

# **שלמה מלכו – חיי ורישומם בהיסטוריה**

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת מוטי בנמלך

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית

טבת תשס"ז

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופסור ראובן בונפיל

כתיבת עבודה זו התאפשרה הודות לתמיכתם הנדיבה של מכון בן צבי, קרן הזכרון  
לתרבות יהודית וקרן המלגות ע"ש מנדוזה בחוג להיסטוריה של עם ישראל  
באוניברסיטה העברית.

## תוכן העניינים

9	<b>מבוא</b>
9	א. נושא העבודה
11	ב. מצב המחקר
11	ב.1. המחקר אודות שלמה מלכו
13	ב.2. חקר המשיחיות, והמשיחיות היהודית בפרט
18	ג. סוגי המקורות
18	ג.1. מקורות חיצוניים
18	ג.2. איגרותיו של מלכו
18	ג.2.1. תיאור האיגרות
19	ג.2.2. השוואת האיגרות למידע ממקורות חיצוניים
21	ג.3. המקורות הקבליים
21	ג.3.1. ספר המפואר
22	ג.3.2. חידושים ממהר"ר שלמה מלכו
22	ג.3.3. כתב יד לא ידוע של שלמה מלכו
24	ד. מבנה העבודה
25	ה. חזיונותיו של מלכו בנושא מחקר
27	<b>פרק א: משיחיות באיטליה בראשית המאה הט"ז</b>
29	א. ההתעניינות במשיחיות כפי שהיא מתגלה בחילופי איגרות בין ארץ ישראל ואיטליה
36	ב. ההתעניינות במשיחיות ומקומה בהקשר ההיסטורי-תרבותי האיטלקי
41	ג. חישובי קץ ופעילות משיחית באיטליה בשליש הראשון של המאה הט"ז
42	ג.1. יצחק אברבנאל
47	ג.2. אשר לעמליין
57	ג.3. ר' יוסף אבן שרגא
63	ד. אברהם בן אליעזר הלוי והתעמולה המשיחית בשליש הראשון של המאה הט"ז
79	ה. סיכום

**פרק ב: דוד הראובני**

- 82 א. סיפורו של דוד הראובני
- 82 ב. דוד הראובני ושלמה מלכו
- 84 ג. יומנו של הראובני, מבנה ומגמות
- 87 ג.1. מבנה היומן
- 88 ג.2. שיקולי העריכה של היומן
- 90 ד. מטרתו של הראובני בפגישתו עם האפיפיור
- 95 ה. תכניתו של הראובני ותפיסתו המשיחית
- 98 ו. השפעתו של אברהם הלוי על הראובני
- 103 ו.1. הזיקה לשבט גד
- 103 ו.2. הייחוס לשבט ראובן
- 104 ו.3. ההתחזות לבן משפחת הנביא
- 104 ו.4. יתרון הנשק המודרני על פני הנשק המיושן
- 105 ו.5. מועד הופעתו ופעילותו של הראובני
- 106 ו.6. עזה
- 106 ז. מארחיו של הראובני באיטליה
- 109 ח. מי היה דוד הראובני?
- 113 ט. סיכום

**פרק ג: "ביער ובמדבר במקום שמיר קוץ ודרדר" שלמה מלכו בפורטוגל**

- 115 א. פרטים אישיים
- 116 א.1. תאריך הולדתו של מלכו
- 117 א.2. שמו של מלכו ומקום מגוריו המשוער
- 118 א.3. משפחתו של מלכו
- 120 ב. היכן רכש מלכו את ידיעותיו התורניות והקבליות
- 122 ב.1. האקדמיה הפורטוגלית וההבראיזם במאה הט"ז
- 124 ב.2. תודעתם והשכלתם היהודית של האנוסים בפורטוגל
- 128 ב.3. הספרייה העברית בפורטוגל
- 131 ב.4. גילויים עליונים ופעילות משיחית בקרב היהודים בפורטוגל
- 136 ב.5. תיאורו של מלכו את השכלתו היהודית בפורטוגל

- 139 ג. משיחיות פורטוגלית במאה הט"ז
- 141 ד. "הסופר לפני הדיינים של בין הדין לערעורים"
- 143 ה. המפגש בין שלמה מלכו לדוד הראובני
- 148 **פרק ד: "הטו אזנכם לשמוע דברי תולעת ולא איש" – השנים הראשונות לאחר היציאה**
- מפורטוגל**
- 148 א. המסלול של מלכו לאחר יציאתו מפורטוגל
- 148 א.1. מלכו והאימפריה העות'מאנית
- 149 א.2. מלכו ואיטליה
- 155 ב. התקופה הראשונה באיטליה רפ"ו – רפ"ח (1526 – 1528 בקירוב)
- 155 ב.1. המקומות בהם שהה מלכו בשנים אלו
- 157 ב.2. בני חוגו של מלכו בתקופה זו
- 160 ב.3. השפעתם של ר' יוסף אבן שרגא ואשר לעמליין על יצירתו של מלכו
- 160 ב.3.1. יוסף אבן שרגא ומלכו
- 161 ב.3.2. אשר לעמליין ומלכו
- 164 ב.4. ביטויי ההתעניינות במשיחיות באיטליה בתפיסתו המשיחית של מלכו
- 165 ב.4.1. עשרת השבטים
- 165 ב.4.2. עלויים עליונים
- 165 ב.4.3. דרשות על פסוקי "ויהי בנסוע הארון"
- 165 ב.4.4. ההיסטוריה כזירת ההתרחשות של הדרמה המשיחית
- 167 ג. שלמה מלכו בשאלוניקי ; סוף רפ"ח – סוף רפ"ט (1528-1529)
- 168 ג.1. משך התקופה בה שהה מלכו באימפריה העות'מאנית
- 169 ג.2. הגורמים לצאתו של מלכו לאימפריה העות'מאנית והמקומות בהם שהה
- 173 ג.3. בני שיחו של מלכו בשאלוניקי
- 183 **פרק ה: "הצעיר שלמה יחגור חרבו מלוטש שיש לו" תפיסתו המשיחית של מלכו**
- 183 א. תפיסתו המשיחית של מלכו
- 184 ב. הקלקול – חטאו של אדם הראשון והבחירה בגשמיות
- 189 ג. התיקון הסופי – משיח בן דוד
- 193 ד. משיח בן יוסף

- 202 ה. המקורות לתפיסתו המשיחית של מלכו
- 202 1. מלכו וספר המשיב
- 208 2. השפעות נוצריות על תפיסתו המשיחית של מלכו
- 211 ו. שלמה מלכו כמשיח בן אפרים
- 214 ז. סיכום
- 215 **פרק ו: "ועלית לבימה פתחתי לדרוש... וכן עשיתי מידי שבת בשבתו" שלמה מלכו כדרשן**
- בתקופת שהותו השנייה באיטליה**
- 216 א. המעבר לפעילות ציבורית
- 217 ב. השינוי בבשורתו המשיחית של מלכו כפי שהיא משתקף בדרשותיו מתקופה זו
- 217 1. גאולה לאומית וגאולה אוניברסלית
- 219 2. הקונקרטיזציה של הגאולה
- 220 3. ב. הדרשות וחזיונותיו של מלכו
- 221 4. ב. דרשותיו של מלכו וספר הזוהר
- 222 5. ב. הקהל
- 223 ג. דרשות וסמכות
- 227 1. ג. מלכו ותורת המשיח
- 230 ד. שאלת הסמכות באיטליה בשליש הראשון של המאה הטי"ז
- 232 ה. דרשות ודרשנים ומהפכת התקשורת באיטליה בשליש הראשון של המאה הטי"ז
- 235 1. ה. מלכו והדרשנים הנוצרים הנודדים
- 235 1.1. ה. קווי דמיון
- 236 1.1.1. ה. ניגודים
- 239 ו. תומכים ומתנגדים, יהודים ונוצרים
- 240 ו.1. הלשנות באנקונה וברומא
- 240 ו.1.1. הרקע להלשנות
- 241 ו.1.1.1. תגובת הממסד הנוצרי להלשנות
- 243 ז. פרסומו של מלכו וההחרפה במאבק נגדו
- 243 1.1. ההתנגדות למלכו בחברה היהודית
- 245 2.1. ההתנגדות למלכו בחצר האפיפיורית

- 246 ז.3. שתיקת הממסד היהודי
- 247 ח. מלכו והאנוסים
- 249 ט. סיכום
- 251 **פרק ז: פעילותו המשיחית של מלכו באיטליה**
- 251 א. הרקע לשובו של מלכו לאיטליה בשנת ר"צ (1530)
- 251 א.1. מלכו האפיפיור והקיסר
- 253 א.2. המציאות הגיאוגרפית באיטליה וההתעוררות המשיחית בשנת
- 1530
- 259 א.3. שנת ר"צ (1530), העיר רומא והמשיח בתפיסתו של אברהם הלוי
- 262 א.4. הרקע לקשרים בין מלכו לתורתו של הלוי
- 263 ב. פעילותו המשיחית של מלכו ברומא
- 264 ב.1. ההכנות לקראת המראה ברומא
- 268 ב.2. תוכנו של המראה
- 271 ג. הפגישה עם הקיסר ברגנסבורג
- 271 ג.1. "לצאת למלחמה נגד התגר"
- 274 ג.2. התכלית המשיחית בפנייתו של מלכו לקיסר
- 277 ד. סיכום
- 281 **פרק ח: "וכי הוא שם ר' שלמה חי וקיים" – שלמה מלכו, בין היסטוריה למיתוס**
- 281 א. בין היסטוריה למיתוס
- 283 א.1. כיצד נוצר המיתוס
- 283 א.1.1. המוניטין של מלכו כמאגיקון
- 284 א.1.2. כתביו של מלכו כמקור לאמונה זו
- 286 א.2. מי היו המאמינים כי מלכו נותר בחיים
- 287 א.3. מדוע נוצרה האמונה במלכו דווקא בקרב בני המעגל השני
- 290 א.4. מלכו ור' חיים ויטאל
- 295 ב. דימויו של מלכו כמבשר משיחי במחצית השנייה של המאה הטי"ז
- 295 ב.1. העלמת כתביו של מלכו באיטליה בשנים שלאחר מותו
- 297 ב.2. שמו של מלכו וחשובי קיצים באיטליה במחצית השנייה של המאה

הט"ז

ג. ממבשר משיחי לתקדים הלכתי; דימויו של מלכו במחצית הראשונה של המאה 301

הי"ז

ג.1. מלכו כחלק מן הקאנון הרבני 301

ג.2. ספר "חיית קנה" ומרכזיותו של היסוד האשכנזי 306

ד. מלכו וההתעוררויות המשיחיות של המאה הי"ז 310

ד.1. הדפסת חיית קנה באמסטרדם בשנת ת"כ (1660) 310

ד.2. מלכו והשתבאות 312

ד.2.1. נתן העזתי ברומא 313

ד.2.2. הציצית של מלכו ומשיחיותו של שבתי צבי 315

ה. בין משיח לאנטי משיח; דימויו של מלכו כדמות היסטורית בספרות היהודית 316

במחצית הראשונה של המאה ה-20

ה.1. מלכו כ"אנטי משיח" 317

ה.2. מלכו כמשיח רוחני 322

ה.3. מלכו כמבשר ציוני 328

ה.4. אורי צבי גרינברג ואחיו הספרותי שלמה מלכו 330

ו. סיכום 332

**דיון מסכם** 334

א. משיחיות והיסטוריה 334

א.1. הגורמים להתעוררות המשיחית 334

א.2. משיחיות ומאגיה 336

א.3. משיחיות היסטורית 336

ב. משיחיות והנהגה 338

ב.1. משיחיות והנהגה תקיפה; המקרה של שאלוניקי 338

ב.2. משיחיות והעדר מנהיגות; המקרה האיטלקי 339

ג. מאגיה והשפעה 340

ד. אפילוג 341

נספחים



343	נספח א: חיית קנה
360	נספח ב: טבלת השוואה של תיאורי המפגש בין הראובני למלכו
363	נספח ג: תיאור כתב יד לא ידוע של מלכו
374	<b>ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים</b>
I	<b>תקציר באנגלית</b>



## מבוא

### א. נושא העבודה

בשנים 1919 ו-1920 נשא בן ציון דינור (אז דינבורג) הרצאות בפרטוגרד ובקייב בעניין התנועות המשיחיות בישראל. שנה אחר כך, בטבת תרפ"א (ינואר 1921), כאשר שהה באודסה, עמד דינור להרצות על נושא זה בפני מועדון המפלגה הקומוניסטית בעיר. ביאליק, עמו נפגש דינור בתקופה זו מדי יום, ביקש ממנו כי ימסור לו את ראשי הפרקים של הרצאתו על התנועות המשיחיות, ובפרט על אודות מלכו, וגילה לו כי גם הוא עצמו מתעניין בנושא זה ובייחוד בפרשיית הראובני ומלכו:

[...] 'אני מעוניין בדבר. בעצם במלכו ולא בראובני. אותו אני מחבב [...] איני מעוניין בו כלל אלא רק במלכו. רציתי לשמוע את דעתך על האיש. לא הפרטים אלא כלל הדברים. מה רצה האיש? לאן הלך והולך וכיצד הגיע למה שהגיע? יש לי בענין זה דעה משלי אבל אני רוצה לבדוק את הדברים מחדש [...] אני מעוניין בנושא זה דווקא מן הצד הדרמתי שבו. אני מתכוון לכתוב דרמה מחיי שלמה מלכו, כן, רק מתכוון. בעצם עוד לא נגשתי לעבודה. כמה רשימות והתחלות. מעין התחלות. בחרתי דווקא בשלמה מלכו, מפני שהוא נראה לי כאישיות היחידה בכל תקופת הגולה שאפשר לעשותה לגיבור של דרמה עברית ממש.'

בתרפ"ד בא ביאליק לארץ ישראל. באחת הפגישות הראשונות נזכר ביאליק בענין שלמה מלכו, נזכר ואמר: 'דרמה לא נכתוב, אבל מונוגרפיה על שלמה מלכו עליך לכתוב, ואני אפרסם אותה. ואפשר אכתוב דבר על הענין.' ועוד פעם שב ביאליק לענין אחרי מאורעות תרפ"ט: 'חבל שלא יצא כלום מן הענין של שלמה מלכו, מן הדרמה. המונוגרפיה עוד תכתוב. ואנו נוציא אותה למלאות ד' מאות שנה למוותו של שלמה מלכו'.<sup>1</sup>

בעבודה זו אני מבקש (באיחור של יותר משבעים שנה) להגשים את חזונו של ביאליק ולהציג את הביוגרפיה של שלמה מלכו,<sup>2</sup> בן אנוסים, מקובל, מקדש השם ומי שעמד במוקד של התעוררות משיחית בשליש הראשון של המאה ה-19.

כתיבת הביוגרפיות של אנשי השם נתפסה בעבר כעיסוק הראוי להיסטוריון, ואכן המאה ה-19 הניבה מגוון רחב של חיבורים היסטוריים-ביוגרפיים אשר הוקדשו למי שנתפסו כדמויות מופת. עם התגברות העניין בהיסטוריה חברתית ומעבר מוקד תשומת הלב במחקר ההיסטורי ממעשיהם

<sup>1</sup> בן ציון דינבורג, 'תכניות של ביאליק', בתוך: יעקב כהן ופ. לחובר, כנסת, ט תש"ה, עמ' כג, כה-כו.

<sup>2</sup> זהו הכתיב הנכון של שמו כפי שעולה מן האקרוסטיכון שבפתח המהדורה הראשונה של ספר המפואר, שאלוניקי רפ"ט (1529), אשר הודפסה עוד בחייו של מלכו. כל הציטוטים וההפניות בעבודה הן למהדורה זו. במהדורות המאוחרות יותר הוכנסו תיקונים (בעיקר מתוך צנזורה פנימית) והוספות, ולפיכך בחרתי לצטט מתוך מהדורה זו. ההפניות הן לספר המפואר, למרות ששם זה הופיע לראשונה במהדורה השנייה של הספר (קראקא ש"ל [1570]).

של אנשי השם לחייהם של חסרי השם, ירדה גם קרנה של הביוגרפיה מן הסוג הזה, אותה כינה תומס קארלייל (Carlyle) hero worship.<sup>3</sup>

שלמה מלכו עונה אמנם לקריטריונים של אותם אנשי שם שלהם הוקדשו ביוגרפיות בעבר, וניתן אף לגלות ביטויים של hero worship בנוגע אליו, כך למשל שאיפתו של ר' יוסף קרו לעלות על המוקד כמוהו, או העובדה כי חפציו האישיים הועברו לאחר מותו לפראג והם שמורים שם עד עצם היום הזה. אולם מבחינות רבות הוא היה גם דמות שפעלה בשולי החברה. כבן אנוסים הוא לא התחנך במוסדות החינוך היהודיים המקובלים ולא זכה להכשרה תורנית או רבנית מסודרת. לאחר שובו ליהדות הוא היה קשור לקבוצות אזוטריות של מקובלים ומחשבי קיצים, הוא חשף את עצמו כדרשן וכמבשר משיחי רק בתקופה מאוחרת יחסית, וגם אז נרדף בידי גורמים שונים בחברה היהודית וזמן קצר לאחר מכן הוצא להורג.

אולם דווקא שוליות זו היא הגורם לכך שכמה מהרכיבים העיקריים של הזהות והתרבות היהודית במאה ה-16 באים לידי ביטוי דווקא בדמותו, חייהם של האנוסים בפורטוגל, עולמם של מגורשי ספרד ופליטי פורטוגל, ערוצי התקשורת הפנימיים והחיצוניים של החברה היהודית, העיסוק בקבלה ובמאגיה, השאיפות המשיחיות והפעילות המשיחית, המודעות לשינויים ההיסטוריים והפנמתם, הפעילות הדיפלומטית והפוליטית ויחסי הגומלין והקשרים עם מוקדי הכח בעולם הנוצרי ועוד.

כמו בחזונו של ביאליק, כך גם בעבודה זו אין עניינינו בפרטים אלא בתמונה הכללית. על אף שהעבודה עוקבת אחר התחנות השונות בחייו על פי הציר הכרונולוגי, הרי שהביוגרפיה אינה ניצבת במוקד הדיון כשלעצמה, אלא כאמצעי להבנת התהליכים ההיסטוריים אשר התרחשו בשנים אלו. במוקד העבודה נמצא אפוא הנושא המשיחי; הגורמים להתעוררותן של ציפיות משיחיות, חישובי הקץ, התפיסות השונות בנוגע לטיבו של התהליך המשיחי והפעולות והמעשים הראויים להיעשות לקידומו ולזירוזו.

הזירה המרכזית לפעילותו של מלכו הייתה איטליה, הריכוז היהודי הגדול והמשמעותי ביותר באירופה בשנים אלו. הדיון בנושא המשיחי משיק, אפוא, לדיון בתולדותיהם של יהודי איטליה באותה תקופה, תוך שהוא נוגע במספר נושאים מרכזיים: הציפיות המשיחיות, עולם הרוח ובייחוד העיסוק בקבלה ובדרשנות, בעיית ההנהגה ושאלת הסמכות הדתית והפוליטית, התהוותם

<sup>3</sup> Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero Worship and the Heroic History*, London 1914. קארלייל עצמו חיבר מספר ביוגרפיות ובהן של אוליבר קרומוול, פרידריך השני ושילר וכן מחקר על המהפכה הצרפתית.

של מקורות סמכות חדשים, קשרי הגומלין עם מרכזים יהודיים באימפריה העות'מאנית, ומערכת היחסים שבין החברה היהודית לחברה הנוצרית הסובבת מבחינה חברתית, דתית ופוליטית.

## ב. מצב המחקר

### ב.1. המחקר אודות שלמה מלכו

מחקר זה הוא המונוגרפיה הראשונה המוקדשת לשלמה מלכו.<sup>4</sup> הסיכום השלם ביותר של פרשה זו במחקר הינו עדיין הפרק שכותרתו: "ההזיה המשיחית של שלמה מלכו ויסוד בית דין האיקוויזיציה בפורטוגליה" בספרו של גרץ "דברי ימי ישראל".<sup>5</sup> אפילו שתי איגרותיו של מלכו, המכילות מידע ביוגרפי רב על אודותיו, לא ראו אור במהדורה ביקורתית ולא נערכה בחינה של מהימנותן,<sup>6</sup> על אחת כמה וכמה שלא זכו לכך חיבורו הדרשני-קבלי של מלכו – 'ספר המפואר' וכתבים אחרים שלו המצויים בכתב-יד.

היבטים שונים של פרשה זו נידונו במחקרים שונים, אשר מקצתם הוקדשו לה ישירות ובאחרים היא עלתה אגב הדיון בנושאים אחרים הקרובים אליה. המאמר החשוב ביותר על מלכו הוא מאמרו של משה אידל: "שלמה מלכו כמאגיקון".<sup>7</sup> אידל מציג את מלכו באור חדש – כמאגיקון, ומציע לבחון אותו ואת פעילותו כחלק מן ההקשר הרחב יותר של העיסוק במאגיה בשנים אלו בחברה היהודית והנוצרית הרנסנסית. בנוסף, אידל פרסם במאמר זה קטע לא ידוע מתוך איגרתו הראשונה של מלכו שהינו בעל חשיבות מרובה בנוגע לתפיסתו העצמית. מאמר חשוב אחר הוא מאמרו של ישעיהו זנה על אודות המסלול של מלכו לאחר שעזב את פורטוגל.<sup>8</sup> זנה יצא נגד העמדה המקובלת במחקר, ולפיה יצא מלכו מפורטוגל לאימפריה העות'מאנית, שם למד ושם התעצבה השקפת עולמו הקבלית והמשיחית, ורק לאחר מכן המשיך לאיטליה. הוא מוכיח כי איטליה הייתה תחנתו הראשונה של מלכו באירופה, וכי הוא יצא לגיחה קצרה בלבד בשטחי האימפריה העות'מאנית. על אף שהמאמר עוסק בנושא שהינו לכאורה טכני ומשני בלבד, הרי שלמסקנותיו של זנה נודעת חשיבות מרובה, שכן הן מציבות את דמותו ואת פעילותו המשיחית של מלכו בתוך ההקשר האיטלקי, ומדגישות את מרכזיותה של איטליה בשיח המשיחי בשנים אלו.

<sup>4</sup> פרשייה זו יחד עם סיפורו של דוד הראובני נידונו בעבודת הדוקטורט של יוליוס ווס Julius Voos, *David Reuveni und Salomon Molcho ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Bewegung in Judentum in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Bonn 1933. השונים אודות פרשה זו.

<sup>5</sup> פרק זה מבוסס על מאמר שפרסם גרץ שנים אחדות לפני כן Heinrich Grätz, 'Salomon Molecho und David Reubeni', *MGWJ*, 5 (1856), pp. 205-215, 241-261.

<sup>6</sup> על איגרות אלו ר' להלן סעיף ג.2. ור' גם המבוא לנספח א'.

<sup>7</sup> ספונות, יח (תשמ"ה), עמ' 193-219.

<sup>8</sup> Isaiah Sonne, 'I dati biografici contenuti negli scritti di Shelomoh Molcho riesaminati alla luce di un nuovo document', *Annuario di Studi Ebraici*, I (1934), pp. 183-204.

בנוסף לשני מאמרים אלו יש לציין את מחקרה של רבקה ש"ץ אופנהיימר על ספר המפואר ועל ההתעוררות המשיחית שלאחר גירוש ספרד, בהם היא דנה בפעילותו ובתפיסותיו הקבליות של מלכו.<sup>9</sup> במחקרים אלו היא מצביעה על השפעתה של ספרות ההיכלות על תפיסותיו הקבליות, ורואה את פעילותו המשיחית כחלק מן ההתעוררות המשיחית שנוצרה כתגובה לגירוש ספרד.<sup>10</sup>

היבטים נקודתיים נוספים של הנושא עלו במחקרים נוספים בהם פורסמו, בין היתר, כתבי יד שונים הקשורים למלכו. זנה פרסם איגרת של ר' עזריאל דאיינה העוסקת גם במלכו,<sup>11</sup> גרוטה סקר את פריטי הלבוש של מלכו השמורים בפראג,<sup>12</sup> ודוד קאופמן פרסם שיר לא ידוע פרי עטו של מלכו, דן במשמעות של שמו,<sup>13</sup> וכן עסק בבר הפלוגתא הקשה ביותר שלו, יעקב מנטינו, ובסיבות לעימות שנוצר בינו לבין אליהו חלפן, מקורבו ובן בריתו של מלכו.<sup>14</sup>

בנוסף על המחקרים שהזכרנו כאן, העוסקים ישירות בדמותו של מלכו, הוא נזכר גם בחיבורים השונים העוסקים במשיחיות היהודית בכלל,<sup>15</sup> ובפרט במחקריו של אהרון זאב אשכולי. אשכולי הקדיש מחקר מקיף לדמותו של דוד הראובני, וכבר בו התייחס באריכות גם לשלמה מלכו. בספרו על התנועות המשיחיות ריכז ופרסם אשכולי את כל החומר שהיה ידוע באותה עת בנוגע לפרשת מלכו, הן ממקורות עבריים והן ממקורות אחרים.<sup>16</sup>

ניתן אפוא לסכם ולומר כי המחקר הקיים על אודות מלכו הוא פרגמנטרי בעיקרו, ונידונו בו בעיקר קטעים מכתבי יד הקשורים לשלמה מלכו או בהיבטים מוגבלים של הנושא. אין בנמצא מחקר שלם ומקיף המוקדש לשלמה מלכו, אשר דן בו ובפעילותו כמכלול שלם ובהקשר ההיסטורי בו הוא מתרחש. חלל זה אני מבקש למלא בעבודה זו.

<sup>9</sup> רבקה ש"ץ אופנהיימר, 'השפעת הספרות הגנוסטית על ספר המפואר של שלמה מלכו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשמ"ז), עמ' 263-235. הני"ל, 'קווים לדמותה של ההתעוררות הפוליטית משיחית לאחר גירוש ספרד', דעת, יא (תשמ"ג), עמ' 53-66.

<sup>10</sup> ר' ביקורתו של אידל על גישה זו. Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New-Haven 1998, pp. 6-8. הני"ל, 'מבוא', בתוך: אשכולי אהרון זאב, התנועות המשיחיות בישראל<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ח, עמ' 26-28.

<sup>11</sup> Isaiah Sonne, 'Neue Dokumente über Salomo Molcho', *MGWJ*, 75 (1931), pp. 127-135.

<sup>12</sup> Alfred Grotte, 'Die Reliquien des Salomo Molcho', *MGWJ*, 67 (1923), pp. 167-170.

<sup>13</sup> David Kaufman, "Un poème messianique de Salomon Molkho", *REJ*, XXXIV (1897), pp. 121-125.

<sup>14</sup> id, 'Comment faut-il prononcer le nom de Salomon', *REJ*, XXXIV (1897), pp. 125-127. id, 'Jacob Mantino, une page de l'histoire de la renaissance', *REJ*, XXVII (1893), pp. 30-60, 207-238.

<sup>15</sup> נראה כי קאופמן ביקש להוסיף ולחקור פרשיה זו שכן הוא שאל את כתב היד של איגרתו השנייה של מלכו, שהיה בעיזבונו של יוסף הכהן ואשר היה אח"כ בספריית כ"ח בפאריס. עקב מותו בטרם עת לא הוחזר לספריית כ"ח ונשאר בבודפשט באוסף קאופמן.

<sup>16</sup> ר' למשל Stephen, *A History of Messianic Speculation in Israel*, Gloucester 1978. Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic; A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel-Hill 1982.

<sup>16</sup> אהרון זאב אשכולי, סיפור דוד הראובני, ירושלים ת"ש. הני"ל התנועות המשיחיות בישראל<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ח. (כל ההפניות להלן לחיבור זה הן למהדורה השנייה שמספרי העמ' בה שונים מאלו שבמהדורה הראשונה).

## ב.2. חקר המשיחיות, והמשיחיות היהודית בפרט

מחקר פנומנולוגי השוואתי מקיף בנוגע לאופן התהוותן ופעילותן של תנועות משיחיות הנו עדיין מן המבוקשות. ניסיונות ליצירתה של סינתזה מחקרית מקיפה בתחום זה נתקלים בקשיים רבים אשר הבולטים בהם הינם: מיעוט המקורות, הנובע מטיבן העממי והחתרני של התנועות וכן מן העובדה כי לאחר כישלונן של תנועות אלו מושמד חלק ניכר מן התיעוד שלהן בידי הממסד. הצורך בשילוב בין דיסציפלינות מחקריות שונות: אנתרופולוגיות, סוציולוגיות והיסטוריות, המתמקדות בהיבטים שונים ולעיתים אף סותרים של הפעילות המשיחית. בנוסף יש מקום לבחון האם נכון להשתמש באותו המושג "משיחיות" לצורך תיאורן של מערכות של ציפיות העולות בתרבויות ובדתות שונות המנותקות זו מזו, או שמא עלינו להגדיר סוגים שונים של משיחיות ולדון בכל אחד מהם בפני עצמו.<sup>17</sup> הדגם המחקרי הנראה כמתאים ביותר למחקר שכזה הוא זה ששימש לאפיונה של תופעת הפונדמנטליזם, כלומר יצירת מאגר של מחקרים ספציפיים המוקדשים לתנועות ולתופעות משיחיות ממקומות ומתרבויות שונות ותוך שימוש בדיסציפלינות מחקריות שונות, ועל סמך מאגר המחקרים הזה יצירת סינתזה אשר תצביע על הגורמים, המאפיינים והתוצאות של התופעה המשיחית.<sup>18</sup>

יונינה טלמון ניסתה לפני למעלה מארבעים שנה לערוך ניתוח מקיף של התופעה המשיחית מזווית סוציולוגית, וזהו עדיין הניסיון השיטתי והמקיף ביותר לניתוח הנושא בכלים הלקוחים ממדעי החברה.<sup>19</sup> היא הציעה מספר הכללות נרחבות בנוגע להגדרת מושג המשיחיות, לגורמים להתהוותן של תנועות משיחיות, לאפיונם של המצטרפים לתנועות אלו, להתמודדותן של התנועות עם משברים וכישלונות ועוד. אחד המאפיינים הבולטים ביותר, השב ומתגלה בחקר תנועות משיחיות בתקופות ובמקומות שונים, הוא התעוררותן של תנועות אלו בקרב מי שחווי משבר קשה, איכרים מדוכאים, העניים ביותר בערים, עמים הנשלטים על ידי מעצמות קולוניאליות וכדו'.<sup>20</sup> עובדה זו הביאה לכך שתנועות משיחיות נתפסו כסוג של "אופיום להמונים", כלומר כאמצעי להסחת דעתם של המדוכאים מקשייהם האובייקטיביים באמצעות יצירת מערכת של ציפיות לגאולה. על פי

<sup>17</sup> למשל להפריד בין מושגי הדיון במשיחיות היהודית והנוצרית השואבות מתפיסת עולם משותפת, לבין ההתעוררויות שמקובל לכנות אותן משיחיות שהיו נפוצות במקומות שהיו נתונים לקולוניאליזם אירופאי.

<sup>18</sup> Martin E. Marty, R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project*, Vols. 1-5, Chicago 1994-1995. Sylvia L. Thrupp (ed.), *חקר המשיחיות נעשו רק ניסיונות חלקיים ומצומצמים בכיוון זה בקובצי המאמרים*: *Millennial Dreams in Action*, New-York 1970. James A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London 1986.

<sup>19</sup> Yonina Talmon, "Pursuit of the Millenium: The Relation Between Religious and Social Change", *Archives Européennes de sociologie*, III (1962), pp. 124-148; id., "Millenarian Movements", *Archives Européennes de sociologie*, VII (1966), pp. 159-200; id., "Millenarism". In: *International Encyclopedia of the Social Science*, New-York, 1968, vol. 10, pp. 349-362.

<sup>20</sup> Talmon, *Pursuit*, p. 136. ניתן למצוא ברקע ההתעוררות המשיחית גם אסונות דוגמת: מגיפות שריפות, שטפונות, בצורת, מלחמה וכדו'.

תפיסה זו, המשיחיות נוטעת אמנם אופטימיות ותקווה בליבם של אותם מדוכאים, אולם אלו באות במקום פעילות אמיתית, ריאלית לשיפור מצבם.<sup>21</sup>

ואולם, טלמון מדגישה כי הגורם להתעוררות המשיחית אינו המשבר – הכלכלי, החברתי או הפוליטי – כשלעצמו, אלא תחושת ה"קיפוח-היחסי" (relative deprivation) הנוצרת בעקבותיו.<sup>22</sup> כלומר, הכרתם של פרט או קבוצה בכך שהם אינם מסוגלים עוד להגשים את ציפיותיהם מעצמם. תחושה זו אינה משקפת בהכרח מציאות אובייקטיבית של קיפוח, אלא, כמשתמע משמה, מציאות יחסית. גורם מרכזי בהבנת מושג זה הוא הכרתה של קבוצת ההתייחסות של החברה המקופחת. כך למשל הוכח כי למרות שרמת החיים של מהגרים מן הכפר אל העיר בסוף המאה הי"ט ובתחילת המאה הכ' השתפרה בהשוואה למצבם לפני כן, נוצרה אצלם תחושת קיפוח-יחסי. שכן ההגירה נעשתה מתוך ציפייה לשיפור ברמת חייהם, והמפגש עם האוכלוסייה העירונית המפותחת, חיזק ציפייה זו והביא ליצירתה של מערכת ציפיות חדשה וגבוהה יותר, ומשנבצר מהמהגרים להגשים אותן נוצרה אצלם תחושת קיפוח-יחסי. השינוי בקבוצת ההתייחסות (מאוכלוסיה כפרית בעלת רמת חיים נמוכה לאוכלוסיה עירונית מבוססת) הביא לכך שהשיפור האובייקטיבי בתנאי החיים הוליד בכל זאת תחושת קיפוח-יחסי.<sup>23</sup> דוגמא בולטת ומפורסמת לדגם זה של תחושת-קיפוח בהקשר המשיחי הציג וורסלי (Worsley) בדיונו ברקע ובגורמים להתעוררויות משיחיות במלנזייה (Melanesia) בשנות השלושים של המאה העשרים.<sup>24</sup>

אולם, המחקר לא הצליח להסביר את הקשר הסיבתי בין תחושת הקיפוח להתהוותה של תפיסה משיחית דווקא. תחושת הקיפוח עשויה באותה המידה לעורר תגובה של התכנסות והסתגרות, יאוש, התעוררות מהפכנית, או לחילופין לא ליצור כל תגובה שהיא. לפיכך, אין בעצם קיומה של תחושת קיפוח עזה כדי להסביר את התעוררותה של תנועה משיחית לאחר מכן.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Talmon, Pursuit, p. 136. Talmon, Pursuit, p. 136.  
<sup>22</sup> המושג relative deprivation נטבע לראשונה בידי Stauffer בספרו *The American Solider*, Princeton 1949. המושג פותח ועובד בידי Runciman בספרו *Relative Deprivation and Social Justice*, Routledge, 1966. מחקר זה תרם רבות להפיכתו של המושג לכלי ניתוח חשוב בתחומי הסוציולוגיה בכלל והקרימינולוגיה וחקר תנועות רדיקליות פוליטיות ודתיות בפרט. על מושג זה בהקשר המשיחי ר' גם: David F. Aberle, "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and other Cult Movements", in: Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millenial Dreams in Action*, New-York 1970, pp. 209-214.  
<sup>23</sup> ר' למשל Michael Barkun, *Disaster and the Millenium*, New Haven, 1974, pp. 35-36.  
<sup>24</sup> Talmon, Pursuit, pp. 136- גם Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, London 1957, pp. 38-48.  
<sup>25</sup> 137. Aberle, Relative deprivation, pp. 211, 213; לביקורת על תפיסת תחושת הקיפוח כגורם מרכזי למשיחיות ר' Carole Myscowski, *When Man Walk Dry; Portuguese Messianism in Brazil*, Atlanta 1988, p. 17; Steve Rayner, 'The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: A Millenarian Cosmology', In: Mary Douglas, *Essays in the Sociology of Perception*, London, 1982, pp. 250-253.



העובדה כי מלכו היה בראש ובראשונה פעיל, מבשר ותועמלן משיחי מציבה אותו כדמות מרכזית בהתעוררות המשיחיות היהודית בשנים שלאחר גירוש ספרד. התעוררות זו כרוכה באחת התזות המפורסמות ורבות ההשפעה ביותר בהיסטוריוגרפיה היהודית ובמדעי היהדות בכלל – התיזה של גרשום שלום בדבר הזיקה שבין גירוש ספרד להתעוררותה של המשיחיות היהודית ובהמשך אף להופעתה של התנועה השבתאית.

שלום ראה בגילויים השונים של התעניינות ועיסוק במשיחיות בשנים שלאחר גירוש ספרד, כמו למשל פעילותו הספרותית של יצחק אברבנאל, התעמולה המשיחית של אברהם בן אליעזר הלוי ופעילותם של אשר לעמליין, דוד הראובני ושלמה מלכו, תוצאה של הטראומה הקשה של הגירוש ותגובה לה. בשנים שלאחר מכן נוצר, לטענתו, חיבור בין המשיחיות והקבלה, אשר הפך את הקבלה לכלי העיקרי של הבשורה והפעילות המשיחית ושהגיע לשיאו בקבלת האר"י.<sup>26</sup> שלום תלה את הצלחתה של המשיחיות הקבלית בכך שהיא השכיחה לתת תשובות מספקות לשאלות שעלו בדור הגירוש,<sup>27</sup> אולם הוא לא פירט מה היו השאלות ומדוע התשובות שסיפקה להן הקבלה היו טובות יותר מתשובות אפשריות אחרות.<sup>28</sup>

תזה זו, הקושרת בין התעוררות משיחית למשבר קשה, עולה לכאורה בקנה אחד עם העמדה אותה הצגנו לעיל בדבר הקשר בין תנועות משיחיות למציאות של משבר חברתי. אולם לאור ניתוחנו לעיל את הקשר בין משבר להתעוררות משיחית, אין די בקביעה כי גירוש ספרד היה אירוע משברי, אלא יש לבחון האם נוצרה בעקבותיו תחושה של קיפוח יחסי. שאלה זו חורגת מתחומי דיוננו כאן, אולם יש לזכור כי בשונה מטרומות אחרות, הרי שאחרי טראומה של גירוש קשה לקבוע מהי קבוצת ההתייחסות הנורמטיבית של המגורשים, זו אשר כלפיה הם עשויים לחוש את עצמם מקופחים. החברות היהודית והלא יהודית כאחת שעמן נפגשו המגורשים באיטליה ובאימפריה העות'מאנית לא יכלו להיות קבוצת ההתייחסות שלהם, שכן בתקופה הראשונה שלאחר גירוש, המגורש – בשונה ממי שהיגר ביוזמתו – אינו מצפה שתנאי קיומו יהיו זהים לאלו של מי שמתגוררים במקום מזה זמן, ולכן הוא אינו משווה את עצמו אליהם. הוא עשוי לחוש את

<sup>26</sup> גרשום שלום, שבתי צבי והתנועה המשיחית בימי חייו, תל-אביב תשל"ה, עמ' 15-18. id, Major Trends in Jewish Mysticism, Jerusalem, 1941, pp. 240-247.

<sup>27</sup> שלום, שבתי צבי, עמ' 17. שלום היה כמובן מודע לכך שמדובר בתהליך ארוך ואיטי אשר ארך קרוב למאה שנים ור' id, Major Trends, p. 242.

<sup>28</sup> בשנים האחרונות הושמעה ביקורת על התיזה המשיחית של שלום, בעיקר בהקשר השבתאי שלה - ר' למשל משה אידל, 'אחד מעיר ושניים ממשפחה: עיון מחדש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבתאות', פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 30-5. יעקב ברנאי, שבתאות היבטים חברתיים, ירושלים, תשס"א. זאב גריס, ספרות ההנהגות תולדותיה ומקומה בחיי חסידי הבעש"ט, ירושלים תש"ן, (בעיקר בפרק ב' עמ' 41-102). Matt Goldish, The Sabbatean Prophets, (Cambridge (Mass.) 2004. - ביקורת זו נוגעת גם בשאלת מרכזיותו של גירוש ספרד כאירוע שכוון מפנה בהתפתחותה של הגאולה. לדיון ממוקד ביחסה של המשיחיות היהודית במאה ה-17 לגירוש ספרד ר' משה אידל, מיסטיקה ומשיחיות, תל-אביב, תשנ"ב, עמ' 46-51. ובהרחבה בספרו Messianic Mystics. New-Haven 1998, pp. 134-144.

עצמו מקופח ביחס לקבוצות מהגרים או מגורשים אחרות, בהנחה שקבוצות כאלו אכן קיימות ושמצבן טוב בצורה משמעותית משלו. תחושת קיפוח תוכל להתעורר רק בשלב מתקדם יותר, אם המגורש ייווכח כי ניסיונותיו להשתלב בארץ החדשה ובקהילה החדשה עלו בתוהו.<sup>29</sup> לכך יש להוסיף גם את העובדה כי למרות ההיבטים הטראומטיים של הגירוש, הרי שבמקרים רבים היה מצבם הכלכלי של המגורשים טוב יותר מזה של היהודים המקומיים במקומות אליהם הם הגיעו. בנוסף, בחינה מחודשת של ההתעוררות המשיחית בשנים שלאחר גירוש ספרד מגלה כי קשה למצוא זיקה כלשהי בין ההתעוררויות השונות בשנים אלו לבין הגירוש עצמו. שני המבשרים המשיחיים הבולטים אשר פעלו בשנים אלו, אותם ציין גם שלום עצמו, היו אשר לעמליין ושלמה מלכו. לעמליין היה מקובל אשכנזי אשר פעל בראשית המאה ה־17 בצפון איטליה, אזור בעל נוכחות אשכנזית בולטת, ואשר היה בעל מגמה אנטי ספרדית חריפה.<sup>30</sup> אין זה מפתיע לגלות כי שני ההיסטוריונים היהודים הספרדים מן המאה ה־17 – יוסף הכהן וגדליה אבן יחיאל – גינו את לעמליין והאשימו אותו בהתחזות,<sup>31</sup> ואילו דוד גאנז האשכנזי ציטט את דבריו של ר' אליעזר טריוויש מפרנקפורט עליו: "כי לא דבר ריק היה [...] אולי חטאותינו גרמו ועיכבוהו".<sup>32</sup>

שלמה מלכו היה אמנם ממוצא איברי, אולם פעילותו המשיחית התנהלה באיטליה וכל תומכיו המוכרים לנו היו ממוצא אשכנזי. לעומת זאת דווקא יריבו המר ביותר ומי שרדף אותו, ניסה להרוג אותו ואף מסר לגורמים בכנסייה כי הוא בן אנוסים ששב ליהדות – יעקב מנטינו – היה ספרדי במוצאו. בנוסף, אין בכתביו של מלכו כל התייחסות ישירה שהיא לגירוש ספרד, לתוצאותיו ולהשלכותיו, על אף שהוא עצמו היה בן אנוסים אשר גדל והתחנך "בין הגויים".

התועמלן המשיחי הבולט ביותר בשנים אלו, המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי, היה אמנם ממוצא ספרדי, ובכתביו אף ניתן למצוא הד לתלאות שעברו עליו בעקבות הגירוש, אולם החוג המשיחי שאליו השתייך הלוי הוא חוג שהיה פעיל גם ובעיקר בשנים שלפני הגירוש. יתירה מזאת הלוי קבע, כפי שנראה להלן,<sup>33</sup> כי הגאולה הייתה אמורה להתרחש בשנת ר"נ (1490), שנתיים לפני הגירוש, אלא שהיא נדחתה בארבעים שנה בשל ניסיונו הפזיז של ר' יוסף דלה ריינה לקרב אותה

<sup>29</sup> על תודעתם העצמית והדתית של המגורשים בדורות הראשוני של אחר הגירוש ר' חיים הלל בן-ששון, 'דור גולי ספרד על עצמו', בתוך: הנ"ל, רצף ותמורה, תל-אביב, תשמ"ד, עמ' 198-238. יוסף הקר, 'גאון ודיכאן – קטבים בהוויתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגאל באימפריה העות'מאנית', בתוך: הנ"ל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 541-586.

<sup>30</sup> ר' אפרים קופפר, 'חזיונותיו של ר' אשר ב"ר מאיר המכונה לעמליין רויטלינג', קובץ על יד, יח (תשל"ו), עמ' 399-402. Idel, Messianic Mystics, pp. 140-142.

<sup>31</sup> ר' הציטוטים אצל אשכולי, התנועות, עמ' 330-331.

<sup>32</sup> דוד גאנז, צמח דוד (מהדורת ברויאר), ירושלים תשמ"ג, עמ' 137.

<sup>33</sup> ר' פרק א' סעיף ד.

עוד יותר. נראה אפוא כי על פי תפיסתו של הלוי, העיסוק במשיחיות לא רק שאינו תוצאה של גירוש ספרד, אלא הוא למעשה הגורם לגירוש שהיה עשוי להימנע אלמלא פזיזותו של דלה ריינה.<sup>34</sup>

הדמות היחידה המגשרת, לכאורה, בין שני עולמות אלו, גירוש ספרד והתעוררות משיחית מיד לאחריו, היא זו של יצחק אברבנאל. אברבנאל עזב את ספרד בעקבות פקודת הגירוש וחיבר בשנים שלאחר מכן שלושה חיבורים בענייני משיחיות ובהם חישובי קץ לשליש הראשון של המאה הטי"ז. אולם, כפי שנראה להלן,<sup>35</sup> מדבריו של אברבנאל בהקדמות לספריו עולה כי האווירה בקרב המגורשים בשנים אלו הייתה דווקא אנטי משיחית, וכי התחושות אשר התעוררו בעקבות הגירוש לא היו של ציפייה להתערבות משיחית, אלא להפך: אובדן האמונה בגאולה המשיחית העתידית.

את פעילותו המשיחית של אברבנאל יש לראות אפוא דווקא על רקע המגמות הפסימיות והאנטי משיחיות שהתפשטו בחברה היהודית. הוא בא לעורר, לחזק ולבסס מחדש את האמונה המשיחית בעקבות האווירה אותה זיהה בין המגורשים, של אובדן האמונה והביטחון בעתיד המשיחי, עד כדי נכונות לקבל את התפיסות המשיחיות הנוצריות. עיסוקו של אברבנאל במשיחיות הוא אפוא ביטוי לחולשתה של האמונה המשיחית בשנים אלו ולא להתעצמותה.<sup>36</sup>

נראה אפוא, כי על אף עוצמתו האדירה והשפעתו הרבה על החברה היהודית, גירוש ספרד אינו הגורם להתעוררות הפעילות המשיחית בשליש הראשון של המאה הטי"ז, ובכלל זה לפעילותו של שלמה מלכו באיטליה בראשית שנות השלושים של מאה זו.

הצגתי שתי גישות, האחת רואה במשיחיות תופעה שהינה חלק ממערכת היחסים שבין דת לשינוי חברתי,<sup>37</sup> ואילו השנייה רואה בה ביטוי למתח דתי פנימי שנוצר בעקבות טראומת הגירוש ואשר התפיסה הקבלית-משיחית העניקה לו פתרון. לאורך עבודה זו ננסה להציע גישה שלישית, אותה נכנה "משיחיות היסטורית", הרואה בהתעוררות המשיחית בראש ובראשונה תגובה ופרשנות למציאות היסטורית משתנה. לפיכך יש לצפות כי התעוררות כזו תתרחש במציאות של שינויים פוליטיים, חברתיים, דתיים ותרבותיים דרמטיים. באמצעות גישה זו נציע פרשנות חדשה לא רק למניעים להתעוררות המשיחית אלא גם לטיבה של הפעילות המשיחית ולתכניה.

<sup>34</sup> על הפן המשיחי של חוג ספר המשיב, אליו השתייך הלוי ר' Idel, *Messianic Mystics*, pp. 126-136.

<sup>35</sup> ר' פרק א' סעיף ג.1.

<sup>36</sup> 200-201. Ben Zion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher*, Philadelphia 1968, pp. 200-201.

<sup>37</sup> Talmon, *Pursuit*, p.126.

## ג. סוגי המקורות

### ג.1. מקורות חיצוניים

כפי שצינו לעיל, מרבית המקורות הקשורים לפרשת שלמה מלכו רוכזו בידי אהרון זאב אשכולי בספרו "התנועות המשיחיות בישראל". אסופת מקורות זו כוללת מקורות פנימיים מתוך החברה היהודית ומחוץ לה, ובהם כתב ההגנה שמסר האפיפיור למלכו במאי 1530, חוות דעתו של ג'אמבטיסטה ראמוסיו בנוגע לראובני, בה נזכר גם מלכו, איגרת של השגריר הפורטוגלי ברומא למלך פורטוגל בה נזכרת פעילותו בחצר האפיפיורית,<sup>38</sup> ועוד. מקורות נוספים נתגלו ופורסמו לאחר שספרו של אשכולי ראה אור, ובהם דרשה לא ידועה שפרסם אידל,<sup>39</sup> איגרות של הסוכנים האפיפיוריים בכינוס הקיסרי ברגנסבורג בהם מתוארת הפגישה בין מלכו לקיסר שפירסמה חוה פרנקל גולדשמידט,<sup>40</sup> וכתבי המינוי של מלכו למשרת שופט בפורטוגל וכן תעודות נוספות הנוגעות לתקופה זו אשר פורסמו בידי אליהו ליפנר.<sup>41</sup> מקורות הנוגעים לתומכיו של מלכו ולתפיסתם אותו פורסמו בידי שמעון ברנשטיין<sup>42</sup> ויהודה אריה קלוזנר.<sup>43</sup>

אולם המקורות החשובים והמשמעותיים ביותר הנוגעים למלכו הם אלו שהוא חיבר בעצמו. מקורות אלו מתחלקים לשתי קבוצות, הראשונה היא קבוצת המקורות הביוגרפיים והיא כוללת את שתי איגרותיו של מלכו, והשנייה היא קבוצת המקורות הקבליים, הכוללת את ספר המפואר וכן מקורות נוספים שטרם פורסמו.

### ג.2. איגרותיו של מלכו

#### ג.2.1 תיאור האיגרות

ידועות לנו כיום שתי איגרות שחיבר מלכו הכוללות מידע ביוגרפי רב ומפורט.<sup>44</sup> האיגרת הראשונה נשלחה ממונסטיר לר' יוסף טאיטאצאק בשאלוניקי כאשר מלכו היה בדרכו חזרה לאימפריה העות'מאנית. האיגרת נשלחה לפיכך ככל הנראה בשבועות האחרונים של שנת רפ"ט או בתחילת שנת ר"צ (1529).<sup>45</sup> באיגרת זו מתאר מלכו את קורותיו מאז הגעתו של דוד הראובני לחצר

<sup>38</sup> ר' אשכולי, התנועות, עמ' 401-402, 405, 407.

<sup>39</sup> משה אידל, 'דרשה לא ידועה של ר' שלמה מלכו', בתוך: מירסקי אהרון ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל לפרופ' חיים ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 430-436.

<sup>40</sup> חוה פרנקל גולדשמידט, ר' יוסף איש רוסהיים; כתבים היסטוריים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 178-186.

<sup>41</sup> אליהו ליפנר, 'עיונים בפרשת דוד הראובני ושלמה מלכו'. בתוך: אשכולי, אהרון זאב. סיפור דוד הראובני.<sup>2</sup> ירושלים תשנ"ג, עמ' LXIV-LVII.

<sup>42</sup> שמעון ברנשטיין, שומרי החומות, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 178-179 (הע' 24).

<sup>43</sup> יהודה אריה קלוזנר, 'לתנועתו של שלמה מלכו', קרית ספר, טו (תרצ"ט), עמ' 391-392.

<sup>44</sup> על איגרות אלו ר' להלן בפרק ח' סעיף ג.2.

<sup>45</sup> דרשותיו של מלכו הודפסו בשאלוניקי בר"ח אלול רפ"ט ונראה כי הוא עזב את העיר בסמוך למועד זה. עוד על איגרת זו ר' להלן פרק ד' סעיף ג.3.

המלכותית הפורטוגלית בדצמבר 1525 ועד לבריחתו שלו מפורטוגל. הוא מספר בה כיצד מל את עצמו בסתר ומתאר את החזון הראשון שראה בפורטוגל, אך אינו מבאר אותו.

האיגרת השנייה נשלחה בתשובה לאיגרת אשר הגיעה, ככל הנראה משאלוניקי, באלול רצ"א (ספטמבר 1531).<sup>46</sup> באיגרת זו מתאר מלכו את האירועים השונים שעברו עליו מאז שובו לאיטליה ועד למועד שליחת האיגרת. הוא מתאר את פעילותו כדרשן, את העימותים בינו לבין אישים שונים בחברה היהודית באיטליה, את החזון שנראה לו ברומא, את פגישותיו עם האפיפיור, את העימותים עם יעקב מנטינו וכן את יחסיו הקרובים עם אליהו חלפן. בסוף האיגרת הוא אף מוסר דרשה על רשימת עשרים וארבע העיתים המופיעה בספר קהלת.<sup>47</sup>

שתי איגרות אלו הן המקור העיקרי, ובמקרים רבים אף הבלעדי, לביוגרפיה של מלכו. לפיכך יש לבחון האם ובאיזו מידה ניתן לתת אמון במסופר בהן. נראה כי הדרך היחידה לבחון את אמינותן של האיגרות היא באמצעות בחינה השוואתית שלהן מול מידע המגיע ממקורות אחרים. מתוך השוואה זו נוכל לעמוד על מידת אמינותן הכללית של האיגרות ולהסיק מכך גם בנוגע לאמינותן של המידע שאין לו אישוש ממקורות אחרים.

## II.2.ג השוואת האיגרות למידע ממקורות חיצוניים

א. תיאורו של מלכו את המפגש שלו עם הראובני המופיע באיגרתו הראשונה עולה בקנה אחד עם התיאור המופיע ביומנו של הראובני, כפי שניתן לראות להלן בנספח 2. ההבדלים הפעוטים המתגלים בין שני התיאורים נובעים מזוויות ההסתכלות השונות ומן ההקשרים השונים בהם מופיעים הדברים.

ב. מלכו מספר על נוצרים רבים אשר הגיעו לשמוע את דרשותיו באנקונה, מיד לאחר ששב לאיטליה מן האימפריה העות'מאנית.<sup>48</sup> אישוש לטענה זו מתגלה בכותרת לדרשה שנשא במנטובה בקיץ רצ"א (1531) "בפני אנשי כנסת הגדולה במנטובה אנשי ונשי וטף יהודי ונוצרי".<sup>49</sup>

ג. מלכו מספר כי בהגיעו לרומא הוא לבש בגדים מפוארים, וכי נאלץ להחליף אותם כאשר ביקש לבצע את השלב הראשון במשימתו שם.<sup>50</sup> ראיה לכך שלבושו של מלכו אכן משך תשומת לב

<sup>46</sup> ר' את תיאורך האיגרת ב"חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' ד.

<sup>47</sup> קהלת ג, א-ח.

<sup>48</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>49</sup> משה אידל, 'דרשה לא ידועה של ר' שלמה מלכו', בתוך: מירסקי אהרון ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל לפרופ' חיים ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 431.

<sup>50</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' ח. על בגדיו של מלכו ר' להלן פרק ו' סעיף ג. II.1.

מיוחדת מופיעה במכתב שחיבר ר' עזריאל דאינה, בו הוא מגן, בין היתר, על לבושו המפואר של מלכו אשר עמד בסתירה לקוד הלבוש היהודי, וככל הנראה גם לתקנות המותרות בנוגע ללבוש.<sup>51</sup>

ד. אחת הידיעות המפתיעות ביותר המופיעות באיגרתו של מלכו היא סיפורו כי קיבל מן האפיפיור כתב ההגנה אשר העניק לגיטימציה לשובו ליהדות.<sup>52</sup> ואכן, העתק של כתב ההגנה שניתן למלכו נמצא ביומנו של סאנוטו (Sanuto) וממנו הוא העותק ותורגם בידי אשכולי, ובאחרונה הוא פורסם בשנית בידי סימונסון מתוך הארכיון האפיפיורי.<sup>53</sup>

ה. מלכו מתאר את המקובל והרופא הוונציאני אליהו מנחם חלפן כבן בריתו ומקורבו.<sup>54</sup> עובדה זו מקבלת אישור מהכיתוב בשוליו של אילן ספירות אותו ציירו חלפן ואברהם בן יצחק קניט' צרפתי שפרסם ישעיהו זנה.<sup>55</sup>

ו. מלכו מספר על סכסוך קשה בין ידידו אליהו מנחם חלפן לרופא, המתרגם והפילוסוף יעקב מנטינו. הוא טוען כי ניסה לפשר בין השניים, אך בשל קשריו ההדוקים עם חלפן ראה בו מנטינו אויב ופעל כנגדו.<sup>56</sup> אישור לכך כי חלפן ומנטינו אכן היו מסוכסכים הביא דוד קאופמן, אשר אף דן ברקע ובגורמים לסכסוך זה, ובאחרונה אושרו הדברים שנית במחקריו של דויד כץ.<sup>57</sup>

ז. מלכו מספר על ניסיון להרעיל אותו שנעשה ככל הנראה על ידי שליחיו של מנטינו: "ועל ידי יהודים נתנו לי סם המות".<sup>58</sup> אין בידינו ראיות ממקור אחר לניסיון הרעלה של מלכו, אולם שימוש ברעל למטרות פליליות בידי רופאים יהודיים נזכר באיגרות מן התקופה.<sup>59</sup>

ח. מלכו מספר כי בוונציה ניהל מגעים להדפסת ספר נוסף שלו,<sup>60</sup> ואכן מעיון בכתב יד חדש שטרם פורסם, ואשר יידון להלן בהרחבה, עולה כי כתב יד זה הותקן על ידו לדפוס באותה תקופה.

ט. מלכו מתאר את הראובני כמי שנרדף בשנת ר"צ (1530) בידי היהודים באיטליה.<sup>61</sup> ואכן, כפי שהראה שלמה סימונסון, בתקופה זו נחשף הראובני בידי יהודי מנטובה כזייפן וכנוכל, וידיעות על כך הופצו ברחבי איטליה.<sup>62</sup>

<sup>51</sup> האיגרת פורסמה לראשונה בידי זנה Sonne, Neue Dokumente , pp. 132-135 ור' את דיונו של בוקסבוים באיגרת זו – יעקב בוקסבוים (מהדיר), שאלות ותשובות ר' עזריאל ב"ר שלמה דאינה, תל-אביב תשל"ז, עמ' סג-סד, 225-223.

<sup>52</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>53</sup> ר' אשכולי, התנועות, עמ' 401-402. Shlomo Simonsohn, The Apostolic See and the Jews, IV, Toronto 1988-1991, p. 1792 (no. 1487).

<sup>54</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' טז.

<sup>55</sup> Sonne, Dati biografici, pp. 202-204.

<sup>56</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>57</sup> למאמרו של קאופמן ר' לעיל הע' 14. David S. Katz, *The Jews in the History of England*, Oxford 1994, pp. 15-48.

<sup>58</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>59</sup> ר' יעקב בוקסבוים (מהדיר), אגרות יהודי איטליה, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 109-114 (איגרות נח-נט).

<sup>60</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>61</sup> שם.

י. מלכו תיאר את הרושם העז שהותירה העובדה כי תחזיותיו אכן התגשמו בציבור היהודי והנוצרי ואפילו בין הקרדינלים בחצר האפיפיורית.<sup>63</sup> עדות לכך שמלכו זכה להערכה מופלגת בחברה היהודית מתגלה באיגרתו של השגריר הפורטוגלי בראז נטו למלך פורטוגל, בה הוא מתאר את מלכו כמי שהיהודים "כמעט שיחשבוהו לקדוש". כמו כן הוא מזכיר באיגרת זו גם את העובדה כי הוא דורש ברומא, העולה גם היא בקנה אחד עם דבריו של מלכו.<sup>64</sup>

יא. מלכו ציין כי לצידה של התמיכה וההערכה להן זכה בין מנהיגי הכנסייה הקתולית ברומא הרי שהיו לו ביניהם גם מתנגדים: "מהם אומרים יורג שהוא חייב מיתה על שהיה מזלזל המים הזדונים שעברו עליו מפורטוג"אלי".<sup>65</sup> אישור מפורש לכך מתגלה באיגרת של הירונימוס אלאנדר (Aleander) לאפיפיור, בה הוא מתאר את מלכו כמי "שעוד ברומא הצעתי לשרוף אותו".<sup>66</sup>

ראינו, אפוא, כי בכל המקרים בהם ניתן לעמת את המידע המופיע באיגרותיו של מלכו מול מקורות אחרים, האיגרות מתגלות כמהימנות. מאחר שמדובר במספר רב של דוגמאות בנושאים שונים ומול מקורות שונים ומגוונים, ומאחר שאף אחד מן הפרטים הנזכרים באיגרותיו אינו מופרך על ידי מקורות אחרים, נראה לי כי ניתן לקבוע כי איגרותיו של מלכו הן ככלל מקור אמין. ניתן אפוא לקבל פרטים נוספים הנזכרים בהן כנכונים גם אם אין באפשרותנו לבחון אותם מול מקורות אחרים.

### ג.3. המקורות הקבליים

על אף שתפיסתו הקבלית של מלכו כשלעצמה אינה נידונה בעבודה זו, נודעת למקורות הקבליים חשיבות מרובה לעניינינו שכן משוקע בהם מידע ביוגרפי חשוב והם התשתית של תפיסתו המשיחית. ניתוח של אופן התהוותם עשוי להצביע על יחסי הגומלין שבין מלכו כדרשן לקהל המאזינים שלו.

