

ירושלים כ'מטרופוליס' בתודעתו הלאומית של פילון

אריה כשר

'אהבת מולדת' היתה תופעה טבעית ומובנת מאליה, בחינת דבר שאינו צריך ראייה, לפי מושגי המחשבה המקובלים על העולם הקלאסי. במושג 'מולדת' (*πατρίς* ביוונית, *Patria* ברומית) הזדהו ונתמצו הערכים הנעלים ביותר, כגון: בית ורכוש, אחוות-משפחה, שבט, עם, ביטחון אישי ולאומי, אמונה ומסורת דתית, קודשי האומה, חוקי האבות, מורשת לשון ותרבות. ל'מולדת' נשבע כל אזרח שבועת-אמונים ולמענה נקרא להקדיש את גופו ונפשו; לאבדה משמע לאבד הכל.¹ להלן אנסה להוכיח כי גם פילון האלכסנדרוני, בעל החינוך ההלניסטי המובהק, שקד לתאר את זיקתם של יהודי התפוצות בזמנו אל המולדת ההיסטורית ירושלים על יסוד התאמה גמורה למושגי המחשבה המקובלים בעולם-ההגות היווני-הרומי.² דומה כי בדרך זו אף רצה לשכנע את קהל-קוראיו בצדקת קביעותיו על המעמד המשפטי והמדיני של יהודי התפוצות, שהיה מן הנושאים הפרובלימטיים והמסעירים ביותר בחיים הציבוריים של ימיו-הוא.³

אך בטרם נפנה אל הכתבים ההיסטוריים ('נגד פלאקוס' ו'המלאכות אל קאיוס'), שהתייחס בהם ישירות אל 'אהבת המולדת' של בני-קהילתו, בתורת הצדקה למאבקם על הזכות 'לחיות לפי חוקי אבות', חשוב לפרוש את הגיגיו הקשורים במושג זה על רקע היריעה הרחבה של שאר כתביו, ובעיקר במה שנוגע למאורעות שונים בעברה של האומה היהודית. כבר בפתח דיונו נציין כי בהתייחסותו אל פרשיות היסטוריות רחוקות ונושנות, נקט פרשנות המיוסדת על הערכות מדיניות ומשפטיות שהיו מעוגנות במחשבת בני-דורו. בפרשת 'לך לך' (בראשית יב א ואילך) נקרתה לו הזדמנות נאותה לנהוג בשיטה זו, וראוי לצטט דבריו כלשונם:

- 1 ראה, למשל: אייסקילוס, הפרסים, 405-400; סופוקלס, אנטיוגונה, 181-182, 186 ואילך, 208-210; סופוקלס, פילוקטטס, 255 ואילך, 1213 ואילך; אוריפידס, מדאה, 32, 35, 254-255, 328-329, 643-650 ועוד. עיין עוד: G. Glotz, *The Greek City and Its Institutions*, London 1929, pp. 29ff.; N.D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (English Translation by W. Small, 1873), New York 1956, pp.198ff.
- 2 הדבר מוצא, למשל, ביטוי מאלף בכתובים הבאים: *De*, 146; *De Plant.*, 18; *Quod deus sit immut.*, 18; *De virtutibus*, 102, 109f. עיין בהרחבה בנושא זה: 'היינמן, היחס שבין עם לארצו בספרות היהודית-ההלניסטית', ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 1-9.
- 3 ראה, למשל: המלאכות אל קאיוס, 277; ועיין בהרחבה: א' כשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית במאבקם על זכויותיהם, תל-אביב 1978, עמ' 212 ואילך.

מי זולתו [אברהם] יכול היה להיות נחרץ ונחוש בדעתו עד כי לא ייכנע ולא יתמסר לאהבת קרובים ולאהבת מולדת? הן ניתן לומר ששתי אהבות אלה נולדות וצומחות ביחד עם כל אחד מאתנו, מה גם שמהוות הן באותה מידה חלק מישותנו, ואף למעלה ממה שהפרטים מתלכדים בשלם. עדים לכך המחוקקים, שקבעו את עונש הגלות כשני בחומרה לעונש המוות ביחס לאלה שנמצאו אשמים בפשעים גדולים. אך לפי דין האמת, סבורני כי אין הוא שני בחומר, אלא עונש כבד הרבה יותר הנהו; שכן אם עונש המוות הוא קץ לצרות, הרי עונש הגלות אינו אחרית אלא ראשיתם של ייסורים חדשים; ובמקום מיתה אחת, השמה קץ למכאובים, גורר אחריו עונש הגלות אלפי מיתות בלא שתאבד תחושת הכאב. יש בני-אדם היוצאים למסעות, אם למטרת מסחר מחמתם לכסף, אם בשליחות ואם מאהבת תרבות המדרבנת לחזות בנופי ארץ אחרת... אבל כולם כמהים לראות ולחונן את עפר ארץ אבותיהם, לברך את מכריהם ולחוש בהנאה המתוקה והמיוחלת ביותר של חיבוק קרובים וידידים (*De Abrahamo*, 63–65).

בדברי פרשנות מאלפים אלה ביקש פילון לתאר את אברהם אבינו כמי שהתעלה על 'חולשות' אנושיות טבעיות ומוכנות מאליו, ובהן 'אהבת מולדת', שהיא תכונת-יסוד אקסיומאטית שאינה צריכה ראייה. באותה הזדמנות הביע את הדעה כי הגליית אדם ממולדתו היא עונש כבד ביותר ואף גרוע ממוות. הרעיון שאול, מן הסתם, מעולם המחשבה היוונית, ככל שניתן לשפוט מהשוואה לחרונו של אוריפידס — 'אין צרה קשה יותר מאובדן מולדת'.⁴ מסתבר כי הוא בא לידי ביטוי כה נחרץ בכתיב פילון⁵ עד שיש בהם אפילו הבנה לרחשי-לבם של אנשים שביכרו לטרוף נפשם בכפם ובלבד שלא לשאת בעונש הגלות.⁶ מאלפים במיוחד הדברים הפסקניים שפילון ייחסם לאגריפאס הראשון והביאם בפתח איגרותו אל הקיסר קאיוס קאליגולה:⁷

4 מדא, 463; והשווה גם: 650–651.
5 עיין: *Quis Rerum*, 2; *De Cherubim*, 129; *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 129; *De Aeternitate Mundi*, 32; *Divinarum Heres*, 26, 82; *De Fuga et Inventione*, 76, 107; *De Specialibus Legibus*, I, 16, 52, 68; III, 16; IV, 17; *De Somniis*, II, 124; *De Praemiis et Poenis*, 17; *In Flaccum*, 15 ff., 158–159, 162, 183f.; *De Vita Contemplativa*, 18

