**בין אתונה לירושלים: אפלטון והתנ"ך**

**מאת: חגי הופר**

**תוכן העניינים**

**אפלטון והתנ"ך: מבוא**

**המיתולוגיה היוונית והתנ"ך: סיפור הבריאה**

**המיתולוגיה היוונית והתנ"ך: בני האלוהים**

**אפלטון והרמב"ם (האצלה)**

**אפלטון והתנ"ך: הלהעמיד פני צדיק?**

**אפלטון והתנ"ך: בקיאות הנביא**

**אפלטון והתנ"ך: האם הערמה טובה?**

**אפלטון והתנ"ך: אומץ מהו**

**אפלטון והתנ"ך: ישוב-הדעת**

**אפלטון והתנ"ך: ידידות**

**אפלטון והתנ"ך: לדעת שאינך יודע**

**אפלטון והתנ"ך: קבלת הדין**

**אפלטון והתנ"ך: חסידות**

**אפלטון והתנ"ך: רטוריקה**

**אפלטון והתנ"ך: הספד**

**אפלטון והתנ"ך: בנוגע לשלמות**

**אפלטון והתנ"ך: היומרה לדעת הכול**

**אפלטון והתנ"ך: מקור השפה**

**אפלטון והתנ"ך: נצחיות הנשמה**

**אפלטון והתנ"ך: ארוס**

**אפלטון והתנ"ך: המדינה, שאלת הצדק**

**אפלטון והתנ"ך: האידיאה והאחד**

**אפלטון והתנ"ך – מהי ידיעה**

**אפלטון והתנ"ך: הסופיסטן או החכם בעיניו**

**אפלטון והתנ"ך: המדינאי**

**אפלטון והתנ"ך: האם עדיפה ידידות בלי תשוקה?**

**אפלטון והתנ"ך: מה עדיף – הנאה או תבונה?**

**אפלטון והתנ"ך: הבריאה**

**אפלטון והתנ"ך: מלחמות עתיקות**

**אפלטון והתנ"ך: החוקים**

**אפלטון והתנ"ך: האיגרות**

**אפלטון והתנ"ך: חכמת המספר**

**אפלטון והתנ"ך: אין צורך באיברים לחטא**

**אפלטון והתנ"ך: הרודן**

**אפלטון והתנ"ך: הקדמונים; מהו היפה**

**יוון וישראל: האם היופי חשוב?**

**אפלטון והתנ"ך: מקור הדעת; דעת הנשמה**

**אפלטון והתנ"ך: הכסילות**

**אפלטון והתנ"ך: החוק**

**אפלטון והתנ"ך: רדיפת הבצע**

**אפלטון והתנ"ך: הטובה הפילוסופיה?**

**אנטיגונה והתנ"ך: על מצוות כבוד המת כדוגמא לסרבנות**

**אדיפוס והתנ"ך: מרד אבשלום**

**פילוסופיה והתנ"ך: טומאת הלידה, מצורע ופוקו**

**פילוסופיה והתנ"ך: מקשה אחת כתכונה אלוהית והדקונסטוקציה של דרידה**

**אפלטון והתנ"ך: מבוא**

בספר זה בכוונתי לעשות השוואה בין הגות אפלטון ובין הנאמר בתנ"ך. אני חושב שהשוואה כזו היא מתבקשת מהיות שני אלה עמודי התווך של תרבות המערב. לכאורה, שני אלה רחוקים אחד מהשני כרחוק מזרח ממערב – הפילוסופיה מסתמכת על השכל בעוד הדת מסתמכת על אמונה ומופתים (מה גם שפה ניצב מונותיאיזם מול פוליתיאיזם). דעה זו אנו מוצאים אצל רבי יהודה הלוי ב"ספר הכוזרי", מאמר חמישי, סעיף יד':

"אכן, יכולים הם הפילוסופים להתנצל כי הוזקקו להיקשים ההגיוניים הואיל ואין עמם נבואה ולא אור אלוהי, - על כן הביאו את החכמות המופתיות לתכלית השלמות, והתמסרו להן בכל נפשם".

ואולם נמצאת גם דעה אחרת האומרת, כי מקור הפילוסופיה הוא לא אחר מהתנ"ך, כך יוסף בן מתתיהו בספרו "נגד אפיון", סעיף כב', כותב על פיתגורס:

"כנים יהיו דברינו באמרנו, כי הגבר הזה העתיק הרבה מחוקי היהודים אל החכמה (הפילוסופיה) שלו".

והדעה הזאת היא די נפוצה. כך נכתב במאמר "כל החכמות באו מן התורה", מאת אפרים שמואלי:

"היה זה החידוש העיקרי של רבנו בחיי, הפילוסוף היהודי הראשון במערב אירופה, שהשכל – כפי שהוא תופש את המושג – הוא מקור ידיעה קודם במעלה גם לתורה וגם למסורת חז"ל... במשך תקופה ארוכה, למן התקופה ההלניסטית ועד המאה הי"ח, הייתה רווחה בקרב רוב הדבקים בדתות המונותיאיסטיות האמונה בתורת משה ובדברי הנביאים והכתובים כמקור כל חכמה ודעת... עוד לפני פילון האלכסנדרוני ייחסו להוגה הדעות היהודי אריסטובולוס את הדעה, שהפילוסופים היווניים קיבלו מתורת משה והנביאים... דעה זו נתקבלה על לבם של אבות הכנסייה הנוצרית. "אפלטון – פסק אבסביוס – הלך בעקבות משה, החכם מכל אדם, ובעקבות נביאי ישראל בכל הנוגע להגיונותיו הפילוסופיים בכל הדברים שאין להם גוף והנגלים רק ברוח"... יש כמובן, הבדל בין האמירה, שהתורה אינה סותרת את הפילוסופיה והמדעים לבין האמירה, שכל הפילוסופיה והמדעים מקורם בתורת משה" (מתוך:)

<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/shmuali-4.htm>

ומקור מאוחר ונייטרלי יותר הוא ניטשה, שכותב על אפלטון – "זה עלה לנו ביוקר שאתונאי זה למד אצל המצרים (או שמא אצל יהודי מצריים...)" (שקיעת האלילים, הוצאת שוקן, י-ם ות"א, 2010).

ואולם אין זו מטרתו של ספר זה להוכיח את הטענה הזו, אלא רק לבחון אילו קשרים מתקיימים בין שני התחומים – וכאלה נמצא לרוב.

נקודת דמיון נוספת: אומרת החכמה, שהיא קודמת לעולם - משלי ח25: "בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי". וכן ניתן לקרוא אודותיה באיוב כח'. גם על התורה אומרים כי היא קדמה לעולם – "הסתכל באורייתא וברא עלמא".

ולבסוף, כלל לא בטוח שהדת דורשת אמונה ולא ידיעה, כפי שתבתי במקור הבא:

<http://www.tora.us.fm/tnk1/messages/prqim_t0504_0.html>

והרי המקור:

"אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים, ד', 35).  
מכאן שניתן - ועל-כן גם יש - לדעת, כי יש אלהים, ולא רק להאמין. וכן מצוי - "וידעת היום והשיבות על לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (דברים, ט', 3).  
אמנם, נמצא גם עניין אמונה במקרא, כמו - "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית, טו, 6), אך אם נפרש שאלהים חשב זאת לאברהם צדקה, כי אז אין זו עוד בגדר חובה. וכן מצוי - "אם לא תאמינו כי לא תאמנו" (ישעיה, ז', 9), אך גם כאן זהו תנאי, שגמול בצדו, ולאו-דווקא ציווי. למען האמת, עד כמה שידוע לי, אין כלל מצוות האמונה כלולה בתרי"ג המצוות, על אף שהיא זו המדוברת, בעצם, בדיברה הראשונה.

ומכאן לעניין הבא - על-פי מה ששמעתי מאחד, ניתן להבין את המילה לדעת לא-דווקא במובן מחשבתי מנותק, אלא כעניין חווייתי וכך במקומות רבים במקרא. ודי אם נציין, כמובן, שיש למילה זו משמעות נוספת - במובן המיני, כמו ב-"והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית, ד', 1) וכל עניין "עץ הדעת טוב ורע" (בראשית ב', 9), עד כי - "וידעו כי עירומים הם" (בראשית, ג', 7).

אם כך, הדעת שמדובר בה אינה כה רחוקה מן האמונה, אלא היא דומה יותר לאורח חיים. וזאת, אף-על-פי שהכתוב כאן מביא ממש ראייה הגיונית - "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו. השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי. או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך" (דברים, ד', 32-34). ודברים דומים על ישראל ועל הניסיות-ממש שבמונותיאיזם על הרקע האלילי של העמים אומר יחזקאל קויפמן ב-"תולדות האמונה הישראלית" שלו.

לדיון זה יש השלכה גם לגבי הדיון המודרני ביחס או בפער שבין מדע ואמונה. אך כאמור – עיקר ענייננו אינו בזה אלא בעצם ההשוואה.

מבחינת התוכן, אפלטון בעיקר משנתו מתחקה אחר 'המידה הטובה', והרי זה גם מה שנעשה בתנ"ך, במצוות ובסיפורים בעלי מוסר-ההשכל.

על עצם צורת הדיאלוג, יש לציין שהמקבילה התנכ"ית לכך היא שיחת איוב עם רעיו הארוכה והמפורטת. צורה זו היא המקור, לדעתי, להגות הדיאלוגית המאוחרת יותר של מרטין בובר ובעקבותיו עמנואל לוינס.

הקריאה היא מתוך: כל כתבי אפלטון, תרגם יוסף ג. ליבס, הוצאת שוקן, י-ם ות"א, 1999.

הקישור לתנ"ך נעשה לאחר עיון ממושך ורב בו, שאת פירותיו ניתן לראות בספרי – "יוצא מידי פשוטו – פרשנויות חדשות וצימוקים לפרשת השבוע ולנ"ך", שפורסם במהדורה אינטרנטית:

http://www.tora.us.fm/tnk1/sofrim/index.html

**המיתולוגיה היוונית והתנ"ך: סיפור הבריאה**

בראשית, א': "1 בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. 2 והארץ היתה תהו ובהו וחשך על-פני תהום ורוח אלהים מרחפת על-פני המים".

כידוע, יש סיפורי בריאה רבים לעמים השונים והמתואר בספר בראשית שלנו איננו בלבדי. ואולם, אם נשים לב, נמצא שהמתואר בו מקביל מבחינות רבות לזה המתואר במיתולוגיה היוונית: שם האל הראשון הוא "כאוס", כלומר החלל הנמצא באי-סדר, ואילו כאן אומרים לנו - "תוהו ובוהו", שמשמעותו זהה. עוד מהאלים הראשונים - "גאיה", הארץ, ו"אורנוס", השמים, ואילו כאן מצוינים - "השמיים והארץ" כבר בהתחלה. ועוד - שם אנו מוצאים בתחילה את קרונוס, שכשמו כן הוא - אל הזמן, הכרונולוגיה, ואילו כאן תחילה נאמר "בראשית", כלומר - ראשית הזמן, וכן הבריאה נעשית בשבעת ימי השבוע על-פי סדרם. עוד ניתן למצוא את התהום, שמצויה גם כאן וגם ושם וכן גם במיתוס המסופוטמי בדמות תיאמת, אלת הים, שנגזרה לשני חלקים וממנה נברא העולם בידי מורדוך, שהוא המקביל לאלוהים.

זה הדומה, אך יש גם שוני מהותי כמובן והוא - שמה שמופיע במיתולוגיה היוונית כאלים מופיע בסיפור העברי כנבראים בלבד. אלוהים הוא אחד ואין עימו שותפים וגם לא מסופר לנו דבר אודותיו, שלא כבמיתולוגיה היוונית, בה מסופרים לנו סיפורים רבים אודות האלים - וסיפורים נוראיים ולא מוסריים ברובם. כלומר - אצלנו אין תיאוגניה, סיפור מלחמות האלים. ובכל אופן שרידים לסיפורים מיתולוגיים אפשר למצוא גם בתנ"ך העברי, כמו - איוב כו12: "בכחו רגע הים ובתובנתו מחץ רהב", כשרהב מפורש כתנין קדמון שנלחם באלוהים. גם תיאמת הייתה תנין.

**המיתולוגיה היוונית והתנ"ך: בני האלוהים**

המיתולוגיה היוונית שופעת בסיפורים על אנשים שהם בעצם בני אלים שהתערבבו בבני האדם. כזה הוא, למשל, הרקולס, בנם של ראש האלים היוונים זאוס, ובת התמותה אלקמני, ובאופן מסוים גם אכילס, בנם של נימפת הים תטיס, ופלאוס, מלך המירמידונים בפְתִיה. בשתי דוגמאות אלה הילודים הם גיבורים בעלי תכונות מיוחדות. לכאורה אין דבר רחוק יותר מזה לתנ"ך העברי המונותיאיסטי, ואולם אנו מוצאים בו את אותו סיפור בדיוק:

בראשית, ו': "1 ויהי כי-החל האדם לרב על-פני האדמה ובנות ילדו להם 2 ויראו בני-האלהים את-בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו. 3 ויאמר יהוה לא-ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה. 4 הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי-כן אשר יבאו בני האלהים אל-בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם".  
רש"י מפרש בני אלוהים כבני השופטים או כמלאכים ופירושו השני נראה יותר, כי הוא מתאים למסגרת המיתית של ספר בראשית, וכן אנו מוצאים את הביטוי גם במקומות אחרים בתנ"ך, כמו:  
איוב א6: "ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבוא גם השטן בתוכם"

מלבד זאת, יש לציין כי מופיע גם ביטוי קשה ממנו – "בני אלים":

תהלים כט1: "מזמור לדוד הבו לה' בני אלים הבו לה' כבוד ועז"

תהלים פט7: "כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים"

לתירוץ הקושי, רש"י מפרש במקור הראשון מלשון אילי הארץ, כלומר חזקים, ואלה האבות או שרים.  
בהמשך הכרונולוגי לסיפור בני האלוהים מופיע סיפורו של נוח, והנה ב-"מגילה חיצונית לבראשית", שפרסמו נחמן אביגד ויגאל ידין, מתואר אף נוח כבן-אל:

"הנה אז חשבתי בלבי כי מן עירים ההיריון ומן קדושים... ה... ולנפיל[ים] ולבי עלי משתנה על הנער הזה" (בתוך: גם כך לא כתוב בתנ"ך, מאת יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, עמ' 82).

עוד על כך מופיע בספר חנוך האתיופי:

"ללמך בני נולד בן אשר אין דומה לו וברייתו איננה כבריית איש ומראהו לבן משלג ואדום מפרח שושן ושער ראשו מצמר צחור ועיניו כקרני השמש, וכאשר פקח את עיניו האיר כל הבית... רק הוא בדמות מלאכי שמים..." (שם).

והנה במדרשים מסופר גם על משה, שכשנולד האיר כל הבית.

גם בילדת שמשון מסופר, כי אביו חשד שהוא לא ממנו (וראה: לא כך כתוב בתנ"ך, מאת יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, פרק כ"א).

לבסוף, ידוע לנו כי האמונה הזאת הייתה נחלתם של הרומים ביחס לחלק ממלכיהם ועוד קודם לכן – במצרים. לא ייפלא, אפוא, כי המשיח הנוצרי ישוע מתואר כבן האלוהים.

**אפלטון והרמב"ם (האצלה)**

בראשית כז36: "ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי ויאמר הלא אצלת לי ברכה"

במדבר יא17: "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך".

מונח ההאצלה ידוע לנו מן הקבלה היהודית, אך עוד קודם לכן הוא היה היסוד שיטתו של אפלטון בדבר האידיאות או הצורות. כפי שנראה מהציטוטים למעלה לא הוא המציא את המושג, אבל הוא היה זה שהתעמק בו ביותר. נבחן מעט את השפעת הפילוסופיה הזו שלו על הוגים יהודיים מאוחרים לו:

ראשית, כדאי שנדע שההתייחסות לאפלטון אינה דבר חדש ביהדות. כבר בתחילת ימי הביניים היה קיים הזרם הניאו-אפלטוניסטי, או הניאו-פלטוניסטי, גם ביהדות, אשר אותו תפסו, למשל, פילון האלכסנדרוני (שאמנם די נשכח ביהדות, אף כי לא כך בנצרות) ואחריו - אבן גבירול ואבן עזרא וכן אפשר למנות את אבן כספי, אך בזאת לא נתמקד כאן ורק נצטט:

"תמצית השיטה:

בין העולם הרוחני והגשמי עומדים רוחות או נפשות הקושרים את שני העולמות האלה, והנפשות פועלות ומשפיעות על העולם הגשמי. כל הכוחות הנפרדים נאצלים ממצוי ראשון שהוא יחיד ומיוחד, והוא השכל העליון בו תפושים כל היצורים השכליים. העולם התחיל בחומר היולי או חומר הקדמון נעדר צורה, והאל חידש בו צורה. החומר ההיולי נמצא בעולם הרוחני כמו בעולם הגשמי. הרוחני יש לו קיום אמיתי, והגשמי נאצל מן האיקונין העליון". (מתוך:)  
<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2141>

לעומת זאת, הרבנים הקדמונים התייחסו בעיקר לפילוסוף אריסטו. ראש וראשון להם הוא הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים". הוא מתייחס בכבוד לאריסטו והולך בעקבותיו בהרבה מהגיונות הדברים שלו, אף כי הוא חולק עליו בשאלת ראשית העולם; בעוד אריסטו סובר את קדמות העולם הרמב"ם סובר, כמובן, את חידושו. וכך כותב פרופ' ג'. או. יורמסון: דעותיו של הרמב"ם על פילוסופים חשובים שונים מתגלות באיגרת שכתב לשמואל אבן-תיבון, מתרגם "מורה נבוכים" לעברית בתשובה לשאלותיו. באיגרת זו מציין הרמב"ם, כי אפלטון חיבר משלים קשים להבנה. לדעת מחבר האיגרת (שאינו מזכיר בהקשר זה את החוב שהוא חב - אף כי, כפי שמסתבר, לא באופן ישיר-לפילוסופיה המדינית של אפלטון( אין הכרח מוחלט בלימוד כתביו של אפלטון משום שבמקומם באו כתבי אריסטו, שורש ויסוד של כל פילוסופיה. וראה:  
<http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=3365>

אך עם זאת, הרמב"ם מתייחס מעט אף לאפלטון וראוי שנסקור את התייחסויותיו אלה:  
חלק א', פרק יז': "ואפלטון וכל מי שקדמו היה קורא את החומר הנקבה והיה קורא את הצורה הזכר" (בטימאוס).

חלק ב', פרק ו': "כי בלשון זה עצמו אומר אפלטון כי ה' מסתכל בעולם ושופעת ממנו המציאות".  
חלק ב', פרק יג': "וגם אפלטון זו דעתו, אתה מוצא אריסטו אומר בשמו בשמע שהוא סבור כלומר אפלטון כי השמים הוה נפסדת, וכך תמצא שיטתו מבוארת בספרו לטימאוס, אבל אין דעתו כדעתנו כפי שחושב מי שאינו מבחין בין ההשקפות ואינו מעמיק בעיון ונדמה לו כי השקפתנו והשקפתו שוות, ואין הדבר כן, לפי שאנו בדעה הויית השמים מלא כלום, אלא אחר ההעדר המוחלט, והוא סבור שהיא מצויה הוה מן היש. וזוהי ההשקפה השניה".  
חלק ב', פרק טו' (המשכו): פרט לאפלטון שהוא סבור שהתנועה הוה נפסדת וכן גם השמים לדעתו הוה נפסדת".

חלק ב', פרק כה': "אבל אם יסבור אדם את הקדמות לפי ההשקפה השניה אשר בארנו והיא השקפת אפלטון, והיא שגם השמים הוה נפסדת, הרי אין אותה השקפה סותרת יסודות הדת ולא ימשך ממנה הכחשת הנסים אלא אפשרותם, ואפשר לבאר את המקראות לפיה וימצאו לה דימוים רבים בפסוקי התורה וזולתה שאפשר להתלות בהן ואף ללמוד מהן, אבל אין שום דוחק שיביא אותנו לכך, אלא אילו הוכחה אותה ההשקפה, אבל כיון שלא הוכחה, לא השקפה זו נטה אליה, ולא לאותה ההשקפה האחרת נפנה כלל, אלא נקח את המקראות כפשוטם, ונאמר כי התורה הודיעה לנו דבר אשר לא יגיע כחינו להשגתו, והנסים מעידים על אמתת דברינו... כי אילו הוכח החידוש ואפילו לפי השקפת אפלטון היה נופל כל מה שהעזו בו הפילוסופים נגדנו".

חלק ג', פרק יח': "אבל אשר יש להם יכולת לשנות עצמם ממדה למדה אלה הם אשר אמר עליהם אפלטון כי השגחת ה' בהם יותר".

אנו רואים, אם כן, כי הרמב"ם סבור, כי שיטת אפלטון קרובה יותר ליהדות משיטת אריסטו וכי אם אפשר היה להוכיח טענתה על חידוש העולם היו נפטרים מטענות הפילוסופים כנגדם, אף כי היא אינה לגמרי כדעת היהדות, שכן אפלטון סובר חידוש הצורה בלבד. עוד אנו רואים, שהרמב"ם מוצא הקבלה בין דעת אפלטון בדבר האידיאות והאצלתם ובין מקראות יהודיים שונים.  
כדאי להוסיף, שמאריסטו נבעו כל המדעים כפי שאנו מכירים אותם היום, וכן היום ישנו העימות בין מדע ותורה, כך שנוכל לראות בזה את שורשו. השקפת אפלטון לעומת זאת היא יותר מתונה ורוחנית ועל כן מועט בה העימות הזה.

**אפלטון והתנ"ך: הלהעמיד פני צדיק?**

קהלת ז16: "אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם".

אפלטון, בדיאלוג "פרוטגראס", בהתייחסו שם לשאלה האם אפשר ללמוד את הסגולה המדינית, כלומר - את התנהגותנו הנאותה כאזרחים, אומר בין היתר - "ומי שאינו מעמיד פני צדיק, הריהו משוגע" (כל כתבי אפלטון, כרך א', עמ' 28). כלומר, הוא סובר, שגם אם אין בידך להיות צדיק ממש, הרי שלכל הפחות עליך לדגול בצדיקות ולראות את עצמך ככזה. כלומר, הוא סובר, שהצדק הוא מה שהופך את החברה לחברה ולחברה בריאה והמנער עצמו מהצדק כמנער עצמו מן החברה.

ומה דעת התנ"ך על כך? עד כמה שידוע לי אין התייחסות לכך אלא הציווי הוא להיות צדיקים בפועל ממש, גם אם לפעמים, אם לא לרוב, לא מתאפשר הדבר. ולא זו בלבד, אלא שגם ישנו הפסוק שלמעלה שאף מציע לא להיות צדיק הרבה (וגן לא להתחכם).   
ביהדות ידוע המשפט - 'אל תהיה רשע בפני עצמך', שהוא דומה לזה, גם אם הוא לא בדיוק אותו הדבר, שכן כאן זה בפני עצמך וכאן בפני אחרים. אך האם יש לכך אסמכתא בתנ"ך עצמו?

**אפלטון והתנ"ך: בקיאות הנביא**

ישעיה, כח': "23 האזינו ושמעו קולי הקשיבו ושמעו אמרתי. 24 הכל היום יחרש החרש לזרע יפתח וישדד אדמתו. 25 הלוא אם-שוה פניה והפיץ קצח וכמן יזרק ושם חטה שורה ושערה נסמן וכסמת גבלתו. 26 ויסרו למשפט אלהיו יורנו. 27 כי לא בחרוץ יודש קצח ואופן עגלה על-כמן יוסב כי במטה יחבט קצח וכמן בשבט. 28 לחם יודק כי לא לנצח אדוש ידושנו והמם גלגל עגלתו ופרשיו לא-ידקנו. 29 גם-זאת מעם יהוה צבאות יצאה הפליא עצה הגדיל תושיה".

