

אוניברסיטת תל אביב  
הפקולטה למדעי-הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין  
בית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה ע"ש חיים רוזנברג

## מתרבות כתב-היד לתרבות הדפוס התלמוד הירושלמי מהדורת ויניציאה רפ"ג

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת  
יעקב צ' מאיר

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל אביב

אוגוסט 2018

אלול תשע"ח



עבודה זו נכתבה בהנחייתם של פרופ' אלחנן ריינר וד"ר מעוז כהנא

## מודעה רבה לאוריתא

זכיתי לשני מנחים, תלמידי חכמים מן המעלה הראשונה, אלחנן ריינר ומעוז כהנא. דלתם היתה תמיד פתוחה לפני לדברי תורה, לשיחת חולין ולעצה טובה, ברוח ובחומר. מהם למדתי יושר סברה ואת כוחה של האפכא מסתברא. מורי שלמה נאה פתח לי תחילה וגם האיר עיני במשנתי.

מורים, חברים ותלמידים רבים קראו חלקים שונים מן העבודה ותרמו לי רבות מכשרונם, מידיעותיהם ומעצתם הטובה: אליצור בר אשר סיגל, שנהב ברטוב, קדם גולדן, אליצור גלוק, תיאודור דונקלגרין, יהונתן ורדי, עודד כהן, הלל מאל, חנן מזא"ה, תמרה מרזל, ורד נעם, אורי ספראי, יקיר פז, ישי רוזן צבי, אריה אברהם שלוסברג, אלי שטרן, אלעד שלזינגר ואסף תמרי. במהלך הכתיבה נעזרתי בכלים שבאתר "מאגרי מידע לתלמוד הירושלמי". אלי פישר סייע בידי בתרגום נאמן לאנגלית ואביעד שטיר עבר והגיה את תרגומי מלטינית ומאיטלקית. ברכות על ראשיכם.

במהלך העבודה נעזרתי בשירותיהן של מספר ספריות: הספרייה הלאומית בירושלים, הספרייה האפוסטולית בקריית הוטיקן, הספרייה הפלאטינית בפרמה, ספריית אוניברסיטת לידן והספרייה הבריטית בלונדון. אני מודה לאנשי הצוות של ספריות אלו ולאוניברסיטת תל אביב ומכון ליאו בק שאיפשרו לי להגיע אליהן.

עבודה זו נתמכה על ידי קרן המלגות ע"ש נתן רוטנשטרייך של המועצה להשכלה גבוהה. מכון ליאו בק, בו זכיתי להיות חבר תכנית העמיתים לשנת 2015-2016. אוניברסיטת תל אביב, שבחרה בי לקבל את מלגת "ארנולד" ואת פרס "יניב", קרן הזיכרון בניו יורק, מרכז "דעת המקום" ומרכז זלמן שז"ר בירושלים, שהעניק לי את פרס יעקב כ"ץ לשנת תשע"ו.



## תקציר

מחקר זה הוא חלק מן התחום המתפתח של תולדות הספר והוא עוסק ברגע המעבר של ספרות התלמוד מתרבות כתבי היד לתרבות הדפוס; בעיקר מתמקד המחקר בשינויים שעברו דימויי הידע התלמודי ותבניותיו עם הדפסתו של התלמוד. הטענה העיקרית במחקר זה היא שבימי הביניים היתה מקובלת התפיסה שכתבי היד הם בכואה חלקית ופגומה של הספר האידיאלי, השלם, ואילו בראשית העת החדשה, עם המצאת הדפוס, הושקע מאמץ גדול בנסיון להצמיד את הדימוי של הספר האידיאלי, המדומיין, אל הספר הפיזי, הנדפס. בין השאר נסקרות בעבודה גם ההשלכות החברתיות והאנתרופולוגיות של ההיתק המתואר, הבאות לידי ביטוי בין השאר בתגובות לשריפות הספרים הגדולות באיטליה במאה השש עשרה.

תרבות הספר הוונציאנית של ימי הרנסנס השפיעה באופן נרחב ומעמיק על דמותו של הספר העברי המודרני, ובפרט על עיצובן של המהדורות הקנוניות של התלמוד, ה"מקראות גדולות" והרמב"ם. מהדורות אלו שוכפלו ושוכללו שוב ושוב במשך כחמש מאות השנים האחרונות על פי הדגם של המהדורות הוונציאניות. הפקתו של הספר העברי הנדפס, ובפרט אופן עיבוד הטקסט לקראת ההדפסה, נעשתה תוך שילוב מיוחד במינו בין טכניקות הגהה מדיוואליות מסורתיות לבין פרקטיקות עיבוד טקסט הומניסטיות המשקפות הנחות עומק תרבותיות שאותן למדו העושים במלאכת הספר מאחיהם למקצוע בבתי הדפוס שעסקו בהדפסה ביוונית, בלטינית ובשפות הוורנקולריות. הדבר בא לידי ביטוי באופן המחשבה על טכניקת העברת הטקסט המדיוואלית בכתבי יד, על משמעותו של מעשה הדפוס ועל תפקידו של המדפיס. בחלק גדול מהתופעות הנידונות מצביעים הדמיון המובהק בטרמינולוגיה, המורכבות של הטכניקות וההנחות התיאורטיות עליהן הן נשענות על השפעה ישירה ומגע של המדפיסים העבריים עם אחיהם למקצוע, אך לא לדת. לאור מסקנות אלו יש לשוב ולבחון כמה מהנחות המוצא המחקריות המקובלות לגבי טבעו של הספר העברי המודרני, לגבי משמעותו של המעבר מהמסורת הימי ביניימית אל הרנסנס ולגבי עיצובה של המודרניות היהודית בין מוקדי המתח של המסורת הימי-ביניימית היהודית ותרבות הרנסנס האיטלקית.

הפרק הראשון בעבודה הוא פרק מבואי המוקדש לעבודתו של המדפיס הוונציאני אלדוס מנוטיוס ולניסוח של עקרונות ודרכי מחשבה אחדים שלו לגבי כתבי היד ומעשה הדפוס, בעיקר כפי שהם באים לידי ביטוי בהקדמות שכתב לספרים שנדפסו בבית דפוסו. בעבודה מתואר האופן בו חשב מנוטיוס על צורתו המקורית של הטקסט, על מסירתו המדיוואלית בכתבי יד ועל מצבו המדורדר הנוכחי, וכן הטכניקות שבעזרתן סבר מנוטיוס שניתן לא רק לעצור את תהליך השיבוש אלא אף לאפסו, כלומר לשוב ad fontes, אל מעיינות החכמה האבודים של התקופה הקלאסית. הטכניקה העיקרית בה התמקדתי היא השימוש בריבוי כתבי יד לשם שיחזור הטקסט. לצד אופן המחשבה העקרוני על מעשה הדפוס תיארתי את ההתייחסויות הראשונות להדפסה באותיות עבריות בונציה, את הלקונה שנוצרה עם פטירתו של מנוטיוס ב-1515 ואת הרגולציה שאיפשרה את הקמת בית הדפוס העברי של דניאל בומברג. הצבעתי על הדומה והשונה שבין פרויקט ההדפסה של הטקסטים הקלאסיים בבית הדפוס האלדיני לבין

פרוייקט ההדפסה של המהדורות הקנוניות של הטקסטים העבריים, שיש להן אופי קלאסי מחד ושימושי-יומיומי, בעל היסטוריה מדיוואלית רציפה, מאידך.

בפרק השני סקרתי את עובדי בית הדפוס של דניאל בומברג הידועים בשמם, זיהיתי את שני עובדי הדפוס שעסקו במלאכת הדפסת מהדורת התלמוד הירושלמי, העומדת במרכז עבודתי, רבי דוד פיצקטון ור' יעקב בן חיים ן' אדוניהו. הראשון היה "מגיה ההעתק" האחראי על תיקון הטקסט לקראת ההדפסה והשני היה "מגיה הדפוס" האחראי על העתקת הטקסט המועתק, סידורו בדפוס ועיצובה של המהדורה בפועל. שני העובדים שיתפו פעולה גם בהפקת ספר נוסף, מהדורת "משנה תורה" ווינציאה רפ"ה. בין שני עובדי הדפוס הללו התגלעה מחלוקת עקרונית לגבי האתיקה של ההגהה, מחלוקת שגם לה, כפי שהראיתי, רקע ונציאני הומניסטי.

הפרק השלישי הוקדש למהדורת התלמוד הירושלמי ווינציאה רפ"ג. הממצא ההיסטורי שמאפשר את מחקר המהדורה הזו והופך אותה לראי לפעולת בית הדפוס בשנים האמורות הוא הישרדותו של "עותק המדפיס", הוא כתב יד ליידן Or. 4720, שהיה בבית הדפוס והוגה נמרצות על ידי שני המגיהים לקראת ההדפסה. בפרק מתואר תהליך תכנון המהדורה וסדר העבודה של עובדי הדפוס על כתב היד. הפרק הרביעי הוקדש להגהותיו של ר' דוד פיצקטון על גבי כתב יד ליידן. בפרק זה מיינתי את ההגהות לסוגיהן, הדגמתי אותן וביקשתי לחלץ מהן שורה של קביעות עקרוניות לגבי מדיניות ההגהה של פיצקטון. כמו כן דנתי במקורות על פיהם הגיה פיצקטון וזיהיתי מקורות נוספים מלבד אלו שנידונו עד עתה במחקר, וכן העליתי השערה על מקומו של טופס תלמוד ירושלמי ששרידיו נמצאו בכריכות ספרים בסכונה בתהליך ההגהה.

הפרק החמישי הוקדש לתיאור מלאכתו של יעקב בן חיים, שהעתיק את כתב היד המוגה, סידר אותו בדפוס והוסיף כותרות, שערים וקולופון. יעקב בן חיים סימן סימוני עזר רבים על גליונות כתב היד, אותם ניתחתי בפרק זה הראיתי גם את מקבילותיהם של סימונים אלו בדפוס הוונציאני ביוונית, מקבילות המראות בבירור על הכשרה משותפת. בנוסף לסימונים המוסכמים שמטרתם היתה להקל על סידור המהדורה בדפוס, הוסיף יעקב בן חיים בגליונות כתב היד גם שורה של כיתובים אישיים, שגם אותם ניתחתי בפרק זה, בהם העיד על מצוקה פנימית ובידודות. יעקב בן חיים כמעט לא נטל חלק בהגהת הטקסט של הירושלמי, למעט סוגיה אחת שתיקן, אך נמנע מלהכניס את תיקוניו לסוגיה זו אל תוך מהדורת הירושלמי. בסוף הפרק הזה תיארתי את הפרשה והצעתי לה הסבר. בנוסף הוקדש הפרק לשערים ולקולופונים של המהדורה, ולמשמעויות הממצאים שהעליתי לעיל לגבי הפקת כתבי יד עבריים. דנתי במשמעות השפה הארמית שנבחרה כשפת השערים והקולופונים והצעתי שהיא נבחרה על שום מלאכותיותה והאופן בו היא יכולה לתפקד בדומה ללטינית שבשערי הספרים הוונציאניים היווניים. דנתי באופן השימוש בריבוי כתבי יד בעולם הספר העברי בימי הביניים ובמשמעות השימוש בריבוי כתבי יד במהדורת הירושלמי וסקרתי את המאפיינים השונים של עבודתו של פיצקטון מתוך נסיון לאפיין אילו אספקטים של עבודתו הם מסורתיים ואילו אספקטים חדשניים.

חמשת הפרקים הללו מתארים מזוויות שונות ומשלימות את מלאכת יצירת המהדורה. התמקדות יתר ברגע היצירה עשוי ליצור רושם פרדיגמטי של "מהפכה", במובן זה שהפעולה המתוארת נראית כפעולה

ששינתה את ההיסטוריה. בפרט נכון הדבר בפעולת ההדפסה הוונציאנית שלוותה, כפי שמצאתי, באופן מחשבה מהפכני של העוסקים בה, שחשבו על עבודתם כעל עבודה שמטרתה לשנות את עולם הספר. על מנת להעמיד את ממצאי בפרופורציות היסטוריות רחבות יותר הוספתי שני פרקי סיום לעבודה. הפרק השישי הוקדש לקורא המתועד הראשון של מהדורת וויניציאה רפ"ג, הוא רבי שלמה סיריליאנו. סיריליאנו קרא את המהדורה בשנות השלושים של המאה הט"ז, אך לא התרשם מן הניסיון ההומניסטי לייצר טקסט שלם של התלמוד הירושלמי. הוא הקדיש שנים רבות לפירוש של כרבע מן התלמוד הירושלמי וליצירת מהדורה חדשה שלו, הכוללת רוויזיה עמוקה של הטקסט של הירושלמי, חלקו על פי מקורות חיצוניים וחלקו על פי סברה. מסקנתי היא שלמרות כוונותיהם של המדפיסים "לגאול" את הטקסט משיבושיו ולהציג בדפוס את "התלמוד עצמו", קרוב במידת האפשר לצורתו המקורית, למעשה לא נקראה המהדורה כסגירה של תהליך שיבוש הטקסט, להיפך, דווקא אסטרטגיית הקריאה ההומניסטית המבקשת לשחזר את הטקסט באופן מוצלח יותר מכפי שנעשה בימי הביניים, אותה אסטרטגיה בה נעשה שימוש לצורך יצירת המהדורה, היא שגברה על יומרותיהם של המדפיסים. אותה מתודה ביקורתית שהפעילו הם על קודמיהם הופעלה שוב על פרי ידיהם והובילה את סיריליאנו ליצירת מהדורתו שלו.

בפרק השמיני והאחרון ביקשתי להרחיק את נקודת המבט מן המהדורה הספציפית בה עסקתי עד עתה. השאלה עליה ביקשתי לענות היא כזו: אם ההדפסה לא הצליחה לשנות את אופן המחשבה של הקוראים לגבי הטקסט התלמודי, מה היא כן הצליחה לעשות? לצורך כך השווייתי בין תיאורי חסרון ספרים ואובדן ספרים בימי הביניים לבין תיאורים דומים מראשית העת החדשה, בראשם תיאורים שנוצרו סביב שריפות התלמוד בפריז (מאה י"ג) ובאיטליה (מאה ט"ז). מצאתי שגם אם הספר הנדפס לא פתר את בעיית השיבושים המדיוואלית, אופן המחשבה על יחסי האדם והספר השתנה באופן קיצוני בעקבות הפקתו. בימי הביניים היו כל העותקים עותקים חלקיים בלבד, ולכן נתפסו כהעתק חיוור של הספר האידיאלי המושלם. ההדפסה, מגובה במחשבה הרנסנסית על שיחזור הטקסט הקדמון, יצרה רושם שהטקסט האידיאלי הוצמד אל הספר הפיזי. התגובות אל האבדן השתנו בהתאמה, בימי הביניים אבדן הספרים פורש כטרגדיה פוליטית, אך בראשית העת החדשה מופיעות לראשונה לצד התלונות על הפגיעה הפוליטית גם תלונות על אבדן ידע.

גבולותיה ההיסטוריים של עבודה זו הם משנות העשרים של המאה הט"ז ועד שנות החמישים, מראשית ההדפסה של מהדורות התלמוד של בומברג ועד לשריפתן. במהלך כשלושים השנים הללו עוצבה דמותו של הספר המודרני, אך לא פחות מכך – כך אני מבקש לטעון – עוצבה דמותו של הקורא המודרני ושל מערכת היחסים שלו עם ספריו.



## תוכן העניינים

6.....	הקדמה
10.....	סקירת מחקר
15.....	מבנה העבודה
16 .....	טרמינולוגיה
19.....	פרק א - הדפסה מכתבי יד בוונציה
21 .....	1.1 אלדוס מנוטיוס
23 .....	1.1.1 המקור המדומיין ואשמת שיבוש
25 .....	1.1.2 עצירת השיבוש בדפוס
27 .....	1.1.3 מוטיב הלידה מחדש
29 .....	1.1.4 כיצד אפשר לתקן את הטקסט - ריבוי כתבי יד
36 .....	1.1.5 מנוטיוס - סיכום מתודולוגי
38 .....	1.2 הדפוס העברי בוונציה
39 .....	1.2.1 בית הדפוס של דניאל בומברג
46.....	פרק ב - עובדי בית הדפוס וניסוח האתיקה של ההגהה
48 .....	2.1 מהדורת התלמוד הירושלמי רפ"ג 1523 ומהדורת משנה תורה רפ"ד 1524
49 .....	2.2 זיהוי המגיהים
56 .....	2.3 רבי דוד פיצקטון
57 .....	2.4 רבי יעקב בן חיים נ' אדוניהו
60 .....	2.5 מהדורת "משנה תורה" ויניציאה רפ"ד
65 .....	2.5.1 הגמרות שהדפיס פיצקטון בבית הדפוס של שונצינו בשנת רמ"ט
68 .....	2.6 יעקב בן חיים ומהדורת "משנה תורה"
78 .....	2.6.1 מהדורת טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ בעריכת יעקב בן חיים
81 .....	2.7 האתיקה ההומניסטית של הגהת טקסטים ביונית ובלטינית
88.....	פרק ג - מהדורת התלמוד הירושלמי ויניציאה רפ"ג

89	3.1 כתב יד ליידין.....
92	3.2 מהדורת ונציה.....
95	3.3 זיהוי כתב יד ליידין כעותק המדפיס (סקירת מחקר).....
97	3.4 שנת הדפסת מהדורת התלמוד הירושלמי.....
98	3.4.1 הטבעות דפוס על גבי כתב היד.....
101	3.4.2 תכנון המהדורה - פנטימנטו גליונות פאה מפירוש הר"ש משאנץ.....
105	3.5 כתב יד ליידין אחרי ההדפסה.....
107	3.6 סדר העבודה.....
112	3.7 סיכום.....
114	פרק ד - כיצד עבד ר' דוד פיצקטון על הכנת נוסח התלמוד.....
114	4.1 המקורות המזוהים שלפנינו - מצאי וסקירת מחקר.....
118	4.2 מיון ההגהות.....
119	4.3 סטנדרטיזציה של כתיב.....
120	4.3.1 דת מר < דתימר.....
123	4.3.2 "פיסקות" מן המשנה והשלמות של משניות.....
124	4.4 השלמה של טקסט.....
124	4.4.1 הדף החסר בסוף מסכת יבמות.....
128	4.4.2 השלמת סוגיות יתרות.....
129	4.4.3 השלמות של מילה או משפט.....
130	4.4.4 הוריות פ"א ה"ד 8/1416.....
131	4.4.5 הוריות פ"ג ה"ד 28/1424.....
131	4.4.6 הוריות פ"ג ה"ד 3/1425.....
132	4.4.7 ברכות פ"ג ה"ד 16/29.....
133	4.5 מחיקה של טקסט.....
134	4.5.1 הדף הכפול במועד קטן.....
135	4.5.2 מחיקת צייטוט יתר של משנה.....
136	4.6 החלפה של טקסט.....

136	4.6.1 החלפה בשל שאלות של כתיב.....
137	4.6.2 החלפה מחמת סברה.....
138	4.7 הרכבת נוסחים.....
138	4.7.1 שקלים פ"ד ה"ב 23/615.....
140	4.7.2 שקלים פ"ב ה"ב 32-24/607.....
142	4.7.3 שקלים פ"ב ה"ה 18-13/609.....
143	4.7.4 הרכבת נוסחים - רציונל ומשמעות.....
144	4.8 הגהות מסברה.....
146	4.8.1 כלאים פ"ב הי"א 46-44/153.....
147	4.8.2 מעשר שני פ"ג ה"ו 29-16/295.....
150	4.8.3 פאה פ"ח ה"ז 42-39/111.....
153	8.4.4 עקרונות ההגהה מסברה.....
153	4.9 קצב העבודה.....
154	4.9.1 שקלים פ"ז ה"ג 18/629.....
156	4.9.2 כלאים פ"ט ה"ד 46/175.....
157	4.10 סדר נזיקין וטופס סבונה.....
162	4.11 שוב לשאלת מספר כתבי היד על פיהם הוגה נוסח התלמוד הירושלמי.....
165	4.12 סיכום הממצאים - כיצד עבד ר' דוד פיצקטון על הגהת כתב יד ליידין.....
168	4.13 הגהת טקסטים - בין ימי הביניים לראשית העת החדשה.....
180	פרק ה - הכנת המהדורה על ידי ר' יעקב בן חיים ו' אדוניהו.....
180	5.1 חניכתו של יעקב בן חיים כעובד דפוס - כותרות רצות, ספרור וסימני קונטרסים.....
188	5.2 כיתובים אישיים של יעקב בן חיים בגליונות כתב יד ליידין.....
199	5.3 ההגהה החתומה של יעקב בן חיים.....
203	5.4 עברית וארמית כלשוניות המהדורה.....
207	5.5 ריבוי כתבי יד עבריים בתקופת הדפוס.....
210	5.6 סיכום ביניים - הפקת ספר נדפס מכתבי יד בראשית העת החדשה.....
215	פרק ו - לכתוב מחדש את התלמוד - מהדורת התלמוד של רבי שלמה סיריליאן.....

216	6.1 רבי שלמה סיריליאו – ביוגרפיה.....
218	6.2 רש"ס בתור הקורא הראשון של מהדורת התלמוד הירושלמי ויניציאה רפ"ג.....
224	6.2.1 הסוגיות המלאכותיות בתלמוד עדויות.....
227	6.3 מוטיבציה והיסטוריוגרפיה.....
237	6.4 מודלים קודמים ומקורות השראה.....
247	6.5 "בכל הספרים" – רש"ס והדפוס.....
252	6.6 מונציה לצפת.....
257	פרק ז – תלמוד ללא ספרים - על ההבדל בין תרבות הספר המועתק והספר הנדפס.....
258	7.1 חסרון ספרים בימי הביניים.....
264	7.2 חסרון ספרים בראשית העת החדשה.....
270	אחרית דבר – המטפיזיקה של החפץ.....
276	נספחים.....
276	נספח א - השלמות ממקורות משניים - עין יעקב.....
276	ברכות פ"ב ה"ז 10/23.....
277	ברכות פ"א ה"ד 11/9.....
279	כלאים פ"ט ה"ד 43/174, 49/174, 3/175, 7/175, 18/175, 46/175.....
280	השלמות ממקורות משניים - ר"ש משאנץ.....
280	פאה פ"א ה"א 24/77.....
281	שביעית פ"ז ה"ב 28/202.....
282	שביעית פ"ח ה"ח 44/207.....
283	הגהות ממקורות משניים - סיכום.....
285	נספח ב - דוגמה להגהות מסברה, כתובות פ"א ה"א.....
285	18/953 - הגהה מסברה.....
286	24/953 - הגהה ממקור שאיננו לפנינו.....
288	28/953 - הגהה מסברה.....
288	32/953 - הגהה מסברה.....
289	35/953 - הגהה מסברה.....



290	..... הגהה מסברה 22/954 -
293	..... הגהה מסברה 9/955 -
295	..... הגהה מסברה 21-20/955 -
297	..... סיכום - הגהות מסברה של פיצקטון
298	..... נספח ג' - כיצד לדון בהגהות בכל שאר הירושלמי, למטרת ביקורת הנוסח
302	..... נספח ד' - הפרטקסטים של יעקב בן חיים למהדורת משנה תורה ויניציאה רפ"ד
305	..... נספח ה' - דוגמה נוספת לשימוש של רש"ס בביטוי "ספרים"
309	..... נספח ו - דוגמה מפירוש רש"ס לביאור הירושלמי באמצעות רש"י
311	..... רשימת קיצורים

## הקדמה

מאז נכתבה התורה שבעל פה היה הספר למכשיר העיקרי שבאמצעותו נשמרה והועברה מדור לדור. מכשיר זה עבר פיתוחים ושכלולים רבים במהלך אלף שנות ההיסטוריה של התלמוד הכתוב, הדרמטי שבהם היה המצאת מכבש הדפוס באמצע המאה החמש-עשרה, המצאה שחילקה את תולדות ספר-התלמוד לשתי תקופות פחות או יותר שוות בחלקן, תקופת כתבי היד ותקופת הדפוס. החלפת טכנולוגית שיכפול הטקסט מעלה שורה של שאלות לגבי אופני מסירת הידע והתקבלותו. תרבות הדפוס נבנתה מתוך ועל גבי תרבות הספר הימי ביניימית ועוצבה מתוך בדיקה דקדקנית של טכניקת העברת הידע בכתבי יד ועימותה עם האפשרויות שהציעה הטכנולוגיה החדשה. כיצד השפיעה הטכנולוגיה על תפיסת הידע, על דימויי הידע, על קריאתו, על פירושו ועל עיבודו?

בימי הביניים השוו קוראי כתבי היד את הטקסטים שבידיהם אל הטקסט האידיאלי, המדומיין, כפי שיצא כביכול מתחת ידי כותביו האחרונים, והסיקו שהטקסט שבידיהם משובש ושהם עצמם רחוקים ממקורו עד כדי שכך שלעולם לא יוכלו להבינו כראוי. גורל עגום זה נתפס כבלתי נמנע. בקולופונים רבים של כתבי יד ימי ביניימיים אפשר למצוא דיווח גנרי על כך שהספר הועתק "מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאד" בתוספת התנצלות על כך שעד כמה שהתאמץ המעתיק לתקנו לא עלה בידו לתקנו עד הסוף: "ומה שיכולתי להבין ולהשכיל הגהתי בו כפי עניות דעתי, ויודע אני שלא הגעתי לתכלית השיבושים והטעויות אשר מצאתי בהעתק ההוא ואפי' לחציים..."<sup>1</sup> בתודעתו של המעתיק הימי-ביניימי הספר המועתק לעולם לא ישווה לספר האידיאלי ואין בכוחו של אף בן אנוש להשיבו למצבו המקורי, לפני שהשתבש.

המצאת הדפוס לא שינתה את האופן בו השוו הקוראים את הטקסט המועתק ביד לטקסט המדומיין השלם, אך היא שינתה מן היסוד את משמעות ההשוואה. כתבי היד היו למייצגי תרבות-הספר המדיוואלית, והמדפיס שעסק בהם טיפל פיזית, בתודעתו, במורשת ימי הביניים. מתוך השוואה זו עלו דיונים ענפים בשאלת טבעו של השיבוש הימי-ביניימי – כיצד הוא נראה, מה גרם לו ומהם הכללים האתיים שיכולים היו לסייע לתקן אותו בהצלחה? האם יש לאסוף את מירב כתבי היד ולחפש בהם

---

<sup>1</sup> מתוך קולופון כתב יד ליידין Or. 4720 של התלמוד הירושלמי, שהועתק בשנת ה'מ"ט (1289) ברומא. הקולופונים של כתב היד צוטטו במלואם במהדורת האקדמיה עמ' 1447-1448. לכת"י ליידין ישנם שני קולופונים, האחד בסוף סדר מועד והשני בסוף סדר נזיקין. הקולופונים כמעט זהים בלשונם מלבד ציון שמות הסדרים ותאריך השלמה. לניתוחם ר' ליברמן, ירושלמי הוריות; זוסמן, הקדמה; ובעבודה זו, להלן.

סתירות והשלמות? או שמא יש ללמוד היטב את הטקסט ממקור אחד, ולהגיע להיכרות אינטימית אתו עד שאפשר יהיה לכתוב אותו שוב, כביכול, מפי כותבו? האם ניתן לזהות שיבוש בטקסט בשל קושי בהבנה, או רק כאשר נמצא לפנינו כתב יד נוסף ובו טקסט סותר? האם מותר לאדם לתקן שיבוש על ידי סברה עצמאית, ללא כל סיוע בכתבי היד? שאלות היסטוריות ואנתרופולוגיות עלו עוסקות למעשה ביחסיהם של האדם והידע, של הידע והספר, של הספר והאדם הלומד בו; בקשר בין דימוי הידע לחומר הנושא אותו ובין האדם להיסטוריה.

כתב היד ממנו ציטטתי את המשפט שלעיל התגלגל אל בית הדפוס הוונציאני של דניאל בומברג ושם שימש כ"עותק המדפיס" ממנו הודפסה מהדורת התלמוד הירושלמי, שתעמוד במרכז מחקרי. כתב היד תוקן בבית הדפוס באופן אינטנסיבי ביותר, הטקסט המתוקן שנוצר הועתק ממנו, סודר באותיות עופרת ונדפס. בסוף מהדורת הדפוס תואר כתב היד ממנו הועתק הטקסט אך הפעם השתנו הסופרלטיבים מקצה אל קצה. כתב היד, אותו כתב יד בדיוק, לא תואר עוד ככתב יד משובש ומוטעה אלא כאחד מ"תלת טפוסין... דוקניות", שלושה טפסים מדויקים, שהגיעו אל בית הדפוס. כתב היד עצמו לא השתנה, כמובן, במהלך 234 השנים שחלפו מאז נוצר כתב היד ועד להדפסתו. פרדיגמות המחשבה הן שנשתנו, האופן בו נתפסו "שיבוש", "תיקון" ו"דיוק", ואופני המחשבה על "טופס" ועל "ספר". תהליך זה אני מבקש להראות בעבודתי.

הרגע ההיסטורי המסויים בתולדות הספר בו אני מתמקד בעבודה זו הוא רגע של רפלקסיה שהתרחשה בראשית המאה השש עשרה בוונציה, בירת תעשיית הדפוס, כמה עשרות שנים אחרי התפשטות ההמצאה הטכנית, כאשר יתרונותיה וחסרונותיה של הטכנולוגיה כבר נעשו מובנים מאליהם; רגע בו באה לידי ביטוי דרך מחשבה חדשנית על אודות טבעה של ההמצאה הטכנולוגית של מכבש הדפוס, מטרתיה ואופקיה. טכנולוגיית הדפוס התפתחה במקביל לתרבות הרנסנס האיטלקית, שהזינה את תרבות הדפוס וניזונה ממנה. עם הצמדתה של הטכנולוגיה החדשה אל הרעיונות האיטלקיים החדשניים, שועבדה הטכנולוגיה החדשה לטובת הניסיון הרנסנסי האקטיבי לשוב ad fontes, "אל המעיינות", אל מקורות הידע, אל הטקסטים הקלאסיים כפי שיצאו מתחת ידי מחבריהם הראשונים. לשם כך פותחו טכניקות ומתודות של עיבוד טקסטים מכתבי יד שנתפסו כשיטות קוהרנטיות ואמינות לשחזור הטקסטים הקדמונים, והגיעו לרמת ניסוח ושיכלול טכני גבוהות במיוחד במהדורות הלטיניות והיווניות שנדפסו

בבית דפוסו של המדפיס ההומניסט הנודע אלדוס מנוטיסוס. טכניקות אלו יחד עם ההפצה הנרחבת והמחיר הזול יחסית יכולות היו לאיין, בעיני בני התקופה, את השיבושים הרבים שניכרים בטקסט בשל ההעתקות החוזרות של ימי הביניים באמצעות פעולה אינטלקטואלית יצרנית תחומה בזמן. לא להקל על מסירת הטקסט, לא לפשט את הפצתו, ולמעשה גם לא לתקן את השיבושים שניכרו בו, אלא לעקוף את המחסום המדיוואלי ולתת בידינו, כביכול, את הטקסט עצמו.

פרוייקט הפקה של מהדורה הוא פרויקט אינטלקטואלי הכולל את עיבוד הטקסט ומסירתו המחושבת אל הקורא. יש לו גם אספקט כלכלי ברור, שהרי הספרים הם מוצרי צריכה שנועדו להגיע לשוק הספרים ולפרנס את מפיקיהם. שני היבטים אלו גרמו לכך שלמחקר פרויקט הפקת המהדורה יהיה גם אספקט חברתי מובהק, הקשור לזהותם של העוסקים במלאכה, לקשריהם עם עמיתיהם ולמקומם המקצועי בתפר שבין עולם הספר היהודי והנכרי. צירוף ייחודי זה מאפשר לשלב – וממילא גם לבחון מחדש – שתי פרדיגמות העומדות כיום במוקד השיח המחקרי.

הראשונה היא הפרדיגמה השלטת במחקר הדפוס, שהתפתחה בין השאר מתוך ובעקבות מחקרה של אליזבת אייזנשטיין. אייזנשטיין היתה הראשונה לנסות ולהגדיר באופן שיטתי כיצד ניתן לזהות ולאפיין את השפעת הדפוס על החברה והתרבות וזאת באמצעות איתור מאפיינים של תרבות הדפוס וניסיון לתאר את עקבותיהם במרחב התרבותי והחברתי. כך למשל זיהוי האפשרות לייצר באמצעות הדפוס עותקים זהים רבים של אותו טקסט הובילה אותה לחיפוש אחר עקבותיו התרבותיים של השיכפול, אותם אפשר למצוא ביצירתם של אינדקסים, בהפניות לפי מספרי עמודים וכן הלאה; זיהוי של הוזלת מחיר הספרים הוביל אותה לחיפוש ראיות לתפוצתם בקרב מעמדות סוציו-אקונומיים נמוכים. על המתודולוגיה של מחקרה נמתחה ביקורת במהלך השנים, בין השאר משום שהיא בנויה על הנחת המבוקש, ומבוקש זה מוגדר לפי חידושו של הדפוס בעינינו שלנו, חניכי חמש מאות שנות דפוס.<sup>2</sup> בעבודה זו אני מבקש ללכת בדרך המתונה יותר, אותה סימנו מבקריה של אייזנשטיין, לחפש אחר דיווחים של בני התקופה על הטכנולוגיה החדשה, על משמעותה ועל אופקיה ולסמן את השווה והשונה שבין תרבות הספר המועתק ביד ותרבות הספר הנדפס.

---

<sup>2</sup> ר' להלן בסקירת המחקר.

אך למרות הביקורת הפרדיגמה הבסיסית של אייזנשטיין נותרה מקובלת. הדפוס הוא טכנולוגיה חדשה, הוא ייצר ספרים חדשים ולמעשה גם בני הזמן חשבו עליו כעל חידוש לכן נקודת המוצא לחקירתו היא כאל מחקר של תופעה חדשה, או, אם להשתמש בביטוי הטעון שבחירה אייזנשטיין בכותרת ספרה, של מהפכה.

גם חקר יהדות איטליה, וונציה בפרט, עומד בשנים האחרונות בסימן של התחדשות בפרדיגמות המחקר. בעקבות מחקריהם של יעקב בורקהארט ובצלאל ססיל רות שררה במשך שנים ארוכות מוסכמה מחקרית שעל פיה, בשם האסתטיקה וההרמוניה, קיבלו יהודי הרנסנס באיטליה הזדמנות פז להשתלב בחברה האיטלקית בת הזמן.<sup>3</sup> תמונה הרמונית זו פורקה במחקריו של ראובן בונפיל, שבחן את מנגנוני השליטה באוכלוסייה בערים האיטלקיות הקדם-מודרניות ואת אופני התגובה של הקהילה הנשלטת. בונפיל הצביע על ייסוד הגטאות האיטלקיים ועל הבולה האפיפיורית שפורסמה ב-1555 כעל ביטויים אדריכליים ורגולטיביים לתפישתו של היהודי כנבדל מן הסביבה הנוצרית. התרבות היהודית תוארה על ידיו כתרבות שהובדלה מן הסביבה הנוצרית בכח וכך עוצבה כאוטונומיה.<sup>4</sup>

עבודה זו מבקשת לנוע גם בעקבות הקואורדינטות שהונחו על ידי בונפיל, ולספק שדה נוסף לדיון שטרם תואר עד כה בהקשר זה.<sup>5</sup> בית הדפוס של בומברג שכן מחוץ לגטו היהודי, חלק מעובדיו התגוררו מן הסתם בגטו, אבל אחרים – ושני העובדים שיעמדו במרכז עבודתי בכלל זה – התגוררו מחוצה לו. עובדי הדפוס נבחרו על שום מיומנותם בטיפול בטקסטים עבריים, אך הם צריכים היו לעבור הכשרה מקצועית אצל מדפיסים נוכרים. תיאור הדפוס העברי הוונציאני בתוך ההקשר של תרבות הדפוס הוונציאנית מכניס את הדיון על הייחודיות והאוטונומיות של התרבות היהודית אל מול זו הנכרית אל גבולות צרים ומקצועיים. בית הדפוס ייצר מרחב ייחודי שבו כרוכות היו התבדלות עם התבוללות, ואהבת תורה עם אופק הומניסטי שהוביל במקרים אחדים להמרת דת.

פרדיגמה זו הפוכה במובנים רבים לזו שהובילה את אייזנשטיין במחקרה. בונפיל הצביע על המימדים המסורתיים של החברה היהודית בראשית העת החדשה ועל האופנים השונים שבהם הובילה ראשית

---

<sup>3</sup> בורקהארט, הרנסנס; רות, היהודים בתרבות הריניסאנס.

<sup>4</sup> ר' בונפיל, כמה מוזהב היה הרנסנס, ופיתוחו של הרעיון המרכזי של מאמר מהפכני זה בבונפיל, במראה כסופה. מאז התפרסם מאמרו של בונפיל נמתחה עליו ביקורת מכיוונים שונים. ר' את סיכום הדברים אצל מצוטה, ביקורת.

<sup>5</sup> על הפוטנציאל האינטרדיסציפלינרי של ההיסטוריה של הספר ר' דרנטון, מהי ההיסטוריה של הספר.

העת החדשה לייצור של חברה יהודית סגורה, עצמאית באופיה, וכתוצאה מכך לפיתוח הצד והפרטיקולרי שבתרבות היהודית האיטלקית, הצד שלא לקח חלק ב"מהפכה".

בעבודתי אני מבקש לאחוז חבל זה משני קצותיו ולהשמש בו על מנת לתאר את הדפוס העברי. מחד מהווה הדפוס טכנולוגיה חדשנית המשדדת את מערכות החשיבה ומעצבת מחדש את תבניות הידע. מאידך הדפוס העברי נוצר בתוך סביבה יהודית מסורתית על ידי פועלי דפוס שהם תלמידי חכמים שהתחנכו בישיבות ימי הביניים והספרים שהפיקו נועדו בעיקר לשוק היהודי, המסורתי ברובו המוחלט. צומת הדרכים שהצטלבו בבית הדפוס של בומברג ניכר למשל באופן בחירת הכותרים. בעוד אצל המדפיסים הוונציאניים הנוכרים הרבו להדפיס קלאסיקות מהסוג החביב על מלומדי הרנסנס, חיבורים שנוצרו בעולם הקלאסי ושלפחות על פי המלומדים ההומניסטים לא נלמדו בימי הביניים החשוכים ועתה הם שבים ומתגלים באמצעות הדפוס, הדפוס העברי התמקד בספרים שימושיים – סידורים, מחזורים, תנ"כים, גמרות וספרי פסיקה. ספרים שהיו בשימוש רציף לכל אורך ימי הביניים ושיש להם היסטוריית הפקה והיסטוריית קריאה ופירוש מדיוואלית רחבה ונוכחת. בעבודתי אני מבקש להשתמש בצומת דרכים מתודולוגי ופרדיגמטי מיוחד במינו זה על מנת לבנות מתוכו את תיאור התפתחותו של הספר העברי ברגע המעבר התרבותי מתרבות כתבי היד לתרבות הדפוס.

## סקירת מחקר

עבודה זו היא חלק מן הענף ההולך ומתפתח של "תולדות הספר"<sup>6</sup>. ראשיתו של תחום זה בשתי אסכולות מחקריות שתפסו את מרכז הבמה של מדע ההיסטוריה בשנות החמישים של המאה העשרים. הראשונה היא אסכולת ה"אנאל" הצרפתית מייסודם של מארק בלוך ולוסיאן פבר. אסכולה זו שמרה לה למטרה להסיט את המחקר ההיסטוריה מהתמקדות בפוליטיקה הגבוהה, בתיעוד היסטורי ובתיאורי מאורעות ספציפיים, ובהעברת תשומת הלב למחקר היסטורי רחב המתמקד באדם הפשוט ובמערכת התפיסות, האמונות, הערכים וגם העולם המטריאלי הסובב אותו תוך שאילת מתודות מתחומי האנתרופולוגיה, הסוציולוגיה והפסיכולוגיה. שני התוצרים המרכזיים של אסכולה זו הנוגעים למחקר הספר היו "הסוציולוגיה של הספרות" של אסקרפי ו"הופעת הספר" של פבר ומרטין, שניהם נדפסו

---

<sup>6</sup> את סקירת המחקר של החיבורים בהם אעסוק, לרבות זו של התלמוד הירושלמי, אביא במקומה. סקירת המחקר הזו נוגעת לתימה הכוללת של עבודתי.

לראשונה ב-1958. חיבורים אלו נגעו בעיקר לצד המטריאלי של תולדות הספר לפי מסורת האנאל, כלומר לתולדות הספר כחפץ יומיומי. רשתות המסחר, יצרני הנייר, חותכי האותיות, בתי הדפוס ושאר סוכני התיווך של הספר תוארו כאחראים להפקתו, הפצתו ועיצוב אופני צריכתו של הספר.<sup>7</sup>

לצד האסכולה הצרפתית, שעסקה בצד המטריאלי ובמשמעויותיו התיאורטיות, פעלה האסכולה האנגלו-אמריקאית, שמנתה בעיקר ספרנים ואספנים ועסקה בסיכום, מיצוי והגדרה של טכניקות ביבליוגרפיות ופילולוגיות, מתוך מטרה לנהל את הידע הביבליוגרפי ההולך ומתרחב, לייצר מהדורות יעילות ולשחזר טקסטים על פי ההיסטוריה של הדפסתם. מחקרים אלו שיקפו את מגוון האיכויות וההשפעות הבא לידי ביטוי בהיסטוריה האינדיבידואלית של כל חיבור. העובדה המקובלת כיום, שכל ספר נדפס הוא ממצא תרבותי שדורש תיאור מרובד על מנת להבינו, היא במידה רבה פרי עבודתם הדקדקנית של חוקרים אלו.<sup>8</sup>

לצד שתי אסכולות אלו פעלו מספר תיאורטיקנים של שפה וספרות שתרמו גם הם להתפתחות הענף, מהם אציין שלושה מרכזיים במיוחד. וולטר בנימין כתב בשנות השלושים את מסתו הידועה "יצירת האמנות בעידן השיעטוק הטכני", בה התמקד באופן בו שינה השיכפול הטכני את היחס אל יצירת האמנות. עיקר החיבור הוקדש לאמנות פלסטית, לצילום ולקולנוע, אך אחדות מן הדוגמאות המרכזיות בהן עסק לקוחות מעולם כתבי היד, והאופן בו פיענח את מערכת היחסים שנוצרת בין הצופה לבין החפץ המשוכפל השפיע עמוקות על מחקר הדפוס כתופעה תרבותית. מרשל מקלוהן הקנדי עסק בספרו "גלקסיית גוטנברג" מ-1962 בשאלת השינויים האנתרופולוגיים שעובר המין האנושי תוך התמודדותו עם הטכנולוגיות החדשות ווולטר אונג האמריקאי עסק בשאלת ההשתנות של טכניקות העברת המידע ממידע אוראלי, למידע כתוב ולמידע נדפס, ספרו הנודע ביותר הוא "אוראליות וליטרריות" מ-1982.<sup>9</sup>

רקע מחקרי ענף זה איפשר את כתיבת ספרה הגדול של אליזבת אייזנשטיין "מכבש הדפוס כסוכן של שינוי" שראה אור בכמה מהדורות שהלכו והתעדכנו, החל במהדורה השלמה של הספר שראתה אור ב-1979 ועד להופעת הגירסה המעודכנת והמקוצרת שלו, "מהפכת הדפוס באירופה של ראשית העת

---

<sup>7</sup> ר' בלוך, אפולוגיה על ההיסטוריה; אסקרפי, הסוציולוגיה של הספרות; פבר ומרטינ, הופעת הספר וכן גרפטון, כמה מהפכנית.

<sup>8</sup> למשל במקראו, הקדמה לביבליוגרפיה; באורס, עקרונות התיאור הביבליוגרפי; גרג, אוסף מאמרים; טאנסל, ביקורת הטקסט ועריכה מחקרית, וכן ספרים אחרים שלו. תיאור זה מבוסס בעיקר על פינקלשטיין ומקליר, מקראה.

<sup>9</sup> מקלוהן, גלקסיית גוטנברג; אונג, אורליות וליטרריות.

החדשה" בשנת 2000. בספר זה תיארה אייזנשטיין את השינויים המרכזיים בתהליך הפצת הידע להם גרמה המצאת מכבש הדפוס, בעיקר סטנדרטיזציה של הידע, איסוף החומר, ארגונו מחדש, שימורו ובסופו של דבר גם הרחבתו.<sup>10</sup> שני העשורים הללו עמדו בסימן של ביקורת שקראה תיגר תדיר על הנחות העבודה של אייזנשטיין וגרמו לה לנסח מחדש את טיעוניה שוב ושוב. למשל על ידי אדריאן ג'ונס בספרו "טבע הספר" ובשורה של מאמרים ומאמרי תגובה של גרפטון ואייזנשטיין מעל גבי גליונות *American Historical Review*. קריאות תיגר אלו נעשו תוך בחינה מחדש של ממצאים, הן מתקופת הדפוס והן משלהי תקופת כתבי היד, המאירים באור חדש את הצדדים המסורתיים והחדשניים כאחד של תהליך הפקת הספרים בראשית העת החדשה.<sup>11</sup> אייזנשטיין היתה הראשונה שהחלה לחשוב על תולדות הספר כעל מכלול היסטורי מרובה מימדים ושלוחות, היוצא מן החפץ הפיזי וחוזר ומעצב אותו.

למרות הביקורת הרבה ממשיכים חוקרים רבים לציין את עבודתה כעבודה המרכזית בתחום זה.<sup>12</sup> שנות התשעים והאלפיים עמדו בסימן התמקצעותו של התחום וחלוקתו מחדש לתקופות וזאת בעקבות עבודותיהם של היסטוריונים כמו אנתוני גרפטון, רוברט דרנטון, רוג'ר שרטייה, אן בלייר ואחרים, שעסקו באספקטים שונים של הפצה, הסדרה ותיווך של תעשיית הספר, כמו גם בדמויותיהם של מלומדים שונים שרעיונותיהם עיצבו את תרבות הספר.<sup>13</sup>

לצד ההתפתחויות במחקר מעשה הדפוס ותולדות הספר הנדפס החלו להתפתח גישות חדשות גם במחקר תרבות כתבי היד הימי ביניימית ונקודות ההשקפה שלה עם ראשית העת החדשה. בגליון כתב העת "ספקולום" שראה אור בחורף 1990, הכריז סטפן ניקולס על ייסודה של "הפילולוגיה החדשה". מטרתה המוצהרת של הפילולוגיה החדשה היה לנטוש את הסטורקטורליזם ושאר מתודות הקריאה שפותחות במהלך המאה העשרים לשוב אל כתבי היד בתור הבסיס החומרי ההכרחי להיסטוריה מדיוואלית, תוך שימת לב לאופיו של הטקסט המדיוואלי כתופעה היסטורית דינאמית, פלואידית ומשתנה ולמכניקה של העתקת כתבי יד, כמו גם לכתב היד עצמו כאל תופעה היסטורית הדורשת

---

<sup>10</sup> למרות הרקע הנ"ל, הספר היחיד שאייזנשטיין הזכירה במפורש במבוא למהדורת 1979 הוא ספרו של מקלוהן. ר' פינקלשטיין ומקלירי, מקראה, עמ' 4-1.

<sup>11</sup> אייזנשטיין, מכבש הדפוס; אייזנשטיין, המצאת הדפוס; אייזנשטיין, אמנות אלהית; ג'ונס, טבע הספר; הובינס, חיבור והפצה עמ' 152-182; סיכום הביקורת אצל בלייר, יותר מדי, הקדמה ובהפניותיה.

<sup>12</sup> לריכוז של טיעוני הביקורת על אייזנשטיין ר' את מאמריהם של אייזנשטיין, ג'ונס וגרפטון בגליון *American Historical Review* 107:1 (2002).

<sup>13</sup> גרפטון, יוסף סקליגר; גרפטון, תרבות התיקון; גרפטון, עולמות ועוד ספרים רבים נוספים; דרנטון, טבח החתולים; דרנטון, השינויים התותבות; שרטייה, השימושים התרבותיים; בורק, היסטוריה סוציאלית של ידע; בלייר, יותר מדי.



מיסגור נפרד. פילולוגיה שמטרתה לא לשחזר את החיבור הקדמון מתוך עדי הנוסח הקיימים, אלא לדון בכל אחד מכתבי היד כממצא היסטורי המעיד בגופו על ההיסטוריה של התקבלות הטקסט. בשנת 2015 חזר ניקולס שוב לנושא זה על מנת לדון בתוצאות המהפכה עליה הכריזו הוא וחבריו ב-1990, ומסקנותיו היו בעיקר שמהפכה זו שינתה את אופקיה ולמעשה נפתחה מחדש עם ההתקדמות הטכנולוגית העצומה והבלתי צפויה, מנקודת המבט של ראשית שנות התשעים, של הדיגיטציה של כתבי היד.<sup>14</sup> השפעתה של "הפילולוגיה החדשה" ניכרת היטב בעולם המחקר בעשרים וחמש השנים האחרונות וגם למדעי היהדות היא הגיעה, כפי שמודגם למשל בספרו של מיכה פרי "מסורת ושינוי" (2010) ובספרה של רלה קושלבסקי "סיגופים ופיתויים" (2010) וכמוכן בספרו הגדול והמתעדכן תמידית של מלאכי בית-אריה במהדורת האינטרנט שלו, המאגד מפעל מחקרי בן עשרות שנים, "קודיקולוגיה עברית", המשמש אבן דרך הכרחית לכל הניגש אל מחקר כתבי היד העבריים.<sup>15</sup>

ההתפתחות הגדולה בתחום ההיסטוריה של הספר ובתחום הפילולוגיה החדשה ראתה גם צאצאים משותפים, כמו ספרו החשוב של דייוויד מקיטריק "דפוס, כתב יד והחיפוש אחר סדר" מ-2003 העוסק בחלקם של כתבי היד בתוך העולם התרבותי של ראשית הדפוס, ספרו של אנתוני גרפטון "לסחור בקלסיקות" העוסק באופן הטיפול של ההומניסטים בספרי הקדמונים, וספרה של אן בלייר "יותר מדי מכדי לדעת" מ-2010, העוסק בטכניקות של ניהול ידע שעברו מכתבי היד אל הדפוס.<sup>16</sup> מנקודת המבט של מדעי היהדות יש לציין גם את חיבורה פורץ הדרך של תמרה מרזל, הראשונה לקרוא דרך עיני המחקר החדש את מקורות ההלכה ולתאר את השינוי באופני ארגון הידע ההלכתי במעבר מתרבות כתבי היד לתרבות הדפוס.<sup>17</sup>

ההתפתחות המקבילה של מחקר כתבי היד ומחקר ראשית הדפוס והממשק המשותף ביניהם הוביל גם לפיתוח משמעותי בתחום הקרוב ביותר למחקר שלי, מחקר "עותק המדפיס". "עותק המדפיס" (printer's copy) הוא כתב יד שבו נעשה שימוש בבית הדפוס כמקור הטקסטואלי למהדורה הנדפסת. עותק זה הוגה, סומן וטויט על ידי המדפיסים והסימנים שעל גליונותיהם משמשים מקור היסטורי רב חשיבות למנהגי המדפיסים הראשונים.

<sup>14</sup> ניקולס, הקדמה; ניקולס, קריאה דינמית ור' גם את המאמרים שבכרך של ג'ונסטון וון דוסן, כתב היד הימי בינימי.

<sup>15</sup> בית-אריה, קודיקולוגיה עברית.

<sup>16</sup> ר' מקיטריק, דפוס כתב יד; גרפטון, לסחור בקלסיקות; בלייר, יותר מדי, עמ' 62-116.

<sup>17</sup> מרזל, ארגון הידע.

העובדה שכתבי יד ששימשו בבתי הדפוס כמקור ממנו הועתק הטקסט אל גליונות הדפוס, מכילים סימנים מזוהים ועקיבים מעשה ידיהם של מגיחי הדפוס צויינה כבר במחצית השניה של המאה הי"ט, אך המחקר השיטתי של כתבי היד הללו עשה את צעדיו המשמעותיים הראשונים עם תחילת המאה העשרים, סוכם לראשונה בספרו של פרסי סימפסון מ-1935 "הגהה במאות השש עשרה, השבע עשרה והשמונה עשרה" והתפתח סביב מחקר הדפסתם של ספרים ומהדורות ספציפיים.<sup>18</sup> בשנת 1997 ראה אור ספרו של מרטין זישרל, העוסק במהדורות היווניות מבית הדפוס הוונציאני של אלדוס מנוטיוס, ובו זיהה זישרל רבים מעותקי המדפיס ששימשו להדפסת מהדורות אלו ועקב אחר ההיסטוריה הטקסטואלית שלהם.<sup>19</sup> חלק ניכר מן המחקרים שעסקו בכתבי היד הללו, כולל זה של זישרל, התמקד בעותקי הדפוס כשיקוף של גלגולי הטקסט מן העולם העתיק ועד ימינו ולא התמקדו דווקא בתהליכים המיוחדים לראשית העת החדשה.<sup>20</sup>

בשנת 2014 ראה אור ספרה של לוטה הלינגה "טקסטים בתנועה". זהו ספר המאגד ומעדכן מפעל חיים מחקרי בן למעלה מארבעים שנה, בהן חקרה הלינגה עותקי-מדפיס רבים. בין היתר מכיל ספרה קטלוג של כל עותקי המדפיס הקיימים בידינו בלטינית, יונית, איטלקית, צרפתית, הולנדית, אנגלית וגרמנית עד שנת 1500, 40 עותקים בסך הכל. ביניהם ישנן יצירות דתיות ושאינן דתיות, רובם כתבי יד ומיעוטם דפוסים מוקדמים לרבות שני תנ"כי גוטנברג ששימשו כעותקי דפוס עבור הדפסות חוזרות של הוולגטה.<sup>21</sup>

המבוא שכתבה הלינגה לעיסוק בעותקי דפוס הוא המחקר הראשון שבו נערכה סיסטמטיזציה ותיאוריטיזציה של כתבי יד אלו.<sup>22</sup> הלינגה ניתחה את סוג העקבות שהשאירו עובדי בית הדפוס על גליונות כתבי היד וחילקה אותם לפי שלבי העבודה השונים של המדפיסים, מתיקון הטקסט לקראת ההדפסה, האחדת הכתיב, שיפור הטקסט והתאמתו לציפיותיו הלשוניות, הספרותיות והלמדניות של הקורא המדומיין ועד לסימנים הקשורים לעימוד הטקסט העתידי בדפוס ולקשר שלו עם התפתחויות ספציפיות של טכנולוגיית ההדפסה. תפקידו ומעמדו של האחראי על ההדפסה תוארו ונותחו על ידי

---

<sup>18</sup> סימפסון, הגהה; בראון, הדפוס הוונציאני, עמ' 45.

<sup>19</sup> זישרל, מהדורותיו היווניות

<sup>20</sup> ר' הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 48 הע' 30.

<sup>21</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 101-67. ר' גם בראון, הדפוס הוונציאני, עמ' 44-45, גרפטון, תרבות התיקון עמ' 46-47.

<sup>22</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 8-66. להטרמות חלקיות של מפעלה ר' עמ' 43 הע' 23.

אנתוני גרפטון בספרו "תרבות התיקון". גרפטון תיאר בהרחבה את תפקידם הטכני, האינטלקטואלי והחברתי של מגיחים אלו, ושיחזר את מעשיהם לפי ממצאים שונים ששרדו מבתי הדפוס האירופאיים.<sup>23</sup>

### מבנה העבודה

ההיסטוריה הענפה של מחקר תולדות הספר תשמש אותי לניתוח של המעבר של ספרות התלמוד מכתב היד אל הדפוס. אני מבקש לתאר בה את הנעשה בבית הדפוס של דניאל בומברג, המדפיס הוונציאני הנודע בעל הבית הדפוס הגדול ביותר בראשית העת החדשה להדפסת ספרים עבריים. תיאור זה יעשה באמצעות בחינה מדוקדקת של "עותק המדפיס" היחידי הידוע לעת עתה מבית הדפוס של בומברג, הוא כתב יד ליידין Or. 4720 של התלמוד הירושלמי. את פרקטיקת ההדפסה אבקש להניח בהקשרה הוונציאני ולתאר את הרקע התרבותי וההיסטורי שאיפשר את ההעברה של הטקסט התלמודי מעידן כתבי היד אל עידן הדפוס.

מבין עותקי הדפוס הידועים ממאה השנים הראשונות של הדפוס, אלה שתועדו על ידי הלינגה, זישרל וחוקרים אחרים, ישנם כתבי יד רבים שהוגהו באופן אינטנסיבי ביותר לקראת ההדפסה, אך רק במעטים מהם נמצאים בידינו גם המקורות על פיהם הוגהו. כתב יד ליידין הוא יוצא דופן מבין כתבי יד אלו בכך שלא רק הוא עומד לפנינו כיום אלא גם חלק ניכר ממקורותיו פרושים לפנינו. במובן זה מספק כתב יד ליידין חלון הצצה חשוב מאין כמותו לא רק לתולדות הדפוס העברי, אלא לתולדות הדפוס בכלל.

הפרק הראשון משמש מעין מבוא מורחב לעבודה. אתאר בו את בית הדפוס של אלדוס מנוטיוס ואבקש לבודד מספר מוטיבים באמצעותם חשבו המדפיסים אצל מנוטיוס על כתבי היד ועל מעשה הדפוס. תיאור זה יאפשר לי להניח את בית הדפוס של בומברג בהקשרו, תוך תיאור ההיסטוריה של נסיונות ההדפסה בעברית בוונציה והרגולציה שאיפשרה את הקמתו. הפרק השני יוקדש לזיהוי שני עובדי הדפוס העיקריים שעסקו במהדורת הירושלמי, לתיאור הביוגרפיות שלהם ולתיאור ספר נוסף שבהפקתו שיתפו פעולה, מהדורת "משנה תורה" וויניציאה רפ"ד 1524. כמו כן תואר מחלוקת עקרונית בין שני המגיחים לגבי האתיקה של ההגהה והרקע ההיסטורי הכפול שלה, הן במסורת המדיוואלית היהודית והן בסביבה ההומניסטית הוונציאנית. הפרק השלישי יוקדש למהדורת התלמוד הירושלמי, לפרטיה הקודיקולוגיים והטכניים, לתכנון המהדורה ולגלגוליו ההיסטוריים של כתב יד ליידין אחרי ההדפסה.

---

<sup>23</sup> גרפטון, תרבות התיקון.

בפרק הרביעי אמיין ואתאר את אופני ההגהה השונים של נוסח התלמוד הירושלמי, כפי שסומנו בגליונות עותק המדפיס ואעסוק במקורותיהם הוודאיים והמשוערים, ואבקש להפריד את האספקטים המדיוואליים של עבודת המדפיס מאלו המודרניים. הפרק החמישי יעסוק במלאכתו של "מגיה הדפוס" שסידר בדפוס את הטקסט המוגה של התלמוד. אעקוב אחר תהליך ההכשרה שלו ואתאר את המקבילות הוונציאניות לסימונים שסימן על גבי כתב היד. מגיה זה הוסיף שורה של כיתובים אישיים על גליונות כתב היד, בהם הביע מצוקה אישית; אבקש לפרש ולאפיין כיתובים אלו ולהניחם בהקשרם. "מגיה הדפוס" אף הוסיף כיתובים שונים במהדורה הנדפסת, בהם אחתום את הפרק העוסק בו. לסיכום חלק זה אבקש לתאר את תהליך ההגהה וההדפסה בשלמותו.

חלקה האחרון של העבודה יוקדש לביקורת ולרפלקסיה על מלאכת הדפוס. הפרק השישי יוקדש לר' שלמה סיריליאנו, ראשון הקוראים במהדורה שתיעד את אופן קריאתו בה. מפעל ההדרה והפרשנות של סיריליאנו מסמן את ראשית ההתקבלות של המהדורה, אבקש לתאר את אופן קריאתו של סיריליאנו, מה ביקש למצוא במהדורה, מתוך איזה אופק תרבותי ואיזו תגובה ספרותית יצר בעקבותיה. פרק החתימה השביעי מסמן התרחקות ממקרי המבחן המתוארים ובו אני מבקש לשרטט קווים ראשונים כתשובה לשאלה היסטורית רחבה יותר – איזה שינוי יצר הדפוס במערכת היחסים שבין האדם והספר. לצורך כך אקח מקרי מבחן אחדים מתרבות כתבי היד הימי ביניימית בהם מדווח על חסרון ספרים או על אבדן ספרים ואנגיד אותם אל מקרי מבחן של מקרים דומים מראשית הדפוס. אתמקד בשתי שריפות התלמוד הגדולות ובתגובות אליהן – שריפת התלמוד בפריז במאה ה'ג', בה נשרפו כתבי יד, ושריפת התלמוד באיטליה במאה ה'ט"ז בה נשרפו מהדורות דפוס. אבקש לטעון שהדפוס הוונציאני היה גורם רב משמעות שאחראי במידה רבה לשינוי עמוק ביחסו של האדם לספר.

גבולותיה ההיסטוריים של העבודה הם משנות העשרים ועד שנות החמשים של המאה ה'ט"ז, עם גלישות אל דוגמאות מדיוואליות לפי הצורך.

### טרמינולוגיה

בעבודה זו אני עושה שימוש בכמה טרמינים קבועים. הטרמין "כתב יד" בעבודה זו מציין ספר המועתק ביד (manuscript) בעוד הטרמין "כתיבת יד" מציין סגנון ציור האותיות המיוחד לכל כותב (handscript). הביטוי "אביו של כתב היד" ובהשאלה "האב" או "האבא" מתייחס לכתב היד ממנו

הועתק כתב היד הנידון. המונח "פרטקסט", השאול מן התיאורטיקן ז'ראר ז'נט, מתייחס אל כל חלקי הטקסט המופיעים בכתב יד או במהדורה שאינם חלק מגוף החיבור – שערים, הקדמות, תוכן עניינים, ספרור עמודים, קולופונים וכו'. "עותק המדפיס" הוא מונח של לוטה הלינגה המוקדש לכתב היד או הדפוס המוקדם שהיה בבית הדפוס ושימש את המדפיסים כטיוטה לקראת המהדורה החדשה. המונחים המקצועיים "מגיה העותק" ו"מגיה הדפוס" מציינים את האחראי על הגהת "עותק המדפיס" לקראת הדפסתו ואת האחראי על העברת הטקסט אל הדפוס, בהתאמה. במונחים אלו נעשה שימוש לראשונה בשער מהדורת "משנה תורה" וויניציאה רפ"ד.<sup>24</sup>

ישנם הבדלים רבים בין אופני ההפניה לתלמוד הירושלמי בספרים ובכתבי עת אקדמיים שונים. בעבודה זו בחרתי באופן ההפניה הבא, שהתאים יותר מכל לצרכי: כל המובאות לירושלמי מסומנות באמצעות שם המסכת, פרק והלכה וכן לפי העימוד שבמהדורת האקדמיה ללשון עברית, משמאל ללוחסן מספר העמודה ומימין לה מספר השורה. לדוגמה: שקלים פ"ג ה"א 611/30. מספרי הדפים והעמודים במהדורת ונציה צויינו רק אם התייחסתי ספציפית למהדורה זו ומספרי הדפים בכתב יד ליידן צויינו רק אם התייחסתי לתופעה גרפית כלשהי בכתב היד שאיננה משתקפת במהדורת האקדמיה. הפניות לתנ"ך ולספרות הרבנית, כולל הפניות לספרות השו"ת, הובאו בצורתן המקובלת. שם המהדיר או מקום ההדפסה הובאו רק אם יש לכך משמעות מבחינת ההפניה, במקרים אלו הוספתי תיאור ביבליוגרפי מלא ברשימת הקיצורים. לדוגמה: "שו"ת מהרשד"ם" ללא קיצור, אבל "תשובות מהר"ם, דפוס לבוב", עם תיאור מלא ברשימת הקיצורים. בסוגיות ממהדורת רש"ס הפניתי לפי הצורך גם למהדורת דינקלס, למרות שהציטוטים נעשו כולם לפי כתב יד הספריה הבריטית. בסוגיות מתלמוד עדויות של רש"ס הפניתי למהדורת דבליצקי. עבודה זו מוגשת בנקודת מעבר טכנולוגית בה משתנה אופן זמינותם של כתבי יד תוך זמן קצר, משום כך הפניתי לכתבי יד באמצעות סיגנטורה של ספריית המקור וסמכתי על ההפניות למהדורות הסרוקות שבאתר הספריה הלאומית בירושלים. הזכרתי גם את מספר סרט המיקרופילם שבמכון לתצלומי כתבי יד רק במקרה שבו בזמן הגשת העבודה לא היתה סריקה זמינה ברשת. שאר החיבורים מוזכרים לפי הקיצור המובא ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים.

---

<sup>24</sup> ר' נספח ד'.

העתקות מכתב יד ליידין השתדלתי להביא לצד תצלומים מכתב היד. בכל סוגיה וסוגיה בה העתקתי מכתב יד ליידין השתמשתי בסימני העתקה על פי הנצרך באותו מקום. למשל, אם עיקר ענייני היה הגהות המגיה, לא סימנתי את תיקוניו של סופר כתב היד, אלא אם הם היו נחוצים לי לדיון. בדרך כלל סימנתי הוספות על כתב היד בסוגריים מרובעים [כאלו], ומחיקות בכתב היד בקו אופקי פזה. השתדלתי להימנע משימוש בטרמינולוגיה המקובלת מבית מדרשו של קרל לכמן שראה בכתבי היד השונים "עדי נוסח", ה"מעידים" על נוסחו המוקדם של התלמוד כפי שנמסר על ידם ונמסרים כביכול ב"בית הדין" של החוקר או המגיה. במאה הט"ז חשבו על כתבי היד באמצעות מושגים משפטיים פחות ופיזיים יותר, כמו "טפסים" "ספרים" או "עותקים". אני מודע לכך שהדבר יכול לגרום סירבול מסויים בתיאור העבודה הפילולוגית של מושאי מחקרי ואף על פי כן ההבחנה חשובה למטרת העניין.

## פרק א – הדפסה מכתבי יד בוונציה

בשל התחלופה המהירה בדרכי העברת המידע שהביאה עמה המצאת מכבש הדפוס היה עיסוקם המרכזי של רוב בתי הדפוס בראשית המאה הט"ז הדפסה של ספרים מכתבי יד. חלון ההזדמנויות שבו נדפסו רוב הספרים מכתב יד ובו אירעה ההתמקצעות המהירה בענף ייחודי זה הלך ונסגר במהירות, ועם התקדמות המאה הט"ז ניכרה עליה תלולה במספר הספרים שנדפסו כמהדורות חוזרות ולא כהדפסה ראשונית מכתב יד.<sup>25</sup> כל אחד מהספרים הללו נוצר לפי עותק שהוגה ותוקן לקראת ההדפסה ומרגע ההדפסה חדל עותק זה מלהיחשב כחלק אינטגרלי מן הספרייה, ונעשה למוצר שעבר זמנו ושצריך להיות מוחלף בספר הנדפס.<sup>26</sup> כתיב יד אף נשלחו למדפיסים על ידי בעליהם על מנת שיודפסו, ללא כל כוונה לקבלם בחזרה.<sup>27</sup> המהדורות הראשונות של חיבורים קלאסיים שנדפסו היו מהדורות זולות במיוחד, שנדפסו לפי ביקוש של סטודנטים ורובן הציגו טקסט משובש, שהועתק ברישול מה מתוך כתב יד אחד בלבד, בדרך כלל כתב יד מאוחר שמצבו היה טוב יחסית ולכן הוא היה זול לרכישה וקל לטיפול וקריאה. הדפסות אלו אכן איפשרו הפצה רחבה ואף הפניה אחידה לפי מספרי עמודים, אך מבחינת מסירת הטקסט לא היה הבדל בין הפרקטיקה של עיבוד הטקסט במהלך יצירתן לבין הפרקטיקה של עיבוד הטקסט באמצעות העתקה ידנית. בשני המקרים ישב יוצר הספר – מדפיס או מעתיק – קרא עותק מדיוואלי שלו וחקיקה אותו, לעתים תוך תיקונים קלים, על גבי המצע החדש.

את התחלת המחשבה מחדש על כתיב היד, על האתיקה של עיבוד הטקסט מתוכם בדפוס ועל האפשרויות החדשות שיכול הדפוס לייצר בתהליך העברת הטקסטים, סימנו לורי וגרפטון בעבודתו של המלומד הפלורנטיני אנג'לו פוליציאנו (Angelo Poliziano 1454-1494), שהיה הראשון למיין כתיב יד לפי גילם וסדרם ולפי "אבות", ו"תולדות".<sup>28</sup> פוליציאנו, שנפטר, או אולי נרצח, ב-1494, היה הראשון לפתח מדדים פילולוגיים ברורים והעדפות לכתבי יד עתיקים על פני כתיב יד חדשים ואולי נוחים יותר לקריאה. פוליציאנו היה מורה באקדמיה הפלורנטינית ולא נטל חלק פעיל בתעשיית הדפוס, את תורתו

<sup>25</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 8-36.

<sup>26</sup> הפקת כתיב יד לא פסקה עם המצאת הדפוס, אך כתיב היד שהופקו בתקופת הדפוס שינו את תפקידם. ר' למשל, מקיטריק, דפוס כתב יד; וכעת, שטיימן, פוגר.

<sup>27</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, שם. קני, הטקסט הקלאסי.

<sup>28</sup> גרפטון, פוליטיאן. לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 217-256.

פרש בשני כרכי ה"ליקוטים" שלו (Miscelanea) ובמכתביו הרבים שנערכו ונדפסו בונציה בסוף המאה הט"ו. לטענת גרפטון היו אלה דווקא המכתבים שהיו בעלי ההשפעה הגדולה יותר.<sup>29</sup>

עבודה זו איננה עוסקת במלומדים ובגישותיהם החדשניות אל הטקסטים העתיקים אלא בהדפסה, כלומר בנעשה ב"שטח" של בתי המלאכה הוונציאניים ובהשפעות התרבותיות שעיצבו את הפרקטיקות של המדפיסים. פועלי הדפוס, ויהיו מקצועיים ככל שיהיו, אינם יכולים להנות מהחירות האקדמית של מלומד פלורנטיני החופשי לעסוק במשך ימים על גבי ימים בשאלת איותה הנכון של מילה אחת כפי שהיא משתקפת במקורות שונים. מדפיסים מתבקשים לנפק תוצאות מהירות ולהדפיס טקסטים ברמה גבוהה בתוך מסגרת זמן לוחצת. לשם כך דרוש סט של פעולות פרקטיות, כללי עיבוד טקסט קשיחים ואופני מחשבה קבועים לגבי פתרון בעיות טקסטואליות אותם אפשר להפעיל לפי הצורך. כללים אלו אני מבקש לשחזר מתוך שקיעה בפרטי מלאכת עיבוד הטקסט של התלמוד הירושלמי, כפי שאתאר בפרקים הבאים. מעקב אחר אופן ליקוט הנוסחאות מכתבי יד שונים ועיבודם לטקסט רציף, ביוונית, בלטינית, באיטלקית, כפי שתיארו הלינגה וזישרל, וכן אחר אופן עיבוד הטקסט העברי והארמי כפי שתואר אצל פנקובר בעבודתו החלוצית על הכנת המהדורות הוונציאניות של המקראות הגדולות, וכפי שעולה מממצאי המחקר שלי שיוצגו להלן, מגלה עבודה מקצועית ושיטתית ביותר של מוצר שנעשה לפי מסורת מוצקה הבנויה לפי תבניות ידע פרקטי המוכר היטב למבצעי.<sup>30</sup> בעקבות ממצאים אלו שבתי אל פוליציאנו כדי למצוא אצלו את מקור המחשבה של המדפיסים, אך לשווא. ניסיון לאתר בכתבי פוליציאנו את הניסוחים המהודקים והפרקטיקות המעשיות שיכולים היו לאפשר את תהליך העיבוד המקצועי של טקסטים מכתבי יד לקראת הדפסתם בונציה איננו מוביל לתוצאות קונקרטיות דיין.

קווי דמיון רבים, כמו גם רשתות סוציאליות ענפות, קושרים את מפעלו האינטלקטואלי הגדול של פוליציאנו אל תעשיית הדפוס הוונציאנית, אך אופן מחשבה תיאורטי לחוד ומתודות עבודה לחוד. למרות קווי הדמיון הללו לא הצלחתי לאתר בכתבים אלו עקרונות מעשיים של עבודה עם כתבי יד ושל הדפסתם. חיפושי הובילוני אל שני כרכים שראו אור בהוצאת I Tatti תוך כדי עבודתי על הדיסרטציה,

---

<sup>29</sup> דומה שאבחנה זו היא אחת הדרכים של גראפטון להתמודד עם שאלת אופן ההשפעה של הספרות המקצועית והקשה לקריאה שייצר פוליציאנו על ה"שטח" של פרקטיקות ההדפסה בבתי הדפוס הוונציאניים. גרפטון, פוליציאנו; גרפטון, סקאליגר; פוליציאנו, מכתבים, עמ' vii-xii. הכרך השני של ה"ליקוטים" ראה אור רק במאה העשרים, לכן מבחינת ההשפעה על השיח בראשית העת החדשה אין לדון אלא בראשון.

<sup>30</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 8-66; זישרל, מהדורותיו היווניות; פנקובר, יעקב בן חיים.



ובהם מהדורות מלאות ומוערות של כל הקדמותיו של אלדוס מנוטיוס לספריו ביוניית, בלטינית ובאיטלקית ובהם מצאתי את מבוקשי.<sup>31</sup>

בפרק זה אני מבקש לזהות במנוטיוס את הראשון שהכניס אל תעשיית הדפוס הוונציאנית אופן מחשבה פילולוגי שיטתי על אודות מעשה הדפוס. הורתו של אופן מחשבה זה יכולה להיות בראשית לימודיו של מנוטיוס, וכמובן גם בכתביו של פוליציאנו, כמו גם באלו של מרסיליו פיצינו ופייטרו במבו. אך בניסוח הפרקטי ביותר, ממנו נגזר אופן עבודה ואתיקה ברורה מובעים הדברים רק אצל מנוטיוס. העולם המעשי והמסחרי של בתי הדפוס ייצר שיח שאין בו מותרות של זמן המאפשרות לתהות על אופן איותה של מילה אחת, או לכתוב פירושים ארוכים על טקסטים קצרים. המדפיסים צריכים היו להפיק תוצאות ברמה גבוהה בתוך מסגרת זמן לוחצת. בתוך מסגרת זו העמיד מנוטיוס סטנדרט אקדמי חסר תקדים, כמובן זה שהוא רתם את הישגי המחקר לטובת הפקה פרקטית של טקסטים עבור הדפוס. מנוטיוס פיתח עולם דימויים ושפה שעיצבו, לטענתי, לא רק את תעשיית הספר ההומניסטי אלא גם את תעשיית הספר העברי. ניסוחיו המהודקים של מנוטיוס והאופן בו הדריך את פועלי בית הדפוס שלו השפיעו באופן עמוק על המעבר של הטקסט התלמודי מכתבי היד אל הדפוס וכך אלינו, קוראיו בני העת החדשה.

### 1.1 אלדוס מנוטיוס

מנוטיוס נולד באמצע המאה הט"ו ונפטר ב1515.<sup>32</sup> הוא עמד בקשרים קרובים עם גדולי המלומדים של המאה הט"ו ואף לימד בעצמו יונית בכמה מסגרות, אך בשנות התשעים עזב את העולם האקדמי ופנה אל תעשיית הדפוס.<sup>33</sup> ונציה של חילופי המאות הט"ו והט"ז היתה בירת תעשיית הדפוס, עוד לפני תום המאה הט"ו היו בוונציה כמעט מאתיים בתי דפוס שקיימו ביניהם יחסי גומלין ענפים. ריכוז תעשיית הדפוס בוונציה היה רק אחת מהסיבות שהובילו את מנוטיוס להקים את בית הדפוס שלו דווקא בה, סיבה חשובה לא פחות היתה קהילת המהגרים הגדולה שהתגוררה בעיר, מהגרים מכרתים ומטריטוריות

---

<sup>31</sup> מנוטיוס, יונית; מנוטיוס, לטינית. מנוטיוס הכיר היטב את כתביו המקצועיים של פוליציאנו ואת מכתביו הפופולריים, ואף עמד עמו בקשר מכתבים והדפיס את חיבוריו, אך הוא מעולם לא למד אצלו. ר' גרפטון, פוליטיאן; מנוטיוס, לטינית, עמ' 182-187; לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 53-54.

<sup>32</sup> ישנו ויכוח האם נולד ב1449 או 1451. ר' לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 7-47; מנוטיוס, לטינית, עמ' xxxi-ix.

<sup>33</sup> השאלה מדוע עשה את המעבר הזה היא חידה היסטורית, ר' את הדיון אצל לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 48-71. לפירוט עדכני של המחקר אודות מנוטיוס ר' וילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 214, הע' 9.

שהיו בעבר חלק מן האימפריה הביזנטית, שקראו יוונית כשפת אם ויכולים היו לספק כח עבודה מקצועי לעילא כמעתיקים, מגיהים, עורכי טקסטים וסדרים לבית הדפוס שלו.<sup>34</sup> בית דפוסו של מנוטיוס נחשב עד היום לאחד מבתי הדפוס החשובים ביותר בהיסטוריה של הדפוס. באמצעות הפקה ברמה גבוהה פי כמה מכל מתחריו ובעיקר באמצעות מחשבה מעמיקה ורעננה על אודות מלאכת הדפוס ותשתיתה ההיסטורית התווה מנוטיוס דרך למדפיסים שבאו אחריו. את מחשבותיו ושיטתו פרש מנוטיוס בהקדמות שהקדים לספריו, בלטינית מעורבת ביוונית, כמקובל בין ההומניסטים בני התקופה. בהקדמות אלו הקדיש מנוטיוס את מהדורותיו לפטרונים שונים תוך תיאור של מערכת היחסים בין הפטרון, המדפיס והספר, תיאר את החיבורים הנדפסים, החידושים הטכנולוגיים שהכניס במהדורותיו, עובדי הדפוס ולעתים גם חלק מהיסטוריית התגלגלות הטקסטים או כלל עיון מקרי בשורת שיר או בכיטוי ייחודי. הקדמות אלו משרטטות מפה ספרותית-פוליטית המשקפת את הרשת הפוליטית של הקשרים הממוניים והשלטוניים בה היתה ארוגה תעשיית הדפוס הצעירה בשנים אלו, לצד מחשבה היסטורית מעמיקה על תפקידה של הטכנולוגיה בשירות ההומניזם וכמובן עבודת היומיום המתישה של בית הדפוס.

רוב מהדורותיו הלטיניות של מנוטיוס היו מהדורות חוזרות של ספרים שכבר נדפסו במהדורות זולות יותר בעשרות השנים הראשונות של הדפוס והן מציגות בדרך כלל שיכלול של מעשה הדפוס בהשוואה אל המהדורות הקודמות. לעומת זאת מהדורותיו היווניות, שהודפסו באמצעות הפונט היווני המיוחד שפיתח עבורן, הן רובן ככולן *editiones principes*, מהדורות ראשונות שנדפסו הישר מכתבי יד. בפרק זה אני מבקש להציג מימד מסויים של העבודה הקונספטואלית של מנוטיוס על מהדורות אלו וזאת על ידי מעקב אחר המטפוריקה העשירה בה נקט בתארו את כתבי היד ואת מעשה הדפוס וסימון של כמה קווים עקרוניים של מחשבתו על אודות הספר.

דימויו של מנוטיוס באו לידי ביטוי באמצעות מערכת של תפיסות שגורות, המלוות בפרקטיקות מקצועיות קבועות. דימויים אלו אינם משמשים תמיד ביחד, גם לא בהקדמותיו של מנוטיוס עצמו. הוא נוקט באחדים מהם לפי מצבו של הספר אותו הוא מדפיס, לפי מצב כתבי היד, ועוד. את הדימויים אני

---

<sup>34</sup> לורי, עולמו של אלדוס מנוטיוס, עמ' 7-47. ר' גם את הדיון על סחר בגלופות מעוטרות בין בתי הדפוס היהודיים והנכריים אצל רות, היהודים בתרבות הריניסאנס, עמ' 155-174. וילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 144-176. לפרספקטיבה חדשנית לגבי הגדרת המונח "ספר" ובעקבותיו הגדרה מחדש של תעשיית הספרים הוונציאנית ר' זלצברג, עיר זמנית, עמ' 18-46.

מבקש להציג בפרק הזה כאפשרויות שונות לחשוב באמצעותן את תעשיית הדפוס הונציאנית. הדימויים לעתים סותרים זה את זה, לעתים בנויים זה מתוך זה וזה על גבי זה, ביחד הם מייצרים נקודת מבט ונציאנית מוגדרת אודות מעשה הדפוס. נקודת מבט זו תפתח פתח ותספק טרמינולוגיה לתאר באמצעותה את אופן המחשבה של המדפיסים היהודיים שפעלו אצל בומברג בשנות העשרים של המאה ה"ז.

### 1.1.1 המקור המדומיין ואשמת שיבושו

הנחת העבודה של המדפיסים בעבודתם על הכנת טקסט להדפסה, ויהא זה טקסט קלאסי או חדש, היתה שהטקסט יצא מתחת ידי סופרו שלם, אך בתום מאות שנות מסירה באמצעות טכניקת ההעתקות של תרבות כתבי היד הימי ביניימית, הושחתו פניו. בתודעתם של המדפיסים ישנו קיטוב בין מצבו הנוכחי של הטקסט לבין מצבו הראשון, לפני ההשחתה. את תיאור הטקסט הראשון, טרם התקלקל, אפשר למצוא למשל בהקדמת מהדורת שירי קטולוס מ-1502 בה כתב מנוטיוס שהטקסט תוקן על ידי אני מוורונה שהשקיע מאמץ רב בתיקון הטקסט *et in pristinum candorem restituendo*, "ובהחזרתו לזוהרו הראשון". במקומות אחרים מתואר הטקסט הראשון תוך שימוש במונחים כמו *Splendor*, זוהר, או *pristinus nitor*, יופי ראשון. לעומת זאת מתואר הטקסט במצבו הנוכחי כטקסט מושחת.<sup>35</sup> האשם בפער זה, על פי מנוטיוס, הוא הזמן.

בהקדמת כרך כתבי אריסטו שהדפיס מנוטיוס ב-1497 כתב המדפיס כך:<sup>36</sup>

אף על פי שאי אפשר היה להבטיח שבספרים הללו לא יחסר עוד דבר, הרי דבר זה איננו אשמתי – זאת יכול אני לומר בביטחון: כל מה שאני עמל להדפיס יוצא מבתינו במצב טוב ונכון הרבה יותר מאשר ההעתקות – אלא אשמת האנשים שהיו לפנינו, והזמן ההרסני אשר בסופו של דבר משנה, טורף ומשמיד את הכל.

שכן:

זמן האוכל את הכל! הה, זוקן קנוא, חסר חסד!

אט תנסרו ביקום בשן העתים לא חמלה לה,

אט תאכלו את הכל ותוליכו הכל אלי מוות!<sup>37</sup>

וכן:

הזמן נושא את כל הדברים, וכן את הנפש<sup>38</sup>

<sup>35</sup> מנוטיוס, לטינית, עמ' 24. קני, הטקסט הקלאסי, עמ' 21-23.

<sup>36</sup> מנוטיוס יוונית עמ' 36-45. מדובר בכרך אחד מתוך מהדורה בת חמישה כרכים של כתבי אריסטו. על מהדורה זו ר' וילסון, מביונטיין לאיטליה, עמ' 153. על עותקי המדפיס שלה ר' זישרל, מהדורותיו היווניות, עמ' 31-113.

<sup>37</sup> אובידיוס, מטמורפוזות, 234-236.15.

וכן ההכרזה הזו:

רוב ימים ושנים, מה אינכם משמידים?<sup>39</sup>

לכן יהיה זה מרושע ולא הוגן אם מישהו יאשים אותנו. האם לא כפוי טובה לחלוטין הוא מי שמקבל מחברו מטבע, שאותה לא היה יכול לתת לו אלא בעמל רב, והוא מתלונן, מקלל ומאשים אותו על שלא נתן לו מאה?<sup>40</sup>

הספרים הנדפסים, כתב מנוטיוס, יוצאים מבית הדפוס במצב שלם הרבה יותר מן ההעתיקות המדיוואליות, ואף על פי כן אי אפשר להבטיח שהם ישקפו את צורתו המושלמת של הטקסט הראשון. האשם בכך, לדבריו, הוא הזמן. לטובת בניית הטענה גייס מנוטיוס את אובידיוס, וירגיליוס ומרטיאליס, וציטט מכתביהם חרוזים העוסקים בתוצאות הטרגיות שמביא עמו הזמן החולף. הפרסונליזציה של הזמן היא דרך פואטית לטעון שמצבו של הטקסט מתדרדר מאליו, ואין להאשים את מוסרי הטקסט אלא, כביכול, את השנים החולפות.<sup>41</sup> האשמת המוסר של הטקסט על שלא מסר לנו טקסט מתוקן היא כפיות טובה, טען מנוטיוס, הרי בפחות מאמץ יכול היה שלא למסור לנו דבר. בדברים אלו הביע מנוטיוס את הרעיון הרנסנסי על פיו תמה תקופת ימי הביניים ותקופה חדשה התחילה. התקופה החדשה מאופיינת בנסיון לשוב אל העבר האידילי שהתרחש לפני ימי הביניים, וזאת באמצעות מורשתו הטקסטואלית של העבר שהגיעה לידינו דרך ימי הביניים. מערכת יחסים אמביוולנטית מסתמנת כאן בין המלומד בן תקופת הרנסנס לבין מוסר הטקסט המדיוואלי. ברי שאופקיו של המדפיס המלומד רחבים יותר ומטרתו מנוסחת ביתר רפלקסיה מאשר זו של המוסר המדיוואלי, שלא עשה דבר מלבד למסור את הטקסט כפי שקיבל אותו. מאידך מנוטיוס מודע היה היטב לתלותו המוחלטת בטקסט המדיוואלי. ניתן להניח שאף

---

<sup>38</sup> ורגיליוס, האקלוגות 9.51.

<sup>39</sup> מרטיאליס, 9.49.9.

<sup>40</sup> מנוטיוס יוונית, עמ' 40-42.

Quaquam minus fieri potuit, nequid his libris desideratur; quod non mea quidem culpa factum est – nam hoc vere queo dicere: quicquid meo labore formis excuditur, ipsis exemplaribus longe correctius ac magis perfectum exire ex aedibus nostris - verum tum hominum, qui ante nos fuerunt, tum edacium temporum, quae tandem cuncta immutant, consumunt, abolent. Hinc illud:

Tempus edax rerum, tuque, invidiosa vetustas,

Omnia destruitis, vitiataque dentibus aevi

Paulatim lenta consumitis omnia morte

Et illud:

Omnia fert aetas, animum quoque.

Hinc illa acclamatio:

Quid non longa dies, quid non consumitis, anni?

Quapropter improbe et inique faciet, siquis nos accusabit. Nonne est omnium ingrattissimus, qui, donatus nummo aureo ab amico, qui ne illum quidem dare nisi sumis laboribus poterat, queritur, maledicit, accusat, quod non dederit centum?

<sup>41</sup> תפיסה דומה באה לידי ביטוי בהקדמה לאובידיוס מ1503 בה כתב מנוטיוס שרק שישה מספרי fasti שרדו והגיעו אלינו, והשאר לא שרדו את פגעי הזמן. מנוטיוס, לטינית עמ' 58.

ביקורת ריאלית הופנתה מצד המלומדים ההומניסטיים, שעסקו רבות בהבנת ובתיקון הטקסטים העתיקים, כלפי מוסרי הטקסט המדיוואליים. לעומת הביקורת המשתמעת מפגין מנוטיוס מודעות רבה להבדל שבין מסירת הטקסט המדיוואלית לזו ההומניסטית. מוסר טקסט מדיוואלי עושה ככל שביכולתו על מנת למסור את הטקסט באופן המיטבי, ואין להאשימו בשל יכולותיו המוגבלות. התיאור של הטקסט המקורי כטקסט מושלם, דימוי שיש לו שורשים מדיוואליים מוצקים בפני עצמו, יצר פער בין הדימוי לבין הטקסט הריאלי שהגיע באמצעות כתבי יד, והתלונה על הפער הופנתה אל עבר הסוכן. טענתו של מנוטיוס, שהשיבוש המדיוואלי הוא פעולה "טבעית" שהאשם בה איננו המוסר אלא הזמן, מגדירה את פעולת שיחזור הטקסט הרנסנסית כפעולה המנוגדת לטבע, כלומר כפעולה שמטרתה לאיין את השפעתו של הזמן. מכאן קצרה הדרך אל ייחוס משמעות משיחית לטכנולוגיה, כפי שאראה מיד.

### 1.1.2 עיצירת השיבוש בדפוס

הזמן אחראי אצל מנוטיוס לשיבושו ואף להשמדתו הפיזית של הטקסט, ואילו ההתנגדות האנושית להשפעת הזמן נעשית באופן בלעדי באמצעות הדפוס. בהקדמה של שבע עשרה הטרגדיות של אוריפידס שהדפיס ב1503 כתב מנוטיוס כך:

אילו עמדה על תלה עדיין העיר המפורסמת הזו אתונה, שהיתה פעם ביתן של כל המידות הטובות, דמטריוס המלומד ביותר, הייתי בוכה יחד איתה על האובדן המצער של ספרים טובים שהתרחש לפני אלף שנים, וממשיך כל העת.<sup>42</sup> לכן, מוטב שאחשה באשר לאלפי הספרים בספרייתו של תלמי פילדלפוס, הגדולה ביותר שהיתה אי פעם, שנשרפו למרבה העצב בזמן שגאיוס [יוליוס] קיסר הפר את החוק האנושי והאלוהי בנסינו לכבוש את כל העולם.<sup>43</sup> מוטב שאחשה באשר לאובדן הספרים לפני פחות משישים שנה, ולהריסתה של יוון עצמה.<sup>44</sup> האם לא ראינו בזמננו באיטליה ספריות גדולות של ספרים טובים נחרבות תוך שנים ספורות, האם איננו רואים אותן סגורות בגלל איזה אסון ומופקרות לעש ולתולעי הספרים? משום שאתונה אינה קיימת כבר שנים רבות, ראיתי לנכון לככות את האסון הזה איתך, שכן רק אתה בלמדנותך מדגים בפנינו את אתונה.

אלוהים, על כל פנים, שירת את האינטרסים של כל התלמידים באמצעות המצאת הדפוס ומעשינו, שכן אנו מוציאים בכל חודש מהאקדמיה שלנו אלף ויותר עותקים של מחבר כלשהו.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> יתכן שהכוונה לסגירת האקדמיה האתונאית על ידי יוסיניאנוס הראשון בשנת 529 לספירה.

<sup>43</sup> כוונתו של מנוטיוס לשריפת ספריית אלכסנדריה.

<sup>44</sup> כאן מתייחס מנוטיוס לנפילת קונסטנטינופול ב1453.

<sup>45</sup> מנוטיוס יוונית, עמ' 112-114.

Si starent Athenae illae olim virtutum omnium domiculum, Demetri doctissime, deflerem una cum illis bonorum librorum et factam abhinc mille anos et fieri assidue iacturam plurimam et miserabilem. Nam, ut taceam tot librorum millia in illa Ptolemaei Philadelphii bibliotheca, omnium quae unquam fuerunt longe maxima, quo tempore C. Caesar, ut totum sibi terrarum orbem subigeret, et humana et divina iura pervertebat, infelicissime conflagrasse; ut taceam citra annos sexeginta et libros in tota

הספרים, יחד עם כל תרבותה של יוון, נשמדו והם ממשיכים להישמד בשל תלאובות הזמן והפוליטיקה האנושית האנטי הומניסטית – מלחמות, שמדות וכיבושים. האבל על הספרים הנשמדים מלווה את האנושות בכל צורותיה וגילגוליה, אומר מנוטיוס, והוא מצטייר בדבריו כחלק מן "הסדר הטבעי" של העולם וזה למעשה – כפי שהראיתי לעיל, לעצם קיומו של הזמן. ההשמדה נמשכה מאז ימי קדם ועד לכיבוש קונסטנטינופול שהתרחש לפני עשרות שנים ספורות והוביל לא רק להשמדת הספרות אלא אף להשמדת יוון עצמה. הדפוס, לפי מנוטיוס, מספק תרופה נגד השמדה זו. הוא מאפשר לעצור את תהליך ההשמדה, ולגרום לכך שהספרים העוברים דרך מכבש הדפוס לא יוכלו יותר להישמד. במובן זה מקפיד הדפוס את המצב הספרותי ואיננו מאפשר לזמן לבצע בו את מעלליו.

בניגוד להיסטוריוגרפיה המדיוואלית שבה נמתח קו היסטורי יחיד שהבדיל בין התקופה שלפני הנצרות לזו של הנצרות, ההיסטוריונים ההומניסטיים מתחו שני קווים היסטוריים, הקו הראשון הפריד בין antiquan, ההיסטוריה העתיקה, לבין מה שכונה "תקופת החושך". בדרך כלל מוקם קו זה סביב התנצרותו של הקיסר קונסטנטינוס (312) או סביב ביזת רומא (410). הקו השני מוקם בעבר הקרוב מאוד ונועד להפריד בין תקופת החושך לבין תקופת הרנסנס. חיתוך היסטוריוגרפי חדש זה היה מהפכני למדי, התקופה שלפניו ישו שתוארה בימי הביניים כתקופת חושך פורשה מחדש כתקופת אור, הקו הוזה אל כמה מאות שנים אחרי לידת ישו, ימי הביניים שהיו חלק מרכזי מעידן האור פורשו כעידן של ניוון, ואילו ההווה פורש כתקופת האור שאחרי החשיכה. סכימה היסטורית חדשנית זו, שניתן למצאה בכתבי אנשי רנסנס רבים בוואריאנטים שונים, מדוברת כאן מחדש על ידי מנוטיוס בהקשר של השמדת ספרים. הקו הראשון מסומן על ידי סגירת האקדמיה האתונאית והקו השני, הסמוך, בנפילת קונסטנטינופול.<sup>46</sup>

אופן המחשבה על הדפוס כעל טכניקה שמטרתה לעצור את ההשמדה מוצא את ביטויו הספציפי גם בהקדמה הבאה. את הלקסיקון של הסיכיוס שנדפס ב1514, שנה לפני פטירתו, הדפיס מנוטיוס מתוך

---

Graecia καὶ αὐτὴν τὴν Ἑλλάδα deperditam; nonne in Italia tempestate nostra maximas bonorum librorum bibliothecas vel direptas paucis annis vidimus? vel nescio quo infortunio conclusas ac tineis et blattis destinatas videmus? Sed quoniam Athenae iandiu nullae sunt, tecum, qui solus tua doctrina nobis illas repraesentas, hanc visum est deflere calamitatem.

Quanquam consultum est optime a Deo studiosis omnibus excudendi librorum invento et laboribus nostris volumina singulo quoque mense emittimus ex Academia nostra.

<sup>46</sup> על היחס ההומניסטי להיסטוריה המדיוואלית ר' רייס וגרפטון, אירופה, עמ' 75-99, ובהפניות שבסוף הספר.

כתב יד יחיד מספרייתו של ז'אן ג'אקומו ברדלונה (משפטן ממנטובה 1472-1527), לו גם הקדיש את

הכרך.<sup>47</sup> בהקדמתו כתב מנוטיוס כך:

ברדלונה, גאוותה של האצולה המנטובנית – אילו היו מלומדים אחרים עוזרים לי ברצון ושלא על מנת לקבל פרס, כפי שעשית אתה, בעריכה והדפסה של ספרים טובים, אשר בזכות עבודתי וטרחתי מוקמים לתחייה כמו בלידה מחדש (κατὰ παλιγγενεσίαν),<sup>48</sup> רבים וטובים אחרים שעדיין חסרים היו יוצאים לאור. זהו המקרה של הסכיסוס, כאשר הנחת שהוא יחידי ושהוא בידך – ואולי בצדק, שכן עד כמה שאני יודע, על קיומו של עותק אחר איש לא שמע<sup>49</sup> – שלחת אותו אלי כדי שיימסר למדפיסים שלנו על מנת שידפיסו אותו, מבלי לצפות לשום דבר אחר, מלבד – כזו היא נדיבותך וכוזו היא אהבתך ליודעי הספר – שהוא יהיה זמין לכל הלומדים כולל אלו העתידיים. אינך מתנהג כמו אנשים קנאים אחדים, המבקשים להיות המלומדים היחידיים ומונעים בקנאותם ספרים טובים מן האחרים. במקום זאת, מאחר שאתה משתוקק שהכול יהיו דומים לך ביותר – שהרי אתה מומחה גם ביוונית וגם בלטינית, ובקי מאין כמוך במקצועות המתמטיים – אתה נותן ברוב טובך לכולם גישה חופשית לספרייתך המלאה בספרים הטובים ביותר.<sup>50</sup>

בהקדמה זו מבטא מנוטיוס את התפיסה לפיה הדפוס יכול למנוע את השמדתו של ספר שנמצא בעותק

יחיד. הוצאת כתב יד יחיד מד' אמותיו של בעליו אל בית הדפוס מייצרת פעולה כפולה, מחד היא

מאפשרת לתלמידים בהווה לקרוא, ומאידך היא מבטיחה את הישרדותו, כך שגם הקוראים העתידיים

(etiam posteris) יוכלו להחזיק בו.

תיאור תפקידו של הדפוס כמשמר של ידע מפני אבדן, כלומר כמי שמטרתו לעצור את פעולתו

ההרסנית של הזמן, מוביל אל תיאור תפיסתו לגבי תפקידו הפוזיטיבי של הדפוס – המצאה המאפשרת

לטקסטים העתיקים להיוולד מחדש.

### 1.1.3 מוטיב הלידה מחדש

ברדלונה עזר למנוטיוס בכך שנתן לו את כתב היד אך מאמציו של מנוטיוס כמדפיס הם אלו שהעניקו

לספרים הנדפסים את ערכם המיוחד. מנוטיוס כתב כך: *qui tanquam κατὰ παλιγγενεσίαν*

---

<sup>47</sup> ר' עליו מנוטיוס, יוונית, הע' 511. על כל הפרשה ר' לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 245-246; קני, הטקסט הקלאסי,

עמ' 18; בראון, הדפוס הוונציאני, עמ' 45.

<sup>48</sup> צירוף זה מצוטט ביוונית, בניגוד לשאר ההקדמה הכתובה לטינית.

<sup>49</sup> על כתב היד ר' מנוטיוס, יוונית, הע' 512.

<sup>50</sup> מנוטיוס, יוונית, עמ' 258-263.

Si caeteri studiosi, nobilitatis. Mantuanae decus Bardellone, sua sponte ac gratis, ut ipse facis, iuarent me edendis publicandisque bonis libris, qui tanquam κατὰ παλιγγενεσίαν reviviscant mea cura et laboribus, brevi quamplurimi, qui desyderantur, exirent in publicum: ut de Hesichyo factum est, quem cum penes te tantum esse duceres, et vere fortasse – nemo enim est, quod sciam, qui extare alium audiverit –, eum ad me misistri, ut daretur imprimendus impressoribus nostris, nihil prorsus aliud spectans quam, quae est liberalitas, qui tuus amor erga literatos viros, ut fiat communis studiosis omnibus, etiam posteris; nec imitaris invidos quosdam, qui, dum se solos esse doctos volunt, bonos libros invident aliis, sed, tui omnes quam simillimos fore cupiens – es enim et Graece et Latine doctissimus mathematicarumque disciplinarum longe peritissimus – bibliothecam tuam plenam optimorum librorum omnibus benignus impertis.

reviviscant mea cura et laboribus, כלומר, הודות לתשומת הלב ולעבודה שלו קמים הטקסטים לתחייה (reviviscant). כאן שתל מנוטיוס ביטוי רב משמעות ביוונית, κατά παλιγγενεσίαν, בלידה מחדש (Palingenesis), מושג עקרוני במחשבה הרנסנסית. בפילוסופיה העתיקה שימש המושג כתיאור של הבריאה התמידית של העולם והוא שימש פילוסופים ונואמים שונים כדי לציין שיחזור של עבר ספרותי. שימושו החשוב לעניין ציטוטו של מנוטיוס הוא בבשורה על פי מת, בה מסופר על ישו המספר למאמיניו על יום הדין האחרון,

אמר להם ישוע: אמן. אומר אני לכם, אתם ההולכים אחרי, כאשר תתחדש הבריאה ( ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ) ובן-האדם ישב על כסא כבודו, תשבו גם אתם על שנים-עשר כסאות לשפט את שנים-עשר שבטי ישראל.<sup>51</sup>

ביטוי זה הופיע אצל מנוטיוס באותו האופן בהקדמה שלו לאיליאדה (1504) שהוקדשה לאלאנדרו ממוטה (פילולוג, עורך טקסטים וקרדינל 1480-1542). את ההקדמה פתח מנוטיוס בהסבר, אותו נדרש לספק כנגד ביקורות מסויימות, מדוע הוא מקדיש ספרים של מחברים שונים לדמויות ידועות בזמנו.

שכן מאחר שספרים נהנים ממעין לידה מחדש כאשר הם מופקים בתשומת לב ובמאמץ רב בבית הדפוס (מילולית: בבתים) שלנו, חושבני שאני יכול להקדיש אותם, אחרי כזו לידה מחדש (διὰ τὴν τοιαύτην παλιγγενεσίαν), למי שארצה.<sup>52</sup>

לידה מחדש מאפשרת להעניק את הטקסטים מחדש. יום הדין הזה, בו תתחדש הבריאה, מסמן את המסגרת המושגית דרכה חושב מנוטיוס על התהליך שעוברים הטקסטים בבית הדפוס שלו. הספר הנדפס מכתב יד מסומן כתחילתו של עידן חדש בתהליך מסירת הטקסטים, המאפשר לחשוב עליהם מחדש ולעצב אותם מחדש.

האפשרות לייצר ספר חדש מתוך אבני הבניין של החיבור העתיק הסעירה את עולמם של ההומניסטים ושל מנוטיוס בתוכם. דימויים שונים שימשו אותו כדי להביע את התפעלותו, דימויים החופפים באופן חלקי בלבד זה לזה. דימוי מקביל נוסף לדימוי הלידה מחדש מסתמן בדבריו הבאים של מנוטיוס

בהקדמת כרך כתבי אריסטו (1497), ממנה כבר ציטטתי למעלה, כתב מנוטיוס כך:

עבודה רבה השקעתי באריסטו, הן על הטקסטים המוצעים כאן הן על אלו שנדפסו בקרוב, בעזרת האל. על מנת שיגיעו אל האנשים באופן המדויק ביותר, כתבי היד הטובים והמוקדמים

<sup>51</sup> מתי 19:28.

<sup>52</sup> מנוטיוס, יוונית, עמ' 162-163.

Cum enim renasci quodammodo videantur libri summa cura, summis laboribus informati in aedibus nostris, licere mihi arbitror διὰ τὴν τοιαύτην παλιγγενεσίαν eos, cui libuerit, dedicare.



ביותר לוקטו, מספר עותקים של אותו הטקסט נאספו ותוקנו, והם נמסרו אל המדפיסים על מנת שיקרעו אותם לחלקים, והתכלו, מתים כמו נקבת השפיפון (vipera) היולדת.<sup>53</sup>

אמונה ימי ביניימית גרסה שילדיו של השפיפון אוכלים את דרכם החוצה מרחם האם והורגים אותה עם צאתם לאוויר העולם.<sup>54</sup> כך, אומר מנוטיוס, אנו מגישים את כתבי היד הרבים אל המדפיס על מנת שימותו כאשר הוא מיילד מתוכם את הספר הנדפס.



הוויפרה, מתוך Aberdeen Bestiary (England, 12th century) f. 66v

דימוי חידוש הבריאה ודימוי הלידה מחדש תוך הריגת דמות האם הקדמונית אינם חופפים לדימויי עצירת הזמן אותם תיארתי קודם לכן. מחד מתאר מנוטיוס את תהליך ההשחתה הטבעי של הטקסטים – הן של נוסח הטקסטים והן של עצם קיומם – ואת האופן בו הוא נעצר באמצעות הדפוס. במובן זה הדפוס עוצר תהליך אינסופי וטבעי של קמילה, ומונע את אפשרות ההשמדה העתידית. על ציר שני, מקביל, מדומה תהליך עצירת השיבושים להריגה ותחיה מחדש, במובן זה שכתבי היד, בהם נמסר הטקסט המדיוואלי, כביכול מוצאים להורג והטקסט נולד מתוכם מחדש באקט המתומלל באמצעות טרמינולוגיה נוצרית בעלת משמעות משיחית.

#### 1.1.4 כיצד אפשר לתקן את הטקסט – ריבוי כתבי יד

מנוטיוס המשיג את הרגע ההיסטורי בו הוא עומד כרגע בו נפרדת ההיסטוריה ממורשת ימי הביניים ועומדת מולה, מנתחת את נזקיה ועוצרת את השיבושים הרבים שנגרמו במהלכה. אך כאן לא מסיימת יומרתו. מנוטיוס ביקש לא רק לעצור את השיבוש המתמשך, אלא אף לתקנו. על מנת לשפר את מצב

<sup>53</sup> מנוטיוס, יוונית עמ' 43.

Aristotelis vero et quae nunc legenda damus et quae mox Deo favente daturi sumus, multum certe elaboravi et, tum quaerendis optimis et antiquis libris atque eadem in re multicipibus, tum conferendis castingandisque exemplaribus, quae dilaceranda impresibus traderentur perirentque ut pariens vipera, in manus hominum venirent emendatissima.

<sup>54</sup> מנוטיוס, יוונית, עמ' 43, בהערה.

הטקסט על פני מה שנמצא בעותקים שהתגלגלו אל בית הדפוס יצר מנוטיוס פרוצדורה שלא תוארה עד כה כייחודית ואני מבקש להניח עליה את האצבע, כוונתי לשימוש הייחודי בריבוי כתבי יד על מנת להפיק מחדש את הטקסט בצורתו הראשונה, למעשה זהו רגע המחשבה הראשון על מה שלימים יקרא "מהדורה מדעית".

פוליציאנו היה הראשון לראות את סך כתבי היד שהגיעו לידיו כמצאי של כל הנתונים הטקסטואליים העומדים למיון. הוא הבחין בין כתבי יד לפי גילם, וביקש לתאר אותם לפי "ענפים" ו"משפחות" לפי סוג כתיבת היד וזהות המעתיק. פוליציאנו השתמש בריבוי כתבי יד על מנת לדון במילה, מושג או חרון, אך לא ביקש לייצר מהדורה שלמה שתגיש לקורא טקסט שלם ומבוקר. מנוטיוס ראה את עצמו כחברו ותלמידו של פוליציאנו, ואת בית הדפוס שלו כביטוי של מפעלו האינטלקטואלי ובספרים רבים שהדפיס מנוטיוס מופיע בפירוש איזכור של ריבוי כתבי היד מהם סונתו הטקסט של הספר. אך אף על פי כן, ובניגוד גמור לשיטתו של פוליציאנו, מוזכרים כתבי היד בהקדמותיו של מנוטיוס ללא שום אפיון מלבד מספרם.<sup>55</sup>

בהקדמת ספר הדקדוק של תיאודור גאזה (1398-1475), שנדפס ב1495 כתב מנוטיוס שהוא הצליח לשים את ידו על עותקים רבים והוא הדפיס אותם באופן מדויק עד כמה שידו היתה משגת.<sup>56</sup> בהקדמת ה"היסטוריות" של תוקידידס (1502) כתב מנוטיוס שמתחילה ביקש להדפיס יחד עמו גם את קסנופון ואת *paraleipomena* של גמיסטוס פלטון (Gemistos Plethon) אבל "מכיוון שלא היו לי מינימום שלושה עותקים דחיתי זאת לזמן אחר".<sup>57</sup> באותה שנה הדפיס מנוטיוס את ה"היסטוריות" של הורודוטוס עם הקדשה לג'ובאני קלפורניו (1443-1503, מושל פדואה<sup>58</sup>), בהקדמתו כתב כי ה"היסטוריות" נבדקו כנגד עותקים רבים.<sup>59</sup> בהקדמת "משתה החכמים" (*Δειπνοσοφιστῶν*) לאתנאיוס, שנדפס ב1514, ציין מנוטיוס שמוסרוס יצר את הטקסט המופק מתוך השוואה לכתבי יד רבים של אתנאיוס (*cum multis exemplaribus*) של אתנאיוס, וכן לקיצור של החיבור וכך הצליח להחזיר לקטעי שירה רבים את

---

<sup>55</sup> לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 48-71. גרפטון, פוליטיאן.

<sup>56</sup> מנוטיוס, יונית, עמ' 20. *exemplaria habuisse me quam plurima, curraseque ut quam emendatissime impremerentur.*

<sup>57</sup> מנוטיוס, יונית עמ' 102. *sed quia non habebam minimus tria exemplaria, distulimus in aliud tempus.* וילסון, מביונטיון לאיטליה, עמ' 152.

<sup>58</sup> ר' עליו מנוטיוס, יונית, בהפניות שבהע' 232.

<sup>59</sup> *quoniam multis exemplaribus castigatae emittuntur* מנוטיוס, יונית, עמ' 106.

צורתם המחורזת האבודה.<sup>60</sup> היעדר הפירוט על גילגוליו של כל כתב יד, של היקפו ושל מראהו החיצוני בולט לעין אל מול שיטות עבודתו של פוליציאנו, שפירט בכל מקום שבו היה יכול את הנתונים המתארים את ייחודו של כתב היד בו עסק. לא מצאתי בהקדמותיו של מנוטיוס הסבר ישיר מדוע הוא בוחר להשתמש בכתבי יד מרובים, וגם לא מדוע הוא מתאר אותם ללא פירוט יתר. אך הסבר מפורט שכזה נמצא בדבריו של אחד ממתחרינו, גרגוריו דה גרגורי, העשויים לשפוך אור על התיאורים המצוטטים מתוך הקדמותיו של מנוטיוס.

בחדש מאי 1516 הדפיס גרגוריו דה גרגורי מהדורה של ה"דקמרון" לבוקאצ'ו, שנערכה על ידי ניקולו דלפינו (Nicolò Delfino), מגיה וונציאני בן חוגו של פייטרו במבו (pietro Bembo 1470-1547). את הקדמתו הפנה המדפיס אל הנשים הקוראות, ובה הסביר דלפינו כיצד למד את מלאכת הכנת הטקסט מן הצייר היווני זאוקסיס,

עשיתי ... בתקני כפי שעשה זאוקסיס איש קרוטונה, הצייר האצילי, שביקש לבחור את היפות בנשים, ומכל אחת מהן לקח את החלקים המעולים ביותר וחיברם יחד כדי ליצור בתכסיס זה את דמותה של הלנה המפורסמת; לכן לקחתי טקסטים עתיקים רבים (כי אחרת לא הייתי מעז לקחת על עצמי את המשימה הזו), מכל אחד מאלה בחרתי את החלקים שנראו לי היפים ביותר והמתאימים ביותר לכוונת המחבר. לא חסכתי במאמצים, על מנת להחזיר את היצירה הזו אל יופיה הראשון (כפי שיתגלה בבירור לכל מי שקורא אותה בנפש כנה וקשובה).<sup>61</sup>

בספר 35 של "חקר הטבע" הקדיש פליניוס הזקן פסקה לתיאור מלאכת הציור של הצייר היווני האגדי זאוקסיס (Ζεῦξις). פליניוס מספר שכשביקש זאוקסיס לצייר את הלנה מטרואיה, היפה בנשים, לא הצליח למצוא מודל שהניח את דעתו. לכן בחר חמש נשים שונות כמודל ומכל אחת בחר חלקים כדי לבנות מהם את דמותה של הלנה.<sup>62</sup> גם כאן, כמו אצל מנוטיוס, כתבי היד אינם שלמים, אך כל אחד מהם מחזיק משהו מיופיו הראשון של הטקסט הקדמון. מגיה הטקסט ערך סלקציה, בחר מכל אחד את

---

<sup>60</sup> מנוטיוס, יוניתי, עמ' 268. החיווי מופיע בעוד מקומות רבים, ר' בהקדמה לפילופונוס מ1504 שם עמ' 124, ובהקדמת פירושי אריסטו של אלכסנדר אפורדוסיס מ1514 שם עמ' 256. במקומות אחרים מתנצל מנוטיוס על שהדפיס רק מתוך כתב יד אחד. למשל לגבי תיאופרסטוס, ר' מנוטיוס יוניתי עמ' 40-42 ולורי, עולמו של אלדוס, עמ' 233, ואריסטו, מנוטיוס, יוניתי, עמ' 64, לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 234-235.

<sup>61</sup> דניאלס, בוקצ'ו והספר עמ' 200 (נספח VI) לניחוח ההקדמה רק שם עמ' 101-116. וכן טרוברו, הדפוס, עמ' 166-165.

Né altrimenti quasi ho fatto in questa correttione che fece già di voi appresso Crotoniati Zeusi, nobile dipintore, il quale trall'altre alquante elettene delle più belle, da ciascuna di quelle le più eccellenti parti togliendo, con sommo artificio la poi tanto famosa Helena ne dipinse; perché havuti molti antichissimi testi (né altrimenti sarei stato oso di torre questa impresa), da ciascuno di queglii, quelle parti sciogliendo che più belle et più confacevoli alla intentione dello auttore mi sono parute, non risparmiando fatica alcuna, questa opera alla sua prima bellezza (come a ciascuno leggendola con animo sincero et intendente assai chiaro apparirà) mi sono ingegnato di rendervi, della quale parimente non picciol diletto dalle varie cose in essa narrate, et utile consiglio pigliare potrete.

<sup>62</sup> ר' מנספילד, יפה מכדי לציירו.

חלקיו הטובים ביותר, וכך יצר באופן מלאכותי טקסט אקלקטי שהחזיר – הלכה למעשה – את הטקסט אל יופיו הראשון, לפני שהושחת.

התקבלותה של מהדורת דלפינו של הדקמרון שיקפה את ההבדל שבינה לבין מהדורות האינקונובולה הקודמות, שעריכתן לא נעשתה באותו אופן. טיצונה גאטנו (Tizzone Gaetano da Pofi, d. 1530), פילולוג ועורך שעבד בבית הדפוס של ג'ירולמו פנטיו (Girolamo Pentio), כתב בקולופון של מהדורת Teseida שערך (1528) שדולפינו הציל את הדקמרון מלהיות "libro di taverne" ספר של טברנות. הספר המודפס לפי כתב יד אחד מוביל ליצירת מוצר זול וזמני, שאיננו חלק מן התרבות הגבוהה, זאת בניגוד לספר המודפס על פי כתבי יד רבים.<sup>63</sup> הטקסט של הדקמרון במהדורת דולפינו שימש את יורשיו של מנוטיוס במהדורת ונציה 1522 של הדקמרון. אחד מהם, פרנצ'סקו אסולנו (Francesco Asolano), כתב שהוא המשיך לעבוד על הטקסט עם כתבי יד רבים ולשפרו. אכן, כאשר נבדוק מה תרמו כתבי היד הרבים הללו נמצא יתרון קטן במיוחד במהדורה זו – רשימת *eratta* בת חמישה עשר סעיפים, שחלקם הם תיקוני כתיב בלבד – גם כאן חשובה הכרזתו של המדפיס על מרכולתו הרבה יותר מהעבודה הריאלית שעשה, שכן היא שמעידה כיצד חשב על היחס בין הספר הנדפס לכתבי היד.<sup>64</sup>

הגישה המומחשת על ידי דולפינו הובעה פעמים רבות באופן פרוזאי יותר, למשל אצל מנפרדו בונלי (Manfredo Bonelli) במהדורת *Specchio di Croce* של הסופר האיטלקי דומניקו קבלקה (Domenico Cavalca 1270-1342), כתב בונלי בקולופון כך "habbiamo transcorrendo di molti" <sup>65</sup> ("לקחתי את כתבי היד הרבים המושחתים ויצרתי אחד מדוייק").<sup>65</sup> ב1501 הדפיס מנוטיוס, את המהדורה הראשונה של שיריו של פטררקה בוורנקולר האיטלקי, מתוך אוטוגרף של פטררקה, לטענתו. שנתיים אחר כך, ב1503, קם המדפיס היהודי גרשום שונצינו, וקרא תיגר על ענק הדפוס הגוי.<sup>66</sup> שונצינו הדפיס מחדש את שיריו של פטררקה בפאנו, שם חנה באותם שנים. בניגוד לספריו האחרים, לספר זה הקדים הקדמה באיטלקית וחתם עליה בשמו, כמעשה חיקוי פולמוסי

---

<sup>63</sup> מובא בהקדמת Teseida מהדורת 1528. לדיון על מהדורת הסכיוס, שתוארה לעיל כמהדורה שנעשתה על פי כתב יד אחד בלבד, ר' להלן בדיון על פועלו של מרקוס מוסורוס.

<sup>64</sup> ריצ'רדסון, תרבות התיקון, עמ' 60-61.

<sup>65</sup> מובא אצל ריצ'רדסון, תרבות הדפוס, עמ' 60.

<sup>66</sup> על נדודיו ופועלו כמדפיס, וכן על התקרית המתוארת כאן, ר' מרקס, גרשום שונצינו, עמ' 455-456; קומבוני, "פטררקה" של שונצינו; לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 88, 241; ריצ'רדסון, תרבות הדפוס, עמ' 53-54.

של נוהגו של מנוטיוס לכתוב הקדמות לספריו.<sup>67</sup> בהקדמה זו טען שונצינו שכתב היד של מנוצינו משובש והוא כלל איננו אוטוגרף, ואילו שהוא עצמו שיחזר את הטקסט הנכון מתוך שלושה כתבי יד שהצליח לשים עליהם את ידו בפאנו.<sup>68</sup>

תפיסה זו לגבי תפקיד השימוש בכתבי יד רבים יכול לסייע לנו להבין מדוע תיאר מנוטיוס את כתבי היד ששימשו אותו להדפסה ללא כל פירוט מלבד מספרם. השימוש במספר כתבי יד מאפשר לצרף את המופעים החלקיים שבעותקים המדיוואליים וליילד מתוכם את הטקסט האחד ביופיו הראשון.<sup>69</sup> אצל פוליציאנו מוינו כתבי היד לפי גילם, משפחותיהם וענפיהם על מנת לייצר דיון היסטורי ביקורתי באופני ההתגלגלות של ביטויים, חרוזים וקטעי טקסט אחרים. המדפיסים הוונציאנים למדו מפוליציאנו את הגישה על פיה ריבוי כתבי היד יכול לאפשר לברר את נוסח הטקסט בגירסתו הראשונה אך הם השתמשו בגישה זו באופן אחר מכפי שנעשה על ידיו. כתבי היד לא תוארו במלואם, אלא הפכו ל"מצאי" ממוספר, כביכול לא החיפוש אחר הגירסה הלא משובשת בין הגירסאות המשובשות הוא שמייצר את הטקסט הסמכותי אלא עצם העובדה שכתבי יד רבים שימשו ליצירת המהדורה. גם התוצאה היתה שונה, לא ביטוי או קטע ספציפי מתוקן ומתואר לפי גירסאותיו אלא חיבור שלם בנוסח אחד. הרטוריקה ההומניסטית גויסה לטובת תעשיית הדפוס, מתוך אופק שונה מזה של פועלו הלמדני של פוליציאנו.

כתבי היד של הספרות הקלאסית שימשו בעולם ההומניסטי בתפקיד כפול וסותר. מצד אחד הם ייצגו את פירות העולם המדיוואלי המשובש והמנוון, שלא השכיל לשמר את הטקסטים הקלאסיים והשחית את צורתם של אלו שהשתמרו. מאידך כתבי יד אלו הם היחידים שהעבירו את המסורת הקלאסית אל בני תקופת הרנסנס. מניית כתבי היד ללא ציון של מקורם, איכותם, היקפם או מאפיינים אחרים שלהם

---

<sup>67</sup> על החתימה של שונצינו על ההקדמה כמעשה פולמוסי נגד מנוצינו ר' מרקס, גרשם שונצינו, הע' 48. מרקס מעלה שם את הרעיון, בשם מניצי, שגם הפניה לקיסר בורג'ה שיתן חסות לספר מטרתה לתמוך בפולמוס המדפיסים. שונצינו אף שכר את שירותיו של חותן האותיות שעבד עבור מנוצינו. ר' אצל מרקס שם.

<sup>68</sup> קורנליה לינדה תיארה בספרה "כיצד לתקן את כתבי הקודש" את אופן ההתפתחות של איזכור כתבי יד ששימשו מלומדים איטלקיים ברבע האחרון של המאה הט"ו ובתחילת המאה הט"ז. המלומד לורנצו וואלה (Lorenzo Valla, 1406-1457) כתב שני חיבורים נפרדים שהוקדשו לביקורת נוסח הוולגטה. בחיבורו המוקדם *annotationes* הגיה וואלה את הטקסט על פי מספר כתבי יד אך לא ציין את מספרם או את מקורם. לעומת זאת בחיבורו המאוחר יותר *collatio* ציין וואלה בכל הגהה את מספר כתבי היד המדוייק שבו השתמש. גם מלומדים מדיוואלים עבדו לפרקים עם יותר מכתב יד אחד אבל הם לא דיווחו על מספרם המדוייק או על טיבם, למשל ר' את תיאורה את עבודתו של תיאודולף מאורליאן Theodulf of Orleans (מאה יב) על נוסח הוולגטה. לינדה, כיצד לתקן, עמ' 41, עמ' 184-191 והע' 246, וכן עמ' 185-186 והע' 247.

<sup>69</sup> מאידך, ברי שמנוטיוס לא הצליח להגיע לכל כתבי היד הזמינים, ר' למשל את הדיון על כתבי היד שבספריית המרציאנה, שלא הגיעו לידינו של מנוטיוס, לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 230-233.

שירתה את היחס הכפול והסותר אל כתבי היד. מחד הודגשה מהימנותו של הטקסט הנדפס, ששוחזר באופן מלא, כביכול, מתוך כתבי יד חלקיים רבים. מאידך הובע בוז כלפי כתבי היד החלקיים הנונחים מאחור, כביכול, לטובת מהדורת הדפוס החדשה. יחס כפול זה הובע במפורש על ידי מנוטיוס בהקדמת מהדורת כתבי אריסטו שציטטתי לעיל. מנוטיוס כתב שם כך:

האם לא כפוי טובה לחלוטין הוא מי שמקבל מחברו מטבע, שאותה לא היה יכול לתת לו אלא בעמל רב, והוא מתלונן, מקלל ומאשים אותו על שלא נתן לו מאה?  
התלונה, הקללה והביקורת מופנים מצד מקבל המטבע, כלומר על ידי מקבל המסורת הקלאסית, כלפי כתבי היד המדיוואליים שכשלו, כביכול, בתפקידם כמוסרים מהימנים. בהגנתו עליהם, מנוטיוס מביע את צדה השני של המשוואה, כלומר את תלותם המוחלטת של בני תקופת הרנסנס במסירה המדיוואלית החלקית.

מודעות זו מובילה גם להכרה רציונלית וברורה באפשרות השיחזור המלא של הטקסטים העתיקים. למעשה, מנוטיוס לא תלה את הלידה מחדש של הטקסטים הנדפסים בכך שהדפוס יציג טקסט מתוקן. בהקדמה למהדורת התאוגניה של הסידוס, אליה לוו גם טקסטים של תיאוקריטוס, שהוקדשה למורו של מנוטיוס בטיסטה גוארינו, כתב מנוטיוס כך:

אם תקרא טעויות, מורה מלומד, כאן או בספרים אחרים, שאני מדפיס לתועלתם הכללית של הלומדים כולם (ואינני מכחיש שישנן כמה) אל תאשים אותי אלא את העותקים. שכן אינני לוקח על עצמי לתקן את הספרים, בחלק מהם זוהי עבודה [המתאימה] לאדיפוס, שכן הם כל כך מקולקלים ומושחתים שאפילו מי שחיבר אותם, אילו היה חוזר לחיים, לא היה יכול להעביר את השגיאות. אבל אני עושה כל מאמץ לוודא שהטקסט הנדפס הוא לכל הפחות נכון יותר מאשר העותקים. כך עשינו עם הדקדוק של אפולוניוס, וכן בספר הזה שבו הוספנו את האקלוגות, שכן העדפנו שיהיה משהו על פני שלא יהיה כלום. טקסט שגוי, אם איננו מודפס, לעתים רחוקות באמת יתוקן, או לעולם לא. אם יגיע אל הציבור, לפחות יהיו אנשים רבים שיתקנוהו על פני זמן רב. אנו רואים זאת אצל פביוס קווינטיליאנוס, גאיוס פליניוס הצעיר ולא מעט אחרים, בכל יום הם מיתקנים והולכים, בכל יום הם מגיעים כמעט לצורתם האלגנטית ולטהרתם הראשונה. אבל רשעים וכפויי טובה הם כל אלה המבקרים אותי. להם לא הייתי מאחל דבר גרוע יותר מאשר שגם הם, כמוני, ידפיסו יום אחד טקסטים יווניים, אז ודאי ישנו את דעתם. אך די בזה...<sup>70</sup>

<sup>70</sup> מנוטיוס, יוונית, עמ' 24.

Siqua tamen leges incastigata, magister doctissime, tam hic quam in caeteris libris, quos ego ad communem studiosorum omnium utilitatem curo imprimendos (nam esse aliqua non eo inficias), non mihi imputes sed exemplaribus. Non enim recipio me emendaturum libros – nam in quibusdam Oedipo coniectore opus esset: ita enim mutilati quidam sunt et inversi, ut ne ille quidem qui composuit, si revivisceret, emendare posset – sed curaturum summo studio, ut vel ipso exemplari imprimantur correctiores. Sic in Apollonio grammatica fecimus, sic in hoc libro in iis quas addidimus eclogis, rati atius esse aliquid habere quam nihil. Quod incorrectum est, silateat, raro vel potius nunquam emendatur. Si vero prodit in publicum erunt multi qui castigent, saltem longa die. Sic in Fabio Quittiliano, Sic in C. Plinio nepote, sic in nonnullis aliis factum videmus, qui quotidie emendatur, quotidie pristinae elegantiae et candori propius accendunt. Sed periniqui sunt et ingrati,

אין אפשרות, לדברי מנוטיוס, לתקן את הטקסט עד גמירא ולהפיק מהדורה מושלמת. הטקסט נפגע עד כדי כך שאפילו מחברו לא יוכל לתקנו. הדפוס מציין את נקודת המפנה בה מפסיק הטקסט להישחת ומתחיל להיתקן, המדפיס איננו יכול להיות ערב לכך שהוא ידפיס טקסט מתוקן, אך הוא יכול להיות ערב לכך שהוא יפסיק את תהליך ההשחתה. בשלב שני יכין המדפיס טקסט מתוך כתבי יד רבים וכך יפיק טקסט שיהיה טוב יותר במעט או בהרבה מן העותקים הקיימים בכתב יד, שגורלם נידון להישמד.<sup>71</sup> שני שלבים אלו מעניקים להדפסה את הכח לקרב את הטקסט לצורתו הראשונה.<sup>72</sup>

בהצהרותיו העמיד מנוטיוס תמונה קוהרנטית למדי של אופן העבודה עם כתבי יד מרובים מתוך מטרה לשחזר את הטקסט הקדמון. תפיסת המקור המדומיין ואשמת שיבוש, מוטיב הלידה מחדש והיכולת לשחזר את הטקסט הקדמון באמצעות איסוף של כתבי יד רבים, כל אלו מוזכרים שוב ושוב בהקדמותיו של מנוטיוס לספריו המהווים מעין חלון ראווה של בית הדפוס שלו לאורך שנות פעילותו. בידינו נמצאים גם מספר "עותקי מדפיס", אחד עשר עותקים חלקיים מתוך למעלה ממאה ועשרים ספרים שהדפיס, המאפשרים לעקוב בפרטי פרטים אחר מלאכתם של המגיהים בבית הדפוס האלדיני. עבודה זו נעשתה על ידי זישרל בספרו הגרמני על כתבי היד של המהדורות היווניות. הממצאים הריאליים מבית הדפוס מאזכרים ביותר מנקודת המבט של חוקרי הטקסט הקלאסי. בניגוד להצהרות מעוררות ההשראה על ריבוי כתבי היד, השימוש בכתבי היד היה מועט ואקראי ופעמים רבות גם כשהגיע בדרך מקרה כתב יד משובח לבית הדפוס, המגיהים לא ידעו מה לעשות איתו.<sup>73</sup> לא זו אף זו, גם כשידעו מה לעשות איתם פעמים רבות לא השכילו מגיהי הדפוס להכניס את תיקונייהם אל המהדורות הנדפסות. גם התופעה ההפוכה מצויה לפנינו, מנוטיוס הצהיר אודות ספרים מסויימים שהם הועתקו אות אחר אות מכתב היד, אך למעשה כללה העתקה זו עיבוד מסיבי, אפילו כשמדובר בחיבורים של מחברים בני הזמן, תיקונים אלו נעשו לעתים אחרי שהמחבר בעצמו עבר עליהם ותיקן אותם. ככלל מציגים מרבית כתבי היד הללו

---

si qui sunt qui me accusent; his ego nihil imprecarer, nisi ut quemadmodum ego ita et ipsi curarent aliquando imprimendos Graecos libros: sentirent certe longe aliter. Sed haec stasis...

<sup>71</sup> בכמה מקומות כתב מנוטיוס כי גורלו של כתב היד הוא להיקרע ולהיאבד על מנת שיפנה את מקומו לטקסט החדש לעלות ולפרוח. ר' ריצ'רדסון, תרבות הדפוס, עמ' 23 ליד הע' 27. ריינולדס ווילסון, מעתיקים ומלומדים, עמ' 140; לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 239-245; בנטלי, הומניסטים וכתבי הקודש, עמ' 127-128.

<sup>72</sup> לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 234.

<sup>73</sup> לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 237. במהדורת ההקדמות מנוטיוס, יונית, סיכס ווילסון בכל מקום שהיה אפשר את ממצאיו של זישרל על עותקי המדפיס של מנוטיוס והפנה אל ספרו.

בעיקר הגהות חפוזות מסברה, שנעשו בלחץ זמן וללא הפעלה של ביקורת מתודית.<sup>74</sup> לעתים פנו המגיהים להגהה מסברה פשוט משום שהיא היתה מהירה הרבה יותר מאשר עבודה מתישה עם טפסים רבים, והיוותה את המוצא הפשוט ביותר של מגיה טקסט שצריך היה לנפק טקסט מוגמר במהירות גדולה.<sup>75</sup> הכנת הטקסטים להדפסה בבית הדפוס האלדיני, הסיק לורי, היתה יותר משחק של גלגל מזל אקדמי מאשר מערכת מבוקרת של ביקורת מלומדת. במובן זה עברה המתודה הלמדנית "השטחה" כאשר הגיעה לשטח, ולעתים אף הפכה לרטוריקה פירסומית ריקה מתוכן.<sup>76</sup> ולא רק התיקון האקטיבי לא התרחש תמיד כמוצאה. בהקדמת התאוגניה של הסיודוס אותה ציטטתי לעיל כתב מנוטיוס כך:

טקסט שגוי, אם איננו מודפס, לעתים רחוקות באמת יתוקן, או לעולם לא. אם יגיע אל הציבור, לפחות יהיו אנשים רבים שיתקנוהו על פני זמן רב. אנו רואים זאת אצל פביוס קווינטיליאנוס, גאיוס פליניוס הצעיר ולא מעט אחרים, בכל יום הם מיתקנים והולכים, בכל יום הם מגיעים כמעט לצורתם האלגנטית ולטהרתם הראשונה. מהדורותיהם הראשונות של קווינטיליאנוס של פליניוס הצעיר נדפסו כבר בשנות השבעים של המאה הט"ו ומאז שבו ונדפסו שוב ושוב, אך בדיקתו של וילסון העלתה שבניגוד לדבריו של מנוטיוס יהיה זה מוגזם לומר שכל מהדורה הציגה התקדמות על פני קודמתה.<sup>77</sup>

#### 1.1.5 מנוטיוס – סיכום מתודולוגי

בפרק זה בחנתי מספר מערכות דימויים ששימשו את אלדוס מנוטיוס ומדפיסים אחרים בני זמנו לשם תיאור מעשה הדפוס ויחסו אל תרבות כתבי היד. דימויים אלו מתייחסים אל המקור המדומיין של הטקסט. הטקסט מתואר כמושלם וזוהר והוא מונגד אל תהליך השחתה מתמיד שעובר הטקסט במהלך ימי הביניים. הסיבה להשחתה, היא, אצל מנוטיוס, הזמן עצמו. תפקידו של מכבש הדפוס לפי מנוטיוס הוא לעצור את פעולתו ההרסנית של הזמן.

בשורה של דימויים חופפים חלקית הגדיר מנוטיוס את היחס שבין תוצר הדפוס לכתבי היד שקדמו לו – הדפוס רוצח את כתב היד במעשה אדיפלי, כתבי היד מומתים בידי של המדפיס ומתוך גווייתם מגיח

---

<sup>74</sup> לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 225-227 ובהפניותיו. לורי הפנה למאמריו של זישרל שעודכנו מאוחר יותר וכונסו בספר זישרל, מהדורותיו היווניות.

<sup>75</sup> כך קרה כמובן גם בבתי דפוס אחרים, ר' לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 30-31.

<sup>76</sup> שם, עמ' 230-245.

<sup>77</sup> ר' מנוטיוס, יונית, הע' 64. לגבי הטקסטים ששימשו להדפסת תיאוקריטוס בכרך זה ר' זישרל, מהדורותיו היווניות, עמ' 341-347 ולורי, עולמו של אלדוס, עמ' 233.



תוצר הדפוס, הספר הנדפס קם לתחיה מחדש, תוך שימוש בטרמינולוגיה המתייחסת לביאתו השניה של ישו לאחר מותו.

המדפיסים התייחסו אף לאפשרות לתקן את הטקסט ששובש במהלך הדורות ולהשיבו אל מצבו הקדום וזאת באמצעות פרקטיקה חדשנית של סינתוז מידע מתוך כתבי יד רבים על מנת לשחזר מתוכם את הספר בצורתו הראשונה. תיארתי את אופן תיקון הטקסט בתקופת כתבי היד, בה התייחס הסופר אל העותק שלפניו כעותק חסר ומשובש, אותו שיכפל וביקש לתקן כמיטב יכולתו, אך הניח לקוראיו ולומדיו העתידיים את מלאכת ההשוואה לכתבי יד אחרים, ואת האפשרות לשפר את הטקסט עוד. מול מכניקה זו, הכבולה בתוך רשת של מוסכמות תרבויות מקובלות, עומד אופן העבודה ההומניסטי על כתבי יד, בו נבחר כתב יד אחד, מושווה באופן תעשייתי למספר רב של כתבי יד אחרים ומתוקן על פיהם. ההומניסטים חשבו על מכניקה זו כמכניקה שמאפשרת להיחלץ מהמכניקה הקודמת, המדיוואלית, שבה מועתקים עותקים חלקיים ומתוקנים שוב ושוב.

מלאכת המדפיס, על פי המשגתו של מנוטיוס, היא מלאכה המתייחסת אל ציר הזמן. שיבושו ה"טבעי" של הטקסט מתפרש אצל מנוטיוס כמלאכתו של הזמן וממילא עצירת השיבוש בדפוס נתפסת כעצירתו של הזמן וייצורו של הטקסט המתוקן בדפוס, באופן כזה שהוא לא יוכל יותר להשתבש, מעצבת מחדש את אופן זרימתו של הזמן. המסורות הטקסטואליות המדיוואליות משמשות כחומרי גלם מתכלים להפיק בעזרתן את המהדורה החדשה, והן מלוקטות ונרשמות על גליונותיו של כתב יד אחד שבו נעשה שימוש כ"עותק המדפיס". מחוליה אחת בשרשרת העברת הידע הטקסטואלי הופך כתב יד זה למעין מוטציה של מסורת כתבי היד המכילה את מרבית המידע המדיוואלי שניתן לאסוף. האינפורמציה הטקסטואלית ממלאת את גליונותיו והוא הופך לייצוג מלא עד כמה שאפשר של מורשת ימי הביניים. אחרי שנדפסה המהדורה שנעשתה על פיו יכול היה "עותק המדפיס" להיזרק לאשפה.

השוויתי את תיאוריו של מנוטיוס אל מסקנות המחקר לגבי הפרקטיקה הריאלית של העבודה בבית הדפוס שלו ומצאתי שאין הלימה בין הצהרותיו האידיאולוגיות לבין האופן שבו עובדו כתבי יד לקראת הדפסתם בבית הדפוס שלו. מצאי כתבי היד הריאלי היה דל, ליקוט הנוסחאות נעשה בחופזה ובאופן חלקי ביותר. יש לסייג את המסקנות הללו ולומר שלגבי רוב החיבורים יש בידינו רק חלק קטן מן החומר שבו נעשה שימוש.

דימויו של מנוטיוס ישמשו אותי בהמשך כדי לפענח בעזרתן את המתרחש בבית הדפוס של דניאל בומברג בעבודה על הספרות התלמודית. מקרה המבחן אותו אתאר הוא מקרה המבחן של הדפסת התלמוד הירושלמי, וזאת בשל המצאי העשיר של שרידי העבודה בבית הדפוס שנותר בידינו. "עותק המדפיס" של התלמוד הירושלמי, הטופס המוטציוני שבשוליו העתיקו המדפיסים שניויים ותיקונים מכתבי יד נוספים, נמצא עד היום בספריית אוניברסיטת ליידן ומשמש – על הגהותיו – כמקור המרכזי לנוסח התלמוד הירושלמי עד היום. לצדו קיימים בידינו חלק מהטפסים שלפיהם הוגה כתב יד ליידן. כתב יד ליידן הוא "עותק המדפיס" היחיד הידוע מן הדפוס העברי הוונציאני, אך הוא מספק מידע רב יותר מכמעט כל "עותקי המדפיסים" האחרים שבידינו, בשפות אחרות, שכן גם חלק גדול ממקורותיו גלוי לפנינו. הפרקים הבאים יוקדשו לניתוח שלו על רקע תקופתו.

## 1.2 הדפוס העברי בוונציה

על מנת להבין כיצד נוצרו מתודות העבודה על הספרות התלמודית יש לתאר את הקשריה ההיסטוריים של ההדפסה העברית בוונציה. הסעיף הנוכחי מוקדש לתיאור של הרקע הכלכלי, התרבותי והאינטלקטואלי שבתוכו החלה הדפסת הספרות התלמודית בוונציה.

כבר ב-1498 הדפיס מנוטיוס את מהדורת כל כתביו של אנג'לו פוליציאנו, ובה נדפסו מספר מילים באותיות עבריות.<sup>78</sup> בשנת 1499 נזכרה לראשונה תכנית גדולה שביקש מנוטיוס לקחת על עצמו – הדפסה של תנ"ך פוליגלוטי, ביוונית, לטינית ועברית.<sup>79</sup> תכנית זו לא יצאה אל הפועל וממנה שרדו עמודים ספורים של נסיונות בלבד, ככל הנראה משנת 1501.<sup>80</sup> בין 1501 ו-1503 הדפיס מנוטיוס את *Introductio per brevis ad hebraicam linguam* (הקדמה קצרה ללשון העברית).<sup>81</sup>

שני בתי דפוס עבריים היו פעילים באיטליה עד תחילת שנות התשעים, שניהם בבעלות יהודית. בית הדפוס של משפחת שונצינו, שפעל כנראה בעיירה שונצינו (Soncino) שבחבל לומברדיה, ובית הדפוס של יוסף גונצנהאוזן בנאפולי, שניהם פעלו במהלך שנות השמונים ותחילת שנות התשעים של המאה

---

<sup>78</sup> ר' מרקס, מחקרים, עמ' 307-313; בלוך, מדפיסים ונציאניים; מנוטיוס, לטינית, עמ' 182-187.  
<sup>79</sup> מנוטיוס, יוונית, נספח IV, עמ' 284-287. לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 109, 267. ר' גם את האזכור של אוסף כתבי היד של מנוטיוס שכלל גם עברית, מנוטיוס, לטינית עמ' 241.

<sup>80</sup> דייויס, מנוטיוס, עמ' 57 (תמונה 28).

<sup>81</sup> יתכן שלמנוטיוס אף היתה תכנית גרנדיוזית יותר, לייצר לצד ה"נאקדמיה", המוסד שהקים שעסק בלימוד יוונית, ושעל מטרתו המדויקת חלוקות הדעות, אקדמיה נוספת בגרמניה שתעסוק לצד היוונית גם בלשון הקודש. ר' על פרשיה זו את מכתבו של יוהנס קונו לפירקהיימר, ווילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 147.

הט"ו, ושניהם נסגרו ב1492.<sup>82</sup> גרשום שונצינו, בן הדור השלישי למשפחת שונצינו וגדול המדפיסים שהעמידה, נעשה למדפיס נודד והחל לעבור מעיר לעיר ובכל מקום בו חנה הדפיס ספרים אחדים לפני שארז את מיטלטליו – מרצון או מאונס – והמשיך אל תחנתו הבאה. שונצינו ביקש לשבת בוונציה, וכנראה אף ביקר בה בין 1497 ל1502, אך הוא לא קבע או לא הצליח לקבוע בה את מושבו.<sup>83</sup> באמצעות קשריו הענפים והשפעתו הרבה הערים מנוטיוס קשיים על כל ניסיון מתחרה להדפיס עברית בוונציה, ורק עם פטירתו יכולה היתה הפריבילגיה להינתן לאחר. אך אחר זה לא היה גרשום שונצינו היהודי, מששקעה שמשו של מנוטיוס, על היוזמות המהוססות שלו להדפסת עברית בוונציה, זרחה שמשו של בומברג.<sup>84</sup>

### 1.2.1 בית הדפוס של דניאל בומברג

דניאל בומברג (Daniel van Bombergen 1483-1549) היה איש עסקים מאנטוורפן, שידיו רב לו במסחר בשטיחים ובאמנות בכל רחבי אירופה.<sup>85</sup> הוא נולד באנטוורפן למשפחה אמידה של סוחרים, הגיע לוונציה ככל הנראה סביב שנת 1508 והתיידד עם פליקס פרטנסיס, מומר יהודי שהגיע מרומא לוונציה.<sup>86</sup>

פעילות בית הדפוס של בומברג מראשיתה ועד להפסקה הגדולה בהדפסה ב1533 מתחלקת לשתי תקופות, מ1516 עד 1525 ומ1525 עד 1533. התקופה הראשונה מתאפיינת במהדורות ראשונות של חיבורים קנוניים, הפקות ענק יקרות המודפסות על נייר עבה ומשובח. התקופה השנייה מתאפיינת

---

<sup>82</sup> לפי הצעתו של מרקס היתה סיבת הדבר חקיקה של הכנסיה שהקשתה על ההדפסה, אך חקיקה כזו איננה מתועדת. ר' מרקס, גרשום שונצינו.

<sup>83</sup> מרקס ואחרים בעקבותיו טענו ששונצינו ניסה לקבל רשיון להדפיס בעברית בוונציה, לשווא, שהוא נפגש עם מנוטיוס, שיתף עמו פעולה באופן חלקי ושמוטיוס, שביקש לשמור את הפריבילגיה לבית הדפוס שלו, היה מי שהפיל את נסיונותיו של שונצינו לקבל רשות להדפיס ספרים עבריים. לא מצאתי סימוכין להנחה זו. ר' שטיינשניידר, ביבליוגרפיה עברית, כרך א' עמ' 125-130. ישנו תיעוד לכך שהפריבילגיה להדפסת ספרים עבריים ניתנה לבומברג אחרי מותו של מנוטיוס, ואם כן הצעה זו איננה בטלה. פרשת הדפסת שיריו הוורנקולריים של פטררקה על ידי שונצינו כתגובה למהדורתו של מנוטיוס, תוארה על ידי מרקס כחלק מן המתח שביניהם. ר' מרקס, מדפיס נודד; עמרם, יוצרי הספר, עמ' 164; קומבונג, "פטררקה" של שונצינו; קלאבי, ונציה ויהודיה, עמ' 55.

<sup>84</sup> על תלות הפריבילגיה במותו של מנוטיוס הצביעו מרקס, גרשום שונצינו ורוזנטל, דניאל בומברג; רז קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט, עמ' 121-127; פיאטלי, מסמכים חדשים, הע' 14. במכון שוקן התקיים ערב על בומברג באפריל 2018 ובו הרצה פיאטלי את עיקרי הדברים שבמאמרו. אני מודה לי על שחלק עמי את טיוטת המאמר בגירסתו האיטלקית. לעת עתה ר' הברמן, המדפיס, מבוא.

<sup>85</sup> על בומברג ר' עמרם, המדפיס; הברמן, דניאל בומברג; מהלמן, דניאל בומברג; רוזנטל, דניאל בומברג; נילסן, שני עולמות.

<sup>86</sup> הספר הראשון שהדפיס בומברג היה פרי עטו של פרטנסיס, תרגום תהלים ללטינית, שכותרתו Psalterium ex Hebraeo diligentissime ad verbum fere tralatum שנדפס 5 בספטמבר 1515. מיד אחרי כן החל בומברג לעבוד על הפרויקט הגדול הראשון שלו, מהדורת "מקראות גדולות" אותה ערך פרטנסיס. ב1515 בית הדפוס של בומברג עדיין לא היה קיים ואת ספרו הראשון הדפיס בבית הדפוס של פטר ליכטנשטיין. ר' עליו נילסן, שני עולמות, עמ' 61; פיאטלי, מסמכים חדשים; רז קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט, עמ' 122.

במהדורות חוזרות של הפרוייקטים הגדולים מן התקופה הראשונה ופרוייקטים קטנים יותר ובהדפסה על נייר זול יותר. כאן אעסוק בתקופה הראשונה בלבד.<sup>87</sup>

רוב הספרים הראשונים שהודפסו על ידי בומברג, למעט מהדורה ראשונה של "מקראות גדולות" 1517, היו ספרים קטנים יחסית, מחזוריים, חומשים, הפטרות, וכן מספר ספרים שנועד לקהל רבני ואינטלקטואלי יותר, בעיקר ספרי תשובות ופסקים. חמש השנים הראשונות לפעילותו של בית הדפוס הוקדשו בין השאר לתיכנון מפעלי ההדפסה הגדולים שיאפיינו את פעילות בית הדפוס החל מ-1520.<sup>88</sup> דומה שעם התחלפות העשורים הוכפל קצב הפקת הספרים ואף הגרנדיוזיות של הפרוייקטים הלכה וגדלה. מתוך הספרים הרבים שנדפסו בעשור זה יש לציין במיוחד את ארבעים וארבעת כרכי מהדורת התלמוד הבבלי השאפתנית של בומברג ראו אור מ-1520 ועד 1523.<sup>89</sup> מהדורת הירושלמי, "משנה תורה" והמהדורה השנייה, העצומה בגודלה וביומרתה, של "מקראות גדולות".<sup>90</sup>

מנוטיוס ביקש להדפיס בלשון הקודש אך לא עלה בידו. בומברג נכנס אל הלקונה בשוק הספרים שהשאיר אחריו מנוטיוס וייסד את בית הדפוס העברי הגדול ביותר ובעל ההשפעה הרחבה ביותר לזמנו ולדורות. אך הקשרים שבין בית הדפוס של מנוטיוס לבין בית הדפוס של בומברג אינם מתמצים רק בלקונה של הדפסה בעברית ובמילואה. בית הדפוס של בומברג לא עבד רק עם הקהל הקלאסי, הנכרי,

---

<sup>87</sup> על החלוקה לתקופות מבחינת מצאי הכותרים ר' שמלצר, פירוש רש"י, מבחינת איכות הנייר ר' קלמן, מלאכת הספר. על ההפסקה בשנות השלושים ר' פיאטלי, מסמכים חדשים.

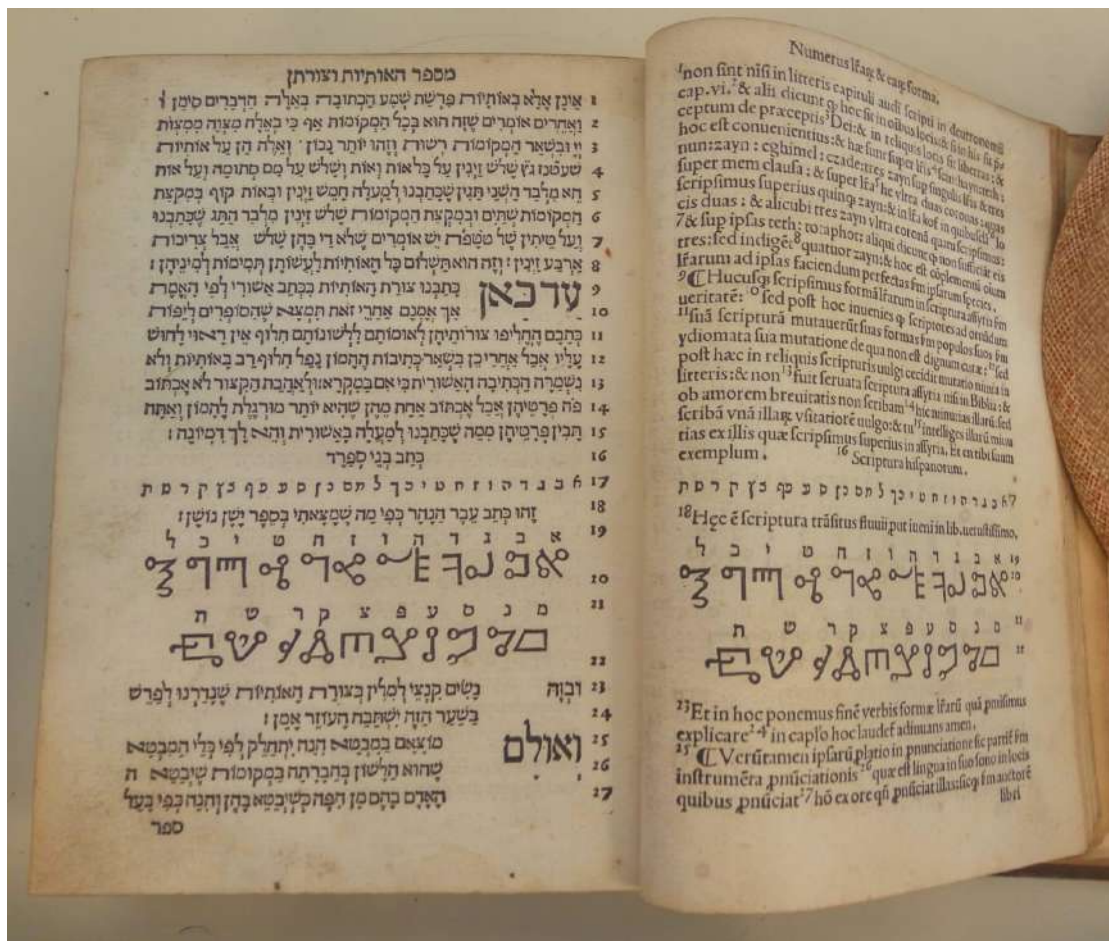
<sup>88</sup> מחזור כמנהג בני רומא (ח"א חסר שנת דפוס, ח"ב רע"ו 1516), חומש בשתי מהדורות, עם רש"י ובלי רש"י (רע"ז 1517), הפטרות עם רד"ק (רע"ז 1517) והמהדורה הגדולה של ה"עשרים וארבעה", כלומר מקראות גדולות, שערך פרטנסיס (רע"ח 1517). ה"עשרים וארבעה" נדפס עם הקדמה עברית פרי עטו של בומברג ובשני וריאנטים, אחד לקהל היהודי ואחד לקהל הנוצרי. הטפסים שיועדו לקהל הנוצרי נדפסו בתוספת הקדשה לאפיפיור ליאו העשירי ורשיון ההדפסה משנת 1515 (צילום של הקדמה זו נדפס אצל הברמן, המדפיס, לוח 8). בשנת 2018 הוצע למכירה פומבית בבית המכירות "סותביס" עותק יחיד של סדור "תפלה מכל השנה כמנהג האשכנזים" שנדפס אצל בומברג ככל בין 1519 ל-1520. הספרים שנועדו לקהל הלומדים בעל האוריינטציה היותר אינטלקטואלית הם בעיקר תשובות רמב"ן (רע"ח-רע"ט 1519), פסקים מרבני איטליה (רע"ט 1519), (על ספר זה ר' נילסן, בין שני עולמות, עמ' 110 ומרקס, מחקרים, עמ' 107-154) תרומת הדשן (רע"ט 1519) ותשובות מהרי"ק (רע"ט 1519). הזכרתי כאן רק את הספרים הבולטים, רשימה מלאה תימצא אצל הברמן, דניאל בומברג.

<sup>89</sup> ר' על כך הברמן, דניאל בומברג וכן רבינוביץ, מאמר, בערכו. כמחצית מהמסכתות נדפסו קודם לכן על ידי בני שונצינו – בכרכים אלו השתמש בומברג בטקסט שהפיקו בני שונצינו כמעט ללא שינוי – ומחציתן נערכו לראשונה על ידי עורכיו הבכירים של מנוטיוס. לא ברור האם כל ארבעים וארבעת הכרכים תוכננו מלכתחילה כחלק מאותה הסדרה, למשל כרך משניות טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ (נוסף לכרך משניות טהרות עם פירוש הרמב"ם), הממוספר במפעל הביבליוגרפיה ככרך מ"ג, או הקונטרס של הרא"ש על הלכות קטנות, הממוספר ככרך מ"ד.

<sup>90</sup> מהדורת התלמוד הבבלי נשלמה בשנת רפ"ג 1523, תוך כדי הדפסתה ראתה אור מהדורת הרי"ף (רפ"א 1521), ארבעה טורים (רפ"ב-רפ"ג 1523), ספר הדקדוק של אברהם דבלמש "מקנה אברהם" שראה אור הן בגירסה עברית והן בגירסה דו לשונית, עברית ולטינית (רפ"ג 1523), צרור המור לר' אברהם סבע, הרקנאטי, ספר התרומה וספר החינוך וכן את ה"ארבע שיטות" המהוות מעין תוספת והשלמה של חידושי ראשוני ספרד לש"ס הבבלי הנדפס – שלושה כרכים של פירושי הרשב"א על הש"ס (ברכות, גיטין וחולין) ופירוש הרמב"ן על בבא בתרא (כל הנ"ל נדפסו ברפ"ג 1523). התלמוד הירושלמי (רפ"ג 1523), משנה תורה לרמב"ם (רפ"ד 1524) ומהדורת המקראות הגדולות השנייה, שערך ר' יעקב בן חיים ו' אדוניהו (רפ"ה 1525).