### ג.3.1 ספר המפואר

המקור המרכזי והמוכר ביותר בקבוצה זו הוא כמובן ספר המפואר, כפי שנקרא אוסף דרשותיו הקבליות של מלכו מן המהדורה השנייה שלו ואילך, אשר הודפס לראשונה בשאלוניקי באלול רפ"ט (אוגוסט 1529). מאחר שבמהדורות הבאות של ספר המפואר הוכנסו תיקונים והשמטות על

<sup>62</sup> שלמה סימונסון, "שליחותו השנייה של דוד הראובני באיטליה", ציון, כו (תשכ"א), עמ' 198-207.

<sup>63</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>64</sup> ליפניר, עיונים, עמ' LXIII.

<sup>65</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>66</sup> פרנקל גולדשמידט, יוסף מרוסהיים, עמ' 182. עוד על אלאנדר ועל טיב יחסיו עם מלכו ר' להלן פרק ו, סעיף ה.2.

מנת לרכך את המסר האנטי נוצרי הקשה שבו, וכן אף הוספו בו מספר פרטים בחרתי להשתמש במהדורה הראשונה של ספר זה, וכל הציטוטים וההפניות הם ממהדורה זו ואליה.<sup>67</sup>

### ג.3.2. חידושים ממהר"ר שלמה מלכו

מקור שני בעל חשיבות מרובה המשתיך לקבוצה זו הוא קובץ חידושים המצוי בכתב יד באוסף גינצבורג וכתורתו: "חידושים ממהר"ר שלמה מלכו".<sup>68</sup> מקור זה אינו דרשה או חיבור סדור ומגובש, אלא אוסף של דרשות וחידושים, מהם ארוכים ומהם קצרים, המובאים משמו של מלכו מפיהם של אישים שונים. ביניהם, בנוסף על מעתיק הקובץ שהינו ככל הנראה אליהו חלפן, גם אברהם הקנייטי ומשה באסולה. אחדות מהדרשות המובאות בקובץ זה הינן למעשה סיכומי מאזין לדרשות שהשמיע מלכו בבית הכנסת,<sup>69</sup> במקרים אחרים מדובר בחידושים או דרשות קצרות על פסוקים בודדים.

ייחודו של טקסט זה בכך שמשתקף בו מגוון של דעות, נזכרים בו אישים נוספים וכן מובאות בו דרשות קצרות על פסוקים או נושאים המופיעים בכתביו של מלכו, אך הדורשות פסוקים אלו בצורה שונה.<sup>70</sup> ככזה הוא משקף פעילות בבית מדרש חי ותוסס, בו מועלים נושאים שונים ונידונים על ידי התלמידים המציעים כל אחד דרשה או הסבר משלו, ולא רק של לימוד של תלמידים מפיו של מורה יחיד. בכך מאפשר לנו הקובץ למעשה הצצה למסגרת הלימוד של מלכו באיטליה.

### ג.3.3. כתב יד לא ידוע של שלמה מלכו

לפני כעשור פרסם מאיר בניהו קטעים מכתב יד לא מוכר תחת הכותרת "מאמר על הגאולה לרבי שלמה מלכו".<sup>71</sup> כתב היד ממנו העתיק בניהו היה חסר בתחילתו וכתורתו אינה ידועה. כמו כן, בשום מקום בכתב היד לא נזכר שמו של המחבר. בניהו זיהה את מלכו כמחברו על סמך הפניות של המחבר למה שכתב בקונטרס ראשון ובקונטרס שני הנזכרות בכתב היד,<sup>72</sup> והמתייחסות לחלקו

<sup>67</sup> על מבנהו ואופן התהוותו של הספר ר' להלן פרק ד' סעיף ג.2.

<sup>68</sup> חידושים ממהר"ר שלמה מלכו כת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כתבה"י העבריים ס. 43027), דף ע"א-239 ע"א-247.

<sup>69</sup> הדוגמא הבולטת ביותר לסיכום כזה היא הדרשה לפרשת ואתחנן שבדף 240 ע"א בכתב היד. המעתיק מתאר את מהלך הדרשה: "אחר ההקדמה עם מאמר מהזוהר שאל היכן מצינו בכל התורה שעשה משה התפלה הזאת ואתחנן והשיב כי באמת..." וכו'.

<sup>70</sup> ר' למשל דבריו של ר' משה באסולה על עשרת הרוגי מלכות בדף 241 ע"א בכתב היד, והשווה לדבריו של מלכו בספר המפואר דף ל ע"א.

<sup>71</sup> מאיר בניהו, "מאמר על הגאולה לרבי שלמה מלכו", אסופות, ט' (1995), עמ' שלג-שעח.

<sup>72</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שלג-שלד.



הראשון ולחלקו השני (בהתאמה) של ספר המפואר,<sup>73</sup> וכן על סמך מקבילות נוספות בין מאמר זה לספר המפואר.

לפני מספר חודשים התאפשר לי לבחון כתב יד אשר אינו מוכר משום מקור אחר, המצוי ברשותו של מוכר ספרים.<sup>74</sup> כתב יד זה, המתואר בפירוט בנספח ג', כולל שני חיבורים משל מלכו. החיבור הראשון הוא הנוסח המלא של החיבור אותו פרסם בניהו, ואילו החיבור השני הוא חיבור חדש ובלתי מוכר של מלכו הכתוב בכתב ידו, ולפיכך אטורגרף ראשון של מלכו.<sup>75</sup> חיבור זה הותקן לדפוס ערב צאתו של מלכו לרגנסבורג לשליחותו האחרונה שממנה לא שב, ואכן על כוונתו להדפיס חיבורים נוספים ניתן ללמוד מדבריו באיגרתו השנייה: "ובהיותי בוינ"ציא"ה שהלכתי לשם לדבר עם בעל הדפוס להדפיס לי דברי נוראי ועמוקי מסתרי תורתנו הקדושה לזכות כל ההוגה בס".<sup>76</sup>

נראה כי מלכו החליט לפרסם דברים אלו בשל תחושתו באותה עת כי שליחותו המשיחית הגיעה לשיאה, ולפיכך השעה כשרה לפרסם פרטים שנותרו חסויים עד כה. ואכן, בכתב יד זה מופיע מועד הגאולה, לראשונה בצורה מפורשת, וכן מופיעים בו רמזים ברורים המסייעים להבנת חזונו הראשון של מלכו שאת פשרו הוא נמנע מלמסור באיגרותיו.<sup>77</sup>

השוואה בין כתב יד זה לבין אוסף הדרשות והחיידושים של מלכו שבכת"י מוסקבה גינצבורג, מלמדת על הדינמיקה הפנימית של התהוותם של חיבוריו של מלכו. כך למשל מספר רעיונות המופיעים בכתב היד מופיעים כבר בכת"י מוסקבה גינצבורג בתוך ראשי פרקים לדרשה של מלכו על פרשת ואתחנן שנרשמו בידי מאזין.<sup>78</sup> ניתן להסיק מכך כי חיבוריו של מלכו אינם משקפים את האופן שבו נישאו דרשותיו, וכי בחיבורים אלו הוא השתמש אמנם באותם רעיונות שעלו בדרשות אולם לא דווקא בהקשרם המקורי, אלא כחלק ממהלכים רעיוניים נרחבים יותר, ותוך שהוא משוחרר מן האילוצים הדרשניים של היצמדות לפרשת השבוע, ללוח השנה או לאירועים שונים אחרים.

<sup>73</sup> כבר בחלק השני של ספר המפואר מזכיר מלכו את החלק הראשון כקונטרס ראשון. ר' ספר המפואר, יז ע"א, כא ע"ב, כה ע"ב, לה ע"א, לה ע"ב.

<sup>74</sup> צילום כתב היד מצוי ברשותי, ובנספח ג' צירפתי מספר צילומים מתוכו.

<sup>75</sup> ר' להלן נספח ג'. חתימתו המפורסמת של מלכו היא העתק בלבד ולא החתמה המקורית.

<sup>76</sup> "חייית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>77</sup> ור' לעיל נספח ג' ולעיל פרק ה' סעיף ו.

<sup>78</sup> בדרשה מנה מלכו מספר תכונות בהן ניכרת עליונותו של המשיח על פני משה ובהן העובדה כי נגלו לו נ' שערי בינה (בעוד למשה נגלו רק מ"ט) ול"ב נתיבות חכמה (בעוד למשה נגלו רק ל"א) (דף 249 ע"א). תכונות אלו נזכרות בכתב היד כתכונותיו המיוחדות של המשיח (השווה, בניהו, מאמר עמ' שעא). בדרשה נקשר גם המבול עם מים מלוחים ועם מידת הדין (דף 240 ע"ב) ומלכו מציין קישור זה גם בכתב היד (בניהו, שם עמ' שנד-שנה).

כתב יד זה הגיע לידי כאשר העבודה כבר הייתה כתובה ברובה המכריע והקטעים הרלוונטיים מתוכו שולבו במקומות שונים בעבודה, אולם הוא מצריך עדיין בדיקה וניתוח מקיפים שאני מקווה לערוך בעתיד.<sup>79</sup>

#### ד. מבנה העבודה

שמונת פרקי העבודה מתחלקים למעשה לשלושה חלקים עיקריים. שני הפרקים הראשונים הם פרקי מבוא העוסקים בטיבה של ההתעוררות המשיחית בשליש הראשון של המאה הט"ז. הפרק הראשון עוסק בהתעניינות במשיחיות באיטליה בתקופה זו כפי שהיא באה לידי ביטוי בחילופי האגרות שבין ארץ ישראל לאיטליה ותוך השוואתה למצב בחברה הנוצרית. בהמשך הפרק נסקרות דמויותיהם של הפעילים המרכזיים בתחום המשיחי בשנים אלו: יצחק אברבנאל, אשר לעמליין, יוסף אבן שרגא ואברהם בן אליעזר הלוי, תוך הדגשת המאפיינים המשותפים בפעילותם המשיחית של אישים אלו.

הפרק השני עוסק בפרשיית דוד הראובני למן הגעתו לאיטליה ועד למפגש בינו לבין מלכו בפורטוגל. בפרק זה אני מצביע על הקשרים ההדוקים שבין הראובני לאברהם בן אליעזר הלוי, ומציע הסבר חדש בנוגע לתוכנה של תכניתו ולמשמעותה המשיחית. הפרקים השלישי עד השביעי מהווים את חלקה השני של העבודה, החלק הביוגרפי. פרקים אלו מלווים את מלכו בסדר כרונולוגי החל מהמפגשים בינו לבין דוד הראובני בפורטוגל ועד למותו על המוקד במנטובה.

הפרק השלישי עוסק בתקופה בה שהה מלכו בפורטוגל, ונידונה בו שאלת האנוסים בפורטוגל בכלל, המשמעות של שילובו של מלכו במערכת המשפטית הפורטוגלית וכן ההשכלה היהודית אותה רכש בפורטוגל על סמך מקורות חדשים שטרם פורסמו.

הפרק הרביעי דן בתקופה שלאחר צאתו מפורטוגל ופנייתו תחילה לאיטליה, ואחר כך לאימפריה העות'מאנית. בפרק זה אני מציע לראות באיטליה את המקום בו קיבלו תפיסותיו הקבליות והמשיחיות של מלכו את עיצובן השלם, ואילו את שהותו באימפריה העות'מאנית אני מציע כאפיזודה קצרה בלבד, בה הפך מלכו למשפיע יותר מאשר מושפע.

הפרק החמישי חורג מן הרצף הביוגרפי ועוסק בתפיסותיו המשיחיות של מלכו כפי שהן עולות מחיבוריו השונים. נידונים בן משמעותו של התיקון המשיחי, הפער בין דמויותיהם של משיח בן דוד ומשיח בן אפרים והתפקידים השונים המוטלים על כל אחד מהם. בנוסף, אני מצביע בפרק זה

<sup>79</sup> במרבית ההפניות לחלקו הראשון של כתב היד הפניתי למאמרו של בניהו. ההפניות לכתב היד עצמו הן בנוסח: כת"י חיבורים משיחיים.

על זיקתו של שלמה מלכו לזרמים הקבליים של זמנו, ובייחוד לחוג "ספר המשיב", וכן על השפעות נוספות עליו. בפרק זה מוצעת גם פרשנות חדשה למראה שראה מלכו בחזונו הראשון הקושרת אותו למשימה המשיחית שהוטלה עליו.

הפרקים השישי והשביעי עוסקים בתקופת שהותו השנייה של מלכו באיטליה, תקופה בה הוא עבר לפעילות משיחית גלויה ואינטנסיבית אשר שיאה היה ביציאה לפגישה עם הקיסר קרל החמישי ברגנסבורג. הפרק השישי עוסק בפעילותו של מלכו כדרשן בתקופה זו תוך ניתוח תכנן של דרשותיו ומשמעותה של העובדה כי דמות שולית כמוהו מצליחה לקבל בימה מרכזית בחברה היהודית באיטליה בשנים אלו. הפרק השביעי עוסק בפעילותו המשיחית של מלכו ומציב אותה הן בהקשר הרחב יותר של המשיחיות היהודית בשנים אלו והן בהקשר ההיסטורי של המציאות הפוליטית והפרשנות המשיחית שניתנה לה.

חלקה האחרון של העבודה, הפרק השמיני, עוסק בהיבטים השונים של דמותו של מלכו בשנים שלאחר מותו. היבטים אלו נעים בין המשך האמונה המשיחית בו בתקופה הסמוכה למותו, דרך הפיכתו לדמות נורמטיבית של רב, מקובל ומקדש השם בתקופה מאוחרת יותר, ועד להפיכתו למיתוס לאומי בספרות ובשירה בעברית וביידיש בתחילת המאה העשרים.

#### **ה. חזיונותיו של מלכו בנושא מחקר**

אחת התופעות הבולטות והייחודיות בדמותו ובאישיותו של מלכו היא העובדה כי הוא הונחה בידי מראות שנראו לו, וביסס את מעמדו כמאגיקון ומבשר משיחי על המידע אשר נמסר לו במראות אלו, ובכלל זה מידע בנוגע למאורעות עתידיים.

בנוגע לחזיונותיו של מלכו, למראות שנראו לו ולנבואות אשר לטענתו התאמתו, אימצתי את הגישה לפיה על ההיסטוריון להתייחס לתיאורים המופיעים במקורות כפי שראו אותם בני התקופה ולא להתיימר ולהציע הסברים פסיכולוגיים ואחרים לתופעות אלו. בדומה לדבריו של ורבלובסקי בנוגע לתופעת המגידות במחצית השנייה של המאה ה־17:

חוקר המיסטיקה אינו זקוק להוכחות שמגיות ותופעות דומות (גילויי מלאכים, מגידים, נשמות מדריכות, קולות ועוד) אכן קיימות, ושבתקופות מסוימות ובקרב חוגים מסוימים, עשויות תופעות אלה להתפשט כמגיפה מדבקת.<sup>80</sup>

נושא הנבואה תפש מקום מרכזי בעולם הרוח היהודי בשנים אלו. ביטוי מובהק לכך הוא "ספר המשיב" והחוג הקבלי אשר נוצר סביבו, ואשר כפי שנראה להלן נודעה לו השפעה מרובה גם על

<sup>80</sup> רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, רבי יוסף קארו; בעל הלכה ומקובל. ירושלים תשנ"ו, עמ' 25.

מלכו עצמו.<sup>81</sup> לכך צריך להוסיף את העובדה כי כמעט כל המבשרים המשיחיים בתקופה זו בחברה היהודית ומחוצה לה נזקקו לנבואה או לגילויי סודות בדרכים שונות,<sup>82</sup> מה גם שאחד החיבורים הנפוצים ביותר בחוגים אשר התעניינו במשיחיות בשנים אלו היה פירושו של אברהם בן אליעזר הלוי לנבואותיו של הילד נחמן.<sup>83</sup> ובאחרונה אף עמד מט גולדיש (Goldish) על מרכזיותה של הנבואה בהתעוררויות משיחיות ביהדות בנצרות ובאסלאם במאה הי"ז.<sup>84</sup> יתכן אף שהמראות שראה מלכו קשורים לתופעת המגידות בכלל שעל תפוצתה בשנים אלו אין צורך להרחיב כאן.<sup>85</sup>

העובדה כי יוסף הכהן, אשר חיבר את ספרו "דברי הימים" שנים ספורות לאחר מותו של מלכו, ציטט את איגרתו השנייה של מלכו בה הוא מתאר את התגשמותן של נבואותיו בנוגע לשיטפון ברומא, לכוכב שביט שיתגלה בשמיה של העיר ולרעידת אדמה בפורטוגל, והעובדה כי באף אחד מן המקורות הרבים על אודות פרשייה זו – יהודיים ונוצריים, של תומכי מלכו או של מתנגדיו, לא מופיעה הכחשה לדברים אלו, כמו גם הידיעות על ההערכה וההערצה המופלגת למלכו וליכולותיו המאגיות, מלמדים כולם כי בעיני בני התקופה נתפס מלכו כמי שנבואותיו אכן התגשמו, ולפיכך כך נתייחס אליהן גם אנו בעבודה זו.

<sup>81</sup> על ספר המשיב ר' משה אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל ספר המשיב', ספונות, יז (תשמ"ד), עמ' 185-266. על זיקתו של מלכו לחוג זה ר' להלן פרק ה' סעיף ה.1.

<sup>82</sup> ר' להלן פרק א', סעיף ה.

<sup>83</sup> שם, סעיף ד.

<sup>84</sup> Matt Goldish, *The Sabbatean Prophet*, Cambridge (Ma.) 2004, pp. 19-40.

<sup>85</sup> על הקשר בין מראות בחלום למגידות ר' ורבובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 34-35. על תופעת המגידות ר' למשל את מחקרו של חיות שהתפרסם באחרונה ואת הבבליוגרפיה העדכנית המופיעה שם Jeffrey Howard Chajes, *Between Worlds; Dybbuks, Exorcists and Early Modern Judaism*, Philadelphia, 2003.

## פרק א: משיחיות באיטליה בראשית המאה הט"ז

מהדורת הדפוס הראשונה של 'סיפור אלדד הדני', סיפורו של התייר המסתורי אשר הופיע במאה התשיעית בצפון אפריקה והציג את עצמו כבן שבט דן, נדפסה במנטובה בשנת רל"ד (1474). בפתח המהדורה כתב המדפיס אברהם כונת, מייסד הדפוס העברי במנטובה, את החרוזים הבאים:

בשמך עליון קוני/ אשים כל בטחוני

ואשית כל רעיוני/ אל אלדד הדני.

הדפוס העברי במנטובה, אשר הוקם באותה השנה, היה מן הדפוסים העבריים הראשונים באיטליה. 'סיפור אלדד הדני' הוא הספר הראשון שנדפס בדפוס זה,<sup>1</sup> והוא אחד הספרים העבריים הראשונים שראו את אור הדפוס בכלל. עובדה זו מלמדת על העניין הרב ועל החשיבות המרובה שייחסו בתקופה זו לסיפורו של התייר המסתורי, שהוא למעשה המקור היחיד על אודות עשרת השבטים האובדים. החרוזים שנרשמו בראש הספר מלמדים כי התעניינות זו הייתה משיחית באופייה, וכי בגילויים מחדש של השבטים האובדים נתלו תקוות רבות.<sup>2</sup>

התעוררות מחודשת זו בגורלם של השבטים אשר הקשר עימם אבד יותר מאלפיים שנה קודם לכן דווקא בשנים אלו, קשורה במידה רבה במסורות נוצריות שראשיתן במאה הי"ב, בדבר קיומה של ממלכה נוצרית משגשגת אך בלתי ידועה במזרח המונהגת בידי מלך-כהן: ממלכת פרסטר ג'והן.<sup>3</sup> מקור המידע העיקרי על פרסטר ג'והן וממלכתו היה איגרות אשר נשלחו כביכול על ידי פרסטר ג'והן עצמו לאפיפיור ולקיסר הביזנטי, ואשר זכו לתפוצה רחבה באירופה בימי הביניים המאוחרים. באיגרות אלו נזכרים גם עשרת השבטים היהודיים, ומסופר בהן כי השבטים החיים בשכנות לממלכתו של פרסטר ג'והן נהנים אמנם ממידה של אוטונומיה ושלטון עצמי, אך כפופים לפרסטר

<sup>1</sup> ישעיהו וינוגדר, אוצר הספר העברי, ב', ירושלים תשנ"ד, עמ' 461 (בספר עצמו לא נזכרת שנת ההוצאה). פרידברג לעומת זאת טוען כי ספר זה הוא השני שראה אור בדפוס מנטובה (חיים דובעריש פריעדבערג, תולדות הדפוס העברי, אנטוורפן תרצ"ד, עמ' 10). בספרייה הלאומית בירושלים מצוי רק צילום במיקרופיש של ספר זה. בצילום ניתן להבחין בהערה שהוסיף בעלים אלמוני של הספר ובה הוא מותח ביקורת על אמירה זו של המדפיס, וטוען שיש לסמוך ולבטוח בה' ולא בסיפורים דוגמת זה של אלדד הדני.

<sup>2</sup> הספר זכה לשתי מהדורות נוספות תוך פחות מארבעים שנה ונציה רס"ו (1506) וקושטא רע"ט (1519). על השפעתן של שמועות אלו על אברהם פריצול בבואו לחבר את ספרו איגרת אורחות עולם ר' David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*, Cincinnati 1981, pp. 137-143.

<sup>3</sup> על פרסטר ג'והן ר' למשל: Ulrich Knefelkamp, 'Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität', *Journal of Medieval History*, 14 (1988), pp. 337-355. Charles Fraser Beckingham, "The Quest for Prester John", *Bulletin of the John Reynolds University Library*, 62 (1980), pp. 290-310. Francisco Alvares, *The Prester John of the Indies*, Cambridge 1961. Francis Millet Rogers, *The Quest for the Eastern Christians*, Minneapolis 1962. C. E. Nowell, "The Historical Prester John", *Speculum* XXVIII (1953), pp. 435-445. Jacqueline Pirenne, *La légende du Prêtre Jean*, Strasbourg 1992.

ג'והן ומעלים לו מס.<sup>4</sup> האמונה בקיומה של ממלכה נוצרית אגדית במזרח חצתה גבולות דתיים והתקבלה גם בין היהודים, ונוסח עברי של איגרות אלו הודפס בשנת 1519 יחד עם חיבורים נוספים, שרבים מהם עוסקים בקץ ובאותות המבשרים את בואו.<sup>5</sup> גם בנוסחים העבריים סופר כי בני עשרת השבטים מצויים בשכנות לפרסטר ג'והן, אולם נטען שם כי הם אינם משועבדים לו אלא שווים לו בכוחם.

כבר בראשית המאה הי"ד הוצע כי הממלכה הנוצרית באתיופיה היא ממלכת פרסטר ג'והן האגדית.<sup>6</sup> הצעה זו הפכה למקובלת יותר עם התהוותם של קשרים בין בני אירופה לנוצרים אתיופים במהלך המאות הי"ד והט"ו, ובכלל זה השתתפותם של נציגים אתיופיים בוועידה האקומנית ה-17 שהתקיימה בפירנצה בשנת 1439. הפורטוגלים גילו עניין מיוחד בנושא זה ככל שהתקדמו מסעות המחקר שלהם לאורך חופי אפריקה במהלך המאה הט"ו. המלך ז'ואואו השני שיגר לאתיופיה שתי משלחות יבשתיות בשנים 1487 ו-1507, ומשלחת ימית ראשונה יצאה לאתיופיה בשנת 1520 ושוב ממנה לאחר שש שנים.<sup>7</sup>

החרוזים שהודפסו בפתח 'סיפור אלדד הדני', כמו גם עצם הבאתו לדפוס של חיבור זה, כורכים את הציפיות המשיחיות בשיבתם של עשרת השבטים ממקום גלותם, ומציבים אותם בהקשר הרחב יותר של השינויים המתרחשים בתמונת עולמם של בני התקופה, בייחוד בעקבות התגליות הגיאוגרפיות החדשות והאופקים והאפשרויות החדשות שהן פתחו. בפרק זה נבקש לבחון באיזו מידה משקפים דברים אלו מגמה רחבה, ולברר מהו תוכנה של ציפייה זו ומהם הרכיבים הייחודיים שלה. בהמשך הדברים נדון בדמויות המרכזיות העוסקות במשיחיות ובחישובי קץ באותה תקופה, ונצביע על מספר מאפיינים החוזרים על עצמם בפעילותם של אישים אלו.

<sup>4</sup> אברהם גרוס, 'עשרת השבטים ומלכות פרסטר ג'והן, שמועות וחיפושים לפני גירוש ספרד ואחריו, פעמים, מח (תשנ"א), עמ' 9.

<sup>5</sup> במחקר הועלתה הסברה כי האיגרות נכתבו בעברית במקורן ותורגמו מן המקור העברי ללשונות אחרות. מכל מקום נראה כי האיגרות העבריות נכתבו (או תורגמו) בין סוף המאה הי"ב לתחילת המאה הי"ג. ור' בעניין זה: Edward Ullendorf & C. F. Beckingham, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford, 1982, pp.17-22. של קשרים בין פרסטר ג'והן ואלדד הדני ר' C.F. David J. Wasserstein. 'Eldad ha-Dani and Prester John'. In: Beckingham & B. Hamilton (eds), *Prester John, the Mongols and the ten lost tribe*, Aldershot 1996, pp. 213-236. הנוסח העברי של האיגרות נדפס לראשונה תחת הכותרת: 'טופס מכתב ששלח פרישטי יואני לפיפור ברומאה', בתוך: קסריו חיים (מדפיס), ספר בן סירא עם מעשיות שבתלמוד, קושטנטינא רע"ט, עמ' 32 א' – 35 ב'. בקובץ זה נכללו גם סיפור אלדד הדני חיבור על עשרה אותות המבשרים את הקץ ועוד, על חיבור זה ראה גם להלן. איגרות אלו נדפסו גם בידי נאיבואיר, ר' אברהם נאיבואיר, "קבוצים על ענייני עשרת השבטים", קובץ על יד, ד' (תרמ"ח) עמ' 11-23. וכן באחרונה במהדורה מוערת בידי אולנדוף ובקינהגהם.

<sup>6</sup> הזיהוי של ארצו של פרסטר ג'והן עם אתיופיה נעשה לראשונה בידי Giovanni da Carignano בראשית המאה הי"ד בחיבור שאבד בינתיים, ואושר שוב זמן קצר לאחר מכן בידי Bertrandon da Carignano. ור' Alvares, *Prester John*, pp.1-2.

<sup>7</sup> גרוס, עשרת השבטים, עמ' 9. Alvares, *Prester John*, pp.1-2. Rogers, *The Quest*, pp. 50-70.

### א. ההתעניינות במשיחיות כפי שהיא מתגלה בחילופי איגרות בין ארץ ישראל ואיטליה

ביכתב השליחות' של השד"ר הירושלמי אברהם הלוי מאמצע שנות החמישים של המאה הט"ו,<sup>8</sup> זמן קצר לאחר כיבוש קונסטנטינופול בידי העות'מאנים, מסופר על שמועות המגיעות מן המזרח – מבבל, פרס, הודו, סין ותימן, ולפיהן נהר הסמבטיון, המצוי מרחק חמישה חודשי הליכה מזרחית לארצות אלו, פסק מלגעוש בראש השנה של שנת רי"ד (1453), וכי ניתן לחצות אותו. השמועות סיפרו גם על ניצחונות של בני עשרת השבטים על פרסטר ג'והן, ועל כך שהמלך הנוצרי נאלץ לקרוא לעזרתו את:

המשפחה הארורה של גוג [ו]מגוג ובני הנפילים והענקים ומשפחות רבות אשר אין חקר ומספר להם... ועם

כל זה איננו שוה להם דבר כי ה' ית' בעזרתם של יש' ובכל יום ויום הורגים מהם הרבה...<sup>9</sup>

באיגרת מסופר עוד כי הידיעות על ניצחונותיהם של היהודים במזרח הגיעו למצרים, עוררו את חששותיו של המלך המצרי, והביאו אותו להציב ליהודי ארצו אולטימטום – להתאסלם או לעזוב את הארץ תוך חודשיים. אולם, זמן קצר אחר כך נפל המלך למשכב, ומצבו הלך והדרדר עד אשר הכיר בכך שמחלתו היא עונש על יחסו ליהודים. המלך הודה כי השמועות על תבוסותיו של פרסטר ג'והן, וחששותיו ממתקפה של עשרת השבטים על ארצו, הם שהביאו אותו לנקוט במדיניות זו. היהודים מצדם הסבירו לו כי דווקא בשל כך שומה עליו לפעול למען היהודים ולא נגדם:

כי אם כן הדבר שה' ית' הוא רוצה לעזור עמו נחלתו אינך יכול לבטל רצונו בזה הדבר ודת אשר אמרת. כי הלא

שמעת אם לא ידעת מה עשה ה' ית' לפרעה מלך מצרים ולכל שריו ולסיסרא ולכל המלכ' אשר רצו לעמוד

כנגד עמו? ! וספרו לו העניין ונתקרה דעתו.<sup>10</sup>

בהמשך האיגרת נזכרים אותות אשר התרחשו בהר הבית: קולות בעברית שנשמעו בתשעה באב ועלייתם של שערי הרחמים מעל למפלס הר-הבית. גם המוסלמים הכירו בכך שאלו אותות מבשרי טוב ליהודים, ולכן ביקש הממונה המוסלמי על הר-הבית למנוע מהציבור לראות את האותות הללו, אך הוא מת במיתה משונה. בעקבות מאורעות אלו ערך כהן מיוחס, אשר הגיע זמן קצר קודם לכן מבבל לירושלים, שאלת חלום אשר אישרה כי אלו הם אכן סימני הגאולה.

<sup>8</sup> האיגרת פורסמה בידי נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 45-50. בנוגע לאופייה ולתיארוכה ר' יהושע פראוור, 'לבקורת איגרות ירושלמיות מן המאה הט"ו והט"ז', ירושלים, א (תש"ח), עמ' קמ"ד-ק. פראוור קבע את זמנה של האיגרת לשנים 1454-1455, אשכולי תיארח איגרת זו לשנת רפ"ד, ור' את חישוביו בתוך: אהרון זאב אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל,<sup>2</sup> ירושלים, תשמ"ח, עמ' 342. חישוביו של אשכולי מוציאים את נוסח האיגרת מפשטו ללא סיבה מספקת ונראה כי תיארוכו של פראוור וההקשר ההיסטורי בתוכו הוא מציב אותה מדוייקים יותר. באחרונה פורסמה איגרת זו שוב בידי אברהם דוד, אשר קיבל את תיארוכו של פראוור ור' אברהם דוד, שאלו שלום ירושלים. תל-אביב, תשס"ג, עמ' 74-85. אין לבלבל בין אברהם הלוי השד"ר אשר נשא איגרת זו למקובל בעל אותו השם אשר פעל בירושלים כשבעים שנה מאוחר יותר.

<sup>9</sup> נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 46. יש לשים לב לעובדה שבאיגרת מוקדמת זו ממלכת פרסטר ג'והן אינה ממוקמת עדיין באתיופיה אלא בהודו, ולפיכך גם ממלכת עשרת השבטים מצויה באזור זה, ור' גם גרוס, עשרת השבטים, עמ' 9.

<sup>10</sup> נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 47.

באיגרת זו עולים שלושה נושאים עיקריים :

1. ידיעות על מלחמות של השבטים עם שכניהם. באיגרת נזכר במפורש פרסטר ג'והן.
2. אותות המתרחשים בהר הבית, וכן מעשים אחרים שאינם בגדר הטבע (כמו למשל נפילתו של המלך המצרי למשכב, שאלת חלום).
3. הכרה של הנוצרים והמוסלמים בידיעות ובאותות ובמשמעותם, מבחינת היהודים ומבחינתם הם. מאפיינים אלו מתגלים, באופן חלקי או מלא, באיגרות נוספות רבות מתקופה זו (מאמצע המאה ה-15 ועד לשנות השלושים של המאה ה-16), אשר נשלחו לאיטליה מארץ ישראל, או שנשלחו בתוך איטליה עצמה.<sup>11</sup> מרבית האיגרות כבר פורסמו במקומות ובהקשרים שונים. אולם טרם נעשה ניסיון לבחון אותן כקורפוס של מקורות על אודות הנושאים ותחומי העניין אשר העסיקו את יהודי איטליה בשנים אלו, ועל הקשרים שהתקיימו בינם לבין יהודי ארץ ישראל.

יתרון של איגרות אלו כמקור היסטורי הוא בגיוון הרב שלהן. הדיון מבוסס על עשרים ושניים מכתבים, שחוברו בידי חמישה עשר מחברים, ונשלחו לשמונה עשר נמענים שונים. האיגרות הן בעלות אופי שונה, בהן איגרות משפחתיות, איגרות לנדבנים, כתבי תעמולה משיחית, איגרות למנהיגי

<sup>11</sup> האיגרות שנבדקו הן: איגרת ר' יוסף דמונטניא משנת רמ"א (1481) [יערי, איגרות עמ' 89-94]. איגרת ר' יצחק בן ר' מאיר לטיף משנת ר"מ-רמ"ה (1480-1485) [שם, עמ' 94-98]. איגרת ר' עובדיה מברטנורא לאביו מירושלים משנת רמח (1488) [שם עמ' 98-138], איגרתו לאחיו מירושלים משנת רמט (1489) [שם, עמ' 138-142], אגרות אלו פורסמו לאחרונה מחדש ורי מנחם עמנואל הרטום ואברהם דוד, מאיטליה לירושלים. איגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא מארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז]. איגרת תלמיד ר' עובדיה מברטנורא שנשלחה מירושלים בשנת רנ"ו (סוף 1495) [יערי, איגרות, עמ' 144-160]. איגרת ר' ישראל אשכנזי לר' אברהם מפירושא מטבת רפ"ב [נויבאוואר ענייני עשרת השבטים עמ' 25-30, יערי, איגרות, עמ' 166-177]. איגרת מחודש טבת רע"ח או רע"ט (ינואר 1518 או 1519) מחבר האיגרת אינו ידוע והיא נשלחה ככל הנראה לאותו הנמען כמו האיגרת הקודמת [נויבאוואר ענייני עשרת השבטים עמ' 30-32, יערי איגרות עמ' 177-178 ור' גם פראוור, לביקורת איגרות, עמ' קמא-קמב]. איגרות ר' אברהם בן אליעזר הלוי: איגרת סוד הגאולה אלול רע"ט (1519) [אמנון גרוס, שלושה מאמרי גאולה. פרוש נבואת הילד, אגרת סוד הגאולה, מאמר משרא קטרין לרבי אברהם בן אליעזר הלוי וצלחה ירושלים תש"ס]. הני"ל איגרת בני הישיבה משנת רפ"א (1521) [יערי איגרות עמ' 160-166]. הני"ל, איגרת הבהרה לאיגרת סוד הגאולה לפני רפ"ד (1524) [כת"י אוקספורד בודלי 4<sup>0</sup>176 Opp Add. (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 22271, דף 50 ע"א – 51 ע"ב]. [כת"י מוסקבה גינבורג 62 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 06880), דף 76 ע"א – 76 ע"ב]. הני"ל איגרת על הפלאשה ו-10 השבטים, רח"י סכלו רפ"ח (דצמבר 1527). [מלאכי בית אריה, 'איגרת מענין י' השבטים מאת ר' אברהם בן אליעזר הלוי המקובל משנת רפ"ח", קבץ על יד ו' (ס"ח) ב, עמ' 371-378]. הני"ל, איגרת על מרטין לותר, רפ"ה (1525) [גרשום שלום, 'חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי', קריית ספר, ז (תר"צ-תרצ"א), עמ' 442-448]. איגרת רפאל טרבוט מצפת, כנראה בין טבת רפ"ב לניסן רפ"ג (פברואר 1522-מרץ 1523) [נויבאוואר ענייני עשרת השבטים, עמ' 32-34, פראוור, לביקורת איגרות, עמ' קמג-קמד]. מכתב שהגיע לק"ק קשטילו בכותרת נטען כי הגיע מירושלים, אך נראה כי זו איגרת איטלקית פנימית משנת רפ"ג (1523) [נויבאוואר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 34-35, פראוור, לביקורת איגרות, עמ' קנו-קנז]. מכתב מוונציה ופולליא המבוסס על איגרת מאלכסנדריה, הועתק ברפ"ג (1523), [נויבאוואר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 35]. מכתב כנ"ל המבוסס על מקור מדמשק, הועתק ברפ"ג (1523), [נויבאוואר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 35-37]. כתב השליחות של השד"ר הירושלמי אברהם הלוי מהשנים 1454-1455, [ר' לעיל הע' 8]. איגרת מפורלי בין השנים 1458-1470 [נויבאוואר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 50-51, פראוור, לביקורת איגרות, עמ' קמט-קנ]. איגרת תעמולה משיחית מראשית המאה הטי"ז [יוסף הקר, מכתב חדש על תסיסה משיחית בארץ ישראל ובגולה בראשית המאה הטי"ז]. איגרת מצפת בנוגע לעשרת השבטים משנת רפ"ה (1525) [דוד תמר, 'איגרת מצפת בעניין עשרת השבטים שנת שפ"ה או שנת רפ"ה', ספונות, ו' (תשכ"ב), עמ' שה-שי]. לרשימה זו יש להוסיף מספר אגרות נוספות הנוגעות רק בעקיפין לנושא המשיח: איגרת אברהם מסיינא אשר השתייך גם הוא לחוגו של ר' עובדיה מברטנורא, אשר נשלחה מירושלים לאיטליה בשנת רנ"ו (1496). מחבר האיגרת, מוסר שמועות "מחמשה מלכים יהודי היושבי" על ההרים הרמים כלפי אדמת כוש והם שוללי" ובזוזי" הישמעאלי" [...]" עם זאת אין באיגרת זו עיסוק בנושא המשיח [אברהם דוד, שאלו שלום ירושלים, ירושלים תשס"ג, עמ' 139-141]. איגרת ר' אליהו מפיררה אשר נשלחה מירושלים לפיררה במועד מוקדם יחסית למסגרת דיונינו (בשנת קצ"ה 1435). באיגרת נמסר מידע על אודות השבטים וכן מסופר על ניסים המתרחשים באופן קבוע במקומות הקדושים, אך לא כסימני גאולה [יערי, איגרות עמ' 86-89].



קהילות ועוד. מקצת האיגרות נשלחו ממוסדות ההנהגה של היישוב היהודי בארץ, אחרות חוברו באופן פרטי בידי אישים אשר השתייכו או היו קרובים לשכבת ההנהגה, ולעיתים אף מילאו תפקידים רשמיים, דוגמת ר' עובדיה מברטנורא, ר' אברהם הלוי ור' ישראל אשכנזי מירושלים, ובין המחברים בולט גם מקומם של אנשים פשוטים שאינם מוכרים ממקומות אחרים.<sup>12</sup>

על אף הגיוון הרב שבים ומופיעים באיגרות אלו אותם המאפיינים שהזכרנו לעיל: סיפורים על מפגשים עם בני השבטים, מקצתם מקריים, למשל עם שבוי שנפדה על ידי היהודים וסיפר כי הוא בא מארצם של השבטים,<sup>13</sup> ואחרים הם עם נציגים רשמיים של השבטים אשר יצאו למסע על מנת לבוא בדברים עם קהילות יהודיות ועם גורמים אחרים מחוץ לקהילות.<sup>14</sup> אותות, אשר הבולט שבהם הוא סטייתו של הסהר שעל כיפת הסלע שהיה מכוון דרומה למכה ושינה את זווית הנטייה שלו, מה שנתפס כאות מבשר רעות לאיסלאם. וכן אותות אחרים: עמוד במצרים שהיה נטוי לצד דרום ושינה את כיוון נטייתו למזרח,<sup>15</sup> אות שנראה בכנפיה של יונה בצפת, אש שירדה מן השמים בירושלים ועוד.<sup>16</sup> כמו כן נזכרת בהן גם הכרה נוצרית ומוסלמית במשמעותם של אירועים אלו. באחת האיגרות מסופר כי מלך פורטוגל הביע חרטה באוזני נציגי עשרת השבטים על גירוש היהודים. נזכרת גם מודעותם של המוסלמים למשמעות השינוי בזווית הסהר,<sup>17</sup> הכרה של נסיכים איטלקים במתרחש וכן מגעים של בני השבטים עם נציגי השלטון הטורקי והכרה שלהם בשמועות ואישורן על ידם.<sup>18</sup>

ברבות מהאיגרות מתגלה מאפיין נוסף, והוא התייחסות לכתביו ולחישובי הקץ של ר' אברהם בר' אליעזר הלוי, המקובל והתועמלן המשיחי החשוב אשר ישב באותן שנים בירושלים.<sup>19</sup> הלוי, ספריו או חישובי הקץ שלו, נזכרים כמעט בכל המכתבים מהעשורים השני והשלישי של המאה ה־17. הלוי

<sup>12</sup> איגרות אלו אינן המקור היחידי למידע על השבטים האבודים, או על התעוררותם של עניין ושל ציפיות משיחיות. דיונים בנוגע לעשרת השבטים מקום מושבם והשמועות על אודותם מופיעים גם בספרות המדעית העברית שהתחברה באיטליה בשנים אלו. כך למשל פרק י"ד באיגרת אורחות עולם, ספר הגיאוגרפיה של אברהם פריצול, אשר נכתב בעקבות הופעתו של דוד הראובני ועוסק כולו בגיאוגרפיה של השבטים. או שנים אחדות אחר כך, בית יער הלבנון, האנציקלופדיה המדעית של אברהם יגל (ספר זה מאוחר בכמה עשרות שנים לתקופתנו. ור' הקטעים שהדפיס ממנו נאיבואיר, ענייני עמ' 37-45 מתוך פרקים כ"א וכ"ב בספר). הדים לעניין בתקופה זו בנושא המשיחי ככלל, ואף לציפיות משיחיות קונקרטיות מתגלים גם בשירה העברית בת הזמן בשיריהם של יהודה אברבנאל, יוסף בן שמואל צרפתי, אהרון דלאנקונה, שמואל בן אליסף ואחרים (השירים מצוטטים אצל משה אביגדור שולואס, רומא וירושלים, ירושלים תש"ד, עמ' 47-48). לכך יש להוסיף גם את היצירה הרוחנית העוסקת בצורה ישירה בחישובי קץ, בתיאור תהליכי הגאולה וכדו' אשר התחברה באיטליה בתקופה זו ואשר תידון בהרחבה להלן.

<sup>13</sup> ר' למשל איגרתו של ר' ישראל מפירושא (יערי, איגרות עמ' 175). שמועה דומה נזכרה כבר באיגרתו של ר' עובדיה מברטנורא לאביו (יערי, איגרות, עמ' 133).

<sup>14</sup> ר' למשל איגרתו של רפאל טרבוט (נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 32-33). האיגרת שנשלחה לר' שמואל מצנגאלי (נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 35-36).

<sup>15</sup> נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 31.

<sup>16</sup> שם, עמ' 35.

<sup>17</sup> שם, עמ' 27.

<sup>18</sup> שם, עמ' 35-36.

<sup>19</sup> דיון מפורט בפעילותו וביצירתו של הלוי עצמו ר' להלן סעיף ד.

עצמו חיבר איגרות רבות בעניינים משיחיים אשר נשלחו לאיטליה בין השנים רע"ט-רפ"ח (1519-1528). באיגרות אלו תופסים אותות שמימיים מקום מרכזי, והלוי אף הקדיש דיון עקרוני לחשיבות של אותות באשר הם כמבשרים את הגאולה.<sup>20</sup> גם שמועות בעניין עשרת השבטים מצויות כמעט בכל איגרותיו, ושתיים מהן מוקדשות לכך כמעט במלואן.<sup>21</sup>

אחת מאיגרות אלו היא איגרת משנת רפ"ה (1525) שנכתבה בתשובה לשאלה "מה גאולה היתה שנת הר"ף ושנת הרפ"ד כי לא ראינו דבר?"<sup>22</sup> הלוי בתשובתו טוען כי בשנים אלו אכן התרחשו אירועים משיחיים, אולם הם התרחשו אצל השבטים ולכן הם עדיין אינם ידועים או מוכרים לנו. הרקע לאירועים אלו הוא ההידרדרות במצבם של השבטים שנים אחדות קודם לכן:

(ו) בשנה שקמו אנשי הממלכה החטאה ממלכת פורטוגל על האנוסים שבתוכם להשמידם ולאבדם, בשנה ההיא עצמה ובזמן ההוא נתעוררה מלחמה בין ישראל אשר באותה מלכות ובין בני אלחבי"ש. ולפי שכוכב יעקב היה חושך ואופל וכורע ונופל, כי מן השמים נלחמו בשנה ההיא עם ישראל, לפיכך גברה יד סמאל ונצחום בני אלחביש [...] והנה הוגד אלינו כי שנת הר"ף חזרו בני אותה המלכות ונתחזקה ועמדה על נפשם ונתנו ראש והרימו ומשחו מגן ופרקו עול בני אלחביש מעליהם, והצליחו כנגדם במלחמותיהם והשם עזרם והושיעם למען שמו. וא"כ גאולה היתה להם באותה שנה אשר גאלם השם מיד צר, אם כך היו הדברים כמו שהוגד אלינו [...] וכמו כן יתכן שלשנת הרפ"ד היתה גאולה, ואם עדיין לא נתפרסמה אלנו היכן היתה. ולבי אומר לי שבני ראובן, גם קצת אחרים משאר שבטים יצאו ויעתקו ממסגרותי באותה שנה ונגאלו על ידם קצת מאחריהם בכל מקום אשר הגיעו אליהם [...].<sup>23</sup>

יש לראות בדברים אלו יותר מאשר אפולוגטיקה או ניסיון של הלוי להרחיק את עדותו לאחר שחישובי הקץ שלו התבדו. המקובל הירושלמי צועד כאן צעד נוסף קדימה בחידוש הקשר בין השבטים האובדים לעם ישראל. על בסיס השמועות על המתרחש אצל השבטים, בא הלוי ומשיב למעשה את עשרת השבטים האבודים לתוך ההיסטוריה היהודית.

<sup>20</sup> ר' למשל איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' נד. ור' להלן בדיון שיוקדש לאברהם הלוי עצמו.

<sup>21</sup> ר' שלום, חקירות חדשות, עמ' 442-448. בית אריה, איגרת בענין השבטים, עמ' 371-378.

<sup>22</sup> שלום, חקירות חדשות, עמ' 442. שנים אלו ר"פ ורפ"ד אמורים היו להתרחש שני השלבים הראשונים בתהליך הגאולה ע"פ חישוביו של הלוי כפי שהוא פירט אותם בפירושו לנבואות נחמן ובאיגרת סוד הגאולה. על איגרת זו ר' בהרחבה להלן.

<sup>23</sup> שלום, חקירות חדשות, עמ' 443. גם בפירוש לנבואת הילד (מהדורת גרוס, עמ' עו) נזכרים כישלונותיהם של בני השבטים בשנה זו. שמועות על קשיים של בני השבטים במלחמותיהם באזור חבש מופיעות גם באיגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא, ור' יערי, איגרות, עמ' 133, 141. על הרקע הריאלי לשמועות אלו ר' אהרון זאב אשכולי, 'יהודי חבש בספרות העברית', ציון, א' (תרצ"ו) עמ' 412.

הלוי הרבה לעשות שימוש בחישובים אסטרולוגיים בדיוניו בנוגע לגאולה ולתאריכי היעד שלה.<sup>24</sup> הקביעה כי שנה מסוימת או תאריכים מסוימים צופנים בחובם רעה לישראל אופיינית אפוא לתפיסתו. אולם, באיגרת זו הלוי מרחיב למעשה את גבולותיו של עם ישראל וקובע כי שנה הטומנת בחובה פורענויות לעם ישראל, כמו אותה השנה בה "קמו אנשי הממלכה החטאה ממלכת פורטוגאל על האנוסים שבתוכם להשמידם ולאבדם", טומנת בחובה פורענות גם לחלק האבוד של עם ישראל, לשבטים. מאידך, תאריך המסתמן כתאריך חיובי לעם ישראל הוא בהכרח חיובי גם לעשרת השבטים. הלוי התקדם כאן מעבר להפצת שמועות על אודות השבטים, ואפילו שמועות הקושרות אותם לגאולה הקרבה, והפך אותם למעשה לחלק אינטגרלי וחי מן העם היהודי, ולשותפים מלאים לתהליכים העוברים על העם היהודי, למרות הניתוק והריחוק הפיזי רב השנים ממנו.

איגרות אלו, על החדשות והבשורות המשיחיות הכלולות בהן, לא נכתבו בחלל ריק אלא כתשובה לשאלות שנשלחו מאיטליה. כך למשל כתב ר' עובדיה מברטנורא לאחיו: "חקרתי לדעת מן האותות והמופתים הנראים בהר הבית ובקבורות החסידים [...]".<sup>25</sup> תלמידו של ר' עובדיה מתנצל, בסופה של איגרת ארוכה, הכוללת תיאורים מפורטים של הקהילות בצפת ובירושלים, של הדרכים הפנימיות בארץ, המכסים, קשיי התחבורה ועוד: "ואני לא ידעתי להגיד ספורים חדשות".<sup>26</sup> החדשות שבהן היו מעוניינים הנמענים באיטליה נגעו, יש להניח, בשמועות בעניין השבטים, האותות והקץ הקרב, שאכן חסרות באיגרת. במכתב ששלח ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא כתב המחבר: "ועתה אבוא למלאת רצונך לכתוב לך בארוכה מנהגי יושבי הארץ [...]".<sup>27</sup> גם איגרת בני הישיבה נתחברה בתשובה ל"כתב מגלילות קהילות איטאליא ובפרט מעיר רומא רבתא שאלו שלום ירושלים שלום עמה וחכמיה [...] ואם נתחדש שום אות אצלנו מענין גאולתנו".<sup>28</sup>

השאלות שעליהן התבקשו המחברים הארץ ישראלים להשיב התבססו על שמועות שונות שנפוצו באיטליה. במקצת המכתבים אנו אף מוצאים תגובה למידע המוכר לנו מאיגרות קודמות. כך, למשל, האותות שעליהם שאל אחיו של ר' עובדיה מברטנורא בנוגע לקבר שמואל הנביא, ושאותם הכחיש ר' עובדיה באיגרת התשובה שלו,<sup>29</sup> הם האותות שעליהם סיפר שנים אחדות קודם לכן ר' יצחק בן ר'

<sup>24</sup> ר' למשל בפירושו לנבואת הילד (מהדורת גרוס), עמך כג-כה. באיגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמך לח. ור' גם בית אריה ואידל, מאמר על הקץ, עמ' 179.

<sup>25</sup> יערי, איגרות, עמ' 139.

<sup>26</sup> יערי, איגרות, עמ' 160.

<sup>27</sup> נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 25.

<sup>28</sup> יערי, איגרות, עמ' 163.

<sup>29</sup> שם, עמ' 139.

מאיר לטיף באיגרת ששלח מירושלים: "פעם אחת החדילו הערביים את היהודים מליכנס בטרקלין של קברו של שמואל הנביא להתפלל, קם עליהם הצדיק הזה זלה"ה וחנק בגרונו למחדול היהודים מלבוא בתפלתו ואמר לו תחזיר המפתח ליהודים וישקדו על פתחיו כי הם בני לא אתם מיד החזיר [...]".<sup>30</sup>

ר' ישראל אשכנזי מאשר באיגרתו לר' אברהם מפירושא שמועות שהגיעו לאיטליה בדבר שינוי בזוית הסהר של כיפת הסלע: "מעניין הירח, דע כי אמת הדבר [...]".<sup>31</sup> מידע זה הגיע לפירושא ככל הנראה באיגרת קודמת מירושלים שבה נכתבו דברים אלו: "כבר אודיע לכם אות גדול שאירע עתה בארץ הזאת [...] והוא כי יש על קדש הקדשים כפה גדולה מחופה באבר ועליה עמוד נחשת ובראשו כדמות חצי ירח נוטה לנגב [...] ובזאת השנה פרשת וארא נהפך בצד מזרח [...]".<sup>32</sup>

ר' אברהם הלוי ניהל התכתבות ערה עם אישים שונים באיטליה אשר הגיבו על מכתביו ועל כתביו. הוא שלח לנמען לא ידוע איגרת ובה הבהרות בעניין 'איגרת סוד הגאולה'.<sup>33</sup> האיגרת על עשרת השבטים היא איגרת תשובה לשאלות שונות שהתעוררו בעקבות חישובי הקץ שלו,<sup>34</sup> וכך גם האיגרת בעניין מרטינ לותר.<sup>35</sup> כבר הזכרנו לעיל את האזכורים הרבים של הלוי וכתביו באיגרות, דבר המלמד על תפוצתם והשפעתם הרבה של כתביו בקרב יהודי איטליה.

מידיעות אלו ניתן ללמוד על קיומו של קהל קוראים רחב לאיגרות, מעבר לנמענים הספציפיים שלהן, והמידע אשר הגיע מארץ ישראל הופץ גם במקומות ובקרב אנשים שלא עמדו בקשר ישיר עם הארץ. מחברי האיגרות עצמם היו מודעים לתפוצה הנרחבת של הידיעות שסיפקו ואף ביקשו להרחיב אותה. ר' יצחק לטיף חתם את איגרתו בקריאה לנמענים להפיץ את מכתבו: "והנני משביע אתכם בצבאות שתכתבו זה הכתב ותבשרו לקהלות וכתבו בכתב שישלחו גם מקהלה אל קהלה אחרת".<sup>36</sup> איגרות אחרות נועדו מלכתחילה לתפוצה רחבה והופנו למנהיגי הקהילות על מנת שידאגו להפיץ אותן הלאה. כך, למשל, הפנה אברהם הלוי את איגרתו בדבר סוד הגאולה "לזקני הגולה הם החכמים הרבנים שרי צבאות וראשי סנהדראות שרי קדש לתורה ולתעודה [...]".<sup>37</sup> ומבקש מהם לפעול למען קירוב הקץ. גם

<sup>30</sup> שם, עמ' 96.

<sup>31</sup> נאיבואיר, ענייני, עמ' 27.

<sup>32</sup> שם, עמ' 31.

<sup>33</sup> כת"י אוקספורד בודלי 4<sup>0</sup>176 Opp Add. (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 22271), דף 50 ע"א – 51 ע"ב..

<sup>34</sup> ר' בית אריה, איגרת בענין השבטים.

<sup>35</sup> ר' שלום, חקירות חדשות.

<sup>36</sup> יערי, איגרות, עמ' 98.

<sup>37</sup> איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' א. עוד על תפוצתן של איגרותיו של הלוי ר' להלן.

האיגרת אשר הגיעה לקשטילו פותחת בלשון רבים: "הלא ידעתם אם לא שמעתם הלא הוגד מראש לכם [...]".<sup>38</sup> וכך גם האיגרות שבכת"י פארמא 402.<sup>39</sup>

עם זאת, מהאיגרות עולה גם תמונה של גישה ביקורתית לאותן שמועות המגיעות מארץ הקודש. האישורים שאותם ביקשו הנמענים באיטליה לידיעות שהגיעו אליהם, מלמדים על הנכונות ואף על הרצון להאמין בהן רק לאחר בדיקה ואימות. נימה זו חדרה גם לאיגרות עצמן, והמחברים מדגישים כי המידע שהם מספקים הנו בדוק ואמין. ר' עובדיה מבטרנורא סיפר על החדשות המגיעות מעשרת השבטים, אך מדגיש בפתח דבריו כי "אין לי דבר ברור, כי אם שומע מפי שומע".<sup>40</sup> באיגרת אחרת הוא ביטל כמעט לגמרי שמועות על מעשי פלא שנראו במקומות שונים באזור ירושלים.<sup>41</sup> באיגרת שנשלחה מירושלים לפירושא בשנת 1518 או 1519, הזכיר המחבר שמועות על מלחמות שונות המתרחשות במזרח, והעשויות להיות קשורות לעשרת השבטים. אולם, הוא ממהר לסייג את דבריו ולומר כי "לא נתאמת עדיין העניין אצלנו ולכן אל תשיתו לב עד שנדע הנכון [...]".<sup>42</sup> גם האיגרת השנייה שהגיעה לרב שמואל מצנגולי פותחת במלים: "שימו לבבכם לדברי ואל תלעיגו עלי כלל מפני מה שאני כותב הוא אמת ויציב ונכון".<sup>43</sup> באיגרתו של ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא, מתגלה נימה של ספקנות בנוגע לחישובי הקץ של ר' אברהם בן אליעזר הלוי: "ואתה תבין בו בשכלך הבהיר להבין היתרות ולזרוק הקליפות".<sup>44</sup>

התמונה העולה מכל האמור כאן, היא של עולם תוסס ודינמי של מידע המגיע לאיטליה מארץ ישראל, נבדק, מופץ והופך להיות בסיס לדיונים ולחקירות נוספות. האיגרות הן למעשה חלק משיח רחב, ומשתתפים בו לעיתים לא רק אנשים פרטיים אלא קהילות שלמות. מבחינת תוכנו הוא עוסק בהיבטים שונים ומגוונים של הגאולה הקרבה, והאותות והסימנים המבשרים עליה.

<sup>38</sup> נאבואיר, ענייני, עמ' 34.

<sup>39</sup> שם, עמ' 45-51. על איגרת זו ר' גם פראוור, לביקורת איגרות, עמ' קמד-קנ.

<sup>40</sup> יערי, איגרות, עמ' 133.

<sup>41</sup> שם, עמ' 139.

<sup>42</sup> שם, עמ' 31.

<sup>43</sup> שם, עמ' 35.

<sup>44</sup> שם, עמ' 30.

### ב. התעניינות במשיחיות ומקומה בהקשר ההיסטורי-תרבותי האיטלקי

התופעה אשר תיארו לעיל אינה יהודית ייחודית או יוצאת דופן בתקופה זו. כבר בורקהארט ציין כי האמונה באותות שונים המתגלים במציאות ומבשרים את העתיד לבוא, והחיפוש אחר אותות כאלו, היו נפוצים באיטליה בתקופת הרנסאנס,<sup>45</sup> ועמדה זו מקובלת במחקר גם כיום, אם כי בהקשרים שונים מאלו שבורקהארט העניק לה. באחרונה פרסמה אוטביה ניקולי (Niccoli) מחקר מקיף העוסק בהתפשטותן של שמועות על אותות שמימיים שונים ועל משמעותם, במקורן של שמועות אלו, בתכניהן, בדרכי הפצתן, בנכונות לקבל אותן ובמשמעות התרבותית, החברתית והפוליטית שלהן.<sup>46</sup> מחקר זה מאפשר לנו לבחון את התופעה היהודית, שאותה הצגנו לעיל, בתוך הקשר רחב יותר של המתרחש בחברה הסובבת.<sup>47</sup>

מסגרת הזמן שבה עוסקת ניקולי מקבילה למסגרת הזמן שבה דנים גם אנו – משלהי המאה הט"ו ועד לשנות השלושים של המאה הט"ז. לאחר תקופה זו דועכת האמונה בנבואות ובאותות שונים, ויחד עם דעיכה זו נעלמים גם האמצעים ששימשו להפצתה.

שמועות אלו התפשטו בשלושה שלבים עיקריים:

1. שמועות מקומיות המתפשטות בעל-פה, והנוגעות במקרים רבים לאמונות עממיות או למסורות מקומיות.

2. העלאת השמועות על הכתב והפצתן באיגרות למספר מוגבל של אנשים במרכזים פוליטיים, דתיים או כלכליים.

3. הפצה של השמועה לקהל הרחב על ידי זמרים נודדים, עלונים מודפסים או שילוב של שניהם.<sup>48</sup>

תיאור זה את המתרחש בחברת הרוב, דומה, אך אינו זהה, למתרחש בחברה היהודית, חברת המיעוט. גם כאן החל התהליך בשמועות מקומיות שמקורן בארץ ישראל, והוא נמשך עם העלאתן של שמועות אלו על הכתב באיגרות אשר נשלחו לאישים שונים באיטליה. אולם, בחברה היהודית השלב השלישי

<sup>45</sup> יעקב בורקהארט, תרבות הרניסאנס באיטליה, ירושלים תשי"ז, עמ' 386-390.

<sup>46</sup> Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton 1990.

<sup>47</sup> על יחסי הגומלין וההשפעות ההדדיות בין המשיחיות היהודית והנוצרית בשנים אלו ר' את מאמרו החשוב של רודמן David B. Ruderman, 'Hope Against Hope Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages', in: Aharon Mirsky, Avraham Grossman and Yosef Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora; Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*. Jerusalem, 1991, pp. 185-202.

<sup>48</sup> ר' למשל הדרך בה הופצו השמועות על קרבות המתים ב-Agnadello לאחר התבוסה הוונציאנית שם Niccoli, *Prophecy*, pp. 77, 86. על שמועות נוספות שהופצו באמצעות מכתבים ר' שם עמ' 35-38, 65. ניקולי דנה גם במשמעויות החברתיות של התפשטות השמועות שכן מקורן של השמועות הוא בשכבות עממיות, באמצעות המכתבים הן מגיעות לידיעתן של שכבות גבוהות ומשכילות יותר, ואחר כך הן שבות ו"יורדות" באמצעות עלונים מודפסים או הזמרים הנודדים אל השכבות הנמוכות. על תפקידם של הזמרים הנודדים ר' שם עמ' 18-19, ועל המעבר בין שכבות חברתיות שונות ר' שם עמ' 22. על המהירות בה הופצו השמועות בעלונים מודפסים בשפה המדוברת ר' שם עמ' 53, 123.

