת עליו, אימה דהא היא בבל, חשיכה דהא היא מדי, גדולה דהא היא יון, נופלת דהא היא מלכוותא דפרסיא דעתידא למפלא ולא תהוי לה תקומה לעלמי עלמין" (תרגום ירושלמי). T

*@33*פילון אינו מפרט את שמות הגוים והמלחמות שעברו על עם ישראל כפי שנעשה בחז"ל, אבל אין ספק שידע על המלחמות כנגד עם ישראל ועל זכות קיומו של העם, כפי שהקב"ה גילה לאברם. אין דרכו של פילון לפרש את המקראות כנבואה על העתיד ואחרית הימים, ולכן קיצר כאן את המדרש שהיה ידוע לו. וזה בעצם אחד מההבדלים החשובים שבין מדרשי הרמז של פילון ומדרשי הרמז של חז"ל. מדרשי חז"ל דרכם לדון על עתידות עם ישראל, על מלכיות, על צרות וישועות וכדומה, אבל פילון אין דרכו בכך$32, עם כל זה, לא השתמט פילון לגמרי מלהזכיר את ההרפתקאות המדיניות בעתיד, כי הרי הכתוב עצמו מזכירן בהדיא: "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" (בראשית טו, יג). T

## *@22*טו, יא. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "ואברהם עצר ויֵשב מעליהם$33"? T

### *@11*הרי הסוברים, שכתוב זה, בו מופיעים עניינים אלה, מורֶה על קרבן, אומרים שעניינוֹ האיש המוסרי, שכביכול עָצַר והתיישב בחבורה, כשהוא בוחן את הקרביים, ורואה בהם סימן מובטח המגַלֶה את האמת$34. אך אנו, תלמידי משה, המכירים בבירור את כוונותיו של רבינו, המַפנה עורפו לפרשנות של כל סוגי יִדעוֹנוּת, ומאמין באלהים לבדו, אומרים, שבקבוצת הצפורים הללו כאן אשר ריחפו מֵעַל$35, הוא בא להציג את האדם המוסרי. ואין הדבר מסַמֵל אלא שהוא (האיש המוסרי) מעכֵּב את העוול ואהבת הבצע, ושונא התנגשויות ומאבקים, ואוהב יציבות ושלווה. והוא בעליל שומר השלום האמיתי. כי בגין הרשעים אין העיר שקטה ושלווה, ואין הם (הרשעים) נרגשים כאשר בודדים$36 בעיר חיים כהלכה, ומוסריותם מרַפאָה את המחלות החברתיות, בעוד שאלהים, אוהב־המוסריות, מעניק כבוד לטוב ולישר, אשר עוזר לא רק לו$37, אלא גם לאלה הקרֵבים (אליו). T

@88שו"ת בראשית ג, ח T

*@33*בציטוט טקסט הפסוק ישנם בפילון שני שינויים חשובים לעומת המסורה. האחד, שאברהם "עצר", והשני: "ויֵשב אִתָּם", במקום "וַיַשֵׁב אֹתָם" שבמסורה. ולפי הכתוב אין אברהם עוצר כאן מלֶכתו, ואין הוא מצטרף לָשֶבֶת עם קבוצת בעלי כנף, אלא נאמר: "ויַשֵב אֹתָם". גם השבעים מתרגמים "וַיֵשֵב עִמָם", לשון ישיבה ולא לשון הפרָחָה. T

*@33*נראה, שפילון ידע את פירושם של השבעים, אלא שדעתו לא היתה נוחה ממנו, שהרי למה היה על אברהם לשבת עם העופות? ולכן פירש את הדברים בדרך סימלית, שאברהם, האיש המוסרי, היה למפקח ויושב בחבורת אנשי העוול. והראיה שפילון ידע את תרגום השבעים לפסוק זה, נמצאת במקום אחר בכתביו: "כי נאמר על האיש הנעלה שהוא יָשַב בחברתם כנשיא ויושב ראש במועצה" (מי היורש דברי אלקים, רמג). הוא מביא את פירוש השבעים בעינו, ומרכיב עליו את פירושו הוא, כעין פירוש לפירושם. T

*@33*ומעתה קשה להבין את פירוש פילון ל"ויֵשֵב", שהרי איך אפשר שאברהם בָּחַר לחֶברתו כנופייה של עופות. ועוד, איך ייתכן שאברהם, האיש המוסרי, התרועע עם אנשי עוול ואוהבי בצע, ולא רק שנעשו כולם אגודה אחת, אלא שאף התנדב להיות נשיאם? ואם כי אפשר להניח, ש"ויֵשֵב אִתָּם" שימש לו אמתלא להוציאו קצת ממשמעותו ולומר שבכך היה אברהם להם ליושב־ראש, ומהיכן לו שאברהם "עָצַר"? T

*@33*מסתבר, שבדמיונו הצמיד פילון לדרשתו את הפסוק בתהלים א, א: "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב". אבל אברהם, אף על פי שישב בין הרשעים באור כשדים (כשם שרבקה ישבה בין הפושעים בארם ויעקב עם לבן), בכל זאת החזיק בתומתו, ולא עוד אלא שהזדרז להיות מנהיגם, כדי שיוכל להשתדל ולהחזירם למוטב. רק צדיק גמור כאברהם, ומי שדומה לו, יכולים לפלס להם נתיבה כזו בחיים. ובתהלים א, א מוזהרים הבינונים שלא יעמידו עצמם בסכנה, מפני שאין להם אותו הכוח הרוחני שהיה לאברהם, לעמוד בנסיון ולהשפיע מצדקתו על אחרים. T

*@33*מה שמחזק את ההשערה, שפילון השתית בחשאי את פירושו על תהלים א, א, היא העובדה ש"עצר" מבליע את ה"לא הלך" שבתהלים. ובכך נמצא, ששלושת הפעלים: לא "הלך, עמד ישב" משתקפים בדרושו של פילון, וקשה להניח שיש כאן דרך מקרה$38. T

*@33*אבל יש להשים לב, שלהלן מפרש פילון את הפסוק: "שאברהם עבר וישב מעליהם (כלומר, ויֵשֵב), ומנע והבריח ושילח באמרי פיו את עופות הטרף אשר ריחפו מֵעל" (שו"ת בראשית ג, י. להלן טו, יג-יד). מדברים אלה נראה ברור, שפילון ידע את מסורת השבעים וגם את זו שבחז"ל, ובשו"ת הנוכחית פירש רק על יסוד השבעים, ובשו"ת ג, י מיזג את שני הפירושים. T

*@33*פירוש חז"ל והמפרשים הוא: "ויַשֵב אֹתם". ראה ברש"י כאן וברמב"ן ומדרש הגדול. אבל גם בחז"ל נמצא ש"וישב" כאן הוא לשון ישיבה: "היה אברהם יושב ומניף עליהם בסודרו, כדי שלא ימשול בהם העיט" (פדר"א, כח). וכאן כאילו פירוש כפול של ויֵשֵב־ויַשֵב. ועוד במדרש: "וישב אותם אברהם בתשובה" (ב"ר מד, טז; לקח טוב), וזה כענין דרושו של פילון, שנוכחותו של אברהם ביניהם יעצור מהם עוולה ואהבת הבצע. T

*@33*אשר לטקס הראייה בכבד$39 הוא מעיר, שטקס זה משל עכו"ם הוא ולא משל ישראל, שהם תלמידי משה רבינו. והתכוון לאלה שבבערותם ייחסו טקס זה לאברהם אבינו, והם תושבים אלכסנדרוניים (גויים, או אפשר גם יהודים), שידיעותיהם בנוגע לתורת משה היו קלושות מאד. ונראה, שמַה שפילון מבאר והולך כאן, דהיינו: "ואין הדבר מסמל אלא שהוא (האיש המוסרי) מעכב את העוול ואהבת הבצע, ושונא התנגשויות ומאבקים, ואוהב יציבות ושלווה. והוא בעליל שומר השלום האמיתי, כי בגין הרשעים אין העיר שקטה ושלווה, ואין הרשעים מתפעלים כאשר איש אחד או שנים בעיר חיים כהלכה, ומוסריותם מרפאה את המחלות החברתיות" - הוא רומז כאן לא לענין דתי, אלא חברתי, כלומר, לשנאתם הכבושה של המצרים לקהילה היהודית ולמשטמת האנטשימיים שבתוכה, שאירגנו פרעות נגד התושבים היהודיים. ומה מודרנית היא אמרתו, שהאנטישמיות היא מחלה חברתית. אמנם אין סתם "עיר" כאן אלא אלכסנדריה. T

## *@22*טו, יב. *@44*מהו: "עם בוא השמש נפלה תרדמה$40 על אברהם, והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו"? איזו שַלווה אלהית באה לפתע לאיש המוסרי. כי התעַלוּת$41, כפי ששמה מעיד בה, אינה אלא כשמחשבה מְפַנָה מקומה ומסתלקת$42. אכן, כזה הוא נסיונו של גזע הנביאים, כי כאשר רוח הקודש מפעמת בשֵׂכל, והוא מָלֵא אותה, שוב אין הוא עצמו, כי הוא מקבל את רוח האלהים לִשְׁרוֹת בקרבו. זאת ועוד, (הכתוב) עצמו אמר: "נפלה על...", כי אין היא באה בשובה ונחת, אלא תוקפת לפתע פתאום. ויפה נאמר בהמשך "פחד חשכה גדול נפל עליו". כי כל אלה הם התפעמויות#40 של השֵׂכל. וכל אשר פוחד איננו עצמו. ו"חשכה" היא רמייה לראייה, ובה במידה שיגדל הפחד בה במידה מתעמעמות הראייה וההבנה. אכן, מלים אלו (בפסוק) לא נאמרו לשוא, אלא מורות על־ידיעה ברורה של הנבואה, ממנה מתוקנים דברי אלהים וחוקיו. T

@88שו"ת בראשית ג, ט T

*@33*לענין תרדימה, כותב פילון במקום אחר בכתביו: "הפילוסופים התווכחו אין־אונים כיצד נוצרת השינה. אך הנביא פתר את החידה בבירור. אמנם, השינה כשלעצמה היא באמת תרדמה, אך לא זו הבאה מטירוף, אלא זו (הבאה) מרפיון החושים והסתלקות המחשבה" (שו"ת בראשית א, כד). ועוד: "אלהים הפיל תרדמה#40 על האדם והוא ישן"$43. ובצֶדֶק, שהרי התרדימה והשינוי בשֵׂכל הן שינה. והוא נרדם$44 בעת שאינו מתעסק בהירהורים העולים בתוכו" (דרשות אלגוריות ב, לא). T

*@33*לפי פילון, התרדימה הנזכרת אצל אדם הראשון (בראשית ב, כא) היא השינה הרגילה, והתרדימה הנזכרת אצל אברהם היא תרדימה של נבואה, והוא פירוש שאין להוציאו מתרגום השבעים. T

*@33*למען ביאור פירושו, עלינו להביא עוד פיסקה פילונית והמקבילות לה בחז"ל. ואלה דבריו: "(הכתוב) אומר: "עם בוא השמש ותרדמה#40 נפלה על אברהם, והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו". יש תרדמה שהיא: א) רוח תזזית המביאה לידי טירוף, מחמת זיקנה מרה שחורה או מסיבה דומה אחרת. ויש שהיא ב) השתוממות מופלגה ממאורעות מפתיעים ובלתי־צפויים. ויש שהיא ג) שלוות הרוח, אם אכן אי־פעם ישקוט. אך הנעלָה מכולן היא ד) שגיון אלהי וטירוף, שהיא נחלתו של גזע הנביאים" (מי היורש דברי אלקים, רמט). T

*@33*לכל אחת מן התרדימות מביא פילון ראיות מן הכתובים. סוג א: "יככה ה' בשגעון ובעוורון ובתמהון לבב והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העוֵר באפלה" וכו' (דברים כח, כח-כט); סוג ב: "ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד ויאמר מי אפוא הוא הצד ציד" וכו' (בראשית כז, לג); "ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים ויפג לבו כי לא האמין להם" (שם מה, כו); "ויחרד כל העם$45 מאד" (שמות יט, יח); "וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם" (ויקרא ט, כד). סוג ג: "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם" (בראשית ב, כא). סוג ד: "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם ויישן" (מי היורש דברי אלקים רנ-רנא; רנז-רנח). T

*@33*ואלה הם מדרשי חז"ל. בבראשית רבה נמצא אותו המאמר אצל תרדימת אדם, ואחר כך בתרדימת אברהם: "רב אמר, שלש תרדימות הן: תרדימת שינה, ותרדימת נבואה ותרדימת מרמיטה. תרדימת שינה, ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן (בראשית ב, כא); תרדימת נבואה, ויהי השמש לבא ותרדמה נפלה על אברם (שם טו, יב); תרדימת מרמטה, ואין רואה ואין יודע ואין מקיץ כי כלם ישנים כי תרדמת ה' נפלה עליהם (שמואל־א כו, יב). רבנין אמרי, אף תרדימה של שטות, דכתיב (ישעיה כט, י) כי נסך עליכם ה' רוח תרדמה [ויעצם את עיניכם את הנביאים ואת ראשיכם החוזים כסה]" (ב"ר יז, ה; מד, טז). "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם וכו', ד' תרדמות הן: תרדמה לשון שינה כאותה של אדם הראשון, ותרדמת נבואה כשל אברהם, ותרדמה לשון רואה ואינו רואה, ותרדמת שטות, שנאמר (ישעיה כט, י) כי נסך עליכם ה' רוח תרדמה ויעצם את עיניכם" (מדרש שכל טוב). T

*@33*מתוך כך נראה, ראשית, ששני הצדדים, פילון וחז"ל, מונים ארבעה סוגים של תרדימה. שנית, שפרט ל"מרמיטה", שאין לעמוד בדיוק על הוראת מלה זו, שווים שני הצדדים בתיאור תכונות שלושת הסוגים, דהיינו בתכונות השינה, השגעון (או השטות) והנבואה. שלישית, שבשני סוגים גם ראיותיהם שוות, והן הראיות מבראשית ב, כא ומבראשית טו, יב. ודי בהתאמה זו להוכיח, כי מקור אחד למסורות שבפילון ובחז"ל. ומשום שראיותיהם מיוסדות כל כך על המקראות, הדין נותן שמקורם הוא מקור ארץ־ ישראלי קדום. T

*@33*על הסוג הרביעי של הנבואה, כותב פילון במקום אחר: "וזה נסיונו של גזע הנביאים, עם כניסתה של רוח אלהים, נטרד השֵׂכל שבקרבֵּנוּ ממקומו, וכך הוא פורש, שב ומתמַקֵם מחדש. שכן אסור לאלמוות ובן תמותה לשכון בצוותא. לפיכך שקיעת ההגיון והחושך העוטה אותו, מולידים תרדמה#40 וטירוף אלהי" (מי היורש דברי אלקים, רסה). דברי פילון שבשו"ת יחד עם פיסקה זו שב"מי היורש", מתאימים במיוחד למובא במדרש הגדול: "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם, זו תרדמה של נבואה; והנה אימה חשכה גדולה, זו דרך כל הנביאים, כשהן מתנבאין עשתונותיהן מוטרפות וכח הגוף כושל, ותשאר הדעה פנויה להבין ולהשכיל". מקבילה$46 לדברים אלה שבמדרש הגדול, אנו מוצאים ברמב"ם: "וכולם כשמתנבאים, אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו" (הלכות יסודי התורה ז, ב). T

*@33*ועוד, בשו"ת זו כותב פילון: "אכן, כזה הוא נסיונו של גזע הנביאים, כי כאשר רוח הקודש מפעמת בשֵׂכל, והוא מלא אותה, שוב אין הוא עצמו, כי הוא מקבל את רוח האלהים לשרוֹת בקרבו". והרמב"ם כותב בנוגע לנביא: "ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול (שמואל־א י, ו) והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר" (הלכות יסודי התורה ז, א). T

*@33*ועל תרדימתו של אברם, שהיתה תרדימת נבואה, ממשיך פילון וכותב: "ה(סוג) הרביעי בו אנו עומדים לדון עכשיו: "עם בוא השמש, ותרדמה נפלה על אברהם" - מצב של התלהבות והשרָאָה אלהית. אך אין זה האות היחידי שהוא נביא, אלא (נוסף) גם המאמר המפורש הכתוב בכתבי הקודש, כאשר מי שהוא ניסה להוציא את שרה - המוסריות המושלת מטִבעה - מתוך ביתו (של אברהם), כאילו היא לא היתה רכושו המיוחד של החכם בלבד אלא (רכושו) של כל המתיַימר לתבונה. כי הכתוב אומר: "ועתה השב את האשה לאיש, כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה", וה"דיבֵּר" הקדוש מאַשֵר נבואה לכל אדם הוגן. כי הנביא אינו מביע דבר משֶל עצמו, והכל זָר לו כעין הֵד של זולתו. ואין הרשע רשאי להיות מתורגמן לאלהים. אי לזאת, אין לשום נָבָל התלהבות אמיתית. יאה היא רק לחכם לבדו, שרק הוא לבדו (משמש) ככלי־הקָשָה של האלהים, והאל, בלתי נראה, מקיש ומצלצל בו" (מי היורש דברי אלקים, רנח-רנט). T

## *@22*טו, יג. *@44*מדוע "נאמר לו$47 ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, וישעבדו, ישפילו ויענו$48 אותם ארבע מאות שנה"? T

### *@11*היטיב קובע (הכתוב) "נאמר לו", כי דומה שהנביא אומר דבר־מה, אך אין הוא מוסר את שליחותו הוא, אלא שהוא פרשָן ומתורגמן לאחֵר, אשר מחדיר עניינים מסויימים לשִׂכלו. מכל מקום, הדברים אשר באו לידי ביטוי והדהדו במלים אלה, כולם אמיתיים ואלהיים. ראשית, כי הגזע האנושי שוכן בארץ זרה, כי כל אשר מתחת לשמים הוא קניינו של אלהים$49, ואלה החיים עליה (=על האדמה) אמורים, אכן, באמת ובתמים, להיות יותר כ"גֵרים", כי אין העולם מקום משכָּנָם הטִבעי. שנית, מאחר שגזע בני התמותה כולו עֶבד, ואיש איננו בן חורין, ולהיפך, (לכל אדם) בעלים רבים, והוא נתון למכות וחבלות מבית ומִחוץ$50: מחוץ, החורף אשר מקפיא, והקיץ אשר שורף, רעב צמא וצרות רבות נוספות. ומבית, תענוגות בשָׂרים, תאווה יגונות ופחדים. אך עבדוּת זו מוגבלת לארבע מאות שנה, לאחר שבאו התשוקות$51 כפי שהזכרנו. ולפיכך נאמר לפני כן, שאברהם עבר וישב מעליהם$52, ומָנַע הבריח ושילח$53 באמרי פיו את עופות־הטרף אשר ריחפו מעל לחיות המבותרות (בראשית טו, יא). אך למעשה, הוא (מָנַע) את אותן החבלות שפוגעות באדם. אכן, מי שמטבעו דואג למוסריות, ומקדיש עצמו לאהבת הבריות, הוא רופא הגזע שלנו, ורוקח אמיתי ונאמן, ומעביר רעה... T

@88שו"ת בראשית ג, י T

*@33*פילון מדייק לשון הפסוק, ודורש ממנו אלגוריה על מצבו של האדם בעולם הזה. ה' מגַלֶה לאברהם כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם - האדם הוא זר לעולם הזה, כי אינו שייך לו, אלא שהארץ היא קניינו של הקב"ה. ועבדום וענום - כל אדם בעוה"ז הוא עבד בפנימיותו ובחיצוניותו, פירוש בגשמיות וברוחניות. מבחוץ הוא סובל מקור וחום רעב וצמא ועינויים, ומבפנים הוא סובל מתענוגי החושים, התאוות, היגון והפחד, ואלו הן ארבע ההתרגשויות שהותקפו בני אדם בהן. אברהם הוא שהפריח ועצר את העינויים מלבוא על האדם. כאן מתבלטת שיטתו של פילון בפירוש האלגורי, שלא לדרוש דבר על עם ישראל ולא לדרוש דבר על העתיד לבוא, ואף שהפסוק מדבר במפורש על עתידו של עם ישראל, הופכו פילון לדרוש על האדם. T

## *@22*טו, טו. *@44*מהו: "ואתה תבוא אל אבותיך עִם שלום, ניזון$54 בשיבה טובה$55"? T

### *@11*זה מראה בבירור, שאין הנשמה נפסדת, אלא שמקום מגוריה מתחלף - והיא שָבָה מהגוף הצפוי למוות, וחוזרת כביכול אל עיר־האֵם, שממנה הֶעתיקה לראשונה את מושבה לכאן. כי לומר להולך למות "תבוא אל אבותיך", האם אין זה אלא כדי להעיר על חיים שונים, חיים ללא גוף? (חיים) בהם רק נשמת הצדיק רשאית לחיות. וב"אבותיו" של אברהם, אינו מדבר על הוריו, זקניו או אבותיו הקדמונים, כי לא כולם ראויים היו לשבח עד כדי שיהוו מקור־גאווה לזה (אברהם) שהגיע למדריגתם. אך נראה, כי "אבותיך" מרמז לכל היסודות, אליהם חוזר (הגוף) נפרד ומתפרק, כך סבורים רבים. אך לי נראה, שהוא מצביע על התושבים$56 הבלתי־גופניים של העולם האלהי, שבמקומות אחרים מקובל לכנותם "מלאכים". יתר על כן, לא לשוא הוא מדבר על זה אשר "ניזון עִם שלום" ו"בשיבה טובה"$57, כי הרשָע ובן הבליעל חי וניזון ממריבות, וסופו להזקין ברישעתו. ברם, האיש המוסרי חי בשלום בשני (הסוגים) של חייו, גם כאשר הוא עם גוף וגם כאשר אין לו גוף. אך איש מן הפתָאים, איננו (נעלה) אף אם יאריך ימים מן הפיל. ולפיכך אמר (הכתוב) בדיוק "תבוא אל אבותיך", ניזון לא "בשיבה ארוכה" אלא "בשיבה טובה". כי רבים הפוֹתים המאריכים בחיים ארוכים, אך רק לאוהבי החכמה חיים טובים ומוסריים. T

@88שו"ת בראשית ג, יא T

*@33*"סברת הרַבִּים", שפילון מביאה כאן בקצרה, מתפרשת על־ידו במקום אחר ביֶתר אריכות, בהוספות של "יש אומרים" המבארים תיבה זו: "אין הוא קורא איפוא "אבות" לאֵלה שהנשמה התרחקה מהם, והם קבורים במצבות ארץ כשדים, אלא יש אומרים, (שהם) שמש, ירח ושאר הכוכבים. הרי מקובל, שמהם החלה הבריאה של כל אשר בארץ. ואחרים סבורים, ש(אבות הם) אידיאות אבטיפוסיות, והללו שִכליות ובלתי־נראות, והן תבנית$58 הדברים המוחשיים והנראים, ושִׂכלו של החכם (אברהם) מעתיק מושבו אל בינותם. אחרים הניחו, שב"אבותיך" נתכוון לארבעת היסודות והכוחות, מהם מורכב העולם: ארץ, מים, אויר ואש. הם אומרים, כי כל אחד מן הברואים חייב להתפרק לאותם (היסודות). כשם שגם השמות והפעָלים וכל חלקי הדיבור המורכבים מיסודות הדקדוק$59 חוזרים ומתפרקים לאותם (יסודות) ראשוניים, כך כל אחד מאתנו נתערבב מארבעתם, ולווה חלקים קטנים מכל יסוד ויסוד, ובבוא זמנו הוא מחזיר את ההלוואה: במידה ויש בו מן היבש - מחזיר לאדמה, ואם מן הלח - למים, ואם מן הקרירות - לאויר, ואם מן החמימות - לאש" (מי היורש דברי אלקים, רפ-רפב). T

*@33*דעות ה"יש אומרים" שפילון מביא, הן: א) שהכוונה ליסודות שהגוף הורכב מהן, והיא "סברת רבים"$60; ב) שהכוונה לשמש ולירח ולמאורות האחרים; ג) שהכוונה לעולם האידיאות; ד) ודעת פילון עצמו, שנהפך למלאך. את דעתו בעניין זה מביא פילון גם במקום אחר בכתביו: T

*@33*"הרי גם אברהם, כשעזב את החיים בני־התמותה, הוא "נוסף אל עַם האלהים"$61 (בראשית כה, ח) וזכה בנצחיות$62, ונשתווה למלאכים. שכֵּן מלאכים -צבא האלהים- הם נשמות בלתי־גופניות ומבורכות" (על קרבנות הבל וקין, ה). T

*@33*על התפרדות הגוף לארבעת יסודותיו, נמצא במדרש הנעלם: "רבי יצחק אמר רבי יוחנן, ברא קודשא בריך הוא לאדם והכניס בו ארבעה דברים הנחלקים בגוף, אמר רבי יהודה המחוברים בגוף. רבי יצחק אומר הנחלקים בגוף, שהם חולקים להתפרש כל אחד ליסודו כשיוצא האדם מן העולם. רבי יהודה אומר המחוברים בגוף בחייו משמע, מקרא דכתיב ותמת שרה - זו הגוף, בקרית ארבע - אלו הארבע יסודות, היא חברון - שהיו מחוברים בגוף בחייו, בארץ כנען - בעולם הזה" (מדרש הנעלם בזֹהר קכב, ב). לפי הנראה, נוקט ר' יצחק בשם ר' יוחנן כ"יש אומרים" שבפילון, שהגוף מתפרד לארבעת יסודותיו, ור' יהודה סובר שכשארבעת היסודות מתחברים בגוף, שוב אינם נפרדים. הדברים שבפילון ובמדרש הנעלם קרובים זה לזה, אלא שהמה"נ הביא אסמכתות מן הפסוקים לבסס את הפירוש האלגורי הזה. T

*@33*במקום אחר כותב פילון: "ולאחר שדָן בזאת כדלהלן, הוא ממשיך ואומר: "ואתה תבוא אל אבותיך עִם שלום, ניזון בשיבה טובה". לפיכך אנחנו הבלתי־שלמים, נאבקים ומשועבדים, מוצאים רק בקושי הֲקָלָה מהבלהות המתרגשות לבוא, ואילו גזע מושלם, שאינו משועבד ואינו נאבק, ניזון בשלום, חירות ובטחון" (מי היורש דברי אלקים, רעה). T

