

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O GRITO DOS FILHOS DE ISRAEL
CHEGOU ATÉ MIM**

Estudo comparativo de comentários judaicos e siríacos
de Êxodo 2,23-3,15

Claude Valentin René Detienne

GOIÂNIA

2006

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O GRITO DOS FILHOS DE ISRAEL
CHEGOU ATÉ MIM**

Estudo comparativo de comentários judaicos e siríacos
de Êxodo 2,23-3,15

Claude Valentin René Detienne

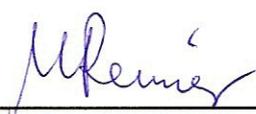
Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências
da Religião da Universidade Católica de
Goiás, para obtenção do grau de mestre.

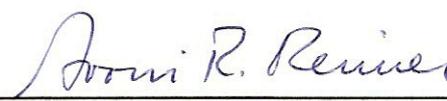
Orientador: Dr. Haroldo Reimer.

GOIÂNIA

2006

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 30 DE AGOSTO DE 2006
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente) 

2) Dra. Ivoni Richter Reimer / UCG (Membro) 

3) Dr. Milton Schwantes / UESP (Membro) 

Dedico este trabalho às duas mulheres da minha vida:

minha mãe Eva, que me apoiou de tão longe,

minha esposa Sandra, que me apoiou de tão perto.

Agradeço à Universidade Católica de Goiás
que me deu oportunidade de crescimento acadêmico;
ao corpo docente do Mestrado em Ciências da Religião
que ampliou meu horizonte científico;
ao Dr. Haroldo Reimer por ter aceitado orientar este projeto,
pela paciência, pelas ricas discussões e pelo apoio indefetível;
aos parentes e amigos,
que tiveram a dura tarefa de suportar um mestrando.

Eu peço a um livro para criar em mim
a necessidade do que ele me traz.

(Jean Rostand)

RESUMO

DETIENNE, Claude Valentin René. *O grito dos filhos de Israel chegou até mim: Estudo comparativo de comentários judaicos e siríacos de Êxodo 2,23-3,15*. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2006.

Esta dissertação teve por objetivo de comparar um comentário judaico (*Midrash Rabbah*) e dois comentários siríacos (comentário de Efrém e comentário anônimo) do livro do Êxodo, e particularmente do trecho Ex 2,23-3,15. Embora tenham aparecido alguma semelhanças que poderiam se explicar por uma origem judaica de alguns elementos exegéticos siríacos, os comentários siríacos são muito diferentes do comentário judaico. Os exegetas siríacos, herdeiros da tradição exegética literalista e historicista antioquena, raramente mostram a mesma riqueza criativa do que o comentarista judeu. Este demonstra ao mesmo tempo um profundo respeito pelo texto, nos seus mínimos detalhes, e uma grande liberdade para criar sentidos novos a partir do texto. Dessa diferença parece fazer eco a reflexão hermenêutica moderna, quando tenta achar um ponto de equilíbrio entre *intentio auctoris* e *intentio lectoris*.

Palavras-chave: Bíblia, Êxodo, exegese rabínica, exegese siríaca, hermenêutica.

ABSTRACT

DETIENNE, Claude Valentin René. *The cry of Israel's sons has reached me: Comparative study of Jewish and Syriac commentaries on Exodus 2,23-3,15.* Dissertation (Post-Graduation Program in the Religious Sciences) – Catholic University of Goiás, 2006.

The objective of the present dissertation was to compare a Jewish commentary (Midrash Rabbah) and two Syriac commentaries (Ephrem's commentary and an anonymous one) on the book of Exodus, especially on Ex 2,23-3,15. The study revealed some similarities that could be explained by a Jewish origin of some Syriac exegetical elements. But on the whole the Syriac commentaries are very different from the Jewish one. The Syriac exegetes, in the line of the Antiochene literalist and historicist exegetical tradition, seldom show the same richness as the Jewish commentator. The latter displays both a deep respect for the text in its tiniest details and much freedom to create new meanings from the text. That difference finds an echo in the modern hermeneutic reflection, which tries to find a balance between the *intentio auctoris* and the *intentio lectoris*.

Keywords: Bible, Exodus, Rabbinic exegesis, Syriac exegesis, hermeneutics.

SUMÁRIO

RESUMO	6	
ABSTRACT	7	
1	INTRODUÇÃO	13
2	A TRADIÇÃO EXEGÉTICA JUDAICA E CRISTÃ	21
2.1	A TRADIÇÃO EXEGÉTICA JUDAICA	21
2.2	A TRADIÇÃO EXEGÉTICA CRISTÃ	27
2.3	OS TEXTOS ESTUDADOS	31
2.3.1	<i>O Midrash Rabbah</i>	31
2.3.2	O comentário de Efrém	32
2.3.3	O comentário anônimo siríaco	32
3	ESTUDO DOS TEXTOS	34
3.1	SITUAÇÃO DOS HEBREUS NO MOMENTO DA VOCAÇÃO DE MOISÉS (ÊXODO 2,23-25)	35
3.1.1	Tradução do texto bíblico	35
3.1.2	Comentário do <i>Midrash Rabbah</i>	35
3.1.2.1	Tradução do texto	35
3.1.2.2	Comentário do comentário	37
3.1.2.3	Conclusões	40
3.1.3	Comentário de Efrém	42
3.1.3.1	Tradução do texto	42

3.1.3.2	Comentário do comentário	42
3.1.3.3	Conclusões	42
3.1.4	Comentário siríaco anônimo	43
3.1.4.1	Tradução do texto	43
3.1.4.2	Comentário do comentário	43
3.1.4.3	Conclusões	43
3.2	MOISÉS ENCONTRA UMA SARÇA ARDENTE (ÊXODO 3,1-2)	44
3.2.1	Tradução do texto bíblico	44
3.2.2	Comentário do <i>Midrash Rabbah</i>	44
3.2.2.1	Tradução do texto	44
3.2.2.2	Comentário do comentário	50
3.2.2.3	Conclusões	56
3.2.3	Comentário de Efrém	57
3.2.3.1	Tradução do texto	57
3.2.3.2	Comentário do comentário	57
3.2.3.3	Conclusões	58
3.2.4	Comentário siríaco anônimo	58
3.2.4.1	Tradução do texto	58
3.2.4.2	Comentário do comentário	59
3.2.4.3	Conclusões	61
3.3	PRIMEIRA FALA DE DEUS E REAÇÃO DE MOISÉS (ÊXODO 3,3-6)	62
3.3.1	Tradução do texto bíblico	62
3.3.2	Comentário do <i>Midrash Rabbah</i>	62
3.3.2.1	Tradução do texto	62

3.3.2.2	Comentário do comentário	64
3.3.2.3	Conclusões	67
3.3.3	Comentário de Efrém	68
3.3.3.1	Tradução do texto	68
3.3.3.2	Comentário do comentário	68
3.3.3.3	Conclusões	69
3.3.4	Comentário siríaco anônimo	69
3.3.4.1	Tradução do texto	69
3.3.4.2	Comentário do comentário	70
3.3.4.3	Conclusões	70
3.4	SEGUNDA FALA DE DEUS E REAÇÃO DE MOISÉS (ÊXODO 3,7-12)	70
3.4.1	Tradução do texto bíblico	70
3.4.2	Comentário do <i>Midrash Rabbah</i>	71
3.4.2.1	Tradução do texto	71
3.4.2.2	Comentário do comentário	74
3.4.2.3	Conclusões	77
3.4.3	Comentário de Efrém	77
3.4.3.1	Tradução do texto	77
3.4.3.2	Comentário do comentário	78
3.4.3.3	Conclusões	78
3.4.4	Comentário siríaco anônimo	79
3.4.4.1	Tradução do texto	79
3.4.4.2	Comentário do comentário	79
3.4.4.3	Conclusões	79

3.5	TERCEIRA FALA DE DEUS: O NOME (ÊXODO 3,13-15)	80
3.5.1	Tradução do texto bíblico	80
3.5.2	Comentário do <i>Midrash Rabbah</i>	80
3.5.2.1	Tradução do texto	80
3.5.2.2	Comentário do comentário	82
3.5.2.3	Conclusões	84
3.5.3	Comentário de Efrém	84
3.5.4	Comentário siríaco anônimo	85
3.5.4.1	Tradução do texto	85
3.5.4.2	Comentário do comentário	85
3.5.4.3	Conclusões	86
3.6	CONCLUSÃO GERAL	86
4	A EXEGESE ANTIGA NO PRISMA DA HERMENÊUTICA MODERNA	90
4.1	A TEORIA HERMENÊUTICA MODERNA E CONTEMPORÂNEA	90
4.1.1	Friedrich Schleiermacher	91
4.1.2	Hans-Georg Gadamer	93
4.1.3	Umberto Eco	95
4.1.4	Conclusão	96
4.2	A EXEGESE ANTIGA À LUZ DA REFLEXÃO HERMENÊUTICA MODERNA	99
5	CONCLUSÃO	102

REFERÊNCIAS	105
ANEXO A – TEXTO HEBRAICO DO MIDRASH RABBAH	109
ANEXO B – TRADUÇÃO CORRIDA DO MIDRASH RABBAH	132
ANEXO C – TEXTO SIRÍACO DO COMENTÁRIO DE EFRÉM	152
ANEXO D – TRADUÇÃO CORRIDA DO COMENTÁRIO DE EFRÉM	154
ANEXO E – TEXTO SIRÍACO DO COMENTÁRIO SIRÍACO ANÔNIMO	156
ANEXO F – TRADUÇÃO CORRIDA DO COMENTÁRIO SIRÍACO ANÔNIMO	160

1 INTRODUÇÃO

Hoje em dia, não são muitos os cristãos que têm consciência do que o cristianismo deve ao judaísmo. A maioria deles pensa que a dívida cristã para com o judaísmo limita-se ao texto do Antigo Testamento. Com certeza, séculos de distanciamento e estranhamento mútuo podem explicar em boa parte esse fenômeno, concretizado ritualmente na *Birkat há-minim* judaica e na oração pelos judeus da sexta-feira santa da Igreja Católica antes do Concílio Vaticano II.

Tal distanciamento e estranhamento podem levar a conseqüências últimas, como tem mostrado a história do século XX. Não é por acaso que depois da segunda guerra mundial, as Igrejas têm multiplicado documentos e declarações que manifestem certa reaproximação com os judeus. Alguns desses documentos chegam a falar da importância da exegese judaica do Antigo Testamento para os cristãos.

Do lado católico, as *Orientações e sugestões para a aplicação da declaração conciliar Nostra Aetate*, afirmam:

Hão de ser envidados esforços para compreender melhor aquilo que, no Antigo Testamento, mantém um valor próprio e perpétuo (cf. Const. *Dei Verbum* nn. 14-15), não estando tal valor obliterado pela ulterior interpretação do Novo Testamento que lhe confere o seu significado pleno, ao mesmo tempo em que, reciprocamente, aí encontra luz e explicação (cf. *ibid.*, n. 16). Isto é tanto mais importante, quanto é certo que a reforma litúrgica põe os cristãos cada vez mais assiduamente em contato com os textos do Antigo Testamento (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 1974, § 2).

As *Notas para uma correta apresentação dos judeus e do judaísmo na pregação e na catequese da Igreja Católica* retomam o mesmo assunto:

É verdade, portanto, e é preciso também sublinhá-lo, que a Igreja e os cristãos, lêem o AT à luz do acontecimento do Cristo, morto e ressuscitado. Sob esse título há uma leitura cristã do AT que não coincide, necessariamente, com a leitura judaica. Identidade cristã e identidade judaica devem assim ser cuidadosamente distintas na sua leitura respectiva da Bíblia. Mas isto nada tira do valor do AT na Igreja. Não impede,

tampouco, que os cristãos possam, por sua vez, aproveitar com discernimento as tradições da leitura judaica (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 1985, § 2.6).

Afirmações semelhantes aparecem também em documentos protestantes, como no documento *Igreja e Israel* da Comunhão Eclesial de Leuenberg:

Como a fé judaica não é determinada pela fé no acontecimento de Cristo, a interpretação das Sagradas Escrituras de Israel contém uma perspectiva que, também para a interpretação cristã, é, não só legítima, mas sim até necessária. Só assim será possível reconhecer o sentido próprio dos textos; do contrário, haveria o perigo de que a interpretação cristã redescobrisse apenas sempre a si mesmo nos textos do Antigo Testamento. Pela leitura da interpretação judaica e pelo seu diálogo com os judeus, a Igreja chega a se enriquecer na sua teologia (COMUNHÃO ECLESIAL DE LEUENBERG, 2001, Parte II, § 2.2.7, tradução própria).

Entendemos que uma das maneiras mais eficientes de estudar o que o cristianismo de hoje pode aproveitar da tradição exegética judaica é pesquisar a mudança que a diferença religiosa provocou na leitura da Bíblia. O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e nos primeiros escritos da Igreja já foi muito estudado, e não podemos negar que contribuiu com resultados significativos. Porém, esses estudos focalizam textos escritos em grego, por autores muitas vezes oriundos do mundo judaico, mas que tiveram que expressar suas idéias numa língua que lança mão de categorias diferentes das do mundo cultural de origem dos seus autores.

Pensamos que a comparação de comentários judaicos e siríacos, por serem ambos expressão de uma cultura semítica (com uma certa influência, porém limitada, da cultura grega), pode lançar uma luz diferente e complementar sobre o processo da passagem da leitura judaica para a leitura cristã do Antigo Testamento. Ela poderá confirmar ou não a idéia que nesse processo foi a mudança religiosa que exerceu o papel mais importante. Ela permitirá também medir o que um cristianismo

culturalmente muito próximo do judaísmo conservou da leitura da Bíblia de sua religião-mãe.

Para estudar tal processo, escolhemos o relato dos primeiros capítulos do livro do Êxodo, que narra como Javé, ao ver o seu povo oprimido no Egito, decide intervir na história humana para libertar os hebreus e conduzi-los até uma terra onde eles possam viver em liberdade. Talvez não seja exagerado de chamar esse texto de texto mais fundante da Bíblia, assim como o notou M. Schwantes (1987, p. 9):

O Êxodo é um paradigma. Faz as vezes de; é um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal. A Bíblia testemunha de Deus. Para compreender este testemunho, o evento do êxodo é fundamental.

É a exemplaridade do evento do Êxodo que lhe deu a importância que ele assumiu na pesquisa bíblica latino-americana, ilustrada pelo próprio M. Schwantes, por J. S. Croatto (veja CROATTO, 1981) entre outros.

Em primeiro lugar, o relato do Êxodo é um texto fundante para os judeus. Cada ano, na festa de *Pessah* (Páscoa), eles relêem essa história num ato litúrgico familiar. É a assim chamada *Hagadá de Pessah*.

Ao examinar esse rito familiar da Páscoa, temos acesso a uma compreensão popular do texto. Com efeito, se poucos fiéis lêem os comentários bíblicos dos exegetas (ontem como hoje), pode se afirmar que todos eles participam (sempre, ou apenas algumas vezes) dos ritos. Lendo os textos da *Hagadá de Pessah*, podemos ver que não se trata apenas de comemorar a libertação dos hebreus das mãos de Faraó alguns milênios atrás. O texto bíblico é um mito, no sentido científico da palavra, conforme a definição de S. Croatto (2001, p. 209): “O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”. O mesmo autor acrescenta que “todo mito responde a

uma pergunta do *homo religiosus* sobre seu ser-no-mundo.” (CROATTO, 2001, p. 219).

O próprio texto litúrgico da *Hagadá de Pessah* nos dá elementos para entender qual seria a pergunta que o *homo religiosus* judeu se faz acerca de sua própria realidade, acerca de seu ser-no-mundo:

Escravos fomos do Faraó no Egito; e o Eterno, nosso Deus, de lá nos tirou com mão forte e braço estendido. E se o Eterno, bendito seja, não tivesse tirado nossos antepassados do Egito, então com certeza nós, nossos filhos e os filhos de nossos filhos ainda seríamos escravos do Faraó no Egito (*apud* NEUSNER, 2004, p. 18).

Ocorre uma identificação do povo libertado por Deus no passado com a família judaica que celebra a Páscoa. Ou seja, o texto serve de explicação, de justificativa para um fato difícil de compreender: como, apesar de todas as tribulações do povo judeu ao longo da história, esse povo sobrevive em liberdade até hoje?

Mais explícito ainda é um outro texto do ritual de *Pessah*:

Essa é a promessa que sustentou nossos antepassados e também sustenta a nós. Porque nossa destruição não foi planejada uma vez, nem duas ou três vezes; em cada geração levantam-se contra nós, e em cada geração Deus nos salva das mãos deles e nos liberta, nos tira da aflição para o júbilo, do luto para a celebração, da escuridão para a luz, da servidão para a redenção (*apud* NEUSNER, 2004, p. 20-21).

Os textos litúrgicos deixam bem claro que não se trata apenas de recordar uma opressão e uma libertação no passado, por mais fundante que ela seja. Trata-se, na verdade, de recapitular toda a história do povo judeu, desde aquele tempo até o hoje do fiel que reza, como analisa muito bem J. Neusner (2004, p. 19-21):

Se me sinto como se tivesse saído do Egito, devo contar a história do Êxodo como se ela se referisse à minha pessoa, transformando em meu o relato, o que significa traduzir minha experiência cotidiana para a realidade mais elevada contida na história. [...] O poder pessoal de reivindicar uma história que não aconteceu aqui e agora, mas num lugar e num passado distantes, exprime-se na recapitulação contemporânea do Holocausto. [...] A mensagem penetra no coração dos indivíduos que recordam o assassinato, no passado recente, de aproximadamente seis milhões de judeus, e que sabem que no Oriente Médio, e em outros cenários anti-semitas, os judeus ainda são uma minoria em risco.

Ora, o mito do Êxodo não é apenas um mito. A sua leitura durante a celebração do *Pessah*, torna-se também um rito. E

como repetição de uma ação divina primordial (narrada no mito, agora recitado e “atuado”), considerada como instauradora de uma realidade, o rito não pode deixar de “recriar” aquele acontecimento originário. O ser humano religioso sente que na ação ritual, algo “é produzido”. Ainda mais: o que é feito no rito não é uma ação humana, mas dos Deuses, e por isso deve ser eficaz, criadora, como ação relatada no mito correspondente (CROATTO, 2001, p. 350).

Na lógica dessa definição do rito, podemos dizer que a leitura anual do relato mítico do Êxodo na noite de *Pessah* visa produzir algo: a garantia de que Deus hoje liberta o seu povo e que ele o fará sempre que a façanha originária for comemorada.

Portanto, para resumir o que seria a interpretação popular judaica do texto do Êxodo, tal como ela transparece no seu uso litúrgico, podemos dizer que o Êxodo comemora a libertação originária fundante dos hebreus, dá sentido à sobrevivência milagrosa dos judeus ao longo dos séculos e lhes garante a mesma coisa no presente e no futuro.

O que uma abordagem semelhante do Êxodo (através da liturgia) poderia nos revelar sobre a sua interpretação cristã? É interessante constatar que muitos trechos do relato da saída do Egito do Êxodo são lidos durante as cerimônias litúrgicas da Semana Santa (apelação católica) ou Grande Semana (apelação ortodoxa) nas igrejas. Assim, a Igreja católica lê Ex 12,1-8.11-14 na Missa da Ceia da Quinta-feira santa à noite e Ex 14,15–15,18 na vigília do Sábado Santo (cf. VV. AA., 2004, p. 75-76 e 132-134). A Igreja ortodoxa grega lê Ex 12,1-11 e Ex 13,20–15,19 na vigília do Sábado Santo (cf. VV.AA., 1993). A Igreja siríaca oriental (antigamente chamada de “nestoriana”) lê Ex 12,1-21 na Quinta-feira santa (MACLEAN, 1894, p. 272-273) e Ex 13,1-19 na noite do Sábado Santo para o Domingo de Páscoa (VÖÖBUS, 1985). Um antigo lecionário de Jerusalém, conservado em armênio, atesta a leitura de Ex 12,1-24 e 14,24-15,21 na noite do Sábado Santo (CONYBEARE, 1905).

Em resumo, há uma grande concordância nos hábitos litúrgicos cristãos: lêem-se os trechos da Ceia pascal judaica (Ex 12) e da saída do Egito (Ex 14-15). Com certeza os textos litúrgicos que acompanham essas leituras (cânticos, orações, etc.) seriam interessantes para descobrir o que motivou a escolha delas e qual sentido elas supostamente teriam para o fiel cristão. Só tivemos acesso aos textos católicos que são bastante claros:

Ó Deus, vemos brilhar em nossos dias as vossas antigas maravilhas. Como manifestastes outrora o vosso poder, libertando um só povo da perseguição do Faraó, realizais agora a salvação de todas as nações, fazendo-as renascer nas águas do batismo. [...] Ó Deus, à luz do Novo Testamento nos fizestes compreender os prodígios de outrora prefigurando no mar Vermelho a fonte batismal e, naqueles que libertastes da escravidão, o povo que renasce do batismo. (VV. AA., 2004, p. 134)

A palavra chave é sem dúvida a palavra “prefigurando”. Os textos do Êxodo são interpretados como prefiguração. As águas pelas quais passam os hebreus prefiguram as águas do batismo, associadas à morte e ressurreição de Jesus desde a Carta de Paulo aos Romanos:

Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova (Rm 6,3-4, tradução da Bíblia de Jerusalém).

Na mesma lógica, a ceia dos hebreus no Egito prefigura a ceia que Jesus compartilhou com seus discípulos logo antes de ser entregue aos seus adversários. Os textos ou mitos fundantes dos ritos cristãos não são os textos do Êxodo, mas sim textos do Novo Testamento (o relato da ceia de Jesus com seus discípulos, o relato da morte e ressurreição de Jesus). Os textos do Êxodo servem apenas como prefiguração dos textos do Novo Testamento.

O nosso estudo dos comentários judaicos e siríacos do relato do Êxodo pretende estudar não mais a percepção popular dos textos induzida pelo seu uso litúrgico, mas sim a interpretação “cultura” feita por alguns autores que quiseram estudar esse texto de maneira mais aprofundada. Como tais comentários são

bastante extensos, resolvemos nos concentrar no trecho Ex 2,23–3,15, onde vemos Javé perceber a opressão do seu povo e decidir de salvá-lo, escolhendo um líder a quem ele revela sua identidade.

O primeiro capítulo da dissertação conta duas partes: a primeira faz uma breve apresentação das características das tradições exegéticas judaica e cristã antiga. Isso nos permitirá situar os textos estudados no seu contexto, mas também nos providenciará ferramentas indispensáveis para a análise dos mesmos. Com efeito, os métodos exegéticos dos quais os comentaristas antigos lançam mão são muitas vezes bem diferentes dos métodos contemporâneos e precisam ser identificados para não se perder nos comentários que eles produziram. A segunda parte do capítulo consiste em uma breve apresentação dos textos estudados.

O segundo capítulo é o estudo dos textos propriamente dito. Como o texto bíblico é comentado às vezes nos seus mínimos detalhes textuais, providenciamos uma tradução literal própria tanto do texto bíblico quanto dos comentários analisados. A tradução é seguida por um comentário nosso que visa explicitar o sentido do comentário, identificar os métodos exegéticos usados pelos comentaristas e recolher o material que deve permitir a comparação dos textos. Esse comentário é sempre seguido de uma conclusão que intenciona sintetizar os elementos mais importantes identificados na análise.

O terceiro capítulo nos traz de volta ao presente, junto com o resultado da nossa análise. Ele quer fazer dialogar os autores e textos do passado com os pensadores modernos e contemporâneos que se debruçaram sobre o ato da interpretação e tentaram sistematizar os processos que ele envolve. Depois de expor as características principais desses pensadores, veremos se a teoria

hermenêutica implícita dos exegetas antigos apresenta ou não algumas semelhanças com a teoria moderna.

2 A TRADIÇÃO EXEGÉTICA JUDAICA E CRISTÃ

Queremos começar o nosso trabalho por uma reflexão sobre as duas tradições exegéticas às quais pertencem os textos que pretendemos estudar, a tradição judaica e a tradição cristã. Se falamos aqui da tradição cristã em geral é porque não existe ainda um estudo reflexivo específico sobre a tradição exegética siríaca, mas apenas edições de textos exegéticos e estudos de detalhes. No entanto, como a tradição siríaca se insere no conjunto da tradição cristã, tal reflexão geral não será, a nosso ver, inútil.

2.1 A TRADIÇÃO EXEGÉTICA JUDAICA

O conceito básico da hermenêutica judaica tradicional é o de *midrash*, palavra derivada da raiz hebraica *darash* que associa os sentidos de ‘cuidar’, de ‘procurar’ e ‘investigar’. Já na Bíblia, cuidado, procura e investigação podem ter por objeto a Escritura Sagrada. Assim, em Esd 7,10 está escrito: “Pois Esdras tinha aplicado seu coração a perscrutar (*li-drosh*) a Lei de Iahweh, a praticar e a ensinar, em Israel, os estatutos e as normas”. É também interessante notar que o estudo de Esdras não é um estudo estéril voltado para si mesmo, mas um estudo que leva à prática e ao ensino do que se estuda.

A própria palavra *midrash* aparece duas vezes na Bíblia hebraica. Em 2Cr 13,22 é mencionado o “Midrash do profeta Ado”, enquanto 2Cr 24,27 fala do “Midrash do livro dos Reis”. As duas obras não foram conservadas, mas a segunda citação deixa bem claro que a palavra *midrash* não deve aqui se traduzir por “investigação, comentário”, contrariamente ao dicionário de L. Alonso Schökel (1997,

p. 356); ao oferecer também os sentidos de “relato, exposição, escrito, obra (escrita)”, o dicionário de N. Kirst *et al.* (1987) é muito mais prudente. A palavra *midrash* é aplicada a essas duas obras provavelmente porque são obras historiográficas realizadas com muita procura e investigação.

Na literatura rabínica, a palavra *midrash* pode ser empregada em três sentidos próximos:

De modo geral, falamos *midraxe* para designar a antiga exegese judaica em seu conjunto.

Em sentido mais preciso, a palavra pode designar um livro ou uma coleção de livros, reunindo comentários rabínicos sobre um tema, um livro bíblico ou um conjunto de livros bíblicos...

Podemos, por fim, utilizar o termo *midraxe* para designar uma pequena unidade literária sobre uma passagem bíblica ou sobre um determinado assunto: falar-se-á, então, de um *midraxe* ou de *midraxes*: os *midraxes* sobre a infância de Moisés, sobre o dom do maná etc. Acrescentemos que é possível encontrar *midraxes* nos livros que não são designados pelo termo geral de *midraxe* (E. KETTERER e M. REMAUD, 1996, p. 12).

Na tradição rabínica, a interpretação se realiza em dois planos: o primeiro plano é o da letra do texto revelado que deve ser respeitado nos seus mais ínfimos detalhes, o segundo é o da renovação do sentido do texto, da produção de um novo sentido. Como escreve D. Banon (1995, p. 73, tradução própria),

Por isso, há sempre pelo menos dois textos, aquele que está aí visível (e que é preciso receber no respeito de seus dados e convenções: receber, quer dizer, estar pronto a se deixar dizer algo pela sua alteridade) e aquele que tem que fazer nascer, produzir. Receber e produzir são as duas modalidades da leitura judaica da Escritura, e talvez de toda leitura. Receber e produzir referem-se aos conceitos tradicionais de *torah shebiktav* (Torá escrita) e *torah shebe'alpe* (Torá oral), aos quais eles se sobrepõem.

Mas na busca (*derash*) do sentido exato da letra do texto e também na busca do novo sentido que o texto precisa receber, o comentarista deve observar mil precauções e nenhuma das duas partes do trabalho está aberta a uma improvisação livre. Diz ainda D. Banon (1995, p. 74, tradução própria):

O *midrash* é primeiro uma exploração da letra do texto – pois livrar-se com demasiada rapidez do molde da letra seria perder o ato de leitura – e procura na letra de um pretexto para pensar. O *midrash* não é uma leitura apressada e precipitada que abriria mão da letra e/ou da “arqui-escritura”, quer dizer dos brancos, dos silêncios, da *scriptio defectiva*, dos pontos

extraordinários, dos signos de cantilação, das grafias singulares, dos tempos mortos, em suma, de tudo que pode fazer sentido. É uma leitura lenta, atenta ao encaminhamento do sentido em todos os recônditos do relato. O midrash é, precisamente, busca do sentido a renovar, como se os versículos gritassem sem parar: “Interpretai-nos!”.

Mas tal interpretação não poderia ser realizada sem prevenção, senão seria apenas imprudência e impudência do espírito. Para dar certo, ela deve arrastar consigo todos os aluviões da tradição que é estruturada mas não fechada.

Ao longo da história, regras foram estabelecidas e codificadas para garantir a seriedade e a conformidade da interpretação do texto sagrado. Essas regras foram atribuídas a sábios famosos da tradição judaica.

Por exemplo, uma primeira série de sete regras é atribuída ao sábio Hillel (70 a.C – 10 d.C.):

- 1) *Qal wa-homer*: ou interpretação *a fortiori*: inferir algo do menor ao maior;
- 2) *Gezerah shawah*: raciocinar por analogia semântica;
- 3) *Binyan av mi-katuv ehad*: uma interpretação estabelecida para um trecho bíblico é generalizada para outros trechos bíblicos que contêm a mesma expressão;
- 4) *Binyan av mishenei ketuvim*: uma interpretação estabelecida para dois trechos bíblicos é generalizada para outros trechos bíblicos que contêm a mesma expressão;
- 5) *Kelal u-perat u-perat u-kelal*: determinação do geral pelo particular e do particular pelo geral;
- 6) *Ka-yotse’ bo be-maqom aher*: interpretação por analogia (sem necessidade de analogia verbal);
- 7) *Davar ha-lamed me-‘inyano*: interpretação pelo contexto.

Mais tarde, outras regras foram elaboradas por outros rabinos. O rabino Naúm de Ginzo determinou que a presença no texto de algumas partículas era sinal de um sentido oculto: algumas partículas indicariam a necessidade de acrescentar

ao sentido do texto algo que não esteja nele; outras indicariam que o texto deve ser entendido em um sentido mais restrito do que o sentido aparente. Tal tendência de descobrir no texto coisas escondidas foi levada às últimas conseqüências pelo rabino Aqiva ben Yosef (45-135). Para ele,

A Torá não fala a linguagem dos homens. Na linguagem dos homens, usamos mais ou menos palavras para expressar uma idéia; encontramos palavras supérfluas que apenas querem criar um efeito estilístico, ou reforçar uma idéia. Não é o caso da linguagem da Torá, na qual nenhuma palavra, nenhuma sílaba, nenhuma letra encontra-se no texto por acaso. (OUAKNIN, 1995, p. 71, tradução própria).

Para ele, toda coisa bizarra (repetições, variantes ortográficas, etc.) necessita de uma interpretação por ser sinal de um sentido oculto.

Em reação a essa evolução, o rabino Ismael ben Elisha (100-130) retomou as regras de Hillel e as complementou para formar uma lista de 13 regras, até hoje recitada durante o ofício da manhã nas sinagogas e integrada no Sidur, livro que contém as orações para os dias normais (não festivos) do ano:

Rabi Yishmael diz: A lei é explicada mediante treze regras: 1º) Por inferência do termo menor no maior ou vice versa. 2º) Por uma decisão fundada em similitude de proposições nos textos. 3º) Por principal regra contida em um versículo ou deduzida de dois versículos. 4º) Da composição de uma proposição com sua particular específica. 5º) De um termo particular seguido por um geral. 6º) Preceitos tratados do principal ao geral, depois ao particular, devem ser explanados de acordo com o teor da especificação. 7º) De uma proposição geral que requer uma particular ou de um termo particular que requer um termo geral. 8º) Qualquer termo incluído em uma proposição geral e depois mencionada separadamente e acrescentando alguma particularidade, esta exceção não é dada somente para sua própria causa, mas ensina que igualmente afeta o termo no seu todo geral. 9º) Qualquer termo incluído em uma proposição geral, e depois executado para provar um argumento similar ao seu sujeito, tende a atenuar mas não a agravar a determinação. 10º) Qualquer termo incluído numa proposição geral e depois executado para afirmar um caso diferente do seu sujeito, serve tanto para atenuar como para agravar. 11º) Toda coisa incluída em uma proposição geral e depois executada para determinar nova matéria não pode ser aplicada à proposição geral se não for expressamente aplicada e mencionada no texto. 12º) Todo termo deduz-se do próprio contexto ou se deduz do fim do texto. 13º) E assim, quando dois textos se contradisserem, não podemos determinar o sentido até que surja um terceiro texto que os harmonize. (FRIDLIN, 1997, p. 302-303.)

As duas primeiras regras de Hillel e Ismael são iguais. A terceira regra de Ismael junta a terceira e a quarta de Hillel. Nas regras 4 a 11, Ismael desenvolve e especifica a quinta regra de Hillel, tratando das relações entre o geral e o particular, com bastante sutileza. A regra 12 de Ismael é a sétima de Hillel e a regra 13 é uma regra nova, que visa a resolução das contradições entre trechos. Interessante é notar que a sexta regra de Hillel, a da analogia não verbal, não se encontra mais em Ismael. Para ele, a Tora fala a linguagem dos homens, e não se deve procurar algum sentido escondido para o qual acenariam particularidades estilísticas ou outras. Ismael quer ficar o mais perto possível do texto, e por isso ele descarta a sexta regra de Hillel, a que mais abre espaço para uma criatividade exegética.

O conjunto mais extenso de regras é atribuído ao rabino Eliezer ben Yose o Galileu. As suas 32 regras retomam regras de Hillel e Ismael, mas também regras de Naúm de Ginzo. Ele acrescenta muitas outras, misturando regras do tipo das regras de Hillel e Ismael (que querem respeitar o texto o mais possível) e outras que abrem infinitas possibilidades de interpretação aberta. Não temos aqui espaço para expor todas as suas regras. Queremos apenas mencionar algumas, mais expressivas: a regra da elisão (permite acrescentar ao texto palavras supostamente omissas), a regra da repetição (nunca casual, ela deve ser sinal de algum sentido especial), a regra dos números idênticos (trechos onde números idênticos aparecem no texto devem ser relacionados), a regra da paronomasia (recorre a trocadilhos), a regra da gematria (que usa o valor numérico das palavras) e a regra do *notarikon* (divisão de uma palavra em duas ou mais palavras, uso de cada letra que compõem uma palavra como letra inicial de outras palavras, usadas para a interpretação da palavra dividida).

No período medieval, a reflexão hermenêutica judaica chegou a definir quatro tipos de interpretação: a interpretação literal (*peshat*), a interpretação alegórica (*remez*), a interpretação homilética (*derush*) e a interpretação místico-exotérica (*sod*). As iniciais de cada palavra foram juntadas para formar a palavra *Pardes* (Jardim)

Tais regras e tipos interpretativos, que deixam aberto um vasto campo para a criatividade do intérprete, caracterizam a exegese judaica e ilustram concretamente a citação de D. Banon acima, caracterizando o ato de interpretar, na tradição judaica, como um ato de produzir, de fazer nascer um novo texto.

O que mais caracteriza a exegese judaica não é o seu conteúdo, mas sim a sua metodologia, pois o dogmatismo é uma coisa pouco presente na religião judaica. Com toda razão estranha Michel Leter a não referência à exegese judaica nas reflexões hermenêuticas ocidentais desde Schleiermacher até Umberto Eco. No seu esforço para livrar a interpretação dos textos do dogmatismo, eles caracterizaram toda a exegese medieval como dogmática e portanto condenável. Leter chega a definir a atitude da hermenêutica moderna como uma forma de ocultação:

A operação Eco pressupõe que todo texto moderno é aberto, enquanto os textos antigos seriam fechados. No entanto a Torá é concebida como intrinsecamente aberta. Tal abertura não é apenas pressuposta, mas deu origem a uma prática e a gêneros literários (Mishná, Guemará, Midrash) constitutivos do judaísmo. O corpus da hermenêutica judaica é dado como intrinsecamente aberto. [...]

É uma das características da hermenêutica de fundar-se numa ocultação, que se apresenta como inovação ou desconstrução. Toda a hermenêutica moderna se funda não numa emancipação, mas numa ocultação genealógica da hermenêutica judaica. [...]

A divisão dos quatro sentidos é mais sutil do que parece, pois no Midrash, é na transgressão que se encontra o sentido literal. (LETER, 1998, tradução própria)

Para resumir as características principais da exegese judaica, podemos dizer que ela se preocupa muito com o respeito do texto nos seus mínimos detalhes, que ela segue tipos e regras de interpretação estritos, e que ela busca tornar o texto bíblico o mais atual possível.

2.2 A TRADIÇÃO EXEGÉTICA CRISTÃ

A tradição exegética cristã começa já no Novo Testamento que propõe uma interpretação própria do Antigo Testamento. Porém, a interpretação neotestamentária do Antigo Testamento não apresenta sinais de ruptura com a tradição exegética judaica da época. Como escreve J. Trebolle Barrera (1995, p. 593),

No momento em que nasce o cristianismo, a Bíblia escrita se transmitia conjuntamente com um corpo bastante vasto de tradições orais e exegéticas bem variadas. A interpretação que o NT faz do AT inscreve-se dentro desta grande tradição do judaísmo.

O grupo cristão não é o único a recorrer às técnicas exegéticas judaicas para desenvolver uma mensagem diferente, 'desviante' do judaísmo oficial. O grupo de Qumran também apresenta a mesma característica.

Filha da Sinagoga, a Igreja foi logo confrontada com um problema de caráter hermenêutico: o que fazer com as Escrituras sagradas judaicas? É uma pergunta que pode subdividir-se em duas perguntas: devia a Igreja conservar os *Tanakh* como Escritura sagrada? E, em caso de resposta positiva, como devia ela ler e interpretar esses escritos?

A posição ortodoxa oficial não foi atingida sem debates de opiniões bem diferenciadas. Assim Marcião (m. por volta de 160 dC), ao fazer uma interpretação literal do Antigo Testamento, chegou a distinguir dois Deuses: um Deus criador e juiz, que é o Deus do Antigo Testamento, e um Deus Salvador e misericordioso, o do Novo Testamento. Com base nessa distinção, Marcião rejeita todo o Antigo Testamento ao qual ele nega qualquer sacralidade para os cristãos. Ele foi excluído da comunidade cristã de Roma em 144 e fundou a sua Igreja.

A corrente majoritária da Igreja cristã assumiu o Antigo Testamento como sua Escritura sagrada e teve que desenvolver uma leitura própria desses textos, num diálogo cada vez mais conflitante com os judeus. Tal apropriação da Bíblia judaica pela Igreja provocou uma mudança de orientação na sua leitura. Como diz J. Trebolle Barrera (1999, p. 633):

A apropriação cristã do AT supôs reduzir ao mínimo a sua compreensão como Lei e pôr, ao contrário, ênfase na inteligência do AT e do próprio Pentateuco como promessa e profecia. Já Paulo tinha afirmado que antes de toda Lei Abraão acreditou na promessa (Rm 4). Uma das fórmulas mais primitivas do creio cristão expressa esta concepção do AT: “Cristo morreu... segundo as Escrituras e ressuscitou... segundo as Escrituras” (1Cor 15,4)

Tal concepção do Antigo Testamento deu origem ao surgimento de um novo conceito hermenêutico, expresso nas três palavras tipo-antitipo-tipologia. Segundo a definição de J. Trebolle Barrera (ibid., p. 635),

A tipologia é a combinação de um tipo e um antítipo e parte deste segundo. Os tipos são prefigurações de algo ou de alguém, porém seu caráter só é perceptível à luz do antítipo, do fato já cumprido ou do personagem já manifestado. O novo se converte em chave hermenêutica do antigo.

Assim, para tomar um exemplo ligado ao texto veterotestamentário que pretendemos estudar, a Páscoa judaica do livro de Êxodo é o tipo da Páscoa cristã que comemora a Ressurreição de Cristo, e Paulo, ao qualificar o Cristo de ‘nossa Páscoa imolada’, parece estabelecer uma relação tipológica entre o cordeiro pascal da saída do Egito e Jesus.

A tipologia pode ser considerada como uma aplicação especializada da alegoria, procedimento hermenêutico de origem helenística que considera que o texto “diz uma coisa e significa uma outra” (BERARDINO, 2002, p. 66). Ao interpretar um texto, a alegorese “parte do seu significado duplo ou geralmente múltiplo e afirma que o sentido imediato é apenas o invólucro exterior do verdadeiro significado” (GUNNEWEG, 2003, p. 32).

Toda a exegese cristã antiga será permeada da tensão entre a interpretação literal e a interpretação alegórica da Escritura Sagrada. À exegese alegórica está associada a escola de Alexandria, com os nomes famosos de Clemente (150-215) e de Orígenes (m. em 254), enquanto a exegese literal é valorizada pela escola de Antioquia, com os nomes de Teodoro de Mopsuéstia (m. em 428) e João Crisóstomo (m. em 417). Há de ressaltar-se que as duas escolas não negavam a existência dos dois tipos de sentido, apenas davam mais importância a um deles. Terá que verificar-se, como se pode esperar, a exegese siríaca mostra mais traços antioquenos, devido à sua dependência geográfica e hierárquica de Antioquia.

No período medieval, a reflexão hermenêutica cristã chegou também a distinguir quatro tipos de interpretação da Escritura, como se lê em um provérbio latim medieval: “Littera gesta docet, Quod credas allegoria, Moralia quod agas, Quo tendas anagogia.” Ou seja, “A letra ensina os fatos, a alegoria ensina o que se deve crer, a moral o que se deve fazer e a anagogia para onde se tende (escatologia)”. São quatro sentidos que não diferem muito dos quatro sentidos do *Pardes* judaico. A letra corresponde perfeitamente ao *peshat*, a alegoria ao *remez* (no mundo cristão a alegoria fica restrita a descobrir no Antigo Testamento a prefiguração das verdades da fé cristã), a moral corresponde em certo sentido ao *derush* (na medida em que o *derush* também quer tirar da Escritura ensinamentos para a vida cotidiana dos fiéis), e a anagogia corresponde bastante bem ao *sod*.

Aqui também cabe o grito de protesto do M. Leter citado acima. A multiplicidade dos tipos e métodos interpretativos é uma garantia de abertura. E assim era entendido pelos próprios Pais da Igreja. A título de exemplo, eis o que diz Santo Agostinho em suas *Confissões*:

Assim, quando alguém disser: “Moisés entendeu isto como eu” e outrem replicar “Pelo contrário, pensou como eu”, julgo que se dirá com mais piedade: “Por que não quis ele antes expressar uma e outra coisa, se

ambas são verdadeiras?” Se alguém encontrar um terceiro e um quarto ou mais sentidos verdadeiros, por que não acreditaremos que todas estas interpretações as viu Moisés, por meio do qual o Único Deus acomodou a Escritura Sagrada à inteligência de muitos que haviam de descobrir nela coisas verdadeiras e diferentes? (AGOSTINHO, 2004, p. 372)

O dogmatismo que se atribui muitas vezes à interpretação cristã medieval das Escrituras não se deve tanto à regulamentação desta, pois os quatro tipos podem muito bem acolher uma grande variedade de interpretações. Como o nota H. de Wit (2002, p. 48-49),

É importante ver que o fato da multiplicidade de métodos exegéticos, própria tanto do cristianismo como do judaísmo, atesta um fenômeno hermenêutico de grande importância: os textos literários têm mais que um aspeto e podem interpretar-se e usar-se de maneiras distintas. O interesse da e do intérprete gira sempre em torno de apenas alguns aspetos do texto. Há certas coisas que as leitoras e os leitores querem saber de seus textos sagrados. São coisas que dizem respeito especialmente à vida atual.

O dogmatismo se deu quando algumas interpretações foram quase que canonizadas junto com o texto sagrado. Assim se privilegiou, pelo argumento da autoridade, o que era apenas uma leitura entre outras e se tirou do leitor comum a possibilidade de interpretar o texto conforme as necessidades do seu tempo, do seu lugar, da sua vida. Portanto, o dogmatismo não é uma característica do método exegético patrístico-medieval, mas sim uma característica institucional da Igreja que não impôs uma metodologia fechada, mas decidiu de exercer um controle estrito sobre os resultados da pesquisa exegética, decidindo qual é a única interpretação correta da Bíblia.

2.3 OS TEXTOS ESTUDADOS

Para o nosso estudo, escolhemos um comentário judaico, o *Midrash Rabbah*, o único comentário judaico antigo que comenta a parte narrativa do livro do Êxodo, e dois comentários siríacos, o comentário de Efrém e um comentário anônimo.

2.3.1 O *Midrash Rabbah*

O *Midrash Rabbah* é um comentário do Pentateuco e dos Cinco Rolos ou *Megillot* (Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Coélet e Ester). Trata-se de uma obra compósita de autores anônimos.

No comentário do livro do Êxodo, conhecido como *Shemot Rabbah*, os estudiosos costumam distinguir duas partes, com características lingüísticas e estilísticas diferentes. A primeira parte comenta os dez primeiros capítulos. Pode ter sido pensada originalmente para funcionar como ponte entre o comentário do Gênesis (*Bereshit Rabbah*) e a *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, comentário das partes jurídicas do livro do Êxodo (Ex 12-23). As datas propostas pelos estudiosos se situam entre o século X e o século XI. A segunda parte comenta o resto do livro do Êxodo e parece mais antiga do que a primeira (talvez século IX). A união das duas partes para formar um comentário único do livro inteiro teria acontecido no século XI/XII. Segundo M. Taradach, “o modo de citação normalmente usado para este comentário é ExR + Capítulo e versículo do livro bíblico + (Seção e parágrafo do comentário), por exemplo ExR 1,15 (1,13)” (TARADACH, 1991, p. 188, tradução própria).

2.3.2 Comentário de Efrém

Com toda certeza, Efrém é o único autor siríaco que conseguiu fama internacional no cristianismo antigo. Nascido em Nísibe de uma mãe cristã e de um pai pagão, e influenciado pelo bispo de sua cidade, ele foi batizado em idade adulta e consagrado diácono. O seu trabalho na igreja de sua cidade não se limitou às funções litúrgicas do diaconato, pois ele também foi um professor reconhecido de Escritura Sagrada e um compositor fecundo de hinos. Quando os persas tomaram a cidade de Nísibe em 363, Efrém se mudou, com a maioria dos cristãos de Nísibe, para a cidade de Edessa (a atual Urfa na Turquia), duzentos quilômetros ao oeste. Junto com outros exilados, ele continuou seu trabalho de ensino na assim chamada Escola dos persas. Ele morreu da peste no dia 6 de junho de 373.

