

## יצחק סאטאנוב המהדיר של „מגילות גנוזות“ שחיברן בעצמו

(תחילתה של הספקנות בכתיבו\*)

משה פלאי

דרכו של יצחק סאטאנוב בהעלמת שם המחבר וביצירת הבדייה של מציאת כתיב עתיק מצויה בסיפרו אמרי בינה שנרפס ב-1784. על פי עדותו של סאטאנוב, נמצא הספר „בבית עקד הספרים (הנק'רא) ביבליוֹטֵטֶק) של אחד השרים הראשונים, בכ"י עם הסכמות הגאונים הקדמונים". בהמשך מסביר סאטאנוב כיצד הובא הספר לרפוס: רבה של ברלין, ר' צבי הירש לוויין, ובנו ר' שאול ברלין — אשר כיהן ברבנות בפראנקפורט אך היה מחשובי המשכילים העבריים באותו פרק־זמן — שהסכמותיהם נילות לשתי ההסכמות „העתיקות“, ביקשוהו לפרסם את כתיב־היד „אשר לפי דבריו [—כך כותב הרב לוויין בהסכמתו—] כך נמצא וכך הי' עם הסכמות מהגאון שעפטייל ז"ל, ומן הגאון מהו נפתלי ז"ל“. מטרתו המוצהרת של המבלכה"ד בפירסום הספר: „למען יהנו רבים לאורו, וכלם ידעו את ה' ע"פ המחקר והקבלה [=המסורת] שהם אחד בגדר שנים בשם, ולא יעצרו הגשם, עת יעלו לראות את פני האדון ה' והמשכילים יבינו הכל“<sup>2</sup>.

לפנינו, איפוא, פרוגרמת ההשכלה המתונה של סאטאנוב בתקופת יצירתו הראשונה המתבטאת בחרוז מליצי, אך מוגדר: כול שאוחז בחקירה שיכלית ובמסורת יחד, לא יעמדו בדרכו החיים הגשמיים והמעשיים בענייני אמונה. וכדי להדגיש, שאכן יש בדבריו כוונה נסתרת, מסיים סאטאנוב: והמשכילים יבינו הכל. קרוב לוודאי, שרב שנטה מעט להשכלה כר' צבי לוויין הבין מעט מכוונתו של סאטאנוב, אך לא ירד לסוף דעתו. שכן הוא כותב בהסכמתו: „אחרי שהותרה הרצועה בדורינו זה והי' אף זה כאחד מהם“, ואף־על־פי־כן סמך ידיו על הספר<sup>3</sup>. אפשר לשער שעשה כן בהשפעת בנו, ר' שאול ברלין, שרב חלקו בהשכלה העברית הגרמנית. ואילו ר' שאול עצמו מעמיד פנים כאילו אינו נוגע־בדבר ואומר: „ברשיון אא"מו הגאון נר"ו להדפינס] ס' אמרי בינה [...] מה יתן ומה יוסיף רשיוני“, ובתמימות מעושה הוא סומך על אביו: „אף לבי בטוח על אא"מו לכן נענעתי ראשי ואמרתי ישר“<sup>4</sup>.

כל המחפש למצוא את סיבת ההתחזות של המחבר ופשר הכתיבה הפסודאפיגראפית בחלקו הראשון של הספר יעלה חרס בידו. רוב רובו של הספר, שלושים מתוך שלושים וחמישה דפיו, אינו חורג מאופיה וממהותה של פעולת ההשכלה של סאטאנוב בראשיתה, המקבילה לראשית דרכם של המשכילים העבריים האחרים. התיזה של המשכיל העברי כבר מוצהרת בשער הספר: „לימד דעת שהקבלה והחקירה יחד חוברות, אחיות תאומות בעבותות, אהבה קשורות“. תיזה זו חוזרת ונישנית פעמים אחדות, באופנים שונים, בספר<sup>5</sup>, והיא משמשת נר לרגליו של המחבר בפיתוח הנושא. באמצעות ידעיה, איש „רב תבונות [...] יודע מכין בכל דבר חכמת בינה“, הנשאל על־ידי נועם, „איש אמונות“ הנקלע אל סבך המבוכות והספקות<sup>6</sup>, מסביר המחבר את פשר האיסור ללמוד חוכמה יוונית — נושא שהעסיק — והטריד — את סופרי ההשכלה. אין

(\*) פרק מתוך חיבור שבכתובים על יצירתו של יצחק סאטאנוב.

