

דימויים מרכזיים בתאוריה האליגוריסטית של פילון

מאת פינחס קרני

חיבור זה הוא חלק מעבודה, המנסה להעמיד את התאוריה העיונית עליה מבוססת פעילותו הפרשנית של פילון האלכסנדרוני. עבודות רבות, בעבר הרחוק והקרוב הוקדשו לאליגוריסטיקה שלו, אלא שכולן עוסקות בשיטה ולא בהשקפה העיונית המונחת ביסודה. עיקר דאגתן לחשוף את 'החוקים של האליגוריה', שפילון עצמו מזכיר בלי לפרט ובלי להדגים¹. אפילו עבודות נמלים כבירות, כגון זו של זיגפריד, לא העלו אלא דוגמאות ולא חוקים וכללים של הפרשנות האליגוריסטית². הזנחה זו במחקר הפילוני נובעת, לדעתנו, מן העובדה, כי החוקרים היו שבויים של התיזה האליגוריסטית המקובלת מימי פרשני הומרוס והסידוס. ואמנם, אין תלותו של פילון במסורת הפרשנית הזאת מוטלת בספק. כתבו הם עדות להשכלתו הפילוסופית-יוונית הענפה³. גם בדרכי פרשנותו מעוגן פילון היטב 'במסורת האליגוריה של יוון, הן בשיטה, הן במינוח והן בחומרים'⁴. ואין ספק בלבנו, כי כאשר נצליח להגיע אל הבנת הייחוד שבפרשנותו, נמצא את זה מבוסס דוקא על הרקע והמימד "היווניים" של הגותו, על תוכנה ודרכיה⁵. אך קביעת תלותו של פילון בעולם

1. על החלומות א 13; על החוקים המיוחדים א 278; על אברהם 68.
2. Siegfried C. Philo als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875. במיוחד עמ' 160-197. וראה הביקורת על נסיונו אצל E. Stein, 'Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria', BZAW 51. Giessen (1929), S. 49. לאחרונה ניסיתי לרכז דוגמאות בולטות בפרשנותו, לסווג אותן סיווג חדש ולהסיק מהן כללים. כחיבור "מצרים המקראית בפרשנותו של פילון" (עומד להופיע בשנתון למקרא ולמחקר המזרח הקדום, י"ם תשמ"ב).
3. I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, S. 511-528, 542-556 et pass. - E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940, p. 91 ff. M. Alexandre, 'La culture profane chez Philon', dans *Colloques du C.N.R.S.*, Paris 1967, p. 105-109. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, p. 60-75. H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy I*, Cambridge 1948, p. 93, 105-129.
4. על מחלוקת החוקרים בדבר היות פילון "יהודי" או "יווני" וכן בדבר השתייכותו לאסכולה פילוסופית זו או אחרת, ראה ספרו המצוטט של היינמן, עמ' 5-6, ספרו המצוטט של וולפסון, עמ' 97 ואילך; וכן סקירתו של R. Arnaldez, *De Opificio Mundi*, Paris 1961, p. 70-94. יהושע עמיר, 'האליגוריה של פילון ביחסה לאליגוריה ההומרית', אשכולות ספר ששי, (תשל"א), עמ' 35-45.
5. P. Boyancé, 'Echo des Exégèses de la Mythologie Grecque chez Philon', dans 'Colloques' du C.N.R.S., Paris 1967, p. 169-186. כנגד זה ראה נסיונו של וולפסון למצוא במפעלו של פילון רקע אחר ומימדים נוספים על ידי הנמכת תלותו באליגוריסטיקה היוונית וקירובו לעולם הדרשנות היהודית בא"י (ראה ספרו המצוטט, עמ'

ההגות היווני ובתפיסת מפעלו של הומרוס על ידי פרשניו, אינה מצדיקה כשלעצמה את המסקנה כי ההיבטים העיוניים המדריכים את פעילותו זהים עם אלה של קודמיו. העמדת יצירתו על בחינות-חוץ ועל קטיגוריות אינטרפרטציה, שאינן אימננטיות לעולם יצירה זה, תטשטש את המיוחד בו, שאותו אנו מחפשים.

לפי ההשקפה האליגוריסטית המקובלת, ערכו האמיתי של המיתוס הוא תכולתו, דהיינו באמת שהוא מוביל. אמנם לדעת אחדים יש לסיפור המעשה ערך כלשהו אמנותי או חינוכי⁶, בתנאי שאינו פוגע בכבוד האלים וברגש המוסר הטבעי⁷. אך הפרשנים האפולוגטיים של הומרוס בטלו התייחסות ערכית זאת ללבוש המית. לגביהם אין לסיפור המעשה כל חשיבות, כי הוא אינו אמת. אין דבר פוגע במיתוס, כי המשמע הפשוט שלו מתבטל בפני האמת הפיזיקלית, המטפיזית או האתית הכלולה בו. די לו לפרשן לגלות את האמת, שהומרוס הסתיר בלבוש הסיפורי.