של בתי הדפוס ההומניסטיים והשקיע מאמצים גדולים שניכרו בין השאר בעיצוב המהדורות בשיווק ספריו לקהל היהודי. דבר זה ניכר בין השאר בבחירה בכותרים מסורתיים ושימושיים ובהיעדרה של הלטינית משערי הספרים.

להלן, בפרק על יעקב בן חיים, אבקש להראות שעובדי בית הדפוס האלדיני ועובדי בית הדפוס של בומברג חלקו פרקטיקות משותפות וסימנו סימונים מקצועיים זהים בגליונות כתבי היד עליהם עבדו. גם ספר הדקדוק של אברהם דבלמש, "מקנה אברהם" שהודפס ב1523, מסמן התפתחות מקצועית התלויה בבית הדפוס של מנטויוס. ספר זה נדפס בשתי מהדורות. האחת מהדורה עברית, והשניה מהדורה דו לשונית, בה סודר הספר עמוד מול עמוד, עברית מול לטינית.<sup>91</sup>



מתוך "מקנה אברהם" לאברהם דבלמש במהדורה הדו לשונית. הראשון שהשתמש בטכניקה של הדפסת דף מול דף בשתי לשונות היה אלדוס מנטויוס, בכרך משנת 1501 שהוקדש לשירי המשוררים הנוצרים פרודנטיוס, פרוספר וג'ון מדמשק. לצורך כך פיתח מנטויוס

<sup>91</sup> שתי מהדורות אלו מתוארות אצל הברמן, המדפיס, מס' 76 ו77 ר' גם בן דרוו, דבלמש.

שיטה מסובכת למדי שמטרתה היתה לאפשר הדפסה של קונטרסים דו לשוניים, בלטינית וביוונית, שבהם אחר החיתוך והקיפול יופיעו הדפים זה מול זה, מקור מול תרגום. שיטה זו מכונה interbifoliation והיא תוארה לפרטיה בנספח שכתב רנדל מקלאוד (Randall McLeod) לספרו של גרנט Humanism and the Latin Classics.<sup>92</sup> מקלאוד ציין ששנתיים אחרי פטירתו של מנוטיוס, 1517, הדפיס חותנו ושותפו אנדראס אסולנוס (Andreas Asulanus) מהדורה חוזרת של מוזאוס (Musaeus) שנדפס לראשונה ב-1495,<sup>93</sup> הפעם בגודל אוקטבו, ובה חילק יורשו של מנוטיוס כל עמוד ליוונית וללטינית ולא השתמש בטכניקה שפיתח מנוטיוס. ומקלאוד סיכם את הפרשיה כך: "interbifoliation did not survive Aldus' death". בניגוד למסקנתו של מקלאוד, "מקנה אברהם" נדפס בוונציה שמונה שנים אחרי מותו של אלדוס ובו נעשה שימוש ברור בטכניקה זו כדי לנפק ספר דו לשוני. האתגר בעימוד ספר בלשון הקודש ובלטינית דרש התאמה של המתודה שהמציא מנוטיוס, שכן כיוון השפה אחר. הספר עומד מימין לשמאל, כך שבכורתה של לשון הקודש על פני הלטינית הובטח. מטרת הספר היתה ללמד את דיקדוק לשון הקודש לנוכרים ולא ללמד את קוראי לשון הקודש לטינית.<sup>94</sup> גם במובן זה מהווה בית הדפוס של בומברג ענף של הדפוס האלדיני.

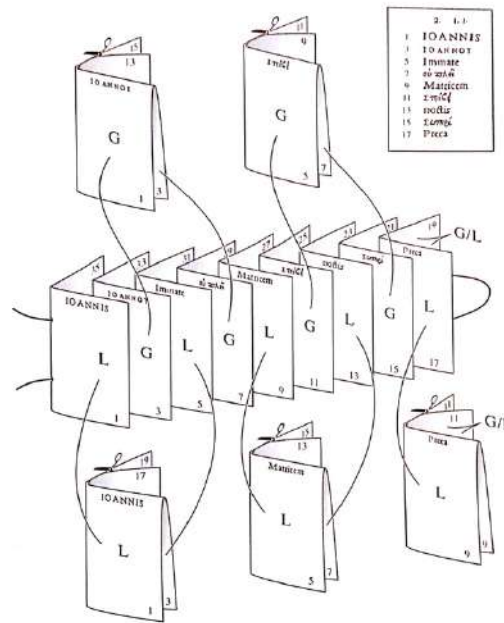
---

<sup>92</sup> מנוטיוס, לטינית, עמ' 305-311.

<sup>93</sup> על המהדורה הראשונה ר' מנוטיוס, יוונית, עמ' 8-11.

<sup>94</sup> כפי שכתב דבלמש במפורש בהקדמת הספר: "כי בספרינו זה ידעו כל עמי הארץ / אוכלי בשר חזיר ושרץ / כי בנו דבר שוכן בשמי ערץ // ובלשונו נגביר כי היא גברת הלשונית / ועת חברותיה עמה נדונות / היא אשה בבתוליה והן מפרכסות זונות // המנאפות תחת בעליהם / היא הקודמ' במעלה ובזמן להן / והמה המאוחרות המקושרות בידי עושיהן".

• APPENDICES •



(בתמונה: תיאור הטכניקה של מנוטיוס להדפסת ספר דו לשוני מתוך הנספח של מקלאוד, עמ' 309)  
 על המתרחש בבית הדפוס של בומברג מנקודת המבט של בן המאה ה"ז העיד ההיסטוריון יוסף הכהן

בשנת 1554:

בשנה ההיא התחיל לדפוס דניאל בומברגו מאנווירסה והוציא מאפילה לאורה ספרי' הרבה בלשון הקודש, ותמיד היו הולכי' ושבי' בביתו אנשי' מלומדי' כפי האפשר. ולא השיב אחר ימינו ליתן לכולם ככל אשר שאלו, כיד י"י הטובה עליו. ודניאל הנ"ל הוא נוצרי, נולד מאביו ומאמו, ובכל זקניו לא היה טפה מזרע היהודים.<sup>95</sup>

לפי עדותו של הכהן היה בית הדפוס של בומברג לא רק מרכז דפוס, אלא גם מרכז חברתי ואינטלקטואלי שבו התכנסו מלומדים יהודים תחת כנפיו של בומברג.<sup>96</sup> הדגשתו של הכהן שבומברג לא היה יהודי מבטאת את הפליאה היהודית על כך שגוי מוזיל מכספו על מנת לייצר מרכז תרבות יהודי שכזה וכן את הגאווה על שהספרות העברית הפכה להיות מקור לעניין אצל הנכרים. בומברג עצמו ידע עברית והיה מעורב בנעשה בבית הדפוס אף מעבר לשלב קבלת ההחלטות על הכותרים שיראו אור.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> הכהן, דברי הימים, קלו ע"ב. ברלינר, כתבים נבחרים, עמ' 165-166. המצוטט מובא בערך אודות שנת 1513. לדין בתיארוך ר' מהלמן, דניאל בומברג.

<sup>96</sup> ר' אייזנשטיין, מכבש הדפוס, עמ' 139; רו קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט, עמ' 127-132; רוזנצוויג, אליה בחרו, עמ' 8-10.

<sup>97</sup> ר' את דבריו של אברהם דבלמש בהקדמת "מקנה אברהם" (ויניציאה רפ"ג), מצוטט אצל הברמן, דניאל בומברג, עמ' 16-17; העדויות השונות רוכזו אצל רו קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט, עמ' 127-132. לאחרונה נמצאו מספר אגרות עבריות שכתב בומברג לפרנס, שהיה מדפיס בבית דפוסו, בשנות השלושים. האגרות הוצגו בתערוכה בספריית שוקן ב-2018 והן תראינה אור בקרוב על ידי יוסף הקר. לגבי המוטיבציות השונות שהניעו את בומברג ומיומנותו בעברית ר' נילסן, שני עולמות.

בית הדפוס של מנוטיוס היה בית הדפוס הגדול, בעל האמצעים והמתקדם ביותר מבחינה אקדמית בונציה. שוק הספרים הוונציאני היה כה גדול ושוליו כה רחבים, עד שעשרות בתי דפוס אחרים התחרו על המקום השני ואילך בתעשיית הדפוס הוונציאנית.<sup>98</sup> את בית הדפוס של בומברג תיארת כמפעל שביקש והצליח למלא לקונה בתפקודו של בית הדפוס של מנוטיוס, אך אין לראות בו בית דפוס שווה בגדלו וביומרתו לבית דפוסו של מנוטיוס. בית הדפוס האלדיני המשיך ופעל עוד שנים רבות אחרי מותו של מנוטיוס. בית הדפוס של בומברג, נשען על רגולציה כבדה, לא תפס את הבכורה מתוך מתחרים רבים אלא היה בית הדפוס העברי היחיד בונציה.<sup>99</sup> במובן זה יש לראותו כבית דפוס נישתי בעל פוטנציאל לקוחות מוגבל.<sup>100</sup> תפוצתו העולמית רחבת הידיים של הקטלוג של בומברג התאפשרה על ידי עסקיו חובקי העולם של בומברג, שהשקיע מאמצים גדולים למכור את ספריו בכל רחבי העולם, אבל בית הדפוס הזדקק לכך בין השאר גם בשל מיעוט הלקוחות הפוטנציאליים באיטליה. במובן זה דווקא הנישתיים של בית הדפוס של בומברג הפכה אותו לבינלאומי הרבה יותר מאשר בתי דפוס אחרים בסדר הגודל שלו.<sup>101</sup>

בית הדפוס של בומברג פיתח יחור מסויים שיצא מבית הדפוס של מנוטיוס. הוא נשען על בית הדפוס של מנוטיוס, השתמש בפירותיו התיאורטיים ונשען עליו ככל הנראה גם מבחינת ההיסטוריה של מתן הפריבילגיות להדפיס בעברית בונציה. לצד תלותו הטכנולוגית והתיאורטית של בומברג במנוטיוס יש להצביע גם על הפן העצמאי של פעילותו. התלמודים, מהדורות ה"מקראות גדולות" והרמב"ם אינם מתפקדים מבחינת מקומם בציבור הקוראים באותו אופן שבו כתבי אריסטו מתפקדים עבור הקורא ההומניסטי. ספרי הקודש העבריים היו בשימוש יהודי רצוף לאורך ימי הביניים ומהדורותיהם הנדפסות צמחו מתוך מסורת חיה של מעתיקים ולמדנים. במובן זה ההדפסה העברית איננה חלק מן הרנסנס האיטלקי שהשיב לספירה האינטלקטואלית חיבורים אבודים שהטקסט שלהם כמו גם פירושו היו נסתרים במשך ימי הביניים, אלא ייצרו מעין יציר כלאיים, ספר בעל מסורת מדיוואלית מוצקה ועשירה, שעבר תהליך הפקה המתוכנן עבור חיבורים קלאסיים. תוצרי הדפוס של בומברג לא היו תוצרי דפוס קלאסיים, אלא ספרים שימושיים בחלקם, או שימושיים למחצה.

<sup>98</sup> בראון, הדפוס הוונציאני, עמ' 40-50.

<sup>99</sup> בראון, הדפוס הוונציאני, עמ' 73-83.

<sup>100</sup> השערות שונות לגבי המוטיבציה של בומברג ר' נילסן, בין שני עולמות, מהלמן, דניאל בומברג, הברמן, המדפיס.

<sup>101</sup> על תפוצת ספרי בומברג ר' ברוכסון, ספרים וקוראים, עמ' 45-59.



במספר מקומות ניתן לאתר את עקבות יומרתו של בית הדפוס של בומברג, למשל בקולופון מהדורת התלמוד הירושלמי שבפרטיו אדון להלן, חתם הכותב את דבריו במילים הבאות:

ונזכה להתחיל ולהשלים כל שאר ספרי הקדש אמן.

ברכה גנרית זו מלמדת על מטרתו המוצהרת של מפעל ההדפסה. מטרה שניתן לשער שנוסחה על ידי בעל המאה ולא על ידי העובדים הזוטרים – להביא לדפוס את ספרות הקודש העברית בשלמותה. הצלחת התוצאות ברורה, שורה של חיבורים קנוניים ואחרים ראו אור במהדורות מהודרות, סך הכל כמאתיים כותרים במשך כעשור ומשהו של פעילות. בית הדפוס של בומברג הפך להיות לבית הדפוס העברי המשפיע ביותר בהיסטוריה של הדפוס.

כיצד חשבו בבית הדפוס של בומברג, שעמד בצומת התרבותי הרגיש שבין המסורת המדיוואלית היהודית לבין המסורת החדשנית ההומניסטית, על כתבי היד הימי בניימיים, ובעקבותם על מורשת ימי הביניים כולה? כיצד חשבו על מעשה הדפוס החדשני? האם ניתן להצביע על קווים נוספים הקושרים את פעולת המגיהים והמדפיסים אצל בומברג לאלו שפעלו אצל מנוטיוס, והאם ניתן להצביע על הבדלים עקרוניים? לשאלות אלו יוקדשו הפרקים הבאים.

## פרק ב – עובדי בית הדפוס וניסוח האתיקה של ההגהה

רבים מן העובדים בבית הדפוס של בומברג מוכרים לנו בשמם.<sup>102</sup> לגבי חלק מהם אף ידוע לנו במדויק מה היו מעשיהם בבית הדפוס. פליקס פרטנסיס היה האחראי על המהדורה הראשונה של ה"עשרים וארבעה" רע"ח 1517. קורניליו בן ברוך אדיל קינד מפאדובה, הבכיר בעובדי בית הדפוס, עבד בבית הדפוס מ-1519 ועד סגירתו בסוף שנות הארבעים והיה מעורב בהפקת רוב הספרים שיצאו מתחת מכש הדפוס. חייא מאיר בר דוד היה המגיה שעבד על מהדורת הבבלי, ר' יוסף קולון הכין את הרי"ף להדפסה, יעקב בן חיים נ' אדוניהו הכין את מהדורת ה"מקראות גדולות" השניה (רפ"ה 1525), היה ממונה על מהדורת משניות טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ והיה "מגיה הדפוס", כלומר היה אחראי על סידור הטקסט המוגה של כחמישה עשר ספרים נוספים שיפורטו להלן, ביניהם מהדורת הירושלמי ומהדורת "משנה תורה". אייזיק קולפא הכין תשע מסכתות של המהדורה השניה של הבבלי, את מהדורת רש"י על המקרא והמגילות, ועוד. המדקדק אליהו בחור סייע בעריכה וחיבר שירים שצורפו לספרים שונים, ר' דוד פיצקטון הכין את הטקסט של הירושלמי ושל משנה תורה להדפסה, ומלבדם ידועים לנו גם שמותיהם של יוסף בן שמואל צרפתי, יוחנן טרוויש, משה בן זכריה כץ ושמואל בן יעקב מנטיין.<sup>103</sup>

לא ידוע מה היה תהליך הקבלה של עובדי בית הדפוס, אם בכלל היה תהליך מסודר שכזה, ואיזו הכשרה בדיוק עברו על מנת להתקבל לעבודה בבית הדפוס. שאלת הכשרת עובדי הדפוס הראשונים מעניינת במיוחד, שכן הכשרה שכזו צריכה היתה להיות מלווה במעבר ידע מן הדפוס הוונציאני הנכרי לזה של דניאל בומברג. יחד עם ידע פרקטי כיצד לסמן כתב יד או לסדר אותיות עבר מן הסתם גם ידע תיאורטי רב. נקודת השקה זו בין בתי הדפוס הוותיקים אל זה החדש נסתרת מעינינו. בשלב מאוחר יותר, אחרי שהפרקטיקות הופנמו זה מכבר, חנכו עובדי הדפוס הוותיקים את אלה הצעירים והראיה, בשנות השלושים, במהדורת פירוש רש"י לתורה ולמגילות שערך אייזיק קולפא מפרנקפורט (רצ"ח

---

<sup>102</sup> הברמן כותב ש"לפי השמועה היו כמאתים יהודים עסוקים בבית הדפוס", אינני ידוע מה מקור שמועה זו (הברמן, דניאל בומברג עמ' 15).

<sup>103</sup> ביעקב בן חיים ובפיצקטון, שהיו מופקדים על הכנת מהדורת הירושלמי, אעסוק בפירוט להלן. על אדל קינד ר' הברמן, קורניליו אדיל קינד. על בחור ר' רוונצווייג, בבא דאנטונא. על טרוויש ר' הקר, טרוויש. על קולפא ר' שמלצר, פירוש רש"י. הרשימה מבוססת על סיכומו של הברמן, דניאל בומברג. ר' גם בונפיל תרבות ומיסטיקה.

1538), כתב אליה בחור על קולפא שעל הכשרתו היה ממונה בחור, "בעל השיר", המנוסה ממנו במלאכת ההגהה:

רובו הגיע (!) הוא עצמו / גם לפעמים ידי עמו,

אותו הכשיר בעל השיר / ובראשי בתיו חותמו.<sup>104</sup>

עובדי הדפוס הגיעו מכל תפוצות ישראל ומכל הגילאים. אליה בחור נולד בגרמניה, דוד פיצקטון היה כנראה יליד איטליה, יעקב בן חיים יליד תוניס. הראשון היה כבן חמישים כשהגיע אל בומברג, ולו ניסיון וקשרים בין ההומניסטים האיטלקיים, השני היה כבן שבעים, רב קהילה בפיררה, ואילו האחרון היה מהגר חסר כל בשנות העשרים או השלושים לחייו.<sup>105</sup> הבדלי המוצא, הגיל והמעמד בין שלושת עובדי בית הדפוס הללו ניכרים ודומה שאין ולו קו דמיון ביוגרפי אחד ביניהם, מלבד, אולי, הניסיון העשיר שהביאו עמם בעיסוק בטקסטים עבריים. פיצקטון ובחור היו קשורים לבתי הדפוס של משפחת שונצינו, וודאי הביאו עמם מנסיונם לבית הדפוס של בומברג, הראשון מן הצד הרבני והשני מן הצד הלשוני. יעקב בן חיים, שעל נסיון קודם שלו בתעשיית הדפוס איננו יודעים, נשכר ככל הנראה בשל בקיאותו בטקסטים יהודיים בעברית ובארמית, במסורה ובדקדוק.

העובדה שעובדי בית הדפוס השונים הגיעו כמהגרים לעיר הנמל הגדולה אופיינית לתקופה. המאה ה"ז הייתה תקופה של מעברי אוכלוסיה עצומים בכל אגן הים התיכון, עובדי בית הדפוס שלפנינו מהווים ייצוג נאה של תופעת נדידת האוכלוסיות בתקופה זו.<sup>106</sup> בספרה "עיר זמנית" המוקדש לפן הזול והיומיומי של תעשיית הדפוס הוונציאנית בשנים האמורות, תיארה רוזה זלצברג את שטף המהגרים שעסקו בדפוס ובתוצריו ומילאו את השוק שסביב גשר ריאלטו, רובע המסחר המרכזי בונציה. מהגרים אלו, רובם משכבותיה הנמוכות של האוכלוסיה, התפרנסו לצד הדפסה וממכר של ספרים, גם ממכירת מזון, תיאטרון רחוב ואומנויות נוספות. שפר מזלם של עובדיו של בומברג שלא רק קיבלו את כל צרכיהם ולא נצרכו להשלים הכנסה בעבודה ברחוב, אלא אף עסקו בהדפסת הספרים העבריים היוקרתיים ולא בהדפסת חוברות פופולריות ומודעות.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> מובא אצל שמלצר, פירוש רש"י, עמ' 427 ש' 18-19.

<sup>105</sup> רונצוויג, אליה בחור, עמ' 3-16; פרידמן, דוד בן אלעזר, וכן להלן; פנקובר, יעקב בן חיים וכן להלן.

<sup>106</sup> ר' טרפסטר, מהגרים.

<sup>107</sup> זלצברג, עיר זמנית, עמ' 73-97. לא מצאתי בספרה עדויות על מהגרים מצפון אפריקה או על מהגרים יהודים. לתיאור חדשני של הרחוב הוונציאני בשנים האמורות ר' דה ווינו, ללכת בונציה.

בקולופון מהדורת המקראות הגדולות השניה (רפ"ה) כתב יעקב בן חיים עדות ביוגרפית מפורטת על מוצאותיו, בה אעסוק עוד בהמשך. לעניינינו אני מבקש להביא רק את המשפטים בהם מתאר יעקב בן חיים את חוויית ההגעה אל בית הדפוס. אחרי שתיאר את תלאות נדודיו מטוניס לונציה ואת פגישתו עם בומברג כותב יעקב בן חיים כך:

ויביאני אל בית דפוסו ויראני כל בית נכותו ויאמ' סורה שבה כי פה תמצא מרגוע לנפשך וצרי למכתך כי חפצתי שתגיה ספרי הנדפסים להסיר מהם מוקשי הטעיות ותזככם ותצרפם בכור העיוניות ותשקלם במאזני הישריות עד יצאו מלובנים כצרוף כסף ומבוחנים כבחון הזהב.<sup>108</sup>

סדנת הדפוס של בומברג מתוארת על ידי יעקב בן חיים כמקום מפלט, מרגוע לנפש וצרי למכה. מרחב קוסמופוליטי מוגן בתוך עיר קוסמופוליטית שאיננה דווקא מסבירה פנים למהגרים אליה. תיאור מקביל לתיאור של בית הדפוס של מנוטיוס, בו מצאו מרגוע וצרי המהגרים דוברי וכותבי היוונית שהיגרו מביזנטיון לונציה.<sup>109</sup>

## 2.1 מהדורת התלמוד הירושלמי רפ"ג 1523 ומהדורת משנה תורה רפ"ד 1524

את מדיניות ההגהה של הספרים העבריים בבית המלאכה של בומברג אבקש לתאר באמצעות שתי מהדורות, מהדורת הירושלמי ומהדורת משנה תורה, שנדפסו בסמיכות זמנים זו לזו. בפרק זה אבקש להוכיח ששתי המהדורות הוכנו על ידי אותו זוג מגיהים, ר' דוד פיצקטון היה ממונה על הכנת הטקסט ור' יעקב בן חיים נ' אדוניהו היה ממונה על הרקתו אל הדפוס, ולהראות כיצד המידע שניתן ללמוד מן האחת שופך אור על השניה.

מהדורת הרמב"ם מספקת אפשרות להבין כיצד חשבו המגיהים על עבודתם משום שאלו הוסיפו למהדורה שורה של תיאורים רפלקטיביים על עבודתם ועל העקרונות שהנחו אותה. מהדורת הירושלמי כמעט איננה כוללת תיאורים שכאלו אך היא מספקת ממצא מפורט ועשיר אודות היומיום של מלאכת ההגהה, כולל הבחירות הדקות ביותר של המגיהים, בזכות הישרדותו של "עותק המדפיס", הוא כתב יד

<sup>108</sup> הקדמת מקראות גדולות ויניציאה רפ"ה, מצוטט גם בתוך הברמן, דניאל בומבירג, עמ' 53. וכן פנקובר, יעקב בן חיים, עמ' 6. על המוטיב של מהגר ההולד לאיבוד ומוצא את עצמו בעיר הרנסנסית ר' אטקינסון, ללכת לאיבוד.

<sup>109</sup> ווילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 144-176.

ליידן של התלמוד הירושלמי ששימש את המדפיסים במלאכת הכנת המהדורה ומכיל את כל סימוניהם לקראת ההדפסה.<sup>110</sup>

בסופה של מהדורת "משנה תורה" נדפס טקסט קצר ופרוגרמטי של יעקב בן חיים, המתאר בדיעבד פולמוס שהתגלע בין שני המגיהים שנגע במישרין לעבודה על הירושלמי. עיקרה של המחלוקת בין פיצקטון ויעקב בן חיים נוגע במדיניות ההגהה מסברת הלב, ללא מקור טקסטואלי. שני המגיהים הסכימו שניתן לזהות חסרונות בטקסט באמצעות עיון בו לאור כתבי היד שלו, ציטוטיו בספרים אחרים וכשהללו נעדרים – אף מתוך עיון בו בעותק יחיד. אך לפי פיצקטון כאשר מזוהה חסרון בטקסט ניתן להשלימו גם מסברת הלב ואילו לפי יעקב בן חיים אין להשלימו בשום אופן ללא עדות טקסטואלית מוצקה. טענתי היא שפולמוס זה בנוי לפי שתי מסורות שהתלכדו לפנינו. מחד הוא נבנה על רקע ההבדל בין מסורת ההגהה האשכנזית שהביא עמו פיצקטון, המתייחסת להגהת טקסטים בחופשיות יחסית, מסורת העומדת בניגוד למסורת ההגהה הספרדית הנוקשה יותר, שייצג יעקב בן חיים. מאידך נטוע הפולמוס היטב בתרבות הדפוס ההומניסטית הוונציאנית, בה התגלעה מחלוקת דומה על האתיקה של הגהת טקסטים מדיוואליים.

## 2.2 זיהוי המגיהים

מגיהי מהדורת "משנה תורה" ותפקידיהם מוזכרים במפורש בשער המהדורה:

וכל אלו החיבורים מזוקקים שבעתיים ממוקשי הטעיות עם עיונא סגין ונברר הסולת מתוך הסובין ע"י הרב המובהק האלוף ה"ר דוד פיצגיטון יצ"ו מגיה ההעתק וע"י הצעיר מצעירי הצאן יעקב ב"ר חיים ו' אדוניהו מגיה אח"כ בדפוס במצות השר דניאל בומברג"י מאנוירש"א שנת רפ"ד לפ"ק בויניציאה.<sup>111</sup>

מיד אחרי השער, שנוסח על ידי יעקב בן חיים, נדפסה הקדמה של פיצקטון. בקולופון הכרך השני נדפסה אחרית דבר מפורטת של יעקב בן חיים.

לעומת זאת, התיעוד בגוף ראשון של עובדי הדפוס שעסקו בהדפסת התלמוד הירושלמי דל ביותר. למהדורת הירושלמי ישנם ארבעה שערים וקולופון שאינם חתומים, אך הם מכילים מספר מאפיינים

---

<sup>110</sup> הרעיון ללמוד את עקרונות ההגהה לירושלמי מתוך ניסוחם הישיר במהדורת הרמב"ם הועלה כבר בעבודת המאסטר של שמחה עמנואל: "ומסתבר שניתן ללמוד מהדפסת הירושלמי ומהדפסת הרמב"ם על דרכו הכללית של בית הדפוס של בומברג"י בהתקנת כתבי יד לדפוס". מסקנתו של עמנואל היא: "דרכם של המגיהים היתה כנראה להשתמש רק בכתב יד אחד לההדרת הספר, אף במקום בו עמדו לפנייהם מספר כתבי יד, ולפיכך נוסח דפוס בומברג"י משקף עדות של כתב יד אחד בלבד" מסקנה שאני חלוק עליה, כמפורש להלן. ר' עמנואל, קבצי תשובות, עמ' 110.

<sup>111</sup> לנוסח המלא של שער מהדורת "משנה תורה" ר' נספח ד' ובדין במהדורה זו להלן.

המאפשרים לזהות את מחברם. בקולופון מזכיר הכותב את העובדה שהתלמוד הנדפס איננו שלם – הרי חסרים בו מספר פרקים,<sup>112</sup> וכן חסרים בו סדר קדשים וכמעט כל סדר טהרות – ומתפלל שיזכה להשלימו:

וכען נצלי ונבעי רחמין מן קדם אלהא חייא עילאה דיערע קדמנא תשלום האי תלמודא ונזכה לאשלמא ליה כדקא יאות.

תרגום:

וכעת נתפלל ונבקש רחמים מלפני האל החי העליון שיקרה לפנינו את השלמת התלמוד הזה ונזכה להשלימו כיאות.

התלמוד הירושלמי, שהדפסתו החלקית, לדעת המדפיסים, נשלמה זה עתה, מושווה – רטורית – למהדורת "משנה תורה" שהעבודה עליה נמצאת עדיין בעיצומה:

ונזכה לאשלמ' הי"ד הגדול עם ההגהות מימוניות והמגיד משנה והמגדל עוז והמורה מקום שמגיה האשל הגדול הרב רבי דוד פיצקטון יצ"ו אשר כילה קוצים מן הכרם...

שני הספרים מוזכרים תוך הבעת תקווה להשלמתם. אגב הזכרת מהדורת "משנה תורה" מזכיר הכותב את מצב העבודה הנוכחי על ספר זה: "שמגיה האשל הגדול הרב רבי דוד פיצקטון יצ"ו אשר כילה קוצים מן הכרם". ברי שכותב הקולופון איננו רבי דוד פיצקטון, המתואר כאן בגוף שלישי. רבי דוד פיצקטון עסק בזמן הדפסת הירושלמי בהגהת הרמב"ם ("שמגיה", בהווה) והוא "אשר כילה קוצים מן הכרם", בספר שלפנינו, כלומר בירושלמי. משמעות הביטוי "אשר כילה קוצים מן הכרם" היא שהוא הגיה את "עותק המדפיס" לקראת ההדפסה.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> הפרק האחרון של מסכת מכות, ארבעת הפרקים האחרונים של שבת ווששת הפרקים האחרונים של נדה, שכן בשלושת המקומות הללו ציינו זאת במפורש באמצעות פרטקסטים. בסוף פרק כ' של שבת: "באלו הארבעה פרקים שלפנינו לא מצאנו להם בריתות בארבע העתקות ישנות שהיו לפנינו" (מועד, יח ע"ד). בסוף פ"ב של מכות: "לא מצאנו גמרא ירושלמית בפרק הזה." (נזיקין לב ע"ב). ובסוף פ"ג של נדה: "עד כאן אשכחנא מהאי תלמודא ולא ינא טובא לאשלחא אגריין ואיזגדין בכל דוכתין ופרינן ולא ינא ולא אשכחנא אלא אילין ד' סידרין" (תרגום: עד כאן מצאנו מתלמוד זה... ולא מצאנו אלא אלו ארבעת הסדרים) (נזיקין נא ע"ב). הפרקים החסרים לא עמדו לפני אף אחד מהראשונים, בכל ההיסטוריה המתועדת שלפנינו, כפי שהראה זוסמן, פרקי ירושלמי.

<sup>113</sup> ברי שכוונת הדברים היא שפיצקטון היה האחראי על הגהת מהדורת הירושלמי, ולא איזה ספר אחר שלא נזכר כאן בשמו. בקולופונים של ספרי בומברג דווח תכופות על העושים במלאכת הספר, לעתים תוך איזכור של עבודות עתידיות של אותם מגיהים, אך לא כ"שטח פירסומי" כללי לתוצרת בית הדפוס. אם פיצקטון לא היה מעורב במהדורה זו, הוא לא היה מוזכר בה כלל. הביטוי "אשר כילה קוצים מן הכרם" עבור העוסקים במלאכת ההגהה נמצא כבר בקולופון מהדורת שונצינו פיזארו (רע"א-רע"ט) של מסכת ע"ז-מגילה, "...נדפס על ידי בני שונצינו המחוקקים [=המדפיסים] והמגיה יגיה אורו והוא הרב ר' ישראל אשכנזי צבי [ר"ת צדיק באמונתו יחיה, הערת רבינוביץ] אשר כלה קוצים מן הכרם ונתן לנו תורת הגרסות הישרות במשניות ובגמרא..." מובא אצל רבינוביץ, מאמר, עמ' כד-כה (וכן במהרי"ק לגבי חייא מאיר).

**עד כאן אסכחנא מהאי תלמודא ולאויכא טובא לסלחא אינרין ואינרין בכל  
רוכתין ופרינן ולאויכא ולא אסכחנא אלא אוליין ל' סידרין תליפנא יתהון  
בבילופין במאי אברא ופרזלא בעינא סגין וסקלינן וטרינן בה' טובא  
למיהך בארע קסוט בנידא היסרות עם תלת טפוסין אחרין דוקיות דהון  
קדמא כר הוינא מנהין בהאי חיבור' וכען נכלי ונבעי רחמין מן קדם לאה  
חייל עילאה ריערע קדמא תסלום האי תלמודא ונזכה לאסלמא ליה כדקא  
יאות ונזכה לאסלמ' ה' גדול עם ההגהות ממוכזת והמגד מסנה והמגדל  
עז והמורה מקום סמניה האסל הגדול הרב רבי דוד פי'קטון י'ו אמר כילת  
קויים מן הכרם ונזכה להתחיל ולהסלים כל סאר ספרי הקרם אמן :**

קולופון מהדורת התלמוד הירושלמי וויניציאה רפ"ג

העלאת ההשערה ש"המגיה העיקרי" שהכין את נוסח התלמוד הירושלמי לקראת הדפסתו הוא רבי דוד פיצקטון הועלתה בפעם הראשונה בשנות השמונים של המאה העשרים על ידי פיינטון במאמר "התלמוד הירושלמי דפוס ויניציאה",<sup>114</sup> ובפעם השניה על ידי מאיר בניהו.<sup>115</sup> כמוכן שתמיד ישנו מקום לבדיקה חוזרת לאור ממצאים חדשים, אך דומני שהספק שהובע במחקר בשאלה זו איננו יוצא מגדר של מניירה מסורתית והוא איננו ספק של ממש.<sup>116</sup> איזכורו של פיצקטון בקולופון והשוואה המפורשת למהדורת "משנה תורה" מכריעים את ההתלבטות לגבי זהות המגיהים ותפקידיהם, ואף העיונים הבאים עולים בקנה אחד עם ההנחה הזו, על כן להלכה ולמעשה אני מזהה בעבודה זו את המגיה הראשי של הטקסט של התלמוד הירושלמי, שסימן כתשעים אחוזים מן ההגהות על גבי "עותק המדפיס" (כתב יד ליידין) ושכונה על ידי אפשטין והבאים אחריו מגיה א' (ע"א), כרבי דוד פיצקטון.<sup>117</sup>

הכותב של הקולופון איננו מזוהה לפנינו בשמו, אך כבר לברכט זיהה שמדובר ביעקב בן חיים נ' אדוניהו. יעקב בן חיים כתב קולופונים לספרים רבים שנדפסו אצל בומברג, לשונו המיוחדת, הארמית

<sup>114</sup> פיינטון נפטר בתשמ"ב 1981, המאמר נדפס לראשונה בתשמ"ד 1984, ובשנית בקובץ מאמריו של פיינטון, מסורות ונוסחאות, שראה אור ב1985.

<sup>115</sup> בניהו, בנימין זאב, עמ' צה. מאמרו האחרון של בניהו, העוסק בזהות מגיה הירושלמי, יראה אור בספר זכרון שעתידי לראות אור בקרוב בהוצאת יד הרב נסים.

<sup>116</sup> אפשטיין כינה את המגיהים "מגיה א'", "מגיה ב'" וכו'. זוסמן הסתפק בשאלה האם מדובר בפיצקטון, אבל בסיכומו דיונו על השאלה (זוסמן, מבוא, הע' 145) רק הזכיר בכלליות שפיצקטון עבד אצל בומברג, אבל כמוהו עבדו אצל בומברג גם חייא מאיר ואחרים. הוא לא דן במידע העולה מלשון הקולופון, אף לא כדי לשלול אותו. גם בנימין אליצור, המשיך בעקבות זוסמן למנות את האפשרויות השונות לזיהוי המגיהים בלי להכריע ביניהם (אליצור, מהדורת המילון, הע' 30) ור' גם בקר, גלוסות. כל הנ"ל חזרו למינוחיו של אפשטיין.

<sup>117</sup> הגהותיו מסומנות במהד' המילון ההיסטורי של התלמוד הירושלמי באות קטנה ללא ציון היד ובאתר "מאגרים" בציון הספרה 1. למינוח של אפשטיין ר' מלסה"א, עמ' 335.

הזוהרית, איננה משאירה מקום לספקות. יעקב בן חיים אף הותיר רישומים רבים בגליונות כתב היד, רישומים שאינם הגהות ובהם אעסוק בהמשך, וכיניהם אף חתימה אחת של שמו בכתב רהוט.<sup>118</sup> מלשונו של הקולופון ברי "המגיה העיקרי" של כתב יד ליידין היה רבי דוד פיצקטון, ואילו יעקב בן חיים שימש כ"מגיה הדפוס", כלומר כמי שאחראי על סידור הטקסט המוגה בדפוס, וזאת בניגוד להשערות של ליברמן ש"האשים" את יעקב בן חיים בכל הבעיות שיצרה ההדפסה.<sup>119</sup>

כתיבת ידו של יעקב בן חיים ידועה לנו משני אוטוגרפים חתומים שהשאיר, האחד של חידושים למדניים במסכת ברכות והשני של העתקה חלקית של "דרכי התלמוד" לקנפנטון.<sup>120</sup> כתיבת יד זו ניכרת במקומות רבים על כתב היד, חלק מהפעמים בסימנים שנועדו לאפשר את הדפוס - בכותרות העמודים, בסיפורים,<sup>121</sup> בסימני חלוקתם לפי עימוד מהדורת הדפוס, בחזרה וההבהרה של הגהות, וחלק בברכות, קללות, שברי פסוקים וחרוזים ששורבטו על גליונות כתב היד. ישנן אף הגהות בודדות שנכתבו בידו של יעקב בן חיים, הן מרוכזות סביב סוגיה אחת במסכת נזיר ואחת מהן אף חתומה בשמו הפרטי.<sup>122</sup> כל הנ"ל מהווים ראיה ברורה לפעילותו של יעקב בן חיים בתהליך ההכנה לדפוס, אך לא לאחריותו על הגהת כתב היד.

---

<sup>118</sup> לברכט, כת"י עמ' 52-53. שילר סינשי היה הראשון לזהות את חתימתו של 'אדוניהו בגוף כתב היד, שבועות פרק ה', דף 268א, שילר סינשי, והמה בכתיבים, עמ' 13. ור' ליברמן, שוב על כתב יד ליידין, עמ' 107 הע' 6; ליברמן, ירושלמי הוריות, עמ' 283-285; פרידמן, דוד בן אלעזר, הע' 22; זוסמן, הקדמה, עמ' כג הע' 145, מציין לשורת חוקרים ארוכה שטעו לראות ביעקב בן חיים את המגיה המרכזי, ר' הפניותיו שם. ור' להלן את הדיון שלי בהערותיו וחתומותיו, בפרק ה'.

<sup>119</sup> ליברמן הירבה לחזור על הזיהוי של יעקב בן חיים כמגיה הראשי של כתב יד ליידין, וזאת כבר בשנת תש"י 1950 ("לא מפי בר חיים אנו חיים") ליברמן, שוב על כתב יד ליידין, וב"כתב האשמה" שכתב נגד מגיה הירושלמי, ליברמן, ירושלמי הוריות. בשנת תשמ"ב 1982 חזר פנקובר על הטענה שיעקב בן חיים הוא שהגיה את הירושלמי. אכן כל ראיותיו מצביעות על נוכחותו של יעקב בן חיים בבית הדפוס בשנים האמורות, על העובדה שלמד את הירושלמי הגדפס, ועל העובדה שהפרטקסטים של מהדורת הירושלמי - השערים והקולופון - יצאו מתחת ידו, אך אין בהן כל ראיה לאחריותו להגהות ואין באף אחת מהן כדי לעמוד מול הראיה הישירה שבדבריו של יעקב בן חיים בקולופון, המייחס את כילוי הקוצים מן הכרם לפיצקטון. גם כתיבת היד הספרדית המובהקת שמופיעה מדי פעם על גליונות כתב יד ליידין איננה מותירה מקום לספק שלא הוא מחברן של רוב ההגהות, שכן הן כתובות בכתיבה אשכנזית. ר' פנקובר, יעקב בן חיים, הע' 37, עמ' 387-389.

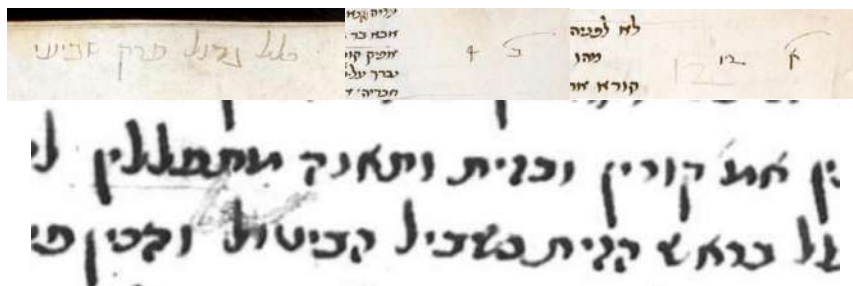
<sup>120</sup> "דרכי התלמוד", כתב יד אוקספורד בודלי, אופנהיים 696 עמ' 209-249 (כתיבה רהוטה); חידושים, כתב יד מוסקבה גינצבורג 318 עמ' 306א (כתיבה בינונית). בחידושים אלו מנגיד יעקב בן חיים בין ברייתות מהבבלי והירושלמי ומנהל פולמוס למדני מול חכם שאיננו מוזכר בשמו במפורש, אך מעקב אחר מהלך הדברים מלמד שמדובר ברשב"א בחידושי לברכות. אני מניח שדף זה נכתב תוך כדי עבודתו של יעקב בן חיים על הדפסת הרשב"א לברכות בבית הדפוס של בומברג בשנת רפ"ג. אני מקווה להוציא לאור חיבור זה בהזדמנות קרובה.

<sup>121</sup> ר' אליצור, דף אבוד. לפי אבחנתו של אליצור סיפור העמודים נעשה בוונציה או קודם לכן. כתיבת היד זהה לכתיבתו של יעקב בן חיים.

<sup>122</sup> כל אלו תועדו ונמנו אצל אליצור, הקדמה, עמ' מה ואעסוק בהם לקמן.



בתמונה אפשר לראות את סימוני חלוקת הטקסט של כתב יד ליידין לפי הקונטרסים העתידיים בדפוס, בהשוואה לאוטוגרף של יעקב בן חיים מכתב יד גינצבורג.<sup>123</sup> יושם לב לדמיון באותיות א' ב' ל' ו'ש':



למעלה, דוגמאות כיתובים של מגיה הדפוס בכתב יד ליידין, למטה, מתוך החידושים בכתב יד מוסקבה. בשל סיבות אלו אני מזהה בעבודה זו את מגיה הדפוס של מהדורת הירושלמי כר' יעקב בן חיים ו' אדוניהו.

מלבד פיצקטון ויעקב בן חיים חלו בכתב היד ידיהם של עוד כמה אנשים שאינם מזוהים בשמותם. רוב ההערות שנכתבו בכתב אחר, שאיננו לא של יעקב בן חיים ולא של פיצקטון, נעשו על ידי מי שכונה על ידי אפשטיין "כ"י שלישי", "כתב ג" ועל ידי חוקרים אחרים "עי"ג".<sup>124</sup>

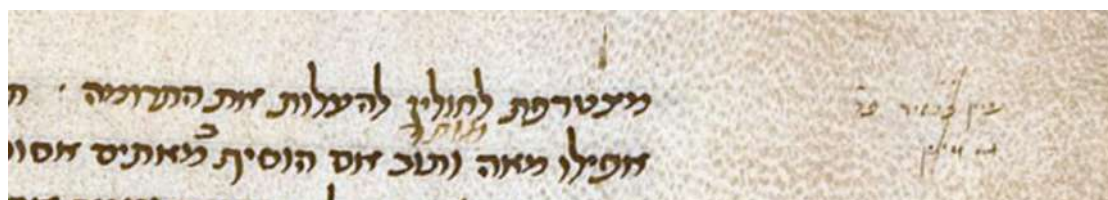
הגהותיו של ג' נעשו בכתיבה ספרדית, הן אינן מפוזרות באופן שיטתי, הן מסומנות בשתי נקודות בלבד ומאופיינות בעירבוב בין הערות רטרופקטיביות על תוכן הטקסט לבין הערות שיש בהן הוספה, עיבוד והחלקה של נוסח, כנדרש לשם הכנת הטקסט להדפסה. כולן כתובות בקולמוס עבה יחסית, חלקן הגדול צמוד לשוליו החיצוניים של הגליון, ולא נכתבו תוך שימוש בכל רוחב הגליון. מלבד ההערות שיש בהן הרחבה של נוסח התלמוד, הוסיף מגיה זה גם מספר הפניות פנימיות של למדן המעיר תוך כדי לימודו:

131ב מע"ש פ"ה ה"ו "והיא גם בפ"ב דביצה" (הסימון בתוך השורה מתייחס לעימוד המהדורה העתידית 161, עיין להלן בפרק ה'). ג' העיר ופיצקטון מחק, שכן זו הערה שאיננה רלוונטית למטרת הכנת נוסח התלמוד.<sup>125</sup>

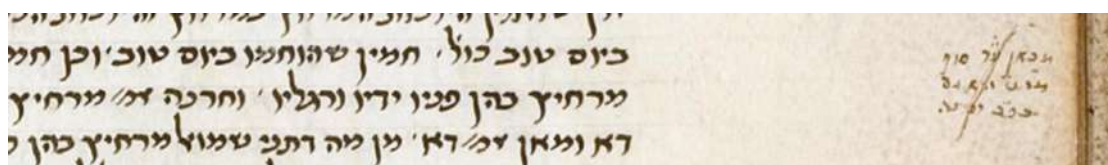
<sup>123</sup> הטקסט של כתב יד ליידין מסומן לפי מספר קונטרס ומספר עמוד. חלוקה זו סומנה שלוש פעמים על כתב היד, ובגירסתה האחרונה – על פיה נדפסה בסופו של דבר המהדורה – היא נעשתה בכתב יד זהה לזה של ו' אדוניהו.  
<sup>124</sup> ר' אליצור, הקדמה עמ' מא הע' 9. אפשטיין, אמוראים, עמ' 356 לש' 52. ישנם גם כיתובים חד פעמיים של יד אחרת – למשל בכרך א' עמ' 187א. וכן סימונים שאפשטיין זיהה כ"כתב מאוחר משיטא אשכנזית", "כתב חדש", "בעל הגליון הראשון המאוחר". כל ההגהות החד פעמיות שעשויות להיות מידיהם של מגייהם אחרים אינן מאפשרות מעקב סיסטמטי אחר העקרונות שהדריכו את בעליהן ולכן לא ייחדתי להן דיון נפרד במסגרת עבודה זו.  
<sup>125</sup> על מחיקותיו והדגשותיו של פיצקטון על הגהות קודמיו ר' להלן בתת הפרק "סדר העבודה".



142ב ערלה פ"א ה"ה "עיינ בנזיר פר' ג' מינין" ופיצקטון מחק.



154ב שבת פ"ג ה"ד "מכאן עד סוף מתני' היא גם בפ"ב דביצה"



במקומות אחרים הפנה ג' לסוגיות מקבילות, ובמקום אחד אף דיווח "וכן אפסיק' הלכתה".<sup>126</sup> הערות אלו של ג' לא נעשו מתוך מחשבה מכוונת על תוצר הדפוס, אלא במסורת ההגהות הימי ביניימיות, כאדם הלומד ומעיר תוך כדי הלוכו, הן נועדו כביכול למעיין הבא בכתב היד ולא לקורא המהדורה הנדפסת. פיצקטון מחק אותן שכן הפניות ספורדיות שכאלו אינן מסייעות להשלמת הטקסט אלא מוסיפות על גביו שכבת משמעות שניה.

אם אכן מדובר בעבודה ראשונית על הגהת נוסח הירושלמי שנעשתה בבית הדפוס של בומברג, עם כתבי יד אחרים שהיו באותה שעה בבית הדפוס, אך לפני מסירת כתב היד לפיצקטון, יתכן שיש לייחסה לחיאיא מאיר, עובד בית הדפוס של בומברג. בקולופון שכתב חיאיא מאיר בסוף כרך מעילה תמיד מידות וקינים מתוך סדרת התלמוד הבבלי (כרך לט), בתאריך יום ו' ב' כסלו רפ"ג 1522, הזכיר בין השאר את העובדה הבאה:

<sup>126</sup> ר' את הרשימה המלאה אצל אליצור, הקדמה, הע' 43. אליצור לא הבחין בין הערותיו של ג' שנעשו לפני הגהתו של פיצקטון והן מאופיינות בכך שפיצקטון חיזק או מחק אותן מבחינה גרפית, לבין הערותיו של יעקב בן חיים, בהן אדון להלן, שנעשו אחרי הגהתו של פיצקטון ושפיצקטון לא ראה.

ומפיל אני תחנתי לפני נותן ליעף כח אשר זכני להשלים ולחלק ולתקן ולסדר כל סדרי התלמו' הבבלי הוא יזכני כך בתלמוד הירושלמי אשר הכין אדונינו דניאל בומבירגי יצו להדפי'...

מדברים אלו ניתן להבין שהעבודה על הירושלמי נמסרה בהתחלה לחייא מאיר. אלא שחייא מאיר איננו מוזכר בשמו אף לא ברמז בקולופון המהדורה, בניגוד למנהג. יתכן שכתב יד ליידין נמסר לו יחד עם וטיקן 133 ושאר הטפסים (הגהותיו של ג' מלמדות על היכרות עם וטיקן 133), הוא התחיל לעבוד עליו אך בהמשך נטל ממנו בומברג את המלאכה מסיבה כלשהי ומסרה לפיצקטון, ואם כן יתכן שג' הוא חייא מאיר. הבעיה בזיהוי זה היא שחייא מאיר היה אמור להיות בשלב זה – אחרי שכל מהדורת הבבלי עברה תחת ידו – מקצוען במלאכת הדפוס, אך הגהותיו של ג' אינן עושות רושם של מישהו שבקי מאוד באופן ההכנה של טקסטים לדפוס, בפרט לאור העובדה שהוא הוסיף הערות שונות שאינן צריכות להיכנס למהדורה הנדפסת, כמו הפניות פנימיות. הממצאים בשאלת זיהוי של ג' מעטים ולעת עתה אי אפשר להסיק מסקנה סופית ולכן אני ממשיך לכנותו בעבודה זו ג' כפי שכינה אותו אפשטיין.

במקום אחר בכתב יד ליידין ישנה הטבעה של חותמת, העשויה מאותיות הדפוס שבהן נעשה שימוש במהדורת הירושלמי, של השם "אברהם". נראה שעובד דפוס ששמו הפרטי היה אברהם הרכיב לעצמו חותמת של שמו הפרטי ואז ניסה אותה על גליונות כתב היד.<sup>127</sup> חלוקת הטקסט של כתב היד לעמודים נעשתה על ידי לפחות שני עובדים, אחד מהם יעקב בן חיים והשני אשכנזי שאיננו לא פיצקטון ולא ג'. כמו כן חלק מסימוני חלוקת הטקסט לפי מספרי העמודים עשוי באמצעות חריטה בחפץ חד על הקלף. אינני יודע לזהות את המסמן האשכנזי ולא את בעל החרט, יתכן שהם אותו אדם.

שני העובדים הראשיים שעבדו על מהדורת הירושלמי הם רבי דוד פיצקטון ורבי יעקב בן חיים נ' אדוניהו. הפרקים הבאים מוקדשים לביוגרפיות שלהם, לתיאור של דרכם בהגהה, אופן מחשבתם על הכנת המהדורה וסדר עבודתם.

---

<sup>127</sup> כרך א 173, ר' אליצור, הקדמה, הע' 46 ("ואפשר שהוא שם אחד המגיהים... או הסדרים"). במקום אחר העלה אליצור אפשרות משעשעת אחרת, שמדובר בחותמת שנעשתה עבור ילד, ר' אליצור, מהדורת המילון, עמ' 200 הע' 33. על אף זהות השם דומה שלא מדובר בחותמת של אברהם דבלמש. דבלמש שימש בבית הדפוס של בומברג כמתרגם, לא כפועל דפוס, והוא הלך לעולמו בשנת 1523.

### 2.3 רבי דוד פיצקטון

שם משפחתו של ר' דוד פיצקטון (פיצגטון, פציקטון, פיצגיטון, פצי), הוא שמו של כפר קטן סמוך לקרמונה (Pizzighettone), והדעת נותנת שהוא נולד שם או היגר לשם בצעירותו.<sup>128</sup> קפשאלי כתב עליו שהיה תלמידו של רבי יהודה מינץ בישיבת פאדובה, שהיה "משועי אשכנז" ושכיל 28 נסמך.<sup>129</sup> מכאן נלמד שלכל הפחות מוצאו המשפחתי מאשכנז. בסוף שנות השמונים של המאה ה'ט"ו עבד פציקטון בבית הדפוס של משפחתי שונצינו. הוא חתום שם על הגהתן של שש מסכתות של התלמוד הבבלי. מתוך הקולופון של אחת מהן נלמד שאחריותו היתה רחבה יותר מזו של מגיה פשוט וכללה גם קשר על לקוחות.<sup>130</sup> בחודש אלול רס"ז (1507) חתם יחד עם מהר"י מינץ ואחרים על תקנות ויניציאה.<sup>131</sup> ברס"ט (1509) התמודד מול בנו של מהר"י מינץ, רבי אברהם מינץ, על ראשות הישיבה בפאדובה והפסיד על חודו של קול.<sup>132</sup> משהפסיד נתמנה לרב בפיררה, שם כיהן ככל הנראה עד סוף ימיו, כולל בזמן העבודה

<sup>128</sup> ר' דיוניסי, הישוב היהודי בפציגטון.

<sup>129</sup> פורגס, קפשאלי; קפשאלי, אליהו זוטא, כרך ב עמ' 248.

<sup>130</sup> רבינוביץ, ב"מאמר על הדפסת התלמוד", זיהה את ר' דוד בן אלעזר פיצקטון עם ר' דוד בן אלעזר ס"ל שהיה "הרוח החיה" בבית הדפוס של יהושע שלמה שונצינו, בשנות התשעים של המאה ה'ט"ו. דוד בן אלעזר היה "מגיה העותק" של מסכתות שבת, בבא מציעא, מגילה, כתובות, חולין ונדה. על תפקידיו בבית הדפוס ניתן ללמוד מתוך לשון הקולופון בסוף מסכת בבא קמא: "מסכתות אילו שהם בבא קמא ובבא מציעא היגהתים ודקדקתים באופן שידעתי שהם מדויקות מאד לבד מבמקומות מועטות שנסתפק לי ועשיתים כאשר היה בספרים שלפני ובהיות הקונים ממני מסכתות אילו נשתעבדתי להם בשבועה וקנסות לגמרם קודם הפסח ובסיבת מאורעו רעות התמהמהתי בסיומם עד אור לארבעה עשר עם יגון ועמל גדול לא היה לי פנאי להודיע המקומות נסתפקתי בהם כאשר עשיתי במסכתות עשיתי בשכבר אמנם תדעון שטובות הם מאד ולא תמצאו בהם חסרון אם לא ב' בחילוף כ' וכיוצא בו נאום דוד בן מהר"ר אלעזר הלוי ס"ל [=סגן לוי] ז"ל". רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד עמ' יח הע' 14, כותב שהוא חתום גם במסכת חולין אך לפחות בטופס הסרוק מאוסף הספרייה הלאומית בירושלים לא מצאתי את חתימתו אלא "וסליקא לה מסכ' חולין היום טו לחודש תמוז רמ"ט לפ"ק" בלבד. את הקולופון שלמעלה העתקתי מטופס ב"ק וב"מ שנמכר בבית המכירות הפומביות קדם, בנובמבר 2016. תודתי נתונה למר מירון ארן על רשותו לצלם את הטופס לפני מכירתו. ההקדמה לחולין מצוטטת אצל רבינוביץ, מאמר, עמ' טז הע' 12. מסכתות ב"ק וב"מ נדפסו ללא תאריך, אך רבינוביץ משער שהן נדפסו לפני חולין וכתובות, עיי"ש. ר' עליה פרידמן, דוד בן אלעזר, עמ' יב והע' 11. בלשונו: "ר' דוד חיקר ואיין ספר ההעתק, יום ופעל עצם הדפסת המסכתות וסדרן, ומילא כל תפקידי הדפוס שהולמים את דעת בית הדפוס עצמו. בקולופונים כונה "הכס" ו"גביר" בהדגשה גדולה" (עמ' ט וראיתו שם). יש לציין שר' עזריאל דייאנה מכנה את פיצקטון "ס"ל" כמעט בכל איזכוריו. ר' בוקסנבוים, עזריאל דייאנה, לפי המפתח. כמו כן, בתגובה על היתר מסויים שבו ציטט את דברי הטור באופן פרפראסטי, כתב לו הרב אכלסרד מונציה "ואתה מהר"ר דוד, מי יוכל לעמוד על סוף דעתך. כי למה תהיה ללעג ולבוז ולקלס בעיני כל רואיהם ילעגו ויצחקו ויפטירו עליך פיהם, שאתה מגיה ספרים כרצונך ולהפוך דברי אלהים חיים... אומר אני, האי בודתא ובורכא היא. כי לא עלה על לב הטור זה מעולם, והוא מוסיף בטור מה שלא נכתב בו... וכי יעלה על דעתך שאין לנו עינים לראות הטור מה שכתב? וזהו שקר מוחלט, שלא נכתב בטור ולא יזכר ולא יפקד... והא לך לשון הטור..." (בוקסנבוים, פרשיות, עמ' 125). פיצקטון לא הביא גירסה אחרת בדברי הטור, אלא ציטט אותם כדרכם של פוסקי הלכה, באופן פרפראסטי. אך ה"עלכון" שהטיח בו אכלסרד מעלה על לב את האפשרות שהוא היה ידוע באיטליה כמגיה הספרים מדפוס שונצינו ושהעלבון הנ"ל הוא בבחינת "אונאת דברים" מפורשת של הזכרת "חטאות נעורים".

<sup>131</sup> בונפיל, יהודי ויניציאה, עמ' 73 הע' 28. פיצקטון מוזכר גם בשלשלת הקבלה, בתוך רשימת רבני ויניציאה, ר' שם. בונפיל מזכיר את פיצקטון בתוך קבוצת תלמידי חכמים שיצאו מישיבת מהר"י מינץ ונכנסו לעסקי הדפוס. ר' בונפיל, פרופיל תרבותי; בונפיל, תרבות ומיסטיקה.

<sup>132</sup> קפשאלי מפרט את הסיפור, שם עמ' 255. מאחורי דיווחו הסכמטי עמדו ככל הנראה אינטריגות רבות, כפי שניכר מדבריו של ר' בינדיט אכלסרד ראש הישיבה בונציה מר"ע 1510 והלאה, בוקסנבוים, פרשיות, עמ' 160-162. קארפי, היהודים בפאדובה, עמ' 119 ועמ' 227 הע' 88. על פרשה זו ר' גם את העדות המובאת אצל בנימו, בנימין זאב, עמ' לח הע' 46.

על ספריו של בומברג.<sup>133</sup> בין השנים רע"ח ורפ"א (1518-1521), השתתף פציקטון בשני פולמוסים הלכתיים גדולים – פולמוס נורצי פינצי בו צידד בזכותו של נורצי, והפולמוס על אלמנתו של סוסי.<sup>134</sup> ר' עזריאל דיינה התכתב עמו והזכירו כמה פעמים,<sup>135</sup> כמו כן ידוע על תשובה, שאיננה נמצאת בידינו, בה ביטל את החרם של ר' יעקב פולק על ר' אברהם מינץ.<sup>136</sup> אין בטחון באשר לשנת פטירתו, תשובתו בפולמוס על אלמנתו של סוסי מתוארכת לשנת יפ"א, היא שנת רצ"א (1531). מאידך בניסן שנת ר"ץ 1530 הזכיר אותו ר' עזריאל דיינה בברכת המתים.<sup>137</sup> בקטלוג הספרות הרבנית של ברטולוקי מ1693 נכתב שפיצקטון כתב גם "חבור א' על הרפואה ונמצא כ"י בוואטיקאנו".<sup>138</sup> שני הספרים היחידים ששמו של פיצקטון נזכר עליהם מבית הדפוס של בומברג הם התלמוד הירושלמי רפ"ג 1523 ומהדורת משנה תורה לרמב"ם רפ"ד 1524.<sup>139</sup>

## 2.4 רבי יעקב בן חיים ׳ אדוניהו

פועלו וחיו של ר' יעקב בן חיים ׳ אדוניהו תוארו מספר פעמים, בעיקר בזכות יצירתו הגדולה, מהדורת המקראות הגדולות שערך ושראתה אור בבית דפוסו של בומברג בשנת רפ"ה, 1525, וסוכמו

<sup>133</sup> פיצקטון היה רב קהילה בפיררה, ר' בוקסנבוים עזריאל דייאנה, עמ' כו ובהפניותיו. כמה מתשובותיו ההלכתיות מקובצות בכת"י Cambridge add. 506.4 מתצ"י F16799. אחת מהן הודפסה בבניהו, בנימין זאב, עמ' רכג-רלה.

<sup>134</sup> מרקס, פסקים; בוקסנבוים, פרשיות, עמ' 4-29, כתבי הפולמוס עצמם משתרעים על פני עמודים רבים, את דבריו של פציקטון ואת ההתייחסויות אליהן אפשר למצוא על פי המפתח. תשובותיו של פיצקטון נדפסו בסימנים יח ויט, וישנה התייחסות נרחבת אליהם ואליו אישית בסימנים העוקבים אחריהם; בוקסנבוים, עזריאל דייאנה, עמ' כד ואילך; מרקס, פסקים. על פולמוס סוסי ר' בניהו, בנימין זאב, עמ' צה.

<sup>135</sup> בשנת רפ"ד (1524), - סי' קעז. ברפ"ו (1526) - סי' קע, ערב פסח רפ"ח (1528) - סי' רס ב (מוזכר).

<sup>136</sup> מוזכר בתוך תשובתו של ר' בינידיט, כת"י בודאפטס קאופמן 150, מתצ"י F38. עמ' 183 ואילך, בוקסנבוים, עזריאל דיינה, עמ' כו, הע' 16. מימד פוליטי שכוה בכתביו לא מצאתי בשום מקום אחר.

<sup>137</sup> בוקסנבוים, עזריאל דייאנה, סי' קכ"ו. ישנה גם תשובה אחת שנשלחה אליו מר' עזריאל דייאנה, שייחוסה קשה מכמה צדדים ותאריכה מפוקפק, אך אחד מכתבי היד גורס שנשלחה בשנת רצ"א (1531). סי' רץ, ור' התלבטותו של בוקסנבוים לגבי התאריך שם עמ' 654 הע' 16. שפיגל, משנה תורה, עמ' 493 הע' 2, מתלבט אם היה עדיין חי בשנת ש"י (1550).

<sup>138</sup> ברטולוקי, קרית ספר, עמ' 278, מס' 437. בערכו באות ד. הסיגנטורה של חיבור זה איננה מוזכרת ולא הצלחתי לפי שעה לאתר. Fuit hic Actor Medicus non Vulgaris, scripsitque *Tarctatum de Medicina*, qui calamo scriptus. in Biblioth. Vatic. Inuenitur

<sup>139</sup> זיהויו של רבינוביץ שר' דוד ס"ל הוא ר' דוד פציקטון מבוסס על הדמיון בין לשון ההקדמה של פיצקטון לרמב"ם בומברג רפ"ד לבין לשונו בהקדמה למסכת חולין דפוס שונצינו. רבינוביץ, מאמר, עמ' יח, הע' 14 "ובלי ספק הוא ר' דוד המגיה את [ה]מסכתות, שכן סגנון הקדמתו שם דומה להקדמתו למסכת חולין...". שמא פרידמן סיכם את מצאי הראיות והדעות בעניין, בלי להכריע בשאלה זו. הוא אף הזכיר את החוקרים השונים שקיבלו את זיהויו כמוכח מאליה, לדבריו "עם כל הסבירות, יש לצפות להוכחה חותכת לכאן או לכאן" פרידמן, דוד בן אלעזר, עמ' טז. דמיון רב אכן עולה מהשוואת לשון ההקדמה לחולין ללשון ההקדמה לרמב"ם. שמו הזה של המגיה, לשונו הדומה, רגישותו הפילולוגית הדומה והעיסוק הזה בהכנת טקסטים רבניים לדפוס תומכים בהשערה זו. בין הדפוסים מפרידות כשלושים-ארבעים שנה, ולפי תיאוריה זו, בה אני עושה שימוש בעבודה זו, עבד פיצקטון בבית הדפוס של שונצינו בשנות העשרים או השלושים שלו ואילו על ספרי בומברג עבד כשהיה כבן ששים-שבעים שנה.

בדיסרטציה שכתב פנקובר עליו ועל עבודתו.<sup>140</sup> את קורות חייו פירט יעקב בן חיים במבוא למהדורת המקראות הגדולות שלו, שקטע ממנו צוטט לעיל:

אמר המגיד: שלו הייתי בביתי ורענן בהכלי, שוקד על למודי בטוני"ס המדינה אשר קרוב לקצה גבול קרטגינ"א הקדומה.<sup>141</sup> וטלטלני הזמן בארצות המערב לא השיב ידו מבלע ושב ורפא לו ודחני פה ויניזי"א הבירה היא העיר הגדולה, וגם פה לא עשיתי מאומה כי יד הזמן נשגבה ורמה וטרדותיו וסבותיו בעיר מצאוני הכינו (=הכוני) פצעוני הממוני. ויהי כמשלש חדשי' למכותי יצאתי מעט מכור התלאות ואני בארץ תלאובו' אמרתי ברעיוני הלבבות אקומה נא ואסובבה בעיר בשוקים וברחובו'. כצאתי את העיר משתאה מחריש והנה לקראתי כי הקרה ה' לפני איש אחד מחסידי הנוכרים, איש היחס והמעלה שמו מסי' דניאל בומבירג"י יצ"ו בהשתדלות איש עברי אשר הרבה טובות עמי שמו ר' חיים אלטון בן הנעלה ר' משה אלטון יצ"ו. ויביאני אל בית דפוסו ויראני כל בית נכותו ויאמ' סורה שבה כי פה תמצא מרגוע לנפשך וצרי למכתך כי חפצתי שתגיה ספרי הנדפסים להסיר מהם מוקשי הטעיות ותזככם ותצרפם בכור העיוניות ותשקלם במאזני הישריות עד יצאו מלובנים כצרוף כסף ומבוזחנים כבחון הזהב.<sup>142</sup>

יעקב בן חיים הגיע לונציה מתוניס, ממנה יצא כנראה סביב 1510.<sup>143</sup> לונציה הגיע בין 1520 ו1522 ומצא בה את פרנסתו, בתיווכו של ר' חיים בן משה אלטון, כמגיה ספרים בבית הדפוס של בומברג. יעקב בן חיים עבד על מספר ספרים בבית דפוסו של בומברג, בחלקם היה פועל דפוס פשוט, בחלקם כתב את הקולופונים ובמהדורת "מקראות גדולות" היה מופקד על העבודה כולה. הספר המתוארך הראשון עליו עבד הוא "צרור המור" לר' אברהם סבע (כ' שבט רפ"ג).<sup>144</sup> השני הוא פירוש הרקנאטי על התורה ("יום ב' ל"ה ימים למספר בני ישראל שנת הרפ"ג לפ"ק").<sup>145</sup> משניות סדר טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ, (כ' סיוון רפ"ג).<sup>146</sup> ספר החינוך ("יום ה, יג לחדש תמוז שנת רפ"ג").<sup>147</sup> משנה תורה לרמב"ם (רפ"ד).<sup>148</sup> מחזור כמנהג רומי (טבת רפ"ו),<sup>149</sup> וכמובן, המהדורה השניה של "מקראות גדולות" עם המסורה (רפ"ו).<sup>150</sup> כמו כן יתכן שסייע בהגהת "מאיר נתיב", (כ"ו תשרי רפ"ד)<sup>151</sup> והתוספתא שנדפסה יחד עם

<sup>140</sup> פנקובר, יעקב בן חיים.

<sup>141</sup> הכוונה כאן לקרתגו (Carthago) שבתוניס. "קרטגינא" היא שמה בלשון התלמוד, ר' בבלי תמיד לב ע"א-ע"ב, ויק"ר כז א, תנחומא-בובר אמור ט.

<sup>142</sup> הקדמת מקראות גדולות ויניציאה רפ"ה, מצוטט גם בתוך הברמן, דניאל בומבירג, עמ' 53 ופנקובר, יעקב בן חיים, עמ' 6.

<sup>143</sup> השערות המתקבלות של פנקובר, יעקב בן חיים, שם.

<sup>144</sup> הדפסתו החלה בנובמבר-דצמבר 1522 והסתיימה ב5 בפברואר 1523.

<sup>145</sup> 4/5 במאי 1523.

<sup>146</sup> 3 ביוני 1523. לטענת הברמן היה מעורב גם בהגהת כמה ממסכתות הבבלי, א כבר פנקובר הראה שהדבר איננו נכון ר' פנקובר, יעקב בן חיים, ציון ל', שם מפורטות כל שגיאותיו של הברמן.

<sup>147</sup> 25/26 ביוני 1523.

<sup>148</sup> לפי פנקובר החלו בהכנתו לפני 3 ביוני 1523, לא החלו להדפיסו לפני 3 באוקטובר 1523, הדפסתו נשלמה ב26 ביוני 1524.

<sup>149</sup> 1526.

<sup>150</sup> 1526.

<sup>151</sup> 3 באוקטובר 1523.

הרי"ף (רפ"א-רפ"ב).<sup>152</sup> מהדורת התלמוד הירושלמי איננה מתוארכת בפירושו, אך רגליים לדבר שהיא היתה הספר הראשון עליו עבד בבית הדפוס וזאת למרות שראתה אור ככל הנראה רק אחרי "צרוור המור", הרקנאטי, טהרות והחינוך.<sup>153</sup>

יעקב בן חיים עבד בבית הדפוס של בומברג למשך תקופה קצרה ביותר, גם אם אינטנסיבית, מ-1522 ועד 1526. במהלך כל אחת מהשנים הללו, מלבד שנת 1524, ראו אור מספר ספרים בהם היה מעורב. אני משער שב-1524 עמל על הפקת מהדורת המקראות הגדולות. קנה המידה העצום של הפרוייקט דרש ממנו מן הסתם את רוב זמנו ותשומת לבו.

איננו יודעים דבר על קורותיו של יעקב בן חיים אחרי שנות העשרים, אך בשנת רצ"ח 1538 ראה אור ספרו של אליהו בחור "מסורת המסורת", ובהקדמתו כתב כך:

אכן המסורת מהארבע ועשרים הנדפסות הנה, לא ראיתי כהנה בכל ספרי הקדמונים, סדרום אחד מהנבונים, היה שמו לפנים בישראל נקרא יעקב, תהי נשמתו צרורה בצרוור נקוב. הערה זו מלמדת שיעקב בן חיים התנצר בסוף ימיו. יש לציין שרבים מפועלי בית הדפוס של בומברג התנצרו, הדבר יכול להיות קשור גם למגבלות שהוטלו על העסקת יהודים על ידי השלטונות, וכן לאופקיהם של העובדים במרחב המוגן בעל האופק האוניברסלי שיצר בומברג.<sup>154</sup> לא ידוע דבר על קורותיו של יעקב בן חיים אחרי הדפסת מהדורת המקראות הגדולות. שינוי השם שלוה תמיד להמרה מעמיד בעיה בפני ההיסטוריון המבקש להתחקות אחר קורותיו של המומר. לעתים רק אחרי שנים רבות של מחקר מסתבר שמומר מסויים מתועד היטב גם לפני המרתו, כפי שקרה במחקרו של בוקסנבוים שזיהה בשנת תשמ"ו את המומר ג'אקומו ג'ראלדיני כרב יוסף ארלי, וכך פתח מחדש את מחקר כתביו.<sup>155</sup> הלוואי שזיהוי מעין זה יוכל להיעשות גם במקרה זה ונזכה להכיר את יעקב בן חיים גם בתקופה שאחר התנצרותו.

---

<sup>152</sup> במהלך 1521-1522. כל התאריכים הלועזיים מובאים לפי פנקובר, יעקב בן חיים, עמ' 6.  
<sup>153</sup> לפי פנקובר נדפס הירושלמי בין 21 בנובמבר 1522 ו-26 ביוני 1524. ר' לעיל, וכן פיינטון, מסורות ונוסחאות, עמ' 172. האינדיקציה למובא למעלה היא הטבעות הדפוס אותן אסקור בפרק הבא וכן אופן הסימון של יעקב בן חיים על גבי כתב היד.

<sup>154</sup> מלאכי דן במקורות השונים ובדעות המלומדים השונים שעסקו בכך והגיע למסקנה שהביטוי יכול היה להיות גם פרי של קנאת סופרים של בחור ביעקב בן חיים, אך הצעתו קלושה למדי. ר' מלאכי, יעקב בן חיים. על בחור ר' רוזנצוויג, אליה בחור. על המתנצרים מבין העוסקים במלאכת הדפוס ר' רז קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט, עמ' 127-132.

<sup>155</sup> בוקסנבוים, אגרות מלמדים, עמ' 10-15.

## 2.5 מהדורת "משנה תורה" ויניציאה רפ"ד

מהדורת "משנה תורה" ויניציאה רפ"ד מורכבת ממספר טקסטים, בראשם הטקסט של "משנה תורה", אותו הכין פיצקטון לפי חמישה כתבי יד ("כי היו לפני ה' ספרי רמב"ם") ולצדו מספר חיבורים פרשניים. פיצקטון פתח את דיונו בהקדמה דווקא מן הטקסטים האחרים. החיבורים האחרים שהרכיבו את המהדורה עמדו לפני פיצקטון במספר קטן יותר של כתבי יד והעמידו לפניו בעיה:

אמת הוא כי הספרים האלו שהם הרמב"ם עם ההגהות והמראה מקום והמגדל עזו והמגיד משנה וקצת מהשגות הראב"ד אשר נדפסו בוויניציאה על יד דניאל בומברג"י יצ"ו אני החתום מטה לבקשת הרופא מומחה כמ"ר קלונימוס לבית קלונימוס יצ"ו, הגהתי פה פירארא הספרים אשר מהם נדפסו ספרים הנז' ולדעתי לא הנחתי טעות בהרמב"ם ובהגהות ובמראה מקום. יכול להיות שנשאר איזה טעות במגדל עזו ובמגיד משנה, יען כי במקו' שהיה נר' לי טעות הוצרכתי לתקן מלבי כי לא היה לי רק ספר אחד של מגיד משנה אותו שנדפס בתוגרמה ומגדל עזו אחד מוטעה מאד. אכן הפי' מתחילת ספר מדע והפי' מן קדוש החדש לא הגהתי אני.

פיצקטון כינה הן את תוצרי הדפוס והן את כתבי היד שהוגהו עבור הדפוס בשם "ספרים", את "עותקי המדפיס" כינה בשם המסורבל "הספרים אשר מהם נדפסו הספרים הנז'" אך הוא הבדיל בין ה"ספרים" השונים על פי איכות עבודתו. "משנה תורה" גופו, הגהות הראב"ד ומראי המקום שוחזרו בצורה שלמה, לדעתו של פיצקטון (הוא מקפיד לציין שזו עדותו האישית, "לדעתי"). לעומת זאת את ה"מגיד משנה" העתיק ממהדורת קוסטנטינא רס"ט שנדפסה בבית הדפוס של האחים נחמיאש, ואת המגדל עזו העתיק מכתב יד אחד בלבד. בשני אלו "יכול להיות שנשאר איזה טעות" משום ש"במקום שהיה נראה לי טעות הוצרכתי לתקן מלבי".

לעומת חוסר הוודאות המתואר כאן שהתלווה להכנת ה"מגיד משנה" וה"מגדל עזו" להדפסה, המלווה גם בהסרת אחריות מובנת לגבי הטקסטים שלא הוא הגיה אותם, תיאר פיצקטון בפסיקה הבאה את אופן עבודתו על הטקסט של "הגהות מימוניות" כמלאכה שנעשתה באופן שלם ומוחלט שאין להרהר אחריו. "הגהות מימוניות" הוא ליקוט ימי ביניים של חומר אשכנזי מבית מדרשו של מהר"ם שסודר על ידי רבי מאיר בן יקותיאל הכהן על סדר "משנה תורה".<sup>156</sup> הוא נדפס בפעם הראשונה בדפוס קוסטנטינא רס"ט בנוסח אחד ובפעם השניה בדפוס ויניציאה רפ"ד על ידי פיצקטון בנוסח אחר.<sup>157</sup>

ואל יתמה הקורא בראותו לפעמים אי זה הגהות בספר רמב"ם נכתב או נדפס והגהות ההם אינם בספר זה כי דע לך שההגהות ההם יתיר הם וכנטול דמי, כי הגהות המימוניות עם

<sup>156</sup> אורבך, בעלי התוספות, עמ' 553-556.

<sup>157</sup> לפי מסקנותיו של דבליצקי, דפוס ויניציאה משקף נוסח מוקדם יותר ואילו הנוסח שנדפס בקוסטנטינא מעובד בכבדות, פלס העלה כמה נקודות בעלות משקל דווקא לזכות מקוריות נוסח קוסטנטינא רס"ט. ר' דבליצקי, הגהות מימוניות; פלס, הגהות מימוניות.



המראה מקום תלמידו של מהר"ם חיברם וספר בפני עצמו הוא ועליהם אין להוסיף, ואותם שמצאתי באחד מן שלשה ספרים שהיו לפני אותם הגהתי ואם ימצאו הגהות אחרות תוספת הם ואינם מיימוניות וכל המוסיף גורע.

פיצקטון מודע היה היטב לעובדה שהנוסח שהוא הדפיס שונה בפרטים רבים הן מן הנוסח שנדפס בקוסטנטינה והן מזה שנמצא בכתבי יד מן המשפחה ממנה נדפסה מהדורת קוסטנטינה. זמינותם של טפסים אלו לפני הקורא הפוטנציאלי מצויינת באמצעות המילים "בראותו לפעמים". ההשוואה בין הנוסח ההוא לנוסח המודפס כאן עלולה להעלות סימני שאלה, עליהם ביקש פיצקטון לענות בהצהרה זו. "ההגהות ההם", טען פיצקטון, "יתיר הם וכנטול דמי", מליצה ארמית שמשמעותה שהטקסט היתר מיותר ושיש לחשוב עליו כ"נטול", כלומר כעל טקסט המנותק מגוף החיבור, שאין להחשיבו כחלק אינטגרלי ממנו.<sup>158</sup> עתה הגיע פיצקטון לנימוקיו ואלו מפתיעים בלכידותה של תפיסת הספר המבוטאת בהם. סיבת התמיהה הפוטנציאלית של הקורא, טען פיצקטון, נובעת מן העובדה שבמסגרת קוסטנטינה ישנם קטעים יתירים. הכותרת והמבנה של ה"הגהות מימוניות" מלמדים שלפנינו ליקוט ימי ביניימי, והיינו עלולים לחשוב שזהו מעין "ספר פתוח", שניתן להוסיף לתוכו ידע ימי ביניימי.<sup>159</sup> טקסט "מדומיין" שלם של הגהות מימוניות אמור היה לכלול את מקסימום ה"הגהות" האפשריות.<sup>160</sup> כנגד מחשבה פוטנציאלית זו מעלה פיצקטון שתי טענות הנובעות אחת מתוך השניה, האחת היא של"הגהות מימוניות" ישנו מחבר, ומכך נובעת מסקנה נוספת, שההגהות המימוניות "ספר בפני עצמו הוא". בעיני פיצקטון העובדה שמדובר בטקסט שיש לו מחבר, היא שמאפשרת לכנותו "ספר" ובמשתמע להוציא אותו מכלל "ליקוט" ימי ביניימי שניתן להוסיף עליו עוד ועוד. ממילא בתהליך עיבודו בדפוס יש "לנקותו" מטקסט מיותר.<sup>161</sup>

פיצקטון תיאר את אופן הכנת הטקסט במהדורתו כך, "ואותם שמצאתי באחד מן שלשה ספרים שהיו לפני אותם הגהתי". משמעות הפועל "הגהתי" כאן הוא לפי מובנו האשכנזי המורחב, "הוספתי" ולא "תיקנתי".<sup>162</sup> פיצקטון הוציא מכלל מקורותיו את דפוס קוסטנטינה, ואולי גם מקורות נוספים דומים לו.

<sup>158</sup> ר' למשל חולין נח ע"ב.

<sup>159</sup> ר' תא שמע, הספר הפתוח. מרזל, ארגון הידע, פרק א ("הליקוטים").

<sup>160</sup> "הגהות" לא במובן הרגיל בו אני משתמש במילה במחקר זה של השלמות לטקסט, אלא במובן האשכנזי, של הערות למדניות על הטקסט.

<sup>161</sup> פירוש זה דומה להצעתו של דבליצקי, שהציע שפיצקטון הבין שהטקסט שלו "מקורי" יותר מזה שנדפס בקוסטנטינה ולכן העדיף אותו. גם לדעתי פיצקטון הבין שהוא מחזיק טקסט עדיף על זה שנדפס בקוסטנטינה אלא שלפי הצעתי משתקפת כאן תפיסה של הגדרת הספר ולא של הגדרת המקור.

<sup>162</sup> ר' שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 157-159.

לפניו עמדו שלושה כתבי יד של הנוסח הנבחר, אותם ראה ככתבי יד המשלימים זה את זה. משלושתם, לדבריו, ליקט את מירב הטקסט האפשרי ויצר את הטקסט השלם של ההגהות המיומניות. את דבריו חתם בביקורת על כל שינוי פוטנציאלי שעשוי מישוהו לעשות ב"הגהות מיומניות" שהפיק, "ואם ימצאו הגהות אחרות תוספת הם ואינם מיימוניות וכל המוסיף גורע".

הצהרה זו מכוונת בראשונה כלפי מהדורת קוסטנטינה רס"ט המסתובבת בשוק ועלולה להביא במבוכה את הקורא, אך פיצקטון מפנה אותה באופן כללי כלפי כל "הגהות נוספות" שעלולות להימצא. הטקסט האוטוריטטיבי נקבע, כמשתמע, במעשיו שלו בבית הדפוס. שלושת כתבי היד בהם עשה שימוש מאפשרים לו להפיק את "הספר" עצמו, פרי עטו של תלמיד מהר"ם. אך אני מבקש להציע שיש להבין את דבריו של פיצקטון כאן כניסוח העומד, מבחינה רטורית ומעשית, כניגוד לדיווח על ההגהה הלא-שלמה של ה"מגיד משנה" וה"מגדל עוז", ולכן כעדות לגבי האופן בו חשב על משמעותו ההיסטורית של מעשה הדפוס.

ברי שהיפותטית יכול להיות שישנו קטע שנשמט בשלושת כתבי היד שבידיו ונמצא בכתב יד רביעי שאיננו בידיו של פיצקטון. אך אופציה היפותטיתית זו נמצאת לכאורה מחוץ לאופקיו של פיצקטון. לכאורה, שכן במשפט הבא הוא מורה לקוראיו בדיוק כיצד יש לחשוב על טקסטים נוספים המכריזים על עצמם שהם חלק מן ה"הגהות מיומניות": "אם ימצאו הגהות אחרות" אין לראותן כחלק אינטגרלי מן הטקסט, אלא "תוספת הם ואינם מיימוניות וכל המוסיף גורע". מכאן שיש לראות בטקסט שהוא הפיק את הטקסט המוחלט והסופי. דומני שהנחה א-לוגית זו מקפלת בחובה מחשבה אתית על אודות מעשה הדפוס המהווה פיתוח מוטציוני משהו של הנחת המוצא שתוארת לגבי אופן העבודה של מנוטיוס בבית הדפוס האלדיני בוונציה. כזכור, מנוטיוס הורה לאסוף את מירב כתבי היד ולהפיק מהם את הטקסט האחד, משום שרק כך יוכל הטקסט להשתחזר באופן מלא. המספר המינימלי של כתבי יד שמאפשר לשחזר את הטקסט הוא שלושה, ומרגע ששוחזר הטקסט על פיהם יכולים כתבי היד להישמד לטובת הספר הנדפס, שהוא קרוב יותר אל הטקסט המקורי מכל מה שיכולה היתה להציע מכניקת העתקת כתבי היד. מדבריו משתמע, על פי הצעתי, שהפקת הטקסט על פי שלושה כתבי יד איננה מסוגלת רק לשחזר את הטקסט המקורי, אלא שפעולת השחזור היא כה חזקה עד שהיא מאיינת כל גילוי טקסטואלי עתידי, ומציינת, הלכה למעשה, את קץ ההיסטוריה הטקסטואלית של הגהות מיומניות.

דבר זה כמובן איננו מנוסח באופן פוזיטיבי, אלא משתמע מתוך הוראתו של פיצקטון מה לעשות עם כתבי יד שעשויים להימצא בעתיד. חייוי זה נשמע מוגזם, כביכול החשיבות העצמית שמייחס המגיה לעבודתו על כתבי יד לא יכולה להיות כה מוחלטת. את ההיגד המשתמע הזה יש לקרוא, להבנתי, בתוך ההקשר של ההקדמה כולה, הכוללת גם חייויים פחות מוחלטים כלפי טקסטים אחרים. ההקדמה צריכה להיות מובנת כהצהרת כוונות כללית של פיצקטון לגבי אופן העבודה האידיאלי – המסומן בעבודה על ההגהות המימוניות – המתברר מול אופן העבודה בלתי מושלם לעת עתה על הטקסטים האחרים.

רק כעת, לאחר שהגדיר את אופן העבודה הבלתי מספק ואת אופן העבודה המושלם, פנה פיצקטון לתאר את אופן העבודה על גוף "משנה תורה". אף בטקסט של "משנה תורה" גופו, עבורו עמדו לפניו חמישה כתבי יד, לא הושלמו כל החוסרים. מכיוון שזהו הטקסט המתפרש קל יותר לעקוב אחר חסרונות, שכן הפרשנים השונים מייצרים רפלקסיה עקיבה על הטקסט וכל "דיבור המתחיל" החסר בטקסט או שונה מן הטקסט המתפרש מעיד על חסרון. פיצקטון כתב כך:

ובשנים מקומות חסר בספר והנחתי' כך כי היו לפני ה' ספרי רמב"ם וכולם היו ככה ולא רציתי להגיה מלבי.

אחרי שהוא מפרט את שני המקומות הללו הוא כותב:

אבל בארבע מקומות הגהתי מלבי מה שלא מצאתי בה' הרמב"ם שהיו לפני. וכאן מתחיל משא ומתן ארוך בארבעת המקומות שבהם הגיה פיצקטון מדעתו.<sup>163</sup> בהסבר להגהה הראשונה כתב פיצקטון:

...בהי' טוען ונטען פרק ט' "או נתנו לו בקרקעו", ולא הבנתי, ותקנתי "או נתנו לו במתנה".

ההסבר להגהה השניה ארכני מאוד, ולכן אדלג עליו כאן. ההסבר להגהה השלישית הוא:

פרק כ"ד הי' סנהדרין "לכתף" תקנתי "לכפות" כי לא הבנתי מהו "לכתף" ובפרק ואילו מגלחין איתא "ומנלן דכפתין ואסרינן" כו'.

ולהגהה הרביעית:

פר' ששי מהילכות מלכים ומלחמותיהם "מפני שמזיק בשדות אחרים" מחקתי "אחרים" כי אפי' שאינו מזיק רק אותו שדה שלו מותר לקצו, וכן משמע בהדיא פרק החובל ונראה כי נכתב טעות זה בספר יען כי איתה באותה בבא "אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרות" שפירושו אילנו אחרות שלו, כתבו נמי או מפני שמזיק בשדות אחרים.

שלוש הדוגמאות הללו משקפות את האופן שבו חשב פיצקטון על המקומות בהם מוטל עליו להגיה מסברה, ללא כל מקור. זיהוי החסרון מתואר בשתי הדוגמאות הראשונות באמצעות החיווי "לא הבנתי",

---

<sup>163</sup> גם בתוך מו"מ זה נוקט פיצקטון בלשון דומה לגבי אופן קביעת הטקסט, למשל באחד מהמקרים ציטט פיצקטון גמרא בסנהדרין וכתב שכך "איתא בכל הגמרו' שאיתי".

המציין קושי תחבירי, ואילו הדוגמה השלישית משקפת קושי הלכתי, המשפט בנוי נכון מצד העברית אך ההלכה איננה מתיישבת עם מקורות אחרים. במקרה הראשון תיקן פיצקטון ללא נימוק, ונראה שסמך על הקורא שיבין מעצמו שהצעתו מתיישבת יותר על הלשון. שני התיקונים האחרים נסמכים על מקורות תלמודיים, מהם למד פיצקטון את פירושה של מילה מסויימת והשתמש בה בהגהתו.<sup>164</sup>

הרמב"ם ביקש לתווך ולארגן מחדש את הטקסט התלמודי, ולשם כך תירגם את המונחים התלמודיים לעברית וניסח את הדיונים מחדש כהלכות פסוקות. על מנת לתקן את החסרונות שזיהה בנוסח הרמב"ם שב פיצקטון אל המקורות התלמודיים וניסה לעשות את אותה הדרך שעשה הרמב"ם, כלומר לתרגם בעצמו את המונחים באופן המתיישב על הדעת. במובן זה מהווה מלאכת התיקון מעין שיחזור של מלאכת יצירת הטקסט, תוך כניסה לנעליו של הרמב"ם.

גישתו של פיצקטון להגהות מסברה מנוסחת בשני אופנים סותרים. בתחילת דבריו בהקדמה כתב כך:

יכול להיות שנשאר איזה טעות במגדל עוז ובמגיד משנה, יען כי במקור' שהיה נר' לי טעות הוצרכתי לתקן מלבי כי לא היה לי רק ספר אחד של מגיד משנה אותו שנדפס בתוגרמה ומגדל עוז אחד מוטעה מאד.

מהצהרה זו משתמע שפיצקטון נמנע מהגהות מסברה במקומות שבהם היו לפניו כתבי יד. עדות זו איננה עולה בקנה אחד עם התיאור המפורש של הגהותיו מסברה בגוף "משנה תורה". שם היו לפניו חמישה עותקים, בכולם מצא את החסרון המדובר ובכל זאת החליט להגיה מדעתו כנגד חמישה עותקים. דומני שסתירה לכאורה זו יכולה להיות מיושבת מתוך הגדרה מחדש של האופן בו חשב פיצקטון על משמעותו של "חסרון" בטקסט. פיצקטון תיאר מכניקת קריאה שבה הוא קורא את הטקסט, מזהה חסרונות ומשלים אותם. אין בדבריו דיווח על אופן זיהוי החסרונות. לפי דבריו, במקום שבו זיהה חסרון ונמצא לפניו כתב יד ובו השלמה של אותו החסרון השלים פיצקטון את החסרון באמצעות הטקסט שבכתב היד, אך כאשר אין בכתב היד השלמה לחסרון לא ראה זאת פיצקטון כעדות לכך שהשערתו אודות החיסרון בטקסט שלפניו איננה נכונה אלא כעדות לכך שישנה בעיה גם בכתב היד הנוסף שמולו. ממילא לא התייתרה עבודת ההגהה מסברה גם אם היו לפניו כתבי יד נוספים.

---

<sup>164</sup> בסוף ההקדמה הוסיף פיצקטון פילפול ארוך, ר' את הדיון עליו אצל רבינוביץ, מאמר, עמ' יח הע' 14. ור' את הדיון על סגנון פילפול זה ב"לחם אבירים" יבמות מב. השווה שו"ת מהר"י מינץ סי' ה'. לדיון למדני בהגהותיו של פיצקטון ר' ביד פשוטה לרב רבינוביץ לפי מראי המקום ב"משנה תורה". חוסר ההבנה המובע לגבי ההגהה האמצעית "לכפות", נעשתה לדבריו בשל חוסר הבנה של הרקע הלשוני של המילה בערבית.

אם כן ברי שזיהוי החסרון נתפס כמוחלט, וכמוהו גם הפתרון שהציע כדי למלא אותו. למעשה הדבר היחיד שבו הוא מטיל ספק הוא הטקסט הנמסר בכתבי היד. פיצקטון ציין במפורש שאם ישנה טעות זוהי טעות בטקסט, "יכול להיות שנשאר טעות", כלומר שישנו סיכוי שהטקסט איננו מתוקן דיו. ה"טעות" כאן איננה שגיאה בזיהוי החסרון או בתיקון שביצע, אלא חסרון אפשרי נוסף בטקסט אותו לא זיהה ולכן לא תיקן.

#### 2.5.1 הגמרות שהדפיס פיצקטון בבית הדפוס של שונצינו בשנת רמ"ט

רשימת נימוקים להגהותיו מסברה באותו סגנון שבו דיווח על הגהותיו לרמב"ם, צירף פיצקטון גם למסכתות הבבלי שהפיק בדפוס שונצינו למעלה משלושים שנה מוקדם יותר. שתי רשימות כאלו שרדו ממהדורות התלמוד הבבלי למסכתות חולין ונידה אותן הדפיס בבית הדפוס של שונצינו, שתיהן בשנת רמ"ט 1489.<sup>165</sup>

בהקדמה למסכת חולין מנה פיצקטון קודם כל את המקומות שבהם ישנה סתירה בין נוסח הגמרא לבין הנוסח המצוטט ברש"י או בתוספות, והסביר שהוא השאיר את הנוסח הבעייתי משום שמצא כך בארבעה טפסים שהיו לפניו. אכן, התנצל, אם היה סיפק בידיו היה מחפש אחר טפסים נוספים.

...ואם באולי תמצא מקומות יראה בעיניך טעות מבואר כגון... נר' טעות בגמרא או בפי'... נר' טעות או בגמ' או בתוס'... משמע שיש טעות בגמ'... גם תמצא ברש"י פי' בלי גמרא כמו... גם תמצא לפעמים גמרא בלי פירוש כמו... גם לפעמים מהפך גירסת הגמרא... אם תמצא אלו וכיוצא באלו יראה בעיניך טעות אל תתמה עד שתראה גם בספרים אחרים כי בד' ספרים שהיו לפני ככה מצאתי ואם באולי ספר בצד אסתן אשר לא יהיה בהן טעות שהזכרתי ידעת שמי שירצה להגיה כל מסכתא ומסכתא בב' חדשים כמנהג המלאכה שאין לו פנאי לחפש בכל הספרים אשר בכל הארץ.

אופן זיהוי החסרונות מפורט ברשימה זו והוא כולל מקומות שבהם הטקסטים שמתייחסים זה לזה אינם מתאימים, למשל מקומות שבהם רש"י איננו הולם את לשון הגמרא, או התוספות מעידים על דיבור המתחיל ברש"י שאיננו לפנינו. את הסתירות הללו השאיר פיצקטון כפי שהן. טעויות אלו ניתנות לתיקון, לדבריו, רק באמצעות ספר שמחזיק גירסה אחרת, שאולי נמצא היפוטטית "בצד אסתן", כלומר בריחוק מקום. רק קצב העבודה המהיר הוא שמונע ממנו לחפש ספר שכזה. בשלב זה נשמע שהגהה

<sup>165</sup> בהקדמה לחולין ציין פיצקטון כך "וכבר הודעתך בהתחלת כתובות ענין מלאכה זו ואותו כתבתי למען הודיעך כי הטעויות המועטים תמצא בהן שלא בסיבתי נשארתי". הקדמת כתובות לא שרדה למיטב ידיעתי באף טופס. ר' פרידמן, דוד בן אלעזר, עמ' יח. כבר אז ציין פיצקטון שעבד עם מספר כתבי יד. במסכת חולין שהדפיס בדפוס שונצינו רמ"ט 1489 עבד עם ארבעה כתבי יד, ההקדמה מצוטטת במלואה ברבינוביץ, מאמר, עמ' טז הע' 13 וכן אצל שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 239-241. בהקדמתו לנדה שונצינו רמ"ט 1489 ציין את הריבוי ללא מספר ("בכל הספרים אשר היו לפני") מצוטט אצל פרידמן, דוד בן אלעזר, עמ' כא.

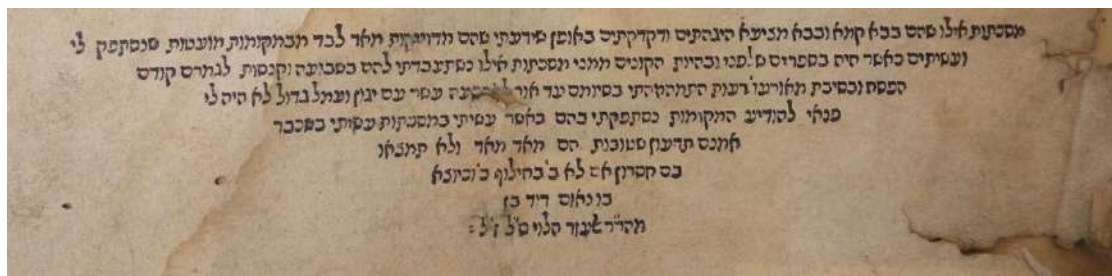
מסברה איננה חלק מסל הכלים שברשותו של פיצקטון, אבל אחרי שפירט את המקומות שבהם מכיל הטקסט סתירות אותן השאיר על מכונו, פירט פיצקטון גם שורה של מקרים בהן הגיה ונימוקם בצידם:

והנה לך המקומות אשר תקנתי כאשר מצאתי בספר אחד והנחתי כל שאר הספרים...  
ובהמשך מנה את המקומות שבהם הגיה מסברה בלבד, לעתים מול גירסת שאר הספרים ולעתים במקומות בהם הגירסאות שלפניו חולקות זו על זו:

והנה לך המקומות שתקנתי מלבי... והנה הודעתך את כל זאת שאם באולי מקוצר דעתי טעיתי כטוב בעיניך עשה ותקן. נאום דוד בן מהר"ר אלעזר הלוי ז"ל.  
גם בהקדמת גדה כתב פיצקטון כך:

ומצאתי בה מקומות אשר נראה היות טעות בכל הספרים אשר היו לפני...<sup>166</sup>  
לא בכל הספרים שהגיה היה סיפק בידיו של פיצקטון לכתוב דיווח מפורט שכזה. למשל במהדורות בבלי בבא קמא ובבא מציעא שהדפיס אצל שונצינו (ר"ן 1490) התנצל פיצקטון בסוף מסכת בבא מציעא על שלא היה סיפק בידו לפרט את מערך השיקולים שלו, והבטיח שאין הבדל בין אופן הטיפול במסכתות אלו לבין אופן הטיפול בקודמות להן.

מסכתות אילו שהם בבא קמא ובבא מציעא היגהתים ודקדקתים באופן שידעתי שהם מדוייקות מאד לבד מבמקומות מועטות שנסתפק לי ועשיתים כאשר היה בספרים שלפני ובהיות הקונים ממני מסכתות אילו נשתעבדתי להם בשבועה וקנסות לגמרם קודם הפסח ובסיבת מאורעו רעות התמהמהתי בסיומם עד אור לארבעה עשר עם יגון ועמל גדול לא היה לי פנאי להודיע המקומות נסתפקתי בהם כאשר עשיתי במסכתות עשיתי בשכבר. אמנם תדעון שטובות הם מאד מאד ולא תמצאו בהם חסרון אם לא ב' בחילוף כ' וכיוצא בו נאום דוד בן מהר"ר אלעזר הלוי ז"ל.<sup>167</sup>



לפי הצעתי ניתן להצביע על הבדל בגישתו להגהות בין מלאכתו בדפוס שונצינו בסוף שנות השמונים של המאה ה"ט, לבין מלאכתו בדפוס בומברג בשנות העשרים של המאה ה"ט. בסוף הקדמת חולין משנת רמ"ט 1489 כתב פיצקטון "והנה הודעתך את כל זאת שאם באולי מקוצר דעתי טעיתי כטוב

<sup>166</sup> ההקדמה מצוטטת במלואה אצל פרידמן, דוד בן אלעזר, עמ' כא-כב. לא ראיתי את המקור.  
<sup>167</sup> ר' פרידמן, דוד בן אלעזר, עמ' כג. טופס של מהדורת שונצינו בבא קמא ובבא מציעא ראיתי במכירה הפומבית בבית המכירות "קדם" בנובמבר 2016. אני מודה למר מירון ארן על רשותו לראות את הטופס ועל נדיבותו הרבה בעניין זה ובכלל.

בעיניך עשה ותקן", ומכאן נלמד שלפחות ברמת ההצהרה הרטורית ב1489 הוא לא ראה את הגהותיו כאוטוריטיביות אלא העמיד אותן לשיפוטו של הקורא. במוכן זה נעשו הגהותיו במסורת המדיוואלית, שלא ביקשה לשנות את הטקסט באופן סופי אלא להציע הצעת קריאה חלופית לפני הקורא. אך במהדורת "משנה תורה" שנדפסה בוונציה ב1524 לא בא חייוי דומה לצד ארבע ההנמקות, ולגבי נושאי הכלים לא טרח פיצקטון לנמק כלל, אלא ציין בכלליות שאין להרהר אחר הכרעותיו, ולפי הצעתי הפרשנית אף כלל בתוך כך הצהרה כי מעשיו סוגרים את ההתלבטות הטקסטואלית גם לעתיד. משום כך אני מבקש לראות את הקומפוזיציה של הקדמתו של פיצקטון ל"משנה תורה" כהצהרה על כך שהגהה יכולה להתבצע בכמה רמות. ההקדמה נפתחת בתאור העבודה הלא מושלמת על החיבורים שלגביהם אין מספיק מקורות, ממשיכה אל תיאור העבודה המושלמת על ה"הגהות מימוניות" ומסתיימת בתיאור של העבודה על נוסח "משנה תורה" גופו, כמתואר. רשימת ההסברים של ההגהות מסברה בגוף "משנה תורה" היא קצרה מאוד, ועוסקת בארבע הגהות שכולן נעשו לקראת סוף הספר. למרות שהדבר לא נאמר במפורש עושה הדבר רושם שלא מדובר ברשימה מלאה של הגהות אלא בדוגמאות בלבד, שלא נעשו על מנת לייצר שיקוף של כל מערך קבלת ההחלטות של פיצקטון, אלא כדי לייצר עמדה רטורית משכנעת שתגרום לקורא לתת אמון במלאכתו של המגיה. המעבר של פיצקטון מבין הדפוס של שונצינו לבית הדפוס של בומברג מציין אם כן גם מעבר ממחשבה מדיוואלית על אודות תיקון הטקסט אל אופן מחשבה פרוגרמטי חדש על תפקידו כמגיה ועל תפקידה של מהדורה נדפסת.

השוואה של מהדורות התלמוד שהכין פיצקטון בבית הדפוס של שונצינו בשנות השמונים של המאה הט"ו עם מהדורת "משנה תורה" וויניציאה רפ"ד מלמדת ששני הספרים מציגים הגהה פוסט מדיוואלית, שבה נעשה שימוש במספר רב של כתבי יד כדי להפיק מתוכם את הנוסח הסופי, ב"משנה תורה" באופן מפורש ובמהדורת הירושלמי מתוך שתיקתו של המגיה. גם בשנות העשרים של המאה הט"ז המשיך פיצקטון להגיה על פי מספר כתבי יד, לדווח על מספר זה, לזהות חסרונות ולתקנם. אך לצד ההמשכיות מסתמן גם שינוי באופן המחשבה על תפקיד ההגהה. פיצקטון עדיין מגיה ספרים ומייצר רשימות הסברים להגהותיו, אך עתה הוא תופס את הגהותיו כאוטוריטיביות ולא מעמיד אותן באופן מלא לשיפוטו של הקורא.

את האופן שבו חשב פיצקטון על ההגהות למדתי מתוך חיווי הישירים עליהן. יתכן שמידע נוסף לגבי אופן מחשבתו של פיצקטון על הגהות מסברה יוכל לעלות מתוך זיהוי של מקור הכשרתו המקצועית, זיהוי שאינני יודע לערוך לעת עתה. הדפוס, בניגוד להעתקה ביד, הוא פרקטיקת העברת ידע שנלמדה מן העולם הנכרי. המדפיסים צריכים היו ללמוד את מלאכתם אצל מישהו ממדפיסי המאה ה"ו. היכן הוכשרו בני שונצינו ועובדיהם, ופיצקטון בכללם? ממי למדו את המלאכה? האם בנו את מכבשי הדפוס בעצמם או רכשו אותם, ואם כן – ממי? שאלות אלו נותרו לעת עתה ללא מענה. לצד שאלות אלו הנוגעות לצד הטכני של סדנת הדפוס עולה שאלת הכשרתם של המגיהים של מהדורות שונצינו, ובתוכן השאלה המעסיקה אותי כאן – היכן רכש פיצקטון את ידיעותיו במלאכת ההגהה וממי למד את האתיקה של ההגהה? עד כמה היו הגהותיו נטועות במסורת ההגהה היהודית הפנימית וכמה הושפעו מהקונוונציות החדשות של עולם דפוס האינקונבולה? האופן בו חזר פיצקטון במספר ספרים שונים ובשתי תקופות שונות על אותה קונוונציה ספרותית של רשימות רפלקטיביות ובהן דיונים על הגהות רומז לכך שמדובר בקונבנציה קיימת, ואני מקווה שמקורותיה, הקריטיים להבנת ראשית הדפוס העברי, יתגלו.

## 2.6 יעקב בן חיים ומהדורת "משנה תורה"

יעקב בן חיים לא הגיה באופן אקטיבי את מהדורת התלמוד הירושלמי ובמהדורת "משנה תורה" הוסיף הערות קצרות בלבד בגליונות, וככל הנראה לא התערב בנוסח הטקסט.<sup>168</sup> שלושה טקסטים הוסיף יעקב בן חיים למהדורה זו, שער לכרך הראשון, שער לכרך השני וקולופון. השער הראשון מכיל בעיקר אינפורמציה סטנדרטית על תכולת המהדורה ותפקידי המגיהים, הקולופון של הכרך השני מכיל טרקטט ארוך ומנומק נגד הגהות מסברה, והשער של הכרך השני מכיל תקציר של הטענות העיקריות שבקולופון.<sup>169</sup>

בשער מהדורת "משנה תורה" הגדיר יעקב בן חיים את חלוקת התפקידים בינו לבין פיצקטון כך:

...וכל אלו החיבורים<sup>170</sup> מזוקקים שבעתים, מסוקלים ממוקשי הטעיות עם עיונא סגין ונברר הסולת מתוך הסובין ע"י הרב המובהק האלוף ה"ר דוד פיצגיטורין יצ"ו מגיה ההעתק וע"י

<sup>168</sup> ר' את הדוגמאות שהביא שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 607 הע' 37 ועמ' 608 הע' 38.

<sup>169</sup> מהדורה מלאה ומוערת של השערים והקולופון שכתב יעקב בן חיים נמצאת בנספח ד'.

<sup>170</sup> הכוונה ל"משנה תורה" ולנושאי כליו.



הצעיר מצעירי הצאן יעקב בר חיים נ' אדוניהו מגיה אח"כ בדפוס במצות השר דניאל בומברג"י מאונירש"א שנת רפ"ד לפ"ק.

חלוקת התפקידים ברורה, פיצקטון היה אחראי על הכנת הטקסט ואילו יעקב בן חיים על העתקת הטקסט המוגה אל הדפוס. בשער הספר לא ניכר שום מתח בין השניים, ונראה שכל אחד מהם מילא את התפקיד שיועד לו כראוי. השער של כרך א' מתפקד כפתיחה אורגנית להקדמתו של פיצקטון, אותה תיארת לעיל, שנדפסה מיד אחריה. פיצקטון הוגדר כמי שהיה האחראי על הנוסח ומיד אחרי הצגתו מובאת ההקדמה שלו בה הוא בא חשבון על הגהותיו.

שער הכרך השני מנוסח בדיוק כמו שער הכרך הראשון, אך נוספה בו הפסקה הבאה:

...כל אלו החיבורים מזוקקים ומסולקים ממוקשי הטעיות מוגהים ע"י האלוף הרב המובהק רבי דוד פיצקטון י"ץ פעם ראשונה בהעתק ועל ידי אני קטן התלמיד יעקב ב"ר חיים נ' אדוניהו לינ"ל אח"כ פעם שנית בב' הדפוס.

ועייננו' בהו סגין דמסתפינא טובא מהא דאמרי' פ"ב דכתובות אל תשכן באהליך עולה זה ספר שאינו מוגה ואין להבדיל בין תורה שבכת' לתורה שבע"פ כי מאז הושמה בספר אין בין זה לזה כאשר כתב הרא"ש דאם נמצא טעות בגמרא או בספר מפוסקים יבא להתיר האסור ולאסור את המותר ולזכור את החייב ואין עולה גדולה מזו.<sup>171</sup> ועוד דהא חזינא לרמב"ן ז"ל בחדושי בב"ב היותו מתעצם לתקן ספרי' מסברא וגם הרשב"א ז"ל בתוספותיו במסכת ברכו' והרביצו אלה על אשר כן יעשה, ועוד דהא חזינא לר"ח ז"ל אשר כל התורה כולה היתה ראויה ליכתב מפיו ועכ"ז הניח לו רב ואשר עשו חכמי התלמוד חסורי מחסרא או האחרונים להישיר הגירסות אשר היו גאוני ועמודי עולם כל שכן וכ"ש אנן יתמי דיתמי וכמחט סדקית לסבר' חלילה וחלילה ללכת בגדולות כאלה לחסר או להוסיף אות אחת מהכרעת הלב חס לי ולירעא דאבא, אמנם בשומי ה' נגדי שלא יכשלו בני אדם בפעולתי עשיתי התנצלותי והייתי נקי מאלהים ומישראל.

זוהי פיסקה מתוחכמת ביותר, שכן היא מציגה את עצמה במבט ראשון כפיסקה המסבירה את הרצינות והתקדים ההיסטורי המאפשרים את תיקון הטקסט, אך במבט שני ותוך בדיקה מקרוב של המקורות המצוטטים בה היא למעשה שוללת את האפשרות לתקן את הטקסט. יעקב בן חיים פתח בכך שפיצקטון הגיה את הטקסט לראשונה "בהעתק" והוא עצמו הגיה אותו בשנית "בבית הדפוס". במילים "ועייננו' בהו סגין ומסתפינא טובא" (ועיינו בהם רבות וחששנו מאוד) הביע יעקב בן חיים הסתייגות קלה שנראית במבט ראשון כהסתייגות גנרית, כאילו אמר "הגהנו, אך בזהירות רבה". מקור החשש הוא האיסור התלמודי להשאיר בבית "ספר שאינו מוגה" ומכיוון שברי שמדובר באיסור על ספר תורה משווה יעקב בן חיים רטורית בינו לבין ספר התושב"ע המונח לפנינו.<sup>172</sup> הרא"ש הוזכר על מנת להסביר את האיסור על החזקת הספר המושחת, שכן ספר שכזה עלול להוביל לטעות הלכתית. שני הפוסקים הבאים,

<sup>171</sup> רא"ש לכתובות פ"ב סי' יא. מובא אצל שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 40.

<sup>172</sup> על תפיסה זו ר' שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 27-37.

הרמב"ן לב"ב והרשב"א לברכות, הובאו ללא ציון מפורש של מקור. אך הוא מציין שהם "הרביצו על אשר כן יעשה", ובמבט ראשון נראה שהם הוזכרו משום שהם ביטאו עמדה דומה לזו של הרא"ש, שישנה בעיה להחזיק ספר לא מוגה. גם הר"ח מובא ללא ציון מקור, ובצירוף הביטוי הסתום שהוא "הניח לו רב".

טקסט זה הוא סיכום של הטקסט המורחב והמפורט שהדפיס יעקב בן חיים בקולופון. שם מוזכרים הרמב"ן, הרשב"א והר"ח באופן מפורש "וכבר הזהירו על זה והרביצו אלה הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לבלתי הגיה מסברא", ומכאן שהם הובאו כאן דווקא כדי להתנגד להגהה מסברא. דומני שכוונתו של יעקב בן חיים היא למוטיב החוזר בכמה מקומות בחידושי של רמב"ן לב"ב, שהגיע לניסוח אידיאולוגי מזוקק בדבריו על הסוגיה בדף קלד ע"א:

...כך פי הרב רבי יצחק ז"ל בר רבי ראובן אלברגלונ"י ז"ל ומגיהי ספרים הגיהו... וליתה בעיקר נוסחי... עד שמחקו מן הספרים... וגרסי... וכבר כתבו מפור' מן הגמ' שאין זה כלום והגהת ספרי' בסברא עבירה גמורה וראוי לנדות עליה.<sup>173</sup>

לא מצאתי ניסוח כה נחרץ של הרשב"א בברכות נגד הגהה, אבל יש בחידושי לברכות כמה חיוויים ספציפיים, למשל על הסוגיה בדף כג ע"א:

גירסת הספרי'... וכן היא בהלכות הרב אלפאסי ז"ל. אבל הראב"ד ז"ל כתב דשבוש הוא בספרים, דהא... והיכי אבעיא להו?... אלא... גרסינן ומסתברא שאין למחוק הספרים בכך...<sup>174</sup>

הן רמב"ן לבבא בתרא והן רשב"א לברכות נדפסו בבית דפוסו של בומברג ברפ"ג 1523 כחלק מה"ארבע שיטות" – כינוי לארבעה ספרי ראשונים על הש"ס שנדפסו אצל בומברג ביחד – ועמדו לפני יעקב בן חיים.<sup>175</sup>

רבינו חננאל הוזכר כאן על ידי יעקב בן חיים לא בעקבות ציטוט מסויים, אלא כמי שאפשר היה לכתוב את התורה כולה מפיו, ואף על פי כן נמנע מהגהה מסברא. חכמי התלמוד עצמם, שגרסו בכמה מקומות

<sup>173</sup> רמב"ן על ב"ב וויניציאה רפ"ג, דף צא ע"א-ע"ב. מוטיב זה חוזר בכמה מקומות בניסוח פחות אידיאולוגי. למשל בסוגיית הפתיחה למסכת. הגמרא מביאה בריתא הנמצאת לפנינו גם בתוספתא ורמב"ן דן בשאלה האם יש גרוס "כדתניא" או "כדתנן", רמב"ן כתב "הכי גרסינן 'כדתניא מחיצת הכרם' וכן כתוב בפ' רבינו חננאל ז"ל, ולא גרסי 'כדתנן' דלא מתני' היא אלא מתניא דמיתניא בתוספתא דכלאי', ורש"י ז"ל גריס 'כדתנן' וכן הגיהו מגיהי ספרים והווקקו לו' כן משו'... ולא היא... (רמב"ן על ב"ב וויניציאה רפ"ג, דף ב ע"ב). או על הסוגיה ב"ב כג ע"א "וכתבי בכלהו נוסחי עתיקי 'ומישט שלשים ריס' ותו לא. ומגיהי ספרים מעברי עליה קולמוס... ואין אנו שומעין להגיה" (רמב"ן על ב"ב וויניציאה רפ"ג, דף כא ע"א).

<sup>174</sup> דף יח ע"ב ט"ב (במהד' מה"ק ירושלים תשס"ז נמצאת הסוגיה בעמ' קמז). הסוגיה עליה נסובים דבריו של הרשב"א נמצאת בברכות דף כג ע"א במהדורות המודרניות. מסכת ברכות היא היחידה בדפוס וויניציאה שהעימוד שלה השתנה במעבר מונציה למהדורות המודרניות, ולכן במהדורת וויניציאה נמצאת הסוגיה בדף כד ע"א וכך היא מסומנת גם ברשב"א ברכות דפוס וויניציאה.

<sup>175</sup> ה"ארבע שיטות" הן חידושי הרשב"א על ברכות, גיטין וחולין וחידושי הרמב"ן על בבא בתרא. ר' תא שמע, סדר הדפוס.

"חסורי מחסרא", ביטוי המציין הגהה רדיקלית בנוסח המקורות התנאיים, מוזכרים על מנת להדגיש את ההבדל שבינינו לכינם, תוך ציטוט הפתגם התלמודי "אמר רבי יוחנן: לכן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידקית".<sup>176</sup> מסקנת דבריו של יעקב בן חיים היא כי "חלילה וחלילה ללכת בגדולות כאלה לחסר או להוסיף אות אחת מהכרעת הלב, חס לי ולזרעא דאבא". "הכרעת הלב" אסורה.

עוצמתו של הטיעון ומיקומו בשער השני של הספר מפתיעים. מה למסכת טיעונים נגד הגהות לפי "הכרעת הלב" ולשער המהדורה המוגהת של משנה תורה, עליה חתום הוא עצמו יחד עם פיצקטון? זרותו של הטקסט הפולמוסי אל מיקומו בהקדמת השער השני של המהדורה מתחזקת עם קריאת דבריו בגירסתם המורחבת בקולופון. אני מבקש להציע לקרוא את דבריו כפולמוס מכוון כנגד האתוס שהביע פיצקטון בהקדמתו. אפתח בהצגת הטיעונים שבקולופון ואחר כך אפנה לנסיון לזהות את נמענו, וכן את שורשיה של המחלוקת במחלוקת פנים הומניסטית בין מגייהי טקסטים בדפוס בעשרות השנים הראשונות לדפוס, העוברת לפנינו גיור לחומרא על ידי יעקב בן חיים.

יעקב בן חיים פתח את הקולופון בסיכום עבודת ההגהה וההדפסה, בלשון דומה לזו בה נוסח השער<sup>177</sup>

יתרומם עילת כל אשר הגיענו להשלמת היד החזקה שחיבר המאור הגדול הר"ם במז"ל ונימוקי וציינוי בעל המגיד משנה ופירוקי וציינוי הרב רבי יום טוב ב"ר אברהם בן גאון ספרדי זצ"ל שהשיב על הראב"ד ז"ל בהשגותיו הנקרא מגדל עוז וההגהות מיימוניות שחיבר האורין תלמידו של מהר"ם ז"ל. וכל אילו החיבורים מבוררים מסוקלים ממוקשי הטעיות מוגהים על ידי האלוף הרב רבי דוד פיצגטון יצ"ו פעם ראשונה בהעתק ואחר כך על ידי אני הצעיר החתום למטה בשולי היריעה בבית הדפוס.

גם כאן מופיע האזכור שהמגייהים נזהרו, אך הפעם מורחב מקור החשש למקורות נוספים. הראשון שבהם הוא גמרא ממסכת פסחים ופירושי רש"י והתוספות שעליה:

ואנן לפום עניות דעתין קהינא בהו טובא, אף על גב דהמלאכה היתה מרובה ואזלא ברהיטותא. ולפום חורפין בההיא שעתא עיינא בהו טובא, דאזדהרנא ממה דצוה רבי עקיבה לרשב"י בפר' ערבי פסחים "וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה" ושיילינן עלה "מאי היא" ומשני "אמר רבא בחדתא דשבשתא כיון דעל על"178 ופרש"י ז"ל "בחדת' כשהתינוק לומד מחדש" כלומ' "כשהוא מתחיל ללמוד"179 עכ"ל. והקשו התוספות שם "תימה דרבא גופיה אית ליה בפרק לא יחפור שבשתא ממילא נפקא" ותירצו "די"ל דהיינו כשלומד קמי דגריס ולא דייק שיכול להבין מעצמו כשיגדל אבל כאן דאיירי בספר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו"180.

<sup>176</sup> עירובין נג ע"א.

<sup>177</sup> על הקדמה זו ר' שפיגל, הגהות ומגייהים, עמ 213-214.

<sup>178</sup> בבלי פסחים, קיב ע"ב.

<sup>179</sup> רש"י שם, ד"ה "בחדתא".

<sup>180</sup> תוספות שם, ד"ה "שבשתא".

רבי עקיבא ציווה את רשב"י ללמד תינוק בספר מוגה, ורבי דייק שמדובר דווקא בלימוד הראשון של התינוק (כך מפרש רש"י את המילה "בחדתא"), שכן "שבשתא כיון דעל על", שיבוש, כיוון שהוא נכנס – נכנס ואינו יוצא. שואלים על כך התוספות, הרי רבא עצמו אמר במקום אחר ששיבוש נעלם מעצמו ואינו קונה לו שביטה בזכרונו של הלומד.<sup>181</sup> ותירצו התוספות שההבדל הוא בין לימוד מפי מורה ללימוד מספר. בלימוד מפי מורה מתקנות הטעויות מאליהן ואילו בלימוד מתוך ספר "סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו". סוגיה זו שימשה את יעקב בן חיים על מנת להסביר, בשלב ראשון, את חיוב הגהת הספרים. לכך צירף יעקב בן חיים דיון בפשר הביטוי "ספר מתא", מילולית: "סופר העיר", והוא מכריע במחלוקת ראשונים כמי שאמר שאין מדובר בסופר שטרות אלא בסופר סת"ם המוזהר על מלאכתו. ואת הערתו של הרא"ש שציטטתי לעיל, המאפשרת לו להשוות בין דין ספר תורה שבכתב לדין ספר תושב"ע, והוא מסכם:

מכולהו הני טעמי וקהותן נקיטין דאיכא לעיוני טובא בשעת ההגהה ותו חיישין גם להא דר' ישמעאל בפרק היה נוטל "בני הזהר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים שמא תחסיר או תותיר אות נמצאת מחריב העולם כולו"<sup>182</sup>.

ותרגומו: "מכל אלו הטעמים והתהיות נקטנו שיש לעיין הרבה בשעת ההגהה. ועוד חששנו וכו'". המקורות המובאים מבהירים את החיוב בהחזקת ספרים מוגהים דייקא. הציטוט האחרון מבבלי עירובין מעלה את חשיבות התקנת הטקסט ומשווה אותה להחזקת העולם בקיומו.

כעת, משהבהיר את התפקיד הקוסמי האקוטי שיש להחזקת הספר המוגה, פנה יעקב בן חיים להסביר את התפיסה האתית העומדת בבסיס הגהותו.

אף על גב דבכמה וכמה דוכתי הגהתי ותיקנתי לא סמכינא על דעתי דקלישא דמה אני הפעוט השפל להכנס עצמי בגדולות כאלה חס לי ולזרעא דאבא אמנם בשומי הש' נגדי שלא יכשלו בני אדם בפעולתי לא סמיכנא עד דחזינא בגמרא ובספרי דוקני ומתקנינן ליה עד דאתבריר לן דנהיר וצהיר וכבר הזהירו על זה והרביצו אלה הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לבלתי הגיה מסברא ומאן דלביש מדא ילבש מדא.

יעקב בן חיים העמיד במפורש את עדות הגמרות והספרים העתיקים אל מול ה"דעת", או במילים שבהן התנסח בשער, "הכרעת הלב". הנוסח העולה מן הסברה מונגד לזה הנרכש מן ההתנסות החושית והרמב"ן והרשב"א מגוייסיס כאן כמקורות מדיוואליים המאשרים את האיסור על הגהה מסברה.

---

<sup>181</sup> בפרק "לא יחפור", בבלי בבא בתרא כב ע"א. על העובדה שבתקופת הדפוס הספרים הולכים ומחליפים את הזכרון האנושי ר' להלן, בסיכום העבודה. טענה היסטורית זו מגולמת באופן עקרוני כבר בקושיית התוספות ובתירוץ.  
<sup>182</sup> בבלי עירובין יג ע"א.

המשפט החותם את הפסקה דורש תשומת לב פרשנית מיוחדת. הפסקה עוסקת בהימנעותו האתית האישית מהגהה מסברה, וברקעה בדבריהם של חכמי ימי הביניים. ויעקב בן חיים מסיים במילים "ומאן דלביש מדא ילבש מדא".

ביטוי זה לקוח מאגדה בבבלי ברכות, ובה סיפור מריבתם של רבן גמליאל ורבי יהושע.<sup>183</sup> בסיפור זה השפיל רבן גמליאל את רבי יהושע וזה שב לביתו בבושת פנים. בשל כך הורידו את רבן גמליאל מנשיאותו ונתנו את הנשיאות לרבי אלעזר בן עזריה. הלך רבן גמליאל לחלות את פניו של רבי יהושע ופייסו, ומשפייסו ביקשו להודיע לחכמים בבית המדרש שרבי יהושע נתפייס וכעת אפשר להשיב את רבן גמליאל לשמש בנשיאות. שלחו כובס כשליח ובפיו ההודעה הבאה "מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא ימר ליה למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה" שפירושו, מי שלובש את מדי השרד ימשיך ללבוש את מדי השרד, כלומר יש להמשיך את נשיאותו של רבן גמליאל, ואין למי שאיננו לובש את מדי השרד להגיד למי שלובש אותם "שלח את מדיך ואני אלבשם". או במלים אחרות – אין להחליף את הנשיא. ציטוט זה נראה נטול הקשר בתוך מסכת הטיעונים של יעקב בן חיים בעד החזקת ספרים מוגהים ונגד הגהה, אין כאן אף ביטוי למשמעותן של הגהות ושל תיקונים ולא לעליונותו של המקור הכתוב על פני הסברא. מה שיש כאן הוא ביטוי למתח בין שני חכמים, שהדובר – הצעיר מחברו – מציין שעל מי שנמצא בעמדת השררה להישאר בעמדת השררה.

אני מבקש להציע שציטוט זה אכן מכון כנגד יריב פרסונלי, כלומר כנגד דוד פיצקטון. הקורא את הקולופון המנוסח לעילא, ובו דין וחשבון דקדקני על האתיקה של ההגהה, איננו יכול להימנע מלהעלות על ליבו את דבריו של פיצקטון בהקדמה למהדורה, בה כתב בפירוש שהוא הגיה את הטקסט הנדפס מסברה במקומות מסויימים. את הביטוי "מאן דלביש מדא ילבש מדא" אני מבקש להסביר כך, יעקב בן חיים האשים כאן את פיצקטון על שהגיה מסברה, שלא כהוגן, ואילו הוא, יעקב בן חיים, תיקן רק לפי מה שמצא בספרים. אבל הוא מחל על כבודו ולא ביקש להחליף את פיצקטון, אלא "מאן דלביש מדא ילבש מדא".

כאן עובר יעקב בן חיים לדיון, כביכול מדובר בהמשך ישיר של הדיון הקודם, כיצד יש לנהוג במי שאיננו גדול בתורה כפי שהוא מציג את עצמו.

---

<sup>183</sup> בבלי ברכות כז ע"ב-כח ע"א.

דגרסינן בירושלמי ס"פ אלו הן הגולין "בר נש דתני חדא מכילא והוא אזיל לאתר דאינון מוקרין ליה בגין תרתי צריך למימר להו חדא מכילא אנא חכם" כלו' בחדא מסכתא אני חכם ע"כ ונ"ל לדמותו לההוא דמתמני בכסף שאין לקום מפניו ולא לנהוג בו מנהג ר' כדגרסי בירוש' דבכורות "אמר רבי אשייאן מי הוא מתמני בכסף אין עומדים מפניו ואין קורין אותו רבי כו' עד עבר חד מן אילין דמתמנין בכספא אמר יתיב דמן רבנין לר' זירא נעבד נפשתנא דלא נקום מקמיה" וכן פסקו כולהו רבוותא, דהכין קבלנו דכל היכא דאיכא פלוגתא בגמרין ועובדא בירוש' סמכינן אירוש' וכ"ש היכא דליכא פלוגתא. וכולהו מודו דהכא ראיות' מן הירושלמי לחוד וק"ו בנו של ק"ו היכא דהוי פסידא והריסה דרבים דעונשיה סגין ולפום כן בעי לאזדהורי ולעיוני טובא בגירסי' לכל יטעו בני אדם בלשונו ופוק חזי עובדא דיואב.

יעקב בן חיים ציטט שמועה מירושלמי מכות אודות אדם שבקי במסכת אחת ובמקום אליו הוא מגיע

מכבדים אותו כאילו הוא יודע שתיים עליו לספק גילוי נאות ולהודיע להם שהוא איננו בקי אלא

במסכת אחת בלבד.<sup>184</sup> אדם זה מדומה על ידי יעקב בן חיים למי שמתמנה לרבנות בכסף "שאיין לקום

מפניו ולא לנהוג בו מנהג רבי". כפי שעולה מסוגיית ירושלמי אחרת במסכת ביכורים.<sup>185</sup> והוא מחזק את

דבריו באמצעות "כלל פסיקה" שיש לפסוק במקרה זה כמוכא בירושלמי, ובפרט כשיש אפשרות שהדבר

יפגע ברבים.<sup>186</sup>

הרמז האחרון בפסקה "ופוק חזי עובדא דיואב" מתייחס לאגדה במסכת בבא בתרא, על פיה איים דוד -

ואולי אפילו הרג - את רבו של יואב בן צרויה שלימד אותו לקרוא פסוק שלא כהוגן וכך גרם לו

לחשוב שיש להרוג רק את הזכרים מעמלק ולא את כל העמלקים, משום "ארור עושה מלאכת ה'

רמיה".<sup>187</sup>

לפן הפרסונלי של כתב הפולמוס ישנו צד נוסף. כזכור פציקטון הוא רב קהילה ממוצא אשכנזי,

והגהותיו החופשיות יחסית נטועות היטב בתוך מסורת הגהת הספרים החופשית של תרבות הספר

האשכנזית הימי ביניימית. הרפלקסיה שלו על הגהותיו השתנתה עם המעבר מבית הדפוס של שונצינו

לזה של בומברג, אבל השינוי המסתמן איננו שינוי באופן ההגהה אלא בהגדרת מטרותיה. אצל שונצינו

---

<sup>184</sup> מכות פ"ב ה"ז 1338/27-29 (=שביעית פ"י ח"א 216/10-12). את המילה "מכילא" פירש יעקב בן חיים כ"מסכת" ככל הנראה בעקבות ההגה"מ הל' רוצח פ"ו ה"ז "הדא דחכים בחד מכילא פירוש במסכת אחת", כך פירשו גם ראשונים נוספים. אפשטיין הורה שיש לתרגם "מכילא" כ"ברייתא", ר' אפשטיין, מכילתא וספרי: ליברמן, שוב על כתב יד ליידין, ראה בתרגום זה של יעקב בן חיים ראייה לכך שלא היה בקי בארמית, ומסתבר שביקר אותו על שלא היה בקי בארמית שעל פי מאמרו של אפשטיין שנתפרסם ב1935.

<sup>185</sup> ביכורים פ"ג ה"ג 360/36-39. הסיפא של המימרה היא "והטלית שעליו כמרדעת שלחמור". כידוע אין מסכת "בכורות" מסדר קדשים בירושלמי ויש לקרוא בכורות בכ"ף דגושה, צורת הרבים של כפוכה, כמו ב"אמר לו חגר לסומא בכורות נאות אני רואה" (סנהדרין צא ע"א). כינוי זה ביחס לאותו ציטוט בדיוק נמצא גם מוקדם יותר באותו כרך, בהגה"מ להל' סנ' פ"ג ה"ח, "בירושלמי דבכורות אמר ר' אשיין" וכו' דף תשל"ד ע"ב הגה ג' בהמדורה זו. כמו כן כינה גם ר' אלעזר אזכרי את ירושלמי ביכורים "בכורות" בקטע פירוש (דרשה?) שנמצא בכתבת ידו בכתב יד בית המדרש לרבנים 3541 (F29346) דף 208-209.

<sup>186</sup> שכן הירושלמי נחשב במקור משני בלבד לפסיקה כבר מאז רב האי. המקורות הימי ביניימיים של הכלל בצורתו המצוטטת לפנינו מנויים ביד מלאכי ח"ב, "כללי שני התלמודים", ט.

<sup>187</sup> ב"ב כא ע"א-ע"ב. ור' סנ' מט ע"א רש"י ד"ה מאי לא נטה.

הוגדרו ההגהות כהצעות אופציונליות המועמדות לשיפוטו של הקורא ואילו אצל בומברג אלו קביעות חד משמעיות שמטרתן לא לפתוח את הדיון על הנוסח אלא לסגור אותו. מול האתוס האשכנזי המעודכן על פי האופק הוונציאני הציג יעקב בן חיים עמדה הנשענת על מקורות ספרדיים, בעיקר הרשב"א והרמב"ן, אך גם רבנו חננאל שגם אם איננו ספרדי ממש – מקום מושבו היה בקירואן שבצפון אפריקה – הריהו נחשב כחלק ממסורת הלימוד הספרדית. מול עמדתו האשכנזית המובהקת של פציקטון מצטיירת עמדתו של יעקב בן חיים כמאבק תרבותי בין יוצאי אשכנז ליוצאי ספרד. בנוסף לרקע האישי ולרקע העדתי לויכוח זה ישנו גם רקע הומניסטי אותו אתאר להלן.

ההימנעות מהגהה מסברה מתפרשת כהישענות מוחלטת על גירסת הטקסט שהגיעה באמצעות המתווכים המדיוואליים, ולראיה שתיווך זה נעשה בשום שכל, כנגד מסקנתו של פיצקטון, הביא יעקב בן חיים דוגמאות של דיונים תלמודיים על איותה של מילה אחת. דיונים המאשרים, כביכול, שכבר הקדמונים דקדקו בכל מילה ולכן אין לנסות ולתקן את דבריהם מסברה -

וכמה דחקו עצמם הראשוני' ואחרוני' לישר הגירסות ורבותינו חכמי התלמוד בחסורי מחסרא וכר' ואפי' במלה עצמה כהיא מאן תנא מאברין ומאן תנא מעברין<sup>188</sup> מאן תנא עידיהם ומאן תנא אידהם<sup>189</sup> ודכוות' טובא בכמה דוכתי. ואפילו בפ' המלה עצמה לחוד בעי לעיוני טובא וכדי שלא להאריך ולצאת מסגנון העניין שאנו בו הייתי מביא ב' או ג' מלות זרות ירושלמיות דחזינא לגאון דפריש יתהון ולית בהו מששא והפך הגירסו' ודחק עצמו לקיים פירושו וכבר הן מפורשות אצלי באורך בקונדרסי קונדרס המחלוקות שייעדתי להשלים על הירוש' בע"ה.

עדות מפורשת זו מלמדת שהלימוד בירושלמי, שליווה מטבע הדברים את עבודת ההדפסה, הוביל את יעקב בן חיים למאמץ אינטלקטואלי וספרותי רציף לייצר קונטרס פרשני על הירושלמי, שמלאכתו טרם נסתיימה בעת הדפסת מהדורת "משנה תורה" בשנת רפ"ד.<sup>190</sup> עבודתו הטכנית של יעקב בן חיים בבית הדפוס לוותה בביקורת רציפה על הטקסט של התלמוד הירושלמי. סמיכות איזכור "קונדרס המחלוקות" בסמיכות לפולמוס על הכרעותיו של פיצקטון לגבי נוסח הרמב"ם, כמו גם כותרתו המרמזת על פולמוס

---

<sup>188</sup> עירובין נג ע"א.

<sup>189</sup> ע"ז ב ע"א.

<sup>190</sup> אינני יודע מי הוא הגאון שפירש "מילים זרות ירושלמיות", ולצערי גם "קונדרס המחלוקות" לא שרד והוא איננו נמצא בידנינו. בגניזה הקהירית נמצאו שרידי מילון מוקדם בערבית למילים ומונחים בתוספתא, מועתק בכתיבה מזרחית. אינני חושב שמדובר על הטקסט הספציפי הזה, ובפרט שהוא איננו עוסק ישירות בירושלמי, אבל אולי מדובר בז'אנר דומה. ר' קטע אוקספורד, בודלי heb. g 6. על מילונים למשנה ר' אפשטיין, פירוש הגאונים. גינת, ר' יוסף ראש הסדר. אין הכרח לפרש ש"גאון אחד" מתייחס דווקא למישהו מתקופת הגאונים.

עקב, מעלה על לב את האפשרות שהקונטרס המדובר הכיל גם מחלוקות טקסטואליות על הגותיו של פיצקטון.<sup>191</sup>

בעקבות פולמוס מפורש זה ואיזכור "קונדרס המחלוקות" של יעקב בן חיים דומני שיש להבין את חלוקת העבודה שבין יעקב בן חיים ופיצקטון באופן נוסף. לא רק כהיענות לחלוקה הסטנדרטית בין תפקידי העובדים בבית הדפוס וכהתמקדות מקצועית בעבודת המדפיס, אלא כאקט בעל אספקט פוליטי שלווה בהעמדת גוף יצירה חדשני שאך במקרה לא הגיע לידינו.

עתה שב יעקב בן חיים לדון בנוסח ה"משנה תורה" והוא מזכיר בתוך דבריו את אופן הטיפול של פיצקטון בטקסט של הרמב"ם:

ובהגיה במיימוני מצאתי שכנראה חסר בבא אחת בסוף הלכות שכירות שהמגיד משנה מתחיל אות' וז"ל "ורשאי השוכר" כו' ע"ש. ונראה דילוג בעמוד זולת מה שהזכיר בהקדמתו הרב המגיה ההעתק י"ץ וכך ראיתי בד' הרמב"ם ולא רציתי לתקן מדעתי גם כי פי' המגיד משנה שם שהיא ברייתא כלשון ראשון דגמרא.<sup>192</sup>

כזכור בהקדמת המהדורה הזכיר פיצקטון שישה מקומות שבהם היו בעיות בנוסח הרמב"ם. שניים מתוכם, שטבעם בדיוק כמו זה שיעקב בן חיים הזכיר כאן, זכו לטיפול דומה. כלומר הושארו על מכונם "ובשנים מקומות חסר בספר והנחת' כך כי היו לפני ה' ספרי רמב"ם וכולם היו ככה ולא רציתי להגיה מלבי" ואלו בארבעה מקומות אחרים תיקן פיצקטון מליבו. כפי שהראיתי לעיל, חלקו הראשון של הקולופון מהווה פולמוס מנומק נגד האתוס המשתקף בארבע ההגהות הללו. עם סיום הדברים הוסיף יעקב בן חיים עוד סעיף אחד לשני הסעיפים שמנה פיצקטון, בצירוף הכרעה דומה. מעבר לסיפוק האינפורמציה על החסרון הנוסף יכולה להיות לאיזכור זה גם פונקציה רטורית לגבי מהלך בניית הטיעון. ראשית, יעקב בן חיים הזכיר שפיצקטון ידע גם כיצד לנהוג בחסרונות וטעויות כהוגן, ולכן יכול היה להשאיר בכל מקום את הנוסח כפי שהוא בלי להגיה מסברה. איזכור זה כביכול מצרף את שניהם ביחד, כביכול היו שניהם לוחמים ביחד באותו מאבק נגד המגיהים מסברה. שימוש רטורי זה בדבריו של פיצקטון מצדם האחד בלבד יכול לשמש את יעקב בן חיים מול טענות אפשריות בעתיד מול

---

<sup>191</sup> יתכן שניתן לראות דגם דומה של טקסט בדף אחד מפירוש לברכות פרי עטו של יעקב בן חיים, ששרד באוסף גינצבורג. מדובר על דף אחד אוטוגרפי, החתום בסופו על ידי יעקב בן חיים. יעקב בן חיים העתיק בו ברייתות סותרות משני התלמודים, דן בהן, בחלק מן המקרים ציטט את דעתו של הרשב"א בהעלמת שמו וחלק על הכרעתו הפרשנית. גם הרשב"א על ברכות נדפס בבית הדפוס של בומברג בשנת רפ"ג 1523, כחלק מה"ארבע שיטות". טביעה מתוך כרך אחר ב"ארבע שיטות", רשב"א לחולין, מצאתי, כזכור, על גליונות כתב יד ליידין. נראה שהדף הנוכח הוא טיטה למעין "קונטרס מחלוקות" שזוהה על הרשב"א ויתכן שאותו מבנה של טיעונים הוא המתוכנן כאן על הירושלמי. עיין בדיון על דף זה להלן.

<sup>192</sup> ר' שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 606-607.



פיצקטון עצמו או מול דניאל בומברג, על שהעיז להכניס בקולופון המהדורה טקסט המתנגד כביכול אל עבודתו של המגיה הראשי של המהדורה. איננו יודעים האם בומברג קרא והבין את ביקורתו של יעקב בן חיים וגם לא האם פיצקטון הגיב לה באופן כלשהו. אך מהדורת ה"משנה תורה" היתה הספר האחרון שפיצקטון עבד עליו בבית הדפוס של בומברג, ואילו יעקב בן חיים קיבל אחר כך את המשימה הגדולה של הכנת מהדורת "מקראות גדולות". הבדל זה איננו חייב להיות קשור לויכוח שלפנינו, פיצקטון כבר היה אדם מבוגר בתקופה זו והחזיק משרה רבנית קבועה בעיר פיררה ואילו יעקב בן חיים היה צעיר בשיא כושרו המקצועי שזו לו פרנסתו העיקרית. יתכן שיש כאן רובד נוסף והוא ביקורת על פיצקטון שלא שם לב לחסרון הנוסף, וזאת כחלק מטענתו של יעקב בן חיים על הזהירות המופלגת שצריכים לנקוט בה בדקדוק במילים.<sup>193</sup>

באמצעות שורה של ציטוטים מן התלמודים ומשורה של ראשונים בנה יעקב בן חיים מערכת טיעונים המורכבת משני חלקים. החלק הראשון הוא האיסור התלמודי על החזקת ספר שאינו מוגה, איסור המוביל למסקנה שיש להגיה ספרים שיש בהם בעיות טקסטואליות. פתיחה זו, הנשענת על התלמוד, רש"י ובעלי התוספות, מאפשרת לו לדון באופן התיקון הנכון לשיטתו – יש לתקן במידת האפשר על פי מה שנמצא בידי המתוכים המדיוואליים, אך אין להגיה בשום פנים ואופן מסברת הלב. את הגבולות האתיים של עבודת ההגהה הוא מעמיד באמצעות ציטוטים מראשוני ספרד, הרמב"ן והרשב"א. מהטקסט הפרוגרמטי המעמיד את כח הרציונל האנושי מתחת לכוחה של העדות המדיוואלית עבר יעקב בן חיים – ללא כל קישור לוגי נראה לעין – למסה נגד מי שמתמנה בכסף ושקורא לעצמו רב למרות שאין בידו כישורים וידע מספיק. מעבר זה צריך להתפרש לפי הצעתי לאור הקדמתו של פיצקטון למהדורה. גישתו של יעקב בן חיים איננה מסמנת חזרה אל העתקה מדוייקת של כתבי היד ללא כל תיקון, למעשה מטרת כל החלק הראשון של דבריו היא לטעון שישנה חובה לתקן את הטקסט, אלא שלתיקון זה ישנם כללים אתיים ברורים ובראשם האיסור המוחלט על הגהה מסברה.

---

<sup>193</sup> פיצקטון כתב במפורש שהיו לפניו ה' ספרי רמב"ם ואילו יעקב בן חיים כתב שהיו לפניו ד' ספרי רמב"ם. אינני יודע האם ספרו גם את דפוס קושטא רס"ט במניין הטפסים, אם כי דבר זה איננו מן הנמנע. אך ההבדל במספר עשוי להיות קשור למקום העבודה. כפי שנכתב בשער הראשון פיצקטון עבד על מהדורת "משנה תורה" בביתו בפיררה, אם כן אחד מן הטפסים עשוי להיות טופס אישי ששלו בעוד הארבעה האחרים הושאלו לו למטרת העבודה ואחר כך הוחזרו לבית הדפוס של בומברג. זו כמובן היפותיזה, אך חייבת להיות לפחות חפיפה חלקית בין הספרים שכן יעקב בן חיים עבר שוב על אותו הטופס שאותו הגיה פיצקטון.

תמונה אתית זהה עולה מדבריו של יעקב בן חיים מהקדמת מהדורת ה"מקראות גדולות" שהדפיס אצל בומברג בשנת רפ"ה 1525. לכל חיבור היסטוריית הטקסט שלו והאתיקה התואמת לה, אך העיקרון של ההגהה רק על פי מקורות טקסטואליים מובע בחדות רבה בהקדמת המקראות הגדולות:

ואחר שראיתי בספרי המסורה והתבוננתי בהם ראיתי מבולבלי בתכלית ומשובשים עד שאין בהם בית אשר אין שם מת... וכשראיתי כל זה הבלכול נערתי חצני בתחלה לשים כל המסורת על סדר הפסוקים ואח"כ חפשתי בספרי המסורה שהיו לי חבורים לבד זולת מה שהיה כתוב סביב סביב המקרא... ובמקומו' שמצאתי הפרש בין ספרי המסורה זה אומר בכה וזה אומר בכה הבאתי דעות שניהם... וכן במקומות שהיה קשה לי על לשון ספר אחד מהמסרה שלא הייתי מוצא כדבריו ברוב הספרים ובמסרה אחרת באופן אחר ולא היה קשה ובמקומו' שהיה קשה מדידה אדידה או שהיה טעו' הייתי חוקר עד שהייתי מוצא האמת לעניות דעתי ובמקומו' הנחתי הדבר בספק וכן כמה מיני קהוון כאשר ימצא כתוב סביבו' כ"ד זה שהדפסנו. והשם יודע כמה טורח עברתי על זה וכבר זה מפורסם לכל מי שראה אותי מתעסק בו.

חידוש ראוי לציון בהקדמה זו הוא העובדה שיעקב בן חיים תולה את היכולת לטפל בשום שכל במסורה בבקיאיות מוחלטת בתנ"ך, שיכולה להיות מושגת רק באמצעות ספרי ההפניות החדשים שזה מקרוב נדפסו.

ובהגהת הפסוקים לא היה איפשר שהיתי יכול להגיה אא"כ שהייתי יודע כל הכ"ד על פה וזה נעלם ממני ואלולי ספר א' הנקרא שמו קונקורדנסי"א חברו חכם א' קרוב לזמנינו זה בכמו מ' שנה שמו רבי יצחק נתן זצ"ל שכבר נדפס פה ויניזיאי בבית דפוסינו לא היה באפשר שהייתי יכול להגיה...

אך גם עם השימוש בקונקורדנציה "מאיר נתיב" שנדפסה בבית הדפוס של בומברג בשנים האמורות, לא השתנתה התמונה האתית העולה מן המקורות.<sup>194</sup>

## 2.6.1 מהדורת טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ בעריכת יעקב בן חיים

האמנם נמנע יעקב בן חיים לחלוטין מהגהה מסברה? לפנינו הקולופון שכתב יעקב בן חיים פחות משנה לפני הדפסת "משנה תורה", קולופון מהדורת משניות סדר טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ. בקולופון זה דיווח יעקב בן חיים שבסדר טהרות היה לפניו כתב יד אחד בלבד לחלקו הראשון של סדר טהרות, מכלים עד נגעים, וגם הוא "מוטעה בתכלית". בתוך פירוש הר"ש משאנץ מצוטטים חלקים גדולים מן התוספתא לטהרות וגם בציטוטים אלו נפלו שגיאות למכביר.

אמר יעקב ב"ר חיים נ' אדוניהו לינ"ל אחר השלימי הגהת סדר טהרות אמרתי להתנצל בהיות כי הנושא בלתי מורגל וספרי ההעתקה מוטעים ובלתי נמצאים כי אם בטורח גדול. יודע לכל אוריין כי הש' יודע כמה טורח ומשא נשאתי עד הגיעי לתשלום ההגהה מהספר הזה בהיות כי לא היה לי כי אם טופס א' מכלים עד נגעים והיה מוטעה בתכלית אף על פי שנמסר בידי בחזקת בדוק ונמצא בו ט' צבורים של חמץ וי"ח של שאור ובתוספתא בכל מקום ומקום לא היה בית אשר אין שם מת ואפי' במקום הבדוק היה מוטעה שכן תמצאו בפרק ט' דמקוואות

<sup>194</sup> על אופן העבודה של יעקב בן חיים בהכנת המסורה הגדולה והקטנה לדפוס ר' פנקובר, יעקב בן חיים, עמ' 51-53. על השימוש בספרי רפרנס בתעשיית הדפוס במאה הט"ז ר' בלייר, יותר מדי לדעת, עמ' 230-265.

משנה ג' בפ' שו"ל ובית השחי בת"כ תניא דהוי בכלל בית הסתרי' והוא טעו' דהכי גרסי' ובית השחי בחנם תנייה דוק ותשכח ודכוותהו טובא בלי מספר וזה הבאתי בלבד שלא להאריך

ואנן לפום עניות דעתין שקלינן וטרינן ביה טובא בכל דוכת' עד דאתבריר לן דנהיר וצהיר ובקצת דוכתי דנר' לי דהוה חסר הוספתי מדעתי ומה שלא יכולתי כמו בתוספת' בכלים במקו' א' שגם בתוספתא שלי באותו מקום עצמו היה חסר הנחתי המקום פנוי אף על פי שלא מעלה ומוריד מה שחסר להבנת העניין<sup>195</sup> גם בקצת מקומות עשיתי איזה הגהה לעצמה מה שנר' לי שהיה קשה בעיני גם כשבאו בקצת מקומות בשני ההעתקות שהיו הדרכי' שונים בביאור העניין שזה מפ' בדרך אחת וזה בדרך אחרת אף על גב דלא פליגי כולהו צויתי לאומנים שידפיסו השני ביאורים למען לא יחסר כל בו.

ואלוהי שהיתי עסוק בהגהת המיימוני הייתי טורח בו באופן אחר שכל אוריין ובר אוריין היה שמח בו כדי למהוי אנא שיבא דכשורא. לכן אם איזה טעות ימצא בו ידע כל רואה ומעיין כי לא מלבי דאגב ריהטא שבשתא וכבר עשיתי התנצלותי בכמה ספרים אחרי' שהגהתי ומה היא מלאכת הדפוס. הש' למען רחמיו יגיענו להתחיל ולהשלים שאר ספרי הקדש אמן.<sup>196</sup>

יעקב בן חיים דיווח על אופן התמודדותו עם השיבושים בטקסט, המתחלקים לכמה אופנים. ראשית:

"ובקצת דוכתי דנר' לי דהוה חסר הוספתי מדעתי". שנית, במקומות שבהם ניכר חסרון השאיר יעקב בן

חיים רווח, שלישית ישנם מקומות בהם "עשיתי איזה הגהה לעצמה מה שנראה לי שהיה קשה בעיני"

והטכניקה הרביעית הדפסה של שני נוסחים מקבילים "למען לא יחסר כל בו".<sup>197</sup> טיפול זה לא היה

מספיק בעיני יעקב בן חיים והוא מתנצל על שהוא שקוע כולו בהגהת ה"משנה תורה" ולכן איננו פנוי

לתקן את הר"ש על טהרות כיאות.

מתוך ארבע הפרקטיקות המתוארות שתיים נראות כסותרות מיניה וביה את האידיאולוגיה המתוארת

בקולופון מהדורת "משנה תורה". הראשונה היא "הוספתי מדעתי" את מה שנראה לי שהיה חסר,

והשניה "עשיתי איזה הגהה לעצמה". עיון חוזר במהדורה זו מלמד שיש להבין את הביטויים הללו

באופן אחר. שפיגל ציין שישנו הבדל בין "הגהה" שמשמעותה תיקון לבין "הגהה" במשמעותה

האשכנזית, כתוספת והשלמה, או הערה על אודות הטקסט.<sup>198</sup> לדוגמה, בפירוש הר"ש לפרה פ"ג מ"ח

נמצאת הגהה ארוכה כזו, הפותחת ב"הגהה" ומסתיימת ב"ע"כ", וכבר ליברמן זיהה שמדובר בהגהתו

של יעקב בן חיים.<sup>199</sup> ה"הגהה לעצמה" מוגדרת כטכניקה שבה נעשה שימוש ב"מה שנראה לי שהיה

קשה בעיני" ואליה נסמך איזכור העובדה שבמקומות מסוימים ציווה יעקב בן חיים על המדפיסים

<sup>195</sup> ר' כלים פי"ח מ"ב.

<sup>196</sup> מצוטט גם בתוך רבינוביץ, מאמר, עמ' מא הע' 14.

<sup>197</sup> ידיים פ"א מ"א ופ"ב מ"א, טבול יום ספ"ב. ליברמן טען שמדובר בשרידי שתי מהדורות של פירוש הר"ש.

<sup>198</sup> שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 157; ריינר, האליטה האשכנזית; מרזל, ארגון הידע, פרק א'.

<sup>199</sup> ה"מגן אברהם" ייחס הגהה זו לר"ש משאנץ, ר' דוד פארדו כתב ש"לא נודע מבטן מי" היא, וליברמן זיהה את הכותב

כ"יעקב אדוניה". ר' על כל הפרשה אצל שפיגל שם. ור' את הערתו של ליברמן במהדורת "חסדי דוד", וכן ליברמן,

תוספת ראשונים ח"ד, עמ' 105.

להעמיד טקסט בשני טורים. מכאן אני למד שה"הגהה לעצמה" מציינת דיון בשני מקורות סותרים, בניגוד ל"הוספת מדעתי" המציין, כמפורש בדבריו של יעקב בן חיים, השלמה של חסרון בטקסט. הגהות אנונימיות רבות נמצאות בטקסט, כולן מעוצבות בדפוס ב"חלונות" המפרידים אותן מן הטקסט הרציף של הר"ש. ביניהן שלוש הגהות שבהן הערות מצוטטות מדברי ר"י מסימפונט, וכן שתי הגהות למדניות ובהן חתימה "ע"כ י"א", ליברמן טען שאלו ראשי תיבות של "יעקב אדוניה" ואילו אורבך הטיל בכך ספק. אני מקבל את הצעתו הנכוחה של ליברמן ואני מבקש לפרש את שני סוגי התוספות שיעקב בן חיים מעיד שהוסיף בטקסט כהערות צדדיות, אלא שמטרתיהן נפרדות זו מזו.<sup>200</sup> בטהרות פ"י מ"ז העיר יעקב בן חיים "תוספתא פליגא... ושיבוש הוא לפי המשנה" הוא דן בגירסאות המשנה והתוספתא הסותרות זו את זו ומסיק "הילכך מתניתין דיקא ותוספת' משבשת' היא כך נראה לעניות דעתין ע"כ י"א".<sup>201</sup> זו דוגמה מובהקת ל"הגהה לעצמה" שמטרתה לפסוק בין שתי גירסאות סותרות.

לגבי הביטוי "ובקצת דוכתי דנר" לי דהוה חסר הוספתי מדעתי", דומני שגם בו אין סתירה של ממש לאתוס המובע בקולופון "משנה תורה" וזאת בשל ההסתייגות הנסמכת אליו,

ובקצת דוכתי דנר' לי דהוה חסר הוספתי מדעתי ומה שלא יכולתי כמו בתוספת' בכלים במקו' א' שגם בתוספתא שלי באותו מקום עצמו היה חסר הנחתי המקום פנוי אף על פי שלא מעלה ומוריד מה שחסר להבנת העניין.