הכוונה — מציע המשכיל את הסברו — לאיסור לימוד הפילוסופיה, על דרך „מנעו בניכם מן ההגיון“, אלא לאיסור לימוד המיתולוגיה היוונית, המבוססת על עבודת אלילים.<sup>7</sup>

הוא מוכיח, כפי שעשו זאת גם המשכילים האחרים בזמנו ולאחריו, כי חכמי התלמוד עסקו בחקירות ובחוכמות חיצוניות, דהיינו במדעים. המיפנה חל, לדעתו, לאחר חתימת התלמודים; אזי פסק העיסוק במחקר ובמדעים לשם קביעת ההלכה,<sup>8</sup> והחלה התרכוזת והצטמצמות בלימוד התלמוד עצמו. היו שחשבו — לסברתו — כי ההתרחקות הזאת מן המחקר נובעת מתוך הוראה דתית כלשהי, ובמרוצת הזמן נוצר חיץ בין השניים עד שנתבססה המסקנה המוטעית „שעצם המחקר מתנגד לעצם הדת“, „לכן גדלה השנאה בין בעלי הדת לבעלי המחקר“.<sup>9</sup> התיאוריה ההיסטורית הזאת לא נועדה לשם עצמה בלבד, אף כי כבר בה ניתן לגלות את עמדתו של המשכיל המנסה לראות את המאור שביהדות המקורית שממנה סתתה, לדעתו, היהדות הרבנית במשך הזמן, והמשתדל להסביר באורח ראציונאלי תופעות שדעתו לא הייתה נוחה מהן. אולם נראה, שמטרה נוספת לו בעצם העיון המפורט בנושא הנידון.

כרוב המשכילים העבריים בני זמנו ואף אחר כך אין סאטאנוב רואה בתלמוד כשלעצמו את סמל החשיכה והבערות, או את ניגודה של ההשכלה. כאן המקום להפריך את אחד המקובלות בחקר הסיפרות העברית החדשה ובחקר ההשכלה העברית, הקובע, כי המשכילים העבריים התנגדו לתלמוד, או אפילו שנאו את התלמוד, וכי התקיפו אותו ואת חכמי התלמוד.<sup>10</sup> אין דבר הרחוק מן האמת מדעה זו, כפי שאפשר להוכיח מבריקת חומר המקורות של ההשכלה העברית בראשיתה, הן בחלק הפולמי-הפולמוסי — דוגמת דברי שלום ואמת של וייזל בפתח סיפרות ההשכלה — ואף בסיפרות היפה, כדוגמת הדת והחיים של ברוידס לקראת סופה של תקופת ההשכלה. הכינוי שנדרש לו סאטאנוב בסיפרו זה הוא „תלמודיים“, ויחסו אליהם הוא אכן שלילי למדאי. הכינוי המקביל לו בדברי שלום ואמת של וייזל הוא „בעלי תלמודיים“. כוונתו של סאטאנוב לנושאי-כליו של התלמוד מאז חתימתו, ולרבנים, לדרשנים, ללמדנים ולמפלפלים בזמנו, שדרך לימודם חרגה מן הפשט התלמודי ועיוותה, לדעתו, את המקור.

כאמור, כוונתו של סאטאנוב יוצאת מגדר הבחינה ההיסטורית גרידא. מטרה מעשית, מיידית ומשכילית לנגד עיניו: לערער את האותוריטה הביילעדית הכול-יודעת והכול-יכולה של התלמודיים הללו. נקודת מוצאו היא אנאלוגית, שאם אתה מקבל את חלקה הראשון, וחלק זה אכן מתקבל על דעתו של המשכיל והיהודי החרד כאחד, חייב אתה לקבל את חלקה השני, לפי טיעונו של סאטאנוב. לדבריו, כשם „שכל המצוות אשר באו בתורה לא יובנו על כורזין אם לא נלמוד ביאורם מביאור זה התלמוד גדול ורחב ידיים“, כן אי אפשר להסתפק במה שעסקו התלמודיים בנושאים שבאמונה, פילוסופיה ותיאולוגיה; כי „הנה אלה התלמודיים מעט מזער לא כביר דברו באלה הדברים העומדי ברומו של עולם“, ועל כן „אנחנו חייבי לקחת ביאורם מפי החקירה הנאמנה כי מבלעדי החקירה לא תיכון אמונתם כמו שלא תיכון שום מצוה מבלעדי הביאור התלמודי“.<sup>11</sup>