האמצעי הפרשני – הטכני לגילוי האמיתות שהמשמע הסיפורי מוביל, הוא האליגוריסטיקה. אם נגדיר את המיתוס כ'השלכת ראיית העולם ודרך ההתנסות בו מחוץ לתחום האנושי (האישי והחברתי) אל תחום האלים', יהיה תפקידו של המדע לטפל בדימיתולוגיזציה של הלשון הסמלית-מיתית. הוא יסדיר באופן ענייני את הסמלים בלשון מדעית לפי היחסים הקאוזליים, ויקבל אינפורמציה על עובדות. לשון אחרת: המדע יעסוק בהפשטת הלבוש הסיפורי הבדוי, בביטול המשמע המילולי, בהצגת התוכן הראשוני בעירומו, כפי שהיה לפני שהמחבר האליגורי המציא לו את צורתו בטקסט. בצורה זאת מתהווה מעין פשרה בין הפילוסופיה לבין המיתוס, בדרך של רציונליזציה. המיתוס הוא בעל ערך יחסי, ורק במידה שהתכונה מוצאת בו ערך כזה.

אך בדיקת יחסו של פילון אל התורה, מהותה, מקורה ודרך עיצובה באמצעות הנבואה⁸, מראה כי בעיניו יש ל'מיתוס' (כאן במובן משמע הכתובים) מעמד קיים ומוחלט. תבונת האדם והמדע הם הם הערך היחסי, הקיים רק במידה והוא משמש לגילוי ערך על-תבונתי וקדוש הגלום מלכתחילה במיתוס⁹. ההתעלמות מן העמדה הא-פרירורית הזאת של פילון

- 134). ועיין בביקורתו של י. עמיר על וולפסון במאמר 'משה כמחבר התורה אצל פילון', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ששי, חוברת 5, עמ' 85, 87, 89-95, ירושלים תש"ם.
6. למשל אפלטון המדינה, ספר ג 415.
7. פגיעה זו הועלתה לרוב על ידי שוללי הומרוס מכל וכל. ביניהם "ריגוריסטים" מדעיים, שלא ראו צורך להסמיק דעותיהם אל כתבי "בר סמכא" קדום; וכן אנשים שיצאו נגד המיתוס מטעמים דתיים וחינוכיים; ועוד אחרים שפעלו מטעמים של ביקורת ספרותית. לדוגמא: היראקליטוס מאפסוס ופיתגורס (מצוטטים על ידי דיוגנס לארטס, חיי הפילוסופים, 8 ו-9), כסנופון (מצוטט על ידי קלמנס, Stromates V, VII), ובמיוחד אפלטון (המדינה א 377-383, ג 386-390). דברים מאירים גם אצל הירקליטוס הרטור (פרק ראשון ב "אליגוריות הומריות").
8. כל הנושאים האלה נבדקו על ידי הכותב, אלא שיריעת מאמר זה צרה מלאפשר תיאור הבדיקה וממצאיה. כאן עלינו להסתפק בקביעה, כי יחסו של פילון אל החומר שהוא בא לפרש, דהיינו תורת משה, שונה מהותית מן היחס של פרשני הומרוס אל הכתוב שלהם. מהותה ומקורה של תורת משה בעיני פילון הם ענין יסודי ועקרני הקובע את היחס הזה.

9. H. Leisegang, *Der heilige Geist, Werden und Wesen der mystisch intuitiven Erkenntnis...*, 1919, S. 161

Y. Amir, 'Philo and the Bible', in *Studia Philonica* 2, 1973, p. 5

יצרה אצל הרבה מלומדים את הרושם, שגם הוא אינו מתכוון, אלא לחשוף ולהציג בלשון אחרת את שיטתו הפילוסופית של משה, כפי שבאה לידי ביטוי במה שכתב: סיפורים על חיי האבות, שירים ומסכת חוקים. לכל היותר הניחו, שפילון מיוחד למשמע הפשוט ערך יחסי כלשהו בתחום המעשה הדתי, דהיינו בתחום שמירת המצוות, אך תוך כדי רציונליזציה של הסמליות שבו. באשר לסיפורים אודות מעשי האבות ואירועים 'הסטוריים' בכתבי משה, הניחו המלומדים, כי פילון מיחס למשמע הכתוב ערך יחסי כלשהו בתחום המוסרי-החינוכי. בתחום המטפיזי והרוחני אין, לדעתם, בעיני פילון לכתוב כל ערך, וכאשר מועלית כוונתו בתחום זה, הוא יכול להתבטל. הנחת יסוד זאת לא נעלמה גם מהערכתם של החוקרים האחרונים, שכדרך כלל חשו, כי יש לכתוב המילולי ערך ממשי בעיני פילון¹⁰. וגישה זאת היא, לעניות דעתנו, מן הגורמים שסתמו את הדרך אל ראיית המיוחד בדרשנותו של פילון. על פי האמור מסתבר, כי ייחוד זה בפעילותו של פילון, שורשו בתפיסתו המקורית את היחס שבין אות הכתוב לבין רוחו, שהם שתי ישויות שרירות וקיימות, ואין זה מתבטל בפני זה. ראייה נכונה של היחס הזה תבהיר את השאלה המרכזית בהגותו של פילון: הפונקציה העיונית והמעשית-ריאלית של האליגוריסטיקה כאשר היא מיושמת ביחס לתורת משה. ומאחר וראינו את הסכנה שבישום בחינות וקטיגוריות לגבי יצירה שהן אינן אימננטיות לה, ומאחר ופילון עצמו אינו מגדיר הגדרות תאורטיות ואינו מסכם סיכומים עיוניים, עלינו לנסות להגיע תוך עיון בכתביו אל המשמעות, שיש בעיניו למונחים ולמושגים העיקריים בנושאנו. חשיבות מיוחדת בדרך הזאת יש, לדעתנו, למערכת הדימויים, בה חי ובה משתמש הפרשן בהרצאתו. ננסה, איפוא, לבדוק שני דימויים מרכזיים עיקריים החוזרים בכתבי פילון, וללמד מהם משהו על ההשקפה היסודית שלו בנושא הנידון.