יעקב בן חיים העיד שהוא הוסיף מדעתו חוץ במבקומות שבהם הוא לא היה יכול, אחד מהם נמצא בתוספתא בכלים, שבו נמצא חסרון "גם בתוספתא שלי באותו מקום עצמו". הר"ש משאנץ ציטט את התוספתא המתאימה למשנה כמעט בכל סוגיה אחרי פירושו. לפי עדותו של יעקב בן חיים ציטוטים אלו היו משובשים. עתה מובן כיצד זיהה יעקב בן חיים שהם משובשים, הוא השווה אותם אל טופס של התוספתא שנמצא בידיו וכאשר מצא השלמה מטופס התוספתא ידע שהנוסח שבפירושו הר"ש משובש.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> ההגהות החתומות בר"ת נמצאות במסכת טהרות פ"ז מ"ז דף קט ע"ב ובפ"י מ"ז דף קיג ע"א. ר' אורבך, בעלי התוספות, עמ' 311. הוא סובר שמדובר בהגהות של מהר"י איסרליין (!) משום ש"שעה שאין לנו ידיעה שפירוש זה (של ר"י מסימפונט) היה לפני יעקב בן אדניה, שמענו שהיה בידי ר' ישראל איסרליין". אלא שבמהדורת משניות זרעים עם הר"ש משאנץ שנדפסה אצל בומברג מובא פירוש הר"ש רק עד ביכורים פ"ב אמצע משנה ד', שם נקטע ככל הנראה כתב היד ממנו הודפס הר"ש ובמהדורה הובא מכאן ועד סוף המסכת (היא האחרונה בסדר זרעים) פירוש ריבמ"ץ (בדף פה ע"א נכתב "עד הנה מפ' רבינו שמשון / מכאן פירוש רבינו יצחק בר' מלכי צדק"). מכאן שלפחות כתב יד חלקי של פירוש ריבמ"ץ מצוי היה בבית הדפוס של בומברג. שפיגל ציין שאין כל חובה להניח שכל ההגהות יצאו מידי אותו מגיה, אבל יש חובה להניח שכל ההגהות הובאו לדפוס על ידי אותו מביא לדפוס.

<sup>201</sup> דף קיג ע"א.  
<sup>202</sup> מן הסתם מדובר בתוספתא דפוס ראשון שנדפס בסוף מהדורת האלפסי של בומברג, וויניציאה רפ"א, על ידי חייא מאיר.

העובדה שהוא יכול היה להשלים "מדעתו" רק כאשר היתה לפניו השלמה בנוסח התוספתא מלמדת כיצד יש להבין את המילים "הוספתי מדעתי": הוספתי - לפי שיקול דעתי - אבל מתוך הספר. ואין להחליף את הביטוי עם מה שכתב יעקב בן חיים בקולופון "משנה תורה":

אף על גב דבכמה וכמה דוכתי הגהתי ותיקנתי לא סמכינא על דעתי דקלישא דמה אני הפעוט השפל להכנס עצמי בגדולות כאלה חס לי ולזרעא דאבא אמנם בשומי הש' נגדי שלא יכשלו בני אדם בפעולתי לא סמכינא עד דחזינא בגמרא ובספרי דוקני ומתקנינן ליה עד דאתבריר לן דנהיר וצהיר

"הוספתי מדעתי" על פי ספר, כלומר "לא סמכינא עד דחזינא בגמרא ובספרי דוקני", ובכל אופן "לא

סמכינא על דעתי דקלישא".<sup>203</sup>

## 2.7 האתיקה ההומניסטית של הגהת טקסטים ביוונית ובלטינית

לפנינו מחלוקת אתית ברורה בין שני עובדי הדפוס בבית הדפוס של דניאל בומברג. פיצקטון כתב במפורש שהוא תיקן את נוסח התלמוד מסברה. לעומת זאת הציג יעקב בן חיים מערכת אתית חמורה, שגובתה במסכת אידיאולוגית הנטועה בתוך מחשבת ראשוני ימי הביניים, על פיה אין להגיה מסברה בשום אופן.

על פי מסכת הציטוטים מן הראשונים אותה שזר יעקב בן חיים במיומנות ניכר שהאתיקה המדוברת עוצבה על פי דגם יהודי שראשיתו בתלמוד, הוא עובר דרך בעלי התוספות ומגיע לניסוח מהוקצע במיוחד בכתבי ראשוני ספרד. בפרק הקודם הצעתי לראות בהן הן הד לסיכסוך אישי והן ביטוי של מחלוקת אשכנזית-ספרדית מסורתית. בפרק זה אני מבקש להציע זווית משלימה לפרספקטיבה היסטורית זו, ולהראות שמדובר במחלוקת פנים הומניסטית, וונציאנית, שנתגלעה בין מגיהים ועובדי דפוס בוונציה של ראשית המאה השש עשרה, ו"גויירה" לפנינו בדבריו של יעקב בן חיים שהוסיף לה תימוכין באמצעות ציטוטים תלמודיים ומדיוואליים.

בעיית העברת הטקסטים הקלאסיים בלטינית וביוונית מכתבי היד לדפוס העסיקה את מדפיסי וונציה רבות, כפי שהראיתי בפרק הראשון של עבודתי. שאלת אופן ההגהה הרצוי העסיקה כבר את המלומדים הגדולים של הטקסטים הקלאסיים כפי שתיאר בהרחבה על ידי אנתוני גרפטון בשורת מחקריו על הפילולוגיה הקלאסית. מלומדים אלו לא היו אנשי שטח, ולא עסקו באופן מעשי בהכנה של טקסטים

---

<sup>203</sup> אפשר שהפולמוס התדייק והתנסח בעקבות הניסוח הפרדיגמטי של ההגהות מסברה שקרא יעקב בן חיים בהקדמת פיצקטון למשנה תורה, ואילו היה כותב את קולופון טהרות בשלב מאוחר יותר לא היה משתמש בביטוי העשוי להשתמע לשני פנים "הוספתי מדעתי".

להדפסה. משום כך, טענתי בפרק הראשון של עבודה זו, את הניסוחים המהודקים ביותר של האתיקה של עיבוד הטקסטים לדפוס יש לזהות דווקא בהקדמותיו של המדפיס אלדוס מנוטיוס לספריו ביוונית ובלטינית. היגדים אתיים אלו נגעו למשמעותו של השיבוש והאשמים בו, לסימון המטרה של שיחזור הטקסטים הקדמוניים מתוך הטפסים המדיוואליים המשובשים, לפרקטיקה של השימוש במספר כתבי יד ולתפקידם של כתבי יד אלו אחרי ההדפסה. אך כדי לדון באופן מושכל בשאלת האתיקה של תיקון חסרונות וטעויות בטקסט, יש להתחיל לפני מנוטיוס, במחקר הפילולוגי ההומניסטי במאות ה"ו-ט"ז באיטליה.<sup>204</sup>

אנג'לו פוליציאנו (Angelo Poliziano 1454-1494) הפילולוג והמשורר ההומניסטי איש פירנצה, תואר על ידי ריצו וגרפטון כראשון שתיאר כתבי יד, מיין אותם לפי גילם ואיכות המסורת הטקסטואלית שבהם ואף סידר אותם לפי "עצים". את עיקרי תורתו הפילולוגית שטח פוליציאנו בספרו "ליקוטים" ובמכתבים. למשל, ב"ליקוטים", כתב פוליציאנו כך:

כאן, בעותק העתיק הזה של פליניוס... אשר תוקן באופן כמעט מושלם, רוצה לומר, אות אחת ויחידה משתנה, כך שמילים רבות כאלה בכל הספרים הישנים משתנות (interpolata). שכן, (כתבי היד) הגרועים ביותר עצמם היו במקומות רבים, והם שומרים על שרידים לאו-דווקא מעורפלים של הגרסאות האמיתיות שיש לאתר אותן, אשר נמחקו לחלוטין בספרים החדשים על ידי מעתיקים שאינם ישרים.<sup>205</sup>

כתבי היד העתיקים, טען פוליציאנו, מחזיקים את הטקסטים הטובים ביותר. גרסאותיהם הישירות ששכבו באפלה במשך שנים רבות, יכולות להבהיר את טעויותיהם של המעתיקים חסרי האחריות שבאו ותיקנו את הטקסט מבלי לדעת מה מסתתר בכתבי היד הישנים. לכן מילה אחת תקינה בכתב יד עתיק במיוחד יכולה להבהיר את משמעותם של שיבושים רבים בכתבי יד חדשים יותר, שהשתבשו בשל מעתיקים לא ישרים. גישה זו הובילה את פוליציאנו ליצירת טקסטים פרשניים ממוקדים המתייחסים, ברובם, לאיותה של מילה או לביטוי מסויים בטקסטים קלאסיים.

כנגד גישתו של פוליציאנו עמדו פילולוגים בעלי שיטה אחרת ובראשם פיליפו ברואלדו (Filippo Beroaldo 1453-1505) מבולוניה, בן זמנו של פוליציאנו שהאריך ימים אחריו. ברואלדו הביא לדפוס

---

<sup>204</sup> לסקירה כללית בנושא ר' ריצו, הפילולוגיה; גרפטון, סקליגר.

<sup>205</sup> פוליציאנו, ליקוטים 1.57 (עמ' 612) מצוטט בתוך ריצו, הפילולוגיה, עמ' 162 וגרפטון, סקליגר, עמ' 27.

hoc in illo vetustissimo Pliniano exemplari... pene legitur emendate, videlicet una tantum commutata litera, qualia multa in vetustis omnibus voluminibus interpolata vocabula. Nam, cum ipsa quoque mendosissima plerisque sint locis, vestigia tamen adhuc servant haud obscura verae indagandae lectionis, quae de novis codicibus ab improbis librariis prorsus oblitterantur.

חיבורים לטיניים רבים, ובין השאר גם כתב פירוש ל"חמור הזהב" של אפולאיוס, הרומן הלטיני היחיד שהשתמר בשלמותו מן העת העתיקה. הוא השתמש בדפוסים מוקדמים משובשים במידה, ומיעט מאוד להשתמש בכתבי יד. לפי דעה מסויימת אף השימושים המועטים שלו בכתבי יד נעשו מכלי שני.<sup>206</sup> במקום ללקט שינויי נוסח מכתבי יד דגל ברואלדו בשיטה שעל המלומד להגיע להיכרות אינטימית עם לשונו של המחבר, עולמו, רעיונותיו וההיסטוריה הכללית של התקופה. עליו להגיע אל "החלב והדם" של המילים, כלשונו, ואז יוכל לתקן את הטקסט בעצמו.<sup>207</sup> אין לראות את גישתו של ברואלדו כגישה "מסורתית" יותר, שתי הגישות היו חדשניות בדרכן, אלא כגישה מתחרה לזו של פוליציאנו. על אף שברואלדו עצמו, כמו שציין גרפטון, התייעץ עם פוליציאנו ונטה בסוף ימיו גם לאמץ את זהירותו של האחרון במקרים מסויימים.<sup>208</sup> שיטתו של ברואלדו שימשה אותו אמנם לתיקון הטקסט עבור הדפסה, אך בעיקר במסגרת של מהדורות עמוסות טקסט פרשני, שלא כמו המהדורות האלדיניות הנקיות יחסית. שיטתו של פוליציאנו, כפי שהראיתי לעיל, לא היתה לשיטה ישימה של ממש. במכתב שכתב מתיאו בוסו (Matteo Bosso 1428-1502) לפוליציאנו בשנת 1493 ושזורף לעותק של אוסוניוס, כתב בוסו "שמתי לב במספר הזדמנויות שגיל בספרים הוא דבר שאתה מעריך כמו שאחרים מעריכים יין".<sup>209</sup> עניין בכתבי יד ישנים ובפלאוגרפיה לא נתפס אז עדיין, כהגדרתו של לורי, כחלק מעבודה מחקרית ביקורתית, אלא כמעין אקצנטריות למדנית מפונקת משהו, כמו העדפה של יין ישן. לפוליציאנו כמו ממשיכים רבים מבין תלמידיו, במיוחד פייטרו במבו וג'אנו בראסיו, ומהם שהגיעו גם לעבודה בשוק הספרים הוונציאני, אך כפי שמצאו זשירל ולורי נראה שניסוחיו של מנוטיוס היו חדים ומדוייקים הרבה יותר מאשר יישומם בשטח, ולמעשה מעטים היו הטקסטים שנדפסו תוך עיבוד ממשי של הטקסט מתוך כתבי יד מרובים על פי העקרונות המוצעים.<sup>210</sup>

לורי, הנסמך ברוב המקרים על דיוניו הפילולוגיים המפורטים של זשירל, דן ארוכות בשאלה עד כמה יש לשפוט את מנוטיוס בחומרה על המרחק שבין הצהרותיו הפומפוזיות לבין הפרקטיקה בבית הדפוס. הוא הצביע על רשלנות רבה בשימוש בכתבי יד, על קונייקטורות מהירות רבות וחסרות ערך ובעיקר על

<sup>206</sup> לסיכום העניין ר' גיזור, אפולאיוס וחמור הזהב, עמ' 197-242 ובהפניותיה. ביחוד עמ' 199-200.

<sup>207</sup> ר' צ'פוני, פיליפו ברואלדו, עמ' 8.

<sup>208</sup> גרפטון, פוליטיאן.

<sup>209</sup> בוסו, מכתבים, מספר LX (48v ללא ספרור עמודים), מובא בתוך לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 248, וכן בדיוניוטי, קלדרני, פוליציאנו ואחרים.

<sup>210</sup> גרפטון, סקליגר, עמ' 47.

חוסר שיטתיות וחוסר אחידות במדיניות ההגהה.<sup>211</sup> סופו של דבר הוא הצביע על התפתחות שהתרחשה בבית דפוסו של מנוטיוס על ידי אחד מהחשובים שבמגיהי הטקסטים שלו, מרקוס מוסורוס. מוסורוס עבד אצל מנוטיוס משנות התשעים של המאה ה'ט"ו ועד למותו בשנת 1517.<sup>212</sup> לדברי לורי המהדורות הראשונות שערך עבור מנוטיוס מראות את אותם סימני רישול שתוארו לעיל, אך עם השנים הלך מוסורוס והשתכלל במתודות ההכנה של טקסטים קלאסיים לדפוס. לורי הדגים את העניין באמצעות שתיים מהמהדורות של מוסורוס, מכתבי פליניוס מ-1508 והלקסיקון של הסכיוס מ-1514, מלבד ציון צפיפות הגהותיו של מוסורוס על עותק המדפיס הקדיש לורי את מירב מאמציו לתיאור הרדיפה אחר כתבי יד נוספים והקפדה על העתקת ההגהות אל הדפוס.

למעשה ברמת האידיאולוגיה המדווחת, הכריז מוסורוס כבר בשלב מוקדם מאוד על כך שהוא נמנע מלתקן מסברה.<sup>213</sup> בהקדמה היוונית שכתב למכתבים היווניים מ-1499 הצהיר מוסורוס שבמקומות אחדים הטקסט היה כה מושחת והוא לא העז לתקנו.

בנוסף אני מבקש שכולם ידעו ששמנו את ליבנו במידת האפשר לתקן את החומר הכי הרבה שהיינו יכולים ואם במקרה דבר מה חמק, זוהי ככל הנראה אות שנדפסה כשראשה מטה או דבר מה אחר מסוג זה, שלא יקשה על ההבנה של הטקסט אפילו עבור אלו שאצבעותיהם, כמו שאומרים, בקושי התנסו בשפה היוונית. אבל במכתבים של אלקיפרון ישנן פסקאות שאינן הגיוניות בשום אופן, ולא העזנו לעשות שום הוספות גסות כדי לתקן את הטקסט המושחת באופן בלתי אפשרי לתקנו.<sup>214</sup>

Ἔτι κάκεινο πάντας εἰδέναι βουλοίμην, πάλιστα μὲν ἡμῖν τοῦ ἄριστα διορθώσεως τὴν πραγματείαν ἔξειν μελήσαν, εἰ δέ τί που παρέδραμεν, ἢ διεστραμμένον εἶναι γράμμα ἢ τι τοιοῦτον, οἶον οὐδὲ τοῖς ἄκρω φασὶ δακτύλῳ τῆς Ἑλληνικῆς γευσαμένοις φωνῆς ἐμποδῶν ἂν πρὸς τὴν ἔννοϊαν τοῦ κειμένου γιγνέσθαι. Ἐν μέντοι τοῖς Ἀλκίφρονος ἔστιν οὗ τῆς ἔννοϊας διημαρτησθαι, μηδὲν ἡμῶν παρὰ τὰν ἐν ἀντιγράφῳ ἀνηκέστως οὕσι διεφθαρμένοις ῥιψοκινδύνως καινοτομεῖν τολμησάντων.

התמונה נעשית מורכבת יותר בתיאור של ווילסון את עבודתו של מוסורוס.<sup>215</sup> הלקסיקון של הסכיוס הוא לקסיקון של מלומד בן המאה החמישית או הששית מאלכסנדריה, המחזיק מעל 50,000 ערכים, ביניהם של מילים שאינן מתועדות בשום מקום אחר. כתב יד שלם אחד של הסכיוס ידוע לנו, ובכך

---

<sup>211</sup> ר' לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 225-245; זשירל, מהדורותיו היווניות, כל חיבור בערכו.  
<sup>212</sup> אם כי לא חי בונציה בכל התקופה האמורה. לביוגרפיה עדכנית של מוסורוס ר' ספרנצ'י, מרקו מוסורו. וכן הפרק אודותיו אצל ווילסון, מביונטיין לאיטליה, עמ' 167-176.  
<sup>213</sup> למרות שלא בטוח שניתן לראות בזה חייוי גורף, אלא כזה הנוגע ספציפית לטקסט הנידון.  
<sup>214</sup> מנוטיוס, יוונית, עמ' 283.  
<sup>215</sup> לורי השתמש בראשית ביכורי עבודתו הפילולוגית של ז'ישראל ואילו ווילסון כבר השתמש במהדורה המסכמת של חידושו שנדפסה ב-1997.



דומה מצבו למצבו של כתב יד ליידין עבור הירושלמי.<sup>216</sup> מוסורוס השלים קיצורים רבים בגליון, מלאכה סיופית אך כזו שדורשת בקיאות רבה, ובעיקר השלים חסרונות רבים בטקסט. מחקר הסכיוס התמקד בשאלה איזו היא ההשלמה ה"נכונה" מצד היסטוריית הנוסח, ופחות בשאלת הטכניקה ששימשה את מוסורוס לשם השלמה. דיונים על מקורותיו נמצאים בספרות המחקר רק כבדרך אגב, כמו בדיונו של ווילסון בו הוא מציע שישנו סיכוי מסויים שמוסורוס השתמש בכתב יד נוסף המיוחס לסיריל מאלכסנדריה.<sup>217</sup> ווילסון סיכם את אבחנתו שם על השימוש האפשרי בכתב יד נוסף כך: "למרות זאת אין לנו להנמיך את הערצתנו ליכולותיו (של מוסורוס)".<sup>218</sup> מקרה יוצא דופן מתועד במהדורת לטה של הסכיוס שנדפסה ב-1967. במקום מסויים היתה בכתב היד ניכרה בעיה קלה בדגשים ובחלוקת המילים, אך מוסורוס הכניס הגהה גדולה הרבה יותר מן הנדרש על מנת לתקן את הטקסט, תוך שהוא מתבסס על פסקה בספרו של אתנאיוס, "משתה החכמים", שעל הגהתו עמל באותן שנים בדיוק.<sup>219</sup>

דוגמה טובה לתיקוניו של מוסורוס היא ציטוט ארוך בן כמאה שורות שיר משיר אלגי של הרמסיאנקס (Hermesianax), גם היא בתוך "משתה החכמים", בתורו, שנדפס בסופו של דבר בבית הדפוס של מנוטיוס ב-1514. ציטוט זה הושחת בהעתקה ומוסורוס שיחזר את צורתו הראשונה על פי מבוחר מקורות מקבילים, כמו גם על ידי סברה.<sup>220</sup> פער אינהרנטי מסתמן בין הצהרתו של מוסורוס "  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$  "  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\kappa\acute{\epsilon}\sigma\tau\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\sigma}\iota\ \delta\iota\epsilon\phi\theta\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \rho\acute{\iota}\psi\omicron\kappa\iota\nu\delta\acute{\upsilon}\nu\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\nu\omicron\tau\omicron\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$   $\tau\omicron\lambda\mu\eta\sigma\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$  ("לא העזנו לעשות שום הוספות גסות כדי לתקן את הטקסט המושחת באופן בלתי אפשרי לתיקון") לבין עבודתו הפרקטית בשטח, שבה ניכרות יצירתיות רבה, יכולת אילתור וכמובן, השלמות של טקסט מסברה. בדבריו המעטים של מוסורוס שצוטטו לעיל בדבר ההימנעות מהגהות

---

<sup>216</sup> Marc. Gr. 622 כתב היד הועתק בערך בשנת 1430.

<sup>217</sup> גם דיון זה מדגים כיצד התמקד המחקר רק בשאלה האם ההגהות התבררו בדיעבד כ"נכונות" או לא, בדומה להיסטוריית המחקר של ההגהות בתלמוד הירושלמי.

<sup>218</sup> ווילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 173.

<sup>219</sup> לפרטי המקרה ר' את הדיון על E 1203 במהדורת הסכיוס, ואת סיכום העניין אצל ווילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 219 הע' 73. זהו מקרה זהה למה שניסה יעקב בן חיים לעשות בהגהתו בתלמוד הירושלמי על פי הר"ש משאנץ לטהרות, שאתאר להלן.

<sup>220</sup> הקטע נמצא ב"משתה החכמים" 597-599. ר' ווילסון, מביזנטיון לאיטליה, עמ' 173 ובהפניותיו. הצלחותיו של מוסורוס כמגיה נמדדו על ידי מלומדים ופילולוגים בעיקר בדיעבד, על פי יכולתו להעמיד טקסט קוהרנטי, שהתאשר פעמים רבות גם על פי כתבי יד שהתגלו בשלב מאוחר יותר, אך לא בהשוואה לעקרונות האתיים המנוסחים על פיהם פעל.

מסברה ניכרת העמדה האתית המנוסחת ביותר שמצאתי מבין המגיהים הוונציאניים, כפי שהיא מופגנת בשנות העשרה של המאה ה"ז".<sup>221</sup>

על פי המגיהים שהמשיכו את שיטתו של פוליציאנו יש לתקן את הטקסט על פי מקורות כתובים מדיוואליים, ציטוטים וכתבי יד כאחד, אך לא על ידי סברה אנושית. לפי ברואלדו אין צורך להתעסק עם גווילים עתיקים, הדרך הנכונה לתקן טקסט היא להגיע להיכרות אינטימית עם לשונו וסגנונו של הכותב כמו גם עם עולמו, וכך לתקן מסברה מושכלת, כמו היה המתקן תחליף לסופר עצמו. העמדות הפילוסופיות של שני גדולי עולם אלו מרתקות וניתן להאריך בהמשגתן, אך למעשה כאשר אנו עוברים ממגדלי השן האינטלקטואליים של פירנצה אל היום יום האפור של המדפיסים בבתי הדפוס, הופכות שתי שיטות אלו לפרדיגמות שיישומן משתנה תדיר לפי מצאי המקורות העומד לפני המגיה בכל חיבור וחיבור, לפי כשרונו של המגיה והעדפותיו האישיות, לפי העדפותיו של בעל בית הדפוס ולפי מידת הזמן העומדת לרשות העושים במלאכה. כללו של דבר אצל רוב המגיהים היתה המדיניות מעין עירוב לא שיטתי לחלוטין של גישות אלו. כמעט בכל ספר שבו עותק המדפיס נמצא בידינו וניתן לעקוב אחר עבודת המגיהים מסתמן פער רציני בין הצהרות המגיהים בפרטקסטים לבין יישומן בשטח, ההצהרות הן הרבה יותר אידיאולוגיות ונוטות בקיצוניות אל המצג ה"מקצועי" יותר שמטרתו להשביח את המקח. נקל להבין שהן נטו יותר לצד שיטתו החמורה של פוליציאנו, כמו במקרה של מוסורוס, ואילו העבודה בשטח נעשתה פעמים רבות באופן אינטואיטיבי יותר, כפי שהציע ברואלדו.

לפי דיווחיו בהקדמת "משנה תורה" הגיה פיצקטון לפי מקורות שונים שעמדו זמינים לפניו וגם לפי סברה. בחלק ממהדורותיו – למעט מהדורת הירושלמי – בא חשבון באופן גלוי על המקומות שבהם הגיה מסברה והסביר את הרציונל שעמד בבסיס הגהותיו. מדברים אלו עולה שהוא בחר להגיה מסברה כאשר זיהה בעיה בטקסט שלפניו, ולא כאשר חסר לו עותק נוסף של הטקסט.

יעקב בן חיים ייצר טקסט אידיאולוגי המעלה על נס את ההגהה ממקורות קיימים ומתנגד באופן מוחלט לכל הגהה מסברה. ככל הידוע אין בידינו "עותק דפוס" של אף אחד מן הספרים עליהם עבד יעקב בן חיים כמגיה העותק. הגהות מסוימות מסברה נעשו במהדורת "מקראות גדולות" אך זאת רק

---

<sup>221</sup> עוד על הנושא ר' ריצ'רדסון, תרבות הדפוס, עמ' 20-21 ובהפניותיו. קני, הטקסט הקלאסי, עמ' 17-18. לורי, ניקולס ינסון, עמ' 88-91. לורי, עולמו של אלדוס, עמ' 224-245. צ'פונג, פיליפו ברואלדו.

באמצעות העזר הטכנולוגי של הקונקורדנציה "מאיר נתיב". איננו יודעים אצל מי למדו שני אלו ומה מתורתם מבוסס על נסיונם הלמדני והאינטואיציות שלהם. ברי שלוויכוח ישנו צד אישי וגם צד מסורתי, אך לצד זאת מתגלה התאמה בין צדדי הוויכוח לבין השיח העירני בן התקופה בשאלות מקצועיות אלו. שיח שיש בו אפילו דוגמאות לפער שבין ההצהרה הפוזיטיבית המפורשת לבין העבודה השחורה הדקדנית של עובדי הדפוס.

כיצד התרחש מעבר הידע בין המגיהים הוונציאניים האיטלקיים והביזנטיניים לבין אלו היהודים? באיזו שפה דיברו? היכן התרחש המפגש? האם התרחב גם לתחומי חיים אחרים, מלבד הספירה המקצועית? הפרטים הריאליים של המפגשים בין יהודים לבין נכרים בתקופה זו עודם לוטים בערפל ואולי ימשיכו להיות, אך ברי שתחום ידע שלם היה משותף לשתי הקבוצות והשפיע עמוקות על עיצובם המובהק של הספרים העבריים שנדפסו בוונציה בשנים אלו.

## פרק ג – מהדורת התלמוד הירושלמי ויניציאה רפ"ג

צירוף מקרים חד פעמי בתולדות הספר העברי – ונדיר אף בתולדות הספר בכלל – מאפשר לתאר את הנעשה בבית הדפוס של בומברג דרך הפריזמה של התלמוד הירושלמי. צירוף מקרים זה הוא עובדת הישרדותו של זוג ממצאים חומריים שיצאו את בית הדפוס – כתב יד ליידן ומהדורת ונציה של התלמוד הירושלמי.

כתב יד ליידן של הירושלמי הועתק ברומא בשנת מ"ט (1289), התגלגל ברבע המאה הט"ז אל בית הדפוס של בומברג, הוגה על פי מספר כתבי יד אחרים ושימש כ"עותק המדפיס" למהדורתו הראשונה של הירושלמי, שיצאה את מכבשי בית הדפוס של דניאל בומברג בוונציה בשנת רפ"ג (1523). הישרדותה של מהדורת דפוס איננה רבותא גדולה, אך הישרדותו של כתב יד ליידן, על ההגהות הרבות המסומנות בגליונותיו ובין שורותיו ועל סימני ההכנה לדפוס המסומנים בו, היא נס היסטורי קטן. כתבי יד בהם השתמשו כ"עותק דפוס" הושלכו, מוחזרו או נמכרו פעמים רבות מבלי להשאיר עקבות.<sup>222</sup> העובדה שכתב היד נשמר באוספו של סקליגר והוא עומד מולנו בסריקה מעולה באתר של אוניברסיטת ליידן, כמו גם בהקלדה מדוייקת במהדורת האקדמיה ללשון עברית, מאפשרת לעקוב במדוייק אחר תהליך המעבר של הטקסט התלמודי מכתב היד אל הדפוס, אחר האספקטים שהשתמרו במעבר זה ואחר השינויים הרבים שעבר הטקסט.

קריאה דקדנית בכתב יד ליידן יכולה ללמד על היומיום האפור של התלכטויותיהם של המגיהים ועל הכרעותיהם, שפעמים רבות לא ניתן עליהן דין וחשבון גלוי. כתב יד ליידן מספק חלון הצצה אל הנעשה בבית הדפוס *per se*, ללא מחלצות ההצהרות המנוסחות בקולופונים, ומכאן חשיבותו הרבה להבנת התהליכים שעבר הטקסט התלמודי עם הדפסתו. בשלב שני אפשר יהיה להשוות את הממצאים מכתב יד ליידן עם הניסוחים האידיאולוגיים שתוארתי לעיל בפרק על "משנה תורה". צירוף הניסוחים האידיאולוגיים ופרטי העבודה היומיומית מאפשר, לטענתי, להעלות מסקנות בעלות משמעות תרבותית רחבה. את העקרונות הנלמדים מצירוף זה אני מבקש להחיל גם על חיבורים אחרים שנדפסו בראשית העת החדשה, ושיכולים לסייע בעדנו להבין טוב יותר כיצד עברו הטקסטים היהודיים מכתב היד אל

---

<sup>222</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 8-66.

הדפוס, כיצד עובדו, נמסרו ושולבו בתוך שוק הספרים המתחדש. כללו של דבר כיצד הועברה מסורת הטקסט מן הכלים הימי ביניימית אל הכלים הטכנולוגיים החדשים.

### 3.1 כתב יד ליידן

כתב יד ליידן הועתק ברומא בשנת מ"ט (1289).<sup>223</sup> הוא מחולק לשני כרכים, המכילים 674 דפי קלף גדולים (39X30 ס"מ) המורכבים מ67 קונטרסים בני עשרה דפים - חמש כפולות - כל אחד.<sup>224</sup> הקונטרסים ממוספרים מא' ועד ס"ז, בראש כל קונטרס בפינה השמאלית העליונה ובסוף כל קונטרס בפינה הימנית התחתונה, על ידי המעתיק. הדפים מוספרו כמה פעמים באותיות עבריות ובספרות ערביות.<sup>225</sup> בכל עמוד 38 שורות ארוכות, לכל רחבו של הדף, כתובות על שורות משורטטות, כ55 אותיות בכל שורה.

כתב היד נכתב בכתיבה איטלקית אשכנזית בינונית יפה ונקיה. הגהות ותיקונים מועטים של סופר כתב היד סומנו בעדינות ובאופן אסתטי בין השורות או בגליון. לעתים נדירות הוצעו תיקונים בלשון "נ"ל" או "נ"א".



כרך א עמ' 10ב. פרק משנה. תיקון של הסופר בגליון הימני. פיצקטון חזר עליו בליווי עיגול מזונב בגליון השמאלי.

<sup>223</sup> מספר כתבי יד מונומנטליים נוספים הועתקו באותה תקופה ובאותו מקום, ויתכן שיש להבין את ההקשר של העתקת כתב יד ליידן ודומיו כנסיון ליצור ארכיון של ידע דרום-איטלקי וארץ ישראלי מספריותיהן של קהילות דרום איטליה, במקביל להשמדתן במחצית השנייה של המאה ה"ג. ר' קסוטו, חרבן הישיבות; זלדס, קהילת אנוסים; לנדס, אוטרנסו; מאיר וברנד, מפעל העתקה.

<sup>224</sup> על חלוקתו לשני כרכים ר' אליצור, דף אבוד. התיאור שלהלן מתבסס בעיקר על זוסמן, מבוא. עמ' יד.  
<sup>225</sup> זוסמן, מבוא, הע' 50 521.

ההעתקה נמשכת ממסכת למסכת בהמשכו של אותו עמוד בו הסתיימה המסכת הקודמת ורק בראשי הסדרים פתח המעתיק עמוד חדש. בראש כל פרק של תלמוד מובא פרק שלם של משנה, השונה בנוסחה מן המשנה שמצוטטת בתוך התלמוד. אפשטיין שיער שהמשנה הועתקה בכתב יד ליידן מכתב יד דומה לכתב יד פרמה של המשנה ופיינטוך הוכיח שמדובר בכתב יד פרמה עצמו, ומכאן שכתב יד פרמה – שנוצר בדרום איטליה במאה ה"א – שימש כמקור להעתקת המשניות בכתב יד ליידן ברומא בסוף המאה ה"ג. בתוך הפרק ניתן בדרך כלל שוב קטע מן המשנה ואחריו סוגיות התלמוד.<sup>226</sup>

כתב היד מכיל את המשנה והתלמוד הירושלמי לארבעה סדרים, וכן שלושה פרקים של מסכת נדה. חסר בו תלמוד לארבעת הפרקים האחרונים של מסכת שבת, לפרק האחרון של מכות ולשבעת הפרקים האחרונים של נדה. זהו התלמוד הירושלמי בגירסתו השלמה ביותר הידועה לנו. קיומם של הפרקים החסרים, לפי מסקנתו של זוסמן, מעולם לא תועד. בפרקים החסרים הועתקה המשנה לכדה, ללא תלמוד.<sup>227</sup>

מעתיק כתב היד הוא רבי יחיאל בן יקותיאל ממשפחת הענווים, מחבר הספר "מעלות המדות". שהעתיק את הספר עבור רבי מנחם ברבי בנימין.<sup>228</sup> הוא דיווח על מלאכת ההעתקה בשני קולופונים, האחד באמצעו, כלומר אחרי שני הסדרים הראשונים, והשני בסוף הספר, אחרי שני הסדרים הבאים. בקולופונים אלו, בהם אעסוק להלן, תיאר רבי יחיאל את מלאכת ההעתקה.<sup>229</sup>

שילר סינשי מנה שלושה עשר בעלים של כתב היד, ארבעה מתוכם אנונימיים.<sup>230</sup> מבין הבעלים המזוהים בשמם נמצא רבי זימלין סג"ל,<sup>231</sup> בתו אלקלין,<sup>232</sup> רבי משה,<sup>233</sup> שהפקיד את הספר "עם ספרים אחרים"

---

<sup>226</sup> אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 945, פיינטוך, מסורות ונוסחאות. קסוטו, חרבן הישיבות. קרופ, משנה וספרא. שרידי העתקה זהה במאפייניה של ירושלמי דומה מאוד בנוסחו לכתב יד ליידן, אליו הוסיפו פרקי משנה דומים מאוד לנוסח כתב יד פרמה, נמצא בכריכות ספרים בבולוניה. טופס זה לא הועתק על ידי ר' יחיאל, אך יתכן שגם הוא חלק מאותו מפעל העתקה. רק' עליו את סקירתו של רוונטל, ירושלמי נזיקין, עמ' 229-264 אבל ר' פראני וגראצי, אסכולת מעתיקים, המתארכים את הקטעים כמה עשרות שנים קודם לכן וממקמים אותם באוטרנט.

<sup>227</sup> ר' זוסמן, פרקי ירושלמי. העתקת המשנה על הפרקים החסרים מעידה שכבר בתודעתו של ר' יחיאל היה התלמוד הירושלמי חסר, וזאת מתוך השוואה לש"ס משנה השלם. יש לציין שלא הועתקו המשניות לסדרים קדשים וטהרות למעט מסכת נידה, ומכאן שאלה לא נתפסו על ידי ר' יחיאל כהשלמה מתבקשת לש"ס ירושלמי.

<sup>228</sup> על ר' יחיאל ר' פיינטוך, מסורות, עמ' 51-86. מלאכי בית-אריה זיהה את מזמין העבודה כרבי מנחם בן בנימן המעתיק, שהזמין גם העתקות נוספות בשנים הסמוכות להעתקת כתב יד ליידן. בית-אריה, מנחם רקנאטי, עמ' 575, כנגד הצעתו של אידל שמדובר ברבי מנחם רקנאטי. ר' את ההפניות בדיונו של בית-אריה.

<sup>229</sup> לפי הפער בתאריך בין שני הקולופונים חישב ליברמן כמה זמן בממוצע לקח לרבי יחיאל להעתיק את כתב היד ומצא שאת שני הסדרים האחרונים, שמונה מסכתות על 292 דפים שהם 584 עמודים, העתיק רבי יחיאל ב-37 ימים להוציא את השבתות שבין הימים הללו. "והיינו כשמנה דפים ליום". על מסקנותיו מתח זוסמן ביקורת, לדבריו היה קצב ההעתקה איטי יותר. ליברמן, מבוא כ"ל עמ' [2]. לביקורת ר' זוסמן, הקדמה.

<sup>230</sup> שילר סינשי, והמה בכתבים 12-16.

אצל ר' שלמה.<sup>234</sup> יעקב בן חיים מוזכר גם הוא על ידי שילר סינשי כבעליו של כתב היד, כנראה משום שחתימתו נמצאת בתוך כתב היד, ושילר סינשי הציע שהוא זה שהביא את כתב היד לבומברג שרכש אותו ממנו.<sup>235</sup>

כתב היד עבר רסטורציה בשנות השבעים של המאה העשרים והוא כרוך כיום מחדש בכריכת עץ.<sup>236</sup> ישנו חילוף סדר קטן בסדר הדפים בתחילת הכרך השני, המלמד, לפי ניתוחו של בנימין אליצור, שכתב היד פורק לקונטרסים ונכרך מחדש בשלב כלשהו.<sup>237</sup> גליונות כתב היד מלאים בסימני אצבעות וכתמי דיו, סימנים מובהקים של "עותקי מדפיס".<sup>238</sup> רבים מסימנים אלה מצויים בשוליו הפנימיים של כתב היד, חלקם אף במקומות שבהם מפתח הספר איננו מאפשר לאצבע להגיע למקום בו נמצאת הטביעה. זאת ועוד, סימני הדיו הרבים לא השאירו את חותמם כמעט בשום מקום על הדף המקביל, שנגע בהכרח בדף המוכתם. סימנים אלו מחזקים את השערתו של אליצור שכתב היד פורק, ומאפשרים להעלות את הסברה שפירוק זה נעשה על מנת שיקל לעבוד איתו בבית הדפוס, ושלאחר מכן חזר כתב היד ונתפר אחרי תום העבודה ולפני שנקנה מבומברג בשנות השישים של המאה הט"ז. השיבוש בסדר הדפים שבתחילת כרך ב' אירע בזמן התפירה מחדש.

---

<sup>231</sup> זימלין סג"ל "מבית המשלמי" נזכר גם כאביהם של משלם ויעקב, בעליו של מחזור ליו"כ ולסוכות שנעתק ב1459 ונמצא כיום בספריית מינכן מינכן 3. Hebr.

<sup>232</sup> זה לשון רשימת הבעלות: "לחלק הרבנית מ' אולקלין שתי' מירושת אביה מהר"ר זימלין סג"ל ז"ל".

<sup>233</sup> הוא מוזכר גם בסוף "צרור המור" ויניציאה רפ"ג, ר' גריס, הספר העברי, עמ' 102 הע' 30.

<sup>234</sup> זה לשון רשימת הבעלות: "זה הספר הוא מירשי מ"ר משה ע"ה והפקידו אותו עם ר' שלמה יחי' עם ספרים אחרים כמבואר בראש החיבור אשר יבא". שילר-סינשי מציע "החיבור אשר יבא" מתייחס אל דף שהיה בראש הכרך השני ונשמט כאשר נכרך הספר מחדש. אך הצעה זו קשה מכמה סיבות. ראשית, מדוע שיטרח הכותב להפנות ממקום אחד למקום אחר בכתב היד. אם זהו כתב ידו של נ' אדוניהו, כמו שמציע שילר סינשי, יכולה ההפניה להתייחס לחיבורו המתוכנן של נ' אדוניהו על הירושלמי, שהוא מזכירו בקולופון הרמב"ם, שלא הגיע לידינו.

<sup>235</sup> שילר סינשי מציין שיש בדף 392 עקבות כתב יד שהוא מזהה כשייכות לאליהו בחור (לוויטה). לא מצאתי עקבות כאלו, אם מדובר בכיתוב שב292 ב"למה למה לנצח למה לנצח ת" הוא כתוב בכתיבת ידו המובהקת של יעקב בן חיים, ר' על כיתוב זה להלן.

<sup>236</sup> ון דר הידה וקונינגסוולד, רסטורציה.

<sup>237</sup> אליצור, דף אבוד.

<sup>238</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 8-64.



טביעות אצבע סמוך לשדרת הספר. אילו היו טביעות אלו נעשות כשהספר היה כרוך כסדרו הן היו צריכות להחתיים גם את הדף הנגדי.

### 3.2 מהדורת ונציה

התלמוד הירושלמי נדפס בכרך אחד בגודל פוליו, בן 265 דפים, מסודר באותיות נאות על הנייר

המשובח של בית הדפוס של דניאל בומברג בוונציה, שנת ההדפסה חסרה.<sup>239</sup>

המהדורה נדפסה על פי כתב יד ליידן והיא כוללת כמעט את כל הטקסט שנמצא בו. כמעט כל הערות

הגליון הרבות שוקעו בטקסט הרציף של התלמוד, מהן הערות בנות אות אחת ומהן תוספות ארוכים.

המעייין במהדורה הנדפסת אינו יכול לדעת אם הטקסט הנתון הוא טקסט של סופר כתב יד ליידן מן

המאה ה"ג או של המגיה בן המאה ה"ז.<sup>240</sup> מלבד הטקסט הרציף של התלמוד נוספו במהדורה שיערים

וקולופון. הטקסט נדפס בשתי עמודות, ללא כל פירוש.<sup>241</sup> כל פרק מתחיל בפרק משנה שלם בראשו,

מועתק מן המשניות שבכתב יד ליידן, ולאחריו התלמוד על פרק זה. הטקסט היחיד בספר שנדפס בכתב

רש"י הוא הקולופון המצוטט להלן.<sup>242</sup>

<sup>239</sup> קלמן, מלאכת הספר, עמ' 77-69. לפי מסקנותיה של קלמן עד שנת 1530 השתמשו בבית הדפוס בנייר עבה ומשובח, ומשנת 1530 והלאה עברו לשימוש בנייר דק יותר.

<sup>240</sup> המשניות והגמרא מסודרות באות אותה הגדירה קלמן, שחקרה את הטיפוגרפיה של בית דפוסו של בומברג, "מרובע A", אות ששימשה בבית הדפוס של בומברג עד שנת ש"ו. אין שימוש במילוי שורה, לא באותיות רחבות ולא בליגטורה (למעט בקולופון במילה "אלהא"). ככלל לא נמנעו המדפיס משורות שאינן מלאות, אך דומה שכאשר יכול היה הוסיף נקודה באמצע השורה או רווח כפול בין המלים.

<sup>241</sup> אבל ר' בקר, גלוסות, והדיון להלן.

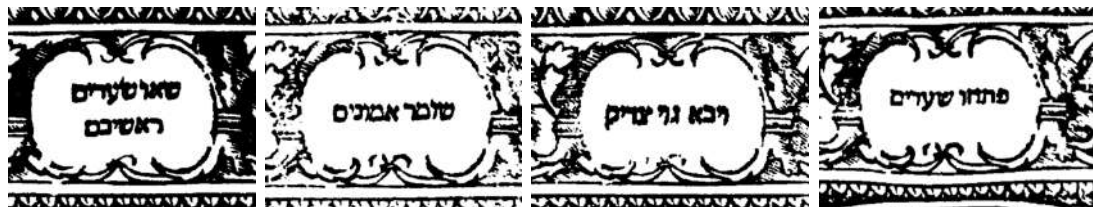
<sup>242</sup> במסכת ברכות המשניות אינם מופרדות זו מזו ואינן ממוספרות אך מפאה והלאה הן ממוספרות. החלוקה ל"הלכות" בתוך הגמרא מסיבכת יותר. זרעים – מפאה פ"ב עד סוף הסדר. מועד – במסכת שבת אין ציון "הלכה", אלא כל קטע בסוגיה מתחיל ב"מתני" באות גדולה, בפרקים ח-ט"ו יש גם מיספור לסוגיות ללא ציון "הלכה". עירובין פ"א אין חלוקה, מפ"ב עד סוף המסכת הגמרא מחולקת באמצעות "פיס". מפסחים עד סוף הסדר הגמרא מחולקת להלכות. נשים – כל סדר נשים מחולק להלכות למעט יבמות פרקים י"א-ט"ו, המחולקת ל"מתני" לא ממוספר. נדרים פי"א מחולק לאותיות ללא "הלכה" (במא ע"ב בטעות בכותרת "פרק שנים עשר" וצ"ל "אחד עשר". נויקין – יש חלוקה להלכות מלבד בפרק א' דסנהדרין. כל פרק משנה נחתם באותיות גדולות במלים "סליק פירקא", וכל פרק תלמוד נחתם באותן אותיות במלים "הדרן עלך" ואחר כך שמו של הפרק. סוג E לפי מיונה של קלמן. קלמן, מלאכת הספר, עמ' 92





ארבעה שערים לספר, שער לכל סדר בש"ס, כל אחד מהסדרים מסופרר בנפרד. השערים מעוטרים בדוגמת שער ארכיטקטוני, שבגלופתו השתמשו בבית הדפוס לעיטור ספרים נוספים שנדפסו בגודל

פוליו.<sup>243</sup>



בתוך דוגמת השער ישנו "חלון" קטן ובו מופיעות בכל חלק מילים אחרות. שלושת השערים הראשונים משלימים פסוק אחד (ישעיהו כו ב) ושער נזיקין לקוח מפסוק אחר (תהלים כד ז): "פתחו שערים" "ויבוא גוי צדיק" "שומר אמונים" "שאו שערים ראשיכם".

מילות הפתיחה של כל אחד מהסדרים מעוטרות בתחריט עץ. סדר זרעים מעוטר בחיתוך של פיתוחי ענפים ועלים משתרגים. גלופת המילה הראשונה בסדרים מועד ונשים היא חיקוי מגושם משהו של

100-99, 103. מדיניות שילוב המשניות הועתקה מכתב יד ליידין ולכן לא אייחס כאן דיון נפרד למשמעויותיה התרבותיות. ר' לעת עתה פיינטוך, התלמוד הירושלמי; מאיר וברנד, מפעל העתקה.  
<sup>243</sup> קלמן, מלאכת הספר. עמ' 108-110. בבית דפוסו של בומברג היו ארבע גלופות שערים שונות. הגלופה ששימשה להדפסת שערי התלמוד הירושלמי שימשה כבר בשנה הראשונה של פעילות בית הדפוס, להדפסת שער תורה מגילות והפטרות עם תרגום, רע"ז 1517. כמו כן עיטרה הגלופה את שעריהם של הספרים הבאים: ארבעה ועשרים עם המפרשים, רע"ח 1518. ספר רב אלפס, רפ"א 1521. משנה תורה, רפ"ד 1524. תנ"ך (שער ה' החדש), רפ"ד-רפ"ו 1524-1526. עקידת יצחק, ש"ז 1547. כל הספרים הם בפורמט פוליו. גודל מסגרת העץ הוא 295\*205 מ"מ. בספר האגור שהדפיס שונצינו ברימיני רפ"ו נעשה שימוש בחיקוי של גלופת השער המדוברת. הגלופה של שונצינו התגלגלה אחר כך לקושטא ושימשה בבית הדפוס של שלמה אושקי (שרש ישי, שי"א), ומשם בחזרה לאיטליה, שם שימשה במנטובה להדפסת השער של זמרת הארץ, דפוס רפאל חיים מאיטליא, (1745). ר' קלמן, מלאכת הספר, עמ' 110.

הגלופה של זרעים ואילו המילה הראשונה של נזיקין מעוטרת בגלופה שלישית מסגנון שונה לחלוטין,

בצורת מלבן בעל גבולות שלמים.<sup>244</sup>



כרכ יחזק דאביר ל' יחזק ו'הוא שיתפולל א' ע' כל הוסי כולו' למה שאין תפילת  
מפסרת - ספק קרא ספק לא קרא שסמעיזהמן היא הקרא קודם לכן לא יצא  
יד חוננו - וקודם לכן לא קרא ספק היא את אביר צריך לקרות - היא אברה ספק  
קרא ספק לא קרא צריך לקרות - סמן לדבר שישא חובבים - ואף על פי

קדין את שמע בעריבן משעה שדברו נבסן לובל בתרומתן עד סוף האטמדת  
הראשונה דברי רבי אליעזר - וחכמים אמר עד חצות - רבן גמליאל אומר עד  
שעלה עמוד השחר - מעשה וכמו בניו כמית המשתחא האשרו לו לא קדינו את  
שמע אביר לכן אם לא עלה עמוד השחר היבין אתם לקרו - לא זו בלבד אביר

הטקסט שבתוך העיטור נכתב באותיות בהן השתמשו המדפיסים גם בספרים אחרים שנדפסו סביב שנת

רפ"ג.<sup>245</sup> המילה הראשונה בכל מסכת - מלבד במסכתות הפותחות סדר, מעוצבת בחיתוך עץ של

אותיות חלולות על רקע לוחית פיליגרן. עיצוב דומה של מילות פתיחה נמצא גם במהדורות הבבלי של

בומברג.<sup>246</sup>

<sup>244</sup>שלושת טיפוסים הגלופות אינם מתוארים אצל קלמן, מלאכת הספר, אם כי יש דמיון בין הגלופה הראשונה לבין הגלופה שהיא מסמנת כמספר 1, ששימשה במהדורות מקראות גדולות רע"ח.

<sup>245</sup>קלמן, מלאכת הספר, עמ' 104.

<sup>246</sup> בכל ראשי המסכתות (מלבד אלו שבראשי סדרים) נחתכה כל המילה בגלופה אחת, ואילו במסכתות עבודה זרה ונדה נחתכה כל מילה בנפרד.



שכרמי השיתין והרסין והעוררין ובעת שזה ובעת ששקט ובעת שחוקק ובעת ש... רבי יודה אנוכי כל הדינים פשוטים חזק בשל דפרא וכל הדין פשוטין חזק סיני שקט וכל...

אין קיטין: אם כשלא העלו שאר אגן קיטין אפילו בעבודתה ידועה. לית יכול רמי' ויסעאל כי ר' יוס' אמ' כסו אביו אשכולי שכיר בו גרר יודי בחלו ודבר לבעשרות. רבי יוס' ב' רב בן אביר רבי וערא רבי הלא חד אמ' כחין חד אמ' כחין: חכמי אמ' לא ברירי זה חלא בדברי זה אלא את שמשלו שאר חייבת ואת שלא העלו שאר פשוט: והגפן שסודה בה בין ביהודה בין בגליל בין שהרתיקין לה כחל בגלילא שוטה שטר' כה מן כחל: ר' ע' חבליא דהא אמרה בגליל פטר ויהודה: חייב' מסכרה מסכרה. כה בין ביהודה בין בגליל בין שהרתיקין לה כחל כדכוסה מסכרה ומסכרה מן כחלין אמ' תבליא: דהא אמרה בגליל' עיבת ויהודה פמרה. תב אביר רבי: ויה כראשונה. והחוקקין שביהודה פטר מן העשור' שדו עושין' וכן כשריה לנכס ולא ויה כחוקק' ויה מביאין מן ההבדל ועכשו שדן כחוקק' ויה: כחלפה ישיטה ד' ויה דתנן תמן דמכר ותן כס כמדה ומעט כד' כדיתו פטר' ו' יודה פדיכי: וכן הוא אב' וכן. א' לא כראשונה: ויה עכבים כרובת ויה ויה ציגו חסכות ועכשו שאן עכבים כרובת ויה ציגים חסכות' ויה אב' ר' יודה בעי...

גם התלמוד הירושלמי, כמו רוב ספרי הפוליו של בומברג, קונטרס בקונטרסים של 4 כפולות.<sup>247</sup> סיפור העמודים מחדש בכל סדר, הקינטרוס הנפרד של כל סדר - כולל שינוי גודל הקונטרס לקראת סוף כל אחד מן הסדרים - והשינוי בגלופת מילת הפתיחה מלמדים שמהדורת הירושלמי תוכנה ובוצעה כארבעה כרכים נפרדים.<sup>248</sup> בסוף כל סדר נרשמה חריגה ממספר הכפולות בקונטרס, שמטרתה להתאים את מספר הכפולות לכמות הטקסט הנותרת, ראייה נוספת לכך שהסדרים תוכנו ככרכים נפרדים.<sup>249</sup> לעומת זאת מקטלוג המכירות של בומברג משנת 42-43' אנו למדים שמהדורת התלמוד הירושלמי תומחרה כיחידה אחת.<sup>250</sup>

3.3 זיהוי כתב יד ליידין כעותק המדפוס (סקירת מחקר)

הראשון שטיפל ביחס שבין כתב יד ליידין לבין דפוס ונציה היה זכריה פרנקל, שהבחין בכך שההגהות זהות לנוסח הדפוס ולכן טען שאין ערך לכתב היד מצד ביקורת הנוסח.<sup>251</sup> בקטלוג כתבי היד של ספריית אוניברסיטת ליידין צייטט שטיינשניידר את פרנקל תוך לעג קל על מסקנותיו והצביע על כך שההיפך הוא הנכון, שמהדורת ונציה נעשתה לפי כתב יד ליידין ולכן כל המהדורות, מדפוס ונציה דרך קרקוב ועד בכלל, תלויות כולן בכתב יד ליידין. ממילא חשיבותו לביקורת הנוסח גדולה מאוד.<sup>252</sup>

<sup>247</sup> כל כפולת עמודים בספר מוספרה ב"שומר קונטרס" כפול, בזוג אותיות עבריות שהראשונה מציינת את מספר הקונטרסים והשנייה את מספר הכפולה בקונטרס, ועל ידו בזוג נוסף של ספרה ערבית וספרה רומית, כשהספרה הערבית מציינת את מספר הקונטרס והרומית את מספר הכפולה. קלמן, מלאכת הספר, 82-78.  
<sup>248</sup> על האפשרות הדחוייה שנדפסו שני וריאנטים שונים של המהדורה ר' פיינטוך, מסורות ונוסחאות, עמ' 171-178, בדף כא במסכת סוטה ישנה טעות במיספור העמודים בחלק מהטפסים שראיתי, ונדפס בטעות "כא". טפסים אחרים הציגו מיספור מתוקן. לא מצאתי אף הבדל אחר בעימוד, בנוסח או בעיטורים בין הטפסים, ויתכן שזהו גליון מתוקן אחד ולא הדפסה חוזרת של ממש.  
<sup>249</sup> סדר זרעים מכיל 8 קונטרסים, האחרון בן 5 כפולות. סדר מועד 11 קונטרסים, כששני האחרונים בני 3 כפולות. סדר נשים 8 קונטרסים והאחרון בן 5 כפולות, סדר נזיקין 7 קונטרסים ושני האחרונים בני 3 כפולות.  
<sup>250</sup> ברוכסון, סופרים וקוראים, עמ' 217-220.  
<sup>251</sup> פראנקל, תלמוד ירושלמי.  
<sup>252</sup> "E. verbis his discimus, Cod.™ Nostrum unicum esse fontem superum omnium edd™ Talmudis Hieros.; e Veneta ed.™ Bombergi nimirum Crocoviensis et sequentes omnes fluxerunt".

אבחנתו של שטיינשניידר נמצאת עומדת עד היום ללא עוררין.<sup>253</sup> מסקנותיו התקבלו על ידי שילר סינשי שכתב סקירה על כתב יד ליידן ועל ידי המגיהים השונים שחלו בו, אפשטיין נשען על הנחה זו בהגותו לנוסח הירושלמי וכמעט כל חוקר שעסק בירושלמי מאז ועד היום קיבל אותה – בצדק – כפשוטה.<sup>254</sup>

מאז שזוהה כתב יד ליידן כ"עותק המדפיס" התמקד מחקר כתב היד בשאלת מקור ההגהות שסומנו על גליונות כתב היד בבית הדפוס. בשנות השמונים של המאה העשרים כתב זוסמן סקירה מקיפה על ההגהות לכתב יד ליידן בנספח למאמרו "מסורת לימוד ומסורת נוסח". הוא התמקד בהגהות למסכת שקלים ומצא שההגהות למסכת זו נלקחו כולן ללא יוצא מן הכלל ממהדורת ירושלמי שקלים שנדפסה כחלק ממהדורת הבבלי בבית הדפוס של בומברג שלוש שנים לפני כן (ר"פ 1520). בנספח זה סימן זוסמן כיוון להמשך המחקר והצביע על הצורך בכדיקת כל ההגהות וסימון המקורות האפשריים שלהן שלפנינו. הוא גם העלה את האפשרות, אותה אני מבקש להוכיח לקמן, שבחלק מהמסכתות נעשו ההגהות על פי סברה בלבד, ללא כל כתב יד. במקביל לכך פירסם ע"צ מלמד מאמר קצר ובו זיהה שרובן המוחלט של ההגהות בסדר זרעים ובמסכת סוטה הועתקו מתוך כתב היד שנמצא כיום בספרייה האפוסטולית בקריית הותיקן, וסימנו Vat. Ebr. 133. בשנות התשעים התפרסם מאמרו של בנימין אליצור ובו ניתוח מפורט של ההגהות למסכת הוריות. בשנת תשס"א התפרסם מבואו של זוסמן למהדורת האקדמיה ללשון עברית של הירושלמי על פי כתב יד ליידן, בו פירט את מסקנות המחקר לגבי כתב יד ליידן עד זמנו.<sup>255</sup>

---

קטלוג, עמ' 341-343. פרנקל ענה להערתו של שטיינשניידר בהערת שוליים ב"מבוא הירושלמי" שלו, שנדפס בתר"ל (1870), שם סייג את דבריו של שטיינשניידר וכתב: "ומה שנאמר שם שהירושלמי ד' ויניציאה נדפס ע"פ הכ"י זה הוא שלא בדיוק וצריך תיקון, הלא כמה מאמרים חסרים בהכ"י והם נמצאים בד' ויניציאה וכמו שכתבנו. ודי אם נאמר שהכ"י דליידן היה בתוך הג' כ"י אשר מהם נדפס הירושלמי ד' ויניציאה" פרנקל, מבוא הירושלמי, קמג ע"א, בהערה. מסקנתו של פרנקל איננה עומדת במבחן המציאות, ויש להבינה כחלק מן המאבק בינו ובין שטיינשניידר.<sup>253</sup> אף פראנקל חזר בו מהצעת הביניים שלו בהקדמתו לתלמוד ירושלמי זרעים עם פירושו (וויען תרל"ד) בו כתב: "הדפוס הזה (ונציה) הוא על פי הכ"י הנמצא בבית עקד הספרים דעיר ליידען במדינת האללאנדה... בכ"י זה רבו הטעויות וגם הן נעתקו בדפוס ויניציאה". ור' בסקירתו של ליברמן, מבוא ליידן.<sup>254</sup> שילר סינשי, והמה בכתיבים. ר' עליו כעת דונקלגרין, שילר סינשי. אפשטיין, אמוראים עמ' 337. אפשטיין, המדע התלמודי וצרכיו. אפשטיין עבד על נוסח כתב יד ליידן עד שנת 1924, כפי שתיעד מלמד באפשטיין, אמוראים, שם. ור' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 58, הע' 137.<sup>255</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח; מלמד, הגהות; אליצור, הוריות; זוסמן, הקדמה.

### 3.4 שנת הדפסת מהדורת התלמוד הירושלמי

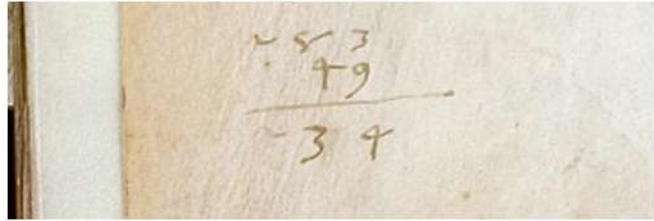
שלא כמו ברוב הספרים שיצאו מבית דפוסו של בומברג מהדורת הירושלמי איננה כוללת שנת דפוס.<sup>256</sup> שנת הדפוס זוהתה על ידי זכריה פראנקל כשנת רפ"ג (1523) באופן הבא: בשער הראשון של מהדורת הירושלמי נדפסה ברכה בלשון זו, הממוענת לקב"ה "דיהב לנא חילא לאשלמא תלמודא דילן" (שנתן לנו כח להשלים את התלמוד שלנו) ותפילה שיתן לנו כח "למעבד תלמודא דבני מערבא" (לעשות את התלמוד של בני המערב, הוא התלמוד הירושלמי). מכאן מובן שהירושלמי הודפס אחרי השלמת הדפסת הבבלי. הכרך האחרון במהדורת הבבלי של בומברג הוא הכרך של מסכתות מעילה, מידות ותמיד עם מסכתות קטנות, שבסופו נדפס קולופון שנכתב ב"יום ו' ב' כסלו בשנת רפ"ג לפ"ק".<sup>257</sup> בקולופון זה מוזכרת התחלתה העתידית של העבודה על הירושלמי על ידי חייא מאיר, אם כן זהו ה *terminus post quem* של הדפסת מהדורת הירושלמי. ה *terminus ante quem* הוא הדפסת מהדורת הרמב"ם דפוס בומברג רפ"ד. שכן בקולופון מהדורת הירושלמי כתב המגיה:

ונזכה לאשלמ' (=להשלים) הי"ד הגדול עם ההגהות מימוניות והמגיד משנה והמגדל עוז והמורה מקום שמגיה האשל הגדול הרב רבי דוד פיצקטון יצ"ו אשר כילה קוצים מן הכרם. אם כן הירושלמי נדפס אחרי הבבלי ולפני הרמב"ם, כלומר בין כסלו רפ"ג לרפ"ד. אפשר היה לטעון כנגד התיארוך הזה שאת המילה "דיהב" מתוך המשפט "דיהב לנא חילא לאשלמא תלמודא דילן" אפשר לקרוא הן בה"א פתוחה, בעבר, והן בה"א צרויה, בהווה, ולפי האפשרות השניה ללמוד שמלאכת הדפסת הבבלי טרם נשלמה ולכן יש להקדים את התאריך. ראייה מכיוון אחר העלה יעקב זוסמן. בקולופון סדר מועד של כתב יד ליידין כתב ר' יחיאל את תאריך השלמת מחציתו הראשונה של כתב היד, "ביב ימים לחודש שבט שלשנת חמשת אלפים (וארבעים) ותשעה וארבעים לבריאת עולם", כלומר בשנת ה'מ"ט (1289). בשולי אותו הדף, כתב אחד המגיהים את החישוב הבא בספרות ערביות:

---

<sup>256</sup> למעט מסכת פסחים, שהיתה לפי הצעתו של רבינוביץ הראשונה להידפס. על אצל פנקובר, יעקב בן חיים, הע' 23. על סדר הדפסת הספרים אצל בומברג ר' הברמן, דניאל בומבירגי. לרשימות מוקדמות וחלקיות ולביקורת על הברמן ר' המובא אצל פנקובר, יעקב בן חיים, הע' 23.

<sup>257</sup> ראשית ב"מונטסשריפט" 17 (1868) עמ' 155-154, ואחר כך - בתוספת טעות סופר קריטית - גם ב"מבוא הירושלמי", ברעסלויא תר"ל, קלט ע"א. על גילגולי החישוב ר' זוסמן, הקדמה, הע' 7 והפניותיו. יש לציין שיכול להיות פער בין העבודה על כתב היד לעבודת ההדפסה עצמה, כלומר בין העימוד לדפוס, כי שאראה להלן. ליברמן, כתב יד ליידין טען שההגהה ארכה מרפ"א (1521) ועד ההדפסה ברפ"ג (1523).



המספר השני בחישוב, 49, הוא שנת כתיבתו של כתב היד, המ"ט (1289). המגיה ציין את השנה הנוכחית, החסיר ממנה את שנת כתיבת כתב היד על מנת למצוא את גילו של כתב היד. המספר העליון המציין את שנת החישוב הוא 283, כלומר רפ"ג (1523), וכתב היד, מסתבר, היה בן 234 שנים בזמן כתיבת החישוב. אין לדעת מי היה עובד בית הדפוס שכתב את החישוב, קרוב לוודאי שהחישוב נעשה תוך כדי העבודה על כתב היד כהכנה לדפוס, אך יתכן גם שהוא נעשה אחרי תום ההדפסה.<sup>258</sup>

#### 3.4.1 הטבעות דפוס על גבי כתב היד

ראיה נוספת לכך שהעבודה נמשכה במהלך שנת רפ"ג עולה גם מהטבעות הדפוס על דפי כתב היד. מרדכי מישור, ואחריו אלברט ון דר היידה ויעקב זוסמן, זיהו הטבעות של עלי הדפוס מונציה על גבי הקלף של כתב יד ליידין. הניירות נדפסו בעודם לחים, וכאשר יצא העותק הראשון ממכש הדפוס הושווה הטקסט הנדפס אל כתב היד על מנת לוודא שהאותיות סודרו כראוי. בזמן ההשוואה נשמט הנייר והחתים את דפי כתב היד.<sup>259</sup>

בעת ביקור באוניברסיטת ליידין במאי 2018 עברתי על הטבעות המתועדות ומצאתי גם כמה כאלו שטרם תועדו. הבחנתי בתופעה יוצאת דופן, לצד הטבעות אחדות של דפי הירושלמי הנדפס ישנן על גבי כתב היד הטבעות אחרות של טקסט בכתב רש"י, בעוד מהדורת הירושלמי הודפסה – למעט הקולופון שלה – באותיות מרובעות. אחר בחינה מדוקדקת גיליתי שהטבעות נעשו מדפי ספרים שונים שהודפסו בשנת רפ"ג אצל בומברג, לאו דווקא מהדורת הירושלמי. איתרתי שמונה הטבעות על דפי כתב יד ליידין, חמש מתוכן הן של דפי מהדורת הירושלמי, הטבעה אחת מחידושי הרשב"א לחולין, אחת

<sup>258</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 58 הע' 138 ועמ' 64 הע' 165. השוו לחישובים בשולי כתב יד וטיקן 117 דף 90 א ו 91א.

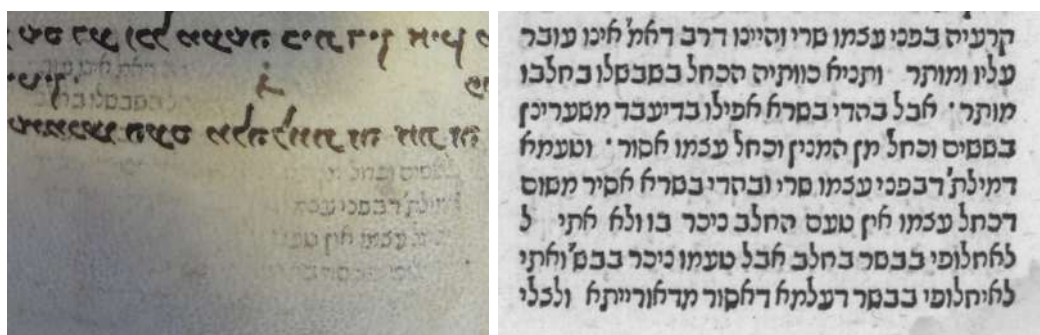
<sup>259</sup> ון דר היידה, אותיות דפוס. מישור, הטביעה. על תפקיד corrector הבדק את דפי הדפוס הטריים מול עותק כתב היד ר' גרפטון, תרבות התיקון, עמ' 6-22. זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 58 הע' 137.



מהפירוש על התורה לרקנאטי ואחת מספר החינוך, כל השלושה נדפסו אצל בומברג בשנת רפ"ג 1523. יש לציין שמתוך חמש ההטבעות על הירושלמי ישנה הטבעה אחת בלבד, במסכת נדרים, שבה הדף המוטבע הוא של אותו קטע טקסט שבכתב היד. זוהי גם ההגהה היחידה שהוטבעה בפוזיטיב, כלומר מתוך אותיות העופרת ולא מתוך דף לח. משום כך הגיוני הסברו של מישור, שכתב היד נלקח אל מגש אותיות העופרת, הושווה אליו, ואז הונח עליו בטעות.<sup>260</sup> לעומת זאת בארבעת המקרים האחרים, שהוטבעו בנגטיב, לא מדובר על אותו הדף שהודפס מתוך כתב היד, אם כי בהחלט מדובר על דפים קרובים. על פרק ט' מעירובין הוטבעה טביעה של פרק ה' בפסחים, על פ"ו בנדרים הוטבעה טביעה של פ"ו בנדרים, על פ"ט בבבא בתרא פ"ב בשבועות ועל פ"י בסנהדרין הוטבע פ"א בסנהדרין. בשלושה מארבעת המקרים הוטבע דף מאוחר יותר לדף בכתב היד ואילו בדף בסנהדרין הוטבע דף מוקדם יותר. הטבעות אלו מוכיחות שכתב היד הפתוח ליווה לא רק את הדפסת מהדורת הירושלמי אלא גם את הדפסתם של ספרים נוספים שנדפסו בבית הדפוס במהלך אותה השנה. העבודה על הספרים השונים התרחשה במקביל, הדפסתם נמשכה בעוד כתב יד ליידן פתוח על השולחן. איננו יודעים כמה מכבשי דפוס היו בשימוש בביתו של בומברג, מה היה גודל המרחב, האם גם "עותקי מדפיס" אחרים היו פתוחים על שולחן העבודה, ומה היה סדר העבודה על הספרים. אך הטביעות הללו יכולות לתת מושג ראשוני על מרחב צפוף בו נעשתה עבודה על ספרים רבים, בו זמנית, ללא הפרדת מרחבים, מלווה בתאונות ותקלות קלות.

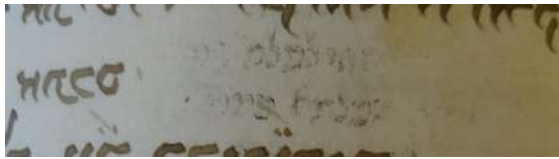
להלן הדוגמאות -

כרך א 90 - טביעה של רשב"א חולין בומברג רפ"ג קיט ע"ב:



<sup>260</sup> סביר יותר להניח שמה שנלקח אל מכבש הדפוס היה קונטרס מפורק מתוך כתב היד ולא כרך שלם, הכרכים השלמים עצומים בגדלם ושוקלים כ-9 ק"ג כל אחד וכפי שצינתי לעיל, הם פורקו לשם העבודה בבית הדפוס ורק מאוחר יותר חזרו ונתפרו.

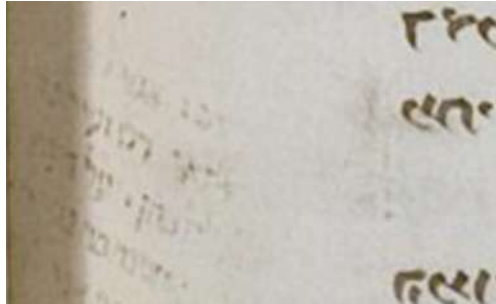
כרך א 160 ב - טביעה של פירוש על התורה לרקנאטי בומברג רפ"ג קג ע"א:



ואסתאבת מקדמא וריכארא לתרחק מנוקבא וחויא  
תקיפא טריא לתערא ווי לעלמ' דמיתזן מהאי כרך  
כמה חבילי טריקין מעלמא כמה זכאון מסתלקין  
מעלמא בגין דלתרחק רכר מנוקבא ומספג  
ל ב ג 26 יי

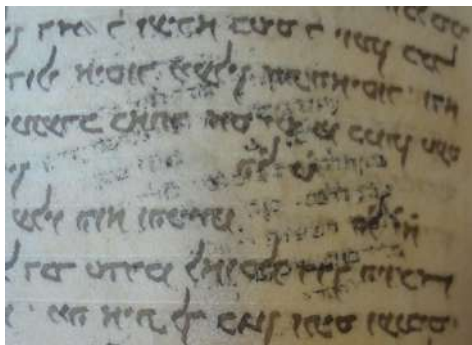
כרך א 211 א - טביעה של ירושלמי וויניציאה רפ"ג מועד לב ע"ג (ליידן עירובין ספ"ט דפוס פסחים

פ"ה):



גלהם . אמר רבי יוחנן וכלכר מש  
שתא . רבי זעורא רבי אבה בשם  
גלה בון . על דעתיה דרבי יוחנן נ  
רבי חנינה מה בגין דכתיב נתן לחכ  
מן תריתון אמרין הדא דידן . רבי

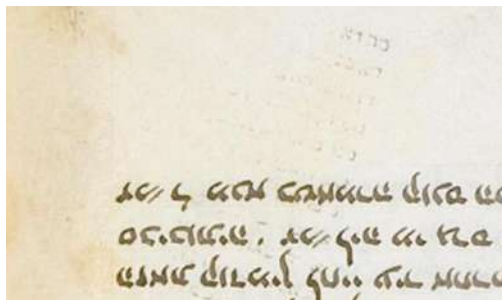
כרך ב 100 ב - טביעה של ירושלמי וויניציאה רפ"ג נשים (ליידן נדרים פ"ו דפוס נדרים פ"ז) לט ע"ג:



מגלגל שכן דרך החולה לוכל פתו כהי . ומת  
וכדלעת הרמזה . אמר רבי חנינה כמין דלעת ט  
הלכה ב' הגודר ממעשה קדירו  
בגין חילקא טריגים וטיסני . סולח ואורז זירד ועו  
כורד ללפס . מן הורד ללפס מותר כורד לקד  
ללפס . חש שירוד ללפס ואינו יורד לקדירה .  
תגודר מן האפח כתנור אינו אמר אלא כפת כלנ  
דנעשין כתנור . מן המליח אינו א

כרך ב 108 א - הטבעה של ירושלמי וויניציאה רפ"ג מב ע"א, פוויטיב! (ליידן נדרים פ"י דפוס נדרים

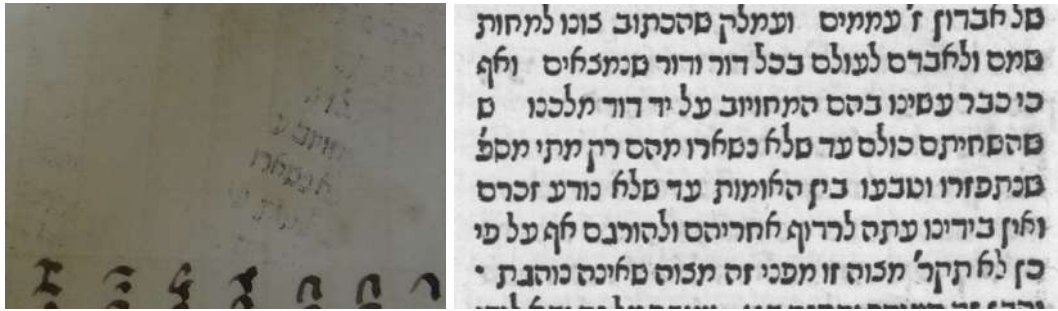
פ"י):



טח האב לא נתרוקב רשו לכעל . אל ח  
לא כבר נראו לאב לכעל להפר להדת  
דרא אברה אפילו נדר שנדרה מסנתא  
נתרוקב רשות לכעל . אל וכי נדר  
כבר נראו לאב ולכעל להפר להדתיס  
אברה אפילו נדר שנדרה מסנתארסה

כרך ב 128 ב - הטבעה של ספר החינוך, וויניציאה רפ"ג, קל ע"א, פרשת ואתחנן, מצווה תכג:



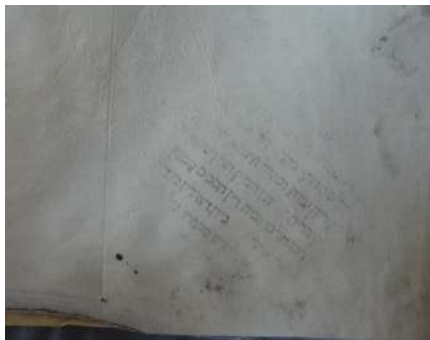


כרך ב 216 א - - הטבעה של ירושלמי ויניציאה רפ"ג נזיקין לג ע"ד (ליידן ב"ב פ"ט דפוס שבועות פ"ב):



אמר רבי יוחנן כל ספק רשות הרבים ספקי טהור ואין סתירה לו  
לעשות והתנינן כל ספק וטהור להרומה טהור לחטאת וכל החלי  
לרומה נשפך לחטאת אין חלי כחטאת אלא או טמא מבש או טהור מבש  
אמר רבי יוחנן כחטאת ברבר שאינו בא חטאת הוכח מה דבר ר' יוחנן ברבר שבא  
כחטאת הוכח הכל מודין שאם עבר ועשה טהור מולפה שיטת ר' יוחנן חסן

כרך ב 248 א - תלמוד ירושלמי ויניציאה רפ"ג נזיקין יח ע"ג (ליידן סנ' פ"י דפוס סנ' פ"א):



דאיתעבידן טהורי סומקן כדרא רקקה ריש לקיש אקדמין ליה חד סבבינן  
ואעלמין מן דהוא תרעא ודלון אמר בני יוא כשכין הוא טבע דבר ר' קריספרא  
בשם רבי יוחנן בעשה ויעיברו את השנה שלשה רועי בקר חד אמר בכר לקיש  
באורי סכין חד אמר תור באור בעדיה ימה תבטל תינתא יטלת מטיה  
חד אמר קריס כבוד פת בלועך יפוק לבית וכן חמין דרין שהא חליה כה  
ודי טתון ועיברו השתעל פיהם אמר רבי חלבו ובית דין הכים עכוהו ולא  
כן אמר רבי ועירא דהא שיה הכל מודין בעד אורי כין דאילין מדין לאילין  
דאילין לאילין כב שיהם כדן בעד אורי ריש לקיש בספיד על דרא בלחא  
חש על כה דבר רבי לעזר דבר רבי לעזר דהתהידי על תבאים דהאי שהא  
כמד עמי יהו זה עיבר וכתב בית ישראל לא יכתבו זה דכני תל

3.4.2 תכנון המהדורה - פנטימנטו גליונות פאה מפירוש הר"ש משאנץ<sup>261</sup>

במאמר שהתפרסם בשנת 1992 תיאר הנס יורגן בקר ממצא יוצא דופן שגילה באמצעות סריקה של כתב יד ליידין באמצעות אור אולטרא סגול.<sup>262</sup> מדובר בחמש פסקאות שנכתבו על גליונות כתב היד בתחילת מסכת פאה, בכתיבת ידו של פיצקטון.<sup>263</sup> בקר איננו מציין מהי הטכניקה המשוערת ששימשה למחיקה. חמש הפסקאות הללו מועתקות מתוך פירושו של הר"ש משאנץ למשנה מסכת פאה.

<sup>261</sup> Pentimento מילולית "חרטה" (מאיטלקית), מושג מתחום התיאוריה של האמנות שמציין מפנה או תיקון של האמן במהלך העבודה על היצירה. הפנטימנטו מובע באמצעות ג'סטו או טיוטה שנמחקה במהלך תהליך היצירה ורק תאונה או בלאי טבעי של היצירה מגלה מבעד לשכבה העליונה את כוונתו הראשונה של האמן ואת העובדה שהתחרט עליה. השדה המושגי שיוצרים הפנטימנטו מאפשר דיון נרחב על תהליך היצירה, ועל אפשרויות החרטה האינהרנטיות הגלומות בו, במושג ה"טעות" ובאפשרויות התגובה שהוא פותח, כמו גם על הפער בין התוצר הסופי לבין המחשבה המתפתחת על אודותיו טרם היווצרותו. ר' למשל קושל, אינפרא אדום.

<sup>262</sup> בקר, גלוסות.

<sup>263</sup> פיצקטון מכונה אצל בקר "מגיה 2". לדיון על החלוקה מחדש של המגיהים לפי אבחנותיו ר' במאמרו בקר, גלוסות.

רבי שמשון בן אברהם משאנץ (Sans) היה מחשובי בעלי התוספות במאה הי"ב, הוא היה אחיו של הריצב"א, תלמידם של רבינו תם ושל ר"י הזקן ומורו של רבי יצחק מקורביל בעל הסמ"ק. הר"ש משאנץ כתב בין שאר חיבוריו פירוש למשניות סדר זרעים, ובתוך פירושו ציטט קטעים רבים מתוך התלמוד הירושלמי לסדר זרעים ופירשם.<sup>264</sup> בסופו של דבר נדפס התלמוד הירושלמי ללא כל פירוש. אך הפנטימנטו המוצג כאן מעלה אפשרות אחרת שעמדה לפני מעצבי המהדורה, להדפיס את המהדורה בליווי פירוש מלוקט מן הר"ש משאנץ. בראשית העת החדשה לא היה נפוץ אף פירוש ימי ביניים לתלמוד הירושלמי.<sup>265</sup> כתב היד הוא כתב ידו של המגיה הראשי, ועל הגליון המחוק נכתבו סימני מעבר הקונטרסים פרי עטו של מגיה הדפוס (ר' להלן), ועל כן ברור שהקטעים הועתקו על ידי המגיה וסביר להניח שאף נמחקו על ידיו לפני מסירת כתב היד למדפיס.

הפסקאות מפירוש הר"ש משאנץ הועתקו ממהדורת משניות זרעים עם פירוש הר"ש שהודפסה כחלק ממהדורת הבבלי בדפוס בומברג זמן קצר לפני הדפסת הירושלמי (וינציאה ר"פ). הן מועתקות בתחילת מסכת פאה שכן זוהי המסכת הראשונה עליה כתב הר"ש את פירושו. בקר הראה שחמש הפסקאות אינן מסודרות באופן צפוף בתחילת מסכת פאה. המלים עליהן מוסבות הפסקאות המועתקות מסומנות באמצעות עיגול מזונב, בדומה לסימון שהוסיף המגיה עבור הגהה בגליון. למרות שההגהות נמחקו העיגולים המזונבים לא נמחקו, וכך נוצרו חמישה סימונים נטולי תעודה, כביכול, שפשרם מתגלה רק בצילום האולטרא סגול.

---

<sup>264</sup> ר' אורבך, בעלי התוספות, עמ' 298-312; בקר, ציטוטי ירושלמי.

<sup>265</sup> שני הפירושים הימי ביניים היחידים המוכרים לנו כיום, שניהם למסכת שקלים, לא היו ידועים עד סוף המאה הי"ז – אז התגלגלו לספרייתו של רבי דוד אופנהיים והועתקו על מנת לשמרם – וסופם שנדפסו רק במאה הכ'. ר' סופר, שקלים, הקדמה.



בתמונה מימין צילום רגיל של כת"י ליידין דף 37א (אצל בקר בטעות - 36א) מתוך הסריקה באתר אוניברסיטת ליידין, משמאל צילום אולטרא סגול של אותו דף מתוך מאמרו של בקר. העיגול המזונוב נראה היטב גם בתמונה הימנית מעל המלים "אומ' לו הבא", בשררה השלישית שבתצלום הימני).

שלוש ההערות הראשונות הועתקו בשולי הפסקה הפותחת את המסכת, ואילו שתי הבאות הועתקו שני

דפים אחר כך בכתב היד.<sup>266</sup> הפער בין שלוש ההערות הראשונות לשתי האחרונות איננו צריך להפתיע.

המשנה הראשונה במסכת פאה גוררת אחריה סוגיית אגדה ארוכה ביותר שאיננה עוסקת בפירוש

המשנה ולכן היא לא צוטטה בפירוש הר"ש משאנץ.<sup>267</sup> כפי שהראה בקר, הפסקאות המפורשות אינן

מופיעות בפירוש הר"ש לפי סדר הופעתן בתלמוד. הר"ש העתיקן לפי הסדר שנראה לו המתאים ביותר

כדי לפרש בעזרתו את המשנה.<sup>268</sup>

ממצא זה זוקק ביאור הן של התכנית שלא התגשמה בסופו של דבר והן של התפנית שהובילה לזניחתה.

הדפסת הירושלמי החלה יחד עם סיום הדפסתו השלמה של התלמוד הבבלי. התלמוד הבבלי נלמד מזה

מאות שנים בצירוף לפירוש רש"י, שהפך מאז יצירתו למתווך הכרחי בכל קריאה של הבבלי בכל בית

מדרש שהוא. העובדה שלירושלמי אין מתווך דומה היא אחד ההבדלים העקרוניים שבין הירושלמי

<sup>266</sup> הפסקה הראשונה מוסבת על הסוגיה הראשונה של מסכת פאה, "מפני המחלוקת", כת"י ליידין 32ב ש' 28 (77/3), הפסקה השנייה באותו עמוד שש שורות הלאה (ש' 34; 77/12), השלישית בעמ' הבא 33א ש' 7 (77/27) (היתכן שהסימון < > במהדורת האקדמיה באמצע ש' 27 נעשה בשל העיגול המזונוב היתום?), הרביעית והחמישית שלושה דפים אחר כך, ב37א (85/31; 85/49).

<sup>267</sup> 78/21 ועד 85/29. על הקומפוזיציה של סוגיה זו ר' כץ, חטיבת סוגיות.

<sup>268</sup> בקר ציין שלא כל הפסקאות המפורשות המובאות בפירוש הר"ש משאנץ על המשנה הראשונה הועתקו בשולי כתב יד ליידין, ולמעשה אפשר היה לכסות את ההלכה המדוברת באופן צפוף יותר. הוא הציע שהנסיון לאסוף את פירושי הר"ש לכדי פירוש רצוף לא היה החלטי דיו, והופסק באמצע. סקירה של סריקת כתב יד ליידין מגלה כמה סימנים לא מפותחים גם ליד הפסקאות הנוספות שאפשר היה לפרש (למשל 35ב מצד ימין למטה). יש להביא בחשבון את האפשרות שרק חלק מן הפנטימנטי התגלו בצילום האולטרא סגול.

והבבלי בימי הביניים. אין הכוונה שהעובדה שלא נכתב פירוש לירושלמי היא שהובילה לפופולריות המוחלטת של הבבלי, שכן פופולריות זו קדמה גם לפירוש רש"י, ולמעשה היא חלק ממה שאיפשר והוביל ליצירתו של פירוש רש"י על הבבלי.

הנסיון לערוך פסקאות מתוך פירוש הר"ש משאנן לכדי פירוש רציף על הירושלמי מהווה, לדעתו של בקר, חלק מנסיון להשוות את צורתם ואת מעמדם של התלמודים, ולאפשר דרך גישה אל הירושלמי בדומה לזו שיש לבבלי. מוטיבציה זו מעלה על לב את תיאורו של גרפטון לגבי אופן הפירוש המועדף על הפילולוגים של סוף המאה ה־17, שהעדיפו ללקט קומנטרים ימי ביניים ולערוך אותם סביב הטקסט המתפרש מאשר לחבר טקסט פרשני חדש.<sup>269</sup>

אם כן מדוע הופסק הנסיון אחרי חמש פסקאות בלבד? ניתן להעלות כמה השערות בעניין. ראשית הנסיון לא צלח שכן הפירוש שנוצר לא היה רציף, הפסקאות המתפרשות לא כיסו באופן אפקטיבי את הירושלמי ונוצרו "קרחות" של טקסט לא מפורש בין פסקה לפסקה. אמנם גם עיון מהיר בר"ש יכול היה להוביל למסקנה דומה, יתכן שמחשבתו הראשונה של פיצקטון היתה להניח את הטקסט מפורש למחצה ואולי אפילו להשלים את ה"קרחות" בעצמו, אך כשראה עד כמה חלקית התוצאה הפסיק.

נסיון נפל זה מלמד על המחשבה על עיצובה של מהדורת הירושלמי. ראשית נלמד שבזמן שהמגיה החל לעבוד על הגהת כתב יד ליידין צורתה הסופית של המהדורה לא היתה עדיין מוסכמת אלא היה עליה דיון, נסיונות וחזרה מהם. שנית, נלמד מכאן שהעובדה שבידי המדפיסים לא היה שום פירוש לירושלמי הטרידה אותם, הם ראו בכך חסרון וניסו לפצות עליו. שלישית, ואולי החשוב מכל, נסיון זה מלמד על התלמוד הירושלמי המדומיין אותו ביקשו להדפיס, ועל הפער שבינו לבין התוצאה הסופית. התלמוד הנדפס המבוקש היה תלמוד מפורש בדומה לבבלי ולא טקסט תלמודי "נקי". תלמוד שהלומד יכול להבינו. המהדורה שנדפסה בסופו של דבר, ללא כל פירוש, נתפסה, כמשתמע, כמהדורה שאיננה מושלמת.

---

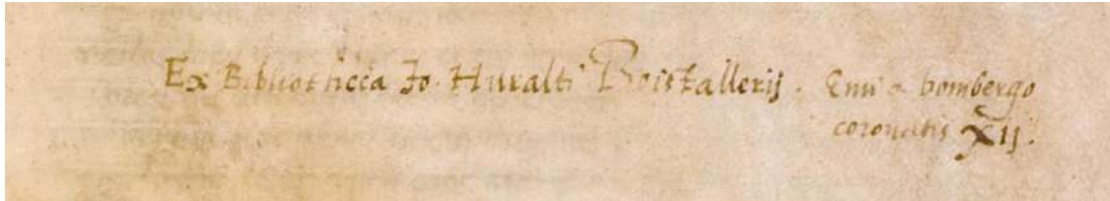
<sup>269</sup> גרפטון, סקליגר, עמ' 9-44.

### 3.5 כתב יד ליידן אחרי ההדפסה

מבחינת אופן המחשבה ההומניסטי תכליתו של כתב היד היא להיות מושלך אל פח האשפה אחרי הדפסתו. כזאת, אפשר להניח היתה צריכה להיות גם תכליתו של כתב יד ליידן, של כתב יד וטיקן 133 לזרעים ולסוטה, ששימש כמקור להגהות, ומן הסתם גם של שאר כתבי היד. אך גילגוליהם ההיסטוריים של כתבי היד מלמדים אחרת. שמותם של שני כתבי היד המוזכרים לעיל, שמות בהם גם אני משתמש בחיבור זה, נגזרו ממקומם כיום, בספריית האוניברסיטה של ליידן ובספרייה האפוסטולית של קריית הוטיקן. התקופה המתוארת בעבודה זו עדיין לא נקראו על שם הספריות אליהן טרם הגיעו. כפי שהראיתי במקום אחר, כתב יד וטיקן 133 הגיע כנראה כבר בשנות השלושים או הארבעים לידי של קיליאן לייב, איש הכנסיה ברדפורד, שהעיר על גליונותיו ואסף מהם חומרים לחיבורו התיאולוגיים הפרוטסטנטיים, וסופו שהגיע אל אוסף הספרים של הנסיך אוטו הנרי, ממנו אל ספריית היידלברג ובתחילת המאה הי"ז – אל הספרייה האפוסטולית של הוטיקן.<sup>270</sup>

כתב יד ליידן נותר ביד יורשיו של בומברג, הוא נתפר מחדש, לא בלי שגיאות קודיקולוגיות אחדות. בין שנת 1561 ל-1564 נמכר כתב היד לז'אן אירו דה בואטאנייה (Jean Hurault de Boistailly 1517-) (1572), שהיה שגריר צרפת בוונציה בין השנים הללו, במחיר 12 קרונות.<sup>271</sup>

בתמונה רשימת הבעלות של בואטייה בעמוד אחרי קולופון מועד (r371), בה מתועדת הקניה מבומברג והמחיר ששולם:



השגריר נפטר בשנת 1572 בדרכו לאנגליה למשימת שגרירות נוספת. כתבי היד שלו הגיעו לצרפת, לספרייה המלכותית, ומשם לידי של המלומד ההבראיסט יוסף סקליגר, שעבר יחד איתם לליידן בשנת 1592. כשנפטר סקליגר ב-1609 הוריש את כתב היד לספריית האוניברסיטה שם הוא נמצא עד היום.<sup>272</sup>

<sup>270</sup> מאיר, וטיקן 133.

<sup>271</sup> ראו את התלבטויותיו של שילר סינשי עמ' 15. ר' גם ון אומן, ספרים; ון אומן, סקאליגר ובואטייה, עמ' 11 וכן ון אומן, ספריות וסקאליגר עמ' 9.

<sup>272</sup> ישנו כתב יד אחד נוסף מאוסף סקליגר שהגיע באותה הדרך, מבומברג דרך בואטייה לצרפת ומשם לסקליגר. מדובר בכתב יד של ספר הערוך שמספרו Or. 4722, המתוארך לשנת ד'תתפ"א (1131), מעט אחר פטירתו של ר' נתן בעל הערוך (ויש לתקן את רישומו בקטלוג המכון לתצלומי כתבי יד). אופן השימוש בו אצל בומברג דורש בדיקה וחקירה.

אם כן שניים מכתבי היד שהיו בבית הדפוס של בומברג מצאו את דרכם אל ספריות פרוטסטנטיות בצפון אירופה. מכאן שכתבי היד נשמרו ונמכרו, ולא הושמדו, אפילו לא לטובת שימוש משני כחומר לכריכת ספרים. מהפכת הדפוס קובעה מבחינה רטורית כמהפכה, אך הביקוש לכתבי יד עדיין היה קיים. יתר על כן, לפחות לגבי התלמוד הירושלמי אנו יכולים לשחזר גם את פער המחירים שבין המהדורה הנדפסת לכתב היד.

קטלוג הספרים של בומברג משנת 1542-1543 הגיע לידינו של המלומד קונרד גסנר (Conrad Gesner 1516-1565), ופורסם על ידו בשנת 1548.<sup>273</sup> ברשימה זו אנו מוצאים את מהדורת התלמוד הירושלמי דפוס ונציה שמחירה 9 לירות.<sup>274</sup> בצדו השני של קולופון סדר מועד רשם דה בואטיה "אקס ליבריס", ובו תיעוד של המחיר שאותו שילם עבור הספר. Ex Bibliotheca Jo. Huralti Boistallerij, Emi a bombergo coronatis XII, "מספרייתו של אירו בואטייה, נקנה מבומברג עבור 12 קרונות. "קרונה", היא קיצורו של ה"דוקאטו קורינטי" (ducatu corrente), שערכו היה 6 לירות ו41 סולדי (כל לירה ערכה 20 סולדי). כלומר, כתב יד ליידין נמכר לדה בואטייה במחיר 74 לירה ו8 סולדי. כלומר מעט יותר מפי שמונה ממחיר המהדורה הנדפסת.<sup>275</sup> כתב יד ליידין פורק בבית הדפוס לקונטרסיו, הוא סומן וטויט נמרצות ודפיו הוכתמו בטביעות אצבע, טביעות דפוס וכתמי דיו נוספים. סימנים אלו מלמדים שלא נהגו בו מנהג כבוד ושדרכו אל פח האשפה מסומנת היתה זה מכבר. אך אידיאולוגיה לחוד ושורת הדין הכלכלית לחוד. אחרי שעשו בו שמות שב כתב יד ליידין מן המתים, קונטרסיו נתפרו מחדש והוא נמכר במחיר הגבוה פי שמונה ממחיר המהדורה הנדפסת לביבליופיל צרפתי בעל חיבה לכתבי יד אוריינטליים.

---

אין על גליונותיו סימני הגהה כמו על כתב יד ליידין. ח"י קאהוט, מבוא לספר ערוך השלם, וויען תרל"ח, עמ' XLIX-L.

<sup>273</sup> הקטלוג פורסם בתוך הספר & philosophiae Professoris, Tiguri 1548, pp. 41b-42b. מתוך ספר זה פורסמה רשימת הספרים, בצירוף זיהויים שלהם, על ידי פריימן, רשימת ספרים ובעברית אצל ברוכסון, ספרים וקוראים, עמ' 217-220.

<sup>274</sup> ברוכסון ערכה בספרה חישובים שמטרתם לשקף כמה היה ערך המחירים הנקובים בהשוואה לימי עבודה של פועל פשוט. ר' ברוכסון, סופרים וקוראים, עמ' 60-67. ככלל אפשר לומר שעבור יום עבודה של פועל הוא קיבל כלירה אחת. המחיר משתנה כמובן לפי רמת העבודה, האינפלציה ומשתנים נוספים.

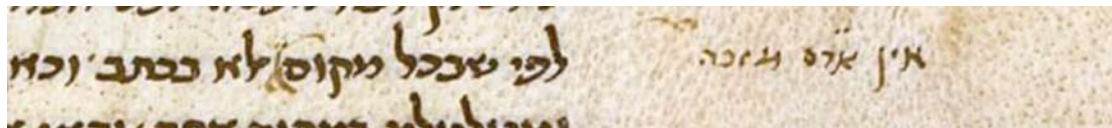
<sup>275</sup> החישוב מובא לפי סיכומו של בונפיל, הרבנות באיטליה, נספח א' "דברים אחדים על המטבעות במאה הט"ו. עמ' 294-295. על שערי המטבעות, הרגולציה והמחירים בתקופה זו ר' גם סנודו, העיר ונציה, עמ' 63-64; קיירולה, מטבעות הרנסנס, עמ' 241.

### 3.6 סדר העבודה

שלושה מגיהים עיקריים סימנו הערות בגליונות כתב יד ליידן, פיצקטון, יעקב בן חיים וג'. פרק זה מוקדש לבירור סדר העבודה של מגיהים אלה. רוב ההגהות בכתב יד ליידן נעשו על ידי פיצקטון, מיעוטן על ידי ג', סימון הכותרות והסיפור על גבי כתב היד נעשו על ידי יעקב בן חיים, וסימון גבולות העמודים נעשה על ידי יעקב בן חיים יחד עם שותף אשכנזי.

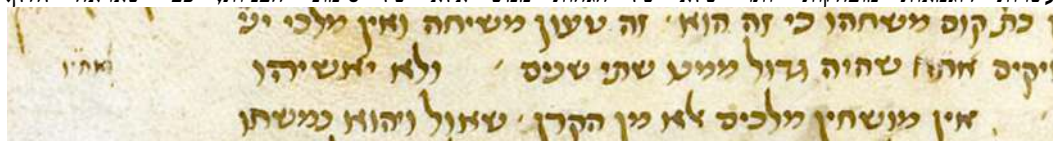
ישנו הבדל חד בין סגנון הגהותיו של ג' לבין הגהותיו של פיצקטון. הגהותיו של ג' מסומנות באמצעות סימון עדין של שתי נקודות בתוך הטקסט ועוד שתי נקודות בגליון, על ידן כתובה התוספת לטקסט. בכל ההגהות הללו הוסיף פיצקטון הדגשה של הסימון, לרוב באמצעות עיגול מזונב. הגהות שלא רצה שתכנסנה למהדורה מחק בקו. מכאן שג' עבר על כתב היד לפני פיצקטון.<sup>276</sup> ההבדל בין ידו של ג' לידו של פיצקטון מודגש באמצעות הצבע השונה של הדיו. ג' העיר בדיו כהה ופיצקטון בדיו חומה בהירה.

דוגמה מדף 39ב:

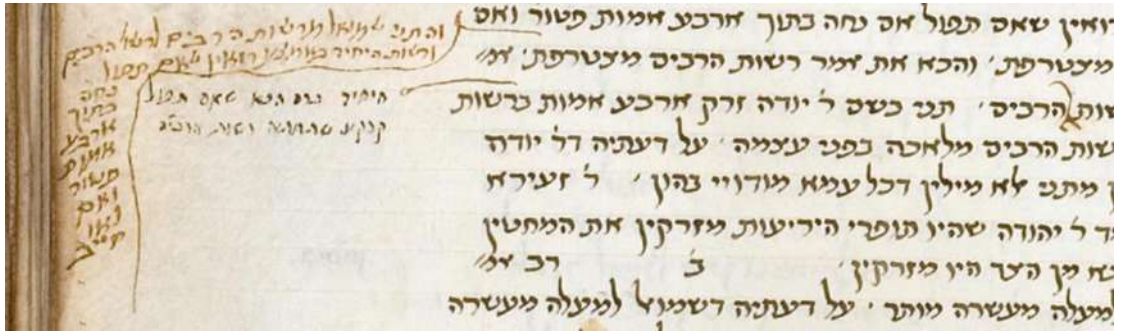


חיזוק כזה של ההפניות של ג' מהווה מעין "אישור" של פיצקטון להגהה של ג' והוראה אקטיבית להכניס את התיקון למהדורה. העובדה שהגהותיו של ג' קדמו להגהותיו של פיצקטון עולה גם ממספר מקומות בהם ישנה התנגשות גרפית של ההגהות של שני המגיהים בגליונות כתב היד. במקומות אלו ניכר כי הגהותיו של פיצקטון נכתבו אחרי אלו של ג'. ר' לדוגמה דף 180א שבת פי"א ה"א:

<sup>276</sup> "שהרי המגיה העיקרי הגיה גם את הסופר (ר' יחיאל) וגם את מגיה ג' אליצור, מהדורת המילון, עמ' 199. אליצור מביא לכך ראיה יחידה, המובאת בהקדמתו למהדורת האקדמיה בהע' 15, כדוגמה להגהה שמטרתה להבהיר הגהה קודמת. "כגון שקלים וב (עמ' 624 שו' 13) יהויקים (אחד) [אחיזו] - בכתב היד לאחר תיקונו של 2 (ג') בגליון בא 1 (פיצקטון) ותיקן בפנים את הדל"ת של 'אחד' ל'יו' כך שנוצרה התיבה 'אחיו'..." (אליצור, הקדמה, הע' 15, מתוקן לפי קונטרס התיקונים של מהדורת תשס"ה). הסריקה מובאת למטה, מדף 270 ע"א. למעשה ניתן להעלות לעניין עשרות דוגמאות מובהקות יותר שלא של הגהות ממש אלא של סימוני הפניות, כפי שאראה להלן.

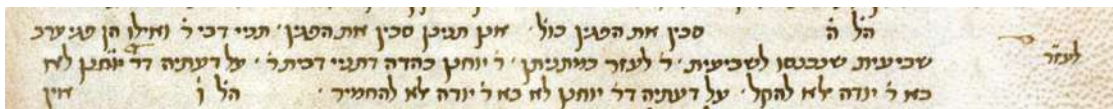






הגהותיו של ג' מעוטות ביחס, אלו הגהות של מגיה "ביישן" יחסית, שאיננו מבקש להעביר את כתב היד תהליך מקיף אלא להעיר במקומות אחדים כפי שעלה בידו. רבות מן ההגהות הללו נעשו על פי כתב יד וטיקן 133, גם אם באופן דקדקני פחות מכפי שהגיה פיצקטון, ולכן קרוב לודאי שעבודתו איננה קדומה אלא נעשתה גם היא בבית הדפוס לפני שכתב היד נמסר לידיו של פיצקטון.<sup>277</sup>

אחרי שג' הגיה את כתב היד עבר כתב היד לידיו של פיצקטון. מטרתו של פיצקטון היתה להוציא טקסט ש"הוראות ההפעלה" המסומנות עליו שנועדו לעיניו של מגיה הדפוס תהיינה מובנות לחלוטין, ללא שום שאלה פתוחה שמגיה הדפוס צריך לענות עליה. לשם כך עבר על ההגהות הקיימות בכתב יד ליידן, מהן הגהותיו של ר' יחיאל סופר כתב היד, מהן הגהותיו של ג', ו"אישר" או "פסל" אותן באמצעות הדגשה חוזרת של ההגהה, על מנת שמגיה הדפוס לא יחמיץ אותן. הגהות אלו מתעדות הן את הבנתו של פיצקטון את אופן ניהול הדף של ר' יחיאל, והן את חששו שיעקב בן חיים או מישהו אחר לא יבינו אותו באותו אופן. לדוגמה 78ב שביעית פ"ב ה"ה:



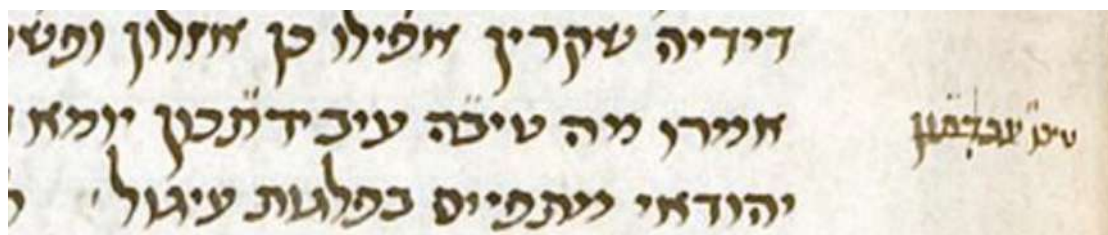
ר' יחיאל תיקן את גירסתו בגליון והחליף את "יוחנן" ב"לעזר". התיקון סומן באמצעות שתי נקודות בתוך השורה ועוד שתיים בגליון. פיצקטון מחק בקו את המילה "יוחנן בשורה" והוסיף שני עיגולים מזונבים בתוך השורה ובגליון, כדי להבהיר שיש לעשות כאן חילוף.

<sup>277</sup> ר' למשל את ההגהה בדמאי פ"א ה"א 115/16-19. חציה הראשון של ההגהה נעשה על ידי ג' ואילו פיצקטון השלים אותה בידו. כל ההגהה כולה זהה למובא בוטיקן 133. כמו כן ההגהה הארוכה בשביעית פ"ח ה"ב 205/21-23 זהה למובא בכתב יד וטיקן דף 103ב. וכן ההגהה יונה <יודה בשביעית פ"ט ה"א 209/4. ההגהה המסיבית במע"ש פ"ג ה"ו 295/45-47 ותלותה האפשרית בכתב יד וטיקן 133 דף 139ב צריכה עיון. ישנן הגהות של ג' שמתאימות למובא בר"ש, למשל כלאים פ"ז ה"א 166/29 ("אבל אם היה הראשון נראה").

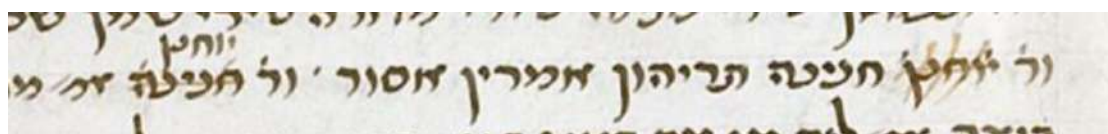


לעומת זאת בדוגמה זו: 171א שבת פ"ו ה"י, החליף ר' יחיאל שתי מילים, ואילו פיצקטון אישר אחת

מהן ופסל את השניה:<sup>278</sup>



בדוגמה הבאה, מדף 89א שביעית פ"ט ה"א, החליף ר' יחיאל את השמות "חנינה" ו"יוחנן". במקום "יוחנן" כתב "חנינה" בתוך השורה, ואילו במקום "חנינה" כתב "יוחנן" מעל השורה. סימני המחיקה של רבי יחיאל הם שתי נקודות קטנות בשני צדי המילה. פיצקטון חזר והדגיש את המחיקה בקולמוסו.



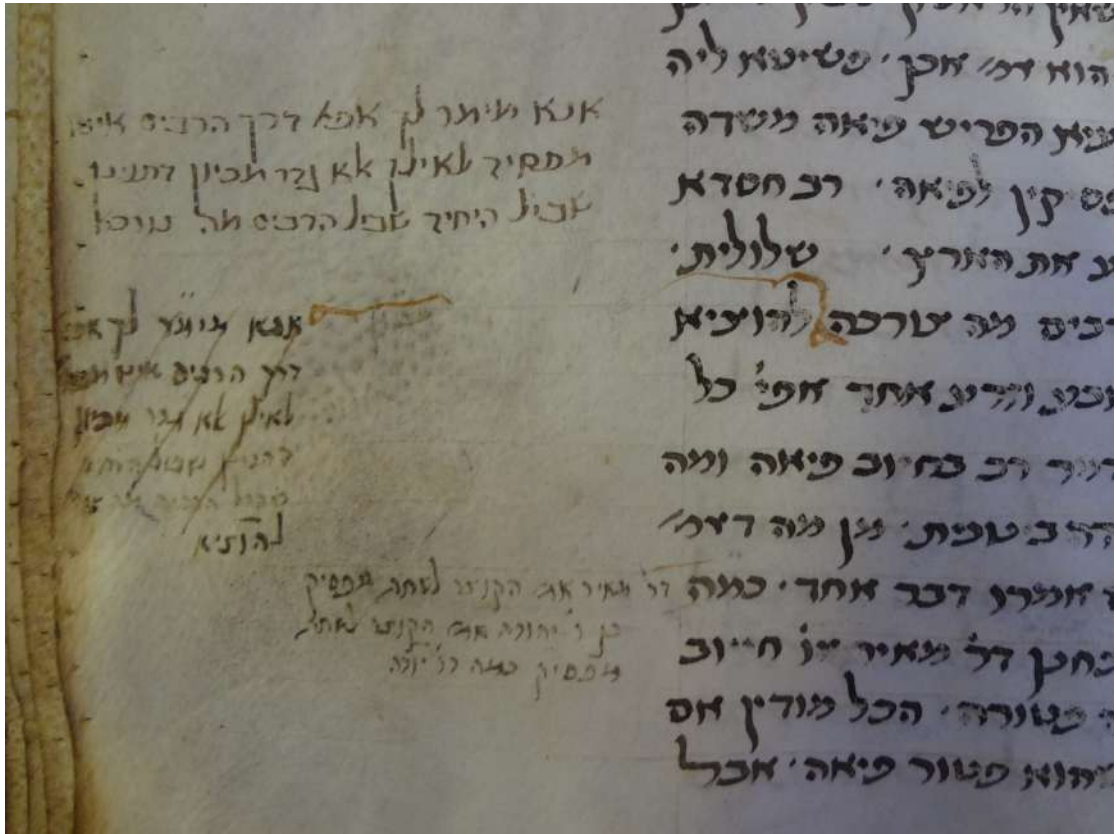
אחרי שאישר או פסל את הערות קודמיו והוסיף הערות רבות משלו, העביר פיצקטון את כתב היד לידיו של יעקב בן חיים לשם עימוד והדפסה.<sup>279</sup>

במקום אחד, ההופעה הראשונה בש"ס של הערה של ג', בתחילת מסכת פאה, נכתבה ההערה בראשונה על ידי ג' בקולמוס העבה, אחר כך חיזק פיצקטון את ההפניה אליה באמצעות עיגול מזונב ובשלב שלישי נמחקה ההערה בשלושה קווים אלכסוניים על ידי יעקב בן חיים ונכתבה מחדש, בקולמוס דק יותר, בכתיבה "מקצועית" יותר, מעל ההערה הקודמת. הכיתוב החדש נכתב באופן ברור, ללא נקודותיים או עיגול מזונב והוא נעשה על ידי יעקב בן חיים. מקרה זה מדגים באופן ברור ביותר את ההבדל בין הכתיבה הספרדית של ג' לבין זו של יעקב בן חיים.

---

<sup>278</sup> כפי שמשקף בדוגמה הבאה, אופן סימון המחיקה של ר' יחיאל הוא בשתי נקודות בשני צדי המילה, ואילו שתי הנקודות הסמוכות זו לזו בדמות צירה הוא אופן סימון הפניה של ג', לכן יתכן שכאן ג' הוא שסימן את ההפניות. אך המחיקה בקו נעשתה ככל הנראה על ידי פיצקטון ויעקב בן חיים ציית לה, כמשתקף במהדורה הנדפסת שבת ח ע"ד.

<sup>279</sup> זוסמן, בעקבות דיוניו של אפשטיין, לא הפריד בין הידיים הספרדיות השונות שעשו בכתב היה, בעוד אני בסקירתו כאן מבקש להפריד באופן חד משמעי בין הגהותיו של ג', המגיה הקבוע בעל הכתיבה הספרדית, לבין הערותיו של יעקב בן חיים, שבעיקר הכין את כתב היד אל הדפוס ורוב הערותיו הן הערות אישיות. זוסמן, הקדמה, עמ' כג הע' 144.

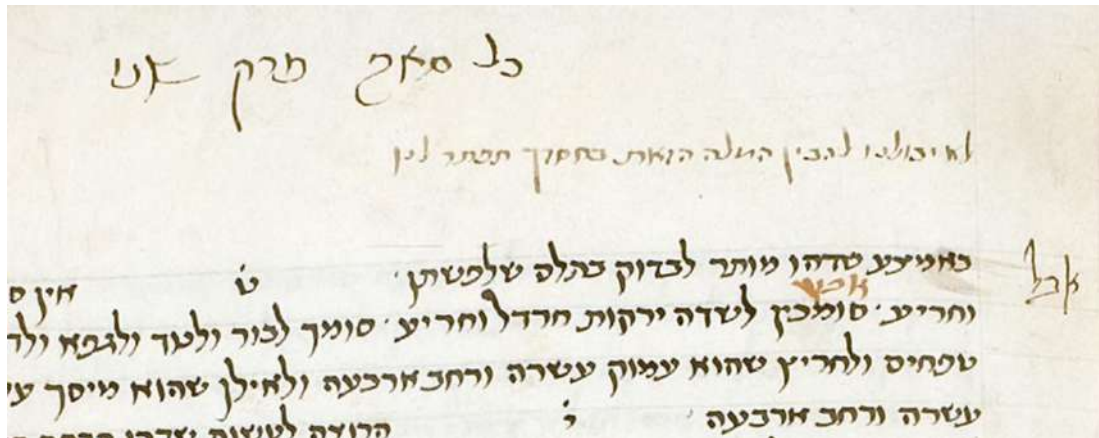


שתי ההגהות התחתונות נעשו על ידי ג' וההגהה העליונה על ידי יעקב בן חיים. הדמיון בין כתבי היד של ג' ושל יעקב בן חיים גדול. למרות זאת ההבדל בעובי הקולמוס ברור ואין לפרש שיעקב בן חיים הוא ג' וזאת בעיקר בשל הבדלים מובהקים בשלוש אותיות - ס' ת' וס'.<sup>280</sup>

אם כן ג' עבר על כתב היד ראשון, ואחריו פיצקטון ויעקב בן חיים, אך מה היה סדר העבודה בין השניים האחרונים? זוסמן הביא דוגמה מובהקת בה מסומנת בגליון כתב היד תקשורת בין יעקב בן חיים ופיצקטון, וממנה הסיק ש"הם עבדו כנראה יחד, זה אחרי זה וזה על יד זה" (שם הע' 144). וזוהי הדוגמה: פיצקטון הוסיף את המילה "אבל" בתוך נוסח המשנה במסכת כלאיים בצורה בלתי ברורה, יעקב בן חיים העיר בגליון העליון: "לא יכולנו להבין המלה הזאת בחסדך תפתר לנו", ופיצקטון חזר והבהיר על הגליון באותיות גדולות וברורות "אבל".<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> אני מודה לידידי עודד כהן ואלי שטרן על אבחנותיהם הדקות בעניין זה.  
<sup>281</sup> זוסמן, מבוא, הע' 144, דף 63 ע"א בכתב היד. השווה למקרה המתואר אצל גרפטון, תרבות התיקון, עמ' 47 הע' 121. שם נסוב הויכוח על פירוש הטקסט.



תפקידיהם השונים של פיצקטון ויעקב בן חיים מודגמים יפה בהערה זו, פיצקטון היה ממונה על תיקון הטקסט, ואילו יעקב בן חיים צריך היה לפענח את הכתב על מנת שיוכל לסדרו בדפוס. אלא שמכאן אין דווקא ראייה לכך ששני המגיהים עבדו בסמוך זה לזה. הרי אם פיצקטון ישב בסמוך ליעקב בן חיים למה יצטרך זה האחרון לכתוב לו ולא פשוט לשאול אותו בעל פה? האם שלח יעקב בן חיים את הטופס המוגה לפררה להגהה אחרונה לפני הסידור לדפוס? ואולי הגיע פיצקטון לונציה לפתור בעיות אחרונות לפני שהורק הספר אל הדפוס? או שמא אין כאן אלא מנהל תקין של שלבי עבודה בתוך בית הדפוס? במהלך הרקת כתב היד המוגה להדפסה, ואחרי שפיצקטון הגיב לשאלתו של יעקב בן חיים, הוסיף יעקב בן חיים בגליונות כתב היד שורה של כיתובים אישיים, ברכות, קללות, קטעי פסוקים, חרוזים, רמזים ואף חתימה של שמו בגליונות כתב היד. לא כל הרמזים מתפרשים בקלות, חלקם אף מנוסחים כחלקי משפטים שעלו במחשבה אך לא נכתבו עד הסוף. אחדים נכתבו בגוף שני, כביכול אל קורא מדומיין. להלן אבקש להציע פירוש ביוגרפי קונקרטי לחלק מן ההגהות, אך לצורך הדיון בפרק זה די באבחנה שאלו הם כיתובים אישיים, ויש יסוד להניח שכותבם לא כתב אותם כאופן של תקשורת עם קורא פוטנציאלי, כמו ההערה על משנת כלאיים או כמו החזרה על ההערה בתחילת פאה, אלא כדרך לשחרר מועקה, להוציא פסוק שהתנגן בתוך ראשו, או אף לבדוק חריזה. כיתובים אלו נכתבו, לפי השערת, תוך כדי מלאכת סידור המהדורה, ומתוך מחשבה שכתב היד לא ישמש יותר איש. בניגוד להערותיו של ג' שאינן תיקוני נוסח אלא הפניות או ציונים לפסיקת הלכה, הערות שפיצקטון סימן למחיקה, הערותיו של יעקב בן חיים אינן מחוקות. מכאן אני למד שפיצקטון לא ראה אותן ומכאן שההערה החריגה שמצולמת כאן איננה מעידה על הכלל. כיתוביו של יעקב בן חיים על גליונות כתב היד מתפרשים ככיתובים שלא נועדו להיקרא, כמו כתובות גרפיטי על קירותיו הפנימיים של בניין

המיועד להריסה. במובן זה שימשה העבודה של המגיהים בבית הדפוס כ"הריגה" איטית של כתבי היד על מנת לחלץ מתוכם את המהדורה הנדפסת, ממש כפי שבא לידי ביטוי בהקדמותיו של מנוטיס, כמתואר בפרק הקודם.

לסיכום, לפי הצעת השיחזור שלי שלבי העבודה על כתב היד לקראת ההדפסה היו כלהלן: ראשון עבר על כתב היד ג', סבירות גבוהה שהדבר התרחש אצל בומברג ויתכן שיש לזהותו עם חייא מאיר, מגיה הבבלי. הוא העיר הערות מפורזות ובאופן לא שיטתי, חלק מן ההערות היא תוספות של משפטים, חלקן מראי מקומות למקבילות. הוא העיר בקולמוס עבה יחסית, וההערות מרוכזות בעיקר בקצה החיצוני של הגליון, סמוך לשולי הדף. דומה שלפחות חלק מן ההערות לא נעשו מתוך מחשבה על תוצר הדפוס. בשלב שני עבר פיצקטון על כתב היד, הוא אישר או פסל באמצעות עיגול מזונב או קו אלכסוני את הערותיהם של ר' יחיאל סופר כתב היד ושל ג' והוסיף אלפי הערות בדיו בהירה יותר. ההגהות של פיצקטון היו שיטתיות, מטרתן היתה להחליק את הנוסח, ולכן לא היו בהן הפניות או הערות למדניות אלא רק הוספות ומחיקות.

בשלב השלישי הועבר כתב היד אל יעקב בן חיים, וזה קרא את הערותיו של פיצקטון, הוסיף כותרות עמודים, חזר והדגיש את אחת ההערות, ביקש הבהרה עבור הערה אחרת, סימן – יחד עם אדם נוסף – את החלוקה העתידית לקונטרסים ולעמודים והעיר הערות אישיות בגליונות כתב היד.

### 3.7 סיכום

שני הפרקים האחרונים הוקדשו לתיאור של עבודת הדפוס בבית הדפוס של דניאל בומברג בשנות העשרים של המאה ה"ז, ולתיאור פרשת הפקת מהדורת התלמוד הירושלמי ויניציאה רפ"ג ויחסיה עם כתב יד ליידין על משמעותיהן ההיסטוריות. המהדורה וכתב היד תוארו מבחינה קודיקולוגית ופליאוגרפית, שנת הדפוס זוהתה וכן תוארו הטבעות הדפוס שהוחתמו בטעות בבית הדפוס על גבי כתב יד ליידין וגילגוליו של כתב היד אחרי ההדפסה.

במוקד התיאור עומדים שני עובדי בית הדפוס, ר' דוד פציקטון ור' יעקב בן חיים ו' אדוניהו. פרשתי את הביוגרפיות שלהם ותיארתי את שיתוף הפעולה ביניהם במלאכת הפקת שני ספרים, מהדורת התלמוד הירושלמי רפ"ג ומהדורת משנה תורה לרמב"ם רפ"ד. מהדורת משנה תורה מכילה אינפורמציה פרטקסטואלית מפורטת ביותר. לעומת זאת מהדורת הירושלמי דלה מאוד באינפורמציה רפלקטיבית

שאיננה חלק מהטקסט של התלמוד. אך הישרדותו של כתב יד ליידין מאפשר לדון בפרטי מלאכת ההדפסה. משום כך פתחתי בתיאור מהדורת משנה תורה, למרות שזו נדפסה אחרי מהדורת הירושלמי. זיהיתי פולמוס ישיר בין המגיהים על מדיניות ההגהה מסברה, וטענתי שלפולמוס זה ישנם מספר מוקדים – אישי, מסורתי-עדתי והומניסטי. בשלב שני עברתי אל מהדורת הירושלמי מתוך כוונה לעמת את הממצאים מכתב יד ליידין עם הניסוחים האידיאולוגיים שבמהדורת משנה תורה. הפרק הבא יוקדש למיון וניתוח הגותיו של פציקטון בגליונות כתב יד ליידין, הפרק שאחריו יוקדש לעבודתו של יעקב בן חיים, ולאחר מכן אבקש לתאר את פרויקט הפקת המהדורה כולו על רקע תקופתו.

## פרק ד – כיצד עבד ר' דוד פיצקטון על הכנת נוסח התלמוד

פרק זה יוקדש לשיחזור של הפרקטיקה של ר' דוד פיצקטון בעבודת ההגהה. מטרתו של הפרק להראות כיצד תיקן פיצקטון את הטקסט של התלמוד הירושלמי לקראת ההדפסה, מה היו המוטיבציות שלו, אילו עקרונות פילולוגיים ואתיים הנחו אותו בעבודתו וכיצד שירתה האתיקה שהפגין את המוטיבציה הזו. בנוסף לכך כוונתי לבדוק אילו מקורות שימשו אותו בעבודתו ומה היה קצב ואופן העבודה. אלפי ההגהות הממלאות את גליונותיו של כתב יד ליידן, ושנכנסו כמעט ללא יוצא מן הכלל אל מהדורת ונציה, העסיקו חוקרים רבים מאז ראשית הטיפול המחקרי בכתב יד ליידן. רוב הטיפול בהגהות אלו הוקדש לשאלה אילו כתבי יד שימשו כמקור להן. מלבד כתב יד ליידן זוהו במהלך עשרות השנים האחרונות מקורות אחדים שהיו בידיו של פיצקטון ושימשו כמקור להגהה. זיהויים אלו הופכים את התלמוד הירושלמי לאחד המקורות העשירים ביותר למחקר הגהה טקסטים להדפסה בונציה לא רק בתחומי הספרות הרבנית והעברית אלא בתרבות הדפוס הוונציאנית של ראשית העת החדשה בכלל. מעטים הם הספרים שעותקי המדפיס שלהם שרדו ומעטים עוד יותר אלו שגם הספרים ששימשו כמקור להגהה שרדו איתם. המקורות שזוהו במהלך ההיסטוריה של המחקר איפשרו לי לבודד את אופן העבודה של פיצקטון ולנסח אמות מידה לבחון בעזרתן הן כיצד הגיה פיצקטון את נוסח כתב יד ליידן והן מתי סטה מן המקורות שלפניו. אמות מידה אלו איפשרו לי לבחון במידה מסויימת גם את ההגהות בשלושת הרבעים של התלמוד הירושלמי שבהם המקור העיקרי להגהות איננו נמצא לפנינו.

### 4.1 המקורות המזוהים שלפנינו – מצאי וסקירת מחקר

במהדורת הבבלי שהודפסה בבית הדפוס של בומברג בין השנים ר"פ ורפ"ג נדפסו מספר פירושים יחד עם התלמוד הבבלי – רש"י, תוספות, פסקי תוספות, פירוש המשניות לרמב"ם ופירוש הרא"ש. במסכתות מסויימות שבהן חסר אחד הפירושים "פיצו" המדפיסים והוסיפו פירוש אחר, כמו במסכת נדרים בה הודפס פירוש הר"ן במקום פירוש רש"י החסר, כפי שנדפסת המסכת גם בדפוסים המודרניים עד היום. למסכת הוריות לא מצאו המדפיסים תוספות, ולכן הדפיסו אותה עם רש"י בלבד, אך כפיצוי הוסיפו בסופו של הכרך גם את התלמוד הירושלמי על מסכת הוריות, וכך הפכה מסכת הוריות ירושלמי להיות המסכת הירושלמית הראשונה שנדפסה בשלמותה, כבר בשנת רפ"א 1521. מסכת הוריות נדפסה החל מדף יו ע"א של כרך בבלי הוריות וויניציאה רפ"א, בכתב רש"י, ללא פירוש. השוואה בין נוסחה לבין

נוסח ירושלמי הוריות שהודפס במסגרת כרך התלמוד הירושלמי בשנת רפ"ג מלמדת שהיא הודפסה לפי כתב יד אחר, שאיננו מחזיק רק, כדרכם של כתבי יד, ווריאנטים של נוסח, אלא הרצאה אחרת של מסכת הוריות ירושלמי. מסכת הוריות שנדפסה עם הבבלי קצרה באופן משמעותי מירושלמי הוריות המועתק בכתב יד ליידין. קיצורה של מסכת הוריות איננו מלמד על תלמוד אחר, אין בה משא ומתן קצר יותר או סוגיות חליפיות, אלא חסרון של סוגיות לאורך רצף התלמוד. אין לדעת האם הוריות ויניציאה רפ"א נדפסה מתוך כתב יד של ירושלמי הוריות בלבד או מתוך כתב יד רחב יותר שהכיל טקסטים נוספים ואולי מסכתות נוספות של התלמוד הירושלמי שהיה בבית הדפוס של בומברג בזמן ההדפסה. אם כי על פי מצאי כתבי היד התלמודיים שבידינו, ירושלמי ובבלי, נראה קרוב לודאי שמסכת הוריות הקצרה לא תחזיק כתב יד שלם, ושהיא תהיה כרוכה עם מסכתות אחרות.<sup>282</sup>

בשנת תשכ"ג 1963 פירסם ליברמן מאמר שכותרתו הראשית "ירושלמי הוריות" וכותרת המשנה של חלקו הראשון "כתב אשמה נגד מגיה הירושלמי?"<sup>283</sup> עיקר אשמתו של מגיה הירושלמי, לפי ליברמן, היא שהוא לא השכיל להשתמש בכל המידע הטקסטואלי שעמד לפניו, באופן שליברמן הניח שהוא הנכון ביותר. לפי בדיקתו של ליברמן הוסיף פיצקטון לנוסח מסכת הוריות שבע הגהות בלבד של יותר ממילה אחת בלבד, למרות שאפשר היה להגיה שבע עשרה.<sup>284</sup>

בשנת תשנ"ג התפרסם מאמרו של בנימין אליצור "ירושלמי הוריות". אליצור ניתח את כל ההגהות שבמסכת הוריות, מהן של ר' יחיאל, מהן של פיצקטון.<sup>285</sup> אליצור היה זהיר מאוד באבחנותיו ובהגדרותיו, וכל הגהה שבה ניכר שינוי קל של הכתיב על פני המצוי בוויניציאה רפ"א הוגדרה על ידיו כהגהה שנעשתה על פי כתב יד אחר. סקירה חוזרת של מסקנותיו של אליצור מעלה ספקות באשר למסקנתו זו.<sup>286</sup>

---

<sup>282</sup> בכריכות ספרים בספריית סמינר הבישוף בסבונה, איטליה (Seminario vescovile di Savona) נמצאו שרידים של דפי טופס מנומנטלי של ירושלמי בכתיבה איטלקית, המחזיק קטעים ממסכתות סדר נזיקין (ב"ק, ב"מ, סנהדרין, מכות, שבועות, ע"ו, הוריות). הקטע הקצר ששרד ממסכת הוריות מלמד שהירושלמי הועתק בו בנוסח המקוצר, כמו בנדפס בנספח לבבלי. שינויי נוסח אחדים מלמדים שלא מדובר על אותו הטופס ממנו הודפסה המסכת בנספח לבבלי. אדון בממצאים העולים מטופס זה להלן. ר' את ההפניות בזוסמן, אוצר, מס' 443.

<sup>283</sup> ליברמן, ירושלמי הוריות.

<sup>284</sup> זוסמן מצא שמניין זה אינו נכון, ר' להלן.

<sup>285</sup> אליצור עשה שימוש נרחב בביקורתו של זוסמן על מסקנותיו של ליברמן, ר' להלן בסקיאה על מסכת שקלים.

<sup>286</sup> שלוש מההגהות שאליצור טוען שהן עצמאיות לחלוטין ונעשו על פי "כתב יד אחר" הן תיקונים של "דת מר" ל"דתימר" שכפי שאראה להלן מהוות חלק מהסטנדרטיזציה הלשונית של כתב היד, ולא נעשו על פי מקור טקסטואלי. מסכת הוריות, שנמצאת לקראת סופו של התלמוד הירושלמי, מכילה שבעה תיקונים של "דתמר" ל"דתימר", אך רק

במחקרו על מסכת שקלים מצא זוסמן שלמסכת שקלים ישנן שתי רצנויות. האחת הוגדרה על ידי "נוסח א", ובה מורצה התלמוד הירושלמי מבחינה טרמינולוגית, מבנית ולשונית בדומה לשאר מסכתות הירושלמי. זהו הנוסח בו מועתקת מסכת שקלים בגוף כתב יד ליידין. לעומת זאת ישנו נוסח מקביל, מורחב ומעובד של מסכת שקלים, שבו נוספו כמה סוגיות נרחבות לטקסט של הירושלמי, מרקמו הטקסטואלי עובה ונערך מחדש והטרמינולוגיה שלו עובדה בעיקר לפי הטרמינולוגיה הבבלית, נוסח זה כונה על ידי "נוסח ב".<sup>287</sup> מסכת שקלים שבכתב יד ליידין היא מייצג מובהק של נוסח א' ואילו ירושלמי שקלים שנדפס כחלק ממהדורת התלמוד הבבלי בבית הדפוס של בומברג שייך לנוסח ב'. ואלו מסקנותיו של זוסמן:

הגהותיו, הוספותיו ותיקוניו של המגיה-המתקין בבית הדפוס – מלבד תיקונים והבלטות בתוך כתב היד לצורכי הסדר – נעשו בעיקר על פי טופס אחר, שממנו השלים קטעים שלמים, גדולים וקטנים, ומתוכו 'תיקן' במקום שנראה היה לו להעדיף את הנוסח האחר והכריע על פיו. כבר בבדיקה שיטתית ראשונה מתברר, שטופס אחר זה היה מן הטיפוס של נוסח ב'... בדיקה קפדנית יותר מגלה שהן כולן נעשו על פי טופס אחד בלבד – הוא מסכת שקלים הנספח לבבלי דפוס ויניציאה שנדפס באותו דפוס זמן קצר קודם לכן.<sup>288</sup>

לפי מסקנתו של זוסמן, המתאשרת בבדיקה חוזרת, גם במסכת שקלים כמו בהוריות הוגה כתב יד ליידין מתוך מהדורת ויניציאה בלבד.<sup>289</sup> זוסמן אף ביקר את מסקנותיו של ליברמן לגבי מסכת הוריות, הן מצד פרטי המחקר והן מצד השלכותיו.<sup>290</sup> שני הטפסים נמצאים לפנינו, מקורותיו של פיצקטון במהלך עבודתו על מסכת שקלים חשופים בפנינו באופן מלא והם מאפשרים מעקב מדויק אחר תהליך קבלת ההחלטות שלו, ללא צורך בהשערות וניחושים.<sup>291</sup>

---

ארבעה מהם תוקנו על פי ויניציאה רפ"א שכן שלוש מההיקריות נמצאות בסוגיות שבהן ישנו דילוג בוויניציאה רפ"א. על פי מסקנותי שלהלן אני מתייחס לכל ההגהות בהוריות כהגהות שנעשו לפי נוסח הדפוס.  
<sup>287</sup> "נוסח ב" נוצר לטענתו של זוסמן בביזנטיון במאה ה"א, הגיע לידי חוג חסידי אשכנז במאות ה"ב-י"ג, ויש במאפייניו קירבה ל"ספר ירושלמי" האשכנזי המעובד שקיומו שוער על ידי אופטוביצר, ושפרגמנטים מתוכו, מתוך הקטעים שנמצאו בכריכות הספרים בדרמשטט, פורסמו על ידיו. זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח; זוסמן, שרידי ירושלמי; זוסמן, ירושלמי כתב יד אשכנזי; אליצור, בתוכו; מאיר, וטיקן 133.

<sup>288</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 63-64.

<sup>289</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח. נספח ב', "הגהות המגיה (א) בכ"י ליידין מסכת שקלים". המאמר התפרסם בתשמ"ג 1983, אבל נכתב הרבה קודם לכן, ולמעשה עוד קודם שפירסם ע"צ מלמד את מאמרו. ר' את התוספת בסוגריים מזוותים שם סוף הע' 167 "כעת, בשעת ההגהה האחרונה – ר"ח כסלו תשמ"ג – הופיע מאמרו של רע"צ מלמד... יש לציין שזוסמן דחה שם את ראיותיו הרבות של מלמד וטען שאפשר שכתב יד ליידין הוגה מכתב יד אחר הזהה בכל לכתב יד וטיקן 133 (!).

<sup>290</sup> שלוש מההגהות שתוארו על ידי ליברמן כהגהות המגיה הן למעשה הגהות של ר' יחיאל, ולכן הן לא נעשו מתוך הנספח לבבלי אלא מתוך קריאה חוזרת באביו של כת"י ליידין. שתיים מתוך ארבע הנותרות הן אכן הגהות המגיה אך הן ככל הנראה לא נעשו מתוך הנספח לבבלי. זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, הע' 147.

<sup>291</sup> אליצור שיער שפיצקטון לא הגיה מתוך טופס הירושלמי הנדפס אלא מתוך כתב יד שלם שהכיל גם את שקלים נוסח ב', וזאת כדי שיוכל להגיע לסך "תלת טפסין דווקניות" המוזכר בקולופון. זו הצעה נאה אלא שאין לה ראייה משום מקום, וזוסמן סבר להיפך, שההגהות נעשו דווקא מתוך המסכת הנדפסת. זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, הערה 165. בניגוד למסכת הוריות, דווקא יש בידינו טפסים וראיות על קיומם ההיסטורי של טפסים נפרדים של מסכת



מסכת שקלים איננה מייצגת במובהק את כל התלמוד הירושלמי שכן היא המסכת שבה הפער בין נוסח שני הטפסים ביניהם השווה פיצקטון הוא המודגש ביותר. מכיוון שמהדורת ויניציאה רפ"ב הציגה נוסח רחב יותר, הסיק פיצקטון שנוסח הירושלמי שבכתב יד ליידין חסר והוא השלים את החסרונות על גליונות הירושלמי. במובן זה מהווה מסכת שקלים מעין תמונת תשליל של מסכת הוריות, בה הנוסח בוויניציאה רפ"א דווקא קצר יותר מזה שבכתב יד ליידין.

אך בדיוק מאותה סיבה – ההבדלים הגדולים יחסית שבין הנוסחים – וצירופה עם הממצא של זוסמן שכל ההגהות בשקלים נעשו לפי נוסח הדפוס, הופכת את מסכת שקלים למקור הטוב ביותר לבחינת מדיניות ההגהה של פציקטון. מסכת זו דרשה ממנו את העבודה היצרית והאינטנסיבית ביותר ועבורה נדרש להמציא פתרונות דרסטיים עבור בעיות טקסטואליות קונקרטריות.

כתב יד וטיקן 133 הוא כתב יד אשכנזי המכסה כרבע מן התלמוד הירושלמי – מסכת סוטה ואחריה סדר זרעים, למעט מסכת ביכורים. ככל הנראה זהו שריד מטופס גדול יותר של התלמוד הירושלמי, ששרידי הנוספים נמצאו בכריכות ספרים בדרמשטט, וינה ומינכן.<sup>292</sup>

נוסח התלמוד הירושלמי בכתב יד וטיקן 133 משובש ביותר, אך לא מדובר בטקסט יתר שמציג קוהרנטיות פנימית כמו בשקלים, אלא בטקסט חליפי שברוב המקרים מציג נוסח שאיננו קוהרנטי ולכן שיבושו ניכר מתוכו. לצד שיבושיו הרבים שימר כתב יד וטיקן גם נוסחאות יחידאיות רבות.

בשנת תשמ"א 1981 פירסם ע"צ מלמד מאמר קצר ובו זיהה שרובן המוחלט של ההגהות בסדר זרעים ובמסכת סוטה הועתק מתוך וטיקן 133.<sup>293</sup> כתב היד ידוע היה לחוקרי התלמוד הירושלמי עוד מתחילת המאה וכמעט כל מי שעסק בירושלמי, לרבות לונץ, גינצבורג, אפשטיין וליברמן, השתמש בו במחקריו ובמהדורותיו.<sup>294</sup> מלמד מנה 46 הוספות שהתווספו על גבי גליונות כתב יד ליידין מתוך כתב יד וטיקן 133, 50 תיקונים וכן מחיקות וכן תיקוני מילה, אות או תיקוני לשון וכתוב אחרים. כמו כן מצא שבמקומות אחדים תיקן פציקטון את הנוסח המועתק.

---

שקלים. ר' למשל את המועתק עם כתב יד אופנהיים (סופר), את עדותו של סיריליאו בהקדמה, ועדויות נוספות המנויות אצל זוסמן שם. ר' גם זוסמן, פירוש הראב"ד.

<sup>292</sup> ר' מאיר, וטיקן 133.

<sup>293</sup> מלמד, הגהות

<sup>294</sup> על כתב יד זה ר' מאיר, וטיקן 133.

אופן העבודה של פיצקטון עם כתב יד וטיקן דומה למדי לאופן העבודה במסכתות שקלים והוריות, אך בניגוד להן ישנן סוגיות לא מעטות לאורך סדר זרעים ומסכת סוטה שבהן הוגהו הסוגיות על פי מקור אחר, שאיננו כתב יד וטיקן 133. חלק מהמקורות זיהיתי והם מפורטים בנספח א', מדובר בסוגיות שצוטטו במהדורת ה"עין יעקב" משנת רע"ו 1516 ובסוגיות שצוטטו בר"ש משאנץ על זרעים שנדפס בבית הדפוס של בומברג בשנת ר"פ 1520. במקומות אחדים אף ניתן לשחזר את הסיבה בגינה ננטש כתב יד וטיקן 133 ופיצקטון חיפש מקור אחר להגהת הטקסט. לצד סוגיות אלו ישנן סוגיות רבות אחרות שהוגהו במובהק על פי מקור אחר, כתב יד נוסף או מקור אחר לציטוטים, שלעת עתה איננו מזוהה.<sup>295</sup>

## 4.2 מיון ההגהות

בנספח למאמרו "מסורת לימוד ומסורת נוסח" סימן זוסמן את הכיוון להמשך מחקר ההגהות בכתב יד ליידן:

הגהות אלה לא נבחנו עדיין בכל היקפן ובדרך שיטה בירושלמי כולו, ובכל מסכת ומסכת בפני עצמה. החוקרים לא תמיד הבחינו כראוי בין המגיהים השונים, לא עמדו על דרכי עבודתם, ומעל לכל – לא נעשה נסיון לבחון את מקורותיהם של כל אחד בפני עצמו במסכתות השונות.<sup>296</sup>

עבודה זו איננה מוקדשת לבחינת תולדות הנוסח של הירושלמי, אלא – לפחות בפרק זה – לשאלה כיצד חשב פיצקטון על בעיות הנוסח שעמדו לפניו, כיצד התייחס לווריאנטים שבין כתבי היד, וכיצד התמודד עם בעיות טקסטואליות. למטרה זו העבודה השיטתית על כל מסכת ומסכת איננה עומדת "מעל הכל". גם האשמות לגבי איכות העבודה של המגיה, מידת אוריינותו, מקצועיותו והתאמת עבודתו לסטנדרטים הפילולוגיים המודרניים אינן מענייני כאן. בפרק זה אבקש להשתמש במסקנות המחקר לגבי מסכתות שקלים, הוריות, סוטה ורוב סדר זרעים כקבוצת מבחן, בעזרתה אבדוק את מדיניות ההגהה של פיצקטון. אשתדל להניח בצד מדדים אקראיים, שאין בהם כדי להוסיף מידע היסטורי לגבי האופן בו חשב פיצקטון על הטקסט של הירושלמי או על תוצר הדפוס, כמו השאלה האם יכול היה לתקן את נוסח הירושלמי פחות או יותר מכפי שעשה. אני מבקש לתאר את ההגהות כתופעה היסטורית הנטועה

<sup>295</sup> למשל: פאה פ"א ה"א 77/1-85/29; פאה פ"ג ה"ז 93/43-94/35 (הגהות נבחרות לאורך הלכה ארוכה זו); פאה פ"ו ה"י-ה"א 104/26-46; כלאים פ"ח ה"ה 171/19; חלה פ"ב ה"ו 321/6-20 ועוד.

<sup>296</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 58-59.

במקומה ובזמנה. המסכתות המתוארות – סדר זרעים, שקלים, סוטה והוריות – תשמשנה אותי גם כקבוצת ביקורת, אליהן אוכל להשוות את מלאכתו של פיצקטון במסכתות שאין לפנינו מקור נוסף עבורן.

כל הגהותיו של פיצקטון נועדו לשפר את הטקסט המובא בכתב יד ליידן על פי הסטנדרטים האישיים שלו. מכיוון שטקסט שלם ומושלם איננו בנמצא, נעשו כל התיקונים וההגהות מתוך השוואה לטקסט מדומיין, כלומר אל התלמוד בצורתו האידיאלית השלמה כפי שראה אותו פיצקטון בעיני רוחו. פרקטיקת ההגהה עוצבה מתוך תלמוד מדומיין זה ועל גביו, דמותו ומידותיו של התלמוד המדומיין יכולות להילמד מתוך פרטי עבודתו של פיצקטון. התלמוד המדומיין, כלומר דימויו של התלמוד השלם, שאני מבקש להתחקות כאן על עקבותיו, הוא עדות חשובה ביותר לאופן המחשבה על התרבות הטקסטואלית היהודית בראשית העת החדשה. הוא פותח בפנינו חרך הצצה אל עולמו האינטלקטואלי הפנימי של תלמיד חכם ועובד דפוס בתקופה הנידונה, שעולמו מורכב ממורשת ימי ביניימית, שאל חלקה הוא מתייחס בביקורתיות רבה, אך את חלקה האחר הוא מפנים ללא כל רפלקסיה, ומתפיסות חדשניות לגבי טבעו של הטקסט וטבעו של מעשה הקריאה בו.

בדברים שלהלן אני מבקש למיין את המניפולציות השונות שנעשו על נוסח הירושלמי לפי מספר קטגוריות: הסדרה של הטקסט, כלומר האחדה של כתיב. השלמה של הטקסט, כלומר הוספה של מילים, משפטים וסוגיות, מחיקה של טקסט מיותר, החלפה של טקסט שנמצא בכתב יד ליידן בטקסט ממקור אחר ולבסוף הרכבה של מקורות זה על גבי זה לשם יצירת טקסט חדש.

### 4.3 סטנדרטיזציה של כתיב

פיצקטון עבר על כתב יד ליידן וייצר סטנדרטיזציה עקבית של נוסח כתב היד הכוללת תיקוני כתיב, השלמת ציטוטים חלקיים מן המשנה והוספת "פיסקות" מן המשנה, כלומר ציטוט קצר לפני תחילת הסוגיה שיורה באיזה משפט מן המשנה עוסקת הסוגיה. תיקונים מסוג זה נעשו ברוב המקרים באופן בלתי תלוי במקורות שהיו פתוחים לפניו, ראיות לכך נמצאות למכביר במסכת שקלים, המשמשת כקבוצת ביקורת לעניין זה.

למשל בשקלים פ"א ה"א תיקן פיצקטון את "כתב" ל"דכתב", בעוד בוניציאה רפ"ב מופיע "שנ".<sup>297</sup> במקום אחר בשקלים תיקן את הכתיב הארץ ישראלי "מיי" ל"מאי",<sup>298</sup> ואת "מסתכרין" ל"משתכרין"<sup>299</sup>, את הצירוף הבלתי אפשרי "ר' בון ור' בון" תיקן מסברה ל"ר' אבון ור' בון"<sup>300</sup>, הפריד את הצירוף של הסמיכות הפרודה לפני שם עצם: "שלרחל" <"של רחל",<sup>301</sup> השלים פסוקים אחדים בתוך ברייתת רבי פנחס בן יאיר, "ועוד תיקונים קטנים שהוא רגיל בהם".<sup>302</sup> כל אלו תיקונים עצמאיים שפיצקטון עשה במסכת שקלים ללא תלות בוניציאה רפ"ב, ורק העובדה שדפוס ויניציאה רפ"ב נמצא לפנינו וזוהה כמקור היחידי לתיקונים במסכת זו מאפשרת לבודד אותם ולזהותם כעבודה עצמאית ונטולת מקור שלו בהכנת הנוסח לדפוס.<sup>303</sup>

#### 4.3.1 דת מר < דתימר

את מלאכת הסטנדרטיזציה של הטקסט התלמודי אדגים באמצעות תופעה לשונית אחת מובהקת.<sup>304</sup> בחרתי את הצורה "דת מר" המופיעה בעיקר בתוך הביטויים "הדא דת מר", "כמה דת מר", "על דת מר", "הן דת מר" וכן הלאה.<sup>305</sup> צורת העתיד של הנוכח בשורש אמ"ר הבאה אחרי ציין הזיקה ד-מפוזרת באופן שווה בכל חלקי הירושלמי, אך ישנו וריאנט מעניין בכתיב שלה בכתיבתו של רבי יחיאל, סופר כתב יד ליידין.

חציו הראשון של כתב יד ליידין הכולל את סדרים זרעים ומועד מכיל כמעט אך ורק את הכתיב "דתימר", בסדר נשים מופיעה המילה פעמיים בכתיב הבא: "דת מר".<sup>306</sup> ובסדר נזיקין מתמעטות ההיקריות של "דתימר" ולצידן נפוץ הנוסח "דת מר". הביטוי "דת מר" הוא קיצור בכתיב ארץ ישראלי

<sup>297</sup> 603/4. ובדומה לו הוסיף לפני פסוק "שנאמר" בעוד בוטיקן 133 "כתוב" ר' כלאים פ"ט ה"א 172/18.

<sup>298</sup> 615/27.

<sup>299</sup> 615/42, לקטע זה אין מקבילה בוניציאה רפ"ב כי כולו נשמט.

<sup>300</sup> 618/7, בוניציאה רפ"ב נשמט, אבל בהמשך הסוגיה נזכרים רבין ור' בון.

<sup>301</sup> 608/47.

<sup>302</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 69.

<sup>303</sup> אכן, מכיוון שלפיצקטון היו בוודאות מקורות נוספים להגהה שאינם נמצאים לפנינו, ניתן היה לשער שהסטנדרטיזציה נעשתה על פיהם. אך במסכת שקלים, לפי ממצאיו של זוסמן, כל ההגהות מלבד אלו ששייכות לסוג הסטנדרטיזציה, נלקחו מתוך מהדורת ויניציאה רפ"ב בלבד. אין זה סביר שכתב יד נוסף שאיננו לפנינו ישמש רק לשם סטנדרטיזציה ולא יילקחו ממנו גם הגהות גדולות יותר, ולכן אני מבקש לראות את הסטנדרטיזציה כמניפולציה שנעשתה על כל כתב יד ליידין ללא כל מקור. או בניסוחו של זוסמן "והוא רגיל בהערות מעין אלו... בירושלמי כולו". זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 70.

<sup>304</sup> בדיון זה אני הולך בעקבות המתודולוגיה שהציע נאה במאמרו "שתי סוגיות נדושות בלשון חז"ל". נאה הציע לעקוב באמצעות חיפוש ממוחשב אחר היקריות עקביות של צורות קבועות של ביטויים שחוזרים פעמים רבות בתלמוד. נאה, סוגיות נדושות.

<sup>305</sup> מוסקוביץ, הטרימינולוגיה, בערכיהם.

<sup>306</sup> יבמות פ"ד ה"א 846/43 ונדרים פ"ח ה"א (1040/48).

של "דאת אמר" (בהיעדר הציון של האות אל"ף, שלא נהגתה בין תנועות) כלומר יש כאן החלפה של צורת עתיד בצורת בינוני.<sup>307</sup> לענייננו חשוב שהמשמעות הסמנטית של הצורות זהה, אך מבחינה מורפולוגית מדובר בשתי צורות שונות. מעתק שכזה מכונה "ריאנליזה תחבירית", כלומר ניתוח מחדש, מבחינת הדקדוק של הצורה כאשר הסמנטיקה נותרת זהה.<sup>308</sup> לצורך הבדיקה אין זה חשוב מבחינה לשונית איזו צורה היא ה"מקורית" ואיזו ה"משובשת" וגם לא איזו "ארץ ישראלית" ואיזו "בבלית".<sup>309</sup> הדעת נותנת שבאחד מאבותיו של כתב יד ליידין שבו היה הנוסח "דת מר", החל מעתיק<sup>310</sup> לשנות ל"דתימר" ובשלב מסויים הבין שהוא משנה לשווא והחל להשאיר את הצורה על מכונה.<sup>311</sup> הממצא שלפנינו, על כל פנים, חד משמעי. 15% האחרונים של כתב יד ליידין מפגינים שימוש ב"דת מר" לצד "דתימר".<sup>312</sup>

עתה נסקור את מדיניות התיקון של פיצקטון. ההיקרות במסכת יבמות שתוארה לעיל תוקנה על ידי פיצקטון מ"דת מר" ל"דתימר", ואילו ההיקרות בנדריים חמקה מעיניו.<sup>313</sup> היקרות אחת בבבא מיצא תוקנה.<sup>314</sup> במסכת בבא בתרא ישנן תריסר היקרות של "דתימר" וארבע היקרות של "דת מר", שלוש מתוכן מתוקנות ל"דתימר". מכאן ועד סוף הש"ס ישנן שש היקרות של "דתימר" בלבד, שלוש בסנהדרין ושלוש בעבודה זרה, ולעומתן עשרים ושש היקרות של "דת מר", כולן מתוקנות על ידי פיצקטון ל"דתימר". אין צורך להיגרר להיפותיזות אודות המקור הבבלי המדומיין על פיו הגיה פיצקטון, ברי שאת הצורה "דתימר" יכול היה פיצקטון ללמוד מה 85% הראשונים של כתב היד. הסטנדרטיזציה של הצורה "דת מר" ל"דתימר" מלמדת על האופן בו חשב פיצקטון על הכתיב של הספר כולו. בעיני

<sup>307</sup> אני מודה לאליצור בר אשר סיגל על עזרתו הרבה בליבון השאלה והמשגתה המדוייקת.

<sup>308</sup> קמפבל ומיקסקו, מילון, עמ' 166-165. "A change in which the structure of a linguistic element, usually syntactic or morphological, takes on different analysis from that which it had before the change, that is, a change in which it is assigned a different structure from what it formerly had"

<sup>309</sup> זוסמן, מבוא, עמ' לג ובהערות.

<sup>310</sup> יכול להיות שמדובר ברבי יחיאל עצמו ובאביו של כתב יד ליידין ויכול להיות שמדובר בחוליית המעבר בשלב קודם של העברת הנוסח, ושרבי יחיאל העתיק במדוייק.

<sup>311</sup> תיתכן, אמנם, גם מציאות היפותטית הפוכה, שבשלב מסויים החל מעתיק כלשהו לשנות מסיבה מסויימת "דתימר" ל"דת מר" אך מקרה כזה יקשה עלינו להסביר את ההתפלגות.

<sup>312</sup> מבחינת כמות הטקסט סדר נויקין הוא הקצר ביותר, זאת גם בשל קיצורה הלשוני המופלג של מסכת נויקין (שלוש ה"בבות"). ר' זוסמן, נויקין.

<sup>313</sup> מעניין שגם בפרק המועתק מכתב יד נוסף בפ"ז ה"ה של יבמות 902/47 (ר' דיון להלן) ישנה היקרות אחת של "דת מר" שאיננה מתוקנת. מטבע הדברים לא הכנסתי אותה לחישוב.

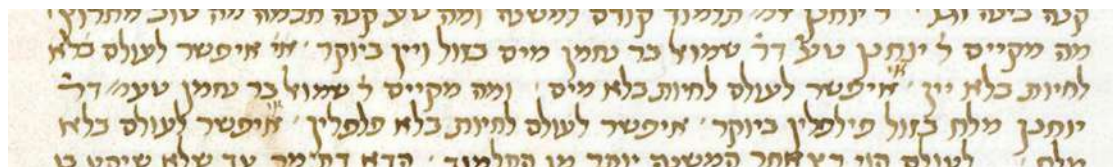
<sup>314</sup> יבמות פ"ד ה"א (846/43) בבא מיצא פ"ט ה"א (1236/29).

פיצקטון צריך היה התלמוד הירושלמי לעמוד בסטנדרט לשוני אחיד, וזאת בניגוד לסופר כתב היד שלא ראה את הספר כולו כמוצר שצריך להציג כתיב אחיד.<sup>315</sup>

לעומת זאת בדוגמה הבאה יצר פציקטון סטנדרטיזציה ללא מקור טקסטואלי, אך לא כזו שמטרתה להאחיד את המשלב הלשוני, אלא כזו שמטרתה לאפשר הבנה אחידה של הסוגיה:

מה מקיים ר' יוחנן טע' דר' שמואל בר נחמן "מים בזול ויין ביוקר"? איפשר לעולם לחיות בלא יין. [אי] איפשר לעולם לחיות בלא מים.  
ומה מקיים ר' שמואל בר נחמן טעמ' דר' יוחנן. "מלח בזול פילפלין ביוקר"? איפשר לעולם לחיות בלא פלפלין. [אי] איפשר לעולם בלא מלח.<sup>316</sup>

השאלה הכללית עוסקת התלמוד היא מה עדיף, משנה או תלמוד. הגמרא מביאה את הפתגם "מים בזול ויין ביוקר" והמשכו הוא "איפשר לעולם לחיות בלא יין, איפשר לעולם לחיות בלא מים". למשפט זה אין מובן בצורתו הראשונה, ברי שצריכה להיות כאן הנגדה בין שלילה וחיוב ויש לתקן. התיקון ברור מסברה, "[אי] איפשר לעולם לחיות בלא מים". אותו הדבר גם לגבי המשפט השני, "איפשר לעולם לחיות בלא פלפלין". [אי] איפשר לעולם בלא מלח". יש לציין שהמילה "איפשר" יכולה להתפרש הן כ"אפשר" והן כקונטמפלציה של "אי אפשר", אך הסדרה סטנדרטית של הכתיב צריכה בהכרח להביא לכך ששהצורות יובחנו זו מזו גם מבחינה גרפית. אם כן הסדרה זו כוללת גם סברה ותיקון של טקסט במטרה להנהירו ולא רק האחדה של כתיב לפי סטנדרט אחיד.



