

העירום המלובש: עבודת הקודש הסודית והאזטריות של פילון האלכסנדרוני

יהודה ליבס

א. כותנות להסוואת עירום

כתבי פילון האלכסנדרוני, ההוגה היהודי-ההלניסטי, איש המאה הראשונה (לפני הספירה ולספירה), שנכתבו ביוונית, אבדו לכאורה מישראל עד ראשית העת החדשה, ועם זאת דומה שנכחו הם תמיד בדרכים נעלמות, והם משמשים זרקור מעניין להבנת סוגיות עיקריות של מחשבת ישראל. דוגמה לכך אנסה להביא בדברים הבאים.

בספרו אלגוריות החוקים, בנותנו פירוש אלגורי לעירומם של אדם הראשון ואישתו, מתאר פילון ומגדיר את העירום הנעלה של הנפש.¹ לדבריו הנפש ערומה היא בפשטה מעליה את כל הדברים החיצוניים, גם את ענייני הגוף וגם את כותנות² הסברה (או הכבוד)³ והדמיון,⁴ ואינה מותירה אלא את תוארה העצמי כ'אווהבת אלהים', פִּילוֹתָאוֹס ביוונית (φιλόθεος).

דוגמה מובהקת ביותר לעירום כזה מוצא פילון במעשה נדב ואביהוא, בני אהרן שנשרפו בקודש הקודשים (וי' י 1–2), וכך מתאר הוא את עירומם:⁵

¹ Philo, *legum Allegoriae* II 53–59, בתרגום עברי מאת יהושע עמיר, כתבי פילון האלכסנדרוני, ס' דניאל נטף (עורכת), כרך ד, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תש"ס, עמ' 74–72. אחרי שנמסר מאמר זה לדפוס, התפרסם מאמרו של אברהם אלקיים, 'עירום בקודש הקודשים: בין פילון לפלוטינוס על עירום, אסתטיקה וקדושה', קבלה 28 (תשע"ג), עמ' 301–321. אלקיים דן שם בעירומם של נדב ואביהוא ושל הכהן הגדול לפי פילון, ומבין זאת כעירום פשוט, ולא כעירום מלובש, כפי שאתאר זאת בשורות שלהלן.

² פילון נוקט כאן את המילה כיטון (χιτών), הקשורה אטימולוגית ל'כותנות'.

³ ביוונית דֹּקְסָה (δόξα). פירוש המילה גם כבוד, ואפשר שגם זה נמנה כאן עם העניינים החיצוניים. אם כאן, לפי ההקשר, מתאים יותר התרגום סברה, בקטע שיובא להלן בנוגע לנדב ואביהוא, הנוקט גם הוא מילה זו כתיאור של לבוש הנשמה, אולי מתאים יותר התרגום כבוד, כמצוין שם בהערה 9.

⁴ ביוונית פנטסיה (φαντασία).

⁵ בתרגומי. לא יכולתי להסתפק בתרגומו של עמיר, שאינו נותן ביטוי מספיק לכמה נקודות שאני מבקש לעמוד עליהן.

גם נדב ואביהוד⁶, אשר קרבו לאל⁷ ובנטשם את החיים בני התמותה לנחול להם חלק בחיי האלמוות,⁸ נצפים הם ערומים מן הסברה⁹ הריקה ובת התמותה. שהרי המלווים לא היו נושאים אותם בכותנות,¹⁰ לולי הפכו לערומים אחר שניפצו כל כבל של רגש ושל כורח גופני, לבל יזויפו עירומם ואי-גופניותם בכניסה צדדית של הרהורים חסרי אלוה. שכן אין להפקיד בידי הכול את נסתרות¹¹ האל להתבוננות בם, אלא רק בידי היכולים להלבישם¹² ולשמרם. לפיכך גם אלה שסביב אותו מישדי¹³ לא בכותנותיהם הפרטיות נושאים [אותם],

6 השם אביהוא בתרגום השבעים, ובעקבותיו אצל פילון, הוא אביהוד (Αβιούδ). עם זאת, כאשר בא פילון לפרש את משמעות שם זה, הוא מפרשו על פי המשמעות העברית של 'אבי הוא'. כך בספרו על הגירת אברהם (*De Migratione Abrahami*), 169.

7 במקור ἑγγίσαντες θεῷ אולי כך גרס פילון בתרגום השבעים של וי' טז 1: 'בקרבם לפני ה'''. אמנם לא כך נוסח תרגום השבעים שלפנינו, אך מאחר שהנוסח המקובל רחוק מרוחו של פילון (ראה להלן, ליד הערה 75), אולי היה לפנינו נוסח זה, או שתרגם כך בעצמו. מכל מקום, הנוסח ἑγγίσαντες θεῷ מתאים במידה רבה לנוסח השבעים בתרגום של מקום אחר המתאר את נדב ואביהו: 'בקרבי אקדש' (וי' י 3). את המילה 'בקרבי' מתרגמים השבעים במילה μοι ἐγγίζουσιν. המילים ἑγγίσαντες ו-ἐγγίζουσιν שתיהן צורות בינוני פעיל ברבים של אותו פועל, רק שהאחת בזמן אאוריסט וביחסת נומינטיב והשנייה בזמן הווה ביחסת דטיב. בפסוק 'בקרבי אקדש' פילון אכן דן במקום אחר (*De Fuga et Inventione* 59), בשטחו באופן דומה את גורלם של נדב ואביהוא.

8 המילים המציינות כאן בן תמותה ובן אלמוות (θνητός ו-ἀθάνατος) הן המילים המשמשות בספרות היוונית הקלסית להגדרת אדם ואל.

9 או: מן הכבוד. גם כאן גורס המקור דוקסה. תרגמתי זאת כפי שעשיתי לעיל, הגם כפי שאמור בהערה 3 לעיל, כאן אולי מתאים יותר התרגום: כבוד.

10 וי' י 4-5: 'ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל דד אהרן ויאמר אלהם קרבו שאו את אחיכם מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה. ויקרבו וישאם בכתנתם אל מחוץ למחנה כאשר דבר משה'.

11 ביוונית ἁπόρρητα, מילה זו אפשר לתרגם גם: 'הדברים האסורים'.

12 ביוונית φρικτῶν (περιστέλλειν), פועל שפירושו הראשוני לעטוף סביב (= φρίπει) בגלימה (ביוונית στυλὶ ἵστοι, מילה שנשאלה לעברית בצורת 'איצטלה').

13 לפי הכתוב (הערה 10) מישאל ואלצפן נשאו את גוויות נדב ואביהו, אך תרגום השבעים גורס במקום מישאל – מישדי (Μισαδάη), ופילון הולך בעקבותיו. לפי ניסוחו של פילון כאן, 'אלה שסביב אותו מישדי', סובר הוא לכאורה שהנושאים היו יותר מאשר שניים, ושמישדי היה ראש החבורה, ואולי היה לפניו מדרש כזה, שהיום אבד מאתנו, אך אולי בכל זאת מדובר רק באותם השניים, כי בניסוח דומה, 'סביב נדב', מכנה פילון

אלא באלה של מי שנשרפו ונלקחו מעלה, נדב ואביהוד. שכן אחרי שפשטו מעליהם את כל הדברים המכסים, את העירום הקריבו לאלהים, אך את הכותנות השאירו לאותם שסביב מישדי. והכותנות הן חלקי האי-תבוני,¹⁴ אשר מצלים על התבונתי.

דוד פלוסר ושמואל ספראי דנים בקטע זה במאמרם 'נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון', וכותבים שהכותנות שבהם נישאו בני אהרן לא היו כותנותיהם של הנישאים אלא של הנושאים.¹⁵ קביעה זו איננה נכונה,¹⁶ שכן דברי פילון על כך שהכותנות היו 'של מי שנשרפו ונלקחו למעלה, נדב ואביהוד' הם חד משמעיים, וכך תרגמו גם המתרגמים ללשונותיהם. אכן, אין אדם שנמלט מן הטעות, ושגיאות מצויות גם בכתביהם של חוקרים דגולים ובקיאים בלשון היוונית כפלוסר וספראי זיכרונם לברכה. לא היה אפוא כל עניין וטעם לחזור ולהצביע על טעות זו לשם עצמה, ולא ראיתי להזכיר זאת אלא כדי לעמוד דרכה על הקושי בדברי פילון שהוליד טעות שכזאת, כדי לשוב ולהתמודד אתו ולהתעמק ולהעלות ממנו את רעיון העירום המלוכש, שהוא כוונת דברי. מאחר שדברי פילון בקטע זה נסבים על עירומם של נדב ואביהוא, אכן פשוט יותר היה להניח שלא היו אלה כותנותיהם שלהם. מדוע אפוא מדגיש פילון דווקא את ההפך מזה? מה לערומים ולכותנות? אך פילון דווקא בכותנות מוצא ראיה לעירום, באמרו (כזכור):

אלה שדאגו להוצאתם לא היו נושאים אותם בכותנות, לולי הפכו לערומים אחר שניפצו כל כבל של רגש ושל צורך גופני, לבל יזויפו עירומם ואי-גופניותם בכניסה צדדית של הרהורים חסרי אלוה. שכן אין להפקיד בידי הכול את נסתרות האל להתבוננות בס, אלא רק בידי היכולים להלבישם ולשמרם.