והאחרון אינו מתרחש. המכתבים לא הודפסו, ולא התקיימו בה סוכני מידע וחדשות המקבילים לזמרים הנודדים בחברה הנוצרית.

עם זאת, מכיוון שמדובר בחברה קטנה ובקהילות מצומצמות ואינטימיות, אין צורך בשלב אחרון זה של הרחבת התפוצה של המידע ממקבלי האיגרות לציבור הרחב. האיגרות עצמן וההעתקות שנעשו מהן הביאו לתפוצה רחבה מספיק של המידע בתוך הקהילה היהודית.<sup>49</sup> נוסף לכך, קיים היה חשש שמידע זה יגיע לידיהם של גורמים לא יהודיים, וזאת על רקע ההתעניינות הגוברת בחברה הנוצרית בשנים אלו בקבלה. החשש נבע בעיקר מסיבות תיאולוגיות – מהסכנה שבמסירת סודות דתיים לידי מי שנתפסו כסוכנים של עולם הטומאה, אך גם מסיבות פרקטיות – החשש מפני התגובה הנוצרית לעיסוק היהודי בגאולה, שמשמעותה היא בהכרח חורבנו של העולם הנוצרי. לפיכך האיגרות, שתפוצתן בחברה היהודית כפי שהראנו הייתה רחבה, לא פורסמו באמצעים שיכלו להגיע לידיעת חברת הרוב הנוצרית.<sup>50</sup>

קו דמיון מעניין בין השמועות המופצות באיטליה בכלל לשמועות הנפוצות בקרב החברה היהודית, קשור למוצאן של השמועות. בידיעות, בבשורות ובשמועות השונות אשר הופצו באיטליה בשנים אלו תפסה רומא מקום מרכזי. רומא הייתה כמובן מוקד לשמועות על אודות אירועים אשר התרחשו בה עצמה, אך היא הפכה גם למוקד לידיעות אשר הגיעו אליה ממקומות אחרים והופצו ממנה הלאה בתפוצה רחבה יותר.<sup>51</sup> רומא תפסה ודאי מקום מרכזי במסלול הפצתן של השמועות בגלל האינטרסים הפוליטיים והדתיים של החצר האפיפיורית לפעול על מנת לבסס את מעמדה ולהשחיר את פניהם של מתנגדיה. אולם, שמועות שיצאו מרומא נשאו עימן חותם מסוים של סמכות ושל לגיטימציה.<sup>52</sup>

בשמועות המופצות בחברה היהודית מתגלה תופעה מקבילה בדמות מרכזיותה של ירושלים, הן כמקום שממנו מגיעות השמועות, והן כזירה שבה מתרחשים מעשי הפלאות השונים עצמם. גם כאן שמועה הנושאת עמה את חותמה של ירושלים מקבלת מעמד מיוחד וסוג מסוים של לגיטימציה.

<sup>49</sup> ההעתקות הרבות של האיגרות השונות שסקרנו לעיל, וכן ההעתקות המרובות של כתביו של אברהם הלוי, מחזקים את טענתי בדבר תפוצה רחבה של המידע המשיחי כבר בשלב הראשון של שליחת האיגרות.

<sup>50</sup> דוגמא בולטת לצנזורה עצמית ממניעים אלו מצויה בחיבוריו של אברהם הלוי, ר' פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' יא-יב. איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס) עמ' נו. בית אריה, איגרת בעניין השבטים, עמ' 373. עוד בנושא זה ר' David Kaufman, 'Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to non Jews', *JQR*, (os) IX (1897), pp. 500-508. גם מבחינה חברתית האבחנה בחברה היהודית בין תרבות גבוהה לתרבות עממית או נמוכה שונה משמעותית מזו שבחברה הנוצרית.

<sup>51</sup> ר' למשל את השמועות על המפלצת מראבנה (Ravenna) אשר הופצו במהירות מרומא עצמה. Niccoli, *Prophecy* pp. 35-37. גם את הדיון במכתבים שנשלחו מרומא בעקבות השמועות על מפלצת שנוולדה בסקסוניה ואשר מזכירה בדמותה את לותר שם עמ' 127. על מרכזיותה של רומא בהפצת חומר מודפס ר' שם עמ' 78.

<sup>52</sup> על המשמעות המיוחדת המקבלת שמועה אשר הייתה מוכרת גם לפני כן ברגע שהיא מגיעה מרומא עצמה ר' Niccoli, *Prophecy*, pp. 82-84, 87-88.

נוסף על קווי הדמיון בדרכי הפצת המידע ובמקורות הסמכות שלו, מתגלה דמיון גם בתוכנו של המידע המופץ. באיגרות הארץ ישראליות שהצגנו לעיל, כמו גם במקורות שבהם דנה ניקולי, יש התעסקות מרובה במה שנתפס בעיני המחברים כאותות שמימיים. דנו לעיל במרכזיותם של האותות באיגרות העבריות. האותות הם סימנים אשר הופיעו או התרחשו בדרך כלל במקומות קדושים, ובעיקר בירושלים ובמקום המקדש. גם במקורות האיטלקיים בולטים מאד הנוכחות של אותות, הדיון בהם והניסיון להגיע בעזרתם למסקנות בנוגע לתהליכים דתיים.

אופיים של האותות היה בדרך כלל שונה בחברה היהודית ובחברה הנוצרית. באיטליה בולט מאד מקומן של המפלצות, תינוקות מעוותים שנולדו לבני אדם או לבעלי חיים, אשר נתפסו לרוב כאותות מבשרי רעות. בולט גם מקומם של אותות הקשורים לעולם המתים: רוחות מתים המשתלטות על גופם של אנשים חיים; צבאות של מתים המונהגים בידי מלכים מעולם המתים ונלחמים אלו באלו תוך השמעת קולות מלחמה, תרועת חצוצרות והופעתם של אורות והבהובים שונים; וכן דמונים והתגלמויות שונות של השטן המשתלטות על החיים.<sup>53</sup> כמו כן, שינויים שנצפו במהלכו הרגיל של הטבע, כמו למשל הופעתן של שלוש שמשות, נתפסו גם הם כאותות בעלי משמעות מיוחדת.<sup>54</sup>

יתכן שניתן להצביע על הקבלה מסוימת בין הידיעות הנפוצות בשנים אלו בחברה היהודית באשר לעשרת השבטים, לידיעות הנפוצות בחברה הנוצרית על מגעים עם עולם המתים.<sup>55</sup> המגעים בין עולם החיים לעולם המתים הם מגעים מורכבים ואמביוולנטיים. עולם המתים מתקיים אמנם במקביל לעולמם של החיים, אך הוא הפוך ומנוגד לו. הניגוד בין המוות לבין החיים הוא למעשה הניגוד שבין פאסיביות לאקטיביות, בין מי שיכולים לפעול באופן גלוי בעולם הזה, לאלו המנותקים ממנו. אולם

<sup>53</sup> היחס אל המוות בכלל עבר בשנים אלו שינוי מהותי כחלק מתהליך אותו ניתן לכנות "דמוניזציה" של העולם כלומר תפיסת העולם כזירה בה פועלים שליחיו של השטן חודרים לתוך גופם ונשמותיהם של בני אדם מפתים אותם ומשפיעים עליהם ועל התנהגותם. על ההשלכות של שינוי זה בכל הנוגע למקרים של רוחות המשתלטות על גופם של אנשים פשוטים ר' Erik Midelfort, 'The Devil and the German people: Reflections on the Popularity of Demon Possessions in Sixteenth-Century Germany', in: Steven Ozment (ed.), *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, Ann Arbor 1989, pp. 99-119. על ביטויים אומנותיים של שינוי זה בציור ובפיסול ר' למשל R. C. Finucane, *Appearances of the Dead*, London 1982, pp. 52-53. על היחס למוות בכלל בשנים אלו קיימת ספרות נרחבת אצין כאן את מחקרו של אבריאל בר לבב, תפיסת המוות בספר החיים לרבי שמעון פרנקפורט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ז. שהינו חיבור חלוצי בנושא זה בתחום היהודי. ר' את סקירת המחקר בנוגע לתפיסת המוות בעמ' 15-20, ובנוגע לתפיסת המוות בהיסטוריוגרפיה היהודית עמ' 27-20.

<sup>54</sup> על הסוגים השונים של האותות ר' Niccoli, *Prophecy*, pp. 23, 30, 67-70, 72, 185-188.

<sup>55</sup> על התקשרות וההשפעה ההדדית של החיים והמתים ר' Bruce Gordon and Peter Marshal, 'Placing the in the late medieval and early modern Europe', in: id (eds.), *The Place of the Dead*, Cambridge 2000, pp. 3-8. גם Finucane, *Appearances*, pp. 58, 60-63. גורדון ומרשל מצביעים על הקשר שבין תופעה זו להתגבשותו של מושג הפורגטוריום (Purgatory) ר' Finucane, *Appearances*, pp. 72-73. Gordon and Marshal, 'Placing', p. 3. על התהוותו של הפורגטוריום ר' Jacques Le Goff, *The Birth Of Purgatory*, Chicago 1984. תופעות אלו בחברה היהודית והפרשנות שניתנה להם ר' Jeffrey Howard Chajes, *Between Worlds Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia 2003.



למרות זאת, קיימת זיקה מסוימת בין עולמות מנוגדים אלו, זיקה הנובעת מכך שהמתים היו בעצמם פעם חיים, וכמובן מכך שגם החיים עתידים למות בבוא יומם. נוסף לכך, עולם המתים, מעצם מיקומו מחוץ לעולם החומר, מצוי בזיקה קרובה יותר לעולמות הרוחניים ויכול להשיג ידע והשפעה על הנעשה בעולם החיים. חזון אחרית הימים הכולל שיבה של המתים, בחלקם לפחות, אל החיים, הוא למעשה החזון בדבר האיחוד בין שני העולמות הללו. איחוד אשר יתבטא הן בקומם של המתים מקבריהם והן בהפיכתו של עולם החיים לעולם רוחני ומופשט יותר.

ניתן להציע כי בחברה היהודית ממלאים עשרת השבטים את התפקיד שאותו ממלא עולם המתים בחברה הנוצרית, כעולם מקביל לעולמם של החיים. עשרת השבטים מתקיימים בעולם מקביל לזה של החברה היהודית, ומה שמאפיין עולם זה הוא הפאסיביות של השבטים בנוגע למתרחש מחוץ לעולמם. ביטוי מובהק לפאסיביות זו הוא הסמבטיון, הנחר הגועש כל ימות החול, והמונע למעשה את יציאתם של השבטים מעולמם המבודד.<sup>56</sup> עולמם של השבטים מתאפיין גם הוא בעליונות רוחנית מסוימת על פני החברה היהודית הכללית, הבאה לידי ביטוי במסורת המזככת של התורה שבעל-פה שבידם ללא מחלוקות ואי בהירויות,<sup>57</sup> בקיומן של קבוצות נרחבות שכל חייהן קודש ללימוד ולעבודת הבורא, ובכך שגם המנהיגים הפוליטיים שלהם נעזרים באמצעי תקשורת ישירים עם העולמות העליונים.<sup>58</sup> עם זאת קיימת כמובן גם זיקה בין שני העולמות, זיקה המתבטאת בראש ובראשונה במוצא המשותף של בני שני העולמות, ובשאיפה לאיחודם מחדש כחלק מחזון אחרית הימים.

לפיכך, השמועות על עשרת השבטים ממלאות בחברה היהודית את התפקיד שאותו ממלאות השמועות המגיעות מעולמם של המתים בחברת הרוב הנוצרית. עם זאת יש היפוך במשמעות הניתנת לידיעות אלו. בעוד שבחברה הנוצרית האותות המגיעים מעולם המתים נתפסים בדרך כלל כסימנים מבשרי רעות, הרי שבחברה היהודית הידיעות המגיעות מעשרת השבטים הן ידיעות ובשורות משמחות. יתכן שהדבר נובע מהניגוד בין מסגרות הקיום של שתי הקבוצות. תפיסת ה"עצמי" היא זו שמגדירה את יחסו אל ה"אחר". החברה הנוצרית תופסת את קיומה שלה כקיום נורמלי, ולכן ידיעות המגיעות מן העולם המנוגד לעולם הלגיטימי מעוררות חששות וחרדות. החברה היהודית, לעומת זאת, מודעת לאנומליה של קיומה, ותופסת את העולם ההפוך, עולמם של השבטים, כעולם הנורמלי. וכך

<sup>56</sup> ר' למשל את ההתייחסות לכך באיגרתו של רפאל טרבוט לר' אברהם מפירושא, נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 32. באיגרת אשר הגיעה מירושלים לקשטילו, שם עמ' 34. ובאיגרת שנשלחה לר' שמואל מצנגול, שם עמ' 35. ור' גם שם, עמ' 46.

<sup>57</sup> ר' איגרתו של ר' ישראל אשכנזי לר' אברהם מפירושא, נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 29.

<sup>58</sup> שם. הרקע לכל השמועות הללו מצוי כבר למעשה בסיפור אלדד הדני.

הידיעות המגיעות ממנו, כמו גם אותות וסימנים שמימיים אחרים, אשר התרחשותם עומדת בסתירה לקיום הטבעי בעולם, נתפסים כולם כמבשרים את ההיפוך הקרב, ואת שיבתה העתידית של החברה היהודית לחיים נורמליים ועצמאיים.

ההנחה כי דווקא אותו עולם אחר, עולם המתים או עולמם של השבטים, יכול להוות מקור להבנה טובה יותר של עולמנו אנו, באה לידי ביטוי גם ביחסה של החברה היהודית לחברה הנוצרית הסובבת. הזכרנו לעיל את החשיבות הרבה שמייחסים מחברי האיגרות להכרתם של שליטים נוצרים ומוסלמים באותות ובשמועות השונים, ובכך שתהליך הגאולה החל. בשני המקרים נעשה ניסיון להשתמש במידע המגיע מן ה"אחר" – עשרת השבטים, או לחלופין השליטים הנוצרים והמוסלמים, על מנת לבסס את האמונה של "עצמי", האמונה כי הגאולה ניצבת בפתח. הידיעות בדבר אישור נוצרי או מוסלמי לשמועות השונות, כמו גם הידיעות על חיזוק הקשר עם עשרת השבטים, חיזקו מצד אחד את אמיתותן של שמועות אלו, ומצד אחר היוו בעצמן אות ומופת, שכן הכרתם של מי שאינם יהודים בכך שהחלה גאולת ישראל היא בפני עצמה אות המבשר את התקדמות הגאולה. ה"אחר", אשר תהליך הגאולה מבשר בעצם את חורבנו וחסולו, הופך להיות בעצמו ובעל כורחו לאחד ממבשרי הגאולה.

הקבלה נוספת שעליה ניתן להצביע כאן היא זו שבין השמועות שהתפשטו בין היהודים על שובם של עשרת השבטים, והציפיות המשיחיות שהן עוררו, לבין הציפיות בחברה האירופאית לשיבתן של דמויות היסטוריות בולטות, מלכים וקיסרים בדרך כלל, אשר מתו שנים רבות קודם לכן, לעמדת ההנהגה שלהם. דמויות בולטות אשר סביבן נוצרה אמונה זו הן קרל הגדול בצרפת, פרידריך השני בגרמניה וסבסטיאן הראשון בפורטוגל.

ציפיות אלו התבססו על ההנחה כי אותו מלך או מנהיג לא מת אלא נמלט או גלה למקום סודי ומסתורי ובו הוא ממתיך לשעה היעודה להתגלותו, בדומה לאמונה בדבר קיומה של ממלכה עצמאית של בני השבטים במקום עלום כלשהו. הציפייה להתגלותו המחודשת של אותו המלך הייתה כרוכה בציפייה משיחית רחבה יותר, ומשמעותה הייתה לא רק פוליטית מקומית אלא משיחית עולמית.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> הציפיות בצרפת לא היו לשובו לחיים של קרל הגדול, שכן מותו היה עובדה מוגמרת שלא ערערו עליה, אלא להופעתו של מלך חדש אשר יגלם באישיותו את דמותו של קרל הגדול. ציפיות אלו יוחסו לשרל השמיני, וחדרו לאיטליה עם הפלישה הצרפתית, מאוחר יותר הן יוחסו גם לקרל החמישי. בעניין זה ר' נורמן כהן, בעקבות המילניום, ירושלים תשס"ג, עמ' 104-105. Niccoli, Prophecy, pp. 9 f. 22, 172-175. האגדה על אודות בדבר שובו של Charlemagne יוחסה גם לשרל האמיץ דוכס בורגונדי אשר לאחר מותו רווחו שמועות כי גופתו לא נמצאה, והוא מסתתר בבית נזירים עד שתגיע העת להתגלותו המחודשת (Niccoli, Prophecy p. 23). בנוגע לפרידריך השני ולאמונה בשובו ר' כהן, שם עמ' 111-125. בנוגע לאמונה בשובו של שבסטיאן הראשון מלך פורטוגל, אחרון המלכים מבית אוויס, אשר עם מותו בשנת 1579 עברה פורטוגל לשליטה ספרדית למשך יותר משישים שנה, ר' Carole A. Myscowsky, *When Man Walk Dry; Portuguese Messianism in Brazil*. Atlanta 1988, pp. 49-58. בנוגע לקשרים בין המשיחיות הפורטוגלית למשיחיות היהודית

ואכן, במהלך המאות הט"ו והט"ז נפוצו שמועות על הופעתם מחדש של אישים אלו, ואף נוצרו התעוררויות משיחיות סביב אישים שונים אשר הציגו את עצמם כאותם מנהיגים.<sup>60</sup>

המסגרת שבתוכה מתפתחות שמועות אלו היא, בשתי החברות, ההיסטוריה. גם היהודים וגם הנוצרים מגיבים לאירועים הפוליטיים והרוחניים של התקופה. לצד הציפייה היהודית הדרושה להכרעה במאבק שבין האיסלאם לנצרות – בין האימפריה העות'מאנית לאירופה הנוצרית, ותפיסת המאבק הזה כבעל משמעות דתית-משיחית מבחינת ההיסטוריה היהודית,<sup>61</sup> מתגלה ציפייה דומה ופרשנות דומה לאירועים אלו גם בחברה הנוצרית המצפה לניצחונו של העולם הנוצרי על האימפריה העות'מאנית. ציפייה זו מתבטאת בציפייה להתנצרותם של העות'מאנים, ובתקווה כי ניצחון זה מסמל למעשה את הגאולה ואת הפיכתה של אירופה לממלכה קדושה חדשה תחת שרביטו של קיסר משיח, ושל אפיפיור מלאכי (*Pastor angelicus*).<sup>62</sup>

הצבענו כאן על התגברות העניין בשמועות על עשרת השבטים ובאותות פלאיים באיטליה בסוף המאה הט"ו ובעשורים הראשונים של המאה הט"ז, ועל הזיקה ההדוקה שלה לציפיות משיחיות. עמדנו גם על כך שציפייה זו מתרחשת בתוך הקשר היסטורי מסוים, ועל כך שהיא מגיבה למציאות ההיסטורית באותם הכלים שבהן מגיבה לה החברה הנוצרית הסובבת. עד כה דנו בהדיהן של הציפיות כפי שהתגלו לנו באיגרות השונות מתקופה זו. עתה נבדוק האם ובאיזו מידה היו לציפיות אלו ביטויים מוחשיים יותר ביצירה הרוחנית או בפעילות אחרת בחברה היהודית בת התקופה, או שמא נותרו בגדר ציפיות בלבד.

#### ג. חישובי קץ ופעילות משיחית באיטליה בשליש הראשון של המאה הט"ז

אין זה מפתיע לגלות כי להתעניינות בתחום המשיחי שעליה הצבענו לעיל, היו גם ביטויים מעשיים יותר בדמותם של חישובי קיצים, ספרות משיחית, ואפילו התעוררויות סביב אישים אשר ראו את עצמם כממלאים תפקידים פעילים בדרכה המשיחית. תופעה זו מתגלה החל מהשנים האחרונות של

במאה הי"ז, ר' Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*. Seattle 1981, pp. 306-313. ור' להלן פרק ג' סעיף ג.

<sup>60</sup> על התעוררויות אלו בגרמניה ר' כהן, בעקבות המילניום, עמ' 112-116. על התעוררויות דומות בפורטוגל ר' Myscowsky, *Portuguese Messianism*, pp. 57-58.

<sup>61</sup> ר' על כך בהרחבה בהמשך ובייחוד בסעיפים על יצחק אברבנאל (ג.1.) ואברהם הלוי (ד.).

<sup>62</sup> בנוגע לקיסר המשיח ר' Niccoli, *Prophecy*, pp. 170-175, 187-188. Frances A. Yates, "Charles V and the Idea of the Empire", in: id, *Astraea*, London 1975, pp.1-28. John M Headley, "Rhetoric and Reality; Messianic, Humanist and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara" in: Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, pp. 241-269. בנוגע לאפיפיור המלאכי ר' Niccoli, *Prophecy*, pp. 22-23, 27, 170.

המאה הטי"ו, והיא נמשכה עד לשנות השלושים של המאה הטי"ז. אז, בעקבות הכישלון הברור והצורב של פעילותם המשיחית של שלמה מלכו ודוד הראובני, נסתם למעשה הגולל על העיסוק הגלוי בתחום זה למשך שנים רבות. ההתעניינות וההתעוררות המשיחית היהודית בשנים אלו היא חלק ממגמה אירופאית נרחבת, שביטוייה הבולטים ביותר היו ההתעוררות המשיחית סביב דמותו של סבונרולה בפירנצה בשנות התשעים של המאה הטי"ו, שספיחיה הוסיפו להתקיים גם במאה הטי"ז;<sup>63</sup> מרד האיכרים בגרמניה בשנות העשרים של המאה, וההתעוררויות המשיחיות האנאבפטיסטיות בהולנד ובגרמניה מסוף שנות העשרים שהגיעו לשיאן בשנת 1534 במינסטר;<sup>64</sup> וכן ההתעוררות המשיחית סביב דמותו של El Encubierto בספרד בשנות העשרים של המאה.<sup>65</sup> אנו נצמצם את דיונונו כאן לביטויים היהודיים של התופעה, וניגע בהקשרים הרחבים יותר שלה בפרקים הבאים.

האישים הבולטים אשר עסקו בשנים אלו בתחום המשיחי בחברה היהודית היו דון יצחק אברבנאל, אשר לעמליין, יוסף אבן שרגא ואברהם הלוי.<sup>66</sup> כל אלו היו אמנם מרוכזים באיטליה, אולם הם נבדלו זה מזה בתחומים רבים – במוצאם, בהשכלתם התורנית, במעמדם החברתי ועוד. לפיכך קשה להצביע על בית מדרש משותף או על אסכולה משיחית מסודרת אשר פעלה באיטליה בשנים אלו. עם זאת, ישנם מספר מאפיינים בולטים העולים, בניסוחים ובמשמעויות שונות, ביצירתם ובהגותם של הוגים אלו.

### ג.1. יצחק אברבנאל

יצחק אברבנאל הוא הראשון מבחינה כרונולוגית ברשימת ההוגים שהצגנו לעיל, והוא גם יוצא הדופן שבה. בניגוד לשאר האישים שהזכרנו, שהיו כולם מקובלים, הרי שידעויותו בתחום זה היו מוגבלות בלבד, והוא אף העיד על עצמו: "כי איני מאנשי החכמה ההיא, והיא רחוקה ממני".<sup>67</sup> נוסף לכך, הוא השתייך, מבחינה חברתית ומעמדית, לשכבת העילית של החברה היהודית; נמנה עם העילית הכלכלית בפורטוגל ובספרד, נחשב לאחד מדבריה של הקהילה היהודית בארצות אלו, ונודע שם כמו גם באיטליה כתלמיד חכם, פרשן והוגה דעות. אברבנאל היה גם דמות מוכרת בעולם הנוצרי, ובן בית

<sup>63</sup> על סבונרולה ר' Donald Weinstein, *Savonarola and Florence; Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970. Lorenzo Polizzoto, *The Elect Nation*; ר' מייסדה ר'.

*The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, 1994.

<sup>64</sup> על התעוררויות אלו ר' כהן, בעקבות המילניום, עמ' 242-259 (מרד האיכרים), 260-289 (מלחמות האנאבפטיסטים).

<sup>65</sup> על התעוררות זו ר' Sara Nalle, "The Millennial Moment; Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain", In: Peter Schäfer, & Mark Cohen (eds), *Toward the Millennium; Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Leiden 1998, pp. 151-171.

<sup>66</sup> לרשימה זו יש להוסיף את דוד הראובני ושלמה מלכו, אשר ידונו בהרחבה בפרקים הבאים.

<sup>67</sup> יצחק אברבנאל, ישועות משיחו, בני ברק תשנ"ג, עמ' לה.

בחצרותיהם של אצילים, נסיכים ומלכים נוצרים בפורטוגל בספרד ואף באיטליה. ואולם למרות מאפיינים ייחודיים אלו, כמה מהרעיונות המשיחיים המרכזיים של התקופה, רעיונות השבים ומופיעים בכתביהם של הוגים אחרים במשך שנים רבות אחר כך, נוסחו לראשונה על ידו.

בנוסף, נראה כי גם הרקע לעיסוקו של אברבנאל במשיחיות היה שונה מן הרקע של האישים האחרים, ונבע לא מתוך להט משיחי עמוק, אלא מתוך תחושת מצוקה קשה שאותה חש כחלק מן הציבור היהודי, וכפי שכתב בהקדמה לספרו ישועות משיחי:

בית ישראל זקנים ונערים שהם יזובו מִדְּקָרִים, מחרבות נדודים וחצי גלותך וצרות גרושם מארץ שבים, אשר השגום בין המצרים. ועל זה היה דוה לבם, ובמר רוחם נתנו קול ענות מספד תמרורים. שתו בשמים פיהם על ה' ועל משיחו ומראות הנגע העמק, מדוע לא בא בן ישי, לא יצא למלך מבית האסורים. מדוע אחרו פעמי מרכבותיו, ישב במארב חצרים במסתרים. צרעת נושנת היא הלא הם אומרים, יבשו עצמותינו אבדה תקותנו מפי ספרים ומפי סופרים. משיח אלקי יעקב מת או נשבר או נשבה לא יבוא שמשו שמש צדקה ומרפא אשר עבר בין הגזרים.<sup>68</sup>

עיסוקו של אברבנאל במשיחיות בא אפוא לתת מענה לתחושת הייאוש ואובדן התקווה המשיחית בשנים שלאחר גירוש ספרד, ונועד לחזק ולבסס את האמונה המשיחית כרכיב מרכזי בזהות היהודית. המשיחיות מבחינתו הייתה אם כן בראש ובראשונה אמצעי לחזק את התכלית, כלומר את האמונה היהודית.

אברבנאל פרס את משנתו המשיחית בשלושה ספרים אשר כל אחד מהם עומד אמנם בזכות עצמו, אולם הוא ראה בשלושתם יצירה אחת שלמה ומקיפה שאותה כינה 'מגדול ישועות'. במחקר זכו ספרים אלו לכינוי "הטרילוגיה המשיחית".<sup>69</sup>

הספר המרכזי בטרילוגיה, 'מעייני הישועה', הוא פירוש לספר דניאל,<sup>70</sup> אולם במוקד החיבור לא ניצבת הפרשנות הטקסטואלית אלא המסקנות באשר למועד הקץ הנובעות מפרשנות זו. לאחר השלמתו של הספר הוא חיבר שני ספרים נוספים המבוססים עליו ונספחים אליו. ספרים אלו מבוססים על החישובים שב'מעייני הישועה' ודנים ביחס בינם לבין מקורות אחרים. הראשון, 'ישועות משיחו', הוא חיבור אפולוגטי שבו מתמודד אברבנאל עם ניסיונות נוצריים להביא ראיות לאמונה הנוצרית מדברי

<sup>68</sup> אברבנאל, ישועות משיחו, עמ' 1-2. ור' גם הנ"ל, מעייני הישועה, ירושלים תש"כ, עמ' ערה.

<sup>69</sup> שמעון ברנשטיין, 'ר' שלמה מלכו, הקדוש ממנוטובה', בתוך: הנ"ל, שומרי החומות, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 16.

<sup>70</sup> אין לראות במעייני הישועה חלק אינטגרלי מפרשנותו של אברבנאל לתנ"ך (אף על פי שהוא נדפס גם במסגרת זו) שכן מתכונתו של הספר שונה. החלוקה הפנימית שלו לשנים עשר פרקים (=מעיינות) שכל אחד מהם מחולק לסעיפי משנה (=תמרים), נסבה סביב העניין המשיחי והיא אינה לגופו של ספר דניאל, בו עוסק החיבור.

חז"ל. בספר השני, 'משמיע ישועה', דן אברבנאל באזכורים המשיחיים בדברי הנביאים, מבלעם ועד דניאל, ובמשמעותם. הוא חוזר בחיבור זה על נושאים אשר נידונו כבר בפירושו לתנ"ך, והספר מהווה למעשה סיכום וריכוז של חומר המפוזר לאורכה ולרוחבה של יצירתו הפרשנית.<sup>71</sup>

לכל אורך 'מעייני הישועה' מבסס אברבנאל בסדרה ארוכה של חישובים, המבוססים על פסוקים שונים מספר דניאל וכן על מקורות אחרים, את מעמדה של שנת רס"ג (1503) כשנת הגאולה.<sup>72</sup> לפיכך מפתיע לגלות בפרק האחרון של החיבור (מעין יב) נסיגה חדה מעמדה זו והצעה כי הגאולה תבוא לא בשנת רס"ג (1503) אלא בשנת רצ"א (1531), וזאת בהסתמך על אגדה תלמודית בעניין מגילה אשר התגלתה ברומא ובה נרמז מועד הגאולה.<sup>73</sup>

מיד לאחר מכן ערך אברבנאל בחינה מחודשת ומהירה של כל חישובי הקץ שלו לאורך הספר, שבהם הוכיח כי הגאולה תגיע בשנת רס"ג (1503), והסב אותם לשנת רצ"א (1531). כלומר לאחר שלאורך אחד עשר מפרקי 'מעייני הישועה' טען אברבנאל כי הקץ יגיע בשנת רס"ג, ואף ביסס טיעון זה על חישובים שונים ומורכבים של זמנים ומספרים שונים הרמוזים בחזונו דניאל, הוא חזר בו בפרק השנים עשר של הספר, ביטל כליל את כל חישוביו הקודמים והסב אותם כך שיאמתו את מועד הגאולה החדש. עם זאת, הוא לא זנח לגמרי את חישובי הקץ שלו אשר הצביעו על מועד מוקדם יותר, ובפסקת הסיום של הפרק הציע בכמה משפטים קצרים הצעת פשרה, ולפיה הגאולה אינה אירוע יחיד אלא תהליך מתמשך. בשנת רס"ג, אליה הגיע באמצעות חישוביו, יחל התהליך, ובשנת רצ"א, הנזכרת במגילה הגנוזה, הוא יסתיים.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> אברבנאל הדגיש אמנם את יחוסו אחר בית דוד, וראה את עצמו "משורש ישי בית הלחמי מגזע דוד ומצווה לאומו, ומחנותיו מאסף, ועל משמרתו אעמוד לבקש את עמו בליל חשכתו ולהעיר אותו משנת גלותו", (מעייני הישועה, עמ' ער"ה). אולם בשום מקום מכתביו של אברבנאל אין רמז לכך שהוא ראה את עצמו כשותף פעיל במהלך המשיח.

<sup>72</sup> אברבנאל הודה כי הוא אינו יודע מה בדיוק יתרחש בתאריך זה, אך שיער כי מועד זה מתייחס להתגלותו של המשיח עצמו (ר' למשל מעייני הישועה, עמ' תא). חשבונו הקץ שלו מבוססים על תאריכים ומועדים המופיעים במקומות שונים בספר דניאל. ור' מעייני הישועה, עמ' שנה, שס-שסא, תא ועוד. במקומות אחרים, ובעיקר בספר 'ישועות משיחו', הוסיף אברבנאל ראיות ממקורות נוספים המבססים גם הם את שנת רס"ג (1503) כמועד הקץ מתוך דברי חז"ל, ובעיקר מתוך פרקי דר' אליעזר. ור' ישועות משיחו, עמ' כ-כב, תד.

<sup>73</sup> "שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף: מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קדש, אמרתי לו: זו מניין לך? אמר לי: לחיילות של רומי נשכרתי, ובין גינוי רומי מצאתיה, וכתוב בה: לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם העולם יתום. מהן מלחמות תנינים, מהן מלחמות גוג ומגוג ושאר ימות המשיח. ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה, רב אחא בריה דרבא אמר לאחר חמשת אלפים שנה". (בבלי, סנהדרין צז ע"ב). מכיוון שמועד הקץ המשתמע ממגילה זו, שנת ד' רצ"א (531), כבר חלף. הציע אברבנאל קריאה מעט שונה של הטקסט תוך שילוב בין הרישא והסיפא שלו. אברבנאל טען כי דבריו רב אחא בריה דרבא בסוף המובאה, לא באו לחלוק על הקביעה כי העולם יתחדש לאחר שבעת אלפים שנה ולצמצם את פרק הזמן לחמשת אלפים שנה, אלא לתקן את תאריך הקץ שבתחילת הקטע לשנת חמשת אלפים מאתיים תשעים ואחד, ה' רצ"א (1531). (ישועות משיחו, עמ' תג).

<sup>74</sup> מעייני הישועה, עמ' תו. בדומה לכך הוא הציע בספר 'ישועות משיחו' כי הגאולה העתידה תתרחש בשעה הרביעית של האלף השישי, בהקבלה לבריאת האדם בשעה הרביעית ביום השישי. שעה משעותיו של הקב"ה נמשכת 83 שנה ע"פ החשבון הבא: יומו של הקב"ה נמשך 1000 שנים, היממה לפיכך נמשכת 2000 שנה, ומורכבת מ24 שעות בנות 83 שנים כל אחת. לפיכך השעה המשיחית מתחילה בשנת ר"נ (1490) ונמשכת על לשנת שלי"ג (1573). הגאולה עשויה להתרחש בשלבים מוקדמים של השעה הזו (בשנת רס"ג), בנקודת האמצע של השעה (שנת רצ"א) או בסיומה של השעה (לקראת שנת שלי"ג).

הנסיגה מתאריך שאותו עמל להוכיח לכל אורך 'מעייני הישועה' רק בשל אגדה תלמודית נראית תמוהה. אם הוא אכן האמין כי במגילה הנזכרת באותה "אגדתא" אכן מצוין מועד הקץ, מדוע הוא טרח מלכתחילה לערוך חישובים הקובעים את הקץ לשנה אחרת, בעוד שכפי שהוא עצמו הראה, ניתן לפרש את אותם הפסוקים כך שהם ירמזו לשנה הנזכרת במגילה?<sup>75</sup> קשה להניח כי בבואו לעסוק בחישובי הקץ הוא לא היה מודע לדרשות השונות המופיעות בסוף מסכת סנהדרין בפרק "חלק"<sup>76</sup> העוסק ברובו בענייני גאולה, עולם הבא וכדו', וכי הוא למד על קיומה של דרשה זו רק ערב חתימת הספר.

לתמיהה זו ניתן להציע שני הסברים אפשריים, שקשה יהיה להכריע ביניהם. ייתכן שאברבנאל חשש מן הטווח הקצר שקבע לגאולה, כחמש שנים בלבד ממועד כתיבת הספר, וביקש לשמור על מרחב תמרון מסוים למקרה שציפיותיו יתבדו. האפשרות כי חישוביו מוטעים עמדה נגד עיניו של אברבנאל והוא התייחס אליה מפורשות: "ואם לפי שלדעתי זמן הגאולה הנה בא ואנחנו היום בסוף הגלות והתשועה קרובה לבא [...] ואינני גוזר על מה שאומר עליו במאמר זה שהוא אמת המוחלט [...]".<sup>77</sup> אפשרות אחרת היא כי אברבנאל היה מודע לקיומם של חישובי קץ אחרים באותה התקופה, אשר קבעו את מועד הקץ לשנות השלושים של המאה ה"ז. ייתכן שהוא לא רצה להתעמת עם חישובים אלו, ולכן צירף גם אותם ליצירה שלו ולחישובים שלו. חישובי קץ לשנות השלושים של המאה בולטים שנים אחדות לאחר מכן. גם יוסף אבן שרגא, גם אברהם הלוי וגם שלמה מלכו קבעו את הקץ (או לכל הפחות שלבים מסוימים בו) לתקופה שבין השנים ר"צ-ש' (1530-1540). אולם אין ידיעות על קיומם של חישובים כאלו כבר בראשית המאה ה"ז. עם זאת, ייתכן שמתגלה כאן הד מוקדם לקיומם של חישובים כאלו.

אברבנאל מתגלה כאן כתיאורטיקן משיחי החושש מפני קונקרטיזציה מוגזמת של כתביו. הצבענו לעיל על העובדה כי עיסוקו המשיחי נבע מן הרצון והצורך לבסס את האמונה הדתית היהודית, אשר המשבר הקשה של גירוש ספרד הותיר בה סדקים עמוקים. ייתכן ש"דחיקת הקץ" שלו משנת רס"ג (1503) לשנת רצ"א (1531) תחילה, וההצעה שהוא מעלה בהמשך כי התהליך אף יימשך עד לשנת של"ג (1573), נבעו מחששו כי דברים אלו עשויים להביא בסופו של דבר לערעור נוסף באמונה המשיחית במידה שלא יצאו אל הפועל.

<sup>75</sup> ר' אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' תג-תו.

<sup>76</sup> הפרק האחרון במסכת סנהדרין, דפים: צ ע"א- קיג ע"ב.

<sup>77</sup> אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' רפד. לדעתי אין לראות בדברים אלו מס שפתיים בלבד, אלא ביטוי אמיתי וכן לתחושותיו של אברבנאל. ר' גם מה שכתב המדפיס בשער המהדורה הראשונה של הספר בעניין זה.

עם זאת, היצירה המשיחית של ר' יצחק אברבנאל כוללת מספר רכיבים אשר שבו והופיעו גם בכתביהם של אישים אחרים שעסקו בעניין המשיחי באותה תקופה, ובראשם תפיסתו את האירועים ההיסטוריים של התקופה, ובראש ובראשונה את המאבק בין הנצרות לבין האסלאם, כהגשמה של חזונות הגאולה של נביאי ישראל. הוא צפה כי מאבק זה יתפתח לכדי התנגשות אדירים אשר תתרחש בארץ ישראל, ותהווה למעשה את מלחמת גוג ומגוג. החורבן הן של הנצרות והן של האיסלאם יבשר את ניצחון ישראל, שלו יהיו שותפים גם שבטי ישראל האבודים.<sup>78</sup> השילוב בין רכיבים אלו – תפיסת המציאות ההיסטורית העכשווית, ובעיקר המאבק בין הנצרות לאיסלאם, כביטוי להתגשמותן של נבואות הגאולה והציפייה להופעתם המחודשת של שבטי ישראל האבודים במסגרת מהלך זה, וכן קיומה של מודעות למאגיה, הם מן המאפיינים הבולטים של הפעילות המשיחית מימיו של אברבנאל ואילך. וכבר ראינו כי הם משקפים גם את ההתעניינות המשיחית כפי שהיא עולה מתוך האיגרות שנשלחו בין ארץ ישראל לאיטליה בשנים אלו.<sup>79</sup>

אולם ליצירתו המשיחית של אברבנאל לא נודעה השפעה רחבה ומשמעותית באותן שנים. קשה לגלות אזכורים מפורשים שלו ביצירתם של הוגים משיחיים במאה ה־15.<sup>80</sup> נוסף לכך, רק אחד מספריו, 'משמיע ישועה', נדפס בתקופה זו, וגם הוא מחוץ לגבולותיה של איטליה (שאלוניקי רפ"ו [1526]). הספר המרכזי בטרילוגיה של אברבנאל, 'מעניי הישועה', נדפס רק בשנת 1551 בפיררה, ואילו 'ישועות משיחו' נדפס לראשונה רק בשנת 1813 בטרנופול. גם מבחינת כתבי היד המצב דומה. בקטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים רשומים שבעה כתבי יד של 'מעניי הישועה', ששני המוקדמים שבהם הם מהשנים רפ"ג (1523) ורצ"ח (1538). שני כתבי יד של 'ישועות משיחו', שאחד מהם מתוארך למאות ט"ז-י"ז, ושני כתבי יד של 'משמיע ישועה' מן המאה הי"ז. קשה אפוא לגלות הדים משמעותיים להתעניינות ביצירתו המשיחית של אברבנאל ולהשפעה נרחבת שלה בשליש הראשון של המאה ה־15.

<sup>78</sup> ר' למשל אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' שצג-שצו. הנ"ל, ישועות משיחו, עמ' יד, כח-כט. אברבנאל מודע לכך שקשה לזהות את גוג ומגוג כאדום או ישמעאל שכן גוג נזכר בספר בראשית כאחד מבני יפת (בראשית, י, ב), הוא קובע לכן כי מיום שסנחריב הגלה וערבב את האומות נקראים עמים על שם הארצות אליהן הם הוגלו ולא על שם המוצא המשפחתי שלהם, ור' מעייני הישועה עמ' צו.

<sup>79</sup> קווי דמיון נוספים ידונו בהמשך.

<sup>80</sup> יוצא מכלל זה הוא ר' יוסף אבן שרגא החולק על פרשנותו של אברבנאל למאמר בפרקי דר' אליעזר, אך אינו מציין את שמו של אברבנאל. ר' תשבי, משיחות, עמ' 134-137. דיון מפורט בתפיסתו של אבן שרגא ר' להלן בסעיף ג.3.



## ג.2. אשר לעמליין

אם את ר' יצחק אברבנאל הצגנו לעיל כתיאורטיקן המשיחי הבולט בשנים אלו, הרי שאשר לעמליין הוא היפוכו הגמור. שכן לא רק שהוא הציג בשורה משיחית קונקרטית, אלא אף נטל לעצמו תפקיד מרכזי בקידומה ובהולכתה של בשורה זו. עם זאת, הוא גם המבשר המשיחי המסתורי והעלום ביותר באותן שנים. הוא נזכר במקורות יהודיים<sup>81</sup> ונוצריים כאחד,<sup>82</sup> המספרים על התעוררות משיחית נרחבת שמשכה תשומת לב רבה, ואשר חותמה ניכר גם שנים לאחר סיומה באיטליה ומחוץ לה, בעולם היהודי ובעולם הנוצרי. אולם הידיעות הממשיות על אירועים אלו הינן חלקיות ומעורפלות בלבד. אופי פעילותו של לעמליין, התוכן של בשורתו, השנים שבהן פעל והתגובה המיידית לפעילותו בחברה היהודית ומחוצה לה, כל אלו עמומים למדי. במקורות נזכרים "בשורות על הקץ הקרב – "היה מבשר על ביאת משיח",<sup>83</sup> תביעה לנבואה – "שעשה עצמו נביא",<sup>84</sup> ואולי אף למשיחיות ממש – "ונהרו אליו היהודים ויאמרו [...] כי ה' שלחו לנגיד על עמו ישראל ונפוצות יהודה לקבץ מארבע כנפות הארץ".<sup>85</sup> גם בנוגע לשנים שבהן פעל קיים חוסר בהירות, ונזכרות השנים ר"ס ורס"ב (1500, 1502).

קטעים אחדים אשר נכתבו בידי לעמליין עצמו, פורסמו לפני כשלושים שנה מתוך כתב יד הכולל חומר רב הקשור בו.<sup>86</sup> בכתב היד מצויים חזונות שלו, התכתבות עם חכמים במצרים ובסלוניקי וכן מספר מאמרים בענייני קבלה, העוסקים בין היתר בחישובי גימטריה ובצורת האותיות. חומר זה הוא מן השנים רסה-רסט (1505-1509) והוא התחבר ככל הנראה בארץ ישראל, בירושלים או בצפת.<sup>87</sup> בקובץ מצויה גם התכתבות בינו לבין משה חפץ בנוגע לשאלות בענייני גלגול נשמות ותחיית המתים ששאל אותו חפץ. קיומה של התכתבות זו היה ידוע גם לפני כן מתוך השגותיו של ר' יוסף אבן שרגא על

<sup>81</sup> יוסף הכהן, דברי הימים למלכי צרפת ובית עותמאן התוגר. אמשטרדם תצ"ז, דף נג ע"ב. גדליה אבן יחיאל, שלשלת הקבלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קג. דוד גאנז, צמח דוד (מהדורת ברויאר), ירושלים תשמ"ג, עמ' 137. (שמו של לעמליין מופיע במקורות בתעתיקים שונים, התעתיק בעבודה זו מבוסס על חתימתו של לעמליין על מכתביו, ר' אפרים קופפר, 'חזיונותיו של ר' אשר ב"ר מאיר המכונה לעמליין רויטלינג', קובץ על יד, יח (תשל"ו), עמ' 419, 423). שמעה של התעוררות זו בא גם במקורות נוספים, עבריים וזרים מן התקופה. אברהם פריצול מזכיר אותה בחיבורו הפולמוסי 'מגן אברהם', היא נזכרת בספרו של ר' מרדכי דאטו "מגדל דוד שהתחבר באמצע המאה הטי"ז (ר' תשב"י, משיחיות, עמ' 73 ובהע' 226 שם), בפירוש להגדה של פסח שהתחבר בשלהי המאה (ר' דוד תמר, 'על ר' אשר מעלמליין, ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 399-401, וביתר הרחבה הני"ל, 'חישובי הקץ בחיבור חג פסח', סיני, ק' (תשמ"ז) עמ' תתקלא-תתקלה). ובכרוניקה עברית מפרגא מן המאה הי"ז (ר' אברהם דוד, כרוניקה עברית מפרגא, ירושלים תשמ"ה, עמ' 5).

<sup>82</sup> הזכיר אותו המומר יוחנן יצחק הלוי ר' Alexander Marx, 'Le faux Messie Ascher Laemmlein'. *REJ*, LXI, p. 135, (1911) וכן גם סבסטיאן מונסטר-ר' אשכולי, התנועות, עמ' 333-334. ור' שם על העתקה נוספות של דבריו של מונסטר על לעמליין.

<sup>83</sup> גאנז, סבסטיאן מונסטר, הכרוניקאי מפרגא.

<sup>84</sup> יוסף הכהן, אבן יחיאל, ר' יעקב קיצנינגון, ר' מרדכי דאטו, ר' יוסף סמברי.

<sup>85</sup> יוסף הכהן, פריצול.

<sup>86</sup> קופפר, חזיונותיו. הקטעים שפרסם קופפר הם מכת"י בודפשט קויפמן 179, (סימנוו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 4513).

<sup>87</sup> לתיאור של כת"י ר' קופפר, חזיונותיו, עמ' 391. בנוגע למקום הכתיבה ר' שם עמ' 392. ור' גם Idel, Messianic Mystics pp, 141-142.

תשובותיו של לעמליין,<sup>88</sup> אולם החומר החדש שפורסם כולל את השאלות והתשובות במלואן, וכן את המשך ההתכתבות בנושא זה. חלופת איגרות זו התנהלה באביב ובראשית הקיץ של שנת רס (1500),<sup>89</sup> כלומר בתקופה שבה הייתה פעילותו המשיחית בעיצומה. עם זאת, אין בחומר שבכתב יד זה כל התייחסות ישירה לפעילות משיחית זו, ומקורותיה ותוכנה של בשורתו המשיחית נותרו אפוא עלומים.

מקור חדש השופך אור על פרשייה זו הוא מכתב אשר התחבר בעיצומה של ההתעוררות המשיחית, על מנת להגן על לעמליין מפני התקפות של יריביו.<sup>90</sup> המכתב התחבר בידי יוסף, שהיה תלמידו וככל הנראה גם בנו של לעמליין,<sup>91</sup> והוא המקור הראשון, והיחיד בינתיים, העוסק ישירות באירועים אלו. המכתב עצמו אינו מתוארך, אולם הוא כרוך יחד עם כתבי יד אשר הועתקו בשנים רס"א-רס"ג. ננסה, על פי מקורות אלו, לשרטט קווים לטיבה של פעילותו המשיחית.

לעמליין היה ממוצא אשכנזי, אולם הוא שהה שנים רבות באיטליה ואולי אף נולד בה. באיגרת ההגנה הנזכרת מעיד ר' יוסף בנו על המצב הרוחני הלקוי בצפון איטליה, "אשר זה עשרים שנה ומעלה שהם מצויות ומורגלות במחוזינו". המשפחה שהתה אפוא מזה עשרים שנה לכל הפחות באיטליה. בשנת ר"ס (1500) הוא היה כבר אדם מבוגר. באיגרתו השנייה למשה חפץ משנה זו הוא כתב: "וידוע כי כבר זקנתי ושבתי וימי עלומי גרשתי", ונראה כי הוא היה בשנה זו לכל הפחות בן ששים.<sup>92</sup>

לעמליין היה אישיות מוכרת ומוערכת בין תלמידי החכמים והמקובלים בצפון איטליה באותן שנים. משה חפץ, המעיד על עצמו כי "זה ת"ל שבעים שנה אשר רובם ורובם קריתי ושנתי ושמשתי ת"ח",<sup>93</sup> ואשר גם לעמליין עצמו היה מודע לחכמתו ואף הניח כי פנייתו אליו הייתה "רק לנסות אותי

<sup>88</sup> Marx, *Le faux Messie*, pp. 135-138.

<sup>89</sup> איגרתו הראשונה של חפץ נשלחה בניסן ר"ס (קופפר, חזיונותיו, עמ' 407), איגרתו האחרונה של לעמליין נשלחה בתמוז ר"ס (שם, עמ' 423).

<sup>90</sup> כת"י Escorial – Biblioteca de san Lorenzo de El Escorial G-III-11, (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 8837). האיגרת מועתקת במלואה בדפים 131 ע"א – 134 ע"א (צ"ל 141 ע"א – 144 ע"א). חלקה הראשון של האיגרת מועתק בכתובה שונה גם בדפים 128 ע"א – 129 ע"א (צ"ל 138 ע"א – 139 ע"א) ההעתקה החלקית מדויקת יותר ושלמה יותר מן ההעתקה המלאה. שמו של לעמליין אמנם אינו נזכר במפורש באיגרת אולם המחבר מאשים את יריביו כי הם "יאמי" על שה תמים פגול הוא". שה כדימוי לעמליין (בידיש לעמליין פירושו שה) מופיע גם בהתכתבות בין לעמליין למשה חפץ (ר' קופפר, חזיונותיו, עמ' 419, 420, 421). ייתכן כי גם שמו של חפץ נרמז באיגרת שכן לעמליין מכונה בה "אחד מאנשי חפץ".

<sup>91</sup> מחבר המכתב הוא יוסף בן אשר, ובסוף האיגרת בדף 134 ע"א הוא מנמק את הגנתו על "מורי השלם הזה [...] אשר הוליד נפשי ורוחי עלי החיה".

<sup>92</sup> קופפר טוען כי לעמליין היה צעיר מחפץ שהיה בן שבעים בתקופת ההתכתבות ביניהם, וזאת על פי דבריו של לעמליין לחפץ: "הוצרכת לחפש בנרות כמשמים תירוצים מהצעירים ממך לימים" (קופפר, חזיונותיו, עמ' 422). אותם פירש קופפר כמתייחסים לפנייתו של חפץ לעמליין הצעיר ממנו לימים (קופפר, חזיונותיו, עמ' 392). לדעתי קביעה זו אינה הכרחית שכן לעמליין מתייחס כאן לאובדנו של ספר שהיה ברשותו של חפץ, אובדן שבעקבותיו פנה חפץ לצעירים ממנו לימים, הפנייה של חפץ לעמליין הייתה לאחר שהוא פנה לאותם צעירים ואין להסיק מכאן שלעמליין היה צעיר מחפץ.

<sup>93</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 419.

תחמוד וכל דברי כבר נסית בחכמה", <sup>94</sup> פנה אליו בכבוד ובהערכה מרובה. <sup>95</sup> הוא כינה אותו ארי "ואף כי שמו בשה יכונה [לעמליין בידיש פירושו שה], מ"מ לבו כלב האריה", <sup>96</sup> וביקש ממנו "אם תואיל לתת מהודך עלי להודיעני קצת רזין עילאין אבא אליך ויברכני יי בגללך". <sup>97</sup> באיגרת ההגנה עליו הוא מתואר כ"אחד מחסידי עליון ואוהבו [...] ארי במסתרי [...] בר הלבב נזיר אלקי ואוהבו". <sup>98</sup> האיגרת כוונה אל מי שנמצאים מחוץ לחוג החסידים, ופרטי מידע שונים, כפי שנראה להלן, הושמטו ממנה. ובכל זאת המחבר הניח כי שבחים אלו יתקבלו גם על דעתם של יריביו המרים ביותר.

ההערכה ללעמליין מתגלה גם בצד השני של המתרגם. ר' יוסף אבן שרגא מכנה אותו באיגרתו בתואר מו"ה אשר לומלין יצ"ו, ובהמשך המכתב בשם החכם ר' אשר. <sup>99</sup> זאת למרות שהוא תוקף בחריפות מרובה את דעותיו ורואה בהן סתירת כל התורה כולה. <sup>100</sup> פרסומו של לעמליין הפך אותו לכתובת לפניו רבות, והוא התלונן על כך שהפניות הרבות אליו מכלות את זמנו ומרצו: "וזהו אבוד הזמן עלי היו כולנה [...] ומי יתנני במדבר מקום אשר אין שם חי מדבר. או שלא הייתי נכר בחוצות כי בשתי ונכלמתי כבנאצות כי העם חושבים אותי לסגולה, ואדרב' איניני דרך סלולה. לכן על התבודדתי בשמחה הייתי עד עת פקודתי. והתפללתי להשי' ית' שמנחתי ירח ושאיגרות בני האדם לא יהיו עלי לטורח". <sup>101</sup> התבודדותו נזכרת גם בדבריו של פאריצול המספר כי הוא "היה מסתתר עצמו חדר בחדר". <sup>102</sup>

בשנת ר"ס היה הפולמוס סביב פעילותו של לעמליין כבר בעיצומו. יציאתו הגלויה של ר' יוסף אבן שרגא נגדו היא ביטוי לפולמוס זה, אך לא נקודת ההתחלה שלו. כבר באיגרת התשובה שלו למשה חפץ (אשר רק בעקבותיה כתב אבן שרגא את איגרתו שלו), הוא מביע את חששותיו מפרסום עמדותיו בנושאים אלו (גלגול נשמות ותחיית המתים) בכלל, וממסירת הדברים לידי שליח בפרט. <sup>103</sup> בנוסף הוא חשש כי חפץ, שאותו הכיר אישית וייתכן כי הם אף היו מחותנים, <sup>104</sup> טמן לו פח ומבקש להכשיל

<sup>94</sup> שם. השערה זו מתגלת כנכונה, ר' שם עמ' 420.

<sup>95</sup> ראה הפתיחות לאיגרותיו, שם, עמ' 419, 408.

<sup>96</sup> שם, עמ' 420.

<sup>97</sup> שם, עמ' 420.

<sup>98</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 131 ע"א.

<sup>99</sup> Marx, *Le faux Messie*, p. 137, 138.

<sup>100</sup> שם.

<sup>101</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 423.

<sup>102</sup> Samuel Löwinger, "Recherches sur l'œuvre apologétique d'Abraham Farissol", *REJ*, CV (1940), p. 35.

<sup>103</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 411.

<sup>104</sup> לעמליין כתב לחפץ במפורש "שמימי קדם ידעתיד" (שם, עמ' 411). חפץ חתם את מכתבו הראשון ללעמליין במלים "נאם אהובך מחו' [...] (שם, עמ' 410) וכך פונה אליו גם לעמליין בחתימת איגרתו השניה (קופפר עמ' 423). קופפר מסיק מכך כי הם היו מחותנים (ר' שם, עמ' 391).

אותו: "ובאת לנסות אותי בחידות, בענייני משלים ואגדות. ובזה חפצת פירוש כפי שכלי ורחשי, כדי להסיר עטרה מעל ראשי".<sup>105</sup> באיגרתו השנייה לחפץ ניתן לגלות הד לביקורתו של אבן שרגא: "והנה ידידי אחת אבקש ממך ולא תשנה, שכ"מ לא יבטלני ממרכבת המשנה [...]"<sup>106</sup> ייתכן שמרכבת המשנה, אשר הייתה ביטוי לעלייתו לגדולה של יוסף במצרים,<sup>107</sup> רומזת כאן לביקורתו של ר' יוסף אבן שרגא, שמפניה מבקש לעמליין להתגונן.

השפעתו של הפולמוס על לעמליין הייתה רבה. ניתן למצוא הדים לכך באיגרת מאוחרת יותר – תשובה ששלח לעמליין לשמואל כהן צדק בסאלוניקי בשנת רסט (1509), שם כתב כי: "יותר היה ראוי שתיקוטי מדיבורי", ופירט ארבע סיבות לכך וביניהן:

והשני... יוכל להיות שלא יובן לכל יודעי דת ודין או מצד שלא יעמידנו על דברי או מצד מיעוט השתדלותם בחכמה הזאת וע"כ אהיה כמתעתע בעיניהם והבאתי עלי כ"מ קללה ולא ברכה. והשלישי שיאמרו עליו החזון אשר הוא חוזה לימים רבים ולעתים רחוקים הוא נבא ומי יכחישנו כי כך דרכי המשקרים שהם תולים עדותם בדרך רחוקה או באורך הזמנים כה"ג הרביעי פן יאמרו עלי שבאתי לגלות סודות כדי לקבל יוהרא לעצמי.<sup>108</sup>

הרושם העולה מדברים אלו הוא, כי לעמליין מתאר כאן טענות אשר כבר הועלו כלפיו בעבר. ידיעות חדשות על תוכנו של הפולמוס נגדו ועל אופי הטענות אשר הועלו בו, מתגלות באיגרת ההגנה עליו, אשר מחברה יוצא נגד הטענה כי הוא הציג את עצמו כנביא וכשליח ה': "והנה מורי השלם הזה אשר הענווה סגולה בו חלילה שאמר או התפאר בנבואה לאחת מבני אדם מעולם כ"ש שיקום לנו שהוא שלוח מה' ית' לצוות על דבר או להזהר ממנו".<sup>109</sup> ידיעה זו, כי לעמליין חשב את עצמו לנביא, מופיעה גם אצל יוסף הכהן וגדליה אבן יחיאל, ומהם היא הועתקה אחר כך בידי ר' מרדכי דאטו, ר' יעקב קיצניגון ור' יוסף סמברי. גם בכתבי היד שבהם הועתקו דבריו של ר' יוסף אבן שרגא נגד לעמליין מוצמד לשמו התואר "המתנבא".<sup>110</sup> רמז לכך שלעמליין ראה את עצמו כמי שמצוי בסביבה

<sup>105</sup> שם, עמ' 411.

<sup>106</sup> שם, עמ' 422.

<sup>107</sup> ר' בראשית מא, מג.

<sup>108</sup> כתבים מר' אשר לעמליין, כת"י בודפשט קויפמן 179, (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 4513), עמ' 132.

<sup>109</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 131 ע"ב. הוא חוזר ומכחיש טענה זו גם בהמשך האיגרת בדף 132 ע"א (האיש המוחזק לנביא) ובדף 132 ע"ב (ירמוז כאלו התפאר בנבואה).

<sup>110</sup> Marx, Le faux Messie, p. 137.

נבואית יש באיגרתו השנייה למשה חפץ, שעליה הוא חותם "משרתך איש המנגן",<sup>111</sup> ברומזו, אולי, למנגן אשר עורר את רוח הנבואה על אלישע.<sup>112</sup>

עוד משתמע מהאיגרת כי לעמליין נאלץ להתגונן גם מפני ביקורת על שימוש בשמות מלאכים ואולי אף בשמותיו של הקב"ה עצמו.<sup>113</sup> ייתכן ששמות אלו שימשו לעמליין ביצירת תקשורת עם כוחות עליונים, וכי השימוש בשמות אלו ניצב ברקע של פעילותו הנבואית. יש לציין כי תקשורת ממין זה תפסה מקום מרכזי בהשקפתו של לעמליין. בחזונו השני מנתה בפניו התפילה, אשר התגלתה לו כ- "אשה יפה להלל", את התכנים השונים של לימוד התורה, ואת האנשים שלהם מכוונים תכנים אלו: הלכות איסור והיתר נועדו לטבחים, הלכות נזיקין לדיינים, הלכות שעטנז לחייטים, הלכות זרעים לכפריים וכן הלאה. "אבל הלכות לידע שהכל ברא, מלאכת צדיקים המקובלים באמתות ברורה. כי הם אם[!:] המלך במלאכתו יודעים אותו וסדר משרתו. והם מוכנים למשמעתו, והמלך מלבישם בגדי תפארתו, וזהו רוח הקודש".<sup>114</sup> התמונה העולה מכאן היא כי רוח הקודש, כדרגה מסוימת של תקשורת עם הקב"ה, היא למעשה דרגתם של המקובלים והיא היעד שאליו על כל מקובל לשאוף.

