

דברים אחדים על הספרות הרבנית

תרגום עברי של מאמרו של יום טוב ליפמן (לאופולד) צונץ

יום טוב ליפמן (לאופולד) צונץ

תרגום עברי מלא של מאמרו של צונץ משנת 1818, על פי נוסח הקריאה המתוקן
הכולל את תיקוני המחבר.

מקור

Leopold Zunz, Etwas über die rabbinische Literatur (Berlin, 1818)

מהדורה

פרויקט אבן תיבון

תאריך

2026-09-16

זכויות

תרגום ותעתיק ברישיון CC BY 4.0; המקור נחלת הכלל

מזהה

urn:uuid:72650960-6021-56f1-b59b-bc0a5f3a59cf

פתח דבר למהדורה העברית

ספר קטן בפתחה של דיסציפלינה

בשנת 1818 ראה אור בברלין חיבור צנום מאת סטודנט יהודי בן עשרים וארבע, יום טוב לִיפּמַן (לֵאופֹלד) צוֹנְץ. שמו, *Etwas über die rabbinische Litteratur*, היה צנוע במפגיע: „דברים אחדים” על נושא שנדמה אז שולי למדעי הרוח האירופיים. בדיעבד נעשה החיבור לאחד המסמכים המכוננים של מה שמקובל לכנות בעברית חכמת ישראל, ובגרמנית *Wissenschaft des Judentums*. אין פירוש הדבר שהמחקר הביקורתי של הספרות היהודית נברא יש מאין בשנת 1818, ואף לא שהשם, המוסדות ושיטות העבודה של התחום כבר עצמדו אז על מכונם. פירוש הדבר הוא שבחיבור זה הוצב אחד הניסוחים המוקדמים, המקיפים והמפורשים ביותר של תוכנית למחקר היצירה היהודית הבתר־מקראית כתרבות היסטורית.[1]

שלוש התחלות כרוכות אפוא זו בזו. בשנת 1818 שרטט צוֹנְץ את תוכנית המחקר. בשנת 1819 נוסד בברלין ה־*Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, שנתן לשאיפה הזאת מסגרת של אגודה מלומדת. בשנת 1822 העניק עֲמָנוּאֵל ווֹלֶף למפעל ניסוח שיטתי במאמרו *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, בכתב העת של האגודה. הכינוי „חכמת ישראל” מציין כיום את המהלך כולו; אולם בקריאת החיבור שלפנינו ראוי לזכור שאנו ניצבים ברגע שבו התחום עדיין איננו מוסד ואף לא שם מוסכם, אלא מערכת של משימות דחופות המופנית אל חוקרים שטרם קמו.

לא ראשית יש מאין

הצגת דברים אֶתְדִים עַל הַסְפָּרוֹת הַרְבֵּנִית כְּנֻקֹּדֶת ראשית אינה צריכה למחוק את הספריות, המלומדים ודרכי הלימוד שקדמו לו. צוּנָן נשען על מסורות שונות ולעיתים יריבות: למדנות רבנית וביבליוגרפיה עברית; עבודתם של חכמים יהודים כגון עזריה דה רוסִי, דוד גֶּנֶז וחיים יוסף דוד אָזולַאי; ההבראים הנוצרי וקטלוגיו; המחקר הפילולוגי של העת העתיקה; וספרות ההשכלה העברית, ובכללה מפעלו של הַמָּאָסָף. הערות השוליים הצפופות של החיבור מעידות עד כמה הייתה התוכנית החדשה תלויה באוצרות ידע ישנים.

חידושו של צוּנָן לא היה אפוא בגילוי עצם קיומה של ספרות יהודית מאוחרת למקרא. החידוש היה בהעמדת החומר המפוזר הזה כמכלול היסטורי אחד ובדרישה להחיל עליו, בלי התנצלות ובלי הקלה, את כלי הביקורת, הפילולוגיה וההיסטוריה שהאוניברסיטה האירופית הפעילה בחקר יוון, רומא והנצרות. במקום אוסף ספרים שיש לו שימוש הלכתי, תאולוגי או פולמוסי בלבד, ביקש צוּנָן לראות תיעוד של חיים אינטלקטואליים שלמים. במקום מלומד יחיד המפרש מקור יחיד, הוא דמיין חלוקת עבודה בין דורות של חוקרים.

גם זיקתו לפילולוגיה הקלאסית הייתה מכרעת. צוּנָן למד אצל פְּרִיֶדְרִיך אֶוֶגֶסְט וולף ואצל אוֹגֶסְט בֶּק בתקופה שבה שינתה האוניברסיטה החדשה בברלין את מפת הידע הגרמנית. האידיאל הפילולוגי שלהם לא הסתפק בפירוש מילים: הוא ביקש לשחזר עולם היסטורי באמצעות ביקורת נוסח, תולדות הלשון, מוסדות, דת, משפט וחיי חומר. עם זאת, אין לגזור מכאן תלות שיטתית פשוטה, שהיקפה המדויק שנוי במחלוקת. יתר על כן, אותה פילולוגיה קלאסית העמידה את יוון ורומא כמידה של תרבות גבוהה ולעיתים דחקה את ישראל הקדום אל שולי העת העתיקה. צוּנָן שאל אפוא את כלי הדיסציפלינה ובה

בעת הפנה אותם נגד היררכיית התרבויות שלה. העברת השאיפה הפילולוגית אל הספרות היהודית היא מן המהלכים המכריעים בחיבור, אף שהיא נמסרת בו בדרך של רשימות עבודה, שאלות ביבליוגרפיות והצעות למהדורות.[2]

ברלין, 1818: מדע ושוויון

הדרישה להכיר בספרות היהודית כמושא מדעי לא הייתה טענה אקדמית ניטרלית. החיבור הופיע שש שנים לאחר צו האמנציפציה הפרוסי של 1812, שהעניק ליהודים זכויות אזרחיות מסוימות אך לא פתר את שאלת מקומם במדינה, בחברה ובאוניברסיטה. לאחר נפילת נפולאון התחזקה הריאקציה המדינית, והתקווה לשוויון מלא נעשתה שברירית יותר. יהודים יכלו לרכוש השכלה אוניברסיטאית, אך כניסתם למשרות אקדמיות ולשירות המדינה נותרה מוגבלת וחסרת ביטחון.

למציאות הזאת היה בחיבור יריב מסוים. בשנת 1816 פרסם ההיסטוריון פרידריך זיס כתב נגד האמנציפציה היהודית. צונץ חיבר תחילה תשובה סאטירית ישירה, גנו אותה, ובדצמבר 1817 כתב את החיבור שלפנינו. מן העימות האישי נותרה בדפוס רק הערה חריפה סמוך לסוף הספר על טיפולו השטחי של זיס בספרות היהודית; אולם השאלה הפוליטית התרחבה לתוכנית מדעית. במקום להפריך יריב אחד ביקש צונץ לשנות את התנאים שאפשרו לבורות מלומדת להיחשב ידיעה מוסמכת.[3]

בתוך המציאות הזאת הייתה הטענה כי הספרות היהודית שייכת לתולדות הרוח האנושית גם תביעה להכרה. אם אפשר לחקור את היהדות באותם כלים שבהם חוקרים תרבויות אחרות, הרי שאין לראות בה שייר תאולוגי, אוסף אמונות תפלות או יריב נצחי לנצרות. ואם היהודים יצרו במשך מאות שנים

בתחומי המשפט, הרפואה, המתמטיקה, האסטרונומיה, השירה, הפילוסופיה והלשון, אי אפשר להעמיד את תולדותיהם כסיפור של קיפאון בלבד.

אולם אין לצמצם את המדע של צונץ לאפולוגטיקה, כשם שאין לנתקו ממנה. הוא אינו מבקש רק להוכיח כי גם ליהודים היו „אנשים גדולים” וספרים ראויים, אלא דורש ביקורת מדויקת גם כשהיא אינה מחמיאה. המשפט המובא בפתח הקדמתו, שלפיו קל לשבח וקשה יותר לגנות בנימוקים ובענווה, קובע את האתוס של הספר כולו. ובכל זאת, בסיום הוא מזהיר במפורש כי הוצאת „הטוב יותר” שהפיקה הספרות הרבנית לאור עשויה לגרש את הדעה הקדומה נגדה. המחקר הביקורתי וההגנה הציבורית אינם שני מפעלים נפרדים כאן; המתח ביניהם הוא אחד הכוחות המניעים של הספר. [4]

מדע של ספרות שנחתמה

הנחה נועזת ומטרידה עומדת ביסוד האפשרות לכתוב את ההיסטוריה הזאת. צונץ קובע כי יהודי גרמניה פונים אל הלשון והתרבות הגרמניות ובכך „מביאים את הספרות העברית החדשה אל קברה”. דווקא מפני שהספרות „נחתמה”, טוען החיבור, אפשר להשקיף עליה כמכלול ששום תופעה חדשה וחשובה לא תשבש עוד את גבולותיו. המדע נולד כאן לא רק מן ההתחדשות היהודית אלא גם מן ההנחה שעולם יצירה קודם הגיע לקצו (עמ' 3 בדפוס 1818). [5]

אין זו הערת אגב. היא קושרת יחד אמנציפציה, חילופי לשון והיסטוריזציה. ההשתלבות בתרבות הגרמנית מבטיחה ליהודים אופק אזרחי ואינטלקטואלי חדש, אך בעיני צונץ היא גם הופכת את הספרות העברית לנחלת העבר. תפקיד החוקר הוא לאסוף, למיין ולפרש את מה שהחיים המודרניים מותירים מאחור. מכאן אופייה הכפול של חכמת ישראל בראשיתה: היא מעניקה לעבר

היהודי נראות וערך חדשים, ובה בעת מקבעת אותו כמושא שההווה כבר נפרד ממנו.

ההיסטוריה הפריכה במהרה את תחזית הסיום הזאת. הספרות העברית לא נחתמה, והעברית נעשתה לימים לשון מודרנית של ספרות, מחקר וחיים ציבוריים. אך אין לבטל את דברי צונץ רק כנבואה שהתבדתה. הם חושפים את התנאי התרבותי של תוכניתו: כדי להפוך מסורת ל„ספרות” בעלת גבולות ולתארה בשלמות, הוא מדמיין אותה כקורפוס סגור. פרדוקס זה צריך ללוות את קריאת הספר כולו.

מהי „ספרות רבנית”?

כותר החיבור עלול להטעות קורא בן זמננו. „ספרות רבנית” מציינת כיום בדרך כלל את ספרות חז”ל או את הספרות ההלכתית והרבנית שנוצרה בעקבותיה. אצל צונץ הקטגוריה רחבה הרבה יותר, ואף הוא עצמו מסתייג ממנה. כבר בראשית הדיון הוא שואל אם אין ראוי יותר לדבר על ספרות „עברית חדשה” או „יהודית”, ומצמצם את התואר „רבני” לחיבורים שמחברם רב או שתוכנם רבני. בפועל, המפה שהוא פורש חורגת פעם אחר פעם מן ההגדרה המצומצמת הזאת.

הספר עובר מתאולוגיה, מיתולוגיה וליטורגיה אל משפט ומוסר; משם אל מתמטיקה, אסטרונומיה, גאוגרפיה, מדעי הטבע ורפואה; ובהמשך אל מלאכות, מסחר, אמנות, מוזיקה, שירה, רטוריקה, דקדוק ומילונאות. אחר כך באים ההיסטוריה, חקר העתיקות, הביבליוגרפיה, תולדות כתבי היד והדפוס, הביקורת והפילוסופיה. אין זו רשימה של „תרומות יהודיות” למדעים קיימים

בלבד. זהו ניסיון לתאר את מכלול היצירה של חברה היסטורית באמצעות העדויות הספרותיות שהותירה.

דווקא אי־היציבות של המונח חשובה. צונץ עדיין מדבר בשפה שירש מן ההבראזים הנוצרי ומן הביבליוגרפיה הישנה, אך הוא דוחף אותה עד שהיא חדלה להספיק. „הספרות הרבנית” נעשית אצלו שם זמני לספרותם של היהודים לאחר העת העתיקה המקראית, על לשונותיה, אזוריה וסוגותיה. מאחורי שינוי המינוח מסתתר שינוי במושג המחקר: היהדות אינה רק מערכת של דעות ומצוות, אלא תרבות בעלת זמן היסטורי, מוסדות, ויכוחים, מפגשים עם סביבות משתנות ותחומי יצירה שאינם נבלעים בדת.

מן הקטלוג אל ההיסטוריה

חלק ניכר מן החיבור נראה במבט ראשון כקטלוג של חסרים. חסרים מילונים, תולדות תחומים, מחקרים משווים, ביוגרפיות אמינות ומהדורות ביקורתיות; כתבי יד טרם תוארו, ספרים אבדו, שאלות לא נוסחו כראוי ומונחים לא הובהרו. החזרה על „עדיין אין” ועל „ראוי היה” איננה חולשה צורנית. היא הדרך שבה צונץ בונה דיסציפלינה: הוא מחלק מרחב עצום לבעיות שאפשר לחקור ולמלאכות שאפשר למסור לידי חוקרים.

סדר העבודה העולה מן הספר ממשי מאוד. תחילה יש לאתר את העדויות ולתארן: כתבי יד, דפוסים, מצבות, פנקסי קהילות, תרגומים ורשימות ספרים. אחר כך יש לקבוע נוסחים, לזהות מחברים, לתאר לשונות ומונחים ולברר את תולדות המסירה. רק על יסוד עבודות ההכנה האלה אפשר לכתוב מונוגרפיות על תחום מסוים; ורק לאחריהן אפשר לשאוף לסינתזה רחבה של תולדות

הרוח היהודית. בעיני צונץ, פרט ביבליוגרפי זעיר אינו ההפך מהיסטוריה גדולה אלא התנאי לאמינותה.

מכאן חשיבותם של המקומות שבהם הוא דורש לתעד את גורלו של כל כתב יד: מתי נרכש, היכן, ממי ובאיזו צורה. הספרייה אינה מאגר ניטרלי; היא אתר שבו זיכרון יכול להישמר או להימחק. זעמו על אובדן אוספים ועל הזנחת קטלוגים הוא חלק מן הטיעון העקרוני. הפילולוג מציל יצירה יהודית פעמיים: פעם אחת מכליה חומרית, ופעם שנייה מקריאה עוינת, חלקית או רשלנית.

פולמוס בשתי חזיתות

צונץ מכוון את ביקורתו החוצה ופנימה. כלפי חוץ הוא תוקף מסורת מלומדת שחיפשה בספרים יהודיים בעיקר חומר להאשמת היהודים. הוא מתאר חוקרים שאספו אמירות שהבינו למחצה, ערבבו מנהג בליטורגיה וליטורגיה בעיקרי אמונה, והפכו את ידיעת היהדות לכלי של שנאה. כנגד הקריאה הזאת הוא מציב כלל פשוט ותובעני: יש לקרוא מקורות בהקשרם, להבחין בין תקופות וסוגות ולצרף אל המקומות המביכים גם את היפה, המועיל והמורכב.

כלפי פנים הוא מאשים יהודים בקנאות, ברשלנות, בזלזול במדעים ובהרס נכסי תרבות. אין כאן חלוקה נוחה בין „נאורים” מבחוץ ל„מסורתיים” מבפנים. גם המלומד הנוצרי המשכיל עלול להיות שבוי בדעה קדומה, וגם מוסדות, מנהיגים ואספנים יהודים עלולים להזניח את הספרים שבידיהם. החוקר נדרש אפוא לעצמאות כפולה: להשתחרר מן המשפט התאולוגי שהנצרות חרצה על היהדות, אך גם מן הסמכות שמבקשת למנוע ביקורת היסטורית בשם המסורת.

