

עיצובי מוקרה ופרסמות

כרך יא

מנחות ידידות והוקרה
ליעקב כדורי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן

עיוני מקרא ופרשנות

כרך יא

מנחות ידידות והוקרה ליעקב כדורי

בעריכת

מיכאל אביעוז • אריק לווי • יוסף עופר



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

הספר יוצא לאור בסיוע:
קרן בית שלום, קיוטו, יפן
האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים
הקתדרה לתנ"ך ע"ש הרב מ' נורוק, אוניברסיטת בר-אילן
הקרן ע"ש יוסף וסיל מיזור, אוניברסיטת בר-אילן

מסת"ב 978-965-226-597-5 ISBN

© 2020

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
אין להעתיק ספר זה או קטעים ממנו
בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, מגנטי או מכני
(לרבות צילום, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמוציא

עיצוב ועימוד: שולמית ירושלמי, ירושלים
נדפס בישראל, תש"ף



פרופ' יעקב כדורי

תוכן העניינים

9	פתח דבר
11	אריק לווי, הינדי נימן וישי רוזן-צבי יעקב כדורי: המורה והחוקר
19	רשימת הפרסומים של יעקב כדורי
התורה	
31	יאיר לורברבוים יצחק וחרדת הנטישה של האל
69	יונתן גרוסמן מכירת יוסף: מהניתוח הדיאכרוני אל עיצוב הסיפור
99	עמנואל טוב הדיבר העשירי של השומרונים כיצירה ספרותית
נביאים ראשונים	
115	אלכסנדר רופא עיון בסיפור משיחתו של שאול
125	עמוס פריש על שלושה פסוקי מפתח בספר מלכים: עיון ספרותי
147	יעל שמש אישה אלמנה, "אִשָּׁה גְדוּלָה" ו"אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ": לשאלת הסוג הספרותי של מל"ב ד 1-7; 8-37

נביאים אחרונים

171 יסכה זימרן
פרספקטיבות קריאה בישעיה ב 2-5

189 נועם מזרחי
"מלך עולם" (ירמיה י 10): קטע שיר וגלגוליו

כתובים

215 יוסף עופר
הגיייה מיוחדת של האות פ"א בשלוש מילים בספר דניאל

7* בנימין זומר
הומניזם יהודי: פירוש על מזמור ח בתהילים (אנגלית)

השירה המקראית

229 אליעזר (אד) גרינשטיין
השירה העברית הקדומה

ספרות בית שני

247 דבורה דימנט
אם יעקב ואם טוביה: מספר בראשית לספר טוביה

267 סטיבן ד' פראד
בין מקרא משוכתב לפרשנות אלגורית: פירושו של פילון האלכסנדרוני
לסנה הבווער

33* תקצירים באנגלית

277 תקציר בעברית (למאמרו של ב' זומר)

סטיבן ד' פראד

בין מקרא משוכתב לפרשנות אלגורית: פירושו של פילון האלכסנדרוני לסנה הבוער¹

קטגוריות הן אמצעי יעיל למיון של חומרים מגוונים, אך מידת יעילותן מוגבלת כאשר הן נעשות נוקשות, כלומר כשגבולותיהן הופכים לבלתי חדירים, כאשר הן אינן משאירות מקום לדברים הפוסחים על שתי הסעיפים (והם שמעניינים אותי יותר מכול). כשאנו עוסקים בקטגוריה הספרותית הקרויה "מקרא משוכתב" (אני נמנע מלדבר על "סוגה"), היא מספקת לנו מטרייה היוריסטית נוחה שבה אנו יכולים לכלול חיבורים יהודיים קדומים רבים שעושים הבחנה מועטה, אם בכלל, בין הטקסט המקראי העובר "שכתוב" ובין הרחבתו בדרך של פראפרזה או רדוקציה או שינוי אחר שלו. יש לתת את הדעת גם למה שנותר מחוץ לאותה מטרייה ולא לראותו בגדר "רחוק מהעין רחוק מהלב" ביחס למה שנכלל תחת מטרייה זו.