א. הגוף וצילו

דימוי זה נוהג הרבה באלגוריסטיקה היוונית לציון היחס בין המיתוס לבין משמעותו הפנימית, האמיתית. לאחר שהמשמע הפשוט של כתבי הומרוס והסידוס זוהה עם 'הצל' החולף של התוכן הרעיוני – הוא 'הגוף' – נתבטל ערכו העצמי של המסופר. נתקיימו ממנו רק המושכלות המרומזים בו. עמדה זאת מעוגנת היטב בתפיסות עולם ודרכי חשיבה, כפי שהתפתחו על אדמת יוון. בדואליזם האפלטוני המוחש הוא חלק 'משתתף' של האידיאה, אך בדרגה של פחיתות וניווון. הוא אינו אלא תמונה מושלכת, צל למושכל. כדי להגיע אל המושכל הטהור ולהתבונן בעולמות הקפואים של העל-זמני, יש להתגבר על המוחש, לבטלו ולהשתחרר מן החולף ומן המדומה¹¹.

ואמנם יש בדימוי זה – הישות החומרית המוצקה לעומת צילה – קונוטציה דומה ברוב הלשונות וברוב מרחבי התרבות: צילו של דבר מציין את אי-ממשותו, את קלישותו, את פחיתותו של הדבר; 'צל' בא בניגוד לדימויים חיוביים, כגון 'אור', 'שמש' וכד'. ואכן, נמצא גם בכתבי פילון שימושים בקונוטציה 'שלילית' זו. את יחסו השלילי לרכוש החומרי מביע פילון בדרשה על שמה של צלה, אשת למך (בראשית ד' יט). הדבקות בצל מולידה את תובל, סמל הרכושנות ואבי כלי המלחמה העשויים ברזל (שם כב). והרי מטרת כל המלחמות

J. Pépin, 'La Théorie de l'Exégèse allégorique chez Philon', dans *Colloques* du 10 C.N.R.S., 1967

11. עיין במיוחד משל המערה לאפלטון, המדינה, ספר ז, 514 א ואילך.

היא השגת הטבות חומריות¹². ההון וכל העניינים האנושיים משולים לצללים וליצירי רוח¹³. בשמיים שורר יום נצחי, כולו אור, ללא רבב, דהיינו ללא צל¹⁴. את השימוש בדימוי 'הגוף וצל' לציון היחס בין המשמע המילולי של הכתוב לבין מובנו הפנימי, אנו מוצאים אצל פילון במקומות הבאים: (1) בסיום הספר 'על בלילת הלשונות' הוא מסכם את פירושו האליגוריסטי לסיפור מגדל בבל ואומר: 'עד כאן (ההסבר) שלנו. אך המסתפקים בעיון החיצוני ובגלוי לעין בלבד, חושבים שהמדובר כאן בסיפור אודות מוצא הלשונות, היוונית והברבריות. לא הייתי מגנה אנשים אלה, כי ייתכן שהאמת אתם. אך הייתי מזרו אותם לא לעמוד בנקודה זאת ולשאוף אל עבר המובן הסמלי: כי יש להכיר בעובדה, שהיחס של המשמע המילולי אל האורקולום, הוא כיחס הצל אל הישות הגופנית' (סעיף 190).

(2) ב'על נדודי אברהם' 12, הוא אומר: 'ההבעה המילולית (של איזה רעיון) היא כמו הצל או ההעתק, בעוד שהמהות של העניינים מובעת במלים, היא כמו הגוף או המקור'. על סמך כל אלה נתקבל בקלות הרושם, כי אין בין התפיסה האליגוריסטית של פילון לבין התאוריה המקובלת ולא כלום. נראה, שפילון אמנם מבטל את קיומו העצמאי, את חשיבותו ואת קדושתו של הכתוב המילולי, ועל כך ניתכה עליו הביקורת בכל הזמנים ומכוונים שונים¹⁵.

