

הזמנים משתגשגו הנה באו ימים — אשר לא צפה להם כל נביא ותוהו—ומשכילי היהודים התחילו להעמיד את כל עקר היהדות על היסודות של תורת-הסוד. כן הוא בארץ אשכנז של זמננו, ואין הדבר מקשה כללנו ונגרים החדשים שלנו, אשר כמעט מתאם נגלה לעיניהם המאור שביהדות, התינוקות שנשברו האלה אשר שבו לחסות תחת צל כנמי שכינת-ישראל, לא יכלו לעשות אחרת. עסק עמק הוא יסודות-הסוד, ולפי יש עכשו הכו ותרצון לצלול במימי האדיריים? אם רחוק הוא מרחם ומחשבתם של המשכילים החדשים — ואין הוא מגרה את היצר להתקרב אליו. ומסגירוז אין היהודים הלואמים המערביים פן הטופס החדש נזקקים ל"שליש" עשרה מדות שהתורה גדרשת בזו"ל ומשאידיש את ה"היות דאביי ורבא" כרוכות ומנחת בקרן זוית, עד בוא עת גאלתן בשביל יחיד-סגלה באוניברסיטה שבארץ-ישראל לעתיד לבוא. השיבה של הצעירים היהודים אל היהדות הרי היא מגבלה בתחומים ידועים, והעד הדתי של היהדות, זה שהיה לעקר בהתפתחותה ההיסטורית, זר להם למפרע. ועל-כן לא יסלא, שאין להם ענין לדיני אסור והתר והלכות אשוח וכדומה. ובכל-זאת הם מבקשים להם איזה תכן חיובי ביהדות, כדי להצדיק עליה את שאיפותיהם הבלתי-ברורות, כדי לשים אותו יסוד למגדל המורה עדין באויר במניהם, וכדי לרדות בו את צמאונם ל"רוח המקורית", לשכינה שגטלסקה מהם בעונות הדורות הקודמים. ומכיון שאינם יכולים להכיר את הטורפירה ההיסטורית של היהדות, זו שכבר בלתה מזקן, הם רואים את הקרעים שלה, ומחם הם בוררים את החלקים המבריקים לעיניהם בשטע-צבעים, כדי לחבר אותם עלידי סלאים חדשים שבחדשים לאיזו סליה מציצת — מעין סליה-קפן של המאה העשרים, אשר יש בה כדי להציאם ידי חובתם הרוחנית. הם מתחילים בדברי אגדה, המושכים את הלב כמימי ומבקשים לקלר מהם כתרים ליהדות, אבל יחד עזמה מרגישים הם, כי אין אלה מספיקים לשם שלמות הנשמה היהודית, כמי שהם מבינים אותה ומכרחים להבינה על-פי עצם היותה. הם למים את פניהם אל פתרי התורה, אל שלשים ושתים נתיבות-הפמה, בתקיה לראות שם נפלאות, ונמשכים

ספרות-הקבלה החדשה באשכנז

המחוקק הגדול האחרון של היהדות הישנה, רבי יוסף קארו, שלא עזר כח להשאיר מרוחק לתנועת-הסוד השלטת בימיו בעיר מושבו צפת ושלם לה מס בספרו "מגיד מישרים", גזר משמטו ב"שולחן ערוך" שלו, כי לא יבוא אדם להתעסק בחכמה-ה"נסתרת" קדם אשר ימלא את כרסו בתורה-ה"נגלה", בש"ס ובפוסקים. מי לנו שוטט מבחוק כמותו בנגלה ובנסתר יחד? אבל

תורת-הסוד. אחרי בבר התרר-החויקו תלמידים, אשר עזרו להפיץ את דעותיו ברבים, בחסידים אותן לפי-דרכם ובצורה נאותה לאמן קליטתם, - ביתוד, בית-המדרש החדש בק"ק טראג הישנה, שכל הללו מלא, כידוע, חסידות וקבלה וסתם מיסטיית - מעין צמם שבגלות בנוסח מערבי של המאה העשירית, עם כל קלות-המחשבת, סלול-הבטוי ומחירות-הכתיבה של נוסח זה. מובן, כי המקבלים החדשים האלה, אשר סגנו אף קרבם - מכלי שני ושלישי - את המיסטיות של כל העולם, היו סרודים מאד במשנתם הרבה, ולא יכלו לקבוע עתים למחקר המקורות הראשונים של תורת-הסוד הלאמית, הספרים העברים והארמיים, ומדגם כי לגבי ספרות זו חיו ברבם הגדול בבחינת, לא כחלין כתבא למקרא. מפני-זה צמצמו את שכינת תורת-הסוד היהודית בדברים שכתב רבם בספרים על המעשיות דרבי נחמן, על אגדות הבעש"ט וכו', ואלה חסידים קבועים הם, להושי את חסידותם של היהדות בכל-הקפה ולדבר עליה רמות ונשגבות. וככה קמו לנו בארץ ציהם ובאשכנז טורים מקבלים מכלי שני ומכלי שלישי, שארבו להתמסך על היהדות בכלל ועל המיסטיות בפרט ולמסור לצבור את השקפותיהם - המיסטיות בהכרח - על היהדות בעבר ובעתיד, והכל במליצות נפלאות, כראוי ליהודי-ח"ן. וכל-כך היתה לפרקים כתיבתם מעלפת, ריזין דרוזין, עד אשר רק בני-עליה מעטים יכלו להכנס למרדס הכמתם ולהוש את כל עוזו המחשבות שלהם, וססק הוא, אם בכלל-אלה נמצאים תמיד גם המחברים עצמם.

