

תוכן העניינים

1	Seminal Omissions: Giving <i>Tumtum</i> v' <i>Androgynos</i> Their Due	גווין קסלר
87	Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem	צבי נוביק
119	A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)	אוהד אבודרהם וגדעון בוהק
133	הזיהוי הגיאוגרפי-היסטורי של 'גד יון' והדרך ממנו לשילוח	עומרי עבאדי
145	"A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value": A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library	אהרן קולר
161	קווים לדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל	אסף בראון
207	בין תורה למדע, בין ישן לחדש: עיון בביאור שטיינזלץ על בבלי ברכות	אליהו פחימה ומיכל בר-אשר סיגל
249	"אז ישיר משה ובני ישראל": שירת הים כהתרחשות פרפורמטיבית במדרש 'ויושע'	רוני כהן
271	'איני יודע' ו'לא שמענו': מה מצפים הדרשנים לדעת ומניין הם מבקשים לשמוע זאת?	יעקב קרויזר וישי רוזן-צבי
293	בין אמת לאמת: הירושלמי המזויף על סדר קדשים	ינון פליישמן
321		תקצירים בעברית
327		תקצירים באנגלית

CONTENTS

Gwynn Kessler	Seminal Omissions: Giving <i>Tumtum v'Androgynos</i> Their Due	1
Tzvi Novick	Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem	87
Ohad Abudraham and Gideon Bohak	A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)	119
Omri Abadi	The Geographical-Historical Identification of 'Gad Yon' and the Route to the Shiloah (Heb.)	133
Aaron Koller	“A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value”: A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library	145
Assaf Brown	Towards an Understanding of R. Yosef Engel’s Method of Study (Heb.)	161
Eliyahu Pahima and Michal Bar-Asher Siegal	Between Torah and Science, Between Old and New: A Study of Steinsaltz’s Commentary on Tractate Berakhot (Heb.)	207
Roni Cohen	“Then Moses and the Israelites Sang”: The Song of the Sea as a Performative Event in <i>Midrash Va-Yosha</i> (Heb.)	249
Ishay Rosen-Zvi and Yaakov Kroizer	“I do not Know” and “We did not Hear”: What does Midrash Expect to Hear and How? (Heb.)	271
Yinon Fleischman	Between Truth and Truth: The Forgery of the Jerusalem Talmud on Seder Kodashim (Heb.)	293
Hebrew abstracts		321
English abstracts		327

בין אמת לאמת: הירושלמי המזויף על סדר קדשים

ינון פליישמן*

"ומי אמר שההזיה היא שקר?
שקר הם חיינו,
שקר העולם,
העולם האמיתי נברא
כשעוצמים עיניים"
(חנוך לוין, אשכבה)

מבוא

בתחילת שנת 1907, בעיירה בשם וואראהל, כיום ברומניה, יצא לאור הספר "תלמוד ירושלמי סדר קדשים, חלק שני, מסכת חולין-בכורות"¹, עם פירוש 'חשק שלמה' מאת שלמה יהודה פרידלנדר.² לדברי פרידלנדר, אחיו הצליח לאתר את כתב היד של הירושלמי לסדר קדשים, שעד אז לא נודע, והצליח לשכנע את בעל כתב היד לשאול את כתב היד לחצי שנה, ולאחר מכן לחצי שנה נוספת. באותה שנה העתיק פרידלנדר את כתב היד, וכאמור, בשנת 1907 הדפיס את מסכתות חולין ובכורות, ולאחר כמה שנים הוציא מסכתות נוספות מסדר קדשים. ההדפסה של התלמוד הירושלמי לסדר קדשים עוררה תגובות רבות בעולם היהודי וגרמה לוויכוחים רבים בנוגע למהימנותו של פרידלנדר. ככל שעברו השנים הסכימו עוד ועוד תלמידי חכמים וחוקרים שמדובר בזיוף, ולאחר מספר שנים הודה ככל הנראה פרידלנדר עצמו שזייף את הירושלמי לסדר קדשים.³

* מאמר זה הוא עיבוד של עבודה סמינריונית שאותה הגיש ינון פליישמן ז"ל במסגרת התואר הראשון בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטה העברית בירושלים. עיבוד העבודה למאמר נעשה על ידי דוד פיאלקוף וחגי שלזינגר תוך ניסיון לשמר את רוחו וסגנונו של הטקסט המקורי ככל הניתן (הגרסה המקורית של העבודה נמצאת באתר ה-Academia.edu של ינון).
לינון הייתה חיבה עמוקה לתלמוד הירושלמי והוא הרבה לעסוק בלימוד ובהוראה של תלמוד זה. לאורך שנים היה שותף להובלת חבורת לימוד הירושלמי בשיבת תקוע ואף היה שותף לניסיונות של כתיבה פרשנית רציפה לסוגיות מן התלמוד הירושלמי. מאמר זה משקף במעט את היכרותו של ינון עם התלמוד הירושלמי על מורכבותו, את הבנתו העמוקה במעשה הפרשני ובספרות הפרשנית ואת רוחב המבט והמקוריות שאפיינו אותו.

ינון נפל בט"ז במרחשוון ה'תשפ"ד בהגנה על גבול הצפון במלחמת 'חרבות ברזל'. יהיו דבריו אלו נר לזכרו. החלק הראשון כולל את מסכתות זכחים-ערכין והוא נדפס באותו בית דפוס כעבור שנתיים, בשנת 1909. פרידלנדר, ירושלמי קדשים, חלק שני.

ראו את עדותו של גרינוולד, הירושלמי על קדשים, עמ' 348.

תולדות חייו של שלמה יהודה פרידלנדר מעורפלים, משום שהוא עבר במקומות רבים במהלך חייו והחליף זהויות ללא הרף.⁴ ככל הנראה נולד פרידלנדר בעיירה בשם ביישינקוביץ, כיום בבלארוס, והוריו העניקו לו את השם 'זוסיא'. בצעירותו למד פרידלנדר בישיבת וולוז'ין, מהישיבות החשובות ביותר באותה תקופה, ובערך בגיל עשרים החל לנדוד ברחבי אירופה, אך כאמור פרטי מסעותיו אינם נהירים. בשנת 1905 הוציא לאור פירוש בשם 'חשק שלמה' על מסכת יבמות מן התלמוד הירושלמי. לאחר פרשיית זיוף הירושלמי לסדר קדשים המשיך פרידלנדר לנסוע ברחבי אירופה, ונפטר בשנת 1924.

הרב ברוך אבערלאנדער פרסם בקובץ "אור ישראל" מסמכים ומאמרים רבים בנוגע לפרשיית זיוף הירושלמי.⁵ מאמריו כוללים שפע רב של סיפורים ופרטי דברים השייכים לפרשיית הזיוף, אך נותרו לגביה עוד שאלות רבות שאינן פתורות. סוג אחד של שאלות נוגע במחבר ותולדותיו: מי היה אותו שלמה יהודה פרידלנדר,⁶ מה הייתה המוטיבציה שלו לזיוף הירושלמי, האם הוא השתייך לזרם או לקבוצה מסוימת בעולם היהודי, וכן הלאה. סוג אחר של שאלות עוסק בתהליך ההתקבלות והדחייה של הזיוף: מי קיבל ומי דחה את הזיוף ומתי, מה היו הנימוקים לכאן ולכאן, האם עמדותיהם של החוקרים והרבנים בשאלה זו הושפעו מעמדותיהם האידיאולוגיות בנושאים שונים, וכדומה. סוג נוסף של שאלות נוגע לחיבור עצמו: כמה דומה וכמה שונה זיוף זה מזיופים אחרים שהיו בעולם היהודי באותם השנים, והאם ניתן למקם חיבור זה בהקשרים ספרותיים אחרים.

במאמר זה אעסוק בסוג השאלות השלישי, שניתן לראותו כשייך לתחום ההיסטוריה של הספרות התורנית והתלמודית. כמוכן שסוגי השאלות הראשונים רלוונטיים גם הם למאמר, ולא ניתן לערוך הפרדה מוחלטת ביניהם, שהרי הם משפיעים זה על זה וקשורים בדרכים שונות זה לזה. אך מוקד הדברים יהיה בחיבור עצמו. משום כך אינני מתיימר לנסות ולהבין את דמותו של פרידלנדר ואת הדברים שעברו בראשו כאשר זייף את הירושלמי, ומאידך גיסא לא אכנס גם לשאלות הפוליטיות הנוגעות להתקבלות ודחיית החיבור. עיקרו של המאמר יוקדש להבנת החיבור בפני עצמו ויחסו לחיבורים קרובים שנכתבו באותן שנים.

בתחילת המאמר אדון בחיבור זה כזיוף ואשווה בינו ובין זיופים נוספים שהיו בעולם היהודי באותה תקופה ולפניה. אבחן את הדומה והשונה ביניהם, ואבדוק אם ומה ניתן ללמוד מאותם זיופים על זיופו של פרידלנדר. בחלק השני אכנס מעט בעובי הקורה ואנתח את רכיביו של החיבור וכיצד הוא ערוך. העיון בחיבור מגלה כי לצד ספרות הזיופים, שאותה סקרתי בחלק הראשון, יש לבחון חיבור זה לאור שני ז'אנרים ספרותיים נוספים: ספרות ליקוטים וספרות שחזורים. בחלק השלישי של המאמר אשווה אפוא בין חיבורו של פרידלנדר ובין חיבורים אחרים מהז'אנרים הספרותיים הללו. בסופו של דבר אנסה

4 ראו אבערלאנדער, דברי ימי חייו. על מאמר זה התבססתי בתיאור תולדותיו של פרידלנדר.

5 ראו רשימה ביבליוגרפית אצל ברטוב, ליקוטים מאוחרים.

6 ראו בהקשר זה את אבערלאנדער, דברי ימי חייו.

להגדיר את עבודתו של פרידלנדר הן מתוך עיון וניתוח החיבור עצמו והן על ידי הבנת ההקשר הספרותי.

א. זיופים בעולם היהודי בעת החדשה

בעולם היהודי ככלל, ובפולמוסים בין משכילים לרבנים בפרט, התחברו לא מעט ספרי זיופים במהלך העת החדשה. בשורות הבאות אציג שלוש דוגמאות של זיופים מן המאות ה־18 וה־19 שכל אחד מהם מייצג סוגה ספרותית אחרת, אבדוק את הדמיון בינם לבין זיוף הירושלמי ומה ניתן ללמוד מזיופים אלה עליו.

הפולמוס החסידי-משכילי: גניזת חרסון

דוגמה טובה לזיוף הוא סיפורה של גניזת חרסון. גניזה זו התגלתה אחרי מלחמת העולם הראשונה בעיירה חרסון שבאוקראינה, וכללה מסמכים ותעודות רבות המספקות כביכול תיעוד רחב על ראשי תנועת חסידות. עם השנים התעורר פולמוס גדול לגבי מהימנותם של מסמכי הגניזה החרסונית, ולמעט אדמור"י תנועת חב"ד מוסכם כמעט לחלוטין - הן בעולם האקדמי והן בעולם הרבני - כי מסמכים אלה מזויפים.⁷

עדה רפפורט-אלברט, במאמרה "הגיוגרפיה עם הערות שוליים",⁸ דנה בזיוף זה ובאימוצו על ידי אדמור"י חב"ד. במאמרה היא מראה כי "אימוצה וניצולה [של גניזת חרסון - י.פ.] בידי אותם מנהיגים חסידיים שהתעקשו לעמוד על מהימנותה, הם תגובה לקריסת האמונה התמימה ולחדירת ערכים חילוניים לחברה היהודית". לדבריה, "עם חדירת האידיאולוגיה המשכילית למזרח אירופה, פתחו המשכילים במאבק תוקפני נגד החסידות, שנתפסה בעיניהם כמנוגדת לקדמה וכמרכיב הרגרסיבי ביותר בחברה היהודית, שבה ביקשו לחולל רפורמה מקיפה". במקביל לכך, במהלך המאה ה־19 ובמיוחד בתחילת המאה ה־20 "חוותה החברה החסידית את תהליכי המודרניזציה, החילון וההגירה, שגרמו לעקירת המוני יהודים ולניתוקם מסביבתם המסורתית [...] זיופי גניזת חרסון באו אפוא לספק אימות תיעודי למסורת השבחים [על ראשי החסידות - י.פ.], שאמינותה ההיסטורית נתערערה בעקבות ההפנמה החסידית של אמות מידה היסטוריוגרפיות ביקורתיות".⁹

זיוף זה וזיופים הדומים לו,¹⁰ מבקשים לייחס חיבור כלשהו למקור קדמון ובכך להשיג לחיבור, ולדעות המוצגות בו, מעמד חשוב.¹¹ משום כך קשה למצוא דמיון בין זיופים מסוג זה לבין זיוף הירושלמי, אשר באופיו אינו חיבור פולמוסי המכיל עמדות

7 ראו על כך אצל רפפורט-אלברט, הגיוגרפיה, עמ' 137 והערות 49, 51.