אלא שבדיקה מדוקדקת של השימושים שעושה פילון בדימוי הנידון מגלה, כי לרוב יש בכתביו קונוטציה שונה לגמרי ל'צל של החפץ החומרי'. כשאין מסתפקים במוסכמה אודות משמעותו של הדימוי, אלא טורחים לנתח כל מקום, בו הוא מופיע, מתבררת גם תפיסה שונה, והיא השלטת בכל כתביו: צילו של דבר הוא סימן והוכחה לקיומו של הדבר¹⁶. הצל קשור לישות החומרית, הוא חלק בלתי נפרד ממנה, הולך אחריה¹⁷. בבדיקתו את המבנה של עשרת הדברות, קובע פילון את מקומו של הדיבר 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ: ז): כך: 'אחרי שקבע (משה) את מציאותו של האל ואת הכבוד המגיע לו, (הוא אומר דיבר זה) כי השם של איזה דבר בא לאחר הדבר שהוא מיצג, כמו שהצל בא אחרי הגוף'. (על עשרת הדברות 82-83). על תפיסת היחס הפנימי-אימננטי של דבר מסוים ושל שמו הניתן לו על ידי משה בלשונו המצינית, בבחינת *nomen est omen* עמדנו במקום אחר¹⁸. נמצאנו למדים, כי במקומו משמש הדימוי הנידון לציון קשר הדוק, מהותי ופנימי בין שתי תופעות. את הופעת שלושת המלאכים בפני אברהם (בראשית יח: ב) דורש פילון כהופעת האל עם שתיים ממידותיו, המידה הבוראת, היוצרת והמידה המולכת, השולטת. את הלגיטימציה

12. תולדות קין 112, 114-119. וראה גם הדרשה על נעמה בת צלה, שם בהמשך.

13. על יוסף 140-141.

14. שם, 146.

15. זוריה מן האדומים, מאור עיניים, ח"ג, פרק ה' (בהוצאת ווילנא תרכ"ז, עמ' 114); - מ. שטיין, פילון האלכסנדרוני, וורשא תרצ"ז, עמ' 180; - היינמן בספרו המצוטט, עמ' 467; - זיגפריד, בספרו המצוטט, עמ' 163; - שמא יש רגליים לדעה, שהאגדות אודות אלישע בן אבויה מהוות התקפה על הדרשנות האליגוריסטית ההלניסטית. ראה חגיגה יד ע"ב, טו ע"א; חולין קמב ע"א; ירושלמי חגיגה ב' ע"ב ב.

16. על החקלאות 17; וראה גם 'על בלילת הלשונות' 69, 71: 'על המידה הטובה' 18.

17. על המידה הטובה 181, 188.

18. 'סיפור על מוצא לשון האדם', 'הגות במקרא' ב, לזכר ישי רון, 1976, עמ' 227-230.

לפירושו אודות השלושה שהם אחד מוצא פילון בניתוח תופעה סגנונית מוזרה בסיפור המקראי: ה' נראה לאברהם באלוני ממרא (פסוק א), אך הוא רואה שלושה אנשים ורץ לקראתם (פסוק ב), אלא שנמצא מדבר עם יחיד (ג), השלושה מתארחים ושואלים למקום הימצאה של שרה (ט), אך אחד בלבד מבטיח לו זרע (י), שרה צוחקת לרעיון וה' מגיב על צחוקה (יג), לבסוף נפרדים האנשים מאברהם, אך מתפתח ויכוח בין ה' ובין אברהם (טז, יז ואילך)¹⁹. את הופעת האל עם שתי מידותיו בצורת שלושת האנשים מדמה פילון לדבר אחד המשליך שני צללים²⁰. והרי השימוש בדימוי זה כאן מוכיח בבירור, כי בתפיסתו של פילון צילו (או צלליו) של דבר הוא חלק בלתי נפרד וקיים מישותו וממהותו²¹. וידוע שבשיטתו של פילון הגישה אל העולם המושכל, מטרתו של החכם המושלם, מובילה דרך 'צילו', דהיינו העולם הנראה והמוחשי²².

