מקרא קודש

שוחרי המקרא ודאי מבקשים לדעת כיצד השתמשו היהודים בכל תולדותיהם במקור מופלא זה של השראה דתית, וכיצד פרשוהו. סייע להם הרבה גילוי של שני מטמונים של מסמכים כאלה, השופכים אור על התהליכים האלה: הראשון התגלה לפני יובל שנים והשני – לפני מאה שנה.מגילות ממדבר יהודה ליד ים המלח זורעות אור על הרבה רעיונות דתיים ומנהגים של קבוצות יהודיות בשנים שלפני חורבן בית שני בשנת 70 לספירה בזמן גיבוש הנצרות והיהדות הרבנית. שייכותם לתולדות טקסטים מקראיים ומשמעותם נדונה מאז בפרסומים רבים פופולאריים ואקדמיים כאחד. אלפי הקטעים של כתבי-היד מאוסף הגניזה, חשובים לא פחות להבנת התפתחויות מקבילות בתחילת ימי הביניים, אף על פי שנכתבו אלף שנים לאחר כן. ואולם למרבית התמיהה הרבה פחות מאמרים וספרים נכתבו על מה שאפשר ללמוד מקטעי הגניזה על העמדות כלפי ספרי המקרא לאורך הדורות. ברם, לאחרונה החלו להישאל כל סוגי השאלות על אוצרות אלה, וגוברת המודעות באשר למשמעותם של דפים מוכתמים, בלויים וקמוטים אלה להיבטים שונים של מחקר המקרא.

הטקסט,כפי שנכתב, נוקד ונקרא

 המחקרים הבינלאומיים האחרונים בתחום זה עוסקים לא רק בתוכן הקטעים ,אלא גם באופן מסירת הטקסט לאורך הדורות. התברר כי מהמאה התשיעית ואילך חלה התקדמות גדולה בטכניקה של כתיבת הסת"ם והדבר השפיע על איכותם ועקביותם של ספרי התורה, שנקראו בבית הכנסת לפני הקהל בכל ועל התפתחות המוקדמת של מצחפים של התורה, ששימשו במצבים פורמאליים פחות. הבדלים בצורות הפיזיות בין חומרי גניזה מוקדמים למאוחרים יותר מראים באופן ברור, כי מבחינת המנהג הלכה וגברה חשיבות הפרטים הטכניים בהפקת ספרי התורה. רבני עדות המזרח, שהתנגדו תחילה לכתיבת ספרי תורה בתבנית, ששימשה לכתיבת ספרי קודש בערבית, אמצוה לבסוף. השיטות, שהשתמשו בהם, ושכללו השרייה במים וסיד במקום עיבוד עורות,הושפעו כנראה מטכניקות אירופאיות, והפיקו ויצרו קלף מפוצל מאיכות משובחת יותר. בדיקה ראשונית של העדות מהגניזה מאששת כנראה העדפה גוברת לתוצר המשופר.

גם המצחף,שלא שימש לקריאה בבית הכנסת, שינה פניו: דפי הפוליו הפשוטים ואפילו המאולתרים, פינו את מקומם בהדרגה לכרכים משוכללים יותר, שהופקו בשיטתיות. התפתחה קשת רחבה של טכניקות סת"ם, והבחנה בין איכויות שונות של קלף. הנייר החל לתפוס את מקומו של הקלף כחומר מקורי להעתקה של טקסטים. רמת הציורים ואיורים לא השתוותה למקובל בעולם הנוצרי, ואולם השתפרה בהדרגה, גבר השימוש לא רק בסגנון המזרחי יותר של מיקרוגראפיה אלא גם בסוגי אמנות, האופייניים יותר למערב. הספריות הפרטיות והציבוריות, שהחלו לצוץ בצפון אפריקה (מצרים בכלל זה), כבר במאה התשיעית והעשירית החזיקו דוגמאות רבות של טקסטים מקראיים, וכן חיבורים אחרים, שעניינם פרשנות המקרא. יש גם דיווחים על הורים, שקנו לילדיהם טקסטים מקראיים ללמידה, ותורמים שרכשו פריטים אלה כדי למסרם לקהילה. בית הכנסת של יהודי ארץ-ישראל בפוסטאט, התגאה במצחפי המקרא הנאים שלו, ויש אזכור של הצורך בתיקון הקלפים של ספרי התורה והמגילות

לגבי הטקסט הכולל רק האותיות לבדם וסידורם של הפסוקים (כלומר בלי להתחשב בניקוד), אין זה מפתיע למצוא שאפשר לעקוב אחר קשרים בין רוב הטקסטים בגניזה לבין

המצחפים הביניימיים העיקרים, שמהם העתיקו המעתיקים כגון אלה שבארם צובא, סט. פטרסבורג (לנינגרד) וקאהיר, ושינויי הגרסאות, אף על פי שהם בלי ספק חשובים למומחה לביקורת הטקסט, אינם מרובים או משמעותיים. מקצתם בעלי ערך, ומשקפים שינויי גרסאות מקוריים, ואילו אחרים אינם אלא תוצאה של העתקה רשלנית ובלתי מקצועית. על-כן יש לבחון כל שוני לגופו. ואולם בתחום שיטות הניקוד, ששימשו לסמן כיצד יש להגות התנועות בקריאת פסוקי המקרא, נתגלו ממצאים רבי ערך, ונעשו הערכות היסטוריות חדשניות.