כרך ב דף 302ב

<sup>315</sup> אליצור, ירושלמי הוריות, מעיר ששש הגהות של פיצקטון במסכת הוריות "ודאי לא הוגהו מתוך הנספח (כוונתו לירושלמי הוריות הנדפס בוויניציאה רפ"א)... ולכן נראה שהוגהו או מטופס אחר או ממקבילות... שלוש מתוך שש ההגהות שצוינו על ידי הן הגהות של "דת מר" ל"דתימר" (סי' מב, עו, עז). הרחבת נקודת המבט אל מדיניות ניהול ההגהות בכל כתב היד מובילה למסקנה שונה ממסקנתו, הגהות אלו הוגהו ללא מקור, אלא מתוך השוואה למצוי ברוב כתב היד. ר' 1414/24-25 (יב אצל אליצור), 1415/44 (יג), 1415/46 (יד), 1416/46-47 (כא), 1419/43 (כב), 1420/50 (לב), 1421/41 (לה), מחיקה של הכפלה: 1419/13 (כה), 1429/6 (סד). אליצור ראה בכל אלו תיקונים שנעשו על פי כתב יד אחר שאיננו לפנינו, אך לפי מסקנותי זהו חלק מתהליך הסטנדרטיזציה של הכתיב שעבר כתב היד כולו.

<sup>316</sup> הוריות פ"ג ה"ח 1430/19-24. בנוסח כתב היד יש שתי מילים נוספות שכבר נמחקו על ידי ר' יחיאל, הן חשובות לשם הבנת תהליך ההעתקה אך מול פציקטון הן כבר היו מחוקות ולכן כדי לפשט את הקריאה לא כללתי אותן בהעתקה כאן והמבקש יפתח ספר.

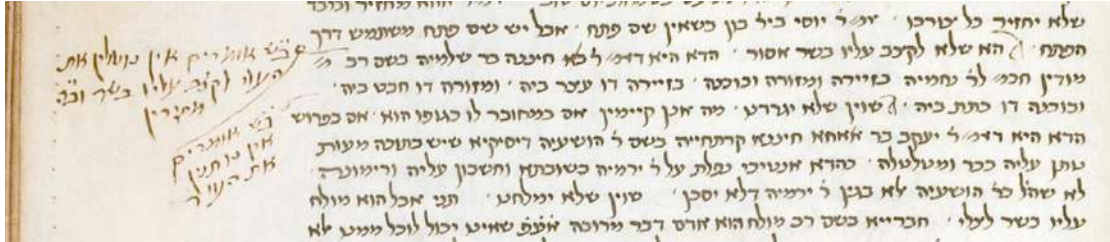
4.3.2 "פיסקות" מן המשנה והשלמות של משניות

בנוסף לתיקוני כתיב אלו הוסיף פיצקטון גם "פיסקות", כלומר ציטוטים מן המשנה בתחילת סוגיות,

ביצה פ"א ה"ה:

[ב"ש אומרים אין נוטלין את העלי לקצב עליו בשר וב"ה מתירין] הא שלא לקצב עליו בשר אסור. הדא היא דאמ' ר' בא חיינה בר שלמיה בשם רב...

[ב"ש אומרים אין נותנין את העור] שוין שלא יגרדנו. מה אנן קיימין? אם במחובר לו כגופו הוא, אם בפרוש הדא היא דאמ'...<sup>317</sup>



כרך א דף 299א

שתי המובאות שהושלמו לקוחות מתוך המשנה עליה נסובה הסוגיה. הכנסתן (המוצדקת) בנקודות הללו

מהווה הכרעה פרשנית, שכן אפשר היה תיאורטית להכניסן במקומות אחרים, היא משמשת כדי להקל

על הלימוד ולדמותו את המרקם הטקסטואלי של הירושלמי לזה של התלמוד הבבלי.

פיצקטון גם השלים משניות שצוטטו בקיצור, למשל יומא פ"ח ה"ח:

הל' ו' תמן תנינן: ועל זדון מקדש וקדשיו שעיר הנעשה בפנים [ו]יום הכיפורים מכפר ועל שאר עבירות שבתורה קלות וחמורות וזונות ושגגות [הודע אולא הודע עשה ולא תעשה כריתות ומיתת ב"ד שעיר המשתלח מכפר]<sup>318</sup>



כרך א דף 260א

המשנה המצוטטת בראש הסוגיה לקוחה ממסכת שבועות פ"א מ"ו, ובהערה השלים פציקטון את

הציטוט.<sup>319</sup>

בניגוד למשניות, שהושלמו גם ללא מקור טקסטואלי בכתבי היד הגלויים לפנינו, מצאתי השלמות של

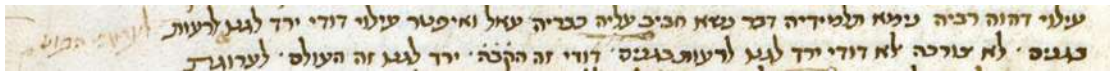
פסוקים בעיקר במקומות שבהם הפסוק נמצא בגירסתו המלאה בכתב היד האחר, למשל ברכות פ"ב ה"ו:

"דודי ירד לגנו [לערוגת הבושם] לרעות בגנים"<sup>320</sup>

<sup>317</sup> ביצה פ"א ה"ה 685/13-19. כרך א 299א.

<sup>318</sup> יומא פ"ח ה"ח 599/34-37. כרך א 260א.

<sup>319</sup> וכמוהו פאה פ"א ה"ו 87/10, כלאים פ"ב ה"א 149/33, שביעית פ"י ה"ח 216/5.



כרך א דף 9א

#### 4.4 השלמה של טקסט

הסטנדרטיזציה של הטקסט היא מניפולציה קבועה ועקיבה שפיצקטון העביר את כל הטקסט בכתב יד ליידן מתחילתו ועד סופו. מניפולציה הנובעת מתפיסה ברורה של טבעו האחיד של הטקסט התלמודי. אך רוב רובן של ההגהות לא נועד למטרת האחדה אלא למטרת השלמה של מה שפיצקטון זיהה כחסרונות בטקסט התלמודי. חסרונות אלו זוהו באמצעות צירוף של שני פרמטרים, העיקרי שבהם הוא זיהוי של טקסט יתר באחד מכתבי היד האחרים, טקסט יתר מעיד מיניה וביה שהטקסט בכתב יד ליידן חסר.<sup>321</sup> הפרמטר השני הוא פנימי, מקומות שבהם ניכר מהטקסט בכתב יד ליידן שחסר בו משהו למרות שאין בנמצא טקסט יתר שאפשר להשלים על פיו. במקומות שכאלו יש שפיצקטון סימן את החסרון אך לא השלים אותו ויש שהשלים אותו מסברת ליבו.

#### 4.4.1 הדף החסר בסוף מסכת יבמות

לקראת סופו של פרק ט"ו ממסכת יבמות ישנה קפיצה בטקסט של הירושלמי בכתב יד ליידן, המשפט נקטע באמצעו "תניי דבית ר' כן בשם ר' נחמיה הולכין אחר..."<sup>322</sup> והוא ממשיך, ללא כל הפסקה, בסוגיה מסוף הפרק הבא, פרק ט"ז "...שלשה בני אדם. עבד גוי מהו."<sup>323</sup> דילוג זה מעיד, כפי שטען כבר אפשטיין בהרצאת הפתיחה שלו באוניברסיטה העברית, על חסרון באביו של כתב יד ליידן.<sup>324</sup> אפשטיין

<sup>320</sup> ברכות פ"ב ה"ז 21/49. כרך א 10א. כאן נראה שההשלמה דווקא איננה במקומה, ונוסח הדרשה צריך היה להיות "לא צורכה דלא דודי ירד לגנו לרעות בגנו" (השיחזור נעשה על פי וטיקן 133, הביטוי "לא צורכה דלא" מקדים תמיד את צורת הפסוק ההיפוטטית, כפי שהיינו מצפים למצאו, ואז קושיה, מדוע הוא מופיע אחרת). השאלה של הדרשן היא מהו "בגנים"? ותשובתו שהוא ירד לגנו, הוא העולם, אל "ערוגת הבושם" שהיא ישראל ו"בגנים" אלו אומות העולם מהם ליקט הקב"ה את הצדיקים, ההקשר הוא אבל על טבי העבד הגוי. פירוש זה שמעתי ממורי שלמה נאה בסמינר על ירושלמי ברכות באוניברסיטה העברית בשנת תשע"ב. השלמות נוספות של פסוקים על פי כתב יד וטיקן 133: כלאים פ"ט ה"א 172/20, כלאים פ"ט ה"ז 176/8. אבל ר' להלן בדוגמה מהוריות 1424/28.

<sup>321</sup> לפי הידוע כיום אין הדבר נכון בהכרח, שכן למשל מסכת שקלים שבכתב יד ליידן ומסכת שקלים שבדפוס וויניציאה רפ"ב הן למעשה שני טקסטים שונים, והאחרון ארוך במידה משמעותית מן הראשון, כך שהרבה מהתוספות של פיצקטון במסכת שקלים ייצרו טקסט אקלקטי ולא דווקא קוהרנטי. ר' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח.

<sup>322</sup> יבמות פט"ו ה"ה 900/13.

<sup>323</sup> יבמות פט"ז ה"ו 903/36.

<sup>324</sup> אפשטיין, המדע התלמודי וצרכיו. אפשטיין חזר על דבריו גם באפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 932 ור' מאיר, הספר הגדול.

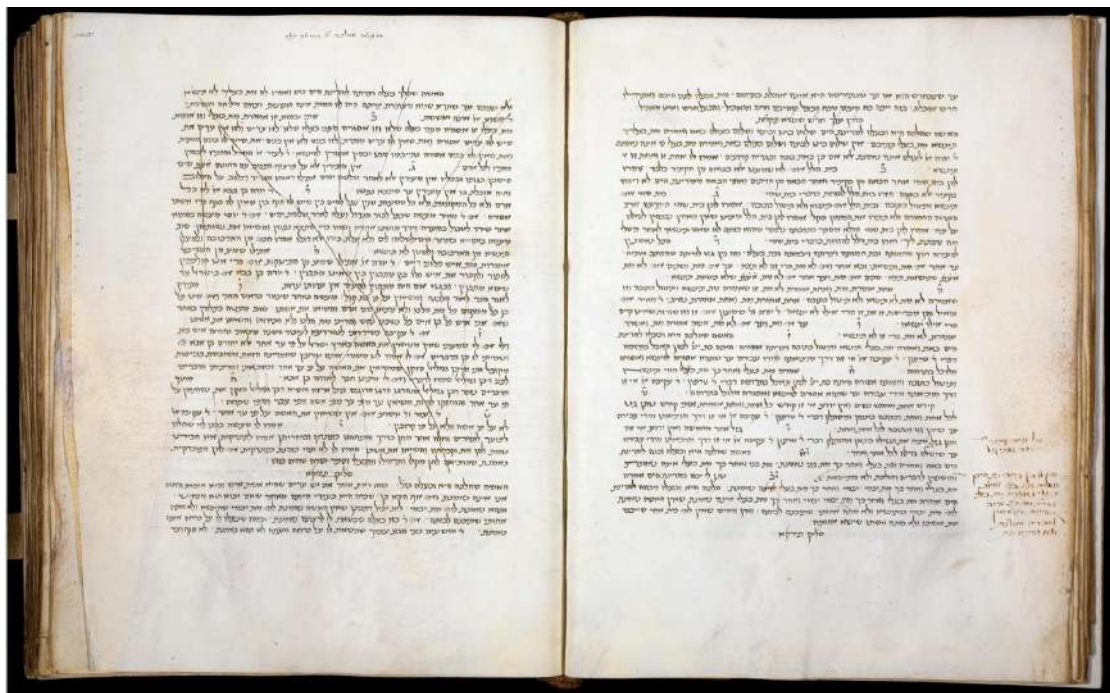


טען שם שמדובר ב"טעות סופר" אך הקיטוע באמצע משפט ונתח הטקסט הגדול החסר מלמד, לדעתך,

על חסרון פיזי של דף בכתב היד ממנו הועתק כתב יד ליידין.<sup>325</sup>

כאשר הגיע פיצקטון לסוף מסכת יבמות צריך היה למצוא פתרון לאנומליה המתארת. מכיוון שהיו לפניו כתיבי יד נוספים יכול היה לזהות את מקום החיתוך ולהשלים את הטקסט החסר. במקומות אחרים, אותם אסקור להלן, בהם ביקש להשלים נתחי טקסט קצרים יותר, הועתק הטקסט היתר על גליון כתב יד ליידין, תוך ציון מפורש היכן הוא צריך להיכנס ברצף הטקסט. לא כן כאן. סטייה מהפרקטיקה הרגילה של השלמת טקסט חסר במהדורה מאפשרת לעקוב אחר אופן עבודתו במקרה זה. פיצקטון הוסיף סימני מחיקה על פרק ט"ז של המשניות, כפי שנראה בעמוד השמאלי שבתמונה, והותיר את משניות פרק ט"ו

בלבד -

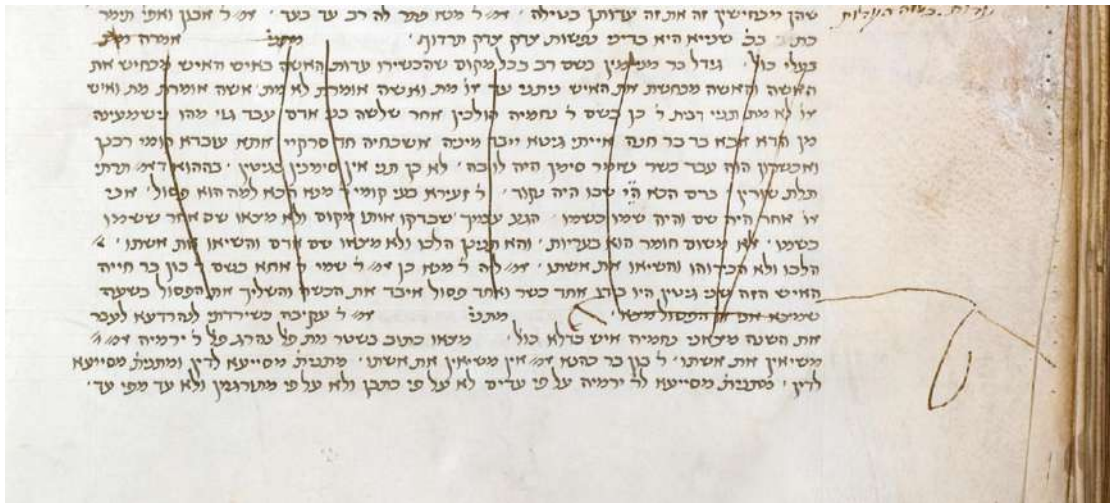


כרך ב דף 96א

טיפולו בפסקה שבה נמצא הדילוג המדובר יוצא דופן. פיצקטון סימן על כתב יד ליידין את הסימן

הנראה בתמונה הבאה:

<sup>325</sup> כנראה, הועתקו משניות כתב יד ליידין יחד בראש כל פרק של התלמוד הירושלמי מספר נפרד. אפשטיין שיער שמדובר בכתב יד דומה לכתב יד פרמה של המשנה ופיינטון הוכיח שמדובר בכתב יד פרמה עצמו. אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 945, פיינטון, מסורות ונוסחאות. אבל ר' זוסמן, הקדמה, עמ' יט, הע' 104. את העובדה שמי שהוסיף את המשניות לפני כל פרק היה ר' יחיאל סופר כתב יד ליידין הוכיח אפשטיין משני הפרקים האחרונים של יבמות המתוארים כאן. סוף פרק ט"ז של מסכת יבמות הוצמד לתחילת פרק ט"ו, כך שנוצר רושם ראשוני שפרק ט"ו בלבד הועתק ואילו פרק ט"ז חסר, לכן העתיק רבי יחיאל לפני תחילת פרק ט"ו את שני פרקי המשנה, ט"ו וט"ז, ברציפות.

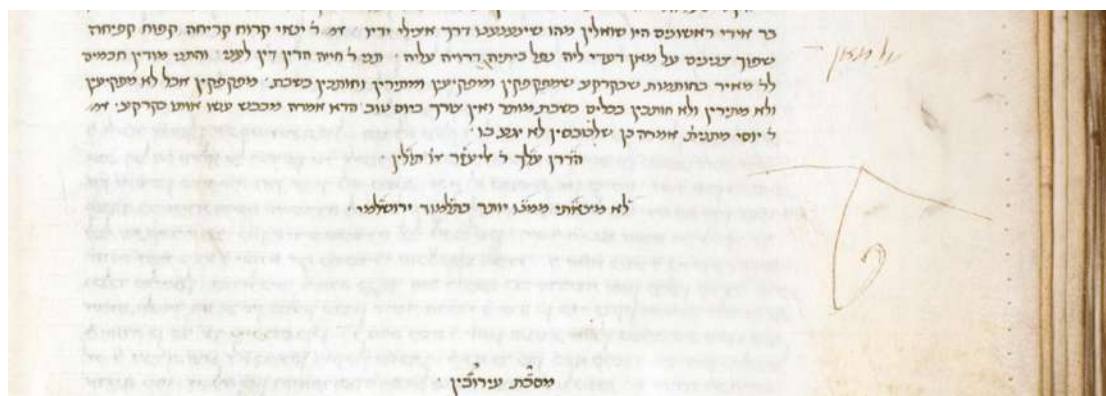


כרך ב דף 97

פיצקטון מחק את הפסקה שבה נמצא השיבוש, ומתח קו אל שולי הגליון, ממנו מתפצל קו נוסף, מעוקל. הקטע הנוסף איננו מועתק לפנינו על גליון כתב היד, אך העתקתו מצויה בדפוס ונציה - שם הושלם סופו של פרק ט"ו, משניות פרק ט"ז הועתקו במקומן ואחריהן הועתקו ההלכות הראשונות החסרות של פרק ט"ו.<sup>326</sup>

אפשריין טען שהטקסט החסר הועתק על ידי המגיה "על קלף מיוחד (שנאבד)". לפי הצעה זו נתחב הדף היתר אל בין דפי כתב יד ליידין ובמהלך השנים נשמט ואבד. אך אני מבקש להציע אפשרות נוספת, שמשמעות הסימון איננה שיש לקחת את הטקסט מדף נפרד שהועתק במיוחד, אלא שמדובר בהפניה לשם חיפוש עתידי בכתבי יד נוספים או בציטוטים אצל ראשונים. זאת ניתן ללמוד מהופעה נוספת של סימון זה בכתב יד ליידין, בסופו של פרק י"ט ממסכת שבת. כזכור, ארבעת הפרקים האחרונים של מסכת שבת חסרים הן בכתב יד ליידין והן בכל עדי הנוסח האחרים של חלקים אלו של הירושלמי, לרבות בציטוטי ראשונים. הפרקים החסרים לא רק בכתב יד ליידין, אלא, כפי שהראה זוסמן, הם היו חסרים לפני כל מי שהחזיק את הירושלמי אי פעם. זוסמן הציע בעקבות אפשריין שהסימון מורה שגם כאן היה דף נוסף שנפל, עליו היו מועתקים ארבעת פרקי המשנה האחרונים של מסכת שבת, שנמצאים במהדורה הנדפסת אך לא הועתקו בכתב יד ליידין.<sup>327</sup>

<sup>326</sup> במהדורת האקדמיה ללשון עברית הושלם הטקסט החסר מתוך דפוס ונציה. ר' עמ' 900-903.  
<sup>327</sup> זוסמן, פרקי ירושלמי, עמ' 238 הע' 93, המקור להעתקת ארבעת פרקי המשנה הללו צריך עיון כפי שציין שם גם זוסמן.



כרך א דף 219ב

לצד אפשרות זו אני מבקש להציע אפשרות נוספת, והיא שהסימון לא סומן אחרי שכבר היה ברור שיש מניין לקחת את החסר, אלא סומן תוך כדי העבודה. לפי הצעתי משמעותו של הסימון היא פחות או יותר: חפש בטופס אחר את הטקסט שצריך להיכנס כאן. ביבמות נמצא החסר בכתב יד אחר והושלם ואילו בשבת לא נמצא ולא הושלם וחסרון זה תועד על ידי יעקב בן חיים במהדורה במילים:

באלו הארבעה פרקים שלפנינו לא מצאנו להם בריתות בארבע העתקות ישנות שהיו לפנינו.<sup>328</sup>

משום כך אפשר שלא נתחב כאן דף ונפל, אלא שמשמעות הסימון היא שיש לפתוח ספר אחר, מקביל.<sup>329</sup>

יש לשים לב לתריסר השורות שפיצקטון מחק בכתב יד ליידין. מדובר בפסקה המחוברת, שחציה הוא ראש הלכה ה בפרק ט"ו וחציה סוף הלכה ו מפרק ט"ז. פיצקטון מחק את הפסקה הזו, ומן המקור האחר הורה להעתיק את הטקסט מתחילת הלכה ה' של פט"ו עד סוף פרק ט"ו, את משניות פרק ט"ז ואת תלמוד פרק ט"ז עד סוף הלכה ו'. מן הסתם נועדה המחיקה להקל על מגיה הדפוס, שיעתיק פרק בעל גבולות ברורים ולא יטעה בהעתקה.

חסרון אקראי של קטעים בכתב יד ימי ביניימי הוא עניין שבשגרה, והוא יכול לקרות בכל כתב יד שהוא. לפנינו דוגמה נאה לאופן שבו שימוש ביותר מכתב יד אחד אכן מאפשר להשיב קטעים שנשמטו בשל טכניקת העברת הטקסט באמצעות כתבי יד. בכתב יד ליידין ישנו חוסר ואילו כתב יד אחר, שאולי איננו מחזיק את כל הירושלמי אלא רק את חלקו, דווקא מחזיק את הקטע החסר, והוא מאפשר את

<sup>328</sup> סדר מועד, יח ע"ד. ור' את הדיון על משפט זה אצל זוסמן, פרקי ירושלמי, עמ' 238.

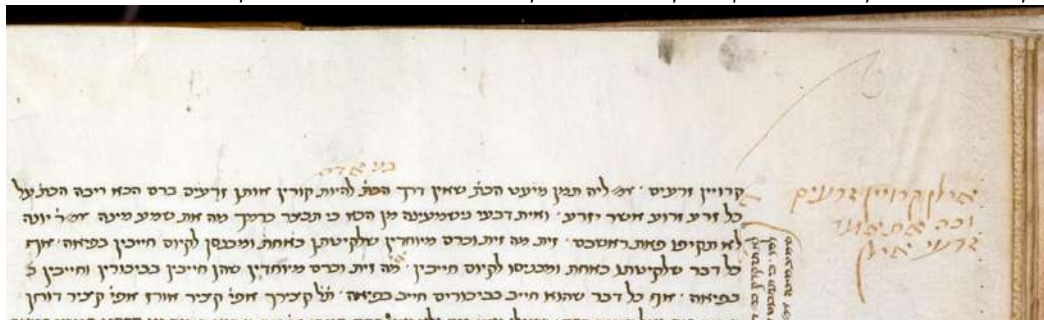
<sup>329</sup> תחיבת דפים היא מכניקה לא מוצלחת ביותר לשימור טקסט, ובפרט בתוך עבודה בחלל הדחוס והמלא אנשים של בית דפוס. באביב 2018 הייתי בליידן וחפשי בדפים הללו האם ישנם חורים, סימני הידוק, הדבקה, או שבירה של הקלף המורים שהוצמד אליהם דף נוסף, אך לא מצאתי דבר.

השלמתו. התוצאה בהכרח קרובה יותר לתלמוד השלם, כפי שיצא מתחת ידי כותביו האחרונים. אך הסימון הזה מראה גם את רוחב הפנטזיה של פיצקטון על היקפו של התלמוד השלם, הן בשבת והן ביבמות פיצקטון היה בטוח שהחלקים החסרים נעדרים רק מהטופס שמולו אך נמצאים במקומות אחרים, במסכת יבמות צדק בהנחתו זו ואילו במסכת שבת טעה.<sup>330</sup>

#### 4.4.2 השלמת סוגיות יתרות

כמה השלמות גדולות, הדומות באופיין להשלמת הדף החסר מיבמות, סומנו על גליונות כתב יד ליידן. מדובר על שלוש סוגיות יתרות מנוסח ב' של מסכת שקלים, שלושתן הושלמו בגליונות כתב יד ליידן. השתיים הראשונות שבהן הן ההשלמות הארוכות ביותר בכל כתב יד ליידן. האחת בסוף פרק ב' של מסכת שקלים, השנייה באמצע בפרק ג' והשלישית בסופו של פרק ג'.<sup>331</sup>

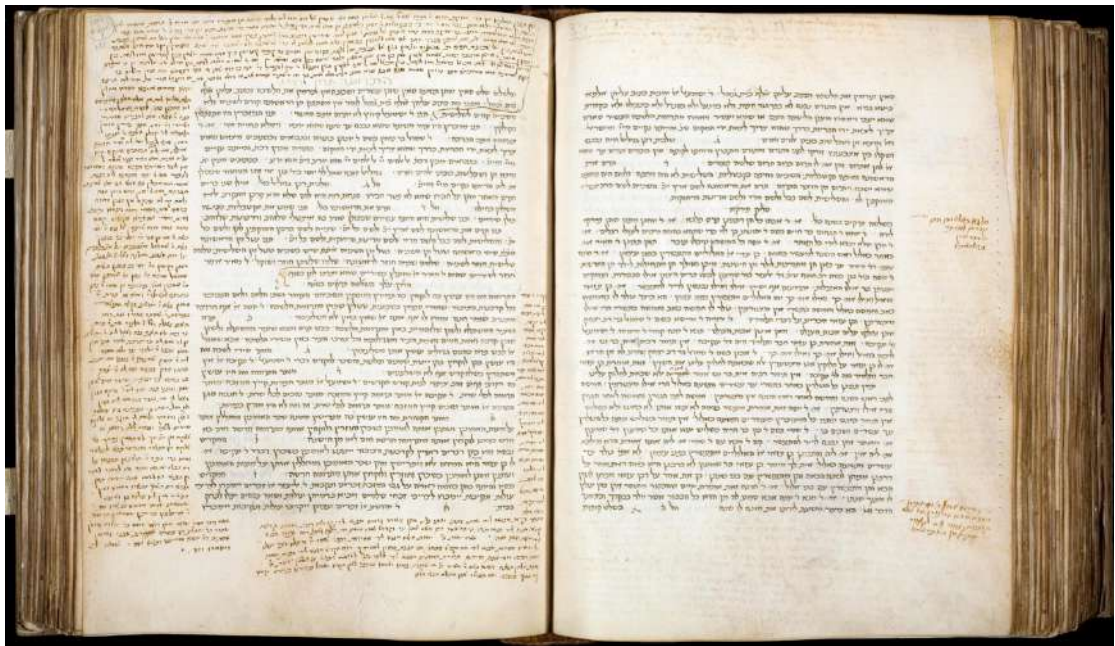
<sup>330</sup> יתכן שיש לזהות סימן שכזה גם במקום נוסף בכתב יד ליידן. בסוגיה ממסכת פאה שבראש דף 36ב.



נוסח התלמוד, המתחיל בסוף העמוד הקודם, הוא "אמ' ר' יודן קפודקיא בעא קומי ר' יוסי תמן אמרין אין זרעי קרויין זרעים, אמ' ליה כו", פאה פ"א ה"ד 86/15-16. נוסח זה חסר בהכרח, הרי אם "תמן" כלומר במקום אחר אומרים דבר מסוים, הרי יש להנגידו ל"הכא", ובדרך כלל תובא ההנגדה בסגנון "וכה את אמר" (מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 578-580). זאת ועוד, שלצירוף "אין זרעי (!) קרויין זרעים" אין כל מובן. בנקודה זו סומן קו דומה לזה שסומן בסוף שבת ובסוף יבמות, ואכן ישנה השלמה של פיצקטון בגליון "תמן אמרין אין זרעי [אילן] קרויין זרעים וכה את אמר זרעי אילן קרויין זרעים" והקושיה עומדת כיאות. תוספת זו לקוחה מכתב יד וטיקן 133 (דף 254ב). אם אכן לפנינו סימון של פיצקטון שיש לקחת את השלמת הנוסח ממקור אחר, הרי שזהו הסימון היחיד מתוך השלושה שבו כתובה ההשלמה על הגליון. יש לציין שאין סימונים נוספים כאלו בכתב היד, והדבר עשוי ללמד על חוסר עקביות בשיטת הסימון, או על העובדה שהחל מרגע מסויים נעשתה העבודה יחד עם כתב היד ממנו הוכנסו ההגהות, ולכן לא היה צריך יותר לסמן סימונים לשם עבודה עתידית.

<sup>331</sup> 610/13-611/3, 612/5-613/3, 613/29-44. בניגוד למדיניות השלמת הפסוקים, שניכרת למשל בברייתת רבי פנחס בן יאיר, 613/29-44, ברוב הסוגיות הארוכות העתיק פיצקטון באופן מדוייק מויניציאה רפ"ב, ללא כל תוספת ואפילו ללא תיקון מתבקש של פסוקים שגויים.





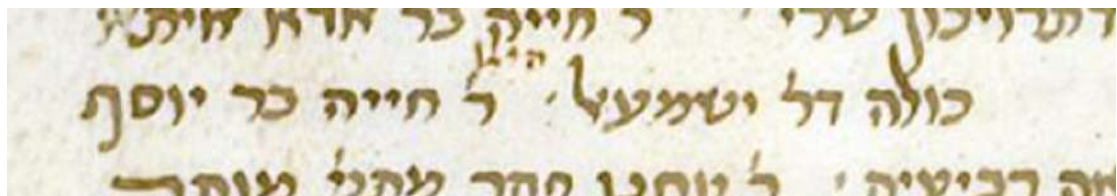
כתב יד ליידין דף 264ב-265א. בצד שמאל ניתן לראות את התוספת השניה והתוספת השלישית, בפ"ג של מסכת שקלים.

### 4.4.3 השלמות של מילה או משפט

רוב מניינין של הגהות והשלמה של פיצקטון הן פשוטות הרבה יותר. מדובר בהשלמה של מילה או משפט אחד מכתב היד שעמד לפניו. אדגים את התופעה באמצעות תיקון מינורי יחסית. בפתיחת הוריות פ"ד ה"ד אומר התלמוד בגירסת כתב יד ליידין על המשנה הנידונה "כולה דר' ישמעאל", כלומר כל המשנה כשיטת ר' ישמעאל. מילה נוספת ייבא פיצקטון מויניציאה רפ"ב, וכך השלים את המשפט כך שירכיב את הפורמולה הרגילה במקרים כאלה בתלמוד "כולה דר' ישמעאל [היא]". עיון בויניציאה רפ"ב מגלה שאכן המילה "היא" מובאת שם במפורש, אך לצדה מופיע שם אחר, "דר' שמע' היא", וללא "כולה".<sup>332</sup> פיצקטון הוסיף את המילה "היא", השאיר את המילה "כולה" על כנה ובשמו של ר' ישמעאל לא נגע. במקרה זה השיקול הלמדני יכול להסביר את פשר הסלקציה. במשנה עליה נסובה הסוגיה מובאת דעתו של ר' ישמעאל אך אין דעה משמו של רבי שמעון. התלמוד אומר שגם שאר השיטות במשנה מתאימות לדעתו של ר' ישמעאל. אך העובדה שבחירתו של פיצקטון נכונה לפי מדד אובייקטיבי

<sup>332</sup> 615/37. יתכן גם שה"כולה" התגלגל ל"וכו" שבויניציאה רפ"ב.  
129

איננה הופכת אותה לחסרת משמעות, להיפך, אנו רואים כאן את פיצקטון עובד, חושב ומייצר נוסח חדש, מגובב במידה, המורכב מממצאים היסטוריים סותרים אך מתאים לסטנדרט הלשוני המובע בטרמינולוגיה הקבועה של הירושלמי. התוצאה היא סוגיה מעובה, המתאימה לסטנדרט הלשוני הקבוע של הירושלמי אך שאין לה מקור מלא באף אחד מכתבי היד שלפנינו.<sup>333</sup>



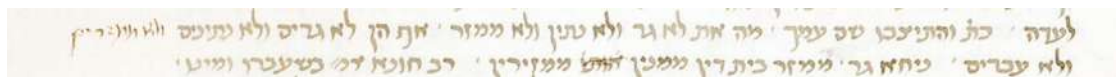
כרך א דף 266א

כהדא דגרי וימנה איתפנקן גביה גלילא דיתמי וענו גן.  
 מותר תרוטה וכו': דר' שמע' היא דר' חי' בר' יוסף פחר  
 לה למחנותא מות' הור' שרר להמיוש מות' נמריה לסאת

וויניציאה רפ"ב ו ע"ד

4.4.4 הוריות פ"א ה"ד 1416/8<sup>334</sup>

כתב יד ליידין	דפוס ויניציאה רפ"א	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
אף הן לא גרים ולא נתינים ולא עבדים, ניחא גר...	אף הם לא גרים ולא נתינים ולא ממזרים, ניחא גר...	אף הן לא גרים ולא נתינים [ולא ממזרים] ולא עבדים, ניחא גר...



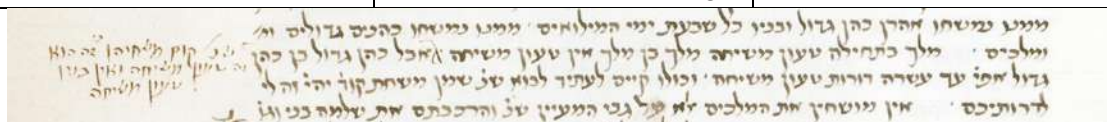
כרך ב דף 295א

את המילה "עמך" שבפסוק "ויתצבו שם עמך" (במדבר יא טז) בו מורה הקב"ה למשה מה צריכים לעשות שבעים הזקנים, מפרש התלמוד כך שהזקנים צריכים להידמות למשה. כפי שמשה איננו "לא גר ולא נתין ולא ממזר", כך גם הם. בנוסח שבוניציאה רפ"א גם המשפט המתייחס אל הזקנים מכיל את אותם האיברים "אף הם לא גרים ולא נתינים ולא ממזרים", אך בכתב יד ליידין במקום "ממזרים" נמצא "עבדים". במקום שפיצקטון יחליף "עבדים" ב"ממזרים" כפי שמשמע מן הסימטריה המסתמנת, פיצקטון הוסיף את "ממזרים" לצד "עבדים". כך ניפח פיצקטון את לשון הסוגיה באמצעות שני נוסחים חלופיים היוצרים ביחד נוסח חדש.

<sup>333</sup> זוסמן אסף את מקומות בהם פיצקטון לא ניצל את כל המידע המצוי בוניציאה רפ"ב ר' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, הע' 167.

<sup>334</sup> הגהה זו מסומנת במאמרו של אליצור כמספר יח.

כתב יד ליידין	דפוס ויניציאה רפ"א	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
מלך בתחילה טעון משיחה, מלך בן מלך אין טעון משיחה.	מלך בתחילה טעון משיחה, מלך בן מלך אינו טעון משיח', דכתי' ויאמר ה' קום משחחו כי זה הוא זה טעון משיחה ואין בנו טעון במשיחה.	מלך בתחילה טעון משיחה, מלך בן מלך אין טעון משיחה. [שני קום משחחו כי זה הוא, זה טעון משיחה ואין בנו טעון משיחה].
אבל כהן גדול בן כהן גדול אפי' עד עשרה דורות טעון משיחה...	אבל כהני' גדולי' בן כהן גדול אפי' עד עשרה דורות טעונין משיחה...	אבל כהן גדול בן כהן גדול אפי' עד עשרה דורות טעון משיחה...



כרך ב דף 299א

הסוגיה עוסקת בדיני משיחת מלך, הגמרא אומרת שמלך שהוא הראשון בשושלת טעון משיחה ואילו מלך בן מלך אין טעון משיחה. בגירסת ויניציאה רפ"א מובאת הוכחה מן המקרא לדין זה "דכתי' ויאמר ה' קום משחחו כי זה הוא זה טעון משיחה ואין בנו טעון במשיחה", ואילו בכתב יד ליידין נשמטה הראיה המקראית מחמת הדומות, מ"משיחה" ל"משיחה". פיצקטון השלים את המשפט מתוך ויניציאה רפ"א בשלושה שינויים קלים במקום "דכתי'" כתב פיצקטון "שני" ובמקום "בנו" - "בניו" וכמו כן השלים שתי מלים מן הפסוק המצוטט (שמו"א טז יב).<sup>336</sup> במובן זה מדגימה סוגיה זו השלמה שבאה לצד סטנדרטיזציה לשונית.

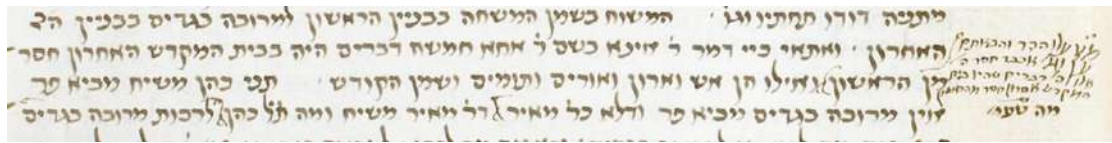
כתב יד ליידין	דפוס ויניציאה רפ"א	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
"המשוח בשמן המשחה" בבניין הראשון. "למרובה בגדים" בבניין האחרון. ואתאי כ"י דמר ר' אינא בשם ר' אחא, חמשה דברים היה בבית המקדש האחרון חסר מן הראשון, [מ"ט, "עלו ההר והבאתם עץ" וגו'. "אכבד" חסר ה'. אלו ה' דברים שהיו בית המקדש אחרון חסר מהראשון]	"המשיח בשמן המשחה" בבניין הראשון. "מרובה בבגדים" בבניין אחרון. ואתאי כ"י דמר ר' שמעון בר ינא בשם ר' אחא ה' דברי' היה בית המקדש האחרון חסר מן הראשון, דכתי' "עלו ההר והבאתם עץ ובנו את הבית וארצה בו" "ואכבד" כתיב חסר הרי אלו ה' דברים שהיה בית המקדש האחרון חסר מן הראשון	"המשוח בשמן המשחה" בבניין הראשון. "למרובה בגדים" בבניין האחרון. ואתאי כ"י דמר ר' אינא בשם ר' אחא, חמשה דברים היה בבית המקדש האחרון חסר מן הראשון, [מ"ט, "עלו ההר והבאתם עץ" וגו'. "אכבד" חסר ה'. אלו ה' דברים שהיו בית המקדש אחרון חסר מהראשון]

<sup>335</sup> הגהה זו מסומנת אצל אליצור כמספר מז.

<sup>336</sup> כאמור לעיל גם השלמת פסוקים היא מאפיין קבוע של הגהותיו הרגילות של פיצקטון, וודאי שהוא לא היה זקוק לשם כך לכתב יד נוסף, בניגוד לאבחנתם של ליברמן ושל אליצור "...אבל גם ליברמן מודה כאן שאיננה על פי הנספח (ויניציאה רפ"א) והושלמה על פי טופס אחר!" אליצור, ירושלמי הוריות, עמ' 7. לסוגיה זו מקבילה בשקלים ובסוטה ופיצקטון לא השלים על פי מקבילות אלו.

<sup>337</sup> הגהה זו מסומנת אצל אליצור כמספר נ.

ואילו הן, אש וארון ואורים ותומים ושמן הקודש.	ואלו הן אש וארון אורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקודש.	ואילו הן, אש וארון ואורים ותומים ושמן הקודש.
--	--	--



כרך ב דף 299א

גם כאן, כמו בדוגמה הקודמת, נשמטה ההוכחה המקראית לדברי הגמרא מחמת הדומות, ואילו בוניציאה רפ"א שרדה והושלמה משם על ידי פיצקטון. גם כאן החליף פיצקטון את לשון ההצעה, הפעם מ"דכתיב" ל"מאי טעמא", והשלים את הפסוק (חגי א ח). את המלים "ואכבד כתיב חסר" מוניציאה רפ"א, שפירושו שחמשת הדברים שנעדרו מן המקדש השני רמוזים בכך שהמילה "ואכבדה" כתובה בפסוק מחגי ללא האות ה"א, סידר מחדש לפי הניסוח הרווח בדרשות מסוג זה "אכבד חסר ה". גם כאן אנו רואים כיצד נטל פיצקטון נוסח וסידר אותו מחדש לפי הפרמטרים הסטנדרטיים שייצר.<sup>338</sup>

#### 4.4.7 ברכות פ"ג ה"ד 29/16

ליידן	וטיקן 133	נוסח משולב
אמ' ר' יעקב בר אחא: ונהגין תמן כר' אלעאי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאי הכרם וכר' יהודה בן פתירא בבעלי קריין.	אמ' ר' יעקב בר אחא אמ' ר' יוסה בר' יוסה בירבון: נהגין תמן כר' אילעיי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאי הכרם וכר' יודה בן בתירה בבעלי קריים.	אמ' ר' יעקב בר אחא: ונהגין תמן כר' אלעאי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאי הכרם וכר' יהודה בן פ[ב]תירא בבעלי קריין.
כר' אילעיי בראשית הגז דתנן ר' אילעיי אין ראשית הגז אלא בארץ. כר' יאשיה בכלאי הכרם ר' יאשיהו אומ': לעולם אינו חייב עד שיודע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד. בר יודה בן בתירה בבעלי קריים דר' יודה אומ': אין דברי תורה מקבלים טומאה.	כר' אילעיי בראשית הגז דתנן ר' אילעיי אין ראשית הגז אלא בארץ. כר' יאשיה בכלאי הכרם ר' יאשיהו אומ': לעולם אינו חייב עד שיודע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד. בר יודה בן בתירה בבעלי קריים דר' יודה אומ': אין דברי תורה מקבלים טומאה.	[כר' אלעאי בראשית הגז, דתני ר' אלעאי אמ': אין ראשית הגז אלא בארץ. כר' יאשיה בכלאי הכרם, דתני, ר' יאשיה אומ': לעולם אינו חייב עד שזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. כר' יהוד' בן בתירה בבעלי קריין דתני, ר' יהודה אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה].
ר' יוסי בר חלפתא הוה אתי באיסמטא בליליא והוה חמר א מהלך חודדי על חד בית שיח...	ר' יוסה בן חלפתא הוה מהלך באיס ויטה בליליה והוה חמר א מהלך בתריה מעוז חד בית שיח...	ר' יוסי בר חלפתא הוה אתי באיסמטא בליליא והוה חמר א מהלך [בתריה] על חד בית שיח...

יתרונותיו וחסרונותיו של כתב יד וטיקן 133 מודגמים בבירור בפסקה זו. מחד, כתב יד וטיקן 133 מציג קטעים שנשמטו בכתב יד ליידין, כמו חלק משלשלת המסירה, כמו הפיסקה שפיצקטון העתיק וכמו המילה "בתריה", שהיא ודאי מקורית, בניגוד לשיבוש שנמצא בכתב יד ליידין. פיצקטון אכן תיקן את

<sup>338</sup> אליצור סיכם את דברי ליברמן באופן עמום משהו, "כפי שאמרנו, דומה אבל שונה" (עמ' 7-8).



המילה לפי כתב יד וטיקן 133. כאשר העתיק את הפסקה החסרה תיקן אותה פיצקטון במקומות רבים אותם מנה מלמד במאמרו, בעיקר תוך עידכון של הכתיב מכתבי ארץ ישראל לכתבי בבל.<sup>339</sup> "אילעיי" בכתיב הארץ ישראלי תוקן ל"אלעאי" בכתיב הבבלי, "דתנן" ל"דתנ" (הודפס "דתנא"), הוסף "אמ" (נדפס "אמר"), "יאשיהו" תוקן ל"יאשיה" "חיטה ושעורה" ל"חטה ושערה", "במפולת" < "במפלת", "יודה" < "יהודה", "דר" < "דתני ר", "קריים" < "קריין" ו"מקבלים" < "מקבלין".<sup>340</sup>



כרך א דף 12א

דוגמה עשירה זו מראה שלוש אסטרטגיות הגהה משולבות זו בזו, השלמה של פיסקה שלמה מתוך וטיקן 133, תוך סטנדרטיזציה של כתיב, ולצד שתי אלו, בסופה של הסוגיה, החלפה של מילה אחת במילה מוטיקן 133.

#### 4.5 מחיקה של טקסט

רוב ההגהות שהוסיף פיצקטון בכתב יד ליידין הן הגהות שבהן הוסיף פיצקטון טקסט לנוסח הירושלמי מתוך המקורות שעמדו לפניו. לעתים היתה ההוספה הוספה של אות, לפעמים של מילה או משפט ולפעמים של סוגיה שלמה או רצף של סוגיות.<sup>341</sup> ישנן עוד עשרות ומאות דוגמאות כמו הדוגמאות שהבאתי למעלה. דוגמאות אלו משקפות כיצד גם ההוספה הפשוטה ביותר נעשתה מתוך מחשבה שהובילה לפעולת סלקציה ולסטנדרטיזציה של נוסח הטקסט המועתק. תוספות אלו מעידות שבעיניו של פיצקטון הטקסט של הירושלמי בכתבי היד שמולו נתפס כמכיל חסרונות. אך החסרונות שניבעו בו אינם

<sup>339</sup> זוהי הדוגמה הרביעית של מלמד במאמרו, שם עמ' 109. גם התוספת שנראית בתמונה מתחת לתוספת זו ושאיננה מוקלדת כאן מועתקת מתוך וטיקן 133.

<sup>340</sup> ור' הערתו של מלמד שם שהציע, בעקבות אפשטיין, שכל ההוספה היא גליון קדום שנכנס לוטיקן 133 ולא נשמט מכתב יד ליידין.

<sup>341</sup> להלן רשימת דוגמאות נוספות, כולן ממסכת שקלים, של הגהות בנות מילה עד שתיים שלוש שורות, שחסרות בנוסח כתב יד ליידין אך נמצאות בנוסח ויניציאה רפ"ב והושלמו על ידי פיצקטון במקומן כטקסט עודף: 603/3, 604/18, 606/31, 607/14-15, 607/29-31, 607/36, 608/9, 608/12, 608/48, 611/7, 611/50-612/1, 614/39, 618/18, 619/7-10, 619/25, 620/48, 620/36-37, 621/27, 622/28-29, 622/32, 624/3-4, 624/28-30, 626/21, 628/5-6, 631/14, 630/50-631/1, 631/24-25, 631/45, 632/4-5, 632/29, 633/8, 633/10, 634/4-7.

הסוג היחיד של השיבושים שקרו במהלך המסירה של הטקסט המדיוואלי, הטקסט עבר סטנדרטיזציה עקיבה ומכאן שפציקטון סבר שמרקם הטקסט דורש עידכון ולא רק המקומות שבהן ניכרים חסרונות. בעיה נוספת הנוגעת לאמינות הטקסט היא מסירה של טקסט שגוי הדורש מחיקה. ישנן מעט מאוד מחיקות של טקסט מכתב היד. כאשר מחק פיצקטון טקסט היה זה רק כאשר ישנה הכפלה ברורה, או חריגה ברורה ממדיניות ניהול המהדורה, כמו למשל ציטוט של משנה שלמה בתחילת סוגיה, למרות שהסוגיה איננה עוסקת בה.<sup>342</sup>

עד עתה ראינו שפיצקטון חשב על כתב יד ליידין בעיקר כעל כתב יד פגום וחסר, כלומר כעל חוליה שלא מסרה – שלא באשמתה כמוכח – את כל היקפו של הטקסט שנמסר לאבי אביה, ולא כעל כתב יד שמוסר טקסט שאיננו מהימן. בהגותו ראינו בקשה לשפר את הטקסט באמצעות הרחבתו ולא באמצעות קיצורו. מחיקותיו של פיצקטון מבטאות עקרון אחר מאלו שראינו עד עתה, הן מעידות שבעיניו טכניקת מסירת הטקסט בכתבי היד הימי ביניים לא רק החסירה מן הטקסט הנמסר אלא לפעמים גם הכפלה אותו לחינם. פיצקטון הבין את התופעה וביקש להמעיט מן ה"הפרעות" למסירת הטקסט שנגרמו מחמת הכפלה שגויה.

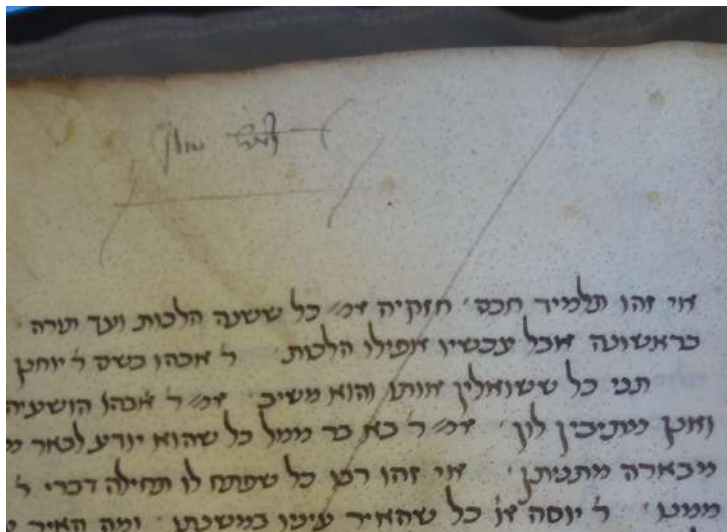
#### 4.5.1 הדף הכפול במועד קטן

בפרק השלישי של מסכת מועד קטן ישנו דף אחד בכתב יד ליידין שהועתק פעמיים. עובדה זו תוארה על ידי שילר סינשי, ואחר כך שוב על ידי אליצור. סיבת ההכפלה היתה ככל הנראה רצונו של ר' יחיאל סופר כתב היד לחלק את כתב היד לשני חלקים, האחד של מסכתות סדר זרעים וסדר מועד והשני של מסכתות סדר נשים וסדר נזיקין. הקונטרס שבו נמצא הדף הכפול הוא הקונטרס שבו נמצאת סוף מסכת מועד קטן, היא המסכת האחרונה בסדר מועד, ותחילת מסכת יבמות, היא המסכת הראשונה בסדר נשים. הסופר ביקש ככל הנראה להעביר את הקונטרס אל תחילת הכרך השני ולכן הכפיל את הדף האחרון במועד קטן כדי שהכרך הראשון יסתיים בסיום המסכת.<sup>343</sup>

<sup>342</sup> למעט במסכת ברכות, שבה ברוב המקרים אכן מצוטטות המשניות בראש כל סוגיה בשלמותן.

<sup>343</sup> פיינטוך מסורות עמ' 51. אליצור דף אבוד עמ' 661. זוסמן, פרקי ירושלמי עמ' 238 הע' 93.

שני עמודי הדף הכפול נמחקו באמצעות קו אלכסוני, ובראש העמוד נכתב בכתיבת ידו של יעקב בן חיים כיתוב שאינני מצליח לפענח.



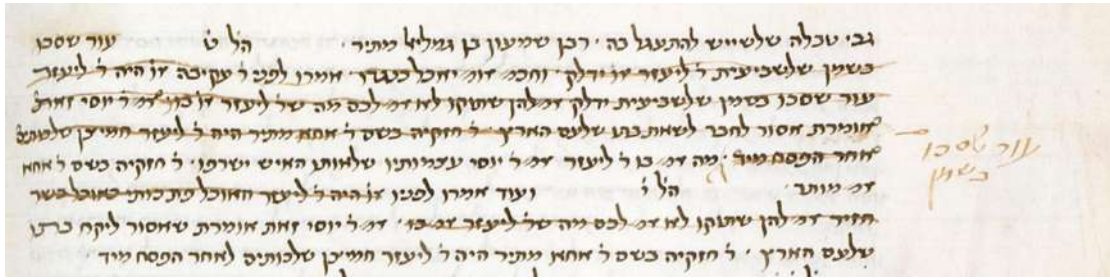
כרך א דף 361ב

מטרת מחיקה זו היא להורות שבשעת הסידור לדפוס אין להדפיס את הדף פעמיים כדי שהמהדורה הנדפסת לא תשקף את האנומליות המאפיינות את כתב היד הספציפי בו נעשה שימוש, אלא תייצר דימוי טקסטואלי הקרוב במידת האפשר לתלמוד השלם, האחד. מלבד דוגמה מובהקת זו – וממחיקת הפיסקה המחוברת בדוגמה של הדף החסר בסוף יבמות אותה תיארתי לעיל – כמעט לא מצאתי מקומות בהם פיצקטון מחק טקסט מכתב יד ליידין בלי להחליפו בטקסט חלופי.

#### 4.5.2 מחיקת ציטוט יתר של משנה

דוגמה נדירה נוספת כזו נמצאת בשביעית פ"ח ה"ט.<sup>344</sup> בסוגיה קצרה זו צוטטה המשנה במלואה, אחריה נכפלה בטעות הסוגיה מהלכה י', ורק אחר כך הובאה הסוגיה הקצרצרה על הלכה ט. הטקסט שלפנינו נמחק בשתי מחיקות נפרדות, המסומנות בנפרד גם במהדורת האקדמיה. פיצקטון מחק את כל המשנה (עד "או' בו"), ואז כשהגיע לסוגיה הבאה והבין את פשר ההכפלה חזר לאחור ומחק עוד כמה שורות, מ"אמ' ר' יוסי" עד "אחר הפסח מיד". במקום כל הטקסט המחוק הכניס "פיסקה" קצרה בלבד "עור שסכו בשמן". גם בהלכה הבאה צוטטה המשנה בשלמותה, וגם בה קיצר פיצקטון. הוא הוציר את שלוש המילים הראשונות כ"פיסקה" ואת השאר, מ"או היה ר' ליעזר", מחק.

<sup>344</sup> כרך א 387. 208/10-15, 208/19-21. ור' פליקס, שביעית, עמ' 206-207.



כרך א דף 387

#### 4.6 החלפה של טקסט

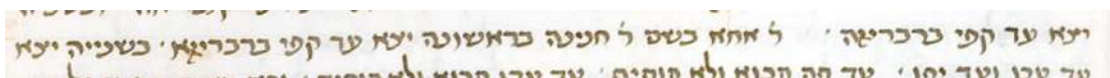
מחיקות משקפות את דעתו של פציקטון שישנו ייתור במסירה, אך החלפת טקסט משקפת הטלת ספק במהימנותו של הטקסט הנמסר. במקומות מסויימים מצא פיצקטון שהטקסט שלפניו בכתב יד ליידין פגום מסיבה כלשהי, ושהטקסט שנמסר באחד מכתבי היד האחרים הוא הטקסט הנכון. במקרים כאלו החליף פיצקטון את הטקסט שבכתב יד ליידין עם הטקסט מן המקור האחר. יש לציין שבכל המקרים של החלפה שמצאתי בכתב יד ליידין החליף פיצקטון מילים בודדות בלבד.

##### 4.6.1 החלפה בשל שאלות של כתיב

החלפה של מילה בשל כתיב חריג מהווה למעשה סעיף של פעולת הסטנדרטיזציה אותה סקרתי לעיל, אלא שכאן מדובר בהגהה מתוך מקור, המשנה את אופן הפעולה ואת המוטיבציה לנקוט בה.

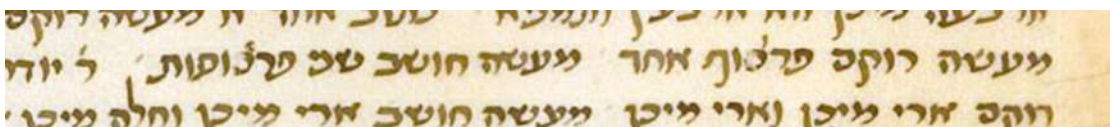
במקרים אחדים במסכת שקלים החליף פיצקטון טקסט שמופיע בכתב יד ליידין בטקסט מוויניציאה רפ"ב, הכתיב הארץ ישראלי המופגן בכתב יד ליידין מוחלף בכתיב בבלי מוויניציאה רפ"ב. למשל המילה

"ברברייה/ברברייא" שתוקנה ל"ברבריה/ברבריא" (פעמיים).<sup>345</sup>



כרך א דף 271א

המילה "פרסוף" ו"פרסופות" שתוקנה ל"פרצוף" ו"פרצופות".<sup>346</sup>



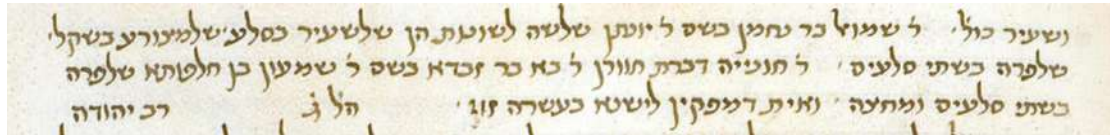
כרך א דף 274א

מידת המשקל הנדירה "זין" שתוקנה ל"זוג".<sup>347</sup>

<sup>345</sup> שקלים פ"ו ה"ג, 626/23-24.

<sup>346</sup> שקלים פ"ח ה"ד, 632/17. וכמוהו כלאים פ"ט ה"ב 172/46, אך לא על פי וטיקן 133.

<sup>347</sup> שקלים פ"ד ה"ב 614/47. ועיין סוקולוף, ארמית א", ערך "זין".



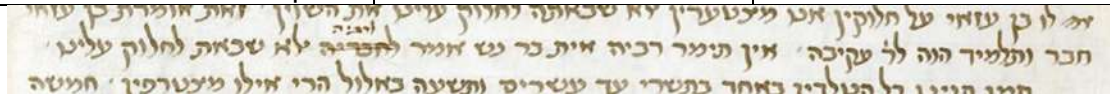
כרך א דף 266א

בשלושת המקרים הללו בחר פיצקטון להחליף את גירסת כתב יד ליידין בגירסה הלשונית המקובלת או המוכרת יותר שבוניציאה רפ"ב, אך הם נבדלים מן ההגהות והתיקונים מסברה שתיארתי למעלה בכך ששלושתם נעשו במפורש על פי ויניציאה רפ"ב, וזאת למרות שהדבר איננו מרחיב את הטקסט שלפנינו.<sup>348</sup>

#### 4.6.2 החלפה מחמת סברה

במקומות אחדים ההחלפה לא נעשתה מחמת התאמה לשונית אלא בשל משמעות הטקסט, המובנת יותר בנוסח החלופי, כמו בדוגמה הבאה:

כתב יד ליידין (נו"א) <sup>349</sup>	דפוס ויניציאה רפ"ב (נו"ב)	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
זאת אומרת בן עזאי חבר ותלמיד הוה לר' עקיבה. אין תימר רביה, אית ברנש אמר לחבריה אלא שבאת לחלוק עלינו	זאת אומרת בן עזאי חבר ותלמיד היה לר' עקיבא. אם תאמר רביה אית בר נש דאמר לרביה אלא שבאתה	זאת אומרת בן עזאי חבר ותלמיד הוה לר' עקיבה. אין תימר רביה, אית ברנש אמר לחבריה [לרביה] אלא שבאת לחלוק עלינו



כרך א דף 264ב

סוגיה זו עוסקת בשאלה מה היה טיב היחסים בין בן עזאי ורבי עקיבא. אחד מן המקורות המובאים בסוגיה הוא משנה ממסכת בבא בתרא בה מעביר בן עזאי ביקורת על ר' עקיבא ואומר לו "על החלוקין אנו מצטערין אלא שבאת לחלוק עלינו את השווין".<sup>350</sup> מן הניסוח הפמיליארי של דברי בן עזאי במשנה זו מסיק התלמוד שכן עזאי היה "חבר ותלמיד" לר' עקיבא ולא תלמיד בלבד. משפט החתימה מצוי היה לפני פיצקטון בשני נוסחים. בנוסח ויניציאה רפ"ב מדובר בשאלה רטורית, האם יש אדם שיאמר לרבו "אלא שבאת לחלוק עלינו"? ודאי שלא מצוי, ולכן ודאי שר' עקיבא לא היה רבו של בן עזאי. לעומת זאת בנוסח כתב יד ליידין, אם תאמר שהיה רבו "אית בר נש אמר לחבריה "אלא שבאת לחלוק עלינו", מצוי שאדם יאמר לחברו "אלא שבאת לחלוק עלינו". המשפט נהגה בניחותא ולא כשאלה רטורית,

<sup>348</sup> ובדומה גם 620/45 "והרי" < "ומה ראית".

<sup>349</sup> שקלים פ"ג ה"א 611/30.

<sup>350</sup> משנה בבא בתרא, פ"ט מ"י.

והוא מוצג כהנחה ריאלית, מצוי יותר שהביטוי יאמר על ידי חבר. מצד היסטוריית הנוסח דומה שאכן הנוסח המובא בוניציאה רפ"ב הוא הנכון ותיקונו של פיצקטון נכון מצד זה, אלא שלטובת תיאור מלאכתו אין משמעות לשאלה האם "צדק" בהחלטתו, אלא לאופן שבו נעשתה.<sup>351</sup> פיצקטון הכריע שיש לקרוא את המשפט כשאלה רטורית, ולכן החליף את "לחבריה" ב"לרביה" הלקוח מנוסח ויניציאה רפ"ב. אך הוא בחר את המילה המשנה את משמעות המשפט בלבד ולא הכניס גם הבדלים סגנוניים המבדילים בין הנוסחים, כמו "חבר תלמיד" במקום "חבר ותלמיד", "היה" במקום "הוה", "ר' עקיבא" במקום "ר' עקיבה", וכן קיצור ציטוט דברי בן עזאי מהמשנה בבבא בתרא בסוף הסוגיה. ניכרת כאן מלאכת סלקציה זהירה ונסיון להחליק את הנוסח רק מבחינת משמעותו המילולית בתוך התחביר הקיים ולא תוך סיגנון מלא שלו.

#### 4.7 הרכבת נוסחים

תופעה זו מציגה כיוון אחר לגמרי ממלאכת זיהוי החסרונות והשיבושים ותיקוניהם. היא שוברת להלכה ולמעשה את הדימוי של העבודה עם כתבי יד רבים כמלאכת גילוי של טקסטים שנמחקו ועתה יש להשיבם. כל הדוגמאות שלהלן מציגות התמודדות עם שני נוסחים שונים עד כדי כך שאין כל משמעות להצגתם זה לצד זה כאילו המשיכו זה את זה. לעיל הראיתי כיצד החליף פיצקטון במקומות מסויימים מילה או מונח, אך במקרים שלפנינו ביקש פיצקטון שלא לבחור בין שני הטקסטים אלא להרכיב ביחד ולייצר מהם טקסט חדש לחלוטין. מטבע הדברים תופעה זו תהיה מצויה יותר במסכת שקלים, שכן ההבדלים המובהקים בין נוסח א' ונוסח ב' מספקים מקרי מבחן רבים יותר. מעשה רדיקלי שכזה דורש הבהרה של הקונטקסט הפילולוגי, האתי והפסיכולוגי שמאפשר אותו. הבהרה שאבקש לעשות אחרי תיאורי המקרה.

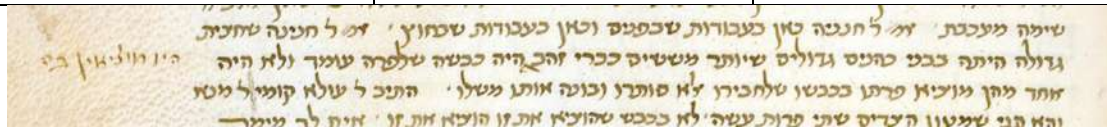
#### 4.7.1 שקלים פ"ד ה"ב 615/23

כתב יד ליידין (נו"א)	דפוס ויניציאה רפ"ב (נו"ב)	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
אמ' ר' חנינה שחצית גדולה היתה בבני כהנים גדולים,	אמ' ר' חנין שחצו' גדולה היתה בבני כהנים גדולים שהיו	אמ' ר' חנינה שחצית גדולה היתה בבני כהנים גדולים,

<sup>351</sup> מבחינת נוסח המשפט המקורי נוסח השאלה הרטורית הגיוני יותר, במקבילה במסכת ראש השנה (ר"ה פ"א ה"א 663/4-44), נשמט משפט שלם מחמת הדומות (663/20-23) והושלם על ידי פיצקטון, מ"רביה" ל"רביה". בשום מקום אחר לא תיקן פיצקטון ממקבילות פנימיות בירושלמי ולכן נראה קרוב לודאי שגם כאן התיקון נעשה מכתב יד ולא מהמקבילה שלפנינו, המתקנת לפי ויניציאה רפ"ב, על כל פנים אופי השמטה מחה"ד מחייב שהמילה החסרה תהיה דווקא "לרביה". קטע גניזה למקבילה ממסכת ראש השנה (T-S F17.13) מאשר שזוהי ההשלמה הנכונה. קטע הגניזה לא יכול להיות ידוע כמובן לפיצקטון, הפירוש המוצע למעלה הוא נסיון לשחזר את מה שהוא יכול היה לחשוב לפי מצאי הטקסטים שהיה זמין לפניו.



שיותר מששים ככרי זהב [היו מוציאין בה] היה כבשה שלפרה עומד, ולא היה אחד מהן מוציא פרתו בכבשו שלחבירו אלא סותרו ובונה אותו משלו.	מוציאין בה יות' מששים כיכרי כסף וכיבשה של פרה היה עומד שלא יהא אחד מהם מוציא פרתו בכיבשו של חבירו אלא סותרו ובונה אותו משלו.	שיותר מששים ככרי זהב היה כבשה שלפרה עומד, ולא היה אחד מהן מוציא פרתו בכבשו שלחבירו אלא סותרו ובונה אותו משלו.
--	--	---



כרך א דף 266א

על מובנה המדוייק של סוגיה זו עמלו כמה חוקרים.<sup>352</sup> שלושה חלקים למשפט, הראשון קובע את שחצנותם של בני הכהנים הגדולים, השני מתאר את מחיר הכבש, והשלישי את מנהגם שכל אחד בונה כבש לפרתו. כך מדגים החלק השלישי את הכלל שנקבע בחלק הראשון. הפועל "עומד" בחלק השני משמעותו "מתומחר" או "עולה" ומתייחס אל מחיר הכבש.<sup>353</sup> יוצרו של נו"ב לא הבין את משמעות הפועל וחשב שהמשמעות היא שהכבש היה עומד, כלומר ניצב, לאחר שבנו אותו. משום כך חסר לו פועל שיתייחס אל המחיר והוא הוסיף את המלים "היו מוציאין בה" כדי לפצות על החסרון. התוצאה היא המשפט התקני הבא: "שהיו מוציאין בה יות' מששים כיכרי כסף וכיבשה של פרה היה עומד", שבו משמעות המילים "מוציאין בה" הוא שהיו מוציאים את הסכום עבור הפרה.

מבחינה לשונית ניתן לנסח את המשפט השני שבנו"ב, הנפתח בפסוקית הזיקה, בשני אופנים, "שהיו מוציאין בה יותר מששים ככרי כסף" כפי שנמצא לפנינו בוויניציאה רפ"ב, או "שיותר מששים ככרי כסף היו מוציאין בה". פיצקטון המיר את האופן בראשון באופן השני כי כך נשמרו לו המלים הראשונות מליידן. התוצאה היא משפט שיש בו פתרון לבעיה שאיננה קיימת בו מלכתחילה, שהרי הפועל "עומד" הוא שמתייחס אל המחיר בנוסח א', ולמעשה לפנינו פסוקית שיש לה כביכול שני סיומים במקום אחד. זוסמן תיאר תוספת זו כתוספת יוצאת דופן שכן "שינה את מקום התוספת כדי למעט בתיקונים".<sup>354</sup> דוגמה זו ממחישה כיצד לצד עיבוי הנוסח פיצקטון ביקש להימנע במידת האפשר מתוספות, גם במחיר עיקום התחביר.

<sup>352</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 70.

<sup>353</sup> השווה משנה כריתות פ"א מ"ו "מעשה שעמדו קינים בירושלם כדינר זהב... ועמדו קנים בו ביום ברכעתים".

<sup>354</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 70.

כתב יד ליידין (נו"א)	דפוס ויניציאה רפ"ב (נו"ב)	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
<p>על דעת דר' יוחנן ניחא "נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתייהו". הדא היא דר' שמעון, עוד היא משם שבועת תקנה.</p>	<p>דעתיה דר' יוחנן ניחא "נשבעין" דגזברין משו תקנת</p>	<p>על דעת דר' יוחנן ניחא "נשבעין [לגזברין ואם לאו נשבעין] לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתייהו". הדא היא דר' שמעון, עוד היא משם שבועת תקנה.</p>
<p>אלא לר' אליעזר גזברין מאי עבידתיהו? ונשבעין לבני העיר במעמד גזברין כי היכי דלא ניחשדינהו אי נמי דלא נשוו להו פושעי שאפי' קבלו עליהן בני העיר לשלמי אין הקדש יוצא בלא שבוע.</p>	<p>אלא לר' אליעזר גזברין מאי עבידתיהו? ונשבעין לבני העיר במעמד גזברין כי היכי דלא ניחשדינהו אי נמי דלא נשוו להו פושעי שאפי' קבלו עליהן בני העיר לשלמי אין הקדש יוצא בלא שבוע.</p>	<p>[אלא לר' אלעזר גזברין מאי עבידתיהו, נשבעין לבניה עיר במעמד גזברין כי היכי דלא ליחשדינהו אינמי דלא נשוו להו פושעים] אע"פ שקיבלו בני העיר לשלם אין ההקדש יוצא בלא שבועה.</p>
<p>אע"פ שקיבלו בני העיר לשלם אין ההקדש יוצא בלא שבועה.</p>		



כרך א דף 263א

סוגיה זו עוסקת בבני עיר ששלחו את שקליהם אל המקדש ואלו נגנבו או אבדו בדרך. השליחים חייבים בשבועה לגזברים שבמקדש או לבני העיר ששלחו אותם – תלוי באיזה שלב נעלם הכסף – כדי להיפטר בעצמם מתשלום. על דין זה חולקים ר' אלעזר ור' יוחנן כמי הוא הולך, לפי ר' אלעזר הדין הוא כר' שמעון, שאמר "קדשים שהוא חייב באחריותו כנכסיו הן" ולכן חייב בשבועה. לדברי ר' יוחנן דין זה מתאים לדברי הכל, שכן השבועה היא "שבועת תקנה" בלבד ולא שבועת השומרים "מדאורייתא פטור לגמרי ורבנן הוא דתיקון לה שלא יזלזל בשמירת ההקדשות" (פנ"מ).

שתי הרצאות הסוגיות שלפנינו שונות זו מזו בפרטים רבים וגם כאן כל אחת מהן מתפרשת יפה בפני עצמה. לגירסת כתב יד ליידין הסוגיה עוסקת דווקא במקרה בו אבדו או נגנבו השקלים לפני הפרשת התרומה, ולכן מצוטט רק חלק המשנה העוסק בבני העיר. לפי גירסה זו אומרת הגמרא שלפי דעתו של ר' יוחנן עולה המשנה יפה, שכן השומרים נשבעים לבני העיר שבועת תקנה ובני העיר שוקלים שוב את שקליהם. לא זו בלבד, אומרת הגמרא, לפי שיטת ר' יוחנן גם דברי ר' שמעון "קדשים שהוא חייב באחריותו כנכסיו הן" מתפרשים כחובת שבועה משום שבועת תקנה ולא דאורייתא, "הדא היא דר' יוחנן חייב באחריותו כנכסיו הן".



שמעון עוד היא משום שבועת תקנה".<sup>355</sup> הכיצד? "אע"פ שקיבלו בני העיר לשלם" ורצו לוותר לשליח על שבועתו, "אין ההקדש יוצא בלא שבועה".

לפי גירסת הסוגיה שבוניציאה רפ"ב עוסקת הסוגיה בשבועה לגיזברים דווקא, ולכן היא מצטטת את המילה "נשבועין" המופיעה פעמיים במשנה ומתייחסת דווקא לזו "דגזברין". שבועה זו, אומר התלמוד, היא "משום תקנתא" בלבד, כר' יוחנן. שואלת הגמרא אם כדברי ר' שמעון הקדשים "כנכסיו הן", על השומרים להישבע לבעליהם, "גיזברין מאי עבידתייהו?" [=מילולית: מה מעשיהם] מדוע עליהם להישבע לגזברים? ואז מציעה הגמרא פירוש אינטגרטיבי אליבא דרבי שמעון. "ונשבועין לבני העיר במעמד גזברין" ולמעמד זה מוצעים שני הסברים. האחד "כי היכי דלא ניחשדינהו", כדי שלא ייעשו חשודים. או אפילו "דלא נשוו להו פושעי", שלא יהפכו אותם לפושעים. ולכן אפילו אם קבלו עליהם בני העיר לשלם את האבידה "אין הקדש יוצא בלא שבועה", למנוע חשד והאשמת שווא.

באמצעות הגהותיו איחד פיצקטון את שתי הסוגיות והפך אותן לסוגיה אחת העוסקת בכל המשנה. כניסוחו הרהוט של זוסמן:

ונראה שהמגיה הגיה על פי (ויניציאה רפ"ב)... ותיקן מסברתו על פי המשנה ('דגזברין' - 'לגזברין') ובצורה מחוכמת מבלי למחוק את נוסח כתב היד, אלא על ידי הוספת הרישה - והסיפה מתפרשת לכאן ולכאן.<sup>356</sup>

ההגה שאיחדה את הסוגיות לסוגיה אחת היתה זו שהוסיפה את הגזברין לציטט מהמשנה. את הסיפא עיבד פיצקטון באופן עצמאי, באמצעות מחיקת הטרמין "עוד היא" המפרש את ר' שמעון לפי ר' יוחנן, והוספת ההסבר לסברת ר' אלעזר לפני ה"אע"פ", יצר פיצקטון שני חלקים שקולים לסוגיה, האחד אליבא דר' יוחנן והאחד אליבא דר' אלעזר, הסיפא "אע"פ שקיבלו בני העיר לשלם אין ההקדש יוצא בלא שבועה" משועבד לשיטה החדשנית של "נשבועין לבני העיר במעמד גזברין" ואינו יכול יותר להתפרש כפירוש לדברי ר' שמעון אליבא דר' יוחנן.

פיצקטון ראה את שתי הסוגיות שעמדו לפניו כ"חומרי הגלם" ובנה מהן סוגיה אחת תוך שימוש מינימלי בחומרים הטקסטואליים שלפניו. לא מדובר בהוספה של חומר יתר בלבד, אלא ביצירתו של מרקם טקסטואלי חדש לחלוטין, המוציא את הסוגיה הקיימת מידי פשוטה וממסגר אותה מחדש.

<sup>355</sup> מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 172-175; "עוד היא" - גם כן. עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, עמ' 1187 הע' 144.

<sup>356</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 68.

הנוסח המעובד שיצר פיצקטון	דפוס ויניציאה רפ"ב (נו"ב)	כתב יד ליידין (נו"א)
אמ' ר' בון בר כהנא, "מן הצאן", דבר שהוא בא מכל הצאן, יצא אשם שאינו בא אלא מן האלים בלבד.	א"ר ביבי בר כהני, "מן הצאן", דבר שבא מכל הצאן, יצא אשם שאין בא אלא מן האלים בלבד.	אמ' ר' בון בר כהנא, "מן הצאן", דבר שהוא בא מכל הצאן, יצא אשם שאינו בא אלא מן האלים בלבד.
בכל אתר את אמר ["מן" <sup>357</sup> ] מלרבוט [למעט] והכא את אמר ["מן"] מלמעט [לרבות]?	התיב ר' בון, בכל אתר את אי מן להוציא וכאן את אמר מן לרבו	בכל אתר את אמר מלרבות והכא את אמר מלמעט?
אמ' ר' מנא, [הכא נמי "מן" למעט, מיעוט שאינו בא בן שני שנים. מיעוט שאינו בא נקבה. וגבי אשם נמי "מין" למעט הוא] מיעוט; שאינו בא אלא מן האלים בלבד.	א"ר אבין ה"נ "מן" למעט מיעוט שאינו בא בן שני שנים ואינו בא נקבה.	אמ' ר' מנא, מיעוט,
	וגבי אשם נמי "מן" למעט הוא שאינו בא אלא מן האלים בלבד.	שאינו בא אלא מן האלים בלבד.



כרך א, דף 264א

ר' יוחנן טוען שהפסח משתנה לשם שלמים, שכן כל שהוא מן הצאן בא שלמים. מקשים עליו, "הרי אשם", הוא מן מצאן ואינו בא שלמים. על כך עונה ר' בון בר כהנא בלימוד מן הצירוף המקראי "מן הצאן", שרק קרבן שבא מכל סוגי הצאן יכול להשתנות לשלמים, אך אשם הוא יוצא דופן שכן הוא בא מן האילים בלבד. מקשה על כך הגמרא, בכל מקום משתמשים במילית "מ-" כדי לרבות, ואילו כאן משתמשים בה בשביל למעט! מתרץ זאת רבי מנא, שאמנם לומדים מ"מן הצאן" שמדובר בקרבן שבא מכל סוגי הצאן וזהו ריבוי, אך לגבי האשם זהו דווקא מיעוט, שכן מכאן למדנו שהאשם אינו בא אלא מן האילים בלבד.

גירסת נוסח ב' של פסקה זו מעובה על פי סוגיית הבבלי בזבחים ט ע"א.<sup>358</sup> במקום ר' בון בר כהנא נמסרת השמועה בנו"ב מפי ר' ביבי בר כהנא.<sup>359</sup> קושיית הגמרא מובאת בנוסח ב' משם ר' בון, בעוד בנוסח א' היא אנונימית, ונוסחה הפוך. בעקבות בבלי זבחים אף נוסף כאן שלב בסוגיה, מלווה בטרמין

<sup>357</sup> מילה זו, וכן המילה "מן" בשורה הבאה צוינו על ידי מהדירי מהדורת האקדמיה כמילים שהתווספו על ידי מגיה 2, אותו אני מכנה בעבודה זו בעקבות אפשטיין ג'. עיון בכתב היד גופו בספריית אוניברסיטת ליידין (מאי 2018) לא שיכנע אותי שמדובר ביד אחרת, מה גם שהמילים משוקעות בתוך הגהה נרחבת יותר. כאן, על כל פנים, לא משנה הדבר את תיאור ההגהה גופה.

<sup>358</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 68.

<sup>359</sup> להבדלים בשמות המוסרים בין נו"א ונו"ב ר' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, הע' 100.

"הכי נמי", המורה על נסיון אלטרנטיבי לתרץ את אותה הקושייה, כלומר להסביר למה הוצאת האשם היא מיעוט ולא ריבוי, "א"ר אבין ה"נ 'מן' למעט, מיעוט שאינו בא בן שני שנים ואינו בא נקבה. וגבי אשם נמי 'מן' למעט הוא שאינו בא אלא מן האלים בלבד".

בעיבודו נמנע פיצקטון מלשנות את שמות המוסרים בכתב היד שלפניו והשאיר אותם על מכונם, כמו כן נמנע מלהוסיף שמות של מוסרי שמועות במקום שבו בנוסח א' אין כל שם. הוא החליף את ה"לרבות" ו"למעט" כך שהם יתאימו למהלך הלוגי, לפי מה שמצא בויניציאה רפ"ב, אבל הוא לא החליף את "למעט" ב"להוציא". הוא העתיק את המהלך היתר שהוא מצא בויניציאה רפ"ב אך הוסיף לו מילת הבהרה אחת באמצע המהלך, במקום "ה"נ 'מן' למעט, מיעוט שאינו בא בן שני שנים ואינו בא נקבה" – "הכא נמי 'מן' למעט, מיעוט שאינו בא בן שני שנים. מיעוט שאינו בא נקבה". גם כאן ייצר פיצקטון נוסח משולב שאין לו אב לא בליידן ולא בויניציאה רפ"ב אך במקרה זה מדובר בהבדלים ריטוריים ולא הבדלים במבנה או במסקנת הסוגיה.

#### 4.7.4 הרכבת נוסחים – רציונל ומשמעות

הרכבת הנוסחים מעמידה בעיה מול ההיסטוריון המבקש להבין כיצד חשב פיצקטון על כתבי היד של התלמוד. הסוגיה הנוצרת לא היתה קיימת לפני פעולתו של המגיה, וממילא אי אפשר לראות את עבודתו כעבודה של ליקוט של נוסחאות, אלא כעבודה יצירתית לחלוטין של יצירת נוסח חדש "בהשראת" כתבי היד.

למעשה ישנן שתי אפשרויות להבין מעשה רדיקלי שכזה. האפשרות הראשונה היא כזו: קשה להאמין שפיצקטון חשב שכאשר הוא מייצר טקסט חדש הוא משחזר טקסט בנוסחו הראשון, ולכן יש לראות במקרים אלו רגע של רמיה עצמית, או התמסרות מוגזמת אל מלאכת הרכבת הטקסטים מכתבי היד. רגע בו פיצקטון נמשך אל הפן היצירתי של פרטי מלאכת שיחזור הטקסט עד שזנח את המסגרת האתית הנוקשה ששם לעצמו. זהו רגע החושף את העובדה שלמעשה מלאכת הגילוי של הטקסט הקדמון מלווה גם בחדוות יצירה, היכולה למשוך את ליבו של המגיה עד כדי שכחה של מטרתו הראשונה, המשתמעת, של המפעל. הבעיה בהנחה שכזו היא שלא נמצא בשום מקום שפיצקטון מתחרט או מוחק הגהה מוגזמת, כפי שאפשר היה לצפות מנטישה רגעית ולא מודעת של אתיקת ההגהה. האפשרות השניה קרובה יותר אל לבי, והיא שאין כאן "החלקה", או בעיה, וזוהי בדיוק מלאכת ההרכבה שפיצקטון ביקש

לבצע מתוך מודעות מלאה. כזכור בקולופון מהדורת וויניציאה רפ"ג כתב יעקב בן חיים שהם מצאו ארבעה סדרים בלבד מן התלמוד הירושלמי, ואז כתב כך כך:

ושקלינן וטרינן בהו' טובא למיהך בארח קשוט בגירסו' הישרות עם תלת טפוסין אחרנין דוקניות דהוון קדמנא כד הוונא מגהין בהאי חיבור'.

תרגום:

ושקלנו וטרנו בהם רבות ללכת בדרך אמת, בגירסאות הישרות, עם שלושה טפסים אחרים מדוייקים שהיו לפנינו כאשר היינו מגיהים בחיבור זה.

נושא המשפט הוא ה"ד' סדרין", ארבעת סדרי התלמוד, ובהם מבקשים המגיהים ללכת, משל היו מסלול או דרך, "עם" ה"טפוסין", כלומר עם כתבי היד. הגדרה כזו של המלאכה פותחת פתח לפרשנות מקסימליסטית, על פיה כתבי היד אינם מספקים את החומר ממנו יורכב טקסט אקלקטי, אלא משמשים כמעין תמרורים המכוונים את המגיהים בהליכתם בדרך.<sup>360</sup> השלב הבא המתבקש שעשוי לנבוע מתוך תודעה שכזו הוא עיבוד של הטקסט והגהתו מסברה, ללא כל מקור טקסטואלי מוצק. אכן, גם הגהות כאלו נמצאות בכתב יד ליידן והפרק הבא יוקדש להן. אך יש לסייג גם את הצעתי זו. אילו אכן היה פיצקטון פועל מתוך מודעות מלאה להנחת העבודה המתוארת לעיל, דומה שלא היה מסתפק רק בסטנדרטיזציה של הכתיב, בהרכבת נוסחים סותרים ובהגהות פה ושם מסברה, אלא היה מעבד את נוסח הירושלמי באופן אקטיבי הרבה יותר. יתכן שמה שעמד בינו לבין עבודה מסיבית יותר על נוסח הירושלמי הוא קוצר הזמן. בשאלת קצב העבודה אחתום את הדיון על אופן ההגהה של פצקטון.

#### 4.8 הגהות מסברה

בפרק האחרון הראיתי שלעתיים שינה פיצקטון את הנוסח המועתק וייצר נוסח חדש על ידי שילוב הנוסח שלפניו בכתב יד ליידן עם הנוסח שמצא בטופס אחר, כך שלתוצאה אין מקור טקסטואלי אחד מובהק. דנתי ברקע האתי האפשרי של פעולה כזו וטענתי שלמגיה שמרכיב נוסחים לא תהיה מניעה גם להגיה מסברה. להגהות מסברה יוקדש הפרק הנכחי. ישנן כמה וכמה הגהות, בעיקר בסדר זרעים, שאת מקורן הטקסטואלי לא הצלחתי לאתר. אכן, כפי שהראיתי בנספח א', קטעים מסויימים הוגהו על פי ציטוטי ירושלמי בעין יעקב ובר"ש משאנץ, ולכן אין מניעה שקטעים אחרים יוגהו על פי מקורות נוספים שאינם לפנינו או שטרם אותרו. האפשרות ההיפותטית הזו מערימה קושי מתודולוגי על הנסיון

---

<sup>360</sup> יש להעיר שיעקב בן חיים עצמו, כאשר נדרש לפתור בעיה דומה כשערך את כרך משניות טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ, וויניציאה רפ"ג שגם הוא עמד לפניו בכמה נוסחים סותרים, סידר את הטקסט הסותר בשני טורים מקבילים ונמנע מליצור פעולם האחדה.

להוכיח שהגהה מסויימת לא נעשתה מתוך כתב יד אלא התווספה לגמרי מסברה. הרי יכולים היו להיות כתבי יד נוספים שיכולים היו "לכסות" גם את האזורים שכבר כוסו על ידי וטיקן 133, וויניציאה רפ"א ורפ"ב, וכן אפשר שיהיו מקורות חיצוניים נוספים מהם עלול פיצקטון ליטול ציטוטי ירושלמי, כמו ה"עין יעקב" והר"ש משאנץ. על בדיקה זו להתבצע, למעשה, בתוך האיזור האפל שלגביו לעת עתה איננו יכולים לדעת דבר לאשורו מלבד תוכן ההגהות עצמן. משום כך אני מבקש להציע מדד מתודולוגי אחר, מדד שאיננו בטוח במאה אחוזים, אך הוא יכול לספק אינדיקציה משוערת ולשמש כניחוש מלומד.

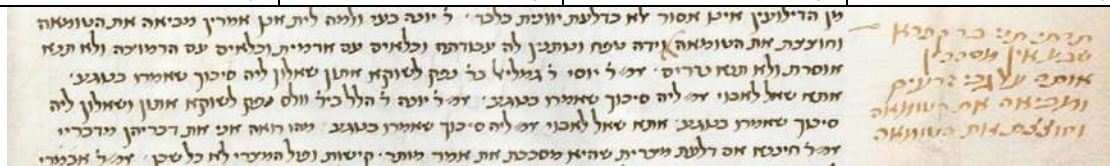
אני מבקש לסקור הגהות מסויימות שהוגהו בתוך החלקים שכתבי היד או הדפוסים ששימשו להם מקור עיקרי נמצאים בידינו, אך הגהות אלו אינן לקוחות מתוך כתבי היד או הדפוסים הללו, וגם לא מתוך ה"עין יעקב" או פירוש הר"ש משאנץ או מתוך כל מקור אחר שמוכר לנו. אני מבקש להציע שהגהות מסויימות אלו עונות לשורה של הגדרות פרשניות עקביות. כוונתי שיוצרון של ההגהות הללו זיהה פערים או חסרונות מסוג מסויים בטקסט התלמודי ומילא אותן על ידי הוספה של מספר מילים או משפט שלם. הוספות אלו מעידות על החסרון שזיהה המגיה בטקסט. העקביות של אופן זיהוי החסרונות מאפשר לזהותן כהגהות מסברה. כוונתי להגהות מלאכותיות, שאינן מועתקות או מעובדות מתוך כתב יד, וגם לא מייצגות סיסטמטיזציה לשונית של כתב היד, אלא מהוות תוספת למדנית לשקלא וטריא התלמודי ועונות לשורה של קריטריונים לוגיים קבועים. אני מבקש להציע שהן נעשו ידי אותו אדם ללא מקור טקסטואלי אלא באמצעות היסק לוגי בלבד.<sup>361</sup>

שלוש הדוגמאות שבחרתי לקוחות מסדר זרעים, כלומר מרצף שבו עמד כתב יד וטיקן 133 לפני פיצקטון. ההגהות הללו אינן לקוחות מכתב יד וטיקן 133, למעשה כתב יד וטיקן 133, כמו גם ה"עין יעקב" והר"ש משאנץ, משמשים להן מעין "קבוצת ביקורת" חלקית. כפי שאראה מיד, מאפייניהן המשותפים מעלים אפשרות שיש כאן שיטה.

---

<sup>361</sup> הבעיה בטענה שכזו היא שגם אם אפשר יהיה להוכיח ברמה גבוהה של וודאות את זרותן של ההגהות למרקמו הטקסטואלי הראשון של הירושלמי, אפשר עדיין לטעון שמדובר בתוספת שלא נעשתה על ידי פיצקטון כהכנה להדפסה, אלא על ידי מעתיק של אחת מחוליות ההעתקה הקודמות ושלפני פיצקטון כבר עמדה הגהה זו כפי שהיא לפנינו ולכן היא מייצגת תהליך מדיוואלי שאיננו קשור לתרבות הדפוס. סיכוי שכזה כמוכן קיים, ואבקש לדון בו במשמעותיותו בסיכום הדברים.

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133	ציטוט בפירוש הר"ש ויניציאה ר"פ	הנוסח המשולב
תני חמשה דברים נאמרו בדלעת יונית, אין מסכין אותה על גבי זרעים ומביאין את הטומאה וחוצצת את הטומאה ועוקצה טפח ואוסרת כל שהוא והנודר מן הדילועין אינו אסור אלא בדלעת יונית בלבד.	תני חמשה דברים נאמרו כד לעת יונית, אין מסכין אותה על גבי זרעים ומביאה את הטומאה וחוצצת את הטומאה ועוקצה טפח ואוסרת כל שהיא והנודר א"ת מן הדילועין אינו אסור אלא בדלעת יונית בלבד.	תני חמשה דברים נאמרו בדלעת יונית, אין מסכין אותה על גבי זרעים ומביאה הטומאה וחוצצת הטומאה ועוקצה טפח ואוסרת כל שהיא ונודר מן הדלועין אינו אסור אלא בדלעת יונית בלבד.	תני חמשה דברים נאמרו בדלעת יונית, אין מסכין אותה על גבי זרעים ומביאין את הטומאה וחוצצת את הטומאה ועוקצה טפח ואוסרת כל שהוא והנודר מן הדילועין אינו אסור אלא בדלעת יונית בלבד.
ר' יונה בעי ולמה לית אנן אמרין מביאה את הטומאה וחוצצת את הטומאה	ר' יונה בעי ולמה לית אנן אמרין מביאה את הטומאה וחוצצת הטומאה	ר' יונה בעי ולמה לית אנן אמרין מביאה את הטומאה וחוצצת הטומאה	ר' יונה בעי ולמה לית אנן אמרין מביאה את הטומאה וחוצצת את הטומאה
ידה טפח ונותנין לה עבודתה	ידה טפח ונותנים לה עבודתה	ועוקצה טפח ונותנין לה עבודתה	ידה טפח ונותנין לה עבודתה



כרך א דף 64

דוגמה זו קלה יחסית, שכן כמחצית מן ההגהה מצוי לפנינו בפירוש הר"ש משאנן. פיצקטון השלים את חציה השני של ההגהה, למענת, ללא מקור כתוב נוסף. במובן זה מדובר על הגהה מסברה שהיא בעצם מעין שיכלול ופיתוח של תופעת הסטנדרטיזציה שתוארת לעיל.<sup>362</sup>

הסוגיה נפתחת בברייתא בה נמנים חמישה דינים השייכים בדלעת יונית, אחד מן הדינים הללו הוא שהדלעת היונית "מביאה"<sup>363</sup> את הטומאה וחוצצת את הטומאה. הכוונה היא שעלי הדלעת הרחבים יכולים לשמש כ"אוהל" ולהעביר את הטומאה למה שנמצא תחתיהם גם אם העלה עצמו אינו נוגע בטומאה, ומאידך יכולים עלים אלו לחצוץ בין הטומאה שתחתיהם לבין אדם וכלים שעל גביהם או

<sup>362</sup> הגהה זו צוינה על ידי מלמד כהגהה שאין לה מקור בוטיקן 133. מלמד, הגהות, עמ' 118.  
<sup>363</sup> בלידין "מביאין" ויש להגיה.

להיפך.<sup>364</sup> על מניין חמשת הדברים מקשה ר' יונה "ולמה לית אנן אמרין מביאה את הטומאה וחוצצת את הטומאה [תרתין]?", מדוע אינן אנו מונים את "מביאה" ו"חוצצת" כשני דברים, ומצרפים אותם לכדי דבר אחד? כסיוע לכך מביאה הגמרא את מניינו של בר קפרא, המונה שבעה דברים בדלעת יוונית, חלקם שונים מן הרשימה שבברייתא דלעיל. "מביאה" ו"חוצצת" נמנים בדבריו כשני דינים נפרדים. המשפט החסר נמצא אך ורק בר"ש על אתר.<sup>365</sup> השלמתו של פיצקטון היא רחבה יותר מן המצוטט בר"ש ואפשר היה לחשוב שהוא השלים על פי מקור שאיננו בידינו, בפרט בשל העובדה שלפי אופן השלמתו מדובר בהשמטה מחמת הדומות מ"הטומאה" ל"הטומאה". אך התוספת איננה מכילה אף מילה שאי אפשר להבינה מהקשרה, אני מבקש להציע את האפשרות שפיצקטון השלים את המלים הנוספות מסברה, על פי הרישא של הסוגיה. להלן השלמתו של פיצקטון, כאשר המלים היתרות על הנוסח שבר"ש מודגשות:

תני בר קפרא שבע אין מסכין אותה על גבי זרעים ומביאה את הטומאה וחוצצת את הטומאה

פיצקטון השלים את הרשימה המקוצרת שלפנינו על פי הברייתא שבראש הסוגיה. לפנינו השלמה מובהקת מסברה, מתוך מודל סמוך, במטרה להפוך את נוסח התלמוד לפשוט יותר להבנה בקריאה ראשונה. מטרת ההגהה היא ליצור טקסט שלם יותר, שניתן להבנה מתוך עצמו ולא מתוך קריאה לאור סוגיה קודמת. הגהה זו מעידה על כך שפיצקטון דמיין תלמוד שלם, שכל סוגיה בו ניתנת לקריאה כיחידה מונאדית וביקש לייצג אותו בדפוס באופן השלם ביותר האפשרי. במקרה זה נטל פיצקטון את "גדם" הסוגיה מציטוט הר"ש והשלים על פיו את האיבר כולו על פי הרישא של הסוגיה.

#### 4.8.2 מעשר שני פ"ג ה"ו 29-16/295

בסוגיה שלפנינו התיקון המוצע עשיר הרבה יותר מאשר בדוגמה הקודמת. לא מדובר על השלמה של קיצורים אלא על הוספה של שלב חדש במשא ומתן התלמודי.

<sup>364</sup> משנה אהלזת פ"ח, ופנ"מ ע"א.

<sup>365</sup> וכן, באותו נוסח מקוצר, בריבמ"ץ על אתר ר' ריבמ"ץ כלאים פ"ב מ"י. עמ' צד. במהדורת המשניות עם פירוש הר"ש שמאנץ וויניציאה ר"פ הודפס פירוש הר"ש משאנץ רק עד ביכורים פ"ב, ושם כנראה נקטע כתב היד ממנו הודפס הפירוש. משם ועד סוף ביכורים הודפס במקומו פירוש ריבמ"ץ, ומכאן שכתב יד שלו, לפחות למסכת ביכורים, היה בבית הדפוס של בומברג ואולי עמד לפני פיצקטון. על כל פנים לעניין סוגייתנו אין בכך רבותא.

על פי המשנה במסכת מעשר שני מותר לפדות פירות מעשר שני רק כל עוד לא הגיעו לירושלים, אך משהגיעו אסור לפדותם. פירות טבל שנכנסו לירושלים ואחר כך הפרישו מהם מעשר שני מחוץ לירושלים אין רשאים לפדות את המעשר השני אלא צריכים להחזירם לירושלים ולאכלם שם, שכן "מחיצות" ירושלים קלטהו וקידשוהו גם כשהיה בלול בתוך הטבל. המשנה מביאה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל האם מותר לאכול את הפירות בחוץ או שיש להחזירם לירושלים. ת"ק סובר שהמחלוקת נסובה על פירות שלא נגמרה מלאכתם ואילו ר' שמעון בר יהודה משם רבי יוסי סובר שהמחלוקת נסובה על פירות שנגמרה מלאכתן. כדוגמה לפירות שלא נגמרה מלאכתם מביאה המשנה סלי ענבים לגת וסלי תאנים למוקצה, לגביהם ברי שהשלב האחרון של עיבודם עוד לפניהם.<sup>366</sup>

אומרת הגמרא בפתיחת הסוגיה "הא סלי תאנים לאכילה וסלי ענבים לאכילה גמר מלאכה הן".<sup>367</sup> בניגוד לדוגמה שבמשנה לפירות שלא נגמרה מלאכתן, מובאת במימרה זו הגדרה לפירות שנגמרה מלאכתן – סלי תאנים וסלי ענבים שמלאים בפירות מוכנים לאכילה. מימרה זו מובאת ללא הקשר, ואחריה מובאת ברייתא ארוכה ובה דו שיח בין בית הלל ובית שמאי המבוסס על המחלוקת שבמשנתנו.



כרך א דף 126א

הא סלי תאנים לאכילה וסלי ענבים לאכילה גמר מלאכה הן.  
הל' ו'.

אמרו בית הלל לבית שמאי: אין אתם מודין לנו בפירות שלא נגמרה מלאכתן שייפדה מעשר שיני שלהן ויאוכל בכל מקום? אף פירות שנגמרה מלאכתן כן!

אמרו להן בית שמאי: לא, אם אמרתם בפירות שלא נגמרה מלאכתן שהוא יכול להבקרין ולפוטין מן המעשרות, תאמרו בפירות שנגמרה מלאכתן שאינו יכול להבקרין ולפוטין מן המעשרות!

אמרו להן בית הלל: אף פירות שנגמרה מלאכתן יכול הוא להבקרין ולפוטין מן המעשרות.

[וכי סלי תאנים וענבים לאכילה שמא אין יכול להבקרין לפטור מן מעשר. הדא אמר.]

ובסלי תאנים לאכילה וסלי ענבים לאכילה גמר מלאכה הן.

<sup>366</sup> מע"ש פ"ג מ"ו.

<sup>367</sup> 295/16.



אמרו להן בית שמי: לא, אם אמרתם בפירות שלא נגמרה מלאכתן שהוא יכול להוציא עליהן שיני ממקום אחר, תאמרו בפירות שנגמרה מלאכתן שאינו יכול להוציא עליהן שיני ממקום אחר!<sup>368</sup>

אפרש את הברייתא תחילה ללא ההגהה. טענתם הראשונה של בית הלל היא שכפי שמעשר שני של פירות שלא נגמרה מלאכתן נאכל בכל מקום כך הדין גם במעשר שני של פירות שנגמרה מלאכתן, כלומר שדין פירות שנגמרה מלאכתן קל יותר מפירות שלא נגמרה מלאכתן. בתשובתם טוענים בית שמאי שדין פירות שנגמרה מלאכתם חמור מפירות שלא נגמרה מלאכתם, שכן בפירות שלא נגמרה מלאכתם יכול אדם להפקיר את הפירות כך שיהיו מותרים לכל אדם וכך יהיו פטורים מן המעשרות, ממילא מובן שמחיצות ירושלים לא תקלוטנה אותן והמעשר השני הבלוע בהן לא יתקדש.

עונים להם בית הלל שהם חולקים אף על הנחה זו, שכן גם פירות שנגמרה מלאכתן ניתן להפקיר ולפטור אותם בכך ממעשרות, וראיה לדבר היא מסלי תאנים וסלי ענבים לאכילה, שאיסופם בסל הוא גמר מלאכתן ולמרות זאת אפשר להפקירם ולפטורם ממעשרות. דוגמה לדבר מביאים בית הלל מהמימרה שהובאה באופן עצמאי לפני הדו שיח בו אנו עוסקים, אודות סלי ענבים ותאנים לאכילה. ודומני שכאן יש להגיה קלות ולקרוא במקום "ובסלי" "וכסלי". "וכסלי תאנים לאכילה וסלי ענבים לאכילה גמר מלאכה הן".<sup>369</sup>

עונים להן בית שמאי שגם אם נקבל את שיטתם עדיין דין פירות שנגמרה מלאכתם חמור יותר שכן אין יכול להוציא עליהם שיני ממקום אחר, כלומר ניתן לצרפם לפירות שלא נכנסו לירושלים ולהפריש את המעשר מהפירות ההם, וממילא לא קלטו מחיצות.

הדיאלוג בנוי מבחינה ספרותית באופן סימטרי ודבר לא חסר בו מצד עצמו.<sup>370</sup> פיצקטון הוסיף בו הערה אחת ומחק שתי אותיות על מנת שהתוספת תיכנס באופן חלק לתוך הטקסט. להגהה זו אין מקור בוטיקן 133 ואני מבקש להציע שזוהי הגהה מסברה.

פיצקטון הפריד בין טענתם השניה של בית הלל לבין הסיוע שלהם מסלי תאנים וענבים לאכילה וייצר שאלה מלאכותית שנעשתה מתוך עיון במשפט הקודם ובמשפט הבא. הראיה בברייתא מובאת ללא פירוש, אנו אמורים להבין מעצמנו שסלי ענבים ותאנים לאכילה שנגמרה מלאכתן אפשר להפקירם

<sup>368</sup> 295/16-29.

<sup>369</sup> הסתייגות זו אינה פשוטה כלל, והר"ש כאן פ"ג מ"ו סובר שלבית הלל ניתן לפטור מן המעשרות אף אחר מירוח, והוא מבקש להגיה מבחר מקורות על פי שיטתו. ליברמן הציע פתרון אחר ר' ליברמן, תוסכפ"ש, זרעים עמ' 738-739. כך או כך שאלה זו איננה מעלה או מורידה לענייננו שכן הגהתו של פיצקטון לא באה לענות עליה.

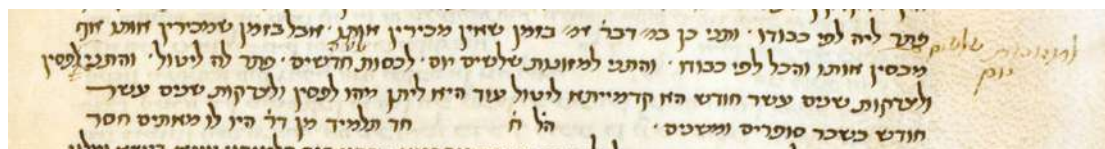
<sup>370</sup> על הסימטריה של דיאלוגים בספרות התנאית ר' כהנא, המחלוקת במשנה.

ולפטרם ממעשרות. פיצקטון ייצר את השאלה הבאה: "וכי סלי תאנים וענבים לאכילה, שמא אין יכול להבקירן לפטרו מן מעשר?" ואף הוסיף לשון הצעה להמשך, שהפך את הראיה לתשובה לשאלתו: "הדא אמר" והוא מוחק את האותיות "וב" והופך את המימרה לזהה למובא בראש הסוגיה: "הדא אמר סלי תאנים וכו'". זרותה של השאלה הרטורית באמצע הדו שיח התנאי ברורה, וכן של לשון ההצעה הארמית באמצע הסיפור העברי. השאלה אף מנוסחת באופן מסורבל באמצעות שתי מילות שאלה שאינן מסייעות זו לזו "וכי... שמא...", סימן נוסף למלאכותיותה. פיצקטון נטל חומר טקסטואלי מהקשרה של המימרה, ומתוך רצון להחליק בעיה פרשנית (מקור ההלכה של ב"ה שמותר להפקיר פירות שנגמרה מלאכתם), והוסיף לקומפוזיציה המהודקת והסימטרית של המשא ומתן התנאי שאלה ותשובה נוספות, עשויות לפי נוסח הגמרא.

### 4.8.3 פאה פ"ה ה"ז 111/39-42

בדוגמה הבאה מוצגת תוספת קצרה הרבה יותר מבחינת מספר המילים שהתווספו לטקסט, אבל משמעותן של מילים אלו מבחינת הקומפוזיציה של הסוגיה כולה היא רחבה ביותר. הגמרא דנה בשאלה כמה זמן צריך אדם לשהות בעיר על מנת שיחשב כאנשי העיר. המשנה אומרת "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכיכר בפונדיון", שהוא מזון שתי סעודות.<sup>371</sup> וכך היא סוגיית הגמרא:

והתני למזונות שלשים יום לכסות [ששה] חדשים. פתר לה ליטול. והתני [למזונות שלשים יום] לפסין ולצדקות שנים עשר חודש. הא קדמייתא ליטול, עוד היא ליתן. מהו לפסין ולצדקות שנים עשר חודש? בשכר סופרים ומשנים.<sup>372</sup>



כרך א דף 47ב

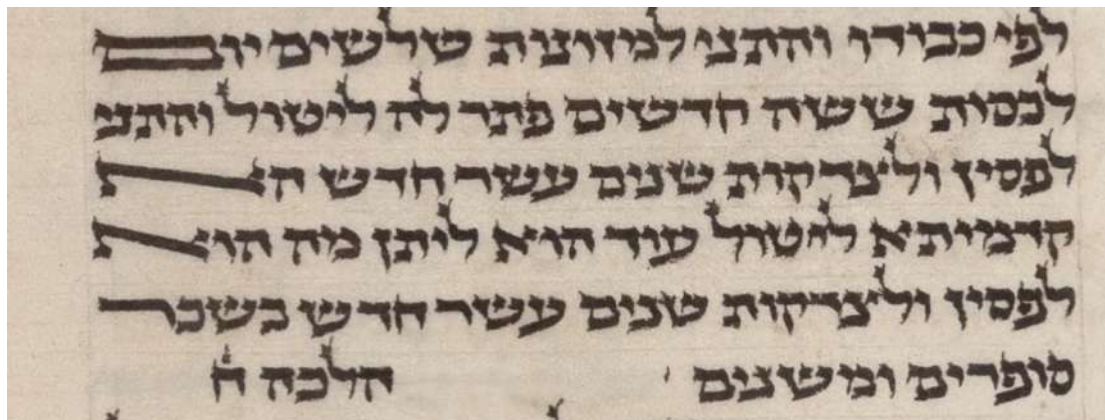
ראשית אפרש בלי ההגהות. שואלת הגמרא, אם העני הנידון עובר ממקום למקום ומקבל בכל מקום כיכר בפונדיון, כבדין המשנה, מה פתאום נאמר בביריתא "למזונות" רק אחרי שלושים יום? מתרצת הגמרא "פתר לה ליטול" במשנה דנים במי שעובר ממקום למקום והוא זכאי ליטול בכל מקום אליו הוא

<sup>371</sup> משנה פאה ח ז, 111/7-8.

<sup>372</sup> פאה פ"ה ה"ז 111/39-42. סוגיה זו מקבילה לסוגיית ב"ב פ"א ה"ה 1239/29-32.

מגיע. לעומת זאת הברייתא עוסקת במיסוי קהילתי, תושב חדש בעיר מתחייב לתת מזונות שלושים יום מיום הגעתו. מקשה על כך הגמרא "והתני לפסין ולצדקות שנים עשר חודש". בהמשך אותה הברייתא נאמר שלפסין ולצדקות, צרכי קהילה מסויימים שבמשמעותם המדוייקת עוסקת הגמרא להלן, גובים אחרי שנים עשר חודש, ממילא הרישא "למזונות" צריכה להתפרש כנטילה ולא כנתינה. פותרת הגמרא את הבעיה כך: "הא קדמייתא ליטול, עוד היא ליתן". המינוח "הא" פירושו "ברם" ותפקידו להציג דיוק מצמצם,<sup>373</sup> המינוח "עוד היא" פירושו "גם היא" והוא מורה על זהות עם הלכה קודמת.<sup>374</sup> משמעות המשפט "הא קדמייתא ליטול, עוד היא ליתן" הוא שהמשנה, המכונה כאן "קדמייתא" עוסקת בנטילת צדקה, ואילו הברייתא, המכונה כאן "עוד היא", עוסקת בנתינת מס עירוני.<sup>375</sup> עתה משביארה שהן המזונות והן הצדקות הם סוגים של מסים צריכה הגמרא להסביר מה ההבדל ביניהם, וכך היא עושה: "מהו לפסין ולצדקות שנים עשר חודש? בשכר סופרים ומשנים". הלפסים והצדקות המוזכרים בסיפא הם מסים שאינם נגבים עבור המזונות והכסות אלא עבור סופרים ומשנים.<sup>376</sup>

עתה אפנה לפרש את ההגהות. שתי הגהות סימן פיצקטון בפסקה קצרה זו. ההגה הראשונה "לכסות [ששה] חדשים", נעשתה כמו רוב ההגהות בסדר זרעים לפי כתי"ו וטיקן 133.<sup>377</sup>



<sup>373</sup> מוסקוביץ, הטרימינולוגיה עמ' 149.

<sup>374</sup> עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, עמ' 1188. סיריליאו חשב ש"פתר לה" צריך להתייחס אל הברייתא ולא אל המשנה ולכן הגיה "פתר לה ליתן" ובעקבותיו הגיה כך גם אפשטיין במלסה"א והגהתו סומנה בקונטרס התיקונים המורחב של מהדורת האקדמיה תשע"ו. הצעתי מיישבת את הסוגיה ללא הגהה.

<sup>375</sup> "קדמייתא" יכול להתפרש הן כ"רישא" של ברייתא אחת והן כברייתא או אפילו משנה קודמת. ר' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, עמ' 1256 הע' 9.

<sup>376</sup> התשובה על שאלה זו שונה בגירסת הסוגיה שבמקבילה במסכת ב"ב. ור' רש"ס על אתר. על פירוש המלים "לפסין ולצדקות" ר' את דיונו של ליברמן, תוסכפ"ש, עמ' 184 (על פאה פ"ד ה"ט).

<sup>377</sup> דף 65. זהו הנוסח גם בתוספתא פ"ד ה"ט. דפוס ראשון של התוספתא נדפס עם הרי"ף בבית דפוסו של בומברג, וכבר יכול היה להיות מונח לפני פיצקטון, מה גם שכתב היד האבוד ממנו הועתק הדפוס הראשון של התוספתא יכול היה להיות בהישג ידו. אלא שלא מצאתי עוד הגהות של נוסח התוספתא שבירושלמי לפי התוספתא, וברי שכתב יד וטיקן 133 הוא מקור מידי יותר.

ההגהה השניה "והתני [למזונות שלשים יום] לפסין ולצדקות שנים עשר חודש" נעשתה שלא לפי וטיקן 133 ובה עיקר ענייני כאן. הגהה זו היא הרחבה של גבולות הברייתא המצוטטת. הברייתא נפתחת במלים "למזונות שלשים יום, לכסות ששה חדשים" ומסתיימת ב"לפסים ולצדקות שנים עשר חדש". פיצקטון הבין (כמו סיריליאו ואפשטיין, ובניגוד לפירוש שהצעתי כאן למעלה) שה"קדמייתא" מתייחס לרישא של הברייתא, אל ה"למזונות שלשים יום", וממילא ה"לפסין ולצדקות" הוא "ליתן".<sup>378</sup> ההוספה של תחילת הברייתא "למזונות שלשים יום" נעשתה מתוך מחשבה שהסוגיה מעמתת בין שני חלקי הברייתא, ומתוך חוסר הבנה שהקושיה היא מצדקות למזונות, ושהתירוץ עוסק ביחס שבין הברייתא והמשנה.<sup>379</sup>

התוספת של פיצקטון מועתקת מראש הסוגיה, בה צוטטה הברייתא במלואה, פיצקטון הוסיף את הרישא של הברייתא "למזונות שלשים יום" ללא המציעתא "לכסות ששה חדשים" והדביק אותה אל הסיפא "לפסין ולצדקות שנים עשר חודש". כך שמה שנוצר הוא מעין קושיה מברייתא אחרת, דומה בנוסחה, מעין "הכי קתני" שבבבלי. מקור ההגהה, להצעתי, בסברה. פיצקטון התקשה, כפי שהתקשתי אני בדיון שלמעלה, בהבנת המשפט "הא קדמייתא ליטול עוד היא ליתן". אני פירשתי אותו כך ש"קדמייתא" מתייחס למשנה ולברייתא. אך ברגע שפיצקטון תחב את ה"למזונות שלשים יום" לתוך הברייתא הסותרת הפכו ה"קדמייתא" וה"עוד היא" לביטויים המציינים חלקים מתוך הברייתא המצוטטת. מעתה הסוגיה המוגהת איננה חוזרת אל המשנה, אלא עוסקת רק בברייתא המצוטטת, ופיצקטון הוסיף לה "קדמייתא" בתוכה שתהפוך אותה ליחידה מונאדית. כך: "והתני למזונות שלשים יום, לפסין ולצדקות שנים עשר חודש". "הא קדמייתא", היא הרישא של הברייתא המצוטטת שהוסיף פיצקטון, "למזונות שלשים יום", "ליטול" ואילו "עוד היא", כלומר לפסין ולצדקות, "ליתן".

אם כן לפנינו הוספה ברורה של ביטוי, המועתק מסביבתה של הסוגיה, ומטרתו להפריד את שני המשפטים הפותחים ב"והתני" כך שלא יהיו משועבדים זה לזה ויקראו בשטף. באמצעות תוספת זו הופכת הסוגיה ליחידה מונאדית קצרה שניתנת להבנה ללא הרחבה של המבט אל הקשר הרחב.

<sup>378</sup> ושלא כפי שהצעתי כאן שהביטוי מתייחס אל המשנה.

<sup>379</sup> אף במהדורת האקדמיה סימנו את ההגהה בסוגריים מסולסלות, המורות על ייתור במסירה, אולי על פי הסברה שהעליתי כאן.

#### 4.8.4 עקרונות ההגהה מסברה

בשלוש הדוגמאות האחרונות תיארתי הגהות שנעשו בתוך רצף שיש עבורו מקור הידוע גם לנו להגהות, כתב יד וטיקן 133, אך ההגהות לא נעשו על פיו. שלושתן, על פי הניתוח המוצע, נעשו על פי אותו עקרון. זיהוי של בעיה פרשנית קלה וניסיון לפתרה באמצעות הוספה של מילים מרחיבות – בדוגמה הראשונה, משפט מלאכותי שלם – בדוגמה השנייה והרחבה של ציטוט הברייתא, המשנה את מוקד השאלה של הגמרא – בשלישית. בכל שלוש הדוגמאות הושאלו המילים ממודל טקסטואלי בסוגיה הקרובה למקום ההגהה. באחת נוסף מידע פרשני ללשונה המקוצרת של מימרה, בשנייה נוספה שאלה שלמה באמצע ברייתא ובשלישית הוארך ציטוט הברייתא וכך שועבדה הסוגיה כולה אל הברייתא המוארכת.

אם ננסה לתאר את התלמוד המדומיין ששימש לפיצקטון כמודל תיאורטי לתקן על פיו את כתב יד ליידין, דומה שיש להגדירו כרצף של סוגיות שכל אחת מהן יכולה להיקרא כיחידה מונאדית, שהמשא ומתן התלמודי בנוי מתוכה, ושניתן להבינה תוך היזדקקות מינימלית לידע מוקדם או חיזוני. אבני הבניין שבהן השתמש פיצקטון כדי להשלים סוגיות אלו "חצובות" מתוך מרקמה הטקסטואלי של אותה הסוגיה עצמה או מן הטקסט התלמודי שלפניה או שאחריה. במובן זה מדובר במלאכת בניה שמזכירה את המונח הרפואי "השתלה אוטוגרפית", המתייחס להשתלה של עור או איבר אחר במקום אחר בגופו של אותו האדם שממנו הוא נלקח, על מנת לרפא בעיה מקומית.

ברי שאפילו ההרכבות המלאכותיות ביותר והתוספות היצירתיות ביותר של פיצקטון לא נעשו מבחינתו אלא מתוך מטרה לשחזר את התלמוד עצמו. גם השלמת הטקסט מסברה מתאימה להיפותיזה שהצעתי לעיל, שפיצקטון חשב על נוסח התלמוד כעל טקסט שיש לשחזרו לאור כתבי היד ולא דווקא ישירות מתוכם. תפיסת הטקסט של פיצקטון היא תפיסה של טקסט פתוח במידה, שעבר השחתה קלה שפגמה בצורתו, ומלאכתו שלו כמגיה היא להשיב את השיח התלמודי לצורתו השלמה.

בנספח ב' של עבודה זו ערכתי ניסיון לזהות עוד שורה של הגהות מסברה על פי עקרונות אלו בהלכה אחת שאין לנו עבורה כתב יד, פרק א' הלכה א' במסכת כתובות.

#### 4.9 קצב העבודה

בתחילת פרק זה העליתי שני הסברים אפשריים לרציונל שעשוי לעמוד ברקע הרכבות הנוסח והגהותיו של פיצקטון מסברה. אפשרות ראשונה היא לראות בהן "היסחפות" אחרי הפן היצירתי של מלאכת

ההגהה תוך התעלמות ממטרת שיחזור הטקסט הקדמון. הבעיה בהסבר זה שהוא איננו קוהרנטי, והוא עושה שימוש בהסבר פסיכולוגי נטול-ראיה על מנת להסביר תופעה טקסטואלית. ההסבר השני היה לראות בהן חלק אינטגרלי מאופן המחשבה של פיצקטון על הטקסט התלמודי ואפשרויות הרחבתו. לפי הצעה זו פיצקטון ראה בכתבי היד מעין תמרורים מנחים בלבד המאפשרים לו, כאשר נדרש לכך, לייצר את הטקסט התלמודי כמעט מאפס. הבעיה בהסבר זה היא שאם אכן כך הדבר צפוי היה לראות התערבויות רבות הרבה יותר בטקסט, הגהות רבות יותר מסברה והשלמה חופשית יותר של משפטים, מילים וסוגיות.

בעקבות ההסבר השני העליתי את הסברה שהעובדה שהתהליך לא הגיע לידי מיצוי נגרמה בשל קוצר הזמן שעמד לרשות פיצקטון בעבודתו. בסעיף זה רצוני לבחון מקרים אחדים בהם ניכר שהעבודה נעשתה בחיפזון, ושמעדים את אופן העבודה בתוך מסגרת זמן לחוצה. מסגרת זמן כזו עשויה להוות אינדיקציה לכך שהעיבוד לא נעשה באופן אינטנסיבי יותר פשוט משום שלא היה ברשותו של פיצקטון די זמן לכך.

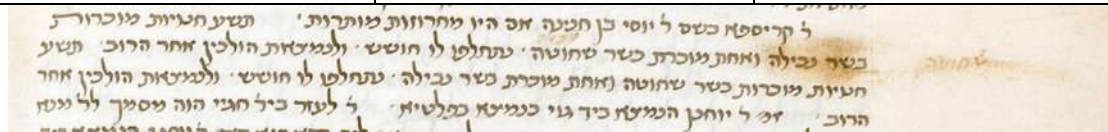
לעיל, בפרק על תכנון המהדורה, תיארתי את הממצא של בקר על הפנטימנטו של ציטוטי הר"ש בגליונות מסכת פאה. פנטימנטי דומים, פחות עקרוניים באופניים, סומנו גם תוך העבודה והם מלמדים רבות לא רק על מחשבות אופציונאליות ושינויי תכנון במהלך ייצור המהדורה, אלא אף על קצב העבודה. כפי שאבקש להראות בשתי הדוגמאות שלהלן.

#### 4.9.1 שקלים פ"ז ה"ג 629/18

כתב יד ליידין (נו"א)	דפוס ויניציאה רפ"ב (נו"ב)	הנוסח המעובד שיצר פיצקטון
ר' קריספא בשם ר' יוסי בן חנינה, אם היו מחרוזות מותרות. תשע חנויות מוכרות בשר נבילה ואחת מוכרת בשר שחוטה, נתחלפו לו חושש. ולנמצאת הולכין אחר הרוב.	ר' קריספא בשם ר' יוסי בר' חניב, אם היו מחרוזות מותרות. תשע חנויות מוכרות בשר נבילה <sup>380</sup> [שאחטה] ואחת מוכרת בשר שחוטה [נבילה], נתחלפו לו חושש. ולנמצאת הולכין אחר הרוב.	ר' קריספא בשם ר' יוסי בן חנינה, אם היו מחרוזות מותרות. תשע חנויות מוכרות בשר נבילה <sup>380</sup> [שאחטה] ואחת מוכרת בשר שחוטה, נתחלפו לו חושש. ולנמצאת הולכין אחר הרוב.
תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה נתחלפו לו חושש. ולנמצאת הולכין אחר הרוב. אמ' ר' יוחנן הנמצא ביד גוי	ט' חנויו' מוכרו' בשר שחוט' ואח' מוכרו' בשר נבילה נתחלפו לו חושש. ובנמצ' הלך אחר הרוב.	תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה נתחלפו לו חושש. ולנמצאת הולכין אחר הרוב. אמ' ר' יוחנן הנמצא ביד גוי

<sup>380</sup> נראה שהמילה נמחקה ואחר כך נמחקו סימני המחיקה. ור' להלן.

כנמצא בפלטיא.	א"ר יוח' הנימצא ביד גוי כנמצ' בפלטיא	כנמצא בפלטיא.
---------------	--------------------------------------	---------------



כרך א דף 272ב

דוגמה זו משקפת תהליך של הגהה וחרטה על ההגהה.<sup>381</sup> המשנה עוסקת בדין בשר שנמצא בעזרה, שלפי צורת חיתוכו ניתן לדעת לאיזה קרבן יועד מלכתחילה.<sup>382</sup> אגב כך נידונים כמה ספקות בשר. אם תשע חנויות בשוק מוכרות בשר נבילה ואחת בשר שחוטה, לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו לקח – חושש והבשר אסור. אם נמצאת החתיכה בשוק, "הולכין אחר הרוב" והבשר אסור. אם המצב הפוך, תשע מוכרות בשר שחוטה והאחת בשר נבילה, אם נתחלפו חושש והבשר אסור, אך אם נמצאת ברחוב הולכין אחר הרוב והבשר מותר. בגירסת ויניציאה רפ"ב נשמטה כל הבבא הראשונה ונמצא רק המקרה של תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבילה.

שלושה סימונים סימן פיצקטון כאן ואת שלושתם מחק. השניים הראשונים הם החלפה של "שחוטה" ב"נבלה" ושל "נבלה" ב"שחוטה", שניהם נמחקו באמצעות מחיה של הדיו בעודו לח. עקבותיו של הסימון השלישי נראות בבירור, על אף שהוא עצמו נמחק בהצלחה, מדובר במחיקה של המילה "נבילה". וכך ביאר זוסמן את פשר המחיקות והחזרה מהן:

וכנראה חשב המגיה לתקן על פי נו"ב... שם נמצאת רק הבבא דסיפא, עד שהרגיש, שבכ"ל בבא נוספת (רישא) ומחק תיקונו.<sup>383</sup>

התיעוד המקרי של ההגהה והחרטה מאפשר לשחזר את אופן המחשבה של פיצקטון על נוסח הברייתא כפי שהתרחשה "בזמן אמת". פיצקטון החל להשוות את כתב יד ליידין ונוסח ויניציאה רפ"ב, ומראה שהם הפוכים זה לזה בחר את נוסח ויניציאה רפ"ב, מסתמא מכיוון שהוא זה שבו נמצא החידוש של הברייתא. הוא הוסיף את המלים החליפיות, מחק את "נבילה" אך לפני שהספיק למחוק את "שחוטה"

<sup>381</sup> במהדורת האקדמיה סימנו את הפנטימנטי המתוארות כאן כך: "(נבילה)<sup>1</sup>... (שחוטה)<sup>1</sup>". הספרה 1 מציינת פעולה של "מגיה א" הוא יעקב בן חיים, ואופן הסימון מלמד שלפנינו הוספה של פיצקטון ומחיקה של יעקב בן חיים. אלא שתואר זה איננו יכול להיות נכון. ראשית משום שהמחיקה נעשתה באמצעות מחיה של הדיו ולא באמצעות מחיקה בקו, כך שאין אפשרות לזהות את המוחק לפי צבע הדיו או עובי הקו, שנית לפנינו מחיקה מובהקת של דיו בעודו לח, ועל כן חייב להיות שהכותב הוא המוחק, ומכיוון שהאותיות המחוקות כתובות בכתב ידו של פיצקטון ממילא לפנינו מחיקה של פיצקטון.

<sup>382</sup> משנה שקלים פ"ז מ"א.

<sup>383</sup> זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 74.

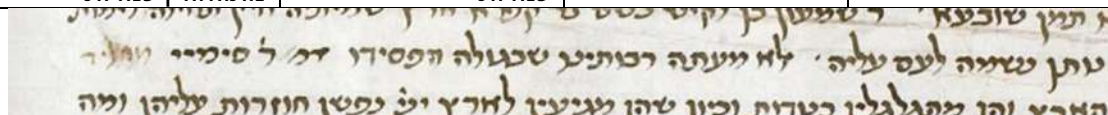
הבחין בכך שבכתב יד ליידין הברייטא מופיעה בנוסח כפול ושהטקסט הרצוי לו מופיע במשפט הבא ועל כן לפני שהיה סיפק ביד הדיו להתייבש מזה הן את הגהותיו והן את מחיקתו והותיר את הנוסח על כנו. דוגמה זו משקפת עד כמה מהיר היה תהליך קבלת ההחלטות של פיצקטון. תהליך זה היה מלווה בלימוד הראשוני של הסוגיה, ברי שהוא לא עבר עליה לפני כן, שכן מבט שני היה מלמד אותו שהסוגיה כפולה ושאינן להגיה. הלימוד הראשוני הוא שייצר את הטעות, והתיקון המהיר מלמד עד על מיומנותו של פיצקטון כלומד וכמגיה.

#### 4.9.2 כלאים פ"ט ה"ד 175/46

בנספח א' עסקתי במספר סוגיות שבהן נעשתה ההגהה מתוך מקור משני, שאיננו אחד מכתבי היד שהיו פתוחים לפני פיצקטון. אחד הדוגמאות לקוחה מפרק ט' במסכת כלאיים. מדובר בחטיבת אגדה ארוכה במיוחד.<sup>384</sup> מכיוון שכתב יד וטיקן 133 מכסה גם את מסכת כלאיים והיה פתוח לפני פיצקטון הוא יכול היה להגיה את החטיבה הזו ממנו, אך פיצקטון בחר להגיה את הסוגיה דווקא על פי גירסת הדברים בעין יעקב.

הגהה אחת בסוגיה זו מתעדת את העובדה שלפני פיצקטון היו פתוחים שני הספרים במקביל, הן ה"עין יעקב" והן וטיקן 133 והוא עבד עם שניהם עם הקולמוס ביד ותיקן מיד על גבי כתב יד ליידין, ללא עבודת הכנה מוקדמת. גם הגהה זו כמו ההגהה שבה עסקתי לעיל, מציגה פנטימנטו, כלומר חרטה על הגהה. אין לדעת מה היה כתוב בכתב יד ליידין, שכן במקום זה הכתב מגורד עד שאי אפשר לזהות את המילה.<sup>385</sup> אך ניתן לראות שני שלבים של כתיבה של פיצקטון. כלהלן:

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133	עין יעקב	הנוסח המשולב
אמ' ר' סימ"י ... הקב"ה לפניהן את הארץ והן מתגלגלין כנודות	א"ר סימ"י לפני הקב"ה מחליד להם את הארץ והם מתגלגלין כנודות	א"ר סימאי הב"ה מרעיד לפניהם את הארץ והם מתגלגלין כנודות	אמ' ר' סימ"י [מחל]רע[יד] הקב"ה לפניהן את הארץ והן מתגלגלין כנודות



כרך א דף 73ב

<sup>384</sup> כל החטיבה כפולה במסכת כתובות פי"ב ה"ג 1009/1-1011/43.

<sup>385</sup> יתכן שגם שר' יחיאל השאיר רווח ופיצקטון מילא אותו.



פיצקטון השלים את המילה החסרה מוטיקן 133 "מחליד", ואז כשראה שישנה השלמה טובה יותר בעין יעקב מחק את האותיות "חל" וכתב במקומן "רע" כך שנוצרה המילה "מרעיד". ברי אם כן שהסימון על כתב היד נעשה אחרי העיון בוטיקן 133, והסימון השני נעשה אחר כך לפי המובא ב"עין יעקב". שני התיקונים נעשו תוך כדי תנועה ולא אחרי עיון שקול במירב עדי הנוסח. יתכן גם שה"עין יעקב" הגיע לידינו של פיצקטון מאוחר ושהוא הגיה על פיו בשלב מאוחר יותר. לפי הסבר זה אין כאן עדות על עבודה במקביל עם שלושה מקורות ללא הכנה מראש, אלא על עבודה מצטברת, לפי מקורות מזדמנים, בקצב שבו הגיעו לפניו. כך או כך מדובר על עבודה ללא הכנה מראש.

#### 4.10 סדר נזיקין וטופס סבונה

סקירה סטטיסטית של ההגהות בכתב יד ליידין מגלה שבסדרים זרעים, מועד ונשים ישנו מספר הגהות דומה בכל עמוד, אך בסדר נזיקין ובשלושת פרקי מסכת נידה<sup>386</sup> ההגהות מתמעטות ביותר, למעט מסכת הוריות שהוגהה על פי וויניציאה רפ"א, בה חוזר מספר ההגהות הממוצע להיות דומה למספר ההגהות בדף מקביל מסדר זרעים למשל. בפרט מועטות ההגהות בשלוש הבבות ובמסכתות סנהדרין-מכות. בכל שלושים פרקיהן (הקצרים<sup>387</sup>) של שלוש הבבות יש שלוש הגהות בלבד. באחד עשר הפרקים הסטנדרטיים בארכם של סנהדרין כשלוש הגהות של למעלה ממילה, ובשני פרקי מסכת מכות יש שתי הגהות בלבד שאינן חלק מן ההגהות הגנריות.<sup>388</sup> בשבועות (שמונה פרקים) ישנן ארבע הגהות כאלו, בע"ו (חמישה פרקים) שבע ובנידה (שלושה פרקים) אחת. לעומת זאת במסכת הוריות הקצרה (שלושה פרקים), מסומנות עשרים ושש הגהות, מספר עצום ביחס לשאר סדר נזיקין.<sup>389</sup>

מן ההגהות הרבות במועד ובנשים, הדומות באופיין לאלו שנמצאות בסדר זרעים, ברי שלמועד ולנשים היה בידינו של פיצקטון כתב יד או כתבי יד בהם עשה שימוש באופן דומה לזה שעשה בזרעים, שקלים, סוטה והוריות. אך כיצד ניתן להסביר את האנומליה בפיוזור ההגהות בסדר נזיקין? אפשרות אחת היא להניח שכתבי היד שהיו בידינו של פיצקטון לא כיסו את מסכתות סדר נזיקין ואת מסכת נידה

<sup>386</sup> לנידה יש בירושלמי רק שלושה פרקים. ר' זוסמן, פרקי ירושלמי.

<sup>387</sup> התלמוד הירושלמי לשלוש הבבות הוא קצר באופן משמעותי מהירושלמי בכל שאר הש"ס, ר' על כך זוסמן, נזיקין.

<sup>388</sup> בירושלמי מכות יש שני פרקים בלבד, הפרק השלישי חסר. ר' זוסמן, פרקי ירושלמי.

<sup>389</sup> בבא מיצעא הגהה יחידה 1230/46-48, ב"ב 1246/7-1259/20-21 בסנהדרין 1270/40-41, 1299/9-10, 1321/29-32

במכות 1334/13-14, 1336/8-9, שבועות 1343/33, 1358/50-1359/1, 1364/39/41, 1351/34 ע"ז 1376/11-12

1397/20-22, 1397/16-27, 1385/11, 1379/32-33, 1378/15

ושהגהות המעטות שסומנו בהן נעשו מתוך סברה. אפשרות זו נשללת שכן חלק מן ההגהות הספורות שסומנו בסדר נזיקין מתאשרות על ידי שרידי כתבי יד שלא היו זמינים לפני פיצקטון אך הם גלויים לפנינו. למשל ההגהה הגדולה במסכת בבא בתרא פ"ג ה"ו 8-1246/7, מתאשרת מתוך השוואה לכתב יד אסקוריאלי.<sup>390</sup> שתי ההגהות במכות מתאשרות מתוך קטעי גניזה וכריכה.<sup>391</sup> בשבועות ישנן ארבע הגהות, חלקן נראה כמו הגהה מכתב יד, ללא דרך לאשר זאת, ואחת מהן מתאשרת מתוך קטע כריכה מסבונה.<sup>392</sup> במסכת עבודה זרה ישנן שבע הגהות ומתוכן קטעי הגניזה הרבים ששרדו למסכת זו מכסים שתי הגהות סמוכות ומאשרים אותן.<sup>393</sup> ברי אם כן שפיצקטון הגיה את סדר נזיקין מתוך מקור מסויים, ואף על פי כן הוא לא עשה בו שימוש תכוף כפי שעשה בכתבי היד שהיו לפניו לסדרים הקודמים. הסיבה לכך יכולה להיות אחת משתיים, האפשרות הראשונה היא שמקור זה היה מקוטע, כמו ציטוטי הירושלמי בעין יעקב או בר"ש משאנץ, ולכן הגיה ממנו פיצקטון רק מה שהיה יכול. סיבה זו יכולה להסביר מדוע במסכת הוריות, שבה עמד לפניו מקור פחות או יותר רציף – ויניציאה רפ"א, הגיה הגהות רבות יחסית. האפשרות השנייה היא שלפני פיצקטון עמד טופס שלם של נזיקין ממנו הגיה את כתב יד ליידין, ואז ההגהה המועטת נעשתה או משום שטופס זה היה דומה לנוסח כתב יד ליידין ולכן לא היה יכול להעשיר באופן דרמטי את נוסח סדר נזיקין, או שכאשר הגיע פיצקטון אל סדר נזיקין החל לעבוד במהירות וממילא לא הגיה באותה אינטנסיביות כמו בשלושת הסדרים הקודמים. אם מדובר בטופס דומה לנוסח ליידין ברי מדוע במסכת הוריות רבו ההגהות, שכן נוסח הוריות וויניציאה רפ"א על פיו הוגהה מסכת זו שונה בפרטים רבים בנוסח כתב יד ליידין ומאפשר הגהה צפופה יחסית, אך אם מדובר בשאלה של זמן והעדפה יש לבכר הסבר אחר, והוא שפיצקטון לא עבד על הירושלמי לפי סדר כרונולוגי. על מסכת הוריות עבד יחד עם וויניציאה רפ"א בראשית עבודתו, ורק מאוחר יותר עבד על

---

<sup>390</sup> אלא שברי שפיצקטון העתיק רק את חלקה או שבכתב היד שממנו הועתקה נשמט חלק ממנה, שכן הסוגיה מכילה שלושה משפטים הנפתחים ב"לא אמרו אלא בחצר", בליידין שרד אחד, פיצקטון הוסיף שני והשלישי נמצא באסקוריאלי לצד המקבילה לתוספת של פיצקטון. ור' הדיון על כך בהקדמה לירושלמי נזיקין, עמ' לה. לעומת זאת ההגהה היחידה במסכת בבא מיעצה, פ"ו ה"א 48-1230/46, איננה מתאשרת ממקורות מקבילים. היא איננה נמצאת לא באסקוריאלי ולא בשלל ראשונים. ברי שהסוגיה בנוסחה בכתב יד ליידין חסרה, אלא שההשלמה איננה נכונה ואולי יש לזהות גם אותה כהשלמה מסברה. ור' את הדיונים אצל ורהפטיג, דיני העבודה, עמ' 292, שמאשר את גירסת הראשונים ופוסל את זו שלפניו בירושלמי. וכן פרנצוס, חזרה מהסכם, עמ' רמד.

<sup>391</sup> מכות פ"א ה"ה 14-1334/13, מתאשרת ע"פ קטע הגניזה מבדפסט, קטלוג זוסמן מס' 7331. מכות פ"ב ה"ב 8-1336/8, 9, מקבילה למצוי בקטע הכריכה מסבונה, קטלוג זוסמן מס' 443, קטע 4.1. להלן אעלה הצעה שקטע סבונה הוא המקור להגהה זו, על פי הצעה זו לא מדובר באישור בלתי תלוי כמו במקרה של קטע הגניזה מבדפסט, אבל בהחלט מדובר על ראייה שאין כאן הגהה מסברה.

<sup>392</sup> שבועות פ"ח ה"א 20-1371/19. ור' בהערה הקודמת.

<sup>393</sup> ע"ו פ"ג ה"ה 17-1397/16, 22-1397/20. קטע הגניזה מסנקט פטרסבורג, קטלוג זוסמן מס' 8643.

שאר סדר נזיקין באמצעות הטופס הנוסף. על אף סיבוכה היחסי של האפשרות האחרונה אני מבקש להעלות ראייה מסויימת לטובתה.

האב פרופ' מאורו פראני מצא בספריית הסמינר בסבונה שמונה עשר פרגמנטים של טופס מונומנטלי של תלמוד ירושלמי, כולם מסדר נזיקין, בהם נעשה שימוש משני באמצע המאה ה"ז כחומר גלם עבור כריכת ספרים. הטופס מועתק בכתיבה ספרדית מרובעת נאה בשני טורים, עם שוליים רחבים מאוד. את מידות הקלף ניתן לשחזר בקירוב, רוחבו היה 43 ס"מ ואורכו 48.5 ס"מ. הפרגמנטים שנמצאו מכילים שרידים ממסכתות ב"ק, ב"מ, סנהדרין, מכות, שבועות, ע"ז והוריות. אחדים מן הפרגמנטים חלקיים ביותר, ומחזיקים שתי שורות בסך הכל ואחרים גדולים יותר. כולם מחוקים לחלוטין מצידם האחד בשל השימוש המשני שנעשה בהם לכריכה. אין לדעת האם כתב היד הועתק בספרד או על אדמת איטליה בידי ספרדי. במהדורה השניה של ירושלמי נזיקין בהוצאת האקדמיה הלאומית למדעים ההדיר דוד רוזנטל את הקטעים ממסכתות בבא קמא ובבא מיצעא וניתח אותם.<sup>394</sup>

בבדיקה של קטעים אלו בהשוואה לכתב יד ליידן המוגה מצאתי שבקטעים המקבילים לכתב יד ליידן בקטעים ששרדו ישנן ארבע הגהות, ובכל ארבעת המקרים הללו נמצאות ההגהות בקטעי סבונה.

1.

ליידן סנהדרין פ"י ה"א 1314/46	קטע סבונה 7.1
מה טע' נושא עון [נושא כתיב] וכן דוד אמ'	מה טעמ' מי כמוך נושא עון נישא כת' וכן דוד הוא או

2.

<sup>394</sup> פראני ושטמברגר 2001, פראני ושטמברגר 2004. ירושלמי נזיקין, עמ' 265-273. קטלוג זוסמן מס' 443. אני מודה מקרב לב לאב פרופ' פראני שהואיל לשלוח לי תצלומים מעולים של שמונה עשר הקטעים. רוזנטל ציין שישנו דמיון בין נוסח הירושלמי לנוסח אסקוריאל, ר' שם הע' 5. דווקא מבחינת החלוקה של הטקסט והכנסת המשניות בתוכו טופס סבונה איננו מגיע מאותה המסורת כמו אסקוריאל. ר' למשל את הערתו של רוזנטל עמ' 269 הע' 39. אכן, המשניות מובאות בטופס סבונה "בצורה מסורגת בדומה לכיר"ז (הוא אסקוריאל במינוח של רוזנטל) ולא לפני הפרק כבענף כ"ל" ויש רק להסתייג מהביטוי "ענף כ"ל", שהרי שילוב פרקי המשניות לפני פרק התלמוד איננו חלק מ"ענף נוסח" אלא תופעה שנוצרה בכתב יד ליידן, על פי כתב יד פרמה של המשנה, ואיננה משקפת ענף נוסח מוקדם של מסירת הירושלמי. למעשה היא נמצאת בשני כתבי יד בלבד, כתב יד ליידן וקטעי הירושלמי שנמצאו בבולוניה ור' מאיר וברנד, מפעל העתקה. יש לציין שדווקא מבחינת החלוקה להלכות ותחיבת המשניות בין הסוגיות ישנה טעות משותפת לטופס סבונה ולקטע הגניזה בודפסט 229.2 (זוסמן, קטלוג, מס' 7335) במכות פ"א ה"א. בשניהם נתחבה משנת "מעידים אנו את איש פלוני שהוא חייב לחבריו מאתיים זוז" באמצע הסוגיה שלא במקומה (במהד' האקדמיה 1333/35, ור' קטע סבונה 3.1). דברי ר' יוסי ביר' בון שם מתייחסים במפורש לדברי רב ברישא של הסוגיה ולא למשנה הנ"ל, כמסתבר גם מהמקבילה בשביעית פ"י ה"ב 213/40-214/16. המשנה נתחבה שם בשל אבחנה שגויה שהסוגיה הקודמת נסתיימה (אחרי ה"וכאן" שהועתק משביעית וכבר שם הובא באשגרה משביעית פ"י ה"א, וכרא"ף שם), אך למעשה הסיבה היחידה להביא את המקבילה משביעית למכות היא בשל ציטוט המשנה ממכות בסוגיה הבאה (1333/37) ואילו היתה הסוגיה נחתכת כפי שמוצע במשתמע מתחיבת המשנה היתה הסוגיה הראשונה נעשית נטולת הקשר במכות.

ליידן מכות פ"ב ה"ב 1336/8-9	קטע סבונה 4.1 <sup>395</sup>
ישב לו על [גבי מיטה ביום ואין דרך התינוק לינתן על גבי מיטה ביום גולה בלילה ודרך התינוק הנתון על גבי מיטה בלילה אינו גולה ישב לו על גבי עריסה ביום ודרך התינוק לינתן על גבי עריסה ביום אינו גולה בלילה ואין דרך התינוק לינתן על גבי עריסה בלילה גולה.	ישב לה על גבי ה <sup>396</sup> המטה ביום ואין דרך תינוק לינתן על גבי המטה ביום גולה בלילה ודרך התינוק לינתן על גבי עריסה ביום אינו גולה. בלילה ואין דרך התינוק לינתן על גבי עריסה בלילה גולה.

3.

ליידן שבועות פ"ח ה"א 1371/19-20 <sup>397</sup>	קטע סבונה 5.1
שמירה שני בשומר שכן אין משערין אותו [אלא <sup>398</sup> ] בגופו לפיכך רואין אותו אם היה ראוי לשמירה פטור ואילא חייב [אין אומרי' אלו היה אחר שם יכול להציל הציל פטור שלא הציל חייב] ר' לעזר...	ברזל אין רואין אותו כאלו שמר היה יכול להציל ד??? פטור אין אומרי' אלו היה אחר שם היה יכול להציל חייב ר' לעזר...

4.

ליידן הוריות פ"ב ה"ז 1420/49-1421/1	קטע סבונה 5.3
אמ' ר' מנא אין כהדיוט עשיר עביד ליה ר' ליעזר אפי' על שמיעת קול ועל ביטוי שפתים [דתני לא נחלקו ר' אלעזר וחכמים על שמיעת קול ועל ביטוי שפתים] שאינו מביא שער אלא שעירה...	??? וחכמים על שמיעת קול ועל ביטוי שפתים שאינו ??? אלא שעירה...

כפי שמשתקף היטב בטבלה דלעיל, אם אכן מדובר בהעתקה מטופס סבונה או מדומה לו, שינה פיצקטון מעט את הציטוט באופן שיתאים בכל סוגיה למקומה, כפי שהראיתי לעיל שנעשה גם בהגהות אחרות. למשל נישא<נושא,<sup>399</sup> המטה<מיטה, תינוק לינתן<התינוק לינתן,<sup>400</sup> היה יכול<יכול, וכמו כן הוסיף את

<sup>395</sup> ישנם הבדלים אחדים בדרך הרצאת הסוגיה בין כתב יד ליידן וקטע סבונה, ואף על פי כן ההגהה עצמה נמצאת במלואה בקטע סבונה, וההבדלים ניכרים למעיין.

<sup>396</sup> הדף נחתך לארכו באמצע האות, לפי סוף השורות הבאות נראה שאות זו היא מילוי לסוף השורה ולא התחלה של מילה נוספת.



<sup>397</sup> גם כאן ברי שהרצאת הסוגיה בקטע סבונה שונה. ההגהה נמצאת כמעט במלואה בקטע סבונה למעט המילים האחרונות שלה "הציל פטור שלא הציל חייב", שיכולות להיות מושלמות מסברה.

<sup>398</sup> דומה שמילה זו נוספה מסברה הברורה למעיין.

<sup>399</sup> וצ"ל כנראה בכתיב חסר "נשא" "חסר, ומלשון נשיתי טובה" (פנ"מ).

<sup>400</sup> ע"פ נוסח הביטוי במשפט הבא.

המילים "הציל פטור שלא הציל חייב", אולי מסברה לפי הדגם הלשוני שבתחילת הסוגיה, כפי שהראיתי לעיל.<sup>401</sup>

כמובן, אין בממצא דל זה כדי להוכיח שטופס סבונה הוא שהיה בידיו של פיצקטון ובו השתמש על מנת להגיה את הירושלמי בסדר נזיקין, וודאי שארבע ראיות אלו אינן זהות בעוצמתן לעשרות הראיות שאספו מלמד לגבי וטיקן 133, זוסמן לגבי שקלים וויניציאה רפ"ב וליברמן ואליצור לגבי הוריות וויניציאה רפ"א. לא זו אף זו, ממקום אחד ברי שגם אם עבד פיצקטון עם טופס סבונה הוא לא היה המקור היחיד להגהות, הכוונה להגהה בסנהדרין פ"ח ה"א 1307/28. קטע זה שרד בטופס סבונה ובדיוק במשפט זה יש בו השמטה מחמת הדומות כך שאי אפשר היה להשלים על פיו.<sup>402</sup>

לעת עתה אציע באופן היפותטי שלו יצויר שאם אכן זה או כזה הטופס שהיה בידיו של פיצקטון יהיה עלינו לבחור בהצעתי האחרונה, דהיינו שעבודתו של פיצקטון על סדר נזיקין נעשתה במהירות רבה, שכן טופס סבונה מציג הבדלים רבים מנוסח כתב יד ליידין.<sup>403</sup> רוזנטל אף מנה מקומות רבים בהם ניתן לתקן כיום את נוסח כתב יד ליידין על פי טופס סבונה, וברי שעבודה זהירה היתה מאפשרת לחלץ ממנו הגהות רבות נוספות גם לו נעשתה במאה ה"ז.<sup>404</sup>

<sup>401</sup> שבועות פ"ח ה"א 1370/36,40.

<sup>402</sup> הגהה זו מתאשרת על פי הציטוט בבית הבחירה למאירי סנהדרין פ"ח בן סורר ומורה, סח ע"ב. אציע שהגהה זו מסתברת ביותר, ואולי אפשר היה להשלימה גם מסברה על פי הלשון בהמשך "הוי או' הגונב שמלאחרים פטרה התורה וכו'" 1307/30-31 לפי המכניקה אותה תיארתי בפרק על ההגהות מסברה.

<sup>403</sup> רוזנטל, בניתוחו את הפרגמנטים מב"ק וב"מ, מצא שהם קרובים יותר בנוסחם לכתב יד אסקוריאל מלכתב יד ליידין "ונוסחם שונה מכתב יד ליידין גם במקומות שכיר"ז (=אסקוריאל) עדיין חסר". ירושלמי נזיקין עמ' 265-266.

<sup>404</sup> ר' ירושלמי נזיקין עמ' 265-266 הע' 5-9. הפרגמנט היחיד ששרד מטופס סבונה למסכת הוריות מלמד שהוריות היתה מועתקת בו בנוסח הקצר, הדומה לזה שבויניציאה רפ"א. הראיה נמצאת בקטע 5.3 בשורה האחרונה שבטור השמאלי. ממעשה בן אילם (1425/24-32) מדלג הקטע הישר ל"ומניין למשוח מלחמה" (1425/40) ומשמיט את כל מעשה קמחית שבכתב יד ליידין (1425/33-40). בדיוק כמו בויניציאה רפ"א. אף על פי כן לא מדובר בטופס ממנו הודפסה המסכת אצל בומברג, שכן ישנם כמה הבדלים קריטיים בנוסח סיפור בן אילם בין נוסח ויניציאה רפ"א לבין נוסח הקטע, ר' השוואת לשונות בטבלה:

קטע סבונה 5.3	וויניציאה רפ"א יז ע"ד
בבן אלם מן צפוי??	בבן אילם מציפורי
ונכנס שמא בכהונה גד??	ונכנס ושימש תחתיו בכהונה
היום משל מי הן קריבי??	היום משל מי הן משלי או משל כהן גד'
אמ' לו אלו לא ד??	אמר לו לא דיך
צינורה	צינורא
תחתיו ושמש אותו??	תחתיו אותו היום

#### 4.11 שוב לשאלת מספר כתבי היד על פיהם הוגה נוסח התלמוד הירושלמי

שאלת מקורות הגהותיו של פיצקטון העסיקה רבות את חוקרי כתב יד ליידין עד היום, ולמעשה אין בידינו היום הרבה יותר מידע משהיה בידיהם. בדברים הבאים אני מבקש לתאר את גישותיהם השונות, להעלות כמה שאלות לגבי קריאתם בדבריו של יעקב בן חיים בקולופון המהדורה.

בקולופון מהדורת הירושלמי כתב יעקב בן חיים שלא הצליח למצוא תלמוד ירושלמי על שני הסדרים האחרונים, סדר קדשים וסדר טהרות. ארבעת הסדרים הנמצאים, זרעים, מועד, נשים ונויקין, הועברו טיפול מיוחד:

ושקלינן וטרינן בהו'ן] טובא למיהך בארח קשוט בגירסו'ת] הישרות עם תלת טפוסין אחרנין דוקניות דהוון קדמנא כד הוינא מגהין בהאי חיבור'א].

תרגום:

ושקלנו וטרנו בהם רבות ללכת בדרך אמת, בגירסאות הישרות, עם שלושה טפסים אחרים מדוייקים שהיו לפנינו כאשר היינו מגיהים בחיבור זה. נושא המשפט איננו כתב יד ליידין, או כל טופס אחר, אלא "ארבעת סדרי התלמוד". מטרת העבודה היא "ללכת בדרך אמת". התלמוד בנוסחו האמיתי מתואר כ"דרך" שלשם בירורה נדרש שימוש ב"שלושה טפסים אחרים מדוייקים". בכל הקולופון לא נאמר ולו פעם אחת ששלושת הטפסים הללו נדרשו לשם הגהת טופס אחד שנבחר להיות טופס בסיס, כפי שאנו יודעים אל נכון שנעשה. את המילה "אחרנין", ניתן להבין באחד משני מובנים, או כ"אחרים" לעומת הטופס האחד, הוא כתב יד ליידין, או כ"שונים" או "נפרדים".<sup>405</sup> ההבדל הוא קריטי, לפי המובן הראשון הזכיר יעקב בן חיים ארבעה טפסים ואילו לפי השני – שלושה בלבד.

כפי שתואר לעיל, ידוע שאחד מהטפסים הנוספים הוא כתב יד וטיקן 133, וכן שהמגיהים עבדו עם נוסח מסכת הוריות רפ"א ונוסח מסכת שקלים רפ"ב שנדפסו בבית הדפוס של בומברג. ריבוי כתבי היד משביח את המיקח בעיני הקורא ההומניסטי, אך דומה שמסכת שקלים ומסכת הוריות הנדפסות לא נמנו על ידי יעקב בן חיים במניין שלושת הטפסים האחרים. אילו היו נמנות היה מניין ארבעת הטפסים מזהה – כתב יד ליידין, כתב יד וטיקן 133, מהדורת שקלים ומהדורת הוריות. אך לפי ההגהות

<sup>405</sup> ר' פרנקל, מבוא הירושלמי, עמ' קמג וזוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 58-59 ובהפניותיו.

המרובות שאינן בסדר זרעים ובמסכתות סוטה, שקלים והוריות, ברי שהיה בידי פיצקטון כתב יד או כתבי יד נוספים.<sup>406</sup>

לבעיה זו יש להוסיף גם את הנתון הבא: ארבעת הפרקים האחרונים של מסכת שבת חסרים בכתב יד ליידן כמו גם בכל עדות קודמת או מאוחרת על נוסח הירושלמי.<sup>407</sup> בסוף פרק ב' של מסכת שבת הודיע יעקב בן חיים כך

באלו הארבעה פרקים שלפנינו לא מצאנו להם בריתות בארבע העתקות ישנות שהיו לפנינו.<sup>408</sup> לפי הצהרה זו עמדו לפני המגיהים "ארבע העתקות ישנות", עדות על פיה ניתן לפרש את דבריו בקולופון, שהמגיהים הכינו את נוסח התלמוד עם שלושה כתבי יד נוספים. אך למעשה אין כאן אלא קושי נוסף.

בכתב יד ליידן אכן ישנה לקונה בסוף פרק י"ט של מסכת שבת, אך כתב יד וטיקן, כזכור, איננו מגיע למסכת שבת, כך שלפחות באחת מארבע ההעתקות הישנות אין כל אינדיקציה לגבי הפרקים החסרים שבמסכת שבת. האם משמעות הדבר היא שבידי המגיהים היו עוד שלושה כתבי יד ישנים שהחזיקו גם את מסכת שבת מלבד כתב יד ליידן? אם כן, האם כתב יד וטיקן 133, ששימש בבירור להגהת סדר זרעים ומסכת סוטה, לא נמנה גם הוא בין ארבעת כתבי היד שנוכרו בהערה זו, שאותם זיהינו בסקירה ראשונה עם ה"תלת טפסין אחרנין דווקניות" שנמנו בקולופון?

אילו היו לפניהם ארבעה כתבי יד שמחזיקים את מסכת שבת, היעלה על הדעת שלא היו מצרפים אותם אל מניין כתבי היד שבקולופון, שבו מתפארים המדפיסים במספר כתבי היד שבידיהם, ומגיעים לחמישה כתבי יד? יתכן שיש לזקוף את איזכור ארבעת כתבי היד לנסיון לדווח כדרךך אגב כמה כתבי יד של הירושלמי ישנם בכלל בבית הדפוס, על מנת ליצור רושם של מהדורה אמינה, ולא לדווח דיווח "מדעי" ומלא על הממצא בסוף מסכת שבת.