אני חושב במיוחד על הצורה הספרותית של פרשנות מקראית, שאני (ואחרים) רצינו בנחרצות (לעיתים אולי רבה מדי) להבחין בינה לבין "מקרא משוכתב", כצורה שונה תכלית השינוי ביחס לגישה הפרשנית *המפורשת* שלה אל מול הטקסט המקראי, וביחס לטענות הסמכות המרומזות שהוגשו בכך הן עבור הטקסט המתפרש והן עבור טקסט הפירוש עצמו, כמו לאלה של הפרשנים) והקהילה הפרשנית.² במילים אחרות, ערכה של הבחנה זו (גם אם יש ללוותה בהסתייגות) גלום בתפקידו הפרפורמטיבי של הפירוש ביחס להנחות הרמנויטיות ותיאולוגיות העומדות בבסיסו. במחקר קודם שלי, שנושאו היה המדרש הרבני כפרשנות, נקודת המוצא שלי הייתה

- 1 גרסה קודמת של מאמר זה התפרסמה באנגלית ב-"*Rewritten Bible*" (ed.), Jozsef Zsengeller, *After Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?: A Last Dialogue with Geza Vermes*, Leiden/Boston 2014, pp. 221-232
- 2 ראו בעניין זה אלכסנדר (1988), הטוען כי "מקרא משוכתב" שונה מ"פירוש" ("commentary"), שכן השכתוב ממוזג בין המקרא לפרשנותו.

עיוני מקרא ופרשנות יא: ספר יעקב כדורי, תש"ף, עמ' 267-276

דקונסטרוקציה להבחנה זו. טענתי הייתה שגם פרשנות מקראית רבנית, על אף ההתמיינות האטומיסטית של הדיבור המתחיל (lemma) המקראי וההערה המדרשית, בונה בעקיפין סיפור מקראי משוכתב מתמשך, או נתמכת בו, ובכך מסווה אותו.³ בהקשר הנוכחי ארצה לבחון דוגמה חוצת גבולות נוספת, השאובה הפעם מכתביו של פילון האלכסנדרוני, ובה צורות של "מקרא משוכתב" ושל "פרשנות", שבמקרה הזה היא אלגורית, משולבות זו בזו בדרכים מעוררות עניין. בדרך כלל אין מציבים את פילון בחברה אחת עם החיבורים המשתייכים ל"מקרא משוכתב", בעיקר מפני שהוא נתפס יותר כ"פרשן".⁴ בעזרת דוגמה אחת אני מקווה להראות כי במקרה של פילון הבחנה זו חדה מדי. במבוא שכתב לחיי משה (א 4) פילון כותב בבהירות ובפירושו כי דבריו יהיו מדויקים ביותר, בהיותם שילוב בין מה שקרא (מקרא) ובין מה ששמע (מסורת). אפשר שזהו אפיון ראוי של "מקרא משוכתב" בכללותו. פילון אומר:

אך אני [...] אספר את קורות האיש כפי שלמדתי אותן הן מספרי הקודש שהניח לדורות כמוזכרת נפלאה לחוכמתו הן מפי זקני האומה, כי נהגתי לשזר תמיד מה ששמעתי ומה שקראתי ובשל כך נדמה לי שדייקתי יותר מאחרים בתיאור קורות חייו.⁵

הבסיס המקראי לדוגמה שבה נדון (שפילון אינו מצטט אותו) הוא סיפור "הסנה הבוער" (שמות ג 1–6), ונתמקד תחילה בארבעת הפסוקים הראשונים שלו. לפני שנפנה לפירושו של פילון לפסקה זו כפי שהוא מופיע בחיי משה, כדאי שנתבונן בטקסט המקראי עצמו, כדי להעלות את השאלה מה הם הקשיים הפרשניים העולים ממנו:

שמות פרק ג

1 ומלשה ה'יה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר ויבא אל הר האלהים הרבה. 2 וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בער באש והסנה איננו אכל. 3 ויאמר משה: אסרה נא ואראה את המראה הגדל הזה מדוע לא יבער הסנה. 4 וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה, ויאמר: משה, משה! ויאמר: הנני. 5 ויאמר: אל תקרב הלא, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא. 6 ויאמר: אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים.

3 פראד 2006.

4 ראו סטרלינג 2012, 423–424, המצוטט בהמשך בהערה 17, בעניין יחסו החיובי אף כי המסויג של פילון ל"מקרא משוכתב" כפי שמתבטא בעל החוקים לפרטיהם (הכולל גם את חיי משה).

5 כאן ולאורך המאמר כולו כל הציטוטים מכתביו של פילון לקוחים מתוך דניאל-נטף תשמ"ו.

