

השבתאות וגבולות הדת

מאת יהודה ליבס

מחקרי השבתאות הם בעיני פסגת פועלו של גרשם שלום. כאן עלה בידי החוקר הגדול להאיר את הדת היהודית באופן בהיר ומעניין במיוחד, כשהוא מפנה אליה את הזרקור מתוך נקודת הגבול שלה, מן הנקודה שבה הדת כמעט ופוצצה את עצמה מתוך מלאותה שלה, מתוך המסורת המיסטית שבה שמיצתה את עצמה, ואף מרוב אמונה. שלום אף שילב כאן, יותר מאשר בכל פרק אחר של תורת המיסטורין היהודית, בין נשמת הדברים לבין גופם, בין חדירה לכבשוני סוד האמונה השבתאית, לבין תיאור היסטורי מרתק, שבו גלל את התגלותה והתפתחותה של אמונה זו והפיכתה לפרק בתולדות עם ישראל.

שלום פתח את המחקר ולא סגרו. לזכותו של שלום אפשר גם לזקוף את מחקר השבתאות המסועף בימינו, שהכרך הנוכחי יעיד עליו עדות נאמנה. אני בטוח שלו היה שלום בחיים היה מתברך במחקר החדש, גם כשהוא כולל ויכוחים עם מייסדו; כי בשנים האחרונות התפרסמו כמה מחקרים על השבתאות ועל רקעה במיסטיקה היהודית, שמחדשים ומעמיקים באופן משמעותי את הבנת נושאים אלה. המאמר הנוכחי מתבסס אכן לא רק על מחקרי שלום, אלא גם על מחקרים מצוינים של חברי, שיש לי הזכות לעבוד עמם בשיתוף פעולה.

שבתי של ר' יוסף אשכנזי והמשיח של הרמב"ם

נקודת המוצא של המאמר תהיה טקסט קבלי מסוף המאה השלוש-עשרה, קטע מפירוש ספר-יצירה לר' יוסף בן שלום אשכנזי הארוך, הוא הפירוש שנדפס ברוב דפוסים ספר-יצירה תחת שמו של הרמב"ד, מאחר שיוחס לו בטעות.¹ אודות קטע זה התפרסמו לאחרונה מחקריהם של שני חוקרים מעולים בתחום בדור שאחרי שלום - משה אידל וחביבה פדיה. אידל עסק בו במאמרו 'שבתי הכוכב ושבתי צבי: גישה חדשה לשבתאות',² והראה עד כמה מכרעת היתה השפעתו של הקטע הזה על עיצוב תודעתו העצמית של שבתי צבי, בנוסף למה שהיה ידוע כבר קודם לכן, שהשבתאים הרבו להסתמך על קטע זה וששבתי צבי הכיר אותו, אם לא ממקורו אז מהעתקתו בספר הפליאה שבעיני השבתאים היתה היא המקור לראב"ד.³ דבריו של אידל מכוונים בעיקר כלפי היסוד האסטרולוגי שבקטע,⁴ והוא מראה שיסוד זה, הסטורניניות, מילא תפקיד חשוב בעיצוב תודעתם העצמית של אנשי רוח מרכזיים

¹ ראה: גרשם שלום, 'המחבר האמתי של פירוש ספר יצירה המיוחס לראב"ד וספריו', *קריית ספר* ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 286-302.

² בתוך: *מדעי היהדות* 37 (תשנ"ז), עמ' 161-184.

³ ראה: אידל, שם, עמ' 176-177. וראה להלן הערות 70, 71.

⁴ אפשר שאידל אף מפרז קצת על המידה בהדגשת יסוד זה. כך בפירושו לדברי נתן העזתי באיגרתו המפורסמת לר' רפאל יוסף, ראש יהודי מצרים, מימי ראשית התנועה. אידל סובר שם (בעמ' 178) שדברי נתן על 'שבתי המלך' - 'ובשנה השביעית שבת שהוא שבתאי המלך' - מכוונים לא לשבתי צבי אלא לכוכב. אך אינני מקבל זאת. אידל מסתמך על כך שבמשפט הבא נרמז שבתי צבי בלשון 'הרב הנזכר', אך לדעתי אין מכאן ראיה שאין הכוונה אליו גם בלשון 'שבתי המלך'. לשון זו מתבקשת כאשר דורשים את שמו מלשון שבת. לדעתי אי אפשר לקרא לכוכב שבתי סתם 'שבתי המלך', אף שבהקשר אסטרונומי מובהק כוכבי הלכת מתוארים לעתים כמלכים. באיגרת שלפנינו, שבשום מקום אחר אינה נוגעת בעניינים אסטרונומיים, ושכפסקה הקודמת לזו מתואר בה שבתי צבי כמי ששולט על כל המלכים, לא יכול היה הכותב לחשוב שהקורא לא יזהה את "שבתי המלך" עם שבתי צבי. ר' יעקב ששפורטש, שפרסם איגרת זו עם הערותיו העוינות, אומנם מזהה את 'שבתי המלך' עם הכוכב, אך לדעתי אין הצדק עמו, מה גם שזיהוי זה מתאים למטרתו העוינת. לעומתו, בנוסח אחר של האיגרת במקום 'שבתי המלך' מדובר על 'שמו של הגואל שבתי', כלומר שבתי צבי. ראה: יעקב ששפורטש, *ספר ציצת נובל צבי*, מהדורת ישעיהו תשבי, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ד, עמ' 11.

בדורותיו של שבתי צבי ביהדות ומחוצה לה. פדיה עסקה בקטע זה במאמרה 'שבת שבתי ומיעוט הירח - החיבור הקדוש: אות ותמונה'.⁵ היא עסקה בו כשהוא לעצמו, בלי זיקה לשימוש שעשו בו בתקופה השבתאית, וניתחה את אופיו הדתי ואת המיתוס המשיחי העולה ממנו. במאמר הנוכחי אתבסס על שני אלה, ואבקש לצעוד צעד נוסף שבמסגרתו אשאל את שאלתו של שלום בדבר החיבור שבין ההיסטורי לבין המיסטי. ברצוני לברר מה קורה למיתוס המשיחי המובע בקטע זה כאשר הוא משמש בפועל יסוד בתודעתו של משיח היסטורי כשבתי צבי, ובאיזה מידה גם אז יכול עדיין להתקיים מיתוס כזה בתוך גבולות הדת הנורמטיבית.

וכך כותב ר' יוסף:

המליך אות בי"ת בחיים וקשר לו כתר וצר בו שבתי בעולם ויום ראשון בשנה ועין ימין בנפש [עד כאן לשון הטקסט המתפרש].⁶ ר"ל [= רוצה לומר] שהעלה את הבי"ת להיות ראש בכח כ"ע [= כתר עליון], ושם בו כח החכמה וצר בו כוכב שבתי אשר מתחת לשם אבגית"ק,⁷ והוא הוא אשר מסר חכמה לשבתי. אע"פ ששבתי הוא כוכב [צריך אולי להוסיף: הממונה] על חרבן בסוד השמטות, יש בו כח החכמה. וטעם להיותו ממונה על חרבן לפי שאינו חפץ בענין מענייני הגוף לפיכך מחריבין ואינו משגיח בהן ולא בקישוטן אלא על השכלים הפשוטים ועל השגת השם ית' ועל השגת השבעות,⁸

⁵ בתוך: *המיתוס ביהדות*, בעריכת חביבה פדיה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב תשנ"ו (= *אשל באר שבע ד*), עמ' 143-191, ובעיקר בעמ' 150-156.

⁶ *ספר יצירה* פרק ד משנה ה. 'עולם' הוא המרחב, 'שנה' היא הזמן ו'נפש' היא גוף האדם.

⁷ זה הראשון מבין שבעת הצירופים של שם הקודש בן מ"ב אותיות (על יסוד שם זה נתייסדו כמה פיוטים, שהמפורסם בהם הוא 'אנא בכח', שמ"ב אותיות השם רמוזות בו בראשי התיבות). כל אחד מצירופים אלה ממונה על אחד מכוכבי הלכת.

⁸ כך לפי כתב היד (להלן, הערה 33). ובנדפס: 'השביעיות'. אומנם פרק זה של *ספר יצירה* עוסק כולו ב'שביעיות' (אם כי בלי הזכרת המלה 'שביעיות'), ונוסח זה מתאים גם

וממנו כח המגיע⁹ לשדים המבטלים אברי האדם, כמו הנכפים ובעלי הפלוג¹⁰ הקטן והגדול¹¹ וחסרי הדעת. וא"ת [= ואם תאמר]: אם הוא¹² ממונה על החכמה אם כן איך יצאו ממנו חסרי הדעת? ביאור: חסרי הדעת בעניני העולם הזה, אומנם נוסף בהם כח נבואי, כמו שארז"ל [= שאמרו רבותינו זכרונם לברכה]: 'מיום שחרב בית המקדש ניתנה נבואה לשוטים ולתינוק ולתינוקת', ועיין במסכת בבא בתרא.¹³ וזהו סוד היותו ממונה על החלאים והמות ובית הסוהר והדלות והקלון והחרפה מזה העולם, ועל כל עיכוב. ולהיות בו החכמה הוא ממונה¹⁴ על הדינים ועל הבניינים בהצטרפו עם שם הוי"ה המורה על חידוש השמטות. ולהיותו נסתר מורה על כל דבר נסתר כמו הקרקעות והמטמונות. ולהיותו בשביעי אחרית כל הכוכבים מורה על אחרית כל דבר ועל הזקנים. ולהיותו ממונה על החכמות והדעות ממונה על היהודים ולפיכך הם בצרה בזה העולם, וממונה על העבדים¹⁵ בארצות הכושים. ולהיותו בשמטה מבטל כל העסקים

ל'סוד השמטות' שמקודם קשר בו את שבת. אבל בהקשר המידי, המדבר על השגת השם ועל השדים, 'השבעות' מתאים יותר.

⁹ כן בכתב היד, שם. ובנדפס: 'המניע'.

¹⁰ = כן בכתב היד. ובנדפס: 'הפליגה'. פירוש המלה היא שיתוק, ומקורה כנראה במלמוז *הבבלי*, פסחים קיא ע"ב: 'רוח פלגא', ופירש רש"י 'פלשדין בלע"ז'. רש"י כיוון כנראה למלה הצרפתית העתיקה palaisin, שמשמעה שיתוק (ומקורה ביוונית: paralysis), השערה זו לגבי כוונתו של רש"י צוינה בשולי דף הגמרא במהדורת שטיינזלץ. ואולי מקור המלה שבטקסט (ו/או בתלמוד) במלה היוונית (שנשאלה גם ללטינית) plegia; ואולי המלה שבטקסט נגזרה מן הערבית, שבה 'פאלג' פירושו שיתוק של חצי הגוף (hemiplegia). מקור המלה הערבית אולי במלה היוונית plegia, ואולי בשורש השמי 'פלג' שמשמעו 'חצה', אך ראה בהערה הבאה. בידיש, אגב, 'פ'אליגע' היא מחלת הנכפים (= אפילפסיה, מחלת הנפילה), שנמנתה קודם בטקסט שלפנינו.