8 שם, עמ' 126-170.

9 שם, עמ' 138-139.

10 ניתן לציין בהקשר זה את כתביו של יוסף פרל. ראו שמרוק וורסס, מבוא; מאיר, חסידות מדומה.

11 ראו בהקשר זה גם את דיונו של יוסף דן בספרות הפסאודו-אפיגרפית בתקופת הבית השני, הכולל גם התייחסות למניעים של המזוייפים: דן, תורת הסוד, כרך א, עמ' 86-89.

שנויות במחלוקת, ולפיכך קשה לראות אותו כחלק מפולמוס משכילי-חסידי או פולמוס אחר כלשהו.

זיוף משכילי-הלכתי: שו"ת בשמים רא"ש

בשנת 1793 בישר אדם בשם שאול ברלין (1740-1794) על הדפסתו הקרובה של כתב יד ששמו אצלו, ובו מאות תשובות גנוזות שכתבם רבנו אשר (הרא"ש), מגדולי הרבנים במאה ה-14, וחכמים נוספים בני זמנו. הספר נקרא "בשמים רא"ש", ונדפס יחד עם הערותיו והגהותיו של ר' שאול ברלין שלהם הוא קרא בשם "כסא דהרסנא". ר' שאול ברלין זה היה דמות מעוררת מחלוקת. מצד אחד היה חלק מן העולם הרבני והחזיק בקשר קרוב לרב יחזקאל לנדא (בעל ה"נודע ביהודה", 1713-1793), גדול הדור, ומצד שני היה בעל נטיות משכיליות חזקות, פרסם סאטירות משכיליות ועורר פולמוסים חריפים בעולם הרבני-משכילי.

מעוז כהנא עסק בהרחבה בדמותו של שאול ברלין.¹² לדבריו, "ספר 'בשמים רא"ש' הוא ככל הנראה הזיוף המתוחכם והמורכב ביותר בתולדות ספרות השו"ת".¹³ כהנא מתאר כיצד הכניס ר' שאול ברלין את עולמו התרבותי בצורה מתוחכמת ביותר למסורת הרבנית הימני ביניימית: "בעולם ההלכה ה"מקורי" של המאה הארבע עשרה, כפי שהוא משתקף מתוך תשובות ה'בשמים רא"ש', נוכל למצוא שורה ארוכה של תמות מרכזיות ועקרונות בשיח הנאורות של המאה השמונה עשרה". אולם, "את הבדיון הקסום הזה לא ברא ר' שאול ברלין יש מאין. מסורותיו הבדיוניות שובצו באומנות רבה בתוך מסורות הלכה אמיתיות ומוטות: בחלקים גדולים של הספר הניח ר' שאול ברלין בפני ה"ראשונים" שליחיו מסורות הלכה שמקורן בכתבי הראשונים הידועים. המפעל ה"ארכיאולוגי" המתוחכם - כתב היד שלכאורה מצא - מעצב את המסורות הללו מחדש בעזרת פיתוח, הבלטה, או הטיה קלה, שמעניקים למסורות ההלכה המקוריות פנים חדשות ומובנים אקטואליים".¹⁴

בהמשך דבריו מציע כהנא כי אחד ממקורות ההשראה של ר' שאול ברלין היה כתב היד של ספר "אור זרוע" של רבי יצחק מווינא (1200-1270). הספר אבד בימי הביניים ונותרו ממנו רק ציטוטים, אך כתב היד התגלגל לידי ר' שאול ברלין ובמשך זמן מה הוא אף עבד על הוצאתו לאור, אך בסופו של דבר לא יצאה תכנית זו לפועל. ספר "אור זרוע" השפיע גם על צורת העיצוב של 'בשמים רא"ש', משום שהוא כלל תשובות ולצידן גיליונות ארוכים. כך, במקום להמשיך ולעבוד על כתב יד אמיתי, בחר ברלין לבדות כתב יד אחר, שאפשר לו חופש יצירה רחב יותר ואת היכולת לדבר עם קוראיו הן בקול הפוסק הקדמון והן בקול בעל ההגהות (ובנוסף לכך בקולו של המוציא לאור).

12 כהנא, מהנודע ביהודה, עמ' 173-194.

13 שם, עמ' 182.

14 שם, עמ' 183.

בנוסף לדברים אלה יש להעיר על נקודה מעניינת, הקשורה להתקבלותו של שו"ת בשמים רא"ש. במשך שנים רבות השאלה אם ספר זה הוא מזויף הייתה נתונה במחלוקת. אולם גם פוסקי הלכה שהכירו בכך שהספר מזויף, התייחסו לעתים לדבריו, בבחינת 'שמע האמת ממי שאמרה'.¹⁵ כך, לדוגמה, ניתן למצוא תשובות של הרב עובדיה יוסף (-2013 1920) שבהן הוא כותב שאין להתחשב בתשובות ה'בשמים רא"ש' משום שהוא זיוף, אך בתשובות אחרות הרב עובדיה נעזר בתשובות מסוימות של ה'בשמים רא"ש'.¹⁶ נקודה זו היא דוגמה יפה לטשטוש שקיים לעתים בין זיוף לאמת, טשטוש שאליו אתייחס בהמשך הדברים לגבי זיוף הירושלמי קדשים.

זיוף ה'בשמים רא"ש' רלוונטי יותר לזיוף הירושלמי מאשר זיופים כדוגמת גניזת חרסון, משום ששניהם נמצאים בתוך המסגרת התלמודית-הלכתית, זאת בשונה מזיופים העוסקים בהגות רעיונית ואידיאולוגית. עם זאת, עדיין מדובר בסוג שונה לגמרי של זיוף. 'בשמים רא"ש' הוא ספר הלכתי, ועל כן משמעות הזיוף ברורה וממילא גם המניע של המזייף: ייחוס התשובות שבחיבור לאחד מחשובי הראשונים הוא בעל משמעות הלכתית אדירה לפולמוסים בין משכילים לרבנים בנושאים הלכתיים שונים, שהמפורסם שבהם הוא גילוח בחול המועד.¹⁷ לזיוף יש אפוא השפעה ישירה על הוויכוחים בין המשכילים לרבנים. לעומת זאת, משמעותו של הזיוף של ירושלמי קדשים ברורה הרבה פחות משום שהטקסט הוא בעל משמעות הלכתית זעירה.¹⁸

אמנם, לכאורה ניתן היה להעלות את הסברה שגם זיוף הירושלמי נעשה מסיבות פולמוסיות, על רקע העובדה שבצעירותו הוציא פרידלנדר שולחן ערוך סאטירי המגחך על מנהגי החסידים, ומכאן שהוא התנגד לחסידים (אם כי ייתכן והוא היה מה'מתנגדים' ולא מהמשכילים). עצם הניסיון לחשוף יצירות נשכחות הוא מעשה לא לגמרי אורתודוקסי, משום שהוא מערער על אמיתותה והכרחיותה של הדת וההלכה כפי שהן.¹⁹

15 בהקשר זה מעניין להשוות התלבטות זו לשאלה הפילוסופית בנוגע למעמדם של זיופים בעולם האומנות, כמו זיוף הציורים המפורסם של האן ון מחרן (Van Meegeren; 1889-1947) שניסה לזייף את ציוריו של יאן ורמר (Johannes Vermeer; 1632-1675). ראו על כך את דיונו של הנפלינג, האונטולוגיה של האומנות.

16 ראו למשל לאו, עיונים, הערה 4.

17 ראה על כך אצל כהנא, מהנודע ביהודה, עמ' 186-193.

18 אומנם יש סיפור מפורסם שהרב ישראל המאיר הכהן מהעיר ראדין (הידוע בכינויו 'החפץ חיים'; 1839-1933) החל להניח תפילין דרבנו תם בעקבות פרסום הירושלמי (ראו אריה לייב, תולדות החפץ חיים, עמ' כז), אך גם אם נקבל סיפור זה, ברור גם שלחפץ חיים היו שיקולים הלכתיים נוספים (ותמיד על כך העובדה שהוא לא חדל להניח תפילין אלה גם לאחר שנודע שהירושלמי מזויף). מעבר לכך, זוהי אנקדוטה בלבד ואין ספק שאין להסיק ממנה על משמעויות הלכתיות של חיבור זה. באופן כללי, רובו המוחלט של סדר קדשים עוסק בענייני המקדש, שאין להם כמעט השלכות מעשיות עכשוויות. ראו למשל את דבריו של חנן גפני על השפעת האקדמיה על המחקר הביקורתי: "עיון במקורות או פרשיות שהודחקו מהזיכרון היהודי העשירו את עולמם האינטלקטואלי של החכמים, ובעיקר חשפו אותם למגוון ההשקפות הרחב שמצאו קורת גג תחת חסותה של ה'הדות'. ככל שהתרחבה היריעה

למרות זאת, קשה למצוא איזושהו רמז בזיוף הירושלמי למגמות משכיליות או אידיאולוגיות אחרות. לא רק שקשה יותר להטמיע בתלמוד מזויף השקפות כאלה מאשר בשו"ת הדן בעניינים מעשיים (דוגמת הבשמים רא"ש), אלא שגם רובו המוחלט של חיבורו של פרידלנדר מבוסס על מקורות קיימים (כפי שאפרט להלן), וכמעט בלתי אפשרי לנסות ולמצוא בהוספותיו מגמה כלשהי. משום כך נראה שתרומתו של הסיפור על ה'בשמים רא"ש' להבנת משמעות זיוף ירושלמי קדשים מוגבלת.

זיוף (?) ספר האשכול

בשנת 1867 פרסם הרב צבי בנימין אויערבך (להלן: רצ"ב; 1808-1872) את ספר האשכול, המיוחס לרבי אברהם בן רבי יצחק, שחי בפרובנס במאה ה-12 (1110-1179), יחד עם ביאור והערות בשם 'נחל אשכול' שאותם כתב הרצ"ב עצמו. מייד לאחר פרסומו של הספר התפרסמו עליו בכתב העת 'החלוץ' דברי ביקורת שבהם נטען שספרו של רצ"ב מבוסס על כתב יד המכונה 'כרמולי', אך "ידו המזייפת שלטה בכל שורה ושורה, מחק והשמיט כל הישר בעיניו ושם עליו נוספות במאמרים והעתקות מדברי ראשונים [...] והתלבש אותן בגוף המחבר ז"ל. ומאד מאד עבר גם הגבול לסדר ולתקן השיבושים ומאמרים המקוטעים הרבים בכ"י עד ששנה גם כן נוסחאות התלמוד [...] ולפעמים השמיט במתכוון מקצת תיבות ורשם חסרונם בנקודות להראות כחו בתקונם".²⁰ למרות ביקורת חריפה זו, התקבל הספר הן בעולם הרבני והן בעולם המחקר, ורבים ציטטו הן את גוף הספר והן את הערותיו של רצ"ב.

לאחר כארבעים שנה שב והתעורר הפולמוס על אמיתותו של הספר, והפעם ביתר שאת. הרב החוקר שלום אלבק (1858-1920) שב והאשים את הרצ"ב שזייף את ספר האשכול והוסיף על גוף הספר דברים רבים. בעקבות האשמה זו התעורר ויכוח גדול בעניין. כמה מהתומכים ברצ"ב פרסמו חיבור בשם 'צדקת הצדיק' ובו הם טענו כי רצ"ב התבסס על כתב יד של אדם בשם משה מרציג, ולאחר מכן נקבר כתב היד עם אותו אדם. כנגד זה אלבק פרסם קונטרס בשם 'כופר האשכול' שבו הוא ניסה להוכיח את טענותיו. עם הזמן עלתה האפשרות שאומנם החיבור שאותו הדפיס הרצ"ב אינו ספר האשכול המקורי, אלא שכבר כתב היד ממנו העתיק הרצ"ב כלל את השינויים עליהם הצביע אלבק. למעשה, תעלומה זו עדיין לא נפתרה ועד היום ניתן למצוא דיונים בנושא.²¹ לפני מספר שנים טען פרופ' י"מ תא-שמע שכתב היד שעליו התבסס הרצ"ב התחבר על ידי החכם

הספרותית העמיקה מודעתם של החכמים לאופייה הפלורליסטי של היהדות שהתפתח במרוצת הדורות" (גפני, פשוטה של משנה, עמ' 22).

20 ביקורת על ספר האשכול, עמ' 165.

21 ראה לדוגמה בפורום אוצר החכמה ובהפניות שם:

<http://forum.otzar.org/viewtopic.php?f=7&t=6634> (תאריך דלייה: 22.09.19).