לפי פרשנות מסוימת גם את נדב ואביהוא (ראה להלן הערה 32). אפשרות אחרת היא לא לפטור זאת כעניין סגנוני אלא למצוא כאן כוונה הקשורה לשם אלצפן, שמאחר שפירושו האל הסתיר, ואף תפקידו (יחד עם מישאל-מישדי) היה להסתיר, כפי שמסביר כאן פילון, בחר פילון להסתיר את שמו. {הוספה בשנת תשפ"ג: אפשר שאף הומרוס מדבר על אותם שסביב פלוני, במקום על פלוני עצמו. כך הוא כמדומני באליאדה טו שורה 301. אומנם הומרוס נוקט במלת יחס אחרת בהוראת סביב.}

¹⁴ במקור ἄλογον, שבין משמעויותיה גם בהמת משא, בעיקר סוס.

¹⁵ ד' פלוסר ושי' ספראי, 'נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון', בתוך: ש' אטינגר ואחרים (עורכים), מלאת:

מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ותרבותו, ב, תל אביב תשמ"ד, עמ' 80.

¹⁶ את תשומת לבי לכך הפנתה לראשונה ד"ר רות קרא-איונוב קניאל.

נמצא שהכותנות אינן לבוש, ואין בהן כדי לבטל את העירום, אלא רק להסוותו ולהסתירו מעיניהם של מי שאינם ראויים לו, אשר ילטשו בו עיניים מתוך 'הרהורים חסרי אלוה'. זאת למד פילון בוודאי ממשחקי הזירה היווניים, שנערכו לעיני קהל באמפיתאטרון¹⁷ ובגימנסיון ובעירום (אף המילה גימנסיון עצמה גזורה מן השורש היווני המשמש לערום, ואותו נוקט גם פילון כאן).¹⁸ רקע זה עולה בבירור מלשונו של פילון המשתמש בקטע דלעיל במונחים הלקוחים מתחום זה: כשהוא אומר על נדב ואביהוא שהם 'נצפים ערומים', הפועל שתורגם כאן כ'נצפים' (ἑκτείνω) הוא המשמש גם בהקשר של התבוננות שכלית (המילה תאוריה נגזרה ממנו) וגם בהקשר של צפייה במשחקים (גם המילה תאטרון נגזרה מפועל זה), ודומה ששתי הקונוטציות ממלאות תפקיד בדבריו של פילון כאן על ההתבוננות בנדב ובאביהוא.

אף מילה נוספת בקטע זה לקוחה מעולם הצפייה במשחקים. המילה שתורגמה כ'בכניסה צדדית' בצירוף 'בכניסה צדדית של הרהורים' היא במקור ἀπ' ἐξόδου (ἐξέστροφος). מילה זו, המצויה בלשונו בצורת 'אפיזודה', משמשת בלשון התאטרון היווני העתיק, בדומה לשימושה בלשונו, כתיאור של קטע שולי במחזה שלשם הצגתו חוזרים השחקנים מן הצד ועולים אל הבמה.

למשחקי הזירה והבמה היה ביוון בסיס דתי, וגם העירום עניין קדוש הוא במהותו, אך ברבות הימים, ובוודאי בזמן האימפריה הרומית, תקופתו של פילון, הידרדרו המשחקים לדרגה של שעשוע ירוד להמוני העם, ובוודאי לא חסרו בזמן ההופעות 'כניסות צדדיות של הרהורים חסרי אלוה' למוחם של הצופים במתגוששים העירומים. מכאן יחסו הדו-ערכי של פילון אל משחקים אלה, שמתבטא בדבריו על עירומם של נדב ואביהוא. שני אלה היו בעצם, לאמתו של דבר, ערומים, ועירומם גדול וקדוש הוא, אך מעליו עטו הם כותנות שנועדו לא להלבישם אלא רק להסתיר את עירומם זה ממי שאינם ראויים לראותו.

בפסקה הקודמת לדברים אלה על נדב ואביהוא, מביא פילון דוגמה נוספת לעירום הדתי

¹⁷ שלא כשימוש המילה בלשונו היום, אמפיתאטרון ביוונית אינו תאטרון, שבו נערכות הצגות והוא פתוח מצדו האחד בלבד והקהל חוזה בהם רק מקדמת הבמה. אמפיתאטרון הנו מקום של התגוששויות שהקהל יושב וצופה (המילה היוונית שפירושה צפייה היא יסוד המילה תאטרון, כדלהלן) במכל עבריו ('אמפי' ביוונית פירוש משני הצדדים או מסביב).

¹⁸ גימנס (γυμνός) פירושו ערום.

האידיאלי, שאותו הוא מוצא בכוהן הגדול אשר 'נכנס לקודש הקדשים שלא במעילו'.¹⁹ גם דוגמה זו קשה היא לפי פשוטה, הרי בתורה, במקום היחיד שמדובר בו על הדרך הנאותה לכניסתו של הכוהן הגדול לקודש הקדשים, מונה התורה ארבעה בגדי בד שעל הכוהן ללבוש בכניסתו זו,²⁰ ובגדים אלה, הנלבשים בהזדמנות זו, אף נידונים אצל פילון במקומות אחרים.²¹ אמת, רק ארבעה בגדים לובש עתה הכוהן הגדול, ולא שמונה כרגיל, ובלי המעיל הנזכר כאן במפורש, וארבעה אלה הם בגדי הבד ולא בגדי הזהב, ובכל זאת גם כאן העירוס מלובש הוא. את מקום כותנות נדב ואביהוא תופסים כאן ארבעת לבושי הבד.

הסתירה הגלויה בין תיאור הכוהן כערום ובין ארבעת בגדי הבד המלבישים אותו לא נעלמה גם מן החוקרים. היו אמנם שניסו לפתור זאת בהצביעם על כך שביוונית גם הלוש בגדים קלים יכול להיקרא ערום (γυμνός). יהושע עמיר הביא פירוש זה בהערה לתרגומו כאן, וסתר אותו בצדק, באמרו שקשה לקיים משמעות זו בדיון שמטרתו הוא הסברת עניינו של העירוס. בהערה זו מוסיף עמיר ומשער שבתארו את הכוהן הגדול כערום בקודש הקודשים נתון פילון 'בהשפעה בלתי-מודעת' של העירוס הפולחני האלילי. אסוציאציה זו נכונה היא בעיני, אך בשתי הסתייגויות. ראשית, השפעה זו בוודאי מודעת הייתה, כפי שהראיתי בדיון לעיל על לשונות הזירה שנוקט פילון בעניין נדב ואביהוא, ושנית, היחס שמפגין כאן פילון כלפי תופעה אלילית זו הוא אמביוולנטי: להערכתו של פילון בדבר סגולתו הפנימית של העירוס, נלווית ביקורת קשה על עובדי האלילים שאינם נוהגים בו כראוי, ואינם יודעים לא להסוותו ולא להלבישו.

ההתייחסות הדתית הראויה אל העירוס תימצא אפוא לא אצל הפגנים אלא דווקא בתורת ישראל. אפשר להשוות זאת ליחסו של פילון לקרבנות אדם. בימי פילון, כפי שהראתה בפרטות מארן רות ניהוף,²² היו שהשוו את סיפור עקדת יצחק לסיפורי קרבנות אדם בספרות יוון, אך פילון מתנגד לכך בתוקף, ולא מפני שהוא סבור שסיפור עקדת יצחק אינו סיפור של קרבן

¹⁹ עמיר תרגם 'לא בבגדי השרד אשר לו'. אך המילה שנוקט כאן פילון, פוֹדֵרֶס (ποδήρης), היא המשמשת בתרגום השבעים דווקא לתרגום 'מעיל' (כגון בשמות כח 4). המשמעות האטימולוגית-הראשונית של מילה זו ביוונית היא בגד המגיע עד לרגליים.

²⁰ וי' טז 4. פסוק זה וקודמיו יובאו להלן.

²¹ על החוקים לפרטיהם (De Specialibus Legibus) א' 84, על השכרות (De Ebrietate) 85–87.

²² M. R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011, pp.