¹¹ אולי הקטן הוא שיתוק בחצי הגוף, והגדול הוא שיתוק בגוף כולו. ראה בהערה הקודמת.

¹² בכתב היד: 'ואיך', במקום 'וא"ת אם הוא'.

¹³ *בבלי*, בבא בתרא יב ע"ב. בשינויים.

¹⁴ בכתב היד: 'הממונה' במקום 'הוא ממונה'.

¹⁵ בימי הסטורנאליה, חגו של האל סטורנוס שכוכבו שבתאי, נהגו ברומי שהאדונים משרתים את עבדיהם.

ומלאכות.¹⁶ ולהיותו מסולק מן זה העולם מורה על הדאגה ועל טינופי בני אדם במעשיהם ובבגדיהם ובדבורם, ויגיד על דבר שחור וירידה ממעלת הכבוד והגדולה, ולו¹⁷ הם המוכסים והפקידים. ויורה על ספנים והמיית הים ואבידה. ויורה על חטה ושעורה ועל אבני דומם. ויורה על עצות רעות ועל חשד, ויורה על עומק המחשבות ועל אצילות¹⁸ ועל חשך ועל שוחות וקברות מתים. ויורה על מחנות גדולות ועל מחנות אויבים ועל השלוחים ועל הספינות ועל תנורים וריחים ואשפות, ועל הרדופים במלחמה ועל האסירים ועל הגנבים¹⁹ ועל סותרי בתים ועל חכמת הכשפים, ולדעת העתידות, ועל השפלות והזול²⁰ בסחורה, ועל החרטה ועל שהוא מאמין בפיו ואינו מאמין בלבו, ועל חנף והרמאות, וחרבן, מדבר, יערים והרים, ופרידה ורעב ועינוי, ומבקשי פת לחם, ועל מיתת החולים והעבדים והשמועות הרעות והיאוש, ועל פיסחים ועל עיורים²¹ וכופרים, ועל תוחלת ממושכה ועל תנאים ועל המשכון.

אמנם היותו ממונה על המות הוא בסוד השמיטות. וידוע כי החלאים הוא השתנות המזגים, לפיכך בסודו סוד החלאים, כי הוא משנה ומחליף בדין בני חלופ²² כל העניינים הנמצאים ומחסרן, לפי שחסרון הממון וחסרון הכבוד ברשותו. ולהיות תנועתו באיחור מורה על כל עיכוב. ולהיותו עליון לז' כוכבים מורה על הדינים. ובהצטרפו בשם ההוי"ה מורה על²³ התחדשות ההויות והבניינים. ולאיחור תנועתו²⁴ מורה על כל דבר כבד בלתי מתנועע כמו הקרקעות וכל דבר שנסתר ועל כל מטמון וחפירות ובורות ושיחין

16 בכתב היד: 'ומלכות'.

17 בכתב היד: 'שבו'.

18 כל בכתב היד. ובנדפס: 'עצלות'. וקשה להכריע איזו גירסה טובה יותר.

19 בכתב היד: 'ועל אסורים ועל גנבים'.

20 כן בכתב היד. ובנדפס: 'וזול'.

21 בנדפס ובכתב היד: 'פסחים ועל עורים'.

22 כינוי זה (מקורו במשלי לא, ח) רגיל בקבלת ר' יוסף לגלגולים ולשינויים החלים על כל הנבראים.

23 מלה זו חסרה בנדפס ומצויה בכתב היד.

24 כלומר, בגלל איטיות סיבובו של הכוכב שבת.

ומערות וקברות. ולהיותו אחרית הז' כוכבים מורה על כל דבר אחרית וסוף כל דבר וזקנה. וידוע כי הבינה היא ז' ממטה ולמעלה ומקבלת מן החכמה וכ"ע [= וכתר עליון] ולפיכך הוא ממונה על החכמה ועל ישראל והבינה, יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידיעי בינה והוא גלא עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא, והוא מהעדה מלכין ומהקם מלכין.²⁵ ולהיותו מסתכל בידיעת²⁶ העליון לא ירגיש בבזיונות ובגנות ובטינופיים במעשים ובדיבור. ולהיותו מורה על כובד מורה על הבדל [אולי צ"ל: הבדיל] ועל כל דבר שחור ועל מרה שחורה ועל אבני דומם וחושך ואפלה ועלטה, ועל חותרי בתים ועל גנבים ושפלות וחרטה, ועל מי שסר לאחור מדברו ואינו מקיים,²⁷ וחרבן ומדבר ושממה ויערים והרים ופרידה ושמעות רעות. וכל זה לפי שאינו משים השגחתו רק לשכלים שלמעלה ממנו, ולפיכך הוא מורה על עמקי המחשבות והחכמות. זה הכלל: כל מלאכה שתשוב לפעמים לאחור כמו הספינות, פעם תלך ופעם תעמוד ופעם תשוב לאחור, וכן התנורים פעם יחס ופעם ישוב לאחור ויקר,²⁸ וכיוצא באלה, הוא ממונה עליהם. ולפי שהוא ממונה על ההתמדה, לפיכך כשיגיע עלייתו לא ירד עולמית, שנאמר [ישעיהו יא, ב] 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה', והוא סוד משיח ה'. ולהיות הבינה משותפת מכל שכל ואצילות ושש²⁹ קצוות לפיכך יש בו שני מיני פעולות: בעת שמתדבק בעליונים הנה חורבן למטה, ובעת שמתדבק בשש קצוות מתחדש כל טוב שבעניינים.³⁰ לפיכך כל עלייתם של ישראל³¹ אינו רק [כלומר, אלא] במצוות בהמשיך אליהם כח הבינה. ולפיכך נצחונם בלי חרב ובלי חנית

²⁵ זניאל ב, כא-כב (בשינוי סדר).

²⁶ כן לפי כתב היד. ובנדפס: 'בידיעות'.

²⁷ בכתב היד: 'מדבר ואינו מתקיים'.

²⁸ כן בכתב היד, ובנדפס: 'ויקרר'.

²⁹ בכתב היד: 'ו'.

³⁰ בכתב היד: 'הנה בעניינים נתחדש' במקום 'מתחדש כל טוב שבעניינים'. 'העניינים'

הם 'ענייני הגוף' שנזכרו בתחילת הקטע. אך אולי צריך להיות: 'בתחתונים'.

³¹ כן בכתב היד. ובנדפס: 'של ישראל'.

ובלי כלי מלחמה, כי לא בחרב ולא בחנית יושיע ה' (בינה).³² ובזמן שמסתלקים מן המצות מסתלק מהם הבינה וירדו עד תכלית הירידה. וזה סוד [ויקרא כו, ג] 'אם בחוקותי תלכו', וסוד כל התוכחות.³³

חביבה פדיה מסכמת זאת במלים אלה:

ההסכלות בידיעת העליון קשורה ראשית לכל בקישור עם הטבע היהודי - קישור המוכר לנו עוד למן העולם העתיק אם שהוא נדרש לשבח או לגנאי - בתכונתו המהותית של המשיח ושל הנביא. יחד עם זאת תנועתו של אדם כזה היא באיחור, בכובד, הוא נסתר ונעלם, תנועתו קשורה בחורבן ובמות. תנועות אלה קשורות באמת באופן מהותי בטבע המשיחי.

הטבע המשיחי הוא טבע מתמהמה, הטבע המשיחי הוא טבע עוברי במהותו. המשיח הוא בעל אופי מתעבר, הוא בתוך העולם, אך מתוך מצב מסוים של נסיגה ופניה גוברת יותר ויותר אלי מעלה. קשר חזק, דוגמת קשר חבל הטבור, הוא קשר הנביא והמשיח על ידי רוח הקודש אל מקורו העליון. זהו קשר של יניקה ממש המכתיב את אופי הצפייה בעולם הזה ואת הסירוב להיות מעורב בו. מהות המעוברת באלהי, מהות הנסוגה מן החומרי - זוהי מעלת הטבע המשיחי הנבואי, וזוהי אף מהות האופי ה'שבת'י.^{34 35}

³² לפי שמואל-א יז, מז. שם הספירה בסוגריים מצוי במקור, כרגיל בחיבור זה.

³³ 790 יצירה, הוצאת לוי אפשטיין, ירושלים תשכ"ה, נא ע"ב - נב ע"א. תיקנתי את הנוסח במקומות מסוימים (אלה צוינו בהערות, למעט שינויי כתיב זעירים) ובמקומות אחרים הערתי על שינויי גירסה, לפי כתב-יד קדום שנכתב באיטליה במאה הארבע עשרה: כ"י מוסקבה גינצבורג 521 (סימן תצלומו במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים: ס' 18338), דף 41-42. כמו כן הוספתי כמה סימני פיסוק.

³⁴ 'שבת'י מלשון 'שבת'. פדיה מקשרת בין 'שבת'י של ר' יוסף לבין יום השבת כפי שהוא מתואר בעיקר בספר התמונה. אכן בדרך כלל קושרת האסטרוולוגיה בין יום השבת לבין כוכב שבת, וקשר זה הוא גם מקור שמו של הכוכב, וגם מקור שמו של יום השבת בלשונות אירופה (כגון באנגלית: Saturday שנגזר מ-Saturnus, שהוא האל שזוהה עם כוכב שבת), אך ר' יוסף, בראשית הקטע המצוטט, ייחס את שבת דווקא ליום ראשון. וזאת בשל הגרסה של 790 יצירה

טבעו המתמהמה של המשיח מתואר גם במקורות אחרים. פדיה מבטיחה הרחבה יתרה של הדיון בכך במאמר שבהכנה,³⁶ ובינתיים אסתפק ברמז. כך באמת מצאנו כבר אצל חז"ל: 'אם יתמהמה' שבדברי הנביא ('אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר', *חבקוק ב*, ג) פורש לעתים לא כתנאי אלא כקביעה. המשיח אכן עתיד להתמהמה, ואפילו התמהמות ללא סוף וגבול, בסתירה גמורה לסוף הפסוק 'בא יבוא לא יאחר'.³⁷

טבעו זה של המשיח קשור גם לתיאורו כדמות סובלת. ראשיתו של תיאור זה יימצא אולי כבר במקרא, אם נפרש על המשיח את דברי הנביא על 'עבד ה'",³⁸ ובוודאי במקורות בתר מקראיים, ששם פירוש כזה מצוי ומפותח. כך כידוע בתיאורי סבלו של ישו בברית החדשה, ואף בתלמוד,³⁹ במדרשי הגאולה,⁴⁰ בספרות ימי הביניים,⁴¹ ובשבתאות.⁴²

שהיתה לפניו. אומנם בגרסאות אחרות גם *99 יצירה* מקשר בין שבתי לבין שבת. וראה פדיה (לעיל, הערה 5), עמ' 150.

³⁵ פדיה, שם, עמ' 153-154.

³⁶ פדיה, שם, הערה 24. שם המאמר הוא 'מנגד ועברים'.

