

מבוא

פילון האלכסנדרוני יחיד הוא, שבו משתקפות בבהירות יתרה קומה רוחנית ואישיות של יהודי אלכסנדרוני בתחלת סה"נ, בתקופת צמיחת הנצרות ואותו הפרוצס הכביר של חדירה הדדית והתמוזגות העולם המזרחי עם היווני, שאת בטויו אנו מוצאים בסוֹנֶקְרִיטִסמוס ההליניסטי. שני עולמות שונים, היווני והמזרחי-היהודי, נפגשו בו, והוא עומד בנקודת נגיעתם; בתוך שני העולמות הללו הוא חי, ושניהם חביבים עליו כאחד. נדמה, שהסוֹנֶקְרִיטִס של שני העולמות האלה, להלכה ולמעשה, שמשה לו תוכן של חיים; ותפקידו הפנימי, החיוני, שהטיל על עצמו, היה, כנראה, להסביר את הסוֹנֶקְרִיטִס הזאת לאחרים. הוא חי במטרופולין של המזרח המיוון, בתוך צבור של יהודים, המהווים יותר מרבע של תושבי-העיר אלכסנדריה, שאוכלוסיה הגיעו למליון נפש, ותופסים בה עמדה כבירה, מבחינה כלכלית ורוחנית גם יחד. בהיקף ראיתו נמצאות רומא וירושלים כאחת. בשתייהן בקר: מתוך ידיעת המסיבות הפוליטיות והכחות, שפעלו בתקופתו באימפריה הרומאית, ראוי היה בשלמות לתפקיד שהוטל עליו: לצאת בשליחות אחיו לרומא ולהגן לפני הקיסר על עניני האומה בסניגוריה של כבוד, מתוך הכרת התרבות הגדולה של עמו; מתוך אמונה דתית צרופה, עמוקה ומעשית כאחד, עלה ירושלימה לבקר בהיכל ה' ולשפוך את שיחו בתפלה. כי שרשיו נעוצים ביהודה ויוון גם יחד. להגיע לידי אחדות ושלמות בתוך שניות זו, ולהסביר את שלמותו הנפשית לשני העולמות שמסביבו – זו היתה משאת-נפשו בעבודתו הספרותית.

יחיד הוא פילון, ואין שני לו, שגשתמר מן התקופה ההיא. על אלה שקדמו לו ועל בני דורו – אין אנו יודעים ולא כלום. ספריהם אבדו. ואף הבאים אחריו מבני עמו, שהמשיכו את שיטתו ואת עבודתו המחקרית והספרותית, אינם יודעים

לנו כל-עיקר. חסר לנו, איפוא, החומר הדרוש, שנוכל להעריכו כראוי לו, מתוך השוואה עם האחרים. כי העובדה, שכמה מן הסופרים והפרשנים הנוצריים קבלו את תורתו של פילון, הלך מחשבותיו ודרך האינטרפרטציה שלו – אין בה משום סיוע מספיק, שנוכל מתוך כך לעמוד על טיבם של ההליניסטים, שקמו אחריהם בקרב היהודים. הנה כי כן תחומים נקבעו לנו, המצמצמים את מדת האפשרות, ולא נוכל להכיר בשלמות את אישיותו של פילון ואת חשיבותו בשביל התפתחות הספרות הפילוסופית-הדתית. שהרי קשה לקבוע בדיוק את מקומו במהלך ההשתלשלות שבתולדות הרוח והספרות – למרות ספריו הרבים, שהשאיר אחריו.

כתביו, שברובם הגדול נשתמרו עד היום הזה⁽¹⁾ – מהם במקורם היווני ובתרגום הארמני, ומהם בתרגומם הארמני בלבד – נחלקים, לפי טיבם הספרותי, לשלושה סוגים: א) כתבים על נושאים פילוסופיים טהורים, שהאלמנט היהודי כמעט אינו מתבטא בהם כל-עיקר; רובם ככולם, כנראה, עוד מימי נעוריו של פילון. ב) כתבים המכילים פירוש על החומש. ג) כתבים היסטוריים-אפולוגטיים, המכוונים אל הסביבה היוונית, ובהם הוא מלמד סיניגוריה על עמו ודתו. הסוג ב' כשלעצמו מתחלק שוב לקבוצות שונות: פירוש ומדרש לספר בראשית, לפי השיטה האליגורית; פירוש לספרי בראשית ושמות בצורה של שאלות ותשובות, גם עפ"י פשט וגם עפ"י דרש סו'מבולי-אליגורי; ופירוש היסטורי-הסברתי על התורה. את הקבוצה האחרונה יש לחלק, לפי פילון עצמו, לשלושה חלקים: 1) החלק על בריאת העולם; 2) חלק היסטורי, שהכיל את הביוגרפיות של שלשת האבות, ונוסף להם גם של יוסף, שהם, בחינת "חוקים בלתי-כתובים", מסמלים בחייהם את החוקים והמשפטים עוד לפני מתן תורה על הר סיני, והם הגשמת החוקים האלה⁽²⁾; 3) חלק על חוקי התורה, על עשרת הדברות, שניתנו מפי הדבור, ועל המצוות לפרטיהן, כפי שנמסרו ע"י משה⁽³⁾. כאן, בקבוצה האחרונה, פילון מבאר את התורה, בעיקר, לפי

(1) ההוצאה של ל. כהן ופ. וונדלנד (1896–1915), שרק היא אפשרה את הקריאה בספרי פילון ויצרה בסיס לחקירה עליו, מכילה כ-1800 עמודים בששה כרכים – מלבד הקטעים של הכתבים שאבדו (הללו לוקטו בידי טישנדרוף וְהָרִיס), ומלבד הכתבים שנשתמרו רק בתרגום הארמני.

(2) נשארו לנו רק הביוגרפיות של אברהם ויוסף.

(3) חלוקה זו בשביל ספרי החומש, המשמשת גם כרקטריסטיקה קצרה של הכתבים, נותן פילון עצמו ב"על שכרים ועונשין", 1 ואילך. ב"חיי משה", II 46 ואילך, הוא מחלק את הקבוצה הזאת של כתביו בדרך אחרת: בריאת העולם והביוגרפיות גם יחד מסומנות כ"חלק היסטורי", ואחר כך הן נחלקות לחלק על בריאת העולם ולחלק "גיניאלוגי".

פשוטו של מקרא, ולא לפי השיטה האליגורית. שהרי בחבוריו אלה הוא פונה אל העולם הרחב, גם היווני, הבלתי-יהודי, ועליו לדאוג, שהדברים יובנו להם כל צרכם. מתוך מקום אחד ב-חיי אברהם² (2) ניתן להסיק, שהחבור - על בריאת העולם - שמש מבוא לכל הקבוצה הזאת, ואחריו בא הספר - חיי אברהם.

תאור היצירה בששת ימי בראשית משמש, לדעתו של פילון, הכשרה טבעית לקראת ההבנה הנכונה של ספר החוקים, אשר משה מגולל אותו לפנינו הן למעשה, בצורה מוחשית, בתולדות האבות, והן לעיון, בצורה דוגמתית - בפרטי המצוות גופן. התורה מתגלית לפנינו ב-פ'ס"ס, בטבע, בקוסמוס, כי ה-פ'ס"ס וה-נול'ס"ס (התורה) מתאימים זה לזה התאמה גמורה (השווה סעיף 3 של ספרנו). אין בין רצונו של החוק ובין רצונו של הטבע ולא כלום; מי שחי לפי חוקי התורה, חי ממילא לפי חוקי-הטבע הנצחיים הטבעיים בקוסמוס. מתוך שאתה מעיין, חוקר ומפרש את מפעל היצירה ועומד על הפרטים שבתיאורו כל צרכם, הרי אתה מכשיר ע"י כך את דעתך¹, שתוכל להגיע לידי הבנה שלמה של התורה כולה.

בהקדמה לספר שלפנינו (1-3) דן פילון על החומר שבספר התורה, על-פי הכללים של הקומפוזיציה שבספרות היוונית, ואת דבר התיאור של מעשי בראשית לפני גופי החוקים הוא מפרש כמבוא נאה, הנובע מתוך מהות הספר עצמו, לחלק המצוות והמשפטים שבתורה. ראוי הוא פילון, איפוא, שנמוד לו באותה המדה, בכדי להעריך את ספרו על "המבוא" הזה לפי המושגים שבשיטת הקומפוזיציה הנהוגה בספרות היוונית. בניגוד לכמה מחיבוריו הפירושיים, שבהם הוא מביא פשוט את הטכסט שבתורה, פסוק בפסוק, ומפרש אותו - כמובן, בשילוב כמה אכסורסים בין ביאור לביאור - הרי בספרנו זה, ולו גם ע"י המבוא השיטתי והאפילוג הנעלה בלבד, יש משום שלמות אחדותית, הבנויה לפי תכנית קבועה מראש. גוף הספר, הנתחם בתוך מסגרת זו - בנייתו מותנית ע"י טיב החומר הנידון בו. תכנון: בריאת העולם וחטאו של אדם הראשון - הרי לך יותר, מאשר שם הספר מבטית. אלא שיש לציין הבדל גדול בין הדין על חטאו של אדם הראשון ובין עצם התיאור של בריאת העולם, המסתיים בפירוש על הפסוק בראשית, ב', י"ט-כ', בדבר מתן שמות לבהמות וחיות (148-150); פסוק זה הוא האחרון, שפילון מעמיד

(1) כי זו היא תעודת הספר - מלמדנו סעיף 2.