Efrém deixou uma obra considerável, cuja maior parte consiste em hinos. Também compôs comentários da Bíblia, dos quais só temos ainda o comentário do Gênesis e do Êxodo na língua original siríaca. Por ter vivido e escrito no século IV, antes das grandes divisões que ocorreram na igreja oriental (431 no Concílio de Éfeso e 451 no Concílio de Calcedônia), ele pertence ao patrimônio comum de todas as igrejas antigas, como atestam as numerosas traduções em grego, latim, armênio, copta e outras línguas das comunidades cristãs antigas.

2.3.3 Comentário anônimo siríaco

Trata-se de um comentário de todo o livro do Gênesis e do começo do Êxodo (Ex 1,1-9,32). Não se sabe quem o escreveu, mas era com certeza um cristão siríaco oriental, membro da Igreja siríaca do Iraque e Irã atuais que se separou do

resto da cristandade depois do Concílio de Éfeso em 431. Ele é conservado em um manuscrito do Patriarcado caldeu católico de Bagdá e foi publicado em 1986 por L. van Rompay. O editor pensa poder datar a obra da primeira metade do século VIII e ele o situa no ambiente da Escola de Seleucia, capital do Império persa. O manuscrito contém um comentário da Bíblia cristã inteira, mas a parte Gn 1,1 – Ex 9,32 é manifestamente um texto diferente do resto; a escrita e a paginação diferentes mostram que essa parte foi colocada no começo do manuscrito para completá-lo durante uma restauração. O estudo do texto convenceu também o editor que se trata de um outro comentário.

Escolhemos esta obra por tratar-se de um comentário medieval que recorre muito a comentaristas anteriores, o que constitui uma característica semelhante ao *Midrash*. Embora existam outros comentários um pouco posteriores, preferimos analisar este comentário porque os comentários posteriores o reproduziram sem conseguir a mesma qualidade literária, como afirma o editor:

O nosso autor criou uma síntese pessoal, que não se distingue pela originalidade do conteúdo, mas pela apresentação clara, cuidada e coerente das grandes linhas da exegese. O autor do [outro] Comentário anônimo e Isho'dad de Merv reproduziram o conteúdo do nosso comentário, sem imitar suas qualidades literárias que, na ótica deles, um século mais tarde, parecem não ter mais a mesma importância (ROMPAY, 1986, p. LIII).

Estudamos neste capítulo a tradição exegética na qual se inserem os textos que pretendemos estudar, com suas principais características, ferramentas das quais não se pode abrir mão sem correr o risco de não entender os textos, e situamos os textos dentro de suas tradições. Estamos agora equipados para proceder ao estudo dos textos, que constitui o segundo capítulo de nossa dissertação.

3 ESTUDO DOS TEXTOS

O texto bíblico cujos comentários queremos estudar foi dividido por nós em pequenas perícopes:

1. Ex 2,23-25: o contexto
2. Ex 3,1-2: Moisés encontra uma sarça ardente
3. Ex 3,3-6: Primeira fala de Deus e reação de Moisés
4. Ex 3,7-12: Segunda fala de Deus e reação de Moisés
5. Ex 3,13-15: Terceira fala de Deus: o nome.

Para cada perícopa, procedemos segundo o plano seguinte:

1. Uma tradução literal do texto bíblico (da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*);
2. o comentário do *Midrash Rabbah*;
3. o comentário de Efrém;
4. o comentário siríaco anônimo.

Para cada comentário, providenciamos uma tradução do mesmo, um comentário do comentário com explicitações de vários tipos e conclusões que querem evidenciar alguns temas como a imagem de Deus e de Moisés no comentário e, no caso do *Midrash Rabbah*, apontar os elementos textuais “estranhos” que dão origem a desdobramentos exegéticos.

Para facilitar a leitura da tradução dos textos, os dividimos em pequenos parágrafos quando eram compridos. Também lançamos mão de recursos gráficos para deixar mais visíveis as citações bíblicas que eles contêm: figuram em versalete

as citações que são o objeto do comentário e em itálico as outras citações que aparecem no comentário.

3.1 SITUAÇÃO DOS HEBREUS NO MOMENTO DA VOCAÇÃO DE MOISÉS (ÊXODO 2,23-25)

3.1.1 Tradução do texto bíblico

23. E foi naqueles muitos dias e morreu o rei do Egito; e geraram os filhos de Israel pelo trabalho e gritaram. E subiu o seu clamor a Deus pelo trabalho.

24. E escutou Deus o seu gemido. E lembrou-se Deus de sua aliança com Abraão, com Isaac e com Jacó.

25. E viu Deus os filhos de Israel e soube.

3.1.2 Comentário do *Midrash Rabbah*

3.1.2.1 Tradução

- a) E FOI NAQUELES MUITOS DIAS (2,23). – Foram dias de pena, por isso chama-os de MUITOS. Semelhante é: (Lv 15,25) *E uma mulher quando tiver um fluxo de sangue de muitos dias. Porque são de pena, chama-os de muitos.*
- b) E MORREU O REI DO EGITO – Pois se tornou leproso e o leproso é contado como um morto, pois está dito: (Nm 12,12) *Por favor, que ela não seja como um morto.* E diz: (Is 6,1) *No ano da morte do rei Ozias.*
- c) E GEMERAM OS FILHOS DE ISRAEL ... E GRITARAM – Porque gemeram? Porque disseram os feiticeiros do Egito: “Não há para ti cura se não massacrarmos dos pequenos de Israel cento e cinqüenta de noite e cento e cinqüenta de manhã e banha-te no sangue deles duas vezes por dia”. Assim que Israel escutou o duro decreto, começaram a gemer e a lamentar-se, E GRITARAM não tem outro significado que ‘lamentação’, pois está escrito: (Ez 21,17) *Grita e uiva filho de homem.*

- d) E SUBIU O SEU CLAMOR A DEUS. – Não diz ‘o grito deles’ mas ‘o clamor deles’, como está escrito: (Jó 24,12) *E a alma dos traspassados clama.*
- e) E ESCUTOU DEUS O SEU GEMIDO. – O gemido dos traspassados, como está escrito: (Ez 30,24) *E gemerá gemidos de traspassado.* E como está escrito: (Jó *ib.*) *Desde a cidade homens gemem.*
- f) E LEMBROU-SE DEUS DE SUA ALIANÇA ... – E Israel não foi digno de salvação, porque eram ímpios, mas pelos méritos dos pais foram resgatados. Eis o que está escrito: E LEMBROU-SE DEUS DE SUA ALIANÇA COM ABRAÃO... Disseram os nossos rabbis (que a memória deles seja para benção) que foi feito para eles um sinal e ele foi curado de sua lepra.
- g) E VIU DEUS OS FILHOS DE ISRAEL – Como diz: (Ex 3,7) *Eu vi mesmo a opressão do meu povo.*
- h) E SOUBE DEUS – Como está escrito: (*ib.*) *Porque sei as dores deles.*
- i) Outra explicação: E VIU DEUS – que não tinham em suas mãos ações boas por causa das quais eles fossem resgatados. É explicado assim por Ezequiel: (Ez 16,7) *Eu te dei grande quantidade como o rebento do campo, e aumentaste e crescestes e chegaste a um ornamento de ornamentos. Os peitos ficaram firmes e teu pelo cresceu, e tu [és] nudez e nudeza.* Não devia dizer senão *E teu pelo cresceu*, e depois disto *E os peitos ficaram firmes*, porque o sinal de baixo precede o de cima. Mas como *Teus peitos ficaram firmes* ? São Moisés e Aarão que ficaram firmes para resgatá-los, pois está escrito: (Ct 4,5) *Teus dois peitos são como veadinhos. E teu pelo cresceu* – Chegou o tempo do resgate. *E tu [és] nudez e nudeza* – sem ações boas. Por isso está dito: E SOUBE DEUS.
- j) E VIU DEUS OS FILHOS DE ISRAEL E SOUBE DEUS. – O Santo (bendito seja) soube que tinha que resgatá-los por causa do seu nome e por causa da aliança que fizera com os pais, e assim diz: (Nb 2,24) *E Deus se lembrou da sua aliança com Abraão ...* Também diz por Ezequiel: (Ez 20,9) *E eu agi por causa do meu nome.*
- k) Outra palavra: E VIU DEUS – Resh Laqish disse que ele viu que eles seriam rebeldes no Mar dos Juncos, pois está escrito: (Sl 106,7) *E foi rebelde no mar, no Mar dos Juncos.* E SOUBE DEUS. – Ele soube que eles diriam: (Ex 15,2) *Este é meu Deus.*
- l) Rabbi Josué Ben Levi disse: Ele viu que eles diriam: (*ib.* 32, 4) *Este é teu Deus, ó Israel.* E Deus soube que eles fariam ‘faremos’ levar precedência sobre ‘obedeceremos’ (Ex 24,7).
- m) Os Doutores dizem: E VIU DEUS – que os homens comuns arrependeram-se e que também os maus

pensaram em arrepender-se, pois está escrito: (Ct 2,13) *A figueira formou seus figos verdes.*

- n) E SOUBE DEUS – ninguém sabia do seu amigo, exceto o Santo (bendito seja). Cada um determinava no seu coração de arrepender-se. Contudo embora eles arrependeram-se, não teriam saído de lá se não fosse mérito dos pais; pois o atributo da justiça os acusava por causa do bezerro que eles iam fazer. Por causa disso está dito: *E pegareis um feixe de hissopo* (Ex 12,22) – porque se humilharam a si mesmos arrependendo-se como o hissopo. *E mergulhareis no sangue em uma bacia* (ib.) – em mérito da Torá que iam receber; pois está escrito no Dom da Torá: *E Moisés pegou metade do sangue e colocou em bacias* (ib. 24,6). E está escrito: *E tocareis a verga* (ib. 12,22). Pois Abraão foi o maior dos prosélitos, e como a verga é alta, assim foi ele o maior dos pais. *E as duas ombreiras* – em mérito de Isaac e Jacó, para te ensinar que eles saíram pelo mérito de todos esses.
- o) Outra explicação: VIU DEUS – a abstinência entre eles. E SOUBE DEUS – Ele soube que se aproximara o tempo que ele falara para Abraão e ele revelou-se a Moisés para informá-lo quando ele apascentava.

3.1.2.2. Comentário do comentário

No parágrafo a), o comentarista se detém na palavra ‘muitas’ que não é indispensável na frase. Assim em Ex 2,11 está escrito apenas “E foi naqueles dias cresceu Moisés...” Entre o momento em que Moisés recebeu seu nome e o momento em que, crescido, ele vai ver seus irmãos se passaram muitos dias, assim como entre o momento em que nasceram seus filhos e o momento em que morre o rei do Egito. Logo a palavra ‘muitos’ deve carregar algum sentido a mais: o sentido de ‘penosos’, que o comentarista vê em Lv 15,25. É um exemplo de aplicação da regra *Binyan av mi-katuv ehad* de Hillel.

No parágrafo b), o comentarista parece pensar que o versículo 23 não fala da morte do Faraó, mas apenas dele ter-se tornado leproso. Poderia ser por causa de Ex 4,19 “E disse o Eterno a Moisés em Madiã: vai, retorna ao Egito, porque

morreram todas as pessoas que procuraram tua alma.” Em conseqüência, o comentarista assume que o Faraó só morreu depois da vocação de Moisés e não antes. Ele vê um problema semelhante em Is 6,1 onde, para ele, o rei Ozias não pode estar morto, talvez porque 2 Cr 26,22 conta que toda a história de Ozias foi escrita pelo profeta Isaías, que não pode então ter começado sua carreira no ano da morte desse rei. Como 2Rs 15,5 informa que Ozias tornou-se leproso, o comentarista assume que o verbo ‘morrer’ pode significar ‘tornar-se leproso’ e usa-o neste sentido para resolver o problema que ele vê em Ex 2,23. É um exemplo de aplicação da regra *Binyan av mishenei ketuvim* de Hillel.

No parágrafo c), o comentarista muda o sentido do gemido e do clamor dos israelitas: no texto bíblico a motivação é o trabalho pesado, enquanto no *midrash* a motivação é um massacre de crianças no sangue dos quais o faraó banha-se para curar a sua lepra. Nesse contexto de morte, e não mais de corvéia, o sentido do grito é transformado em lamentação, com uma citação de Ezequiel um tanto fora de lugar, pois em Ezequiel não é a raiz QYN (‘lamentação fúnebre’) que é associada ao verbo gritar (*za’aq*), mas sim a raiz YLL (‘uivo’)!

No parágrafo d), o comentarista nota que depois do verbo *za’aq* se esperaria o substantivo *za’aqah* como sujeito de “subiu” e não *shaw’ah*.

Para o comentarista, se no parágrafo e) o texto bíblico recorre a mais uma palavra diferente para ‘gemido’, deve ser porque um sentido suplementar deve ser subentendido. Ele busca tal sentido nas citações de Ezequiel e Jó (no caso de Jó é preciso ler o resto do versículo para ver que se fala de homens machucados).

No parágrafo f), o comentarista parece estranhar o fato de que Deus precisa lembrar-se de sua aliança para decidir-se a agir. O sofrimento dos israelitas, do seu povo escolhido, deveria ter sido suficiente para motivar sua ação; se não foi

suficiente, deve ter uma explicação: a impiedade dos mesmos. Não fica claro o porquê do sinal da cura de faraó. Talvez, curado de sua lepra, o Faraó teria desistido de banhar-se no sangue das crianças israelitas (parágrafo c); o fim do massacre de seus filhos teria sido para os israelitas um sinal de que Deus estava começando a agir ao seu favor.

Os parágrafos g) e h) servem apenas para assinalar os trechos paralelos do capítulo 3 onde Deus fala ele mesmo o que ele viu e soube. Nos dois parágrafos há aplicação da regra *Davar ha-lamed me-inyano* de Hillel, ou seja explicação pelo contexto.

No parágrafo i), uma profecia bem posterior aos acontecimentos é interpretada como anunciando o resgate dos filhos de Israel por obra de Moisés e Aarão ! O que isso tem a ver com “E Deus viu... e Deus soube” é problemático.

O parágrafo j) continua com a idéia que os filhos de Israel não mereciam ser resgatados, mas à explicação do mérito dos pais acrescenta-se a da glória do nome de Deus.

O parágrafo k) explicita porque eles não mereciam ser resgatados. Como nada pode explicar isso nos dois primeiros capítulos do Êxodo, a explicação tem que ser procurada no seu comportamento durante o resgate, no mar dos Juncos! O problema da sucessão cronológica dos fatos não impede o raciocínio! Contudo o comportamento rebelde e amenizado pela citação da profissão de fé do cântico de vitória de Ex 15. O rabino citado é Simeão ben Laqish que viveu no século III d.C. (aprox. 200-275), ex-ladrão e ex-gladiador.

Outra explicação de porque os israelitas não mereciam ser resgatados por fatos posteriores está no parágrafo l) com um comentário do rabi Josué ben Levi,

condiscípulo do rabi João bar Nappaha (185-279), cunhado de Simeão ben Laqish, mencionado no parágrafo k).

O comentário do parágrafo m) é enigmático. Talvez os figos verdes sejam o sinal que a figueira está começando a dar seus frutos, assim como os israelitas, mesmo ímpios, estão começando a querer arrepender-se. Por isso mereceriam ser resgatados.

O parágrafo n) assinala também o arrependimento dos israelitas. O comentarista vincula esse arrependimento com o uso do hissopo para marcar com sangue as portas das casas dos israelitas em Ex 12. A partir daí o comentarista passa a comentar esse episódio, assimilando o sangue que serviu para marcar as portas ao sangue da conclusão da aliança da Torá em Ex 24, e as três partes da porta (a verga e as duas ombreiras), aspergidas com sangue, aos três patriarcas, o que lhe permite voltar ao tema do “mérito dos pais” que permitiu que os israelitas fossem resgatados.

No último parágrafo, o), a abstinência dos israelitas é enigmática. O tempo falado para Abraão faz referência a Gn 15,13.

3.1.2.3 Conclusões

Quase todos os comentários do *Midrash Rabbah* parecem querer esclarecer dificuldades e problemas do texto. Tais problemas são:

- a presença desnecessária do adjetivo ‘muitos’ no início de Ex 2,23;
- a aparente contradição entre Ex 2,23 e Ex 4,19 a respeito da morte de Faraó;

- o uso de várias palavras de raízes diferentes para designar o gemido, o grito dos israelitas na opressão;
- o fato do sofrimento dos israelitas não ser suficiente para Deus agir em favor deles;
- o fato que o texto bíblico não explicita claramente o que Deus vê.

Tais problemas não são interpretados como problemas redacionais, como é o caso na crítica histórica moderna, mas como sinais de um sentido escondido que precisa ser descoberto. Funcionam como convites para acrescentar ao texto mais sentido do que ele contém. O comentário está em perfeita sintonia com o que dizíamos no capítulo 1 sobre a tradição exegética judaica, falando do cuidado da letra do texto (cada particularidade, cada detalhe do texto tem que ser explorado) e da busca do novo sentido.

Um outro elemento bem presente é o tratamento “livre” da cronologia. Um texto de Ezequiel é apresentado como profecia do resgate dos israelitas por Moisés e Aarão. O comportamento posterior deles supostamente explica que eles não mereciam ser resgatados. Não é sempre que se recorre a tal liberdade com a cronologia do texto bíblico: a morte do Faraó em Ex 2, 23 é transformada em lepra para evitar um problema de seqüência cronológica com a morte dos perseguidores de Moisés em Ex 4,19. A morte do rei Ozias em Is 6, 1 é transformada também em lepra porque o comentarista entende Is 6, 1 como o começo da carreira profética de Isaías, que não pode coincidir com a morte de Ozias, visto que Isaías, segundo 2 Cr 26, 22 é suposto ter redigido a história do rei.

3.1.3 Comentário de Efrém

3.1.3.1 Tradução

E depois de quarenta anos que Moisés foi em Madiã, MORREU FARAÓ, opressor do povo. E os hebreus descansaram da servidão. E se lembraram da aliança de Deus com Abraão e que se completara o tempo e que passaram ainda trinta anos. Por isso rezaram e foram escutados. E DEUS VIU os filhos de Israel escravizados E DEUS SOUBE seu sofrimento e qual remédio lhes providenciaria.

3.1.3.2. Comentário do comentário

Em contraste com o texto da Bíblia (e mesmo da Bíblia siríaca), são os hebreus que se lembram da aliança e não Deus.

O tempo completado é o tempo que Deus falou a Abraão (Gn 15,13), ou seja quatrocentos anos. Mas em Ex 12,10 está dito que a permanência no Egito foi de quatrocentos e trinta anos. Por isso Efrém diz que “passaram ainda trinta anos”. Talvez seja também o motivo da inversão da lembrança da aliança. Como Deus não pode ter esquecido que ele tinha falado de quatrocentos anos, foram os hebreus que demoraram trinta anos para se lembrar dela e pedir sua realização.

3.1.3.3 Conclusão

Fora o problema da inversão da lembrança da aliança, o comentário de Efrém pode ser caracterizado como uma paráfrase do texto bíblico, acrescentando detalhes de outros trechos bíblicos (aqui trata-se de detalhes cronológicos).

3.1.4 Comentário anônimo siríaco

3.1.4.1 Tradução

As palavras DEUS OUVIU O GEMIDO DELES, ‘gemido’ e ‘lamento’ são a mesma coisa; o lamento é o clamor que vem do coração.

3.1.4.2. Comentário do comentário

O comentário é enigmático. A palavra do texto bíblico (traduzida aqui por ‘lamento’) aparece com mais frequência no Antigo Testamento do que a palavra (traduzida aqui por ‘gemido’) que o comentarista usa para explicá-la: 6 contra 1 ocorrências.

Tal comentário não deixa de lembrar a última parte do item c) do *Midrash Rabbah* onde diz que ‘gritaram’ tem o sentido de ‘lamentação’. Contudo, o *Midrash Rabbah* não diz respeito à mesma palavra do texto bíblico

3.1.4.3. Conclusão

Uma característica do comentário siríaco é que ele não comenta integralmente o texto bíblico, mas apenas um elemento do texto que ele pensa precisar de algum esclarecimento.

Uma semelhança possível encontrada aqui com o *Midrash* precisaria de uma pesquisa mais ampla nos comentários siríacos e gregos do Êxodo para poder afirmar ou negar uma influência do comentário judaico sobre o comentário siríaco.

3.2 MOISÉS ENCONTRA UMA SARÇA ARDENTE (ÊXODO 3,1-2)

3.2.1 Tradução do texto bíblico

1. E Moisés estava apascentando o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. E conduziu o rebanho por detrás do deserto, e chegou ao monte de Deus, a Horeb.
2. E apareceu-lhe um anjo de Deus numa chama de fogo, de dentro da sarça; e viu e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia.

3.2.2 Comentário do *Midrash Rabbah*

3.2.2.1 Tradução

- a) E MOISÉS ESTAVA. – Isto é o que está escrito: *Ele faz saber seus caminhos a Moisés, seus atos aos filhos de Israel* (Sl 103,7). Os caracteres e os atos dos seres humanos são pervertidos, pois está dito: *E colocará atos fictícios contra ela* (Dt 22,14), mas os caracteres do Santo (bendito seja) são misericordiosos, pois está dito: *O senhor é compassivo e misericordioso* (Sl 103,8). Esses caracteres ele fez conhecer a Moisés, quando este lhe disse: *Por favor, faz-me conhecer teus caminhos* (Ex 33,13), o Santo (bendito seja) lhe disse: *E agraciarei quem agraciarei e terei compaixão de quem terei compaixão.* (*ib.* 19) – é isso que significa *O Senhor é compassivo e misericordioso. Ele faz saber seus caminhos a Moisés* – fez conhecer o caminho do termo a Moisés, pois está dito: E MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO. *Seus atos aos filhos de Israel* – pois fez seus atos no Egito de modo que Israel contasse seus atos que o Santo (bendito seja) fez ao Egito. Isso é o que está escrito: *Para que tu possas contar aos ouvidos de teu filho e do filho do teu filho como maltratei o Egito* (*ib.* 10,2). *Compassivo* – pois teve compaixão de Israel, e as pragas não os tocaram. *E misericordioso* – pois deu graça ao povo aos olhos dos egípcios. *Paciente* (Sl 103,8) – pois foi paciente com eles. *E cheio de bondade* (*ib.*) pois ele inclina para a bondade e ele olhou para o bem e não o mal que eles iam fazer.

b) E MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO. – Isto é o que está escrito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Hab. 2,20). Rabbi Samuel ben Nahman disse: Enquanto o Templo não foi destruído, a presença divina morava nele, pois está dito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Sl 11,4); mas depois que o Templo foi destruído, a presença divina removeu-se para o céu, pois está dito: *O Senhor, seu trono está no céu* (ib. 103,19). Rabi Eleazar diz: A presença divina não foi embora de dentro do Templo, pois está dito: *E meus olhos e meu coração estarão lá todos os dias* (2 Cr 7,16). E assim diz: *Com minha voz eu chamo em direção ao Senhor, e ele me responde desde a montanha de sua santidade, Selah* (Sl 3,5); embora ele estivesse desolado, eis que ele estava na sua santidade. Veja o que Ciro diz: *Ele é o Deus que está em Jerusalém* (Esd 1,3); embora ele estivesse desolado, Deus não foi embora de lá. Rabbi Aha disse: A presença divina nunca irá embora do muro ocidental, pois está dito: *Eis que este fica atrás da nossa parede* (Ct 2,9), e está escrito: *Seus olhos vêem, seus cílios provam os filhos dos homens* (Sl 11,4). Rabbi Yannay disse: Embora sua presença esteja no céu, *seus olhos vêem, seus cílios provam os filhos dos homens*. É semelhante a um rei que tinha um pomar, e construiu nele uma torre alta e o rei ordenou que colocassem nele trabalhadores que fossem atarefados no seu trabalho. O rei disse que todo aquele que caprichasse no seu trabalho receberia seu salário inteiro, e todo aquele que não fosse cuidadoso no seu trabalho seria entregue às autoridades públicas. – Este rei é o rei dos reis, e o pomar é o mundo em que o Santo (bendito seja) colocou Israel para guardar a Torá; e fez um acordo com eles e disse que [para] quem guardasse a Torá o jardim do Éden estaria diante dele, e que quem não a guardasse a Geena estaria diante dele. Também o Santo (bendito seja), embora ele pareça ter removido sua presença do Templo – *seus olhos vêem, seus cílios provam os filhos dos homens*. E quem ele prova? O justo, pois está dito: *O senhor prova o justo* (Sl ib.,5). Em que ele o prova? No apascentamento de rebanho. Testou Davi através do rebanho e o achou um pastor apropriado, pois está dito: *E escolheu Davi seu servo e o pegou dos currais do rebanho* (ib. 78,70). Porque *Dos currais do rebanho, como E a chuva foi contida?* (Gn 8,2). Continha as grandes por causa das pequenas e fazia sair as pequenas para pastar para que pastassem a grama macia, e depois fazia sair as velhas para que pastassem a grama comum, e depois fazia sair as novas, para que comessem a grama dura. O Santo (bendito seja) disse: “Quem sabe apascentar as cabras, cada uma segundo

sua força, virá apascentar meu povo”. Isto é o que está escrito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). Moisés também, o Santo (bendito seja) o provou apenas no rebanho. – Nossos rabbis disseram: Quando Moisés, nosso rabbi (paz sobre ele), apascentava o rebanho de Jetro no deserto, uma cabrita fugiu dele e correu atrás dela até que alcançou um lugar com sombra. Quando alcançou o lugar com sombra, encontrou uma represa de água e a cabrita parou para beber. Quando Moisés a alcançou, disse: “Eu não sabia que você estava correndo por causa da sede; você está cansada”. Colocou-a o no seu ombro e andava. O Santo (bendito seja) disse: “Tens compaixão para tocar o rebanho de um ser humano, assim, pela tua vida, apascentará meu rebanho Israel”. Daí MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO.

- c) Outra explicação: MOISÉS ESTAVA APASECENTANDO. – Isto é o que está escrito: *Toda palavra de Deus é refinada* (Pv 30,5); O Santo (bendito seja) não dá grandeza a um homem antes de testá-lo em uma coisa pequena e depois ele o eleva a uma grandeza. Eis para ti dois grandes do povo que o Santo (bendito seja) testou numa coisa pequena, e ele os achou dignos de confiança, e os elevou a uma grandeza. Testou Davi no rebanho, e os tocou apenas no deserto, para afastá-los do roubo; pois assim diz Eliab: *E com quem deixaste o pequeno rebanho no deserto?* (1 Sm 17,28). Ensina que Davi cumpria a Mishná: “Não se cria gado miúdo em Eretz Israel.” O Santo (bendito seja) lhe disse: “Foste achado digno de confiança em carneiros; vem apascentar meus carneiros”, pois está dito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). E assim no caso de Moisés ele diz: E tocou os carneiros atrás do deserto para libertá-los do roubo. E o Santo (bendito seja) o pegou para apascentar Israel, pois está dito: *Conduziste como rebanho o teu povo, pela mão de Moisés e de Aarão* (ib. 77,21).
- d) Outra explicação: E MOISÉS ESTAVA. – Todo aquele de quem está escrito *hayah* é preparado para tal fim. *Eis o homem tornou-se* (Gn 3,22). A morte estava preparada para vir ao mundo, pois está dito: *E a escuridão sobre o abismo* (ib. 1,2), esta morte que escurece a face das criaturas. *E a serpente era astuta* (ib. 3,1): estava preparada para castigos. No caso de Noé está escrito: *Era íntegro* (ib. 6,9): preparado para resgate. No caso de José está escrito: *E José estava* (Ex. 1,5): preparado para sustento. No caso de Mardoqueu está escrito: *Havia um homem judeu* (Est 2,5) preparado para livramento. E Moisés era preparado para resgate. Desde o começo de sua criação foram preparados para tal fim.

- e) E TOCOU O REBANHO ATRÁS DO DESERTO. – Rabbi Josué disse: Porque perseguiu até o deserto? Porque viu que Israel seria levantado do deserto, pois está dito: *Quem é esta que sobe do deserto?* (Ct 3,6). Pois tiveram do deserto o maná, as codornizes, o poço, o tabernáculo, a Presença divina, um sacerdócio, um reino, e nuvens de glória.
- f) Outra explicação: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu vais fazer subir Israel do Egito pelo mérito da pessoa com quem falei entre os pedaços”, isto é Abraão. *Midbar* só pode significar ‘fala’, pois está dito: *E tua fala é bela* (ib. 4,3).
- g) E Rabbi Levi disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Isto é para ti um sinal: No deserto tu os levarás (ou: deixarás) e do deserto tu vais devolvê-los ao que vai vir”, pois está dito: *Por isso eis que eu a seduzirei, e a levarei ao deserto* (Os 2,16).
- h) Outra explicação: Porque perseguiu até o deserto? Porque previu que ia destruir as cidades das nações do mundo, como está escrito: *Eis a última das nações, um deserto, uma terra seca, e uma estepe* (Jr 50,12).
- i) Outra explicação: E TOCOU O REBANHO ATRÁS DO DESERTO. – Ele lhe anunciou que Israel, chamado de rebanho, morreria no deserto. E assim quando Moisés pediu as necessidades de Israel, disse ao Santo (bendito seja): *Relata para mim, tu quem minha alma ama, onde apascentarás etc.* (Ct 1,7) – Quantas parteiras entre elas? Quantas grávidas? Quantas enfermeiras preparaste para as crianças? Quantas iguarias delicadas preparaste para as grávidas?” O Santo (bendito seja) lhe respondeu: *Se não sabes* (ib. 8) *se não sabes, no fim saberás. Sai nos passos do rebanho e apascenta tuas cabritas* (ib.); como ensinamento: as cabras e as cabritas tu apascentas (como ensinamento: os pais morrerão no deserto e os filhos entrarão), e tu apascentarás os filhos só *perto das barracas dos pastores* (ib.) na terra de Sihon (pois não entrarás além daí).
- j) E VEIO À MONTANHA DE DEUS, HOREB. – Tem cinco nomes: ‘montanha de Deus’, ‘montanha de Bashan’, ‘montanha das cumeeiras’, ‘montanha de Horeb’, ‘a montanha de Sinai’. ‘Montanha de Deus’ porque lá Israel aceitou a divindade do Santo (bendito seja). ‘Montanha de Bashan’ porque tudo que o homem come com seus dentes é pelo mérito da Torá que foi dada na montanha; e assim diz: *Se andardes em meus estatutos etc. eu darei vossas chuvas em sua estação* (Lv 26,3-4). ‘Montanha das cumeeiras’, limpa como queijo e pura de toda mancha. ‘Montanha de Horeb’ porque dele o Sanhedrin recebeu o poder de matar com a espada. E Rabbi Samuel ben Nahman diz: De lá os idólatras

receberam sua sentença, pois está dito: *E as nações serão completamente devastadas* (Is 60,12) – a partir do Horeb serão devastadas. ‘Monte de Sinai’ porque o ódio desceu de lá aos idólatras.

- k) 5. E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU. – Isto é o que está escrito: *Eu estou adormecido e meu coração está alerta* (Ct 3,2). Eu estou adormecido em relação aos mandamentos e meu coração está alerta para fazê-los. *Abre para mim, minha irmã, minha companheira, minha pomba, minha perfeita* (ib.) – minha perfeita, no Sinai, porque se uniram a mim no Sinai e disseram: *Tudo o que o Senhor falou faremos e escutaremos* (Ex 24,7). Rabbi Yannay disse: Assim como esses gêmeos, se um estiver com dor de cabeça, o outro a sente, assim o Santo (bendito seja) disse, como se fosse possível: *Eu estou com ele na angústia* (Sl 91,15). Outra explicação: O que significa *Eu estou com ele na angústia*? Quando estão com angústia, não chamam ninguém a não ser o Santo (bendito seja); no Egito: *E subiu o grito deles até Deus* (Ex 2,23); no mar: *E clamaram os filhos de Israel até Deus* (ib. 14,10), e muitos como estes. E diz: *Em todas as angústias deles, ele teve angústia* (Is. 63,9). O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu não percebes que eu vivo em aflição assim como Israel vive em aflição? Fica sabendo pelo lugar de onde eu falo contigo, do meio de um espinheiro, que, como se fosse possível, eu sou sócio na aflição deles”.
- l) E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU. – Rabbi Yohanan disse: Este é Micael; Rabbi Hanina disse: Este é Gabriel. Rabbi José o Alto, em todo lugar onde viam-no, eles diziam, aí está o nosso santo rabbi, assim também em todo lugar onde Micael aparecia, aí estava a glória da Presença.
- m) A ELE. – Porque A ELE? Ensina que tinha gente com ele, e não viram, só Moisés viu; como está escrito em Daniel: *E só eu Daniel vi a visão, e a gente que estava comigo não viu a visão.* (Dn 10,7).
- n) EM UMA CHAMA DE FOGO – para lhe dar coragem, assim quando vier ao Sinai e vir os fogos, não teria medo deles.
- o) Outra explicação de EM UMA CHAMA DE FOGO: de ambos os lados da sarça e para cima, assim como o coração é colocado entre ambos os lados do homem e para cima.
- p) DE DENTRO DA SARÇA. – Um pagão perguntou a Rabbi Josué ben Qarhah: “Porque o Santo (bendito seja) falou com Moisés DE DENTRO DA UMA SARÇA?” Disse-lhe: “Se fosse de dentro de uma alfarrobeira ou de dentro de um sicômoro, perguntarias do mesmo jeito; mas deixar-te ir sem resposta é impossível”. Porque DE DENTRO DA SARÇA? Para ensinar-te que não há lugar livre da Presença, mesmo uma sarça.

- q) EM UMA CHAMA DE FOGO. – No começo desceu apenas um anjo que estava colocado de pé no meio do fogo, e depois assim desceu a Presença e falou com ele.
- r) DE DENTRO DA SARÇA. – Rabbi Eliezer diz: Assim como a sarça é a mais baixa de todas as árvores no mundo, assim Israel foi baixo e humilde no Egito; por isso o Santo (bendito seja) revelou-se a eles e os resgatou, pois está dito: *E desci para arrancá-los do Egito (ib. 8)*. Rabbi José diz: Assim como a sarça é a mais dura de todas as árvores e nenhum pássaro que entrar para dentro da sarça sai ileso, assim a escravidão do Egito foi mais dura diante da Existência [= Deus] do que todas as escravidões no mundo, pois está dito: E o Senhor disse: *Eu vi de ver a opressão do meu povo no Egito etc. (ib. 7)*. O que ensina *Vi de ver* – duas vezes? Se não que depois de afundá-los no rio, eles os prensavam de novo no edifício. É semelhante a alguém que pegou a vara e bateu dois homens, e ambos receberam o chicote e conheciam sua dor. Assim foram a dor e a escravidão de Israel reveladas e conhecidas de quem falou e o mundo foi, pois está dito: *Pois conheci seus sofrimentos (ib.)*. Rabbi Yohanan disse: Assim como desta sarça eles fazem uma cerca para o jardim, assim Israel é uma cerca para o mundo.
- s) Outra explicação: assim como esta sarça cresce perto de toda água, assim Israel cresceu só em virtude da Torá que é chamada água, pois está dito: *Hei, todos que estão com sede, vinde para a água (Is 50,1)*.
- t) Outra explicação: assim como esta sarça cresce no jardim e no rio, assim Israel está neste mundo e no mundo vindouro.
- u) Outra explicação: assim como a sarça produz espinhos e rosas, assim em Israel há justos e ímpios. Rabbi Pinhás o sacerdote filho de Rabbi Hamá disse: Assim como quando um homem puser sua mão numa sarça ele não sente, mas quando a tira ela é arranhada, assim quando desceram no Egito nenhuma criatura os reparou, mas quando saíram, saíram com sinais e maravilhas e batalha. Rabbi Judas ben Shalom disse: Assim como um pássaro não sente quando entra numa sarça, mas quando ele sai suas asas são despenadas, assim quando nosso pai Abraão desceu no Egito nenhuma criatura o reparou, mas quando saiu, *E o Senhor feriu Faraó (Gn 12,17)*.
- v) Outra explicação: DE DENTRO DA SARÇA: Rabbi Nahman, filho de Rabbi Samuel ben Nahman diz: De todas as árvores tem algumas que produzem uma folha, outras duas ou três; o mirto produz três pois é chamado *árvore frondosa (Lv 23,40)*, mas a sarça tem cinco folhas. O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Israel só será

- remido por mérito de Abraão, de Isaac, e de Jacó e por mérito de ti e de Aarão”.
- w) DE DENTRO DA SARÇA – indicou-lhe que viveria 120 anos segundo o número de ‘a sarça’.
- x) E OLHOU, E EIS QUE A SARÇA QUEIMAVA E A SARÇA NÃO ERA CONSUMIDA.— Daí disseram: o fogo de alto faz subir ramos, queima e não consome, e ele é preto; o fogo de baixo não faz subir ramos e ele é vermelho e consome e não queima. E porque o Santo (bendito seja) mostrou a Moisés este assunto? Porque ele estava pensando em si mesmo e dizia: “Talvez os egípcios exterminem Israel”; por isso o Santo (bendito seja) mostrou-lhe um fogo que queimava e não era consumido. Disse-lhe: “Assim como a sarça queima no fogo e não é consumida, assim os egípcios não destruirão completamente Israel.”
- y) Outra explicação: Quando o Santo (bendito seja) falava com Moisés, este não queria cessar seu trabalho. Mostrou-lhe essa coisa, de modo que virasse sua face, que visse e falasse com ele. Por isso você encontra no início: E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU; e Moisés não foi. Assim que Moisés cessou seu trabalho e foi ver, logo DEUS CHAMOU-O (3, 4).

3.2.2.2 Comentário do comentário

O parágrafo a) parece ter pouco a ver com as palavras bíblicas que ele quer comentar. Talvez seja a intenção do comentarista indicar que a cena bucólica que a Bíblia nos apresenta é mesmo o começo da intervenção de Deus, que vai revelar suas intenções a Moisés e, por ele, ao povo de Israel. Forte também é a insistência que essas intenções de Deus para com os israelitas só podem ser para benefício deles. Aqui, o comentarista lança mão de um procedimento que ele usa com frequência e que os especialistas em comentários rabínicos chamam de *petihta*, palavra hebraica que designa um versículo bíblico (normalmente de outro livro bíblico) citado como introdução a um *midrash* e que orienta o comentário.

O mesmo procedimento é usado no parágrafo b), mas o ponto ao qual o comentarista quer chegar se atinge em duas etapas. Primeiro, a *petihta* orienta a

discussão para a questão de saber onde Deus fica depois da destruição do Templo: ele continua presente nas ruínas do Templo, ou ele fica no céu? Opiniões discordantes estão citadas, como é de praxe na literatura rabínica, sem deixar perceber facilmente qual é a opinião preferida do comentarista. Com efeito, as duas moradas possíveis de Deus são vinculadas à sua prática de provar os homens. Rabbi Aha vincula essa provação com a presença de Deus no Muro das Lamentações, enquanto Rabbi Yannay a vincula com a presença de Deus no céu. Em todo caso, estamos passando para uma segunda etapa do comentário: a provação. Num primeiro momento do comentário, trata-se da provação dos homens em geral que é descrita com ajuda de um outro procedimento clássico dos comentários rabínicos, o *mashal* (parábola): Deus, que fiscaliza a observância da Torá pelos homens do alto do céu é comparado a um rei que fiscaliza os trabalhadores que trabalham no seu pomar do alto de sua torre. Como acontece às vezes nos evangelhos, aqui também o autor do *mashal* dá a chave de leitura para a sua correta interpretação. Em seguida, passa-se da provação dos homens à provação de Moisés, voltando assim ao versículo comentado, pois a provação é realizada no trabalho de apascentar um rebanho. O caso de Moisés é apresentado como semelhante ao caso de Davi, a vocação dos dois tendo-se realizado quando eles estavam apascentando rebanho. Não é sem interesse notar a qualidade que Deus espera do pastor: não apenas guiar o rebanho, mas saber cuidar de cada cabrita conforme as suas necessidades, não deixando que as mais fracas sejam prejudicadas, ou correndo atrás da cabrita perdida (não há como não notar a semelhança com a parábola evangélica!). Para descrever em detalhe as qualidades de bom pastor de Davi, o comentarista recorre à regra *Gezerah shawah* de Hillel, ou seja, à analogia semântica entre as palavras hebraicas ‘curral’ e ‘conter (a chuva)’.

O parágrafo c) retoma o assunto do fim do parágrafo b), a provação de Moisés e de Davi pelo trabalho de apascentar um rebanho. Aqui a *petihta* (Pv 30,5) parece ressaltar que nada do que Deus diz (nenhuma palavra da Bíblia) é inútil. Porque o autor do livro do Êxodo nos informa que Moisés estava apascentando o rebanho de Jetro? Se essa informação não tivesse algum sentido escondido, ela seria totalmente inútil. O sentido é mesmo o da provação, como no parágrafo b). Um leitor cristão há de achar algum ar familiar na frase “O Santo (bendito seja) não dá grandeza a um homem antes de testá-lo em uma coisa pequena”, que pode ser comparada com a parábola dos talentos de Mt 25. A referência à Mishná é do Tratado *Demai* 2,3.

No parágrafo d), o uso, não obrigatório, do verbo *hayah* é visto como sinal de outro sentido não literal, ilustrado com muitos exemplos.

O parágrafo e) retoma a idéia da atividade pastoril de Moisés como teste e prefiguração da sua liderança à frente do povo de Israel na travessia do deserto. Para o teste ser válido, ele tem que desenvolver-se nas condições que Moisés encontrará quando for chamado a exercer essa liderança: no deserto. O deserto pode parecer ao leitor um lugar estranho para conduzir um rebanho, por causa da escassez de recursos naturais que ele possui. A enumeração de tudo o que Israel encontrou de bom no deserto para seu fortalecimento físico e espiritual constitui a demonstração de que Moisés passou com sucesso o teste com o rebanho que ele levou para um lugar que não é um lugar de morte (como poderia supor-se), mas um lugar que poder ser fonte de vida.

No parágrafo f), a existência de uma palavra homônima *midbar*, com sentido de ‘órgão da fala’, é ocasião de trazer para dentro do texto bíblico um sentido suplementar: as promessas que Deus falou a Abraão. Deus vai salvar seu povo,

fazendo-o passar pelo *midbar* (deserto) porque foi pelo *midbar* (fala) que ele prometeu a Abraão que ele se tornaria uma grande nação. É um exemplo de aplicação da regra da paronomasia de Eliezer ben Yose.

O parágrafo g), um pouco confuso, com a expressão ‘aquele que vai vir’, faz referência aos tempos messiânicos. O deserto onde Moisés apascentou o rebanho não prefigura apenas o deserto da libertação do Egito, mas também a salvação messiânica.

No parágrafo h), a citação de Jeremias sobre a desertificação das cidades do mundo parece indicar que o comentarista continua na interpretação messiânica da passagem pelo deserto.

O parágrafo i) traz Ct 1,7-8 como chave de leitura do texto do Êxodo. Justifica-se pelo fato de tratar-se também da descrição de uma atividade pastoril. E possibilita uma leitura que vai muito além do texto. Permite distinguir dois elementos no rebanho que Moisés apascenta: as cabras em geral e as cabritas. O autor vê nisso uma diferença de geração no rebanho humano que Moisés guiará no deserto. De fato, uma geração morrerá no deserto, enquanto a geração seguinte será a da entrada na Terra prometida. No fato do pastor tocar as cabritas só até perto das barracas dos pastores, o autor vê a indicação de que Moisés não será o pastor da entrada na Terra, ele levará a segunda geração apenas até perto dela.

O parágrafo j) quer explicar a multiplicidade dos nomes da montanha de Deus, com etimologias fantasiosas, aproveitadas para criar sentido. Assim a segunda sílaba do nome Bashan, lida como ‘dente’, seguindo a regra do *notarikon* de Eliezer ben Yose, dá origem a um comentário sobre a garantia da prosperidade para quem observa a Torá, recebida no monte de Deus. E, em contrapartida, a raiz do nome Horeb que significa ‘devastação’ é vista como promessa de futuro

desastroso para quem não recebeu a Torá, ou seja as nações, seguindo a regra da analogia semântica do *Gezerah shawah* de Hillel.

O parágrafo k) não parece ter vínculo textual com as palavras que ele comenta. A aparição do anjo é ocasião para ressaltar que Deus está sempre presente, junto com o seu povo, nas tribulações. Está presente por que nesses momentos o povo sempre o chama com gritos, mas presente também por que ele também sofre quando o seu povo sofre, como se Deus fosse um irmão gêmeo de Israel!

Além de tentar identificar o nome do anjo, o parágrafo l) ressalta que ele é apenas revelador da presença de Deus. O autor estabelece uma analogia entre a relação do anjo com Deus e a relação do rabbi José o Alto com um outro rabbi, “o nosso santo rabbi”, designação de Judas Há-Nassi (138-217), compilador da Mishná.

O parágrafo m) considera que ‘a ele’, não sendo indispensável na frase, implica algo mais: a presença de outras pessoas junto com Moisés, sem a qual não seria necessário precisar que o anjo apareceu ‘a ele’.

Os parágrafos n) e o) associam a palavra ‘chama’ (*labbath*) a raiz *leb* (‘coração’, ‘coragem’...) seguindo a regra da paronomasia de Eliezer ben Yose. Ao fazer isso, o autor aproveita também para ver na chama da sarça uma prefiguração do fogo da teofania do Sinai no momento da transmissão da Torá.

No parágrafo p), a pergunta do pagão não carece de plausibilidade, pois um espinheiro devia mesmo parecer a um pagão ser um lugar de teofania estranho e muito pouco nobre. A resposta indica que tudo pode ser lugar de teofania. Contudo, os parágrafos seguintes vão mostrar que, também para um judeu, o espinheiro é um instrumento de teofania estranho. Só que para o exegeta rabínico, estranho significa portador de sentido escondido.

O parágrafo q) volta para trás, comentando a chama, sem parecer acrescentar algo interessante.

No parágrafo r) começa a exploração do tema da sarça, cujas características remetem a coisas bem variadas. A humildade da sarça – condição necessária para a revelação de Deus - remete à humilhação dos hebreus no Egito que também suscita a revelação divina. A dureza da sarça prefigura a dureza da escravidão à qual foram submetidos. Talvez seja um caso de aplicação da regra *Kayotse' bo be-maqom aher* de Hillel (analogia não verbal). A parábola dos dois homens chicoteados parece retomar a idéia do parágrafo k) da solidariedade de Deus com seu povo na dor: ao maltratar os hebreus, os egípcios estavam também maltratando a Deus. Outra característica da sarça é servir para fazer cercas, prefigurando a função de Israel de ser uma cerca (uma proteção?) para o mundo.

O parágrafo s), por intermédio de uma citação de Isaías, interpreta a água como representação da Torá; se a sarça precisa de água, Israel precisa da Torá.

O parágrafo t) volta ao tema messiânico-escatológico.