³⁷ *בבלי, סנהדרין צז ע"ב*. על כך הרחבתי במאמרי 'De Natura Dei' - על המיתוס היהודי וגלגולו'. בתוך: *משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל*, בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך, מוסד ביאליק ואוניברסיטת תל אביב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 278. על עניין זה במחשבת הרמב"ם עמדתי שם בנספח, עמ' 295-297.

³⁸ *ישעיהו נב*, יג - נג, יב.

³⁹ *בבלי, סנהדרין צח ע"ב*.

⁴⁰ כגון בספר *זרובבל*. בתוך: *מדושי גאולה* בעריכת יהודה אבן שמואל, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ד, עמ' 72-73.

⁴¹ כגון בפירוש הרמב"ן לפרשת 'הנה ישכיל עבדי'. בתוך: *כתבי רבינו משה בן נחמן*, בעריכת חיים דוב שעוול, ח"א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, עמ' שכ"א-שכ"ו.

⁴² בכך עסק אברהם אלקיים בהוצאתו בכנס לציון מאה שנה להולדתו של גרשם שלום (הוא הכנס ששימש יסוד לכרך שבו מתפרסם מאמרנו זה).

עם זאת אבקש להוסיף הסתייגות: טבע כזה אינו מיוחס למשיח בכל הספרות היהודית. הוא אינו נמצא אף במקום הסמכותי ביותר, בהלכות המשיח שקבע הרמב"ם בחתימת ספר *משנה תורה*:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה⁴³ הראשונה, ובונה מקדש, ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה. [...] ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ויכופ כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי. ואם לא הצליח עד כה, או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה תורה עליו, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו.⁴⁴

כאן איננו מוצאים מאומה מן הטבע העוברי, המתמהמה או המתייסר. המשיח כאן רחוק מכובד, מחרטה, מחורבן ומסרוב להיות מעורב בעולם הזה. ההפך הוא הנכון: המשיח הרמב"מי הוא רב עיסוקים ופעלים, ויומרתו המשיחית מוכחת במונחים של הצלחה בעולם, הצלחה מדינית ודתית.

לפיכך מציע אני לחלק את המחשבה היהודית המשיחית לשני סוגים: מחד משיחיות פונקציונלית, ומאידך משיחיות כתכלית לעצמה. יש מקורות שעניינם בתוצאות הארציות של ביאת המשיח, ואחרים מתעניינים בעיקר בדמותו של המשיח כשהוא לעצמו. אצלם ה'משיחיות'

⁴³ נוסח רוב הדפוסים: 'לממשלה'.

⁴⁴ משה בן מימון, *משנה תורה*, ספר *שופטים*, 'הלכות מלכים ומלחמות' פרק יא. לפי נוסח מהדורת יוסף קאפח על פי כתבי יד תימן, הוצאת מכון משנת הרמב"ם, קרית אונו, כרך כג, תשנ"ו, עמ' שנ-שנג.

פירושה 'כריסטולוגיה', לא ידיעת ביצועי המשיח ותהליך הגאולה אלא הבנת מהותו ודמותו של המשיח ומה שיקרה לו עצמו בעת ביאתו (זה אכן עניינם של טקסטים מרכזיים).⁴⁵ אני מציע חלוקה זו בנוסף על חלוקתו המפורסמת של גרשם שלום, שחילק בין משיחיות ניסית ואפוקליפטית לבין משיחיות טבעית ושכלתנית, ובדברי הרמב"ם דלעיל (בצירוף הקטעים שלא צוטטו כאן, שלפיהם המשיח אינו עתיד לחולל נסים) מצא נציג מובהק לזו האחרונה.⁴⁶

אך באשר לדברי ר' יוסף, בכל זאת קשה להימנע מן השאלה, איך ייתכן משיח שממונה דווקא על חורבן ושבגללו היהודים מצויים דווקא 'בצרה בזה העולם'? האם לכך אנו מתכוונים בציפייתנו הכל כך ארוכה לביאת המשיח?! אומנם בשורות האחרונות של הקטע ריכך ר' יוסף את דבריו, ואיפשר גם 'עלייה' ו'ניצחון' באמצעות משיח זה, ניצחון שיושג אומנם לא באמצעים פוליטיים וצבאיים ('בלי כלי מלחמה'), אלא רק בדבקות בבינה באמצעות קיום המצוות. אבל בתיאור ימי ההצלחה חוסך הוא במלים ומסתפק בהפניה לפסוקים של פרשת 'בחוקותי'. בחיוניות רבה הרבה יותר מתאר ר' יוסף דווקא את השפעתו השלילית של המשיח על מצב ישראל בעולם, חיוניות שנראית כאילו היא שופעת ומגיעה אל מלותיו מן המקורות הראשוניים שזיווגו את ישראל עם

⁴⁵ בין השאר, זה עיקר עניינו של המאמר המשיחי המובהק ביותר שבספר *הזוהר*, המכונה 'מאמר קן ציפור' (*זוהר* ח"ב ז ע"א - י ע"א), ובוודאי בקבלת האר"י שהפכה מאמר זוהר זה למעין ביוגרפיה רוחנית של ר' יצחק לוריא. על כך ראה במאמרי "תרין אורזילין דאיילתא": דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, בתוך: *קבלת האר"י*, בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס, ירושלים תשנ"ב (= *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* י), עמ' 123-124.

⁴⁶ גרשם שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל'. בספרו *דברים בגו*, הוצאת עם עובד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 155-190.

הכוכב שבתאי, קישור הרווח כידוע בספרות הפגנית של שלהי העת העתיקה, ששם הוא מתואר בלהט אנטישמי.⁴⁷

אגב, מקובל מפורסם בן המאה השש-עשרה, ר' שלמה אלקבץ, מצא דרך מעניינת לרכך את הרעיון הקשה. זה לדעתו ההסבר לכך שבאילן היוחסים של המשיח נתערבו גם נשים נוכריות, כתמר אשת יהודה וכרות המואביה: אילמלא אלה היה כל מוצאו של המשיח טבוע בגורלו האומלל של מזל שבתאי, מזלו של זרע אברהם אבינו.⁴⁸

אך ר' יוסף עצמו אינו מעניק הנחה שכזאת. אצלו אולי תיפטר הקושיה באופן חלקי אם נכיר בכך שהמשיח שהוא מתאר אינו בעיקרו דמות אחת מסוימת, שיש לצפות לה בשלב מוגדר של ההיסטוריה, אלא סמל של מהות העם היהודי, הקיים באופן מיתי בכוכב שבתאי ובספירות חכמה ובינה, ומתגשם בעם שוב ושוב בצורות שונות, שכן, בלשונה של פדיה, 'המיתוס הוא לא אחר מאשר סיפור המבקש לשוב ולהתהוות'.⁴⁹ המשיח של ר' יוסף יותר משהוא משיח של זמן ההצלחה הארצית, הוא משיח של התקופה המוכרת יותר למחבר הקטע, תקופת הגלות. האידיאל שמסמל משיח זה הפוך הוא ממה שמקובל לייחס למשיחיות היהודית. כאן מדובר בעליונות רוחנית המתבטאת דווקא בשפלות

⁴⁷ כך למשל בדבריו המפורסמים של טקיטוס: Tacitus, *Historiae* V. הדברים פורסמו עם תרגום אנגלי ודיון מפורט אצל שטרן: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol II, The Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem 1980, pp. 17-63. תרגום עברי ודיון בחלק העיקרי של טקסט זה יימצא אצל לוי: יוחנן לוי, *עולמות נפגשים*, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ך, עמ' 115-196. וראה: פדיה (לעיל, הערה 5), עמ' 153 הערה 23; אידל (לעיל, הערה 2), עמ' 165.

⁴⁸ ר' שלמה אלקבץ, *שדש ישי*, ירושלים תשנ"ב, ד, יט, עמ' רס"ה. דברים אלה לא נדפסו במהדורות קודמות של הספר, אך נמצאו כתובים בכתב יד המחבר (לפי זיהוי המהדיר של הוצאת ירושלים תשנ"ב) בשולי אחד העותקים של הדפוס הראשון של הספר (קונסטנטינה שכ"א), הנמצא בספריית שכטר בניו-יורק. פרופ' ברכה זק היא שהסבה את תשומת לבי לקטע זה.

⁴⁹ ראה: פדיה, שם, עמ' 161.

ארצית. מסתמא בזמן הגלות אפשר למצוא נחמה וגאווה דווקא במשיחיות שכזאת.

שבתי צבי כשבתי של ר' יוסף

ובכל זאת, זו איננה כל האמת. המשיחיות האישית וההיסטורית נעוצה עמוק בתודעה היהודית ואינה חדלה ממנה, והיא פשט התפיסה המשיחית. בצדה מתקיימת אומנם גם תפיסה אחרת, שמוציאה יסוד זה מפשוטו, אך חיוניותו של הפשט שבה ונעורה מפעם לפעם גם אצל בעלי ההשקפות הרוחניות יותר (אינני מאמץ אומנם את ניסוחו החד של גרשם שלום שסבר שאין ביהדות משיחיות בלא היסוד ההיסטורי-פוליטי,⁵⁰ אבל בכל זאת יש לקבל משהו מדעה זו). כך אומנם קרה גם למשיח המיתי של ר' יוסף. גם אם ר' יוסף עצמו לא התכוון לכך, למיתוס שסיפר היו חיים משלו, וכשלוש מאות וחמישים שנה מאוחר יותר המיתוס 'לבש בשר' בדמות שבתי צבי, אם לנקוט בפרפרזה על דברי האוונגליון ('*יוחנן א, יד*) על הלוגוס שלבש בשר, והפך להיותו איש ומשיח, ישו הנוצרי.

שבתי צבי אכן עונה להפליא על כפל הפנים של דמות המשיח של ר' יוסף (אני מבקש להתייחס לדמותו של שבתי צבי בכללה, ולהימנע מן ההבחנות הקשות בין האישיות ההיסטורית לבין מה שייחסו לו חסידיו, וכן בין תכונותיו העצמיות הגנטיות לבין מה שסיגל לעצמו, במודע או שלא במודע, בהשפעת הקטע של ר' יוסף). דמותו של שבתי כאילו קמה לחיים מתוך תיאורו של ר' יוסף. זה משיח ששמו שבתי, השרוי בחוליים ובמרה שחורה, ובמקום גאולה זורע הוא דווקא חורבן וסבל על עצמו ועל סביבותיו, ואף גורם בכוונת מכוון משבר עמוק בעם

⁵⁰ כך קבע שלום באופן חד משמעי. שלום (לעיל, הערה 46), עמ' 155. על דבריו אלה חלקתי במאמרי 'המשיחיות השבתאית', בספרי *סוד האמונה השבתאית*, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 9-19.

ישראל. זו דמות שמשפיעה עמוקות על מהלך ההיסטוריה, אף שמעייניה נתונים דווקא לשלילת העולם הזה, להתכנסות פנימה והסתכלות כלפי מעלה - כלפי האל העליון והאישי שהוא ביסודו בלתי נגיש לכל אדם אחר.⁵¹ זו דמותו של אדם בלתי החלטי, נוטה להתמהמה, ואף 'סר לאחור מדברו ואינו מקיים', לפי ניסוחו של ר' יוסף.