6 *De Plantatione*, 147; cf. *In Flaccum*, 179

7 למרות הנטייה הכמעט מתבקשת מאליו לחשוב כי האיגרת אינה אותנטית, אלא נערכה לפי המקובל בהיסטוריוגרפיה היוונית, כך ששיקפה את דעת פילון ולא דווקא את דברי אגריפאס עצמו, נראה לי שאין לכפור ביסודה. יש לקחת בחשבון את האפשרות הפשוטה והסבירה כי אגריפאס נפגש עם פילון ומשלחתו ברומא, לעת ששמע על גזירת הצלם שגזר קאליגולה. ניתן לשער כי השניים טיכסו עצה על הדרכים להניא את הקיסר מביצוע זממו, מה עוד שהגיגיו לחשוב כי אגריפאס ביקש עצה ועזרה ממשית מאיש חכם ונודע כפילון, ובמיוחד בניסוח איגרתו לקיסר, שהיתה מסמך גורלי ביותר ליהדות כולה (השווה: E.M. Smallwood, *Philoni Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1961, p. 292). ראוי להזכיר כי האיגרת נשאה בעת ובעונה אחת אופי של פנייה אישית ועתירה לאומית, מחאה ותחינה, זעקה וקול ענות חלושה, קרי: דברים והיפוכם, שחכמה רבה נדרשה בשילובם לתוך מסמך אחד. אמנם יוספוס עובר בשתיקה על פרשת האיגרת, ובמקום זה מספר על משתה שערך אגריפאס לקאליגולה, בו שטח לפניו כבדרך אגב את הבקשה לבטל את גזירת הצלם (קדמוניות היהודים, יח, 289–297); אך מה הטעם והאסמכתא להעדפת הדברים על גרסת פילון? אדרבה, פילון חי בעיצומן של ההתרחשויות והיה מעורב בהן אישית, דבר המעניק יתר אמינות לעדותו. אפשר אמנם להניח כי דברי האיגרת המיוחסת לאגריפאס אינם העתק מלולי מדויק של המסמך המקורי שהוגש לקיסר, אף-על-פי-כן לא מן הגמגע הוא ואף סביר לחשוב כי היא שיקפה במידה רבה של נאמנות את מה שנכתב באמת.

הן לכל בני-האדם, קיסר, טבעית היא אהבת המולדת וכן קבלת חוקי בני-עמם; ואין צורך להשכילך בעניין זה, שפן אתה עצמך תרחש חיבה מעומק הלב אל מולדתך, אף תהגה כבוד למנהגי אבותיך בכל לכה. הן כל האנשים רואים את הדברים השייכים להם כטובים, ואפילו אין הדבר כך באמת, שהרי אין הם שופטים אותם באמת-מידה הגיונית דווקא, אלא יותר על-פי רגשי חיבתם (המלאכות אל קאיוס, 277).

אין לתמוה אפוא על פילון אם מנקודת-מבטו ראוי לחשוב לאנוכי כל מי שלא נחלץ להגנת המולדת; כי מעשי אדם כזה מכוונים לתועלת עצמו בלבד, מה עוד שמזולז הוא בערכים נעלים, כמו כבוד הורים, חינוך ילדים, ציות לחוקים, שמירת מסורת ומנהגים, דאגה לענייני-הכלל, קדושת מקדשים ויראת אלהים.⁸ מאידך גיסא היחלצות בני-אדם להגנת מולדתם והצלתה, לא זו בלבד שמידה טובה היא בעיניו, אלא שצריך אף להחשיבה כמצווה נעלה ביותר; משום כך אף ראוי להעריך את נכונות ההקרבה העצמית למען המולדת.⁹

המעין בספר מקבים-ב, שהשקפת-העולם של מחברו נתגבשה באקלים תרבותי זהה לחלוטין, יוכל להצביע בנקל על דמיון רב בהתייחסותו למושגי גבורה, חירוף-נפש ומסירות למען המולדת והגנתה.¹⁰ הוא הדין בהשקפת-עולמו של בעל איגרת אריסטיאס, שהיתה מעוגנת אף היא במושגי התרבות ההלניסטית.¹¹

מכתבו של אגריפאס אל קאליגולה מבטא, כאמור, את דעתו הנחרצת של פילון בעניין הנדון; ונקודת-המוצא שלו פתחה בקביעה הבסיסית שאהבת המולדת והמסירות לחוקי אבות נטועים על-פי הטבע בלב כל אדם, לרבות הקיסר עצמו. על יסוד מוצק זה ביקש אגריפאס לשכנע את קאליגולה (ובמקביל פילון את קוראיו) כי באותו עניין אין הוא ועמו נבדלים במאום מהקיסר ואורחיו הרומאים. לא בכדי הדגיש את זיקתו הטבעית, המובנת מאליה לבני-עמו, וממילא גם את חובותיו להגנת חוקי אבותיו וארץ-מולדתו.¹² נקל אפוא להבין מדברי הסיכום של מכתבו את גודל המצוקה הנפשית אליה נקלע, כשהוא ניצב בפני דילמה קשה ביותר; ולדבריו —

הריני מוותר על כל זוהר המלכות ואיני מתנגד לחזור אל מר גורלי הקודם. הכל אמיר בדבר אחד: קיום חוקי האבות. כי מה יהא ערכי בעיני בני-עמי, או בעיני כל שאר בני-האדם? הרי

8 *Quod Deus immutabilis sit*, 17f.; cf. *De Vita Contemplativa*, 47; *De Vita Mosis*, II, 198
 9 *De Plantatione*, 146; *De Cherubim*, 15; *De Mutatione Nominum*, 40; *De Ebrietate*, 17; *De Fuga et Inventione*, 29; *De Abrahamo*, 187f., 197
 חופשיה', ראה: *Quod Omnis Probus Liber sit*, 133
 10 עמד על כך זה מכבר היימן (לעיל, הערה 9), עמ' 5; ועיין: מקבים-ב ח כא (בדברי החיווק של יהודה המקבי לאנשיו שיהיו 'נכונים למות בעד התורה וארץ האבות') ומקבים-ב יג יד ('להילחם בגבורה עד מוות בעד התורה והמקדש וארץ האבות ושלטון האומה'). ולעומת זאת זכו פשעי המתיוונים להוקעה כבגידה במולדת, ראה: ד א; ה ו-ט, ט; יג ג, י; עיין גם מקבים-ד ד א; והשווה עוד: א יא; יח ד.
 11 עיין: איגרת-אריסטיאס, 102, ובעיקר 249. על שאלת המלך תלמי השני פילאדלפוס, 'איך יוכל להיות אוהב מולדתו?' ענה אחד מזקני היהודים, בהניחו מראש כי 'טוב להיות ולמות בארצו', כי 'החיים בארץ נכר ממיטים על הדלים חרפה ועל האמידים כלימה, משל היו מגורשים [ממולדתם] בגין פשע; ולכן אם תשפיע טובה על כולם כפעלך תמיד, יעניק לך אלהים את מידת החסד לכל ותיתשב לאוהב מולדת' (שם, 249).
 12 המלאכות אל קאיוס, 278-279, והשווה גם: 281, 287, 290, 327-329.

בהכרח יחשובני לאחד מהשניים: או לבוגד בבני עמי או למי שהפסיד את ידידותך. היש צרה גדולה מאלה? כי אם אמשיך להימנות עם רעיך הקרובים, אזי כלימת בגידה תכתימני אם לא תישמר מולדתי מכל פגע ובית-המקדש לא יחולל... (שם, 327–329).