 עתה התברר שהניקוד הטברני התקני, שאימץ אהרון בן משה בן אשר במאה העשירית, ושהתקדש כל כך במסורת והמחקר כאחד מאז תקופת כתבי-היד המאוחרים וראשוני הדפוסים, וכל כך מוכר לקוראי העברית היום, הניקוד הזה לא היה יחיד במינו. שיטה זו היא אחת מכמה שיטות ניקוד, שרווחו בעולם היהודי מראשית תקופת בעלי המסורה (ראה למטה), בערך במאה השמינית והתשיעית, עד שהוחלפו כמעט כולן בשיטה תקנית חמש או שש מאות שנה לאחר כן. יש עדות לקיומן של שלוש מסורות עיקריות: ארצישראלי מעל השורה, טברני מתחת לשורה ובבלי מעל השורה. התהוו גם שילובים של השיטות השונות בניסיון לבטא ולתעד באופן יותר מתוחכם את אופן הגיית התנועות. שיטות משתנות אלה פינו לבסוף את מקומן לשיטת בן אשר לפני המצאת הדפוס. דרך ההעתקה זו נתקבלה כגירסה ה"תקנית" והמקובלת של המקרא, שההדיר יעקב בן חיים, ופרסם דניאל בומברג

[Daniel Bomberg]

בונציה ב-1524-1525. אף על פי כן, נותרו שרידים של הגייה לא-תקנית בטקסטים עברים לא-מקראיים לאורך המאה השש-עשרה.

 מאליו יובן שראשית מסורות הקדומות ביותר של הגייה והנחלה של העברית המקראית היא בתקופה המקרא עצמו. לא יתכן שיהודים הקדומים היו מסוגלים לקרוא עברית, בלי לצרף תנועות לעיצורים. גם האמוראים חכמי התלמוד דיברו על גרסאות מוסמכות הן של הטקסט והן של אופן קריאתו, ונקטו כמה עקרונות להסביר ולפרש צורות נדירות בנוסח המקרא, והשימוש בהן בפרוש הרבני. נראה שההגדרה והרישום של תנועות, המייצגות ניקוד כפי שהן ,התפתחו בסביבות המאה השביעית. אם בהשפעת הניקוד בטקסטים סוריאנים-נוצרים, מתוך חיקוי ההקפדה המוסלמית על דיוק הקוראן או עקב סכסוך פנימי עם יהודים קראיים, שהעדיפו מסורות מקראיות על מסורות רבניות. בסופו של דבר יצר העניין החדש לתיעוד המדויק של טקסטים המנוקדים (בתנועות( שבמקרא תחום חדש של לימוד הן אצל הקראיים והן אצל הרבניים.

 הראיות מהגניזה אינן מוקדמות דיין לזרוע אור על השלבים ההתחלתיים של מחקר זה, אבל הם מוסיפים רבות לידע אודות התרחבותו בשנים המאוחרות יותר. אסכולות של בעלי המסורה (מהשורש העברי מסר, שמשמעו "לספור" ואחר-כך "להעתיק") פרחו ושגשגו בשני המרכזים היהודים העיקריים: ארץ-ישראל ובבל. משימתם היתה להוסיף לאותיות הטקסט של המקרא תנועות, המייצגות ניקוד, המשקפות את מסורת ההגייה עם ניגון הטעמים, ששימרו את הלחנים, שהנעים החזן בבית הכנסת, ועם הערות פירוש שהעידו באופן בלתי נמנע על תפיסתם את הטקסט, בין שהונחלה בין שגובשה בדורם.יתכן שנטייה כזו לקנוניזציה של היבט של התפילה היא בעיקר תוצאה של מתן אופי טקסי לסדרי התפילה והקריאה בבית הכנסת, שאפיינה את ההתפתחויות בתקופה הגאונים מהמאה התשיעית עד המאה האחת-עשרה.

 אף-על- פי שחכמי מקרא קראיים היו הכוח המניע מאחורי מחקר מקראי ספציפי שכזה, גם הרבניים עסקו בתהליך גיבוש המסורה. ואכן לא תמיד אפשר לקבוע מי מבעלי המסורה המפורסמים הראשונים היה קראי ומי רבני. ואולם אין ספק כי גילויי הגניזה מאפשרים לנו להבין את התכונות המזהות של כל שיטה ואת ההבדלים הבסיסיים בין האסכולות השונות. זוהו ביתר בהירות מסות וחכמים שלא היו מוכרים מקודם או שכמעט לא נזכרו בכתבי-יד מאוחרים, ונחשפו אוצרות מילים ומונחים חדשים. עניין כזה בטקסט, המוקרא והמתורגם לפני הציבור בבית-הכנסת, השפיע מטבע הדברים לא רק על הפרשנות (כפי שאפרט מיד) אלא גם על התפתחות לימודי הבלשנות העברית. משנעשו הטקסטים ופרשנותם מוסמכים ועקיבים יותר, נסללה הדרך לבלשנים נלהבים להשוות את אוצר המילים והדקדוק של לשונות השמיות השונות, המוכרות להם. אין צורך בידע יוצא דופן כדי להבחין בדמיון בין "ראש" העברי "ריש" הארמי ו"ראס" הערבי, שמשמעותם ראש, ויש עוד דוגמאות רבות. הגישות השיטתיות הללו הביאו לניסוח כללי דקדוק, לחיבור ספרי לימוד ומילונים ולהעלאת קרנו של פירוש הפשט לפסוקי המקרא.יש לזכור שמחקרים דקדוקיים ובלשניים אלה הם מעיקרי היסודות של תרגום המקרא ופירושו הן הנוצרי והן היהודי בשלהי ימי-הביניים ובעידן המודרני.