אנו רואים כאן בקיאות רבה של הנביא בעבודת האדמה, ובאמת הנביאים מפגינים בקיאות רבה בתחומי ידע שונים, מלבד דרך ה', כמו גם המדיניות וצחות הלשון.   
בדיאלוג של אפלטון "איאון" איאון הוא מפרש של שירי הומרוס וסוקראט מגיע למסקנה שמכיוון שיש בשירים אלו ידיעות רבות שאיאון אינו מומחה בהם ובכל-זאת הוא מפרשם הרי שהוא מפרשם ברוח-אלוהים אשר בו לעניין זה. באותו האופן אפשר לומר דבר זה על הנביאים, שהבקיאות שהם מפגינים בתחומים שונים ללא להיות מומחים בהם היא הוכחה לרוח אלוהים אשר בהם, אף כי איננו צריכים להוכחה זו במיוחד.

**אפלטון והתנ"ך: האם הערמה טובה?**

בראשית ג1: "והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלהים".

כאן הערמה מתפרשת כביכול לשלילה, אך הנה במשלי בכל המקומות היא מתפרשת לחיוב:

משלי יב16: "אויל ביום יודע כעסו וכסה קלון ערום"

משלי יב23: "אדם ערום כסה דעת ולב כסילים יקרא אולת"

משלי יג16: "כל ערום יעשה בדעת וכסיל יפרש אולת"

משלי יד8: "חכמת ערום הבין דרכו ואולת כסילים מרמה"

משלי יד15: "פתי יאמין לכל דבר וערום יבין לאשרו"

משלי כב3: "ערום ראה רעה ויסתר ופתיים עברו ונענשו"

משלי כז12: "ערום ראה רעה נסתר פתאים עברו נענשו".

אם כך, האם ערום הוא מעלה חיובית או דבר שלילי?

העניין מופיע גם אצל אפלטון בדיאלוג "היפיאס זוטא", שם אומר היפיאס, שאכיליוס התמים והישר אצל הומרוב באיליאדה טוב מאודיסיוס הערום שבאודיסאה, כפי שמצוטט שם מפי אכיליוס בדברו לאודיסיוס:

"כי כשנאי את שערי-שחת אשנא את הגבר שדבורו הוא אחד, ואחת מחשבתו שבסתר. אך אנכי אדבר את-אשר יעשה גם-בפעל". (כל כתבי אפלטון, כרך א', עמ' 92).

ואילו סוקראטס אומר להיפך והוא אף מוכיח בדרך הגיונית שעדיף הוא מי שמשקר ביודעין ובכוונה (אצלנו יאמר - במזיד) מאשר זה אשר עושה זאת בלא יודעין (בשוגג), כאכיליוס זה, כפי שהוכח.

ובאמת נראה שהשאלה הנשאלת היא מהו טוב? האם זה המוסרי או זה שביכולת? והדבר מזכיר ביותר את הגותו של מקיאוולי, שם השליט הטוב הוא זה הערום דווקא. ועדיין בימינו, כך נראה לי, הערמומיות מתפרשת לכאן ולכאן.

**אפלטון והתנ"ך: אומץ מהו**

"חזק ואמץ כי אתה תנחיל את-העם הזה את-הארץ אשר-נשבעתי לאבותם לתת להם" (יהושע, א', 6).

מלבי"ם מפרש: "התחלת התעוררות הגבורה תקרא בלשון חזוק, וקיומה והתמדתה שהוא אומץ הלב תקרא בלשון אמוץ, וזה גדרם בכל מקום".

ואולם, בדיאלוג "לאכס" של אפלטון נדחית הדעה שאומץ-לב הוא התמדה, אף כי כאן זו אינה סתם התמדה, אלא התמדת הגבורה, אלא שלקטיגוריה זו יכולה להיכנס גם העקשנות. בהמשך הדיאלוג שם נדחית גם הדעה שאומץ-הלב הוא ידיעת הדברים הבטוחים והמסוכנים, הווה אומר שהוא חכמה, וזאת אף-על-פי שזה בדיוק מה שנאמר מפי סוקרארס בדיאלוג "פרוטאגוראס", שם הוא מבחין אותו מהעזה, שיכולה להיות אף ללא תבונה. ובסיום כאן לא ניתנת כל הגדרה אחרת למהו אומץ-הלב.

אם כך ואם כך, נראה שלא סתם מופיע כמה פעמים שורש זה בעניין יהושע, שהרי זה עניינו, ואף שהשורש מופיע גם קודם בתנ"ך, לרוב במשמעות של חוזק. כך:  
בראשית כה23: "ויאמר ה' לה שני גיים בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו ולאם מלאם יאמץ ורב יעבד צעיר"

דברים ב30: "ולא אבה סיחן מלך חשבון העברנו בו כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך כיום הזה"

דברים טו7: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון".

**אפלטון והתנ"ך: ישוב-הדעת**

ישעיהו מח22: "אין שלום אמר ה' לרשעים".

בדיאלוג של אפלטון "כארמידס" דנים במהו ישוב-הדעת וסוקראטס דוחה את הדעות האומרות כי זה לעשות כל דבר בסדר נאה ובמתינות, שהרי יש דברים שהמהירות יפה להם, או שזה גורם לכך שמתביישים, שהרי כמאמר השיר - "לא טובה היא לגבר נצרך הבושה" (כל כתבי אפלטון, כרך א', עמ' 151), וזה אף לא לעשות את שלו, שכן עלינו לעשות אף בענייניהם של אחרים, או זה לא ידיעה של עצמה, שהרי לכל ידיעה יש נושא מחוץ לה - והוא מפרט שם יותר, כמובן.

והנה, בתנ"ך, עד כמה שידוע לי, לא מופיע כלל עניין זה של יישוב-הדעת כשלעצמו, אלא תמיד הוא נגזרת ותוצאה של המצב בפועל. כך בפסוק למעלה השלום נעדר מחייהם של הרשעים כי יש להם צרות וממילא גם אין להם שלום ברוחם, הווה אומר - ישוב-דעת. וכך המנוחה והנחלה הן מצב פיזי למרות שהן גוררות אחריהן גם מצב נפשי. וזה מתחבר ביותר לדרך התנ"ך שמדבר בדרך-כלל במונחים של העולם הזה, שמהם נגזרים מצבי הנפש, אף על פי שכן מתוארים בו מצבי נפש כשלעצמם ואין להכליל.

עניין נוסף מעניין בדיאלוג זה הוא ההגיון הנאמר, כי כשם שחשוב יותר התיאור הפנימי מהחיצוני - וזה דבר שאינו מובן מאליו בתרבות היוונית, וגם בתנ"ך יש פנים לכאן ולכאן - כך גם הריפוי צריך להיות פנימי וכולל ולא רק חיצוני וחלקי - וזהו יסודו של הריפוי ההוליסטי כמו זה הנפשי וגרעין הרעיון הפסיכוסומאטי. זהו צד שני של השניות בין החומר והרוח שראינו בתנ"ך.

**אפלטון והתנ"ך: ידידות**

שמואל א יח1: "ויהי ככלתו לדבר אל שאול ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד ויאהבו יהונתן כנפשו".

אפלטון בדיאלוג "ליסיס" מגיע למסקנה האחרונה בקשר לידידות - לפני שהוא דוחה גם אותה ונשאר כהרגלו עם כלום ביד - כי "אם ידידים הנכם, איפוא, זה לזה, משתייכים אתם איש לרעהו באיזה אופן שהוא מטבע בריאתכם" (כל כתבי אפלטון, כרך א', עמ'204).   
מהו הצד השווה בין דוד ויהונתן? זה כמו זה הצילו את ישראל לבדם - יהונתן מול מצב פלישתים ודוד מול גוליית מייצגם. זאת כנראה הסיבה מדוע נקשרה נפש יהונתן בדוד. לכן גם נאמר "כנפשו", אולי גם כפרפרזה על הכתוב - "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא, יט', 18).

לפני זה כותב אפלטון - "רבים, איפוא, האנשים שאויביהם אוהבים אותם וידידהם שונאים אותם אותם, והנם ידידי אויביהם ואויבי ידידיהם, אם ידיד הוא מה שנאהב, ולא מה שאוהב" (שם, עמ' 189).

וגם זאת אנו מוצאים בדוד, שיואב מתריס כלפיו: שמואל ב יט7: "לאהבה את שנאיך ולשנא את אהביך כי הגדת היום כי אין לך שרים ועבדים כי ידעתי היום כי לא אבשלום חי וכלנו היום מתים כי אז ישר בעיניך". כאן גם הזכרה ראשונית - יש עוד במקרא חובת העזרה לחמור שונאך - של עניין האהבה לשונא, הידוע לנו טוב מהנצרות.

ולגבי העניין השני, כמו שהוא גם אומר בהיפוך, שהאויב הוא השנוא ולא השונא, אנו מוצאים, שוב בדוד - שמואל ב ה8: "ויאמר דוד ביום ההוא כל מכה יבסי ויגע בצנור ואת הפסחים ואת העורים שנאו נפש דוד על כן יאמרו עור ופסח לא יבוא אל הבית". ומעניין שהכתיב הוא שנאו, כאילו הם שנאו אותו. באותו אופן יש את הביטוי - 'מוצא חן בעיניי', שאפשר לקרוא אותו כפשוטו - אותו אדם מוצא בעצמו חן ויופי בתוך העיניים שלי ועל כן אני מחבבו.

ענייני חיבה וידידות אנו יכולים, איפוא, ללמוד מדוד בעיקר. הוא אשר גם היה נאמן ללכיש מלך גת הפלישתית עד כדי כך שהיה נכון להילחם שישראל בראשות שאול, אם למעשה ואם כביכול, והוא אשר קבע את החוק שחלק הההולך למלחמה חלק היושב על הכלים כדין האחווה.

אנטיגונה והתנ"ך - על מצוות כבוד המת כדוגמא לסרבנות

*קוד: אנטיגונה והתנ"ך - על מצוות כבוד המת כדוגמא לסרבנות בתנ"ך*

*סוג: בסיס*

*מאת: חגי הופר*

*אל: hoffer1 @ netvision.net.il*

**אפלטון והתנ"ך: לדעת שאינך יודע**

"כי בער אנכי מאיש ולא-בינת אדם לי. ולא-למדתי חכמה ודעת קדשים אדע" (משלי, ל', 2-3).

ב"אפולוגיה" של אפלטון, הוא נאומי סוקרטאס לפני בית הדין ששפט אותו, לפני ואחרי פסק הדין, ממצה סוקרטאס את השקפת עולמו כשהוא אומר, שבעוד אחרים נראה להם שהם יודעים בעוד אינם יודעים - הוא יודע שאינו יודע. נראה לי שהכתובת הזו חקוקה על הרצפה בכניסה לאוניברסיטת תל-אביב. זאת היא הענווה וידיעת עצמך האמיתית על גבולותיך האנושיים.

באותו אופן מדבר אגור בן יקה בפסוקים המצוטטים למעלה. ומעניין לראות שלמרות הצהרתו הפותחת הזו הוא אומר דברי חכמה רבים מיד אחר-כך. ללמדך שהענווה אינה אומרת, כמובן, פחיתות-ערך.

באופן דומה מופיע הביטוי "אין חקר", לרוב ביחס לה':

ישעיהו מ28: "הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו"

תהלים קמה3: "גדול ה' ומהלל מאד ולגדלתו אין חקר"

איוב ה9: "עשה גדלות ואין חקר נפלאות עד אין מספר"

איוב ט10: "עשה גדלות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר"

משלי כה3: "שמים לרום וארץ לעמק ולב מלכים אין חקר".

ובקהלת בעיקר אנו מוצאים ביטוי נוסף - "מי יודע":

קהלת ב19: "ומי יודע החכם יהיה או סכל וישלט בכל עמלי שעמלתי ושחכמתי תחת השמש גם זה הבל"

קהלת ג21: "מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ"  
קהלת ו12: "כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים מספר ימי חיי הבלו ויעשם כצל אשר מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו תחת השמש"

קהלת ח1: "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר חכמת אדם תאיר פניו ועז פניו ישנא".

**אפלטון והתנ"ך: קבלת הדין**

ירמיה, כו': "11 ויאמרו הכהנים והנבאים אל-השרים ואל-כל-העם לאמר משפט-מות לאיש הזה כי נבא אל-העיר הזאת כאשר שמעתם באזניכם. 12 ויאמר ירמיהו אל-כל-השרים ואל-כל-העם לאמר יהוה שלחני להנבא אל-הבית הזה ואל-העיר הזאת את כל-הדברים אשר שמעתם. 13 ועתה היטיבו דרכיכם ומעלליכם ושמעו בקול יהוה אלהיכם וינחם יהוה אל-הרעה אשר דבר עליכם. 14 ואני הנני בידכם עשו-לי כטוב וכישר בעיניכם. 15 אך ידע תדעו כי אם-ממתים אתם אתי כי-דם נקי אתם נתנים עליכם ואל-העיר הזאת ואל-ישביה כי באמת שלחני יהוה עליכם לדבר באזניכם את כל-הדברים האלה".

בדיאלוג של אפלטון "קריטון" סוקרטאס מסביר, שעדיף לו לשתות מכוס התרעלה מאשר לברוח לגלות, שהרי הוא חי על-פי חוקי המדינה ואין זה מן הדין לעשות עוול גם כאשר נעשה לך עוול, לדעתך. כלומר - הוא מקבל על עצמו את הדין, כידוע לרוב.

והנה גם אצל ירמיה נביא ישראל אנו מוצאים את אותו הלך-רוח, כאשר הוא אומר את דבר ה' בלי התחשב בתוצאות גם אם הן יכולות להיות מוות.

מקרה נוסף דומה:

עמוס, ז': "12 ויאמר אמציה אל-עמוס חזה לך ברח-לך אל-ארץ יהודה ואכל-שם לחם ושם תנבא. 13 ובית-אל לא-תוסיף עוד להנבא כי מקדש-מלך הוא ובית ממלכה הוא. 14 ויען עמוס ויאמר אל-אמציה לא-נביא אנכי ולא בן-נביא אנכי כי-בוקר אנכי ובולס שקמים. 15 ויקחני יהוה מאחרי הצאן ויאמר אלי יהוה לך הנבא אל-עמי ישראל. 16 ועתה שמע דבר-יהוה אתה אמר לא תנבא על-ישראל ולא תטיף על-בית ישחק. 17 לכן כה-אמר יהוה אשתך בעיר תזנה ובניך ובנתיך בחרב יפלו ואדמתך בחבל תחלק ואתה על-אדמה טמאה תמות וישראל גלה יגלה מעל אדמתו".

ואולם אליהו בורח מפני אחאב פעם אחת.

**אפלטון והתנ"ך: חסידות**

תהלים טז10: "כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת".

בדיאלוג של אפלטון "אותיפרון" הוא מנסה לענות על השאלה - מהי חסידות? תחילה אותיפרון אומר שזוהי תביעה למשפט מתי שצריך, שהרי הוא בדרכו לתבוע את אביו על רצח אדם זר, אך סוקרטאס עונה לו שבודאי זה אינו רק זה. אם כך - אהוב לאלים, אך הרי הם נלחמים זה בזה, לפחות אצל היוונים - וכאן נעוץ הבדל גדול בינם ובין התנ"ך. אם כך - מה שכולם מסכימים לו לפחות, אך האלים אוהבים את החסידות בגלל שהיא חסידות וכך אנו חוזרים לשאלה - ובכן, מהי? סוקרטאס בעצמו מציע - צדק, אך הוא רק חלק החסידות. אם כך - טיפול באלים, או שירות לאלים, שזה מתן להם וקבלה מהם, אך הרי אנו רק מקבלים מהם, וכלומר - זה שוב חוזר במעליות לטענה שזה מה שאהוב לאלים, שכבר דחינו. וכך אנו נשארים, כרגיל, עם כלום (אותיפרון ממהר למשפט ואין לו זמן להמשיך ולהתדיין).

גם בתנ"ך החסידות מופיעה - ואני יוצא מתוך הנחה שהמושג הזה מתורגם כהלכה - כמו בפסוק המצוטט למעלה. ומה הגרסה העברית לפחות יכולה לסייע לנו? ובכן, ראשית, מצוין "חסידך", כלומר - חסיד הוא של מישהו, הולך בעקבותיו ומנסה לחקותו - כך נהוג לפרש את המושג היום, או - עובד אותו בקרבנות ובמנחות. שנית - זה נגזר מהמילה 'חסד' ומעניין מספיק שלפי גזרת המילה המשמעות של 'חסיד' צריכה להיות - מי שעשוי להיעשות לו חסד, או מי שיש לו חסד, כך נראה לי, והוא - מעם האל, כנראה, זאת אף-על-פי שברגיל הכוונה היא מי שעושה חסד בעצמו. אם כך, זה קרוב למדי לאותה הגדרה עצמה אותה סוקרטאס דוחה.

**אפלטון והתנ"ך: רטוריקה**

במדבר כד3: "וישא משלו ויאמר נאם בלעם בנו בער ונאם הגבר שתם העין".  
שמואל ב כג1: "ואלה דברי דוד האחרנים נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הקם על משיח אלהי יעקב ונעים זמרות ישראל".

בדיאלוג של אפלטון "גורגיאס" דנים בעיקר במהי רטוריקה והאם היא טובה או רעה. נפרט מעט את הדיון: תחילה נאמר כי רטוריקה היא דיבור, אך לא כל דיבור אלא שידול, אך לא כל שידול אלא בעניין הצדק והעוול. כך שאנו רואים שההגדרה מצטמצמת על-ידי הרחבתה. ועוד הגבל - המביא לידי אמונה ולא ידיעה (במקורותינו - שמות יד31: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" מול - דברים ד35: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו"). הנואמים הם היועצים, ואפשר להשתמש בזה לרעה או לטובה. הריטור, נאמר, צדיק. אך סוקרטאס אומר שבעיניו אין זו אמנות כלל, אלא - בקיאות מתוך ניסיון, הגורמת הנאה ועונג. כמו שבישול אינו אמנות, אלא אפילו חנופה. וזהו חלק מגונה ממדע המדינה. כך גם קוסמטיקה וסופיסטיקה. גם אין בזה כוח, כי זה ללא בינה. אז אומר סוקרטאס בהתפתחות הדיון, כי טוב לסבול עוול מלעשות עוול, אתה מאושר על-פי צדקתך (ובמקורותינו אולי - איכה ג27: "טוב לגבר כי ישא על בנעוריו", עול ועוול הם מאותו השורש). ולשאלה - והרי יש מעוול ומאושר הוא עונה - הוא מסכן גם כשלא ייתן את הדין מאלים ואדם ואף יותר מאשר אם ייתן את הדין. פולוס אומר - נאה וטוב, רע ומגונה, אינם היינו-הך (ונציין - פולוס עונה בשם כל האנשים כאילו, מה שהיום היה מצריך סקר אולי, וכן אומר סוקרטאס אחר-כך שיש הבדל בדיאלוג בין הרצוי והמצוי). ונענה - הבדל בין הנאה והתועלת, יופי הדברים ושימושם. ועוד - קלקלת הנשמה היא מגונה ורעה ביותר, לעומת עוני ומחלה. הדין פוטר מעוול כשם שרופאים - ממחלה. ועדיף לא להזדקק לרפואה כלל. קאליקלס אומר שסוקרטאס שואל על-פי החוק והטבע לחלופין, ואומר - סבילת עוול כעבד חרפה היא ומגונה לגבר, דין הצדק שימשול הנעלה (ובמקורותינו קרוב לזה - משלי יב24: "יד חרוצים תמשול ורמיה תהיה למס") כבלי החוק הם כנגד צדק הטבע והכתבים - ככישופים ולחשים, ופילוסופיה בכלל - טובה רק במידה ובגיל הנעורים (נראה לי שזו הביקורת המוטחת כלפי 'מרדף האמרים' בפסוק - משלי יט7: "כל אחי רש שנאהו אף כי מרעהו רחקו ממנו מרדף אמרים לא המה"). סוקרטאס עונה - אם הנעלה הוא על-פי הרבים - דעתם הפוכה משלך. ונענה - משחק במילים, הנבון שולט ברבים. ואין צורך להיות מיושב בדעתך, אלא ההפך - להגדיל התאוות, לא להיות כעבד. ושוב סוקרטאס - משל לחבית נקובה, שאינה מתמלאת לעולם. והמתגרד - מאושר? יש הנאות שאינן טובות (כדוגמת תאוות הבשר של ישראל במדבר, למשל). ונענה - נעים וטוב זה היינו-הך. ועונה - וידיעה ואומץ-לב השונים הם? ועוד - אין טוב ורע ביחד, אך כן בסיפוק הרעב (וכאן לדעתי אינו מדייק, שכן ההנאה שבאוכל באה לא תוך-כדי הרעב, אלא מיד אחריו, מחליפתו). על-כן הנעים שונה מהטוב. ועוד - יש אויל שמח וחכם עצוב ובמידה שווה שמחים ועצובים כולם. אז מודה קאליקלס כי יש הנאות טובות ויש רעות. חזרה לדיון: יש התעסקויות שפניהן להנאה ויש לטוב, כמו - בישול ורפואה, רטוריקה ופילוסופיה, בהתאמה. כלומר - רטוריקה היא לשם הנאה ולא לטוב. ונענה - יש שני סוגים שלה. ועונה - המכיר אתה רטוריקן שהטיב? - כן - לתאוות אולי. אז קאליקלס מסרב להמשיך בשיח וסוקרטאס ממשיך בעצמו, תוך שהוא חוזר לדברים הראשונים (אם טוב הדבר ואם רע, שהרי אפשר לראות בזה גם סוג של התחמקות) כמו - לחטוף סטירת-לחי אינו דבר מגונה (דבר המוכר לנו מן הברית החדשה, המאוחרת יותר). ומונע עוול - השלטון. ושואל - ואתה קאליקלס הועלת למישהו? ומביא כדוגמא את פריקלס שנחשב נואם טוב ואומר שגם הוא הרע בעצם וכן דומיו (ונאמר כי גם כאן חלשה טענתו, שהרי יש נואמים שהועילו, כמו מרטין לותר קינג, למשל).

בקצרה, סוקרטאס מתנגד לרטוריקה. ומה בתנ"ך? מעניין שרק בשני אנשים נאמר נאום - מלבד 'נאום ה'' המוזכר רבות - בבלעם ובדוד, ושני אלה לא היו לגמרי נביאים, בלעם היה 'קוסם' ודוד 'נעים זמירות ישראל', אף כי אמר דבריו על-פי המסורת והכתוב ברוח-הקודש ואף כי יש אומרים שבלעם היה נביא לעמים גדול ממשה או שווה לו. ועוד מעניין כי המילה המקבילה לנאום בפסוק הראשון המצוטט למעלה היא משל, ולמילה זו משמעות שנייה - מלשון ממשל, שהוא העניין בדיאלוג שהבאנו. התנ"ך, כך נראה, מתייחס במלוא הרצינות לנאום, אך אולי כוונתו של אפלטון רק לסוג מסוים, אחר, של נאום.