O parágrafo u) recorre às espinhas da sarça para prefigurar os sofrimentos que serão causados aos egípcios na saída dos hebreus, cuja saída não será tão pacífica como a entrada no Egito.

Nos parágrafos v) e w) números são usados como meio exegético: as cinco supostas folhas da sarça indicando cinco pessoas, e o valor numérico da palavra 'sarça', indicando quantos anos Moisés viveria: cento e vinte anos (cf. Dt 34,7). O segundo é um caso claro da regra da gematria de Eliezer ben Yose.

O parágrafo x), além de fazer uma distinção pouco clara entre fogo celeste e fogo terrestre, usa a característica estranha do fogo da sarça como prefiguração da

salvação dos hebreus: assim como o fogo não destrói a sarça, assim os egípcios não destruirão Israel.

O parágrafo y) dá uma explicação mais “evidente” do fogo estranho: ele seria apenas um meio para chamar a atenção de Moisés.

3.2.2.3 Conclusões

Aqui também é característica a busca de todo tipo de elemento estranho no texto como ponto de partida para a descoberta de sentidos escondidos nele que ultrapassem o seu sentido literal. E o comentarista consegue achar muitos elementos desse tipo:

- A descrição da atividade pastoril de Moisés, que em si não contribui nada à história;
- O uso, não obrigatório, do verbo *hayah* com o particípio;
- O fato de apascentar o rebanho no deserto;
- A multiplicidade de nomes da Montanha;
- A aparição do anjo, que nada faz nem diz;
- A presença de ‘a ele’ depois do verbo ‘aparecer’, desnecessária em si;
- A escolha de uma sarça como lugar de teofania;
- O fogo que não consome.

Todos esses elementos estranhos são explorados, com recursos muito variados. Novos recursos, não encontrados no comentário da perícopre anterior aparecem: a parábola (*mashal*), que possibilita uma exposição mais concreta e acessível das idéias que o autor quer transmitir e a *petihhta*, que facilita a orientação

do comentário para um rumo que fuja da interpretação literal. O uso de interpretações numéricas permite também associar coisas aparentemente distintas. Com esses recursos todos, o autor consegue aumentar muito o alcance do texto, pois o episódio passa a prefigurar acontecimentos posteriores, não apenas a libertação dos hebreus do Egito, mas também a sua salvação messiânico-escatológica.

As imagens de Deus e do líder por ele escolhido também recebem dimensões novas. Deus é apresentado não apenas como um Deus guerreiro e vingador que vê o sofrimento do seu povo e decide intervir, mas também como um Deus presente no sofrimento do seu povo, como um Deus que sente as dores dos seus filhos-irmãos. No que diz respeito ao líder escolhido por Deus, o teste ao qual ele é submetido revela quais habilidades ele precisa ter: ele deve fazer com que todos tenham condições de viver bem e deve cuidar especialmente dos mais fracos.

3.2.3 O comentário de Efrém

3.2.3.1 Tradução do texto

Moisés, porém, que apascentava as ovelhas ao lado do Horeb, viu um anjo no fogo de uma sarça ardente. E Moisés, avançando para examinar a sarça que não se consumia no fogo, antes de chegar à sarça, viu um simples anjo enquanto avançava; ao chegar à sarça, porém, não foi chamado pelo anjo que lhe aparecera...

3.2.3.2 Comentário do comentário

O texto de Efrém não acrescenta nada ao texto e, na verdade, não contém nenhuma interpretação.

3.2.3.3 Conclusões

O texto de Efrém é uma simples paráfrase resumida do texto bíblico.

3.2.4. Comentário anônimo siríaco

3.2.4.1 Tradução do texto

- a) E depois disso, disse: E MOISÉS APASCENTAVA OS CARNEIROS DE JETRO, SEU SOGRO, SACERDOTE DE MADIÃ. Como o tempo no qual Israel seria libertado da escravidão no Egito já chegara – o período da escravidão tendo chegado ao seu termo –, é a partir daqui que Deus começa a realizar para eles o que prometera ao seus pais que faria para sua descendência.
- b) Por isso, continua: E CHEGOU ATÉ À MONTANHA DE DEUS, O HOREB. Conforme está dito, essa montanha fica muito longe de Madiã. Horeb designa o deserto desolador, o nome expressando a natureza desértica da montanha. Chama-se Sinai por causa da sarça.
- c) Mas Rabban disse: Provavelmente tinha nessa montanha muita água e árvores frondosas, porque essa árvore, a sarça – diz ele – só se encontra onde tiver muita água. A sarça, em persa, diz-se *tyrwptr*, é uma árvore espinhosa que não se encontra na nossa terra.
- d) E VIU UMA SARÇA NA QUAL O FOGO ARDIA MAS A SARÇA NÃO SE CONSUMIA. Pela sarça, expressa a fraqueza dos israelitas, e pela chama de fogo, as ameaças e a ira dos egípcios.
- e) E A SARÇA NÃO SE CONSUMIA significa a proteção dos israelitas pela solicitude divina contra as ofensas dos egípcios.
- f) E mais, embora Deus pudesse perder e aniquilar os malvados egípcios como a lenha pequena que é devorada pelo fogo, porém na sua clemência e misericórdia, usava de piedade para com eles, na esperança que se convertessem.
- g) E mais, porque eram jogados na fomalha do Egito, como em um fogo, foi de propósito que a revelação lhe foi mostrada através do fogo e da sarça, para que por essa

visão – pelo fato de Deus lhe mostrar sua potência e sua intervenção – não o marcasse apenas de medo, mas também o instruisse a respeito das aflições do seu povo, e lhe lembrasse também o fogo que apareceu a Abraão perto de suas vítimas...

- h) E mais, pelo fogo, lhe comunicou o que ia fazer contra os egípcios no ar, e pela sarça o que ele ia fazer a partir da terra.
- i) Sobre a questão de saber si esse fogo é físico ou não, tem uma grande discussão entre os doutores. Henana e Miguel e os demais doutores dizem que é físico. Se não, dizem, tratar-se-ia de uma ilusão e Deus teria enganado Moisés. Yohanna de Beth Rabban e o nosso Rabban, por outro lado, lhes respondem dizendo: Então Deus teria enganado também Abraão a quem mostrou três homens em aparência e não em realidade física. Também esse fogo, dizem, era uma aparência, conforme a Revelação, e não uma realidade física.
- j) Os hereges insensatos dizem: A sarça e o fogo são semelhantes a Maria e à Trindade. E os extraviados não entenderam que isso é tão afastado da verdade quanto o fogo é alheio à sarça. E é evidente que Maria deu à luz alguém semelhante a ela, isto é alguém de sua natureza.

3.2.4.2 Comentário do comentário

Como o parágrafo a) do *Midrash Rabbah*, o parágrafo a) deste comentário contém uma menção do ‘termo’. Só que aqui, esse ‘termo’ é apenas constatado pelo comentarista e não objeto de revelação a Moisés, a quem Deus faz conhecer o ‘caminho do termo’.

O parágrafo b) lista apenas dois nomes da montanha de Deus. Como o *Midrash Rabbah* (parágrafo j), ele recorre à etimologia para explicá-los. A etimologia de Horeb é a mesma da do *Midrash Rabbah*, mas a desolação é aplicada apenas ao lugar da teofania e não às nações. A etimologia de Sinai é diferente do *Midrash Rabbah*: o comentário siríaco a vinculada à palavra ‘sarça’ enquanto o *Midrash Rabbah* a associa com a palavra ‘ódio’.

O parágrafo c) traz a mesma informação que o parágrafo s) do *Midrash Rabbah*, ou seja que a sarça precisa de água para crescer. Mas o comentarista siríaco fica no sentido literal do texto e não parte para uma interpretação alegórica.

Os parágrafos d), e) e g) lembram um pouco os parágrafos r) e x) do *Midrash Rabbah*, pela menção da fraqueza dos israelitas (correspondendo à humilhação no *Midrash Rabbah*) e pela associação do fogo com os maltratos dos egípcios. Mas a alegoria é muito menos elaborada.

O parágrafo f) elabora uma outra alegoria. A sarça que queima mas não é consumida não é mais a imagem dos israelitas maltratados mas que vão sobreviver. Ela se torna uma imagem dos egípcios, que Deus não aniquila de vez para puni-los, mas aos quais ele deixa tempo para se converterem.

No parágrafo g) é mencionado o episódio de Abraão e das vítimas, como no parágrafo f) do *Midrash Rabbah*. Mas o modo de trazer esse episódio para dentro do comentário é diferente: no caso do *Midrash Rabbah*, é a palavra *midbar* que permite a associação, no caso do siríaco é a palavra 'fogo'.

O parágrafo i) resume uma discussão exegética entre vários autores siríacos orientais dos séculos VI e VII que toca a questão de saber se Deus lança mão de ilusões, de enganações para conseguir de pessoas tão importantes como Abraão e Moisés o que ele quer.

O parágrafo j) é uma discussão teológica que envolve os siríacos orientais, nestorianos, para os quais Maria não podia ser chamada de *Theotokos* (mãe de Deus), por ser mãe apenas da parte humana de Jesus. Por isso eles chegaram a forjar a expressão *Christotokos*, cujo equivalente siríaco é muito comum nos hinos litúrgicos da Igreja siríaca oriental. Provavelmente alguns teólogos ortodoxos viam na sarça ardente, no seio da qual Deus fica, uma imagem tipológica de Maria, no

seio da qual Deus também ficou na pessoa de Jesus, completamente Deus e completamente homem.

3.2.4.3 Conclusões

Neste trecho, podemos já constatar algumas semelhanças entre o *Midrash Rabbah* e o comentário siríaco: uso da etimologia dos nomes próprios, uso da alegoria para interpretar a sarça ardente. Contudo, seria muito exagerado concluir uma dependência do siríaco em relação ao hebraico. Com efeito, o uso da etimologia pode ser muito bem independente, já que as duas línguas são aparentadas e possibilitam as mesmas etimologias em muitos casos. O uso da alegoria é mais interessante, pois no caso do siríaco vemos que alegoria não se limita ao Antigo Testamento. Ao lado de elementos limitados ao Antigo Testamento (maltratos dos hebreus no Egito, castigo pedagógico dos egípcios, lembrança de Abraão), que poderiam indicar o uso de um material de origem judaica, mesmo no caso de alegorias veterotestamentárias ausentes do *Midrash Rabbah*, como o castigo lentamente pedagógico dos egípcios, encontra-se um uso alegórico claramente cristão, mas rejeitado por justificar uma teologia considerada herética.

Outra característica que aproxima o comentário siríaco do comentário judaico é a citação das opiniões contrárias, seja para fim polêmico com outras igrejas cristãs, seja para mencionar opiniões contrárias dentro da mesma igreja.

3.3. PRIMEIRA FALA DE DEUS E REAÇÃO DE MOISÉS (ÊXODO 3, 3-6)

3.3.1 Tradução do texto bíblico

3. E disse Moisés: desviar-me-ei e verei esta grande visão, por que não se queima a sarça?
4. Javé viu que desviara-se para ver e Deus chamou-o de dentro da sarça e disse: Moisés, Moisés. E disse: Aqui estou.
5. E disse: Não te aproximes daqui, tira tuas sandálias de teus pés, porque o lugar sobre o qual tu estás é terra de santidade.
6. E disse: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. E Moisés escondeu sua face, porque tinha medo de olhar para Deus.

3.3.2 Comentário do *Midrash Rabbah*

3.3.2.1 Tradução do texto

- a) E MOISÉS DISSE: DESVIAR-ME-EI AGORA E VEREI. – Rabbi Yohanan disse: Moisés deu cinco passos naquele momento, pois está dito: DESVIAR-ME-EI AGORA E VEREI.
- b) Rabbi Simeão ben Laqish disse: Virou sua face e olhou, pois está dito: E O SENHOR VIU QUE DESVIARA-SE PARA VER. Assim que o Santo (bendito seja) olhou para ele, disse: Este é apropriado para apascentar Israel.
- c) Rabbi Isaac disse: O que significa: QUE DESVIARA-SE PARA VER? O Santo (bendito seja) disse: “Este está desanimado e perturbado de ver a aflição de Israel no Egito, por isso é digno de ser pastor sobre eles”.
- d) Logo DEUS CHAMOU-O DE DENTRO DA SARÇA E DISSE: MOISÉS, MOISÉS.— Você encontra: em *Abraão*, *Abraão* (Gn 22,11), há um *paseq*; *Jacó*, *Jacó* (*ib.* 46,2), há um *paseq*; *Samuel*, *Samuel* (1 Sm 3,10), há um *paseq*; mas MOISÉS, MOISÉS, não há *paseq*. Por que isto? É semelhante a um homem que colocou sobre ele uma grande carga e ele chama: “Fulano, fulano, aproxima-te de mim e descarrega esta carga de cima de mim”. Outra explicação: Com todos os profetas, ele interrompeu sua fala com eles, mas com Moisés nunca interrompeu.

- e) Rabbi Simeão ben Yohai ensinou: O que significa MOISÉS, MOISÉS? É uma linguagem de amor, linguagem de estimulação.
- f) Outra explicação: MOISÉS, MOISÉS: Foi ele que ensinou a Torá neste mundo, e vai ensinar no mundo vindouro. Pois Israel vai ir até Abraão dizendo-lhe: “Ensina-nos a Torá”; e ele lhes dirá: “Ide até Isaac que estudou mais do que eu,” e Isaac lhes dirá: “Ide até Jacó que serviu mais do que eu.” E Jacó lhes dirá: “Ide até Moisés que aprendeu do Santo (bendito seja)”. Isto é o que está escrito: *Vão de força em força, aparecem a Deus em Sião* (Sl 84,8). Deus não é outro que Moisés, pois está dito: *Vê, coloquei-te Deus para Faraó* (Ex 7,1). Rabbi Abba ben Kahana disse: Toda pessoa cujo nome é dobrado está em ambos os mundos.
- g) E DISSE: AQUI ESTOU – AQUI ESTOU para o sacerdócio e a realeza. O Santo (bendito seja) lhe disse: “No lugar da coluna do mundo tu estás.” Abraão disse: Aqui estou (Gn 22,1) e tu dizes: AQUI ESTOU.
- h) Moisés quis que se levantassem dele sacerdotes e reis; o Santo (bendito seja) lhe disse: NÃO TE APROXIMES DAQUI, para ensinar: teus filhos não oferecerão, porque o sacerdócio já está preparado para teu irmão Aarão. AQUI, isto é a realeza, como você diria: *Porque me fizeste vir até aqui* (2 Sm 7,18), *Um homem veio ainda aqui?* (1 Sm 10,22). O Santo (bendito seja) lhe disse: A realeza já está preparada para Davi. Mesmo assim, Moisés ganhou ambos: o sacerdócio pois serviu durante os sete dias de consagração, a realeza, pois está escrito: *E foi rei em Jesurun* (Dt 33,5).
- i) TIRA TUAS SANDÁLIAS DOS TEUS PÉS.— Em todo lugar onde a Presença se manifesta é proibido calçar sandália; e assim em Josué: *Tira tua sandália do teu pé* (Js 5,15). E assim os sacerdotes só ministraram no Templo descalços.
- j) E DISSE: EU SOU O DEUS DE TEU PAI (3,6). Isto é o que está escrito: *O ingênuo acreditará cada palavra*. (Pv 14,15). O que significa *pethi*? Um garoto, porque na Arábia chamam o garoto *pathya*. Outra explicação: *pethi* é apenas linguagem de sedução, como você diria: *E se um homem seduzir* (Ex 22,15). Rabbi Josué o sacerdote, filho de Neemias, disse: No momento em que o Santo (bendito seja) manifestou-se a Moisés, Moisés era um noviço para a profecia; o Santo (bendito seja) disse: “Se eu me manifesto a ele em voz alta, eu o assustarei, e em voz baixa ele desprezará a profecia.” O que fez? Manifestou-se a ele na voz do seu pai. Moisés disse: “Aqui estou; o que quer papai?” O Santo (bendito seja) disse: “Não sou teu pai, mas O DEUS DE TEU PAI; Eu vim a ti com sedução de modo que tu não tivesses medo”.

- k) O DEUS DE ABRAÃO, O DEUS DE ISAAC, E O DEUS DE JACÓ”. Moisés alegrou-se e disse: “Eis que papai está contado com os pais; e além disso, ele é grande, porque é mencionado em primeiro lugar”.
- l) E MOISÉS ESCONDEU SUA FACE – Disse: “O Deus do meu pai está aqui e eu esconderei minha face!”. Rabbi Josué ben Qorha e Rabbi Oséias. Um deles diz: Moisés não fez bem em esconder sua face, pois se ele não tivesse escondido sua face, Deus teria manifestado a Moisés o que está acima e o que está abaixo, o que foi e o que há de ser. E finalmente quis ver, pois está dito: *Mostra-me agora tua glória* (Ex 33,18). O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Eu vim te mostrar, e escondeste tua face; agora eu te digo: *Pois o homem não pode ver-me e viver* (ib. 20), pois quando eu quis, tu não quiseste; agora que quiseste, eu não quero”.
- m) Rabbi Josué de Siknin em nome de Rabbi Levi disse: mesmo assim mostrou-lhe. Em recompensa de E MOISÉS ESCONDEU SUA FACE, *o Senhor falou para Moisés face a face* (ib. 11); e em recompensa de POIS TINHA MEDO, *e tiveram medo de aproximar-se dele* (ib. 34,30); e em recompensa de DE OLHAR, *e ele olha a forma do Senhor* (Nm 12,8).
- n) E Rabbi Oséias o Grande disse: ele fez bem em esconder sua face, o Santo (bendito seja) lhe disse: “Eu vim para te mostrar a face, e me dispensaste consideração e escondeste tua face, pela tua vida, tu vais estar perto de mim na montanha quarenta dias e quarenta noites sem comer e sem beber, e tu vais gozar do esplendor da Presença” pois está dito: *E Moisés não sabia que a pele de sua face radiava* (Ex 34,29). Mas Nadab e Abihu descobriram suas cabeças e alimentaram seus olhos do esplendor da Presença, pois está dito: *E contra os eminentes dos filhos de Israel não estendeu sua mão* (ib. 24,11). E eles não receberam pelo que fizeram!?

3.3.2.2. Comentário do comentário

O parágrafo a) considera que o verbo da frase não precisava ser no modo coortativo. Tal forma, que implica o acréscimo da letra *hê* no final do verbo, é sentida como indicando algo a mais. Como o valor numérico da letra *hê* é 5, o comentarista deduz que cinco foram os passos que Moisés deu para “desviar-se e ver”. Aqui

parece que temos a aplicação conjunta das regras do *notarikon* (separar uma letra da palavra) e da *gematria* (usar seu valor numérico) de Eliezer ben Yose.

Os parágrafos b) e c) consideram que Javé viu na reação de Moisés uma confirmação de que ele era digno da função à qual ele o destinava. O parágrafo **b)** não explica porque, enquanto o parágrafo c) acha o motivo na semelhança das palavras ‘desviar-se’ e ‘desanimado’. O fato da situação dos hebreus no Egito mexer com Moisés o capacita para ser o líder da libertação.

O parágrafo d) quer explicar uma diferença mínima entre vários trechos onde Deus chama alguém, pronunciando duas vezes o nome da pessoa chamada. O caso de Moisés é o único caso onde, no texto massorético, não se encontra um *paseq* entre os dois. Daí o comentarista deduz que a situação dos hebreus no Egito era uma situação de urgência extrema; por isso Deus chama a Moisés com mais pressa. O autor também indica uma outra explicação: o fato da fala de Deus com Moisés ser uma fala contínua (não apenas neste episódio, mas em geral), enquanto a fala deles com todos os outros é uma fala intermitente.

No parágrafo e), não é mais a ausência de pontuação entre os dois Moisés, mas a repetição da palavra (regra da repetição de Eliezer ben Yose) que é interpretada como sinal do amor de Deus por ele, ou do incentivo que ele quer lhe passar.

Como muitas vezes no caso de repetição de palavras, a repetição de Moisés é interpretada, no parágrafo f), como sinal de uma dupla missão: uma missão neste mundo, e uma missão escatológica, no “mundo vindouro”. Na verdade, é a mesma missão, em dois momentos diferentes: a transmissão da Torá, prerrogativa de Moisés.

No parágrafo g), ao responder com a mesma palavra que Abraão em Gn 22,1, Moisés está ocupando a mesma posição que ele, a de ser “coluna do mundo”.

O parágrafo h) interpreta a fala de Deus “Não te aproximes daqui” como uma dupla negação de Deus a Moisés. Pela semelhança das palavras ‘aproximar-se’ e ‘oferecer (sacrifício)’ (aplicação da regra *Gezerah shawah* de Hillel), o comentarista interpreta que Deus nega a Moisés a condição de sacerdote. Por outros trechos bíblicos onde ‘aqui’ é usado para indicar a designação de um rei, ele considera que Deus nega a Moisés a realeza (aplicação da regra *Binyan av mi-shenei ketuvim* de Hillel). Mas ele termina dizendo que Moisés exerceu as duas funções em algum momento de sua carreira.

No parágrafo i), a necessidade de Moisés (e mais tarde de Josué) de descalçar-se para aproximar-se de Javé serve de etiologia para o costume dos sacerdotes do Templo andarem descalços.

No parágrafo j), a expressão “Deus de teu pai” é considerada estranha na frente de “Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó”. A *petihá* convida a interpretá-la como um truque que Deus usa para chamar a atenção de Moisés sem assustá-lo.

No parágrafo k), para “seduzir” Moisés, Deus recorre a sua vaidade, ao associar seu pai com os patriarcas de Israel.

Os parágrafos l), m) e n) representam uma discussão rabínica sobre a questão de saber se Moisés agiu corretamente ao esconder sua face. No parágrafo l), Rabbi Josué ben Qarha opina que não. Ele interpreta que, em Ex 33, Javé não quis mostrar sua glória a Moisés e que foi exatamente por que Moisés não quis olhar para ele em Ex 3. No parágrafo m), Rabbi Josué de Siknin o contradiz, trazendo trechos onde Javé teria recompensado Moisés pela sua atitude em Ex 3, e teria até

mostrado-se a ele. No parágrafo n), Rabbi Oséias o Grande também considera a atitude de Moisés como correta e traz dois argumentos a favor disso: a proximidade de Moisés e Deus no Sinai na transmissão da Torá, e o destino de Nadab e Abihu que não tiveram a mesma atitude que Moisés.

3.3.2.3 Conclusões

Alguns elementos supostamente estranhos no texto são também aqui ocasião de interpretação:

- o uso do coortativo no v. 3, sentido como desnecessário;
- a repetição do nome de Moisés quando Deus o chama;
- a falta de pontuação entre os dois Moisés;
- a expressão “Deus de teu pai” onde se esperaria “Deus de teus pais”;

Encontramos temas interpretativos já vistos antes: reaparece aqui o elemento escatológico, que está aqui vinculado com a Torá, que deve ser ensinada por Moisés tanto no mundo presente quanto no mundo vindouro. O comentário nos traz também outra visão do que faz de Moisés um líder capacitado: o fato dele, assim como Deus, ficar emocionalmente tocado pelo sofrimento dos hebreus no Egito.

Forte é também a insistência na necessidade de tomar alguns cuidados para se aproximar de Deus. Apesar de ser um Deus que parece tão próximo de seus filhos, ao ponto dele experimentar as dores que eles sentem, não deixa de ser um Deus *tremendus*, o que se manifesta pela atitude que deve observar que dele se aproxima: ficar descalço e esconder sua face.

3.3.3 Comentário de Efrém

3.3.3.1 Tradução do texto

... mas por Deus que lhe apareceu primeiro no anjo e depois numa visão terrível e lhe disse: NÃO TE APROXIMES DAQUI, como de um lugar profano, pois o lugar é santo, como aquele onde Jacó dormiu (veja acima), por causa da escada e dos anjos descendo e subindo para guardá-lo, assim aqui por causa de Deus que residia no fogo da sarça ardente. TIRA TUAS SANDÁLIAS e vai, esmaga os egípcios, porque eis que trinta anos ultrapassaram o tempo da colheita deles. Moisés porém, que antes andava sem medo, depois que lhe apareceu uma visão alta demais para seus olhos, ESCONDEU SEU ROSTO por medo de avistar Deus como avistara os anjos. Aquela sarça, indigna de ser imagem dos deuses mortais, achou-se representar o mistério do Deus vivo. Para ti, Moisés, será sinal que tu viste o Deus que residiu no fogo; assim vós deveis servir pelo fogo a Deus que residiu no fogo.

3.3.3.2 Comentário do comentário

O comentário retoma o atraso que houve na realização da promessa feita a Abraão, tema já explicitado no mesmo comentário de Efrém um pouco antes (cf. acima 3.1.3.1)

A apresentação da sarça como “indigna de representar os deuses mortais”, parece fazer eco ao parágrafo p) do *Midrash Rabbah* sobre a perícopie anterior, onde um pagão estranha a teofania de Deus numa sarça.

A necessidade de “servir pelo fogo a Deus que residiu no fogo” poderia ser uma referência à instituição dos sacrifícios pelo fogo (holocaustos) no Templo.

3.3.3.3 Conclusões

Nesta perícopre, o comentário não se limita a uma paráfrase do texto bíblico como acontecera nas perícopes anteriores. Apesar de continuar sendo muito breve, ele introduz elementos interpretativos: a comparação da santidade do lugar da teofania de Moisés com a do lugar da teofania de Jacó.

Interessante também é a aparente referência etiológica aos sacrifícios pelo fogo, que poderia ser de origem judaica, já que para os cristãos, que não praticam sacrifícios parecidos, não há necessidade de tal etiologia.

A imagem de Deus é bastante diferente da que aparece no *Midrash Rabbah* (nesta perícopre e na perícopre anterior). Enquanto o Deus do *Midrash Rabbah* é um Deus que compartilha o sofrimento do seu povo, que toma cuidado para não apavorar Moisés mas tenta seduzi-lo, o Deus de Efrém é muito mais um Deus *tremendus*.

3.3.4. Comentário siríaco anônimo

3.3.4.1 Tradução do texto

- a) As palavras TIRA TUAS SANDÁLIAS DE TEUS PÉS são para dizer: Que este lugar não te pareça profano, mas separado e santo, como um lugar que foi separado e santificado pela presença divina. E Deus fez isso para concentrar o espírito de Moisés em tudo o que seria feito e dito, para que não o desdenhasse. Também quis informá-lo que era um servo, e que deveria ficar nu e descoberto diante do seu dono e escutar com medo e tremor e fazer com pressa diligente o que ele dizia...
- b) Moisés escondeu seu rosto, não por medo de ser devorado pelo fogo, pois via que não consumia a sarça,

mas teve medo de perder a luz da vista se ousasse olhar para seu Autor.

3.3.4.2 Comentário do comentário

No parágrafo a), a idéia de que Moisés poderia desdenhar a teofania lembra o parágrafo j) do comentário do *Midrash Rabbah* onde Deus receia que Moisés “despreze a profecia”.

No parágrafo b), o comentário siríaco apenas explica a motivação de Moisés para esconder seu rosto e não entra na discussão sobre a questão de saber se foi uma atitude correta ou não.

3.3.4.3 Conclusões

De novo alternam semelhanças e diferenças com o *Midrash Rabbah*. A preocupação com o possível desdenho de Moisés para a aparição divina é mencionada nos dois textos, mas é notável a diferença na imagem de Deus nos dois textos: o *Midrash Rabbah* nos apresenta um Deus menos unívoco, um Deus capaz de ternura e sedução, mas ao mesmo tempo um Deus terrível; o comentário siríaco se concentra no caráter terrível do Deus *tremendus*.

3.4 SEGUNDA FALA DE DEUS E REAÇÃO DE MOISÉS (ÊXODO 3,7-12)

3.4.1. Tradução do texto bíblico

7. E o Senhor disse: Vi de ver a opressão do meu povo que está no Egito. E ouvi o grito deles na frente de seus opressores porque conheço suas dores.

8. E desci para arrancá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra para uma terra boa e larga, para uma terra que mana leite e mel, para o lugar do cananeu e do heteu e do amorreu e do ferezeu e do heveu e do jebuzeu.

9. E agora eis que o grito dos filhos de Israel chegou até mim e também vi a opressão com a qual os egípcios os oprimem.

10. E agora vai e enviar-te-ei a Faraó e faz sair o meu povo, os filhos de Israel, do Egito.

11. E Moisés disse a Deus: Quem sou eu para ir a Faraó e para fazer sair os filhos de Israel do Egito?

12. E disse: Estarei contigo e isto é para ti o sinal de que eu te enviei. Quando fizeres sair o povo do Egito, servireis a Deus sobre esta montanha.

3.4.2. Comentário do Midrash Rabbah

3.4.2.1 Tradução do texto

- a) E O SENHOR DISSE: VI DE VER A OPRESSÃO DO MEU POVO. – Isto é o que está escrito: *Porque ele conhece os homens sem valor* (Jó 11,11), o Santo (bendito seja) conhece a multidão dos mortos para fazer coisas sem valor.
- b) Outra explicação: O Santo (bendito seja) conhece a multidão dos que vão fazer coisa sem valor e ser mortos, como você diria: *Teus homens cairão pela espada* (Is 3,25), mas *E viu a maldade e não dará atenção?* (Jó *ib.*).
- c) Como? O que você encontra escrito no momento em que Hagar saiu da casa de Abraão, ela e seu filho? *E acabou a água da odre etc. e andou, e sentou-se em frente dela longe como a distância de um tiro de arco* (Gn 21,15-16). Rabbi Berekiah disse: Ela começou a se rebelar em palavras dirigidas para cima, ela disse: “Mestre dos mundos, ontem me disseste, *Multiplicarei muito tua semente* (*ib.* 16,10) e hoje ele está morrendo por causa da sede!” Imediatamente: *E o anjo de Deus chamou a Hagar* (*ib.* 21,17). Rabbi Simão disse: Os anjos quiseram acusá-lo, disseram diante dele: “Mestre dos mundos, tu erguerás o poço para um homem que vai matar teus filhos de sede!? Seria melhor erguer para os seiscentos mil que vão dizer diante de ti: *Este é meu Deus e o louvarei* (Ex 15,2)!” Disse-lhes: “Agora, é justo ou ímpio?” Disseram diante dele: “É justo.” Disse-lhes: “Só julgo o homem no seu momento.” Por isso está

- escrito: *E viu a maldade e não dará atenção?* (Jó 11,11). E assim, quando Israel estava no Egito, o Santo (bendito seja) viu o que iam fazer.
- d) Isto é o que está escrito: E O SENHOR DISSE: VI DE VER. Não está dito VI, mas VI DE VER – O Santo (bendito seja) lhe disse: “Moisés, tu vês uma visão, e eu vejo duas visões. Tu vê-los vir ao Sinai e receber minha Torá e eu vejo-os receber minha Torá. Isto é DE VER; a visão da fabricação do bezerro, isto é VI, pois está dito: *Vi este povo* (Ex 32,9). Quando eu vier ao Sinai dar-lhes a Torá, eu descerei na minha quadriga, pois me observarão e soltarão um deles [= cavalos] e provocarão assim minha ira, contudo não os julgarei segundo as ações que vão fazer mas segundo o assunto atual porque ouvi o grito deles, embora eu saiba as dores que vão me causar, obviamente VI DE VER”.
- e) O que significa PORQUE CONHEÇO SUAS DORES? Eu sei o quanto vão fazer-me sofrer no deserto, como está dito: *Quanto foram rebeldes contra ele no deserto, magoaram-no no ermo* (Sl 78,40). Mesmo assim não deixo de resgatá-los. Rabbi Samuel ben Nahman disse: Otoniel filho de Cenez defendeu esta palavra diante do Santo (bendito seja) – Disse diante dele: “Mestre do mundo, assim garantiste a Moisés: tanto os que fazem tua vontade quanto os que não fazem, tu resgata-los, pois está dito: *E o espírito do Senhor foi sobre ele e julgou Israel*” (Jz 3,10). Por isso está escrito: PORQUE CONHEÇO SUAS DORES, mesmo assim eu resgato-os.
- f) E DESCI PARA ARRANCÁ-LO DA MÃO DOS EGÍPCIOS etc. – O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Eu disse a Jacó, o pai deles: *Eu descerei contigo ao Egito e eu te farei subir* etc. (Gn 46,4). E agora, desci aqui para fazer subir os filhos dele, como disse a Jacó, o pai deles. E para onde faço-os subir? Para o lugar de onde fi-los sair, para a terra que prometi aos pais deles”. Isto é o que está escrito: E PARA FAZÊ-LO SUBIR DAQUELA TERRA.
- g) E AGORA EIS QUE O GRITO DOS FILHOS DE ISRAEL CHEGOU ATÉ MIM. – Até agora o grito deles não chegara diante de mim, porque não tinha chegado o termo que disse a Abraão: *E servi-los-ão e oprimi-los-ão quatrocentos anos* (ib. 15,13).
- h) E AGORA VAI E ENVIAR-TE-EI A FARAÓ. – Rabbi Eleazar disse: VAI é uma forma enfática (o *hê* que vem no final), para dizer: “Se tu não os resgatas, ninguém os resgata”.
- i) E MOISÉS DISSE A DEUS: QUEM SOU EU? – Rabbi Josué ben Levi disse: É semelhante a um rei que fez casar sua filha e decidiu dar-lhe um estado e uma criada senhora, e deu-lhe uma criada negra. O seu genro lhe disse: “Não decidiras dar-me uma criada senhora!?” Assim disse Moisés diante do Santo (bendito seja):

“Mestre dos mundos, quando Jacó desceu ao Egito, não lhe disseste assim: *E eu também te farei subir com certeza* (Gn 46,4)!? E agora tu me dizes: Vai e enviar-te-ei a Faraó. Não sou eu que lhe disseste: E eu também te farei subir com certeza”.

- j) Outra explicação: QUEM SOU EU? – Rabbi Nehoray diz: Moisés disse diante do Santo (bendito seja): “Tu me dizes: Vai e faz sair Israel. Onde eu os estabalecerei no verão longe do calor e no inverno longe do frio? De onde eu poderei abastecê-los em comida e em bebida? Quantas parteiras há entre elas? Quantas grávidas há entre elas? Quantas crianças há entre elas? Quantos tipos de comidas preparaste para as parteiras entre elas? Quantos tipos de iguarias preparaste para as grávidas? Quantos grãos tostados e nozes preparaste para as crianças?” E onde está essa citação? No Cântico dos cânticos, pois está dito: *Relata para mim, tu quem minha alma ama* (Ct 1,7). O Santo (bendito seja) lhe disse: “Do biscoito que sai com eles do Egito, abastecendo-os trinta dias, tu saberás como eu vou conduzi-los”.
- k) Outra explicação: QUEM SOU EU? – Disse diante dele: “Mestre do mundo, como eu posso entrar em um lugar de ladrões e um lugar de assassinos?” É o que significa QUEM SOU EU PARA IR A FARAÓ?
- l) E PARA FAZER SAIR OS FILHOS DE ISRAEL? – Qual mérito eles têm para que eu possa fazê-los sair? O Santo (bendito seja) lhe disse: ESTAREI CONTIGO. Só se diz ESTAREI CONTIGO para quem está com medo.
- m) E ISTO É PARA TI O SINAL DE QUE EU TE ENVIEI. – E por esta coisa serás reconhecido como sendo meu enviado: porque estarei contigo e tudo o que tu quiseres, eu farei. QUANDO FIZERES SAIR O POVO DO EGITO, SERVIREIS A DEUS SOBRE ESTA MONTANHA. Quando disseste: “Por qual mérito os farei sair do Egito?”, fica sabendo que é pelo mérito da Torá que eles vão receber por tua mão nesta montanha que eles sairão dali.
- n) Outra explicação: DEUS. – O que significa o que ele lhe disse: QUE EU TE ENVIEI? Nossos Rabbis (sua memória seja para bênção) disseram que é sinal para o primeiro resgate, pois com um ‘Eu’ Israel desceu ao Egito, pois está dito: *Eu descerei contigo ao Egito* (Gn 46,4); e com um EU eu far-vos-ei subir. E é sinal para o último resgate, pois com um ‘Eu’ eles serão curados e vão ser resgatados, pois está dito: *Eis que eu vos mando o profeta Elias* (MI 3,23).

3.4.2.2 Comentário do comentário

A interpretação dos parágrafos a) e b) não é evidente. A *petihta* traz uma citação de Jó pouco esclarecedora. A palavra *methim* dessa citação (homens sem valor, homens de ilusão) é associada à palavra quase homônima que significa 'mortos'. Talvez o sentido do comentário seja que esses homens sem valor e/ou mortos são os opressores egípcios que, enganados pela ilusão de sua superioridade, são fadados à morte.

Também os homens sem valor que vão morrer poderiam ser os próprios israelitas no futuro. Neste caso, já estaria começando aqui a briga exegética sobre o castigo antecipado dos pecadores que continuaria no parágrafo c).

O parágrafo c) traz uma história surpreendente para ilustrar a situação dos hebreus: a história de Hagar e Ismael, antepassados dos inimigos de Israel! Deus se recusa a castigar Ismael antecipadamente, ou seja por coisas que ele ainda não fez. Se transpomos isso para os hebreus, podemos entender que o autor do comentário está comprando uma briga exegética com alguns que querem ver na opressão dos hebreus no Egito um castigo antecipado pelas culpas que eles cometerão depois da libertação. Parece haver tido exegetas judeus que levaram a teologia da retribuição ao extremo: já que toda tribulação do povo é um castigo de Deus, a opressão do Egito também dever ser. Ora, o que fizeram os hebreus no Egito para merecer tal castigo? Aparentemente nada. Daí, a necessidade de achar uma explicação para manter a lógica dessa teologia. Já que Deus conhece o futuro, ele prevê o que os hebreus farão no futuro e antecipa o castigo. O comentário condena *expressis verbis* tal interpretação. No final do parágrafo, o autor reafirma o conhecimento que Deus

tem do que vai acontecer, para deixar bem claro que se Deus não castiga antecipadamente, não é porque não conhece desde já as culpas futuras do seu povo.

O parágrafo d) vai no mesmo sentido. A presença dupla do verbo 'ver' (por causa do uso do infinitivo para dar mais força ao verbo conjugado) é ocasião de interpretação (regra da repetição de Eliezer ben Yose). Se o verbo é escrito duas vezes, é sinal que tem que ir além da visão do que está acontecendo agora. Deus vê duas coisas distintas a respeito do seu povo: as coisas boas que acontecerão mas também as coisas negativas. Contudo, o autor renova sua condenação da idéia do castigo antecipado.

No parágrafo e), o autor parece considerar "porque conheço suas dores" como uma repetição em si desnecessária, pois Deus já falou "vi de ver a opressão de meu povo". Portanto deve ter outro sentido: as dores do povo não são mais as dores que o povo sente mas as dores que o povo vai fazer sentir a Deus. Isso é ocasião para o autor retomar mais uma vez uma idéia que ele considera importante: a incompatibilidade do castigo antecipado com a justiça de Deus.

No parágrafo f) não é apenas a promessa feita a Jacó que indica que os hebreus voltarão para a terra de Canaã, mas também a similitude verbal: a identidade do verbo sugere que a permanência no Egito não passa de um parêntese: a situação anterior à permanência no Egito vai volta a prevalecer.

No parágrafo g), o autor não parece ter a consciência que o Efrém tem dos trinta anos suplementares de opressão.

No parágrafo h), o *hê* facultativo do imperativo *lekhal* é visto como portador de sentido suplementar. Como Moisés é o único salvador possível, ele tem que ir mesmo.

A parábola do parágrafo i) sugere apenas que Deus não compre sua promessa, segundo a qual ele mesmo – e ninguém outro – faria sair seu povo do Egito. Ao comparar Moisés com o genro frustrado, o comentarista sugere que ele tem a ousadia de lançar tal acusação contra Deus.

O parágrafo retoma, numa formulação um pouco diferente, o mesmo versículo do Cântico dos Cânticos com sua interpretação do que no parágrafo i) da segunda perícopes (cf. 3.2.2.1 acima). As variantes no texto são um elemento importantíssimo para quem tentaria determinar o modo de trabalhar do comentarista. A primeira diferença é que na outra perícopes o comentário não é atribuído a ninguém, enquanto aqui ele é atribuído a Rabbi Nehoray. Poder-se-ia supor que, no primeiro caso, ele estava apenas citando de memória, enquanto aqui ele tem o texto escrito a disposição? Segundo o comentário, o argumento de Moisés, ao tentar se livrar da missão não é falta de coragem ou de capacidade, mas de recursos. Já que ele é um líder responsável e capacitado, como vimos anteriormente, a primeira coisa que ele faz é avaliar os recursos necessários para julgar se o empreendimento é realizável.

O parágrafo k) interpreta a resposta de Moisés de uma maneira totalmente diferente, onde parece que é o perigo que assusta Moisés, interpretação confirmada no parágrafo l) onde é o medo que se vê atrás da pergunta pelos méritos dos hebreus.

No parágrafo n), a insistência no pronome da primeira pessoa é interpretada como remetendo a algo além, dando lugar a uma interpretação escatológica, pois o mesmo pronome de insistência se encontra na profecia da volta de Elias em Malaquias.

3.4.2.3 Conclusões

Repetições e elementos em si desnecessários ou estranhos são também aqui usados como ponto de partida para uma exegese criativa:

- A repetição do verbo ‘ver’ (infinitivo junto com o verbo conjugado);
- O acréscimo desnecessário de “eu conheço suas dores”;
- O acréscimo do *hê* no imperativo *lekhal*;
- A pergunta de Moisés sobre a sua própria identidade;
- O uso do pronome de insistência.

A imagem de Deus aqui apresentada apresenta várias características interessantes: é um Deus que vê o futuro, que vê além do que vêem os homens; é um Deus justo, que se recusa a usar seu conhecimento do futuro para castigar antecipadamente. É também um Deus que cumpre sua promessa. Quanto a Moisés, sua personalidade continua multifacetada: é um líder responsável, que não entra em um empreendimento sem calcular a possibilidade de realizá-lo; é um homem que não hesita em discutir com Deus e acusá-lo; é também um homem que tem medo dos perigos da missão que lhe é confiada.

Mais uma vez o autor também lança mão de uma interpretação escatológica de uma parte do texto: o Deus que salvou seu povo é também o Deus que o salvará.

3.4.3 Comentário de Efrém

3.4.3.1 Tradução do texto

E o seu Senhor lhe disse: Vi vendo a escravidão do meu povo no Egito desde oitenta anos, e desci para mandar

tuas obras para libertá-los e levá-los para a terra dos cananeus, que prometi aos pais deles. E Moisés disse: quem sou eu para ir até Faraó que não me aceitou apesar do nome real que me foi posto, eu que fui reduzido ao serviço de ovelhas, quem me deixará entrar até Faraó? E se for introduzido, o que ele verá de grande em mim para confirmar minhas palavras?

3.4.3.2 Comentário do comentário

Os oitenta anos durante os quais Deus viu a opressão do seu povo são os anos da vida de Moisés; conforme se lê em Ex 7,7, Moisés tinha oitenta anos quando foi falar com Faraó.

Se Efrém vê no nome de Moisés um nome real, ele não pode estar seguindo a etimologia hebraica dada no próprio texto bíblico. Ele parece saber que é um nome egípcio, que lembra o sufixo de muitos nomes faraônicos (como Ramsés, Tutmés etc.).

3.4.3.3 Conclusões

O comentário acrescenta muito pouco ao texto bíblico que ele parafraseia: apenas um elemento cronológico de um outro trecho bíblico. Contudo, ele mostra certa independência em relação à Bíblia quando rejeita a etimologia do nome de Moisés que nela se encontra.

3.4.4 Comentário siríaco anônimo

3.4.4.1 Tradução do texto

- a) As palavras A TERRA QUE FAZ CORRER LEITE E MEL; através desses dois produtos, ele indica globalmente todos os bens que ali se encontram; pelo leite mostra todos os bens que os animais e o gado e o resto desse gênero providenciam ao homem; pelo mel, mostra todos os bens oriundos do céu e da terra...
- b) ... E depois de outras coisas, quando Deus disse a Moisés de ir até Faraó, Moisés, do seu lado, não querendo rever o Egito, e dando-se conta de sua pequenez e da obstinação dos filhos do seu povo e da malvadez dos egípcios, pedia ser primeiro informado a respeito de Deus.

3.4.4.2 Comentário do comentário

As duas unidades interpretativas são bastante claras em si. Contudo, elas não acrescentam nada ao texto bíblico.

3.4.4.3 Conclusões

O comentário não tem nada de tipicamente cristão. A imagem de Moisés que ele passa é menos rica do que a do Midrash Rabbah: aqui, Moisés é apresentado apenas como um homem com medo que deve ser confortado para que aceite a sua missão.

3.5. TERCEIRA FALA DE DEUS: O NOME (ÊXODO 3, 13-15)

3.5.1 Tradução do texto bíblico

13. E Moisés disse a Deus: Eis eu chegando aos filhos de Israel e lhes direi: O Deus de vossos pais enviou-me a vós. E me dirão: Qual é o seu nome? O que lhes direi?

14. E Deus disse a Moisés: Serei o que serei. E disse: Assim dirás aos filhos de Israel: Serei enviou-me a vós.

15. E Deus disse ainda a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O Senhor Deus de vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó, enviou-me a vós. Isto é meu nome para sempre e isto é minha lembrança de geração em geração.