<sup>406</sup> אליצור הציע כי שני כתבי היד היתרים על כתב יד ליידן וכתב יד וטיקן 133 הם "הטופס שממנו נדפסה מסכת שקלים שנספחה לבבלי" ו"הטופס שהכיל את מסכת הוריות שנספחה לבבלי" (אליצור, ירושלמי הוריות, הע' 49). אך גם השערה זו איננה עומדת במבחן הממצאים. אמנם ניתן להציע אפשרות שלישית שלא הועלתה על ידי החוקרים הקודמים, והיא שיעקב בן חיים התייחס לוויניציאה רפ"א ולוויניציאה רפ"ב כאל טופס אחד. כלומר שהעובדה ששניהם הודפסו כהשלמות למהדורת התלמוד הבבלי השלם גרמה לכך שבתודעתו הם היו חלק מטופס אחד גדול, אך הבעיה בחישוב בעינה עומדת. למעשה כבר מן העובדה שאחד מכתבי היד שהיו בבית הדפוס הוא וטיקן 133, המכסה רק כרבע מן התלמוד, ומן העובדה שכתב יד ליידן הוגה משני טפסים נדפסים שכל הנראה אינם מנויים במניין של יעקב בן חיים ניתן ללמוד שישנו פער בין ההצהרתו לבין העובדה בפועל לפחות בשני פרמטרים, במספר המקורות ששימשו להגהה ובמידת הכיסוי של התלמוד בכתבי היד המתוארים.

<sup>407</sup> זוסמן, פרקי ירושלמי.

<sup>408</sup> סדר מועד, יח ע"ד.

נתון נוסף מערער על אמינות התמונה ההרמטית שתיאר יעקב בן חיים, והיא מספר סוגיות מובהקות שבהן היה לפני פיצקטון מקור נוסף הפתוח גם לפנינו, הוא כתב יד וטיקן 133, ובכל זאת בחר להגיה את הטקסט מתוך ציטוטי התלמוד הירושלמי שנדפסו בתוך המהדורה הראשונה של ה"עין יעקב" לר' יעקב נ' חביב, משנת רע"ו 1516, ומתוך ציטוטי הירושלמי שנדפסו בתוך פירוש הר"ש משאנץ לזרעים, מהדורת וויניציאה ר"פ 1520. שלוש דוגמאות מכל אחד מהמקורות הללו מובאים בנספח א' שבסוף העבודה.

בכל דרך שלא נעמיד את החישוב ובכל דרך שלא נפרש את הדיווח שבקולופון המהדורה לא תסתמן הלימה בין הממצא המתועד לבין הדיווח על אודותיו. משום כך אני מבקש להטיל ספק הן במהימנות הדיווח על "תלת טפוסין אחרנין" בקולופון המהדורה והן בדיווח על "ארבע העתקות ישנות" בסוף מסכת שבת, ולראות אותם בתור היגד רטורי משלים לתמונת הטקסט השלם העולה מתוך ריבוי כתבי היד. לפי הצעה זו יש לראות בביטוי "תלת טפוסין אחרנין" מעין "מיעוט רבים שלושה", ציון גנרי מינימלי של ריבוי כתבי יד, ובביטוי "ארבע העתקות ישנות שהיו לפנינו" ציון של מספר מקרי, אולי של כתבי יד שהיו באותה שעה על שולחנו של המגיה, ללא קשר לשאלה האם העתקות אלו הגיעו עד סופה של מסכת שבת, והאם היו הנמצא גם כתבי יד אחרים או מקורות אחרים שבהם נעשה שימוש. מטרתו הרטורית של ההיגד היא להסביר מדוע לא הודפס סופה של מסכת שבת, ולהביע את הרעיון שסוף זה חסר עד כמה ניתן לדעת.<sup>409</sup> ניתוק זה בין הממצא הריאלי לבין החיווי של יעקב בן חיים אודותיו עשוי להעלות את חמתו של הקורא המבקש לדעת מה היה מצאי כתבי היד לפני המדפיסים, אך למעשה ניתוק זה הוא בעצמו ממצא היסטורי. חוסר ההלימה מלמד על חוסר תשומת לב של יעקב בן חיים לנסיגונו ההיפוטיטי העתידי של קורא לשחזר את אופן העבודה בבית הדפוס, מכאן נלמד שיעקב בן חיים לא העלה על דעתו שמישהו יבקש לשחזר את צעדיהם של המגיהים בהכנת הטקסט לדפוס. מטרת הקולופון היא לשכנע שהמוצר המוגמר נעשה באופן המיטבי ללא כל כוונה לאפשר את ביקורתו המלאה. אין זה אלא פן נוסף של ההתייחסות אל תוצר הדפוס כמוצר סופי ומשוכלל שאמור לסגור את השאלות לגבי הטקסט לעד.

---

<sup>409</sup> אבל ר' את הצעתו של ליברמן, ירושלמי הוריות.



#### 4.12 סיכום הממצאים – כיצד עבד ר' דוד פיצקטון על הגהת כתב יד ליידן

את עבודתו של פיצקטון חילקתי לכמה קטגוריות משנה. קטגוריות אלו אינן מעידות על שלבים שונים של העבודה אלא משמשות כקואורדינטות שמטרתן הגדרה והמשגה, כפי הנראה פיצקטון הגיה הגהות מסוגים שונים בו זמנית. כל התיקונים ללא יוצא מן הכלל מבוססים על זיהוי של חסרונות בטקסט התלמודי. לחסרונות אלו ישנו אופי משתנה ומאופי זה נגזר גם אופן ההשלמה.

פיצקטון ערך סטנדרטיזציה מקיפה של הכתיב בכל כתב היד של התלמוד הירושלמי, במסגרתה האחיד כתיב, המיר כתיב ארץ ישראלי בכתיב בבלי והשלים ציטוטים חלקיים ממשניות. סטנדרטיזציה זו מלמדת שפיצקטון החזיק דימוי לשוני של תלמוד שלם בעל שפה אחידה, וזיהה את המופע הטקסטואלי שבכתב יד ליידן כמופע מדורדר ומשובש שיש לתקנו ולהאחידו. החסרון כאן הוא חסרון סגנוני, הקשור לתצורה הלשונית של התלמוד בכתב היד, ולא לחסרון של מידע.

לצד שיבושי כתיב וציטוטים חסרים מן המשניות זיהה פיצקטון גם חסרונות של מילים, משפטים וסוגיות בדיון התלמודי. זיהויים אלו נעשו ברובם על פי ייתורים במסירת התלמוד שמצא בכתיב יד ובציטוטי ראשונים. הוא השלים את הייתורים הללו בגליונות כתב יד ליידן. השלמות הנוסח מתוך מקורות אחרים מהוות את רוב רובן של הגהותיו. חסרונות אחרים זוהו שלא על פי ייתורים אלא על פי תפיסות מוקדמות אחרות למשל במסכת שבת ידע פיצקטון שישנם במשנה עשרים וארבעה פרקים אך בתלמוד הירושלמי מצא עשרים פרקים בלבד, משום כך הניח שיש לפניו חסרון בכתב יד ליידן וציין זאת על גליון כתב היד. במקומות נדירים אחרים זיהה פיצקטון הכפלה או ייתור במסירה בכתב יד ליידן ומחק את הטקסט היתר. במקרים אחרים זיהה את הטקסט בכתב יד ליידן כמשובש ואילו את גירסתו במקור אחר כמתקנת ולכן החליף את הטקסט שבכתב יד ליידן בטקסט ממקור אחר. לחילופין אלו בדרך כלל ישנה סיבה גלויה, כמו קושי פרשני קריטי בגירסה שבכתב יד ליידן. יחד עם זאת יש לציין כי רוב המקרים הללו מציגים חילופים של מילים בודדות בלבד. שני הסוגים האחרונים של ההגהות הם הרדיקליים ביותר מבחינת תפיסת הטקסט המובעת בהם, מדובר בהרכבה של נוסחים, כלומר ברקימה של שתי גירסאות אותן זיהה פיצקטון כחלקיות לכדי טקסט מורכב חדש לגמרי. והגהות מסברה. החסרון המזוהה בטקסט שאותו ניתן להשלים באמצעות הרכבת נוסחים הוא זיהוי של מקומות בהם הנוסחים בכתב היד הם חלקיים ומשלימים זה את זה, אך רק באמצעות החיבור היצירתי שעושה המגיה. עבור הגהה מסברה על המגיה לזהות חסרון בטקסט ללא כל אינדיקציה בכתיב היד או בראשונים.

אני מציע לראות בהגהות אלו ביטוי לכך שפיצקטון חשב על הטקסט של התלמוד הירושלמי כעל טקסט שאיננו "מוחזק" באף אחד מכתבי היד של התלמוד, אלא כטקסט שיש לשחזרו על פי כתבי היד, בעזרתם או בהכוונתם. שאלתי מדוע לא מוצה התהליך עוד יותר, כלומר מדוע כה מעטות ההגהות מסברה וההרכבות, והצעתי שהזמן הקצר שניתן לפיצקטון להשלמת מלאכת ההגהה גרם. לראיה הבאתי מספר דוגמאות המשקפות הגהה תוך לחץ של זמן, על פיהן הסקתי שההגהה נעשתה בקריאה ראשונה עם קולמוס ביד, ללא עבודת הכנה. הצעתי להסביר כך גם את פשר ההבדל בתכיפות ההגהות במעבר מסדר נשים לסדר נזיקין – בסדר נזיקין ישנן מעט מאוד הגהות, ולפי ההסבר המוצע אזל הזמן והמגיה נדרש לסיים את עבודתו במהירות. יחד עם זיהוי החסרונות הרבים וההכרה המוכרחת בהבדלים שבין היקף כתבי היד ונוסחם יש להדגיש שכתבי היד הימי ביניים נתפסו כולם כעותקים ("טפסין") של אותו החיבור. בהתאמה לתפיסה הימי ביניימית שבה ברי שאין שני טפסים זהים לחלוטין זה לזה.

השוואה של הפרקטיקה הריאלית של מלאכתו של פיצקטון לדיווח של יעקב בן חיים בקולופון המהדורה ובסוף מסכת שבת לגבי מספר כתבי היד שבהם נעשה שימוש מלמדת שאין הלימה ביניהן, ולכן הצעתי לראות את ההיגדים של יעקב בן חיים לא כדיווח מלא ושקוף של אופן ההגהה אלא כהצהרות רטוריות ללא כיסוי, הצהרות שנועדו לטעת בקורא תחושת ביטחון בנוגע לתקפות החלטותיהם של המגיהים.

שבתי ובדקתי את מצאי המקורות שעמדו מול פיצקטון. שלושה מקורות טקסטואליים רציפים שעמדו לפני פיצקטון עומדים כיום לפנינו, כתב יד וטיקן 133 של מסכת סוטה ושל סדר זרעים, למעט מסכת ביכורים, מהדורת וויניציאה רפ"א של מסכת הוריות ומהדורת וויניציאה רפ"ב של מסכת שקלים. כולם שימשו את פיצקטון בעבודתו. רציפים טקסטואליים ארוכים אלו, שבהם מקורות מלאכת ההגהה חשופים לפנינו, מאפשרים לבדוד גם את ההגהות שלא נעשו על פיהם. דבר זה איפשר לי לזהות שישנן גם הגהות שנעשו על פי ציטוטי הירושלמי שבעין יעקב, מהדורת סלוניקי רע"ו, ועל פי ציטוטי הירושלמי שבפירוש הר"ש משאנץ על זרעים, מהדורת וויניציאה ר"פ (נספח א'). כמו כן איפשרו לי רציפים אלו לזהות מספר הגהות ברורות שנעשו מסברה, כלומר ללא כל מקור טקסטואלי. ניסחתי את הרציונל הפרשני והמאפיינים הטקסטואליים של הגהות אלו והגעתי להגדרה ממצה שלהם, יתכן כמובן שישנם אופנים נוספים של הגהות שעוד יתגלו וינוסחו. בעקבות הגדרה זו ביקשתי לזהות ולתאר שורה של

הגהות מסברה בפרק הראשון של מסכת כתובות. למסכת זו אין בידינו את כתב היד שעמד בהכרח לפני פיצקטון, אך כתב יד כזה בהכרח היה קיים. העבודה על כתובות מדגימה כיצד ניתן לנתח ולאפיין את הגהותיו של פיצקטון ב"תנאי אי וודאות" כמו אלו שמציבים לפנינו סדרים מועד נשים ונויקין, למעט מסכתות שקלים, סוטה והוריות (נספח ב').

השוויתי את ההגהות המועטות שבסדר נויקין אל שרידי כתב היד הספרדי ששמונה עשר פרגמנטים מתוכו נמצאו בכריכות ספרים בספריית הסמינר בסבונה, ומצאתי שבארבעה מתוך חמשת ההגהות ש"נפלו" בקטעים ששרדו ההגהה נעשתה לפי טופס זה או זהה לזה, וההגהה החמישית שנפלה בתוך גבולות הפרגמנטים ששרדו עונה לקריטריונים שניסחתי לגבי הגהה מסברה, על כן הצעתי שבסבירות גבוהה למדי מדובר בטופס שעמד לפני פיצקטון ושממנו הגיה את סדר נויקין של הירושלמי.

יש לציין גם את המקור המובהק ביותר שבו לא עשה פיצקטון שימוש. אחד המאפיינים הטקסטואליים הברורים ביותר של התלמוד הירושלמי, ואף ההבדל המובהק ביותר שבינו לבין התלמוד הבבלי, הוא המקבילות הפנימיות הרבות והמדוייקות שהוא מכיל. אחוזים ניכרים של התלמוד הירושלמי כפולים ומשולשים, על פי מכניקה ברורה ועקיבה.<sup>410</sup> אך בשום מקום לא מצאתי הגהות שנעשו על פי מקבילות פנימיות בירושלמי וגם לא על פי מקבילות במדרשים הארצישראליים הקרובים, כמו בראשית רבה או ויקרא רבה, או הרחוקים, כמו ספרות התנחומא או הפרקי דרבי אליעזר. אפילו לא כאשר ישנה הוראה מפורשת וברורה של "גרש" בתוך לשון התלמוד הירושלמי המורה שיש להשלים את הטקסט על פי מקבילותו, בסגנון "גרסי' בשביעית פרק ז'..."<sup>411</sup> ממצא זה הוא אולי המפתיע ביותר בהשוואה למחשבה המודרנית על התלמוד הירושלמי. בניגוד לבבלי, אחד המאפיינים הבולטים ביותר של התלמוד הירושלמי הוא היותו מלא בסוגיות כפולות, המוכפלות בדיוק רב. כמעט כל סוגיה שבה מצוטטות משניות, תמצא לפנינו הן במקומה הראשון, על המשנה המתפרשת, והן כנספחת אל המשנה המצוטטת.

---

<sup>410</sup> ר' עסיס, סוגיות מקבילות; מוסקוביץ, סוגיות מקבילות.

<sup>411</sup> "גרש" הוא הוראה פנימית בתוך הטקסט של הירושלמי שעל מרצה הסוגיה להשלים סוגיה ממקום אחר בירושלמי. ר' רוזנטל, לשונות סופרים; שרלו, גרש. הגרשים המועטים שהושלמו על ידי פיצקטון נעשו, למיטב הבנתי, מתוך כתב יד שהשלים אותם והיה לפניו. הציטוט הנ"ל מתוך ערלה פ"א ה"ז 336/38-42, וכן ר' ערלה פ"א ה"ט 337/4-12, ביכורים פ"א ה"ה 351/34-352/4, שבת פ"ט ה"ג 446/18-30, עירובין פ"ו ה"א 478/24-32, פסחים פ"א ה"ד 500/28-41, פסחים פ"ז ה"י 543/1-2 (השלמה ע"י אחר, אולי 'ן אדוניהו), יומא פ"ח ה"א 596/20-44, יבמות פ"י ה"ד 879/3-7, יבמות פ"י ה"ז-ה"ט 880/22-36. יבמות פ"ג ה"א 890/19-42. סוטה פ"א ה"ח 911/37-40, סוטה פ"א ה"ט 913/12-16, כתובות פ"ב ה"ד 963/28-43, נזיר פ"א ה"ז 1100/20-35.

למשל סוגיה מפסחים שבה מצוטטות משניות ממסכת שבת וממסכת עירובין, תמצא בשלמותה גם בשבת ובעירובין. למרות מאפיין טקסטואלי מובהק ועקיב זה לא השתמש פיצקטון במקבילות לשם הגהה כלל. עבודתו של פיצקטון מלמדת על תמונה מנטלית יציבה ביותר של התלמוד השלם אותה החזיק בראשו ואותה ביקש לממש בכתב בגליונות כתב יד ליידן. ההגהות מסברה מסמנות את שיאו של תהליך ההשלמה, והן מבטאות פמיליאריות רבה עם התלמוד הן בפרקטיקה והן כדימוי של גוף ידע. פיצקטון חש בן בית בטקסט של התלמוד והדימוי של התלמוד השלם היה כה חזק בעיניו עד שהוא לא היסס להשלים בקולמוסו במקומות שבהם זיהה שנדרשת השלמה, קיצור, או "תפירה" של הטקסט ליחידה מונאדית אחת, כפי שתיארתי. הדבר הולם את מאפייני הגהתו של פיצקטון כפי שנוסחו במבוא למהדורת משנה תורה. במבוא זה טען, בעקיפין, שאם ישנה בעיה בהגהותיו מסברה אין זה אלא בכך שהוא לא זיהה את כל הבעיות בטקסט ולא בכך שהוא לא השלים כיאות. דווקא תודעה זו, שנדמית "מודרנית" ביותר, היא בעיני המאפיין המדיוואלי ביותר בדימוי הידע של פיצקטון. בכך אעסוק בפרק האחרון של עבודתי.

עבודה זו מוקדשת לתיאור היסטורי של הדפסת התלמוד הירושלמי בהקשרו בראשית העת החדשה, אף על פי כן תועלת מסויימת יכולה לעלות ממחקר זה לטובת חוקרי תלמוד העוסקים בביקורת נוסח התלמוד. בנספח לפרק זה ניסחתי עקרונות ראשוניים שנועדו לתת כלים למחקר טקסטואלי של התלמוד הירושלמי גופו, על פי ממצאי במחקר זה. הוא מוקדש לשאלת משמעות ההגהות בכל אחד מחלקי התלמוד הירושלמי (נספח ג').

#### 4.13 הגהת טקסטים – בין ימי הביניים לראשית העת החדשה

ר' דוד פיצקטון הגיה את לשון התלמוד לקראת הדפסתו, ובכך יצר את נוסח התלמוד שעתידי לפרנס דורות של לומדים. המוטיבציה שדחפה אותו לפעולה היתה הטכנולוגיה החדשה, המשרתת צרכים כלכליים רחבי היקף – פועלי הדפוס, בית הדפוס של דניאל בומברג, שוק הספרים הגלובלי – ולכן היא גם זו שהפכה את המעשה שלו למעשה חד פעמי, שמאפשר לייצר פריודיזציה קשיחה. עד אליו נמסר התלמוד הירושלמי באמצעות טכניקת ההעתקה הידנית, ואילו הוא באמצעות מעשה ההגהה פתח את השלב הבא, של מסירת הטקסט בעידן השיעתוק הטכני. מלאכת ההגהה, האיסוף, המיון והרישום המסודר של הנוסחאות יצרה ספר יחיד המכיל למעשה, לפחות מבחינת היומרה התרבותית, את תרבות כתבי היד כולה. בכך חורג הספר מתפקידו המקורי והופך לייצוג דיאכרוני של תקופה שלמה של מסירה

טקסטואלית. אבחנה זו מובילה אל השאלה בה אני מבקש לעסוק בפרק זה – מעבר לעובדה שתוכנה ושבוצעה כחוליית מעבר מימי הביניים לראשית העת החדשה, האם במלאכת ההגהה עצמה ישנם אספקטים חדשניים, או שרק הטכנולוגיה הפכה אותה בדיעבד למעשה חדשני? העבודה על טקסט קלאסי, שלא היה בשימוש תכוף במשך מאות שנים ועתה עובר הכנה לקראת הדפסה, איננה דומה לעבודה על טקסט כמו התלמוד שהיה טקסט נלמד במשך כל ימי הביניים. במובן זה מלאכת ההגהה איננה מלאכה "חדשה" (למעשה אין בידינו כתב יד ימי ביניים אחד שהוא "נקי" מהגהות).

בפרק זה אבקש לבחון מה בעצם "מודרני" בעבודתו של פיצקטון. האם אפשר שעבודתו של פיצקטון היא למעשה עבודה מדיוואלית רגילה לגמרי ורק הטכנולוגיה של הדפוס היא שהפכה אותה לתחנת ממסר מהפכנית בדרכו של התלמוד אל קוראי העת החדשה, או שמא ישנם מאפיינים חדשניים גם בצורת הגהותיו של פיצקטון.

הראיתי לעיל שפיצקטון ערך סטנדרטיזציה של לשון התלמוד, שכללה האחדה לשונית והשלמת משניות. מדובר במלאכה שמטרתה הברורה היא יצירה של טקסט בעל סטנדרטים אחידים, וכפי שהראיתי בסקירתי על ההגהה דת מר-דתימר, ר' יחיאל סופר כתב יד לידן עצמו, נציג כתבי היד המדיוואליים, האחיד כך את הכתיב של כתב היד כולו. אינני מכיר גם דוגמאות אחרות שבהן בכתב יד אחד נעשתה סטנדרטיזציה אחידה של הכתיב באמצעות שורה של הגהות אקטיביות על גליונות כתב היד. דומה שקוראיהם המדיוואליים של כתבי היד השלימו עם העובדה שכתבי יד שונים מפגינים סטנדרטים לשוניים שונים, וכל זמן שכתב היד קריא ומובן, גם אם כללי הכתיב המופגנים בו אינם תואמים במאה האחוזים את המקובל בלשונם של הקוראים, אין הדבר דורש תיקון אקטיבי מסיבי של כתב יד שלם. במובן זה עבודת הסטנדרטיזציה של כתב היד שעשה פיצקטון היא עבודה חדשנית. אך תופעה קרובה לה נמצאת לפנינו לא בשלב התיקון של כתב היד אלא בשלב העתקה. מעתיקים שונים ערכו סטנדרטיזציה עקיבה ושיטתית של לשון כתב יד כאשר העתיקו אותו.<sup>412</sup> מדובר בפעולה אינטואיטיבית, שמעורב בה גם הפן הפסיכולוגי של פעולת ההעקה. המעתיק קורא את כתב היד

---

<sup>412</sup> התופעה מודגמת במאמרו של נאה שערך בחינה סטטיסטית של המעתק לעזר-אלעזר וחילופי מ/נ בסוף תיבה ר' נאה, סוגיות נדרשות.

שלפניו, מבין אותו, אולי אפילו הוגה אותו בקול, ואז נותן לזרועו פקודה והיד משרטטת את המילים על הקלף הריק שלפניו. הטקסט עובר דרך מסגרת השפה ה"טבעית" של המעתיק, ולכן הסטנדרטיזציה הלשונית מתרחשת כמאליה. זוהי סטנדרטיזציה שאיננה מתרחשת מתוך מטרה לשנות באופן מודע את הטקסט, והיא אף איננה מלווה ברפלקסיה, כלומר היא לא באה בעקבות זיהוי של חסרון בכתב היד. למעשה ישנו סיכוי טוב שהמעתיק איננו חושב שהוא משנה את הטקסט כלל.

דוגמה לסטנדרטיזציה שכזו, אחת הדוגמאות היפות והנדירות בעולם כתבי היד העבריים, מספק כתב יד ליידן גופו. בשלב מסויים של העתקת המחצית השנייה של כתב היד החליט ר' יחיאל סופר כתב היד לחלק את כתב היד לשני חלקים, ועל מנת לפתור בעיה קודיקולוגית קלה שהתעוררה עם החלוקה העתיק מחדש דף אחד מסוף מסכת מועד קטן.<sup>413</sup> ההעתיקה הכפולה נעשתה בהכרח מאותו כתב יד, על ידי אותו סופר, ובהפרש זמן שבין שעות ספורות ועד חודש וחצי לכל היותר.<sup>414</sup> כלומר, לפנינו מקרה מבחן שנעשה ב"תנאי מעבדה", המאפשר לבדוק את מידת דייקנותו של מעתיק מקצועי, ביקורתי ומלומד.<sup>415</sup> פיינטוך ערך השוואה בין הדפים ומצא שבתוך 76 השורות הכפולות ישנם כחמישים הבדלים קטנים וגדולים בין שתי ההעתיקות. הקטנים שבהם הם הבדלים המציגים סטנדרטיזציה לשונית אינטואיטיבית כמו "שתא" <"שתה", "באין" <"באים" או "ביריא" <"ביריא", ובגדולים שבהם יש ממש החלפה של מילים כמו "אסקיה צום ההוא יומא" <"אסקיה צום כלו" או "לעולם הבא" <"לעתיד לבוא".<sup>416</sup> לפנינו עיבוד ברור של הטקסט במעבר מהעתיקה אחת לחברתה, שתי ההעתיקות נעשו מתוך אותו כתב יד, על ידי אותו סופר בהפרש זמנים קטן. ה"עדכון" של הטקסט לא נעשה מתוך מטרה להעביר אותו עיבוד מכון, אלא נוצר כמאליו באמצעות העברה אוטומטית של הטקסט דרך מנסרת ההבנה של המעתיק. אפשר שבעיניו של ר' יחיאל אין הבדל בין ההעתיקות, כלומר שהוא איננו מחשיב את ההבדלים הרבים כהבדל של ממש. אין לדעת מהו היחס המדויק בין שתי ההעתיקות, האם עותק אחד נעשה ביתר תשומת לב מחבירו, או שמדובר בקצב העתיקה שונה או שאין כל הבדל וכך נראה

---

<sup>413</sup> פרשה זו תוארה מספר פעמים בהיסטוריה של המחקר ר' פיינטוך, מסורות ונוסחאות, עמ' 51-64; זוסמן, פרקי ירושלמי, עמ' 238 הע' 93; זוסמן, הקדמה, הע' 65; אליצור, דף אבוד; בית-אריה, קודיקולוגיה עברית, עמ' 502-501.

<sup>414</sup> שני הקולופונים של כתב היד מתוארכים, הקולופון של סדרי זרעים ומועד נכתב בי"ב שבט שנת ה'מט וזה של נשים ונויקין בכה אדר. החלוקה לשני כרכים נעשתה בשלב כלשהו בין כתיבת הקולופון הראשון לבין כתיבת הקולופון השני. לדיון על תאריכים אלו ומשמעותם לעניין קצב ההעתיקה ר' ליברמן, מבוא ליידן; זוסמן, הקדמה, עמ' טו, הע' 70.

<sup>415</sup> ר' את סקירותיהם של פיינטוך ושל בית-אריה המוזכרות בהערה הקודמת.

<sup>416</sup> הדוגמאות לקוחות מרשימתו של פיינטוך, מסורות ונוסחאות, עמ' 55-56.

הבדל בין שתי העתקות מדיוואליות. בניגוד לסטנדרטיזציה של הכתיב שערך פיצקטון לא מדובר פה על האחדה של הסטנדרט הלשוני על פי עקרון קבוע אלא להיפך, על סטנדרט לא אחד המונע מאינטואיציה, ואף על פי כן יש לפנינו מודל מדיוואלי של עדכון לשון הטקסט. עדכון זה לא נעשה כפעולת הגהה מכוונת ואקטיבית, אלא מהווה חלק מהאופן הגנרי שבו מתרחשת העתקת כתבי יד. רוב הגהותיו של פיצקטון מציעות השלמות לטקסט של התלמוד הירושלמי על פי מקור מקביל. תופעה זו מצויה ביותר בכתבי יד ימי ביניים. אדגים את הדבר באמצעות כתב יד וטיקן 133. כתב יד זה שימש את פיצקטון כמקור להגהה, אך כאן אתיחס אליו עצמו כאל מייצג מדיוואלי של תופעת תיקון כתבי היד. מדובר בכתב יד אשכנזי שעבר תיקון והגהה על ידי מספר מגיהים מדיוואליים. אחד מהם תיקן פסקאות אחדות בכתב היד על פי ציטוטים של פסקאות אלו אצל ראשוני אשכנז.<sup>417</sup> בדף 24 של כתב היד ישנה פיסקה מוגהת באינטנסיביות.<sup>418</sup> לקטע המוגה גבולות ברורים ונוסחו וגבולותיו זהים לקטע ירושלמי המצוטט ב"אור זרוע" לר' יצחק מווינה, הלכות קריאת שמע, סימן ל'.<sup>419</sup> מצאתי בכתב יד זה עוד שלוש פסקאות מתוקנות באופן דומה ואת מקורות ההגהה הצלחתי לאתר אצל ראשוני אשכנז וצרפת.<sup>420</sup> הסוגיות המטופלות עוסקות בענייני הלכה למעשה – הלכות קריאת שמע, ברכות ופרוזבול, דבר שעשוי ללמד על הסיבות בשלן הזדקק המגיה לטופס הירושלמי שלו. דומה כי סדר הלימוד בבית מדרשו של המגיה המדיוואלי לא היה משועבד לירושלמי, טופס התלמוד הירושלמי נפתח והוגה כאשר למד המגיה קטע שיש בו ציטוט מן הירושלמי. ההפניה אל ההגהה נעשתה באמצעות "עיגול מזונב", בדיוק באותו האופן שבו ציין פיצקטון את הגהותיו. אם כן גם בימי הביניים הגיהו לומדים את גמרותיהם על פי ציטוטים בראשוניים.

יש בידינו גם דוגמה לתיקון עקיב של כתב יד אחד על פי כתב יד אחר, שתוארה על ידי בנימין אליצור במאמרו "תורה נתונה בתוכו". מדובר על קטע בן שני דפים של התלמוד הירושלמי מסכת שקלים שנמצא בגניזה הקהירית. נוסח הפנים של התלמוד הוא של שקלים נוסח ב', הוא הנוסח המעובד והרחב

---

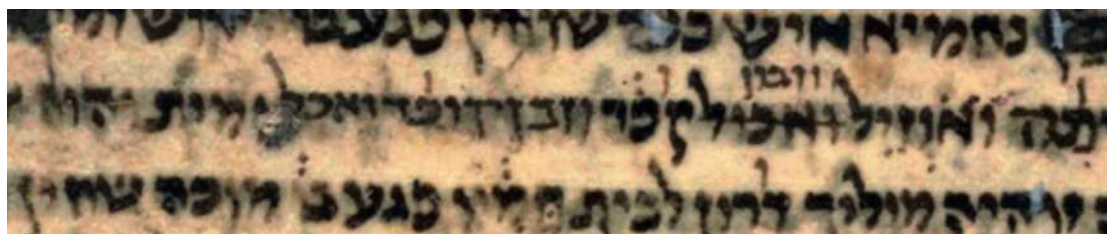
<sup>417</sup> על כל הפרשה, כולל הדוגמה המובאת להלן, ר' מאיר, וטיקן 133.

<sup>418</sup> (ברכות פ"א ה"ד, ג ע"ג, 9/4-25).

<sup>419</sup> מספר פרטים בנוסח המוגה מלמד שנוסח האור זרוע שלפני המגיה קרוב יותר לנוסח שבכתב יד אמשטרדם רוזנטליאנה 3 דף כו ע"ב (על כתב יד זה ראו פוקס, אור זרוע, עמ' 43), ולא לנוסח שבכתב יד הספריה הבריטית Or. 2859-2860, קטלוג מרגליות 531-530, כרך ב דף 154 (על כתב יד זה ראו פוקס, אור זרוע, עמ' 47). "קרוב יותר" ולא "זהה" שכן בנוסח ההגהה בכתב יד וטיקן 133 ישנו משפט אחד החורג מן המובא באור זרוע שלפנינו (">נתנה< בנו ליבך עלך" וכו' עד "ידענא דא(י)<נת דילי"'), משפט זה חסר גם בכתב יד ליידין.

<sup>420</sup> ר' מאיר, וטיקן 133, הע' 50. ישנן עוד הגהות בכתב היד ויתכן שעיון נוסף יכול לסייע בזיהוי של מקורות נוספים.

יותר של תלמוד זה, הדומה לנדפס במהדורת וויניציאה רפ"ב. מקורו של כתב היד כנראה מאיטליה או מביזנטיון. נוסח זה הוגה באופן אינטנסיבי (במצרים?) במאה העשירית או האחת עשרה על פי טופס של שקלים נוסח א', הדומה לנוסח שהועתק בכתב יד ליידין.<sup>421</sup> מדובר על שני דפים בלבד, אך כיוסי ההגהות אחיד והדפים עושים רושם שמדובר בהגהה מסודרת ושיטתית. עד כמה שעיינינו יכולות לראות מדובר על תופעה זהה למה שנמצא בכתב יד ליידין המוגה במסכת שקלים, אך כמובן בכיוון ההפוך, נוסח ב' מוגה על פי נוסח א'. קטע גניזה זה מכיל הוספות מכתב יד, ולצידן גם מחיקות והחלפות של טקסט, כפי שאפשר לראות בתמונה. המילה "ואכול" הוחלפה ב"וזבון" והביטוי "אזל ואכל קופד", ששוחזר כאן על ידי אליצור לפי שרידי גגות הלמ"דין, נמחק ובמקומו נכתב "וזבן קופד ואכל" כמצוי בנוסח א' של שקלים.<sup>422</sup>



הרכבות מתוחכמות של נוסחים קשה יותר לאתר, שכן יש לבחון הגהות שבהן גם מקור ההגהה נמצא לפנינו. וקשיים מתודולוגיים ברורים מקשים על זיהוי שכזה. אך עדות על הגהות מדיוואליות מסברה נמצאת לפנינו כבר בצורתה המפוענחת בדברי הפולמוס המפורסמים של בעל התוספות רבנו תם (רבי יעקב בן מאיר, 1100-1171), נכדו של רש"י ומגדולי חכמי צרפת בימי הביניים. רבנו תם החזיק בעמדה בלתי מתפשרת נגד הגהת ספרי התלמוד, ובמסגרת הבעת עמדתו זו מסר תיאורים רבים של מצב הגהת הספרים בסביבתו הקרובה.

רבנו תם ניהל פולמוס ארוך ואמוציונלי עם רבנו משולם בן נתן, פולמוס שנדפס בתוך "ספר הישר" לרבנו תם והקיף נושאים רבים בהלכה. אחד הנושאים שחזרו ונידונו בפולמוס זה היה הבדלי הגישות בין הדנים לגבי הגהות בנוסח התלמוד.<sup>423</sup> רמי ריינר העמיד את המחלקות בין הדנים על מספר נקודות

<sup>421</sup> אליצור, תורה נתונה בתוכו; זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, וכן לעיל ליד הע' 290. על תיאור קטע הגניזה על ידי מלאכי בית-אריה ר' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח, עמ' 38 הע' 120א. ישנו קטע גניזה נוסף שנראה מתוקן באופן סיסטמטי לפי נוסח שנראה קרוב למובא בכתב יד ליידין, מדובר בקטע של שמונה דפים למסכת שבת T-S NS 329.578 זוסמן, קטלוג, מס' 2675. ור' אברמסון, קטע גניזה; רבינוביץ, שרידי ירושלמי; רבינוביץ, קטעי גניזה.

<sup>422</sup> אליצור, תורה נתונה בתוכו, עמ' 300. למחיקות ללא החלפה ר' למשל שם עמ' 305 הע' 112 והע' 117 ועוד הרבה.

<sup>423</sup> על פולמוס זה ר' אורבך, בעלי התוספות, 71-84; ריינר, רבנו תם, עמ' 283-323.



עקרוניות, הראשונה שבהן היא מחלוקת פרשנית לגבי הטרימינולוגיה של התלמוד. ר' משולם דרש שכל היקריותו של מונח בתלמוד תתפרשנה באותו האופן, תביעה פרשנית זו הניעה את ר' משולם לשנות את נוסחו של התלמוד, לפרש קטע מדרשי באופן מסויים ואף לפסוק הלכה. לעומת זאת פירש רבנו תם כל מונח בסוגיות הנידונות על פי הקשרו במהלך הסוגיה וללא מחויבות פרשנית לדרך הופעתו במקורות אחרים.<sup>424</sup> לדוגמה, כנגד הצעתו הפרשנית של רבי משולם להגיה את נוסח התלמוד בסוגיה מסויימת כך שיתאים לאופן הבנתו את המונח התלמודי "אמרה תורה", כתב רבנו תם כך:

ויש לך לדעת שמי שכתב "מנה ימים וקדש החדש"<sup>425</sup> דווקא כתב, ובעל התלמוד כתבו, שתלמידים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימה. ואפי' היתה גירסת מלכותך כן, ליסטים שכמותך כיבשוה, וכ"ש שיודע אני שאינה כן, שהרי ר"ח מאפריקי היה וכתב כמותינו, וגם הלכות גדולות מאספמיא ברוב הגהותיך לא הסכימו. ועוד כי שיבוש גדול כתבת...<sup>426</sup>

רבנו תם עונה להצעתו של רבנו משולם בשתי דרכים. הראשונה נוגעת לאתיקה של ההגהה. נוסח התלמוד כתוב "בדווקא", על ידי אדם, "בעל התלמוד", שכיוון את מילותיו ולכן אין להגיה בו. הוא מציין ש"תלמידים המגיהים", ומדבריו משתמע שהם אלו המגיהים כיאות, אינם מגיהים "דברים של תימה". א"ש רוזנטל פירש את הביטוי כהגדרה עברית למונח הלטיני "lectio defficiior", כלומר נוסחה מוקשית שיש לבחרה דווקא משום שהיא מוקשית. סימן לדבר שלא תיקנוה. הוא משווה את התיקון לנוסח הר"ח וה"ג ומוצא שהם החזיקו בנוסח ללא ההגהה. בשלב הבא עבר רבנו תם להוכיח שמבחינה מתודית גישתו של רבנו משולם איננה נכונה.<sup>427</sup> מתוך דברי הפולמוס של רבנו תם משתמע בבירור הגישה ההפוכה, אותה מייצג רבנו משולם, על פיה אין כל בעיה להגיה את נוסח התלמוד מסברה גם כאשר אין כל מקור טקסטואלי להגהה על מנת שנוסח התלמוד יהיה קוהרנטי ויתפרש כיאות. אם כן גם מודל מדיוואלי להגהה מסברה לפנינו. גישתו הפרשנית של רבנו משולם הובילה אותו לזהות חסרון בדברי התלמוד והוא לא היסס להשלימו בתוך נוסח התלמוד ולהציעו לפני בר פלוגתתו. מאפיין נוסף של הגהותיו של פיצקטון הוא הדגשה של ההגהות הקודמות על גליונות כתב יד ליידן, הגהות של ר' יחיאל סופר כתב היד או של ג'. פיצקטון חזר עליהן, הדגיש אותן וכך "אישר" אותן ופקד על מגיה הדפוס להכניס אותן לתוך הטקסט הנדפס. כמו כן ישנן הגהות של ר' יחיאל או של ג' שפיצקטון סימן שיש למחקן ולא הכניסן, במובן זה שימשו הגהותיו של פיצקטון כלי למיון ההגהות

<sup>424</sup> ריינר, רבנו תם, עמ' 291.

<sup>425</sup> מנחות סה ע"א.

<sup>426</sup> ספר הישר, סי' מד. מצוטט ונידון אצל ריינר, רבנו תם, עמ' 293.

<sup>427</sup> ר' אצל ריינר, רבנו תם, שם. דבריו של רוזנטל מובאים ברוזנטל, רב בן אחי ר' חייא, עמ' 288.

הקודמות. גם למיון והגהה כאלו ישנו מודל מדיוואלי. רש"י הגיה בפירושו את נוסח התלמוד, אך לא באמצעות שינוי אקטיבי של נוסח התלמוד, אלא באמצעות הטרמין "הכי גרסינן". כאשר הגיה מתוך ספרים כתב זאת במפורש "הכי גרסינן בכל הספרים" אך במקומות רבים אחרים הגיה גם מסברה ואז ציין "הכי גרסינן" ותו לא. לפי עדותו של רבנו תם ישנה מסכת אחת בלבד שבה הגיה רש"י גם בגוף כתב היד, היא מסכת זבחים שבתלמוד הבבלי. אך בשאר מסכתות התלמוד הבבלי היו אלה תלמידיו של רש"י הכניסו את הגהותיו לנוסח ספרי התלמוד. התוצאה היא שבנוסח המודרני של התלמוד אפשר למצוא מקומות רבים שבהם רש"י מציע "הכי גרסינן" והנוסח המוצע על ידיו נמצא גם בפנים הטקסט בנוסח הרגיל של הגמרא. פעמים רבות כבר אי אפשר לשחזר מה היה הנוסח הקודם של הגמרא שאותו ביקש לשנות. פעולת הגהת הגמרות על ידי תלמידי רש"י בעקבות הצעותיו של רבם איננה יכולה להיחשב כהגהה מסברה כמובן, זוהי הגהה על פי הצעתו של מורה סמכות. היא מקבילה לאופן בו עבר פיצקטון על הגהות קודמיו, מיין אותן ופקד להכניס או שלא להכניס אותן לנוסח הנדפס.<sup>428</sup>

להגהה המדיוואלית ישנם גם כמה מאפיינים יתרים על פני הגהתו של פיצקטון, ובראשונה הגהות שאינן מבקשות להיות חלק אינטגרלי מן הטקסט המוגה אלא להעמיד חיווי כלשהו לגביו, כמו הפניה למקור מקביל, הוראה הלכתית, או פירוש. הגהות כאלו נמצאות למשל בכתב יד Vat. Ebr. 116 של בבלי בבא קמא, שבגליונותיו נוספו הגהות רבות המועתקות מרש"י על המסכת. גם בכתב יד לידן ישנן הגהות כאלו של ג', הוא אולי חייא מאיר, הגהות שיש בהן הפניות בסגנון "והיא גם בפ"ב דביצה" כפי שהראיתי לעיל. הגהות אלו נמחקו, כמובן, על ידי פיצקטון.

לכל אחד ואחד מן האספקטים השונים של הגהותיו של פיצקטון שסקרתי ישנו מודל ימי ביניימי מקביל. לפיכך יש לשאול האם לא ביצע פיצקטון דבר מלבד עבודת הדורות הרגילה והמסורתית של הגהת התלמוד, כפי שנוסחה ובוצעה במשך מאות שנים מאז הורק התלמוד אל הכתב? אני מבקש לטעון שכל אחד ואחד מפרטי העבודה הוא אכן מעשה שנעשה על פי מסורת מדיוואלית, אך לעבודתו של פיצקטון ישנו מאפיין חדש מובהק, והוא המסגרת שבתוכה מאורגנים פרטי עבודתו. מסגרת זו היא מסגרת הזמן ומסגרת המקום.

---

<sup>428</sup> ר' את הדיון על הגהות אלו של רש"י אצל שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 127-156. על גישתו של רבנו תם להגהותיו של רש"י ר' גם אורבך, בעלי התוספות, עמ' 76-78 ואצל שפיגל שם.

באחד הניתוחים החשובים של תרבות הדפוס שנכתבו לאחרונה ציטט דייוויד מקיטריק מכתב שכתב אנו סילווי, לימים האפיפיור פיוס השני (Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini 1405-1468) לקרדינל הספרדי חואן קרוויאל (Juan Carvajal) במרץ 1455, ובו הוא תיאר את תנ"ך גוטנברג שהגיע לידיו בפעם הראשונה. סילווי ציין שם את בהירות הכתב, צורת האותיות ודיוקו של הטקסט, על אף העובדה שאין בו הגהות. כלומר שאין בו טעויות. ובניסוחו, הספר היה *Nulla in parte mendaces*, ללא כל "שגיאות". מקיטריק בדק ומצא שההתרשמות של סילווי מתנ"ך גוטנברג במרץ 1455 היתה מהירה ביותר ולא היה סיפק בידו להשוות את הטקסט לכתבי יד אחרים. משום כך, הציע מקיטריק, כוונתו של סילווי היא שהטקסט נטול הגהות. מאפיין מובהק של כתב יד הוא שיש על גביו תמיד תיקונים. סילווי ראה את הספר כפי שיצא מהמכש, ללא כל הערה בשוליו.

בעקבות המכתב של סילווי הגדיר מקיטריק, לראשונה לדעתו, את אחד ההבדלים המיכניים העיקריים בין תרבות הספר הנדפס לתרבות הספר המועתק ביד. בתקופת כתבי היד רגע יצירת ההעתק היה הרגע שבו התחיל שלב תיקון הטקסט. משהועתק כתב היד יכול היה כל קורא וקורא להתחיל לתקנו ולהוסיף הערות בשוליו. לעומת זאת בספר מודפס רגע יצירת הטקסט (כלומר ההדפסה) הוא הרגע בו הסתיים תהליך התיקון. כלומר עם המצאת הדפוס זו תהליך תיקון הטקסט ועבר מתהליך המתרחש אחרי יצירת העותק לתהליך המתרחש לפני יצירת העותק.<sup>429</sup> זהו ההבדל העקרוני שבין הגהותיו של פיצקטון לבין אלו של קודמיו בני ימי הביניים. תהליך תיקונו של הטקסט בתקופת כתבי היד היה תהליך "טבעי", אקראי ולא מתוכנן בעל אופק פוטנציאלי אין סופי. כל כתב יד תוקן לפי מיטב יכולתו, מקורותיו והשגתו של מי שהחזיק בו, והוא יכול היה להמשיך להיות מתוקן במשך מאות שנים, לפי סברות שונות, לפי טפסים מקבילים רבים ועל ידי משתמשים רבים. יתר על כן, התיקונים הימי בינייםיים הם בדרך כלל ספורדיים, תלויים באופן השימוש בכתב היד ובקטע המסויים שבו נעשה שימוש. גם מטרת ההגהות משתנה מהגהה להגהה, ישנן הגהות המציגות הערה על התוכן, אחרות מכילות תיקון של הנוסח, יש כאלו שבהן ישנן הפניות לספרים אחרים וכן הלאה.<sup>430</sup> ההגהות המרובות שניתן לראות בשוליו של כל כתב יד ימי בינייםיים מהוות חלק בלתי נפרד מתפיסת הספר הימי בינייםיים. הן מעידות

---

<sup>429</sup> מקיטריק, דפוס כתב יד, עמ' 100-110.

<sup>430</sup> בלייר, יותר מדי, הקדמה. על המונחים המשתנים של המילה "הגהה" ר' שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 157-216.

על מאמץ אתי קולקטיבי של עשרות ומאות קוראים אקראיים לאורך עשרות ומאות שנים לתקן את הטקסט. ההגהה הימי ביניימית מלמדת על דימוי הידע הן של כתב היד והן של "התלמוד" כחיבור. ישנו פער אינהרנטי בעיני המתבונן הימי ביניימי בין כתב היד שהוא מחזיק בידיו לבין ה"חיבור". כתב היד לעולם יהיה חלקי וחסר, וניתן לתקנו באופן חלקי באמצעות טכניקות שונות. לפעולה זו אין נקודת סיום נראית לעין שבה ימוצו כל התיקונים הנדרשים, איש מן המגיהים איננו מחוייב לעמוד בסטנדרטים של קודמיו, כל אחד מהם יכול להגיה על פי ראות עיניו, וכתב היד לא צריך להגיע בסופו של דבר אל קו הגמר של ההיסטוריה כאשר הוא "מוגה כיאות". במובן זה העבודה על כל עותק היא עבודה בעלת אספקט ארכיאולוגי, הנסמכת על שכבות העבודה של המגיהים הקודמים. היבט נוסף הוא הקשר ההכרחי אל הטופס הפיזי היחיד. הקורא הבא, שיכול גם להיות המגיה הבא, קרא בהכרח את אותו הטופס שעל גליונותיו העיר המגיה הקודם.

המצאת הדפוס הכריחה את יצרני וצרכני הספרים לשנות את אופן המחשבה שלהם על אודות תיקון הטקסט. תוך שנים ספורות שינו ההערות בספרים הנדפסים את תפקידן, והכתיבה על גליונות הספר הפכה משינוי אקטיבי של הספר להערות אישיות שנועדו עבור מי שמחזיק את הטופס הספציפי הזה עליו הוער וחדלו מלשנות את הטקסט כולו עבור כל קורא עתידי. משהפך התהליך הטבעי בעל האופק האין סופי להיות מבוזר בין עותקים שונים, הובן שיש להקדים את תהליך תיקון הטקסט ולעשותו באופן מתועש ומרוכז לפני ההדפסה ולא אחריה, על מנת שרגע ההדפסה, המקפיא את הטקסט, יקפיא טקסט מתוקן במידת האפשר.

לאופנים השונים של צריכת כתב יד בימי הביניים - לימוד, קריאה, הגהה והעתקה, נוסף עם המעבר לדפוס תהליך חדש - הכנת כתב היד לדפוס. תהליך זה היה ועודנו מוגבל מבחינת הזמן שהוא לוקח, והוא מתרחש רובו ככולו בין כתליה של סדנת ההדפס ועל ידי אדם אחד או קבוצת אנשים קטנה ומוגדרת. במהלך התהליך מוגדר כתב היד מחדש כ"עותק המדפיס", מנותק - הלכה למעשה - מתוך רצף מסירת הטקסט המדיוואלי, עובר תהליך מואץ ומתוכנן המדמה את תהליך התיקון ה"טבעי" של כתב יד מדיוואלי שתואר לעיל. העבודה הפוטנציאלית, בעלת האופק האינסופי, של הגהת הטקסט ותיקונו, עבודה בעלת אופק פתוח, ללא גבולות זמן ומקום, בה נטלו חלק משתתפים רבים ואקראיים שתיקנו את הטקסט לפי מקורות רבים ואקראיים, צריכה היתה להידחס מעתה אל פרק זמן מוגדר ואל

מקום גיאוגרפי מוגדר ולהתבצע באופן המוחלט ביותר האפשרי. התהליך הימי ביניימי האקראי, נמדד, נשקל, תוכנן ותועש על מנת שתוצר הדפוס יהיה התוצר המשוכלל ביותר שבגדר האפשר. התוצאה היתה שכתב היד המוגה חדל מלהיות חוליה בשרשרת העברת הטקסט, סוכן שתוק המבקש להידמות כמיטב יכולת מפקיו לקודמו בשרשרת ולזה שיבוא אחריו. תפקידו של כתב היד כ"עותק המדפיס" הוא לא להיות טופס אחד צדדי של חיבור, אלא לייצג את כל המידע הטקסטואלי שאפשר למצוא, ברמה האידיאלית: את כל תרבות כתבי היד, של החיבור הנדפס.<sup>431</sup>

מאמץ כלכלי ואנושי רב שנתמך על ידי קשרי הדואר והמסחר המסועפים של ראשית העת החדשה הושקע בתיעוש התהליך ה"טבעי" של תיקונו האינסופי של כתב היד. שליחים נשלחו לכל קצוות העולם הידוע בנסיון לאסוף את מירב כתבי היד של החיבור הנדפס שאפשר היה למצוא.<sup>432</sup> מגיה קיבל שכר עבור סריקה רציפה של החיבור כולו לאור כתבי היד השונים שלו על מנת לייצר באופן תעשייתי ומרוכז, בתקופת זמן מוגבלת, את האפקט שיוצר עד עתה באופן חלקי ומצטבר על ידי דורות של לומדים אקראיים, וזאת באמצעות אותם הכלים המדיוואליים ששימשו את קודמיו, כלומר באמצעות הגהות.<sup>433</sup> אופי ההגהות שמר על רוב מאפייניו, למעט מיון קפדני יותר של ההגהות והעברה של שלב הסטנדרטיזציה של הטקסט אל קדמת הבמה, באמצעות סימון אקטיבי, ולא רק כעידכון המתרחש מאליו עם כל העתקה. ברוב הספרים, כולל התלמוד הירושלמי – אם כי לא בכולם – לא הושארו נוסחים מקבילים בסגנון "ויש אומרים", כפי שניתן למצוא בכתבי יד רבים, הנוסח הנכון נבחר בבית הדפוס. כמו כן ברוב המקרים נדחו החוצה הגהות חוץ טקסטואליות כמו הפניות ופסיקות הלכה ונותרו בפנים תיקוני טקסט בלבד.<sup>434</sup>

כתב היד המוגה נעשה למעין ספר מוטציוני, המכיל בתוכו מסורת טקסטואלית מוכפלת ומשולשת. הפוטנציאל של ההגהות הוא כמובן אינסופי, תמיד יכולים להימצא מקורות נוספים ותמיד אפשר לזהות

<sup>431</sup> מקיטריק, דפוס כתב יד, עמ' 100.

<sup>432</sup> ר' את עדותו של מנוטיוס בהקדמת "סלוסט" מ1509 (מנוטיוס, לטינית, עמ' 88-91).

<sup>433</sup> לורי, עולמו של אלדוס. ריצ'רדסון, תרבות הדפוס.

<sup>434</sup> אונג תיאר את הדפוס כתופעה שהביאה עמה "סגירה" של הווריאנטיות שאפיינה את התרבות האוראלית. ריצ'רדסון הציע זווית הפוכה ומשלימה, הוא תיאר את התופעה החוזרת על עצמה של הפצרות של מדפיסים אל קוראיהם שיתקנו בעצמם שגיאות הדפסה כדוגמה לכך שהדפוס ייצר תנועה מורכבת יותר בין סגירה ופתיחה של טקסט לתיקונים. הפצרה זו היא מעין נסיון לפצות על ההקשחה של התוצר הטקסטואלי של הדפוס בהשוואה לזה פרי מכניקת כתבי היד. משמעות פניה זו היא בקשה מהקורא ליטול חלק במעשה המסירה של הטקסט ולא לראות את הטקסט המודפס המונח מולו כשלב אחרון וסופי ר' אונג, אורליות וליטראלית עמ' 132-135. ריצ'רדסון, תרבות הדפוס, עמ' 21.

חסרונות נוספים או לסבור סברות חדשות. נדרשו גבולות ברורים שיחתמו את תהליך ההעתקה ואלה הועמדו, כפי שהצעתי לעיל, על ידי שני גורמים. האחד הוא האתיקה החמורה של ההגהה כפי שהלכה והתנסחה בונציה, והשניה היא קוצר הזמן וההכרח הכלכלי להוריד את הספר לדפוס.

לעיל, בפרק על מנוטיוס, טענתי שאיזכור השימוש במספר כתבי יד בהקדמות ספרים, ללא תיאוריהם הספציפיים, אלא מקסימום בציון מספרם המרובה, הוא הצהרת כוונות רנסנסית המנגידה את שלמותו המופשטת של הטקסט שמניח מפיך הספר לפני הקורא אל ריבוי הטפסים המוכחדים שנותרו מאחור. בדומה לכך טקסט שעובד והוגה באופן אינטנסיבי נתפס כטקסט שהכחיד בדרך את התרבות הוואריאנטית הפסולה של כתבי היד. הזמן, שנמדד באמצעות חוליות מסירה מדיוואליות ההולכות ומדרדרות את נוסח הטקסט, עצר, אופס והחל מחדש. בפרק על מהדורת משנה תורה הראיתי שפיקטון עבר שינוי באופן החשיבה שלו על הגהות טקסטים שכאשר עבד בשירות תעשיית הדפוס הוונציאנית והחל לבטא את העמדה הרואה בתפקידו לא את מי שפותח את האפשרויות הטקסטואליות אלא להיפך, את מי שסוגר אותן. במובן זה עבודתו של פציקטון חדשנית לחלוטין.

אך לא מדובר רק באיפוס של שיבושי ימי הביניים והתחלה מחדש של תהליך שאחריתו תהיה שוב שיבוש ממושך. לרגע המעבר מכתב היד אל הדפוס ישנו אספקט נוסף המסמן אותו כשלב סיפי בתולדות מסירת הטקסט. בתרבות כתבי היד הימי ביניימית אי אפשר היה להפריד בין הממצא המטריאלי – הגוויל או הנייר, הדיו, הכתיבה, התיקונים הרבים ועקבות התאונות שניכרות על כתב היד – לבין הטקסט. הטקסט תלוי היה בגוף. כל טופס יחיד הוא, ולעולם לא יוכל להיקרא במנותק מהגוויל הקונקרטי הזה עליו הועתק.

ההדפסה ביטלה את התלות ההרמטית של הטקסט במצע עליו הועתק, מעתה הגהה בשולי הגוויל עליו מועתק כתב היד לא תתקן את הטקסט גופו, הטקסט "המריא", נפרד מן המצע עליו הוא נדפס והפך לידע טקסטואלי נטול קונקרטיזציה מטריאלית. ממילא רגע ההדפסה הפך בתודעת המדפיסים לרגע המסמן את תום ההיסטוריה של שיבוש ותיקון הטקסטים. התהליך המדיוואלי האינסופי, זה שגרם לטקסטים להשתבש, ושמוטיוס האשים את הזמן עצמו בגרימת השיבושים הללו – נעצר. הטכנולוגיה ייצרה אפקט מלאכותי של תום הזמן, ועל כן הדרמטיות שבה הובנה ההדפסה, על ידי מנוטיוס כמו גם על ידי פציקטון, איננה מוגזמת כלל. הדפוס ייצר אירוע היסטורי בעל אובטונים משיחיים שסגר את

ימי הביניים הלכה למעשה ומסר את הטקסטים, שלמים ומתוקנים במידת האפשר, לידי קוראיהם  
העתידים.

## פרק ה – הכנת המהדורה על ידי ר' יעקב בן חיים ׳ אדוניהו

משסיים פציקטון להגיה את כתב היד מסר את כתב היד המוגה לידיו של יעקב בן חיים ׳ אדוניהו. עיקר עבודתו של יעקב בן חיים היתה הכנה של כתב היד המוגה לדפוס. עבודתו היתה עבודה מקצועית, אופיה היה לכאורה טכני ולא למדני. אך רבי יעקב בן חיים היה תלמיד חכם רציני ביותר, כפי שמשתקף היטב בעבודתו המאוחרת יותר על מהדורת ״מקראות גדולות״.<sup>435</sup> יעקב בן חיים הבין היטב את מעשיו של רבי דוד פיצקטון ואף היתה לו ביקורת עקרונית על אופן עבודתו, כפי שהראיתי לעיל בפרק על מהדורת ה״משנה תורה״, אך בעבודתו על הירושלמי הוא כמעט לא חרג מתפקידו כ״מגיה הדפוס״.

הפרק הנוכחי מוקדש לתיאור עבודתו של יעקב בן חיים על מהדורת הירושלמי והוא יחולק לארבעה חלקים. בחלק הראשון אעסוק בעבודה הטכנית שביצע של סידור הטקסט בדפוס. בחלקו השני אעסוק בשורה של כיתובים אוטוביוגרפיים שהשאיר יעקב בן חיים על גליונות כתב היד, להם אני מבקש להציע הסבר. בחלקו השלישי אעסוק במעט האינפורמציה הלמדנית שישנה בכתב מידו של יעקב בן חיים ובחלקו הרביעי אעסוק במידע העולה מן הקולופונים והשערים שצירף יעקב בן חיים למהדורת הירושלמי.

### 5.1 חניכתו של יעקב בן חיים כעובד דפוס – כותרות רצות, ספרור וסימני קונטרסים

התוספת הברורה ביותר שהוסיף יעקב בן חיים על גבי כתב יד לידן היא כותרות רצות לאורך כל כתב היד מתחילתו עד סופו. בראש כל עמוד א' כתב יעקב בן חיים את שם הפרק ואת מספרו. כותרות זהות סומנו גם במהדורה הנדפסת, אך נקל להבין שההבדל בין העימוד של כתב היד לבין זה של המהדורה גרר גם הבדל בכותרות העמודים. כלומר, גם בכתב היד וגם בדפוס נכתב בראש כל עמוד שם הפרק ומספרו, אך בכל אחד מהעימודים הותאמה הכותרת לתוכן העמוד. בכתב היד היא נעשתה על פי סדר התלמוד שבכתב היד ובמהדורה הנדפסת על פי הסדר החדש. דומה שמטרת סימון הכותרות בכתב היד היה להקל על המסדר של המהדורה בדפוס לזהות על נקלה באיזה פרק הוא נמצא בכתב היד. מדובר בהסדרה של כתב היד, שבנויה לפי העימוד של כתב היד אך מטרתה איננה להקל על הקריאה בכתב היד אלא להקל על מלאכת ההעברה של הטקסט אל הדפוס. הסדרה שנועדה להקל על הקריאה בכתב

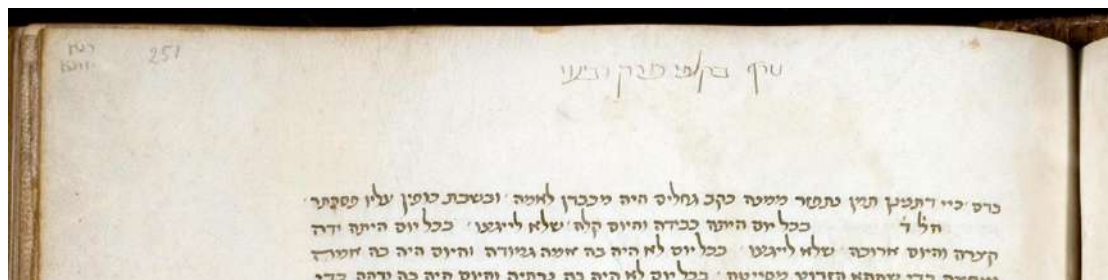
---

<sup>435</sup> פנקובר, יעקב בן חיים. ור' לעיל בפרק הביוגרפי העוסק בו.  
180



היד, אלא שהקורא העתידי בו הוא יעקב בן חיים עצמו, ובמובן זה זהו כלי עזר פנימי שנועד להקל על העבודה החד פעמית של העברת הטקסט להדפסה.

בפינת העמוד העליונה של כל עמוד בכתב היד (עמוד א') נכתב שם המסכת,<sup>436</sup> לצד ספרור כפול, באותיות ובמספרים.



הספרור איננו קבוע לכל אורך שני הכרכים, אלא משתנה, נקטע וחוזר ללא סיבה ברורה.<sup>437</sup> דומה שאפשר למצוא הסבר לקיטוע באמצעות ההשערה שהועלתה לעיל שכתב היד פורק על מנת להקל על העבודה בבית הדפוס. יתכן שהסיפור באותיות נועד להקל על ההתמצאות במקטעים המפורקים של כתב היד.<sup>438</sup>

הספרורים, שמות המסכתות והכותרת הרצה של שמות ומספרי הפרקים נועדו להקל על ההתמצאות בכתב היד, התמצאות שנועדה בסופו של דבר לאפשר את הרקתו היעילה אל הדפוס, אך הם לא נועדו להיות מועתקים כפי שהם אל מהדורת הדפוס. הם נועדו לשכלל את כתב היד כחפץ בפני עצמו והם עתידיים היו להתייטר עם תום ההדפסה והשלכת כתב היד. לעומת זאת הוסיף יעקב בן חיים גם שורה של סימונים שמטרתם התוויית צורת המהדורה הנדפסת, ובראשם סימון גבולות הקונטרסים והעמודים העתידיים. סימוני גבולות הקונטרסים הם הסימנים הראשונים שכבר לא נועדו להקל על ההתמצאות בכתב היד כחפץ לעצמו אלא נועדו להתוות את הדרך לקראת הרקתו אל הדפוס. שני סוגי הסימונים נועדו לשרת את יעקב בן חיים בעת מלאכת סידור הספר בדפוס אבל יש להם מטרות הפוכות. הסימון

<sup>436</sup> רק החל מדף 51, מסכת דמאי, וכולל דילוגים אחדים, למשל כרך א דפים 145-149. <sup>437</sup> הספרור באותיות מתחיל בדף 200-ר וממשיך עד סוף הכרך הראשון. הוא מתחדש שוב רק בכרך ב עמ' 67-60 וממשיך כסדרו עד 119-קיט, או ישנה קפיצה על עשרה מספרים 120 מסומן כ"ל (ולא חסר אף דף). הספרור ממשיך במקביל במספרים ובאותיות עד 141-קנא ואז ממשיך מסיבה כלשהי 142-קיב, וכך ממשיך בפער של שלושים עמוד עד סוף סדר נשים 173-קמג שם נעלם הספרור באותיות. הוא חוזר ב-231 סא וממשיך כך עד 310-קמא, בסוף נידה.

<sup>438</sup> הספרור בספרות נכתב ממש מתחילת כתב היד בעמוד הראשון של ברכות וממשיך ברצף עד מספר 370 שנמצא בסוף הקונטרס הראשון של כרך ב. קולופון מועד, שנמצא בין דף 360 ו-361 ממספר 371. דף 362, שנמצא כיום בסוף כרך א, ממוספר גם כן, וממנו והלאה מתחיל ספרור כפול. כלומר דף 363, הדף הראשון בכרך ב, ממוספר גם כן. ר' את הדין בספרור ובכריכה מחדש של כתב היד אצל אליצור, דף אבוד.

מן הסוג הראשון נועד לסייע להתמצאות בתוך כתב היד כספר בפני עצמו ואילו סימוני גבולות הדפים הנדפסים הופכים את כתב היד מיניה וביה לטייטה לספר הנדפס.

כדי להסביר את אופן ומטרת חלוקת כתב היד יש להקדים ולהסביר את הפיתוח הטכנולוגי שהוביל לכך. עד לשנות השבעים של המאה ה־17 מכבש הדפוס הנפוץ בתעשיית הדפוס היה מכבש של לוח אחד (one pull press). המדפיס סידר בתוך תבנית עץ את הטקסט שהעתיק מתוך כתב יד, הדפיס, ואז המשיך לעמוד הבא. לא היה צורך בתכנון מוקדם של גבולות העמודים הבאים. בשנות השבעים של המאה ה־17 הומצא מכבש הדפוס הכפול (two pull press), שבו סודרו במקביל שני עמודי דפוס זה לצד זה. המצאה מכנית זו קיצרה ב־50% את מספר הלחיצות הנדרש עבור כל ספר, אך הצריכה את המדפיס לתכנן מראש את מלאכתו. על מנת להשתמש באופן יעיל במכבשי הדפוס הכפולים צריך היה המדפיס לחשב מראש את מספר המילים שנכנס בכל עמוד דפוס, לסמן על "עותק המדפיס" 16 עמודים קדימה, ואז לסדר אותם בהתאמה לחישוב. לעתים הודפסו הכפולות "מבפנים החוצה", כלומר קודם כל עמודים 8-9, אח"כ 10-7 וכן הלאה, ולעתים להיפך, "מבחוץ פנימה", עמוד 1 ו־16, מצדו השני של אותו גליון עמודים 2 ו־15, וכן הלאה. מטבע הדברים הסימון של העמוד הראשון והאחרון שנדפסו צריך היה להיות מדויק, והסימונים של גבולות העמודים שנדפסו בסוף הדפסת הקונטרס היו משוערים, כך שסך כל סטיות התקן מן ההשערה הראשונית התנקזו אל העמודים האחרונים שנדפסו. הסימון הגרפי על "עותק המדפיס" היה קבוע, כמוהו ניתן היה למצוא בכל "עותקי המדפיס" בוונציה, ובדומה לו גם בבירות דפוס אחרות.<sup>439</sup>

הלינגה תיארה והדגימה מספר שיטות שנפוצו בבתי דפוס שונים כיצד לסמן את מעברי הקונטרסים והעמודים. בהתאם לממצאי בחלק הראשון של עבודה זו, לגבי ההקבלות בין העבודה בבית הדפוס של מנוטיוס לבין העבודה בזה של בומברג, גם טכניקת הסימון הקרובה ביותר למה שנמצא בגליונות כתב יד ליידן היא זו שנמצאת בכתבי היד ששימשו כעותקי דפוס בבית הדפוס של מנוטיוס.<sup>440</sup> בתמונה המצורפת מופיעים קטעים מתוך שני כתבי יד ששימשו בבית הדפוס של מנוטיוס כעותקי דפוס של מהדורת כל כתבי אריסטו בחמישה כרכים בין השנים 1495-1498. שני מגיהים סימנו את סימניהם על

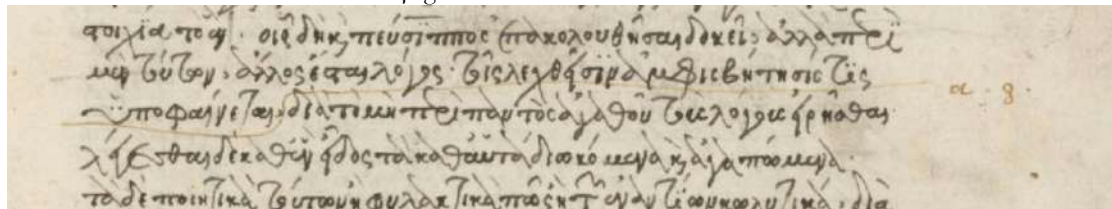
---

<sup>439</sup> להסבר מלא על טכניקת ההדפסה ועל אופן הסימון ר' הלינגה, טקסטים בתנועה, פרקים א'-ב', עמ' 8-66. לרשימת כל עותקי הדפוס הידועים כיום (עד 1500) ר' שם פרק ג', עמ' 67-101.

<sup>440</sup> הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 62-6.

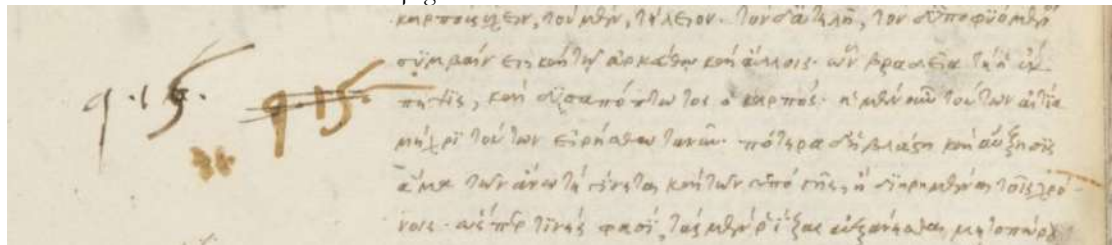
כתבי היד הללו, אחד באופן עדין ומינורי יותר והשני בצורה מודגשת יותר. בשניהם סומנה אות כנגד מספר הקונטרס ומספרה כנגד מספר העמוד, a8 בראשון וq15 בשני. גבול העמוד סומן באמצעות קו מפריד שנמשך מבין השורות של כתב היד אל הגליון.<sup>441</sup>

כת"י הרווארד של כתבי אריסטו gr. 17 דף 39ב



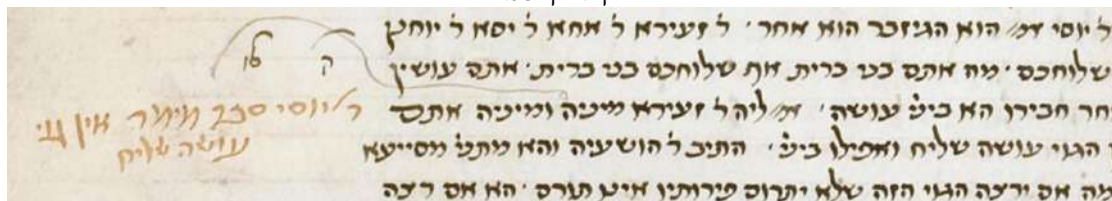
כאן ניתן לראות סימון כפול, כפי שאתאר גם בכתב יד ליידין, מדובר על כתיבה אחרת וחיבור אחר אך הוא כרוך בתוך אותו כתב יד עם אותו סימן מדף.<sup>442</sup>

כת"י הרווארד של כתבי אריסטו gr. 17 דף 36ב



בכתב יד ליידין האותיות מסומנות באות עברית, ואילו המספרים בספרות מערביות, מלבד יוצא דופן אחד אותו אפשר להלך ובו מיספור בספרות רומיות במספרים 10 ו11 בלבד.

כרך א דף 93א



בדוגמה זו ניתן לראות בבירור את מספר הקונטרס, ה ואת מספר העמוד 16, הוא העמוד האחרון של קונטרס זה. הסימון בתוך השורה איננו חוצה אותה עד הסוף כמו אצל אלדוס, אלא מסמן באמצעות עיגול מזונב את המילה הראשונה של העמוד החדש. זנבו של העיגול מגיע עד למספור בגליון.

<sup>441</sup> דוגמאות אחרות ניתן למצוא אצל הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 64.

<sup>442</sup> לתיאור כתב היד על חלקיו השונים ר' הלינגה, טקסטים בתנועה, עמ' 95 מס' 36.

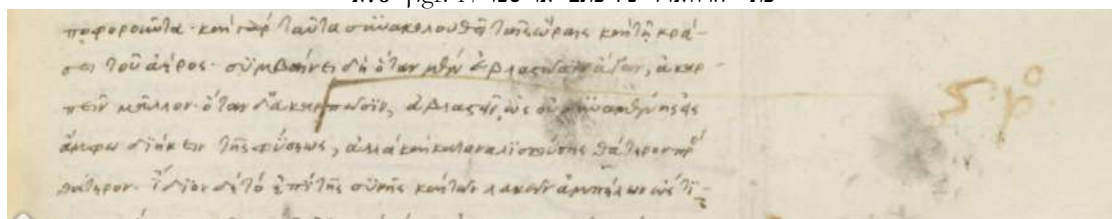
תחילתו של כל קונטרס מסומנת תמיד באמצעות האות של הקונטרס והסימון הלועזי P°. בכתב יד ליידין תחילת קונטרס ז. האות P מסמנת ככל הנראה את תחילת המילה principium (ראשית, ש"ע) או princeps (ראשון, תואר).

כרך א דף 113ב



להלן סימון זהה של תחילת קונטרס בכתב יד הרווארד של כתבי אריסטו, בו נעשה שימוש בבית הדפוס של מנוטיוס, ממנו הדגמתי גם לעיל. ניתן לראות היטב את סימון תחילת קונטרס S, כולל הסימון P° המסמן את תחילת הקונטרס. ניתן לראות גם את הסימון הקודם, המחוק, של גבולות הקונטרס והן את טביעות האצבע בדיו כמו בגליונות כתב יד ליידין.

כת"י הרווארד של כתבי אריסטו gr. 17 דף 76א



המדפיסים חלקו לא רק אופני מחשבה אלא אף פרקטיקות סימון הכוללות אף סימנים מוסכמים ממש. העובדה שדווקא באופן סימון הקונטרסים ניכר הדמיון הוויזואלי הרב ביותר לפרקטיקות שנהגו בבית הדפוס של מנוטיוס איננה צריכה להפתיע. מדובר בצדה הטכני ביותר של המלאכה - עימוד הטקסט בתבניות תוך תיכנון צורת הדף. זוהי מלאכה טכנית שצריכה להילמד מפי מומחה וברי שבבית דפוס חלוצי כמו זה של בומברג, הראשון להדפיס טקסטים עבריים באופן שיטתי, צריך מומחה שכזה לבוא מבתי הדפוס הנכריים שמסביב.

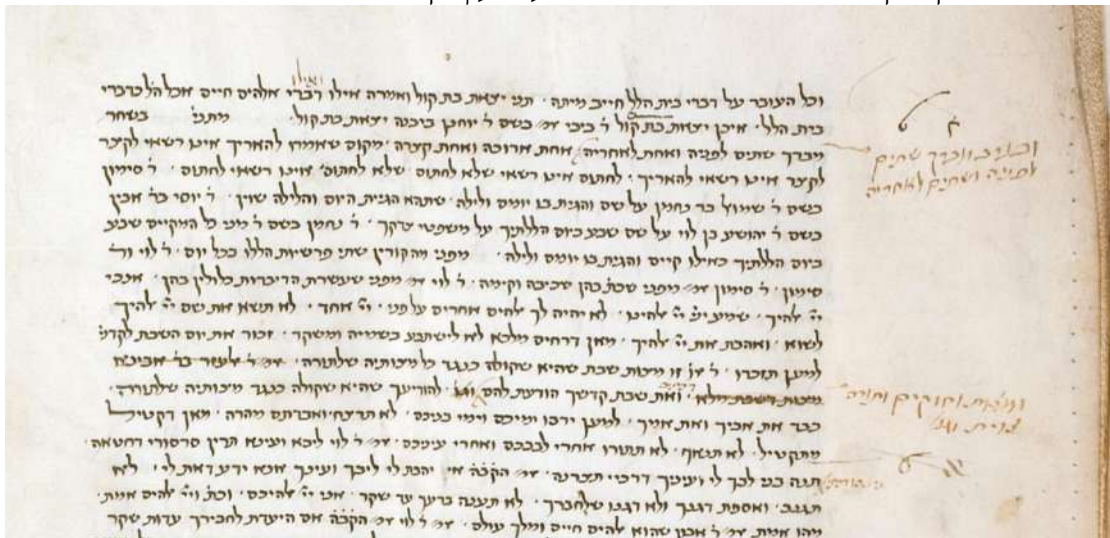
בכתב יד ליידין כל תחילת קונטרס (עתידי, במהדורה הנדפסת) מסומנת, כאמור, בסימן P° יחד עם האות של הקונטרס, בכל סוף עמוד עתידי בן שני טורים נכתב מספר הקונטרס ומספר העמוד, א2, א3, א4 וכן הלאה עד א16 וחוזר חלילה בקונטרס הבא. לכל אורך כתב היד מסומנת החלוקה לקונטרסים על ידי שלוש ידיים. היד הראשונה ניכרת בכתיבה אשכנזית, ואיננה זו של פיצקטון. עובד דפוס זה סימן את



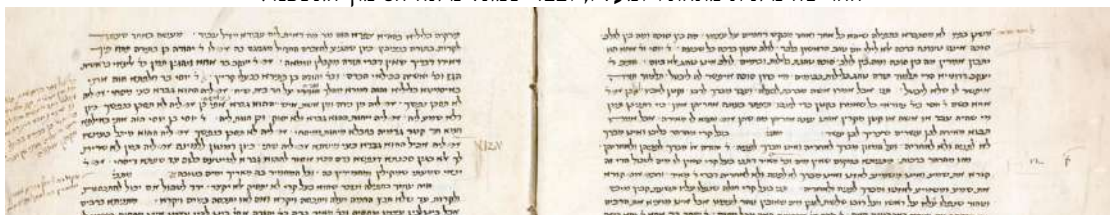
גבולות הקונטרסים בכתב גדול ומרושל מעט, בדרך כלל בדיו בהירה. יד שניה סימנה את מספרי העמודים בלבד ללא מספר הקונטרס בחריטה על הקלף, סימונים אלו מרושלים אף יותר מאלו הקודמים. מכיוון שאין סימון של אות ביד זו אינני יודע לזהות האם מדובר בכתיבה אשכנזית או ספרדית. סימונים אלו מחוקים בקו אלכסוני כמעט לכל אורך כתב היד ובמקומם, מעט לפנייהם או אחריהם, מופיע סימון בכתב ידו המובחן של יעקב בן חיים. ברוב המקומות גם סימון זה מחוק וסימון נוסף בכתב ידו של יעקב בן חיים נכתב מעט לפניו או אחריו. אם כן חישוב מספר המילים בכל קונטרס נעשה שלוש פעמים, בכל פעם הופק סימון אחר. בסופו של דבר נעשה שימוש רק בסימון האחרון, הכולט ביותר, שנעשה על ידי יעקב בן חיים שגם מחק את הסימונים הקודמים בקו.

דוגמאות:

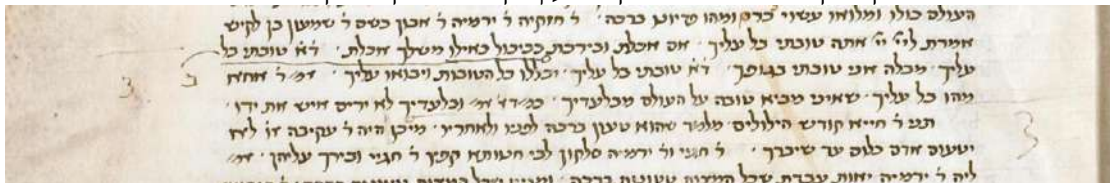
כרך א דף 56. שלוש הידיים נראות בבידור. למעלה יעקב בן חיים והחרט ולמטה האשכנזי.



כרך א דף 12-13א. הסימון של יעקב בן חיים נראה היטב מימין. החרטה נראית מתחתיו ומעליו, ובצד שמאל נראה הסימון האשכנזי.



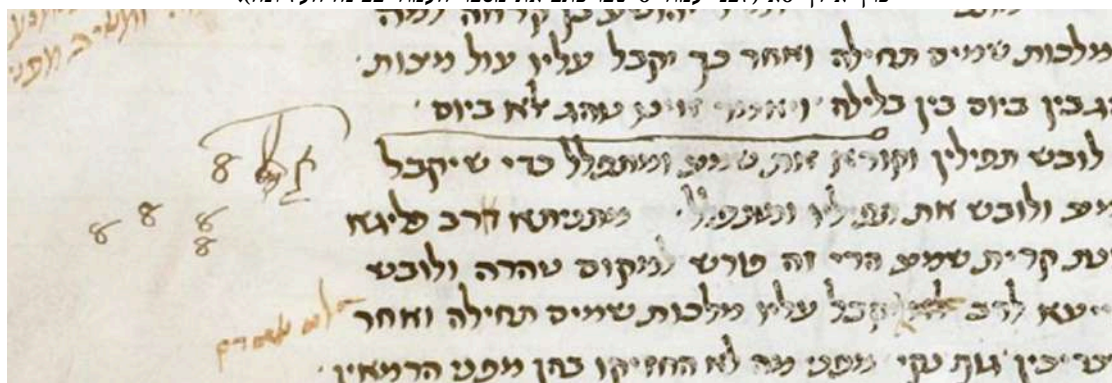
כרך א דף 21א. משמאל הסימון של יעקב בן חיים ומימין הסימון של החרט.



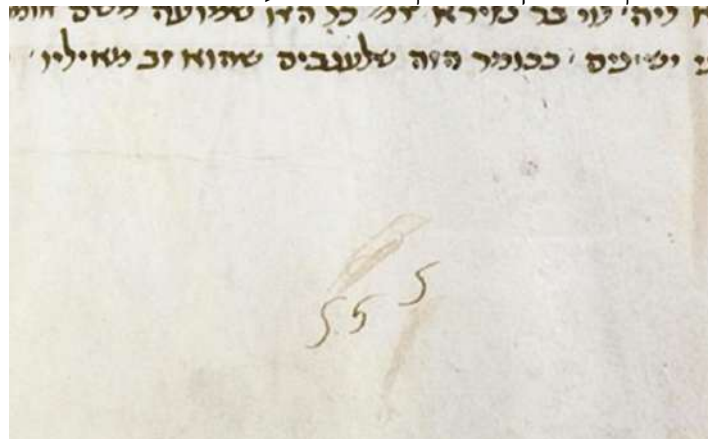
הסימנים המתאימים לסידורה של המהדורה הם אלו של יעקב בן חיים ומכאן אני למד שהוא סידר את המהדורה והעימוד נעשה על פי חישוביו. סימונים חוזרים הם מאפיין קבוע של חישובי המעמדים בדפוס, שכן, כפי שתוארה הלינגה, פעמים קורה שתוך כדי העימוד מסתבר שספירת המילים לא היתה מדויקת או שיש להוסיף כותרת משנה כלשהי ולכן יש לעדכן את החישובים. אך צירוף כזה של ארבעה חישובים חוזרים בשלוש ידיים שונות הוא חריג בכל קנה מידה. אני מבקש להציע שניתן ללמוד מכאן שמדובר בעובדי דפוס חדשים, ושעימוד מהדורת הירושלמי היה העבודה הראשונה של יעקב בן חיים כמעמד בבית הדפוס ואולי גם של חברו האשכנזי.

שתי ראיות נוספות לראשוניותה של עבודתו של יעקב בן חיים עולות מעיון בגליונות כתב היד. ברי שיעקב בן חיים היה סופר מיומן בלשון הקודש, יש בידינו כאמור גם העתקה של חיבור אחר פרי ידיו, והאותיות העבריות שהפיק מלמדות על נסיון רב ויד בוטחת. לעומת זאת הספרות הערבית שאותן הוא צייר עבור מספור העמודים עשויות בהסננות רבה. למשל, בפעם הראשונה שבה הגיע אל הספרה 8 - ספרה קשה לשרטוט מהיר עבור כל כותב מתחיל, הסתבך בכתיבה ואז חזר על הספרה מספר פעמים.

כרך א דף 6א (לפני עמוד 6 שבו כתב את מספר העמוד בפניה העליונה):



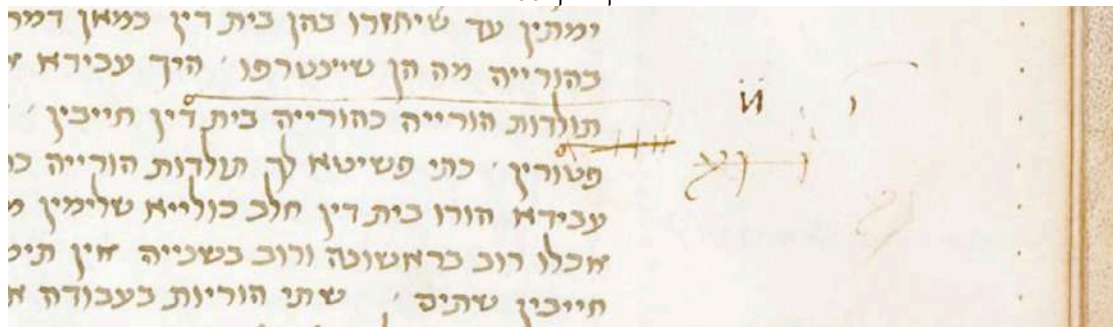
עמוד אחד קודם לפני כן ניסה את קולמוסו שלוש פעמים גם בשרטוט של הספרה 5



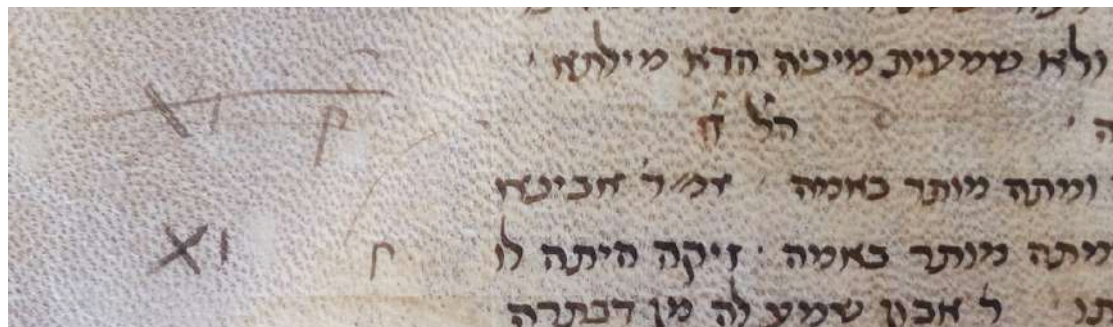
דומה שאת הספרות העתיקו הן יעקב בן חיים והן הסופר האשכנזי מדוגמה שהיתה מוכנה לפנייהם, ולכן ניסה יעקב בן חיים לחקות את הספרה 5 באמצעות קו רציף ולא באמצעות שתי תנועות קולמוס כמקובל.

ראשוניות כתיבת המספרים עולה גם מתופעה נוספת, סימון המספרים 10 ו11. יעקב בן חיים כתב את המספרים הללו כרגיל, באמצעות הספרות 0 ו1 או 1 ו1, ואילו חברו האשכנזי כתב אותם מפעם לפעם באמצעות ספרות רומיות - X או XI, ובעיקר הקפיד על כך במספר 11, אולי כדי להימנע מבילבול בין 11 ו"10. את האות X הקפיד לשרטט עם קצוות מעוקלים, בדוגמה נראים בבירור הסימון בספרות רומיות של האשכנזי ושל החרט ובספרות ערביות של יעקב בן חיים.

כרך ב דף 296ב



אך פעם או פעמיים השתעשע גם יעקב בן חיים בכתיבת 10 בספרות רומיות:



בכתיבתו של יעקב בן חיים נכתב ה X בקווים ישרים, ללא קצוות מעוגלים.

בראש אחד העמודים האחרונים בכתב היד, עמוד שבו מופיע הסימון 11 בספרות רומיות כפי שהראיתי לעיל, נרשם בראש העמוד הכיתוב המתואר בתמונה:





דומני שיש לבאר את הכיתוב כך: יעקב בן חיים ועמיתו האשכנזי עבדו במקביל על כתב היד. כשהגיעו לכאן הבחין יעקב בן חיים בצורה יוצאת הדופן שבה כותב עמיתו האשכנזי את המספר כך, xi ולכן שאל אותו מדוע הוא כותב כך, ואף הדגיש בראש העמוד, משמאל, כיצד הוא עצמו כותב את המספר בספרות רומיות. האשכנזי החרה החזיק אחריו וכתב מימינו את המספר כפי שהוא חשב שיש לשרטטו. מיד לאחר השירטוט ניסה אחד מהם למחות את הכתוב באצבע.

ברי ששני הכותבים אינם מיומנים ביותר בכתיבה של ספרות ערביות ורומיות כאחד, ומן הסתם העתיקו אותם מתוך מקור כתוב. דבר זה ניכר הן מתוך החזרה על סימוני גבולות הקונטרסים, הן בתרגילי הקולמוס של הספרות 8 ו 5 והן מתוך השוואת הספרות הרומיות שלעיל. אני מבקש להציע שאלו עקבות תהליך החניכה של יעקב בן חיים, המהגר הצעיר מטוניס, שהגיע לונציה ולמד בה את מלאכת הדפוס ואת הסימנים הקבועים ששימשו את מדפיסי ונציה.

## 5.2 כיתובים אישיים של יעקב בן חיים בגליונות כתב יד ליידן

מלבד סימני ההכנה לדפוס והכותרות הרצות ישנם בכתב היד גם כיתובים לא מעטים בגליונות, כמעט כולם מידו של יעקב בן חיים. כיתובים אלו נאספו על ידי בנימין אליצור כחלק מרשימה של טקסטים בכתב יד ליידן שאינם מגוף הירושלמי ולכן לא הוכנסו למהדורת המילון ההיסטורי. אליצור מניין את הכיתובים לפי ז'אנר: פסוקים בשולי עמודים, חתימות, ניסויי קולמוס, כתיבות נגד עין הרע, וכדומה.



הוא הכניס אותם לרשימה אחת יחד עם ההפניות מידו של ג', שסקרתי לעיל, ועם רשימת הבעלות על כתב היד. חלק מן הכיתובים, כמו הטבעת העופרת וכמה מן החתימות, מציגים את השם "אברהם", והן אף נעשו ביד אחרת מידו המובהקת של יעקב בן חיים. אליצור הציג שמדובר באחד מעובדי בית הדפוס האחרים.<sup>443</sup>

רוב הכיתובים של יעקב בן חיים, כפי שהראיתי לעיל, אינם מתפרשים על נקלה והמשותף ביניהם, בסופו של דבר, הוא שהם כיתובים אישיים, ויש יסוד להניח שכותבם לא כתב אותם כאופן של תקשורת עם קורא פוטנציאלי, כמו ההערה על משנת כלאיים שנועדה לעיניו של פיצקטון, או כמו סימון ה xixi שבו השוו העובדים את כתיבת ידם, אלא כדרך לשחרר מועקה, להוציא פסוק שהתנגן בתוך ראשו, או אף לבדוק חריזה. כביכול כתב יעקב בן חיים על גליונות כתב יד ליידן עבור קורא שלעולם לא יבוא, כתיבה אישית וטיטתית. לעיל השתמשתי בעובדת כתיבתם של כיתובים אלו על מנת לטעון שיעקב בן חיים חשב על כתב יד ליידן כעת ספר שעומד לפני כליה, באמצעות אותו סט של רעיונות על תפקידו של הדפוס כמחליף של תרבות כתבי היד. כעת אני מבקש להפנות את המבט אל תכנם של הכיתובים ולהציע להם פירוש.<sup>444</sup>

הכיתוב הפשוט ביותר להבנה הוא זה שנמצא במסכת פסחים פ"ב ה"ב, ועונה להגדרה ז'אנרית ברורה.<sup>445</sup>

המשנה המקדימה את הסוגיה בעמוד בו מופיע הכיתוב עוסקת בחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, המותר בהנאה. שואלת הגמרא האם החמץ של הנכרי מותר בהנאה (אך ודאי לא באכילה) גם בתוך הפסח. ר' ירמיה מתיר ואילו ר' יוסה אוסר. אז מביאה הגמרא שלוש קושיות מתוך ברייתות שהקשה ר' יוסה על ר' ירמיה ותירוניהן בצידן:

התיב ר' יוסה, והתני: לא ישכיר יש' את בהמתו לגוי להביא עליה חמץ. פתר לה: בבא עמו.  
והתני: לא ישכיר יש' את ספינתו לגוי להיבא עליה חמץ. פתר לה: בבא עמו.  
והתני: לא ישכיר יש' את ביתו לגוי ליתן בתוכו חמץ. אית לך מימר: בדר עמו.<sup>446</sup>

---

<sup>443</sup> אליצור, הקדמה, עמ' מה הע' 43-49.

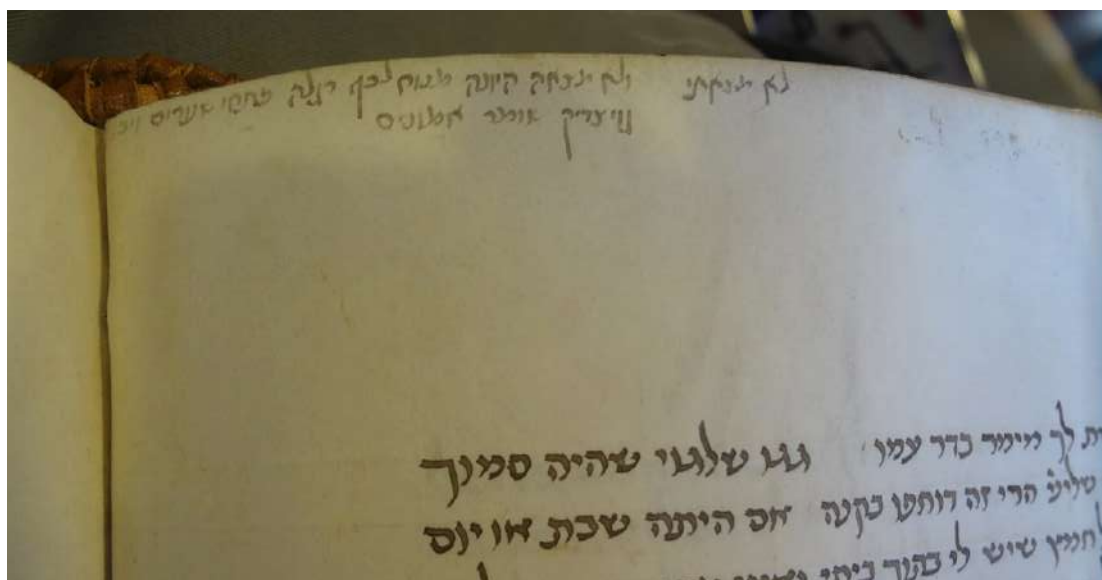
<sup>444</sup> ברי שחלק מן הכיתובים הם כיתובים שנכתבו תוך כדי עבודת העימוד, כמו נסיונות הקולמוס של המספרים אותם ניתחתי לעיל, וכמו שורה של ברכות גנריות, בעברית או בערבית יהודית. אליצור, הקדמה, הע' 49.

<sup>445</sup> כך א 218ב.

<sup>446</sup> פסחים פ"ב ה"ב 13-10/507.

הגמרא מתרצת שאמנם אסור לישראל להשכיר את ביתו לגוי בפסח כשהוא יודע שהגוי יתן בתוכו חמץ, אך דעתו של ר' ירמיה המתיר הנאה מחמצו של נכרי בתוך הפסח מתיישבת "בדר עמו". אם היהודי מתגורר יחד עם הגוי ממילא מותר לו להנות מחמצו. הביטוי "בדר עמו", המעמיד את דעתו של ר' ירמיה במצב היפוטיטי של מגורים משותפים של יהודי וגוי, נכתב בשורה הראשונה של דף 218ב. לפי מסורת מעתיקים ימי ביניימית כאשר עמוד נפתח או הסתיים בצירוף שיש בו לשון גנאי או לשון ברכה, התייחסו המעתיקים לצירוף זה באמצעות ברכה או נוסחת הגנה מפני קללה שנכתבה בראש או בסוף העמוד, בגליון, סמוך לקצה הדף.<sup>447</sup> בראש הדף כתב יעקב בן חיים את הנוסחה הבאה:

לא מצאתי. ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה. פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים.<sup>448</sup>



כרך א דף 218ב

קריאתה של הערה זו בהקשר של הסוגיה שמעליה נרשמה, מעלה על לב את הפתרון הבא. יעקב בן חיים הגיע לוונציה כמהגר צעיר מתוניס, בעיר הגדולה לא מצא את מקומו עד שבומברג, בתיווכו של חיים אלטון, אסף אותו אל ביתו. כפי שהוא מעיד על עצמו בהקדמת מהדורת "מקראות גדולות" שלו בו דנתי לעיל:

...והנה לקראתי כי הקרה ה' לפני איש אחד מחסידי הנוכרים, איש היחס והמעלה שמו מסי' דניאל בומבירג"י יצ"ו בהשתדלות איש עברי אשר הרבה טובות עמי שמו ר' חיים אלטון בן הנעלה ר' משה אלטון יצ"ו. ויביאני אל בית דפוסו ויראני כל בית נכותו ויאמ' סורה שבה כי פה תמצא מרגוע לנפשך וצרי למכתך כי חפצתי שתגיה ספרי הנדפסים להסיר מהם מוקשי

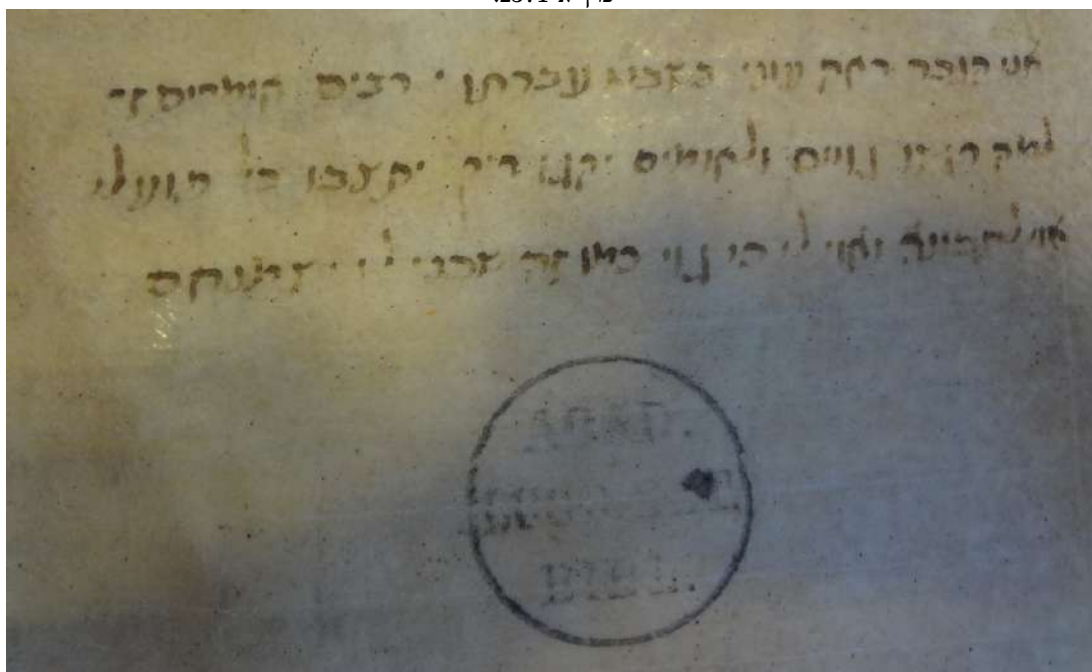
<sup>447</sup> בית-אריה, קודיקולוגיה עברית, עמ' 150-161.

<sup>448</sup> מצוטט אצל אליצור, הקדמה, הע' 44.

הטעיות ותזככם ותצרפם בכור העיוניות ותשקלם במאזני הישריות עד יצאו מלובנים כצרוף כסף ומבוחנים כבחון הזהב.<sup>449</sup>

אני מבקש להציע את הפירוש הבא. הפסוק "לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה" מתאר את נדודיו של יעקב בן חיים בעולם ואילו "פתחו שערים ויבוא גוי צדיק" מציין את דניאל בומברג הגוי הצדיק שפתח לו את שערי ביתו וכעת הריהו "דר עמו", כלומר שהם מתגוררים באותו הבית. את המילים "לא מצאתי" אולי אפשר להציע לפרש כך: שיעקב בן חיים מעיד "לא מצאתי" וכוונתו לחמץ. למרות שברי שבעל הבית הוא הנכרי, "לא מצאתי" חמץ בבית, מתוך התחשבות של הגוי הצדיק בעובד היהודי שלו. כיתוב זה נכתב בכוונה תחילה, כברכת שבח לבומברג. אלא שלא תמיד היחס אל בעל הבית הגוי היה כה שלו. בכיתוב נוסף שנכתב במיקום מרכזי – מצדו השני של דף הקולופון של סדרים זרעים ומועד, מעט מתחת למקום בו כתובה היום רשימת הבעלות של דה בואטיה, שאז כמובן לא היתה כתובה עדיין, כתב יעקב בן חיים כך:

כרך א 371ב.



אני הגבר ראה עוני בשבט עברתו. רבים אומרים

למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק יתצבו כל פועלי

אוי לתבונה ואוי לי כי גוי כמו זה שכני לו יש מנחם<sup>450</sup>

<sup>449</sup> הקדמת מקראות גדולות ויניציאה רפ"ה, מצוטט גם בתוך הברמן, דניאל בומבירגי, עמ' 53 ופנקובר, יעקב בן חיים, עמ' 6. הדברים הובאו לעיל בהקשרם בפרק הביוגרפי על יעקב בן חיים.

<sup>450</sup> כרך א דף 371ב. ור' שילר סינשי, והמה בכתבים, עמ' 14 בהערה.

המשפט הראשון נפתח בציטוט מאיכה (א ג), וכבר ממנו ברי שלפנינו טקסט אוטוביוגרפי. הכותב מעיד על מצוקתו האישית. מן הפסוק השני מצוטטות שתי המילים הראשונות בלבד, והוא יכול להיות אחד משנים, "רבים אמרים מי יראנו טוב נסה עלינו אור פניך ה'"<sup>451</sup> או "רבים אמרים לנפשי אין ישועתה לו באלהים סלה"<sup>452</sup>. הפסוק הראשון העוסק במצבו הירוד של הדובר מלמד שיש להעדיף את הפסוק השני, המדבר בגוף ראשון יחיד ועוסק בדובר שאין לו ישועה.

גם השורה השנייה מציגה שני ציטוטים המחברים משני מקורות שונים. הראשון הוא "למה רגשו גוים ולאמים יגו ריק"<sup>453</sup> הפסוק הבא אחריו במזמור ב בתהלים הוא "תצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו"<sup>454</sup>. יעקב בן חיים לקח את המילה הראשונה מן הפסוק הבא וחיבר אליה את המשכו של פסוק אחר. "עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלזו. יביעו ידברו עתק יתאמרו כל פעלי און"<sup>455</sup>. המשפט הראשון התייחס אל מצבו של הדובר ואילו המשפט השני עוסק ב"גויים" וב"לאומים", ואולי יש להבינו בהקשר זה כמתייחס אל תושבי ונציה, אל עובדי הדפוס שמסביב, או אף אל בומברג עצמו.<sup>456</sup>

השורה האחרונה מכילה גם היא שני ציטוטים, אך לא מן המקרא אלא משירו של שלמה ן' גבירול "ניחר בקראי גרוני". השיר הוא שיר תלונה כנגד בני סרגוסה, ובו שטח ן' גבירול תלונות שונות נגד בני העיר בעיקר על כך שאינם מבינים את דבריו ואת שירתו, בין השאר כתב ן' גבירול כך:

לא יוכלו צואריכם / לשאת זהב שהרני  
לו פערו הפתאים / פיהם למלקוש ענני  
נטף בשמי עליהם / בשם ענן קנמוני  
אוי לתבונה ואוי לי / כייגוי כמוזה שכני  
דעת אלהים ישימון / כאוב וכידעוני<sup>457</sup>

בשירו של אבן גבירול צווארם של בני סרגוסה אינו מסוגל לשאת את זהב שהרונו ופיהם איננו נפער מול גשמי המלקוש שלו. כללו של דבר הם אינם יכולים לראות ולקלוט את גודל כשרונו והוא נותר

451 תהלים ד ז.

452 תהלים ג ג.

453 תהלים ב א.

454 תהלים ב ב.

455 תהלים צד ג-ד.

456 אפשר שמשמעות ההחלפה של "מלכי ארץ ורוזנים" ב"כל פעלי און" היא שהדברים מכוונים אל "פועלי" בית הדפוס.

457 אבן גבירול, שיר קכ, עמ' 67-69.

לבדו. אז מתלונן אבן גבירול "אוי לתבונה ואוי לי / כייגוי כמזונה שכני // דעת אלהים שימון / כאוב וכידעוני", ופירושו שאותו שכן של אבן גבירול איננו מבין את לשונו העברית כדין גוי, וחושב את "דעת אלוהים שלו" כתורה זרה של אוב וידעוני שאיננה שווה דבר.

סופו של הציטוט של יעקב בן חיים לקוח מתחילתו של אותו השיר -

נחר בקראי גרוני / דבק לחפי לשוני  
היה לבבי סחרחר / מרב כאבי ואוני  
גדל גוני וחדל / מתת תנומה לעיני  
כמה אִיחל וכמה / יבער כמזאש חרוני  
על-מי אִדבר ואִעיד / ולמי אִספר גוני  
לו יש מנחם מרחם / עלי ויאחו ימיני  
אִשפך לפניו לבבי / אגיד קצה עצבוני  
אולי, בזכרי יגוני / אִשקוט מעט משאוני

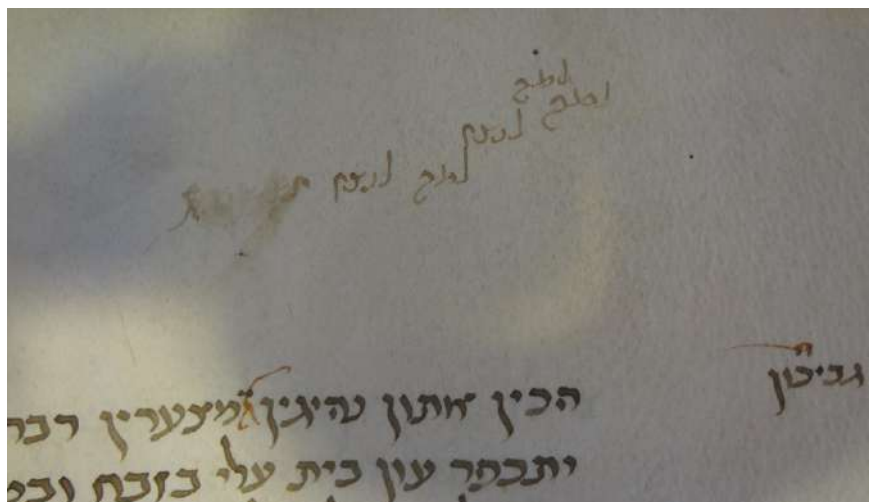
פשר שורת הציטוטים של יעקב בן חיים בקולופון כתב היד היא שהוא בודד ואומלל, שאיש איננו מבין אותו מסביב והוא מוקף בגויים שאפילו אינם יכולים להבין את דבריו ולהעריך את כשרונותיו.

שירי החול של אבן גבירול לא היו נפוצים באיטליה במאה השש עשרה, ולמעשה גם מצפון אפריקה אין בידינו עדות על תפוצתו. במהדורת שירמן-בראדי מוזכרים שני קטעי גניזה ושלושה כתבי יד של שיר זה, כולם מאוחרים.<sup>458</sup> לפנינו מהגר ממוצא ספרדי המבטא את המטען התרבותי הלשוני המיוחד לו בגליונות כתב היד, מטען שספק אם מישוהו מקוראיו הפוטנציאליים - לו היה מדמיין שיהיו כאלה - יוכל לפענחו, קל וחומר לזהות את מקורו.

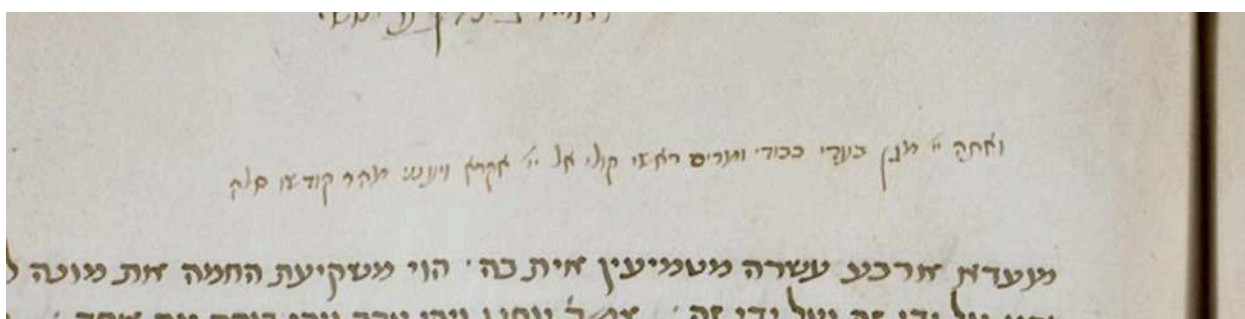
אם נכון הדבר שמהדורת הירושלמי היתה הפרוייקט הראשון של יעקב בן חיים בבית הדפוס של בומברג יכול הדבר להסביר את תיסכולו. הפרוייקט הלמדני הגדול שהפיק יעקב בן חיים אצל בומברג היה מהדורת "מקראות גדולות" עם המסורה, שנדפסה רק כמה שנים מאוחר יותר. יעקב בן חיים היה תלמיד חכם רציני ובעל כשרונות גדולים, וניתן להניח שתיסכולו נגרם בין השאר מכך שהוא הופקד על העבודה הטכנית של עימוד המהדורה ועל העתקת הגהותיו של אחר.

<sup>458</sup> אבן גבירול, חילופי נוסח לשיר קכ, עמ' 232.

הערות נוספות בגליונות כתב היד מעידות על מצוקה, על בדידות ועל חוסר הבנה של הסביבה הקרובה, שמסומנת שוב ושוב כסביבה גויית. בכרך א 292 נכתב בראש הגליון:<sup>459</sup> "למה / למה לנצח / למה לנצח ת". גם כאן מדובר בציטוט קטוע מפסוק המביע מצוקה ופניה אל הקב"ה בתלונה ובקשת עזרה "למה לנצח תשכחנו תעזבנו לארך ימים".<sup>460</sup>

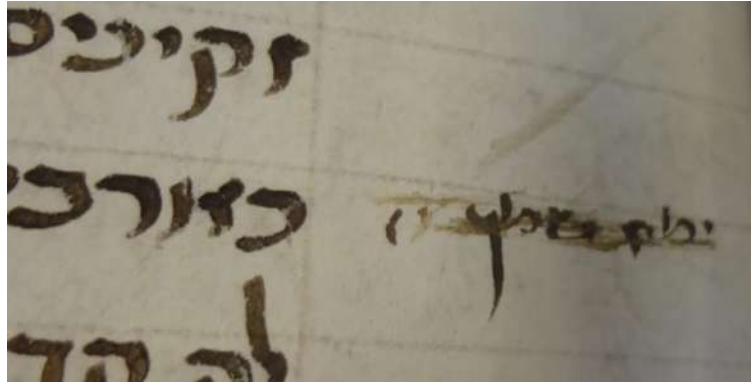


כרך א דף 292  
 בעמוד המקביל כתב יעקב בן חיים ברכה, או תפילה, כנגד הקריאה הנ"ל: "ואתה יי מגן בעדי כבודי ומרים ראשי / קולי אל יי אקרא ויענני מהר קודשו סלה".<sup>461</sup>



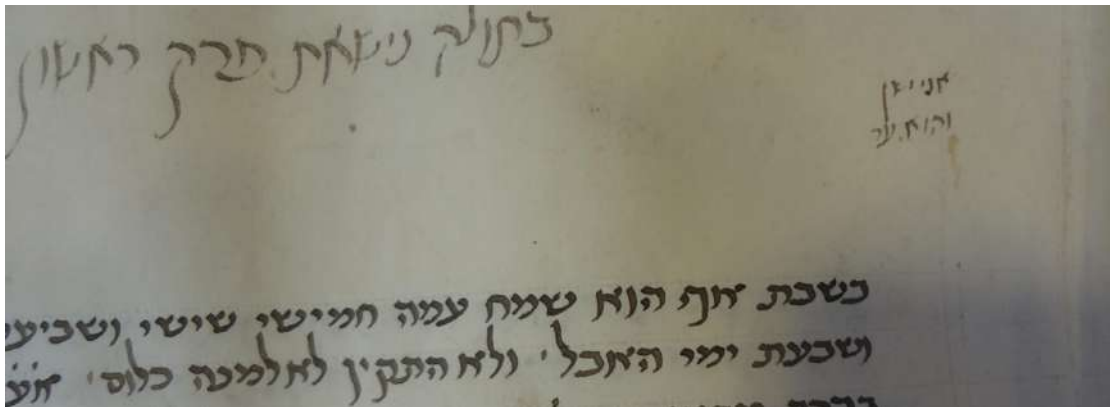
כרך א דף 293  
 במקום אחד נראה שישנה תלונה שמופנת לנמען ספציפי, אך אין כל אינדיקציה או טעם לתלונה בלשון התלמוד או בגוף כתב היד בדף זה: "ימח שמך".<sup>462</sup>

<sup>459</sup> אליצור לא שייך הגהה זו ליעקב בן חיים, אך הסגנון, אופן ציטוט הפסוק וכתובת היד זהים לאופן כתיבתו הרגיל של יעקב בן חיים.  
<sup>460</sup> איכה ה כ.  
<sup>461</sup> תהלים ג ד-ה.  
<sup>462</sup> כרך א דף 89א.



כרך א דף 89א

הערה אחת משקפת מאבק פנימי של יעקב בן חיים ביצר הרע, ועל אף שמטבע הדברים פרטי המאבק אינם ידועים הרי רושמו ניכר בגליונות כתב היד. הכיתוב הוא "אני ישן והוא ער", וריאציה ברורה על הפסוק "אני ישנה, וְלִבִּי עֵר" משיר השירים.<sup>463</sup> אליצור הציע שזוהי "מעין הערה למצב שלו ושל חברו בבית הדפוס".<sup>464</sup> אך הערה שכזו איננה יכולה להתפרש כפשוטה, מילא אם היה כתוב כאן "אני ער והוא ישן", אבל הכותב מעיד על עצמו "אני ישן", והרי הערה איננה יכולה להיכתב תוך כדי שינה. חזקה שמשמעות השינה איננה ליטראלית, ושיש לחשוב מחדש על זהות הנמען המוגדר כ"ער".



כרך א דף 62א

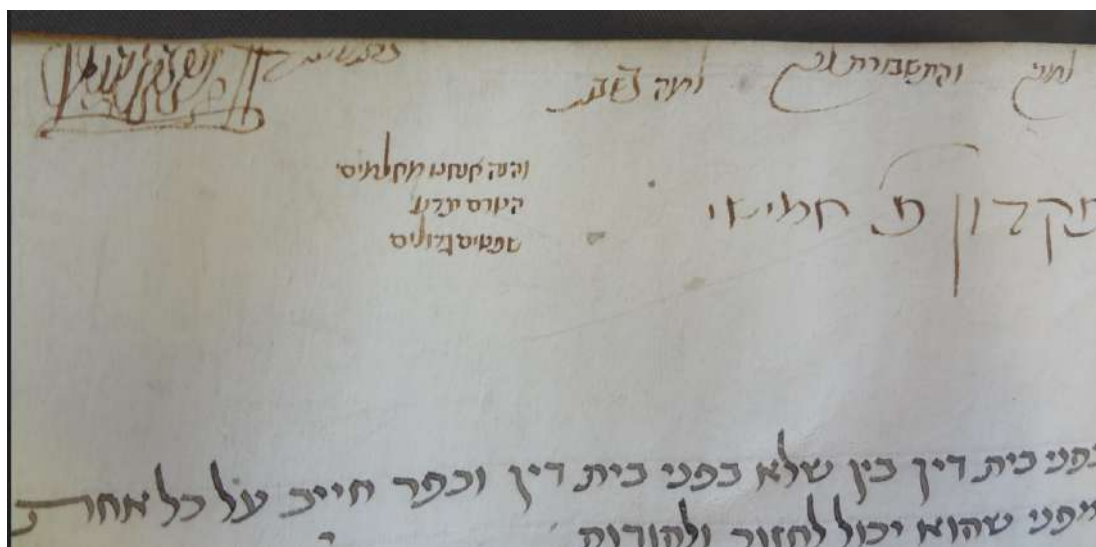
במקום אחד במקורותינו מצאתי ציור לשוני שכזה והוא בספר חובת הלבבות לר' בחיי אבן פקודה, בשער החמישי, שער יחוד המעשה, פרק ה', העוסק במלחמה ביצר הרע. יצר זה, כותב רבינו בחיי, נמצא בכוחות נפשו של האדם ובכל אשר יפנה הוא עמו

ראוי לך לדעת, כי השונא הגדול שיש לך בעולם הוא יצרך הנמסך בכחות נפשך והמעורב במזג רוחך, והמשתתף עמך בהנהגת חושך הגופיים והרוחניים, המושל בסודות נפשך וצפון חובך, בעל עצתך בכל תנועתך הנראות והנסתרו, שתהיינה ברצונך, האורב לפתות פסיעותיך, ואתה ישן לו והוא ער לך, ואתה מתעלם ממנו והוא אינו מתעלם ממך, ילבש לך בגדי

<sup>463</sup> שיה"ש ה ב.

<sup>464</sup> אליצור, מהדורת המילון, עמ' 200.

הידידות ועדה עדי האהבה לך, ונכנס בכלל אחיך ואנשי עצתך וסגולת אוהביך, רץ אל רצונך  
 בנראה מרמיזותיו וקריצותיו והוא מורה אותך בחציו הממיתים לשרשך מארץ חיים...<sup>465</sup>  
 ספר חובות הלבבות נדפס לראשונה בשנת ר"ן (1489) בנאפולי, בדפוס יוסף גונצנהוור אשכנזי.<sup>466</sup> ברי  
 שהספר יכול היה להיות מוכר ליעקב בן חיים גם מגלגוליו בכתבי יד, בצפון אפריקה או באיטליה. אופן  
 השימוש במליצה ביחס ליצר, מלמד על עולם רוחני עירני, המלווה בעבודת מידות בלתי פוסקת,  
 המתוארת באמצעות הקונסטרוקט הספרותי מבית מדרשו של אבן פקודה.  
 בדף אחד יוצא דופן, שוב ללא קשר של ממש לתוכנו, ישנו שלל של כיתובים בגליון העליון כולל  
 חתימה מפורשת בכתב רהוט של יעקב בן חיים:



כרך ב דף 268 א  
 מדובר בראש עמוד א של הדף, ואפשר לראות בו כמה סוגי כתיבות של יעקב בן חיים.<sup>467</sup> ראשית  
 הכותרת הרצה של שם הפרק ומספרו "שבועת הפקדון פ' חמישי", ממסכת שבועות. את שלושת  
 הצירופים הרשומים מצד ימין אינני יודע לפתור "למב(י)" "והתשבורת לב" "למה בשבת". משמאל חתם  
 יעקב בן חיים את שמו בחתימה ספרדית רהוטה, ולפני החתימה ישנה מילה אחת שחלקה העליון נחתך.  
 המילה קשה לפיענוח, הראיתי אותה למספר מומחים ואיש לא הציע הצעת קריאה חפה מבעיות.

<sup>465</sup> בחיי, חובות הלבבות נפולי ר"ן, דף 283-84 א (ללא מספור עמודים), במהדורה המודרנית נמצאת הפיסקה בתוך בחיי,  
 חובות הלבבות, עמ' 356.

<sup>466</sup> ידוע על עותק אחד בלבד הנמצא בספריית בית המדרש לרבנים.

<sup>467</sup> כרך ב דף 268 א.



הקריאה הקרובה ביותר בעיני לתת מענה לכל הסימונים על הדף היא "כהת עיני, יעקב בן חיים". אם אכן כך כתוב שם הרי זוהי תלונה על העבודה הקשה של סידור האותיות בדפוס.<sup>468</sup>

מתחת לחתימה מופיעות שלוש שורות, הבנויות מבחינה ז'אנרית כמו הכיתובים שסקרתי לעיל, שלושה חלקי פסוקים שסופם קטוע, ושמשמעותם עולה מצירופם יחד. הכתב המוקפד מלמד שהם נכתבו ביתר תשומת לב מן הכותרת הרצה, מן הכיתובים מימין, ואולי גם מן החתימה. יתכן שהם נכתבו בשלב אחר, מוקדם או מאוחר יותר. "והנה אנחנו מאלמים" הוא פסוק מסיפור יוסף ואחיו, בו מתאר יוסף את חלומו לאחיו: "וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאֲלָמִים אֲלֵמִים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֶלְמָתִי וְגַם נִצְבָּה וְהִנֵּה תִסְבְּינָה אֶלְמַתְכֶם וְתִשְׁתַּחֲוֶינָי לְאֶלְמָתִי".<sup>469</sup> "הטרם תדע" הוא צירוף הלקוח מדבריהם של עבדי פרעה לפרעה, המפצירים בו לשלח את בני ישראל מארצו: "וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי פְרָעָה אֵלָיו עַד מָתַי יִהְיֶה זֶה לָנוּ לְמוֹקֵשׁ שְׁלַח אֶת הָאֲנָשִׁים, וַיַּעֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם הֲטָרַם תִּדְעַ עַי אֲבָדָה מִצְרַיִם".<sup>470</sup> הביטוי האחרון לקוח מהפסוק בו מבטיח הקב"ה למשה להעניש את מצרים על חטאתם: "לָכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבַדְתָּם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּנֹרָע נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים".<sup>471</sup>

שלושת הפסוקים עוסקים בסיפור מצרים, וגם אותם אני מציע לפרש כדיווח אוטוביוגרפי על קורותיו של יעקב בן חיים. חלומות הגדולה שלו, המשתקפים גם בציטוט מאבן גבירול, גורמים לו לזהות את עצמו כאן כיוסף הצדיק החולם חלומות. ונציה הנכרית מזוהה כמצרים, והציטוט "הטרם תדע" מכיל איום מרומז לגבי גורלה של העיר באם לא יוטב גורלו (אין כל אינדיקציה לכך שהוא הוחזק שם בכח). לכך מצטרף הביטוי "שפטים גדולים" המתאר את המכות העתידות לנחות על ראשיהם של המצרים. במסכת כתובות פרק יא, נכתב בתחתית העמוד כך: "ואם תוכל לחידתי לפרש אתן לך פר ואשישה".<sup>472</sup>

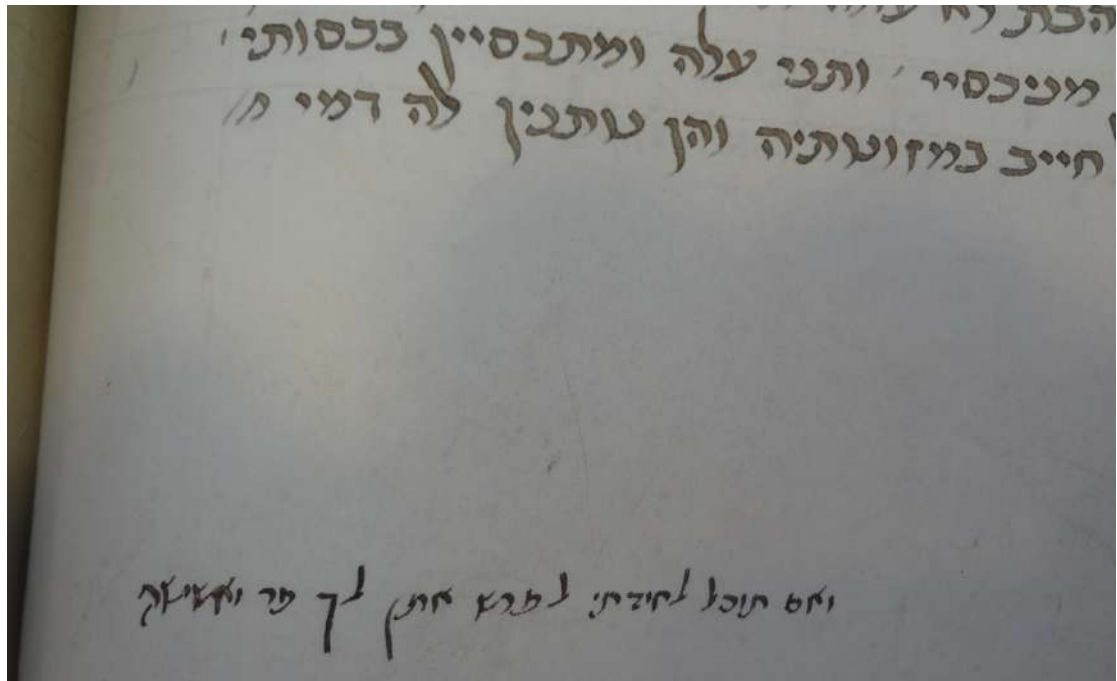
<sup>468</sup> אני מודה לידידי עודד כהן על הצעה חריפה זו.

<sup>469</sup> בראשית לו ז.

<sup>470</sup> שמות י ז.

<sup>471</sup> שמות ו ו.

<sup>472</sup> כרך ב דף 87ב.



כרך ב דף 87ב

חידה מפורשת איננה כתובה בגליון עמוד זה וגם תוכן המשנה והתלמוד בעמוד זה איננו עושה רושם של טקסט שיכול לעורר תגובה כמו הבטחת שכר עבור פתרון חידה. למעשה גם המשפט הנידון כאן, כמו הציטוט שלעיל מאבן גבירול, עושה רושם של ציטוט פראפראסטי של שורת שיר. חלקו הראשון כתוב במשקל המרובה, ואילו בחלקו השני חסרה, כביכול, רגל, ואולי יש להשלימו כך: "[הלא] אתן לך פר ואשישה".<sup>473</sup> לא מצאתי מקורות של ציטוט מובהק שכזה, אבל השורה נראית כלקוחה מז'אנר שירי

החידה.<sup>474</sup>

סיכומו של דבר, אחדים מן הכיתובים האישיים שהוסיף יעקב בן חיים בגיליונות כתב יד ליידין נעשו כלאחר יד ובדרך אגב והם עשויים ללמד על הלך רוחו הפזור, ואולי אף על פסוקים שהתנגנו בראשו או על מערכת יחסים מתוחה עם בעל הבית, עם עובדי דפוס אחרים או עם בני העיר. אך שורה אחרת

---

<sup>473</sup> אני מודה ליהונתן ורדי על הצעתו זו ועל עזרתו הרבה וכן לשנהב ברטוב ולקדם גולדן על עזרתם, עצותיהם הטובות והפניוניהם.

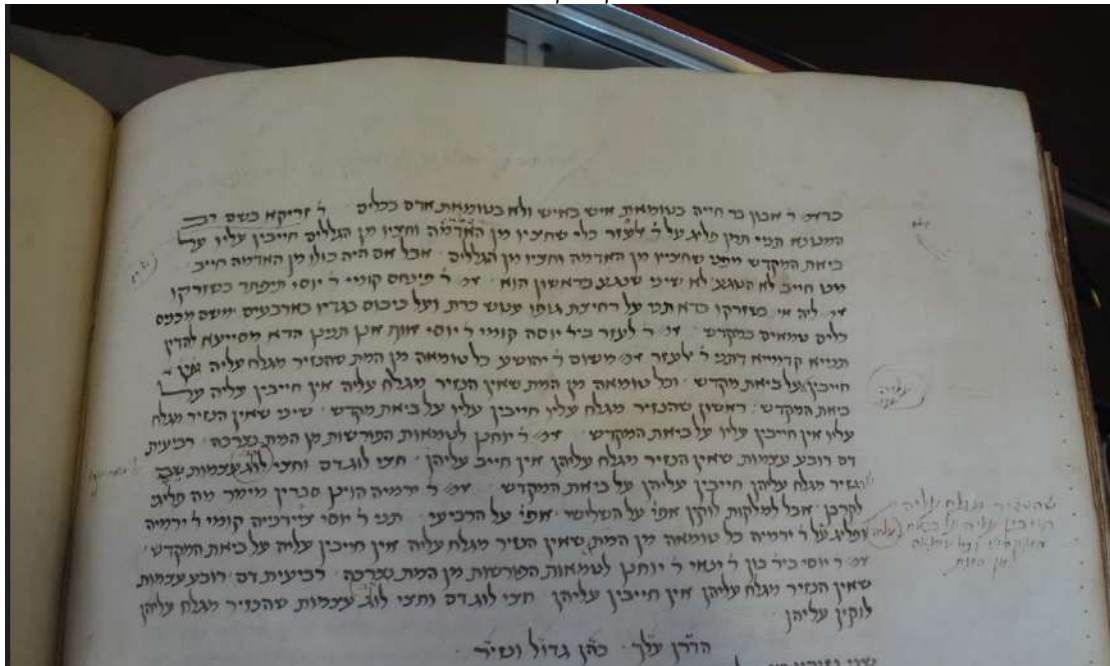
<sup>474</sup> שנהב ברטוב הפנתה אותי אל שלושה שירים של המשורר הרומאניוטי אברהם רומאן, שפעל בתחומי האימפריה העותמנית בסוף המאה הט"ז ותחילת המאה הי"ז. שלושת השירים הם שירי חידה ושלושתם מסתיימים בצירופים שבהם מובטח לפותר "אשפר ואשישה" – "וכל בא עלי תכונתה בשורה / לתני לו ואשפר ואשישה", "וכל פותרה לתני לו בשורה / חליפתי ואשפר ואשישים" ו"התבוא עד תכונתו אשישה / ואשפר אתנה לך בין חכמים". אין למתוח קשר ישיר בין מה שנראה כמו ציטוט פראפראסטי על גליון כתב יד ליידין לבין שיריו של המשורר הרומאניוטי, אבל יתכן שבעקבותיהם אפשר לזהות את הז'אנר שבו נכתבה השורה, ז'אנר שיר החידה, ולראותה כציטוט. השירים מופיעים בתוך כתב יד מוסקבה – ספריית המדינה, Fond 182 no. 278 (ס' 52124) שירים ב, ג וד. לכתב יד זה ישנו כתב יד מקביל, שנכתב כנראה באותה יד, ניו יורק בהמ"ל 3409/9 (ס' 32094), דף א-224-231א. על אברהם רומאן ר' ברטוב, שירת החול העברית, עמ' 78-83.

של כיתובים נראית מתוכננת לעילא, כיתובים מתוכננים אלו עשויים לפי חוקי ז'אנר קבועים, ציטוטי פסוקים קבועים, לעתים שניים אחר זה ולעתים אחד, בכולם סוף הפסוק קטוע, פעמים רבות בתבנית משולשת. הם עוסקים בגויים, בכבוד נעדר ובעונש צפוי. הצעתי היא שאלו חיוויים אוטוביוגרפיים שבהם מספר יעקב בן חיים על חוויית חייו הבודדה והמתסכלת כעובד דפוס זוטר בבית הדפוס של דניאל בומברג בוונציה. בשירים אלו משתמש יעקב בן חיים במטען התרבותי והלשוני שהוא מביא איתו, כולל ציטוטים משירת החול של אבן גבירול, מרבינו בחיי ואולי גם של שיר חידה מסויים שאיננו מוכר לנו. מאבקיו הפנימיים של יעקב בן חיים ואי הנחת שלו ממצבו מובעים לצד תודה מפורשת לבומברג על שפתח בפניו את דלתו ואסף אותו אל ביתו. חוסר הנחת נובע ככל הנראה בעיקר מהעובדה שבומברג, או אחרים מהסובבים אותו, אינם מכירים בערכו האמיתי. השערתי היא שהתיסכול נובע מהתפקיד של תלמיד חכם גדול כיעקב בן חיים, שיכולותיו יוכחו שנים ספורות מאוחר יותר עת ינצח על הפקת מהדורת המקראות הגדולות, שנדרש להתגזע בעבודה הטכנית של העברת הטקסט של התלמוד הירושלמי מכתב היד אל הדפוס.

### 5.3 ההגהה החתומה של יעקב בן חיים

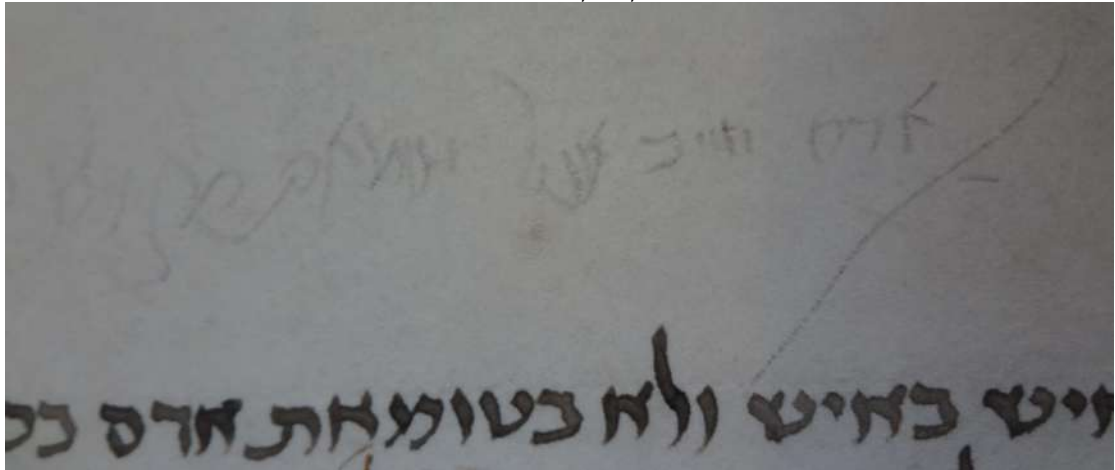
אלפי הגהות הגיהו ג' ופיצטון בגליונות כתב יד ליידין, ואחרי עבודתם נמסר כתב היד המוגה לידיו של יעקב בן חיים נ' אדוניהו על מנת שיסדר את האותיות בדפוס. בפרקים הקודמים תיארתי את חניכתו של יעקב בן חיים בצידה הטכני של מלאכת הדפוס וכן שורה של כיתובים אישיים מהם ניתן להסיק, לפי הצעתי, שיעקב בן חיים היה מתוסכל מהעובדה שהוא נדרש לעסוק במלאכה טכנית. אך האמנם לא הגיה יעקב בן חיים אף הגהה משלו בגליונות כתב יד ליידין?

למעשה יש בידינו דף אחד בלבד בו ניכרות הגהותיו של יעקב בן חיים, והן מזוהות בבירור בשל העובדה יוצאת הדופן שיעקב בן חיים סימן אותן בעיגול וחתם בשמו. הסוגיה המוגהת נמצאת בפרק ז ה"ד של מסכת נזיר.



התוספת של המילה "עליה" בצד ימין מוקפת בעיגול ומסומנת בשני קווים ומתחתיה החתימה "יעקב".<sup>475</sup> אך זו לא ההגהה הראשונה בדף, בגליון העליון נראית קלושות הגהה שנעשתה בעיפרון, והיא כתובה באופן בלתי שגרתי, מתחילה בגליון העליון ואז נוטה השורה על צידה כך שבגליון השמאלי היא כתובה על הצד. שלוש ההגהות שמימין וכן ההגהות שבתוך השורה מסומנות בעיגול מקיף. הגהות אלו הן הגהות יתירות על ההגהה הברורה של פיצקטון שנכתבה כסדר בגליון הימני. הן נכתבו בדיו בהיר, הדומה לזה ששימש את פיצקטון. פיצקטון לא אישר ולא מחק את ההגהות הנוספות ומכאן שהן סומנו אחרי שכתב היד יצא מרשותו.

<sup>475</sup> בניגוד לחתימה הרהוטה בראש העמוד במסכת שבועות, שלא הותקנה במהדורת המילון ההיסטורי, חתימה זו כן הותקנה "משום שהיא שייכת להגהה" אליצור, הקדמה, עמ' מה הע' 45. יעקב בן חיים חתם באותו אופן, בשמו הפרטי "יעקב" גם על הגהה אחת במהדורת "משנה תורה" וויניציאה רפ"ד, הל' מלוה ולווה ספ"ח בתוך ה"מגדל עוז" "הרב השמיט ההשגה והיא מתורצת בספרו פרק ז' מהלכות חובל ומזיל ע"ש ובמגיד משנה ובלשון ספר המלחמות דלעיל. יעקב". לפיענוח ההגהה ושייכה ליעקב בן חיים ר' שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 608 הע' 38 ועמ' 166-167.



מדוע מכל הש"ס בחר יעקב בן חיים להגיה רק את הסוגיה הזו, ועוד בצורה שעושה רושם של הגהה

כלאחר יד, ראשיתה בעפרון והמשכה בדיו?

תשע תוספות סימן יעקב בן חיים בפסקה זו, ובבדיקה מצאתי שכולן ללא יוצא מן הכלל נעשו על פי ציטוטה של הסוגיה בפירוש הר"ש משאנץ על מסכת אהלות שבסדר טהרות, פ"א מ"ב, בניגוד להגהתו היחידה של פיצקטון באמצע הסוגיה, שלא נעשתה על פי הר"ש.

מהדורת פירוש הר"ש משאנץ על סדר זרעים, נדפסה בשנת רפ"ב (י' לחודש מרחשון (1521)), ועמדה כבר לפני פיצקטון כמקור להגהה, כפי שהראיתי בנספח א'. זאת ועוד, בפירוש הר"ש משאנץ על זרעים מובאים קטעי הירושלמי פחות או יותר לפי סדר משניות זרעים מה שהופך את מלאכת האיתור של הקטעים המצוטטים מהירושלמי לסדר זרעים שרלוונטיים להגהה פשוטה ביותר. לעומת זאת מהדורת פירוש הר"ש משאנץ על סדר טהרות נדפסה שנה מאוחר יותר, לפי הכיתוב בקולופון נערכה המהדורה על ידי יעקב בן חיים והמלאכה נשלמה בכ' סיוון רפ"ג, באמצע עבודתו של יעקב בן חיים על הרקת הירושלמי מכתב היד אל הדפוס. פסקאות הירושלמי הבודדות המצוטטות בר"ש על סדר טהרות הן אקראיות ואינן יכולות להימצא לפי סדר הש"ס, שכן אין לפנינו תלמוד על טהרות.<sup>476</sup>

<sup>476</sup> מהדורת משניות טהרות עם פירוש הר"ש משאנץ נדפסה בכ' סיוון רפ"ג, ובקולופון התנצל יעקב בן חיים על ההגהה הבלתי מספקת שהעביר את הספר, וכותב "ואלולי שהיתי עסוק בהגהת המיימוני הייתי טורח בו". כזכור בקולופון מהדורת הירושלמי כתב יעקב בן חיים שפיצקטון עוסק כעת בהגהת המיימוני. אפשר אם כן לבנות את סדר הזמנים של העבודה כך: פיצקטון עבד על כתב יד ליידן ובמקביל עבד יעקב בן חיים על מהדורת הר"ש לטהרות. פיצקטון מסר את כתב יד ליידן המוגה ליעקב בן חיים ועבר לעבוד על המיימוני. יעקב בן חיים עזב את פירוש הר"ש ועבר להדפיס את הירושלמי ואגב כך תיקן בכתב יד ליידן פיסקה אחת על פי מה שמצא בפירוש הר"ש. הוא סיים להדפיס את הירושלמי, התבקש להדפיס את הר"ש, ואז קיבל מפצקטון את המיימוני ובשעה זו נכתבה ההתנצלות הנ"ל.

בבדיקה שערכתי מצאתי שפירוש הר"ש על טהרות מכיל חמש מובאות בלבד מן התלמוד הירושלמי, רק המובאה שלפנינו שימשה להגהת כתב יד ליידין.<sup>477</sup> דומה שמהלך הדברים היה כזה: העבודה על סידור התלמוד הירושלמי בדפוס ועל הגהת פירוש הר"ש משאנן על טהרות התבצעה במקביל. תוך כדי ההכנה של כתב יד ליידין לקראת הדפוס נתקל יעקב בן חיים בפסקה המצוטטת בפירוש הר"ש על אהלות ותיקן את הפסקה בכתב יד ליידין על פיה. הוא סימן את הגהותיו בסימנים ברורים, כולל חתימה של שמו, כך שיובדלו מהגהותיהם של פיצקטון וג'. אולי יעקב בן חיים אף התכוון לעבור פעם שלישית על כתב היד ולתקן אותו בהתאם למקורות נוספים. מן העובדה שהוא הגיה בהתחלה עם עיפרון ורק בהגהה השניה והלאה נטל את הקלמוס והדיו בידו אפשר ללמוד שלא מדובר בהגהה שיטתית אלא בניסיון ראשוני וחד פעמי. את העובדה שמדובר בניסיון כושל, או לכל הפחות בניסיון שלא הגיע למיצויו ניתן ללמוד גם מעובדה נוספת – ההגהות בפסקה זו לא הוכנסו על ידי יעקב בן חיים למהדורה הנדפסת! יעקב בן חיים העתיק את כתב יד ליידין על הגהותיו בדיוק רב. השינויים היחידים שבהם נקט הם פתיחה של ראשי תיבות וקיצורים, לעתים רחוקות נשמטה ממנו הגהה או הוכפלה תיבה.<sup>478</sup> הערות הנוסח היחידות בכל התלמוד הירושלמי שלא הוכנסו אל מהדורת התלמוד הירושלמי הן ההערות של יעקב בן חיים על הסוגיה בנזיר פ"ז ה"ד. הסוגיה בנזיר נדפסה כפי שהיא מופיעה בגוף כתב היד, בלי ההגהות.<sup>479</sup>

את העדר ההגהות אפשר להסביר באחת משתי דרכים, או שמדובר בהגהה שנעשתה אחרי הדפסתו של הירושלמי ומטרתה היתה עיבוד מחודש של הירושלמי על פי כתב היד.<sup>480</sup> הבעיה בהשערה זו היא שאלו הם הסימנים היחידים שיעקב בן חיים הוסיף על גבי כתב יד ליידין שמתייחסים לנוסח הירושלמי, ולא נכנסו למהדורה. אילו היה כתב היד מכיל גם שכבה שלמה של סימנים שמרכיבים טיוטה לחיבורו

---

<sup>477</sup> השוואה זהירה בין המובאות הללו לנוסח כתב יד ליידין מלמדת שלמעשה מלבד המובאה מנזיר אין בהן חומר שמאפשר הגהה, ולמעשה אפשר היה להגיה על פי מובאות שונות בר"ש על טהרות עוד מקסימום שתי מילים, אחת בשבועות פ"א ואחת בשבועות פ"ג. כלים פט"ז - שבת פ"ו ה"א 394/9. כלים פכ"ד - שבועות פ"ג ה"ח (פחלץ, ולא הגיה!) טהרות פ"ז - חגיגה פ"ב ה"ז 791/43-50 (אין הבדל). נגעים פ"א מ"א - שבועות פ"א ה"א 1339/38-1340/6.

<sup>478</sup> זוסמן מנה את סטיותיו הקלות של דפוס ונציה מכתב יד ליידין בווסמן הקדמה, הערות 169-174.

<sup>479</sup> ירושלמי נשים, נו ע"ד.

<sup>480</sup> כזכור יעקב בן חיים חיבר חיבור על הירושלמי ששמו "קונטרס המחלוקות", שלא הגיע לידינו, ולפי השערת הכיל מחלוקות עקביות עם פיצקטון על נוסח התלמוד הירושלמי והגהתו. יעקב בן חיים מזכיר את העניין באחרית הדבר למהדורת "משנה תורה", ונציה רפ"ד. דיון על כך לעיל בפרק על מהדורת משנה תורה.

החדש סביר להניח שהיינו מוצאים סימנים נוספים, הערות, הגהות ואולי גם ויכוחים עם פיצקטון לאורך כתב היד.<sup>481</sup>

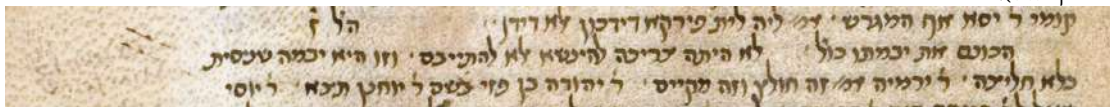
אפשרות שניה, והיא המתקבלת יותר על הדעת, היא שההגהות התווספו לפני סידור הספר לדפוס, ושהעובדה שיעקב בן חיים לא הכניס אותן למהדורה מסמנת חרטה, ובמובן זה הגהות אלו הן "פנטימנטו" נוסף בכתב היד. אם אכן כך הדבר יתכן שאחרי הגהת סוגיה אחת הרגיש יעקב בן חיים שמשמית ההגהה הנוספת גדולה מכדי לעשותה כלאחר יד, ולכן עצר בעצמו ולא הכניס גם את ההערות על הלכה זו. אכן, לכאורה אין בעיה להגיה רק הלכה אחת, שהרי העבודה כבר נעשתה וההערות כבר סומנו. הימנעותו מהכנסה של ההערות הללו למהדורה הנדפסת – אם אכן סומנו כפי הצעתי לפני ההדפסה – יכולה להתפרש או כהיצמדות בירוקרטית לחלוקת העבודה שבין שני עובדי הדפוס, או כחוסר רצון לקחת חלק, או אפילו "לקחת אחריות" על הגהת הירושלמי, וכביטוי נוסף להסתייגותו מעבודתו של פיצקטון.

#### 5.4 עברית וארמית כלשונות המהדורה

שפתו של קולופון כתב יד ליידן היא עברית, בחירה מובנת מאליה בקולופונים של כתבי יד עבריים, ואילו לשונו של קולופון דפוס ונציה היא ארמית, בניב הזוהרי שבו ניסח יעקב בן חיים גם את שערי הספר וכן מספר קולופונים ושערים אחרים שהדפיס בדפוס ונציה.

הבחירה לכתוב את השערים והקולופון למהדורה בלשון הארמית בניב הזוהרי מעוררת עניין רב, ובפרט בשנים אלו, כשלושים שנה טרם הדפסתו של ספר הזוהר במנטובה ובקרימונה.<sup>482</sup> השימוש הרהוט של יעקב בן חיים בלשון הארמית בניב הזוהרי מלמד על היכרות קרובה עם הזוהר מתוך כתבי יד.<sup>483</sup> אך חשובה יותר לענייננו משאלת היכרותו של יעקב בן חיים עם לשון הזוהר היא שאלת הקורא המדומיין שלו, עבור מי כתב יעקב בן חיים בארמית זוהרית, מי הוא הקורא שיכול להבין ארמית שכזו לפענח את

<sup>481</sup> סימון נוסף שיכול להתפרש כהכנה להגהה של יעקב בן חיים נמצא בגיטין פ"ח ה"ז 14-1089/7 (=יבמות פ"י ה"ג 878/3-877/45). הגהה אפשרית לסוגיה זו יכולה להילקח הרי"ף על יבמות (כט ע"ב מדפי הרי"ף) או מצייטוטו של הרי"ף בתשומ"י נשים לו. בגליון כתב יד ליידן מסומנים שני קווים מקבילים, דומים לאלו שלצד ההערה החתומה של יעקב בן חיים בנוזיר פ"ו ה"ד, אך אין כל הערה. יתכן שגם כאן מדובר בסימון הכנה לקראת הערה, שנותר מיותר בשל החרטה (האותיות המטושטשות הנראות בתצלום הן הערה בצדו השני של הדף, שנראית דרך הקלף בכתב ראי בשל שקיפותו).



<sup>482</sup> ר' מאיר, ושוב לשני דפוסים.

<sup>483</sup> ר' את דיונו של פנקובר על מקורותיו הקבליים של יעקב בן חיים. פנקובר, יעקב בן חיים, פרק א'.

הארמזים הטמונים בה, להעריך את המאמץ הלשוני שהושקע בחיבורה ושעבורו תהיה לבחירה כזו משמעות תרבותית מובחנת?

אפשרויות אחדות עולות על הדעת, אך אף אחת מהן איננה מושלמת. קהל הקוראים הנוצרי ההבראיסטי הכיר והעריך את הארמית הזוהרית, ואף ידע לזהותה ככזו. מדובר על קהל קטן, מובחן ואליטיסטי. קהל קוראים זה רכש וקרא כתבי יד של הזוהר, לעתים בתיווך של מורים יהודיים, והעריך את הארמית שבו על סגנונה המוקדם.<sup>484</sup> מאידך לא מדובר על מהדורה של ספר הזוהר, שלא הודפס על ידי בומברג, ואולי כבר גרם לכך האיסור (שהעדויות הרשמיות עליו מאוחרות יותר) שלא להדפיס ספרי קבלה.<sup>485</sup> יש לציין שישנן מספר ראיות על הדפסה, חלקית ככל הנראה, של הזוהר שנעשתה בונציה, אך זמנה איננו ידוע.<sup>486</sup> בחירותיו של בומברג בשנים המדוברות מלמדות שכיוון את ספריו אל קהל קוראים כפול, יהודי והבראיסטי. הוא הדפיס גם ספרים שנועדו במובהק לקהל הבראיסטי, כמו "מקנה אברהם" במהדורתו הדו לשונית, אך הספרים הקנוניים הגדולים – מקראות גדולות, תלמוד, משנה תורה, ועוד ספרים שעשויים להיות מבוקשים בשוק היהודי – עוצבו כך שלא יכילו לטינית או סמנים

<sup>484</sup> וירשובסקי, בין השיטין; וייס, פוסטל; דונקלגרין, לימוד עברית.

<sup>485</sup> ר' תשב, הפולמוס על ספר הזוהר.

<sup>486</sup> שלוש עדויות בספרות הנדפסת לפנינו על דפוס ונציה של הזוהר ואחת בכתב יד "ספר הזיקוק" לדומניקו ירושלמי. 1. בפתח ספר "אמרי בינה" לר' יששכר בער בן פתחיה מקרעמניץ, פראג שע"א, והוא ביאור מילים זרות שבזוהר, שהמחבר מזהיר שהדפים מסודרים לפי דפוס קרימונא "הנמצא יותר מדפוס ויניציה". 2. יששכר בער ב"ר נפתלי הכהן כ"ץ משבערשין (מחבר "מתנות כהונה" על מדרש רבה), מראה כהן, קראקא שמ"ט. המתייחס בהקדמתו לספרו של ר' משה בן מרדכי גלנטי, מפתח הזוהר, ויניצאה שכ"ו וכותב על גלנטי "כי אחרי כלות החיבור הקטון הזה הוגד לי כי יש בנמצא חבור כעין זה מן המוקדמים ז"ל באיטליה ולא נחתי עד שהבאתיו לבית עמ"י וראיתי כי איננו רק חלק קטן מאשר לפני גם לא בסדר נכון אל מוצאו, וגם הוא הולך לקראת דפי דפוסים קטנים נדפסים משנים קדמוניות הרחק הלאה מכמות הדפין אשר בדפוס קרימונא, אשר נמצא אתנו פה בארצותינו אלה עד שתועלתו לא לנו כלום". 3. בפתיחת "יש שכר" לר' יששכר בער בן פתחיה מקרעמניץ כתוב במפורש שהוא מציין על פי דפוס קרימונא כי "עמודיו יותר שלמים במאמרים רבים מדפוס הקטן הנדפס בווינציה (!) אף שיש בו טעותים רבים לאין מספר". ר' שלום, ביבליוגרפיה קבלית, עמ' 167 מס' 3, גריס, ספרות ההנהגות, עמ' 73-75. גריס טוען שם שמהדורת ונציה מאוחרת למנטובה, שכן "על פי סדרי הדפוס וההרשאה להדפיס בשנות השישים למאה ה"ט" באיטליה, שלאחר שיצא לאור הזוהר במנטובה קם מדפיס זריו והשתמש בו להוצאת מהדורה לקויה, והיא חיקוי למהדורת מנטובה ועל פי תבניתה, וממנה שאב גלנטי למפתח שלו, ומכאן גם האשמת בעל מראה כהן שגלנטי לא הלך ב"סדר נכון אל מוצאו". והוא מפנה אל בניהו, הסכמה ורשות, עמ' 26-15, שטען שעיקר הזכויות היו על כתב היד כל עוד לא נדפס ממנו ספר, ולאחר שנדפס ספר לא עמדה הגנה על זכויות יוצרים למדפיסים. עוד טוען גריס שמהדירי הזוהר דפוס לובלין שפ"ג קוראים למנטובה "דפוס קטן", אבל למעשה אין בו פחות טקסט. לכן חייב הביטוי להתייחס אל דפוס אחר, הוא ונציה. ר' גם יודלוב, גנוי ישראל, עמ' 177 מס' 1080. חאנעס, רב פעלים, עמ' 57 בהערה. גם דומניקו ירושלמי, הצנוור המומר (1555-1621) החזיק את דפוס ונציה של הזוהר בידיו וציין מה מתוכו צריך להיות מצונזר. זוהר ונציה לא נזכר בתוכן העניינים של כתב היד, אלא נוסף בשולי אחד העמודים באחת ההערות שהוסיף במהלך עבודתו (בין 1596-1621), פריבור, ספר הזיקוק, עמ' 245. פריבור, מקור ביבליוגרפי, עמ' 72-73. ירושלמי הפנה לדפוס ונציה בשולי הרשימה של הפסקאות האסורות בדפוס מנטובה, תחת הכותרת "דפוס וינציה כזה על זה הדרך". אין כל ציטוט מדפוס זה, אלא הפניה למצוטט למעלה בדפוס מנטובה, תוך ציון מספר העמוד השונה. מספרי העמודים כמעט חופפים לדפוס מנטובה אבל בפער קבוע של כחמישה דפים – דף ד בונציה הוא דף ט במנטובה, דף נט הוא סד. הרשימה מגיעה עד דף נט. על כן יתכן שמדובר במהדורה של פרשת בראשית בלבד. אין לדעת האם היא מועתקת בשיבוש ממנטובה, כהצעתו של גריס, או להיפך, שהיא הודפסה לראשונה במהדורה קטנה בונציה ואז שוכללה במנטובה. ר' מאיר, ושוב לשני דפוסיו.