כדי להוציא ספק מלב באשר לאפשרות ההפרדה בין הדת היהודית והלאומיות היהודית, הדגיש פילון היטב בדברים ששם בפי אגריפאס את הרעיון בדבר אחדות האומה וזיקתה ההכרחית והבלתי-ינמנעת אל המקדש ואל המולדת המסתמלת בירושלים 'עיר-הקודש'.¹³ אידיאה זו, העוברת כחוט-השני בכתיביו, הוצגה כפועל יוצא של אמונת הייחוד היהודית.¹⁴ אין ספק שקביעתו הפסקנית כי 'מאחר שישנו אֶל אחד, חייב להיות גם מקדש אחד בלבד' (*De Specialibus Legibus*, I, 68), שומטת כליל את הבסיס להנחתם של מלומדים אחדים כי יהודי מצרים ביכרו את בית חונו על המקדש הירושלמי.¹⁵ לדידו, אחדות העם היהודי, נאמנותו הבלתי-מסויגת לתורתו ולבית-מקדשו ואהבת המולדת החזקה הנטועה בלבו — הם דבר אחד ושלם. אך ראוי לסייג דברים אלה בקביעה כי למעשה פילון לא טען ולא תבע מעולם להכיר באחדותו המדינית של עם ישראל, ואפילו לא בזיקה למלכות אגריפאס ביהודה. לדידו לא היה הלה אלא שליט מקומי בחסדי רומא, שתוקף מלכותו, הן מבחינה סמכותית והן מבחינה גיאוגראפית, בא מכות המיני הרומאי.¹⁶ אחדות העם היהודי לא היתה מבוססת בעיניו על אחדות מדינית, אלא בראש-וראשונה על שיתוף באורחות-חיים, בחוקים ובאמונה, שמקורם בתורת משה. לשון אחר: פילון ביקש להחיל על עם ישראל אידיאה של לאומיות מופשטת, הנעדרת כל זיקה ריאלית ממשית לגזע, לארץ מסוימת, או למימשל מדיני, אך מיסודת על תודעה צרופה של דת ותרבות, חוק ומשפט ואורחות-חיים.¹⁷ אמנם ניתן לגרוס כאן דמיון רב לתפישתו הנודעת של איסוקראטס את המושג 'הלנים', שלא היה, לדידו, בעל צביון מדיני ואתני כלל ועיקר, אלא נשא חותם תרבותי מובהק לפי מהותו.¹⁸ לפי האמת אין צורך להרחיק לכת במקרה זה עד לאיסוקראטס האתונאי (שחי בסוף המאה החמישית ותחילת המאה הרביעית לפני-הספירה), שפן גם במצרים ההלניסטית והרומית גופה נוצקה במושג 'הלנים' משמעות כזו בדיוק. האלכסנדרונים, למשל, ככל שהיו בעיני פוליביוס 'ערב רב' (*μυάδες*) מבחינה לאומית, הרי נחשבו ככלות הכל ל'הלנים' על-פי שייכותם התרבותית, ורק בזכות זאת זכו להעדפה במעמד המשפטי וחזיונותיהם המדיניות.¹⁸

לפי שאחדותו הלאומית של העם היהודי היתה בעיני פילון אחדות דתית ותרבותית מעיקרה, ראוי שנבחן את תיאוריו לזיקתם של יהודי התפוצות אל ירושלים. מתברר, למשל, כי ירושלים לא זוהתה

13 שם, 278–283. עיין עוד: *De Vita Mosis*, II, 324.

14 עיין למשל: *De Specialibus Legibus*, I, 67–76; השווה גם: *De Vita Mosis*, II, 193, שם נקבע בצורה פסקנית כי התכחות לאלוהים כמוה כהתכחות למולדת, להורים ולמיטיבים.

15 לדיון מקיף על סוגיה זו עיין: ש' ספראי, העליה לרגל בימי בית שני, תל-אביב 1965, עמ' 63, והערות 199–200, ושם פירוט ביבליוגראפי מלא.

16 נגד פלאקוס, 25, 29, 39–40; המלאכות אל קאיוס, 326.

17 I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, pp. 567f. — יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, ב, ירושלים 1970, עמ' 216 ואילך, 245 ואילך.

18 Isocrates, *Panegyricus*, 50; ראה: וולפסון, שם, עמ' 245, הערה 25.

על-ידיו כבירה מדינית דווקא, אלא נחשבה בראש-וראשונה לעיר-המקדש, או ל'עיר-הקודש' בלשוננו,²⁰ שהזיקה הרוחנית אליה היא אחד המאפיינים הבולטים ביותר בדת היהודית. כדי לצקת תוכן אידיאי עמוק במושג 'עיר-הקודש', התייחס אליה כאל 'עיר-האלוהים'. בכך העלה אותה למדרגה טראנסצנדנטאלית נשגבה ביותר, דבר שבא לידי ביטוי מאלף בחיבורו 'על החלומות', בזו הלשון:

עיר-האלוהים מכונה בפי העברים ירושלים, ותרגום השם הזה הוא 'ראיית שלום'. לפיכך אל נא נבקש את עירו של הנצחי במרחבי ארץ, כי לא מעץ ואבן נבנתה, אלא כנפש שאינה שוחרת מלחמה, אשר ראייתה חדה, ואשר שמה לה למטרה את חיי העיון והשלום (De Somniis, II, 250).

למרות רצונו לערטל את זיקתם של יהודי התפוצות לירושלים מכל משמעות מדינית ריאלית, לא יכול היה פילון להתעלם מעצם קיומה הפיסי של העיר, דבר שעורר מן הסתם שאלות ותמיהות לגבי אופיים המעשי של הקשרים עמה והגדרתם הממשית. מסתבר כי לא זו בלבד שנתן דעתו על כך, אלא אף השכיל לתרגם את הגיגיו הפילוסופיים המופשטים ברבך אחדותו הלאומית של העם היהודי לשפת המושגים המשפטיים והמדיניים הנקוטים בעולם היווני-רומי של ימיו. כך, למשל, הסביר את תופעת הפזורה היהודית עצמה באמצעות מערכת-הדימויים המקובלת על 'מושבות' (*ἀποικία*) של 'מהגרים' (*στειλάμενοι*) שיצאו מ'עיר האם', היא ה'מטרופוליס' (*μετρόπολις*), ירושלים.²¹ ראוי

19 פוליביוס, אצל סטראבון, יז, 1, 12. דברים דומים אמורים בפי סטראבון גם ביחס לאוכלוסי העיר ממפיס, שכוננו אף הם 'ערב רב' (יז, 1, 32), אך נודעו גם כ'הלנים של ממפיס' (*Ἑλληνομειφιῖται*); עיין: Steph. Byz., s.v. (*FHG*); P. Lond., I, No. 50, pp. 48–49; W. Chr., No. 30; W. Ruppel, 'Politeuma', *Philologus*, LXXXII, p. 308, n. 182. ראוי לציון בהקשר זה השימוש במונח 'הלנים', שנעשה באדיקט השלישי הקירינאי של אוגוסטוס (19, No. IX, *SEG*). ביחס לקבוצת 'ההלנים' מארסינואה של פאיוס, שנוכרת גם בתעודות נוספות מן המאות הראשונה והשנייה. היה זה ביקרמאן שחשף לראשונה את מגמות 'הניבלאציה היורידית' (בלשוננו), שהנהיגו המלכים התלמיים כדי ליצור חטיבה אחת של 'הלנים' מבחינה משפטית. על סוגיה זו עיין: E. Bickermann, 'Beiträge z. antiken Urkundengeschichte', *Archiv für Papyrusforschung*, VIII (1929), pp. 220f., 230f.; E. Kornemann, 'Das Hellenentum der Makedonen in Aegypten', *Aegyptus*, XIII (1933), pp. 644–651

20 ראה: נגד פלאקוס, 46; המלאכות אל קאיוס, 225, 278, 281, 288, 299, 346. ועוד. במקביל כונתה בפיו ארץ יהודה בתואר 'ארץ-הקודש', ראה: המלאכות אל קאיוס, 202, 205, 330. נראה כי השקפה זו היתה מיוסדת על פרשנותו למקראות מן התורה, כגון: דברים יב ד–י, יא–יז. השווה גם: יוספוס, קדמוניות היהודים, ד, 200–201; נגד אפיין, ב, 193.

