

דתו של אברהם קרדוזו: על ספרו של נסים יושע 'אנוס בחבלי משיח: תיאולוגיה פילוסופיה ומשיחיות בהגותו של אברהם מיכאל קרדוזו', הוצאת יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו

מאת יהודה ליבס

אני שמח מאוד על הזדמנות זו להיזכר ולחזור אל נסים יושע זכרונו לברכה ואל מחקרי אברהם מיכאל קרדוזו שלו, שהחלו בעבודת MA שכתב בהדרכתי על דרוש בוקר דאברהם של קרדוזו. משם עבר הוא, בעבודת הדוקטוראט שלו ומעבר לה, לחיבור אחר, ספר בית אלהים ושער השמים לר' אברהם כהן דה הירירה, שיושע תרגמו מספרדית והוסיף מבוא והערות, ואחר כך חזר למונוגרפיה שלפנינו על קרדוזו. לפרוייקטים הללו מצע משותף: גם קרדוזו וגם הירירה שייכים לקבלה יהודית רנסאנסית, הבקיאיה ברנסאס הנוצרי ומתכתבת אתו בגלוי ובמפורש, ואפיון זה יעמוד גם כנקודת מוצא לבחינת השאלה, נושא הרצאתי זו, בדבר דתו של קרדוזו. לשאלה זו נדרש יושע בספרו, תוך כדי ויכוח עם חוקרים אחרים, ואף אני מבקש, בדברים הבאים, להצטרף לחגיגה ולוויכוח המעניין.

רוח הרנסאנס אכן ניכרת בדמותו הססגונית של קרדוזו, אשר משלב מחקר פילוסופי תיאולוגי מופשט ביותר, המסתמך על ידע רחב בדתות ותרבויות ומשוה ביניהן, עם השגות מיסטיות מפי 'מגידים' שמיימיים, ואף עם טקסים מאגיים, ופעילות בחבורות סודיות. יש מקום לטענה שבכך קרדוזו מתקרב אף לנצרות, שהרי אלה מאפיינים בולטים של חכמי הרנסאנס הנוצריים, שבקרוב גדל ונתחנך קארדוזו, ואלה המשיכו ואפיינו גם את כתיבתו רבת הכמות, שכתב אחרי חזרתו ליהדות.

אכן בשאלת זיקתו של קרדוזו אל הנצרות נשמעו דעות שונות, ורבים אף האשימוהו באמונות נוצריות. האשמה זו נשמעה כבר בחיי קרדוזו, בפי יום טוב רומאן, ר' אליהו הכהן ור' יעקב ששפורטש, ונמשכה גם בדורות שלאחריו, בפי ר' יעקב עמדין, ובפי היסטוריונים ככהנא, רוזנס, קסטיין וגרץ, שיושע מסכם את

דבריהם כאן (בעמ' 97). בין השאר האשימו את קרדוזו באמונה בשילוש כעין השילוש הנוצרי, ובהתעמקות בפרצופי האב והבן באלהות, וכן באמונה בהתגשמות האל במשיח, בפירוש משיחי של פרקי עבד ה' כרגיל בנצרות, ואף באנטינומיניזם ובעידוד שומעיו להמרת דת. האשמות אלה אינן נכוחות. אדרבא, קרדוזו היה לוחם תקיף כנגד אמונת האינקרנציה, ולא היסס להתקיף בשאלה זו גם את נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי. הוא גם נלחם בגבורה בעד קיום המצוות ונגד המרת דת, ולא הוציא מכלל זה אלא את שבתי צבי בלבד.

באשר לדברי קרדוזו על השילוש, אלה אינם חורגים מניסוחי הזוהר, שעליהם עמדתי במאמר 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר' (<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/hashpaot.doc>). גם דבריו המעניינים של קרדוזו על בחינת הבן שבאלהות שייכים לרצף של רעיונות אלה בקבלה היהודית, כפי שהעמידם שם משה אידל בספרו האנגלי הגדול על 'בן' (עמ' 460-467), וכך גם דבריו על המשיח, ופירושו לפרקי עבד ה'. נמצא שאמונותיו של קרדוזו הן יהודיות ולא נוצריות, אף שעיסוקו בהן איננו מתכחש לחינוכו הנוצרי, ודבריו בעניינים אלה רצופים משא ומתן עם חכמי הנוצרים למחלקותיהם, לעתים קרובות גם עם הפניות מדויקות. יש לכך אומנם השפעה על ניסוחיו שלו, אך אלה נשארים בכל זאת במחנה היהודי.