ספרדי בן המאה ה-14 משה די-ליאון,²² אך פרופ' שלמה זלמן הבלין הראה כי הזיוף כולל בתוכו טקסטים שנתחברו בזמנים מאוחרים יותר.²³

כחלק מטיעוניו נגד הרצ"ב, הזכיר אלבק את עבודתו של הרצ"ב על הספר משנת רבי נתן,²⁴ הכולל את הגהותיו והערותיו של ר' נתן אדלר (1741-1800) למשנה. בהקדמה לספר זה כתב הרצ"ב שר' נתן אדלר נהג לציין סימנים, מראי מקומות והערות קצרות בספרי המשניות שלו,²⁵ והוא עמל לפענח את כתב היד ולכתוב ביאורים להערותיו של ר' נתן אדלר. אלבק ניסה להוכיח מכך את דרכו של הרצ"ב ב'עריכה אקטיבית' של כתבי היד אותם הוא מוציא לאור, אך ברור שאין הנידון דומה לראיה, משום שבספר משנת רבי נתן הצהיר הרצ"ב על דרך עבודתו שבה הוא מבאר את הערותיו של ר' נתן אדלר, זאת בשונה מספר האשכול שבו הוא טען שהוא רק מעתיק את כתב היד של הספר. נקודה זו נוגעת שוב, מזווית אחרת, בטשטוש הקיים לעיתים בין זיוף לאמת ובין פרשנות להמצאה: בשני החיבורים (ספר האשכול וספר משנת רבי נתן) קיים (ככל הנראה) גוף הספר שעליו הוסיף הרצ"ב את הערותיו; בדרך כלל יש הפרדה ברורה ביניהם, אך לפעמים 'גולשות' ההערות לטקסט עצמו וכך מתקבל זיוף. להלן ארחיב ואבהיר נקודה זו, וכאן רק רציתי להאיר על ביטוי מסוים של רעיון זה.

נראה שלפרשייה זו, אם אומנם מדובר על זיוף ולא על שגגה של הרצ"ב, יש דמיון רב יותר לפרשיית זיוף הירושלמי. בשני המקרים מדובר בטקסט תלמודי-הלכתי, שלכאורה אינו בעל אופי אידיאולוגי ואינו משפיע על פולמוס פוליטי זה או אחר, וממילא לא ניתן למצוא מניע מובן לזיופו. אלא שיש לציין שהיעדר סיבה נראית לעין לזיוף ספר האשכול היה דווקא אחד הטיעונים המרכזיים שהועלו לחפותו של הרצ"ב, ואילו בהקשר של הירושלמי עובדת זיופו אינה מוטלת בספק.

כפי שראינו, ניתן לתאר כמה סוגים של זיופים במאות שקדמו לזיופו של פרידלנדר. זיופים מסוימים נכתבו בהקשר של הפולמוס המשכילי-רבני, ומשום כך ניתן להבין בפשטות את מגמתם. אך הן ספר האשכול (אם אכן זויף על ידי הרצ"ב) והן הירושלמי קדשים אינם קשורים לפולמוס זה או אחר, מה שמקשה על הבנתם כמעשה זיוף כפי שמקובל להבין מושג זה.²⁶ המניעים הקלאסיים לזיוף אינם, לכאורה, רלוונטיים לזיופים מסוג זה.

מניע אפשרי הוא כמובן המניע הכלכלי: ייתכן ופרידלנדר חיפש מקור הכנסה ולשם כך ניסה לזייף את הירושלמי. על כך ניתן להשיב מספר תשובות: ראשית, הליך ההדפסה

22 תא-שמע, בעל המאור, עמ' 40-41.

23 הבלין, עוד על האשכול. לדיון נוסף על האשכול ראו: דבילצקי, האשכול; אהרונוב, האשכול.

24 אדלר, משנת רבי נתן.

25 וראו בהקשר זה את דבריו של הבלין, עוד על האשכול, עמ' תשד הערה 9, המאשרים שאכן כך הייתה דרך עבודתו של ר' נתן אדלר.

26 אומנם מאמר זה מתמקד באופי החיבור ולא בשאלת ההקשר ההיסטורי ומטרת הזיוף, אך יחד עם זאת הבהרת מניעיו של הזיוף עשויה לתרום להנהרת אופיו של החיבור.

עצמו גרם לפרידלנדר בעיקר לקשיים כלכליים והוא התחנן בפני גורמים שונים שיעזרו לו לממן את ההדפסה.²⁷ כנגד תשובה זו ניתן לומר כי פרידלנדר אמנם נכנס בתחילה לקשיים כלכליים, אך הוא קיווה שיבוא על שכרו לאחר זמן. אך התשובה המרכזית נגד הטיעון הכלכלי הוא שמדובר בטיעון שאינו מספק, משום שניתן לחשוב על לא מעט דרכים אחרות וקלות יותר לפרנסה. לצד זה, אפשר שאדם לא רגיל כמו פרידלנדר²⁸ יבחר בדרך זו, מה גם שמלווה בה הבטחה לתהילה בעולם התלמודי. בין כך ובין כך, מניע כלכלי כזה מסביר אולי את המניע של פרידלנדר עצמו, אך לא מועיל להבנת טיב החיבור כשלעצמו, וכפי שאראה כעת, איננו מספיק להבנת סיפור הזיוף כולו.

ב. עיון בירושלמי המזויף

בדברים הבאים אנתח סוגיה אחת לרכיביה השונים, ואראה מהיכן שאב פרידלנדר את המקור לכל שלב בסוגיה. לשם כך בחרתי בסוגיה מורכבת יחסית, המשלבת בתוכה מספר רכיבים. לא מעט סוגיות מועתקות כמעט במלואן ממקומות אחרים בירושלמי או מהוות עיבוד 'ירושלמי' של סוגיה מהתלמוד הבבלי, אך כאמור בחרתי סוגיה שדרכה ניתן להיחשף יותר לתחכום בעבודתו של פרידלנדר. אינני מתכוון להיכנס לכל פרט ופרט מהסוגיה, אלא רק להדגים באמצעותה את דרך עבודתו של פרידלנדר. הסוגיה שבה אדון מוסבת על משנה ב בפרק שלישי במסכת ערכין (שאותה הדפיס פרידלנדר בשנת 1909).²⁹ לאחר שאדון בסוגיה, אעבור לעסוק בהקדמה שכתב פרידלנדר לירושלמי,³⁰ ואראה כיצד משתלבים דבריו שם עם דרך עבודתו, כפי שהודגמה בעזרת הסוגיה ממסכת ערכין.

המשנה והסוגיה בירושלמי קדשים עוסקות במקדיש 'שדה אחוזה', שדינו הבסיסיים נכתבו במקרא בספר ויקרא בפרק כז.³¹ על פי הכתוב שם, כפי שנתפרש בספרות חז"ל, אדם שהקדיש את שדה אחוזתו (כלומר, נחלה שירש מאבותיו, ולא שדה שקנה מאדם אחר), צריך לפדות אותה ולשלם להקדש כסף על פי הערכה קבועה: על כל שטח שבו ניתן לזרוע כמות של כור שעורים, צריך האדם לשלם חמישים שקלי כסף. סכום כסף זה משולם על ידי הפודה את השדה בתחילת היובל, אך אם האדם פודה את השדה רק באמצע מחזור היובל, הוא צריך לשלם בהתאם רק חלק מהסכום של חמישים שקלי הכסף. סוגיית הירושלמי מוסבת על המשנה הקובעת כי הסכום הקבוע של חמישים שקלי כסף לבית כור אינו מושפע מאיכות הקרקע: "אחד המקדיש בחולת המחוז ואחד המקדיש

27 ראו לדוגמה את התכתבותו עם זלמן שכטר שבזמן מסוים הפסיק את תמיכתו הכלכלית (מובא בתוך אבערלאנדער, הויכוח).

28 ראו את הסיפורים המשונים סביבו במאמריו השונים של אבערלאנדער, ובמיוחד בתוך אבערלאנדער, דברי ימי חייו.

29 פרידלנדר, ירושלמי קדשים, חלק ראשון, פד ע"ב-פה ע"א.

30 המצורפת לפרידלנדר, שם.

31 המובא בפנים כולל את דברי פרידלנדר על החלק המרכזי של הסוגיה. מעט השורות שלפני ואחרי קטע זה, נוגעות בעניינים אחרים.

בפרדסות סבסטי, נותן בזרע חומר שעורים חמישים שקל כסף".³² הסוגיה עוסקת באדם שהקדיש שדה אחוזה שהיו בו גם אילנות, ודנה אם כאשר האדם פודה את השדה מההקדש עליו לשלם עבור האילנות בנפרד, או שהם כלולים בשדה עצמו. למען הנוחות ופשטות ההבנה הוספתי תרגום וביאור קצר לסוגיה (המבוסס על פירושו של פרידלנדר עצמו ב'חשק שלמה'), כך שבצד ימין של הטבלה מובאת הסוגיה עצמה ובצד שמאל שלה מופיעים התרגום והביאור.

סוגיית הירושלמי המזויף	תרגום וביאור קצר ³³
רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: הדא דתימר שלא היו בהם אילנות, ברם היו בהן אילנות פודה אותם לפי שוין. וטעמא מאי? שכן דרך המקדיש להיות מקדיש בעין יפה.	במשנה נאמר שהפדיון של שדה אחוזה קבוע ואינו תלוי בטיב הקרקע. ועל כך אמר רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: הדא דתימר [זהו שתאמר], כלומר דין המשנה נכון רק כאשר לא היו בהם (בשדות) אילנות, ברם היו בהן (בשדות) אילנות, פודה אותם (את האילנות) לפי שוין. וטעמא מאי (והטעם מה), כלומר מדוע משלם האדם בנפרד על האילנות והן אינם כלולים בפדיון השדה עצמו? שכן דרך המקדיש להיות מקדיש בעין יפה, ומשום כך מעריכים שברצונו לשלם להקדש הן על השדה והן על האילנות.

32 משנה, ערכין ג, ב.

33 לטובת המעיינים מובא כאן לשון הפירוש הקצר של פרידלנדר לסוגיה:

הדא דתימר. שסגי נ' שקל בעד בית כור כשלא היה בהן אילנות אבל היה בהן אילנות, מילתא דפשיטא הוא שהקדיש גם האילנות, ואפי' מ"ד מקדיש בעין רעה מקדיש ס"ל כן, אלא דקמ"ל דכשהקדיש בעין יפה ע"מ שיפדה אותן בפ"ע ובשוין, ואעפ"י שהוא בעין יפה יותר מדאי. רבי בא בר טבליי כדעתיה. לשיטתיה דאע"ג דמוכר נמי בעין יפה מוכר אבל נותן מתנה נותן יותר בעין יפה וה"ה מקדיש. תמן. ב"ב פ"ד מ"ח. בד"א. דמחלקינן במתניתין שם שזה מוכר וזה לא, דוקא במכר דאע"ג שהמוכר בעין יפה מוכר, מיהו איכא הני דהיה ליה ללוקח לפרש, ומדלא פירש איהו דאפסיד אנפשיה. בנותן מתנה. שמתבייש המקבל מפני הנותן ודאי נתן בעין יפה יותר ממכר, ונתן הכל. שכן דרך הלוקחות. ה"פ דטעמא דמתניתין דהתם לאו דמוכר בעין יפה רק כל מה שדרך הלוקחות להיות מדקדיקין לקנותן אמרינן ודאי דעת המוכר והלוקח ע"ז שוין הוי, ומה שאין הלוקחות מדקדיקין לא קנו אלא א"כ התנו מתחילה על כך, משא"כ במתנה לא שייך לומר שהמקבל מדקדק, וכל שלא פירש הנותן שהוא מעכב לעצמו, ודאי נתן להמקבל, ולכן פריך איך הדין במקדיש שאין לדמות הגזבור לא ללוקח ולא למקבל. נשמעינהו מן הדא. ממתניתין דהתם דקתני מקדיש בהדי חלוקה והפקר אלמא דכהדדי נינהו, ואע"ג דהפקר ודאי שאין כאן מקום לדקדק, משא"כ הכין, מ"מ דיניהן שוין דרך בלוקחות אמרינן דדרך הלוקחות להיות מדקדיקין וכל שאין לקוחות למתנה דמיין.