העמדה הזאת נעשתה סימן היכר של חכמת ישראל וגם מקור למתח פנימי מתמיד. האם זהו מדע אוניברסלי שמושאו יהודי, או צורה מודרנית של ידיעה עצמית יהודית? האם תכליתו לשמר את המסורת, לתקנה, להגן עליה, או להעמידה בתוך היסטוריה כללית? אצל צונץ התשובות אינן נפרדות. המחקר הוא בעת ובעונה אחת בירור אמת, מפעל הצלה, חינוך ציבורי ותביעה להכרה. דווקא הצירוף הזה מסביר את עוצמתו של החיבור ואת הוויכוחים שהתוכנית הולידה בדורות הבאים.

מן התוכנית אל המקרה הפרטי

כותר המשנה מבטיח „ידיעות על חיבור עברי עתיק שטרם נדפס“, ובסוף החיבור פונה צונץ אל סֵפֶר הַמַּעֲלוֹת של שם טוב בן יוסף אבן פִּלְקִיָּה. המעבר מן הסקירה האנציקלופדית אל כתב יד יחיד אינו נספח מקרי. הוא מדגים בקנה מידה קטן את התוכנית שנפרשה קודם לכן. יש לזהות את החיבור ואת מחברו, לקבוע את מקומו בתולדות הפילוסופיה היהודית, להשוות את עדותו למקורות אחרים, לתאר את כתב היד ולהכין מהדורה מדויקת שתכלול מבוא, הערות ופקסימיליה.

התוכנית למהדורה כפולה — לטינית לקהל המלומד ועברית לקוראים אחרים — חושפת גם את עולמו הלשוני של המפעל. העברית היא לשון המקורות ולשון של קהל יהודי משכיל; הלטינית עדיין משמשת לשון בין־לאומית של למדנות; הגרמנית היא לשון הטיעון הציבורי החדש. חכמת ישראל נוצרת אפוא לא מתוך מעבר פשוט מלשון אחת לאחרת, אלא במרחב רב־לשוני שבו יהודים מבקשים לדבר הן אל עצמם הן אל הרפובליקה האירופית של המלומדים.

המחקר לא נעלם עם סיום החוברת. צונץ עיבד את עבודתו על פלֶקֶיֶרָה לחיבור לטיני בן ארבעים וחמישה עמודים, שהוגש לאוניברסיטת האֶלֶה והקנה לו תואר דוקטור לפילוסופיה בינואר 1821. את המהדורה הכפולה שהבטיח לא פרסם; ברשותו עמד כתב יד יחיד ופגום, והוא נמנע מלהעמיד עליו נוסח סופי. רק בשנת 1894, שמונה שנים לאחר מותו, פרסם *Ludwig Venetianer* בברלין מהדורה של סֶפֶר הַמַּעֲלֹת על פי כתבי יד. המקרה מלמד כיצד תוכניתו של צונץ יכולה להתחיל בעבודתו שלו, להיעצר בגבולות התיעוד שעמד לרשותו ולהתממש בידי דור מאוחר יותר. [6]

מסמך יסוד — בדיעבד

האגודה לתרבות ולמדע של היהודים, שנוסדה בשנת 1819, התפרקה כבר בשנת 1824; כתב העת שלה האריך ימים פחות ממנה. צונץ עצמו המשיך לממש חלקים מן התוכנית, ובראשם מחקרו הגדול משנת 1832, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, אך שאיפתו להעניק לחכמת ישראל בית באוניברסיטה לא התגשמה בימי חייו. רק מוסדות יהודיים מאוחרים יותר — בית המדרש לרבנים בֶּקֶסְלָאוֹ משנת 1854 וה־*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* בברלין משנת 1872 — העניקו למחקר מסגרות הוראה יציבות יותר, ואף הם לא היו קתדרות רגילות באוניברסיטה הגרמנית.

לכן טבעי לראות בחיבור של 1818 מניפסט מייסד. עם זאת, „מסמך יסודי“ הוא גם מעמד שהעניקו לו קוראים מאוחרים. צונץ לא הקים לבדו דיסציפלינה שלמה, והחיבור לא הוליד מסורת אחידה. חוקרי חכמת ישראל נחלקו בשאלות של רפורמה דתית, סמכות ההלכה, לאומיות, תאולוגיה ושיטת

המחקר. שמואל דוד לוֹצָאטוּ באיטליה ושלמה יהודה רֶפּוֹרְט בגליציה, למשל, פעלו מתוך מסורות לשוניות, דתיות ומדיניות שלא היו זהות למרכז הברלינאי. מוטב אפוא לקרוא את הספר לא כתעודת לידה יחידה אלא כנקודת התגבשות: רגע שבו מגמות קודמות נעשו תוכנית מודעת, רחבה ובת־העברה. [7]

גבולות המבט של צונץ

חשיבותו של החיבור אינה פוטרת אותו מביקורת היסטורית. שפתו נושאת את סימני תקופתה: סולם התפתחות המעמיד זה מול זה אור וברבריות, נטייה למדוד יצירה יהודית לפי קטגוריות של ההשכלה האירופית, והבחנה בין תקופות „טובות” לתקופות של ירידה. את שילובה של ספרות יהודית בתוך ההיסטוריה הכללית הוא משיג לעיתים באמצעות אותה תפיסת קדמה שמציבה את גרמניה המודרנית כנקודת התצפית העליונה. ההנחה כי הספרות העברית כבר נחתמה מחרیפה את המתח: העבר זוכה למעמד של מושא מדעי דווקא כשההווה היהודי אמור לעבור ללשון ולתרבות אחרות.

המפה שלו רחבה להפליא, אך היא עודנה מפה של כתבים, מחברים ואליטות מלומדות. חיי הקהילה מעניינים את צונץ בעיקר במקום שבו הותירו מסמך שאפשר לקטלג — פנקס, מצבה, כתב יד או דפוס. גם המרחבים המזרחיים והספרדיים נראים לא פעם מבעד לקטלוגים ולאוספים אירופיים. אין זה פגם מקרי שאפשר להסיר מן המפעל: הגדרת היהדות באמצעות „ספרותה” היא שמאפשרת את רוחב היריעה, והיא גם שקובעת מראש אילו חיים יהיו גלויים לחוקר. הרחבת מושג הספרות אינה מבטלת את גבולות הארכיון שממנו היא נבנית.

אולם יש להיזהר גם משיפוט קל בדיעבד. צונץ עצמו מספק כלים לביקורתו: הוא דורש הבחנה בין זמנים והקשרים, מזהיר מפני הכללות ומבקש להחליף שבח וגינוי בבדיקה מנומקת. קריאה היסטורית הוגנת תחיל עליו את אמת המידה שהוא מציג לאחרים. היא תכיר הן באופק האמנציפטורי של מפעלו הן במחירהן של קטגוריותיו; הן בפתיחת הארכיון היהודי למחקר הן בצורות ההדרה שנותרו בתוכו.

מן הגרמנית אל העברית

הופעתו של החיבור בתרגום עברי מלא יוצרת היפוך היסטורי מעניין. בשנת 1818 כתב צונץ גרמנית כדי לתבוע לספרות היהודית מקום בתוך עולם המחקר האירופי. מאז נעשתה העברית עצמה לאחת הלשוניות המרכזיות של מדעי היהדות. העברת החיבור לעברית אינה „השבתו” הפשוטה ללשון מקורית: הוא נולד בגרמנית, בתוך מוסדות, מושגים ופולמוסים גרמניים. התרגום מביא אותו אל קהל חדש ואל מסורת מחקר שהתגבשה גם מכוחו, אך השתנתה מאוד מאז.

כמה ממונחי היסוד מתנגדים לחפיפה פשוטה. *Wissenschaft* איננה בכל הקשר „מדע” במובנו המצומצם בן זמנו, אלא ידיעה שיטתית וביקורתית המאורגנת כתחום. *Litteratur* אצל צונץ רחבה מן הספרות היפה וכוללת את מכלול התיעוד הכתוב. *Judentum* עשויה לציין יהדות כדת, את הקיום היהודי ההיסטורי או את מכלול התרבות היהודית. גם „חכמת ישראל”, הכינוי העברי המקובל לתנועה, אינה תחליף שאפשר לשתול בכל מקום שבו מופיעים *Wissenschaft* או *Judentum* בלי לטשטש את תהליך התהוותם של המושגים.

משום כך מבקש התרגום לשמור גם על זרותו ההיסטורית של הטקסט. הוא אינו מחליף את חלוקותיו במינוח של מדעי היהדות כיום, אינו מרכז את שיפוטיו ואינו מתקן בשקט ידיעות שהתיישנו. ערכו של הספר אינו רק במה שנותר נכון לפי מצב המחקר הנוכחי, אלא באופן שבו הוא מלמד כיצד נוסחה לראשונה שאלת המחקר עצמה: מה ייחשב ספרות יהודית, מי מוסמך לפרשה, אילו מקורות יש לאסוף, ובאיזה מרחב ציבורי יוכל הידע הזה להתקיים.

על המהדורה

התרגום שלפנינו מבוסס על דפוס ברלין משנת 1818. לצורך המהדורה הוכנו שתי שכבות גרמניות נפרדות: תעתיק דיפלומטי, השומר את נוסח הדפוס, ונוסח קריאה שבו הוחלו תיקוני המחבר שצורפו לחיבור. התרגום נעשה מנוסח הקריאה; התעתיק והפקסימיליה שימשו לבירור מקומות עמומים, אך אינם נטמעים בשקט בנוסח המתוקן. כך אפשר להבחין בין מה שנדפס בראשונה, מה שתיקן צונץ עצמו ומה שנעשה בעבודת המהדורה.

שמות חיבורים עבריים ומובאות עבריות הוחזרו ככל האפשר לצורתם העברית. ניקוד שכבר מצוי אצל צונץ — ובכלל זה ניקוד השייך לתיקון מפורש שלו — נשמר כעדות מקור. ניקוד המסייע לקריאת שמות, כותרים ומונחים בתרגום הוא התערבות של מהדורת אבן תיבון ומתועד בנפרד; אין להסיק מן הזהות החזותית בין שתי צורות מנוקדות שמקורן זהה. ההבחנה בין ניקוד המחבר לניקוד המהדורה היא הבחנה טקסטואלית, לא טיפוגרפית בלבד.

הערות המחבר נשמרו כהערותיו. ההפניות הביבליוגרפיות נמסרו בצורתן ההיסטורית ולא הוסבו למראי מקום מודרניים שאינם שלו. תיקונים, הרחבות

וזיהויים של המהדורה אינם מיוחסים לצונץ. מטרת המהדורה העברית היא להעמיד טקסט קריא ועצמאי, ובה בעת לאפשר לקורא לעקוב אחר היחסים בין הדפוס, תיקוני המחבר והתרגום. התעתיק והתרגום עברו את מעברי הביקורת המערכתיים המתועדים של הפרויקט, והתרגום הושווה גם לעדות התרגום הרוסי; טרם נערכה למהדורה ביקורת חיצונית עצמאית בידי מומחה לתחום.

פרויקט אבן תיבון, 2026.

הערות ומראי מקום

[1] על מעמד החיבור בתולדות חכמת ישראל ועל הסכנה שבהצגת שנת 1818 כראשית מוחלטת ראו Schorsch, *From Text to Context*, ובייחוד המבוא; וכן Schorsch, Leopold Zunz, פרקים 1–2. מאמרו של צֶמְנוֹאֵל ווֹלֶף, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, נדפס בכרך הראשון של *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (1822), עמ' 1–24.

[2] על לימודיו של צונץ אצל וולף ופק ועל היחס המורכב בין חכמת העת העתיקה לחכמת ישראל ראו Veltri, *“Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judenthums”*, עמ' 32–47. המחקר מדגיש הן את עומק הזיקה הן את הקושי לגזור ממנה השפעה שיטתית חד-כיוונית.

[3] לתולדות תגובתו של צונץ לפְּרִיִּדְרִיךְ רִיס ולהתרחבות הפולמוס לכדי תוכנית מחקר ראו Schorsch, Leopold Zunz, פרק 1. צונץ מזכיר את רִיס בהערה האחרונה של החיבור, עמ' 50 בדפוס 1818.

[4] הצהרת התכלית האפולוגטית מצויה בעמ' 49–50 בדפוס 1818: צונץ מקווה שהארת „הטוב יותר” בספרות הרבנית תסייע לגרש את הדעה הקדומה נגדה. את הכלל בדבר ביקורת מנומקת הוא מציב כבר בהקדמת המחבר הבלתי־מוספרת.

[5] *Etwas über die rabbinische Litteratur*, עמ' 3. שם קושר צונץ במפורש את המעבר של יהודי גרמניה ללשון ולתרבות הגרמניות עם חתימת הספרות העברית ועם האפשרות לסקור אותה כמכלול.

[6] על עבודת הדוקטור ועל החלטתו של צונץ שלא לפרסם מהדורה על סמך כתב יד יחיד ופגום ראו Schorsch, *Leopold Zunz*, פרק 2. המהדורה המאוחרת: שם טוב אבן פלג'ה, *ספר המעלות*, מהדורת Ludwig Venetianer, ברלין 1894.

[7] על התרחבותה הגאוגרפית והאינטלקטואלית של חכמת ישראל ועל ריבוי מרכוזה ראו Schorsch, *From Text to Context*; Feiner, *Haskalah and History*; Myers, *History*; *Resisting History*.

ביבליוגרפיה נבחרת

Feiner, Shmuel. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2002.

Meyer, Michael A. *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*. Detroit: Wayne State University Press, 1967.

Myers, David N. *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Schorsch, Ismar. *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover, NH: University Press of New England for Brandeis University Press, 1994.

Schorsch, Ismar. *Leopold Zunz: Creativity in Adversity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Sorkin, David. *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*. New York: Oxford University Press, 1987.

Veltri, Giuseppe. “Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums: Leopold Zunz und seine Lehrer F. A. Wolf und A. Böckh.” In Reinhard Markner and Giuseppe Veltri (eds.), *Friedrich August Wolf: Studien, Dokumente, Bibliographie*, pp. 32–47. Stuttgart: Franz Steiner, 1999.

Venetianer, Ludwig, ed. *Sefer ha-Ma‘alot: Das Buch der Grade von Schemtob ibn Falaquera*. Berlin: H. Calvary, 1894.

Wolf, Immanuel. “Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums.” *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1 (1822): 1–24.

Zunz, Leopold. *Etwas über die rabbinische Litteratur: Nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk.* Berlin: Maurersche Buchhandlung, 1818.

תוכן העניינים

3.....	פתח דבר למהדורה העברית
20.....	דברים אחדים על הספרות הרבנית

דברים אחדים על הספרות הרבנית

Etwas über die rabbinische Literatur

5 | דברים אחדים על הספרות הרבנית

בצרוף ידיעות על חבור עברי עתיק נשטרם נדפס

מאת

יום טוב ליפמן (לאופולד) צונץ

ברלין, 1818

בהוצאת הספרים של מאנר

7 | הקדמה

“כל אדם יכול לשבח, אומר נחשיןאן (*), אבל לגנות מתוך נימוקים ומתוך ענווה — קשה הרבה יותר.” מאחר שהחיבור שלי יקר לי מאהבתי העצמית, והמדע יקר לי משניהם, אבקש מן הבקי האמיתי לומר לי בביקורתו מה לא עלה יפה בביקורת שלי — שהרי כך אני רואה את חיבורי הנוכחי.

אם בהקדמה אני מדבר על עצמי בלשון יחיד, ואילו בחיבור הקטן עצמו בלשון רבים, אין זה כדי לרצות את המקטרגים שבשני המחנות. אדרבה,

(*) מייסנר, רשומים, חלק ג, עמ' 74.