*@33*לפי פילון, יש כאן הבטחה להשארת נפשו של אברהם, ואין הכוונה בזה לאבות ממש, מפני שאבות אברהם לא היו צדיקים. אי לזאת, פירוש "אבותיך" הוא באופן השאָלי, דהיינו, שאבותיך כאן מציין את הצור הרוחני שממנו נחצב, זאת אומרת, שגופו של אברהם יחזור ליסודיו, אבל נשמתו תשוב למנוחתה בעולם המלאכים. גם חז"ל התפלאו על ההבטחה שה' נתן לאברהם ב"ואתה תבוא אל אבותיך בשלום", שהרי תרח לא היה צדיק, ושלא כבפילון, השיבו שלא מת אברהם עד שעשה תרח תשובה: "ולא נאסף אבינו אברהם עד שנתבשר שעשה תרח אביו תשובה, שנאמר ואתה תבוא אל אבותיך בשלום. אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע, כל מה שסגלתי מעשים טובים בעולם הזה אני הולך אצל אבותי? בִּשׂרו הקב"ה, חייך שעשה אביך תשובה" (ת"ה שמות, יח; ת"ב, טו). ובמה"ג: "בישרו שעשה תרח אביו תשובה, שהוא עמו במחיצתו". ובמה"ג (לבראשית יא, כז): "אלה תולדות תרח תרח, נתן הקב"ה גדולה לתרח וקיבלו בתשובה, ואף על פי שהיה בתחלה עובד צלמים. ולולי שקיבל הקב"ה תשובתו לא היה אומר לאברהם ואתה תבוא אל אבותיך בשלום". "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום, בישרו שיש לאביו חלק לעולם הבא" (ב"ר לח, יב; ל, ד). "אל אבותיך, אביו עובד ע"ז והוא מבַשרו שיבא אליו? אלא ללמדך שעשה תרח תשובה" (רש"י). T

*@33*אבל בפרקי דרבי אליעזר כעין דרושו של פילון, שה' הבטיח לאברהם שנשמתו תחזור לשרשה, לעולם של צדיקים ומלאכים: "רבי עזריה אומר, כל הנשמות חוזרות ונאספות איש אל צור אבותיו ואל עמיו. הצדיקים עם הצדיקים, והרשעים עם הרשעים, שכֵּן אמר הקב"ה לאברהם אבינו ואתה תבוא אל אבותיך בשלום. וכי כשהנפש יוצא מן הגוף זה השלום? אלא שהמלאכים מקדימין ואומרין לו שלום, שנאמר יבוא שלום ינוחו על משכבותם (ישעיה נז, ב), וכתוב אחד אומר (מלכים־ב כב, כ) ונאספת אל קברותיך בשלום" (פדר"א לד, ועי' במ"ר יא, ז). T

*@33*על עצם הפיכת הצדיק למלאך, לא נמצא בחז"ל. והם אמרו: "בשעה שהצדיק נפטר מן העולם אומרים מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, צדיק בא וכו'. אמר ר' אלעזר, בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כיתות של מלאכי השרת יוצאות לקראתו" וכו' (כתובות קד, א). "אם כן חס המקום על גופן של צדיקים אפילו לאחר מיתתן, קל וחומר על נפשותן, שהיא צרורה בצרור החיים לפניו לעולם ולעולמי עולמים עומדת ומשמשת לפני בוראה כמלאכי השרת" (מה"ג ויחי נ, כו). אבל לא מצינו בדבריהם הנ"ל שהצדיק עצמו נהפך למלאך. T

*@33*הדבר נמצא במדרש הנעלם: "ת"ר, כל יומא ויומא קודשא בריך הוא עביד מלאכין קדישין, ואלין אינון נשמתהון דצדיקייא, הה"ד (תהלים קד, ד) עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט. "עשה" לא נאמר אלא "עושה", משמע שהוא עושה בכל יום. א"ר אבהו, לא תקשי לך האי, דהא אית מלאכים שנבראו מכסא הכבוד, והם שלוחים וממונים בשליחותו של הקב"ה, או שאר מלאכיא דהוו מכסא הכבוד, כך נשמתהון דצדיקייא דהוו מתוון וקיימי אורייתא, עאכ"ו דעביד להון קודשא בריך הוא מלאכין עילאין קדישין" (מדרש הנעלם יא, ע"ג). T

*@33*לפי פילון נתברך אברהם "בשיבה טובה", ופירושו שהאיש הצדיק חי תמיד בטובה, ולעומת זאת הרשע, אף אם יאריך ימים אין חייו בטובה אלא סתם חיי גוף ארוכים. רעיון זה, שמיתת הצדיקים היא תחילת חיים חדשים, והרשעים אף בחייהם קרויים מתים, מביע פילון בכמה מקומות. וראה לעיל בראשית ב, יז (שו"ת בראשית א, טז) ובביאור שם. T

*@33*הבאנו לעיל דברי חז"ל, שלא מת אברהם עד שעשה תרח תשובה. לדברי פילון, חזר תרח בתשובה מן האלילות, אבל לא שב לדרך הישר. תרח היה בבחינת "סור מרע", אבל למדריגת "ועשה טוב" לא הגיע: "לתכונה זו קוראים העברים "תרח", ואילו היוונים "סוקרטס". הם אומרים, שעד שיבה עָסַק הלז (סוקרטס) בבחינה מדוקדקת של (הצו) "דע את עצמך", ומעולם לא עיין$63 בדבר שהוא מחוץ לעצמו. אך סוקרטס אדם היה, ואילו תרח הוא העניין עצמו$64, המונח לפנינו כעץ פורח, בנוגע לאותה הידיעה העצמית. כך שאוהבי המוסריות יזכו בקַלוּת בפרי המעַצֵב את טִבעם, וכשיקטפו (ממנו) יימלאו בתזונה מושיעה ומתוקה. וכך איפוא הם המחַפשים עבורינו את התבונה. אך טבעם של המתגוששים והנאבקים עבורה (=עבור התבונה) מושלם יותר, כי לאחר שלמדו בדייקנות כל עניין הנוגע לחושים, נראה להם מוצדק לעבור לעיון בדבר־מה אחר גדול יותר, והם מזניחים את "חורי" החושים, אותם הם מכנים "חרן" $64\*" (על החלומות א, נח-נט). T

## *@22*טו, טז. *@44*מהו: "עדיין לא מלאו עוונות האמורים$65 עד הנה"? T

### *@11*יש אומרים, שבדרך זו נכנס (מוּשָג) הגורל לַסיפור על־ידי משה. כביכול, הכל עתיד לבוא לקיצו בזמן הזה. והעיתים נקצבו לתקופות. T

@88שו"ת בראשית ג, יג T

*@33*דבריו מתבהרים מפירושו לפסוק זה במקום אחר: "(מלים) כגון אלה, הן היסוד לחלשי הדעת, הסוברים שמשה רואה בגורל (על־פי הגזירה)$66 ובהכרח, את הסיבה לכל המאורעות" (מי היורש דברי אלקים, ש). מפיסקה זו נראה שפילון התנגד לדעת ה"יש אומרים" שבשו"ת. וראה לעיל ו, יג, (שו"ת בראשית א, ק). T

*@33*חלשי הדעת למדו מפסוק זה על מושג הגזירה, שנגזר מראש שהאמורי יחטא, והוא יגורש מן הארץ לאחר ארבעה דורות. ונראה שפילון התנגד לכך, שהרי לדעתו קיימת באדם הבחירה החפשית לחזור בתשובה. בכל אופן, אי אפשר לדעת בדיוק את דעתו כאן, מפני שאין לפנינו תגובתו לפירושם של חלשי הדעת. אולם לעיל לבראשית ו, ג (שו"ת בראשית א, צא) ולפסוק ו, יג (שו"ת בראשית א, ק) על "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", הוא דורש, שה' האריך ונתן להם מאה ועשרים שנה כדי להספיק בידם לשוב מחטאתם. ואולי גם כאן דרש כן. וכשיטתו של פילון (בשו"ת בראשית א, צא) הולך הרמב"ן בפסוק זה, שארבעת הדורות הוא הזמן שה' האריך לאמורי שישובו בתשובה: "והנכון בעיני, כי דור רביעי לאמורי המשלים עוונו, כי מיום הגזירה האריך לו, כי הוא פוקד עון על שלשים ועל רבעים, כי אם ישובו לא יחרימם, אבל יהיו למס עובד או יפנו להם". וכעין זה ברד"ק: "עונש עון האמורי לא הגיע עדיין זמנו שיקבלו ענשם, כי האל ית' יאריך אפו לרשעים, ולכל יש זמן קצוב, ויש שמענישו מיד ויש שמאריך לו זמן, והכל לפי חכמתו". T

*@33*אברבנאל, בשאלה הכ"א, עמד על זה באופן אחר: "באמרו כי לא שלם עון האמורי עד הנה, המאמר הזה מורה, שלא נגזר על ישראל גלות הארבע מאות שנה להיותם ראוים באותו עונש כל אותו זמן, גם לא להיות צריך כל אותו זמן לטובתם, אלא מפני שעדין לא נשלם עון האמורי לשינערו מן הארץ, ונתמהמהו ישראל במצרים עד תום הזמן ההוא לאמורי. והוא זר מאד בחק היושר האלהי שיענשו ישראל בגלות ארוך ללא סבה עד אשר יהיו הכנעניים ראוים לעונש, ויותר טוב היה שיעמדו ישראל בארץ כנען בשובה ונחת כאבותיהם עד אותו זמן, וכ"ש שאמר כי לא שלם עון האמורי, וידוע שלא היו עדין חטאים, ואם היה כן, איך נגזרה עליהם הגזרה קודם החטא, ויהיה גזרת ישראל וגזרת הכנענים שתיהן בלא קדימת חטא אשר לא כדת והמשפט הראוי". ומתרץ, שבפסוק זה נתיישב לאברהם למה אין ה' מוריש לאברהם את הארץ מיד, והשיבו ה', שהדבר תלוי בעוון האמורי, שלא הגיע עדיין הזמן שיוציאם ה' משם. ומסיים: "וכבר ידעת, שהידיעה האלהית בעתיד לא תכריח טבע האפשר ולא תסור הבחירה האנושית". T

## *@22*טו, יז. *@44*מהו: "והנה תנור מעַשֵן ולפיד אש אשר עברו בתווך בין הגזרים"?$67 T

### *@11*(המקרא) כפשוטו ברור הוא, כי מקור ה"דִיבֵּר" האלהי ושרשו חָפֵץ$67\*, שהקרבנות יישרפו לא על־ידי אש שניתנה לנו לצרכינו, אלא על־ידי זו היורדת מהאויר$68 ממרום, כדי שטהרת היסוד השמימי תעיד על הקדוּשה שבקרבנות... T

@88שו"ת בראשית ג, טו T

*@33*כפירוש הזה כתב האברבנאל: "והאש והעשן שזכר הכתוב פה, היא השכינה המוחשת שנראתה בהר סיני, כמו שכתוב (שמות כד, יז) ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל, והענן הוא העשן, וזה עצמו היה האש היורד על העולה ועל השלמים בימי משה ובימי שלמה, כי הוא מורה על הברית ועל הרצוי והדבקות האלהי" (פסוק טו). וראה ברמב"ן וברבינו בחיי. T

*@33*פילון מפרש, שהאש אינה זו שבידי אדם, אלא שירדה מן השמים. וכעין זה דורש על האש שירדה על הקרבנות שבמשכן, אלא שנימוקו שוֹנֶה מן הנימוק שנותן כאן. על הפסוק "ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם" (ויקרא ט, כד), הוא כותב: T

*@33*"ובעודם (משה ואהרן) מתפללים, אירע איזה אות נורא מקודש הקדשים... פרצה לפתע להָבָה רבָּתִי, ובמהירות הבזק נפלה על המזבח וביערה כל אשר על גביו, על מנת להַראות, לדעתי, בבהירות יתירה, שדבר איננו נעשה בלי רשותו של אלהים. כי מן הראוי היה, שמתנה נבחרת תוענק לקדשים, ולא רק ממעשי ידי אדם, אלא גם מהאש, שהיא הטהורה מכל היסודות, כך שהאש שאנו רגילים בה לא תיגע במזבח. וזה אולי, מכיון שרבבות פגעים כרוכים בה. שכן רוֹשמָה ניכר לא רק בחיות הבלתי־שׂכליות, כשהן צלויות או מבושלות למען מַלֵא את עוולתה של הבטן הנבזָה, אלא גם בבני אדם שנהרגו בזדון, ולא רק בשלושה או בארבעה (מהם), אלא בהמוניהם. אכן, חיצים טעוני אש בשכבר הימים שרפו במעופם ציים אדירים מלאי חיילים, והחריבו ערים שלימות, שדעכו עד היסוד ונהרסו עד עפר, עד שלא נותר זֵכר ליישובן מלפנים. ונראה לי, כי מסיבה זו הסיר ה' ממזבחו הקדוש והטהור ביותר את האש הרגילה, כאש פסולה. ובמקומה הוריד אש עליונה$69 מן השמים, כדי להבדיל בין קודש לחול, ובין האנושי והאלהי" (על חיי משה ב, קנד-קנח). T

*@33*עיקר מדרשו זה של פילון הוא כמין חומר, שהאש יצאה מן השמים, מפני שבהקרבת הקרבנות לה' לא רצתה התורה שהכהנים ישתמשו באש המביאה לידי חורבן העולם. רעיון זה נמצא בפיו של ר' יוחנן בן זכאי, הדורש שהתורה אוסרת להניף ברזל על המזבח בכדי להתרחק מכל דבר המביא לידי חורבן, וכיון שהברזל הוא החומר של החרב, לכן אסרה תורה להניפו על המזבח. מדרשו של פילון וריב"ז שווים, אלא שכאן המזיק הוא החרב וכאן האש. ואלה דברי ריב"ז: "ובנית שם מזבח, מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל (דברים כז, ה), וכי מה ראה ברזל ליפסל יותר מכל מיני מתכות? מפני שהחרב ראויה לעשות הימנו, חרב סימן פורענות ומזבח סימן כפרה. מעבירין דבר שסימן פורענות מדבר שהוא סימן כפרה. והרי דברים קל וחומר, ומה אם אבנים שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, על שמטילות בהן כפרה בין ישראל לאביהם שבשמים אמר הכתוב לא תניף עליהן ברזל, בני תורה שהן כפרה לעולם על אחת כמה וכמה שלא יגיע בהן אחד מכל המזיקין כולן" (תוספתא בבא קמא ז, ו). ובמשנה מדות ג, ד: "שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם, והמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, אינו בדין שיונף המקצר על המאריך". ובמכילתא סוף יתרו ובתו"כ קדושים פרק י, ט מאמר זה בשם רבי שמעון בן אלעזר. T

*@33*לפי פילון, האש על המזבח היא אש מן השמים. בכתביו מסַפֵּר פילון על עלייתו לרגל לבית המקדש בתקופת בית שני, וברור ששמע את המסורה על האש הזו, וכן העידו עליה בספרות התנאים והאמוראים: "ונתנו בני אהרן הכהנים אש על המזבח (ויקרא א, ז), אף על פי שהאש יורדת מן השמים, מצוה ליתן אש מן ההדיוט, אש שירדה בימי משה לא נסתלקה ממזבח הנחושת עד שבאו לבית עולמים, אש שירדה בימי שלמה לא נסתלקה ממזבח העולה עד שנסתלקה בימי מנשה" (ספרא ויקרא, פרשתא ד, פרק ה, י. וראה זבחים סא, ב: "שביבא הוה משדרא"). "דתניא, ונתנו בני אהרן אש על המזבח, אע"פ שהאש יורדת מן השמים, מצוה להביא מן ההדיוט" (יומא כא, ב)$69\*. T

*@33*ועל אש זו כתבו האמוראים, שלא היתה אש שורפת: "אמר משה לפני הקב"ה, רבון העולמים, אמרת לי לעשות מזבח עצי שטים ולצפותו נחושת, ואמרת לי אש תמיד תוקד על המזבח, אין אש מַעֲבֶרֶת אותו צפוי ושורפת את העץ? א"ל הקב"ה למשה, משה, המדות האלו הן אצלכם, שמא אצלי? וכו', מי צוה האש לשרוף? למד ממך כשהיית נכנס לתוך מחיצות של אש ומהלך בין הגדודים היה לך לִשָרֵף, וכו', ואף מזבח העולה, אף על פי שכתוב בו אש תמיד תוקד על המזבח, לא הנחושת עתיד לבער ולא העצים נשרפין. ואם תאמר שהיה צפוי הנחושת עבה? א"ר נחמיה, עובי דינר היה מצופה. א"ר פנחס בר חמא, את סבור שמא האש יורדת מלמעלן לשעה היתה, לפיכך לא היה ניזוק, - אש המזבח יתירה, שלא היתה זזה הימנו לא ביום ולא בלילה" (תנחומא תרומה, יא). ובתנחומא שמות, טו, שאש זו שורפת ואינה אוכלת. ובתוספות חגיגה כז, א ד"ה שאין: "בתנחומא יש, שהיה משה תמיה על זה אי אפשר שלא ישרף העץ, ואמר לו המקום, כך דרכי באש של מעלה אש אוכלה אש, ואינה מכלה". T

*@33*אבל בזמנו של פילון, במקדש שני, העידו חז"ל שלא היתה אש מן השמים: "חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים" (יומא, שם), "הכא (במקדש ראשון) אש של שמים מסייעתן, הכא (במקדש שני) אין אש של שמים מסייעתן" (זבחים סא, ב). ובספר מקבים־ב א, יח־כד שבתקופת בית שני, בזמן נחמיה, הוחזרה האש. T

## *@22*טו, יח. *@44*מדוע אומר (הכתוב). "ביום ההוא כרת עם אברהם ברית ואמר: לזרעך אתן$70 את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר$71 פרת הגדול"? T

### *@11*כפשוטו, מתַאֵר (הכתוב) את גבולות המחוז שבין שני הנהרות, בין מצרים ופרת. כי בימי קדם היה שֵם משותף לארץ ולנהר - "מצרים". ועֵד לכך המשורר באמרו: "בנהר מצרים יש ספינות עם משוטים$72 משני עבריהן"$73. אך לפי השֵׂכל... כי מצרים היא סמל לרכוש גופני וחיצוני, בעוד שפרָת (סמל) לקנייני הנפש, מהם נובעת שמחה נכונה ואמיתית, שמקורה בחכמה ובכל מידה טובה$74. וכיאות, מתחילים הגבולות במצרים ומסתיימים בפרת, כי לבסוף מתהווים דברים בנשמה, שבקושי נמצאנו ראויים ליקרב אליהם. אך תחילה עלינו לעבור ולרוץ דרך (הקניין) הגופני והחיצוני - בריאות, חושים חדים, יופי וכוח, שדרכם לעלות ולהתגבר בימי העלומים... T

@88שו"ת בראשית ג, טז T

*@33*פילון מציין, שנהר מצרים הוא שֵם הנהר ושֵם הארץ. כעין פילון תרגמו יב"ע ותרגום ירושלמי: "מנילוס במצרים". אבל באברבנאל: "ונהר מצרים אינו נילוס, כי הוא נקרא יאור ולא נהר, אבל הוא שיחור, כי משם עד נהר פרת היה גבול ארץ ישראל" (פסוק טו). וכן באבן עזרא: "הוא שיחור ולא היאור". T

*@33*גם במקום אחר בכתביו, מפרש פילון את הפסוק בדרך אלגורית, שבירושת הארץ הכוונה להשגה של הכָּרַת הבורא. כמו כן הוא מציין, שלא נאמר "מנהר פרת לנהר מצרים", אלא להיפך "מנהר מצרים ועד נהר פרת", והכתוב בא לציין כאן להתעלוּת מן הדברים הגופניים, שמצרים מסמלת אותם, אל ההשגה הרוחנית המסומלת על־ידי נהר פרת, שנקרא "הנהר הגדול". ואלה דבריו: T

*@33*"החכם מוּצָג, וכראוי, כיורשה של הדעת בדברים האמורים. "באותו היום", אומר (הכתוב), "נתן האלהים ברית לאברהם ואמר: לזרעך אתן את הארץ הזאת" (בראשית טו, יח). לאיזו ארץ כוונתו? אם לא לזו בה דוּבַּר קודם לכן, ואודותיה הוא שָׂח, אשר פריה הוא ההכָּרה בחכמת האֵל הבטוחה והיציבה; בזו, אשר האֵל, במחלקותיו, שומר את כל הטוב, השייך לבלתי־נפסד שבחיים, בלתי־מושפע מן הרע. ואז הוא מוסיף ואומר: "מנהר מצרים ועד לנהר הגדול פרת". והוא מבהיר, שהמוּשְׁלָמִים, ראשיתם בגוּפני ובחוּשִי ובחלקי האיברים, שבלעדיהם אין חיים, אשר יש בהם צורך לחינוך בחיים אשר בגוף, אך סופם בחכמה האלהית - הנהר הגדול לאמיתו, (נהר) של שמחה ואושר ושאר טובות שופעות. והוא לא תיאר את השטח מנהר פרת ועד לנהר מצרים, שכֵּן הוא לא ירד מן המעלה הטובה אל התשוקה הגופנית, אלא להיפך "ממצרים אֶל הגדול - הפרת", שׁכֵּן הדברים המעולים מתחילים בבני תמותה בכיוון אל הבלתי־נפסד" (מי היורש דברי אלקים, שיג-שטו). T

## *@22*טז, א. *@44*מדוע לא ילדה שרה אשת אברהם? T

### *@11*(הכתוב) מדבר באֵם הגזע כבאשה עקרה. ראשית, כדי שבנה, המופלא בילודים, יירָאֶה כמעשה פלא. שנית, כדי שההריון והלידה לא יהיו מהזדווגות לאיש, אלא יותר, כתוצאה מהשגחה אלהית. כי לידה של עקרה איננה רק לידה (טִבעית), אלא מפָּעלוֹ של הכוח האלהי. זהו פשוטו (של מקרא)... T

@88שו"ת בראשית ג, יח T

*@33*חז"ל נתנו עוד טעמים לעקרות האמהות: "א"ר יצחק, מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאווה לתפלתן של צדיקים" (יבמות סד, א). "ולמה נתעקרו האמהות וכו'? רבי עזריה משום ר' יוחנן בר פפא, כדי שיהיו מתרפקות על בעליהן בנוֹיין. רבי הונא משום רבי חייא בר אבא, כדי שיצאו רוב השָנִים בלא שיעבוד" וכו' (ב"ר מה, ד). T

*@33*שאלתו ותשובתו של פילון, נמצאים בברייתא שבמדרש הגדול, שמקורה נעלם: "ויעתר יצחק לה' (בראשית כה, כא) וכו'. תנו רבנן, שאלו את הזקנים, מפני מה אמהות עקרות היו? אמרו להם מפני שהן צדיקות וכשרות, כדי שלא יהוא בטוחות בעצמן, ויאמרו כדאי אנו שינתן לנו בנים. אמר הקב"ה, הריני מגשים כוחן שלא יהיו בטוחות על עצמן" (מדרש הגדול לבראשית כה, כא). T

*@33*ואשר לעצם תופעת עקרותה של שרה אמנו, דורשים חז"ל כבפילון, ולדברי חז"ל לא היתה עקרה במובן הרגיל, אלא שאיילונית היתה, והיתה מחוסרת אבר הלידה: "שרה אמנו אילונית היתה, שנאמר (בראשית יא, ל) ותהי שרה עקרה אין לה ולד, אפילו בית ולד אין לה" (יבמות סד, ב). נמצא, שלדבריהם וודאי נולד יצחק שלא כדרך הטבע, אף על פי כן לא הדגישו חז"ל במפורש, כפילון, שעקרותה של שרה היתה כדי שייוולד לה יצחק בדרך נס, אלא שרק יעורר הדבר תמהון. מסתבר, שחז"ל נמנעו מלפרש ענין זה על פי דרך נס, כדי שלא ליתן מקום למינים להשתמש בדרוש חז"ל זה לצורך נכליהם. אבל פילון לא חשש לזה, כי בימיו לא היו עוד מינים ממין זה, וביחוד באלכסנדריה. T

*@33*כעין פירושו כאן, נמצא גם בדרושו על עקרותה של רחל: "שכֵּן היא (רחל) חשבה שלנברא יש יכולת, ולכן היא אומרת "הב לי בנים" (בראשית ל, א). אך (יעקב) העוקב (את אחיו), מצא בה עוולה, ואומר: את תועה מאד, כי אינני תחת האלהים, אשר הוא לבדו יכול לפתוח רחם הנשמות ולזרוע בהן מידות טובות ולעשותן הרות ויולדות יופי. לִמדי נא את אחותך לאה, ותגַלִי שזכותה בזרע ולידה לא (באו) מַנברא, אלא מן האלהים עצמו: "ה' ראה כי לאה שנואה, ופתח את רחמה, ורחל היתה עקרה" (בראשית כט, לא)" (דרשות אלגוריות ג, קפ). T

## *@22*טז, א. *@44*מהו: "ולה שפחה מצרית אחת$75 ושמה הגר"? T

### *@11*הגר מתפרשת "גֵר", והיא אָמָה המשרתת תכונה מושלמת יותר. היא מטִבעה מצרית במוצָאָה, כי היא המאמץ ללמוד את לימודי־היסוד$76. ומכיוון שחשקה במדעים רבים, היא במובן־מה אָמָה המשרתת את המוסריות... T

@88שו"ת בראשית ג, יט T

*@33*לדברי פילון, הגר פירושה גֵר, ומכאן שנתגיירה. וכן הוא מרמז במקום אחר, ששרה מעידה עליה לפני אברהם שהיא עברית לפי דרכה בחיים, ואלה דבריו: T

*@33*"וכדי שלא תחשבני כמקנאה, קח את אמתי, אם תרצה, שהיא שפחה בגופה, אך בת־ חורין ואצילה ביחס לשִׂכלה, אותה ניסיתי ובחנתי מזה זמן רב, מן היום שהובאה לראשונה לביתי. והיא מצרית מלידה, אך עברית לפי דרכה בחיים" (על אברהם, רנא). T

*@33*ובזֹהר בראשית רנה, ב: "ר' ברוקא אמר, מה הוא שָׂם על שכמה (בראשית כא, יד)? אלא שהזהירה על עול האמונה, ולעמוד במה שהיתה בתחילה, וכו', מה עשתה? כיון שראתה עצמה יוצאת מרשותו של אברהם חזרה לקלקולה, דכתיב ותלך ותתע, שתעתעה אחר עבודת כו"מ וגלולי בית אביה". T