בוודאי אפשר לערער על נכונותה של האנאלוגיה של סאטאנוב כדרך שהגישה, ברם בלא כל ספק ניתן לעקוב אחר הטאקטיקה של המשכיל ולרדת לסוף דעתו ולסוף מטרתו. אל-נכון טיעונו בדבר הצורך בחיזוק האמונה — לגבי דידו ולגבי דירם של הקוראים בני דור ההשכלה — תופס. והוא מצטט: „האמונה מבלי חכמה, היא כעיר פרוצה אין חומה“.<sup>12</sup> אך גם במטרתו זו אין סאטאנוב חורג ממעשה ההשכלה המתון, אף כי רמוזות בו דרכי פעולתו

ומחשבתו העתידות לבוא, המציינות את הטאקטיקה של ההשכלה התוקפנית, הקיצונית יותר. יחד עם זאת נמצא בחלק זה של הספר כי סאטאנוב נדרש לשימוש במדע, בחוכמה היצונית, כגון התופעות הקשורות באור<sup>19</sup>, מהות השינה ותנועת הדם<sup>20</sup>, כסיוע לדיונו, ומיניה וביה נמצא המשכיל העברי מדגים את הצורך בדיעת המדעים השונים.

בחמשת הדפים האחרונים של הספר יש משום שינוי בנימה ובתוכן גם יחד. באורח חיצוני ומובלט חוזר המבלבה<sup>21</sup> שלוש פעמים ומטעים, כי קטעים אלה של כתביהיד אשר מצא היו קרועים ופגומים, „ומרוב ישנו שלט בו רימה ויאכל חצי דפיו בקצת שעריו ופרקיו. ולא יכלתי לחברם שכם אחד עם השערים השלימים. עד שהוכרתי להשליכם מהלאה לשערי הספר<sup>22</sup>”. המחבר מספר לקורא על חוויותיו כמוצא הכתבים הבלים ועל צערו על אשר אלוץ היה להשליך חלק מהם, „מיטב החכמה” לפי הערכתו הצנועה. מכאן ואילך הוא מתאר את מלאכת השיחזור של „פניני החכמה” ו„אורות המדע”, מבין פקועות בלויי הסחבות אשר כבר השלכתם אל הצינוק ואל המהפכת<sup>23</sup>. ממש מגילות גנוזות.

וכבר העיר ורסט במאמרו החשוב, כי „הבדיה של כתבייד פגום היא לא רק בגדר משחק שבקלות ראש, אלא היא למענו פתח להתחמקות מהכרעה רעיונית מפורשת<sup>24</sup>”. אולם נראה לי, כי יותר משיקש להתחמק מלהכריע בנושא, ביקש סאטאנוב לשתף את הקורא בחווייה האישית-סיפרותית הגלומה בספר שלפניו. יתירה על כן, „הסופר-המשכיל כיוון לרמוז לקורא על המיוחד שבקטעיו המסיימים את כתביהיד ועל שיטת הפיענוח שהקורא המשכיל חייב להשתמש בה על-מנת לרדת לסוף דעתו של המחבר. ואכן אומר הוא מפורשות: „ועתה המעיין אם בעל נפש משכלת אתה שים לבך לכל אשר אני מראה אותך כי תראה חדשות ונצורות ותשמע דברים אשר לא שמעתן און מעולם. ואשר עדן לא התבוננו תתבונן. ואם לך לב מבין תבין הנעלם מהגלוי<sup>25</sup>”.

בהמשך, לכשחוזר הוא שוב כמהדיר ומתערב, בין הקטעים, ובין הקרעים, הינו מאותת לקורא על חלקו-שלו בחיבור החומר: „כאן ניתנו מגרעות מרוב הקרעים שאינם מתאחים, ועשיתי לעצמי פעל [פועל?] דמיוני לחבר אמרים כפי יכלתי”. וכן נהג סאטאנוב גם בפירושו המיוחס לרשבים<sup>26</sup> לספר תהילים, ובמהדורת קול שחל, לאפרים לוצאטו, שההדיר<sup>27</sup>. „לחבר” — תרתי משמע. נראה, כי דרך זו של קיטוע החומר מאפשרת למחבר לשבץ בסופו של הספר כמה וכמה עניינים, שאומנם אינם מסוכמים די צורכם (כפי שגם העיר ורסט), אך שיש בעצם העלאתם וצורת הצגתם האקלקטית במידה מסויימת כדי לספק את מטרותיו של המחבר.