 גילוי מחזור הקריאה הארצישראלי תלת-שנתי לפרשות ולהפטרות עורר התרגשות רבה בשנים הראשונות למחקר הגניזה, לפני כמאה ועשרים שנה. לאחר שזיהו שיטה, שנדרשו לה שלוש שנים, במקום שנה אחת, להשלים את קריאת התורה, ושנהגה בארץ ישראל ולא בבבל, האמינו המומחים, שהם יכולים לשחזר, מה שנקרא בבית-כנסת בכל שבת ושבת כבר ימיו של ישו הנוצרי. נעשו אפוא ניסיונות לקשר למחזור הישראלי את הדרשות שבברית החדשה מצד אחד ואת המדרשים מצד אחר, ולקבוע את המועד בשנה, שהקריאה החלה בו. ואולם הניסיונות לא צלחו, כי לא נתמכו בראיות. המחקרים האחרונים, הניחו לתיאוריות אלה, והראו שאין המקורות הראשוניים מעידים על שני מחזורי קריאה בלבד: ארצישראלי ובבלי אלא כמה מחזורים בארץ-ישראל ועל אפשרות, שכל אחת השפיעה על רעותה מתקופת התלמוד עד לימי הביניים. אף-על-פי שהמחזור הבבלי, כפי שהתגבש בישיבות בבל במאה העשירית, הוא שהתקבל בסוף בבתי-הכנסת ברחבי העולם, הניצחון לא הושג לא במהירות ולא בקלות. דיווחים של הנוסע בנימין מטודילה

[Benjamin of Tudela]

 במאה השתיים-עשרה וחומרים מהגניזה מהמאה השלוש-עשרה מעידים על מאבק ממושך של קהילת המהגרים הארצישראלים בקאהיר להמשיך לקיים את מסורותיהם ולעמוד מול הלחצים לקבל את מנהגי ישיבות בבל. הקטע הרלוונטי של מסעו של בנימין מטודלה.

מספר מסעות של ר' בנימין לפי כתבי יד, עם הערות ומפתח של מרקוס (מרדכי) נתן אדלר הכהן.מתאר את שני בתי הכנסת.

"ושם שני בתי כנסיות אחת לאנשי ארץ ישראל ואחת לאנשי ארץ

בבל וקוראין לכנסת אנשי ארץ ישראל כנסי אל שאמיין.

ולכנסת אנשי בבל כנסי אל עראקיין. ואינ' נוהגין כולם מנהג

אחד בפרשיות ובסדרים של תורה כי אנשי בבל נוהגין לקרות

בכל שבוע פרשה כמו שעושי בספרד וכמנהגנו שאנו נוהגין,

בכל שנה ושנה מסיימין את התורה. ואנשי ארץ ישר' אינ' נוהגין כך

אבל עושין מכל פרשה ג' סדרים ומסיימין את התורה לסוף ג' שנים

ויש ביניהם מנהג ותקנה להתחבר כולן ולהתפלל ביחד ביום שמחת תורה וביום

מתן תורה"

פלימפססטים סוריאנים ויוונים

ואולם לא רק המסורות הליטורגיות של בית הכנסת, מיוצגות באוספי הגניזה, אלא נמצאים שם גם הנוסח הסוריאני והיווני אמנם כמו אורבים מתחת טקסטים עבריים מאוחרים יותר, המתוארכים לתקופה קדומה המאה החמישית או השישית, בכמה פלימפססטים (כתב יד עתיק שנכתב על גבי קלף לאחר שנמחק ממנו כתבו הקודם). על עריכת הטקסטים הסוריאנים הופקדו שתי הנשים המרשימות הגב' אגנס לואיס

Agnes Lewis

ומרגרט גיבסון

Margaret Gibson,

 שבעידודן ובהשראתן יצא שכטר לקאהיר, ולאחר מכן סייעו לו למיין את ממצאיו בספריית האוניברסיטה בקמברידג'. הן ערכו שלושים וארבעה טקסטים כאלה. אלה נמנו עם הקדומים שבטקסטים הארצישראליים (ואחד אדסני)

Edessa))

של התרגום הסוריאני לארבעה ספרים מן המקרא וארבעה ספרים של הברית החדשה. השאלה המאתגרת את חוקרים, היא כיצד הגיעו דפים משומשים אלה לידי יהודים רבניים לשמש להם כיריעות כתיבה לחיבורים הלכתיים, דרשות ופיוטים. האם כבשו המוסלמים מנזרים, ומכרו את תכולת ספריותיהם ליהודים כקלפים משומשים. האם הביאו נוצרים שהתגיירו את הטקסטים הדתיים שלהם לקהילותיהם החדשות, כדי לקדם את דתם החדשה? או האם היו נייר וקלף בלויים פשוט זמינים בשוק של הסופרים? הבעיה ממתינה לפתרונה, עד שיימצאו עדויות חדשות.

פלימפססטים אחרים מהמאה החמישית עד המאה תשיעית מכילים טקסטים יוונים של ספרי הבשורות שבברית החדשה,

Gospels]]

מעשי השליחים, ספר הראשון של איגרת פטרוס וההקסאפלא של אב הכנסייה אוריגן ההקסאפלא של אוריגנס לתהילים כב,

Acts of the Apostles ,1 Peter, Origen's *Hexapla* on Psalms 22

ותרגום עקילס לחלקים מתהילים צ-קג ולמלכים, הגרסא של עקילס, שחוברה במאה השנייה לספירה כנראה בהשראת רבי עקיבא, היתה מילולית טהורה, ללא ספק מסיבות תיאולוגיות מוצדקות, ושימשה קהילות יהודיות בארצות דוברות יוונית, ולכן הוכללה בטורי ההקסאפלא שערך אב הכנסייה, אוריגנס במאה השלישית לספירה, ומביאה גרסאות שונות של המקרא בעברית ובתרגום ליוונית. מאחר שקטעי הגניזה האלה מכילים טקסט עצמאי של עקילס, שאינו הטקסט של הקסאפלא, ומתוארכים למאה החמישית או השישית אפשר לראות בהם עדות, לשימוש הקהילות היהודיות בגרסא, המובאת בהם, עד לכיבוש הערבי במאה השביעית וההשתלטות של הערבית על האזור. ואולם אם לא היו הקהילות היהודיות ליברליות יותר משסברנו אפשר להניח שהפלימפססטים, שעליהם טקסטים של הברית החדשה, נרכשו בידי היהודים ממקורת נוצרים (אולי באמצעות מתווכים מוסלמים) לשמש חומר כתיבה. המקבילה היהודית הקרובה ביותר לתרגום עקילס היא התרגום המוסמך לקריאה בבתי כנסת, המיוחס לאונקלוס הגר,בן זמנו של עקילס. אין הגניזה מבהירה, אם עקילס הוא אונקלוס, כפי שנטען לפעמים, אבל ממצאיה מוסיפים הרבה להתפתחות הסוגה הפופולארית של תרגום הארמית הידוע פשוט כ"תרגום".