תרגום השבעים לשמות ג

1 ומשה היה רועה את צאן יתר חותנו, כהן מדין, ונהג את הצאן אחר המדבר ובא אל הר חורב. 2 ונראה אליו מלאך ה' באש להבה מתוך השיח וראה כי הסנה בוער באש והסנה לא אוכל. 3 ואמר משה: אסורה ואראה את המראה הגדול הזה מדוע איננו אוכל הסנה. 4 וכאשר ראה האדון כי סר לראות וקרא אליו ה' מתוך הסנה באמר: משה, משה. והוא אמר: מה זה? 5 ואמר: אל תקרב הלום. התר הסנדל מעל רגלך! כי המקום אשר בו אתה עומד אדמה קדושה היא. 6 ואמר לו: אני הנני האל של אביך, האל של אברהם והאל של יצחק והאל של יעקב. והסב משה את פניו, כי ירא מהביט אל האלוהים.

1 Καὶ Μωσῆς ἦν ποιμαίνων τὰ πρόβατα Ἰοθορ τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως Μαδιαμ καὶ ἦγαγεν τὰ πρόβατα ὑπὸ τὴν ἔρημον καὶ ἦλθεν εἰς τὸ ὄρος Χωρηβ. 2 ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάλτου, καὶ ὄρα ὅτι ὁ βάτος καίεται πυρί, ὁ δὲ βάτος οὐ κατεκαίετο. 3 εἶπεν δὲ Μωσῆς Παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο, τί ὅτι οὐ κατακαίεται ὁ βάτος. 4 ὡς δὲ εἶδεν κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν, ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάλτου λέγων Μωσῆ, Μωσῆ. ὁ δὲ εἶπεν Τί ἐστίν; 5 καὶ εἶπεν Μὴ ἐγίσης ὠδε· λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐν ᾧ σὺ ἕστηκας, γῆ ἁγία ἐστίν. 6 καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου, θεὸς Ἀβρααμ καὶ θεὸς Ἰσαακ καὶ θεὸς Ἰακωβ. ἀπέστρεψεν δὲ Μωσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

לעניינינו – ההבדלים בין נוסח המסורה לתרגום השבעים אינם גדולים. גם העדות העולה מקטע אחד ממגילות קומראן, מן החומש השומרוני ומן התרגומים הארמיים אינה שונה באופן משמעותי מנוסח המסורה. ישנם כמה פרטים שאני רואה בהם משמעות פרשנית מיוחדת:

1. מהו תפקידו של "מלאך ה'" המתגלה בפני משה בפסוק 2 אך אינו ממלא תפקיד ברור בהמשך הסיפור, שמדבר במקום זאת על האל. האם המלאך זהה עם האל?
2. מהו הקשר בין החוויה החזותית שחווה משה, המודגשת על ידי השימוש החוזר בפעלים הקשורים בראייה (שש פעמים בפסוקים 2-4, 6, אך מודגשת בנוסח המסורה יותר מבתרגום השבעים) אולם אינה מתוארת, ובין התוכן המפורש המופיע בהתגלות השמיעתית בפסוקים 4-6 ובהמשך?
3. מהו טיבו של אותו שיה (מילה יחידאית בטקסט העברי והיווני כאחד – הסנה, ὁ βάτος) הנזכר רק כאן ובדברים לג 16 – "וּמַגִּד אֶרְץ וּמְלֵאָה וְרִצּוֹן שְׁכֵנֵי סְנֵה; תְּבוֹאֲתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקַדְקַד נְזִיר אֶחָיו", בהתייחסות לאותו הסיפור?

4. האם להופעתו של הסנה הבוער נועד תפקיד כלשהו לבד ממשיכת תשומת ליבו של משה כדי שיחל הדיאלוג בינו לבין אלוהים, שבו מקבל משה את שליחותו? למרבה הפליאה, אף כי נראה שנקודות אלו ראויות לפירוש, הסיפור המקראי של הסנה הבוער זוכה לתשומת לב מועטה בחיבורים העבריים שקדמו לפילון או היו בני זמנו. לטקסט זה אין רמיזות בכתובים אחרים במקרא (לבד מדברים לג 16 שנזכר לעיל) או במגילות מדבר יהודה או בספרות הפסידו-אפיגרפית שאסף ג'יימס צ'רלסוורת⁶ או בכתביהם של סופרים יהודים-הלניסטיים.⁷ השכתובים המופיעים הן בספר *היובלים* והן בספר *קדמוניות המקרא* (פסידו-פילון) מדלגים לגמרי על המקרה במקום שבו היינו מצפים לאזכורו.⁸ רק יוסף בן מתתיהו כולל פרפרזה לא מרשימה במיוחד, ובה נשוב ונדון להלן.