ומעירים: רבי בא בר טבליי כדעתייה (כדעתו), כלומר דבריו כאן מתאימים לדבריו במקום אחר. דתניני תמן (ששנינו שם) במשנה (בבא בתרא ד, ט), לגבי המוכר את שדהו, שדברים מסוימים, כמו לדוגמה שובך יונים, אינם כלולים במכירה, והוסיפו ואמרו: במה דברים אמורים שאותם דברים אינם נחשבים חלק מהשדה? במוכר את השדה, שאז אותם דברים אינם כלולים גם הם במכירת השדה, אבל בנותן את השדה במתנה, נותן את כולם. ושאלו שם: מה בין מוכר ומה בין נותן מתנה, כלומר מדוע אותם דברים אינם נחשבים חלק מהשדה במכירה וכן נחשבים חלק מהשדה במתנה? השיב רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: שכן דרך נותן מתנה להיות נותן בעין יפה, ומשום כך הוא כולל במתנתו גם את אותם דברים. ומסכמים את המהלך: כמה דאת אמר תמן (כמו שאתה אומר שם), לגבי הנותן את שדהו במתנה, שנותן בעין יפה ולכן כלולים בשדה גם דברים אחרים, כן אתמר הכא (כן אתה אומר כאן), לגבי המקדיש שדה אחוזה, מקדיש בעין יפה מקדיש, שהרי מקדיש הוא כעין נותן מתנה להקדש, ולכן הוא משלם להקדש עבור האילנות בנפרד. כעת חוזרים ודנים במשנה בבבא בתרא, ומציעים הבדל נוסף בין מוכר ובין נותן מתנה: אמר רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין, כלומר הלקוחות רגילים לדקדק ולפרש בדיוק מה הם קונים, ולכן כאשר הם קונים שדה ולא הזכירו דברים אחרים, רק השדה	רבי בא בר טבליי כדעתייה, דתניני תמן: במה דברים אמורים? במוכר, אבל בנותן מתנה נותן את כולם. מה בין מוכר ומה בין נותן מתנה? רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: שכן דרך נותן מתנה להיות נותן בעין יפה. כמה דאת אמר תמן נותן בעין יפה, כן אתמר הכא מקדיש בעין יפה מקדיש. רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין.
--	--

נקנית. במתנה לעומת זאת, נותן המתנה אינו רגיל לפרש מה בדיוק הוא נותן, ועל כן השדה כולל עמו גם דברים אחרים. ושואלים: מן דמר (מי שאמר), רבי שמואל בר נחמן, שההסבר להבדל בין מכירה למתנה הוא שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין, מה אמר במקדיש? האם מקדיש בדרך כלל מדקדק ומפרש את דבריו ואם כן הוא דומה למוכר, או שנותן בלי לדקדק ועל כן הוא דומה לנותן מתנה? נשמעינהו מן הדא: האחין שחלקו, זכה בשדה זכה בכולו, המחזיק בנכסי הגר, החזיק בשדה החזיק בכולו, המקדיש את השדה, הקדיש את כולו. נשמעינהו מן הדא: האחין שחלקו, זכה בשדה זכה בכולו, המחזיק בנכסי הגר, שמת ואין לו יורשים, החזיק בשדה, החזיק בכולו בכל אותם הדברים, שבה, כמו לדוגמה השוכן. המחזיק בנכסי הגר שמת ואין לו יורשים, החזיק בשדה, החזיק בכולו בכל אותם הדברים. המקדיש את השדה, הקדיש את כולו גם את שאר הדברים. ומכך שהמקדיש נשנה ליד המחזיק בנכסי הגר, שנכסיו נחשבים כהפקר, למדים שמקדיש הוא כמו מפקיר, וכמו שהמפקיר את רכושו אינו מדקדק, כך גם המקדיש את רכושו אינו מדקדק. לכן נחשב המקדיש כמו נותן מתנה שלא מדקדק ולא כמו מוכר שכן מדקדק.	מן דמר שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין, מה אמר במקדיש? נשמעינהו מן הדא: האחין שחלקו, זכה בשדה זכה בכולו, המחזיק בנכסי הגר, החזיק בשדה החזיק בכולו, המקדיש את השדה, הקדיש את כולו.
---	---

לאחר שהצגתי וביארתי את הסוגיה שיצר פרידלנדר, אנסה לזהות את מרכיביה ולהתחקות אחר מקורותיה. עיון בסוגיה בתלמוד הבבלי על אותה המשנה במסכת ערכין חושף את המקור הראשון:

אמר רב הונא: הקדיש שדה מליאה אילנות, כשהוא פודן - פודה אילנות בשווין, וחוזר ופודה קרקע בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף.
אלמא קסבר (זאת אומרת שסבר) רב הונא: אדם מקדיש, בעין יפה מקדיש.³⁴

התלמוד הבבלי מביא את דברי רב הונא, חכם בבלי מהדור השני של האמוראים, ולפיו המקדיש שדה עם אילנות פודה את השדה ואת האילנות בנפרד. עורכי התלמוד מסיקים מדברים אלה שלפי רב הונא המקדיש מקדיש בעין יפה, ולכן הוא משלם גם עבור הקרקע וגם עבור האילנות. פרידלנדר העתיק מהלך זה בתחילת הסוגיה הירושלמית שיצר, ושם אותו בפיו של רבי בא בר טבליי, אמורא אחר מהדור השני, ששמו נזכר בסוגיית הירושלמי במסכת בבא בתרא שאליה אתיחס בהמשך. כמו כן, פרידלנדר עשה לדברי רב הונא טרנספורמציה ללשון התלמוד הירושלמי, הרגילה בביטויים כמו 'הדא דתימר'. בשלב השני של הסוגיה משווים בין המקדיש את שדהו ובין המוכר את שדהו או נותן את שדהו במתנה, וזאת מתוך הדיון בהסברים האפשריים לחלוקה בין המוכר ובין הנותן מתנה. למעשה חלק זה מועתק כמעט במלואו מסוגיית הירושלמי בבבא בתרא (פ"ד ה"ח; טו ע"א [מהד' אקדמיה, טור 1248]):³⁵

מה בין מוכר ומה בין נותן מתנה?
 רבי בא בר טבליי בשם רב: שכן דרך הנותן מתנה להיות נותן בעין יפה.
 רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכן דרך הלוקחות להיות מדקדיקין.
 ומה ביניהון?
 הקדש.
 מאן דמר שכן דרך הנותן מתנה להיות נותן בעין יפה, אף המקדיש בעין יפה מקדיש.

ומאן דמר שכן דרך הלוקחות להיות מדקדיקין, מה אמר במקדיש?
 נישמענה מהדא: האחין שחלקו יש להן דרך זה על גבי זה. ואית דבעי מימר כן אמר רבי לעזר האחין שחלקו זכו בשדה זכו בכולן המחזיק בניכסי הגר קנה החזיק בשדה החזיק בכולן הקדיש את השדה הקדיש את כולן.

בסוגיה זו מוצעים שני טעמים לחלוקה בין המוכר לנותן מתנה - (1) הנותן מתנה נותן בעין יפה; (2) דרך הלוקחות לדקדק - ולאחר מכן מסבירים שההבדל בין הטעמים עשוי להיות לגבי המקדיש: אם הטעם הוא שהנותן מתנה נותן בעין יפה, ודאי שגם המקדיש מקדיש בעין יפה, אך אם הטעם הוא שהלוקחות מדקדיקים, לא ברור מה הדין בהקדש. לבסוף מנסים להוכיח מהמשך המשנה לגבי האחין שחלקו את דין המקדיש, אך לא ברור כל כך מה כוונת הירושלמי שם.³⁶

כעת קל לראות כיצד עבד פרידלנדר. הוא לקח את שני ההסברים המוצעים בירושלמי בסוגיית בבא בתרא ועיבד אותם לצרכיו בסוגיה שאותה בנה במסכת ערכין. ראשית, הוא חיבר בין ההסבר הראשון ('בעין יפה') ובין הדברים שאותם ציטט מהבבלי

35 ראו גם את הסוגיה בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא עב ע"א, שגם בה מופיעים רעיונות מקבילים.

36 הגרסה המופיעה לפנינו משובשת, ומפרשי הירושלמי ציינו לגרסה אחרת שנמצאת בחידושי הרמב"ן. ראו למשל, פני משה על אתר (לדיון נוסף בגרסת הסוגיה ראו פירושו של ר"ש ליברמן, ירושלמי נזיקין, מהדורת אסקוריאל [ירושלים תשס"ח], בעמ' 200-201).

לגבי המקדיש שדה ואילנות, על ידי הוספת ההערה "רבי בא בר טבליי כדעתייה". משמעות ההערה היא שבשני המקומות סובר רבי בא שהקריטריון המכריע בשאלות הללו הוא אם המוכר, המקדיש והנותן מתנה עושים זאת בעין יפה (יש לשוב ולהדגיש שפרידלנדר ביצע מהלך זה על ידי שינוי שמו של הדובר בסוגיית הבבלי, רב הונא, לדובר בסוגיית הירושלמי בבבא בתרא, רבי בא בר טבליי). לאחר מכן הציע פרידלנדר את ההסבר השני המופיע בירושלמי בבבא בתרא, ולפיו הלכות מדקדקים, והעתיק את שאלת הירושלמי לגבי דין המקדיש. וכאן אנו מגיעים לאפיון נוסף של עבודתו של פרידלנדר: דברי הירושלמי בבבא בתרא אינם ברורים, ולפני הציטוט מהמשנה מובא המשפט "האחין שחלקו יש להן דרך זה על גבי זה. ואית דבעי מימר כן אמר רבי לעזר". כפי שהערתי, לא ברור מהו מובנו של משפט זה. פרידלנדר 'תיקן' את נוסח הירושלמי ושילב משפט זה בתוך סוגיה סמוכה על אותה המשנה.³⁷ וכך 'פתר' את הקושי והסביר את הסוגיה. כמובן שפרידלנדר לא ציין זאת בגוף הטקסט ורק העיר על כך בפירושו, וכך למעשה הוא כביכול לא הציע את תיקון הנוסח בעצמו אלא נסמך על כתב היד של ירושלמי קדשים שאותו הוא מצא.³⁸

סוגיה זו משקפת את דרכו המתוחכמת של פרידלנדר בכתיבת הירושלמי. 'אבני הבניין' של הסוגיה לקוחות כולם ממקורות מקבילים בתלמודים - בתלמוד הבבלי במסכת ערכין ובתלמוד הירושלמי במסכת בבא בתרא - ופרידלנדר 'להטט' בהן וסידר אותן כך שתבנה סוגיה מסודרת ושלמה, שתוכנה הוא מהלך תלמודי ברור ומובן. על הדרך פתר פרידלנדר קשיים המתעוררים בלימוד הסוגיות המקבילות על ידי שינוי הנוסח. סוגיית הירושלמי הסופית היא אפוא תוצר מרשים של שילוב סוגיות מקבילות, פרשנות, שינויי נוסח ותוספות עריכה.

כאן חשוב להעיר שוב שלמרות שאני סבור שהסוגיה שאותה בחרתי מייצגת במידת רבה את עבודתו של פרידלנדר, כמובן שקיים גיוון בדרכי עבודתו. ישנן סוגיות שאותן פרידלנדר העתיק כמעט מילה במילה ממקומות אחרים, ומאידך יש גם סוגיות מעטות שבהן המציא פרידלנדר מהלכים חדשים לגמרי. כמו כן ישנן סוגיות שבהן שילב פרידלנדר פסיקות תמוהות של הרמב"ם, שפרשניו לא מצאו את מקורותיהן, ובכך 'הצדיק' את פסיקת הרמב"ם והסמיך אותו על דברי הירושלמי.³⁹ כמובן שבכך רצה פרידלנדר

37 ראו ירושלמי קדשים, חלק ראשון, פה ע"א.

38 פרידלנדר אינו מציין זאת בפירושו הקצר והרציף, אלא בפירושו הארוך (ד"ה מה אמר). פרידלנדר מפנה לסוגיית הירושלמי במסכת בבא בתרא, מציין כי גרסתה משובשת וכי הפני משה הציע להגיה על פי דברי הרמב"ם. לאחר שהביע חוסר שביעות רצון מהגהתו של הפני משה, כותב פרידלנדר כי "באמת לפני הרמב"ם הייתה הגר' כמו שהוא לפנינו".

39 יש להעיר שאחד המקורות המרכזיים התומכים בהשערה שאכן היה תלמוד ירושלמי על סדר קדשים הם דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה: "וכך עשו חכמי ארץ ישראל, כלומר מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד בירושלמי, ומחברו הוא ר' יוחנן. ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל". ייתכן ודבר זה היווה מניע נוסף לניסיון 'להסמיך' פסיקות מסוימות של הרמב"ם על הירושלמי שחיבר פרידלנדר.

לבסס גם את אמינות חיבורו, שהרי אם חיבורו מהווה מקור לאי אילו פסיקות מוקשות של הרמב"ם, ייתכן שהחיבור אכן היה מול הרמב"ם כאשר זה כתב את פסקיו.