לסיום, אולי הנאום הארוך והבנוי ביותר הוא נאום יפתח:

שופטים, יא': "15 ויאמר לו כה אמר יפתח לא-לקח ישראל את-ארץ מואב ואת-ארץ בני עמון. 16 כי בעלותם ממצרים וילך ישראל במדבר עד-ים-סוף ויבא קדשה. 17 וישלח ישראל מלאכים אל-מלך אדום לאמר אעברה-נא בארצך ולא שמע מלך אדום וגם אל-מלך מואב שלח ולא אבה וישב ישראל בקדש. 18 וילך במדבר ויסב את-ארץ אדום ואת-ארץ מואב ויבא ממזרח-שמש לארץ מואב ויחנון בעבר ארנון ולא-באו בגבול מואב כי ארנון גבול מואב. 19 וישלח ישראל מלאכים אל-סיחון מלך-האמרי מלך חשבון ויאמר לו ישראל נעברה-נא בארצך עד-מקומי. 20 ולא-האמין סיחון את-ישראל עבר בגבלו ויאסף סיחון את-כל-עמו ויחנו ביהצה וילחם עם-ישראל. 21 ויתן יהוה אלהי-ישראל את-סיחון ואת-כל-עמו ביד ישראל ויכום ויירש ישראל את כל-ארץ האמרי יושב הארץ ההיא. 22 ויירשו את כל-גבול האמרי מארנון ועד-היבק ומן-המדבר ועד-הירדן. 23 ועתה יהוה אלהי ישראל הוריש את-האמרי מפני עמו ישראל ואתה תירשנו. 24 הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל-אשר הוריש יהוה אלהינו מפנינו אותו נירש. 25 ועתה הטוב טוב אתה מבלק בן-צפור מלך מואב הרוב רב עם-ישראל אם-נלחם נלחם בם. 26 בשבת ישראל בחשבון ובבנותיה ובערעור ובבנותיה ובכל-הערים אשר על-ידי ארנון שלש מאות שנה ומדוע לא-הצלתם בעת ההיא. 27 ואנכי לא-חטאתי לך ואתה עשה אתי רעה להלחם בי ישפט יהוה השפט היום בין בני ישראל ובין בני עמון. 28 ולא שמע מלך בני עמון אל-דברי יפתח אשר שלח אליו".

**אפלטון והתנ"ך: הספד**

שמואל ב', א': "17 ויקנן דוד את-הקינה הזאת על-שאול ועל-יהונתן בנו. 18 ויאמר ללמד בני-יהודה קשת הנה כתובה על-ספר הישר. 19 הצבי ישראל על-במותיך חלל איך נפלו גבורים. 20 אל-תגידו בגת אל-תבשרו בחוצת אשקלון פן-תשמחנה בנות פלשתים פן-תעלזנה בנות הערלים. 21 הרי בגלבע אל-טל ואל-מטר עליכם ושדי תרומת כי שם נגעל מגן גבורים מגן שאול בלי משיח בשמן. 22 מדם חללים מחלב גבורים קשת יהונתן לא נשוג אחור וחרב שאול לא תשוב ריקם. 23 שאול ויהונתן הנאהבים והנעימם בחייהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו מאריות גברו. 24 בנות ישראל אל-שאול בכינה המלבשכם שני עם-עדנים המעלה עדי זהב על לבושכן. 25 איך נפלו גברים בתוך המלחמה יהונתן על-במותיך חלל. 26 צר-לי עליך אחי יהונתן נעמת לי מאד נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים. 27 איך נפלו גבורים ויאבדו כלי מלחמה".

זהו ההספד הידוע של דוד על שאול ויהונתן שנפלו בקרב. והנה, בדיאלוג "מנכסנוס" אפלטון מביא את הספדה של אספאסיה על החללים במלחמה וזוכה לתשבחות עליו. כך שרואים שאמנות ההספד הייתה נפוצה בזמנים עברו וחצתה תרבויות. ומעניין להשוות בין שני הנאומים - זה שאצל אפלטון ארוך בהרבה יותר וכולל בתוכו עניינים מעניינים שונים, זה של דוד לעומת זאת קצר וממוקד למטרה, אך גם הוא מזכיר בקצרה את אמנות המלחמה באופן כללי, עליה היו אמורים להיות אמונים הנופלים בקרב - "ויאמר ללמד בני-יהודה קשת הנה כתובה על-ספר הישר". וכמו כן מעניין שהוא מספיד ביחד עם הנופלים גם את כלי הקרב - "איך נפלו גבורים ויאבדו כלי מלחמה". אם בימינו יינשא הספד כזה יהיה בכך משום טעם לפגם, אך לא כך בזמנו של דוד, כמסתבר. וכעניין אסתטי נוסיף ונאמר, כי התוספת הזו אינה מופיעה בפעם הראשונה שחלקו הראשון של הפסוק מופיע, בפסוק 19, כאילו רק בסוף דבריו נזכר המחבר בתמונה הכוללת.

**אפלטון והתנ"ך: בנוגע לשלמות**

בספרו של אפלטון "מינון" הוא דן בשאלה - האם אפשר ללמוד כיצד להגיע לשלמות, לא לפני שהוא דן ארוכות בשאלה הבסיסית מהי בכלל שלמות. בהמשך הדברים הוא מביא כדוגמא לדעה והיפוכה בנוגע לשאלה זו - האם ניתן ללמד את השלמות או לא - את האלגיות של תיאוגניס.

מצד אחד כתוב שם:

"שב אל שולחן גבירים, אשר למו העוז והכוח;רק עמהם התהלך, חן בעיניהם מצא. כי מטובים דברי טעם תלמד ומהם תוסיף דעת; אך בחברת פחותים גם חכם-לב יטומטם".

ומצד שני כתוב שם:

"לו רק היה בכוחנו בינה בלב-גבר לנטוע," - כי אז, אומר הוא, היכולים לעשות זאת – "מה רב גמול פעלם, עושר בינתם מה עצום!".

וגם –

"אז מאדם משובח לא יצא בן מגונה, כי-אם ציית לדברי תבונה; אך בכל לימודיך איש מגונה לעולם לא תעשה משובח".

עתה, אותו דבר והיפוכו מופיע אף בתנ"ך:

מצד אחד –

משלי יג20: "הלוך את חכמים וחכם ורעה כסילים ירוע".

ומצד שני –

משלי כז22: "אם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות בעלי לא תסור מעליו אולתו" (למשל).

ומה התשובה לסתירה זו? אולי - ללמד דעת בצורה אקטיבית אי-אפשר או קשה, אך בצורה פסיבית, תוך כדי הסתופפות בצל חכמים ובחברתם וקבלת השפעה מהם - זה אפשרי וקל. אך האמנם אי-אפשר ללמד דעת? ומה עם - משלי כב17: "הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי", למשל? נראה שכל היהדות מבוססת על הדעה כי אפשר ללמד דעת, אם כי עדיין אין זה אומר שאפשר ללמד שלמות, כמתבקש. והרי גם זה מצוי ביהדות - שהנביאים קיבלו את השראתם ישירות מלמעלה ולא על-ידי לימוד, אם כי הרמב"ם אומר שהיו עוסקים כל ימיהם בהכנות ובלימוד. וזה גם קשור לשאלה - האם האדם נולד חכם או שהוא לומד זאת עם השנים, שהרמב"ם עונה אף לשאלה זו - שאדם נולד עם 'הכנה' לחכמה, אך הוא יכול ללמוד בכל מקרה רק שאולי הוא יתקשה בכך יותר. אפלטון, על כל פנים, מגיע למסקנה שהשלמות היא מתת-אל ואינה ניתנת ללימוד, אך נימוקו העיקרי לכך הוא אמפירי - שאין בנמצא מורים ותלמידים לכך - ובטענה זו יש, לדעתי, טעם-לפגם, שכן בימינו ניתן למצוא מורים ותלמידים כאלו, ואף בימיהם היו הסופיסטים, אלא שאפלטון פוטר אותם בלא דבר.

**אפלטון והתנ"ך: היומרה לדעת הכול**

יחזקאל, כח': "1 ויהי דבר-יהוה אלי לאמר. 2 בן-אדם אמר לנגיד צר כה-אמר אדני יהוה יען גבה לבך ותאמר אל אני מושב אלהים ישבתי בלב ימים ואתה אדם ולא-אל ותתן לבך כלב אלהים. 3 הנה חכם אתה מדנאל כל-סתום לא עממוך. 4 בחכמתך ובתבונתך עשית לך חיל ותעש זהב וכסף באוצרותיך. 5 ברב חכמתך ברכלתך הרבית חילך ויגבה לבבך בחילך.

6 לכן כה אמר אדני יהוה יען תתך את-לבבך כלב אלהים. 7 לכן הנני מביא עליך זרים עריצי גוים והריקו חרבותם על-יפי חכמתך וחללו יפעתך. 8 לשחת יורדוך ומתה ממותי חלל בלב ימים. 9 האמר תאמר אלהים אני לפני הרגך ואתה אדם ולא-אל ביד מחלליך. 10 מותי ערלים תמות ביד-זרים כי אני דברתי נאם אדני יהוה".

כאן מסופר על מלך צור, שהיה חכם גדול, אך בכל אופן חטא בכך שלא ידע שיש גבול לחכמתו ושם את לבו כלב אלוהים. דבר דומה מסופר לנו אצל הנביא על פרעה. והנה, בדיאלוג של אפלטון "אותידימוס" מסופר לנו על שני חכמים, איותידימוס ודיוניסודורוס, שאף הם לא ידעו לשים גבול לחכמתם, וכה מגולל שם:

תחילה הם שואלים - "מי הם אותם שלומדים: החכמים או השוטים?" (כל כתבי אפלטון, כרך א', עמ' 469), ומוסיפים - "וכי לומדים הלומדים את אשר הם יודעים או את שאינם יודעים?" (שם, 470). כל תשובה תסתר. אם כך, עונה סוקרטאס, זהו משחק בעצם, ובכל-זאת - יש שני סוגי למידה, ומוסיף - כולם רוצים לחיות בטוב, ומזל הוא חכמה בעצם, נהיה מאושרים מתוך שימוש נכון בטובות, ולחכמה צריך לימוד. ואומרים שני החכמים (אחד מהם מדבר בפועל) - אם רוצים אתם לשנות אדם על-ידי לימוד בעצם רוצים אתם שיאבד כפי שהוא כעת. ועוד הם מוסיפים - אי-אפשר כלל לשקר, כי הכול בנמצא. ואומר קריטון - היודע דבר אחד יודע את הכול, כי אינך יכול להיות יודע ושאינו יודע יחדיו. סוקרטאס מודה לחכמתם, ואולם לי נראה שכל הקטע בא להראות איך החכמה, או ההתחכמות, יכולה להוביל אותך גם למחוזות בלתי סבירים בעליל. ולעצם העניין - אדם אינו יודע הכל ולומר זאת זה לצאת כנגד גישתו המסורתית של סוקרטאס, שמראה שרב מה שאינו יודע על מה שהוא יודע. או האומנם כך הוא? אולי הכוונה היא, כי האדם בעצם יודע בתוכו את כל מה שהוא צריך לדעת - וזה מתאים לדעת סוקרטאס, שאומר שכל למידה היא רק היזכרות. וכן ביהדות ידוע הנאמר על העובר במעי אימו, שיודע הוא את כל התורה כולה, עד שבא מלאך בלידתו ומכה על מקום שפמו - והנה בכל זאת שוכח הוא את תלמודו, ואילו שני אלה טוענים, כי הם בקיאים בכל המלאכות ממש. וכן בהגדה של פסח נאמר - "ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה..." - ובכל-זאת זה מתחיל בביטוי מגביל, וגם אם אפשרות כזו נלקחת בחשבון הרי אין משמעה ידיעת-הכול. ומתרבות יוון ידוע לנו על דידלוס שחטא בהיבריס, גאווה, ועונשו היה - שנשרף מהשמש בעת מעופו.

**אפלטון והתנ"ך: מקור השפה**

בראשית ב20: "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו".

האדם, הוא אדם הראשון, שמוזכר כאן בהא הידיעה, קורא לכל דבר בשמו והמסורת או הקבלה אומרת שנתן שם על-פי מהותו של כל דבר. גם במקומות אחרים בתנ"ך אנו יכולים לראות הרבה פעמים ששמות ניתנים על-פי המהות ובשיטה זו נוקט אף האל עצמו, למשל בשינוי שמו של אברהם מאברם.

והנה, בדיאלוג של אפלטון "קראטילוס" קרטילוס אומר - "כל דבר ודבר נכון לו שמו על פי טבעו" (כל כתבי אפלטון, כרך א', עמ' 511) ועל זה ניסוב כל הדיאלוג: סוקרטאס אומר, כי לדברים יש הוויה קיימת, שאינה כרוכה ביחסם אלינו, שהרי אם כולם שווים אין נכון יותר ונכון פחות - והמחוקק קבע את השמות. אז הוא מנתח את מוצא השמות, אך לבסוף הוא מגיע אל היסודות של המילים. הוא מעלה את הטענה כי - "שם - חיקוי קול הוא" (שם, 568) ודוחה זאת, אלא - שחייבים להפריד התנועות והאותיות. כמו כן אין לנקוט תירוצים כמו - האלים קבעו, או נכרים, או קדמונים, אלא לתת חשבון. וחותם - המילים חלקן נקבעו יפה וחלקן לא.   
גזירת המילים ממילים בסיסיות יותר ידועה לנו מן הבלשנות, אף כי נראה - ואינני דובר יוונית - כי סוקרטאס מפריז בניתוחיו, ואולם להסבר מקורן הראשון קצרה ידינו מהגיע ורק הקבלה מתייחסת לכך. גם אני ניסיתי להתייחס לכך בספרי - "יסודות הבניין" והרוצה יעיין שם. ועוד יש לתת את הדעת על החלוקה לשפות שונות. התנ"ך המתייחס לכך כידוע בסיפור על מגדל בבל.

וחידה לחוד היא - מדוע כורך הכתוב למן ההתחלה את הקריאה בשם ואת בריאת האישה?

**אפלטון והתנ"ך: נצחיות הנשמה**

קהלת ג21: "מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ".  
  
נראה כאילו גם בתנ"ך עדיין לא מוכרע לגמרי לאן הולכות הנשמות לאחר המוות. והנה, אפלטון בדיאלוג "פידון" דן במושג הנשמה. תחילה הוא מדבר נגד ההתאבדות, אף כי הוא טוען שהפילוסופים רוצים למות, או ליתר דיוק - הפילוסוף לא עסוק בגופו אלא בנשמתו ועל-כן הוא אינו פוחד מהוות. ביהדות אנו מוצאים בקירוב - ממית עצמו באוהלה של תורה. וממשיך בהוכחה לקיום הנשמה - הדברים מתהווים מתוך היפוכיהם, החיים מהמוות והמוות מהחיים. הנשמה בלתי נראית ונצחית והיא מתגלגלת שוב בעולם בבעלי חיים בהתאם לפעולותיו של האדם, "ואילו להגיע לדמות אלים - לא ניתן לאדם שלא עסק בפילוסופיה, ושלא נסתלק בטהרה גמורה, אלא לחובב החכמה בלבד" (כל כתבי אפלטון, כרך ב', עמ' 42). מנגד נשמע פקפוק בקיום הנשמה, אין הוכחה ועל-כן יש לחשוש לאובדן גמור. ונענה - רק שלא נהפוך מיסולוגים - שונאי שיחות פילוסופיות, שלא לומר מיזנטרופים - שונאי אדם. ומתחיל דיון, האם הנשמה היא הרמוניה - ומסקנה שלא. ודיון אודות הסיבה, ועל ניגודים שאינם עולים בקנה אחד. עד המסקנה: "החי יחיה בהיכנס אל גופו - מה?" - "נשמה" (עמ' 74). והנשמה לא תקבל אף פעם את ניגודה - המוות. ועוד - יש דרכים רבות להגיע לשאול ולא אחת, שהרי יש מורי-דרך. הארץ עגולה ולא נשענת על דבר (עמ' 79) - (ובתנ"ך - ישעיהו מ22: "הישב על חוג הארץ"). ומפליג בתיאור הארץ שמבעד לשמים, שהיא כיחס הארץ לקרקעית הים, כלומר - אי-אפשר לדמיינה, ולשם מגיעים המתים - מעין גן-עדן שבעולם הבא.

ושוב לתנ"ך - גם בו לבסוף הרי יש הכרעה מאת אותו מחבר ששאל את השאלה: קהלת יב7: "וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה". ועוד יותר מזה, מאת מחבר אחר: דניאל יב2: "ורבים מישני אדמת-עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".

לבסוף, הניאו-אפלטוניסטים היהודים הסתמכו על ספר זה, וכן הפילוסוף היהודי המשכיל משה מנדלסון כתב בהסתמך על דיאלוג זה את ספרו "פעדאן" על הישארות הנפש.

**אפלטון והתנ"ך: ארוס**

שיר השירים ז7: "מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים"

שיר השירים ח4: "השבעתי אתכם בנות ירושלם מה תעירו ומה תעררו את האהבה עד שתחפץ"  
שיר השירים ח6: "שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה רשפיה רשפי אש שלהבתיה"

שיר השירים ח7: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו".

בדיאלוג של אפלטון "המשתה" דנים בארוס, הוא אל האהבה, או התשוקה, והנוכחים נואמים את נאומיהם אודותיו:

פידרוס אומר, שארוס הוא העתיק והנכבד שבאלים. פאוסאניאס אומר, שתמיד נמצא ארוס בצד אפרודיטי, אלת האהבה, וכי יש שני סוגים מכל אחד - שמימי וארצי. הוא מדבר על מאהבים נערים ועל אגודות רעים מרוח הארוס וטוען כי יפה להיענות לטובים בדרך טובה.  
אריכסימאכוס אומר, כי ארוס נמצא בכל ויש ארוס לבריא ולחולה. אריסטופאנס אומר, כי פעם היה גם מין שלישי מעורב מזכר ונקבה - אנדרוגינוס. צורת האדם הייתה עגולה ולו 4 ידיים ו-4 רגליים ושני פרצופים שווים לצדדים שונים בראש אחד. הם נלחמו באלים וזאוס החליט לחצותם לשניים. כל חצי התגעגע לחציו השני. רוב המנאפים מהמין הזה. הנחתך מאישה נמשך לאישה והנחתך מגבר נמשך לגבר. והתשוקה לשלמות זו נקראת ארוס. "המין האנושי יהיה מאושר אם נביא את האהבה לכלל שלמות" (כל כתבי אפלטון, כרך ב', עמ' 116).   
אגאתון אומר, כי ארוס מאושר, צעיר וענוג. הוא אינו עושה עוול ולא נגרם לו עוול והוא אינו נזקק לאונס בפעולותיו. גדול ביותר חלקו בישוב הדעת, כי הוא גובר על התאוות. וכן הוא אמיץ לב וחכם. הוא הופך אנשים למשוררים וכן כוחו באומנויות. סוקרטאס אומר, כי יאמר את האמת על ארוס, כפי ששמע מפי אישה חכמה בשם דיוטימה. ארוס הוא אהבת משהו ולא לא-כלום והוא משתוקק למה שחסר לו - הוא אהבת יופי, החסר לו, וכן הטוב. אך אין זה אומר שהוא רע ומכוער, כי יש אמצע - הסברה הנכונה. ארוס הוא דימון גדול, בין אל ובן-תמותה. הוא בנם של שפע ועניות. הוא עוסק בחכמה, שבה עוסקים מי שנמצאים בין הכסילות והחכמה. הוא שואף להולדה ופרייה ביפה, משום שזה האלמוות לבן התמותה.  
אלקיביאדס שהגיע מאוחר מדבר על סוקרטס, שאינו דומה לאיש, אלא לסילינים ולסאטירים. דבריו נראים מגוחכים בתחילה, אך הם עמוקים. הוא מערים ולמעשה תחת אשר יהיה מאהב הוא נעשה לאהוב.

אנו רואים, אם כן, כי הארוס נתפש ככוח גדול, אשר אינו מדבר רק על אהבה רומנטית, אלא אף על אחוות רעים, יותר מזה - על כל התחברות בטבע, ויותר מזה - על אהבת החכמה. בתנ"ך, הספר שמתאר את האהבה בצורה המובהקת ביותר הוא שיר השירים, המצוטט למעלה, וגם אותו פירשו חכמים כמדבר על אהבתם של ה' וכנסת ישראל, כלומר - במשמעות מורחבת יותר. ואכן, מי שיבדוק ימצא את המילה אהבה בתנ"ך כמתארת הן יחסי רומנטיקה ורעות והן יחסים בין אדם ואלוהיו - וזאת הן ביחס בין האדם לאלוהים, ככתוב - דברים ו5: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", והן ביחס בין אלוהים לאדם, ככתוב - מלאכי א2: "אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלוא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב".

עוד יש לציין, כי בחכמת הנסתר היהודית, בקבלה, ידוע הרעיון אותו מבטא אצל אפלטון אריסטופאנס, בדבר חציית האדם המחובר משניים לשני חלקים, ורעיון זה נקרא 'הנסירה'. מוצאו מפירוש המילה "צלע" המוזכרת בתיאור בריאת האישה כצד ולא כאיבר זה.

ועוד יש לציין, כי המבדיל על כל פנים בין שני הטקסטים הוא היחס לאהבה החד-מינית, שמקבלת לגיטימציה אצל היוונים, אך לא אצל היהודים, אף על פי שגם כאן מופיעים יחסים הדוקים חד-מיניים כדוגמת אהבת דוד ויהונתן, אך לא נכתב שהייתה זו אהבה מינית ועל-כן יש לראותה כ... נו טוב - אפלטונית.

**אפלטון והתנ"ך: המדינה, שאלת הצדק**

דברים טז20: "צדק צדק תרדף למען תחיה וירשת את הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך"

ספרו של אפלטון "פוליטיאה (סדרי המדינה)" מחולק לעשרה ספרים, נפרטם:

ספר א': נטען – "צדק הוא... להשיב לכל אדם את שחייבים לו" (כל כתבי אפלטון, כרך ב', עמ' 165), כלומר - את הראוי לו, כלומר – להטיב לידידים ולהרע לאויבים. אך – במה מועיל הצדיק? בייחוד בימי שלום, אם לא בימי מלחמה. ומשווה הצדיקות לגנבה. או – "מן הצדק להזיק לרשעים, ולעזור לצדיקים" (שם, עמ' 170) ולאו-דווקא לידידים. שינוי הגדרה – "שידיד הוא מי שנראה הגון" (שם). אך – "אנשים שניזוקו יהיו רשעים יותר" (שם, עמ' 171) (האומנם?). על כן – נמצא שאין זה פעלו של הצדיק להזיק לשום אדם. על כן – כנראה לא אמר זאת סימונידס החכם, אלא איזה עשיר בעל כוח רב, או רודן. תראסימאכוס – לאחר שמטיח בסוקרטס שאינו אומר דבר – "הצדק אינו אלא תועלתו של מי שחזק יותר" (שם, עמ' 175), כלומר – תועלתו של השלטון הקיים. סוקרטס – המושלים עשויים לטעות ולחוקק מה שלא לתועלת להם, ואז – האם מן הצדק לשמוע להם? קליטופון – כוונתו הייתה לאותו דבר בו רואה החזק תועלת לעצמו, ואז – אתה מסכים – מן הצדק לשמוע להם. אך לא כך נאמרו הדברים, והאם כך תאמרם עתה? לא! והמושל בשעה שטועה כמו אינו מושל. סוקרטס – בדרך אחרת – כל מדע מבקש את תועלתו של החלש ממנו (עליו הוא חולש). ונענה – הרועה דואג לצאן לתועלת עצמו. ובכל מקום מקופח הצדיק ונשכר הרשע. והעוול הוא יתרון ותועלת עצמו. סוקרטס – למושלים יש שכר וכבוד ואולם המושל הטוב מושל מתוך הכרח. אך נעיין בטענה כי חיי הרשע עולים על חיי הצדיק – הצדיק רוצה להיות יותר מהרשע בלבד, והרשע – יותר מהצדיק והרשע. והמוסיקן הטוב רוצה להיות רק יותר מחסר המוסה (האומנם? והרי – 'קנאת סופרים תרבה חכמה'). אך גם אמרנו שעוול יש בו חוזקה, אלא שאין זה כך אם העוול סכלות, אך יש עוד להוכיח זאת אחרת: האם מדינה תגיע לכוח בצדקה או בעוול? –בדרכי כך ובדרכך אחרת. –בעוול אין יכולת לפעול דבר בצוותא. פעלו של כל דבר הוא אותו פועל שרק הוא בלבד יבצענו – הרי שהצדקה היא סגולתה הטובה של הנשמה, שלחיות היא פעלה. על כן האיש הצדיק יחיה חיים טובים. אך עדיין איננו יודעים מהו צדק.