השכתוב שעשה פילון לשמות ג 1–2

ב*חיי משה* א 65–66, בזיקה לאזכור שהייתו של משה במדיין, פילון עורך פרפרזה על שמות ג 1–2, ולפני הכול הוא משלים כמה פרטים בסיפור המקראי:

65 ויהי בנוהגו את הצאן אל מקום משופע במים ובעשב, המרבה להצמיח ירק גם לכבשים, הגיע משה לערוץ אחד וראה מראה פלאים. היה שם סנה, מין צמח קוצני ותשוש, ובלא מצית בער פתאום; אולם אף שנאסף כולו מן השורש עד לצמרת, להבה עזה כפורצת מאיזה מעיין, נשאר הסנה שלם ולא נשרף, כאילו היה איזה עצם חסין, לא נאכל באש אלא ניזון מן האש.
66 ובתוך הלהבה הייתה איזו דמות כלילת יופי, שונה מכל דבר הנראה לעין – צלם מקרין אור מבהיק יותר מאש. יכול שנניח כי היה זה דיוקנו של האל ההווה; אך הבה נקרא לו מלאך, שהרי בחזיון הפלאים בישר את הבאות בדממה הברורה מקול.

משה הלך למקום שהלך בחיפוש אחר מקום מרעה טוב לצאן שלו. הסנה היה שיח קוצני ותשוש; ייתכן שכך משתמע מהמילה היוונית βάτος ובכל זאת פילון מדגיש את העניין.⁹ כדי להבליט את טיבו הפלאי של החזיון פילון מוסיף כי משה ראה שהשיח בער לפתע בלי שמישהו העלה בו אש ושהאש נראתה כמעיין. הוא מציין (בנימה עניינית) כי לא רק שהשיח לא אוכל אלא אף ניזון מן האש.

6 צ'ארלסוורת', 1983–1985; דלמארטר 2002.

7 ניהוף 2011 א', עמ' 20, הערה 8; יחזקאל הטרגיקן 63–64; אריסטובולוס, 145.

8 ספר היובלים מח 1–2; קדמוניות המקרא י 1.

9 BDB, 702; LSJ, 311

ובכל זאת, תרומתו החשובה ביותר של פילון כאן (המתחילה בסעיף 66) היא ההתמקדות במהותו של המלאך שבתוך הלהבות. ניתן לומר שאחת מהסיבות להתמקדות זו היא הערפול של הסיפור המקראי בדבר תפקידו של המלאך, וסיבה נוספת היא אי-הנוחות האפלטונית שחש פילון בעניין התגלותו של ה' למשה באופן שמשה יכול היה לראותו. כאן הוא מתחיל לעבור משכתוב הסיפור אל פרשנותו. פילון מעוניין להדגיש שהדמות האלוהית בסנה לא הייתה של אובייקט ויזואלי במובן הרגיל (הפיזי), אף שפסקי המקרא חוזרים ומדגישים את הראייה, וכי האש לא הייתה אש במובנה הרגיל אלא דמתה לאור בוהק וקורן יותר מן האש הרגילה. פילון אומר שאף כי ניתן לחשוב על הופעתו של המלאך כמהווה דמות או כייצוג חזותי של האל, הרי בשלב שקדם לפנייתו אל משה יש להבין ἄγγελος במובנו הבסיסי כשליח או מבשר.¹⁰ מאחר ששליח רגיל נושא עימו הודעה שעליו להעביר באמצעות דיבור ולא באמצעות חיזיון, הדבר פותח פתח לפילון להרחיב בטיבו הפלאי של אירוע זה: זאת אמירה ללא מילים שמעבירה מסר באמצעות חיזיון על-טבעי.

הדגשת ההידמות הפלאית של חוש הראייה וחוש השמיעה, המאפשרת לראות את מה שבדרך כלל שומעים, מוכרת מכמה מפירושי פילון להתגלות בהר סיני, שבמובן מסוים הסנה הנוער היה מעין הקדמה לה. בייחוד נשים לב לפירושי לשמות כ 14 ("וְכָל הָעַם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת") ולשמות כ 18 ("אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבְרַתִּי עִמָּכֶם"). דנתי בזאת באריכות בפרסומים אחרים שלי.¹¹ לכן תפקידו של הסנה הנוער אינו מסתכם בהסבת תשומת ליבו של משה למסר מהאל שמגיע בהמשך. זו מסתמנת כמשמעות הפשטית של הטקסט המקראי, אך על פיה נותר תפקידו של המלאך לא ברור. במקום זאת, על פי שכתובו של פילון לסיפור, "נס החיזיון" נועד לשמש "מבשר" בדממה של "אירועים העתידיים לבוא". אם כן, במובן מסוים משה "רואה" את העתיד (ועימו גם "קוראיו" של פילון). פרטיו של חיזיון זה כמסר, כלומר טיבם ומשמעותם של האירועים העתידיים שעליהם מספרים כעת, עתידים להיות מפורטים בפרשנות אלגורית מובהקת של פילון.