אותו כעין נושא לפרק בספרנו¹). את דבר יצירת חוה אין הוא מפרש במיוחד; הענין הזה נזכר רק באקראי, אגב המדרש על חטאו של האדם (151). אף יצירת הגן בעדן אינה נידונה במקומה הראוי לה לפי הסדר האורגני במהלך הספור, כי אם אחרי כן, דרך-אגב (153). הגן בעדן וכן הנחש פושטים את צורתם לפי פשוטו של מקרא ולובשים צורה סומבולית-אליגורית (ראה 153, 157). שאינה הולמת ביותר את מהות הספר. יוצא, איפוא, שהקטע 151–169 מתנגד באפיו לחלק העיקרי שבספר. המפרש את עצם מפעל היצירה, ברעיון מוזר מאד בפלפולו מתאמץ פילון לקשר את שני החלקים הללו. הצורה המדרשית הולכת ונעלמת, ולהלן אין הדברים מתפרשים, מתוך הסתמכות, פחות או יותר נאמנה, על פסוקי התורה וסדרם, כי אם מתפוררים הם ומסופרים בצורה ציורית רחבה, מרובת-התמונות, מתוך הדגשה חזקה של מוסר-ההשכל הנלמד מכאן. גם הרעיון על אשורו של האדם, שבו מפתיענו הסיום ב-150 (גמר החלק המפרש את עצם המפעל של ששת ימי בראשית). ושאליו שב פילון בסוף האפילוג (172) – בא ללמדנו, שהקטע שבאמצע (151–169)² מהווה, כנראה, חלק נבדל ומיוחד לעצמו, שאינו שייך בעצם לתיאור של בריאת העולם³). אותו הרושם נוצר בלב הקורא, כשהוא מגיע לרעיונות שב-170 ואילך על העיקרים הנובעים מתוך בריאת העולם, שהרי סיום זה מתאים יותר כהמשך לסעיף 150.

ואמנם, חוץ מן הקטע שבסעיפים 151–169, אפשר היה לדבר על הספר, בדרך כלל, כעל אחדות שלמה – אילו לא באה פרצה ע"י החלק הדן על המספר שבע (89–128). חלק זה, התופס בערך רבע הספר כולו, מובא אחרי הסיום של מעשי-בראשית, לרגלי המדרש ע"ד היום השביעי, שהוא חג כללי של העולם כולו (89). והואיל ולא הושם בו לב כלל אל עצם הנושא של ספרנו, הרי לאמתו של דבר יש לפנינו אכסוס, הפוגע קשה בשלמות הקומפוזיציה של החבור, שכן הוא מכניס את הקורא לתוך מהלך של מחשבות מוזרות, זרות למהותו של הספר ורחוקות ממנו לחלוטין, ומחמת החומר המרובה שבחלק זה ותכנו השונה במינו

(1) כי הרמזים ב-154–156 על בראשית, ג' ה'–ו', נכללו בתוך המשך הספור, ולא הועמדו,

כנושאים מיוחדים, בראש הפרק בתוך התיאור המסודר.

(2) כאן שייך גם המשפט הראשון ב-170, המסיים את הפרק על חטאו של אדם הראשון.

(3) אגב, בפרק זה (163) יש למצוא רמז יחידי לפסוק שבספר התורה, מחוץ לספור על היצירה,

והוא: ויקרא, י"א, כ"ב–כ"ג.

מפסיד עצם הספר הרבה-הרבה מהאיתוס שלו ומן הלך-הרוח הטבוע בו. אפיו של אכסקורס זה כחלק נבדל לעצמו ניכר גם בהקדמה המיוחדת לו (89-90), שבה פילון משתמש בחלק ידוע של המבוא לספר כולו, כאילו בנוסח קבוע של הקדמה (השווה 90 עם 5-4), וכן באפילוג המיוחד (128), שבו האכסקורס שב לנקודת-מוצאו: למשה וליום השביעי.

היוצא מדברינו, כי רק החלקים הנשארים (13-88, 129-150), לאחר שנוציא מתוך הספר גם את האכסקורס הנזכר, הם המהווים את עיקר החבור על בריאת העולם. הבריאה נחלקת לשתיים: בריאת העולם המושכל, ובריאת העולם המוחש. חלוקה זו, שהשיחה האפלטונית 'טימאיוס', שאף היא דנה על בריאת העולם, משמשת לה דוגמה – ויתכן, שנמצאו לה סמוכין כל שהם ונקודת-אחיזה מסוימת בדרשות שבמדרשים העתיקים, מזמנו של פילון ומלפניו –. פילון מתאמץ להכניסה בתוקף לתוך הטכסט, שעליו הושתתו היסודות של ספרו: לפרקים הראשונים של בראשית בתרגום השבעים. בדרך כלל הולך הפירוש בעקבות הספור שבמקרא; במקצת הוא חוזר על תוכן הספור, ובמקצת הוא מפרש את הפסוקים עצמם, כשהוא מביא אותם מלה במלה ומעמידם בראש הפרק המבאר אותם, או כשהוא מרמז עליהם בלבד, בקיצור נמרץ.

יש שפילון מביא את הפסוק בתוספת הערכה מצדו, כפראסה מיוחדת, כגון: 'יפה באמת גם מה שהוא אומר' (32), או 'יפה מאד' (69) וכד', וסמוך לזה הוא מבאר, כמה צודקים דברי הפסוק. שספרו של פילון משמש, ללא כל ספק, פירוש או מדרש, במובן המצומצם, לספור התורה – ניתן לראות כבר מתוך זה, שעל הרוב מסתפק פילון בבטוי פשוט 'הוא אומר' וכד', בכדי לקשר את דבריו אל הטכסט שבספר התורה או אל משה, אף-על-פי שמתוך קשר הדברים בספרו סתם לא ברור, אם יש ליחס את הבטוי 'הוא אומר' למשה. כי מאחורי הדברים שבספרו עומדים לפני עיניו תמיד משה וספורו. אל דברי משה הוא מקשר את פירושו ומדרשו, על יסוד הדברים האלה הוא ממשיך לספר ולבאר את הכתוב בפסוקים הבאים, או שהוא הולך ומשתקע באכסקורסים, שלפעמים הם קשורים קשר רופף אל העיקר ויש בהם משום הפרעה למהלך הענינים.

הנה, למשל, האכסקורס היפה, הכתוב בצורה של הו'מנוס – דוגמת אפלטון – על התבונה ותשוקתה לחזות בישות המושכלת ולהתקרב אל אלהים 'המלך הגדול' (69-71). לרגלי הפירוש על 'בצלם אלהים' (בראשית, א' כו'), הוא בא

להלל, בתהלה דיתוֹראמבית. את רב גדלה של התבונה האנושית, החוקרת ומשיגה את המהויות שבעולמנו ושבְּעוֹלָם האידִיאוֹת. בסוף 71 הוא שב פתאום מן האכסקורס הדיתוֹראמבי ומפרש את הבטוי 'כדמותנו' שבפסוק הנ"ל. וכך מפסיק הוא את תאור ההסתכלות האפלטונית הנעלה וחוזר, ללא כל מעבר, לפירושו, בכדי לבאר בטוי בודד.

יש גם, כגון ב-58, שְׁעֵי המלים -מה שהוא (משה) בעצמו אמר', הוא נזכר שוב בעצם הטכסט, שהתרחק ממנו וספר את הכתוב בו בפרפראסה חפשית. צורת הפירוש החפשי, הנמשך בלי הפסק והניתן בתוך סדר הענינים שבקוסמוגוניה, וביחד עם זה מתוך שמירה על תוכן הפסוקים—מביאה לפעמים לידי אי־בהירות במבנה הספר. ב־72, למשל, כשהוא בא לתרץ את השמוש במספר רבים בבטוי 'נעשה' (בראשית א', כ"ו), הרי הוא מפרט באכסקורס מיוחד את יחסו של אלהים לשלושת הסוגים של הנבראים. ואולם במלים 'והנה בכנותו את הסוג 'אדם' (76) הוא חוזר, ללא כל מעבר, לטכסט עצמו ומתחיל בביאור הבטוי 'אדם' - המשך ואובייקט ל-נעשה' בפסוק הנ"ל -, ויחד עם זה הוא מבאר גם את הבטוי 'את האדם', הנזכר רק בפסוק הבא. כך הורסת לפעמים התקשורתו אל הטכסט ואל המשך הפסוקים שבתורה את בהירות המבנה. הנה עוד דוגמא מענינת לכך: ב־89 מדובר על גמר היצירה של העולם הגופני בהתאם לפסוקי בראשית ב', א'-ג', וניתנת פרפראסה לפסוק 'ויברך וגו''. כאן מתחיל האכסקורס על המספר שבע (90-128). לפי המשך הפסוקים מן ההכרח היה לעבור עתה, אחרי גמר האכסקורס על המספר שבע, לביאור הפרק בבראשית ב', ד'-ה' (ואלה תולדות השמים והארץ וגו'). שניתן בו משנה־תיאור של יצירת העולם. פילון נחלץ מכל הקשיים הכרוכים במשנה־תיאור זה ע"י כך, שהוא מסרס (129) את מובן המלים בבראשית ב', ה' ומיחס את כל הספור הכפול ליצירתו של עולם האידִיאוֹת. אמנם לפי מהלך הדיספוזיציה אין כאן שום מקום להתחיל שנית בהוכחות בדבר יצירת העולם המושכל, שהרי ענין זה נגמר בהחלט עוד מקודם (35). ואולם המשך הפסוקים שבתורה דורש להביא דברים אלה כאן, ופילון הפרשן נכנע לדרישה זו—אם גם על חשבון המבנה האורגני של הספר. את האונס והדוחק שבפירוש רואים גם מתוך זה, שפילון עצמו מציין את הפסוקים האלה כסיוס לבריאת העולם כולה 'בצורת אפילוג' (בניגוד לרוח כל הפרק ב' שבבראשית), אף על פי שבפסוקים אלה נזכר רק חלק של היצירה: שמים וארץ. מובן מעצמו.