3.5.2. Comentário do *Midrash Rabbah*

3.5.2.1 Tradução do texto

- a) E MOISÉS DISSE A DEUS: EIS EU CHEGANDO. – Rabbi Simeão Ludiah disse em nome de Rabbi Simão em nome de Rabbi Levi: Moisés disse: “Eu vou fazer o intermediário entre ti e eles quando lhes darás a Torá e lhes dirás: *Eu sou o Senhor teu Deus*” (Ex 20,2).
- b) O DEUS DE VOSSOS PAIS ENVIU-ME A VÓS, E ME DIRÃO: QUAL É O SEU NOME? O QUE LHES DIREI? – Naquele momento, Moisés procura saber sobre suas preocupações, pois receava que lhe perguntassem: QUAL É SEU NOME? O que lhes responderia? Naquele momento, estava querendo que o Santo (bendito seja) lhe fizesse saber o grande nome.
- c) E DEUS DISSE A MOISÉS. – Rabbi Abba ben Memel disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu queres saber meu nome? Eu sou chamado segundo meus atos: às vezes sou chamado de El Shaddai, de Sabaoth, de Elohim, de Senhor. Quando eu julgo as criaturas, eu sou chamado Elohim; e quando faço guerra aos ímpios, eu sou chamado Sabaoth; quando suspendo o julgamento contra os pecados de um homem, eu sou chamado de El Shaddai; e quando tenho piedade do meu mundo, eu sou chamado de Senhor, pois Senhor não existe sem o atributo da piedade, pois está dito: *Senhor, Senhor, Deus piedoso e misericordioso* (Ex

- 34,6). É o que quer dizer SEREI O QUE SEREI: eu sou chamado segundo meus atos.
- d) Rabbi Isaac diz: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Dize-lhes: Eu foi e eu sou agora e eu vou vir; por isso está escrito SEREI três vezes.”
- e) Outra explicação: SEREI O QUE SEREI. – Rabbi Jacó ben Avina em nome de Rabbi Huna de Sepphoris disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Dize-lhes: Nesta escravidão estarei com eles, e na escravidão eles andam e estarei com eles.” Disse diante dele: “E assim eu lhes digo!? Chega de infortúnio no momento!” Disse-lhe: “Não, ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL SEREI ENVIU-ME A VÓS. – A ti eu faço saber [uma coisa], a eles, eu faço saber [outra coisa].
- f) Outra explicação: SEREI. – Rabbi Isaac em nome de Rabbi Ammi disse: Eles ficam na argila e nos tijolos e eles andam para a argila e os tijolos. E assim em Daniel: *E eu Daniel fui/caí enfermo* (Dn 8,27). Disse diante dele: “E assim eu lhes digo!?” Disse-lhe: “Não, mas SEREI ENVIU-ME A VÓS.”
- g) Rabbi João disse: SEREI PARA QUEM SEREI com indivíduos; mas com os numerosos, contra a vontade deles, quando seus dentes são quebrados, eu reino sobre eles, pois está dito: *Viva eu, oráculo do Senhor Deus, se com mão firme e com braço estendido e com raiva derramada eu não reino sobre vós* (Ez 20,33).
- h) Outra explicação que disse Rabbi Ananiel bar Sasson: O Santo (bendito seja) disse: “Quando eu quiser, um dos anjos que é um terço do mundo estende sua mão desde o céu e toca a terra, pois está dito: *E estendeu uma forma de mão e pegou-me por um tufo de minha cabeça* (ib. 8,3). E quando eu quis, eu fiz três deles sentar-se debaixo da árvore, pois está dito: *Encostem-se debaixo da árvore* (Gn 18,4). E quando eu quero, sua glória enche o mundo inteiro, pois está dito: *Eu não encho o céu e a terra, oráculo do Senhor?* (Jr 23,24). E quando eu quis, falei com Jó de dentro da tempestade, pois está dito: *E o Senhor respondeu a Jó desde a tempestade* (Jó 40,6). E quando eu quero, de dentro da sarça.
- i) E DEUS DISSE AINDA A MOISÉS: ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL: O SENHOR DEUS DE VOSSOS PAIS. – Vai e dize-lhes em meu nome que é o atributo da piedade: nele eu conduzir-me-ei com eles por mérito dos seus pais; e sabe que eu falo dos pais Abraão, Isaac e Jacó.
- j) Isto é o que está escrito: O SENHOR DEUS DE VOSSOS PAIS, DEUS DE ABRAÃO, DEUS DE ISAAC E DEUS DE JACÓ ENVIU-ME A VÓS. E quando Moisés ouviu isso, que não mencionou seu pai nominalmente como fizera no começo, disse diante dele: “Mestre do mundo, há

pecadores no Sheol!?” Disse-lhe: “Não!” Disse diante dele: “No passado, disseste teu nome sobre meu pai, e agora o excluiste!” Disse-lhe: “No começo, seduzi-te com sedução; doravante eu falo contigo palavras de verdade”.

- k) ISTO É MEU NOME PARA SEMPRE. – Falta o *waw*, para que ninguém profira o nome nas suas letras.
- l) E ISTO É MINHA LEMBRANÇA DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO. – que só se diz no pseudônimo.

3.5.2.2 Comentário do comentário

Fora o fato que Moisés foi intermediário de Deus no Sinai como ele o foi ao voltar para o Egito, ressaltado no parágrafo a), pode ser apenas um jeito de voltar a falar mais uma vez de um dos temas que já apareceu algumas vezes, ou seja a transmissão da Torá. Mas aqui não há vínculo textual.

O parágrafo b) apenas parafraseia o texto bíblico.

No parágrafo c) começam as interpretações do “grande nome”. No parágrafo c), Deus parece criticar Moisés por ter feito a pergunta sobre o seu nome. Ao dizer-lhe que ele é chamado segundo seus atos, ele parece indicar que ele não pode ser limitado por algum nome. O comentarista interpreta a expressão ‘serei o que serei’ como indicando que ele será diferente em cada momento conforme as necessidades.

O parágrafo d) quer explicar porque ‘serei’ aparece três vezes no versículo, ou seja não apenas na expressão ‘serei o que serei’, mas também em ‘serei enviou-me a vós’. Nesta interpretação, ressalta-se que Deus está além do tempo.

O parágrafo e) interpreta o ‘ser’ de Deus como um ‘ser com’. Como na primeira metade do versículo, serei é repetido, um dos ‘serei’ deve falar do presente, ou futuro imediato, e o outro deve falar de um futuro mais distante. Quando Moisés faz observar a Deus que tal mensagem há de desanimar completamente o povo,

Deus muda a mensagem para o povo: para ele só precisa dizer da solidariedade de Deus na opressão presente.

O parágrafo f) vai no mesmo sentido. Ele traz a citação de Daniel onde ele parece misturar no primeiro verbo da citação o valor da raiz *HYH* 'ser' e da raiz *HWH* 'cair'. Acrescenta uma descrição concreta do que é a escravidão dos hebreus.

O parágrafo g) muda o texto massorético, lendo 'serei para quem serei' (seria um caso da regra de elisão de Eliezer bem Yose?), que ele interpreta como uma não obrigatoriedade do ser de Deus para os indivíduos (no caso, para Moisés). Quando se trata do povo, só se deve dizer 'serei', o que significa que, para o povo, o ser de Deus é obrigatório.

No parágrafo h), como no parágrafo c) aparece a interpretação de 'serei o que serei' como algo que depende da situação. Mas agora não se trata mais de mudança de nomes conforme os atos; trata-se da multiplicidade das manifestações de Deus.

O parágrafo i) volta a citar os patriarcas como origem da salvação dos hebreus: sem o mérito dos patriarcas não haveria salvação.

O parágrafo j) faz eco ao versículo 6 onde Deus se apresentara como 'Deus de teu pai'. Ele retoma a explicação dada acima, nos parágrafos j) e k) do item 3.3.2.1. Aqui não se trata mais de seduzir Moisés, mas de falar com o povo.

O parágrafo k) quer explicar a *scriptio defectiva* de 'olam. Seria uma indicação clara de que o nome de Deus é segredo (raiz 'LM sem o waw), explicação (pela regra da paronomasia de Eliezer ben Yose) do fato de que não se deve pronunciar esse nome de Deus. Tal proibição de falar esse nome de Deus é o que deve passar de geração em geração, conforme o parágrafo l).

3.5.2.3 Conclusões

Os problemas textuais aproveitados para desenvolver um comentário são os seguintes:

- A misteriosa expressão ‘Serei o que serei’;
- A mudança de ‘Deus de teu pai’ para ‘Deus de vossos pais’;
- A *scriptio defectiva* de ‘*olam*’.

A interpretação da expressão misteriosa ‘Serei o que serei’ é naturalmente importante para ver qual a imagem, ou quais as imagens de Deus que aparece(m) no comentário. Aqui como em outros trechos já analisados o que é mais visível é a variedade. O Deus apresentado aqui é um Deus que age de muitas maneiras, o que resulta em vários nomes possíveis, é um Deus que se manifesta de várias maneiras também. É um Deus solidário do sofrimento do seu povo. Ele é ao mesmo tempo piedoso (chega até a poupar o seu povo de profecias pouco animadoras) e autoritário.

Moisés, quanto a ele, se define a si mesmo como intermediário entre Deus e o povo, com referência particular à Torá. Nessa função de intermediário, ele não hesita em discutir com Deus. Aparece também como um homem vaidoso, e fica sentido do seu pai não ter sido mais citado junto com os patriarcas.

Há de novo uma breve referência escatológica, quando um dos três ‘serei’ é explicado como referindo-se ao futuro (‘Eu vou vir’).

3.5.3 Comentário de Efrém

O comentário de Efrém não comenta esse trecho.

3.5.4 Comentário siríaco anônimo

3.5.4.1 Tradução do texto

- a) Porque, naquele tempo, as falsas religiões eram muitas e cada qual chamava 'deus' qualquer coisa que se apresentasse por acaso a ele. Eis porque pediu a Deus para lhe ensinar a diferença entre ele e aqueles deuses. Ora, Deus, corrigindo sua opinião e informando-o a respeito da diferença entre ele e aqueles deuses, lhe disse: 'AHYÂH 'ASHÂR 'AHYÂH, o que interpreta-se: o ser que é. São todas palavras hebraicas, 'ahyâh: o ser; 'ashâr: que é; 'ahyâh: de novo o ser – de modo que sua natureza fosse assim determinada: o ser que era e é.
- b) EIS O MEU NOME PARA A ETERNIDADE E EIS MINHA LEMBRANÇA DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO, para dizer: É só isso que os seres criados podem dizer a meu respeito, que sou sem começo e sem fim. E esse chamamento me convém, os outros nomes não me convêm.
- c) Alguns dizem que *Yah* interpreta-se assim: Deus. Alguns dizem que o nome de Juiz lhe convém, mas não é verdade. Ora, o nome de Deus revela a natureza divina. O nome de Deus é superior ao de Senhor.

3.5.4.2 Comentário do comentário

No parágrafo a), pelo parentesco lingüístico, não surpreende que a tradição siríaca tenha conseguido conservar bastante bem as palavras hebraicas da expressão 'serei o que serei'. O único defeito é de não transpor para a tradução global da expressão o sentido das três palavras: seguindo a sua própria análise, deveria ter traduzido o conjunto como 'o ser que é o ser'. É uma interpretação filosófica, reforçada no parágrafo b) pela precisão de que ele não tem nem começo nem fim. Talvez tal interpretação esteja fazendo eco à interpretação do parágrafo d)

do *Midrash Rabbah* onde Deus também aparece como além do tempo. Contudo, a formulação é muito diferente.

A menção do nome *Yah* no parágrafo c) é estranha. Será que os siríacos sabiam que era uma forma breve do nome Javé? Ou seria o resultado de uma separação errada das palavras na expressão ‘ahyah asharah yah’? O parágrafo c), assim como o parágrafo c) do *Midrash Rabbah*, quer afastar o perigo de limitar Deus ao dar-lhe um nome ligado a uma função particular, perigo que não se encontra na expressão ‘o ser que é o ser’.

3.5.4.3 Conclusões

O comentário siríaco concentra-se mesmo na interpretação do nome de Deus. Ele faz isso em uma só direção: a interpretação filosófica de Deus como um ser além do tempo, o que constitui uma interpretação muito mais abstrata e menos rica do que a interpretação do *Midrash Rabbah*.

3.6. CONCLUSÃO GERAL

Para terminar este capítulo, queremos apontar brevemente as principais características dos comentários estudados e também os elementos de semelhança e de diferença que eles apresentam.

A palavra que poderia caracterizar melhor o *Midrash Rabbah* é a palavra ‘variedade’. Primeiro há variedade formal, nos recursos e métodos utilizados para extrair do texto seu sentido. Todo tipo de elemento textual, seja expressão, palavra, letra e até pontuação é aproveitado para ser ponto de partida da exegese rabínica.

O comentarista também lança mão de todos os métodos codificados nas regras exegéticas apresentadas no capítulo anterior para chegar ao fim que ele almeja: explorar ao máximo o sentido do texto. Na verdade, dever-se-ia falar de sentidos do texto, pois o autor muitas vezes cita opiniões diversas e até opostas, sem que seja sempre possível determinar qual é a opinião que ele escolhe, quando escolhe uma. A mesma variedade também vale para esboçar o retrato dos personagens principais do texto, Deus e Moisés. As duas figuras principais da história são mesmo ricas e multifacetadas. Deus é apresentado ao mesmo tempo como autoritário, como compassivo (até mesmo no sentido etimológico de sofrer junto com), como detentor de um sentido agudo da justiça, que implica que a pessoa julgada o é apenas em função dos seus próprios atos, e apenas dos atos já cometidos. Moisés é apresentado como um modelo de liderança, equiparado a Davi. As características que fazem dele um bom líder valem a pena ser mencionadas: ele garante a todos os membros do seu rebanho/povo o acesso aos meios de subsistência dos quais eles precisam, dos mais fracos aos mais fortes e ele chega a dedicar toda sua atenção a um membro mais fraco extraviado. Ele também é responsável e avalia a realizabilidade do empreendimento antes de começar. Sua relação com Deus é também cheia de nuances: ele tem medo, mas ao mesmo tempo ele ousa discutir com Deus. Notáveis são também as referências escatológicas que aparecem com bastante regularidade. Pode-se concluir que o texto não fala apenas de uma salvação (que seria a salvação do Egito); a salvação do Egito é alegorizada e passa a prefigurar a salvação conseguida pelo dom da Torá, na medida em que ela for observada, e também a salvação escatológica realizada por 'quem há de vir'.

A mesma variedade e riqueza não aparece nos comentários siríacos, o de Efrém e o anônimo. Contudo, é preciso colocar uma ressalva: trata-se de

comentários muito mais curtos. Seria interessante estender a comparação ao comentário do Antigo Testamento do bispo siríaco ocidental Dionísio bar Salibi da segunda metade do século XII, que é muito mais extenso e constitui uma boa síntese de toda a tradição exegética siríaca (veja uma pequena amostra em DETIENNE, 2005). Os comentários siríacos se limitam na maioria das vezes a uma paráfrase do texto bíblico, com alguns acréscimos que querem esclarecer ou complementar o que realmente (poder-se-ia dizer: historicamente) aconteceu naquele episódio. Só o comentário anônimo lança mão da alegoria na interpretação da sarça ardente, não sem condenar – por motivos teológicos – outros comentários cristãos que abusam da alegoria. Podemos aqui perceber toda a reticência da escola antioquena na uso da exegese alegórica, bem explicada ainda no século VIII por Teodoro bar Koni no seu livro:

Grande e não pequena é a diferença entre a interpretação histórica e a alegórica; na mesma medida que esta é cheia de impiedade, de blasfêmias e de falsidade, aquela é verdade e confissão. De fato, é o extraviado Orígenes que inventou o artifício da alegoria; ele virou as Escrituras de cabeça para baixo, cortou-as da verdade de sua natureza e as entregou ao fantasma do erro, até chegar a pensar que não há nem criação nem criador. (TEODORO BAR KONI, 1910, p. 356, tradução própria).

Com uma exegese desse tipo, que deixa muito menos espaço para a criatividade, as imagens de Deus e de Moisés ficam muito menos ricas. A um Deus *tremendus* responde um Moisés cheio de medo. Lá onde a exegese judaica vai além do texto para ver no episódio da vocação de Moisés um anúncio não apenas da libertação do Egito, mas também da salvação pela Torá e da salvação escatológica, a exegese siríaca só dá o primeiro passo. Apesar da exegese siríaca limitar-se ao Antigo Testamento (só aponta para uma exegese cristã para condená-la), fica impossível determinar com certeza que ela se aproveita de material exegético judaico. Apontamos algumas semelhanças concretas, mas não decisivas. É claro que precisaríamos de um estudo muito mais amplo (por exemplo dos 15 primeiros

capítulos do Êxodo), incluindo comentários inéditos como o de Dionísio bar Salibi para chegar a conclusões mais firmes.

4 A EXEGESE ANTIGA NO PRISMA DA HERMENÊUTICA MODERNA

Depois de ter evidenciado algumas características de obras exegéticas antigas, queremos, neste terceiro capítulo, fazer dialogar os exegetas do passado com alguns pensadores hermenêuticos modernos e contemporâneos. Não sabemos se, antes de começar sua obra exegética, eles pararam para refletir sobre os princípios que guiarão o seu trabalho; se eles o fizeram, não julgaram necessário transmitir essa reflexão teórica junto com o resultado concreto de sua interpretação. Cabe a nós, que recebemos e lemos o seu trabalho, tentar descobrir, além do texto, qual pode ter sido a concepção de interpretação que os guiou ao longo do seu trabalho.

Pretendemos esboçar tal reflexão com ajuda de alguns pensadores modernos e contemporâneos. Depois de esboçar as idéias principais de cada um deles, tentaremos ver se as suas reflexões podem corresponder com os princípios hermenêuticos latentes dos textos que estudamos na presente dissertação

4.1 A TEORIA HERMENÊUTICA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Como expoentes da reflexão hermenêutica moderna e contemporânea, escolhemos Friedrich Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer e Umberto Eco. Apresentaremos num primeiro momento as idéias principais de cada um deles

separadamente para, em seguida, confrontar as concepções hermenêuticas que eles elaboraram.

4.1.1 Friederich Schleiermacher

Começamos por Friederich Schleiermacher, que é “considerado o fundador da hermenêutica moderna, porque nele já se encontram os germes dos desdobramentos posteriores” (GIBELLINI, 1998, p. 58). Ele mesmo teve consciência de ser um fundador, pois escreveu, na introdução do seu compêndio de hermenêutica de 1819: “A hermenêutica como arte da compreensão ainda não existe como algo genérico; somente existem várias hermenêuticas especiais” (Schleiermacher, apud DREHER, 1995, p. 102). O fruto de sua reflexão genérica foi de distinguir dois elementos, tanto no momento da produção de um texto, como no momento de sua compreensão. O primeiro elemento, até ele único alvo dos hermeneutas, é o elemento “objetivo”, “gramatical”: trata-se de garantir uma comunhão lingüístico-cultural entre o autor e o hermeneuta (identidade do sentido das palavras e das realidades que estas designam). O segundo elemento é o “subjetivo”, o “técnico” e visa entrar na mente, na “vida psíquica” do autor.

Schleiermacher (apud DREHER, 1995, p. 112) assim se expressa:

Antes de aplicar a arte da interpretação é preciso colocar-se na posição do autor, e isso tanto do lado objetivo quanto do subjetivo. Do lado objetivo, isto é, por meio de um conhecimento da língua tal como o autor a possuiu; isso, porém, é uma tarefa mais determinada do que colocar-se na posição dos leitores originais, os quais também necessitam pôr-se na posição daquele. Do lado subjetivo no que concerne ao conhecimento de sua vida interior e exterior.

Isso determina a existência de um círculo hermenêutico, devido ao fato de que só podemos conhecer a “gramática” ou a “psique” de um autor pela leitura e interpretação de sua obra. Em outras palavras, só podemos conseguir o que precisamos para interpretar um texto a partir da sua interpretação. Fala o próprio Schleiermacher:

Contudo, ambas as coisas só podem adquirir-se completamente através da própria interpretação. Pois apenas por meio dos escritos de alguém se pode conhecer seu vocabulário, bem como seu caráter e suas circunstâncias. (IDEM, *ibid.*, p. 112)

Na verdade, o círculo é ainda mais amplo. Pois o que facilita o nosso acesso à “gramática” de um autor é o nosso conhecimento da totalidade da “gramática” de sua época, da qual ela é apenas uma parte. Do mesmo modo, o que facilita o nosso acesso à psique do autor é a congenialidade que une todos os seres humanos, que é “a comum participação do autor e do intérprete na razão universal” (GIBELLINI, 1998, p. 60). Aqui também, só temos acesso à totalidade gramatical e psíquica na medida em que lemos e interpretamos as obras particulares que são parte dessa totalidade.

Apesar de focalizar a relação privilegiada que há de ser estabelecida entre o autor e o intérprete, Schleiermacher reconhece também o papel de pessoas terceiras, especificamente no caso da interpretação da Bíblia:

Todos os textos das Escrituras foram dirigidos a pessoas específicas, e também não poderiam ser compreendidos corretamente no futuro se antes não tivessem sido compreendidos corretamente por aquelas. No entanto, os primeiros leitores não podiam senão pretender buscar no texto algo particularmente seu e determinado, pois para eles a totalidade tinha de surgir como um resultado a partir da massa dos detalhes específicos de sua situação. (IDEM, *ibid.*, p. 108-9)

Aqui, no caso específico da Bíblia, Schleiermacher introduz um outro ator, intermediário entre o autor e o leitor do texto. Essa contradição aparente com a sua teoria básica atribui um papel privilegiado a um leitor originário, cuja interpretação do

texto exerceria um papel norteador para os leitores sucessivos. Tal diferença de abordagem do processo hermenêutico parece dever-se ao fato de que o texto interpretado é um texto sagrado. E caberia aqui perguntar porque leitores originários de qualquer outro texto não poderiam também exercer um papel semelhante ao dos primeiros leitores dos textos bíblicos.

4.1.2 Hans-Georg Gadamer

A importância determinante de pessoas terceiras que nos precederam no ato da interpretação é ressaltada por Gadamer quando ele estuda os conceitos de 'preconceito', 'autoridade' e 'tradição'

Ele parte da constatação de que nenhum sujeito autônomo pode ser completamente livre da herança histórica da tradição:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre essa base, e, mesmo no caso em que, na educação, a "tutela" perde a sua função com o amadurecimento da maioria, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade vital-histórica não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda herança histórica e de toda tradição. (GADAMER, 1999, p. 421)

Ao determinar as conseqüências dessa característica fundamental da constituição do sujeito para a atividade hermenêutica, Gadamer adota o conceito do círculo hermenêutico de Heidegger:

Assim como a vida real, também a história só nos interessa quando sua fala atinge nosso julgamento prévio sobre as coisas, as pessoas e as épocas. Toda compreensão do que é significativo pressupõe que articulemos

conjuntamente um uso desses preconceitos. Heidegger caracterizou esse estado de coisas como círculo hermenêutico: compreendemos somente o que já sabemos; ouvimos somente o que colocamos na leitura. (GADAMER, 2002, p. 46).

Para Gadamer, é uma mera ilusão pretender ser livre de todo preconceito ao empreender qualquer ato hermenêutico:

Será que a reivindicação da ausência de preconceitos (como nos ensina também a experiência da vida humana) não camufla, na verdade, a persistência teimosa de preconceitos que acabam nos determinando de modo imperceptível? Conhecemos isso suficientemente a partir do modo como os historiadores trabalham. Pretendem ser críticos, isto é, ouvir as fontes e testemunhas sobre uma questão histórica, munidos da justiça superior de um juiz, para ver o que está por trás das coisas. Mas esta pretensa crítica superior já não vem sempre precedida e sustentada por uma atuação silenciosa de preconceitos orientadores? (IDEM, *ibid.*, p. 47)

Daí decorre que a atitude correta, ao abordar um texto que se quer interpretar, não é negar e rejeitar os preconceitos ou a tradição, mas suspender a sua validade para que possam entrar em diálogo um com o outro. Diz o próprio Gadamer (*ibid.*, p. 80):

A consciência formada hermeneuticamente incluirá, por isso, uma consciência histórica. Terá de tomar consciência dos preconceitos que regem a compreensão, a fim de que a tradição se destaque e se imponha como um opinião diversa. Para se destacar um preconceito, como tal, é necessário certamente suspender-lhe a validade; pois à medida que continuamos determinados por um preconceito, não temos conhecimento dele e nem o pensamos como um juízo.

O estudo da tradição exegética torna-se assim uma etapa imprescindível para quem quer começar um diálogo verdadeiramente novo com um texto. Só esse estudo permitirá ao exegeta tomar plena consciência do que ele deve aos seus predecessores e que funciona na sua mente como preconceito despercebido. Tal estudo não é apenas um interesse curioso pelo passado, mas é sempre o primeiro passo na autocompreensão do sujeito hermenêutico.

4.1.3 Umberto Eco

O principal conceito do qual Umberto Eco lança mão na sua reflexão hermenêutica é o conceito de 'intenção'. A interpretação representaria um conflito entre várias intenções sobre o texto a ser interpretado. Em 1990, discutindo os princípios hermenêuticos com outros pensadores na Universidade de Cambridge, ele apresenta a interpretação como podendo envolver três intenções:

Em alguns dos meus escritos recentes, sugeri que entre a intenção do autor (muito difícil de descobrir e freqüentemente irrelevante para a interpretação de um texto) e a intenção do intérprete que (para citar Richard Rorty) simplesmente "desbasta o texto até chegar a uma forma que sirva o seu propósito" existe uma terceira possibilidade. Existe a intenção do texto. (ECO, 1993, p. 29)

Recorrendo a muitos exemplos, Umberto Eco tenta mostrar que deixar prevalecer a intenção do intérprete na interpretação dos textos pode levar a conseqüências absurdas que seria a prova de que existem interpretações válidas e outras não válidas, estas últimas sendo qualificadas de 'superinterpretações'. Porém ele deve reconhecer que existe uma enorme dificuldade para estabelecer critérios que permitam distinguir os dois tipos de interpretação. Diz o autor:

Segundo que critério concluímos que uma determinada interpretação textual é um exemplo de superinterpretação? Pode-se objetar que, para definir uma má interpretação, é preciso ter critérios para definir uma boa interpretação. Penso, ao contrário, que podemos aceitar uma espécie de princípio popperiano, segundo o qual, se não há regras que ajudem a definir quais são as "melhores" interpretações, existe ao menos uma regra para definir quais são as "más". (ECO, 1993, p. 61)

Qual seria então a regra? Depois de alguns estudos de exemplos, Umberto Eco conclui que se trataria do critério de 'coerência':

Como provar uma conjectura sobre a *intentio operis*? A única forma é checá-la com o texto enquanto um todo coerente. Essa idéia também é antiga e

vem de Agostinho (*De doctrina christiana*): qualquer interpretação feita de uma certa parte de um texto poderá ser aceita se for confirmada por outra parte do mesmo texto, e deverá ser rejeitada se a contradisser. (ECO, 1993, p. 76)

Para Umberto Eco é, então, a intenção do texto que deve ser o objeto da interpretação. Ora, se é difícil determinar qual é a regra a seguir para avaliar a conjetura sobre a intenção do texto, muito mais difícil ainda é definir o que seria essa 'intenção do texto'. Para isso, Umberto Eco cria os conceitos de 'autor-modelo' e 'leitor-modelo':

Um texto é um dispositivo concebido para produzir seu leitor-modelo. Repito que esse leitor não é o que faz a "única" conjetura "certa". Um texto pode prever um leitor-modelo com o direito de fazer infinitas conjeturas. O leitor empírico é apenas um agente que faz conjeturas sobre o tipo de leitor-modelo postulado pelo texto. Como a intenção do texto é basicamente a de produzir um leitor-modelo capaz de fazer conjeturas sobre ele, a iniciativa do leitor-modelo consiste em imaginar um autor-modelo que não é o empírico e que, no fim, coincide com a intenção do texto. (ECO, 1993, p. 75)

Como Umberto Eco o reconhece logo em seguida, tal modelo de interpretação retoma o "antigo e ainda válido círculo hermenêutico" (ECO, 1993, p. 76). Pois o que permite determinar a validade de uma leitura de um texto depende do próprio ato da leitura.

4.1.4 Conclusão

Ao esboçar aqui brevemente as idéias básicas de alguns pensadores hermenêuticos, podemos constatar que tudo gira em torno de uma relação-chave: a relação entre o autor e o leitor. São as características e o papel respectivo desses dois agentes que determinam a orientação da reflexão de todos esses pensadores.

Assim, para Schleiermacher, no ato da interpretação, o leitor deve quase que apagar-se pois ele deve se transformar até integrar em si mesmo todas as características do autor. Para usar a linguagem de Umberto Eco, poderíamos dizer que, para Schleiermacher, o que vale é a *intentio auctoris*. Mas, ao olhar de mais perto, será mesmo assim? No caso de um autor que viveu no passado, é possível chegar a uma reconstituição plenamente objetiva de todas as suas características e, em seguida, da sua intenção? Será possível não deixar nenhuma *intentio lectoris* interferir no processo de identificação com o autor? De fato, a maneira de reconstruir o passado depende sempre muito do nosso olhar sobre o presente e toda reconstrução do passado envolve uma parte de subjetividade.

Contudo, no caso da Bíblia, aparece alguma mudança no pensamento de Schleiermacher. Aqui, um tipo de leitor, e a realidade na qual ele se encontra (não mais a situação na qual se encontra o autor), exerce um papel decisivo na interpretação posterior do texto. Ou seja, entra em jogo uma '*intentio terceira*', privilegiada.

Gadamer se concentra na pessoa do leitor, explicando como este funciona no ato da interpretação. Para Gadamer, é o leitor concreto do momento da interpretação e não mais um leitor que remontou no tempo para se tornar idêntico ao autor que é o verdadeiro intérprete do texto. Para falar como Umberto Eco, diríamos que o que vale para Gadamer é a *intentio lectoris*. Portanto, o leitor pode tudo, mas, concretamente, não acontece porque o leitor está inserido numa tradição, num círculo hermenêutico que avança no tempo e que transforma todos os textos, depois de interpretados, em material que condiciona a interpretação dos textos ulteriores.

Quanto a Umberto Eco, ele parece procurar onde se posicionar entre a *intentio auctoris* e a *intentio operis*. Ele não quer nem limitar a interpretação ao que o autor define como correto, nem abrir a interpretação a tudo o que o leitor acharia correto. E logo ele encontra problemas quase insolúveis. Pois, na verdade, no seu esquema, só existem mesmo esses dois agentes, ou seja o autor e o leitor. Lá onde ele tenta estabelecer um terceiro agente, o texto, ele não consegue defini-lo independentemente dos dois outros. O único critério que ele parece encontrar para aceitar/rejeitar interpretações/ superinterpretações é o critério da (in)coerência. Mas seria a coerência mesmo um critério que pode funcionar?

Como o nosso trabalho estuda interpretações bíblicas, queremos retomar aqui o exemplo bíblico que Umberto Eco traz como amostra clara de interpretação que dever ser rejeitada: se Jack o Estripador tivesse justificasse seus atos pela sua interpretação do Evangelho de Lucas, ninguém pensaria que se trata de uma interpretação correta do Evangelho. Como Umberto Eco não precisa se ele tem em mente um trecho particular do Evangelho de Lucas ou não, é difícil determinar o que seria a interpretação de Jack o Estripador para avaliá-la. Mas, para ficar no mesmo tipo de situação, suponhamos que Jack o Estripador justificasse seu atos pelo capítulo 8 do Evangelho de João, como ficaria o exemplo segundo a demonstração de Umberto Eco? Todo mundo pensaria também que ele está louco, mas do ponto de vista hermenêutico, teria ele realizado um erro de interpretação? Se ele nos dissesse que ele, estando sem pecado, podia muito bem matar as mulheres pecadoras. Seria provavelmente um erro de interpretação de si mesmo, mas seria também um erro de interpretação do Evangelho de João?

Não estamos dizendo que a *intentio operis* do Evangelho de João incluiria o comportamento de Jack o Estripador, mas queremos apenas apontar a maior

dificuldade do raciocínio de Umberto Eco. Se só uma ação de leitor pode permitir a definição do que é a *intentio operis*, então podemos dizer que a *intentio operis* é na realidade uma *intentio lectoris*, mas uma *intentio lectoris* promovida a interpretação correta. Isso traz por consequência um outro problema: quem ou o que decide que a *intentio lectoris* pode ser promovida a *intentio operis*? Não seria mesmo uma outra *intentio lectoris*?

No caso da Bíblia, ao longo da história, várias instâncias quiseram e ainda querem atribuir certificados de interpretação correta a trabalhos exegéticos, definir o que seria interpretação e superinterpretação. Na verdade, do ponto de vista hermenêutico, poderíamos analisar esse fenômeno como a tentativa de algumas *intentiones lectoris* de se autopromover a *intentiones operis* e funcionar como critério de avaliação das *outras intentiones lectoris*.

4.2 A EXEGESE ANTIGA À LUZ DA REFLEXÃO HERMENÊUTICA MODERNA

Depois de tentar aplicar o conceito de intenção aos vários expoentes da reflexão hermenêutica moderna e contemporânea, queremos fazer a mesma coisa com os nossos exegetas antigos.

Pensamos poder afirmar que os textos exegéticos antigos representam também, concretamente, a discussão, o conflito entre as intenções do autor e do leitor e podem servir perfeitamente para ilustrar a discussão teórica acima exposta.

No caso do *Midrash Rabbah*, a extrema liberdade de forma e de conteúdo incita a classificá-lo do lado dos defensores da *intentio lectoris*. Ele traz para dentro do texto bíblico as suas preocupações e as preocupações do seu tempo (preocupações escatológicas por exemplo). Mas não se trata de um leitor isolado, solto. É um leitor que aproveita toda a caminhada exegética anterior, usando interpretações de tantos e tantos rabinos para construir a sua própria interpretação própria. Essa característica o aproxima bastante da teoria hermenêutica de Gadamer e de toda a sua reflexão sobre a tradição. Poder-se-ia objetar que o autor, apresentando a interpretação do texto, pelo fato de dizer que isto ou aquilo é o sentido do texto busca também a *intentio auctoris*. Achamos que não. Achamos que o *Midrash Rabbah* não quer dar a interpretação do texto, mas quer dar interpretações suplementares do texto, suplementares em relação com a interpretação tradicional, veiculada, entre outros lugares, pela liturgia da Páscoa como vimos na introdução. Esses sentidos suplementares fazem parte do que J. S. Croatto chama de reserva-de-sentido:

Esse fenômeno – e já estamos no coração da hermenêutica – não faz outra coisa senão pôr em relevo duas coisas já reiteradamente expressadas: 1) que todo texto concentra uma polissemia que, por sua condição de “tecido” estrutural de códigos lingüísticos, abre-o até o “adiante”; 2) que toda leitura de um texto é uma produção de sentido em códigos novos que, por sua vez, geram outras leituras como produção de sentido e assim sucessivamente. A interpretação é um processo em cadeia, não repetitivo, mas ascendente. Há uma reserva-de-sentido sempre explorada e nunca esgotada (CROATTO, 1986, p. 30-31).

Enquanto diz respeito aos comentários siríacos, vimos que, dentro do conflito entre interpretação histórica e interpretação alegórica, eles se situam mais do lado da interpretação histórica, não excluindo totalmente a alegoria mas limitando-a fortemente. No final das contas, o que é o conflito entre a interpretação histórica e a interpretação alegórica, senão uma formulação antiga do conflito entre a *intentio auctoris* e a *intentio lectoris*? O comentário de Efrém é o mais ‘histórico’ dos dois, e

por ser muito breve, não nos permite aqui muita reflexão. Mas o comentário siríaco nos parece muito semelhante à reflexão de Umberto Eco. Como este, aquele aceita algumas coisas que escapam à *intentio auctoris*, ou seja algumas alegorias, mas ele condena outras como não válidas. Com qual critério? Com um critério dogmático-teológico, ou seja usando uma *intentio lectoris* como critério para avaliar uma outra *intentio lectoris*.

4 CONCLUSÃO

No final de nosso trabalho de reflexão hermenêutica sobre uma produção hermenêutica, devemos admitir que o resultado é diferente do que pensávamos ao iniciar a pesquisa. A nossa idéia inicial de que podia ser a mudança religiosa a principal responsável por eventuais diferenças entre as duas tradições exegéticas, a judaica e a siríaca, não se confirmou. O parentesco lingüístico se manifestou nos poucos lugares onde ambas as tradições discutem o sentido preciso de algumas palavras e chegam a resultados semelhantes, porém não idênticos. No que diz respeito às diferenças, elas se revelaram muito significativas, e mostrando um quadro que não corresponde ao que pensávamos encontrar. Supúnhamos que, apesar de pertencer à tradição antioquena, a tradição siríaca não abriria mão completamente do rico potencial alegórico do texto e do que ele representa para a tradição cristã, como aparece na tradição litúrgica. De fato, encontramos algum uso alegórico do texto na tradição siríaca. Trata-se, porém, de um uso diferente daquele que pensávamos encontrar. Com efeito, a exegese siríaca limitou o uso alegórico do texto ao próprio Antigo Testamento e não o estendeu ao Novo. E foi do lado judaico que encontraram-se alegorias escatológico-messiânicas a partir do texto. O fato da alegoria ser muito mais limitada nos comentários siríacos pode explicar-se por parte pela tradição antioquena à qual pertencem as igrejas siríacas, mas também a um receio dos autores cristãos em usar a alegoria, em si não completamente rejeitada, para apoiar a sua teologia.

Tal limitação do uso da alegoria fez com que os comentários siríacos não conseguissem a mesma riqueza e variedade que o comentário judaico. Com efeito, a riqueza e a variedade caracterizam mesmo o Midrash Rabbah. É verdade que, ao

iniciar a pesquisa, a imagem do comentário rabínico que tínhamos era uma imagem muito diferente, pois, provavelmente como muitos, pensávamos nos comentários haláquicos que trituram o texto bíblico para extrair dele todo tipo de regras comportamentais para os judeus praticantes. E queríamos ver o que os rabinos iam fazer com um texto que muito pouco tem a ver com lei e regras. O *Midrash Rabbah* nos revelou um outro mundo judaico outro, um texto que nos fala de Deus e de como ele é percebido pelos judeus, com traços muito diversos, um texto que nos fala de como deve ser um líder do povo, através de um exemplo muito realista e não idealizado. Pois Moisés não é apenas um herói responsável e corajoso, ele também aparece como um homem vaidoso e medroso. O texto nos fala também muito de salvação, não apenas da salvação histórica do Egito, mas da salvação do crente pela Torá e da salvação escatológica.

Muito mais difícil seria concluir algo sobre o mundo dos autores siríacos estudados. As limitações que eles puseram à sua obra fazem com que não podemos saber praticamente nada sobre sua concepção de Deus, do mundo, pois essas limitações impedem praticamente qualquer atualização do texto. A única exceção encontrada é uma atualização negativa, ou seja uma crítica de uma atualização feita por uma outra igreja.

Cada vez que estudamos e analisamos textos exegéticos, é uma ocasião para refletir sobre como se lêem e se interpretam textos. Por isso achamos interessante fazer dialogar os textos antigos com os pensadores modernos e contemporâneos de hermenêutica. Esse confronto nos parece evidenciar algo que é ao mesmo tempo interessante e questionador. Pois, ao traduzir o trabalho hermenêutico dos comentaristas antigos, nos damos conta de que eles parecem confrontados com a mesma problemática que os modernos: a problemática do ponto

de equilíbrio entre o autor e o leitor. E isso nos leva à seguinte pergunta, um pouco provocadora: será que a reflexão hermenêutica progrediu mesmo durante esses séculos todos? Ou ela mesma, pelo fato de determinar a existência de um círculo hermenêutico, está condenada a refazer sempre as mesmas perguntas, sem conseguir chegar a algum tipo de consenso?

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os Pensadores).

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997 (Dicionários).

BANON, David. *Le midrach*. Paris: Presses universitaires de France, 1995 (Que sais-je?; v. 3019).

BAUMSTARK, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: Marcus und Webers, 1922.

BERARDINO, Angelo Di (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, *Notas para uma correta apresentação dos judeus e do judaísmo na pregação e na catequese da Igreja Católica*. Roma, 1985. Disponível em: <http://www.jcrelations.net/pt/?area=Declara%E7%F5es&category=Romano-Cat%F3licas>. Acesso em: 18 abr. 2005.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, *Orientações e sugestões para a aplicação da declaração conciliar Nostra Aetate*. Roma, 1974. Disponível em: <http://www.sidic.org/en/DocOnLineView.asp?class=Doc00135>. Acesso em: 18 abr. 2005.

COMUNHÃO ECLESIAL DE LEUENBERG, *Kirche und Israel: Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden*. 2001. Disponível em: <http://www.jcrelations.net/de/?id=1043>. Acesso em: 18 abr. 2006.

CONYBEARE, Frederick Cornwallis. *Rituale Armenorum*. Oxford: Clarendon Press, 1905. Disponível em: <http://www.bombaxo.com/conybeare.html>. Acesso em: 25 de maio de 2006.

CROATTO, José Severino. *Êxodo, uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulus, 1981 (Libertação e teologia; v. 12).

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica: Para uma teoria da leitura como produção de significado*. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001 (Religião e Cultura).

DETIENNE, Claude. Um comentário siríaco inédito do Antigo Testamento: Gênesis 1,1 no comentário de Dionísio bar Salibi († 1171). *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 15, n. 9, p. 1353-1360, 2005.

DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1995 (Teses e dissertações).

DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003.

EFRÉM SIRO. *Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii*. Interpretatus est R.-M. Tonneau. Louvain: Durbecq, 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri; v. 72) (1955a).

EFRÉM SIRO. *Sancti Ephraem Syri In Genesim et in Exodum Commentarii*. Edidit R.-M. Tonneau. Louvain: Durbecq, 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri; v. 71) (1955b).

FRIDLIN, Jairo (org.). *Sidur Completo*. São Paulo: Sêfer, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002 (Pensamento humano).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999 (Pensamento humano).

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998 (Perspectivas teológicas).

GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

HAYOUN, Maurice-Ruben. *La liturgie juive*. Paris: Presses universitaires de France, 1994 (Que sais-je ?; v. 2883).

ISHO'DAD DE MERV. *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancient Testament. 2 Exode-Deutéronome*. Traduit par C. Van den Eynde. Louvain: CSC0, 1958 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri; v. 81) (1958a).

ISHO'DAD DE MERV. *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancient Testament. 2 Exode-Deutéronome*. Édité par C. Van den Eynde. Louvain: CSC0, 1958 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri; v. 80) (1958b).

JANSMA, T. *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis: an approach to the exegesis of the Nestorian Church and to the comparison of Nestorian and Jewish Exegesis*. Leiden: Brill, 1958 (Oudtestamentische Studiën; v. 12).

KETTERER, Eliane; REMAUD, Michel. *O midrax*. Tradução de Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1996 (Documentos do mundo da Bíblia; v. 9).

KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 15ª ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2002.

KOVELMAN, Arkady. Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 7, n. 1, p. 123-161, 2004.

LEHRMAN, S.M. (trad.). *Midrash Rabbah, Exodus*. London: Soncino Press, 1961.

LETER, Michel. *Apories de l'herméneutique. 2. La Fabrication de l'oeuvre ouverte chez Eco comme caricature de l'exégèse et occultation du midrach*. S.l.: Presses du centre de recherches heuristiques, 1998. Disponível em: <http://aboutleter.chez-alice.fr/pages/etexts%20ml/Apories%20de%20l'hermeneutiqu2.html>. Acesso em: 12 de abril de 2006.

LEVENE, Abraham. *The Early Syrian Fathers on Genesis*. London: Taylor's Foreign Press, 1951.

MACLEAN, Arthur John. *East Syrian Daily Offices*. Londres: Rivington, Percival & Co, 1894. Disponível em: <http://www.bombaxo.com/eastsyrall.html>. Acesso em 25 de maio de 2006.

MANDEL, Paul. Midrashic Exegesis and its Precedents in the Dead Sea Scrolls. *Dead Sea Discoveries*, Leiden, v. 8, n. 2, p. 149-168, 2001.

MIRKIN, M.A. (ed.). *Midrash Rabbah, Shemot Rabbah*. Tel-Aviv: Yavneh, 1972.

NEUSNER, Jacob. *Introdução ao Judaísmo*. Trad. Heliete Vaitsman. Rio de Janeiro: Imago, 2004 (Bereshit).

NEUSNER, Jacob. Judaic Social Teaching in Christian and Pagan Context. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 6, n. 2-3, p. 251-281, 2003.

NEUSNER, Jacob. The Social Teaching of Rabbinic Judaism in Israelite Context. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 5, n. 2, p. 198-227, 2002.

OUAKNIN, Marc-Alain. *The Burnt Book: Reading the Talmud*. Tradução inglesa de Llewellyn Brown. Princeton: Princeton University Press, 1995.

PORTON, Gary G. Exegetical techniques in Rabbinic literature. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 7, n. 1, p. 27-94, 2004.

PORTON, Gary G. Rabbinic Midrash: public or private. *Review of Rabbinic Judaism*, Leiden, v. 5, n. 2, p. 141-169, 2002.

RASHI. *Shemot com Rashi traduzido*. São Paulo: Trejger, 1993 (Chumash com comentários de Rashi; v. 2).

ROMPAY, Lucas van (ed.). *Commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*. Louvain: Peeters, 1986 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri; v. 205) (1986a).

ROMPAY, Lucas van (trad.). *Commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*. Louvain: Peeters, 1986 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Syri; v. 206) (1986b).

SANTE, Carmine di. *Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. Trad. João Anibal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, v. 16, p. 9-18, 1987.

STRACK, H.L.; STEMBERGER, G. *Introduction au Talmud et au Midrash*. Traduction et adaptation françaises de Maurice-Ruben Hayoun. Paris: Cerf, 1986 (Patrimoines: Judaïsme).

TARADACH, Madeleine. *Le Midrash: Introduction à la littérature midrashique*. Genève: Labor et Fides, 1991 (Le Monde de la Bible; v. 22).

TEODORO BAR KONI. *Liber scholiorum I*. Edidit Addai Scher. Paris: Poussielgue, 1910 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Scriptorum Syri; v. 19).

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

VÖÖBUS, Arthur. *Lectionary of the monastery of 'Azīzā'el in Tur Abdin, Mesopotamia: a startling repository of Syro-Hexapla texts: a facsimile edition of Ms.MardinOrth.47*. Louvain: Peeters, 1985 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, v.466). Disponível em: <http://www.bombaxo.com/azizael.html>. Acesso em: 25 de maio de 2006.

VV. AA. *The Orthodox Study Bible*. Nashville: Thomas Nelson, 1993. Disponível em <http://www.bombaxo.com/greek.html>. Acesso em: 25 de maio 2006.

VV. AA. *Semana Santa: anos A, B, C*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

WIGODER, Geoffrey (dir.). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: Robert Laffont, 1996 (Bouquins).

WIT, Hans de. *En la dispersión el texto es patria: Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

ANEXO A – TEXTO HEBRAICO DO MIDRASH RABBAH

(MIRKIN, 1972, p. 52-74)

לד. (גניכד) אַנִּיִּהִי בְּיָמֵי הַרְבֵּיִם הָהֵם - יָמִים שֶׁל צֶעַר
 הָיוּ, לְפִיכֶךָ קוֹרָא אוֹתָן 'רְבִיִּים', וְדִכְתּוּתָהּ: (ויקרא טו, כה) 'וְאָשָׁה כִּי יִזוּב זֹבֵב דָּמָה
 יָמִים רְבִיִּים, לְפִי שֶׁהָיוּ שֶׁל צֶעַר קוֹרָא אוֹתָן 'רְבִיִּים'.

וַיָּמַת מֶלֶךְ מִצְרַיִם - שְׁנֵצְטָרַע, וְהַמְצָרַע הַשּׁוֹבֵב בְּמַת, שְׁנֵאָמַר:
 (במדבר יב, יב) 'אֵל נָא תְהִי בְּמַת', וְאָמַר: (ישעיהו ו, א) 'בְּשַׁנַּת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזִיחֵהוּ'.

וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַגּוֹ' וַיִּזְעְקוּ - לָמָּה נִתְאַנְחוּ, לְפִי שֶׁאָמְרוּ
 חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם: אֵינן לָךְ רְפוּאָה אִם לֹא נִשְׁחַט מִקְטַנֵּי יִשְׂרָאֵל מֵאָה וְחַמְשִׁים בְּעָרֵב
 וּמֵאָה וְחַמְשִׁים בְּבִקְרָה, וְרַחֵץ בְּדַמֵּיהֶם שְׁתֵּי פְעָמִים בַּיּוֹם. כִּיֵּן שֶׁשָּׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל

עין הדרש

ב. עי' בר פליז ז'. לד. א. וייר פייט ה', אסתר רבה פ"ב (פ"א פ' ד'), תנחומא מצורע ס' ו', ילק' בצורע ר' תקע"א, ילק' מלכים ר' ר"ט.

פירוש

התחיל, וכמו שדרשו חז"ל את הכתוב: (דברים א, ה) 'הואיל
 משה באר את התורה - משה התחיל לבאר את התורה. ועי'
 ב"ר ע' יצ"ל ב' והיכל הקודש ע' יצ"ל II.
 לד. ימים של צער היו וכו' לפי העניין מוסב מ"ש:
 יוהי בימים הרבים ההם' לזמן שמברייחת משה עד שגולד לו
 הבן הכבוד, היינו זמן בערך של שנה אחת בלבד, וכיצד קורא
 לזמן קצר כזה ימים רבים? אלא ימים של צער היו, וימים של
 צער אפילו מועטים הם גראים כאילו רבים הם. ומפורסמת
 הברכה הווילנאית: יהי רצון שיאריכו ימיך עד שאט נפש -
 דרך חיים כמורך בסוס צולע ברפס; כל יום ויום תאמר:
 אלילי, לנצח לא יתום! 'ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים',
 דדורש (וי"ר שם) ימים - שנים, רבים - שלושה.
 שנצטרע וכו' כי לו היה מת בוודאי, והיה הכתוב אומר:
 וימת מלך מצרים ויקם מלך חדש ויאנחו וגו', ואילו לפי מ"ש
 באף מיתתו של המלך הביאה עליהם ייסורים רבים. והכיצד:
 בצטרע, והיה זקוק לריפוי. דדורש מ"ש: 'בשנת מות המלך
 עזיחו' - בשנת שהמלך עזיחו נצטרע. והטעם לדרש זה -
 אומר: (ישעיהו א, א) 'אזון ישעיהו וגו' אשר חזה וגו' כימי
 עזיחו יותם אתו יחזקיהו וגו', היינו שיסעיה ניבא במשך ימי
 המלכים הללו, ומה שאומר: 'בשנת מות המלך עזיחו' -
 תחילת נבואתו של ישעיה היתה אז. ולשם הגדרה מדוייקת
 מוטב שהיה אומר: בשנת חמשים ושנים למלך המלך עזיחו,
 והיינו למדים מזה, שיסעיה ניבא במשך שנת בתקופת עזיחו,
 ואילו כשאומר: 'בשנת מות המלך עזיחו', יש לסבור מזה,
 שעם מותו של עזיחו התחיל להתנבא, או אחרי מותו של
 עזיחו התחיל להתנבא, כי לו היה הדבר לפני מותו, מהיכן
 ידע סימות באותה שנה, שמצויין 'בשנת מות המלך עזיחו',
 ולפי זה לא התנבא ישעיה כלל כימי עזיחו ממש. דדורש,
 שנצטרע, ולפי זה הניס רבות התנבא ישעיה כימי עזיחו,
 מזמן שנצטרע עד סמט, ועי' מהרז"ו.
 אין לך רפואה וכו' אפשר שהאמינו בימיהם של חז"ל,
 שיש בדם טרי תרופה לצרעת. ואולי האסמכתא: מים על
 המצורע המיטהר מדם צפור שחוטת, ואחר כך נותנים מים
 קרבן האשם על תנוך ארון המיטהר הימנית ועל בוהן ידו

גְּרָה קָשָׁה הִתְחִילוּ מִתְאַנְחִים וְקוֹנְנִים, וְאִין וְיִזְעָקוּ אֵלָּא לְשׁוֹן קִינָה, דְּכַתִּיב: (יחזקאל כא, יז) 'זַעַק וְהִלֵּל בֵּן אָדָם'. וְתַעַל שׁוֹנְעָתֶם אֶל הָאֱלֹהִים - אֵינּוּ אֹמְרִים: צַעֲקוּתֶם אֵלָּא 'שׁוֹנְעָתֶם', כְּמָה דְתִמְא: (איוב כד, יב) 'וְנִכַּשׁ חַלְלִים תְּשׁוּעָה'. וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נִצְאָקְתֶם - נִצְאָקַת הַחַלְלִים, כְּמָה דְתִמְא: (יחזקאל ל, כד) 'וְנִצְאָק נִצְאָקוֹת חַלְלֵי וְכְמָה דְתִמְא: (איוב שם, שם) 'מַעִיר מְתִים יִצְאָקוּ'.

וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ וְגו' - וְלֹא הָיוּ רְאוּיִין יִשְׂרָאֵל לְהִנָּצֵל, לְפִי שְׁהָיוּ רָשָׁעִים, אֵלָּא בְּזָכוֹת אַבּוֹת נִגְאָלוּ, הֵדָּא הוּא דְכַתִּיב: 'וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם וְגו''; אָמְרוּ רַבּוּתֵינוּ וְזָכוּנָם לְבִרְכָה: נַעֲשֶׂה לָהֶם גַּם וְנִתְרַפָּא מִצָּרְעָתוֹ.

לה. (כה) וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל - כְּמָה דְתִמְא: (שמות ג, ז) 'רָאָה רְאִיתִי אֶת עֲנֵי עַמִּי'. וַיִּדַע אֱלֹהִים - (שם שם, ז) 'כִּי יָדַעְתִּי אֶת מַכְאֲבֵיו'. דְּבָר אַחֵר: 'וַיִּרְא אֱלֹהִים' - שְׁלֹא הָיָה בְיָדָם מַעֲשִׂים טוֹבִים שְׁיִגְאָלוּ בְשִׁבְלֵם, וְכֵן הוּא מְפָרֵשׁ עַל יְדֵי יְחֻזְקָאֵל: (יחזקאל טו, ז) 'רִבְבָה כְּצַמַח הַשָּׂדֶה וְנִתְמַיֵּד וְתַרְבִּי וְתִגְדֵּלִי וְתִבְאִי בְעַדֵי עַדִּים שְׂדִים נִכְנוּ וְשִׁעְרָךְ צִמַּח וְאֶת עָרֹם וְעָרְיָה' - לֹא הָיָה צְרִיךְ לֹאמֵר אֵלָּא: 'וְשִׁעְרָךְ צִמַּח' וְאֶחָר כֵּן: 'שְׂדִים נִכְנוּ', שְׂקָדָם בָּא סִמָּן הַתְּחִתּוֹן מִן הַעֲלִיּוֹן, אֵלָּא מֵהוּ: 'שְׂדִים נִכְנוּ', אִיזָה מִשָּׁה וְאֶהְרֵן שְׁהָיוּ נִכְוִיִּם לְנִגְאָלָם, דְּכַתִּיב: (שיר ד, ה) 'שְׁנֵי שְׂדֵיךְ כִּשְׁנֵי עֶפְרַיִם', וְשִׁעְרָךְ צִמַּח' - הִגִּיעַ חֶקֶץ שֶׁל נִגְאָלָה; וְאֶת עָרֹם וְעָרְיָה' בְּלֹא מַעֲשִׂים טוֹבִים. לְכַךְ נִאֶמַר: 'יִדַע אֱלֹהִים'.

לו. וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּדַע אֱלֹהִים - יָדַע הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא שְׁעָלְיוֹ לְנִגְאָלָם לְמַעַן שְׁמוּ בְעֵבוֹר הַבְּרִית שְׁפָרַת עִם הָאֲבוֹת, וְכֵן הוּא אֹמְרִים: (שמות ב, כד) 'וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם וְגו'', וְכֵן הוּא אֹמְרִים עַל יְדֵי יְחֻזְקָאֵל: (יחזקאל כ, ט) 'וְאַעֲשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי'. דְּבָר אַחֵר: 'וַיִּרְא אֱלֹהִים' - אָמַר רִישׁ לְקִישׁ: שְׂרָאָה שְׁהֵן עֲתִידִין לְהִמְרוֹת עַל יָם סוּף,

עין הדרש

לה. א. שהש"ר פ"ד ס' ה', מדרש שמואל רבתי ריש פט"ו, ילקי טור השו"ע ר' חתקפ"ח.

פירוש

הימנית ועל בוחן רגלו הימנית, ע"י ויקרא יד. ומסתבר שהרטומי מצרים, שהיו שואפי דמם של ישראל, יעצו לפרעה להשתמש בדם הרצוי לו ביותר ותוול לו ביותר - דם ילדי ישראל. לה. וירא אלהים וכו' אומר: וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים, ואינו אומר מה ראה ומה ידע. ודורש, שהכתובים הנאים מפרשים מה ראה הקדוש ברוך הוא ומה ידע. שקדם בא סמן התחתון וכו' התבגרות התוח באה אחרי סימני התבגרות שלמטה - גידול השערות. זה משה

ואהרן וכו' בכה ואהרן היו נכונים לגאול את ישראל עוד לפני שהגיע הקץ, שהרבה זמן לפני הקץ אומר: (שמות ב, יא) 'ויגדל משה ויבא אל אחיו וירא בסבלותם', ע"י לעיל בסימן כ"ז. הגיע הקץ של גאולה אפשר ודורש: 'ושערך צמח' - ושיעורך ציבחה הגיע שיעור הזמן של הגאולה, וע"י מ"כ. לכך נאמר: וידע אלהים הקדוש ברוך הוא ראה שאין להם זכות להיגאל, וידע שחייב הוא לגאול למען שמו - אלהים, וכמ"ס בסימן הבא.

דְּכַתִּיב: (תהלים קו, ז) וַיִּמְרוּ עַל יָם בַּיָּם סוּף, וַיַּדַּע אֱלֹהִים - יָדַע שֶׁהוּא עֲתִידִין לֹמַר: (שמות טו, ב) זֶה אֱלֹהֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אָמַר: רָאָה שֶׁעֲתִידִין לֹמַר: (שם לב, ד) אֲלֵה אֶל־הַיָּם וְיִשְׂרָאֵל, וַיַּדַּע אֱלֹהִים שֶׁעֲתִידִים לְהַקְדִּים גַּעֲשָׂה לְגִשְׁמַע. וּרְבִנְךָ אָמַר: וַיַּרְא אֱלֹהִים - אֲשַׁעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה הַבְּיּוֹנִים, וְגַם הַרְשָׁעִים הִרְהָרוּ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה, דְּכַתִּיב: (שיר ב, יג) הַתְּאֵנָה חֲנֻטָּה פְּגִיחַ; וַיַּדַּע אֱלֹהִים - שֶׁאִפְלוּ אֶחָד בְּחֻבְרוֹ לֹא הָיָה יוֹדֵעַ אֶלָּא הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְבָדּוֹ, וְהָיָה מְכַנֵּן אֶת לְבוֹ וְהָיָה מְכַנֵּן אֶת לְבוֹ וְעוֹשִׂין תְּשׁוּבָה. וְאַף עַל פִּי שֶׁעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה לֹא יֵצְאוּ מִשֵּׁם אֶלְמָלָא זְכוֹת הַגְּבוּלוֹת, מִפְּנֵי שֶׁמִּדַּת הַדִּין מְקַטְרֶגֶת עֲלֵיהֶן עַל הַעֲגָל שֶׁהָיָה עֲתִידִין לַעֲשׂוֹת, וְעַל זֶה נֶאֱמַר: (שמות יב, כב) וַיִּלְקַחְתֶּם אֲנִיחַי אֶת־אֲזוּבִי - כִּינֹד שֶׁהִשְׁפִּילוּ עֲצָמָן לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה כְּאֲזוּבִי, (שם שם, שם) וַיִּטְבַּלְתֶּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֶּף - בְּזִכְרוֹת הַתּוֹרָה שֶׁעֲתִידִין לְקַבֵּל, דְּכַתִּיב בְּמַתַּן תּוֹרָה: (שם כד, ו) וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֵזָנוֹ, וְכַתִּיב: (שם יב, שם) וַיִּהְיֶה עִם אֵל הַמַּשְׁקוּף - שֶׁאֲבָרְהֶם גְּדוֹל בְּגָרִים, וְכִשֵּׁם שֶׁהַמַּשְׁקוּף גְּבוּהַ כִּף הָיָה גְּדוֹל שֶׁבְּאֵבוֹת, (שם שם, שם) וַיִּצַּל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת - בְּזִכְרוֹת יִצְחָק וַיַּעֲלֵב, לְלַמֵּד דֶּךָ שְׁבִזְכוֹת כָּל אֵלֵה יֵצְאוּ. דְּבַר אַחֵר: וַיַּרְא אֱלֹהִים - פְּרִישׁוֹת שֶׁבִּיְהִיָּהוּ; וַיַּדַּע אֱלֹהִים - יָדַע שֶׁקָּרַב הַזְּמַן שֶׁאֲמַר לְאַבְרָהָם; וַיִּגְלַה לְמֹשֶׁה לְהוֹדִיעוֹ כִּשְׁהָיָה רוּעָה.

פְּרָשָׁה ב

א. (ג, א) וּמֹשֶׁה הָיָה - הֵדָא הוּא דְכַתִּיב: (תהלים קג, ז) אֲיֹדִיעַ דְּרַכִּי לְמֹשֶׁה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַל־לוֹתָיו, בְּשָׂר נָדָם מְדוֹתָיו וְעַל־לוֹתָיו מְעוֹתוֹת הֵן, שֶׁנֶּאֱמַר:

עין הדרש
 לו. א. לקמן פט"ו א, ועי' שהש"ר סי' פ' י"ב. ב. לקמן פ"ז ב'.

פְּרָשָׁה ב

א. א. מדרש תהלים נומור ק"ג, ילק' תהלים ר' תתכ"ט.

פִּירוּשׁ

לו. שְׁעִתִּידִים לְהַקְדִּים נַעֲשֶׂה לְנִשְׁמַע הַיִּינוּ שְׁעִתִּידִים הֵם לְקַבֵּל אֶת הַתּוֹרָה, שְׁבִנֵי יִשְׂרָאֵל אִמְרוּ עִם קַבְלַת הַתּוֹרָה: (שמות כד, ז) כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע'. וְזִכְרוֹת גְּדוּלָה זֹאת לְיִשְׂרָאֵל, שֶׁקִּיבְלוּ עֲלֵיהֶם לַעֲשׂוֹת כָּל מַה שִּׁצְוָה אוֹתָם הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּבָלִי לְשִׁמּוֹעַ בְּקוֹדֶם מַה שִּׁצְוָה אוֹתָם, וְהָלֹא אִפְשָׁר שֶׁהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא יִצְוֶה אוֹתָם דְּבָרִים שֶׁלֹּא יִשְׁלַח מִכּוּחַ, וְעַי' שְׁבַח פִּיחַ א"י ב'. שֶׁעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה הַבְּיּוֹנִים וְדוֹרֵשׁ: וַיִּהְיֶה חֲנֻטָּה פְּגִיחַ וְהַגְּפָנִים סִדְרָה נִתְּנָה רִיחַ, מִמֶּשֶׁן הוֹרֵגֵם רִיחַ הַתְּשׁוּבָה. הַתְּאֵנָה חֲנֻטָּה פְּגִיחַ - פְּנֵי הַתְּאֵנָה הָיָה חֲנוּטִים; הַיִּינוּ: הַפְּגִיחַ הָיוּ סְגוּרִים, לֹא נִתְּנָה רִיחַ הַתְּשׁוּבָה הַיִּינוּ: הַרְשָׁעִים לֹא עֲשׂוּ תְּשׁוּבָה מִמֶּשׁ כִּי אִם הִירְהָרוּ בְּחוּכֵם לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה. וְעַי' לְקַמֵּן פִּטְוֹ סָם, שֶׁהוֹרֵשׁ סָם בְּשִׁיטָה אַחֲרָה. בְּזִכְרוֹת הַתּוֹרָה וְכו' הַיִּינוּ סָף' הַיִּינוּ אֲנִי. וַיַּרְא

אלהים - פרישות שביניהן המצרים הביאו את בני ישראל שיפרשו מנשותיהם, כמ"ש לעיל בסימן י"ב ז"ל והיו יושבים בבתיהם, והוא חשב למעטן מפרייה ורבייה. והגרידה ביזריא אלהים לפרישות דרך ארץ, במ"ש: (דברים כו, ז) ויירא את עניינו, ורואה בעניינו - ענינו דרך ארץ, וכך היא הלשון בהגדה של פסח: ויירא את ענינו, זו פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר: וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים. ונגלה למשה וכר' דורש סמוכין: וידע אלהים - זמשה היה רועה וגו' ויודיע אלהים למשה כשהיה רועה, שמבקש הוא לגאול את בני ישראל, וכשם שמפורש בחזון הסנה, ועי' הר"ל.

פרשה ב

א. הדא הוא דכתיב: וידע דרכיו למשה וכר' דורש סמוכין: וידע אלהים - זמשה היה הקדוש ברוך הוא

(דברים כב, יד) 'וְשֵׁם לָהּ עֲלִילַת דְּבָרִים', אָבֵל מְדוּתָיו שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא רַחֲמָנִיּוֹת הֵן, שְׁנֵאָמַר: (תהלים שם, ח) 'רַחוּם וְחַנּוּן ה' , וְאוֹתָן מִדּוֹת הוֹדִיעַ לְמֹשֶׁה; בְּשִׁעָה שְׁאָמַר לוֹ: (שמות לג, יג) 'הוֹדִיעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ' אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: (שם שם, יט) 'וְחַנְתִּי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרַחֲמָתִי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם, הַיְי: 'רַחוּם וְחַנּוּן ה''. יוֹדִיעַ דְּרָכָיו לְמֹשֶׁה — שֶׁהוֹדִיעַ דְּרָךְ הַקֵּץ לְמֹשֶׁה, שְׁנֵאָמַר: 'וּמֹשֶׁה הָיָה רָעָה'; לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל עֲלִילוֹתָיו — שֶׁעָשָׂה עֲלִילוֹתָיו בְּמִצְרַיִם כְּדֵי שִׁסְפְּרוּ יִשְׂרָאֵל עֲלִילוֹתָיו שֶׁעָשָׂה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמִצְרַיִם, הֵדָּא הוּא דְכָתִיב: (שם י, ב) 'וְלִמְעַן תִּסְפַּר בְּאָזְנֵי בְנֵי וְבָנֵי בְנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם; 'רַחוּם' — שֶׁרַחֵם עַל יִשְׂרָאֵל וְלֹא נִגְעוּ בָהֶן הַמַּכּוֹת; 'וְחַנּוּן' — שֶׁנָּתַן חֵן הַעַם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם; (תהלים שם, ט) 'אָרְךְ אַפַּיִם' — שֶׁהָאָרְךְ אָף עִמָּהֶם; (שם שם, ט) 'וְרַב חֶסֶד' — שֶׁהוּא מְטָה כָּל־פִּי חֶסֶד וְנִסְתַּמַּל בְּטוֹב וְלֹא בָרַע שֶׁהָיוּ עֲתִידִים לַעֲשׂוֹת.

ב. וּמֹשֶׁה הָיָה רָעָה — הֵדָּא הוּא דְכָתִיב: (תהלים יא, ד) 'ה' בְּהִיכַל קָדְשׁוֹ, אָמַר ר' שְׁמוּאֵל בְּרַ גַּחְמָן: עַד שֶׁלֹּא חָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הָיְתָה שְׂכִינָה שׁוֹרָה בְּתוֹכוֹ, שְׁנֵאָמַר: 'ה' בְּהִיכַל קָדְשׁוֹ, וּמִשְׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִסְתַּלְקָה הַשְּׂכִינָה לְשָׁמַיִם, שְׁנֵאָמַר: (שם שם, ט) 'ה' בְּשָׁמַיִם כְּסֹאוֹ. ר' אֶלְעָזָר אָמַר: לֹא זָזָה הַשְּׂכִינָה מִתּוֹךְ הַהִיכָל, שְׁנֵאָמַר: (דה"ב ז, טו) 'וְהָיוּ עֵינָיו וְלִבֵּי שָׁם כָּל הַיָּמִים',

עין הדרש

ב. א. מדרש תהלים זמור י"א, ילקי מלכים ר' קציה.

פירוש

הודיע, ומשה היה האיש שהקדוש ברוך הוא הודיע לו, ועי' לעיל פ"א ל"ו בסוף הסימן בפירוש — ד"ה 'זנגלה למשה וכו'. וקשה כ"ש: 'לבני ישראל עלילותיו', ולא מצאנו להקדוש ברוך הוא שהודיע ישרות לבני ישראל מה שבבשק לעשות. ודורש: הקדוש ברוך הוא הודיע למשה את מידותיו, שאין עלילותיו מעוותות כדרך עלילותיו של בשר ודם. ומסתיע במ"ש: 'ישם לה עלילות דברים', היינו שבדה עליה דברי שקר. ומעניין כל עלילה שבמקרא, שבני אדם הם עושיה, עלילה רעה היא. ואילו עלילותיו של הקדוש ברוך הוא לבני ישראל רחמניות הן, והקדוש ברוך הוא הודיע למשה דרך עלילותיו לבני ישראל. שהודיע דרך הקץ וכו' אפשר שהגיריה: 'יודע אלהים' — 'זמשה היה'; (בראשית טו, יג) 'יודע תדע כי גר יהיה זרעך וגו' ארבע מאות שנה; הקדוש ברוך הוא הודיע למשה אותה יודעה שאמר לאברהם, שדרך חשבון הקץ היא לא מזמן ירידתם למצרים, אלא משגולד יצחק. ארבע מאות שנה מלידתו של יצחק עד יציאתם ממצרים, ואילו במצרים עצמה לא היו אלא מאתים ועשר שנים, ועי' רש"י ע"ה לכתוב: 'כי גר יהיה זרעך' ובב"ר פ"א ב' בפירוש — ד"ה 'בשרם שהן שמידין לעשות שם וכו'. 'שעשה עלילותיו במצרים וכו' הקדוש ברוך הוא הודיע למשה — 'לבני

ישראל עלילותיו; הקדוש ברוך הוא הודיע למשה שיתעלל במצרים כדי שיהיה לבני ישראל מה לספר. היה בידי הקדוש ברוך הוא להרחיב לבו של פרעה עוד בתחילה ולהוציא את בני ישראל ממצרים בלי עשר המכות. ומפורש במקרא שהקדוש ברוך הוא הוא שהכביד לבו של פרעה (שמות ד, כא) 'ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם'. וגם זה מרוב ביודע אלהים — 'זמשה היה; משה היה זה שהקדוש ברוך הוא הודיע לו אותה יודעה שבגזירת בין הבתרים, שאומר כה: 'יודע תדע', ואומר שם: (בראשית כב, יד) 'זגם את הגז אשר יעבודו דן אנכי'. ב. הדא הוא דכתיב: 'ה' בהיכל קדשו וכו' מביא כאן את הכתוב הזה בגלל סימונו: 'עיניו יתנו עפעפיו יבטנו בני אדם', שדורשו לקמן בסימן זה, שהקדוש ברוך הוא הוֹן את משה במרעה צאן. והיינו 'יודע אלהים' — ומשה היה רועה; הקדוש ברוך הוא ראה כיצד נותג משה במרעה הצאן וידע שמסוגל הוא לרעות את עם ישראל. ומכיוון שתחלתו של הכתוב הזה עניינו בבית המקדש, שאומר: 'ה' בהיכל קדשו', דורשו כאן, באשר בית המקדש וקדושת ירושלים כל דרש עליהם אינו חוץ למקומו. וקשה הכתוב: 'ה' בהיכל קדשו ה' בשמים כסאו, אלא עד שלא חרב בית המקדש — ה'

וכן הוא אומר: (תהלים ג, ה) ב'קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה, אף על פי שהוא קרב הרי הוא בקדשתו, בוא וראה מה כורש אומר: (עזרא א, ג) 'הוא האלהים אשר בירושלם', אף על פי שהוא קרב 'האלהים' אינו זו משם. אומר ר' אהא: ילעולם אין השכינה וזה מכתל מערבבי, שנאמר: (שיר ב, ט) 'הנה זה עומד אחר כתלנו, וכתוב: (תהלים יא, שם) 'עניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם'. ואמר ר' ינאי: אף על פי ששכינתו בשמים 'עניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם'; משל למלך שהיה לו פרדס ובנה בו מגדל גבוה, וצנה המלך שיתנו לתוכו פועלים שיהיו עסוקים במלאכתו, אמר המלך: כל מי שמתפשר במלאכתו יטל שפרו משלם, וכל מי שמתעצל במלאכתו ינתן בדימוס – המלך זה מלך מלכי המלכים, והפרדס זה העולם שנתן הקדוש ברוך הוא לישראל לתוכו לשמר התורה, והתנה עמקם ואמר: מי שהוא שומר את התורה הרי גן עדן לפניו, ומי שאינו משמרה הרי גיהנם. אף הקדוש ברוך הוא אף על פי שהוא נראה כמסלק שכינתו מבית המקדש – 'עניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם'. והלמי בוהן, לצדיק, שנאמר: (תהלים שם, ה) 'ה' צדיק יבחן, לרבמה הוא בוחנו, במרעה צאן. בדיק לדויד בצאן ומצאו רועה יפה, שנאמר: (שם עה, ע) ו'ויבחר בדרך עבדו ויקחהו ממקלות צאן, מהו: 'ממקלות צאן, כמו: (בראשית ח, ב) 'ויפלא הגשם; הנה מונע הגדולים מפני הקטנים והנה מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרב, ואחר כך מוציא הקטנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואחר כך מוציא

עין הדרש

ב. שוחר טוב מזמור ב', ג. שהש"ר פ"ב פ"ט, ילק' שה"ש ר' תתקפ"ו. ד. ילק' תהלים ר' תרכ"ה. ה. שוחר טוב מזמור י"א. ו. שוחר טוב מזמור ע"ח, ילק' תהלים ר' תהב"ג, ועי' ילק' כאן ר' קט"ט.

פירוש

בחיכל קדשו, ומשחרב בית המקדש נסתלקה השכינה לשמים – 'ה' בשמים כסאו'. אף על פי שהוא הרב וכו' אומר: 'מהר קדשו, היינו הר בלבד, באשר הבניין שעליו חרב, ואמר שהקדוש ברוך הוא ענה לו מסב. וכיבנך למהר קדשו, שהוא הרב: (איכה ה, יח) 'על הר ציון טבטב, ועי' ב"ר פניו י'. בוא וראה מה כורש אומר וכו' אומר: ויבן את בית ה' אלהי ישראל הוא האלהים אכר בירושלים, הבית השני עוד לא נבנה, ובכל זאת אומר: 'ואלהים אכר בירושלים'. ענינו יחזו וגו' רואה את הכתוב: 'ה' בחיכל קדשו ה' בשמים כסאו עניו יחזו וגו' במובן זה: אף על פי ש'ה' בשמים כסאו, היינו שחרב בית המקדש, כי בשעה שאינו הרב הריתו כסאו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר: (ירמיה י, יב) 'כסא כבוד וגו' מקום מקדשנו, בכל זאת ענינו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם' מהיכל קדשו – ממקום היכל קדשו. אף על פי ששכינתו בשמים וכו' אפשר דורש את הכתוב בשיטה זאת: אף על פי שנראה, ש'ה' בשמים כסאו, חרב בית המקדש ונסתלקה השכינה ממנו, בכל זאת ההטטה לא נסתלקה –

ענינו יחזו'. וכיצד: עפעפיו יבחנו בני אדם, באותו מקום שבמרום יחזו עפעפיו בני אדם. אפשר דורש יבחנו לפי 'בחון, 'בחון, שמוכנה מגדל. הקדוש ברוך הוא משיגת על הבריות מראש הנגדל שלו, ממקום כסאו בשמים. והגוריה לדרש מופלא זה, שלא מצאנו במקרא דרך בחינה בעינים או בעפעפיים אלא כאן בלבד. ובא המשל ומסביר: למה הדבר דומה, לזה שנמצא במגדל – אף על ראש הנגדל – ואין הפועלים רואים אותו ומרגישים בו, אלא שהוא יודע כל מה שהפועלים עושים, באשר ענינו רואות את הפועלים. כיצד – עפעפיו יבחנו בני אדם; דרך המגדל רואה הוא בעפעפיו. ונתן בדימוס ינתן בבשר של פחד ואימה, קרור, ועי' עמ"ל ע' 'דיוכוס II. ויש מצב של פחד ואימה, קרור, ועי' עמ"ל ע' 'דיוכוס II. ויש לראות פשוטו של הכתוב: 'ה' בחיכל קדשו ה' בשמים כסאו וגו' במובן השני נמצא בכל מקום, ומכל מקום משיגת הרא על בני האדם. ויכלא הגשם וכו' המובן של 'ויכלא הגשם – נמנע הגשם, וכך (שמות לו, ו) 'ויכלא העם מהביא' – נמנע העם מהביא. 'עשב הבינונית' – אולי יש לגרוס: עשב הבינונית.

הבחורים שיהיו אוכלין עֶשֶׂב הַקֶּשֶׁה; אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: מִי שֶׁהוּא יוֹדֵעַ לַרְעוֹת הַצֵּאֵן אִישׁ לְפִי כַחוֹ יְבוֹא וְיַרְעֶה בְּעַמִּי, הֲדָא הוּא דְכְּתִיב: (תהלים שם, עא) 'מֵאַחַר עֲלוֹת הַבֵּיאוֹ לַרְעוֹת לַבְּיַעֲקֹב עִמּוֹ'. וְאַף מִשֶּׁה לֹא בָחַנו הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶלָּא בְּצֵאֵן - אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ: כִּשְׁהֵי מִשֶּׁה רַבִּינוּ עָלָיו הַשְּׁלוֹם רוּעָה צֵאֵנוּ שֶׁל יִתְרוֹ בַּמִּדְבָּר בְּרַח מִמֶּנּוּ גְדִי, וְרַץ אֲחִירָיו עַד שֶׁהִגִּיעַ לְחֶסֶת, כִּינּוּ שֶׁהִגִּיעַ לְחֶסֶת נִדְמָנָה לוֹ בְּרַכָּה שֶׁל מַיִם וְעַמֵּד הַגְּדִי לְשִׁתוֹת, כִּינּוּ שֶׁהִגִּיעַ מִשֶּׁה אֶצְלוֹ אָמַר: אֲנִי לֹא הֵייתִי יוֹדֵעַ שֶׁרַץ הֵייתִי מִפְּנֵי צָמָא, עָיַף אָמָה, הִרְפִּיבוּ עַל כִּתְפוֹ וְהִנֵּה מְהַלֵּךְ, אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: יֵשׁ לָךְ רַחֲמִים לְנֵהג צֵאֵנוּ שֶׁל בָּשָׂר וְדָם כָּךְ, חֲזִיקָה, אָמָה תַרְעֶה צֵאֵנוּ יִשְׂרָאֵל, הֲוִי: 'וּמִשֶּׁה הִנֵּה רַעָה'.

ג. דְּבַר אַחֵר: וּמִשֶּׁה הִנֵּה רַעָה - הֲדָא הוּא דְכְּתִיב: (משלי ל. ה) 'כָּל אֲמֶרֶת אֱלוֹהֵי צְרוּפָה', אֵין הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא גוֹמֵן גְּדֻלָּה לְאָדָם עַד שֶׁבּוֹדְקָהוּ בְּדָבָר קָטָן וְאַחַר כֵּן מַעֲלָהוּ לְגְדֻלָּה, הֲרִי לָךְ שְׁנֵי גְדוּלֵי עוֹלָם, שֶׁבְּדָקָן הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּדָבָר קָטָן וְנִמְצָאוּ נְאֻמִּים וְהַעֲלֵן לְגְדֻלָּה: בְּדָק לְדוּיֵד בְּצֵאֵן, וְלֹא נִהְיָן אֶלָּא בַּמִּדְבָּר, לְהַרְחִיקָם מִן הַגִּזְל, שֶׁכֵּן אֶלְיָאָב אָוִמַר: (ש"א יז, כח) 'וְעַל מִי נִטְשָׁתָּ מַעַט הַצֵּאֵן הַהֵנָּה בַּמִּדְבָּר', מְלַמֵּד שֶׁהֵיָה דְוִיד מְקַיֵּם הַמִּשְׁנָה: 'אֵין מְגִדְלִים בְּהֵמָה דַּקָּה בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: נִמְצָא אָמָה נְאֻמָּן בְּצֵאֵן בּוֹא וְרַעָה צֵאֵנוּ, שֶׁנֶּאֱמַר: (תהלים עה, עא) 'מֵאַחַר עֲלוֹת הַבֵּיאוֹ לַרְעוֹת בְּיַעֲקֹב עִמּוֹ; וְכֵן בְּמִשֶּׁה הוּא אָוִמַר: 'וַיִּנְהַג אֶת הַצֵּאֵן אַחַר הַמִּדְבָּר' לְהוֹצִיאָן מִן

עין הדרש
ג. א. ב"ק פ"ז מ"ז.

פירוש

ורואה את הכתוב 'מאחר עלות וגו' כמפרש את ב"ש לפניו: ויפקחו ממכלאות צאן; דויד טיפל ב'עלות' באופן מיוחד. 'עלות' - בעלי חיים במצב של הונקה בעלי חיים שיש להם עוללים. ו'עלות' וקוקות לטיפול מיוחד: (בראשית לג, יב) 'כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות', (ישעיה מ, יא) 'ברושע עדרו ירעה בורועו יקבץ טלאים ובחיקו יסא עלות יגהל'. ורץ אחריו עד שהגיע לחסית וכו' אולי יש לפרש 'חסית' - גדר נמוכה: חסות קטנה. והיטוד לפירוש זה: 'וינהג את הצאן אתר המדבר וגו' מתוך הסנה. לשם מה נהג משה את הצאן אתר המדבר עד שהגיע לסנה? אלא משה רעה את הצאן במדבר, וברח ממנו הגדי ורדף אחריו עד שהגיע לאתר המדבר, למקום הסנה. וה'סנה' משמש לגדר חיה ונמוכה, כמ"ש לקמן בסימן ה': 'מה הסנה הזה עושין אותו גדר לנינה, ובדל הוא על מים כמ"ש לקמן שם: 'מה הסנה הזה גדל בנינה ובנהר', וע"י ב"י ע' 'חסות' ב'. המנה עושה גדר נמוכה כמ"ש לקמן שם: 'מה הסנה שפל מכל האילנות'.
ג. הדא הוא דכתיב: כל אמרת אלוה צרופה

וכן דורש: כל העלאתו של השי"ת, שמעלה בה אדם לגדולה, לא באה אלא אחרי צריפה. אמרה-העלאתו לגדולה, לפי מ"ש: (דברים כו, יח) 'וה' האמירך' - הקדוש ברוך הוא העלה את בני ישראל למעלה מכל העמים, וכשם שמפרש בעצמו: (שם שם, יט) 'ולחתך עליון על כל הגוים', ע"י הרש"ש. וכן 'אמיר' - ענף עליון. ובערבית אמיר (אמיר) - ראש; מנהיג. ורואה 'צרופה' נמוכן של בדיקה בדבר קל, כזה שבדרך את הכסף, שאפילו בגלל סיגים מעטים צורפו. ובב"ר פס"ד א' דורש כתוב דומה לזה, שהקדוש ברוך הוא בצרף את ובריות בזה שמקיימים מצוות הנראות כלא חשובות; מצוות כאלה שהיגיון אינו מחייבן היינו גם כן בדיקה בדבר קל. כתוב זה נמצא בשינויים קלים בשלושה מקומות במקרא: (ש"ב כב, לא) 'אמרת ה' צרופה מן הוא לכל החסים בו', (תהלים יח, לא) 'אמרת ה' צרופה מן הוא לכל החסים בו', והכתוב המובא כאן 'כל אמרת אלוה צרופה מן הוא לחסים בו'. ואולי כביא כאן את הכתוב במשלי, כאשר כתוב בו 'כל אמרת' - כל העלאתו לגדולה. ואולי עיקרו של הדרש כאן - בוכר הטבל

הגזל, ולקחו הקדוש ברוך הוא לרעות ישראל, שנאמר: (שם עז, כא) 'נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן'.

ד. דָּבָר אַחֵר: אִם מֹשֶׁה הָיָה - כָּל מִי שֶׁכָּתוּב בּוֹ 'הָיָה', מִתְקַן לְקָדְשׁ: (בראשית ג, כב) 'הֵן הָאָדָם הָיָה' - מִתְקַנֵּת הַיְתָה הַמִּיתָה לְבֹא לְעוֹלָם, שְׁנֵאמַר: (שם א, ב) 'וְהִשָּׁף עַל פְּנֵי תְהוֹם, זֶה מִיתָה, שֶׁמִּחְשָׁף פְּנֵי הַבְּרִיּוֹת; (שם ג, א) 'וְהִנְחַשׁ הָיָה עָרוֹם' - מִתְקַן לְפָרְעוּנוֹת הָיָה; בְּגֵם כְּתִיב: (שם ו, ט) 'תָּמִים הָיָה' - מִתְקַן לְגֵאֲלָה; בְּיוֹסֵף כְּתִיב: (שמות א, ה) 'וַיֹּסֵף הָיָה' - מִתְקַן לְפָרְנוּסָה; בְּמִרְדְּכָי כְּתִיב: (אסתר ב, ה) 'אִישׁ יְהוּדִי הָיָה' - מִתְקַן לְהַצְלָה; וּמֹשֶׁה - לְגֵאֲלָה; מִתְחַלֵּת בְּרִיָּתָם גִּתְקֵנוּ לְקָדְשׁ.

יִיָּנֶה גֵאֲלָת הַצֹּאן אַחֵר הַמְדַבֵּר - אָמַר ר' יְהוֹשֻׁעַ: לָמָּה הָיָה רוֹדֵף לְמִדְבָּר, לְכִי שָׂרָאָה שְׂיִשְׂרָאֵל גִּתְעֵלוּ מִן הַמְדַבֵּר, שְׁנֵאמַר: (שיר ג, ו) 'מִי זֹאת עֹלָה מִן הַמְדַבֵּר, שֶׁהָיָה לָהֶם מִן הַמְדַבֵּר: הִמָּן וְהַשְּׁלִיּוֹ וְהַבְּאָר וְהַמִּשְׁכָּן וְהַשְּׂכִינָה, כְּהִנֵּה וּמְלָכוֹת וְעַנְיֵי כְבוֹד. דָּבָר אַחֵר: אָמַר הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: אִתָּה עֲתִיד לְהַעֲלוֹת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בְּזִכְרוֹת מִי שְׁדַבַּרְתִּי עִמּוֹ בֵּין הַבְּתָרִים, זֶה אֲבָרְהָם, וְאִין 'מְדַבֵּר' אֶלְאָ דְּבוּר, שְׁנֵאמַר: (שם ד, ג) 'וּמְדַבֵּרְךָ נֶאֱנָה'. וְאָמַר ר' לוי: אָמַר לוֹ הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: סָמֵן זֶה לָךְ - בְּמִדְבָּר אִתָּה מִנִּיחָן, וּמִן הַמְדַבֵּר אִתָּה עֲתִיד לְהַחְזִירָן לְעֲתִיד לְבֹא, שְׁנֵאמַר: (חושע ב, טז) 'לִכֵּן הִנֵּה אֲנִי מַפְסִיחָה וְהַלְכִיתִּיהָ הַמְדַבֵּר'. דָּבָר אַחֵר: לָמָּה הָיָה רוֹדֵף לְמִדְבָּר, שֶׁצָּפָה

עין הדרש
ד. א. ביר פיל הי' ושם נסמן.
ב. הנחית כאן כי ירד כל העניין, ולק' כאן ר' קסיט.

פירוש

למדבר, 'רודף' - משתוקק, וכך (פסחים ק"ד א') זיחא לבך רודף עליך' - ויחא לבך משתוקק עליך. אלא לפי שראה משה בנבואה, שעתידים ישראל להתעלות מן המדבר, ודורש 'מי זאת עולה מן המדבר' על ישראל, שהיתה להם התעלות מן המדבר. ואין מדבר אלא דבור וכו' דורש זינגט את הצאן אחר המדבר' כנבואה למה שהוא עתיד לעשות - עתיד הוא להנהיג את הצאן אחר המדבר; כנבואה מאותו דיבור שבין הבתרים. היינו שאז כבר הגיע זמן הנאולה ממצרים, שאותן ארבע מאות שנה כבר התקרבו לסיומן, וכמיש לעיל בסיבן א': 'שהודיע דרך הקץ למשה', ועי' בפירוש שם. במדבר אתה מניחן וכו' אפשר ודורש 'זינגט' במקום 'זינגט' עתיד הוא לנהוג את הצאן אחרי המדבר הזה. ומן המדבר עתיד משה להתזרין לארץ, שנאמר: 'לכן הנה אנכי מפחיה והולכתה המדבר', ואומר: (שם שם, יז) 'וענתה שם כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים', היינו בשם שמש והעלה אותם מארץ

כלמי רבים מהגדולים, שאינם מקפידים בקבוצת כל מה שהאדם גדול יותר חייב הוא לסיים לב גם לדבר הקטן ביותר לא יאמר: מה אשים לב לאותו יצור פחות, לו כואב: נחית כצאן עמך וגו' אולי מסרס את הכתוב ודורש: נחית עמך ביד משה ואהרן כצאן הקדוש ברוך הוא מסר בידם את הנהגת העם כמו הצאן שרעו; לפי הצאן שמש רעה הכיר הקדוש ברוך הוא, שמתוקן הוא לרעות את ישראל.
ד. כל מי שכתוב בו היה, מתקן וכו' היה יכול לומר: ומשה רועה וגו', אלא 'היה רועה' - מתחילה היה מתוקן מטעם טיבו להיות רועה; מתחילה היה מתוקן להנהגה, ועי' לעיל בפ"א סימן כ' בפירוש - ד"ה: 'הגון לנביאות'. וכל המאמר הובא בביר פ"ל שם בנתיבה, ונחפר שם במלואו.
למה היה רודף למדבר וכו' אומר: זינגט את הצאן אחר המדבר', היינו שהעמיק במדבר עד שהגיע למאחוריו, ולמה השתוקק משה כל כך למדבר: 'רודף למדבר' - משתוקק

שהוא עתיד להחריב כרכי אמות העולם, כמה דכתיב: (ירמיה נ, יב) 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבבה'. דבר אחר: 'וינהג את הצאן אחר המדבר' - בשורו, שישאל, הקרויים צאן, ימותו במדבר. וכן בשעה שתבע משה צרכיהן של ישראל אמר לו להקדוש ברוך הוא: (שיר א, ז) 'הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה נגו' - כמה חיות בהן, כמה מעברות, כמה מיניקות התקנת לתינוקות, כמה רכוכין התקנת למעברות!?! השיבו הקדוש ברוך הוא: (שם שם, ח) 'אם לא תדעי לך' - אם לא ידעת, סופך לידע, (שם שם, ט) 'צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדימך', כלומר: הצאן והגדיים אמה רועה (כלומר: האבות ימותו במדבר והבנים נכנסים), ואין אמה רועה את הבנים אלא (שם שם, ט) 'על משכנות הרעים' בארץ סיוון (שלא תכנס משם והלאה).

וַיָּבֵא אֶל הַר הָאֵלֹהִים חֶרְבָּה - יחמשה שמות יש לו: 'הר האלהים', 'הר בשן', 'הר גבנונים', 'הר חורב', 'הר סיני', 'הר האלהים', ששם קבלו ישראל אלהותו של הקדוש ברוך הוא; 'הר בשן', שכל מה שאוכל אדם

עין הדרש

ג. לקמן פ"ג ד', שהש"ר פ"א פ"ז, ילק' שה"ש ר' תתקפ"ב.
ד. ע"י שבת פ"ט א"ב, לקמן פ"א ח', במ"ר פ"א ח', תחומא במדבר ס' ז', ילק' במדבר ר' תרפ"ד, ילק' תהלים ר' תסצ"ו.