אך הראיה החותכת לעניין זה נמצא כמה שפילון כתב אודות בצלאל. כאשר הוא דן במיוחד שבהכרתו של משה כנביא, הוא עורך עימות בין זה לבין בצלאל בן אורי בן חור, הדוגמא של החכם המושלם, שהרי 'ה' קרא בשמו... וימלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת' (שמות לה:לא-לב). את הלגיטימציה לעימות בין שתי הדמויות מוצא פילון בתופעה טקסטואלית או סגנונית מעניינת. את הביטוי 'ויקרא ה' (או אלהים) אל... (או ל...)' מתרגמים השבעים באורח קבוע ב- $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$ ²³; בשני מקרים מתרגמים השבעים את הביטוי הנדון ב- $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$, וזאת בויקרא א: א: 'ויקרא אל משה... ובספר שמות ל א: ב: 'ראה קראתי בשם בצלאל...'. מכאן לומד פילון בדרך הגזרה השווה שקרה לשניהם דבר דומה: הם נקראו למעלה לקבל את הסודות של ההוויה²⁴. (לגבי משה יש כתוב מפורש בשמות יט: כ). שניהם נצטוו לעשות את כלי המשכן, הלא הם יצירות הנפש הטובות, אלא שמשה ראה בבהירות את הארכיטיפוס האידיאלי של הכלים כששהה במחיצת האל, בעוד שבצלאל נצטווה לעשות את הכלים המוחשיים כחיקוי לתבנית, אשר משה ראה בהר (שמות כה: מ). לציון היחס הזה שבין המקור הארכיטיפלי לבין השלכתו המוחשית בעולם הזה משתמש פילון הרבה בדימוי 'צל', שהרי שמו של בצלאל נדרש מן 'בצל אל'²⁵. משה, בהיותו נביא, חוזה בעין נפשו את הצורות האל-חומריות והאידיאות של המשכן וכליו, ובצלאל יוצר בצללים, דרך חיקוי, את הדברים במימד המציאות ההסטורית²⁶. לחיקויים אלה, דהיינו לצללים אלה, יש קיום ממשי בכלי המשכן.

19. שאלות ותשובות בכראשית ד: 2; והשווה 'על אברהם' 131-132

20. על אברהם 119-122.

21. ודוק: הדימוי 'דבר ושני צלליו' בא להגדיר במישור הלשוני-ספרותי מטפורה נוספת: שלושה אנשים שאינם אלא האל. מטפורה אחרונה זאת נחווית במישור הריאלי-הסטורי על ידי אברהם (erlebte Metapher). למערכת הכוללת הזאת של המישורים הלשוניים, הריאליים והמטפיזיים עם היחסים שביניהם יש השלכה מרחיקת-לכת בהערכה המחודשת של האליגוריסטיקה הפילונית. אין כאן המקום לטפל בנושא זה בפרוטרוט.

22. על החלומות א 188.

23. כך למשל 'ויקרא ה' אלהים אל האדם' (בראשית ג: ט); 'ויקרא מלאך ה' אל אברהם' (שם כב: טו); 'ויקרא אליו אלוהים מתוך הסנה' (שמות ג: ד); ועוד כהנה וכהנה.

24. על נטיעות נח 26.

25. שם 27; על החלומות א 206; הבאור האליגורי ג 96 ואילך.

26. חיי משה ב 74-76 והמובאות בהערות הקודמות.

פילון מיישם מערכת טיפולוגית זאת לגבי עניין הרבה יותר רחב ויסודי: 'צל האל' הוא הלוגוס, שבאמצעותו ברא האל את העולם ואת האדם כבמכשיר. הצל הזה שהוא מעין חיקוי לבורא, תמונתו המושלכת, הופך בעצמו לארכיטיפוס של נכראים נוספים, כפי שאומר משה בכראשית א: כזו האל עשה את האדם באמצעות צלמו. האל הוא הדגם המקורי של תמונתו, המושלכת כעין צל. צל זה נעשה עצמו לדוגמא של יצורים נוספים, הקיימים קיום חומרי ממש²⁷.

יוצא, כי הדימוי 'הגוף וצילו' במקומות עקרוניים בכתבי פילון, משרת את הרעיון של קשר הדוק בין שני עניינים, של עקיבות בין שתי תופעות, של ייצוג וסימון דבר בדבר אחר. דימוי זה מציינ את היחס בין היש האידיאלי, המושכל, המוחלט (האל, האידיאה, המקרוקוסמוס) לבין היש יסודו בחיקוי של ההוא, היש הקרוץ מחומר, המושג בחושים (האדם, הכלים במשכן, המיקרוקוסמוס)²⁸. וכפי ששני עולמות אלה הן מציאויות ממשיות, קשורות זו בזו ומסמנות זו את זו, כך גם הגוף וצילו נתפסים כשתי מציאויות ממשיות. צילו של דבר הוא סימן הדבר וקיומו²⁹.

הוא הדבר, שפילון רצה לומר, כאשר דימה את היחס בין המובן העמוק של הכתובים לבין עיצובו במלים אל היחס שבין הגוף וצילו. המשמע הפשוט של המסופר במקרא הוא מעין צל של המובן הפנימי, מעין חיקוי מוגשם, מוחשי של האידיאה הרוחנית המשמשת לו דוגמא. השגת הרעיונות המושכלים חשובה בעיני פילון, אך האמת גם עם אלה המסתפקים במה שהמשמע הפשוט בא לספר, כפי שהוא אמר ב'על כלילת הלשונות' 190³⁰.

ב. הנפש והגוף

הרי דימוי אחר בו משתמש פילון לציון הקשר שבין האות הכתובה לבין רוח הכתוב. המשמעות של המשל בעיני פילון נקבעת ללא ספק לפי השקפותיו על טיב הגוף והעניינים הגופניים, ולפי השקפותיו על היחס שבין הגוף והנפש. ביחסם השפעה אפלטונית מכרעת על פילון בעניין זה, הגיעו חוקרים רבים למסקנה שלפילון היו השקפות 'פסימיות', כביכול, על הגוף, וכפועל יוצא, דעות על אפסותו וביטולו של המשמע הכתוב בפני המשמעות האמיתית, הפנימית-אליגורית שלו³¹.