בתנ"ך דנים בדברים דומים: כך ירמיהו שואל - ירמיהו יב1: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד" וכך כל ספר איוב דן בשאלת צדיק ורע לו והשלכה. בנוגע להגדרת הצדק כהטבה לטובים נאמר - תהלים קכה4: "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם", ומנגד - תהלים קלט21: "הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט", אך גם נאמר - משלי כד17: "בנפל אויביך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך" – וזה כבר מתקרב לדרך הנצרות, הסוברת הטבה גם לאויבים ולכל, כסברה שאצל אפלטון.

ספר ב': גלאוקון – האם היש טוב בשל עצמו ולא בשל תוצאותיו, כגון השמחה וההנאות? –יש שבשל עצמו, יש שבשל תוצאותיו ויש שגם וגם, והצדקה היא גם וגם, אך הרוב רואים אותה כטרחה עם תוצאות. גלאוקון - אך ברצוני לשמוע שבחה כשלעצמה ועל כן אחדש הדיון: מוצא הצדקה – הסדר בין עושי העוול לסובלים אותו להימנע ממנו. שכן לעשות עוול כשלעצמו בלא לתת את הדין זה הטוב ביותר. אם כך הצדק אינו מרצון אלא מכפיה. יש לבחון כל אחד כשנבודד המעשה עצמו בלי השם הטוב או הרע הנובע ממנו ואז נראה כי אין לשאוף להיות צדיק אלא להיראות צדיק והרשע שואף להיות רשע. וכן יש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. ואת האלים ניתן לרצות בקרבנות, בנדרים ובתרומות. ובכן הוכח נא תועלת הצדקה כשלעצמה. סוקרטס – ראשית, מהיכרות עם הדובר, הרי אינך בפועל תומך בעוול אלא בצדקה. צדקה נמצאת גם במדינה על כן נביט בה, שהיא דבר גדול יותר. צרכיה: מזון, דירה, לבוש, ולכך צריך מספר אנשים בחלוקת עבודה. וכיצד ימנעו השומרים אמיצי הרוח מלהתאכזר איש לרעהו ולשאר בני המדינה? יש כלבים כאלה – נוחים לבעליהם ולהפך כלפי זרים. וזוהי כמעין מידת הפילוסופיה. על כן נחייבם בזאת. ונחוקק שהאל גורם לטובות בלבד. וכן – "מכוח זולתו לעולם לא יגיע, אפוא, האלוהים לריבוי צורות" (שם, עמ' 234) ומכוח עצמו לא יחפוץ בכך, כנגד דעת הומרוס (דברים ו4: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד"). ואלוהים אינו משקר (במדבר כג19: "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה").

בתנ"ך גם כן מוזכרת הפעולה בסתר אין-רואים - ירמיהו כג24: "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'", או ברשימת הארורים, כגון - דברים כז24: "ארור מכה רעהו בסתר ואמר כל העם אמן", שמכוונים בעיקר כלפי מה שאין העין רואה ויכולה לשפוט. ואין צורך לציין כמה מזכיר התנ"ך את הצדק לטובה, כמו בציטוט למעלה, אלא שאנו כאן מעוניינים בחקירתו של זה.

ספר ג': יש לפחד מעבדות יותר ממוות, לפתח אומץ-לב. ואין על ההדיוטות לשקר. והצדקה מועילה – כך יש לחנך. בסיפור יש סיפור הדברים והזדהות מייצגת. ועל השומרים יש להזדהות עם אומץ הרוח ולא עם העבדות ודומיה. ומוסיקה – לא של קינה ותאניות ולא של שכרות, אלא בקצבים גבריים. וכן לחנך לגימנסטיקה ולמאכלים בריאים. וכן דרושים רופאים ושופטים. ויש לחנכם שהם ברואי האדמה, ובמושלים נסך זהב, ובאנשי מגן כסף, וברזל ונחושת – באיכרים ובשאר אומנים. ובהולדה זה נשמר על-פי רוב, אך לא תמיד. "אסור לכל איש מהם שיהא לו רכוש משל עצמו, חוץ מן ההכרחי... ויחיו חיי שיתוף" (שם, עמ' 286).

בתנ"ך אין חלוקה מעמדית של זהב, כסף וברזל ונחושת, אך כן מופיעות המתכות האלה כסמל של שלמות ויתרון: זכריה יג9: "והבאתי את השלשית באש וצרפתים כצרף את הכסף ובחנתים כבחן את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אענה אתו אמרתי עמי הוא והוא יאמר ה' אלהי", לעומת - ירמיהו ו28: "כלם סרי סוררים הלכי רכיל נחשת וברזל כלם משחיתים המה".

ספר ד': שאלה: איך יהיו השומרים מאושרים אם המדינה בידיהם והם לא נהנים ממנה? – טובת המדינה היא החשובה. וכן יש להסיר עושר ועוני, המוציאים האמן מאמנותו (משלי ל8: "שוא ודבר כזב הרחק ממני ראש ועשר אל תתן לי הטריפני לחם חקי"). ועל המדינה להיות לא קטנה מדי ולא גדולה מדי למען אחדותה. המדינה תהיה "חכמה ואמיצת לב ומיושבת בדעתה וצדקת" (שם, עמ' 299). ומראש אמרנו ולא שמנו לב לכך, כי הצדקה היא שיעסוק כל אחד בעניין אחד מענייני המדינה לו הוא מוכשר ביותר, כלומר – "שצדקה היא לאדם שיעשה את שלו וידו לא תהי בכל" (שם, עמ' 307). וכן שיחזיק את שלו ולא במה ששייך לזולתו. וכן גם ביחיד. וראוי שההיגיון יהא מושל ואילו העוז נאה לו שישמע לו. וכך ראוי להיות צדיק גם בלא שיודע הדבר למען לא יושחת הטבע שמכוחו אנו חיים, אף שצריך אולי עוד להוכיח זאת.

הגדרה זו, שיעסוק כל אחד בענייניו ולא יבלוש אחר הדשא של השכן, אלא יידע את מקומו, מופיעה בתנ"ך בסיפור מרד קורח, שלא הסתפק במשרת הלוויה שניתנה לו, אלא רצה גם את הכהונה והתריס - במדבר טז3: "ויקהלו על משה ועל אהרן ויאמרו אלהם רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'". אנו רואים, אפוא, כי חלוקת העבודה והמעמד היא דבר הכרחי לפי התנ"ך ופריעתה היא חטא ולא ממין הצדקה.

ספר ה': בעניין שיתוף הנשים והילדים. כל אחד מהגברים והנשים עושה לפי טבעו. וגם בין הנשים עצמן יש טבעים שונים ויש המוכשרות לשמירה (השקפה פמיניסטית). וחינוכן – במוסיקה ובגימנסטיקה. וכן – הנשים והילדים יהיו משותפים. ולשם זיווגם יהיו חגים מיוחדים. וכן יש להתקין גורלות מיוחדים שיראה הדבר כבמקרה (מבסס שיטתו על רמאות). הכול למען השבחת הגזע. המדינה תהיה כגוף אחד אשר עם כל אחד מאיבריה תכאב או תשמח. ולהם יהיה כחוק "לבלתי החרב ארץ ולבלתי שרוף בתים" (שם, עמ' 362). לצדיק די לשאוף ולהתקרב לצדקה (קהלת ז20: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"). הדרך להגיע למדינה זו – שהפילוסופים ימלכו, או המלכים יעסקו בפילוסופיה. סברה נמצאת בין ידיעה ואי-ידיעה, בין יש ואין. לעומת זאת הפילוסוף מכיר בדבר כשהוא לעצמו.

לגבי אחדות המדינה בתנ"ך, נכתב - שמות יט2: "ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר", ומפרשים – "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י), שרק כך יכלו לקבל את עשרת הדיברות. דבר דומה קרה בסיפור הפילגש בגבעה, כאשר אמרו השבטים שכמעט השמידו כליל את שבט בנימין - שופטים כא3: "ויאמרו למה ה' אלהי ישראל היתה זאת בישראל להפקד היום מישראל שבט אחד", ואכן הם ערבו לו ודאגו לשיקומו.  
הרעיון של המלך הפילוסוף אף הוא לא רחוק מרוח התנ"ך: כך משה, למשל, היה גם המנהיג וגם נביא המביט בתמונת ה' ומשוחח עימו ומביא את דבריו אל העם, והרי זה כמעין הפילוסוף בגרסה העברית, עם כל השוני שבדבר. גם המלכים דוד ושלמה וכן אחרים שנחשבו צדיקים וישרים הגו בתורת ה'. וזו אף מצוות מלך - דברים יז18-19: "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם".

ספר ו': הפילוסוף המדינאי הוא כקברניט מומחה, שלא זוכה למוניטין רב. אך תכונות טובות עשויות להישחת בחינוך גרוע. וכן גורם לכך העושר. "עליהם להראות עצמם אוהבי מדינתם, במבחנים של הנאות וייסורים שייבחנו בהם" (שם, עמ' 406). ואת השומרים יש לעשות פילוסופים (ויהיו מועטים כאלה). דמות הטוב נעלה אף מידיעת האמת, שיש בהם מדמות הטוב.

לבחינת מבחני השליט שוב נפנה למשה: אחרי חטא העגל הוא מקריב את עצמו כשהוא אומר - שמות לב32: "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". ואולם חטאו היה במרה ומריבה, כאשר הכה בסלע במקום לדבר אליו ועל כך נענש - במדבר כ12: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". אנו רואים, אם כך, שהמנהיג נבחן על-פי רגעי מנהיגותו ברגעי מבחן.

ספר ז': משל המערה: אנשים כלואים במערה ורואים רק צללים וחושבים שזו המציאות האמיתית. איש אחד משתחרר משם ורואה את הדברים כהווייתם, אף כי בתחילה הוא מסתנוור. וכשהוא חוזר לשם לא מאמינים לו ומלעיגים עליו – כך האידיאות הן הממשות האמיתית ולכך צריך שיהיה מכוון החינוך. ולשם כך יש ללמדם מתמטיקה, כי היא היגיון טהור (גישה פיתגוראית). זו הכרת מה שהווה ולא מה שמתהווה וכלה. שני ללימוד – הנדסה, שלישי – תכונה, אך עוד לפניה – לימוד המעוקב. והשיטה הדיאלקטית מבטלת היפותסות בהתקדמה אל הראשית עצמה. וכאן - משל ההורים המאמצים, שבנם גילה שאינו בנם באמת ונוהג בהם פחות כבוד ומתחבר אל החנפנים – כך הפילוסוף והאדם שנסתרות הדעות שחונך עליהן, הוא זונחן. על כן אין לתת את הדיאלקטיקה לצעירים, מה גם שהם עסוקים מרגע שגילוה רק בהפרכת זולתם ומוצאים לה שם רע.

ושוב משה: לאחר התגלות ה' אליו בסנה, שהוא כמשל השמש המאירה כאן, הוא אומר ביחס לשליחותו - שמות ד1: "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה'", כך בני ישראל, המצויים בעבדות ובחשכה. ואכן - שמות ו9: "וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבדה קשה". גם לאחר שחרורם עדיין מתגלע פער בין גישתם הלא מאמינה ובין גישת משה הבוטחת, וכך הוא אומר כאשר העם צמא למים - שמות יז4: "ויצעק משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני". פרויד בספרו על משה אף טוען כי לבסוף אכן הרגו ישראל את משה. ורדיפות מסוג זה של העם אחר מי ש'ראה את האור', כלומר – הנביאים, אף חזרו על עצמם הלוך וחזור לאורך ההיסטוריה. לבסוף, דוגמא למראה צללים אנו פוגשים בתנ"ך בפסוק - שופטים ט36: "וירא געל את העם ויאמר אל זבל הנה עם יורד מראשי ההרים ויאמר אליו זבל את צל ההרים אתה ראה כאנשים", שאף הפך למטבע לשון.

ספר ח': ארבעה משטרים: אריסטוקרטיה, אוליגרכיה, דמוקרטיה ורודנות. טובים על-פי סדר הופעתם. וסוגי האופי של בני האדם מניינם כמניין המשטרים. ויש משטר השואף לכבוד – 'טימוקטיה', או 'טימארכיה'. ואלה יהיו רודפי בצע. ואלה שבאריסטוקרטיה – הטוב והצדיק. והיא יכולה להפוך לטימוקרטיה, וזו – לאוליגרכיה, וזו – לדמוקרטיה, כי יהיו שישאפו למהפכה (כגישת מרקס). כאותו אדם בימי נעוריו החורג ממה שנתחנך בו ומשחרר מכבליהן את ההנאות שאינן הכרחיות, לכל דבר הוא מתייחס בשוויון – כך הדמוקרטיה. וממנה – לרודנות – "המשטר היפה מכולם" (שם, עמ' 489), נאמר בלשון סגי נהור, כמסתבר. זאת מתוך שאיפתה לחירות (גם בין גברים ונשים). וכיצד זה יקרה? – "ההגזמה בעניין כלשהוא דרכה להביא לידי ניגודו המופלג של אותו עניין" (שם, עמ' 492), "...יתחילו, אפוא, תביעות לערכאות ודינים וריבים בין אלו לאלו" (שם, עמ' 495). ויהיה מי שיעמוד בראש – הרודן. והוא תמיד יחרחר מלחמות לשמור שלטונו (כגישת אורוול בספרו "1984").

לעניין זה ובכלל בהמשך לכל ספר זה ראה – הדיאלוג "מדינאי".

ספר ט': האיש הרודני דעתו נטרפת עליו מתאוות וסברות והוא כשיכור וכמשוגע. והוא חופשי מכל מרות כאדם בחלום. "אך לעולם לא יטעם הטבע הרודני טעם חירות וידידות של אמת" (שם, עמ' 509). והוא דומה למדינתו – עבד, עני שלא ממלא תשוקותיו ושרוי בפחד. וסדרם לאושר הוא, אם כן – "המלכותי, הטימוקרטי, האוליגרכי, הדמוקרטי והרודני" (שם, עמ' 516). ואם כך – "הטוב והצדיק ביותר הריהו המאושר ביותר... ואילו הרע והרשע ביותר – אומלל ביותר" (שם). דרך שנייה להוכחה: שלושה חלקים לנשמה – הלומד, הוא אוהב החכמה, המתעזז, הוא אוהב ניצחון וכבוד, והמתאווה, הוא רודף הבצע. וכל אחד מעריך הנאתו על-פי טבעו. וסדרם לתוקף על-פי סדר הצגתם. דרך שלישית – הנאתם אינה אמיתית וטהורה והנאחז בדעת נאחז במה שתמיד עומד בעינו, בניגוד לטיפולי הגוף, שהנאתו מהולה בצער. ועוד – חיי המלך נעלים משל הרודן פי 729!

ובכן, דמותו הזו של הרודן ידועה לנו מן ההיסטוריה, למשל, בעיקר, מהרודנים המטורפים שהיו בקיסרות הרומאית, והיכן נמצא הדבר בתנ"ך? זה נמצא בתיאור של שאול, לאחר שסרה מעליו רוח ה' ובעתתו רוח רעה מאת ה', הוא הפך למעין רודן, הרודף את דוד ובעצמו שרוי במעין תסביך רדיפה, וכך הוא אומר - שמואל א כב8: "כי קשרתם כלכם עלי ואין גלה את אזני בכרת בני עם בן ישי ואין חלה מכם עלי וגלה את אזני כי הקים בני את עבדי עלי לארב כיום הזה". אכן, אין זה נעים להימצא במצב מעין זה.

ספר י': משל לאמת: כצייר שציורו הוא רק העתק האמת וכהשתקפות בראי, כך כל הדברים הקיימים ביחס לדמותם האמיתית – האידיאה. אם כך שלוש רבדים יש ליוצר – אלוה, נגר וצייר, שאינו אלה מייצג. המשוררים והטרגי קנים בקיאים בכל מכיוון שלהם רק ייצוג הדברים. שלוש סוגי אמנויות: משתמשת, יוצרת ומייצגת. קטרוג על השירה: אנו משבחים אדם שמבליג בעת אבלו על בנו, אך בשירה אנו משבחים את המשורר המרבה קינות. וכך לגבי המגוחך ולגבי כל התאוות ומיני הצער וההנאה. על כן – "אין להכניס למדינתנו שום שירה, חוץ מהימנונים לאלים ושירי תהילה לאנשי שם" (שם, עמ' 556), או לפחות לא לקחתה ברצינות. נושא אחר: נשמתנו היא בת אלמוות. המבלה ומשחית – רע, והמקיים ומצליח – טוב. וכך כשהיא רודפת אחר הצדקה. ומספר על איר בן ארמניוס, שהייתה לו חוויה חוץ-גופית, מוות קליני כנראה, שכן חשבוהו כמת מספר ימים, והוא ראה את הקורה במרומים, שפיטת הצדיקים והרשעים. והוא ראה גם את אופי גרמי השמיים בספירות שלהם. וכן את הנשמות בוחרות גוף להתגלגל בו.

את ההבלגה הנאותה באבל אנו מוצאים בתנ"ך בתגובתו המאופקת של אהרון לאחר מות שני בניו, ככתוב - ויקרא י3: "וידם אהרן". לעומת זאת דוד מגיב ברגש - שמואל ב יט1: "וירגז המלך ויעל על עלית השער ויבך וכה אמר בלכתו בני אבשלום בני בני אבשלום מי יתן מותי אני תחתיך אבשלום בני בני". במקום הזה הוא אכן ננזף על-ידי יואב בן צוריה שר צבאו. אבל במקום אחר גם תגובתו מאופקת, זאת לאחר מות בנו שנולד לו מבת-שבע כדבר ה' ולאחר שצם בעודו בחיים - שמואל ב יב20: "ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתו ויבא בית ה' וישתחו ויבא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל", ולשאלתם שלשריו המתפלאים על התנהגותו הוא אומר - שמואל ב יב23: "ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד אני הלך אליו והוא לא ישוב אלי".

לבסוף, כדאי לשים לב שאפלטון מסיים את ספרו בצורה דתית-מטאפיזית בעדות חזיונית של אחד על המשפט שבשמיים, כנוסח - דברי הימים ב יח18: "ויאמר לכן שמעו דבר ה' ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עמדים על ימינו ושמאלו", וכמשפט - ישעיהו ג13: "נצב לריב ה' ועמד לדין עמים". על כן ודאי שעדיפה היא הצדקה. השאלה רק האם הסיום בא במקום כל מה שנאמר בתחילה – ולא נראה כך – או כתוספת אחרונה לו.

**אפלטון והתנ"ך: האידיאה והאחד**

דברים ו4: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".

אפלטון בדיאלוג "פרמנידס" דן במושג 'האחד': תחילה מועלית טענת זנון - "שאם היש - מרובה, בהכרח שיהא דומה ולא-דומה, וזה מן הנמנע" (כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 12), שאומר שמגן על טענת פארמינידס לאחדות היש, שיש הבאים להתלוצץ עליה. סוקרטס אומר - יכול להיות אחד מרובה כגוף ואיבריו. ופארמינידס לסוקרטס - אתה סבור "שיש דמויות מסויימות - לחוד" (שם, עמ' 15), היינו אידאות, כמו - "דמות-מה של צדק כשלעצמו" (שם). פארמינידס מדבר נגד תפישת הדמות כקיים כשלעצמו ומכאן מגיע לדיון על האחד שאינו ריבוי, עד למסקנה - "מתוך כך לא יהיה האחד לא שונה ולא זהה לא עם עצמו ולא עם זולתו" (שם, עמ' 30). והאחד נמצא מחוץ לזמן. אך בטענה השנייה אודות 'האחד שישנו' - להבדיל מהאחד שאיננו - האחד מרובה עד לאין-סוף ויש לו חלק בזמן. ולאחר 8 היפותזות בא הסיכום - "נסכם ונאמר, שאם אין אחד, אין בעולם ולא כלום... יעמוד, אפוא, מאמר זה, ויתר על כן נאמר שהנה מסתבר: בין אם יש אחד בין אם אין, בין כה ובין כה הרי גם הוא וגם האחרים זולתו הנם ואינם הכל ובכל דרך שבעולם, כלפי עצמם ואהדדי; וכן הם נראים ואינם נראים להיות הכל, ולהיות בכל דרך שבעולם" (שם, עמ' 70).

מאמר זה הוא קשה להבנה ובכל זאת ננסה לחלץ ממנו כמה משמעויות ולו גם בדרך אינטואיטיבית. ראשית, אנו רואים שבכדי לדבר על האידיאות נפנים לדבר על האחד. התנ"ך אינו ספר פילוסופיה ולכן הוא לא מדבר ישירות על אידיאות, אך האין האל הוא האידיאה המרכזית בו? כך גם בתורה שבעל-פה מופיעות האידיאות בדמות הרעיון שיש ישות של מעלה המקבילה לזו של מטה, כך במקדש, כך בירושלים. דבר שני, מושג האחד כאן הוא פרדוקסאלי וחורג בכך מגבולות ההיגיון - ממש כשם שמושג האלוהים התנ"כי הוא מחוץ להגיון האנושי. שלישית, כחלק מהווייתו הפרדוקסאלית האחד נמצא הן מחוץ לזמן והן בזמן - וכזה הוא גם אלוהים התנ"כי, שהיה קיים עוד לפני 'בראשית', אך הוא גם מתגלה במהלך ההיסטוריה. כך גם משתקף כאן היחס בין שתי הגישות - זו הטוענת להיות אלוהים מחוץ לעולם וזו הפנתיאיסטית, הטוענת כי הוא העולם, הטבע (כגימטרייה שלו). זהו גם הריבוי הנוצר מהאחדות הבסיסית שלו. ואני בטוח שחקירה נוספת ומעמיקה יותר תגלה משמעויות נוספות.

עוד ראוי לציין, כי המתרגם מתרגם אידיאה כדמות על-פי בראשית א' (שם, עמ' 409, בהערה).

**אפלטון והתנ"ך – מהי ידיעה**

בראשית ד1: "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'".