עם הצטאן לתורת-הסוד בקרב היהודים החדשים במערב בכלל, ובאשכנז בפרט, התגדבו מקבלים חדשים אחדים, מקדם ומיס, לקיים מצוה גדולת ולהשקות את הצמאים מהמקורות הראשיים, לאמר: לתרגם בשבילים דברים מספר-הקבלה הראשונים, כמי הבנתם הרבה בהם. האחד המיוחד בין המקבלים האלה הוא בבחינת צדיק נסתר, מקבל גדול, אשר בעון הדור נתפרסם רק בארצות המערב, יאנקעוו זיידמאן שמו. השם הקדוש הזה מעיד יותר ממאה עדים, כי תורתו ולדתו של מקבל זה היו בקרשה באחת מארצות המזרח, וחוקה, כי קבל יניקה מן המקור עצמו. הוא מסר לדמוס

אחרי תורת-הסוד, אשר לקחה אזנם שמך מפנת. אנו, בני המזרח, מציצים בהם ותמחים, ויש אשר נשאל עצמנו, אם צנונה לנו ברכה מהצעירים האלה, אשר מה עיניהם בראות את בני-היהדות החיסטורי בכל אקשו והם תרעים דוקא במדור האפל שבו, בערסלי הסוד. אבל אין לגשת אליהם בקנה-המדה של התרעלה הרצויה לנו ולבטל כל-אתר-יד את החזיון הנזכרה הוה, ומכל-שכן כי אסור לנו ללעוג לאמונת התמימים האלה, אמילו בשעה שאנו בטוחים, כי אינה אלא אונאה-עצמית. הנטיה המיסטית אולי נמסרה להם מן החוק, מטוגים ידועים של הספרות האירופית החדשה, אבל תרי הביאה לידי חיסה מיוחדת, תמיסת הלאמיות היהודית החדשה, הרגשת האמירות הלאמית והשממה שבה. והנטיה המיסטית הזאת מתחזקת עוד בכלל השיבה אל היהדות. כשוב ה' את שיבת ציון חיינו כחלמים - בעלי התשובה נוחים בנפשם על המלא הגדול של תשובתם, ובפקשים לראות יסודו בכמות חסידים של היהדות. אם גם אנו נוטים לראות בתנועה המיסטית הזאת סמני ילדות המשרכת את דרכיה, אין עלינו לשכוח, כי דרך צנור הקבלה הזאת או יחד עמו נמשך שפע של אמונה לאמית ומרץ לאמי אל נשמת הצעיר היהודי באשכנז. אפשר לחטל ססק במתדת ההתגדבות הלאמית, אשר אחזה את הנשמה הזאת, ואמילו לאמר, כי המגדבות זו היא לפי טבע הענין ארעית ותלויה בזמן ובתנאי המסכה. אבל גלוי הדבר, כי התנועה הזאת עלולה להביא לידי קדוש ערכים חיוביים חדשים, כי נערה את הנשמה ונעירה בתוכה כחות נדרמים - ויש לקוות, כי המחשבה הלאמית במערב גם תמצא לה איזו אמות, אם ארזות, מעין פטרון העלם לחלומות התוססים, ובוה אולי תחדש את רוח היהדות המערבית בעתיד.

אין שיהיה, לפי-שעה המשכיל היהודי הלאמי במערב שקוע בהלל עולמ-הסוד, ומפני-זה הוא כרוך אחרי רבו פריטין גבר, זה הורשבי-התוזה של היהדות החדשה, הקרוב לנו וזר לנו כאחת, כל-כך מושך אתנו וכל-כך דוחה, הוא הראש והראשון, אשר, ורגיש את תוכן תמי של יהדות רוחנית אשר מתחת לאומה, כמו שהעיד עליו אחד ממעריציו, המרביץ עכשו את

באמת בעלת הֶכֶן סודי, לטתוח אותן באשכנזית גרועה עז כדי מתברת שלמה, ולתת אותה לדפוס, כדי להראות לכל באר-עולם, כי אינו מבין גדול ב„ספר הזוהר הקדוש לרבי שמעון בן-יוחאי“? ועוד שאלה שנית מתעוררת מי היה הנמחה הנדול של תוצאת-הספרים „Welt-Verlag“, אשר המליץ על המתברת הצנומה הזאת לתביא אותה לדפוס בהודו הייצוגי, ולהפריש ממנה תרומת-הקודש, כמנתג הזמן החדש, מאת אנטיסמלרים נדסטים על נייר משגח ומכרכים בקלף, כדי לזכות בהם את „המחזירים מן המחזירים“ במחיר ששים מרץ אשכנזיים כל-אחד, מלבד תוספת היקר, כמנתג המדינהוֹן ואף אמנם נמצא שטרך מקטרג, אשר בטא את החדש הזה והציג את הקשיית העצומות, ושמו גר הרש שוֹלֵם („Der Jude“, V. S. 363—369). המבקר הזה הוא, כפי שנראה משמו, דוקא יהודי אשכנזי, אשר קרא ושנה בספרות הקבלה המקורית, עד כדי למצא את מומי המתרגם שלנו על-נקלה, ובנקרת ארצה הרישה מאד יצא לקנא לשם-שמים. המבקר המערבי הזה מתח את מדת דינו הקשה על המקבל המזרחי, והראת, כי אין לו שום השגח בשפה הארמית וגם לא הבנה כל-שהיא במבטאים התדירים של לשון ה„זוהר“, וגם גלה את חלשתו במסקנותיו ה„מדעיות“ כביכול, שאינן אלא דברי גבוהה, ומלבד זאת תבע ממנו את גזל משפט השפה האשכנזית, אשר יצאה מתרגומו בשן ועין. את דבריו הֶזַק המבקר בראיות רבות, נכונות ומספיקות, ואמילו אם נוציא מכלל דבריו את הפרטים אשר בהם דקדק עם המתרגם כחוט-השערה ובא עמו במשפט על מכים קטנים, בתמה עזח ובשאיפה להתכבד בקלונו, וגם את המבטאים היוצאים מגדר הגמטס הסמיותי, לרבות תארי בור ועט-הארץ, אשר זרק בפרשו ו„בין השיטין“ כלפי המקבל שלנו — הנה נשארה עוד קטגוריה גדולה, שיש בה הרבה דברים של טעם, אשר התגלגלה כרעם על ראשו של המקבל שלנו, עד כי הכרח „להשיב תורשו דברי“ אבץ רק במקצת הטענות, בפרטים ולא בכללים, נסה לפרוץ את דברי האשמה. בקקר קבל על המבקר, שהוא יהודי, כלי מטרות, ר”ל, קבל את תורת-הסוד שלו מן האותיות המתות של הספרים ולא מפי החכמים החיים,