אדם, איפכא מסתברא, אברהם מתבדל מעובדי האלילים דווקא משום שביקש להקריב את בנו מתוך כוונה דתית שלמה ונעלה, ולא כמו אצל העמים האחרים, המקריבים את בניהם לשם הצלחה ארצית במלחמה או כיוצא בה.²³

ב. המדרגה הדתית של עירום נדב ואביהוא והסתרתה

על משמעות עירומם של נדב ואביהוא נוכל לעמוד בהתבוננות בסיפור שרפתם ורקעה. בהמשך נראה שכבר בפשט המקראות ניכרת אמביוולנטיות באשר למעשה נדב ואביהוא, אם מדובר בחטא, הקרבת אש זרה, או במצווה גדולה של קידוש השם.²⁴ גם בספרות חז"ל מתקיימת הערכה דו-ערכית כזאת בנוגע לאישיותם ומיתתם של שני האחים,²⁵ וכן גם בספרות הקבלה, שבה נחשבת לעתים מיתת נדב ואביהוא כדוגמה מובהקת לאידאל המיסטי, תכלית הקיום האנושי.²⁶

שורשה של אמביוולנטיות זו נעוץ לדעתי בשניות המאפיינת את הדת, הנעה תדיר בין שני מוקדים. האחד הוא אידאל אישי מיסטי, שעניינו אהבת ה' ותכליתו ביטול הישות האנושית הנפרדת והיבלעותה באלהות, ואילו האידאל השני הוא חברתי וממוסד, ועניינו יראת ה' ושמירת מצוותיו לצורך קיום בעולם הזה של חברה שלמה עובדת אלהים. ביטוי ברור לשני קטבים אלה, שדוגמאות להם ממלאות את ספרות ישראל, מובע בבהירות רבה למשל בדברים ה 19–30, הפסוקים המתארים איך אחרי שמיעת עשרת הדיברות נסוג העם מן האידאל המיסטי מפחד שרפה על ידי 'האש הגדלה' ודבק בדת של יראת ה', המתווכת על ידי ממסד אנושי, ומתקיימת תוך

²³ על אברהם (De Abrahamo) 167–199. ובתרגום חוה שור, שהתפרסם במהדורת התרגום העברי הנ"ל (לעיל

הערה 1), ב (תשנ"א), עמ' 104–108. זאת הראיתי בהרצאה שנשאתי לכבוד ספרה האמור של ניהוף.

ההרצאה ניתנת לקריאה באתר האינטרנט שלי, בכתובת:

<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/philoakeda.doc>

²⁴ ראה להלן, אחרי הערה 58.

²⁵ ראה: א' שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבעית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל',

תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201–214.

²⁶ ראה על כך במאמרה של רות קרא-איונוב קניאל, 'לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהו כריטואל ארוטי אוניו-מיסטי', בתוך: ר' מרגולין ואחרים (עורכים), קובץ מאמרים לכבוד איתמר גרינוולד (=תעודה כו), תל אביב תשע"ד, עמ' 585–653. המחברת דנה שם בגורלם של נדב ואביהוא לפי הזוהר וכן בכתבי חז"ל ואצל פילון. וראה: ע' ישראל, 'המרד הקדוש, מעשה נדב ואביהוא בספר הזוהר', בתוך: ח' קרייסל ואחרים (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כח תרבותי בהגות היהודית, באר-שבע תש"ע, עמ' 83–101.

חיים מדיניים. נסיגה זו אף זוכה שם לאישורו של האל, שכן גם בו, כך נראה, מתרוצצות מגמות מנוגדות, האחת שואפת לבליעת כל ישות אל קרב האל האחד, והשנייה מבקשת את קיומם של מציאות חיצונית ובריות נאמנות שאתן יוכל האל לקיים דיאלוג.²⁷

דוגמה מובהקת לאידאל הראשון מוצא פילון גם בסיפור עקדת יצחק²⁸ וגם בסיפור נדב ואביהוא. כך כבר בפירוש שמותיהם (השם נדב מתפרש מלשון נדיבות, 'נדב' הוא ἑκαύστος, כלומר מי שפועל באופן אוטונומי, מתוך רצונו הפנימי ולא כציות לצו חיצוני, ובדרך זו 'מכבד את האלהי', ואילו השם 'אביהוא' מעיד על נושאו שהוא בבחינת בן לאביו שבשמים, ולא בבחינת עבד.²⁹ בחינת עבד ובן מציינים כרגיל במחשבת ישראל את הטיפוס הממוסד לעומת הטיפוס המיסטי³⁰), ובעיקר במיתתם. מיתה מיסטית זו מתוארת אצלו כמה פעמים, וביטוי חזק במיוחד מצוי לכך בספרו 'על החלומות':

אך משה לא הניח שהמילים³¹ הקדושות שסביב נדב³² יהיו למספד.³³ שהרי לא היו הם חטופים בידי חיית פרא רעה, אלא נלקחו למעלה בתנופה שאין לכבותה ובזוהר אלמותי.

27 על כך ראה במאמרי, 'אהבת האל וקנאות', דימוי 7 (חורף תשנ"ד), עמ' 30–36. המאמר ניתן לקריאה גם

בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/love.doc>

28 ראה לעיל הערה 23.

29 במקום הנ"ל בהערה 6.

30 ראה במאמרי, 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', בתוך: ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה: לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל, באר שבע תשס"ז, עמ' 354 והערה 140 שם.

31 ביוונית לוגוי (λόγοι). משמעות המילה גם רעיונות, וראה גם בהערה הבאה.

32 בכתבי-היד כתוב 'אדם', ו'נדב' הוא תיקון המהדירים, כך לפי האפראט במהדורת כתבי פילון LCL (הוצאת

Harvard 1968), עם תרגום F. H. Colson. הוא מתרגם: 'Nadab and his brother, those holy

principles'. אמנם קשה שנדב ואביהוא ייקראו 'אותם שסביב נדב', אך כבר ראינו דוגמה לכך, כאשר

מישאל (הוא מישדי) ואלצפן נקראו 'אותם שסביב מישדי' (לעיל הערה 13). גם יש קושי לכנות את שני

האחים כ'מילים' או עקרונות או רעיונות, גם אם הם מייצגים כאלה במעשיהם. אך אם בכל זאת הצדק עם המתרגם הנזכר, תימצא כאן הקבלה מעניינת לכינוי 'מילה' (לוגוס) לישו הנוצרי, בראשית האוונגליון של יוחנן.

33 לפי וי' 3.

כי בטהרה קידשו³⁴ את הזריזות החמה והלוהטת, מכלת הבשר וחדת התנועה כלפי יראת שמים, אשר לבריאה זרה היא ולא להים בת בית, לאחר שסילקו מלפניהם את ההיסוס המבקש דחייה, בבואם לא במעלות על המזבח, שהרי הדבר נאסר בתורה, אלא אחר שהונעו במשב רוח טובה, משולחים עד עצם גלגלי השמים, נמוגים אל זהרורי האֵתֶר³⁵ כמעשה קרבן עולה וכליל.³⁶

מה שמתואר בתורה כחטאם של נדב ואביהוא, הקרבת אש זרה, הופך כאן לחיוב: הזרות איננה כלפי האלהים אלא כלפי 'הבריאה', עולם הטבע שיצר. המילה שתורגמה כאן כ'בריאה', ביוונית גֶנְסִיס (γένεσις), פירושה גם התהוות, והיא מובאת כאן בניגוד לנצחיות האל. גם במקום אחר בכתביו, בדיונו על בריאת העולם, מדבר פילון על עולם האלהות כ'זר' לעולם הבריאה, לגנסיס,³⁷ ולכך נחזור להלן, בדיונו בנושא תורת האיזוטריות, הסתרת הסוד.³⁸

דרך אגב. המילה היוונית גֶנְסִיס פירושה הראשון הוא 'הולדה'. אפשר שגם משמעות זו קיימת כאן, ותיאורם של נדב ואביהוא כנוקטים זרות בנוגע לגנסיס קשור גם לעובדה שבנים לא היו להם (במ' ג 4). אם עניין זה אכן רמוז כאן, דומה שפילון מציין זאת דווקא לשבח, ולא כמו בספרות חז"ל, שבה נדרש הדבר לגנאי,³⁹ ולא כל שכן בספר הזוהר, שגם כאן מחמיר הוא כדרכו

34 או הקדישו. הפועל משמש בהקשרים של הקדשת מקדש, וראה להלן, ליד הערה 71.

35 האתר (αἰθήρ) הוא האוויר הדק השמימי, הנמצא גבוה מעל האוויר (ἀήρ) העב שמעל פני האדמה.

36 על החלומות (*De Somniis*) ב 67, בתרגומי. רק לאחר שנמסר מאמר זה לדפוס, התפרסם לספר זה תרגום עברי, מידי המתרגם יוחנן כהן-ישר, בתוך כתבי פילון האלכסנדרוני, הוצאת מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך חמישי חלק ראשון, ירושלים תשע"ב, בעריכת יהושע עמיר ז"ל ומארן ניהוף. פסקה זו מצויה שם בעמ' 367.

37 ראה: פילון, על בריאת העולם (*De Opificio Mundi*) 12, עמ' 10–12. תרגום עברי שלי ופירוש לפסקה יימצאו במקום המצוין להלן, בהערה 64, ובתרגומה של סוזן דניאל-נטף, בסדרת כתבי פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה 1), ב (תשנ"א), עמ' 16–17. השווה גם דיונו של פילון על לידתו של יצחק. לדעתו בהולדת יצחק היה חלק גם לגנסיס (הוא אברהם, האב בשר ודם) וגם לאל הנצחי שאין בו התהוות. ראה דברי פילון בספרו על שהרע נוהג לארוב לטוב (*Quod Deterius Potiori Insidiari Solet*) 123–124, עמ' 284. קטע זה תורגם ופורש בספרי, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב תשס"ב, עמ' 105–106.