[8] לדעתי רק בתעודות, בסיפורי מסעות וחיים, בשטרי חליפין, בהקדמות, בהזמנות לדו־קרב, בעלוני פרסומת, בקבלות, בתשובות למבקרים, בחשבונות פונדק וכיוצא באלה, הכותב מופיע באופן אישי. בכתיבה הומוריסטית הוא משתמש ב"אני", ואף על פי כן יוצא מתוך עצמו; בכתיבה העיונית הוא בוחר ב"אנחנו" הצנוע, ומתערב בתוך הגדוד השלם של באי־הכוח היוצאים למערכה בשם המדע האילם.

לבסוף עליי לבקש את סליחתם של כל קוראי החיבור הזה על שגיאות הדפוס הרבות. היעדרותו המקרית של המחבר היא שהעבירה אותן מן הרשימה המצורפת אל תוך הטקסט; קורא טוב יתקן אותן מבעוד מועד ולא יירתע מן הטרחה.

בִּילְפֶּלְד, מאי 1818.

.Primum hoc statuo esse virtutis conciliare animos hominum

ראשית אני קובע שמידה טובה היא לקרב את לבבות בני האדם.

קיקרו

[9] השרידים מעוררי היראה מתקופת פריחתם של העברים הקדמונים — מלבד העניין שמקנים להם עתיקותם ותוכם — חבים את חשיבותם הנעלה יותר ליד המקרה. התמורות שצמחו מתוך העם היהודי והשפיעו השפעה גדולה על העם הזה עצמו לא פחות משהשפיעו על שאר העולם, העמידו את השרידים ההם, בשם הקאנון העברי, כביכול כיסודן של המדינות הנוצריות. התקדמותם המתמדת של המדעים עשתה אחר כך את שלה, והרחיבה את הספרים המעטים ההם לכדי עולם שלם של יצירה רוחנית, המעורר השתאות

יותר מן היצירה היוונית, מפני שהשכיל לברוא לעצמו את עושרו מחומר דל יותר.

ואולם יצירותיה המאוחרות של האומה העברית מעולם לא הגיעו לידי הערכה כזאת. משירדה האומה מרום מעמדה המדיני והשכלי כאחד, דומה היה כי איבדה לזמן רב את כוח היצירה מחדש, והסתפקה

[10] בפרשנות מוצלחת יותר או פחות לכתבים המעטים מן התקופה הטובה יותר. כאשר נסוגו בהדרגה צללי הברבריות מעל הארץ החשוכה, והאור הגיע בהכרח גם אל היהודים הפזורים בכל מקום, נקשרה השכלה חדשה וזרה בשרידי ההשכלה העברית העתיקה; מוחות ודורות עיבדו את שתיהן יחד והפכו אותן לאותה ספרות שאנו מכנים רבנית*.

עם הרפורמציה, שנבעה בהכרח מפריחת ההשכלה הקלאסית, החל לימוד נמרץ של ספרי המקרא. אליו נלוותה להיטות — כמעט היינו אומרים סקרנות — לתור את המזרח; ומשום כך הסתערו במשך מאה שנה על החכמה הרבנית בחום רב. חום זה נעלם לפתע, ואולי לעולם, כאשר היצירות העשירות והנעימות יותר של ארצותיהם העסיקו את הלבבות ושימחו אותם. אך גם הספרות הרבנית עצמה שקעה ככל שהתרוממה הספרות האירופית

(*) בכינוי זה ראוי להבין רק חיבורים שמחברם רבני או שתוכנם רבני; ובעצם, התואר רבי, שהנימוס מעניק לכל אדם, משמעותו פחותה מן התואר דוקטור. מדוע לא לכנותה ספרות עברית חדשה או יהודית?

[11] וככל שהיהודים החלו להיספח אליה. אפילו מה שנמנה עדיין עם הספרות הרבנית בחמישים השנים האחרונות שאל ממנה רק את לשונה, כמעטה

למדני נגיש לרעיונות החייבים להכין תקופה שבה תחדל הספרות הרבנית לחיות.

אולם דווקא מפני שבזמננו אנו רואים את היהודים — אם נישאר רק בקרב יהודי גרמניה — פונים ביתר רצינות אל הלשון הגרמנית ואל התרבות הגרמנית, ובכך מביאים את הספרות העברית החדשה אל קברה, אולי לעיתים קרובות בלי לרצות בכך ואף בלי לחוש בכך, בא המדע ודורש דין וחשבון מן הספרות שנחתמה. עתה, כאשר שום תופעה חדשה וחשובה לא תוכל בנקל לשבש את מבטנו הכולל; כאשר עומד לרשותנו מערך כלי־עזר גדול מזה שעמד לרשות מלומדי המאות השש־עשרה והשבע־עשרה; כאשר תרבות מפותחת יותר מאפשרת לצפות לדיון מאיר עיניים; וכאשר עדיין אין קשה להשיג ספרים עבריים כפי שאולי יהיה בשנת 1919 — עתה, כך אנו סבורים, נעשה העיסוק במדע שלנו בקנה מידה גדול לחובה. חובה זו כבדה במיוחד, שכן דומה שאפשר להשיב מתוך המדע הזה, בפסקאות מעטות, על השאלה הסבוכה בדבר גורל היהודים. שכן השפעות מדיניות־משפטיות ודתיות

[12] מבחין אין בהן כדי ליצור הרמוניה מספקת, אם אין מכירים את טבעו של הכלי ואם לא נלמדה דרך הטיפול בו. להכיר את היהודים בני זמננו מבחינה תאורטית, ואף מבחינה משפטית, תאולוגית או כלכלית, פירושו להכירם מצד אחד בלבד; רק רעיונות נתונים והכרת המנהגים והרצון יכולים להוליך אל תוך רוחם. כל "תיקון" כביכול שאינו מתחשב בדבר נוקם את נקמתו בתוצאה המעוותת; חידושים נחפזים מקנים לישן, ומה שגרוע מכול — למיושן, ערך רב יותר. כדי להכיר אפוא את הישן המועיל, את המיושן המזיק ואת החדש הרצוי, ולהבחין ביניהם, עלינו לגשת בשיקול דעת לחקר העם ותולדותיו — המדיניות והמוסריות כאחד. וזהו בדיוק מקורו של הנזק הגדול ביותר: עניינם

של היהודים מטופל כפי שמטופלת ספרותם. על שניהם הסתערו בלהט חדור דעה קדומה והעריכו אותם הערכת חסר או הערכת יתר.

לא סטינו מספרות העם אל קיומו האזרחי כדי להתיר פקעת שאצבעות מיומנות יותר יוכלו לנסות את כוחן בה. אדרבה, לאחר ששרטטנו בקווים אחדים את השפעתם ההדדית, אנו שבים אל הספרות כדי לבקש הבהרה על מוצאה, על תוכנה, על יחסיה

[13] אל אחיותיה הקדומות ובנות זמנה, על המצאי הנוכחי שלה ועל ייחודה. פה ושם אמנם נראה נרות קטנים דולקים, אך לא אחת שמנם מועט ולעיתים ריחו רע; לשווא מחפשת עינינו את אור השמש. כיצד ייתכן, אפשר לשאול, שבתקופה שבה מבט כולל ורב־היקף מפיץ את קרניו הבהירות על כל המדעים ועל כל מעשי האדם; שבה נוסעים אל פינות הארץ המרוחקות ביותר, חוקרים את הלשונות הבלתי־נודעות ביותר ואין בזים לשום חומר היכול לשרת את בניין החכמה — כיצד ייתכן שרק המדע שלנו מוטל בשפל? מה מונע מאיתנו להכיר בשלמות את תוכן הספרות הרבנית, להבינו כראוי, לפרשו בהצלחה, לשפוט אותו נכונה (*) ולסקור אותו בנוחות?

מאחר שרק עבודות הכנה מגוונות, רבות וטובות יכולות להביאנו אל הרמה הזאת, חוזרת השאלה אל המחסור בעבודות כאלה,

(*) איננו חוששים שיובנו דברינו שלא כהלכה. הספרות היהודית כולה, במלוא היקפה, מוצבת כאן כמושא למחקר, בלי שנידרש לשאלה אם כל תוכנה אמור או יכול לשמש גם אמת מידה לשיפוטנו שלנו.

[14] ולפיכך מוטל עלינו להבהיר בתשובתנו מה אנו מבינים במונח עבודות הכנה ספרותיות, ולהוכיח שאכן חסרות עבודות כאלה. לאחר שננסה להסביר תופעה זו, יתברר לבסוף כי במקום שבו מחסור כזה מבוסס כל כך, אין לחשוב על בהירות בנושא העומד לפנינו, קל וחומר על השלמתו.

אנו מכנים "עבודות הכנה" חיבורים ספרותיים המקיפים תחום־דעת שלם באופן חלקי, או אחד מחלקיו באופן מלא. מן הסוג האחרון הם כל נושא יחיד שנחקר כראוי; כל שאלה מדעית שאם לא נענתה בשלמות, הרי לפחות הוצגה במלוא החריפות למי ששייב עליה בעתיד; תגלית ראויה לציון שיושמה לקידום הידע; ואף מקום קשה שהואר באור הביקורת. מהדורות ראשונות, המכונות *editiones principes*, אם הן משיגות יותר משכפול כתב היד, וכן תרגומים טובים, ספרי עזר מדויקים, ביוגרפיות וכיוצא באלה, רשאים בצדק לתבוע לעצמם את השם "עבודות הכנה ספרותיות".

ואולם אנו סבורים שיש להעניק מעמד גבוה יותר לאותם חיבורים העוסקים במדע שלם

[15] ומעשירים אותו בתגליות חשובות או מעצבים אותו מחדש באמצעות השקפות חדשות; חיבורים הנוטלים על עצמם את ספרותן של מאות או אלפי שנים, ומותירים אחר מהלכם הענקי עקבות רחבים דיים למאה אחרים שילכו בעקבותיהם. עם אלה נמנים, למשל, ביאורן של שיטות פילוסופיות, תולדותיהן של תורות יחידות, מחקרים משווים, ספריות ביבליוגרפיות וכיוצא באלה.

אך יהיו כל המאמצים האלה ראויים לשבח ומועילים ככל שיהיו, בתור פרטים לעולם לא יענו על הדרישה הגבוהה יותר אם הפועל שוכח, בגלל האבן הקטנה שלקח מתוכו כדי ללטשה, את הר הפוך־פיר העצום; ואם לאחר שסיים את

עבודתו הוא נח בשביעות רצון עצמית ותוקע בשופר על יופיו החדש של הטבע תחת ידיו. מי שרואה בספרותה של אומה שער להכרת מכלול מהלך תרבותה בכל הדורות; מי שרואה כיצד בכל רגע מתעצבת מהותה מן הנתון ומן הנוסף, כלומר מן הפנימי ומן החיצוני; כיצד הגורל, האקלים, המידות, הדת והמקרה משתלבים זה בזה בידידות או באיבה; וכיצד לבסוף ניצב ההווה כתוצאה ההכרחית של כל התופעות שהיו — אדם כזה אכן ניגש ביראת כבוד

[16] אל היכל האלים הזה, ומניח בצניעות שיליכוהו אל אולם הכניסה, כדי שביום מן הימים, כשיהיה ראוי יותר, יינה מן המראה הנשגב הנשקף מן הגמלון.

אבל רק מי שמקבל עליו את טרחת הטיפוס מתעלה לכבוד כזה; ואף הוא יכול למסור דין וחשבון מספק על המכלול הגדול רק לאחר שבחן את כל חלקיו בעין בקיאה באמנות. לפי ההשקפה הגבוהה הזאת, המדע שלנו נעשה בעיני תחום שלם של מדעים, שכל אחד מהם דורש טיפוח בכל חלקיו, פן יתעוות המכלול מחמת פגמים מהותיים. אם נבחן עתה את החומר העצום הזה בתשומת לב יתרה, כדי לחקור, לסדר וליצור בחסות הביקורת, נראה שהביקורת מסייעת לעבודתנו בשלושה אופנים: היא מאפשרת לנו להכיר ולשפוט את הרעיון הנתון, את מסירתו ואת האופן שבו הוא נודע לנו. משום כך אנו מחלקים את הביקורת, מבחינה תאורטית, לשלושה חלקים: ביקורת התוכן, המקיפה את הרעיונות; ביקורת דקדוקית, המקיפה את הלשון; וביקורת היסטורית, המקיפה את תולדות הרעיונות האלה מרגע מסירתם ועד שהם מגיעים לידיעתנו בהווה.

[17] אם נעבור עתה אל יצירותיו הספרותיות של העם היהודי, השאלה הראשונה היא: מה תוכנו? לפיכך נסדר לעיני הקוראים את התחומים

החשובים יותר במפתח התוכן המדעי הזה, ונצרף מיד את ההערות שנודמן לנו להעיר עליהם — הערות שהיינו מעדיפים לשמען מפי טובים מאיתנו ולא להפקירן בזאת לידי יצר הקטרוג השטחי השכיח כל כך.

אם נפתח מיד בתאולוגיה, יש להודות שהיהודים מעולם לא הקימו בשלמות ובבהירות את כל שיטתם התאולוגית. אך שרידים נכבדים מדברים בקול רם דיו — רם מקולו של בְּרִטְוֹלֹזְצִי (*), נְשֶׁלֶשׁ מתוך מיתוסים ומעשיות כתב אישום על

(*) האיש מחמיר בדרך כלל יתר על המידה. למשל: *si nobilitas in servili et abjecto populo inesse possit* — "אם בכלל יכולה אצילות להימצא בעם משועבד ובזוי" (*Bibliotheca Rabbinica*, א, 710); *impia Talmudica*; *Doctrina* — "התורה התלמודית הכופרת" (ג, 696); *impii et perversi*; *Rabbini* — "רבנים כופרים וסוטים" (שם, 321). כבר פְּלוֹרוֹס אומר (ספר ג, פרק ה): *impia gens* — "עם כופר". לעומת זאת, אצל וִנְגִיִּיל (*Tela ignea*, עמ' 50) אנו למדים מה נחשב "חסוד": הקדמונים ה"חסודים" סברו שמחובתם לבחון את אמונות היהודים ואת אמונותיהם הטפלות המטורפות ולהבאיש את ריחם בפומבי בגידופים הראויים להם.

[18] גידופי הרבנים. במיתולוגיה של היהודים אנו מפגרים מאוד, מלבד כמה חיבורים יקרי ערך על המיתולוגיה הקדומה (*); והדבר מפתיע ביתר שאת, שכן המיתולוגיה היהודית קשורה לזו הנוצרית, וכמוה גם תורת הדוגמות היהודית לזו הנוצרית — אם נשמע בקולו של רָדֶר (**). בתחום הדת (***) כבר חטאו ברצון ובשיטתיות גמורה! ספק אם נכתב בעולם דבר מזיק, בלתי־צודק ומעוות יותר (****) ממה שנכתב על הדת היהודית; והאמנות לעורר שנאה הגיעה כאן

לשיאה. לא הבחינו בין מנהגים לליטורגיה, ואף לא בין הליטורגיה לעקרונות דתיים,

(*) דבר דומה, אך מתון הרבה יותר, אומר בֶּנְאֵז' (*Histoire des Juifs*), כך ג, עמ' 9).

(**) אֶרְכֵּאוֹלוֹגְיָה שֶׁל דּוֹגְמוֹת הַכְּנִסְיָה מאת יוֹהַן אוֹלְרִיךְ רֶדֶר, 1812 (בלי מקום דפוס), שמינית, VI ו־266 עמ', מכיל אוצר של חומרים שלכל הפחות ראוי לבדוק אותם. השוו גם פִּיקוֹ דֶּלָה מִיִּרְנֶדוּלָה, *Apologia*, עמ' 123.