תרגומים ופירושים

נמצאו דוגמאות אינספור של תרגום אונקלוס, תרגום יונתן, תרגום ארצישראלי וקטעי תרגומים, ששימשו קהילות רבות במאות שלאחר חתימת התלמוד ומטבע הדברים הם חשובים לתולדות גרסאות הטקסטים הללו (ויתכן אף לתולדות הגרסאות, בתקופה של קדם-טקסט). ואולם גילויים מפתיעים נעשים בתחום של חומר תרגומי מגוון יותר, שאינו מתמקד רק בתרגום מילולי. כמה מהקטעים, קשורים במישרים לחגים או לאירועים מיוחדים אחרים, או לפרשיות, השייכות ממחזורי הקריאה. סוג אחר היה הרחבות מדרשיות, שתכופות הוכנסו לטקסטים של אונקלוס. בסוגה אחת בקטעים אלה יש שירים על נושאים כגון מות משה, שבחי יונתן בן עוזיאל,או על הדרו של חודש ניסן כמו בקטע הגניזה, המובא למטה, (המילה הראשון המקבילה הארמית למילה היוונית אליסון).

*eleson*))

אליסון מה משבח הדין ירחא דביה איתפרקו אבהן ובנין

בפלגות ליליא אתגלי קיריס וימיניה פשוטה על ישראל

גיבורי דמצראי איתעבדו לשמא חולף דשעבידו ית עמא.

ובעברית

הושע נא מה משובח החודש שזה שבו נגאלו אבות ובנים

בחצות הלילה נגלה ה' וימינו פשוטה על ישראל

הגיבורים של המצרים ששעבדו את העם נעשו כשם חולף

יש גם טקסטים,המביאים גרסא מקוצרת של אונקלוס, ובאחרים, מוסיפים את הערות המסורה לאותו הנוסח. יש הכוללים העברה של התרגום של ארץ-ישראל, ללשון הערבית-יהודית או משלבים פרושי פסוקים, המנוגדים להלכה,כפי שהיא מופיעה בתלמוד. לעיתים אוסף תרגומים משקף מחזור קריאה מסוים בתורה או בנביאים, ולעיתים יש בהם עדות חדשה ואולי חשובה להבין המסורת הבבלית והארצישראלית לכתיבת תרגומים. ספר, שפורסם לאחרונה, והמתאר את כתבי היד התרגומיים שבגניזת קמברידג', נמנו יותר מ-1600 פריטים מהמאה התשיעית עד המאה הארבע-עשרה,עובדה המרמזת על שבאוספי הגניזה השונים ברחבי העולם, נמצאים יותר מ-2,000 פריטי תרגום. לקטעים אלה חשיבות רבה מאוד לחקר הטקסט והפרשנות מאחר שאפשר לקבוע בברור שקטעים אלה מהגניזה קדומים יותר מכתבי-יד אחרים, המעידים על מסורות תרגום ביניימיות.

הנוהג לתרגם את המקרא לארמית השתרש כבר בזמנים קדומים, ומחויב על פי ההלכה. חשיבות התרגום עולה על התועלת הלשונית שבו. לכן המשיכו לתרגם את המקרא לארמית גם אחרי שתפסה ערבית את מקומה ואת מקומה של היוונית כלשון הדיבור העיקרית של היהודים, והתרגום הארמי שולב בתרגום הערבי, במהדורה תלת-לשונית. תרגום לערבית-יהודית של פרשיות המקרא, שנכתב באותיות עבריות, משקף את הדיאלקט הערבי של הקהילות היהודיות, והוא קיים כבר מהמאה התשיעית לפחות. במאה העשירית העניקו תרגומים אלה לגאון וראש הישיבה בסורא, רב סעדיה בן יוסף מפיום (942-882) השראה ליצור גרסא ערבית-יהודית משלו למקרא.הטקסט והכתיב של גרסא זו היו עתידים לשמש בקהילות המזרח כתרגום התקני עד לסוף ימי הביניים. ואולם הרב סעדיה לא רק תרגם את המקרא, הוא גם חיבר לו פרוש. לאחרונה התגלו יותר ויותר קטעים ממנו.הפרוש הראה כיצד כפילוסוף השתדל רב סעדיה לנמק את כתבי הקודש על פי השכל בלי להישאר כל העת במישור המילולי של הפשט. עבודתו הפרשנית של שמואל בן חופני, שכיהן אחריו כגאון ישיבת סורא, נמצאה אף היא בגניזה ומאפייניה משקפים את רצונו לסווג את סוגי הטקסט המקראי.