ההקדמה לזיוף

כעת נפנה לעיין בהקדמתו לחיבור, שאותה צירף פרידלנדר למסכת חולין שנדפסה בשנת 1907, ואבדוק אם וכיצד דבריו בהקדמה משתלבים עם דרך עבודתו. למעשה, חלקים גדולים מן ההקדמה מוקדשים לתגובה כנגד המפקקים בפרידלנדר וחושדים בו שהוא זייפן. אחת הטענות המרכזיות של המפקקים בפרידלנדר היא שכלל לא נתחבר תלמוד ירושלמי על סדר קדשים. חידה זו לא נפתרה במלואה עד היום,⁴⁰ ובהקדמתו מתייחס פרידלנדר באריכות לשאלה זו ומנסה כמובן להוכיח שכן התחבר ירושלמי קדשים.

ההקדמה כוללת חמישה פרקים. כותרת הפרק הראשון היא "על דבר סדור הירושלמי על סדר קדשים בכלל", ובו מביא פרידלנדר ראיות רבות מכתבי הראשונים מהם משתמע שאכן היה ידוע להם על ירושלמי לסדר קדשים. הפרק השני נקרא "ראיות ומופתים שנסדר הירושלמי על סדר קדשים וביטול טענות המכחישים בסדורו ומציאותו בכלל", ובו נכנס פרידלנדר בעובי הקורה, מרחיב את הדיון על עריכת הירושלמי ומסירתו לאורך הדורות, וממנו הוא מנסה להוכיח שהיה ירושלמי על סדר קדשים. כותרת הפרק השלישי היא "ראיות ומופתים מהירושלמי אשר לפנינו כי הוא הירושלמי על סדר קדשים", ובו בעיקר מביא פרידלנדר מובאות מספרי ראשונים שלא נמצא מקורם, ומראה שמקורם הוא בירושלמי קדשים, ובכך הוא כביכול מוכיח שאכן מדובר בירושלמי קדשים האמתי. כותרת הפרק הרביעי היא "על דבר קורות ותוכן הכתב יד אשר לפנינו בכלל", ובו מספר פרידלנדר על קורות כתב היד, מציאתו על ידי אחיו ועבודת ההעתקה שלו, וכן מוסר מידע על צורת כתב היד ומצבו. הפרק החמישי נקרא "על דבר עבודתי עבודת הקודש בפירוש 'חשק שלמה'", ובו הוא מתאר את סגנון הפירוש ודרך כתיבתו. בשורות הבאות אתייחס בעיקר לדברי פרידלנדר בפרק השני של ההקדמה, משום שהוא הפרק הרלוונטי ביותר לדרך עבודתו של פרידלנדר בכתיבת הירושלמי.

בפרק השני מתמודד כאמור פרידלנדר עם המערערים על קיומו של ירושלמי לסדר קדשים, ובראשם ר' זכריה פרנקל (1801-1875). עיקר ניסיונו של פרידלנדר הוא להסביר מדוע הירושלמי לסדר קדשים נעלם לחלוטין ואף מצטטים ממנו מעט מאוד (אם בכלל). לשם כך מקדים פרידלנדר שתי הקדמות. בראשונה הוא כותב על היחסים בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי:

מנויה וגמורה היא בסוד חכמי תורה וחכמה כי הירושלמי שנתחבר זמן רב קודם להבבלי היה לפני עיני מסדרי ש"ס בבלי... שמפני גזירת השמדות ורדיפת שרי הרומיים הלכו כמה חכמים מארץ ישראל לגור בבבל, לא להשתקע, רק עד יעבור זעם... וביותר עלו תלמידים מבבל לארץ ישראל ללמוד שם ומפני

40 ראו זוסמן, פרקי ירושלמי, בעיקר עמ' 220-223, וכן הראל, סוגיות ארץ ישראליות.

הלחץ זו הדחק הוכרחו לשוב לביתם, וכל אלו הביאו מאמרי חכמי ארץ ישראל והלכות שלמות לבבל... ואף אם נאמר שלא היה לפני אמוראי דבבל הירושלמי כתוארו וצלמו כאשר הוא לפנינו היום, כי הלא לא נתחבר בזמן אחד אבל באו לידם מגילות מגילות... וכאשר שבתו [נראה שצ"ל: שבתו] הישיבות מארץ ישראל מפני גזירות הרומיים ופרח מטה התורה וחכמת ישראל בבבל,⁴¹ התחילו רבנן סבוראי והגאונים אחריהם להרחיב משכיות התלמוד בבלי לבארו ולפרשו, בעוד שלא שמו לבם לתלמוד ירושלמי ואף המגילות שהיו בידי חכמי מסדרי הש"ס נאבדו באורך הימים. והסיבה לזה כי הלכו לשיטתם, כי כל דבר טוב ומועיל להלכה כבר נשתקע בהבבלי, וכל מאמר שראו חכמי בבל ולא הביאו, סמי (=הסע, זרוק) מכאן להלכה.

לפי תיאורו של פרידלנדר, החל מזמן מסוים החלו חכמי ארץ ישראל לעבור לבבל מפני גזירות הרומאים, ולקחו איתם "מגילות מגילות" שבהן נכתבו השמועות וההלכות בהן דנו חכמי ארץ ישראל. חכמי בבל השתמשו בחלק ממגילות אלה, עד שלאחר זמן מה נוצר מצב בו אין שימוש לאותן מגילות ששמרו את תורת חכמי ארץ ישראל, מתוך הנחה שהדברים הטובים והמועילים שהיו בהם השתקעו בתלמוד הבבלי, ושאר המגילות הן חסרות תועלת. בעקבות כך גם הפוסקים במהלך הדורות התחשבו בעיקר בתלמוד הבבלי ופחות התעניינו בתלמוד הירושלמי. ניתן לומר, כי לדברי פרידלנדר הדומיננטיות הבבלי הייתה הסיבה הראשונה להיעלמותו של התלמוד הירושלמי.

בהמשך הפרק מתייחס פרידלנדר לתולדות ההעתקה של התלמוד הירושלמי:

טרם הופיע אור בית הדפוס על ספרי ישראל, היו גם הספרים הנמצאים עתה בכל בית איש תלמודי אשר רק בשם "למדן" יכונה חזון יקר מאוד, וגם ש"ס בבלי בשלמות היה עושר רב כי מחיר הסופרים והמעתיקים עלו למעלה ראש, ומה גם קודם מציאת הנייר עלה גם מחיר הגויל והקלף למעלה מאוד, וחסרון הספרים היה מורגש גם בישיבת הגאונים, ובצרפת למדו תלמידים הרבה בכרך אחד, ולכן התחכמו הסופרים והמעתיקים להקל המשא מהם ומהקונים, על ידי שכל דבר שבא בש"ס פעמים העתיקו רק פעם אחת, ופעם שני רשמו רק המקום שכבר הובא העניין, המימרא, או הסוגיא, ועל ידי זה וכיוצא בזה הרוויחו חלק גדול מהעתקת הש"ס... ואם כן הוא בש"ס בבלי... קל וחומר בן בנו של קל וחומר בהירושלמי אשר מעולם לא זכה לשקידה רבה כמו הבבלי, ולכן מני אז נשתנה גורלו לטוב, נפל בידי מעתיקים וסופרים מבוהלים שעשו בו כטוב בעיניהם, אחדים מהם - מיעוטא דמיעוטא - העתיקו אותו במלואו כל החמישה סדרים שלמים, ואחדים מהם, כדי להקל המשא מעל הכותב והקונה ומפני מעוט הדורשים אחריו, קצרו אותו. הא כיצד? מפני שבהירושלמי

41 פרידלנדר לא היה היחיד שהעלה תיאוריות מסוג זה באותה תקופה; השוו לדוגמה את סקירתו של גפני לרעיונותיו של מרדכי דושאק (1890-1815), בתוך: גפני, פשוטה של משנה, עמ' 287-299.

באים כמה עניינים וסוגיות שלמות כפולים כמה פעמים ובכמה מקומות, לכן העתיקו רק סדר אחד במלואו וסדר הבא אחריו לא העתיקו דברים הבאים כבר בסדר זרעים רק רשמו המקום לעיין משם ובאופן כזה כל סדר המאוחר בזמן הכתיבה וההעתקה הורע חלקו עד אשר בסדר נזיקין לא נשאר רק מעט אשר יאמר עליו ראה זה חדש ממש, והשאר נרשם לעיין במקומות שעבר נעתק, ובתוך הזמן קמו סופרים חכמים בעיניהם קלי הדעת וצעירים שהעתיקו כל הירושלמי על רגל אחת, דהיינו שגם כל דבר המובא - לפי דעתם - ובש"ס בבלי, לא העתיקו רק רשמו לעיין במקומו בבבלי מכל שכן במקום למקום בירושלמי ולא חסו על שינוי הלשונות והגרסאות בין התלמודים עד אשר לפעמים נשאר מסדר שלם, ובפרט המאוחר בכתיבה, רק רשימות קטנות.

בקטע זה טוען פרידלנדר שבגלל הקושי בהעתקת ספרים עד למהפכת הדפוס, ניסו המעתיקים לחסוך ככל יכולתם בטקסט אותו יש להעתיק, ולכן כאשר יש סוגיה המובאת במספר מקומות, העתיקו אותה רק במקום הראשון, ובשאר המקומות רק הפנו לאותו מקום וציינו שהסוגיה כבר נרשמה שם. כמובן ששיטת העתקה זו גרמה לאיבוד של חומר רב. לדברי פרידלנדר, זו הסיבה להתמעטות כמות הטקסט בירושלמי ככל שמתקדמים הסדרים, ומשום כך סדר נזיקין, שבבבלי כולל כמה מסכתות ארוכות וסבוכות, קצר במיוחד בירושלמי. תהליך זה הגיע לשיאו בסדר החמישי והאחרון שעליו התחבר תלמוד ירושלמי, סדר קדשים, שממנו נשתיירו "רק רשימות קטנות".

לפני שאמשיך הלאה, יש להעיר כאן על הפגמים הבולטים בטיעונו של פרידלנדר, במיוחד בנוגע לאורך הסדרים. מאז ראשית חכמת ישראל העירו חכמים שונים על חריגותו של סדר נזיקין,⁴² הן בנוגע לאורכו והן בנוגע לסגנונו, אך פרידלנדר התייחס לכמות הטקסט בלבד ועל נתון זה בנה את טיעונו. עיון בירושלמי נזיקין מראה באופן ברור שלא ניתן לומר שקיצורו נובע מחסכנות מעתיקים, אלא מסגנון אחר של עריכה, וניתן להראות זאת על ידי השוואת סוגיות המופיעות הן בירושלמי נזיקין והן בסדרים אחרים. גדולי החוקרים שברו את קולמוסם על סוגיה זאת,⁴³ וודאי שאין זה המקום לעסוק בכך, אך חשוב להבין שכבר בתקופתו של פרידלנדר היה טיעונו לגבי חסכנות המעתיקים בלתי מתקבל על הדעת. כמו כן, פרידלנדר מתעלם מכך שבשלושת הסדרים הראשונים קשה למצוא מגמה של קיצור, כך שגם במובן זה טענתו מתבססת על כרעי תרנגולת.

אופי החיבור לאור ההקדמה

אם כן, הסיבות לפי פרידלנדר להיעלמות הירושלמי על סדר קדשים הוא שחלק מהחומר המקורי השתקע בבבלי וחלק הוזנח מחוסר עניין, וגם מה שכן נערך והועתק נאבד עם השנים בשל חסכנות המעתיקים. חשוב להבין שדברים אלה אינם נוגעים רק בהיסטוריה

42 ראו בעניין זה זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, במיוחד עמ' 58-59.

43 ראו שם.

של העתקת הירושלמי, אלא הם גם משפיעים על אופי הירושלמי שאותו דמיין פרידלנדר ברוחו: תלמוד בעל מקבילות רבות בבבלי ובירושלמי. נקודה זו מעניינת במיוחד, משום שחלק מההתקפות נגדו לאחר שפרסם מסכתות אחדות מן הירושלמי שלו היו שכמעט ואין דברים חדשים בירושלמי קדשים,⁴⁴ ועל כן מסתבר שפרידלנדר זיף אותו. אך לפי פרידלנדר זוהי בדיוק ההוכחה לאמיתותו, שהרי התיאוריה של פרידלנדר היא שהירושלמי קדשים מלא במקבילות למקומות אחרים בירושלמי ובבבלי, וזו הסיבה שבגללה אבד התלמוד. כפי שהראיתי לפני כן, תפיסה זו של פרידלנדר הנחתה אותו בחיבור הירושלמי עצמו, שבאופן מובהק מתבסס על יסודות מן הבבלי ומן הירושלמי במקומות אחרים. התיאוריה ההיסטורית של פרידלנדר והמתודולוגיה שלו בחיבור הירושלמי הולכות יד ביד, ובשתייהן הוא מתבסס על הטענה בדבר הדמיון בין ירושלמי קדשים ובין המקורות המקבילים.⁴⁵

ניתן לראות רעיון זה באופן ציני, ולומר שפרידלנדר המציא תיאוריה שתתאים לתלמוד שאותו הוא כתב. אולם ניתן להציע גם לראות את הדברים באור אחר; ייתכן ופרידלנדר דווקא יצא מהתיאוריה שלו בדבר היעלמות ירושלמי קדשים ואכן חשב שזהו אופי התלמוד הירושלמי בסדר זה, ולפי רעיון זה עיצב את הירושלמי שהמציא. לפי הצגה זו של הדברים, ניתן לראות את חיבורו של פרידלנדר כהצעה לשחזור סדר קדשים, ולא כזיוף.