הרובד הראשון של הפרשנות הסימבולית

אף כי פילון החל בפסקה 66 את המעבר משכתוב לפרשנות, כנזכר לעיל, הרי רק בפסקה 67 הוא החל בגילוי או בפענוח המטפורי של שלושת הגורמים המרכזיים

10 LSJ, 7; BDB, 521

11 ראו: על עשרת הדיברות 32–49; על הגירת אברהם 47–49 (ובכלל זה פרשנות מעניינת לדברים ד 12); *חיי משה*, 213; פראד, 2008. והשוו עם שאלות ותשובות של פילון על שמות ב 47 (לשמות כד 17). גם שם פילון מבטל את האפשרות שהאש היא ייצוג פיזי של האל.

בסיפור המשוכתב: הסנה, האש והמלאך:

67 כי הסנה הבווער הוא סמל לעשוקים, ולהבת האש – לעושקים; וזה שהחומר הבווער אינו נאכל מרמז שלא יושמדו העשוקים בידי תוקפיהם, אלא תקיפתם של אלה כלא הייתה וללא תועלת, והם לא ייפגעו ממזימתם. המלאך הוא סמל השגחת האל, המסיר בדומייה רבה את הסכנות הנוראות, מעבר לכל ציפייה.

אם כמה מהמדרשים הקדומים מפרשים את השיח הקוצני הפשוט כמי שמסמל את ישראל בסבלו,¹² הרי הגילוי שעושה פילון נדמה תחילה כאוניברסלי יותר: הסנה מייצג את הסובלים והאש מייצגת את השליטים המדכאים שלהם. כשם שהאש אינה מכלה את הסנה כך מעשי העריצים לא יפגעו בקורבנותיהם, "והם לא ייפגעו ממזימתם". היפוך הגורלות הזה של הסובלים ושל המדכאים מקבל אישור בהבטחה אלוהית, המיוצגת בסיפור על ידי המלאך/המבשר, אשר מגשים בלי להשמיע קול את תקוות המדוכאים להקלה בסבלם, והמסר שלו אף עולה על כל מה שיכלו לתאר לעצמם. הגילוי הסימבולי הזה יכול היה להתבצע בטקסט המקראי כפי שהוא, אך היבטים מסוימים בו תלויים בגרסה קודמת של פילון לסיפור. בייחוד נכון הדבר ביחס להדגשה שהמלאך פעל בלי להשמיע קול. יש לציין שהמלאך כסמל להשגחה אלוהית (שקודם לכן הוזכר קיומו רק ברמיזה), נזכר פה במפורש. זה מכין את הקרקע למה שנראה כרובד שני עמוק יותר של פרשנות אלגורית, התלויה הן בסיפור המשוכתב (65–66) והן ברובד הראשון של הפענוח הסימבולי (67).

הרובד השני של הפרשנות האלגורית – 68–70

בשלב הבא פילון מתבטא במפורש שהפענוח שלו עד כה הגיע לרובד הראשון בלבד ועליו יש להוסיף רובד נוסף:

68 אבל עלינו לבדוק את פרטי המשל במדויק. הסנה, כאמור, הוא צמח תשוש, אבל קוצני מאוד, ואך יגע בו איש ייפגע. הוא לא נאכל באש המכלה מטבע ברייתה, אדרבא, נשמר על ידיה ונשאר כפי שהיה קודם שנדלק, ולא הפסיד כלום, אלא זכה ליתר זוהר.

ראשית, השיח הקוצני אינו רק שיח שפל (כיאה לכך שהוא מייצג את הסובלים והמדוכאים); באמצעות קוציו הוא יכול לגרום נזק למי שנוגע בו או מנסה לפגוע בו. כאן מדבר פילון על משהו שנאמר קודם לכן, כמעט כלאחר יד, בסיום של 65, שלא

12 ראו במיוחד מכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין-מלמד, 1–2) שמ' ג 8. השוו לשמות רבה ב, א. לפירושים עתיקים על הסנה הבווער ביתר הרחבה, ראו גינצבורג תשס"ט, עמ' 272, הערה 115.