 החומר הפרשני הנוסף הן בעברית והן בערבית מאותו מקור מצרי: מקצתו מורחב מקצתו מקוצר. יש פירושים, המשתמשים בתיאוריות התחביריות והבלשניות העדכניות**,** ואילו מפרשים אחרים מעדיפים את השיטות המדרשיות המסורתיות**.** הפילוסופיה היא מקור ההשראה של פרשן אחד,וחברו סבור, שבטקסט טמונים רמזים קבליים. גילויים חדשים חושפים לראשונה כיצד חכמים כיהודה אבן בלעם ומשה הכהן אבן ג'יקטילה

[Moses ibn Gikatilla]

התייחסו לפסוקים קשים במקרא באווירה האינטלקטואלית של ספרד של המאה האחת-עשרה. אז כבר גאו המתחים בין פרוש הפשט של המקרא לפירושי הדרש, רמז וסוד, ובעוד שבספרד ובצרפת הושם הדגש על פשט התורה, הושבו השיטות הפרשניות האחרות למקום של כבוד בקהילות המזרח. אלו מצאו נוחם בפרושים אלה, ככל שהתדרדר מצבם אחר שקיעת שושלת הפאטימיים.

הקראים הם שחרתו על דגלם את פירוש הפשט. עניינם הנלהב בלשון והתמקדותם בטקסט המקראי הביאו אותם לחבר פירוש מילולי ותחבירי ברמה גבוהה בירושלים של המאה העשירית והאחת-עשרה. מאחר שחשו אי-אמון במסורות הרבניות, הם יצרו פירושים משלהם למקרא, מילה במילה ובאורים חלופיים לפי דרכם. בתקופה האחרונה כינתה חוקרת את הפרוש

"scientific literalism"

"פשטנות מדעית". אין ספק, שהקראים והרבניים השפיעו זה על זה הן לחיוב והן לשלילה, ושדרכי הפרשנות החדשניות והמלהיבות של יריביהם שבו את הרבניים בקסמם. אבל הם גם הרגישו צורך להמשיך להיות נאמנים למה שהאמינו שהוא האופי האותנטי של הפרוש התלמודי-מדרשי של כתבי הקודש. גם הקראים לא חסרו את הדחף להתפלמס, כפי שמלמדים דפי הפוליו , ששרדו מספרי המקרא שלהם מארץ ישראל וממצרים במאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה. הטקסט המקראי כתוב בהם באותיות ערביות עם תנועות עבריות, המייצגות ניקוד. לפי אחת התיאוריות מתקבל על הדעת, ששיטה ייחודית כזאת נועדהלשַׁמֵּר את הזהות הדתית העצמאית לנוכח ההשפעה והפולשנות של הזהות הרבנית. אם אכן כך הוא, לא נותר אלא לתהות מהי הזהות הדתית, שמייצגים ספרי קוראן, הכתובים בשפה הערבית באותיות עבריות. האם חוברו בידי יהודים שהתאסלמו, וביקשו לקרב אחרים לדתם החדשה? האם הועתקו כך כאלה, כדי שיהודים יוכלו להשיב על הטענות התיאולוגית, המועלות בהם, להגן על השקפתם הדתית. האם התרבות של אז הייתה נאורה ומכילה דיה לעודד הבנה וקבלה של אמונה אחרת? נמצאו עוד שילובים לשוניים מוזרים בקטעי הגניזה: יוונית-יהודית, פרסית-יהודית, ספרדית-יהודית, ויידיש. מספר הטקסטים בדיאלקטיים יהודים אלה, שנכתבו באותיות עבריות, מעיד על הדרך, שבה תפסו ופרשו דוברי הדיאלקטים אלה את המקרא.

מוזרה לא פחות הוא התופעה של מלומד במקרא, שהקדים את זמנו כאלף שנה בספקנותו לגבי האותנטיות והמהימנות של המקרא. טרם הוברר מוצאו הקהילתי של חיוי אלבלכי

[Hiwi al-Balkhi]

מבקר מקרא בן המאה התשיעית. אבל עוד טרם גילוי הגניזה, נודעו שאלות החקר שלו על המקרא מאזכוריהן בחיבורים של מגיני המקרא. לפיהן מסתבר, כי תכונותיו של האל אינן מרשימות כלל, והרעיונות הדתיים במקרא- בלתי מתקבלים על הדעת ואינם מונותיאיסטים ממש, וקיים חוסר עקיבות רב במצוות ובסיפורים. מתשובות, שחיבר רב סעדיה גאון, ושנודעו מקטעי הגניזה, עולה כי הרבנים התייחסו ובחומרה לאתגרים אלה. ברור כי ספקנות זו הייתה חלק ממגמה רחבה יותר, שרווחה אז, לפקפק ברעיונות הדתיים ובכתבים המקודשים של כל אחת משלוש הדתות הגדולות: האיסלאם, היהדות והנצרות. נטייה זו נדמית "ליברלית" ו"מודרנית" ביותר, ואין ספק שהטרידה גם אז את המורים והמדריכים הרוחניים של דתות אלה.

 מדרשים

הפרושים הרבניים על התורה והמדרשים שונים מאוד זה בזה בכוונתם אידיאולוגית ובמבנם הספרותי וכן בתאריך היווצרותם ובמקומו. המשותף לכולם, שהם מייצגים כל אחד בדרכו חוליות חשובות בשלשלת הפרשנות היהודית של המקרא. ולכן אין תימה, שמחקר הגניזה תרם כל כך הרבה להתפתחות של סוגה רבנית חשובה זו בתקופה הבתר-תלמודית. עד גילויי הגניזה כתבי-היד המוקדמים ביותר היו מימי הביניים, מראשית ימיה של התיישבות יהודית נרחבת בארצות אירופה. בגניזה נחשפו אלפי קטעים, שמקורם בתקופה מוקדמת הרבה יותר בארצות המזרח, שהיו בית היוצר של ספרות זו, והם מייצגים מסורות טקסט קדומות שרווחו בהן. מתקבל על הדעת שמסורות אלה משמרות את הנוסחים האותנטיים של המדרשים, שכן מהדורות ומעתיקים מאוחרים יותר נטו לראות טעות בכל מה שחורג מגרסת הטקסט המוכרת להם, ונטו להתאימו לתקן, שנהיה מוסמך מבחינתם. אמנם הדברים אמורים בכל המדרשים הידועים מתקופת התלמוד,אשר בגניזה נמצאו גרסאות חלופיות חשובות שלהם, אבל הם נכונים במיוחד לגבי מדרשי הלכה כגון מכילתא דרבי ישמעאל על שמות, ספרא על ויקרא וספרי על במדבר ודברים, שהאמירות ההלכתיות המקוריות שלהם לא הורשו תמיד לשרוד. בגניזה צצו גם מדרשי הלכה,שלא נשתמרו בשלמות, ואלה הרחיבו את אופקי חוקר תולדות הספרות העברית. זוהו קטעים ממכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי על שמות, ספרי זוטא על במדבר ומכילתא על ספר דברים. אלה שמשו ליצירת מהדורות מדעיות חדשות.