אחרים שעשויים לצרום לקונה היהודי שרק החלה לחשוב על ספר כעל מוצר צריכה בורגני יוקרתי. השימוש בלשון הזוהר עבור קהל כזה מעורר עוד תמיהות. אכן, ישנן עדויות לא מעטות על לימוד זוהר באיטליה לפני הדפוס, אך הוא ודאי לא היה חיבור נפוץ ומקובל.<sup>487</sup>

על אף הפיתוי שבמחשבה, לא נראה שיש לראות בבחירת לשון זו משום ייחוס אופי איזוטרי לתלמוד הירושלמי, שכן יעקב בן חיים בחר בלשון זו גם כדי לכתוב את הפרטקסטים של מהדורת "משנה תורה", החפה מכל חשש איזוטריות, וכן עבור ספרים נוספים שאין בינם לבין תורת הסוד ולא כלום. ניתן לחשוב על הבחירה בלשון זו כעל מעין מקבילה ללטינית בה נכתבו הקולופונים של ספרים יוניים, כמעין *lingua franca*, קלאסית דיה אך עדכנית, ושונה מן השפה העתיקה בה מודפס הטקסט עצמו. פירוש שכזה איננו מניח שהבחירה בארמית הזוהרית נעשתה בשל התאמה עם קהל יעד מדומיין, אלא משום נסיון אסתטי לאמץ ו"לגייר" קונוונציה של דפוס הומניסטי.<sup>488</sup>

מבט נוסף מלמד שלא רק קונוונציה ספרותית יש כאן, אלא גם משקע לשוני ספציפי המעיד על עיבוד מתוחכם למדי של המשקע הרעיוני של הדפוס הוונציאני לספרים עבריים. יעקב בן חיים כתב אודות הד' סדרין "וגליפנא יתהון בגילופין במאני אברא ופרזלא", כלומר, "וחקקנו אותם בחקיקות בכלי עופרת וברזל". הטרמינולוגיה של תעשיית הדפוס עוד לא היתה מוסדרת מבחינה לשונית בשלב היסטורי זה, הפועל "לחקוק", הלקוח משדה המשמעות של מלאכת חרש האבן, או "להדפיס" ביטוי תלמודי העוסק במלאכת הפלטר ומורה על הכנת מאפים בתבניות, שימשו חליפות לתיאור מלאכת הדפוס לצד "כתיבה בעט ברזל" ושאר תחדישים. השימוש של יעקב בן חיים בפועל הזוהרי "גליפנא גילופין" לקוח מדרשת הזוהר הידועה מתחילת פרשת בראשית.

בראשית. בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בטהירו עלאה בוצינא דקרדינותא ונפיק גו סתים דסתימו מרישא דאין סוף קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל.

ותרגומו:

---

<sup>487</sup> אידל, הקבלה באיטליה; הוס, כוזהר הרקיע; מאיר, פירוש האדרא לחסיד איטלקי אחד. במאמר זה, שנכון לכתיבת שורות אלו טרם נדפס, ההדרתי וניתחתי פירוש אנונימי שנכתב על האדרא רבה, המיוחס ל"חסיד איטלקי אחד", נכתב ככל הנראה באיטליה במחצית הראשונה של המאה הט"ז ושרד במספר כתבי יד.

<sup>488</sup> על היחס לארמית הזוהרית כשפה מתחדשת, וכשפה המשמשת לכתיבה עדכנית בראשית העת החדשה ר' הוס, כמראה זה. מאיר, בכי על גלות השכינה, בר אשר סיגל, הארמית של הזוהר.

בראשית - בראש דבר המלך גלף גילופין בטוהר העליון. שביב של קדרות יצא בתוך הסתום שבסתום, מסוד אין-סוף, אד בתוך גולם, נעוץ בטבעת, לא לבן ולא שחור ולא אדום ולא ירוק, ללא גון כלל.<sup>489</sup>

בדרשת זוהר זו מתואר בלשון פואטית רגע ראשית הבריאה. רגע ההגחה של ה"יש" מתוך האין מתואר באמצעות הביטוי "גלף גילופין", וזהו הפועל שבחר יעקב בן חיים על מנת לתאר באמצעותו את פעולת הדפוס. הדפוס, על פי משקע לשוני מטאפורי זה, בורא בריאה חדשה. משקע לשוני זה מקביל לביטוי היווני שבו בחר מנוטיוס לתאר את תוצר הדפוס. מנוטיוס כתב על הספרים שהם *qui tanquam κατὰ παλιγγενεσίαν reviviscant mea cura et laboribus*, "בזכות עבודתי וטרחתי מוקמים לתחייה כמו בלידה מחדש". בחירתו של יעקב בן חיים במינוח הזוהרי היא מעשה של תרגום תרבותי, כלומר העברה ממערכת טרמינולוגית נוצרית למערכת מקבילה ספרותית יהודית, המבטאת רעיון מקביל - הטקסט נולד מחדש בבית הדפוס.

הבריאה החדשה איננה מתרחשת בשל החידוש הטכנולוגי של הדפוס. למעשה דומה שהטכנולוגיה של שיכפול הטקסט הטכני איננו לוקח חלק במישמוע של פעולת ייצור הטקסט, והוא נזכר בקולופון רק כבדרך אגב בהזכרת כלי הגילוף, "מאני אברא ופרזלא", כלי עופרת וברזל. הגורם שהשפיע על אופן המחשבה של המדפיסים הוא ההיסטוריציזם ההומניסטי, ואילו ההמצאה הטכנולוגית רק מירכזה את שורת התפיסות הללו לכדי תוצר ספרותי מנומק.

ההבדל בין הספר ה"משובש" של רבי יחיאל לבין הספרים ה"מדוייקים" של יעקב בן חיים מסמן שבר אפיסטמולוגי באופן המחשבה על תפקיד הספר כמוצר פיזי ועל אופן מסירתו של הטקסט מדור לדור. בימי הביניים הספר הפיזי, החפץ, הוא נשא מטריאלי מקרי של הטקסט, ומטרת משכפל הטקסט היא ליצר שיכפול מעט טוב יותר מן המקור. התלמוד קיים כטקסט אידיאלי, מפונטז, ואילו הספר מופק כהעתק חיוור שלו, שהיטשטש עם השנים. בראשית העת החדשה כתבי היד עדיין נתפסים כנשאים מטריאליים מקריים של הטקסט, אך המדפיס איננו עוסק בהם עצמם כעותקים צדדיים ומשובשים, אלא מבקש להפיק מתוכם את הטקסט עצמו, כלומר את אותו טקסט אידיאלי ומפונטז שהמעתיק הימי בינימי דמיין. הצמדת דימוי הטקסט המושלם אל תוצר הדפוס תשחק תפקיד חשוב ביותר בהתקבלותו של הטקסט הנדפס, ובה אעסוק בפרק האחרון של עבודה זו.

<sup>489</sup> זוהר ח"א טו ע"א. תשבי, משנת הזוהר, ח"א עמ' קסג.

## 5.5 ריבוי כתבי יד עבריים בתקופת הדפוס

הבדל אחד בין הקולופון של כתב יד ליידין לבין זה של דפוס ונציה עושה רושם ראשוני של הבדל אונטולוגי ולא אפיסטמולוגי ולכן הוא איננו נראה בר השוואה, כוונתי לעובדה שלפני רבי יחיאל היה כתב יד אחד בלבד ואילו לפני מגיה דפוס ונציה היו ארבעה. הדבר נראה במבט ראשון כמקרה, אילו היו לפני רבי יחיאל יותר כתבי יד היה מתקן את נוסחם של יותר כתבי יד, ואילו היה לפני מדפיסי ונציה כתב יד אחד בלבד היו מדפיסים ממנו. יתרון מה ישנו לבית הדפוס התעשייתי, שיש ברשותו משאבים שיכולים לאפשר לו לתור אחר כתבי יד נוספים, משאבים שלא דווקא עמדו לרשות המעתיק הפרטי בן המאה הי"ג.

כבר בפרק על בית הדפוס של מנטויוס הראיתי שאופן העבודה על טקסט עם כתבי יד רבים הוא חלק פרוצדורלי אינהרנטי מאופן המחשבה ההומניסטי על הדרך להיחלץ ממורשת ימי הביניים. במובן זה קולופון מהדורת ונציה מבטא את האתוס האלדיני ההומניסטי, ובכך מהווה מהדורת התלמוד הירושלמי ייצוג מצויין של העובדה שבית הדפוס של בומברג חלק הנחות עבודה מסויימות עם בית הדפוס של מנטויוס. סיוע יוצא דופן לחיזוק הטענה עולה מן הסקירה סטטיסטית המקיפה שערך מלאכי בית-אריה, הזמינה במאגר "ספרדתא" ומסוכמת בספרו "קודיקולוגיה עברית". סקירה זו מראה שלא רק תיעוד של מצאי מקרי לפנינו.

בסקירתו של בית-אריה מצויין שהאזכור הראשון בהיסטוריה של כתב יד עברי שבסופו ציין המעתיק שהעתיק משני כתבי יד הוא מאמצע המאה הט"ו,<sup>490</sup> רק לקראת סופה של המאה הט"ו, ממש באותן שנים שבהן אנו מוצאים גם את התוצרים הראשונים של הדפוס העברי, ניתן למצוא קולופונים בכתבי יד ובדפוסים, בהם מעידים מעתיקים ומדפיסים על הרכבת טקסט מתוך שלושה כתבי יד ומעלה.<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> בית-אריה ציין שההופעה המוקדמת ביותר של העתקה שנעשה בה שימוש ביותר מכתב יד אחד היא בכתב יד של פירוש רש"י לתורה שנמצא באוסף פרמה משנת ע"ב (1812) שבקולופון שלה מעיד המעתיק כי "ודיקדקתי אותו בשני ספרים כפי השגת דעתי מראשו ועד סופו". כת"י פרמה 3256 עמ' 250א. מצוטט אצל בית-אריה, קודיקולוגיה עברית, עמ' 486. אלא שהביטוי "ודיקדקתי אותו" איננו מחוור כל צרכו, לא ברור האם ההעתקה נעשתה משני ספרים, משיקלול נוסח של שני ספרים, א אולי נבדקה מול שני ספרים. בשל כך, ובשל שהתופעה איננה מוזכרת באף כתב יד אחר שהועתק במאה הי"ד ועד אמצע המאה הט"ו, לא הבאתי בחשבון את כתב היד הזה בשיקלול הממצאים.

<sup>491</sup> בית-אריה, קודיקולוגיה עברית, שם. אכן נמצאת לפנינו תופעה מוקדמת יותר של מלומדים שאינם מעתיקים שמעידים שהשתמשו ביותר מכתב יד אחד כדי לברר את נוסחו המדוייק של משפט. זוהי תופעה אחרת שיש לפרשה מתוך הקשרה המוקדם. אני מודה למורי פרופ' שמחה עמנואל על הפניותיו ועצותיו הטובות בנושא זה. ר' יחוסים תנאים ואמוראים, ערך ר' חייא בריה דרב נחמן, עמ' רפז: ומסיק בתוספת' (בבא קמא י, כב, עמ' 55)... כך מצאתי

בקולופונים אלו, ממש כמו במהדורה האלדינית של אריסטו או בדפוס ונציה של הירושלמי, מוזכר ריבוי כתבי היד ולעתים אף נמנה מספר במפורש, אך לא מפורט אף פרט אחר לגביהם. לא מנין הגיעו, לא מה היקפם, לא מה מצבם הפיזי, לא מי בעליהם, לא מאיזו מסורת או באיזה כתב הועתקו. בשנת ר"ה (1445) העתיק בידאל בן שלמה קטורזי לעצמו את פירוש אבן עזרא לתורה, ככל הנראה בפרובנס, ובקולופון תיאר בפירוט את האופן בו השתמש בשני כתבי יד, שכל אחד מהם הכיל הערות נוסח והגהות:

והגהתי אותו משנים פירושים מדוייקים ומוגהים על הנכון שנראה לי שדייקו אותם אנשי חכמי' בקיא' בלשונו של הרב הרמזו, וגם ראיתי מהגרסאות שכתבו בב' הספרי' שהגהתי מהם שהמה בחכמתם ובעיונם הדק ראו ועיינו בקצת מקומות מהחבור ... שיש לשונות משוני' וסתומים עד שלא מצאו להם מסלול ודרך ללכת בהם, וכדי לפרש בהם פירו' או באור יפה או שאינו יפה ואפי' פי' דחוק, עד שאמ' בלבם שהרב הרמזו לא היה מחבר לשון שאין שום חכם אחריו יכול לפרשו בשום פני' ואפי' על ידי הדחק. לזאת הסבה הסכימו לכתו' ב' פירושי' במקומות אשר מצאו בלשונות האלו כי טעו הסופרי' וכתבו בגליונם מכאן ועד כאן טעות סופר הוא. ואולם במקומות אשר מצאו כתו' שתי נוסחאות שיש פנים לכל אחת מהם, כתבו האחת מבפני' והאחרת מבחוץ בגליון. וגם אני הלכתי בדרכיהם ולקטתי התוכות וזרקתי הקליפות, והמעייין בספרי זה יבחר מה שירצה ולמה שיטה דעתו בעין השכל, ובאשר אני בער ולא אדע, לא יכלתי להשיג רק מה מעט ובדקתי עד מקום שידי מגעת, ואם עשיתי כל היכלת לשמור את ידי מגעת אל מקום התוספת והמגרעת, זאת נפשי יודעת.<sup>492</sup>

בית־אריה הביא דוגמאות נוספות, מפורטות פחות, משנת 1444, 1453 ו־1461. הופעות אלה של מעתיקים המעידים שעבדו עם יותר מכתב יד אחד חוזרות על עצמן בכתבי יד ובדפוסים, עד לאמצע המאה הט"ז.<sup>493</sup> דפוסי התלמוד של שונצינו עליהם עבד ר' דוד ס"ל נדפסו בשנות השמונים והתשעים של המאה הט"ז והירושלמי והרמב"ם נדפסו בשנות העשרים. דוגמה נאה נוספת מביא בית־אריה מתוך קולופון של העתק "עין הקורא" שנעשה בשנת רצ"ז (1537), כעשור ומחצה אחרי הדפסת הירושלמי, ובו מתאר המעתיק, אברהם בן אפרים שנגי, את עבודתו:

הנה נא העתקתי הספר הזה בטורח גדול, כי האיש הזה<sup>494</sup> עם רוב בקיאותו בחכמה נפקדו ממנו דרכי לשוננו הקדוש, ותקנתי מה שיכלתי מהטעויות אשר כפי דרכי הדקדוק המזיקות

בשלש' ספרי', כי מפני שהשיטה מוחלפת מגמ' דידן כמו שכתבתי לא רציתי לסמוך עד שבדקתי בכל אותן שבאו לידי ושווין בגרסתן. ראה ליברמן, תוסכפ"ש, נזיקין, עמ' 125-126. השגות הראב"ד הלכות כלים פט"ו ה"ה: א"א אני לא מצאתי בתוספתא כדבריו וכך היא שנויה... כך מצאתי בתוספ' בשתי נסחאות שלא כדבריו, ולא נתבררה אצלי כהוגן. שכטר, סעדיינה, עמ' 141 הערה 1 (מקטע ניו יורק, בית המדרש לרבנים שכטר 27; קטלוג דנציג עמ' 278): "שש תוספתות". ראה עוד ליברמן, תוספת ראשונים, ד, מבוא, עמ' יב.

<sup>492</sup> כ"י אוקספורד MS. Poc. 393. מובא אצל בית־אריה, קודיקולוגיה עברית, עמ' 486. על הפניה הרטורית אל הקורא שיבחר בעצמו את הנוסח הרצוי לו ר' לעיל בדיון על מדיניות ההגהה של פיצקטון בבית הדפוס של שונצינו.

<sup>493</sup> רובינס מצא שהפקת כתבי היד במחצית הראשונה של המאה הט"ז היתה בעליה עצומה ביחס למתועד לפניו, ובמובן זה המצאת הדפוס לא שינתה את כמות הטקסטים המופקים אלא היווה מענה טכנולוגי לביקוש הולך וגדל. הממצא שלפנינו מתאים למתואר אצלו. ר' רובינס, חיבור והפצה.

<sup>494</sup> יוסף בן שם טוב גאון, מחבר "עין הקורא".

בהבנת הענין בלי החליף המליצות. גם באו לידי ה' נוסחאות הנמצאות בעיר ומצאתי בהם שנוי רב, זה חסר וזה יתר, והעליתי בידי מכללם פתשגן זה, ונמצא היותר מדויק ושלים שאפשר, עם שהספר בעצמו נמצא בלתי שלם, כי כמדומה נאבדו מההעתק הראשון קצת עלים מקצת מקומות באמצע ובסופו, ויגעתי והשלמתי מפתחותיו על הדרך שהחל המחבר לסדרם.<sup>495</sup>

וכן בדפוס השני של "שערי דורא", וויניציא ש"ח (דפוס פרענצוני) כתב המגיה האנונימי כך:

והנה הקרה ה' לפני טופסי' למיניהם שנים אח' מקלף ישון נושן ועבר בתוכו אחד מהחשובים הקדמונים, תקנו בכל מיני נוי ותקוני', והאחד מצאתי ביד אחד מתלמידי מאור הגולה מהר"ר שכנא הוגה בכתב ידו מה רב טובו ויופיו ובעברי בתוכם מצאתי כי שניהם כאחד הם טובים, ואכן לפעמים על עניין אחד אינם מסכימים כי זה גורע וזה מוסיף... וכדי לצאת ידי שניהם בגעתי (!) למקום שאחד מוסיף על דברי חברו עשיתי סימן כזה ( להודיע שבכאן יש תוספת על חברו וכן נהגתי עד סופו...

גם בתוך בית דפוסו של בומברג נמצאים חיוויים שכאלו, למשל במהדורת המקראות הגדולות הראשונה שראתה אור אצל בומברג, בעריכתו של פליקס פרטנסיס ב1517, כתב פרטנסיס שהוא ערך את מהדורתו לפי כתבי יד רבים<sup>496</sup> ואף יעקב בן חיים במהדורת המקראות הגדולות שלו מציין במבוא שכל התיקונים נעשו על פי מספר כתבי יד.

החל במאה הט"ו, עם הגברת ההפצה של טקסטים ויחד עם התחלת המחשבה ההומניסטית החדשה אותה תיארתי לעיל, המאפשרת את שיחזור הטקסט האידילי, נוצר צורך בטכניקה שתגשר בין המסורת הימי ביניימית של הטקסטים המשובשים לבין הטקסט האידיאלי המבוקש. טכניקה זו עברה דרך השימוש בכתבי יד מרובים וסינתוזם לכדי טקסט אחד. האופן המדויק בו נעשה סינתוז זה נתון היה במחלוקת, כפי שהראיתי לעיל, אך לא היתה מחלוקת על עצם השימוש בכתבי יד מרובים ככלי מרכזי להתגבר בעזרתו על חלקיות מסירת הטקסט המדיוואלית. פציקטון יישם עמדה זו בעבודתו על כתב היד ויעקב בן חיים ביטא אותה בקולופון.

בהקדמת הדקאמרון במהדורת דלפינו, אותה ניתחתי בפרק הראשון. הזכיר דלפינו את זאוקסיס, הצייר היווני, שבחר חמש מודליות שונות שממאפייניהן השונים הרכיב את דמותה של הלנה, כפי שהיתה נראית ביופיה הראשון. היחס בין הנשים האמיתיות לבין האלה האידילית הושווה בדבריו ליחס בין כתבי היד לבין תוצר הדפוס המקווה. באופן דומה אני מבקש להבין גם את החיווי של יעקב בן חיים בקולופון מהדורת התלמוד הירושלמי וויניציאה רפ"ג, שהמדפיסים הלכו בדרך האמת "עם תלת טפוסין אחרנין דוקניות". יעקב בן חיים ידע שקוראיו מבקשים להחזיק בידיהם את הטקסט האידילי, זה שנעלם

<sup>495</sup> כ"י לונדון Or. 10550 (לפנים כ"י גסטר 760), דף 69א. על המעתיק ר' בית-אריה, קודיקולוגיה עברית, עמ' 487 הע' 69.

<sup>496</sup> פנקובר, יעקב בן חיים, הע' 20 ו21.

במהלך ימי הביניים ורק הידהודיו נותרו מפוזרים בטפסים חלקיים שונים. הוא יכול היה למכור להם מוצר זה, על פי תפיסתם ואמונתם, רק אם הוא יהיה מורכב ממירב כתבי היד עליהם יוכל להניח את ידו.

### 5.6 סיכום ביניים – הפקת ספר נדפס מכתבי יד בראשית העת החדשה

במשך מאות שנים הועברה הספרות התלמודית בכתבי יד. סופר שביקש לייצר טופס חדש של תלמוד נטל טופס ישן, העתיק אותו מילה אחר מילה ושורה אחר שורה אל קלף חדש, ומשנסתיימה ההעתיקה תפר את הקונטרסים שנוצרו ביחד והרי – ספר. אורך חייו הפוטנציאלי של ספר ממושך יותר מזה של האדם, ואכן הספרים המועתקים ביד של ימי הביניים שרדו מעבר לגבולות חייהם של סופריהם, נדדו יחד עמם ובכל שלב, פוטנציאלית, יכול היה להיווצר מהם עותק חדש. הביוגרפיות של ספרים אלו כללו שני פנים. הפן הראשון הוא נדודיהם הפיזיים, כלומר העקבות שהם השאירו על סביבותיהם – הלמדנים שרכשו מהם ידיעות, הלומדים הצעירים שהתאמנו עליהם בקריאה ובפירוש, הציטוטים שנעשו על פיהם וכן הלאה. הסוג השני הוא עקבות שהסביבה השאירה על דפיהם של הספרים. לא מדובר רק על עקבות של תאונות, שריפות, כתמי דיו, מאכלים ורטיבות, אלא בראש ובראשונה עקבות למדניות המסומנות רובן ככולן ב"גליונות" כתב היד. כל לומד שכתב היד הגיע לידי יוכל היה להעיר בגליונות כתב היד ולתקן את נוסחו, מסברה או מתוך השוואה למקור אחר שעמד לפניו. התהליך היה אקראי, אינסופי, ונטול אופק מוגדר במובן זה שבדרך כלל איש מהלומדים לא ביקש להעביר את כל הספר תהליך אחיד שמטרתו לשנות את אופיו. בדרך כלל הוגהו סוגיות ספציפיות, אינפורמציה למדנית אקראית כמו ציטוטים של פירושים אפשריים, הפניות לספרים אחרים או מסקנות של דיונים הלכתיים נרשמה בגליונות כתב היד. כללו של דבר – הפקת הטקסט היתה רק יריית הפתיחה לתהליך אינסופי, פוטנציאלית, של תיקון הטקסט ופירושו. הרציונל של תיקונים אלו הובע בדרך כלל באמצעות חיוויים גנריים שנכתבו בקולופון כתבי היד, ובהם מובעת התפיסה שמכניקת העברת כתבי היד גרמה לשיבוש אינהרנטי בטקסט, שאנו, המכירים את הטקסט רק דרכה, יכולים רק לשפר קלות. המצאת הדפוס לא שינתה באופן מהותי את מכניקת העברת הטקסט. הספרים אמנם הוזלו ויכולים היו להיות נפוצים יותר, אך גם בספרים הנדפסים נלקח טקסט מכתב יד וסודר באותיות עופרת, כך שהטקסט המשיך להשתבש עם כל מהדורה.

השינוי בטכניקת העברת הטקסטים מסומן עם עליית המחשבה הרנסנסית, שביקשה לשוב ולהחיות את העולם הקלאסי באמצעות חזרה אל הטקסטים הקלאסיים. התשוקה לשחזר את הטקסטים הקלאסיים הובילה ליצירת שורה של פרקטיקות שתאפשרנה – לדעת האוחזים בהן – לשחזר את הטקסטים המשובשים באופן הקרוב במידת האפשר אל צורתם המקורית. הטכניקה הראשית שבה ננקט היתה איסוף של מירב כתבי היד והמהדורות המוקדמות של החיבור הנדפס, ונסיון להרכיב מן המגוון הטקסטואלי טקסט אחד אחיד. שלב תיקון הטקסט, שהחל בתקופת כתבי היד אחרי יצירת כתב היד והיה אינסופי, אקראי ונטול אופן חד משמעי, נמדה, אורגן כוון ויוצר מחדש בתוך סדנת ההדפס. מגיה אחד, בדרך כלל, הופקד על העבודה, לרשותו הועמד מספר מסויים של עותקים של היצירה, שהושגו בעמל וממון רב, והוא הופקד על תיקון נוסחה בתקופה קצובה. התלונות החוזרות ונשנות של המגיהים על הזמן הקצוב שניתן להם הן חלק בלתי נפרד מן הפרקטיקה החדשה. התהליך המדיוואלי האינסופי הועבר לתוך סדנת ההדפס ובוצע באופן שיטתי עד כמה שאפשר. אכן, כל חיבור קובע ברכה לעצמו מבחינת המקורות הזמינים ומבחינת אופן העבודה הרצוי, ואף לא כל המגיהים נקטו שיטה אחת, כל מגיה עבד לפי מיטב יכולותיו, חינוכו המקצועי והזמן שניתן לו. על אף שבחיוויים רפלקטיביים אחדים על מעשה הדפוס הושאר מקום מסויים לשיפורים עתידיים, היתה הפרקטיקה מכוונת במידת האפשר לסגירה של ההתפתחות הטקסטואלית של הספר. כלומר לשיחזור וקיבעה של הנוסח באופן כזה שלא יצריך וגם לא יאפשר יותר את שיבושו.

הפרקים האחרונים הוקדשו לתיאור של התהליך המתואר כפי שהוא משתקף במלאכת הפקתו של ספר אחד, מהדורת התלמוד הירושלמי, וויניציאה רפ"ג, מכתב היד אל הדפוס. את הנושא בחנתי ממספר זוויות. ראשית תיארתי את העולם המקצועי שבתוכו נוצרה המהדורה. את האתוס של השימוש במספר כתבי יד, כמו גם את תפקידם של כתבי היד לאחר הדפוס ואת המחשבה על תפקידו ההיסטורי של הדפוס, תיארתי באמצעות מבחר הקדמות של אלדוס מנוטיוס, שנכתבו בעיקר בעשור הראשון למאה הט"ז. את בית הדפוס העברי של דניאל בומברג ביקשתי למסגר כפיתוח של נישא מסויימת מתוך מכלול הפנים של הדפוס האלדיני העומד בצומת תרבותי בין עולם הרנסנס הוונציאני לבין העולם היהודי הימי ביניימי המסורתי. רשימת הספרים שהדפיס בומברג מביעה היטב את מורכבות מקומו התרבותי של בית הדפוס, אלו מהדורות קנוניות שימושיות של טקסטים שכל תלמיד ישיבה ובעל בית לומד אותם

ומשתמש בהם, אך הם הועברו דרך מנסרה של טכניקות עיבוד טקסט המעורבת מטכניקות מדיוואליות ומאופני מחשבה וונציאניים חדשים.

מקרה המבחן שלפנינו לקוח מתוך פועלו של בומברג בשנות העשרים של המאה הט"ז, יחד עם המהדורות הקנוניות האחרות שיצאו את בית דפוסו, ובראשן מהדורות התלמוד הבבלי, התלמוד הירושלמי, "משנה תורה" והמהדורה השניה של מקראות גדולות. מקרה המבחן של התלמוד הירושלמי נבחר בשל הישרדותו של "עותק המדפיס" של המהדורה, המאפשר לעקוב אחר פרטי הפרטים של עבודת המגיהים על הכנת המהדורה.

הפרקים הבאים הוקדשו לתיאור מפורט של העבודה על המהדורה, ראשית זיהיתי את שני העובדים שהיו ממונים על המהדורה. המגיה הראשי היה רב קהילה מבוגר יחסית מפיררה ששמו דוד פיצקטון, ואילו פועל הדפוס שהיה אחראי על הרקת הטקסט אל הדפוס ועל כתיבת הפרטקטסטים היה יעקב בן חיים ׳ אדוניהו, פועל דפוס צעיר ומלומד שהיגר זה מקרוב מן המגרב ואומץ על ידי בומברג.

בדיון שהקדמתי למהדורת התלמוד הירושלמי התרחקתי מהמהדורה עצמה והתמקדתי בפועלם של שני המגיהים בספרים אחרים, ובפרט במהדורת "משנה תורה" ויניציאה רפ"ד, ממנה ביקשתי ללמוד על האתיקה של ההגהה כפי שהיא משתקפת הן בפרקטיקה והן בחיויים אידיאולוגיים שונים שכתבו שני המגיהים. הראיתי שבין פיצקטון ויעקב בן חיים נתגלעה מחלוקת עקרונית בדבר ההגהות מסברה, פיצקטון ראה בהגהות מסברה כלי לגיטימי לתיקון הטקסט ואילו יעקב בן חיים ראה בהן מעשה שלא יעשה. האחרון אף כתב טקסט פולמוסי ומנומק היטב נגד פיצקטון והדפיס אותו בסוף מהדורת "משנה תורה" רפ"ד. במחקרי הראיתי שהמחלוקת בין שני המגיהים, שנוסחה בכלים פנים יהודיים, היא למעשה גם חלק משיחה רחבה של הומניסטים ומדפיסים בוונציה בעשורים המדוברים. שיטות שונות של טיפול בטקסטים הנשענות על תיאוריות שונות וסותרות של פילולוגים שונים שחשבו על בעיית העברת הטקסטים מהעידן הקלאסי אל ימי הרנסנס, היו בשימוש בוונציה בתקופה המדוברת. המחלוקת בין פיצקטון ויעקב בן חיים מציגה לבוש יהודי נאה של אופן המחשבה הוונציאני על הדפוס. הצעתי שההבדל בין גישותיהם נובע גם מהפרשי הגילאים ביניהם ומן ההתקדמות הטכנולוגית המהירה שחווה עולם הדפוס בתקופה זו. פיצקטון הוכשר כמגיה טקסטים כבר בבית הדפוס של שונצינו בשנות השמונים



של המאה ה־17 ולכן הוא מחזיק בתפיסה מדיוואלית שעברה שיוף והגדרה מחדש אצל בומברג ואילו יעקב בן חיים הוכשר בוונציה של שנות העשרים, והתחנך על הישגיו הגדולים של מנוטיוס ובית דפוס. בפרקים שהוקדשו למהדורת הירושלמי תיארתי את כתב יד ליידין ואת האופנים השונים על פיהם יש להבין את הסימנים שעל גליונותיו, את חלוקת העבודה בין המדפיסים ואת סדר הפעולות בבית הדפוס. זיהיתי, בעיקר באמצעות היסטוריית המחקר העשירה של התלמוד הירושלמי, את המקורות הטקסטואליים השונים ששימשו את המגיהים בעבודתם, וביקשתי לתאר את האופן בו פתרו בעיות שונות שניקרו בדרכם. מיינתי את הגהותיו של פיצקטון למספר קטגוריות ומהן ביקשתי לחלץ תיאור עקרוני של האופן בו חשב פיצקטון על מלאכת הכנת הטקסט להדפסה. דנתי גם בשאלתה מקורות שעמדו מול פיצקטון ושימשו אותו להגהה, ביקשתי לנסח מתודולוגיה שתאפשר לזהות הגהות מסבירה, כלומר הגהות שנעשו ללא מקור טקסטואלי. בסופו של פרק זה העליתי השערה שאחד מן הטפסים שהיו בבית הדפוס של בומברג ושימשו להגהה ושאיינו עוד לפנינו, הוא הטופס שפרגמנטים מתוכו נמצאו בכריכות ספרים בספריה בסבונה. חיפשתי מודלים ימי ביניים לאפיוני ההגהה השונים שזיהיתי אצל פיצקטון ואכן מצאתי שכמעט לכל אחד מאופני ההגהה של פיצקטון ישנו תקדים ימי ביניים, והצעתי שהמאפיין החדשני במעשיו איננו פרקטיקת ההגהה אלא אופן המחשבה הקונספטואלי עליה ועל מטרתה.

את כתב היד המוגה מסר פיצקטון ליעקב בן חיים על מנת שיסדר אותו בדפוס. גם מלאכת הסידור של הטקסט בדפוס דרשה מומחיות רבה וידע מקצועי לא מבוטל. סקרתי את הסימונים שהשאיר יעקב בן חיים על גליונות כתב היד והראיתי שמדובר בסימנים מוסכמים כמוהם ניתן למצוא גם על גליונות "עותקי דפוס" של ספרים יוניים ולטיניים שנדפסו אצל מנוטיוס. באמצעות סימנים אלו הצעתי שהעבודה על כתב יד ליידין היתה עבודה ראשונית ושבאמצעותה עבר יעקב בן חיים תהליך של חניכה במלאכת הדפוס. יעקב בן חיים הותיר תוך כדי עבודתו גם כיתובים אישיים רבים על גליונות כתב יד ליידין, כיתובים שלחלקם הצעתי לפיענוח. כמו כן ישנה פיסקה אחת, שאותה הגיה יעקב בן חיים עצמו, אך את הגהותיו לא הכניס לתוך המהדורה הנדפסת. דנתי בתופעה יחודית זו ובמשמעויותיה לגבי אופן המחשבה של יעקב בן חיים על המהדורה.

כתב יד ליידין חדל מלשמש בעיניהם של המדפיסים ספר בפני עצמו, חפץ יקר ערך שנמכר בדמים מרובים. בידיהם של פיציקטון ויעקב בן חיים הוא חזר ונעשה ממוצר מוגמר לטיוטה של המוצר החדש, כתב יד המכיל בגליונות מידע שהופק מכתבי יד רבים אחרים. משום כך פותח כתב היד חלון אחורי אל תוככי סדנת ההדפס. לעומתו מהווה מהדורת הירושלמי וויניציאה רפ"ג חלון ראווה של מעשה הדפוס. הפער בין כתב היד לבין המהדורה הנדפסת, כשהוא מונח בתוך הקונטקסט ההומניסטי של ונציה של ראשית המאה הט"ז, מלמד על רגע של חיבור בין התרבות הלמדנית היהודית הימי ביניימית האליטיסטית, לבין התרבות האיטלקית ההומניסטית. ועל האופן בו עוצבו המהדורות המשפיעות ביותר של החיבורים היהודיים הקנוניים מתוך ליבה של בירת הדפוס הרנסנסית ועל פי עקרונותיה.

**פרק ו – לכתוב מחדש את התלמוד – מהדורת התלמוד של רבי שלמה סיריליאו**  
היסטוריה טקסטואלית מתחלקת לשלב של יצירה ולשלב של התקבלות, בשלב היצירה נהגים הרעיונות ונחתמות ההחלטות המשפיעות על עיצובו של הטקסט. בשלב ההתקבלות הטקסט נקרא ונוצרת עליו רפלקסיה מסוגים שונים. לעתים מזומנות הקונטקסט בו נוצר הטקסט שונה מן הקונטקסט בו הוא נקרא, והבדל זה משפיע השפעה ניכרת על אופני הבנתו, פירושו והשפעתו. התמקדות בשלב היצירה מוביל פעמים רבות ליצירת פרדיגמה של "מהפכה" כמו זו שתוארה על ידי אליזבת אייזנשטיין במחקרה פורץ הדרך על ראשית הדפוס. למעשה חלק ניכר מן הביקורת שנמתחה עליה נוגע בדיוק בנקודה הזו. בחלק הראשון של עבודתי לא ביקשתי לבחון האם הדפסת הספרות הרבנית יצרה מהפכה "באמת", או "כאשר מתבוננים בה בקנה מידה היסטורי", אלא בתודעת מחולליה. ביקשתי לבדוק כיצד חשבו דוד פיצקטון, יעקב בן חיים ו' אדוניהו ושאר סוכני הדפוס העברי על מעשי ידיהם ומצאתי שאכן חלק ניכר מן החיוניים מתפרשים כביטוי לתודעה מהפכנית. בעיקר יש להצביע על קולופון מהדורת התלמוד הירושלמי, פרי עטו של יעקב בן חיים, ממנו השתמע – על פי הניתוח שהצעתי – שהמגיחים לא ביקשו להדפיס "ספר" או "עותק" של התלמוד, אלא, כביכול, את "התלמוד" גופו, לאור מספר עותקים מדיוואליים. גם בהקדמתו של פיצקטון למהדורת "משנה תורה" ישנו חיווי רפלקטיבי ממנו משתמעת תודעה מהפכנית, בדבריו על עבודתו על ה"הגהות מימוניות". פיצקטון כתב שהוא הצליח לזקק את הטקסט בצורה כה מוצלחת וסופית עד שאין לאף קורא עתידי לפקפק בהחלטותיו, ואם תקרינה על דרכו של קורא זה פסקאות נוספות המכריזות על עצמן שהן חלק מה"הגהות מימוניות", אך הן אינן מופיעות במהדורה המדוברת, "תוספת הם ואינן מימוניות". אינני חושב שפיצקטון העסיק את עצמו בשאלת הסיכוי שידע הטקסטואלי הסמוי מעיניו שאולי עוד קיים במקום כלשהו בעולם, עצם העובדה שקיומו של ידע נוסף עמד מחוץ לגבולות אופק הציפיות הספרותי שלו מלמדת שבעיניו היתה הפעולה הספרותית שלו פעולה מהפכנית שסוגרת את כל ההתלבטויות העתידיות לגבי גבולות הטקסט. מסקנה זו, העולה מתוך המקורות בני התקופה, עומדת בניגוד מסויים לטון השלט במחקר מאז אייזנשטיין, המרבה לבקר את גישתה באמצעות מחקר קונקרטי של האספקטים שתוארו על ידה כחדשניים ותיאורם כהמשך ופיתוח של פרקטיקות מדיוואליות. אך פרדיגמת ה"מהפכה" איננה חייבת להישען על ממצא מהפכני, ולהיפך ממצא מהפכני איננו חייב להיות מתואר כמהפכה. בפרק זה אני

מבקש ניתן לתאר את הממצא לא כרגע ששינה את פני התרבות, אלא כרגע הנטוע בזמנו ומקומו. כוונתי שגם הלכי הרוח המהפכניים שנחו על העושים במלאכה היו חלק מהנחות העבודה התרבותיות ומאופן המחשבה המסויים של בני התקופה. לשם כך אבקש למתוח את הציר ההיסטורי מעט הלאה, להתרחק מרגע היצירה של המהדורה ולבחון את תחילת תהליך ההתקבלות המסועף שלה. לבחון את הפער שבין האופן בו התכוונו יוצריה שהיא תיקרא לבין האופן שבו נקראה עם צאתה לאוויר העולם. דווקא בשל המוגבלות של אופקיו, מכוון אותנו החייווי של פציקטון לגבי עתידו הטקסטואלי הסגור של "הגהות מימוניות" לחשוב באופן רחב יותר על השאלות שמעלה האירוע המחולל של הדפסת מהדורה. האם קוראיה הראשונים של המהדורה אכן קראו אותה כפי שהתכוונו יוצריה? האם סברו שאין עוד מה לשנות או לשפר בנוסחה? בפירושה? מה עשו במהדורה מרגע שנדפסה? אילו כלי עזר יצרו כדי לאפשר את הקריאה בה? אילו פרקטיקות הפעילו על מנת לפרש אותה?

שאלת היסטוריית ההתקבלות של התלמוד הירושלמי מרגע הדפסתו ב1523 היא שאלה רחבה שמענה שלם עליה יהיה רחב מגבולות הגזרה של עבודה זו, פרק זה מוקדש אל הצעד הראשון שנעשה בכיוון זה. הפרק עוסק במפעלו הספרותי של ר' שלמה סיריליאן, שהיה הקורא הראשון של מהדורת התלמוד הירושלמי וויניציאה רפ"ג שתיעד את קריאתו. באמצעות ניתוח אסטרטגיות הקריאה והנחות העבודה של סיריליאן אני מבקש לשרטט קווים ראשוניים שיעמידו בפרופורציות מדודות יותר את התמונה המהפכנית ששירטטתי בחלק הראשון של העבודה. במובן זה אני מבקש לראות בפרק הנוכחי מעין תשובת המשקל לחלקה הראשון של עבודתי.

## 6.1 רבי שלמה סיריליאן – ביוגרפיה

רבי שלמה סיריליאן (להלן: רש"ס) נולד בספרד לפני הגירוש ועם מגורשי ספרד נדד מזרחה אל תחומי האימפריה העות'מנית.<sup>497</sup> רש"ס עשה זמן מה באחדות מעריה המרכזיות של האימפריה – קושטא,

---

<sup>497</sup> הביוגרפיה של סיריליאן נלקטה ותוארה מספר פעמים ודברי שלמעלה הם סיכום של הדעות השונות במחקר. התיאורים העדכניים ביותר נמצאים אצל דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 19-13; דבליצקי, שחישות ובדיקות; גליק, שרידי תשובות, כרך א' עמ' כ-כב. לדיונים מוקדמים יותר ר' בעהר, דברי משלם, עמ' 153-150; להמן, סיריליאן, בפתיחה (ללא מספור דפים); פרומקין, תולדות חכמי ירושלים, ח"א, פרק ד'; אלמאליח, הראשונים לציון, עמ' 54-52; סמואל, ראשון; סמואל. מפעלו הפרשני. רש"ס מוזכר מספר פעמים בהתכתבויות הלכתיות שונות עם חכמי דורו, ר' אליהו הלוי בעל "זקן אהרן" מקושטא, מהרשד"ם, המב"ט, מהר"י קארו ור' שלמה פוג'י. בתוך סקירות ביבליוגרפיות כלליות יותר תואר מפעלו של רש"ס אצל חיד"א, שה"ג בערכו. ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ח"א עמ' קיז. ליברמן, משהו, עמ' שא-שב. אף מספר תשובות הלכתיות נותרו לנו ממנו בכת"י. ר' דבליצקי, תלמוד עדויות, הע' 51-47. סמואל קבע שרש"ס עלה לארץ ישראל בשנות השלושים, אך לפי התשובה שההדיר גליק נמצא שב39 עוד היה רש"ס בבורסה.

אדריאנופול, סלוניקי ובורסה – בהן קנה תורה מפי תלמידי חכמים שונים, בעיקר מגולי ספרד. במהלך שנות הארבעים של המאה הט"ז עלה רש"ס לארץ ישראל והתיישב בצפת, בשלב מסוים עלה לירושלים ונפטר בה לבית עולמו בין שי"ג 1553 לשט"ו 1555.<sup>498</sup> יתכן ששימש בירושלים בסוף ימיו בתפקיד רשמי כלשהו.

כבר בתחילת שנות השלושים הדפיס רש"ס קונטרס קטן על הלכות שחיטה.<sup>499</sup> באדריאנופול שימש כדיין לא יאוחר מסוף שנות השלושים,<sup>500</sup> והעדות הבאה שיש בידינו על פעולה ציבורית שלו היא משנת ש"ח (1548) אז חתם עם רבני ירושלים על הסכמה לפטור תלמידי חכמים ממסים.<sup>501</sup> בין סוף שנות השלושים לסוף שנות הארבעים השתתף רש"ס בפולמוסים מקומיים אחדים ועלה לארץ ישראל.<sup>502</sup> לא ידוע דבר על פועלו הציבורי במהלך שנות הארבעים, ויתכן מאוד שלא היה כל פן ציבורי לפעילותו בשנים אלו.<sup>503</sup> בשנים אלו התגורר בצפת ויצר מהדורה חדשה של סדר זרעים, מסכת שקלים ומסכת עדויות.<sup>504</sup> מהדורה זו הופכת את רש"ס לקורא המתועד הראשון של מהדורת התלמוד הירושלמי ויניציאה רפ"ג. ודאי היו קוראים רבים נוספים שהספר הגיע לידיהם ושלמדו בו ועשו בו

---

<sup>498</sup> בי' כסלו שנת ש"ח (1547) חתם רש"ס יחד עם ראשי החכמים בירושלים על תקנה הפוטרת תלמיד חכם ממסים. אין לדעת אם כבר ישב בירושלים בשלב זה או שרק נימנה עם חכמיה, אך בשנת שי"ג (1513) היה מעורב במשפט ממוני בירושלים. ר' שו"ת אבקת רוכל סי' ק"מ. על שני המקורות האחרונים ר' דבליצקי, תלמוד עדויות, הע' 38, 39, 40.

<sup>499</sup> ר' דבליצקי, שחיטות ובדיקות.

<sup>500</sup> מהרשד"ם מספר על גביית עדות אשה על ידי, שו"ת מהרשד"ם, אבה"ע, סי' קכט – תשובה זו נשאלה לפני 1541 שכן ריב"ח נזכר בה בברכת החיים. רש"ס עצמו שאל את ר' אליהו ב"ר בנימין על פסק שנתן באדריאנופול, שו"ת זקן אהרן, סי' ר"ט. אינני יודע באיזו שנה נכתבה תשובה זו, אך ר' אליהו ב"ר בנימין היה זקן מופלג (כבר ב1481 סייע למורו ר"מ קפשאלי במאבקו נגד מהר"י קולון) ולדעת רוזאניס "מן השאלות והתשובות נראה כי הרב הזה האריך ימים עד אחר שנת שלש מאות לאלף הששי" (כרך ב' עמ' 9), כלומר עד אחר שנת 1540. הוא מבסס זאת על סי' קי"ט בשו"ת זקן אהרן, העוסקת ככל הנראה באירוע מתוארך שהתרחש בקהילת ארטא, אך לא הצלחתי לעמוד על כוונתו. 1539 עבר רש"ס מסלוניקי לבורסה, כמתואר אצל גליק.

<sup>501</sup> ר' אצל פרומקין, תולדות חכמי ירושלים, ח"א פרק ד'; דבליצקי, תלמוד עדויות.

<sup>502</sup> 1539 התפלמס עם ר' שלמה פוגי בבורסה על כשרותו של מקוה מקומי. מלשון תשובתו של פוגי שבא איתו חשבון בפתיחת תשובתו על שורה של פולמוסים קודמים בהם השתתף תוך זילזול בתלמידי חכמים מקומיים (ר' גליק, שרידי תשובות, כרך א' עמ' כ-כב בהערותיו בגוף התשובה ניסה גליק לזהות את האירועים הקודמים), נלמד שפולמוסים הלכתיים מקומיים היו דפוס פעולה חוזר עבורו. משעלה לארץ ביקש להנהיג בצפת את מנהג הנפיחה הסלוניקאי והתפלמס על כך עם ר' יעקב בירב (שו"ת מהרשד"ם י"ד סי' מ ושו"ת אבקת רוכל סי' רי). זה האחרון נפטר בשנת הצו"ר (1541) (שו"ת אבקת רוכל סי' קכד, וכן כץ, מחלוקת הסמיכה, הע' 68. לדעה אחרת על שנת מותו ר' אצל כץ שם), אם כן הפולמוס על הנפיחה התרחש בין שנת 1539 ל1541. עלייתו של רש"ס לארץ תועדה ע"י עתייה בהקדמת פירוש תהלים (ונציה ש"ט), שם אויית שמו "שלמה גירליו" מובא אצל דבליצקי, תלמוד עדויות, וכן בביוגרפיות האחרות שנמנו לעיל. משהגיע רש"ס לצפת השתתף במקטע מסויים של הויכוח על אודות השמיטה, כפי שהובע בקונטרס שכתב, ששוקע בביאורו על מסכת שביעית. קונטרס שזכה לחשיפה רבה ושהטריד מאוד את רוחו של הכמ"ט שכתב עליו מספר תשובות פרשניות שנכתבו ונוסחו מחדש בכל שנת שמיטה לאורך עשרות שנים. תשובת המבי"ט משנת רצ"ב שו"ת המבי"ט סי' יא = שו"ת אבקת רוכל סי' כב. תשובתו משנת רצ"ט – שו"ת המבי"ט ח"א סי' כא = שו"ת אבקת רוכל סי' כג. תשובתו משנת של"ד שו"ת המביט ח"ג סי' מה. בשו"ת אבקת רוכל שם ישנה תשובה נוספת המתייחסת לעניין, וכמו כן בפירושו לשביעית פ"ו ה"א ענה רש"ס עצמו להשגות שהועלו כנגדו.

<sup>503</sup> כך מעריך גם סמואל, ראשון פרשני.

<sup>504</sup> כתב היד היחיד של חיבורו המכיל קולופון מתוארך (כתי' פריס, ר' להלן) נכתב בצפת בשנת ה"שכ"ב (1542), כתב יד זה מכיל כשליש מן החיבור בנוסח ראשוני ("מהדורה ראשונה" בלשונו של סמואל), מסכתות ברכות פאה דמאי וכלאים.

שימושים שונים, אך רש"ס היה הראשון שנקט בפעולה ספרותית אקטיבית בעקבות הקריאה במהדורה זו. פועלו של רש"ס מאפשר לנו לעקוב בפרטי פרטים אחר אחד האופנים הראשונים שבהם נקראה

המהדורה, ואחר האופנים שבהם הובנה משמעותה תיכף להופעתה.<sup>505</sup>

המהדורה כוללת נוסח מעובד של התלמוד הירושלמי לזרעים ולשקלים המבוסס על מהדורת ונציה יחד עם פירוש לתלמוד זה, וכן "תלמוד" חדש למסכת עדויות – עליה אין לא בבלי ולא ירושלמי – עם פירוש. בהקדמתו הפרוגרמטית לחיבור מורכב זה הגדיר רש"ס את יצירתו כמורכבת מתלמוד לכל המסכתות הנ"ל ופירושו, לכן אדון בכל אלו כביצירה אחת.<sup>506</sup>

## 6.2 רש"ס בתור הקורא הראשון של מהדורת התלמוד הירושלמי ויניציאה רפ"ג

מהדורת התלמוד הירושלמי יצאה את בית הדפוס של בומברג בשנת רפ"ג 1523. מהדירה, כזכור, הציגו אותה כמהדורה של "התלמוד עצמו", מהדורה שחילצה את התלמוד מהיסטוריית השיבושים הארוכה שלו בימי הביניים והניחה אותו לפני הקורא באופן הקרוב ביותר האפשרי לצורתו הראשונה. נראטיב זה נכתב במפורש, גם אם באופן פואטי משהו, בקולופון המהדורה. נתיבי ההפצה של ספרי בומברג פרושים היו בכל רחבי העולם קורא העברית, ספריו הגיעו לפולין, לגרמניה, למצרים, ליוון וגם לצפת. מהדורת התלמוד הירושלמי הגיעה לידי רש"ס – לא ידוע האם כשהיה בסלוניקי או כשהגיע כבר לצפת – הוא למד אותה והחליט להקדיש את שנות היצירה הבאות לתלמוד הירושלמי.

---

<sup>505</sup> מהדורתו של סיריליאו לא נדפסה בימי חייו, ואת הסיבות לכך שאני מכנה את ספרו "מהדורה" אפרט להלן.  
<sup>506</sup> חלקיה השונים של המהדורה שרדו באופן חלקי במספר כתבי יד שונים. בתחילת הפרק השלישי של עבודת הדוקטור שלו מנה סמואל את כתבי היד של רש"ס, ישנם שני כרכים באוסף מוסקבה גינצבורג (1135 תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה ערלה וביכורים) F 28024 ו-11331, עדויות, F 28022, כרך אחד בספריה הלאומית של פריס 1389/1 ברכות, פאה, דמאי וכלאים. F 26884, כרך אחד בספריית עץ חיים באמשטרדם 31, 47 ברכות ופאה, קטוע בראשו ובסופו. שלושה כרכים בספריה הבריטית Or. 2822, ברכות, פאה, דמאי, כלאים ושקלים. Or. 2823 שביעית, תרומות מעשרות ומע"ש, Or. 28241 ובו עותק נוסף של תחילת שביעית וחלק ניכר מדמאי. שני שרידים של כתבי יד ממסכת שביעית נמצאו בגניזה, האחד באוסף ביהמ"ד לרבנים באמריקה והשני בספריה הלאומית בסנט פטרסבורג. מספריהם 8-3033.7-EN A ו-2A 743 EVR. כל כתבי היד מכילים הן את נוסח הירושלמי והן את לשון הפירוש. כל כתבי היד מכילים את שני המדורים הנ"ל מעומדים זה לצד זה באופן זהה, למעט כת"י הספריה הבריטית Or. 2824 שבו הם מועתקים זה אחרי זה. כל כתבי היד למעט כת"י אמשטרדם מכילים הערות בגליון, וכל ההערות הללו הן הערות שתוכנן מעיד עליהן שלא היו יכולות לצאת אלא מתחת ידו של המחבר. אלו הוספות, השמטות והגהות למדניות. בדיקה משווה של כל כתבי היד מגלה שכולם – הן גוף הירושלמי, הן פירוש והן ההגהות בגליון, יצאו מתחת יד אחת, ויש יסוד להניח שכל כתבי היד הן אוטוגרפים. גם כל מי שקיטלג אחד מכתבי היד בנפרד מן השאר סבר שכתב היד שלפניו הוא אוטוגרף (ר' בקר, סיריליאו; שוואב, כתבי יד. שניהם מוזכרים אצל סמואל, מפעלו הפרשני, עמ' 29 הע' 1). כל כתבי היד נקיים לחלוטין משגגות מעתיקים, השמטות מחמת הדומות ושאר תופעות המאפיינות חיבורים מועתקים. כת"י פריס המכיל את ברכות, פאה, דמאי וכלאים. הוא היחיד שמכיל קולופון ובו נכתב "כש"ב ישראל לנויהם במתא צפת שבגליל העליון", אם כן כתב יד זה הועתק בצפת בשנת הש"ב 1542/1547.

נוסח הירושלמי שהעמיד רש"ס שונה בפרטים רבים ומשמעותיים מדפוס ונציה ולמעשה גם מכל עד נוסח אחר של הירושלמי שנמצא בידינו, כולל קטעי הגניזה, קטעי הכריכה ושני כתבי היד השלמים הנוספים בידינו – כתב יד וטיקן 133 וכתב יד אסקוריאל. עד כדי כך עצמאי ויוצא דופן נוסחו, שנטען בעבר שהוא לא היה תלוי בדפוס ונציה כלל אלא נסמך על כתב יד עצמאי. למעשה ההבדלים הרבים שבין נוסח רש"ס לנוסח הירושלמי במקורותיו האחרים שלפנינו היו מוקד העניין העיקרי של מחקר יצירתו של רש"ס עד עתה.

מהדורתו של רש"ס כוללת שני מדורים, האחד הוא הטקסט של הירושלמי גופו והשני הוא פירושו. סמואל הבחין בכך שישנו הבדל בין נוסח התלמוד שמביא רש"ס כ"נוסח פנים" לבין נוסח התלמוד המצוטט על ידיו ב"דיבורי המתחיל" של פירושו. הוא ערך השוואה ארוכה ושיטתית של ציטוטים אלו והגיע למסקנה שישנם שני שלבים מובחנים בעבודתו של רש"ס. בשלב ראשון כתב רש"ס את הפירוש למסכתות בהן עסק ואז השתמש בדפוס ונציה כנוסח התשתית לפירושו. בשלב שני עיבד את נוסח הירושלמי מחדש, כאשר דפוס ונציה משמש עבורו כנוסח בסיס, שינה ופיתח אותו לפי פרמטרים שונים. לבסוף העתיק את שניהם, את נוסח הפנים המפותח ואת הפירוש, ביחד. "דיבורי המתחיל" מן הירושלמי המצוטטים בתוך הפירוש מעידים על נוסח קרוב הרבה יותר לנוסח דפוס ונציה מאשר נוסח הפנים המועתק על ידם. שלב שלישי חלקי מסומן בהגהות שהוסיף רש"ס בגליונות כתב היד הספריה הבריטית. הגהות אלו, שהתווספו בסוף ימיו, מכילות בעיקר תיקונים של הפירוש ולא של נוסח התלמוד. ממצא זה מלמד שלפנינו חיבור המתעד התמודדות רבת שנים עם הטקסט של התלמוד הירושלמי מהדורת ונציה.<sup>507</sup>

רש"ס השתמש בכל המקבילות שבידיו מספרות חז"ל – ירושלמי, בבלי, תוספתא ומדרשים – וכן בציטוטים מן הראשונים ואף הגיה ארוכות ועמוקות מסברה, כל זאת על מנת כדי לכתוב מחדש את נוסח התלמוד המובא במהדורת ונציה. הוא השלים משניות וברייתות, מדרשי הלכה ואגדה, החליף טרמינים ירושלמיים זרים בכאלו בבליים המוכרים לו יותר והכביר טרמינים ירושלמיים במקום שבו חשב שהם מתאימים. כך תיאר את עבודתו משה עסיס:

---

<sup>507</sup> ר' סמואל, מפעלו הפרשני, עמ' 26, עמ' 28 הע' 40, עמ' 79 ו55 ראיותיו מפורטות בעמ' 105-118. בהמשך נראה שלשלב כתיבת הפירוש קדם שלב הכנה ובו יצר רש"ס מפתח מדוקדק של מקבילות הירושלמי והבבלי. לשיטה אחרת ר' עסיס, אוצר לשונות, עמ' רטז-רכח.

....נוסח הירושלמי עובד עיבוד כבוד מאוד על ידי הרש"ס, הן עיבוד בבלי הן עיבוד ירושלמי. עיבוד בבלי, כלומר שהרב משתמש במונחים בבליים ממש, בלשונות בבליים ובדרכי סגנון בבליים בעיבוד לשונו של הירושלמי... ועיבוד ירושלמי, כלומר, שהרש"ס השתמש שימוש מופרז במונחי הירושלמי...<sup>508</sup>

בפרק המוקדש לרש"ס במבואו ל"אוצר לשונות ירושלמיים", מנה עסיס את רשימת המונחים הבבליים שבהם החליף רש"ס את המונחים הירושלמיים המקוריים כמו "איתביה" במקום "מתיב", "דאי אמרת" במקום "אי/אם אמר את", "הדר ביה" במקום "חזר ביה", ועוד. לצידם נמנתה רשימת הלשונות הבבליים שהכניס רש"ס לנוסח הירושלמי כמו "אטו", "כי היכי", "נמי" ועוד, וכן אותיות שימוש בבליות רבות. גם מונחים ירושלמיים יתרים הוסיף רש"ס לנוסח הירושלמי, לעתים תוך עיבודם לצורה בבליה, למשל לפני כל ציטוט מקראי הוסיף "דכתיב", ואחריו "מה טעם" או "מאי טעמא", וכן הוסיף "ותני כן", "כהדא דתני" ועוד. "תני" או "תניא" התווספו לפני ברייתות, "דתנינן" או "דתנינן תמן" לפני משניות. לנימוקי הדעות החולקות הקפיד להוסיף "במה/במאי פליגינן" ולעתים הוסיף "מאן תנא", "למי נצרכה" ועוד. לעתים החליף רש"ס מינוח ירושלמי במינוח ירושלמי אחר, שהיה "יותר חד וקולע לדעתו"<sup>509</sup> למשל "כתיב" שיכול לבוא לפני ברייתא מדרשית, הוחלף על ידי רש"ס תמיד ל"תני" הירושלמי או "תניא" הבבלי. "מאן דאמר" הוחלף בשיטתיות ל"מאן דתני", "ולא כן תנינן" במקום "ולא כן סברנן מימר", "אתאמרת" במקום "איתתבת".<sup>510</sup>

רש"ס לא הסתפק רק בעיבוד של נוסח הירושלמי, הוא גם הוסיף לו טקסטים ממקורות אחרים, בעיקר ברייתות ודיונים תלמודיים על פי הבבלי.<sup>511</sup> שלוש הדוגמאות המובהקות ביותר הן סוגיה ארוכה מבבלי סוטה מה ע"א, שרש"ס הכניס בסוף פאה פ"ו ה"י,<sup>512</sup> סוגיה ארוכה מבבלי בבא מציעא מד ע"ב-מה ע"ב שהוכנסה בסוף מעשר שני פ"ב ה"ז,<sup>513</sup> וכן סוגיה אחת יוצאת דופן שנלקחה מ"תלמוד עדויות" של רש"ס והוכנסה בראש חלה פ"ב ה"ו, בה אדון להלן.<sup>514</sup> התוצאה היא מעין טקסט תלמודי מעובה שהאיברים שנוספו בו בלולים מירושלמי ומבבלי.

<sup>508</sup> עסיס, אוצר לשונות, עמ' רד. עסיס לא קיבל את מסקנותיו של סמואל על פיהן רש"ס עבד עם נוסח דפוס ונציה ושינה אותו באופן כה קיצוני. הוא הציע שרש"ס עבד עם נוסח כתב יד ושידפוס ונציה הגיע אל רש"ס מאוחר ולכן הספיק להכניס רק כמה אלמנטים ממנו אל נוסחו, וזו הסיבה שישנן עקבות ברורות של נוסח הדפוס בטקסט.

<sup>509</sup> עסיס, אוצר לשונות, עמ' ריא

<sup>510</sup> את כל הדוגמאות הנ"ל לקחתי מסקירתו של עסיס, ר' עסיס, אוצר לשונות, עמ' רד-רטו.

<sup>511</sup> ר' סמואל, מפעלו הפרשני, עמ' 101; עסיס, אוצר לשונות, עמ' רז-רח.

<sup>512</sup> דף צ ע"א במהד' דינקלס. הסוגיה הוכנסה אחרי 104/38. בראש הסוגיה הוסיף רש"ס את המונח הבבלי "תנן התם".

<sup>513</sup> דף לז ע"א במהד' דינקלס. הסוגיה הוכנסה אחרי 292/50. בראש הסוגיה הוסיף רש"ס את המונח "איתמר".

<sup>514</sup> מהד' דינקלס מו ע"א. הסוגיה הוכנסה לפני 320/44. מקור הסוגיה בתלמוד עדויות, דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' כ-כב. ור' הדיון של דבליצקי בעניין שם עמ' 44-47 וכן הדיון להלן.



תופעה זו עוררה מבוכה רבה בקרב הלומדים, שמיקדו את עיוניהם בשאלת מקורותיו של רש"ס וכן בשאלה האם היה לפניו כתב יד או שהגיה מסברה, וזאת כדי לדעת האם ניתן לסמוך על גירסאותיו בנסיון לשחזר את הטקסט המקורי של התלמוד. המבוכה גדלה עוד יותר, לאור העובדה שככל הנראה אכן היתה לרש"ס גישה לכתב יד בו עשה שימוש לפרקים.

להלן אחת הדוגמאות המובהקות לכך מברכות פ"א ה"ד:

וטיקן 133 <sup>515</sup>	ליידן המוגה	מהדורת ונציה זרעים ג ע"ג	רש"ס כתב יד הספריה הבריטית 2822 דף 35ב <sup>516</sup>	ראבי"ה ברכות כה
ר' זעירא בשם ר' אמי ביומא דר' יוחנן הווינ נפקין לתעניתא	ר' זעירא בשם ר' אמי. ביומי דר' יוחנן הוינ נפקין לתעניתא וקרui שמע [בתר] <sup>518</sup> בתלת שעין ולא הוה ממחי בידן.	ר' זעירא בשם ר' אמי ביומי דר' יוחנן הוינ נפקין לתעניתא וקרui שמע בתר תלת שעין ולא הוה ממחי בידן.	ר' זעירא בש"ר אמי ביומוי דר' יוחנן הוינ נפקין לתעניתא וקרui שמע בתלת שעין ולא הוה ממחי בידן. ר' יעקב בר זבדי בש"ר אבהו ביומוי דר' חנינא הוינ נפקין לתעניתא וקרui ק"ש בתר תלת שעין ולא הוי ממחי בידן. ר' יוסי ור' אחא נפקו לתעניתא אתא צבורא בעון למקרי שמע בתר גי שעין בעא ר' אחא למחויי בידן א"ל ר' יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת א"ל מפני	ובירושלמי דפרקין גרסינן ביומוי דר' יוחנן הווינ נפקין לתעניתא וקרui שמע בתלת שעין ולא הוי ממחי בידיהון. ותוב מייתי דהווי קרו בתר תלת שעין ר' יוסי ור' אחא הווי נפקין אתא צבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעא ר' אחא מחויי בידן א"ל ר' יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה כלום קראו אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה לתפילה א"ל מפני
וקרui שמע בתר ג שעין ולא הוה מימחי בידך	ר' יוסי ור' אחא נפקין לתעניתא. אתא צבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעא רב אחא מחויי בידן. אמי ליה ר' יוסה. זונה לא כבר קראו אותה בעונתה. כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר תורה. אמ'	ר' יוסי ור' אחא נפקין לתעניתא אתא צבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעא רב אחא מחויי בידן א"ל רבי יוסה. והלא כבר קראו אותה בעונתה. כלום קורי' אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר תורה. א"ל	ר' יוסי ור' אחא נפקו לתעניתא אתא צבורא בעון למקרי שמע בתר גי שעין בעא ר' אחא למחויי בידן א"ל ר' יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת א"ל מפני	ותוב מייתי דהווי קרו בתר תלת שעין ר' יוסי ור' אחא הווי נפקין אתא צבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעא ר' אחא מחויי בידן א"ל ר' יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה כלום קראו אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה לתפילה א"ל מפני

<sup>515</sup> בפיסקה זו בכתב יד וטיקן ישנם תיקוני נוסח אחדים. תיקונים אלו נעשו לפני שכתב היד הגיע אל בית הדפוס, ויתכן שהם נעשו על פי הראבי"ה ח"א כה או ע"פ הגה"מ הל' ק"ש פ"א הי"א אות ט'. ר' מאיר, וטיקן 133, הע' 48 דוגמה שניה.

<sup>516</sup> נוסח הפנים בלבד. הביאור לפסקה זו קצר ביותר וזו לשונו: "בתר תלת שעין מחמת אריכות פיוטין ובקשות ומזמורים. כבר קראו אותה בעונתה בבקר כשאומר' ומייחדין את שמך בכל יום פעמים וכו' וזו היא חובת ק"ש".

ההדיוטות שלא יהו אומרים בעונתה הן קורין אותה.	ההדיוטות שלא יהו אומרים בעונתה הם קורין אותה.	מפני ההדיוטות שלא יהו אומרים בעונתה הן קורין אותה.	ליה. מפני ההדיוטות. שלא יהו אומרים בעונתה הן קורין אותה.	הדיוטות שלא יהא אִמּוּרֵי <sup>517</sup> בעונתה הן אומרים.
---	---	--	--	--

מהדורת ונציה זרעים ג ע"ג

**קמי רב בן מרדש בן הלכות וקקנן למכרסה. תבי הקרא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאורי הו. ר' זעירא בשם ר' אמי ביום ד' יוחנן הוינן נפקין לתעניתא וקרי שמע בטר תלת שעין ולא הוה מבזבז בידן. ר' יוסי ור' אחא נפקין לתעניתא אתא ציבורא ומקרי שמע בטר תלת שעין. בעא רב אחא סגרי בידן. אל רבי יוסי והלא כבר קראו אותה בעתה. בלוס קוד' אותה אל'א כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר תורה. אל מפני הדיוטות שלא יז אומרים בעונתה הן קורין אות. אלו ברכות שמאריכין בהן ברכות ר'ה ויה' וברכות תענית ציבור. מברכותיו אדם ניכר אם ת"ח הוא אם כד הוא. אלו ברכות שמקצרין בהן ומברך על המצות ועל**

רש"ס כתב יד הספרייה הבריטית 2822 דף 35ב



הסוגיה עוסקת בשבע התעניות שהיו גוזרים על מיעוט גשמים, כמתואר בפרק ב' של מסכת תעניות, בהם היו הבריות יוצאים לרחובה של עיר להתפלל. תוך שהיו שוהים עד שיתאסף כל הקהל היו מאריכים בבקשות ותוכחות וכך היו מאחרים בתפילה. הותיקין שביניהם כבר קראו קריאת שמע עם הנץ החמה לפני האספה.

אפרש תחילה לפי נוסחת כתב יד ליידין. ר' זעירא מעיד בשם ר' אמי שבימיו של ר' יוחנן היו קוראים ק"ש בשלוש שעות והוא לא היה ממחה בידם. ר' יוסי ור' אחא יצאו לתענית, הציבור ביקש לקרוא ק"ש אחר שלוש שעות ור' אחא ביקש למחות בעדם, שכן כבר עברה השעה. אמר לו ר' יוסי שהציבור כבר קרא ק"ש והם מבקשים לקרוא שוב רק כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר תורה ולא בשביל לצאת ידי חובת ק"ש. אמר לו ר' אחא שהוא מבקש למחות מפני ההדיוטות, שלא יחשבו שיש כאן אישור לקרות ק"ש אחרי שלוש שעות.

<sup>518</sup> הגהה ע"פ וטיקן 133.

<sup>517</sup> הניקוד במילה זו נעשה על ידי המגיה, והוא מציין את הגהת הרצויה של המילה.

בכתב יד וטיקן 133 הגירסה היא אחרת, ר' זעירא העיד משם ר' אמי שכשיצאו לתענית היו קוראין ק"ש אחר שלוש שעות והוא לא היה ממחה בידם. והשאר כמו בכתב יד ליידין. לפי גירסה זו ר' אחא ביקש להחמיר יותר מכפי שנהגו בימי ר' יוחנן.

כתב יד ליידין תוקן על ידי פיצקטון לפי כתב יד וטיקן 133 וכך הלך לאיבוד בדפוס ויניציאה הנוסח הישר שבכתב יד ליידין. רש"ס הכניס למהדורתו נוסח כפול שבו מופיע סיפור דומה בו מעורבות בכל פעם דמויות אחרות. ר' זעירא משם ר' אמי מעיד שבימי ר' יוחנן אמרו ק"ש בשלוש שעות, ואילו ר' יעקב בר זבדי, מביא בשם ר' אבהו שבימיו של ר' חנינא, דור אחד אחרי ר' יוחנן, קראו קריאת שמע אחר שלוש שעות ולא מחו בידם. המשך הסוגיה מובא כלשונה בדפוס ונציה, ומשמעות הכרעתו ההלכתית של ר' אחא היא נגד דעתו המשתמעת של ר' חנינא, אך לפי דעתו המשתמעת של ר' יוחנן.

הסיפור השני שהביא רש"ס כמעט זהה בנוסחו לזה הראשון, ולכן נקל היה לו ליפול מחמת הדומות מ"קרוי" ל"קרוי" או מ"שמע" ל"שמע". מאידך נוסח הסיפור מעיד שאי אפשר היה לשחזר אותו מתוך מקורות אחרים. אין אפשרות להמציא את שמותיהם של ר' יעקב בר זבדי בשם ר' אבהו, המופיעים בסמיכות גם בפעמים רבות אחרות ברש"ס, ולא את שמו של ר' חנינא. יתר על כן, מכיוון שלרש"ס היה את דפוס ונציה הוא לא יכול היה לדעת שהמילה "בתר" הוכנסה אליו מכתב יד וטיקן 133, ולמעשה לא יכול היה לדעת על פי דפוס ונציה שישנה נוסחה "בתלת שעין", אילולא היה בידיו כתב יד אחר.<sup>519</sup> גירסתו מתאשרת לפי מקור נוסף, בראבי"ה מובאת הסוגיה בצורתה הכפולה, ופשרה ברור. הראבי"ה נדפס רק במאה ה'ט וכתב יד שלו לא היה ככל הנראה לפני רש"ס, אך גם אם נצייר אפשרות שכתב יד של ראבי"ה היה בצפת אי אפשר היה לשחזר את הסוגיה במלואה על כל פרטיה על פי הראבי"ה, שכן הראבי"ה קיצר את שמות המוסרים של המעשה השני.<sup>520</sup>

מסקנת הדברים ברורה – בידיו של רש"ס היה כתב יד נוסף שסייע לו לייצר את נוסחו. אבל דומה שכפי שהדפוס לא נחשב בעיניו אוטוריטיבי כך גם כתב יד זה לא נחשב בעיניו אוטוריטיבי, ולמרות

<sup>519</sup> הסוגיה מצוטטת גם בהגהות מימוניות הל' ק"ש פ"א הלי"א אות ט', בנוסח של וטיקן 133. הן בדפוס קוסטנטינה רס"ט והן בוויניציאה רפ"ד, כך: "וכן משמע בירושלמי שזמן ק"ש עד סוף ג' שעות דגרס רבי זעירא בשם רבי אמי ביומי דר' יוחנן הוינן נפקין לתעניתא וקרינן שמע בתר ג' שעין ולא הוי ממחי בידן ר' יוסי ור' אחא נפקין לתעניתא אתא ציבורא ומקרו שמע בתר תלת שעין בעי ר' אחא מחויי בידן א"ל ר' יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה אמר ליה מפני ההדיוטות וכו' הרי משמע שלא עבר זמן ק"ש עד בתר ג' שעין דודאי ליכא לפרושי בכל אלו בתר תחלת שעה ג'."

<sup>520</sup> אני מודה לידידי חנוך ולדנברג על דוגמה זו. ולדנברג עמל בימים אלו על פירוש חדשני לירושלמי ברכות. אני מודה לו על שחלק עמי את חידושו.

שקיומו בידיו של רש"ס מוכח למעלה מכל ספק סביר, הוא לא טרח לציין שיש בידיו כתב יד נוסף כלל. למעשה עשה בו שימוש מוגבל ביותר, ופירות העיון בו ניכרות רק בסוגיות בודדות.<sup>521</sup>

המבוכה שמשרים ממצאים אלו על הקורא המודרני רבה. ברי שרש"ס עבד על הכנת הנוסח לפי אטיקט שונה לחלוטין מזה שאחריו עקבו דוד פיצקטון ויעקב בן חיים ולמעשה הוא שונה מכל מה שמוכר לקורא המודרני מתולדות נוסח התלמוד.<sup>522</sup>

## 6.2.1 הסוגיות המלאכותיות בתלמוד עדויות

המבוכה המודרנית מול העיבוד המסיבי של רש"ס מתעצמת לאור ממצא נוסף העולה מתוך חלקו האחר של החיבור, תלמוד עדויות. מסכת עדויות שבמשנה בסדר נזיקין היא ככל הנראה אחד הליקוטים הראשונים של חומר תנאי. משום שהיא קודמת לסידורו של הידע התנאי לפי נושאים, כשיטת רוב ש"ס משנה, או לפחות בלתי תלויה בו, יש לאחוזים ניכרים ממשניותיה מקבילות ברחבי הש"ס, לרבות במסכתות שיש עליהן תלמודים.<sup>523</sup> רש"ס אסף את הסוגיות העוסקות במשניות המקבילות למשניות עדויות הן מן הבבלי והן מן הירושלמי, צירף לסוגיות אלו גם קטעים רבים ממדרשי ההלכה, הספרא והספרי וכן מן התוספתא לעדויות,<sup>524</sup> וכך הרכיב מעין "תלמוד" חדש מלאכותי למסכת עדויות. כמעט כל הקטעים המועתקים עברו עיבוד לשוני מסויים על פי מקורות מקבילים. במקומות מסויימים, למרבה ההפתעה, כתב רש"ס סוגיות מלאכותיות בעצמו, שבע עשרה סוגיות במספר לפי מניינו של דבליצקי.<sup>525</sup>

במקרים מסויימים משלימות סוגיות אלו מקומות שבהם לא נמצא חומר תלמודי מתאים בתלמודים, אך במקרים לא מעטים אחרים סוגיות אלו לא באו להשלים לקונות אלא להוסיף דיונים יתירים על הדיונים התלמודיים המצוטטים.

---

<sup>521</sup> ישנן מספר דוגמאות נוספות בהן ניכר שימוש בכתב יד, אך הן מועטות ביותר. ר' לדוגמה את גירסת רש"ס בברכות פ"ד ה"א 32/39 ועיין כתב יד ליידין ווטיקן 133 וכן בציטוט הסוגיה ביחסי תנאים ואמוראים ערך יהודה בן אבא. אני מודה לחנוך ולדנברג גם על דוגמה זו.

<sup>522</sup> "כללו של דבר, הרש"ס הרשה לעצמו יותר מדיי בעיבודו לנוסח הירושלמי שלפניו". עסיס, אוצר לשונות, עמ' ריד.

<sup>523</sup> מסכת עדויות מאגדת "עדויות" תנאיות רבות מסודרות בקבצים לפי שמות מוסריהן ר' כהנא, המחלוקת במשנה, עמ' 66 הע' 64; פורסטנברג, ממסורת למחלוקת. מטבע הדברים כאשר סודרו החומרים לפי נושאים, כסדרו של ש"ס משנה, נכפלו משניות רבות. ואכן לרובה של המסכת ישנן מקבילות ברחבי ש"ס משנה.

<sup>524</sup> בגירסה המצוטטת על ידי הר"ש משאנץ בלבד.

<sup>525</sup> דבליצקי ערך אינדקס של כל מקורותיו של סיריליאן, וכן של כל הסוגיות המלאכותיות, אותן הוא מכנה בזהירות "לשונות רבינו שבאו בתוך דברי הגמרא". ר' דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 55-59.

בשלב שני ביקש להצמיד ל"תלמוד" זה פירוש. לקטעים שנלקטו מן התלמוד הבבלי העתיק את פירוש רש"י, ולקטעים מן הירושלמי ולקטעים שחיבר בעצמו, חיבר פירוש חדש, דומה בצורתו לפירוש רש"י. תלמוד עדויות שרד באופן חלקי בכתב יד אחד בלבד.<sup>526</sup> השוואה בינו לבין כתב היד האוטוגרפי החתום שבספריה הבריטית מלמדת שכתב היד דומה מאוד לכתב ידו של רש"י, אם כי אין בדמיון הפליאוגרפי כדי להוכיח באופן מוחלט שגם כאן מדובר באוטוגרף.<sup>527</sup> בכתב יד זה לא מסומן כל הבדל בין הסוגיות המועתקות לבין אלו המלאכותיות. דבליצקי בחר במהדורתו לסמן את הסוגיות המלאכותיות באמצעות פונט מיוחד וזאת על מנת "להסיר מכשול", לדבריו, מפני מי שעלול לחשוב שהדברים הם חלק מן הגמרא.<sup>528</sup> בחירתו הטיפוגרפית של דבליצקי מדגישה למעשה את המאפיין ההפוך שניכר בחיבורו של רש"י, עבור רש"י לא היה כל צורך להפריד בין הטיפוגרפיה של הסוגיות המלאכותיות לזו של המועתקות, ולמעשה דומה שהוא כלל לא הבדיל ביניהן.

לדוגמא, הסוגיה הראשונה במסכת היא סוגיה מלאכותית, ובה ייצר רש"י "סוגיית פתיחה":

מכדי תנא משבועות קא סליק מאי שנא דתני עדויות אידי דתני בסנהדרין העובד ע"ז וכו' וקא בעי למתני ע"ז ותוקפא וע"ז שייכי בהדי הדדי דא"ר אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשרה. כתיב הכא "ורמי הקומה גדועים" וכתיב התם "ואשריהם תגדעון". והא משום תוקפא דרבן גמליאל עם ר' יהושע מיתנייא דתניא עדויות בו ביום נשנית. משום הכי תני לה בהדי ע"ז. וליתני לע"ז ברישא משום דעדיות לסנהדרין שייך תני לה ברישא ואיכא דאמרי משום דמרמות רוחא קא אתו לפלוגתא ופלוגתא שייכא לע"ז דהא בריה דשלמה מעיקרא הוה ליה רמות רוחא והדר הוה ליה פלוגתא בהדי ירבעם ואמטו להכי פלח ירבעם ע"ז משום הכי תני למילתא דפלוגתא ברישא והדר תני ע"ז. אי הכי אמאי תני למילתייהו דמאי והלל ברישא? ליתני או מילתא דרבן גמליאל ברישא או מילתא דרבי יהושע ברישא. משום דרבן גמליאל מהלל קא אתי, דברי דר"ש ב"ג הזקן הוה וקמ"ל דהלל איפכא דרבן גמליאל, דהלל נשיא דסנהדרין דלשכת הגזית הוה ושמאי אב בית דין הוה ואפי' הכי אקדים הלל למילתא דשמאי ברישא, כדתניא...<sup>529</sup>

מדוע באה מסכת עדויות אחרי מסכת שבועות ומדוע לפני מסכת עבודה זרה? רש"י הציע שעיקר עניינה של עדויות הוא "פלוגתא", כלומר המחלוקות הרבות המשמשות לה עיקרון מארגן, שכן בעדויות מסודרות ההלכות לפי שמות החולקים בהן, ומחלוקת באה מגאות רוח הקשורה לעבודה זרה. רש"י המשיך ודן בסיפור המכונן של מסכת עדויות בגמרא בברכות, על מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע,

<sup>526</sup> כתב יד מוסקבה גינצבורג 1133. לאורך השנים ניסו להוציא לאור את תלמוד עדויות מספר פעמים, ולבסוף ראה אור במהדורה מדויקת ומפוארת בעריכתו של בצלאל דבליצקי רק בשנת תשע"ד 2014. על הניסיונות הקודמים להוצאת החיבור ר' דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 28-39.

<sup>527</sup> אם כי יש לכך כמה ראיות עקיפות מעניינות, כמו למשל הערות רבות שהתווספו בגליונות כתב יד מוסקבה גינצבורג ובאוטוגרפים אחרים של רש"י שיש בהם סוגיות מקבילות מן הירושלמי מופיעות כחלק אינטגרלי מן הטקסט. ר' דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 27 הע' 94 ועל ידה.

<sup>528</sup> דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 60.

<sup>529</sup> דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' א-ג.

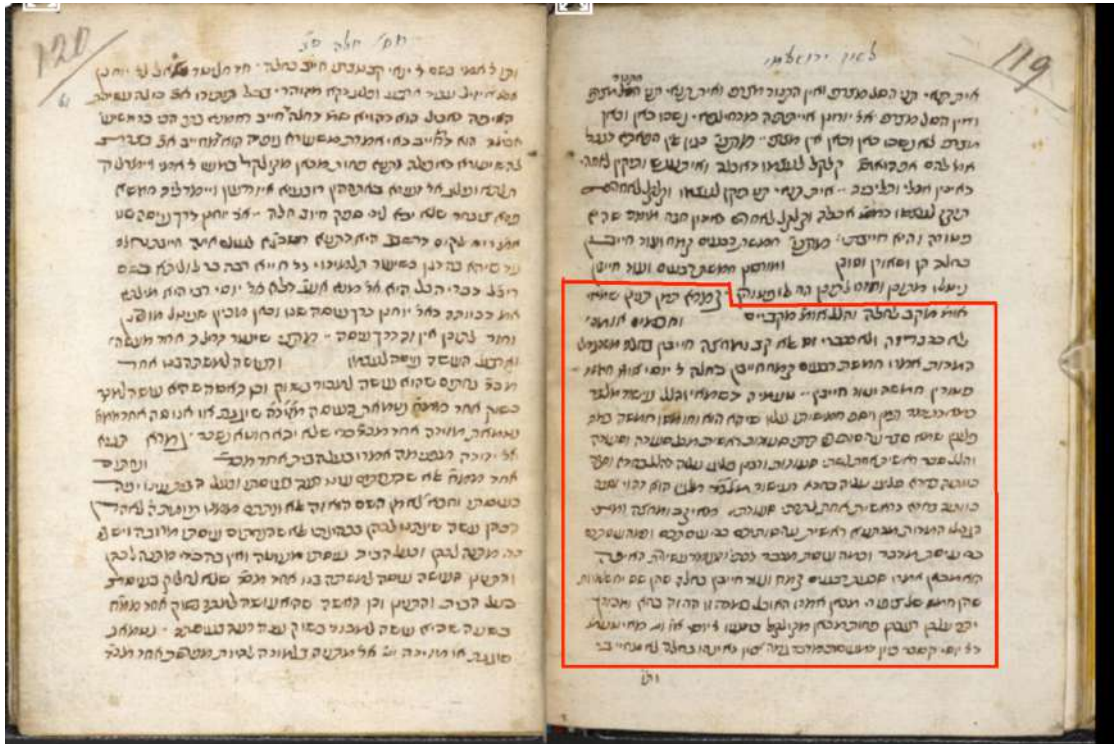
במהלכה נפתחו דלתות בית המדרש ו"עדויות בו ביום נשנית",<sup>530</sup> ושאל מדוע נפתחת מסכת עדויות במחלוקת הלל ושמאי ולא במחלוקת ר"ג ור"י, כפי שצפוי היה מן הסיפור, ומתרץ שרבן גמליאל היה צאצאו של הלל.<sup>531</sup>

סוגיה זו איננה משלימה לקונה בדיון התלמודי אלא מהוה מעין שעשוע אינטלקטואלי. רש"ס ייצר דיון לפי ז'אנר המצוי בסוגיות פתיחה אחדות בתלמוד המכילות דיונים קצרים על מיקומה של המסכת הנידונה בסדר התלמוד.<sup>532</sup> סוגיותיו המלאכותיות של רש"ס בנויות ברובן על פי פרמטרים קבועים. אין בהן שמות של תנאים או אמוראים, ובכך הן אינן מנסות להראות את עצמן כסוגיות "עתיקות". אלו סוגיות המכילות דיונים על המשניות של מסכת עדויות. בחלקן הביא רש"ס טעם לדברי החולקים,<sup>533</sup> בחלקן דן בשאלת סדר התנאים המובאים במשנה וכשיטת מי הם הולכים,<sup>534</sup> ערך דיונים מילוניים קצרים,<sup>535</sup> ובחלקן עיבד באופן אגרסיבי דיונים תלמודיים או דיונים של ראשונים כך שידמו ללשון סוגיה.<sup>536</sup>

לאחת מן הסוגיות המלאכותיות שבעדויות יש עניין מיוחד לדיון על עיבוד נוסח הירושלמי. הכוונה לסוגייה הנסובה על עדויות פ"א מ"ב, משנה בה מפורטות ארבע שיטות בדיון שיעור עיסה המחייב הפרשת חלה. רש"ס כתב סוגיה ארוכה ובה נתן טעם לכל אחת מארבע השיטות. בהקדמה לחיבורו, בה אדון להלן, הוסיף רש"ס "מורה מקום", מדור מקבילות לכל הש"ס, שככל הנראה נוצר כעבודת הכנה לקראת הכנת הפירוש. ב"מורה מקום" למשנה זו מצויינים שני מקומות. הראשון הוא בבלי שבת טו ע"א. בבבלי שבת אומנם מצוטטת המשנה אך לסוגיה המלאכותית אין כמוזכר. המקום השני הוא ירושלמי חלה פ"ב ה"ו. בהלכה זו בירושלמי אכן נידון עניין שיעור חלה, אך לא מצוטטים בו לא המשנה הנידונה וכמוכן לא הגמרא המלאכותית. אך במהדורת רש"ס לחלה פ"ב ה"ו מופיעות המשנה והגמרא המלאכותית שעליה גם יחד.

---

<sup>530</sup> בבלי ברכות כח ע"א.  
<sup>531</sup> לפתרון עדכני לקושיה זו ר' פורסטנברג, ממסורת למחלוקת.  
<sup>532</sup> ר' רוזנטל, תענית.  
<sup>533</sup> ר' דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' כ, כד, קמב, רפז.  
<sup>534</sup> דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' כג, לו (כאן מובא הדיון במבנה של סוגיית "תנא היכא קאי" בברכות ב ע"א, מעובד בהתאם למשנה הנידונה), לט, קכ, קמט, קנב.  
<sup>535</sup> שם, עמ' כא, נ, עמ' נא,  
<sup>536</sup> שם, עמ' קכה (עיבוד של סוגיית בבלי), עמ' רמא (עיבוד של דברי הראב"ד) ועמ' כו (עיבוד של תוספות).



כתב יד רש"ס הספריה הבריטית 2824 עמ' 260-61א למסכת חלה פ"ב ה"ו. הסוגיה החריגה מסומנת במסגרת סוגיה חריגה זו גרמה ליצירת שיח מחקרי רחב על השאלה האם יתכן שמדובר בסוגיה מקורית שרש"ס העתיק בשתיקה מכתב יד או לא. כבר סמואל וליפשיץ שמו לב שלפסקה זו ישנה מקבילה בתלמוד עדויות של רש"ס (שטרם נדפס אז). דבליצקי, במבואו למהדורת עדויות, זיהה בסוגיה זו את כל מאפייני הסוגיות שרש"ס כתב מדעתו. הוא האריך להוכיח שהסוגיה נוצרה בעדויות ואז הועתקה לחלה בלא כל דיווח גלוי על כך. דבליצקי מצא גם סוגיה נוספת, מינורית יותר, בה נעשתה העברה דומה.<sup>537</sup> שלושת החוקרים הנ"ל תיארו בדיקדוק את התופעה אך לא הסבירו אותה. לפי האבחנה שיצירתי כאן אפשר לתאר את הסוגיה החריגה כמבע קיצוני במיוחד של תופעה שמצויה לפנינו גם במקומות בהם העריכה פחות דרמטית. רש"ס לא "המציא" וגם לא "העתיק" נוסח מכתב יד קיים, אלא מימש, לדעתו, את הפוטנציאל הקיים בטקסט.<sup>538</sup>

### 6.3 מוטיבציה והיסטוריוגרפיה

הגהותיו הרדיקליות של רש"ס הובילו את החוקרים שעסקו בו לחפש נימוק שיכול להסביר מלאכה כה יצירתית ורדיקלית. המקום הראשון שבו חיפשו תשובה לשאלותיהם היה בהקדמתו המפורטת

<sup>537</sup> דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 44-48 ובהפניותיו לסמואל, ליפשיץ ואחרים.  
<sup>538</sup> משום כך גם תיקן את הנוסח של אחד הערכים ברשימת האמוראים שלו על פי הרשב"א לברכות, כפי שהראה סמואל. עמ' 266 סי' ג' ו' עסיס, אוצר לשונות, עמ' רכב.



והפרוגרמטית של רש"ס לחיבורו. הפתיחה להקדמה של רש"ס לחיבורו היא האגודוקומנט היחיד שיש בידינו מרש"ס והתיאור המתודולוגי האוטוביוגרפי היחידי של מפעלו. בנוסף לכך זהו הטקסט הפרוגרמטי היחיד מן המאה ה"ז, הן בהרחבה בהיסטוריה של העיסוק בירושלמי, במקומו של הירושלמי על מדף הספרים, בייחודיותו וביחסו אל הבבלי. בהקדמה זו הגדיר רש"ס את גבולות הטקסט בו הוא עתיד לעסוק והסביר מדוע בחר לעסוק דווקא בו, הוא נימק את הצורך לפרש אותו ופירט את המודלים הפרשניים הקיימים בעקבותיהם ייצר את פירושו. את התיאור בנה באופן כרונולוגי, כתיאור של העיסוק ההיסטורי בסדר זרעים, במסכת שקלים ובמסכת עדויות לאורך הדורות, עיסוק שהוביל אותו להגדרת הפרוייקט הפרשני הנדרש ברגע ההיסטורי הנוכחי. לכך הוסיף טענות מסורתיות בדבר הכרחיותו של הלימוד בסדר זרעים לשם הבנה של המצוות התלויות בארץ ובדבר הצורך לתקן נוסחאות משובשות. נימוקים אלו לא הניחו את דעתם של החוקרים – להמן, סמואל, ליפשיץ, עסיס וגם דבליצקי בדרכו – וכנראה בשל כך תיארו את רש"ס כ*sui generis*, תלמיד חכם הקובע ברכה לעצמו. גאון מופרע נטול הקשר וחסר אתיקה מובחנת שאיננו יכול ללמד לא על התלמוד, לא על תקופתו שלו ולא על מקומו, אלא, כדרכם של גאונים בודדים, רק על עצמו.

בפרק זה אני מבקש לחזור ולקרוא בהקדמתו של רש"ס ולהגדיר באמצעותה את האופן שבו חשב רש"ס על הפרוייקט שלו, על התלמוד הירושלמי ועל מהדורת ונציה. אך בניגוד לחוקרים הנוכחים אני מבקש להדגיש דווקא את האספקטים המסורתיים שבדרך לימודו של רש"ס ולראות אותו לא ככוכב בודד ונטול הקשר אלא דווקא בתור מייצג נאמן של תקופתו ומקומו.

הקדמתו של רש"ס שרדה בכתב יד אחד בלבד, כתב יד הספריה הבריטית, וראשיתו קטועה:

<...לארץ והגיעו לפלטנוס וזכרו> את ארץ ישראל וזקפו <את עיניהם וזלגו דמעו>ת וקרעו בגדיהם וקראו <את המקרא הזה וירשתם אותה וישבתם בה >ושמרתם לעשות ואמרו <ישיבת ארץ ישראל >שקולה כנגד כל המצות > שבתורה.<sup>539</sup>

וראיתי <כי צריך האדם לשמור> המצות <התלויות בה וראיתי כי> נמנע הוא בשמירת <מצותיה אלא אם כן יהא> רגיל בלימודם <ובפרט> במצות <סדר זרעים התלויים בה לדעת>ת מצותיה ולדעת דברים <הרבה מסדר זה הראויים ולהיות בקי> במסכתות של הסדר <וכולי האי ועד>ין אולי. ובחפשי המצוה <הזאת כדי שתתקיי>ם בידי ראיתי שגדולה היא <עלי וכמעט שנמנעתי> כי המסכתות הללו אין <בהם פירוש כלל ואפי> הגמרות עצמם אינם נמצאים מדוייקות אלא כולם מלאים שבושים ועוד לא מצאתי בדורי תלמיד חכם בקי בירושלמי והפוסק אשר מצאתי במצות ארץ ישראל הוא הרמב"ם ז"ל וכבר כתבו המפרשים ז"ל כי כל חכם שבא להורות מתוך ספריו אם לא למד את הראייה או שלמדה ושכחה יהיה לו הדבר ההוא כחלום בלא פתרון.



והנה מצאתי הענין הזה כמו שאמר הנביא ע"ה "נגששה כעורים קיר וכאין עינים נגששה כשלנו בצהרים כנשף וגו'"<sup>540</sup> אין סופרים ואין ספרים. ועוד הנה הראב"ד ז"ל רב מוסמך בקי בכל התלמוד כתב כי אין התוספת' והירושלמי מתוקנים אצלנו ומי יורה דעה ומי יבין שמועה. ואם הרב הגדול ז"ל לא מצא ידיו ורגליו בספרים שהיו בזמנו כ"ש וק"ו אנחנו.<sup>541</sup>



כתב יד הספריה הבריטית Or. 2822 דף א1

תחילתו של המבוא שלפנינו קטועה בשל בלאי פיזי של כתב היד. לפנינו מועתק סופו של מדרש מן הספרי לדברים פרשת "ראה", ומן ההמשך נלמד שהוא הובא על מנת להגדיר את לימוד הלכות זרעים, המאפשר את קיום מצוות ישיבת ארץ ישראל כהלכתה, כהכנה לקראת "קיום כל המצוות שבתורה".<sup>542</sup>

<sup>540</sup> ישעיהו נט י.

<sup>541</sup> ההקדמה נמצאת רק בכתב יד הספריה הבריטית, 2822. היא נדפסה פעם אחת על ידי להמן במאה הי"ט ופעם שנייה על ידי דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 69-73. שתי המהדורות סובלות משיבושים רבים והוספות בשתיקה. את כל הקטעים שבהם אני דן להלן העתקתי מכתב יד הספריה הבריטית אותו ראיתי בספריה הבריטית בשנת 2016, והוא פתוח לעיון בסריקה מעולה באתר הספריה הבריטית. שני סוגי השלמות התווספו על הדף. חלקן בין השיטין ובגליונות בכתב ידו המאוחר של רש"ס, וחלקן על טלאים שהודבקו על הדף, בעיקר בדפים הראשונים, במקומות שבהם הוא נקרע או התפורר, התוספות מהסוג השני נכתבו בדיו שחור ומעט מטושטשת ובכתיבה שחלק מאותיותיה רהוטות. כתב יד זה דומה לכתב היד בו נכתב עמוד השער, החתום בידי יהודא זרחיה אוולאי, שביקש להדפיס את הספר במאה הי"ט (ר' עליו דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 31-34, ובהפניותיו) ולכן יש להניח שהוא זה שחיוק את כתב היד והדביק את הטלאים. את ההוספות על הטלאים – שמן הסתם מועתקות פחות או יותר ממה שהיה מתחת לטלאים, סימנתי בצבע. את ההגהות של רש"ס סימנתי גם כן בסוגריים מזוותות אך הותרתי בשחור. לצורך העניין אפשר להתייחס אל הוספותיו של אוולאי כחלק אינטגרלי מהטקסט ואילו את השלמותיו של רש"ס כאל מהדורה בתרא. סמואל התלבט האם ההערות הללו הן מידו של רש"ס אך נראה לי להכריע שהן משלו מהטעמים הבאים: שתיים מהמסכתות מועתקות בחלקן פעמיים בכת"י זה, ובעותק השני מוכנסות ההגהות שהוגהו בעותק הראשון אל גוף הטקסט. אופי הגהותיו מעיד שמדובר כאן בהגהות של המחבר עצמו, לא של מהדיר וגם לא של מעתיק מטופס אחר. המגיה מוחק ביד קלה פסקאות שלמות ומחליף אותן בטיעונים קצרים ולהיפך. אין אף מקום אחד שיש בו טעות העתקה, כלומר שהמעתיק לא הבין עד הסוף את הטקסט המונח לפניו ומשום כך אני מניח שהוא חיבר וכתב את ההגהות בו זמנית (ולא חיבר, כתב בנפרד ואז העתיק). ההוכחה האחרונה והטובה מכולן לכך שמדובר באוטוגרף היא ההגהה ארוכה הפותחת במילים "אמר הכותב", בה אעסוק בסוף הפרק.

<sup>542</sup> הפתיחה היתה חסרה כבר בשנות השבעים של המאה הי"ט, כשלהמן הדפיס אותה לראשונה. להמן, במהדורתו המבוססת על כתב יד לונדון הספריה הבריטית, השלים את ראשית הדרשה והוסיף לפנייה פתיחה קצרה פרי עטו בנוסח "שנו חכמים בספרי פ' ראה..."

רש"ס ניסח את את המוטיבציה לעסוק בחיבורו כמוטיבציה קלאסית של העולים לארץ ישראל. אלחנן ריינר הראה בעבודת הדיסרטציה שלו שהעולים לארץ ישראל בימי הביניים היו נוהגים להכין מעין ילקוט אישי של הלכות ארץ ישראל, מטבע הדברים נשען ילקוט זה בעיקר על פסקי הרמב"ם ועל פירוש הר"ש משאנץ למשניות זרעים – הם החיבורים העיקריים העוסקים בהלכות התלויות בארץ שנכתבו מאז חתימת התלמוד ועד סוף ימי הביניים.<sup>543</sup> רש"ס תיאר את רצף המסקנות הלוגיות שהובילו אותו אל התוכנה שיש לנקוט בפעולה ספרותית – הוא ראה שצריך לקיים את המצוות התלויות בארץ, הוא הבין שכדי לקיים אותן יש ללמוד את סוגיות התלמוד העוסקות בעניינן והוא מצא שהתלמוד בסדר זה משובש עד כדי כך שאי אפשר לקיים על פיו את המצוות. אכן, יש מתווכים מדיוואליים שפירשו את המצוות התלויות בארץ ובראשן הרמב"ם, כדי לבטל את הישגו ולפנות דרך להמשגה של הפרוייקט הנצרך ציטט רש"ס את ביקורתו של רבי משה מקוצי בספר הסמ"ק שהרמב"ם לא הביא את המקורות התלמודיים של פסיקותיו.<sup>544</sup> באמצעות דבריו של הסמ"ק נימק רש"ס מדוע הוכרח לשוב אל התלמוד עצמו.

בדורו של רש"ס: "אין סופרים ואין ספרים", כלומר הידע הפרשני לגבי הלכות זרעים לא קיים לא כטקסט ולא כמסורת חיה. לשם המשגת הבעיה הוא ציטט את תלונתו של הראב"ד על מצבם המדורדר של הירושלמי והתוספתא ועל חוסר היכולת להבינם.<sup>545</sup> אז פנה רש"ס לתאר את היעדר טפסי הירושלמי בדורו:

כי הנה בשאלוניקי עיר גדולה של חכמים ושל סופרים יעזרה אלהים סלה לא מצאתי בה כי אם ספר אחד ישן היה מהחכם מיסר שלמון ז"ל והיה גם הוא מלא שבושים, ובמס' שקלים מצאתי שנים ספרים והיו גם הם מלאים שבושים כי מפני מיעוט רגילות הסדר נתמלאו הספרים שבושים הן משטות חסרות כמו שיארע לסופרים אפילו בספרי התורה, כ"ש בספרי<sup>546</sup> התלמוד. הן מחיסור פיסקות והלשון רצוף כולו ומטעה האדם לומר שכולו ענין אחד והם שני ענינים. <ועוד יש בו מלות קשות שלא> <מלות קשות שלא<sup>547</sup> יבנו>

<sup>543</sup> ריינר, עליה ועליה לרגל, עמ' 95-98.

<sup>544</sup> ר' גלינסקי, כחלום ללא פתרון.

<sup>545</sup> בהגהתו לרמב"ם הל' מע"ש פ"א ה"י.

<sup>546</sup> קריאתי בכתב היד in situ, בספריה הבריטית, וכן הסריקה המעולה שברשת אינן משאירה מקום לספק באשר לפיענוחה של מילה זו, ולא כפי שהציע עסיס לקרוא "בסופרי", שגם איננה מובנת כשלעצמה. ר' עסיס, אוצר לשונות, עמ' רכב הע' 143.

<sup>547</sup> המלים "ועוד יש בו מלות קשות שלא" נכתבו פעם אחד על הדף, בכתבת רש"ס, ופעם שניה על הטלמי בכתבתו של אזולאי.

בסלוניקי, "עיר גדולה של חכמים ושל סופרים" בה התגורר זמן מה, מצא רש"ס עותק אחד משובש של הירושלמי כולו (?) ועוד שני עותקים משובשים של ירושלמי שקלים.<sup>548</sup> רש"ס ציין כאן שני נתונים אודות תפוצת הירושלמי, הראשון הוא מיעוט הטפסים הקיימים והשני הוא איכותם המדורדרת. ניתן להסביר את פשר רשימת המצאי הזו בשני אופנים, האחת היא שרש"ס מנה את הטפסים שמצא בבירת הספרים כדי להראות עד כמה נדירים הם טפסי הירושלמי והשניה כדי לבטא את העובדה שכל הטפסים הקיימים משובשים באותה המידה. מוקד הטיעון ההיסטורי של רש"ס הוא שנוסח הירושלמי הושחת ושלא נותר ממנו אף טופס מתוקן, וזאת כדי להכין את הקרקע להגדרת תפקידו שלו כמי שמבקש לשפר את הנוסח המשובש. משום כך אני מבקש להציע שרשימת המצאי לא נועדה להציג את מיעוט הטפסים אלא נועדה להדגיש שאפילו בספריה המושלמת של סלוניקי לא נותר טופס נטול שיבושים.<sup>549</sup>

רש"ס ייצר תיאור משברי של הטקסט התלמודי. משבר זה מונע את האפשרות להבין את התלמוד ולכן מוביל מיניה וביה אל הפתרון של נקיטה בפעולת הצלה ספרותית. בדבריו הפריד רש"ס בין תלמוד זרעים שסבל נזקים לבין חלקיו האחרים של התלמוד שלא ניזוקו באופן חמור כל כך. לפי תיאורו של רש"ס הטקסט משתבש מאליו בתהליך מסירתו והדבר היחיד שיכול למנוע שיבוש זה הוא רציפות של לימוד אקטיבי שלו, תיאור מצוי ביותר בספרות הימי ביניימית ושנעשה בו שימוש רטורי מגוון כפי שהראיתי על ידי ההומניסטים בתקופת הרנסנס.<sup>550</sup> מדבריו של רש"ס מובן שהתלמוד כולו לא ניזוק במהלך מסירתו שכן תמיד עסקו בו, לעומת זאת תלמוד זרעים ניזוק משום שלא עסקו בו, או בלשונו "מפני מיעוט רגילות הסדר". רש"ס לא התייחס לעובדה שאין כל הבדל בין הפגמים הניכרים בנוסח הירושלמי בסדר זרעים לבין הפגמים הניכרים בשאר סדרי הירושלמי שבידינו, שבסדרים הבבליים המקבילים להם היו הלומדים רגילים מאז ומעולם. למעשה בכל הקדמתו כמעט לא התייחס רש"ס

<sup>548</sup> על מציאותם של עותקי ירושלמי שקלים נפרדים ר' זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח. באותה העיר התגורר גם ריב"ח שבהקדמת ה"עין יעקב", שנדפסה בשנת רע"ו (1516), עשורים בודדים לפני כן, התלונן גם הוא על חסרון עותקי ירושלמי בסלוניקי. ריב"ח מצא בסופו של דבר עותק של לקט אגדות מן הירושלמי, וכן כתב יד שלם אחד של ירושלמי שקלים. ר' ספריות סלוניקי (מאמר בשני המשכים). את "מיסר שלמון" לא הצלחתי לאתר באף מקור אחר.

<sup>549</sup> הן סמואל והן עסיס דנו בפיסקה זו וביקשו להראות מתוכה שרש"ס רצה להראות עד כמה היו טפסי הירושלמי נדירים בזמנו, אך מידע זה איננו מסייע לרש"ס בבניית טיעונו ההיסטורי. סמואל, מפעלו הפרשני, עמ' 93; עסיס, אוצר לשונות, עמ' רכד.

<sup>550</sup> ר' לעיל בפרק על מנוטיוס וכן למשל את דבריו של הרמ"ה בהקדמת ספרו "מסורת סיג לתורה": "ויהי כראותי אני מאיר הלוי ב"ר טודרוס הלוי הספרדי את המקרה הזה אשר קרה את כל הספרי' ואת המסרות החסרות ויתירות כי פרץ הזמן גדרם וסתם מקורם, חשתי להחליץ ולדרוש ולחקור אחר הספרים המוגהים והמדוקדקים... ולנטוש ספרים חדשים באו מקרוב וללכת אחר הישנים הנאמנים ולנטות בהם אחר הרוב", מובא בתוך שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 53. והשווה למשל לתשובת הרי"ד שבאו"ז סימן תשנ"ד [=תשובות הרי"ד סימן עז]. על תשובה זו ומשמעותיה לעניין תפיסת התלמוד בימי הביניים ר' מאיר, תודעת השיבוש.

להבדל בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי, אלא להבדל שבין סדר זרעים לשאר הסדרים. במובן זה התלמוד כולו הוא טקסט מדיוואלי מתווך ומובן, ואילו סדר זרעים הוא למעשה טקסט קלאסי במובן ההומניסטי של המושג, טקסט שהיה זנוח במשך מאות שנים ועתה עם החזרה לעסוק בו הוא איננו מתפרש כיאות בשל השיבושים הרבים שניבעו בו. ביחס לתלמוד כולו מתפקד רש"ס כלומד מדיוואלי רגיל הנהנה מפירות התיווך, אך סדר זרעים מוצג כאנטיתזה לסדרים הללו, וכלפיו מגדיר רש"ס את עצמו כלומד רנסנסי השב אל הטקסט הקלאסי המשובש.

כדי להתגבר על השיבושים פותח רש"ס במיונם לשלושה סוגים.<sup>551</sup> הסוג הראשון הוא "שטות חסרות", המונח "שיטה" מציין כאן "מימרה", שורת טקסט או ציטוט של מקור. מדובר בקטעים שנשמטו בטעות מן התלמוד והם פוגמים בשלמותו. רש"ס דימה בעיה זו לספר תורה פגום, שהשמטה של פסוק אחד פוגמת בכשרותו. כפי שתופעה זו מצויה אצל סופרים של ספרי תורה, שעלולים לדלג על פסוק וכך לפגום בכשרותו של הספר, כך ואף יותר מכך היא מצויה בספרי התלמוד. בחירת הדימוי מלמדת שרש"ס חשב על התלמוד כטקסט אידיאלי שלם ומוחלט, בדומה לטקסט השלם והמוחלט של המקרא שאסור להחסיר בו אות או מילה. בעיני רש"ס יש לתלמוד פוטנציאל להופיע בצורה מקסימלית, כאשר כל הטקסט הנדרש נמצא בו, אך לפנינו הוא חסר בשל הפגמים שניקרו בו במהלך העברתו המדיוואלית בהעתקות חוזרות, כפי שספר תורה עשוי להיפסל בשל טעות סופר. פתרונו של רש"ס, אותו סקרתי לעיל, מלמד מה הן ה"שיטות" החסרות, מדובר בין השאר על סוגיות מקבילות משאר ש"ס ירושלמי, מש"ס בבלי וגם על סוגיות מלאכותיות. טקסט שחסרות בו "שיטות" הוא טקסט שלא מיצה את הפוטנציאל הלמדני שלו, כלומר שניתן עוד להמשיך ולהרחיבו באמצעות הכפלת סוגיות וכתבתן מחדש.

הסוג השני של השיבושים הוא היעדר הפיסקות, שמקשה על ההבחנה בין ה"ענינים". התלמוד הירושלמי עובר בין דיון פרשני על משפט אחד במשנה לדיון פרשני על משפט אחר במשנה מבלי לציין את המעבר וממילא נוצר "לשון רצוף... ומטעה". פתרונו של רש"ס הוא הכנסה של המשניות במקומן, בניגוד לאופן בו מסודרת מהדורת ונציה, אך בדומה למהדורות הבבלי.

---

<sup>551</sup> שני הראשונים כתובים בכתבתו המוקדמת של רש"ס ועוד סוג אחד התווסף על גבי תלמי, בכתבתו של יהודה זרחיה אזולאי.

הבעיה השלישית היא שפתו של הירושלמי, שאיננה מובנת ללומד הרגיל בלשונו של הבבלי. ישנו הבדל בין שתי הבעיות הראשונות לבעיה השלישית. השמטת קטעים ותחימה לא נכונה של גבולות הסוגיה נוצרות בשל חוסר תשומת לב או חוסר הבנה של הסוגיה מכאן נגזר שעל הלומד לשחזר קטעים אבודים ולבקר את אופן תחימת גבולות הסוגיה תכופות. הבעיה השלישית נוגעת ללשון הסוגיה עצמה. שפתו של התלמוד הירושלמי והטרמינולוגיה הייחודית של סדר זרעים נתפסות בדרך כלל כמאפיין מרכזי של התלמוד הירושלמי, שפה זו היתה נשאת על מכונה גם אילו לא היו נופלות בו טעויות העתקה.<sup>552</sup>

מן העובדה שרש"ס תיאר את הטרמינולוגיה הירושלמית הייחודית כאחת מן הבעיות שפוגעות בנוסח התלמוד ומדרדרות אותו ניתן להבין שלדעתו של רש"ס הטרמינולוגיה של הירושלמי דווקא איננה חלק אינהרנטי מן התלמוד. משום כך אין צריך הלומד לשמר את השפה הזו, תפקידו הוא "לעדכן" אותה ולהפוך אותה לשפה מובנת. זו הסיבה להחלפת הטרמינים הירושלמיים באלו הבבליים ולהעמסה של טרמינים מעבר למה שנמצא בכל עדי הנוסח. עבור רש"ס אין חשיבות לשפה הארכאית בה נוסח התלמוד ואין לו כל יומרה "לחזור" אליה או "לשחזר" אותה. נוסח התלמוד איננו יכול שלא להשתבש. טבעו של הטקסט הוא שהוא משתבש וחוזר ומתעדכן בידי לומדיו, ודווקא לשפה תלמודית עדכנית ומובנת (וממילא יותר "בבלית"). לכן אפילו אם הלשון הארכאית היא מאפיין של טקסט "ישן" יש לעדכנו על מנת לתקנו.<sup>553</sup>

בפרקים שלעיל הבחנתי בין היחס אל הספרות המדיוואלית בבית הדפוס של בומברג לבין היחס אליה אצל ההומניסטים. הצעתי שלצד ההקבלה הברורה שנובעת מפרקטיקת ההדפסה ומשדה השיח הוונציאני המשותף ישנו הבדל חד ביניהם. ההומניסטים עבדו על ספרים קלאסיים שלא נקראו – לפחות לפי האתוס ההומניסטי – במשך מאות שנים. הם יצרו היסטוריוגרפיה חדשנית על פיה העבר הקלאסי צבוע בצבעים חיוביים, ימי הביניים מצויירים כתקופת חושך ואילו תקופתם שלהם היא תקופה של חזרה אל הטקסטים, האסתטיקה והתרבות הקלאסית ולכן זמנם מתואר כתקופת אור חדשה. מתפיסה זו נגזר

---

<sup>552</sup> הסוג השלישי של השבושים התווסף בכתיבה המאוחרת בלבה, ואז הודבק עליו הטלוי של יז"א, כלומר הוא מהווה חלק מן המהדורה המאוחרת של חיבורו של רש"ס ואולי יש להסביר את הוספתו המאוחרת כתובנה מאוחרת של רש"ס. על שפתו של התלמוד הירושלמי כמאפיין אינהרנטי של ההבדל בין התלמודים ר' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, הקדמה. עסיס, אוצר, הקדמה.

<sup>553</sup> לפי סטנדרטים פילולוגיים מודרניים, כפי שהתנסחו על ידי קרל לכמן, שתי הבעיות הראשונות הן אכן בעיות שיכולות להתרחש מאליהן בשל מכניקת העתקת הטקסטים, ואילו הבעיה השלישית איננה בעיה כלל, להיפך. לומד מודרני מבקש להגיע אל נוסח הלשון ה"ראשוני", שהיה מקובל בתקופת החיבור הנלמד, על אף שהוא איננו מובן לו. ר' קני, הטקסט הקלאסי.

היחס לשיבושים הטקסטואליים של ימי הביניים, שיבושים אלו מייצגים את ההשחתה של תקופת החושך והיכולת להתגבר עליה באמצעים פילולוגיים כאלה או אחרים נתפסה כחלק אינהרנטי מפעולת החייאת העבר. לעומת זאת בבית הדפוס של בומברג הדפיסו בעיקר ספרים שימושיים – תלמודים, ספרי פסיקה, ליטורגיה ומקרא עם פירושו. ספרים אלו היו בשימוש יהודי רצוף בכל ימי הביניים וממילא שיבושיהם נתפסו באופן אחר מזה של השיבושים בטקסטים הקלאסיים, לא כביטוי לאפלת ימי הביניים אלא כתכונה אינהרנטית של טקסט כתוב, שאיננה פוגמת בהבנת תוכנו. אל התלמוד הכתוב נלווה דימוי של הטקסט שלם, כפי שיצא מתחת ידי מחברו האחרון, וכתב היד המשובש היחידי נתפס רק כחלק מן הדרך להגיע אל הטקסט התלמודי. לצורך תיקון השיבושים המדיוואליים הללו עמדו לרשות המגיהים היהודים סט של כלים ומסורות תיקון מדיוואליות ואתיקה מנוסחת לעילא שיש בה גוונים ובנות גוון, שיטות וגישות שונות ומסורות פרקטיות מוצקות. בכל אלו עשו מדפיסי בומברג שימוש, לצד אופני מחשבה הומניסטיים חדשניים שלמדו מן הדפוס הוונציאני.

בהקדמתו יצר רש"ס חלוקה דומה בין טקסטים שנלמדו במהלך ימי הביניים לבין טקסטים שלא נלמדו, אבל חלוקה זו נעשתה אצל רש"ס בתוך הש"ס והיא מפרידה בין סדר זרעים לבין שאר סדרי התלמוד. כל התלמוד הוא טקסט מדיוואלי מתווך ומבואר, ולעומת זאת סדר זרעים הוא כביכול טקסט "קלאסי" ששובש עד שאי אפשר עוד להבינו. עבור סדר זרעים יצר רש"ס היסטוריוגרפיה בעלת שני קווי פרשת מים, בדומה להיסטוריוגרפיה ההומניסטית:

**<וראיתי אחרי רואי לכל גדולי הראשונים ולא היה בהם מי שנדבו לבו לבא אל המלאכה>**<sup>554</sup>

הזאת (ולא היה בהם מי?? בעיו א???? לקרבה אל המלאכה הזאת) לעשות אותה כי רא(ו) כי גדל הענין הזה עליהם מאד כי בודאי היה צריך האדם להיות חכם גדול כאחד מן האמוראים או לפחות כרש"י ז"ל לעשותו המלאכה הזאת ולכך לא פי' בו רבנו שמשון ז"ל אלא אחד ממאה שבו כאשר ראית(י) בפירושו.

"המלאכה הזאת" היא מלאכת תיקון נוסח סדר זרעים ופירושו, אליה לא ניגש למעשה אדם מעולם. כדי לאפשר אותה החל רש"ס לבנות את המודל ההיסטורי של אדם הכשיר למלאכת ההחייאה החלוצית. אדם זה צריך להיות "חכם גדול כאחד מן האמוראים או לפחות כרש"י ז"ל". מתוך שבחו של רש"י מתבררת גנותו של הר"ש משנץ, שניסה לעשות זאת ולא נכנס בעובי הקורה של הבעיה, או למצער לא

---

<sup>554</sup> יו"א הכפיל את המשפט כדי להחליף את המלים המטושטשות, אבל יתכן שקודם היו שם מילים אחרות.

היה ראוי לכך. הקפיצה מן האמוראים לרש"י איננה מקרית, והיא מנומקת בפיסקה הבאה, במדגישה את ההבדל בין סדר זרעים לשאר הסדרים -

ועתה עלי תשתפך נפשי יאחזוני סעיפי שממון ובהלה כי הנה התלמוד בבלי שיש בו כמה פירושים מגאונים עכ"ז [עם כל זה] לולי המאור הגדול רש"י ז"ל לא היו מוצאים המפרשים האחרונים ידיהם ורגליהם בבית המדרש ועל ידי ביאוריו ופירושו שנסו מתניהם ועשו בו כמה חידושים בתוספות, וכולי האי ועדיין אולי. כאן שאין שום דבר אלא מדבר שמם ספר לא עבר בו איש ולא ישב אדם שם להאיר לנו אלא החכמה מתה במיתתן של ראשונים עאכ"ו.

שני קווי פרשת מים היסטוריים נחוצים כדי ליצור היסטוריוגרפיה רנסנסית. קו פרשת מים היסטורי ראשון סימן רש"ס במעבר מה"ראשונים", הם האמוראים, אל ה"אחרונים", הם חכמי ימי הביניים. קו זה מפריד בין התקופה הראשונה שבה שררה הבנה מלאה של הטקסטים התלמודיים לבין "תקופת החושך" שקיבלה טקסט בלבד ללא מסורת פירוש. נציג אחד יש בתקופת ה"אחרונים" ששימש כסוכן ידע, שמעביר את מסורת הפירוש מן האמוראים אל חכמי ימי הביניים והוא רש"י, המתפקד מחד כאמורא, הבקי בדרכי הגמרא כבן בית, ומאידך כפרשן, המסביר את דרכיה לחכמי דורו ומאפשר בכך את יצירת השלב הבא של הדיון התלמודי, "ועל ידי ביאוריו ופירושו שנסו מתניהם ועשו בו כמה חידושים בתוספות".

התלמוד של סדר זרעים מתואר באמצעות שורה של דימויים, כ"מדבר שמם", ו"סֶפֶר" שכן מדובר ב"חבל ארץ" טקסטואלי שבו לא מתגוררים בני אדם, האחראים על תיקון השיבושים המתרחשים "מאליהם" עם העברתו ומאפשרים את המשך פיתוח השיח התלמודי.<sup>555</sup> ההבדל היחיד המסתמן בדבריו של רש"ס בין זרעים לשאר הש"ס הוא שעל שאר הש"ס יש רש"י, כלומר יש היסטוריית לימוד, בעוד שעל זרעים אין רש"י. רש"ס לא התייחס אל התלמוד הירושלמי כתלמוד שלם ונפרד, ולא התייחס אל ההבדל בין התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי, אלא להבדל בין הסדרים בלבד. אין כל התייחסות לכך שהירושלמי כולו, על ארבעת סדריו, מפגין אחידות טרמינולוגית, מרקם שיבושים אחיד וסוגיות כפולות לכל אורכו. דומה שבעיני רש"ס אין הבדל של ממש בין התלמודים. חילופי הטרמינולוגיה המסיביים בין טרמינים ירושלמיים ובבליים שתוארתי לעיל מעלים את האפשרות שלמעשה רש"ס לא חשב על ההבדל בין מסכתות זהות של שני התלמודים כעל שני טקסטים שונים. וזאת משום שהטרמינולוגיה עבור רש"ס

<sup>555</sup> בזאת החל רש"ס מסורת ארוכה של תיאורים של התלמוד הירושלמי באמצעות דימויי נוף, המדבר, השדה והשימון ישמשו כדימויים לתלמוד זה כמעט כל מי שיכתוב טקסט פרוגרמטי על הירושלמי מכאן ועד המאה הכ"א. איש לא נזקק לדימויים שכאלו כשהוא מדבר על הבבלי.

היא כלי רלטיבי שנועד לשרשר את הסוגיות בלבד ואפשר להחליפו, הסוגיות הכפולות יכולות לעבור מבחינתו מתלמוד לתלמוד ללא בעיה והשיבושים צריכים תיקון בכל אופן שבו ייקרו. רש"ס לא כתב זאת בפירוש, אבל אולי ניתן להציע שההבדל בין ירושלמי פסחים לבבלי פסחים, לדוגמה, לא היה בעיניו אלא הבדל שבין שתי הופעות ספרותיות מדיוואליות של אותו החומר, לכן אם פירש רש"י סוגיית בבלי, נמצאה הסוגיה המקבילה מן הירושלמי מפורשת על ידיו מאליה.

יש לציין שגם ההבדל בין סדר זרעים ושאר הש"ס איננו הבדל אינהרנטי, הקשור לטבעם של הטקסטים, אלא הבדל באופן ההתקבלות שלהם כפי שעוצבה על ידי פועלו הפרשני של רש"י. החלוקה הפנימית היחידה שהוא התחשב בה היא החלוקה לסדרים ולמסכתות, ולכן ההבדל מסתמן אך ורק בין הסדרים והמסכתות שרש"י פירש אותם באופן סדיר לבין אלו שרש"י לא פירש אותם. זוהי תפיסה פורמלית ועניינית של הטקסט התלמודי, ולא תפיסה של התלמוד כרצף של טקסט, שהרי ברי שרש"י פירש את לשוננו של הבבלי. אך מרגע שהלשון המדוייקת איבדה את חשיבותה ממילא אפשר להסתכל על התלמודים כעל שלם אחד העולה על סך חלקיו הלשוניים. כדי לחשוב על סוגיות הירושלמי שיש להן מקבילות בבבלי כסוגיות מפורשות על ידי רש"י יש לקראן כדיונים ענייניים במושגים ובהלכות, ולפרש את המקומות בהן המקבילות אינן מדוייקות כך שיטו לכיוון הבבלי. מטרת טבלת המקבילות שבנה רש"ס בין המסכתות שעליהן עבד לבין הבבלי היא להקל על גיוס רש"י.<sup>556</sup>

העובדה שרש"ס לא התייחס לתלמוד זרעים בתור "ירושלמי" דווקא, אלא בתור "תלמוד" בכלל, ושהוא לא הפריד בין התלמודים, ואף היה מוכן לפרש את הירושלמי על פי פירוש רש"י שעל הבבלי, מלמדת שהוא לא חשב על מלאכת עריכת הנוסח שלו כעל כתיבה מחדש של הירושלמי, אלא כעל הוצאה לפועל של התלמוד בכלל. רש"ס תפס את מערכת המקבילות הפנימיות שבספרות התלמודית כמערכת מוחלטת. כל אחד משני התלמודים מציג התגבשות אחרת של התלמוד האידילי, השלם, המדומיין, שהוא מערכת של תוכן ולא רצף של טקסט. לכן סוגיה מקבילה שייכת אינהרנטית בעיניו הן למקום בו היא מופיעה והן למקום אליו היא מקבילה. שיחזור של נוסח על פי סוגיה מקבילה לא היה בעיני רש"ס מעשה יצירתי, אלא הוצאה מהכח אל הפועל של תכונה אימננטית לספרות התלמודית.

---

<sup>556</sup> החריג המפתיע של שיטתו היא מסכת ברכות, שהיא מסכת שישנה גם בבבלי וגם בירושלמי, וממילא יש עליה פירוש רש"י. רש"ס לא הסביר מדוע פירש את ברכות, אך ניתן לשער שהוא התחיל ממנה ואחר כך היה כבר מאוחר מכדי להוציאה באופן מושכל מן המפעל הפרשני.



קו פרשת המים השני, המפריד בין תקופת החושך לבין זמנו שלו, מסומן בין תקופתם של "אחרונים" אלו לבין תקופתו שלו שבה מחד, "כל שכן וקל וחומר" שאי אפשר להבין את הטקסטים הללו, ומאידך רש"ס עצמו יוכל לפרשם.

אבל תאותי וחשקי<sup>557</sup> הבעיר את לבי באש >התורה< ונתחמץ לבכי וכלייתי השתוננתי ויאמר לי >לבי< קום ועשה פירוש לסדר זרעים עשתי עשרה מסכתות וה' אלהיך ידע לכתך והוא יתן חכמה כי לא רבים יחכמו וזקנים יבינו משפט אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם ה' אלהיך עמך לא ירפך ולא יעזבך לא תירא ולא תחת.

ובכן, ההשגחה היא שתחליף את המסורת, אמנם סדר זרעים הוא כמדבר שמם, אבל ה' אלהיך יתן לך חכמה. החכם האינדיבידואל יוכל בכח רוח האנוש שבו ובסיוע עליון לקום ולפרש את התלמוד הלא מפורש.

פעולתו הספרותית של רש"ס עושה רושם ראשוני של פעולה רדיקלית וחדשנית לעילא. אך בהקדמתו הוא מציג את הבעיה שהוא מתמודד עמה כבעיה מסורתית, התלמוד לסדר זרעים משובש היה לאורך כל ימי הביניים, וממילא גם פעולת התיקון שרש"ס ביקש לעשות מנוסחת כפעולה מסורתית. אמנם איש לא עשה אותה לפניו, אך היא עשויה על פי מודל היסטורי ימי ביניים קיים, מודל שאני מבקש לתאר בפרק הבא.

#### 6.4 מודלים קודמים ומקורות השראה

בפרק הקודם תיארתי את האופן בו חשב רש"ס על אודות התלמוד, להלן אנסה לברר את מקורות תפיסתו. אכן, לא חייב להיות מקור אחד, או מקור בכלל, לתפיסתו של רש"ס. אפשר היה להציע שהיא נבנתה, כפי שהראיתי לעיל בעקבות סמואל, באופן הדרגתי, לאורך שנים ומתוך עיונו בתלמודים. אף על פי כן אני מבקש לנסות לסמן כמה קווים היסטוריים והקשרים שיתכן ששימשו כרקע לבניית תפיסתו את טבעו של הטקסט התלמודי.

ראשית אבחן את המודלים המדיוואליים שרש"ס הזכיר בחיבורו. אחר כך אבקש להפריד את האופן בו חשב רש"ס על התלמוד לכמה גורמים, וכך לנסות לבודד את הגורמים השונים שעושיים היו לפעול עליו. חלקו הראשון הוא התפיסה כי אין הבדל מהותי בין הירושלמי והבבלי, אלא שניהם מייצגים של "תלמוד" אחד. החלק השני הוא המוטיבציה להשלים פרויקט פרשני קודם – פרויקט פירוש המשנה של הרמב"ם, הפרויקט המילוני של הערוך, ובעיקר – פרויקט הנגשת התלמוד של רש"י. החלק השלישי הוא

---

<sup>557</sup> מעל המילה "וחשקי" ישנו סימן שיש כאן הערה בגליון, אך הגליון נאכל במקום זה ואין לדעת מה ביקש רש"ס להוסיף.

תפיסתו לגבי רש"י, על פיו רש"י הוא "סוכן התיווך" של הטקסט התלמודי, ולכן ניתן "לייבא" אותו באמצעות מכניקת המקבילות אל סוגיות אותן לא פירש ישירות. החלק הרביעי הוא יחסו החופשי להשלמת הנוסח על פי המקבילות, באמצעות הראשונים, או אף ממוחו.

וכך כתב רש"י בהקדמתו אחרי תיאור העבודה הנצרכת:

ואע"פ שאיני כדאי ואני צעיר בצפצופי, הדל באלפי, הקשבתי לקול חברי אשר הפצירוני שהם הרהיבוני לצאת ממחיצתי<sup>558</sup> ולכן ניערתי חצני אני שלמה בכ"ר יוסף סירילי <א> או ז"ל<sup>559</sup> מגרוש ספרד עם מפוזר ומפורד וראיתי להקים י"ג פרצות מסכתות הללו<sup>560</sup> ולפתוח להן שערים ודלתות כדי ליכנס אל פרדסיהן כדי שזרועיהן יצמחו ותבואותיהם ופירותיהם יהיו למאכל ועלה מסכיותיהן לתרופה.

התיאור המשברי של הטיול ההיסטורי בסדר זרעים לא כוון אלא להצעת הפתרון היחידי האפשרי – מפעלו של היחיד, הוא רש"י, שיכול לתקן את המשבר ההיסטורי.

שלוש עשרה המסכתות שאין עליהן פירוש רש"י מכונות כאן י"ג פרצות, הד לי"ג הפרצות שפרצו היוונים בסורג המקיף את הר הבית, המתוארות במשנה במסכת מדות, דימוי המציג את הנזק שנגרם למסכתות בשל הזנחתן.<sup>561</sup> בשלב הבא מוחלפות הפרצות בסורג הר הבית בתיאור ארכיטקטוני של מעין אחוזה סגורה שיש לתקן לה "שערים ודלתות" כדי שאפשר יהיה להיכנס אל "פרדסיהן" של מסכתות אלו. הכניסה אל הפרדסים תאפשר לצרוך את תוצרתן – זרעיהן יצמחו, תבואותיהן ופירותיהן יהיו למאכל ועליהן לתרופה. את תיאורו בנה רש"י לפי מודל ספרותי שהציב הרמב"ם בשתי הקדמותיו לחיבוריו ההלכתיים המרכזיים – הקדמתו למשנה תורה והקדמתו לפירוש המשנה. הרמב"ם פתח את הקדמת משנה תורה בפירוט השלשלת הגניאולוגית ארוכה של מסירת התורה שבעל פה. מסירה זו תוארה כמשבר מתמשך, שגרם לפיזור הידע ולאובדנו. המשבר הוא משבר תיאולוגי חמור אך פתרונו יכול לבוא, על פי הרמב"ם, מתוך מעשהו של היחיד, המודע לגודל שעת המשבר ולכוחו שלו. הראשון שעשה זאת ושימש עבור הרמב"ם כמודל היה רבי יהודה הנשיא, שערך את המשנה כדי להתמודד –

---

<sup>558</sup> בגליון התוספה כאן הערה ארוכה, מאוחרת, וזה לשונה: <????????(ומכ"מ) ס"ל במדרש (אע"פ שאינם עושים אותו) עכשו יהו (קורים בצורת הבית ו)אני מעלה (עליהם כאלו) בבניינו הן (עסוקים. ולימוד) ג"כ בניינא (איקרי ולכה"פ (א)דכרה בפי (ויעלה עלי הכת) וכפי דעת (?????????)שינה (?????????)>. המדרש המצוטט בחלקה הראשון של ההערה נלקח מהנוסח שבילק"ש, שאלוניקי רפ"א, יחזקאל רמז שפ"ב (דף ק"ז ט"ב). ההערה קטועה בגלל בלאי של הדף, ההשלמות שבסוגריים נעשו לפי הילק"ש והמשכן (מ"ולימוד" והלאה) על פי סברה, וכמובן אינו יוצא מגדר פנטזיה. (המדרש נמצא גם בתנחומא הנדפס, פרשת צו, יד. צילום דפו"ר קושטא ר"פ-רפ"ב תשל"א עמ' 114 לפי המיספור של מהדורת הצילום. אך הציטוט כאן לקוח מהילק"ש).

<sup>559</sup> מ"אני" עד כאן העתיק רש"י באותיות מרובעות כפולות בגודלן.  
<sup>560</sup> המלים "מסכתות הללו" כתובות בהיפוך סדר ועליהן מסומנות נקודות להראות שיש להפוך את הסדר כי שהעתיקתן כאן (וכן העתיק להמן).

<sup>561</sup> מדות ב ג.

לדברי הרמב"ם – עם בעיית פיזור הידע. גם את תקופתו שלו תיאר הרמב"ם כתקופה משברית מבחינת מסורת העברת התורה וגם משבר זה יכול להיפתר באמצעות מעשהו של היחיד, הוא הרמב"ם עצמו, שבנה את מפעלו הספרותי במודע כחיקוי למפעלו של רבי יהודה הנשיא. ההכרזה על המשבר הפכה בידיו של הרמב"ם, כפי שתיאר זאת מיכאליס, לכלי ספרותי רטורי בו השתמש הרמב"ם כדי לפנות מקום למעשה הספרותי שלו ולבנות את דימוי מפעלו המהפכני כמפעל האפשרי היחיד שנועד לספק מענה לקטסטרופה.<sup>562</sup> הכרזת "נטילת האחריות" של רש"ם על כתיבת התלמוד מנוסחת באופן מקביל להכרזתו של הרמב"ם בהקדמת "משנה תורה" –

ומפני זה נערתני חוצני, אני משה בירבי מיימון הספרדי, ונשענתי על הצור ברוך הוא, ובינותי בכל אלו הספרים; וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורין, בעניין האסור והמותר והטמא והטהור עם שאר דיני תורה...<sup>563</sup>

ולכן ניערתי חצני אני שלמה בכ"ר יוסף סירילי<י>או ז"ל מגרוש ספרד עם מפוזר ומפורד וראיתי להקים י"ג פרצות מסכתות הללו<sup>564</sup> ולפתוח להן שערים ודלתות...<sup>565</sup>

"נערתני חצני" ו"נערתני חצני", "הספרדי" ו"מגלות ספרד". רש"ם בנה את הקדמתו לפי אותו המבנה הרטורי שניסח הרמב"ם בהקדמת "משנה תורה", אלא שמפעלו שלו איננו מפעל פסיקתי אלא פרשני ועל כן במקום להעמיד לנגד עיניו את המודל הספרותי של רבי יהודה הנשיא הוא העמיד את רש"י. רש"י שימש לרש"ם כפי שרבי יהודה הנשיא שימש לרמב"ם, כמודל אינדיבידואלי שבעקבותיו יוכל לבנות את חיבורו. ממילא הגדיר רש"ם את הקורפוס בו עמד לעסוק כמסכתות התלמוד היחידות בהן לא עסק רש"י – סדר זרעים, מסכת שקלים ומסכת עדויות. הרמב"ם שימש לרש"ם רק לשם בניית המסגרת הקונספטואלית שאיפשרה לו להתייחס אל רש"י כמודל.

לאחר שהגדיר את עצמו כיחיד שיכול לפתור את הבעיה פנה לתאר את הפתרון המוצע:

ואערוך לפניך הגירסא המדוייקת בס"ד וכל משנה ומשנה במקומה וכל פיסקא ופיסקא במקומה.

במשפט קצר זה תיאר רש"ם את מפעלו העצום, כיצד עיבד את נוסח התלמוד וכיצד ראה את התלמוד שהוא מציע לפני הלומד. רש"ם ייצר גירסא מדוייקת, בניגוד לגירסה המשובשת הקיימת, וחילק את התלמוד לפיסקאות, בניגוד למצוי לפנינו שבו הפיסקאות מעורבבות. כלומר הוא הביא את הפוטנציאל

---

<sup>562</sup> ר' מיכאליס, עת לעשות.

<sup>563</sup> הקדמת הרמב"ם ל"משנה תורה".

<sup>564</sup> המלים "מסכתות הללו" כתובות בהיפוך סדר ועליהן מסומנות נקודות להראות שיש להפוך את הסדר כי שהעתיקתי כאן (וכן העתיק להמן).

<sup>565</sup> הקדמת רש"ם, ההקדמה נדפסה מספר פעמים והיא מצוטטת כאן מתוך כתב יד הספריה הבריטית.

התלמודי הטמון במערכת המשניות למיצויו. המלים הספורות שהקדיש רש"ס לפרוייקט עריכת הנוסח מחדש עומדות ביחס הפוך למידת העיסוק המחקרי בנוסח זה במאה וחמשים השנים האחרונות. דומה שעבור רש"ס היה עיבוד הנוסח עניין אינטואיטיבי, שנועד להשביח את מקחו ולפשט את העיון ותו לא. ברי שהוא לא התייחס אל הנוסח שלו כאל נוסח מעובד.

אני מבקש להציע שבעיני רש"ס לא היה הנוסח המעובד שלו אלא הצגה נהירה של תוכן תלמוד סדר זרעים. אחת ממסורות הלימוד היציבות ביותר, המשמשת כמעט כל לומד שהוא מאז חתימת התלמוד ועד היום, למעט - אולי - המעיינים הספרדים, היא לימוד שבו בכל סוגיה יש לדון ברעיונות המובעים בתלמוד ובעמדות המובעות על ידי הדוברים בו לאור כמה שיותר מקורות ומקבילות. אופן לימוד זה משתקף בחיבורי הראשונים, בתשובות הלכתיות ובעזרים השונים שהופקו בהמלך השנים כדי להקל על הלימוד כמו מדורי המקבילות והמקורות מן הראשונים שהתווספו על דף התלמוד "עין משפט נר מצווה", "מסורת הש"ס" ועוד. במובן זה נוסח התלמוד של רש"ס הוא פשוט נוסח תלמוד שעבר לימוד רחב יריעה. החידוש בו איננה עצם הלימוד הרחב והעברת הסוגיות המסיבית, אלא הורדתו אל הכתב כנוסח תלמוד חדש. אני מבקש להציע שההורדה אל הכתב והכוונה להדפיס את חיבורו, ולא אופן ההגהה, הוא החידוש העיקרי שבמפעלו הספרותי של רש"ס.

המודל הישיר ביותר של מפעלו הספרותי של רש"ס הוזכר על ידיו פעמים רבות וגם היווה מקור לציטוטים ולדימויים בהקדמה, כוונתי לרמב"ם ולשני מפעליו ההלכתיים הגדולים, פירוש המשנה ו"משנה תורה". בהקדמתו כתב רש"ס כך:

ועתה <החברים המקשיבים לקול ה' לנו נא לחמו בלחמי> ושתו ביין מסכתי כי מים התלמוד משיתיהו ומספיר התוספתא יצקתיהו ובנופך ספרא רבצתיהו ומזהב ספרי טחתיהו ובדברי רבנו הגדול סמכתיהו ובשאר המפרשים ביארתיהו והנה נצניו גמלו ואשכולותיו בשלו והסמדר פתח ועץ טוב בו פורח והתפוחים נתנו ריח ואפתח שעריו ואברר אמריו וליושבים לפני ה' יהיה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק.

רש"ס פנה אל קוראיו, "החברים המקשיבים"<sup>566</sup> ובאמצעות ארמז מספר משלי,<sup>567</sup> קרא להם לאכול מן המזון שהכין עבורם, כלומר ללמוד את מהדורת התלמוד שייצר. כדי לתאר מזון זה משתמש רש"ס בשורה של דימויים פואטיים אותם שאל מן הרמב"ם, והפעם לא כפראפראזה אלא כציטוט מפורש.

<sup>566</sup> אם זה אכן הנוסח המסתתר מתחת לטלאי שהדביק יז"א.

<sup>567</sup> משלי ט ה.

הציטוט לקוח מתוך פתיחתו העברית המחורזת של הרמב"ם להקדמה לפירוש המשנה, בה כתב הרמב"ם

כך:

...לכו לחמו בלחמי ושתו בייך מסכתי / והנה בו מכל פרי מגדים, חדשים גם ישנים / ויין הרקח עסיס הרמונים / דובב שפתי ישנים...

והוא פירוש המשנה אשר שננו אבותיכם / ובאור הגדרות אשר גדרו הרועים, מנהלי עולותיכם / ועקרי היסודות אשר המה יסודותיכם / והמנהגות והגזרות והתקנות אשר תקנו בעלי גבורותיכם / מן היום אשר צווה הן והלאה לדורותיכם...

אני משה בן מימון הספרדי בניתיהו / ומים התלמוד משיתיהו / ומספיר התוספתא יסדתיהו / ובפוך ספרא רבצתיהו / ומזהב ספרי טחתיהו / ובדברי הגאונים סמכתיהו / וכספ הצרוף זיקתיהו / ובמעבה לבי יצקתיהו / והנה הוא ככרם חמד ונטע שעשועים נטעתיהו / ויומי ולילי נצרתיהו / ולרגעים השקתיהו / עד אשר ניצניו גמלו.

ואשכלותיו בשלו / וכל הסמדר פתח / וכל עץ בו פורח / והדודאים נתנו ריח / פתחתי את שערי ולא נעלתיהו / ויומם ולילה לא סגרתיהו / ולכל ישר ונבר שמטתיהו / ומנחה אל התלמידים שלחתיהו / והנני אסרתיהו / על כל אשר מלין מעתיק / ליושבים לפני ה' יהיה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק.<sup>568</sup>

כאשר השתמש רש"ס בארמו ספרותי לטקסט של הרמב"ם בתחילת המבוא הוא העמיד במקום הפרוייקט הפסיקתי של הרמב"ם את הפרוייקט הפרשני שלו עצמו. משום כך החליף את המודל ההיסטורי של רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, במודל ההיסטורי של רש"י, פרשן התלמוד. כאן ציטט רש"ס מן הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה, כלומר הפרוייקט אותו תיאר הרמב"ם הוא אכן פרוייקט פרשני.

הרמב"ם תיאר כיצד השתמש בכל ספרות חז"ל הפרושה לפניו כדי להסביר את דברי המשנה. הפירוש "נמשה" מים התלמוד, וקושט ופואר באמצעות מקורות חז"ל האחרים - התוספתא ומדרשי ההלכה, ונסמך על דברי הגאונים. אחרי מלאכת הליקוט העביר אותו הרמב"ם דרך המנסרה האישית שלו "ובמעבה לבי יצקתיו". מלאכת ההרכבה מתוארת כמלאכת בניין, ואילו ההקבלות המצופה מתוארת במינוחים בוטניים. החיבור כולו ינץ, יפרח ופירותיו יבשילו וקוראיו יאכלו את פירותיו. התוצאה, על פי הרמב"ם, היא יצירה ספרותית שכביכול פורחת וצומחת עד שהיא נמסרת בסופו של דבר לידי הקורא.

רש"ס השתמש באחת משתי מהדורות של פירוש המשניות לרמב"ם שנפוצו בזמנו - מהדורת נפולי רנ"ב או מהדורת ונציה רפ"ג. הרמב"ם כותב בהקדמת פירוש המשנה שכוונתו היתה לייצר מהדורה חדשה של המשנה:

...וכאשר ציירתי לנפשי הענינים האלה נעיתי חצני לחבר אשר יזמתי לעשות. ועניני בה החבור פירוש המשנה כמו שפירש התלמוד ואני בוחר הפירושים האמתיים ומרחיק הפירושים אשר נראה שהם נדחים בתלמוד, ואגלה העלות והטעמים אשר בשבילם נפלה המחלוקת בין החולקים בקצת המחלוקת ועל דעת מי ההלכה כפי שאשר יתבאר בתלמו' ואשמר בכל הענין

ההוא לקצר המלות כדי שלא ישתבש לקורא שאין פירושינו לבונן האבנים אבל לבונן מי שיש לו לב להבין. וראיתי שיהיה סדור חברי על המנהג שנהגו כל המפרשים, והוא שאכתוב דברי המשנה עד סוף ההלכה. אחר כן אדבר על פירוש ההלכה ההיא כפי שאשר יעדנו וערכנו. ואחר כן אקח הלכה שניה כמו כן עד סוף המשנה וכל הלכה שתהיה ידועה ומבואר' אכתבנה ולא נצטרך לדבר בה.<sup>569</sup>

מהדורת המשניות עם פירוש הרמב"ם שנדפסה בנפולי בשנת רנ"ב (1492), התפרשה בעיניו של רש"ס כנסיון ליצור מהדורה חדשה של הטקסט עם הפירוש.<sup>570</sup> מערכת הדימויים של הרמב"ם, הניתנת להתפרש הן כמתייחסת למלאכת הרכבת הנוסח והן למלאכת הרכבת הפירוש, התפרשה על ידי רש"ס כמתארת את המהדורה כולה, על נוסחה ופירושה, וממילא את המשיה מים התלמוד, הייסוד מספיר התוספתא, הריבוץ בפוך הספרא, הטיחה בזהב הספרי וכן הלאה, פירש כאופני עבודה על נוסח התלמוד ששוכלל על ידיו באמצעות השוואת נוסחים למקורות חז"ל המקבילים.

ביטוי של הרמב"ם "פתחתי את שערי ולא נעלתיה / ויומם ולילה לא סגרתיהו", המתייחס ככל הנראה לריבוי מהדורותיו של הפירוש למשנה, שלא נחתם בנוסח סופי עד אחרי סיום העבודה על "מורה נבוכים", מתאים מאין כמותו גם לספרו של רש"ס שהוסיף ושיכלל את מהדורתו מהעתקה להעתקה. כזכור סמואל הבחין בכך שישנו הבדל בין נוסח התלמוד שמביא רש"ס כנוסח פנים רציף לבין נוסח התלמוד המצוטט על ידיו בדיבורי המתחיל של פירושו. תופעה זו מראה שתפיסתו של רש"ס את נוסח התלמוד כפי שהתבטאה בטיפולו בשאלות הנוסח לא היתה תפיסה מונוליטית איתה ניגש אל הטקסט מלכתחילה. זו היתה תפיסה מתפתחת שהלכה והשתכללה, או למצער הלכה והתקדמה לקראת מיצוי עם התקדמות העבודה. אחד משיאייה הוא העברת הסוגיה מעדויות לחלה. אפשר להניח שאילו היה רש"ס ממשך לעבוד על מהדורתו היינו רואים סוגיות מועתקות רבות יותר ממסכת למסכת.

<sup>569</sup> מתוך הקדמת הרמב"ם למשנה דפוס נפולי, ללא ספרור עמודים. ההדגשה שלי. ר' הקדמה לפירוש המשנה, מהד' קפאח עמ' 20-21. אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1275-1279. יערי, פירוש המשנה לרמב"ם; שמחה'ס, מלואים; ששון, פירוש המשנה, כרך א', עמ' 33-35; יערי, שינויי דפוס; יודלוב, גנוי ישראל, מס' 11.

<sup>570</sup> אמנם, במסורת כתבי היד נהגו מעתיקים של פירוש הרמב"ם להשמיט את נוסח המשנה, ואילו המדפיסים השיבוהו מתוך כתבי יד איטלקיים שעמדו לפנייהם, כפי שהראה אפשטיין. אך עבור משתמש במהדורת דפוס נפולי אין דרך לדעת שנוסח המשנה שלפניו איננו זה של הרמב"ם, ולענייננו אף אין הדבר משנה. "הרמב"ם בפיה"מ הקדים את הנוסח המשנה לפירושו. כל משנה ומשנה לפני פירושו במקומו. שכך הוא אומר בהקדמתו (הקדמת המשנה מהד' המבורגר, 61): וראיתי שיהיה סדור חברי על דרך כל המפרשים והוא שאכתוב דברי המשנה עד סוף ההלכה, אחר כן אדבר על פירוש ההלכה ההיא כפי אשר קבענו (חסב מא צממנא, במהד' המבורגר: יעדנו וערכנו) אחר כן אקח הלכה שניה כמו כן עד סוף המשנה. אף מתוך דבריו אלו, "כפי אשר קבענו" ("יעדנו, "ערכנו"), יוצא שהרמב"ם קבע לו נוסח משנה, מתוך הספרים שהיו מצויים במקומו (ספרד, ששם התחיל בפירושו) וזמנו; ז"א שהכריע בין הנוסחאות. יש לנו איפוא בפיה"מ שלו נוסח מוגה של הרמב"ם (נוסח של מבחר) וכך הוא נזכר אצל החכמים שאחריו בשם "ספר רבינו משה", "נוסחת רבינו משה", "משניות הר"ם"... אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1276-1277.

גם לתפיסתו של רש"ס לגבי אחדותם של התלמודים והיותם פנים שונות של שלם אחד, שהוא הטקסט האמוראי הפרשני על המשנה, ישנו תקדים אצל הרמב"ם. בהקדמתו לפירוש המשנה כתב הרמב"ם כך:

ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים אבל סדר טהרות... מסכת נדה בלבד  
זוסמן, בנספח למאמרו "פרקי ירושלמי"<sup>571</sup>, פירש את דבריו של הרמב"ם כך שהתלמוד כולו – בבלי וירושלמי – מכיל חמישה סדרים. הוא תמך את פירושו בדרכו הפרשנית של הרמב"ם בפירושו ובמבחר מקורות אחרים של הרמב"ם, אך התקשה מעט מצד לשונו של הרמב"ם המתייחסת רק לחמישה סדרים של ירושלמי ונראית כאילו איננה משתמעת לשני פנים.<sup>572</sup> בעיה זו פתר ברודי, שחזר אל המקור הערבי והציע לו תרגום אחר, העולה בקנה אחד עם ממצאיו לגבי פסיקתו של הרמב"ם.<sup>573</sup> לפי דבריהם, הרמב"ם ראה בשני התלמודים חלקים של פירושי האמוראים לשישה סדרי משנה, והוא החשיב את הבבלי יותר רק במקומות שבהם יש גם בבלי וגם ירושלמי.

קונצפציה עקרונית זו של 'שני תלמודים' המשלימים זה את זה, יחודית היא לרמב"ם, והיא נוגדת את הדעה המקובלת... שלפיה הבבלי ה'בכרא' ביטל (כמעט) לחלוטין את סמכותו הפסיקתית של הירושלמי ואין בירושלמי אלא כדי לפרש את הבבלי 'דלא גרע מפירושי ראשונים' כניסוחו של רב האי גאון...<sup>574</sup>

יתכן שרש"ס לא ראה את הרמב"ם כמודל להזדהות אלא אף למד ממנו את תפיסתו לגבי יחסי הירושלמי והבבלי.

הרעיון לייצר חיבור רק על המסכתות שרש"י לא פירש הופך את מפעלו של רש"ס למעין השלמה לפירוש רש"י. רעיון זה, לקחת מפעל ספרותי קיים ולהשלימו לפי עקרון אחר, יכול היה להילמד ממספר מקומות, אבל העיקרי שבהם הוא מורו של רש"ס, ר' יעקב ן' חביב, מחבר ה"עין יעקב". בפירושו לשקלים הפנה רש"ס מספר פעמים לפירושו של ר' יעקב ן' חביב וכינה אותו "מורי", מכאן נלמד שרש"ס היה תלמידו של ריב"ח בסלוניקי.<sup>575</sup> גם ריב"ח הקדים לחיבורו הקדמה פרוגרמטית, ובה הסביר את הצורך באיסוף של האגדות מן הש"ס ובחיבור פירוש חדש עליהן. הסיבה לכך, לדבריו, היא יצירת משקל שכנגד לסלקציה שיצר הרי"ף בחיבורו. בהקדמתו כתב ריב"ח:

<sup>571</sup> זוסמן, פרקי ירושלמי, עמ' 278-282.

<sup>572</sup> "אפשר שקרתה כאן תקלה כלשהי (בנוסח המקורי? או) בהעתקת הטקסט" זוסמן, פרקי ירושלמי, עמ' 278.  
<sup>573</sup> ברודי, לפסיקת הרמב"ם. ברודי הוסיף ובדק סוגיות שנמצאות לפנינו הן בירושלמי והן בבבלי ומצא שכשמדובר בסוגיות שמשנתן נמצאת במסכתות שיש עליהן רק ירושלמי, כמו סוגיות שקלים או זרעים, יפסוק הרמב"ם לפי הירושלמי למרות שישנה סוגיית בבלי מקבילה וחולקת משולבת באחת מהמסכתות האחרות. מתוך כך מסיק ברודי שהרמב"ם החשיב את אופן הקודיפיקציה של סוגיות התלמודים, כלומר את מיקומן הסופי ביחס למשנה, כבעל משמעות פסיקתית.

<sup>574</sup> זוסמן, פרקי ירושלמי, עמ' 281.

<sup>575</sup> דבליצקי, תלמוד עדויות, עמ' 14 הע' 13 ובהפניותיו.

וראוי לחשוב על כונת הרי"ף ז"ל אשר ברוב חכמתו וחסידותו רצה לזכות את ישראל והיתה כונתו רצויה לברר וללבן בנפה ובשפה ברורה כל סלת נקייה אשר בחבור התלמוד ארוך והשאיר אחריו ברכה... בעבור זה ראה הרי"ף ז"ל וגם הרא"ש ז"ל הבא בעקבותיו כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל ולסדר לפנייהם שלחן ערוך בספר אחד מיוחד כל חלקי הדינים האמורים אשר סדר למודם אל ההמון הכרח שיכתב בדרך פשט תוכו כברו לא יתערב בתוכו החלק דרשניי שראוי ליכת' רובו בדרך חידה. מכאן והלאה הרשות נתונה לכל הבא למלאות ידו ויכתו' בספר בפני עצמו בכלל ובפרט כל דרך הדרש...<sup>576</sup>

ריב"ח ביקש ליצור חיבור משלים לחיבורו של הרי"ף, ואף חיבור פרשני שנשען על חיבורי המפרשים הקודמים, ובראשם רש"י, שנועד לעסוק ב"פירוש הענין" בניגוד ל"פירוש המילות". ריב"ח אף התאמץ לזהות אצל רש"י עיסוק דומה ב"פירוש הענין", המזוהה אצלו במקומות אחרים בעיקרי האמונה והמוסר שניתן ללמוד מהאגדות. יתכן שאת היומרה לחשוב מחדש על פרויקטים קודיפיקטוריים קודמים שנעשות מתוך התלמוד ולהשלימם באמצעות פרויקט חדש למד רש"ס ממורו ריב"ח.<sup>577</sup>

לבחירה ברש"י ולנסיון ליצור אדפטציה לפירושו כך שיתייחס אל חיבור אחר, קרוב לבבלי, ישנה היסטוריה רחבה ביותר בימי הביניים ובראשית העת החדשה. רש"י נחשב כפרשן המוסמך של הבבלי ללא כל מתחרה החל מדור נכדיו, בעלי התוספות, ועד היום. אופן ההתייחסות הספרותי לרש"י השתנה מטבע הדברים לאורך הדורות, בעלי התוספות חלקו עליו לפרקים, המפרשים הספרדים השתמשו בו באופן סלקטיבי, וחכמי העיון הספרדים השתמשו בו ככלי לבחון באמצעותו את האינטואיציות הלמדניות של הלומד בפשט הסוגיה.