שפילון רואה בכל הספור של מעשי בראשית אחדות שלמה, שאין בה נגודים כל שהם, שהרי, לדעתו, הוא נכתב ע"י משה מפי הדבור. ואף-על-פי-כן אין הוא מפרש את משנה-הספור פסוק בפסוק, אלא בורר לעצמו מקצת מן הדברים המתאימים לצרכי ספרו. הנה, למשל, ב־131 ניתן פירוש לענין ה-מעין (תרגום המלה "אד" לפי השבטים), ש-השקה את כל פני האדמה (בראשית, ב', ו'). מתוך כך הוא עומד שוב על ההבדל שבין מִי-השתיה המתוקים ומִי-הים, שכבר דבר עליו למעלה (38), בפירושו לבראשית, א', ט'-י. סיבה אחרת לשוב ולדון על הענין הזה, מלבד ההזדמנות הניתנת ע"י הטכסט - אין. נדמה, שבהקדמתו לשמור על סדר הענינים שבתורה אין הוא מרגיש את עצמו בטוב. שאם לא כן, לא היה צריך להדגיש זאת מפורש בתחילת הסעיף 131 ובהחזיקו ברציפות (הדברים scil.) אכן, התקשרותו אל הרציפות שבתיאור היצירה, לפי הכתוב בתורה, היא המחייבת אותו לכך, ועל יסוד תלות בלתי-פוסקת זו מבוסס הפירוש שבספרו.

וכך נמשך הדבר גם להלן: את הפסוק וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם (בראשית, ב' ז') הוא מפרש באריכות (134 וכו') ומיחס אותו ליצירת האדם הגופני, כאילו הפסוק וַיִּבְרָא אֶת הָאָדָם וגו' (בראשית, א', כ"ז) מוסב רק ליצירת האדם המושכל. אולם אין הדבר כך. שהרי האדם, שאת בריאתו הוא מתאר בין יתר היצורים של העולם הגופני (69 ואילך), אף הוא גופני בהחלט: בשבילו מתקין הבורא את כל צרכי מזונותיו (77); הוא בן-תמותה (77) ויצור חולף (82). הנה כי כן: מתוך התקשרותו אל הטכסט הוא מגיע לידי ניגודים בולטים, שהוא עצמו אינו מרגיש בהם, כפי הנראה. - על הפסוק וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים... כל-חית השדה (בראשית, ב', י"ט) אין הוא עומד, אלא, כאמור, הוא בורר לעצמו רק את דבר מתן השמות. ענין זה הוא הפרט האחרון של היצירה, שביחס אליו הוא משתמש בשיטת-התיאור הכללית שלו על בריאת העולם ושהוא מבאר אותו ע"י פירושו (148-150). את יצירת הגן בעדן, אם כי בתורה היא קודמת לענין מתן השמות, הוא מביא אח"כ ורק דרך-אגב (153), מפני שפירושו האליגורי בדבר חטאו של האדם דרש זאת.

ואולם, גם במקום שהוא מספר בצורה חפשית את תוכן הענינים הכתובים בתורה, או מבאר אותם בשנוי-לשון, הוה אומר: במקום שאין להקפיד ביותר על ההתקשרות אל מהלך הספור, גם כאן פירושו מתפתל ועובר לכמה וכמה אכסורסים, כמו ביתר המקומות, שהוא קשור באמת אל הפסוקים המובאים בפירושו. הוא

מדגיש וחוזר ומדגיש, שכל חלקי הבריאה נתהוו אמנם בבת-אחת, אלא בגלל הסדר והספור יש צורך ברציפות של מוקדמים ומאוחרים. ואף-על-פי-כן אין הוא מונע את עצמו שלא לחטוא אפילו נגד סדר הענינים הנזכרים בפסוק אחד⁽¹⁾. מקפיד הוא אמנם על חלוקת הבריאה לפי סדר הימים, והוא מדגיש את הדבר הזה לא פעם ושתיים. במסגרת כמה פרקים יותר קטנים, שאין הוא דן בהם באורח בלתי-אמצעי על ענינים הנזכרים בגופי הפסוקים שבתורה, כגון בפרקים 136 ואילך, שם הוא מחלק ומסדר את דבריו לפי בניה הגיונית ומביא את נמוקיו אחד-אחד. סדור שיטתי זה איננו כלל בתורה, כי היא, התורה, קובעת באפיה המיוחדת את בנין הדברים המסופרים בה, ואופי זה מתנגד במהותו לעצם החומר, שפילון מביא אותו לשם ביאור התורה ומלקטו מתוך הפילוסופיה של היוונים על הטבע, מתוך חקירה פוסיקלית-קוסמוגונית, אם של אפלטון, ביחוד מתוך טימאיוס, או של הפילוסופים אחרי אפלטון. תורת הפילוסופים לכשעצמה אמנם ערוכה היתה בסדר ובשיטה, ואולם פילון הצטרך לפרק את הנדבך וללקט מתוכו את הלבנים, שהיה זקוק להן לבנינו הוא, גם אם מצא את הקטעים בקבצים של הדוקסוגרפים (המאספים של עיקרים פילוסופיים), שבהם נערכו דעות הפילוסופים היוונים לפי ראשי-פרקים עיקריים. אבל בכתבי התורה היה ספור אפי ארכאי על בריאת העולם ע"י אלהים: קוסמופויאָאָה.

מכאן המתיחות המורגשת בין עצם הבסיס של הספר, הפרקים שבתורה הדנים בפרטי יצירה בזה-אחר-זה, ובין החומר ותוכן רעיונותיו, שפילון מביא אותם לשם ביאור הדברים ההם. שני היסודות הללו לא ניתנו להתמוזג לחטיבה אחת בהמשך כל הספר. מן הנמנע ע"כ, שלא יבואו כפל-דברים, אריכות שלא לפי הפרופורציה, או חזרה פתאומית לטכסט שממנו התחיל. כל הדברים האלה בולטים ביותר מתוך השוואת הדיספוזיציה הבהירה והברורה שבחלק ע"ד המספר שבע עם הבניה של עצם הפירוש על יצירת העולם. אפיני גם הדבר, שרק בתוך החלק המיוחד הדן על המספר שבע, שהוא שונה במהותו משאר הספר ונבדל לעצמו, כביכול, נמצאים ציטטים מפורשים מתוך הספרות הבלתי-יהודית⁽²⁾, מה שאין כן

(1) הנה, למשל, תחילה הוא מבאר (30) את המלים "ורוח אלהים" (בראשית, א', ב'), ורק לאחר-כך (32) הוא שב לבאר את "וחושך על פני תהום" הנזכרים בפסוק ת"ל לפני "ורוח אלהים". וכן הפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית, א', כ"ו) מתפרש בשני סעיפים – 69 ואילך, ו-72 – אולם תחילה הוא עומד על "בצלמנו כדמותנו" ורק לאחר-כך על "נעשה".

(2) ראה: 100, 104, 105. היפוקראטס נזכר בלי ציטט ב-124.

בחלקים המוקדשים לתיאור היצירה. כאן אין אתה מוצא ציטטים כאלה כל-עיקר, ולא עוד אלא שאין למצוא גם פסוקים מתוך פרקים אחרים שבתורה-זולת מתוך שני הפרקים הראשונים הדנים בעצם מפעל היצירה שבששת ימי בראשית. שעליהם הושתתו יסודות ספרנו¹. עד לידי כך מגיעה כאן התקשרותו של פילון, מרצונו או שלא מרצונו, אל הטכסט שבתורה, שמסביבו מרכזו החומר בספרנו. ואולי יש בזה משום הבלטה יתרה של האופי הפירושי. ואולם, בדרך כלל, לא הצליח להגיע לידי שלמות והתמזגות של שני היסודות הספרותיים: הפירוש השיטתי הבלתי-פוסק והחקירה הפילוסופית-הקוסמוגונית, שפילון שאף, כנראה, לחברם ולאחדם לחטיבה אחת.

אותה השניות, המתבלטת בקומפוזיציה, מתגלית שנית באפילוג. חמשת העיקרים, שפילון רוצה להסיק אותם מתוך התיאור של בריאת העולם, אין הם נובעים, בדרך אורגנית, מתוך דברי הספר, כי אם יש למצוא בהם בטוי להלך-רוחו של המחבר עצמו. אין בהם משום סיכום הרעיונות שבספר, כי אם תוספת-סיום, מצויינת ונעלה, של פילון היהודי. מתוך הקריאה בספר אין אתה מרגיש, שברצונו להגיע לחמשת העיקרים הללו. שנים מהם, מציאות הבורא ואחדותו, לא נזכרו מקודם כלל, אולם הנחה הן למחשבותיו של המחבר, על העיקר השלישי, הבראות העולם, הגין פילון רק דרך-אגב באכספורס (7 ואילך) נגד הכופרים; העיקר הרביעי, יחידות העולם, רק כאן (171) הוא קובע אותו בפעם הראשונה ומביא הוכחה לאמתותו; על העיקר החמישי, ההשגחה, רמז קודם (כגון 9-10). עם כל האיתוס המיוחד שבאפילוג, הרי יש כאן, באמת, משום מתן סיכום להרגשותיו של המחבר, ולא משום סיום לעצם הספר על בריאת העולם.

* * *

בלשונו ובסגנונו אין הספר הזה נבדל מיתר החבורים של הקבוצה, אשר עליה נמנה גם ספרנו. גם בהם, בלשון ובסגנון, משתקפים עמדתו של פילון ויחסו אל הסביבה ההלניסטית. הללו הם יווניים בהחלט; אפשר לקרוא בספר חלקים שלמים, מבלי שיעלה על דעתו של הקורא, שכותב הדברים יהודי היה. הפסוקים מתוך השבעים, שהם כמעט העתק פוטוגרפי של המקור העברי – בספרו של פילון הם נקראים, כאילו באו מעולם נכרי לגמרי. על לשונו של הספר אין הפסוקים האלה משפיעים כל-עיקר; משמשים הם רק נושא בשביל האינטרפרטציה, ואם

(1) בדבר הציטט מתוך ויקרא, י"ג, כ"ב-כ"ג, ראה לעיל, עמ' xvi, הערה 3.