21 נגד פלאקוס, 46; והשווה גם: המלאכות אל קאיוס, 281–283. על מערכת-הדימויים הזו בספרות היוונית ומשמעותה, עיין: H.G. Liddel & R.S. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s.v. *ἀποικία*; F. Lenormant, in: Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I, 2, 1962, s.v. *colonia*, pp. 129f. (esp. pp. 1300–1303); J. Oehler, *RE(PW)*, I, 2 (1894), s.v. *ἀποικία*; C. Phillipshon, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, II, London 1911, ch. 19; G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, II (bearbeitet von H. Swoboda), München 1926, pp. 1264f.; J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres médiques*, Paris 1960, *passim*; A.J. Graham, *Colony and the Mother City in Ancient Greece*, Manchester 1964, *passim*; C. Mossé, *La colonisation dans l'antiquité*, Paris 1970, *passim*

לציין בהקשר זה כי אפילו הנמקתו שארץ אחת לא תוכל להכיל ולפרנס את כל בני העם היהודי, בגלל מספרם הרב, היתה מעוגנת במושגי המחשבה היוונית.²² מאלפת במיוחד גם העובדה כי הדימויים 'מטרופוליס' ו'מושבה', לרבות הזיקה ההדדית שביניהם, נחשבו בעיניו למוצלחים כל-כך, עד שביקש להמחיש באמצעותם גם את הגיגיו הפילוסופיים של היחס שבין הלוגוס האלוהי לכוחות השכינה (94, *De Fuga et Inventione*). ממבט ראשון ניתן להתרשם כי במושג 'מטרופוליס' נסמך פילון על דימוי האם של ירושלים במקרא, אך סביר יותר לחשוב כי מקור המושג שלו נעוץ היה בתפישה העולם היוונית דווקא.²³ לכל היותר עשוי היה הדימוי המקראי לשמש גורם אסוציאטיבי, שעוררו לאתר תחום חפיפה בין מחשבת יון והמקרא.

בחיי היומיום היתה, ללא ספק, העלייה לרגל ירושלימה הביטוי הפשוט והמוחשי ביותר להזדהותם הדתית-הלאומית של יהודי התפוצות עם מכורתם. אך על-פי השיטה העיונית של פילון ניתן היה להעריכה כפועל יוצא ממערכת-הקשרים שבין ה'מטרופוליס' ירושלים ל'מושבותיה' (קרי: קהילות ישראל בתפוצות). נקל לשער כי התופעה לא היתה שונה בעיניו מהמקובל בעולם היווני עצמו, שהרי גם בו נהגו בני 'המושבות' לשמור ולטפח את הקשרים עם ה'מטרופוליס' שלהן, על-ידי שיגורן של משלחות נושאות מתנות בזמן עריכת חגיגות דתיות ולאומיות חשובות. ואף-על-פי-כן, הסדירות, הקביעות והרציפות בעלייתם לרגל של יהודי התפוצות לירושלים, והחשבת הדבר למצווה דתית נעלה ביותר ולאחת המעלות הגבוהות בסולם הערכים של האמונה היהודית — כל אלה העניקו לתופעה היהודית ייחודיות ברורה גם בעיני פילון.

מנקודת-מבטו הפילוסופית, הציבה מצוות העלייה לרגל בפני כל היהודים בתפוצות מעין 'מבחן לתכונת הנפש', וליתר דיוק, למידת יראת האל שבלבבם. לדבריו:

אדם שאינו מתכוון להקריב קורבנות [= לעבוד את האל], לא יהא מוכן לעולם לעוונ את מולדתו, את רעיו, ואת קרוביו ולנדוד בנכר. לכן ברור הדבר כי משיכתה החזקה יותר של יראת האל היא המנחה אותו לשאת את הפרידה מקרוביו ומידידיו היקרים ביותר, כהיפרד החלק האחד מהשלם שבו הוא כלול.²⁴

לידו, נועד המבחן הזה לשתף את העומדים בו בחוויותיו ובמעשיו של אברהם אבינו בשעתו (*De Abrahamo*, 63). לא בכדי הוא ציין כי השליחים, שמונו בכל קהילה להעלות את תרומות בניה לירושלים, הם המעולים והנכבדים שבהם, ומשום כך אף הועד להם הכינוי היומרי 'שליחי-קודש'

22 נגד פלאקוס, 46; וכן: *De Vita Mosis*, II, 232; *Hypothetica*, VI, 1; עיין: מוסה, שם, עמ' 30.
23 על דימוי האם במקרא ראה, למשל: ישעיה מט כא; נד א; ס ט; ועיין: ב"צ דינבורג, 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', ציון, טו (תשי"א), עמ' 5-4. על השתקפות הנושא בספרות ההלניסטית מחד ובספרות חז"ל מאידך, עיין: י"א זליגמן, 'ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית', יהודה וירושלים (קובץ), ירושלים תשי"ז, עמ' 196-198; רי"צ ורבלובסקי, 'מטרופולין לכל הארצות', ירושלים לדורותיה — הכינוס הארצי הכ"ה לדיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 172-178; ש' רוזנברג, 'הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהודית — מאבק השקפות', קתדרה, 4 (1977), עמ' 148-151.

24 *De Specialibus Legibus*, I, 68. השווה עוד לדבריו ב'מלאכות אל קאיוס', 216 אודות שליחי המצווה שמעלים תרומותיהם של יהודי התפוצות ירושלימה ומטלטלים עצמם בדרכים קשות ועקלקלות, שסכנות רבות אורבות בהן.