ואמנם מכנה פילון את הגוף 'רע ואורב לנפש' מטבעו בדרשה על הסיפור אודות ער, בכור יהודה³². בכראשית לח: ז נמסר סיפור זה בזו הלשון: 'ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה' וימיתו ה'. המתרגם ליוונית מגוון את הפסוק על ידי כך שהוא מתרגם את שם האל בפעם הראשונה κύριος ובפעם השניה θεός. פילון משתמש כאן בטכניקה של מדרש השמות

27. הביאור האליגורי ג 95-99.

28. חיי משה ב 74.

29. אנו משתמשים כאן במונח 'סימן' (chiffre) במובן הניתן לו על ידי J. Jaspers, *Philosophie* III, 1956, S. 128: 'Das Lesen der Chiffreschrift' et passim

30. וראוי לקרב לעניין זה מה שאמרנו על היחס ההדוק בין מהותו של איזה דבר לבין שמו הניתן לו או מילה המסמנת אותו. ראה לעיל הערה 18.

31. ראה אוסף המובאות המתפרשות, כביכול, בכיוון זה, אצל A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, 1834, S. 328 f. -

וכן זיגפריד, בספרו המצוטט, עמ' 249-256.

32. ראה הדרשה בנושא זה בביאור האליגורי ג 69-73.

ומוצא שהשם ער מקורו ב'עור', דהיינו מסמל את הגוף. בהמשך באים הביטויים הקשים אודות טבעו של הגוף, שהוא 'רע בעיני ה', מתנכל לנפש, ויכול אדם להסיק מכאן על השקפה פסימית, כביכול, של פילון על ענייני הגוף.

אך יש לדייק: פילון מסב את תשומת לבנו לעובדה, כי התורה אינה מוסרת את הסיבה בגללה נענש ער. בהסתמכו על הנוסח היווני הוא קובע את העובדה: ער היה רע בעיני ה', והאלהים המית אותו. מכאן יש ללמד, כי הגוף לא הומת עתה (על עבירה או חטא כלשהם), אלא נברא מלכתחילה כגויה מתה. ולא ה', בגלוי כמנהיג ושליט, עושה זאת, כי אם אלהים, בגלוי ככורא בטובו ובחסדו³³. ממידת החסד הוא, שנבראו בצד המצואים העליונים גם מצואים תחתונים נטולי חיי אמת, ולולא חסד זה לא היתה בריאה בכלל. ולגבי ענייננו: הגוף אמנם 'רע מטבעו', אך – ואולי בגלל זה – אלהים המית אותו והפך אותו לגויה מתה, אדישה כשלעצמה. ולכן 'עליך לדעת כי אנו איננו אלא נושאי גויה, כשהנפש נושאת את הגוף' (סעיף 69), ולפנינו הברירה: להתנהג כאתלט, המתייחס לטובו של הגוף בלבד, או כפילוסופוס, היודע את טיבו של הגוף כגויה מתה ומתייחס יותר אל החלק המעולה שלו – הנפש (שם 72). הנפש הנכונה תדע להעריך את הגוף על פי ערכו האמיתי: יציר אלהים, אדיש כשלעצמו. היא מאלה אשר ידעו להכניע את 'השרירים הגופניים לשרות הנפש'³⁴. כל הבריאה, בין שהאל עשה בעצמו ובין מה שעשה באמצעות כוחות הביניים (ודוק: אלה 'צלליו'), חייבת את קיומה לטובו ולחסדו הגדול. 'מי אינו יודע, כי טרם בריאת העולם הספיק האל לעצמו, ולאחר הבריאה לא השתנה? למה ובכן עשה את הלא – קיים? האם לא משום היותו טוב ומיטיב?...'³⁵. מכאן שהבריאה – הגוף המוגשם של האידיאות הערטילאיות – אינה יכולה להיות רעה כשלעצמה. ואם אמנם הגוף היה רע מטבעו, קם עליו האל בחסדו והמיתו.

האל בטובו אפילו ברא את כוח קיומו של הגוף. זה המובן הפנימי של הסיפור אודות בלהה, היולדת לפני גבירתה. בפרשו את השם בלהה מן 'בליעה', על פי הטכניקה האטימולוגית האמורה לעיל, הוא אומר כי 'משה ידע שאין אף חלק מן הגוף יכול להתקיים בלי הקיבה ופעולתה... אפילו האדם בעל הצרכים המזעריים, המבטל את הדרוש לחיים ומאמן עצמו בהתנזרות, מוכרח על פי הטבע להיזקק לאוכל ולשתיה הכרחיים'³⁶. כך שבמלחמה שאדם חייב לנהל למען התגשמותו הרוחנית, אין הגוף וצרכיו כשלעצמם מטרת חצי פילון, כי אם 'אלה המשתמשים בגוף כבאיום על הנפש'³⁷.