38 להלן הערה 64, ולידה.

39 ראה למשל: ויק"ר כ, י.

בחטא ביטול פרייה ורבייה,⁴⁰ וזאת בצד ההערכה החיובית הרבה שזוכים לה נדב ואביהוא בזוהר, כאמור.

לדעת פילון מעשה נדב ואביהוא לא היה מנוגד להלכה, כי הוא מדקדק לציין שהשניים הקפידו אף בעלייתם האקסטטית שלא לעבור על מצוות התורה, ולא לעלות במעלות אל המזבח, שנאמר: 'ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערֶתך עליו' (שמי' כ 26). פילון אינו מזכיר כאן אמנם את ההנמקה לאיסור, גילוי הערווה בשעת העלייה, אך זו מתאימה לדבריו דלעיל על כותנות נדב ואביהוא ששימשו להסתיר את עירומם. האחים נהגו לפי הגיון הלכתי זה גם בהסתירים את עירומם בכותנות, וזאת לא מפני שיש בעירום גנאי כשהוא לעצמו, אלא בהיות מעלה מיוחדת של בני עלייה, ממש כמו אותה אש זרה. לפי זה מסתבר שלדעת פילון גם בהקרבת האש הזרה לא חרגו האחים מתחומי ההלכה. אמנם התורה מוסיפה ומתארת אש זרה זו במילים 'אשר לא צוה אתם' (וי' י 1), אך אפשר שפילון, שאינו מצטט תוספת זו, יבין זאת לא כאיסור אלא כתיאור של מעשה זה כאידאל דתי אישי, שאינו עניין לציוויים או איסורים.

העירום משקף אמת, את הדבר כשהוא לעצמו, אשר מצוי מעבר לטוב ולרע, ומאפשר דבקות באל בלא כל חציצה, דבקות מיסטית, שהיא קומה נוספת מעל ההלכה המקובלת.⁴¹ לכך מתלווה גם הפן הארוטי המצוי כידוע בעירום, ונקודה זאת באה לידי ביטוי במקום נוסף שבו דן פילון בעירום, ומציגו באופן מקביל, שעיון בו יאפשר לנו לדייק במהות העירום גם בבחינות אחרות. כוונתי לקטע הנמצא בספרו של פילון, על השכרות. נקודת מוצאו של ספר זה הוא שיכרונו של נח, שהיה כרוך גם בהתערטלות, שנאמר 'וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהל' (בר' ט 21).

⁴⁰ ראה: זוהר ח"ג, נו ע"ב. וראה בספרי, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור בהדרכת גרשם שלום, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, ערך גופא, סעיף 459, עמ' 278. הספר ניתן לקריאה גם בכתובת:

<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/prakim.doc>

⁴¹ בשלב שיפוטו של המאמר הנוכחי, הפנתה לקטורית אנונימית את תשומת לבי לכך שקרבנם העירום של נדב ואביהוא מתאים לדבריו של פילון במקומות אחדים על הקרבן השלם בכלל, המתואר כסמל לטהור נפש המקריב מן החלקים האי רציונליים (כך למשל מבין פילון את משמעות המצווה להפשיט את הקרבן מעורו, *De Sacrificiis* 84). עניין זה נמצא אכן ברצף רעיוני ולשוני אחד עם קרבן נדב ואביהוא שלפנינו, ועם זאת,

התיאור הדרמטי שלפנינו על שרפתם בפועל של המקריבים חורג מן התחום הפילוסופי ומגיע אל המיסטיקה. על פשיטת מלבוש כהתעלות אל האלהות ראה: א' פרבר, "קליפה קודמת לפר"י: לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה", ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (=אשל באר שבע ד), באר שבע תשנ"ו, עמ' 137.

השבעים מתרגמים את 'ויתגל' בפועל יווני המכיל את המילה 'ערום' (γυμνός) דלעיל, ו'ויתגל' בתוך אהל' הוא בתרגומם: 'והיה ערום בתוך ביתו', ואף ערוות נח הנוכרת בפסוקים הבאים מתורגמת כעירום (גימנוסיס γυμνωσις). פילון מוצא כאן אפוא מקום לעמוד על יסודותיו של עירום זה, באמרו:

לעירום סיבות רבות: חוסר הבחנה בין הדברים המנוגדים; תמימות ופשטות הליכות; אמת, שהיא הכוח המוביל את מתנות הגילוי אל המעשים שעליהם נפרש צל, כשהוא מפשיט פעם את הסגולה הטובה ופעם את הרעה, כל אחת בתורה. שכן יחד אי אפשר אמנם להתערטל מהן, אך גם אין יכולת שילבשו, ובכל פעם שמישהו משליך את האחת, בהכרח עוטה הוא את האחרת ומתלבש בה.⁴²

בתיאור זה ניכר כלפי העירום יחס אמביוולנטי. מצד אחד, לפי סיומו של הקטע, העירום עצמו ניטרלי הוא מבחינה ערכית, שכן הוא לובש לסירוגין את לבוש הסגולה הטובה ואת לבוש הרשעה שכנגדה. אך בראשית הקטע מתקבל רושם שונה, והעירום עצמו הוא חיובי ביותר, ומאופיין בתמימות, בפשטות ואף באמת. יתר על כן, פילון אף מטעינו במטען ארוטי עדין, בתארו את האמת שביסוד העירום כ'כוח המוביל את מתנות הסרת הצעיף אל המעשים שעליהם נפרש צל'. 'מתנות הסרת הצעיף', או מילולית 'חפצי הגילוי' (ἀνακαλυπτήρια), הן בעולם היווני מתנות שבעזרתן מפתה החתן את הכלה שתסיר את צעיפה מעליה ביום חתונתם.⁴³ אמביוולנטיות זו מצויה גם באותו קטע מאלגוריות החוקים שבו פתחנו את הדיון, ובו נדון עירומם של נדב ואביהוא, ושם דומה שמגיעה היא כמעט עד למדרגת סתירה פנימית. נקודת המוצא של הדיון הוא עירומם של אדם וחווה לפני חטאם, שעליהם נאמר: 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו' (בר' ב' 25). בתחילת הדיון כך מסביר פילון את עירומו של אדם הראשון:

עירום הוא השכל שאינו מלובש לא ברעה ולא בסגולה הטובה,⁴⁴ אלא בעצם מעורטל

42 על השכרות (De Ebrietas), 6, בתרגומי.

43 על הפן הארוטי שבמעשה נדב ואביהוא ראה במאמר המצוין בהערה 26.

44 ביוונית: ἄρετις. זה מונח חשוב בפילוסופיה האפלטונית, ותורגם כ'סגולה טובה' בידי המתרגם

משתייהן, כמו נפשו של תינוק שעדיין אינו מדבר⁴⁵ בהיותה בלתי נוטלת חלק באף אחד מן השנים, לא בטוב ולא ברע, מופשטת מן הכיסויים ומעורטלת. שהרי אלה הם לבושי הנפש, שבהם היא נכסית ונסתרת: הטוב הוא [לבושה] של השוקדת [לטובה] אך הרע הוא [לבושה] של המזניחה.⁴⁶

בקלות אפשר לפרש פסקה זו ברוח דברי הרמב"ם שמצא את המעלה האנושית הגבוהה ביותר במדרגתו של אדם הראשון לפני החטא, דווקא מפני שאז לא ידע טוב ורע, ככתוב,⁴⁷ כי במדרגה זו היה אדם שקוע כולו רק באמתות השכליות (במקור הערבי: מַעְקוֹלָאֵת), ולא היה לו חלק במפורסמות (מִשְׁהוֹרָאֵת), שהן המוסכמות האנושיות, שרק בהן מצויה ההבחנה בין טוב ורע.⁴⁸ אך פירוש זה נסתר לכאורה בהמשך דבריו של פילון, שמעלה זו מתוארת בהם לא כמעולה אלא כמידה הממוצעת:

בפסקה הבאה מונה פילון שלוש דרכים שבהן נעשית הנפש עירומה: בדרך הראשונה, המעולה, הנפש 'ממשיכה' [בדרכה] בלא שינוי, משוללת מכל הרעות, ואת כל ההיפעלויות⁴⁹ פשטה והשליכה,⁵⁰ וכדוגמאות לעירום זה מביא כאן פילון את עירומם של הכוהן הגדול בקודש הקדשים ושל נדב ואביהוא. הדרך השנייה, ההפוכה, היא 'הסרת הסגולה הטובה, אשר קורית מתוך

העברי של כתבי אפלטון, א"מ יוסף ג' ליבס. על משמעותו אצל אפלטון ומראי מקומות רבים ראה במפתח העניינים שהכין בסוף תרגומו, ערך 'סגולה טובה': כתבי אפלטון, ה, ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, תשכ"ז, עמ' 437–439.