וכך, בעוד שבתי צבי מייצג בעיני חסידיו את החכמה העמוקה והנסתרת, כלפי חוץ אינו אלא שוטה מוחלט (כפי שהוא עצמו כינה את עצמו)⁵² שמעשיו תמוהים ואי-רציונאליים. לשם הבנת יסודה של סתירה אחרונה זו, שעוד נחזור אליה בהמשך, הסתמכו השבתאים גם על מקום אחר באותו מקור קבלי עתיק, *פירוש ספר-יצירה* לר' יוסף, ששם מכונה ספירת חכמה בכינוי 'גולם' (כי 'גלם בגימטריה חכמה'),⁵³ מכאן הכינוי 'גולם' כסמל לשבתי צבי, המצוי אצל נתן העזתי,⁵⁴ ובשירי בני כת הדונמה.⁵⁵ אומנם בקטע שלנו מצאו השבתאים שמעלת שבתי צבי גבוהה אף יותר מן החכמה. חכמה, כידוע, היא הספירה הקבלית

⁵¹ על כל זאת כתבתי במאמרי 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', בספרי, שם, עמ' 20-34.
⁵² ראה המקורות שהובאו ונידונו בידי שלום: גרשם שלום, *שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו*, עם עובד, תל-אביב תשי"ז, עמ' 110. גם אנוכי דנתי בכך והשוויתי זאת לתודעת יעקב פראנק ור' נחמן מברסלב, במאמרי 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', בספרי, שם, עמ' 252. כן דנתי בכך והשוויתי זאת לכסילותו המפורסמת של ר' וולף אייבשיץ במאמרי 'חיבור בלשון הזוהר לר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ על חבורתו ועל סוד הגאולה', בספרי, שם, עמ' 91-94. וראה עוד במאמרו של אברהם אלקיים המתפרסם בכרך זה.

⁵³ בראשית הפירוש למשנה הראשונה של *ספר יצירה* (לעיל, הערה 33), דף יג ע"א.
⁵⁴ כך למשל בספרו *זא דמלכא משיחא*, בקטע שפרסמתי מכתב-יד במאמרי (לעיל, הערה 51), עמ' 33. וראה עוד ב'דרוש התנינים' שלו, בתוך: *בעקבות משיח*, בעריכת גרשם שלום, הוצאת תרשיש, ירושלים תש"ד, עמ' יז. וראה מאמרי 'גלם בגימטריה חכמה', *קריית ספר* סד (תש"נ-תשנ"א), עמ' 1319 הערה 52. על שימוש אחר שעשה נתן בזיהוי החכמה עם שבתי צבי נעמוד להלן, אחרי הערה 87.

⁵⁵ *ספר שירות ותשבחות של השבתאים*, מהדורת משה אטיאש וגרשם שלום ויצחק בן צבי, דביר, תל-אביב תש"ח, עמ' 72, 78, 88, 93, 105.

השניה, אך שבתי צבי הוא כוחה של הספירה הראשונה, הנקראת 'כתר עליון', שכן הביטוי 'כח כתר עליון' המצוי בראשית הקטע המצוטט לעיל עולה בגימטריה כמניין השם שבתי צבי.⁵⁶

כוכב שבתי, המשיח המתואר בקטע המצוטט מאת ר' יוסף, מצוי בשפל המדרגה גם בבחינות אחרות, וגם אלה התגשמו בשבתאות. זיקת שבתי ל'שוחות וקברי מתים' ול'חכמת הכשפים' מתאימה היטב לשבתי צבי שנמשך לבתי קברות ולמעשי כשפים, לפחות לפי עדויות מתנגדיו.⁵⁷ גם דברי ר' יוסף על 'טינוף וירידה ממעלת הכבוד' מתאימים לרוחו של שבתי צבי, ולמצבה בעת 'החשכה' שפקדה אותו מפעם לפעם⁵⁸ בצד גינוני הכבוד והמלכות שנהג בעתות 'ההארה'. קו זה עוד התחזק בשבתאות אחרי ההמרה, והגיע לשיאו אצל הפרנקיסטים, שגרסו בספר הזוהר 'כי דוקא בדוכתא בישא מכולא תמן תמצאו פורקנא' (תרגום: 'דווקא במקום הרע ביותר שם תמצאו את הגאולה'). נוסח זה נראה כשיבוש מכוון של מאמר המצוי בזוהר.⁵⁹

⁵⁶ כך למשל בקטע מספר לזא דמלכא משיחא המצוטט שם (לעיל, הערה 54).

⁵⁷ זה לשון ר' יעקב ששפורטש: 'ובראותו זה הלך [שבתי צבי] לעיר הקודש, ושם היה מתעסק בשמות הקודש ושמות הטומאה, ונעשה חסיד נקפי [לפי סוטה כב, ע"ב] ובבית הקברות ובנצורים יליון'. יעקב ששפורטש, ציצת נובל צבי, מהדורת ישעיהו תשבי, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ד, עמ' 4.

⁵⁸ דוגמא מובהקת לכך תימצא בפתקה שכתב עם המרתו, שהמלים 'דך אני' משמשות בה בכפל משמעות. ראה: שלום (לעיל, הערה 52), עמ' 579.

⁵⁹ משפט זה מובא בשם הזוהר הן בספר דברי האזון של יעקב פראנק והן באיגרות האזמות ששלחו הפרנקיסטים לקהילות ישראל בשנת תק"ס. ראה גרשם שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', בספרו מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ד, עמ' 64 והערה 129. שלום כותב שם: 'אין מאמר כזה בזוהר, עד כמה שאני יודע, אבל הוציא את הרעיון מדברי הזוהר על יציאת מצרים, שהיא הגאולה הראשונה'. אך לדעתי מקור המשפט בזוהר חדש, פרשת כי תבוא, ס טור א: 'אמר ליה ר' שמעון: באן אתר אתגלייא פורקנא דישראל בהני קללות? אמר [אליהו הנביא]: אשגח ודייק דוכתא בישא מכלהו, תמן הוי'. השאלה במקורה נסבה לא על מקום גאוגרפי וזמן היסטורי אלא על פרשת הקללות שבספר דברים פרק יח, באיזה פסוק אפשר למצוא שם את הגאולה. התשובה, אגב, היא פסוק סו: 'והיו חייך תלואים לך מנגד ופחדת לילה ויומם ולא תאמין בחייך'. פשר הדבר שם קשה

חכמי השבתאים דרשו על שבת צבי לא רק את תיאורי שבת של ר' יוסף, שהשפלות שבהם דיאלקטית היא כבר במקורם, וכבר במקור נוגעים הם בדמות המשיח, אלא גם תיאורים אחרים, שבהם לכוכב שבת מיוחס טבע שלילי בתכלית. כמה תיאורים כאלה מצויים בחלקי רעיא מהימנא ותיקוני זוהר השייכים לספרות הזוהרית. אין לתמוה על כך שמתנגדי השבתאות קפצו כמוצאי שלל רב על אחד הקטעים מרעיא מהימנא (זוהר ח"ג רפב ע"א), המקשר את שבת עם 'שפחה רעה', 'לילית', 'קבורה', 'צואה', 'אשפה מטונפת' וכיוצא בכך.⁶⁰ אך למרבה הפלא גם נתן העזתי ציטט קטע זה כדי להצדיק את המרתו של שבת צבי,⁶¹ ואף טרח להוסיף ולדרוש גימטריאות כגון 'צואה' = 'צבי'.⁶² וכך כנראה גם שבת צבי עצמו. אולי הוא עצמו היה זה שהדגיש בקו, בעותק הזוהר שהיה ברשותו, את המלה 'שבת' המופיעה בשניים מן הקטעים הללו השייכים לתיקוני זוהר. בקטעים אלה מקושר 'שבת' עם הצבע השחור, עם 'שפל ראש', 'בית הסוהר', גלות, רעב, עניות, טחול, נחש, סוס, יצר הרע ואשה רעה.⁶³

להבנה, אך דומה שמכלל הדברים עולה הטענה שדווקא חוסר ידיעת הזמן המיועד לגאולה מבטיח את הגאולה עצמה. ואכן על קטע זה מצאנו גם דרשה דומה ומעניינת מאוד של נתן העזתי (ראה מאיר בניהו, *התנועה השבתאית ביוון*, מכון בן צבי, ירושלים תשל"א-תשל"ח (= *ספר יוון ד = ספונות יד*, עמ' סג). כל הקטע הנדפס ב*זוהר חדש* פרשת 'כי-תבוא' שבו נכלל מאמר *זוהר* זה, איננו בסגנון רוב *הזוהר*, ודומה שמוצאו מן הפריפריה של החוג הזוהרי. הוא נמצא גם בסוף ספר *לבנת הספיד*, המיוחס לר' דוד בן יהודה החסיד, ומחברו האמיתי הוא ר' יוסף אנגליט, ירושלים תרע"ג דף ק-קא (והשווה שם ג טור א), וסבורני ששם מקורו, ומשם הועתק ל*זוהר חדש*.

⁶⁰ הקטע מצוטט בהרחבה ע"י ר' יעקב ששפורטש (לעיל, הערה 57), עמ' 181. גם ר' יעקב עמדין עשה שימוש אנטי שבתאי מרובה בקטע זה ובכינויים הכלולים בו. ראה במאמרי 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות', בספרי (לעיל, הערה 50), עמ' 200-203, ועוד. שם נאמר למשל ש'אשפה' עולה בגימטריה שפ"ו, היא שנת הולדתו של שבת צבי.

⁶¹ ראה: 'איגרת נתן העזתי על שבת צבי והמרתו', בתוך: שלום, *מחקרים ומקורות* (לעיל, הערה 59), עמ' 242.

⁶² ראה במאמרי (לעיל, הערה 60), עמ' 401 הערה 60.