זאת אכן דעתו של יושע, שמביא בספר שלפנינו בפרטות את דברי אבי אלקיים, העורך המדעי של הספר ומארגנה של פגישה זו, במאמרו 'המשיח הנפקד' (דעת 38). לדעת אלקיים, שעליה חוזר הוא גם בהקדמתו לספרו של יושע שלפנינו, יש לראות בקרדוזו יהודי-נוצרי משיחי הקשור עם ישו ביחסי אהבה-שנאה. על כך חולק יושע, והוא רואה בקרדוזו יהודי שלם.

מבחינה מסוימת אפשר להצדיק את דברי יושע, וזאת לא רק באשר לתוכן הדעות שמביע קרדוזו, שכאמור אינן חורגות מן המחשבה היהודית, אלא אף עוד יותר מכך מצד תודעתו העצמית כבן אנוסים שחירף נפשו ועבר ליהדות ושונא את הנצרות ומבליט את ההבדלים בינו לבין הנוצרים.

אך מבחינה אחרת, מצד הסגנון, בכל זאת יש טעם נוצרי לדברי קרדוזו, והוא שעורר את חשד היהודים בעלי הפלוגתא שלו. 'השיח', הדיסקורס שאליו

הוא משתייך, הוא נוצרי יותר מאשר יהודי (אני משתמש במילה 'שיח' בניגוד ל'שיחה', בהתאם להבחנה שטבע חברי זלי גורביץ'). אני איש מדעי הרוח, ומעדיף מאוד שיחה על פני שיח, אך בשאלת ההגדרה הדתית יש גם צד סוציולוגי שאין להתעלם ממנו.

ב'שיח' זה כוונתי לחשיבות העצומה שקרדוזו מייחס לעצם מציאת הגדרה תיאולוגית מדויקת ולניסוח קונצפטואלי של בחינת האלהות שיש להאמין בה, גם אם אין למצוא דופי מבחינה יהודית-קבלית לתוכן המנוסח: אלהי ישראל כסיבה שנייה (מלובשת בתפארת). כה חשוב הדבר בעיני קרדוזו עד שבעיניו כל היהודים שאינם גורסים כמוהו בשאלה זו הם 'עובדי עבודה זרה בטהרה', וכאלה הם בעיניו כל העם, זה אלף שנה, עד ימות המשיח, ימיו שלו.

דרך הסתכלות כזו אופיינית לא ליהדות אלא דווקא לנצרות, שבמאות הראשונות ערכו ראשיה ויכוחים מרים על ניסוחים מדויקים של 'אני מאמין' (credo), כגון על מהות השילוש האלהי וטבעיו של פרצוף הבן, ויכוחים שהגיעו עד כדי מלחמות דמים ופילוגים בכנסייה. תופעה זו חזרה ונעורה בדורות שלפני קרדוזו, עם הרפורמציה ומלחמות הדת, ובויכוחים כאלה השתתף גם קרדוזו לפני חזרתו ליהדות, אשר נגרמה דווקא עקב אותם ויכוחים, כי בהם הוברר לו שהצדק התיאולוגי הוא עם היהדות, כפי שהוא מתאר בכמה מקומות בכתביו.¹

אך ביהדות גופא, לעומת זאת, אף שגם בה מצוי עיסוק בטבע האלהי (כך בוודאי בקבלה), ואף היו שניסחו בה עיקרי אמונה, חשיבותם הדתית ותוקפם האונטולוגי של אלה חלשים הרבה יותר, ולא גרמו לפילוגים (על מידת התוקף האונטולוגי של המיתוס היהודי, המשתנה בקורפוסים שונים ובסוגות ספרותיות שונות, כתבתי במאמרי 'De Natura Dei' - על המיתוס היהודי וגלגולו, הנדפס בספרי עלילות אלהים, וניתן לקריאה גם בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/naturadei.doc>).