מתוך דבריו נמצאים אנו למדים, כי בדיעבד נוחה דרך קיצור זו למחבר: „פה נתנו מגרעות כי לא יכלתי להעתיק הראיות מרוב המחקים והקרעים על כן דילוגו עלי אהבה, כי הוכרתי לדלג מענין לענין לחבר עניני נפרדים, וזה דבר הס’ פל”א [במלים אחרות]<sup>28</sup>. ואפשר יש ממש באותן אותיות ועירות שבזעירות החותמות את הספר: „אלה דברי הכותב [...] אך אשן קינצי למלין [...] ולא אוסף, כל יבוא עוד אוסף, כי אם אפס כסף, תם כוסף<sup>29</sup>”.

באותם חמישה דפים בלים מצליח המחבר להעלות כמה נושאים, שכעבור שנים אחדות ישובו ויעלו כתימות מרכזיות בספריו המאוחרים יותר. בראש ובראשונה נראה, כי כעמיתו ר’ שאול ברלין, וכסופרי ההשכלה הדאיסטיים באירופה, כגון בייל (Bayle), שם לו סאטאנוב כמטרה להחזיר את הגישה הסקפטית לכל המקובל על החברה. בכך ביקש לערער מציאותה של איזו אמת דתית אחת, אשר הייתה אומנם קניינו של עולם התום והתמימות, אך נראתה אנאכרוניסטית בעולמם החצוי של המשכילים. לשם עירעור ודאות כלשהי

ביחס לאמת, מוכן הסופר המשכיל — לפחות בהווא אמינא — להטיל ספק גם באמינותו של השכל האנושי, שדור ההשכלה ראה בו מכשיר כלי-יכול וכל-אמין לשיפוט המציאות ושמעבר לה.

בשלושה דרכים האמת נקנית, אומר סאטאנוב; בדרך השכל, בדרך הקבלה [= מסורת] ובדרך הניסיון. אך כל אחת ואחת מהדרכים הללו לוקה במיגרעות המונעות ממנה אמינות מוחלטת לגבי מציאת האמת. לדבריו, השכל מוגבל לתחומיה של תבונת האדם ולעומקו של עצם הנושא העומד לדיון. באשר לחולשתה של המסורת, נזקק סאטאנוב לשיטתם של הדאיסטים מבקרי-הדת האירופאיים באותה מאה, שהצביעו על מסורות מקבילות ומתנגדות בין בני הדתות השונות אשר כל אחת ואחת מהן טוענת כי האמת כולה שלה. אל-נכון „האחת היא קבלה שקרית ואין מכריע“<sup>24</sup>. במיקרה של ספק כגון זה קיימת הנטייה לפנות אל הדרך השלישית, הלא הוא הניסיון, דהיינו להעמיד את מייסד הדת — הטוען לאמת — בניסיון. על פי גישה זו, דין שינסוהו באותות ובמופתים להיווכח אם יש בכוחו לשנות ממינהג הטבע. והיה אם הוכיח את עצמו, יקבלו את כל תורתו כתורת אמת. אולם, לדעת סאטאנוב, גם הניסיון הזה „יתכן שיכנס עליו השקר ולא יהיה שינוי הטבע ההוא ענין אלהי“, אלא תחבולות הידועות למשנה בלבד בזמנו, ושאחר כך יתגלו על-ידי החוקרים. בדרך זו מתגלה המשכיל העברי כסקפטיקן מובהק. עם זאת יש להטעים, כי מה שנראה בתחילה כעירעור עליונותו של השכל במקביל לעירעורן של המסורת ואפשרות הוכחת האמת הדתית אינו אלא מעין „הווא אמינא“. כי בהמשך שב המחבר ומחזיר את השכל על כנו לפחות כעולה ועדיף על שני הקריטריונים האחרים. לא זו אף זו: השניים תלויים ועומדים לשיפוטו של השכל<sup>25</sup>.