(*ἱεροπομποί*).²⁵ מתברר כי העלייה לרגל נחשבה בעיניו לא רק למצווה נעלה, אלא גם לחוויה תחת מרגשת ביותר, משום שניתן היה להגיע באמצעותה אל היעדים שאיש-רוח אמיתי חותר אליהם בכל מאודו, כמו: סיפוק והנאה רוחנית, אושר, שמחה, שלווה הנפש וקדושה. בציוריות רבה הוא השתדל לתאר חוויה זו, תוך שימוש ברור בצבעים האופייניים והמקובלים על חכמי הסטואה, וכפי שניתן להקיש מן הציטוט שלהלן:

אינן-ספור בני-אדם נוהרים מאין-ספור ערים אל בית-המקדש בכל חג וחג, מי ביבשה ומי בים, ממזרח וממערב, מצפון ומדרום. דומה כי הם עוגנים בו ככנמל-מבטחים משותף, שהוא גם מפלט בטוח מפני טרדות-החיים הרבות וסערותיהם. שם מקווים הם למצוא רגיעה; וכך, בהיותם משוחררים מדאגות שהעיקר עליהם ולחצים משחר-נעוריהם, הריהם מבקשים לנשום לרווחה רגע קט ולהיות שמחים ועלזים. גדושי תקוות טובות מועידים הם את המנוחה, שנשארו נפשם אליה, לקדושה ולעבודת האלוהים. אגב כך הם קושרים ידידות עם אלה שלא הכירום קודם-לכן; ולעת הקרבת הקורבנות והנסכים מתמזגים הרגשותיהם מתוך אחווה ואחדות-לב נאמנה ביותר (*De Specialibus Legibus*, I, 69).

לא בכדי הדגיש פילון בכתיבו הדגש היטב כי אחת מאבני-היסוד במערכת-הזכויות של כל קהילה יהודית בתפוצה היתה הפריבילגיה לעלות לרגל ירושלימה ולהרים תרומות לבית-המקדש. כך, למשל, ב'מלאכות אל קאיוס' (156–157) הוא ציין בהבלטה את הרשות שהעניק אוגוסטוס ליהודי רומא בנושא זה; ובהזדמנות אחת אף ציטט כלשונו את פקודתו הנוגעת ליהודי אסיה הקטנה באותו עניין (שם, 311–317).²⁶ ובכלל העלה על נס את התפעלותם של שליטי רומא מהמקדש ומסדרי פולחנו, דבר שנתן ביטוי גם ביוזמתם המדינית המעשית, בעיקר בשלושה תחומים: (א) הכרה משפטית בקדושת הבית ופרסום האמצעים להגנתו מפני חילול ופגיעה; (ב) ביקורי נימוסין רשמיים וטקסיים בו; (ג) הענקת תרומות מאוצר-המלכות לקישוטו ולמימון הקורבנות לשלום הקיסר.²⁷ נעלה מכל ספק כי הענקת הפריבילגיות הקיסריות ליהודי התפוצות, בכל הנוגע לירושלים והמקדש, נחשבה בעיני פילון להכרה רשמית במערכת הקשרים שבין ה'מטרופוליס' ירושלים לבין 'מושבותיה', הקהילות בפזורה.

25 *De Specialibus Legibus*, I, 78; המלאכות אל קאיוס, 216, 312. ייתכן שפילון עצמו היה שליח כזה בזמן עלייתו לרגל (*De Providentia*, II, 64). כהשערת ז'יטטר: J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, I, p. 382, n. 2.

26 השווה לעניין זה: יוספוס, קדמוניות היהודים, יד, 110–113; טז, 27–61, 172–160; *Pro Flacco*, 28; E. Schürer, *Geschichte des jüdische Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig 1909, pp. 111f.; J. Juster, *op. cit.*, I, pp. 377f.; D. Askwith, *The Toleration of the Jews Under Julius Caesar and Augustus*, New York 1915, pp. 193f. סמולוד (לעיל, הערה 7), עמ' 236–238, 310–309; לוי, עולמות נפגשים, ירושלים 1960, עמ' 79–114; ל' רוט-גרסון, מעמדם המשפטי והדתי של היהודים באסיה הקטנה מימי אלכסנדר מוקדון ועד קונסטנטיין, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ב, עמ' 82 ואילך. על תרומות מחצית השקל, עיין בהרחבה: ספראי (לעיל, הערה 15), לפי המפתח. על אופיין וטיבן של התרומות המכונות 'אפארכי' (*ἀπαρχή*), עיין: שם, עמ' 62, 227–226, 232 (הערה 83); וכן: S. Safrai, *The Jewish People in the First Century*, I, Assen 1974, p. 202. והמעשרות לפי כתבי פילון, ביקיה למקראות מן התורה ראה: S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Mass. 1940, pp. 67f.

27 פרטים מלאים ראה: המלאכות אל קאיוס, 157, 291–305, 317–320; סמולוד (לעיל, הערה 7), עמ' 240–241, 297–300, 311.

כאמור, נשענה שיטתו ההיסטוריוסופית של פילון על הערכות משפטיות ומדיניות מגובשות למדי, ששאל אותן מעולם המחשבה היוונית ובאמצעותן ביקש להסביר פרשיות שונות, הן בעברו של העם היהודי והן בחייו בהווה. בחיבורו 'על חיי משה' (ב, 232) המשיל את אבותינו שירדו מצרימה ל'נוכרים או יושבי ארצות נכר' (*οἱ ξενιτεύοντες ἢ ἐτέρωθεν οἰκοῦντες*) או ל'עם' (*ἔθνος*) אשר ארצו היתה צרה מהכילו, ולכן שיגר 'מושבות' (*ἀποικίαι*) לכל עבר. הערכה זוהי עולה גם מחיבורו 'על בבלול הלשונות' (77–78), שפרשנותו האליגורית שם לסוגיית 'גר ותושב' גרסה כי השמים הם משכן קבוע בתי או 'מולדת' (*πατρίς*), לנשמות החכמים, משום שלעולם לא יעזבום כ'מהגרים' כדי להקים 'מושבה' חדשה על הארץ (השווה גם: *De Agricultura*, 65). ואם בחיי ההווה עוסק הפילוני, חשוב לציין כי מנקודת-מבטו חיבבו יהודי התפוצות את ערי מושבם כ'מולדתם', ללמדך כי גרס את המושג המצוטט בכפל משמעויות, שכן גם ירושלים היתה בעיניו ל'מולדתם'. ניתן להדגים שניות זו בצייטה שלהלן:

וברובזמן שהם [יהודי התפוצות] חושבים את עיר קודשם למטרופוליס שלהם, בה ניצב המקדש המקודש לאל עליון, הריהם מוקירים כל אחד ממקומות מושבם כמולדתם, משום שהיתה להם נחלה שם מאבותיהם ומסביהם ומאבות-סביהם ואפילו מדורות קדומים יותר, שכן בהם נולדו וגדלו. לאחדים מהם הגיעו מיד עם ייסודם, כמי שהגרו למושבה ולשביעות רצון המייסדים...²⁸

פירונו של פילון לשניות זו מתבאר דווקא מדברי ההגות האליגוריים שצוינו לעיל ('על בבלול הלשונות', 77–78). בדבריו המיטאפוריים על יחסן של נשמות החכמים אל השמים והארץ, כתב בין השאר כי —

הן אינן עוזבות לעולם את השמים כדי להגר למושבה [*ἀποικία*], שכן יחשיבו כמולדת [*πατρίς*] את מרחבי השמים במ ינהלו את חייהם כאזרחים; ואילו את תחום האדמה, בה יתגוררו [בפועל], יחשבו לארץ נכר, שכן לגבי מהגרים מושבה היא מולדת מארחת [*ἢ ἡ ὑποδεξαμένη πατρίς*] במקום מטרופוליס, בעוד שלגבי הנוסעים חוצה לארץ לבדם המטרופוליס היא המקום שאליו עורגים הם לחזור.