## *@22*טז, ב. *@44*מדוע אמרה שרה לאברהם: "הנה נָעַל וסָגַר אותי$77 שלא אלד, בא נא אל השפחה$78 כדי שתוליד ממנה$79"? T

### *@11*לפי פשוטו (של מקרא), משמעו שלא להיות צר־עין וקנאי, (אלא) לדאוג לחכם, לַבַּעל ולקרוב האמיתי. ויחד עם זאת, כפתרון לערירות, ובעזרת השפחה שהיתה לה, היא (שרה) מְמַנָה פילגש לבעלה. יתר על כן, זה מורה על אהבתה היתירה לבעלה, כי כשנחשבה לעקרה העריכה כבלתי־מוצדק שבעקרותה יבולע לבית בעלה, ו(לכן) העדיפה את תועלתו על מעמדה היא. זהו פשוטו (של מקרא). ולפי השֵׂכל, הנימוק הוא כדלהלן: אֵלה שאין ביכולתם להוליד מן המוסריות מעשים נאים וראויים לתהילה, חייבים לעקוב אחרי החינוך הבינוני, ולהוליד בנים, במובן מה, מן הלימודים היסודיים$80, כי הלימוד הכללי הוא כעין אבן־משחזת לשֵׂכל ולהגיון. אכן, יפה נאמר "נָעַל וסָגַר אותי", כי המוּגָף דרכו להיפתח בעת הכושר. ובכן, חכמתו (=שרה) לא קיבלה על עצמה שתהיה עקרה לצמיתות, אלא בטוחה היא שתלד בנים, אך לא תלד לאלתר, כי אם רק כשהנשמות תִּגָלינה טהורות בשלימותן... T

@88שו"ת בראשית ג, כ T

*@33*הפירוש הראשון בפשוטו של מקרא הוא, ששרה לא היתה צרת־עין ומתקנאה, אלא השתדלה לטובת בעלה. פירוש זה נמצא רק במדרש הגדול שמקור מאמרו זה נעלם: "בא נא אל שפחתי, עליה הכתוב אומר תחת שלש רגזה ארץ וגו' ושפחה כי תירש גבירתה (משלי ל, כא וכג), אלא להודיעך כוח אמנו שרה שלא קנאת בשפחתה, אלא נתכונה לשם שמים". ובאברבנאל: "שיקח את הגר שפחתה, כי ממנה יוליד ולא יהיה לה מזה עלבון". T

*@33*לדברי פילון כאן, היתה הגר "פילגש" לאברהם, וכן ב"על הכינוס לשם החכמה", כג. אבל בשו"ת הבאה הוא כותב, שהגר היתה "אשת" אברהם, וכן ב"על הכינוס לשם החכמה", עג. T

*@33*ובחז"ל נמצא במפורש, שאברם נשא את הגר "לאשה": "ותתן אותה לאברם וגו' ולא לאחר, לאשה ולא לפלגש" (ב"ר מה, ד). ויש לציין, כי ברמב"ן גם כן שתי השיטות: "שלא תהיה כפלגש רק כאשה נשואה לו" (בראשית טז, ב כנראה ע"פ הב"ר); "כי הגר שפחת שרה פלגשו היתה" (בראשית כה, ו); "בעבור היותה פלגש" (בראשית יז, יא). T

*@33*גם במקום אחר בכתביו מציין פילון, שבאמרה "עצרני" נתכוונה שרה שלא לבייש את בעלה: "מן הראוי להעריץ את החָכמה (=שרה) בטוב טעמה, אשר לא מצאה לנכון להוכיחנו על העיכוב או אף חסרון־לידה מוחלט. אף אם הכתוב אומר את האמת ש"לא ילדה", ולא מתוך צרות עין, אלא מכיוון שאנו לא היינו נכונים לכך$81. שכֵּן אמרה: "עצרני ה' שלא אלד", ואין היא מוסיפה "לכם", וזאת כדי שלא תירָאֶה כמגנָה ומבזָה אחרים במזלם הרע" (על הכינוס לשם החכמה, יג). T

*@33*פילון דורש מתיבת "עצרני", שהעקרות היא של שרה. דרש זה נמצא במדרש הגדול שמקורו מאמרו רשום כנעלם, ושם דרשו מעצם תיבת "עצרני": "אמר ר' אבהו, מכאן שהאשה מבחנת אם ממנה אם ממנו נמנע הולד, שכן אמינו שרה אומרת הנה נא עצרני, לי עצר ולך לא עצר". T

## *@22*טז, ג. *@44*מדוע קורא (הכתוב) לשרה: "אשת אברהם", כשהוא אומר ששרי אשת אברהם לקחה את הגר המצרית שפחתה ונתנה אותה לידיו. T

### *@11*החוקר האלהי (=משה) מאַשֵר את נשואיהם של האנשים ההגונים, לאור הסתייגות מ(נשואיהם) של המופקרים. שכֵּן אֵלה, בעטיין של הפילגשים בהן הם מאוהבים כמטורפים, משפילים את נשותיהם החכָמות. לפיכך מציג (הכתוב) את האיש המוסרי (=אברהם) כבעל הנאמן ביותר לאשתו, בשעה שנאלץ לקחת את השפחה לאשה; ואת האשה החכָמה כסובלנית ביותר, כש(בעלה) עלה על מטתה של האחרת. אמנם, ההזדווגות עם הפילגש היתה גופנית, על מנת ללדת ילד$81\*, אך ההתאחדות עם אשתו היא מתוך נשמה המתאחדת$82 באהבה שמיימית, - זהו פשוטו (של מקרא)... אך ראוי מאד לשבֵּחַ, ש(הכתוב) מכַנֶה את האשה המשרתת - "אשה", כי הוא (אברהם) שימש את מטתו בפקודת אשתו האמיתית, ולא מרצונו הוא. ומסיבה זו אינו קורא לה (כאן) "שפחה", כי השפחה שניתנה לו הגיעה (למעמד של אשה), אם לא למעשה, הרי לפחות להלכה$83. אך על דרך האלגוריה, בשקידה בלימודים התיכוניים יש עָצמה כ"פילגש", אך צורתה וכבודה משֶל "אשה". כי כל אחד מן הלימודים הכלליים$84, נדמה ומחַקֶה את המוסריות האמיתית. T

@88שו"ת בראשית ג, כא T

*@33*בקבוצת השו"ת שבהן נידונים יחסי אברהם שרה והגר, נוקט פילון בשיטה, שאין להאשים את האבות בכל מעשה רע, ולכן לא פגעו איש ברעהו, לא אברהם פגע בשרה ולא שרה פגעה באברהם, ואין הם מאשימים זה את זה. וגם לדעתו, אין להאשים את שרה בעינוי הגר, ולעומת זה אין להגר כל שינאה כלפי שרה. בשיטה זו נוקט פילון גם בדו־שיח שבין המלאך והגר. וראה להלן ש"ותקל גבירתה בעיניה", אין פירושו שהגר הקלה את שרה בעיניה - כשיטת חז"ל, אלא ששרה הקלה את עצמה בעיני עצמה. וכן בריחת הגר אינה מפני עינוי שרה, אלא שאין היא יכולה לעמוד מפני גודל שיעור קומתה של שרה. T

*@33*פילון דורש כאן, שבהוספת המלים "אשת אברהם", מתכוון הכתוב ללמדנו, שגם לאחר לקיחת הגר נשאר אברהם נאמן לשרה, וכן נהגה שרה במתינות כלפי אברהם. T

*@33*גם במקום אחר מציין פילון, שאברהם ראה את לקיחת הגר כהכרח מתוך צוק העיתים: "מן הראוי לחקור, מדוע חוזר כאן (הכתוב) ואומר ששרי היא אשת אברהם, לאחר שכבר הזכיר זאת תכופות (ראה בראשית יא, כט; טז, א)? כי אין זו דרכו להאריך בדבריו בשיטה הגרועה ביותר - בלשון מיותרת. ומה יש לומר על כך? כש(אברהם) עמד ליקרב אל שפחת התבונה -אל הלימודים הכלליים- אומר (הכתוב), שלא שכח את הבטחותיו לגבירתה, אלא הוא יודע, שהאחת היא אשתו על־פי החוק לפי רצונו הוא, ואילו האחרת היא (אשתו) מתוך הכרח וצוק העיתים" (על הכינוס לשם החכמה, עג). T

*@33*כדיוקו זה של פילון דייק גם הרמב"ן: "והזכיר הכתוב שרי אשת אברם, לאברם אישה, לרמוז כי שרה לא נתיאשה מאברהם ולא הרחיקה עצמה מאצלו, כי היא אשתו והוא אישה" (רמב"ן לפסוק טז, ב). וכן האברבנאל בתשובה לשאלה הג': "ואמנם אמרו ותקח שרי אשת אברם, וידועה היתה שרה, ולמה כינה הכתוב אותה עתה כך? אלא להודיע, שעם שנתנה את הגר לאברהם, שהנה שרה לא נתיאשה ממנו ולא הרחיק שרה מאצלו, כי תמיד הייתה אתו כאשתו לכל דבר, כאשר היתה באמנה אתו". T

## *@22*טז, ד. *@44*מהו: "וראתה כי הרתה, וגבירתה לא נכבדה לפניה"?$85 T

### *@11*בתבונה קורא (הכתוב) לשרה "גברת", בשעה שהיא נראתה כמושפלת ומנוצחת על־ידי השפחה, כאותה העקרה לעומת אשה פוריה... אמנם, החכם המסכן מהוּתי ונעלה יותר מהעשיר הכסיל, כשם ש(החכם) העניו (עדיף על) הגאה, והחולה על הבריא. יען כי כל אשר עִם חכמה - כל־כולו מהותי, טִבעי$86 ושליט; וכל אשר עִם הכסילות - הוא עבד וחסר־יציבות. ויפה לא נאמר, שהגר לא כיבדה את גבירתה, אלא וגבירתה לא נכבדה (בעיניה). כי באחד יש האשמה אישית, ובאחר סיפור של הדברים כהוייתם. אכן, אין (הכתוב) רוצה להאשים ולגנות את האחת על מנת לשבח (את השנייה), אלא רק להראות בבירור את הדברים כהווייתם ולאמיתם. זהו פשוטו (של מקרא)... T

@88שו"ת בראשית ג, כב T

*@33*בסיפור פרשת שרה והגר נוקט פילון בשיטה, ששרה לוקחת על עצמה את כל האחריות במקרה זה, ומאשימה את עצמה מתחילה ועד סוף. שיטה מדרשית זו לא נמצאת בחז"ל. כאן הוא דורש, ששרה הקלה את עצמה בעיני עצמה, ולא כפירוש חז"ל שהגר הקלה את שרה, וכן כותב: "אל תחשוב ש"ראתה כי הרתה" רוצה לומר שהגר ראתה את עצמה הרה, אלא שגבירתה שרה (ראתה) אותה$87, שכֵּן מאוחר יותר היא (שרה) אומרת על עצמה: "וכראותי כי הרתה לא נכבדתי בעיניה"$88 (בראשית טז, ה)" (על הכינוס לשם החכמה, קלט). T

*@33*ובנוגע לייחסה זה של הגר לשרה, דרשו חז"ל בשבחה של שרה ובגנותה של הגר: "כל תשעים שנה שלא ילדה שרה היתה ככלה בתוך חופתה, והיו מטרוניות באות לשאול בשלומה של שרה, והיתה שרה אומרת להם צאו ושאלו בשלומה של עלובה (הגר השפחה), והיתה הגר אומרת להם שרי גבירתי אין סיתרה כגלויה, נראית צדקת ואינה צדקת, אילו היתה צדקת ראו כמה שנים שלא נתעברה, ואני בלילה אחד נתעברתי, והיתה אומרת: עם דא אנא מיסב ומיתן? הלואי מיסב ומיתן עם מרה" (ב"ר מה, ד). T

## *@22*טז, ה. *@44*מדוע שרה כביכול מתחרטת, באומרה לאברהם: "נעשה לי עָוול על ידך$89, אנכי נתתי שפחתי בחיקך, ובראותי$90 כי הרתה לא נכבדתי בעיניה" ? T

### *@11*במלים אלה יש משום ספק ופיקפוק. וברור ש"מִן" בתחילה$91, משמעו כביכול "מאותו הזמן שנתתי את שפחתי". ו(הביטוי) לאחריו - (מתייחס) לאדם, דהיינו כשהיא אומרת "נעשה לי עָוול על ידך". כי זו תוכחה. והרי מכיון ש(הכתוב) מעריך את (אברהם) כטהור ללא־האשמות, חייב הוא לשמור את (הבעל) הטוב, ההגון הנאמן שאינו שוכח את אשתו, ותמיד, כל אימת שהוא מזכירו, (הוא) מכבדו במאד מאד ומכַנה אותו "אדון" (בראשית יח, יב). עם זאת, ראשית (הפסוק) אמת היא, כי משעה ש(שרה) נתנה את שפחתה על מנת שתשמש כפילגש, דומֶה שנשאה חרפה וכלימה. זהו פשוטו של מקרא... T

@88שו"ת בראשית ג, כב T

*@33*במקום אחר, בביאורו לפסוק זה, שָׂם פילון בפי שרה את הדברים דלהלן: "נעשה לי עוול ובגדו בי, בכך שהפרתָּ את ההסכמים שבינינו, שכֵּן מאז שאימצת בחיקך את לימודי היסוד - את ילדיה של שפחתי - כיבדת אותה כאשה, והסבת פניך ממני, כאילו מעולם לא נהגנו אף אנו כך. ושמא בחשדי בך בזאת, כתוצאה מהתחברותך הגלויה אל השפחה, אני מסיקה גם את אותה ההתנכרות אֵלַי, אף שאינה גלויה. אך אם המצב כפי שחשדתי, או שמא להיפך, איש אינו מסוגל לדעת, ואילו האל לבדו (יודע זאת) על נקלָה. לפיכך תאמר שרה כהלכה: "ישפט ה' ביני ובינך" (בראשית טז, ה). לכן אין היא ממהרת להאשים (את אברהם) כעושה עוול, אלא מפקפקת, שמא בכל זאת נהג כשורה" (על הכינוס לשם החכמה, קנא-קנג). T

*@33*גם כאן הולך פילון בשיטתו שצויינה בשו"ת הקודמת, ששרה אינה ממהרת להאשים את אברהם. וכאן, כבשו"ת הקודמת, הקלה שרה את עצמה בעיני עצמה, ולא שהגר הקלה אותה. וכן ששרה הוסיפה לקרוא לאברהם אדון ולהללו ולשבחו. T

## *@22*טז, ו. *@44*מדוע אומר אברהם: "הנה שפחתך בידך עשי לה כטוב בעיניך" ? T

### *@11*פשוטו (של מקרא) מספֵּר בשבחו של החכם, כי לא אמר שזו אשר הרתה הימנו היא "אשה" או "פילגש" - אלא "שפחה של אשתו". כשראה אותה שנתעברה, לא נסער ועורר את תיאבון התשוקה, אלא ריסן אותו... עשי לה (לשפחה) מה שלבך חפץ, כי בטוח אני שלא תוציאי דין קשה מן הראוי. כי מאד ינעם לך לחלוק ולפסוק לכל אחד לפי זכויותיו, ולא לכַבֵּד או להַכלים איש יֶתר על מידתו. T

@88שו"ת בראשית ג, כד T

*@33*במקום אחר הוא כותב: "והוא (אברהם), מכיון שנתפעל מאד מאהבת האשה המתחדשת תדיר ושומרת על נעוריה, ומהקפדתה וצפייתה לעתיד, לקח את זו שיָשרה בעיניה (של שרה), עד אשר ילדה בן; או כפי שאומרים בעלי המסורת הבטוחה ביותר$92, רק עד אשר הרתה, וזמן לא רב לאחר שאירַע הדבר, פּרשׁ (הימנה), מתוך כיבוש יצר טִבעי וכבוד שרכש כלפי אשתו" (על אברהם, רנג). T

*@33*לפילון היתה כאן קבלה ומסורה, שאברהם פירש מהגר לאחר שהרתה. ובמדרש נמצא רק ששרה מנעה את הגר מתשמיש: "ותענה שרה וגו', ר' אבא אמר, מנעתה מתשמיש המיטה" (ב"ר מח, ו). T

*@33*כדברי פילון, שאברהם "לא עורר תאבון התשוקה אלא השקיט אותו", נמצא במה"ג שמקור מאמרו נעלם: "ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך. מגיד הכתוב שבחו של אברהם אבינו ונפש שפלה שהיתה בו, שלא חשקה נפשו בה, אלא אמר לה הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך". על המשנה באבות ה, יט: "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו", כותב הרמב"ם: "ועוד אמרו על הגר, אחר שלקחה, הנה שפחתך בידך עשי לה כטוב בעיניך, מורה שלא היה לו רצון להתענג עמה, וכן כשביקשה ממנו שרה לגרשה עם ישמעאל עד שתמנעהו מנטות אחריה בעבור המשגל, העיד הכתוב שהֵרַע בעיניו על ישמעאל בלבד, והוא אמרו וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו". T

*@33*וברד"ק דייק על "שפחה", כבפילון: "שפחתך בידך, אף על פי ששכבה בחיקי - שפחתך היא כבתחלה". ובאברבנאל, בתשובה לשאלה ד: "ואברהם השיב, אילו הייתי אני מונע את הגר מלעבדך והייתי מכבדה כאשה בעולת־בעל, היה לך לומר חמסי עליך, אבל אין הדבר כן, שהנה שפחתך בידך". T

## *@22*טז, ו. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "שרי עִנתה אותה"? T

### *@11*הפשט ברור הוא. אך לפי השֵׂכל, משמעו: לא כל העינויים מזיקים, ולהיפך, יש והם אף מועילים. כך סובלים חולים מרופאיהם, וילדים ממוריהם, וכסילים מן המוכיחים אותם, ולעולם לא הייתי קורא לכך עינויים, אלא ישועה ועזרה לנפש ולגוף... T

@88שו"ת בראשית ג, כה T

*@33*לפי שיטתו זו, הוא מפרש גם את הפסוק בנוגע לעינוי אלמנה ויתום, שלפעמים יהיה העינוי מותר, וזה במקרה שהוא לשֵם חינוך. וראה להלן שמות כב, כב (שו"ת שמות ב, ד) ובביאור שם. T

*@33*ובאברבנאל, בתשובה לשאלה ה: "וכתב הרמב"ן, ששרה חטאה בזה, וכן אברהם שהניחה לעשות. ואין הדבר כן וכו', שרה כאשר ראתה את הגר בגאוה וגאון ודרך רע, ענתה אותה ונשתעבדה בה בקושי יותר ממה שהיתה רגילה בה, וכל זה לתכלית טוב כדי להשיבה אל המצוע", וכן בפירוש הר"ן. וברלב"ג: "אמר אליה הנביא, שתשוב אל גבירתה ותכנע תחת ידה ותקבל המוסר ממנה, כי כוונת שרה היתה לטוב לה, לא לנקמה ממנה". T

*@33*את שיטתו של עינוי לשם חינוך, ובנוגע להגר, הוא מביא במקום אחר בכתביו: "ולפיכך מוסיף (הכתוב): "ועִנתה אותה", וזה שווה ל"הוכיחה" ו"יִיסרה", כי דָרבן־חד מועיל מאד ל(חיים) בהשקט ובבטחה, כמו לסוסים פרועים, מפני שקשה לאַלפם ולרסנם רק בשוט או במושכות. האם אינך רואה את הגמול הצפוי לאֵלה שלא גערו בהם? הם משמינים ומתעבים, מתפקרים, נושפים ונושמים, ואחר כך זוכים נדכאים ואומללים אלה בפרָסים העלובים של הכפירה, המעטרים אותם ומכריזים עליהם בסוד שוכחי האל. ומכיוון שמזלם שָפר עליהם$93, הרי ראו עצמם כאלהי כסף וזהב - בבחינת מטבעות מזוייפים - ושכחו את המטבע האמיתי, את ה"קיים" לאמיתו. ומשה מעיד באמרו: "שָמָן הִתְעַבָה הִתרחב ושכח את האֵל, אשר עשהו" (דברים לב, טו)$94. נמצא, שאם התפרקות מוחלטת היא הורתה של הרעה הגדולה ביותר - הכפירה, הרי היפוכה, העינוי, כשהוא במסגרת החוק, מוליד את הטובה המושלמת, את התוכחה המהוללה" (על הכינוס לשם החכמה, קנח-קס). T

## *@22*טז, ו. *@44*מדוע ברחה הגר מפניה? T

### *@11*לא כל נפש מקבלת גערה ותוכחה. אך השֵׂכל החנוּן ומאד דורש טוב - אוהב מוסר ומַרבה להתקרב אל אֵלה המוכיחים אותו, בעוד ש(השֵׂכל) העויין ורע־ הלבב שונא (זאת) ונסוג ובורח (מהם), כשהוא מעדיף להתקרב לדברי חֲלָקוֹת מאשר אל המועיל עבורו, מתוך הנחה ש(דברי החלקות) נכבדים ונאצלים. T

@88שו"ת בראשית ג, כו T

*@33*ובמקום אחר: "לדעתי, קיימות שלש סיבות למנוסה: שנאה, פחד וחרפה. נשים עוזבות את בעליהם, ובעלים את נשותיהם, מתוך שנאה: ילדים עוזבים את הוריהם, ועבדים את אדוניהם, מתוך פחד; וידידים עוזבים את חבריהם, מתוך חרפה, כל אימת שנעשה מעשה שאינו מוצא חן בעיניהם. וכבר ידעתי אבות, אשר נסוגו מחיי העיון וחוּמרה של בניהם כתוצאה מחיי רווחה, ובחרפתם בחרו לגור בכפר ולא בעיר. ובכתבי הקודש ניתן למצוא זֵכר לשלשה סיבות אלה. כפי שנוכיח בקרוב: יעקב המתאַמֵן בורח מלָבָן חותנו מתוך שנאה, ומעֵשָׂו אחיו מתוך פחד, ואילו הגר מסתלקת מתוך חרפה" (על המנוסה והפגישה, ג-ד). T

## *@22*טז, ח. *@44*מדוע אומר אליה המלאך: "הגר שפחת שרי, אי מזה באת ואנה תלכי"? T

### *@11*אין צורך לפרש את פשוטו, שכֵּן הוא ברור. אך לפי השֵׂכל, זו (אמירה של) תקיפות, כי ה"דִיבֵּר" האלהי מוכיח ומעלֶה ארוכה מצויינת לנפש חלושה. הוא אומר לה: "אי מזה באת", האם אינך מכירה את הטוב אשר עזבת? הרי אינך בעלת מום חסרת־תועלת ונִכָה. שכֵּן בראותך אינך רואה, ועם חושיך אינך חשה. ואף אם יש בך מעט בינה - לי את נראית כחסרת כל שֵׂכל. אך "אנא תלכי"? מאיזו חסידות לאיזו מסכנוּת? מדוע את תועה כל־כך עד שאַת משליכה את הטובה שהיתה בידך, ונמשכת אחרי טובה מרוחקת? אַל לך! אַל לך לעשות זאת, אלא הכריעי את הדַחַף האווילי והבלתי־שכלי הזה. שובי וחזרי אל דרכך, הכירי בחכמה כגבירתך, זו אשר לפנים פיקחה והשגיחה עליך בעניינים בהם הורגַלת. T

@88שו"ת בראשית ג, כח T

*@33*ובמקום אחר: "ודרך הלימוד כל־כולה היא דרך המלך, בטוחה וגדורה ביותר. לפיכך נאמר, שהיא (הגר) נמצאה בדרך שור, "שור" תירגומו "חומה", או "ישר". ואזי, המוכיח המֵשִׂיח עם לבבה, אומר לה: "אי מזה באת ואנה תלכי"? וזה, לא מכיון שהוא (המלאך) מסופק או שואל, אלא יותר, מכיון שהוא מבייש אותה וגוער בה. ומוסכם, שביחס לעניינינו אין דבר נעלם ממלאך (ה')" (על המנוסה והפגישה, רג). T

*@33*לפי פילון, אין דברי המלאך לשון שאלה, אלא לשון תוכחה, שהמלאך מוכיח את הגר על עזבה את בית אברהם, ועליה לשוב אל החכמה. וראה פירושו כעין זה לעיל ג, ט (שו"ת בראשית א, מה). T

*@33*ובאברבנאל, בתשובה לשאלה ז: "אי מזה באת ואנא תלכי. ר"ל, איך לא יעלה על לבך מאין יצאת, שהוא בית אברהם עשיר ונדיב לבב אוהב אותך, ואנה תלכי במדבר השמם הזה, התמצאי בו בית נכבד כבית אברהם? הביטי וראי גבול מה שממנו נסוגות וגבול מה שאליו תלכי". ובספורנו: "אי מזה באת, כלומר הביטי וראי מאיזה מקום נסעת, כי היית במקום קדוש ובבית צדיקים, והנך הולכת אל מקום טמא ואנשי רשע". T

## *@22*טז, ח. *@44*מהו: "מפני שרי גברתי אנכי בורחת"? T

### *@11*יש לשַבֵּחַ נוהַג נאמן, ולראותו כאוהב אמת. לפיכך ראוי גם עתה להכיר באמיתותו של השֵׂכל המגַלֶה את נסיונותיו. כי אני אומר, ש"מפני" הוא: "אני נדהמת מהופעת המוסריות והחכמה". אמנם, למראה שילטון המלכות היא מזדעזעת ונבעתת, ואינה יכולה לשאת את גדלו ולראות את מעלת הודו, והיא בורחת. כי יש הבורחים מהמוסריות לא מתוך שינאה (אליה), אלא מתוך יראת־כבוד, היות והם סבורים שאינם ראויים להתגורר עם גבירתם. T

@88שו"ת בראשית ג, כט T

*@33*גם כאן דן את שרה לכף זכות, שהגר ברחה מפניה לא בגלל עינוי, אלא מפני שלא היה ביכולתה לעמוד ליד רום מעלתה, כפי שהאיש הקטן רואה את עצמו קטן יותר בזמן שהוא עומד ליד הגדול. T

## *@22*טז, ט. *@44*מדוע אמר לה המלאך: "שובי אל גברתך והכָּנְעִי$95 תחת ידיה"? T

### *@11*הואיל ופשוטו (של מקרא) ברור הוא, עלינו לבחון אותו לפי השֵׂכל. ה"דִיבֵּר" האלהי מוכיח ומזהיר את הנשמה היכולה להירפא, ומשיב אותה אל החכמה המושלת, פן תיפול באיוולת כסילים, כשתיוותר ללא גבירה. והוא מוכיח, שעליה לא רק לשוב למוסריות, אלא אף להיכנע תחת ידיה, וכוונתי לומר, (להיות) נתונה לשילטונה. וקיימים שני מינים של כניעות. האחת, מחמת חסרון שנתהווה מתוך חולשת הנשמה, וזו קל להתגבר עליה, להכיר אותה ולהסתייג ממנה. והאחרת, זו שה"דִיבֵּר" האלהי מצַווה (עליה), הבאה מהערצה ויראה, כפי שרוחשים בנים להוריהם, ותלמידים למוריהם, וצעירים לזקניהם. אכן, מועיל מאד לציית וליפול לפני טובים, כי מי שלוֹמֵד להיות נמשָל, ילמד מיד אף את היפוכו - להיות מושל. כי אף אם יטיל אדם מרותו על כל הים והיבשה, לא יוכל להיות שליט באמת, אם לא למד תחילה ולא התרגל מקדם להישמע למושל. T