בריונו זה כבר ניכר, כי המחבר מודע לאחד הנושאים החשובים שעמד במרכזו של הדיון התיאולוגי והסיפורתי בחוגי המשכילים באירופה ושימש אחד הטיעונים העיקריים של הסופרים הדאיסטים במאתו — לטענת יחסיון של הדתות השונות<sup>26</sup>. הפיתרון ההשכלתי שיצא מבית מידרשו של לסינג, ואשר בא לידי ביטוי במשל שלוש הטבעות במחזהו נתן החכם, מאומץ להלן על-ידי סאטאנוב אף כי בשינויים. האמת הדתית, אף שהיא אחת, עשויה להתקיים בצורות שונות באופן חלקי, ולגבי המקיימים אותה כך הריהי האמת הדתית שלהם. העמים הכופרים בה, אך מאמינים באל עליון, לא זו בלבד שהם זכאים לאמת זו שלהם, אלא הם אף חייבים באמת זו בלבד. לפי השקפה זו, נאסר עליהם לאמץ את האמת הדתית של המאמינים בה, דהיינו היהודים. אל-נכון יש בדעה זו משום הרחבה של הרעיון המצוי בכוזרי, ושנחזר אצל מנדלסון<sup>27</sup>, בליוויית סממנים משכיליים בני הזמן.

גם נושא דאיסטי אחר מקבל טיפול משכילי עברי. המחבר משתדל ליתן הסבר ראציונאלי לניסים המיקראיים, שייחודו בשלילת זיקתם לבלתי-טיבעי. גם האל אינו פועל מחוץ לגדר חוקי הטבע, אלא מפעיל את חוקי הטבע לשם עשיית מה שנראה כנס<sup>28</sup>. אל-נכון יש בהסברו זה משום הגבלת-מה של כלי-יכולתו של האל.

בין שאר הדברים קובע המשכיל העברי, כדרך שטענו הבאים אחריו מבין המתקנים הריפורמיסטיים, כי „יש לכל אחד חלק בתורת ה' לחדש בה דבר“<sup>29</sup>, אך סתם ולא פירש מה טיבו של „חידוש“, ואולי לכך נתכוון באומרו „והמשכילים יבינו הכל“<sup>30</sup>. במצב העניינים שבו היה שרוי ושבו הייתה שרויה ההשכלה העברית חייב היה סאטאנוב להידרש לדרך הרמו והסור, להסתר פנים.

## הערות

1. אמרי בינה (ברלין, 1784), בשער.
2. שם, שם. האתיות המודגשות מציינות את הפרט שמניינו מקביל ל-1784.
3. שם, עמ' 3 (המיספור — שלי).
4. שם, שם. הסכמתו של ר' שאול מורפסת באותיות ועירות ביותר ובשולי העמוד, בכוונת-מכוון שלא להבליטה ביותר. לשון ההנמכה העצמית של ר' שאול ליד ההסכמה של אביו, אף שהיא מובנת לעצמה, בוודאי יש לה משמעות לאור פעילותו המשכילית בספריו **מצפה יקתאל ובשמים ראש**, והגנתו של אביו עליו (בכמה מעבודותיו על שאול ברלין עסקתי בשאלה זו). סיגנון דומה של ר' שאול מצוי בהסכתו ליד הסכמת אביו לספר השכלה אחר שנתפרסם באותן שנים: ספר בראשית, **נתיבות השלום**, א' (ברלין תקמ"ג), דף א', ע"ב — ב' ע"א.
5. אמרי בינה, י"ד, ע"א; „הקבלה והחקירה הם אחיות תאומות".
6. שם, עמ' 4 למיספור, בהקדמה.
7. שם, ט', ע"ב.
8. שם, י' ע"א: „שהיו מוציאי חוקי הכלאים מטבע הזרע" ובעלי החיים, ודיני הטריפות מחכמת הרפואה והניתוח, וטריפות הררוסה מטבע הדורסים, וטומאת דם נדה ממראות הרמים אשר היו בקיאים כם בלימוד המחקר וזולתם מן החכמות אשר נשתמשו בם בעת ההיא לתוצאות הדינים. ייחוס החוכמות החיצוניות והמדעים לחכמי ישראל הקדומים מצוי בספרות ישראל **בהכוזרי במורה נבוכים**, **בנפת צופים** (ליהודה מיטר ליאון) וב**מאר עיניים** (לעזריה דירוס). ראה פרק ג' בספרי שזה עתה יצא לאור *The Age of Hadkalah*, הערה 22.
9. שם, שם.
10. עיני לדוגמה בסיפרו של שמעון ברנפלד, **דור התפוכות**, א' (ורשה 1914), עמ' 111: „הור, המאספים, בהיותם שונאים את התלמוד והאגדה התרחקו מהמליצה התלמודית [...] גלו את כונתם האמתית, הנמצאת במצפוני לבם להרחיק את כל פרי התקופה התלמודית", גם הפרופ' יצחק ברזילי, במאמרו החשוב:

"The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIV (1955), pp. 42, 46-47

סבור כחוקרים אחרים, שסאטאנוב ביקר חריפות את דבקותם הרבה של היהודים בתלמוד ובלימודו (שם עמ' 42), ושאיש מבין המשכילים (אייכל, וולפסון, סאטאנוב, הומברג, שאול ברלין-לווין ובן-זאב) לא גילה הערכה כלשהי כלפי התלמוד. הוא מתעד ארוכות את טענתו במקורות ההשכלה. החוקרים השונים לא הבחינו — בעניין זה — בין המשכילים העבריים ובין המשכילים היהודים שכתבו בדרך כלל גמנית (בגון פרידלנדר). כמו כן לא הבדילו בין יחסם לתלמוד עצמו ובין יחסם לדרך הלימוד המפולפלת של התלמוד, ולא חד הם. היחס לתלמוד עצמו ולחכמי התלמוד היה בדרך כלל **חיובי**, אולם המשכילים מתחו ביקורת על דרך הלימוד המעוותת של התלמוד, ועל הפרשנות הקלוקלת של אגדות התלמוד. לעיתים קרובות אנו מוצאים בכיתביהם הגנה על התלמוד, הערכה רבה לדרכס הראציונאלית של חכמיו, והסבר כוונתם בנושאים הנראים מופלאים ומוזרים (השווה: **המאסף**, ג' [תקמ"ו], ג"ח, קע"ח; שם, ה' [תקמ"ט] קפ"ד; שם, ו' [תק"ן], ר"ג, ש"א, ש"ז; שם, ז' [תקנ"ד], כ"ב [תקמ"ו], כ"ג; שם ז' [תקנ"ו], קכ"ו; שם ז' [תקנ"ז], רצ"ה. כמו כן ראה לדוגמה דיון על יחסו החיובי של מנדלסון כלפי התלמוד בסיפרו **משה מנדלסון בכבלי מסורת** (תל-אביב, 187), עמ' 83-84; ועל עמדתו החיובית של מרדכי שנאבר כלפי התלמוד וחכמיו בסיפרו **מאמר התורה והחכמה** (לונדון 1771), עמ' ד', ו', ח'; ועוד: השווה אמרי עליו:

"Mordechi Gumpel Schnaber: The First Religious Reform Theoretician of the Hebrew Haskalah in Germany," *The Jewish Quarterly Review*, LXIV (No. 4, April 1974), pp. 289-313.

הריני עוסק בשאלה נכבדה זו *The Age of Haskalah* בפרק ג', המוקדש ליחס של המשכילים כלפי התלמוד.

11. אמרי בינה, ט', ע"ב. כינוי זה נמצא גם בספר **החזיון** (1775), י"ט, ע"א.
12. נפתלי הירץ וויזל, **דברי שלום ואמת**, א' [ברלין, 1782], ט"ז, ע"ב [הפאניגאציה — שלי]; „כי לא נוצרנו כלנו להיות בעלי תלמוד ולעסוק בעמקות הרתות ולהורות הוראות". יחסו של וויזל כלפי התלמוד אינו שלילי, ואילו בלימוד התלמוד, ורישתו היתה להוראה הדרגתית ופדגוגית (שם, י"א, ע"ב, ט"ז ע"ב).
13. אמרי בינה, י"ב, ע"א.