אפלטון בדיאלוג "תאיטטוס" דן בשאלה מהי ידיעה. תחילה, הוא אומר, אין היא המקצועות השונים בהם היא חלה. ובהמשך מדמה עצמו סוקרטס למיילד רעיונות שאינו יולד. תאיטיטוס אומר, כי ידיעה היא תחושה. ונענה, כי גם פרוטאגורס אומר - "אדם הוא קנה המידה לכל הדברים" (כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 86). ומה שנראה בעיניי אינו כך בעינייך. על-כן, ממשיך סוקרטס, אין שום דבר קיים אלא הכול מתהווה. וזה כנגד דעת האנשים חסרי-הפילוסופיה, הנוקשים, הגסים. וכן יש מצבים כמו חלום ומחלה בהם מה שנראה אין בו ממש. וממשיך - שפה זרה אנו שומעים ולא מבינים. ומי שאינו יודע לקרוא הרי רואה את האותיות. ומי שזוכר לא רואה בזמן אמת. ועוד - אדם יכול לדעת ולא לדעת את אותו דבר, כמו שיכול הוא לראות בעין אחת ובשנייה לא. ובכל-זאת האדם הוא קנה המידה לדברים. אלא שאפשר להוכיח טעותך. והמומחים יודעים טוב יותר. תאודורוס אומר, כי עם הדוגלים בזרימה ההרקליטית קשה לדבר ביישוב דעת. וסוקרטס אומר - ודאי גם הם מסבירים תורתם בנחת. ומוסיף - יש שני מיני תנועה - "האחד בטיב, השני - העתקה ממקום למקום" (שם, 131). ועוד - נשמתנו תופסת את הדברים דרך עצמה ודרך פעולות הגוף. "אין, אפוא, ידיעה בתוך הדברים, אלא במחשבה השוקלת אותם. שכן בתחום הזה אפשר, כנראה, להגיע לכלל מציאות ואמת, ובתחום ההוא - אי אפשר" (שם, 139), כלומר - בתחושה. תאיטיטוס אומר, אם כך ידיעה היא סברת אמת. ונענה - וכיצד תיתכן סברת השווא, הרי מה שידוע - ידוע, ומה שלא ידוע - גם לא ידוע לגביו השווא. אלא, אולי, הוא מי שסובר "את שאינו בגדר היש" (שם, 142). או שסברת שווא היא סברה המחליפה דבר במשנהו. אך, הוא מסביר, לא קיימת סברה מחליפה. אדם יכול לחוש או לא לחוש בדברים שהוא יודע, ויש סרות שווא - בקישורה של התחושה למחשבה. אך במחשבה שנייה יש גם סברת שווא בתחום המחשבות עצמן. וכיצד בכלל אפשר לדבר אם איננו יודעים מהי ידיעה. ומציע - מי שקנה ידיעה הריהו יודע. ואחר-כך - יש הנואמים המשכנעים בלא לתת ידיעה. תאיטיטוס אומר - ידיעה היא סברת אמת שבצידה הסבר. וסוקרטס אומר, כי שמע, שהיסודות הראשונים - אין להם הסבר. כך - האותיות וההברות. "המסכם דבר מה לפי יסודותיו הריהו מסבירו" (שם, 173), אך - זה בעצם יתכן גם בלי ידיעה. לבסוף, ידיעה היא "סברה נכונה שבצדה ידיעת השוני" (שם, 178). אך כל אלה הם נפלים!

כך אצל אפלטון. ואילו בפסוק המצוטט למעלה, ישנו כפל משמעות ידוע של השורש לדעת - הוא בא גם במשמעות של להבין וגם במשמעות של יצירת מגע מיני. כך הוא מופיע גם בפסוק - שופטים ח16: "ויקח את זקני העיר ואת קוצי המדבר ואת הברקנים וידע בהם את אנשי סכות". בכך הוא מתקרב להגדרה שהונחה בדיאלוג, שידיעה היא תחושה. אך היא גם יותר מזה - היא חיבור והתמזגות, יצירת אחדות. וזאת אף-על-פי שידיעה לרוב מובחנת על-ידי ידיעת השונויות דווקא, כפי שמציע אפלטון בסוף דבריו. אך הדיוק יאמר - ידיעה אמיתית היא המוצאת את המאחד בתוך השונה.

**אפלטון והתנ"ך: הסופיסטן או החכם בעיניו**

משלי כו5: "ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו"

משלי כו12: "ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו"

משלי כח11: "חכם בעיניו איש עשיר ודל מבין יחקרנו".

בדיאלוג של אפלטון "סופיסטן" אפלטון דן בדמות הסופיסטן ואומר עליו כי הוא:  
1. "צייד של צעירים עשירים המשתכר בצידו".

2. "בחינת סוחר במדעים שצורכתם הנשמה".

3. "בחינת רוכל באותם צרכים עצמם".

4. "כמוכר מעשי ידי עצמו, בתחום המדעים".

5. "מעין אתליטיס בויכוחי דברים, באותו תחום שנתייחד לאמנות האריסטיקה".

6. "מטהר הנשמה מסברות החוסמות את דרכי הלימודים".

(כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 204-205).

האורח אומר, כי לא ניתן לדעת הכול ועל כן ידיעת הסופיסטן היא מדומה. וכאן נכנס דיון סביב שאלת האין: אי-אפשר לדבר על האין, אך גם זאת אי-אפשר לומר. ושם פועל הסופיסטן, הוא מדבר בבבואות. יש להגיע לקביעה שיש קיום למה שאינו ואין קיום למה שישנו, בדרך מסוימת. כל דבר מתקיים בזוגות של הפכים, אבל אולי יש להוסיף את השלישי, היש. או, כמסתמן, בני הזוג הם דבר אחד. יש הסוברים כי קיים הוא רק מה שיש לו גוף ויש הסוברים אחרת. היסכימו איתנו כי הנשמה מכרת והיש מוכר? ומכאן לשאלה האם הדברים נמצאים המנוחה או בתנועה. היש הוא גם זה וגם זה. אך הרי הם דברים סותרים. אם כך היש הוא לא זה ולא זה. וזה לא יתכן. ומכאן לשאלה האם דברים יכולים להתמזג, והתשובה - יש כאלה שכן ויש כאלה שלא. וממשיך בעניין זהות ושוני. עד המסקנה - האין ישנו מבחינות רבות. ואילו הסופיסטן שולל את שאינו ובכך מוביל לאשליה. הסופיסטן מעמיד פני חכם בלי לדעת ומשחק במילים.

בשלושת הציטוטים למעלה הוזכרה דמות 'החכם בעיניו' והוא כעין דמות הסופיסטן של אפלטון, המכביר מילים בלי לדעת בעצם דבר. כלומר, נראה שגם הטקסט התנ"כי יודע להבחין בין חכמת אמת ובין חכמת שווא. מעבר לכך, מעניין שהכתוב השלישי משייך את חכמת השווא של החכם בעיניו לעשיר, בדיוק כמו אפלטון בסעיף הראשון שהובא למעלה. בהתאם לזאת אפלטון עצמו יתפרש כאותו דל מבין, שאכן הוא חוקר כל שנקרא בפניו. ויש לציין עוד, כי עשירות ודלות יכולות להתפרש לא רק כפשוטן, אלא אף כעשירות ודלות רעיוניים, ואז יתפרש הכתוב כבחינת 'תפשת מרובה לא תפשת'.

לעניין הדיון באין - מעניין לראות שהתנ"ך, ממש כמו אפלטון, מתייחס לאינות, במקרה שלנו לחושך, כאל דבר שישנו, שהאור מובדל ממנו ואף ניתן לו שם, ככתוב - בראשית, א', 4-5: "וירא אלהים את-האור כי-טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי-ערב ויהי-בקר יום אחד". זאת בעוד היינו רוצים לחשוב, שהחושך הוא רק העדר אור ואין לו הויה משל עצמו. נתן אביעזר בספרו "בראשית ברא..." מנסה להסביר, בהתאם לממצאי הפיזיקה האחרונים, שהחושך המדובר היה מציאות מלאת פלזמה, חומר שלא עובר דרכו אור, שכך היה היקום בשניות ההתחלה, ככתוב. אם כך ואם אחרת נראה שהתנ"ך מתייחס גם לאינות. ואולי צריך לציין כי בברית החדשה, להבדיל לדעתי, כתוב - "והאור בחושך זרח והחושך לא השיגו" (יוחנן, א', 5), כשהפסוק הקודם מדבר על - "[בו היו חיים] והחיים היו אור בני האדם" (שם, 4), ואחר-כך מדובר על - "האור האמיתי, המאיר לכל אדם, היה בא אל העולם" (שם, 9). כלומר, המציאות האלוהית היא כולה אור ללא חושך.

**אפלטון והתנ"ך: המדינאי**

בדיאלוג של אפלטון "מדינאי" הוא מתחיל מחלוקות שונות, כמו בין שופט ומצווה – שזה אולי מקור לשלוש הרשויות של מונטסקיה, אחר-כך הוא מקביל בין המדינאי לרועה – והקבלה זו היא תנ"כית מאוד, כדוגמת משה ודוד. אז הוא מספר על דור של ילודי אדמה, בו החיות לא טרפו ואלוהים היה רועה ולא היו שום סדרי מדינה בנמצא. בתום התקופה הזו ניתנו לאדם מתנות מאת האלים – האש, האמנות, זרעים וצמחים. ואומר כי יש לתאר את המדינאי של ימינו ולא את זה של פעם. מאפייניו – דאגה, או השגחה, או טיפול. יש להבדיל בין רודנות לזו שבהסכמה. ולמשל – במלאכות יש גורמים ויש גורמים מסייעים. המשטרים הם שישה:  
1. מונרכיה, שלטון יחיד – רודנות ומלוכה

2. אוליגרכיה, שלטון המעטים – ובה אריסטוקרטיה, שלטון הטובים

3. דמוקרטיה, שלטון העם – ובה גם, לבסוף מוזכר, שלטון ללא חוקים, שאפשר לקרוא לו אנרכיה, אף כי אין הדבר מופיע בכתוב.

החוק לא יכול להתאים לכל מצב. מדינאי אמיתי חוקר ולא רק מציית לחוקים. והרי זה מלך. אך אנשים פוחדים מרודן. מבין השישה כאשר יש חוקים הטוב ביותר הוא מונרכיה והרע ביותר – דמוקרטיה, וכשאין חוקים – כשכולם מתנהגים בפריצות - להפך, הטוב ביותר – מה שמביא להצלחת המדינה – דמוקרטיה, והרע ביותר – מונרכיה. ויש מין שביעי טוב מכולם, והוא – השליט החכם, כב"המדינה". הנוטים לאורח חיים שקט לא יתרגלו לקרב ויהפכו לעבדים, ואמיצי הלב במידה יתרה יאבדו בקרב, יביאו על עצמם כליון, "לפיכך מצאנו את שביקשנו בתחילה: ששני חלקי הסגולה הטובה חלוקים זה על זה מטבעם לא במעט, ומביאים גם את בעליהם לידי אותה מחלוקת?" (כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 345). מזכיר במשהו את דרך האמצע לרמב"ם, ששמעתי שהיא מופיעה כבר אצל אריסטו, ואולם אפשר למצוא אותה גם בתנ"ך, כדוגמת: משלי, ל', 8-9: "שוא ודבר כזב הרחק ממני ראש ועשר אל תתן לי הטריפני לחם חקי. פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי". והוא ממשיך – והמדיניות מבחנת בין השניים – וזה משל השתי והערב של האריגה.

נמצא, כי לפי אפלטון ההימנעות מקרב של הפציפיסט נובעת מתוך תכונה טובה של שאיפת שלום, שהיא חלק מהמידה הטובה, אלא שעליו להישמע לשלטונות המאזנים את המידה הטובה בין כל האזרחים. וכיצד יש על המושל לנהוג? במציאות הישראלית המיוחדת כולם חייבים גיוס על פי חוק בלי יוצא מן הכלל. ואולם במציאות התנ"כית אין זה כך, אלא בה נאמר: דברים כ8: "ויספו השטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו". האיש הירא ורך הלבב יכול להיחשב כאותו פציפיסט והרי הוא פה משוחרר לביתו. בעניין סוגי המשטרים, מעניין הוא כי בתקופת השופטים, כאשר לא היה חוק, ככתוב - שופטים יז6: "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה", השיטה הייתה מעין דמוקרטית, שלטון העם. ראייה לכך אפשר לראות ברגע המעבר מתקופה זו לתקופת המלוכה – שמואל ממליך את שאול לפי בקשת העם - שמואל א יב1: "ויאמר שמואל אל כל ישראל הנה שמעתי בקלכם לכל אשר אמרתם לי ואמליך עליכם מלך". לעומת זאת תקופת המלכים מתאפיינת בשלטון החוק ובנוקשות. כך מופיע ברחבעם - מלכים א יב 11: "ועתה אבי העמיס עליכם על כבד ואני אוסיף על עלכם אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים".

ובעניין החלוקה בין גבורה וחכמה, כשנביט בשליטים דווקא, כי אז נראה ששאול, המלך הראשון, הצטיין בגבורה בהילחמו בעמלק, אך לא בחכמה יתרה כשלא חיכה לשמואל ושלא הוריש לגמרי את עמלק כדבר ה'; ממשיכו דוד הצטיין הן בגבורה בשלל מלחמותיו והן בחכמה, הנותנת בידו לומר דברי שיר ונבואה - שמואל ב כג 2: "רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני"; ואילו שלמה בנו הצטיין רק בחכמה, כי בימיו היה שלום, מלכים א 12: "וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף", ודווקא בזמנו נבנה בית המקדש, דבר שלא זכה לו דוד דווקא בשל גבורתו - דברי הימים א כב8: "ויהי עלי דבר ה' לאמר דם לרב שפכת ומלחמות גדלות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני", באופן שמזכיר לנו את קללתו של שמעי בן גרא - שמואל ב טז7: "וכה אמר שמעי בקללו צא צא איש הדמים ואיש הבליעל". ואולי על כך אמר ירמיהו – ירמיהו ט 22-23: "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'".

עוד - אפשר לראות חלוקה זו כחלוקה הקבלית בין הגבורה והחסד, שביניהם עובר ציר האמצע, עמוד השדרה, שהוא המדינאי כאן. וכן הקבלה מפרידה בין החכמה בעלת הביטוי החיובי ובין הבינה בעלת הביטוי השלילי, שהיא כמלאכתו של אפלטון, המערער ובודק כל סברה, כששתיהן יחד יוצרות את הדעת. על סמך דברים אלה דנתי בעבר בדמויות משה ואהרון ובדמות המשיח וראה:

<http://tora.us.fm/tnk1/messages/prqim_t0207_0.html>  
[http://tora.us.fm/tnk1/messages/prqim\_t1002\_2.html](http://www.tora.us.fm/tnk1/messages/prqim_t1002_2.html)

המקורות להלן:

1.

"ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך" (שמות, ז', 1).   
הפסוק אמנם שייך לפרשה הקודמת, "וארא", אך הוא נמשך גם לפרשתנו. משה ואהרן - האחד, משה, מדבר עם האלהים, והשני, אהרן, מדבר עם פרעה והעם. שהרי משה ערל-שפתיים, כמאמרו. וכן בישעיה אנו מוצאים - "ויגע על פי ויאמר הנה נגע זה על שפתיך וסר עוונך וחטאתך תכפר" (ישעיה, ו', 7), אף על פי ששם העם הוא זה שעליו נאמר "טמא שפתיים" (שם, 5).

חלוקה זו אינה מוחלטת, שכן אף אהרן מתנבא וגם משה מדבר עם פרעה והעם, כך נראה, אלא שזו חלוקת התפקידים העיקרית.

וחלוקה זו אופיינית להם - משה, המכונה פה "אלהים לפרעה", שפט את העם, כפי שאנו רואים בפרשת יתרו, והשופט, המכונה "אלהים", כידוע, מנותק מן העם ומרומם ממנו, ואילו אהרן הוא הכהן הגדול, וככזה יש לו קשר תמידי עם העם. כך גם בחטא העגל, משה עולה להר סיני לקבל תורה מה' ואהרן נשאר עם העם וכך נגרר לחטא העגל. על כן יאמר, כי באופן כללי, משה שייך למצוות שבין אדם למקום, ואילו אהרן שייך למצוות שבין אדם לחברו. וכך, על משה נאמר, שהיה העניו באדם, שזוהי מדרגה הקשורה ביחס עם ה', אילו אהרן, כפי שנאמר בפרקי אבות, הוא 'אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה'. ואולי נוכל בהקבלה רחוקה לומר שבית שמאי שייכים למשה ואילו בית הלל שייכים לאהרן. אך בחשבון אחרון שקולין הם זה לזה, כפי שמפרש רש"י את הפסוק - "הוא משה ואהרן" (שמות, ו', 27), שפעם בא כך ופעם אהרן ומשה, לומר ששווים הם בערכם (ואף על פי שמעלת משה בכל זאת נכבדה יותר, כך נראה לי. וכן דובר בשעת נזיפתו של ה' באהרן ובמרים בחטאם).

ואילו שמואל מאחד את דרך משה ודרך אהרן, ככתוב - "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו" (תהלים, צט', 6), וכן כתוב - "והנער שמואל הולך וגדל וטוב גם עם ה' וגם עם אנשים". ועל כך נאמר - "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם" (משלי, ג', 4).

2**.**

נעמיד את ישעיה ב' מול תהילים ב':

ישעיה, ב', 1-4 - "הדבר אשר חזה ישעיה בן אמוץ על יהודה וירושלים. והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". (מופיע בשינויים קלים גם במיכה, ד', 1-5).

תהילים, ב', 1-12 - "למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק. יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו. ננתקה את מוסרותימו ונשליחה ממנו עבתימו. יושב בשמים ישחק אדני ילעג למו. אז ידבר אלימו באפו ובחרונו יבהלמו. ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי. אספרה אל חק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך. שאל ממני ואתנה גוים נחלתך ואחזתך אפסי ארץ. תרעם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם. ועתה מלכים השכילו הוסרו שפטי ארץ. עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה. נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך כי יבער כמעט אפו אשרי כל חוסי בו".

כאן זה "שפט בין הגוים" וכאן זה "שבט ברזל". בישעיה מדובר במשיח של שלום ואילו בתהילים במשיח של שליטה בכוח. מה איפוא הדמות ב'נכונה' של המשיח ואיך הכתובים מסתדרים? אפשר כמובן לטעון, כי מדובר בשני משיחים, כמו חלוקת חז"ל למשיח בן יוסף ומשיח בן דוד, או לטעון שהמשיח בתהילים הוא מלך כלשהו מתקופת המקרא עצמו, על אף פרשנות הנוצרים לזה למשיחם, כשהם יוכלו לתרץ הסתירה באמירה, שאחד מדבר בביאה הראשונה ואילו השני בביאה השניה. כמו כן אפשר לומר, שבדמות אחת הכתובים מדברים, אלא שבתקופות שונות שלה.

ובאותו אופן מופיעים כתובים נוספים על המשיח, גם במקומות נוספים, שסותרים האחד את השני בנושא זה: בישעיה יא' אנו קוראים על משיח ש-"ושפט בצדק דלים והוכיח המישור לענוי ארץ" (פסוק 4), אך עוד באותו פסוק בהמשך - "והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע", ונוכל לתרץ - זה יחסו לצדיקים וזה יחסו לרשעים, כך שבאותו האופן נוכל לתרץ גם את הסתירה הקודמת. וכן גם המשך הפרק מתאר משיח של שלום.

כך גם בישעיה נג' אנו קוראים על משיח, ש-"מוסר שלומנו עליו" (פסוק 5), וכן גם המשך הפרק מתאר איש של שלום, שלא נלחם, אלא - "כשה לטבח יובל" (פסוק 7). הסתירה כאן היא שפה מתואר משיח סובל וחלש, לעומת כל המקומות האחרים שראינו, בו מתואר משיח חזק, של גבורה. ושוב ניתן לתת את כל ההסברים שכבר נתנו. גם כאן תיאור זה מופיע כזמני, בעוד אם יעמוד במשימתו זו, אזי אחר-כך - "חפץ ה' בידו יצלח" (פסוק 10).

היפוך דומה, אם כי גם אחר, אנו מוצאים בזכריה: מצד אחד המשיח בו הוא - "עני ורוכב על חמור" (ט', 9), ומצד שני, נכתב בהמשך - אף על פי שיהיו מי שיטענו שזה כבר זכריה השני, וכן מבחינת התוכן יש הבדל, כפי שכבר נראה - "ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב" (יד', 3). כאן, כמובן, מדובר בה'. ואמנם, גם בה' בעצמו יש סתירה, שהרי מצד אחד הוא איש מלחמה ונוקם ומצד שני הוא אלהים אוהב. למשל - "אל קנוא ונוקם" של נחום (א', 2), מול - "אהבתי אתכם" של מלאכי (א', 2). אלא שגם כתובים אלה מתאזנים, כמו כאן בהמשך - "ואת עשו שנאתי" (פסוק 3).

וכמו שיש סתירה בדמות המשיח ובדמות האל, כך, כפי הנראה, יש סתירה בדמות הנביאים. שהרי מצד אחד הם מטיפי החסד, או במונחים מודרניים - הסוציאליזם, כך שנוכל לשייכם לשמאל, אך מצד שני הם מרוממי עם ישראל, ובמונחים מודרניים נקרא להם לאומנים ונשייכם לימין (וכן בתורה יש לנו את הדאגה לגר אל מול מצוות מחיית עמלק, למשל). ואולי הפתרון הוא, כי - "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיה, מג', 21), כלומר - זכות הקיום של העם הזה הוא רק כאשר הוא משמש בתפקידו הייעודי להיות "לאור גויים" (ישעיה, מב', 6; מט', 6).

ועוד הסבר לסתירה-כביכול, שראינו במשיח, בה' ובנביאים, יאמר - שהרי סתירה מעין זו אנו מוצאים גם בכל הדמויות המרכזיות בתנ"ך: כך דוד, האב-טיפוס של המשיח 'בן דוד', היה מצד אחד גיבור חיל, שניצח את גוליית, ומצד שני יודע נגן, שנשכר על-ידי שאול ושכתב את התהילים. ואף כי ה' אומר לו, כי דמים רבים שפך, על-כן לא הוא יבנה את המקדש, אלא בנו שלמה, שיהיה איש שלום ומנוחה, אך גם שלמה זה מתחיל את מלכותו ומכין אותה על-ידי הריגת אדוניה אחיו, יואב בן צוריה ושמעי בן גרא המקלל. באותו אופן, אברהם היה איש של חסד ומכניס אורחים, אך גם יוצא למלחמה להצלת לוט בחמשת המלכים; יעקב היה איש תם יושב אוהלים, אך גם נלחם עם המלאך ומתכונן למלחמה עם עשו אחיו; משה היה איש של חסד ביחס לאחיו וביחס לבנות מדין, אך גם נלחם מלחמות ה', וכן הלאה. גם בכניסה לארץ ישנו ציווי כפול: מצד אחד לקרוא לכל עיר לשלום תחילה, ומצד שני להשמיד את שבעת העממים עובדי האלילים שוכני הארץ. והישוב - הם לא שמרו את שבעת מצוות בני נוח. על כל פנים, אנו רואים, כי הסתירה לא מוציאה את הדבר מכלל אפשרות במציאות, אלא להפך, היא מציאותית יותר, שכן המציאות מורכבת היא ולא פלקטית. במציאות של ימינו אנו מוצאים את אותו הדבר, למשל, בדמותו של יוני נתניהו, לוחם וכותב, או גם אפילו בדמותו של רפול, מפקד וחמשירן, וכמוהם ודאי נוכל למצוא עוד רבים. והסבר זה מייתר את ההסבר שנצטרכו לו חז"ל, המפריד בין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. אין אלו אלא שתי בחינות באותו אדם עצמו!