דומה שדווקא בכך עורר עליו קרדוזו את ההתנגדות. כך הראיתי במאמרי 'היסוד האידיאולוגי בפולמוס חיון' (הנדפס בספרי סוד האמונה

¹ ראה למשל 'דרוש זה אלי ואנוהו', בתוך גרשם שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ד, עמ' 349.

השבתאית). הפולמוס של חכמי ישראל עם נחמיה חיון לא נבע מאמונתו של זה בשבתי צבי, אלא בעיקר מהכרזתו שעניינו הוא להגיד 'מהות האלהות', כהגדרתו, אשר שונה מן האמונה המקובלת בישראל. חיון היה תלמידו המובהק של קרדוזו, שממנו למד את 'השיח' הנ"ל, אף שהוא מבליט דווקא את ויכוחי המרים עם מורו זה על גופי תורה, כלומר על התכנים התיאולוגיים שבהם חולק הוא על קרדוזו.

בעמדה דומה, המדגישה את ה'איך' על חשבון ה'מה', נוקט אני גם באשר לוויכוח נוסף שמנהל כאן יושע בעניין דתו של קרדוזו. גרשם שלום הגדיר את אמונת קרדוזו כ'גנוזיס הפוכה', ויושע המקדיש לטענה זו פרק מספרו (פרק ז), מתנגד בתוקף להגדרה זו. הגנוסטיקאים היו כתות בנצרות הקדומה שמצאו ניגוד בין האל העליון הטראנסצנדנטי לבין בורא העולם (דמיורגוס), שאותו זיהו עם אלהי ישראל, והתייחסו אליו באיבה הדומה לאיבתם לעמו, ישראל. שלום מצא דמיון בין עמדתם זו לבין אמונת קרדוזו, שטען בתוקף רב שאלהי ישראל, בורא העולם, איננו האל העליון, הסיבה הראשנה, אלא סיבה שנייה. אך הגנוזיס של קרדוזו, לטענת שלום, הפוכה היא, שהרי דווקא לסיבה שנייה זו מתייחס הוא בהערצה, ומוצא בה את האל שאותו לבדו ראוי לעבוד.

בוויכוח עם עמדה זו של שלום טוען יושע שהשקפתו של קרדוזו אינה גנוסטית אלא נאו-פלטונית, כי אצל קרדוזו אין ניגוד או אנטגוניזם בין הסיבה הראשונה לשנייה, אלא רצף הרמוני של אצילות. גם כאן, לדעתי, הצדק עם יושע רק בבחינת השיחה ולא בבחינת השיח. אך בתחום הדתי, שלא כמו במישור הפילוסופי התיאורטי, היחס הנפשי ודרך הביטוי, ה'איך', חשובים לא פחות מן ההגדרות התיאולוגיות.

אכן, כדברי יושע, לפי התיאולוגיה הקרדוזיאנית הסיבה הראשונה והשנייה מצויות על רצף אונטולוגי אחד, ממש כמו שנמצא אצל הפילוסופים הנאו-פלטוניקאים (ובראשם פלוטינוס שאף כתב לכן ספר כנגד הגנוסטיקאים). כך הוא גם אצל המקובלים, כגון ר' יוסף ג'יקטיליה, שבהקדמת ספרו שערי אורה מסביר איך שם הויה (ספירת תפארת), נמוך משם אהיה (כתר), אף שדווקא שם הויה הוא אלהי הדת, כי תפארת היא גוף האילן וכתר שורש האילן.

וכך גם בספרות האידרות הזוהרית: אלהי הדת העיקרי הוא פרצוף זעיר אנפין, הנמוך במעלה מאריך אנפין. אך אריך אנפין אינו משפיע לעולמנו אלא באמצעות זעיר אנפין, וממנו מקבל הזעיר את כוחו ואת אורו בימים כתיקונם ובעת רצון.