⁶³ ראה: אברהם אלקיים, 'הזוהר הקדוש של שבת צבי', *קבלה* ג (תשנ"ח), עמ' 361-365 (שם הפרק: 'שבת צבי וכוכב שבת'). המדובר באחד מכתבי היד העתיקים ביותר של *הזוהר*

דרך אגב. חירופי רעיא מהימנא מכוונים במקורם גם כלפי ישו ומוחמד, ובמקור הם אף נזכרים שם בשמותיהם, ואלה הושמטו בזוהר הנדפס מחמת הצנזורה.⁶⁴ נתן העזתי ידע וציין זאת שם, שכן הדבר התאים לצרכיו, כששבתי צבי עבר לדת מוחמד. ואולי גם דמות המשיח השפל של ר' יוסף עוצבה במידת מה בהשפעת דמותו של ישו. שהרי ר' יוסף מזכיר כאן כדוגמה לשפלות את 'המוכסים והפקידים'. עניין זה אינו מסתבר לפי המצב החברתי בימי הביניים (וגם אין לא מקבילה בתקופת השבתאות), אלא רק לפי המצב המתואר בברית החדשה. ענוותנותו של ישו הגיעה עד כדי כך שהיה מוכן להתרועע וללמד סנגוריה על המוכסים,⁶⁵ אותם יהודים ששיתפו פעולה עם השלטון הרומי, וגבו מסים למענו, ואף למען עצמם, והיו שנואים ומושפלים בקרב עמם.⁶⁶

נשוב לענייננו. תיאורו של ר' יוסף מתאים לשבתאות לא רק בנוגע לדמות המשיח, אלא גם באשר לסוג המשיחיות: גם בשבתאות,

שהגיעו לידינו, שלפי עדותו של אחד מבעליו, נתן בכר בן יהודה נח, הוא קיבלו מידי אברהם מיכאל קרדוזו, שהעיד שקודם לכן היה שייך לשבתי צבי. אלקיים מגיע שם למסקנה שאין לפקפק בעדותו של קרדוזו, אך איננו זן באפשרות שכל עדותו של קרדוזו אולי הומצאה על ידי אותו נתן נח, שהיה שבתאי, ורצה להגדיל את ערך הספר שברשותו. וגם אם ספר זה היה ברשותו של שבתי צבי, אין ראיה לכך שהסימון תחת השם 'שבתי' יצא מתחת ידו, ואכן אלקיים מפקפק בכך (אגב, גם כותב כתב היד שמו שבתי, הוא שבתי בלבו המפורסם מקנדיה). כפי שכותב אלקיים, הקטעים הנידונים נמצאים בעותק זה בתיקון סט, ובדפוס *תיקוני זוהר*, בנוסח אחר, בתיקון ע (מהדורת מוסד הרב קוק, קכד ע"א-ע"ב; קלד ע"א).

⁶⁴ הנוסח המקורי נמצא בהגהות הלוריאניות דרך אמת שנדפסו לעתים בשולי *הזוהר*. אומנם הגהה זו נשמטה גם היא ברוב הדפוסים מחמת הצנזורה, אך היא מצויה בדפוס אמסטרדם תע"ז. כך לפי הערת שלום בטופס *הזוהר* שלו, שהתפרסם בפקסימליה, הוצאת מגנס, ירושלים תשנ"ב. לדעת שלום (שם) ישו ומוחמד רמוזים בכינויים דומים, אך בלי לנקוב בשמותם, גם במקום אחר *בלעיא מהימנא: זוהר ח"ב*, קטז ע"ב.

⁶⁵ ביוונית: *telonai*, בלטינית: *portitores*, או לפי השימוש המאוחר, המפורסם בגלל תרגום הוולגטה: *publicani* (בתקופת ישו *publicani* היו רק אזרחים רומאיים. ראה: Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago 1979, s.v. *telones*).

⁶⁶ ראה: *מתי ט, י-יא; יא, יט; יח, יז; כא, לא; לוקס יט, א-י; ועוד.*

כמו אצל ר' יוסף, הגאולה המשיחית היא בעיקר גאולה רוחנית ומיסטית, גאולת הדת והאמונה, והפן המדיני טפל לה.⁶⁷ אף דברי ר' יוסף בסוף הקטע, שלפיהם עליית ישראל תלויה בקיום המצוות, אינם סותרים את רוחם של השבתאים, כפי שיחשוב בוודאי מי שמכיר את השבתאות שלא ממקורות ראשוניים. גם בעיני השבתאים הגאולה תלויה במצוות. והם הקפידו מאוד על שמירתן, לעתים בנוסח המקובל ולעתים בנוסח משלהם.⁶⁸

בעיני השבתאים נראו דברי ר' יוסף אכן כל כך קולעים לעניינם, עד שאחד מחכמיהם, ר' אברהם פרץ, אחרי שציטט את הקטע בחיבור שכתב, מביע דאגה שמא קטע זה מוכיח יותר מדי טוב את משיחיותו של שבתי צבי, והוא חושש שמא הקטע ישכנע גם את הרשעים, ובזכותו יינצלו מן העונש הראוי להם.⁶⁹ אותו חכם, ר' אברהם פרץ, לא הסתפק בדברים שבפרוזה והילל ושיבח את דברי ר' יוסף גם באחד משיריו.⁷⁰

⁶⁷ ראה מאמרי (לעיל, הערה 50).

⁶⁸ נתן העזתי הנהיג כידוע מנהגי חומרה ותשובה כדי לקרב את הגאולה (ראה: שלום [לעיל, הערה 52], עמ' 373-374). הנטייה המחמירה והסגפנית נשארה גם בשבתאות המאוחרת, למשל בחוג ספר *חמדת ימים*. באשר למצוות המיוחדות לשבתאות, רשימה של שמונה עשרה מצוות כאלה מובאת בסוף הקונטרס השבתאי שמחוג מומרי הדונמה 'צמיחת קרן בן דוד', בתוך: גרשם שלום, *מחקרי שבתאות*, מהדיר יהודה ליבס, עם עובד, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 303-301. אף במנהגי העריות לא נהגו השבתאים אלא בטקסים מסוימים. ראה מצוה ח' שם, והערותו של גרשם שלום. וראה גם במאמרו 'ברוכיה ראש השבתאים בשאלוניקי', בספרו זה, עמ' 346.

⁶⁹ ראה: 'איגרת מגן אברהם מארץ המערב', בעריכת גרשם שלום, בתוך: *מחקרי שבתאות*, שם, עמ' 176.

⁷⁰ זה לשונו: 'פרוש להראב"ד, מאד מאד נכבד, בשב"תי נזבד, מלך רם על רמים'. הכוונה בוודאי לקטע שציטטנו *מפרוש ספר יצירה* לר' יוסף, המיוחס כאמור לראב"ד. השיר פורסם בתוך: בניהו, ספר יוון (הערה 59), עמ' שט. הקבלה זו בין האיגרת והשיר היא, אגב, הוכחה נוספת לכך שאברהם פרץ הוא מחבר 'איגרת מגן אברהם', נוסף על ההוכחות שהבאתי על כך במאמרי 'מיכאל קרדוזו - מחברו של ספר "רזא דמהימנותא" המיוחס לשבתי צבי, והטעות בייחוסה של "איגרת מגן אברהם" לקרדוזו', בספרי (לעיל, הערה 50), עמ' 46-48.

אם כך, לאור ההצלחה של תיאור המשיח של ר' יוסף בתנועה השבתאית, חוזרת הקושיה למקומה. איך ייתכן שדמות משיחית כזאת אכן תתקבל כמשיח בעיני עצמה ובעיני אחרים. קודם, כשהצגנו שאלה זו כלפי הקטע של ר' יוסף גופו, פטרנו אותה בכך שהקטע עוסק במשיח סמל ולא איש, אבל המשיח השבתאי אכן היה איש, ולאיש זה היתה דווקא הצלחה עצומה. הרי לא קם בישראל מעולם כשבתי צבי, משיח שזכה להכרה ולאמונה כה גורפת ועמוקה. מדוע לא העדיפו בני אותו דור משיח מעשי ופונקציונאלי, שעתיד להביא טוב ולא רע, כדוגמת זה שמתאר הרמב"ם? והרי גם תיאור המשיח הרמב"מי צוטט לעתים קרובות בפי חכמי השבתאים, ובראשם נתן העזתי,⁷¹ שכן גם הם ראו ברמב"ם סמכות עליונה (קשה לומר, עם זאת, באיזה מידה היו הם מודעים לסתירה שבין דמות המשיח שלו ושלהם).

את התשובה לכך יש לחפש, כמדומני, במקומו של המשיח בתודעת העם. בדמות המשיח מתגלם האידיאל, פיסגת הקיום והשאיפה, ולכך יש אופי דתי וטרנסצנדנטי. כך בכל דור ודור, ובוודאי במאה השבע-עשרה, הרוויה כולה במתח דתי. לפיכך, ולמרות דברי הרמב"ם, קשה לצפות שהציבור יוותר על הבחינה המיתית שבדמות המשיח ויסתפק בצד הפוליטי והפונקציונלי (שגם הוא כמובן פן הכרחי). דומה שתכונותיהם של מצביא מוכשר ומדינאי ערום, ואף רב ופוסק חכם ובעל ידע, אין די בהן כדי להכשיר איש להתקבל כמשיח. משיח הוא יותר מכך. קשה לחשוב שתכונות כאלה, שכיוצא בהן אפשר למצוא אצל רבים (לפחות לפי דעתם שלהם), עשויות לספק את הכמיהה למשיח. משיח צריך לענות גם על צורך שמצוי במישורים אחרים. צריך שיימצא בו גם יסוד רוחני מוחלט שאיננו ארצי כלל. זה היסוד המיתי והמיסטי, שהוא אלהי ונעלה על כל בינה אנושית. מלכותו

⁷¹ ראה: שלום (לעיל, הערה 52), עמ' 173, 628.

של משיח כזה אינה מן העולם הזה (אם לנקוט בלשון ישו, *יוחנן יח*, לו), וחכמתו איננה חכמת העולם הזה.

כללו של דבר, על משיח אמת לענות על שתי הדרישות המנוגדות, זו של ר' יוסף וזו של הרמב"ם. מצד אחד עליו להיות אישיות מיתית, רוחנית, ניהיליסטית ואף הרסנית, ומצד שני עליו להיות אישיות גואלת ומתקנת, שנוטלת על עצמה אחריות למצבה של האומה ולמצב הדת המסורתית. היסוד הראשון בלא השני יביא להרס העם והדת ולא לקיומם, היסוד השני בלי הראשון לא יענה על הציפיות הרוחניות הנדרשות מן המשיח, ולא יתקבל כאידיאל משיחי; ואם יתקבל, עתיד הוא להפוך את הדת לגוף בלי נשמה.