**אפלטון והתנ"ך: האם עדיפה ידידות בלי תשוקה?**

בדיאלוג של אפלטון "פידרוס" מובא נאום הנואם הגדול ליסיאס על המאהבים, בו הוא טוען, כי תיתכן ואף עדיפה ידידות אמיצה מבלי תשוקת אהבה, המשבשת את הדעת. סוקרטס מצדו מספר סיפור על אוהב שנראה כלא אוהב ושכנע את אהובו שיש להיענות לשאינו אוהב, כי – "המאהבים מעוררים איבות עצומות בשל סיבות פעוטות, והם נוהגים באהוביהם בצרות עין וגורמים להם כאב" (כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 373). אך אז מתחרט סוקרטס ואומר, כי הארוס אלוהי הוא. ולהפך – אותו שיגעון הוא מתת אלוהים, המביא לנו טובות. ואומר – האוהב הריהו מצמיח נוצה (מזכיר את - יחזקאל יז3: "הנשר הגדול גדול הכנפים ארך האבר מלא הנוצה אשר לו הרקמה"). וכאן נותן משל לנשמה, שהיא כרכב ושני סוסים, אחד טוב ואחד רע. והוא נמשל לשכל, שצריך לשלוט ולנתב את היצר הרע ואת זה הטוב והמתוקן. ואחר-כך ניסוב הדיון על הרטוריקה וההרמוניה הדרושה לה.

בעניין האהבה בתנ"ך דנו כבר בדיוננו ב"משתה", ואולם יש להוסיף, כי גם בתנ"ך מתוארת לנו הדמות השלילית של האהבה המוגזמת, שהיא אכן אבן הנגף שבה, אף כי בודאי שאין היא מבטלת את ערכה, וכך נאמר – ונתמקד בסוף הפסוק - שיר השירים ח7: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו". באופן דומה נאמר על אמנון, לאחר שאנס את אחותו-למחצה תמר - שמואל ב יג15: "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה ויאמר לה אמנון קומי לכי". אכן, באהבה יש את הקוץ הזה, שעלול להפכה לשלילית. וכן הוא אומר, תוך שהוא משווה האהבה לקנאה - שיר השירים ח6: "שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה רשפיה רשפי אש שלהבתיה". בעניין אהבת הנערים המוזכרת כאן – התורה כידוע מתנגדת לכך - ויקרא כ13: "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה תועבה עשו שניהם מות יומתו דמיהם בם". ואולם יש את השאלה בדבר דוד המלך ויהונתן, שהרי כותב דוד - שמואל ב א26: "צר לי עליך אחי יהונתן נעמת לי מאד נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים", אף כי זה עדיין לא מפרט את אופי האהבה הזו. אך כששאול מקלל את יהונתן בנו הוא אומר - שמואל א כ30: "ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות הלוא ידעתי כי בחר אתה לבן ישי לבשתך ולבשת ערות אמך". כאן כבר מוזכרת הערווה בפירוש, אך עדיין אין הקביעה הזו חד-משמעית ויכול להיות שמדובר בביטוי בעלמא, וכך מפרשים כל אוחזי הדת. את משל השכל השולט ביצרים אנו פוגשים בתנ"ך בדבר אלוהים לקין לאחר רצח הבל אחיו - בראשית ד7: "הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו". כלומר – בידיו של קין להשתלט על יצרו הרע, היא תשוקתו. וביתר דיוק בהקבלה הדבר נאמר בפסוק הבא - תהלים לב9: "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין במתג ורסן עדיו לבלום בל קרב אליך".

לבסוף נאמר, כי אולי מדיאלוג זה – אם לא מ"המשתה" - נפוץ המושג של 'האהבה האפלטונית', ואם כך הוא הרי שבטעות יסודו. אך אולי הוא נובע מניסיונו של אפלטון להעלות כל דבר לרמה האידיאית.

**אפלטון והתנ"ך: מה עדיף – הנאה או תבונה?**

בדיאלוג של אפלטון "פלבוס" אפלטון מנסה להוכיח, כנגד דעת פלבוס, כי הטוב הוא תבונה ולא הנאה. בהתחלה ניסוב הדיון בשאלת האחד והריבוי בכוונה לפרט את סוגי ההנאה, אך אז הוא נזכר כי הטוב הוא בכלל דבר שלישי – ערבובם של השניים, שהרי אי-אפשר שתבוא הנאה בלי שכל וכן אי-אפשר לשכל בלי הנאה. וישנו גם מין רביעי – "הסיבה הגורמת למזיגת השניים" (כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 447). ואולי גם חמישי – "הגורם להפרדתם" (שם). ועוד הוא אומר, כי אחד בלתי מוגבל ושני מוגבל. ועדיין נותר המרוץ על המקום השני. וממשיך – "השכל נמצא מקורב ל'סיבה'... ואילו ההנאה נמצאה בלתי מוגבלת" (שם, עמ' 458). הנאה יכולה להיות כוזבת ואמיתית בדיוק כמו סברה, הוא מנסה להוכיח. סברותינו – על-פי זיכרון ותחושה. "הגרועים שמחים בדרך כלל בהנאות כוזבות" (שם, 475). מי ששמח, אפילו לריק, בלא ספק שמח הוא, אך לעיתים לא על מה שישנו. וכן במיני פחד וכעס. השינויים הגדולים מסיבים לנו צער והנאה. ישנם שלושה אורחות חיים – נעים, מיצר ולא כך ולא כך. יש הטוענים כי הנאות אינן אלא התחמקות מצער ואין בהן ממש. חולים שמחסורם גדול גם הנאתם גדולה יותר, כגון חיכוך הגרדת. הנאת הפריצות לעומת ישוב הדעת נטולת רסן ומפריזה על המידה. הנאה אם כך מעורבת בצער. וכן יש בכי מתוך שמחה. צרות עין היא צער והנאה והיא אי-ידיעה עצמית. אי ידיעת עצמם של החזקים היא שנואה ומסוכנת ואילו של החלשים – טבע המגוחך. טוענים כי הנאה מתהווה ולא הווה. והתהוות באה למען הויה. כלומר – ההנאה באה לשם משהו. ועל-כן היא אינה הטוב. על כל פנים – "התבונה יש לה בטוב חלק רב יותר משיש להנאה" (שם, עמ' 506). הסדר הוא אם כך כזה: הראשון במעלה – המתוכן, השני – סימטריה ויופי, השלישי – שכל ותבונה, הרביעי – מדעים, אמנויות וסברות נכונות, והחמישי – ההנאות הטהורות נטולות הצער.

וכך כותב קהלת בפרק ב', 1 - "אמרתי אני בלבי לכה-נא אנסכה בשמחה וראה בטוב והנה גם-הוא הבל". וכן הבל הוא הנאמר בפסוק 8 – "עשיתי לי שרים ושרות ותענוגת בני האדם שדה ושדות". הנאה בלשון התנ"ך – תענוג. אך לעומת זאת בפסוק 13 הוא אומר – "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן-הסכלות כיתרון האור מן החשך" , אף כי 14 – "מקרה אחד יקרה את-כלם". ומול התענוג יש את המכאוב כבפסוק 23 – "כי כל-ימיו מכאבים וכעס ענינו גם-בלילה לא-שכב לבו גם-זה הבל הוא". אז מה סיכומו של דבר? בפסוק 24 נראה כאילו יד ההנאה גוברת – "אין-טוב באדם שיאכל ושתה והראה את-נפשו טוב בעמלו גם-זה ראיתי אני כי מיד האלהים היא". אך בפסוק האחרון, 26, יד החכמה גוברת – "כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס לתת לטוב לפני האלהים גם-זה הבל ורעות רוח". וסיכומו האחרון, נזכיר, מצוי בפרק האחרון, יב, שם נאמר בפסוק 13 – "סוף דבר הכל נשמע את-האלהים ירא ואת-מצותיו שמור כי-זה כל-האדם". אולי זהו המתוכן עליו מדבר אפלטון כראשון במעלה.

**אפלטון והתנ"ך: הבריאה**

בראשית ב7: "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה"

בדיאלוג של אפלטון "טימיאוס" דנים בבריאת העולם והאדם. תחילה הוא אומר, שהמדינה שתיאר בעבר הריהי מדינת עבר שתוארה בידי קריטיאס בשמו של סולון. ועוד – הנתפש ברוח המחשבה – הווה וקיים, וסברה ותחושה – מתהווה בלא קיום של אמת. טימיאוס אומר – "מוכרח עולמנו להיות דיוקנו של מה שהוא" (כל כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 531). סיבת ההתהוות וסדרי העולם – רצון האל שהכול יהיה טוב כמוהו. וכך הכניס, אפוא, שכל לתוך נשמה ונשמה לתוך גוף. והאל יצר כל מין בצורת חי אחד ויחיד, שכן זה 'עולם אחד'. ועשה גוף הכול מאש ואדמה – נראה ומוצק, וביניהם – מים ואוויר. ועשה העולם עגול (ולא שטוח, כמו שחושבים שחשבו אז), הצורה המושלמת. והאל הקדים את הנשמה לגוף בהתהוותה. והיא נעשתה ממיזוג המציאויות ההווה והמתהווה. ומתאר עוד חישובים מתמטיים בעשייה של הנשמה, עם תיאור קוסמולוגי. ומפריד בין תנועת הזהה לתנועת השונה. וכך נוצרות סברות ואמונות, או תבונה ודעת. ואז יצר "צלם נע של הנצח" (שם, עמ' 539): הזמן. ואם כך היה ויהיה הם צורות זמן שנתהוו וההוויה הנצחית רק הווה, כך נכון לומר. וכך עשה שמש וירח וחמישה כוכבים ניידים והכניסם למסלולם. וכן יצר את הכוכבים שאינם ניידים, המסתובבים סביב עצמם. ולשאר עלינו להאמין לכותבי התיאוגוניות. ומדבר בשבי הראייה ואחר-כך השמיעה. ואומר – יש שני מינים – דגם (אב) והעתקו (בן), ומין שלישי – בית קיבול של כל התולדה (אם). ארבעת היסודות משתנים זה לזה, על-כן יש לכנותם לא דבר זה, אלא מה שעשוי כך. בניסיונו להגיע לגופים המושלמים הוא מוצא שני מיני משולשים, שהיסודות נעשו מהם – שווה-שוקיים ו-"המשולש שריבוע שוקו הגדולה הרי הוא לעולם שווה לשלושה ריבועי שוקו הקטנה" (שם, עמ' 560). וממשיך לפרט היסודות לחלקיהן. והחושים לפרטיהם. והצבעים. ואומר – האדם נוצר מנשמה בת אלמוות (בראש) וגוף בן תמותה, מידי יילודיו של האל. ועוד בו מין אחר של נשמה בת תמותה, שהיפעלויותיה – הנאה, כאבים, עזות לב ופחד, זעם ותקווה (והיא בחזה). ומתאר האיברים. למשל, בכבד יש את ניחוש העתיד. ויש בטן תחתונה ומעי. ויצר עצם, גידים ובשר. וכן עור, שיער וציפורניים – להגנה. ורידים, נשימה, דם, מרה. ומחלות נוצרות מחוסר איזון בין היסודות, והבראתן – בהנעת הגוף בגימנסטיקה, או במקרה הצורך – בסמים. ואומר – בתחילה נולדו גברים בלבד ומוגי הלב ועושי העוול הפכו בלידתם השנייה לנשים. ונוצרה התאווה המינית, הנבדלת ואינה נשמעת להיגיון. ובעלי החיים נוצרו מאנשים על-פי מידותיהם בחייהם. למשל, "בעלי החי היבשתיים מוצאם מהללו של היה להם כל ענין בשאיפה לחכמה והתנכרו לחלוטין לטבעם השמיימי" (שם, עמ' 607).

גישתו הבסיסית של אפלטון – כפי שהובאה כאן מפי טימיאוס – היא כגישה הבסיסית של התנ"ך, הווה אומר – האדם מורכב מחלק גשמי וחלק רוחני, כפי שמוצג בפסוק למעלה. גם את ההפרדה לשני סוגי נשמות אנו מוצאים ביהדות המאוחרת בהפרדה בין 'נפש אלוקית' ובין 'נפש בהמית', למשל בספר "תניא", לאדמו"ר הזקן מלובביץ'. וכן נאמר - תהלים מט13: "ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו", או - תהלים מט21: "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו", ממש כתיאור אפלטון את האנשים שזונחים את החכמה. וכן הוא אומר - "מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו" (איוב, לה', 11), מאלפנו – מלמדנו. ולגבי מחבר התהילים - הוא לא כתב זאת רק על אחרים, על כלל בני האדם, אלא גם על עצמו - "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך" (תהילים, עג', 22), שהרי אל מול תבונת האל האין-סופית אין תבונת האדם נחשבת כלל.

ועוד על הבריאה אנו מוצאים - איוב י11: "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסככני", באופן דומה למוזכר כאן. וכן אנו מוצאים ביחזקאל לז': "1 היתה עלי יד-יהוה ויוצאני ברוח יהוה ויניחני בתוך הבקעה והיא מלאה עצמות. 2 והעבירני עליהם סביב סביב והנה רבות מאד על-פני הבקעה והנה יבשות מאד. ויאמר אלי בן-אדם התחיינה העצמות האלה ואמר אדני יהוה אתה ידעת. 4 ויאמר אלי הנבא על-העצמות האלה ואמרת אליהם העצמות היבשות שמעו דבר-יהוה. 5 כה אמר אדני יהוה לעצמות האלה הנה אני מביא בכם רוח וחייתם. 6 ונתתי עליכם גדים והעלתי עליכם בשר וקרמתי עליכם עור ונתתי בכם רוח וחייתם וידעתם כי-אני יהוה".

את הכבד כמנבא עתידות המוזכר כאן אנו פוגשים גם בתנ"ך - יחזקאל כא26: "כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד".  
ואילו המשולשים לא נזכרים בתנ"ך במיוחד, אך מהם בנויה הצורה הכה יהודית – המגן-דוד.  
את ארבעת היסודות – אש, אדמה, אוויר ומים – אין אנו מוצאים בתנ"ך בפירוש, אך הם מקובלים על חכמי היהדות המאוחרים. כך - במדבר רבה י"ד (כ"ד): "כנגד ד' טבעים שברא מהם הקב"ה העולם... ואלו הן... הארץ... המים... האויר... והאש". מדרש הנעלם בז"ה, בראשית ל"א: "תדע לך שהבורא יתברך ברא האדם וברא אותו בצלם ובצורה והכינו מד' דברים מובדלים זה מזה: מאש, מרוח, ממים ומעפר".

**אפלטון והתנ"ך: מלחמות עתיקות**

בדיאלוג של אפלטון "קריטיאס" הוא מספר על מלחמה מלפני תשעת אלפים שנה "בין היושבים מעבר לעמודי היראקליס לבין כל היושבים באזור התיכון" (כל כתבי אפלטון, כרך ד', עמ' 12) ומספר שהיו חקלאים ולוחמים והרכוש היה משותף.

מלחמות עתיקות מסופרות גם בתנ"ך. כך הוא סיפור מלחמתו של אברהם בארבעת המלכים (בראשית, יד'). ואולי יש לצרף לזאת גם את 'מלחמתם' של קין והבל (בראשית, ד'), שהאחד היה עובד אדמה והשני רועה צאן.

**אפלטון והתנ"ך: החוקים**

ספרו של אפלטון "החוקים" מחולק ל-12 חלקים (הדובר הוא האתונאי האורח ולא סוקרטס), נפרטם:  
ספר א: האם האלוה או איש מן האנשים מוחזק להיות אבי החוקים? האלוה. המחוקק הטוב שואף לשלום פנימי ונמנע מריב אחים. והרי זו היכנעות לעצמך. גם בהנאות ובייסורים יש נכנע לעצמו. מחלוקת בעניין התרת ההשתכרות. בכל איש שני יועצים מנוגדים ושוטים – הנאה וצער, ועליהם מתווספות סברות הנקראות ציפיות, לצער – פחד, ולהיפוכו – ביטחון, והחשבון המחשב איזה עדיף, כשהוא "הופך להחלטה של כלל המדינה, קוראים לו 'דין'" (כל כתבי אפלטון, כרך ד', עמ' 55). אין אנו אלא מריונטות בידי האלים שסגולת הטוב מניעתן. "מקנים לנו את הניצחון: הביטחון שאנו רוחשים מול אויבינו, והפחד מפני ידידינו, שמא נהפוך לחרפה בעיניהם" (שם, עמ' 59).

בתנ"ך האלוה גם-כן הוא נותן החוקים, כמובן – במעמד הר סיני (שמות, יט'). בעניין היין התנ"ך משבחו אך גם מגבילו, כך - תהלים קד15: "ויין ישמח לבב אנוש", למול - משלי לא6: "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש", שסיכומו - משלי כג31-32: "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכיס עינו יתהלך במישרים אחריתו כנחש ישך וכצפעני יפרש". מריונטות בידי האלים נרמז בפסוק - ישעיהו כו12: "ה' תשפת שלום לנו כי גם כל מעשינו פעלת לנו", אף כי התנ"ך מדגיש גם את הבחירה החופשית - דברים ל19: "ובחרת בחיים".

ספר ב': הנאה וצער הם תחושתם הראשונה של הילדים ואילו התבונה והסברות האמיתיות מגיעות רק אחר-כך במקרה הטוב – לכן צריך לכוון את החינוך לסגולה הטובה אצל ילדים. וחייבים להרגילם במנגינות נאות. הילדים הקטנים יאהבו תיאטרון-בובות, הגדולים יותר – קומדיות, המבוגרים – טרגדיות, והזקנים – רפסודיות. הצדיק רואה את הצדקה גם כמהנה ואילו המעוול להפך. יש לחוקק הימנעות מיין עד גיל 18, כי בלאו-הכי האש בתוכם. עד גיל שלושים – לשתות מעט, ומהתקרבו לארבעים – עד שכרה, כדי שיוכל לפצוח בשיר ולחדש נעוריו. ועוד הגבלות שונות אפשריות על היין.

בעניין חינוך הילדים, כן הוא אומר - משלי כב6: "חנך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה", וכן הוא אומר במשלי א8: "שמע בני מוסר אביך ואל-תטש תורת אמך", וכן על כך מדבר כל הפרק והפרקים הסמוכים לו. למשל, משלי ב 1-2: "בני אם-תקח אמרי ומצותי תצפן אתך. להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה". וכן בעניין הנאות הילדות והנעורים הוא אומר - קהלת יא10: "והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך כי הילדות והשחרות הבל". ביין דנו בסעיף הקודם.

ספר ג': מספר על המבול ואומר שאנשים בעבר היו טובים, כי היה מקום לכולם ולא היו צריכים להילחם, ואז נהג " שלטון ראשי האבות" (שם, עמ' 99). ואומר - "כדי שתקומנה חירות ואחווה ביחד עם תבונה, מן הדין ומן ההכרח שיהא למשטר חלק גם במונארכיה וגם בדימוקראטיה" (שם, עמ' 117). ומדבר מגנות מדינת הפרסים. ומזכיר – אדם מעולה צריך שתהיה בו יראת כבוד ובושה, ואילו הפחדן נקי מאלה.

ובכן המבול מסופר בבראשית ז' והוא ידוע גם ממיתולוגיות נוספות, כגון זו המספרת על אותנפישתים, שכמוהו כנח. כאן הוא אומר שאנשים היו טובים אז, אף כי לא ברור אם הוא מתכוון לפני המבול או לאחריו, ואם לפני אז כמובן שהדבר מנוגד לכתוב בתנ"ך - בראשית ו13: "ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ" , וכן קודם שם - בראשית ו5: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום". יראת כבוד, וביתר דיוק – יראת אלוהים, מופיע בתנ"ך לרוב, כמו - ויקרא יט14: "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה'". גם את השופטים צריך לכבד ונשיא – לא לקלל.

ספר ד': בניגוד ל"המדינה" אומר כאן (האתונאי) – "המוצא הטוב ביותר הוא שלטון יחיד, השנייה במעלה – משטר מלוכתי, והשלישי – צורה מסוימת של דימוקראטיה; האוליגרכיה היא רביעית במעלה" (שם, עמ' 137). ואנקדוטה: יש להטיל קנס על רווק מעל גיל 35.

אנו ראינו, כי בתנ"ך שלטון המלך נתפס כמכשלה לעם - שמואל א יב17: "הלוא קציר חטים היום אקרא אל ה' ויתן קלות ומטר ודעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם בעיני ה' לשאול לכם מלך", ועדיף ביותר שה' ישלוט בו בעצמו, באמצעות נביא.

ספר ה': ראוי לכבוד הגוף בעל התכונות הממוצעות. המוכיח צריך שיקיים בעצמו את דברי הטפתו, שישמש כדוגמא. אדם צריך לכרוך עצמו אחרי הטוב ממנו, כי הוא תמיד עלול לטעות. אפשר לשלוט בגודל האוכלוסייה על-ידי תכנון ילודה ושילוח מהגרים. "ואל ילווה בריבית" (שם, עמ' 172), "שכן רשאי הלווה שלא להחזיר למלווה מאומה, לא ריבית ולא קרן". תחילה יש לשקוד על הנשמה, אחר-כך על הגוף ולבסוף על הרכוש. את העיר יש לחלק ל-12 חלקים.

על התכונות הממוצעות מדבר הרמב"ם והם מוזכרות בפסוק - משלי ל8: "שוא ודבר כזב הרחק ממני ראש ועשר אל תתן לי הטריפני לחם חקי". תוכחת המוכיח מופיע בפסוק - משלי ט7: "יסר לץ לקח לו קלון ומוכיח לרשע מומו", שממנו דרשו חכמים – 'הפוסל במומו פוסל', ובאופן דומה בברית החדשה נאמר – "טול קורה מבין עיניך" וכן בתלמוד אחר-כך. תמיד עלול לטעות, וכן - משלי יד12: "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות", על כן עליו להיכרך אחרי הטוב. גודל האוכלוסין אינו מהווה בעיה בתנ"ך וכן אומר יואב לדוד שרצה למנות את העם - שמואל ב כד3: "ויאמר יואב אל המלך ויוסף ה' אלהיך אל העם כהם וכהם מאה פעמים ועיני אדני המלך ראות ואדני המלך למה חפץ בדבר הזה". איסור ריבית - ויקרא כה36: "אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך". וההיתר לא להחזיר החוב מופיע בתנ"ך בשמיטת הכספים - דברים טו2: "וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה'". המדרוג של נשמה-גוף-רכוש מופיע בערך בתנ"ך במדרוג של הצרעת – בגוף, בבגד, בבית, בויקרא יג'-יד', שממנה דרשו מה שדרשו, על פי החשיבות. החלוקה ל-12 מזכירה מאוד, עד להתמיה, את חלוקת ארץ ישראל ל-12 שבטים.

ספר ו': יש למנות 'נוטרי חוקים' זקנים. וכן שוטרים. וכן כוהנים. השומרים ידונו, בקל – 5, בקשה – 17. אין להקים חומה כדי להימנע משלווה מדומה ומנוונת.

וכך מופיע בתנ"ך - דברים טז18: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק". ומעלתם - דברים א13: "הבו לכם אנשים חכמים ונבנים וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם". על הכוהנים אין צורך להכביר מילים. חלוקת דרגת הקושי היא ביהדות – על-פי התלמוד – בקל – 3, ובקשה – 23. המספרים שונים, אם כי עצם החלוקה דומה וכן הבחירה במספרים לא זוגיים. ביהדות כמו גם אצל אפלטון הדברים הקשים במיוחד באים בפני בית דין גדול יותר – של 71 ביהדות. לעניין החומה, אם נאמץ את דברי אפלטון, כי אז יתבררו דברי המרגלים - במדבר יג28: "אפס כי עז העם הישב בארץ והערים בצרות גדלת מאד וגם ילדי הענק ראינו שם" כבדיה, שכן אם הערים בצורות לא עז העם, ואולי – גם – בגלל זאת נחשב מעשה המרגלים לחטא.

ספר ז': בעניין חינוך הילדים. ובו – הדעה, שיד אחת חלשה יותר אינה אלא הרגל רע. את הלימוד יש לשלב במשחק, "תוך שעשוע והנאה" (שם, עמ' 255).