@88שו"ת בראשית ג, ל T

*@33*ובמקום אחר: "המוכיח (את הגר) מרוצֶה מצייתנותה ואומר: "שובי אל גבירתך", כי סמכותה של המורָה מועילה למתלמדת, והשתעבדותה לתבונה (מועילה) לבלתי־מושלם. וכשתשובי "הִיכָּנְעִי תחת ידיה", כניעה נאה, הנושאת בתוכה השמדתה של יהירות בלתי־ שִׂכלית" (על המנוסה והפגישה, רז). T

*@33*בפירוש הר"ן: "ואמר אליה שובי אל גבירתך, שאחר שאת מודה שהיא גבירתך, מן הראוי שתשובי אל גבירתך עם היות שתתעני תחת ידה. או, שהיתה הכוונה כי עינוי שרה איננו כי אם לטוב לה, למען תקח מוסר", וזה כעין דבריו של פילון, שעליה לא רק לשוב למוסריות, אלא גם להיכנע תחת ידיה ונתונה לשילטונה, בכדי שתקבל מוסר, כדלעיל טז, ו (וראה בדברי הרלב"ג המובאים שם). T

## *@22*טז, יא. *@44*מהו: "מלאך ה' אמר לה, הנה את הרה ותלדי בן ותקראי שמו ישמעאל, כי שמע אלהים לצרותַיך$96"? T

### *@11*... לפיכך הוא נקרא בצדק "ישמעאל", ותרגומו "ישמַע אֵל". והנה השמיעה היא בדרגה שנייה לראִייה$97. כי כפרָסים בתלאות מלחמות־החוּשים, העניק הטבע את (הפרָס) הראשון לעינים, ואת השני לאזנים, ואת השלישי לנחירים, ואת הרביעי ל(איבר) בו אנו טועמים. T

@88שו"ת בראשית ג, לב T

*@33*במקום אחר מבאר פילון את הסיבה לשנִיוּת של ישמעאל: "ובכך, עם צירים קלים, תלדי בן זכר ושמו ישמעאל, לאחר שתתמרקי בשָמעֵך לדבר אלהים. "ישמעאל" משמעו "להישמע לאל", והשמיעה שנייה לראִייה, והראייה היא מנת חלקו של ישראל הבן האמיתי והבכור, כי "ישראל" תירגומו "רואה את האל". אמנם, ניתן לשמוע (דבר)־שקר כדבר־אמת, כי השמיעה מטעָה, אך הראִייה היא ללא רמייה, ובאמצעותה ניתן להכיר כל דבר כהוויתו" (על המנוסה והפגישה, רח). T

*@33*פילון דורש ישמעאל לשון שמיעה, וישראל לשון ראייה, שוּר־אֵל, רואה את האל. ובסדר אליהו רבה, כח: "אל תקרי ישראל, אלא איש ראה אל". ובדרושו האלגורי נוקט פילון בשיטת מדרש ההלכה: "לא דומה שומע לרואה" (מכילתא יתרו, פרשה ב); "אין הדיין רואה אלא מה שעיניו רואות" (בבא בתרא קלא, א). T

## *@22*טז, יג. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "וקראה את שם ה' הדובר אליה אתה אֵל המתבונן בי$98, הרי אמרה כי ראיתי לפָני מי שנראה אלי$99,? T

### *@11*התבונן בזהירות אל תחילת (הפסוק), כך (המלאך) היה עֶבד האלהות, כשם (שהגר היא) שפחת החכמה. ומדוע מכוּנֶה המלאך אשר היא קראה ה' (או אלהים)? כדי לתאם$100 בין היֵישות (האמיתית) והתגלמותה. אמנם, נאה אף יאה שהאלהים העליון ואדון הכל ייראה לחכמה, ואותו העבד, הלא הוא "דַּבָּרוֹ", (יופיע) לשפחה ומשרתת החכמה. אך לא לחינם היא האמינה שהמלאך הוא אלהים, כי אֵלה שאין ביכולתם לראות את העילה הראשונה, עתים מתעתעים ש(העילה) השנייה היא (העילה) הראשונה. בדומה לבעלי ראייה חלשה, אשר מתוך שאין ביכולתם לראות את אותה השמש מגרמי השמים$101, מניחים שהקרנים אותן היא שולחת לארץ הן הן (השמש) עצמה. כך גם אֵלה אשר אינם רואים את המלך הגדול, מייחסים למשנה למלך ולאשר מתחתיו, את ערכּוֹ של המלך הראשון. יתר על כן, גם הברברים, שמעולם לא ראו עיר, אף לא מפסגות ההרים, מתוך חוסר ידיעה מוחלטת מהי מטרופולין לאמיתה, חושבים שכפר או אפילו בית־כַּפרי הם מטרופולין, והיושבים בה הם תושבי עיר בירה. T

@88שו"ת בראשית ג, לד T

*@33*במקום אחר כותב פילון: "אמנם, המלאכים הם משרתי אלהים, אך בעיני אֵלה החיים עדיין בסבל ושיעבוד הם נחשבים לאלים, לכך נאמר: "על כן קראה לבאר, באר שָׂם ראיתי לנגדי" (בראשית טז, יד)" (על המנוסה והפגישה, ריב). T

*@33*לפי פירוש פילון, המבוסס על תרגום השבעים, יש הבדל בין ראיית שרה לראיית הגר. להגר נראה מלאך ה'$102, והיא בשפל מדריגתה חשבה שהוא האלקים בעצמו, אבל לשרה נראה ה' בכבודו ובעצמו. T

*@33*כוונת פילון לתרץ את הקושי של המלים "שֵם ה' הדובר אליה" שהכוונה למלאך, שאליה הוא נראה כה'. בחז"ל דרשו, ששרה ראתה את ה', אבל הגר ראתה מלאך: "ר' יודה, ר' יוחנן בשם ר' אלעזר בר' שמעון, מעולם לא נזקק הקב"ה לשוח עם אשה אלא עם אותה צדקת [שרה]. ר' אבא בשם ר' בריי, כמה כירכורים כרכר בשביל לשיח עמה, ויאמר לא כי צחקת (בראשית יח, טו). והכתיב ותקרא שם ה' הדובר אליה? ר' יהושע בר' נחמיה בר אידי - על־ידי מלאך" (ב"ר מה, י ועוד). ובתרגום ירושלמי: "ארום אמרת דא לחוד עלי אתגליתא היך בתר דאתגליתא על שרי רבונתי". והמפרשים נדחקו בפירוש פסוק זה, ראה באברבנאל. T

## *@22*טז, טו. *@44*מהו: "הגר ילדה לאברהם בן"? T

### *@11*טִבעי ביותר הוא. כי מצב של קניין אינו מוליד דבר למען עצמו, אלא למען קונהו... אכן, הקניין, כביכול, לא זקוק לדָבָר לאחר שנקנה, כשם שהאש אינה זקוקה לחוֹם כי היא חוֹם לעצמח, ומשַתֶּפֶת בְּחֵלק מחוּמָה את הקרֵבִים והניגשׁים אליה. T

@88שו"ת בראשית ג, לז T

## *@22*יז, א. *@44*מדוע אומר (הכתוב, כשאברם) היה בן תשעים ותשע שנה, ה' אלהים$103 נראה ואמר: "אני ה' אלהיך$104"? T

### *@11*... והנה התגַלוּת זו היתה בשנת התשעים ותשע לחייו, שהוא מספָּר נאה. ראשית, הרי הוא שָכֵן למאה, והמאה היא כוח העשרה, כשהעשרה מוכפל בעצמו, והחוקר האלהי (=משה) קורא לזה "קדש קדשים"$105. אמנם הכור$106 -העשירית הראשונה- נקרא פשוט "קדש", ואותו הוא קובע למשרתי המקדש$107. והעשירית מן העשירית, שהוא חוזר ומצַוֶוה על המשרתים להפרישו בנוסף, (נועדה) לממונֶה$108. ועשירית נמנית במאה, כי מה היא עשירית מן העשירית אם לא חֵלק מהמאה? אולם המספר תשעים ותשע אינו מצויין רק בקירבתו ושכֵנותו למאה, אלא גם מכיוון שהוא עצמו שותף בתכונה מופלאה - הוא מורכב מ"חמישים" ו"שבע שבועות"$109. והנה, היובל נקרא בתורה "דרור" (ויקרא כה, י), כי הכל יוצא לחפשי, הדומם ובעל החי. ושנות השמיטה הן כוח המנוחה ועתרת השלום לגוף ולנשמה. כי השנה השביעית היא זֵכר לטובה הגדֵלה מעצמה, ללא דאגה ועמל, אותו הוליד הטבע מעצמו כשאך נוסד העולם$110. והמספר ארבעים ותשעה -שהוא סיכום של "שבע שבועות"- מורֶה לא על טובה שיטחית, אלא אדרבא, על זו שיש לה כוח וחכמה לצורך יציבות מוחלטת ומליאת אוֹן. T

@88שו"ת בראשית ג, לט T

*@33*במקום אחר מפרש פילון פסוק זה: "(המספר) תשעים ותשע שָכֵן למאה... כי יצחק נולד בשנת המאה (של אברהם), ו(המאה) היא גם המתנה הניתנת לכהנים על־ידי שבט לוי, כי כאשר הם (הלויים) מקבלים את המעשר הם מפרישים ממנו עשירית נוספת, כביכול היו אלה פירותיהם שלהם, ובה ניתן למצוא את המאה" (על שינוי השמות, א-ב). T

*@33*לדעת פילון השנה השביעית היא כוח המנוחה לגוף ולנשמה, והטבע הולידה מעצמו כשאך נוסד העולם. נראה שמתכוון ליום השבת. השוואה זו בין השנה השביעית ליום השביעי נמצאת במדרש הגדול, ומקור הדברים שם נעלם: "שש שנים תזרע. מפני מה אמרה תורה שש שנים תזרע ובשביעית תשמיט? אמר הקב"ה לישראל, דעו, שבששה ימים בראתי עולמי, שנאמר כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ (שמות כ, יא), ובשביעי הנחתי לו, שנאמר וינח ביום השביעי (שם). אף ארץ זו שאני נותן לכם, שש שנים התרתי לכם לחרשה ולזרעה, ובשביעית תשביתו אותה מחרישה ומזריעה, שנאמר ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ. ואם לא עשיתם כן, הרי אני נפרע מכם" (מה"ג לויקרא כה, ג). ובמדרש אגדה: "ובשנה השביעית וגו', לקיים חידוש העולם, כשם שצוה לעשות מלאכה בששת ימים ולנוח בשביעית, כן צוה לזרוע שש שנים ולשמוט השביעית, שהקב"ה חס על בריותיו, וחביבין ישראל לפני הקב"ה, וגם הארץ מתפללת לפניו יותר מכל הנבראים, שהיא מעברה ומוציאה ויולדת כל השנה כולה ומוציאה יבולה לפני הקב"ה, וכיון שהבריות עושין רצונו של מקום היא מזמרת בכנפיה" (מדרש אגדה ויקרא כה, ג). T

*@33*על עניין המעשר, שהוא עשירית ללוי, כותב רבנו בחיי: "ונחלת הלוי הוא המעשר שהוא רמז אל העשירית, ומזה אמר (במדבר יח, כא) ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה, וכן תמצא לוי בן יעקב שהיה עשירי בבנים, שהרי כתיב (בראשית כח, כב) וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, אפילו מבניו נתן מעשר להקב"ה, והעשירי הוא קדש, וכן (דברי הימים־א כג, יג) ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים" (רבינו בחיי במדבר יח, יט). T

*@33*במקום אחר, נותן פילון טעמים נוספים למצות השביעית: "ולאחר מכן מצַוֶוה (הכתוב), מסיבות שונות, לשמוט את הקרקע בכל שנה שביעית. ראשית, כי הוא חָלַק כבוד למספר שבע בכל הזמנים: בימים, בחדשים ובשנים. כי כל יום שביעי קדוש הוא, זה מכונֶה בפי העברים: "שבת". ובכל שנה בחודש השביעי חל החג הגדול ביותר$110\*. על כן טבעי, שגם השנה השביעית תיטול חלק בכבוד הניתן לַמספר. שנית, הוא אומר כדלהלן: אל תהיה נתון תמיד לרווח, אלא קַבֵּל ברצון גם הפסד, כך שתישא על נקַלָה נזק אשר יקרך אי־פעם בכל כרחך, ו(אז) לא תוָואֵש כאדם הנפגע מ(פֶגע) חדש ומוזר. כי בין העשירים קיימים אנשים מדוכאים כל כך, שכאשר העניוּת פוגעת בהם, והם נאנקים ומדוכדכים, כאילו הפסידו את כל רכושם כולו. אך המתרועעים עם משה, - כל תלמידיו הנאמנים אשר התאמנו מימי נעוריהם בחוקיו הטובים, הורגלו לסבול מחסור במתינות, כל אימת ששמטו אף את השדה המשובח ביותר, ובכך, עם גדולת הנפש, אף למדו לשחרר מידיהם ברצון ובדיעה צלולה, דרכים בדוקות (להשגת עושר)" (על החוקים המיוחדים ב, פו-פח). T

## *@22*יז, א-ב. *@44*מהו: "מְצָא חן$111 לפני והיה תמים, ואתן את בריתי ביני ובינך וארבה אותך מאד מאד"? T

### *@11*(הכתוב) קובע כלל יָאוּת ביותר לגזע בני־התמותה. כי מי שאין לו חֵלק ואינו מעורב ברישעה ורֶשע, סופו שהוא טוב ונעלה, - וזה טיבן של התכונות הבלתי־גופניות. אך אֵלה אשר בגוף, (טובים) במידה שהם מסלקים את הרישעה, ובהתאם לחֶלקם בחטאים. כי חיי אדם קרואים מוסריים, לא אֵלה אשר אין בהם חולשה מתחילה ועד סוף, אלא אֵלה אשר מתעוררים מחולשה לבריאות. לפיכך הוא אמר גלוי וישר: "היה תמים". כי דַי היה לאושרו של טבע בן־התמותה, שלא יואשם, ושלא יאמר או יעשה דבר הראוי לנזיפה. עניין זה מוצא־חן בעיני האב במישרין, ולכן הוא אומר: "מְצָא חן לפני והיה תמים", הוא חוזר כאן, ובדבריו יש השלָמה. כי התנהגות המוצאת חן בעיני ה', לא תאשם, ואכן כל אשר תמים ובלי־מום בַכֹּל מוצא חן בכל מעשיו. והוא (ה') מבטיח לגמוֹל חסד כפול לאדם הרחוק מכל האשמה. ראשית הוא אומר, שהוא (ה') ממַנֶה אותו כמשגיח ושומר של הבריתות האלהיות, וכן יגַדל אותו במידה שאין לתארה. כי "ואתן את בריתי ביני ובינך" מַראֶה, שההשגחה והשמירה הן באמת של האציל והמוסרי. הרי כל העיקרים הבלתי־ גופניים, הצורות והמידות המשותפות לכל הדברים, מהם נעשה העולם, הם הברית האלהית. יתר על כן, כפל הלשון "ארבה אותך מאד מאד", מַראֶה בבירור על המון ללא־גבול שאין לתארו - גידולו של ההמון$112, ולעתים גם (גידולן) של תכונות מוסריות אנושיות. T

@88שו"ת בראשית ג, מ T

*@33*פילון מביא כאן את הנחוץ לביאור הכתוב בלבד. אבל במקום אחר מציע בהרחבה את הרעיונות שהביע כאן בקצרה. וכותב את הדברים בצורת דרשה, שכנראה דרש אותה לפני הציבור באלכסנדריה. ואלה דבריו: T

*@33*"אלה מֵחַד, בהשראת הטירוף האלהי, נסתלקו ממקום־תרבות (=חֲנוֹך). אחרים מאידך, מודָעִים לחכמה מרוסֶנת ומעודֶנת, ולאֵלה יש גם אימון מרובה ביראה וגם אינם בזים לעיסקי בני האדם. ועדות לכך הכתובים, בהם נאמר לאברהם לפני ה': "מצא חן לפני", (היה רצוי) לא לי לבדי, אלא גם למעשַי כשאני שופט מפקח ומשגיח. זאת אומרת, כשאתה מכבד את הוריך, או כשאתה מרחם על העניים, או גומל חסד עם ריעיך, או מגן על מולדתך, או דואג בצדק לצרכי הציבור בכלל, - וודאי שתהא רצוי לכל מי שתבוא עמו במשא ומתן, וגם תהא רצוי לפני האלהים. כי (ה') רואה הכל בעין ללא־שֵינה, ובחסדו הנבחר הוא מזמין אליו ומשבֵּחַ את המעולֶה. ולפיכך המתאַמֵן (=יעקב) מבהיר זאת בתפילתו, כשהוא אומר: "האלהים אשר אבותי היו רצויים"$113 (בראשית מח, טו). ומוסיף: "לפניו", כדי להודיעך את ההבדל הענייני בין "היות רצוי לאלהים" לבין "(היות רצוי) לפניו". כי (הביטוי) האחד מכיל שני (מובנים), ואילו האחר (=הראשון) - אחד$114. וגם משה יועץ כך באזהרותיו, ואומר: "תעשה את המוצא חן לפני ה' אלהיך"$115 (דברים יב, כח), כלומר, עשֵׂה אותם הדברים שיהיו בהחלט ראויים להֵראות לפני האלהים, וכשיראֵם יקבלם ברצון, ונכון לנהוג כך גם עם הבריות. ומכאן יצא (משה), כשאָרַג$116 את המשכן, ותָחַם (בו) שני איזורים, ושָׂם את הפרוכת ביניהם, כדי להבדיל בין אשר בפנים ובחוץ (ראה שמות כו, לג). ואת ארון הקדש, המכיל את הלוחות, ציפה זהב מבית ומחוץ (שמות כה, יא), ולכהן הגדול נתן שני בגדים, פשתן בפנים וצבעונין בחוץ, אשר הגיע עד קרסוליו (שמות לט, כב; ויקרא ח, ז; טז, ד). אמנם, אֵלה וכיוצא בהם הם סמלים לנשמה; בפנימיים היא מקדישה בטהרה למען האל, ובחיצוניים היא טהורה לגבי עולם החושים והחיים$117. וקולעים הדברים שנאמרו למתגושש המנצֵחַ (=יעקב), כשעמד להיות מוכתר בזֵרי נצחון, וזה הכרוז שנאמר אודותיו: "התחזקת עם אלהים ועם אנשים יכולת"$118 (בראשית לב, כט). ולהצטיין בשתי המערכות, גם ביחס לבלתי־נברא וגם ביחס לנברא, אין זה עניין לשֵׂכל קטן־ערך, אלא, אם לומר את האמת, (עניין) לעומד בגבול בין העולם והאלהים. הכלל, חובה על האדם ההגון ללכת בעקבות אלהים, כי מושל־הכל ואבי־הבריאה משגיח (על כולם). כי מיהו אשר אינו יודע, כי לפני בריאת העולם דַי היה לאלהים בעצמו, ולאחר בריאת העולם הוא נשאר כשהיה, ולא נשתנה? ומדוע, איפוא, ברא את שלא היה (לפָנִים)? האין זה, יען כי הוא היה טוב ורב חסד? האם, איפוא, אנו העבדים לא נלך אחר אדוננו ונעריץ עמוקות את העילה (הראשונה), אם כי לא נתעלם מן הטבע שבתוכֵנו? T

*@33*"ולאחר שאמר "מצא חן לפני", הוא מוסיף: "והיה בלי מום"$119, וזאת בהמשך ובהתייחסות (לדברים הקודמים). "הזדרז ושלח ידך בטוב, על מנת שתהא רצוי; ואם לאו, (אזי) לפחות הִימָנַע מחטאים, ולא יימָצֵא בך מום". אכן, עושה הישר - משובח, אך מי שאינו עושה עוול - לא יאשם. הפרָס הגדול ביותר -"למצוא חן"- שמוּר למַיְשירים דרכם, והשני -"בלי מום"- (ניתן) לאלה שאינם חוטאים. ואפשר, שליצוּר בן־תמותה, "לא לחטוא" נחשב שווה־ערך ל"דרך מישרים", כי כפי שאיוב אומר: "מי יהיה טהור מטומאתו, ואף אם הוא חי רק יום אחד" (איוב יד, לד-לה)$120. אכן, לא ייסָפרו הדברים המטמאים את הנפש, אשר לא ניתן לכבס ולמַרֵק אותם כליל, הרי מן ההכרח, שייוותרו פגעים הטבועים בכל בן־תמותה, ואֵלה, מן הראוי, להמעיטם, אך אי אפשר להשביתם כליל. האם יבקש אדם במבוכת החיים איש צדיק, או חכם, או מתון, ובכלל טוב מושלם? דייך, אם תמצא אדם שלא עשה עוול, שאיננו כסיל, או אינו מופקר, או איננו מוג־לב, או אינו מושחת לחלוטין! הרי עלינו לשמוח בחיסולו של הרע, כי אי אפשר לאדם שבינותינו לרכוש את המוסריות המושלמת. אכן יפה אמר: "והיה בלי מום", בדעתו שחוסר חטא ואָשָם מהווה יתרון גדול לחיי־אושר. T

*@33*"ומי שבחר לחיות בדרך זו, הוא (ה') מבטיח לקצוב לו לפי הברית את חלקו, (החֵלק) שמתאים לאלהים לתת ולאיש החכם לקבל, כי הוא אומר: "ואתן את בריתי ביני ובינך". והנה בריתות נכתבות לטובת אלו הראויים למתנות, ובכך הברית היא סמל לחסד, וה' הקים אותה בינו ובין האיש המקבל. וזו גולת הכותרת של טובו, כשאין דבר בין האֵל והנשמה, אלא החסד היסודי. ובענין כריתת ברית חיברתי שני ספרים, וכדי שלא אחזור (על דברי), וכן גם מכיוון שאינני רוצה להפסיק את המשֵכיוּת הדברים, לכן אעבור עליו בשתיקה במכוון" (על שינוי השמות, לט-נג). T

*@33*ואלה הם דיוקיו העיקריים של פילון, הנמצאים בשו"ת זו וב"על שינוי השמות": הביטוי "מצא חן לפני" מלמד, שיש הבדל בין מי שאין לו כל חֵלק ברע, והוא כמלאך, לבין זה של בן־תמותה, שגוֹדֶל שיעורו תלוי לפי מידת חטאיו ולפי מידת מאסוֹ ברע. "והיה תמים", אין פירושו שהאדם יהיה כמלאך, אלא שלא יחטא, מפני שאין בידי בשר ודם האפשרות להיות מושלם כמלאך, ולכן הוא מצווהו, שיהיה "תמים" בלי החסרונות של חטא. ב"על שינוי השמות" הוא מוסיף, שאם אין האדם יכול להגיע לדרגה של "ועשה טוב", אזי עליו להשתדל לפחות להיות "סור מרע". T

*@33*ב"על שינוי השמות" הוא דורש, לפנַי" אין פירושו לפני ממש, אלא להתהלך במעשיו של הקב"ה, וזה כדברי חז"ל: "מה אני רחום אף אתה רחום". ולכן "לפני" פירושו במידותי ובמעשי. פילון מהלל את הצדיק שיש בו שתי התכונות, שהוא רצוי גם לה' וגם לבריות, וכן היה מדרכָּם של האבות. מתוך ההבדל שבין "את האלהים" לבין "לפני האלהים" הוא מדייק, שאין האדם צריך להיות כולו אלקי, כפי שהיה חנוך שהתהלך "את האלהים", היינו בדברים שבין אדם למקום בלבד, ואילו האבות התהלכו "לפני" האלהים, היינו שהיו צדיקים בדברים שבין אדם לחבירו כבדברים שבין אדם למקום. פילון מביא גם ראיה לכך מדברי משה רבינו, על הפסוק "כי תעשה הטוב והישר בעיני (פילון גורס: לפני) ה' אלהיך" (דברים יב, כח), ומסורת זו נמצאת במדרש התנאים הארץ־ ישראלי, במחלוקת שבין רבי ישמעאל לרבי עקיבא: "הטוב בעיני שמים והישר בעיני אדם, דברי ר' עקיבא, וכן הוא אומר (משלי ג, ד) ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם. ר' ישמעאל אומר, הישר בעיני שמים והטוב בעיני אדם" (ספרי ראה, עט). T

*@33*במדרש לקח טוב נמצא מאמר חז"ל, שבו דרשו על שלוש מידות שנאמרו בצדיקים, וזה על יסוד ההבדל שבפסוקים "ויתהלך חנוך את האלקים" (בראשית ה, כב); "את האלהים התהלך נח" (שם ו, ט); "אני א־ל שדי התהלך לפני" (שם יז, א); "האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו" (שם מח, טו): "שלשה מדות נאמרו בצדיקים, את האלקים התהלך, האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו, אחרי ה' אלקיכם תלכו. משל לאחד שהיו לו שלשה בנים, הגדול הולך לפניו, לכך נאמר באבות אשר התהלכו אבותי לפניו, שהיו גדולים במצוות. והבינוני הולך אחריו, לכך נאמר בישראל אחרי ה' תלכו, אחרי ענותנותו, אחרי אריכת אפים שלו אחרי חסידותו. והקטן הולך בצד אביו שלא יתעה בדרכים, לפיכך נאמר בדורות הראשונים את האלהים, ויתהלך חנוך את האלהים, את האלהים התהלך נח" (לקח טוב לבראשית ה, כד). לפי מדרש זה, הביטוי "לפני האלהים" מעיד על דרגה עליונה בחיי הצדיק, "אחרי ה"' על הדרגה הבינונית, ו"את האלהים" על הדרגה הנמוכה. T

## *@22*יז, ג. *@44*מהו: "אברהם נפל על פניו"? T

### *@11*הנאמר זה עתה, מוכן היה מתחילה. שהרי הוא אמר: "והיה תמים" (בראשית יז, א). כי אין דבר הראוי לנזיפה ולגינוי בחיים, אלא החושניות, כי היא ראשית התאווה ומקוֹרה. ביושר וכראוי הוא נופל על פניו -אני אומר שאֵלה הם החושים המביאים לידי חטא ופשע- ומסַמֵל את חסדו (של ה')$121. זה (הפירוש) הראשון. שנית, יש לומר, שהוכָּה מההתגלות הברורה$122 של ה"קיים" (באמת), ומכיון שלא יכול היה להביט (אליו) פנים אל פנים, נָפַל ארצה בבהלה ונשק את הקרקע, נרעש ונפחד מהמראֶה שהופיע$123. שלישית, כי ההתגלות היתה על־ידי מי שנמצא בהופעה - "הקיים", אשר הווה - ואותו הוא הכיר, למען האמת, כניגודו של הטבע המקובל. כי הרי האחד (ה') מתמיד בקביעותו ושלימותו$124, בעוד שהשני$125 מתנדנד ונופל על מקומו - על הארץ. T