בתחום האגדה (הלא הלכתי) המוכר התגלו מדרשים חדשים,ובמיוחד תנחומא ילמדנו, שהוא דרשות על התורה ופירושים על ספרים מספרות החכמה המקראית כגון משלי וקהלת, והרחיבו את ידיעותינו על התפתחויות בתקופה הבתר-תלמודית ותחילת ימי הביניים. ובאותה עת אותרו אנתולוגיות מדרשיות חדשות מהתקופה האחרונה של התהוות המדרשים, והם הדגימו כיצד שימש חומר קדום לגיבוש סקירה פרשנית יהודית על טקסטים מקראיים. פה ושם בהקשרים מדרשיים שונים צצו בגניזה פרושים לא מוכרים לפסוקים. למשל, ב-1976פרסם צבי מאיר רבינוביץ

[Zvi Meir Rabinovitz]

 לקט של מדרשים, שגילה בגניזה. למספר רב מהם לא מצא מקבילות בספרות הרבנית. הבאתי אחד מהם (מע' 216) ועניינו דברי דוד לשאול, אחרי שחס על חייו כמסופר בשמואל א' כד, יא-יב

פרוש אחר "ואבי ראה גם ראה [בשולי מעילך שהיה בידי]... דוד אמר לו :

"ראה, שאילו נפלתי בידך לא ריחמתה עלי. גם ראה שנפלתה בידי, וריחמתי עליך

ומי גרם לו שינצל "? הציצית שהיתה ב[ידי[ שנ' ואמר להרגך ואחס עליך" אין כת' כן

[פסוק יא] אלא ותחס עליך" [ כלומר הציצית היא שהביאתני לחוס עליך[.

יתכן שבתחום המדרשים שנגנזו יש ליחס את מירב החשיבות לסדרה חדשה של מדרשים לא ידועים. אלה מעידים, כי הפרשנות יהודית למקרא בימי הביניים יכולה להיות ססגונית, הטרוגנית ואפילו מוזרה ממש. גוזמאות עתירות דמיון. הרחבות דמיוניות של סיפורי המקרא, חזיונות של אחרית הימים וחיבורים מיסטיים היו בין המדרשים הקדומים ביותר, שהיו בגניזה ומהרו לפרסמם רבנים ססגוניים כגון

[Solomon Wertheimer]

שלמה אהרון ורטהיימר מירושלים, ומשה גסטר מלונדון

Moses Gaster]]

גישה רבת גוונים זו למקרא פינתה את מקומה לפרשנות לשונית-פילולוגית של המאה העשירית האחת-עשרה והשתיים-עשרה, וכך העדות הכתובה מהגניזה מתעדת גם את ההשפעה של הרשויות הרבניות המוסמכות בבבל, שבהשראתן התחולל השינוי. בדרך זו הצליחו להדוף כמה ממאמצי הקראים לשלול את תקפות בפרוש הרבניים בטענה שהוא חסר את היבט מימד הפשט החשוב.

המימד המעשי

מאחר שהגניזה מכילה לא רק קטעי ספרות אלא גם תיעוד שגרתי,אין זה מפתיע שנמצאו קטעים, העוסקים במקומו של מקרא בחיי היומיום של היהודים.מאחר שהיכולת לקרוא עברית מקראית ולשון חכמים ברמה בסיסית נדרשה מכל מתפלל, למדו רוב הזכרים תורה מגיל רך, ומקובל היה לשנן בעל-פה קטעים ארוכים מן המקרא. לרבים היה הידע הדרוש לשלב פסוקים במכתביהם. אחרים בעלי יכולת שירית השכילו לשזור פסוקי מקרא עם מילים וביטויים יותר מאוחרים מלשון חז"ל במבואות הנמלצים, שטוו לחיבוריהם השונים. כמה יהודים ביקשו לברר אצל הפוסקים אם יש היתר לרקום פסוקים על טליותיהם, ואילו אחרים לא נרתעו מלבחור כאילו באמצעות המגיה, דרכי פעולה על יסוד פסוקי מקרא, שנבחרו באקראי. טקסטים פשוטים לעיתים מקראות יסוד שימשו להוראת ילדים, ונערות, בעיקר מחוננות, למדו והורו את המקרא. בקטע גניזה קטן ועצוב מבכה אב אובדן של בת למדנית כזאת, מזכיר את כישוריה השכליים, ידיעותיה בתורה ואדיקותה, וכן את השיעורים שנתן לה. קטעי הגניזה, מלמדים על תולדות איור המקרא, והלחנים, ששימשו בניגון הטעמים. המילה הפותחת והקולופון מעוטרים לעיתים בסגנון מזרחי. את הניגונים, ששימשו את הליטורגיה היהודית בכללם פסוקי התורה תעד בתווי נגינה עובדיה הגר המפורסם, לשעבר הכומר הקתולי, יוהנס אופידנס