הוא בא לפרשם ע"י פרפראסה, הרי הפירוש הזה יוצא כשהוא כולו טבוע בלשונו העצמית של פילון. כי פילון כותב את ספריו בשפת-אמו – ביוונית. בשפה זו הביע את כל רגשי לבו, וכפי הנראה, גם את הרגשותיו הדתיות. הביאור, שהוא נותן בספרו לבטוי *ophiomaches* "הלוחם בנחשים" (163 ואילך), מתוך היסודות היווניים בלבד, מבלי להתחשב כל-עיקר עם המקור העברי "חגב" – ביאור זה בא ללמדנו יותר מאשר את התקשרותו לתרגום השבעים גרידא.

כתביו של פילון היהודי, איפוא, יכולים לשמש תעודת-זכרון של הלשון הספרותית, היוונית-ההלניסטית, מתקופת אוגוסטוס קיסר בכלל. פילון, כמו סופרים יווניים אחרים, משועבד להשתלשלות המסורת הספרותית היוונית; חוליה חיה הוא בתוך השרשרת הזאת, ומצבו אחר מזה של יוסיפוס פלביוס, שיצא מתוך עולם-המחשבות המזרחי, ורק מתוך עמל הצליח לסגל לעצמו את לשונה וצורתה של ההיסטוריוגרפיה היוונית. הפרוזה של פילון נכתבה באותה הלשון העשירה, שהתפתחה בחיים ובספרות מתוך השפה האַטית, הודות לכבושי-העולמות של אלכסנדר מוקדון, כשעוד טרם רתקוה כבלי הפוריסמוס האטיציסטי – אותה הריאקציה הסגנונית, שהסתמכה על היסודות הספרותיים משל אטיקה ויצאה להלחם בעזובה ובפריצות שבסגנון של בני אסיה. לשונו של פילון עשירה בצורות, גמישה ומצלצלת, שבכחה לשמש בטוי להרגשותיו ולרעיונותיו של האדם הקוסמופוליטי בתקופת הדיאדוכים והרומאים. פילון רכש לעצמו השכלה יוונית מלאה של בני תקופתו. שולט הוא שלטון גמור במכמני השפה היוונית. אפלטון ומפרשו הסטואי פוסידוניוס, היסטוריון, חוקר-טבע ופילוסוף, מאַפִּמִּייה של סוריה, אף הוא מיוון מן המזרח, שחי בערך כמאה שנה קודם ספירת הנוצרים – הללו בעיקר שמשו לו דוגמה בשביל סגנונו. מרובים בספרנו הסטעים, שיש למצוא בהם הדים משל אפלטון; לפעמים הוא משתמש בעצם דבריו. ביחוד מורגש בספר הפאתוס האפלטוני, כגון בפרקים 70–71, שסגנונם מתרומם למדרגה של הומנוס, כשהוא בא לתאר ביתר אריכות את התמונה הלקוחה מאפלטון. סטראבון ציין פעם את סגנונו של פוסידוניוס כ-אנתוסיאסטי: בספרנו מורגש הסגנון הנלהב הזה, דוגמת פוסידוניוס, לא פעם ושנים. ממנו קבל פילון את הפאתוס הנשגב ואת המעוף הרחב¹, שהם מתאימים, כנראה, למהותו ולהלך מחשבותיו.

(1) עיין: W. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, עמ' 139, 24; E. Norden, *Agnostos*.

בספרנו אפשר להבחין שני יסודות. הנבדלים לא רק בסגנונם כי אם גם בתכנם: האחד – ביאור פילוסופי מתוך דת ומדע; והשני – לקח מוסרי-דת, הקשור, בהכרח או שלא בהכרח, אל היסוד הראשון. היסוד הראשון מתבאר מתוך מהותו של הספר, והשני – שרשיו נעוצים בדרשה הפילוסופית-הפופולרית, לפי הכוון הקני'ה-הסטואי, המכונה בספרות העתיקה בשם "דיאֶטְרִיבֶּה"⁽¹⁾ כי אמנם מתוך דבריו וכתביו של פילון מבצבץ ועולה הנאום החי; דבר זה אנו למדים כבר מתוך קריאה שטחית ומרפרפת. אין למצוא אמנם בספרנו רמז לכך, שהוא פונה ישר אל שומעים – אם בפיקציה, או במציאות, כמו באחדים מכתביו –; אך פה ושם גם כאן הטון והתיאור מקבלים חיים עד לקצה גבול האפשרות, ממש כמו בנאום. כשם שקרוב לודאי, כי כמה וכמה מכתביו בנויים על יסוד של דרשות פומביות, של נאומי-מוסר או פירושים על התורה, שדרש אותם בעל-פה – כן יש למצוא גם בספרנו, לכל הפחות, עקבות של השפעה מצד נאומים שנדרשו ברבים, או יש גם מקומות, שנלקחו מתוך נאומים כאלה. לפי זה מסתבר, כנראה, התיאור בצורת תמונות, שיש למצוא במקומות אחדים, ההדגשה המכוונת של קיום קטנים אפייניים, כגון המשל של רועה ועדרו (84), התיאור של הזוללות (158) – שדשים בו בעלי הדיאטריבה⁽²⁾ וכו'. הפלסטיקה המיוחדת במינה, המציינת את סגנונו במקומות ידועים ואת אופן התיאור שבספרנו, היא היא הנובעת מסוג זה של הדיאטריבה העממית, החיה, המשתמשת בסגנון ציורי, בכדי להשפיע על החושים או לאיים, השואפת לעורר הפעלויות, אם חיוביות או שליליות. הנה, למשל, בפרקים 151–152, ניתן תיאור של הפגישה שבין אדם וחיה; תיאור זה מצטיין בתמונה ציורית ועובדתית ממדרגה גבוהה מאד. יתכן, שפילון התכוון בדברים כאלה ליתן קורקטיב לשם תיקון החדגוניות שבסגנון, המותנית ע"י עצם אפיו הפירושי של הספר. את הטון והסגנון של הדיאטריבה בתור נאום של חנוך ומוסר-השכל אפשר, אולי, להכיר גם באפילוג של הספר, שבו מביטח המחבר אושר של חסידים תמימי-דרך לאלה שחקקו בנשמתם את חמשת העיקרים הנובעים, לדעתו, מתוך התיאור של בריאת העולם. אף השמוש המרובה בדוגמאות קבל פילון, כנראה, מתוך הדיאטריבה.

(1) על יחסו של פילון לדיאטריבה הקני'ה-הסטואית מעמיד אותנו פ. וונדלנד במאמרו:

(Beiträge zur Geschichte der griechischen Philo und die kynisch-stoische Diatribe Philosophie u. Religion von P. Wendland u. O. Kern, Berlin, 1895).

(2) ראה וונדלנד, שם, 22 ואילך.

גם כפל-הדברים והשמוש התכוף בנוסחאות מקובלות – לא יחסרו. במקומות רבים מורגש, כי הדברים הכתובים כאן לא נאמרו בפעם הראשונה, כי אם נשנו ונשלשו כמה וכמה פעמים מקודם. השמוש באותם הבטויים – כפי שאפשר להכיר על-גנקה תוך כדי קריאה בספריו של פילון – מוכיח, כי יש לפנינו נואם או סופר, המשתדל להכניס שנויים וחלופי-דברים ברעיונות, שהובעו על ידו לא פעם מקודם, בתוכם גם משלו, הכל לפי חוג השומעים או הקוראים. המטבע המלולית החד-פעמית, הבטוי החדש והשנון, שאישיות יוצרת ומעלה אותו מעומק לבו – אתה מוצא כאן, אולם רק לעתים רחוקות. כשפילון משמיע את ה-אני מאמין שלו, אפשר לפגוש פה ושם בטויים מעין אלה. אולם בדרך כלל דולה פילון מתוך האוצר הרב של אמצעי-הסגנון הריטוריים, שקנה לעצמו מתוך האסכולה של היוונים, והוא משתמש במדה מרובה בצורות עיוניות ומלוליות גם יחד שבאוצר זה, לפעמים בכשרון מפליא. בנין המשפטים בסגנונו הוא רחב וממושך, מסובך ומורכב מאברים רבים, מתוך כוונה תחילה, ויש גם שהוא מגזים בכגון דא, שלא לפי המדה: מגבב דברים, עד כדי ביטול הפלסטיקה של התיאור; מאסף ביטויים סו'נו'מיים, ביחוד שמות-תואר, עד שהשפע מבטל לפעמים את רושם הדברים; במקומות אחדים הוא מרבה לקשט את הדיקציה שלו עד כדי בחילה; הוא מחדש מלים נועזות כחפצו – קצורו של דבר: חסרה לפעמים בסגנונו המדה הנכונה, אותה הסופרלוס'נה היוונית, המשמשת קריטריון לקלסטר-פניה של אישיות. סגנונו של פילון עשיר, מלוטש ושגור עד לידי כך, שעל-פי רוב אין הוא נותן שיבקע ויעלה הבטוי האינדיווידואלי הנובע, סוף-סוף, מעמקי נשמתו היהודית. בביטוי לא תמצא את נשמת העם; אף בסגנונו לא תכיר שום יסוד יהודי. אמנם מרגישים בו לפעמים את האיתוס היהודי; ואולם הלבוש היווני שלו, הסמך והכבוד, מאפיל על הבטוי העצמי של האיתוס הזה.