זאת ועוד. כמו אצל קרדוזו, הקובע שהסיבה הראשונה היא אלהי הפילוסופים הנוכריים, גם לפי הזוהר הבחינה העליונה המכונה 'אין' ידועה ומקובלת גם אצל הגויים (לפי הפסוק, 'יר' י, ז: מִי לֹא יִרְאֶה מֶלֶךְ הַגּוֹיִם כִּי לֹךְ יֵאָתֶה כִּי בְּכָל חֲכָמֵי הַגּוֹיִם וּבְכָל מַלְכוּתָם מֵאִין כָּמוֹךָ. זוהר ח"ב צה-צו). ועם כל זאת חידוש גדול חידש כאן קרדוזו, והוא בדרך עיסוקו בשאלה זו: בכך שהכריז מלחמה גלויה ומפורשת נגד עבודת הסיבה הראשונה, והגדירה כעבודה זרה. אפשר אומנם להוסיף ולטעון שהדת שקרדוזו מאמץ איננה בעצם יהדות אלא אידיאליזם משיחי שבתאי. שהרי קרדוזו אינו דומה לשום יהודי אחר, לא בתיאולוגיה החדשנית שהוא מפתח בכתביו, ולא בחלומותיו ובטקסים ובריטואלים המשונים שתיאוריהם המפורטים מפוזרים גם בכתביו הרבים וגם בספר העוין לו, ספר מריבת קדש לר' אליהו הכהן.

אך גם בכך אין כדי להפקיע את קרדוזו מן יהדותו. הרי המשיחיות איננה עניין זר לדת ישראל, אלא אחד מעיקריה. אומנם בעת מימוש המשיחיות מתחדשת הדת ומשתנה לעומת מצבה הקודם, אך חידוש זה הוא הגשמת העיקר המשיחי, ואיך תתכחש הדת להגשמת אחד מעיקריה. דבר זה נכון גם במקרה שאופי החידוש אינו צפוי ומתואר מראש בכתבים עתיקים, שהרי גם זה הוא מטבע החידוש המשיחי, וכמו שפסק הרמב"ם בתיאור ימות המשיח בסוף ספרו משנה תורה, בניסוח שהיה אהוב על השבתאים: 'וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו'. גם החידוש הקרדוזיאני נכלל אפוא ביהדות, מאחר שכולו מלא בתודעת העידן המשיחי המתממש.

ובאשר לשבתאותו של קרדוזו, כלומר אמונתו בשבתי צבי, זו כולה אינה אלא פועל יוצא של האמונה המשיחית, שהרי בשנת תכ"ו האמונה בשבתי צבי כמשיח היתה הדעה הכללית בישראל. קרדוזו החזיק אומנם באמונה בשבתי גם אחרי המרתו של זה לדת האסלאם, כאשר המוני בית ישראל כבר סרו מעליו,

אך גם בכך כיידוע איננו שונה מחכמים רבים אחרים בני דורו, שהמשיכו להאמין בשבתי, אם בסתר ואם בגלוי.

בעיון נוסף אף מתברר שיחסו של קרדוזו אל ש"ץ איננו אמונה פשוטה. האמונה בשבתי, שבו קרדוזו לא פגש מעולם, אף לא היתה אצלו עיקר, אלא טפלה לאמונתו בעצמו ובמשיחיותו שלו. שכן, גם אם לפעמים התכחש הוא לכך והתלבט בשאלה זו, קרדוזו ראה עצמו כמשיח בן אפרים, כפי שמוסיף ומברר זאת יושע בפרק המוקדש לכך בספר שלפנינו (פרק יג). יתר על כן. מעמדו שלו חשוב היה בעיני קרדוזו יותר ממשיחיותו של שבתי. כאן ימצא ההסבר לכך שבאיגרתו לחכמי איזמיר, שעניינה הרשמי הסבר להמרתו של שבתי, חלק גדול מוקדש דווקא לדמותו שלו עצמו, וגם בשאר כתביו המרובים הדיונים התיאולוגיים רצופים תיאורים אוטוביוגרפיים. אף את התאסלמותו של שבתי צבי מנמק קרדוזו לפי השוואה לתולדותיו הוא: כפי שהוא, משיח בן אפרים, היה אנוס נוצרי, כך על משיח בן דוד, הוא שבתי, להיות אנוס מוסלמי. בכך יתקנו שני המשיחים את האמונות הרעות של שתי דתות אלה, שמייסדיהם, ישו ומחמד, מייצגים לדעתו את המשיחים שמצד סטרא אחרא.