משבר מרוב אמונה ואור שיש בו מחשבה

האומנם עמדה השבתאות באתגר עצום זה של איחוד שני ההפכים? אני מבקש לענות על שאלה זו בתשובה מורכבת, המבחינה יסודות שונים בתוך התנועה השבתאית. לדעתי נתן העזתי התמודד ברצינות רבה עם סתירה זו, ונתן לה תשובה מעמיקה ביצירתו ובאישיותו הרב גונית, ובמידה פחותה מזו גם מקובלים שבתאיים אחרים כגון קרדוזו או ר' יהונתן אייבשיץ. אך לא כן בחלקים אחרים של השבתאות. רוב העם, שנהה אחרי שבתי צבי בשנת השיא של התנועה (תכ"ה-תכ"ו), היטה את כפות המאזניים לצד המשיחיות הפונקציונאלית, ועזב את השבתאות ומשיחה בהגיע השמועות על ההמרה, ואילו שבתי צבי עצמו והנוהים אחריו באופן אישי החזיקו בקנאות ביסוד המיתי-מיסטי והביאו להרס העם והדת. היסוד ההרסני שבתפיסתם של אלה אף חרג מעבר לתיאורו של ר' יוסף, שכזכור התנה את ביאת המשיח בקיום המצוות, וקיבל תפנית אנטי-נומיסטית. עם זאת אפשר לראות גם תפנית זו כפיתוח קיצוני של כיוון קבלתו של ר' יוסף, עם פיתוח מקביל של

כיוונים אחרים של המיתוס הקבלי, המצטיינים גם הם בפרדוקסאליות דיאלקטית: קבלת תיקוני זוהר, ספר הקנה והפליאה, וקבלת האר"י.⁷²

שבתי צבי עצמו אכן הרחיק לכת בדרכו שלו, והתעלם גם מן העם וצרכיו וגם מן הדת היהודית. לדידו אין בעולם אלא שניים, הוא עצמו ואלהיו, האל הנקרא בפיו 'אלהי אמונתי' או 'אלהי שבתי צבי', שכל פועלו של שבתי, לפי עדותו הוא, אינו אלא למענו. לדעת שבתי צבי המשיח אינו בא לשם הדת אלא הוא בעצמו הוא הדת. בלי האמונה בו הדת היא רק גויה חסרת רוח חיים ונחשבת כעבודה זרה, שיש לשברה כמו משה ששיבר את הלוחות.⁷³ לעם אין אלא ללכת אחריו באשר ילך ולהאמין בו אמונה עיוורת. האמונה במשיח והאמונה באלהיו כרוכים יחד, שכן המשיח הוא היחידי המכיר את האל,⁷⁴ ועל שניהם אין לשאול ולהקשות כי הידיעה בהם היא מעבר לכוחו של אדם, ועל שניהם חל הכלל 'אילו ידעתיו הייתי'.⁷⁵ על האמונה במשיח להיות כה עמוקה ועיוורת ופרדוקסאלית עד שיש לציית לו אפילו כשהוא מצווה להפסיק להאמין בו, או לפחות, לקבור את האמונה בלב, כפי שמצינו באיגרתו המופלאה שנתפרסמה לאחרונה,⁷⁶ ולא כל שכן חובה ללכת אחריו, ואחרי ממשיכיו אחריו, כשהוא מצווה לעבור על מצוות התורה, ואפילו על החמורות שבהן המחייבות כרת, כי זה לדעתו פירוש האמרה

⁷² על שלושת אלה כרקע לאנטינומיזם השבתאי עמד באריכות גרשם שלום, בפרק הראשון של ספרו (לעיל, הערה 52).

⁷³ כך לפי איגרתו לאחיו, שהובאה והתפרשה באריכות במאמרי (לעיל, הערה 51).

⁷⁴ כך מצאנו גם בברית החדשה: יוחנן א, יח.

⁷⁵ כך מנוסח הדבר באיגרת מגן אברהם (לעיל, הערה 69), עמ' 160. מקור הניסוח בפילוסופיה של ימי הביניים (כגון בספר העיקרים לר' יוסף אלבו, מאמר ב, פרק ל), אך שם הוא מכוון כלפי האל בלבד. גם ר' נחמן מברסלב השתמש ברעיון זה כלפי האל והצדיק כאחד, ומקורו לדעתי באיגרת מגן אברהם. ראה מאמרי 'התיקון הכללי' (לעיל, הערה 52), עמ' 442 הערה 102.

⁷⁶ אברהם אלקיים, "קברו אמונתי" - איגרת מאת שבתי צבי ממקום גלותו, פעמים 55 (תשנ"ג), עמ' 4-37.

'ביטולה של תורה הוא קיומה',⁷⁷ וכך, אותם שהיו נאמנים למשיח נאלצו לעזוב את הדת ולעבור לאסלאם ואבדו לישראל (אומנם עתה אנו שומעים לשמחתנו שאחדים מהם, צאצאי הדונמה, מבקשים לחזור ליהדות ואף לעלות ארצה). רוח כזו נשבה גם בקרב הפרנקיסטים. גם יעקב פרנק לא החשיב אלא את עצמו ואת המיתוס שיצר סביבו, וחסידיו היו נאמנים רק לו, ובמצוותו עברו לדת הקתולית, ולא נרתעו אף מעלילת דם על כלל ישראל.

אמונה כזאת הורסת את הדת גם באופן אחר, שכן היא שוברת את האופי הדיאלקטי הטבוע במיתוס הדתי, שמקומו הטבעי באמצע, בין הקונקרטי לבין המופשט. זה נושא רחב שדנתי בו במקום אחר,⁷⁸ וכאן אסתפק בסיכום: כפי שההפשטה הגמורה מחסלת את המיתוס, כך עושה זו גם הקונקרטיזציה המוחלטת. מעשה בלתי דתי הוא להצביע באצבע על הישות המיתית ולומר 'אלה אלהיך ישראל', היקבע אדם אלהים? לכן, בספרות ההיכלות, אחרי הקביעה שהאל הוא ממש כאדם, מוסיף ר' עקיבא את ההסתייגות 'אל תדבקו בדבריכם'.⁷⁹ כך הוא גם בנוגע למשיח, שעל זמנו אמרו חז"ל 'תיפח עצמן של מחשבי קיצים', ושהוא אחד מן הדברים הבאים דווקא בהיסח הדעת (סנהדרין צז), וקבעו כי מועד זה הוא בלבו של הקב"ה ואינו יכול לעלות אל תחום המודעות.⁸⁰ לפיכך, אם להיזקק שוב לאותו פסוק מן האוונגליון של יוחנן, כפי שהלוגוס משעה שלובש בשר שוב איננו לוגי, כך המיתוס

⁷⁷ ראה שלום, 'ברוכיה' (לעיל, הערה 68), עמ' 344-351. קשה להכריע בדבר אם הפיכת הכרתות למצוות הוא חידוש של ברוכיה או של שבתי צבי בשנותיו האחרונות (אחרי ההמרה). שלום נטה לשלול חידושים כאלה משבתי צבי, אך ראה מאמרי 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ', בספרי (לעיל, הערה 50), עמ' 118-119.

⁷⁸ במאמרי 'יהדות ומיתוס', דימוי יד, חורף תשנ"ז, עמ' 6-15.

⁷⁹ ראה: סינופטיס לספרות ההיכלות, מהדורת פטר שפר, טיבינגן 1981, עמ' 148-149, # 352. נוסח אחר 'תבדקו' במקום 'תדבקו'.

⁸⁰ מדרש תהלים (שומר טוב), ט, ב; ומקבילות. וראה במאמרי (לעיל, הערה 37), עמ'

כשהוא מתגשם באדם חי שוב איננו ממש מיתי.⁸¹ וגם אם יהיה אותו אדם דיאלקטי ופרדוקסלי כשבתי צבי, הדיאלקטיקה שלו כבר איננה דיאלקטית, מרגע שיש לנהות אחרי כל משובותיה בלא היסוס ושאלה. כדי לשמר את הדיאלקטיקה צריכה להתקיים מחשבת דת, שתתחום את המיתוס במסגרתה.

אך אין להסיק מכאן את המסקנה הוולגרית, שכל משיח מרגע שבא בפועל, משיח שקר הוא. אפשר גם אחרת, וזאת אפשר ללמוד מן האיש הגדול השני של השבתאות, נתן העזתי. נתן אכן התוה מסגרת כזאת, את המפעל הקדמון ('מפעל קדמון' הוא מונח חשוב בקבלת נתן העזתי)⁸² המנתב את האנרגיה הגרעינית לצורכי שלום. הכוח המניע מפעל זה הוא האנרגיה האקסטטית ההרסנית של שבתי צבי, אבל במסגרתו אין היא מביאה להרס הדת אלא דווקא להחייאתה. מפעל כזה יכול ליצור רק אדם כנתן, שהיה מן הדמויות העצומות שקמו בישראל בתחום האמונה, היצירה, ההגות והמיסטיקה.⁸³

נתן היה המאמין הגדול ביותר שקם לשבתי צבי. הוא האמין בו אף יותר ממה ששבתי האמין בעצמו, ולעתים חיזק הוא בשבתי צבי את אמונתו העצמית, בהיותו הנביא המבשר את בוא המשיח גם למשיח בעצמו.⁸⁴ עם זאת אמונתו של נתן לא היתה כדוגמת אמונתם של אותם

⁸¹ משה הלברטל ואבישי מרגלית דנים בספרם העוסק בעבודה זרה במעבר מ'מיתוס למיתוס חי', אך ארבע המשמעויות הניתנות שם לביטוי 'מיתוס חי', אינן כוללות את המשמעויות 'מיתוס המתגשם באדם חי'. ראה: Moshe Halbertal & Avishai Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, 1992, pp. 78-83.

⁸² על מונח זה ראה בעבודת הדוקטור של אברהם אלקיים (להלן, בהערה הבאה), עמ' 207-205.

⁸³ מצב המחקר בהגותו עשה לאחרונה צעד גדול קדימה בחיבורו של אברהם אלקיים, *טז האמונה בכתבי נתן העזתי*, עבודת דוקטור בהדרכת יהודה ליבס, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד (בשכפול).

⁸⁴ ראה שלום (לעיל, הערה 52), שם, עמ' 167-176. עם זאת נראה ששלום הפריז על המידה בפיחות משקלו של שבתי צבי לעומת נתן העזתי. ראה על כך במאמרו של ישעיהו

חסידיים שדיברנו עליהם קודם, שקיבלו עליהם בלא היסוס את כל מצוותיו של שבתי, גם כאשר מצוות אלה אינן אלא עבירות. נתן לא האמין לשבתי צבי אלא בו. אמונתו לא היתה מן הסוג שיתורגם לאנגלית במלה belief אלא מהסוג המתורגם faith, אמונה שדווקא מקיימת את הדיאלקטיקה המיתית. וכך, כפי שנתן הודה במפורש, נבואתו לא כללה אלא את עובדת משיחיותו של שבתי צבי, ואם חזה גם תהליכים ותאריכים פרטיים, הרי לא עשה זאת בנבואה אלא באמצעות דרגות מיסטיות נמוכות יותר, שעלולות גם להטעות.⁸⁵

אמונתו של נתן במשיחיותו של שבתי צבי לא היתה רק במראה הנבואה. היתה כאן גם הסתכלות פסיכולוגית-קבלית חודרת ומפוכחת, שבעזרתה הבין את מהות משיחיותו של שבתי על הסיכויים והסיכונים שבה. הוא חדר לסוד אישיותו של משיחו, בהגדירו את מעמדה ותפקידה של נשמתו בקוסמוס ואת מקורה בעולמות העליונים, ובכך נתן הסבר רציונלי, אם כי מטפיזי, לאופיה ולסתירותיה. הוא ניסח בדיוק את עניינה של נשמת המשיח מבחינה פסיכולוגית, אפיסטמולוגית וקוסמולוגית-קוסמוגונית. וכל זאת במסגרת תורה קבלית מפותחת ומדהימה, שהאקסטזה והשיטתיות משמשים ביחד ביצירתה. תורה מקורית זו נשענת כמובן, כמו כל תיאוריה קבלית, גם על יסודות קדומים, ואצל נתן העזתי דומה שהמקור הקבלי העיקרי, בנוסף לזוהר ולאר"י, הוא פירוש ספר יצירה לר' יוסף, מיודענו.