היינמאן בספרו -השכלתו היוונית והיהודית של פילון (עמ' 10) חורץ משפט קשה על פילון. הוא מדגיש, שאם רוצים להשתמש בדיעות המעשיות המובאות בספריו של פילון, יש להתחשב ב"פזיונות ובקשוס הריטורי" שבסגנונו. הוא מציין את -האופן הבלתי-מדויק, הריטורי בתיאוריו של פילון, כשהוא בא לספר על מאורעות היסטוריים" (שם עמ' 9). דברי היינמאן דוקרים וקשים הם, אך יש בהם משום אמת וצדק. היכולת הפורמלית המרובה, הניכרת בסגנונו של פילון, מסתירה

לפעמים את התוכן ומאפילה על קלסטר-פניה של האישיות הצרופה, המתלבטת והמחפשת, החבויה בלי ספק במכמני הריטוריקה שבחיבוריו.



הרעיון הפילוסופי, המונח ביסוד הספר, מובע כבר בעצם תעודתו: לשמש מבוא לביאור החוקים, להכשיר את בני-האדם לקראת קיום המצוות ע"י החקירה במפעל היצירה: החוק, שעל פיו מסודרים חייו של האדם המוסרי – כאן התורה – מתאים, לפי התפיסה הסטואית, לחוק הטבע והקוסמוס. אף הדיון על מהותו של אלהים, הנמצא בהרבה מקומות בספרנו, מתוך האסכולה של הסטואים יצא, שכן תורתם על הטבע (*τὰ φυσικά*—*physika*) מכילה גם את החקירה על האלהים, ולא עוד אלא שחקירה זו היא החלק האחרון, החשוב ביותר, שבתורתם. יוצא, שהקשרים בין רעיונות פוסיקליים-קוסמוגוניים ובין הרהורים תיאולוגיים נהירין לו, לפילון, מתוך אחד הזרמים הרוחניים הכבירים ביותר שבתקופתו, וע"כ הוא מחבר את ספרו מתוך המסורת של הרוח היוונית. אמנם האתיקה של הסטואים נובעת מתוך הטבע, ואילו זו של היהודים ניתנה מפי הדבור. שני המומנטים האלה מופיעים בספרנו.

על המקורות לספרו אין פילון עצמו מספר לנו במדה מספיקה. את אפלטון הוא מזכיר בפירוש פעמים (119, 133); פעם אחת הוא מביא, כמעט מלה במלה, קטע מטימאיוס (29^e) של אפלטון, שהוא מזכיר אותו בדברים אלה: "מה שאמר גם אחד מהקדמונים" (21). בחלק הדין על המספר שבע הוא מזכיר את היפוקראטס (124), הפוטאגוריים, ובתוכם פילולאוס (100), אך דומה, שפילון השתמש בהם לא ע"י קריאה עצמית. העובדה, שבצדם נזכר גם אפלטון (119), הסיוס שבחלק זה: "כדברים האלה, ועוד יותר, אומרים ומתפלספים על המספר שבע" (128), ומיד אחרי-כן: "והוא (המספר שבע scil. נכבד גם בעיני האנשים החשובים ביותר שבין היוונים והברברים" – כל אלה נותנים מקום להשערה, שהחלק הזה נלקח מתוך מקור אחר ועובד כאן, כנראה, ע"י פילון. להלן מסתמך פילון גם על "חכמי הטבע" (132). רמז מענין על מקור יהודי אנו מוצאים בדברים הבאים, בסעיף 77: "והנה אומרים אלה שמתעמקים יותר בתורה ומדייקים בתכנה". דומה, שקבוצה של פרשנים, או כוון אפסגטי מסויים, שפרשו את התורה מלה במלה, כנראה, בעיר-מולדתו אלכסנדריה, הספיקו לו במדת-מה חומר, בלתי-ידוע לנו,

לספרו זה וכן לכתביו האחרים⁽¹⁾. יותר מזה אין אנו שומעים מאת פילון עצמו על המקורות, שהשתמש בהם. אך כמה דברים אנו יכולים ללמוד מתוך הספר. אם שני הפרקים הראשונים של בראשית הם היסוד של ספרנו בתור נושא הביאורים הניתנים בו, הרי השיחה האפלטונית-טימאיוס' משמשת אחד האוצרות לביאורים הללו, ויחד עם זה גם יסוד למקור העיקרי השני, שפילון השתמש בו, אם ישר או בעקיפין, והוא: הפירוש ל-טימאיוס' מאת פוסידוניוס, החוקר האפלטוניקן הסטואי⁽²⁾. -טימאיוס' של אפלטון מכיל גם תורת התהוות העולם וגם שיטה פילוסופית על הטבע. אפילו שיטת החלוקה בתיאור הדברים – אתה מוצא דוגמה ב-טימאיוס'. שכן הדיספוזיציה של יצירת העולם ב-טימאיוס', כפי שקריטיאס קובע אותה (27a) בדברים אלה: "...בראשונה ידבר ויתחיל מהתהוות העולם, ולבסוף יגיע לטבע בני-האדם" – יש למצוא לה סמוכין ב-בראשית', וממילא גם בספרנו. אף חלוקת מפעל היצירה לעולם המושכל ולעולם הגופים – מקורה באותה השיחה האפלטונית. אצל אפלטון, העולם המושכל הוא בעל-חיים מושכל, בלתי-נראה, אידיאלי, הכולל בתוכו את שאר היצורים (השוה טימאיוס. 30c ואילך), ולפי דוגמה זו יצר הבורא (דימיורגוס) את העולם הזה כבעל-חיים נראה, המכיל את כל חלקי הקוסמוס הגופני. העולם המושכל של פילון, שהאלהים יצר אותו ביום הראשון והוא משמש דוגמה לעולם הגופני – פילון מפתח אותו מתוך הקונצפציה האפלטונית ומכניסו לתוך המלים של תרגום השבעים, בהסתמכו על בטוי, שהוא משותף גם לספר בראשית (אצל השבעים; במקור – צלם') וגם לאפלטון (טימאיוס 29b ואילך): איקונין (εἰκών=eikon), בטוי זה, שבספור הפרימיטיבי בבראשית (א', כ"ז) יש לו, כמובן, מושג אחר ושונה לגמרי מן ההגדרה המורכבת שאצל אפלטון – מתוכו מסיק פילון, כי משה חושב בזה את יצירת העולם האידיאלי, שישמש דוגמה בשביל העולם הגופני (25)⁽³⁾. פילון לוקח רעיון אפלטוני – האידיאות הן דוגמאות של הדברים הקיימים – ומשתדל, מתוך הדגשה מיוחדת (והדעה הזאת משל משה היא), להפשיט את צורתו הנכרית ולטהרו מן החשד של מוצאו הבלתי-יהודי,

(1) ראה יג'ר, שם, עמ' 139.

(2) באופן יסודי עומד על זה בפעם הראשונה A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren

Stoa, עמ' 409 ואילך, 431 ואילך.

(3) על ההוכחה הניתנת ב'129, מחוץ הביאור המוטעה של תרגום השבעים לבראשית ב', ד'–ה',

שלפי משה עצמו נוצר עולם-האידיאות לפני עולם הגופים – כבר דובר לעיל.

בכדי ליתן לו זכות-אזרח בעולם-המחשבות היהודי, בהסתמכו על משה. גם התפיסה על מהות-החומר מראה באופן ברור השפעה משל אפלטון (השוה 21 ואילך עם טימאיוס 30^a). סיבת היצירה היא אצל שניהם: מדת טובו של האלהים (השוה 21 עם טימאיוס 29^e ואילך). יחידותו של העולם – אפלטון קובע אותה (טימאיוס 31^a, 55^c), ופילון מטעים זאת בהדגשה מיוחדת במקום חשוב שבספרנו (171).

האלהים, לפי תפיסתו היהודית של פילון, שהוא שאב אותה מתוך התורה והיהדות החיה שבתקופתו, הוא טרַנסְצַנְדַנְטִי בהחלט, מעבר לעולמנו זה, מורם במרחק כביר מן היצירה הגופנית; ולא עוד אלא שאין הוא מזדהה אפילו עם האידיאה העליונה, עם הטוב עצמו, כי אם טוב הוא מן העליונה שבאידיאות, מן המדה הטובה ומן הדעת. על יסוד התפיסה הזאת אפשר לראות בפילון במדת-מה ניאור-אפלטוניקן מוקדם.

ואם תאמר: אלהים כזה, שאין לו כל שייכות מהותית אל עולם הגופים, כיצד יכול הוא ליצור את העולם הזה? אין הוא עצמו יוצר אותו, שאילו כן צריך היה לוותר על הטרנסצנדנטיות שלו ולבוא במגע את העולם החמרי. גם אפלטון (טימאיוס 41^c) נתקל בפרובלימה זו: כל מה ש-יבורא-העולם (δημιουργός—demiurgos) יוצר – אלמותי הוא. שהרי היוצר ע"י עצם המפעל של היצירה אוכל מטבעו על היציר, וע"כ מן ההכרח שהיציר יהא דומה לו. לפיכך, אצל אפלטון, יוצר בורא-העולם את יתר היצורים בעזרת האלים, נשמות-הכוכבים, שהוא עצמו בראן. פילון מיחס תפקיד-מתווך זה ל-לוגוס (λόγος—logos) – תבונה ומימרא כאחד – , הממונה על הכחות (δυνάμεις—dynamēis) של האלהים. "האלים הנראים", הכוכבים, של פילון, הם, אצל אפלטון, גזע האלים שבשמים" (טימאיוס 39^e ואילך), שנוצרו מן האש, "האלים הנראים והנבראים" (40^a). גם הגדרת הזמן אצל פילון (26), מקורה ברעיונותיו של אפלטון על התהוות הזמן (טימאיוס 28^a ואילך). וגם בעוד כמה וכמה פרטים ניתן לראות את השפעתו המעמיקה של אפלטון, וביחוד של ספרו טימאיוס, על תפיסתו הקוסמוגונית של פילון ועל אופן תיאורה¹. כמה גדולה היא השפעה זו, עד שפילון, יהודי דתי זה, בפירושו לספר בראשית, מסגל לעצמו את דעתו

(1) תיאור ונתוח מפורטים כל צרכם של ההשפעה הזאת נתן Jakob Horowitz. Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung במקומות שונים. רשימה עשירה של המקומות מתוך "טימאיוס", שפילון השתמש בהם בשאלה של יצירת העולם, נערכה ע"י É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, עמ' 78, הערה 2.