כאן יש להעיר הערה מתודולוגית חשובה. כפי שכתבתי בפתיחה, איני מעוניין לחקור את פרידלנדר האיש אלא את החיבור שכתב. מגוון הסיפורים עליו, החל מבדיית זהויות ועד לנטישת אשתו וילדיו,⁴⁶ מצביעים על אישיות מפקפקת. לכן חשוב להדגיש שאיני עוסק במחשבות שהיו לפרידלנדר עצמו בשעה שכתב את הירושלמי המזויף, אלא בחיבור עצמו. באופן עקרוני, ייתכן שפרידלנדר היה מודה בשלב מסוים שהוא זיף את הירושלמי קדשים רק כדי להתל באדם זה או אחר, אך לעבודתו עדיין היה ערך כספרות שחזור – כפי שבהקשר אחר השו"ת 'בשמים רא"ש' נחשב כמקור הלכתי בספרי הפוסקים אף על פי שהם יודעים שהוא מזויף.

הצעתי היא אפוא לנסות ולבחון חיבור זה לא רק כספרות זיוף אלא גם כספרות שחזור. ניתן כמובן לבחון אפשרות זו מצד תוכן החיבור, כלומר, לבדוק עד כמה מדובר בעבודת שחזור מוצלחת: הן מצד טענותיו של פרידלנדר על אופיו של הירושלמי קדשים, הן מצד רמת השחזור עצמה.⁴⁷ אולם אני מעוניין לבחון את העניין מצד ההקשר ההיסטורי.

44 כפי שכותב פרידלנדר עצמו בהקדמה שלו.

45 יש להעיר שכפי שהראיתי פרידלנדר תיקן פעמים רבות את הנוסח והצביע דווקא על שינויים אלה כראיה לאמיתות הירושלמי; אבל עדיין טיעונו העקרוני הוא שירושלמי קדשים עשיר במקבילות וזו גם סיבת היעלמותו.

46 ראו אבערלאנדער, דברי ימי חייו, עמ' רח (208).

47 בהקשר זה דומה שאין מדובר בעבודת שחזור מוצלחת. ראשית, כפי שכבר כתבתי, טיעונו של פרידלנדר בדבר קיצור הירושלמי מסדר לסדר חלש ביותר. שנית, כפי שכבר העירו רבים בפולמוסים על אמיתות החיבור, בחיבור זה ישנן בעיות רבות שאינן מאפשרות לראות בו כתב יד אמיתי או

כלומר להשוות חיבור זה לספרי שחזור נוספים באותה התקופה ולראות את הדמיון והשוני ביניהם. בדברים הבאים אתמקד בהשוואה זו.

ג. ספרות שחזור וליקוטים

בחלק זה של המאמר אבחן עבודות וחיבורים בני אותה תקופה פחות או יותר, ואשווה בינם ובין חיבורו של פרידלנדר. יש להבחין בין שני סוגי חיבורים: ספרות ליקוטים וספרות שחזורים. ספרות ליקוטים אומנם אינה מתימרת לשחזר טקסט שהיה קיים בעבר, אך כפי שהראיתי בסוגיה ממסכת ערכין, במידה רבה חיבורו של פרידלנדר מלקט סוגיות משני התלמודים, ועל כן מעניין להשוות חיבור זה לספרי ליקוטים אחרים. הסוג השני הוא ספרות השחזורים שבה מנסה המשחזר לכתוב את הטקסט שהיה קיים בעבר, וכאמור אפשר שיש לראות את הירושלמי המזויף באור זה.

ספרות הליקוטים - סדרי טהרות

בשנת 1873, בעיר יוזפוב שבפולין, נדפס ספר בשם 'סדרי טהרות', שחיבר הרב גרשון חנוך העניך ליינר (1839-1890), שהיה אדמו"ר ממשולת ראדזין. בחיבור זה אסף ר' גרשון חנוך את מאמרי התנאים והאמוראים הדנים בענייני סדר טהרות מרחבי הספרות התלמודית - התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי, מדרשי הלכה וזוהר, וסידר אותם באותו האופן שבו מסודר התלמוד הבבלי: משנה ולאחריה קטעי התלמוד המפרשים ומבארים כל חלק במשנה. בנוסף לכך קיבץ ר' גרשון חנוך גם את דברי הפרשנים הראשונים והאחרונים בכל סוגיה, וחיבר שני פירושים: הפירוש הארוך - "ביאור רחב אשר למדתי בפילפול התלמידים על יסודי גדולי הראשונים והאחרונים בביאורי הסוגיות השייכים לענינים אלו וכאשר האיר ה' את עיני לפלפל בדברים ולחדש דברים חדשים כיד ה' הטובה עלי", והפירוש הקצר - "מכל העולה בביאורי הענינים על פי יסוד גדולי הראשונים... פירוש הקצר אשר יוכלל בו הפשט במלות קצרות בלשון צה, ויסודו נבנה על פי המסקנא מפירוש הארוך, והרוב במקום אשר נמצא פירוש רש"י לא נטיתי מדבריו הקדושים".⁴⁸ גם צורת החיבור דמתה לתלמוד הבבלי: בפנים העמוד הובאה המשנה והתלמוד שעליה, בצד אחד של העמוד הפירוש הקצר ובצד השני של העמוד הפירוש הארוך, בדומה לרש"י ולתוספות שנדפסו בתלמוד הבבלי. כמו כן הוסיף ר' גרשון חנוך את המדורים "מסורת הש"ס" שבו מובאים מראי המקום למקבילות לכל סוגיה, ו"עין משפט" שבו מובאות הפניות לספרי ההלכה העוסקים בדיני הסוגיה.

ספרות שחזור מוצלחת. ניתן למצוא לא מעט ביטויים לשוניים שאינם מופיעים בשום מקום אחר בספרות חז"ל, כמו לדוגמה "כל ההון" (ערכין פרק א הלכה א) או "את סברית" (שם). אומנם טענות מסוג כזה זקוקות לבחינה פילולוגית וסטטיסטית, אך נדמה שכל עין מיומנת בספרות חז"ל תזהה שמדובר בזיוף. בכל אופן, כפי שכתבתי, בדיקה זו איננה מעיקר העניין של המאמר.

48 מתוך הקדמת החיבור; ליינר, סדרי טהרות.

כלים

[illegible][illegible]

מ
כבוד
ה' חיים

[illegible]

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525

[illegible]

פאסטל קיין ויז, פאסטל
וואס האט געזעהן לאז

הוא מעלה רעיון של אלקה, ויחזיק אותו
עד הוצאתו, ובמקום אחר אומר עד שיעלה
אלו המעלות, משהו שיש לו חזקו

[illegible][illegible][illegible]

ובהקדמה לספרו מסביר ר' גרשון חנוך את היתרונות שיש בספר ליקוט זה: ראשית, הוא מסייע ללומדי המשנה למצוא את מקורותיו של כל דין במשנה ואת השלכותיו וקשריו עם עניינים אחרים. שנית, לומדי הגמרא בעיון רגילים לא ללמוד סדר טהרות, משום שאין עליו תלמוד, אך חיבורו של ר' גרשון חנוך יאפשר להם ללמוד בעיון גם את סדר טהרות. ושלישית, כאשר אדם נתקל תוך כדי לימוד התלמוד במקומות אחרים בסוגיה הקשורה לטהרות, הוא יוכל למצוא בקלות את הסוגיות הקשורות אליה ושעשויות לסייע בהבנתה. למרות שר' גרשון חנוך הצהיר שספר זה הוא רק ספר ליקוטים והסביר היטב את התועלת שניתן להפיק מספר זה, הספר לא התקבל בקלות בעולם היהודי. סיבת הדבר היא דמיון צורתו לתלמוד הבבלי, שגרם לשני חששות: חשש אחד הוא שאנשים עלולים להתבלבל ולחשוב שספר זה הוא מסכת מהתלמוד הבבלי עצמו, וחשש שני הוא שמשכילים ומתבוללים עלולים לטעון שכפי שר' גרשון חנוך סידר בעצמו גמרא, כך גם התלמוד הבבלי

49 ראו את הדברים שמספר קרלינסקי, הראשון, עמ' 253-267.

פרידלנדר מעין ליקוט ירושלמי לסדר קדשים. בהקשר זה מעניינת עדותו של הרב יקותיאל יהודה גרינוולד, שלאחר שנתגלה לכל שהירושלמי קדשים מזויף, אמר לו פרידלנדר "אמת הוא שזייפתי, לא מצאתי כתב יד, אבל כל מה שכתבתי, המה דברי חז"ל אשר ליקטתי ממקומות שונים".⁵⁰ כאמור, אינני סבור שעדותו של פרידלנדר עצמה מהווה ראיה לתפיסת החיבור כליקוט, אך היא משקפת את הרעיון שניתן באופן עקרוני לראות בחיבור זה ליקוט.⁵¹ אלא שעדיין ישנו הבדל חשוב בין החיבורים, וממנו קשה להתעלם, והוא מידת העריכה האגרסיבית והמתוחכמת של פרידלנדר מזה ומידת העריכה המינימלית של ר' גרשון חנוך מזה. כפי שהראיתי בפרק הקודם, פרידלנדר שילב בחיבורו מקורות שונים ופרשנויות אישיות, וארג את כולם לחיבור אחד שלם, כך שלמעשה הוא יצר סוגיות חדשות. נקודה זו היא המונעת מאיתנו לראות בירושלמי המזויף ספר ליקוט.

לצד כל זאת, חשוב גם לשים לב שלמרות הכנות והיושרה של ר' גרשון חנוך, חיבורו לא התקבל בקלות מכיוון שהיה דומה יותר מדי לתלמוד הבבלי וכמעט ניתן לומר שהוא נחשד בזיוף. אומנם לא עסקתי כמעט בכלל בהתקבלותו ודחייתו של הירושלמי המזויף, ועל כן אין מקום להרחיב בהשוואה בעניין זה, אך הנקודה שיש לחלץ מהמקרה של 'סדרי טהרות' היא חוסר האבחנה הברור בין אמת לזיוף. כאן ניתן לראות שגם כאשר התוכן עצמו נקי לחלוטין ואין בו שום בדל זיוף, הצורה שבה הוא מוגש על הדף עשויה להחשיבו כזיוף. בסיכום המאמר אשוב לנקודה זו.

ספרות שחזור - מכילתא דרשב"י

מדרש מכילתא דרבי שמעון בן יוחי (להלן: מכילתא דרשב"י) הוא מדרש תנאים על ספר שמות שנערך בארץ ישראל במאה השלישית, השייך לקבוצת המדרשים המיוחסים לבית מדרשו של רבי עקיבא. המכילתא הייתה ידועה לגאונים ולחכמי ימי הביניים והם הרבו לצטט ממנה, אך היא לא נדפסה יחד עם שאר המדרשים בתחילת המאה ה-16, ומאז נחשבה לאבודה.⁵² סיפור גילוייה וניסיונות שחזורה במהלך המאות ה-19 וה-20 מעניינים ומספקים תובנות על זיוף ירושלמי קדשים.

ראשון החוקרים שניסה ללקט קטעים מהמכילתא דרשב"י היה מאיר איש שלום (1831-1908), שאסף ציטוטים מכתבי הראשונים שהביאו את המכילתא דרשב"י. פריצת דרך חשובה בהקשר זה נעשתה על ידי ר' ישראל לוי (1841-1917), שגילה כי ציטוטים

50 גרינוולד, הירושלמי על קדשים, עמ' 347.

51 מעניין לציין שמתקבל על הדעת שפרידלנדר היה מודע לחלק מהוויכוחים סביב 'סדרי טהרות', משום שהוא ככל הנראה הסתובב בישיבת וולוז'ין בערך באותן שנים שר' גרשון חנוך כיתת את רגליו בין הרבנים כשביקש שיתנו לו הסכמות (על פרידלנדר, ראו אבערלאנדער, דברי ימי חייו, עמ' 195, ועל ר' גרשון חנוך, ראו לעיל הערה 45). ייתכן אם כן שהחיבור 'סדרי טהרות' היווה השראה (או אולי תמרוז אזהרה?) לפרידלנדר כשחיבר את הירושלמי המזויף. מעניין להשוות בהקשר זה את חיבורו של פרידלנדר גם למהדורת מסכת עדויות של ר' שלמה סיריליאוו; ראו מאיר, רש"ס.