⁴⁵ זאת המשמעות האטימולוגית של המילה נַפִּיֹס (νῆπιος), שבמשך הזמן הפכה לציון ילד קטן בכלל, ממש כפי שאירע למילה הלטינית infans (שממנה באנגלית infant ובצרפתית enfant).

⁴⁶ אלגוריות החוקים ב (לעיל הערה 1) 53, בתרגומי.

⁴⁷ ב' ב 17, ג 5, 22.

⁴⁸ משה בן מימון, מורה נבוכים (דלאלה' אלחאירין), א, ב.

⁴⁹ = הרגשות. ביוונית פֶּאֶתִי (πάθος) צורת רבים של פֶּאֶתוֹס (πάθος), שפירושו הראשון סבל או מצב סביל (בניגוד לפעיל). מאחר שהרגשות נחשבו אצל הפילוסופים כמצב סביל ולא פעיל, קיבלה המילה את המשמעות רגש, וברבים רגשות, וכך, בתרגום שאילה גם בלטינית *passiones* (וכיוצא בכך בלשונות אירופה), בערבית: אַנְפֶּאֶלָאֵת, ובעברית: היפעלויות או התפעלויות.

⁵⁰ אלגוריות החוקים ב (לעיל הערה 1) 54, בתרגומי.

שינוי,⁵¹ כדוגמה לכך מביא הוא את התגלותו של נח בשיכרונ. הדרך השלישית של העירום, המוגדרת כאמצעית בין שתי הקודמות, היא זאת שבה 'השכל הוא אי תבוני'⁵² ואינו נוטל חלק עדיין לא בסגולה הטובה ולא ברעה'.⁵³ דרך זו היא, כמסתבר לפי דברי ההקדמה דלעיל לשלושת הדרכים, עירומו של אדם הראשון.

אך קביעה זו קשה היא. ראשית, יש לתמוה על כך שמה שהובא בתחילה כהגדרה מוחלטת של עירום, הופך בהמשך לאחת משלוש המדרגות, ולא למעולה שבהן. קשה גם לחשוב שפילון רואה במעלת אדם לפני חטאו פחיתות לעומת מה שיוכל להשיג בעקבות החטא. דעה זו, שאותה מביע כבר הנחש המקראי,⁵⁴ אמנם אפשרית היא לפי פשט הכתוב, אך קשה היא בפי פילון, שבעיניו, לפי הפסקה שתורגמה לעיל, עירומו של אדם הראשון הוא עירומו של השכל (ביוונית: ה'ν νους ὁ νοῦς), ולמה יצטרך זה לכיסויה של סגולה טובה?

זאת ועוד. השכל העירום לחלוטין מתואר במקום אחר בכתבי פילון, בקטע שתורגם לעיל מספרו על השכרות, כעניין בלתי אפשרי, שאינו קיים במציאות כלל.⁵⁵ אך בקטע שלנו, בחלוקה המשולשת, הופך עניין זה לאפשרי, שהרי בהקדמה הכללית ובמדרגה השלישית, הממוצעת, מתואר השכל העירום כמעלתם של אדם הראשון ושל ילדים קטנים. יתר על כן, מצב זה מצוי כמדומה גם בתיאור המדרגה הראשונה, המעולה שבשלושת מדרגות העירום, מדרגת הכוהן הגדול ונדב ואביהוא, המתוארת כאן כמצב שבו הנפש 'ממשיכה [בדרכה] בלא שינוי'.⁵⁶ על פי תיאור זה לבוש הסגולה הטובה המאפיין כזכור מדרגה זו אין לו משמעות, כי אינו גורם לנפש כל שינוי מן המצב הראשוני, שהשכל ערום בו גם מן הסגולה הטובה.

הפתרון לסתירות אלה וגם לאחרת (הזיהוי המוקשה בין מעלת נדב ואביהוא לבין מעלתו של אהרן, שעליו נדבר מיד), יימצא לדעתי בתורת ההסתרה, האזטריות. לפי דעתי גם אצל פילון נמצא מה שמונה הרמב"ם כסיבה השביעית מסיבות הסתירה הנמצאות בחיבור פילוסופי, כלומר

51 שם, פסקה 60, בתרגומי.

52 על מילה זו ראה לעיל הערה 14.

53 אלגוריות החוקים, ב (לעיל הערה 1), 64, בתרגומי.

54 בר' ו 4–5. דעה זו היא גם קושיית המקשה שעליה עונה הרמב"ם במקום הנזכר לעיל (הערה 48).

55 ראה לעיל, ליד הערה 42. הלקטורית האנונימית של מאמר זה הציעה שדברי פילון בעל השכרות נוגעים רק 'למצבו של אדם אחר הנפילה מגן עדן'. אך לדעתי אצל פילון לא הביאה נפילה זו לשינוי מהותי בטבע הנפש האנושית, כפי שנמצא בנצרות ואולי גם במחשבת הרמב"ם.

56 לעיל, לפני הערה 49.

הצורך להסתיר עניינים מסוימים מעיני ההמון.⁵⁷ מציאות מדרגה דתית שאינה כרוכה ב'סגולה הטובה', כלומר במוסר החברתי, וכולה אידאל של אקסטזה אינדיבידואלית שסופה מוות, מוטב לה שתיעלם מעיני ההמון, שדתיותו צריכה להתקיים בחיי העולם הזה ובתוך סדר קהילתי ומדיני. לפיכך, כדי להסתיר את האמת הסודית, מתאר פילון את מיתתם האקסטטית של נדב ואביהוא לא כמקרה של התפשטות גם מן הטוב וגם מן הרע, כבמדרגתם של אדם ואשתו, אלא כמקרה של העירום 'המעולה', שבו הנפש מתערטלת רק מן הרעה ולא מן הסגולה הטובה.

ג. לבוש עירומו של אהרן הכהן ועבודת יום הכיפורים

במסגרת זו, בתיאור המדרגה העליונה משלוש מדרגות העירום, מובא מעשה נדב ואביהוא מיד אחרי תיאור כניסת הכהן הגדול לקודש הקודשים כשהוא 'ערום'. כאמור, גם עירום זה מלובש הוא, בארבעה בגדי בד, גם אם במקום זה בוחר פילון להתעלם מהם ולציין רק את המעיל ש'בעירומו' נכנס הכהן אל הקודש בלעדיו.⁵⁸

לכאורה העירום המלובש של הכהן הגדול עניינו ודינו כדין העירום של נדב ואביהוא, שהוסתר כאמור בכותנותיהם. אבל במבט שני, בוודאי לא כן הדבר. קשה לחשוב שבעיני פילון דין אחד לכניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים ולכניסתם של נדב ואביהוא, שנסתיימה בשרפתם, וש'עירומו' של זה הוא 'עירומם' של אלה. שהרי, בוודאי לא נעלם הדבר מפילון גם אם אין הוא מזכיר זאת: בתורה הציווי על הכהן ללבוש רק בגדי בד בבואו אל הקודש נאמר במפורש דווקא בניגוד לכניסתם של נדב ואביהוא, שנאמר:

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבנותם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה. כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם (וי' טז 4–1).

בעיקרו של דבר כניסתו של אהרן אל הקודש צריכה להיות ככניסתם של שני בניו, ולשמר את

⁵⁷ משה בן מימון, מורה נבוכים, הקדמה.

⁵⁸ ראה לעיל, הערה 19 ולידה.

האידיאל הדתי שלהם, הוא אידיאל אהבת האל, הדבקות וההתמסרות בלא סייג וחשבון. לפיכך, לדעת פילון, גם אהרן נכנס עקרונית אל הקודש בעירום, וזה מיוצג הלכה למעשה בכך שבכניסתו פושט הוא את מעילו או את לבושי הזהב אשר לו. אבל בצד אידיאל אישי זה, המשותף לו ולבניו, חייב אהרן גם לבדל את כניסתו מכניסת נדב ואביהוא. בהיותו הכוהן הגדול, העומד בראש ההיררכיה הדתית ואחראי גם לקיומו של העם הבוחר בחיים במסגרתה של דת ממוסדת המתקיימת בעולם הזה, חייב הוא לקיים את האידיאל הדתי באופן ממותן, המאפשר גם את המשך החיים. זה אפוא עניינה של פרשת 'אחרי מות', הפותחת בפסוקים לעיל. היא באה לסייג את האקסטזה הערומה של הכוהן הנכנס לקודש, ולהלבישה באופן שתשמור הפעם את הכוהן בחיים, שייכנס בשלום ויצא בשלום, וידאג גם לקיומו של העם ולדתו.