(***) אנו מבינים במילה זו, כדרך הלטינים, בעיקר את הצד החיצוני. טְקִיטוּס הפגני כבר כינה אותה *superstitio*, "אמונה טפלה" (*Annales* טו, 44; *Historiae* ב, 4; שם ה, 8); וגם בין החדשים לא חסרו מי שכיבדוה בתארים אמונת שווא וטעויות.

(****) בעל הפנאי יעיין, למשל, בפרק העשיר *Scriptores Antijudaici* שבספריית וולף, כך ד, עמ' 456–483, הלקוח ברובו מֵאִיִּמְבּוֹנָאטִי, וכן שם כך ב, עמ' 994–1048 ו־1110–1135.

[19] וכך הוקיעו עשרה דברים חפים מפשע יחד עם דבר אחד הראוי לגינוי. היסטוריה של מנהגי בית הכנסת (*) המעובדת מתוך המקורות, תהיה דווקא בתקופה הנוכחית מפעל רצוי, אף כי קשה.

נעזוב את הנושא העדין הזה ונחליף את נתין הכנסייה בנתין המדינה. כך נמצא את עצמנו בתחום החקיקה ותורת המשפט, שבו מונחים לפנינו לצורך עיבוד מדעי כמה חיבורים מצוינים שכתבו יהודים. כבר העובדה שחיבורים על משטר המדינה

(*) לדעתנו יש לבחון ולהבחין בו בין הדברים האלה: (1) רוח עבודת האל; מקומה בחוק הטקסי; השפעתה על הלך הרוח ועל האופי. (2) צורתם ותוכנם של נוסחי התפילה [כך, למשל, המנהג לומר פִּלְגִּינָא בְּרַ פִּלְגִּינָא מגיע עד המאה השנייה; ראו אֶלְפֶס, פרנקפורט 1699, כ"ד, כרך א, דף קח ע"א]; דברי סופרים יהודים עליהם. (3) אופן עבודת האל; דעותיהם של סופרים לא־יהודים. אם הטיפול בנושא הזה, שיש לשופטו באופן שונה לפי הארצות והתקופות, ייפול לידיים הנכונות, תהיה תוספת מעשית שתעריך את השגיאות שנעשו, את התיקונים שנכשלו ואת מגמת השינויים שכבר החלו בפועל — תופעה משמחת.

[20] נכתבו תחת דיכוי עשויה לעורר בהם עניין. חקירה כדאית תהיה, למשל, לברר כיצד התהווה מוסד הַפּוֹסְקִים (*), ומדוע נקשרה הסמכות בתשובות הרבנים (**). בשמות מסוימים (***). מעניינת עוד יותר המשימה להשוות בשיטתיות אל המשפט הרומי את כל תורת ה־*culpa* — האשמה או הרשלנות — שפותחה בחריפות רבה כל כך בשלוש הַפְּבוֹת שבתלמוד (****). גם מינוח משפטי עברי

(*) "מכריעים", מן פסק — *seco, decido*.

(**) גם בתלמוד; הנוסחה הידועה הִלְכָּה כְּפִלּוֹנִי ודאי נשענת על יסוד היסטורי.

(***) בתלמוד גוברת לעיתים משפחת הלל ולעיתים החכם שהיא הולכת אחריו באותה עת, כגון ר' מֵאִיר ור' עֲקִיבָא. ראוי לאסוף את שרידי המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל ואת שמות חבריהם.

****) חיבורים משווים מן הסוג הקיים למשפט משה — ראו ה־*Collatio* מן המאה החמישית, *מִשְׁפֵּט מִשְׁפָּה* של מִיכָאֵלִיס, ומבואו של בּוֹדָאוס לתולדות הפילוסופיה העברית, עמ' 485 — חסרים ביחס למשפט המאוחר יותר; וכאן נטלנו רק את הדוגמה הראשונה שנקרתה בדרכנו. גם לחוש המשפטי שביסוד הדברים אפשר למצוא הקבלות מעניינות: למשל, בעניין נישול מירושה — *Institutiones* ב, כותרת 13, פתיחה, לעומת חֲשֵׁן מִשְׁפֵּט סימן רפא, א; בעניין בניין שיש בו חומר גזול של אחר — שם, כותרת 1, סעיף 29, לעומת חֲשֵׁן מִשְׁפֵּט סימן שס, א וּבָבָא קָמָא צד ע"ב—צה ע"א.

[21] בצד מקביליו הרומיים וההלניים יהיה מפעל ראוי. הצגת השינוי ההדרגתי של המשפט היהודי ולבסוף שקיעתו אל תוך המשפט האירופי תוכל לבוא רק לאחר חקירות יחידות רבות ומייגעות.

אפשר לראות באתיקה, במידה רבה, מקור הן לעיקרון הדתי הן לעיקרון המשפטי; והגיעה העת להציג את הדברים הרבים והנפלאים שנכתבו עליה בתלמוד ובידי חכמים מאוחרים (*) לפי עניינים (**); אך יש להאיר גם את כל מה שסותר אותם או נראה כסותר אותם, אם מקורו במחברים מוכרים ****)

—
 *) הרמב"ם; רבנו בחיי הזקן; הרמב"ן; יעקב המכונה רבנו תם; יוסף אלבו; שם טוב; יוסף, מפרשה ומתרגמה של האתיקה האריסטוטלית; אליהו וִיְדָאשׁ; מנשה בן ישראל; משה מגדלסון ואחרים. אין לשכוח גם גרגרי זהב אחדים בספר הנקרא מעט, הַזֶּהָר.

**) הרגש המוסרי חי בכל אדם, ובכל השינויים האדם נשאר אדם. לפיכך גם החדש ביותר בספרות האתית נקשר שוב בישן והטהור שמקורו בתורת משה;

וסידור אמרות המקרא לפי המידות הראשיות נראה לנו עיסוק מועיל שגם מתחיל מסוגל לו.

*** (לא רק חיי העם ומצבו דורשים הכרה; יש להכיר גם את הסמכות שהייתה למחברים שיצאו מתוכו כלפיו. היכן לא היו מחברים גרועים, והיכן לא הופיעו תופעות

[22] *** (המשך ההערה) שחלפו בלי להשפיע? משום כך דרושה היכרות עמוקה עם הספרות היהודית ועם מנהגי היהודים כדי לכתוב מוסר יהודי.

גילויים כאלה היו חוסכים מאינן־מנְגֶר את הצורך לפרסם את גילוייו שלו. לא פחות חשובה בעינינו הידיעה — או מוטב המיומנות — הכלולה במושג אנושיות: מקצתה בנויה על עקרונות מוסריים, מקצתה על המוסכמות של החברות האנושיות ומקצתה על כללי מה שמכונה חכמת החיים. חכמים יהודים לא מעטים לימדוה, אך היא נקנית רק באמצעות חינוך המשולב במדעים, במקום שבו נטיות מוצלחות כבר הקדימו את היד המעצבת. במסכתות סוטה, סופרים, שבת, אבות ודרך ארץ, וכן בספרים חובות הלכות, מכתר הפנינים ואחרים, אפשר לקרוא דברים יפים רבים בעניין זה *).

לאחר שבחנו את האדם, נבקש לחקור גם את יושב הארץ שבו: כיצד, בהתבוננו בכוכב הלכת שלו, הוא חוקר טבע; במדדו את גרמי השמים — אסטרונום; ובהפליגו בימים — גאוגרף.

*) בין השאר עודנו טמון באוקספורד חיבור ערבי על המידות, שחיבר שלמה אבן גבירול בסרגוסה בשנת 1116 (אורי א, עמ' 66, כתב יד 358, שמינית).

[23] אם נתעכב על היסוד המשותף לכל שלושת התחומים, על המתמטיקה, נראה לנו כי לנוכח מספרם הרב של החיבורים היהודיים בתחום דרוש מילון מבאר, בייחוד מפני שלכל חיבור יש לא אחת מונחים משלו (*). רצויה באותה מידה תהיה הצגת עקבותיה הקדומים של המתמטיקה בתלמוד (**). ותולדותיה בעת החדשה (***). יכול רב עוד יותר יניב הטיפול באסטרונומיה בקרב היהודים. לפני העיסוק בספרות האסטרונומית הממשית, המתחילה בערך בשנת 1070 לספירה, יהיה צורך בחקירה אטימולוגית של המונחים הקדומים ביותר ובאיסוף הקטעים מכשמונים חיבורים (****). נדמה לנו שיש לצרף אליה את הכרונר

(*) כאן מצויות הקבלות מעניינות, כגון צילינדר: אצתונות — חוג גִּשְׁמִי — פלוש וכו'. המילון העברי למתמטיקה ולפילוסופיה של יוֹהַנְס פֶּסְטֶרִיצְיוֹס נמנה אצל אִיִּמְפּוֹנְאֵטִי עם שבעים חיבוריו של האיש (עמ' 127). האם הוא קיים?

(**) למשל עֲרוּכִין יג ע"ב; נו ע"ב; נו ע"א; כָּלָאִים ה, ה וכו'.

(***) יש כבר עניין היסטורי, למשל, בניסיונו של אליקים בלונדון בשנת 1794 להפריך את ניוטון בהסתמך על גִּרִין (בספר מִלְחָמוֹת ה', שם, דף יד ע"ב ואילך).

(****) אפילו מן הפרפרוזות הארמיות נותרו שרידים; וכן מן המחזור ומחיבורים אחרים חסרי שם, כגון: רהז — הִלְכוֹת גְּדוּלוֹת — שו"ת — הוֹהֵר וכו'.

[24] לוגיה (*), גם אם נבחר להניח בצד את האסטרולוגיה. כדוגמה ראויה לציון בין כמה דוגמאות כבר העיר עזריה דה רוֹסִי (**) על הקטע שבהערתנו (***)

(*) דוגמה אחת מרבות: בעותק של חיבורו האסטרונומי של ר' אברהם בר חייא (Rivaut, א, עמ' 24, כתב יד 66) נאמר שנכתב בשנת 896, ביום העשרים ושניים לעומר, בצהרי יום שישי, הוא עשרה באפריל. אולם לפי כללי הלוח היהודי והלוח היוליאני חל יום זה בעשרים ושבעה במרס. השווו *Bibliotheca de-Rossiana*, ג, עמ' 85, מס' 1165.

(**) כך, ולא בשמו העברי מן האדומים, כבר מכנה אותו מנשה בן ישראל (*Conciliador*, א, עמ' 34); אלא שהוא טועה בשם חיבורו וקורא לו *Mehirat* במקום מאור עינים.

(***) קטע זה (אצל דה רוסי, נז ע"ב), המצוי בזהר (אמסטרדם 1728, חמישה כרכים בשמינית), כרך ג, דף י ע"א, אומר מילולית:

ובספרא דרב הקנונא סבא פריש: יתיר דהא כל
 ישובא מתגלגלא בעגולא ככדור אלין לתתא ואלין
 לעילא וכל אינון בריין משנכין בחזויהו משנויא דאורי
 כפים כל אתר ואתר וקזמין בקיומיהו פשאר בני
 נשא ועל דא אית אתר בישובא כד נתירו לאלין
 חשיד: לאלין לאלין וממא ולאלין ליליא ואית אתר
 דכלא וממא ולא אשפתכת ביה ליליא בר משעתא
 תדא ועירא:

בתרגום: "האמור למעלה מתבאר ביתר בהירות בספר רב הקנונא סבא: הארץ כולה מסתובבת סביב עצמה ככדור; מקצת הבריות למעלה ואחרות למטה. כל בני האדם

[25] נדון ביתר הרחבה, מתוך ספר הַזֶּהָר. תיאורי מסעות וחיבורים גאוגרפיים

*** (המשך ההערה) מעוצבים שם בצורות חיצוניות שונות לפי הבדלי האקלים, ונשארים בצורתם המיוחדת כשאר בני האדם. כך יש מקומות שבהם אור ויום בעוד שבאחרים חושך ולילה; ויש אף מקומות שבהם תמיד יום ורק שעה קטנה אחת של לילה.

דברים כאלה עושים לא רק את רב המנוגא עצמו, אלא עוד יותר את ספרו — וממילא גם את שאר מקורות הַזֶּהָר הנזכרים — ראויים לתשומת לב. רב המנוגא סבא, המובא כדובר רק לעיתים רחוקות ושבו מתואר תיאור נאה כל כך, נזכר בכרך א, דף ב ע"ב שורה 5; ו ע"א שורה 8; ז ע"א שורה 6; שם ע"ב באמצע; ח ע"א שורה 6 מלמטה. אם נוציא מן הכלל את הקטע החשוד מדף ריא ע"ב, מן וְיָהִי ועד דף רטז ע"א, תִּדְרִי (ראו ריג ע"א שורה 2), הוא מופיע שוב רק ברכ ע"ב שורה 3 מלמטה; רכה ע"ב באמצע; רמ ע"א שורה 10 מלמטה; רנ ע"א שורה 3 מלמטה; כרך ב, עט ע"א באמצע; כד ע"א באמצע; קלו ע"ב שורה 5; קמה ע"א שורה 10 מלמטה; רג ע"ב שורה 10. כרך ג, צד ע"ב שורה 6 מלמטה; צו ע"ב שורה 6 מלמטה; קג ע"ב שורה 5 מלמטה; קל ע"ב שורה 10 מלמטה; קעג ע"א שורה 6 מלמטה; קפו באמצע, הערה; קפח ע"א שורה 2; קצב ע"א שורה 2, אך שם אין כתוב "רומי"; קצג ע"ב באמצע; קצח ע"א שורה 17; קצט ע"א שורה 3 מלמטה (קִדְמָאָה); רלו ע"ב שורה 6; רנד ע"א באמצע; רפח ע"א שורה 6; ובדף הוספות, ע"א.

הצירוף סָפְרָא דְרַב המנוגא סבא מופיע בכרך א, דף רמה ע"א שורה 11 מלמטה ורמו ע"א שורה 10; כרך ב, ו ע"א שורה 15 מלמטה; קמו ע"ב שורה 2 (קִדְמָאָה); קנב ע"א באמצע; [שם רטז ע"ב שורות 12 ו־17: ס ה דר' יְהוֹדָא];

רטז ע"ב שורה 15; כך ג, ג ע"א שורה 8 מלמטה; ז ע"ב באמצע; י ע"א; שם
 ע"ב שורה 4 מלמטה; יז ע"א שורה 8 מלמטה; יח ע"ב שורה 15; נח ע"א
 שורה 10 וגם בתחתית ע"ב; עא ע"א שורה 10 מלמטה; קנה ע"ב שורה 3;
 רסב ע"א באמצע; רפה ע"ב שורה 15 מלמטה; רצ ע"ב באמצע. עוד יש
 להעיר שבכרך ג, דף רפז ע"א שורה 8 מופיעים אַנְדְּתָא וּבְרִיתָא, ושם בדף רצב
 ע"א

[26] מעטים יותר ומעניינים פחות; אך עדיין אפשר להפיק מחיבורים אלה
 ידיעות טופוגרפיות רבות (*)

*** (המשך ההערה) שורה 5 מלמטה, וכן בדף רצד ע"א באמצע, מופיע
 סְפָרָא דְאַנְדְּתָא של הקנונא. מאחר שמקורות כאלה מספקים השקפות על זמנו
 של הוֹהֵר, בין המאה התשיעית למאה השתים־עשרה, לא ייראה לחוקר
 למותר אם נוסיף כאן את האחרים שנקרו בדרכנו, בייחוד מפני שמכמה מהם
 שובצו קטעים חשובים:

סְפָרָא דְרַב יִיבָא סְבָא — א, מז ע"ב; ב, ו ע"א; ס ע"ב; רו ע"ב; צד ע"ב—קיד
 ע"א, קטע ממנו; ג, ז ע"ב; קנה ע"ב. אַנְדְּתָא שלו — שם רצ ורצה ע"א.