מחברת קטנה ככף-איש ושמהו „מן ספר הזוהר הקדוש לרבי שמעון בן-יוחאי“ 1). המחברת יצאה לאור באותיות פאירות-עינים והמוציאים לא חסו על הנייר, היקר כל-כך בזמננו, כדי להדפיסה בהודו הייצוגי ולהשאיר „עמודים חלקים“ — עד שהלבן שבה מרבה כמעט על השזור, הכל כמנתג הזמן החדש, ובוה עלה בידם להעמיד את המחברת על הקשה הנדול כדי ארבעה גליחות-דפוס. שמונה קטעים קצרים למדי מטר באן המקבל בתרגום אשכנזי לקורא הצמא לדבר ה, ובעונה יתרה גלה את דעתו, כי רק, נגה הור מקרני הסטר הנמלא נתן לנו עם מחברתו. לפי-דבריו, הרגיש המתרגם את הצורך למטר לא את תֶכֶן ה„זוהר“ בלבד, כי אם גם את רוחו ולתראת, כדי האשכנזות הטובה עליה, את כל „ריחה וזבעה המיוחד“ של העברית-הארמית אשר בסטר הקדוש. מתוך הרגשה זו ראה חובה לעצמו להשאיר את המקומות הסתומים במקור — סתומים והתומים גם בתרגום, ר”ל, להשתמש בלשון אשכנזית, אשר לא יוכח שהם ילוד-אשה להגיע עד תכונתו מובן, כי והרגשה הזאת מתוח אפקים רחבים מאד למתרגם. כמה מקומות סתומים והתומים בסטר קדוש ומלא-סודות, וכמה מקומות שטוטים יכולים להדרש בתור סתומים, כשאין התבנה תופסת בהם. והלשות בידי המתרגם לבוא לידי מסקנה, כי ה„זוהר“ הוא סטר חתום כלו מאלף עד תיו, ועל-כן ראוי למטר אותו בלעז עמק, שאין צורך להבינו. ובאמת יצא המקבל החדש „ידי חובתו“ יותר מכמיר המדה ונטל רשות לעצמו „לסתום“ בתרגום האשכנזי הרבה סטוקים סתומים, ובוה נתן סתוח-שה למקטרגים לחשו בו, כי אינו מבגיר-היכלא בגך-העדן של המקבלים, או בלשון נקיה — אינו מבין את לשון ה„זוהר“ וגם לא את תכנו, ומלבד זאת אינו ידען גדול בכתיבה אשכנזית. תוצאה ישרה מזה: למה היה עליו לקחת שמונה טרשיות קטנות משטר ה„זוהר“, שרק אחת מהן היא

1) Aus dem heiligen Buche Sohar. Eine Auswahl zusammengestellt und übertragen von Iankew Seidmann. Berlin (Welt-Verlag), 1920.

לספר ה'זוהר' אינה מביאה אותו לידי הסידות משכח אין מצא בספר לנו דברים על-דבר ה'זוהר' בהלכות פיוטית כביכול, שאינה מן 'עלמא דהין', העלולה לעורר בקרב הקורא שחוק או געל-נפש בהתאמה להכנתו הטבעית. הדין מילר משיע דבריו בגות ומצניע ללכת עם חתבו למסתורין העברי. בראשית המחברת הוא גותן לנו סקירה כללית על ספר ה'זוהר' וצמיחתו, על חכנו והלוקות, וגם על ספרות-הקבלה הקודמת והמאחרת לו בזמן. בסקירה זו נמצא שגיאת אהודו, המעידות, כי ידיעותי ההיסטוריות של המחבר אינן מדיקות כל-צרכן. ככה הוא כותב, כי ספר ה'זוהר' הוזכר לראשונה בספרי רבי טודרוס אבולאפיה, שהיה עוד בן-זמנו של רבי משה די ליאון (באמת היה זקן הרבה מדי ליאון, ובימיו לא נתפרסם עוד ה'זוהר' וממילא לא יכול להזכירו בחבורו), וכי רבי אברהם זכותא מחבר ספר-חיוחסין חי בראשית המאה החמש-עשרה בקונסטנטינופול, וכתב את הדברים על-דבר זיוף ספר ה'זוהר' מכלי שני, כפי שמצא אצל איזה אדם רבי יצחק דמן עכו (שהיה באמת אחד מגדולי המקבליים), או כי רבי משה בן-נחמן היה החכם הגדול שבדור תהוא (ובאמת הוא שיקך לדור הקודם). וכן גם הוא מגלה לנו במקום אחר, כי רבי פינחס בן-יאיר היה חותנו של רבי שמעון בן-יוחאי (ולא התגון). יש גם משטמים היסטוריים נמתרים, למשל, — דברי המחבר, כי רבי שלמה בן-גבירול ורבי אברהם אבן-עזרא היו, בעלי השקפה קבלית באופן בלתי-אמצעי, אינם נכונים כלל. המחבר שכה, כי לא כל מיסטיית היא קבלה בתכנה ובמובנה, ואמילו אם כתב תראב"ע סודות שונים ואמילו. פרוש לספר יצירה, והוא ורבי שלמה בן-גבירול השפיעו בחקף ידוע על הקבלה המאחרת בחלקה העיוני, הנה דוקא רב הקוים העיוניים של הקבלה היו זרים להם לגמרי, ומטרי זה אין שום יסוד לעטר את שני גדולי-ספרות אלה בכתר אבות-הקבלה. וכמו-כן גם ספרות המחבר, כי חכמי-הקבלה המפרסמים הראשונים בצרפת הדרומית היו הראשונים (בעל-השגות) ובנו רבי יצחק סג"ר-הור, צדקה רק למחצה. באמת שמענו על חבן, שעסק בסודות האלהות וכתב

כמו שעשה הוא, המקבל המזרחי, אשר למד מן המסרת (ובודאי נמשכה שלשלת-הקבלה שלו דור אחר דור עד רבי שמעון בן-יוחאי), יבונה התבול הגדול בינו לבין מבקרו: בעוד אשר המבקר חדל-המסרת כרוך מאד אחרי המלונים, הוא, המקבל, חי במסרת ה'זוהר', וממחיצה זו בא לו חוש-הלשון המטמת שלו, ואם תרגם כך וכך — בודאי היה צריך דבר, וכדאי הוא לסמוך עליו בכלל ההתנצלות שלו היא קלושה מאד, ויש בה הרבה מהשתקה הדומה לתודאה. אפשר לקוות, כי, תמנה היסח"א אשר קבל ממבקריו בדפוס הלמד אותו ואת שאר המקבליים חביריו להזוהר יותר בדבריהם ולבלתי מטר-לדפוס כלי שאינם מתקן — ועל-הכל עליהם להנפץ מן הזיוף הסודי של מאמרים פשוטים, שאין בתכנם קורטוב של סודות, כדי לאזו את עיני הקוראים התמימים.