14. שם, שם.
15. שם ט"ז ע"ב.
16. שם כ"ט ע"ב.
17. שם כ"ט ע"א.
18. שם שם.
19. במאמרו „על יצחק סאטאנוב וחיבורו, משלי אסף“, *תרביץ*, ל"ב (ר'), תמוז תשכ"ג, עמ' 377.
20. אמרי בינה, כ"ט ע"ב.
21. שם, ל"א, ע"א. והשווה שיטתו הדומה של סאטאנוב בפירוש לספר **תהילים** שייחסו לרשב"ם: „והנני מודיע בפעם הזאת שהביאור בכ"י אשר ממנו העתקתי שלט בו הרקב, ויאכל חצי דפיו ולפעמים דפים שלימים, לכן ידע הקורא שרוב זה הפי' משלי הוא ומי חכם יכיר בלשון למי הדברי“ (בעמוד האחרון). הערתו זו מבטלת את דבריו בסוף ההקדמה (ג' ע"ב), שהוסיף הגהות מסומנות [בכוכב וחצי לבנה:] בלבד מחמת דרך הקיצור של הרשב"ם בפירושו. וכן הוא כותב בראש פרק ל"ב, שאומנם בתחילה הוסיף את הגהותיו־שלו לפירוש הרשב"ם בסוגריים; ואולם בהמשך רבו — לדבריו — הגהותיו על הטקסט המקורי. אמנם „הי[נה] ראוי לציין הפי[נרש] ההוא המעט בין הגהותי המרובים אך מיראת העירוב אמרתי שלא לציין כלל כי הוא בטל במיעוט“, בהמשך הוא שוטח שני טיעונים הזוכרים גם במקומות אחרים כאשר לזיהוי כמחבר ולמשמעות זיהוי זה: „וכל משכיל על דבר יבין מן מוצא הדברים מאין נבעו כי אין בידיעת המחבר תועלת כי מיטב הביאורים הוא האמת והצדק, יהיה המבאר מי שיהיה“ (תהילים כ"ה, ע"ב).
- דברים רומים מצינו באסופת שיריו של אפרים לוצאטו, **קול שחל**, שההדיר סאטאנוב על־פי **אלה בני הנעורים**, מתפרסם בראשו שיר המיוחס למשה חיים לוצאטו, שאינו מופיע במהדורות האחרות של **אלה בני הנעורים**. בסוף הספר, ב„התנצלות המגיה“, נמסרים פרטים על מצבו של כתב־יד, אף כי במינוח השונה מזה הנ"ל; הלשון בזה היא אמביוואלנטית לעיתים, ואין הקורא יודע אם הכוונה למצבו הפיזי של כהנ"י או למצבו הסיפורתי: „ואראה והגם מקולקלים, כסו פניהם חרולים טוריהם מפורצים, כאבני גיר מנופצים, ומשקליהם אל הרי שובב נפוצים, ויתדותיהם ברודים ואמוצים, או שמתי עין בחינתי עליהם ואסדר טוריהם על משמרותם, ואקרא להם שם חדש אשר פי יקבנו בשם קול שחל [...] והיודע מבין בטוב השירים השקולים הוא זה יבין גודל טרחו בתיקון אלה השירים“ [קול שחל (אומיר [ברלין], תק"ן), בסוף] (והשווה נוסחו בהקדמת המגיה־סאטאנוב למהדורת **מחברות עמנואל**). דברים כוטים וחמורים ביותר על מהדורה זו כתב לטריס בראש מהדורתו שלו: „כך חצים ביד גבור (אלה בני הנעורים) היו קשת רמיה ביד המוציא לאור ס' קול שחל! אף כי היה חכם ומדקדק גדול“ (**אלה בני הנעורים** [וינה, 1839]). וראה מאמרו של בן־מנחם על עותק שונה של **קול שחל** שנמצא בידיו נדפס בקרית ספר, מ"ד [תשכ"ט], עמ' 560-562).
22. אמרי בינה, ל"ג, ע"ב.
23. שם, ל"ה, ע"ב.
24. שם, ל"א, ע"א.
25. שם, ל"א, ע"ב.
26. ראה עבודתי על הראיוס שנדפסה בריבעון ללימודי המאה הי"ח *Eighteenth Century Studies*, כרך ו' (סתיו 1972), עמ' 35-39.
27. ספר **הכוזרי** (ברלין, תקנ"ה), מהדורת סאטאנוב, מאמר א', ט"ז דף ו' ע"א: משה מנדלסון, „פולמוס לפאטרי“, **כתבים קטנים בעניני יהודים ויהדות** (תל־אביב, תשי"ז), עמ' 182: „מי שלא נולד בתורתנו, אינו חיב לחיות לפי תורתנו. רק עלינו בלבד מוטלת, לפי השקפתנו, החובה לקיים את החוקים האלה“.
28. אמרי בינה, ל"ג, ע"א־ע"ב.
29. שם, ל"ה, ע"א.
30. שם, כשער.

ישיבה אוניברסיטה, ניו־יורק.