הסייגים הראשונים שמונה הפרשה לאקסטזה משולחת הרסן של נדב ואביהוא הם ארבעת בגדי הבד שאותם לובש הכוהן גם אז, בכניסתו לקודש הקודשים 'בעירום', אם לנקוט את תיאורו של פילון. אחרי אלה מובא בפרשה תיאור מפורט של ריטואל, הכולל קרבנות וגורלות, שעירים לה' ולעזאזל, הזאות ועוד. ריטואל זה מפורט עוד יותר במשנה, במסכת יומא, ובצורה מפויטת נאמר ב'סדר העבודה' שבתפילת מוסף של יום הכיפורים, שהוא עיקר תפילת היום. ודוק: ריטואל זה אין עניינו לקרב את האדם אל אלוהיו, אלא להפך מזה, ליצור מחיצה מפני קרבה מוגזמת, כדי לאפשר את החיים בצל, או יותר נכון: באורה של אותה קרבה. עניין זה מודגש בלשון המשנה (יומא ז, ד): 'ויום טוב היה עושה [הכוהן הגדול] לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש'. ועל כך חוזרים בהדגשה גם בתפילת מוסף של יום כיפור.

פילון אמנם אינו מזכיר כאן את יום הכיפורים, אך אין ספק שליום זה מתכוון הוא בדבריו על הכוהן הנכנס ערום אל הקודש, שהרי גם המקור לדבריו, פרשת אחרי מות, שאחרי הזכרת מות שני בני אהרן, פותחת כזכור באזהרה: 'ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש', מגדירה בהמשך בדיוק את העת הנכונה לביאה אל הקודש: 'בחדש השביעי בעשור לחדש' (וי' טז 29), כלומר ביום הכיפורים. ואכן במקום אחר שבו מתאר פילון את יום הכיפורים מייחס גם הוא ליום זה את הפולחנות המתוארים בראשית הפרשה, כגון שני השעירים.⁵⁹

יום הכיפורים הוא אפוא המועד שנקבע לאידיאל הדבקות של נדב ואביהוא, אחרי

⁵⁹ על החוקים לפרטיהם (*De Specialibus Legibus*) א', 188. בתרגום עברי (מאת חוה שור) בסדרת כתבי

פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה 1), ב (תשנ"א), עמ' 270–271.

שנתמתן והוגבל ליום אחד בשנה. ואכן יום זה שמר במידה רבה על צביונו במרוצת הדורות. אין הוא דומה לשאר החגים, המאופיינים במשפחתיות ובשמחה שהיא גופנית וארצית במידת-מה. ביום הכיפורים, שאינו קשור לסבב השנה החקלאית ולא בא לזכר מאורע היסטורי כלשהו (זולת, אולי, מות שני בני אהרן), האדם נפרד ככל האפשר מענייני העולם הזה וערכיו, מזון ומשקה, רחיצה ותשמיש, גוף ומשפחה, והופך דומה ככל האפשר למלאך מן השמים.⁶⁰ בדורות האחרונים מובע עניין זה בחדות בריטואל שבו מבטלים אנו ביום זה את כל קשרינו והתחייבויותינו הארציים, ומכריזים: נדרנא לא נדרי.

כבר בימי פילון, גם אם לא נהגה אז אמירת 'כל נדרי', יום הכיפורים נחוה כמייצג רוח דתית מיוחדת, שמשכה אל יום זה, ממש כמו בימינו, גם 'לא דתיים', כאמרו:

בחודש השביעי [...] ובעשירי [בן] – הצום. שבענינו שקודים לא רק בעלי קנאה ליראת שמים ולקדושה, אלא גם אלה שבמשך שאר חייהם שום דבר דתי אינו מתבצע. שכן הכול נדהמים בהיותם נכנעים לתוקף הקדושה שסביבו, ואז אכן הגרועים מתחרים עם הטובים מהם בכיבוש היצר⁶¹ ובסגולה הטובה.⁶²

הסגולה הטובה⁶³ שעליה מתחרים המון העם ביום הכיפורים מיוצגת כזכור לדעת פילון גם בלבוש הלבד המלבישים את עירומו של הכוהן הגדול שנכנס אז לקודש הקודשים. מכאן סיוע לפירושו דלעיל: לבושי הלבד של הכוהן הגדול ביום זה נועדו למתן את האקסטזה האישית המסומלת בעירום, ולגשר בינה לבין תביעת המשכיות החיים הדתיים בקהילה. אך כותנות נדב ואביהוא לא לכך נועדו, אשר על כן באמת לא גוננו מפני השרפה. נדב ואביהוא היו ערומים גם מן הסגולה הטובה, וכותנותיהם לא נועדו אלא לצורך הסתרה: הסתרה של מערומיהם ושל מעלתם זו המצויה אף מעל לכל סגולה טובה. יתר על כן: כפי שראינו, גם פילון עצמו שותף לאותה הסתרה,

⁶⁰ הדמיון בין ישראל למלאכים ביום הכיפורים נזכר פעמים רבות בספרות ההלכה והמחשבה, ראה למשל בטור אורח חיים, סימן תרי"ט.

⁶¹ במקור אנקראטיה (ἐγκράτεια). מילה זו משמשת רבות אצל אריסטו, באתיקה מהדורת ניקומאכוס (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*), כגון בספר ז', פרק ב' (1146a3), ואף שם מתורגמת היא 'כיבוש היצר', בתרגום א"מ יוסף ג' ליבס ליצירה זו, ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, תשל"ג, עמ' 162.

⁶² על החוקים לפרטיהם ב, 186, בתרגומי.

⁶³ ביוונית אַרְטִי. ראה לעיל הערה 44.

ולמענה מספר הוא על עירומם של נדב ואביהוא אחרי תיאור עירומו של אהרן הכהן המלוכלך בסגולה הטובה, אף שבעצם לא לכך צריך היה להסמיק את עניינם אלא לתיאור עירום אדם הראשון, המעורטל אף ממנה.

ד. לבוש התורה

נמצאנו למדים שפילון נוקט דרך כתיבה אזוטריה, המסתירה מעין הציבור הכללי את האמתות הנוגעות לדת היחיד האקסטרטית. אמנם בספרות המחקר המרובה על פילון לא מצאתי שחקר אחר מצביע על דרך כתיבתו המגלה טפח ומסתירה טפח, אך בעיני אין זה חידוש, שכן כבר במאמר קודם, 'מעשה מרכבה ומעשה בראשית כתורת סוד אצל פילון האלכסנדרוני',⁶⁴ הצבעתי על כך, והראיתי שדרך כזו מייחס פילון גם למשה רבנו. בחלק האחרון של אותו מאמר, החלק העוסק במעשה בראשית, ניתחתי פסקה מספרו של פילון על בריאת העולם, היא הפסקה שנוכרה לעיל,⁶⁵ בהיותה מתארת את עולם האלהות כזר לעולם הבריאה וההתהוות, גנסיס ביוונית. בכך מצאנו כזכור הקבלה מובהקת לפירושו של פילון על האש הזרה שהקריבו נדב ואביהוא, שהיא קרובה לאלהות וזרה לעולמנו, עולם הגנסיס. עתה מבקש אני להצביע על הקבלה נוספת בין אותה פסקה לענייננו, הנוגעת לסוגיית האיזוטריות.

באותו מאמר ('מעשה מרכבה ומעשה בראשית') הצבעתי על כך שבפסקה הנידונה בספר על בריאת העולם, פילון מכוון במילה גנסיס לא רק לעולם הנברא אלא גם לתיאור הספרותי של בריאתו, המצוי בספר בראשית, שהמילה גנסיס משמשת גם כשמו ביוונית. הפסקה מסתיימת בהצהרה שקודם עסק משה ביראת שמים מרובה בדיבורים בענייני האלהות (ביוונית: תאולוגיה) ואז העלה על הכתב את הבריאה, גנסיס, כשהכוונה בוודאי גם לספר הנקרא בשם זה.⁶⁶ מכאן ניתן ללמוד, לפי דעתי, שלדעת פילון, בצד התאוריה המפורשת בתורה הכתובה בספר בראשית, העוסקת בעולם הנברא, יש גם תורת סוד שנמסרת בעל-פה, שעניינה האלהות כשהיא לעצמה, ורק רמזים לה אפשר למצוא בכתובים.⁶⁷

⁶⁴ קבלה 19 (תשס"ט), עמ' 323–335. המאמר ניתן לקריאה גם בכתובת:

<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/philomerkava.doc>

⁶⁵ לעיל הערה 37.

⁶⁶ תרגום מדויק של הפסקה ברוח זו ראה במאמרי (לעיל הערה 64), עמ' 333.

⁶⁷ רמז כזה מצא פילון לדעתי במילה 'תהו', ראה שם, עמ' 334–335.

על הסתרה כזאת אפשר לדעתי לפרש גם את דברי פילון דלעיל על כותנות נדב ואביהוא, שהיה בהן צורך להסתרת עירומם, 'שכן אין להפקיד בידי הכול את נסתרות האל להתבוננות בם, אלא רק בידי היכולים להלבישם ולשומרם'.⁶⁸ בדברים אלה מכוון פילון לא רק למעשה נדב ואביהוא, שדאגו להסתיר בכותנותיהם מעיני ההמון את עירומם האקסטטי, אלא גם לדרך הספרותית שנקט משה בתורה (שהיא יצירתו של משה)⁶⁹ כדי להסתיר את האידאל המיסטי האישי שלהם, שסופו מוות.