כפי שכבר ראינו, נתן העזתי הוא שנתן לנשמת שבתי את המעמד של גולם-חכמה שמצא אצל ר' יוסף. כדאי לשים לב לאחד השימושים

תשב"י, 'על משנתו של גרשם שלום בחקר השבתאות', בספרו נתיבי אמונה ומינות, מסדה, רמת-גן 1964, עמ' 245-258.

⁸⁵ ראה: 'איגרת נתן' (לעיל, הערה 61), עמ' 237. על ההטעיות של המלאכים 'המגידיים' ראה שם, עמ' 262.

שעשה נתן בזיהוי זה. פעם אחת, אחרי ששבתי צבי המיר את דתו לדת האסלאם, ואחרי שראה שנתן איננו הולך בעיקבותיו למרות מצוה מפורשת ממנו ומאלהי אמונתו, וביום שהיה במצב רוח זועף במיוחד, שבתי צבי שלח מכתב קצר לנתן העזתי, מלא חרפות וגידופים, שבו הוא מאשים את הנביא בשקרם, מאיים עליו בעונשים, ומצווה עליו להתייצב מיד לפניו, ככל הנראה לשם המרת הדת.⁸⁶ על פתקה כעושה זו עונה נתן העזתי בסגנון אחר לגמרי. נתן הקדים לתשובתו שיר מזמור, הימנון ארוך ומחורז המוקדש רובו ככולו לשבח מעלתו של המשיח, שבתי צבי, שבח שאין נעלה ממנו בשירה העברית.⁸⁷ שיר זה כולל שלושים ושנים בתים כמניין נתיבות פליאות החכמה של ספר-יצירה. אבל לא כמשמעותם בספר-יצירה המקורי, אלא כפי שהם מופיעים בפירושו של ר' יוסף⁸⁸ (לאמתו של דבר ר' יוסף מעבד כאן חיבור שמקורו בחוג המקובלים המכונה בספרות המחקר 'חוג העיון').⁸⁹ כל אחד מנתיבות החכמה נקרא בשם המתחיל במלה 'שכל', כגון 'שכל מופלא', 'שכל מזהיר', 'שכל מקודש', ולכל נתיב מיוחסת אחת משלושים ושתיים ההזכרות של שם 'אלהים' בבראשית פרק א.⁹⁰ אך בשימוש של נתן העזתי כל אחד מן הנתיבות, השכלים והאזכרות, כולם הופכים לכינויי שבח נשגבים למשיח, זה שחירפו וגידפו, שהרי הוא מגלם את החכמה.

אבל טעות תהיה זו להסיק מכך שנתן חשב אף להיענות למצוות שבתי, כלומר לבוא ולהמיר את הדת. ההפך הוא הנכון. נתן מסרב לכך

⁸⁶ נדפס על ידי אברהם אמארייליו, 'תעודות שבתאיות מגנזי ר' שאול אמארייליו', *ספונות* ה (תשכ"א), עמ' רסח.

⁸⁷ נדפס על ידי בניהו (לעיל, הערה 59), עמ' שפד-שפט.

⁸⁸ *ספר יצירה* (לעיל, הערה 33), יא-יב.

⁸⁹ החיבור המקורי שמ'חוג העיון' נדפס שם בדף י.

⁹⁰ ציון פסוקי בראשית בהשוואה לנתיבות נמצא שם בדף ב ע"א. והשוה: יוסף גיקטיליה, *שערי אורה*, שער ו, ווארשה תרמ"ג, עא ע"א.

דווקא מפני שהוא מכיר את מעלתו הרוממה של המצווה ויודע בדיוק מה עניינה של החכמה הגולמית שנתלבשה בשבתי. ודאי הוא שחכמת שבתי נעלית בעיני נתן על חכמתו שלו, שהרי אין גבוה מן החכמה הקדומה. אבל נתן הוא זה שמשקיף מבחוץ ויודע איך חכמה זו משתלבת במכלול הכולל, וברור לו שהיא כזאת שאין לאפשר לה להכתיב מהלכים הלכה למעשה. מודעות עצמית כזאת חסרה לשבתי, שנתן מבין אותו יותר טוב מאשר הוא את עצמו. ולכן יודע נתן היטב שעליו לקבל על עצמו באהבה את חרפותיו של המשיח, הגולם החכם (הוא משתמש כאן במליצת הפסוק - איוב יג, טו - 'אם יקטלני לו איחל'), ועם זאת אסור לו לקיים את מצוותו ולהמיר את הדת.

כדי להמחיש זאת אביא כאן אחד משלושים ושנים בתי השבח הללו:

שכל נשרש, והרשעים כים נגרש,⁹¹ ענן למסך פרש,⁹² כי לא פורש,⁹³
ובן האמה לא יירש, לכלם נתן נשך, ויבדל אלהים בין האור ובין
החושך.

'שכל נשרש' הוא כינוי שמכנה בו ר' יוסף בעיקבות 'חוג העיון' אחד משלושים ושנים נתיבות החכמה, הנתיב המיוצג גם על ידי הפסוק 'ויבדל אלהים בין האור ובין החושך' (בראשית א, ד), שהוא אחד משלושים ושנים הפסוקים שבהם נזכר במעשה בראשית שם 'אלהים'. נתיב נעלם זה, כמו שאר נתיבות החכמה, משמש כאן כינוי לשבתי צבי, שמתואר באמצעותו כשרוי בחושך נעלה ובמיסתורין. אך בתיאורו של נתיב זה מובעת גם התנגדות לאיסלאם ולהמרה, וממילא התנגדות לקיום מצוות המשיח: 'בן האמה לא יירש' רומז לדברי שרה (בראשית כא, י) לפני גרוש הגר, אמה של אומת האסלאם. 'לכלם נתן נשך' רומז

⁹¹ ישעיהו נז, כ.

⁹² לפי תהלים קה, לט.

⁹³ במדבר טו, לד.

לכך שהטובה שניתנה לאסלאם עתה, עם התאסלמותו של שבתי צבי, עתידה עוד להיגבות מהם בנשך ובריבית, ואולי אף ברמז לדברים כג, כא: 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך'. הבדל זה בין האסלאם הנכרי לבין 'אחיך' שהוא עם ישראל ואמונתו מובע בחדות בפסוק האחרון: 'ויבדל אלהים בין האור ובין החושך'.

כדאי לזכור כאן, בדרך אגב, שגם אברהם מיכאל קרדוזו, התיאולוג המתחרה לנתן וההוגה השני במעלה בתנועה השבתאית, גם הוא סבר שהוא מבין את שבתי צבי יותר טוב מאשר שבתי את עצמו, וגם הוא יצר תיאוריה מסביב לכך. הוא ייחס לעצמו את מעלת משיח-בן-יוסף שתפקידו להסביר למשיח-בן-דוד את התיאולוגיה של עצמו. לפיכך הרשה לעצמו לזייף על שם שבתי צבי את הקונטרס רזא דמהימנותא, כפי שהראיתי בפרטות במקום אחר.⁹⁴

נשוב לנתן. יחסו אל הכוח ההרסני של שבתי צבי היה דיאלקטי: לדעתו אין לוותר על כח זה, שיש לו חשיבות דתית רבה, אך גם אין לקבל אותו כפשוטו ואין לתת לו להשתולל כאוות נפשו. עמדה זו מעוגנת בתורה קבלית עמוקה ביותר. לדעת נתן הקוסמוס כולו הוא יצירה של שני יסודות מנוגדים, הגבוה שבהם נקרא 'אור שאין בו מחשבה' והשני 'אור-המחשבה'⁹⁵ (הוא מפתח תורה זו מתוך מאמר מפורסם בספר הזוהר).⁹⁶ 'אור שאין בו מחשבה', או בשמו המלא 'אור

⁹⁴ במאמרי (לעיל, הערה 70), עמ' 35-44. כפי שהראיתי שם, כבר ר' חיים ויטל העניק תפקיד כזה למשיח-בן-יוסף.

⁹⁵ ראה: חיים וירשובסקי, 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', בספרו *בין השיטין*, בעריכת משה אידל, הוצאת מגנס, ירושלים תש"ן, עמ' 152-188 (נדפס לראשונה בכנסת ח [תש"ג-תש"ד] עמ' 210-246). וירשובסקי אינו מפרש את מונחי הקבלה אצל נתן העזתי כמשקפים צדדים בנשמותיהם של אישים מסוימים. וראה עוד במאמרי 'צדיק יסוד עולם - מיתוס שבתאי', בספרי (לעיל, הערה 50), עמ' 57-60.

⁹⁶ מאמר זה מופיע ב*זוהר* כמה פעמים ובצורות שונות: ח"א סה ע"א, ח"ב רכו ע"א, ח"ב רסח ע"ב. הוא מכונה בספרות הקבלה בשם 'מאמר הרעותין', ולפעמים מיוחס לספרות האידרא. ראה במאמרי, שם, עמ' 309 הערה 75.

שאינן בו מחשבה לבניית העולמות', איננו מבקש כמובן לברוא את העולם. אדרבא, הוא 'מהדר בתר חורבנא', ומבקש להחריב כל מה שימצא. אבל מאחר שאינן בו מחשבה, אפשר גם להערים עליו. כך באמת עושה 'אור-מחשבה'. אור זה, שבניין ותיקון הם מטרתו, משתמש דווקא באנרגיה השלילית של 'אור שאינן בו מחשבה', ובהסטה קלה גורם לו ליצור בניינים ועולמות. כך נברא העולם, וכך הוא עוד הולך ומשתכלל עד שיגיע לתיקונו בימות הגאולה.

נתן העזתי מדבר כאילו על כוחות קוסמיים כמעט מופשטים, אבל אפשר להראות ולהוכיח שבעיניו שני האורות הללו מתגשמים בבני אדם חיים, וטבע האורות ואופי האנשים מלמדים זה על זה. 'אור שאינן בו מחשבה' הוא כמובן שבתי צבי, ו'אור-המחשבה' הוא נתן עצמו, שהופך את המשיח המיסטי, האינטרוברטי, הניהילסטי וההרסני לגואל אמיתי של העם והדת.⁹⁷

הזיהוי, שרק משתמע מכתבי נתן, מפורש בשירותיהם ותשבחותיהם של השבתאים המומרים, בני כת הדונמה. גרשם שלום העיר בהערותיו על הכרך הנדפס של שירות אלה שאולי יש לפרש כך לשון סתום באחד השירים, ושזיהוי מפורש כזה (שלדעת שלום מוציא את דברי נתן מפרוטם) נמצא בכרך אחר של השירות, שעדיין לא נדפס.⁹⁸ זיהוי מפורש ומלא של שבתי צבי עם 'אור שאינן בו מחשבה'

⁹⁷ על הזיהוי של האורות עם המשיח והנביא עמדתי בשיעורי באוניברסיטה ובקיצור נמרץ במאמרי (לעיל, הערה 50), עמ' 16. עניין זה זכה לפיתוח ולביסוס בעבודות תלמידים שנכתבו בהדרכת: בעבודת ה-M.A. של אלי שי, *אהבה וחיים בדמדומי השבתאות*, ירושלים תשמ"ה (בשכפול), עמ' 41-76; ובעבודת הדוקטור של אברהם אלקיים (לעיל, הערה 83), במקומות רבים.