@88שו"ת בראשית ג, מא T

*@33*ראה להלן בראשית יז, יז (שו"ת בראשית ג, נה), שם מביא פילון את הפירוש השני והשלישי. במקום אחר מביא פילון ביתר הרחבה את פירושו הראשון והשלישי: T

*@33*"ואחר כך נאמר: "אברהם נפל על פניו". האם לא היה חייב ליפול בפני ה"ניצב", בגלל ההבטחות האלהיות, ומכיון שידע את עצמו ואת אפסותם של בני־תמותה, וזאת על־ מנת להַראות כיצד הוא מעריך את עצמו ואת האלהים? שכֵּן הוא (ה') ניצב באותו המקום ומניע את כל המערכת, לא על־ידי רגליו -כי אין לו דמות אדם- אלא בתכונה המעידה שהוא אינו משתנֶה ומתחלף. אך זה (=האדם) אשר לעולם אינו עומד ביציבות באותו מקום, נתוּן לשינויים שונים ומוֹעֵד (ליפול) -שהרי כל חייו דרכי חלקלקות- אומלל זה נופל מפָּלָה גדולה. ומי (שנופל) שלא ברצונו - נבער מדעת הוא, ומי (שנופל) מרצונו - נוח (הוא). לפיכך נאמר שנפל על פניו, (כלומר) על חושיו, על דיבורו ושִׂכלו. וכמעט שצווח וקרא בקול שחושניותו נפלה, זו אשר אינה מסוגלת לחוש מכוחה היא, אלמלא נתעוררה על־ידי השגחתו של המושיע להכיר את העצמים החמריים המונחים לפניה ושדיבורו נפל, והלז אין ביכולתו לפרש דבר מענייני ההוויה, אלמלא היוצר של כלי־ הדיבור ומכוונם פָתַח את הפה וחיבֵּר את הלשון, והכיש את הקולות בנעימה, ושגם שִׂכלו המלכותי נפל, אשר היה מקפח את השגתו. ושוב, אלמלא בורא כל חי לא עוררוֹ, הושיבוֹ, לאחר שהעניק לו אישונים חודרים מותקנים כדי לראות עניינים בלתי גופניים. וכששיבח (ה') את הנסוג הימנו (מה') ואת הנופל נפילה מרצונו, מתוך ההודיה אשר הודה ב"קיים" - שהוא ניצב לאמיתו, אחד והווה, וכל אשר למטה הימנו נתון לכל מיני חילופים ושינויים, - הוא מאיץ בו, נכנס עמו בדברים ואומר: "אני הנה בריתי אתך" (בראשית יז, ד)" (על שינוי השמות, נד-נז). T

## *@22*יז, ג-ד. *@44*מהו: "אלהים דיבר אתו ואמר: ואני הנה בריתי אתך, והיֵה לאב המון גויים"? T

### *@11*מכיון שהוא (ה') דיבר תחילה על הברית (ראה בראשית יז, ב), הוא אומר: "אַל תבקשנה בכתב, כי אני בעצמי הנני סוג של ברית במובנו הנשגב ביותר, - הברית המושלמת". כי לאחר שנתגלה ואמר "אני", אזי הוא אומר "הנה בריתי", שאין (פירושו) אלא: "הנני", "כי אני הוא אותה הברית אשר נכרתה, הוקמה, והוסכמה. ויֶתר על כן, הכל מבותר כהלכה ומופרד". זאת היא צורתה הראשונה של ברית, המורכבת ממושגים$126, מידות בלתי־גופניות ודברות$127, שעל־ידיהם מושלם העולם הזה. אם כן, האם לא היתה זו באמת שיפעת חסד אשר העניק (ה') לגבר החכם (=אברהם), בשעה שלקחו ונישאו לא רק מהארץ לשמים, ולא מהשמים אֶל עולם בלתי־גופני ומושכל, אלא אף (הביאו) מכאן אל עצמו$128. והוא נראה בבירור, לא בהוויתו -שכֵּן מן הנמנע הוא- אלא במידה שעיניו של המתבונן מסוגלות לשאת את אותו כוח אמיתי ומושכל. לפיכך הוא אומר: לא תהיה עוד בן אלא "אב", ולא אב של יחיד אלא "של רבים", ולא של המון יחידים אלא של "המון גויים". ובין האֲמָנוֹת מתגלות שתים כפשוטן, והשלישית מהותית יותר$129. והראשונה מן הפשַט, כדלהלן: "אכן תהיה אב לגויים ותהא מוליד עמים, כלומר, כל אחד מבניך יהיה מייסד אומה". והשנית כדלהלן: "בתור אָב, מוטלות עליך דאגת הטיפול והפיקוח על המון גויים, כי מִטִיבוֹ של אוהב־אלהים להיות מיניה וביה גם אוהב אדם. אי לזאת, הוא דואג וחרד מאד לא רק למקורביו, אלא בעת ובעונה אהת לכל האנושות כולה, ובמיוחד לאֵלה שביכולתם לקבל מוסר המִשמעת, ושתכונותיהם אינן גסות וקשוחות, אלא נרכָּנוֹת ופונות למידה הטובה ונכנעות לשֵׂכל הישר". והשלישית מתפרשת כך באופן אלגורי: המון גויים הם כעין הרצונות המגוונים בנפשו של כל אחד מאִתָּנוּ, אֵלה ש(הנפש) רגילה להולל מקִרבָּה היא, ואֵלה שהיא קולטת על־ידי החושים, המפלסים דרכם לעיניים הרואות מן ההוץ פנימה. ואם השֵׂכל נוטל שררה עליהם כאָב, הוא משַנֶה את כולם לטוב, ולאחר שהניק את עוללי המחשבה וילדיה, הוא מזרז ומסייע לבוגר שאיננו מושלם. מֵחַד משבֵּחַ את המחזיק בתומתו, ומאידך הוא שָׂם רסן בפיהם של מורדים ומתקוממים, על־ידי מוסר וגערה. T

@88שו"ת בראשית ג, מב T

*@33*במקום אחר מרחיב פילון לבאר את החלק הראשון של תשובתו: "'אני הנה בריתי אתך'. אם כן זהו המובן הטמון (בדברים): קיימים סוגים רבים של בריתות, החולקים מתנות ותשורות לראויים. אך המין הנשגב ביותר בין הבריתות הוא "אני הנני", כשהוא (ה') מגלֶה את עצמו - במידה שניתן לבלתי־נגלה להגָלוֹת - על־ידי הביטוי "אני". ומוסיף "הנה בריתי", אני הוא ראשית כל החסדים ומקורם. ומדַרכּוֹ של האלהים, עיתים לחלוֹק מחסדו על־ידי זולתו; הארץ, המים, האוויר, השמש, הירח, השמים וכוחות אחרים בלתי גופניים$130, ועיתים (הוא חולק את חסדו) בעצמו לבדו, אזי הוא מתגַלֶה כנחלתם של המקבלים, והוא מוצא אותם ראויים מיד לשם חדש, הרי נאמר: "ולא ייקרא עוד את שמך אברם, אלא שמך יהיה אברהם" (בראשית יז, ה)" (על שינוי השמות, נז-ס). T

*@33*מדרש פילון, שאברהם לא יהיה עוד אביו של יחיד אלא של רבים, ולא של המון יחידים אלא של המון גוים, נמצא גם בחז"ל: "לא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם, בתחלה הרי את אב לארם, עכשיו הרי את אב לכל העולם כולו, שנאמר כי אב המון גוים נתתיך" (תוספתא ברכות א, יב; ירושלמי בכורים א, ד; בבלי ברכות יג, א). וברד"ק: "לא תהיה אב לגוי אחד לבד אלא להמון גוים, שהרי יצאו ממנו יצחק וישמעאל ובני קטורה, וכל אחד מהם יהיה לגוי גדול". T

*@33*דרושו השני, שאברהם היה מפקח על האומות וחובב עמים, נמצא כעין זה בדברי ר' יוחנן: "אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא, מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר כי א"ב המו"ן גוים נתתיך, אב נתתיך לאומות, בחיר נתתיך לאומות, ותיק נתתיך באומות, נאמן נתתיך לאומות" (שבת קה, א). וראה גם להלן בביאור לשו"ת הבאה. T

*@33*לפי הפירוש האלגורי, נתהווה השינוי בטבעו של אברהם, על־ידי כך שנעשה אָב ומושל ביצריו ובחושיו. ודומה לזה נמצא בגמרא: "ואמר רמי בר אבא, כתיב אברם וכתיב אברהם, מתחלה המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלשה אברים, ולבסוף המליכו על מאתים וארבעים ושמונה אברים$131. אלו הן, שתי עינים ושתי אזנים וראש הגוייה" (נדרים לב, ב)$132. אמנם, פילון מדבר על יצרים וחושים, ובגמרא על איברים, אבל ברור שהאיברים שבגמרא הם הם היצרים שבפילון. וכן פירש הר"ן בנדרים שם: "שבתחלה המליכו הקב"ה על אבריו שהם ברשותו ליזהר מעבירה, אבל עיניו ואזניו של אדם אינם ברשותו, שהרי על כרחו יראה בעיניו ובאזניו ישמע. ולבסוף, כשנמול, המליכו הקב"ה אפילו על אלו, שלא יסתכל ולא ישמע כי אם דבר מצוה". לפי זה, ממלאים האיברים את פקודת היצרים והחושים, ושילטון על האיברים משמעו גם שילטון על היצרים והחושים. וכן נמצא בגמרא הֵד לזיהוי האיברים והחושים: "ת"ר, כליות יועצות, לב מבין, לשון מחתך" וכו' (ברכות סא, א). T

*@33*פילון כותב בשו"ת, שהקב"ה העלה את אברהם מהארץ השמיימה, וכן הוא כותב במקום אחר בכתביו, ומבסס את דרושו על הכתוב (בראשית טו, ה) ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט השמימה. ואלה דבריו: "והוא הוביל אותו אל האיזור החיצוני ביותר, ולא אל אחד מן המחוזות החיצוניים אשר עשוי להיות מוקף על־ידי האחרים" (דרשות אלגוריות ג, מ). T

*@33*דבר זה הוא דרושו של ר' יוחנן על אותו פסוק: "ויוצא אותו החוצה וכו'. ר' יודה בר' סימון בשם ר' יוחנן, העלהו למעלה מכיפת הרקיע, הוא דאמר ליה הבט נא השמימה, אין הבט אלא מלמעלה למטה" (ב"ר מד, יב). T

## *@22*יז, ה. *@44*מהו: "ולא יקָרֵא עוד שמך אברם, אלא שמך יהיה אברהם" ? T

### *@11*אֵלה החסרים חוש לשירה ולריקוד, ושמא עדיף לומר שלא נמסרו להם רָזִים, ושאינם שייכים למקהלה האלהית$133, בזים בליגלוג לתמים מטִבעו, ואומרים בבוז ובנזיפה: "איזו מתנה גדולה! בורא הכל ואדונו מעניק אות אחת, ובכך הגדיל והעֱצִים את שֵם האב הראשון, כך שבמקום שתי הברות יהיה (שמו) בעל שלש (הברות)!" כמה גדולה השטניות והכפירה, שיש המעיזים להוציא לעז על אלהים, טועים מצורתם ההיצונית של השמות, בעוד שמן הראוי היה לכוון את שִׂכלם לעומק, לחקר העובדות הפנימיות, למען רכוּש גדול של אמת. אך אף על פי שהשמות הללו נפוצים ומקובלים, ונאמר עליהם שהוענקו בכתב, מדוע לא תאמין שהם פרי ההשגחה הקדומה, ושיש להעריץ זאת?... והנה השם "אברם" בן שתי ההברות הוא: "אב רם", בהתאֵם לקביעת מונחים של התורה המרוממת$134 והמתמטיקה. אך "אברהם" בעל שלש ההברות, מתורגם "אב בחיר הקול" - שמו של האיש החכם. כי כלום יש הֵד אחר בקרבּינו פרט לקול - המלים היוצאות מהאיבר שנעשה על־ידי הטבע, ועוצַב על־ידי הגרגרת -האמורה להיות גסה- הפה והלשון? ו"אבי הקול" הוא שִׂכלנוּ, והשֵׂכל הנבחר הוא של האיש המוסרי, וברור באופן האמיתי ההולם והטִבעי ביותר, שהשֵׂכל הוא אבי המִלה היוצאת מן הפה. כי תפקידו המיוחד של האב - להוליד, והמִלה נולדת מן השֵׂכל, ולכך יש הוכחה הותכת, כי כל אימת שהוא מוּנַע על־ידי המחשבות, הוא מביע קול, וכשאֵלה חדלות, (גם) הוא מפסיק (את תנועתו)... ושמא, אתם האנשים, המלאים וגדושים בכל דבר־הבל ופיטפוט, אך ריקים ושדופים מחכמה, תחשבו שהמתנה היא אות וסימן אחד? ובאמצעות האות והסימן, הוא (אברהם) נמצא ראוי לכוח האלהי של החכמה, אשר בטִבעֵנו אין יקר ממנה? כי בתמורה לבקיאות במדע העליונים$135 -בתמורה לחלק קטנטן- העניק לו את הכולל, המלא, הגדוש והטוב... אי לזאת, האם נוסיף ונצחק למתנה זו, הרי לא ימצא דבר מושלם הימנה? כי מה רַע מרישעה, ומה טוב מן המידה המעולה? אכן, האם אי־פעם לא יתנגד הטוב לרע? האם ניתן להשוותה לעושר, לכבוד, לחופש, לבריאות, או אף לכל הנוגע לגוף, או לשפע של רכוש היצוני?... והיא החכמה והטוב, שהוא (אלהים) מכַנֶה בכשדית$136 "אברהם" ובארמינית$137 "אב בחיר הקול", כאילו הגדיר את האיש חחכם. כי כשם שהאדם מוגדר "חַי מדַבֵּר", כך מוגדר באופן הגיוני האיש החכם "אב בחיר הקול". T

@88שו"ת בראשית ג, מג T

*@33*מדברי פילון אנו למדים שני דברים: א) שהיו אנשים שלא ייחסו שום חשיבות לשינוי השם מ"אברם" ל"אברהם", וכנראה המשיכו לקראו "אברם", ולפי פילון אנשים אלה חוטאים לה'. ב) שעל־ידי שינוי זה העניק הקב"ה מתנה חשובה לנשמת אברהם, כי נתעלה בכך למדריגה יותר גבוהה ברוחניותו. דומה לפירוש הראשון נמצא בירושלמי: "ולא יקרא עוד את שמך אברם וגו'. בר קפרא אמר, הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. ר' לוי אמר בעשה ולא תעשה, ולא יקרא עוד שמך אברם הרי בלא תעשה, והיה שמך אברהם הרי בעשה. התיבון, הרי אנשי כנסת הגדולה קראו אותו אברם, אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם (נחמיה ט, ז)? שנייא הוא, שעד שהוא אברם - בחרת בו" (ירושלמי ברכות א, ג (ג ע"ג); בבלי ברכות יג, א; ב"ר מו, ח). ובתוספתא: "אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם, אינו לגנאי אלא לשבח וכו', הוא אברם עד שלא נדבר עמו, והוא אברהם משנדבר עמו" (תוספתא ברכות א, יד). T

*@33*ועל הסיבה לשינוי שמו, איתא במכילתא: "וישמע יתרו (שמות יח, א) וכו'. וכן אתה מוצא באברהם, שמתחלה לא היו קוראין אותו אלא אברם, וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת ונקרא שמו אברהם" (מכילתא יתרו, א). T

*@33*גם במקום אחר כותב פילון, שאברהם נתעלה במדריגה רוחנית, ולכן שינה הקב"ה שמו, וכן הוא מפרש את שני השמות כפי שהוא מפרש אותם בשו"ת זו: "ישנם אנשי מדון, אשר תמיד מתאווים להטיל מום בתמימים, ולא כל כך בעניינים גופניים כמו במעשים, והם יוצאים למלחמת חָרמה בכל הקודשים - אשר הם סמלים לטבע האוהב תמיד להסתתר. וכאשר נדמה להם שאין שומרים על דרך־ארץ בדיבור, אין הם מתעסקים בחקירה מדוקדקת, אלא מזלזלים ומליזים, ובמיוחד בנוגע לשינויי השמות. וזה מקרוב שמעתי אדם כופר ללא־אֵל, מגדף ומבזה, אשר העז לומר: "אכן גדולות ומעולות הם המתנות, שלפי משה, הושיט המושל־בכֹּל. איזו גמילות חסד מפליאה הוא אמור להעניק! הוסיף אות ה"א יחידה$138 ושוב לשנייה (=לשרה) ר"ש, (כשקרא לאברם - אברהם), ואת שם אשת אברם שרה קרא שררה, כשהוא מוסיף ר"ש$139, ומתוך היתול מנה את המקרים הדומים בנשימה אחת ובזה אחר זה, ותוך זמן לא־רב שילם את המגיע לו תמורת שגעונו זה, מאיזו סיבה פחותה ומקרִית הגיע במהרה לחניקה, ובכך טמא ומגואל זה לא ימות מיתה יפה. ובכדי למנוע מאחרים מליפול בטעות זו, עלינו, ובצדק, לעקור מן השורש הנָחוֹת אלו, כשאנו עוסקים בטיבם של דברים, ומַראים שהדברים האמורים כאן ראויים לכל מאמץ. אין האלהים מעניק אותיות תנועות או עצורים, מלים בשלימותן ושֵמות. כשהוא ברא צמחים וכן גם בעלי חיים, הוא הזמינם לפני האדם כלפני אדון -הרי (ה') הבדילו מכולם על־ידי הידיעה- על מנת שיתן לכל אחד את שמו המיוחד. "וכל" הוא אומר "אשר יקרא לו האדם... הוא שמו" (בראשית ב, יט), הואיל והאֵל לא מצא לנכון לקבוע את השמות בשלימותם, ומסר תפקיד זה לחכם, לראש האנושות כולה$140, למעשה, האם מותר להניח ש(ה' עצמו) הוסיף ושינה חלקי שמות; הברות או אותיות, לא רק תנועות, אלא גם עצורים, וכל זה באמתלה של מתנה וחסד שופֵעַ? אי אפשר לומר זאת! אך אלֵה ושכמותם הם ציוּנִים לכוחות; (ציוּנִים) קטנים ל(כוחות) גדולים, חושניים לשכליים, ונראים לבלתי־נראים. וכוחות אלו נמצאים בעיקרים$141 נשגבים, במושגים אמתיים וטהורים ובזיכוך הנפש, וניתן להוכיח זאת על נקלָה, אם נתחיל בשינוי השֵם הנוכחי. אמנם "אברם" מתפרש כ"אב־רם", ו"אברהם" כ"אב־בחיר־קול"$142. ומה ההפרש בין האחד לשני? זאת נדע ביתר־בטחון, כשנכיר תחילה משמעותו של כל אחד מהם. על דרך האלגוריה אנו אומרים, ש"רם" זהו המתנשא מהארץ אל־על, צופה בעליונים ושיג ושיח לו עם מרומים, ומתחַקֶה על מידת החמה ומהלכיה, כיצד היא מחלקת את תקופות השנה, מתקדמת ונסוגה חזרה במעגלים שווי־זמן, (ומתחַקֶה אחרי) זהרי הלבנה וצורותיה, פגימתה ומליאתה, ותנועות הכוכבים האחרים, כוכבי השֶבֶת וכוכבי הלֶכֶת... כך יפורשו סמלי השם "אברם" בדייקנות. עתה נבאר "אברהם". והם שלושה: "אב" "בחיר" ו"קול". נאֹמר ש"קול" הוא ניב שפתים, כי בבעלי חיים כלי־הקול הוא איבר הדיבור, ואביו הוא השֵׂכל, שכֵּן זרם הדיבור נובע מהשֵׂכל כממעיין. ו"בחיר" הוא שִׂכלו של החכם. שכֵּן נמצא בו כל אשר מעוּלֶה. אם כן, באותם ציונים ראשונים תיארו את אוהב הדעת והחוזה בכוכבים$143, בעוד שהמוגדרים לאחרונה, גילוּ את אוהב החכמה, או ליֶתר דיוק את החכם. ושוב לא תשעֵר ששינוי השמות הוא מתנת האלהים, אלא זוהי השבָּחַת התכונות באמצעות סמָלים. ולמדנו זאת על האיש, שבאופן מילולי השתנה שמו, אך למעשה עבר מלימוד הטבע אל לימוד הפילוסופיה המוסרית, ונטש את חקר התבל למען דעת את בוראו. ובכך קנה יראת אלהים - שהוא הקניין הדגול ביותר" (על שינוי השמות, ס-עז). T

*@33*גם כאן מפרש פילון את שמו של אברהם בפני עצמו ובדרך נוטריקון. נעמוד תחילה על ביאור השם "אברהם", שפילון מפרשו "אב־בחיר־הקול", המתבסס על לשון הכתוב "כי אב המון גויים נתתיך", והמתבאר יפה בחז"ל על־ידי מאמרו של ר' יוחנן בשם ר' יוסי, בדרך נוטריקון: "א"ר יוחנן משום ר' יוסי, מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר כי א"ב המו"ן גוים נתתיך, *@66*א*@77*ב נתתיך לאומות, *@66*ב*@77*חור נתתיך לאומות. *@66*ה*@77*מון - *@66*ח*@77*ביב$144 נתתיך באומות, *@66*מ*@77*לך נתתיך לאומות, *@66*ו*@77*תיק נתתיך באומות, *@66*נ*@77*אמן נתתיך לאומות" (שבת קה, א). אם כן, שני הסמלים הראשונים של השם "אברהם" נמצאים במסורה הארץ־ישראלית, ומשום צורת הנוטריקון של השם, ברור שפילון ור' יוחנן שאבו ממקור משותף וקדום. אלא נראה, שפילון השמיט מפירושו את כל עניין התעלוּת אברהם על האומות, כנראה מתוך כוונה שלא לתת פתחון־פה לאנטישמיים. ואשר לסמל השלישי: "קול־המון", נראה שגם הוא קשור למה שנאמר אחריו: "כי אב המון גוים", כדאיתא בברייתא דל"ב מידות: "מנין שדורשין נוטריקון? ת"ל אברהם, אב־המון". "המון" משמעו כרגיל מספר עצום של בריות, אבל לפעמים הוראתו גם שאון והמולה. בבראשית יז, ד מתרגמים השבעים "המון" רוב C, ולא במובן "קול". אולם בעמוס ה, כג הם מתרגמים "המון שיריך" C, כלומר "קול שיריך". וכן מתרגם פילון כאן "המון" C בניגוד לשבעים. T

*@33*אשר לפירוש השם "אברם" אב־רם, ושבשינוי שמו נרמז שנתעלה מלימוד חכמת הטבע והמזלות ללימוד חכמת האלקים, דבר זה נמצא גם בחז"ל: "ויוצא אותו החוצה (בראשית טו, ה). אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע, בן ביתי יורש אותי, אמר לו לאו, כי אם אשר יצא ממעיך (שם ד). אמר לפניו, רבש"ע, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן, אמר ליה צא מאיצטגנינות שלך" (שבת קנו, א). "מדבר באברהם שהיה רואה באיצטרולוגין, שהיה המזל אומר לו שאין אברהם ולא שרי מולידין וכו', א"ל הקב"ה, צא מן המדה, אברם אינו מוליד אברהם מוליד, שרי אינה מולדת שרה מולדת. ויוצא אותו החוצה א"ל הרי אתה למעלה מן המזל, וכו', מיד והאמין בה'. אמר להם משה, מה אברהם הניח את המזל ולא היה עסוק בו, אף אתה לא כן נתן לך ה' אלהיך (דברים יח, יד)" (ת"ה שופטים, יא). וראה לעיל בראשית טו, ז (שו"ת בראשית ג, א) ובביאור. T

## *@22*יז, ו. *@44*מהו: "ואגדל$145 אותך מאד ואתנך לגוים ומלכים ממך יצאו"? T

### *@11*... המלים "ואתנך לגוים" נאמרות להראות בבירור, שהוא עושה דבר נכון. כביכול החכם הוא היסוד, היציבות והבסיס המוצק ביותר של האומות והאנושות... כי החכם הוא מושיעם של האומות ומליץ לפני האלהים, בבקשו סליחה למקורביו אשר חטאו. יתר על כן, הוא אומר כהלכה: "מלכים ממך יצאו", כי כל מה ששייך לחכמה מקורו מלכותי, ומטִבעו הוא מושל ושליט. והחכם אין לו לא זרע ולא פרי מזרעו שלו, והוא פרה ורבה מן המושל$146. T

@88שו"ת בראשית ג, מד T

*@33*פילון מפרש, שהאיש החכם הוא האיש הצדיק, שבזכותו העולם קיים, וגם הוא האיש המתפלל בעד האנושות לפני האלהים ומבקש סליחה בעבורם. והוא "צדיק יסוד עולם" (משלי י, כה). T

*@33*נראה, שמַה שהניע את פילון לפרש את "ונתתיך לגויים" בדרך זו, הוא השתדלותו של אברהם אבינו והתחננו לה' לסלוח לאנשי סדום (בראשית יח, כג-לב), כפי שנלמד מדבריו המובאים להלן. T

*@33*על צדיק יסוד עולם דן פילון באריכות, בדרושו על הפסוק "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג): T