מעלתם של נדב ואביהוא מוסתרת אכן לא רק בכתבי פילון, אלא גם לפי פשט המקראות של תורת משה. סיפורם פותח כסיפור פשוט על חטא ועונשו. אך תגובתם של משה ואהרן משנה בדיעבד את משמעותו:

ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אתם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימתו לפני ה'. ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרְבִי אֶקְדֹשׁ ועל פני כל העם אֶכָּבֵד וידם אהרן (וי' י 3–1).

מסתבר שמשה ואהרן אינם מתייחסים ברצינות רבה לסיפור החטא והעונש. לתלונת אהרן האילמת, המשתמעת, משה אינו עונה את התשובה המתבקשת כביכול: שני בניו קיבלו את גמולם המגיע להם מחמת חטאם. אדרבא, בתשובתו תולה הוא את גורלם דווקא במעלתם, בקרבתם אל האל, ובמותם רואה הוא קידוש השם,⁷⁰ וככל הנראה גם קידוש המשכן⁷¹ שנחנך באותו היום, ולחניכתו ולהשריית הכבוד בו (שנרמז במילה 'אֶכָּבֵד') נצרך קרבן אדם, כמנהג הידוע בימי קדם,⁷²

⁶⁸ לעיל, ליד הערה 12.

⁶⁹ לדעת פילון התורה היא יצירתו של משה גם אם את רוחה הכללית קיבל בהשראה נבואית. וכך בתחילת הספר על בריאת העולם פילון משבח את משה ומציין את מעלתו מעל שאר מחוקקים בשל דרכו הספרותית-פילוסופית בעריכת ספר זה (בריאת העולם [לעיל הערה 37] 1–2; בתרגום העברי, עמ' 15–17).

⁷⁰ דומני שמכאן, מן הצירוף 'בקרְבִי אֶקְדֹשׁ', נגזר הצירוף המאוחר 'קידוש השם' במשמעות מיתה לשם שמים.

⁷¹ השווה לשון פילון דלעיל, ליד הערה 34.

⁷² דוגמה מובהקת לכך היא בניית יריחו. ראה: יהו' ו 26; מל"א טז 34. ספר הזוהר רואה בקרבן ייסוד יריחו דוגמה חיובית, ראה זוהר ח"ג, קמד ע"א–א"ב. וראה על כך במאמרי, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת

וכמו שאמרו חז"ל:

אמר [משה] לאהרן: אהרן אחי, מסיני נאמר לי עתיד אני להיוועד להן לישראל ולהתקדש בהן בבית זה, ובאדם גדול אני מקדשו, וסבור הייתי או בי או בד בית זה מתקדש. עכשיו נמצאו שני בניך חביבין ממנו.⁷³

גם מי שרגיל לחשוב שרוח חז"ל רחוקה מרוח פשט הכתובים, יצטרך להודות שהפעם קלע המדרש אל המטרה. את החיוב והקדושה שבמעשה נדב ואביהוא יכול כל קורא בתורה להסיק בעצמו מתגובת משה ואהרן. ואף שיטת ההסתרה שנוקטת התורה עשויה לעלות לנגד עיניו מתוך הניגוד בין תגובה זו לבין מה שסופר במפורש בפסוקים הקודמים, שביקשו לטעת בו את המחשבה שאין מעשה נדב ואביהוא אלא חטא ועונש בלבד.⁷⁴

מחשבה כזאת נוטעים בנו גם פסוקים אחרים בתורה (במ' ג 4, כו 61), שמזכירים את הקרבת האש הזרה כסיבת מותם של האחים. יוצא מכלל זה הוא הפסוק שבראש פרשת אחרי מות, המשמש כזכור הקדמה לדיני יום הכיפורים: 'וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבנות לפני ה' וימָתו' (וי' טז 1), כאן מדבר הכתוב לא על הקרבה, ובוודאי לא על אש זרה, אלא על קרבת השנים אל ה', שהיא הלכה חיובית ביותר, אף אם אין מורין כן. מעניין שתרגום השבעים מתרגם גם כאן כאילו במקום 'בקרבנות' כתוב בעברית 'בהקריבם אש זרה'. אפשר שזה הנוסח שהיה אכן לפניו, ואפשר ששבעים הזקנים הלכו בעקבות משה רבם, והוסיפו להסתיר עוד בתרגומם את החיוב שבמעשה נדב ואביהוא.⁷⁵

הסתירה בין שתי הנוסחאות, והצורך שיש לדת בשתייהן גם יחד, זו לרבים וזו ליחיד,

שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 175–176, הערה 305 ולידה. המאמר ניתן לקריאה גם בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/msh.doc>. גם מילוי ידי הכהנים והקדשתם לעבודתם כרוך בקרבן אדם, ראה: שמי לב 29; במ' כה 11.

⁷³ ויק' יב, ב, לפי נוסח מהדורת מרגליות (עמ' רנז). על הערכה חיובית למעשה נדב ואביהוא במקומות אחרים בספרות ישראל ראה המאמר המצוין בהערה 27 לעיל.

⁷⁴ אגב, נוסף על שתי הדעות, זו הרואה במיתת נדב ואביהוא עונש על חטאם וזו שמדברת על מוות של קרבה וקדושה מיוחדת, מצינו גם דעה שלישית, ולפיה מתו שני האחים בחטא אהרן אביהם. ראה פירוש רש"י על דברים ט 20.

⁷⁵ ראה לעיל, הערה 7.

מובעים בחדות בספר הזוהר, באמרו (בתרגום מארמית): 'במקום אחד כתוב "בהקריבם אש זרה", ובמקום אחד כתוב "בקרבתם לפני ה'", וזה וזה היה'.⁷⁶

ספר הזוהר יוכל לעזור לנו גם בניסוח קולע של דרך ההסתרה שנוקטת כאן התורה. ניסוח זה מתאים מאוד לענייננו, אף שבזוהר לא הובא בקשר לסיפור נדב ואביהוא אלא בהקשר לסוד אחר.⁷⁷ וזה מאמר הזוהר בתרגום מארמית לעברית:

הקדוש ברוך הוא, כל הדברים הנסתרים שעשה, הכניס אותם בתורה הקדושה, והכל נמצא שם. ואותו דבר נסתר⁷⁸ התורה מגלה אותו, ומיד מתלבש הוא בלבוש אחר ונחבא שם ואינו מתגלה. והחכמים שהם מלאים עיניים, אף על פי שאותו דבר נסתר בלבושו שם, רואים הם אותו מתוך הלבוש, ובשעה שמתגלה אותו דבר, קודם שיבוא בלבושו, זורקים⁷⁹ בו פקיחות עין, ואף על פי שמיד נסתם, לא נאבד מעיניהם.⁸⁰

בהמשך מוסיף הזוהר ומביא את משלו המפורסם על התורה המשולה לעלמה יפה הטמירה

-
- ⁷⁶ זוהר ח"ג, נו ע"ב. ובמקור (לפי נוסח דפוס ראשון, מנטובה שי"ח): 'באתר חד כתיב בהקריבם אש זרה ובאתר חד כתיב בקרבתם לפני יי' והאי והאי הוה'. אמנם הזוהר מציין כאן גם רקע אחר להבדל בין 'בקרבתם' לבין 'בהקריבם אש זרה', אך גם ההבדל שצינו כלול כאן לדעתו.
- ⁷⁷ הזוהר דן שם באזהרות התורה המרובות על היחס הראוי כלפי גרים. לדעתו דברי מוסר אלה באו בעיקר כדי לכסות על סוד עמוק הנוגע לתפקיד של נפש הגר, שבה מתלבשת נפשו של הצדיק היהודי, ובעזרתה מבינה ויודעת בענייני העולם הזה. סוד זה גנוז לדעתו בפסוק 'וגר לא תלחץ' ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (שמי' כד 9). את המילה 'את' בצירוף 'את נפש הגר' יש לפרש לדעת הזוהר כ'עם', וחלקי הפסוק 'וגר לא תלחץ' ו'כי גרים הייתם בארץ מצרים' משמשות כנרתיק וכלבוש שבתוכו מסתתר הסוד. זוהר ח"ב, צח ע"ב-צט ע"א (סבא דמשפטים).
- ⁷⁸ במקור 'מלה סתימא', והמשמעות שם היא בבת אחת גם דבר וגם מילה.
- ⁷⁹ תרגומי לפי הנוסח 'רמאן', המצוי ברוב הדפוסים המאוחרים (כגון במהדורות מוסד הרב קוק בירושלים). אך בנוסח מנטובה (דלעיל) הנוסח הוא 'חמאן', כלומר: רואים. ובנוסח דפוס קרימונה שי"ט הנוסח הוא 'דמאן'.
- ⁸⁰ זוהר ח"ב, צח ע"ב (סבא דמשפטים), לפי נוסח דפוס מנטובה דלעיל. ובמקור: 'קדשא בריך הוא כל מלין סתימין דאיהו עביד אעיל לון באוריתא קדישא וכלא אשתכח תמן וההיא מלה סתימא גלי לה אוריתא ומיד אתלבש' בלבושא אחרא ואתטמר תמן ולא אתגלי וחכימין דאינון מליין עיינין אע"ג דההיא מלה אסתים בלבושה תמן חמאן לה מגו לבושה ובשעתא דאתגלי ההיא מלה עד לא תיעול בלבושה, חמאן בה פקיחו דעינא ואע"ג דמיד אסתים לא אתאביד מעיניהו'.