יִיסָא — א, עט ע"ב; ג, לד ע"ב; צה ע"ב. [יִיסָא זוטא — א, קסב ע"א];
 פְּרָקִין דְיִיסָא — א, רכו ע"א; [יִיסָא זְעִירָא — ב, קנב ע"ב]; רִזִּי דְר' יִיסָא
 — ב, עט ע"א.

דְאַנְדְּתָא — א, רכא ע"א (ג, רסט ע"א); ב, לז ע"א (ד ע"ב; יא ע"א),
 בתוספת דְבִי רב — שם ז ע"א.

רָזָא דְחֻקְמָתָא — א, צא ע"ב; צג ע"א; רָזָא דְמִתְנִיתָא — א, קנ ע"ב; ג, רב ע"ב; רָזִי דְמִסָּאבוֹת — ג, עט ע"א.

סְפָרִי קְדָמָא"ה — א, י ע"א; לד ע"ב; מא ע"א; קפד ע"א; רכ ע"א; רלד ע"ב; ב, לה ע"ב; צה ע"ב; רלא ע"א; רלט ע"א; ג, ו ע"ב; י ע"א; יט ע"א; רפח ע"א.

אַתְנוּן גְּלִיפֵן דְר' אֶלְעָזָר; סְפָרָא דְקִרְטָנָא — ג, רצט ע"א באמצע; א, לג ע"ב; ג, רפה ע"א; רפו ע"ב.

תְּבוּרָא קְדָמָא — אולי רק מסורת? — ג, ריז ע"ב; רמז ע"א וכו'.

סְפָרָא דְצִנְיָעוּתָא — ב, מז ע"ב; קעו ע"א–קעט ע"א, קטע ממנו; ג, קלד ע"א פעמיים; קמ ע"ב; רסב ע"א; רצא ע"א. רָזָא דְק' רָצֵן — שם קעה ע"א.

צִנְיָעוּתָא דְסְפָרָא — ב, קעו ע"א; ג, קכח ע"א; קל; קלא ע"א; קלג; קלה ע"א; קלז; קלח ע"ב; קלט שלוש פעמים; קמו ע"ב פעמיים וכו'.

[27] ואף העשרה לשונית (**).

מבין החיבורים המיוחסים למחברים בדויים, שמקצתם קיימים עדיין, מזכיר ספרנו:

סְפָרָא דְאָדָם — א, נח ע"ב; עב ע"ב; ב, קלא ע"א; קמג ע"ב (קְדָמָא); קפא ע"א (כנ"ל); ג, י ע"א. סְדָרָא אֶחָדוֹן לְאָדָם — כרך א, קיח ע"א. ס'

תולדות אדם — ב, ע ע"ב-עא ע"א.

ס' דַּחְנוּךְ — א, לו ע"ב; נה ע"ב, שם הוא מופיע כספר *Rassel*; נח ע"ב;
עח ע"ב; ב, נה ע"א; ק ע"א; קה ע"ב; קצב ע"ב; ריז ע"א; ג, י ע"ב; רלו
ע"ב; רמ ע"א; רמח ע"ב. ס' דַּרְזִין דַּחְנוּךְ — ב, קפ ע"ב, פעמיים.

סְדָרִי קָדָם — א, קצט ע"ב. זִינִי חַרְשִׁין דַּקְסְדָּאֵל קְדָמָא — ג, קמד ע"ב.

ס' דַּשְׁלֵמָה מְלָפָא — א, עו ע"ב; יג ע"ב; רכה ע"ב; נספח, ב ע"ב; ג, י ע"ב;
סה ע"ב; קד ע"א; עם הכינוי עֲלָאָה — שם עח ע"ב; ובתוספת דַּחְקְמָתָא
— שם קצג ע"ב. [האמרה המובאת היא: שלושה סימנים יש — צבע חיור
הוא סימן החטא; מליצות הן סימן הסכלות; והתרברבות היא סימן
הבורות.] עוד: ב, קכה ע"א; קלט ע"א; קעא ע"ב.

סְדָרָא שְׁמָאִי — ג, קצד ע"ב; סְדָרָא דְּמְלָפָא — שם עז ע"א; ס' דַּחְרְשִׁין
דְּאֻלְיָא א"ש לְשִׁלְמָה מ' — שם מג ע"א; ס' דַּחְרְשִׁין דְּאֻשָּׁא — ב, קכח
ע"א; בנוסח ס' דְּאֻנַּח א"ש לְשִׁלְמָה מְלָפָא — ג, יט ע"א.

חיבור בשם מַעֲשֵׂה אֵשׁ, שנכתב בשנת 1161, נמצא בוותיקן (פֶּרְטוֹלוֹצִי א, עמ' 490). גִּפְאֲרִלִי הַבְּטִיחַ מפתח לְזֶהֱר (וולף א, עמ' 1143), ותרגומו ההרפתקני של פוסטל לחלק הראשון עודנו מונח בכתב יד בספריות. תפילות של הַמְּנוֹנָא קיימות בליידן (וולף ג, 234).

(*) משה אבן תיבון (ראו *Rivautella*, עמ' 3) מכנה את עיר מולדתו גֶּרְנֶדָה רמון; השוו קָכָר ב, עמ' 269 בסוף.

(**) לפי אֶסְמָאנִי (*Bibliotheca Orientalis*, א, עמ' 174), אפשר לכנות יפה את העיר תִּכְרִית (*Μαργουπολις*) עם הסורים מְדִינַת שְׁהֶרִים.

[28] אוצר מדעי הטבע הטמון בתלמוד (*) ואצל מחברים מאוחרים (**), שעסקו בתחום הזה בלבד, מונח כולו בלא שימוש. הספרות הרבנית החילונית אינה יכולה להציג שום *Hierozoica*, *Hierobotanica* או *Physica sacra*, אף שהיה מן הצדק שלא לצעוק תמיד על האמונה הטפלה בלי לשמוע את יריבתה — הפיזיקה. לצדה הולכת הרפואה, הנשענת על הכרת הטבע והאדם — כלומר פסיכולוגיה בצד אנתרופולוגיה ופיזיולוגיה — ועל יישומן המיומן של ידיעות אלה. אך עדיין איננו מכירים דוגמה לרופא מלומד שטרח להציג לפנינו את האסכולות, התגליות, הביוגרפיות והחיבורים של הרופאים היהודים הקדומים הרבים (***)

(*) במסכת פְּלָאִים, למשל, נזכרים 53 מיני צמחים; אצל אֶלְפֶּס, כרך א, דף קיז ע"א, מובחנים חרקי הבגדים והפירות האלה: מְקַק בספרים, תִּכְרִי בבר, אֶילָא בענבים, פֶּה בתאנים, הָה ברימונים. במסכת הָלִין — אנטומיה של בעלי חיים.

(**) השוו, למשל, את אוצר המילים המבאר של הַיִּדְנָהִים לפני מהדורתו לספר שְׁעַר הַשְּׁמַיִם לְרִלְבִּינְג, רִדְלֶהִים 1801, שמינית. על עצמות מלפני המבול: זִקְרָא, סב ע"א.

(***) בפקודת הח'ליף מְרֻאֵן תרגם כבר במאה השישית יהודי בשם מְסַרְגִּינִי את חיבוריו הרפואיים של אהרן (וולף, *Bibliotheca*, ד, עמ' 903).

[29] ואילו רשימת המתרגמים של אֶיִמְבֹּנְאֵטִי (*) מונה בקושי שלושה חיבורים רפואיים.

מן הכרת הטבע אל השימוש בטבע מפריד רק צעד אחד. אולם מלומדים ראו רק לעיתים רחוקות טעם לטרוח ולהעמיק בטכנולוגיה וכידיעת המלאכות, או ששליטים בסוריה ובבבל יזמו חפירות. משום כך מקומות רבים במשנה, בייחוד בסדר השישי, עדיין אינם מבוארים די הצורך. התעשייה והמסחר שייכים לכאן. חשיפת תולדותיהם הקדומות, מתוך השוואה לדעותיהם של המחברים הנכבדים ביותר, עשויה להיות עבודה חשובה ולהביא לתוצאות חשובות עוד יותר. אם איננו טועים בתחום הזה לנו, עוד אפשר למצוא בשיטת שטרי הכסף דברים שפיתוחם שייך ליהודים. אולם יש בידינו כמה חיבורים לא רק על השימוש בחומרים אלא גם על ייפויים — על האמנות —

(* ק' י' אִימְבּוֹנָאטִי (*Bibliotheca Latino-Hebraica*, רומא 1694, פוליו, עמ' 512–516) נותן רשימה של 130 מתרגמים נוצרים; אך רק 70 מהם תרגמו חיבורים תלמודיים או רבניים, ומספר החיבורים המתורגמים פוחת ככל שמספר הנוצרים גדל.

[30] רבים מדי, כמדומה, לביקורת שניסתה את כוחה בהם; אך מעטים מכדי לפטור אותנו מן הצורך לסייע גם אנו בתיאור תוכנם וצורתם. אם נוציא מן הכלל את אמנות השירה, שבה נדון להלן, ייתכן שהאדריכלות היא האמנות היחידה שעוד יכולה להתפאר במעט תשומת לב (*). אך איננו זוכרים שמצאנו אזכור לחיבור עברי על אמנות הדפוס בקרב היהודים. מדוע לא נאספו בשום מקום יצירות מופת קליגרפיות (**)? רוב החיבורים על מוזיקה (***) עודם בכתב יד. פרק ההמצאות (****) עדיין דל עד מאוד; הלוואי

(* למשל מסכת מדות מאת אליעזר בן יואל, בלטינית בידי קונסטנטין ליאמפֶּרֶר.

(**) אפילו על ציור ורקמה, לפחות מן העת החדשה, יכול חובב לאסוף חומר כלשהו.

(***) כיצד התפשטו הלחנים בליטורגיה היהודית תפוצה רחבה כל כך? אברהם בר חייא (1100); *נפוצות יהודה* (ונציה 1588, רביעית); *שְׁלֵטֵי הַגְּבוּרִים* (מִנְטוּכָה 1613, פוליו) ואחרים דנים במוזיקה. חיבורי הביאור שלנו עוסקים רק במוזיקה העתיקה, כגון סֶנְרֵט, יוֹאֵל, לֵוָה, פֶּזְרֵקֶל, בְּרִטוֹלֹצִי (כרך ב) והמבואות לברית הישנה.

(****) ראו רמזים לכך ביומא ג, יא. כתב יד בוותיקן דן בכלי אסטרונומי שהמציא יהודה אבן יִיֶרְנָה; באוקספורד

[31] (****) (המשך ההערה) נמצא חיבור מאת יעקב טִיבּוֹנִידֶס על הרביע של ישראל (אֶרֶץ א, עמ' 86, כתב יד 440).

שהעידן הליברלי יותר והפעילות החופשית שאנו נהנים ממנה יסייעו להעשירו.

לבסוף אנו ניגשים אל מכלול חיי האומה, ושם יהיה צורך להבחין בין החולף לקבוע, כלומר בין היסטוריה לחקר העתיקות. אך מניין נביא להיסטוריה היהודית פֶּאֱלוֹ סֶרְפִי טוֹל מִשׁוּא פִּנִים? החיבורים העבריים — שרובם כבר מוצו — אינם מספיקים לסיפור שלם של גורל היהודים בכל ארצות מושבם, ממש כשם שאינן מספיקות עבודותיהם המהוללות של חוקרים חדשים כבִּנְאֹז, הוֹלְבֶּרְג, פֶּרִידוֹ ואחרים. יש לאסוף ידיעות מן החיבורים המרוחקים ביותר; כשם שהעם מפוזר, כך מפוזרת ההיסטוריה שלו. גם בדיעות ובשנים התקדמנו במאה שלמה; החומר מצטבר והידיים מתמעטות. כרוניקות כדוגמת

אלה של דוד גָּנָז או אלה על יהודי פרוסיה, שינוהלו בכל ארץ, ופנקסי קהילות ערוכים היטב, יקלו מאוד את עבודתו של המאסף העתידי. השלמה דומה דרושה גם בתחום העתיקות, שבו — מלבד מחקרים יחידים — אין שום מפעל רחב

[32] היכול להשתוות למחקר העוסק בתקופה העברית הקדומה (*). יש לטפס בעמל ובאיטיות מן התקופה החדשה אל הקדומה, לחדור גם שם אל הארצות השונות (**), ולהראות בכל נקודת זמן חשובה את יסוד השינוי שחל בחייו הפנימיים של העם (***).

אם נחפש עתה את המנוף לטיפול במסות הענק האלה ולהצבתן, נפגוש את הלשון. בכעסה על תשומת הלב המעטה שניתנה לה היא מונעת מאיתנו את אוצרותיה העליונים, ולועגת למאמצינו לסחוט אוֹרְקָלִים פִּיתָיִים ממשפטים תאורטיים התלושים מן האוויר על ייחודו של עם נפוץ על פני מרחבים. שכן הלשון היא הידידה הראשונה היורדת אלינו ומוליכה אותנו אל השבילים המובילים

(*) על לבושם של העברים הקדמונים בלבד ערכו שְׁרָדֶר, סְלִמְזִיוֹס — השוו הארכאולוגיה של דָה וְטָה, עמ' 160 — בּוֹנָאוֹס, דָה רוֹסִי (עמ' 148–158), בְּרִטְוִלְיִי, בְּרִאוֹן ובייחוד הֶרְטְמָן מחקרים מעולים.

(**) השוו רק את יהודי סין, חבש, גרמניה, בוכרה, פולין וכו', שעל רבים מענייניהם שורר חושך גמור.

***) ראשי הגולה, הגאונים, הרבנים והקונסיסטוריות חוללו שינויים בחיי הדת; הממשלות — במשטר; הסופרים — בדרך החשיבה; ודוגמאות — במנהגים.

[33] אל המדע, והיא האחרונה שאליה אנו שבים בכמיהה. היא לבדה יכולה לקרוע את הצעיף מעל העבר, והיא לבדה יכולה להכין את הלבבות לעתיד. משום כך על החוקר לשאת גם את עקשנותה; את מה שמאות שנים יצרו, רק מאות שנים יכולות לעדן.

נפתח בראשיתה של כל יצירה לשונית — בשירה. כשם שהשירה הקדומה עדיין חסרה ביאורים רבים (*), כך חסרה השירה החדשה כל ביאור (**). שאלות נחוצות רבות

(*) לא תוכנה הפנימי דווקא אלא צורתה החיצונית. השוו עזריה דה רוסי, פרק 60.

(**) יש בה יצירות מעולות רבות — למשל אפרים לוצאטו, משה חיים לוצאטו, נפתלי הירץ וסלי, אלהריזי, אבן עזרא, פניני, אבן גבירול, כהן ואחרים — ולכן תורת משקל לשירה המאוחרת ראויה לחקירה. יעקב רומנוס כתב פרוזודיה עברית ובה העמיד 1,248 סוגי שיר (*Bibliotheca* של בוקסטורף, עמ' 109); היכן היא? ק' לוצאטו חיבר, מלבד סונטות אחדות, תרגומים ממטסטאניו שאין דומה להם במתקנותם. מדוע אין אוספים את השירים הפזורים של וסלי? אנתולוגיה כדוגמת זו של בֶּטְרֶלִי, אך בלי סיווג הזר לשירה העברית; או אנתולוגיה היסטורית-כרונולוגית כדוגמת אלה של אֵידֶלר; או אנתולוגיה המסודרת לפי נושאים כדוגמת *Teutona*, שבה יובחנו תרגומים וחיקויים משירי מקור — לא יהיה קשה לאסוף אחת מאלה.