רק שהאש לא כילתה את השיח (שזה כל מה שנאמר בטקסט המקראי) אלא אף הגנה עליו, ומראהו לא נפגע והוא אף הפך בהיר וזוהר יותר.

בפסקה הבאה (69) פילון עורך את האזכור ההיסטורי היחיד שלו:

69 כל זה הוא מעין תיאור של מצב האומה כפי שהיה בימים ההם, האומר בקול רם, כביכול, לאלה הנתונים בצרה: 'אל תיפול רוחכם, חולשתכם היא עוצמתכם, והיא תדקור ותכה ברבבות. המשתוקקים לכלות את זרעכם יהיו לכם, שלא מרצונם, לישועה ולא לכליה; לא תרע לכם הרעה, אלא כאשר יחשבו להשמידכם לחלוטין, אז תזרח תהילתכם לתפארת'.

כשפילון אומר "כל זה הוא מעין תיאור של מצב האומה כפי שהיה בימים ההם", יש להניח שהוא מכוון למצבם של ישראל במצרים בתקופת משה, בטרם יחזור למסר אוניברסלי יותר. במילים אחרות, האירועים לעתיד שעליהם מבשר הסנה הבוער הם האירועים אשר משה עתיד לחוות עם שיבתו למצרים. ומה צורך להיסטוריה באזכור הקצרצר והבלתי נחוץ לכאורה הזה? האם פילון חושב שיהיו מי שישימו את הפרשנות האלגורית שלו למצב הקהילה היהודית במצרים (אלכסנדריה) בתקופה שבה הוא חי (תחילת המאה הראשונה לספירה)? ואם כן, האם הוא מבקש להרתיע מקריאה כזו, או לאפשר זאת בעקיפין (האם הוא מוחה יותר מדי)? בהתאם לתיארוך שאנו נותנים לזיי משה של פילון בזיקה לדיכוי מרידות היהודים באלכסנדריה בשלטון אאולוס אוויליוס פלאקוס, נוכל לתאר לעצמנו שפרשנותו האלגורית של פילון מתכתבת ישירות גם עם "מצב האומה כפי שהיה בימים ההם" בתקופה שבה הוא עצמו חי.¹³

מעניין לציין שבדיוק לאחר אזכור קצרצר זה – היסטורית ולאומית כאחד – פילון מחזק את אמירתו כשהוא עובר לגוף שני כאילו לרמוז שהמבשר של הסנה הבוער מדבר כעת ישירות אל "קוראיו" של פילון כסובלים, ומעצים עוד את המסר של הגורל המתהפך שנשתל לראשונה באופן לא בולט בסוף פסקה 65: "חולשתכם (לכאורה) היא עוצמתכם, והיא תדקור ותכה ברבבות. (המדכאים שלכם) המשתוקקים לכלות את זרעכם יהיו לכם, שלא מרצונם, לישועה ולא לכליה; לא תרע לכם הרעה, אלא כאשר יחשבו להשמידכם לחלוטין, אז תזרח תהילתכם לתפארת". לזה ניתן לקרוא היפוך תפקידים!

13 ראו ניהוף (2011, 11–16), אשר טוענת שפילון כתב את החוקים לפרטיהם לקראת סוף חייו, כשהיה ברומא, ובהתאם לזה יש להבין את ההקשר הפוליטי והרוחני של החוקים לפרטיהם, בייחוד כשמדובר בזיי משה. טיעון דומה מופיע ממש לאחרונה אצל בלוך (2012, 71–77). שימו לב במיוחד לטיעון זה (76): "ייתכן שפירושו האלגורי של פילון לגבי סיפור הסנה הבוער – הסנה הבוער הוא 'סמל לסובלים ולמדוכאים' – אינו מתייחס לסבלו של ישראל במצרים בלבד (כפי שתואר במקרא), אלא גם לדיכוי היהודים באלכסנדריה, בתקופתו של פילון".

ולבסוף האש (שקודם לכן סימלה את המדכאים) פונה ישירות אליהם, כאילו היא דוברת האל:

70 מאידך, האש שהיא עצמות מכלה, מוכיחה את אכזרי-הלב: 'אל תתנשאו בשל עוצמתכם, ראו את מפלתם של כבירים לא-מנוצחים והשכילו; הלהבה שבכוחה להבעיר, בוערת כעץ, ואילו העץ שהוא בעיר מטבעו, מתגלה מבעיר כאש'.