כך מפרש פילון את סיפור הריגת המצרי על ידי משה, בספר שמות ב: יב: המצרי מיצג את ההשקפה כי התענוגות הם הערך העליון והראשוני. השקפה זו אורבת לנפש. משה מכוון התקפתו נגד השקפה זו, אך לא נגד הגוף עצמו, שהוא נטול-חיים, מעין מכשיר³⁸.

33. כידע נוקט פילון בשיטה הפוכה מזו של חז"ל. השם θεός העומד בנוסח היווני במקום השם 'אלהים', מציין את מידת הרחמים והחסד של בורא העולם בטובו; השם κύριος הבא במקום השם המפורש, מציין את מידת המלכות והריבונות. ראה למשל 'על החלומות' א 163.

34. על שינוי השמות 33.

35. על שינוי השמות 46. והשווה חכמת שלמה יא: כד: 'כי אתה אוהב את כל המצואים ולא תתעב מאומה מכל אשר עשית ולא כוננת דבר לו שנאתה'.

36. הביאור האליגורי ג 146 ואילך.

37. על שינוי השמות 33.

38. על הברירה והמצאה 148.

זאת לומד פילון גם מסיפור גן עדן. כאשר סרחו אדם וחווה בעטיו של הנחש שואל האל את אדם: 'מי הגיד לך כי עירום אתה? המן העץ... אכלת?' (בראשית ג:יא), ואת האשה: 'מה זאת עשית?' (שם שם יג), ונותן להם זכות הגנה. לנחש לא ניתנת זכות זו. לאחר שהאל שמע את טענת אדם וחווה, מיד 'ויאמר אלהים אל הנחש: "כי עשית זאת, ארור אתה וגו'"... (שם יד). ועל כך תמה פילון בנוסח: 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט?' הלא בדברים יט:יז נקבע כי יש לשמוע את שני הצדדים במשפט לפני הפסיקה!³⁹ יש ללמוד מכאן שהחושניות המיוצגת על ידי חוה אינה מן הדברים הרעים או הטובים כשלעצמם, אלא זו תכונה משותפת לחכם ולאוויל ויכולה לשמש מטרות טובות או רעות. אבל הנחש, קרי התאוות, רע כשלעצמו, ואין צורך לשמוע דברי הגנתו⁴⁰. הערכה זו של החושים אפשר להרחיב ולהחיל גם על נושאים – הגוף.

מסתבר כי השקפותיו של פילון על הגוף אינן פרי יחס מוחלט, אלא תוצאה מהסתכלות במנהגי בני האדם. פילון יודע שהגוף הכרחי לקיומו של האדם, כפי שהעניינים החומריים חשובים לקיומו של העולם. יתר על כן, העולם החומרי הוא ביטוי של מעשה הבריאה ומייצג במישור הנראה והמוחשי עניינים שמימיים. הגוף נושא את הנפש והוא ביטוי חיצוני של טיבה. יש והוא נוטה לצד השלילי כשאין הנפש יודעת להתגבר על התאוה ועל הנטייה לתענוגות. הנפש הנכונה תדע להעריך את הגוף על פי ערכו האמיתי: 'יציר אלהים אשר בהיותו גויה מתה (אדישה), מוכן לשמש לטוב או לרע, הכל לפי מידת שליטת הנפש הדרה בו, בתאוות ובנטייה לתענוגות'⁴¹.

ולענייננו אומר פילון: '... כל ספר החוקים (התורה) דומה ליצור חי, שגופו – הצווים הכתובים לפי משמעם, ונפשו – המובן הבלתי נראה (הכלול בהם)...'⁴² והוא ממשיך וטוען, שמטרת העיון והפרשנות היא, להגיע להבחנת הפנימי והנסתר דרך החיצוני והגלוי. לשון אחרת, להגיע אל האמת העיונית באמצעות הכתוב המוחשי. אך אין להשיג מכאן, כי בסוף הדרך העיונית מאבד המשמע הפשוט של הכתובים כהוא זה מחיינותו וממשותו. המשמע הפשוט והמובן הפנימי הם שני חלקים של "יצור חי" אחד.

בויכוחו עם הספיריטואליסטים הקיצוניים, המבטלים את משמע הסיפורים ואת הצורך

39. כך דורש פילון את הכתוב: 'ויעמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' וכו' בהמשך לפסוק: 'כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה'. הרי אדם וחווה קמו לענות סרה בנחש! הגמרא סנהדרין ז' ע"ב מפרשת את הביטוי בדברים א:טז: 'שמע בין אחיכם' כצווי לשמוע את שני הצדדים בדיון.