[34] כמעט לא הועלו כלל: למשל, האם בתקופה קדומה * לא כתבו היהודים שום יצירה דרמטית; אילו יצירות פיוטיות יצר האלף הראשון לספירה הנוצרית; מתי נתחברו הפיוטים שלנו; מה טיבה של השירה הארמית; ועוד שאלות כיוצא באלה. מצבנו בתחום הרטוריקה — או מוטב אמנות הסגנון — גרוע עוד יותר. ככל שהחיבורים העבריים בנושא זה נדירים יותר (**), כן היה ראוי לחלץ את הכללים בשקדנות רבה יותר, בייחוד מפני שבמאה האחרונה בערך קיבל הסגנון העברי, באופן כללי, צורה טהורה ויפה יותר (***). עוד דרושים מחקרים יחידים רבים

(*) מלבד כתריסר מחזות מן המאה האחרונה, ובהם לְיִשְׂרָאֵל תְּחַלֶּה של משה חיים לוֹצַאטוֹ (אמסטרדם 1743; ברלין 1780; שם 1799) מזהיר ככוכב מן המעלה הראשונה, לא נודע לנו דבר.

(**) בטוֹרְיֵנוֹ נמצא כתב יד מאת יהודה מְסֹר לְאֹנָה על הרטוריקה, שכותרתו נִפְתַּ צִּיפִּים (וּלְפִי ד, עמ' 834). באוקספורד נמצא כתב יד אחר מאת אֲבֹ הָאֲדוֹן משה מִגְרִינְדָה, שנכתב בשנת 1239 ומכיל דוגמאות למשקלים שונים ומחקרים על השירה והמשקל העבריים והעבריים (אֲוִי א, עמ' 97, כתב יד 499). גם אֲלַחְרִיזִי, מתרגמו הנודע של אֲלַחְרִירִי, כתב מאמרים תאורטיים על השירה העברית.

(***) אם נזכיר כאן רק כמה מסופרי הפרוזה המעולים: משה מנדלסון — למשל הקדמותיו

[35] בשדה הלא־מעובד הזה; למשל, על טבעה של ההיפרבולה, שמרבים לטעות בהבנתו (*); על הִקְמָו התלמודי (**);

*** (המשך ההערה) לתרגום המקרא, לפירוש קהלת ולביאור מלות הגיון; ישי בר, שתרגם לעברית את פידון (בֶּרְנוּ 1798, שמינית); יצחק אויכל, למשל תולדות משה; נפתלי הירץ וסלי; הרץ הומברג, מחבר אֶמְרֵי שֶׁפֶר; שמואל רומינלי, מִשָּׁא כְּעָרֵב; ל"מ בושנטל, שהיה גם מתרגם קלאסי; וכן הלאה. מתוך ברירה אפשר למנות גם את יצחק סטנוב וכמה ממשותפי הקאסף הישן. עוד יש להזכיר כאן את ברוך לינדאו, בייחוד בזכות תרגומיו המוצלחים הרבים למונחים פיזיקליים קשים בספרו ראשית למוֹדִים. משה חיים לוצאטו כתב חיבור על הסגנון, קִישוֹן לְמוֹדִים (מִנְטוֹבֶה 1726).

(*) היפרבולה אינה תמיד הגזמה; מקורותיה שונים מאוד, ואולי אחד מהם הוא להט עז יותר של הדמיון. שכן, אומר סימוניס (*Arcanum Formarum*) *Hebraicae*, עמ' 638, הערה φ), *Hebraei natura aliis gentibus sunt*, *ferventiores* — העברים מטבעם נלהבים יותר מעמים אחרים. דוגמאות להיפרבולה — גוֹמָא, הפִּלְגָה, הֶבְאִי — באנקדוטות: פִּסְתִּים קיח ע"ב; בסופרלטיבים: עֵין יַעֲקֹב א, דף עז, טור ב באמצע, וְאֶנְכִי תוֹלַעַת וכו'; בתיאור אקסטטי: זֶהֱרֵג, דף רה ע"א שורה 12; תְּקוּנֵי הַזֶּהֱרֵג, דפים ק, קלד, אֶלֶף פִּיּוֹת וּבְכָל וכו'. לעיתים העירו בכך את הישנים, כפי שאפשר לקרוא בְּמִדְרָשׁ רַבָּה לְשִׁיר הַשִּׁירִים א, טו. השוו גם שלמה בן אדרת לְבִרְכּוֹת נד ע"א: אֶל תִּקְרָא שְׁפֶרֶת אֶלָּא שְׁרַבְבָּת; מעשייה זו מצוטטת גם בְּזֶהֱרֵג (א, קעא ע"ב).

(**) ביחס הפוך הרי זה אותו הדבר כמו אֶסְמִכְתָּא. אי־הכרתו הולידה גם שגיאות,

[36] על הסגנון הפילוסופי המאוחר (*); על ההבדל בין שירה פרוזאית לפרוזה שירית (**); על הספרות הקומית

(**) (המשך ההערה) למשל בעתיקות היהודים (ברלין 1817, אצל א' ריקר), עמ' 80 שורה 12: אמנם לא העניין עצמו — השוו סנהדרין מג ע"א — אך ההפניה, מְשָׁלִי לא, ו: תנו שְׁכָר לְאוֹכֵד, שגויה ואינה מובנת.

(*) את הסגנון הזה עיצבו בייחוד בני אבן תיבון. די להשוות פעם אחת את חיבוריו הפילוסופיים של אבן עזרא לחיבורים מאוחרים יותר. עוד אפשר להבהיר דברים רבים בעקרונותיהם של המתרגמים ובתולדותיהם; השוו את הקדמותיהם של יהודה אבן תיבון ושל יעקב אֶכְסָאֵדָס לתרגומיהם, וכן את מְקוֹר חַיִּים של יְרֻחָה, דף קמא ע"ב. העובדה שיוסף קמחי תרגם את חֻכְת הַלְבָבוֹת אינה נזכרת בשום ספרייה עברית שלנו, אך היא מבוססת בכל זאת.

(**) למשל פְּרָקִי שְׁיָרָה של אליהו בחור וחיבורי מליצה מחורזים רבים של מחברים מאוחרים. בתרגילים כאלה קלקלו לעיתים את הטעם עד שאיבדו לגמרי את הרגש לשירה; ואת תְּהַלִּים פירשו לעיתים קרובות יותר משהבינו. אילו היה זה המקום לכך, אפשר היה להוסיף עוד דברים רבים על התחכמויות לשון, משחקי מילים, אֶקְרוֹסְטִיכוֹנִים, לִיפּוֹגְרָמוֹת ושעשועים אחרים, שיש בהם גם תועלת לפענוח שמות ושנים, להכרת ההגייה וכדומה. ראו את שיפוטו של קמחי (שֹׁרְשֵׁים, ונציה 1529, פולין, טור 399, ערך עתר) על מחברי הפיוטים מן הסוג הרגיל — ידיעה ראויה לציון שאנו חבים לבקי מעולה בלשון העברית.

[37] וכו' (*). בתחום הדקדוק דרושה אפילו עבודה כפולה! יש להשלים את תולדותיהם המונחות (**) של המדקדקים היהודים מן העת החדשה, ולהעמיד שיטה למבנה העברית החדשה (***). אולם לפניה צריך לבוא דקדוק ארמי מלומד (****),

(*) קומיות אמיתית מצויה במ' החזיון של יצחק סטנוב, שנכתב — לפי דף נא ע"א שורה 5 מלמטה — בשנת 1775. הוא נדפס בברלין בשמינית, ובסופו שיר של וסלי. פרודיות הן סליחות של בנזף לחג הפורים ומסכת פורים (ונציה 1552). [אצל וולף ב, עמ' 1270, נזכרים עוד ארבעה כתבי יד, וכן חיבור בשם מסכת שפירי בקבוק אצל אורי א, עמ' 25.] בייחוד יש למנות את מחברות עמנואל עם הסוגה הסאטירית, וכן שפע של מכתמים עתיקים וחדשים הראויים לאוסף. רק לבורלסקה הלשון מסרבת.

(**) מדוע שתק גנזיוס המעולה במבואו שתיקה גמורה על מאמצייהם הפילולוגיים של היהודים במאות האחרונות? נזכיר כאן רק את מחדש לימוד הדקדוק בקרב היהודים, שלמה זלמן הנאו; ואחריו וסלי, סטנוב, יואל לזה, פאפנהיים, שלמה דובנר, היידנהיים, כהן, בנזף ואזולאי.

(***) המעט שכתבו דנץ ובוקסטורף אינו יכול לספק. נשיקך או טיכסן היו צריכים לעסוק בכך! השוו גנזיוס, מבוא, עמ' 117, 123.

(****) מר ייטלס הבטיח לנו חיבור כזה. בשום מקום עדיין אין בירור מספיק על תקופותיה של הלשון הארמית.

[38] ואז אולי נוכל לתבוע לעצמנו היסטוריה יסודית של הלשון העברית (*) וממילא גם הקבלות פילוסופיות (**) בין העברית העתיקה לחדשה. אבל גם לכך עדיין מעטים מדי כלי העזר; חסר מילון בנוסח פוןצ'ליני (***), אשר

(*) המקורות מגיעים עד המשנה, שבה אנו רואים לראשונה את החדש נבדל מן הישן. גנזיוס כבר זיהה שתי תקופות בלשון העתיקה.

(**) אפילו בהגייה ובכתיב. כָּבֵא מְצִיעָא ה, א: יְחִמִּיר; שְׁבֶת נה ע"ב: אֵל תִּקְרָא יְצוּעֵי אֶלָּא יְצוּאֵי — באותה עת עדיין לא כתבו אפוא סימני תנועות.

(***) מאחר שאנו דורשים להשמיט לגמרי את הארמית — אם העברית החדשה לא קלטה אותה — ולטפל בה לעצמה, איש אינו יכול להושיענו באמצעות אליהו בחור, שספריו הַלְשָׁבִי וּמִתוֹךְ־גִּמְן קטנים מדי; קֶסֶטֶל, שה־Heptaglotton שלו מדלג על החומר הרבני; אֶקְוִינְס ונתן בן יחיאל, שמת בשנת 1106 וחיבוריהם מכילים כמעט רק ארמית; ואף לא בּוֹקְסֶטוֹרֶף. האחרון לא הכיר דיו את הניבים ולעיתים קרובות נוטש את הקורא. למשל: שריף העמום (בְּרָכוֹת סב; במקבילה תְּגִיגָה ה ע"ב כתוב טעים) ניתן לפירוש בשלושה אופנים [בערבית سرف, suxit, אצל גוליוס]; בְּגֶדְתָּא (שם נד ע"ב) — רש"י אומר: מבגדד, דבר שאינו אפשרי; כאן מורגשת הזנחת השמות הפרטיים; אֶדְרָגִי (שְׁבֶת לה ע"ב) — חלמית?; נָתַן עֵינָיו בּוֹ וכו' בְּרָכוֹת נח ע"א אינו מובן, ופירוש מהרש"א אינו משפרו; הַדּוּבִית; צִירִי וכו'.

[39] יוכל להיווצר רק מעבודתם המשולבת של כמה חוקרים, שיכינו על חיבורים יחידים רשימות (*) — או מוטב קונקורדנציות. העובדה שמילונים עבריים עתיקים הטמונים בספריות (**) אינם מועילים ללקסיקולוגיה כל עוד הם ממשיכים בחיי ההתבודדות שלהם, ודאי אינה

(*) לגבי המשנה נעשה הדבר עוד לפני סוֹדֶהוּיִס; לגבי התלמוד הוא נחוץ עוד יותר. *Clavis Talmudica Maxima* של בְּסֶהוּיִן, וכן הַלִּיכּוֹת עוֹלָם ותרגומו של קוֹנְסֶטָנְטִין לְאַמְפֶּרֶר, אינם משיגים את מה שמשיגים מפתחות מלאים של אוצר הלשון. מילון תלמודי שהחל י' רֶנְדֶּטוֹרֶף נזכר אצל אִי־בּוֹנָאֶטִי, עמ' 418 ע"א.

(**) שלושה עותקים של המילון התלמודי-ערבי של תנחום — אחד מהם הועתק בשנת 1388 בידי סעדיה — נמצאים בספרייה הבודליאנית באוקספורד (אֹרִי א, כתבי יד 460, 468, 470)! שם (כתב יד 464), ופעמיים בטורינו (Rivaut), כתבי יד עבריים 136, 139), נמצא המילון למילים פילוסופיות קשות שהכין שמואל אבן תיבון בשנת 1205. בוותיקן נמצא כתב יד משנת 1295 של שער האגדה, המבקש לפתור את האגדות הקשות בתלמוד ובמדרשים (פֶּרְטוֹלֹצִי ד, עמ' 310). מילונו של שלמה פרחון משנת 1161 נמצא בווינה (נָסֶל, קטלוג ו, עמ' 149, כתב יד 17) ובספריית דה רוסי; עותק היה גם בספריית אוֹפֶּנהַיימ (וולף א, 1037).

אִיד אָסְתֶּר של האחים בּוֹנְדִי (דָּסָא 1812, שמינית, XXIV ו־274 עמ') הוא תרומה מעולה הן לאטימולוגיה הן ללקסיקולוגיה; השוו את ההקדמה.

מלומד יהודי אחר עובד זה שנים אחדות על מילון רבני-ארמי-גרמני; הלוואי שהצלחתו תכתיר את עמלו!

[40] טעונה הוכחה. מצבה של תורת המילים הנרדפות קשה עוד יותר: כמעט לא נאסף דבר מן הפרטים המופיעים אצל מחברים יהודים (*), ונעשה אף פחות ממה שנעשה למען הלשון העברית העתיקה (**). האטימולוגיה מתלוננת בתורה שרוב חוקרי הספרות הרבנית שלנו מניחים את לשונות המזרח, ואילו חוקרי המזרח (***) מניחים את העברית.

וכך אנו מקבלים לבסוף מבט כולל על מלאי הכתבים הרב, אשר בעבודות המלומדים כבר הונחו להכרתו דברים מועילים, מצוינים ואף גדולים,

(*) כגון הרמב"ם, מימון, שמואל אבן תיבון, שמואל ירזיה, משה מנדלסון ואחרים.

(**) שקדניים מאוד אך עקרים הם אוספיהם של פֶּלְנֶטְיִיטִיוס — שאוספו כולל גם ארמית — ושל יצחק סְטֶנוֹב, שספרו הוא נספח לְשִׁפְת אֶמֶת (פראג 1804, שמינית). לעברית העתיקה בלבד נועד יְדִיעוֹת שְׁלֵמָה של שלמה פֶּאפֶּנְהִימ (פראג 1804, רביעית), וכן גֶּן נָעוֹל המעולה אך הבלתי־מקיף, שלא ראה אור בשלמותו, מאת וֶסְלִי (אמסטרדם 1765–1766, שמינית). לא נודע לנו חוֹתֶם תְּכִנִּית של אברהם בֶּדְרֶשִׁי, הנמצא בלִיידֶן; וכן הספר אֶמְרֵי נֹאֶשׁ של שלמה בן משולם אֶפִירָה, העוסק במילים נרדפות ומכיל מילון חרוזים. כתבי יד באוקספורד (אוֹרֵי א, עמ' 94, כתב יד 481) ובספריית אוֹפֶנְהַיימֶר (וולף א, 1079).

(***) מלבד חריגים ראויים לשבח הידועים לנו היטב, אמת מבוססת היא ששני תחומי המחקר האלה היו מאוחדים לעיתים קרובות יותר בעבר; די להזכיר את הוֹטִינגֶר, קֶסְטֶל, שוֹלְטֶנס ופוקוק.