כשם שקול (המבשר?) אמר לסובלים לא לאבד תקווה במצבם, שנדמה לחולשה (69), כך כעת ניתנת אזהרה ישירה למדכאים שלא להתפאר במה שנדמה לכוח הפיזי שלהם אלא להחכים.¹⁴ ואם נשוב למונחים המקראיים של המסר, האש והשיח (העץ) החליפו תפקידים של מכלה ומתכלה. ושוב, לא רק שהשיח (בין אם זה ישראל או סובלים ומדוכאים באשר הם) אינו מתכלה (כמו במובן המקראי הפשוט), הוא גם יביס את הבאים לדכאו.

מ"מקרא משוכתב" לפרשנות אלגורית

עד כה ניסיתי להראות שפירושו האלגורי של פילון לסיפור המקראי של הסנה הבווער מבוסס לא על הטקסט המקראי בלבד אלא גם על הגרסה הראשונית המשוכתבת (65 ותחילת 66). פרשנותו הברורה של פילון מתחילה עם ההערה שלפיה "יכול שנניח כי היה זה דיוקנו של האל ההווה; אך הבה נקרא לו מלאך או מבשר". מכאן ואילך האופן האלגורי שבו מפרש פילון את השיח ואת האש כמסמלים סובלים ומדכאים הולך ומתברר ומתבטא בכמה תפניות מפתיעות (האש עוברת מתפקיד המייצג את המדכאים לתפקיד שבו היא קול המגנה אותם ואז חוזרת לתפקידה הראשון). ובכל זאת, למרות חלוקת העבודה הברורה הזאת לכאורה, קשה במקרה זה למתוח קו מפריד מובהק בין "מקרא משוכתב" ובין "פרשנות".

האם עלינו להניח שהמקרא המשוכתב בצורתו הראשונית (65–66), אשר אותו פירש פילון, היה מה שהוא עצמו יצר (אולי אף עשה זאת כדי לספק בסיס לפרשנותו) ולא גרסה של סיפור מקראי שהוא ירש מקודמיו או גרסה שרווחה בתקופתו בקרב יהודי אלכסנדריה? שאלה רחבה יותר שאנו יכולים לשאול היא: האם עלינו להניח שטקסטים של מקרא משוכתב אינם אלא תוצרי הפרשנות של מחבריהם בתגובה ישירה למקרא לבד ("סולה סקריפטורה"; מחויבות לכתבי הקודש בלבד) ולא של המכלול היצירתי של כתבי הקודש ושל המסורת (כפי שפילון עצמו טוען)?¹⁵ אם כן,

14 נראה לי שנכון יותר לסמן את סוף הציטוט בסיומו של המשפט הקודם, המסתיים ב'והשכילו'.

15 ראו הערה 5 לעיל.

הרי זה ממקם אותנו בעמדה נחותה, מכיוון שכאמור יש בידינו עדויות מועטות כל כך על פירושים לסנה הבווער לפני תקופתו של פילון או במקביל לו.

דוגמה יחידה נוספת של גרסה משוכתבת של הסיפור, בערך מתקופתו של פילון, ניתן לאתר בכתביו של יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות היהודים* ב, 264–268, שלא אביא כאן.¹⁶ בפסקה זו אנו מגלים כמה אלמנטים מגרסתו של יוספוס לסיפור המשותפים לגרסתו של פילון: משה בוחר לרעות את צאן חותנו סמוך להר חורב מפני שהיה שם שטח טוב מאוד למרעה (264–265). גם יוספוס מציין "והאש התלקחה" (267) אך אינו מאריך כפילון בעניין "המראה המופלא". כנראה חשוב מכול תיאורו של יוספוס של קול היוצא מהאש כחווה ומבשר את העתיד (268). לפי יוספוס, העתיד הזה הוא "תהלתו [של משה] וכבודו הרב, שעתידי הוא לזכות בהם אצל הבריות בעזרת אלהים". אם כן, אף כי שתי גרסאות השכתוב חולקות כמה אלמנטים חשובים משותפים, אין בהן דבר מרעיש. זו של יוספוס ארוכה מזו של פילון, אך שלא כפילון אין היא מספקת פרשנות מעמיקה. על כל פנים השוואה זו מאפשרת לנו להבחין כמה "פילוני" הוא שכתובו של פילון לסיפור הסנה הבווער. הוא אינו אקורד הסיום בתהליך הפרשני שלו אלא השלב הראשון בלבד מתוך כמה שלבים, ובמידת מה הוא המכשיר את הקרקע לפרשנות האלגורית שלו.