של אפלטון בדבר יצירת העולם מחומר נצחי וקדמון. ואת הרעיון הזה הוא מכניס לתוך הטכסט, שהוא בא לפרשו.

היסוד השני המתבלט בספרנו הוא השקפת-העולם הסטואית, שהיא, מושפעת בהרבה מן האפלטוניות, מצאה את בא-כחה המצויין, את מצודה האוניברסלי-מרחיבה ומעבדה – בפוסידוניוס מאפמיה שבסוריה. אפלטוניקן סטואי זה – השפעתו חזקה ביותר על פילון, אולי יותר מכל הפילוסופים האחרים. פוסידוניוס עסק כמעט בכל המקצועות של המדע העתיק ואת תוצאות חקירותיו איחד בהשקפת-עולם נלהבת, שבה נתמזגו לאחדות שלמה – עד כמה שניתן לראות מתוך התעודות שנשתמרו – ידיעותיו. שקנה לו בדרך אמפירית, עם חויותיו והשגותיו הדתיות-המו'סטיות⁽¹⁾. באישיותו נפגשים, כנראה, גם זרמים כבירים של הרוח המזרחית עם הפילוסופיות היווניות. אחד מחבוריו, פירושו ל-טימאיוס של אפלטון – דומה, שהשפעתו חזקה ביותר על התפתחות הפילוסופיה⁽²⁾. העיון הקוסמוגוני בכלל, וזה של הנוצרים בפרט, קבל דחיפה עצומה ממנו, אם באופן ישיר או ע"י מתווכים. דבר זה אנו למדים מתוך הנתוח של פירושי הנוצרים לספר בראשית. כי אמנם פירוש לקוסמוגוניה היוונית הגדולה ביותר, ל-טימאיוס, ופירושו לפרקים הקוסמוגוניים שבבראשית דומים זה לזה במהותם⁽³⁾; ואם פילון היהודי-המיוון היה רוצה להסתמך בחיבור פירושו הוא על דוגמה יוונית – לא היה יכול למצוא ספר מתאים יותר לכך מאשר הפירוש של אותו היווני-המזרחי, שגם הוא הקיף, כפי הנראה, שני עולמות, שסגל לעצמו את אוצרות המדע היווני על הטבע ויתר המקצועות המדעיים, ועבדם ופתחם מתוך הסתכלות עצמית, ויחד עם זה, כתלמיד מובהק של אפלטון, התיחס מתוך חרדת-קודש, מעמיקה ודתית, לאלהים ולכל המתהווה בעולם ובטבע. אם פילון השתמש בפירושו של פוסידוניוס באורח ישיר או בעקיפין, ע"י המסורת של-אסכולה – אין בזה משום חשיבות לעניננו. מן הנמנע הוא, שיש כאן זכרונות כלליים וחוזרים

(1) תמונתו של פילוסוף זה, שרק קטעים מועטים נשתמרו מכתביו, הובררה יותר בעשרות השנים האחרונות, הודות למחקריהם של הפילולוגים. עבודותיו של י. היינמאן (Poseidonios' metaphysische Schriften I. II), הועילו הרבה להכרתו. ספרו של יגר הנ"ל הרחיב בהרבה את ידיעתנו, וכן K. Reinhardt בספרים הדנים על פוסידוניוס (ראה ביחוד את ספרו "Poseidonios"). רצוי להתיחס בזווית למסקנות אחדות הניתנות בו.

(2) קיומו של פירוש זה הוכח עתה, בניגוד לדעתו של ריינהרדט.

(3) ראה K. Gronau, Poseidonios u. die jüdisch-christliche Genesisexegese, עמ' 46.

בעלמא. מתוך ספרו של פוסידוניוס. בין חבריו של פילון לא נמצא ספר. שיהא מלא וגדוש רעיונותיו של פוסידוניוס מתוך פירושו לטימאיוס, כספרנו, על בריאת העולם. המזיגה המיוחדת של הפילוסופיה האפלטונית, תורת הסטואה והסוֹמְבולִיקה המספרית מן האסכולה של הפוֹטֶאגוריים, כפי שאנו מוצאים אותה בספרנו, – אפינית היא, לפי הוכחותיו של שְמֶקְל, דוקא לגבי פירושו של פוסידוניוס (השוה שמקל, שם, עמ' 431 ואילך¹). האכסקורס הגדול על המספר שבע (91-127) מבוסס בלי ספק על פירושו של פוסידוניוס, ואולי נכתב מתוך התקשרות דבקה אל הפירוש הזה. תיאור הרעיון על יצירת הקוסמוס האידיאלי, שישמש דוגמה לקוסמוס הגופני (36), מתוך הסתמכות על טימאיוס של אפלטון (31a) – מקורי, כנראה, בפירושו של פוסידוניוס.² אף מושגו של פילון על אדם הראשון (134) וטבעו דו־הפרצופין, המורכב מחלק־אדמה ומרוח־אלוה – דומה, שאף הוא נלקח מתוך פוסידוניוס.³ הרעיון המובא ב־69 על עמדתה של התבונה באדם, דוגמת עמדתו של האלהים בקוסמוס – ניתן ליחסו במדת מה לפוסידוניוס⁴. אין מן הנמנע, שפילון הרגיש בכך, כי אישיותו של פוסידוניוס, האוניברסלית והכוללת בתוכה קניי־הרוח של המזרח ונכסי השכלה של היוונים, מתאימה לתשוקתו הוא ובמדת־מה קרובה לו ברוחה, שכן היא, בהגבלה ידועה, נמצאה במצב רוחני דומה למצבו הוא. ויתכן, אולי, שדוקא בפירושו לטימאיוס השתמש פוסידוניוס במקצת בחומר מזרחי, בכדי לבאר את רעיונותיו של אפלטון. ידוע לנו, שגם דברים מן היהדות נמצאו באפקו של פוסידוניוס. הוא טפל בדת היהודית⁵, ואולי יש לשער, שהשתמש אפילו בפרקים מן התורה העוסקים במעשי־בראשית⁶, ועיכ מובן לגמרי, שהוגה־דעות גאוני סטואי זה קרוב היה ביותר לרוחו של פילון.

(1) השוה את הוכחותיו המכריעות של שמקל, שם, עמ' 411 ואילך.

(2) ראה, גרונאו, עמ' 74. הערה 1; שמקל, עמ' 431.

(3) ראה היינמאן, פוסידוניוס, I, 89; גרונאו, 198.

(4) ראה גרונאו, עמ' 286 והמקומות המובאים שם.

(5) ראה נורדן, Agn. Theos, עמ' 62; היינמאן, Poseidonios über die Entwicklung d.

ü. d. Religion, MGWJ 1919, עמ' 113 ואילך; היינמאן, פוסידוניוס, II, עמ' 72 ואילך.

(6) אמנם אין להוכיח זאת. ואולי בציטט מתוך בראשית, הניתן בספר המושפע מפוסידוניוס

περὶ τοῦ κόσμου (על הנשגב) 9, 9, יש למצוא גם עקבות משל פוסידוניוס עצמו ?

ואולם בספרנו אתה מוצא הרבה רעיונות משל הסטואים, שהגיעו אל פילון לאו דוקא באמצעותו של פוסידוניוס. ביאוריו הפוֹסִיקליים מבוססים במקצת על תורת הפוֹסִיקה של הסטואה. השניות שבפילוסופיה זו עוברת כקו השני גם בספרנו: פילון מקבל את התורה הסטואית-הפּוֹתֶאגוריית על שני העיקרים שבעולם: הסבה הפועלת והחומר, שהוא עצמו אינו עושה, אלא נעשה בו דבר־מה (8). הראשונה היא הבינה של היקום כולו, הטבועה בכל. תורה זו קובעת גם את השקפתו של פילון על מהותו של האדם. האדם מורכב משני היסודות האלה גם יחד: מן החומר השפלי, החלק החולף, ומרוח־אלוה, הנשמה האלמותית. האדם משתתף בשני חלקי הקוסמוס, הוא μεθόριος (methorios) -הגבול בין טבע שיש בו תמותה ובין טבע שאין בו תמותה⁽¹³⁵⁾, הוא עומד באמצע ומחבר במהותו את שני חלקי העולם לאחדות שלמה⁽¹⁾. רעיון זה על ה־חבור, הבא לבטל את השניות שבעולם, מקורו שוב אצל פוסידוניוס, ואותו הרעיון חודר לתוך תפיסתו של פילון, הן בנוגע לדברים הפוֹסִיקליים לפרטיהם⁽¹³¹⁾⁽²⁾, והן בנוגע לקוסמוס כולו ולסדר הנבראים בו (82): השמים־המקרוקוסמוס והאדם־המיקרוקוסמוס, ראשית היצירה ואחריתה, מתחברים לאחדות שלמה⁽³⁾. אמנם את הדעה הפּנְתֶאיסטית הסטואית, שהחומר חוזר אלוהות, אין פילון יכול לקבל בשום פנים. אצלו האלהים שוכן שחקים מעל לעולם הגופים. מן ההכרח, איפוא, שיהיה מתווך בין האל ובין העולם, והוא: הלוגוס (התבונה), הממלא את תפקידו של ה־דימיורגוס האפלטוני, ויחד עם זה הוא הבינה האלהית, לפי מושגם של הסטואים⁽⁴⁾. λογοι-δυνάμεις (logoi-dynameis), הכחות, — הם אלוהיים, וחודרים לתוך היקום כולו, כעין ה־מאמרים המזריעים (λόγοι σπερματικοί—logoi spermatikoi) של הסטואה. יוצא, שה־כחות אצל פילון קבלו לתוכם את מהותם של ה־לוגוי הסטואיים. אולם יחד עם זה הם אידיאות במובן האפלטוני, חלקי הלוגוס, שהוא האידיאה של כל האידיאות והוא מכיל בתוכו את כל הכחות. — גם דעתו של פילון על ההשגחה חדורה רוח סטואית. החלוקה של ארבעת סוגי ההתפתחות, החל בטבע הבלתי־אורגני וגומר בבעל־חיים המחוּנן תבונה, שפילון מביא אותם ב־67–68—חלוקה

(1) ראה יגרי, עמ' 102 ואילך, 140 ואילך. (2) שם, עמ' 111. (3) שם, עמ' 113.