כבר בסופה של המאה הי"ג החלה להתפתח ספרות של אדפטציות של פירוש רש"י על התלמוד על מנת להתאימו לספרים קרובים לתלמוד הבבלי. הדוגמה המפורסמת ביותר היא "רש"י רי"ף", אותה תיאר תא שמע, ואל הסוגה שלה שייכת גם הדוגמא הבודדת של "רש"י רא"ש". הרי"ף, רבי יצחק אלפסי, העתיק מן התלמוד את חלקיו ההלכתיים בלבד, הוסיף עליהם דיון הלכתי קצר ופסק הלכה וכך יצר את ספרו הגדול.<sup>578</sup> בשלב מסויים נוצרה אדפטציה של פירוש רש"י שהותאמה לרי"ף ונעתקה לצידו. אדפטציה דומה, מצא תא שמע, נעשתה לרש"י כך שיתאים ללימוד יחד עם פירוש הרא"ש.<sup>579</sup>

<sup>576</sup> עין יעקב, שאלוניקי רע"ו, הקדמה (ללא מספור עמודים).

<sup>577</sup> בחינה קרובה של בחירותיו הטיפוגרפיות של של רש"ס במהדורתו מגלה דמיון יוצא דופן בינה לבין עימודו של ה"עין יעקב" של ריב"ח. שני ספרים נוספים שהודפסו או נכתבו ביד באותה תקופה ומציגים טיפוגרפיה דומה הם הבית יוסף מהדורה ראשונה וכתבי היד המוקדמים של האור יקר על הזוהר. אין זה הקשר היחיד בין ארבעת החיבורים הללו, ואני מקווה להידרש לשאלה הזו באופן מסודר במקום אחר.

<sup>578</sup> תא שמע, הספרות הפרשנית; תא שמע, קליטתם.

<sup>579</sup> תא שמע, רש"י רי"ף ורש"י רא"ש.



במאה ה"ט"ו כתב רבי עובדיה מברטנורה את פירושו הפופולרי למשנה, ובו ערך "רש"י" למשנה. רש"י פירש את המשניות כחלק מרצף התלמוד. רע"ב העתיק את הקטעים המפרשים את המשנה וערך אותם כך שיתאימו לפירוש המשנה כשלעצמה, ולא כחלק מן התלמוד. לדוגמה, רע"ב החליף כל מקום בו כתב רש"י בפירוש המשניות שבבבלי "בגמרא מפרש לה" בחלק המתאים מתוך פירושו לגמרא. לפירוש זה הוסיף את פסקי הרמב"ם ועוד מחברים אחדים וכך יצר את פירושו.<sup>580</sup>

המחבר האחרון שייצר גירסה של רש"י שתתאים לחיבור המקביל לבבלי הוא רבי יעקב ן' חביב, שבחר מתוך הבבלי רצף של אגדות בלבד, העתיק אותן, וייצר להן פירוש. בפירושו העתיק את רש"י על אגדות אלו והוסיף לו פירושים משלו העוסקים בעיקר בצדדי המוסריים והנוגעים לשאלות של אמונה ופילוסופיה.<sup>581</sup> אצל ריב"ח שימש פירוש רש"י כמצע עליו הוסיף את הפירוש הנראה לו מתאים יותר למטרתו.

האדפטציות הנזכרות של פירוש רש"י לתלמוד קלות יחסית לביצוע שכן הרי"ף והרא"ש העתיקו קטעים שלמים מן התלמוד ואילו המשניות משוקעות בתוך רצף התלמוד, כך שכל שנותר למעבד לעשות הוא להעתיק את הקטעים הרלוונטיים מרש"י, לסדרם סביב הדף ולעתים אף "לשחזר" פירוש רש"י למילותיו של הרי"ף שאינן מצוטטות מן התלמוד. פירושו של רש"י נבדל מן הדוגמאות הללו בכך שהוא איננו מוסב על גירסה חלקית של התלמוד כמו הרי"ף, הרא"ש והמשניות, אלא על תלמוד אחר, המקביל באחוזים מסויימים בלבד לתלמוד הבבלי. האדפטציה שרש"י ייצר לרש"י איננה יכולה להתבסס על ליקוט סלקטיבי של החלקים המצוטטים מן התלמוד הבבלי, שכן הירושלמי איננו מכיל ציטוטים מן התלמוד הבבלי, אלא לכל היותר סוגיות מקבילות המנוסחות בשפה אחרת ותוך שימוש בטרמינולוגיה אחרת.

פירושו של רש"י בנוי כפירוש טקסטואלי צמוד, רש"י מצטט "דיבור המתחיל" מן הגמרא, מפרש אותו, ו"בוחר" עבור הלומד את הדרך שתוביל אותו אל הבנתה הנכונה של הסוגיה.<sup>582</sup> כדי לאפשר את ההעתקה של פירושו מן הבבלי אל הירושלמי יש לפענח אותו כפירוש העוסק ב"עניין" ולא במילים ספציפיות או בטקסט ליניארי, פירוש המנהיר נושא למדני, ולא פירוש העוסק בהסבר טקסטואלי מתוך

<sup>580</sup> שוחטמן, עובדיה מברטנורה.

<sup>581</sup> על דרכו של ריב"ח בליקוטו ובפירושו ר' להמן, עין יעקב.

<sup>582</sup> לתיאור מכניקת הפירוש ר' פרנקל, רש"י; תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד.

הקשר. פיענוח שכזה של פירוש רש"י לתלמוד נמצא לפנינו במובהק בדוגמה האחרונה שהבאתי לעיל, בהקדמת העין יעקב לרבי יעקב ן' חביב, מורו של רש"ס, שנדרש לשאלת חשיבותו של פירוש רש"י לתלמוד -

כאשר תיאר ריב"ח את הפירוש שבדעתו לצרף אל קטעי האגדה שאסף הוא כתב כך:

וכל יודע ספר יגדיל תורה ויאדיר בראותו מה שהוספתי לכתוב בספר הזה אשר כוונתי הראשונה היתה שימצא סמוך לכל מאמר ומאמר בכל לשון פרש"י ותוס' רבותינו הצרפתים ז"ל וחידושי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל כי לא נתקרה דעתי בפירוש מלות המאמר בלבד כי אין זה מספיק לרוות צמאונם, רק שמתני השקפתי את תועלת אחרת יותר בערך והוא פירוש הענין, כי הלא ראינו במקומות רבים דברי רש"י בפי' הענין בלשון קצר גדול האיכות אשר החכם הנזכר לא חשש לכתוב להיות פירוש המלות מבואר מעצמו.<sup>583</sup>

ריב"ח המשיך והביא דוגמה לפירוש רש"י על אגדה מסויימת שניכר בו טיפול בעניינה של האגדה ולא רק הבהרה מילולית של משמעותה.

ואזכיר כאן אחד מהן דרך משל ודוגמה והוא בפרק חלק בפי' מאמר רבי הלל "אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו".<sup>584</sup> וכפי הנראה הוא מאמר מגונה מנגד אל השרש האמיתי הקדום אצלנו בביאת משיחנו. והאריכו בפירושו קצת מהחכמים האחרונים. ורש"י כתב בפירושו מאמר קצר גדול האיכות וז"ל "אין משיח לישראל אלא הקב"ה בעצמו ויגאלם לבדו".<sup>585</sup> וכוונתו בזה לסלק מדברי רבי הלל כפירה בקבוץ גליות ובהגדלת עם ישראל ותורת מרע"ה כי הכופר בזה כאילו כופר בדברי מרע"ה שאמר ושב ה' אלהיך את שבוך וריחמך ושב וקבצך וגו'.<sup>586</sup> אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו'.<sup>587</sup> ועוד פסוקים אחרים בשירת האזינו וגם דברי הנביאים פה אחד הבטיחו הגדלת ישראל ותורתם... ור' הלל מודה בכולם, אמנם סובר שלא יבא מלך המשיח לחייב לכל העובדי כוכבים שישתעבדו לשם ה' ולתורתו רק שהקב"ה בכבודו ובעצמו ישים כן בלבם ויצליח לכל עוזר וסומך לאיש יהודי ויכניע קמים תחתיו ומה צורך עוד למלוך מלך להושיע את ישראל כיון שכל מלכים ושרים וכל שבעים אומות עובדי כוכבים יעשו כן מרצונם. ואע"פ שר' הלל מודה כל זה ראוי לומר עליו שרא ליה מריה וכו' ופירוש כל אותה סוגיא נמשך עם זה ויתחייב ממנה אמתת פרש"י. ואמין למד לומר כן אין כאן מקום להאריך.<sup>588</sup>

לפי ריב"ח רש"י פירש את האגדות פירוש ענייני, ולא רק פירוש מילולי, והפירוש המילולי נמשך מתוך הפירוש הענייני, כלומר ברגע שהרעיון מוצב כיאות ממילא הופך הטקסט להיות מובן. רדוקציה זו של פירוש רש"י אל הצד ה"ענייני" שלה משרתת כאן את המוטיבציה להכנת פירוש "המפרש" של ריב"ח שמתמקד בצד המוסרי של האגדות. אך אם מרחיבים גישה זו לפירוש רש"י לתלמוד גם לחלקים ההלכתיים שלו, נקל להפוך את דיבורי המתחיל מסלילה של נתיב בתוך הסוגיה מרובת האפשרויות לשורה של היגדים רעיוניים על הסוגיה. ומרגע שרש"י מתפרש כשורה של היגדים רעיוניים נקל לייצר

<sup>583</sup> עין יעקב, שאלוניקי רע"ו, הקדמה (ללא מספור עמודים).

<sup>584</sup> סנהדרין צט ע"א.

<sup>585</sup> רש"י שם.

<sup>586</sup> דברים ל ג.

<sup>587</sup> דברים ל ד.

<sup>588</sup> עין יעקב, שאלוניקי רע"ו, הקדמה (ללא מספור עמודים).

את המכניקה המעבירה את פירושו מן הבבלי אל הירושלמי, שהרי אם שניהם אומרים דבר אחד – כפי שנלמד מן הרמב"ם בסעיף הקודם – ממילא יכול רש"י להביע את אותו הרעיון הפרשני, את אותו ה"עניין" הן לגבי הבבלי והן לגבי הירושלמי.

#### 6.5 "בכל הספרים" – רש"ם והדפוס

תיארתני לעיל את תפיסתו הייחודית של רש"ם לגבי התלמוד, את האופן שבו חשב על הירושלמי והבבלי כעל חלקים של תלמוד אחד, את שימושו ברש"י ואת יחסו אל המודל של הרמב"ם ושל רש"י ביצירת מהדורתו. לאחר מכן ניסיתי לבחון את מקורותיו האפשריים. אף על פי כן ישנו דבר אחד שחסר בהקדמתו של רש"ם כמו גם בשאר כתביו, והוא היחס המפורש אל פרי הדפוס, ובפרט אל הירושלמי הנדפס בונציה. רש"ם פעל בשנים שאחרי הדפסתו הראשונה של התלמוד הירושלמי בונציה ואת מהדורתו בנה ללא כל ספק באמצעות פריו של דפוס זה.

ברי שרש"ם החזיק את דפוס ונציה כבר מתחילת העבודה והגיה אותו נמרצות על פי מקבילות, ראשונים, וכפי שהראיתי לעיל כנראה גם לפי כתב יד כלשהו. אך בה במידה ברור שרש"ם לא ייחס לאף אחד מעדי הנוסח שבידיו מידה מוחלטת של סמכותיות, ותמיד העדיף גירסה שהתיישרה על ליבו על פני נוסח קשה ולא מובן. יחסו החופשי של רש"ם לנוסח התלמוד הוא זה שדורש הסבר, ולא סוג הטופס שעמד לפניו ושעליו עבד. העובדה שסוגיות התלמוד החסרות שלפניו נמצאות בספר נדפס או בספר כתב יד לא נחשבה בעיניו כעובדה בעלת משמעות. לעומת זאת אם מצא ציטוט של פסקת ירושלמי אצל אחד הראשונים טרח וכתב בדיוק היכן ובדברי מי מצא את המקבילה. יחד עם זאת דומה שרש"ם היה אדיש לשאלת ההבדל שבין ספרים נדפסים לספרים מועתקים ביד.

אף על פי כן ניתן לדעתי לבודד בפירושו של רש"ם טרמין ייחודי המתייחס אל הדפוס ומתוכו לצאת לדיון על מקומו של הדפוס בתודעתו. ביטוי זה הוא "הספרים". השימוש בביטוי "ספרים" כמקור לבידור נוסח שאול, כמו טרמינים אחרים בפירושו של רש"ם, מפירושו של רש"י. רש"י הגיה דרך פירושו את הגמרא, אך שלא כרש"ם נמנע מלהגיה את נוסח הפנים של הגמרא ולכן הביא את הצעות ההגהה שלו בפירושו. נכדו, רבנו תם, העיד כך:

רבינו שלמה, אם הגיה גירסא בפירושו הגיה, אבל בספרו לא הגיה, כי אם שותי מימיו הגיהו על פי פירושו אשר לא מלאו לבו לעשות כן בחייו זולתי במסכת זבחים לבדה. ובדקתי ומצאתי בספרים שלו כי לא הוגהו מכתבת ידו.<sup>589</sup>

הביטוי "ספרים" ביחס לטפסי תלמוד מופיע אצל רש"י כמה וכמה פעמים, "הכי גרסינן בספרים ישנים ודילמא... ורוב התלמידים שגו בשיטה זו... והוצרכו לשבש את הספרים".<sup>590</sup> "הכי גרסינן עצים דהסקה... וכן כתוב בכל הספרים"<sup>591</sup>, "אמר להו... ובלשון הכתוב בספרים איני יכול להעמידה".<sup>592</sup>

בדבריו של רש"י ברי שהשימוש בצורה "ספרים" בלשון רבים מתייחסת אל ריבוי מצאי כתבי היד שלפניו. לרש"י יש לכלל הפחות - מיעוט רבים - שני כתבי יד הגורסים כדבריו ולכן הוא יכול להעיד "וכן כתבו בכל הספרים", ו"ספרים" אלו מהווים עדות רצינית שיש להגיה את נוסח התלמוד בטופס היחידי שלפניו לפי הצעתו.

לפי משמעות זו פירש עסיס גם את הביטוי החוזר פעמים רבות אצל רש"י "בכל הספרים" ומכאן למד שמדובר בעדי נוסח שונים שעמדו לפני רש"י. אני מבקש להציע הסבר אחר. אדגים את שימושו של רש"י במונח באמצעות מקרה מובהק אחד, אך הדבר נכון גם בשאר הדוגמאות שהביא עסיס.<sup>593</sup> פרק י' במסכת שביעית עוסק בדיני שמיטת כספים. כדי שחוב ישמט בשביעית עליו לעמוד בכללים מסויימים המגדירים אותו כחוב. במשנה נאמר כך:

הקפת החנות אינה משמטת, ואם עשאה מלוה הרי זו משמטת. רבי יהודה אומר הראשון הראשון משמט.<sup>594</sup>

קנייה בהקפה בחנות איננה נכנסת לגדר "מלווה" שנשמט בשביעית, אלא אם כן היא הוגדרה במפורש כמלווה.<sup>595</sup> רבי יהודה חולק וטוען שהגדרת ההקפה כמלווה איננה עומדת תמיד להחלטת המוכר או הקונה. ברגע שלקח אדם סחורה בהקפה שניה הופכת הראשונה מיד למלווה והיא משמטת, כך שלעולם ההקפה האחרונה אינה משמטת ואלו שלפניה משמטות. המשנה מתבארת בתלמוד:

ומפני שהוא מקיף לו פעם שניה נעשית ראשונה מלוה. אמ' ר' לעזר דר' יודה היא.<sup>596</sup>

<sup>589</sup> ספר הישר, חלק החידושים, הקדמה עמ' 9. על הגהות רש"י ר' שפיגל, הגהות ומגיהים, לפי המפתח. ור' ארנד, פירוש רש"י, עמ' 73.

<sup>590</sup> שבת עא ע"ב.

<sup>591</sup> סוכה מ ע"א.

<sup>592</sup> ובחגיגה יט ע"ב.

<sup>593</sup> שמונה עשרה במספר, לפי המובא אצלו עסיס, אוצר לשונות, עמ' ריז-ריט.

<sup>594</sup> שביעית פ"י מ"א.

<sup>595</sup> הראשונים עוסקים בשאלה מה ההבדל העקרוני בין הקפה לבין מלווה וכיצד יוצרים הבחנה שכזו, עיין במפרשים על אתר.

<sup>596</sup> שביעית פ"י ה"א, זרעים לט ע"ב (213/5-6).

האמנם ההקפה הראשונה משמטת מאליה למרות שהחנווני לא תבע את דמיה? מבאר ר' לעזר שהסבר זה מתאים דווקא לדברי ר' יודה, ובמשתמע לא לדברי תנא קמא. שכן לפי תנא קמא "אם עשאה מלוה הרי זו משמטת" כלומר הדבר תלוי ברצון.

בפירוש ריבמ"ץ על משנה זו מובאים שני טעמים לדברי ר' יהודה:

ואקשי ולר' יהודה מפני שמקיף לו פעם ב' נעשת ראשונה מלוה, ותירץ הין, מאי טעמ', הואיל וראוי ליתן לו מעות ולא נתן לו נעשת ראשונה מלוה. ט"א [=טעם אחר] אין דרך שולחני להיות נותן איסר עד שיטול דינרו.<sup>597</sup>

פירוש ריבמ"ץ היה לפני רש"ס והוא דן בו מספר פעמים במהדורתו, וכן הוא עושה גם במקרה זה.



ומפני שהוא מקיף לו פעם שנייה וכו' ואמאי והא אין כאן זקיפה, ואנן זקיפה בעי' כדפרי' שנ' במתני' ומשני כ"י דא"ר אלעזר דר' יהודה היא. כן מצאתי בכל הספרים וה"פ... ומצאתי בפ"י ר"י שגורס אותה שכת' ספר אחר ר' יהודה היא דאמר אין דרך השולחני ליתן איסר עד שיטול דינרו ע"כ.<sup>598</sup>

רש"ס ציטט את נוסח מהדורת ונציה תוך ציון כי "כן מצאתי בכל הספרים".<sup>599</sup> לעומת נוסח דפוס ונציה

מצטט רש"ס את מה שמצא בפירוש ריבמ"ץ "ומצאתי בפ"י ר"י שגורס אותה שכת' ספר אחר". בפירוש

ריבמ"ץ שלפנינו כתוב בפירוש "ט"א", כלומר "טעם אחר". ההעתקה ממנה נעשתה המהדורה המודרנית

היא העתקה עתיקה ומדוייקת מאוד, והיא היחידה הידועה כיום מפירושו של ריבמ"ץ.<sup>600</sup> לא ידוע דבר

<sup>597</sup> ריבמ"ץ עמ' רו.

<sup>598</sup> כתב יד הספריה הבריטית Or. 2823 דף 99א. מהד' דינקלס שביעית קסב ע"א. סמואל, מפעלו הפרשני, עמ' 138 אות ג' סי' 7. עסיס, אוצר לשונות, עמ' ר"ז מס' 2. כוכור, רש"ס הכין קודם כל את הפירוש ורק אחר כך עיבד את נוסח התלמוד עצמו. ההגהות בכתיבת יד רועדת יותר הן הגהות מאוחרות של רש"ס. לא העתקתי את פירוש הדברים עצמו אלא רק את הדיון על נוסח התלמוד, שכן הפירוש נוגע לסוגיה הבאה שביעית פ"י ה"ב 213/40-47.

<sup>599</sup> יש לציין שהוא מוסיף לנוסח דפוס ונציה את הטרמין הירושלמי הרגיל "כ"י דאמר", כפי שהוא עושה בעוד מקומות רבים אחרים. לדעת עסיס הבדל זה מלמד שלא מדובר בהעתקה מתוך דפוס ונציה. אך נוהגו הקבוע של רש"ס הוא לשמור על תוכן דברי התלמוד אך לשנות את הטרמינולוגיה מן היסוד גם בציטוטים ישירים. לעיל ניתחתי את תפיסת התלמוד העולה ממנה יוצא דופן זה.

<sup>600</sup> מדובר בשני כרכים, האחד כתב יד הספריה הבריטית 6712 והשני כתב יד אוקספורד נויבאוואר 392. ר' ריבמ"ץ עמ' 9 הע' 1. המעתיק הוא ר' מנחם ברבי בנימין, הוא מנחם ברבי בנימין עבדור העתיק ר' יחיאל את כתב יד לידן של

על ההעתקה ממנה למד רש"ס, אך ההבדל הגרפי שבין האות ס' והאות ט' קטן ונקל להתבלבל ביניהן. רש"ס העמיד את פירושו של ריבמ"ץ לדברי המשנה כנוסח נוסף ורחב יותר, לצד גירסת "כל הספרים", ולא הכריע במפורש איזה נוסח עדיף.<sup>601</sup> נוסח הירושלמי המובא כ"כל הספרים" מוזכר תמיד כדי לאשר את נוסח דפוס ונציה ולא כדי לעמוד כנגדו.

כדי להסביר את לשון הרבים שבביטוי "ספרים" יש לשים לב ללשון רבים נוספת שבה משתמש רש"ס כחלק מהרטוריקה הלמדנית שלו. במקומות בהם הוא מציין "בעלות" על הנוסח של דפוס ונציה משתמש רש"ס במילה "אנן" – אנחנו. למשל, בסוגיה המובאת בנספח ה', "ואנן לא גרסינן הכי". ואילו במקומות בהם הוא יוצא להסבר עצמאי הוא מדבר בלשון יחיד "ואני רואה לקיים גירסת הספרים". משום כך אני רוצה להציע שהביטוי "ספרים" מתייחס לדפוס ונציה, ורש"ס מודע לעובדה שלפני קוראיו נמצא טופס נוסף של דפוס ונציה והם יכולים להשוות את מהדורתו אל נוסח דפוס ונציה. הוא כותב לנמעניו "וכן הגירסה בספרים שלנו", כלומר, בספרי הדפוס שנוסחם זהה אצלי ואצלכם. זהות הנוסח מאפשרת ליצור שיחה למדנית העוסקת בטקסט אחיד.<sup>602</sup>

הביטוי "ספרים" נראה במבט ראשון כעוד אחד מן הביטויים שהושאלו מרש"י, אך מבט שני מגלה שרש"ס עושה בביטוי זה שימוש חדשני, שהוא מבין את היתרונות הלמדניים שמעמידה לפניו המצאת הדפוס ואת אפשרויות התקשורת שהיא פותחת לפניו בשיחה עם למדנים אחרים.<sup>603</sup> באמצעות חיווי משוער זה התייחס רש"ס אל פירות הדפוס, תוך הפנמה מלאה של יתרונותיו.

רק פעם אחת הזכיר רש"ס את הדפוס במפורש בתוך פונקציה המגדירה את התוצר הספרותי. הקדמתו של רש"ס שרדה כזכור באופן חלקי רק בכתב יד הספריה הבריטית של רש"ס. זהו עותק אוטוגרפי

---

הירושלמי. פירוש ריבמ"ץ הועתק גם הוא ברומא, שנתיים לפני כתב יד ליידין (הושלם ביום ד' ט' ניסן ה'מ"ז). ר' מאיר וברנד, מפעל העתקה.

<sup>601</sup> דוגמה נוספת ומפורטת יותר לכך מובאת בנספח ה'.

<sup>602</sup> עסיס וסמואל הציעו שלשון הרבים של "הספרים" מכוונת לכך שלרש"ס ישנו כתב יד נוסף לירושלמי, אך תמוה הדבר כיצד יהיה לו כתב יד נוסף, שזוהה בכל לדפוס ונציה.

<sup>603</sup> לא מצאתי ראיות לשיח למדני עם מלומדים אחרים על פירושו של רש"ס. כאמור בפתיחה, קונטרס נפרד שכתב רש"ס כחלק מפולמוס השמיטה שוקע בפירושו לשביעית, אך הוא נכתב כנראה מוקדם לגוף הפירוש. כמו כן צוטט הפירוש פעמיים ב"מגיד משנה" להלכות זרעים ללא כל התייחסות נקודתית מעבר לציטוט (הל' מתנות עניים פ"ג הי"ג והי"ז). ב"בית יוסף" לא התייחס רבי יוסף קארו לרש"ס כלל. גרפטון הביא דוגמה לשיח למדני שנוצר באמצעות הדפוסים הראשונים סביב טקסט ירוד-אך-זהה. ר' גראפטון, סקליגר, פרק ראשון.

שבגליונותיו הגהות רבות, שנעשו גם הן על ידי רש"ס אך בשלב מאוחר יותר של חייו. אחת מן ההגהות

נוספה בסוף הפתיחה, צבע הדיו שונה וכתב ידו של רש"ס חלש ורוועד, ניכר שהיא נכתבה בסוף ימיו.<sup>604</sup>

אמר הכותב, מפני שרציתי להדפיס המסכתות הללו ופירושן כדי שימצאו לתפוצות ישר[אל] ולזכות אותם ומלאו ימי וידעתי נאמנה שאי אפשר שלא ימצא בהם שגגה וטעות מכמה סבות אם מפני חוסר ידיעתי ועוד מפני צוק העתים ועוד טלטולי ממקום למקום ומעיר לעיר ועוד כי כל ימי התעסקי בו רוב מלאכתי היה בלמוד התלמידים בתלמוד ועיוני בו היה בגניבת הזמן מן הלימוד ומן היום ואני קורא על עצמי גנובתי יום וגנובתי לילה. לכן הנני מתנפל ומתחנן לפני כל ת"ח הלומד בספר הזה שיביט אליו בעין רצון ולא בעין קנאה ולצון ואם ימצא בו שגגה או טעות יתקן אותו ומה' יקבל תגמולו ותהי שלימה משכורתו מעם ה' שאפי' [לו] הייתי עשיר והיה לי פנאי ועוד חכם גדול איני כדאי לעשות המלאכה הזו, שהרי חנניה בן חזקיה בן גרון לעשות פ"י [רוש] לקרבנות יחזקאל ולבניינא שלו העלו לו שלש מאות גרבי שמן ופ"י [רש] רש"י ז"ל למזונות ולהדליק,<sup>605</sup> ולי שבח לאל חסר ממש כל זה ואשרי עין ראתה כל אלה הלא למשמע און דאבה נפשי וזאת נחמתי בעניי לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה כאשר כתבת. ועתה אחל לשורר.<sup>606</sup>



השוואה בין המתואר בהערה זו לבין פועלו הציבורי והפולמוסי המוקדם של רש"ס מציפה הבדלים מסוימים בין סדר יומו הציבורי כאשר שהה בעריה הגדולות של האימפריה העות'מנית לבין מלאכתו הספרותית האישית בתקופת צפת. במהלך שנות הארבעים לא החזיק רש"ס במשרה ציבורית בארץ ישראל וסבל מחסור, פרנסתו היתה מן המלמדות ואת עבודתו הספרותית עשה בלילה. את אפיק

<sup>604</sup> בסוף הקדמתו כותב רש"ס: "ועתה אחל לשורר ולשבח לפני אלהים חיים העונה לכל עני ואביון ומעון לאביון בצר לו ויען אותי ביום צרתי ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי כן יעניני א' מ' נ' ו' ס' <ועלי> <להשתחו> <למלך ה' צבאות י"ג השתחואות שהם כ"ו בתים אחת לכניסה ואחת ליציאה". כאן צריך היה לבוא השיר, המועתק באמת בעמוד הבא, אך לפניו מועתקת ההגה הארוכה, בדיו השחורה המאוחרת. להמן, במהדורתו, הכניס את הפתיחה לשיר אחרי ההגה ולא לפניו, וכך טישטש את תחיבתה של ההגה.

<sup>605</sup> שבת יג ע"ב ורש"י שם (לפנינו: "למאור ולמזונות").

<sup>606</sup> דף 24ב. שלוש המלים האחרונות חסרות אצל להמן לגמרי בשל שינוי מקום הפיסקה כאמור בהערה הקודמת.

השפעתו הפנה רש"ס מן הספירה הציבורית הפולמית והלוקאלית של העיר או הקהילה אל "תפוצות ישראל", וזאת באמצעות העשייה הספרותית, הנעדרת כביכול כל מימד פולמי, ומכוונת לקראת תוצר הדפוס. רק כאן, בהערה המאוחרת שבסוף הקדמתו, הזכיר רש"ס לראשונה בהקדמתו באופן מפורש "שרציתי להדפיס המסכתות הללו ופירושו".

לעיל הצעתי שבעיני רש"ס לא היה הנוסח המעובד שלו אלא הצגה נהירה של תוכן תלמוד סדר זרעים, הצגה הנובעת מלימודו בסדר זה. הלימוד נערך באופן מסורתי ואפשר לדמותו למורה הקורא באופן דמום בספר שלפניו ואז מרים את פניו, פונה אל התלמיד ומסביר לו את המהלך שבתלמוד בשפה נהירה, על פי כל המקבילות והראשונים שלפניו. במובן זה חידושו של רש"ס איננו בנוסח התלמוד המעובה שיצר, שכן כל לומד תלמוד כאשר יחזור וילמד את תוכן התלמוד יצור באופן אינטואיטיבי "גירסה" מעובה ומבוארת יותר. החידוש הוא בניסיון לקבוע את הנוסח המבואר הזה בכתב, ובמחשבה שקיבלה צורה ספרותית בהערה שבסוף ההקדמה – להדפיס את החיבור למען יגיע לכל תפוצות ישראל. לפי הצעתי זו השינוי שמסמנת פעולתו הספרותית של רש"ס איננה שינוי באופן ההגה אלא באופן המחשבה על פעולת הקריאה. רש"ס פיענח את התלמוד בסדרים שאינם זרעים כתיעוד מתמשך של פעולת הלימוד, והוא ביקש לייצר גם תלמוד לזרעים שיתעד את פעולת הלימוד בסדר זה. במובן זה אולי יש לחשוב על שינוי באופן המחשבה על יחסי האדם והספר המשתקפים בפעולתו של רש"ס, ועל האופן שבו הם מעוצבים באופן רפלקטיבי כפעולת קריאה המייצרת היזון חוזר. באופן כזה "טבעו" של הטקסט התלמודי הוא שהוא איננו טקסט חיצוני ללומד אלא טקסט המתעד בנוסחו את היסטוריית הקריאה בו.

## 6.6 מונציה לצפת

בפרק זה ביקשתי לתאר את מפעלו הספרותי של רש"ס, שמטרתו המוצהרת היא להשוות את צורתו ומעמדו של תלמוד זרעים לזה של שאר התלמוד. רש"ס יצר היסטוריוגרפיה כמו הומניסטית, בה נמתחים שני קוי פרשת מים, האחד בין העבר המתוקן לימי הביניים האפלים והשני בין ימי הביניים לבין תקופתו הוא. הוא זיהה שיבושים רבים בנוסח תלמוד זרעים, ייחס אותם להשחתה שעבר התלמוד משום שלא למדו אותו וביקש לתקן את השיבושים הרבים באמצעות לימוד מעמיק לפי מירב המקבילות האפשריות. התוצאה היא מהדורת תלמוד לזרעים, שקלים ועדויות, שהטקסט שלה מעובד בכבוד והיא מפורשת פירוש אינטנסיבי ומעמיק. הטקסט ששימש את רש"ס כבסיס לעיבודו היה מהדורת התלמוד



הירושלמי וויניציאה רפ"ג. פרוייקט הכתיבה מחדש של רש"ס הופך אותו לקורא הראשון של מהדורת הירושלמי שנדפסה בונציה רפ"ג. בניגוד למחקרים קודמים ביקשתי בפרק זה להציג את הצד המסורתי שבעבודתו של רש"ס ואת האופנים בהם היא צומחת באופן טבעי מתוך המסורות המדיוואליות. במובן זה אני מבקש לראות ברש"ס קורא מייצג של בני דורו, הוא קרא את מהדורת הירושלמי בתוך הקשר אינטלקטואלי ורוחני מסויים, השקיע בה שעות רבות של לימוד ומחשבה ויצר מתוכה ועל גבה תוצר ספרותי מדוקדק, בו אני מבקש לראות את הצעד הראשון של התקבלות מהדורת הירושלמי ונציה רפ"ג. מגייה המהדורה ביקשו לסגור את ההתלבטויות הטקסטואליות ולייצר טקסט סופי ומוגה, אך רש"ס לא קרא את התוצר הטקסטואלי שהפיקו מתוך הסטנדרטים שלהם. הטקסט שלו משקף ביקורת עקיבה על הטקסט של הירושלמי, הוא זיהה בו שיבושים רבים, קרא אותו מחדש לאור כל המקבילות האפשריות ולבסוף כתב אותו מחדש. מבחינה זו אפשר לומר שרש"ס קרא את מהדורת ונציה מבחינת נוסחה ככתב יד נוסף שאפשר לשחזר את התלמוד על פיו. הלומד, כביכול, מרצה מחדש את התלמוד שלמד, ובמובן זה מהדורתו של רש"ס משקפת את האופן בו הרצה מחדש את מהדורת ונציה.

בניגוש למדפיסי ונציה, רש"ס לא הביע כל דעה לגבי העתיד המצופה של התלמוד הירושלמי. לא ידוע האם חשב שיש להמשיך ולעבד את הנוסח או שהנוסח שהוא העמיד לפני הקורא הוא מבחינתו נוסח סופי, ובנקודה זו דומה שאין להשוות את מעשיו למעשי המדפיסים. גם דימויו של התלמוד השלם של המדפיסים ושל רש"ס שונה מאוד זה מזה. בקולופון מהדורת ונציה תוארה דרך שיחזורו של החיבור כהליכה ב"דרך אמת" עם שלושה טפסים מדוייקים הביטוי "דרך אמת" מבטא את נוסחו האחד של התלמוד אליו אותו ביקשו המדפיסים לייצר בדפוס, ואילו הטפסים המדוייקים נועדו לכוון או להורות את הדרך הזו. "דרך אמת" זו קיימת היתה מקדמת דנא והיא איננה תלויה בטפסים החלקיים. הם אלו המתייחסים אליה ולא היא מתייחסת אליהם. לעומת זאת רש"ס כתב במפורש "ואערוך לפניך הגירסא המדוייקת בס"ד" גירסה מדוייקת זו לפי הגדרתו היא גירסה נלמדת, הגירסה הנכונה לפי מסקנות לימודו. במובן זה אין זו דרך אמת שקיימת באופן א פריורי, אלא תוצאה של לימוד והבנה אינטנסיביים של הטקסט, כלומר גירסה מעודכנת של הטקסט. לא גילוי של אמת בלתי תלויה אלא עידכון של הטקסט לכדי טקסט קוהרנטי ושימושי.

הבדלים נוספים מבדילים בין גישותיהם הן מבחינה פרקטית והן מבחינה תיאורטית, וגם הם גרמו לכך שהתוצאות של מעשיהם תהיינה כה שונות זו מזו. ראשית, פיצקטון ויעקב בן חיים היו פועלי דפוס שעבדו בדוחק של זמן על מהדורה שצריכה היתה לצאת במהירות האפשרית לאור. את סימני העבודה המהירה אפשר לראות בבירור באופן טיפולו של פיצקטון בחלקים מסויימים של כתב יד ליידן, כפי שהראיתי בפרק ד. לעומת זאת רש"ס היה תלמיד חכם עצמאי ועני, שעבד במשך כעשר שנים בבדידות על חיבורו, ובסוף ימיו כאשר חש שמלאכתו נשלמה ביקש להדפיסו ודבר זה לא עלה בידו. כבר כאן מסתמן ההבדל הראשוני בין מהדורת ונציה של הירושלמי, מוצר דפוס מהיר יחסית, שנעשה מתוך תרבות הדפוס הוונציאנית ובהתאמה לקואורדינטות שלה, לבין עיבודו הלמדני האיטי ומרובה הפרטים של רש"ס.

גם הבדל תרבותי מסתמן ביניהם, מגיהי ונציה היו נתונים בתוך סד של השפעות ולחצים, וביניהם העמדה הוונציאנית שהופנמה על ידי יעקב בן חיים והשפיעה באופן חלקי כפי שהראיתי גם על מדיניות ההגהה של פיצקטון, הגורסת שאין להגיה מסברה ללא מקור של ממש בכתב יד. רש"ס היה משוחרר מהשפעות כאלה, הוא פעל מתוך העולם הסלוניקאי והצפתי המסורתיים ואולי גם היה מושפע מן הפעולות האינטלקטואליות האינטנסיביות שהתרחשו מסביבו. באספקט לוקאלי זה אני מבקש לחתום את סקירתי.

רש"ס חי בצפת בזמנם של רבי יוסף קארו, המבי"ט, הרמ"ק ושאר גדולי ישראל שפעלו בצפת ויצרו בה שורה של חיבורים ששינו את פני מדף הספרים היהודי באופן עמוק ביותר. במסגרת המחקר נעשו מאמצים גדולים לתיאור החיבורים שנתחברו בצפת והשפעתם, אך דגש מועט הושם על צפת כמרחב אורבני. המחקר הציוני חזר ותיאר את עלייתה של צפת כתהליך שהחל עם הכיבוש העותמני ב-1517 והגירת יהודים רבים אליה, בעיקר ממגורשי ספרד. ורבלובסקי היה הראשון לתאר את צפת כמקום שהשפיע מבחינה תרבותית ורוחנית על היושבים בו, ואחריו אידל שתיאר את צפת כנציגתה של איטליה במזרח.<sup>607</sup> במאמר אחר, מוקדם יותר, הציג אידל את צפת דווקא כניגוד של איטליה ואת תרבותה כמושפעת מתרבותם המסתגרת של מקובלי ספרד שאינם פתוחים אל העולם הגויי כמו חבריהם

---

<sup>607</sup> ורבלובסקי, קארו, עמ' 100; אידל, איטליה בצפת; אידל, שניים מעיר. תמרי, שיח הגוף, פרק שני והפניותיו בעמ' 28-27. על השינוי בעמדתו של אידל למדתי מעבודתו של תמרי.

שבסלוניקי או באיטליה.<sup>608</sup> תמרי ביקש לפתור את הסתירה שבין התיאורים. הוא הראה כיצד השפעתו של הרנסנס האיטלקי על צפת עמוקה וגדולה, אך היא איננה משתמעת כהתמודדות יומיומית בלתי פוסקת עם ההומניזם, אלא כמטען תרבותי תשתיתי שנשארו עמם המגורשים בבואם לייסד בצפת את התרבות היהודית המתחדשת. בהתאמה לכך בנה תמרי הגדרה ממצה ומקיפה של צפת כפריפריה, יחסית למרכזי היהודים הגדולים בבלקן ובאיטליה, שאיפשרה לחכמיה לפתח את הרעיונות האיטלקיים ללא חיכוך מתמיד ולכן גם ללא איום. מעין מעבדה נטולת חיכוכים שבה יכולה תרבות הרנסנס להתפתח באין מפריע.<sup>609</sup>

הקשר שכזה יכול לשפוך אור חדש על כמה מן הפרוייקטים האינטלקטואליים הגדולים שנכתבו באותה תקופה בצפת, ובראשם מפעליהם הספרותיים של רבי יוסף קארו ושל הרמ"ק. רבי יוסף קארו ביקש לסנתז את כל הידע ההלכתי כולו באמצעות כללי פסיקה מובחנים, וכך לייצר הלכה אחידה לכל בני ישראל, רמ"ק ביקש לתאר באמצעות שפה קבלית עשירה ומקורית את כל היש, בתמונה סטטית אחת רבת פנים וזוויות. פרוייקט ספרותי אחר שלו הוא עיבודה וביאורה של כל הספרות הזוהרית בחיבור אחד "אור יקר" שמו, הקשור לחיבורו של רש"ס בכמה קווי דמיון.<sup>610</sup> לצד פירושים אלו יש למנות גם את הפרוייקטים הגדולים של ליקוט וארגון ידע, כמו ה"שיטה מקובצת", "צפנת פענח" והפרוייקט היומרי מכולם, "מאסף לכל מחנות" של אלמולי, שמטרתו ההיפוטיטית היתה לארגן את כל הידע הקיים בספר אחד.<sup>611</sup> לפרוייקטים אלו ישנו גם היבט פוליטי משמעותי. הפעולה הספרותית, הפוליטית והאנושית מתוך תפיסה שבעולם ישנו שבר אימננטי שנגרם מסיבות שונות, חלקן חדשות – ידועה סברתו של שלום שהפעילות האינטלקטואלית והרוחנית בצפת היא תוצאה של גירוש ספרד – אך רובן מטפזיות או קיומיות יותר מגירוש ספרד ומקורן עמוק בימי הביניים. ההיבט הפוליטי בא לידי ביטוי בין השאר בפרוייקט חידוש הסמיכה על ידי מהר"י בירב והמבי"ט.<sup>612</sup>

<sup>608</sup> ר' אידל, פרטיקולריזם ואוניברסליזם, ואבחנתו של תמרי, שיח הגוף, עמ' 31 הע' 122 וכן עמ' 39-40.

<sup>609</sup> ובלשונו: לעניות דעתי, הצדק עם אידל בכך שמשוהו מן היצירות הצפתיות המפורסמות, כמו שהיא באה לידי ביטוי בכתבי רח"ו והאר"י, קשור בהיעדר הצורך להתמודד כל העת עם סוגי ידע אחרים ונבדלים. אך לזה אני מבקש להוסיף את הטענה כי התמודדות מעין זו, שבה הידע מחודד, וגבולותיו נבדקים ומעומתים כל העת, מאפיינת תמיד את המרכז, ואת הרפלקטיביות האינטנסיבית שלו תמרי, שיח הגוף, עמ' 41.

<sup>610</sup> על פועלם ר' קלמן, קארו ובהפניותיה. קדרי, רמ"ק, ובהפניותיו. הדמיון של "אור יקר" למהדורת רש"ס הוא בעיבוד של הטקסט מתוך חיבורים מועתקים ומודפסים והוספה של ביאור, העריכה המשורגת של האדרא רבה והאדרא זוטא, שנעשתה מתוך מחשבה הדומה למכניקת העברת הסוגיות של רש"ס.

<sup>611</sup> לתיאור התופעה ר' ספראי, עבודה שבלב, עמ' 330-336.

<sup>612</sup> ר' כץ, מחלוקת הסמיכה.

אך את צפת של ראשית העת החדשה יש לראות גם בתוך הקשר תרבותי רחב יותר. צפת היתה קיימת כמוקד עליה לרגל גם לפני שנת 1517 והעובדה שהיא הפכה לערש להתחדשות יהודית משמעותית במהלך המאה הט"ז, התפתחות שניזונה בין השאר מההגירות הספרדיות הגדולות אליה, נשענת על דמותה של צפת במאות השנים הקודמות. הקר הראה שהיה ריכוז של יהודים ספרדים בצפת כבר במאה הט"ו, ריכוז שקדם ואולי אף שימש כגורם מזרז לעליית החכמים הגדולה והמשיחית במאה הט"ז.<sup>613</sup> העובדה שצפת היה מרכז רוחני ואינטלקטואלי עוד קודם לכיבוש העות'מני קשורה בין השאר גם לקרבתה לקברו של רבי שמעון בר יוחאי במירון.<sup>614</sup> צפת היתה מרכז ארץ ישראלי מסורתי לעליה לרגל, הגיעו אליה תלמידי חכמים רבים לאורך הדורות וקבוצה נכבדה מהם הגיעה לצפת על מנת להוציא בה לפועל תכנית ספרותי רחב היקף. תופעה ייחודית זו איננה תלויה לא בסלוניקי, לא באיטליה, לא בכיבוש העות'מני ולא בתקופת הרנסנס, אלא מהווה חלק מאופיה ומדימויה ההיסטורי של צפת כמרחב שהוא גם מושא תשוקה אינטלקטואלי ורוחני.

שורת הפולמוסים הלוקאליים בהם היה רש"ס מעורב בראשית העשור השלישי למאה הט"ז היתה חלק בלתי נפרד מפרוייקט הרכבתה מחדש של הקהילות בצפת המלאה קהילות מהגרים בראשית המאה הט"ז. השאלה כמי צריך לנפח את הריאה או איך להתייחס לגידולי נכרים בשביעית היתה חלק מפוליטיקה "קטנה", ריאליסטית לחלוטין ובעלת אופק ממשי שהוא קיום חיים יהודיים קהילתיים בארץ הגירה המבקשת להכיל אוכלוסיות שונות בעלות מנהגים סותרים.<sup>615</sup> אך במהרה הוחלפה פעולת התיקון הפוליטית הממשית של רש"ס בפעולת תיקון ספרותית, בעלת אופק נצחי. מתיקון המצוות התלויות בארץ עבר רש"ס לתיקון התלמוד בחלקיו התלויים בארץ. במובן זה אפשר לדון באקט הספרותי של רש"ס כמעבר מפוליטיקה ריאליסטית לפוליטיקה מטפיזית, כתיבת חיבור שכביכול לא נועד כלל לשכנוי בני צפת, אלא נועד במפורש לכלל ישראל. חיבור שמטרתו תיקון כללי של חסרונות התלמוד.<sup>616</sup>

---

<sup>613</sup> ר' הקר, זיקתם ועלייתם; הקר, עליית יהודי ספרד.

<sup>614</sup> ר' הוס, הקהילות הזוהריות.

<sup>615</sup> ר' הקר, כי אנשים אחים אנחנו.

<sup>616</sup> יש לציין שהצעה זו היא הצעה של קונטקסט, בשום מקום בכתביו של רש"ס לא נזכרת משמעות קבלית למפעלו, ולמעשה דומני שאין צורך להרחיק עד לקבלה. התיקון הצפתי רחב דיו והוא מכיל גם פעולות ספרותיות הלכתיות ולמדניות אחרות, כפי שבא לידי ביטוי היטב גם ב"בית יוסף".

## פרק ז – תלמוד ללא ספרים - על ההבדל בין תרבות הספר המועתק והספר

### הנדפס

מדפיסי ונציה ביקשו לחלץ את התלמוד מההשחתה המדיוואלית שנגרמה לו, והדפיסו אותו במהדורה נקיה ומוגהת, לאור "תלת טפסין אחרנין דוקניות". כפי שהארכתי להראות לעיל, מנקודת מבטם של המדפיסים מטרת המהדורה היתה להניח בדפוס את "התלמוד עצמו", וכך לחלץ אותו בפעולה חד פעמית ורדיקלית מתהליך ההשחתה המתמשך שגזרה עליו טכניקת ההעתקה המדיוואלית.

הפרק הקודם הוקדש לר' שלמה סיריליאנו, הקורא הראשון של מהדורה זו. שאלתי האם מן הפרספקטיבה של הקוראים בני דורם הצליחה פעולתם של המדפיסים. באה מהדורת רש"ס והראתה שהתשובה היא שלילית. רש"ס, אותו הצעתי לקרוא כייצוג של בני דורו, הפנים את הרעיון שהספרות התלמודית יכולה לקבל צורה ספרותית שלמה יותר אך לא קיבל את תוצר הדפוס בתור מימוש של רעיון זה.

הפרק הזה יוקדש לשאלה הנובעת מתוך מסקנת הפרק הקודם. אם מהדורת התלמוד הירושלמי לא הצליחה לחלץ את התלמוד - בתודעת קוראיו - מהיסטוריית השיבושים הימי ביניים, מה היא כן הצליחה לעשות? האם ישנו הבדל בין לימוד תלמוד לפני הדפסתו בונציה ללימוד אחרי הדפסתו? האם שואל הלימוד שאלות אחרות? עונה תשובות אחרות? האם ישנו יחס אחר אל הספר? אני מבקש לטעון שכן, ישנו הבדל הנוגע למערכת היחסים שבין האדם והספר, תורף ההבדל קשור בעיקרו אל מעשה הדפוס הרנסנסי, הוא אכן שונה ממטרתם המוצהרת של רבי דוד פיצקטון ושל יעקב בן חיים נ' אדונייהו אך אולי לא כל כך שונה ממטרותיו של דניאל בומברג, בעל בית הדפוס.

על מנת לדון בשאלה זו אני מבקש להתרחק מעט ממהדורת התלמוד הירושלמי ולדון בה יחד עם הספרות התלמודית הנדפסת כולה, לרבות מהדורת התלמוד הבבלי המונומנטלית, בת ארבעים וארבעת הכרכים, שנדפסה בין השנים ר"פ 1520 ורפ"ג 1523 ומכילה גם את המטען התלמודי הימי ביניים, פירושי רש"י, בעלי התוספות, הרא"ש והמרדכי.

כפי שציננה אייזנשטיין מספר פעמים, כחניכי חמש מאות שנות דפוס, אנו חושבים על תרבות כתבי היד דרך מסך של דפוס.<sup>617</sup> בתור קוראים שכאלו אנו ממהרים להסיק מסקנות על אופיה של תרבות

<sup>617</sup> אייזנשטיין, מהפכת הדפוס.

כתבי היד מתוך הנגדה ל"מובן מאליו" של תרבות הדפוס. למשל, אנו יודעים שלספר שנדפס במאות עותקים ישנו סיכוי טוב יותר לשרוד מאות שנים, ולכן אנו מסיקים שבתרבות כתבי היד היו הקוראים חרדים לגורלו של כל עותק. או שאנו יודעים שבספרים מודפסים הנוסח בכל עותק זהה ולכן אנו מסיקים שבתרבות כתבי היד שמו הקוראים את לבם במיוחד להבדלי הנוסח בין העותקים של החיבורים. בפרק זה אבקש לבדוק כיצד חשבו צרכני הספרים הימי ביניימיים על הספרים שבידיהם, וכיצד חשבו על הספרים בני ראשית תקופת הדפוס, וזאת באמצעות איתור של דיווחים על מחשבות אלו.

אמנם בעיה מתודולוגית לפנינו, הרי יכול אדם לסיים את הקריאה בספר, להרים את עיניו המאומצות מן הדף, ולספר בפרטי פרטים אודות העלילות המופלאות שקרא, אך הוא לא ידווח ולו במילה על המשמעות שהוא מייחס לחפץ שבידו. טבעה של הספרות הוא, שהיא מפתה אותנו להתמקד בטקסט, ולא בחפץ הנושא אותו. אנו רגילים לומר ש"שקענו בספר", וכוונתנו ששקענו בטקסט של הספר ולא בחפץ הפיזי. אנחנו יכולים לדעת בפרטי פרטים מה היתה דעתו של הרשב"א לגבי סוגיה מסויימת, אך רק לעתים נדירות ביותר נדע משהו על צורתה של מסכת בבא בתרא שהיתה מונחת לפניו, קל וחומר על מחשבותיו לגבי ספר זה. ישנן בדרך כלל שתי נקודות בלבד במהלך חייו של ספר שבהן מיוצר דיווח מפורט על מראהו הפיזי ומשמעותו – רגע הולדתו, שבו נלקחות ההחלטות לגבי מראהו העתידי, ורגע מותו, שבו מתייחסות העדויות אל החפץ החסר. בדברים שלהלן אני מבקש לעסוק ביחס וליצירתם ולהיעדרם של טקסטים בימי הביניים ובראשית העת החדשה, וכך לנסות להבין את תפקידו של הספר כחפץ פיזי.

## 7.1 חסרון ספרים בימי הביניים

אפתח באופן בו מתמודד פוסק ימי ביניימי עם היעדר הספר. השאלה הבאה נשלחה למהר"ם מרוטנבורג, גדול חכמי גרמניה במאה הי"ג:

ואשר שאלתם על נפתלי שהוא חפץ לכוף אשתו שתצא מן המקום אשר היא שמה ללכת אחריו אל מקום אחר, והיא אינה רוצה לצאת.<sup>618</sup>

<sup>618</sup> תשובות מהר"ם דפוס קרימונה, סי' לו. תשובה זו הוזכרה על ידי זוסמן כראיה לכך שכתבי יד של הירושלמי לא היו נפוצים. זוסמן, כתב יד ליידין.

נפתלי ביקש לעבור לעיר אחרת, אשתו סירבה לעבור איתו והוא ביקש לגרשה שכן היא מורדת בו.

האם רשאי הוא לגרשה או שאין בכך עילה מספקת לגירושין?

הא תנן בפרק בתרא דכתובות (דף קי)<sup>619</sup> ג' ארצות לנשואין יהודה ועבר והגליל שאין מוציאין בהן אפילו מעיר לעיר או מכרך לכרך וה"ה [=והוא הדין] בכל שאר ארצות אין מוציאין מזו לזו אפילו מעיר לעיר ולא מכרך לעיר ולא מעיר לכרך ולא מנוה היפה לנוה הרע ואפילו מנוה הרע לנוה היפה דהלכה כרשב"ג ואין מוציאין שנוה היפה בודק דכל מקום ששנה שרב"ג במשנתנו הלכה כמותו ולעולם אין מוציאין אלא מעיר לעיר או מכרך לכרך ומנוה היפה לנוה היפה באותה הארץ. מיהו בתוספת' מסיק אהא דתנן ג' ארצות לנשואין,<sup>620</sup> במה דברים אמורים שהיה ביהודה ואירס אשה ביהודה, אבל בן יהוד' שאירס אשה בגליל כופין אותה לצאת שעל מנת כן נשאה, ומשמע שאפילו מנוה היפה לנוה הרע כיון דעל מנת כן נשא'. ולפירוש התוספ' <sup>621</sup> אם אינה רוצה לצא' יש לה דין מורדת. אמנם אין לכם לעשו' מעשה כך כי הירושלמי<sup>622</sup> חולק על התוספת'. וצ"ע [=וצריך עיון] ליישב התוספת' שלא תחלוק על הירושלמי, ורבינו אב"י העזר"י כתב שהירושלמי חולק על התוספ'. אמנם כשהייתי בצרפת ראיתי תשובה בשם רבי' תם שיישב הכל שלא תחלוק הירושלמי על התוספת' והתשובה אינה בידי וגם הירושלמי מאיר בר ברוך.<sup>623</sup>

מהר"ם דן בסוגיה כך: הוא הביא משנה מפורשת ממסכת כתובות ופסק בעקבותיה הלכה ש"אין מוציאין", כלומר שאין לבעל לגרשה. אז הביא מהר"ם מקור מקביל מן התוספתא לכתובות, ממנו משתמע, לפי פירושם של התוספות, שבמקרים מסויימים אפשר לדון אותה כמורדת. אם כן יכול הבעל לגרשה על פי הדין המשתמע מן התוספתא. אך אז הסתייג מהר"ם מן האפשרות הזו "אמנם אין לכם לעשות מעשה כך כי הירושלמי חולק על התוספתא, וצריך עיון ליישב התוספתא שלא תחלוק על הירושלמי". ישנו מקור מקביל בירושלמי החולק על התוספתא, מקור שקיומו הוזכר גם על ידי הראב"ה, ושנדרש מאמץ למדני כדי ליישב אותו עם התוספתא.<sup>624</sup> רק עם יישוב הסתירה שבין התוספתא לירושלמי, מסתבר, אפשר יהיה להתייחס כיאות לתוספתא ולאפשר לדון את האשה כמורדת. יישוב זה כבר נעשה על ידי רבינו תם, כתב מהר"ם, בתשובה שמהר"ם ראה בצעירותו כאשר היה בפריז, אך נכון לעכשיו אין ברשותו לא את התשובה ולא את הירושלמי, כך שהוא לא יכול לא לדעת מה היה היישוב וגם לא ליישב בעצמו.

<sup>619</sup> כתובות קי ע"א. ההפניה בסוגריים נמצאת כבר בדפוס קרימונה.

<sup>620</sup> תוספתא כתובות פי"א ה"ה.

<sup>621</sup> תוספות ד"ה ואינהו כתובות סג ע"ב.

<sup>622</sup> כתובות פי"ג ה"י 1016/38-50.

<sup>623</sup> שם.

<sup>624</sup> בירושלמי אכן מובאת גירסה הפוכה של התוספתא, על פיו יש לכפות רק את מי שמבקש לעבור מארץ לארץ, ולא מעיר לעיר באותה ארץ.

הסתייגותו של מהר"ם מדין התוספתא נובעת, לדבריו, מן העובדה שהוא זוכר במעומעם שישנו ירושלמי חולק. זכרון מעומעם זה מספיק לו כדי לפסול את התוספתא כמקור מספיק לפסיקה, להשיב את פני השואל ריקם ולפסוק שהוא איננו יכול לתת לה גט.

מהר"ם זכר שהסוגיה הירושלמית סותרת, אך הוא לא יכול היה לצטטה. אף על פי כן הוא השתמש בזכרונו החלקי כמקור מוצק דיו כדי לבסס עליו פסק הלכה בשאלה הלכתית רצינית. בתודעתו חסרון הספרים איננו חסרון בידע התלמודי, אלא בעיה טכנית עליה ניתן לפצות באמצעות זכרון מטושטש. יש לציין שלא מדובר כאן בהשלמה אינסטרומנטלית של הידע מתוך הזכרון, הידע אכן לא נמצא לפני מהר"ם, אך דומה שחסרונו לא הפריע לתהליך עיבודו לתוך פסיקת ההלכה.<sup>625</sup>

התשובה החסרה של רבנו תם הוזכרה על ידי מהר"ם פעם נוספת. בחור מרוטנבורג קידש אשה מדורא על ידי שליח. מן ההקשר ברי שהאשה היתה בת טובים, שם אביה היה ר' יהודה מדורא והבחור היה עדיין נער צעיר. הנער עבר לדורא ואבי אשתו שכר לו מלמד שילמד עמו, אך אחר כך חלה הנער, או, לפי גירסה אחרת, מאס בו אבי הכלה ושלח אותו בחזרה לבית אביו עד שיגדל. אחר שנה קרא לו לשוב אל אשתו אך החתן סירב לבוא ואמר שרצונו שהיא תבוא אליו לרוטנבורג. ר' יהודה מדורא ביקש להכריח את חתנו לגרש את בתו, משום שהוא איננו מוכן להיות סמוך על שולחנו בדורא ומבקש לקחתה לעיר הולדתו. תשובה זו העסיקה רבים מחכמי צרפת וגרמניה.<sup>626</sup>

מהר"ם פסק בשאלה זו שהחתן, בן עירו, איננו חייב לגרשה. תשובתו זו לא נשתמרה, אך יש בידינו ארבע תשובות שנכתבו בתגובה אליה, וכן את תשובתו השניה של מהר"ם שנכתבה כתגובה לאחת התגובות. בשלוש מתוך התשובות שנכתבו כתגובה לפסקו של מהר"ם – תשובותיהם של רבי שמואל בן שלמה, אותו אני מבקש לזהות עם ר' שמואל מפלייזא (Falaise), רבו של מהר"ם מהתקופה בה שהה בפריס, ר' יעקב בן יוסף מקלן ור' יחיאל בן יעקב הלוי (יתכן שמדובר בר' יחיאל בן יוסף הלוי, הוא ר'

<sup>625</sup> מדוע, אם כן, לא סמך מהר"ם על זכרונו לגבי תשובת ר"ת באותו אופן שבו סמך עליו לגבי קיומו של הירושלמי? יתכן שהדבר קשור לכך שהסתירה בין התוספתא והירושלמי נזכרה גם בראבי"ה, ויתכן שישנו הבדל בתודעתו בין קיומו של טקסט תלמודי ממש לבין קיומה של תשובה ימי ביניימית. לענייננו אין זה משנה האם קיומו של הטקסט הנעדר נמצא בזכרונו של מהר"ם או גם בספר, כל זמן שהטקסט עצמו איננו נמצא לפניו. את אותה התשובה הזכיר מהר"ם ונסמך עליה גם בד"ק ריח, וגם שם הוא לא ציטט אותה אלא הזכיר את קיומה בלבד.

<sup>626</sup> על הפרשה ר' אורבך, בעלי התוספות, עמ' 529-534. עמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, עמ' 135-136. חמש תשובות יש בידינו לגבי פרשה זו, ובהן מוזכרות גם תשובות נוספות שלא הגיעו לידינו. תשובה ראשונה שכתב מהר"ם ובה הורה שאין לכפות את הנער איננה בידינו. בעקבותיה כתב אבי הנערה לרבני צרפת, ובראשם לרבי שמואל מפלייזא, רבו של מהר"ם, על מנת שיפסקו להיפך. גם תשובות אלו אינן בידינו. שנה מאוחר יותר כתב להם שנית והם כתבו שנית. תשובותיהם נדפסו ברצף בתשובות מהר"ם דפוס פראג סימנים רנ-רנא, וככל הנראה לא הגיעו לידינו של מהר"ם.



יחיאל מפריס) – נפסק שניתן לכוף את החתן לגרשה. תשובות אלו ככל הנראה לא הגיעו לידי של

מהר"ם.<sup>627</sup>

תשובה רביעית נכתבה על ידי רבי אליעזר בן אפרים מקלן, תלמיד וקולגה של מהר"ם, ששלח למהר"ם כמה השגות כנגד פסיקתו ואגב תשובתו העתיק את הירושלמי הנזכר ואת התשובה החסרה של רבינו תם.<sup>628</sup> מהר"ם לא שינה את דעתו בעקבות תגובתו של רבי אליעזר בן אפרים, אך הוא כתב תשובה מפורטת לכל טענותיו, ניתח בחריפות את תשובת רבינו תם וסיפר אגב כך אודות ראשית היכרותו עמה:

גם אנכי ידעתי אותה תשובה שכתבת בשם רבי יצחק בר' ברוך ז"ל [מפי ר"ת<sup>629</sup>] והעקתיה בצרפת מתוספו' מורי הר' שמואל בר' שלמה זצ"ל שהיה לו כתובה בסוף תוספות מכתובות.<sup>630</sup>

אחרי שהעיד על ראשית היכרותו עם התשובה התמודד מהר"ם עם טענותיו של רבינו תם בתשובה זו מבחינה למדנית. תשובתו של מהר"ם נמצאת לפנינו בשני נוסחים. בנוסח הראשון, ממנו הבאתי את הדברים דלעיל, ובנוסח מורחב ומעובד, שבו העתיק מהר"ם את דברי רבנו תם במלואם מתוך מכתבו של

---

<sup>627</sup> התשובה הראשונה בסדרה זו שהגיעה לידינו נכתבה על ידי רבי שמואל בן שלמה, היא ממוענת למהר"ם, הכותב החזיק מולו את תשובת מהר"ם בעניין והוא מתאמץ לסתור את נימוקיו של מהר"ם. עמנואל הסתפק האם מדובר ברבי שמואל בן שלמה מפלייזא רבו של מהר"ם, למרות שמסגרת הזמן, וגם איזכורה של שריפת התלמוד, מוכיחים שמדובר בשמואל בן שלמה מפלייזא (ר' שמואל מפלייזא היה אחד המתדיינים בויכוח על התלמוד). פקפקו של עמנואל נובע מכך שבתשובה של מהר"ם על מקרה זה הוא מזכיר את מה שכתב רבו על סוגיה זו במקרה אחר, ומזכירו בברכת המתים. מכאן שתשובה זו – אם היא של רבי שמואל בן שלמה מפלייזא – לא הגיעה לידי של מהר"ם. כנגד טענתו של עמנואל יש לומר שמהר"ם איננו מתייחס לתשובה זו כלל, גם אם היא נכתבה על ידי ר' שמואל בן שלמה אחר, וממה נפשך, אם התשובה לא עמדה מול עיניו באותה מידה היתה יכולה גם להיכתב על ידי מורו. תשובה שניה נכתבה על ידי ר' יעקב בן יוסף נדפסה בתשובות מהר"ם דפוס פראג סי' רנא(1). חכם זה היה חבר בית הדין בקלן, אורכך משער שהוא הגיע מוורדון שבצרפת לקלן, ר' אורכך, בעלי התוספות, עמ' 530 הע' 47. תשובה שלישית, גם היא נדפסה בתשובות מהר"ם דפוס פראג סי' רנא, נכתבה על ידי רבי יחיאל בן יעקב הלוי". אורכך קבע שאין כל ספק שלפנינו חכם צרפתי, והציע להגיה את שמו לר' יחיאל מפריס, ששמו היה רבי יחיאל בן יוסף הלוי. עמנואל התנגד להצעה זו בטענה שכל עדי הנוסח הקיימים לפנינו גורסים ששם אביו הוא "יעקב", ועל כן המשיב הוא חכם לא ידוע. ר' אורכך, בעלי התוספות עמ' 530, עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו עמ' 135 הע' 23. לדעתי יש לתת משקל רב יותר להצעתו של אורכך, בעיקר משום שרבי יהודה מדורא חפץ לתת משקל שכנגד לתשובת מהר"ם ועל כן ברי שיכתוב דווקא לרבותיו. מה גם שאם העתקות התשובה נעשו כולן מאותו העותק ובאותו המקור היה שיבוש, או אולי לשון קיצור, יכולה הטעות באמת להגיע לכל הנוסחים. השווה גם את תשובת רבי יחיאל מפריס בענין זה, אך כנראה לא במקרה זה, המובאת בתשובות מהר"ם ד"ל סי' קלו. תשובה רביעית בעניין נכתבה על ידי רבי אליעזר בן אפרים, חכם שהיה בקשרים קרובים עם מהר"ם, ר' בהערה הבאה.

<sup>628</sup> רבי אליעזר בן אפרים התגורר בטיינן (Tienen), השוכנת 140 ק"מ מערביית לדורא, ולאחר מכן בקולוניה. התשובה נדפסה בשו"ת מהר"ם דפוס ברלין עמ' 188 סי' פא. על חכם זה ר' עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו עמ' 135 הע' 25. עמנואל משער שרבי אלעזר בן אפרים עבר לקלן "לא יאחר מאמצע שנות הששים של המאה השלוש עשרה" (עמ' 59). תשובת רבי אליעזר בן אפרים נכתבה לא משום שנשאל, אלא משום שביקש לשנות את דעתו של מהר"ם.

<sup>629</sup> ר' עמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, עמ' 869 הע' 15.

<sup>630</sup> עמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, עמ' 869. על תשובת ר"ת גופה ר' שם הע' 17.

רבי אליעזר בן אפרים ושיבץ אותם בתוך תשובתו.<sup>631</sup> בגירסה המעובדת סיפר בהרחבה יתירה על נסיבות ההעסקה של תשובת רבינו תם מסוף התוספות לכתובות:

וכבר נעשה ששלחו ממיידבורק (Magdeburg) לצרפת אצל מורי ה"ר שמואל ב"ר שלמה זצ"ל שהבעל היה חפץ לכוף אשתו לילך אחריו ומורי היה חולה באותה שעה ולא היה יכול לכתוב והראה לי תשובת ר"ת וצוני להעתיקה להם וחתם עליה, דכיון דהוי פלוגתא דרבוואתא עבדינן הכא לחומרא והכא לחומרא.<sup>632</sup>

כעת מתברר כיצד נתקבעה תשובת רבינו תם בזכרונו של מהר"ם ומדוע אין היא נמצאת בידו כעת, מהר"ם היה המעתיק שהעתיק את התשובה עבור מורו כשלמד בפריז. את ההעסקה שלח בחזרה לגרמניה במצוות רבו ועתה, אחר שנים, זכר במעומעם את תוכנה וסמך על זכרונו לשם פסק ההלכה. אך רק כשרבי אלעזר בן אפרים שלח לו את ההעסקה – מי יודע, אולי הוא הועתק מאותו ההעסק שיצר מהר"ם לפני שנים בפריז ושלח לגרמניה – יכול היה לצטטה באופן מלא ולהתמודד עמה מבחינה פרשנית.

למעשה גם באחת התשובות שנכתבו בתגובה לפסקו של מהר"ם בפרשה זו וככל הנראה אל הגיעו לידינו, תשובת ר' שמואל בן שלמה, מזומנת לפנינו עדות אגבית נאה ליחס לחסרון ספרים. ר' שמואל בן שלמה פתח את אגרתו בקינה על שריפת התלמוד שאירעה, כמסתבר, בסמיכות זמנים לכתובת האיגרת:

אזל רוחי ותש כוחי ואור עיני אין אתי, מחמת המציק אשר גברה ידו עלינו במאד, ונפש ומחמד עינינו לקח, ואין בידינו ספר להשכיל ולהבין. שדי יקנא לעמו ויאמר לצרתינו די וכר'.<sup>633</sup>

מפתיחה זו משתמע שהכותב מתאבל על אבדן הספרים ושחסרון הספרים מוחלט כל כך עד ש"אין לנו ספר להשכיל ולהבין". אכן, באותה נשימה הזכיר הכותב גם את אבדן ראייתו, ובסרקום קל אפשר היה לטעון מולו שמה לו ספרים ללא ראייה. אך שתי התלונות הללו נעלמות כלא היו לאור התשובה עצמה, תשובה קצרה ביותר, כ-750 מילה אורכה, המכילה עשרה ציטוטים שונים מהתלמוד הבבלי, ציטוט אחד מהירושלמי ועוד ציטוטים מרש"י ומראשונים אחרים. התלונה על חסרון הספרים היא תלונה רטורית ופוליטית, המלמדת על טרגדיה פוליטית גדולה, אך לא על אבדן של ידע.

במהלך התשובה דווקא מדווח חסרון של ספרים, אך לא מדובר בחסרון של ספרי תלמוד:

<sup>631</sup> הגירסה הראשונה הודפסה בעמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, סי' תמט, והנוסח המורחב והמעובד על ידי מהר"ם עצמו (כפי שהציע כבר עמנואל), נדפס בכמה מקורות מקבילים: תשובות מימוניות נשים סי' כח, שו"ת מהר"ם דפוס לבוב סי' שפ"ו, שו"ת מהר"ח אור זרוע קמז ומקבילות נוספות מכתבי יד, ר' את הפירוט בעמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, עמ' 867 הע' 1.

<sup>632</sup> תשובות מימוניות נשים כח.

<sup>633</sup> תשובות מהר"ם דפוס פראג סי' רנ ור' אורבך, בעלי התוספות, עמ' 455.

ואשתקד בא הדין הזה לפנינו וחייבנו האיש עפ"י האמת<sup>634</sup> ונא בקשתי לכל רואי כתבי לבל יתפסוני על שגיונות, [כי אין לי לא לב ולא ספר, ושר ישראל יחמול על עמו].<sup>635</sup>

הכותב מדווח שזו הפעם השנייה שבה הוא עונה לשאלה הנשאלת והוא פונה אל הקוראים הפוטנציאליים ומפציר בהם "לבל יתפסוני על שגיונות". משמעותה של בקשה זו מסתברת על פי הסיפא "כי אין לי לא לב ולא ספר" כלומר אינני זוכר מה כתבתי אז וגם אין לי עותק של התשובה. ממילא מסתבר שהפצרתו בקוראים היא לבל יתפסוהו בסתירות בין תוכן תשובתו הנוכחית לבין זו הקודמת. אם כן מה שחסר למשיב איננו ספרי התלמוד, גם אם אלו נשרפו, אלא ארכיונו האישי בלבד, המשווה מבחינה רטורית לזכרונו – ואף תפקידו מקביל לו.

אשוב לדון במהר"ם. מן התשובה בדפוס קרימונה סי' לו והתשובה בתשובות מימוניות סי' כח משתמע שהזכרון מחליף את הכתב גם כשהזכרון איננו מתפקד באופן מלא. כלומר די בזכרון שהידע קיים כדי שאפשר יהיה לסמוך עליו. גישה שונה במקצת עולה מתוך תשובה אחרת שכתב מהר"ם שנים אחר כך, כשישב בכלא איזנשהיים, שם חתם על תשובה שכתב לשואליו במלים הבאות:

...תוספי גיטין אין בידי ולא ספרי פסקים בארץ הנגב, וסבבתי כל אלה הדברים כאשר הראוני מן השמים ואם ימצא שהתוס' וספרי הפסקים חולקים עלי בשום דבר דעתי מבוטלת להם כי מה לעני יודע שיושב חושך וצלמות ולא סדרים זה ג' שנים ומחצה. העני הנשכח מכל טובה אסקופה הנדרסת הנקרא בשכבר מאיר ב"ר ברוך זלה"ה.<sup>636</sup>

בשבתו בבית הכלא לא היו בידי של מהר"ם ספרים והתשובה נכתבה "כאשר הראוני מן השמיים", כלומר מן הזכרון. אך מהר"ם הקפיד לכתוב לקוראיו שהם יכולים להשוות את פסקו אל הספרים שעומדים לנגד עיניהם ובמקרה כזה "דעתי מבוטלת להם". התלמוד המצוטט מזכרונו ביושבו בכלא נחשב בעיני מהר"ם כמקור מספיק לפסוק מתוכו, בדומה לירושלמי שבתשובה הראשונה, אך הסמכות ניתנת לספרים הנמצאים בידי קוראי תשובתו.<sup>637</sup>

דומה שבעולמם של שני החכמים שדיווחיהם על חסרון ספרים נסקרו כאן – ר' שמואל בן שלמה ומהר"ם מרוטנבורג – שימשו מסורות אוראליות וספרים פיזיים בעירבוביה, אך לא אלו ולא נחשבו אוטוריטיביים. הן הזכרון האנושי הן הספר המועתק לא נתפסו ככלי בו מונחת התורה למשמרת, אלא כסוכני תיווך חלקיים, המסוגלים להשלים באופנים שונים את הידע העומד לרשות הפוסק. ידע זה קיים

<sup>634</sup> אולי צ"ל "האמור".

<sup>635</sup> ההשלמה על פי כתב יד פרמה 425, דף 113ב סי' קצד, וכנראה שזו הגירסה גם בכתב יד טורונטו 12. ר' עמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, עמ' 136 הע' 26.

<sup>636</sup> תשובות מימוניות נשים, סי' ל. על פרשת הכלא ר' עמנואל, האם סירב מהר"ם ובהפניותיו.

<sup>637</sup> אולי ניתן להסיק מהיגד מפורש זה שסמכות הספרים לא היתה מובנת מאליה לנמעניו.

באופן שלם ומושלם, לא חסר בו דבר, למרות שהוא איננו מונח כגוף אחד בשום מקום – לעתים גם לא בידיו של הפוסק, כמו במקרה מגדל איזנשהיים. אם יש פגם, הריהו רק פגם טכני באופן בו עומד הידע לפני קורא ספציפי ברגע מסויים.

ראינו את התייחסותו של מהר"ם למחסור גנרי של ספרים בימי הביניים, אך ידוע גם כיצד הגיב מהר"ם להיעדר הדרמטי ביותר של ספרים הידוע לנו בימי הביניים, אותו היעדר בו עסק ר' שמואל בן שלמה, שריפת התלמוד בפריס בשנות הארבעים של המאה הי"ג. בשורות הפתיחה של קינתו המפורסמת של מהר"ם, שאף נכנסה אל סדר הקינות בתשעה באב, יצר מהר"ם תמונה רטורית מתוככמת. הדובר בקינה זו פונה אל התורה ומבקש ממנה שתבכה עליו, בעוד הוא מבכה את אובדנה שלה:

שְׁאֵלִי שְׂרוּפָה בְּאֵשׁ לְשִׁלּוּם אֲבֵלֶיךָ | הַמִּתְאַוִּים שָׁכַן בְּחֶצֶר זְבֻלֶיךָ:

הַשּׁוֹאֲפִים עַל-עֵפֶר אֶרֶץ וְהַכּוֹאֲבִים | הַמִּשְׁתּוֹמְמִים עָלַי מוֹקֵד גְּוִילֶיךָ:<sup>638</sup>

התורה נשרפה, והדובר מבכה את אבדנה. אך בה בעת היא עודנה קיימת כנמענת של הקינה, והוא מבקש ממנה לבכות על מר גורלו שלו. הטרגדיה האמיתית, כפי שמתברר משורות אלו, היא זו של הדובר. התורה "עצמה" לא רק עדיין קיימת, היא אף ממונה מבחינה רטורית להיות זו שמתאבלת. שריפת התלמוד כפי שהיא משתקפת בקינה זו היתה טרגדיה פוליטית גדולה ועלבון לאומי שלא היה כמותו, אך הידע – בתודעתו של הדובר – כמו לא נפגע כלל.

הדימוי המטפיזי של התורה השרופה אך הבלתי נשמדת בקינה של מהר"ם עולה בקנה אחד עם הדימוי של הידע התלמודי השלם העולה מסך של מקורות כתובים ואוראליים חלקיים. המחשבה הימי ביניימית על הטקסט התלמודי – ואולי לא רק זה התלמודי – מתחלקת לשני שדות, האחד מטריאלי והשני מטפיזי. מטפיזית התורה קיימת באופן מושלם, והיא יכולה להתגלות בספר חומרי באופן זמני וחלקי. אך היא יכולה להתגלות גם באמצעים אחרים, בציטוטים חלקיים, בפרפרזות, מתוך זכרון ממושטט או כשמועה רחוקה. קיומה איננו תלוי בחפץ הפיזי, התלמוד הימי ביניימי נתפס כקיים ללא ספרים.

## 7.2 הסרון ספרים בראשית העת החדשה

גם את תפקיד הספר בתקופת הדפוס ניתן לבחון באמצעות דיווחים על השמדתו. בשנת 1553 פקד האפיפיור לשרוף את כל ספרי התלמוד במדינות מלכותו. ארבע מהדורות שלמות של התלמוד הבבלי הסתובבו כבר בשוק באותם ימים, לצד מספר מסכתות בודדות ומהדורה אחת של התלמוד הירושלמי,

<sup>638</sup> גולדשמידט, קינות.

והן הועלו על המוקד ונשרפו במספר מוקדים בערים האיטלקיות המרכזיות שהיו כפופות לאפיפיור.<sup>639</sup> קינות אחדות נכתבו על השריפה החדשה, אך הבדל עמוק מסתמן בין הקינה שכתב מהר"ם מרוטנבורג לקינות החדשות, ולא רק משום שמשורר ברמתו של מהר"ם לא היה עוד בנמצא, אלא בשל הבדל קריטי בתפיסת מערכת היחסים שבין האדם והספר. כך, לדוגמה, כתב רבי מרדכי ברבי יהודה בלאניס, המתאר את מה שאיפשרו לנו סדרי התלמוד השונים ומה אין אנו יכולים לעשות עוד עתה, מבלעדיהם:

והדת נתנה באש להעביר / תעודת אל ותגמר כל גמרא  
 ומה נאכל ואין סדר ורעים / תמים דעים לכל רועים בתורה  
 ואיך נשמח ואין מועד ונשים / ומי ישים באפנו קטורה  
 ומי יחכם ואין סדר נזקין / ומי יורה ומי יבין סבא  
 קדשים אין בדינו לסתרה / וסדר טהרות כתית לאורה  
 ואין חידה ואגדה חסידה / מיסדים בפי דורשים כשורה  
 וקנים אין בפייהם עוד נכונה / נבונים שקחו בינה חקירה<sup>640</sup>

אתוס ההיעדר הבא לידי ביטוי בקינה זו הפוך לזה שבא לידי ביטוי בדבריו של מהר"ם. התלמוד נשרף ועל כן הוא איננו קיים יותר, איננו יכולים יותר לחיות על פיו, איננו יכולים לדעת מה הוא אומר, הטקסט נשכח ואבד. תלונות דומות עולות גם מקינות אחרות, למשל מן הקינה הבאה, בטרצה רימה צולעת משהו, של ר' שלמה חזן מאנקונה:

ולעפה אחזתני כי גלמוד  
 נשארתי בלי משנה וגמרא  
 סבה היתה פרא מדבר למוד.

נעדר מני עיון ואגדה  
 נשרפו בשוקים וברחובות  
 וי לן דאבדין צור תעודה

יחשכו רש"י ותוספות  
 אשר פני חכמים מאירים  
 כל אלה גרמו העונות

צר לי כי תנאים ואמוראים

<sup>639</sup> ר' על כך רז קרקוצקין, הצנזור העורך והטקסט, ובהפניותיו.

<sup>640</sup> יערי, שריפת התלמוד, עמ' 47-48

נְשָׂרְפוּ עַד שְׁמוֹתָם סָרוּ מִפִּי

גְּרָמוּ פְּשָׁעִים וְחַטָּאִים<sup>641</sup>

תלונות דומות עולות גם מדבריהם של העושים במלאכת הספר. רבי אברהם פרובאנצ'לו, המביא לבית הדפוס של "חובות הלבבות" מהדורת מנטובה שי"ט, התנצל בסוף ספרו על שלא תיקן את הציטטות התלמודיות ולא ערך אינדקס מלא לפי סדר הש"ס, אותו הוא איננו זוכר.

מאמרי רז"ל חוץ משל מסכת אבות הנחננו על סדר דפי הספר הזה ולא על סדר המסכתות להיות התלמוד בעה"ר בלתי נמצא אצלנו לעת עתה. ולא היה ספק בדינו לשמור סדר המוקדם והמאוחר בפ' ופרק כי הוצרכנו לרשום מקומם ממה שנשאר בזכרוננו עדיין ומדרכים אחרים בלתי סלולים.<sup>642</sup>

מדבריו של פרובנצ'אלו ניכר שזכרון הטקסטים התלמודיים קיים כעת, מבלעדי הספרים, באופן מעומעם כלשהו, וכן ישנם "דרכים אחרים בלתי סלולים" לשחזר באמצעותם את הידע התלמודי, אך הכותב איננו מחשיב אותם כדרכים לגיטימיות. הטקסט התלמודי נחשב כטקסט המוחזק בתוך ספר התלמוד בלבד.

היעדר ספרים לא נגרם רק בשל השריפה, לעתים הוא נגרם בשל סיבות פרוזאיות בהרבה. הדוגמה הבאה, הלקוחה ממכתב שנכתב שנים ספורות לפני שריפת התלמוד באיטליה, מדגימה כיצד התפיסה החדשה על פיה הטקסט שוכן בספר, הופכת את הספר למוצר נחשק שיש בקנייתו ערך מיוחד. התשוקה האינטלקטואלית לובשת פנים צרכניות ומייצרת מיניה וביה כוחות שוק רציניים. האגרת נכתבה על ידי אליה מפיזארו, תלמיד ישיבת סיינה, בשנות הארבעים של המאה ה"ז והיא נמצאת באחד האגרונים האיטלקיים שנועדו כחומר לימוד להוראת כתיבה עברית מליצית. אביו של אליה נפטר והוא פנה באיגרת אל אפוטרופסו, בלשון הקודש ובסגנון איטלקי חגיגי, שיפציר באחיו למלא את בקשתו:

זה ימים רבים העירותי אוון אדו' שאין אומן בלא כלים, כמו פי התחננתי מול יפעתך, רווני, תהיה לי לפה עם אחי, ישמרם צורנו ויחוננם, עד שיגולו רחמי כלם לתת לי ה'שיתא סדרי' אשר זולתו לא מצאתי ידי ורגלי בבית המדרש. כי כימים הראשונים אשר היה לימודי בשיר של פגעים, בפתרון המילות ובתוכות לא היתה לי ידיעה, כאשר ראיתי היום ברוב המדרשות, זה דרכם כסל למו לבלתי רדת לעמקה של הלכה, רק בפגיעה ולא בנגיעה יתהלכו על קליפת הפשט, בלי כונת דקדוקי רש"י ותוספות. ואנכי לא כן נתן לי אלקים נחלה פה במקום הקדש, אשר באמת אלמלא נשתכחה תורה מישראל ראוי הן חברי אלה להחזירה. וגם אמנה הגאון מלמדנו יצ"ו בחיקו ישא ע' פנים שבהן התורה נדרשת, וראוי לקבוע הלכה כמותו בכל מקום. ואני אנה אני בא, אם אין פני הולכים ויוצאים בקרב הפלפולים הנופלים בתוך הישיבה הזאת, מלאה על גדותיה תלי תלים של הלכות, אשר מן הנמנע הוא להיות במחנם אם לא יהיה אצלי ה'שיתא סדרי' כלו. לכן אדו', כי זכאי אתה, תגלגל נא זכות על ידך להשתדל שישלחוהו אלי. וכבר כתבתי אליהם והוריתים הדרך ילכו בה להשיגו אלי בזול בהשתדלות

<sup>641</sup> יערי, שריפת התלמוד, עמ' 50.

<sup>642</sup> יערי, שריפת התלמוד, עמ' 25.

מעלתך. והיה אם לא יפנו אל שאלתי זאת, בי נשבעתי, כי אשלח אנכי עד וינציאה בהוצאה רבה לקחתו אלי משם, כי לא יבצר ממני מי שילוח אלי מעות ככל המצטרך...<sup>643</sup>

אליה מפיזארו, שכבר עבר בישיבות אחרות ובו ללימוד הבסיסי שראה שם, מלא התפעלות מגדולתם בתורה של חבריו ושל רבו, יוסף ארלי.<sup>644</sup> הוא חפץ לקחת חלק ב'פילפול הישיבה', הוא השיעור המתקדם, בו מתבקשים התלמידים להכין חומרים משלהם. אך הוא לא יכול היה לקחת בו חלק כל עוד אין בידו את הש"ס של אביו. לכן העתיר לפני אפוטרופסו כדי שזה ידאג לכך שאחיו ישלחו לו את הש"ס שהותיר אביהם אחריו. באגרת אחרת פירט אליה מפיזארו כיצד בנה מדפים מיוחדים עבור ש"ס זה.<sup>645</sup>

קיומו של ש"ס שלם כחפץ פרטי ששייך לאדם אחד הוא עובדה חדשה בעולם, אך תוך עשרים שנים בלבד מאז צאתו לשוק הפך הסט השלם של התלמוד הנדפס בעיני אליה מפיזארו תלמיד ישיבת סיינה לתנאי הכרחי ללימוד הגמרא. אם יהיה לי החפץ יהיה לי התלמוד, ומבלעדי החפץ גם התלמוד עצמו יהא נעדר.

רצף המקורות שהבאתי לעיל מייצר תמונה חד מימדית במקצת אותה יש לסייג מעט. הבאתי את דבריו של גדול הפוסקים בימי הביניים, מהר"ם מרוטנבורג, והשוויתי את הנחת העבודה שלו לגבי קיומו המוחלט של הטקסט התלמודי גם כאשר הוא איננו נמצא פיזית מולו במלואו, לתפיסתם של שני משוררים זניחים, מגיה אומלל בבית דפוס ותלמיד ישיבה מתחיל יחסית ומפונק משהו, גם אם בעל עברית נאה. שלושתם זקוקים לספר כדי לדעת את התלמוד. ודאי שהמצב יהיה שונה אצל תלמידי חכמים מן השורה הראשונה שבדור. אך אצל תלמידי חכמי סאלו אני מבקש להצביע על שינוי באופן השימוש הריטורי בתלונה על חסרון ספרים.

תלונות על חסרון ספרים הן לחם חוקם של פוסקים המשיבים על שאלות, ספרות השו"ת בימי הביניים ובעת החדשה מלאה בתלונות על חסרון ספרים לפחות כפי שהיא מלאה בתלונות על קוצר זמנו של המשיב. אך ההקשר הקונבנציונלי שבו מוזכר חסרון הספרים משתנה במעבר מתרבות כתבי היד לתרבות הדפוס. בתשובות הימי בינימיות, כמו בתשובת מהר"ם שלעיל, חסרון ספרים מוזכר כהתנצלות מדוע לא ציטטתי את המקור התלמודי כלשונו ורק התייחסתי אל תוכנו (ופסקתי על פיו), זאת, לטענתי, משום

<sup>643</sup> בוקסנבוים, אגרות בית ריאטי, עמ' 82-83.

<sup>644</sup> על אליה מפיזארו ועל יוסף ארלי ר' בוקסנבוים, אגרות בית ריאטי, עמ' 29-36 ובהפניותיו.

<sup>645</sup> בוקסנבוים, אגרות בית ריאטי, עמ' 75-76.

שהספר אמנם חסר אך הוא קיים על המדף ההיפוטיטי באותה רמת קיום כאילו היה קיים שם פיזית. אך מראשית העת החדשה ועד המאה הכ' חסרון ספרים מוזכר כסיבה מדוע לא התייחסתי אל תוכן הדברים.

כך לדוגמה כתב רבי יוסף טאיטצק איש סלוניקי (1465-1546), מראשי רבני הספרדים במאה הט"ז, לרבי יוסף קארו:

תשובה החכם השלם הנעלה גביר ואדיר כמוהר"ר יוסף קארו י"ה, אחרי השלום באתי להשיב לכבוד תורתך גם על ענין המקוואות אשר כתב כ"ת ואחזה דעי להפיק רצון כ"ת רצון שוכני סנה גם כי בזמן אשר היה הויכוח בדבר בעיר הזאת לא נמצאתי פה כי הייתי בעיר שיריס גם כי שם שמעתי שסמכו על תשובת הרשב"א ז"ל ולא היו אז בידי ספרים לעיין בענין ואיתני וגאוני עולם היו אז בעיר הזאת ולכן סמכתי על פסקם. ועתה חקרתי מהנמצאים אז בעיר הזאת אם ידעו איזה דבר מהדברים שעברו אז על נכון ואמתתן יגעתי ולא מצאתי וחצני נערת לבקשת כת"ר לעיין בענין.<sup>646</sup>

טאיטצק כתב כי הוא נמנע מלדון בכשרותו של מקווה מסויים כי "לא היו אז בידי ספרים לעיין בענין ואיתני וגאוני עולם היו אז בעיר הזאת, ולכן סמכתי על פסקם" אבל עכשיו, ששבתי למקומי ולספרייתי, אעיין ואחקור בדבר.

גם בדוגמה הבאה משו"ת צמח צדק (הקדמון) לר' מנחם מנדל קרוכמל איש קראקא, תלמידו של הב"ח (1600-1661) מוזכר חסרון ספרים כסיבה מדוע לא לעיין, בניגוד לנוהג הימי בינימי המתואר לעיל, שבו איזכור חסרון הספרים נועד לתרץ מדוע אני דן במקור בלי לצטטו או בלי לצטטו במדויק אבל בשום אופן לא נועד להסביר מדוע לא דנתי.<sup>647</sup>

ומה שכתב מכ"ת מדין משיכה שלא על דעת קנייה לא רציתי לעיין בזה השתא כיון שמכ"ת ראה בתשובת ר"מ מינץ דפסק דלא מהני ואין דרכי לדקדק אחר הפוסקים האחרונים כשאין חילוק ביניהם ומה גם השתא דאין ספרים שלי מצויים לפני כלל כי בהול אני עליהם והמה שמורים בכיפה מפני הדליקות שמצויים עכשיו.<sup>648</sup>

בפרק זה אספתי עדויות שונות של מחברים על יחסם אל חסרון ספרים. בין אם מדובר על חסרון ספרים גנרי, שהספר במקרה איננו בהישג ידי, שהוא יקר מדי עבורי, או שהוא שמור בכיפה מפני הדליקה, ובין אם מדובר בהיעדר ספרים קטסטרופלי בעל משמעות פוליטית אקוטית, כמו שריפות התלמוד בפרס ובאיטליה. הצבעתי על הבדל קבוע המסתמן בין הדיווחים מימי הביניים, העוסקים בהיעדרם של כתבי יד, לבין הדיווחים מראשית העת החדשה העוסקים בהיעדרם של ספרים מודפסים.

<sup>646</sup> שו"ת אבקת רוכל סי' נ.

<sup>647</sup> מטבע הדברים תיעוד בכתב של חוסר עיון הוא נדיר ביותר, דרכו של עולם שמי שאיננו מעיין גם לא יכתוב זאת בתשובה לשאלה הלכתית ואם יכתוב זאת התשובה לא תישמר שכן היא איננה יכולה לשמש כתקדים. שתי הדוגמאות הנדירות שלעיל הובאו במסגרת תירוץ רטורי מדוע התשובה התעכבה.

<sup>648</sup> שו"ת צמח צדק (הקדמון) סי' סא.



בימי הביניים, כאשר כל העותקים הקיימים היו עותקים חלקיים בלבד של התלמוד, ברי היה לכל מי שלקח ספר בידו שהוא מחזיק עותק צדדי וחלקי בלבד של החיבור השלם. הטקסט נתפס כקיים באופן אפריורי, ולכן, למעשה, כבלתי ניתן להשמדה. הספרים נתפסו כשיקוף חלקי של הטקסט, שאמנם מאפשר לאדם המחזיק אותם לצרוך את הטקסט, אך הם אינם אחראיים להשרדותו.

עם הדפסת התלמוד כמו הוצמד הטקסט במחשבתם של הקוראים אל החפץ. ממילא החזקתו של הספר הפיזי הפכה להיות תנאי הכרחי לצריכתו של הטקסט, והיעדרו של הספר הפכה שקולה לאבדנו המוחלט. אכן, מול הצעה פרשנית זו ניתן לטעון בצדק שדווקא משום שישנם עותקים רבים הרי הטקסט נפוץ, כביכול, והוא איננו ניתן להשמדה. אך הטענה ההיסטורית שאני מבקש לטעון איננה מתייחסת לפיזיקליות של הטקסט, וגם לא להסתברות המתמטית או הלוגית של סיכויי הישרדותו. טענתי לקוחה מתחום האנתרופולוגיה והיא נוגעת לשינוי שחל באופן ההתייחסות של האדם אל החפץ שבידו. מבחינה זו הנתונים שלפנינו אינם משתמעים לשני פנים. הממצא שלפנינו מראה, כנגד האינטואיציה המודרנית, שהתגובה אל אבדן הספר הנדפס הריהי תגובה אל אבדן של ידע ואילו התגובה אל אבדן הספר המועתק ביד היא כאל טרגדיה פוליטית ואל אסון כלכלי גדול, אך לא אל אבדן של ידע. ממצא זה דורש הסבר, ובהסבר אפשרי שכזה, השוזר את ממצאי לכל אורך פרקי העבודה, רצוני לחתום הן את הפרק הנוכחי והן את העבודה כולה.

## אחרית דבר – המטפיזיקה של החפץ

פתחתי את הפרק האחרון בכך שרק לעתים רחוקות אנו קוראים על משמעותו של הספר כחפץ פיזי, ובדרך כלל יהיה זה באחד משני אירועים, תיכף ליצירתו של הספר או תיכף להשמדתו. שני תתי-הפרקים הקודמים הוקדשו לסקירת תיאורי ספרים סמוך להשמדתם או מול חסרונם. כעת אני מבקש לעבור לסקירה חוזרת של שני דיווחים על יצירת ספרים בהם פתחתי את ההקדמה לעבודה זו. כזכור, בידינו נמצאים שני טקסטים המתארים את כתב יד ליידין של התלמוד הירושלמי. הראשון הוא קולופון כתב יד ליידין, שנכתב על ידי רבי יחיאל בשנת 1289 ברומא ומתעד את יצירת כתב היד, והשני הוא קולופון מהדורת ונציה, שנכתב על ידי יעקב בן חיים בוונציה בשנת 1523, ומתעד את יצירת המהדורה הנדפסת על פי כתב היד המוגה. שני הטקסטים מתארים את אותו כתב יד, אך בהפרש של 234 שנה. בפתיחת העבודה השוויתי ביניהם לראשונה והראיתי שהערכת איכות כתב היד ומידת השיבוש שלו השתנתה מן הקצה אל הקצה במהלך השנים הללו. כעת, אחרי שניתחתי בפרקים הקודמים את המידע ההיסטורי העולה משני הקולופונים הללו, אני מבקש לשוב ולקרוא אותם ולהציע הסבר להבדל זה.

בסוף כתב יד ליידין כתב רבי יחיאל כך:

אני יחיאל בירבי יקותיאל בירבי בנימין הרופא נבתיא, כתבתי זה הספר ירושלמי מסדר זרעים ומסדר מועד / מסדר נשים וישועות<sup>649</sup> לר' מנחם בירבי בנימין והעתקתי מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאד, ומה שיכולתי להבין ולהשכיל הגהתי בו כפי עניות דעתי ויודע אני שלא הגעתי לתכלית השיבושים והטעויות אשר מצאתי בהעתק ההוא ואפילו לחציים...

הספר ממנו הועתק כתב יד ליידין איננו בידינו ולמרות השערות רבות שהועלו בעניין אין כל אפשרות להעריך עד כמה היה משובש והאם יש לתלות את הערכתו של המעתיק בשיבוש "אמיתי" או בחוסר היכרות עם לשונו ודרכו של הירושלמי.<sup>650</sup> אלא שלא רק אנו איננו יכולים להעריך הערכה אובייקטיבית את מידת השיבוש, למעשה גם רבי יחיאל עצמו, סופר כתב היד, שהכיר גם הוא את הספרות התלמודית על פי מצאי כתבי יד חלקי ומקרי, לא יכול היה ליצור הערכה ריאלית שכזו. משום כך אין שום אפשרות לקבל את דבריו כפשוטם. הערתו של רבי יחיאל איננה יכולה להעיד דבר על איכותו ה"אובייקטיבית" של אביו של כתב יד ליידין או של כתב יד ליידין עצמו, ולכן אין לראותה אלא כמייצגת נאמנה של הלך המחשבה הימי ביניימי על הספר המועתק ביד.

<sup>649</sup> כזכור לכתב היד יש שני קולופונים, האחד בסוף סדר מועד והשני בסוף כתב היד. הנוסח שלהם זהה מלבד שמות הסדרים.

<sup>650</sup> לדיונים קודמים בשאלה זו ר' זוסמן, הקדמה, עמ' יח-יט, וכן עמ' כב ובהפניותיו.

רבי יחיאל כתב שהוא ייצר "ספר", כלומר עותק של ירושלמי, שעל אף שהוא מתוקן כמיטב יכולתו שלו, שלפי עדותו איננה גבוהה ביותר, הריהו משובש להפליא. הטופס המונומנטלי שיצר (מונומנטלי בעינינו, בני תקופת הדפוס) המועתק בכתיבה איטלקית מקצועית על גבי מאות דפי קלף גדולים ויפים, ובו העתקה של התלמוד הירושלמי כולו, לא נחשב בעיניו אלא כעותק צדדי, זניח ומשובש. כתב יד ליידין התגלגל אל בית הדפוס של דניאל בומברג בוונציה וממנו נדפסה מהדורת הירושלמי הראשונה. יעקב בן חיים תיאר אותו, לצד כתבי יד אחרים שהגיע אל בית הדפוס, כך:

עד כאן מצאנו מתלמוד זה, ויגענו רבות לשלוח אגרות ושליחים בכל המקומות ורצנו ויגענו ולא מצאנו אלא ארבעה סדרים אלו, וחקקנו אותם בחקיקות בכלי עפרת וברזל בעיון גדול ושקלנו וטרנו בהם הרבה ללכת בדרך אמת, בגירסות הישרות, עם שלושה טפסים אחרים מדויקים שהיו לפנינו כאשר היינו מגיהים בחיבור זה.<sup>651</sup>

שני הקולופונים המצוטטים מתארים את אותו הטקסט, אך ישנו הבדל קריטי בין הגישות המיוצגות בהם. בקולופון הימני בניימי מתואר כתב היד כמשובש ואילו בקולופון הדפוס מתואר אותו כתב יד כאחד מהטפסים המדויקים שעמדו לפני המגיהים. גם לפחות אחד מכתבי היד הנוספים שעמדו לפני המדפיסים נמצא לפנינו, הלא הוא כתב יד וטיקן 133, וגם שיבושיו הרבים אינם שונים באופן מהותי מאלו שבכתב יד ליידין, ואם אפשר היה למדוד שיבושים אז כתב יד וטיקן 133 היה מצטיין בהם לגרועותא דווקא, יחסית לכתב יד ליידין. כיצד קרה שאותו טקסט מתואר פעם אחד כטקסט משובש ופעם אחת כטקסט מדויק? גירסאותיו של כתב יד ליידין לא נתקנו מאליהן עם הגיעו אל בית הדפוס, מה שהשתנה הוא המעריך ואופן המחשבה שלו על מעשה ידיו.<sup>652</sup>

בדבריו של רבי יחיאל נמצא השוואה ברורה של כתב היד שלפניו אל מקור אחר, הרי אין אפשרות לדווח על שיבושו וטעות אלא מתוך השוואה היפותטית. למה משווה רבי יחיאל את מעשה ידיו? ודאי לא לעותקים אחרים של התלמוד הירושלמי, שאילו היו בידיו ודאי היה מעתיק מהם ולא מזה המשובש.<sup>653</sup> ר' יחיאל השווה את כתב היד שלפניו אל תלמוד מדומיין, מטאפיזי ושלם, שאיננו מעוגן בספר פיזי כלל. הווריאנטיות של הטקסט שמציג כתב היד וחד פעמיותו של כתב היד אינם מוזכרים בדבריו של רבי יחיאל כמאפיינים של תרבות הספר, וניכר שרבי יחיאל לא חשב על הווריאנטים הללו

---

<sup>651</sup> מובא כאן בתרגום. לדיון על הארמית המקורית, כמו גם על זהות כתבי היד השונים בהם נעשה שימוש בבית הדפוס, ר' לעיל פרקים ג-ה.

<sup>652</sup> בניגוד לפירושו של ליברמן, ירושלמי הוריות, שראה בקולופון כתב היד תיאור ריאלי.

<sup>653</sup> כפי שהציע ליברמן, מבוא ליידין, עמ' 5 (ללא מספור עמודים), ובדיונו של זוסמן שהוזכר לעיל.

כעל תכונה המאפיינת את הספר שלפנינו. אם הם נחשבו למשהו, הם נחשבו למאפיין של שיבושו של הספר בהשוואה לתלמוד השלם.

ר' יחיאל ייצר, כזכור, "ספר", כלומר עותק, של התלמוד הירושלמי. אך יעקב בן חיים לא העיד על ייצור "ספר" נוסף של התלמוד הירושלמי. נושא המשפט שלו הוא ה"ד" סדרין", ארבעת סדרי התלמוד. הוא אמנם קרא ב"טפסין" שאחד מהם הוא ה"ספר המשובש" של רבי יחיאל, אך הוא לא ייצר על פיהם בבית הדפוס עותק, אלא, בתודעתו, את התלמוד עצמו.

רבי יחיאל העיד על עצמו "כתבתי זה הספר...", הפעולה היצרנית שהוא ביצע היא הכתיבה, והיא נלוותה לפעולת תיקון הטקסט על פי מיטב יכולתו – "ומה שיכולתי להבין ולהשכיל הגהתי בו כפי עניות דעתי". לעומת זאת יעקב בן חיים לא העיד על פעולת יצירת הספר, כלומר על יצירת עותק נוסף בשרשרת מסירת הטקסט. הוא הזכיר בדבריו שלושה פעלים שהובאו בשתי צורות, בצורת עבר רבים, "ושקלינן וטרינן" ובצורת שם פעולה, "למיהך", שינוי המראה שהשקילה והטירה, כלומר המשא ומתן, נועד על מנת ללכת בדרך אמת, כלומר לבחור את הנתיב הנכון על פני אלה השגויים. פעולתם היצרנית של המגיהים בונציה היתה הליכה בדרך האמת בגירסאות הישורות, לא יצירה של עותק חדש תוך תיקון טקסט משובש, כך שהעותק החדש יהיה משובש מעט פחות מקודמו, אלא הליכה בנתיב אחד, אמיתי ומוחלט, שקיים כביכול מקדמת דנא. הטקסט לא "נוצר" ולא "מועתק", אלא מתואר כמסלול שבו פסעו המגיהים, מסלול שהיה קיים, כמשתמע, עוד לפני שפעלו את פעולתם.

מטרת השקלא וטריא אצל רבי יחיאל היתה תיקונו החלקי של הטקסט המועתק, הוא למד את הטקסט של אביו של כתב יד ליידן ואז תיקן אותו תוך כדי יצירת העותק החדש, כך שהעותק החדש מציג טקסט מתוקן שניטל מהעותק הישן. לעומת זאת מטרת השקלא וטריא אצל יעקב בן חיים לא היתה תיקון הטקסט אלא "הליכה בדרך האמת".

כתב יד ליידן לא ניתקן מאליו במעבר משלב יצירתו לשלב הדפסתו. ההבדל בהערכת איכותו נובע מתודעת הכותב. רבי יחיאל ביקש לתקן במידת האפשר את כתב היד המשובש, ולכן שימש עבורו כתב היד כמקור המשובש אותו ביקש לתקן. לעומת זאת פעולתם של מגיהי הדפוס מתוארת כפעולה אוטונומית, שנעשית לפחות מבחינה רטורית לצד כתבי היד אך לא מתוכם, כתבי היד מתוארים כמונחים לפנייהם, "דהוון קדמנא כד הוינא מגהין בהאי חיבור' [א]", הטפסים עמדו לפני המגיהים בעת

השקלא וטריא, והם כמו נועדו ללוות את המגיהים בעת הגהת החיבור. מתיאור אופן ההגהה משתמע שהטפסים הם אלו שמכווינים את המגיהים אל דרך האמת. הפעולה נתמכת על ידי כתבי היד אך איננה עוסקת בהם. הפעולה מתייחסת אל "החיבור", או אל ה"ד" סידרין", עצמם.

הקולופון של רבי יחיאל משקף תמונת עולם על פיה התלמוד היה קיים פעם בנוסח שלם אך המעתיק תופס את כתב היד שמולו כהעתק חלקי, פגום ומשובש אל של אותו תלמוד אידילי. הוא ניצב, רטורית, בשולי ההיסטוריה הטקסטואלית של כתב היד וכל מאמציו לא יצליחו אלא לקרב אותו כהוא זה אל התלמוד השלם. לעומת זאת מפגינה לשונו של קולופון המהדורה הנדפסת את הרעיון על פיו הטקסט ה"אמיתי", בווהרו הראשון, טקסט מדומיין שאיננו שוכן באף אחד מהעותקים המדיוואליים, קיים באופן מטפיזי בהווה והוא יכול להיות מופק עד גמירא באמצעות טכניקת שילוב של כמה כתבי יד ימי ביניים חלקיים. בקולופון כתב היד הובע הרעיון שהחפץ המיוצר הוא עותק הנובע מתוך העותק הישן, כלומר ה"ספר" כרעיון איננו ניתק בעיני המעתיק מההיסטוריה החומרית שלו כפי שהתגלגלה עד אליו. לעומת זאת בקולופון המהדורה הנדפסת המדפיסים כלל לא ייצרו עותק, אלא את התלמוד עצמו, וכתבי היד, ה"חומרים" מהם הוא נוצר, לא שימשו אלא כמעין סימני דרך המסייעים להם לפסוע בדרכו האמיתית של התלמוד.

הן בתודעתו של רבי יחיאל והן בתודעתם של מדפיסי ונציה ישנו טקסט שלם של התלמוד, תלמוד מדומיין, אידילי ושלם. אצל רבי יחיאל התלמוד המדומיין גרם לו להמעיט בהערכתו את כתב היד שבידיו ואת יכולתו לתקן את גירסאותיו. ואילו אצל מדפיסי ונציה התלמוד המדומיין איננו רק ישות מדומינת, מטפיזית, המשווה תדיר אל המצאי החסר שבידינו, אלא פוטנציאל ממשי שנמצא בהישג יד. אצל רבי יחיאל אין כל אפשרות ולכן גם לא יומרה להניח את התלמוד השלם בספר פיזי, ואילו בתודעת המדפיסים התלמוד המדומיין השלם הוא התוצר שהם מוציאים מתחת ידיהם. תוצר שמטרתו אחת – להצמיד את הטקסט המטאפיזי אל הספר החומרי, לא להדפיס עותקים של התלמוד, אלא לחזור ad fontes, אל המקורות, ולייצר מחדש את התלמוד עצמו, כחפץ. לייצר חפץ מטאפיזי.

בחמשת הפרקים הראשונים של עבודתי תיארתי את העבודה האינטנסיבית, בעלת האופק המשיחי, של מדפיסי ונציה. כיצד הפיקו תוצר שבעיניהם היה סופי ומוחלט ואמור היה לחתום את ההיסטוריה של התגלגלות התלמוד הירושלמי. את מאות ההגהות הממלאות את גליונות כתב יד ליידן הצעתי לראות

כנסיון להצמיד את הטקסט הכתוב אל הדימוי המדומיין. למלא את החסרונות שבטקסט ולהפכו לדומה כמידת האפשר לתלמוד האידיאלי. בפרק השישי תיארתי את מפעלו של רבי שלמה סיריליאנו, הקורא המתועד הראשון של התלמוד הירושלמי, והראיתי כיצד הוא אימץ, מחד, את התשוקה להפיק בכתב טקסט שלם יותר מכפי שנעשה לפניו, אך מאידך לא קיבל את התוצאה הוונציאנית כפשוטה כלל וכלל, ואת מהדורת ונציה לא החשיב אלא כטופס נוסף, משובש במידה, שגם אותו צריך לתקן. את מפעלו ביקשתי לקרוא כמייצג נאמנה של קריאה מסורתית בטקסט התלמודי, קריאה שאיננה רואה בטקסט הכתוב את התלמוד המלא אלא מקור ללימוד שאותו צריך "להחיות" באמצעות לימודו. חידושו של סיריליאנו הוא כנסיון להוריד לכתב את התלמוד הגלמוד. המחשבה על השיבושים הטקסטואליים הרבים ועל האפשרות לתקנם זוהתה בתודעת בני התקופה עם מורשת ימי הביניים, וממילא שאלת האתיקה של הגהת הטקסטים הפכה בתודעתם לשאלה על משמעותה של התקופה, על היחס לעבר ועל הגדרת ימי הביניים כתקופה היסטורית תחומה ונבדלת.

האם נכשלו מדפיסי ונציה במלאכתם? כך שאלתי בתחילת הפרק השביעי. ועתה אני חושב שניתן לענות – לא, לא נכשלו. אך השינוי שהם יצרו במלאכתם לא היה שינוי בהיסטוריית הטקסט של הירושלמי ולא באופן המשיחי של פעולת תיקון התלמוד, שכן הטקסט לא חדל מלהשתנות ולומדים לא הפסיקו מלתקן אותו. למעשה השינוי שהם יצרו כלל לא היה שינוי אונטולוגי, אלא שינוי אנתרופולוגי. הם, שפעלו בשנים הראשונות של המאה הט"ז, כאשר הדפוס כבר יצא מגדר של אמצעי הפצה גרידא והחל לעשות את צעדיו הראשונים כטכניקה שניתן לעצב לפי מטרות מוגדרות, הצמידו – בתודעתם ובתודעת לקוחותיהם – את הספר הימי ביניימי המדומיין, המטפיזי, אל החפץ החדש. מהדורת התלמוד נקראה על ידי סיריליאנו בתחילת שנות השלושים ולא נתפסה כסוף ההתפתחות של התלמוד הירושלמי, אך התגובה הדרמטית לאובדנה, יחד עם מהדורות התלמוד ושאר הספרים העבריים, עשרים שנה מאוחר יותר בכיכרות המרכזיות של ערי איטליה, גילתה למפרע את מה עשה הדפוס – החיבור הוצמד בתודעת הקוראים אל הספר הפיזי.

בטוחני שכל אחד מן הקוראים של אחרית דבר זו, חניכי חמש מאות שנות הדפוס, מכיר את התחושה שמרגע שרכש עותק של ספר הרי החיבור מצוי בכיסו ועתה אין הוא חייב לקרוא. שמשעה שהש"ס יושב בארון, שוב אין לנו צורך לסיימו, הרי "שלנו" הוא, רכושנו הוא. את זכרוננו הפקדנו בחפץ.

אשליה זו מהווה חלק מאופן עיצובו המכוון של הספר הנדפס מראשיתו, כמוצר צריכה שיוקרתו באה  
לו בשל משמעותו המטפיזית.

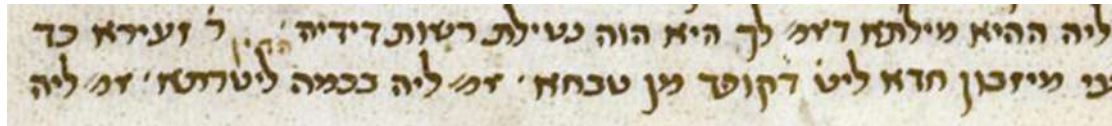
## נספחים

### נספח א - השלמות ממקורות משניים – עין יעקב

חלקו הראשון של ה"עין יעקב", פירוש אגדות הש"ס לר' יעקב ן' חביב, על סדרי זרעים ומועד נדפס בשנת רע"ו 1516, בסלוניקי.<sup>654</sup> הספר מציג ליקוט של אגדות ש"ס בבלי, אליהם הוסיף המחבר ליקוט של אגדות מן הירושלמי שנלקח מתוך שני מקורות. האחד הוא כתב יד של ליקוט ימי ביניימי של אגדות הירושלמי והשני הוא כתב יד שלם של שקלים נו"ב, שניהם אינם בדינו. נוסח אגדות הירושלמי המובא בעין יעקב הוא נוסח ייחודי, שאיננו תלוי באף אחד מעדי הנוסח שלפנינו ועל כן הוא מהווה עד נוסח נוסף לירושלמי.<sup>655</sup> כפי שאראה להלן, גם ה"עין יעקב" עמד לפני פיצקטון כמקור להגיה מתוכו את כתב יד ליידין.

ברכות פ"ב ה"ז 23/10

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133	עין יעקב	הנוסח המשולב
אמי ליה בכמה ליטרתא? אמי ליה בחמשיין	אמי ליה בכמן הוא ליטרתא? אמי ליה בחמישיין	א"ל בכמה הדין ליטרא? א"ל בחמשיין	אמי ליה בכמה [הדין] ליטרתא? אמי ליה בחמשיין



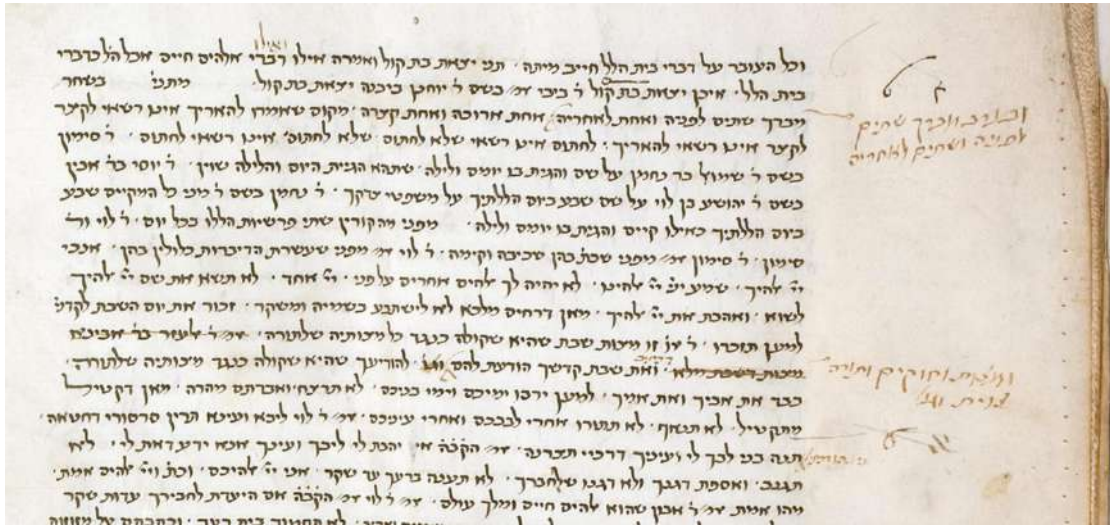
כרך א' דף 10א

בסוגיה זו ההגהה פשוטה במיוחד. כפי שמשתקף בטבלה, המקור היחיד שמכיל את המילה "הדין" הוא האגדות המלוקטות בעין יעקב. דבר איננו חסר בניסוח הקצר שבכתב יד ליידין, ואילו היה פיצקטון רוצה יכול היה ליטול את המילה "ההוא" מכתב יד וטיקן 133, יתכן שבחר דווקא את "הדין" מה"עין יעקב" משום שמדובר במילה ארמית.

<sup>654</sup> ר' להמן, עין יעקב.

<sup>655</sup> ר' שפר, סינופסיס לתלמוד ירושלמי, הקדמה. וכן זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח.





כרך א דף 3 ב

בתמונה זו ניתן לראות כמה סוגי הגהות.<sup>656</sup> כולן מסומנות באופן זהה. בשורה הראשונה הגיה פיצקטון כך: "יצאת בת קול ואמרה אילו [ואילו] דברי אלהים חיים" ובשורה השלישית גם ההגהה הבאה, "מתני' בשחר מברך שתי לפניה ואחת לאחריה [ובערב מברך שתי לפניה ושתי לאחריה] אחת ארוכה ואחת קצרה". שתי ההגהות הללו, נמצאות, כמו תשעים אחוז מההגהות האחרות בזרעים ובסוטה, בכתב יד וטיקן 133.<sup>657</sup>

לעומת שתי הגהות אלו מחיקת המשפט "אמ' ר' אלעזר בר' אבינא. מצות דשבת מלא" והחלפתו ב"דכתיב", וכן הוספת ה"נינהו" ומחיקת הנו"ן הסופית מן המילה "אין" לא נעשו לפי וטיקן 133. הגהות אלו משנות את מובן הסוגיה מעיקרו ואינן יכולות להיות מסברה.<sup>658</sup> נוסח זהה לנוסח שייצר פיצקטון נמצא לפנינו בציטוט של הפסקה ב"עין יעקב". להלן נוסח הפסקה בה אנו עוסקים מתוך אגדות הירושלמי שנדפסו ב"עין יעקב" (דף צו ע"ב, ללא מספור עמודים<sup>659</sup>):

<sup>656</sup> הסימון "6א" בשוליים מתייחס אל החלוקה לדפי הדפוס, הוא נעשה על ידי 'ן אדוניהו ואתייחס אליו בהמשך.

<sup>657</sup> עמ' 24.v.

<sup>658</sup> הן היו יכולות להיעשות כמובן גם מתוך הבבלי (עירובין יג ע"ב) ומתוך טופס משניות, או מזכרונו של פיצקטון, אך אין צורך להניח שנעשתה כאן עבודה מורכבת יותר מהעתקה פשוטה מוטיקן 133. סוגיה זו בכתב יד וטיקן 133 מוגהת בכבודות, כפי שנראה בתמונה. חלק מן הסוגיה הוגה בין השורות וחלק אחר הועתק בשלמותו בשוליים התחתונים של הדף, תוך הפניה באמצעות עיגול מזונוב. ההגהה נעשתה בימי הביניים, ובמאמרי על כתב היד עסקתי בה באריכות ויהייתי שהגהה זו, כמו הגהות אחרות על כתב היד, נעשתה מתוך ציטוט ב"אור זרוע" לרבי יצחק מווינה. ר' מאיר, וטיקן 133.

<sup>659</sup> על חסרון מספרי העמודים בדפוס סלוניקי ר' יערי, הדפוס העברי בקושטא.

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133 <sup>660</sup>	עין יעקב	הנוסח המשולב
<p>זכור את יום השבת לקדש' למען תזכרו. ר' או': זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה. אמ' ר' אלעזר בר' אבינא. מצות דשבת מלא</p> <p>ואת שבת קדשך הודעת להם וגו'.</p> <p>להודיעך שהיא שקולה כנגד מצותיה של תורה.</p> <p>כבד את אביך ואת אמך. למען ירבו ימיכם וימי בניכם. לא תרצח. ואבדתם מהרה. מאן דקטיל מתקטיל.</p> <p>לא תנאף. לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. אמ' ר' לוי. ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה תנה בני לברך לי ועיניך דרכי תצרנה.</p> <p>אמ' הקב"ה. אין יהבת לי ליבך ועיניך אנא ידע דאת לי. לא תגנב. ואספת דגנך ולא דגנו של חברך.</p>	<p>זכור את יום השבת למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי. ר' או' זה מצות שבת ששקולה כנגד כל המצות שני ועל הר סיני ירדת ותתן לעמך תורה</p> <p>ואת שבת קדשך הודעתה להם א"ר אלעי בר אבינא להודיעך שהיא שקולה כנגד כל המצוות.</p> <p>כבד למען ירבו ימיכם לא תרצח ואבדתם מהרה מן דקטיל מתקטיל</p> <p>לא תנאף לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. א"ר לוי ליבא ותנינא תרין סרסורי דחטאה תנה בני ליבך עלך ועיניך דרכי דכת תצרנה</p> <p>אמ' הק" אין יהבת לי ליבך ועיניך אנא ידע דאת דידי. לא תגנב ואספת דגנך ולא דגן חברך.</p>	<p>זכור את יום השבת למען תזכרו ור' אומר זו מצות שבת</p> <p>דכתיב ואת שבת קדשך הודעת להן ומצות וחוקים ותורה צוית לנו ביד משה עבדך להודיעך שהיא שקולה כנגד כל המצות.</p> <p>כבד את אביך למען ירבו ימיך לא תרצח ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל</p> <p>לא תנאף ולא תתורו אחרי לבבך וגו'. אמר ר' יצחק עינא וליבא תרי סרסורי דחטאה נינהו דכתיב תנה בני לברך לי ועיניך דרכי תצרנה.</p> <p>אמ' הקב"ה אין יהבת לי ליבך ועיניך אנא ידע דאת דידי. לא תגנב ואספת דגנך ולא דגן חברך.</p>	<p>זכור את יום השבת לקדש' למען תזכרו. ר' או', זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה. אמ' ר' אלעזר בר' אבינא. מצות דשבת מלא</p> <p>[דכתיב] ואת שבת קדשך הודעת להם וגו' [ומצות וחוקים ותורה צוית וגו']. להודיעך שהיא שקולה כנגד מצותיה של תורה.</p> <p>כבד את אביך ואת אמך. למען ירבו ימיכם וימי בניכם. לא תרצח. ואבדתם מהרה. מאן דקטיל מתקטיל.</p> <p>לא תנאף. לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. אמ' ר' לוי. ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה [נינהו]. דכתיב תנה בני לברך לי ועיניך דרכי תצרנה.</p> <p>אמ' הקב"ה. אין יהבת לי ליבך ועיניך אנא ידע דאת לי. לא תגנב. ואספת דגנך ולא דגנו של חברך.</p>

מעקב אחרי ההבדלים המפורטים בטבלה מלמד שפיצקטון נטש בנקודה זו את כתב יד וטיקן והגיה את הקטע על פי ציטוטו ב"עין יעקב". אכן, ניתן להניח שעמד לפניו כתב יד נוסף שזה היה נוסחו, ואף על פי כן, ומכיוון שה"עין יעקב" נדפס בסך הכל שבע שנים לפני הירושלמי, דומני שיש להעדיף את הגלוי על הנסתר. יתכן שהסיבה שפיצקטון העדיף את נוסח ה"עין יעקב" בנקודה זו היא משום שנוסח כתב יד

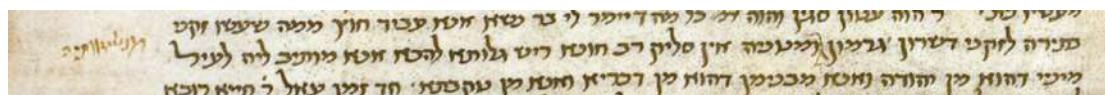
<sup>660</sup> נוסח הפסקה מכתב יד וטיקן 133 מועתק כאן יחד עם ההגהות מה"אור זרוע", שעמדו בוודאות לפני פיצקטון.

וטיקן 133 הוגה בכבודות, והתוצאה נראית, על פני השטח, מבלבלת ואולי בעיניו של פיצקטון יצרו התיקונים הרבים רושם שפיסקה זו משובשת במיוחד.<sup>661</sup>

כלאים פ"ט ה"ד 174/43, 174/49, 175/3, 175/7, 175/18, 175/46

מדובר בחטיבת אגדה ארוכה במיוחד.<sup>662</sup> מכיוון שכתב יד וטיקן 133 מכסה גם את מסכת כלאיים והיה פתוח לפני פיצקטון הוא יכול היה להגיה את החטיבה הזו ממנו, אך מסיבה כלשהי בחר פיצקטון להגיה חמש הגהות עוקבות דווקא על פי גירסת הדברים בעין יעקב.<sup>663</sup>

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133	עין יעקב	הנוסח המשולב
חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון ומנוניה...	חוץ שעשו זקני בתירה לזקני דהרדיא מה עבד דשרון גרמיה וממוניה...	חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון מן נשיאותא ומנוניה...	חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון [מנשיאותיה] ומנוניה...
אמ' ר' יוסי בר בון כי אתון תלתני יומיא ילף רב מיניה כללא דאורייתא...	א"ר יוסה בר רבי בון כי אתון תלתין ילף רב מיניה כל כללא דאורייתא...	א"ר ייסא בר בון כל אינון תלתין יומין ילף רב מיניה כל כלליא דאורייתא...	אמ' ר' יוסי בר בון כי[ל] אתון תלתני יומיא ילף רב מיניה כללא דאורייתא...
אמ' ליה חמי לילי וחמי ליליא ויהב אצבעתיה עליה ואינשמת.	א"ל חמי לילי וחמי לילה ויהב אצבעיה עליה ואינשמת.	א"ל חמי לה לי וחמי לה ליה ויהב אמבעיה עליה ואינשמת.	אמ' ליה חמי לילי וחמי ליליא [לה לי וחמי לה ליה] ויהב אצבעתיה עליה ואינשמת.
אי... לכם עוברות שבארץ יש' אפילו כן לא הוינא...	אי... לכם עוברות שבארץ ישראל ואפילו לא הוינא אנא...	אי... לכן עוברות שבארץ ישראל ואפילו כן אמ' ליה לא הוינא אנא...	אי... לכם עוברות שבארץ יש' אפילו כן [אמר ליה אנא] לא הוינא...
ולסופא חמא דורגין דידיה וכהו עינוי...	ובסופה חמה דרגין דידיה ובהין עינוי...	בסופא חמא ורגזון ידיה וכהיין עינוי...	ולסופא חמא דורגין[ז] דידיה וכהו עינוי...



כרך א דף 73א

<sup>661</sup> במאמרי, מאיר, וטיקן 133, הראיתי שהגהות אלו בכתב יד וטיקן 133 נעשו על פי ציטוטי ירושלמי אצל ראשוני אשכנז.

<sup>662</sup> כל החטיבה כפולה במסכת כתובות פ"ב ה"ג 1009/1-1011/43. יש לציין שאף אחת מההגהות שיצוינו להלן אינן נמצאות בכתובות, וגם מפה, כמו ממקומות אחרים, ראיה שפיצקטון לא הגיה על פי מקבילות.

<sup>663</sup> הבאתי תמונות רק של הראשונה על מנת לחסוך במקום.

כפי שניתן לראות בטבלה כל חמש ההגהות נלקחו מן העין יעקב, כנגד עדותו של וטיקן 133. בהגהה הרביעית "אפילו כן [אמר ליה אנא]", נעשתה הן סלקציה והן מניפולציה קלה על הטקסט על מנת להמעיט בשינויים. המלים "אפילו כן" מופיעות בעין יעקב, אך פיזקטון פירש את הביטוי כולו כהכפלה ובחר רק את חציו השני. כמו כן הזיז את מיקומו של ה"אנא", אפשרות נכונה מבחינה דיקדוקית, והיחידה מבין הנ"ל שאף מופיעה לפנינו בוטיקן 133, על מנת למעט את סיבוכה של המניפולציה.<sup>664</sup> אינני חושב שהעובדה שהוא מצא נוסח כזה בוטיקן 133 גרמה לו לשלב ביניהם, מדובר על פתרון שראינו כמותו גם ללא מקור. בשליש האחרון של סוגיה זו ישנן כשש הגהות שיכולות היו להיעשות גם לפי וטיקן 133.<sup>665</sup>

### השלמות ממקורות משניים – ר"ש משאנץ

לפנינו מקור נוסף ממנו נטל פיזקטון לפרקים, והוא פירוש הר"ש משאנץ למשניות זרעים, המכיל ציטוטי קטעים רבים מתוך הירושלמי. לעיל הראיתי כיצד ביקש פיזקטון להוסיף קטעים של פירוש הר"ש משאנץ על הירושלמי, אך אחרי שהעתיק לכל הפחות חמישה קטעים כאלו התחרט ומחק אותם. טופס משניות זרעים עם פירוש הר"ש משאנץ (ויניציאה ר"פ) נותר פתוח על שולחנו של פיזקטון והוא השתמש בו לשם הגהה של נוסח הירושלמי. הדוגמה הראשונה שלפנינו לקוחה מאותם העמודים שבגליונותיהם הועתקו פסקאות הפירוש של הר"ש, מתחילת מסכת פאה.

פאה פ"א ה"א 77/24

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133	ציטוט בפירוש הר"ש ויניציאה ר"פ	הנוסח המשולב
הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן	הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעל' הביכורים והריאיון אין להם שיעור לא מלמטן. אית תני תני הפיאה והביכורין והריאיון אין להם שיעור לא מלמעלה ולא מלמטן	הפיאה יש לה שיעור למטה ואין לה שיעור למעלן ביכורים ראיון אין להם שיעור לא למעלן ולא למטן	הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן [הביכורין וראיון אין להם שיעור לא מלמעלן ולא מלמטן אית תני תנא הפיאה והביכורים וראיון אין להם שיעור לא למעלן ולא למטן.

<sup>664</sup> יש להביא בחשבון את האפשרות שפיזקטון אמנם לקח את ההגהות מהעין יעקב, אך ראה את הנוסח בוטיקן 133 כאישור להגהה זו. אם אכן כך הדבר יש לעדכן את תיאור אופן הערכתו של פיזקטון את כתבי היד שלפניו.

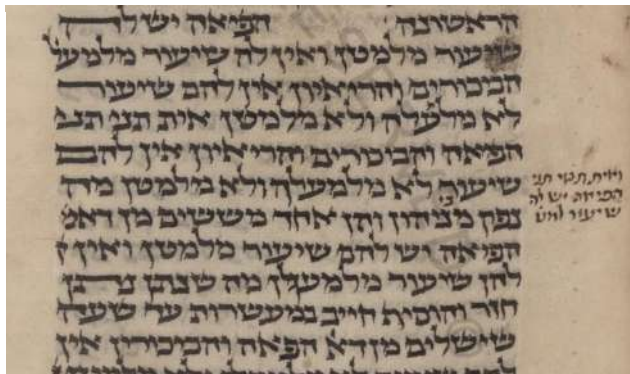
<sup>665</sup> באמצע הסוגיה ישנו תיקון אחד שנעשה ככל הנראה מסברה. "יבון" <"יהבון". אין לו מקור לא בעין יעקב ולא בוטיקן 133, והוא מסוג תיקוני הכתיב הנפוצים לכל אורך הספר.

מה נפיק מן ביניהון והן חד מן ששים מן דמר דפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן מה שנתן נתן.	מה נפיק מן ביניהון והן חד מן ששים מן דמר דפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן מה שנתן נתן.	[ואית תנוי תני הפיאה יש לה שיעור למט'] מה נפק מ[בי]ניהון והן חד מששים מן דאמ' הפיאה יש להם שיעור מלמטן ואין להן שיעור מלמעלן מה שנתן נתן.	מה שנתן נתן.
--	--	---	--------------

כתב יד ליידין כרך א דף 32 א; כתב יד וטיקן 133 דף 51א; ר"ש משאנץ על פאה פ"א מ"א מהדורת וויניציאה ר"פ



**בדין פטנת רד חיה וריע טקום כפרין**  
**קת' דחג' נס: ד'וסלמי' הסיפא**  
 וס לה סיעור למטה ואין לה סיפא למעלן  
 ביכורים ואין להם סיעור לא למעלן  
 ולא למטן מה נפיק מן ביניהון והן חד  
 מן פסיס מן דמר דפיאה יש לה סיעור  
 מלמטן ואין לה סיפא למעלן מה נפיק  
 מן דמר דפיאה חייב במעשר ער טעם  
 פיסול מן דמר דפיאה והביכורים והאריאות  
 אין להם סיעור לא למעלן ולא למטן מה  
 נפיק מן דמר דפיאה חייב במעשר



פיסקה זו מציגה נוסח משולב. כל ההגהה נמצאת בכתב יד וטיקן 133. בטיקן 133 נוספה בגליון השלמה של משפט שנשמט מחמת הדומות. ההשלמה עמדה לפני פיצקטון, ויתכן שכמו במקרה שראינו לעיל מברכות, גם כאן הרתיעה אותו העובדה שיש לפיסקה הגהות ולכן בחר לפנות למקור חלופי. המקור לרישא הוא וטיקן 133, שכן הוא נעדר מן הציטוט שלפנינו בר"ש משאנץ, ואילו הסיפא, מן המילים "מה נפיק" מועתקות אות באות מהר"ש משאנץ.

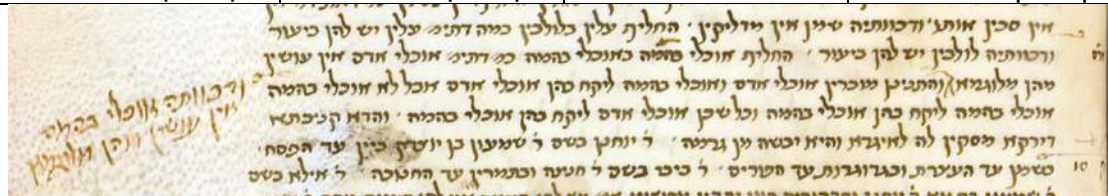
שביעית פ"ז ה"ב 202/28

הנוסח המשולב	ציטוט בפירוש הר"ש ויניציאה ר"פ	כתב יד וטיקן 133	כתב יד ליידין
החליף אוכלי אדם באוכלי בהמה כמה דתימ' אוכלי אדם אין	החליף אוכלי אדם באוכלי בהמה כמ' דתימא אוכלי אדם אין	החליף אוכלי אדם באוכלי בהמה כמה דאתמר אוכלי אדם אין	החליף אוכלי אדם <sup>666</sup> באוכלי בהמה כמה דתימ' אוכלי אדם אין

<sup>666</sup> ר' יחיאל העתיק "בהמה" ואז תיקן ל"אדם", ר' במהד' האקדמיה ש' 27. 281



עושין מהן מלוגמא. והתנינן מוכרין אוכלי אדם ואוכלי בהמה ליקח בהן אוכלי אדם אבל לא אוכלי בהמה <sup>667</sup> ליקח בהן אוכלי בהמה	עושין מהם מלוגמא והא תנינן מוכרין אוכלין בהמה ואוכלי אדם ליקח בהם אוכלי בהמה אדם אבל לא אוכלי בהמה בהמה	עושין מהן מלוגמא ודכוותה אוכלי בהמה אין עושין בהן מלוגמא והתנן מוכרים אוכלי אדם ואוכלי בהמה ליקח בהן אוכלי אדם אבל לא אוכלי בהמה ליקח בהן אוכלי בהמה	עושין מהן מלוגמא. [ודכוותה אוכלי בהמה אין עושין מהן מלוגמא] והתנינן מוכרין אוכלי אדם ואוכלי בהמה ליקח בהן אוכלי אדם אבל לא אוכלי בהמה ליקח בהן אוכלי בהמה
---	--	---	--



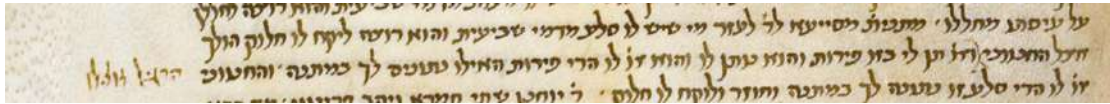
כרך א דף 86 א

הסוגיה עוסקת בחומרה של ר' מאיר, שמחמיר בשמן שנקנה מדמי שביעית יותר מאשר בשמן שנעשה מפירות שביעית ממש, "שהשמן שלשביעית מדליקין בו, מכרו ולקח בו שמן אין מדליקין בו".<sup>668</sup> בעקבות זאת עוסקת הגמרא בשאלת החלפת פירות שביעית בדומיהם. שואלת הגמרא מה דין אוכלי (=מאכלי) אדם שהחליפם באוכלי בהמה, האם הקדושה עברה אל אוכלי הבהמה או שהותרה קדושתם? עונה הגמרא באמצעות מימרא המשווה את דין אוכלי אדם ואוכלי בהמה לעניין שביעית "אוכלי אדם אין עושין מהן מלוגמא (=רפואה)", והראיה עולה מן הסיפא "ודכוותה אוכלי בהמה אין עושין מהן מלוגמא". כל הסיפא נשמטה השמטה ברורה מחמת הדומות המשותפת לכתב יד ליידין ולטיקן 133, רק בר"ש היא נמצאת בשלמותה וממנה לקח אותה פיצקטון. מבלעדיה השקלא וטריא חסרת פשר, שהרי עניין המלוגמא איננו חוזר בהוכחה התנאית שלקמן וכל מטרתו הוא להראות שדין אוכלי אדם ואוכלי בהמה שווה.

שביעית פ"ה ה"ח 207/44

כתב יד ליידין	כתב יד וטיקן 133	ציטוט בפירוש הר"ש ויניציאה ר"פ	הנוסח המשולב
מתנית' מסייעא לר' לעזר מי שיש לו סלע מדמי שביעית והוא רוצה ליקח לו חלוק הולך אצל החנווני ואו' תן לי בזו פירות והוא נותן לו...	מתני' מסייעא הולך אצל רועה ליקח לו חלוק הולך אצל חנווני תן לי בין בפירות והוא נותן לו	מי שיש לו סלע מדמי שביעית והוא חוצה ליקח לו חלוק הולך אצל חנוני הרגיל אצלו ואומר לו תן לי בזו פירות והוא נותן לו...	מתנית' מסייעא לר' לעזר מי שיש לו סלע מדמי שביעית והוא רוצה ליקח לו חלוק הולך אצל החנווני [הרגיל אצלו] ואו' תן לי בזו פירות והוא נותן לו...

<sup>667</sup> יש כאן כפילות בנוסח ותיקנותי לפי ההצעה במהד' האקדמיה ש' 30.  
<sup>668</sup> תוספתא שביעית פ"ה ה"ד, ירושלמי שביעית פ"ז ה"ב 22-20/202.



כרך א דף 88 א

הסוגיה עוסקת במחלוקת האם מותר לחלל מעות שביעית והן נפטרות מקדושתן. הגמרא מביאה מתניתא שחסייע לדעתו של ר' לעזר שטען ששביעית אינה נפטרת דרך חילול אלא דרך מכירה בלבד. במתניתא המובאת לפנינו נאמר במפורש שאין למכור את פירות השביעית תמורת חלוק אלא יש לתת אותם במתנה תמורת מתנת החלוק ורק אז יפטר מן הצורך לבער את החלוק. בגירסת הר"ש בלבד מופיע התנאי שילך דווקא אל חנווני שהוא רגיל אצלו, וממנו העתיק פיצקטון אל גיליון כתב יד ליידין. ודאי שצריך ללכת דווקא אל חנווני שרגיל אצלו על מנת שיבין את ההערמה, אך מסתמא אין בכך הכרח הלכתי אלא הכרח מעשי בלבד.

#### הגהות ממקורות משניים - סיכום

בנספח זה ניתחתי שש סוגיות מסדר זרעים, שבהן היה פתוח לפני פיצקטון כתב יד וטיקן 133 ואף על פי כן בחר מסיבה כלשהי להגיה את כתב יד ליידין שלא על פי וטיקן 133. בשלושה מהמקרים הגיה פיצקטון את כתב יד ליידין על פי ציטוט הירושלמי במהדורת "עין יעקב" לר' יעקב ן' חביב, סלוניקי רע"ו. בשלושת האחרים הגיה את כתב יד ליידין לפי ציטוט הירושלמי בפירוש הר"ש משאנץ למשניות סדר זרעים וויניציאה ר"פ, שנדפס בבית דפוסו של בומברג כחלק ממהדורת ש"ס בבלי. אלו הן דוגמאות נבחרות, שאינן מכסות את כל המקרים, אך יש בהן כדי להדגים את הדינמיות שבבחירת המקורות להגדה בעבודתו של פיצקטון.

לא עלה בידי להבין מה הסיבה שגרמה לפיצקטון לנטוש את כתב יד וטיקן 133 ולעבור להגהה מתוך אחד המקורות המדוברים. במקום אחד כתב יד וטיקן 133 מכיל הגהות רבות בשוליים ואפשר שתופעה זו גרמה לו שלא לסמוך על נוסחו.<sup>669</sup> במקומות אחרים שילב פיצקטון בין נוסח וטיקן 133 לבין הנוסח שמצא באחד המקורות הנוספים, ובמקום אחד (כלאים פ"ט ה"ד) נראה שהוסיף מילה מוטיקן 133 ואחר כך החליף אותה במילה מה"עין יעקב".

<sup>669</sup> כפי שהראיתי במקום אחר (מאיר, וטיקן 133), הפיסקאות בוטיקן 133 שמוגהות בכבודות מוגהות בדרך כלל על פי ציטוטיהן אצל ראשוני אשכנז.

הן ה"עין יעקב" והן הר"ש משאנץ אינם מכסים את הירושלמי באופן רציף, אך פיצקטון לא השתמש בהם באופן קבוע אפילו בקטעים אותם הם מכסים. במסכתות סדר מועד, שהוגהו לפי כתב יד נוסף שאיננו בידינו, קשה יותר לוודא האם הגהות נעשו על פי כתב היד החסר או על פי העין יעקב, אך ברובם המוחלט של המקרים נראה שלא נעשה שימוש בעין יעקב.<sup>670</sup>

יש בממצאים אלו כדי ללמד שבתודעתו של פיצקטון גם ציטוט של פיסקה קצרה מתוך הירושלמי יכול לשמש כמקור שווה ערך לכתב יד שלם למטרת הגהה. למעשה, מבחינת הניסיון לשחזר מסורת טקסט מלאה אין הבדל אמיתי בין פיסקה שמועתקת כחלק מכתב יד "שלם" לבין פיסקה שמצוטטת בנפרד, ואפילו אם היא מצוטטת כחלק מדיסקורס למדני, כמו במקרה של ציטוטי הירושלמי בפירוש הר"ש משאנץ.

ישנן כמובן עוד הגהות בזרעים שלא מצאתי את המודל על פיו נעשו. אחדות מתוכן תשמשנה אותי להלן בנסיון להבין האם הגיה פיצקטון גם מסברה, ללא כל מקור טקסטואלי מולו.<sup>671</sup>

---

<sup>670</sup> ישנו מקום אחד מסופק. ר' שבת פ"י ה"ג 41-40/422, וליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 165-166.  
<sup>671</sup> גם ברכות ב ב 19/6, פאה א א 17-13/84, פאה פ"ו ה"י 38-37/104 "והוי... ואין מיעוט", מילים אלו מוגדרות במהדורת האקדמיה כ"ייתור במסירה" יש לציין ששתיהן מופיעות בציטוט מן הירושלמי שב"קונדרים אחרון" שבסוף מהדורת ילקוט שמעוני שנדפסה בשאלוניקי רפ"ו, שלוש שנים אחרי הדפסת הירושלמי (גירסאות קונדרים אחרון נלקחו ככל הנראה מכתב יד), תרומות פ"ב ה"א 2-224/34-223.



## נספח ב – דוגמה להגהות מסברה, כתובות פ"א ה"א

לאור שלוש הדוגמאות דלעיל אני מבקש לזהות סוגיה נוספת שהוגהה על ידי פיצקטון מסברה, ללא מקור. גם כאן אין בידי להוכיח את הדברים באופן מוחלט, אך שתי ראיות יכולות לסייע להכרעה פרשנית זו. הראשונה – גם בסוגיה שלפנינו מכתובות ההערות שנוספו מסברה בנויות לפי אותו המבנה הפרשני כמו בסוגיות שהוצגו לעיל מכלאים, מעשר שני ופאה – מדובר על "השתלה אוטוגרפית", כלומר הכפלה של מקטע טקסטואלי שצוטט מתוך הקשרה של הסוגיה, מעט לפנייה או אחריה, לעתים תוך עיבוד קל שלו, שמטרתו לעבודת בדרכים שונות את הדיסקורס התלמודי. למשל להקדים לאמירה בניחותא שאלה כך שיווצר משא ומתן תלמודי, או להצמיד מקור מתפרש להצעה פרשנית כך שהסוגיה תוצג כסוגיה מונאדית, שאיננה מתייחסת למקורות המצוטטים מחוצה לה.

ההלכה הראשונה במסכת כתובות (953/1-955/36), מכילה שבע עשרה הגהות, מתוכן שמונה הגהות גנריות, מן הסוג אותו מגיה פיצקטון בכל הירושלמי ללא מקור.<sup>672</sup> הגהה אחת נעשתה בפירוש לפי כתב יד שאיננו נמצא לפנינו, ושמונה ההגהות האחרות התווספו, כך אני מבקש להראות, מסברת ליבו של המגיה. חלק הארי שבהן מעיד באופן חד משמעי על כך שהמגיה לא הבין את הסוגיה כיאות.<sup>673</sup> סידרתי את ההגהות להלן לפי סדר הופעתן בגמרא, על מנת להקל על המעקב אחרי המהלך.

### 953/18 – הגהה מסברה

ר' לעזר טען שהטעם שבתולה נישאת ליום הרביעי היא "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין".<sup>674</sup> לכך מביאה הגמרא סיוע מברייתא:

מתני' מסייעא לר' לעזר: מן הסכנה והילך נהגו לשאת בשלישי ולא מיחו בידן חכמי', בשיני אין שומעין לו ואם מפני האונס מותר. מהו מפני האונס, מפני הכשפים. מה בין שיני לשלישי, לא דומה משתהא יום אחד למשתהא שני ימים [וישתהא שני ימים] שלא יערב עליו המקח. ויערב עליו המקח. לית יכול, דאמ' ר' אילא בשם ר' אלעזר, מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה.<sup>675</sup>

<sup>672</sup> 953/9 "כלום אחרים מתירין [א]לא בשכנס"; 953/28 על דעתיה דר' לעזר, במקום שבתי דינין יושבין בכל יום תינשא בכל יום, ובמקום שאין בתי דינין יושבין [בכל יום] לא תינשא כל עיקר"; 953/32 "כהדא דתני בר קפרא [דבר קפרא] אמ"; 953/33 "מפני שכת' בהן ברכה שניין-ל שוין שאינה נישאת"; 954/34 מיכן (אין) ממנין זקינים; 954/36 "בבתי בבתי משתיות"; 954/47 "אחד משלה [כלה] ואחד משלחתן"; 955/12 "ובגליל לא היו עושין כן וגו' [עד] ישינין במקום חתן...".

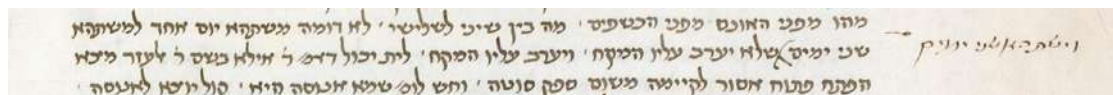
<sup>673</sup> זכיתי ללמד פרק ראשון בכתובות בזמן חורף של שנת תשע"ז בשיבת אורות שאול ברעננה, פרק זה מעובד מתוך פירות הלימוד הוא. אני מודה לחבורת הלומדים, חברים מקשיבים, שסייעו בעדי בעצה טובה, במחשבה בהירה ובלבון הסוגיה לאמיתה של תורה.

<sup>674</sup> לדעת ליברמן משפט זה לא היה במשנה במקורה ונכנס אליה בעקבות סברת ר' לעזר. ר' תוסכפ"ש במקומו.  
<sup>675</sup> 953/13-21. הברייתא נמצאת לפנינו גם בתוספתא כתובות פ"א ה"א.

מטרת הבאת הברייתא היא כסיוע לטעמו של ר' לעזר, טעם זה מופיע רק בסופה של הברייתא במלים "שלא יערב עליו המקח". על כך שואלת הגמרא "ויערב עליו המקח?" כלומר מה יקרה אם יערב עליו המקח ולא ירוץ לבית הדין? ועונה "לית יכול" בגלל שיטת ר' לעזר שלא יכול לקיימה משום ספק סוטה, שיטה שתהפוך להיות מרכז הסוגיה שלפנינו. אם כן כל החלק הראשון של הברייתא, מ"מן הסכנה" ואילך, לא הובא אלא עבור הסיפא שלה, וברי הן מכאן והן מן המקבילה בתוספתא שכל היחידה הטקסטואלית שמן "מן הסכנה והילך" ועד "שלא יערב עליו המקח" כולה לשונה של הברייתא. פיצקטון תחב באמצע את השאלה "וישתהא שני ימים", והשאלה הזו מפרידה בין שני חלקים של משפט אחד. הרי התשובה לשאלת הברייתא "מה בין שיני לשלישי" היא הפואנטה לשמה הובאה הברייתא "לא דומה משתהא יום אחד למשתהא שני ימים שלא יערב עליו המקח". פיצקטון נטל את נוסח השאלה שעל הברייתא "ויערב עליו המקח" בשורה הבאה, יצר בתבניתה שאלה מלאכותית על האיבר הקודם בברייתא "וישתהא שני ימים", וכך הפך את משפט המפתח של הברייתא לתשובה על שאלה. זרותה של התוספת ללשון הברייתא ניכרת מתוכה, והיא אכן חסרה הן בציטוט הסוגיה הן באו"ז והן בראבי"ה.<sup>676</sup>

גם המודל הטקסטואלי על פיו נוצרה התוספת נמצא לפנינו בהמשך הסוגיה.

המאפיין העיקרי של התוספת של פיצקטון הוא ניסיון "לצופף" את השיח התלמודי באמצעות הוספה של שאלה והפיכת היגד פשוט לתשובה עליה. מאפיין זה חוזר על עצמו גם בהגהות אחרות בסוגיה זו והוא זהה למודל שהופגן לעיל בסוגיה ממעשר שני.



כרך ב דף 60ב

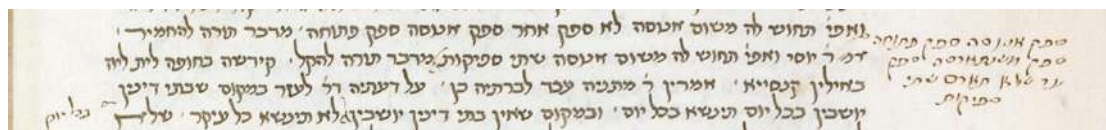
953/24 – הגהה ממקור שאיננו לפנינו

הגמרא דנה בחידושו של רבי אילא בשם רבי אלעזר "מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה",<sup>677</sup> ומנסה להבין מדוע אסור לבעל לקיימה. אם "חש לומ' שמא אנוסה היא" הרי "קול יוצא לאנוסה". אבל אפילו אם נניח שלא יצא קול לאנוסה, כלומר שלא נודע הדבר שנאנסה, "לא ספק

<sup>676</sup> השלם! היכן.  
<sup>677</sup> (953/20-21).

אחד?<sup>678</sup> למה אינו יכול לקיימה מחמת הספק? מתרצת הגמרא שמדובר בספק חמור במיוחד "ספק אנוסה ספק פתוחה מדבר תורה להחמיר" ולכן אמר ר' אלעזר שאסור לו לקיימה. כנגד הצעה זו מובאת פירכה של ר' יוסי: "אמ' ר' יוסי, ואפי' תחוש לה משום אנוסה שתי ספיקות מדבר תורה להקל". משמעות דבריו של ר' יוסי ברורה, אמנם כאן ישנו ספק אנוס, אבל אליו מצטרף ספק נוסף ונוצר מבנה של "שני ספיקות", ובשני ספיקות הכלל הוא שמקלים, ושוב נשאר טעמו של ר' לעזר סתום. אלא שברי שחסרות כאן כמה מילים, ספק אחד פורט בגמרא שורה אחת קודם לכן "ספק אנוסה ספק פתוחה", אך בדברי ר' יוסי צריכים להופיע שני ספקות זה על גב זה, ואלו אינם מפורטים. פיצקטון השלים את החסר וכתב כך

אמ' ר' יוסי, ואפי' תחוש לה משום אנוסה שתי ספיקות [ספק אנוסה ספק פתוחה, ספק משנתארוסה ספק עד שלא תארס. שתי ספיקות] מדבר תורה להקל.



כרך ב דף 360

תוספת ארוכה זו איננה עושה רושם ראשוני של הגהה לפי סברה, אלא דומה יותר להשלמות שהוסיף פיצקטון בזרעים, שקלים, סוטה והוריות מתוך כתבי יד מקבילים.<sup>679</sup>

אך אין צורך להיסמך על מאפיינים חיצוניים, השלמה זו מצויה לפנינו גם בציטוטיהם של האור זרוע ושל הראבי"ה מסוגייתנו, והם מוכיחים שמדובר בהשלמה שהיא חלק מהיסטוריית הנוסח של הסוגיה. הגהה זו נשמטה מכתב יד ליידין בטעות והושלמה על ידי פיצקטון ככל הנראה מכתב יד מקביל.<sup>680</sup> יש לציין שישנן שתי צרימות בהגהתו של פיצקטון. כזכור, הצעתה הראשונה של הגמרא היתה שיש כאן "ספק אחד, ספק אנוסה ספק פתוחה" אך הניסוח כאן צורם מעט, שהרי ה"אנוסה" הוא המקרה הקל שבו מותר לו לקיימה, וצדו השני של הספק הוא שהיא שכבה עם מישהו אחר מרצונה ולכן היא תאסר

<sup>678</sup> 953/22. בכתב יד ליידין "אחר", והתיקון ברור מאליו ומסומן במהדורת האקדמיה בסימון המוסכם שצריך להגיה "אח!ר!". ובנוסח הנכון "אחד" גם באו"ו הל' יבום וקידושין סימן תרטו ובראבי"ה תשובות סימן תתק"כ.

<sup>679</sup> המבנה הלוגי והטרמינולוגי של "שני ספיקות" מופיע עוד שתי פעמים בירושלמי בצורה זוהה, שתיהן במסכת יבמות. יבמות פ"ז ה"ג 862/17-22 ויבמות פט"ז ה"א 901/18-21. כמו כן הוא מופיע בלשון שונה בבבלי כתובות ט ע"א.

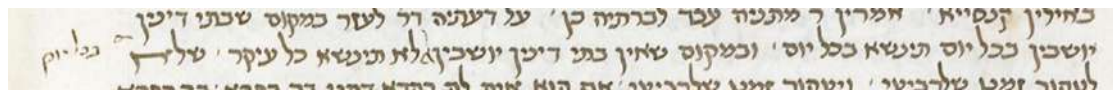
<sup>680</sup> או"ו הל' יבום וקידושין סי' תרט"ו, ראבי"ה תשובות סי' תתק"כ.

עליו ולא שהיא "פתוחה" סתמי וכביכול קל יותר. ואכן, גם הראב"ה וגם האו"ז מצטטים את הספק האחד כך: "ספק אנוסה ספק מפותה" ואת הספק השני כמו בהגהה שלפנינו וכך עולה העניין כיאות.<sup>681</sup>

953/28 – הגהה מסברה

אחרי שהוסבר ההגיון הפנימי של שיטתו של ר' אלעזר, שעליו לשאת בתולה סמוך ליום שבתי דינים יושבים בו כדי שלא תתקרה דעתו אם ימצא אותה בעולה, מקשה הגמרא כך:

על דעתיה דר' לעזר במקום שבתי דינין יושבין בכל יום תינשא בכל יום, ובמקום שאין בתי דינין יושבין [בכל יום] לא תינשא כל עיקר?  
הקושיה טובה וחזקה בלי ההגהה של פיצקטון, לפי דעתו של ר' לעזר ניתן להתאים את החתונה למנהג בתי הדין המקומי, אך האם היה ר' אלעזר אומר שאם בתי דינין יושבין בכל יום תינשא בכל יום ואם אין בתי דינין יושבים כלל לא תינשא כלל? פיצקטון הוסיף את המלים "בכל יום" על פי המודל הטקסטואלי שבהתחלת השאלה. תוספת זו מעידה על חוסר הבנה גמור של הקושיה וכך הפכה השאלה מהבאה של ההצעה של ר' אלעזר אד אבסורדום לשאלה מטושטשת שיכולה להתפרש כשאלה לגבי ישיבה לא סדירה של בתי דינים. במקרה זה אין ציטוטים בראשונים או מקורות אחרים שניתן להוכיח מהם את זרות התוספת, אך דומני שזרותה ניכרת מתוכה.