*@33*"וכבר אירע, שבית, או עיר, או ארץ, או עם, או גלילי ארץ, הנהנים משֶפע רב בזכותו של איש אחד המסור לטוב וליפה, ובמיוחד אם בנוסף לכוונתו הטובה, העניק לו אלהים גם כוח שאין לעמוד כנגדו, כשם ש(הוא מעניק) למנגן כלי נגינה, ולכל אמן כל כלי אומנותו, או (כשם שהוא מעניק) את המדורה לאש. כי באמת, הצדיק הוא משענתו של המין האנושי. מחד, כל אשר לו הוא מוֹסר לציבור, ונותנו בנדיבות לצרכי המשתמשים בו; ומאידך, את אשר איננו מוצא ברשותו, הוא מבקש מן העשיר המופלג היחידי - האֵל. והלה פותח אוצר שמימי וממטיר טובות שופעות כגשם ושלג, עד שהתעָלוֹת על פני האדמה כולה גואות ועולות על גדותיהן. ומדַרכּוֹ להעניק זאת מבלי להסב פניו מדברי המתחנן אליו, כי במקום אחר כתוב לאחר שמשה מתחנן (אליו): "אני סולח להם כדברך" (במדבר יד, כ)$147. וזה, כנראה, שווה במשמעותו ל"יתברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג). מסיבה זו, גם אברהם החכם, כשניסה את טובו התמידי של אלהים, האמין שאף אם ייעָלם כל השאר, ותיוותר רק שארית קטנה מן המעלה הטובה, כעין אוד מוצל מאש, גם אז בזכות המעט הזה ירחם על האחרים, לסמוך נופלים ולהפיח רוח במתים. וכשם שניצוץ מהבהב, ולוּ גם הקטן ביותר, ניצת ללהבה ומדליק מדורה גדולה כשנופחים בו, כך החֵלק הקטן ביותר של המידה הטובה, המתחמם על־ידי תקוות טובות, ידלק ויפקח עינים סתומות ועיוורות זה מכבר, יפריח את היבש ויביא פריון ולידה לכל אשר היה עָקָר חסר־זרע. וכך, טוב מזעָר, מתרַבֶּה ומתפשט ברצונו של האל, ומַשווה את כל האחרים אליו. הבה, איפוא, נתפלל, שהשֵׂכל ישָאֵר בנשמה כעמוד תיכון בבית, והאיש הצדיק (ישאר) בתוך המין האנושי, כמרפא למחלות, שכֵּן כל עוד הוא בריא ושלם, אין להתיאש מתקוות וישועה שלימה, שכן, דומני, שהאל המושיע מושיט את סם המרפא היעיל ביותר -מידת החסד- לעבדו המתחנן, להשתמש בו ולהביא תשועה לחולים" (על הגירת אברהם, קכ-קכד). T

*@33*לפי מדרש פילוני זה, גורם הצדיק לקיומו של העולם, והודות לתפילתו פותח הקב"ה את אוצרו הטוב ומביא גשמים לעולם ומפרנס את בריותיו, וזה פירושו של "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג), שכָּל משפחות האדמה יתברכו בזכות תפילתו של אברהם הצדיק. T

*@33*יש לציין, שכל מדרשי ארץ ישראל מפרשים ונברכו בך וכו' כפירושו של פילון, חוץ ממדרש אחד, בשם התנחומא, המפרש ניב זה כפשוטו: "אבל בצדיקים כתוב והתברכו בזרעך כל גויי הארץ (בראשית כו, ד), שיהיו אומרים מי שברך את אברהם יברכך, שנאמר בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה (שם מח, כ). ונברכו בך כל משפחות האדמה (שם יב, ג), מי שבירך את אברהם יברכך" וכו' (מדרש לקח טוב לבמדבר ה, כז, דף פט, א). והשווה דברי רש"י ל"ונברכו בך": "יש אגדות רבות, וזהו פשוטו: אדם אומר לבנו תהא כאברהם, וכן כל ונברכו בך שבמקרא, וזה מוכיח בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה" (שם מח, כ). T

*@33*במאמר דלהלן, שהוא נעלה מבחינת תוכנו וסיגנונו, דורש פילון על חשיבות הצדיק: "כל חכם משמש כַּפָּרָה למושחת, שלא היה יכול להתקיים אפילו שעה אחת אלמלא הבטיח החכם את קיומו בחמלתו ובדאגתו. והוא, כרופא המתייצב נגד תחלואיו של החולה, כשהוא מֵקֵל עלהם או אף מסלק אותם כליל, אלא אם כן הם גוברים בעָצמה שאין לעמוד בפניה ומסַכלים את חכמת הרופאים. כך נשחתה סדום, כי שום טובה לא היה בכוחה להכריע על כף המאזנים את המון רעותיה אשר לא יאומנו. אי לזאת, לוּ נמצא מספר החמשים, שבו הוכרזה גאולה לנפש מעבדות וחירות גמורה (השווה ויקרא כה, י), או איזה מספר פחות מחמשים, אותם הזכיר אברהם החכם, עד אשר הגיע למספר הנמוך ביותר "עשרה" - (השווה בראשית יח, כד-לב), אותו המספר המיוחד לחינוך, - כי אז לא היה השֵׂכל נשחת כך בחרפה. אף על פי כן, עלינו להשתדל ככל האפשר להציל גם את אֵלה העומדים להשָחֵת ברעה אשר בקרבם, ולנהוג כטובים שברופאים, אשר גם כאשר הם רואים שאין ביכולתם להציל את החולים, בכל זאת הם שמחים להגיש להם מרפא, שמא יחשוב אֵי־מי שברשלנותם אירע הבלתי־צפוי. ואם ניכר גרגיר מזער של הטָבָה במצב החולה, יש לנפוח בו חיים בכל דרך אפשרית, כבגחלת, בתקוה (שהגרגיר) ימשיך ויגדל, (והאדם) יבַלה את חייו בטוב ולא ימוט. ואני, כשאני רואה אחד מן הצדיקים דָר בבית או בעיר, אני אומר: אשרי הבית הזה והעיר הזו. ודומני, שההנאה מן הטובה בה הם שרויים תתמיד, ואף משאלתם לאשר יחסרו תימלא. כי בזכותם של הראויים, מעניק אלהים לרָעים את עושרו שאין לו חוק וגבול. ואני תפילה שיאריכו ימים, מאחר ואין זה אפשרי שלא יזקינו, בהנחה, שבמידה והם עוד חיים וקיימים, בה במידה תִרבֶּה הטובה בין בני אדם. אי לזאת, כאשר אני רואה או שומע שמת אחד מהם, לבי דווי וכבד, ואני אָבֵל, לא כל כך עליהם, כמו על החיים הנשארים. אֵלה (הצדיקים) הרי הגיעו בהכרח לקיצם בדרך הטבע, וזכו בחיי אושר ומות נכבד. אך האחרים, חסרים את היד הגדולה והחזקה שבזכותה ניצלו, ולאחר שנותרו לבד, ירגישו במהרה את מלוא הרעות שנועדו להם, אלא אם כן הטבע, כעץ אשר הֵשיר את פירותיו הבשלים ומצמיח אחרים חדשים, יחזור ויסַפֵּק במקום הראשונים (צדיקים חדשים), לכלכלתם ולהנאתם של הראויים ליהנות מהם" (על קרבנות קין והבל, קכא-קכה). T

*@33*מדרשו של פילון עולה בד בבד עם מדרשי ארץ ישראל, המפרשים בדרך זו את הפסוק "ונברכו בך" וכו', ו"סלחתי כדברך" (במדבר יד, כ): "ומניין שהצדיקים ברכה לרשעים? שנאמר והתברכו בו גויים ובו יתהללו (ירמיהו ד, ב), ואומר ונברכו בך כל משפחות האדמה" (ספרי נשא, יח). "ונברכו בך. הגשמים בזכותך, הטללים בזכותך" (ב"ר לט, יב). "ונברכו בך כל משפחות האדמה, שבזכותו לא פרע הקב"ה מעשרה דורות שהיו כלם רשעים, מנח עד אברהם. ונברכו בך, שהגשמים והטללים יורדים בזכות אברהם" (מדרש אגדה לבראשית יב, ג). אמר משה לפני הקב"ה, דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי, הלכתי ואמרתי להם בשמך, עכשיו מה אני אומר להם, מבלתי יכולת ה' (במדבר יד, טז), יכול ה' מיבעי ליה, אמר ר' אלעזר: אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע, עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה, ואינו יכול להציל. אמר הקב"ה למשה, והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים. אמר לפניו, רבש"ע, עדיין יש להם לומר: למלך אחד יכול לעמוד, לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד. א"ר יוחנן, מניין שחזר הקב"ה והודה לו למשה, שנאמר (שם יד, כ) ויאמר ה' סלחתי כדברך" (ברכות לב, א, והשווה ת"ב שלח, כד). T

*@33*הפיסקאות הנ"ל של פילון, המאדירות את החכם הצדיק, נכתבו ברוח מוסר היהדות, וכיוצא בהם בספרות חז"ל. ואף על פי שכבר השווינו לעיל מאמרי פילון וחז"ל בענין זה, לחיזוק הוכחתנו נביא להלן עוד השוואות מדברי פילון ומדברי חז"ל. T

*@33*א. (פילון) החכם הוא היסוד היציבות והבסיס המוצק ביותר של האומות והאנושות וכו' (שו"ת בראשית ג, מד). T

*@33*(חז"ל) א"ר יוחנן, אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר (משלי י, כה) וצדיק יסוד עולם (יומא לח, ב). T

*@33*(פילון) כבר אירע, שבית אחד או עיר או ארץ או עָם או גלילי ארץ, הנהנים משֶפע רב בזכותו של איש אחד וכו' (על הגירת אברהם, קכ). T

*@33*(פילון) כל איש חכם משמש כַּפָּרָה למושחת שלא היה יכול להתקיים אפילו שעה אחת, אלמלא הבטיח (החכם) את קיומו בחמלתו ובדאגתו (על קרבנות הבל וקין, קכא). T

*@33*(חז"ל) בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת: כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת (ברכות יז, ב). ? T

*@33*ב. (פילון) ובמיוחד, אם בנוסף לכוונתו הטובה, העניק לו האלקים גם כוח שאין לעמוד נגדו (על הגירת אברהם, קכ). T

*@33*(חז"ל) אמר הקב"ה וכו' אני מושל באדם, מי מושל בי? צדיק, שאני גוזר גזרה והוא מבטלה (מועד קטן טז, ב). T

T

*@33*ג. (פילון) אי לזאת, כאשר אני רואה או שומע שמת אחד מהם, לבי דווי וכבד, ואני אָבֵל, לא כל כך עליהם, כמו על החיים הנשארים (על קרבנות הבל וקין, קכד-קכה). T

*@33*(חז"ל) הצדיק אבד - לדורו אבד (מגילה טו, א). T

*@33*ד. (פילון) אלא אם כן הטֶבע, כעץ אשר הֵשִיר את פירותיו הבשלים ומצמיח אחרים חדשים, יחזור ויסַפֵּק במקום הראשונים (צדיקים חדשים), לכלכלתם ולהנאתם של הראויים ליהנות מהם (על קרבנות הבל וקין, קכה). T

*@33*(חז"ל) א"ר יוחנן, אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר (קהלת א, ה) וזרח השמש ובא השמש (יומא לח, ב). T

*@33*ולבסוף, ראוי לצרף את רעיונו הנפלא של הרמב"ם בענין זה, אם כל הטוב שבעולם שמוּר לצדיק, מדוע לפעמים, דרך רשעים צלחה? בשאלה זו נתחבטו הראשונים והאחרונים, והרמב"ם משיב עליה: "ואולי יאמר איש, הרי אנו רואים בוּר וכסיל שהוא שוקט בעולם בלי יגון, ואחרים עובדים לו ומתעסקים בעסקיו, ואפשר שיהיה המשמש בעסקיו איש חכם. אין הדבר כאשר יחשוב החושב. שמנוחת הכסיל ההוא אמנם גם היא תעבור לאיש שהוא תכלית הבורא, שהרי במנוחתו וברוב ממונו או רכושו יצוה לעבדיו לבנות ארמון גבוה או לנטוע כרם גדול, כמו שיעשו המלכים והדומה להם, ויהיה הארמון ההוא מזומן לאיש נכבד יבוא לעתיד ויחסה יום אחד בצל קיר מן קירות הארמון ההוא וינצל בזה ממות, ויקחו מן הכרם ההוא כוס של יין באחד הימים לעשות ממנו טריא"ק, וימלט בו איש תמים אשר נשכו האפעה. כן מנהגי הקב"ה וחכמתו, אשר בה העביד הטבע עצות מרחוק אמונת אומן" (הקדמת המשנה להרמב"ם). T

## *@22*יז, י-יא. *@44*מהו: "המול לכם כל זכר, ותמולו את בשר הערלה"?$148 T

### *@11*אני רואה שתי מילות. האחת של זכר, והשנייה של בשר. זו של בשר היא על־ידי איבר ההולדה, וזו של זכר, כפי שנראה לי, היא על־ידי השֵׂכל. כי כמעט כל אשר זִכרי מטִבעוֹ בתוכֵנוּ -הוא השֵׂכל, וחובה לקצץ את ספיחיו המיותרים ולהשליכם$148\*; וכשיעשה נקי ועָרום מכל פגע וכל תאווה, אז יכַהֵן לאלהים. וזהו מה שרמז במילה השנייה, שעה שנתן את המצוה: "ותמולו את קשי$149 לבבכם" (דברים י, טז), דהיינו את רעיונותיכם הקשים הממרים והמרדניים. ועל־ידי קיצוץ והתרחקות מיהירות, ייעשה החֵלק המושל (=השֵׂכל) חפשי ומשוחרר. T

@88שו"ת בראשית ג, מו T

*@33*כדי לבצע את דרושו, מחבר פילון כאן שני פסוקים, וזו כעין דרשת סמוכין, ולפיו דיבר הכתוב בשתי מילות, האחת מילת הבשר והשניה מילת ערלת הלב. ובדברים י, טז תירגם אונקלוס: "ית טפשות לבכון", וכן בתרגום לדברים ל, ו: "ומל ה' אלקיך את לבבך" - "ית טפשות לבבך". וברמב"ן שם: "כי החמדה והתאווה ערלה ללב, ומול הלב הוא, שלא יחמוד ולא יתאווה". ועוד על המילה שהיא סמל לכריתת התאוות, ראה להלן. וראה בסוף השו"ת הבאה, ולבראשית יז, יב (שו"ת בראשית ג, מח) הטעם הרביעי; יז, יד (שו"ת בראשית ג, נב); יז, כד-כה (שו"ת בראשית ג, סא); שמות כב, ב (שו"ת שמות ב, ב). T

## *@22*יז, י. *@44*מדוע מצווה (הכתוב) למול רק את הזכרים? T

### *@11*ראשית, המצרים, כמנהג ארצם, מָלים את החתן והכלה בשנתם הארבעה־ עשר, כשהזכר מתחיל להזריע זרע, והנקבה לפרוס נדה$150. אך המחוקק האלהי נתן את מצות המילה רק לזכרים, מסיבות רבות: הראשונה היא, שהזכר נהנה ומשתוקק יותר לנשואים מן הנקבה, והוא מועָד לה ביותר$150\*. לפיכך, בצדק, הוא פוטר את האשה ומרַסֵן את הדחָפים היתירים של הזכר, בְּאוֹת המילה. והשנית היא, כי החומר של הנקבה בשיירי דם הווסת מחולל את העוּבָר, אך הכושר והסיבה הן של הגבר. ומכיון שהזכר מסַפֵק את החלק הגדול וההכרחי יותר ליצירת הוולד, מן הראוי לרַסֵן את התנשאותו, באוֹת המילה. לעומתו, היסוד החומרי (=האשה) היות והוא חסר־חיים, אינו נתון ליהירות. ודַיינו בכך. אך יש לדעת בנוסף לכך, כי הרואֶה בקרבֵּנו -הוא השֵׂכל, וצריך לקצוץ בספיחיו המיותרים, והספיחים המיותרים הם הדיעות הריקניות... T

@88שו"ת בראשית ג, מז T

## *@22*יז, יב. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "ובן שמונת ימים ימול כל זכר"? T

### *@11*הוא (ה') מצַוֶוה למול את הערלה. ראשית, הוא פוטר (אותנו) מחלאים. כי קשה ביותר ומחריד להביא לידי מרפא את חולי המבושים, כי הוא כאש לערלים$151, ועניין זה לא יארע לנמולים. והנה, לוּ נמצאה דרך להשתמט מחלאים ומדווים אחרים בכריתת איזה איבר או חֵלק מן הגוף, שבהסרתו לא יהיה משום מכשול בפעולתם של שאר החלקים, אזי לא היה האדם ידוע כבן־ תמותה, והיה נהפך לבן אַלמוות. ולכן נעשתה המילה מתוך ראִיית הנולד וללא־פֶּגע. ועניין זה ברור, שכֵּן לא רק היהודים נמולים, אלא גם המצרים והערבים והכושים, וכמעט כל יושבי ארצות הדרום, שבקירבת האיזור החם. ומה היא הסיבה המיוחדת? אם לא, שבמקומות אלו, ובמיוחד בקיץ, מוכה ערלת אברי המין בדלקת ומורסה, שכֵּן מסביב לעטרה יש עור המכסה אותה, וכשזו (הערלה) נכרתת, עם גילויה (של העטרה) נרגעת (האש), והמדווה מסולק ונעלם. ולפיכך, העמים באזורי הצפון, וכל אלה שחלקם בארצות התבל הוא בארצות הקור, אינם נמולים, כי ככל שחוֹם השמש מתמעט ונחלש באזורים אלה, כך גם (מתמעט) החולי הנוצר מחום בעור חלקי הגוף... שנית, לא רק בגלל בריאות הגוף הקדישו הקדמונים מחשבה$152, אלא גם למען ריבוי האוכלוסין$153, מכיוון שראו את הטבע מלא החיים ואוהב־האדם במאד מאד. כי, כמלומדים, הם ידעו, שכאשר הזרע זב אל קיפולי הערלה, לעתים קרובות הוא עלול להתפזר לריק ולהפוך חסר תועלת, אך כשלא ימצא דבר אשר יעכב ויגדור בעדו, הוא יצליח להגיע למקום המיועד. לפיכך, האומות הנוהגות במילה גדילות מאד, ואוכלוסיותן מתרבָּה. אמנם, מחוקקנו, אשר ידע זאת, ונתן דעתו לתוצאה זו, אסר את מילת התינוק מיד ובמקום, כי הניח את אותה ההנחה, שהמילה כמו גם התאוות, נועדו לפריה ורביה. ומסיבה זו, נראה לי, מציעים המצרים שהמילה תתקיים בשנת הארבע עשרה, בשעה שמתעוררים עינוגי התשוקות להולדה, שכֵּן המילה נועדה לפריה ורביה. אך עדיף ונבון$154 יותר המצב אצלנו, לקבוע את המילה בגיל הינקות, שמא מתוך פחד, יהסס הבוגר מלמלא את הצו מרצונו החופשי. T

### *@11*שלישית, אומר (הכתוב), שהיא (המילה) לשם הטהרה והקרבנות הקדושים, כי אלה הנכנסים לחצרות המקדשים הפנימיים מתטהרים ברחיצות והזאות$155... ומילת העור מסייעת, ולא במעט, לטהרה. שכֵּן כאשר אדם רואה זאת, כפי שהוא מטִבעו, הוא נתקף גועל$156. T

### *@11*רביעית, שנַים הם אברי ההולדה בקרבֵּנו; בנפש ובגוף. הירהורים הם המוליד שבנפש... ואין לך דבר נוסף הדומה בצורה זו יותר מאשר מילת הלב$157. ואלה הן העובדות המפורסמות והסיבות ביחס לשאלתנו. אך יש לדון בדברים הסמליים יותר, הטמונים בכל אחד ואחד. T

### *@11*יש האומרים, שמילת הערלה היא סֵמל, לכאורה יש הכרח לכרות את התאוות המיותרות והמופרזות, מתוך נכונות להתאפקות בעול החוקים$158... אך על־ידי התאוות הגדולות רומז (הכתוב) גם לתאוות אחרות שראוי עוד לכרתן, והגדולה ביותר היא תאוות המשגל בין אשה וגבר$159... הוא רומז לא רק על כריתת התאוות המופרזות, אלא גם על (כריתת) היהירות והרישעות הגדולה וכדומה להם. והיהירות, כדבר הראשונים, היא הפסָקָה והטלת רשת לרגלי ההתקדמות, כי האדם סבור שאיננו חייב להיטיב, כשהוא מדַמֶה את עצמו כסיבה לעניין שלפנינו$160. באופן טִבעי ביותר, מלמד (הכתוב) את הסבורים שהם הסיבות להיווצרות לידה, ואינם פונים ושָתים לבם לראות את מוליד־הכל, כי אמנם הוא (ה') האב האמיתי הוודאי והנאמן. אכן, אנחנו, הנקראים מולידים, משמשים רק כמכשירים המשרתים את ההולדה$160\*. כי כמו בחזיון פלאים, כל העצָמים הנראים הם חסרי־חיים, ואילו המניע את תנועותיהם בלתי־נראה, והוא הסיבה ליכולת והתנועות של הדברים הנראים. ובדומה (לאָמָן) זה, בורא העולם מפַזֵר ומשלח את כוחותיו ממקום ניצחי ובלתי־נראה, ואנחנו כאותם מעשי פלא, מניעים את עצבינו בעניין השייך לנו - הזרע וקיום ההולדה. אחרת, אנו עשויים לחשוב שהחליל מתנגן מעצמו, ולא נועד להפיק נעימות על־ידי האומן אשר עשה אותו וייחד אותו לשימושו ותועלתו הוא. T

@88שו"ת בראשית ג, מח T

*@33*במקום אחר בכתביו, חוזר פילון על רובם של הדברים שבשו"ת זו, ואלה דבריו: "אם כן, יסודותיהם של החוקים לסוגיהם, אלו המכוּנִים עשרת הדברות, נבדקו בקפדנות בחיבור הקודם. עתה יש לבחון בהמשך לאותו החיבור את המצוות במפורט, ואתחיל בזו המעוררת גיחוך אצל רבים. אכן, המילה של אברי ההולדה מעוררת גיחוך, אך זהו מעשה מוקפד ביותר גם אצל עמים אחרים, ובעיקר אצל העם המצרי הנחשב כמרובה באוכלוסין, קדום ביותר וחובב דעת ביותר, על כן נכון הוא לזנוח את הזילזול הילדותי, על מנת לבקש ביֶתר תבונה וכובד ראש, את הסיבות שבזכותן מתחזק הנוהג, ולא לדחות על הסף ולהטיל דופי בטוב (המקובל) על עמים גדולים. נראה, שאנשים אלו סבורים, שאותם האלפים בכל דור ודור, כורתים ומטילים מום בגופם ובקרוביהם מתוך כאבים חמורים, - אך קיימות נסיבות רבות לשמור ולבצע את עצתם של הקדמונים, וארבע הן החשובות ביותר: הראשונה, הקָלָה ממחלה קשה וחסרת־מרפא בערלה, המכונה אנטרקס, וזאת חושבני בגלל האש המלַהֶטֶת בִּפְנִים, שעה שהמחלה מתפשטת, ועניין זה מקובל יותר בין בעלי ערלה. השנייה, הטהרה היתירה בכל הגוף כולו, כפי שהולם למעמד מקודש... השלישית, ההשוואה בין הלב לחלק הנימול. שניהם הוכנו למען ההולדה, הנפש אשר בלב (היא היולדת) של המחשבות, ואיבר ההולדה (מוליד) את בעלי החיים. הרי כבר הקדמונים, חשבו לנכון להשוות את הנגלה והנראה - בו נוצרים החושים לפי טיבם, אל הבלתי־נגלה והעדיף - ממנו קמים ועולים הדברים השִׂכליים. הרביעית, והיסודית ביותר, ההכשרה לפריה ורביה. הרי נאמר, שהזרע מישיר דרכו ואיננו מתפזר ונשפך לקפלי הערלה, ומסיבה זו דומה שהמהולים בין העמים פוריים יותר ומרובי אוכלוסין. T

*@33*"דברים אלו הגיעו לאזנינו כמסורת קדומה מאנשים בעלי השרָאָה אלהית, אשר התעמקו בדברי משה, ולא באקראי. ובנוסף לכל הנאמר סבור אני, שיש במילה גם סֵמל לשני עניינים יסודיים ביותר: האחד, הוא כריתת התאוות המכַשפות את השֵׂכל, וההזדווגות בין הגבר והאשה היא הגדולה בעינוגי אהבים, על כן ראו המחוקקים לנכון לקצץ באבר המשמש להזדווגויות מעין־אלה, ועשו את המילה סימן לכריתת התאווה המופרזת והמרובה, ולא (סמל) לתאווה אחת בלבד, אלא דרך זו האחת התקפנית ביותר גם לכל (התאוות) האחרות$161. שנית, על האדם להכיר את עצמו ולהדיח מנפשו את המחלה האנושה - את היהירות. הרי אחדים, כאותם הפַּסָלים המומחים, התפארו שביכלתם לעַצֵב את הבריה היפה ביותר - את האדם, ומשולהבים משחצנותם ראו עצמם כאלהים, והעלימו עין מן הסיבה האמיתית לנברא, - ה' ה"קיים". וזאת אף על פי שהיה ביכולתם לחזור בהם ממשוגתם, בזכות המתרחש בקירבתם, שהרי קיימים ביניהם גברים רבים עקרים ונשים רבות עקרות, שזיווגיהם לא נשאו פרי והזדקנו ערירים. על כן יש לכרות מן המחשבה דעות פסולות, וכן גם דעות שאינן לשם שמים" (על החוקים המיוחדים א, א-יא). T

*@33*חז"ל לא נגעו בטעם מצות המילה. לדבריהם, מסמלת המילה את הברית שנכרתה בין הקב"ה וישראל. רעיון זה התנוסס תמיד בהכָּרתם הדתית והלאומית. להלן כמה ממאמריהם, המעידים שברית זו היתה פינת־יקרת במחשבתם: "ושמרתם את בריתי (שמות יט, ה). רבי אליעזר אומר, זה ברית שבת, ורבי עקיבא אומר זה ברית מילה ועבודה זרה" (מכילתא יתרו, מסכתא דבחדש, ב). "ד"א, וזה הדבר (שמות כט, א). באיזה זכות היה אהרן נכנס לבית קדשי הקדשים? א"ר חנינא בנו של רבי ישמעאל, זכות המילה היתה נכנסת עמו, שנאמר בזאת יבא אהרן (ויקרא טז, ג), זו המילה, כד"א (בראשית יז, י) זאת בריתי אשר תשמרו" (שמו"ר לח, ח). "וזאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם. גדולה מילה, שהיא אחד משלש בריתות שנתן הקב"ה בינו ובין בריותיו. ואלו הן, הקשת המילה והשבת" (מה"ג לבראשית יז, י). "ונמלתם את בשר ערלתכם, שהיא ברית קיימת בגופו של אדם ביום ובלילה לזכור את בוראו" (מה"ג שם, שם יא). "הזהרו בישראל, שהם עתידים לקבל התורה מימינו של הקב"ה וכו', הזהרו בישראל שהן זהירין בברית מילה, שנאמר (בראשית יז, י) זאת בריתי אשר תשמרו וגו"' (ילקוט המכירי תהלים קלו, יט, בשם התנחומא). ומכיוון שעיקר מהותה של מצות מילה הוא הברית בין הקב"ה ועַם ישראל הקיימת בגופו של אדם, אומר המברך על המילה "אשר קדש ידיד מבטן, חוק בשארו שם, צאצאיו חתם באות ברית קדש" (תוספתא ברכות ז, יג). T