רשם אחר לגמרי עושה על הקורא המחברת, הזוהר ותורתו של ד"ר איגוסט מילר 1), שהיא מעין מבוא אל עולם המחשבה של תורת-הסוד. בהקדמתו הקצרה מברר לנו המחבר, כי ספר זה הוא פרי קריאה ממשכה בספר ה'זוהר', ואין הוא מבין במבוא זה למסור לקוראים השקפה שלמה ומקפת על הנושא, שכמעט אין לו סוף, כי דבר זה הוא נעלה מכוחותיו; מכל-מקום נשל רשות לעצמו לכתוב את המחברת, אשר לפחות יהיה בה כדי להעיר את שימת-לב הקוראים על תרעיונות החשובים של הקבלה היהודית. הדין מילר נמנה על מעריציו של מרטין גבר ועל הנוטים אחרי המסתורין, דמפני-זוה נגש אל קריאת ספר ה'זוהר' בהרדת-קדש, וגם יצא בשלום מפרס-הקבלה בתור חובב ומעריך גדול של השקפת-הסוד היהודית. הוא מוצא בספר ה'זוהר' תורת-פלאות בעלת חקף גדול, צביון עיוני מחלט וגם כח טנימי כביר, שהשפעתה ההיסטורית איתה אדירה מאד. אבל חובבו של המחבר

1) Ernst Müller. Der Sohar und seine Lehre. Wien — Berlin (R. Löwit Verlag), 1920.

ספרים על עשר הסמיות ועל ארבעת העולמות, אבל תפקיד האב (הראשית) בתורת-הסוד מופל בספק גדול, כי כלו בניו על-יסוד שמדעות מראות של המקבלים המאחרים, — בעוד אשר בכל ספרי הראשית ורבים אין זכר לתורת הקבלה. אבל למרות הסניאית הנזכרת אין הסקירה של המחבר בראש הספר גרועה והיא מוסרת בקצרה ראשי-דברים מהשאלות המנסרות מטיב למחקר ספר ה'זוהר'. מובן מאליו, כי אין סקירה זו חזקה במבוא ה'זוהר' של מילר, פיראם המרקים תבאים אחרים. הפרק הראשון פקדש ל'מעשה אלוהים' וכורך את 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה' של המקבלים כאחד, כי באמת קשה הוא לקבוע בספר ה'זוהר' תחומים מיוחדים בשביל הקוסמוגוניה והקוסמולוגיה והתיאוסופיה בכלל. המחבר פתח את הפרק בניסוח הסברה הנשג, איך טוף, זה האגוז הקשה של המקבלים, שקשה לעמוד על יסודו הפילוסופי ועל יסודו לטמירה העליונה. מן התוך-סוף מציג המחבר אל תורת-הסמיות, זה יסוד-היסודות של כל הקבלה והחומר והזוהר נאה למדרשים של חוקרי-הקבלה החדשים, מוטת אותה בהסברה נאה ומספיקה בצדוף, אילן-הסמיות. מן הסמיות הוא עובר אל, ארבעת העולמות (אבי"ע) ואחרי-כן אל תורת השמות והמלאכים אשר הוא מדבר עליה בקצור. המחבר נוגע בפרק הזה גם בחלוקה הקוסמית של הקבלה על יסוד מספרים קדושים: עשרה (מספר הסמיות), ארבעה (מספר העולמות), שנים (סטרא דימין וסטרא דשמאל או סטרא אורא), וביחוד בחלוקה השלוש, העוברת כחוט-השני בכל ה'זוהר' על יסוד המספר הקדוש שלשת. החלוקה לשנים תביאה את חוקרי-ה'זוהר' היחודי טיגן לידי השערה, כי נמצאו ב'זוהר' חלקים קדמונים מאוד, שיצאו מתורת השניות של זרדשת (זרוטסטרן). חלוקת השלוש מעוררת אירו מחשבה על-דבר השפעת הנצרות על תורת-הסוד היהודית. המחבר, שהוא מדבר דרך-אגב על-דבר השמעת הדעות המתגוריות (יותר טוב: התיאוסופיות) על קדשת המספרים וסודות האותיות והצדפים של הקבלה היהודית, אינו מסכים, כי הנצרות השפיעה באפן ישר על השלוש של המקבלים. דעמו נוסח, כי תורת השלוש היא עתיקה הרבה לייסוד מן הנצרות,