אור דומה בתכלית מפיצה על נושא זה עדות אחרת בכתביו המתארת, ואף היא בשיטת הפרויקציה של מושגים משפטיים ומדיניים ממצאות ימיו, את מצבם של היורדים מצרימה בתקופת האבות. לפי שיטתו היו הם בחזקת 'נוכרים' (*ξένοι*) או 'פליטים מבקשי מקלט', שהיו ראויים להיחשב בעיני 'מארחיהם' (*ὑποδεξάμενοι*) כ'תושבים' (*μέτοικοι*) הקרובים במעמדם ל'אזרחים' (*πολίται*). לפי ש'עזבו הם את ביתם ובאו מצרימה לגור בה בביטחה כמו במולדת שנייה' (*δευτέρα πατρίς*).²⁹

28 נגד פלאקוס, 46. דומה כי גם ב-8 *Legum Alegoriae*, II, הסב פילון את המושג 'מולדת' על אלכסנדריה עירו. הוא הדין גם ביחס למקום-מושבם של התיראפויטים, ראה: *De Vita Contemplativa*, 22. ראוי לציין כאן גם את המינוח הזהה ביחס להגירת תרח ואברהם מאור-כשדים לחרן, ראה: *De Somniis*, I, 52. 29 *De Vita Mosis*, I, 34–36. השווה לדברים ששם פילון בפי הנציב המצרי פלאקוס, לאחר שגלה לאי אנדרוס: 'איך אקרא לאי הקטן הזה? האם מקום גלות (*φυγαδευτήριον*) הוא לי או מולדת חדשה (*πατρίς καινή*)? האם מקלט (*ἀπόδρομον*) הוא, או מפלט (*καταφυγή*) אומלל?' (נגד פלאקוס, 159).

הדברים מדברים בעד עצמם, ללמדך כי המושגים 'מולדת מארחת' ו'מולדת שנייה' אמורים על יסוד זיקה והתייחסות אל המושג 'מטרופוליס'. מאלפת ההקבלה בעניין זה למינוח של קיקרו, שהבחין בבירור בין מה שכינה 'מולדת טבעית' ו'מולדת אזרחית' או בין מולדת במובנה הרגיל והמקובל (ארץ-אבות), ומולדת במובן היווני³⁰. מכאן שלפי השקפת פילון היתה ירושלים, ותהיה לעולם, המולדת המקורית והאמיתית ביותר של יהודי התפוצות. אולם לאור העובדה שאין היא מולדתם המדינית, במובן השכיח והמקובל בחיי היום-יום, יכולים הם להתייחס אל כל אחת מערי-מושבם כאל 'מולדת שנייה' או 'מולדת מארחת'. בדרך זו הוא ביקש לתת מימד חדש לרעיון האחדות הלאומית של העם היהודי, רעיון המיוסד אמנם על שניותו של הערך 'מולדת', אך בד-בבד גם אין בו סתירה עצמית.

מסתבר כי לשניות האמורה יש עקבות גם במקורות אחרים הנוגעים ליהודי התפוצה ההלניסטית-רומית; והמעין בהם ייווכח לדעת כי אכן יהודים כינו את ערי-מושבם במונח 'מולדת'³¹. מבין אלה ראוי להתעכב על שתי תעודות שמוצאן ממצרים דווקא, שכן באו מאותה סביבה שפילון עצמו חי בה והכירה מקרוב. הראשונה היא כתובת שנחקקה על-גבי אסטילת-קבר של אשה צעירה ונכתבה בצורת דרשיח שירי (ראה: *CIJ*, II, No. 1530). לשאלתו של איש-שיח אלמוני על זהות 'המולדת' [*πατρίς*] ומקום ההולדת' של הנפטרת, ניתן המענה הגאה: 'ארץ חוניו אומנתי' (שורה 4), ואין ספק כי הכוונה לליאונוטופוליס, מקום קבורתה. התעודה השנייה אינה אלא עתירתו של יהודי בשם הלנוס בן טריפון, הכתובה על-גבי טיוטת פאפירוס (*BGU*, No. 1140 = *CPJ*, II, No. 151), בה התלונן בפני הנציב הרומי של מצרים בשנת 5/4 לפני-הספירה על הכללת שמו ברשימת החייבים בתשלום הלאוגראפיה (מס-הגולגולת). בין שאר דבריו הדגיש כי בעקבות העוול שנעשה לו, כרוכה סכנת אובדן 'המולדת האישית' (*ἡ ἴδια πατρίς*) שלו, משום שאלכסנדריה היתה עיר הולדתו ובית-גידולו (שם, שורות 4-7). לעניות דעתי, מלמדת העתירה כי כותבה התייחס לאלכסנדריה כאל 'מולדת' באותה משמעות עצמה אותה נקט פילון ב'נגד פלאקוס', 46. בנדון זה חולק אני על א' צ'ריקובר, שגרס בפירושו לתעודה זו כי העותר ביקש ליצור את הרושם שהוא אזרח אלכסנדריה על-ידי כך שכינה אותה 'מולדת'. סבורני כי על יסוד ההשוואה לנאמר על-ידי פילון ניתן להסיק שהלנוס בן טריפון יכול היה בדין לחשוב את אלכסנדריה ל'מולדת', לא רק במובן הטבעי (כמקום הולדתו), אלא גם במובן המשפטי והמדיני; זאת מכוח היותו 'יהודי מאלכסנדריה' (*Ἰουδαῖος τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας*), היינו, חבר הפוליטימה היהודית באלכסנדריה. לשון אחר: אלכסנדריה היתה 'מולדת' ליהודים מכוח השתייכותם הארגונית והמשפטית לקהילה המקומית, שנחשבה ליישות מדינית מוכרת כדת וכדין. זו הסיבה שיהודים נהגו לכנות עצמם בתואר 'אלכסנדרונים', כפי שמסתבר מכתבי פילון ויוספוס ואף מעתירתו של הלנוס בן טריפון (שורות 2-1); ואין ללמוד מכך על טענה לאזרחות בפוליס האלכסנדרונית דווקא.³²

³⁰ Cicero, *De Legibus*, 2, 15

³¹ נביא כאן שתי דוגמאות אפיראפיות, האחת כתובת (*CIJ*, II, No. 771) מאקמוניה שבפריגיה, ועיין

A.M. Ramsay, *The Cities and Bishopries of Phrygia*, Oxford 1897, pp. 651-652; והשנייה כתובת

מטבריה: מ' שובה, 'לתולדות טבריה, מחקר אפירפי', ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 226, מס' 15.