*@33*הרמב"ם ידע על שניים מטעמיו של פילון, המובאים בשו"ת וב"על החוקים המיוחדים", שחיתוך הערלה מסיר מכשול מדרך הזרע, ובכך משלימה המילה את מגרעת היצירה, היות והמילה מדיחה מנפש האדם את יהירותו, וכן שהמילה מביאה לחיתוך התאוות המיותרות והנפרזות. ואלה דברי הרמב"ם: "וכן המילה אצלי, אחד מטעמיה - למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכולת, עד שימַעַט במעשה הזה. וכבר חשבו, שזאת המילה היה השלָמת חסרון היצירה (ראה האמונות והדעות לרס"ג ג, י). ומצא כל חולק מקום לחלוק ולומר: איך יהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיצטרכו להשלמה מחוץ? עם מה שהתבאר מתועלת העור ההוא לאבר ההוא! ולא ניתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המדות. והנֵזק ההוא הגופני המגיע לאבר ההוא - הוא המכוון, אשר לא יפסד בו דבר מן הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבורה ההולדה, אבל תחסר בו התאוה היתרה על הצֹרך. והיות המילה מחלשת כח הקשׁי, ופעמים שתחסר ההנאה, הוא דבר שאין ספק בו, כי האבר כשישפך דמו ויוסר מכסהו מתחילת בריאתו, יחלש בלי ספק. ובבאור אמרו החכמים ז"ל הנבעלת מן הערל קשה לפרוש [ממנו] (ב"ר פ, יא), זהו החזק בטעמי המילה אצלי" (מורה נבוכים ג, מט)$162. הרמב"ם מודה בטעם ב, אבל דוחה טעם א, ומסכם עמדתו: "ולא נתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המדות". T

*@33*יש לציין, שהרמב"ם מסכים גם אל עניין אחר הנמצא בפילון. הרמב"ם מביא כמה סיבות לכך שהמילה תהא בימי הקטנות: "הראשונה, שאילו הונח הקטן עד שיגדל, אפשר שלא היה עושה. והשניה, שלא יכאב בכאב הגדול לרַכּוּת עורו וחולשת דמיונו, כי הגדול יפחד וירעד מן העניין" וכו' (מו"נ, שם). ולשונו של פילון היא: "אך עדיף ונבון יותר המצב אצלנו, לקבוע את המילה בגיל הינקות, שמא מתוך פחד יהסס הבוגר מלמלא את הצו מרצונו החופשי". T

*@33*ובמדרשי התורה, לר' אנשלמה אשתרוק: "וארבה אותך במאד מאד (בראשית יז, ב). אמר זה בכפל לשון, בעבור כי אולי יחשוב היות המילה כלי למעט התולדת, בישׂרָהוּ שירבה לו כח התולדת ברבוי הבנים יותר מן הנהוג, וזה דבר ראוי וטבעי קצת, כי האנשים הלהוטים אחר בולמוס של עריות מתניהם תמיד המעד, ולסיבת התמידיות לא יעשו פרי. אבל כשינהג האדם לפי הצורך כראוי לו, יעשה פרי. ומהיות המילה ממעטת כח תאוות האבר המוליד, לא יתנהג בזה רק כפי שישאלהו טבעו ומזגו וכחו, וזה אמרם עונה האמורה בתורה (משנה כתובות ה, ו), ואז יצליח פריים עם עזר אלהִי, ברבוי הבנים על צד ההשגחה, ואמר התהלך לפני והיה תמים (בראשית, שם) ר"ל כי הערלה היה מותר לא הכרחי אבל יזיק" (מדרשי התורה לר' אנשלמה אשתרוק, ברלין תרנ"ט עמ' *&23%*- *&22%*). T

*@33*טעמו השלישי של פילון בשו"ת הוא, שהמילה מכוונת גם לשם טהרה בהקרבת קרבנות. נראה, שטעם זה יסודו בהלכה הנמצאת במשנה, שאף היא מדברת בכהן ערל שהוא פוסל כשמקבל דם הקרבנות: "כל הזבחים שקבל דמן זר, אונן, טבול יום, מחוסר בגדים, מחוסר כפורים, שלא רחוץ ידים ורגלים, ערל, טמא, וכו' - פסל" (משנה זבחים ב, א). ונראה, שפילון ידע על מסורה ארץ־ישראלית זו, והכניסה לדיונו. פילון לא ביאר מפני מה לא מל הכהן, בגמרא שאלו: "ערל, מנלן? א"ר חסדא, דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו, כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי (יחזקאל מד, ט). ומנלן דמחלי עבודה? דכתיב בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחלל את ביתי (שם מד, ז). ת"ר בן נכר, יכול בן נכר ממש? שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואין לי אלא ערל לב, ערל בשר מנין, ת"ל וערל בשר. וצריכי, דאי כתב רחמנא ערל בשר משום דמאיס, אבל ערל לב דלא מאיס, אימא לא, ואי אשמעינן ערל לב משום דאין לבו לשמים, אבל ערל בשר דלבו לשמים, אימא לא, צריכי" (זבחים כב, ב). לפי דברי הגמרא, כהן ערל שלבו לשמים פסול להקריב קרבן אף על פי שהוא צדיק גמור. ואת הסיבה שלא מל מפרש רש"י: "שמתו אחיו מחמת מילה" (סנהדרין פד, א ובעוד מקומות). ורבנו תם פירש "דמומר לערלות וקרי ליה לבו לשמים, לפי שאינו עושה אלא מדאגת צער המילה" (תוספות זבחים כב, ב). T

## *@22*יז, יב. *@44*מדוע ציווה (הכתוב) על המילה לשמונה? T

### *@11*... העם שנצטווה למול בשמיני נקרא "ישראל" בלשון הכשדים, והוראתו בארמנית$163 "רואה־אֵל". הוא רוצה שיהא לו חֵלק גם בצדיקים מטִבעם וגם באֵלה אשר (צדיקים הם) מתוך בחירה... וכשם שהשמונה הוא שבע ואחד, כך גם העם המפואר הוא לעולם עם, והוא נוטל מנה נוספת, (דהיינו) שהוא נבחר גם על־ידי הטבע וגם בהתאֵם לרצונו וחסדו של האב. שנית, המספר שמונה מורֶה בכל מקום על שוויון... השוויון מוליד את הצדק, ועל־ידי זה (הכתוב) מוכיח תחילה שהעם אהוּב־האל, מפואר על־ידי שוויון וצדק ובא אל הנחלה. שלישית... ובכך הוא (האל) מרַמֵז בסמל, שהעם הראשון הזה מותאם לפיסגת השוויון והצדק הטִבעי והעליון. והוא ראש הגזע האנושי, לא מכוח הורתו או זמנו, אלא בזכות יתרון מוסריותו. והצדק והשוויון שוכנים (בו) בצוותא, מאוחדים כחלק אחד... T

@88שו"ת בראשית ג, מט T

*@33*עיקרי דבריו של פילון הם, שהאלקים מנהיג את עולמו על־פי שני אופנים, בדרך הטבע, כלומר על־ידי מה שהוא מסבב כדבר העוֹלֶה לעתים מכל עצמם של החיים, ועל־ידי מה שהוא מסבב כדבר שאינו צומח מכל עצמה של המציאות, אלא מתהווה על־ידי פקודה עַל־טבעית. כך, שלפי הנהלתו הטבעית של האלקים, עם ישראל הוא עם כשאר כל העמים; אבל לפי הנהלתו העל־טבעית, עם ישראל הוא עם שהאלקים בחר בו כעם סגולה. צדקתם של עם ישראל היא כפולה, כי בנוסף על צדקתם הטבעית, הוא, כנבחר לעם סגולה, בוחר בצדק שהוא לפנים משורת הטבעיות. צדק זה הוא הזכות המיוחדת שלו. T

*@33*את הדברים האלה מביא פילון כאן בקשר למצות מילה. וכן במדרש הגדול, שמקורו מאמרו זה נעלם, שהמילה ניתנה לישראל בגלל דביקותם בה': "להיות לך לאלקים, מגיד הכתוב, שלא ניתנה מילה אלא להיות סימן לצדיקי זרע אברהם אבינו, שהן מייחדין את השם ומקבלין עליהן עול מלכות שמים באהבה, לכך נאמר להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך" (מה"ג בראשית יז, ז). וברמב"ם: "המילה נצטווה בה אברהם וזרעו בלבד, וכו', מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרך הישרה, והם המחוייבין במילה" (הלכות מלכים י, ז). T

## *@22*יז, יד. *@44*מדוע גוזר (הכתוב) עונש מוות על התינוק, באמרו: "וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ביום השמיני$164 ונשחתה$165 הנפש ההיא מעמה$166"? T

### *@11*אין החוק מחייב את (החוטא) בשגגה, כי הוא סולח אף לזה שהרג בשגגה, ומפָרֵט את הערים אליהן הוא רשאי לנוס ולמצוא מקלט, כי הוא נעשה מקוּדָש ומוּגָן לאחר שמצא שָׂם מפלט, ואיש אינו רשאי להוציאו משם ולהעמידו לפני בית דין$167. אך אם התינוק אינו נימול ביום השמיני אחר היוולדו, במה חטא שיהא נידון לגזר מוות? אי לזאת, יש אומרים, כי התורה לפי פירושה, שָׂמָה עיניה בהורים, כי היא מניחה שהם מבַזִים את מצוות התורה. ואחרים אומרים, שהוטל עונש המור על התינוקות, ככל הנראה, על מנת שהבוגרים, אשר הפֵרוּ ודחקו את החוק, יחיו חייבים בעונש שאין להתחרט בו או לבטלו. זהו פשוטו של מקרא... T

@88שו"ת בראשית ג, נב T

*@33*לפי השיטה המובאת בפילון, אין התורה מחייבת את התינוק במיתה, שהרי הוא שוגג, כפי שהדבר נוהג ברוצח בשגגה. וכשם שחז"ל דרשו בכמה מקומות בתורה על "ונכרתה הנפש ההיא" - ההוא ולא אנוס ולא שוגג (תורת כהנים לויקרא ז, כ), כן דורש פילון את "ונכרתה" שלפנינו. וכן במדרש החפץ כאן: "ונכרתה הנפש ההוא, כת' בוא"ו בכל העונשין, וקורין אותה "ההיא", כו', ואם כן למה הוא כתובה, אלא שענינו שאינו חייב כרת אלא איש מזיד, לא שוגג ולא אנוס ולא מוטעה". T

*@33*פילון גורס את המלים הנוספות "ביום השמיני" הנמצאות בשבעים, שאם אין הבן נימול ביום השמיני, אזי הוא חייב כרת. ועל זה שואל פילון, איך חייבה התורה כרת לילד בן שמונה? ומתרץ שהעונש הוא על האב. וכן בספר היובלים טו, כו: "וכל הילוד אשר לא ימול בשר נפשו עד היום השמיני", אבל במסורה ליתא. חז"ל, שלפניהם לא היו המלים "ביום השמיני", למדו מפסוק זה על החיוב, שאם לא מלו אותו, אזי הוא חייב למול את עצמו: "והיכא דלא מהליה אבוה, מחייבי בי דינא וכו', והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה" (קדושין כט, א). T

*@33*כבר בנוסח השאלה מציג פילון פירוש לפסוק זה, ש"ונכרתה" פירושה מיתה, וכי המדובר במיתת התינוק. בדברי התשובה מביא פילון שתי שיטות של ה"יש אומרים", בנוגע לשאלה מי הוא הנענש? לפי השיטה הראשונה, מוטל עונש כרת על ההורים; ולפי השיטה השנייה, אמנם העונש מוטל על התינוק, אבל למעשה מענישה התורה את ההורים על־ידי כך, מפני שזילזלו במצוות מילה ולא מלו את בנם. T

*@33*שתי הדיעות, נמצאות כמעט במלואן בחז"ל: "תניא, ר' יהושע בן קרחה אומר, גדולה מילה, שכל זכיות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנאמר ויפגשהו ה' ויבקש להמיתו (שמות ד, כד) וכו'. אמר רבי [יוסי], חס ושלום שמשה נתרשל וכו', אלא מפני מה נענש משה? מפני שנתעסק במלון תחלה, שנאמר ויהי בדרך במלון (שם). רשב"ג אומר, לא למשה רבינו ביקש שטן להרוג, אלא לאותו תינוק, שנאמר כי חתן דמים אתה לי (שם, כה), צא וראה מי קרוי חתן? הוי אומר זה התינוק" (נדרים לא, ב - לב, א)$168. T

*@33*דעת ר' יהושע בן קרחה, היא דעת ה"יש אומרים" הראשונה שבפילון, ודעתו של רשב"ג יש בה משיטת ה"יש אומרים" השניה, אף על פי שלא נאמר בה במפורש שבזה היתה הכוונה לענוש את ההורים. T

*@33*פילון כבר יודע כאן על הפירוש "ונכרתה" שהוא מיתה. ובמדרש התנאים למדו זאת מתיבת "והאבדתי", שנאמרה ביום הכיפורים: "והאבדתי מה תלמוד לומר? לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מהו? - כשהוא אומר והאבדתי (ויקרא כג, ל) לימד על הכָּרֵת שאינו אלא אבדן" (ספרא אמור פרק יד, ד). T

*@33*נראה, שגם שיטת רש"י קרובה לשיטה השנייה, ולפיה כרת פירושו "ערירי בלא בנים, ואם יש לו בנים - מתים"$168\*. וכנגד זה מצינו את שיטת הרמב"ן, שאין כאן כרת לזרעם$168\*\*. והרמב"ם כתב, שאם עבר האב ולא מל: "ביטל מצות עשה, ואינו חייב כרת, שאין הכרת תלוי אלא כערל עצמו" (הלכות מילה א, א), וכן שאינו חייכ כרת עד שימות והוא ערל כמזיד (שם הלכה ב, וראה השגת הראב"ד שם, שכל יום הוא עומד באיסור כרת). ובראב"ע כאן: "ויש אומרים, כי כרת המת קודם נ"ב שנה (מועד קטן כח, א), ויש אומרים כי כרת שיכרת שמו במות זרעו". T

## *@22*יז, טו. *@44*מדוע אומר (הכתוב): "שרה אשתך לא יקרא שמה שרה, אלא שררה יהיה שמה"? T

### *@11*אפשר, ששוב ילגלגו השוטים$169 על הוספת האות האחת, רי"ש$170, וילעגו על כך ויחמדו לצון, שכֵּן הם מסרבים לשית לבם לעֶרכָּם הפנימי של הדברים ולמלא אחרי האמת. כי מה שנראה כתוספת אות אחת גורם להתאָמָה מושלמת, תחת קטן - גדול, ותחת חלקִי - כללי, ותחת בן־תמותה - אל־ מוות. כי ברי"ש אחת שמה הוא "שרי", ובתרגום היא נקראת "שִׁלְטוֹנִי", בעוד שבִשתַּיים (פירושו) "שַלֶטֶת"$171. ויש לחפש ולדרוש במה נבדלים האחד מן השני. חכמתי תבונתי צדקתי ותעוזתי מושלים רק בי והם בני־חֲלוֹף, ואכן, כאשר אני מת אזי מתים גם הם. אך החכמה כשלעצמה היא מושֶלֶת. וכן אותה צדקה כשלעצמה וכל אחת מהמידות האחרות איננה מושלת בי, אלא היא מושלת כשלעצמה, ובעלת שׂררה ממשלה ומלכות נצחיים. הֲראית את גודל המתנה?! (ה') הפך והחליף את החֵלק בשָלֵם, את המסויים$172 בסוג כולו, ואת הנפסד בבלתי־נפסד. וכל אלה הוגשו מראש למען הלידה העתידה$173, למען ישועה ושמחה מושלמת יותר, אשר שְׁמה יצחק. T

@88שו"ת בראשית ג, נג T

*@33*במקום אחר דורש פילון, על שינוי שמה של שרה: "ועתה נדון באשתו שרה, כי גם שמה נשתנה ל"שררה"$174, על־ידי הוספת אות אחת - רי"ש. עד כאן השֵמות, ועכשיו יש לסַפֵר את המאורעות: "שׂרַי" מובנו "שִׁלְטוֹנִי", "ושרה" מובנו "שַׁלֶטֶת". הראשון מסמל מעלָה מסויימת, והשני מעלָה כללית. ובאותה המידה שהסוג הכללי גדול מן המסויים, בה במידה גדול השם השני מהראשון, כי המסויים קטן ונפסד, והסוג הכללי רב הוא וכן בלתי־ נפסד" (על שינוי השמות, עז-עח). T

*@33*מדרש פילוני זה נובע ללא ספק ממדרש ארץ־ישראלי קדום. ואף על פי שישנם שינויים ביניהם, בכל זאת נראה ששניהם מעור אחד הם, והמדרש האלגורי של פילון בנוי על מדרש חז"ל. ואלה הם מדרשי חז"ל: T

*@33*א. "שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. בתחילה הרי היא שרי על עמה, עכשיו הרי היא שרה על כל באי עולם" (תוספתא ברכות א, יד). T

*@33*ב. "בתחילה נעשית שרי לאומתה, ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו" (ברכות יג, א). T

*@33*ג. "לשעבר היתה שרי לעמה, עכשיו היא שרה לכל באי עולם" (ב"ר מז, א הוצאת טהעאדאר עמ' *&471%*). T

*@33*ד. "לשעבר היתה שרה לעצמה, עכשיו היא שרה" וכו' (נוסחאות אחרות של ב"ר, שם). T

*@33*ה. "שרי לשון יחיד, כמו אדונִי, או "שרי" חרוקה (כלומר בחיריק תחת הרי"ש), אבל "שרה" אדונית לכל" (מדרש החפץ, מובא ב"תורה שלמה" לפסוק זה, הע' קטו). T

*@33*ו. "שרי לשון יחיד, משמע שָׂרָתי" (רש"י לברכות יג, א). T

*@33*מאמרי חז"ל אלה נחלקים לשתי קבוצות. בראשונה היתה שרי "לעמה" או "לאומתה", ובשנייה היא שרי "לעצמה", לשון יחיד. נראה, שהנוסח הארץ־ישראלי הקדום היה "לעצמה", כפי שנמצא גם בפילון. הדרוש "לעמה־לאומתה", שאין לו יסוד במקרא, הוא חילוף מאוחר של "לעצמה" שהושפע מן הנאמר בשינוי שמו של אברהם: "לא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם (בראשית יז, ה), בתחילה הרי אתה אב לארם, עכשיו אתה אב לכל העולם כולו" (תוספתא ברכות א, טו). לסיפא של דבריהם: "עכשיו היא שרה לכל באי עולם" יש יסוד במקרא, שנאמר על שרה "והיתה לגוים" (בראשית יז, טז), המקביל גם לנאמר על אברהם "והיית לאב המון גוים" (שם שם, ד). T

## *@22*יז, יז. *@44*מדוע נפל אברהם על פניו וצָחַק? T

### *@11*הנפילה על פניו מורָה על שני עניינים: האחד, הוא התפעמות מתוך הערָצָה מופלגת לאלהִי; והשני הוא הודאה, וזו מתאימה ושווה לאשר כבר נאמר. כי השֵׂכל הודה שרַק האלהים ניצב, בעוד שכָּל הבריות הנולדות (נתונות) לשינוי במעגל נע, והם נופלים$175 על אותו החֵלק שבזכותו הם רגילים לקום ולעמוד זקופים - הפָנים המושלים$176. ובצדק הוא צָחַק, כי שָׂמַח על ההבטחות ונמלא תקוות גדולות וצפה שהן תתגשמנה, ומשום שקיבל בבירור חזון, שבזכותו, הוא הכיר לבטח את זה אשר ניצב יציב לנֶצח, ואת זה אשר נכפף מטִבעו ונופל#165. T

@88שו"ת בראשית ג, נה T

*@33*"וטבעי היה, שהשֵׂכל מנופָּח מהבטחות כאלה יתנשא למעלה, אך הוא (אברהם), במטרה לגַנוֹת אותנו, הרגילים ללכת נטויי גרון מסיבות קלות ביותר, נופל וצוחק מיד את צחוק הנשמה. ואמנם הוא זָעַף בפניו, אך בת צחוק בשִׂכלו ושמחה גדולה ומלֵאָה שוכנת בקרבו. ושני אֵלה, הנפילה והצחוק, מופיעים יחדיו אצל החכם, אשר נפלו בחלקו טובות גדולות מן הצפוי. האחת (הנפילה), היא כעין ערבון שלא יתיַהֵר, באשר הוא יודע את הַבלוּתָם של בני־תמותה, והשני (הצחוק) הוא אישור לדביקותו, שהרי הוא חושב שהאלהים הוא הסיבה היחידה לטובות ולחסדים. שֶיִפּוֹל הנברא! ואף יזעף, זהו טיבו, הרי אינו יציב, ואף עָצֵב הוא כשלעצמו. ושיקום על־ידי האֵל ויצחַק! כי הוא (ה') לבדו תמיכתו ושמחתו" (על שינוי השמות, קנד-קנו). T

*@33*"וזהו שקוראים לו בשקר - שמחת הכסילים. אך (השמחה) האמתית הוזכרה, הרי היא זו ההולמת רק לאנשי מעלה. "נפל אם כן וצחק". הוא לא נפל מאת ה', אלא מעצמו. כי הוא עמד אצל הבלתי־משתנֶה, ונפל מגאוות עצמו. לפיכך, כשהוטל ארצה השֵׂכל החכם־בעיניו, והתרומם (השֵׂכל) אוהב־האלהים, ומתבסס סביבו (סביב ה'), שרַק הוא איתן - אזי הוא צָחַק מיד ואמר בלבו: "האם בן מאה שנה יוליד, והאם שרה בת תשעים השנה תלד"?" (על שינוי השמות, קעה-קעו). T

*@33*"ומאידך, תמצא את המוסריות הרה בשמחה שופעת, ואת האיש הנעלה מוליד בצחוק וטוב־לב, והצאצא משניהם הוא הצוחק$176\*. וכך מעיד הדיבֵּר האלהי, שהאיש החכם מוליד בשמחה ולא בצער: "אלהים אמר לאברהם, שרה אשתך לא תקרא שרה, כי שררה יהא שמה, ואברך אותה ואתן לך ממנה בן" (בראשית יז, טו-טז). והוא מוסיף: "ואברהם נפל על פניו וצחק ואמר האם לבן מאה שנה יוליד והאם שרה בת תשעים השנה תלד"? והוא (אברהם) נראה שמֵח וצוחק, כי הוא עומד להוליד את האושר, את יצחק. ושרה, שהיא המוסריות גם כן צוחקת" (דרשות אלגוריות ג, ריז-ריח). T

*@33*פילון מפרש ש"ויצחק" אינו לשון לעג, ואין הוא מורה על ספיקו של אברהם או על חוסר אמונתו, אלא שהוא צחוק של חדוה וגיל, שאברהם שמח שמחה גדולה על הבשורה שיוולד לו בן למאה שנה. פירוש כגון זה לא מצאתי בספרות חז"ל, פרט לאונקלוס שמתרגם "ויצחק" בלשון שמחה: "ונפל אברהם על אפוהי וחדי". ורש"י הולך בעקבות אונקלוס, ומפרש: "זה תרגם אונקלוס וחדי, לשון שמחה, ושל שרה לשון מחוך, למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה, וזה שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם". T

*@33*הרמב"ן מפרש בדרך אונקלוס ורש"י, והוא דן על כך באריכות ומביא ראיות מן הכתובים לחזק את הפירוש ש"ויצחק" הוא לשון שמחה: "ויצחק תרגם אונקלוס וחדי, וכן הדבר, כי הצחוק פעם יאמר ללעג ופעם לשמחה, כמו משחקת בתבל ארצו (משלי ח, לב), משחקים לפני ה' (שמואל־ב ו, ה). ולפי דעתי, שהכונה בלשון הזה, כי כל רואה ענין נפלא באדם לטוב לו ישמח עד ימלא ה' שחוק פיו וכו'. וכן עשה אברהם, כאשר נאמר לו זה שָמח ומלא שחוק פיו, ויאמר בלבו ראוי זה לשחוק כי הוא ענין נפלא מאד, הלבן מאה שנה יולד ואם בת תשעים שנה תלד?". יש לציין, שפירוש הרמב"ן הוא כמעט מלה במלה פירושו של פילון. וכן בספר היובלים טו, יז: "ויפול אברהם על פניו וישמח". ובפירוש הר"ן: "אחשב, שאחזו השחוק במשמע זה הדבר הנפלא, ולרוב שמחתו עליו" וכו'. T

## *@22*יז, יז. *@44*מדוע הוא (אברהם) כביכול חסר־אימון ביחס להבטחות, כי (הכתוב) אומר: "אמר$177 האם יהיה בן לבן מאה שנה, והאם שרה בת התשעים תלד"? T

### *@11*לא לשוא ובאקראי נוספו המלים "אמר בלבו"$178, כי מלים בלתי־הגונות היוצאות מהפה והלשון נחשבות לעוון וצפויות לעונש, אך אלה העולות במחשבה, אין בהן כל חטא. כי השֵׂכל נוהג ביהירות שלא ברצונו, כשתאוות שונות נופלות עליו מכל עֵבר, עתים הוא מתקומם נגדן וממורמר נאבק בהן ומשתוקק להימלט מהופעתן. ושמא לא פיקפק, אלא נדהם מן המתנה המופרזת, והוא אומר בפליאה: "הנה בשׂרֵנו עבר זמנו והגיע מעֵבֶר לגיל ההולדה, אך הכל אפשרי לפני אלהים, גם להמיר זיקנה בנוער, גם להביא את העָקָר שאינו נושא פרי, להולדה ופוריות. ובכן, אם בן מאה שנה ובת תשעים שנה יולדים, הרי המקובל וכל אשר מתרחש בהתאם ובמקומו נעלמים לחלוטין, ורק גבורת ה' וחסדו כאחד מתגַלים בכל הֲדָרָם$179... T

@88שו"ת בראשית ג, נו T

*@33*הפירוש הראשון הוא, שאברהם צחק ונסתפק, אבל הספק היה רק "בלבו". ובתרגום יב"ע: "ונפל אברהם על אנפוי ותמה", וכן במדרש לקח טוב. פילון מלמד זכות על אברהם -כשיטתו תמיד להגן על האבות- שאברהם חשב את הדברים בלבו, ולא אמרם בפיו, ויש להבדיל בין מחשבה למעשה, כי המעשה נשאר קיים ועומד, אבל המחשבה באה וחולפת בין־רגע, ולדעתו, המלים העולות במחשבה אין בהן כל חטא. חז"ל סיכמו דיעה זו בקצרה: "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" (קדושין מ, א), והיא מחשבה שלא הוּצאה אל הפועַל. T