ומימי הברמנים והמיתגוריים עד תגל קנמת. לה חזקה במחקר העולם, בפילוסופיה ובאמונה של כל הדורות. הפרק השני דן על תורת-האדם, זו האנטרופולוגיה של ספר ה'זוהר'. גם בתורה זו יש הרבה רעיונות חידועים לנו מן המחקר הכללי, ביחוד השקפת ה'עולם-הקטן' (המיקרוקוסמוס), אגב פנה במחקר הקבלה. נמוכן, מצא ספר ה'זוהר' פסוקים להשקפה זו במסוקי התורה המספרים לנו, שנברא האדם בצלם האלוהים ובימנותו. פסקנת ההשקפה הזאת היא, שכל אדם ואדם כולל בקרבו בחינתו ידועה את הפיזיות של האל-הות, ויש אשר ספר ה'זוהר' עושה חלוקה בין אברי האדם והרומים למעצמות ידועות ולגלגליותיו וכי. מהשאלות היסודיות האלה עובר המחבר אל תורת-הנשמה (הפסיכולוגיה) שבספר ה'זוהר', חלוקת הנשמה (לשלוש חוות שנים אחר), ואחרי-כן אל יסוד-המספר האנושי על-פי חכמת הקבלה, שהוא מיסטי כלו. — הפרק השלישי מספר ב'ברית ישראל', בהשקפה הלאמית של ה'זוהר'. ישראל זה, שהוא מרכז האנושיות בספר ה'זוהר', מה פרשון אם הוא כנוי, סמל לאנושיות בכלל, מעין, ישראל ברוח, הידוע לנו מההשקפה הנוצרית של פאולוס, אך ישראל של המציאות, כפי שדורשת את חובר ההשגה הלאמית שלנון שאלה זו השובה מאד בעיני המחבר, שהוא משתדל לבאר לנו את השקפת ספר ה'זוהר' במסגרת אנושית כללית, בתור תורת-סוד עולמית, ועד-כיון זה הוא מברח-למדודות, כי אי-אפשר לתת לסאלה זו פתרון מדויק: באמת, ישראל' בספר ה'זוהר' הוא סמל ומציאות כאחד (מסקנת זו עלולה להביא לידי רעיון-התעוד זה במסגרת מיסמית). אחרי-זאת מדבר המחבר מעט על הפילוסופיה התיסטרית של ה'זוהר', שהיא באמת תורה שלמה, מדבר על ערך התורה והמצות והתפקידן המיטת בהכמת הסוד, וביחוד על ערך השבת, שכל הכמת המיסטית שבו הוא במרכזו ומסתורן. בסוף הפרק נוגע המחבר גם בתורה קד' הייפס (אסכטולוגיה), תורת הגאלה העתידה, שהוא קורא לה בשם, אמוקליפטיקה. המחבר חותם את גוף הספר בפרק הרביעי, על הספר והחיים, שבו הוא ממיר לנו את התיחסות ספר ה'זוהר' אל ערכי החיים של יחידות מופן העבר' וגם את השמעתו על

יכולה להיות נחלתם של יחידים נאורים במספר מצומצם, אבל לא נחלת הרבים, ואין רשומה נפרד כל-כך בחיי הכלל ובהתפתחות ההיסטורית. אלו חיתה לקבלה רק אותה התכונה בלבד, שנתן לה המחבר בספר הזה, כי אז לא הייתה התעניינות של זמננו גדולה בה יותר משהתעניינות בהסקפת העולם של רבי שלמה בן-גבירול ושל רבי יהודה הלוי, שגם הן היו מיסטיים באופן מבהק והצטינו בימי מלח, אלא שהיא מובן רק ליהודי-שגלה בלבד. כוח של תורת-הסוד נמצא באמת בזה, שמלבד מציאת הספרות היא מלמדת את היחיד להמשיך שפע מהן, וגוסף על השקפת-האליהות היא גונגת ליעוד את דרכי היחידים החתקונים וכר וכר, ומבטיחה אותו, כי בכוז להעשות שתף במעשה-גראשית, אם ימלא את הדברים הנכונים בטונה הנכונה. כל הדברים השלח והצדומים והשמדה ותורת ה"גיוצות" וכר וכר נחשבו למותר בעיני המחבר, או שמסר אותם כל-אחר-יד. ואפשר לצמר, כי כפה משנים יסודיים בספר ה"זוהר" ישארו זרים לגמרי לפי שיגש אליו עם ידיעותי שקנה לו בספר זה, ובכלל לא תחיה לו שום השגה מ"הקבלה המעשית", שרק את שמה החביר המתבר ועם אחת בטל אותה בדרך-העברה. כמובן, מנרעות הספר במה שאין בו אינן מקלקלות את המעלות שיש בו, ועל-כל-מנינים יאמה תורה למחבר, כי עסק בעבודתו בכבר-ראש ומסר לקוראים המשכילים ספר גוז לקריאת, המסביר להם באופן ויפה חלק השאלות המרכזיות אשר ב"זוהר". אחרי גוף הספר נתן לנו המחבר שורת תרגומים מקצועיים ידועים של ה"זוהר" (כמעט כל הקטעים הם אנדיים, ורק למעטים יש גותן-טעם של תורת-הסוד), על-הרוב בלשון קלה ומובנה בלי שום ניבים מפרצנים, כמעשה יתר המתרגמים. אם גם מה רשם גוקש המחבר במקצת, אין השגיאות רבות-הערך ואפשר להעביר עליהן קילמט (נפלא, למשל, התרגום המדויק של המשג, בעל תשובה" — שהוא כל-כך זר באשכנזית — עי 64 וכר). ועוד-כמה הוא מספק במני התרגום הבלתי-מדויק לגמרי של קדמות ספר ה"זוהר" בעמוד 6 בתערת). יצא מכלל זה המזמור השקול (פרוש ה"זוהר" לראשית מזמור י"ט בתחלים, עמוד 77). מה ראה מילר לתרגם