³² עיין בפרטות: כשר (לעיל, הערה 3), עמ' 184-190, 212 ואילך, 249 ואילך; A. Kasher, 'The Jewish Attitude to the Alexandrian Gymnasium in the First Century', *AJAH*, I (1976), pp. 148-161

השקפותיו הפילוסופיות של פילון על האחדות הרוחנית של האומה היהודית ונאמנותה הדתית הבלתי-מסויגת למקדש הירושלמי ולחוקי האבות, הביאוהו למסקנה הנחרצת כי גזירת הצלם שגור הקיסר קאליגולה היתה אסון לאומי כללי ולא רק פורענות מקומית מוגבלת (המלאכות אל קאיוס, 184 ואילך). מנקודת-מבטו, שמטה הגזירה את הבסיס המשפטי לקיומם של מנהגי האבות היהודיים בכל אחר ואתר (שם, 191 ואילך), לפי שהעמידה בסימן שאלה את עצם הזהות היהודית. מסיבה זו ראה את המשך המאבק של יהודי עירו על זכויותיהם ככפירה דתית גמורה, כל עוד נמשך תוקפה של גזירת הצלם (שם, 193).³³ לא בכדי התייחס בנסיבות ההן אל שליחותו הציבורית ברומא כאל עניין עקר וחסרת-ועלת. אם להשתמש בהנמקות שלו, הרי אנוס היה להעריך את שליחותו כ'עניין פרטי', שמן הדין כי יתבטל מפני 'ענייני הכלל' הנתונים בסכנה; מה עוד ש'מן ההכרח לדחות דברים קטנים מפני גדולים' (שם, 193). לדידו, יחס זה שבין 'עניין פרטי' ו'ענייני הכלל' מקביל בדיוק ליחס שבין 'חלק אחד של העם היהודי' ו'כלל העם כולו'.³⁴ גלוי הדבר לעיין, שתפישו זה, הרואה את קהילות ישראל בתפוצות כחלקים אינטגרליים של העם היהודי האחד והשלם, הולמת היטב את השקפתו על היותן 'מושבות' של ה'מטרופוליס' ירושלים. מכאן הגיע למסקנה כי מאחר שקהילות היהודים באלכסנדריה היתה רק 'חלק אחד של העם היהודי' ניתן להגדיר את מערכת-זכויותיה כ'פוליטיאה פרטית', ובלשונו: 'הפוליטיאה שלנו' (*ἡμετέρα πολιτεία* — נגד פלאקוס, 53). בעוד שהזכויות המשותפות לכלל היהודים באשר הם ראויות להגדרה: 'הפוליטיאה הכללית יותר של היהודים' (*καθολικωτέρα πολιτεία τῶν Ἰουδαίων* — המלאכות אל קאיוס, 197). התוקף הרשמי של זו האחרונה היה מותנה בקיומו ובתפעולו הסדיר של המקדש הירושלמי; ולכן כל התנכלות לו עלולה היתה לבטל למעשה אף את 'השם המשותף של העם' (*τὸ κοινὸν τοῦ ἔθνους* — שם, שם).³⁵ משמע מכאן שהואיל ומערכת הזכויות של קהילות ישראל בתפוצה היתה מבוססת על חוקי האבות ומכוח הזיקה לירושלים, אין להעלות על הדעת שקהילה אחת בודדת תוכל לנהל מאבק פרטי על זכויותיה, בשעה שעצם קיומם של המרכז הפולחני בירושלים וחוקי האבות מוטלים בספק.

התיאור הדראמטי של התודעות פילון ומשלחתו לגזירת הצלם (המלאכות אל קאיוס, 184 ואילך) ממחיש בציוריות רבה את רישומו של גודל האסון המהמם. תגובתם הספונטאנית של חברי-המשלחת היתה תדהמה כבדה ומשתקת, שבעקבותיה באה קינת-אבל מרה, כמו חברו יחדיו אסון פרטי ושואה ציבורית (שם, 190). לאחר-מכן נקרעו בין רגשי חידלון פאטאליסטי, המלווה תחושת המוות הקרב והבלתי-נמנע, ובין הרצון להתנגד ולהיאבק מתוך אמונה בתשועת שדי והשגחתו על ישראל (שם, 190, 192 ואילך).

לדברי פילון, משנצטווה פטרוניוס נציב סוריה להוציא לפועל את הגזירה, צפה גם הוא מלכתחילה את גודל הפורענות שעלולה היתה להתחולל בעטייה. מסתבר כי הביא בחשבון לא רק התקוממות

33 השווה עוד לדבריו נגד פולחן ההאלהה של קאליגולה, דבר שנחשב בעיניו לגילוי מובהק של 'כפירה באלוהים' (שם, 117–118).

34 שם, 184; נגד פלאקוס, 1; והשווה גם: נגד פלאקוס, 117, 124; המלאכות אל קאיוס, 3–4, 161, 178, 351, 371, 373.

35 עיין: וולפסון (לעיל, הערה 7), עמ' 242 ואילך; כשר (לעיל, הערה 3), עמ' 222–224.

אפשרית של יהודי ארץ-ישראל,³⁶ אלא גם את הסערה הנוראה שעלולה היתה לסחוף את יהודי התפוצות. במלים אחרות: מתברר כי פטרוניוס חשש באופן ממשי ביותר מהתלקחות מרד יהודי כללי, שיפרוץ תחילה ביהודה ומשם יעבור לריכוזים הגדולים של היהודים בארצות הפזורה.³⁷ לא מן הנמנע כי פטרוניוס גילה חרדה מפני האפשרות שהמרד היהודי יסתייע אף בגורמים מדיניים חיצוניים, העוינים את רומא בלאו הכי, ובראשם הפרתים. מכל מקום, אם נצטט את דברי פילון יתברר כי הלה 'ידע מן הנסיון ולא רק מפי השמועה' על קשריהם ההדוקים של יהודי בבל עם המקדש בירושלים, חרף קשיי הדרך והמרחק; ובעיקר 'הטילו עליו מורא הכוחות [הצבאיים] שמעבר לפרת' (*ἐφόβουν δὲ αὐτὸν καὶ αἱ πέραν Εὐφράτου δυνάμεις* — שם, 216), אשר למשמע הגזירה עלולים לתקוף אותו מכל העברים.³⁸ ראוי לציין בהקשר זה כי בפרוץ המרד נגד

36 למעשה, הוא יכול היה ללמוד על אופן תגובתם של בני העם היהודי בארץ ממה שאירע בעבר בעקבות פגיעתו של המשגיח פונטיוס פילאטוס בבית-המקדש, עיין: יוספוס, קדמוניות היהודים, יח, 60–62; מלחמת היהודים, ב, 175–176; והשווה גם: המלאכות אל קאיוס, 299 ואילך.

37 על החששות ממרד יהודי, ראה: שם, 208, 213–217; והשווה עוד: שם, 220, 222, 229, 233, 256, 332, 335.