פעילותו הגלויה של לעמליין התבטאה בעיקר בקריאה לתשובה, אשר כללה ככל הנראה גם "תעניות וסדורי תשובה". בתופעה זו לא היה משום חידוש, וגם ההנהגה הנורמטיבית עשתה בה שימוש. אולם קריאה זו של לעמליין זכתה ככל הנראה להצלחה מרובה. דברים אלו מקבלים אישור הן מן האמור באיגרת ההגנה והן מתיאור הפרשייה במקורות העבריים והנוצריים.<sup>115</sup> ייתכן כי אופי זה של פעילותו הקל על הסתרת הצד המשיחי של התנועה. עם זאת, גם אברהם הלוי, התועמלן המשיחי הבולט ביותר בשנים אלו, קרא לפעילות כזו על מנת לקרב את הגאולה.

עם מתנגדיו של לעמליין נמנו אישים משכבת ההנהגה הרוחנית בצפון איטליה. יוסף בן אשר מנסה לנמק את ההתנגדות בכך ששכבת ההנהגה חששה לאבד את מעמדה בעקבות הצלחותיו הרוחניות של לעמליין: "אולי מפני שכאשר בני אדם יעזבו מעלליהם,<sup>116</sup> יהיה שלוי ורעות בארץ וביטלו הקטטות

<sup>111</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 423.

<sup>112</sup> לעמליין כבר רמז לפרשייה זו באיגרתו הראשונה לחפץ שם הוא ציטט את דבריו של אלישע עצמו "לולי פני יהושפט אני נושא". יתכן ולעמליין רומז שם לדברי הזוהר על יהושפט אשר אמר שירה והקב"ה נלחם עבורו באויביו (ר' זוהר, פרי מקץ קצח ע"ב) ובכך הוא מאפיין את עצמו כמי שעוסק בקירוב הגאולה בעזרת הדיבור או השירה בניגוד לדוד ואסא, הנזכרים שם במאמר הזוהר אשר רדפו את אויביהם, ובניגוד לחזקיהו אשר אפילו לא אמר שירה. במידה והשערתנו אכן נכונה הרי שמצאנו אצל לעמליין התעסקות בזוהר בניגוד לעמדה המקובלת לפיה לעמליין התעלם לחלוטין מחיבור זה.

<sup>113</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 133 ע"ב. על שימושו של לעמליין בשמות מלאכים ובשם המפורש ר' גם לעמליין, כתבים, עמ' 135-136.

<sup>114</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 404.

<sup>115</sup> ר' בייחוד את דבריו של מונסטר, אשכולי, התנועות, עמ' 334-333.

<sup>116</sup> הודות לתנועת התשובה שחולל לעמליין, ור' על כך להלן.

ומריבות, ובהבטל המריבה אין הצורם לשופטים ולפוסקי הדין. וכסור הצורך אל השופט יפחת כבודו ומעלתו אצל ההמון. ע"כ יבחרו ליתן יד ותחרות ומחלוקת למען יעמדו הם על כנם וממעלתם לא יסורו".<sup>117</sup> בהמשך מתוארת תנועת התשובה אשר הוא חולל, "כמעט נגד רצון הראשים".<sup>118</sup> מבקרו של לעמליין ביססו את טענותיהם על דברי הרמב"ם במורה נבוכים, ולכן גם באיגרת ההגנה נעזר המחבר בציטוטים מחיבור זה. ר' יוסף בן אשר מתקיף את המתבססים על חיבור זה, וטוען כי קריאתם בספר היא שטחית ורדודה ולכן לא ירדו לעומק דעתו. הוא אף מרחיב את התקפתו גם אל מי שהוא מכנה "המתפלספים":

הספר הנכבד הזה לעומק דרכיו כמו שהוא מורה לנבוכי' כן הוא מבוכה לחלושי הלבבות הבלתי נבוכי'. ומי שירצה ליקח הראיות מאתו ומהנמשכי' בדרכו זה, אשר הם רוב המחברי' אשר בארו אחריו המתפלספי', וירצה להקיש בם על הדרך האלקי – יתבלבל ויסתבך בקצת שרשי תורתו ומסתריה.<sup>119</sup>

אנו רואים אפוא כי ההתנגדות ללעמליין באה משורות ההנהגה הרוחנית, הרבנים והדיינים, בצפון איטליה,<sup>120</sup> וכי היו בה גם יסודות פילוסופיים. ייתכן שהייתה בפולמוס זה אף נימה אנטי קבלית, שכן הטון והסגנון כפי שהם עולים מאיגרת הפולמוס הינם קשים הרבה יותר מאלו שבאיגרתו של יוסף אבן שרגא, שהיה בעצמו מקובל, כנגד לעמליין.<sup>121</sup> עם זאת, מעמדו נותר איתן, ויריביו אף חששו מלחשוף את שמם.<sup>122</sup> הפולמוס התרחש כאשר פעילותו הייתה בעיצומה, ולפני התפוררותה של האמונה והתנועה המשיחית אשר נוצרו סביבו, ושני הצדדים קיללו זה את זה.<sup>123</sup>

בתשובה לשאלתו של משה חפץ בנוגע לתחיית המתים כתב לעמליין: "לכן צריך שיחייהו כמקדם בתחיית המתים תחי' עולמית. ומן הנביאים אשר יהיו בימי' ההם ילמוד איך יעלה גם הוא לעבוד ליוצרו ולהדבק בו [...]"<sup>124</sup> הוא יוצר כאן זיקה בין שתי תופעות – ימות המשיח ונבואה, וטוען כי בימות המשיח תתחדש גם הנבואה, וכי בעתיד יוכלו הנביאים לגלות דברים שכיום הינם בגדר סוד.<sup>125</sup>

<sup>117</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 132 ע"א.

<sup>118</sup> שם.

<sup>119</sup> שם, דף 133 ע"א.

<sup>120</sup> מכתב הפולמוס נפתח במלים: "יען קול רעדה שמעתי ותרועת מלחמ', קול רעש ורוח סערה באה מן הצפון [...]" שם, דף 131 ע"א.

<sup>121</sup> ייתכן ובפולמוס נגד פעילותו המשיחית של לעמליין באו לידי ביטוי מתחים נוספים בנוגע לאופי הלימוד, לסוגי הספרים אותם יש ללמוד ולדגש שיש לתת לנושאים שונים במכלול הלימוד ובכלל זה לפלפול התלמודי, ללימוד הפילוסופיה ולקבלה. ור' על כך ראובן בנפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 169-170.

<sup>122</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 133 ע"ב.

<sup>123</sup> שם, דף 132 ע"ב.

<sup>124</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 417.

<sup>125</sup> גם אברבנאל סבר שביאת המשיח כרוכה בחידוש הנבואה, ואף הציג זאת כאחד מיעודי הגאולה, ר' אברבנאל, ישועות משיחו, עמ' סב-סג.

זיקה זו אינה מקרית, והיא מאפיינת, ככל הנראה, גם את פעילותו כפי שהיא מתוארת במקורות שונים. בכתביו לא מתגלות אמנם יומרות משיחיות מפורשות, וכך גם בכתב ההגנה שחובר עליו, אולם כפי שראינו הוא ניסח את איגרותיו ומכתביו בהירות מרובה ותוך מודעות לפולמוס הרוחש סביבו. נראה לפיכך כי יש להתייחס ברצינות לידיעות בעניין פעילותו המשיחית, ובייחוד לדבריהם של אברהם פאריצול ודוד גאנז בנושא זה.<sup>126</sup>

בשונה משאר הכרוניקאים ומן המקורות האחרים, לפריצול ולגנז היה מידע ממקור ראשון על פרשת לעמליין. פריצול מספר כי הוא "היה מסתתר עצמו חדר בחדר",<sup>127</sup> מידע שאין לו כל מקור אחר, אך דבריו של לעמליין עצמו מאשרים אותו, כפי שראינו לעיל.<sup>128</sup> גאנז מספר על ההשפעה שהייתה לו בפראג ובגרמניה. הוא מספר על הביטחון של סבו, זעליגמן גאנז, בכך שהגאולה החלה. ביטחון אשר הביא אותו להרוס את תנור המצות "בהבטחתו שלשנה הבאה יאפה מצות בארץ הקדושה". הוא מספר גם על ההדים שהיו לכישלון התנועה בגרמניה, ועל דבריו של ר' אלעזר טריויש אב"ד פרנקפורט "כי לא דבר ריק היה ושתן אות ומופת ואמר אולי חטאתינו גרמו ועכבוהו".<sup>129</sup>

גם פריצול וגם גאנז מדברים על פעילות משיחית של לעמליין, ומדבריהם עולה כי הוא לא טען שהוא עצמו המשיח, אלא "היה מבשר על ביאת משיח" בלשון עתיד, כפי שמנסח זאת גאנז,<sup>130</sup> או בלשון עבר "והיה משמיע להאמין שכבר בא [...] והכניס רוב גלות אדום בתשובה [...] יען אמרו כי הגואל בא" אצל פריצול.<sup>131</sup> ייתכן שזהו המקור לערפול בנוגע לתאריכים. גאנז מתארך את פעילותו לשנת ר"ס. בשנה זו הוא בישר על כך שהמשיח עתיד לבוא בזמן הקרוב, בזמן כה קרוב עד כי סבו של גאנז הניח שלא יזדקק עוד לתנור המצות שלו.<sup>132</sup> פריצול מתאר את המצב בשנת רס"ב. בשנה זו הוא טען כי המשיח כבר הגיע, וככל הנראה אז התבדו הציפיות באופן מוחלט "ולבסוף היה הבל ורעות רוח".<sup>133</sup>

<sup>126</sup> על אברהם פאריצול ר' Ruderman, The World ובעמ' 137-138 בנוגע ליחסו לעמליין.

<sup>127</sup> Löwinger, Farissol, p. 35.

<sup>128</sup> עובדה נוספת שאינה ידועה משום מקור אחר, הנזכרת אצל פריצול היא כי תנועת התשובה שהתפתחה בעקבות פעילותו של לעמליין כללה גם הלקאות "והכניס כל רוב גלות אדום בתשובה רבה ובהאמנה בו ובהקדמותיו ובתעניות ובמלקיות" (Löwinger, Farissol, p. 35). לא ברור האם נמסר כאן מידע היסטורי אמין, או שמא יש כאן חד לתנועות המצליפים (flagellant movements) אשר פעלו עדיין באזורים שונים בגרמניה בראשית המאה הטי"ו. במידה והמידע הזה הוא אכן מדויק הרי שיש מקום לבחון השפעות הדדיות בין שתי תנועות אלו, בייחוד לאור העובדה כי בין התומכים בלעמליין היו אשכנזים רבים.

<sup>129</sup> גאנז, צמח דוד, עמ' 137.

<sup>130</sup> שם.

<sup>131</sup> Löwinger, Farissol, P. 35.

<sup>132</sup> ניתן להסיק מכאן כי פעילותו של לעמליין הייתה לאחר הפסח, והציפייה הייתה כי עד לפסח הבא (של שנת רס"א) יסתיים התהליך. תשבי הסיק מדבריו של גאנז כי לעמליין בישר קודם לשנת ר"ס, על כך שהגאולה תתרחש בשנה זו (תשבי, משיחיות, עמ' 75 ובהע' 236), ור' את דבריו של תמר, על ר' אשר מלעמליין, עמ' 400-401 ובהע' 13, הסותרים את הנחתו של תשבי.

<sup>133</sup> Löwinger, Farissol, p. 35.

גם דבריו של מונסטר על תנועת תשובה אשר נמשכה שנה תמימה,<sup>134</sup> ודבריו של אבן יחייא על כך שהשנה ההיא עדיין נקראת "שנת התשובה", מתאימים להסבר זה.

ייתכן שלעמליין, אשר כאמור לא הציג את עצמו כמשיח, ייחס לעצמו בכל זאת תפקיד כלשהו בתהליך הגאולה. פריצול מתאר אותו כ"מתנשא לאמור אני אמלוד";<sup>135</sup> ויוסף הכהן מספר על חסידיו של אשר אמרו: "אך נביא הוא כי ה' שלחו לנגיד על עמו ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ".<sup>136</sup> עם זאת, למרות התפקיד האקטיבי במהלכי הגאולה, בשני המקרים התואר שלו נותר מבשר או נביא ולא משיח.<sup>137</sup>

התמונה המתקבלת היא כי לעמליין, אשר טען כי הוא נביא ומבשר הגאולה, ואשר השתמש בשמות קדושים על מנת להשיג מידע בנוגע לגאולה, בישר בשנת ר"ס, וככל הנראה לפני פסח רס"א,<sup>138</sup> את בוא הגאולה, קרא לחזרה בתשובה ואף ייחס לעצמו תפקיד או תפקידים במהלך זה. משלא הגיעה הגאולה הוא טען כי המשיח כבר הגיע, אך עדיין לא התגלה. טענה זו הועלתה עדיין בשנת רס"ב, וסביר להניח כי תאריך כלשהו באותה שנה נקבע כתאריך התגלותו של המשיח. משחלף גם מועד זה התמוטטה האמונה בלעמליין והתנועה שנוצרה סביבו.

המקורות מספקים לנו גם הצצה לעולמו הרוחני של לעמליין, והיכרות עם הספרייה שלו. ניתן לגלות כאן שילוב בין מקורות אשכנזיים ואיטלקיים, ושל השפעה תרבותית איטלקית בולטת. הוא מרבה להפנות ליספר חיי העולם הבא של אבולעפיה, אשר היה מצוי באיטליה בשנים אלו, וכן גם ליספר הקנה' שאף הוא היה נפוץ באזורים אלו.<sup>139</sup> ספרים נוספים שהיו לפניו הם: 'ספר חסידים',<sup>140</sup> 'ספר הסוד',<sup>141</sup> 'ספר היכלות',<sup>142</sup> 'ספר יצירה', 'ספר מעשה בראשית',<sup>143</sup> 'שיעור קומה', 'ברייתא דיונתן בן עוזיאל',<sup>144</sup> וכן 'ספר דברי הימים העליון'.<sup>145</sup>

<sup>134</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 333-334.

<sup>135</sup> Löwinger, Farissol, p.35.

<sup>136</sup> הכהן, דברי הימים, דף נג ע"ב.

<sup>137</sup> ר' מרדכי דאטו מזכיר אמנם את הכינוי משיח מפאדובה שניתן ללעמליין, (ר' תשב'י, משיחות, עמ' 73 ובהע' 226 שם). אולם נראה לי כי כינוי זה הוא ביטוי ללעג ולזלזול בלעמליין לאחר כשלון שליחותו, ולא לתפיסה שלו את עצמו כמשיח.

<sup>138</sup> קשה להניח כי לעמליין צפה את ביאת המשיח כבר לפני פסח ר"ס, וכי יש לתארך את הריסת התנור בידי סבו של גזו לחורף של שנה זו. שכן ההתכתבות בין לעמליין לחפץ החלה בניסן ר"ס ואין בה כל התייחסות לעניין המשיח. קשה להניח כי ברגע השיא של הציפיה המשיחית תתקיים התכתבות כזו, העוסקת בענייני תחיית המתים וגלגול נשמות מבלי שיופיע בה אזכור לציפיה לגאולה מהירה. יש לדחות לכן את מועד הגאולה לתקופה שלפני פסח רס"א.

<sup>139</sup> ר' קופפר, חזיונותיו, עמ' 407, שם מותח לעמליין ביקורת על חוסר ידיעותו של המקובל קנה בן קנה בעברית. ור' גם לעמליין, כתבים, עמ' 134.

<sup>140</sup> באיגרת ההגנה על לעמליין נזכרים ציטוטים מספר זה ומספר 'חיי העולם הבא' בהם השתמשו יריביו של לעמליין. נראה כי היריבים ציטטו מספרים אלו מפני שידעו שלעמליין משתמש בהם ('חיי העולם הבא' נזכר אצלו כאמור במקומות אחדים) ומכאן ניתן להסיק כי גם 'ספר חסידים' עמד לפניו. לאזכור נוסף של חסידים אשכנזי ר' קופפר, חזיונותיו, עמ' 398 ובהע' 8 שם.

<sup>141</sup> קופפר מציע כי זהו ספר 'רזה רבה'. ר' הנ"ל, חזיונותיו, עמ' 412 הע' 11.



לעמליין מפנה גם לספרות מאגית, אשר תורגמה במחצית השנייה של המאה ה־ט"ו ללטינית ואחר כך גם לעברית. הוא מזכיר את 'ספר רזיאל'<sup>146</sup> וכן את 'ספר המפתח הנסתר המכונה גם קלאביקולא'<sup>147</sup>. היכרות מעמיקה עם מאגיה אסטרלית וטליסמאות עולה ממאמריו של לעמליין שבכתב יד, ובעיקר מתשובתו לשמואל כהן צדק ומן המאמר על צורת האותיות.<sup>148</sup> לעמליין משרבב מלים באיטלקית בכתביתו,<sup>149</sup> ומכנה את הגיהנום בשם פורגטוריו.<sup>150</sup> באיגרת ההגנה עליו נזכר גם אפלאטון.<sup>151</sup>

לעמליין מתגלה כאן כבעל זיקה עמוקה לזרמים המאגיים אשר התפתחו החל מהמחצית השנייה של המאה ה־ט"ו באיטליה בהשפעת כתבי אפלטון והספרות ההרמטית. תמונה זו הולמת את הרושם האנטי פילוסופי שגילינו באיגרת ההגנה עליו. אולם עם זאת הוא מוסיף להיות מושרש במסורת הקבלית היהודית, והוא אפוא דוגמה למקובל המשלב את הזרמים הקבליים העיקריים באזורים שבהם הוא פועל יחד עם ההשקפה האינטלקטואלית בת הזמן.

ייחודו בין מחשבי הקיצין ומבשרי הגאולה באיטליה בראשית המאה ה־ט"ז, הוא בכך שנוצרה סביבו תנועה של חסידים ותומכים. תנועה זו עוררה ככל הנראה התנגדות, אולם היא התקיימה ועוררה הדים אף מחוץ לגבולותיה של איטליה. הזכרנו את ההשפעה שהייתה לתנועה בפראג ואת הידיעות על אודותיה אשר הגיעו עד לפרנקפורט. המחברים שישבו מחוץ לגבולות איטליה – הכרוניקאי האנונימי מפראג ור' יעקב קיצניגון, היו מודעים להיקפה הרחב של התנועה, וגם סבסטיאן מונסטר מזכיר אותה. פרטים אלו עשויים ללמד כי השפעתה של התנועה באזורים האשכנזיים הייתה חזקה יותר מאשר באיטליה. בעוד שבאיטליה עוררה התנועה התנגדות בחוגי הרבנים והדיינים, הרי שבאשכנז, בפראג ובפרנקפורט דווקא אישים מן העילית החברתית והלמדנית נמנו עם אוהדיה. עם זאת קשה לעמוד על היקפה של תנועה זו, וכן על אופייה החברתי.

ייתכן שההיקף הרחב שנוצר לבשורתו של לעמליין, והעובדה שלבסוף היא התבדתה, הביאו את המחברים השונים להערכה שלילית של אישיותו ופועלו. יוסף הכהן מצטט את הפסוק "אویل הנביא

<sup>142</sup> נזכרת גם בתשובתו לשמואל כהן צדק מסאלוניקי, לעמליין, כתבים, עמ' 134.

<sup>143</sup> קופפר מציע כי זהו 'סדר רבה דבראשית', ר' הנ"ל, חזיונותיו, עמ' 412 הע' 12.

<sup>144</sup> קופפר מציע כי הכוונה היא ל'בריתא דיוסף בן עוזיאל'. ר' הנ"ל, חזיונותיו, עמ' 412 הע' 13. כל הספרים שנמנו כאן נזכרים במרוכז בתשובתו של לעמליין לשאלותיו של משה חפץ, ור' שם.

<sup>145</sup> לעמליין, כתבים, עמ' 131.

<sup>146</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 412.

<sup>147</sup> לעמליין, כתבים, עמ' 134. על יחסו של לעמליין לספרות זו ר' משה אידל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרניסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 ד' (תשמ"ב), עמ' 68-69.

<sup>148</sup> לעמליין, כתבים, עמ' 135-132, 141-147.

<sup>149</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 416.

<sup>150</sup> שם, עמ' 415.

<sup>151</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 133 ע"א.

משוגע איש הרוח" בנוגע ללעמליין, אברהם פריצול מייחס לו "מעט חכמה ופעולות", וגדליהן י' יחיא מאשים כי הוא "גלגל המרות גדולות כי בראות הפתאים שמיח לא בא אז המירו".<sup>152</sup> יוצאים מכלל זה הם ר' דוד גאנז ור' מרדכי דאטו המביעים הערכה מסויגת לפעילותו, ותולים את כישלונה בנסיבות היסטוריות-מיתיות: "כי לא דבר ריק היה [...] אולי חטאתינו גרמו ועכבוהו",<sup>153</sup> "ולבי אומר לי כי לא דבר רק הוא אלא התעוררות א' אלקי מאותם התעוררויות אלהיות [שהם מששים לששים] שנזכור בשם ס"ה בע"ה".<sup>154</sup> גם סירובו של החכם האשכנזי להכיר בכישלון התנועה עשוי לחזק את השערתנו בנוגע לעוצמתה ולהיקפה של התנועה באשכנז. קשה להעריך את אמינותן של השמועות על תנועת המרה המונית עם התבדות התקוות המשיחיות. מקורן של שמועות אלו הוא בדבריו של גדליה אבן יחיא, ועליו התבססו גם ר' יעקב קיצניגון ור' יוסף סמברי המזכירים זאת גם הם. אין ידיעות ממקור אחר על המרה המונית של יהודים בתקופה זו, וידיעות כאלו גם אינן נזכרות על ידי מונסטר או המומר יוחנן יצחק הלוי, אשר הציגו את הדברים בהקשר תעמולתי נוצרי.

עולה כאן דמותו של מבשר משיחי בעל השכלה קבלית-מאגית, הכוללת יסודות קבליים מרכזיים שהיו נפוצים באיטליה, ואשר הושפע מן האווירה האינטלקטואלית והמאגית באיטליה בשנים אלו. המבשר הוא דמות כריזמטית, במוקד פעילותו מצויה יכולתו הנבואית, והוא קורא לתיקון המידות ולחזרה בתשובה המתבטאת גם בתפילות ובתעניות. הוא מצליח ליצור קבוצה או אולי אפילו תנועה של תומכים, אשר גבולותיה חרגו מעבר לתחום הגיאוגרפי המצומצם של פעילותו. הצלחתו והאישיות הכריזמטית שלו מושכים אליו אנשים רבים, ומביאים אותו בסופו של דבר להתבודדות והסתגרות. מאידך גיסא, קמה גם אופוזיציה להתעוררות זו, אשר בלטו בה ככל הנראה בעלי תפקידים רשמיים בהנהגת הקהילות, רבנים ודיינים. כאשר חלפו מועדי הקץ נגוזה גם ההתעוררות המשיחית.

תיאור זה עולה בקנה אחד עם המתרחש בחברה הנוצרית באיטליה בשליש הראשון של המאה הי"ז. בשנים אלו התפשטה באיטליה התופעה של נזירים נודדים אשר עברו בערים השונות, ועוררו את ההמונים לחזרה בתשובה, לתיקון דתי ולהתנתקות מן העולם הזה תוך איומים באסונות המתרגשים ובאים כעונש על חטאיהם והבטחות בדבר השכר הצפון למי שיתקנו את דרכיהם, ולעיתים אף התהוו סביבם קבוצות של חסידים ותומכים. דרשותיהם של המטיפים הנודדים נשאו לעיתים מזומנות אופי אנטי ממסדי, והן עוררו התנגדות נרחבת בממסד הדתי והפוליטי, התנגדות אשר הגיעה לשיאה

<sup>152</sup> דברים אלו נזכרים גם אצל ר' יעקב קיצניגון ור' יוסף סמברי המתבססים ככל הנראה על דבריו של אבן יחיא.

<sup>153</sup> גאנז, צמח דוד, עמ' 137.

<sup>154</sup> מצוטט על ידי תשבי, משיחיות, עמ' 73, הע' 226.

בסדרה של הגבלות שהוטלו על דרשנים נודדים אלו בוועידה הלטרנית החמישית.<sup>155</sup> לעמלין אמנם לא היה דרשן נודד, והמסר של דרשותיו היה ככל הנראה חיובי ואופטימי, בניגוד להזהרות ולאימים המאפיינים את דרשותיהם של אותם דרשנים נודדים, אולם נראה כי הבדלים אלו נובעים בעיקר מן השוני בין שתי הקבוצות. בחברה היהודית לא התקיימה מסגרת המקבילה לזו של המסדרים המנדיקטים, שאליהם השתייכו בדרך כלל הדרשנים הנודדים, ונראה כי ההבדלים בתוכן הנבואות נובעים ממציאות החיים השונה של שתי הקבוצות כפי שהצענו לעיל. מכל מקום טיבה ואופייה של פעילותו המשיחית של לעמלין מתגלים אפוא כמקבילה היהודית לפעילות דומה, הן בנוגע לתיקון המידות והן בנוגע לציפיות המשיחיות, המרחשת בחברה הנוצרית.

### ג.3. ר' יוסף אבן שרגא

ר' יוסף אבן שרגא, מקובל אשר ישב בראשית המאה הט"ז בארג'נטו (Argenta) שבצפון איטליה,<sup>156</sup> הינו דמות אנונימית כמעט, והמידע הביוגרפי על אודותיו הינו דל ביותר. עם זאת, אבן שרגא מילא תפקיד מרכזי בשיח המשיחי בעשורים הראשונה של המאה הט"ז הן כיריבו של אשר לעמלין, והן כמי שבעצמו עסק בחישובי קץ ובמשיחיות. הוא אף העמיד תלמידים רבים, אשר כפי שנראה בהמשך היו מעורבים בפעילות משיחית גם בשנות העשרים והשלשים של המאה. ר' יוסף אבן שרגא נולד בספרד, ככל הנראה בקסטיליה בסמוך לאמצע המאה הט"ו. עם הגירוש הוא עבר לפורטוגל, שאותה הספיק לעזוב ככל הנראה קודם לגזירות השמד,<sup>157</sup> ובשנת רנ"ט (1499) הוא שהה כבר באיטליה.<sup>158</sup> הוא חיבר פירוש קבלי על התפילה אשר נשמר בהעתקות מרובות, ושמו נזכר בדורות ובדורות הסמוכים לו בלוויית תארי כבוד והערכה. עם זאת, הוא לא נמנה עם ההנהגה החברתית או הרוחנית של זמנו, ולא נודעה לו השפעה מיוחדת בתחומים אלו.

<sup>155</sup> על תופעה זו ר' Niccoli, Prophecy, pp. 89-120 על התוכן הקטסטרופלי של הדרשות ר' גם Reeves, The Influence, pp. 430-431, 437 ור' על כך בהרחבה להלן פרק ו' סעיף ג'.

<sup>156</sup> בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 25.  
<sup>157</sup> שהותו של אבן שרגא בפורטוגל נזכרת בהערה בראש ביאורו לפרשיות התורה שבכת"י הספריה הבריטית 27034, (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 5711), עמ' 374 (מצוטט בידי בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 25). בכתב יד וטיקן 209 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 268), דף 47 ע"א, בחתימת מאמר הזוהר המזויף אשר יוחס לאבן שרגא (ר' להלן) נאמר: "שכבר ראהו כתוב בספרי קבלה שהיו לו וטובעו בים בהמלטו מגרוש ספרד" (מצוטט בידי בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 24). מאחר ואבן שרגא עבר מספרד לפורטוגל, יש להניח כי ההפלגה בים בה אבדו ספריו היתה מפורטוגל, אליה נכנס דרך היבשה, למקום אחר. העובדה כי אבן שרגא יכול היה להוציא את ספריו מפורטוגל מלמדת על כך שהוא עזב אותה לפני גזירות השמד של שנת רנ"ז (1496-1497), במסגרתן נאסרה גם החזקת ספרים עבריים והיהודים נדרשו למסור את הספרים העבריים שברשותם.

<sup>158</sup> ר' בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין עמ' 21-25. (הדברים הם סיכום עמדתו של שלום בנושא זה כפי שנדספה במאמרים שונים לפני כן) וכן תשבי, משיחיות עמ' 82-97.

שמו של אבן שרגא עולה בנוגע לשלושה מקורות עיקריים העוסקים במשיחיות: איגרת שבה תקף את תשובותיו של אשר לעמליין למשה חפץ אשר נידונו לעיל; מאמר מזויף אשר יוחס לזוהר, ובו חישובי קץ הקשורים לפסוקי "ויהי בנסוע הארון" ולנוני"ם ההפוכות שלפניה ולאחריה, אשר נקשר בשמו;<sup>159</sup> ומאמר קבלי בעניין הקץ ומועדיו, שאותו חיבר אבן שרגא עצמו בשנת 1499.

במאמר זה מקבל אבן שרגא את התפיסה שלפיה הקץ הינו תהליך מתמשך, וכן את חלוקתה של תקופת הגלות לשלושה חלקים: פרק הזמן הראשון שבו המשיח היה עשוי לבוא לו היו ישראל צדיקים; פרק הזמן השני שבו היה המשיח בא לו היו ישראל בעלי תשובה; ופרק הזמן השלישי שבו תתרחש הגאולה גם אם ישראל לא יהיו זכאים לה על פי מעשיהם. שתי התקופות הראשונות כבר חלפו, ואנו מצויים עתה בעיצומו של העידן השלישי, שבו תתרחש הגאולה. הגאולה עצמה תתרחש בארבעה שלבים. השניים הראשונים שיתרחשו בשנים ר"ס (1500) ורס"ו (1506) אינם ברורים לגמרי, ולפיכך "יכול להיות הפסק ולעבור הזמן, אבל לגאולה הג' והד' לא יכול להיות הפסק". השלבים הסופיים של התהליך יתרחשו בשנים רע"ב (1512) ור"צ (1530). רצף האירועים המשיחיים בשנים אלו לא יותיר מקום לספיקות, ובמהלכן יופיעו עשרת השבטים ותחרב רומא.<sup>160</sup>

ביטחוננו של אבן שרגא בכך שהמהלכים הגלויים של הגאולה יתחילו בשנת רע"ב (1512) ולא אחריה היה מבוסס, בין היתר, גם על דרשה על הפסוק "כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה" (ישעיה סג, ד). המלה בלבי (מד בגימטריה) רומזת לשנת רמ"ד (1484), ואבן שרגא מצטט דרשה שלפיה: "בלבי יעבור, אבל ללבי לא יעבור".<sup>161</sup> כלומר המועד הרמוז במלה לבי יעבור מבלי שתבוא הגאולה, אך המועד הרמוז במלה ללבי (בגימטריה עב), כלומר שנת רע"ב (1512) לא יעבור. דרשה זו נודעה לר' יוסף מפייה של "חכמים אשר היו דבריהם דברי אלהים חיים ברוח הקדש".<sup>162</sup> אנו רואים אפוא כי תאריך הגאולה הבולט והמזוהה ביותר עם אבן שרגא, מבוסס על גילויים אשר הושגו בעזרת רוח הקודש, בדומה לתפיסתו של לעמליין את תכליתו של המקובל. תפיסתו של אבן שרגא את הגאולה כתהליך מתמשך אשר יתחיל בתחילת המאה ויסתיים בשנות השלושים, מקבילה למעשה לחישובים המשיחיים של

<sup>159</sup> שלום שיער אמנם כי אבן שרגא הוא מחברו של מאמר זה (לסיכום מסקנותיו ר' בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטריין, עמ' 24-25). אולם מאוחר יותר כבר הוכיח תשבי בצורה משכנעת כי אבן שרגא אינו מחברו של המאמר אלא רק הפיץ מאמר בו נתקל ככל הנראה עוד בספרד.

<sup>160</sup> ר' תשבי, משיחיות, עמ' 145-149. התאריך רס"ד (1504) הרמוז במאמר הזוהר המזויף על פסוקי ויהי בנסוע הארון, שהוזכר לעיל עשוי להשתלב גם הוא במהלך המשיחי. שכן שני השלבים הראשונים של המהלך בשנים ר"ס (1500) ורס"ו (1506) אינם ברורים כל צרכם, וייתכן וגאולת ר"ס תתאחר לשנת רס"ד הרמוזה באותו מאמר.

<sup>161</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 147.

<sup>162</sup> שם.

אברבנאל, על אף ההבדל בפרטים ובתאריכי הביניים בין שניהם. גם חלוקת תקופת הגלות לשלושה עידנים שונים מופיעה אצל אבן שרגא ואצל האברבנאל, אם כי טיבם של העידנים שונה.<sup>163</sup>

ואכן, אבן שרגא היה מודע ליצירתו המשיחית של אברבנאל, ובחלק הראשון של מאמר הקץ שלו הוא אף יצא נגד פרשנותו של אברבנאל למאמר המופיע ב'פרקי דר' אליעזר'.<sup>164</sup> הוא נמנע אומנם מלהזכיר את שמו של אברבנאל, ונזהר בכבודו של מי שאותו כינה "האדם הגדול בענקים". ועם זאת, הוא לא נמנע מלמתוח ביקורת על עיסוקו של מי שאינו מקובל בנושאים קבליים, שכן אברבנאל הוא, לדבריו:

עוקר הרים מפרק הרים ומשבר סלעים, בונה מגדל פורח באויר בנין בלי יסוד סוד יי' ליריאו על זה המאמר ועל מאמרים אחרים יש לרבותי אשר לא יכילם ספר, ומי שלא קבל קבלה מפה אל פה בחשך ילך ובחשך

שמו יכוסה.<sup>165</sup>

מדבריו אלו של אבן שרגא עולה כי כבר בשנת רנ"ט (1499), שבה חיבר את מאמר הקץ שלו, עמד לפניו 'ספר ישועות משיחו', או לכל הפחות הוא כבר ידע את תוכנו, למרות שהספר התחבר רק זמן קצר לפני כן בשנת רנ"ח (1498), במונופולי שבדרום איטליה.<sup>166</sup> נוסף לכך, כפי שכבר הזכרנו אין עדויות לתפוצה רחבה של חיבור זה. נהפוך הוא, הוא נדפס לראשונה רק בשנת תקע"ג (1813), ובקטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים רשומים רק שני כתבי יד שלו. לאור עובדות אלו, עלינו להניח כי התקיימה בכל זאת תקשורת, ואפילו תקשורת מהירה, להפצת הידיעות בנושאים המשיחיים בין מי שעסקו בהם בשנים אלו.

כבר הזכרנו לעיל את התקפתו של אבן שרגא על לעמליין. התקפה זו לא נסבה אמנם באופן ישיר סביב עניינים משיחיים, אולם יש להניח שהייתה קשורה אליהם. מה גם ששאלותיו של חפץ בנוגע למתרחש בעולם הנשמות ולתחיית המתים מקבלות רלוונטיות מיוחדת ככל שהגאולה קרבה. גם במקרה זה הגיב אבן שרגא תוך זמן קצר על תשובה שכלל לא נשלחה אליו, מה שעשוי, שוב, ללמד על התפוצה המהירה והרחבה של ידיעות משיחיות באזורים אלו, ועל השיח שהתקיים בנושא זה בין המקובלים השונים.

<sup>163</sup> על פי אבן שרגא כבר בעידן הראשון הגאולה אפשרית רק אם יהיו ישראל צדיקים, בעידן השני הגאולה תבוא אם הם יעשו תשובה, ובשלישי היא אינה תלויה בדבר (תשבי, משיחיות, עמ' 144-145). על פי אברבנאל בעידן הראשון מנועה הגאולה מלהתרחש שכן זהו "הזמן שתעמוד האומה בגלות בחיוב והכרח אין להשיב שעד תשלומי ימנע שיבוא המשיח". בעידן השני הגאולה תלויה במעשיהם של ישראל, ובשלישי היא אינה תלויה בדבר.

<sup>164</sup> פרקי דר' אליעזר, פרק כט. ור' אברבנאל, ישועות משיחו עמ' כ-כא. אברבנאל פירש מאמר זה בהסתמך על כך שיומו של הקב"ה נמשך 2000 שנה, ואילו אבן שרגא חולק על כך וקובע שיומו נמשך 1000 שנים.

<sup>165</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 139. תשבי משער כי בהמשך הפתיחה, בחלק החסר בהעתקת המאמר שלפנינו, התקף אבן שרגא את אברבנאל בצורה ישירה. ר' שם עמ' 134.

<sup>166</sup> בשנה זו שהה עדיין אברבנאל במונופולי, הוא הגיע לוונציה רק בדצמבר 1502. ר' Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopser*, Philadelphia 1968, p. 82.

יציאתו של אבן שרגא הן נגד לעמליין והן נגד אברבנאל, עשויה ללמד גם על זיקה מסוימת בין שני האחרונים. הד לכך ניתן למצוא בפירושו של אברבנאל לפרשת הייבום בסוף פרשת כי תצא, שם הוא דן באריכות בענייני גלגול נשמות ובזיקה שבין גלגול נשמות למצוות הייבום, ובקשיים שמעורר הדבר בנוגע לתחיית המתים. דיון זה קרוב ברוחו, ואף בכמה מניסוחיו, לדבריו של לעמליין באיגרת התשובה הראשונה שלו למשה חפץ, תשובה העוסקת גם היא בענייני גלגול נשמות ותחיית המתים, ושבה הוא מזכיר את סוד הייבום.<sup>167</sup> אברבנאל חיבר את פירושו לדברים במונופולי בשבט רנ"ו (1496). הוא מצטט בדיונו בנושאים אלו את אפלאטון וסוקרטס תוך מודעות לכך שהדברים מנוגדים לגישות הפילוסופיות האריסטוטליות המסורתיות, ולפיכך אף לרקע התרבותי שממנו צמח הוא עצמו.<sup>168</sup> ייתכן שהקרבה המתגלה כאן בין אברבנאל ללעמליין היא ביטוי לזיקה עמוקה יותר בין שני אישים אלו.

הקשרים בין אבן שרגא ללעמליין מתגלים גם בכיוון ההפוך. בכת"י ותיקן Ebr. 209, שבו מיוחס אותו מאמר זוהר מזויף שהזכרנו לעיל מפורשות לאבן שרגא, נאמר כי זהו "מאמר ר' שמעון בן יוחי בספר הזהר, הובא מאיזולה אשר בקו דאישטריאה על קץ הגאולה ותחיית המתים. ואולם אחר כך הודע לי כי מאמר זה כתבו מקובל ספרדי אחד שהיה בארזינטו [...]"<sup>169</sup> איזולה (Isola) שבמחוז אישטריאה (Istria) נזכרת גם בכותרת להתכתבות בין לעמליין לר' משה חפץ: "אלו הכתבים הגיעו מן פאנו לאיזולה בניסן רס אשר שלחו כמ"ר משה חפץ יצ"ו לידי הר' לעמליין רויטלינגן",<sup>170</sup> ומסתבר אפוא כי היא הייתה עירו של לעמליין. גם יוסף הכהן וגם גדליה אבן יחיא מציינים כי מוצאו של לעמליין היה מאיסטריה.

הכתבים שהועתקו בכת"י ותיקן, ואשר הופצו באיטליה בידי אבן שרגא,<sup>171</sup> היו מצויים אפוא בסביבתו של לעמליין ואולי אף בספרייתו. ואכן, גם בכתביו של לעמליין וגם אצל אברבנאל יש דיונים במשמעותן של אותן נוני"ם הפוכות הכתובות לפני פרשת ויהי בנסוע הארון ולאחריה. אברבנאל דרש נוני"ם אלו בהקשר משיחי מפורש, וקבע בעזרתן את הגבול התחתון של הגאולה, כלומר את המועד

<sup>167</sup> השווה יצחק אברבנאל פירוש לספר דברים, ירושלים תשל"ט, עמ' רל-רלד. קופפר, חזיונותיו עמ' 412-415.

<sup>168</sup> אברבנאל, שם, עמ' רלב.

<sup>169</sup> כת"י ותיקן 209 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 268), דף 47 ע"א. (מצוטט מתוך תשבי ושלו, מבוא למשרא קטריין, עמ' 24).

<sup>170</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 407, ור' שם הע' 1.

<sup>171</sup> על לעמליין כמי שהפיץ את המאמר הזה ר' תשבי, משיחיות, עמ' 89-97.

שממנו ואילך עשויה הגאולה להתרחש (שנת ד' רנ, 490 לספירה).<sup>172</sup> אולם הדרשה שלו שונה מזו שהופצה על ידי אבן שרגא. לעמליין דורש את הנוני"ם בדרשה פרשנית הבאה להסביר את משמעותן כמפרידות בין שתי פורענויות.<sup>173</sup> אולם בתוכנה של הדרשה מתגלים קווי דמיון לדרשה שהפיץ אבן שרגא, בייחוד בנוגע לתפיסת הנו"ן כדג הבא להציל מפורענות, ומבחינת השימוש בגימטריות מורכבות.<sup>174</sup>

על התהודה הציבורית של חישובי הקץ של אבן שרגא ניתן ללמוד מספרו של פאריצול 'מגן אברהם'. פריצול מזכיר שני תאריכים מרכזיים שלגביהם הועלו ציפיות משיחיות – ר"ס (1500) ורע"ב (1512). בנוגע לשנת ר"ס הוא מזכיר גימטריות ודרשות שהינן בגדר אסמכתאות, ואילו בנוגע לשנת רע"ב מספר פריצול:

מה ששמעתי קול מבשר מהרי הקבלה מאיש חשוב, מקפץ בסודות ספר הזוהר והאורה, ויקרא בקול גדול יהודית מה שמצא כתוב בזוהר מפורש בסוד פסוק ויהי בנסוע הארון, ואמ' בו כי לעת ער"ב יהיה בקר, שהוא שנת רע"ב לאלף הששי הזה אשר אנחנו בו יהיה בוקר הגאולה הזאת. וסביב קץ הזדון והמספר הזה שמעתי מפי דורשים חכמי בישראל הדורשים במקלות אשר חזקו הבאור הזה [...] <sup>175</sup>

תשבי הצביע אמנם על חוסר הדיוק בתיאור זה, וביקש לטעון לפיכך שפריצול אינו רומז כאן לפעילותו של אבן שרגא, אלא להטפות משיחיות אחרות לאותו התאריך.<sup>176</sup> ואולם, יש לזכור כי פריצול התבסס כאן על שמועות בלבד, ולא על היכרות אישית עם הדמויות הפועלות, מה שעשוי להסביר את ההבדלים שעליהם הצביע תשבי. נוסף לכך, התיאור "קול מבשר מהרי הקבלה, איש חשוב מקפץ בסודות ספר הזוהר והאורה", הולם את דמותו של אבן שרגא. תיאורו של המקובל החשוב כמי שעוסק בספר הזוהר מחזק את ההשערה כי מדובר במקובל ממוצא ספרדי, ואזכורו של 'ספר האורה' מחזק גם הוא את זיהויו של אבן שרגא עם מקור זה. ואכן, אבן שרגא מצטט במאמר הקץ שלו את "ספר המאורות

<sup>172</sup> אברבנאל, ישועות משיחו, עמ' מז.

<sup>173</sup> ר' במדבר י, לה ובפירושו של רש"י שם המבוסס על דברי התלמוד הבבלי במסכת שבת דף קטז ע"א. ור' גם בפירושו הרמב"ן והחזקוני לפסוק זה). דרשתו של לעמליין על נוני"ם אלו "נכתבה בשנת הרס"ט לפרש' הנז' ר"ל בהעלותך" (לעמליין, כתבים, עמ' 38) סביר להניח כי היא נכתבה כדרשה לשבת.

<sup>174</sup> ר' לעמליין, כתבים, עמ' 36-38. והשווה לנוסח המאמר שהופץ בשמו של אבן שרגא כפי שהועתק בליקוטי ר' יוחנן אלימאנו: תשבי ושלום, מבוא למשרא קטריין, עמ' 23.

<sup>175</sup> Löwinger, Farissol, p. 47.

<sup>176</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 94-95 הע' 294.

הנקרא ברית המנוחה".<sup>177</sup> פרטים אלו, יחד עם התאריך ההולם את חישובי הקץ של אבן שרגא, מבססים את ההנחה כי לבשורתו של זה הייתה תהודה והשפעה על ציבור נרחב.<sup>178</sup>

התיאור כפי שהוא מופיע אצל פריצול מסייע בהבנת האופן שבו הופצו חישובי הקץ והבשורות המשיחיות. פריצול מספר על המקובל המפרסם את תחזיותיו: "קול מבשר מהרי הקבלה, איש חשוב [...] ויקרא בקול גדול [...]", ובעקבותיו מופיעים:

דורשים חכמי בישראל הדורשים במקהלות אשר חזקו הבאור הזה ופערו פיהם לבלי חק להביא עליו ראייה אמיתית מסך מספר מפקד הפסוק הזה אשר במשנה תורה אמ' והימ' אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלשים ושמנה שנה וכו' ואמרו כי מדרך הגלות הזה יוכפל וימשך שלשים ושמנה פעמי'... מתחיל מזמן החורבן לכפול אותם הל"ח שנים ל"ח פעמי' ומגיע' לזמן רע"ב לאלף השי'.<sup>179</sup>

מתגלות כאן שתי רמות של פעילות משיחית. האחת היא זו של המקובל עצמו, המגיע לתאריך מסוים מתוך חישובים שונים המבוססים, במקרה שלפנינו, על "מה שמצא בזוהר מפורש". על פי עדותו של פריצול, המקובל גם מפיץ את בשורתו בגלוי "ויקרא בקול גדול יהודית [...]". השלב הבא הוא של הפצה רחבה יותר של אותן הבשורות "מפי דורשים חכמי בישראל הדורשים במקהלות". המצרפים בדרשותיהם אסמכתאות נוספות לבשורה המשיחית, המבוססות על דרישת פסוקים שונים, במקרה דנן הפסוק המצוטט מספר דברים.

סביר להניח כי מודל זה אינו ייחודי רק להתעוררות המשיחית סביב שנת רע"ב, וכי הוא היה קיים גם בנוגע לתחזיות משיחיות אחרות. ואכן, דרשות וחישובים מתקופה זו, המבוססים על מילים בפסוקים, על ראשי תיבות של פסוקים או על גימטריות של מילים מסוימות, מצויים למכביר.<sup>180</sup> קשה להניח כי דרשות כאלו כשלעצמן היו המקור להתעוררות המשיחית. סביר יותר כי הן הובאו כאסמכתאות לחישובים שהבסיס להם היה עיוני יותר ומקיף יותר, וכי הן שייכות לשלב השני של הפצת הבשורה המשיחית, שבו עוברים חישובי הקץ והבשורות המשיחיות מהחוג המצומצם של המקובלים או מחשבי הקצים לזירה רחבה יותר באמצעות פעילות דרשנית. מקורה של פעילות זו הוא לעתים מחוץ

<sup>177</sup> שם, עמ' 142 ובהע' 47.

<sup>178</sup> אם נקבל את טענתו של תשבי הרי שיש להניח כי במקביל לבשורתו המשיחית של אבן שרגא, פעל בצפון איטליה מקובל ספרדי אחר אשר התבסס על ספר הזוהר והאורה, ואשר קבע את הקץ לשנת רע"ב תוך שימוש במאמר זוהרי כלשהו על אודות פסוקי "ויהי בנסוע הארון", דבר שאינו סביר.

<sup>179</sup> Löwinger, Farissol, p. 47.

<sup>180</sup> ר' למשל האסמכתאות שמביא פריצול. Löwinger, Farissol, p. 46. ור' את הדרשה על הפס "אסוף אסוף [...]" (מיכה ב, יב) המובאת אצל אשכול, התנועות, עמ' 390. דרשה זו מצויה בנוסחים רבים בכתבי יד והמיוחסת בין היתר גם לשלמה מלכו. דרשה נוספת בסגנון זה המיוחסת למלכו ר' שם עמ' 391-392. ור' למשל כת"י אוקספורד בודלי 181 (סימנו במכון לצלומי כתה"י העבריים ס' 22289), דף 47 ע"א. ור' להלן פרק ח' סעיף ב.2.



לחוג המצומצם של מחשבי הקץ עצמם. ייתכן גם כי הדרשות הללו הופצו לעתים גם בניגוד לרצונם של מחשבי מועדי הקץ עצמם.

יוסף אבן שרגא לא זכה אמנם לפרסום ולתהודה שזכו להם אישים כמו אברבנאל, לעמליין או אברהם הלוי שבו נדון מיד. אולם נראה כי גם לפעילותו היה הד נרחב בצפון איטליה, ובנוסף הוא העמיד תלמידים אשר בשנים שלאחר מכן מילאו תפקיד מרכזי בהתפשטותן ובהתפתחותן של הציפיות המשיחיות באיטליה.<sup>181</sup> כמו כן, באמצעותו ניתן לעמוד על הדינמיקה הפנימית של המקובלים המשיחיים ומחשבי הקיצים בתקופה זו. הוא מאפשר לנו לעמוד על הקצב המהיר שבו עבר מידע בנוגע לחישובים משיחיים ממקום אחד למשנהו, על הכלים ששימשו להפצת המידע, בין ההוגים המשיחיים לבין עצמם ובינם לבין הציבור הרחב, וכן על השינויים שחלו בו. מאפיינים רבים של העברת המידע כפי שהם מתגלים סביב דמותו של אבן שרגא, דומים למאפיינים של הפצת המידע המשיחי באיטליה שבהם דנו לעיל, ובכלל זה השינויים החלים בו עם המעבר מן "התרבות הגבוהה", קרי המקובלים ומחשבי הקיצים, שמערכת המושגים שלהם היא קבלית עיונית, "לתרבות הנמוכה", קרי הציבור הרחב, שמערכת המושגים שלו היא של גימטריות ודרשות שונות על ראשי תיבות של פסוקים.

#### ד. אברהם בן אליעזר הלוי והתעמולה המשיחית בשליש הראשון של המאה הט"ז

המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי הספרדי היה גדול התועמלנים המשיחיים ומבשרי הקץ במאה הט"ז. גרשום שלום הגדיר אותו כ"ראש בעלי האפוקליפטיקה בקבלה" וכמי ש"ראוי למקום חשוב בדברי ימי הקבלה", וראה בו "אישיות אמיתית בין המוני מחברים חד גוניים, ובזה מושך את הלב אפילו בשגעונותיו. [...] יש באישיותו ובספריו כדי להאיר עינינו ולפתוח לנו כמה שערים בהבנת המצב הרוחני בכלל ומעמד הקבלה בפרט בדור גרוש ספרד".<sup>182</sup> קורות חייו של הלוי, לו נודעה, כפי שנראה, השפעה מרובה על הציפיות המשיחיות והפעילות להגשמתן, ואשר היה דמות מוכרת, מוערכת ובעלת השפעה, טרם הובררו דיים.<sup>183</sup>

<sup>181</sup> על תלמידים אלו ר' להלן, פרק ד' סעיף ב.3.

<sup>182</sup> בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרי, עמ' 9.

<sup>183</sup> הלוי זכה לדיונים מרובים במחקר. הדיון המקיף הראשון בדמותו של מקובל זה הוא זה של שטיינשניידר באוצר נחמד, ב' (תרי"ז), עמ' 146-157. שלום דן בו בשני מאמרים מרכזיים: 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי' קריית ספר, ב' (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 101-138, 269-273. "פרקים מתולדות ספרות הקבלה. פרק ט' חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי", קריית ספר ז' (תר"צ-תרצ"א), עמ' 149-165, 440-456. סיכום של שני מאמרים אלו יחד עם מידע חדש שהתווסף הובא במבוא למהדורת הצילום למשרא קטרי דפוס קושטא ר"ע אשר יצא בשנת תשל"ח לרגל מלאת שמונים שנה לשלום. לאברהם הלוי הוקדשה גם עבודת הדוקטורט של עירא רובניסון: Ira Robinson, *Abraham Ben Eliezer Halevi: Kabbalist and Messianic Visionary of the Early Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.), 1980.

הלוי נולד בספרד, ככל הנראה בסוף שנות החמישים או בתחילת שנות השישים של המאה הטי"ו,<sup>184</sup> ושם הוא רכש את השכלתו התורנית ואף חיבר את מאמריו הראשונים.<sup>185</sup> הוא עזב את ספרד בזמן הגירוש או בסמוך אליו, ולמעשה מכאן ואילך אין עדויות ישירות על אודותיו עד לשנת רס"ח (1508), שבה שהה ביוון וחיבר את ספרו 'משרא קטרין'. נראה כי הוא עבר לפורטוגל, נשאר בה לפחות עד לשנת 1497 וככל הנראה גם לאחר מכן, והיה לפיכך עד ראייה לאירועי שמד פורטוגל. הנחה זו מבוססת על המקום המרכזי שתופסים ביצירתו של הלוי הן פורטוגל עצמה והן האירועים והרדיפות שמהם סבלו יהודי פורטוגל.

בפירושו ל'נבואת הילד' מפרש הלוי את המילה "קוצבן" המופיעה בנבואה הרביעית ("וכד יעלון אל קוצבן יכרעון לעצבן"),<sup>186</sup> שפירושה המילולי הוא קצבים, כתואר כללי הרומז לפורטוגלים. הוא מסביר שם כי על אף שגם בני עמים רבים נוספים פגעו ביהודים במהלך ההיסטוריה, הרי שהפורטוגלים ראויים במיוחד לתואר קצבים: "יען כי הם אכלונו, הממונו וגזרו על כל היהודים אשר בארצם גזרות קשות ורעות לא יאמן כי יסופר".<sup>187</sup> דברים אלו מתייחסים לרדיפות שמהן סבלו תחילה רק פליטי ספרד, ובהמשך גם יהודי פורטוגל בשנים 1492-1497. סביר להניח כי הלוי עצמו היה עד ראייה לאירועים אלו, ומעניין לגלות כי הוא רואה אירועים אלו כחמורים יותר מהרדיפות שמהן סבלו היהודים בספרד, ומאמין כי התואר קצבים "צודק יותר באנשי פורטוגל מטעם קללה ומהומה רבה". מיד אחר כך מזכיר הלוי גם את רדיפת האנוסים בפורטוגל לאחר חיסולה של היהדות הגלויה שם בהמרה הכפויה של שנת 1497: "וגם כי אחרי כן נעשו קצבים ממש על האנוסים אשר נשארו בתוכם. ותחת החרב הביאו ראשם ויהרגו רבים מהם. ונחמן צפה את אשר יעשו לבני ישראל רעה ולכך קראם כן".<sup>188</sup> האירוע הדרמטי ביותר נגד האנוסים בפורטוגל התרחש בליסבון בחודש אפריל בשנת 1506. בעקבות גילויים של אנוסים אשר חגגו את הפסח, ולאחר שהופצה שמועה שלפיה נוצרים חדשים בזו למה שנתפס כהתגלות של הבתולה הקדושה במנזר הדומיניקני בליסבון, ערכו תושבי העיר, בהנהגתם של נזירים דומיניקנים, טבח בנוצרים החדשים.<sup>189</sup> אירוע זה נזכר גם באיגרת ששלח בשנת רפ"ה, בה

<sup>184</sup> הלוי מזכיר במפורש את מוצאו הספרדי באיגרת משנת רפ"ה (1525): "לפי שבימי ילדותי ראיתי זה בספרד..." (שלום, חקירות חדשות, עמ' 448) ור' גם בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 10. להערכה מעט מאוחרת יותר ר' Robinson, Abraham Halevi, p. 56.

<sup>185</sup> מאמר מסורת החכמה ומגילת אמרפל. ר' בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 27-28, 30.

<sup>186</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' סו.

<sup>187</sup> שם, עמ' עג.

<sup>188</sup> שם, עמ' עג-עד.

<sup>189</sup> על אירוע זה ר' Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shevet Yehuda*, Cincinnati, 1976, pp. 6-16.

כתב כי "קמו אנשי הממלכה החטאה ממלכת פרוטוגאל על האנוסים שבתוכם להשמידם ולאבדם",<sup>190</sup>

וניכר כי הוא הותר עליו רושם רב.

אמנם, הלוי עשוי היה ללמוד על אירועים אלו מפייהם של אנוסים אשר עזבו את פורטוגל לאחר טבח ליסבון, בעקבות ההיתר שניתן אז לנוצרים חדשים לצאת את הארץ.<sup>191</sup> ואכן, פליטים מפורטוגל הגיעו לאיטליה באותה התקופה ומהם הוא עשוי היה ללמוד על הטבח. אולם מנימת דבריו של הלוי עולה זיקה אישית לאירועים אלו. בתיאורו את גל הרדיפות הראשון משתמש הלוי במלים "אכלונו" ו"הממונו", המעידות על חוויה אישית של הרדיפות. בנוסף, לאחר ההמרה הכפויה בשנת 1497 נאסרה יציאת יהודים מן הארץ, והיתר לכך ניתן רק בשנת 1506 בעקבות טבח ליסבון. מכאן עולה כי אם הלוי לא הצליח לצאת את פורטוגל קודם להמרה הכפויה של שנת 1497, ולא השתייך לקבוצה הקטנה של מי שלא נטבלו לנצרות, גורשו מפורטוגל והגיעו לצפון אפריקה, אזי הוא עשוי היה להישאר שם בעל כורחו למשך שנים, ואולי אף עד לשנת 1506.<sup>192</sup>

ראיות נוספות המחזקות הצעה זו הן שתיקתו הספרותית של הלוי, אשר קודם לגירוש ספרד כבר חיבר שני מאמרים קבליים – 'מאמר מסורת החכמה' ו'מגילת אמרפל', למן ערב הגירוש ועד לשנת רס"ח (1508) שבה חיבר את 'משרא קטרינ'; וכן העובדה שאין למעשה כל ידיעה על אודותיו מתקופה

<sup>190</sup> שלום, חקירות חדשות, עמ' 443. על היבטים נוספים של אזכור זה ר' גם בהמשך. באיגרת אחרת מתאריך הלוי את ניצחונם של הנוצרים בחבש על היהודים לשנת רס"ד (1504), כלומר שנתיים לפני אירועי טבח ליסבון (ר' בית אריה, איגרת בעניין השבטים, עמ' 375). אין ידיעות על פגיעה בולטת ומשמעותית באנוסים בשנה זו, אולם אין להסיק מכך כי ידיעותיו של הלוי בנוגע לאירועי ליסבון לא היו מדויקות שכן הלוי נוטה שלא להתחשב בפערי זמן בסדר גודל זה. הלוי מציין זאת במפורש בהסברו לתוכנה של מגילת הסתרים שנמצאה ברומא. מגילה זו רומזת, על פי פרשנות של הלוי, לשנת רצ"א (1531), בעוד שעל פי תחזיותיו תתרחש הגאולה בשנת ר"צ הלוי מסביר שם כי: "ואם יש הבדל בשנה אחת אין זה הבדל כי בשנה אחת לא דייק קרא" (הלוי, מאמר משרא קטרינ' (מהדורת גרוס), עמ' לב). ור' גם את חישוביו בפירוש לנבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' נ, נו שם הוא מתעלם מהפרשים של שנה או שנתיים בין התאריכים העולים מתוך הנבואה לבין מועדי הקץ שהוא קבע. כך הוא נהג גם באיגרת סוד הגאולה שם הוא הסב את החישובים המצביעים על שנת רע"ג לשנת רע"ב (מהדורת גרוס, עמ' טו). ור' גם הגימטריות על הפסוק כי זבח לה' בבצרה וטבח גדול בארץ אדום" האמורים לרמז לשנות הגאולה, אולם רומזים לשנים רצ"ז (בצרה) או רצ"ג (בארץ) שהן השנים הסמוכות לגאולה ולא שנות הגאולה עצמה (הלוי, איגרת סוד הגאולה [מהדורת גרוס], עמ' לו).

<sup>191</sup> Alexander Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, New York 1972, p. 267. בעניין זה ר' גם את תיאורו של יצחק ב' פארג' ב'כרוניקה שפרסם מרכס: Marx, Alexander. "Expulsion of the Jews from Spain". In: id. *Studies in Jewish History and Booklore*. New-York 1944, pp. 100-106.

<sup>192</sup> על קבוצה זו ר' תשב'י, משיחיות, עמ' 52. אידל ובית אריה הציעו אמנם כי הלוי שהה בתלמסאן שבצפון אפריקה בשנת רנ"ח 1498, וכי גיסו אברהם זכות כתב עבורו מאמר אסטרולוגי באותה שנה (ר' בית אריה ואידל, מאמר על הקץ, עמ' 179). אולם נוסח ההקדשה של המאמר אינו נראה כמתאים לפליט אשר רק זמן קצר לפני כן הצליח להימלט מפורטוגל ור' על כך Robinson, Abraham Halevi, p. 63. בנוסף, יעדו הסופי של הלוי היה ארץ ישראל, אם הוא שהה בצפון אפריקה בשנת 1498 הוא יכול היה להמשיך ישירות לארץ ישראל, ולא היה נזקק למסלול המפותל דרך איטליה, ממנה לאזור הבלקן ומשם למצרים ולארץ ישראל, כפי שהוא אכן עשה בסופו של דבר. בנוסף, מרבית החברים בקבוצת הניצולים הזכירו בגאווה את הינצלותם משמד ואת עמידתם על דתם בהזדמנויות שונות. האוטוביוגרפיה של הלוי לא שרדה אמנם, אולם לו השתייך הלוי לקבוצה זו סביר היה כי ימצא אזכור לכך במקום כלשהו בכתביו או בהתייחסויות אליו מצידם של מחברים אחרים. אין להתפלא על כך שהלוי לא פרסם את עובדת אניסותו, שכן רבים מהחכמים אשר נאנסו בפורטוגל לא התגאו בעברם כאנוסים ולעיתים אף בקשו להסתיר אותו. דוגמא בולטת לכך היא מקרהו של ר' לוי בן חביב אשר חשף את עברו כאנוס בפורטוגל רק בעקבות הרמיזות ששיגר כלפיו ר' יעקב בירב בעת פולמוס הסמיכה. ור' תשב'י, משיחיות, עמ' 45. על מועד הגעתו של הלוי לירושלים ר' אברהם דוד, 'לתולדות חכמים בירושלים במאה השש עשרה', שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 238-241.