ערכי החיים האלה לעתיד טוף דברו והא, כי התתחדשות השלמה של היהדות וקוקה לספרות-הסוד שלנו, ולא מנון מבלעדיה. בדבריו אלה הוא טומך עצמו על מרסין ג.ר. — המחברת נכתבה בכשרון-טופרים, ר"ל בצמצום גאה נבטוי, והיא מועט המחזיק את המרבה. אף כי המחבר הוא בבחינת אורה, שרק תמול נכנס אל פרודי-הקבלה, הצליח לבקוע לו איזה דרך בין השבילים המתעים והנפתלים, בעזרת הספרים שנכתבו על-ידי הקודמים במקצוע זה, והשפלתו הילוסטית השיטתית עמדה לו לסדר את השאלות החשובות באופן גאה ולעמוד על יסודה וטודה של כל אחת ואחת. שני הפרקים הראשונים משכללים יותר משני אפרקים האחרונים, שהם גראים הטומים וקטועים במקצת. מכירים אנו, כי התבן העולמי של הפרקים הראשונים, שאמשר היה להכניס אותו אל מטרת מחשבת-האגושיות אללית, להשוות אותו עם דעות אפלטון ושאר היונים, המיסטיקים הנוצרים ואמילו המילוטומים הודשים (קנט, מיכטה, שלינג, הגל) והחדשים שבחדשים (ברגסון), לקח יותר את לב ה"ר מילר מהתבן הלאמי שב"זוהר", אשר לו הקדיש את פרקיו האחרונים. בכלל מבכר המחבר את מה שבת תורת-הסוד על ההרגשה שבה (כמו שגלה לנו בין השורות בסוף הפרק האחרון), ומפגרוה לא יצא המבוא שלו לספר ה"זוהר" של מ. אמנם בהקדמת ספרו הודיע אותנו למפרע, כי אינו מכוון כלל לשלמות במחברת זו, — אבל רשות לנו לתמוז על אדם כד"ר מילר, אשר זה מכבר הראה כי יש לו יחס לדברים שבשירה, בתרגמו חלק הגון של שירי ביאליק אשכנזית, — כי לא דבר כמעט כלום על סגנון ה"זוהר" וערכו הצימטי וצמצם את כל מחקרו במה של הקבלה בשכחו את האיך שלהו והרי בכל דבר מיסטי יש לאיכות ערך גדול מאד, ולפרקים עוד גדול מערך המהות. ואם הייתה לספר ה"זוהר" השפעה לדורות, אין הדבר מתנה כל-כך בתבן העיוני של התיאוסומיה שלו, כיראם באותה הצורה — במובן הרחב ביותר — שבה מצא התבן הזה את בטויו; נדמה לנו, כי העתיק ה"ר מילר את נקדת-הכבר של ה"זוהר" יותר מכפי הצרך אל הקבלה העיונית הטהורה. שיטה מיסטיית עיונית

את הדברים כאן דוקא בצורת שיר עם כל הכרה-השיר המאפיל על הבנת-התוכן?

בריה מיוחדת במינה היא האנטולוגיה של שירת-הקבלה מעשה ידי מאיר וינר¹). המשורר הנשגב הזה, אשר זכה את קהל הקוראים אשכנזית בשירת „המשיח“ שלו, נעשה „יהודי המלמד“ של הרצאת-הספרים היהודית-האשכנזית ר. לָוִיט ולסקיד על כל שכמני השירה הדתית, וקבל על עצמו לכתוב שורת תרגומים מכל סוגי הליריקה של התמלה בשלשה כרכים. הכרך הראשון כבר נגה לפנינו בוצעא יפה, ומובן מאליו שהוא מקדש לשירת הקבלה, כי דבר זה הוא הכרה-שעה, מעין מקודגנפס. הסטר הוא רבי-הכמות ביחס לשאר ספרי-הקבלה החדשים: עם כל העמודים החלקים ותחללים הריקים כזה וכדון הוא מקיף יותר מאחד-עשר גליונות-דפוס. קרוב לשלשה גליונות הקדיש המשורר שלנו למבוא, אשר בו ישא מדברותיו על ענינים נשגבים מאד, במחקרים נפלאים ועמקים ודקים מן הדקים בסגנון הפילוסופים החדשים שלנו, אשר צצו בארצות המערב כמטריות אחרי תגשם והם ממלאים את כל הירחונים ב„מטות“ הנחדרות שלהם, המלאות פתגמי-הכמה, שהם מדברים ומוציאים מפיחם כמשי תגבורה, בהרחבת-הדעת המיוחדת לנשמות העשירות של בניה-העליה. במקר הראשון של המבוא הוא מגלה עמקות בסודות עבודת-האלהים, התמלה והאמונה. הוא מותח בדברים על עבודת-האלהים והיצוניה ועל המנהגים הקשורים בה, ומסטר ברום ממלל רברבן על יסודי האדם הרוצה לתפול את ההרמוניה של האמונה והוא תרעה באמני בסויה ומכיון שהוא שוא את כל אפיוסות כזה ביחס לרה, תריוו רואה במעשה גוש את שחרון הלום-געגעויו. זאת היא ראשית המנהגים, שהם עוצרים את-רכך את מעוף רוח-האדם ונעשים למכשול לו בשעה שהוא שואף לשאת עיניו אל האלהים. המנהגים הם בלתי-מוסריים, מתנגדים

לרוח המוסר. מכיון שתגיע המחבר למוסר, התחיל לדבר בענין זה, ומגלה, כי רק ברגעים מועטים של עליה נשמתו האדם ממלא את ההרמוניה המוסרית בשלמות, אבל על-הרוב הוא ספגן אותה בחקים ומנהגים ונמוסים. המחבר חוזר שוב אל האמונה ומגלה את דעתו, כי האמונה היא הרגשה מסיבית, שלא נתנה להתגשם במעלה — כי בזה היא סותרת את-עצמה. (את הפילוסופיה העמקה הזאת שאב המחבר שלנו בדואי ממקור החקרנות הנוצרית!) רק אצל אנשים תועד-דרך מתנגות האמונה, זה הפבל הדק מן הדק, עד ליי פמלה קצרת-רוח: המנהג (בדואי גם מיכה המורשתי וירמיהו הנביא, אשר ראו את המעשיות הגדולה של המוסר במרכז דעת-האלהים, הם בכלל תועד-הדרך האלה; אבל מה למחברנו ולהם, בשעה שמודמן לו חרוש נאה.) וסוף-סוף הוא נזכר בנביאים מיכה וישעיהו (?), אשר נלחמו בעבודת הובחים, ומזכיר לשבח את ישו ואת שאול הטרסי, אשר הריחיקו עוד ללכת מאלה בבטול החק ובפרוד שבין המוסר (המוסר ולא האמונה) במקום אתר מברר, שאין כאן „הינו חק“ לבין עבודת-האלהים התיצוניה. ועוד יותר מהם הפליאו לעשות שבת-רצבי, נחמיה חייא חיון (!) ויעקב פרנק (!!). ומכיון שגם התפלות נכנסות אל סוג עבודת-האלהים התיצוניה, תרי השכל מחיב, שגם הן מיתרות. אחרי מלפול אך ישראל והמוך וחזור הלילה, שדגד בו המחבר בשיטתיות גאונית (המוכרת את השיטתיות הידועה של בך-ארצו, הגדול ממנו בידיעות היהדות ובאפני פרוסה, אברהם קרוכמל, שגם הוא כתב ספר במקצוע זה בשם „עיון תפלה“) על השאלות העומדות ברום עולמית-אמונה, העלה במצודת מחקר-שכלו, כי אין צורך לאמונה בתפלות כלל... ותכף ותהפך כחמרת-הותם והודיע לנו בבסחת גדולה, כי אי-אפשר לאמונה בלי התפלה, ביחוד התפלה המרגשת, הפסיבית (!) יכולה למצא הכשר. ככה התחיל המחבר בגנות התפלה היהודית וסיים בשבחה; כמובן, בצרוף הרבה „אמנם“ ו„אבל“ ו„יש לישב בדחק“ ו„דחק“ וכי. ובוה עבר אל הפרק השני, לדבר על מהות התפלה היהודית ולהעמידנו על סיבה. אמנם חדשות ונצורות לא גלה לנו כאן, אבל בכח מליצתו גלה