פירוש

את הגדיים, את הדור השני, אבל לא יכנסם לארץ כנען כי אם יביאם 'על משכנות הרעים' - קורא לארץ סיוון ועוג 'משכנות הרעים', באשר ארץ מננה היתה אותה ארץ, ע"י במדבר לב, א, וע"י מהר"ו.
הר בשן וכו' רואה את הכתוב: (תהלים סח, טז) 'הר אלהים הר בשן הר גבנונים הר בשן' במובן של שימוש שמות שונים להר אלהים. וע"י ב"ר פצ"ט א' בפירוש - ד"ה: 'וכן הוא אומר: הנה שמענוה באמרתה וכו' ותמצא שם פשוטו של כתוב זה. וגם בב"ר פצ"ח י"ג דורש: 'הבשן - מבין סיני'. וטעם הדרש שם, שלא מצאנו במקרא את דן הבשן, וכאן מה טעם שאומר: 'הר אלהים הר בשן וכו' ולבני פשוטו של הכתוב: (דברים לג, כב) 'דן גור אריה יונק מן הבשן', אין הכוונה שדן יונק מן הבשן, אלא דן דומה לגור אריה המונק מן הבשן. דן יונק על האויבים כאותו גור אריה המונק מהבשן. ודומה ברכתו של משה לדן לברכתו של יעקב: (בראשית מט, יז) 'יהי דן נחש עלי דרך וגו'', וע"י ב"ר שם י"ד בפירוש - ד"ה: 'לפי שהיה יעקב אבינו רואה אותו וכו''. 'בשן' הוא החבל בעבר הירדן מורחה הנקרא ביוונית 'טרכוניסיס' על שם פראותו של אותו שטח, שכולו הררים מבוקעים ושכבות לבה מנוקקות. ומי שהולך שם יש שאפילו גור אריה יונק עליו לפחע ממסתרים; גם 'גור אריה' נעשה לחייה מסוכנת באותו שטח רב המסתרים והמארבים. 'גור אריה' בדרך כלל פחות מסוכן הוא מאריה, ומ"ש: (בראשית מט, ט) 'גור אריה יהודה מטרף בני עליה', הכוונה: גור אריה שמצליח לטרוף, הריחו

כצרים כך עתיד הוא להעלותם לעמיד לבוא עם הגאולה השלמה, ומן המדבר יעלה אותם, וע"י מהר"ו. שהוא עתיד להחריב כרכי אמות וכו' גם כאן יש לראות את הדרש לפי 'וינהג', עתיד משה לנהוג את ישראל אחר המדבר; כשיתקיים מ"ש 'אחרית גוים מדבר וגו''. בשורו, שישאל, הקרויים צאן וכו' אולי כך הוא מובנו של הדרש: 'וינהג את הצאן - אחר המדבר; אחרי הנתנתו את הצאן יבוא המדבר; ימותו במדבר. ורוב 'בשורה' מובנן לטובה, ויש לראות את הטובה כאן בזה שלא ימותו מיד עם היכנסם למדבר אלא במשך ארבעים שנה ועוד: תאבות אמנם ימותו במדבר, אבל הבנים יכנסו לארץ, וכמ"ס בסמוך. ואולי דורש 'וינהג את הצאן אחר המדבר' - וינהג את הצאן עד סוף המדבר, ובסוף המדבר ימותו הצאן, והרי זו בשורה טובה, שיוכה להגיע עם הצאן עד סוף המדבר. כמה חיות בהן וכו' ועדיפה הגירסא לקמן בפ"ג שם: 'כמה חיות יש בהן, כמה מעוברות יש בהן, כמה תינוקות יש בהן, כמה מיני כוונות התקנת להם להחיות שבהן, כמה מיני ריכוכין התקנת למעוברות, כמה קליות ואגוזין התקנת לתינוקות?'; ריכוכין - אולי הכוונה ב'ריכוכין': מאכלים שונים שמרכיבין ליבה של מעוברת. דרכן של מעוברות, שיש מהן שמתאוות למאכלים מיוחדים, וחייבים למלא את סיפוקן מפני סכנת נפשות, ע"י תוספתא מקוואות ז' ו', וע"י ב"ר ע' 'דכוך' א'. הצאן והגדיים אתה רועה וכו' דורש: 'צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך' - משה רבינו יראה בעקבי הצאן, יראה בסופו של הדור שיצא ממצרים, וגם יספיק לרעות

שמות רבה

פרשה ב

בְּשִׁנְיָו – בְּזִכּוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנֵתְנָה בְּהָר, וְכֵן הוּא אֹמֵר: (ויקרא כו, ג'ד) אִם בְּחֻקֵּי תִלְכוּ וְגו' וְנִתְּתִי גִשְׁמֵיכֶם בְּעֵתָם וְגו'; 'הַר גְּבֻנִים' – גְּקו' כְּכִבְדָּה, גְּקִיִּים מְקַל מוּם; 'הַר חוֹרֵב', שְׁמִמְנוּ נָטְלוּ סִנְהֶדְרִין רְשׁוֹת לְהַרְג בְּחֶרֶב, וְר' שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָן אָמַר: הַשְּׁמֵשׁ נָטְלוּ עוֹבְדֵי גִלּוּלִים אֶפּוֹפְסִין שְׁלֵהֶם, שְׁנֵאָמַר: (ישעיה ס, יב) 'וְהַגּוֹיִם חָרַב יִחָרְבוּ – מִחוֹרֵב יִחָרְבוּ; 'הַר סִינַי', שְׁמִמְנוּ יִרְדָּה שְׁנֵאָה לְעוֹבְדֵי כּוֹכָבִים. X

ה. (ב) וַיִּרְא מִלְּאֵף ה' אֵלָיו – הֵדָא הוּא דְקָתִיב: (שיר.ה.ב) א' אֲנִי יִשְׁנֶה וְלִבִּי עָר', אֲנִי יִשְׁנֶה מִן הַמְצוּזוֹת, וְלִבִּי עָר' לְעִשׂוֹתָן; (שם שם, שם) 'פִּתְחֵי לִי אֲחֹתִי רַעֲיָתִי יוֹנְתִי תַמְתִּי – תַמְתִּי בְּסִינַי, שְׁנֵתְמָמוּ עַמִּי בְּסִינַי וְאָמְרוּ: (שמות כד, ז) 'כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע'. אָמַר ר' יְצַאי: מַה הַתְּאֻמִּים הִלְלוּ אִם חֲשַׁשׁ אֶתְד בְּרֵאשׁוֹ חֲבָרוּ מְרֻגִישׁ, כֵּן אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּבָיִכּוֹל: (תהלים צא, טו) 'עֲמֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה', דְּבָר אַחֵר: מַהוּ 'עֲמֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה', כְּשֵׁשׁ לָהֶם צָרָה אֵינָם קוֹרְאִים אֶלָּא לְהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא – בְּמִצְרַיִם: (שמות ב, כג) 'וְתַעַל צָרָה אֵינָם קוֹרְאִים אֶל הָאֱלֹהִים', בְּיָם: (שם יד, י) 'וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה', וְכָאֵלָּה רַבִּים, וְאֹמַר: (ישעיה סג, ט) 'בְּכָל צָרָתָם לֹו צָר'. בְּאָמַר לֹו הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: אִי אַתָּה מְרֻגִישׁ שְׁאֵנִי שְׂרוּי בְּצַעַר כְּשֵׁם שְׂיִשְׂרָאֵל שְׂרוּיִים בְּצַעַר?! הַיּוֹ

עין הדרש

ה. שהשיר פ"ד פ' ד', ילק' ישעיה ר' סס"ג (הק"ג).
 ה. א. שהשיר פ"ה פ' ב', פסיקתא רבתי פ"י כ"ז ס' ו', פסיקתא דרב כהנא פ"י ס', ילק' שה"ש ר' תחפ"ח. ב. ע"י תחובא כאן ס' י"ד, ילק' תהלים ר' תתמ"ג.

פירוש

מפסעפ עבורה והתנצחות הרבה יותר בהאריה, שרגיל הוא בכך, ובחזונוותיו אינם מצויים את רוחו, וע"י ב"ר פצ"ח ז' בפירושו – ד"ה 'מטרפו של יוסף עלית וכו'.' 'כרובוניטוס' – השם פראי ביותר; ביוונית: *εραχός* – פראי וגס. ואולי גם וגובים. נקי כגבינה וכו' בשעה שממדו בני ישראל לפני הר סיני לקבל את התורה נתרפאו מכל המובים, ע"י בה"ר פ"י"ג ח' ושחש"ר פ"ד פ' ז'. גבינה נקיייה היא; אין מערבין חלב בהמה טמאה בעשיית גבינה, באשר חלב בהמה טמאה אינו עומד; חלב מפני מה אסרו גבינת עובדי כוכבים. שבמנו נטלו סנהדרין רשות להרג בתרב גראה שההייחסו להמתה בחרב, שמתיה את ראשו של הנידון, כאל היתה המנוולת שבארבע מיתות בית דין, ואפילו לגבי פושע איום החייב מיתה יש לברור לו מיתה יפה. ומאד כאד ביקשו חז"ל למצוא דרך של הקלה בהמתה בחרב, ע"י סנהדרין ג"ב ב' ובמשנה סם, אבל להישלף לגמרי בהמתה זאת לא יכלו, באשר מסיני נתחייבו לנהוג גם בעונש זה, וע"י הרס"ש. שמשם נטלו עובדי גלולים אפופסין וכו' כד"ק כ"ש: 'והגויים

חרוב יחרבו', והיה יכול לומר: והגויים יחרבו, אלא אותו חורבן בא עליהם מחר חורב, שלא קיבלו את התורה. אפופסין – נור דין, *ἀποψισ*, וע"י ב"ר פ"מ"ג ג' בפירושו – ד"ה 'שבו כיום נטלו ישראל אפוי וכו'.' שממנו ירדה שנהא וכו' התורה היא שהחזיקה את ישראל מאומות העולם. ה. אני ישנה מן המצוות וכו' דורש יורא מלאך ה' אליו בלבת אש' – מלאך ה' נראה אל משה בזכות חלב החם של ישראל; אף על פי שמצוות לא היו בידיהן, הרי ליבם נחשורר לעשותן, כמ"ש לעיל (פ"א ל"ו) 'ישעו חסובה הבינונים, וגם הרסעים הירחרו לעשות חסובה'. שנתכמו וכו' נהגו כמקיים הללו, שאינם חריפים לבדוק את המצוות עליהם; בני ישראל הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', ולכ"י דרך העולם היו צריכים לומר: נשמע ונעשה, וע"י לעיל (סם סם) בפירושו – ד"ה: 'שעמידים להקדים נעשה לנשמע'. כשיש להם צרה וכו' רואה את הכתוב: 'יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה' במובן זה – עונה אני לקריאתו, באשר כמו אנכי בצרה כשבאה צרה על ישראל הריהם רואים כאילו עמהם אנכי, כאילו על ידיהם אנכי, ולכן אינם קוראים אלא אלי. כדרך הבריות, שבבוא צרה עליהם, ואפילו במרחקים הם, ואפילו שנים רבות אחרי

יודע ממקום שאני מדבר עמך, ימתוך הקוצים כביכול - אני שמה בצערך.
 וַיֵּרָא מֵאֵת ה' - ר' יוחנן אומר: זה מיכאל. ר' חנינא אומר: זה
 גבריאל. ר' יוסי הארץ בכל מקום שהיו רואין אותו היו אומרים: שם רבינו
 הקדוש, כך כל מקום שמיכאל נראה, שם הוא כבוד השכינה.

א ל י ו - מהו אליו, מלמד שהיו אנשים עמו, ולא ראו אלא משה בלבד,
 כשם שכתוב בדניאל: (דניאל י, ז) וַיֵּרְאֵתִי אֲנִי דְנִיָּאל לְבִדִּי אֶת הַמַּרְאָה וְהָאֲנָשִׁים
 אֲשֶׁר הָיוּ עִמִּי לֹא רָאוּ אֶת הַמַּרְאָה.

הַבַּלְבֵּת אֵשׁ - ללבבו כשיבוא לסיני ויראה אותן אשות ולא ירא מהם.
 דָּבָר אַחֵר: 'בלבת אש' - משני חלקיו של סנה ולמעלה כשם שהלב נתון משני
 חלקיו של אדם ולמעלה.

מֵתוּךְ הַסֵּנֶה - ישאל גוי אחד את ר' יהושע בן קרחה: מה ראה הקדוש
 ברוך הוא לדבר עם משה מתוך הסנה? אומר לו: אם מתוך חרוב או מתוך
 שקמה, כך היית שואלני, אלא להוציאך חלק אי אפשר; למה מתוך הסנה?
 ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה - אפלו סנה.

בַּלְבֵּת אֵשׁ - בתחלה לא ירד אלא מלאך אחד, שהיה ממצע ועומד
 באמצע האש, ואחר כך ירדה שכינה ודברה עמו.

עין הדרש

- ג. פדר"א פ"מ.
- ד. ב"ר פצ"ו ג'.
- ה. תנחומא כאן סי' י"ד, ילקי' כאן ר' קס"ט.
- ו. במ"ר פ"ב ד', שהש"ר פ"ג פ' י', פסיקתא דרב כהנא פ"א א'.

פירוש

של סנה וכו' משתמש בלשון בלבת אש כדי לאתר את
 מקומה של האש; האש היתה כמו לב לסנה, היא היתה בתחילתו
 של התלק השלישי של הסנה כשם שליבו של אדם נתון
 בתחילתו של השליש העליון של האדם. ויש לראות במראה
 זה כעין גס בתוך גס; לא זה בלבד שהסנה בער באש ולא
 נאכל, כי אם גם זה: האש לא התפשטה על כל הסנה,
 וע"י יפ"ח.
 שהיה ממצע וכו' פתח במלאך, ומסוים: (שמות ג, ד) 'זירא
 ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה וגו', אלא
 בתחילה לא ירד אלא מלאך, ותפקידו של אותו מלאך, שהיה
 ממוצע; המלאך הית ממוצע בין משה רבינו ובין הקדוש ברוך
 הוא, ואותו מלאך עמד בלבבת אש - באמצע האש, ואחר כך
 ירדה שכינה ודיברה עמו. אולי הכוונה המלאך היה כעין
 מדיום, שדרכו דיבר הקדוש ברוך הוא אל משה. ואולי כעמד
 אותנו כאן על מעלתו הגדולה של משה, שלא היה זקוק אלא
 לממוצע אחד בלבד, וע"י ב"ר פמ"ד י"א.

נות האם, קוראים באופן ספונטני ואינסטינקטיבי; הוי אמא
 מתוך הקוצים וכו' רואה את הסנה כעץ קוצני.
 זה מיכאל אומר במלאך מיכאל: (דניאל יב, א) 'מיכאל אשר
 הגדול העומד על בני עמך והיתה עת צרה וגו'', ומסתבר שגם
 בצרת מצרים מיכאל הוא שעמד לישראל ונראה למשה. זה
 גבריאל המלאך נראה למשה בלבבת אש, וגבריאל הוא שר
 של אש, ע"י יפ"ח. כל מקום שמיכאל וכו' בתחילה אמר:
 זירא מלאך ה' אליו בלבבת אש בתוך הסנה, ומיד אחריו:
 (שמות ג, ד) 'ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה, היינו ששניהם
 היו באותו מקום, ומתאימה דרגה גבוהה זאת למיכאל, שכתוב
 בו: (דניאל י, ג) 'זהנה מיכאל אחד השרים הראשונים'.
 ר' יוסי הארץ וכו' אפשר שר' יוסי הארץ שימש כעין
 שומר ראש לרבינו הקדוש, ר' יהודה הנשיא, וע"י ב"ר פ"ק
 ב' בפירוש - ד"ה: 'בגון יוסי הפיגוס ויוסי הפרתי'.
 ללבבו לחזק את לבבו להרגילו במראה זה, וכן (ב"ר פ"ז
 ג') 'זהה המלך נוטל את בנו ומלכבו בארץ. משני חלקיו

מתוך הסנה - ר' אליעזר אומר: מה הסנה שפל מכל האילנות
 שבעולם כף היו ישראל שפלים ירודים למצרים, לפיכך נגלה עליהם הקדוש
 ברוך הוא ונאלם, שנאמר: (שמות ג, ח) וְאָרַד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם. ר' יוסי אומר:
 כשם שהסנה קשה מכל האילנות וכל עוף שזכנס לתוף הסנה אין יוצא בשלום,
 כך הנה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם, שנאמר:
 (שם שם, ז) וַיֹּאמֶר ה' רֵאה רְאִיתִי אֶת עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְגו', ומה תלמוד
 לומר: 'רֵאה רְאִיתִי' - שתי פעמים, אלא מאחר שהיו מטביעין אותן בנהר היר
 חזרין וכובשין אותן בבנין. משל לאחד שנטל את המקל והכה שני בני אדם
 ושניהם קבלו את הרצועה ויודעים צערה, כך הנה צערן ושעבודן של ישראל
 גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר: (שם שם, שם) 'כִּי יִדְעָתִי אֶת
 מִכְאֲבֵיו'. ר' יוחנן אומר: מה הסנה הנה עושין אותו גדר לגנה. כך ישראל גדר
 לעולם. דבר אחר: מה הסנה הנה גדל על כל מים, כך ישראל אינו גדלים אלא
 בזכות התורה, ושנקראת מים, שנאמר: (ישעיה נה, א) 'הוֹי כָּל צִמָּא לְכוּ לַמַּיִם'.
 דבר אחר: מה הסנה הנה גדל בגנה ובנהר, כך ישראל הם בעולם הנה ובעולם גדל

עין הדרש

ז. ביק יז א, סיב א, עז ה' ב, ביר פפד טזו, ועי' ביר פמא ט' וסס בסמוך.

פירוש

הוא אותו עקילס, ואפשר שהתגירורו תביא לאבדן עשרותו.
 ור' אליעזר דוחה אותו ואומר לו: די לך בזה שתחיה יהודי,
 ותסתפק בלחם לאכול ובגד ללבוש בלבד, עי' ביר פ"ט ה'.
 וכן דוחה הוא את המטרונג העשירה ואומר לה 'אין חכמה
 לאשה אלא בפלכה'. ואותה גוייה מיוחסת ועשירה כבר למדה
 תורת ישראל, ואם לא באה מעצמה להכרה המובנת והתגויגית
 לפי דעתו, אין לו כל צורך בגנה כזאת, עי' במ"ר פ"ט מ"ח.
 מאחר שהיו מטביעין אותן בנהר היו חוזרין
 וכובשין אותן בבנין ומה כל זה לעומת מה שעשה אותו גוי
 רע מר למה לרוב בניו של עם ישראל, שאחרי שעבדו אותם
 בשעבודים האיומים ביותר וניצל את כוחותיהם עד הסריד
 האחרון היה שורפם בכבשנים ועושה מהם לבניות של סבון
 ומוכרן גלויות בכל רחבי ממלחתו כשהן חתומות בחותם של
 ס. י. - סבון יהודי, ומאד מאד היו רדופות הנשים והבנות של
 העם הזה אחרי הסבון בעל החותם הזה. משל לאחד שנטל
 את המקל וכו' נראה שהכוונה כאן למקל שרצועה קשורה
 אליו, שהמוכה הראשון מקבל את המקל עם הרצועה, ואילו השני
 מקבל את הרצועה בלבד, והיינו: 'כי ידעתי את מכאוביו',
 וקיצרו כאן מפני הכבוד. כך ישראל גדר לעולם ישראל
 מגינים בצדקתם על העולם, ועי' מהר"ו. מה הסנה הנה
 גדל על כל מים רק במקום שיש מים שם גדל הסנה, ואילו
 במקום שאין בו מים אינו גדל. ואומר: 'על כל מים' לפי הלשון
 בישיעה לב, כ. וגם הפסוק בישיעה שם נדרש על התורה, עי'
 ביק יז א.

שנאמר: וארד להצילו מיד מצרים 'מיד מצרים'
 יתיר במקום זה, באכר אומר לפניו: 'ויאמר ה' ראת ראיתי את
 עמי עמי אשר במצרים וגו', ולא היה צריך לומר כי אס: וארד
 להצילו ולהעלותו כן הארץ היא וגו'. ואפשר דורש 'מיד'
 מצרים' הכתוב כאן מהכוח הרותני של מצרים. וראה יד' כאן
 במובן כוח רותני, לפי יד' ה' המצויה כמה פעמים במקרא
 לעם ישראל, בשעה שישראל רואים את עצמם שפלים וירודים
 לגויים. צרות חומריות וסכנות גופניות עד כמה שהן אימות אין
 בהן לסכן את עצם קיומו של העם, לא כן איבוד ההכרה
 העצמית. כשמתחילים ישראל לראות את הגוי הזקן יותר מהם
 בגופו גם כגדול יותר מהם ברוחו, אז מתחילה הסכנה לעצם
 קיומו של העם. כשנחפך דף של תלמוד מרובף היגיון מלוטש
 לדף של פלפול תלמודי ופתפוחי ביצים, והרענה של גוי על
 לא דבר נפשית לסם דבר, כשמתחילה יהודית מתרונגת בכל
 הכאב חדלה לקחת לב, ורק זאת היא אגונה מרעננת נפש
 ורוח - רננת שכורים על אהבת אביר כחבת הפהק כשמאכלי
 ישראל הכשרים והנפלאים אינם אלא שום ובצל ותבשילים
 תפלים, ואילו אותם המאכלים הריהם בשר מיגילים להילולים
 חוימים נותני ריח אבל כל כך טעימים, באלה עיקר הסכנה
 לעם, ואז הוא זקוק ביותר להצלה. עצומה באד היתה ההכרה
 של עליונותו של היהודי אצל ר' אליעזר: עקילס שאר בשרו
 של הקיסר הרומאי האדיר לומד תורת ישראל, אלא מבקש
 מר' אליעזר דבר מתאמה כעין פרס להתגירורו. עשיר עצום

הבא. דבר אחר: מה הסנה עושה קוצין ועושה ורדין, כך ישראל יש בהן צדיקים ורשעים. אמר ר' פינחס הפהן בר' חמא: מה הסנה הזה כשאדם מכניס ידו לתוכו אינו מרגיש, וכשהוא מוציא - מסתרטת, כך כשירדו למצרים לא הפיר בהן בריה, כשיצאו - יצאו באותות ובמופתים ובמלקמה. ר' יהודה בר שלום אמר: מה הסנה עוף נכנס לתוכו ואינו מרגיש, וכשהוא יוצא כנפיו מתמרטות, כך כשירד אברהם אבינו למצרים לא הפיר בו בריה, וכשיצא: (בראשית יב, ה) 'וינע ה' את פרעה'. דבר אחר: 'מתוך הסנה' - ר' נחמן בנו של ר' שמואל בר נחמן אומר: כל האילנות יש מהן עושה עליה אחת, ויש מהן - שתיים או שלש; הדרס עושה שלש, שנקרא: (ויקרא כג, מ) 'עץ עבות', אבל הסנה יש לו חמש עליו; אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אין ישראל נגאלין אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב ובזכותך ובזכות אהרן. דבר אחר: 'מתוך הסנה' - רמז לו שיתנה מאה ועשרים שנה כמנין 'הסנה'.

נירא והנה הסנה בער באש והסנה איננו אכל - ימנן אמרו: האש של מעלה מעלה לולבין, ושורפת ואינה אוכלת, והיא שחורה; האש של מטה אינה מעלה לולבין, והיא אדמה, ואוכלת ואינה שורפת. ולמה הראה לו הקדוש ברוך הוא למשה בענין הזה, לפי שהיה מחשב בלבו ואומר: שמא יהיו המצריים מכלין את ישראל, לפיכך הראהו הקדוש ברוך הוא אש בוערת ואיננו אכל, אמר לו: כשם שהסנה בוער באש ואיננו אכל, כך המצריים

עין הדרש

א. הנחומא כאן סי' ס"ד, ועי' יומא כ"א ב'.

פירוש

תמיהה: משה אומר לבני ישראל: (דברים לא, ב) 'בן באה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא', היינו שידע שבאותו יום מסתיימים חייו - ולא מתוך זה שהרגיש עצמו נחלש ביותר אמר את הדברים הללו, באשר אומר: (שם לד, ז) 'ומשה בן מאה ועשרים שנה במוחו לא כהתה עינו ולא נס לחת' - ומתיכן ידע? אלא שנרמז לו ב'הסנה'.

האש של מעלה מעלה לולבין וכו' יסבה אש של מעלה שמעלה לולבין - קרני זוהר כשם שאנו רואים בשמש, ואילו אש של מטה מעלה על פי רוב עשן ולא קרני זוהר. דורש: 'בלבת אש' - בלולבת אש. וכך שורפת ולא אוכלת, כמ"ש: 'והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל', וכן בנדר ואביהוא: (ויקרא י, ב) 'זחצא אש מלפני ה' ותאכל אותם', היינו: שרפת את נשמותיהם, ואילו גופם נשאר שלם, כי לולא כך יקשה מ"ש: (שם שם, ה) 'וישאום בכנותם' - אפילו הכותנות נשארו שלימות. ויש אש של מעלה שהיא שהורה, שנאמר: (דברים לג, ב) 'אשדת' - התורה היחה כתובה לפני הקדוש ברוך הוא באש שחורה על גבי אש לבנה, ועי' ברש"י שם. והאש של מטה יש שאוכלת את הנפש ואינה שורפת את

גם בנינה וגם בנהר ממש. מה הסנה הזה כשאדם מכניס ידו וכו' עיקרם של שני המשלים הללו, שמי שמכניס את ידו לסנה סופו מכאובים, כך מצרים ופרעה ששלחו ידיהם בישראל ובאברהם סבלו מכאובים, ועי' יפ"ח. שנקרא עץ עבת רואה 'עבות' בכובן של קליעה, לפי הרבה 'עבות' במקרא, שמובנן חבל עבות; חבל קלוע. וחבל קלוע הוא משלושה חוטים לכל הפחות, עי' ב"ר פס"ח י"ב. ולכך עץ עבות ככוון לעץ ההדס, שיש לו שלשה עלים בקן אחד, עי' סוכה ל"ב ב'. ולפי כל התיאורים הללו לסנה ולפי תיאורים אחרים שבדברי חז"ל לסנה, יש לראות שחז"ל רואים את הסנה כשית הגדל במקום מים, ויש לו קוצים ופרחים ומין של ענבות, ויכנן תולדות הנקראות 'חולדות הסנאים'; היינו שית הפטל ההסתבך על גדותיהם של הרבה נהרות ונחלים בארץ ישראל, שהיא קוצני ומגדל מין של ענבות. ועיקר משכנן של הנמיות הוא בסבכי השיח הזה. ושיח הפטל משמש גם לסיזור גדידות חיות. 'חולדת הסנאים' - נמיה, ועי' ב"י ע' 'סנה' ומילון גור ע' 'שטל'. רמז לו שיתיה וכו' היה צריך לומר: בלבת אש מתוך סנה, ודורש: 'הסנה' בנימטריא מאה ועשרים. ומיישב בזה

אינן יכולין לכלות את ישראל. דבר אחר: לפי שהיה הקדוש ברוך הוא מדבר עם משה, ולא היה מבקש לבטל ממלאכתו, הראה לו אותו דבר כדי שיהפך פניו ויראה וידבר עמו, שפך אתה מוצא: מתחלה – 'וירא מלאך ה' אליו' ולא הלך משה, וכיון שבטל ממלאכתו והלך לראות, מיד: (שמות ג, ד) 'וירא אליו אלהים'.

ו. (גה) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה נָא וְאֶרְאֶה – ר' יוחנן אומר: חמש פסיעות פסע משה באותה שעה, שנאמר: 'אסרה נא ואראה'. ר' שמעון בן לקיש אומר: הפך פניו והביט, שנאמר: 'וירא ה' כי סר לראות', כיון שהביט בו הקדוש ברוך הוא אומר: נאה זה לרעות את ישראל. אומר ר' יצחק: מהו 'כי סר לראות' – אומר הקדוש ברוך הוא: סר ונעף הוא זה לראות בצערן של ישראל במצרים, לפיכך ראוי הוא להיות רועה עליהן, מיד: 'וירא אליו אלהים מתוך הסנה'.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה – אתה מוצא: (בראשית כב, יא) ב'אברהם | אברהם | יש בו פסק, (שם מו, ב) 'יעקב | יעקב' יש בו פסק, (ש"א ג, י) 'שמואל | שמואל' יש בו פסק, אבל 'משה משה' אין בו פסק, למה כן? משל לאדם שנתן עליו משאו גדול וקורא: פלוני פלוני קרובי פרק מעלי משוי זה! דבר אחר: עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמם, אבל במשה לא הפסיק כל ימיו. אפי' ר' שמעון בן יוחאי: מהו 'משה משה' – לשון חבה, לשון גרו. דבר אחר: 'משה משה' – הוא שלמד תורה בעולם הזה והוא עתיד ללמד בעולם הבא, שעתידין ישראל לילך אצל אברהם ואמרים לו: למדנו תורה, והוא אומר להם: לכו אצל יצחק, שלמד יותר ממני, ויצחק אומר להם: לכו אצל יעקב, ששמע יותר ממני, ויעקב אומר

עין הדרש

ו. א. ב"ר פנ"ו ז' וסם נסבן.

פירוש

הנשמת נראה שהבונה כלפי הקדושים שנשרפו על קידוש השם, ועי' מהר"ז. לפי שהיה הקדוש ברוך הוא מדבר עם משה וכו' אפשר שרואה, שברוך כלל אין הבדלים עיקריים בין אש של מעלה ובין אש של מטה, וגם לא לשם סמל הראה לו מ"ט: והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל, אלא כזי למשוך את ליבו של משה למראה המופלא הזה.

ו. חמש פסיעות וכו' אפשר שהרמז ב'אסרה' – פעם אחת במקרא – במקום אצור, ודורש את ה"א הנוספת – חמש פסיעות, ועי' הר"ל. נאה זה לרעות את ישראל אפשר והבונה הקדוש ברוך הוא ראה, שאפילו מראה מופלא כזה אינו משפיע עליו שיעזוב את צאן מרעייתו כדי לגשת אל הסנה,

והסתפק בהזיכת פנים לרבע, ואמר: רועה נאמן כזה נאה לרעות את ישראל, ועי' הר"ל. מהו כי סר לראות וכו' יתיר הוא כל המשפט הזה, אלא ראה הקדוש ברוך הוא שמטה סר ונעף לראות בצערן של ישראל. 'סר ונעף' לפי הלשון (מ"א כ, מנן כא, ד) 'סר ונעף'.

יש בו פסק יש קו מפסיק, להראות שאין קריאת הכפולה הכופה. פלוני פלוני קרובי וכו' לפי מה שנדרש בהרבה מקומות, שהקדוש ברוך הוא כביכול סבל אותו סבל שישראל סבלו, והסבל העיקר עליו כל כך עד שקרא 'משה משה' בלא פסק באמצע. עם כל הנביאים הפסיק וכו' במשה בלבד מצינו שהקדוש ברוך הוא דיבר אליו אפילו ביום מותו. לכו אצל יצחק, שלמד יותר וכו' יצחק חי בחמש שנים יותר

לָהֶם: לָכוּ אֲצֵל מֹשֶׁה, שְׁלֶמְדָה מִפִּי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, הָדָא הוּא דְכָתִיב: (תהלים פד, ח) 'יִלְכוּ מִחֵיל אֶל חֵיל יִרְאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן, וְאֵין אֱלֹהִים אֲלָא מֹשֶׁה, שְׁנֹאֲמַר: (שמות ז, א) 'רְאֵה נִתְתִּיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעֹה'. יִרְ אֲבָא בַר כְּהֵנָא אָמַר: כָּל מִי שְׁנֹכְפֵל שְׁמוֹ הוּא בְשֵׁנֵי עוֹלָמוֹת.

יִרְ אָמַר הַגִּי – הַגִּי לְכֹהֲנָה וְלַמְלָכוֹת, אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: בְּמָקוֹם עֲמוּדוֹ שֶׁל עוֹלָם אֲתָה עוֹמֵד, אֲבָרְהֵם אָמַר: (בראשית כב, א) 'הַגִּי, וְאֲתָה אוֹמֵר: 'הַגִּי?! בְּקֶשׁ מֹשֶׁה שֶׁעֲמָדוֹ מִמֶּנּוּ כֹהֲנִים וּמְלָכִים, אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא:

עין הדרש

ג. ב"ר פ"ל ד' ושם נטמן.
ג. ב"ר פ"ה ו' ושם נטמן.

פירוש

אברהם, ועוד: אברהם, אביו לא לימדו תורה, ומעצמו לכד תורה לפי ההיגיון, ולפי זה מסתבר שהתחיל ללמוד תורה כשהיה מבוגר, עיי' ב"ר פ"ל ח' ובמקומות הנקובים שם ב' עין הדרש, ואילו יצחק התחיל ללמוד תורה אצל אברהם עוד מקטנותו. ויעקב שימש תלמידו חכמים יותר מיצחק אביו, באשר יצחק שימש את אברהם בלבד, ואילו יעקב שימש מבלעדי יצחק אביו, ואולי גם את אברהם זקנו, גם את שם ועבר, עיי' ב"ר פ"ג י' ופ"ד ח'. שימוש תלמידי חכמים היינו לימוד הלכה למעשה. 'ילכו מחיל וגו' נראה שמלבד פסוק זה קשור הדרש גם אל הפסוק הקשה שלפניו: 'עוברי בעמק הבכא מעין ישיחתו גם ברכות יעטה מורה', ודורשו: בני ישראל במדבר, שבכו באותו מקום כי לא היו להם מים לשתות, ומשה ואהרן עשוהו לאותו עמק למעיין מים, שהיכו את הסלע ויצאו ממנו מים רבים, עיי' בבבב"ב כ. ולא זה בלבד אלא שגם ברכות יעטה המורה, שבסוף ימיו בירך משה את בני ישראל, ולעתיד לבוא ילכו בני ישראל מחיל אל חיל, מאברהם ליצחק, ומיצחק ליעקב, עד שִׁירָאָה להם יעקב אֶל אלהים בציון, שילכו אל משה ללמוד תורה. ומאמר זה יש לראותו כמיוסד על מ"ש לעיל בסימן ד', שגם לעתיד לבוא משה הוא זה שיעלה את בני ישראל, ועיי' מהר"ז. 'ואין אלהים אלא משה' – ואין אלהים שבכתוב זה אלא משה. ופשוטן של מקראות אלה – אותו פרק בתהלים כל עניינו כיסופים לירושלים ולבית ה' – מקבא המשורר שם בצפורים המקננות בבית ה': (שם פסוק ד) גם ציפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שחה אפרוחיה את מזבחתיך ה' צבאות מלכי ואלהי'; נראה שהציפורים שקיננו על יד המזבחות מחויסנות היו בגלל קדושת המזבח ולא פגעו בהן לרעה, כשם שיואב ביקש מחסה בקרנות המזבח. ואומר שלא זה בלבד שציפור מצאה בית שם אלא שגם אותו קן דרור הוא להן; אותו קן מבטיח לה חרות מפגיעה – טועים אלה שרואים ב'דרור' המקראית שם ציפור. כל 'דרור' במקרא אינה אלא חרות. וכך (משלי כו, ב) 'כציפור לנוד כדרור לעוף כן קללת הינם לא תבוא' כאותה ציפור היוצאת לנוד, ומפרש לאיו ציפור מתכוונך 'כדרור לעוף', כאותה ציפור שיוצאת מכלובה לדרור, והיא כבר לא תבוא בחזרה לכלוב,

אין קללת הינם לא תבוא'. וכך (שמות ל, כג) 'מר-דרור' – מור משוחרר; מור נקי ביותר; מור ששיחררוהו מכל הפסולת שמסכיבו ובתוכו. ועל אחת כמה וכמה, שמקבא באנשים היושבים בבית ה' (תהלים שם, ה) 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה'; יש בידם להלל הרבה את ה', באשר יושבים הם שם חמיד. ויש עוד 'עוד' במקרא במובן הרבה (רות א, יד) 'ותשאנה קולן ותבכינה עוד'. ולגבי אלה היושבים במרחקים וקשה להם להגיע לבית ה' (תהלים שם, ו) 'אשרי אדם עוז לו כך מסילות בלבבם'; אשרי אדם שיש לו עוז בה' כדי לעלות לבית ה'; לאותם אנשים מסילות בלבבם; יש להם בלבבם מסילות שבהם יגיעו לבית ה'. אין הם מגלים את אותן המסילות לאחרים, באשר יש לחשוש שלא תודענה אותן המסילות לאוייבים. ומרמז באופן כללי על אותן המסילות: (שם שם, ז) 'עוברי בעמק הבכא מעין ישיחתו גם ברכות יעטה מורה'; עוברים הם בעמק הסֶתֶר, ואם אין מים שם, הרי אותם העוברים עושים שם מעיין – חופרים באדמה עד שמגיעים למעיין – ויש גם שהמורה יעטה ברכות גשמים לאותו עמק, וסוף סוף מתגברים הם על מכשול אחרי מכשול ומגיעים לבית ה': (שם שם, ח) 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. ואומר: 'יראה אל אלהים בציון', באשר אותם האנשים אינם מגלים סודם לאחרים, ועוד: בדרכים מעוקשים ומשובשים כאלה, והפחד מהגבלות לאוייבים, מבקש לו כל אחד מעבר לחוד, עד סוף סוף זוכה כל אחד מהם להיראות אל אלהים בציון. נראה שהעניין בפרק זה בתהלים בתקופה שהאוייבים שיבשו וסיכנו את הדרכים בארץ ישראל כדי לא לתת התגברות ליושבים בציון, ואלה שהעזו לעבור היו עוברים בעמקי סתר שוממים. 'עמק הבכא' – עמק הסֶתֶר, עיי' ב"ר פ"ה ב' בפירוש – ד"ה: 'אוקיינוס גבוה וכו'.

הגני לכהנה ולמלכות וכו' יש להבין את המאמר הזה לפי מה ששעלי אומר לשמואל, שכאשר ה' קורא אין משיבים 'הגני' כי אם: (ש"א ג, ז) 'דבר כי שוטע עבדך', באשר מובנה של 'הגני' כאילו אין השי"ת יודע היכן הוא נמצא. ואף שגם יעקב משיב: (בראשית מו, ב) 'הגני, כאני שם, סאתה דיבור היה בחלום – (שם שם, ט) 'במראות הלילה', ואילו כאן וגם

הוא: 'אל תקרב ה'לם', כלומר: לא יהיו בניך מקריבין, שְׂכָר מְתַקְנֵת הַקְּהָנָה לְאַהֲרֹן אֲחִיקָה; 'ה'לם' זו מלכות, כְּמָה דְתִימָא: (ש"ב, יח) 'כִּי הִבְאֲתֵנִי עַד ה'לם', וְאוֹמֵר: (ש"א, י, כב) 'הִבָּא עוֹד ה'לם אִישׁ', אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: כָּבָר מְתַקֵּן הַמְּלָכוֹת לְדוּד. אָף עַל פִּי כֵן זָכָה מֹשֶׁה לְשִׁתְיָהּ: כְּהֵנָּה, שְׁשֻׁמֵשׁ בְּשִׁבְעַת יָמֵי הַמְּלוּאִים; מְלָכוֹת, דְּכִתִּיב: (דברים לג, ה) 'יָיְהִי בִישְׁרוֹן מְלֶךְ'.

ש ל נַעֲלִיךְ מַעַל רַגְלֶיךָ - כָּל מְקוֹם שֶׁהַשְׂכִּינָה נִגְלִית אֲסוּר בְּנַעֲלֵת הַסַּנְדַּל, וְכֵן בִּיהוֹשֻׁעַ (יהושע ה, טו) 'שָׁל נַעֲלֶךָ מֵעַל רַגְלֶךָ', וְכֵן הַכֹּהֲנִים לֹא שָׁמְשׁוּ בַּמְקַדָּשׁ אֶלָּא יַחְפִּים.

פְּרָשָׁה ג

א. (ג,ו) וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֶלֵּהִי אָבִיךָ - הֵדָא הוּא דְכִתְיִב: (משלי יד, טו) 'פִּתִּי יֵאֱמִין לְכָל דְּבָר', מֵהוּ 'פִּתִּי' - נַעַר, אֲשֶׁכֶּן בַּעֲרַבְיָא קוֹרִין לְנַעַר פִּתְיָא. דְּבָר אַחֵר: אִין 'פִּתִּי' אֶלָּא לְשׁוֹן פִּתוּי, כְּמָה דְתִימָא: (שמות כב, טו) 'וְכִי יִפְתָּה אִישׁ', וְאוֹמֵר ר' יְהוֹשֻׁעַ הִכְהֵן בַּר נַחֲמִיָּה: בְּשַׁעֲזָה שְׁנִגְלָה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עַל מֹשֶׁה טִירוֹן הָיָה מֹשֶׁה לְגַבּוּאָה, אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: אִם נִגְלָה אֲנִי עָלְיָי

עֵין הַדְּרָשׁ

פְּרָשָׁה ג

א. א. ע"י ב"ר פפ"ו א' ושם נסמן. ב. לקמן פמ"ה ה'.

פִּירוּשׁ

האבות, אבל לא במדרגה כזאת עד כדי לצרפו אל האבות. וטובר שערמם כבר היה מת באותה שעה, כאשר כצדקו אל האבות, היינו, שנמצא במחיצתם. וע"י לקמן בסימן ז', וע"י ב"ר פס"ח י"א בפירוש - ד"ה: 'אברהם יחד הקדוש ברוך הוא שמו עליו וכו' ופצ"ד ה' בפירוש - ד"ה: 'אין הקדוש ברוך הוא מיוחד וכו'.' פתי יאמין וכו' הקדוש ברוך הוא לא התכוון באמרו למשה: 'אנכי אלהי אביך', שמיחד הוא את שמו על עמרם, אלא כמו שאמר בסוף, שנגלה אליו בקול אביו. ומשה שהאמין כי שומע הוא שם בְּמִדְבָר את קול אביו, שהיה באותה שעה במרחקים, במצרים, יש לייחס אליו את הכתוב 'פתי יאמין לכל דבר'. ואין 'פתי' שבכתוב זה במונח של שוטה, אלא הכוונה: נער יאמין לכל דבר. 'שכן בערבית קורין לנער פתיא' - בב"ר שם: 'אמר ר' לוי: בערבית צווחים לינוקא פתיא'. ואולי אומר כאן 'לנער', כאשר מפנה את הכתוב לדרש על משה, שעוד בתוללתו כשהיה עוד ילד נקרא גם נער (שמות ב, ו) 'זמראו את הילד והנה נער בוכה'. וע"י ב"ר שם בפירוש - ד"ה: 'זארא בפתאים וכו'.' אין פתי אלא לשון פתוי וכו' אפשר רואה בכלל את הכינוי 'פתי' במונח - מפותה. וכאן הקדוש ברוך הוא הערים על משה ופיתה אותו בדבר שימשוך את לבו לשמוע את הוברים. ומיד העמיד

באברהם השי"ת היה בקרוב מקוב אליהם ומדבר גלויות, ומשונה בהם 'הנני', וע"י ב"ר שם בפירוש - ד"ה: 'בסיני מקומות דמה כשה וכו'.' ודורש 'הנני' כאן, שכשה אמר להקדוש ברוך הוא: הנני מוכן לכהונה ולמלכות. וקורא לאברהם: 'עמודי של עולם', אולי כאשר כתוב בו: (שם יח, כב) 'ואברהם עומד לפני ה' - אברהם עמד לפני ה' כדי לבטל את הגוירה על ערי הכיכר. ומי שעומד ועוצר הורבן הריהו כעמוד זה הסומך את הבית שלא יטול. ואת הכתוב: 'כי הביאותני עד הלום' דויד המלך אמרו, הקדוש ברוך הוא הביאו עד מלכות. והכתוב: 'הבא עוד הלוך איש' עניינו בבחירת מלך. ואולי טובר כאן שהיינו הר המוריה היינו הר סיני, ולפי זה אתי שפיר מ"ש: 'במקום עמודי של עולם אתה עומד' - משה עמד באותה שעה באותו מקום, שאברהם עמד, וע"י ב"ר פפ"ה ז' בפירוש - ד"ה: 'לאחר מרותא דעלכא'.

פְּרָשָׁה ג

א. ויאמר אנכי אלהי אביך קשה שהקדוש ברוך הוא מיוחד כאן את שמו על עמרם אביו כשה, ואין הקדוש ברוך הוא מיוחד שמו אלא על האבות בלבד. ואף על פי שמצאנו את הקדוש ברוך הוא מיוחד את שמו גם על מי שאינו מגמה עם

בְּקוֹל גְּדוֹל אֲנִי מְבַעֲתוֹ, בְּקוֹל נְמוּף - בּוֹסֵר הוּא עַל הַנְּבוּאָה; יִמָּה עֲשֵׂה, נִגְלָה עָלָיו בְּקוֹלוֹ שֶׁל אָבִיו, אָמַר מֹשֶׁה: 'הִנְנִי, מָה אֶבְאֵא מִבְּקֶשׁ? אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: אֲנִי אֶבְיָךְ אֶלָּא 'אֱלֹהֵי אֲבִיךָ', בְּפִתּוֹי בְּאֵתִי עָלֶיךָ כְּדֵי שְׁלֹא תִתְיַרֵּא - 'אֱלֹהֵי אֲבִיךָ אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב'. שְׂמַח מֹשֶׁה וְאָמַר: הֵא אֶבְאֵא נְמֻנָה עִם הַקְּבוֹת, וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֶׁהוּא גְּדוֹל, שְׁנוֹפֵר תְּחִלָּה!

וַיִּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו - אָמַר: אֱלֹהֵי אָבִי עוֹמֵד כְּאִן וְאֲנִי מִסְתִּיר פָּנָי?! ר' יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֶרְקָה וְר' הוֹשַׁעְיָא - אֶחָד מֵהֵן אָמַר: לֹא יָפָה עֲשֵׂה מֹשֶׁה בְּשֶׁהִסְתִּיר פָּנָיו, שְׂאֵלֻלֵי לֹא הִסְתִּיר פָּנָיו, גְּלָה לּוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה מַה לְמַעַלָּה וּמַה לְמַטָּה וּמַה שֶׁהִקְהָה וּמַה שֶׁעָתִיד לִהְיוֹת. וּבִסְוֶף בְּקֶשׁ לְרֵאוֹת, שְׁנֹאֲמַר: (שם לג. ח) 'הִרְאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ', אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: יֵאָנִי בְּאֵתִי לְהִרְאוֹת לְךָ וְהִסְתַּרְתָּ פָּנֶיךָ, עֲכָשׁוּ אֲנִי אֹמֵר לְךָ: (שם שם, ט) 'כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחָי', בְּשֶׁבְקִשְׁתִּי לֹא בְקִשְׁתָּ, עֲכָשׁוּ שֶׁבְקִשְׁתָּ אֲנִי מִבְּקֶשׁ. וְאָמַר ר' יְהוֹשֻׁעַ דְּסַכְנִין בְּשֵׁם ר' לִוִּי: אֵף עַל פִּי כֵן הִרְאָה לּוֹ; "בְּשֶׁכַר 'כִּי יֵרָא' - (שם שם, יא) 'וְדָבַר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים, וּבְשֶׁכַר 'כִּי יֵרָא' - (שם לד, ל) 'וַיִּירָאוּ מִנִּשְׁתַּת אֱלֹהֵי, וּבְשֶׁכַר 'מִהַבֵּיט' - (במדבר יב, ח) 'וְתִמְנַת ה' יִבִּיט'. וְר' הוֹשַׁעְיָא רִבָּה אָמַר: יָפָה עֲשֵׂה שֶׁהִסְתִּיר פָּנָיו, אָמַר לּוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: אֲנִי בְּאֵתִי לְהִרְאוֹת לְךָ פָּנִים וְתִלְקַתְּ לִי כְבוֹד וְהִסְתַּרְתָּ פָּנֶיךָ, חֲיִיךָ, שְׂאֵתָה עָתִיד לִהְיוֹת אֶצְלִי בְּהַר אֲרִבְעִים יוֹם וְאֲרִבְעִים לַיְלָה לֹא לְאָכַל וְלֹא לְשִׁתּוֹת, וְאֵתָה עָתִיד לְהִנּוֹת מְזִיו הַשְּׂכִינָה, שְׁנֹאֲמַר: (שמות שם, כט) 'וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו, אֶבְל נָדַב וְאֶבְיָהוּא פָּרְעוֹ רָאשִׁיחֵן

עין הדרש

ג. תחומא כאן סי' יט, ילק' כאן ר' קע"א.
 ד. ברכות ז' א', ילק' שם. ה. וי"ר פ"ב י', במ"ר פ"ב כ"ה, תחומא כאן ואהרי סי' ו', פסיקתא דרב כהנא פ"י כ"ז, ילק' שם ושמיני ר' תב"ד.