52 רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 50.

אלה מובאים גם במדרש הגדול לספר שמות,⁵³ והוא החל לנסות לשחזר את מכילתא דרשב"י על פי מדרש הגדול. ר' דוד צבי הופמן (1843-1921) המשיך את עבודתו של ר' ישראל לוי והתבסס גם על כמה קטעי גניזה שסיפק לו שניאור זלמן שכטר (1847-1915). לאחר מכן התגלו עוד קטעי גניזה רבים, ואלה הובילו את יעקב נחום אפשטיין (1952-1878) ותלמידו עזרא ציון מלמד (1903-1994) לפרסם מהדורה נוספת. בשורות הבאות אתמקד בעבודתו של הרד"צ הופמן.

בהקדמה להוצאה שלו למכילתא דרשב"י, מספר הרד"צ הופמן על השתלשלות עבודתו. בתחילה הוא ניסה ללקט ממדרש הגדול את הקטעים מהמכילתא דרשב"י, אך לאחר שהגיעו לידי מספר קטעי גניזה, הוא הבין כי בעל מדרש הגדול לא מצטט ישירות את המכילתא דרשב"י: "נודעתי כי אמת ונכון הדבר אשר דיבר הרב מהרש"י שעכטער בהקדמה למדרש הגדול על בראשית, שבעל מדרש הגדול עשה שינויים הרבה בליקוטיו אשר ליקט, קיטע וסירס אותם כרצונו וכלל בתוכם דברי מחברים אחרים, עד שקשה מאוד לברור דברי ספר אחד עתיק מילקוט זה ולהוציא הישן מן החדש. בכל זאת נתעוררתי ללקט מן המדרש הגדול הזה... כל המאמרים אשר כפי הנראה לקלישות דעתי יסודתן בהררי קודש מדרשי התנאים" (הדגשה שלי, י.פ.).⁵⁴ אם כן, הופמן התבסס על המדרש הגדול שבו יש מקבילות למכילתא דרשב"י, ונסמך על האינטואיציה שלו כשהיה צריך להחליט אילו קטעים אכן שייכים למכילתא דרשב"י. לאחר שהוציא הופמן מהדורה ראשונה של מכילתא דרשב"י, הגיעו לידי עוד מספר קטעי גניזה, ובהם הוא היה יכול לבדוק את טיב האינטואיציה שלו. והוא מספר: "וברוב הליקוטים אשר ליקטתי חיך אוכל יטעם לו, והקורא המבין יסכים עמי, שיפה שיערתי שזה מאמר מדרש הלכה עתיק, ואיזה זה המכילתא דרשב"י... אך אודה ולא אבוש שבכמה מקומות טעיתי, כי סבור הייתי שבמכילתא דרשב"י יסודתם, וזה אינו, כי אם ממקור אחר יצאו... גם בשאר מקומות לקטתי ממדרש הגדול מאמרים הנמצאים במשנה ובתלמוד, בחשבי שגם במכילתא דרשב"י היו כתובים ומשם העתיקם בעל מדרש הגדול. אך עתה נבון אני בזה, ומשום ספק נתתי מקום גם למאמרים כאלה בליקוטי, ועל ידי הערותי יבין הקורא היקר להבדיל בין מאמר אשר בודאי ממעין דמכילתא דרשב"י יצא ובין מאמר אשר מקורו עדיין בספק עומד".⁵⁵ מהדורתו של הופמן היא אפוא מהדורה משוחזרת קלאסית, שרב בה השמא על

53 "מדרש הגדול הוא ילקוט רחב היקף, הכולל דרשות בנושאי הלכה ואגדה לפי סדר הפסוקים על חמישה חומשי תורה ועל מגילת אסתר. המדרש נערך בתימן, ככל הנראה, במאה ה'14 על ידי ר' דוד עדני, והוא מהווה את גולת הכותרת ביצירה המדרשית של יהודי תימן. החומר המדרשי בכלול במדרש הגדול לקוח מספרי מדרש רבים: מדרשי הלכה, מדרשי אגדה ותלמודים, אך ללא ציון המקורות" (מתוך רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 393). עוד על מדרש הגדול, ראו אורבך, זכריה פרנקל; הבלין, ישראל לוי.

54 מתוך ההקדמה להוצאה של הופמן; הופמן, מכילתא דרשב"י, עמ' VIII.

55 שם, בעמ' IX.

הברי.⁵⁶ ואומנם, לאחר שנמצאו עוד קטעי גניזה רבים, התברר כי חלקים גדולים מליקוטיו של הופמן לא נלקחו מן המכילתא דרשב"י, אלא מחיבורים שונים, כמו המשנה, התוספתא, מדרשי תנאים שונים וממשנה תורה לרמב"ם.⁵⁷

ההשוואה בין עבודתו של הופמן לעבודתו של פרידלנדר שנדפסו בהפרש של שנתיים בלבד, מרתקת. בשני המקרים ניסו להוציא לאור חיבור תלמודי שהיו עליו עדויות רבות בכתבי הראשונים, ובשני המקרים התבססו על סוג מסוים של מקבילות או עיבודים: פרידלנדר ראה כאמור את התלמוד הבבלי כעיבוד מסוים של התלמוד הירושלמי, וניסה על ידו ובעזרת סוגיות מקבילות בירושלמי (וכן מקורות ברמב"ם)⁵⁸ לזייף את הירושלמי קדשים, ואילו הופמן ראה את המדרש הגדול כעיבוד של המכילתא דרשב"י וניסה בעזרתו לשחזר אותה. ניתן להצביע על דמיון נוסף בין שני המפעלים: שניהם מהווים ניסיון להשלים את הספרות של בית מדרש מסוים מתקופת התנאים והאמוראים - המכילתא דרשב"י אמורה להשלים את מדרשי ההלכה מבית מדרשו של רבי עקיבא,⁵⁹ והירושלמי

56 כדברי בר־לכב, מכילתא דרשב"י, עמ' 4.

57 ניסיונותיהם של הופמן ושאר החוקרים לשחזר מכילתא דרשב"י אינם ייחודיים למדרש הלכה זה, ובמהלך השנים ניסו חוקרים לשחזר מדרשים נוספים. כך לדוגמה ניסה מנחם כהנא לשחזר את ספרי זוטא לספר דברים, מדרש הלכה על ספר דברים שנערך בארץ ישראל במאה השלישית, הקרוב בסגנונו לספרי זוטא במדבר (ומכאן שמו שניתן לו על ידי כהנא). כהנא ניסה לשחזר את המדרש מתוך שלושה מקורות עקיפים, המצטטים לדעתו את המדרש: המקור העיקרי הוא הפירוש לספר דברים של ישועה בן יהודה, חכם קראי שחי במאה ה-11 בירושלים, ושני המקורות הנוספים הם ספר פתרון תורה (ילקוט מדרשים שהוציא א"א אורבך בשנת 1978) ומדרש חדש על התורה (שפורסם על ידי מאן בשנת 1940, מתוך כתב יד מן המאה ה-14). כהנא מצא דמיון רב במונחים, בשמות החכמים ובדרשות בין ספרי זוטא במדבר לספרי זוטא דברים, ועל בסיס תיאוריה זו שחזר את ספרי זוטא דברים (ראו על כך אצל רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 95-96). תהליך העבודה דומה אפוא לעבודתו של הופמן שניסה על בסיס ספרות מאוחרת המצטטת חיבור מוקדם ועל בסיס אינטואיציות, או סברות מדעיות (שאינן להקל ראש בהבדל ביניהם), לשחזר מדרש קדום.

58 בהקשר זה מעניין לציין את ספרו של הרב מנחם מנדל כשר (1895-1983) "הרמב"ם ומכילתא דרשב"י", שאותו הוציא לראשונה בשנת 1943, ובו הוא ניסה לזהות מדרשים מתוך המכילתא דרשב"י שהיוו מקורות לדברי הרמב"ם במקומות שונים. גם כאן, בדומה לפרידלנדר, ניסה הרמ"ם כשר למצוא מקורות להלכות ברמב"ם מתוך חיבור משוחזר (במקרה של פרידלנדר מוטב לומר חיבור מדומיין). אך כפי שבמקרה של פרידלנדר המצב כמוכן היה הפוך, ודברי הרמב"ם היו המקור לסוגיות הירושלמי שכתב פרידלנדר, כך גם התברר שרוב המדרשים שזיהה הרמ"ם כשר כמקור לרמב"ם מופיעים רק במדרש הגדול ולא בקטעי הגניזה, ומכאן טען כנגדו ש. צייטלין כי יש להניח שהרמב"ם הוא שהיווה את המקור למדרש הגדול, ולא להפך. ואומנם הרמ"ם כשר קיבל חלק מביקורתו של צייטלין והוציא בשנת 1980 מהדורה 'מתונה' יותר של ספרו (ראו על כל זה אצל רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 50-51). סיפור זה, שבו ניתן לראות את השימוש וההתייחסות המקבילה לרמב"ם, מרחיב עוד יותר הדמיון שעליו אני מצביע בגוף המאמר בין שחזור מכילתא דרשב"י ובין זיוף הירושלמי.

59 באופן כללי, ישנה הבחנה בין בתי המדרש של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ומקובל לחלק את מדרשי ההלכה הקיימים לכאלה שמקורם בבית המדרש של רבי ישמעאל ולכאלה שמקורם בבית המדרש של רבי עקיבא. להרחבה ראו כהנא, מבוא למדרשי התנאים.

קדשים אמור להשלים את התלמוד הירושלמי. הווי אומר, לא מדובר רק בחיבור כלשהו העומד לעצמו, אלא בהשלמת יצירתה של אסכולה מסוימת.⁶⁰

האם יש הבדלים בין עבודתו של הופמן לזו של פרידלנדר? הבדל בולט הוא כמובן שהופמן הצהיר שהוא מנסה לשחזר מדרש, ואילו פרידלנדר פרסם שהוא מצא כתב יד. אך כפי שכבר כתבתי במהלך המאמר, הבדל זה אינו מספק, שהרי גם אם פרידלנדר חשב שהוא מזויף, ניתן להתייחס לעבודתו כאל שחזור. ברצוני להצביע על נקודה אחרת, המהווה לדעתי את ההבדל המרכזי בין פרידלנדר להופמן. הופמן התבסס ככל יכולתו על כתבי יד, ובכל פעם שהצליח למצוא כתב יד הוא תיקן את עבודתו שחזורו. דבר זה משקף את האוריינטציה הפילולוגית-מדעית של הופמן, המתבטאת גם בכך שציין בהערותיו מה נראה בעיניו בוודאות קטע ממכילתא דרשב"י ומה לא. לפרידלנדר אומנם לא הייתה אפשרות להיעזר בכתב יד - שהרי אין כזה לירושלמי קדשים - אך ברור שגם סוג חיבורו אינו 'שקוף', כזה המאפשר לקורא לבחון מה מסתבר שאכן שייך ל'ירושלמי המקורי' ומה לא, אלא להפך - פרידלנדר דווקא עורך מחדש את הסוגיה, ובכך מתבטאת מגמה הפוכה ממגמתו של הופמן, שהיא מגמה מדעית השואפת להיות ניטרלית. הווי אומר, ההבדל בין שתי העבודות אינו נעוץ בכוונת המחבר, אלא באופי החיבור עצמו: עבודתו של הופמן היא זהירה ובעלת אוריינטציה מדעית, ואילו עבודתו של פרידלנדר היא גסה וממילא בעלת אופי חובבני יותר. בהקשר זה יש לציין את דבריו של זוסמן, לפיהם בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 חל שינוי גדול במחקר ספרות חז"ל: "מהפך מחובבנות מצויה למקצוענות הולכת וגוברת, מביקורת מזדמנת לביקורת שיטתית".⁶¹ לאור דברים אלה נראה שדווקא בשנים אלה קיבל ההבדל המרכזי (לפי הצעתי) בין הופמן לפרידלנדר - המקצוענות - משנה תוקף, והפך לקריטריון מרכזי בעולם מחקר התלמוד.

60 נקודה זו פותחת פתח למספר שאלות מעניינות, שאין כאן המקום לדון בהם: האם ניתן לזהות מגמה לניסיון לאפיין אסכולות בתקופה זו של מחקר התלמוד, והאם ניתן לקשר ניסיונות מסוג כזה לרעיונות פוליטיים אקטואליים (שהרי הניסיון לאפיין שיטה אידיאולוגית קדומה עשוי פעמים רבות להשליך על תפיסה אידיאולוגית בהווה)? שאלות מרתקות אלה זקוקות להגדרות מדויקות יותר, וכן לאבחנה משיטות לימוד מסורתיות יותר, כדוגמת צורת הלימוד ההוגגית שהתעסקה ב'לשיטתיה', כלומר בניסיונות לאפיין את שיטתם של חכמי התלמוד במקומות שונים.