1) Meir Wiener. Die Lyrik der Kabbalah. Wien-Berlin (R. Löwit Verlag), 1920.

פנים חדשים באמתות ישנות בכל מכשירי הדרשנות החדשה. במקר האזרון של המבוא ספר לנו המחבר את פרשת גדלתה של הקבלה, שבת, רק בה גנוז סוד קיומנו, כי הלא היא הנגה עלינו בכל התלאות הגדולות אשר מצאו אותנו מגלות ספרד עד היום הזה. במקר זה הוא מבקש סמוכים לדבריו בסמרי צונץ, יוסט, אלגונן וסיעתם: אבל לא נאה למשורר מחנך לחביא את הדברים השאלים, איש על מחנתו ואיש על דגלו! כמעשה בשרודם משוט, ועל-כן עשה נקמת במדע חיבש ולא צנן את מקום הדברים בספר. אחרי המחקרים הרבים והגדולים האלה נזכר המחבר בגוף הענין ועבר אל האנטולוגיה של שירת-הקבלה. בפתיחת האנטולוגיה הוא מלמדנו הרבה דברים, דבר דבר והמכו, כדרך המשורר שלנו בקדש. בתחלה הוא מגלה לנו, כי לא תכן השירה הזאת (במקום המלה המשוטת "תכן" הוא משתמש, כמובן, במבטא נשגב) והוא עקר אצלו, אלא כדהבטוי שלה. שמה תאמר, כי על יסוד זה ראוי למסור את השירים בתרגום מדויק מלה במלה, כפי מדה האפשרות, כדי להעמידנו על כד הבטוי המקורי של המשורר? לא ולא! לא הצורה המקורית היא העקר, אלא האבן המקורי (זה שנחשב לסמל בעמוד הקודם). ובכן, הרי יש לנו שני עקרים, שהם הם עצמם גם שני סללים, האבן וכדהבטוי. והמתרגם מבטיח אותנו למסור את האבן באותה הצורה המכוננת לכדהבטוי, כי רצונו הוא להכניסנו אל חייה הנשמה של המשורר הדתי—הדבר הזה הריחו קל מאד למשורר שלנו, כי הלא מקבל הוא ובקי בטיב לרש הנשמה של כל איש ואישו על-כן הוא נוטל לו היות גדולה בתרגומו ומרחיק את כל הדברים היתרים, המעכבים את הנשיקה בין נשמת מחבר-השיר ונשמת הקורא; אף כי הוא, המתרגם... משתדל לתרגם באופן מדויק מלה במלה, בתפלות-המקבלים—הוא אומר (כנראה, שכן כאן, כי כל הקבץ כולל שירת-קבלה)—אינו רוצה כלל למסור את הערכים הסמליים של תורת-הסוד (זה ודעה-מצוינת), כיראם למשך מהם את השפע הראוי אל נשמת הקורא; בכלל, למרות התרגום המדויק מלה במלה (שוב), אינו מדקדק בתרגום התבות (עוד

פעם!), כיראם מכוון לתת את האפשרות לקורא להרגיש את כל הלך-נפשו של המשורר. אחרי אשר חזק המתרגם את ה,פרינציפלים שלו, בהעלותו גרה פעם ופעמים, הוא נזכר, כי איזו סכנה צפויה לו מ,הני כלבין דחציטין—המבקרים ימ"ש, שמה יבואו אלה לעצו אחריה, כי כל מסומי המלים בפתיחה זו לא באו אלא להצדיק את הדבר שהתיר המשורר שלנו לעצמו לעשות לשירת הקדמונים כאדם העושה בתוך שלו, ובקקר להפטר מהמקומות הבלתי-מובנים (וכלום באמת צורך למשורר מחנך לדעת את השפה שווא מתרגם ממנה?), ומי יודע, אולי יאמרו עליו: שבמחילת-כבודו לא הבין את המקור כלל? ועל-כן הוא סותם את פי הסרדנים האלה למפרע ומבטל אותם בלעג-בזו בשם, מדקדקים או, פילולוגים" וכוחבו, ול,מדקדק, המבקש בדקדוק-עניות של הפילולוגיה את ראש הררי החכמה, אני אומר, כי קשה יותר הרבה למצוא את המלה השירית הנכונה, מאשר את המלה המתאמת במובן פילולוגי... ואני מוסר מודעה במני המדקדק הזה, כי טרחתי הרבה יותר לגרש את המלה הנכונה בעיניו, מאשר לבקש אותה. והוא מציע לפני המבקר לקרא בתחלה את תרגום כל שיר ו,לתת לו להטמיע על עצמו—ואחרי-כך עליו לקרא את המקור, ואז יזכה, כי יש בתרגום בתרגו של המקור, ועל-כל-פנים יש בו כדי לסייע להבנת (התמישה הפנימית בלע"ז) פונות המקור. רואים אנו, כי הסוד מפני ה,מדקדק עשה רשם על המתרגם שלנו, עד אשר בסוף פתיחתו הואיל להסתפק במועט.