38 מלשון הכתוב אין לרעת בודאות אם אותם כוחות-צבא (*δυνάμεις*) מכוונים לפרתים עצמם או ליהודים בשירותם; שתי האפשרויות סבירות במידה שווה. ראוי שנשים לבנו לכך כי לחששות מפני כוחם הצבאי של יהודי בבל יש תימוכין בידיעות על המסורת הצבאית ארוכת הימין שלהם, מאז ימי פרס האתמנידית. כך, למשל, מן המפורסמות היא פרשת הקמתה של המושבה הצבאית היהודית ב'ב, שהשתלבה במערך-ההגנה של מצרים. חוליה אחרת באותה מסורת באה לידי ביטוי בידיעה מפי יוספוס, על דניאל שבנה מצודה (בירה — *βάρης*) באחמא הנמצאת במדי, שסרה לפיקודו של כוהן יהודי; ולדבריו נמשך הדבר עד עצם ימיו, ראה: קדמוניות היהודים, י, 264–265; ועיין: S. Applebaum, 'The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora', in: *The Jewish People in the First Century* (ed. Safrai & Stern), I, Assen 1974, pp. 471f. לגבי התקופה ההלניסטית ניתן לציין את עדותו של היקאטאיוס איש אבדריה (אצל יוספוס, נגד אפיון, א, 192) על סירובם של אנשי-צבא יהודיים (מבבל) להשתתף בשיקום מקדש 'ב' במסגרת העבודות שהטיל אלכסנדר מוקדון על צבאו. לדברי יוספוס נסתייעו גם מכונייה של הממלכה הסלווקית בשירותם הצבאי של היהודים כבליים, ובאנטיוכיה הם נמנו עם הגרעין ההתיישבותי המייסד, עיין: קדמוניות היהודים, יב, 119; C.H. Kraeling, 'The Jewish Community at Antioch', *JBL*, LI; 1932, pp. 131f.; G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961, pp. 79f. כ, וטלו יהודי בבל חלק פעיל ומכריע במאבק הצבאי על ירושת הכתר הסלווקי, בין סלווקוס השני קאלניקוס ואנטיוכוס היירקאס, עיין: B. Bar-Kochva, 'On the Sources and Chronology of Antiochus I's Battle against the Galatians', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, CXIX (1973), pp. 5–8. לקשור למסכת המסורות שבכאן גם את העדות על ייסודן של המושבות הצבאיות היהודיות בפריגיה ובלדיה בפקדת אנטיוכוס השלישי הגדול; עיין: קדמוניות היהודים, יב, 147–153; A. Schalit, 'The Letter of Antiochus III to Zeuxis', *JQR*, L (1959/60), pp. 289–318. לא מן הנמנע כי בכוחם והשפעתם סללו יהודי בבל את הדרך לברית המדינית בין הפרתים לחשמונאים מאז ימי ינאי המלך; עיין: 'אפרון, 'שמעון בן שטח ינאי המלך', ספר הזכרון לגדליהו אלוך, תל-אביב תש"ל, עמ' 70 ואילך. לימים, כאשר הגיעו הפרתים במתקפתם על הממלכה הסלווקית לתחומה של סוריה, התפתחו קשריהם עם בית חשמונאי עד כדי הגשת סיוע צבאי ממשי למתנתיהו אנטיגונוס, כדי שיכבוש את השלטון ביהודה (קדמוניות היהודים, יד, 330 ואילך; מלחמת היהודים, א, 248 ואילך). סביר להניח כי לפחות חלק מהצבא הפרתי, שהופעל אז ביהודה, הורכב מחיילים יהודיים מבבל ששירתו בצבא הפרתים. בימי הורדוס היגרה מבבל קבוצת אנשי-צבא יהודיים בפיקודו של זאמאריס והתיישבה ליד אנטיוכיה. לאחר זמן הועברה, ביחמת הורדוס ובהסכמת השלטונות הרומיים, לבשן (על גבול הטראכון) ונושבה שם כדי לבער את קיני הליסטות המקומיים ולהניח יסוד לשלטונו הצבאי של הורדוס באזור; עיין: קדמוניות היהודים, יז, 23–27; ש' אפלכאום, 'קשתי זאמאריס', מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל, א (תש"ל), עמ' 79–88. לעניות דעתי, ערוך יהודים אלה מסיבה כלשהי משירות צבאי פעיל אצל הפרתים ועברו אל מחנה האויב הרומאי שכבויה; וצריך הדבר עוד עיון. מעמדם והשפעתם של יהודי בבל בממלכה הפרתית יכולים להסתבר היטב גם על רקע הידיעה על הכבוד הרב שזכה לו הורקנוס השני בשבתו שם כשבי מלחמה פרתי (קדמוניות היהודים, טו, 14–15). חשוב אף להזכיר בהקשר זה את המרד היהודי נגד הפרתים, שנמשך למעלה מ-15 שנים (10–30 לספירה, לערך). בראשית חסינאי וחנילאי (שם, יח, 310 ואילך); וברי שיכול הוא ללמד על עוצמתם וכוחם הצבאי של יהודי בבל. גם יחסי איזאטס מלך חדייב וארטאבנוס השלישי מלך פרתיא (שם, כ, 54 ואילך) יכולים ללמד על גודל השפעתם המדינית וחוסנם הצבאי של היהודים שם.

הרומאים בשנת 66 לספירה, נשלחו משלחות מטעם מורדי יהודה אל אחיהם בכבל בתקווה לעוררם להצטרף אל המרד (מלחמת היהודים, ו, 343), ללמדך שהדבר נעשה על יסוד שיקול צבאי הגיוני ובעל סבירות ריאלית להגשמה.³⁹ העובדה כי לא היו אלה דברים בעלמא יכולה למצוא תימוכין בעצם מעשה היחלצותם של בני מלכות חדייב לעזרת המורדים ביהודה. המאלף בדבר הוא שבלטו בהם קרובי המלך מונופאזוס דווקא (שם, ב, 520), מה עוד שאלה זכו מן הסתם בברכת מלכם שעה שיצאו לסייע למרד ברומאים. מכל מקום, לענייננו חשוב להדגיש כי פטרוניוס, בשמשו כנציב סוריה וכמפקד העליון של קו החזית הפרתית, התרשם עמוקות מהנכונות היהודית להקרבה עצמית למען שמירת המקדש וקדושתו. להערכתו הריאלית עלולה היתה גזירת קאליגולה להצית מרד יהודי כללי, והמעמסה הצבאית שתוטל עליו בדיכוי טמנה בחובה את הסכנה של ערעור מאזן הכוחות הצבאי בחזית הפרתית.

* *
*

מנקודת מבטו של פילון, העמידה אפוא גזירת הצלם את עצם קיומה של הדת היהודית בסכנת השמר, ולא היתה מכוונת נגד בית-המקדש הירושלמי לבדו. במלים אחרות: הוא היה משוכנע כי הזהות היהודית בכל אתר ואתר ניצבה על סף החידלון. בעיניו, עמדה זיקתן הבלתי-מסויגת של כל תפוצות העם היהודי למקדש בירושלים ביסוד האידיאה שלו בדבר אחדותם הלאומית של היהודים. מעיקרה היתה זו אחדות דתית, המושתתת על בסיסה המוצק של אמונת הייחוד היהודית. מטיבה זו לא הסתפק בכך שהמשיל את זיקתן של קהילות התפוצה לירושלים לזו שבין מטרופוליס יוונית למושבותיה, אלא טרח להדגיש שירושלים היא המקום שאליו משתוקקים כל יהודי התפוצות לשוב ביום מן הימים. הגולה נחשבה בעיניו לאכסניה זמנית מאונס, שעתידה להיעזב בימות המשיח, כדי להתקבץ ולשוב אל המולדת האמיתית והנצחית — ירושלים (ראה *De Praemiis et Poenis*, 164–165).

39 השווה: מלחמת היהודים, א, 5; ב, 388.