זו. רובינסון הציע כי שתיקתו הספרותי של הלוי מלמדת כי הוא חי בשנים אלו כאנוס בפורטוגל, וכי שיבתו ליצירה ספרותית-קבלית התרחשה רק לאחר צאתו מפורטוגל ושובו ליהדות גלויה.<sup>193</sup> נוסף לכך, מכתביו של הלוי עולה נימה אנטי נוצרית בוטה במיוחד שכבר שלום עמד עליה.<sup>194</sup> הציפייה לחורבנה של רומא, כבירת העולם הנוצרי עמדה אמנם במוקד הציפיות המשיחיות בעת ההיא. אולם ניתן לגלות גם נימה אופטימית מסוימת ביחסם של מקצת מחשבי הקץ לעתידה של הנצרות. אברבנאל, למשל, ציפה כי כחלק מתיקון העולם המוחלט באחרית הימים, גם אדום "ישוב וישוב מדרכי אמונתו ודתו אל דתה ואמונתה".<sup>195</sup> כפי שנראה בפרקים הבאים, גם דוד הראובני וגם שלמה מלכו לא נמנעו מלהידבר ישירות עם האפיפיור ועם מנהיגים אחרים של העולם הנוצרי, והציפייה המשיחית שלהם כרכה את חורבנה של הנצרות בחורבנו של האיסלאם. לעומת זאת, אצל הלוי מתגלים שנאה ותיעוב מוחלטים לנצרות, והגאולה כרוכה לדידו בחיסולה המוחלט.<sup>196</sup> ייתכן שאיבה זו נבעה גם מן החוויות האישיות של הלוי תחת רדיפות השלטון הנוצרי בפורטוגל.

חותמם של אירועים אלו ניכר גם בתפיסתו המשיחית של הלוי. הוא ראה במה שהתרחש בפורטוגל בכלל, ובנפילתה ובחורבנה העתידיים בפרט, נקודות ציון בדרמה האסכטולוגית הקרבה.<sup>197</sup> וגם כאשר ביקש להצביע על נקודות שפל במצבם של היהודים בשנים אלו, ולהסביר את הסיבות להן ואת משמעותן, הוא קישר אותן לפורטוגל, תוך שהוא מצביע על הזיקה בין גורלם של יהודי פורטוגל לגורלם של בני שבטי ישראל האבודים השוכנים באתיופיה.<sup>198</sup> הוא חזר על דברים אלו כמעט מילה במילה גם באיגרתו משנת רפה (1525).<sup>199</sup> והוא אף שב וציין את הקשר שבין רדיפת היהודים בממלכה הנוצרית החבשית לפורטוגל באיגרת משנת רפ"ח (1528), שבה סיפר כי אחד מתנאי השלום שנחתם בין המלך גד, מלכה של הממלכה היהודית הסמוכה לחבש, לבין מלך חבש הנוצרית היה: "של[א] יניח

<sup>193</sup> Robinson, Abraham Halevi, pp. 64-65.

<sup>194</sup> בית אריה ושלום, מבוא למשאל קטרי, עמ' 24. ור' גם Robinson, Abraham Halevi, p. 65.

<sup>195</sup> אברבנאל, ישועות משיחו, עמ' קלט.

<sup>196</sup> אביא רק מספר דוגמאות בולטות ליחס זה מתוך הפירוש לנבואת הילד (מהדורת גרוס): עמ' כב – הנוצרים כבניו של קין הרוצח ועובד האדמה, קרי מיסד העבודה הזרה. עמ' עו הזיהוי בין הנצרות לסמאל. עמ' פז נצחונותיו של "המלך שלם יר"ה" על הנוצרים וכיבוש ארץ ישראל. כאן בולט במיוחד היחס החיובי והאהבה לעות'מאנים לעומת השנאה לנוצרים. עמ' צג – קיצה של רומא. זהו רק מדגם חלקי, האווירה האנטי נוצרית עולה לכל אורך כתביו של הלוי.

<sup>197</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' עה-עו.

<sup>198</sup> שם, עמ' עו.

<sup>199</sup> "כי סמוך לארץ אלחבי"ש היתה מלכות אחת ממלכויות היהודים. ובשנה שקמו אנשי הממלכה החטאה ממלכת פורטוגאל על האנוסים שבתוכם להשמידם ולאבדם, בשנה ההיא עצמה ובזמן ההוא נתעוררה מלחמה בין ישראל אשר באותה מלכות ובין בני אלחבי"ש. ולפי שכוכב יעקב היה חושך ואופל וכורע ונופל, כי מן השמים נלחמו בשנה ההיא עם ישראל לפיכך גברה יד סמאל ונצחום בני אלחבי"ש" (שלום, חקירות חדשות, עמ' 442-443).

מקום לפורטוגאליסי' שנכנסו בארצו מפני שמשם היו באים להלחם עם היהודים בכלי משחית שזרקין האש למרחוק, וכן נדר לו המלך אלחבי"ש.<sup>200</sup>

קשה לקבוע מתי יצא הלוי מפורטוגל. ייתכן שהוא הצליח לצאת ממנה רק בשנת 1506 בעקבות ההקלות על יציאתם של נוצרים חדשים מפורטוגל שהונהגו בשנה זו, וייתכן כי הצליח לחמוק ממנה עוד קודם לכן. סביר להניח כי הוא הגיע מפורטוגל ישירות לאיטליה, שכן יציאתם מפורטוגל של נוצרים חדשים הותרה רק לארצות נוצריות.<sup>201</sup> עדות מפורשת על שהותו בצפון איטליה הוא מוסר בפירושו לנבואות נחמן, שבו הוא דן ביכולות ההנדסיות של זמנו ומספר כי "גם אני ראיתי בנהר הגדול שבארץ לונבארדיה בתי רחים מיוסדים על דוגיאות קטנות והולכים דרך הנהר באותם בתי רחים לטחון ממוקם למקום".<sup>202</sup> ייתכן כי הוא שהה אף ברומא, שכן ב'משרא קטרין' הוא מזכיר אגדות ושמעות בנוגע למקומות שונים ברומא: "ומה שאומרים ברומי רבתא שבארץ איטאליא אנשי העיר זו ביתו של ר'בין וזו מערת עשרה הרוגי מלכות, הכל שקר [...]".<sup>203</sup> הוא מתאר את רומא כעיר "מלאה שקוצים וגלגולים והוציאה כוונים למלאכ"ת שמי"ם בשוקים וברחובות והם הצלמים והצורות הנעבדות".<sup>204</sup> עם זאת, הוא היה עשוי ללמוד פרטים אלו גם משמועות, ואין כאן ראיה לשהות ממשית שלו ברומא. יתכן כי הוא דווקא נמנע מביקור בבירתו של העולם הנוצרי בשל איבתו הרבה לנצרות.<sup>205</sup> הלוי הושפע, במהלך שהותו בצפון איטליה, מן הציפיות המשיחיות שהתפשטו שם באותן השנים, ציפיות שאותן תיארנו לעיל, וייתכן שאף בא במגע ישיר עם מקובלים ומחשבי קץ מקומיים. הדים למפגשים כאלו, בין אם הם היו ברמה האישית או רק האינטלקטואלית, השתמרו במספר מקומות בכתביו. במבוא ל'משרא קטרין' הוא מזהיר את קוראיו שלא לילך שולל אחר מאמר, המוצג כלקוח מן הזוהר, על הנוני"ם ההפוכות שבפסוקי "ויהי בנסוע הארון". הוא קובע כי המאמר מזויף "ושרא ליה מארי' למי שחברו כי אני ידעתי את האיש ואת שיחו", ומסביר כי כתב את תחילת הספר בלשון הזוהר על מנת לרמוז לקוראים להיזהר מפני מאמרי זוהר מזויפים.<sup>206</sup> מאמר זה, כפי שהוכיח תשבי, התחבר קודם הגירוש בספרד או בפורטוגל, והופץ באיטליה, ככל הנראה בידי יוסף אבן שרגא. לא ברור אם הלוי רומז בדבריו אלו לאבן שרגא שרק הפיץ את המאמר, או למחברו של המאמר המזויף

<sup>200</sup> בית אריה, איגרת מענין השבטים, עמ' 375.

<sup>201</sup> ר' Herculano, Inquisition, p. 135.

<sup>202</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' פח.

<sup>203</sup> הלוי, משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' נו.

<sup>204</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' צד.

<sup>205</sup> על תפיסתו של הלוי את רומא כמקור הטומאה ר' שם. הלוי קובע "שדינה כעיר הנידחת". ור' גם דבריו באיגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' יג-יד.

<sup>206</sup> משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' יד.

בפורטוגל.<sup>207</sup> דרשות על הנוני"ם ההפוכות שבפסוקי "ויהי בנסוע הארון" בהקשר משיחי אופייניות למי שעסקו בתקופה זו בחישובי קץ באיטליה, והצבענו עליהן הן אצל ר' יצחק אברבנאל, הן אצל אשר לעמליין והן אצל ר' יוסף אבן שרגא. דרשה בסגנון זה מופיעה גם בטקסט המשיחי הפורטוגלי שפרסם תשבי,<sup>208</sup> וגם שלמה מלכו הקדיש דרשה משיחית לנושא זה.<sup>209</sup>

הלוי מגיב במספר מקומות ב'איגרת סוד הגאולה' באופן ישיר למשנתו של אבן שרגא. הוא מזכיר חישובי קץ לשנת רע"ב, השנה שאותה קבע ר' יוסף אבן שרגא ב'מאמר הקץ' שלו כמועד הגאולה, ואף משתמש באותה הדרשה שהביא אבן שרגא בנוגע לתאריך זה: "והיה לעת ערב יהיה בוקר".<sup>210</sup> הוא מציין כי על פי חשבון זה הגאולה עצמה היא תהליך בן ארבעה שלבים: "שהגאולות הן ד' בסוד ד' חיות".<sup>211</sup> אבן שרגא, המזכיר גם הוא ארבעה שלבים של הגאולה, מציין גם הוא בהקשר זה את ארבעת החיות, וקובע כי שיאה של הגאולה יתרחש "כשיגוער הקב"ה בחייה הרביעית וישבור אותו קנה שבו נבנה כרך גדול של רומי".<sup>212</sup>

אבן שרגא השתמש בניגוד שבין החמץ למצה, כביטוי לניגוד שבין הטומאה לטהרה, וראה בביעור החמץ בערב פסח הקבלה למה שעתיד להתרחש במועד הגאולה: "גער יגער השם חיות שהיא החיות של חמץ וישבור הקנה ממנה שהוא דבק בחיות, וכשישבר ישאר מחיות ה"א ויעשה מחמץ מצה, ויעבור החמץ מן הארץ וישאר מצה לחם מצה לעשות מצה ומריבה עם אומות העולם להעבירם מן העולם".<sup>213</sup> דרשה זו היא חלק מדרשה רחבה יותר על הפסוק "גער חית קנה" (תהילים, סח, לא) שמקורה ברעיא מהימנא,<sup>214</sup> והיא תופסת מקום מרכזי הן ב'מאמר הקץ' של אבן שרגא והן ב'איגרת סוד הגאולה' של הלוי, אשר זיהה פסוק זה כרומז לשנת רע"ג הסמוכה לשנת רע"ב: "ותמצא שעולה

<sup>207</sup> יש לשים לב לכך שעל אף ביקורתו על מחבר המאמר או על מי שהפיץ אותו נוקט הלוי כלפיו בלשון נקייה. הביטוי "ידעתי את האיש ואת שיחו" נאמר במקור בידי יהוא בנוגע לבן הנביאים אשר משך אותו למלך ישראל (מלכים ב' ח, א). וגם הביטוי "שרא ליה מריה" נזכר בתלמוד בנוגע לחכמים דוגמת רב טרפון, רבי הילל ורב מנשיא (בבלי סוכה לב ע"ב, סנהדרין צט ע"א ועירובין כט ע"א, בהתאמה).

<sup>208</sup> ר' דיונו הנרחב של תשבי בנושא זה- תשבי, משיחיות, עמ' 82-97.

<sup>209</sup> דרשה זו תידון בהרחבה בהמשך.

<sup>210</sup> זכריה יד, ז. ור' תשבי, משיחיות, עמ' 146.

<sup>211</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' כא-כב.

<sup>212</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 145. ור' גם שם בעמ' 148 בנוגע לתפקידן של ארבע החיות בחישוב השלב הסופי של הקץ.

<sup>213</sup> שם, עמ' 145.

<sup>214</sup> רעיא מהימנא, במדבר דף רנא ע"א – רנא ע"ב. ור' גם זוהר, במדבר דף רנב ע"א.

מלת לסרב"ה כלה בגימ' כמו הרע"ב [...] ובשנה שאחר זו אז יהיה בעור חמץ לגמרי ואז יתקיים לגמרי  
 "גע"ר חית קנה" דהיינו גע"ר היינו רע"ג".<sup>215</sup>

שניהם דנים גם במשמעות של הפיכת האות קו"ף במילה קנה לאות ה"א, באמצעות קיצור הרגל של  
 הקו"ף. אבן שרגא ראה בכך רמז לשנת הנ"ה (ה-קנה הפך ל-הנה) היא שנת ר"ס (1500).<sup>216</sup> ואילו הלוי  
 ראה בשינוי זה סימן לקיצוץ של תשעים וחמש שנים (ההפרש בין קו"ף [100] ל-ה"א [5]) ממועד  
 הגאולה המקורי והקדמתה עד לשנת רפ"ד (1524).<sup>217</sup> למרות קיצוץ זה של 95 שנים משנות הגלות, טען  
 הלוי כי ניתן היה להקדים את הגאולה עוד בארבעים שנה לשנת ר"נ (1490):<sup>218</sup> "ולא תרחיק זה  
 שאמרתי שהיה רוצה השי"ת להביא את המשיח שנת ר"ן כי לא מלבי. אבל כך מצאתי בספר ברית  
 מנוחה, אמר שם על ג' מאורות שנקראים שלשתם מאורות הסגולה שאינם פועלים עד עבור יום  
 ואשמורה..."<sup>219</sup> והנה, במקור זה בדיוק השתמש גם אבן שרגא על מנת להוכיח שיומו של הקב"ה  
 נמשך 1,000 שנים, בניגוד לעמדתו של אברבנאל, וכחלק מחישובי הקץ שלו: "והנה בספר המאורות  
 הנקרא ברית המנוחה נאמר יום א' נתנה ממשלה לאומות העולם ונסתם האור העליון אור של ישראל  
 ולא יאיר עד יעבור יום ואשמורה, לאחר שיעבור יום ואשמורה שהסימן תשואות חן חן לה מיד  
 הגאולה יהיה צומחת ויאיר אורן של ישראל".<sup>220</sup>

נוסף לכך, מבנהו של תהליך הגאולה, כפי שמתאר אותו הלוי, דומה מאד למודל של אבן שרגא. שניהם  
 מציגים תהליך בן ארבעה שלבים, המחולק לשניים. שני השלבים הראשונים הם שלבים מקומיים  
 ולפיכך הם לא יותירו בהכרח רושם מיוחד. לעומת זאת, שני השלבים האחרונים של התהליך הנם  
 שלבים גלויים שלא ניתן יהיה להתעלם מהם או להתכחש להם.<sup>221</sup>

מאחר שאין עדויות להשפעה משמעותית של אבן שרגא מחוץ לתחומי איטליה, ובוודאי שלא בתחום  
 המשיחי (מאמר הקץ' שלו השתמר בכתב יד יחיד), מסתבר כי מפגשו של הלוי עם רעיונות אלו  
 התרחש על אדמת איטליה. אכן, יש בכתביו הדים למפגש עם אישים ורעיונות נוספים אשר היו נפוצים

<sup>215</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ט'. השנים רע"ב ורע"ג אינן שנים קלנדריות, אלא השנים "לחשבון המרובע" (חשבון המתחיל 1200 שנה לאחר הגלות), והן רומזות לשנים הקלנדריות רצ"ו, רצ"ז. ור' את "לוח כיוון השנים באלו החשבונות", איגרת סוד הגאולה, (מהדורת גרוס), עמ' כ.

<sup>216</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 145.

<sup>217</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' כט.

<sup>218</sup> החלה 40 שנה לפני שנת ר"צ (1530) בה אמור להתרחש השלב המרכזי של הגאולה, עם התגלותו של המשיח בגליל. ור' הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ז.

<sup>219</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' מג-מד.

<sup>220</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 142. על יחסו של אבן שרגא לחיבור זה ר' שם עמ' 138.

<sup>221</sup> בנוגע לאבן שרגא, ר' תשבי, משיחיות, עמ' 132-134 ובגוף המאמר. בנוגע לתאריכים השונים שהציע הלוי ר' איגרת סוד הגאולה (גרוס), עמ' ז.

באותן השנים באיטליה, למשל עם כתביו של אברבנאל. הלוי מצטט קטע מתרגום יונתן לפסוק "תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך, פקד עונך בת אדום גלה על חטאתיך", (איכה ד' כב) הקושר את הגאולה עם חורבן רומא: "תם עונך בת ציון וכו' ובתר כן ישרים עוייתך כנישתא דציון ותתפרקון על יד מלכא משיחא ואליהו כהנא רבא ולא יוסף יי' לאגליותיך ובההוא זמנא אסער עויתך **רומי רשיעא דמתבניא באיטאליא ומליא אוכלוסין מבני אדום רשיעא** וייתרון פרסאי ויעיקון עלים ויצדון יתך ארם אתפרסם קדם יי' על חובותיך".<sup>222</sup> הקטע בתרגום בו נזכר חורבן רומא (הקטע המודגש) אינו מופיע בנוסח 'תרגום יונתן' כפי שהוא מצוי לפנינו.<sup>223</sup> עם זאת, קטע זה מצוטט בידי אברבנאל פעמיים, בימעיני הישועה' ובישועות משיחו'.<sup>224</sup> קשה להניח כי הלוי העתיק ציטוט זה ישירות מכתביו של אברבנאל, שתפוצתם הייתה, כאמור, מצומצמת. קשה גם לקבוע אם הוא למד על קיומו של נוסח זה באיטליה או אולי הכיר את הנוסח ממקור אחר, ואפילו מספרד או פורטוגל. עם זאת, הלוי מתגלה כאן כמי שעושה שימוש באותם המקורות כמו ההוגים ומחשבי הקץ באיטליה בעשורים הראשונים של המאה הט"ז.

גם העיתוי שבו החליט הלוי לחשוף את מועד הגאולה בימשרא קטריני' אינו מקרי, והוא טוען כי האיסור לחשוף אותו נבע מן החשש שמא "בראותם אורך ימי הגלות וכי תוחלתם נכזבה שיבא לציון גואל בימיהם, יפרקו עול מעל צואריהם וילפתו אורחות דרכם ויעלו בתהו ויאבדו". עם זאת, האיסור הוגבל רק "עד הדור שיבא בו משיח הוא עת קץ, ואז יתגלו באותו הדור קודם שיבא משיח [...] ולדעתי כי מעת שנכבשה קונסטאנטינה על ידי המלך הגדול התוגרמי, מאז התחיל עת קץ".<sup>225</sup> דברים ברוח דומה אומר גם אברבנאל בתחילת 'מעייני הישועה':

כי מה שאמר עד עת קץ מורה שיהיה הדבר חתום וסתום עד שיבא זמן הקץ ושאו בבא עתו ישוטטו רבים ותרבה הדעת. לפי שמהדברים אשר יתחדשו באותו זמן הקץ יכירו וידעו בני אדם כונת הנביאים ויעודיהם. וכבר ידעת שמסבב הסבות ית' עשה ההסתור וההעלם בגלות הזה מה שלא עשה בגלות מצרים ובכל מפני ארכו כדי שלא יתיאשו לבות בני הגלות בארכו, ולכן היה הצורך שיהיו סתומים הדברים בענין הקץ [...] ואם

<sup>222</sup> פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' עח. הלוי מזכיר זאת גם באיגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' יב-יג.

<sup>223</sup> ור' על כך גם יצחק בער, התנועה המשיחית בספרד בתקופת הגירוש, מאסף ציון, ה' (תרצ"ג), עמ' עד.

<sup>224</sup> אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' ת. הני"ל, ישועות משיחו, עמ' צ.

<sup>225</sup> הלוי, משרא קטריני (מהדורת גרוס), עמ' יא. ור' גם את דבריו בפירושו לנבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' פט-צ.



לפי שלדעתי זמן הגאולה הנה בא ואנחנו היום בסוף הגלות והתשועה קרובה לבא כמו שיתבאר ולכן עת

לעשות לה' המאמר הזה לבשר טוב ולהשמיע ישועה.<sup>226</sup>

זיקה בתחומי העניין והעיסוק מתגלה גם בין הלוי לאשר לעמליין. בתחילת איגרת סוד הגאולה מופיע דיון מתודולוגי בנוגע לגימטריה ככלי פרשני, ולדרך הראויה להשתמש בו.<sup>227</sup> בהמשך הוא הזהיר כי דבריו אינם מכוונים ל"מי שמגמגם בענין תמונת האותיות ופירוק חיבור שבהם",<sup>228</sup> נושאים שלהם הקדיש אשר לעמליין מאמרים ארוכים ומפורטים.<sup>229</sup>

הלוי עסק גם בכוחם של סמלים וצורות המצויים בעולם להשפיע באופן מאגי על המתרחש בעולמות העליונים. הוא הדגיש זאת בדיונו בנוגע לרומא וקונסטנטינופול, אשר לדבריו נבנו:

בית כנגד בית והיכל כנגד היכל והשווה מדות הטומאה כנגד מדות הקדושה והטהרה [...] וכמה דברים נעשו בכרך ההוא על דרך הכישוף והטומאה כנגד הנעשים בירושלם על דרך היושר והכושר והקדושה והטהרה והאמת והאמונה בדרכי התורה. וזה היה כאשר היו עושין חרטומי מצרים בלטיהם ולהטיהם כמעשה משה ואהרן, הכי קרא שמם כשפים שמכחישין פמליא של מעלה.<sup>230</sup>

גם כאן עוסק הלוי בנושא התופש מקום נרחב בכתביו של לעמליין, אשר דן ביכולת להשפיע על הכוכבים באמצעות אותות, סמלים וצירופי אותיות, וכך לשפר את מצבו של האדם בעולם הזה.<sup>231</sup> העולה מכל זה הוא, כי לאחר שעזב את פורטוגל שבה שהה תקופה משמעותית, שהה הלוי באיטליה ובא במגע עם הרעיונות ואולי אף עם האישים שהזכרנו. העובדה כי הוא מגיב בכתביו לרעיונות אלו, יחד עם העדויות המלמדות על התכתבות ענפה שלו בשנים שלאחר מכן עם אישים שונים באיטליה, מלמדות כי שהותו שם הייתה משמעותית הן מבחינתו באופן אישי, והן מבחינת הקשרים שהוא יצר שם גם עם המקובלים ומחשבי הקץ האיטלקיים, וגם עם אישים דוגמת ר' מרדכי ממודינא, אשר משולם סגל, ר' אברהם מפירושא ואחרים. יש אפוא לקבל את הערתו של שלום כי: "נראה שהיסודות להשקפותיו האפוקליפטיות [של הלוי] הונחו באיטליה."<sup>232</sup>

<sup>226</sup> אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' רפג-רפד. על כיבוש קונסטנטינופול כאחד מסימני הגאולה ר' הנ"ל, ישועות משיחו עמ' ת-תא. דוגמא נוספת לזיקה בין הלוי לאברבנאל מתגלה בשימוש שעושים שניהם בחישובי ערכן של אותיות סופיות על פי אי"ק בכ"ר. ור' הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס) עמ' מ, אברבנאל, ישועות משיחו, עמ' קכד.

<sup>227</sup> איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ב-ג. ור' למשל דבריו של הלוי על הגימטריה של אשמדאי, שם, עמ' לג.

<sup>228</sup> שם, עמ' י.

<sup>229</sup> לעמליין, כתבים, עמ' 138-141. בנוגע לצורת האותיות ר' שם עמ' 141-147.

<sup>230</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' יג.

<sup>231</sup> על כך ר' לעמליין, כתבים, עמ' 135-136.

<sup>232</sup> בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 14.

הלוי עזב את איטליה לעבר לארץ ישראל דרך אזור הבלקן. האזכור המפורש הראשון שלו מתקופה זו הוא משנת רס"ח (1508), שבה כבר שהה ביוון וחיבר את ספרו 'משרא קטרין' בעיר שריז (Seres), צפונית מזרחית לשאלוניקי.<sup>233</sup> הוא שהה לאחר מכן בשאלוניקי, כפי שהוא מעיד באיגרתו לר' מרדכי ממודינא ולר' אשר משולם סגל,<sup>234</sup> ואולי גם בקושטא שבה הודפס הספר בשנת ר"ע (1510). הוא המשיך למצרים ואחר כך, לפני שנת רע"ד (1514), עלה לארץ ישראל.<sup>235</sup> עוד במצרים הוא התקרב לחוגו של הנגיד ר' יצחק שולאל, וקשרים אלו התחדשו והתהדקו עם עלייתו של הנגיד לירושלים בשנת רע"ז.<sup>236</sup>

חיבורו המשיחי הראשון והיחיד שנדפס הוא הספר 'משרא קטרין'. בספר זה פרס הלוי את השקפתו המשיחית המבוססת על ציוני זמן המופיעים בספר דניאל.<sup>237</sup> מהם הוא מסיק כי שנת ר"צ (1530) היא שנת הגאולה. בשנה זו יתרחשו האירועים המרכזיים בתהליך הגאולה, כאשר במוקד הגאולה יעמוד חורבנה של רומי.<sup>238</sup> הגאולה תושלם בשנים הבאות עם הקמת המקדש, חידוש הקורבנות וקץ הפולחן לעבודה זרה בשנת ש' (1540),<sup>239</sup> ותחיית המתים בשנת של"ה (1575).<sup>240</sup> הלוי חיזק את מסקנותיו אלו בעזרת דרשות וגימטריות שונות הרומזות גם הן לשנים אלו, ובעיקר לשנת ר"צ. הוא גם מזכיר את האגדה התלמודית על האיגרת שנמצאה בין גנזי רומי, אשר הוזכרה לעיל בנוגע לחישובי הקץ של אברבנאל, ומסב גם אותה לשנת ר"צ.<sup>241</sup>

תשע שנים מאוחר יותר, בשנת רע"ז (1517), חיבר הלוי פירוש לנבואת הילד נחמן קטופא.<sup>242</sup> הוא גילה בנבואותיו האסכטולוגיות של נחמן רמזים לאירועים היסטוריים בעלי משמעות בתהליך המשיחי, וברוח זו פירש אותן. בשנת רע"ט (1519) הוא חיבר איגרת ארוכה ומקיפה אשר נשלחה למנהיגי הקהילות באיטליה, 'איגרת סוד הגאולה', ובה פירט את שלבי הגאולה השונים ואת ההתרחשויות הצפויות בכל אחד מהם וקבע כי בגאולה יהיו ארבעה שלבים. הסימנים הראשונים יתגלו בשנת רע"ט

<sup>233</sup> שם. רובינסון טוען כי זו העיר Serrai שבמקדוניה. ור'. Robinson, Abraham Halevi, p. 62.

<sup>234</sup> איגרת זו מצוייה בכת"י מוסקבה גינצבורג 62 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 6880), דף 76 ע"א – 76 ע"ב.

<sup>235</sup> אברהם דוד, 'לתולדות חכמים בירושלים במאה השש-עשרה', שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 239.

<sup>236</sup> בית אריה, ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 14. Robinson, Abraham Halevi, pp. 56-69.

<sup>237</sup> הלוי, משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' יד.

<sup>238</sup> שם, עמ' כח, מא,

<sup>239</sup> שם, עמ' מא.

<sup>240</sup> שם, עמ' מד-מה. זהו הפסוק היחיד שאינו מופיע בחישובי הקץ של אברבנאל.

<sup>241</sup> שם, עמ' לב. במגילה מופיע המספר 4291 כמייצג את הקץ, ולאחר מכן מופיע תיקון לחמשת אלפים. הלוי מסיק כי התיקון הוא בנוגע לקביעת מועד הקץ שנת 5291, היא שנת רצא, הקרובה בקירוב סביר לשנת ר"צ אותה הוא העלה בחישוביו. כבר עמדנו לעיל על משמעותו של מקור זה בנוגע לאברבנאל, על היחס בין אברבנאל לאברהם הלוי ר' להלן.

<sup>242</sup> על נבואת הילד ר' יוסף דן, "לקוטות למעשה נבואת הילד", שלם א' (תשל"ד), עמ' 229-234.

(1519), אך סימנים אלו לא יהיו ברורים, וייתכן שהם יתרחשו רק בארצם של בני עשרת השבטים.<sup>243</sup>

בשנת רפ"ד (1524) יתרחש השלב השני בגאולה, אשר יהיה גלוי יותר וההשלכות שלו תהיינה רחבות יותר, אך המאורעות יהיו עדיין מקומיים וחלקיים בלבד.<sup>244</sup> השלב השלישי יתרחש בשנת ר"צ, עם התגלותו של המשיח עצמו בגליל,<sup>245</sup> והגאולה תושלם בשנת רצ"ד כאשר יתחדשו העבודה במקדש והקרבת קורבנות התמיד.<sup>246</sup> נוסף למאמרים אלו ידועות גם שמונה איגרות ששלח הלוי לנמענים שונים באיטליה, ובהן הוא משיב לשאלות שונות אשר התעוררו בעקבות קריאה בכתביו המשיחיים.<sup>247</sup>

איגרות אלו, אשר מקצתן נידונו בחלקו הראשון של הפרק, שופכות אור על אופייה של פעילותו של הלוי, על אופן התקבלותם של רעיונותיו ועל ההשפעה שנודעה לו. ביצירתו של הלוי מתגלים זיקה עמוקה ודיאלוג מתמשך, הן עם האישים והן עם הרעיונות המשיחיים שהועלו בשנים שלפניו. עם זאת, עולה בה גם פן ייחודי המתבטא בשני תחומים עיקריים; האחד – בתפוצה ובהשפעה הרחבה של רעיונותיו ובתגובות שהם עוררו, והאחר – בזיקה שיצר הלוי בין ההיסטוריה לבין התהליך המשיחי, אשר הפכה למעשה את אירועי התקופה בתחום הדתי, הפוליטי, התרבותי, הגיאוגרפי ועוד, לבעלי משמעות משיחית נסתרת או גלויה.

כתביו של הלוי זכו, כאמור, לתפוצה ולתהודה רבה באיטליה, ושמו נזכר פעמים אחדות בחילופי האיגרות בין ארץ ישראל לאיטליה שבהן דנו לעיל. גם 'משרא קטרינ' היה מוכר באיטליה, והלוי היה מזוהה עמו. כך למשל מזכיר אותו ר' משה באסולה בין חכמי הישיבה שפגש בירושלים כ"איש נכבד וענו כ"מ אברהם הלוי אשר חבר המשרא קטרינ".<sup>248</sup> בתואר דומה, "חבירנו כמהר"ר אברהם לוי יצ"ו, הוא שחיבר משרי קטרינ", הוא נזכר באיגרת שנשלחה לר' אברהם מפירושא.<sup>249</sup> גם במכתב שהגיע למונטה קשטילו, שבו סופר על אבן פלאית אשר האותיות החקוקות עליה מלמדות כי הקץ יבוא בשנת ר"צ (1530), נזכר 'משרא קטרינ' כמקור נוסף הקובע שנה זו כמועד הגאולה.<sup>250</sup>

<sup>243</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ו.

<sup>244</sup> שם, עמ' ז.

<sup>245</sup> שם.

<sup>246</sup> שם.

<sup>247</sup> ר' למשל האיגרת שבכת"י אוקספורד בודלי 4<sup>0</sup>176, Opp Add. (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים 22271). דף 50 ע"א – 51 ע"ב.

<sup>248</sup> יצחק בן צבי (מהדיר), מסעות ארץ ישראל לרבי משה באסולה, ירושלים תרצ"ט, עמ' 62.

<sup>249</sup> יערי, איגרות, עמ' 176.

<sup>250</sup> נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 34.

לאותה איגרת ששלח ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא הוא אף צירף את פירושו של הלוי לינבואות הילד'. בגוף האיגרת כתב ר' ישראל: "והנה תקבל נבואת הנחמני בן פנחס ז"ל, והם ה' נבואות והפירוש שחיבר חבירו כמהר"ר אברהם לוי יצ"ו, הוא שחיבר משרי קטרין ולאהבתי ולאהבתך שלח לך הספר [...] תמצא בו החידושים ה"ה נבואות אשר הם ידועים לכל אנשי המדינה [...] ואהובך כמי משה מפולניא יתענג בו ויעתיקו אם ירצה, כי כך התניתי".<sup>251</sup> מאיגרת זו ניתן ללמוד לא רק על העניין שעוררו כתביו של הלוי, אלא גם על תפוצתם הרחבה ("אשר הם ידועים לכל אנשי המדינה") ועל הרצון, או הצורך, בהעתקות נוספות של כתבים אלו.<sup>252</sup>

איגרת זו באה בעקבות סירובו של הלוי בהזדמנות קודמת לשלוח לפירושא את פירושו לינבואות הילד', כפי שעולה מאיגרת ששלח הוא לר' אברהם מפירושא שנים אחדות קודם לכן: "ולדעתי כי יש סכנה לשלחם אליכם יען כי הוגד לנו כי רבים מאחינו בני עשו לומדים לשון העברים והדברים עתיקין. ומי יכתוב שום דבר שם שמא יבואו לידם ח"ו [...] מ"מ התאעקתי! לשלוח אליכם אלה הקונטרסים מאיגרת סוד הגאולה".<sup>253</sup> בסופו של דבר כללה ספרייתו של ר' אברהם מפירושא גם את 'איגרת סוד הגאולה' וגם את הפירוש לינבואות הילד' לאחר בקשות חוזרות ונשנות מצדו לאורך שנים. עותקים אלו של כתבי הלוי היו בסיס להעתקות נוספות בידי משה מפולניא.

היכרות עם כתביו מתגלה גם באיגרת אחרת, שפרסם יוסף הקר, ואשר נשלחה בתוך איטליה ככל הנראה בשנות העשרים של המאה ה"ז, ובה נזכר: "ספר הנבואות מדבר משני אחים העתידי' להיות מלכ' ויועצי ארץ ואבוד כליון חרוץ בימי' ההם ובעת ההיא ועניני' אחרים השכוחים מאתי מעקרים אם יבא ליד מ"כ אותו תשלח אלי ואשימה עיני עליו".<sup>254</sup> ספר זה הוא ככל הנראה פירושו של הלוי לינבואות נחמן', שבו הוא מסביר מי הם שני האחים הנזכרים בנבואה ומה מקומם במהלך המשיח.<sup>255</sup> לעובדות אלו יש לצרף את איגרותיו של הלוי עצמו, שבהן השיב על שאלות שעלו בעקבות עיון בכתביו, ובעיקר ב'איגרת סוד הגאולה' ובפירוש ל'משרא קטרין'. איגרות אלו מלמדות על העניין

<sup>251</sup> יערי, איגרות, עמ' 176-177.

<sup>252</sup> יש לציין כי באיגרת עולה גם נימה של הסתייגות מקביעותיו של הלוי, והמחבר מציע לר' אברהם לברור בעצמו במה להאמין ובמה לא. עם זאת על אף הביקורת שמו של הלוי נזכר בצירוף תארי כבוד, כתביו צורפו למכתב ואף ניתן אישור להעתיק אותם מחדש ולהפיץ אותם הלאה באיטליה, מה שמצביע על הערכה לכתבים אלו גם בקרב מי שגילו ספקנות רבה יותר בנוגע לתכנם.

<sup>253</sup> אברהם דוד, "איגרת ירושלמית מראשית השלטון העות'ומאני בארץ ישראל". בתוך: אמנון כהן (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשל"ט, עמ' 59.

<sup>254</sup> הקר, מכתב חדש, עמ' 359.

<sup>255</sup> ר' הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' פו.

שעוררו כתביו של הלוי בציבור הקוראים, ועל התגובות אליהם.<sup>256</sup> שלום כבר עמד על כך שאיגרתו של הלוי משנת רפ"ה, העוסקת בהתעוררותם של בני עשרת השבטים באפריקה ובמרטין לותר וברפורמציה באירופה, נשלחה לאברהם מפירושא,<sup>257</sup> שעמו עמד הלוי בקשרי מכתבים, ואליו אף נשלחו פירושו של הלוי לנבואת הילד' וכן 'איגרת סוד הגאולה'.<sup>258</sup> אנו רואים אפוא שכתבתו של הלוי לא רק עוררה עניין, אלא גם יצרה דיאלוג שבו השתתפו גם הקוראים והמגיבים.

גם איגרתו של הלוי לר' מרדכי ממודינא ולר' אשר סגל מוונציה משנת רפ"ד,<sup>259</sup> הייתה חלק מהתכתבות ענפה יותר, כפי שעולה מאיגרתו משנת רפ"ח אשר נשלחה לחתנו של אחד מן הנמענים,<sup>260</sup> ובה הוא אף מציע צופן שבעזרתו ניתן יהיה להצניע מידע חסוי בהמשך ההתכתבות.<sup>261</sup> ניתן אף להצביע על קבוצות או משפחות אשר העניין שלהן בכתביו של הלוי וההתכתבות שלהן עמו נמשכו שנים מספר, למשל אברהם מפירושא, יצחק ממודינא ואשר משולם סגל מוונציה ומקורביהם. זאת מלבד ההתכתבות שלו עם נמענים אחרים שאינם קשורים לקבוצות אלו.

ניתן לחלק את יצירתו הכתובה של הלוי לשתי קבוצות. באחת מצוי 'משרא קטרין', שהינו, כאמור, חיבור עיוני פרשני על דרך הקבלה שבו מבוארים קטעים מתוך ספר דניאל. לקבוצה השנייה משתייכים שאר חיבוריו של הלוי: הפירוש לנבואת הילד', 'איגרת סוד הגאולה' ואיגרותיו האחרות של הלוי. חיבורים אלו מבוססים על המסקנות שאליהן הגיע הלוי ב'משרא קטרין', ומטרתם היא לבסס ולהוכיח מסקנות אלו על סמך המציאות ההיסטורית או על מקורות אחרים דוגמת 'נבואות נחמן',<sup>262</sup> חישובים אסטרונומיים וכדו'.<sup>263</sup>

חיבורים אלו שונים בכך שהם אינם חיבורים עיוניים אלא מעין חיבורים "עיתונאיים". הם נכתבו כחלק משיח כללי בנושא הגאולה והלוי השתמש בהם לתעמולה משיחית, והגיב בעזרתם לשאלות,

<sup>256</sup> האיגרת המצויה בכת"י אוקספורד 40176 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 22271), דף 50 ע"א - 51 ע"ב, היא איגרת תשובה לנמען אלמוני המסבירה פרטים שנותרו בלתי ברורים באיגרת סוד הגאולה.

<sup>257</sup> בית אריה ושלום, מבוא למשרא קטרין, עמ' 39-40. האיגרת עצמה פורסמה בידי שלום, חקירות חדשות, עמ' 442-448.

<sup>258</sup> ר' לעיל.

<sup>259</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 2 (מספרו במכון לתצלומי כת"י העבריים 6880), דף 76 א'.

<sup>260</sup> בית אריה, איגרת מעניין י' השבטים, עמ' 373.

<sup>261</sup> שם, עמ' 373. ור' גם עמ' 376. השערתו של בית-אריה כי האיגרת נשלחה לאברהם הכהן מפירושא אינה עומדת במבחן המציאות לאור האיגרת מכת"י מוסקבה גינצבורג 62 שהוזכרה לעיל, ואשר תשוב ותיידון בהמשך.

<sup>262</sup> ר' למשל הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' מג. החישוב הנזכר בנבואה רומז לשנת שני"ה, ששים שנה ויותר אחרי מועד הקץ כפי שחישב אותו הלוי במשרא קטרין, כיוון שכך הוא דוחה את פירוש הנבואה בדרך הפשט ופונה לבאר אותה באמצעות גימטריות כך שהיא לא תסתור את חישוביו שלו. ור' גם שם, עמ' ס. וכן ר' את דבריו בהקדמתו לפירוש הנבואות שם הוא מעיד על עצמו כי הגיה את הנבואות: "ובזה מצאתי און לי לכוון ולהגיה הרבה מן האותיות והתבות ולקרב עצם אל עצמו" (שם, עמ' ג, ור' גם, עמ' ד' שם).

<sup>263</sup> ר' חיים הלל בן-ששון, 'היהודים מול הרפורמציה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למעדים, ד' (תשל"א), עמ' 76. הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' כד-כה, מד-מה. הני"ל, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' לח.

לרעיונות שונים ולתהיות בנוגע לגאולה. הוא ראה את עצמו כמי שפועל בתוך שיח כזה, ובמסגרת זו הוא הציע את הפירוש שלו ל'נבואת הילד' ואת ה'איגרת על סוד הגאולה'.<sup>264</sup> ייתכן שניתן להבחין מבחינה זו בין אופי הפעילות של הלוי כשהיה ביוון ובטורקיה, שם חיבר את 'משרא קטרין', שהייתה פעילות משיחית עיונית ביסודה, לבין הפעילות שלו בארץ ישראל, שהייתה פעילות של תעמולה ויצירה של שיח משיחי רחב יותר.<sup>265</sup>

מאפיין נוסף המייחד את יצירתו המשיחית של הלוי משאר מבשרי הגאולה בשליש הראשון של המאה ה'ט"ז, מלבד התפוצה הרחבה של חיבוריו, הוא הקישור שהוא יוצר בין המציאות ההיסטורית לדרמה המשיחית, קישור המאפיין את תפיסתו המשיחית ואת כתיבתו של הלוי. הלוי הפך את מסקנותיו העיוניות לבסיס לדיון וניתוח של אירועים היסטוריים מן העבר הרחוק והקרוב. בכך הוא העתיק למעשה אירועים אלו מזירת המציאות ההיסטורית אל התכנית האסכטולוגית. הלוי הפך בכך את התהליך המשיחי לתהליך היסטורי, ואת ההיסטוריה לחלק מן התכנית המשיחית האלוקית. פרשנות משיחית לאירועים היסטוריים משמעותיים הייתה קיימת עוד לפני ימיו של הלוי, ובייחוד הדברים אמורים בהשפעה האדירה שהייתה לכיבוש קונסטנטינופול (ובהמשך אף לכיבוש ארץ ישראל) בידי העות'מאנים על הציפיות המשיחיות של ציבור האנוסים והיהודים בספרד ומחוצה לה.<sup>266</sup> אולם ייחודו של הלוי הוא בכך שהוא אינו מתמקד באירוע היסטורי יחיד, תהא משמעותו רבה ככל שתהא, אלא הופך את ההיסטוריה כולה לזירה שבה מתגשמות ההבטחות והנבואות המשיחיות. מגמה זו בולטת במיוחד בפירושו ל'נבואות הילד'. הלוי האמין כי מרבית הרמזים המשיחיים המוסתרים בשלוש הנבואות הראשונות כבר התרחשו, ובפירושו לנבואות אלו הצביע על האירועים ההיסטוריים הרמזים בכל אחת מהן. הפירוש לנבואות אלו הוא למעשה סקירה היסטורית של תולדות הנצרות והאסלאם מראשיתן ועד לעליית האימפריה העות'מאנית.<sup>267</sup> סקירה אשר מטרתה היא לגלות בתוך התהליך ההיסטורי את פרטי התסריט הנבואי.<sup>268</sup>

<sup>264</sup> ר' למשל את הפתיחה לאיגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' א-ב, לעומת שירו של הלוי שהודפס בפתח משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' ב.

<sup>265</sup> יש לציין עם זאת כי גם בארץ ישראל, אליה הגיע הלוי לכל המאוחר בשנת ר"ג (ר' לעיל), הוא החל לכתוב רק בשנת ר"ז. ייתכן והמעבר לתעמולה משיחית נרחבת וגלויה קשור בהגעתו של הנגיד ר' יצחק שולאל לירושלים בשנה זו.

<sup>266</sup> בער, התנועה המשיחית, עמ' סב-סד.

<sup>267</sup> ר' למשל הפירוש לנבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' לח-לט על מסעי הצלב, עמ' מ' על עליית האיסלאם, עמ' מדי' על התהוותה של השיעה, עמ' מז' על תולדות קונסטנטינופול ועל מציאת הצלב עליו נצלב ישו בירושלים, עמ' מח' על יסוד האפיפיורות וכהונתו של סילבסטר בתפקיד, עמ' מח-מט על מאבקים פנימיים בעולם האיסלאם, עמ' נא-נג על המלחמות בין העות'מאנים להונגרים ולפרסים, עמ' נה על מאבקים פנימיים באימפריה העות'מאנית.

<sup>268</sup> הלוי אינו הראשון ליצור את הקשר בין נבואה להיסטוריה. על ביטויים למגמה זו בהיסטוריוגרפיה של ימה"ב עמדתי באריכות בעבודת המ.א. שלי. ר' מוטי בנמלך, כימים אחדים: מבנהו ומגמותיו של 'דברי מלכי בית שני' חיבורו ההיסטורי של אברהם אבן-דאוד, ירושלים, תשנ"ט, (עבודת מ.א.), עמ' 16-21.

בפירושו ל'נבואת הילד' הרבה הלוי לעסוק בהיסטוריה רחוקה יחסית.<sup>269</sup> באיגרותיו הוא מנסה ליישם מגמה זו בנוגע לאירועי זמנו. הוא מציג את האירועים ההיסטוריים של זמנו – פעילותו של מרטין לותר,<sup>270</sup> שמועות על מאבקים בין יהודים לנוצרים בחבש ועל החדירה הפורטוגלית לאזורים אלו,<sup>271</sup> ההתעניינות החדשה בעברית ובכתבים עבריים באירופה,<sup>272</sup> מאבקים פנימיים בעולם האסלאם<sup>273</sup> ועוד, כביטויים להתגשמותן של ההבטחות המשיחיות. נוסף לכך, תחזיותיו המשיחיות מבוססות במידה רבה על התבוננות באירועי זמנו, ועל הבנת המגמות והכוחות השונים הפועלים בהיסטוריה. הלוי רתם את האירועים הללו לתחזיות המשיחיות שלו. הוא צפה המשך של הפעילות הקולוניאלית הפורטוגלית באסיה ובאפריקה, וציפה שפעילות זו תביא להסתבכות צבאית של פורטוגל ובסופו של דבר לחורבנה.<sup>274</sup> כרבים מבני דורו הוא ציפה כי התעצמותה של האימפריה העות'מאנית תביא בסופו של דבר להתנגשות בינה לבין המעצמות האירופאיות. הוא ראה בהתנגשות זו מאבק דתי בין הנצרות לאסלאם, שהינו בעל משמעות אסכטולוגית, וראה בו את המלחמה אשר תחריב את העולם הנוצרי כצעד אחרון לפני גאולת ישראל.<sup>275</sup> גם כאן ניכרת מגמתו של הלוי להעתיק את זירת התרחשותה של הדרמה המשיחית מן התחום המיתי אל ההיסטוריה, ואל הידיעות היומיומיות המגיעות על אודות מלחמות, תגליות ורעיונות חדשים. מבחינה זו ההתעוררות המשיחית של הלוי קשורה קשר בל ינתק באירועים הדרמטיים של תקופתה, הן בתחום הפוליטי, הן בתחום הדתי והן במסעות ובתגליות הגיאוגרפיות בנות הזמן.

בדומה לאחדים מהאישים הקודמים שבהם דנו בפרק זה, ביסס גם הלוי את תחזיותיו המשיחיות על גילויים עליונים הקרובים לנבואה. הוא מעיד כי עשה שימוש באמצעים מאגיים על מנת לקבל מענה לשאלות שונות לו בלתי ברורות בנוגע לגאולה, וכי התשובה שקיבל בסופו של דבר אישרה את חישוביו.<sup>276</sup> כמו כן, הלוי הוכיח את חישוביו גם באמצעות נבואתו של נחמן. הפנייה לטקסט הנתפס כנבואי לביסוסן של טענות משיחיות אינה מפתיעה, וכבר הצבענו על הקשר בין נבואה למשיחיות. הלוי קבע אמנם כי הנביאים "לא ידעו את הקץ, ואם ידעוהו לא ידעו השנה עצמה", אולם הוא תלה

<sup>269</sup> בחיבור זה הוא מתייחס גם לאירועים קרובים יותר כמו למשל כיבוש רודוס (פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' עח), כיבוש מצרים בידי העות'מאנים (שם עמ' לה) ועוד.

<sup>270</sup> שלום, חקירות חדשות, עמ' 444.

<sup>271</sup> שם, עמ' 443. בית אריה, איגרת מענין השבטים, עמ' 374-375.

<sup>272</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס) עמ' י. שלום, חקירות חדשות, עמ' 445.

<sup>273</sup> בית אריה, איגרת מענין השבטים, עמ' 377. הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' נה.

<sup>274</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' עג-עו.

<sup>275</sup> ר' למשל, הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' עט-פ, פה-פח, צד ועוד.

<sup>276</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' מח-מט.

זאת במרחק הרב שבין זמנם של הנביאים למועד הגאולה, ובחשש מפני רפיון וייאוש בקרב מי שישמעו לבשורתם של הנביאים.<sup>277</sup> עם התקרבותו של מועד הקץ ניתן התר לגילוי, מה גם שהגילוי בשעה זו יביא להתחזקות רוחנית וידרבן את קהל השומעים לקיום מצוות, ובכך יתרום אף הוא לקידומה המהיר של הגאולה.<sup>278</sup>

נוסף לערוצי התקשורת הישירים עם העולמות העליונים באמצעות נבואה, שאלת חלום או כלים אחרים, ייחס הלוי חשיבות מרובה גם למה שנתפס בעיניו כאותות, ונטה לפרש אירועים שונים כאותות שמימיים. נטייה זו בולטת במיוחד ב'איגרת בני הישיבה', שאינה איגרת משיחית באופייה, ובכל זאת מספר בה הלוי בפירוט על אירועים יוצאי דופן שהתרחשו בירושלים, ושאותם הוא מפרש כסימנים ואותות.<sup>279</sup> הוא שב ומזכיר אותות אלו ב'איגרת סוד הגאולה', בה הוא אף קובע כי "סימן גדול ואות הוא כשנופלת מן השמים על אי זה מקום מיוחד ורשום".<sup>280</sup>

על אף זיקתו האישית למאגיה והשימוש שעשה בה על מנת לאשר את חישוביו, הלוי הביע התנגדות נחרצת לכל שימוש שהוא באמצעים מאגיים לצורך קירוב הגאולה או זירוזו. הביטוי המובהק להתנגדות זו הוא המעשה שמביא הלוי ב'איגרת סוד הגאולה' על הנזק שגרם אותו מקובל (הלוי אינו נוקב בשמו) אשר ניסה, באמצעים מאגיים, לזרז את הגאולה.<sup>281</sup> כישלונו של ניסיון זה, המיוחס במקורות אחרים לר' יוסף דלה ריינה, הביא לדחייתה של הגאולה משנת ר"נ (1490) לשנת ר"צ (1530).<sup>282</sup> כלומר, אלמלא ניסיון זה היו נחסכות לעם ישראל הקטסטרופות של גירוש ספרד ושמד פורטוגל, שכן הגאולה הייתה מגיעה שנתיים לפני הגירוש. הלוי מזכיר נושא זה גם במבוא לפירושו ל'נבואת הילד'. שם הוא מייחס לר' פנחס, אביו של נחמן, את היכולת לפעול באמצעים מאגיים לקירוב הגאולה: "אמר עוד כי פעמים רבות מלאו לבו ללכת אל ארץ אדום ולעקור ממשלתם מן העולם, ואין זה אלא בכח השם הנכבד כי באופן אחר מה יוכל לעשות".<sup>283</sup> ואולם, ר' פנחס נמנע מלהשתמש באמצעים שעמדו לרשותו, והלוי מציג זאת כאחד הביטויים לחסידותו.<sup>284</sup> עמדה זו מדגישה את משמעותה של התפיסה "ההיסטורית" של התהליך המשיחי. הלוי הסיט את זירת

<sup>277</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' פט-צ. הנ"ל, משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' יא.

<sup>278</sup> שם.

<sup>279</sup> יערי, איגרות, עמ' 165.

<sup>280</sup> הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' נד.

<sup>281</sup> שם, עמ' מא-מב.

<sup>282</sup> שם, עמ' מא.

<sup>283</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' ז.

<sup>284</sup> שם. ור' גם הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' מא.



התרחשויות של הגאולה מן העולם המיתי, שבתוכו ניסה ר' יוסף דלה ריינה את כוחו ונכשל, אל העולם ההיסטורי שבו אנו חיים ופועלים; עולם שבו אין מקום לפעילות מאגית לקירוב הגאולה, אלא לכל היותר לפעילות הנעשית בתוך ההיסטוריה וכחלק ממנה.

הלוי האמין אפוא בקיומו של פוטנציאל מאגי לקירוב הגאולה, אולם תבע גם ממי שיודע כיצד לנצל פוטנציאל זה להימנע מכך. עם זאת, ועל אף שמועד הקץ כבר נקבע ונחתם, קרא הלוי לקוראיו ולמנהיגי הקהילות שאליהם הפנה את איגרותיו להרבות בתפילה, להקפיד על קיום דקדקני של המצוות, לחזור בתשובה ולהרבות בצדקה וגמילות חסדים, כהכנה לקראת הגאולה הממשמשת ובאה וכאמצעי להינצל מקשייה.<sup>285</sup> גם בכך הוא נקט בקו דומה לזה של מבשרים משיחיים אחרים בני התקופה. בצורה בולטת ביותר בא קו זה לידי ביטוי בפעילותו המשיחית של אשר לעמליין, אשר מאפיין מרכזי שלה היה הקריאה לחזרה בתשובה החוזרת ונשנית במקורות המתארים את פעילותו, יהודיים ונוצריים כאחד.<sup>286</sup>

הלוי גם יצר כאן, בלא יודעין, תשתית שעשויה להפוך בעתיד לפעילות משיחית אקטיבית. התביעה לפאסיביות בתחום המשיחי נשענת על שתי הנחות. האחת – פעילות אקטיבית היא אכן אפשרית, והאחרת – מועד הקץ כבר נקבע ואי אפשר להקדימו. מכיוון שבמקרה דנן מדובר במועד הקץ האחרון האפשרי, שכן הקץ כבר נדחה פעם אחת בשל פעילות לקירובו, הרי במידה שגם מועד זה יחלוף, קשה יהיה להמשיך ולתבוע ממי שמצויים במתח המשיחי האקוטי שיצר הלוי, להימנע מפעילות כלשהי לקידום התהליך. עם זאת, לא ברור מה יהיה סוג הפעילות שבו יבחרו אנשים כאלו לאור התוצאות החמורות, האישיות והלאומיות, של ניסיונו הקבלי-מאגי של דלה-ריינה. יש להניח עם זאת, לאור כישלוננו של דלה ריינה, ולאור תפיסת הגאולה "ההיסטורית" של הלוי, כי זירת ההתרחשויות של הדרמה המשיחית לא תהיה העולם המיתי, אלא המציאות ההיסטורית.

## ה. סיכום

ראינו כי בשליש הראשון של המאה ה־19 נרשמה התעוררות בהתעניינות בתחום המשיחי, אשר המוקד העיקרי שלה היה באיטליה, ואשר הוזנה בידיעות ושמועות שהגיעו מארץ ישראל. בשמועות אלו בלטו מספר רכיבים: חידוש הקשרים עם בני עשרת השבטים, ולמעשה שיבה שלהם להיסטוריה

<sup>285</sup> ר' למשל הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס) עמ' פא, פא, קא-קג. הני"ל, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ב, מט-נ, נה-נח.

<sup>286</sup> על פעילות משיחית פאסיבית ר' Yonina Talmon, "Millenarian Movements", Archives Européennes de sociologie, VII (1966), pp. 1-18.

היהודית כגורם פעיל; אותות שמימיים המבססים את הידיעות ואת הציפיות המשיחיות; ואישור והכרה של מלכים נוצרים ומוסלמים באמיתותן של השמועות, ובכלל זה אף היערכות שלהם לקראת גאולת ישראל הממשמשת ובאה. עמדנו על כך שהתעניינות זו מתגלה בשכבות שונות בחברה, במקומות שונים באיטליה, ונמשכת לאורך תקופה ארוכה. עמדנו גם על מידה של ספקנות שבה התייחסו לשמועות אלו, ועל כך שמעבר לעניין שהן עוררו קשה להצביע על פעילות או התארגנות אקטיבית כלשהי באיטליה כתוצאה מהן.

מרכזיותן של השמועות על עשרת השבטים, הקשורות להתפתחויות בתחומי הספנות והמסחר באותן השנים, במסגרת ההתעוררות המשיחית, כמו גם החשיבות הרבה המיוחסת להכרה, כביכול, של מלכים ומנהיגים נוצרים ומוסלמים בתהליכי הגאולה, מלמדת כי התעוררות והתעניינות משיחית זו הן למעשה ביטוי או דרך התמודדות של החברה היהודית עם חידושי הזמן, ועם המציאות ההיסטורית של התקופה.

יש לבחון מאפיינים אלו של המשיחיות היהודית בהקשרם ההיסטורי הרחב. היחלשותה של האימפריה הרומית הקדושה בשנים הראשונות של המאה הט"ז, יחד עם התחזקותה של הבורגנות האירופית, ובייחוד האיטלקית, והתהוותן של ערי המדינה בצפון איטליה, ובמקביל הידיעות על התעצמותה של האימפריה העות'מאנית וחתירתה האיטית אך ההחלטית מערבה לעבר לב אירופה, ערערו את תמונת העולם ואת המסגרות הקיימות. להתערערות זו היו השלכות רבות בתחומים רבים ומגוונים – בכלכלה, בתרבות, בפוליטיקה, במלחמה, בהשקפה הדתית ועוד. ייתכן שיש לראות את התעוררות העניין בתחום המשיחי בקרב היהודים כתגובה להתערערות זו של המסגרות הקיימות. הנכונות להאמין בקיומן של ממלכות יהודיות עצמאיות במזרח, ביכולתן של ממלכות אלו ליטול חלק בפוליטיקה העולמית ולהשפיע עליה, וברלוונטיות של אירועים אלו ליהודי באירופה בכלל ובאיטליה בפרט, היא תגובה יהודית למציאות ההיסטורית החדשה. יש לתת את הדעת להיקפה של התעוררות זו ולהיבטים המעשיים שהיו לה, ולזכור כי תופעות דומות מתגלות בתקופה זו גם בחברה האירופית הנוצרית התולה תקוות רבות בהידוק הקשרים עם הממלכה הנוצרית הפלאית של פרסטר ג'והן, ורואה בו גורם שעשוי לעמוד כעת לצידה במאבקים הקשים הניצבים לפתחה.

במקביל לידיעות ולשמועות אלו ולעניין שהן עוררו באיטליה, ויש להניח כי במידה רבה גם בשל התעוררות זו, מתגלה בתקופה זו גידול בעיסוק בחישובי קץ וביצירה שעניינה משיחי. הצבענו על האישים הבולטים אשר עסקו בנושא זה ועל יחסי הגומלין שביניהם. עמדנו על הרקע המגוון של

אִישִׁים אֵלּוּ, הֵן מִבְּחִינַת מוֹצֵאם, הֵן מִבְּחִינַת מַעֲמָדֵם הַחֲבֵרָתִי וְהֵן מִבְּחִינַת תַּחֲוִמֵי הָעֵיסוֹק הַתּוֹרִנִּים שֶׁלָּהֶם. אִלּוּם גִּילִינוּ גַם סִימָנִים לַתְּקִשּׁוֹרֶת שֶׁהַתְּקִימָה בִּינֵיהֶם, בְּרֵמָה הָאִישִׁית אוֹ הָרַעִיוֹנִית, וְלִמְסַפֵּר נוֹשָׂאִים שְׁנִיתָן לַהֲצִיג כְּאוֹפִיִּינִים לִיצִירָתָם שֶׁל הוֹגִים אֵלּוּ: הַהֲתַבְסָּסוֹת עַל גִּילוּיִם שְׁמִימִים בְּדַרְכִּים שׁוֹנוֹת, תְּפִסְתָּם שֶׁל נוֹשָׂאִים אוֹ פְּסוּקִים מְסוּיָמִים כְּטוֹמָנִים בְּחוּבָם מִסֵּר מְשִׁיחִי וְדִרְשׁוֹת שׁוֹנוֹת עֲלֵיהֶם, וְרֵאִיִּית הַקֶּץ כְּתֵהֲלִיךְ הַמִּתְרַחֵשׁ לִמֶּנּוּ תַּחֲלִילַת הַמָּאָה הַט"ז וְעַד לִשְׁנוֹת הַשְּׁלוֹשִׁים שֶׁלָּהּ.<sup>287</sup>

עוֹבְדוֹת אֵלּוּ מֵאֲפִשְׁרוֹת לַהֲנִיחַ אֶת קִיּוֹמָה שֶׁל "אֶסְכּוּלָה" מְסוּיָמַת שֶׁל הַגּוֹת מְשִׁיחִית וְחִישׁוּבֵי קֶץ, אֲשֶׁר הַתְּרַכְּזָה בְּצִפּוֹן אִיטְלִיָּה בְּרֵאשִׁית הַמָּאָה הַט"ז. אֵין בְּאֲפִשְׁרוֹתֵינוּ לְזִהוּת כֵּאֵן בֵּית מִדְּרַשׁ מְשׁוֹתָף, אוֹ פְּעִילוֹת מְאֻרְגָּנוֹת וּמְתוֹאֲמֹת כִּלְשֵׁהי שֶׁל חוּג מְקוּבָּלִים מְשִׁיחִיִּים. אֲךָ קוּוִי הַדְּמִיוֹן הֵינָם בּוֹלְטִים מִסְּפִיק עַל מִנַּת שֶׁנִּבְקֵשׁ לַהֲשַׁתֵּם בְּהַכְלָלָה כִּלְשֵׁהי כִּלְפֵי קְבוּצָה זוֹ, אֲשֶׁר לִמְרוֹת חִלּוּקֵי הַדְּעוֹת בֵּין חֲבֵרִיָּה אֲנוּ מְצִלִּיחִים לְזִהוּת נוֹשָׂאֵי עֲנִיָּן מְשׁוֹתָפִים וְהַתְּיַחֲסוֹת לִשְׁאֵלוֹת וּלְמִקְרוֹת מְשׁוֹתָפִים אֲצֵל כּוֹלָם.