בתנ"ך בני בנימין נזכרו כשמאליים בביטוי 'אטר יד' - שופטים כ16: "מכל העם הזה שבע מאות איש בחור אטר יד ימינו כל זה קלע באבן אל השערה ולא יחטא", וכזה גם היה אהוד בן גרא. שניהם הצטיינו בגבורתם. שעשוע בלימוד נזכר בפסוק - תהלים קיט77: "יבאוני רחמיך ואחיה כי תורתך שעשעי" ובעוד מקומות.

ספר ח': יש להקריב כל יום קורבן ולחוג 12 חגים, כמניין החודשים והשבטים. אנשים ברגיל מצייתים לחוק האוסר גילוי עריות. אין להשיג גבול והמזיק ישלם כפליים. אין לקטוף מנחלה אחרת, אך המתארח במדינה ייטול ללא מחיר "בלא שייקח עמו" (שם, עמ' 283). אין לזהם מים. יש מקום להגיש ערר. לא יהיה מכס.

בתנ"ך כל יום צריך להקריב לפחות שני קורבנות - שמות כט39: "את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" ומספר החגים קטן מ-12. גילוי עריות נאסר (ויקרא יח'). איסור הסגת גבול - דברים יט14: "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לרשתה", והוא אף מורחב לפי דעתי גם בצורה מטאפורית - משלי כב28: "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך". תשלומי כפל - שמות כב3: "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם". התרת קטיף רק למתארח - דברים כג 25-26: "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל-כליך לא תתן. כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילת בידך וחרמש לא תניף על קמת רעך". על זיהום מים אין חוק מפורש, אף כי הוא מובן, ואדרבא – עלילה אנטישמית ידועה על היהודים היא כי הם 'מרעילי בארות'. ערר לא מוזכר, אך אם יש לך עדות חדשה דומני שהוא מתקיים. מכס יש למלך.

ספר ט': יש למנוע שוד מקדשים ולהעניש על כך. גנב ישלם פי שניים מערך הגניבה ואם אין לאל ידו – יאסר. המעוולים פועלים בעל-כורחם, יש הבדל בין מזיד ושוגג. חשוכי המרפא המזידים – דינם מוות. הורג עבד – יפצה כערכו ויעבור טיהורים. וההורג בן חורין – יעבור טיהורים "ויעדר בכל המקומות המיודעים של ארץ מולדתו בכללותה" (שם, עמ' 305). והרוצח מתוך חרון-אף – מי שנוטר לחברו ולא לפתע פתאום – דומה למזיד, ומי שפועל מתוך חרונו מיד דומה לשוגג, אך אינו ממש שוגג וקשה להגדיר. על כל פנים עונשים כבדים יותר יש לתת למי שפעלו מתוך מחשבה תחילה. זה יוגלה לשנתיים וזה לשלוש שנים. והחוזר על מעשיו – יוגלה בלי לשוב. עבד ההורג בן חורין יומת. אב או אם שהרגו ילדם – יוגלו ואחר-כך ייפרדו. "הורג אביו או אמו בחרון אפו – מות יומת" (שם, עמ' 308). וההורג מתוך רשעות – ינודה. והרוצה לנקום דמו יהיה מוסמך לתבעו לדין. המתאבדים – ייקברו לבדם במקומות שוממים. שור ההורג אדם – ייהרג. ואם חפץ – יועמד לדין בעליו. "מי שתופס והורג גנב שנכנס אל ביתו בלילה לשם גניבה יהיה נקי" (שם, עמ' 314). האונס – יומת. והמטיל מום – גם-כן מחולק לאופנים שתוארו – יוטל עליו קנס על-פי בית דין. המתכוון להרוג ופוצע – דינו כמעט כהורג – יוגלה לכל חייו ולא יומת. ואם גרם נזק – יפצה. אך הפוצע כך את הוריו – יומת. יש לכבד את הזקנים. אם זר – "יישמרו היטב מלפגוע באל מגן הזרים" (שם, עמ' 320).

בתורה מופיעים עקרונות רבים הדומים למה שבכאן ויש גם הבדל. שוד מקדשים לא הוזכר, כנראה הדבר היה רחוק מאפשרי ויוחס רק לאויבים. מאסר הוא דין 'מודרני' יותר ובתנ"ך מקבילתו היא מכירה לעבד. בתנ"ך האדם אחראי למעשיו ולא פועל בעל-כורחו, אין כזה מושג, אבל יש הבדל בין מזיד ושוגג. הורג עבד – שמות כא 20-21: "וכי-יכה איש את-עבדו או את-אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם. אך אם-יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא". מחיר עבד בתנ"ך הוא 30 שקל. הורג בן חורין בשוגג – יברח לעיר מקלט - במדבר לה25: "והצילו העדה את הרצח מיד גאל הדם והשיבו אתו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה וישב בה עד מות הכהן הגדל אשר משח אתו בשמן הקדש", הרי זה דומה לגלות שאצל אפלטון. וההבדלה בין נוטר למי שאינו נוטר מופיעה בפסוקים הקודמים בבמדבר לה 22-24: "ואם-בפתע בלא-איבה הדפו או-השליך עליו כל-כלי בלא צדיה. או בכל-אבן אשר-ימות בה בלא ראות ויפל עליו וימת והוא לא-אויב לו ולא מבקש רעתו. ושפטו העדה בין המכה ובין גאל הדם על המשפטים האלה". ביחס לאב ולאם התורה מחמירה – שמות כא15: "ומכה אביו ואמו מות יומת" וכן - שמות כא17: "ומקלל אביו ואמו מות יומת". המתאבדים לא מוזכרים בתנ"ך, אך בהלכה גם כן הם נקברים 'מחוץ לגדר'. והתורה אף מזכירה את ענייני שור שנגח, שדינו מוות – שמות כא 28: "וכי-יגח שור את-איש או את-אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את-בשרו ובעל השור נקי". וכן היא מפרידה בין שור מועד ותם. אחריות לדומם מוזכרת למשל בפסוק - דברים כב8: "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפל הנפל ממנו". גנב הנמצא במחתרת דינו שווה - שמות כב1: "אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים". האנס של המאורסת חייב מוות על-פי התורה וכן גם הנאנסת אם לא צעקה - דברים כב24: "והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההוא וסקלתם אתם באבנים ומתו את הנער על דבר אשר לא צעקה בעיר ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו ובערת הרע מקרבך", אבל לבתולה – ישלם לאביה ויישא אותה. הנותן מום – ויקרא כד 19-20: "ואיש כי-יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו", ואולם מפרשים זאת כתשלום ממון תחת הנזק. ואהבת הגר, המוזכרת עוד במקומות רבים בתנ"ך ומיוחסת גם לה' מופיעה מיד בהמשך – ויקרא כד 22: "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני יהוה אלהיכם". כבוד לזקנים - ויקרא יט32: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'". נראה ממש כאילו התנ"ך היה לפני אפלטון כשהוא כתב את הדברים האלה, או שהדברים היו משותפים לעמים רבים, כמו שאפשר לראות הקבלות גם בין תורת משה לחוקי חמורבי. אמנם התנ"ך טרם תורגם ליוונית בתקופת אפלטון, אך אפשר שתוכנו הועבר בעל-פה.

ספר י': לא לגנוב. שאלה – החוק מניח קיום של אלים – האם זה ראוי? יש החושבים שיש אלים, אלא שהם אינם נותנים דעתם לבני האדם, יש החושבים שהם נותנים דעתם, אלא שאפשר בנקל לפייסם בקורבנות, ויש החושבים שהאדם המציא את האלים על-פי חוקיו. עוד – טוען שהנשמה ותיקה מהגוף ומנסה להוכיח דבריו מתנועה ומנוחה. רק נשמה נמצאת בדברים המתנועעים. והנשמה שולטת אף בשמיים. והרוצה לכפור באלים יצטרך להתגבר על טענה זו. ובעניין פיוסם – אפילו הכלבים לא נענים למתנות כדי לחרוג מהצדק.

שלוש הטענות מופיעות בתנ"ך: 1. יחזקאל ח12: "ויאמר אלי הראית בן אדם אשר זקני בית ישראל עשים בחשך איש בחדרי משכיתו כי אמרים אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ". 2. ישעיהו א12: "כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי" וכל הפרק ההוא וכן עוד. 3. תהלים יד1: "למנצח לדוד אמר נבל בלבו אין אלהים השחיתו התעיבו עלילה אין עשה טוב" וכן - שמות יז7: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסתם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין".

ספר יא': המוצא אוצר ולוקחו, אם יש עד – יביאו את עניינו אל האורקל בדלפוי. אל לסוחרים לרמות במסחרם. הכותב צוואה תחילה יכתוב את הבן לו הוא מוריש נחלתו. אם יש לו רק בנות – ישאנה אחיו או בן אחיו. יש למנות אפוטרופוס ליתומים. יש לרכוש כבוד לתפילות ההורים, שכן לעיתים קרובות הן מתקיימות. "אדם שנטרפה עליו דעתו אסור שייראה בחוצות העיר" (שם, עמ' 383). "אסור לכל אדם לחרף את רעהו" (שם, עמ' 384). וכן אסור למחבר קומדיות לעשות אזרח מן האזרחים לקלס. "בל יימצא קבצן במדינתנו" (שם, עמ' 386). וטוען כי במדינה המתוקנת זה כלל לא אפשרי. עד שמוזמן חייב לבוא להעיד. אישה יכולה להעיד מגיל 40.

בתורה גם כן יש דים השבת אבידה - שמות כג4: "כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו". והבאת העניין עד האורקל שבדלפי מזכיר את הביטוי 'עד האלוהים', שמופיע בעניין זה ממש בפסוק - שמות כב8: "על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו" ואף כי מפרשים כאן אלוהים – שופטים. אני חושב שמכאן, כמו גם מחוקי ההריגה, אפשר לראות בבירור את השפעת התנ"ך על אפלטון. מסחר הוגן - ויקרא יט36: "מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים". הורשת נחלה בתורה היא קודם כל לבכור, המקבל פי שניים מאחיו. רק בנות מוזכר בסיפור בנות צלפחד ונישואיה לאחיו מזכיר את מצוות הייבום. התורה דואגת מאוד ליתומים ומזכירה ללא הרף לא לעזוב אותם, אך אפוטרופוס היא לא מזכירה וכנראה לא בכדי חדרה אלינו מילה זו מהיוונית, שהרי היא חידוש שלהם. כבוד לתפילות וברכות הורים אנו רואים בריב על ברכת יצחק, ואת התקיימותן – בתפילת חנה. אין נידוי למשוגעים בתורה. איסור לחרף נאמר בצורה זו - ויקרא יט14: "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה'", שאמנם ניתן להרחיבו מעבר לחרש, כבא לומר – אפילו לא חרש. בנוגע לקבצנים גם התורה אומרת כי המצב האידיאלי הוא שהם לא יתקיימו - דברים טו4: "אפס כי לא יהיה בך אביון כי ברך יברכך ה' בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה", אך היא גם מוסיפה את ההיבט הריאלי - דברים טו11: "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך לאחיך לעניך ולאבינך בארצך". בתורה לפחות לא מוזכר שעד חייב להעיד, אף כי אולי זה נלמד. אישה, על פי ההלכה, פסולה לעדות בכל גיל.

ספר יב': "הגונב מרכוש הציבור דבר גדול או קטן דינו אחד" (שם, עמ' 389). הנקרא לשירות בצבא חייב לצאת לשירותו. המאבד נשקו בחרפה ייענש באי-גיוס. נסיעות לחו"ל – לא פחות מארבעים, לא מטעם פרטי. יש לקבל המבקרים בברכה ולא לנהוג כמצרים שלא סועדים עמם – ובהערה משווה זאת לבראשית, מג', 32. ערבות – לפני 3 עדים. יש לאפשר לעשות חיפוש בבית. יראת אלים באה מהבנה שהנשמה בת אלמוות וכי "בכוכבים מצוי שכל המנחה את העולם" (שם, עמ' 422).

בהלכה ידוע הכלל שכמו כאן – 'דין פרוטה כדין מאה'. את הפטורים משירות צבאי כבר פירטנו, אך מלבדם כולם חייבים בו. את היחס המיוחד לנשק אפשר לראות בסוף קינת דוד, שם הוא אומר - שמואל ב א27: "איך נפלו גבורים ויאבדו כלי מלחמה". יש הנוהגים כיום מטעם הלכתי לא לצאת לחו"ל ללא סיבה מספקת. 3 עדים מוזכר בפסוק - דברים יז6: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד". חיפוש בבית תקף עד לימינו, אך אין לו מקור תנכ"י.

**אפלטון והתנ"ך: האיגרות**

זהו תיאור מהווי החיים ואינו מענייננו. ראוי רק לציין, כי לגבי איגרות אלה וכן לגבי חלק מהדיאלוגים מכאן ואילך קיים ספק האם הן משל אפלטון או לא.

**אפלטון והתנ"ך: חכמת המספר**

תהלים קמז4: "מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא"

תהלים קמז5: "גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר".

בדיאלוג של אפלטון "האפינומיס", שהוא המשך של "החוקים", הדיון נסוב של "השאלה מכוחו של איזה מדע יחכם איש בן תמותה" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 111-112). והוא אומר - "נתחיל נא באותו מדע שלדברי האגדה הרחיקנו ממנהג בעלי החיים האוכלים זה את זה בלא הבחנה, אסר עלינו כליל לאכול מקצת בעלי החיים ולגבי מקצתם תיקן לנו סדרי אכילה מתוקנים" (שם, עמ' 114). הרי שגם ביוון כבתורה (ויקרא יא', דברים יד') היו מאכלים כשרים ואסורים. מבין החכמות הוא מזכיר - אסטרטגיה, רפואה, יכולת לימוד ועוד, אך הוא פוסל את כל אלה. ואומר - חכמת המספר היא זו המבוקשת. אחר-כך הוא עובר לעניין פולחן הכוכבים.

בפסוקים שלמעלה מוזכרת תבונתו של הבורא ביכולתו לספור מה שאין ביכולת האדם. אין-ספור זה מושג של אנוש מוגבל ואילו האל האינסופי אינו מתקשה בכך ובכך מתבטאת תבונתו. מעניין גם להביט במילה העברית "סופר", שבאה מאותו שורש כמו מספר. וישנו המדרש האומר, כי הקב"ה ברא את העולם בספר, ספר ומספר.

לגבי פולחן הכוכבים:

"לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים" (קהלת, ג', 1). אמנם משמעות הפסוק היא נרחבת מזה, אך ניתן לראותו גם כשיקוף של תפישה אסטרולוגית, וכזהו גם - "יודעי בינה לעתים" (דברי הימים א', יב', 33). כידוע, יש מושג כזה של אסטרולוגיה יהודית, עד שאומרים שגם אברהם עסק בכך ורש"י מפרש בברית בין הבתרים - "צא לך מאצטגניניות שלך", אף על-פי שהכתוב המפורש שולל זאת - "ואת המקטרים לבעל לשמש ולירח ולמזלות ולכל צבא השמים" (מלכים ב', כג', 5).

**אפלטון והתנ"ך: אין צורך באיברים לחטא**

שופטים טז21: "ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו ויורידו אותו עזתה ויאסרוהו בנחשתים ויהי טוחן בבית האסירים".

שמשון, אפשר בגלל שחטא בעיניו בלקחו לו זנים זרות - לקה בעיניו. וכן אומרים: אוזן ששמעה בהר סיני - ויקרא כה55: "כי לי בני ישראל עבדים" ומכרה עצמה לעבדות לאדם - תרצע.

בדיאלוג של אפלטון "קליטופון" סוקרטס אומר - "ומי שאינו יודע להשתמש בעיניו או באזניו או בכל איברי גופו מוטב לו שלא ישמע ולא יראה ולא ישתמש בגופו לצורך כל שהוא, משישתמש בו שימוש קלוקל" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 149).

אך באופן מובהק יותר אנו מוצאים עיקרון זה בברית החדשה: מתי 5, 27: "שמעתם כי נאמר 'לא תנאף'. 28 ואני אומר לכם שכל המביט באשה מתוך תאוה אליה כבר נאף אותה בלבו. 29 אם עינך הימנית תכשיל אותך, נקר אותה והשלך אותה ממך, כי מוטב לך שיאבד אחד מאבריך משישלך כל גופך לגיהנום. 30 ואם ידך הימנית תכשיל אותך, קצץ אותה והשלך אותה ממך, כי מוטב לך שיאבד אחד מאבריך מרדת כל גופך לגיהנום."

גם המשך הדיאלוג הוא ברוח הברית החדשה, שכן נאמר שם - "הצדיק לעולם לא יגרום נזק לשום אדם" (שם, עמ' 152), גם לא לאויבים - וכבר דנו בזה.

**אפלטון והתנ"ך: הרודן**

בדיאלוג של אפלטון "תאגס" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 154-169) תאגס רוצה ללמוד את חכמת השליטה באנשים ונאמר לו כי זו היא רודנות, אבל אין דבר ראוי לציון ומעניין לאמרו בדיאלוג זה.

**אפלטון והתנ"ך: הקדמונים; מהו היפה**

בדיאלוג של אפלטון "היפיאס" הוא אומר, כי ראשוני הסופיסטים נמנעו מלעסוק בענייני המדינה, ומתברר שהם גרועים מאלו בני זמננו, האומנות התקדמה. אף-על-פי-כן נוהגים בהם כבוד רב. היפיאס טוען "שהמועיל יותר הריהו חוקי יותר" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 176). וכן - הספרטאים מקשיבים רק להרצאות "על תולדות הגיבורים ובני האדם, ועל ייסוד הערים" (שם, עמ' 177), לקדמוניות למיניהם. מכאן לנושא המרכזי בספר – מהו היפה, או מהו היופי עצמו? היפיאס אומר – "בתולה יפה – יופי הוא" (שם, עמ' 180). ונענה – אבל כן גם סוסה יפה. אף כי לפי הרקליטוס – "יפה הקופים אינו אלא מכוער – כנגד המין האנושי" (שם, עמ' 182). והיפיאס אומר – "נודה שמה שנאות לכל דבר ודבר, עושה את הדבר הזה ליפה" (שם, עמ' 184). על כך יענה השואל, כי כל דבר בעיניי אחדים יפה ובעיניי אחרים לא. והנאות שונה מהיפה. אבל – "היפה גורמו של הטוב" (שם, עמ' 193), אף כי גם – "היפה איננו הטוב, והטוב איננו יפה" (שם, עמ' 194). ואולי – "היפה הוא מה שמהנה מכוחן של שמיעה וראייה" (שם, עמ' 195). אך יש הנאות שאינן יפות. ועל-כן היפה הוא 'הנאה מועילה'. ולסיכום – "קשה הוא היפה" (שם, עמ' 205).

בקשר לפתיחת הדיאלוג, נאמר בתנ"ך: קהלת ז10: "אל תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ולדעתי אפשר להבין את הפסוק במובן הפרטי הצר או הכללי הרחב, לאדם או לעולם. מנגד אמרת חכמים היא – 'אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם; ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים' (שבת קי"ב ע"ב, ירושלמי שקלים פ"ה ה"א, ב"ר ס' י').

בקשר לדיון על היפה, באופן כללי יותר, ראה מאמר נפרד להלן.

**יוון וישראל: האם היופי חשוב?**

האם היופי חשוב או לא בעיני התנ"ך?

מצד אחד יש את הפסוק המפורסם:

משלי לא30: "שקר החן והבל היפי אשה יראת ה' היא תתהלל"

אך מצד שני אנו רואים כי התנ"ך טורח להזכיר ולהלל את יופיין של נשים רבות וגם גברים (גם אם לעיתים הדבר מתבקש מתוך הסיפור):

שרה, בראשית יב11: "ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את"

רבקה, בראשית כד16: "והנער טבת מראה מאד בתולה ואיש לא ידעה ותרד העינה ותמלא כדה ותעל"

רחל, בראשית כט17: "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תאר ויפת מראה"

יוסף, בראשית לט6: " ויהי יוסף יפה תאר ויפה מראה"

דוד, שמואל א טז12: "וישלח ויביאהו והוא אדמוני עם יפה עינים וטוב ראי ויאמר ה' קום משחהו כי זה הוא", שמואל א יז42: "ויבט הפלשתי ויראה את דוד ויבזהו כי היה נער ואדמני עם יפה מראה"

תמר אחות אבשלום, שמואל ב יג1: "ויהי אחרי כן ולאבשלום בן דוד אחות יפה ושמה תמר ויאהבה אמנון בן דוד"

אבשלום, שמואל ב יד25: "וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום"

תמר בת אבשלום, שמואל ב יד27: "ויולדו לאבשלום שלושה בנים ובת אחת ושמה תמר היא היתה אשה יפת מראה"

אבישג השונמית, מלכים א א3: "ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל וימצאו את אבישג השונמית ויבאו אתה למלך", מלכים א א4: "והנערה יפה עד מאד ותהי למלך סכנת ותשרתהו והמלך לא ידעה"

בנות איוב, איוב מב15: "ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ ויתן להם אביהם נחלה בתוך אחיהם"

הרעיה בשיר השירים, שיר השירים א8: "אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיתיך על משכנות הרעים"

שיר השירים א15: "הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים"

שיר השירים א16: "הנך יפה דודי אף נעים אף ערשנו רעננה"

שיר השירים ד1: "הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד"

שיר השירים ד7: "כלך יפה רעיתי ומום אין בך"

שיר השירים ה9: "מה דודך מדוד היפה בנשים מה דודך מדוד שככה השבעתנו"

שיר השירים ו1: "אנה הלך דודך היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך"

שיר השירים ו4: "יפה את רעיתי כתרצה נאוה כירושלם אימה כנדגלות"

שיר השירים ו10: "מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה אימה כנדגלות"

אסתר, אסתר ב7: "ויהי אמן את הדסה היא אסתר בת דדו כי אין לה אב ואם והנערה יפת תאר וטובת מראה ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת"

וגם באופן כללי היופי מוזכר לטובה:

דברים כא11: "וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה" (מתפרש לשלילה בדרך כלל).

ירמיהו יא16: "זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך לקול המולה גדלה הצית אש עליה ורעו דליותיו"  
ירמיהו מו20: "עגלה יפה פיה מצרים קרץ מצפון בא בא"

זכריה ט17: "כי מה טובו ומה יפיו דגן בחורים ותירוש ינובב בתלות"

תהלים מה12: "ויתאו המלך יפיך כי הוא אדניך והשתחוי לו"

תהלים נ2: "מציון מכלל יפי אלהים הופיע"

קהלת ג11: "את הכל עשה יפה בעתו גם את העלם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף"

ויש עוד.

ואפילו ישנו ביטוי המזכיר לנו את האידיאל היווני המשווה את היפה והטוב (האתי והאסתטי):  
קהלת ה17: "הנה אשר ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול ולשתות ולראות טובה בכל עמלו שיעמל תחת השמש מספר ימי חיו אשר נתן לו האלהים כי הוא חלקו"

אם כך מה הנכון?

דומני שבמקרה זה כששני פסוקים נראים כסותרים זה את זה יבוא הפסוק השלישי ויכריע ביניהם ויסבירם, וכך כתוב:

משלי יא22: "נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם"

אם כך נראה שאין פסול ביופי כשלעצמו, אלא אדרבא – הוא מעלה חיובית, אלא שהוא אינו שווה כאשר האישה בפנימיותה מקולקלת, מה שנקרא כאן 'סרת טעם'.