(4) בניגוד לדעתו של ל. כהן: Die Lehre vom Logos bei Philon. (Judaica Festschrift f.

Herm. Cohen), עמ' 303 ואילך, הריני חושב, שבמושג של הלוגוס יש גם מובן־מה של

„מאמר“ — „מימרא“.

זו אתה מוצא כבר אצל הסטואה העתיקה. – השקפות פוֹ'תאגוריות באו לו לפילון. חוץ ממקורות שונים אחרים, ובתוכם משל הספרות המוֹ'סטית-הפילוסופית של הסוֹ'נקרטיסמוס – באמצעותו של פוסידוניוס, שיחס, כנראה, תפקיד חשוב לעמדת המספר בטבע.

אם כי מרובים היו המקורות, שפילון השתמש בהם, ואם כי ענינו אותו מקצועות מדעיים, הרי בנוגע להערכת חשיבותו של המדע קרוב הוא לשיטה הספקנית ולא־האמון שלה בהכרה האנושית, המשמשת יסוד לדעת. פילון יודע, עד כמה מצומצמת היא הדעת, שקנה לו האדם החולף (61). כשהוא מנסה לבאר (72) את השמוש במספר רבים בפסוק 'נעשה אדם' (בראשית א' כ"ו), הנותן מקום להשערה, כאילו שיתף אלהים כביכול, אחרים במפעל היצירה – הרי הוא מדגיש מתוך יראה וענוה, כי 'את הסבה, האמתית יודע, בהכרח, האלהים לבדו', והוא, פילון, יכול רק לשער את הקרוב לודאי⁽¹⁾. – עם כל ההשכלה והתשוקה החזקה להגיע לידי דעת – האמת היא רק לאלהים, ובחלקו של האדם נפל ה־εἶκος (eikos), ה'קרוב לודאי' בלבד. חיפוש תמידי לשם הכרת-האלהים ולהבנת מפעליו – חובה היא גם בגדר ההכרה המצומצמת. לחזות אלוה מתוך מצב של אֶפֶסְטֶסָה – לאו כל אדם זוכה. ורק מי ששואף ומשתוקק לכך, משיג את תכליתו אחרי עליה, מתוך עמל ויגיעה, בחסד־אלהים⁽²⁾. בתשוקה זו לחזות בעולם האידיאות פילון מרחיק לכת יותר מאפלטון. דבר זה אנו למדים מתוך סעיף 71. שהרי תכליתו היא, לא רק לחזות באידיאות, כי אם שואף הוא 'ללכת אליו, למלך הגדול בעצמו', לאלהים⁽³⁾. בתפיסתו זו התאחדו, כנראה, הסתכלות אפלטונית יחד עם עיון יהודי וחקירה יהודית על אלוה.

מסביב לו פועמת יהדות חיונית, שהוא חי בתוכה. ספרנו משמש תעודת־זכרון למסורת, שהיתה חיה בתוך היהדות באלכסנדריה של מצרים. כי בספר על בריאת העולם נמצאים במדה מרובה סמוכין ומגע ישר אל התלמוד והמדרשים. אין לקבוע את מקורם של הרעיונות המשותפים האלה על כל פרטי פרטיהם. קשה להוכיח את קיומם של בתי־מדרש מיוחדים של פרשנים באלכסנדריה, כפי

(1) גם הרעיון הזה נמצא בסימאיוס, 53d; ראה הורוביץ, שם עמ' 111.

(2) ראה Hans Lewy, *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* 1929. 40, 24, עמ' 24.

(3) ראה לוי, שם, עמ' 24.

שבוֹסָה מניח¹). אולם, גם על סמך הרמזים שאצל פילון יש יסוד להשערה, כי בתי־הכנסת שבאלכסנדריה שמשו גם בתי־אולפנא, שבהם רגילים היו ליתן שיעורים בתורה ע"י הרצאות בעל־פה²). ומושכת אותנו ההנחה, כי פילון עצמו נמנה על המרצים שבבתי־אולפנא אלה. הצורה הספרותית, שעמדנו עליה לעיל, כאילו מעידה על כך. כמובן, עלינו לתאר לעצמנו, כי הרצאות אלה ניתנו בשפה היוונית, כשהן משולבות ומשובצות במדה מרובה בקניי היהדות האקטואליים, שנשארו תמיד רעננים ונתעשרו הודות להשפעתה של ארץ־ישראל הסמוכה, ויחד עם זה גם חדורות אוצרות הרוח היווני, במקצוע הפילוסופיה ושאר מקצועות המדע, שקרבו את כל חלקי האוכלוסין במטרופולין היוונית של המזרח לרוח היוונית. פילון עצמו מרמז לא פעם ושחים על המקורות הללו. יִזְכָּר כאן אחד מן הרמזים האלה, ב־חיי משה³ 4I מפני שיש למצוא בו הוכחה יפה לקיומו של מדרש שבעל־פה באלכסנדריה בקשר אל הטכסט שבתורה: 'אולם אנכי ... מה שנוגע לאיש (משה scil.) אספר, היות ולמדתי את הדברים גם מתוך הספרים הקדושים ... וגם מפי זקנים ידועים אשר בקרב העם. כי רגיל הייתי תמיד לאחד ולקשר אל מה שקראתי את המסופר (על־ידם scil.)'. רמז על מקור יהודי אנו מוצאים, כנזכר לעיל, גם בספרנו (77). מתוכו אנו למדים, כי המסורת של זרם פרשני מיוחד, שהתעמק בתורה וחקר את תכנה בדיקנות, היא שהספיקה לו לפילון חומר לספרו. בהערה זו נקבע מוצאו היהודי של המשל בדבר הסעודה שבעולם, שהותקנה לו לאדם הראשון לפני הבראו⁴); אולם, מאידך גיסא, ניתן להוכיח, שמשל זה נמצא גם אצל פוסידוניוס⁵). 'יתכן, איפוא, שפילון קבל את המשל הזה גם מתוך המסורת המדרשית שבאלכסנדריה, וגם ממסורת שמקורה בסטואה הפוסידוניאנית. ואולי, המשל הזה בא לו, לפוסידוניוס עצמו, מתוך מקור מורחי. בין כה וכה, העובדה, שאנו מוצאים אותו אצל פילון מתוך הדגשה מיוחדת של המקור היהודי, ויחד עם זה בצורה סגנונית דומה לזו של פוסידוניוס⁶) — באה להעיד שוב, עד כמה קרובים היו ויכלו להתמזג ברוחו של פילון רעיונות משל שתי התרבויות הללו גם יחד. עוד דוגמה לכך, שרעיון אחד יכול היה להיות שגור לפילון במדה

(1) השוה: W. Bousset. Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom, Göttingen, 1915.

(2) ראה: J. Heinemann, MGWJ, 1923, עמ' 285.

(3) ראה יגר, עמ' 139. (4) יגר, שם. (5) יגר, שם.

שוה משתי התרבויות, יש למצוא במומנט המובא בסעיף 79 ואילך בדבר הסבה השניה לבריאת האדם אחרי כל היצירה: בני-האדם הראשונים, בהיותם נקיים מעוון, היו חיים בשפע ובאושר בלי עמל, בעוד שהדור הבא אחריהם, מחמת עוונותיו, עליו למצוא את פרנסתו מתוך עמל ויגיעה רבה. רעיון זה יכול היה להיות ידוע לפילון גם מתוך בראשית, ג' וגם מתוך היסודוס בתיאורו על תור הזהב ב-מפעלים, 106 ואילך.

המקומות בספרנו, שניכרים בהם סמוכין והשוואות אל מקורות התלמוד והמדרש, רשומים בהערות¹. האלמנטים היהודיים, שאנו מוצאים כאן, מרובים ושונים הם. על כל פנים נדמה לנו, כי על הרוב ניתן להגיד כמעט בבטחה, שיש כאן לפנינו קניני המסורת היהודית בכלל, ולא רעיונות והשגות עצמיים משל היהודי פילון. שנכנסו מתורתו לתוך המדרש, יוצאים מכלל זה המקומות המקבילים שבספרנו ובמדרש תדשא, המגבירים את ההשערה, כי מדרש זה קבלם מתוך פילון². ואולם אין להוכיח, לעת-עתה, בבטחה, שפילון השפיע על התפתחותה של הספרות המדרשית שבארץ-ישראל³, וספק-ספיקא הוא, אם מהשקפותיו של פילון על בריאת העולם, וביחוד מתורתו על הלוגוס, יצאה השפעה כל-שהיא על הספרות הרבנית⁴. ואם אנו מוצאים לפעמים דמיון מפתיע לדברי התלמוד והמדרש, אין לנו אלא לזקוף זאת על חשבונה של התפשטות התנועה היוונית-התרבותית במזרח. החומר, שהיוונויות המציאה לו לפילון בספרים ובספרות – אותו החומר יכלו לקבל גם חכמינו בארץ-ישראל, לפחות, בצורה קלושה של דרשות שבעל-פה מצד הנואמים הנודדים, מבית מדרשם של הסטואים או הסטואים-הקוניים. ויתכן גם, שחומר זה חדר לתוך חוגי החכמים שבארץ-ישראל ע"י מגע עם כתות דתיות שונות, וביחוד עם כת הגנוסטיקים. האנלוגיה של עמדת אלוה

(1) מקצת על השאלה הזאת יש למצוא כבר אצל: C. Siegfried, Philon v. Alexandria

als Ausleger des alten Testaments, עמ' 283 ואילך; לתורת היצירה עיין שם, עמ' 148.