שילוב היסודות האוטוביוגרפיים בדרושים התיאולוגיים של קרדוזו הוא עניין מהותי, שכן הביוגרפיה הרוחנית שלו היא חלק חשוב של משיחיותו. זאת מאחר שלדעתו עיקר עניינו של המשיח הוא לגלות את סוד האלהות. במידת-מה נכון הדבר גם לגבי משיח בן דוד, הוא שבתי צבי, אך ביתר שאת כך הוא לגבי משיח בן אפרים, שמשימתו היא להסביר גם למשיח בן דוד בעצמו את מה שעדיין לא ברור לו (לבן דוד) לחלוטין. תפקיד זה, אף שאיננו מפורסם כל כך בין תפקידי המשיח המסורתיים, בכל זאת איננו חדש ממש. כך מנסח גם ר' חיים ויטאל את יחסיו עם האר"י, שהיה לדעתו משיח בן יוסף, שבא לעולם ללמד אותנו, את הרח"ו, שהוא בבחינת משיח בן דוד (כך הראיתי במאמרי 'תרין אורזילין דאיילתא')².

² בתוך: רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), ירושלים תשנ"ב. עמ' 113-169.

ואכן בתחום זה, תחום ההכרה והחידוש התיאולוגי, קרדוזו, לפחות בעיני עצמו, עדיף על שבת. יחסו של ש"ץ לאלהי אמונתו היה פרסונאלי ובלתי קומוניקטיבי (על כך הרחבתי במאמר 'יחסו של שבת צבי להמרת דתו', שבספרי סוד האמונה השבתאית), ואלו קרדוזו מכביר במלים ומדייק ומדייק. ואכן כאשר לא הספיקו דברי שבת להניח את דעתו של קרדוזו, הורה זה היתר לעצמו, כנראה בתוקף תפקידו הנ"ל כמשיח בן אפרים, וכתב בעצמו את הספר על סוד האמונה ('רזא דמהימנותא') שיוחס על ידו לשבת צבי. כך הראיתי במאמר 'מיכאל קרדוזו - מחברו של ספר "רזא דמהימנותא" המיוחס לשבת צבי, והטעות בייחוסה של "אגרת מגן אברהם" לקרדוזו', שנדפס גם הוא בספרי סוד האמונה השבתאית, ואת דעתי זו מאמץ במלואה גם יושע בספר שלפנינו.

עם כל זאת, לא קל לעמוד בדיוק על עיקר דתו של קרדוזו. זאת עולה מתיאורים מפורטים בחיבוריו הרבים והמגוונים, שמספרם מתקרב למאה, ורובם הגדול נמצא עדיין בכתבי יד ובחלקם גם לא נחקרו. אף אין לבקש אחידות בכל אלה שנכתבו בתקופות שונות של חייו הארוכים והסוערים, שבמהלכם שינה קרדוזו לא אחת את דעתו. המבוכה מוסיפה וגדלה עוד, אם נצרף לתמונה גם את דמותו של קרדוזו כפי שהיא משתקפת בעיני אחרים, ובמיוחד כפי שהתקבלה בשירי הדונמה. כי הערצתם העצומה של כת מומרים זו אל קרדוזו, מתיישבת בקושי רב עם סלידתו הקשה מרעיון ההמרה של מאמינים, פרט למשיח עצמו (את ההמרה הגדולה של אנשי הכת ייחס קרדוזו להשפעת 'מגיד' שקרן, רוח שקר הנקראת עוגיאל).

הניסיון דלעיל לתאר את דתו של קרדוזו הוא אפוא כללי וזמני. דמותו המופלאה של קרדוזו דורשת עוד מחקר, נוסף על ספרו זה של יושע, שגם אחרי מותו מוגשת לו תודה על תרומתו, ואף על כך ששב והעלה נושא מרתק זה אל מרכז תודעתנו.