*@33*במקום אחר מרחיב פילון את הרעיון שהביע כאן בקצרה, ושם נאמרים הדברים בדרשה שנשא לפני הציבור באלכסנדריה. ואלה דבריו: T

*@33*"בל תחשוב, מכובדִי, ש"אמר" לא בפיו אלא "בלבו" נוסף באקראי. להיפך מאד, במכוון! ומדוע? כי במשפט "האם יוולד לבן מאה שנה" דומה שהטיל ספק בלידתו של יצחק, וקודם לכן נאמר שהוא האמין בנוגע אליה, כפי שהֶראה דבַר הנבואה מעט קודם לכן: "לא יירשך זה, כי אם אשר יצא ממך" (בראשית טו, ד), ומיד לאחר מכן אומר: "אברהם האמין בה' ויחשבה לו לצדקה" (בראשית טו, ו). ומכיון שסַפקָנוּת לא באה בעיקבות האמונה בעבר, תיאר (הכתוב) את הספקַנוּת כקַצרת־זמן, ומתמשכת רק עד הלשון והפה, ועומדת בשִׂכלו הנָע במהירות. כי נאמר: "ואמר בשִׂכלו", ואיש ממטיבי הלָכת המעולים אין בכוחו להשיג (את השֵׂכל) במרוצתו, כי הוא עובר (במעופו) את כל בעלי הכנף... ולפיכך אצל איש־המעלָה, ההשתַנות היא קצרה, לא מתפרקת ולא מתחלקת, איננה חושית, אלא שִׂכלית בלבד, ובמובן מה היא אַל־זמנית. אפשר ואֵי־מי ישאל, מדוע הוא (אברהם) לאחר שהאמין, החזיק בשֶמֶץ, צֵל או ריח של אי־אימון כל שהוא? אך דומני, שאדם זה אינו רוצה אלא להראות, שהנברא הוא בלתי־נברא, שבן התמותה הוא בן־אלמוות, ושהנפסד הוא בלתי־נפסד, ואם מותר לומר, שהאדם הוא אלהים. שכֵּן הוא אומר' שהאמונה בה מחזיק האדם צריכה להיות חזקה כל כך, עד שלא תהא שוֹנָה כלל מזו של ה"קיים" (באמת), שהיא מושלמת ומשוכללת בַכֹּל. כי משה אומר בשירה הגדולה: "אל אמונה ואין בו עוֶל" (דברים לב, ד). ובעֲרות גדולה היא לחשוב, שנפש האדם יש בכוחה להכיל את מידות האלהים, שאינן מתנודדות (אלא) יציבות ביותר. דַי (לה לנפש) שביכלתה לרכוש את השתתפותן של (מידות האל), שהן פחותות בהרבה, הן בגודלן והן בכמותן מן האב־טיפוס... אברהם האמין איפוא בה', אך האמין כבן־אדם, וזאת על מנת שתַּכִּיר את המיוחד לבן־תמותה, ותלמַד שהשינוי נתהווה מעצם טִבעו, ולא מסיבה כל שהיא אחרת. ואם (השינוי) היה קצר ורִגעי, מן הראוי להודות כי רבים אחרים הוצפו בשטף הזרם, ובעָצמתו אבדו לנֶצח" (על שינוי השמות, קעז-קעח; קפ-קפג; קפו). T

*@33*עֶמדת הפרושים היא, שלפי היהדות, ישנה חשיבות יתירה לכוונות האדם ולמניעיו ומטרותיו, אם להיטיב או להרע. חז"ל אומרים, שאמנם הכוונה היא שמהווה משמעות הפעולה והמאשרת אותה, אבל הכוונה כשלעצמה, אם היא אינה באה לידי פעולה, כמעט שאין לה תפקיד בקביעת מעשי היחיד. המעשים לבדם קובעים מעמדו של האדם בנוגע לחוק, ורק על־ידיהם אנו דנים אותו לזכות או לחובה. לאמיתו של דבר, ההלכה המקובלת היא, שבכוח בית דין להעניש רק על הפשעים שבאו לידי מעשה (מכות ד, ב). הרמב"ם מזכיר רק שלשה מקרים שבהם הדיבור הוא חטא שלוקים עליו (הלכות סנהדרין יח, ב). לפי חז"ל, מבחינה מוסרית, לשון הרע הוא חטא חמור, וכל המסַפְּרָה מגדיל עונותיו עד לשמים (ערכין טו, א-ב). אבל לפי ההשקפה החוקית, חטא הדיבור אין לחשבו כחטא בפועל, ועונשו רק בידי שמים. פילון הביע עיקרון זה בפיסקה חשובה כדלהלן: T

*@33*"הוא (משה) אומר, שבכדי להשיג זאת לא צריך לעוף לשמים ואף לא ללכת לקצווי הארץ או הים. להיפך, הדבר קרוב, קרוב מאד. ומיד לאחר מכן הוא מַראֶה (קירבה זו) כמעט כמראֶה־עיניים, כשהוא אומר, שכָּל מעשה הוא "בפיך ובלבבך ובידיך"$180 (דברים ל, יב-יד), ובאופן סִמלי: בדבריך בכוונותיך ובמעשיך. האושר האנושי מורכב מכַּוונה רצויה, מדיבור נאה ומעשה טוב, כשם שהאומללוּת (מורכבת) מהפכיהם. כי דרך הישר והחטא נמצאות באותם המקומות, (כלומר) בלב בפה וביד. אמנם, הרי גם קיימים אֵלה החפֵצים בַּמהוּגָן מאד, נאה דורשים, ומקיימים את הצריך קיום. ומשלושת (הפעולות), הקלה ביותר - להתכוון שלא כהלכה, והחמורה ביותר היא לבצע עוולה בידים, והדיבור שאין לאמרו (נמצא) באמצע. אך למעשה קשה ביותר להיפטר מן הקל ביותר, כי קשה להשיב למנוחתה את הנפש המתרגשת. ייקל על אדם לעצור זרם שוטף, מ(לבלום) את תנודתה השוטפת של הנפש חסרת־הרָכֶן. כי מחשבות לאין־מספר סוערות בזו אחר זו כמשברי ים, ובעָצמתן סוחפות ומסחררות ומבלבלות את ה(נפש) כולה. לפיכך, הטיהור המעולה והמושלם ביותר הוא, שלעולם אף לא לקָרֵב ללב אף מחשבה רעה, ולחיות כאזרח שָלֵיו ושומר חוק, שהצֶדק מדריכו. והשני במעלה הוא, שלא להכָּשל בדברים, (דהיינו) לכַזֵב, להישבע לשקר או לרַמוֹת או להטעות או להלשין, ובכלל, במטרה להמיט אסון על אחרים, להרחיב פה ולשון, אשר מוטב היה לשים להם רֶסֶן ואזיקים בַּל־ינתקו. וקל לראות מדוע יש בלְזוּת שפתים חטא חמור יותר מאשר במחשבת אוון. כי עתים מהרהר האדם שלא ברצונו ושלא במתכוון, שכֵּן הוא נאלץ לקלוט דיעות בהן אינו חפץ, ואין כל אשמה בשגגה. אך האדם מדַבֵּר מרצונו הוא. לפיכך, כאשר האדם איננו מביע טוב, הוא עושה עוול. האומלל! אשר אינו חפץ להוציא מפיו דבר טוב, אף לא בשעה שהוא מזדמן לידיו. ומוטב היה לוּ נקט בשתיקה - הבטוחה ביותר. והאם לא יכול אדם לשקוט? והלא לשתוק הוא ענין התלוי ברצון. T

*@33*"אך החטא החמור יותר מהדיבור, הוא מעשה עוול. כי מקובל לומר "המִלה היא צל המעשה"$181, ואם הַצֵל מזיק, כיצד לא יזיק המעשה הרבה יותר? ולפיכך מנַקֶה משה מאשמה ועונש את הדעת הנתונה לתחלופות ושינויים רבים. שכֵּן היא קולטת מחשבות הנוהגות להיכנס מבחוץ, יותר מאשר מבצַעַת אותן בעצמה מבפנים. אך כל אשר יוצא מן הפה, הוא (משה) רואה כזקוק לסניגוריה והעֲמָדָה לדין, כי הדיבור ברשותנו הוא. ופסקי־ דין אלה מקילים בדיבורים ומחמירים במעשי אשמה. הרי הוא קָבַע ענשים כבדים לעושי העוולות הגדולות, אשר הביאו לידי מעשה את אשר זממו בדעתם חסרת־הדעת, והגו בחַדוּת לשונם. וככפרה לשלשתם, - מחשבה דיבור ומעשה, - הוא (ה') נָתַן את הכבש, זוג תורים או בני יונה, ועשירית -מידה מקודשת- של איפה. כאשר מן הראוי לכַפֵּר על המחשבה בכבש, על הדיבור בבני הכנף, ובאיפה על המעשה. ומדוע? שכֵּן המעוּלָה בקִרבֵּנו הוא השֵׂכל, ובין בעלי החיים הבלתי־שכליים, (המעוּלֶה) הוא הכבש, שכֵּן זו החיה השקטה ביותר, וכן גם בזכות התפוּקָה השנתית שמגַדֵל (הכבש) מעצמו, לתועלתם וקישוטם של בני האדם. הרי הלבוש מונע את פגיעתם של הכפור והחום, ומכַכֶה על אֶסורי הטבע ומקדֵם את הצניעות אצל המשתמשים בו. שבעל החיים המעולָה -הכבש- יהא אם כן, הסמל לכפרתו של המעוּלֶה -השֵׂכל. והעופות (יהיו סמל) לדיבור, שכֵּן הדיבור קַל ומכונף מטִבעו, מהיר מן החץ, ונישא לכל עבר. את הנאמר, ולוּ רק פעם אחת, שוב אין להשיב, הוא נישא החוצה, טס במהירות רבה, מכה באזנים, חולף דרך השמיעה כולה ומהדהד מיד"$182 (על שינוי השמות, רלז-רמז). T

*@33*מפיסקה זו גלוי, שפילון מקיים, שאין אדם נתפס על כוונת הרעה, מפני שקשה לעצור בעד מהלך המחשבות. אף על פי כן, האדם אחראי כליל בעד דיבורו, ובעוד שאין לקנסו על שהֵרע בדיבורו לזולתו, הוא "זקוק לסניגוריה והעמדה לדין". פילון, אפוא, כמו חז"ל, מכיר רוב חשיבותה של אמרת הכתוב: "מוצא שפתיך תשמור" (דברים כג, כד). T

*@33*הפירוש השני שפילון מביע בשו"ת הוא, שלא היה כל ספק לפני אברהם, אלא שבמלים "הלבן מאה שנה" וכו', מביע אברהם את השתוממותו על שה' עומד לשַנות את דרך הטבע, ואף בהיותו בן מאה ושרה בת תשעים, יש ביד ה' לחולל את לידת יצחק. T

*@33*וכן במפרשי המקרא: "והתמיה שתמה, לא לפי שלא האמין, כי כבר אמר והאמין בה', אלא כאדם התמה ואומר דבר גדול הוא זה אם יעשה האל עמי זה" (רד"ק). "או שתהיה הלבן מאה שנה בשאלה לדבר פלא, לא כדבר נמנע" (רמב"ן). "ולא היה אברהם זה מספק ביעוד האלקי, שנאמר מפורש שתלד לו בן ושכָּל היעודים יתקיימו בו, אלא שבחקירתו והתבודדותו גזר אומר, שהוא בלתי אפשר כפי המנהג הטבעי, וישאר אם כן שיהיה פועַל אלקי על דרך הפלא והנס" (אברבנאל). T

## *@22*יז, יח. *@44*מדוע אומר אברהם לאלהים: "זה ישמעאל שיחיה$183 לפניך"? T

### *@11*ראשית, "אלהים, אין אנו מתייאשים ממין משובח יותר. להיפך, אני מאמין בהבטחותיך$184, אך דַי לי במתנה זו, שתתן חיים ל"זה" שבשלב זה חי עדיין כבנִי, אף על פי שהוא אינו בן לפי טיבו האמיתי, כי נולד מפילגש". שנית, (אברהם) מבקש עכשיו טובה נוספת. אין הוא שואל חיים לבנו, אלא גם חיים "לפני אלהים", כי אין דבר הראוי להיחשב מוּשלם יותר מאשר (לחיות) לפני חוסנוֹ וישועתו של ה', דבר המשתווה לאלמוות. שלישית, הוא מרַמֵז על דרך ההשעָרָה, שקוֹל$185 תורת האֵל לא רק יינָתֵן לשומעים$186, אלא יחדור פנימה, יטביע רישומו ויעַבֵּד את החלק המושל שלהם. ואמנם, אֵלה החיים הראויים לפני האלהים, - להגשים את הדיברוֹת$187. T

@88שו"ת בראשית ג, נז T

*@33*לפנינו שלושה פירושים: האחד, שבתיבת "זה" הוא מתכוון שֶדַי לו שזה יחיה, אף על פי שאינו נולד לשרה, אלא שהוא בנה של הגר. השני, שאברהם לא ביקש עבור ישמעאל חיים סתם, אלא שיחיה חיים רוחניים לפי דרכי השם, חיים "לפני האלקים". והשלישי, "ישמעאל יחיה", שהמצוות לא תהיינה רק עניין של שמיעה, אלא של קיום המצוות המעשיות שייהפכו לחלק מן החיים, בחינת "וחי בהם". T

*@33*הפירוש הראשון, שֶדַי לוֹ שיינתנו חיים לישמעאל, נמצא במפרשים: "לוּ ישמעאל, כלומר די במה שנתת לי והוא יחיה, ר"ל חיים טובים", וכו' (רד"ק). "לוּ ישמעאל יחיה לפניך, אמר אברהם, איני רוצה שיתקיים אלא ישמעאל" (מדרש אגדה). "לוּ ישמעאל וגו', כלומר די היה לי אם ישמעאל יחיה, וכל שכן עכשיו" (בכור שור). T

*@33*הפירוש השני, שאברהם ביקש מאת ה' שישמעאל ישמור דרכי ה' וילך בם, ובכך יזכה לחיי אלמוות, נמצא גם במדרש הגדול, שמקור מאמרו זה נעלם: "ויאמר אברהם לוּ ישמעאל, מגיד הכתוב, שאף על פי שבישרו המקום ביצחק, היה לבו מתפוגג עליו אם יחיה או לא יחיה, ביקש עליו להחזירו בתשובה ולהחיותו לעולם הבא". וגם בתרגום יב"ע: "ויאמר אברהם קדם ה', הלואי ישמעאל יתקים ויפלח קוּמָך". כעין זה ברש"י: "יחיה לפניך, יחיה ביראתך, כמו התהלך לפני (בראשית יז, א), פלח קדמי" (וכן תירגמו האונקלוס והיב"ע את "התהלך לפני"). T

*@33*גם במקום אחר בכתביו, דן פילון באריכות בפירוש הזה, ובדרך זו מוסיף לדרוש על פסוקים אחרים שבתורה: "כשהוא (אברהם) מתפלל עבור ישמעאל שיחיה, אין הוא מתכוון לחיי גופו, אלא שדבַר ה' יפעמוֹ לנֶצח וישלהבו. וכפי שכבר הזכרנו, הוא מתפלל מחד, שהשמיעה לדברים ולימוד הלקָחים הקדושים יחיו. ומאידך, יעקב המתאַמֵן (מתפלל) לטוּב טִבעי, שכֵּן הוא אומר$188: "יחי ראובן ואל ימות" (דברים לג, ו). האם הוא מתפלל לאלמוות ולנצחיות$189, ענין בלתי אפשרי באדם? ודאי לא! יש אם כן לומר, מהו הדבר אותו הוא רוצה להציג?... שחיי המוסריות הם החיים לאמיתם... (חיי אמת), מתוקנים לאֵלה שזכו להימלט מתלאות המוצאות את האנושות, ולחיות לפני אלהים לבדו" (על שינוי השמות, רט-רי; ריג). T

*@33*דומה לפירושו של פילון ל"יחי ראובן ואל ימת", נמצא בחז"ל: "יחי ראובן ואל ימת, והלא מת הוא?! אלא "ואל ימת", - לעולם הבא" (מדרש הגדול דברים, שם). "יחי ראובן ואל ימת, יחי ראובן בעולם הזה ואל ימות לעולם הבא" (סנהדרין צב, ב). פילון וחז"ל דרשו כאן, שהתפילה "יחי ראובן" וכו' כוונתה לחיים רוחניים, ולחיי העולם הבא. T

*@33*פירוש כעין זה מציג פילון גם בנוגע ליוסף: "(יעקב) המתאַמֵן ביותר ואמיץ הלב, התפלא מאד, שאדם אשר צָף באמצע נהר החיים, לא נסחף מעולם בַּשֶטֶף, ובכוחו היה להתייצב בפני גלי ההון הרב, ולעמוד בפרץ חסר־גבול של תענוגים ולא להיגרר לסערה של תהילת שוא$190. וכך לא יעקב מדַבֵּר אל יוסף, אלא רוח הקודש (מדברת) לכל אדם הבריא בגופו והשרוי בשפע עושר ואיננו נכנע לפניו כלל, (שנאמר) "כי אתה עודך חי" (בראשית מו, ל). פתגם מופלא הוא זה" (על שינוי השמות, ריד-רטו). T

*@33*שמחתו הגדולה של יעקב היתה, שיוסף עדיין עומד בצדקתו, והוא עמד בנסיון ולא התיהר בעשרו וכבודו במצרים. וכך דרשו חז"ל על "רב עוד יוסף בני חי" (בראשית מה, כח): "רב כֹחו של יוסף בני, שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו" (ב"ר צד, ג). הצד השווה שבפילון ובחז"ל הוא, שחיי יוסף מתוארים על ידם כחיים המצורפים על־ידי עמידתו בנסיונות החיים הגשמיים, אלא שפילון מתאר אותם כמצוֹרפים מנסיונות גדולתו ועושרו במצרים, וחז"ל כמצורפים מנסיונות הצרות שעברו עליו ועודנו חי - עודנו עומד בצדקתו. T

*@33*במקום אחר דורש פילון את הפסוק שלפנינו, ובעיקר מדגיש את כפילות הלשון שבו: "ובכן, לאחר ש(אברהם) הכיר את ההבטחה, ואמר בלבבו$191 את הדברים מלאי הכבוד ויראת שמים, - אזי איש המעלה הרגיש שתי (רגָשות): את האמונה באלהים ואת חוסר האמונה בנברא$192. וטבעי הוא, שביקש ואמר: "זה ישמעאל שיחיה לפניך" (בראשית יז, יח). והוא משתמש כהלכה בכל אחת מהמילים המובאות: "זה" "שיחיה" ו"לפניך". ומכיוון שלא מעט אנשים הוטעו על־ידי אותם ביטויים לעניינים אחרים, יש לעיין בדברַי: ישמעאל פירושו "שמיעה לאלהים". אלא ישנם השומעים לתורות האלהיות לטובתם, ויש (השומעים) לרעתם ול(רעת) האחרים. האם לא התבוננת בבלעם הקוסם? נאמר עליו "שומע אמרי אל ויודע דעת מעליון" (במדבר כד, טז). אלא מה הרוויח משמיעה זו או מידיעה זו, לאחר שבזדונו השתדל לנקר את העין המעולה של הנשמה, אשר רק היא לבדה נתחנכה לראות את האלהים?$193 אכן, לא עלה הדבר בידו הודות לכוחו ועוזו של המושיע. לפיכך, כשטירוף דעתו מפלח בקרבו ומוכֶּה מכות לרוב, הוא גווע בין המוכים (ראה במדבר לא, ח), וזאת מכיוון שבתעתועי קוסמים זייף את הנבואה שלוּחת־האֵל. הצדיק התפלל, איפוא, כיאות ש"זה ישמעאל" רק יהא בריא, (להבדיל) מאלה שאינם שומעים באמונה להוראות המקודשות, ומשה אסר עליהם לחלוטין לבוא בקהל של המושל הכל (ראה דברים כג, א-ב)" (על שינוי השמות, רא-רד). T

## *@22*יז, יט. *@44*מדוע נאמר הצו מאלהים לאברהם כהסכֵּם: "כן, הנה$194 שרה אשתך יולדת לך בן"? T

### *@11*זהו אשר (הכתוב) מרַמֵז בדרך זו. הוא אומר: "(אמנם) הַצהרתי והַסכּמתי זו מוטלות עלי, ובבירור, מתוך שמחה שאינה מעורבת. (אך) אמונתך היא ללא פיקפוק, ויתר על כן נקייה מספיקות, ויש לה חֵלק בצניעות ויראת הכבוד. לפיכך מה שהבטחתי בתחילה שיתרחש לך בעתיד, יען כי האמנת בי, בוא יבוא בשלימותו". הרי המלה "כן" מורָה על כך. T

@88שו"ת בראשית ג, נח T

*@33*דברי פילון שווים במקצת לתרגומים שתירגמו תיבת "אבל"- "בקושטא", וכן ברש"י: "אבל, לשון אמתת דברים", ז"א שיתקיימו דברי הבטחתו של ה'. T

## *@22*יז, כא. *@44*מדוע הוא (ה') אומר: "ואת בריתי אקים ליצחק, אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת"? T

### *@11*כמו בצוואותיהם של בני אדם, יש הרשומים כיורשים, ויש הראויים למתנות אותן הם מקבלים מן היורשים. כך בצוואות האלהיות, יורש הוא זה אשר מטִבעו תלמיד טוב של אלהים$195, מעוטר ומושלם במעלות טובות. אך מי שמוצג על־ידי שמיעה$196, וכָפוף לחוק החכמה, ונוטל חלק בלימודים היסודיים$197, איננו יורש, אלא מקבל חסדים ומתנות (מן היורשים). יתר על כן, יפה אומר (הכתוב) ש"בשנה האחרת" תלד את יצחק, כי אין זו לידה לחיים הקיימים בזמן הזה לפנינו, אלא ל(זמן) אחר, שהוא ממושך וקדוש וטהור ואלהי, שיש בו שפע רב, ואין דומה לו בין אומות העולם. T

@88שו"ת בראשית ג, ס T

*@33*את הפירוש האלגורי ל"בשנה האחרת", דורש פילון גם במקום אחר בכתביו: "כשהוא מאדיר את יפיו של העומד להיולד, הוא אומר שייוולד "בשנה האחרת". ובשנה האחרת הוא אינו מתייחס למעגל הזמן המתחיל על־פי סיבובי השמש והירח, אלא למיוחד וזָר וחדש, "אחר" בנוגע ל(דברים) הנראים והמוחשיים, והוא נבחן ב(עניינים) בלתי־ גופניים ושִׂכליים, ויש לו חלק בתבנית ובאבטיפוס של הזמן - הנצחיות. והנצחיות הוראתה היא חיי עולם המחשבה, כשם שהזמן הוא (חיי) הדברים המוחשיים" (על שינוי השמות, רסז). T

*@33*בפירושו על פסוק זה ועל הפסוק שלפניו, משווה פילון את ישמעאל ויצחק. ה' מקיים ברית עם יצחק, אבל ישמעאל הוא רק מקבל מכל טוב ואיננו יורש ("הנה ברכתי אותו" וכו'). וכן בירושת ה', מי שהוא תלמיד הוא הוא היורש האמיתי. T

*@33*דבר זה נמצא במדרש הגדול כאן, שמקור מאמרו זה נעלם: "ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו, בירכו בטובות העולם הזה, בבנים ובעושר ובמלכות. אבל טובת העולם הבא אינה אלא ליצחק ולזרעו, שנאמר ואת בריתי אקים את יצחק". וכעין זה באברבנאל: "הנה גם כן אמר על ישמעאל ונתתיו לגוי גדול וכו', ומפני אהבתו יתן לישמעאל החלק הזה מברכותיו, אבל שאר הדברים מירושת הארץ והתיחדות ההשגחה וההנהגה האלקית, הנה זה יעשה ליצחק, כי עמו יקים את הברית אשר כרת את אברהם ולזרעו אחריו, לא עם ישמעאל וכו'. ולכן חזר לאמר ואת בריתי אקים את יצחק, ר"ל הנה רבוי הזרע והנשיאים והגוי הגדול אעשה לישמעאל בעבורך, אבל קיום הברית לא יהיה כי אם ליצחק". (אברבנאל בתשובה לשאלות ט-י). ובכוזרי: "אע"פ שנאמר בו הנה ברכתי אותו והפריתי אותו וגו', בטובה העולמית, ונאמר אחר כן ואת בריתי אקים את יצחק, רוצה לומר בענין האלקי והטובה בעולם" (כוזרי ב, יד). T

## *@22*יז, כד-כה. *@44*מדוע אומר (הכתוב) שאברהם היה בן תשעים ותשע שנה כאשר נימול, וישמעאל בנו בן שלש עשרה שנה? T

### *@11*... מן הראוי להזכיר, שגיל שלשה עשר הוא שכֵינו ורֵיעו של שנים כפול שבע שָנִים, כשיכוֹלת ההולדה מתעוררת ונדחפת לזרע... שלישית, הוא מלמד את אשר עומד להינשא, שתחילה הוא מחויב ביותר למול את התענוגות והתשוקות־האהבים, כשהוא מוכיח את בעלי התאווה ורודפי הנשים, כדי שיכבשו את נאפופיהם המופרזים להם הורגלו, ואינם מכוונים ללידת ילדים, אלא לתענוג משולח רֶסֶן. T

@88שו"ת בראשית ג, סא T

*@33*את מילתו של ישמעאל בגיל שלשה עשר, מפרש פילון, כי שנת הי"ג היא קרובה לשנת הי"ד, שהיא תחילת יכולת ההולדה לזכר. ולכן, העומד להינשא, צריך למול מתוכו את התענוגות והתשוקות, ויכוון רק לשם פריה ורביה. על טעם המילה בכללותה כבר כתב פילון לעיל יז, י-יא (שו"ת בראשית ג, מו); יז, י (שו"ת בראשית ג, מז); יז, יב (שו"ת בראשית ג, מח). T

*@33*וכן פירשו מפרשי ימי הביניים בטעם המילה: "ולפיכך צוהו האל באותו אבר, לפי שרוב העבירות יעשה על־ידי אותה האבר, לפי שהוא ראש התאוות הבהמיות, וכשיבוא האדם לעשות עבירה בתשמיש אותו האבר יהיה רואה אותו האות אשר בו ויזכור מה שצוהו האל וימנע מעשות העבירה ההיא, ולא יהיה כבהמה לבעול כל אשר ימצא, אלא במותר לו ולהשאיר לזרע ולרפואה" (רד"ק לבראשית יז, יא). "ואמרו בטעם המילה, ששָׂם זכרון באבר התאוה רב המהומה והחטא, לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר" (רמב"ן לבראשית יז, ט). T

T

T

T