(2) ראה: A. Epstein, ב" Revue des Études Juives (= R.E.J.) XXI, עמ' 80 ואילך.

(3) בדבר עקבות השפעתו על הפילוסופיה היהודית שבימי-הביניים ראה פוננסקי ב" R.E.J.

1905, עמ' 10 ואילך.

(4) ראה י. היינמאן: Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüd. Schrifttum

(The Hebrew Union College Annual, vol. IV), עמ' 165. אחרת חושב ב" F. Perles Judaica

Festschrift f. H. Cohen, עמ' 105 ואילך.

בתבל אל עמדת הנפש באדם, שאנו מוצאים אותה גם בברכות, " ע"א – כנראה, הגיעה גם אל פילון וגם אל חכמי התלמוד בערך על-ידי אותו הצנור: דרך הסטואה. אם מתוך הכתב, או ע"י דרשה שנדרשה בשוק – אין בזה משום חשיבות לענינו כאן. נדמה, שחוגי היהודים שבארץ-ישראל – ואם גם נבדלו לעצמם בסיגים ובגדרות – לא עצרו כח להוציא את עצמם מכלל ההשפעה של הרעיונות הסטואיים או של זרמים אחרים בחיי הרוח היוונית¹. האידיאות, שה-דימורגוס בטימאיוס של אפלטון והיוצר אצל פילון (16, 18–19) מסתכל בהן בעת יצירת העולם – נהפכות במדרש ל-תורה, שאלהים מביט בה ובורא את עולמו. זה הוא רעיון יווני, שמתוך עקבות נפלאה פשט את צורתו ולבש צורה יהודית.

ואם תאמר: מה הוא, איפוא, קנינו הרוחני של פילון עצמו, שלא שאב אותו לא מן המסורת של הפילוסופיה היוונית ולא מן המסורת היהודית החיה של בית-המדרש? תורתו המיוחדת על המהויות המתווכות, השקפתו על כחות-אלוה – הללו הן, כנראה, מפעלו של פילון². על חשבונו הוא יש לזקוף – וזהו הצד המכריע שבדבר – את עמדתו הרוחנית המיוחדת במינה, שמתוכה הוא בא להסביר את התורה בעזרת המדע היווני: משה וספר-התורה שקולים בעיניו נגד כולם. האמת שבתורה, שניתנה מפי הדבור, אי-אפשר שיהא בה משום ניגוד לדעת, שנרכשה מתוך תשוקה רצינית לאמת. גלויי-אלוה והכרה פילוסופית נתמזגו יחד ליצירת השקפת-עולמו. כל הכתוב בספר בראשית הוא האמת בשבילו, מתוך שהוא מאמין, באמונה צרופה, באלהים ובמשה עבדו. אף כל מה שהאדם מקנה לעצמו, מתוך תשוקתו לדעת, עם כל היותו מוגבל – מן ההכרח שיתקרב אל האמת. יש התאמה בין אמת אחת לשניה, אם כי מקור שונה מוצאן. אין כאן הרמוניסציה מלאכותית

(1) אין צורך כלל להניח כברגמן במאמרו: Die stoische Philosophie u. die jüdische Frömmigkeit (ב-Judaica, Festschrift f. H. Cohen), עמ' 151, שרעיון זה נכנס לתוך ספרות היהדות בעקיפין, מתוך פילון. על הפרובלימה של האגדה ההלניסטית והארצי-ישראלית עמד לא מזמן מנחם שטיין במאמר מענין (סנה, כרך א' חוברת ב', עמ' 141 ואילך: המדרש ההלניסטי). לדעתו, המדרש ההלניסטי, כפי שהוא מוצא אותו אצל פילון – הוא דן גם על מקומות אחדים שבספרנו – קודם בהרבה מקרים למדרש הארצי-ישראלי, שנפתח ועובד מתוך המדרש ההלניסטי.

(2) יוסף קלחנר, היסטוריה ישראלית, כרך ד', עמ' 58, מדגיש, כי הרעיון בדבר מתווך בין האל והעולם הוא "הצד היהודי העיקרי בשיטתו של פילון".

סתם, כי אם הכרתו הפנימית בדבר התאמתן השלמה של אמת אחת ושניה — היא המכשירה אותו לתאר את שתייהן. בלי אפולוגיטיקה רופפת ובלי התקפה מופרזת, אלא כפי שהן חדורות חדירת-גומלין בתוך נפשו הוא. חזות היופי והסדר התכנית שבעולם אינה בשבילו אלא אמצעי, בכדי להגיע לדרגה גבוהה יותר של הערצת-אלוה. התכלית העליונה היא: ההדמות לאלהים (144). בגלל אהבת-אלהים עליו להתאושש, בכדי לתאר את יפעת-היצירה, אם כי יודע הוא ומכיר, כי הכח האנושי אינו מספיק לשם כך (4-5). אגב ההסתכלות ביפיה-השמים, הוא בא לכנות את הכוכבים—כנראה, בעקבות פוסידוניוס—כאלים נראים (27, 144). ואין הוא מרגיש בזה משום סתירה להשקפה המונותאיסטית של היהודים. באחד מספריו האחרים הוא רואה בכוכבים סגני-אלוה, משרתי-אל⁽¹⁾.

וזוהי התפיסה המיוחדת של היהודי פילון. העומד בין שני עולמות: יודע הוא לאחד גם התלהבות יוונית-אפלטונית לשם הסתכלות בקוסמוס ולהבנתו וגם ענות-תום של יהודי דתי. מתוך הערצתו התמימה לאלהיו הוא דוחה בכל תוקף אף צל של חשד, שאין אלוה, "חלילה, יודע הכל" (149). האדם הוא בעל בחירה חפשית, שהבורא לא יראה כמשתתף במעשיו הרעים של האדם (75, 149). יצירת הצמחים לפני השמש והכוכבים, שיש בה משום ניגוד לסדר הטבעי שבעולם, בשביל פילון, מתוך יראת-אלהים, אינה אלא הוכחה לכח ממשלתו של אלוה (45-46). אגב דבריו אלה מעיר פילון (46), כי האלהים, כשרצונו יהא בכך, יוכל שוב להוציא צמחים ופירות, מבלי שיהא זקוק לבניו שבשמים, לכוכבים.

הנה כי כן עומד פילון לפני ספר-הבריאה ולפני הבריאה עצמה, כשהוא מאמין בעומק נפשו, חוקר ומחפש, נאבק ומתלבט. את הספר על הבריאה הוא מפרש מתוך נפשו היהודית, כשהוא מזוין במכשירי-המדע ובשיטות-ההכרה היווניים; מסתכל הוא בעולם מתוך השקפה יוונית ומתאמץ להבינו, כשהוא מקבל, בהכנעה דתית-יהודית, עול מלכות-שמים. את המושגים העיקריים של הספר העברי הוא מתרגם לשפתה ולעולם מושגיה של הסביבה היוונית⁽²⁾. במסקנות הקוסמולוגיה

(1) ב"חוקים המיוחדים", I 13 ואילך. לשאלת האלים הנראים — הכוכבים — אצל פילון בכלל עיין: היינמאן, פוסידוניוס, I 125-135. עבודת-כוכבים נחשבת גם ב"חכמת שלמה" כעבירה קטנה מזו שבעבודת-פסלים. ראה היינמאן, פוסידוניוס, I 147 והמקומות המובאים שם.

(2) ההערות האחרונות ניתנו להאמר רק על יסוד עבודותיו המאליפות של היינמאן (Philons)

היוונית הוא מוצא את המושגים של הספר העברי שלו: בראשית. כשהוא מצדיק רעיונות יוניים בעזרת מושגים יהודיים, או להיפך¹, הרי הסבה לכך, משום שהוא מבין דברים יהודיים כיווני ולהיפך². היתה לו הרשות לכך, מפני שבשתי הדתות, או הפילוסופיות, היהודית והיוונית, נתהוו קשרי-רעיונות והלך-רוחות דומים, שיכלו להתאחד לחטיבה אחת בתוך נפשו של אדם זה, אשר ידע את שתי התרבויות וכללן יחד³. באישיותו של פוסידוניוס מתבלטת אוניברסליות מדעית המתמוגת עם תפיסה דתית של היקום כולו; בפרטים אתה מוצא סתירות וניגודים. בדומה לכך – אצל פילון. אמונתו בנתה לעצמה נדבך של יסוד מתוך הלבנים הבודדות שבתוצאות החקירה המדעית⁴. כאלמנט מאחד משמשת גם אצלו תפיסה עיקרית של דת צרופה ונעלה. וגם אצלו ניכרים ניגודים בפרטים. אולם אדם זה, המרגיש ומבין את שני העולמות גם יחד – הוא שלם ברוחו: אדם ויהודי כאחד.

griechische u. jüdische Bildung (=Bild.): I. Teil. Festschrift zum 75-jährigen Bestehen des Breslauer Seminars (1929). II. Teil in Bericht des Seminars fuer das Jahr 1929). בחלק השני יכלתי להשתמש רק במקצתו.

(1) ראה היינמאן, Bild. I, עמ' 80. (2) שם, עמ' 57. (3) שם, עמ' 80.

(4) ראה: ק. ריינהרדט, פוסידוניוס, עמ' 205.