[John Oppidans],

שחי במאה האחת-עשרה והשתיים-עשרה. עוד התגלו באוסף גניזה: קטעים מאינקונבולות (דפוסי ערש) ומהדורות מוקדמות של דפוסי המקרא (וספרות יהודית אחרת), מקצתם על קלף, ואחרים, אמנם מעטים, חסרים את התנועות, המייצגות ניקוד. רבים מהם הם שרידים נדירים של טקסטים, שהדפיסו היהודים בספרד ובפורטוגל, ממש טרם הגירוש מחצי האי האיברי,והביאו עם חפצים אחרים לצפון אפריקה ולמצרים, לשם הגיעו אחרי הגירוש. אין ספק, כי איכות ההדפסה של ספרי המקרא אלה היתה גבוהה ורק כעבור זמן השתוותה אליהם איכות הספרים, שהודפסו אחריהם במדינות אחרות.

תגליות מפתיעות

 לא נותר אלא להתייחס בקצרה לקטעים,שכבר ידועים ברבים או שיש להם קשר עקיף בלבד ללימודי המקרא. הגילוי החדש של הטקסט העברי של בן-סירא מהגניזה, הוא סיפור ידוע. את הקטע הראשון שנמצא הביאו הגברות לואיס וגיבסון לקמברידג' בשובן ממסען למצרים. שניאור זלמן שכטר היה נלהב לזהות את הטקסט העברי, והוא זרז את יציאתו לקאהיר, והביא לזיהויים של קטעים אחרים בכמה מקומות במיוחד באוקספורד, בלונדון ובפאריס. אכן, התברר, כי קטעים כאלה חולצו מהגניזה בשנים קודמות, והתקיימה תחרות עזה בין המוסדות האקדמיים השונים בייחוד אוקספורד וקמברידג' מי קדם למי בגילוי ובפרסום הממצאים. סדרה שלמה של קטעים, מקצתם כבר מן המאה העשירית צצה בקמברידג' בעת שמיין שכטר לראשונה את הממצאים מקאהיר, והוא וצ'רלס טיילור

[Charles Taylor]

פרסמו אותם במהדורה עברית חדשה, ושנתיים לאחריה הוציאו לאור אוסף נאה של פקסימיליות. בהקדמתו למהדורת בן-סירא, שהופיעה בקמברידג' ב-1899, סיפר טיילור את כיצד התגלה הספר, והוסיף את ההערות, התקפות גם לימינו, אודות חשיבות הטקסט העברי של ספר בן-סירא ללימודי המקרא.

 על ידי סדרה מפתיעה של גילויים בשנים האחרונות נמצא חלק גדול של [הטקסט] העברי של ספר בן-סירא, שהיה מוכר בעולם המודרני רק מתוך התרגומים המוסמכים [ביוונית, סוריאנית ולטינית] וכמה ציטוטים רבניים. ההוצאה המתוקנת של תרגום המקרא בנוסח המלך ג'יימס משנת 1611, שהוחל בה ב-1870 הושלמה סוף סוף. בהקדמה לאפוקריפה

Apocrypha]]

 נאמר על ספר בן-סירא :"שימת לב רבה נתנה לטקסט, אבל האמצעים לתקנו היו מעטים"...

בספר בן-סירא יש עניין מיוחד למלומד ולתיאולוג כחיבור עברי מתאריך כמעט לא ידוע, המהווה חוליה בין הברית הישנה וספרות הרבנים. הצעד הראשון בהערכתו הראויה הוא ציון השימוש המדרשי בכתבי הקודש העתיקים, בתוך שהמחבר מתאים באופן חופשי את הגיגיהם וביטוייהם למטרתו [הוא]. [הטקסט] העברי מחזיר אזכורים, שאבדו או עומעמו בתרגומים המוסמכים [ביוונית, סוריאנית ולטינית[.

אין צורך להסתפק בעדות מהגניזה להוכיח, שנוסח עברי של ספר בן-סירא כבר היה קיים במאה השנייה לפני הספירה, ושרובו שרד בחוגי החכמים. מחקריהם המעמיקים של משה צבי סגל וחיים שירמן

[M.H. Segal and J. Schirmann]

בשלהי שנות החמישים והטקסט, שחשף יגאל ידין במצדה זמן קצר לאחר מכן, ושתאם לגרסה העתיקה ביותר, שהיתה בגניזה, השלימו את תהליך שחזור הטקסט המקורי של הספר כחלק מהספרות העברית של תקופת הבית השני.

שמעו של הקטע מספר צדוקי או ספר ברית דמשק

(=CD)

[Cairo Genizah copy of the Damascus Document]

יצא מאוחר יותר. לזכותו של שכטר יש לזקוף הכרה בחשיבותם של שני כתבי-היד של חיבור זה שנמצאו בגניזה, כשכל כך מעט היה ידוע על הרקע הספרותי וההיסטורי שלו. על יסוד בחינה מדוקדקת של ההיסטוריה, התקנות (סרך), החוקים, התיאולוגיה ולוח השנה של הכת, שחיברה אותו, ועשר שנות לימוד ודיון , הצליח שכטר לפרסם במבוא ל

*Fragments of a Zadokite Work* (p. xxv–xxvi),

תקציר מעניין של חשיבות החיבור.

נוכל אפוא לנסח את השערתנו שהטקסט שלנו, המורכב מקטעים, יוצרים

תמצית של ספר הצדוקי, המוכר לנו בעיקר מכתבי יעקב בן יוסף הקירקיסאני

Kirkisani]]

 [קראי בן המאה העשירית]. הכת שהוא ייצג לא נקראה לעולם צדוקית, אבל בתור זמן קצר התמזגה לתוך כת הדוסתאים ואולי אף נבלעה בתוכה. וגייסה מאמינים מבין השומרונים יותר מבין היהודים, שעם הכת הנזכרת ראשונה היה לה הרבה מן המשותף.