אולי היה הסוד הזה הגורם לדבר, כי התחיל המתרגם את הקבץ (אחרי מסרו לנו תרגום שני שירים מסיר רזיאל) ב,שיר" אנא בכח גדלת ימינך, שרואה בו המחבר איזה, לחש" כנגד המזיקים, והרי נמצא בו בפרוש, קרע שטן. המתרגם מסר את התפלה הזאת, הכוללת שבע שורות בנות שש תבות, כנגד שם המפרש של מ"ב (הוא לא ידע זאת, ולעצמ זאת כתב כדבריהם האלה על החקוי המאחר: אנא בכח גדלת ימינך תלחט צרים, ברדאי מפני שמצא בראשו, כי הוא מכוון נגד השם של מ"ב אותיות), בבתים משנים בעלי שלש שורות

כדבש" (נתאלף לו בין אגוסטינוס קדוש-
הנוצרים ובין האר"י). כל אלה הן תפנות,
שטרס בהן המתרגם באפן מִשְׁנָה את דברי
המקור עד כי נחזכו השירים לפלגות. ועל
השגיאות בפרושי מלים בודדות, שגם הן
גטות מאד ומטרסות את המובן, איני רוצה
לדבר כאן. — אבל לא רק בשירים הארמיים,
גם בשירים ובחפלות בשפה העברית טעד
המתרגם טעיות גטות מאד.

הקבץ הזה, שיש בו כעשרה שירי-קבלה
ומספר פסים של סתם תפלות וזוויים
טרזואיים מתגורעים ביותר, מעיד, כי למאסף
לא היתה שום השגה מסמרות השירה של
הקבלה, וכן גם מסמרות השירה הדתית, וכן
גם משפטיו על "המשוררים" השונים
טעוררים צחוק. אין פלא אמר, כי הכניס
אל שירת הקבלה קטע מ"שירים תהלה"
(ולא מן כתבי-הקבלה של הרמח"ל), שיר
של אפרים לוצ'טו, שהיה בדאי מקבל
גדול, ואפילו של שד"ל, השונג הגדול
של תורת-הנסתר, קטעים מארבע כוטרות"
(זו הוא בדאי שירה וקבלה כאחת), וגם—
מהשירים הדתיים של הקראים. והשאלה
הגדולה במקומה עומדת: האספה תמבילה
של תרובתו הזאת למה היא באה, ומדוע
היא נקראה בשקר בשם "שירת-הקבלה"
לאהן את העינים, ולמי נועדה? הדברים
המתרגמים הם זבורית, התרגום אפילו
במקומות הסובים ביותר אינו מתרומם על
כתיבת תמיד בית-ספר בינוני, מהמשוררים
המקבלים—כרבי שלום אלשבי-החיפני,
ומכותבי התפלות של המקבלים—כמו רבי
נפתלי הכהן, שבה המאסף להביא אפילו
דבר אורי. כנראה, די לאדם שכא מן המורה
לשום על ראשו זר-משוררים ולתרים את
הדגל שכתוב עליו השם הנפלא "קבלה", ולו
גם לשוא, למען מצא מוציאים-לאור, והם
מאמינים עוד בהשפעתם על הקראים
אחיות-עינים זו מזכירה את אגדת אנדרסן
על המלך הערם, אשר אחז את עיניו כל
העם. אבל כמה עלובה אמה זו, שלא
נמצאו בה מוציאים-לאור לכמה דברים
חשובים, הגנחיים בקרן זויה, ולכל סמרטוט
שבסמרטוטים נמצא גואל החוקע ומרע
עליו בשופך גדול, בכל המכשירים של
הריקלמה, כי לא בא כבלם הזהו

י. ג. ש.

כדי לחוק את ההשפעה, שנה את הכן
השיר, והעלה בידו פספוס גמור. אחרי
התרגום המסאר הזה באו תרגומי כל מיני
תפנות, שאין להן שום יחס לשירה ולא
לקבלה. גם השיר "ידיד נפש אב הרמס"
זכה לתרגום, שאינו מעלה ואינו מוריד,
אבל אין בו אפילו שמינית שבשמינית של
שירה. (אודה ולא אבוש, כי נסיתיו לקרא
פעמים רבות ולא קבלתי כל השפעה).
אלת הנתרת של האנטולוגיה הזאת הם
תרגומי "תקוני-שבת" של האר"י. למקרא
התרגומים האלה אנו מבינים תכף, מה ראה
המתרגם הנכבד שלנו לבוא בפתחתו בהשבעה
על המדקדקים. איני יודע, אם הוא מצלל
מלאכה-שרת, אבל ארמית בדאי אינו מבין
ואת ארמית המשנה של מקבלי צפת על
אחת כמה וכמה! ובכל-זאת, אין אפשר
לעבור בשתיקה על שלשת התקונים של
האר"י, הלא הם כמעט שירי-הקבלה
היחידים בכל הקבץ הנקדש לשירת-
הקבלה? בגבורה הבאה לאחר יארוש התגמל
המתרגם עליהם והפך אותם לזמירות
שנורים, או חולים שנמלטו מבית-המשגעים,
על-ידידה שהשמיט את החלקים, שידע בהם
כי אינו מבין אותם, והשמדל לתרגם באפן
"מדיק" את המקומות המובנים, ומכיון
טטעה להשב, כי הוא מבין חלקים ידועים
ולא הזדרו להשמיטם, העלה בידו, כפתור
וטרח". אלו באנו מה לעמוד על כל סגלות
התרגום של שלשת השירים האלה, לא היינו
מסמיקים, אבל די להביא דוגמאות אחדות.
את הטרזו: קרבו שושבינין, עבדו תקונין,
לאנשא זינק ונונין עם רחשין" (קרבו
השושבינים, עשו תקונים להרבות מינים
זינות שונים ודגים עם עופות) הוא
מתרגם: קרבו השושבינים והתבוננו להציא
את כלי הנשק נגד גודדי-הרמסים והתנינים".
ברם עתיק זימן יתא בטיש בטישין" הוא
מתרגם: כי באמת, הוא (ברב צניעותו
דלג על הנרשא) מצוץ מאד". אסדר
לדומא מנרתא דתימא ושלחן עם-נחמא
בצמונא ארשין" הוא מתרגם: לצד דרום
שלחני, המנורה החבויה, לצד צפון
תעמוד מטה" (ארשין=ציאוו). והו
תצדי הקלא בדבור ובקלא ומללו מלה
במתיקא כדובשא" תרגם: שממו בקול
פרחי השדה ותנו ריח מליים המתוקנת