בהיכלה ואינה מתגלית אלא לאהובה, וגם זאת שלב אחר שלב, שבהם מסירה היא את כיסוייה, ונשארת ערומה, פשוטה מבגדיה, הוא בנמשל שלב ה'פשט', השכבה הפשוטה ביותר ואף העמוקה ביותר שבתורה.⁸¹

‘פשט’ זה אינו מה שנראה במבט ראשון, אין הוא סיפור המעשה המתגלה לכול, לחכם ולטיפש לצדיק ולרשע. הסיפור אינו אלא לבוש התורה, כפי שמדגיש הזוהר במקום אחר (בתרגום):

סיפור זה של תורה לבוש התורה הוא. מי שחושב שאותו לבוש שתורה הוא ממש⁸² ולא דבר אחר – תיפח רוחו [...] טיפשי העולם אינם מסתכלים אלא באותו לבוש שהוא סיפור התורה, ואינם יודעים יותר ואינם מסתכלים במה שהוא תחת אותו לבוש [...] ווי לאותם רשעים שאומרים שהתורה אינה אלא סיפור בעלמא הם מסתכלים בלבוש ולא יותר. אשריהם הצדיקים⁸³ שמסתכלים בתורה כיאות. יין אינו יושב אלא בקנקן, כך התורה לא תשב אלא בלבוש זה, ולפיכך אסור⁸⁴ להסתכל אלא במה שיש תחת הלבוש.⁸⁵ ולפיכך כל אותם דברים וכל אותם סיפורים לבושים הם.⁸⁶

⁸¹ זוהר ח"ב, צט ע"א-ע"ב (סבא דמשפטים). על משל זה נכתב הרבה מאוד בידי חוקרים רבים. ראה: ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה, פרק רביעי. וראה מאמרי, 'פורפורית של הלנה מטרויה וקידוש השם', בספרי, עלילות אלהים: המיתוס היהודי: מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 265–268, אחרי הערה 109. המאמר ניתן

לקריאה גם בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/helena.doc>

⁸² כך לפי נוסח מנטובה, ואף קרמונה: 'דההוא לבושא דאורייתא איהו ממש'. אך אולי נוח יותר לתרגם לפי נוסח הרמ"ק (ספר הזוהר עם פירוש אור יקר לר' משה קורדואירו, יד, ירושלים תשמ"ו, עמ' יא) והנוסח הנדפס במהדורות החדשות (כגון במהדורות מוסד הרב קוק): 'דההוא לבושא [אור יקר: לבושי] איהו אורייתא ממש' – שאותו לבוש הוא תורה ממש.

⁸³ על נוסחה זאת, 'זכאין אינון צדיקיא', ראה מאמרי: "'זכאין אינון ישראל': ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי', איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, ג, ירושלים תשס"ח, עמ' 85–94. המאמר ניתן

לקריאה גם בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/zakkain.doc>

⁸⁴ הצירוף 'לא בעי' מצוי בזוהר פעמים אחדות במשמעות אסור.

⁸⁵ לפי אבות ד, כ: 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו'.

⁸⁶ זוהר ח"ג, קנב ע"א, לפי נוסח דפוס מנטובה. ובמקור: 'האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו מאן

השקפה מעין זאת על לבושי התורה מתאימה גם לרוחו של פילון, שמכמה בחינות קרובה היא לרוח הזוהר.⁸⁷ חטא נדב ואביהוא הוא רק סיפור להמון העם, ומשמש כיסוי ולבוש לתוכן המיסטי החיובי של קרבנותם לפני ה'. כפי שפילון עצמו כיסה בדבריו על עומק סוד זה, כך נהגה גם התורה, ולדעתו אף רמזה כאן למבינים על כיסויה ולבושה, בתיאור הכותנות שפשטו מעליהם האחים הכהנים, ושנישאו בהן אחר שרפתם.

בלבושים שונים מתלבשת התורה, ולא רק במלבוש של סיפור והסתרה. גם סגולה טובה וקיום מצוות, כפי שראינו, מלבושים חיוניים הם לדת,⁸⁸ וכך גם עצם המיתוס, הטוה לאל את לבושי יקרו⁸⁹ ומעניק לו את פניו.⁹⁰ אך בבוא רגע אמת, בתשוקת אש זרה ודבקות שלמה, מה שיש כולו רק אש, אש אשר אוכלת אש, מבעד כל לבוש וכסות – עירום בעירום פוגש.

דחשיב דההוא לבושא דאורייתא איהו ממש ולא מלה אחרא תיפח רוחיה [...] טפשינ דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא. אינון דידעי יתיר לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא [...] ווי לאינון חייביא דאמרי דאוריית' לאו איהי אלא ספורה בעלמא ואינון מסתכלי בלבושא דא ולא יתיר. זכאין אינון צדיקיא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות. חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אורייתא לא יתב אלא בלבושא דא. וע"ד לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא וע"ד כל אינון מלין וכל אינון ספורין לבושין אינון'.
ראה על כך בספרי המצוין בהערה 37, פרק 16.

במאמר הזוהרי הנ"ל (זוהר ח"ג, קנב ע"א), המדבר על הסיפור כלבוש, מצוינות המצוות כגוף שמתחת ללבוש (לפי כינויים 'גופי תורה' בלשון חז"ל). אך גם גוף זה אינו אלא לבוש לנשמה שבתוכו, 'נשמתא דאורייתא', שהיא סתרי תורה. לדעתי בחינת גוף זו מקבילה במידת-מה ללבושי יום הכיפורים של הכהן הגדול אצל פילון, שמייצגים את הסגולה הטובה ואת מצוות היום.
ראה על כך במאמרי, 'מתוק-מר וטוואי זוהר: אָרוֹס משירתה של סַפְפּוֹ', משיב הרוח לג (= נשים א; חורף תשע"א), עמ' 54–64. המאמר ניתן לקריאה גם בכתובת:

עוד על לבושי האל ראה במאמרי המצוין בהערה <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/marmatok.doc>.
81 דלעיל.

ראה מאמרי, 'להחזיר לאל את פניו', דימוי 25 (אביב תשס"ה), עמ' 50–53. המאמר ניתן לקריאה גם

בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/tselem.doc>

העירום המלובש: עבודת הקודש הסודית והאזטריות של פילון האלכסנדרוני

תקציר

יהודה ליבס

לדעת פילון האלכסנדרוני נדב ואביהוא ערומים היו כשנכנסו להקריב את קרבנם, אך, מאידך גיסא, עומד הוא על כך שהכותנות שבהן נישאו גופותיהם (וי' י 4) כותנותיהם שלהם היו ולא של הנושאים אותם. סתירה זו ניתנת לפתרון בהעמקה נוספת במשמעותו של העירום בכתבי פילון. העירום מסמל קרבה ישירה ודבקות אישית באלהות, ללא תיווך הדת הממוסדת, ולפיכך טעון הוא כיסוי והסתרה מעיני ההמון (בתיאור עניין זה נוקט פילון מונחים השאולים מהווי התאטרון היווני). משמעותו של עירום מלובש כזה מוסיפה ומתבהרת בעזרת תיאורו של פילון את כניסתו של הכוהן הגדול לקודש הקודשים. גם כאן מצויה סתירה דומה: הכהן מתואר כנכנס עירום אף שהוא לבוש בכל זאת בארבעה לבושים (אמנם לא בשמונה כמנהגו הרגיל). פשר הדבר כאן אינו בדיוק כמו זה של עירומם של נדב ואביהוא, שהרי ציווי התורה על דרך כניסת הכוהן מכוונים דווקא לשם הרחקתו מכניסת נדב ואביהוא ומגורלם (וי' טז), אך בכל זאת דברי פילון על הכוהן מקבילים במידת-מה לדבריו על נדב ואביהוא. גם כאן המתח בין עירום ולבוש הוא המתח האינטגרלי שבין מיסטיקה פרטית לבין מצוות הדת הממוסדת. פילון סותר את עצמו גם בעיסוקו בעירומם של אדם וחווה, וכאן, ככל הנראה, כדי להשוות את דעתו, שהאידאל המיסטי חורג גם מתחום הטוב ולא רק מתחום הרע. הסוואה זו מצביעה על מישור נוסף שבו מתפרש עניין העירום המלובש אצל פילון, מישור הפרשנות האיזוטרית של כתבי הקודש ושל כתבי פילון עצמו. על כך הרחבתי במחקרים אחרים, והראיתי שמבחינה זו, אפשר להשוות את דרכו של פילון לדרכם של הוגים קלסיים אחרים במחשבת ישראל, ובראש וראשונה לספר הזוהר.