[41] אך עוד אפשר להוסיף הרבה, הרבה מאוד. אפשר, למשל, להשלים את הדיפלומטיקה (*), ולהכין לפי חתימות מאומתות סדרה כרונולוגית של פקסימילים, כדי לקבוע לפיהם גם את זמנם של כתבי היד שאינם מתוארכים. אם מצרפים לכך היסטוריה של כתבי היד (**) ואת

(*) שהדבר אינו חסר תועלת מוכיח, בין השאר, אוֹרֵי, האומר על כתב יד 141: *tam impedit impliciteque scriptus ut nisi repuerascas ad noscenda elementa vix ibi quicquam legas* — הכתב סבוך ומפותל כל כך, עד שאם אינך שב ונעשה ילד כדי ללמוד את האותיות, כמעט אינך יכול לקרוא בו דבר.

הכתב הרהוט שהתפתח בגרמניה כבר אינו מוכר לרוב חוקרי הספרות הרבנית, וכיום אף ליהודים רבים, אף שאיננו דורשים שנשותינו יכתבו כתבי יד כנזירות ימי הביניים. די שאותה אֶסְטֵלִינָה, שהעתיקה את בְּחִינַת עוֹלָם שבספריית טוֹרִינוֹ (Rivaut, א, עמ' 21, כתב יד 59), תבייש את הגברים.

(**) דומה שאין ההיסטוריה הזאת מגיעה אל מעבר למאה השתים־עשרה; אך השוו וולף ג, 137. אוטוגרפים נדירים מאוד. למשל, חיבורו של יהודה בן שבתאי חגין, שנכתב בידי בשנת 1449, נמצא באוקספורד (אוֹרִי א, עמ' 72, כתב יד 385, שמינית, 200 דפים). אנו מבקשים רשימה של הסופרים, המגיהים ומתקיני הניקוד הידועים; ראשית צנועה לכך כבר הניחו אליהו בחור, בספרו *שְׁעָרֵי יִשְׂרָאֵל לַחֲזוֹת*, וכן וולף, שמנה 47 שמות בכרך ב, עמ' 537–542. מן האנשים שהשאירו לנו דבר שבכתב ראוי לפרסם גם דוגמה מכתב ידם. ידיעת גורלו של כתב יד אינה עניין

[42] דברי ימי הדפוס העברי שעוד יש לצפות להם (*), חסרים רק קטלוגים משובחים של אוספי ספרים פרטיים וממלכתיים, ערוכים כדוגמת הקטלוג של דִּיבְדִין לספריית סְפִינְסֶר, כדי להשיג את הסדר השלם הדרוש בספרות העברית (**)

(המשך ההערה מעמ' 0041 PDF) חסר חשיבות; הלואי שכל ספרן או מלומד אחר ירשום במדויק מתי, היכן, ממי ובאיזו צורה חיצונית נרכש כתב היד שקיבל.

(*) ראו וולף א, הקדמה, עמ' 19, על קטלוג בכתב יד של יִבְלוֹנְסְקִי עד שנת 1697; ושם ב, עמ' 941 ואילך, מעט על הדפוס היהודי. דֶּה רוֹסִי דן רק בפְּרָאָרָה ובסִבְיוֹנְטָה.

(**) את וולף, שהשלים את עצמו בכרך השלישי והרביעי של ספרייתו, ראוי לעבד יחד עם תוספותיו של קֶכֶר ועם תוספותיו של אֶרֶץ צבי בִּלְיִנְשְׁטַיִן מלבוב במהדורתו השנייה של הכרך הרביעי (זילְקֶה 1805, רביעית). החיבור על הספרות העברית שהוציא לאחרונה בליפּוֹנֶו ר' חיים יוסף דוד אָזוּלַאי המפורסם לא הגיע לידינו. מלבד חיבורים חדשים ומהדורות חדשות של ישנים, יש להשלים גם כתבים עתיקים וידיעות ספרותיות רבות שנשמטו. פרקים אחדים יש להשמיט כליל מן הספרים הביבליוגרפיים, ואחרים להוסיף — ולו רק פרק על מצבות, שהחרוץ וולף כבר השתמש בהן (ד, 1167–1219), אך מוֹנְטְפּוֹקוֹן לא מצאן ראויות לעיון (*Diarium Italicum*, עמ' 57) והעדיף להעתיק את יִשְׁעִיָהוּ לֵה, ח, הכתובת שבכניסה.

[43] ולגשת בחשק רב יותר לעיבוד הביקורתי (*) של החומר הקיים, בייחוד החומר הקדום.

בבואנו לחפש את הסיבות למצבה השלילי הזה של הספרות, עלינו לקדם גם את פני מי שעלולים להאשים אותנו בהפחתת ערכו של מה שנעשה, כלשונו של שְׁיִקְרָד, בתוך האפלה הרבנית. אנו עצמנו רואים בהתנפלות כזאת ובנענוע ראש לנוכח עבודותיהם המהוללות והמועילות ביותר של קודמינו ובני זמננו סימן לבורות מתנשאת, ולכל הפחות — לחוסר דעת. באנו רק לציין פערים, מתוך שאיפה לעורר מחדש תחום לימוד שבעבר פרח יותר מאשר כיום, אף כי בכיוון שגוי למדי; ואילו כיום

(*) ידוע לכול, למשל, שמהדורות התלמוד החדשות עברו צנזורה, כלומר סורסו. יש להשתמש בכתב היד של טוֹרִינו (*Rivaut*, א, 21); השוו קֶכֶר ב, עמ' 41. שחילופי נוסח עשויים לשמר נתונים היסטוריים מתברר מן אוֹתְבִיָה

בְּמִתְנֵי בְּפִירוּשׁ רִשׁ״י לְשֵׁכֶת יֵט ע״א, שם הוא מביא שתי גרסאות בשם לְוִי ובשם יִצְחָק בְּרִיהוּדָה; אותו לְוִי מובא עם גרסה גם אצל אֶלְפֶּס א, דף ג ע״א. עוד ראוי להוציא בקרוב את הספר הנדיר מִסְכֶּת סִיג לְתוֹכָהּ, אך לפי כתב היד של פִּירְנֶצָה (פְּנִינִי ב, עמ' 262, כתב יד 34), שנכתב בשנת 1446 ולכן הוא מוקדם ב־45 שנה מן המהדורה העתיקה ביותר, מהדורת הפוליו משנת 1491 שנמצאה בספריית אוֹפֶּנהַיימֶר (וולף ג, 194).

[44] הכול מותירים אותו לנפשו. על המדע שלנו רובצת לא רק הצרה המשותפת לכל המדעים האחרים — אי־השלמות האנושית. יש לחשוף כאן ליקויים מיוחדים לו, שמקצתם גרמו לפערים ההם ומקצתם לשקיעה הזאת, והם גם מסבירים אותם.

האדישות לספרות הרבנית היא משני סוגים. או שהיא מכוונת כלפי הלמדנות בכלל, ואז אין לה תקנה; או שהיא מכוונת כלפי הספרות הרבנית לבדה, מתוך דעה שאין בה תועלת, שאין בה שום דבר נבון, שהיא מקלקלת את הטעם, שאי־אפשר להגיע בה רחוק, שהיא כופרת (*), או אפילו שלא תתקבל יפה בשום מקום. אדישות ניטרלית כזאת מידרדרת בדרך כלל לבזו; ואין זו תופעה זרה שמלומדים נוקטים עמדה נחרצת נגד המדע שלנו. הלוואי שתמיד היו עושים זאת רק נגד המדע ולא גם נגד יוצריו! אבל

(*) טענות דומות כבר הועלו נגד הספרות העברית בכלל. השוו הַסְפָּרָיָה הַמִּזְרָחִית של הֵיֶרֶט, חלק ב, עמ' 358 ואילך, שם דה רוקסי מגן עליה מפני פוֹרְקֵט הזקן, שמת בשנת 1556. שם (א, עמ' 221) כבר מתלונן מבקר בשנת 1772 על הירידה המתמדת במספר הפרופסורים הבקיאיים בספרות הרבנית.

[45] מגונה מן האדישות ההיא ומקוממת מן הבוז הזה היא המשוא פנים שבו ניגשו לעיתים קרובות אל הלימוד הזה — לא מתוך אהבה אלא מתוך שנאה. כל דבר שנראה ולו למראית עין (*) כעדות נגד היהודים והיהדות היה מציאה מבורכת. מלומדים ליקטו מן הפינות מליצות שהבינו רק למחצה כדי להעמיד את יריביהם הנצחיים על עמוד הקלון; ועד לפני כמאה שנה אין דוגמה לדוקטור שאסף ולו פעם אחת את היפה והטוב מכתבי העברים, כדי להראות את היהודים גם מצדם המעורר חיבה (**).

תודה לך, אלוהי הנצח (***), הזמנים האלה

(*) במפתח ל *Ius Regium* של נְשִׁיקָרְד, שהוציא קרפצוביקוס, נאמר: *Chronologia Judaeis odiosa* — “כרונולוגיה השנואה על היהודים”; אבל הטקסט עוסק רק בחישוב זמן המשיח. קלוד נְשִׁפֶלֶן הוציא בפרז' בשנת 1667, בשתי־עשרה, את *Mare Rabbinicum Infidum* על הפירושים השונים והמובאות הסותרות.

(**) אפילו פ' בֶּקֶר התחמק מכך. מה שנחשב אצלו אהבת מולדת ואומץ אציליים אצל הַסְאֲמֶנִיטִים, הספרטנים, הסקסונים, הקרתגים, הפרואנים והגרמנים, נהפך אצל היהודים לעקשנות עלובה ולייאוש.

(*** *Dii ultro nobis viam salutis ostendunt, nostrae nobis sunt inter nos irae discordiaeque placandae* — האלים עצמם מראים לנו את דרך הישועה; עלינו להשקיט את הכעסים והמחלוקות שבינינו. קיקרו, *De Haruspicum Responsis*, בסוף.

[46] חלפו! עטים אמיצים וישרים כאחד מפיצים עתה השכלה אמיתית בעם, ושליטים גדולים עוד יותר מעניקים לעטים את כבודם ואת כוחם.

לצד הקנאות הזרה הזאת צעדה קנאות מבית (*), ולא אחת גם רשלנות שאפשר להסבירה מתוך היכרות עם העניין. היא הביאה כליה על החיבורים המעולים ביותר (**), ומנעה אף ממוחות טובים להתבונן בחומר שלהם בעיניים נכונות וללא משוא פנים. גם במקום שהיה רצון טוב חסרה לעיתים קרובות השכלה קלאסית; ולהפך, מלומדים רבים חטאו מפני שלא

(*) כך הורה פעם רב מטורף לשרוף את מזמוריו המעולים של משה חיים לוֹצְאטוֹ, בכתב היד היחיד שהיה קיים, מתוך קנאות למזמורי דוד. יהודים מומרים ביקשו לא אחת ביתר שאת לשאת חן באמצעות רדיפה קנאית. יקרא הקורא, למשל, את חיבורו של פְּרִיֶדְרִיךְ בְּרֶנְצִיוס — לשעבר שמואל — שראה אור בֶּאָטְיִנְגֶן בשנת 1614 ונושא את הכותר המחריד עוֹר הַנֶּחֱשׁ הַיְּהוּדִי שֶׁהִפְשֵׁט.

(**) ספריית אוֹפֶנְהַייִמר, העשירה בשבעת אלפים כתבי יד — ראו וולף, *Bibliotheca* א, הקדמה ועמ' 290; ג, הקדמה ועמ' 179 — אבדה! אבדה מתוך רשלנות שלא נשמעה כמוה ומתוך אנוכיות מבישה אף יותר! חומר רב שאין לו תחליף ושממצא רק שם — למשל שֶׁמֶן שֶׁשֶׁן, המצוטט באור תוֹרָה של לוֹנְזֶאנוֹ — וחומר שאפילו שמו לא נודע, מפני שהקטלוגים הונחו, אבד עתה לעולם.

[47] ידעו להיעשות בני־בית ברוח העברית (*) וללמוד לרדת לרוחו של המחבר.

אך אם בימינו יהודים רבים חדלו לעסוק בספרות הרבנית, הסיבה היא בורות גרידא, פרי ההצטמצמות המתמדת של הוראת הלשון העברית. מקצתה נגרמת מן הסיכוי הרע לקידום עתידי, מן הדרך הקלה יותר למדעים אחרים ומן הפנייה הראויה מאוד לשבח

(המשך ההערה מעמ' 0046 PDF) היכן *Tractatus de Scientia Talmudistarum* ו־*Defensio Talmudis* של מנשה בן ישראל? כידוע השתמש י"ה הוֹטִינגֶר בחומר שהותיר. היכן ה־*Pancosmosophia* והספרייה הרבנית שהחל שבתי אֶמְבֶּרוֹן? היכן העותק של מִחְפָּז מנחם בן סרוק, שנכתב בשנת 1436 והיה בעבר בברלין (וולף א, 771)? מה מצבו של אֶרִיסְטוֹפּוֹלוֹס שלפי עזריה דה רוֹסִי (דף נב ע"א) † נמצא בפִּירֶנְצָה ובמנזר הַבִּנְדִיקְטִינִי בִּמְנוֹטוֹבָה, ושמעולם לא עלה בידו להשיגו (שם קצד ע"ב)? השוו וולף א, 215.

†) כאן ובהקדמה הוא מתלונן שאינו יודע יוונית; בּוֹקְסְטוֹרְף טועה בעניין זה (*Bibliotheca*, עמ' 108).

(*) כדי לראות תחילה בעיניים נכונות צריך להיות בן בית גמור בלשון; שגיאות בה אינן יכולות לעורר אמון אפילו במלומד גדול מבחינה תאורטית. למשל, כאשר מוֹנְטְפּוֹקוֹן אומר (*Diarium Italicum*, עמ' 407): *de Esau liber* *Rabbinicus cujus exordium* אֶנִי הַצֵּעִיר *Ego Seir* — "ספר רבני על עשו שפתיחתו אֶנִי הַצֵּעִיר, כלומר אני שעיר."

‡) גם משה מנדלסון נשפט שלא בצדק בִּהַסְפָּרִיָה הַמְדִּינִית של הֵיֶרֶט, א, עמ' 71 ואילך.

[48] לאמנויות, למלאכות, לחקלאות ולשירות הצבאי; אך מקצתה נובעת גם מאדישות לדת בכלל ולספרות האבות בפרט, מן האשליה שהעיסוק בה מבזה את האדם, ומחוסר יסודיות מודרני וחביב שעליו עוד נאמר דברים אחדים.

אמת היא שבנושא עצמו טמונים מכשולים הדוחפים אפילו את העבריסטים המובהקים לעיסוקים נעימים יותר: נדירות כתבי היד; התקווה שאינה תמיד גדולה להתקדמות ולפרנסה; הקושי בסחר הספרים היהודי; הדוגמה הכללית; והצטברות תחומי הלימוד, שכן רק לעיתים רחוקות יכול אדם להסתפק בעברית לבדה. אבל גם הטעות ההפוכה אינה נדירה: המחשבה שכמה מבטים בחיבורים גרמניים משלימים את המלומד. לכך מצטרף בולמוס הכתיבה בן זמננו ויוצר סוג אנשים הנעצרים באמצע הדרך, מהססים, ניגשים ללימודם בלי להט או מפרסמים בלי הכנה מספקת חיבורים עבריים המזיקים למדע ומרבים את החומר ללא תועלת. האחד חוטא לפרשנות, לביקורת ובייחוד למתודה (*);

(* חטאים כאלה אינם זרים אפילו למלומדים טובים יותר; שאם לא כן, כיצד יכול היה קרפצוב להכניס ל*Ius Regium* את כל הגט היהודי מתוך מהר"ל?