כהיפוכה של אישה זו ולהשלמת הטענה המועלית כאן נביט באביגיל אשת נבל הכרמלי, שלא הובאה קודם כי היא מובאת עכשיו, ובה נאמר - שמואל א כה3: "ושם האיש נבל ושם אשתו אבגיל והאשה טובת שכל ויפת תאר והאיש קשה ורע מעללים והוא כלבו", אך היא גם טובת טעם, שכן דוד מברכה - שמואל א כה33: "וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני היום הזה מבוא בדמים והשע ידי לי". והוא אף נושא אותה לאישה לאחר מכן.

אם כך ידועה היא יפיפיותו של יפת כבפסוק - בראשית ט27: "יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם ויהי כנען עבד למו", אך גם התנ"ך לא בוחל ביופי עצמו.

עם זאת, יש לציין, כי על דמות המופת התנ"כית – אם זה המשיח ואם זה עם ישראל כפירושיו – נכתב הדבר הבא:

ישעיה נג2 "ויעל כיונק לפניו וכשרש מארץ ציה לא תאר לו ולא הדר ונראהו ולא מראה ונחמדהו"

אם כך בכל זאת המהות יותר חשובה מהחיצוניות. ועל אותה דמות – לפי אחד הפירושים ולפי פשוטו ידבר על המלך – נאמר עם היפוכו של דבר:

תהלים מה3: "יפיפית מבני אדם הוצק חן בשפתותיך על כן ברכך אלהים לעולם"

מפרש מצודת דוד:

"יפיפית - אתה מלך המשיח הנך יפה במעשיך מכל בני אדם ודברי פיך המה בחן כאלו נשפך החן על שפתותיך ובעבור זה ברכך אלהים לעולם".

ונשים לב שהוא אומר יפה במעשיך ולא בחיצוניותך, אף כי אין זה פשט הכתוב. דמותו של המשיח מלאה סתירות, שניתן אמנם ליישבן, וזה גם כן סוד קסמו.

לעומת זאת, יש שני מלכי גויים, המתוארים כבעלי תכונת היופי – ובמקרה אחד גם החכמה, שהיא ודאי חיובי – אך חטאם גורם להם לסוף רע ומר למרות זאת:

יחזקאל כח17: "גבה לבך ביפיך שחת חכמתך על יפעתך על ארץ השלכתיך לפני מלכים נתתיך לראוה בך" (נאמר על נגיד צור לשלילה וכן כל הפרק).

יחזקאל לא9: "יפה עשיתיו ברב דליותיו ויקנאהו כל עצי עדן אשר בגן האלהים" (נאמר על פרעה לשלילה וכן כל הפרק).

**אפלטון והתנ"ך: מקור הדעת; דעת הנשמה**

בדיאלוג של אפלטון "אלקיביאדס א'" השאלה היא מנין הוא יודע מהם צדק ועוול וממתי? האם יודע מעצמו, האם פעם לא ידע, או שלמד מאחר? ונענה – "מכל המון העם" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 217). ונענה זה – אך אלה אף אינם מסכימים איש עם רעהו. ועל-כן – אינך בקי בזה ואינך יכול לייעץ. וסוקרטס אומר בהמשך – "שוב נתברר לנו, אפוא, שיפה וטוב – היינו הך!" (שם, עמ' 228), לעיוננו הקודם. והצדק מועיל. ומשום שמנסה אתה לדעת מה שאינך יודע הנך שרוי במבוכה. עניין אחר – הגוף הוא אינו האדם, אלא ברשותו, והנשמה שולטת בו. "הלא האוהב את גופך מסתלק לכשתפוג פריחתו... ואולם האוהב את נשמתך לא יעזוב, כל עוד זו הולכת ומשתפרת" (שם, עמ' 255). וכדי שהנשמה תכיר את עצמה עליה להסתכל בעצמה, כמו עין המביטה באותה העין.

למידת צדק ועוול מפי המון העם מופיע בתנ"ך בפסוקים - איוב כא28-29: "כי תאמרו איה בית-נדיב ואיה אהל משכנות רשעים. הלא שאלתם עוברי דרך ואתתם לא תנכרו". ומעניין שדווקא דעתם הפשוטה והלא משוחדת נתפשת כאמינה ביותר. הרעים לעומת זאת סוברים כי דעת זו מצויה רק אצל חכמים, כבפסוק - איוב ח8: "כי שאל נא לדר רישון וכונן לחקר אבותם". את השתקפות הנשמה בעצמה נדמה שמזכיר הפסוק - משלי כז19: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", כלומר – האדם רואה את השתקפות עצמו דרך ליבו.

**אפלטון והתנ"ך: הכסילות**

בדיאלוג של אפלטון "אלקיביאדס ב'" נאמר, כי השיגעון הוא היפוך התבונה וכן גם הכסילות. אך האם הכסילות לעיתים טובה היא? שהרי הומירוס כתב – "ידע מעשים הרבה, וידיעת כל אלה היתה לו לרעה" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 278).

בקהלת אנו רואים, כי המחבר ניסה גם את הסכלות לבדוק האם טובה היא ולא פסל אותה על הסף - קהלת ב3: "תרתי בלבי למשוך ביין את בשרי ולבי נהג בחכמה ולאחז בסכלות עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם", אף כי לבסוף העדיף הוא את החכמה - קהלת ב13: "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך", אף כי, נשים לב, אין פה אמירה גורפת, אלא רק השוואת היתרון ליתרון אחר. ובכל אופן, אם נקבל את החכמה כמין עושר רוחני, כי אז נמצא את הופעתה השלילית - קהלת ה12: "יש רעה חולה ראיתי תחת השמש עשר שמור לבעליו לרעתו", מלבד העובדה כי - קהלת א18: "כי ברב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב".

**אפלטון והתנ"ך: החוק**

בדיאלוג של אפלטון "מינוס או על החוק" הוא שואל – "החוק – מה הוא בעינינו?" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 283) ועונה – החוק הוא "סברה של מדינה" (שם, עמ' 285) וישנן סברות הגונות וגרועות. ולכל תחום החוקים שלו.

בתורה אין כלל שאלה בדבר איכות החוקים, אלא נאמר - דברים ד8: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקם ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום".

**אפלטון והתנ"ך: רדיפת הבצע**

בדיאלוג של אפלטון "הפרכוס או אוהב הבצע" נשאלת השאלה – "מה היא אהבת הבצע?" (כל כתבי אפלטון, כרך ה', עמ' 298) ונענית – הפקת רווח מדברים שאינם שווים כלום, והכוונה – האוהבים אף את הדברים הקטנים שערכם מועט. אבל בצע הריהו הפך ההפסד, שהוא מן הרעות. ועל-כן מבטל מאמרו ואומר – יש בצע טוב ויש בצע רע. אך זה חוזר שוב לאותה נקודה. מסקנה: "נמצא שלא כשורה מגנה אדם את חברו, כשהוא מגנה אותו בחינת 'אוהב בצע', שגם המגנה עצמו, טיבו אינו אלא זה" (שם, עמ' 309).

התנ"ך, כמובן, מתנגד לבצע - תהלים קיט36: "הט לבי אל עדותיך ואל אל בצע", שמות יח21: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עלהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת", משלי א19: "כן ארחות כל בצע בצע את נפש בעליו יקח" ועוד הרבה.

**אפלטון והתנ"ך: הטובה הפילוסופיה?**

בדיאלוג של אפלטון "המאהבים המתחרים" הוא שואל מתעמלים האם טובה ההתפלספות? וקודם – מהי? נענה – ריבוי לימוד. והיא טובה, אך הפילוסוף צריך להתמצא בכל התחומים ועל כן בכל תחום הוא שני במעלה ביחס למומחה. אך אם כך תועלת ועל כן גרועים. אם כך, מסתבר שאין היא רק ריבוי לימוד.

בתנ"ך נאמר - ישעיהו א17: "למדו היטב", אף כי בהקשר המשכו – "דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה". לעומת זאת נכתב - קהלת יב12: "ויתר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגעת בשר". ונוסיף, שהרי - ישעיהו סה24: "והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע".

**אנטיגונה והתנ"ך: על מצוות כבוד המת כדוגמא לסרבנות**

כך מופיע בפתיחת "אנטיגונה" לסופוקלס:

"...אך על גוית פוליניקס העלובה צוה - כה אומרים - כי כל איש לא יעוז מאנשי העיר לקבור אותה ולספדה, אותו בלי קבר, בלי קינה, לעוף שמים הצופה לפגרים, למאכל יעזובו".

אך אנטיגונה בעוז רוחה קוברת את אחיה זה כמנהג הנאות בלי שהשומרים שמים לב לכך ואחר-כך מתבקשת לתת את דינה בפני המלך קריאון הנוקשה, כשעל כך נסוב המחזה.

והיכן אנו מוצאים מקבילה לסיפור זה בתנ"ך? -

שמואל ב', כא', 10: "ותקח רצפה בת-איה את-השק ותטהו לה אל-הצור מתחלת קציר עד נתך-מים עליהם מן-השמים ולא-נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם ואת-חית השדה לילה. 11 ויגד לדוד את אשר-עשתה רצפה בת-איה פלגש שאול. 12 וילך דוד ויקח את-עצמות שאול ואת-עצמות יהונתן בנו מאת בעלי יביש גלעד אשר גנבו אתם מרחב בית-שן אשר תלום שם הפלשתים ביום הכות פלשתים את-שאול בגלבע. 13 ויעל משם את-עצמות שאול ואת-עצמות יהונתן בנו ויאספו את-עצמות המוקעים. 14 ויקברו את-עצמות-שאול ויהונתן-בנו בארץ בנימן בצלע בקבר קיש אביו ויעשו כל אשר-צוה המלך ויעתר אלהים לארץ אחרי-כן".

כפי שאפשר לשים לב, אף עניין עוף השמים חוזר פה, או ליתר דיוק - חוזר שם, והשוני - כאן המעשה של רצפה זוכה לתגמול טוב ולא לעונש.

מלבד זאת, כל המחזה עוסק בשאלה למה צריך לציית - לצו המלך או לצו אלוהים? אומנם הרוב רוצים להיות מוסריים, אך האם הם יהיו כאלה בכל מחיר? ומה אומרים על כך במקורות היהדות?

נעיין, למשל, קוהלת פרק ח, פסוק ב:

"אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים"

רש"י:   
"אני פי מלך שמור - לפיכך אני צריך ונכון לשמור פי מלכו של עולם שהיא הטובה שבכולן   
ועל דברת שבועת אלהים - שנשבענו לו בחורב לשמור מצותיו, ד"א אני נכון לשמור פי מלכי האומות המושלים בנו בגולגליות וארנוניות, ועל דברת שבועת אלהים, ובלבד שלא יעבירונו את השבועה שנשבענו למקום, ועל דברת, ואצל דברת שבועת אלהי אשמור פי המלכים, כן מצינו בחנניה מישאל ועזריה שאמרו לנבוכדנצר (דנייאל ג) לך אמרין מלכא נבוכדנצר לא חשחין אנחנא על הדא פתגם להתבותך אם מלכא למה נבוכדנצר ואם נבוכדנצר למה מלכא אלא כך אמרו לו לך אנו אומרים דאת מלכא לנו לעבודה ולמסים ולגולגליות אך על דנא שאת אומר עלנא לעבוד עבודה זרה נכוכדנצר את ולא מלך ואת וכלבא שוין".

כלומר - יש להישמע למלך רק כל עוד הוא לא סותר את דברי התורה, או שמא רק את המצוות החמורות, שהן - עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. ואכן יהודים קדושים רבים מסרו את נפשם על כך, בהם 'עשרת הרוגי מלכות'.

לשאלה זו יש, כמובן, רלוונטיות לימינו, בשאלת הסרבנות לעקור ישובים כחלק מהשירות הצבאי, ונסיון להתמודד עם הדבר מהזוית של המקורות ניתן למצוא בקישור הבא:

<http://tora.us.fm/tnk1/sofrim/mali/seruv.html>

ראה גם:

**http://tora.us.fm/tnk1/sofrim/shlomit/2.html**

**אדיפוס והתנ"ך: מרד אבשלום**

שמואל ב', טז': "20 ויאמר אבשלום אל-אחיתפל הבו לכם עצה מה-נעשה. 21 ויאמר אחיתפל אל-אבשלם בוא אל-פלגשי אביך אשר הניח לשמור הבית ושמע כל-ישראל כי-נבאשת את-אביך וחזקו ידי כל-אשר אתך. 22 ויטו לאבשלום האהל על-הגג ויבא אבשלום אל-פלגשי אביו לעיני כל-ישראל. 23 ועצת אחיתפל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל- בדבר האלהים כן כל-עצת אחיתפל גם-לדוד גם לאבשלם".

מדוע העצה הזו של אחיתופל כה טובה, כמו גם עצתו הקודמת וכמו כל עצותיו, עד אשר הכתוב אומר אשר היא כשאלה בדבר אלוהים?

במחזה של סופוקלס "אדיפוס המלך" מסופר על אדיפוס, אשר מבלי דעת רצח את אביו ושכב עם אמו. כידוע, פרויד יצר מסיפור מסגרת זה את "תסביך אדיפוס" שלו, האומר כי הילד רוצה לרצוח את אביו ולשכב עם אמו, זו משאלתו הכמוסה, אלא שהיא נשללת ממנו ויש להתגבר עליה. והנה, הסיפור של אבשלום ודוד מקביל לגמרי לסיפור של אדיפוס: גם אבשלום מורד באביו ורוצה להרגו, אף כי כאן, להבדיל, הדבר נעשה ביודעין, וגם הוא שוכב עם נשותיו של דוד, גם אם כאן אין זו אימו ממש. על כן נראה שזו החכמה העומדת ביסוד דבריו של אחיתופל, שכן השכיבה עם אשת-חיקך היא מעשה של השתלטות ועוצמה. כמו כן שני הסיפורים מתחילים ונגמרים באופן דומה: אדיפוס גדל מחוץ לביתו ואבשלום נשלח לשנתיים אל מחוץ לביתו לגשור, בעקבות הריגת אחיו, שאנס את תמר אחותו; אדיפוס בסוף מנקר את עיניו ואבשלום נתלה על עץ ומומת. אין סוף טוב למחזיק בתסביך האדיפלי, שניתן לראותו אולי כסמל של "האדם המורד" באשר הוא, כשם ספרו של קאמי. ואולי על רקע זה יש להבין גם את זעקתו של דוד בהוודע לו על מות אבשלום בנו: שמואל ב יט1: "וירגז המלך ויעל על עלית השער ויבך וכה אמר בלכתו בני אבשלום בני בני אבשלום מי יתן מותי אני תחתיך אבשלום בני בני".

ויש בתנ"ך עוד סיפור קדום לזה עם משמעותיות דומות, אף כי הוא פחות מפורט, והרי זה סיפור חם ונח: בראשית ט': "22 וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני-אחיו בחוץ. 23 ויקח שם ויפת את-השמלה וישימו על-שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את ערות אביהם ופניהם אחרנית וערות אביהם לא ראו. 24 וייקץ נח מיינו וידע את אשר-עשה-לו בנו הקטן. 25 ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". חז"ל דרשו שחם סירס את נוח - וגם דבר זה של סירוס אבות בידי בניהם אנו מוצאים במיתולוגיה היוונית רבות, בתיאור מעללי האלים בעיקר: קרונוס סירס את אביו אורנוס וזאוס מרד באביו קרונוס, שהיה נוהג לאכול את ילדיו עם היוולדם. גם בלי הסירוס הרי שאנו נשארים עם מעשה המרד.

**פילוסופיה והתנ"ך: טומאת הלידה, מצורע ופוקו**

"דבר אל בני ישראל לאמור אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא" (ויקרא, יב', 2).

נשאלות השאלות - מדוע בכלל נטמאת האישה היולדת והרי טומאה זה דבר שבדרך-כלל מיוחס למת ואילו כאן מדובר על יצירתם של חיים חדשים? ועוד - מדוע ביולדה נקבה היא נטמאת כפליים בזמן מאשר בלידתה זכר? ועוד - מדוע הכהן הוא זה האחראי על טהרתה - כמו גם על טהרתו של המצורע - ולא הרופא או החכם, אף כי תפקיד הכהנים היה מורכב בימים ההם וכלל גם את הוראת העם בעניינים תורניים שונים?

נראה שאת התשובות לכך נוכל למצוא רק אם נפנה את מבטנו אל כיוון מפתיע ובלתי צפוי - הגותו של הפילוסוף הצרפתי בן שנות השישים של המאה העשרים - מישל פוקו. ופוקו זה טוען, בספרו - "תולדות המיניות, הרצון לדעת", כי המיניות היא חלק ממערך כוח חברתי ואינה יכולה להיות מובנת מחוצה לו. ישנו קשר בין ידע וכוח ובין שניהם לבין ההתענגות, כשהכול מובן במונחים פוליטיים, במובן הרחב של המילה. מהסתכלות זו נקל יהיה עלינו להבין מדוע האישה נטמאת בלידתה, שכן הלידה מסמנת את היותם של יחסי המין המוקדמים יותר, שכן היא פירותיהם, ועל כך מוחל מערך הכוח החברתי, האוסר, או לפחות שם בתוך מסגרת. ומסיבה זו גם הטומאה בלידת נקבה מוכפלת, שכן האישה יותר מתקשרת בחברה עם מיניות. במינוח דתי נאמר זאת כך - האישה היא הראשונה שחטאה בעץ הדעת טוב ורע ואילו חטא הגבר הוא רק שני במעלה. ואת הקשר בין הלידה לחטא ולמיניות בכלל אנו רואים בפסוק - "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (תהילים, נא', 7).

ואגב, כן נמצא קשר בין פוקו ובין המשך פרשתנו, שכן המשך פרשתנו מדברת מענייני מצורע ולפוקו יש ספר אחר שנקרא - "תולדות השיגעון בעידן התבונה" בו הוא דן במוסדות לחולי הנפש, שהרי הם כמצורעים לכל דבר ועניין. גם הפרשה שאחרי 'מצורע' - 'אחרי מות' - דנה בנושא שקשור לעניין זה, שכן שם מועלה המושג, שגם לו יש משמעות מודרנית, הרי הוא - השעיר לעזאזל. ואף דמיון אחר יש כאן - במצורע יש שתי ציפורים, כשהאחת נשחתת והאחרת משולחת, וכן השעיר לעזאזל יש שעיר אחד לעזאזל ואילו השני מוקרב במקדש - ונדון בהם במקומם. וזהו למה הכוהנים הם אלה האמונים על דברים אלה, כי זהו שדה הכוח והוא המכונה הלשון הימים ההם – טומאה וטהרה.

ועוד הערה על פוקו צריך לומר - הוא מעלה בעיקר דבריו את רעיון 'הכוח' האמורפי, המנותק מכל מוסדות הכוח הארציים, שיש לו מטרות, אך שאין לייחסם לסובייקט אינדיבידואלי מסוים - ותיאור זה כבר מתקרב לתיאור הדתי של פני המציאות, בנתקו את התופעה מהגורמים הארציים שלה ובנותנו לה תכונות וקיימות ממשית אך לא אנושית. וזה מתחבר בכלל למחשבה הפוסט-מודרנית, החורגת מן התבוניות הרגילה שהכרנו, שלפי דעתי מובילה בקו ישר לדת ולאמונה. במונחים של ר' נחמן מברסלב, זוהי כניסה ל-'חלל הפנוי' ששם יש שאלות, ועזיבת הקרקע המוצקה אך האשלייתית שהכרנו, אלא שזו טרם הכניסה למימד האמונה הנוסף המתבקש.

**פילוסופיה והתנ"ך: מקשה אחת כתכונה אלוהית והדקונסטוקציה של דרידה**

"וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה הוא כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה" (במדבר, ח', 4).

מפרש רש"י - "מקשה. לשון דא לדא נקשן, עשת של ככר זהב היתה, ומקיש בקורנס וחותך בכשיל לפשט איבריה כתקונן, ולא נעשית איברים איברים על ידי חבור". ואנו נאמר, כי מקשה היא גם מלשון חיבור, וכן אנו מוצאים 'מקשת אבטיחים', למשל. ועוד מפרש רש"י - "כן עשה את המנורה. מי שעשאה. ומדרש אגדה על ידי הקב"ה נעשית מאליה". גם על השלהבת הוא אומר שהייתה "עולה מאליה".

לצורך העניין, הפעם נחרוג מעט מהתייחסות לכתוב כשלעצמו מבחינת עצמו ונפנה להתייחסות נרחבת יותר אליו כמסמן דבר מה. המנורה, אם כך, היתה עשויה מקשה אחת. זאת בניגוד למה שבנוי חלקים-חלקים. ומה התועלת והיתרון בבניה מסוג זה? אנו נענה על שאלה זו - שוב במסגרת זו - מנקודת ראותה של ההגות המודרנית: כוונתי להגותו של הפילוסוף זא'ק דרידה סביב המושג 'דקוסטרוקציה', שזה על-פי הפשט המילולי פירוק של הטקסט למילים. אך המושג הוא מסובך הרבה יותר ונכתבו ספרים שלמים עליו. ובכל אופן נרחיב מעט - זו גישה פוסט-סטרוקטורליסית, כשהסטרוקטורליזם בחן את המרקמים השונים של הטסקט, אך כמכלול שלם, ואילו כאן יש קריאה זהירה שלב אחרי שלב, תוך קבלת התרשמות, וזוהי גישה פוסט-מודרנית, אשר פועלת נגד העמדת השפה-מחשבה כבעלת זכות-יתר. זהו ניתוח המפרק את הטקסט ומציג את ההבדל שבין הטקסט ובין עצמו. זו קריאה ביקורתית היוצאת נגד הטענה לשליטה חד-משמעית של צורת סימון אחת על-פני אחרת. כנגד הגישה הזו תבוא הגישה האומרת, כי את הטקסט יש לקרוא כמכלול אחד שלם וכי השלם הוא יותר מסך-כל מרכיביו. אם הגישה הראשונה היא חילונית יותר, הרי שזו היא דתית יותר והוא שאמר מדרש האגדה, שנעשתה המנורה על-ידי הקב"ה עצמו. הגישה הראשונה תשלול זאת כמיתוס מודרניסטי חסר כיסוי ואנכרוניסטי. אבל העימות בין שתי גישות אלה עדיין תקף. והוא תקף גם לגבי מה שאני כותב כאן באופן כללי, כלומר - זהו ניתוח פרמטרי של התנ"ך ואין לו מרכז אחד ברור מכונן (-זאת ניסיתי לעשות במקום אחר), כשיש לך המעלות שלו, אך גם החסרונות, ואין לשכוח עובדה זו בשום פנים. הגישה העדיפה יותר והשלמה יותר, על פי דעתי, היא על כל פנים זו שיש לה מרכז אחד ורעיון אחד כללי בסיסי. וזה מה שנאמר על המנורה - מקשה אחת, שאי-אפשר להפריד אותה לחלקיה, כשם שהתורה היא בעצם מקשה אחת וכשם שכל דבר אלוהי הוא כזה. דוגמא נוספת לאי-היתכנות שבגריעה מהמקור האלוהי ניתנת לנו בהמשך הפרשה, כאשר מואצלת הרוח ממשה לשבעים הזקנים, אך אין זה אומר שהיא פוחתת ממנו עצמו, אלא זה כמו להעביר אש מאש.

ומעניין לעניין, כתבתי את זה פעם בפירוט ועתה רק אזכיר את זה בכלליות - בפרשה מסורטטים לנו הגבולות של חופש הביטוי: מצד אחד, משה אומר - "מי יתן כל עם ה' נביאים" (במדבר, יא', 29), כך שבהתערות הרוח יש חופש מלא, ומצד שני, מרים נענשת - מיד אחר-כך זה מופיע - על שדברה לשון הרע נגד משה, כך שבמקרים כאלה אין כל זכות ביטוי - וניתן ללמוד מזה גם לחברה המודרנית שלנו.