כרך ב דף 60ב

953/32 – הגהה מסברה

אחד התירושים מדוע בכל זאת יש לשאת בתולה ביום רביעי מנוסח כך "כהדא דתני בר קפרא [דבר קפרא] אמ' מפני שכת' בהן ברכה". הברייתא דבר קפרא הובאה במלואה בראש ההלכה (953/1-2) וודאי שפשוט יותר לקרוא ללא כפילות "כהדא דתני: בר קפרא אמ' וכו'", וכך לראות את המילה "דתני" כלשון ההצעה. פיצקטון הפך את המילים "כהדא דתני בר קפרא" להיגד סתמי, ואז לשון ההצעה הופכת להיות "דבר קפרא אמ'". המודל לתוספת של פיצקטון נמצא בתוך המשפט וגם פה בא לידי ביטוי המוטיב של הפיכת הדיסקורס לעשיר יותר בפסוקיות.

<sup>681</sup> יש לציין שב"גנוזי קדם" הדפיס לויין קטע אותו זיהה כ"מתיבות", ובו ציטוט של החלק החסר, והוא אכן בנוי באותו המבנה שכתב פיצקטון אך לשונו היא כזו "ספק אנוסה ספק מפותה, ספק ארוסה ספק פנויה" ודומני שנוסח זה טוב יותר. ר' לויין, גנוזי קדם. עכ"פ לעניין מקור ההגהה חזקה עדותם של האו"ז והראב"ה.

בב קפרא - ז' מפט סבת כהן ברכה ונשאל בראשון וישכים לבית דין בשישי וזית דבעי מימר שלא לעקור זמנו שלרביע' וזית דבעי מימר כהא דתנן בר קפרא ז' מפט סבת כהן ברכה.

כרך ב דף 60ב

953/35 – הגהה מסברה

לימוד הסוגיה בהקשרה מראה שסוגיה זו היא המשכה של הסוגיה שהחלה בראש ההלכה. הסוגיה נפתחה בטעמים שונים מדוע בתולה נישאת ליום הרביעי. בר קפרא טען שטעמו של מנהג זה הוא משום שביום ד' מוזכרת ברכה והדיון בדבריו נמשך בשורות 953/1-13, ר' אלעזר טען שהטעם הוא כדי להצמיד את הנישואין לשיבת בתי הדינים, שכן אם מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה, והדיון בדבריו נמשך בשורות 953/15-33. בסוף הדיון בדבריו של ר' אלעזר אמרה הגמרא שאם המטרה היתה הצמדה לבית הדין אפשר היה לשאת בראשון ואז יוכל לקום בשני לבית הדין, שכן בתי הדין יושבים בשני וחמישי. על כך מובאות שתי דעות אנונימיות "אית דבעי מימר שלא לעקור זמנו שלרביעי" ו"אית דבעי מימר" משום בר קפרא. המקור שנפתח ב"שוין שאינה נישאת" בש' 33 הוא למעשה הסיפא של הברייתא שהובאה לעיל כהוכחה לדבריו של ר' לעזר, ודברי ר' יוסי מסיימים את הדיון בה.

המילה הראשונה בסוגיה הבאה מובאת בליווי הצעת הגהה של ר' יחיאל "נ"ל שוין", שפוצקטון מקבל באמצעות מחיקה אקטיבית של "שונין" ושל ה"נ"ל" שבגליון.

שונין – נ"ל שוין < שאינה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. לא בערב שבת מפני כבוד שבת ולא כבוד שבת ולא במוצאי שבת [חברייא אמרין] מפני הטורח. ר' יוסי או' מפני כבוד שבת מתנית' מסייעא לחברייא, מפני מה אמרו בתולה נישאת ביום הרביעי, כדי שיהא אדם מתקין צרכיו שלשה ימים זה אחר זה.<sup>682</sup>

לעקור זמנו שלרביע' וזית דבעי מימר כהא דתנן בר קפרא ז' מפט סבת כהן ברכה. שוין שאינה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. לא בערב שבת מפני כבוד שבת. ולא בערב שבת ולא במוצאי שבת. ר' יוסי ז' מפט כבוד שבת. מתנית' מסייעא לחברייא מפני מה אמרו בתולה נישאת ביום הרביעי כדי שיהא אדם מתקין צרכיו שלשה ימים זה אחר זה. ל בא בר כהן ז' קומי ל יוסי ל אחא בר יעקב בשם ר' יעקב בר אבדי אסור לארס לישא חשה בערב שבת. והא דאית אמר לעשות פערות אירוסין הא לארס יארס. שמואל ז' אפי'

כרך ב דף 60ב

אתחיל לפרש את הגמרא ללא ההגהות. לפנינו חלקה השני של הברייתא אותה ניתחתי לעיל (958/18). כל אותם אלו שסברו סברות שונות לגבי השאלה מתי כדאי לשאת מסכימים ("שוין") שלא נושאים בערב שבת ובמוצאי שבת. בערב שבת לא נושאים "מפני כבוד שבת", שכן לא יהיה זמן להכין צרכי שבת, ובמוצאי שבת לא נושאים "מפני הטורח", לארגן את החתונה אחרי צאת השבת. ר' יוסי

953/33-38 <sup>682</sup>

מוסיף שגם חתונה במוצאי שבת עלולה לחבל ב"כבוד שבת" שכן אדם יעסוק בהכנת צרכי החתונה כבר מערב שבת ולא יכין את צרכי השבת.

הגמרא פותחת בברייתא שמטרתה לסייע לסברת ה"חברייא" "מתנית' מסייעא לחברייא". ברייתא זו מוכיחה שיש להתכונן שלושה ימים ברצף, ולכן היא מתאימה יותר מכל כהוכחה לחלק מהרישא של הברייתא, "אית דבעי מימר שלא לעקור זמנו שלרביעי" (ש' 32-31), המכונה כאן "חברייא". אך הפניה זו נעלמה מעיניו של פיצקטון, שלא הבין שמדובר בכינוי לדעה האנונימית, חשב ש"טורח" הוא הכרח חיובי לפני חתונה, ולכן הוסיף "חברייא" באופן מלאכותי, באמצע הסיפא של הברייתא, לפי פיצקטון ה"חברייא אמרין" שלא נושאים במוצאי שבת מפני הטורח, והברייתא מובאת כסיוע לדבריהם, אך כך מתהפכת משמעות ה"טורח". בסוגיה במקורה ה"טורח" הוא הטורח לארגן דברים במהירות במוצאי שבת כלומר הוא מהווה טרדה, ואילו לפי הגהתו של פיצקטון הטורח הוא חובה, יש לטרוח שלושה ימים עבור החתונה, והטורח הופך לחלק מהמצווה.

גם כאן ניכרת התעלמותו או חוסר הבנתו של פיצקטון של החלוקה של חלקיה הטבעיים של הסוגיה המתפרשת על פני רצף ארוך למדי – הברייתא, דברי הגמרא, וכו'. כמו כן מודגם כאן בבירור כיצד פיצקטון שואל מושג קרוב, תוחב אותו כהשתלה אוטוגרפית באמצע הטקסט (גם כאן כמו בדוגמה ממעשר שני) ומייצר דיסקורס צפוף שבו המקור והתגובה עליו סמוכים זה לזה (כמו בדוגמה מפאה). הסוגיה המיוצרת היא סוגיה מונאדית, במובן הזה שהיא יכולה להתפרש מתוך עצמה ואיננה נזקקת לראש ההלכה.

#### 954/22 – הגהה מסברה

סוגיית 954/2-23 היא סוגיה גדולה המקיפה את כל הפרק הראשון במשנת כתובות. הסוגיה נפתחת בהצהרתו של ר' יונה בשם ר' קריספא "בוגרת כחבית פתוחה היא". הצהרה זו שומטת את הקרקע הלכה למעשה מתחת לשיטת ר' לעזר בנישואי בוגרת, שאם מצא פתח פתוח אינו רשאי לקיימה משום ספק סוטה. אך הגמרא מייצרת חילוק, דעת ר' יונה בשם ר' קריספא מתקבלת רק על מנת "שלא להפסידה כתובתה", אבל המשך חייו המשותפים של הזוג אסור "משום ספק סוטה". באופן זה עוברת הגמרא על כל אחת ממשניות פרק א' בכתובות, העוסקות לכאורה בדרכים שונות שבהן נשים שאין להן בתולים

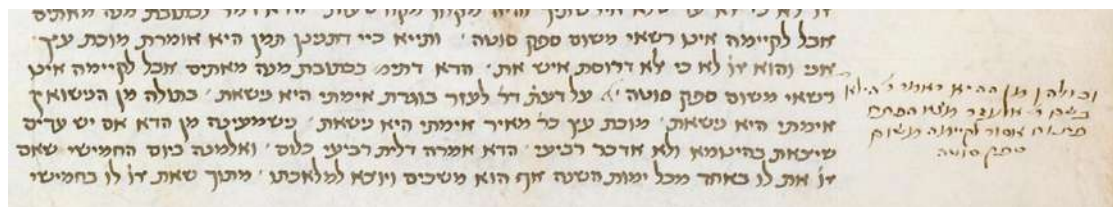
יכולות לטעון לחפותו, ובכל אחד מהמקרים טוענת הגמרא "הדא דמר לכתובת מנה מאתיים, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה". באופן זה עורכת הסוגיה רדוקציה לכל פרק המשנה דרך הפרספקטיבה של שמועת ר' לעזר.

המשנה האחרונה בפרק היא משנה ז', וגם היא מצוטטת כמו קודמותיה בליווי החילוק הנ"ל:

"היא אומרת מוכת עץ אני והוא או' לא כי אלא דרוסת איש את".<sup>683</sup> הדא דתימ' בכתובת מנה מאתיים, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.<sup>684</sup>

המשפט הבא בכתב יד ליידן פותח סוגיה חדשה, החותמת את הדיון בשמועת ר' לעזר ובשאלת היום המועדף לנישואי בתולה. הסוגיה החדשה פותחת בשאלה מתי נישאות, לפי שיטתו של ר' לעזר, נשים שהמקרה שלהן יוצא דופן כמו בוגרת שהיא "כחבית פתוחה" באופן טבעי, כמו בתולה מן הנישואין או כמו מוכת עץ לשיטת ר' מאיר, שכתובתה מלאה. עד עתה ערך התלמוד רדוקציה מלאה של כל משניות הפרק לפי שיטתו של ר' לעזר, קושיה זו נסובה על המהלך הרדוקציוני הכולל הזה. אך לפני השאלה הזו, אחרי החילוק לגבי משנה ז', הוסיף פיצקטון משפט סיכום ארוך במיוחד:

[וכולהן מן ההיא דאמר ר' הילא בשם ר' אלעזר מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה].<sup>685</sup>



כרך ב דף 360

משפט סיכום זה אינו מוסיף כאן ולא כלום והוא מהווה מעין סיכום מלאכותי של המהלך בסוגיה. כל אחת מהמשניות פורשה על פי ר' לעזר, ועתה הוסיף פיצקטון סיכום העוסק ב"כולהן", כלומר בכל המשניות, שבהן נפסק "מן ההיא" כלומר לפי שיטת ר' לעזר "מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה". זהו סיכום מיותר מצד המהלך התלמודי, הרי הגמרא פירטה לגבי כל משנה ומשנה שהיא עולה בקנה אחד עם שיטת ר' לעזר, ומה יש לחזור בסוף ולהודיע שכולן, כלומר כל המשניות, עובדות

<sup>683</sup> זהו ציטוט של כתובות פ"א מ"ז.

<sup>684</sup> 954/19-22

<sup>685</sup> 954/22-23

לפי מה שאמר ר' לעזר? הקושיה על ייתור זה רק גדלה כשמוצאים שהמשפט שהכניס כאן פיצקטון מועתק מילה במילה מן העמוד הבא, 955/28-29.

הסוגיה בעמוד הבא דנה במנהג יהודה שהיו ממנים שושבינים שהיו ישנים במקום החתן והכלה. הסוגיה דנה במי שלא נהג כמנהג זה

היא אומרת דם בתולים היא והוא או' לא כי אלא דם צפור היא. הורע כוחו שלא נהג כמנהג זה. הדא דתימ' שלא להספידה מכתובה, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה. ותייא כיי דתנינן תמן, "בתולה ואלמנה" וכו' וכולהן מן ההין דאמ' ר' הילא בשם ר' לעזר מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה.<sup>686</sup>

בויכוח בין החתן והכלה לגבי מקורו של הדם ידו של החתן עומדת על התחתונה אם לא נהג כמנהג יהודה ולא העמיד שושבינים. אומרת הגמרא, כפי שהסיקה בסוגיה ב-23/954/2 לגבי כל משניות הפרק, שידו של החתן על התחתונה רק מבחינת גובה הכתובה שעליו לשלם, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה. דבר זה, מסכמת הגמרא, עולה בקנה אחד עם מה ששינונו שם,<sup>687</sup> וכן מובאות שתי מילים ראשונות של משנה, "בתולה ואלמנה". והכוונה היא למשנה השניה בפרק, בה מפורט דינן של בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין, וכן של הגירות השבויה והשפחה שנפדו ושנתגירו ושנשתחררו. המשותף לכל אלו הוא שהן אינן בתולות אך כתובתן מאתיים. גם זו שהיא ובעלה רבים על מקור הדם שנמצא, האם הוא מן הבתולים או מציפור, כתובתה מאתיים שכן הוא לא נהג במנהג יהודה. משמעות משפט הסיום היא כזו, "וכולהן" כלומר כל הנשים המוזכרות במשנה שאין להן בתולין, מקבלות כתובת מאתיים ואי אפשר לקיימן "מן ההין דאמ' ר' הילא בשם ר' לעזר" ממה שאמר ר' לעזר. אך בסוגייתנו 954/22 השתמש פיצקטון במשפט זה כמשפט סיכום לרשימת המשניות, וכוונת המילה "וכולהן" כאן הופכת להיות "ובכל המשניות הנזכרות".

חריגה זו ממשמעות המילה "וכולהן" במקורה שב-955/28 מלמדת שגם כאן ביקש פיצקטון לייצר סוגיה קוהרנטית בעלת צפיפות לוגית ודיסקורסיבית גבוהה, באמצעות העתקה ממודל טקסטואלי קרוב.

955/25-30 686

687 זה פשר הביטוי "ותייא כיי דתנינן תמן" ר' מוסקוביץ, הטרימינולוגיה, עמ' 102-111.



סוגיה זו נפתחת בציטוט ארוך של ברייתת מנהגי יהודה, "תני אמ' ר' יודה ביהודה בראשונה היו" וכו'<sup>688</sup>. אחרי הברייתא מתחיל הדיון באמצעות ציטוט משנה ממסכת נדה,

תמן תנינן כל גפן יש בה יין, ושאין בה יין טרוקטי.<sup>689</sup> ר' ירמיה בעי מעתה אין טענת בתולים בר' יודה. [אמ' ר' יוסה, כל גרמה אמרה שיש טענת בתולים בר' יודה]. דתני אמ' ר' יודה בראשונה היו מעמידין שני שושבינין אחד משלחתן ואחד משלכלה, אעפ"כ לא היו מעמידין אלא נושאין<sup>690</sup> ובגליל לא היו עושין כן וגו' [עד] ישינין במקום חתן ובמקום כלה ובגליל לא היו עושין כן...<sup>691</sup>

גם כאן אפרש קודם כל ללא ההגהה ואחר כך אנסה להסביר מדוע פיצקטון הוסיף אותה. אתחיל מהסוף, כתשובה לקושיית ר' ירמיה מביאה הגמרא את ברייתת ר' יהודה על מנהגי יהודה, "דתני אמ' ר' יודה" וכו'. והיא מתייחסת אליה בשלמותה. אלא שלפנינו מצוטטת כבר ברייתא זו בפתיחת הסוגיה, לפני הציטוט ממשנת נדה. ברי אם כן שהברייתא הועתקה בפתיחת הסוגיה בשלב מאוחר, והסוגיה איננה "יודעת" שהברייתא מובאת בראשה. מי שיודע זאת הוא המעתיק או מוסר הסוגיה, ולכן כאשר הוא מגיע אל הרצאתה השניה של הברייתא ב-13/955/10 הוא מקצר אותה באמצעות "וגו", שכן היא צוטטה במלואה לפני שורות מספר. אם כן יש להתחיל לפרש את הסוגיה מ"תמן תנינן" (כפי שציטטתי אותה כאן למעלה).

המשנה בנדה אומרת כך:

נשים בבתולים, כגפנים: יש גפן שיינה אדום, יש גפן שיינה שחור; יש גפן שיינה מרובה, יש גפן שיינה ממועט. רבי יהודה אומר, כל גפן יש בה יין ושאין בה יין זו דורקטי.  
המשפט המצוטט מתוך המשנה בנדה הוא רק דעת ר' יהודה בסיפא, הטוען שאשה שאין לה דם נידה איננה יולדת. על כך שואל ר' ירמיה "מעתה אין טענת בתולים בר' יודה!" ולחזיון קושיה זו מובאת ברייתת מנהגי יהודה, על פיה מעמידים שושבינים כדי להוכיח שיש דם. הפתרון (פתרון ביניים) הוא שעליה להביא ראיה שהיא ממשפחת טרוקטי, שאינן רואות דם כלל, ואז פטורה ממנהג השושבינים.  
פיצקטון קרא את הסוגיה כפי שהיא מופיעה לפנינו בכתב יד ליידין, כשהיא נפתחת בברייתת מנהגי יהודה, המובאת משמו של ר' יהודה, ואחריה מצוטטת המשנה מנידה המכילה את דעת ר' יהודה אך

<sup>688</sup> 954/46-955/7. ברייתא זו נמצאת גם בתוספתא ור' הדיון המפורט עליה בתוסכפ"ש על אתר

<sup>689</sup> נדה פ"ט מי"א.

<sup>690</sup> צ"ל "בשעת נישואין" ע"פ הרישא של הסוגיה.

<sup>691</sup> 955/7-13

ללא איזכור שמו. הוא הבין שקושיית ר' ירמיה "מערתה אין טענת בתולים בר' יודה" מתייחסת לא למשנת נידה אלא לברייתת מנהגי יהודה. אך כך הקושיה איננה מובנת, שהרי הברייתא מתארת את מנהגי השושבינים שמטרתם לאפשר את טענת הבתולים. לכן הוסיף פיצקטון את המשפט הבא בתגובה לקושיית ר' ירמיה "אמ' ר' יוסה, כל גרמה אמרה שיש טענת בתולים בר' יודה".

פירוש הביטוי "כל גרמה אמרה" הוא "כל עצמה אומרת", ומשמעות השאלה היא שהברייתא עצמה מעידה על עצמה שיש טענת בתולים.<sup>692</sup> אם כן הכנסת השאלה כאן מלמדת שפיצקטון לא הבין נכונה את שאלת ר' ירמיה, וחשב שהיא נסובה על ברייתת מנהגי יהודה ולא על המשנה מנידה. אך עדיין קשה, מדוע ייחס פיצקטון את השאלה לר' יוסה? הרי אם היה רוצה להוסיף שאלה מלאכותית יכול היה להוסיפה באופן אנונימי.

פשר העניין מתברר מהמשכה של הסוגיה. אחרי שהסבירה הגמרא כיצד מנהגי יהודה עולים בקנה אחד עם העובדה שישנן נשים שהן "טרוקטי", כלומר שאין להן דם כלל, באמצעות הדרישה שאשה תביא ראיה "שהיא ממשפחת טרוקטי",<sup>693</sup> מסכמת הגמרא כך:

ר' ירמיה סבר מימר, מנהג יהודה בגליל. אמ' ליה ר' יוסי וכי<sup>694</sup> מנהג יהודה ביהודה עדות תורה היא? אלא מנהג יהודה ביהודה ומנהג גליל בגליל.

שאלתו של ר' ירמיה מברייתת מנהגי יהודה על המשנה מנידה מלמדת, לדברי הגמרא, שהוא חשב שיש לנהוג את מנהג יהודה גם בגליל, כלומר שהמנהג חל בכל מקום ולכן צריך לעלות בקנה אחד עם המשנה הכללית שבנידה.<sup>695</sup> כנגדו טוען ר' יוסי שאין זה כך, האם המנהג הוא "עדות תורה"?<sup>696</sup> ברי שלא, ויש לנהוג מנהג יהודה ביהודה ומנהג גליל בגליל, ואשה ממשפחת טרוקטי ביהודה תביא ראיה לכך. ממילא שאלתו "מערתה אין טענת בתולים בר' יודה" לא היתה שאלה כללית, אלא שאלה שנוגעת רק לאזור יהודה שבו היו מעמידים שושבינים.

אך פיצקטון הגיה את הפסקה כך:

<sup>692</sup> הביטוי "כל גרמה אמרה" מופיע במשמעות זו גם בהמשך מסכת כתובות. פ"ג ה"ט 972/24, פ"ט ה"א 996/43, פ"א ה"ד 1006/28-29. ברי שפיצקטון הבין היטב את משמעות הביטוי שכן בפאה פ"ה ה"ב 99/36 תיקן פיצקטון שיבוש בכתב יד לידן "אמ' ר' מנא כל גרניה אמ'" ל"כל גרמה אמרה" לפי כתב יד וטיקן 133 דף 60ב.

<sup>693</sup> 955/14. ר' יחיאל העתיק כאן "וכן" ואז גורדה רגלה של הן' כך שנוצר "וכי". אין לדעת האם היא גורדה על ידי ר' יחיאל או על ידי פיצקטון. כך או כך זו הגהה נכונה, בניגוד לשאר ההגהות בהלכה זו.

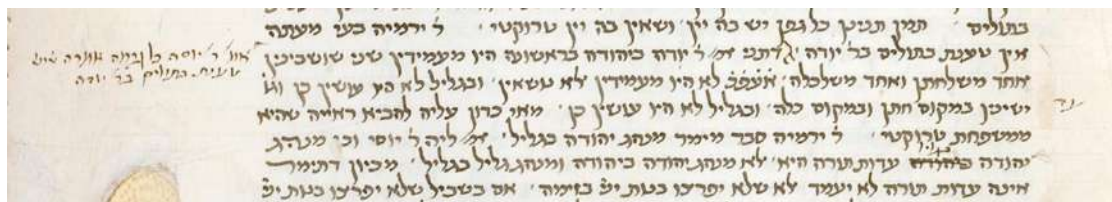
<sup>694</sup> ל"סבר מימר" יש שתי משמעויות (מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 497-500) - דעה מנוגדת לדעה אמוראית אחרת או הסבר של דעה קודמת של אותו אמורא. פנ"מ וקה"ע הסבירו שיש כאן התחלת דיון חדשה של ר' ירמיה על הברייתא, מעין גופא, ומכיוון שר' ירמיה מתייחס כאן אל דברי הברייתא ברי שהצדק עמם.

<sup>695</sup> "עדות תורה" מופיע בעוד סוגיה אחת בירושלמי, בסנהדרין פ"ג ה"ו 1284/16-17 = שבועות פ"ד ה"א 1354/13-14 ושם משמעו היחיד האפשרי הוא עדות כשרה מן התורה.

ר' ירמיה סבר מימר, מנהג יהודה בגליל. אמ' ליה ר' יוסי: וכי מנהג יהודה ביהודה [בגליל] עדות תורה היא?<sup>697</sup> אלא מנהג יהודה ביהודה ומנהג גליל בגליל.

גם כאן מציעה הגמרא שלדעת ר' ירמיה יש לנהוג כמנהג יהודה גם בגליל, וגם כאן דוחה ר' יוסי את הצעתו. אך אופן הדחיה משתנה. ר' יוסי מקשה כאן, על פי הצעתו של פיצקטון, האם העידה התורה שיש לנהוג כמנהג יהודה בגליל? לא, היא העידה שיש לנהוג את מנהג יהודה ביהודה ואת מנהג גליל בגליל. הביטוי "עדות תורה" הופך להיות מביטוי המציין גופי תורה, בנוסח המקורי, ומורה על כך שמנהג יהודה איננו "עדות תורה", לביטוי המתאר את המנהג גופו, כלומר את הברייתא. מסקנת דבריו של ר' יוסי זהה הן לפני ההגהה הן אחריה, אך משמעות הביטוי "עדות תורה" משתנה, מביטוי שמונגד לברייתת מנהגי יהודה לביטוי המתאר את ברייתת מנהגי יהודה. ר' יוסי, לפי הבנתו של פיצקטון, טוען שהברייתא על מנהגי יהודה היא נושא הדין ויש לה מעמד מיוחד. עתה מתברר מדוע הכנים פיצקטון, כפי הנראה מדעתו, משפט כביכול מפיו של ר' יוסה, המדגיש את אמירתה של ברייתת מנהגי יהודה כאילו היתה היא נושא הדין "אמ' ר' יוסה, כל גרמה אמרה שיש טענת בתולים בר' יוסה".

כמו ב953/18, שם יבא את אופן הקושיה "וישתהא שני ימים" מש' 19 "ויערב עליו המקח", גם כאן ייבא פיצקטון דעה מן ההמשך ותחב אותם כמה שורות מראש, ככה שהשיח יצופף וייסגר, הדין ייעשה סימטרי – נפתח בר' ירמיה ור' יוסי ומסתיים בהם והיחידה הופכת להיות יחידה מונאדית שמתפרשת בתוך גבולותיה.



כרך ב דף 61א

### 955/20-21 – הגהה מסברה

מכיוון שנטען שמנהג העמדת השושבינין איננו "עדות תורה", שואלת הגמרא מדוע עליו להעמיד אותם בכל זאת, ועונה שמטרת ההעמדה איננה מתן עדות כשרה בבית דין, אלא מעין מטרה חינוכית, לאיים על הנשים, "שלא יפרצו בנות יש' בזימה".<sup>698</sup> אם זו הסיבה, אומרת הגמרא, "אפילו מעמיד לא יהא נאמן", כלומר אפילו אם הוא מעמיד שושבינים לא יהיה נאמן להפסידה כתובתה, שכן אין סמכות

<sup>697</sup> ר' הערה קודמת.

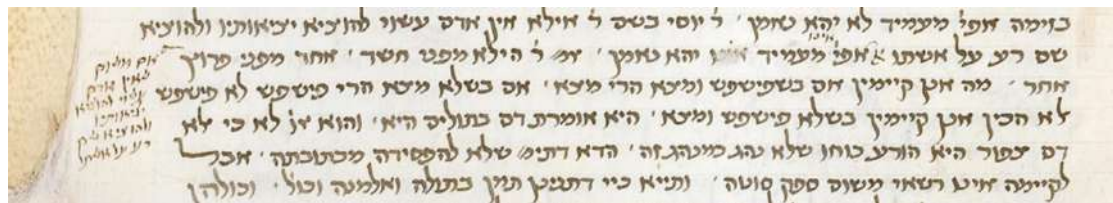
<sup>698</sup> 955/17-18.

לשושבין לתת עדות גמורה בעניין.<sup>699</sup> ר' יוסי בשם ר' אילא מעלה טעם נוסף שבשלו גם מי שמעמיד שושבין לא יהיה נאמן.

ר' יוסי בשם ר' אילא, אין אדם עשוי להוציא יציאותיו ולהוציא שם רע על אשתו אפי' מעמיד אינו יהא נאמן. אמ' ר' הילא, מפני חשד אחד, מפני פרוץ אחר. העמדת שושבין מהווה חלק מהעיצוב הסטנדרטי של טקס הכלולות. ר' יוסי אומר בשם ר' אילא שאין זה הגיוני שאדם יוציא כסף רב על החתונה אבל אז יחסוך בדמי השושבין ויוציא בכך שם רע על אשתו.<sup>700</sup> המשך המשפט איננו מתחבר באופן טבעי לתחילתו. הרי אם יש לאדם סיבה טובה להעמיד שושבינים מדוע שלא יהיה נאמן? ויחד עם זאת גורסת הסיפא "אפי' מעמיד אינו יהא נאמן". במשפט הבא מעלה ר' הילא, הוזה עם ר' אילא בעל השמועה הקודמת, נימוק מדוע לא יהיה נאמן, אך נימוק איננו ברור עד הסוף. החילוף האפשרי בין הד' והר' איננו מקל על הפירוש, והמהלך נותר סתום. בשלב הבא מבררת הגמרא במה בדיוק הורע כוחו של מי שלא העמיד שושבינים, ומגיעה למסקנה שהורע כוחו בכך שאם מצא דם, היא טוענת שזה דם הבתולים ואילו הוא טוען שזה דם ציפור, הורע כוחו שאיננו יכול להפסידה מכתובתה משום שלא העמיד שושבינים.

פיצקטון הגיה כך:

ר' יוסי בשם ר' אילא, אין אדם עשוי להוציא יציאותיו ולהוציא שם רע על אשתו [אם משום שאין אדם עשוי להוציא יציאותיו ולהוציא שם רע על אשתו] אפי' [אינו] מעמיד אינו יהא נאמן. אמ' ר' הילא, מפני חשד אחד, מפני פרוץ אחר.



כרך ב דף 61א

פיצקטון הכפיל את השמועה של ר' יוסי בשם ר' הילא וייצר שאלה מלאכותית, כדרכו – אותה תיארתי לעיל – לצופף את השיח בצורה של יצירת שאלות והפיכת היגדים לתשובות על השאלות המלאכותיות. את המילה "אינו" העביר אל לפני המילה "מעמיד", וכך הפך את משמעות ההיגד. מעתה משמעות

<sup>699</sup> המבנה הטרימינולוגי דורש שה"מעמיד" הוא שלא יהיה נאמן, כפי שפירש הפנ"מ, ולא שמעמיד את מי שאינו נאמן. ר' למשל דמאי פ"ג ה"ד 127/24-26 "מה נן קיימין אמ באו' משלי הן אפילו עם הארץ לא יהא נאמן, אם באו' פל' עישר לי אפילו כותי יהא נאמן".

<sup>700</sup> הביטוי "אין אדם עשוי (או "מצוי") לא ולע" משמעותו תמיד שהפעולה השניה איננה עולה בקנה אחד מפביחנה לוגית עם הראשונה. ר' ב"מ פ"א ה"ז 1217/9-10, ויש לקרוא כמו בגירסת אסקוריאל, ר' ירושלמי נזיקין עמ' 45, ובביאורו של ליברמן עמ' 131 לש' 81. מכאן אנו למדים גם שהשושבינים היו נשכרים בכסף.

המהלך היא כלהלן, שמועת ר' יוסי בשם ר' הילא מסבירה מדוע דווקא הגיוני שהמעמיד שושבינים יהיה נאמן. שואלת הגמרא, אם אדם אכן ימנע מהוצאת שם רע על אשתו, הרי הוא יכול להיות נאמן גם אם לא העמיד שושבינים. ושמועת ר' הילא הופכת להיות תירוץ, לא, עדיין הוא איננו יכול להיות נאמן "מפני חשד אחד, מפני פרוץ אחר". הפני משה ביאר תירוץ זה כך "דהיינו טעמא דאינו נאמן כשלא העמיד, דמאחר שנהגו להעמיד והוא שינה מן המנהג חושדין אותו שרמאי הוא ועשה איזה פריצות וערמה אחת, ובכהאי גוונא לא סמכינן אחזקה". פירוש זה מתקבל על הדעת אם אכן ר' הילא מסביר מדוע הוא איננו נאמן אם לא העמיד שושבינים, אלא שבמקורה הסוגיה טענה שאיננו נאמן למרות שהעמיד שושבינים, ואינני יודע לפרש אותה כיאות מבלעדי הגהתו של פיצקטון. סביר להניח שאכן חסר שם משפט, ואולי אפשר היה להניח שהגהתו של פיצקטון מבוססת על כתב יד, אילולא היתה עונה על כל הקריטריונים אותם ראינו גם בהגהות הקודמות – היא בנויה על פי מודל טקסטואלי סמוך, היא מייצרת שאלה מלאכותית והופכת את ההיגד הבא לתשובה לשאלתה, וכך מצופפת את המשא ומתן, ואין בה שום חומר "חדש" שאי אפשר לשחזר מתוך הסוגיה.

#### סיכום – הגהות מסברה של פיצקטון

בפרק זה ביקשתי לטעון שבין הגהותיו של פיצקטון בכתב יד ליידין ישנם רצפים אחדים של הגהות שנעשו מסברה ולא מכתב יד. את סקירתי פתחתי בניתוח של הגהות שנעשו במקטעים שבהם יש בידינו את כתב היד העיקרי על פיו נעשו רוב התיקונים, הוא כתב יד וטיקן 133. לעיל הראיתי שפיצקטון הגיה לא רק על פי וטיקן 133 אלא גם לפי העין יעקב וציטוטי הירושלמי בפירוש הר"ש משאנץ. אך ההגהות שבדוגמאות שבחרתי לא נעשו לפי אף אחד מהנ"ל. טענתי שהגהות אלו הן הגהות שיש להן פונקציות לשוניות ולמדניות משותפות, כולן יכולות להיות מיוצרות מתוך קריאה של הסוגיה בהקשרה, אם כי לא תמיד מתוך הבנה מלאה שלה, והן לעולם אינן מביאות חומר חדש, שמות מוסרים חדשים או אינפורמציה אחרת שאיננה ניתנת לשיחזור מתוך ההקשר. ההגהות הללו איפשרו לי לייצר סכמה, באמצעותה ביקשתי לזהות שורה של הגהות בתחילת מסכת כתובות, עבודה אין בידינו כתב יד ראשי ממנו הוגהה המסכת.<sup>701</sup>

<sup>701</sup> כתב יד כזה היה בנמצא, ממנו נעשתה ההגהה אותה ניתחתי לעיל ב953/24.

### נספח ג' – כיצד לדון בהגהות בכל שאר הירושלמי, למטרת ביקורת הנוסח

עבודה זו מוקדשת לתיאור היסטורי של מסירת הידע הטקסטואלי התלמודי, במעברו מתקופת כתבי היד אל תקופת הדפוס. במובן זה זוהי עבודה המתארת תופעה בת ראשית העת החדשה. אך גם לומדי תורה וחוקרי תלמוד בני ימינו נדרשים תכופות לכתב יד ליידין ולניתוח של אופן העבודה בבית הדפוס הוונציאני. התהליכים שעבר כתב היד, ובפרט ההגהות הרבות שנוספו בגליונותיו, מהווים חלק חשוב מהנסיונות לשחזר את נוסח התלמוד הירושלמי עצמו לא רק בסטנדרטים של ראשית העת החדשה, אלא גם בימינו, אם כי במובן שונה. במקרים רבים הגהות אלו הן הצינור היחיד דרכו ניתן לשחזר קטעי טקסט של תלמוד זה. אני מקווה שעבודתי, מלבד תיאור של התהליך ההיסטורי בן המאה ה"ז, תוכל לשרת גם מחקר של הטקסט התלמודי עצמו. לשם כך כתבתי את הנספח הזה שבו סיכמתי את ההשלכות של ממצאי על ביקורת ההגהות שיכולים לסייע למחקר פילולוגי-היסטורי והלכתי של התלמוד הירושלמי גופו.

כתב יד ליידין הוא הטופס היחיד שהגיע לידינו שמחזיק את כל התלמוד הירושלמי ולכן כל עיון בתלמוד הירושלמי צריך להתחיל ממנו, ודוק – ממנו מבלעדי הגהותיו. מלבדו ישנן כמובן שאריות של טפסים מזרחיים שנמצאו בגניזה הקהירית, טפסים אשכנזיים כמו וטיקן 133 והפרגמנטים שהדפיס זוסמן, טפסים ספרדיים כמו טופס סבונה, טפסים פרובנסליים כמו כתב יד אסקוריאל של נזיקין וכן קטעי כריכה אחדים, באחדים מהם דנתי כאן. כל אלו משמשים כעדי נוסח לכל סוגיה וסוגיה. המבקש ללמוד סוגיה יכול לבדוק בקטלוג זוסמן אילו עדי נוסח קיימים לעמוד המבוקש, לצרף לזה את המקבילות הפנימיות בירושלמי – שכן המקבילות הפנימיות משמשות גם הן כעדי נוסח לסוגיה – ואת הטפסים השונים של מקבילות אלו, וכך להגיע למירב העותקים המדיוואליים הקיימים ולעבוד איתם.

ההגהות לכתב יד ליידין שנעשו על ידי ר' דוד פיצקטון דורשות עבודה זהירה ביותר. כפי שהראיתי בהגהות אינן עשויות באופן אחיד, יש בהן שעשויות לפי עד נוסח שבידינו, יש שעשויות לפי עד נוסח שאינו בידינו ויש שעשויות לפי סברה עצמאית. יש גם שעשויות לפי עד נוסח שאינו בידינו אך הן מייצרות נוסח אקלקטי, עדות לדבר מצויה במסכת שקלים, שבה כתב יד ליידין מציג את שקלים נו"א, ההגהות נעשו לפי שקלים נו"ב והתוצאה הסופית מגובבת ולעתים אף מייצר הצירוף סוגיות חדשות כפי שהראיתי. ראשית יש לבדוק של מי ההגהה, למעלה מתשעים אחוזים מן ההגהות נעשו על ידי פיצקטון ואל מיון הגהותיו אקדיש את עיקר העיון שלהלן. לפי הדוגמאות שהבאתי לעיל ניתן לזהות גם את

הגהותיו של ג', חלק מהגהות אלו אינן הגהות נוסח אלא הערות למדניות, אלו כמובן אינן חלק מענינו כאן, ההגהות האחרות נעשו בחלקן במובהק על פי וטיקן 133. לא הצלחתי למצוא הגהות מובהקות לפי מקורות אחרים או מסברה ולכן את הגהותיו של ג' יש להחשיב כהגהות מתוך מקור.<sup>702</sup>

לשם חקר הנוסח יש למיין בין שלושה סוגים של הגהות, הגהות שנעשו על פי עד שנמצא בידינו, הגהות שנעשו על פי עד שלא נמצא בידינו והגהות מסברה. אל ההגהות שנעשו לפי עד נוסח שנמצא בידינו אין לספור כעד נוסח, יש לראות את המקור שלהן כעד נוסח ואתן לראות כהעסקה מוקדמת שלו. את ההגהות שנעשו מעד נוסח שאיננו נמצא בידינו יש לראות כעד נוסח נוסף לסוגיה, שונה מכתב יד ליידין. את ההגהות מסברה אין לראות כעד נוסח כלל, ואפשר לראותן לכל היותר כסיוע להבנת מהלך הסוגיה או כעדות היסטורית לנוסח שעמד מול מפרשי הירושלמי.

בכל אחד ממקטעי התלמוד שאציג לקמן יש לוודא קודם כל האם ההגהה נמצאת באחד מהטפסים ששימשו את פיצקטון ורק אם התשובה תהיה שלילית יש לדון האם מדובר בהגהה ממקור שאיננו לפנינו או בהגהה מסברה. את הרשימה שלהלן הכנתי מתוך ממצאי קודמי וממצאי שלי במחקר זה. אפשרי ביותר שעם התקדמות המחקר יתגלו מקורות נוספים שעמדו לפני פיצקטון ושימשו אותו להגהה.

סדר זרעים. בסדר זה יש לחפש את מקורה של ההגהה בכתב יד וטיקן 133, המכסה כזכור את כל הסדר למעט מסכת ביכורים ושבע קרחות.<sup>703</sup> אם ההגהה איננה נמצאת בוטיקן 133 יש לבדוק האם היא

---

<sup>702</sup> ברוב המקרים שבדקתי האבחנה שנעשתה במהדורת האקדמיה בין הידיים השונות קבילה, אך תמיד כדאי לבדוק זאת מול תצלום המקור. לעומת זאת בסימוני המחיקה מוצאתי סימונים שונים של מחיקות ממגיהים שונים ללא מדיניות אחידה.

<sup>703</sup> להלן רשימת הקרחות. לפרטים נוספים ר' מאיר, וטיקן 133.

1. דף 97ב, טור א' שורה 24. שביעית פ"ג ה"ד, לד ע"ג, שורה 45 ('מתניתא'), 187/23 - עד פ"ג ה"י, לד ע"ד, שורה 36 ('היתה'), 188/50.

2. דף 110א, טור א' שורה 24. תרומות פ"א ה"ט, מא ע"א, שורה 20 ('לפי שמנן'), 223/8 - עד פ"ב ה"א, מא ע"ב, שורה 35 ('דההיא דמר'), 224/21.

3. דף 137א, טור א' שורה 36. מעשר שני פ"ב ה"א, נג ע"ב שורה 1 ('מעשר שני'), 289/35 - עד פ"ב ה"א, שם שורה 36 ('כיצד לוכל'), 290/29.

4. דף 144א טור ב' שורה 10. מעשר שני פ"ה ה"ו, נו ע"ב, שורה 47 ('ר' אחא'), 307/28 - עד פ"ה ה"י, נו ע"ג, שורה 46 ('כתיב אלה שני'), 309/16.

5. דף 145א טור ב' שורה 17. חלה פ"א ה"א, נו ע"ב, שורה 37 ('רשב"ל'), 312/26 - עד פ"ב ה"ב, נח ע"ג, שורה 20 ('רשב"ל אמ'), 319/31.

6. דף 146ב, טור א' שורה 13. חלה פ"ג ה"ב, נט ע"א, שורה 44 ('מעשר שהוכשר'), 323/1 - עד פ"ג ה"ז, נט ע"ב, שורה 40 ('כרב הונא'), 324/31.

7. דף 151ב, שורה 1. ערלה פ"ב ה"ח, סב ע"א, שורה 62 ('א"ר יונה'), 340/25 - עד פ"ג ה"ט, סג ע"ב שורה 29 ('בכל מקום'), 347/8.

נמצאת בעין יעקב (דפ"ר, סלוניקי רע"ו) או בציטוטים שבפירוש הר"ש משאנץ לזרעים (דפ"ר, ויניציאה ר"פ).

סדר מועד. אתחיל דווקא ממסכת שקלים. בסדר שקלים הראה זוסמן שכל ההגהות ללא יוצא מן הכלל נעשו על פי ויניציאה רפ"ב. אם בכל זאת עולה צורך לבדוק מחדש הגהה מסויימת יש לבדוק גם את ציטוטי ירושלמי שקלים שבעין יעקב, התופסים חלקים נרחבים במיוחד מחטיבת הירושלמי בספר זה. שאר מסכתות הסדר מכילות הגהות ממקורות שאינם בידינו או מסברה.

סדר נשים. במסכת סוטה רובן המוחלט של ההגהות נעשו לפי וטיקן 133. הגהות אחרות, אם תימצאנה, נעשו ממקור שאיננו לפנינו או מסברה.

סדר נזיקין ומסכת נידה. את ההגהות במסכת הוריות יש להשוות להוריות ויניציאה רפ"א, רוב ההגהות נעשו על פי ספר זה. בשאר ההגהות לפי ההשערה שהעליתי בעבודה זו עמד לפני המגיהים גם טופס סבונה, אלא שהעבודה נעשתה באופן פחות אינטנסיבי מאשר בטפסים האחרים. לכן בארבע ההגהות שזיהיתי יש לראות את טופס סבונה כעד ואילו את ההגהות כהעתקה שלו.<sup>704</sup>

לפני ניתוח של הגהה על מנת להכריע שהיא הגהה מסברה יש להשוותה גם למבחר המקורות שעומדים לפנינו היום ולא עמדו לפני פיצקטון – קטעי גניזה, קטעי כריכה, ציטוטים בראשונים ואף מקבילות פנימיות שאמנם עמדו לפני פיצקטון אך הוא לא עשה בהן שימוש. אם תימצא ההגהה מתועדת באחד מהמקורות הללו ניתן להניח בסבירות גבוהה שהיא נעשתה על ידי פיצקטון מתוך מקור אבוד ולא כהגהה מסברה.<sup>705</sup>

הגהות מסברה ניתן לזהות באופן הבא: ראשית, רובן המוחלט של ההגהות ה"גנריות", תיקוני כתיב, השלמות פסוקים ומשניות, הן הגהות מסברה, כפי שמשתקף בדוגמאות שהבאתי. כמובן שאם מדובר בהגהה במקום שיש בו עד נוסח יש לבדוק קודם כל את עד הנוסח ולוודא האם פיצקטון השתמש בו כמקור להגהה.

הגהות אחרות מסברה הן אלו העונות לקריטריונים שהצעתי לעיל, קריטריונים אלו הם משוערים בלבד, ולכן יש להביא הכרעה זו כאפשרות אחרונה. מדובר ב"השתלות אוטוגרפיות", כלומר משפטים שהמבנה

<sup>704</sup> סנהדרין פ"י ה"א 1314/46, מכות פ"ב ה"ב 1336/8-9, שבועות פ"ח ה"א 1371/19-20, הוריות פ"ב ה"ז 1420/49-1421/1.

<sup>705</sup> מדד זה איננו קשיח, ר' למשל את שיקולי לעיל להשאיר את האופציה שההגהה בסנהדרין פ"ח ה"א 1307/28 נעשתה מסברה למרות שהיא מתאשר מן הציטוט במאירי.



שלהם, או אף הם עצמם, הועתקו מתוך הקשרה הקרוב של הסוגיה במטרה ליצור יחידות דיסקורס מונאדיות קצרות, או במטרה להוסיף עוד שלב למשא ומתן, למשל להוסיף שאלה לפני היגד בניחותא וכך להפוך אותו לתירוץ לשאלה המלאכותית.

הגהה שאיננה לקוחה ממקור ואיננה מסברה נעשתה ככל הנראה על פי טופס שאיננו לפנינו, כמו רוב רובן של ההגהות בסדרים מועד ונשים.

ההודאה לממציא כל מחוייב המציאות שהגדיענו להתחיל כן יגיעו להשלי' לחקוק בעט ברזל ועופרת חיבור משנה תורה אשר חיבר אחד קדוש רבינו משה בן הדיין ר' מיימון הספרדי זצ"ל עם המגדל עוז שחיבר הרב ר' שם טוב ב"ר אברהם בן גאון ספרדי זצ"ל ועם המגיד משנה שחיבר אחד נגר ובר נגר זצ"ל ועם ההגהות מיימוניות שחיבר אחד אוריין בר אוריין זצ"ל. כל אילין רבוותא קהו קהותן ופרקו פירוקין וציינו צייונים בכל פרטי החיבור הזה מגמרא דילן ומתלמודא דבני מערבא ומכולהו רבוותא. וכל אלו החיבורים מזוקקים שבעתים ממוקשי הטעיות עם עיונא סגין ונברר הסולת מתוך הסובין ע"י הרב המובהק האלוף ה"ר דוד פיצגטון יצ"ו מגיה ההעתק וע"י הצעיר מצעירי הצאן יעקב ב"ר חיים ן' אדוניהו מגיה אח"כ בדפוס במצות השר דניאל בומבירג"י מאנורש"א שנת רפ"ד לפ"ק בוניציאה.

ישבח הבורא הנותן לכל קץ תכלה שהגיענו עד פה לחקוק בעזק' דגושפנקא חיבור משנה תורה שחבר הנשר הגדול הרמב"ם זצ"ל עם פיאורי וציינו הריטב"א שהשי' על הראב"ד בהשגותיו<sup>706</sup> ועם נימוקי וציינו הנגר בעל המגיד משנה ועם ההגהות והציינון שחבר האוריין תלמיד מהר"ם ז"ל. כל אלו החיבורים מזוקקים ומסולקים ממוקשי הטעיות מוגהים ע"י האלוף הרב המובהק רבי דוד פיצגטון י"ץ פעם ראשונה בהעתק ועל ידי אני קטן התלמיד יעקב ב"ר חיים ן' אדוניהו לינ"ל אח"כ פעם שנית בבי' הדפוס. ועיינו' בהו סגין דמסתפינא טובא מהא דאמר' פ"ב דכתובות אל תשכן באהליך עולה זה ספר שאינו מוגה ואין להבדיל בין תורה שבכת' לתורה שבע"פ כי מאז הושמה בספר אין בין זה לזה כאשר כתב הרא"ש דאם נמצא טעות בגמרא או בספר מפוסקים יבא להתיר האסור ולאסור את המותר ולזכו' את החייב ואין עולה גדולה מזו.<sup>707</sup> ועוד דהא חזינא לרמב"ן ז"ל בחדושי' בב"ב היותו מתעצם לתקן ספרי' מסברא וגם הרשב"א ז"ל בתוספותיו במסכת ברכו' והרביצו אלה על אשר כן יעשה, ועוד דהא חזינא לר"ח ז"ל אשר כל התורה כולה היתה ראויה ליכתב מפיו ועכ"ז הניח לו רב ואשר עשו חכמי התלמוד חסורי מחסרא או האחרונים להישיר הגירסות אשר היו גאוני ועמודי עולם כל שכן וכ"ש אנן יתמי דיתמי וכמחט סדקית לסבר' חלילה וחלילה ללכת בגדולות כאלה לחסר או להוסיף אות אחת מהכרעת הלב חס לי ולזרעא דאבא, אמנם בשומי ה' נגדי שלא יכשלו בני אדם בפעולתי עשיתי התנצלותי והייתי נקי מאלהים ומישראל.

יתרומם עילת כל אשר הגיענו להשלמת היד החזקה שחיבר המאור הגדול הר"ם במז"ל ונימוקי וציינו בעל המגיד משנה ופירוקי וציינו הרב רבי יום טוב ב"ר אברהם בן גאון ספרדי זצ"ל שהשיב על הראב"ד ז"ל בהשגותיו הנקרא מגדל עוז וההגהות מיימוניות שחיבר האוריין תלמידו של מהר"ם ז"ל. וכל אילו החיבורים מבוררים מסוקלים ממוקשי הטעיות מוגהים על ידי האלוף הרב רבי דוד פיצגטון יצ"ו פעם ראשונה בהעתק ואחר כך על ידי אני הצעיר החתום למטה בשולי היריעה בבית הדפוס.

ואנן לפום עניות דעתין קהינא בהו טובא, אף על גב דהמלאכה היתה מרובה ואולא ברהיטותא. ולפום חורפין בההיא שעתא עייננא בהו טובא, דאזדהרנא ממה דצוה רבי עקיבה לרשב"י בפר' ערבי פסחים "וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה" ושיילינן עלה "מאי היא" ומשני "אמר רבא בחדתא דשבשתא כיון דעל על"708 ופרש"י ז"ל "בחדת' כשהתינוק לומד מחדש" כלומ' "כשהוא מתחיל ללמוד"709 עכ"ל. והקשו התוספות שם "תימה דרבא גופיה אית ליה בפרק לא יחפור שבשתא ממילא נפקא" ותירצו "די"ל דהיינו כשלומד קמי

<sup>706</sup> ה"מגדל עוז".

<sup>707</sup> רא"ש לכתובות פ"ב סי' יא

<sup>708</sup> בבלי פסחים קיב ע"ב.

<sup>709</sup> רש"י שם ד"ה "בחדתא".

דגריס ולא דייק שיכול להבין מעצמו כשיגדל אבל כאן דאיירי בספר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו<sup>710</sup>.

ותו יש לי לדמוי' לההיא דגרסינן בפ' המקבל "אמר רבא מקרי דרדקי שתלא טבחא ואומנא וספר מתא כולן כמותרין ועומדין דמו"<sup>711</sup> והר"ם במז"ל פי' ספר מתא "הסופר שטעה בשטרות" ומקרי דרדקי "שפשע בתינוקו" ולא למד או למד בטעות<sup>712</sup> וכן פי' ר"ח וכן נראה לר"י<sup>713</sup>, ורש"י פי' ספר מתא "הכותב ס"ת בטעות"<sup>714</sup>, והקשו עליו ד"לא הוי פסידא דלא הדר שהרי יכול להגיה" ונראה להם פי' הרמב"ם ור"ח דהיינו סופר שטעה בשטר' ד"לא יכול להגיה והוי פסידא דלא הדר וכאן ג"כ הוי פסידא דלא הדר ולא אמרינן יכול להגיה מטעמ' דשבשתא"<sup>715</sup> כו'. ותו פרש"י "מקרי דרדקי פסידא דלא הדר דשבשת' כיון דעל על"<sup>716</sup> והקשו עליו התו' מההיא דפ' לא יחפור ד"שבשתא ממילא נפקא" ותי' "לפי שבאותה שעה שלמדו שיבושין נתבטל לו לימוד של אמת וכאן ג"כ נתבטל לו לימוד של אמת"<sup>717</sup> והוי פסידא טובא דרבים והריסה ועולה גדולה כההיא דפי' הרא"ש פ"ב דכתובו' בתוספותיו גבי אל "תשכן באהלך עולה" – "זה ספר שאינו מוגה"<sup>718</sup> דאם נמצא טעו' בספר ל"ש תורה שבכתב ול"ש תורה שבע"פ שמאז הושמה בספר אין בין זה לזה וכ"ש בתורה שבע"פ שזוהי יבא להתיר האסור ולאסור המותר ולחייב הזכאי ואין עולה והריסה גדולה מזו. מכולהו הני טעמי וקהותן נקיטינן דאיכא לעיוני טובא בשעת ההגהה ותו חיישינן גם להא דר' ישמעאל בפרק היה נוטל "בני הזהר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים שמא תחסיר או תותיר אות נמצאת מחריב העולם כולו"<sup>719</sup>.

אף על גב דבכמה וכמה דוכתי הגהתי ותיקנתי לא סמכינא על דעתי דקלישא דמה אני הפעוט השפל להכנס עצמי בגדולות כאלה חס לי ולזרעא דאבא אמנם בשומי הש' נגדי שלא יכשלו בני אדם בפעולתי לא סמכינא עד דחזינא דגמרא ובספרי דוקני ומתקנינן ליה עד דאתבריר לן דנהיר וצהיר וכבר הוזכרו על זה והרביצו אלה הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לבלתי הגיה מסברא ומאן דלביש מדא ילבש מדא

דגרסינן בירושלמי ס"פ אלו הן הגולין בר נש דתני חדא מכילא והוא אוזיל לאתר דאינון מוקרין ליה בגין תרתי צריך למימר להו חדא מכילא אנא חכם כלו' בחדא מסכתא אני חכם ע"כ<sup>720</sup> ונ"ל לדמותו לההוא דמתמני בכסף שאין לקום מפניו ולא לנהוג בו מנהג ר' כדגרסי' בירוש' דבכורות אמר רבי אשייאן מי הוא מתמני בכסף אין עומדים מפניו ואין קורין אותו רבי כו' עד עבר חד מן אילין דמתמנין בכספא אמר יתיב דמן רבנין לר' זירא נעבד נפשנא דלא נקום מקמיה<sup>721</sup> וכן פסקו כולהו רבוותא דהכין קבלנו דכל היכא דאיכא פלוגתא בגמרינן ועובדא בירוש' סמכינן אירוש' וכ"ש היכא דליכא פלוגתא וכולהו מודו דהכא ראיות' מן הירושלמי לחוד<sup>722</sup> וק"ו בנו של ק"ו היכא דהוי פסידא והריסה דרבים דעונשיה סגין ולפום כן בעי לאזדהורי ולעיוני טובא בגירס' לבל יטעו בני אדם בלשונו ופוק חזי עובדא דיואב. וכמה דחקו עצמם הראשונים ואחרונים' לישר הגירסות ורבותינו חכמי התלמוד בחסורי מחסרא ודכו' ואפי' במלה עצמה כההיא מאן תנא מאברין ומאן תנא מעברין<sup>723</sup> מאן תנא עידיהם

710 תוספות שם ד"ה "שבשתא".

711 בבלי בבא מציעא קט ע"א-ע"ב, ומקבילה בבבא בתרא כב ע"ב.

712 משנה תורה הל' שכירות פ"י ה"ז.

713 פירוש ר"י נמצא הן בתוספות בב"מ קט ע"ב ד"ה "וספר מתא", הן בתוספות בב"ב כא ע"ב ד"ה "בסופר מתא". פירוש ר"ח נדפס לראשונה רק במאה ה"ט, ועל ב"מ הוא נמצא בידינו רק לחלקה הראשון של המסכת. ו' אדוניה הכיר את פירוש ר"ח כאן מתוך התוספות בב"ב. ר' ג"י רובנר, דיסרטציה, "מבוא לפירוש ר"ח... על מסכת ב"מ... ונלווה לו שחזור הפירוש לחלק השני של המסכת (האבוד)...".

714 רש"י בב"ב ד"ה "פסידא דלא הדר".

715 בתוספות בב"ב.

716 בב"מ קט ע"א, ד"ה "מקרי דרדקי". למעשה דומני שרק בשל ד"ה זה ברש"י טרח ו' אדוניהו להביא את מקבילתה של הסוגיה בב"מ ולא הסתפק בסוגיה בב"ב.

717 ב"מ קט ע"ב תוס' ד"ה "וספר".

718 רא"ש לכתובות פ"ב סי' יא.

719 בבלי עירובין יג ע"א.

720 מכות פ"ב ה"ז 1338/27-29 (=שביעית פ"י הח 216/10-12).

721 ביכורים פ"ג ה"ג 360/36-39.

722 עיין יד מלאכי ח"ב, "כללי שני התלמודים", ט.

723 בבלי עירובין נג ע"א.

ומאן תנא אידהם<sup>724</sup> ודכוות' טובא בכמה דוכתי. ואפילו בפ' המלה עצמה לחוד בעי לעיוני טובא וכדי שלא להאריך ולצאת מסגנון העניין שאנו בו הייתי מביא ב' או ג' מלות זרות ירושלמיות דחזינא לגאון דפריש יתהון ולית בהו מששא והפך הגירסו' ודחק עצמו לקיים פירושו וכבר הן מפורשות אצלי באורך בקונדרסי קונדרס המחלוקות שייעדתי להשלים על הירוש' בע"ה.

ובהגיהי במיימוני מצאתי שכנראה חסר בבא אחת בסוף הלכות שכירות שהמגיד משנה מתחיל אות' וז"ל "ורשאי השוכר" כו' ע"ש. ונראה דילוג בעמוד זולת מה שהזכיר בהקדמתו הרב המגיה ההעתק י"ץ וכך ראיתי בד' הרמב"ם ולא רציתי לתקן מדעתי גם כי פי' המגיד משנה שם שהיא ברייתא כלשון ראשון דגמרא. ובמקום שלא נמצא מגדל עוז שמנו ההשגות השייכות במקומו ובמקום שנשמטו קצת השגות במגדל עוז בסבת השמטת סופר או זולתו וכבר ציינתי המקומות במקום שהרגשתי והאל יודע שבכל יכלתי ומאדי נזהרתי שלא יכשלו בני אדם בפעולתי אם אפשר ולהיות שמלאכת הדפוס אי אפשר המלט מבלתי שגיאה מה כמו בחלוקה האותיות ודומיהם ולפעמים בשמיעת לשון הקורא יובן כונה אחרת בהיא שעת' שאין כ"כ זמן לחזור ולעיין עליו ולפום חורפא שבשתא. לכן אני מתחנן ומתנפל לפני כל קורא ומעיין בספר זה לבל יאשימני אם באולי ימצא בו איזה טעות כי הוא מעט מזער ודבר שיבינהו אפילו בר בי רב דחד יומא שאירע בהדפסה ואם הוא טעות עיון ידע כי לא מלבי כי בכל יכלתנו נזהרנו. ונתפלל לממציא כל שיאיר עינינו במאור תורתו ויקרב עוד מה דכתיב כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים אמן. והייתה השלמתו יום כ"ה לחדש תמוז רפ"ד לפ"ק פה ויניציאה העירה במצות השר דניאל בומבירג"י י"צ. נאם העבד קטן התלמידים יעקב ב"ר חיים נ' אדוניהו לינ"ל.

---

<sup>724</sup> בבלי ע"ז ב ע"א.

## נספח ה' – דוגמה נוספת לשימוש של רש"ס בביטוי "ספרים" הסוגיה עוסקת בתוספות שמוסיפים בתפילת העמידה באירועים מיוחדים.

ראש חודש שחל להיות בתענית היאך מזכיר הוא של ראש חודש? רבי זעורא אמר בהודאה, רבי אבא בר ממל אמר בעבודה, רבי אבינא אמר אומר ברכה רביעית. אמר רבי אבא מה<sup>725</sup> מצינו בכל מקום אומרה ברכה רביעית, אף כאן אומרה ברכה רביעית. וכן נפק עבדא כחדא דרבי אבא.<sup>726</sup>

גירסת הפנים אצל סיריליאן:

ראש חודש ותענית צבור היכן הוא מזכיר של ר"ח? רבי זעירא אמר בהודאה, ר' אבא בר ממל אמר בעבוד', ר' אבינא אמ' אומר' ברכה רביעית. א"ר אבא מה מצינו בכל מקום אומר' ברכה רביעית, אף כאן ברכה רביעית.<sup>727</sup> וכן נפק עובדא כהדא דרבי אבא.

השאלה בה עוסקת הסוגיה היא באיזו ברכה בתפילת שמונה עשרה מזכירים את "יעלה ויבוא" –

התוספת המיוחדת שאומרים בראש חודש – כאשר התענית נופלת על ראש חודש.<sup>728</sup> לשיטת ר"ז מזכיר

בברכת "הודאה", לשיטת אבא בר ממל בברכת "עבודה" ולשיטת ר' אבינא בברכה הרביעית היא ברכת

"חונן הדעת". התלמוד מביא סיוע כפול לשיטת ר' אבינא, אחד מסברת ר' אבא והשני ממעשה על ר'

אבא שנהג כסברתו. לסוגיה זו ישנה מקבילה מדוייקת במסכת תענית ירושלמי.<sup>729</sup>

יש להקדים ולומר שהן בתענית והן בראש חודש ישנן תוספות מיוחדות שמוסיפים לתפילת "שמונה

עשרה". בתענית מוסיפים קטע שנקרא "עננו" ואילו בראש חודש "יעלה ויבוא".

בפירושו דן רש"ס בנוסח הסוגיה:

ה"ג בכל הספרים ר"ח ותענית צבור היאך הוא מזכיר של ר"ח? ר' זעירא אמ' בהודאה ר' אבא בר ממל אמ' בעבודה. ר' אבינא אמ' אומרה ברכה רביעית. א"ר אבא מה מצינו בכל מקום אומרה ברכה רביעית אף כאן אומרה ברכה רביעית וכן נפק עובדא כהדא דר' אבא. וכן הגירס' בספרים שלנו בתעניות ירושלמי פ' בג' פרקים.

אבל הרא"ש ז"ל כתב בפ' אין עומדין כלשון הזה:<sup>730</sup> ובירוש' דפ' תפלת השחר גר' ר"ח שחל להיות בו תענית היאך הוא מזכיר תענית במוסף ר' זירא אמ' בהודאה ר' אבא בר ממל אמ' בעבודה, ר' אבינא אמ' אומרה ברכה רביעית, ר' איבו אמ' מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית וכן נפק עובדא כהדא דר' אבא.

ונר' [אה] שיש טעות סופר בירושלמי וכן ראוי לגרוס ר' אבינא אמ' [ר] אומרה בברכה חמישית פי' שיאמר עננו אחר ברכה של קדושת היום. ר' איבו אמ' מה מצינו בכל מקום בברכה רביעית, כלומר [ר] שאומ' [ר] קדושת היום בברכה רביעית, אף כאן אומ' [ר] קדושת היום בברכה רביעית ועננו יאמ' [ר] בחמישית ובש"צ מיירי שקובע ברכה לעצמו כמו שאומרה בין

<sup>725</sup> מילה זו בלבד היא תוספת המגיה, כל השאר נמצא בלידן מילה במילה.

<sup>726</sup> הציטוט מובא לפי דפוס ונציה שעמד לפני רש"ס, ז ע"ג, 46-34/42.

<sup>727</sup> יט ע"א במהד' להמן, קג ע"א במהד' דינקלס, בכת"י לונדון עמ' 71 ובסריקה שבאתר הספרייה הבריטית הוא v.60.

<sup>728</sup> יש לציין שמדובר בתענית יזומה שנגזרה בשל צרה מסויימת, שכן אין תעניות קבועות שחלות בראש חודש.

<sup>729</sup> תענית (724/47-727/9 = 34/4-36/19) כמו כן מופיעה הסוגיה ב"גרש" בפ"ה בפסחים, אך לא הועתקה במלואה ובד"ו נותרה ממנה רק המילה הראשונה והאחרונה (522/40-41, ד"ו לא ע"ד). המקבילה נידונה אצל ליברמן, על הירושלמי, עמ' 22.

<sup>730</sup> הרא"ש נדפס לראשונה בדפוס ויניציאה של הבבלי ר"פ.

”גואל” ל”רופא” בחול, אבל ביחיד יכול להיות שאומרה באלהי נצור ע”כ. ואנן לא גרסי[נן] הכי.

והרשב”א ז”ל גורס כגירס[ת] ספרינו דגר[ס] היאך הוא מזכיר של ר”ח וג”כ ל”ג [=וגם כן לא גרסינן] במוסף, וכתב הרב ז”ל: <sup>731</sup> ונר’ ודאי שיש בגירס[ה] זו ירושלמי[ת] טעות סופר במה שאמ[ר] היאך הוא מזכיר של ר”ח ולא גר[ס] של ר”ח אלא היאך הוא מזכיר של תענית, דאילו של ר”ח מאי קשי[א] ליה, הא מזכירו בעבודה כשאר כל הימים ומאי שנא השת[א]? ועוד אי בשל ר”ח מאי קאמ[ר] ר’ בא מה מצינו שאומרה ברכה רביעית והא לא מצינו ברכה רביעית לשל ר”ח אלא במוסף בלבד הא שאר תפלות אינו אומרה אלא בעבודה. אלא של תענית קאמ[ר] ובש”צ קאמ[ר] שאומרה ברכה בפני עצמה בכל יום והא דקאמ[ר] אומרה ברכה רביעית כלו[מר] ברכה בפני עצמה ולאפוקי ממ”ד [=ממאן דאמר] בעבודה ובהודאה ואגב דאמ[ר] אומרה ברכה רביעית בכל מקום ולא דוק[א] ברכה רביעית אלא מה מצינו שאומרה ברכה בפני עצמה

ואומרה ברכה רביעי[ת] נמי דקאמ[ר] טעות[א] היא אלא אומרה ברכה חמישית קאמ[ר] וכיון שכן ביחיד שאינו אומרה ברכה בפני עצמה לעולם אף כאן אומרה בעבודה דצועק הוא להבא ובעבודה הוא דאומרה כיון דאינו יכול לאומרה בשומע תפלה. ומיהו צ”ע [=צריך עיון] בירושלמי שכן מצאתיו גם בתעניות פ[ר]קן בשלשה פרקי[ם] עכ”ל [=עד כאן לשוננו].

ואני רואה לקיים גירס[ת] הספרים ואנעילה קאי דלדברי ר’ יהושע בן לוי דאמ[ר] דבשבת וי”ה [=ויום הכיפורים] אע”ג [=אף על גב] דאין נעילה בשבת אומ[ר] שבע וחותרם בשבת וי”ה ואוספי[נן] נמי בתענית צבור ור”ח והכי נמי בעי ליה כיון שבנעילה אמר[נן] קדושת שבת בברכה ה”ג [=הכי נמי] בנעילה של תענית צבור צריך שיאמר ר”ח בברכה ונעילה של תענית צבור כ”ד ברכות דהיינו י”ח <צ”ל ושש הברכות הסדורות בפ”ב דתענית ואם יאמ[ר] ר”ח ברכה לעצמו א”כ [=אם כן] הוה להו כ”ה ברכות וכ”ה לא אשכחן > בשלמה אלא כ”ד <. ואם נאמר דיוכיר מעין המאורע בעבודה בתפל[ת] שחרית א”כ מילתיה דריב”ל כללא קטיעא הוא דבנעילה דעלמ[א] מזכירין קדושת היום בברכה כדאמר לעיל. והא דלא מיבעי ליה במוסף משום דפשיט ליה דמתפלל מוסף כדרכו ולא יאמ[ר] בה שום ברכה דתענית צבור, דאותה תפלה מוכחא דהוי מועד. והכי נימ[ר] ברכות דתענית בה אבל נעילה בתענית הוא דנתקנה ובכ”ח לא נתקנה ופ”ה קאמ[ר] ריב”ל דמזכיר בה שבת בחתימה ומשמ[ע] דה”ה [=דהוה הדין] בר”ח וה(י)כי עבדינן. <sup>732</sup>

בפיסקא זו דן רש”ס בנוסח הסוגיה כפי שהוא מובא בסוגייתנו ובראשונים. רש”ס פותח בציטוט הסוגיה

מתוך דפוס ונציה. מולה הוא מעמיד את נוסח הסוגיה אותה מצטט הרא”ש בפירושו. מצטט את קושייתו

של הרא”ש על נוסחו ופוסל אותו. אחר כך הוא מביא את גירסת הרשב”א לסוגיה המתאימה לגירסת

דפוס ונציה, ומצטט את קושייתו של הרשב”א על הסוגיה ואת הצעת ההגהה של הרשב”א שאיננה

פותרת את כל הבעיות. לבסוף הוא מציע את פירושו שלו, המקיים את גירסת דפוס ונציה ללא הגהות

מיותרות. <sup>733</sup>

<sup>731</sup> הרשב”א על תענית נדפס בוויניציאה רפ”ג.

<sup>732</sup> מועתק מכה”י. במהד’ להמן נפלו טעויות רבות.

<sup>733</sup> להלן פירוט המהלך של רש”ס: בירושלמי דפוס ונציה היתה השאלה ”ראש חודש ותענית צבור היאך הוא מזכיר של ר”ח?” ואילו אצל הרא”ש השאלה היא ”ר”ח שחל להיות בו תענית היאך הוא מזכיר תענית במוסף?”. לפי הרא”ש השאלה כלל לא נסובה על תפילת שמונה עשרה, אלא על תפילת המוסף שנאמרת בראש חודש, והשאלה איננה באיזו ברכה אומרים את ”יעלה ויבוא” התוספת המיוחדת לראש חודש, שמקומה ב”מוסף” קבוע, אלא באיזו ברכה של ”מוסף” אומרים את תפילת ”עננו”, המיוחדת לתענית. (גם לפתיחת הסוגיה ישנם שני נוסחים שמשמעותם זהה אך צורתם שונה. בברכות ”ראש חודש שחל להיות בתענית” ובתענית ”ראש חודש ותענית”. רש”ס מצטט מברכות ”ראש חודש ותענית”, למרות שלפנינו בליידן ובד”ו הגירסה היא ”שחל להיות” (34-33/725, סו ע”ג). וזו הופעה נוספת של המאפיין החשוב של נוסחו, שהוא תלוי בהחלטתו). גירסת הרא”ש משנה באופן מהותי את פשר הסוגיה שלפנינו,

מספר פעמים בפיסקה זו מתייחס רש"ס לגירסתם של "הספרים". רש"ס פותח בגירסת דפוס ונציה ומציין אותה כ"הכי גרסינן בכל הספרים", ואז הוא מתייחס לסוגיה המקבילה מתענית, שגם אותה הוא מכיר מדפוס ונציה, כך: "וכן הגירס' בספרים שלנו בתעניות ירושלמי". הרא"ש איננו מזכיר "ספר" מסוג כלשהו, כשהוא מצטט מן הירושלמי הוא כותב הפניה פשוטה, כפי שהיה כותב גם לבבלי, "ובירושלמי דפרק תפלת השחר". רש"ס דוחה את גירסתו במלים "ואנן לא גרסי' הכי". הרשב"א, לעומתו "גורס כגירס' ספרינו". גם כשהרשב"א מפנה למקבילה בתעניות הוא לא מזכיר "ספרים" אלא מפנה כמו הרא"ש לפניו, באמצעות הפניה לפי מסכת ופרק "מצאתיו גם בתעניות פרק בשלשה פרקים". כאשר ניגש רש"ס להסביר את משמעות גירסת דפוס ונציה בעיניו הוא כותב כך: "ואני רואה לקיים גירס' הספרים".

לדבריו עוסקת הסוגיה בדבר אחר לחלוטין. אלא שהסוגיה בגירסת הרא"ש איננה מתפרשת יפה, והרא"ש ממשך ומעלה קושיה על גירסתו הוא. בתפילת "מוסף" ישנן שבע ברכות בלבד, שלוש ראשונות של שבת, שלוש אחרונות של הודאה ("עבודה", "הודאה" ו"שים שלום") וביניהן ברכה אחת מעניין היום. אלא שהברכה הרביעית, האמצעית, צריכה לעסוק בראש החודש, ולא להיות מוסבת לעניין התענית. משום כך סברתו של ר' אבינא קשה. לכן טוען הרא"ש ש"יש טעות סופר בירושלמי", ובמקום "ברכה רביעית" יש לגרוס "ברכה חמישית", והנמען של הסוגיה הוא שליח הציבור, שיש לו רשות להוסיף בין שתי ברכות ברכה נוספת מעניין היום. ואילו מתפלל יחיד, שאיננו רשאי להוסיף ברכות בתפילה, יכול להזכיר את "עננו" ב"אלהי נצור", שהיא הפסיקה החותמת את התפילה ויש רשות להוסיף בה מילים כאוות נפשו של המתפלל. כך מגיה הרא"ש את נוסח הסוגיה שבידו ומתאים אותה לסברתו. רש"ס ציטט את דברי הרא"ש עד תומם, ואז הכריז "ואנן לא גרסינן הכי", ואנו איננו גורסים כן. אז פונה רש"ס לדון בדברי הרשב"א. הרשב"א גרס את הסוגיה "כגירסת ספרינו", כלומר כעוסקת בתפילת שמונה עשרה וב"עננו". אך גם על גירסה זו מצא קושיה שהכריחה אותו להגיה את לשונה - "ונראה ודאי שיש בגירסה זו ירושלמית טעות סופר". הרשב"א איננו מבין מדוע יש בכלל שאלה מתי מזכירים "יעלה ויבוא" בר"ח שחל בתענית. הרי בר"ח רגיל, שאיננו חל בתענית, מזכירים "יעלה ויבוא" במרכת העבודה, וברכה זו איננה זזה ממקומה גם בתענית, אם כן אפשר להמשיך ולהגיד בה את "יעלה ויבוא", ומדוע יש להיכנס לדעות השונות ולהזיז את "יעלה ויבוא" לברכת ההודאה או לברכה הרביעית? לכן מציע הרשב"א להגיה, בדומה להגתו של הרא"ש, "היאך הוא מזכיר של תענית", ואז הדיון עובר לשאלה מתי מזכירים את "עננו" בתפילת שמונה עשרה בר"ח שחל בתענית. אך גם בכך לא נחה דעתו של הרשב"א, שמדוע יש להכניס את "עננו" לדעת ר' בא דווקא בברכה רביעית? הרי הברכה הרביעית עוסקת בענייני היום רק בתפילת "מוסף" ולא בתפילת "שחרית" (מתוך קושייתו זו אפשר להבין כיצד נוצרה הגירסה המובאת ברא"ש), אם כן ודאי יש לפרש שלא מדובר כאן דווקא על "ברכה רביעית", אלא על ברכה עצמאית שהש"ץ מוסיף, והיא יכולה להיות גם חמישית לצורך העניין, ואכן מציע הרשב"א להגיה גם כאן "ברכה חמישית" בדברי ר' אבא, כדי להוציא מלב שמדובר דווקא בברכה הרביעית שבתפילה (אם אכן יש לפרש כך את דבריו, ולכאורה קשה כי לכך לא היה צריך להגיה כלל, והיה יכול להסתפק ב"רביעית" בדוק במהד' הרשב"א של מוסד הרב קוק, ואצל דינקלס!). אך הרשב"א מסיים את הצעות ההגה והפירוש שלו בהסתייגות קלה, "ומיהו צריך עיון בירושלמי שכן מצאתיו גם בתעניות פרק בשלשה פרקים". כלומר, העובדה שלסוגייתנו ישנה מקבילה מדויקת בתעניות מלמדת לדעת הרשב"א שאין טעות בסוגיה, ושאינן להגיה נגד הגירסה שלפנינו. (יש לציין שלאור הישגי מחקר התלמוד המודרניים ההסתייגות איננה חזקה כל כך, שכן המקבילות המדויקות הן תוצאה של משננים או סופרים מומחים שהעתיקו סוגיות מהכא להתם, ואם היה שיבוש לפנייהם יכולים היו להעתיקו עם הסוגיה. אך ר"א אזכרי הביא את הרא"ש ואת הרשב"א ומסכם את המהלך של הרשב"א, שמאשר את גירסת ספרינו על פי המקבילה מתעניות ולומד מכאן כלל מיתודי "הרי דאין להגיה אם מוצאין הגי' בב' מקומות שוה"). אחרי שהביא את גירסת הרא"ש והסתייג ממנה, ואת הגהת הרשב"א והסתייגותו של הרשב"א ממנה, כותב רש"ס: "ואני רואה לקיים גירס' הספרים". כלומר רצונו להסביר את גירסת הירושלמי שלפנינו בלא הגהה. כדי להסביר את גירסת הירושלמי מביא רש"ס דוגמה מיום כיפור שחל בשבת. ביום כיפור שחל בשבת נדחים הקטעים המיוחדים ליום כיפור מתפילת העמידה לגמרי. איזכורו היחיד של יום כיפור במקרה כזה הוא בחתימת הברכה הרביעית "בשבת ויום הכיפורים" במקום "בשבת" בלבד. זהו הדין, מציע רש"ס, גם בתענית ציבור וראש חודש. יש "להזכיר" את התענית בחתימת הברכה בלבד ולא כברכה בפני עצמה. אם כן פוסק רש"ס להלכה ("הכי עבדינן!") שתפילת ר"ח רגילה ובחתימת הברכה - "עבודה", "מודים" או "אתה חוננתנו" - מזכירים את עניין התענית.

הרא"ש והרשב"א מפנים לירושלמי באמצעות מסכת ושם פרק, ואילו רש"ס מפנה לירושלמי באמצעות הטרמין "הספרים", "גירסת הספרים" או "הספרים שלנו". אך בשום מקום, לא כאן ולא במקום אחר בו נזכר הביטוי, לא מתאר רש"ס ספר יחיד ("ובספר" או אפילו "ובירושלמי") או ספר מסויים שיש בו גירסה אחרת (בספר זה מצאתי כך ובספר זה אחרת). כמו כן אנו רואים שכשרש"ס מצטט ירושלמי מאחד הראשונים, גם כאשר הוא מאשר את נוסח דפוס ונציה, הוא כותב בדיוק אצל מי מצא את הנוסח וכותב שהוא "גורס כגירסת ספרינו". שנית, בכל מקום בו משתמש רש"ס בטרמין "ספרים" ללא יוצא מן הכלל הוא מציין נוסח הוזהה לנוסח דפוס ונציה, ומולו עומד נוסח אחר שהובא מאחד הראשונים, שמצויין תמיד באמצעות טרמין עצמאי, למשל אצלנו "כלשון הזה" (בדברי הרא"ש).<sup>734</sup>

---

<sup>734</sup> הסוגיות פורטו אצל עסיס, אוצר, עמ' רטז-ריח. ממילא מדובר בכולן בגירסאות של סוגיות שיש להן משמעות הלכתית פרקטית ולכן הן צוטטו על ידי הראשונים.



נספח ו – דוגמה מפירוש רש"ס לביאור הירושלמי באמצעות רש"י  
הדוגמה הבאה הלקוחה מתוך מהדורתו ופירושו של רש"ס למסכת ברכות, מודגם בה הן כיצד משתנה  
הנוסח מנוסח הפנים לנוסח דיבור המתחיל, והן את מכניקת הבאת המקבילה מן הבבלי והשימוש ברש"י  
על הבבלי כדי להסביר את הירושלמי.

הירושלמי בתחילת ברכות מביא ברייתא המתארת את השתנות צבע השמיים לפי השעה ביום, עניין  
השייך לשעת חיוב אמירת ק"ש.

תני כל זמן שפני מזרח מאדימין זהו יום, הכסיפו זהו בין השמשות, השחירו ונעשה העליון  
שוה לתחתון זהו לילה.<sup>735</sup>

בחלק השני של הקדמתו, בטבלת המקבילות, העיר על כך רש"ס כך:

כל זמן שפני מזרח מאדימות זהו יום – שם (פ' במה מדליקין בגמ' דילן) דף לד<sup>736</sup>

בפירושו העיר רש"ס כך:

פני מזרח מאדימות זהו יום – היינו כרב יוסף דפ' במה מדליקין, ומפ' בגמ' דילן דהיינו מערב,  
דהוי פנים המאדימין את המזרח. ופי' רש"י ז"ל לערב חמה שוקע' במערב וזהרורי חמה  
מאדימין את המזרח.

רש"ס הפנה אל דעה מקבילה לברייתא זו, הנמצאת בפרק "במה מדליקין" שבבבלי שבת לד ע"ב.  
בסוגיית בבלי זו מתנהל דיון דומה על זיהויו של "בין השמשות", אך לעניין שעת כניסת השבת. ברייתא  
דומה לברייתא שלפנינו מובאת בכמה גרסאות, ולבסוף מתוקנת על ידי רב יוסף, כך:

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הכי קתני, משתשקע החמה כך זמן שפני מזרח מאדימין  
יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה.

בעקבות דעה זו מובא אף חישוב של משך זמן בין השמשות ובסופו של הדיון מובא מעשה

אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב (=ראה את רבא שהיה צופה למערב) אמר ליה והא תניא  
(=והרי שנינו) 'כל זמן שפני מזרח מאדימין! אמר ליה מי סברת (=האם את סובר) פני מזרח  
ממש? לא, פנים המאדימין את המזרח.<sup>737</sup>

אביי ראה את רבא בוחן את השמים בצד המערבי כדי לדעת האם זוהי שעת בין השמשות, הוא הקשה  
על מנהגו וציטט באוזניו את הברייתא האומרת "כל זמן שפני מזרח מאדימין". הסביר לו רבא שפירוש  
הביטוי "פני מזרח מאדימין" פירושו שקרני השמש שבאות מן המערב, מקום שקיעת השמש, מאדימות  
את השמים שבמזרח. וכך מפרש שם רש"י:

<sup>735</sup> להמן, סיריליא, ב ע"א, 1/43-45, העתקתי כאן לפי נוסחו של רש"ס, השונה מנוסח ד"ו.  
<sup>736</sup> בכל המהדורות הנדפסות הוכנסה טבלת המקבילות כהערות לצד הפירוש. כאן העתקתי מתוך כתב היד הסרוק, לונדון,  
דף 8. רק בתחילתה של טבלת המקבילות, כלומר בתחילת פרק ראשון של ברכות, מצויין גם מספר הדף בבבלי  
ובירושלמי. בשאר הטבלה מצויין מספר הפרק בלבד, כמקובל בספרות ימה"ב. דומה שמספרי הדפים התוספו בשלב  
מאוחר, אך בכתיבה דומה שאולי גם היא מידו של רש"ס.

<sup>737</sup> בבלי שבת לה ע"א.

פנים המאדימים את המזרח – לערב חמה שוקעת במערב וזהרורי החמה מאדימין את המזרח, כחלון דכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה.<sup>738</sup>

הירושלמי לא העלה את שאלת הבבלי על הכיוונים המנוגדים, ונראה שעבורו הברייתא תיארה מציאות פשוטה שבה שמים אדומים במזרח פירושם שעדיין יום. רש"ס ייבא אל הסוגיה את גירסת הברייתא בבבלי שבת אליבא דרב יוסף, ויחד איתו את רש"י המוסב על מעשה אביי ורבא. ככה הוא מייצר פירוש של הברייתא הירושלמית על פי מסקנת הגמרא הבבלי. כאילו הית המשמעות הביטוי "פני מזרח מאדימות" שהן מאדימות את המערב ולא את המזרח.

אגב כך ניכר לפנינו אופן הגהת הירושלמי של רש"ס. הנוסח בירושלמי דפוס ונציה הוא "פני מזרח מאדימות". אכן, נוסח זה נשמר בדיבור המתחיל של דברי רש"ס וכן בטבלת המקבילות, אבל בנוסח הפנים הגיה רש"ס את הירושלמי על פי הבבלי מ"מאדימות" ל"מאדימין".

## רשימת קיצורים

- אבן גבירול – שלמה אבן גבירול: שירי החל, יוצאים לאור ע"י חיים בראדי וחיים שירמן בהשתתפותו של ישראל בן דוד, ירושלים תשל"ה.
- אברמסון, קטע גניזה – שרגא אברמסון, קטע גניזה מירושלמי שבת פרק המצניע, קובץ על יד ח (תשל"ו), עמ' 1-13; י (תשמ"ב), עמ' 323-324.
- אובידיוס, מטמורפוזות – פובליוס אובידיוס נזו, מטמורפוזות בחמישה עשר ספרים, תרגם והוסיף הערות ומבוא: שלמה דיקמן, ירושלים תשכ"ה.
- אונג, אורליות וליטרריות – Walter J. Ong, *Orality and Literacy the technologizing of the word*, London and NY 2002.
- אורבך, בעלי התוספות – אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, מהדורה רביעית, ירושלים תשמ"ו.
- אטקינסון, ללכת לאיבוד – Niall Atkinson, *Getting Lost in the Italian Renaissance*, I Tatti Studies in the Italian Renaissance, 19:1 (2016), pp. 177-207.
- אידל, איטליה בצפת – Moshe Idel, *Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah*, in: David B. Ruderman and Giuseppe Veltri (Eds.), *Cultural Intermediaries; Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia 2004, pp. 239-269.
- אידל, פרטיקולריות ואוניברסליזם – Moshe Idel, *Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480-1650*, in: David Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, pp. 324-344.
- אידל, שניים מעיר – משה אידל, 'אחד מעיר ושניים ממשפחה': עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבתאות, פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 30-5.
- אייזנשטיין, אמנות אלוהית – Elizabeth L. Eisenstein, *Divine Art, Infernal Machine: The Reception of Printing in the West from First Impressions to the Sense of an Ending*, Philadelphia 2011.
- אייזנשטיין, מהפכת הדפוס – Elizabeth L. Eisenstein, *The printing revolution in early modern Europe*, 2nd edition, Cambridge 2005.
- אייזנשטיין, מכבש הדפוס – Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change - communications and cultural transformations in early modern Europe*, Cambridge 1979.
- אליצור, דף אבוד – בנימין אליצור, עקבותיו של דף אבוד מכתב יד ליידין של הירושלמי, קרית ספר סג, ב (תש"ן-תשנ"א), עמ' 661-668.

- אליצור, הוריות - בנימין אליצור, לנוסח ירושלמי הוריות, מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך ב מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל, עורכים: משה בר-אשר ודוד רוזנטל. ירושלים תשנ"ג, עמ' 1-12.
- אליצור, מהדורת המילון - בנימין אליצור, מהדורת הירושלמי של המילון ההיסטורי, מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 195-210.
- אליצור, תורה נתונה בתוכו - בנימין אליצור, 'תורה נתונה בתוכו': כתב יד מן הגניזה לירושלמי שקלים לנוסחי, תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 295-325.
- אלמאליחי, הראשונים לציון - אברהם אלמאליחי, הראשונים לציון תולדותם ופעולתם, ירושלים תש"ל.
- אסקרפי, הסוציולוגיה של הספרות - Robert Escarpit, *The Sociology of Literature*, trns. E. Pick, London 1971.
- אפשטיין, אמוראים - יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, בעריכת עזרא ציון מלמד, ירושלים תשכ"ג.
- אפשטיין, המדע התלמודי וצרכיו - יעקב נחום אפשטיין, המדע התלמודי וצרכיו (הרצאת פתיחה), ידיעות המכון למדעי היהדות ו'חב' ב', אב תרפ"ה, עמ' 5-22 [=אפשטיין, מחקרים, כרך ב, עמ' 1-18].
- אפשטיין, מדקדוקי ירושלמי - יעקב נחום אפשטיין, מדקדוקי ירושלמי: כתב יד לידן, תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 257-272. תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 38-55. [=אפשטיין, מחקרים, כרך ב', עמ' 291-325].
- אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה - יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שלישית, ירושלים, תש"ס.
- אפשטיין, מחקרים - יעקב נחום אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות, ירושלים תשמ"ח.
- אפשטיין, מכילתא וספרי - יעקב נחום אפשטיין, מכילתא וספרי בספרי הרמב"ם, תרביץ ו' (תרצ"ה), עמ' 343-382 [=אפשטיין, מחקרים, כרך א' עמ' 220-180].
- אפשטיין, פירוש הגאונים - יעקב נחום אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות עם מבוא והערות, בעריכת עזרא ציון מלמד, ירושלים ות"א תשמ"ב.
- ארנד, פירוש רש"י - אהרן ארנד, פירוש רש"י למסכת ראש השנה: מהדורה ביקורתית, ירושלים 2014.
- באוורס, עקרונות התיאור הביבליוגרפי - Fredson Bowers, *Principles of Bibliographical Description*, Princeton 1949.
- בונד, טופס - William H. Bond, *Casting off Copy by Elizabethan Printers: A Theory*, Papers of the Bibliographical Society of America, 42 (1948), pp. 281-291.

- בונפיל, במראה כסופה - ראובן בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרניסאנס, תרגמה: מרים שוסטרמן-פדובאנו, ערכו: המחבר ואביגדור שנאן, ירושלים תשנ"ד.
- בונפיל, כמה מוזהב היה הרנסנס - Robert Bonfil, How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?, History and Theory, Vol. 27, No. 4, Beiheft 27: Essays in Jewish Historiography (Dec. 1988), pp. 78-102. [=Robert Bonfil, Cultural Change Among the Jews of Early Modern Italy, 2010, ch. V].
- בונפיל, הרבנות באיטליה - ראובן בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשל"ט.
- בונפיל, יהודי וויניציאה - ראובן בונפיל, קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי איזור וויניציאה בראשית המאה הטז, ציון מא (תשל"ו), עמ' 68-96.
- בונפיל, פרופיל תרבותי - Robert Bonfil, A Cultural Profile, in Robert C. Davis and Benjamin Ravid (Ed.), The Jews of Early Modern Venice, Baltimore and London 2001, pp. 169-190.
- בונפיל, תרבות ומיסטיקה - Roberto Bonfil, Cultura e Mistica a Venezia, in: Gaetano Cozzi (cu.), Gli Ebrei e Venezia Secoli XIV-XVIII, Milano 1987, pp. 469-506.
- בוסו, מכתבים - Matteo Bossus, Familiares et secundae epistolae, Mantua 1498.
- בוקסנבוים, אגרות בית ריאטי - יעקב בוקסנבוים, אגרות בית ריאטי: סינה רצ"ז-שכ"ד, תל אביב תשמ"ח.
- בוקסנבוים, אגרות מלמדים - יעקב בוקסנבוים, אגרות מלמדים: איטליה שט"ו-שנ"א (1591-1555), תל אביב תשמ"ו.
- בוקסנבוים, פרשיות - יעקב בוקסנבוים, פרשיות מהווי יהודי איטליה במאה הט"ז, תל אביב תשמ"ז.
- בוקסנבוים, עזריאל דייאנה - שאלות ותשובות ר' עזריאל ב"ר שלמה דייאנה, מהדורת יעקב בוקסנבוים, תל אביב תשל"ז.
- בורק, היסטוריה סוציאלית של ידע - Peter Burke, A Social History of Knowledge from Gutenberg to Diderot, Cambridge 2000.
- בורקהארט, הרנסנס - יעקב בורקהארט, תרבות הרניסאנס באיטליה, עריכה: חירם פרי (פלאום), תרגום: יעקב שטיינברג, מהדורה חמישית, ירושלים תשע"ו.
- בחיי, חובות הלבבות - רבנו בחיי אבן בקודה, ספר חובות הלבבות, תרגום ר' יהודה אבן תיבון, מהדורת צפרוני, ירושלים תרפ"ח.
- בית אריה, מנחם רקנטי - מלאכי בית אריה, זהותו של המקובל מנחם רקנאטי, תרכיץ סזד (תשנ"ח), עמ' 573-577.

- בית אריה, קודיקולוגיה עברית - מלאכי בית-אריה, קודיקולוגיה עברית: טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי-הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי-היד בציוני תאריך עד שנת 1540, קדם-פרסום, גרסת אינטרנט 6.0, תשע"ה.
- בלוך, אפולוגיה על ההיסטוריה - מארק בלוך, אפולוגיה על ההיסטוריה או מקצועו של ההיסטוריון, מצרפתית: צביה זמירי, ירושלים תשנ"ג.
- בלוך, מדפיסים ונציאניים - Joshua Bloch, Venetian Printers of Hebrew Books, Bulletin of the New York Public Library, 36, pp. 72-74.
- בלייר, יותר מדי - Ann M. Blair, Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age, New Haven and London 2010.
- בלייר, כתיבת הערות - Ann M. Blair, Note Taking as an Art of Transmission, *Critical Inquiry* 31, no. 1 (Autumn 2004), pp. 85-107.
- בן דרווה, דבלמש - אריה בן דרווה, תורת הלשון של אברהם דבלמש לפי חיבורו הדקדוקי "מקנה אברהם", (דיסרטציה), אוניברסיטת בר אילן, תש"ע.
- בנטלי, הומניסטים וכתבי הקודש - Jerry H. Bentley, Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance, Princeton 2012.
- בניהו, הסכמה ורשות - מאיר בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה, ירושלים תשל"א.
- בניהו, בנימין זאב - מאיר בניהו, מבוא לספר בנימין זאב - מחיבורו של רבי בנימין ב"ר מתתיה מארטא, ירושלים תשמ"ט.
- בעהר, דברי משלם - משלם פישל בעהר, דברי משלם, פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ו.
- בקר, גלוסות - Hans Jürgen Becker, Unexplored Glosses in the Yerushalmi Manuscript of Leiden, Manuscripts of the Middle East 6 (1992), pp. 145-154.
- בקר, סיריליאו - Hans Jürgen Becker, Die Sirillo – Handschriften des Talmud Yerushalmi, Frankfurter Judaistische Beiträge, 1988, Heft 16, s. 72.
- בקר, ציטוטי ירושלמי - Hans Jürgen Becker, Die Yerushalmi-Zitate im Mishnakommentar des Shimshon aus Sens, Seder Zera'im, Frankfurter Judaistische Beiträge 20 (1993) 97-173; 21 (1994) 131-170; 23 (1996) 129-184; 24 (1997) 143-156.
- בראון, הדפוס הונציאני - Horatio F. Brown, The Venetian Printing Press 1469-1800, Amsterdam 1969.
- בר-אשר סיגל, הארמית של הזוהר - אליצור בר אשר סיגל, שפות ספרות יהודיות בימי הביניים: הארמית של הזוהר כמקרה מבחן, [בהכנה].
- ברודי, לפסיקת הרמב"ם - ירחמיאל ברודי, לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי, *Maimonidean Studies* 4 (2000) 1-11.

- ברוכסון, ספרים וקוראים - שפרה ברוכסון, ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס, רמת גן תשנ"ג.
- ברטוב, שירת החול העברית - שנהב ברטוב, שירת החול העברית של משוררי שאלוניקי וקושטא במחצית השנייה של המאה הט"ז, בליווי מהדורה מדעית של מבחר שירים (דיסרטציה), אוניברסיטת תל אביב, תשע"ז.
- ברטולוקי, קרית ספר - יוליוס ברטולוקי, קרית ספר: והוא חבור גדול שבו נכתבו כל ספרי היהודים חברו ויסדו חכם הכולל בדורו דון יוליוס ברטולוקי אבא מחברת הקדושה ציסטריציאניצי, Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus, et scriptis hebraicis... Roma MDCLXXV (1675).
- ברלינר, כתבים נבחרים - אברהם ברלינר, כתבים נבחרים, ירושלים תש"ט.
- ג'ונס, טבע הספר - Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago 1998.
- ג'ונסטון וון דוסן, הספר הימי ביניימי - Michael Johnston and Michael Van Dussen (eds.), *The Medieval Manuscript Book; Cultural Approaches*, Cambridge 2015.
- גיגה, מכתבי רויכלין - Ludwig Geiger, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, Tübingen 1875.
- גיזור, אפלאיוס וחמור הזהב - Julia Haig Gaisser, *The Fortunes of Apuleius and the Golden Ass: A Study in Transmission and Reception*, Princeton 2008.
- גינת, ר' יוסף ראש הסדר - ליפא גינת, ר' יוסף ראש הסדר ופירושו למשנה (מן הגניזה), עבודת גמר, אוניברסיטת תל אביב, תש"ן.
- גינצבורג, פירושים וחדושים - לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי: מיוסדים על מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל, נויארק תש"א-תשכ"א.
- גליק, שרידי תשובות - שמואל גליק, שרידי תשובות מחכמי האימפריה העות'מנית, ירושלים תשע"ג.
- גרג, אוסף מאמרים - Walter Wilson Greg, *Collected Papers*, Oxford 1996.
- גרוסמן, רש"י - אברהם גרוסמן, ר' שלמה יצחקי, ירושלים תשס"ו.
- גריס, הספר העברי - זאב גריס, הספר העברי פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו.
- גריס, ספרות ההנהגות - זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים תש"ן.
- גרפטון, מגיני הטקסט - Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in the Age of Science, 1450-1800*, Cambridge 1991.

- Anthony Grafton, How Revolutionary was the Printing Revolution, *American Historical Review* 2002, 107 (1), pp. 84-86. - גרפטון, כמה מהפכנית
- Anthony Grafton, *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor 1997. - גרפטון, לסחור בקלאסיקה
- Anthony Grafton, *Joseph Scaliger: a study in the history of classical scholarship*, Oxford 1983. - גרפטון, סקליגר
- Anthony Grafton, *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West*, Cambridge 2009. - גרפטון, עולמות
- Anthony Grafton, On the Scholarship of Politian and its Context, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 40 (1977), pp. 150-188. - גרפטון, פוליטיאן
- Antony Grafton, *The Culture of Correction in Renaissance Europe*, London 2011. - גרפטון, תרבות התיקון
- דוד דבליצקי, הגהות מימוניות, צפונות א,א, (תשמ"ט), עמ' מט-נט. - דבליצקי, הגהות מימוניות
- בצלאל דבליצקי, הלכות שחיטות ובדיקות הריאה לר' שלמה סיריליאן, מן הגנזים יא (תשע"ח), עמ' א-כו. - דבליצקי, שחיטות ובדיקות
- בצלאל דבליצקי, תלמוד מסכת עדויות למהר"ש סיריליאן, ירושלים, תשע"ד. - דבליצקי, תלמוד עדויות
- Filippo de Vivo, *Walking in Sixteenth-Century Venice: Mobilizing the Early Modern City*, *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 2016 19:1, pp. 115-141. - דה וויוו, ללכת בונציה
- Theodor Dunkelgrün, 'The Christian Study of Judaism in Early Modern Europe', *The Cambridge History of Judaism v. VII The Early Modern World 1500-1815*, edited by Jonathan Karp and Adam Sutcliffe, Cambridge 2017. pp. 316-348. - דונקלגרין, לימוד עברית
- Theodor Dunkelgrün, When Solomon met Solomon: A Medieval Hebrew Bible in Victorian Cambridge, *Journal of the Bible and its Reception*, 3/2 (2016), pp. 205-253. - דונקלגרין, שילר סינשי
- Martin Davis, *Aldus Manutius: Printer and Publisher of Renaissance Venice*, Arizona 1999. - דיויס, מנוטיוס
- Carlo Dionisotti, *Calderini, Poliziano e altri*, Italia medioevale e umanistica, XI (1968), pp. 151-158. - דיוניסוטי, קלדרני, פוליציאנו ואחרים
- Davide Dionisi, *L'insediamento ebraico di Pizzighettone* - MA Thesis, University of Milano, 2004- (XV – XVI sec.), 2005. - דיוניסי, הישוב היהודי בפציגטון



- Robert C. Davis and Benjamin Ravid (Ed.), *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore and London 2001. - דייויס ורביד, היהודים בונציה -
- חיים דימיטרובסקי, מבוא לשרידי בבלי, נויארק, תשל"ט. - דימיטרובסקי, מבוא -
- Rhiannon Daniels, *Boccaccio and the Book: Production and Reading in Italy 1340-1520*, London 2009. - דניאלס, בוקצ'ו והספר -
- רוברט דרנטון, השיניים התותבות - רוברט דרנטון, השיניים התותבות של ג'ורג' וושינגטון, מדריך לא שיגרתי למאה השמונה-עשרה, תרגום מאנגלית: יעל לוטן, הקדמה ועריכה מדעית: מיירי אליאב-פלדון, תל אביב תשס"ז.
- דרנטון, טבח החתולים - רוברט דרנטון, טבח החתולים הגדול ואפיוזות אחרות בתולדות התרבות הצרפתית, תרגום: עודד פלד, ירושלים תשע"ו.
- דרנטון, מהי ההיסטוריה של הספר - Robert Darnton, *What is the History of the Book?*, in: *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York 1990, pp. 36-107.
- הברמן, דניאל בומבירגי - אברהם מאיר הברמן, המדפיס דניאל בומבירגי ורשימת ספרי בית דפוסו, צפת תשל"ח.
- הברמן, קורנילייו אדיל קינד - אברהם מאיר הברמן, המדפיס קורנילייו אדיל קינד ובנו דניאל ורשימת הספרים שנדפסו על ידיהם, ירושלים תש"מ.
- הוס, הקהילות הזוהריות - בועז הוס, הקהילות הזוהריות של צפת, בתוך: זאב גריס, חיים קרייסל ובוועז הוס (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, באר שבע תשס"ד, עמ' 149-169.
- הוס, כמראה זהר - בועז הוס, "כמראה זהר": חיבורים, שירים ופרודיות בלשון הזוהר', מארן ר' ניהוף ואחרים (עורכים), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו פרופ' יהודה ליבס לכבוד יום הולדתו השישים וחמישה. ירושלים תשע"ב, עמ' 359-380.
- הכהן, דברי הימים - יוסף הכהן דברי הימים למלכי צרפת ולמלכי בית אוטמאן והתוגר, סביוניטה שי"ד.
- הלינגה, טקסטים בתנועה - Lotte Hellinga, *Texts in Transit: Manuscript to Proof and Print in the Fifteenth Century*, Leiden 2014.
- הקר, זיקתם ועלייתם - יוסף הקר, זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ-ישראל, 1391-1492, קתדרה 36 (תשמ"ה), עמ' 3-34.
- הקר, טריוויש - יוסף הקר, ר' יונתן טריוויש ומשפחתו באיטליה וישיבה בפדובה בראשית המאה החמש עשרה, ציון עחד (תשע"ג), עמ' 471-500.
- הקר, עליית יהודי ספרד - יוסף הקר, עליית יהודי ספרד לארץ-ישראל וזיקתם אליה, בין קנ"א לרנ"ב, שלם א (תשל"ד), עמ' 105-156.
- וירשובסקי, בין השיטין - חיים וירשובסקי, בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, ערך: משה אידל, ירושלים, תש"ן.

- ווייס, פוסטל - יהודית ווייס, משיח קבלי-נוצרי ברנסנס: גיום פוסטל וספר הזוהר, תל אביב 2016.
- Nigel Guy Wilson, From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance, 2<sup>nd</sup> revised edition, London and NYC 2017. - וילסון, מביזנטיון לאיטליה -
- Kasper van Ommen, Libraries and Scaliger's Legacy of Learning, Christ Church Library Newsletter, Volume 6, Issue 3, Trinity 2010. - ון אומן, ספריות וסקאליגר -
- Kasper van Ommen, 'Je suis pauvre en tout, mesmement en livres'. Reconstructing the Legatum Scaligeri in Leiden University Library' in: R. Kerr, Writing and Writings from another World and Era. Investigations in Islamic Text and Script in honour of Januarius Justus Witkam, Cambridge 2011, pp. 293-329. - ון אומן, ספרים -
- Kasper van Ommen, 'À la bonne grace de Monsieur de Boistailli' Scaliger and the Hurault de Boistaillé family, Bulletin van de Universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Instituut, 03/2009. - ון אומן, סקאליגר ובואטיה -
- אלברט ון דר הידה, אותיות דפוס בכתב יד ליידין של הירושלמי, עלי ספר יא (תשמד) 153-154. [=] Studia Rosenthaliana VIII (1974), pp. 131 ff, Catalog Suppl., 1977, p. 49. - ון דר הידה, אותיות דפוס -
- Alexander van der Heide and P. S.J. Van Koningsveld, The Pirated Edition of the Leyden Talmud Yerushalmi, Studia Rosenthaliana VII (1974), pp. 131-137. - ון דר הידה וקונינגסוולד, המהדורה הפיראטית -
- Alexander van der Heide and P. S.J. Van Koningsveld, Hed Leidse Handschrift van de Jerusalemse Talmud; Een Recente Restauratie Door Zr. Lucie M. Gimbrere O. S. B. te Oosterhout N. BR., Studia Rosenthaliana VII (1973). pp. 258-265. - ון דר הידה וקונינגסוולד, רסטורציה -
- רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו - בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו. - ורבלובסקי, קארו -
- Vergil, Eclogues, ed. Robert Coleman, Cambridge 1977. - ורגיליוס, האקלוגות -
- שילם ורהפטיג, דיני העבודה במשפט העברי עם נספח דיני העבודה באנגלית ובישראל, מהדורה שניה, ירושלים, תשמ"ב. - ורהפטיג, דיני העבודה -
- יעקב זוסמן, כתב יד ליידין של הירושלמי - לפניו ואחריו, בר-אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 203-220. - זוסמן, כתב יד ליידין -
- יעקב זוסמן, מבוא לתלמוד ירושלמי, יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של ליידין, ירושלים תשס"א. - זוסמן, מבוא -

- זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח – יעקב זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח של התלמוד הירושלמי – לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים, מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 76-12.
- זוסמן, פירוש הראב"ד – יעקב זוסמן, פירוש הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית – בעיה היסטורית, מאה שערים; עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים, לזכר יצחק טברסקי, בעריכת עזרא פליישר ואחרים, ירושלים, תשס"א, עמ' 170-131.
- זוסמן, פרקי ירושלמי – יעקב זוסמן, פרקי ירושלמי, מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך ב מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל, עורכים: משה בר-אשר ודוד רוזנטל. ירושלים תשנ"ג, עמ' 283-220.
- זוסמן, אוצר – יעקב זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, בהשתתפות יואב רוזנטל ואהרן שויקה, ירושלי תשע"ב.
- זוסמן, תורה שבעל פה – יעקב זוסמן, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים. כרך ג: מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, עורכים: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל, ירושלים תשס"ה, עמ' 209-384.
- זיגמונד, מדיצ'י והגטו – Stefanie B. Siegmund, *The Medici state and the ghetto of Florence the construction of an early modern Jewish community*, Stanford 2006.
- זישרל, מהדורותיו היווניות – Martin Sicherl, *Griechische Erstausgaben des Aldus Manutius: Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn, München 1997.*
- זלדס, קהילת אנוסים – נדיה זלדס, גלגוליה של קהילת אנוסים: הנוצרים החדשים בדרום איטליה מן המאה השלוש עשרה עד המאה השש עשרה, בתוך אבי אלקיים ויוסף קפלן (עורכים), סתרי נדחים: יהודים עם זהויות חבויות, ירושלים תשע"ו, עמ' 31-9.
- זלצברג, עיר זמנית – Rosa Salzberg, *Ephemeral City: Cheap Print and Urban Culture in Renaissance Venice*, Manchester 2014.
- זאנעס, רב פעלים – שמעון משה זאנעס, רב פעלים לר' אברהם בן הגר"א, ווארשא תרנ"ד.
- חיד"א, שה"ג – רבי חיים יוסף דוד אזולאי, שם הגדולים, מהדורת בן יעקב, וינה תרי"ג.
- טאנסל, ביקורת הטקסט ועריכה מחקרית – Thomas G. Tanselle, *Textual Criticism and Scholarly Editing (3<sup>rd</sup> edition)*, Charlottesville, 2003.
- טרוברו, הדפוס – Paolo Trovato, *Con ogni diligenza corretto: la stampa e le editoriali dei testi letterari italiani (1470-1570)*, Bologna 1991.

- Nicholas Terpstra, Religious refugees in the early modern world : an alternative history of the Reformation, New York 2015. – טרפסטר, מהגרים –
- יצחק יודלוב, ספר גנזי ישראל: ספרים, חוברות ועלונים מאוסף ד"ר ישראל מהלמן אשר בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תשמ"ה. – יודלוב, גנזי ישראל –
- אברהם יערי, פירוש המשנה לרמב"ם – אברהם יערי, פירוש המשנה לרמב"ם –  
 הפירוש שהוצאו מתוך כ"י, קרית ספר ט (תרצ"ב-תרצ"ג), עמ' 109-101, 235-228; קרית ספר כט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 176.
- אברהם יערי, שינויי דפוס בטפסי אינקונבולים עבריים, קרית ספר כד (תש"ז-תש"ח), עמ' 157-159. – יערי, שינויי דפוס –
- אברהם יערי, שריפת התלמוד באיטליה: במלאת ארבע מאות שנים לגזירה, תל אביב תשי"ד. – יערי, שריפת התלמוד –
- ירושלמי נזיקין, יוצא לאור על פי כתב יד אסקוריאל, מהדורת אליעזר שמשון רוזנטל ושאל ליברמן, בצירוף קטעים מהגניזה האיטלקית ומבואות מאת דוד רוזנטל, מהדורה שניה, ירושלים תשס"ח. – ירושלמי נזיקין –
- סדריק כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשע"ו. – כהן סקלי, אברבנאל –
- מנחם כהנא, עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה, תרביץ ע"ג א (תשס"ד), עמ' 81-51. – כהנא, המחלוקת במשנה –
- מנחם כהנא, תפוחי זהב במשכיות כסף – מנחם כהנא, תפוחי זהב במשכיות כסף: המשנה וסדר סדריה, תרביץ עו, א-ב (תשס"ז), עמ' 40-29. – כהנא, תפוחי זהב במשכיות כסף –
- Dana E. Katz, The Jewish Ghetto and the Visual Imagination of Early Modern Venice, Cambridge 2017. – כץ, הגטו היהודי –
- מנחם כץ, חטיבת סוגיות בירושלמי: מגמות עריכה ומשמעותן, מלאכת מחשבת; קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית. בעריכת אהרן עמית, אהרן שמש. רמת-גן תשע"א, עמ' 86-69. – כץ, חטיבת סוגיות –
- יעקב כץ, מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בירב והרלב"ח, ציון 16, ג-ד (תשי"א), עמ' 45-28. – כץ, מחלוקת הסמיכה –
- Fürchtegott Lebrecht, *Handschriften und erste Ausgaben des babylonischen Talmud*, Berlin 1862. – לברכט, כת"י –
- מאיר לעהמאנן, מסכת ברכות תלמוד ירושלמי: עם פירוש מוהר"ש סיריליאן, מגנצא תרל"ה. – להמן, סיריליאן –
- Lehman Marjorie, The En Yaaqov: Jacob ibn Habib's Search for Faith in the Talmudic Corpus. Detroit 2012. – להמן, עין יעקב –

- לויין, גנזי קדם - בנימין מנשה לויין, שני דפים מ"בעל מתיבות", גנזי קדם: מסף מדעי לתקפות הגאונים, ערוך ע" בנימין מנשה לויין, ספר שני, חיפה תרפ"ג, עמ' 38-42.
- לורי, ניקולס ינסון - Martin Lowry, Nicholas Jenson and the rise of Venetian publishing in Renaissance Europe, Oxford 1991.
- לורי, עולמו של אלדוס - Martin Lowry, The world of Aldus Manutius : business and scholarship in Renaissance Venice, Oxford 1979.
- ליברמן, ירושלמי הוריות - שאול ליברמן, ירושלמי הוריות, ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, 283-305 [=ליברמן, מחקרים, עמ' 236-258].
- ליברמן, מבוא ליידן - שאול ליברמן, מבוא לכת"י ליידן, ירושלים תשל"א [=ליברמן, מחקרים, עמ' 230-235].
- ליברמן, מחקרים - שאול ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, בעריכת דוד רוזנטל, ירושלים תשנ"א.
- ליברמן, משהו - שאול ליברמן, משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי, ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, נויארק תש"י, עמ' רפז-שיט [=ליברמן, מחקרים, עמ' 296-328].
- ליברמן, שוב על כתב יד ליידן - שאול ליברמן, שוב על כת"י ליידן של הירושלמי, תרביץ כ (תש"י), עמ' 107-117 [=ליברמן, מחקרים, עמ' 219-229].
- ליברמן, תוסכפ"ש - שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה (זרעים-נויקין), ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח.
- ליברמן, תוספת ראשונים - שאול ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים תרצ"ט.
- לינדה, כיצד לתקן - Cornelia Linde, How to correct the Sacra Scriptura: Textual Criticism of the Latin Bible between the Twelfth and Fifteenth Century, Oxford 2011.
- לנדס, אוטרנטו - Yitzhak Landes, More on the Alleged Otranto School of Scribes, [forthcoming].
- מאיר, בכי על גלות השכינה - Yakov Z. Mayer, Crying at the Baptistry Entrance: A Testimony of a Traveling Jew, Renaissance Studies, [forthcoming].
- מאיר, הספר הגדול - יעקב צ. מאיר, הספר הגדול ביותר בדורותינו - על פועלו המחקרי של יעקב נחום אפשטיין, קתרסיס 28 (דצמבר 2017) עמ' 102-111.
- מאיר, וטיקן 133 - יעקב צ. מאיר, מהיסטוריה חומרית לקונטקסט היסטורי: כתב יד וטיקן 133 של התלמוד הירושלמי, ציון, [בדפוס].
- מאיר, ושוב לשני דפוסיו - יעקב צ. מאיר, ושוב לשני דפוסיו הראשונים של ספר הזוהר במנטובה ובקרימונה, [בהכנה].
- מאיר, תודעת השיבוש - יעקב צ. מאיר, על "תודעת השיבוש" של התלמוד הירושלמי בימי הביניים, [בהכנה].

- מאיר וברנד, מפעל העתקה - יעקב צ. מאיר ואלון ברנד, מפעל העתקה כתבי יד עבריים ברומא בסוף המאה הי"ג, [בהכנה].
- מהלמן, דניאל בומברג - ישראל מהלמן, בית דפוסו של דניאל בומברג בויניציאה, ארשת ג (תשכ"א), עמ' 93-98.
- מוסקוביץ, הטרמינולוגיה - ליב מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט.
- מוסקוביץ, סוגיות מקבילות - ליב מוסקוביץ, סוגיות מקבילות ומסורת נוסח הירושלמי, תרביץ ס,ד (תשנ"א), עמ' 523-549.
- מיכאליס, עת לעשות - עומר מיכאליס, 'עת לעשות לה': שיח המשבר בהגות היהודית בימי הביניים (דיסרטציה), אוניברסיטת תל אביב, תשע"ח.
- מישור, הטביעה - מרדכי מישור, הטביעה של דפוס ויניציאה על גבי כ"י ליידין של הירושלמי, קרית ספר נג (תשל"ח), עמ' 578.
- מלאכי, יעקב בן חיים - אליעזר רפאל מלאכי, האם ר' יעקב בן חיים נ' אדוניה התנצר?, בצרון נו (תשכ"ח) עמ' 160-161, 165.
- מלמד, הגהות - עזרא ציון מלמד, הגהות בירושלמי כתב-יד ליידין על פי כתב-יד רומי, תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 107-127.
- מנוטיוס, יוונית - Aldus Manutius, The Greek Classics, ed. And Trns. Nigel Guy Wilson, Harvard 2016.
- מנוטיוס, לטינית - Aldus Manutius, Humanism and the Latin Classics, ed. and trns. John N. Grant, Harvard 2017.
- מנספילד, יפה מכדי לציירו - Elizabeth Mansfield, Too beautiful to picture: Zeuxis, myth, and mimesis, Minnesota 2007.
- מצוטה, ביקורת - Giuseppe Mazzotta, Review of Bonfil, "Jewish Life in Renaissance Italy, The Jewish Quarterly Review, Vol. 85, No. 3/4 (Jan. - Apr. 1995), pp. 437-440.
- מקיטריק, דפוס כתב יד - David McKitterick, Print, manuscript, and the search for order, 1450-1830, Cambridge 2003.
- מקלוהן, גלקסיית גוטנברג - Marshall McLuhan, The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man, Toronto 1962.
- מקרוואו, הקדמה לביבליוגרפיה - Ronald Brunlees McKerrow, An Introduction to Bibliography for Literary Students, 2<sup>nd</sup> impression with corrections (Oxford 1928), reprinted with introduction by David McKitterisk, Winchester 1994.
- מרזל, ארגון הידע - Tamara Morsel Eisenberg, The Organization of Halakhic Knowledge in Early Modern Europe: The Transformation of Scholarly Culture, Dissertaion, University of Pennsylvania, 2018.

- Martial, Epigrams, Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey, Cambridge and Harvard 1993. - מרטיאליס
- Moses Marx, Gershom Soncino's wanderyears in Italy, Hebrew Union College annual, Vol. 11 (1936), pp. 427-501. - מרקס, גרשום שונצינו
- Alexander Marx, Studies in Jewish History and Booklore, New York 1944. - מרקס, מחקרים
- Alexander Marx, A Jewish Cause célèbre in Sixteenth Century Italy, in: Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch 'em' [=מרקס, מחקרים, עמ' 154-107]. - מרקס, פסקים
- שלמה נאה, שתי סוגיות נדושות בלשון חז"ל, מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך ב מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל, עורכים: משה בר-אשר ודוד רוזנטל. ירושלים תשנ"ג, עמ' 392-364. - נאה, סוגיות נדושות
- Bruce Nielsen, Daniel van Bombergen, a Bookman of Two Worlds, in J. R. Hacker and A. Shear (ed.) The Hebrew Book in Early Modern Italy, University of Pennsylvania Press 2011, pp. 56-75. - נילסן, שני עולמות
- Stephen G. Nichols, Introduction: Philology in a Manuscript Culture, Speculum, Vol. 65, No. 1 (Jan. 1990), pp. 1-10. - ניקולס, הקדמה
- Stephen G. Nichols, Dynamic Reading of Medieval Manuscripts, Florilegium, vol. 32 (2015): 19-57. - ניקולס קריאה דינמית
- Michael Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, 3<sup>rd</sup> revised and expanded edition, Ramat Gan 2017. - סוקולוף, ארמית א"י
- אברהם סופר (מהדיר), מסכת שקלים עם שני פירושים מקדמוני הראשונים, ניו יורק תשי"ד. - סופר, שקלים
- Percy Simpson, Proofreading in the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries, London 1935. - סימפסון, הגהה
- עמוס סמואל, מפעלו הפרשני והטקסטואלי של רבי שלמה סיריליו לירושלמי זרעים, (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח. - סמואל, מפעלו הפרשני
- עמוס סמואל, ראשון פרשני הירושלמי, פעמים 49, תשנ"ב, עמ' 53-32. - סמואל, ראשון
- Marin Sanudo, De Origine, situ et magistratibus urbis venetae ovvero La città di Venetia (1493-1530), Milan 1980. - סנודו, העיר ונציה

- אורי ספראי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש עשרה (דיסרטציה), אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ו. - ספראי, עבודה שבלב -
- David Speranzi, Marco Musuro – Libri e scrittura, Rome 2013. - ספרנצי, מרקו מוסורו -
- Simcha Emanuel, Did Rabbi Meir of Rothenburg refuse to be ransomed, *Jewish Studies Quarterly* 24,1 (2017), pp. 23-38. - עמנואל, האם סירב מהר"ם -
- שמחה עמנואל, קבצי תשובות מהר"ם מרוטנבורג, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז. - עמנואל, קבצי תשובות -
- שמחה עמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו, ירושלים תשע"ב. - עמנואל, תשובות מהר"ם וחבריו -
- David Werner Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy: Chapters in the History of the Hebrew Printing Press*, London 1963. - עמרם, יוצרי הספר -
- משה עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, ניו יורק וירושלים תש"ע. - עסיס, אוצר לשונות -
- משה עסיס, סוגיות מקבילות בירושלמי (במסכתות: ביכורים, שבת, סוטה, מכות ונידה) (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז. - עסיס, סוגיות מקבילות -
- Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450-1800*, trns: David Gerard, London 1976. - פבר ומרטין, הופעת הספר -
- Angelo Poliziano, *Letters*, vol I Books I-IV, edited and translated by Shane Butler, Boston 2006. - פוליציאנו, מכתבים -
- עוזיאל פוקס, עיונים בספר "אור זרוע" לר' יצחק בן משה מוינה, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג. - פוקס, אור זרוע -
- עוזיאל פוקס, תלמודם של גאונים - יחסם של גאוני בבל לנוסח התלמוד הבבלי, ירושלים תשע"ז. - פוקס, תלמודם של גאונים -
- Nathan Porges, *Élie Capsali et sa chronique de Venise*, REJ LXXIX (1924) pp. 28-60. - פורגס, קפסאלי -
- פורסטנברג, ממסורת למחלוקת - יאיר פורסטנברג, ממסורת למחלוקת: שינוי דרכי המסירה במשנתם של תנאים ראשונים, [בהכנה].
- Angelo Piatelli, *New Documents Concerning Bomberg's Printing of the Talmud*, jubilee book for prof. Menachem Schmeltzer, [forthcoming]. - פיאטלי, מסמכים חדשים -
- צבי אריה פיינטוך, התלמוד הירושלמי דפוס ויניציאה, קרית ספר נט"א (תשמ"ד) עמ' 268-270. [=פיינטוך, מסורות ונוסחאות, עמ' 171-178]. - פיינטוך, התלמוד הירושלמי -
- צבי ישראל פיינטוך, מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת גן תשמ"ה. - פיינטוך, מסורות ונוסחאות -



- פינקלשטיין, מבוא לאבות - אליעזר אריה פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו-יורק תשי"א.
- פינקלשטיין ומקלירי, מקראה - David Finklestein and Alistair McCleery (eds.), *The Book History Reader*, London and New York 2000.
- פליקס, שביעית - יהודה פליקס, פירוש וביאור לירושלמי שביעית, כרכים א-ב, ירושלים תשמ"ז.
- פלס, הגהות מימוניות - ישראל פלס, תגלית - כתב יד קדום של הגהות מימוניות, ישורון יג, עמ' תשמ-תשפז.
- פנקובר, יעקב בן חיים - יצחק פנקובר, יעקב בן חיים וצמיחת מהדורת המקראות הגדולות, (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב.
- פראני וגראצי, אסכולת מעתיקים - Mauro Perani and Alessandro Grazi, *La "scuola" dei copisti ebrei pugliesi (Otranto?) del sec. XI. nuove scopere*, *Materia Giudaica* XI/1-2 (2006), pp. 13-41.
- פראנקל, מבוא הירושלמי - זכריה פראנקל, מבוא הירושלמי, ברסלאו תר"ל.
- פראנקל, תלמוד ירושלמי - Zacharias Frankel, "Notizen", *MGWJ* 1957, pp. 398-400.
- פרומקין, תולדות חכמי ירושלים - אריה ליב פרומקין, תולדות חכמי ירושלים, ירושלים תרפ"ח.
- פריבור ספר הזיקוק - גילה פריבור, ספר הזיקוק של דומיניקו ירושלמי (1555-1621): השפעתו על הדפוס העברי (דיסרטציה), אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד.
- פריבור, מקור ביבליוגרפי - גילה פריבור, ספר הזיקוק כמקור ביבליוגרפי, עלי ספר כג (תשע"ג), עמ' 63-80.
- פרידמן, דוד בן אלעזר - שמא יהודה פרידמן, רבי דוד בן אלעזר ס"ל ומסכתות התלמוד שנדפסו בדפוס שונצינו, אסופות; ספר שנה למדעי היהדות ז (תשנ"ג) ט-כח [=שמא יהודה פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ירושלים תש"ע, עמ' 342-360].
- פריימן, רשימת הספרים - Aharon Freimann, Daniel Bomberg's Bücher-Verzeichnis, *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, X (1906) pp. 38-42.
- פרנצוס, חזרה מהסכם - ישראל פרנצוס, חזרה מהסכם עבודה במקורות התנאיים משנה ותוספתא, סיני ע"ה, עמ' 254-242.
- פרנקל, רש"י - יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, מהדורה שניה, ירושלים תש"ם.
- צ'פוני, פיליפו ברואלדו - Lucia A. Ciapponi, Filippo Beroaldo the Elder, *Annotationes Centum: Critical Edition with Commentary*, *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, No. 131, Binghamton 1995.

- קארפי, היהודים בפאדובה - דניאל קארפי, היהודים בפאדובה בתקופת הריניסאנס (1509-1369) (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז.
- קדרי, רמ"ק - יועד קדרי, המלאכים בקבלת ר' משה קורדובירו, (דיסרטציה), אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ד.
- קווי, היהודים בונציה - Gaetano Cozzi (cu.), *Gli Ebrei e Venezia Secoli XIV-XVIII*, Milano 1987.
- קומבוני, "פטררקה" של שונצינו - Andrea Comboni, *Il "Petrarca" di Gershom Soncino*, in Giuliano Tamani (ed.), *L'attività editoriale di Gershom Soncino 1502-1527: atti del convegno (Soncino, 17 settembre 1995)*, Soncino 1997. pp. 111-126.
- קושל, אינפרא אדום - Kushel, Dan A., "Applications of Transmitted Infrared Radiation to the Examination of Artifacts", *Studies in Conservation*, Vol. 30, No. 1 (Feb. 1985), pp. 1-10.
- קירולה, מטבעות הרנסנס - A. Cairola, *Le monete del rinascimento*, Rome 1973.
- קלאבי, ונציה ויהודיה - Doantella Calabi, *Venice and its Jews: 500 Years Since the Fording of the Ghetto*, Milan 2017.
- קלמן, מלאכת הספר - רבקה קלמן, מלאכת הספר בדפוס בומברג בויניציאה, במחציתה ראשונה של המאה ה-16, עבודת גמר, אוניברסיטת בן גוריון, תשנ"ב.
- קלמן, קארו - תרצה קלמן, "אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית": מימד פסיקת ההלכה בספר בית יוסף לר' יוסף קארו (דיסרטציה), אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ח.
- קמפבל ומיקסקו, מילון - Lyle Campbell and Maurici J. Mixco, *A Glossary of Historical Linguistics*, Edinburgh 2007.
- קני, הטקסט הקלאסי - E. J. Kenny, *The Classical Text*, London 1974.
- קסוטו, חרבן הישיבות - משה דוד קסוטו, חרבן הישיבות באיטליה הדרומית במאה הי"ג, ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל (תש"ב), 152-139.
- קפשאל, אליהו זוטא - רבי אליהו קפשאל, סדר אליהו זוטא, בעריכת שלמה סימונסון ואחרים, ירושלים תשל"ז.
- קרופ, משנה וספרא - מיכאל קרופ, על היחס בין משנה כ"י פארמא דה-רוסי 138 לבין ספרא לסדר אליהו רבא וזוטא כ"י ואטיקאן 31, תרביץ מט (תש"ם), עמ' 196-194.
- רבינוביץ, מאמר - רפאל נתן נטע רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד: תולדות הדפסת התלמוד, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תשכ"ה.
- רבינוביץ, שרידי גניזה - צבי מאיר רבינוביץ, שרידי גניזה מן הירושלמי ומספר המעשים, ספר טבריה, ירושלים תשל"ג, עמ' 352-351.
- רבינוביץ, שרידי ירושלמי - צבי מאיר רבינוביץ, "שרידי ירושלמי מתוך הגניזה", ספר זיכרון לחנוך ילון, רמת-גן תשל"ד, עמ' 511-499.

- Tim Robbins, Authorship and Publicity Before Print - Jean Gerson and the transformation of late medieval learning, Philadelphia 2009. - רובינס, חיבור והפצה -
- Avraham Rosenthal, Daniel Bomberg and His Talmud Editions, in: Gaetano Cozzi (cu.), *Gli Ebrei e Venezia Secoli XIV-XVIII*, Milano 1987, pp. 375-416. - רוזנטל, דניאל בומברג -
- אליעזר שמשון רוזנטל, לשונות סופרים (עוד הערה אחת על כ"י ו של ב"ר), יובל שי: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה, בעריכת ברוך קורצווייל. רמת גן תשי"ח, עמ' 293-324. - רוזנטל, לשונות סופרים -
- רוזנטל, עיונים בתולדות הנוסח - אליעזר שמשון רוזנטל, עיונים בתולדות הנוסח של התלמוד הבבלי, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר-אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 571-592. - רוזנטל, עיונים בתולדות הנוסח -
- אליעזר שמשון רוזנטל, רב בן אחי ר' חייא גם בן אחותו? (פרט אחד לתולדות הנוסח של הבבלי), ספר חנוך ילון, בעריכת שאול ליברמן ואחרים, ירושלים תשכ"ג. - רוזנטל, רב בן אחי ר' חייא -
- אליעזר שמשון רוזנטל, לשמועת הפתיחה של מסכת תענית, ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל; בעריכת שלמה פינס. ירושלים, תשל"ד, עמ' 248-237. - רוזנטל, תענית -
- Rosenzweig, Bovo d'Antona by Elye Bokber. *A Yiddish Romance. A Critical Edition with Commentary*, Leiden - Boston 2015. - רוזנצוויג, בבא דאנטווא -
- רות, היהודים בתרבות הריניסאנס - בצלאל רות, היהודים בתרבות הריניסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב. - רות, היהודים בתרבות הריניסאנס -
- רז קרקוצקין, הצנזור העורך והטקסט - אמנון רז קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים תשס"ה. - רז קרקוצקין, הצנזור העורך והטקסט -
- ריבמ"ץ - משנה זרעים עם פירוש הריבמ"ץ לרבנו יצחק ב"ר מלכי צדק מסימפונט, ירושלים תשל"ה. - ריבמ"ץ -
- Reynolds and Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3<sup>rd</sup> edition, Oxford 1991. - ריינולדס ווילסון, מעתיקים ומלומדים -
- Elchanan Reiner, *The Ashkenazi élite at the beginning of the modern era: manuscript versus printed book*, Polin 10 (1997), pp. 85-98. - ריינר, האליטה האשכנזית -
- אלחנן ריינר, עליה ועליה לרגל לארץ ישראל 1517-1099 (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח. - ריינר, עליה ועליה לרגל -
- רמי ריינר, רבנו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב. - ריינר, רבנו תם -
- יוג'ין פ' רייס (הבן) ואנתוני גרפטון, אירופה בראשית העתה החדשה 1559-1460, תרגמה: עדי הירש-גינזבורג, תל אביב תש"ס. - רייס וגרפטון, אירופה -

- Silvia Rizzo, *Il lessico filologico degli umanisti*, Roma 1973. – ריצו, הפילולוגיה –
- Brian Richardson, *Print Culture in Renaissance Italy: The Editor and the Vernacular Text*, Cambridge 1994. – ריצ'רדסון, תרבות הדפוס –
- M. Schwab, *Manuscripts du Supplément Hébreu de la Bibliothèque Nationale de Paris, Revue des Études Juives*, 61 (1911), p. 82. – שוואב, כתבי יד –
- אליאב שוחטמן, ר' עובדיה מברטנורא – פרשן או גם פוסק?, פעמים 37 (תשמ"ט), עמ' 3-23. – שוחטמן, עובדיה מברטנורא –
- Ilona Steimann, 'Jewish Scribes and Christian Patrons: The Hebraica Collection of Johann Jakob Fugger', *Renaissance Quarterly* 70.4 (2017), pp. 1235-1281. – שטיימן, פוגר –
- Moritz Steinschneider, *Aldus Manutius und Hieron. Soncino, Hebräische Bibliographie*, Berlin 1858-1864. – שטיינשניידר, ביבליוגרפיה עברית –
- Moritz Steinschneider, *Catalogus codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavorum*, Leiden 1858. – שטיינשניידר, קטלוג –
- S. M. Schiller-Szinessy, *והמה בכתבים, קמברידג' 1878*. – שילר סינשי, והמה בכתבים –
- Solomon Schechter, *Saadyana: Geniza Fragment of Writings of R. Saadya Gaon and Others*, Cambridge 1903. – שכטר, סעדיינה –
- Gerhard Scholem, *Bibliographia kabbalistica: die juedische Mystik (gnosis, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus)...*, Berlin 1933. – שלום, ביבליוגרפיה קבלית –
- ברוך שמחה'ס, מלואים לביבליוגרפיה של חלקי פירוש המשנה להרמב"ם, קרית ספר, יב, תרצ"ה-תרצ"ו, עמ' 132. – שמחה'ס, מלואים –
- Menahem Schmelzer, *Rashi's Commentary on the Pentateuch and on the Five Scrolls*, Venice, Bomberg, 1538, in Charles Berlin (Ed.), *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 425-435. – שמלצר, פירוש רש"י –
- יעקב ש' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת גן, תשנ"ו. – שפיגל, הגהות ומגיהים –
- Gabrielle M. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages, Speculum*, Vol. 65, No. 1 (Jan. 1990), pp. 59-86. – שפיגל, היסטוריה, היסטוריציזם –
- יעקב ש' שפיגל, משהו על "משנה תורה" לרמב"ם מהדורות בראגאדין ויושטיניאן, קרית ספר מז (תשל"ב), עמ' 493-501. – שפיגל, משנה תורה –
- Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, trns: Lydia G. Cochrane, Princeton 1987. – שרטייה, השימושים התרבותיים –

- שרלו, גרש - אלישיב שרלו, תופעת הגרשים בתלמוד הירושלמי, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, [בהכנה].
- ששון, פירוש המשנה - סלימאן בן דוד ששון, פירוש המשנה לרבי משה בן מימון, כרך א, קופנהגן תשט"ז.
- תא שמע, הזרמים החדשים - ישראל מאיר תא שמע, הגר"א ובעל "שאגת אריה", ה"פני יהושע" וספר "ציון לנפש חיה": לתולדותיהם של הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה, סידרא טו (תשנ"ט) 181-191 [=תא שמע, כנסת מחקרים ד, עמ' 283-296].
- תא שמע, הספרות הפרשנית - ישראל מאיר תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, מהדורה שנייה, ירושלים, תשס"ד.
- תא שמע, הספר הפתוח - Isarel Ta-Shma, "The Open Book," *John Rylands Library Bulletin* 75, no. 3 (1993), pp. 17-24.
- תא שמע, כנסת מחקרים - ישראל מאיר תא שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, בעריכת: יחזקאל חובב, כרכים א-ד, ירושלים תשס"ד-תש"ע.
- תא שמע, סדר הדפסתם - ישראל מאיר תא שמע, סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד, קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 336-325 [=תא שמע, כנסת מחקרים ב, עמ' 236-219].
- תא שמע, קליטתם - ישראל מאיר תא שמע, קליטתם של ספרי הר"ח הרי"ף והלכות גדולות בצרפת ובאשכנז במאות הי"א-הי"ב, קרית ספר נה, א (תש"ם) עמ' 201-191 [=תא שמע, כנסת מחקרים א, עמ' 61-43].
- תא שמע, רש"י רי"ף ורש"י רא"ש - ישראל מאיר תא שמע, פירוש רש"י רי"ף ופירוש רש"י רא"ש, רש"י: עיונים ביצירתו, בעריכת צבי אריה שטיינפלד. רמת-גן, תשנ"ג, עמ' 220-209 [=תא שמע, כנסת מחקרים ד, עמ' 111-92].
- תמרי, שיח הגוף - אסף תמרי, שיח הגוף בקבלת האר"י (דיסרטציה), אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ו.
- תשב"י, הפולמוס על ספר הזוהר - ישעיה תשב"י, הפולמוס על ספר הזוהר במאה ה"ז באיטליה, בתוך חקרי קבלה ושלוחותיה ירושלים תשמ"ב, כרך א'. 79-130 [נדפס לראשונה בתוך פרקים א, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח עמ' 131-182].
- תשב"י, משנת הזוהר - ישעיה תשב"י, משנת הזוהר, ירושלים, תשל"א.
- תשובות מהר"ם דפוס פראג - שאלות ותשובות מהר"ם מרוטנבורג, פראג שס"ח.
- תשובות מהר"ם דפוס קרימונה - שאלות ותשובות מהר"ם מרוטנבורג, קרימונה שי"ז.

Appendix C: How to Address the Corrections on the Rest of the Yerushalmi with the Goal of Textual Criticism.....	298
Appendix D: Jacob ben Hayim’s Paratexts to the Venice 1524 Edition of <i>Mishneh Torah</i> .....	302
Appendix E: Another Example of R. Sirilio’s Use of the Expression “Books” .....	305
Appendix F: An Example of Elucidating the Yerushalmi through Rashi .....	309
List of Abbreviations.....	311

6.4 Sources and Early Models .....	237
6.5 “In All of the Books”: R. Sirilio and Printing .....	247
6.6 From Venice to Safed.....	252
<b>Chapter 7: A Talmud Sans Books – On the Difference between Copied Book Culture and Printed Book Culture .....</b>	<b>257</b>
7.1 Shortage of Books in the Medieval Era.....	258
7.2 Shortage of Books in Early Modernity.....	264
<b>Epilogue: The Metaphysics of the book.....</b>	<b>270</b>
<b>Appendices .....</b>	<b>276</b>
<b>Appendix A: Supplements from Secondary Sources – <i>Ein Ya’akov</i> .....</b>	<b>276</b>
<i>Berakhot</i> 2:7 23/10 .....	276
<i>Berakhot</i> 1:4 9/11 .....	277
<i>Kilayim</i> 9:4 174/43, 174/49, 175/3, 175/7, 175/18, 175/46.....	279
<b>Supplements from Secondary Sources – Rabbi Samson of Sens .....</b>	<b>280</b>
<i>Pe’ab</i> 1:1 77/24 .....	280
<i>Shevi’it</i> 7:2 202/28 .....	281
<i>Shevi’it</i> 8:8 207/44 .....	282
<b>Corrections from Secondary Sources - Summary .....</b>	<b>283</b>
<b>Appendix B: An Example of Reason-Based Corrections – <i>Ketubot</i> 1:1 .....</b>	<b>285</b>
A Reason-Based Correction – 953/18 .....	285
A Correction from a Non-Extant Source – 953/24.....	286
A Reason-Based Correction – 953/28 .....	288
A Reason-Based Correction – 953/32 .....	288
A Reason-Based Correction – 953/35 .....	289
A Reason-Based Correction – 954/22 .....	290
A Reason-Based Correction – 955/9 .....	293
A Reason-Based Correction – 955/20-21 .....	295
Summary: Pizzighettone’s Reason-Based Corrections.....	297

4.7.1 <i>Shekalim</i> 4:2 615/23 .....	138
4.7.2 <i>Shekalim</i> 2:2 607/24-32.....	140
4.7.3 <i>Shekalim</i> 2:5 609/13-18.....	142
4.7.4 Assembling Variants: Rationale and Significance .....	143
<b>4.8 Corrections based on Reasoning.....</b>	<b>144</b>
4.8.1 <i>Kilayim</i> 2:11 153/44-46 .....	146
4.8.2 <i>Ma'aser Sheni</i> 3:6 295/16-29.....	147
4.8.3 <i>Pe'ah</i> 8:7 111/39-42 .....	150
4.8.4 Principles of Reason-Based Correction .....	153
<b>4.9 The Pace of Work.....</b>	<b>153</b>
4.9.1 <i>Shekalim</i> 7:3 629/18 .....	154
4.9.2 <i>Kilayim</i> 9:4 175/46 .....	156
<b>4.10 <i>Seder Nezikin</i> and the Savona Copy .....</b>	<b>157</b>
<b>4.11 Returning to the Question of Sources .....</b>	<b>162</b>
<b>4.12 Summary: How R. David Pizzighettone Worked on Correcting MS Leiden.....</b>	<b>165</b>
<b>4.13 Correcting Texts: Between the Medieval Era and Early Modernity .....</b>	<b>168</b>
<b>Chapter 5: Jacob ben Hayim ibn Adonijah's Preparation of the Edition .....</b>	<b>180</b>
5.1 Training as a Printer: Running Headers, Numbering, and Quire Marks.....	180
5.2 Jacob b. Hayim's Personal Inscriptions in the Margins of MS Leiden.....	188
5.3 Jacob b. Hayim's signed Correction .....	199
5.4 Hebrew and Aramaic as the Languages of the Edition .....	203
5.5 Proliferation of Hebrew Manuscripts in the Print Era.....	207
5.6 Producing a Printed Book from Manuscripts in Early Modernity: Interim Summary .....	210
<b>Chapter 6: Rewriting the Talmud – Rabbi Solomon Sirilio's Edition of the Talmud .....</b>	<b>215</b>
6.1 Rabbi Solomon Sirilio - Biography.....	216
6.2 R. Sirilio as the First Reader of the Venice 1523 Edition of the Yerushalmi.....	218
6.2.1 The Artificial Passages of <i>Talmud Eduyot</i> .....	224
6.3 Motivation and Historiography.....	227



<b>3.3 Identification of MS Leiden as a Printer's Copy (Survey of Scholarship)</b> .....	<b>95</b>
<b>3.4 The Year of the Printing of the Yerushalmi Edition</b> .....	<b>97</b>
3.4.1 Print Marks on the Manuscript .....	98
3.4.2 Preparing the Edition: Pentimenti of Sheets from R. Samson of Sens's <i>Pe'ab</i> Commentary .	101
<b>3.5 MS Leiden after Printing</b> .....	<b>105</b>
<b>3.6 The Order of the Work</b> .....	<b>107</b>
<b>3.7 Summary</b> .....	<b>112</b>
<b>Chapter 4: How R. David Pizzighettone Worked on Preparing the Text</b> .....	<b>114</b>
<b>4.1 Identified Sources (Survey of Scholarship)</b> .....	<b>114</b>
<b>4.2 Sorting the Corrections</b> .....	<b>118</b>
<b>4.3 Standardization of Spelling</b> .....	<b>119</b>
4.3.1 דת מר < דתימר .....	120
4.3.2 Quotations from the <i>Mishnah</i> and Completion of <i>Mishnayot</i> .....	123
<b>4.4 Completing the Text</b> .....	<b>124</b>
4.4.1 The Missing Page at the End of <i>Yevamot</i> .....	124
4.4.2 Completing Extraneous Passages .....	128
4.4.3 Supplementation of a Word or a Sentence.....	129
4.4.4 <i>Horayot</i> 1:4 1416/8.....	130
4.4.5 <i>Horayot</i> 3:4 1424/28 .....	131
4.4.6 <i>Horayot</i> 3:4 1425/3.....	131
4.4.7 <i>Berakhot</i> 3:4 29/16 .....	132
<b>4.5 Deleting Text</b> .....	<b>133</b>
4.5.1 The Duplicated Page in <i>Mo'ed Katan</i> .....	134
4.5.2 Deleting Extraneous Citations of the Mishnah.....	135
<b>4.6 Substitution of Text</b> .....	<b>136</b>
4.6.1 Substitution due to Questions of Spelling.....	136
4.6.2 Substitution based on Reasoning .....	137
<b>4.7 Assembling Variants</b> .....	<b>138</b>

## Table of Content

Preface .....	6
Survey of Scholarship .....	10
Outline of this Work .....	15
Terminology .....	16
Chapter 1: Printing from Manuscripts in Venice.....	19
1.1 Aldus Manutius.....	21
1.1.1 The Imagined Source and Fault for its Corruption .....	23
1.1.2 Stopping Corruption through Print .....	25
1.1.3 The Motif of Rebirth .....	27
1.1.4 How Can the Text be Corrected? Multiple Manuscripts .....	29
1.1.5 Manutius: A Methodological Summary .....	36
1.2 Hebrew Printing in Venice .....	38
1.2.1 Daniel Bomberg's Printing House.....	39
Chapter 2: Print House Employess and the Formation of an Ethics of Correction.....	46
2.1 The 1523 Edition of the Yerushalmi and the 1524 Edition of <i>Mishneh Torah</i> .....	48
2.2 Identifying the Copyeditors.....	49
2.3 Rabbi David Pizzighettone .....	56
2.4 Rabbi Jacob ben Hayim ibn Adonijah.....	57
2.5 The 1524 Venice Edition of <i>Mishneh Torah</i> .....	60
2.5.1 Volumes of the Talmud Printed by Pizzighettone at the Soncino Print House, 1489 .....	65
2.6 Jacob ben Hayim and the <i>Mishneh Torah</i> Edition .....	68
2.6.1 Jacob ben Hayim's Edition of <i>Tabarot</i> with Commentary of Rabbi Samson of Sens .....	78
2.7 Humanistic Ethics of Correcting Greek and Latin Texts .....	81
Chapter 3: The Venice 1523 Edition of the Yerushalmi .....	88
3.1 MS Leiden.....	89
3.2 The Venice Edition.....	92

Talmud in Paris (thirteenth century) and Italy (sixteenth century). I found that even if the printed book was not perceived as a solution to the problem of medieval textual corruption, the way of thinking about the relationship between man and book changed radically. In the medieval era, all copies were partial copies and this viewed as a pale imitation of the ideal, whole book. Print, backed by Renaissance thinking about the reconstruction of the original text, created the impression that the ideal text is incarnate in the physical book. The reactions to loss change accordingly: In the medieval era, loss of books was interpreted as a political tragedy, but in early modernity, the first laments over lost knowledge appear.

The historical parameters of this work is from the first printing of the Talmuds in the 1520s through their burnings in the 1550s. During these thirty years, the modern image of the book was formed, but, no less so—I contend—the image of the modern reader and his attitude toward the physical book in his hands took shape.

can create the impression of a paradigm-shattering “revolution”, in the sense that the act described seems like one that changed history. This is especially true of the Venetian printing operation, which was accompanied, as I have shown, by revolutionary thinking on the part of its workers, who thought of their craft as one whose goal was to change the world of books. To place my findings in proportion and perspective, I added two final chapters.

The sixth chapter is devoted to the first documented reader of the 1523 Venice Yerushalmi: Rabbi Solomon Sirilio. Sirilio read this edition in the 1530s but was not impressed by the humanist attempt to create a complete text of the Yerushalmi. He devoted many years to a commentary on about a quarter of the Yerushalmi and to producing his own new edition, which included a profound, radical revision of the Yerushalmi text, partially based on external sources and partially based on reason. His operating assumptions, linked to the Italian Renaissance, on one hand, and to the world of Safed, on the other, are described in this chapter. I conclude that despite the printers’ goal of “redeeming” the text from corruption and presenting “the Talmud itself” in print, as close as possible to its original form, the edition was not read as the end of the process of textual corruption. On the contrary, it was precisely the humanistic reading strategy, which sought to reconstruct a text better than had been done during the medieval era—the very strategy used to produce the edition—is what overcame the pretensions of the printers. The critical method that they applied to their predecessors was applied to them, leading Sirilio to produce his own edition.

In the seventh and final chapter, I seek to zoom out from the specific edition that has occupied me thus far. The question I seek to answer is: If print did not change the way that readers thought about the Talmudic text, what did it accomplish? To this end, I compared medieval descriptions of loss and lack of books to analogous descriptions in early modernity, first and foremost with the descriptions about the burning of the

The fifth chapter is devoted to describing the craft of Jacob ben Hayim, who copied the corrected text, typeset it, and added headers, front matter, and colophons. Jacob ben Hayim made numerous aiding marks in the margins of the manuscript, and I analyze them in this chapter, also showing their parallels in Greek-language Venetian print, which clearly show a common training. I claim, based on certain specific markings, that this edition of the Yerushalmi is the first book that Jacob ben Hayim typeset, and that traces of his training are discernable in the margins of the manuscript. In addition to the conventional markings, whose objective was to facilitate typesetting, Jacob ben Hayim added, in the margins, a series of personal inscriptions—which I likewise analyze in this chapter—in which he attests to his internal distress and isolation. Jacob ben Hayim did not take part in correcting the text of the Yerushalmi, with the exception of one passage that he amended. Yet he refrained from inserting his emendations of this passage into this edition of the Yerushalmi. At the end of the chapter, I describe the episode and offer an explanation of it. As a conclusion to the chapter's about the Palestinian Talmud's edition I describes shared aspects of these two print house employees as expressed in the front matter and colophons of the edition, and the significance of the findings I discussed earlier with regard to the production of Hebrew-only manuscripts. I address the meaning of the choice to use Aramaic as the language of the front matter and colophons, suggesting that this choice reflects craftsmanship, similar to the function of Latin in the front matter of Greek books printed in Venice. I discuss how multiple manuscripts were used in the medieval Jewish literary world and the significance of the use of multiple manuscripts in the printing of the Yerushalmi, surveying the various features of Pizzighettoni's work in an attempt to characterize which aspects of his work were traditional and which were novel.

These five chapters describe, from varying, complementary perspectives, the formation process of this edition of the Yerushalmi. Excessive focus on the moment of formation

which, on one hand, had a classical character, but on the other hand had an everyday-utilitarian dimension with a continuous history through the medieval period.

In the second chapter, I surveyed the employees of Bomberg's printing house whose names are known. I identified two employees who worked on the printing of the Palestinian Talmud (Yerushalmi), which is the focus of my dissertation: Rabbi David Pizzighettone and R. Jacob ben Hayim ibn Adonijah. The former was the copyeditor, responsible for correcting the text in preparation for print, and the latter was responsible for typesetting the corrected text and giving the edition its actual form. These two employees also collaborated on another book, the Venice 1824 edition of *Mishneh Torah*. A principled disagreement developed between the two regarding the ethics of correcting a text, a disagreement that itself, I show, has a serious Venetian humanist background.

The third chapter is devoted to the Venice 1523 edition of the Yerushalmi. The historical finding that enables the study of this edition and opens a window into the functioning of the printing house during those years is the survival of the "printer's copy," MS Leiden Or. 4720, which was at the printing house and on which the two editors wrote extensive notes while preparing it for print. This chapter describes the planning of the edition and the methods by which the employees of the print house worked on the manuscript.

The fourth chapter is devoted to R. David Pizzighettone's notes on MS Leiden. In this chapter, I sort the notes into various types, sample them, and attempt to derive a series of principles about Pizzighettone's editorial policy. I also address the sources based on which he corrected the text, and I identify additional sources, which have not been addressed to date within the scholarly literature, including quotations of passages in *Eyn Ya'akov* and the commentary of R. Samson of Sens on *Mishnah Zera'im*. I also offer a hypothesis on the role of the copy of the Yerushalmi whose remnants were found in book bindings in Savona in the correcting process.

between Hebrew printers and their peers who shared their profession, though not their religion. In light of these conclusions, it is necessary to reexamine several accepted scholarly assumptions about the nature of the modern Hebrew book, the significance of the transition from the medieval tradition to the Renaissance, and the formation of Jewish modernity from the tension between the medieval Jewish tradition and Italian Renaissance culture.

The first chapter of the dissertation is devoted to the work of the Venetian printer Aldus Manutius and the crystallization of several of his principles and ways of thinking about manuscripts and printing, mainly as expressed in the prefaces he wrote to books printed in his printing house. I show how Manutius thought about the text's pristine form, its medieval transmission in manuscript, and its present, corrupted state. Blame for this corrupt state is assigned to the passage of time, and corruption itself is presented, in Manutius's words, as the work of a force of nature. Manutius viewed printing as an opportunity to halt the natural process of corruption. He described the act of printing using a series of semi-overlapping images, like that of a reborn work, a concept that Christian theology associates with the Second Coming of Jesus. Another image is that of the printed work committing Oedipal patricide of its incomplete medieval forebears. I have sought to describe the techniques by which Manutius thought that it is not only possible to halt the corruption process but even to negate it, that is, to return *ad fontes*, to the lost wellsprings of knowledge from the Classical Era. The main technique I focused on is the use of multiple manuscripts to reconstruct the text. Alongside the primary way of thinking about printing, I described the initial attitudes toward Hebrew-character printing in Venice, the lacuna that resulted from the death of Manutius in 1515, and the regulation that enabled the establishment of Daniel Bomberg's Hebrew printing press. I pointed out the similarities and differences between the project to print classical texts at Aldus's printing house and the project to print the canonical editions of Hebrew texts,

## **abstract**

This study is part of the developing subfield of book history, and it deals with the moment of transition of Talmudic literature from manuscript culture to print culture. The main focus of the research is the way that models and images of Talmudic knowledge underwent change upon the printing of the Talmud. The major claim of this study is that, during the medieval era, the common conception was that manuscripts constitute a partial and imperfect reflection of the ideal book, whereas in early modernity, with the invention of printing, great effort was invested in the attempt to approximate the imagined ideal book by means of the physical printed book. Inter alia, this study surveys the social and anthropological implications of the transition described, as expressed, for example, in reactions to the large sixteenth-century book-burnings in Italy. Book culture in Renaissance Venice, which reached its apex with the Venetian printing house of Aldus Manutius at the end of the fifteenth century, had a wide-ranging and profound impact on the form of the modern Hebrew book, and especially on the design of canonic editions of the Talmud, *Miqra'ot Gedolot*, and Maimonides's *Mishneh Torah*. These editions were duplicated and improved upon time and again over the past 500 years, based on the model of the Venetian editions. The appearance of the printed Hebrew book, and in particular the way the text was reworked in preparation for print, was accomplished by means of a unique combination of traditional, medieval editing techniques and humanist textual processing practices that reflect deep cultural presuppositions that those working in the book industry learned from their professional peers at print shops that produced Greek, Latin, and vernacular works. This is expressed in the way they thought about techniques for transmitting the medieval manuscript text, the significance of printing, and the function of the printer. In many of the phenomena discussed, the clear similarity of terminology, the complexity of technique, and the theoretical assumptions on which they are based indicate direct influence and contact





This work was carried out under the supervision of  
Prof. Elchanan Reiner and Dr. Maoz Kahana



TEL AVIV UNIVERSITY  
THE LESTER AND SALLY ENTIN FACULTY OF HUMANITIES  
THE CHAIM ROSENBERG SCHOOL OF JEWISH STUDIES AND ARCHAEOLOGY

**From Manuscript Culture to Print Culture**  
The 1523 Venice Edition of the Palestinian Talmud

THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

BY:

Yakov Z. Mayer

SUBMITTED TO THE SENATE OF TEL AVIV UNIVERSITY

Elul 5778

August 2018