חוקרים אחרים של תולדות היהודים ושל ספרות יהודית העדיפו לראות בחיבור
ספר נוצרי, או לחילופין קראי או פרושי, ועמיתו של שכטר בניו-יורק לוי גינצבורג

Louis Ginzberg]]

בחר לשייך את החיבור לקבוצה קדומה, שדבקה באידיאולוגיה פרושית צרופה מזו המוכרת לחכמים. איש מהמלומדים לא הצליח לתארך אותו או לשייכו לסביבה התיאולוגית המתאימה עד לגילוי מגילות ים המלח חמישים שנה בדיוק לאחר הגעתם של קטעי הגניזה לקמברידג'. משאותרו קטעים של ספר ברית דמשק בין אוצרות קומראן, התאפשר לקבוע מהו מקור

CD

ושימושו בכת, שרבים מזהים עם האיסיים. ועתה נחשפו בקומראן כתבי-יד, שהוכיחו כי הנוסח שבגניזה הוא המוסמך ונאמן למקור; ונתגלתה קצת פחות ממחצית המסכת המקורית, שהיא אזהרה ופרוש תורה, תקנות הכת; וחיבור רב-תכנים ואולי רב-מקורות,המשתייך לקורפוס המשפטי של קומראן, לעיתים אף התייחס למסורות צדוקיות ולמסורות רבניות ראשוניות. בתום יותר ממאה שנות מחקר התברר כי,התיאוריות של שכטר עמדו במידה מסוימת במבחן הזמן. נוסף על כך, סיפקה לנו הגניזה טקסט של ספר טוביה וצוואת לוי בארמית (צוואות השבטים). כמו כן כללה הרבה עותקים של מגילת אנטיוכוס, סיפור מדרש אגדה של מלחמות החשמונאים ומקורות חנוכה מזמן עריכת התלמוד.

כיצד אפשר להסביר את הישרדותו של חומר כגון ספר בן-סירא וספר ברית דמשק בסביבה כלשהיא מימי בית שני בארץ יהודה עד המאה העשירית בקאהיר. האם יתכן, שחיבורים אלה, אף על פי שהיו מקובלים בקרב קראים, קבוצות שוליים וקהילות לא יהודיות, המשיכו להתקיים גם לצידה של המסורת הרבנית, שהייתה רבת עוצמה במאות אלה, ולא העריכה אותם ביותר? האם יתכן שיצירות אלה שרדו אף על פי שרק לעיתים ובאקראי נמצאו בבתי כנסת של הזרם המרכזי? לחילופין אפשר שהמסורת הרבנית הוחשבה פחות משסברו דורות מאוחרים, ושומה על ההיסטוריונים לחשוף מגמות יהודיות עיקריות, באלף הראשון לספירה, שבאו לידי ביטוי באידיאולוגיות שונות, שלא התרשמו מהתפתחויות רבניות. יהי אופיין של "יהדויות" חלופיות אלה אשר יהיה, טבעי היה שהיהדות התלמודית תמעיט בערכן, ותגנה את ספרותן, יתכן אולי לא תמיד בהצלחה. אבל בזמנים של פריחת יצירה הספרותית, כזו המיוצגת בטקסטים הקלאסיים של הגניזה, הייתה נטייה לאמץ גרסאות כתובות ולכן מוסמכות (והשקפות רחבות יותר?) אחד הגורמים, שהביאו קהילות תלמודיות לקבל באופן זמני מגוון רחב יותר של סוגי חיבורים, מהמותר בסביבות תרבותיות אחרות, קדומות או מאוחרות. מבחינתם של היסטוריונים מסוימים התשובה אפילו פשוטה יותר. הם סבורים, שכמה טקסטים, הוסתרו במערות, ונתגלו מזמן לזמן. אבל האם היו קהילות יהודיות מאמצות אל חיקן טקסטים כאלה בלא אבחנה כחלק מספרות הקודש שלהם?

לבסוף יש לציין, כי בין הקטעים, הגנוזים בקאהיר היו גם טקסטים, המזכירים את ישו הנוצרי ואת הליטורגיה הנוצרית. גם החיבור הידוע כתולדות ישו, תיאור לא-מחמיא ופולקלוריסטי של חיי ישו, שחלקים ממנו נכתבו בתקופת התלמוד, גם הוא זוכה לייצוג נכבד, ואין ספק ששיפר במעט את הרגשתם של היהודים, הנרדפים בימי הביניים. בתגובה לסיפורי הברית החדשה אודות, אבהות אלוהית, לידת בתולין, ומעשי ניסים, הובאו סיפורים, שעסקו באב חסר מעצורים, אונס וניאוף, ותרגילי הונאה ורמייה. נוכחותם של ספרים פולמוסיים בגניזה אינה מחייבת הסבר. אבל מאידך לא ברור כיצד הגיעו ם קטעים מספר מזמורים נסטורי-סוריאני לקהילה היהודית בקאהיר. יתכן כי טקסטים אלה מהמאה השלוש-עשרה או הארבע-עשרה, ששימשו בחגיגות לכבוד הבתולה מרים, ונמכרו כנייר משומש, מפני שהקהילה הנסטוריאנית הלכה ונעלמה מקאהיר בזמן ההוא או מעט לאחריו. ממצא מפתיע כזה מחייב אותנו להיות ערים לעובדה, אם עדיין אינה ברורה, שכמעט אין תחום בלימודי המזרח הקרוב של ימי הביניים שאיננו מואר בידי הקטעים מבית הכנסת בן-עזרא של פוסטאט הביניימית.