מֵאִידֶךְ גִּיסָא, עַל אֶף רִיבּוּי הַשְּׁמוּעוֹת וְהִידִיעוֹת, וְעַל אֶף הַהֲתַעֲוִרֹת לְעִיסוֹק בְּנוֹשָׂא הַמְשִׁיחִי, לֹא הִתְפַּתַּח בְּשָׁנִים אֵלּוּ תְּנוּעָה מְשִׁיחִית רַחֲבַת הִיקֶף בְּאִיטְלִיָּה. הַבִּיטוּיִם הַיְּחִידִים לַהֲתַאֲרָגְנוֹת מְשִׁיחִית כִּלְשֵׁהי נּוֹגְעִים בְּפְעִילוֹתוֹ שֶׁל אֲשֶׁר לְעַמְלִיָּין בְּרֵאשִׁית הַמָּאָה. נִיתָן לְלִמּוּד מֵהֶם עַל עֲנִיָּן וְתַסִּיסָה שְׁעוֹרָרָה פְּעִילוֹת זוֹ וְכֵן עַל הַהֲשַׁפְעָה שֶׁהִיָּתָה לָהּ מִחוּץ לְגִבּוּלוֹת אִיטְלִיָּה. עִם זֹאת, אֵין אִישׁוֹר מִמִּקּוֹר אַחֵר לְעִדּוּיּוֹת בְּנוֹגַע לַהֲתַאֲרָגְנוֹת בְּתוֹךְ אִיטְלִיָּה, שֶׁבָּהֵן נִזְכַּרְתָּ גַם הַמְרָה הַמוֹנִית שֶׁל חֲסִידּוֹ לְאַחֵר שֶׁהַתְּקוּוֹה הַמְשִׁיחִית נִכְזָבָה, וּלְפִיכֶךְ יֵשׁ לַהֲתַיַּחֵס אֲלֵיהֶן בְּסַפְקוֹת. מְצִיאוֹת זוֹ הֵינָה חֲרִיגָה בַּהֲקֶשֶׁר הָאִירוֹפִי הַכִּלְלִי, שֶׁכֵּן בְּשָׁנוֹת הָעֶשְׂרִים וְהַשְּׁלוֹשִׁים הִתְרַחֲשׁוּ הַתְּעוֹרְרוּיּוֹת מְשִׁיחִיּוֹת אַחֲדוֹת בְּאֻזְרוֹי גֶּרְמָנִיָּה וְהוֹלָנְד, וְהֵן הִגִּיעוּ לִשְׂאֵן בְּפְעִילוֹתָם שֶׁל הָאֲנֶאֱבִפְטִיסְטִים וּבִיִּיסוּדָה שֶׁל יְרוּשָׁלַיִם הַחֲדָשָׁה בְּמִינֶסְטֶר בִּשְׁנַת 1534. וְאוֹלָם, בְּאִיטְלִיָּה הַנוֹצְרִית, שֶׁהִיָּתָה, כְּפִי שֶׁנִּרְאָה לַהֲלֹךְ, נְתוּנָה בְּשָׁנִים אֵלּוּ בְּמִתַּח מְשִׁיחִי עֵז, לֹא תוֹרָגָם מִתַּח זֶה לַהֲתַעֲוִרֹת מְשִׁיחִית הַמוֹנִית כִּלְשֵׁהי. נִרְאָה אֲפּוֹא כִּי הֵן הַהֲתַעֲנִינּוֹת הַמְשִׁיחִית הַיְּהוּדִית בְּאִיטְלִיָּה בְּשָׁנִים אֵלּוּ, וְהֵן הָעוֹבְדָה כִּי הַתְּעוֹרְרוֹת זוֹ נּוֹתָרָה פְּאִסִּיבִית בְּלִבָּד, מְשׁוֹקְעוֹת שֶׁתִּיָּהֵן הֵיטֵב בְּמְצִיאוֹת הַהִיסְטוֹרִית-דְּתִית-פּוֹלִיטִית שֶׁל הַזְּמָן וְהַמְּקוֹם.<sup>288</sup>

<sup>287</sup> הִיוּצָא מִכִּלְל זֶה הוּא אֲשֶׁר לְעַמְלִיָּין אֲשֶׁר פְּעִילוֹתוֹ הִיָּתָה בְּשָׁנִים הָרֵאשׁוֹנוֹת שֶׁל הַמָּאָה בְּלִבָּד. עִם זֹאת, אֶף אֶחָד מִן הַמִּקְרוֹת הַחֲשׁוּבִים אֲשֶׁר נִחְשְׁפוּ עַל אוֹדוֹתֵיו בְּשָׁנִים הָאַחֲרוֹנוֹת אֵינוֹ מְתִיַּחֵס לְבִשּׁוֹרָתוֹ הַמְשִׁיחִית שֶׁל לְעַמְלִיָּין, וְנוֹשָׂא זֶה עוֹדֵנוּ מְעוֹרְפֵל כִּיּוֹם כְּשֶׁהִיָּה בַּעֲבֵר.

<sup>288</sup> גַּם הַהֲתַעֲוִרֹת הַמְשִׁיחִית סָבִיב לְעַמְלִיָּין מִתְאִימָה לְדָגֶם זֶה שֶׁכֵּן הִיא הַתְּרַחֲשָׁה שְׁנִים אַחֲדוֹת בְּלִבָּד לְאַחֵר הַהֲתַעֲוִרֹת הַמְשִׁיחִית הַגְּדוֹלָה סָבִיב דְּמוּתוֹ שֶׁל סַאבּוֹנְרוֹלָה בְּפִירֶנְצָה.

## פרק ב: דוד הראובני

באמצע שנות העשרים של המאה ה־12 חל מפנה בטיבה ובאופיה של הפעילות המשיחית היהודית באיטליה. מפנה זה כרוך בדמויותיהם של שני אישים אשר פעילותם המשיחית שבה והצטלבה מספר פעמים בשנים אלו – דוד הראובני ושלמה מלכו, ויצרה דגם חדש של פעילות משיחית. דגם זה נשען על מערכת הציפיות המשיחיות אשר התהוו בשנים שלפני כן וניזון ממנה, אך הוא יצר דפוס חדש של אקטיביזם משיחי שנשען על משנתו של אברהם הלוי ואשר גילויו הראשון היה בפעילותו של דוד הראובני.

### א. סיפורו של דוד הראובני

בשלהי חודש שבט שנת רפ"ד (פברואר 1524) הגיעה לוונציה על סיפונה של ספינה קלה דמות ציורית ויוצאת דופן: "שחר המראה, שפל הקומה, דל הבשר, שפתו הגרית ומעט יהודית... לובש משי ווירגאטו כמנהג הישמעאלים ועל ראשו סודר לבן והוא עוטה בו רובו וראשו..."<sup>1</sup>

ימים אחדים לאחר שהגיע לוונציה, התקיימה פגישה ראשונה בין האורח לכמה מיהודי העיר ופרנסי הקהילה. הוא הציג את עצמו כדוד, בן המלך שלמה ואחי המלך יוסף, המולך במדינה יהודית עצמאית השוכנת במדבר חבור, מדינת שבטי ראובן גד וחצי המנשה. דוד סיפר כי הוא בדרכו לרומא לפגישה עם האפיפיור, בשליחותם של שבעים הזקנים, יועציו של אחיו המלך.<sup>2</sup>

הנסיך היהודי התגלה כנסיך אביון, והוא אף ביקש עזרה מפרנסי הקהילה, אך אלו לא ששו לסייע בידו. בסופו של דבר, בתמיכתו של אחד מעשירי הקהילה, שמעון בן אשר משולם, אשר פרע את חובותיו, הוא יצא לרומא. שם נפגש עם האפיפיור וקיבל ממנו, בפברואר 1525,<sup>3</sup> איגרת המופנית למלך פורטוגל וקוראת לו לסייע לאורח בשליחותו להשגת נשק חם. נשק זה ישמש את בני ממלכתו למתקפה, אשר תתואם עם כוחות אירופאיים, על חצי האי ערב וארץ ישראל.

<sup>1</sup> התיאור לקוח מאיגרתו של דניאל מפיזה המאתרת את כניסתו של דוד הראובני לרומא. ור' אשכולי, התנועות, עמ' 371.  
<sup>2</sup> בנוגע לשהותו בוונציה ר' אשכולי, סיפור, עמ' 31-32. בנוגע למדינת השבטים במדבר חבור, ר' שם, עמ' 7. התיאור להלן הוא תיאור כללי בלבד כרקע לדיונים המפורטים יותר בהמשך.  
<sup>3</sup> האיגרת נחתמה אמנם ב-17 בספטמבר 1524 אולם נמסרה לידיו של רק חמשה חודשים אחר כך, ור' אשכולי, התנועות, עמ' 379.

במהלך שהותו ברומא עורר האורח, אשר נודע מעתה בשם דוד הראובני, עניין בקרב יהודי העיר, אם כי אין עדות להתלהבות גורפת או להתעוררות מיוחדת סביב הופעתו. נראה שיהודי רומא, כמו אחיהם בוונציה וכמו האפיפיור עצמו, התייחסו אליו בכבוד אך גם במידה של פקפק וחשדנות.<sup>4</sup>

הראובני התעכב באיטליה עד אשר הוסדרה כניסתו לפורטוגל, שלא התקיימו בה חיים יהודים גלויים מאז שנת 1497, ואשר נוכחות יהודית נאסרה בה.<sup>5</sup> ובראשית אוקטובר 1525 הפליג לפורטוגל. ב-24 לחודש שלח הראובני איגרת למלך פורטוגל, שבה דיווח לו על הגעתו לפורטוגל וביקש להתקבל אצלו לראיון.<sup>6</sup> באמצע דצמבר הוא הגיע לחצר המלך בסנטרים,<sup>7</sup> לאחר שבמהלך מסעו לשם הוא עורר עניין רב והתרגשות מרובה בקרב הנוצרים החדשים בפורטוגל. הראובני מתאר את ביטוייה של התלהבות זו ביומנו: "ובכל מדינה הגעתי בה באו אנוסים קטנים וגדולים נשים ואנשים וינשקו את ידי לפני הנוצרים".<sup>8</sup> מנהג זה עורר תרעומת בקרב התושבים הנוצרים הוותיקים: "ואמרו עשו לו כבוד גדול ולא תנשקו את ידו כי אם יד המלך פוטוגאל לבדו".<sup>9</sup>

הראובני התקבל בחצר המלכותית ונפגש עם המלך מספר פעמים. הוא מספר כי השיחות השיגו את מטרותיו: "והמלך נדר לי ח' ספינות בחדש ניסן עם ד' אלפים מזרקי אש גדולים וקטנים".<sup>10</sup> אולם למרות הצלחה זו הייתה שהותו של בפורטוגל רווית קשיים ובעיות. הוא נאלץ להתמודד עם גורמים עוינים בחצר המלוכה, עם התנהגותם הפרועה של משרתיו, וכן עם מורת הרוח שהתעוררה בחצר המלכותית לנוכח התלהבותם של הנוצרים החדשים מהופעת נציגה הרשמי של מדינה יהודית עצמאית.

בחצר המלוכה הוא פגש גם בדיוגו פירס, בן אנוסים ושופט, אשר בסמוך להגעתו החל לראות מראות וחזיונות, ופנה אליו בבקשה שימול אותו. הראובני, שהיה מודע לסכנה הטמונה במעשה זה לעצם שליחותו בפורטוגל, דחה את בקשותיו. אולם פירס, אשר ראה בדחייה זו סוג של ניסיון שעליו לעמוד

<sup>4</sup> אשכולי, סיפור, עמ' קו.

<sup>5</sup> על יהודים אשר בכל זאת הגיעו בשנים אלו לפורטוגל ר' Yosef Hayim Yerushalmi, 'Professing Jews in Post Expulsion Spain and Portugal', in: Saul Lieberman (ed.), *Salomon Witmayer Baron Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1974, pp. 1023-1058.

<sup>6</sup> אשכולי, סיפור, עמ' קכד הע' 3. ליפנר, עיונים, עמ' XLVIII-XLVII.

<sup>7</sup> הוא המתין 40 יום לאישור מהמלך, והדרך ארכה בין שבוע לעשרה ימים. ור' אשכולי, סיפור, עמ' 62-66.

<sup>8</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 64.

<sup>9</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 64. למרות שיומנו של הראובני הוא מקור מגמתי ובעייתי (ועל כך ר' להלן סעיף ג), נראה שיש לקבל את תיאורו כאן שכן התעוררות והתלהבות מדמותו של הראובני בפורטוגל נזכרים גם במקורות אחרים ור' אשכולי, התנועות, עמ' 395. חיזוק נוסף לתיאורו של הראובני מתגלה בתיאורי התלהבותם של האנוסים מן "הסנדלר מסטובאל", דמות משיחית אשר זכתה להערצה בקרב האנוסים בפורטוגל בשנות ה-40 של המאה הט"ז, ור' ראובן פיינגולד, הפולמוס ב'שאלת האנוסים' בחברה הפורטוגאלית מן השמד של רנ"ז (1497) ועד ימי הריסטוראציה (1640) דרכים ופתרונות לשאלתם. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב, עמ' 170.

<sup>10</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 94. התחייבותו של המלך ניתנה אפוא בניסן רצ"ו, מרץ-אפריל 1526.

בו, החליט למול את עצמו. לאחר שעשה זאת וירד למחתרת הוא שב ופנה אל הראובני, אך זה שילח אותו מעליו. הידיעות על מגעיו של הראובני עם פירס, אשר שינה את שמו לשלמה מלכו, נודעו בחצר המלכותית, והוצגו בידי מתנגדיו כראיה לכך שהוא מנצל את שהותו בפורטוגל על מנת לעורר את הנוצרים החדשים לשוב ליהדותם. המלך החליט לגרש אותו מפורטוגל והוא עזב אותה לאיטליה ביוני 1526.<sup>11</sup>

קורותיו של הראובני מכאן ואילך אינן ברורות כל צרכן. הוא מספר ביומנו כי נשבה בידי "השר מקלארמונט", אולם התאריכים שהוא נוקב בהם אינם ברורים. מכל מקום, בראשית שנת 1530 הוא הופיע שוב באיטליה, ובחודש פברואר היה בדרכו לטקס ההכתרה של קרל החמישי בבולוניה. הוא שהה במנטובה, שם ניסה לזייף לעצמו מסמכים, אך הדבר התגלה ודווח הן לחצר האפיפיורית והן לחצר הקיסרית.<sup>12</sup> בנובמבר אותה שנה שהה הראובני בוונציה, ככל הנראה יחד עם מלכו. הופעתו בעיר ושהותו מחוץ לגטו עוררו את חשדותיהם של שלטונות העיר, אשר ביקשו מג'אמבטיסטה ראמוסיו, תייר וגיאוגרף נודע בן העיר, לתהות על קנקנו. רמוסיו פגש בראובני והעריך כי הוא שקרן ורמאי.<sup>13</sup>

הידיעות הבאות בעניין הראובני הן משנת 1532, כאשר יצא יחד עם שלמה מלכו לפגוש את הקיסר קרל החמישי ברגנסבורג.<sup>14</sup> ב-22 באוגוסט 1532 נעצרו הראובני ומלכו ברגנסבורג, ובנובמבר של אותה השנה הועלה מלכו על המוקד במנטובה. הראובני נשאר במאסר, הועבר לספרד והוצא שם להורג ככל הנראה בספטמבר 1538 באוטו דה פה שנערך בליירנה.<sup>15</sup>

### ב. דוד הראובני ושלמה מלכו

המפגש בין הראובני למלכו בשלהי דצמבר 1525 או בראשית ינואר 1526 בחצר המלכותית בסנטריס, הוא למעשה הופעתו הראשונה של מלכו על בימת ההיסטוריה היהודית. קשה להעריך את מידת ההשפעה שהייתה למפגש זה על השקפתו ועל פעילותו של מלכו בהמשך. מסתבר כי הוא הגיע למפגש זה כשהוא מצויד כבר בידע ובהשכלה יהודית תורנית אשר רכש במחתרת, נושא אשר יידון בהרחבה

<sup>11</sup> ליפינר, עיונים, עמ' L.

<sup>12</sup> שלמה סימונסון, 'שליחותו השניה של דוד הראובני באיטליה'. ציון, כו (תשכ"א), עמ' 202-203.

<sup>13</sup> אשכול, התנועות, עמ' 403-407.

<sup>14</sup> חוה פרנקל גולדמשידט, ר' יוסף איש רוסהיים. כתבים היסטוריים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 177-186, 295-296.

<sup>15</sup> ליפינר, עיונים, עמ' LVII.

בהמשך. עם זאת, אין ספק כי לעצם המפגש עם הראובני נודעה חשיבות מרובה. מלכו עצמו מתאר את השפעת הופעתו של הראובני בפורטוגל עליו:

ויהי אחרי שהגיע האיש גבור חיל החסיד מוהר"ר דוד המכונ' הראובני יצ"ו לחצר בית המלך מפורטיגאל בחלום הלילה ראיתי מראות נוראות משונות זו מזו אשר נבהלתי מאוד מהם.<sup>16</sup>

למפגש ביניהם נודעו, כאמור, תוצאות חמורות מבחינתו של הראובני, והוא היה אחד הגורמים לכישלונה של שליחותו בפורטוגל.<sup>17</sup> עם זאת, היחסים בין שניהם הלכו והתהדקו בשנים שלאחר מכן. בדו"ח שמסר לסנאט הוונציאני בנובמבר 1530 סיפר ג'אמבטיסטה ראמוסיו על הראובני ועל משרתיו "שאחד מהם פורטוגלי, איש פיקח מאד וערום".<sup>18</sup> מלכו עצמו באיגרתו השנייה מאביב רצ"א (1531) תיאר את המפגש המחודש בינו לבין הראובני באיטליה ואת מערכת היחסים ביניהם:

ובימים ההם שמעתי אומרים שבא השר דו"ד לאיטאליא"ה, וגם עליו עבר כוס הלשונות מרשע בני עמנו.<sup>19</sup> והיה בדעתי כי כראותי פניו ואלפני בינה, והיה חלוף הדברים - כי הוא שאל ממני. ואין אני מאמין הדבר, אלא שהוא חכם גדול. ומה שהוא אומר שאינו יודע תורה וחכמה, הוא כדי לגנוב דעת הבריות, וגם ליראות אך אני מתנהג עמו. ובהיות כונתי כך, אני תמיד אצלו כעבד לפני רבו.<sup>20</sup>

נראה כי המשרת הפיקח והערום שאותו הזכיר ראמוסיו אינו אלא מלכו, אף על פי שבתקופה זו נהנה מלכו מהערכה ומיוקרה רבה, לאחר שתחזיותיו בנוגע לאסונות טבע קרבים התממשו, בעוד שהראובני התגלה כנוכל וזייפן, כאשר ניסה להיעזר ביהודי מנטובה לצורך זיוף מסמכים. מאידך גיסא, ביציאתם לרגנסבורג, לפגישה עם קרל החמישי, כשנה לאחר מכן, מתגלה מלכו כיוזם וכמנהיג ואילו הראובני משמש כמעט רק כבן לוויה עבורו.<sup>21</sup>

מערכת היחסים בין מלכו לראובני הייתה דינמית. מלכו, שהתגלה במפגש הראשון כבעל חזיונות, והפך בשנים שלאחר מכן למקובל ודרשן, הציע לקרל החמישי ברגנסבורג תכנית צבאית-מדינית.<sup>22</sup> ואילו הראובני, אשר בפורטוגל הציג את עצמו כדיפלומט וכשר צבא, מתואר בידי ג'אמבטיסטה

<sup>16</sup> "חייית קנה" (להלן נספח א'), עמ' ד.

<sup>17</sup> על תוכנו של המפגש ר' להלן, פרק ג' סעיף ה.

<sup>18</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 405.

<sup>19</sup> הכוונה ככל הנראה לחשיפת נסיון הזיוף שלו במנטובה, ור' סימונסון, שליחותו השנייה, עמ' 202-203.

<sup>20</sup> מלכו, "חייית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>21</sup> ר' התעודות בעניין זה שפרסמה פרנקל גולדשמידט, יוסף מרוסיהיים, עמ' 182-183. ר' גם תיאורו של יוסף מרוסיהיים עצמו שכלל אינו מזכיר את הראובני שם, עמ' 296, ואת תיאוריהם של הכרוניקאים העבריים השונים שהביא אשכולי, התנועות, עמ' 427, 430-432. מקורות אלו הביאו את אידלברג לטעון כי הראובני כלל לא התלווה למלכו במסעו לרגנסבורג (אידלברג, שלמה. 'האם נתלווה דוד הראובני לשלמה מלכו במסעו לרגנסבורג?'. תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 148-153) אולם המקורות החדשים שחשפה פרנקל-גולדשמידט מפריכים טענה זו מכל וכל.

<sup>22</sup> כך עולה ממכתביהם של הסוכנים האפיפיוריים שנשלחו מרגנסבורג לרומא זמן קצר לאחר המפגש, ר' פרנקל-גולדשמידט, חוה. ר' יוסף איש רוסהיים; כתבים היסטוריים. ירושלים תשנ"ו, עמ' 182-185.

ראמוסיו כמי שהינו: "גדול בתורת ישראל ובייחוד בחכמה המכונה קבלה שפירושה התגלות, והוא נחשב לאיש קדוש..."<sup>23</sup> עם זאת, כפי שנראה להלן, קשה לדעת מה הייתה מידת השפעתו של הראובני על מלכו.

בעיני בני אותו הדור נוצרה זיקה ואפילו ערבוב בין שתי הדמויות, או ליתר דיוק בין מלכו לבין עשרת השבטים שמארצם – לטענתו – הגיע הראובני. כך למשל באיגרת שהועתקה באגרון מן המאה ה־17 מספר המחבר כי:

בא ר' פלו' והעיד כ"פ הראיה איך בעיניו ממש ראה בחור א' היה בחברת ר' שלמה מולכו, ומיום פטירתו גם זה הבחור נסע ולא נראה יותר ולא נשמע איזה מקום היה. ועתה ראהו ר' פלו' והגיד לו כי בא מהלאה לארץ לחלח וחבור ונהר גוזן,<sup>24</sup> וכי הוא שם ר' שלמה מולכו חי וקיים ועמו עם רב כחול הים.<sup>25</sup>

השמועות הנזכרות באיגרת זו, מן התקופה שלאחר הוצאתו של מלכו להורג, הן כי מלכו נמצא במדינת עשרת השבטים (לחלח וחבור ונהר גוזן) שממנה הגיע הראובני. ברור כי מבחינת מי שהפיץ את השמועות הללו ומי שקיבל אותן, היו הראובני ומלכו שותפים לדרך, ומותו של מלכו על המוקד נתפס כהסתלקות פלאית שלו למדינת עשרת השבטים.

במקור אחר, תקף יוסף מארלי את האחראים למותו של מלכו והביע תקווה כי: "תגלגל מרה לנקום שרפת מלכו, ישראלי הושלך ונשרף. ה' אניות לעשרת השבטי' ינשאוהו כרצונו וצביונו (צבאו?) להציל קדושת דמותו ותמונת שלמה יבאו שונאו..."<sup>26</sup> העובדה כי דווקא חיל עשרת השבטים הוא שינקום את מותו של מלכו מלמדת גם היא על הזיקה בין מלכו לבין עשרת השבטים בתודעתם של בני התקופה. מקורות אלו, יחד עם המידע בעניין פעילותם המשותפת של מלכו והראובני באיטליה, מלמדים כי הזיקה והקשר ביניהם נמשכו גם לאחר המפגש בפורטוגל. בראשיתה של מערכת היחסים ראה מלכו את עצמו "כעבד בפני רבו" ביחס לראובני, ובהמשכה הפך הראובני לבן לווייתו של מלכו בדרך

<sup>23</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 184.

<sup>24</sup> מקומות אלו נזכרים כמקום אליו הוגלו עשרת השבטים ור' מלכים ב', יז, ו. שם יח, יא. דברי הימים א', ה, כו. הראובני מזכיר אמנם רק את חבור ביומנו, אולם מקומות אלו נזכרים במקורות אחרים מן התקופה גם כארצו של הראובני. ור' את דבריו של גדליה אבן יחייא, המצוטט ע"י אשכולי, סיפור, עמ' 164. וכן באיגרת שפרסם מאן מתוך הגניזה אשר אשכולי מקשר אותו לחוגו של הראובני שם, עמ' 159.

<sup>25</sup> כת"י ניו-יורק, בהמ"ל 9799 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 50125) דף 34 ע"ב. כתב יד זה יידון בהרחבה להלן בפרק ח' סעיף א.

<sup>26</sup> כת"י הספריה הבריטית 27034 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 5711), דף 173 ע"ב. ור' גם ש"ד לוצאטו, המזכיר, ה' 1862, עמ' 45, מס IV. אשכולי, התנועות המשיחיות, עמ' 435.



לרגנסבורג. שותפות זו יצרה בעיני הציבור הרחב זיהוי בין שליחותו של הראובני לפעילותו של מלכו. וכפי שניסח זאת יוסף הכהן בתיאורו את הפרשייה: "ויתחבר אל דוד ויהיו לאחדים בימים ההם".<sup>27</sup> להלן נדון במטרותיו של הראובני, ונבקש להסביר את הרקע לשליחותו ואת המקורות שמהם שאב את הרעיונות ואת ההשראה לתכניתו, ונבחן באיזו מידה השפיעה תוכנית זו על פעילותו ועל תוכניותיו של מלכו עצמו.

### ג. יומנו של דוד הראובני, מבנה ומגמות

פרשת דוד הראובני עוררה עניין רב במחקר, והוקדשו לה מאמרים ומחקרים רבים.<sup>28</sup> ואולם, למרות העיסוק הנרחב בפרשייה זו לאורך שנים, שאלות היסוד הנוגעות לה טרם הובהרו, ובהן: שאלת זהותו של הראובני, מטרת שליחותו, והסיבות והגורמים שדחפו לפעילותו.<sup>29</sup> המקור העיקרי והבסיס לכל דיון בסוגיה זו הוא יומן מסע אוטוביוגרפי שחיבר הראובני.<sup>30</sup> אולם לא ברור אם הוא נכתב על יד הראובני בעצמו, הוכתב לאחד ממשרתיו או שחובר בשלב מאוחר יותר על בסיס רשימות שונות שהשאיר אחריו. העובדה כי כתב היד היחיד של היומן גם הוא אבד, מקשה על

<sup>27</sup> יוסף הכהן, דברי הימים, עמ' צא..

<sup>28</sup> על פרשייה זו ר' S. Hillelson, "David Reubeni an Early Visitor to Sennar", *Sudan Notes and Records*, XVI (1933), pp. 55-66. id. "David Reubeni's Route in Africa". *JQR*, XXIX-XXIX (1937-1938), pp. 289-291. יצחק בער, 'ראובני דוד' (מאמר ביקורתי), קרית ספר, יז (ת"ש), עמ' 302-312. יהודה אריה קלוזנר, 'סיפור דוד הראובני' (מאמר ביקורתי), תרביץ יב (ת"ש), עמ' 237-240. אהרון זאב אשכולי, 'שתי דמויות של דוד הראובני', ציון, ו (תש"א), עמ' 101-105. *JQR*, (ns) 34 (1943-1944), pp. 105-101. Isaiah Sonne, 'Biblioteca Historiographica Hebraica', *JQR*, (ns) 34 (1943-1944), pp. 105-101. Ervin Birnbaum, 'יהודה, דוד הראובני. מוצאו, לשונו ותעודתו', התקופה, לד-לה (תש"י), עמ' 599-624. 'David Reubeni's Indian Origin', *Historia Judaica*, XX (1958), pp. 3-30. Cecil Roth, 'A Zionist Experiment in the XVI<sup>th</sup> Century', *Midstream*, 9 (1963), pp. 76-81. 'סודו של דוד הראובני על פי פיוט ממרוקו', תרביץ, ס (תשנ"א) עמ' 237-263. משה אידל, 'מבוא למהדורה השנייה', בתוך: אשכולי, סיפור, עמ' XLIII-XIX. ליפניר, עיונים.

<sup>29</sup> בנוגע לזהותו של הראובני נתנו תשובות רבות ומגוונות. אשכולי גורס כי הוא היה יהודי אשכנזי (הנ"ל, סיפור, עמ' 195-220). בער ויהודה הציעו כי הוא היה יהודי ספרדי (בער, ראובני עמ' 312. יהודה, מוצאו, עמ' 614-615). זנה טען כי בחיבור נכרים הדים ללשון האיטלקית, וכי הוא הוכתב מפי הראובני למשרתו האיטלקי (Sonne, Biblioteca, pp. 254-256). שוחט טען כי הוא היה תימני (שוחט, לפרשת, עמ' 106), קאסוטו טען כי הראובני היה יהודי אתיופי (קאסוטו, מי היה דוד הראובני, עמ' 346-347 יש לציין כי המקורות שהביא קאסוטו להשערה זו הופרכו על ידי שוחט). ואילו בירנבאום טען כי הוא היה יהודי הודי (Birnbaum, Indian Origin, passim). בנוגע לטיבה של שליחותו של הראובני ר' הדיון אצל אידל, מבוא, עמ' XXIV-XIX.

<sup>30</sup> היומן עצמו השתמר בכת"י יחיד - אוכספורד בודלי Heb 14 אשר אבד. על כתה"י ר' אשכולי, סיפור, עמ' רי-ריד. היומן ראה אור במספר מהדורות המבוססות על כתב היד עצמו, על הפקסימיליה שלו או על העתקה ממהדורות קודמות: Edward Biberfeld, *Der Reisebericht des David Reubeni, Ein Beitrag zur Geschichte des XVI Jahrhunderts*, Berlin 1892. אברהם נויבואר, סדר החכמים וקורות הימים, ב', אוקספורד תרנ"ג, עמ' 133-223. אברהם כהנא, ספור נסיעת דוד הראובני ממדבר תבור אל האפיפיור ברומא ואל פוטוגליא בשנת רפ"ב-רפ"ז לאלף הששי בענין כיבוש ארץ-ישראל מידי הישמעאלים והוא ספר זכרונותיו של דוד ראובני, וארשה, תרפ"ב. יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר מסעות, ניו-יורק תרפ"ז, עמ' 140-166. אשכולי, סיפור. באחרונה פורסמו תרגומים של היומן לאיטלקית: Lea Schazzocchio, *David Reubeni: un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Genova 1991. ולצרפתית: Haïm Harboun, *Les voyageurs juifs du XVI<sup>e</sup> siècle*, III, Aix-en-Provence, 1989-1994.

בירורן של נקודות אלו.<sup>31</sup> היומן אינו תיאור ניטרלי של המאורעות אלא מסמך אשר נכתב, או לכל הפחות נערך, על מנת לשרת את מטרות מסוימות שגם הן אינן ברורות עדיין, ולפיכך יש לבחון אותו כמקור היסטורי בזהירות ובביקורתיות.

### 1. מבנה היומן

ביומן המסע שלו מתאר הראובני את קורותיו למן היום שבו יצא מהממלכה היהודית העצמאית במדבר חבור בתחילת חודש אייר שנת רפ"א,<sup>32</sup> ועד לשבייתו בידי "השר מקלארמונטי" שש שנים אחר כך, באמצע אייר שנת רפ"ז.<sup>33</sup> הראובני מתאר תחילה את מסעו בחצי האי ערב ובאפריקה עד למצרים. לדבריו, ממצרים הוא המשיך לארץ ישראל ושהה בה זמן מה, בעיקר בעזה, חברון וירושלים. לאחר מכן חזר לאלכסנדריה, וממנה הפליג לאיטליה, המשיך לפורטוגל עזב אותה ונשבה זמן קצר אחר כך בלב ים.

ניתן לחלק את היומן לשלושה חלקים עיקריים: החלק הבדוי, החלק האמיתי והחלק המסופק. החלק הבדוי כולל את סיפור מסעו של הראובני מממלכת השבטים שבמדבר חבור, את הרפתקאותיו באפריקה ואת המפגש שלו עם מלכים ועם שליטים שונים שם. הראובני מספר כי הוא התחזה למוסלמי מבני משפחת הנביא, וזכה לכבוד רב בכל מקום שאליו הגיע, כי הוא נקלע למאבקי כוח בין גורמים שונים בפוליטיקה המקומית ועוד. בקטע זה בולט מאד חסרון תיאורם של הנופים, המקומות והאנשים שבהם נתקל התייר בארץ הזרה. הראובני כמעט שאינו מספר דבר על אופיה של הארץ ועל תושביה. הפרטים היחידים הנזכרים בדבריו הם פרטים דמיוניים מן הסוג השכיח בספרות המסעות הפנטסטית: אכילת בשר אדם, מרעה פילים ונהר של טיט שאף הסוסים טובעים בו. יש חריגה בולטת אחת מכלל זה, והיא התיאור הנרחב והמפורט של החצר המלכותית בארץ כוש. הראובני מתאר בהרחבה את הגברים, ובעיקר את הנשים המהלכות ערומות, כשרק צמידים ושרשראות זהב לגופן:

<sup>31</sup> בנושא זה ר' Birnbaum, Indian Origin, p. 27. Sonne, Biblioteca, pp. 254-256. דיונו של אשכול בנושא זה, אשכול, סיפור, עמ' ריד-רטו.

<sup>32</sup> דוד אינו מציין את התאריך בו יצא לדרכו, אולם ניתן להגיע לחישוב זה מתוך היומן גופו שכן דוד מציין את משך הזמן של כל אחד ממסעותיו וכן כמה זמן שהה בכל אחת מן התחנות בדרך. התאריך המפורש הראשון המופיע בחיבור הוא ראש חודש אדר רפ"ג, בתאריך זה הגיע דוד למצרים. ר' אשכול, סיפור עמ' 18.

<sup>33</sup> זהו התאריך בו נוקב הראובני ביומן, ור' אשכול, סיפור, עמ' 143. תאריך זה הינו בעייתי שכן על פי המקורות שגילה ליפניר (עיונים, עמ' IL-L) עזב הראובני את פורטוגל עוד בקיץ 1526. יש להקדים, אפוא, את מועד שבייתו לקיץ זה ולא לשנה שלאחר מכן. תיארוך שבייתו של הראובני, וקורותיו עד להופעתו מחדש באיטליה בשנת 1530, מצריכים דיון בפני עצמו שאינו מעניינינו כאן.

והמלכה והפלגשים והשריות והשפחות המשרתות לה לובשות שמה צמידים מן זהב ארבע על הידים, על הזרוע שנים גדולים, ושנים על הרגלים. ומכסין ערותן בשלשלת מן זהב מלאכת יד הרוחב אמה, על הרגלים סביב סביב, והוא מסוגר מלפניהן ואל אחריהן, וכל הגוף ערום ועריה. וכל הנשים באפיהן נזם מן זהב, וכן הם נוסעים והולכים עם המלך. ואף כי יבא מטר, הם יושבים תחת המטר ערומים...<sup>34</sup>

אולם, אין לראות בתיאור מפורט, גם אם פנטסטי, זה ביטוי לרשמים אמיתיים ממסעו של הראובני, שכן תיאור זה הוא למעשה מבוא ורקע לסיפור שמופיע אחריו, על מתנה אשר שלח לו המלך:

אחר כך שלח אלי לביתי המלך ד' שפחות בתולות וד' עבדים כולם ערומים. ואמר לי השליח: אדוננו המלך פורש עליך אלף שלומות, וקח מידו אלו העבדים והשפחות, מנחה היא שלוחה לאדוני. ונתתי לכל אחד בגד לכסות ערותן. בלילה הזה עמד יצר הרע על ימני<sup>35</sup>ני לשטני עם נערה יפה מהשפחות ההן, והעליתי אותה על מטתי. ואחרי כן גבר עלי היצר טוב ואמר אלי ראה מאין באת ולאן אתה הולך ומה זה המעשה אשר אתה רוצה לעשות השם ית' אינו חפץ כדבר הרע הזה. זכור את בוראך והוא יזכרך – ואם תחטא בלילה הזה האלהים ישלח אליך אויבך ויורידוך למטה, ולא תוכל ללכת בזאת המצוה.<sup>35</sup>

בסופו של דבר מספר הראובני כי הוא עמד בניסיון ובילה את הלילה בתפילה, בבכיה ובתחינה. מטרתו בקטע זה היא להדגיש את פרישותו ואת יראת החטא שלו, ולשם כך הוא מקדים ומספר בהרחבה על הנשים הערומות שסבבו אותו בארץ כוש, על ארבע הבתולות הערומות שנשלחו אליו על ידי המלך, על הנערה שהוא הכניס למיטתו, ועל כך שבכל זאת הצליח לגבור על יצרו. גם התיאור המפורט היחיד של אחת התחנות המרכזיות במסעו נועד אפוא לשרת את מטרותיו של הראובני בהמשך, ולהציג אותו כאיש המעלה, ולפיכך אין לראות בו ביטוי לרשמים ממסע שהתרחש במציאות.

החלק האמיתי של היומן מתחיל עם הגעתו של הראובני לאיטליה. בחלק זה הוא מוסר שמות מלאים של אישים שונים, מגיב לדברים שאותם ראה, ומתאר בפירוט ובהרחבה את אורח החיים ואת המאפיינים הייחודיים לחיים היהודיים באיטליה.<sup>36</sup> נוסף על כך, מקורות נוספים מתוך החברה

<sup>34</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 8.

<sup>35</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 9.

<sup>36</sup> ר' למשל את התרשמותו מאופיים של יהודי איטליה לעומת יהודי המזרח, אשכולי, סיפור, עמ' 43, 92. את התפעלותו מאופיין והשכלתן של הנשים היהודיות באיטליה, שם, עמ' 37-39, 52-53, 57. התיאור של ביתו של ר' יחיאל מפיסא, שם עמ' 53, 56. כמו כן בולטת העובדה כי הראובני מציין בחלק זה של יומנו את שמות המשפחה של האנשים אתם בא במגע: משולם, צרפתי, אבודרהין, לאטין, אשכנזי, בחור טוב וכו' (שם, עמ' 37-45), וכן את הכתובת של הבית בו התגורר ברומא (שם, עמ' 34). פרטים אחרים הם אינו מציין בנוגע לשהותו במקומות אחרים.

היהודית ומחוצה לה מאשרים את מרבית העובדות שעליהן מספר הראובני, הן בנוגע לשהותו באיטליה והן בנוגע לשהותו אחר כך בפורטוגל.<sup>37</sup>

החלק המסופק הוא זה שבו מתאר הראובני את שהותו במצרים ובארץ ישראל. הפרטים בחלק זה הם אפשריים, אולם אין ראיות חיצוניות לאמיתותן, ופרטים שונים בהם מעוררים ספקות. האישים השונים הנזכרים בתיאור זה מופיעים בדרך כלל בשמותיהם הפרטיים בלבד, או בכינויים שאינם מאפשרים לזהות אותם. הוא מזכיר את יוסף הצורף מעזה, את אברהם הגר מירושלים, סוחר בשמים בשם אפרים שפגש בעזה, ועוד אישים שונים הנזכרים באופן שאינו מאפשר לאמת את זהותם. הרושם המתקבל הוא כי הוא חשש מניסיון לאמת את סיפורו דרך אישים שונים בארץ ישראל, ולכן מסר פרטים חלקיים בלבד על האנשים שטען כי פגש בארץ.<sup>38</sup> הוא מזכיר אמנם יהודי אחד שפגש בעזה בשמו המלא, אברהם דונאץ, אולם מציין שהוא היה סוחר מבירות, כך שיקשה לאתר אותו ולנסות לברר באמצעותו את אמינות הדברים.

העובדה כי התיאורים המפורטים והמדויקים ביותר ביומנו של הראובני בנוגע למקומות שבהם הוא ביקר הם מארץ ישראל,<sup>39</sup> יחד עם הניסיון להסוות את זהותם של האנשים שעמם נפגש בארץ, מלמדים כי הראובני היטיב להכיר את הארץ, שהה בה תקופה ממושכת ואולי אפילו היה בן הארץ, ולפיכך חשש כי מסירה של פרטים מזהים רבים מדי תביא לחשיפה של זהותו האמיתית.<sup>40</sup>

## 2.ג. שיקולי העריכה של היומן

אין ספק כי יומנו של הראובני אינו יומן פרטי, אלא אמצעי שבו הוא תכנן להשתמש למטרה כלשהי. היומן כפי שהוא לפנינו מבוסס ככל הנראה על רשימות שנערכו בזמן התרחשותם של האירועים, אולם הטקסט נערך והוא מכווון לאותן מטרות שאת טיבן ננסה לברר.

<sup>37</sup> המקורות החשובים ביותר לעניינינו הם אגרתו של דניאל מפיזה (אשכולי, התנועות, עמ' 371-372) אשר תידון בהרחבה בהמשך. מכתבי ההמלצה של האפיפיור (שם עמ' 377-381), איגרת דוד למלך פורטוגל (שם, עמ' 381), תיאור המפגש עם מלכו באיגרתו של מלכו ("חיית קנה", להלן נספח א', עמ' ד-ה) וכתב הביטחון שנתן מלך פורטוגל לראובני כאשר הוא גורש מפורטוגל (ליפניר, עיונים עמ' LI-L). האמינות של חלק זה של היומן היא אמינות כללית בלבד, מבחינת המאורעות המרכזיים והאישים הבולטים אתם נפגש הראובני. גם בחלק זה ישנם פרטים מפוקפקים רבים בתיאורו של הראובני, אולם המכלול הינו בהחלט אמין.

<sup>38</sup> שני אישים אותם מזהה הראובני בצורה מפורשת הם אברהם קשטרו ממצרים (אותו הוא מכנה אברהם בעל המטבע, ור' אשכולי, סיפור, עמ' 19, 28) והנגיד ר' יצחק שולאל אותו הוא לא פגש אלא העביר אליו מכתב (שם, עמ' 27). ייתכן והלוי לא חשש להזכיר את שמו של די קשטרו שכן הוא מתאר את חוסר אמונו של די קשטרו בשליחותו, ולפיכך גם אם אברהם די קשטרו יחווה דעה שלילית אודותיו הדבר לא יפגום באמינותו, שכן הוא יוכל לתלות זאת בעמדתו השלילית הבסיסית של די קשטרו כלפיו.

<sup>39</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 22-28. בנוגע לתיאורי האתרים השונים בארץ ישראל, ר' להלן.

<sup>40</sup> על ניסיונות לזהות אישים שונים הנזכרים באגרות המגיעות מארץ ישראל בשנים אלו לאיטליה, עם דוד הראובני, ר' אקסוטו, מי היה דוד הראובני, עמ' 341-346. שוחט, לפרשת, עמ' 100-104.

הראובני טען כי מטרת שליחותו הייתה פגישה עם האפיפיור, והציג את יציאתו לפורטוגל כתוצאתה של פגישה זו, ולמעשה כיוזמה של האפיפיור.<sup>41</sup> ואולם הוא מספר כי כאשר שהה בירושלים ביקש מצורף מקומי ששמו אברהם הגר "תצייר לי ויניציאה ורומא ופורטוגאל", כלומר כבר בשלב זה של פעילותו מנסה הראובני להשיג מפות לא רק של ונציה, שדרך נמלה יגיע לרומא, אלא גם של פורטוגל. גם בהמשך, כאשר הוא מתאר על פנייתו לקונסול הוונציאני באלכסנדריה כדי להסדיר את נסיעתו לוונציה, הוא מספר כי סיפר לקונסול על רצונו "ללכת אל האפיפיור ואח"כ אל מלך פורטוגל".<sup>42</sup> מקורות אלו מלמדים כי הראובני תכנן להגיע לפורטוגל, וביקש לעבור בדרכו לשם ברומא אצל האפיפיור. סביר להניח כי לאחר כישלונו בפורטוגל הוא ביקש להפחית בחשיבות השליחות שלו לשם, השמיט את פורטוגל מרשימת היעדים שלו, והציג את נסיעתו לשם כיוזמה של האפיפיור. בעת העריכה של היומן נשמטו כנראה מזיכרונו האזכורים של פורטוגל בשיחה עם הצורף הירושלמי ועם הקונסול הוונציאני, ושם נשמר הטקסט בצורתו המקורית כשהוא בלתי ערוך.

דוגמה נוספת ובולטת לעריכה גסה מתגלה במקום אחר ביומן, בסיפור על מחלה קשה שבה הוא חלה זמן קצר לאחר שהגיע לרומא ולאחר פגישתו הראשונה עם האפיפיור; מחלה אשר נמשכה זמן רב והדאיגה את מארחיו. הראובני מתאר את הטיפול המסור שקיבל וכן את החשש כי הוא עומד למות בעקבות מראה שנראה בשתן שלו:

ועשו לי רפואות מתחלפות הרבה וחממו לי יין פעמים, ורחצו רגלי ועשו לי משיחות. ולקחו לי זית וכלי גדול, ונכנסתי באותו שמן זית חם באותו הכלי ד' פעמים, ויצאתי מהשמן החם הייתי כונס במטה טובה והיו מתחלפים הסדינים בכל פעם ופעם והייתי כמו מת. וראו המראה שלו, יש בה כמו העפר בשולים ולא האמנתי להם כי אמרתי תראו המראה שלו אם זה הסימן הוא בתוכו הוא רע וראיתי אותו ודבריהם אמת. ואני השבתי להם כי לא אמות מזה החולי עד אשר אקבץ ירושלים ואבנה המזבח ואקריב הקרבן ושמחו כלכם ז"ל מאת השם וטבעי הטוב...<sup>43</sup> והשינה לא תבוא אלי כלל ועיקר והמשרתים שלי נושאים אותי כל הלילה אנה והנה על כתפיהם עד עמוד השחר ואז מכניסים אותי במטה והייתי מצטער צער גדול בין חיים למות וראו אותי בצער והאמינו בי כי אני על המות. ועשיתי מים קטנים, וראו אותו דינה ואחיה כמ"ר יוסף צרפתי הנז' והראו [לי] המראה שלו. ואמרתי להם, אל תפחדו עלי כי אני יודע בודאי שלא אמות מזה החולי. ואמרו אלי, אם תרצה לקרות הוידוי, כי לא יקרב המות ולא ירחיקנה. ואני כעסתי עמהם ואמרתי, תלכו לשלום אין

<sup>41</sup> כך פותח דוד את יומנו "יוצו לי אלך בתחלה ברומא לפני האפיפיור יר"ה" (אשכולי, סיפור, עמ' 7), כך סיפר לר' שמעון בן אשר משולם בוונציה (שם, עמ' 32) וכך עולה גם מתיאורו את המפגש עם האפיפיור (שם עמ' 35).

<sup>42</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 29.

<sup>43</sup> ההמשך חסר במקור.

ברצוני לקרות הוידוי, ואני בוטח ביי' שהוא יהיה עמדי והוא הצילני בעבור עבודתו עד עתה, כן יהיה עמדי

תמיד. והם תמהים ושמחו בדברי. והקב"ה נתן אלי זיעה גדולה בזה היום ונתרפאתי מהחולי הגדול.<sup>44</sup>

מגוף הטקסט עולה כי הקטע המודגש אינו נמצא במקומו הנכון, וכי הוא למעשה חזרה על הקטע שאחריו, שגם בו מסופר על חששותיהם של בני משפחת צרפתי לשלומם של הראובני לאחר שנראה סימן כלשהו בשתן שלו. אין זה סביר כי מדובר כאן בשני אירועים שונים שאירעו זה אחר זה, אלא בעדות לעריכה לקויה. הראובני ניסה לשכתב את סיפור מחלתו, אולם בעת העריכה הוא הציב את הקטע המשוכתב שלא במקומו, ובנוסף – לא השמיט את הסיפור המקורי. המקום הראוי לקטע זה הוא מיד לאחר המשפט המופיע בהמשך: "ועשיתי מים קטנים" וכאן צריך להופיע ההמשך "וראו המראה שלו, יש בה כמו העפר בשולים וכו'..."<sup>45</sup>. עדות לעריכה הלקויה נותרה גם ברווח המופיע בכתב היד בתום הקטע המשוכתב.<sup>45</sup>

גם כאן ניתן לעמוד על מגמותיו של הראובני בעריכת החיבור. הסיפור בצורתו המקורית ביטא את אמונתו של הראובני כי הקב"ה אשר תמך בו עד כה, לאורך נדודיו ומסעותיו בארצות לא מוכרות, ימשיך ויתמוך בו גם במחלתו, ומכאן בטחונו כי לא יארע לו כל רע. קביעתו של הראובני "ואני בטוח ביי' שהוא יהיה עמדי והוא הצילני בעבור עבודתו עד עתה כן יהיה עמדי תמיד" נראית מתאימה למי שעבר דרך ארוכה, קשה ורצופת סכנות, עד שהגיע הלום.

בקטע המשוכתב מבוססת אמונתו של הראובני שיתרפא על כך שטרם השלים את המשימה המשיחית שלשמה נשלח: "כי לא אמות מזה החולי עד אשר אקבץ ירושלים ואבנה המזבח ואקריב הקרבן", ומכיוון שקיבוץ הגלויות לירושלים, בניין המקדש וחידוש הקורבנות טרם התרחשו, ברי לו שהוא אינו עומד למות כעת. הראובני מתגלה כאן לא כדיפלומט בשליחות מדינית אלא כמי שממלא תפקיד כלשהו במהלך המשיח, ואולי אף כמשיח עצמו.

והנה, במהלך שהותו הראשונה של הראובני ברומא הוא מקפיד להציג את עצמו כשגריר וכמדינאי, ולא כמי שעוסק בעניינים משיחיים. אמנם, דניאל מפיזה מזכיר את הראובני באיגרתו גם בהקשר משיחי: "ופי האיש מגלה ישועת ה' כי קרובה לבוא", ובהמשך: "...העשרת השבטים, והם עם כחול אשר על שפת הים לרוב, שכחו ירושלים מרוב כל וכי עתה נתעוררו בניהם, והקץ קרוב".<sup>46</sup> יש כאן אפוא עדות מפורשת לכך שהראובני התייחס לנושא זה זמן קצר לאחר שהגיע לרומא. עם זאת ראוי

<sup>44</sup> אשכול, סיפור, עמ' 37-38.

<sup>45</sup> ור' אשכול, סיפור, עמ' 37 הע' 107.

<sup>46</sup> אשכול, סיפור עמ' 152. הני"ל, התנועות עמ' 372. ור' גם מה שכתבנו לעיל בנוגע לאזכור דומה אצל פריצול.

לשים לב לכך שהתייחסותו של דוד לקץ, על פי איגרת זו, הינה חלקית ומצומצמת ביותר. הוא אינו נוקב בתאריך, אינו מזכיר אותות ואינו מנכס לעצמו שום תפקיד במהלך המשיחי המתקרב, וזאת בשונה מהכרזתו המפורשת המופיעה בקטע המשוכתב.

בנוסף, העניין המשיחי מופיע רק בסוף איגרתו של דניאל, בחלק שבו הוא מתאר את מוזרויותיו של הראובני; את חוסר שליטתו בתלמוד, את הנוסח השונה של תפילתו וברכותיו ואת תעניותיו. בחלקה הראשון של האיגרת שבה מספר דניאל על הופעתו ברומא ועל הריאיון אצל האפיפיור, לא נזכר כלל הנושא המשיחי.<sup>47</sup>

תפיסת שליחותו כשליחות משיחית, ותפיסתו את עצמו כנושא תפקיד מרכזי בתהליך המשיחי, עלו בצורה מפורשת כאשר שהה הראובני בפורטוגל. בשני מפגשים שהתרחשו שם עם קבוצות של אנוסים, פעם אחת על רקע עימות שפרץ בנוגע למשרתיו,<sup>48</sup> ופעם שנייה ערב יציאתו את פורטוגל,<sup>49</sup> כאשר הציג את עצמו כמבשר הגאולה ומקבץ הגלויות.<sup>50</sup>

עם זאת, לאחר ששב הראובני לאיטליה הוא המשיך להציג עצמו בראש ובראשונה כשגריר מטעמם של שבטי ישראל האובדים, ובפברואר 1530 אף ניסה לזייף לעצמו מסמכים שיבססו טענה זו.<sup>51</sup> והנה חודשים אחדים לאחר מכן, בנובמבר 1530, בשיחה שערך בוונציה עם רמוסיו, הציג הראובני תדמית חדשה ושונה:

אומר שברוח הקדש בא לו הרצון להוליך אל ארץ הבחירה את העם העברי, המפוזר זה שנים רבות בחלקי תבל השונים, אל ארץ הבחירה, כדי לשוב ולבנות את ירושלים ואת מקדשו של שלמה [...] הדבר השני שהוא אומר על עצמו, שיודע הוא את כתבי-הקדש והברית הישנה ומבין בהם יפה [...] כורך הוא בכתבי-הקודש את הקבלה שלו, שהוא שטוף בה ממש כאלכימאים השטופים באלכימיה שלהם, ועתים קרובות כשהוא מבקש לבוא בדברים עם אחד המלאכים או השכלים [הנבדלים] של האלוהים, הוא יושב בתענית שישה ימים [רצופים], וטובל כמה טבילות עם עלות השחר, ולאחר שעשה כן הוא בא לידי הזיה, ואז הוא

<sup>47</sup> בנוסף, דוד עצמו מתוודה כי גילה לדניאל מפיזה את כל סודותיו "הכל גליתי לו לא נשאר אלי דבר שלא הגדתי לו" (אשכולי, סיפור, עמ' 42) ייתכן ובמסגרת גילויים אלו הוא חשף בפניו היבטים שונים של פעילותו המשיחית אותם לא ביטא בשלב זה בגלוי.

<sup>48</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 89.

<sup>49</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 108. יש לציין כי גם אזכור משיחי זה וגם הקודם מופיעים בנקודות השפל המרכזיות בפעילותו של הראובני בפורטוגל (כאן ערב גרושו מפורטוגל, ובאזכור שלפני כן בעימות חריף בינו לבין "גדולי האנוסים"). ייתכן כי הנושא המשיחי הוא אמצעי לשפר את מעמדו ולעודד את רוחם של האנוסים.

<sup>50</sup> התייחסות של הראובני לנושא המשיחי בפורטוגל מופיעה בשני מקומות נוספים (אשכולי, סיפור, עמ' 75, 80). עם זאת אזכורים אלו מפורשים פחות, ובנוסף גם כאן קיימים סימנים לעריכה מאוחרת של הטקסט.

<sup>51</sup> נושא זה נידון בהרחבה בידי סימונסון, שליחות השנייה.

אומר שהוא מזדווג ומתחבר עם אותם השכלים וצופה עתידות [...] הוא אומר שברצונו לבוא לדבר לפני הוד

מעלתכם ולומר לכם דברים העתידים לבוא, שתשמחו לשמעם.<sup>52</sup>

בדו"ח זה, אשר התחבר לאחר שקלונו של הראובני התגלה ופורסם בידי הדוכס ממנטובה, בולטים הן התוכן המשיחי של שליחותו – קיבוץ גלויות ובניית ירושלים והמקדש, והן אופיו של הראובני כמקובל, כמאגיקון וכבעל יכולת לחיזוי עתידות.<sup>53</sup> הפנייה של הראובני לסנאט הוונציאני היא מכוח היכולות המאגיות שלו, שאותן הוא מוכן להעמיד לרשות השלטון המקומי, ולא בתור שגריר הבא בשליחות מדינית או צבאית.

מקורות אלו מלמדים אפוא כי בפרק זמן כלשהו בין פברואר לנובמבר 1530, החליט הראובני לערוך שינוי באופי פעילותו, ומכאן ואילך להדגיש את הממד המשיחי-קבלי שלה ולהעדיף אותו על פני הממד הדיפלומטי. סביר להניח כי זה הזמן שבו הוא ערך את יומנו באופן ישיר את התדמית החדשה שלו, הציג את הנסיעה לפורטוגל כהצעה שהגיעה מצד האפיפיור, והדגיש את המימד המשיחי של שליחותו כבר בתיאור המתרחש ברומא.

הדים לכך שהיומן נערך כאשר אמינותו של הראובני כבר הייתה מעורערת מתגלים באחד הסיפורים על מסעו באפריקה. מדובר בתקופה שבה שהה דוד הראובני כעשרה חודשים בחצרו של עמרה מלך כוש, כשהוא מתחזה למוסלמי מבני משפחת הנביא. הוא הצליח לרכוש את אמונו של המלך ושל שאר נכבדי החצר, אך זמן מה לאחר מכן הגיע למקום אדם אחר אשר הציג את עצמו, גם הוא, כבן למשפחת הנביא, ואשר עמד על טיבו של הראובני, הבין כי הוא מתחזה, וסיפר זאת למלך.

המלך הנבוכ ביקש את עצתו של אדם שלישי, אבוקאמיל, אשר הכיר היטב את שניהם: "השיב אבוקאמיל, אינני מכיר לא זה ולא זה. אך ראיתי זה הראשון [=הראובני] הוא נכבד וענו ומתענה בכל יום, והוא ירא אלקים ואינו הולך אחר הצחוק ואחר הנשים ואינו אוהב ממון, וזה האחרון הוא אוהב זהב וכסף ועושה רעות רבות ומרבה בדברים".<sup>54</sup>

המציאות המוצגת בסיפור זה דומה מאד לזו שבתוכה פעל הראובני באיטליה בשנת 1530: אדם בלתי מוכר, המציג את עצמו כבעל ייחוס ותפקיד מסוימים אך אין באפשרותו להוכיח זאת מול מי שמעריכים על אמינותו. הראובני מציג בסיפור זה את הכלים שבאמצעותם יכול אדם הגון להכריע

<sup>52</sup> אשכולי, סיפור עמ' 185. הנ"ל, התנועות עמ' 404-405.

<sup>53</sup> דוד סיפר לרמוסיו כיצד שלח, באמצעים מיסטיים, את "שמשו הפורטוגיזי המלומד בקבלה עם כוח הרשאה אל השולטן התורכי ואל איבריהם פחה כדי לומר לו דברים חשובים..." ור' גם אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 218.

<sup>54</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 11.



בשאלת הזהות: אדם העושה רושם נכבד, המתנהג בענווה, מתענה, ואינו הולך אחר שחוק, קלות ראש, כסף ונשים הוא אדם אמין.

ואכן, אלו הן התכונות והאפיונים שאותם ניסה הראובני להציג מכאן ואילך, ואפילו רמוסיו אשר לא האמין לסיפורו עמד עליהם, וציין את לבושו המכובד ואת חמשת משרתיו של הראובני, את התעניות התכופות שלו, ואת העובדה שהוא כלל אינו יוצא מביתו. על פרישותו מנשים יכול היה הקורא לעמוד מהסיפור שהזכרנו לעיל, בו מספר הראובני כיצד גבר על יצרו גם כאשר הועמדו לרשותו ארבע בתולות ערומות. יומנו של הראובני מספק אפוא הן את הקריטריונים להערכת אדם כמהוגן, והן את תיאורו של הראובני כאדם העונה לקריטריונים אלו.

היומן נערך אפוא כך שישירות את מטרותיו של הראובני ויאפשר לו להמשיך לפעול לאחר שובו לאיטליה ולאחר אובדן האמונה בשליחותו המדינית. כחלק מן העריכה הוא שינה פרטים ועובדות ביומן, וכן הסיט את מוקד פעילותו כך שכישלונו בפורטוגל לא ייתפס כקיצה של שליחותו.

לפיכך יש לבחון היטב את הידיעות המופיעות ביומן, לאשר אותן רק לאחר עימות ואימות שלהן מול מקורות אחרים, ובמקרה של סתירה בין היומן למקורות חיצוניים, נראה כי יש להעניק עדיפות למידע המגיע ממקורות חיצוניים אובייקטיביים. בהתבסס על הנחות אלו, ננסה לעמוד על מטרותיו של הראובני, ועל הצעדים שנקט להשגתן עם הגיעו לרומא בסמוך לפורים 1524.