40. גם המדרש הארצישראלי עמד על התופעה: 'עם אדם נשא ונתן. עם חוה נשא ונתן. ועם נחש לא נשא ונתן', אך מגיע למסקנה שונה: הקב"ה רצה למנוע מן הנחש להפעיל את כושרו הרטורי, 'קפץ עליו ופסק דינו' (בר"ר פ"כ ס"ג). – כל הדרשה הזאת נמצאת אצל פילון בכיאר האליגורי ג 68–65.

41. הגוף גם הכרחי בדרך הנפש אל הישע והחיים תוך התמודדות בשליטה ומשמעת עצמית, עיין 'על החקלאות' 98–99. – על כל פנים אין אנו יכולים לקבל את נסיונו של Völker לזהות את הגוף עם התאוה והנטייה לתענוגות. עיין, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, Kap. II: Der Kampf gegen die $\alpha\lambda\theta\eta$. כביכול, של פילון על הגוף והמבוססת על השפעתו של אפלטון עליו, נובע מגישות ונטיות זרות לפילון עצמו. מורי, הפרופ' י. עמיר, העיר את תשומת לבי לעובדה, שגם אצל אפלטון יש עמדה דו-ערכית ביחס לגוף, על פי הנאמר ב"משתה" לעומת הנאמר ב"פיידון".

42. על חיי ההתכוננות 78.

לקיים את החוקים כלשונם, לאחר שלמדו את מה שהם מסמלים, אומר פילון: 'עלינו לראות כאלה (המעשים הנעשים על פי הצווים) את הגוף, ובאלה (המובנים המסומלים על ידי שמירה מעשית על החוקים) את הנפש. יוצא מזה, שבדיוק כפי שאנו צריכים להתחשב בגוף, כי הוא משכן הנפש, כך עלינו להסב את תשומת לבנו אל אות החוקים. אם אנו נשמור ונקיים את אלה, נשיג ידיעה ברורה יותר גם של הדברים שהם מסמלים...'⁴³ יש לתת את הדעת לשניהם, כפי שמטפלים גם בגוף וגם בנפש, מאין יכולת להתעלם אף מאחד מהם, או להפריד ביניהם, חוץ מאשר לצורך העיון.

מסתבר כי השימוש שעושה פילון בדימויי "הגוף והנפש" לציון היחס שבין הכתוב ובין מובנו הרוחני, אינו מאפשר הסקת מסקנה כי הוא ממחזקי התאוריה האלגוריסטית המקובלת, כפי שתארנו אותה. המובן הרוחני, לדעתו, קיים קיום עצמאי בספירת האידאות, אך ביטוי האפשרי היחיד במישור המוחש הוא הכתוב. במישור הזה לא יכול המובן הפנימי להינתק מאות ומשמע הכתוב, כפי שאין לנפש קיום בלי נושאה, הגוף. אין משמע הכתוב סמל בלבד, שעליו אפשר לוותר כאשר הושג המסומל בבהירות; המובן הפנימי-רוחני לעולם קשור בנושאו, המבטא אותו, המסמך אותו, אם כי אינו אלא "גויה מתה" המונעת על ידיו.

ניתן לסכם את הדברים בציטטה של פילון: 'האותיות – עצורים ותנועות – השמות והפעלים הם סימנים קטנים של משמעויות גדולות, סימנים מוחשיים של ערכים מושגיים, סימנים גלויים של ערכים נסתרים'⁴⁴. בעיניו קיימת איזו זיקה פנימית-תוכנית בין הסימן לבין המסומן, דהיינו בין המילה המתארת לבין ההוויה או החוויה המתוארות. יחסו אל התורה, מקורה וטיבה, מראה כי פילון מבקש לתפוס את הסיפור המקראי כ"ריאליסטי". השקפתו על הקשר ההדוק בין מה שהאות הכתובה מוסרת במישור האינפורמטיבי לבין מה שהיא מלמדת על מישורים אחרים, בלי להתבטל בפני לימוד זה, מהווה את הייחוד בפרשנותו על פני הפרשנות האלגוריסטית המקובלת. זו הוצרכה להמציא לעצמה כלים משלה, שאינם אימננטיים ליצירה, אלא באים באופן מלאכותי לשרת את חשיפת המשמעות המבוקשת מתוך הכתוב. בגלל חוסר הזיקה הפנימית שבין הכתוב והדבר האחר, שרוצים ללמוד ממנו, יכלה פרשנות זו לפעול רק מתוך ביטולו הגמור של הסמל ומתוך הכחשת ערך כלשהו של המשמע המילולי. בעיני פילון דוקא זיקה זו היא מן התופעות המרכזיות במפעלו של משה. פרשנותו עומדת על קיום המשמע הפשוט (כאשר הוא מוערך כ"פשוטו של מקרא" על ידו) לצד המובן הרוחני העמוק ועל הבנת הזיקה הפנימית שבין שניהם. ראייה של זו האחרונה כפינומן שריר וקיים בין שתי תופעות שרירות וקיימות אחרות, היא הייחוד הבולט של התפיסה האלגוריסטית שלו.

43. נדודי אברהם 89-93. ראה במיוחד הסעיף האחרון.

44. על שינוי השמות 65.