פירוש

הדבר כאילו פרי בוסר הוא, ועי' ב"ר פליד ט"ז בפירוש - ד"ה: 'לב בוסר של חבירו'.
 אלהי אבי עומד כאן וכו' הסחיר פניו מפני כבוד אביו. אחד מהן אומר: לא יפה וכו' היינו ר' יהושע בן קרחה, כי ר' הושעיא אומר בסמוך: יפה עשה שהסתיר וכו', ועי' לקמן פמ"ה שם. אבל נדב ואביהוא פרעו ראשיהן וכו' הם גילו את ראשיהם כדי ליהנות ביותר מזיו השכינה, כשם שאדם מגלה את ראשו כדי ליהנות ביותר מזיו השמש. ולא מפורש בנדב ואביהוא, שגילו ראשם כדי ליהנות מזיו השכינה, ואולי הרמז במה שאומר לאלעזר ואיתמר: (ויקרא י, ו) 'ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרוץ' ולא תמותו, היינו שלא יעשו כמעשה אחיהם נדב ואביהוא, שפרעו את ראשם ופרמו את בגדיהם כדי ליהנות מזיו השכינה, ומתו על כך. ואף

הקדוש ברוך הוא על העניין כמות שהוא, ומבטל את 'אלהי אביך' שאמר בתחילה, ואומר לו: 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואילו משה הבין את הדברים הללו לא כמבטלים את 'אלהי אביך' אלא כמשלימים, ושמה ואמר: הרי אבא נמנה עם האבות, ולא זה בלבד אלא שהוא גדול מהאבות, שגובר תחלה! רואים אנהנו את חז"ל מתנגדים בכל חוקף לייחוד שמו של השי"ת על הפרט, וייחוד שמו על האבות הוא במובן 'אלהי האומה', ואולי 'אלהי העולם בכלל, באשר האבות - עם ישראל - הם יסודו של העולם בכלל, אלא כשהעניין בגאולת ישראל בטלים כל החוקים והכללים - השי"ת מערים על משה כדי שישמע את דבריו. ר' יהושע הכהן בר נחמיה - לקמן פמ"ה שם: ר' יהודה בר נחמיה. 'שירון' - tixo, cyzo, מתחיל; מי שעוד לא התמחה. 'בוסר' - מבוה ממתיח בויליול אל

וְנֹנֵי עֵינֵיהֶם מִזֵּי הַשְּׁכִינָה, שֶׁנֶּאֱמַר: (שם כד, יא) וְנָאֵל אֲצִילִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שֶׁלַח יָדוֹ, וְהֵם לֹא קִבְּלוּ עַל מַה שֶּׁעָשׂוּ!?

ב. (ז) וַיֹּאמֶר ה' רְאֵה רָאִיתִי אֶת עֲנִי עָמִי - הֲדָא הוּא דְכַתִּיב: (איוב יא, יא) 'כִּי הוּא יָדַע מְתֵי שְׂוֹא', יָדַע הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הָעַם הַמְתִּים עַל הַשְּׂוֹא לַעֲשׂוֹתוֹ. דְּבָר אַחַר: יָדַע הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הָעַם הַעֲתִידִים לַעֲשׂוֹת שְׂוֹא וְנִהְרָגִים, כְּמָה דְחִמָּא: (ישעיה ג, כה) 'מִתִּיךְ בְּחָרֵב יִפְלוּ, אָלָא: (איוב שם, שם) 'וַיֵּרָא אֲנֹן וְלֹא יִתְבוּנָן'. כִּי צַד, אֶתְּהָ מוֹצֵא בְשַׁעָה שֶׁיִּצְאָה הַגֵּר מִבֵּיתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם הִיא וּבָנָה מֵהַ כְּתִיב: (בראשית כא, טו-טז) 'וַיִּכְלוּ הַמַּיִם מִן הַחֲמַת וְגו' וַתִּלְךְ וַתֵּשֶׁב לָהּ מִגֵּד הַרְחֵק כְּמִטְחָוֵי קִשְׁת', אֶאֱמַר ר' בְּרַכְיָה: הַתְּחִילָה מִטַּחַת דְּבָרִים כְּלָפֵי מַעֲלָה, אֶמְרָה: רַבּוֹן הָעוֹלָמִים, אֶתְמוּל אֶמְרָתְ לִי: (שם טו, י) 'הֲרַבָּה אַרְבָּה אֶת וַרְעֶךָ, וְהַיּוֹם הוּא מֵת בְּצִמָּא?! מִיָּד: (שם כא, יז) 'וַיִּקְרָא מִלֶּאֱדָף אֱלֹהִים אֶל הַגֵּר'. יֶאֱמַר ר' סִימּוֹן: בְּקִשׁוֹ מִלֶּאֱכִי הַשְּׂרֵת לְקַטְרֵגוֹ, אֶמְרוּ לְפָנָיו: רַבּוֹן הָעוֹלָמִים, אָדָם שֶׁעָתִיד לְהַמִּית בְּנִיךְ בְּצִמָּא אֶתְהָ מַעֲלָה לֹא אֶת הַבְּאָר?! נֶאֱחָ לְהַעֲלוֹת לְשָׁשִׁים רַבּוֹא, שֶׁהֵן עֲתִידִין לֹאמַר לְפָנָיו: (שמות טו, ב) 'זֶה אֵלֵי וְאֶנְהוּ?! אֶמַר לָהֶם: עֲכָשׁוּ צְדִיק הוּא אוֹ רָשָׁע? אֶמְרוּ לְפָנָיו: צְדִיק הוּא. אֶמַר לָהֶם: אֵינִי דָן אֶת הָאָדָם אָלָא בְשַׁעָתוֹ, לְכַף כְּתִיב: 'וַיֵּרָא אֲנֹן וְלֹא יִתְבוּנָן'. וְכֵן כִּשְׁהֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם רָאָה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מָה עֲתִידִין לַעֲשׂוֹת, הֲדָא הוּא דְכַתִּיב: 'וַיֹּאמֶר ה' רְאֵה רָאִיתִי, רָאִיתִי לֹא נֶאֱמַר אָלָא 'רְאֵה רָאִיתִי' - אֶמַר לֹא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: מִשָּׁה, אֶתְהָ רוֹאָה רָאִיָה אַחַת וְאֵי רוֹאָה שְׁתֵּי רָאִיוֹת, אֶתְהָ רוֹאָה אוֹתָן בְּאֵין לְסִינֵי וּמְקַבְּלִין תּוֹרָתִי, וְאֵי רוֹאָה אוֹתָן מְקַבְּלִין תּוֹרָתִי, וְהוּ 'רְאֵה', 'רָאִיתִי' זוֹ רָאִיתִי

עין הדרש

ב. א. ביר פניו יב ושם נסמן. ב. ביר שם יד ושם נסמן. ג. לקמן פמ"ב ה' ופמ"ג ח', ועי' דב"ר פ"ג ט' ותבחיבא כאן ס' כ"י.

פירוש

שמפורש, שנדב ואביהוא מתו על שהקריבו אש זרה, דורש, שעיקר חטאם היה על סוגו עיניהם בויו השכינה. והם לא קיבלו על מה שעשו?! - בחמיהה: האם לא באו על ענשם על מה שעשו?!
ב. הדא הוא דכתיב: כי הוא ידע מתי שוא וכו', עומד כאן על'ראה ראיתי' - שתי ראיות, ועובד על הכתוב באיוב שם, שאמר: 'כי הוא ידע מתי שוא וירא אוןן ולא יתבונו', וקשה הכתוב הזה, שאין ראשו סופו ולא סופו ראשו - אומר, שהקדוש ברוך הוא יודע מתי שוא וירוא אוןן, ומסיים: 'לא יתבונו', היינו סאינו רואה, הכי'ד? ודורש 'מתי' גם במובן אנשים - עס - וגם במובן מתי, והכוונה כלפי דור המדבר, שעשו את הנבל ומתו על כך. ויש במקרא 'שוא' כמובן במפורש לעבודת אלילים: (תורש יב, יב) 'אם גלעד אוןן אך שוא היו בגלגל שוורים זיבחו', (יונה ב, ט) 'משמרים

הבלי שוא'. ויש לראות את המאמר שבדבר אהר כמפורש את המאמר שלפניו. ועומד על הקרי של 'מתי' כאן - מ"ם שוואית - ורואה בזה רמז לאנשי העגל שנהרגו בחרב, שנאמר (שמות לב, כז) 'שימו איש חרבו וגו' והרגו וגו'. ורואה את המובן של הכתוב: 'מתוך בחרב יפולו': קוראם 'מתי' - מ"ם שוואית - באשר יהרגו בחרב. ועי' ביר פ"ק ג' בפירוש - ד"ה: 'על שחננס אה אביו וכו'. 'אלא: וירא אוןן ולא יתבונו' - הקדוש ברוך הוא לא סם לב לאוןן, שעתידים הם לעשות, ודן אותם לפי מצבם בהווה, שעוד לא חטאו. התחילה מטחת דברים וכו' דיברה דברים קשים כלפי השי"ת. נאה להעלות לששים רבוא וכו' נאה להעלות באר לישראל, שאמרו: 'זה אלי ואנוהו' על גס חים, היינו שהכירו בהצלה והודו לה' על חנם שנעשה על המים, והעלאת באר להם תרי זה שכר במדה כנגד מדה. ואילו בהגר וישמעאל אין אנו

מַעֲשֵׂה הָעֵגֶל, שְׁנָאָמַר: (סם לב, ט) רְאִיתִי אֶת הָעַם הַזֶּה, כְּשֶׁאָבֹא לְסִינִי לִתֵּן לָהֶם אֶת הַתּוֹרָה אֲנִי יוֹרֵד בְּטַטְרָאמוֹלִי שְׁלִי, שֶׁהֵן מִתְבּוֹנְנִים בִּי וְשׁוֹמְטִים אֶחָד מֵהֶן וּמִכְעִיִּסִים אוֹתִי בּוֹ, אַף עַל פִּי כֵן אֲנִי דָנָם לְפִי הַמַּעֲשִׂים הַעֲתִידִין לַעֲשׂוֹת אֲלֵא לְפִי הָעֵנִן דְּהִשְׁתָּא כִּי שְׁמַעְתִּי אֶת צַעֲקָתָם אַף עַל פִּי שְׁדַעְתִּי מְכַאֲבִיו שְׁעִתִּידִים לַעֲשׂוֹת, הָיוּ: רְאֵה רְאִיתִי. מֵהוּ: כִּי יִדְעָתִי אֶת מְכַאֲבִיו, יוֹדַע אֲנִי כִמָּה עֲתִידִים לְהִכְאִיבֵנִי בַּמִּדְבָּר, כִּמָּה דְתִימָא: (תהלים עח, מ) כִּמָּה יִמְרוּהוּ בַּמִּדְבָּר יַעֲצִיבוּהוּ בִישִׁמוֹן, וְאַף עַל פִּי כֵן אֲנִי נִמְנַע מִלְּגַאֲלָם. אָמַר ר' שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָן: הַדְבָר הַזֶּה שֶׁפֶט עֲתִיבָאֵל בֵּן קִנְזוֹ לְפָנָיו הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא - אָמַר לְפָנָיו: רַבּוֹן הָעוֹלָם, כִּךְ הִבְטַחְתָּ אֶת מֹשֶׁה: בֵּין עוֹשִׂין רְצוּנָךְ בֵּין לֹא עוֹשִׂין אֶתְּהָ גוֹאֲלָם, שְׁנָאָמַר: (שופטים ג, י) וְתָהִי עֲלֵיו רוּחַ ה' וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל, לְכָךְ כְּתִיב: כִּי יִדְעָתִי אֶת מְכַאֲבִיו אַף עַל פִּי כֵן אֲנִי גוֹאֲלָם.

ג. נֶאֱרַד לְהַצִּיל לּוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וְגו' - אָמַר הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: אֲנִי אֲמַרְתִּי לְיַעֲקֹב אֲבִיהֶם: (בראשית מו, ד) אֲנֹכִי אֲרַד עִמָּךְ מִצְרַיִמָּה וְאֲנֹכִי אֶעֱלֶךְ וְגו', וְעַתָּה יִרְדְּתִי לְכָאן לְהַעֲלוֹת בְּנֵיו כְּמוֹ שְׁאֲמַרְתִּי לְיַעֲקֹב אֲבִיהֶן, וְלִהְיוֹן אֲנִי מַעֲלֵן, אֵל הַמְקוֹם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים מִשָּׁם, אֵל הָאָרֶץ

פירוש

חז"ל במובן - עכשיו. הדבר הזה שפוט עתניאל וכר גם אצל בדעון; (שופטים ו, לו) זרוח ה' לבשה את בדעון, וגם אצל שמשוק (שם טו, יד) זחצלה עליו רוח ה', אלא בשניהם מכון זרוח ה' לענין הגבורה הודות לזרוח ה' לכשו עוז והתגברו על האוייב. ועוד: ברוב השופטים האחרים בא השיפוט ששפטו את ישראל כתוצאה מהנצחון על האוייב, ואילו בעתניאל: זותהי עליו רוח ה' וישפוט את ישראל ויצא למלחמה וכו'! ודורש: היתה על עתניאל רוח גבורה כאת ה' לשפוט את ישראל לפני ה'; לבש עוז ושפט את ישראל לפני ה', שהייב הוא לנאלם אף על פי שאינם זכאים לכך. ויש לראות את מושגם של המאמרים הללו, במובן זה בראשונה חייבת לבוא הגאולה, ואחר כך יש לדורש מישראל שיהיה עם סגולה. עם משועבד בגלות מרה בסבלותיו אין בידו לבטא את סגולותיו, ועי' ב"ר פ"ה א' בפירוש - ד"ה: 'עתה אקום - כל זמן שהיא מכפסת וכר'. ופשוטו של הכתוב באיוב - במובן של תמיהה ה' ידע אנשי השוא וראה את האוון שהם עושים, והיחנך שלא יתבונן? יתבונן - במובן של הסתכלות והסקת מסקנות מאותה הסתכלות, ורבות 'יתבונן' במקרא במובן זה.

ג. אני אמרתי ליעקב אביהם: אנכי ארד וכר אפשר שהדיוק הוא על הירידה הכתובה כאן בהקדוש ברוך הוא, ודורש: הירידה הכתובה כאן מכוונת להבטחתו של הקדוש ברוך הוא ליעקב, שהבטח לו: 'אנכי ארד וגר', ולא מצאנו במפורש שהקדוש ברוך הוא ירד עם יעקב למצרים, לא אותה הבטחה מכוונת לנאולת ישראל, ובא הקדוש ברוך הוא ומודיע למשה

מוצאים כל הכרת תודה על נס הבאר, עי' מהרז"ו. אני יורד בטטראמולי וכו' הקדוש ברוך הוא כשירד על הר סיני ירד במרכבת הקודש, שהיתה בה דכות ארבע חיות: (יחזקאל א, י) זדמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הזמן לארבעתם וכני שור מהשמאל לארבעתן ופני שור לארבעתן, ובני ישראל השמיטו מהמרכבה את פני השור, ולפיו שר את העגל. ונראה שהיטוד לדרש המופלא הזה, הוא הכתוב: (תהלים קו, יט-כ) 'יעשו עגל בחורב וגו' וימירו את כבודם בתבנית שור' - עשו את העגל בתבנית שור המרכבה. 'ושומטים אחד מהן' - 'ושומטים' ממש, ולקמן פ"ד ז' 'לפי ששור גנבנו ועשינו עגל'. בדרך כלל אין רוחם של חז"ל נוחה מתפיסה שיש בה הנשמה לגבי מושגים כאלה, אלא במקום שישראל זקוקים להמלצה שאני. מעשה העגל עם מעמד הר סיני מכביד מאד על רוחם של חז"ל - החטא הוא כל כך גס ומוקשה ומופרך כל טעם! אבל מכיוון שישראל ראו את מרכבת הקודש הנהדרת, שמטו ממנה את השור הנהדר. טירוניהם היו או יכראל ונהגו מעשה ילדים, וחשבו את השור הזה כאילו עצם הוא מהאלהות עצמה. ומכל ארבע החיות יותר קל היה להם להשמיט את השור, באשר האדם בוודאי לא היה נזנח להשמיט עצמו, ולא נוח הוא להשמיט אריה או שור. 'טטראמולי' - מרכבה שרתומים לה ארבעה בעלי חיים: τέτραδες-μουλι, ארבע פרדות. נראה שבימינו היו המרכבות ההדרות רתומות לארבע פרדות, ועי' עמ"ל ע' 'טטראמולי', 'טטרומוליך'. 'זחצחה' - של עכשיו. 'השתא' מובנת המשי - השנה הזאת, אבל נשתגרה בדברי

אָשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבוֹתְכֶם, הִדָּא הוּא דְכָתִיב: וְיִלְהַעֲלֶתוּ מִן הָאָרֶץ הַהִוא.
 וְעַתָּה הִנֵּה צִעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי - עַד עַתָּה לֹא
 בָּאָה צִעֲקַתְּ לִפְנֵי, שְׁלֵא הֵינִיעַ הַקֶּץ, שְׁאֲמַרְתִּי לְאַבְרָהָם: (שם טו, יג) וְעַבְדוֹם
 וְעַנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה.

וְעַתָּה לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעֲה - אָמַר ר' אֶלְעָזָר: 'לָכֵה'
 וְנִדְאִית (הה"א שְׁבִסוּף הַתְּבָה), לומר: אם אין אֲתָה גּוֹאֲלֶם אֵין אַחַר גּוֹאֲלֶם.

ד. (יא-יב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים מִי אֲנֹכִי - אָמַר
 ר' יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֹוי: מִשָּׁל לְמַלְךְ שֶׁהִשִּׂיא אֶת בֵּיתוֹ וּפְסַק לִתְּנָן לָהּ מְדִינָה וְשִׁפְחָה אַחַת
 מְטָרוֹנִית, וְנָמַן לָהּ שִׁפְחָה כּוֹשִׁית. אָמַר לוֹ חֲתָנוּ: לֹא שִׁפְחָה מְטָרוֹנִית פְּסַקְתָּ לִתְּנָן
 לִי! כִּי אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: רַבּוֹן הָעוֹלָמִים, כְּשֶׁיֵּרֵד יַעֲקֹב
 לְמִצְרַיִם לֹא כִּי אָמַרְתָּ לוֹ: (שם מו, ד) וְאַנְכִי אֶעֱלֶךָ גַם עֲלֶיהָ! וְעַכְשָׁיו אֲתָה אוֹמֵר
 לִי: 'לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעֲה', לֹא אֲנֹכִי הוּא שְׁאֲמַרְתָּ לוֹ: וְאַנְכִי אֶעֱלֶךָ גַם עֲלֶיהָ.
 דָּבָר אַחֵר: 'מִי אֲנֹכִי - ר' נְהוֹרָאִי אוֹמֵר: אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא:
 אֲתָה אוֹמֵר לִי: לֵךְ וְהוֹצֵא אֶת יִשְׂרָאֵל, הֵיכָן אֲנִי מְשַׁכְּנֶם בְּקִיץ מִפְּנֵי הַחֲמָה וּבְחֹרֶף
 מִפְּנֵי הַצָּהָה? מִיָּנִין לִי לְסַפֵּק בְּמֵאֲכָל וּבְמִשְׁתֶּה? אִכְמָה חַיִּוֹת יֵשׁ בָּהֶן? כְּמָה מְעַבְרוֹת
 יֵשׁ בָּהֶן? כְּמָה תִּינוּקוֹת יֵשׁ בָּהֶן? כְּמָה מִיָּנִין מְזוֹנוֹת הַתְּקִנָּה לָהֶם לְהַחֲיוֹת שְׁבָהֶן?
 כְּמָה מִיָּנִין רַכּוּכֵי הַתְּקִנָּה לְמַעֲבָרוֹת? כְּמָה קָלִיוֹת וְאַגּוּזֵי הַתְּקִנָּה לְתִינוּקוֹת?
 וְהֵיכָן פִּירוּשׁוֹ שֶׁל דָּבָר זֶה, בְּשִׁיר הַשִּׁירִים, שְׁנֵאָמַר: (שיר א, ז) 'הִגִּידָה לִי שְׂאֵתְבָה
 וּפְשִׁי'. אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: מִן חֲרָה שֶׁהִיא יוֹצֵאת עֲמֻקָּה מִמִּצְרַיִם -

עין הדרש
 ד. א. לעיל פיב ד' ושם נסקן.

פירוש

שבעת הוא מקיים את הירידה המובטחת, ועי' פ"ח ט'
 בפירוש - ד"ה: זו אחת מעשר ירידות וכו'.

עד עתה לא באה צעקתם וכו' קשה לגבי הקדוש ברוך
 הוא מ"ש: 'ועתה הנה צעקת וגו'', כאילו עד עכשיו לא ידע
 מכל הצעקה האיומה הזאת?

לכה ודאית וכו' ככעש כל 'לכה' במקרא היא במובן
 'הכה', היינו במובן של הצעה ולא של הזלטה, ודורש: 'לכה'
 כאן ודאית היא, ובאה כאן לא מהפועל 'הלוך', אלא במובן
 לך; הדבר הזה שייך לך כך בלבד הלוי הדבר. בסוגריים:
 'היא' שבסוף התיבה-מפרש: 'היא' שבסוף התיבה כאן באה
 לוודא את הקרי, שלא בקרא לך אלא לך.

ד. ושפחה אחת מטרונית-שפחה שהיא מטרונת אשה
 מיוחסת ומשכילה. ודורש 'מי אנכי' - היכן כאן 'אנכי',
 שהבטחת ליעקב אבינו אתה אומר לִי: לך והוצא את

ישראל וכו' לא היה צריך לומר אלא: 'מי אנכי כי אלך אל
 פרעה', או: מי אנכי כי ארציא את בני ישראל ממצרים, אלא
 שני דברים הכיב משה להקדוש ברוך הוא: א. 'מי אנכי כי
 אלך אל פרעה', ב. מי אנכי שאקבל עלי את התפקיד של
 הוצאת בני ישראל ממצרים - 'היכן אני משכינם וכו''. ואפשר
 שיש גרירה לדרש על 'מי אנכי' כאן למ"ש: (במדבר יא, יב)
 'האנכי הריני את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו וגו'; פעמיים
 'אנכי', אלא משה מדגיש פעמיים 'אנכי', להכיר להקדוש
 ברוך הוא מה שאמר לו בתחילה: 'מי אנכי'. והיכן פירושו של
 של דבר זה וכו' עי' לעיל פ"ב שם ותמצא פירושו של
 המאמר כאן. מן חררה שהיא יוצאת וכו' אומר ביציאת
 בני ישראל ממצרים: (שמות יב, ט) 'ויאפו את הבצק אשר
 הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא
 יכלו להתמחמה וגם צידה לא עשו להם', היינו שלא היתה להם

במספיק להן שלשים יום, אמה יודע איך אני עתיד להנהיגם. דבר אחר: 'מי אנכי' – אמר לפניו: רבוננו של עולם, היאך אני יכול לנגס למקום לסטים ולמקום הורגי נפשות, הוי: 'מי אנכי כי אלך אל פרעה'. וכי אוציא את בני ישראל' – מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם? אמר לו הקדוש ברוך הוא: 'כי אהיה עמך', אין אומר: 'אהיה עמך' אלא למי שהוא מתירא. ונה לה האות כי אנכי שלחתיך – ובדבר הזה תהיה גכר שאתה שלוחי, לפי שאהיה עמך וכל מה שתצוה אעשה אני. 'בהוציאך את העם ממצרים מעבדון את האלהים על החר הזה' – מה שאמרת: באיזה זכות אוציאם ממצרים, הוי יודע, שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם. דבר אחר: 'האלהים' – מהו שאמר לו: 'כי אנכי שלחתיך? אמרו רבותינו וזכרונם לברכה: סמן לגאולה הראשונה, שבאנכי ירדו ישראל למצרים, שצאמר: (בראשית מו, ד) 'אנכי ארד עמך מצרימה' ובאנכי אני מעלה אתכם, וסמן לגאולה האחרונה, שבאנכי הם מתרפאים והן עתידים להגאל, שצאמר: (מלאכי ג, כג) 'הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא'.

ה. (יג) ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא – אמר ר' שמעון לודיה בשם ר' סימון בשם ר' לוי: אמר משה: עתיד אני להעשות סרסור בינך וביניהם כשתתן להם את התורה ותאמר להם: (שמות כ, ב) 'אנכי ה' אלתיך'.

עין הדרש

ב. קידושין ל"ח א', ט"ז ט"ח פרק י"ד, מכילתא בשלח מסכת דו"ס פ"א, לקמן פכ"ה ד', שהש"ר פ"א פ' ז', ילק' בשלח ר' רבין.

פירוש

כשיבוא לפני פרעה? אלא שני דברים בכתוב זה: א. ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך – בזה שאהיה עמך וכל מה שתרצה אעשה, יהיה אות לכל מי אנכי שלחתיך, ב. ומה ששאלו: מה זכות לישראל? – בהוציאך את העם וגו', ופירושו של הרשב"ם לכתוב זה קרוב לפירושו של המדרש, ועי' הרד"ל. האלהים וכו' קשה מ"ש: וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים מעבדון את האלהים וגו', והלוא היה צריך לומר: מעבדון אותי על החר הזה? אלא כך אמר ה' למשה: וזה לך האות כי אנכי שלחתיך – אות הגאולה הוא כשה' משתמש ב'אנכי'. שבאנכי הם מתרפאים נראה שהכוונה למ"ש: (ישעיה מג, ח) 'הוציא עם עיוור ועינים יש וחרשים ואזנים למו', היינו שהם מתרפאים, וב'אנכי' הם מתרפאים, שאומר: (שם שם, יא) 'אנכי ה' האין מבלעדי מושיע', ועי' ב"ר פצ"ה א'.

כל צידה אחרת מבלעדי אותן המצות שנאפו בחיפזון, ואותה חררה הספיקה לכל העם על החיות והמעוברות והתינוקות לשלושים יום. והיסוד לדרש, הוא מ"ש: (שיר א, ח) 'צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדוהתיך' – הקדוש ברוך הוא אמר למשה, שילמד מעקבי הצאן, מהצאן שיצאו ממצרים, שהתפרנסו מאותה חררה שלשים יום, שיש ביד ה' לרעות אותם במדבר. 'חררה' – עוגת לחם אפויה על בני גחלים, ועל פי רוב אין היא אפויה כהלכה כלתם הנאפה בתנור, עי' ב"ר ע' 'חררה'. מספיק להן שלשים יום ברוב המקומות הנקובים בעין הדרש אומר: שלשים ואחד יום, און ששים ושתים סעודות, שהן גם כן שלשים ואחד יום. אין אומר: אהיה עמך אלא למי שהוא מתירא ראייה שהכוונה במ"ש: 'מי אנכי כי אלך לפרעה', שמה נחירא ללכת אל פרעה. ובדבר הזה תהיה נכר שאתה שלוחי וכו' קשה מ"ש: וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים מעבדון את האלהים על החר הזה' – מה אות בזה, שיעבדו את ה' בהר סיני, והלוא הוא זקוק לאות לאותה שעה

אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שֶׁלְחַנְי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְׁמוֹ
מָה אָמַר אֲלֵהֶם - «אֹתָהּ שָׁעָה נִתְבָּרַר מֹשֶׁה עַל עֶסְקִיו, שֶׁנִּתְבָּרַר
אִם יִשְׁאַלּוּ לוֹ: מַה שְׁמוֹ מַה יֹּאמֵר לָהֶם, בְּאֹתָהּ שָׁעָה הָיָה מְבַקֵּשׁ מֹשֶׁה שְׂוֹד יַעֲזֹבוּ
הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת הַשֵּׁם הַגָּדוֹל.

ו. (יד) וַיֹּאמֶר אֲלֵהֵם אֵל מֹשֶׁה - אָמַר ר' אַבָּא בַר מִמְל:
«אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: שְׁמִי אֲתָהּ מְבַקֵּשׁ לִידְעוּ! לְפִי מַעֲשֵׂי אֲנִי נִקְרָא:
פְּעָמִים שְׁאֲנִי נִקְרָא בְּאֵל שְׂדֵי, בְּצַבָּאוֹת, בְּאֵלֵהֶם, בַּה'; כְּשֶׁאֲנִי דָן אֶת הַבְּרִיּוֹת
אֲנִי נִקְרָא 'אֵלֵהֶם', וְכִשְׁאֲנִי עוֹשֶׂה מִלְחָמָה בְּרָשָׁעִים אֲנִי נִקְרָא 'צַבָּאוֹת', וְכִשְׁאֲנִי
תּוֹלֵה עַל חֲטָאֵיו שֶׁל אָדָם אֲנִי נִקְרָא 'אֵל שְׂדֵי', וְכִשְׁאֲנִי מְרַחֵם עַל עוֹלָמִי אֲנִי
נִקְרָא ה', שְׂאִין ה' אֵלָּא מֵדַת רַחֲמִים, שְׁנַאֲמַר: (שמות לד, ו) 'ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנוּן,
הַיּוֹ: 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', אֲנִי נִקְרָא לְפִי מַעֲשֵׂי. ר' יִצְחָק אָמַר: אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ
בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: אָמַר לָהֶם: אֲנִי שְׁהִיִּיתִי וְאֲנִי הוּא עֲכָשׁוּ וְאֲנִי הוּא לְעֵתִיד לְבוֹא,
לְכַף כְּתִיב: 'אֶהְיֶה' שְׁלֹשׁ פְּעָמִים. דְּבַר אַחֵר: 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' - ר' יַעֲקֹב בְּר'
אַבִּינָא בְּשֵׁם ר' הוֹנָא דְצְפוּרִין אָמַר: בְּאָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: אָמַר לָהֶם:
בְּשַׁעֲבוּד זֶה אֶהְיֶה עִמָּם, וּבְשַׁעֲבוּד הַן הוֹלְכִין וְאֶהְיֶה עִמָּם, אָמַר לְפָנָיו: וְכַף
אָמַר אֲנִי לָהֶם!! דִּיָּה לְצָרָה בְּשַׁעֲתָה! אָמַר לוֹ: לָאו, כִּפֹּה תֹאמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל

עין הדרש

ה. א. מדרש תהלים מזמור י"ח, ילק' ש"ב ר' קס"א.
ו. א. תנחומא כאן ס' כ"ו, ב. ברכות ט"ו ב'.

פירוש

ו. כשאני דן את הבריות וכו' 'אלהים' מסמל את מידת
הדין, וסימנך: (שמות כב, ח) 'ירשעון אלהים'. וכשאני
עושה מלחמה ברשעים וכו' וסימנך: (ישעיה ב, יב)
'כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם וגו'. וכשאני תולה
על חטאיו של אדם וכו' כשה' אינו מעניש על המקום
אלא תולה לאדם על חטאיו הוא נקרא 'אל שדי', וסימנך
(איוב לו, כג) 'שדי לא מצאנוהו שניא כח ומשפט רוב דקק
לא יענה', היינו מכיוון שאינו מעניש את האדם על חטאיו על
המקום, יש שחושבים אותו שאינו שניא כוח ומשפט, אלא
שהאמת, בגלל שהוא רוב צדקה לא יענה - אינו מייסר, ראה
רש"י על כתוב זה. אבל כמה 'שדי' במקרא, שמסמלים בדיוק
את הניגוד למושג המובא כאן, וסימנך: (שם כז, ב) 'ושדי המר
בפשו', (רות א, כ) 'כי המר שדי לי מאד', (שם שם, כא)
'ושדי הרע לי'. דיה לצרה בשעתה! וקרוב לזה מ"ש:
(בן סירא תרגום בן זאב ל, כ"ב) 'אל תדאג צרת מחר כי
לא תדע מה ילד יום, מחר בא ואינך ודאנת על כולם לא לך'.
והמקרא מביא תפיסה אפיקורסית ששררה בישראל גם בשעה
שהצרה ריחפה כבר על הראש, והנביא מתייע כנגדה ורואה
אותה כמופרזת ביותר: (ישעיה כב, י"ג) 'ויקרא ה' אלהים

הוזה וגם בלשון עמיד כלפי אותו עניין? אלא קשור מ"ש:
'הנה אנכי בא אל בני ישראל לביע לפניהם' כי אנכי שלחתיך
וגו' תעבדון את האלהים על ההר הזה - משה אומר לה': אתה
אומר: 'כי אנכי שלחתיך וגו'', ואני אומר: 'הנה אנכי בא אל בני
ישראל', אותו אנכי שאמרתי, יתקיים על ידי משה יהיה
המתווך בין ה' ובין ישראל בקבלת התורה. ר' שמעון לודייה -
אולי מתכוון כאן לר' שמעון בן לקיש, שכידוע היה לודר -
מתגושש בנירה - במשך איזה זמן בחייו.
אותה שעה נתברר משה על עסקיו באותה שעה
ביקש משה להעמיד את עסקיו על בורייך משה התחיל להעלות
על דעתו שאלות שייסאל בעניין זה, וכיצד להשיב עליהן.
ומלמדנו דרך ארץ, שלא יסמוך אדם על המקרה הטוב שיהיה
בעורו, אלא עליו להעמיד מתחילה את עסקיו על בורייך. מי
שפוחה בעסק וסומך על המקרה, שיתלצנו מסבך כי יבוא,
יש מקום להיות מסופק בישרותו. כמה 'ברור' בדברי חז"ל -
במובן העמדת העניין על בוריו וודאותו: (ב"ר פניה ח') 'מי
הוא מברר מקחו של צדיק, ועי' לקמן פ"ד א'. והיסוד
ל'ברור' בשימוש זה, הוא הכתוב (תהלים יח, כז) 'עם גבר
תתברר' - עם אדם בר לב תנהג בברות לב, ועי' וי"ר פי"א ה'.

אָהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם – לָךְ אָנִי מוֹדִיעַ, לָהֶם אֲנִי מוֹדִיעַ. דָּבָר אַחֵר: 'אָהִיָּה' – ר' יִצְחָק בְּשֵׁם ר' אֲמִי אָמַר: בְּטִיט וּבְלִבְנִים הֵן עוֹמְדִים, וְלִטִיט וְלִבְנִים הֵן הוֹלְכִים, וְכֵן בְּדִנְיָאֵל: (דניאל ח. כז) 'וְאָנִי דִנְיָאֵל נְהִיִּיתִי וְנִחְלִיתִי, אָמַר לְפָנָיו: וְכִף אָנִי אוֹמֵר לָהֶן?! אָמַר לוֹ: לָאוּ, אֲלֵא 'אָהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם'. אָמַר ר' יוֹחָנָן: אָהִיָּה לְאֲשֶׁר אָהִיָּה בִּיחִידִים, אֲבָל בְּמַרְבֵּים, עַל כְּרַחֵם שְׁלֵא בְּטוֹבְתָם לְשֶׁהֵן מְשַׁבְּרוֹת שְׁנִיָּהֵן מוֹלֶךְ אָנִי עֲלֵיהֶם, שְׁנַאֲמַר: (יחזקאל כ. לג) 'חִי אָנִי נְאֻם ה' אֱלֹהִים אִם לֹא בִּיד חֲזָקָה וּבְזִרוּעַ נְטוּיָה וּבְחִמָּה שְׁפוּכָה אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם'. דָּבָר אַחֵר: דָּאֲמַר ר' עֲנַנְיָאֵל בְּר' שְׁשׁוֹן: אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: לְכַשְׁאֲנִי מִבְּקֶשׁ – אֶחָד מִן הַמְּלֶאכִים, שֶׁהוּא אֶחָד מִשְׁלִישׁוֹ שֶׁל עוֹלָם, פּוֹשֵׁט יָדוֹ מִן הַשָּׁמַיִם וּמַנְעֵת לְאָרֶץ, שְׁנַאֲמַר: (שם ח. ג) 'וַיִּשְׁלַח תְּבִנִית יָד וַיִּקְחֵנִי בְּצִיצֵת רֹאשִׁי; וַיְכַשְׁבֵּן שְׁתִּי – שְׁלֹשָׁה מְהֵן עֲשִׂיתִים יוֹשְׁבִים תַּחַת הָאֵילָן, שְׁנַאֲמַר: (בראשית יח. ד) 'וְהִשְׁעֵנוּ תַּחַת הַעֵץ'; וַיְכַשְׁאֲנִי מִבְּקֶשׁ – כְּבוֹדוֹ מְלֵא כָּל הָעוֹלָם, שְׁנַאֲמַר: (ירמיה כג. כד) 'הֲלוֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אָנִי מְלֵא נְאֻם ה'; וַיְכַשְׁבֵּן שְׁתִּי – דְּבִרְתִּי עִם אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה, שְׁנַאֲמַר: (איוב לח. א) 'וַיַּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה'; וַיְכַאֲשֶׁר אָנִי מִבְּקֶשׁ – מִתּוֹךְ הַסְּנֵה.

פירוש

עם ה'. והרעיון העיקרי במאמר זה הגאולה תבוא לישראל אפילו כשלא ירצו בהן אפילו כשיאמרו למה לנו גאולה ולהיות עם נבדל מכל העמים, מוטב לנו להתבולל בעמים ולעקור את כל הבעיית היהודית מיסודה. וקדוה שיטתו של ר' יוחנן כאן לשיטתו במאמרו: (סנהדרין צ"ה א') אמר ר' יוחנן: אין בן דויד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב וכו'. ואולי משתמש כאן בלשון 'כשהן בסבורות שניהן', לומר לנו, שאפילו ישראל יורדים למדרגה של רשעים גמורים, והקדוש ברוך הוא מקיים בהם מ"ש: (תהלים ג, ח) 'שינו רשעים שיברח', בכל זאת הוא מתמלך עליהם ומביא את הגאולה. ואולי תמונה כאן המפרשת מ"ש: 'אם לא ביד חזקה וגו' ובחימה כפוכה וגו', היינו שברוב חמתו שובר הוא את שניהם ומתמלך עליהם בעל כרחם. 'דאמר ר' ענניאל וכו' עוד טעם לוי' אהיה אשר אהיה', שאמר ר' ענניאל בר' ששון במקום אחר, שהקדוש ברוך הוא מופיע בהרבה מיני צורות, והיינו: 'אהיה אשר אהיה' – מופיע אני בכל צורה אשר אהיה מבקש. ורואה גם את המלאכים לא כיצורים שמימיים מיוחדים, המופיעים בשם ה', אלא ה' בכבודו ובעצמו מופיע. ויש לראות את תפיסתו של בעל המאמר הזה במובן, שהקדוש ברוך הוא נמצא בכל דבר, ולפי זה יש ביוד להופיע בכל צורה ובכל דבר. והמלאך הוא כשלישו של עולם, עי' ב"ר פס"ח י"ב. 'שלשה מהן עשיתים יושבים תחת האילן' – שלושה מלאכים ביחד הריהם כעולם כולו, והצטמצמו תחת עץ אחד. 'דברתי עם איוב מן הסערה וכו' – הרד"ל מבקש להקן כאן במקום 'הסערה' – 'הסערה', היינו שה' דובר לאיוב מבין שערות ראשו, ועי' ב"ר פ"ד ד' ובפירוש שם – ד"ה 'מן הסערה'.

ביום התרא לבכי וגו' והנה ששון וסבחה וגו' אכול ושמו כי בחר נמות'. עצם הצרת הוודאית עוררה את העם לבלות את השעות האחרות שעוד נותרו להם בסטון ושמחה מופרזים. ועי' גיטין ג' א' במיאור התרג האיום שהיה בהר המלך, שבאותם המקומות שההשמדה עוד לא הניעה אליהם שררו בהם הילולי והייגני. בטיט ובלבנים הן עומדים וכו' עתידים הם להיות שוב כשעבוד קשה כשעבוד בצרים. רואה את הפריכה – השבירה, שהיתה מפרכת את ישראל, בעיקר עבודתם, שהיתה בטיט ובלבנים, כמ"ש לעיל: (פ"א כ"ז) 'סאין לך הלאכה קשה כמלאכת השיט'. ודורש: 'אהיה אשר אהיה' – אסבור אשר אשבר; עתידים ישראל להיות שוב בגלות ושוב להישרב בטיט ובלבנים. נראה שקשה מאד היתה פרנסתם של ישראל בימיהם, וכדי לקיים את נפשם היו נאחזים גם בעבודות הכפריכות ביותר. ומסתיע כמ"ש בדניאל: 'נהיית' – נשברתי. וכך (דניאל ג, א) 'זשנתו נהיית עלי' – נשברה סנתו עליה לא היה יכול לישון, או שהיה ישן למקוטעין, וכמה 'הוה' במקרא במובן שבר. וכך (מיכה ג, ד) 'זנה נחי נהיה' – ויישר שבר נשבר; ויישר שבר על שבר, ועי' היכל הקדוש עי' 'נהיה'. אהיה לאשר אהיה ביחידים וכו' רואה 'אהיה אשר אהיה' במובן אהיה אלהים לאשר אהיה לו; למי שירצה שאהיה לו לאלהים, כמ"ש ביעקב: (בראשית כח, כא) 'יהיה ה' לי לאלהים', היינו שיעקב מרצונו הטוב בוחר לו את ה' לאלהים. אבל במרובים, הקדוש ברוך הוא מולך עליהם אפילו כנגד רצונם, והמובן של המאמר הזה: יחידים יש בידם להשתלף באלהותו של ה', אבל העם בכללו אין בידו להשתלף מלהיות

ז. (טו) וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל
 בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם - לֵךְ וְאָמַר לָהֶם: בְּשָׁמַי,
 שֶׁהוּא מִדַּת רַחֲמִים, בּוֹ אֲנִי מִתְנַהֵג עִמָּהֶם בְּזִכּוֹת אֲבוֹתָם, וְתִדַּע שֶׁעַל אֲבוֹת -
 אֲבָרְכֶם, יִצְחָק וַיַּעֲקֹב אֲנִי אוֹמֵר, הֲדָא הוּא דְכִתִּיב: 'ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי
 אֲבָרְכֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם'. וְכִשְׁשָׁמַע מֹשֶׁה כֵּן, שָׁלַח הַזְּכִיר
 אָבִיו כָּשֶׁם שֶׁעָשָׂה בְּתַחֲלָה, אָמַר לְפָנָיו: רַבּוֹנוּ שֶׁל עוֹלָם, יֵשׁ חוֹטְאִים בְּשָׂאוֹל?!
 אָמַר לוֹ: לֹא. אָמַר לְפָנָיו: לְשַׁעֲבֵר אֲמַרְתָּ שְׂמֵךְ עַל אָבִי, וְעַכְשָׁו סִלַּקְתָּ אוֹתוֹ!
 אָמַר לוֹ: בְּתַחֲלָה פִתְּוִי פִתְּוִי אוֹתְךָ, מִכָּאֵן וְאֵילֶךְ דְּבָרִי אֲמַת אֲנִי מְדַבֵּר עִמָּךְ.
 אִיזָה שְׁמִי לְעַלְמֵ - חָסֵר נֶאֱוֹ, שְׁלֵא יִהְיֶה אָדָם אֶת הַשֵּׁם בְּאוֹתוֹתָיו,
 וְנִה וְכָרִי לְדַר דַּר' - שְׁאִין אוֹמֵר אוֹתוֹ אֶלָּא בְּכֹנִי.

ANEXO B – TRADUÇÃO CORRIDA DO MIDRASH RABBAH

E FOI NAQUELES MUITOS DIAS (2,23). – Foram dias de pena, por isso chama-os de MUITOS. Semelhante é: (Lv 15,25) *E uma mulher quando tiver um fluxo de sangue de muitos dias*. Porque são de pena, chama-os de *muitos*.

E MORREU O REI DO EGITO – Pois se tornou leproso e o leproso é contado como um morto, pois está dito: (Nm 12,12) *Por favor, que ela não seja como um morto*. E diz: (Is 6,1) *No ano da morte do rei Ozias*.

E GEMERAM OS FILHOS DE ISRAEL ... E GRITARAM – Porque gemeram? Porque disseram os feiticeiros do Egito: “Não há para ti cura se não massacrarmos dos pequenos de Israel cento e cinquenta de noite e cento e cinquenta de manhã e banha-te no sangue deles duas vezes por dia”. Assim que Israel escutou o duro decreto, começaram a gemer e a lamentar-se, E GRITARAM não tem outro significado que ‘lamentação’, pois está escrito: (Ez 21,17) *Grita e uiva filho de homem*.

E SUBIU O SEU CLAMOR A DEUS. – Não diz ‘o grito deles’ mas ‘o clamor deles’, como está escrito: (Jó 24,12) *E a alma dos traspassados clama*.

E ESCUTOU DEUS O SEU GEMIDO. – O gemido dos traspassados, como está escrito: (Ez 30,24) *E gemerá gemidos de traspassado*. E como está escrito: (Jó *ib.*) *Desde a cidade homens gemem*.

E LEMBROU-SE DEUS DE SUA ALIANÇA ... – E Israel não foi digno de salvação, porque eram ímpios, mas pelos méritos dos pais foram resgatados. Eis o que está escrito: E LEMBROU-SE DEUS DE SUA ALIANÇA COM ABRAÃO... Disseram os nossos rabbis (que a memória deles seja para benção) que foi feito para eles um sinal e ele foi curado de sua lepra.

E VIU DEUS OS FILHOS DE ISRAEL – Como diz: (Ex 3,7) *Eu vi mesmo a opressão do meu povo.*

E SOUBE DEUS – Como está escrito: (*ib.*) *Porque sei as dores deles.*

Outra explicação: E VIU DEUS – que não tinham em suas mãos ações boas por causa das quais eles fossem resgatados. É explicado assim por Ezequiel: (Ez 16,7) *Eu te dei grande quantidade como o rebento do campo, e aumentaste e crescestes e chegaste a um ornamento de ornamentos. Os peitos ficaram firmes e teu pelo cresceu, e tu [és] nudez e nudeza. Não devia dizer senão E teu pelo cresceu, e depois disto E os peitos ficaram firmes, porque o sinal de baixo precede o de cima. Mas como Teus peitos ficaram firmes ? É Moisés e Aarão que ficaram firmes para resgatá-los, pois está escrito: (Ct 4,5) Teus dois peitos são como veadinhos. E teu pelo cresceu – Chegou o tempo do resgate. E tu [és] nudez e nudeza – sem ações boas. Por isso está dito: E SOUBE DEUS.*

E VIU DEUS OS FILHOS DE ISRAEL E SOUBE DEUS. – O Santo (bendito seja) soube que tinha que resgatá-los por causa do seu nome e por causa da aliança que fizera com os pais, e assim diz: (Nb 2,24) *E Deus se lembrou da sua aliança com Abraão ...* Também diz por Ezequiel: (Ez 20,9) *E eu agi por causa do meu nome.*

Outra palavra: E VIU DEUS – Resh Laqish disse que ele viu que eles seriam rebeldes no Mar dos Juncos, pois está escrito: (Sl 106,7) *E foi rebelde no mar, no Mar dos Juncos.* E SOUBE DEUS. – Ele soube que eles diriam: (Ex 15,2) *Este é meu Deus.*

Rabbi Josué Ben Levi disse: Ele viu que eles diriam: (*ib.* 32, 4) *Este é teu Deus, ó Israel.* E Deus soube que eles fariam ‘faremos’ levar precedência sobre ‘obedeceremos’ (Ex 24,7).