#### ד. מטרותיו של הראובני בפגישתו עם האפיפיור

בי"ז באדר שנת רפ"ד (2.3.1524) נערכה הפגישה הראשונה בין הראובני לאפיפיור ברומא.<sup>55</sup> בפגישה זו הוא הציג לאפיפיור את תכלית שליחותו, את הסיבות להגעתו לרומא ואת תוכניותיו להמשך התוכנית, כפי שהיא מתוארת ביומן הינה מעורפלת למדי:

ואמרתי לו איך המלך יוסף וזקניו צוו אותי אדבר אליך שתעשה שלום בין הקיסר ובין המלך הצרפתי על כל

פנים, כי הוא טוב לך ולהם בעשותך זה השלום. ותכתוב לי כתב אל השנים מלכים הנזכרים יהיו בעזרתינו

ונהיה אנחנו בעזרתם ותכתוב לי גם כן אל מלך פיטרי גואן.<sup>56</sup>

האפיפיור השיב כי משימה שכזו היא מעבר לכוחותיו:

<sup>55</sup> אשכולי, סיפור עמ' 33-34.

<sup>56</sup> אשכולי, סיפור עמ' 35. הניסיון של הראובני להציג את עצמו כמי שבא במקור על מנת להשכין שלום בין הכוחות השונים בעולם האירופאי הנוצרי הולם דווקא את המציאות שלאחר ביזת רומא ולאחר כישלונה של הפוליטיקה האפיפיורית. אם אכן הראובני כתב את יומנו ערב שובו לאיטליה בשנת 1529 הרי שהוא מבקש להציג את עצמו כאן כמי שעוד לפני למעלה מחמש שנים הגיע עם הצעה פוליטית שעשויה הייתה למנוע את הקטסטרופות של 1527 באיטליה ובאירופה בכלל.

והשיב אלי האפיפיור; השנים מלכים אשר אמרת אעשה ביניהם שלום לא אוכל עשהו, ואם אתה תצטרך לעזור – מלך פורטוגל יספיק לך. ואני אכתוב אליו והוא יעשה הכל...<sup>57</sup>

מטרת נסיעתו של הראובני, כפי שהיא מתוארת כאן, הינה מעורפלת ביותר, וקשה לזהות בדברים מטרה קונקרטית כלשהי. מתקבל הרושם כי הוא הגיע לרומא על מנת לקשור קשרים בין המדינה היהודית העצמאית במדבר חבור לשתי המעצמות האירופאיות המרכזיות, ספרד וצרפת, ולהשכין שלום ביניהן. משהתברר לו כי משימה זו אינה אפשרית, וכי אין בכוחו של האפיפיור לפשר במאבק בין מעצמות אלו, הוא הסתפק, בעצתו של האפיפיור, ביצירת קשרים עם מעצמה קטנה יותר – פורטוגל.

במפגש נכחו, על פי תיאור זה, הראובני, האפיפיור והחשמן גודיאו (אגידיו דה ויטרבו = Egidio [Giles] da Viterbo).<sup>58</sup> נראה כי אגידיו, לו היו ידיעות נרחבות בנושאים יהודיים, שימש כמתורגמן בפגישה.<sup>59</sup> רושם זה מתחזק בהמשך, כאשר הראובני מספר כי משנאלץ אגידיו לעזוב את רומא ולשוב לוויטרבו, הוא נזקק למתורגמן אחר לקראת פגישותיו הבאות עם האפיפיור: "וחשבתי יהיה לי לעזר ויהיה תורגמן ביני ובין האפיפיור, וראיתי איש אחד ושמו היה ר' דניאל מפיסא [...] והוא עשיר ונכבד עד מאד וחכם ומקובל והסכמתי בלבי לקרוא אותו [...]".<sup>60</sup> אגידיו המשיך אפוא לשמש כמתורגמן עבור הראובני עד שנאלץ לעזוב את רומא, ואז החליף אותו בתפקיד המתורגמן דניאל מפיזה.

אולם ממקורות אחרים המתארים פגישה זו מתקבל רושם שונה, הן בנוגע לתוכן הדברים והן בנוגע למשתתפים בה. תיאור מפורט ומהימן של הפגישה הראשונה בין האפיפיור לראובני מופיע באיגרת ששלח דניאל מפיזה.<sup>61</sup> האיגרת, אשר קאסוטו הגדיר אותה כ"תעודה החשובה ביותר על דמותו של דוד הראובני",<sup>62</sup> היא אכן מסמך חשוב ונדיר. מופיע בה התיאור הפיזי הראשון של הראובני, הכולל את מראהו, לבושו, לשונו ומנהגיו, ובנוסף עולות ממנה שתי נקודות מרכזיות העומדות בסתירה למסופר ביומנו של הראובני. דניאל מספר כי הוא שימש כמתורגמן של הראובני כבר בפגישתו

<sup>57</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 35.

<sup>58</sup> "והלכנו אני והוא (=אגידיו) במקום דירת האפיפיור". אשכולי, סיפור, עמ' 34-35.

<sup>59</sup> על ידיעותיו של אגידיו בעברית ר', F.X. Martin "The Problem of Giles of Viterbo", *Augustiniana*, IX (1959), pp. 365-366. מרטין מציין שם כי אגידיו עצמו למד את יסודות העברית מלאו אפריקנוס וכי הוא לימד את השפה את ווידמנשטוט. הוא מציין גם כי במשך תקופה מסוימת היה אגידיו המלומד האירופאי היחיד שידע ערבית.

<sup>60</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 41.

<sup>61</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 371-372.

<sup>62</sup> קאסוטו, מי היה דוד הראובני, עמ' 339.

הראשונה עם האפיפיור.<sup>63</sup> גם שליחותו של הראובני מוצגת בה באור שונה לחלוטין, ודניאל מספר כי מטרתו של הראובני הייתה:

לכרות ברית עם האפיפיור. ולשאל ממנו כלי מלחמה, היינו מזרקי אש הקורטי"טי ופאלקוניטי"י ודומיה, דרך המלך פורטוגאלו, בנמל אחד שמו גידה. אשר הוא קרוב כשלושה ימים מהלך אל ארצם, כעשרה ימים למרבה.<sup>64</sup>

על פי תיאור זה הגיע הראובני לרומא למטרה מאד מוגדרת וברורה: לקבל המלצה מן האפיפיור למלך פורטוגל בכדי שישפק לו ספינה ונשק חם (דניאל אף נוקב בשמותיהם של כלי הנשק שביקש דוד). בספינה זו ביקש דוד להפליג לנמל ג'ידה הסמוך, לדבריו, למקום מושבם של בני שבטי ראובן גד וחצי שבט מנשה.

אישוש לתיאור זה מתגלה במקורות אחרים המזכירים גם הם את מפגשו של דוד עם האפיפיור. באיגרתו של השגריר הוונציאני ברומא, כפי שזו הועתקה ביומנו של סאנוטו (Sanuto), נזכרת הופעתו של דוד ברומא: "הוא בא לבקש איזה בעל מלאכה לעשיית התותחים ואבק השריפה באמרו שבדרך ים סוף באנייה פורטוגיסית אפשר להגיע לשם על נקלה".<sup>65</sup> וכן בתיאורו של אברהם פריצול, המבוסס אמנם על שמועות מכלי שני, ובו מסופר כי האפיפיור הסכים לשלוח את הראובני "בכבוד ובספינה רבה מלאה כלי קרב ואומנים יהודים ונצרים דרך פורטוגאל ולסדר עליו אל המלך למלאה עוד כרצונו..."<sup>66</sup>.

אישור נוסף לתיאור זה את בקשתו של הראובני, מצוי במכתב ההמלצה למלך פורטוגל שנתן האפיפיור לראובני. ממקור זה עולה כי בקשתו של הראובני לא נתפסה כמוגזמת או כבעייתית. האפיפיור ביקש באיגרתו ממלך פורטוגל לסייע לראובני (במידה והוא אכן דובר אמת): "יואיל נא לסייע בידו לפי כחו וישלח אותו בלוית הצי שלו אחרי השיגו את מבוקשו, ובפרט שהלה אינו דורש

<sup>63</sup> "ובהגיעו הביאוהו אל החשמן והאריך עמו המאמרים. סוף דבר לא נח האיש ולא שקט עד שהקריבו החשמן אל האפיפיור, ואני נקראתי מליץ בינותם" ור' אשכול, התנועות, עמ' 371.

<sup>64</sup> אשכול, סיפור, עמ' 151. הנ"ל, התנועות עמ' 371.

<sup>65</sup> אשכול, התנועות עמ' 373. מעניין לציין את הערתו של אשכול המספר כי מרקו פוסקאי (Foscari) הציר הוונציאני ברומא אשר שלח ידיעות אלו לוונציה, מרבה להזכיר במכתבים אחרים ששלח לוונציה את שאיפת האפיפיור לפעול להשגת שלום בין הקיסר לבין מלך צרפת והסיניוריה הוונציאנית. אם דוד אכן הציג את שליחותו בפני האפיפיור כפי שהוא מתאר אותה ביומנו סביר להניח אפוא כי האפיפיור היה מעוניין לצרף אותו לתהליך בו היה הוא עצמו מעוניין של השכנת שלום בין הכוחות האירופאיים השונים ולא היה שולח אותו למלך פורטוגל. הפנייתו של דוד לפורטוגל מלמדת אפוא על כך שמלכתחילה הוא ביקש להישלח לשם. ור' אשכול, סיפור עמ' 171.

<sup>66</sup> אשכול, התנועות עמ' 375.

דבר גדול, כפי הנראה, ואינו מבקש אלא כמה בליסטראות ומעט אנשים היודעים לשמש אותן ולהפעילן".<sup>67</sup>

מקורות אלו מלמדים כי הראובני בא בבקשה קונקרטי וברורה. הוא לא ביקש לבחוש בפוליטיקה העולמית כפי שהוא מספר ביומנו, אלא ניסה להשיג ספינת נשק פורטוגלית, בקשה שאותה הגדיר האפיפיור בעצמו כ"דבר שאינו גדול", ולשוט בה לחצי האי ערב לעיר ג'דה.<sup>68</sup> בשלב זה יש אפוא לשליחותו של הראובני תכלית ריאלית ואין סיבה לקבוע כי בקשתו הייתה רק כיסוי לפעילות אחרת בתחום הדתי או המשיחי, שאמורה הייתה להתרחש בחסותה.<sup>69</sup>

הרושם העולה מן ההשוואה בין יומנו של הראובני למקורות אלו הוא כי הראובני ביקש להסתיר את הגורמים שהביאו אותו לפורטוגל, שבה נחלה שליחותו כישלון חרוץ. הוא מציג את עצמו ביומן כמי שבא לקשור קשרים דיפלומטיים עם האפיפיור ועם המעצמות הנוצריות, ואת האפיפיור כמי שיזם את הנסיעה לפורטוגל.

#### ה. תכניתו של הראובני ותפיסתו המשיחית

משעמדנו על מטרתו של הראובני במפגש עם האפיפיור, נברר כעת מה ביקש להשיג באמצעות אותה ספינת תותחים, שבה תכנן להפליג מפורטוגל לחופי חצי האי ערב עד לנמל ג'דה; מסע ארוך ומסוכן, העובר בנתיב שהתגלה זמן לא רב לפני כן.

המפתח להבנת מגמתו של דוד, הוא הציון המפורש של יעדו של המסע – העיר ג'דה. בתקופה זו לא נודעה לג'דה חשיבות מיוחדת, מעבר להיותה עיר הנמל הקרובה ביותר למכה. עם זאת היא נזכרת מספר פעמים במקורות שהזכרנו לעיל. באיגרתו של דניאל מפיזה היא נזכרת מפורשות כיעד שאליו שואף דוד להגיע: "ולשאול מהם כלי מלחמה... דרך המלך פורטוגאלו בנמל אחד שמו ג'דה".<sup>70</sup> ב'איגרת ארחות עולם' מזכיר פריצול את ג'דה כאשר הוא מתאר את מקום מושבם של שאר השבטים: "כי היהודי הזה מכת שני השבטים הוא [...] ולמטה מהם והלאה תשלום הי' שבטים והם סמוך

<sup>67</sup> שם, עמ' 378.

<sup>68</sup> השערה דומה העלה שוחט, אולם הוא טען כי הראובני ביקש להפליג בספינה זו לעדן. שוחט הטוען כי הראובני היה יהודי תימני ביקר לקשור את פעילותו באיטליה ובפורטוגל, להתעוררות משיחית ששוער שהייתה באותן השנים בתימן. הוא הציע כי הראובני ראה בעצמו משיח ממש על פי הקריטריונים שהציע הרמב"ם למשיחיות. ור' שוחט, לפרשת, עמ' 112-113. ור' להלן על ההקשר שאנו מציעים לפרשייה זו.

<sup>69</sup> לדיון בגישות השונות במחקר בנוגע למטרתו של הראובני, ר' אידל, מבוא, עמ' XIX-XXIV.

<sup>70</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 151.

למדברות ללכת לאמיקא וגידא".<sup>71</sup> גם דניאל מפיזה, גם פריצול וגם השגריר הוונציאני מציינים את הצהרתו של דוד כי בעזרת התותחים יוכל לכבוש מידי המוסלמים את מכה, אשר הנמל המוליך אליה הוא כאמור נמל ג'דה.

נוסף על יעדו של המסע מציינים הן דניאל מפיזה והן פריצול כי יש בתכניתו של הראובני גם תכלית משיחית, אם כי תכלית זו של השליחות נזכרת, כאמור, רק בשולי הדברים, בעוד הידיעות על הופעתו של השליח ממדינת השבטים האבודים ניצבות במוקד האגרות. שני המחברים מביעים מידה של הסתייגות ופקפוק באמינות הדברים בסמוך לאזכור המשיחי. מיד לאחר תיאורו את ההתעוררות בקרב בני עשרת השבטים כותב דניאל: "ואלה הדברים כתבתי אליך בלי חסרון ואתה תשפוט מה שיעלה על רוחך".<sup>72</sup> ואילו פריצול הפגין את לבטיו כאשר כתב שורות אחדות לפני כן: "ומכל מקום ויהי שיהיו דבריו נאמנים או לא [...]".<sup>73</sup>

והנה, כיבושה של העיר ג'דה, ויותר מכך מעורבות פורטוגלית בג'דה, וזאת בהקשר של פעילות משיחית, עולה גם ממקור אחר. בחינה של מקור זה עשויה להצביע על כך שזהו המקור לשליחותו של הראובני ולאפיין את מטרת שליחותו ואת היחס בין אופייה הפוליטי למשיחי.

בפירושו ל'נבואת הילד' מזכיר אברהם בן אליעזר הלוי פעמיים אירועים הקשורים בעיר ג'דה כחלק מסימני הגאולה. בפירושו לנבואה הראשונה הוא מפרש את מאמרו של נחמן: "ומגדל בני גדיא אות": ואמר כי מגדל בני גדיא אות כי כשיפול הוא אות וסימן מן האותות העתידיים להיות בעת הקץ. והמקום הזה נקרא גידון בלשון הקדש והוא קרוב לעיר מכא, ובלשון הערב נקרא גוזא. ומצאתי כתוב בספור חלום אחד שחלם הקדוש ר' שמעון בן יוחאי ע"ה והמלחמות הללו שזכר הם בעת קץ חשבון בני ישמעאל בן אברהם שהוא בשנת ה' אלפים ורפ"ב.<sup>74</sup>

נזכר כאן חורבנו של מגדל בעיר הסמוכה למכה ששמה גדיא, גידון או גוזא. השם ג'דה לא נזכר כאן במפורש, אולם הצליל של שם העיר וקרבתה למכה רומזים לכך שהמדובר הוא בג'דה. הלוי גם קובע כי אות זה יתרחש בשנת רפ"ב.

בהמשך, בפירושו לרביעית מנבואות נחמן שב הלוי לעסוק במתרחש בגדיא באחרית הימים:

<sup>71</sup> שם, עמ' 153.

<sup>72</sup> שם, עמ' 152.

<sup>73</sup> שם, עמ' 154.

<sup>74</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד, (מהדורת גרוס) עמ' כא.

וגדיא היא עיר אחת במזרח אצל מכא ונזכרה בנבואה הראשונה שאמר שם ומגדל בני גדיא אות, ונקראת גדיא על שם אומה אחת שנקראת כן שנתישבו קצת אנשים ממנה בארץ ההיא מקודם שעמד מוחמד ונקראים בני האומה ההיא גודיים ובלשון לעז גודוש. ולפי דעתי לקחו שם זה על שם גבורתם שרצו להתייחס לבני גד בכח וגבורה לא שהיו מהם ח"ו ובודאי גם לא גבורתם כמו גבורתם, אבל מ"מ גבורים היו מאד.<sup>75</sup>

האירועים העתידיים להתרחש בגדיא קשורים לדעתו של המקובל הירושלמי למגמות ההתפשטות של פורטוגל מזרחה :

אמר, כי אחרי שיכבוש המלך שלם את מצרים, שאחרי כן יכנסו הקצבים הכורעים לעצבים שהם אנשי פורטוגל. ואמר שכשיכנסו יבנו בנין ודירה סמוך למדבר, ולא אמר באיזה ארץ יכנסו ובאיזה צד מן המדבר יבנו הבנין. אבל נבינהו מן הבא אחריו, כי אנשי פורטוגל לקצות הארץ יביטו, ולמקוצעות הימים המזרחיים יתהלכו, ויכנסו בארצות מן המזרח אצל עיר מכא כמו שיאמר. ואמר שיתהפך הסדר עליהם, ותקעקע ביצתם, ותתהפך שמחתם ועל ידיהם יתקרב הרע. והכונה להם, כי רעה תבא עליהם. ואמר: 'סוף ימא חרב על י' מילין מתחרב', יתכן שירמוז שהישמעאלים שבארץ ההיא יברחו מכל המקומות שעל שפת הים בקירוב עשר מילין, ויחרב כל קצה הים השיעור ההוא. כלומר, ישוב הישמעאלים אשר אל קצה הים, מפני שבני גילו יצא כמרזב לשטוף בארץ.<sup>76</sup> ואמר בן גילו, על העם היושב בקצה הים במערב שהוא בן גילו של קצה הים המזרחי, והם אנשי פורטוגל הנזכרים שהם בסוף המערב, וכחישו ויחלשו במלחמותיהם ליושבים בגדיא. או אולי פתרון היא מלה בודדת ומתפעלת בעצמה, ור"ל שהם יכחשו כלומר אנשי פורטוגל הבאים להלחם בארץ ההיא, יחלש כחם ומשמן בשרם ירזה ויהיה זה בשמחת התוגרמים ובקשתם. כי הם יבקשו תחבולות על זה עד שיבאו עליהם אלה האנשים הנזכרים להלחם בהם במקום שיוכלו להנקם מהם. כגון שיברחו הישמעאלים, והתוגרמים היושבים שם עמהם עד התייקם את האדומיים הרבה מן הים אל היבשה. ויארבו להם מצד הים, והעם הנס יהפך אל הרודף, או תחבולות אחרות מתחבולות המלחמה שיעשו להם.<sup>77</sup>

הלוי פירש את נבואת נחמן כמתארת כישלון עתידי של ניסיון חדירה פורטוגלי לחצי האי ערב דרך ג'דה. כישלון זה יתרחש לאחר הצלחה פורטוגלית ראשונית, הקמת "ראש גשר" על אדמת חצי האי ערב (ככל הנראה בג'דה) ונסיגה מוסלמית מג'דה לפנים הארץ הרמוזה בנבואה במלים "וסוף ימא

<sup>75</sup> שם, עמ' עד.

<sup>76</sup> הלוי מתייחס כאן לאמור בנבואת נחמן הרביעית: "על ידיהו ביש קרב, וסוף ימא חרב, על עשר מילין מתחרב גיליה דמרזב". לגוף הנבואה ר' פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' סו.

<sup>77</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' עה-עו.

חרב על עשר מילין". כאשר ינסו הפורטוגלים להתקדם לפנים הארץ הם ייתקלו במארב מוסלמי ויושמדו.<sup>78</sup>

לא ברור כיצד משתלב האות הנזכר בנבואה הראשונה, נפילת "מגדל בני גדיא", במהלך זה. האם המגדל ייפול בשלב החדירה הפורטוגלית, או מאוחר יותר במהלך מתקפת הנגד המוסלמית. כך או כך הכישלון הפורטוגלי בגדיא הוא אחד מסימני הגאולה.<sup>79</sup>

דומה כי בקטע זה מפירושו של אברהם הלוי ניתן לקרוא את התסריט של שליחותו של הראובני. הראובני מנסה ליצור כאן בצורה מלאכותית את אותה מעורבות פורטוגלית בחצי האי ערב שתיאר הלוי בפירושו לנבואת הילד, ואשר עד לאותו הזמן לא התרחשה באופן טבעי. קשה להעריך איזה חלק מן התסריט המשיחי של הלוי ביקש הראובני לחולל; האם הוא תכנן להיכנס לנמל ג'דה ולהפציץ את "מגדל בני גדיא", או שתכנן לגרור את הפורטוגלים לפנים הארץ לנקודת מפגש כלשהי עם נציגי השבטים השוכנים "כשלושה ימין מהלך אל ארצם, כעשרה ימים למרבה",<sup>80</sup> בתקווה שבדרך הם יותקפו ויושמדו על ידי המוסלמים, ואולי הוא ביקש להגשים את שתי הנבואות גם יחד.

מתגלה כאן דפוס ייחודי ומקורי של פעילות משיחית, אשר זירת ההתרחשות שלה היא ההיסטוריה עצמה. קירוב או קידום הגאולה יתבצע על ידי יצירת הסיטואציה ההיסטורית האמורה להיות הרקע להתרחשות המשיחית ועיצובה. האמצעים הנדרשים לכך אינם אמצעים מאגיים או דתיים אחרים, אלא פעילות מדינית ודיפלומטית המונחית על ידי התסריט המשיחי.

הבחירה בסוג פעילות שאינו מאגי ואינו כרוך בפעילות קבלית מיוחדת תואמת את עמדותיו של אברהם הלוי, שהזכרנו בפרק הקודם, המביא ב'איגרת סוד הגאולה' את המעשה בר' יוסף דלה ריינה ותוצאותיו ההרסניות (עיכוב הגאולה בארבעים שנה) כדוגמה לסכנות הכרוכות בפעילות שכזו. הפעילות שבה דוגל הלוי לקרוב הגאולה היא הפעילות המסורתית הקלאסית: תפילה, צום, מעשים

<sup>78</sup> הצעה ברוח זו של חדירה לחצי האי ערב דרך נמל ג'דה ופגיעה במכה הוצגה בפני מנואל הראשון מלך פורטוגל בעשור השני של המאה הט"ז, ור' Elaine Sanceau, *The Reign of the Fortunate king*, (NP) 1969, p. 105. פרטים על תכנית זו לא היו יכולים להיות ידועים לאברהם הלוי, אולם הדבר מצביע על כך שהתפיסה הגיאוגרפית-פוליטית עליה מבוססת תפיסתו המשיחית הייתה ריאליסטית.

<sup>79</sup> בהמשך מציע הלוי פרשנות נוספת לפיה הכישלון ב"גדיא" לא יהיה של הפורטוגלים אלא של החבשים (=בני אלחביש). הצעה של מספר פרשנויות אלטרנטיביות לאמרות בנבואת נחמן היא תופעה שכיחה בפירושו של אברהם הלוי לנבואה והיא אינה מעידה על נטישת ההסבר הראשון אלא על הצגת אלטרנטיבה. מה גם שהצעה זו מוצגת בצורה קצרה ותמציתית בלבד, ואינה פותרת את מכלול השמות והפרטים הנזכרים בנבואה. באיגרת מאוחרת יותר משנת רפ"ח הלוי שב והזכיר מעורבות פורטוגלית תוך שימוש בנשק חם, אולם לא בחצי האי ערב אלא מעבר לים סוף בחבש. ר' מלאכי בית אריה, 'אגרת מענין י' השבטים מאת הרב אברהם בן אליעזר הלוי המקובל', קובץ על יד, ו (טז) (תשכ"ו), עמ' 375. אגרת זו נכתבה בשנת רפ"ח לאחר שחלק גדול מתחזיותיו של הלוי התבדו, יתכן והלוי מציע בה פרשנות חדשה לחדירה הפורטוגלית השונה מזו שבפירושו לנבואת הילד. מכל מקום אגרת זו התחברה לאחר כשלון שליחותו של הראובני בפורטוגל וגירושו משם בקיץ 1526.

<sup>80</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 371.

טובים וכו'. ר' אברהם הפנה את איגרתו בעניין סוד הגאולה למי שמסוגלים לעודד ולדרבן את הציבור הרחב לנהוג כך, והוא חוזר על דברים אלו לאורך פירושו ל'נבואת הילד' וב'איגרת סוד הגאולה'. הראובני לעומת זאת מציע דפוס אחר של פעילות. דפוס זה הינו מחד גיסא משיחי-אקטיבי, אך מאידך גיסא – אין בו הבעיות או הסכנות הכרוכות בפעילות מאגית או בשימוש בקבלה מעשית. הופעתה של תפיסה משיחית כזו בעקבות כתביו של הלוי אין בה כדי להפתיע. הזכרנו לעיל את המתח המשיחי החריף שיצר הלוי מחד גיסא, ואת התביעה הקטגורית שלו לפאסיביות מאידך גיסא. המתח הזה עשוי להשתחרר באמצעות יצירה של אפיק משיחי חדש, אשר מצד אחד יהיה אקטיבי דיו כדי לתת ביטוי מעשי למתח המשיחי, אך מצד אחר לא יסתור את תביעתו של הלוי לפאסיביות.

תוכניתו של הראובני מלמדת על פרשנות יוצאת דופן לתורתו של הלוי הנובעת מטשטוש ההבדלים בין כתביו השונים. מאמר 'משרא קטרין' הוא בראש ובראשונה חיבור עיוני. זהו מאמר פרשני על דרך הקבלה שבו מבוארים חלקים מספר דניאל. במסגרת הפרשנות שלו הגיע הלוי למסקנות בנוגע למועד הגאולה, ונראה כי מסקנות משיחיות אלו הן תכליתו של המאמר, אך ביסודו החיבור הוא חיבור עיוני. הפירוש ל'נבואת הילד', 'איגרת סוד הגאולה' ואיגרותיו האחרות של הלוי שייכים לז'אנר אחר. נקודת המוצא של חיבורים אלו היא המסקנות שאליו הגיע הלוי ב'משרא קטרין', ומטרתם היא לבסס ולהוכיח את האמור ב'משרא קטרין' על סמך המציאות ההיסטורית או מקורות אחרים דוגמת נבואות נחמן. כלים נוספים היכולים לסייע לביסוס המסקנות הללו הם גם חישובים אסטרולוגיים, אשר היו גם הם לנגד עיניו של הלוי.

חיבורים אלו אינם חיבורים עיוניים אלא חיבורים "עיתונאיים". הם נכתבים כחלק משיח כללי בנושא הגאולה והלוי מגיב בהם לשאלות, לרעיונות ולתהיות בנוגע לגאולה, למועדה ולטיבה. מבחינה זו אלו הם חיבורים אנקדוטיים המוסרים פרטים שונים על האירועים שמסביב להתרחשות המשיחית עצמה. אברהם הלוי ראה את עצמו כחלק משיח משיחי רחב. במסגרת זו הוא גם הציע את הפירוש שלו ל'נבואת הילד' כהצעה, ולא כסוף דבר.<sup>81</sup> מבחינה זו ניתן אולי להבחין בין אופי הפעילות של הלוי כששהה ביוון ובטורקיה, שם חיבר והדפיס את 'משרא קטרין', שהיא פעילות עיונית ביסודה, לבין הפעילות שלו בארץ ישראל שהיא פעילות של תעמולה משיחית.

הראובני, לעומת זאת, פירש את חיבוריו ה"עיתונאיים" של הלוי כחיבורים עיוניים. מבחינתו, בפירוש ל'נבואת הילד' וב'איגרת סוד הגאולה' מוצגת התמצית של הפעילות המשיחית, בעוד שהלוי ביקש

<sup>81</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' יא.



להציג בהם רק את המסגרת שבתוכה תתרחש הפעילות המשיחית. כתוצאה מכך הוא ניסה להפוך את מה שהלוי הציג רק כאנקדוטה שתתרחש בשולי המהלך המשיחי, למהותו של תהליך זה.

# ו. השפעתו של אברהם הלוי על הראובני

## ו.1. הזיקה לשבט גד

עדות להשפעתו של הלוי על הראובני ניתן לגלות בפרטים רבים נוספים הקשורים לפעילותו של הראובני. כך, למשל, סיפר אברהם הלוי כי השם גדיא רומז לשבט גד, שאת גבורתו שאפו גודיים לחקות.<sup>82</sup> ואכן, הראובני תיאר את אחיו המלך יוסף כמי ש"מולך על שלשים רבוא על בני גד ובני ראובן וחצי שבט המנשה". שאיפתם של בני גדיא-ג'דה להציג עצמם כמתייחסים "לבני גד בכח וגבורה",<sup>83</sup> שעליה סיפר הלוי, מתבררת לאור הקרבה הגיאוגרפית בין ג'דה לבין בני שבט גד שאותה הציג הראובני.

## ו.2. הייחוס לשבט ראובן

הלוי תלה ציפיות משיחיות גם בבני שבט ראובן. אליבא דהלוי יתרחש השלב הראשון והמוקדם ביותר של הגאולה כבר בשנים רע"ט-ר"פ, אם כי הלוי לא קבע בוודאות מה יתרחש בשנים אלו: אפילו בשנה ראשונה מאלו הי"א שנים שהיא שנת הר"פ לבריאת עולם יתחדש איזה דבר מענין הגאולה, ותהיה השנה ההיא התחלת פקידה ויהיו קצת מאחינו נגאלים ופורקים מוטות עול הגויים מעל צווארם. ולא ידעתי היכן יהיה זה או כיצד יהיה ואולי יהיה שיצאו בני ראובן ויגאלו קצת מאחיהם הקרובים אליהם בשנה ההיא שאמרו הזוהר.<sup>84</sup>

הלוי שב וציין אירועים הקשורים לשבט ראובן כחלק משלבי הגאולה המוקדמים גם במקום אחר: וכמו כן יתכן שלשנת הרפ"ד היתה גאולה ואם עדיין לא נתפרסמה אלינו היתה. ולבי אומר לי שבני ראובן גם קצת אחרים משאר שבטים יצאו ויעתקו ממקומם ויצאו ממסגרותי' באותה שנה ונגאלו על ידם קצת מאחיהם בכל מקום אשר הגיעו אליהם. ומה שאני אומר מבני ראובן הוא מפני שבזוהר אמרו שהם יהיו הראשונים שיצא בעת הקץ...<sup>85</sup>

<sup>82</sup> שם, עמ' עד, ור' לעיל.

<sup>83</sup> שם, עמ' עד.

<sup>84</sup> הלוי, אגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ו.

<sup>85</sup> שלום, חקירות חדשות, עמ' 443-444 (האיגרת משנת רפ"ה על מרטין לותר). בנוגע לתאריך הנוכח במקור זה, ר' להלן.

מסתבר כי הראובני, אשר לקח על עצמו להניע את תהליך הגאולה, בחר לעצמו זהות של בן שבט ראובן, בשל הציפייה כי הצעדים הראשונים המבשרים את בוא המשיח יתרחשו בזיקה לשבט זה.<sup>86</sup>

### 3.1. ההתחזות לבן משפחת הנביא

בכתביו של הלוי ניתן למצוא הדים לשני מאפיינים נוספים של פעילותו של הראובני. בפירושו לינבואת הילד' נדרש הלוי באריכות לדיון בפילוגים הפנימיים באסלאם, ובהבדלים בין הסונים לשיעים, שאותם הוא מכנה שופיזא או סופיים.<sup>87</sup> הלוי טוען כי בשנת רמ"ה נולד מנהיג חדש שיוביל את השיעים, אשר לדבריו כמעט נטמעו באסלאם הרחב-הסוני, להישגים אדירים. נוסף על דבריו של נחמן בנבואה, מבסס הלוי מידע זה גם על מקורות נוספים: מידע שהגיע אליו מ"יהודי נאמן מהארץ ההיא", וחישוביו של אצטגנין נודע מארץ יוון.<sup>88</sup> הלוי מספר גם כי השיעים-הסופיים מצטיינים בלחימה בחרב "והחרב היא עיקר כלי זינם".<sup>89</sup>

נראה כי דיון ארוך זה הוא שהביא את דוד לספר ביומנו כי במהלך מסעו ממדבר חבור ועד שעלה באלכסנדריה על האנייה שהוליכה אותו לוונציה, הוא התחזה לאחד מבני משפחת הנביא. הלוי צפה את הופעתה של דמות ממשפחת הנביא וייחס לפעילותה חשיבות מרובה. הראובני מתחזה אפוא לא רק לשליח מטעמו של שבט ראובן, שהתעוררותו כאמור היא מסימני הגאולה, אלא גם לאחד ממנהיגי ה"סופיים" שאף עלייתו היא אחד מסימני הגאולה אליבא דהלוי.<sup>90</sup>

### 4.1. יתרון הנשק המודרני על פני הנשק המיושן

פרט נוסף המופיע הן בפירושו של הלוי ומאפיין גם את פעילותו של הראובני הוא יתרונו של הנשק המודרני על נשק מיושן יותר. הלוי תולה את ניצחונם של הצלבנים על המוסלמים ואת הצלחתם לכבוש את ירושלים בעליונותו של הנשק הצלבני על פני הנשק המוסלמי המיושן: "ובסוף יעורר עליו

<sup>86</sup> זיהוי של הראובני כנציג של שבט ראובן הערים לפניו קשיים, שכן לאפיפיור הציג את עצמו דוד כבן לשבט יהודה ואף הציג בפניו מגילת יוחסין עד לדוד המלך (ר' אגרתו של דניאל מפיסא אשכולי, התנועות עמ' 371) והוא הציג מגילה זו גם בפני מלך פורטוגל (ר' אשכולי, סיפור עמ' 85). קשיים אלו, וכן שיקולים נוספים הביאו את שוחט לקבוע כי הראובני לא הציג עצמו כבן לשבט ראובן וכי הוא אף התנגד לעצם הכינוי. אולם טיעוניו של שוחט אינם משכנעים, מה גם שמלכו מכנה אותו בשם זה גם כאשר הוא מתייחס אליו בכבוד רב ובהערכה רבה כתלמיד בפני רבו. קשה להניח שמלכו היה מכנה את הראובני בכינוי שהוא עצמו התנגד לו. לדעתי הסתירות עליהן הצביע שוחט בין זיהויו של הראובני כבן לשבט ראובן ומגילת היוחסין שלו לשבט יהודה וכן העובדה שבפתח היומן הוא מזכיר תחילה את שבט גד ורק אחר כך את שבט ראובן הן המפתח להבנת כמה מהנקודות המרכזיות בשליחותו. הזיקה בין בני גד לגידה והשייך שלו לשבט ראובן, על אף כל המכשולים שהוא מעמיד, נובעים מתוך הרצון להדגיש את התפקיד המשיחי של שבט ראובן בראשית הגאולה על פני מגילת היוחסין לדוד המלך. הראובני מציג אפוא שתי זהויות, האחת זהותו כנציג לשבט יהודה אותה הוא מפנה לנוצרים, והשנייה כמי שמשתייך לשבט ראובן, אותה הוא מפנה ליהודים.

<sup>87</sup> ר' הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' מב-מו.

<sup>88</sup> שם, עמ' מה.

<sup>89</sup> שם, עמ' מה.

<sup>90</sup> התחפשות של יהודים למוסלמי על מנת שיוכלו לנוע ביתר קלות בסביבה מוסלמית ובייחוד באפריקה נזכרת באגרתו של אברהם הלוי על עשרת השבטים ועל הפלאשה, אין שם התייחסות להתחפשות לבן ממשפחת הנביא אלא תאור של מציאות וייתכן כי גם הראובני היה מודע אליה. ר' בית אריה, איגרת בענין השבטים, עמ' 376.

[=הנוצרים על המוסלמים] חצים ואבני בליסטראות ולהב חנית וכידון ויזעזע למי שהדיקו והריקו מן הארץ שהוא ישמעאל. ותבחר ותנוס אומת ישמעאל מלפני אדום ותקוץ מכלי מלחמתם".<sup>91</sup> גם בהמשך תולה הלוי את ניצחונותיהם של הטורקים על הפרסים בשימוש שהם עשו בנשק חס: "והוליד עמו בליסטראות הרבה וכלי משחית באש וגפרית ומלך פרס היה עם שלש מאות וחמישים אלף רוכבי סוסים. והמלך התוגרמי חנה קרוב לו וזרק כל הבליסטראות וכלי המשחית עם אש יחד על הפרסיים והפנו כל הסוסים לברוח".<sup>92</sup> גם כאן אנו מגלים בכתביו של הלוי את הרקע לכך שהראובני הציג את מטרתו כהשגת בנשק מתקדם, אשר יבטיח את ניצחונם של בני השבטים על אויביהם.

#### 5.1. מועד הופעתו ופעילותו של הראובני

תאריך הופעתו של הראובני קשור גם הוא לתכנית המשיחית כפי שהתווה אותה הלוי. הראובני יצא מאלכסנדריה לוונציה בכסליו רפ"ד.<sup>93</sup> שנה זו הייתה בעלת חשיבות רבה בפעילותו של הראובני. הוא הופיע בין היהודים והנוצרים כנציג של עשרת השבטים, פגש את האפיפיור וקיבל ממנו המלצות, ואלמלא העיכובים מצדו של השגריר הפורטוגלי אף היה מגיע בשנה זו לפורטוגל.<sup>94</sup> ואכן, לשנה זו נודעה חשיבות רבה גם במהלך המשיחי ששרטט הלוי, אשר צפה כי בשנה זו יתרחש השלב השני בפעילות המשיחית. היא רמוזה בפסוק "אחרי הפרד לוט",<sup>95</sup> וייתכן כי במהלכה "יתער משיח בן יוסף בעטרת צבי להלחם מלחמות השם יתעורר במקום שיתעורר".<sup>96</sup> מה בדיוק עתיד להתרחש בשנה זו, לא היה לגמרי ברור גם לר' אברהם הלוי עצמו.<sup>97</sup> אך הוא קבע בוודאות כי לשנה זו נועד תפקיד מרכזי בתסריט המשיחי: "וכיון שאותה שנה היא שנת הפקידה הסברה נותנת שאיזה התעוררות גדול יהיה בעולם ונסים ונפלאות יתחדשו שמהם נכיר ונדע כי פקד יי את עמו".<sup>98</sup> גם לאחר שנת רפ"ד המשיך הלוי להאמין כי המאורעות שאותם צפה אכן התרחשו, ובאיגרתו משנת רפ"ה כתב בתשובה לשאלה בדבר האירועים המשיחיים שהתרחשו בשנה זו כי:

יתכן שלשנת הרפ"ד היתה גאולה, ואם עדיין לא נתפרסמה אלינו היכן היתה. ולבי אומר לי שבני ראובן גם קצת אחרים משאר שבטים, יצאו ויעתקו ממקומם ויצאו ממסגרותי באותה שנה, ונגאלו על ידם קצת

<sup>91</sup> הלוי, הפירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' לח.

<sup>92</sup> שם, עמ' נג.

<sup>93</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 31.

<sup>94</sup> על עיכוב זה, ר' שם, עמ' 48-49.

<sup>95</sup> הלוי, אגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' כ.

<sup>96</sup> שם, עמ' לח.

<sup>97</sup> ר' למשל שם, עמ' לח-לט.

<sup>98</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' ס.

מאחיהם בכל מקום אשר הגיעו אליהם... והנה עתה מקרוב באו לירושלים יהודים נאמנים מארצות אשכנז ובוהמיה, גם כתבים מפה ומפה יעידון ויגידון עניינם מן האיש אשר עמד בארצות ההן אשר שמו מארטין לוטר, הוא האיש אשר שמעו הולך בכל ארצות. שהתחיל שנת הרפ"ד לחלוק על דת הערלים, ולהראות להם כי שקר נחלו אבותיהם הבל ואין בהם מועיל. ומובן מדבריהם כי השנה שעברה, היא שנת הרפ"ד, גילה דברים שבתוכו והראה בפרסום זיוף אמונתם וכי שקר נסכם והראה את עצמו נגד התלוי [...] <sup>99</sup>

גם תאריך הופעתו של הראובני משתלב אפוא בסכימה המשיחית של הלוי.

#### 6.1. עזה

אחד המקומות הבולטים בפעילותו של הראובני כפי שהיא מתוארת ביומנו הוא העיר עזה. <sup>100</sup> זו למעשה העיר היחידה בארץ ישראל שבה לא נתקל הראובני בהתנגדות ובדחייה, והמקום היחיד כמעט שבו הרשה לעצמו לחשוף במידה מסוימת את זהותו כשגריר ממדינת השבטים ולא כמוסלמי מבני הנביא. <sup>101</sup> גם כאן ניתן להצביע על השפעה של אברהם הלוי. העיר עזה נזכרת בנבואת נחמן השלישית, והלוי מפרש "שימות מלך אחד ויחלש ויפוג לבו בעזה". <sup>102</sup> הלוי מסביר שם אמנם כי "אינו מדבר בעזה אשר לפלשתים, כי אין מילת עזה שם מקום אלא תאר לארץ תוגרמה, כי עזה היא ועז גבול תוגרמה וקוסטנטינה אשר היא עיר ואם לארץ תוגרמה [...] היא עיר גדולה וחזקה ועזה". <sup>103</sup> אולם המקום הבולט שמעניק הראובני לעזה בהכנות לקראת נסיעתו לרומא עשוי לנבוע מהכרתו בכך שלעזה יש מקום במהלך המשיחי, וגם אם נבואת נחמן רומזת על עיר שהיא עזה (=חזקה), הרי שגם עיר הנקראת עזה יכולה להשתלב בתכנית זו. אין לשלול במקרה זה את האפשרות כי בחירתו של הראובני בעזה נבעה משיקולים ענייניים.

#### ז. מארחיו של הראובני באיטליה

קשה להניח כי הלוי עצמו היה מודע לקשר שבינו או בין כתביו לבין פעילותו של הראובני. הלוי שמע אמנם על הופעתו של השגריר היהודי ברומא ועל פעילותו שם ובפורטוגל, אולם הוא שיער כי מדובר

<sup>99</sup> גרשום שלום, "חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי", קריית ספר ז' (תר"צ), עמ' 443-444.

<sup>100</sup> הראובני ביקר בעזה פעמיים בכניסתו וביציאתו מן הארץ. והוא מספר כי בשני המקרים זכה שם לעזרה וליחס אוהד, ואפילו נלהב, מצדם של תושבי העיר. ור' אשכולי, סיפור, עמ' 22, 27-28.

<sup>101</sup> ר' שם, עמ' 27-28.

<sup>102</sup> הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' מו. המלך שלמותו רומזת הנבואה הוא השולטן מוחמד, ור' שם, עמ' מח.

<sup>103</sup> שם, עמ' מו.

ביהודי אתיופי.<sup>104</sup> עם זאת מעניין לגלות כי בשהותו באיטליה בא דוד במגע הדוק וקרוב עם כמה ממכותביו של אברהם הלוי, והם הפכו להיות ראשי התומכים בו.

הזכרנו לעיל כי לאחר שהגיע לוונציה, סירבה הנהגת הקהילה לתמוך בראובני, ומי שנחלץ לעזרתו ופרע את חובותיו היה שמעון בן אשר משולם,<sup>105</sup> בן למשפחת הבנקאים הוונציאנית הנודעת. כבר כאן ניתן להצביע על זיקה בין מארחו של הראובני לבין אברהם הלוי, שכן אשר משולם, אביו של שמעון, הוא אחד מהנמענים של 'מגילת הסתרים' של הלוי משנת רפ"ד.<sup>106</sup>

בדרכו מוונציה לרומא שהה הראובני בתחילת חודש אדר בפזרו, בביתו של ר' משה מפוליניו,<sup>107</sup> הנזכר באיגרת ששלח ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא.<sup>108</sup> באיגרת, שאלה צורף פירושו של אברהם הלוי ל'נבואת הילד', נאמר כי "אהובך כמ"ר משה מפוליניא יתענג בו ויעתיקו אם ירצה".<sup>109</sup> משה מפוליניא היה אפוא גם הוא אחד מן המתעניינים בכתביו ובשורתו של הלוי, ור' ישראל אשכנזי מירושלים אף השיג את אישורו של הלוי לכך שר' משה יעתיק את פירושו ל'נבואת הילד'. אנו רואים אפוא כי גם בתחנתו הבאה לאחר שעזב את וונציה, נעזר הראובני בשירותיו של אחד מחסידי הלוי שבאיטליה.

ייתכן ששמעון משולם הוא אשר הפנה את הלוי לביתו של משה מפוליניא. חיזוק להשערה זו ניתן להביא מן הידיעה על הקשרים שבין ר' ישראל אשכנזי מירושלים לאשר משולם, אביו של שמעון, שאותם מזכיר משה באסולה בזיכרונותיו: "נהגו בירושלים ע"ה שכל שבתות השנה נמכרים להדליק בב"ה [...] והנה כמ' אשר משלם יש לו שבת וארא ושבת במדבר סיני, ומדליק בעדו הר"ר ישראל אשכנזי [...]".<sup>110</sup> הופעתם החוזרת ונשנית של אותם האישים באותו ההקשר מחזקת את ההנחה כי הייתה באזור זה קבוצה של אנשים אשר התעניינו ביצירתו של הלוי ובכתביו, ואשר עמדו בקשרים רצופים עם ארץ ישראל בכלל ועם הלוי בפרט.

<sup>104</sup> בית אריה, אגרת בענין השבטים, עמ' 376.

<sup>105</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 32.

<sup>106</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 62 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 06880), דף 76 ע"א, איגרת חשובה זו תידון בהרחבה להלן בפרק ג' סעיף ב.4. על ההיבטים הכלכליים של פעילותו של אשר משולם ובני משפחתו ר' גם Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Cambridge (Mass.), 1971, pp. 479-483. אשר משולם היה הנמען של איגרת בני הישיבה שחיבר אברהם הלוי (ור' רות למדן, ר' משה באסולה חיינו ויצירתו, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ג, עמ' 11). אם הצעה זו אכן נכונה הרי שייתכן כי בעקבות איגרת בני הישיבה שנשלחה בשנת רפ"א (1521) נוצר גם קשר אישי בין הלוי לאשר משולם, אשר בא לידי ביטוי במגילת הסתרים משנת רפ"ד (1524). עוד על אשר משולם ועל יחסו לארץ ישראל ר' להלן.

<sup>107</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 33.

<sup>108</sup> ר' אברהם דוד, 'איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא', עלי ספר, טז (תש"נ), עמ' 121 ובהערות לשורות 190-191.

<sup>109</sup> יערי, אגרות, עמ' 177.

<sup>110</sup> יצחק בן צבי (מהדיר), מסעות ארץ ישראל לר' משה באסולה, ירושלים תרח"ץ, עמ' 84-85.

אולם התומכים הבולטים ביותר של הראובני באיטליה היו בני משפחת פיזה.<sup>111</sup> דניאל מפיזה שירת את הלוי כמתורגמן ברומא בפגישותיו עם האפיפיור, תיווך בינו לבין האפיפיור בנוגע לקבלת מכתבי ההמלצה ממנו והגן על דוד מפני יריביו בעיר. כשעזב הראובני את רומא, בפורים רפ"ה (מרץ 1525), שלח אותו דניאל לבן דודו יחיאל, ובביתו בפיזה הוא שהה עד שיצא לפורטוגל באמצע תשרי רפ"ו (אוקטובר 1525). יחיאל מפיזה היה מעורב ביותר בשליחותו של דוד לפורטוגל. הוא תמך בו מבחינה כלכלית, קישר אותו למשפחת אברבנאל ואף דאג לכל סידורי ההפלגה שלו מליוורנו לעבר פורטוגל.<sup>112</sup> יחיאל עצמו היה קשור בקשרי חיתון למשפחת משולם והיה נשוי לדיאמנטי, אחותו של שמעון משולם מוונציה.<sup>113</sup> אולם מעבר לקשרים אלו עם משפחת משולם, נראה כי גם יחיאל עצמו עמד בקשרי התכתבות עם אברהם הלוי. באיגרת משנת רפ"ח (1528) העוסקת בשמועות על אודות הנעשה אצל עשרת השבטים, פונה הלוי לנמען אנונימי, אך מזכיר "מגילת סתרים כבר שלחתי אותה למעלת החכם המאושר חמיו".<sup>114</sup>

'מגילת הסתרים' שכבר הזכרנו, ואשר תידון בהרחבה בפרקים הבאים, הייתה ממוענת לאשר משולם מוונציה ולמרדכי ממודינא. למרדכי ממודינא היו ארבעה בנים ושתי בנות. בנו הגדול היה בשנת ר"צ (1530) בן תשע, ולא יתכן אפוא כי בשנת רפ"ח (1528), השנה שבה נשלחה האיגרת, היה לר' מרדכי חתן אשר עמד בקשרי התכתבות עם אברהם הלוי. יש להניח אפוא כי האיגרת הופנתה לחתנו של ר' אשר משולם מוונציה. גם בנוגע למשפחת משולם אין עדויות ברורות בנוגע לבנות המשפחה, אולם, כאמור, אחת מבנותיו של אשר משולם נישאה ליחיאל מפיזה, וסביר אפוא להניח כי הוא הינו החתן של נמען 'מגילת הסתרים' שאליו שלח הלוי את איגרתו בשנת רפ"ח. איגרת זו נשלחה אמנם שנים אחדות לאחר שעזב הראובני את ביתו של יחיאל מפיזה, אולם הלוי מזכיר בה את פירושו ליבנות הילד, ונראה כי הנמען הכיר פירוש זה,<sup>115</sup> והרושם העולה ממנה הוא של קשר מתמשך. אם יחיאל מפיזה הוא אכן הנמען של איגרת זו, הרי שהיא מלמדת על קשרים ישירים שלו עם אברהם הלוי, וכן על היכרות שלו עם יצירתו ועם כתביו המשיחיים.

<sup>111</sup> על בני משפחה זו ר' : David Kaufman, "La famille de Pise", *REJ*, XXXI (1895), pp 62-73. id, "La famille de Yehiel de Pise", *REJ*, XXVI (1893), pp. 83-110, 220-239.

<sup>112</sup> ר' אשכול, סיפור, עמ' 52-60.

<sup>113</sup> שם, עמ' 53.

<sup>114</sup> בית אריה, איגרת בענין השבטים, עמ' 373. בגוף האיגרת נכתב אמנם חמיו, אך נראה שיש לתקן לחמיו הן מתוך ההקשר והן מכך שבהמשך האיגרת מופיעה המילה חמיו מפורשות. ור' שם הע' 1. ההשערה כי האיגרת המקורית הופנתה לחכם ששמו חמיו, חמיו או חמוי, שהעלה בית אריה, מופרכת לאחר מציאתה של מגילת הסתרים המקורית ובה שמות הנמענים.

<sup>115</sup> בית אריה, איגרת בעניין השבטים, עמ' 377.

התמונה העולה כאן קושרת את הדמויות הבולטות אשר סייעו לראובני באיטליה כולן, במידה זו או אחרת, למקובל הירושלמי ר' אברהם הלוי. יש מקום לבחון באיזו מידה הושפע הראובני ישירות מאברהם הלוי ובאיזו מידה הגיעה אליו ההשפעה בעקיפין דרך כתביו של הלוי. מכל מקום הלוי לא היה מעוניין גם בפעילות מן הסוג שיזם הראובני.

#### ח. מי היה דוד הראובני?

לאור הקשרים שעליהם הצבענו בין הראובני לבין תורתו של אברהם הלוי, נראה כי הראובני הגיע ממקום שבו תורתו של הלוי הייתה מוכרת ובעלת השפעה. הזירה העיקרית של פעילותו של הלוי הייתה בירושלים. הוא שהה, כאמור, גם במקומות נוספים לאחר שעזב את חצי האי האיברי – באיטליה, בשיריז שביוון, בקושטא ובמצרים, אולם המוקד של פעילותו המשיחית היה בירושלים. בה הוא שקד על אישוש מסקנותיו ב'משרא קטרין' בעזרת ממצאים אסטרונומיים,<sup>116</sup> פרשנות לנבואות ומקורות אחרים. שם הוא חיבר את פירושו ל'נבואת הילד', את 'איגרת סוד הגאולה' ואת מכתביו האחרים, ובה הוא גם התקין משמרות ללימוד ולתפילה על מנת לקרב את הקץ.<sup>117</sup> נוסף על ארץ ישראל נהנו כתביו של הלוי מתפוצה רחבה באיטליה. הלוי עצמו, כאמור, שהה באיטליה לאחר שעזב את חצי האי האיברי, לשם הוא הפנה את איגרותיו ושם הן הועתקו והשתמרו.<sup>118</sup>

אין זה סביר כי הראובני נתקל בתורתו של הלוי באיטליה, וכי הוא שהה בה תקופה משמעותית לפני שהגיע לשם כשהוא מתחזה לשגריר מטעם שבטי ישראל האבודים. ביומנו של הראובני חוזרת על עצמה פעמים רבות פליאתו והתפעלותו מאורח החיים של יהודי איטליה, ובעיקר מהתנהגותו, אופיין והשכלתן של הנשים היהודיות שם.<sup>119</sup> הקהילה היהודית האיטלקית היא הקהילה היחידה שהראובני, אשר כמעט ואינו מתאר את יהודי מצרים וארץ ישראל, מגיב כלפיה ביומנו. הרושם העולה מיומנו של הראובני הוא כי הייתה זו עבורו חשיפה ראשונה לאורח חיים ולקהילה שאותם לא הכיר קודם לכן. בנוסף, אם הוא אכן שהה תקופה ממושכת באיטליה, ובה התעצבה תפיסתו המשיחית, אין הדעת

<sup>116</sup> בנוגע למקורות האסטרונומיים והאסטרונומיים שהלוי השתמש בהם ר': בית אריה, מלאכי. ואידל, משה. 'מאמר על הקץ והאצטגנינות מאת ר' אברהם זכות', קרית ספר, נד (תש"ס) עמ' 174-182.

<sup>117</sup> על נושא זה ר': Ira Robinson, 'Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in Early Sixteenth Century', *JQR*, 72, pp. 32-42. (1981) הלוי חיבר והדפיס את מאמר משרא קטרין בתחומי אמפריה העות'מאנית (בשיריז ובקושטא) אולם נראה לי כי יש להבחין בין מאמר זה לבין פירושו על נבואת הילד והאיגרת על סוד הגאולה ור' על כך להלן. בנוגע למועד הגעתו לארץ ישראל ר' דוד, לתולדות חכמים, עמ' 239.

<sup>118</sup> ר' בית אריה ושולם, מבוא למשרא קטרין, עמ' 38-42.

<sup>119</sup> בנוגע ליחסו של הראובני ליהודי איטליה ר' אשכולי, סיפור עמ' 43, 92. הרושם העז שהותירו על הראובני הנשים היהודיות באיטליה עולה לכל אורך תאור שהותו באיטליה ר' שם עמ' 37, 38, 39, 52, 53, 57.

נותנת כי הוא היה נוטל את הסיכון הכרוך בכך שיזהו אותו באיטליה, ופועל בה במשך זמן כה רב ובצורה כה אינטנסיבית.

סביר אפוא להניח כי המפגש של הראובני עם תורתו של אברהם הלוי היה בארץ ישראל, והתיאורים המפורטים והמדויקים ביותר, של המקומות שבהם ביקר בארץ ישראל, מחזקים השערה זו.<sup>120</sup> שהרי הראובני כמעט ואינו מתאר את האתרים והמקומות שבהם עבר, למעט האתרים השונים בארץ ישראל. התיאור של הראובני את מערת המכפלה הולם את המציאות הפיזית והארכיאולוגית של המערה,<sup>121</sup> ותיאורו את התנהגותם של השומרים ואת האווירה במקום קרובה לתיאוריהם של תיירים אחרים בני התקופה כר' עובדיה מברטנורא,<sup>122</sup> או משולם מוולטירא, המספר כי נשי היהודים נכנסות למערה עצמה כשהן מחופשות לנשים מוסלמיות, ועוטות רעלה על פניהן באופן שאינו מאפשר לזהות אותן. ייתכן שתיאור זה או המציאות המתוארת בו הם המקור לסיפורו של הראובני כי נכנס למערה כשהוא מחופש למוסלמי מבני הנביא.<sup>123</sup>

גם תיאור הביקור בהר הבית, שהותו של הראובני תחת כיפת הסלע וביקורו באתרים נוספים בירושלים, מכיל מוטיבים המופיעים בתיאורים אחרים בני התקופה: נרות הדולקים תחת כיפת הסלע,<sup>124</sup> בית מידות גדול מתחת להר הבית,<sup>125</sup> ותיאוריהן של מערות קבורה בהר הזיתים ושל קבר דוד בהר ציון.<sup>126</sup>

בחירתו של הראובני בהר הבית כמקום בו מתרחשים אותות שונים המאמתים את שליחותו (הגעת שליחיהם של שבעים הזקנים ממדינת עשרת השבטים, נטיית הסהר שעל הכיפה לצד מזרח פעמיים! ומעשים אחרים שאותם הוא אינו מפרט, ושנצטווה על ידי שבעים הזקנים לעשותם),<sup>127</sup> אינה מקרית גם היא. וכבר עמדנו בפרק הראשון על המקום המרכזי שתופסים תיאורי אותות, ובפרט אותות המתרחשים בהר הבית, באיגרות הנשלחות מארץ ישראל לאיטליה.

קשה לקבוע בוודאות אם הראובני אכן ביקר במקומות אלו, או שרק התבסס על תיאוריהם של מי שביקרו בהם. קשה גם לדעת אם המקורות שציטטנו לעיל היו לנגד עיניו של הראובני. עם זאת יש

<sup>120</sup> אשכולי, סיפור עמ' 22-28.

<sup>121</sup> בנוגע למבנה הפנימי של מערת המכפלה ולחקר המערה וסביבתה ר' עודד אבישר (עורך), ספר חברון. ירושלים תשל"ח, עמ' 265-295.

<sup>122</sup> יערי, איגרות, עמ' 126.

<sup>123</sup> אייזנשטיין, אוצר מסעות, עמ' 98.

<sup>124</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 25. גם משולם מוולטירא מזכיר את הנרות ר' אייזנשטיין, אוצר מסעות עמ' 100.

<sup>125</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 26. ר' עובדיה מברטנורא מזכיר גם הוא מבנה כזה ר' אייזנשטיין, אוצר מסעות עמ' 119.

<sup>126</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 26-27. על שתי מערות בהר הזיתים מספר גם ברטנורא, (יערי, איגרות, עמ' 135). את קבר דוד מתארים משולם מוולטירא (אוצר מסעות עמ' 100-101) וכן משה באסולה (יערי, מסעות עמ' 145).

<sup>127</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 25-27.



לזכור כי האיגרות שבהן מופיעים תיאורים אלו נשלחו לאיטליה, ובה, כפי שכבר טענו, לא שהה הראובני תקופה משמעותית. התמונה המתקבלת היא של היכרות טובה עם המסורות הארץ ישראליות ועם הלוח הרוחות בארץ, בייחוד בנוגע למקומות הקדושים בראשית המאה ה־15. מסורות ותחושות אשר מי שחי בארץ באותה התקופה היה בוודאי חשוף להן.

המודעות של הראובני לפוליטיקה האירופאית, והעובדה שידע להציג את עצמו כשליח מארץ רחוקה בעידן של תגליות ושל מפגש עם עולמות ועם תרבויות רחוקות, מלמד על היכרות עם הנעשה באירופה. הראובני גם מוסר שמות של מקומות רבים בחצי האי ערב ובאפריקה המזרחית, שבהם, לטענתו, ביקר. לא ברור היכן רכש הראובני ידיעות נרחבות אלו. אולם גם בכתביו ובאיגרותיו של אברהם הלוי מצוי מידע היסטורי, פוליטי וגיאוגרפי רב. מתקבל הרושם כי למרות שוליותה של ירושלים בתקופה זו בכל זאת הגיעו אליה ידיעות רבות ומפורטות ואף מדויקות במידה רבה על המתרחש בעולם – באירופה ובמזרח, ומידע זה היה זמין, לכל הפחות, בחוגו של אברהם הלוי.<sup>128</sup>

אשכולי, היללסון, שוחט ובירנבאום עמלו קשות כדי לנסות ולגלות, על פי שמות המקומות שמזכיר הראובני, מהי ארץ המוצא שלו ומהו המסלול הגיאוגרפי שעשה. אולם תשובות ברורות וחד משמעיות לשאלות אלו טרם ניתנו. נראה כי חוסר הבהירות נובע מן העובדה שהראובני מעולם לא ערך מסע שכזה, אלא בנה מסלול שהיה מבוסס על אותן ידיעות בלתי שלמות אשר הגיעו לירושלים, ושאת ביטויין אנו מגלים גם בכתביו של הלוי. הראובני שקד לבנות לעצמו מסלול הגיוני בהסתמך על המידע הגיאוגרפי החלקי שעמד לרשותו, וניסיון זה הוא שהטעה את החוקרים המודרניים בניסיונם להפוך את המסלול הדמיוני, המבוסס על מידע חלקי ומקוטע, למסלול המבוסס על המציאות הפיזית והגיאוגרפית.