[49] האחר עובר ברפרוף על נושאו בלי הרצינות הראויה; הכבוד למדע ולקוראים אינו זוכה להתחשבות יותר מן האמת והשלמות. שלישי מקל על עצמו עוד יותר: הוא ניגש לעבודתו כשהתוצאה שהוא מבקש כבר בידו, ואחר כך שמח שמצא את מבוקשו (*). רביעי, לבסוף, נרתע מן הטרחה לשלוח יד במלאכה משום שקודמיו לא הכינו אותה למענו; וכך מתקיימים דברי פֶּרְקִי אֲבוֹת — "עֲבֹרָה גּוֹרֶרֶת עֲבֹרָה": טעות אחת מולידה תמיד טעות אחרת!

תופעות כאלה מסבירות מאליהן מדוע עד כה אין בידינו ספרות עברית מספקת, ומדוע גם לא תהיה בידינו במהרה. שכן אפילו כאשר אנו מצוידים בכל הכישרונות, הידיעות וכלי העזר הדרושים,

(המשך ההערה מעמ' 0048 PDF) לכאן שייכות גם טרחות השווא, כגון כתב היד אצל אוֹרִי א, עמ' 96, מס' 490: זִכְרוֹן הפסוקים אשר ראשם וסופם אות אחת.

(*) מכל הכתבים העבריים העתיקים אפשר להביא, למשל, עדויות רבות וחשובות יותר בעד הטענה שהנשים זוכות לכבוד בקרב היהודים מאשר נגדה. כמובן אפשר למצוא מקומות גם לכל הבל; אולם השאלה היא מה השתרש זכה לסמכות ומה תואם את המכלול.

[50] אנו יוצרים בעיבוד הרעיונות תמיד רעיונות חדשים וחומר חדש. כך נוצרות הביבליוגרפיה, הביקורת של דרך הטיפול (*) וההיסטוריה — לא רק של המדע אלא גם של ההיסטוריה עצמה. כשם שחומרים שמצאנו לפנינו ושאו משלבים במדע כדבר אובייקטיבי הנתון לתפיסה היו במקורם טיפול סובייקטיבי ברעיון קדום יותר, כך גם האמנות שבאמצעותה אנו רוכשים לעצמנו את המדע נהפכת לנו ולדורות הבאים לחומר חדש לעיבוד.

ועל כל מרחבי המדע האלה, על כל זירת הפעילות האנושית, שולטת במלכות בלעדית הפילוסופיה: היא בלתי־נראית בכל מקום ומוסרת את עצמה לכל ההכרה האנושית

(*) המסורה שנידונה רבות, כלומר הטיפול הביקורתי הקדום ביותר בטקסט, עדיין לא נחקרה כולה מבחינה היסטורית ולא בוארה כראוי. הנה רק דוגמאות

אחדות: שִׁבְתָּ קָג ע"ב — אלף אלף דאאזוך (יִשְׁעֵיהוּ מֵה, ה); נְדָרִים לַח ע"א — בארץ ישראל נְשִׁמוֹת יט, ט מורכב משלושה פסוקים; שם לז ע"ב, כראיה לעיטור סופרים — ארץ־שמים מצרים, שרבנו אשר, ניסים ורש"י מפרשים בשלושה אופנים שונים. בַּשִּׁבְתָּ כח ע"ב נדרשת הצורה החסרה מִקֶּרֶן (הַנְהָלִים סט, לב), וּבִקְרָא ג, נב ע"ב שורה 3 נדרש הכתיב שדין (אֵיזֵב יט בסוף). בִּקְרָא א, לה ע"א נאמר שבכל הפרק הראשון של בְּרֵאשִׁית אין סמ"ך [הראשונה היא הַסֵּבֶב, ב, יא].

[51] בעצמאות שאין לפגוע בה. משום כך לא רצינו לראות בה מדע מיוחד בלבד — את מכלול החכמה היהודית (*); שכן היא גם ההכרה ההיסטורית הגבוהה יותר: כיצד עברה החכמה הזאת מדור לדור, כיצד נרשמה בכתבים וכיצד טופלה וסולפה בידי יהודים ולא־יהודים. יתר על כן, היא המדריכה העליונה כאשר אנו מקבלים על עצמנו להכיר את גדולתו השכלית של העם ולמסור לאחרים את שהכרנו. באופן זה כל פרט היסטורי שהחריצות מצאה, החריפות פענחה,

(*) הפילוסופיה מעולם לא הבשילה בקרב היהודים לכדי דיסציפלינה יציבה. חכמה מסורתית התמזגה בחכמה נלמדת, ומוחות בהירים הבחינו עד מהרה שבענייני מדע אין לקאנון התלמודי סמכות — כשם שלנס יהושע אין סמכות נגד האסטרונומיה — כפי שאומר הרמב"ם במפורש בַּמִּזְרָה נְבוֹכִים ג, יד. בחיבורים הפילוסופיים הקדומים יש גם יסודות אתיים ודתיים רבים, ורובם נכתבו בערבית. ראוי להשתמש בנוסחי מקור כאלה. קטע מן הטקסט הערבי של מִזְרָה נְבוֹכִים, מחלק ב פרק כה עד סוף חלק ג, נמצא בספריית פריז (קטלוג א, עמ' 23, כתב יד 237); וולף מונה חמישה עותקים שלמים (שם, עמ' 859).

גם פירושי הרמב"ם למשנה קיימים עדיין בערבית — ראו סוֹדֶה הַיּוֹסֵם, הקדמה למשנה. תרגומו הלטיני של א' פוקוק להפְּרָקִים נעשה מן הערבית; וכן הלאה.

[52] הפילוסופיה השתמשה בו והטעם העמידו במקומו הראוי, נעשה תרומה להכרת האדם — התכלית הנעלה והראויה ביותר של כל מחקר. רק ההשקפה הגבוהה הזאת הולמת את המדע, המתעלה מעל כל קטנוניות ארצית ומאריך ימים יותר מארצות ומאומות; רק היא יכולה להוליכנו ביום מן הימים אל היסטוריה אמיתית של הפילוסופיה היהודית (*), שבה ייחקר ויובן מהלך הרעיונות של ההוגים (***) וישווה אל

(*) הפכו מחברים מיד לנציגי העם כולו, וגם בכך לא הבחינו בין תקופות ובין ארצות. בַּדְאֵס נותן רק מבוא, ואף הוא קצר למדי.

(**) כת הבייתוֹסִים עדיין לא נתבארה — ראו עזריה דֶּה רוֹסִי, לב ע"ב; לג ע"ב; מג ע"ב; מה ע"א. סֶפֶר יְצִירָה אינו חכם כל כך ואינו אוילי כל כך כפי שמבקשים המחנות לעשותו. רוב התוקפים את הקבלה מעדו בה; מצבו של רויִקְלִין הזקן והישר הוא עדיין הטוב מכולם. אַנְדְּרֵאס סֶנְרֵט אומר בצדק רב (*Exercitationes Philologicae*, עמ' 139): *Cabbala nobis alia est verior, indubitata atque divina; alia sequior hanc, media et humana, quae et Judaica dicitur vulgo; alia denique falsa, superstitiosa, immo daemoniaca* — יש לנו קבלה אחת אמיתית יותר, ודאית ואלוהית; אחרת נחותה ממנה, אמצעית ואנושית, המכונה בדרך כלל יהודית; ולבסוף אחרת שהיא כוזבת, אמונת־שווא ואף שטנית. המשיח המופיע בספרי הדת החדשים של היהודים ואמור להביא ישועה ואושר לעולם כולו הוא עיקר האמונה

המגולם במשאלותיו של כל אדם ישר; הוא דחק את המשיח היהודי הקדום, שעודנו נע ונד כצורה בלבד.

[53] ההתפתחות המקבילה והמקיפה של העולם (*) לפי כלליה המחמירים של ההיסטוריה.

אל יניא אותנו שום פילוסוף זוטר מן המעופים הנעימים האלה אל ממלכת התקווה בשאלתו מה התועלת. מי שאינו רואה את המדע, ביחסיו העליונים, בגדולה מעוררת יראה (**), ואת כל אחד מן המדעים כחלק בלתי־נפרד מן היצירה הרוחנית — אין לנו מה לומר לו. מוטב שנפנה אל בעלי הרגש העדין, אל אצילי העמים, היודעים שהאדם לעולם אינו רשאי לנוח במסעו כלפי מעלה; המביטים פחות על מה שכבר נעשה ויותר על מה שעוד יש לעשות. עוד שדות רבים טעונים עיבוד; עתה הם מכוסים עשבים שוטים ומבטיחים קציר מוצלח תחת (***);

(*) למשל השפעת הפילוסופיה הערבית, לימודי הדקדוק והאסטרונומיה, הסכולסטיקה, רעיונות הסובלנות וכדומה.

(**) המדעים, אומר הום (יסודות הבקורת, תרגום מיינהרד, 1790, חלק ב, עמ' 113), אינם מוגבלים; לדחף שלנו לדעת נפתח שדה רחב של סיפוק, שבו תגליותינו מושכות אותנו פעם בחידוש, פעם בריבוי, פעם בתועלת ופעם בכל אלה יחד.

(***) לימוד הספרות העברית הוא דבר שאין למעני התלמוד ההמוניים כל מושג בו.

[54] טיפול טוב יותר; עוד זרעים מזיקים רבים נורעים וגוזלים משכניהם הראויים מהם את הצמיחה והבריאות; עוד יכולים בשלים רבים מוכים בברד הלהט, הרשעות וחכמת־הכזב; ופירות רבים שהבשילו מאליהם קבורים באדמה או נרמסים בקור רוח בידי הגאווה.

נסיים את סקירתנו בעניינים הכלליים בידיעה על חיבור עברי יחיד, שלא נדפס ועד כה כמעט לא נודע. אנו עוסקים בו עתה בסיועו של ד"ר לפילוסופיה ק' ש' גינצבורג, ומתכוונים להוציאו לאור בקרוב. זהו סֵפֶר הַמַּעֲלֹת (*Liber Graduum*) מאת ר' שם טוב בן יוסף אבן פִּלְקִיָּה, רב ספרדי נודע מן המאה השלוש־עשרה. החיבור בנוי מקצתו מעיוני המוצקים של המחבר ומקצתו מקטעים נבחרים של פילוסופים קדומים; בסגנון טהור, תמציתי ועם זאת

(המשך ההערה מעמ' 0053 PDF) התנצחות־הסרק הארורה, המכונה פִּלְפֹּל, נוצרה רק במאה השש־עשרה ומצאה אז מתנגדים רבים וגדולים (צִמְח דָּוִד א, דף מג ע"ב). אנו תומכים בכל לב בגמילה מתלמודנות כזאת ומרבנות־ההמון — ראו דפ"י הַהִשְׁלָמָה לְכַתֵּב הַעֵת הַסְפָּרוֹתֵי הַפְּלִי יָנָה, מס' 88, עמ' 314, משנת 1817.

[55] שוטף הוא מציג את מדרגותיהם השונות של בני האדם בכל הנוגע להתפתחות שכלם. כבר דרך הטיפול בחיבור מגלה הוגה דק, שהקריאה עיצבה אותו ושלעיתים הוא מרסן דעות נועזות יותר. אך קיימות גם ידיעות אחרות (*) על מעלתו של שם טוב, ועליהן נרחיב בפרולוגוֹמְנָה לספרו.

אולם מאחר שעד כה, למרות חקירות רבות (**), לא הצלחנו להשיג — מלבד כתב היד של סֵפֶר הַמַּעֲלֹת הנזכר המצוי בידינו — שום חיבור אחר של

מחברנו ואף לא כתב יד אחר של הספר שלפנינו, נכין מהדורה כפולה.
המהדורה הלטינית (***)

(*) ובייחוד הערך הגבוה שבו הוחזק חיבורו של שם טוב אצל פיקו ד'לה
מירנדולה, יעקב גפאדלי, יוהאן בוקסטורף ויעקב רומנוס.

(**) לא רק שנשלחו שאלות מפורטות לספריות חשובות — כגון גטינגן, לידן,
ברלין, קופנהגן, רומא, וולפנביטל ואחרות — אלא אף פורסמה במודיע הקלף
בקשה בעניין.

(***) טעמינו לבחירה בלשון הזאת יפורטו בחיבור עצמו. יקרא הקורא

[56] תכיל את נוסח כתב היד שלנו, שיודפס בדיוק מרבי, ותצויד בפרולוגומנה,
בהערות ובפקסימיליה של כתב היד. במהדורה עברית קטנה יותר יכלול רק
נוסח המותקן לפי המהדורה הלטינית להבנה נוחה; נשמח להימנע בו ממה
שאחד מגדולי האישים מכנה *levius et quasi desultorium emendationis*
genus — סוג קל־דעת וכמו־מדלג של תיקון (*). אך אולי נסיבותיו של מהדיר
עתיד יהיו נוחות יותר.

בהתאם לחומרה שהמלצנו עליה בטיפול במדע בכללותו, ניסינו גם במקרה
המסוים שלנו להעמיד לנגד עינינו את המשימה שחיבור כזה צריך למלא:
להציג לא רק את עצמותיה התאורטיות של הביקורת, אלא את הצורה היפה
והשלמה, ששום דבר אינו חסר בה, גם אם היא עטופה. אולם אנו רחוקים
משלמות כזאת, ומבקשים רק שהניסיון שלנו יעורר ממשיכים הראויים יותר
לנושא וקרובים יותר אל המטרה. שכן לא ביקשנו רק

(המשך ההערה מעמ' 0055 PDF) את השאלה הראויה לתשומת לב במוֹדִיעַ
הַקִּלְלִי שֶׁל הַנְּקָמָה, 1817, מס' 302, עמ' 3410.

(*) פְּרִדְרִיךְ אֶוֶגוּסְט ווֹלֶף, *Prolegomena ad Homerum*, עמ' IV; משום שרק
כתב יד אחד עמד לשירותו.

[57] לחלץ מן השכחה חיבור מדעי נכבד בזכות עתיקותו, מצטיין בזכות מחברו,
מזמין בתוכנו ובשל נדירותו מועד ביתר קלות לכליה. תקוות יפות יותר סייעו
להמתיק את מלאכתנו המייגעת: התקווה שהחשק לעיסוק יסודי ופורה
בחיבורים המעולים יותר של האומה היהודית — עיסוק הכרוך במבט מתמיד
אל המכלול — יתעורר בה ביתר שאת; וגם התקווה שהטלת אור על הטוב
יותר שהפיקה הספרות הרבנית תסייע לגרש את הדעה הקדומה השוררת
נגדה בכללותה (*). אמת, את העזתנו להתייצב כך בלב עולם הסופרים לא
כישרונותינו, אלא רק רצוננו הלוהט לשאוף אל הטוב והיפה, יכול בעיני
קוראים בעלי כושר שיפוט וסלחנות

(*) גידופים וקללות אולי יאים למדינאי הרומי נגד עם אויב — ראו קיקרו, *Pro Flacco*, בתוך *Orationes*, מינכן 1699, כרך ב, עמ' 339 — אך לא למטיף
הנוצרי נגד אזרחים־עמיתים שהחברה נוהגת בהם סובלנות (י' פ' רר, תאור
הִיסְטוֹרִי־גֵאוֹגְרָפִי שֶׁל אֶרֶץ הַיְּהוּדִים, צייץ 1816, עמ' 180). גם פ' ריס היסודי
מגנה אותה — את הספרות — באופן כללי מדי ובחומרה רבה מדי (מְדַרְיִךְ
לְתוֹלְדוֹת יְמֵי הַבְּינִים, ברלין 1816, עמ' 170).

[58] להצדיק. לפיכך ביקורת נבונה על המאמר הזה תתקבל אצלנו בברכה
רבה, כדי שלא ניאלץ לראותה כבלתי־ראויה לציון משום שנותרה בלא שיציינו
אותה (*).

(*) ג'י'ש.