לאור הדוגמה שהבאתי כאן – שהיא אומנם קצרה, אך ישנן אחרות כיוצא בה, במיוחד בחיי משה של פילון – עלינו לשאול אם "מקרא משוכתב" בצורותיו ובהקשריו האחרים הוא סימו של תהליך פרשני, ההתחלה שלו או שלב ביניים. כדברי גרגורי סטרלינג על *החוקים לפרטיהם* של פילון (והפסקה שאותה בחנו יכולה להיחשב לדוגמה מובהקת לכך): "נוהגו הקבוע של פילון בבואו לדון בטקסט הוא לתמצת אותו ולאחר מכן לפרש את התמצות שעשה [...] פילון אימץ את מסורת השכתוב של טקסט בעל *החוקים לפרטיהם* אך השתמש בה כטכניקה שאותה שילב במסורת הפרשנות".¹⁷ אם כן, חשובה ומועילה ככל שתהא ההבחנה בין "מקרא משוכתב" ובין "פרשנות (אלגורית)", אל לנו לאפשר להבחנה זו להסוות את האופן שבו שתי הצורות מתפקדות כשותפות לדרך ומצטלבות זו בזו כחלק מהדינמיקות רבות-הפנים של הפרשנות הקדומה למקרא.

16 בתרגומו של שליט תש"ד.

17 ראו הערה 4 לעיל.

קיצורים ביבליוגרפיים

- P.S. Alexander, "Retelling the Old Testament", in D.A. Carson and = 1988 אלכסנדר
H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in
Honor of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, pp. 99–121
- R. Bloch, "Alexandria in Pharaonic Egypt: Projections in De Vita Mosis", = 2012 בלוך
The Studia Philonica Annual 24 (2012), pp. 69–84
- גינצבורג תשס"ט = ל' גינצבורג, אגדות היהודים (מתורגם מאנגלית ע"י מ' הכהן), מהדורה
שנייה, ירושלים תשס"ט
- S. Delamarter, *A Scripture Index to Charlesworth's the Old Testament* = 2002 דלמארטר
Pseudepigrapha. Sheffield 2002
- דניאל-נטף תשמ"ו = סוזן דניאל-נטף (עורכת), פילון האלכסנדרוני – כתבים, כרך א, ירושלים
תשמ"ו
- Maren R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in* = 2011 א' ניהוף
Alexandria, Cambridge 2011.
- Maren R. Niehoff, "Philo's Exposition in a Roman Context", *The* = 2011 ב' ניהוף
Studia Philonica Annual 23 (2011), pp. 1–21
- G.E. Sterling, "The Interpreter of Moses: Philo of Alexandria and the = 2012 סטרלינג
Biblical Text", in M. Henze (eds.), *A Companion to Biblical Interpretation in
Early Judaism*, Grand Rapids, Mich. 2012, pp. 415–434
- S.D. Fraade, "Rewritten Bible and Rabbinic Midrash As Commentary", = 2006 פראד
in C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash* (JSJSup 106), Leiden
2006, pp. 59–78
- S.D. Fraade, "Hearing and Seeing at Sinai: Interpretive Trajectories", in = 2008 פראד
G.J. Brooke et al. (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and
Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden 2008, pp. 247–268
- J.H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, 2 = 1985–1983 צ'ארלסוורת'
vols., Garden City, N.Y. 1983–1985
- שליט תש"ד = קדמוניות היהודים, תרגם מהמקור היווני אברהם שליט וצירף מבוא, הערות,
באורים, מפות ותמונות, א–ב, ירושלים תש"ד

**Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary:
Philo's Interpretation of the Burning Bush**

Steven D. Fraade

While many scholars, myself included, have sought to differentiate between the two dominant forms of ancient scriptural interpretation, “rewritten Bible” and commentary, there are important ways in which they overlap and intersect, in some cases being mutually interdependent. As a test case, I look at Philo of Alexandria’s interpretation of the burning bush story in Exod 3:1–6, as found in his *Life of Moses* 1.4, which is part of his Exposition of the Law. In that passage, Philo first presents a “rewritten” paraphrase of the biblical narrative,

followed by a detailed allegorical commentary to the rewritten narrative. The result is a commentary that builds upon the paraphrase as it becomes progressively more allegorical in its message, leading me to consider how the two forms of interpretation work in performative tandem, especially in the context of Philo's life and work.