⁹⁸ *שירות ותשבחות* (לעיל, הערה 55), עמ' 138, שיר קלו. במקור בלדינו כתוב: 'איס לוז קי נו אפירה', אטיאש תרגם שם 'הוא אור, אין לו אחיזה'. ושלום העיר: 'אולי כוונתו לאור שאינן בו מחשבה המזדהה בקובץ ב' סי' צג עם המשיח. [...] את הרעיון המפתיע על המשיח

אכן נמצא באחד השירים הכלולים באותו כרך ביש מזל.⁹⁹ שיר זה אף פותח במלים 'אור שאין בו מחשבה' ('אור שאין בו מאחאשאב'ה' בהתאם לכתיב הפונטי של שירים אלה, שנכתבו בלדינו), וכינוי זה מיוחס שם לשבתי צבי, שטבעו הוא להרוס ('שבתי צבי שי טיב'אח קי איס דירוקאר'), ובמיוחד מפני שהוא הורס את המצוות כדי להעלות את השכינה, כפי ששמע כותב השיר, לפי עדותו שם, מר' אברהם היכינוי. כפי שמסתבר מן הבית האחרון, השיר בכללו הוא הספד על נער בשם משה עשהאל, שהלך לעולמו והוא עדנו נער, והמשורר משתמש במוטיב ההרס לשם תיקון הכרוך במושג 'אור שאין בו מחשבה', כדי להסביר ולהצדיק את מות הנער.

מכאן אפשר אמנם ללמוד שאף בני כת הדונמה נזקקו לקבלת נתן העזתי, אך אין בכך כדי להעיד על קרבה רוחנית אמיתית (אגב, בני הכת נזקקו עוד יותר לקבלת קרדוזו, ואף העריצוהו וראו בו שותף של שבתי צבי, אף על פי שקרדוזו היה בוטא אף הרבה יותר מנתן בהתנגדותו לכל המרה, חוץ מזו של שבתי עצמו).¹⁰⁰ בין נתן לבין המומרים פעורה תהום, כי מיום שעזבו את דת ישראל, חדל בקרב הדונמה המתח הדיאלקטי בין הכוח ההורס לבין הכוח הבונה, שהוא לבה של מחשבת נתן, ולא נותר בתורתם אלא יסוד ההרס בלבד. אין זה מקרה שרק 'אור שאין בו מחשבה' מצוי בשיריהם כסמל דתי, ו'אור-המחשבה' לא נזכר. יש לשער אומנם שעם התגבשותם כעדה, נוצרו

כאור שאין בו מחשבה (או: גולם הטהירו) יכלו להסיק מתוך הנחות מסוימות בתורתו של נתן, כגון דעתו בס' דרוש התנינים ששורש המשיח הוא הרע הגמור, ועיין שם עמ' 235.

⁹⁹ העתקתו ותרגומו של כרך זה הושלמו על ידי משה אטיאש, והוא מצוי במכונת כתיבה בספריית "מכון בן צבי" ובצילום אצלי. זיהוי שבתי צבי עם 'אור שאין בו מחשבה' מצוי שם בעמוד 100 ו-108, בשיר מס' צז (ולא צג כפי שכתב שלום בטעות בדבריו שהובאו בהערה הקודמת). תשומת הלב למקום זה הופנתה שוב לאחרונה על ידי אלי שי בחיבור חדש שלו שנמצא עדיין בכתובים.

¹⁰⁰ ראה הערת גרשם שלום, *שירות ותשבחות* (לעיל, הערה 55), עמ' 56. על יחסי שבתי צבי וקרדוזו ראה עתה: אלקיים (לעיל, הערה 63), עמ' 355-357.

אצלם מתחים דיאלקטיים אחרים, שהרי לא תיתכן עדה דתית הבנויה רק על יסוד ההרס, אבל מתח זה נטוע כבר בעיקר מחוץ ליהדות ולמחשבתה. אולי היום, עם התקרבותם המחודשת של אחדים מבני העדה, ייפתחו בפנינו אפשרויות למחקר ולהבנה של סוד קיומם בתוך האסלאם.

בניגוד לאלה, אבל לא בניגוד גמור, מצוי החוג השבתאי שפרח בלב היהדות הרבנית במאה השמונה עשרה. גם כתביו הסודיים של חוג זה, שהדמות המרכזית שבו היתה ר' יהונתן אייבשיץ, הושפעה מקבלת נתן העזתי (בצד מקורות אחרים ובהם סודות מבית מדרשם של הדונמה). המשיח חזר בקבלה זו והיה בעיקר סמל קבלי, אף שטבעו זה לא מנע ממנו להתגשם בדמויות בשר ודם כגון ר' יהונתן או בנו ר' וולף או יעקב פרנק. בקבלה זו מצאנו מערכת של שלושה משיחים (משיח-בן-דוד, משיח-בן-אפרים ומשיח-בן-מנשה), המהווים שכבה חדשה של הקוסמולוגיה (היא גם התאולוגיה) הקבלית, שכבה העוטפת ומגינה על שילוש הישיות הרוחניות העמוקות יותר שהגדירה הקבלה השבתאית.¹⁰¹ אך בהפיכת המשיח לסמל אין כאן חזרה למתח הפנימי המעצים את הדת, שאותו מצאנו אצל ר' יוסף ואצל נתן. כאן הפנימיות הקבלית מחד והפשטנות וההלכתיות מאידך אינם הפכים דיאלקטיים של אחדות אחת, אלא תורת הסוד הופכת כאן למחתרת העוינת את החזות ההלכתית, וחותרת בסתר את יסודותיה. הדבר מתבטא גם באופי המיני הבוטה של המיתוס הקבלי שבכתביו הסודיים של חוג זה, שאפשר בהחלט לכנותו פורנוגרפי, בניגוד למתח הארוטי או לתיאור הסקסואלי המאפיין את הקבלה הקלסית.¹⁰²

¹⁰¹ ראה במאמרי (לעיל, הערה 77), עמ' 168-182.

¹⁰² ראה שם, עמ' 107-134.

כמדומני, חסידי הבעש"ט שצמחו באירופה במקביל לחוג האיבישיציני, היו קרובים יותר לרוחו האמיתית של נתן העזתי. הם קלטו הרבה מן המחשבה הפרדוקסלית השבתאית, אם כי לא בגלוי ולא בצד ההתנהגות החיצונית. מה שקלטו הפנו הם פנימה, ומה שהיה יסוד לעבירה ולהרס, בחסידות עובר הוא סובלימציה ומשמש לאינטנסיפיקציה של הדחף הדתי (דוגמאות של שימוש חסידי בתורות שבתאיות הובאו הרבה במחקריו של גרשם שלום, ובעיקבותיו גם אצל אחרים, כולל בכתבי שלי).¹⁰³ נתן העזתי היה חסיד במלוא מובן המלה. בחסידותו ובסגפנותו לא היו צביעות והסתרה, ולא היו הם מן השפה ולחוץ. האמונה במשיח ההרסני היתה אצל נתן, כמו רעיונות דומים בחסידות, יסוד לחיזוק הדת ולעילויה.

דרך החסידות הוסיפה מחשבת נתן העזתי להחיות ולהפרות את היהדות, גם אם ספריו ואישיותו לא התקבלו ברצון מחוץ לחוג מאמיני השבתאות (אפילו זה איננו מדויק, שכן רבים מחכמי הספרדים המשיכו להתייחס אליו בהערצה).¹⁰⁴ הוא נדחה אולי בשל החשיבות המוגזמת שייחס ליסוד האמונה, המתאימה יותר לנצרות מאשר ליהדות.¹⁰⁵ אך עיקר האשמה על דחייתו של הוגה זה, שהיה כאמור מגדולי הגדולים

¹⁰³ מראי מקומות ראה שם, עמ' 359 הערה 4. וראה גם: מנדל פייקאז', *בימי צמיחת החסידות*, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח, עמ' 175-302. פייקאז' מכנה חלק חשוב זה של ספרו בשם 'ראדיקאליזם דתי מחוץ לשבתאות', אך לדעתי גם חלק מן הניסוחים הרדיקליים שמביא כאן פייקאז' נתנסחו בדרך זו בהשפעת התנועה השבתאית. וראה עוד: רחל אליאור, *תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד*, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 244-288.

¹⁰⁴ ראה שלום (לעיל, הערה 52), עמ' 794. אפשר ללמוד על כך מעמדתו של הרב חיים פאלאג'י, רבה הגדול של איזמיר במאה התשע עשרה. הוא קיבל אומנם בלא ערעור את דעתו (המוטעית) של ר' יעקב עמדין, שלפיה נתן העזתי הוא מחברו של ספר *חמדת ימים*, אבל ייחוס זה לא מנע ממנו את הערצתו לספר, ובגללו הוא מכנה את נתן העזתי בכינוי 'הרב חמדת ימים'. ראה דבריו בספרו *כל החיים*, אזמיר תרל"ד, דף יז-יח, שהובאו אצל אברהם יערי, *תעלומת ספר*, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ד, עמ' 142-149. וראה את הערתו של יערי שם, הערה 146.

¹⁰⁵ ראה שלום, שם, עמ' 220-231; וראה גם אלקיים (לעיל, הערה 83).

במחשבת ישראל, רובצת בוודאי על שאר זרמי השבתאות, שלא הפנימו את דרכו הפרדוקסלית, המצריכה אישיות דתית מן המעלה הראשונה.

'אור-המחשבה' ו'אור שאין בו מחשבה' אינם חייבים להתחלק בגופים שונים. אפשר גם למצוא את שתי הבחינות מתרוצצות באישיות אחת. יתר על כן, דומה שמזיגה כזאת, הרכבה במינון מיוחד בין היסוד ההרסני והניהילסיטי לבין היסוד הקונסטרוקטיבי והמשמר, תימצא בכל אישיות דתית אמיתית. מיזוג כזה אפיין כמדומני גם את אישיותו של גרשם שלום, שאפשר לגלות בה גם יצר של הרס דתי,¹⁰⁶ וגם את פעילותו של אור-המחשבה. זה בא לידי ביטוי גם באמונה בכוחה של הציונות לחדש את נעורי העם ואת תרבותו, ובעיקר במפעלו המחקרי העצום, הקדמון והראשוני, של גרשם שלום. כי אפשר להשוות את דרך פעולת 'אור-המחשבה' בקרב ה'גולם', ה'תוהו' וה'טהירו' לפעולתו של פילולוג גדול, המכניס סדר ובניין לתוך הכאוס של המקורות.

¹⁰⁶ קו זה בפעילותו של שלום הדגיש מאוד קורצויל. ראה: ברוך קורצויל, *במאבק על ערכי היהדות*, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ל.