Os Doutores dizem: E VIU DEUS – que os homens comuns arrependeram-se e que também os maus pensaram em arrepender-se, pois está escrito: (Ct 2,13) *A figueira formou seus figos verdes.*

E SOUBE DEUS – ninguém sabia do seu amigo, exceto o Santo (bendito seja). Cada um determinava no seu coração de arrepender-se. Contudo embora eles arrependeram-se, não teriam saído de lá se não fosse mérito dos pais; pois o atributo da justiça os acusava por causa do bezerro que eles iam fazer. Por causa disso está dito: *E pegareis um feixe de hissopo* (Ex 12,22) – porque se humilharam a si mesmos arrependendo-se como o hissopo. *E mergulhareis no sangue em uma bacia* (ib.) – em mérito da Torá que iam receber; pois está escrito no Dom da Torá: *E Moisés pegou metade do sangue e colocou em bacias* (ib. 24,6). E está escrito: *E tocareis a verga* (ib. 12,22). Pois Abraão foi o maior dos prosélitos, e como a verga é alta, assim foi ele o maior dos pais. *E as duas ombreiras* – em mérito de Isaac e Jacó, para te ensinar que eles saíram pelo mérito de todos esses.

Outra explicação: VIU DEUS – a abstinência entre eles. E SOUBE DEUS – Ele soube que se aproximara o tempo que ele falara para Abraão e ele revelou-se a Moisés para informá-lo quando ele apascentava.

E MOISÉS ESTAVA. – Isto é o que está escrito: *Ele faz saber seus caminhos a Moisés, seus atos aos filhos de Israel* (Sl 103,7). Os caracteres e os atos dos seres humanos são pervertidos, pois está dito: *E colocará atos fictícios contra ela* (Dt 22,14), mas os caracteres do Santo (bendito seja) são misericordiosos, pois está dito: *O senhor é compassivo e misericordioso* (Sl 103,8). Esses caracteres ele fez conhecer a Moisés, quando este lhe disse: *Por favor, faz-me conhecer teus caminhos* (Ex 33,13), o Santo (bendito seja) lhe disse: *E agraciarei quem agraciarei e terei compaixão de quem terei compaixão.* (ib. 19) – é isso que significa *O Senhor*

é compassivo e misericordioso. Ele faz saber seus caminhos a Moisés – fez conhecer o caminho do termo a Moisés, pois está dito: E MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO. *Seus atos aos filhos de Israel* – pois fez seus atos no Egito de modo que Israel contasse seus atos que o Santo (bendito seja) fez ao Egito. Isso é o que está escrito: *Para que tu possas contar aos ouvidos de teu filho e do filho do teu filho como maltratei o Egito (ib. 10,2). Compassivo* – pois teve compaixão de Israel, e as pragas não os tocaram. *E misericordioso* – pois deu graça ao povo aos olhos dos egípcios. *Paciente* (Sl 103,8) – pois foi paciente com eles. *E cheio de bondade (ib.)* pois ele inclina para a bondade e ele olhou para o bem e não o mal que eles iam fazer.

E MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO. – Isto é o que está escrito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Hab. 2,20). Rabbi Samuel ben Nahman disse: Enquanto o Templo não foi destruído, a presença divina morava nele, pois está dito: *O Senhor está no templo de sua santidade* (Sl 11,4); mas depois que o Templo foi destruído, a presença divina removeu-se para o céu, pois está dito: *O Senhor, seu trono está no céu* (ib. 103,19). Rabi Eleazar diz: A presença divina não foi embora de dentro do Templo, pois está dito: *E meus olhos e meu coração estarão lá todos os dias* (2 Cr 7,16). E assim diz: *Com minha voz eu chamo em direção ao Senhor, e ele me responde desde a montanha de sua santidade, Selah* (Sl 3,5); embora ele estivesse desolado, eis que ele estava na sua santidade. Veja o que Ciro diz: *Ele é o Deus que está em Jerusalém* (Esd 1,3); embora ele estivesse desolado, Deus não foi embora de lá. Rabbi Aha disse: A presença divina nunca irá embora do muro ocidental, pois está dito: *Eis que este fica atrás da nossa parede* (Ct 2,9), e está escrito: *Seus olhos vêem, seus cílios provam os filhos dos homens* (Sl 11,4). Rabbi Yannay disse: Embora sua presença esteja no céu, *seus olhos vêem, seus cílios*

provam os filhos dos homens. É semelhante a um rei que tinha um pomar, e construiu nele uma torre alta e o rei ordenou que colocassem nele trabalhadores que fossem atarefados no seu trabalho. O rei disse que todo aquele que caprichasse no seu trabalho receberia seu salário inteiro, e todo aquele que não fosse cuidadoso no seu trabalho seria entregue às autoridades públicas. – Este rei é o rei dos reis, e o pomar é o mundo em que o Santo (bendito seja) colocou Israel para guardar a Torá; e fez um acordo com eles e disse que [para] quem guardasse a Torá o jardim do Éden estaria diante dele, e que quem não a guardasse a Geena estaria diante dele. Também o Santo (bendito seja), embora ele pareça ter removido sua presença do Templo – *seus olhos vêem, seus cílios provam os filhos dos homens.* E quem ele prova? O justo, pois está dito: *O senhor prova o justo* (Sl ib.,5). Em que ele o prova? No apascentamento de rebanho. Testou Davi através do rebanho e o achou um pastor apropriado, pois está dito: *E escolheu Davi seu servo e o pegou dos currais do rebanho* (ib. 78,70). Porque *Dos currais do rebanho, como E a chuva foi contida?* (Gn 8,2). Continha as grandes por causa das pequenas e fazia sair as pequenas para pastar para que pastassem a grama macia, e depois fazia sair as velhas para que pastassem a grama comum, e depois fazia sair as novas, para que comessem a grama dura. O Santo (bendito seja) disse: “Quem sabe apascentar as cabras, cada uma segundo sua força, virá apascentar meu povo”. Isto é o que está escrito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). Moisés também, o Santo (bendito seja) o provou apenas no rebanho. – Nossos rabbis disseram: Quando Moisés, nosso rabbi (paz sobre ele), apascentava o rebanho de Jetro no deserto, uma cabrita fugiu dele e correu atrás dela até que alcançou um lugar com sombra. Quando alcançou o lugar com sombra, encontrou uma represa de água e a cabrita parou para beber. Quando Moisés a alcançou, disse: “Eu não

sabia que você estava correndo por causa da sede; você está cansada”. Colocou-a o no seu ombro e andava. O Santo (bendito seja) disse: “Tens compaixão para tocar o rebanho de um ser humano, assim, pela tua vida, apascentará meu rebanho Israel”. Daí MOISÉS ESTAVA APASCENTANDO.

Outra explicação: MOISÉS ESTAVA APASECENTANDO. – Isto é o que está escrito: *Toda palavra de Deus é refinada* (Pv 30,5); O Santo (bendito seja) não dá grandeza a um homem antes de testá-lo em uma coisa pequena e depois ele o eleva a uma grandeza. Eis para ti dois grandes do povo que o Santo (bendito seja) testou numa coisa pequena, e ele os achou dignos de confiança, e os elevou a uma grandeza. Testou Davi no rebanho, e os tocou apenas no deserto, para afastá-los do roubo; pois assim diz Eliab: *E com quem deixaste o pequeno rebanho no deserto?* (1 Sm 17,28). Ensina que Davi cumpria a Mishná: “Não se cria gado miúdo em Eretz Israel.” O Santo (bendito seja) lhe disse: “Foste achado digno de confiança em carneiros; vem apascentar meus carneiros”, pois está dito: *De trás das lactantes o trouxe, para apascentar Jacó o seu povo* (Sl 78,71). E assim no caso de Moisés ele diz: E tocou os carneiros atrás do deserto para libertá-los do roubo. E o Santo (bendito seja) o pegou para apascentar Israel, pois está dito: *Conduziste como rebanho o teu povo, pela mão de Moisés e de Aarão* (ib. 77,21).

Outra explicação: E MOISÉS ESTAVA. – Todo aquele de quem está escrito *hayah* é preparado para tal fim. *Eis o homem tornou-se* (Gn 3,22). A morte estava preparada para vir ao mundo, pois está dito: *E a escuridão sobre o abismo* (ib. 1,2), esta morte que escurece a face das criaturas. *E a serpente era astuta* (ib. 3,1): estava preparada para castigos. No caso de Noé está escrito: *Era íntegro* (ib. 6,9): preparado para resgate. No caso de José está escrito: *E José estava* (Ex. 1,5): preparado para sustento. No caso de Mardoqueu está escrito: *Havia um homem*

judeu (Est. 2,5) preparado para livramento. E Moisés era preparado para resgate. Desde o começo de sua criação foram preparados para tal fim.

E TOCOU O REBANHO ATRÁS DO DESERTO. – Rabbi Josué disse: Porque perseguiu até o deserto? Porque viu que Israel seria levantado do deserto, pois está dito: *Quem é esta que sobe do deserto?* (Ct 3,6). Pois tiveram do deserto o maná, as codornizes, o poço, o tabernáculo, a Presença divina, um sacerdócio, um reino, e nuvens de glória.

Outra explicação: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu vais fazer subir Israel do Egito pelo mérito da pessoa com quem falei entre os pedaços”, isto é Abraão. *Midbar* só pode significar ‘fala’, pois está dito: *E tua fala é bela* (*ib.* 4,3).

E Rabbi Levi disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Isto é para ti um sinal: No deserto tu os levarás (ou: deixarás) e do deserto tu vais devolvê-los ao que vai vir”, pois está dito: *Por isso eis que eu a seduzirei, e a levarei ao deserto* (Os 2,16).

Outra explicação: Porque perseguiu até o deserto? Porque previu que ia destruir as cidades das nações do mundo, como está escrito: *Eis a última das nações, um deserto, uma terra seca, e uma estepe* (Jr 50,12).

Outra explicação: E TOCOU O REBANHO ATRÁS DO DESERTO. – Ele Ihe anunciou que Israel, chamado de rebanho, morreria no deserto. E assim quando Moisés pediu as necessidades de Israel, disse ao Santo (bendito seja): “*Relata para mim, tu quem minha alma ama, onde apascentarás* etc. (Ct 1,7) – Quantas parteiras entre elas? Quantas grávidas? Quantas enfermeiras preparaste para as crianças? Quantas iguarias delicadas preparaste para as grávidas?” O Santo (bendito seja) Ihe respondeu: “*Se não sabes* (*ib.* 8) se não sabes, no fim saberás. *Sai nos passos do rebanho e apascenta tuas cabritas*” (*ib.*); como ensinamento: as cabras e as cabritas

tu apascentas (como ensinamento: os pais morrerão no deserto e os filhos entrarão), e tu apascentarás os filhos só *perto das barracas dos pastores (ib.)* na terra de Sihon (pois não entrarás além daí).

E VEIO À MONTANHA DE DEUS, HOREB. – Tem cinco nomes: ‘montanha de Deus’, ‘montanha de Bashan’, ‘montanha das cumeeiras’, ‘montanha de Horeb’, ‘a montanha de Sinai’. ‘Montanha de Deus’ porque lá Israel aceitou a divindade do Santo (bendito seja). ‘Montanha de Bashan’ porque tudo que o homem come com seus dentes é pelo mérito da Torá que foi dada na montanha; e assim diz: *Se andardes em meus estatutos etc. eu darei vossas chuvas em sua estação (Lv 26,3-4)*. ‘Montanha das cumeeiras’, limpa como queijo e pura de toda mancha. ‘Montanha de Horeb’ porque dele o Sanhedrin recebeu o poder de matar com a espada. E Rabbi Samuel ben Nahman diz: De lá os idólatras receberam sua sentença, pois está dito: *E as nações serão completamente devastadas (Is 60,12)* – a partir do Horeb serão devastadas. ‘Monte de Sinai’ porque o ódio desceu de lá aos idólatras.

5. E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU. – Isto é o que está escrito: *Eu estou adormecido e meu coração está alerta (Ct 3,2)*. Eu estou adormecido em relação aos mandamentos e meu coração está alerta para fazê-los. *Abre para mim, minha irmã, minha companheira, minha pomba, minha perfeita (ib.)* – minha perfeita, no Sinai, porque se uniram a mim no Sinai e disseram: *Tudo o que o Senhor falou faremos e escutaremos (Ex 24,7)*. Rabbi Yannai disse: Assim como esses gêmeos, se um estiver com dor de cabeça, o outro a sente, assim o Santo (bendito seja) disse, como se fosse possível: *Eu estou com ele na angústia (Sl 91,15)*. Outra explicação: O que significa *Eu estou com ele na angústia*? Quando estão com angústia, não chamam ninguém a não ser o Santo (bendito seja); no Egito: *E subiu o grito deles até Deus (Ex 2,23)*; no mar: *E clamaram os filhos de Israel até Deus (ib.)*

14,10), e muitos como estes. E diz: *Em todas as angústias deles, ele teve angústia* (Is. 63,9). O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu não percebes que eu vivo em aflição assim como Israel vive em aflição? Fica sabendo pelo lugar de onde eu falo contigo, do meio de um espinheiro, que, como se fosse possível, eu sou sócio na aflição deles”.

E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU. – Rabbi Yohanan disse: Este é Micael; Rabbi Hanina disse: Este é Gabriel. Rabbi José o Alto, em todo lugar onde viam-no, eles diziam, aí está o nosso santo rabbi, assim também em todo lugar onde Micael aparecia, aí estava a glória da Presença.

A ELE. – Porque A ELE? Ensina que tinha gente com ele, e não viram, só Moisés viu; como está escrito em Daniel: *E só eu Daniel vi a visão, e a gente que estava comigo não viu a visão.* (Dn 10,7).

EM UMA CHAMA DE FOGO – para lhe dar coragem, assim quando vier ao Sinai e vir os fogos, não teria medo deles.

Outra explicação de EM UMA CHAMA DE FOGO: de ambos os lados da sarça e para cima, assim como o coração é colocado entre ambos os lados do homem e para cima.

DE DENTRO DA SARÇA. – Um pagão perguntou a Rabbi Josué ben Qarhah: “Porque o Santo (bendito seja) falou com Moisés DE DENTRO DA UMA SARÇA?” Disse-lhe: “Se fosse de dentro de uma alfarrobeira ou de dentro de um sicômoro, perguntarias do mesmo jeito; mas deixar-te ir sem resposta é impossível. Porque DE DENTRO DA SARÇA? Para ensinar-te que não há lugar livre da Presença, mesmo uma sarça.

EM UMA CHAMA DE FOGO. – No começo desceu apenas um anjo que estava colocado de pé no meio do fogo, e depois assim desceu a Presença e falou com ele.

DE DENTRO DA SARÇA. – Rabbi Eliezer diz: Assim como a sarça é a mais baixa de todas as árvores no mundo, assim Israel foi baixo e humilde no Egito; por isso o Santo (bendito seja) revelou-se a eles e os resgatou, pois está dito: *E descí para arrancá-los do Egito* (ib. 8). Rabbi José diz: Assim como a sarça é a mais dura de todas as árvores e nenhum pássaro que entrar para dentro da sarça sai ileso, assim a escravidão do Egito foi mais dura diante da Existência [= Deus] do que todas as escravidões no mundo, pois está dito: E o Senhor disse: *Eu vi de ver a opressão do meu povo no Egito* etc. (ib. 7). O que ensina *Vi de ver* – duas vezes? Se não que depois de afundá-los no rio, eles os prensavam de novo no edifício. É semelhante a alguém que pegou a vara e bateu dois homens, e ambos receberam o chicote e conheciam sua dor. Assim foram a dor e a escravidão de Israel reveladas e conhecidas de quem falou e o mundo foi, pois está dito: *Pois conheci seus sofrimentos* (ib.). Rabbi Yohanan disse: Assim como desta sarça eles fazem uma cerca para o jardim, assim Israel é uma cerca para o mundo.

Outra explicação: assim como esta sarça cresce perto de toda água, assim Israel cresceu só em virtude da Torá que é chamada água, pois está dito: *Ei, todos que estão com sede, vinde para a água* (Is 50,1).

Outra explicação: assim como esta sarça cresce no jardim e no rio, assim Israel está neste mundo e no mundo vindouro.

Outra explicação: assim como a sarça produz espinhos e rosas, assim em Israel há justos e ímpios. Rabbi Pinhás o sacerdote filho de Rabbi Hamá disse: Assim como quando um homem puser sua mão numa sarça ele não sente, mas quando a tira ela é arranhada, assim quando desceram no Egito nenhuma criatura os reparou, mas quando saíram, saíram com sinais e maravilhas e batalha. Rabbi Judas ben Shalom disse: Assim como um pássaro não sente quando entra numa

sarça, mas quando ele sai suas asas são despenadas, assim quando nosso pai Abraão desceu no Egito nenhuma criatura o reparou, mas quando saiu, *E o Senhor feriu Faraó* (Gn 12,17).

Outra explicação: DE DENTRO DA SARÇA: Rabbi Nahman, filho de Rabbi Samuel ben Nahman diz: De todas as árvores tem algumas que produzem uma folha, outras duas ou três; o mirto produz três pois é chamado *árvore frondosa* (Lv 23,40), mas a sarça tem cinco folhas. O Santo (bendito seja) disse a Moses: “Israel só será remido por mérito de Abraão, de Isaac, e de Jacó e por mérito de ti e de Aarão”.

DE DENTRO DA SARÇA – indicou-lhe que viveria 120 anos segundo o número de ‘a sarça’.

E OLHOU, E EIS QUE A SARÇA QUEIMAVA E A SARÇA NÃO ERA CONSUMIDA.— Daí disseram: o fogo de alto faz subir ramos, queima e não consome, e ele é preto; o fogo de baixo não faz subir ramos e ele é vermelho e consome e não queima. E porque o Santo (bendito seja) mostrou a Moisés este assunto? Porque ele estava pensando em si mesmo e dizia: “Talvez os egípcios exterminem Israel”; por isso o Santo (bendito seja) mostrou-lhe um fogo que queimava e não era consumido. Disse-lhe: “Assim como a sarça queima no fogo e não é consumida, assim os egípcios não destruirão completamente Israel.”

Outra explicação: Quando o Santo (bendito seja) falava com Moisés, este não queria cessar seu trabalho. Mostrou-lhe essa coisa, de modo que virasse sua face, que visse e falasse com ele. Por isso você encontra no início: E O ANJO DO SENHOR LHE APARECEU; e Moisés não foi. Assim que Moisés cessou seu trabalho e foi ver, logo DEUS CHAMOU-O (3, 4).

E MOISÉS DISSE: DESVIAR-ME-EI AGORA E VEREI. — Rabbi Yohannan disse: Moisés deu cinco passos naquele momento, pois está dito: DESVIAR-ME-EI AGORA E VEREI.

Rabbi Simeão ben Laqish disse: Virou sua face e olhou, pois está dito: E O SENHOR VIU QUE DESVIARA-SE PARA VER. Assim que o Santo (bendito seja) olhou para ele, disse: Este é apropriado para apascentar Israel.

Rabbi Isaac disse: O que significa: QUE DESVIARA-SE PARA VER? O Santo (bendito seja) disse: “Este está desanimado e perturbado de ver a aflição de Israel no Egito, por isso é digno de ser pastor sobre eles”.

Logo DEUS CHAMOU-O DE DENTRO DA SARÇA E DISSE: MOISÉS, MOISÉS.— Você encontra: em *Abraão, Abraão* (Gn 22,11), há um *paseq*; *Jacó, Jacó* (*ib.* 46,2), há um *paseq*; *Samuel, Samuel* (1 Sm 3,10), há um *paseq*; mas MOISÉS, MOISÉS, não há *paseq*. Por que isto? É semelhante a um homem que colocou sobre ele uma grande carga e ele chama: “Fulano, fulano, aproxima-te de mim e descarrega esta carga de cima de mim”. Outra explicação: Com todos os profetas, ele interrompeu sua fala com eles, mas com Moisés nunca interrompeu.

Rabbi Simeão ben Yohai ensinou: O que significa MOISÉS, MOISÉS? É uma linguagem de amor, linguagem de estimulação.

Outra explicação: MOISÉS, MOISÉS: Foi ele que ensinou a Torá neste mundo, e vai ensinar no mundo vindouro. Pois Israel vai ir até Abraão dizendo-lhe: “Ensina-nos a Torá”; e ele lhes dirá: “Ide até Isaac que estudou mais do que eu,” e Isaac lhes dirá: “Ide até Jacó que serviu mais do que eu.” E Jacó lhes dirá: “Ide até Moisés que aprendeu do Santo (bendito seja)”. Isto é o que está escrito: *Vão de força em força, aparecem a Deus em Sião* (Sl 84,8). Deus não é outro que Moisés, pois está dito: *Vê,*

coloquei-te Deus para Faraó (Ex 7,1). Rabbi Abba ben Kahana disse: Toda pessoa cujo nome é dobrado está em ambos os mundos.

E DISSE: AQUI ESTOU – AQUI ESTOU para o sacerdócio e a realeza. O Santo (bendito seja) lhe disse: “No lugar da coluna do mundo tu estás.” Abraão disse: Aqui estou (Gn 22,1) e tu dizes: AQUI ESTOU.

Moisés quis que se levantassem dele sacerdotes e reis; o Santo (bendito seja) lhe disse: NÃO TE APROXIMES DAQUI, para ensinar: teus filhos não oferecerão, porque o sacerdócio já está preparado para teu irmão Aarão. AQUI, isto é a realeza, como você diria: *Porque me fizeste vir até aqui (2 Sm 7,18), Um homem veio ainda aqui? (1 Sm 10,22)*. O Santo (bendito seja) lhe disse: A realeza já está preparada para Davi. Mesmo assim, Moisés ganhou ambos: o sacerdócio pois serviu durante os sete dias de consagração, a realeza, pois está escrito: *E foi rei em Jesurun (Dt 33,5)*.

TIRA TUAS SANDÁLIAS DOS TEUS PÉS.— Em todo lugar onde a Presença se manifesta é proibido calçar sandália; e assim em Josué: *Tira tua sandália do teu pé (Js 5,15)*. E assim os sacerdotes só ministraram no Templo descalços.

E DISSE: EU SOU O DEUS DE TEU PAI (3,6). Isto é o que está escrito: *O ingênuo acreditará cada palavra. (Pv 14,15)*. O que significa *pethi*? Um garoto, porque na Arábia chamam o garoto *pathya*. Outra explicação: *pethi* é apenas linguagem de sedução, como você diria: *E se um homem seduzir (Ex 22,15)*. Rabbi Josué o sacerdote, filho de Neemias, disse: No momento em que o Santo (bendito seja) manifestou-se a Moisés, Moisés era um noviço para a profecia; o Santo (bendito seja) disse: “Se eu me manifesto a ele em voz alta, eu o assustarei, e em voz baixa ele desprezará a profecia.” O que fez? Manifestou-se a ele na voz do seu pai. Moisés disse: “Aqui estou; o que quer papai?” O Santo (bendito seja) disse: “Não

sou teu pai, mas O DEUS DE TEU PAI; Eu vim a ti com sedução de modo que tu não tivesses medo.

O DEUS DE ABRAÃO, O DEUS DE ISAAC, E O DEUS DE JACÓ”. Moisés alegrou-se e disse: “Eis que papai está contado com os pais; e além disso, ele é grande, porque é mencionado em primeiro lugar”.

E MOISÉS ESCONDEU SUA FACE – Disse: “O Deus do meu pai está aqui e eu esconderei minha face!”. Rabbi Josué ben Qorha e Rabbi Oséias. Um deles diz: Moisés não fez bem em esconder sua face, pois se ele não tivesse escondido sua face, Deus teria manifestado a Moisés o que está acima e o que está abaixo, o que foi e o que há de ser. E finalmente quis ver, pois está dito: *Mostra-me agora tua glória* (Ex 33,18). O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Eu vim te mostrar, e escondeste tua face; agora eu te digo: *Pois o homem não pode ver-me e viver* (*ib.* 20), pois quando eu quis, tu não quiseste; agora que quiseste, eu não quero”.

Rabbi Josué de Siknin em nome de Rabbi Levi disse: mesmo assim mostrou-lhe. Em recompensa de E MOISÉS ESCONDEU SUA FACE, *o Senhor falou para Moisés face a face* (*ib.* 11); e em recompensa de POIS TINHA MEDO, *e tiveram medo de aproximar-se dele* (*ib.* 34,30); e em recompensa de DE OLHAR, *e ele olha a forma do Senhor* (Nm 12,8).

E Rabbi Oséias o Grande disse: ele fez bem em esconder sua face, o Santo (bendito seja) lhe disse: “Eu vim para te mostrar a face, e me dispensaste consideração e escondeste tua face, pela tua vida, tu vais estar perto de mim na montanha quarenta dias e quarenta noites sem comer e sem beber, e tu vais gozar do esplendor da Presença” pois está dito: *E Moisés não sabia que a pele de sua face radiava* (Ex 34,29). Mas Nadab e Abihu descobriram suas cabeças e alimentaram seus olhos do esplendor da Presença, pois está dito: *E contra os*

eminentes dos filhos de Israel não estendeu sua mão (ib. 24,11). E eles não receberam pelo que fizeram!?

E O SENHOR DISSE: VI DE VER A OPRESSÃO DO MEU POVO. – Isto é o que está escrito: *Porque ele conhece os homens sem valor* (Jó 11,11), o Santo (bendito seja) conhece a multidão dos mortos para fazer coisas sem valor.

Outra explicação: O Santo (bendito seja) conhece a multidão dos que vão fazer coisa sem valor e ser mortos, como você diria: *Teus homens cairão pela espada* (Is 3,25), mas *E viu a maldade e não dará atenção?* (Jó ib.).

Como? O que você encontra escrito no momento em que Hagar saiu da casa de Abraão, ela e seu filho? *E acabou a água da odre etc. e andou, e sentou-se em frente dela longe como a distância de um tiro de arco* (Gn 21,15-16). Rabbi Berekiah disse: Ela começou a se rebelar em palavras dirigidas para cima, ela disse: “Mestre dos mundos, ontem me disseste, *Multipliquei muito tua semente* (ib. 16,10) e hoje ele está morrendo por causa da sede!?” Imediatamente: *E o anjo de Deus chamou a Hagar* (ib. 21,17). Rabbi Simão disse: Os anjos quiseram acusá-lo, disseram diante dele: “Mestre dos mundos, tu erguerás o poço para um homem que vai matar teus filhos de sede!? Seria melhor erguer para os seicentos mil que vão dizer diante de ti: *Este é meu Deus e o louvarei* (Ex 15,2)!” Disse-lhes: “Agora, é justo ou ímpio?” Disseram diante dele: “É justo.” Disse-lhes: “Só julgo o homem no seu momento.” Por isso está escrito: *E viu a maldade e não dará atenção?* (Jó 11,11). E assim, quando Israel estava no Egito, o Santo (bendito seja) viu o que iam fazer.

Isto é o que está escrito: E O SENHOR DISSE: VI DE VER. Não está dito VI, mas VI DE VER – O Santo (bendito seja) lhe disse: “Moisés, tu vês uma visão, e eu vejo duas visões. Tu vê-los vir ao Sinai e receber minha Torá e eu vejo-os receber minha Torá. Isto é DE VER; a visão da fabricação do bezerro, isto é VI, pois está dito: *Vi este*

povo (Ex 32,9). Quando eu vier ao Sinai dar-lhes a Torá, eu descerei na minha quadriga, pois me observarão e soltarão um deles [= cavalos] e provocarão assim minha ira, contudo não os julgarei segundo as ações que vão fazer mas segundo o assunto atual porque ouvi o grito deles, embora eu saiba as dores que vão me causar, obviamente VI DE VER.

O que significa PORQUE CONHEÇO SUAS DORES? Eu sei o quanto vão fazer-me sofrer no deserto, como está dito: *Quanto foram rebeldes contra ele no deserto, magoaram-no no ermo* (Sl 78,40). Mesmo assim não deixo de resgatá-los. Rabbi Samuel ben Nahman disse: Otoniel filho de Cenez defendeu esta palavra diante do Santo (bendito seja) – Disse diante dele: “Mestre do mundo, assim garantiste a Moisés: tanto os que fazem tua vontade quanto os que não fazem, tu resgata-los, pois está dito: *E o espírito do Senhor foi sobre ele e julgou Israel* (Jz 3,10). Por isso está escrito: PORQUE CONHEÇO SUAS DORES, mesmo assim eu resgato-os.

E DESCI PARA ARRANCÁ-LO DA MÃO DOS EGÍPCIOS etc. – O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Eu disse a Jacó, o pai deles: *Eu descerei contigo ao Egito e eu te farei subir* etc. (Gn 46,4). E agora, desci aqui para fazer subir os filhos dele, como disse a Jacó, o pai deles. E para onde faço-os subir? Para o lugar de onde fi-los sair, para a terra que prometi aos pais deles”. Isto é o que está escrito: E PARA FAZÊ-LO SUBIR DAQUELA TERRA.

E AGORA EIS QUE O GRITO DOS FILHOS DE ISRAEL CHEGOU ATÉ MIM. – Até agora o grito deles não chegara diante de mim, porque não tinha chegado o termo que disse a Abraão: *E servi-los-ão e oprimi-los-ão quatrocentos anos* (ib. 15,13).

E AGORA VAI E ENVIAR-TE-EI A FARAÓ. – Rabbi Eleazar disse: VAI é uma forma enfática (o *hê* que vem no final), para dizer: “Se tu não os resgatas, ninguém os resgata”.

E MOISÉS DISSE A DEUS: QUEM SOU EU? – Rabbi Josué ben Levi disse: É semelhante a um rei que fez casar sua filha e decidiu dar-lhe um estado e uma criada senhora, e deu-lhe uma criada negra. O seu genro lhe disse: “Não decidiras dar-me uma criada senhora!” Assim disse Moisés diante do Santo (bendito seja): “Mestre dos mundos, quando Jacó desceu ao Egito, não lhe disseste assim: *E eu também te farei subir com certeza* (Gn 46,4)!? E agora tu me dizes: Vai e enviar-te-ei a Faraó. Não sou eu que lhe disseste: E eu também te farei subir com certeza”.

Outra explicação: QUEM SOU EU? – Rabbi Nehoray diz: Moisés disse diante do Santo (bendito seja): “Tu me dizes: Vai e faz sair Israel. Onde eu os estabelecerei no verão longe do calor e no inverno longe do frio? De onde eu poderei abastecê-los em comida e em bebida? Quantas parteiras há entre elas? Quantas grávidas há entre elas? Quantas crianças há entre elas? Quantos tipos de comidas preparaste para as parteiras entre elas? Quantos tipos de iguarias preparaste para as grávidas? Quantos grãos tostados e nozes preparaste para as crianças?” E onde está essa citação? No Cântico dos cânticos, pois está dito: *Relata para mim, tu quem minha alma ama* (Ct 1,7). O Santo (bendito seja) lhe disse: “Do biscoito que sai com eles do Egito, abastecendo-os trinta dias, tu saberás como eu vou conduzi-los”.

Outra explicação: QUEM SOU EU? – Disse diante dele: “Mestre do mundo, como eu posso entrar em um lugar de ladrões e um lugar de assassinos?” É o que significa QUEM SOU EU PARA IR A FARAÓ?

E PARA FAZER SAIR OS FILHOS DE ISRAEL? – Qual mérito eles têm para que eu possa fazê-los sair? O Santo (bendito seja) lhe disse: ESTAREI CONTIGO. Só se diz ESTAREI CONTIGO para quem está com medo.

E ISTO É PARA TI O SINAL DE QUE EU TE ENVIEI. – E por esta coisa serás reconhecido como sendo meu enviado: porque estarei contigo e tudo o que tu

quiseres, eu farei. QUANDO FIZERES SAIR O POVO DO EGITO, SERVIREIS A DEUS SOBRE ESTA MONTANHA. Quando disseste: “Por qual mérito os farei sair do Egito?”, fica sabendo que é pelo mérito da Torá que eles vão receber por tua mão nesta montanha que eles sairão dali.

Outra explicação: DEUS. – O que significa o que ele lhe disse: QUE EU TE ENVIEI? Nossos Rabbis (sua memória seja para bênção) disseram que é sinal para o primeiro resgate, pois com um ‘Eu’ Israel desceu ao Egito, pois está dito: *Eu descerei contigo ao Egito* (Gn 46,4); e com um EU eu far-vos-ei subir. E é sinal para o último resgate, pois com um ‘Eu’ eles serão curados e vão ser resgatados, pois está dito: *Eis que eu vos mando o profeta Elias* (MI 3,23).

E MOISÉS DISSE A DEUS: EIS EU CHEGANDO. – Rabbi Simeão Ludiah disse em nome de Rabbi Simão em nome de Rabbi Levi: Moisés disse: “Eu vou fazer o intermediário entre ti e eles quando lhes darás a Torá e lhes dirás: *Eu sou o Senhor teu Deus*” (Ex 20,2).

O DEUS DE VOSSOS PAIS ENVIU-ME A VÓS, E ME DIRÃO: QUAL É O SEU NOME? O QUE LHES DIREI? – Naquele momento, Moisés procura saber sobre suas preocupações, pois receava que lhe perguntassem: QUAL É SEU NOME? O que lhes responderia? Naquele momento, estava querendo que o Santo (bendito seja) lhe fizesse saber o grande nome.

E DEUS DISSE A MOISÉS. – Rabbi Abba ben Memel disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Tu queres saber meu nome? Eu sou chamado segundo meus atos: às vezes sou chamado de El Shaddai, de Sabaoth, de Elohim, de Senhor. Quando eu julgo as criaturas, eu sou chamado Elohim; e quando faço guerra aos ímpios, eu sou chamado Sabaoth; quando suspendo o julgamento contra os pecados de um homem, eu sou chamado de El Shaddai; e quando tenho piedade do meu mundo, eu

sou chamado de Senhor, pois Senhor não existe sem o atributo da piedade, pois está dito: *Senhor, Senhor, Deus piedoso e misericordioso* (Ex 34,6). É o que quer dizer SEREI O QUE SEREI: eu sou chamado segundo meus atos.

Rabbi Isaac diz: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Dize-lhes: Eu foi e eu sou agora e eu vou vir; por isso está escrito SEREI três vezes.”

Outra explicação: SEREI O QUE SEREI. – Rabbi Jacó ben Avina em nome de Rabbi Huna de Sepphoris disse: O Santo (bendito seja) disse a Moisés: “Dize-lhes: Nesta escravidão estarei com eles, e na escravidão eles andam e estarei com eles.” Disse diante dele: “E assim eu lhes digo!? Chega de infortúnio no momento!” Disse-lhe: “Não, ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL SEREI ENVIU-ME A VÓS. – A ti eu faço saber [uma coisa], a eles, eu faço saber [outra coisa].

Outra explicação: SEREI. – Rabbi Isaac em nome de Rabbi Ammi disse: Eles ficam na argila e nos tijolos e eles andam para a argila e os tijolos. E assim em Daniel: *E eu Daniel fui/caí enfermo* (Dn 8,27). Disse diante dele: “E assim eu lhes digo!?” Disse-lhe: “Não, mas SEREI ENVIU-ME A VÓS.”

Rabbi João disse: SEREI PARA QUEM SEREI com indivíduos; mas com os numerosos, contra a vontade deles, quando seus dentes são quebrados, eu reino sobre eles, pois está dito: *Viva eu, oráculo do Senhor Deus, se com mão firme e com braço estendido e com raiva derramada eu não reino sobre vós* (Ez 20,33).

Outra explicação que disse Rabbi Ananiel bar Sasson: O Santo (bendito seja) disse: “Quando eu quiser, um dos anjos que é um terço do mundo estende sua mão desde o céu e toca a terra, pois está dito: *E estendeu uma forma de mão e pegou-me por um tufo de minha cabeça* (ib. 8,3). E quando eu quis, eu fiz três deles sentar-se debaixo da árvore, pois está dito: *Encostem-se debaixo da árvore* (Gn 18,4). E quando eu quero, sua glória enche o mundo inteiro, pois está dito: *Eu não encho o*

céu e a terra, oráculo do Senhor? (Jr 23,24). E quando eu quis, falei com Jó de dentro da tempestade, pois está dito: *E o Senhor respondeu a Jó desde a tempestade* (Jó 40,6). E quando eu quero, de dentro da sarça.

E DEUS DISSE AINDA A MOISÉS: ASSIM DIRÁS AOS FILHOS DE ISRAEL: O SENHOR DEUS DE VOSSOS PAIS. – Vai e dize-lhes em meu nome que é o atributo da piedade: nele eu conduzir-me-ei com eles por mérito dos seus pais; e sabe que eu falo dos pais Abraão, Isaac e Jacó.

Isto é o que está escrito: O SENHOR DEUS DE VOSSOS PAIS, DEUS DE ABRAÃO, DEUS DE ISAAC E DEUS DE JACÓ ENVIOU-ME A VÓS. E quando Moisés ouviu isso, que não mencionou seu pai nominalmente como fizera no começo, disse diante dele: “Mestre do mundo, há pecadores no Sheol!?” Disse-lhe: “Não!” Disse diante dele: “No passado, disseste teu nome sobre meu pai, e agora o excluiste!” Disse-lhe: “No começo, seduzi-te com sedução; doravante eu falo contigo palavras de verdade”.

ISTO É MEU NOME PARA SEMPRE. – Falta o *waw*, para que ninguém profira o nome nas suas letras.

E ISTO É MINHA LEMBRANÇA DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO. – que só se diz no pseudônimo.

ANEXO C – TEXTO SIRÍACO DO COMENTÁRIO DE EFRÉM

(EFRÉM SIRO, 1955b, p. 129-130)

כהו נה ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי : כהו
 * f. 80rb ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי

[SECTIO III]

[1] ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי
 ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי ארבעה עשר יומי

1 Add. supra lineam.

מִשְׁפָּחָא דְרַב חֲסִידָא לְחַיִּימָא. וְהוּא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא וְהוּא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא * אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא

5 [2] אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 10 * אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא

[3] אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא * אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 15 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא
 אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא אֲבִיבָא עִיבָא עִיבָא

* f. 80vb

ANEXO D – TRADUÇÃO CORRIDA DO COMENTÁRIO DE EFRÉM

E depois de quarenta anos que Moisés foi em Madiã, MORREU FARAÓ, opressor do povo. E os hebreus descansaram da servidão. E se lembraram da aliança de Deus com Abraão e que se completara o tempo e que passaram ainda trinta anos. Por isso rezaram e foram escutados. E DEUS VIU os filhos de Israel escravizados E DEUS SOUBE seu sofrimento e qual remédio lhes providenciaria.

Moisés, porém, que apascentava as ovelhas ao lado do Horeb, viu um anjo no fogo de uma sarça ardente. E Moisés, avançando para examinar a sarça que não se consumia no fogo, antes de chegar à sarça, viu um simples anjo enquanto avançava; ao chegar à sarça, porém, não foi chamado pelo anjo que lhe aparecera, mas por Deus que lhe apareceu primeiro no anjo e depois numa visão terrível e lhe disse: NÃO TE APROXIMES DAQUI, como de um lugar profano, pois o lugar é santo, como aquele onde Jacó dormiu (veja acima), por causa da escada e dos anjos descendo e subindo para guardá-lo, assim aqui por causa de Deus que residia no fogo da sarça ardente. TIRA TUAS SANDÁLIAS e vai, esmaga os egípcios, porque eis que trinta anos ultrapassaram o tempo da colheita deles. Moisés porém, que antes andava sem medo, depois que lhe apareceu uma visão alta demais para seus olhos, ESCONDEU SEU ROSTO por medo de avistar Deus como avistara os anjos. Aquela sarça, indigna de ser imagem dos deuses mortais, achou-se representar o mistério do Deus vivo. Para ti, Moisés, será sinal que tu viste o Deus que residiu no fogo; assim vós deveis servir pelo fogo a Deus que residiu no fogo.

E O SEU SENHOR IHE DISSE: VI VENDO A ESCRAVIDÃO DO MEU POVO NO EGITO desde oitenta anos, e descí para mandar tuas obras para libertá-los E LEVÁ-LOS PARA A TERRA DOS CANANEUS, que prometi aos pais deles. E MOISÉS DISSE: QUEM SOU EU

PARA IR ATÉ FARAÓ que não me aceitou apesar do nome real que me foi posto, eu que fui reduzido ao serviço de ovelhas, quem me deixará entrar até Faraó? E se for introduzido, o que ele verá de grande em mim para confirmar minhas palavras?

[15] ממה לך עת לחם ממה ומה לזיתך. ומה
 ומה לך חלב ומה חמץ ומה חלה. ומה, ומה
 ומה, ומה לך עמך. ממה עמך לך. עמך ומה
 ומה לך לך. ומה ומה. ומה ומה לך לך.
 ומה ומה. ומה ומה. ומה לך לך. ומה ומה.
 ומה ומה ומה ומה לך לך. ומה ומה.
 ומה ומה ומה ומה ומה ומה.

ANEXO F – TRADUÇÃO CORRIDA DO COMENTÁRIO SIRÍACO ANÔNIMO.

As palavras DEUS OUVIU O GEMIDO DELES, ‘gemido’ e ‘lamento’ são a mesma coisa; o lamento é o clamor que vem do coração.

E depois disso, disse: E MOISÉS APASCENTAVA OS CARNEIROS DE JETRO, SEU SOGRO, SACERDOTE DE MADIÃ. Como o tempo no qual Israel seria libertado da escravidão no Egito já chegara – o período da escravidão tendo chegado ao seu termo –, é a partir daqui que Deus começa a realizar para eles o que prometera aos seus pais que faria para sua descendência.

Por isso, continua: E CHEGOU ATÉ À MONTANHA DE DEUS, O HOREB. Conforme está dito, essa montanha fica muito longe de Madiã. Horeb designa o deserto desolador, o nome expressando a natureza desértica da montanha. Chama-se Sinai por causa da sarça.

Mas Rabban disse: Provavelmente tinha nessa montanha muita água e árvores frondosas, porque essa árvore, a sarça – diz ele – só se encontra onde tiver muita água. A sarça, em persa, diz-se *tyrwptr*, é uma árvore espinhosa que não se encontra na nossa terra.

E VIU UMA SARÇA NA QUAL O FOGO ARDIA MAS A SARÇA NÃO SE CONSUMIA. Pela sarça, expressa a fraqueza dos israelitas, e pela chama de fogo, as ameaças e a ira dos egípcios.

E A SARÇA NÃO SE CONSUMIA significa a proteção dos israelitas pela solicitude divina contra as ofensas dos egípcios.

E mais, embora Deus pudesse perder e aniquilar os malvados egípcios como a lenha pequena que é devorada pelo fogo, porém na sua clemência e misericórdia, usava de piedade para com eles, na esperança que se convertessem.

E mais, porque eram jogados na fornalha do Egito, como em um fogo, foi de propósito que a revelação lhe foi mostrada através do fogo e da sarça, para que por essa visão – pelo fato de Deus lhe mostrar sua potência e sua intervenção – não o marcasse apenas de medo, mas também o instruisse a respeito das aflições do seu povo, e lhe lembrasse também o fogo que apareceu a Abraão perto de suas vítimas.

As palavras TIRA TUAS SANDÁLIAS DE TEUS PÉS é para dizer: Que este lugar não te pareça profano, mas separado e santo, como um lugar que foi separado e santificado pela presença divina. E Deus fez isso para concentrar o espírito de Moisés em tudo o que seria feito e dito, para que não o desdenhasse. Também quis informá-lo que era um servo, e que deveria ficar nu e descoberto diante do seu dono e escutar com medo e tremor e fazer com pressa diligente o que ele dizia.

As palavras A TERRA QUE FAZ CORRER LEITE E MEL; através desses dois produtos, ele indica globalmente todos os bens que ali se encontram; pelo leite mostra todos os bens que os animais e o gado e o resto desse gênero providenciam ao homem; pelo mel, mostra todos os bens oriundos do céu e da terra.

E mais, pelo fogo, lhe comunicou o que ia fazer contra os egípcios no ar, e pela sarça o que ele ia fazer a partir da terra.

Sobre a questão de saber si esse fogo é físico ou não, tem uma grande discussão entre os doutores. Henana e Miguel e os demais doutores dizem que é físico. Se não, dizem, trataria-se de uma ilusão e Deus teria enganado Moisés. Yohanna de Beth Rabban e o nosso Rabban, por outro lado, lhes respondem dizendo: Então Deus teria enganado também Abraão a quem mostrou três homens em aparência e não em realidade física. Também esse fogo, dizem, era uma aparência, conforme a Revelação, e não uma realidade física.

Os hereges insensatos dizem: A sarça e o fogo são semelhantes a Maria e à Trindade. E os extraviados não entenderam que isso é tão afastado da verdade quanto o fogo é alheio à sarça. E é evidente que Maria deu à luz alguém semelhante a ela, isto é alguém de sua natureza.

MOISÉS ESCONDEU SEU ROSTO, não por medo de ser devorado pelo fogo, pois via que não consumia a sarça, mas teve medo de perder a luz da vista se ousasse olhar para seu Autor.

E depois de outras coisas, quando Deus disse a Moisés de ir até Faraó, Moisés, do seu lado, não querendo rever o Egito, e dando-se conta de sua pequenez e da obstinação dos filhos do seu povo e da malvadez dos egípcios, pedia ser primeiro informado a respeito de Deus.

Porque, naquele tempo, as falsas religiões eram muitas e cada qual chamava 'deus' qualquer coisa que se apresentasse por acaso a ele. Eis porque pediu a Deus para lhe ensinar a diferença entre ele e aqueles deuses. Ora, Deus, corrigindo sua opinião e informando-o a respeito da diferença entre ele e aqueles deuses, lhe disse: 'AHYÂH 'ASHÂR 'AHYÂH, o que interpreta-se: o ser que é. São todas palavras hebraicas, 'ahyâh: o ser; 'ashâr: que é; 'ahyâh: de novo o ser – de modo que sua natureza fosse assim determinada: o ser que era e é.

EIS O MEU NOME PARA A ETERNIDADE E EIS MINHA LEMBRANÇA DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO, para dizer: É só isso que os seres criados podem dizer a meu respeito, que sou sem começo e sem fim. E esse chamamento me convém, os outros nomes não me convêm.

Alguns dizem que *Yah* interpreta-se assim: Deus. Alguns dizem que o nome de Juiz lhe convém, mas não é verdade. Ora, o nome de Deus revela a natureza divina. O nome de Deus é superior ao de Senhor.