61 זוסמן, מאה שנה, עמ' 22. במאמר זה עוסק זוסמן במפעל הספרים 'אהבת ציון וירושלים' של ר' דב בר רטנר (1852-1917), ובו ניסה רטנר לתקן את נוסח הירושלמי על ידי קיבוץ מובאות הירושלמי בראשונים. רטנר לקח על עצמו לאסוף את כל מובאות הראשונים, להשוותם לנוסח המובא בדפוס ולשקול מה הנוסח המועדף. בתחילה היה מפעלו של רטנר מוערך על ידי חוקרים ורבנים רבים, אך לקראת סוף העשור הראשון של המאה ה-20 (יש לזכור שזהו בדיוק הזמן בו מפרסם פרידלנדר את חיבורו!) הלכה ופחתה ההתלהבות ממנו, עד שנהפכה לביקורת חריפה. זוסמן תולה מהפך זה "במהפך הגדול שחל באותן השנים עצמן - סוף המאה ה-19 והעשור הראשון של המאה העשרים - בכל מה שנוגע למחקר ספרות חז"ל: מהפך מחובבנות מצויה למקצוענות הולכת וגוברת, מביקורת מזדמנת לביקורת שיטתית" (שם). לאור דבריו של זוסמן, ניתן לומר על דרך ההלצה שפרידלנדר החמיץ את הרכבת: אילו רק היה עושה את עבודתו כמה עשרות שנים לפני, היא הייתה עשויה להתקבל. כוונתי להדגיש בכך שההבדל המרכזי לדעתי בין הופמן לפרידלנדר - המקצוענות - הפך לקריטי בדיוק בשנים אלה.

חתימה

בתחילת המאמר הראיתי שאומנם חיבורו של פרידלנדר הוא זיוף, אך קשה למקם אותו באותה קטגוריה עם ספרי זיופים אחרים, כמו גניזת חרסון או שו"ת 'בשמים ראש', משום שהוא אינו נוטל חלק בפולמוס אידיאולוגי-פוליטי או דתי זה או אחר. לאחר מכן פניתי לעיין בדרכי עבודתו של פרידלנדר ולבחון הקשרים היסטוריים-ספרותיים נוספים. העיון בעבודתו של פרידלנדר גילה מלאכת מחשבת, המשלבת תיאוריה מפורטת על התגלגלות התלמוד הירושלמי יחד עם חיבור תלמוד הבנוי ממקורות מקבילים וכביכול מציטוטים מאוחרים. לצד זאת הראיתי כי בתקופתו התחברו מספר ספרי ליקוטים ושחזורים, שניתן למצוא דמיון רב ביניהם ובין חיבורו של פרידלנדר. מכל זה עולה שלא פחות משחיבורו של פרידלנדר הוא זיוף, הוא גם שחזור (הגם שאינו שחזור מוצלח).

במהלך המאמר הצבעתי שוב ושוב על טשטוש בגבול שבין זיוף לאמת: שו"ת 'בשמים ראש' אומנם מפורסם כזיוף אך דבר זה לא מונע מפוסקי הלכה להשתמש בו; עבודותיו של הרצ"ב משלכות בתוכן פרשנות עם התקנת טקסטים עתיקים; 'סדרי טהרות' הוא באופן מוצהר ספרות ליקוטים, אך צורת הדף שלו גרמה לרבים להחשיבו כמעין זיוף של התלמוד; וניסיונות השחזור של הופמן, שחלקים לא מעטים מתוכם התבררו כטעות. על כל 'טשטוש' כזה יש להרחיב את הדיבור, וכל אחד מהם הוא סוג אחר 'תחום אפור', אך דומני שיש בכך כדי לספק רקע לטענה שלי, שלא נכון לראות בספר מסוים רק 'זיוף' או רק 'שחזור' או רק 'פרשנות', ולעיתים קרובות מתערבים ז'אנרים ספרותיים אלה אחד עם השני.

אומנם, כפי שכבר כתבתי, בוודאי שקיימים הבדלים משמעותיים בין עבודתו של פרידלנדר ובין עבודת השחזור של הופמן, למשל. אך מה שניסיתי להראות הוא שההבדל ביניהם נעוץ בטיב העבודה, באוריינטציה המדעית-פילולוגית, ולא בעצם העובדה שפרידלנדר כתב זיוף והופמן שחזור. עבודתו של פרידלנדר דומה הרבה יותר לעבודתו של הופמן מאשר לזיופים שנבחנו, וכפי שהראיתי היא קשורה בצורה חזקה לתיאוריה של פרידלנדר על התגלגלות הירושלמי.⁶² חשוב להדגיש שאינני בא למעט בחשיבותה של האוריינטציה המדעית, אך מבחינה היסטורית יש לשים לב שחיבורו של פרידלנדר צריך להיבחן גם מהזווית של ספרות השחזור העומד בפני עצמו, ולא רק מהזווית של ספרות הזיוף, גם אם פרידלנדר עצמו שיווק את עבודתו כזיוף. מסקנת המאמר היא אפוא כפולה: מתוך העיון בעבודתו של פרידלנדר, שאותה יש לבחון גם כספרות שחזור וליקוט, הצעתי, כי יש לראות את הגבול בין ספרות זיוף ובין ספרות 'אמיתית' באופן דינמי וגמיש, המשורטט במהלך ההיסטורי באופן שלא אחת עשוי להפתיע.

62 בהקשר זה מעניין לציין שעד היום שיטוט בפורומים באינטרנט בהם דנים על ירושלמי קדשים מעלה סברות שאינן רחוקות מסברותיו של פרידלנדר, שראה לדוגמה את הבבלי כעיבוד של חלקים מסוימים בירושלמי. ראו למשל: <http://daf-yomi.com/forums/Message.aspx?id=56326> (תאריך דלייה: 22.09.19). דוגמה זו מראה שוב שרעיונותיו של פרידלנדר לא היו רחוקים ממה שאנשים עשויים לראות כאמת.

רשימת קיצורים**מקורות**

תלמוד בבלי, מסכת ערכין, דפוס וילנא תר"מ.
 תלמוד ירושלמי, מסכת בבא בתרא, דפוס ונציה רפ"ג.
 רבי משה בן מיימון, הקדמת הרמב"ם למשנה (תרגום: הרב יוסף קאפח), ירושלים תשכ"ג.
 משנת רבי נתן, הרב נתן אדלר, (עורך: הרב צבי בנימין אוירבך), פרנקפורט תרכ"ב.
 מכילתא דרבי שמעון בן יוחי, הרב דוד צבי הופמן (מו"ל), פרנקפורט תרס"ה.
 סדרי טהרות, הרב גרשון חנוך העניך ליינר, יוזעפעף תרל"ג.
 פרידלנדר, שלמה יהודה, תלמוד ירושלמי סדר קדשים, חלק ראשון: מסכת זבחים-ערכין, וואראהל תרס"ט.
 פרידלנדר, שלמה יהודה, תלמוד ירושלמי סדר קדשים, חלק שני: מסכת חולין-בכורות, וואראהל תרס"ז.

מחקרים

אבערלאנדער, דברי ימי חייו	ברוך אבערלאנדער, "דברי ימי חייו, משפחתו ומקומות מגוריו של ש"י פרידלנדר, מו"ל הירושלמי לקדשים", אור ישראל, מח (תשס"ז), עמ' 192-212.
אבערלאנדער, הוויכוח	ברוך אבערלאנדער, "הוויכוח סביב הדפסת הירושלמי לסדר קדשים והמו"ל שלו", אור ישראל, יד (תשנ"ט), עמ' 62-82.
אהרונוב, האשכול	אריאל אפרים אהרונוב, "בירורים נוספים אודות ספר האשכול מהדורת הרב אויערבך", מאסף עץ חיים, תשע"ה.
אורבך, זכריה פרנקל	אפרים אלימלך אורבך, "זכריה פרנקל, ישראל לוי, שאול הורביץ, שלושת מורי התלמוד של הסמינר בברסלוי", מחקרים במדעי היהדות, ב (תשנ"ח), עמ' 851-862.
אליאס ברילבב, מכילתא דרשב"י	ליאורה אליאס ברילבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין, ירושלים תשע"ג.

אריה לייב, תולדות החפץ חיים	אריה לייב הכהן, תולדות וקורות חייו של מרן רשכבה"ג ר' ישראל מאיר הכהן זצ"ל בעל החפץ חיים, [חמ"ד] תשי"ב (הוצאה מחודשת של מהדורת תרפ"ז).
ברטוב, ליקוטים מאחרים	אביעד ברטוב, "ליקוטים מאחרים ל'ירושלמי' מסדר קדשים", בתוך נטועים, כ (תשע"ו), עמ' 221-232.
גפני, פשוטה של משנה	חנן גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, ירושלים תשע"א.
גרינוולד, הירושלמי על קדשים	יקותיאל יהודה גרינוולד, "הירושלמי על קדשים (פרק מזכרונות)", בתוך: ספר היובל - הפרדס, שמחה עלברג (עורך), ניו יורק 1955, עמ' 345-349.
דבילצקי, האשכול	דוד דבילצקי, "חידושי דינים ופירושים הנמצאים מקבילים בס' ראב"ן ובס' האשכול הוצאת רצב"א", מאסף עץ חיים, התשע"ד.
דן, תורת הסוד	יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך א, ירושלים תשס"ט.
הבלין, ישראל לוי	שלמה זלמן הבלין, "ר' ישראל לוי מברסלוי", בתוך נטועים, ה (תשנ"ט), עמ' 89-99.
הבלין, עוד על האשכול	שלמה זלמן הבלין, 'עוד על ה'אשכול' מהדורת הרב אויערבך', ישורון, יג (תשס"ג), עמ' תשא-תשי.
הנפלינג, האונטולוגיה של האומנות	אוסוולד הנפלינג, "האונטולוגיה של האומנות", בתוך: אסתטיקה: מבוא פילוסופי, אוסוולד הנפלינג (עורך) (תרגום לעברית: קרלה פרלשטיין), תל אביב תשנ"ט, עמ' 75-110.
הראל, סוגיות ארץ ישראליות	יהושפט הראל, סוגיות ארץ ישראליות לסדר קדשים, עבודת לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ד.
זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין	יעקב זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", בתוך: מחקרי תלמוד; קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך א, יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), ירושלים תש"ן, עמ' 55-133.
זוסמן, פרקי ירושלמי	יעקב זוסמן, "פרקי ירושלמי", בתוך: מחקרי תלמוד; קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך ב, משה בר-אשר ודוד רוזנטל (עורכים), ירושלים תשנ"ג, עמ' 220-288.

- זוסמן, מאה שנה יעקב זוסמן, "מאה שנה להופעת אהבת ציון וירושלים (תרס"א-תשס"א): עשר שנים לפטירתו של פרופ' א.א. אורבך", מדעי היהדות 41 (2002), עמ' 17-28.
- כהנא, מבוא למדרשי התנאים מנחם כהנא, "מבוא למדרשי התנאים", בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא (עורכים), ירושלים תשע"ח, עמ' 178-137.
- כהנא, מהנודע ביהודה מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר - הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו.
- מאיר, חסידות מדומה יונתן מאיר, חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל, ירושלים תשע"ד.
- מאיר, רש"ס Yakov Z. Mayer, "Writing the Talmud Anew: Rabbi Shlomo Sirillio's Renaissance Edition of the Talmud Yerushalmi", *Jewish Quarterly Review* 113.3 (2023), pp. 368-393
- לאו, עיונים בנימין לאו, "ארבעה עיונים מתודולוגיים בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף", נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 95-117.
- קרלינסקי, הראשון חיים קרלינסקי, הראשון לשושלת בריסק, ירושלים תשס"ד, עמ' 267-253.
- רייזל, מבוא למדרשים ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 50.
- רפפורט אלברט, הגיוגרפיה עדה רפפורט אלברט, "הגיוגרפיה עם הערות שוליים", בתוך: חסידים ושבתאים אנשים ונשים, עדה רפפורט אלברט, ירושלים תשע"ה, עמ' 170-126.
- שמרוק וורסס, מבוא חנא שמרוק ושמואל וורסס, מבוא, יוסף פרל - מעשיות ואיגרות, חנא שמרוק ושמואל ורסס (מהדירים ועורכים), ירושלים תש"ל.
- תא-שמע, בעל המאור ישראל משה תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 41-40.
- ביקורת על ספר האשכול כותב לא ידוע, "ביקורת על ספר האשכול", בתוך: החלוץ ח, פרנקפורט 1869, עמ' 165.