עדות העשויה לשפוך אור על מוצאו של הראובני, או לכל הפחות על הסביבה שממנה הושפע, מצויה בפרט הלכתי הנזכר ביומנו. בהיותו בפורטוגל הוא רכש שפחה ערבית מידי אחד האנוסים על מנת שתסייע למשרתיו בעבודות הבית. מיד לאחר שרכש אותה גייר דוד את השפחה, ככל הנראה כדי שיוכל לאכול מתבשיליה ללא חשש בישולי עכו"ם. בתיאורו את גיור השפחה מסופר:

<sup>128</sup> על קצב העברת המידע ניתן ללמוד מאיגרתו של דוד מן האדומים (יערי, אגרות, עמ' 186) ממרץ 1535, בה מסופר כי שלושה חודשים קודם לכן הגיעה לטריפולי השמועה על מותו של האפיפיור קלמנט השביעי. קלמנט עצמו מת בשלהי ספטמבר 1534 והידיעה על מותו הגיעה לטריפולי בשלהי דצמבר 1534 מה שנותן לנו מושג על תוכן המידע שהגיע וכן על משך הזמן שהדבר ארך.

שלחתי שלמה כהן הזקן ושנים משרתים שלי עם השפחה אל הנהר והזקן שלמה כנס עם השפחה במים ושטפה וטובלה במים ג' פעמים כולה. ואחרי שבאו אל הבית צויתי אותה תחתוך הצפורן אשר עליה ומעט מאת השער אשר לה בראשה".<sup>129</sup>

גזיזת השער והציפורניים הנזכרים כאן נעשו לאחר הטבילה, והם לא נועדו אפוא למניעת חציצה בטבילה, אלא מהווים אקט בעל משמעות עצמאית כחלק מתהליך הגיור. ניתן היה לטעון כי מדובר כאן בטעות או בבלבול בסדר הכתיבה, אולם מנהג זה, גזיזת הציפורניים והשער של המתגייר, נזכר בספרות הגאונים,<sup>130</sup> והוא צוטט גם בספרות ההלכתית המאוחרת יותר ואפילו בשולחן ערוך.<sup>131</sup> עם זאת אין כמעט התייחסות למנהג זה בספרות השו"ת,<sup>132</sup> ומנהג זה אינו חלק מטקס הגיור כפי שהוא מתקיים כיום או כפי שהתקיים בעבר.

אולם, בעדות שניתנה בפני בית הדין של האינקוויזיציה באושקה (Huesca) בשנת 1489, נטען כי כשלושים שנה קודם לכן ערכו היהודים טקסי גיור "והיה אז מנהג היהודים בקבלת גרים לבטל את סימני הנצרות מעל הגר על ידי טבילה וחתיכת הצפרנים, ועל ידי חיכוך מקום המשיחה הנוצרית שבמצח המתגייר". היהודים הכחישו את קיומו של המנהג הזה וטענו כי "אפילו אם היה הכריסמה דבר רשום מאד שלא יוכל להתבטל כמו שהוא כוונת האש שעושים לפי הנשמע בארצות הפרביסטר ג'ואן, לא היו נמנעים על ידי זה מלגייירו".<sup>133</sup>

נראה כי המעשים שאותם פירשו הנוצרים כניסיון למחוק את סימני הנצרות, הם מעשים אלו של גזיזת הציפורניים והשיער, ומסתבר כי למרות הכחשות היהודים מנהג זה התקיים בספרד במאה ה־ט"ו. ייתכן שנהגו כך דווקא בנוגע לאנוסים ששבו ליהדות, וזאת על סמך הדרשה המובאת משמו של ר' משה הדרשן ולפיה מי שעבד עבודה זרה מחויב בתגלחת כמצורע.<sup>134</sup> מאחר שזהו האזכור היחיד של מנהג זה הלכה למעשה בספרות ההלכתית ובמקורות אחרים העוסקים בנושא הגיור לבד מסיפורו של

<sup>129</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 74. ור' גם התיאור כפי שהוא מופיע בעמ' 71.

<sup>130</sup> הוא מופיע לראשונה בספר הלכות גדולות: "וגייזין ליה מן מזייה, ושקלין ליה מן טופריה ידיה ודכרעיה", ונזכר גם בספר האשכול (מהדורת אלבק, ירושלים תרצ"ה-תרצ"ח, עמ' ח) ובהלכות פסוקות (מהדורת ששון, ירושלים, תשנ"ט עמ' 584).

<sup>131</sup> ר' רי"ף למסכת שבת, דף נה ע"ב (מדפי הרי"ף). חידושי הרא"ש למסכת שבת, פרק י"ט סימן יא. טור יו"ד סימן רסח ובב"י ובב"ח שם. ור' גם שו"ע יו"ד סימן רסח.

<sup>132</sup> בחיפוש שערכתי במאגר הממוחשב של "פרוייקט השו"ת" מצאתי שתי התייחסויות להלכה זו בספרות השו"ת האחת מן המאה הי"ח (שו"ת שבות יעקב לר' יעקב יוסף רישר, חלק ג' סי' צ, ממנו משתמע שהבעיה היא של חציצה), והאחת מן המאה הכ" (שו"ת עטרת פז לר' פנחס זביחי, חלק א', כרך ג', חו"מ, הערות סימן ז').

<sup>133</sup> בער, התנועה המשיחית, עמ' עב-עג, ור' את המקור בהע' 1 בעמ' עג.

<sup>134</sup> ר' פירוש של רש"י לבמדבר ח, ז. ור' דברי הב"ח בטור יו"ד סי' רסח.

הראובני, נראה כי הראובני חי בסביבה ספרדית שבה עברו אנוסים אשר שבו ליהדות טקסים מסוג זה, וכי הוא פירש מעשים אלו כחלק מאקט הגיור ויישם אותו כאשר ביקש לגייר את השפחה.

גם תפיסתו של הראובני את טקסי החזרה של האנוסים ליהדות דומה לקריאתו את כתביו של הלוי. בשני המקרים הוא מתמקד בפרטים מבלי להבין את ההקשר הרחב שלהם, וכתוצאה מכך מתרגם אותם למעשים שלא היו חלק מן הכוונה המקורית. עובדה זו מציגה אותו כדמות שוליים מבחינה חברתית, המזכירה במידה מסוימת את הטוחן מנוקיו, אשר כמוהו יצר לעצמו תמונת עולם פרטית וייחודית כתוצאה מעיון בטקסטים שאת טיבם האמיתי לא היה באפשרותו להבין.

ראיות לכך שהראובני היה יהודי ספרדי כבר המציא ש. יהודה מתוך ניתוח לשונו של הראובני.<sup>135</sup> מסקנות אלו עולות בקנה אחד עם הידיעות שעליהן הצבענו לעיל בנוגע להיכרותו הקרובה עם מציאות החיים בארץ ישראל, אשר היוותה בשנים אלו מוקד משיכה לאנוסים שביקשו לשוב לחיים יהודים גלויים.<sup>136</sup>

#### ט. סיכום

עסקנו בפרק זה בדמותו של דוד הראובני, אשר המפגש עמו עורר את שלמה מלכו לשוב ליהדות, ואשר מערכת היחסים ביניהם הוסיפה להתקיים גם שנים רבות לאחר מכן. ניסינו לעמוד על טיבה של פעילותו ועל המקורות שדחפו אותו לצאת להרפתקה זו, והצענו כי הראובני מייצג תפיסה משיחית חדשה. תפיסה זו ניזונה מן המתח המשיחי הרב אשר הצטבר בשליש הראשון של המאה הט"ז, ובעיקר מפעילותו של המקובל הירושלמי הנודע אברהם בן אליעזר הלוי, אשר בכתביו ובאיגרותיו חידד את הציפייה המשיחית והציג את אירועי זמנו כאותות המבשרים את בואה, והפך את המשיחיות למעשה לתופעה ריאלית-היסטורית.

הצגנו את הלוי עצמו כמי שפעל בתקופה של ציפיות משיחיות עזות אשר ברקע להן מצויים התגליות והשינויים הדרמטיים אשר התרחשו למן סוף המאה הט"ז ובמהלך העשורים הראשונים של המאה הט"ז, ואשר על הדיהם הצבענו בהתכתבות שבין ארץ ישראל לאיטליה בשנים אלו. הלוי יצא אמנם בתקיפות ובחריפות נגד כל ניסיון לפעול באופן מאגי על מנת לקרב את הגאולה, וסתם בכך את הגולל, לפחות מבחינת תלמידיו וקוראיו, על סוג פעילות אשר התקיים מאמצע המאה הט"ז, ככל הנראה

<sup>135</sup> יהודה, מוצאו, עמ' 606-614.

<sup>136</sup> ור' על כך אברהם דוד, 'צפת כמרכז לשיבת אנוסים במאה הט"ז', מדברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר מורשת יהודי ספרד והמזרח תשמ"ה, ירושלים תשנ"א, עמ' 183-204.

מתוך חוג המקובלים הקשורים ל'ספר המשיב'. אולם השילוב בין מתח משיחי עז לבין דרישה לפאסיביות הביא בסופו של דבר להסטה של הפעילות המשיחית מן התחום המיתי או המאגי אל התחום ההיסטורי. סיפורו של הראובני הוא דוגמה לניסיון לפעול למען הגאולה באופן אקטיבי מבלי לעבור על הנחיותיו של הלוי. הזירה שבה הוא בחר לפעול היא הזירה המדינית-פוליטית, ובה הוא ביקש ליצור, באמצעות פעילות מדינית, את הרקע ההיסטורי לגאולה על פי תחזיותיו של הלוי. בפרקים הבאים נבחן את המפגש בין הראובני למלכו, את ההשפעה שנודעה לתפיסתו של הראובני על מלכו ואת הרכיבים המיוחדים שצירף מלכו לתפיסתו של הראובני במסגרת הפעילות המשיחית שלו עצמו.

## פרק ג': "ביער ובמדבר במקום שמיר קוץ ודרדר" – שלמה מלכו בפורטוגל

הופעתו של שלמה מלכו על בימת ההיסטוריה היהודית כרוכה בהופעתו של דוד הראובני בפורטוגל בשלהי שנת 1525. האזכור הראשון שלו מצוי בתיאורו של הראובני את סדרת המפגשים ביניהם, מפגשים אשר לימים התגלו כהרי אסון מבחינתו של הראובני. תיאור דומה של אותם מפגשים מופיע גם באיגרתו הראשונה של מלכו.<sup>1</sup> הוא היה אז כבן עשרים וארבע, החזיק במשרה ציבורית מכובדת בבית המשפט העליון של הממלכה הפורטוגלית ושהה במסגרת תפקידו בסמוך לחצר המלכותית. הוא פנה לראובני בעקבות מראות וחזיונות שונים שראה באותו הזמן והניח כי הם קשורים בהופעתו של הראובני, ובעקבותיהם הוא מל את עצמו והפך באופן גלוי ליהודי.

והנה, שנים ספורות בלבד לאחר מכן כבר היה מלכו דרשן מקובל בעל מוניטין, ואף הוציא לאור ספר של דרשותיו הקבליות. מסתבר אפוא כי הוא הגיע למפגש עם דוד הראובני בשנת 1525 כשהשכלתו היהודית, אישיותו והשקפתו האישית, הדתית ואולי אף המשיחית כבר מגובשות במידה רבה. בשנים שלאחר מכן, לאחר שעזב את פורטוגל, הוא השלים את עיצובה של תודעתו העצמית ושל השקפתו הדתית והמשיחית על בסיס היסודות שעוצבו עוד בפורטוגל.

הפרק הראשון בביוגרפיה של מלכו, הפרק הפורטוגלי, היה אפוא בעל חשיבות מרובה בחייו, ובמהלכו התעצבו דמותו, אמונתו והשקפתו. ואולם שחזורו של פרק זה הנו קשה ובעייתי. המקורות הישירים המזכירים את מלכו עצמו בתקופה זו הנם מועטים ביותר, ומתייחסים למעשה להיבט יחיד כמעט של חייו בתקופה זו – תפקידו במערכת המשפט הפורטוגלי. כמו כן, ידיעותינו על חייהם של האנוסים בפורטוגל בשנים אלו שבין ההמרה הכפויה בשנת 1497 לייסודה של האינקוויזיציה הפורטוגלית בשנת 1536 גם הן דלות ביותר, וקשה מאד לשרטט לפיהן תמונה רחבה וכוללת מבלי להיגרר להכללות גסות.<sup>2</sup> הבעייתיות בהכללות מסוג זה בולטת במיוחד כאשר אנו עוסקים באישיות שבמהותה הנה

<sup>1</sup> מפגשים אלו יידונו בהמשך.

<sup>2</sup> על מצב היהודים בפורטוגל בשנים אלו שבין ההמרה הכפויה להקמת האינקוויזיציה ר' נחום סלושץ, האנוסים בפורטוגל, תל-אביב תרצ"ב. בצלאל רות, תולדות האנוסים, תל-אביב תשי"ב, עמ' 47-60. אברהם גרוס, 'קורות היהודים והאנוסים בפורטוגל לאחר הגירוש הכללי מספרד', פעמים סט, (תשנ"ז), עמ' 4-7. הנ"ל, ר' יוסף בן אברהם חיון מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, ירושלים תשנ"ג. מאיר בניהו, 'מקור על מגורשי ספרד בפורטוגל וצאתם אחרי גזירת רס"ו לשאלוניקי (גניזת ספר האמונות וגילוי וידיעות על משפחת אבן וירגה)', ספונות, י"א (תשל"א-תשל"ח), עמ' רלג-רסה. יוסף הקר, 'ר' יוסף חיון ודור הגירוש מפורטוגל', ציוון, מח (תשמ"ג), עמ' 273-280. דן מנור, 'לתולדותיו של ר' אברהם סבע', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב' (תשמ"ג), עמ' 208-231. ראובן פיינגולד, הפולמוס בשאלת האנוסים בחברה הפורטוגלית בן השמד של רנ"ז (1497) ועד ימי הריסטוראציה (1640) דרכים ופתרונות לשאלתם, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב. ישעיה תשבי, משיחיות בדור גירוש ספרד ופורטוגל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 24-52. ש. M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal*, Leipzig 1867. Alexandre Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, New York, 1972, pp. 104-142. Antonio Ribeiro dos Santos, "Da Literatura sagrada dos judeos portugueses no século

חריגה ויוצאת דופן כמו זו של שלמה מלכו. כאן עשויות הכללות אלו לא רק שלא לסייע אלא אף להכשיל את החוקר, בכך שהן תציירנה את החריג כמי שמייצג דווקא את הנורמה או להפך.

## א. פרטים אישיים

### א.1. תאריך הולדתו של מלכו.

את תאריך לידתו של מלכו ניתן לחשב על פי המסופר באיגרתו השנייה שנשלחה מרומא לאחר אדר רצ"א (פברואר-מרץ 1531). באיגרת זו מסופר על חזון שאותו ראה מלכו כשנה לפני כן באדר א' ר"צ (פברואר 1530). באותו חזון הוא קיבל מידע על אותות העתידים להתרחש ברומא (הטיבר יעלה על גדותיו וכוכב שביט ייראה בשמי העיר), ובפורטוגל (רעש אדמה), ועל כך שלאחר הופעתם של אותות אלו: "ומאותו הזמן עד שבעה חדשים כי ימלא לך שלשים שנה לקבל דרגין עלאין תרי וחד ללבוש בגדי שש"י.<sup>3</sup>

השיטפון ברומא התרחש באוקטובר 1530,<sup>4</sup> ונראה כי כשבעה חודשים לאחר מכן, כלומר במאי-יוני 1531, חל יום הולדתו השלושים של מלכו. ניתן לקבוע אפוא את תאריך לידתו לראשית הקיץ (מאי-יוני) של שנת 1501,<sup>5</sup> ארבע שנים לאחר ההמרה הכפויה בפורטוגל, מה שמסביר את העובדה כי הוא לא היה נימול.

XVI", in: *Memórias de literatura Portuguesa*, II, Lisboa 1792. Moses Bensabat Amzalak, *Portuguese Hebrew Grammars and Grammarians*, Lisbon 1928. Alexander Marx, "Expulsion of the Jews from Spain: Two new Accounts", *JQR* (o.s.), XX (1908), pp. 265-271. (reprinted in: id. *Studies in Jewish History and Booklore*. New-York 1944, pp. 100-106) Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Seattle and Loondon, 1981<sup>2</sup>, pp. 4-7. id., *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehuda*, Cincinnati, 1976. id., 'Professing Jews in Post Expulsion Spain and Portugal', in: Saul Lieberman (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1974, pp. 1023-1058. id., 'Prolegomenon', in: Alexandre Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, New York 1972. Maria José Pimenta Ferro Tavares, 'Expulsion or Integration? The Portuguese Jewish Problem', in: Benjamin Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World*, New-York 1997, pp. 95-103. Salomon, Herman Prins. "History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal (Review Essay)". *The Journal of the American Portuguese Cultural Society*, VI-VII (1972-1973), pp. 59-65, 69-75. id. (סלומון ממשיך במאמרו את דרכו של מורו Antonio José Saraiva, *The Marrano Factory; The Portuguese Inquisition and its New Christians*. Leiden 2001. בהמשך על גישתו של סאראיווה ר' גם יוסף קפלן, 'בעיית האנוסים ו"הנוצרים החדשים" במחקר ההיסטורי של הדור האחרון'. בתוך: צימרמן, משה ואחרים (עורכים). עיונים בהיסטוריוגרפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 137-138).

<sup>3</sup> על משמעותו של גיל 30 בהקשר זה, ר' להלן.

<sup>4</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 293. משה אביגדור שולוואס, רומא וירושלים, ירושלים תש"ד, עמ' 62.

<sup>5</sup> הראשון לקבוע את תאריך לידתו של מלכו על סמך חשבון זה היה גרץ ור': H. Grätz, 'Salomon Molcho und David Reubeni', *MGWJ*, 5 (1856), p.208, fn. 1.

## א. 2. שמו של מלכו ומקום מגוריו המשוער

בשל העדר מידע ביוגרפי לא ניתן לקבוע בוודאות את מקום הולדתו של מלכו, וכן איננו יודעים דבר על אודות משפחתו. למרות שבמספר מקורות עבריים הוא מכונה גר צדק,<sup>6</sup> אין מקום להשערה כי הוא לא היה ממוצא יהודי, שכן הוא הציג את עצמו בפתח איגרתו הראשונה כ"חוסר מגזע בני גלותינו".

שמו המקורי, לפני ששב ליהדות גלויה, היה דיוגו פירס (Dioguo Pirez). כך עולה מאיגרת מאוחרת יותר מיוני 1531, כאשר שהה ברומא. באיגרת, ששלח הציר הפורטוגלי ברומא הד"ר בראז נטו (Brás Neto) למלך פורטוגל ז'ואן (João)<sup>7</sup> השלישי, הוא מדווח על ניסיונותיו להשיג את תמיכת האפיפיור בהקמתה של אינקוויזיציה מלכותית בפורטוגל. השגריר מזכיר "פורטוגלי אחד אשר כנוצרי שם [בפורטוגל] נקרא בשם דיוגו פירס ושימש במשרד פראגוזו סופר לפני הדיינים של בית הדין לערעורים [...] ועכשיו חי כיהודי בגלוי ודורש לפני היהודים והם מאמינים בו וכמעט שיחשבוהו לקדוש".<sup>8</sup> פעילותו של יהודי זה ברומא והקשרים שהוא הוסיף לקיים עם אנוסים מפורטוגל הקשו מאד על ניסיונותיו של נטו להשיג תמיכה בהקמת אינקוויזיציה בפורטוגל.

פרטים רבים באגרת זו תואמים את הידוע לנו על דמותו של מלכו ממקורות אחרים:<sup>9</sup> השהות באימפריה העות'מאנית, הטענה כי המיר את דתו בעל כורחו, כתב ההגנה מן האפיפיור והדרשות לפני היהודים ברומא. קשה להניח כי היה בתקופה זו ברומא אדם אחר ממוצא פורטוגלי אשר כל הפרטים הללו מתאימים לו, ויש לקבל אפוא את קביעתו של גרץ כי אותו דיוגו פירס המתואר במכתב זה, הוא הוא שלמה מלכו.<sup>10</sup>

השם פירס (Pirez) היה ועודנו שם נפוץ בפורטוגל, ולפיכך אין ללמוד ממנו על מוצאה או על מקום מגוריה של משפחתו של מלכו.<sup>11</sup> עם זאת, תעודות אחדות מן הארכיון הלאומי בפורטוגל מצביעות על קשר אפשרי של מלכו לעיירה וילה פרנקה (Vila Franca de Xira), המצויה בדלתא של הטז'ו כ-30

<sup>6</sup> כך למשל בכת"י פרמא פלטינה 2483/4 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 13486), דף 96 ע"ב: "קץ הימין אשר דבר ר' שלמה מלכו גר צדק ז"ל". וכן בכת"י ותיקן Ebr 233/2 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 290), דף 1 ע"ב, "גר צדק כמוהר"ר שלמה מלכו". על מילתו המאוחרת של מלכו, ר' להלן.

<sup>7</sup> אני משתמש בתעתיק כפי שהוא מופיע באנציקלופדיה העברית.  
<sup>8</sup> תעודה חשובה זו הוזכרה לראשונה על ידי הרקולנו Herculano, Inquisition, pp. 304. וממנו העתקה בידי גרץ, אשכולי ואחרים. הנוסח המלא של התעודה פורסם בידי ליפינר, עיונים, עמ' LXIII-LXII.

<sup>9</sup> דיון בפרטים אלו ר' להלן וכן בפרק הבא.

<sup>10</sup> גרץ, דברי ימי ישראל, ז', עמ' 405.

<sup>11</sup> בנוגע לאישים נוספים שנשאו שם זה ואשר החליפו אותם בטעות עם דמותו של מלכו ר' ליפינר, עיונים, עמ' LXI ובהע' 32 שם.

ק"מ צפונית לליסבון.<sup>12</sup> המקום קיבל פריווילגיה ראשונה בשנת 1510, אך היה קיים עוד לפני כן, ובמקורו שימש כמחנה של הצלבנים אשר השתתפו בכיבוש פורטוגל מידי המוסלמים, והיה אחת מהנקודות שמהן יצאו לכיבוש ליסבון.<sup>13</sup>

השם דיוגו פירס מופיע פעמיים ברשימות של מקבלי התגמולים מהמלך עבור שירותים מיוחדים, בשנים 1523 ו-1525.<sup>14</sup> בציון משנת 1523 נאמר כי הד"ר דיוגו פירס קיבל 5 מידות של חיטה מהמישורים של וילה פרנקה.<sup>15</sup> הציון המפורש כי החיטה הגיעה דווקא מוילה פרנקה עשוי ללמד על זיקה של מלכו למקום זה, ואולי אף על כך שמוצאו מעיירה זו.

על נוכחות יהודית בוילה פרנקה ידוע כבר מאמצע המאה הטי"ו. בשנת 1459 כמעט והתרחשה במקום עלילת דם, כאשר נמצאה גופה של תינוק נוצרי מת והועלו האשמות כי היהודים הם האחראים לרציחתו. אולם הנושא הועבר לטיפולו של בית הדין המלכותי בליסבון, ובסופו של דבר הנושא לא התפתח לכלל פגיעה ביהודים.<sup>16</sup> הנוכחות היהודית בוילה פרנקה גדלה בעקבות הגעתם של פליטים מספרד במהלך המאה הטי"ו, אז הוקמה בעיר שכונה יהודית.<sup>17</sup> יהודים נוספים הגיעו לעיר מליסבון, וחלקם אף התגוררו בבתים שהיו שייכים לכנסייה הנוצרית והושכרו להם על ידי המלך ז'ואן הראשון.<sup>18</sup> אם אכן התגוררה משפחתו של מלכו בוילה פרנקה, הרי שניתן לקבוע כי היא השתייכה לפריפריה של עיר הבירה.

### א.3. משפחתו של מלכו

האזכור היחיד של מלכו את משפחתו הוא במשפט קצר בפתח איגרתו השנייה :

הטו אזנכם לשמוע דברי תולעת ולא איש חוטר מגזע בני גלותינו שיצא מארץ בעלי ריבנו ישב ביער ובמדבר במקום שמיר קוץ ודרדר, שם רעה ושם רבץ כי עזבוהו אביו ואמו הלך בחשכים ואין נוגה לו פקיד בלילות על משכבו איזה הדרך יחלק אור לדעת שחר מקומו מלשמור אורחות פריץ, ללכת במעגלות אל לדרוש ממנו

חכמה.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> לסקירה כללית על וילה פרנקה ר' Grande Encyclopédia Portuguesa e Brasileira, vol 35, pp. 528-537.

<sup>13</sup> À descoerta de Portugal, Lisboa 1982, p. 375. (ללא ציון שם המחבר או העורך).

<sup>14</sup> הרשימה מתוך Livro das treças del Rei לתקופה שבין ה' 20 במאי 1523 ועד לשנת 1525 פורסמה בתוך Arquivo Historico Portugues, II, Lisboa 1904, pp.91,92. ר' גם ליפניר, עיונים, עמ' LX הע' 30.

<sup>15</sup> בנוגע לשנה זו השתמר לא רק הציון ברשימה המלכותית אלא אף התעודה המקורית עצמה והיא מצוייה בארכיון

הלאומי בליסבון: ANTT, Chancelaria de D. João III, Livro 8, Fl. 17.

<sup>16</sup> Maria José Pimenta Ferro Tavares, Os Judeos em Portugal no Século XV, Lisboa 1984, p.31.

<sup>17</sup> שם, ובהע' 21.

<sup>18</sup> שם, עמ' 53 ובהע' 121, 122.

<sup>19</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ד.



מלכו מתאר כאן למעשה שתי גלויות: את יציאתם של בני הגלות "מארץ בעלי ריבנו", ואחר כך את שהותם "ביער ובמדבר במקום שמיר קוץ ודרדר", כאשר במהלך תקופה שנייה זו גם "עזבוהו אביו ואמו". ייתכן שדברים אלו מלמדים כי משפחתו הגיעה לפורטוגל מספרד, ולכך מתייחס המשפט: "חוסר מגזע בני גלותינו שיצא מארץ בעלי ריבנו". אולם גם לאחר הבריחה מספרד מצאו הגולים את עצמם נתונים שוב "ביער ובמדבר במקום שמיר קוץ ודרדר", בעקבות ההמרה שנכפתה על יהודי פורטוגל בשנת 1497. אין באפשרותנו לקבוע האם משפחתו של מלכו עזבה את ספרד בעקבות גירוש היהודים משם, או אולי קודם לכן או לאחר מכן, אולם נראה כי ניתן להצביע משורות אלו על כך שמוצאו של מלכו היה ספרדי. עובדה זו מתיישבת עם הידיעות על כך שמשפחתו התגוררה בוילה פרנקה, שאליה הגיעו, כאמור, פליטים יהודים מספרד בעקבות הגירוש.

ניתן לגלות בדבריו של מלכו גם הד לנתק בינו לבין הוריו אשר לדבריו עזבוהו. אולם כלל לא ברור מה טיבו של נתק זה – האם מדובר כאן בנטישה פיזית, או בנתק מסיבות אחרות? לא ברורים גם הגורמים לנתק – האם ההורים בחרו לנתק את עצמם מבנם? האם הניתוק נכפה עליהם? ואולי הבן הוא זה שהתנתק מהוריו אך ראה בהם אשמים בניתוק?

תיאור זה עשוי לרמוז לביקורת על התנהגותם הדתית של הוריו. אם השערה זו אכן נכונה ייתכן כי אחד מביטוייה של התנהגות זו הוא העובדה כי מלכו לא נימול בנעוריו, אלא מל את עצמו בגיל מבוגר יותר, לאחר המפגש עם דוד הראובני כשהוא בן כעשרים וארבע.

נושא המילה אצל האנוסים עלה במחקר בהקשרים שונים. יצחק אורובי דה קאסטרו, בן למשפחת אנוסים פורטוגלית מן המאה הי"ז אשר שב ליהדות גלויה, אף הצביע על גיל עשרים כגיל שבו נחשפים האנוסים הצעירים ליהדותם ומלים את עצמם.<sup>20</sup> אולם, המקורות אשר נידונו במחקר מתייחסים לתקופה שלאחר ייסוד האינקוויזיציה בפורטוגל בשנת 1536, כאשר המילה הייתה עשויה להיות עדות מרשיעה בנוגע ליהדותו של נוצרי חדש. לעומת זאת, בתקופה בה אנו עוסקים – השליש הראשון של המאה הט"ז – נהנו יהודי פורטוגל ממידה רבה של סובלנות, ובכלל זה אף מהתחייבות השלטון שלא לחקור את התנהגותם הדתית.<sup>21</sup> סובלנות יחסית זו הקלה על שמירת אורח חיים יהודי, ובכללו גם על מצוות המילה, אשר מעבר לחיוב ההלכתי הטמון בה, נתפסה כביטוי המובהק והבולט ביותר לזהות

<sup>20</sup> מצוטט אצל יוסף קפלן, מנצרות ליהדות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 8. ור' שם ובהע' 17 בנוגע למילת אנוסים. בעניין זה ר' גם: ססיל רות, תולדות האנוסים, תל אביב תשי"ב, עמ' 126. ראובן פיינגולד, "אורח חיים יהודי של אנוסי פורטוגל במאה ה-16 על פי ספרי החלשנות של האינקוויזיציה", דקעמ"י 10, ב, 1 (תשי"ן), עמ' 153-154.

<sup>21</sup> צו בעניין זה הוצא על ידי המלך מנואל ביום 30 במאי 1497. ור' Herculano, Inquisition, pp. 256. Tavares, Expulsion or Integration, pp 102.

יהודית.<sup>22</sup> עם זאת, אין באפשרותנו לבסס או להפריך השערות אלו בשל העדר מקורות ומחקרים הן בנוגע למלכו עצמו והן בנוגע למצבם של האנוסים בכלל בתקופה שלפני הקמת האינקוויזיציה בפורטוגל.

### ב. היכן רכש מלכו את ידיעותיו התורניות והקבליות

שלמה מלכו עזב את פורטוגל באביב של שנת 1526.<sup>23</sup> כאמור, כשלוש שנים וחצי לאחר מכן, בראש חודש אלול שנת רפ"ט (אמצע אוגוסט 1529), כבר הודפס בשאלוניקי ספר הדרשות שלו, 'ספר המפואר'. עוד קודם לכן, בקיץ 1528, פגש במלכו "הזקן והישיש החכם המקובל כמה"ר אברהם [הקניטי] צרפתי יזי"א", אשר בעקבות מפגש זה "הניח כל בני ביתו ורכושו ועסקיו והלך ליצוק מים על ידי הקדוש איש האלהים החסיד המקובל האלוף כמה"ר שלמה מולכו ללקוט אחרי עמריו מפניני אמריו".<sup>24</sup> לא ייתכן כי בפרק זמן של שנתיים בלבד רכש מלכו ידיעות כה מפליגות, עד שהצליח לגרום למקובל זקן כמו אברהם צרפתי לנטוש את עסקיו ומשפחתו וללכת ליצוק מים על ידיו. אין זה מתקבל על הדעת כי תוך שנה אחת נוספת בלבד הוא רכש השכלה תורנית וקבלית מספיקה, כפי שהיא משתקפת ב'ספר המפואר'. נוסף לכך, בחתימת הספר נאמר "כי זה לי יותר מב' שנים היה לאל ידי להעלות על ספר מה שענייכם רואות לעת כזאת והרבה יותר. והייתי מסתיר ומעלים דברי לסבת רוע הזמן".<sup>25</sup>

מלכו רכש אפוא את השכלתו היהודית והקבלית עוד בהיותו בפורטוגל. ייתכן כי הגיבוש הסופי של תפיסתו הקבלית-משיחית נעשה באותה שנה וחצי שבין יציאתו מפורטוגל למפגש שלו עם אברהם צרפתי, אולם בסיס הידע המרכזי שלו נרכש, ללא ספק, עוד בפורטוגל. יש לברר כיצד הוא רכש

<sup>22</sup> המילה נזכרת כבר במוניטוריון (Monitório) הראשון של האינקוויזיציה בפורטוגל כמעשה עליו יש לדווח לאינקוויזיציה, ור' פיינגולד, הפולמוס, עמ' 81.

<sup>23</sup> המפגש שלו עם הראובני שאחריו הוא מל את עצמו התרחש זמן קצר לאחר נישואיה של איזבל, אחותו של ז'ואן השלישי לקרל החמישי. הראובני מתאר את האירועים שהתרחשו בפורטוגל ערב החתונה (אשכולי, סיפור, עמ' 90-91) ובהמשך מתאר את המפגש שלו עם מלכו, כיצד מלכו מל את עצמו (שם עמ' 93-94) ואת נסיגתו של המלך מן ההבטחה לספק לו נשק וספינות שנמסרה לו קודם לר"ח ניסן רפ"ו (שם, עמ' 95). המפגש בין הראובני למלכו התרחש אפוא לאחר החתונה המלכותית שנערכה ב-10 במרץ (Royall Tyler, *The Emperor Charles the Fifth*, London 1956, pp.328) ולפני ר"ח ניסן (25 במרץ). נראה כי מלכו עזב את פורטוגל זמן קצר לאחר שברית המילה שערך לעצמו התפרסמה, כלומר בסוף חודש מרץ או במהלך חודש אפריל 1526.

<sup>24</sup> כך תיאר אליהו חלפן את אברהם בן יצחק צרפתי חמש שנים מאוחר יותר בכ"ב אדר רצ"ג (13.2.1533), מסתבר כי תארי הזקנה והחכמה המופלגים היו רלוונטיים גם ארבע שנים לפני כן כאשר התרחש המפגש עם מלכו. מקור זה פורסם מתוך כת"י בספריית הלורנציאנה cod.18 Plut 44, דף 32 ע"א-32 ע"ב. בידי ישעיהו זנה: 'I dati biografici contenuti negli scritti di Shelomoh Molcho riesaminati alla luce di un nuovo documento', *Annuario di Studi Ebrici*, I (1934), pp. 203.

<sup>25</sup> ספר המפואר, דף לה ע"ב.

השכלה יהודית כה רחבה בפורטוגל של המאה ה־15, שבה לא התקיימו חיים יהודיים גלויים מאז שנת 1497.

לפני כחמישים שנה העלה ישעיהו זנה את האפשרות כי אנוסים רכשו השכלה יהודית נרחבת עוד לפני שובם ליהדות במסגרות נוצריות שונות.<sup>26</sup> הוא אף פיתח רעיון זה לכלל טענה מרחיקת לכת, ולפיה הכשירה הכנסייה הנוצרית באופן שיטתי "נוצרים חדשים" לפעילות מיסיונרית בקרב האנוסים אשר שבו ליהדות. "סוכנים כפולים" אלו, טען, קיבלו השכלה יהודית רחבה ובכלל זה אף השכלה קבלית, שנועדה לאפשר להם למצוא מסילות לליבותיהם של אחיהם אשר שבו ליהדות. זנה אף הציע כי מלכו עצמו היה אחד מאנוסים "נבחרים" אלו, וכי כך רכש את השכלתו היהודית הרחבה – אשר עוררה עניין והתפעלות לאחר שובו ליהדות – עוד כנוצרי ובמסגרות נוצריות בפורטוגל.<sup>27</sup>

את הצעתו זו של זנה תקף בחריפות גרשום שלום, אשר הצביע על העובדה כי גם זנה עצמו לא הציג כל מקור לקיומו של מוסד כזה. ואולם, אין לדחות על הסף את הרעיון שביסוד התיאוריה של זנה, ולפיו נוצרים חדשים עשויים היו לרכוש השכלה יהודית נרחבת דווקא בתוך מסגרות חינוך נוצריות,<sup>28</sup> ובייחוד לאור ההתעניינות הגוברת בנושאים יהודיים והעיסוק הנרחב בהבראיזם ובקבלה היהודית בקרב מלומדים ואוניברסיטאות בכל רחבי העולם הנוצרי בשנים אלו. ואכן, הצעה ברוח זו, ולפיה רכש מלכו את השכלתו היהודית במסגרת לימודיו האקדמיים, העלה ה"פ סלומון.<sup>29</sup>

מלכו עצמו היה בעל השכלה אקדמית. במקורות הפורטוגליים העוסקים בתגמולים שהוא קיבל, תגמולים אשר הזכרנו לעיל, וכן גם בכתבי המינוי המקצועיים שלו אשר יידונו להלן, נזכר מלכו בתואר דוקטור דיגו פירס.<sup>30</sup> עובדה זו אינה מפתיעה, שכן כפי שעולה מאיגרתו של בראז נטו שהוזכרה לעיל, נשא מלכו משרה רשמית במערכת השיפוטית הפורטוגלית, אשר עברה באותן השנים

<sup>26</sup> ישעיהו זנה, "לקלסטר פניו של ר' יעקב צמח", קרית ספר, כז (תשי"א), עמ' 97-110. הנ"ל, "מקומה של הקבלה בפעולת ההסתה של הכנסייה במאה השבע עשרה", בצרון, לו (תשי"ז), עמ' 7-12, 57-66.

<sup>27</sup> זנה, לקלסטר פניו, עמ' 98. ור' גם id. dati biografici p. 198.

<sup>28</sup> על כך שהאנוסים יכלו לקלוט ידיעות בסיסיות בנוגע למנהגים יהודיים דווקא מתוך הספרות האנטי יהודית וכן ממקורות ניטרליים אחרים כבר הצביע יוסף חיים ירושלמי, "אנוסים החוזרים ליהדות במאה הי"ז: השכלתם היהודית והכשרתם הנפשית", דקעמ"י, ה, ב (1972), עמ' 201-209. אולם ירושלמי עסק במאמר זה רק בידיעות כלליות מאד בנושאים יהודיים, והמקורות אותם הוא מזכיר אינם יכולים להיות הבסיס להשכלתו היהודית של מלכו שהייתה רחבה לאין ערוך.

<sup>29</sup> Salomon, History, pp. 63. Id, Portrait, pp. 19, f. 19. יש לציין כי גם סלומון אינו מפנה למקורות קונקרטיים עליהם הוא מבסס השערות אלו.

<sup>30</sup> בקטלוג הקנצלריות של מנואל הראשון וז'ואן השלישי שבארכיון הלאומי בליסבון מצויות הפניות רבות לתעודות הקשורות לאישים ששמו דיגו פירס. אולם בכל התעודות הנוגעות לענייניו קרי: כתבי המינוי של מלכו והאזכורים של התבואה שקיבל, הוא מופיע בצרף התואר דוקטור.

רפורמה מקיפה ששינתה את פניה.<sup>31</sup> יש לבדוק אפוא האם אכן ניתן היה לרכוש ידע והשכלה נרחבים בנושאים יהודיים במסגרת הלימודים האקדמיים בפורטוגל בראשית המאה הט"ז.

### 1.ב. האקדמיה הפורטוגלית וההבראיזם במאה הט"ז

המוסד היחיד בפורטוגל אשר העניק תארי דוקטור במאה הט"ז היה אוניברסיטת קואימברה. אוניברסיטה זו נוסדה בליסבון סמוך לשנת 1289,<sup>32</sup> ובין המאות הי"ג והט"ז נדדה מספר פעמים בין ליסבון לקואימברה, עד אשר קבעה את משכנה באופן סופי בקואימברה בשנת 1537.<sup>33</sup> בכתב הזכויות שהעניק המלך מנואל הראשון לאוניברסיטה בשנת 1503, נקבע כי יהיו בה שלוש קתדרות לחוק קנוני ושלוש קתדרות למשפט אזרחי,<sup>34</sup> כך שבאוניברסיטה התקיימו בתקופה זו לימודי משפטים. לפיכך סביר להניח כי מלכו אכן למד באוניברסיטה זו.

בבדיקה שערכתי העליתי כי השם דיוגו פירס אינו מופיע בקטלוג הסטודנטים שבארכיון האוניברסיטה.<sup>35</sup> אולם, ארכיון זה מכיל חומר בצורה רציפה ושיטתית רק החל בשנת 1537, השנה שבה קבעה האוניברסיטה את מושבה בקואימברה. מידע ותעודות מן התקופה שמייסוד האוניברסיטה ועד לשנה זו מצויים אמנם בארכיון האוניברסיטה וכן בארכיון הלאומי בליסבון, אולם בצורה חלקית ומקוטעת בלבד. העובדה ששמו של מלכו אינו מופיע בארכיון זה אין בה, אפוא, כדי לסתור את השערתנו כי הוא אכן למד במוסד זה.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> טיבה של רפורמה זו והתפקידים שמילא מלכו יידונו בהרחבה בהמשך.

<sup>32</sup> ההתייחסות הראשונה לאוניברסיטה היא במכתב שנשלח בשנת 1288 על ידי כמה נזירים ואבות מנזרים לאפיפיור ניקולאוס הרביעי ובו בקשה להקמת studium generale אשר ימומן מכספי המנזרים. בולה אפיפיורית המאשרת בקשה זו הוצאה בשנת 1290, אולם מנוסח הבולה עולה כי המוסד המאושר בה הוא כבר מוסד קיים, לפיכך נראה כי האוניברסיטה החלה לפעול בין 1288 ל 1290. לבבליוגרפיה כללית על אוניברסיטת קואימברה ר': H. Rashdal, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, II, Oxford 1951, p. 108.

למדי, של תולדות אוניברסיטת קואימברה מצוייה בארבעת הכרכים של: T. Braga, *Historia da Universidade de Coimbra*, Lisboa 1892.

<sup>33</sup> להלן נשתמש בשם "אוניברסיטת קואימברה", על אף שבתקופה בה למד מלכו באוניברסיטה היא שכנה בליסבון ולא בקואימברה. אוניברסיטה זו מהווה המשך ישיר של האוניברסיטה אשר שכנה בליסבון, תוך שינוי השם והמקום בלבד. כמו כן זהו שמה של האוניברסיטה גם כיום וזהו השם בו היא נזכרת במחקר, גם בנוגע לשנים בהן היא פעלה בליסבון.

<sup>34</sup> Manuel augusto Rodrigues, *Os primeiro estatutos da universidade de Coimbra*, Coimbra 1991, pp. 30.

<sup>35</sup> תלמידים בשם זה למדו באוניברסיטה במאה הי"ח, יש לזכור כי השמות דיוגו ופירס נפוצים מאד בפורטוגל.

<sup>36</sup> על הארכיון ר': António de Vasconcelos, *O arquivo da universidade*, Coimbra 1991.

מלכו רכש את השכלתו האקדמית באוניברסיטה אירופית אחרת מחוץ לפורטוגל, בספרד או במקומות אחרים ברחבי אירופה. מציאותם של סטודנטים פורטוגליים באוניברסיטאות אירופאיות שונות נידונה במחקר ועל כך ר': E. Russel, "Medieval Portuguese students in Oxford University" in: *Aufsätze zur Portugalischen Kulturgeschichte*, I, 1960. J. V. Serrão, *Portugueses no Estudo de Toulouse (de 1229-1660)*, Coimbra 1954. id, *os Portugueses de Salamanca*, Lisboa 1962. id, *Les Portugais à l'Université de Montpellier (XII-XVII siècles)*, Paris 1971. id, *Les étudiants Portugais dans les Universités du Midi de France*, Paris 1955. V. Rau, "Studenti ed eruditi portoghesi in Italia nel secolo XV", *Estudos Italianos em Portugal*, 36 (1973), 7-73.

נעשתה משמעותית רק במחצית השנייה של המאה הט"ז בעקבות הקצאת כספים לתמיכה בסטודנטים הלומדים מחוץ לפורטוגל. רוי: Walter Rüegg, *A History of the University in Europe*, II, Cambridge, 1996, pp.133. כמו כן אין שום עדויות שהן הקושרות את מלכו ללימודים מחוץ לפורטוגל.

במחצית השנייה של המאה ה־16 ניתן אכן להצביע על התעניינות רבה בפורטוגל בלימודי עברית ותנ"ך, כפי שהיא מתבטאת בתוכנית הלימודים של האוניברסיטה. עם הגורמים להתעניינות זו נמנים השפעות ההומניזם וההבראיזם האירופי, החלטות ועידת טרנט, והמאבק ברפורמציה והרצון להתמודד אתה בכליה היא.<sup>37</sup>

כחלק ממגמה זו ובמסגרת הרפורמה שערך המלך ז'ואן השלישי בלימודים האקדמיים בפורטוגל, הוקם בשנת 1535 ה-Colégio das Artes ובו קתדרה לעברית. בשנת 1537, עם העברתה של האוניברסיטה לקואימברה, נפתחה קתדרה לעברית ב-Colégio do Monastério de Santa Cruz. לימודי עברית מסודרים באוניברסיטה בפורטוגל החלו אפוא רק שנת 1535.<sup>38</sup> גם לאחר הקמתן של קתדרות אלו הן תפסו מקום מצומצם יחסית. כך, למשל, ב-Colégio das Artes פעלה בשנת 1535 רק קתדרה אחת לעברית לעומת עשר קתדרות ללטינית.<sup>39</sup> מעניין לציין כי לצורך הוראת העברית היה צורך במורים שהובא מחו"ל, שהבולט בהם היה היהודי המומר Francisco de Tavora. הוא רכש לעצמו מוניטין של מומחה ללשונות מזרחיות (עברית, סורית, ארמנית ועוד), שאותן למד לפני שהמיר את דתו, והובא לליסבון מרומא. עובדה זו מלמדת על כך שבפורטוגל עצמה היה מחסור במורים מומחים מקומיים לעברית, על אף העובדה שחיו בה אנוסים כה רבים.<sup>40</sup>

עם הקמת הקתדרה לעברית בשנת 1537, קמה, במסגרת הפקולטה לתיאולוגיה, גם קתדרה ללימוד כתבי הקודש.<sup>41</sup> הלימודים בקתדרה זו כללו לימודי תיאולוגיה, הברית החדשה והברית הישנה. הקמתה של הקתדרה נבעה במידה רבה מן הרצון להתמודד מול האתגרים שהציבה הרפורמציה בנוגע למעמדם של כתבי הקודש והיחס אליהם, והיא הוקמה ופעלה ברוח המסקנות של ועידת טרנט

<sup>37</sup> Manuel Augusto Rodrigues, 'O Estudo do Hebraico em Portugal no Século XVI', *O Instituto*, 136 (1973), p. 1. id, *A cátedra de sagrada escritura na universidade de Coimbra*, Coimbra 1974, pp. 4-10. id, 'Les études hébraïques à l'Université de Coimbre: XVI siècle'. In: J.V. De Pina Martins (ed), *L'Humanisme Portugais (1500-1580) et l'Europe*, Paris, 1984, pp. 125. Ribeiro dos Santos, 'Da literatura sagrada dos judeos portugueses no século XVI', *Memorias de literatura Portuguesa*, II, Lisboa (1792) p. 355-361. <sup>38</sup> Rodrigues, *Estudos hebraicos*, pp.1-4. id, *Catedra*, pp.10-11,14-15. השני לאוניברסיטה בשנת 1503 נזכרות קתדראות לתיאולוגיה, משפט קנוני, משפט, פילוסופיה, רפואה, לוגיקה ודקדוק, אך לא קתדרה לעברית (ור'. Rodrigues, *Primeros estatutos*, pp. 30) עם זאת עוד בשנת 1532 התפרסם בקואימברה *Lexicon Graecum Hebraicum* אותו חיבר Heliodora de Pavia, מידה מסוימת של ידע והתעניינות בשפה העברית הייתה קיימת, אפוא, גם לפני הקמת הקתדרה לעברית, וגם מחוץ לכתלי האוניברסיטה.

<sup>39</sup> Rodrigues, *Estudos hebraicos*, p.132. ר'. Rodrigues, *Catedra*, pp. 11. <sup>40</sup> Moses Bensabat Amzalak, *Portuguese Hebrew Grammars and Grammarians*, Lisbon 1928, pp.14-15.

ור' גם. Rodrigues, *Études hébraïques*, pp.135-156. <sup>41</sup> Rodrigues, *Catedra*, pp.26-27.

בנושאים אלו.<sup>42</sup> מורי הפקולטה לכתבי הקודש אף חיברו פירושים לכמה מספרי המקרא, אשר אחדים מהם מעידים על יכולת קריאה והבנה מעמיקה של הטקסטים העבריים.<sup>43</sup> ייתכן כי הם רכשו שליטה בשפה העברית עוד קודם להקמתה של קתדרה מסודרת להוראת עברית באוניברסיטה.

עם זאת, ניתן לעמוד על רמת הידיעות בעברית באוניברסיטת קואימברה במחצית השנייה של המאה ה־15 מתוך מקור ייחודי – שלושה שירים בעברית אשר התחברו באוניברסיטה ונשמרו בכתב יד בספרייתה.<sup>44</sup> השירים התחברו בשנת 1579 לכבוד פטרונית האוניברסיטה, המלכה איזבל, והם נכתבו בעברית ותורגמו בכתב היד גם ללטינית. השירים כתובים אמנם בעברית תקנית ומדויקת, אך במשלב נמוך וללא פתוס ועצמה. מבחינה איכותית נופלים שירים אלו במידה ניכרת מן השירה העברית בת הזמן ובכללה אף מכתבתו, בשירה ובפרוזה, של שלמה מלכו.

ניתן לסכם ולומר כי בתקופה שבה למד מלכו באוניברסיטה, לפני שנת 1521,<sup>45</sup> לא התקיימו בה לימודים מסודרים של עברית ותנ"ך. קתדרות ללשון עברית וללימוד כתבי הקודש הוקמו רק בסמוך למעבר האוניברסיטה לקואימברה בשנת 1537. המורים בקתדרות אלו, ובייחוד בקתדרה ללימוד כתבי הקודש, במחצית השנייה של המאה ה־15, היו בעלי יכולת קריאה וניתוח ברמה גבוהה של טקסטים עבריים מקראיים, אך רמת הכתיבה העברית שלהם הייתה נמוכה מזו שהפגין, למשל, מלכו עצמו שנים קודם לכן. נוסף לכך, לימודי התנ"ך תפסו מקום חלקי בלבד בתוכנית הלימודים של הקתדרה לכתבי הקודש, התנ"ך נלמד על פי התפיסה שגובשה בוועידת טרנט, ורבים מן המורים השתייכו למסדר הישועי. כמו כן, אין כל ראיה לכך שמקורות יהודיים אחרים לבד מן התנ"ך נלמדו באוניברסיטה, לא כל שכן מקורות קבליים. לאור מסקנות אלו יש להניח כי הן את השפה העברית שהייתה שגורה על פיו, והן את הידע הנרחב בנושאים יהודיים, רכש מלכו מחוץ לכותלי האוניברסיטה, וככל הנראה בין האנוסים.

## 2.ב. תודעתם והשכלתם היהודית של האנוסים בפורטוגל

אכן, העמדה המקובלת במחקר, אשר דוברת הבולט ביותר הוא יוסף חיים ירושלמי, רואה את האנוסים בפורטוגל כמי שהוסיפו לשמור על תודעה יהודית מפותחת וכן על רמה גבוהה של ידיעות

<sup>42</sup> ibid, pp.27-28.

<sup>43</sup> Rodrigues, Études hébraïques, pp.137-139.

<sup>44</sup> כת"י ספריית אוניברסיטת קואימברה 993 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 5169), דף 471 ע"ב – 473 ע"א. כתב היד כולל שירים בלטינית יוונית ועברית, וכן קומדיות, טרגדיות, טרגדיות קומיות ותפילות (לא בעברית) שחברו פרופסורים ב. Colégio das Artes השירים פורסמו לפני שלושים שנה ור' Manuel Augusto Rodrigues, "Tres poesias Hebraicas do século XVI em louvôr da Rainha Isabel", *Arquivo Coimbrão*, 26 (1972), pp. 54-56.

<sup>45</sup> בכתב המינוי של מלכו לשופט מפברואר 1521, הוא כבר נזכר כדוקטור. ור' על כך להלן.

ושל פרקטיקה יהודית גם לאחר ההמרה הכפויה של שנת 1497.<sup>46</sup> ירושלמי אף רואה באישים כמו שמואל אושקו, ביאטריס דה לונה (לימים דונה גרציה נשיא), ובמידה רבה גם שלמה מלכו עצמו, דוגמאות אופייניות למידת הזהות וההשכלה היהודית של האנוסים בפורטוגל במחצית הראשונה של המאה הט"ז.<sup>47</sup> לטענתו, היות שתהליך ההמרה בפורטוגל היה פתאומי, מהיר וכפוי, לא התקיימה תקופת ביניים של קיום מקביל של חברה יהודית גלויה מול חברה אנוסית כפי שאירע בספרד. תקופה שכזו מחדדת את ההבדלים בין חברת האנוסים לחברה היהודית הנורמטיבית, ומביאה להיווצרותה של תודעה אנוסית השונה מן התודעה העצמית של מי שממשיכים לחיות כיהודים בגלוי. העדרה של תקופת ביניים כזו הביא לכך שהמומרים מאונס הוסיפו לשמור על תודעה ועל זהות יהודית ולא אנוסית שנים רבות לאחר ההמרה, והמשיכו בכך גם לאחר הקמתה של האינקוויזיציה.<sup>48</sup> אליבא דירושלמי מלכו הינו דוגמא, מעט חריגה אך בכל זאת רלוונטית, לתודעתם היהודית ולהלך רוחם של אנוסי פורטוגל בתקופה זו.

ניתוח זה של ירושלמי הנו עיוני בעיקרו, וכמעט שאינו מבוסס על מקורות. הדבר נובע מן העובדה כי המקורות העיקריים, ובמידה רבה הבלעדיים, בנוגע לחייהם של האנוסים, קשורים לפעילותה של האינקוויזיציה: תיקי חקירה, ספרי הלשנות, פרוטוקולים של משפטים וכו'. נוסף לכך, פעילותה של האינקוויזיציה העלתה את הנושא היהודי על סדר היום הציבורי, והחדירה אותו גם לשיח וליצירה הספרותית, לתיאטרון, לספרות דתית ועוד, וכך, בעקיפין, יצרה מאגר נוסף של מקורות המשרתים כיום את חוקרי התקופה.<sup>49</sup> אולם, מאחר שהאינקוויזיציה הפורטוגלית הוקמה רק בשנת 1536, הרי שהמקורות בנוגע לתקופה הקודמת הינם דלים וחלקיים בלבד. בנוגע לאירועים חריגים ובודדים ניתן אמנם לגלות התייחסות במקורות, אולם ככל שהדברים אמורים בהלכי רוח, במבנים חברתיים וכדו' בקרב אנוסי פורטוגל, כמעט שאין בידינו מקורות.

<sup>46</sup> תפיסה זו בנוגע לפער שבין רמתם הדתית של האנוסים בספרד (אשר חלקם הגדול התנצר מתוך בחירה) לבין אנוסי פורטוגל (אשר ההמרה נכפתה עליהם כאיש אחד ובבת אחת) עולה כבר אצל רות, תולדות האנוסים, תל-אביב תשי"ב, עמ' 52, אולם ירושלמי הוא הראשון שניסה לאפיין את ההבדל הזה גם מבחינה חברתית ומנטלית.

<sup>47</sup> ירושלמי הציג את עמדתו בנוגע לאנוסי פורטוגל בספרו *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Seattle 1981, pp. 5-11. וכן במבואות שחיבר לספרו של הרקולנו *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*. New York 1972. Consolarão às Tribunalações De Israel. Lisboa, 1989, pp. 15-51. ויר' *Yerushalmi, Prolegomenon*, pp. 44-46, 50-51. הם טענו כי הנוצרים החדשים התבוללו בחברה הפורטוגלית וכי מאבקה של האינקוויזיציה כנגדם היה על רקע כלכלי וחברתי בלבד, בדומה לתיזה של נתניהו בנוגע לאנוסי פורטוגל. ויר' *Saraiva, The Marano Factory*. Salomon, Portrait. *History*. Salomon, *History*. ויר' גם קפלן, בעיית האנוסים, עמ' 137-138.

<sup>48</sup> *Yerushalmi, Prolegomenon*, pp. 37-38, 54-55.

<sup>49</sup> לדיון במחקר ההיסטורי של האנוסים, בסוגי המקורות ובסוגות ההיסטוריוגרפיות השונות ר' קפלן, בעיית האנוסים.

המקור העיקרי שבאמצעותו מבקש ירושלמי לאמת את תפיסתו בנוגע לתודעתם היהודית העמוקה והמשורשת של האנוסים, הוא יומנו של דוד הראובני. ביומן מתוארת קבלת הפנים החמה והנלהבת של אנוסי פורטוגל לראובני וכן יחסם החם והאוהד אליו לכל אורך שהותו בפורטוגל, וניתן ללמוד ממנו על קיומן של תודעה יהודית ושל שאיפה משיחית בין אנוסי פורטוגל. אולם, ההתבססות על מקור זה הינה בעייתית משתי סיבות. כבר הצבענו על כך שיומנו של הראובני הוא מקור ערוך ומגמתי אשר נועד לשרת את האינטרסים של הראובני לאחר שובו לאיטליה בשנת 1530. הראובני גם תומרן במידה רבה בידי שכבת העילית של האנוסים בפורטוגל, ונאלץ לעיתים לפעול על פי תכתיבים שקיבל מהם. לפיכך גם את תיאוריו של הראובני את ההתלהבות הרבה שבה הוא התקבל יש לקבל במידה של הסתייגות. נוסף לכך, גם אם נקבל את דבריו של הראובני ככתבם, יש לזכור כי הוא מתאר מציאות חריגה ויוצאת דופן, שבה מגיע לפורטוגל מי שמציג את עצמו כשגריר מטעם מעצמה יהודית עצמאית המבקשת לקשור קשרים פוליטיים וצבאיים עם פורטוגל. הראובני המשיך בפורטוגל בהתנהגות המוחצנת שאפיינה אותו באיטליה: הוא לבש בגדים מיוחדים, נופף בדגלי משי צבעוניים, רכב על סוסים אבירים, חגר למותניו חרבות מעוטרת וכו'. אין זה מפתיע אפוא לגלות כי הופעתו אכן עוררה עניין והתרגשות מרובים בין הנוצרים החדשים. אולם אין להסיק מכך כי המגמות שהתגלו באותם הימים הנן אופייניות לאנוסי פורטוגל לכל אורך התקופה.<sup>50</sup>

אירוע מרכזי שהתרחש בתקופה זו שבין ההמרה הכפויה להקמת האינקוויזיציה, ואשר מצויים מקורות רבים בעניינו, הוא טבח ליסבון בשנת 1506. באפריל של אותה השנה פרצו בליסבון מהומות חריפות שהיו מכוונות כנגד הנוצרים החדשים והפכו במהרה לטבח המוני בשכונות שבהן הם התגוררו. הרקע למעשה זה היה הטענה כי נוצרי חדש הביע זלזול באות שנראה באותם הימים בפסלה של מריה שבמנזר הדומיניקני שבעיר. המהומות לובו על ידי הנזירים, אשר ניצלו את העובדה כי המלך וחצרו שהו מחוץ לעיר, ולפיכך הפיקוח על הסדר הציבורי היה מצומצם. במהלך אירועים אלו נרצחו מאות נוצרים חדשים (האומדנים נעים בין 1,000 ל-4,000) ובתים רבים נהרסו ונבזזו. בעקבות

<sup>50</sup> המתח בין הראובני למנהיגי האנוסים בפורטוגל, אותם מכנה הראובני "האנוסים היותר גדולים" מתגלה בנסיגה של אנוסים אלו לכפות עליו לפטר את משרתו הנאמן שלמה הכהן מפראטו אשר היה ממונה על חשבון ההוצאות שלו, ולמנות במקומו משרת אחר שיהיה מקובל עליהם (אשכול, סיפור, עמ' 88). האנוסים אף איימו על הראובני כי "אם לא תעשה זה הדבר תדע כי לא נהיה בעזרתך", והראובני מספר כי "בא אלי דאגה וקדחת בעבור זה". הרושם העולה מכאן הוא כי יחסם של האנוסים לראובני התבסס על דאגה לאינטרסים הפרטיים שלהם, ושיתוף פעולה עם הראובני על רקע זה, ולא דווקא מתוך אמונה בו ובשליחותו.

המבקר החריף של ירושלמי בסוגיה זו הוא סלומון ור' Salomon, History, 59-65, 69-75. סלומון רואה את עצמו כתלמידו ואף מהווה במידה רבה המשך למחלוקת שבין רווה (Révah) לסאראיווה (Saraiva) אשר סלומון רואה את עצמו כתלמידו ואף כתב את המבוא למהדורה האנגלית של ספרו על האנוסים (Saraiva, The Marrano Factory). ור' הפרק הראשון בספרו של סלומון. *Portrait of a New Christian: Fernão Álvares Melo*. Paris 1982. ומבחינה זו היא אינה מעניינתו כאן.



אירועים אלו, וכחלק מן ההכרה בכך שהאינטגרציה של הנוצרים החדשים בתוך החברה הפורטוגלית לא נחלה הצלחה, פרסם המלך בתחילת מרץ 1507 צו המאפשר יציאה חופשית של נוצרים חדשים עם בני משפחותיהם ורכושם מפורטוגל. כמו כן הוסרו המגבלות על מכירת נדל"ן והחלפת כספים בידי נוצרים חדשים, כל זאת מבלי שתוטלנה עליהם מגבלות כלשהן, בתנאי שהם יצאו לארצות נוצריות ובספינות פורטוגליות.<sup>51</sup> במקביל המשיך המלך לפעול למען המשך השתלבותם של הנוצרים החדשים בחברה הפורטוגלית, ואף תיקן סידרה של תקנות שנועדו להקל על השתלבותם. הובטחה חנינה לכל האנוסים שנמלטו מפורטוגל, וכן הובטח להם כי כל רכושם יושב להם עם שובם לפורטוגל, וזכויותיהם של הנוצרים החדשים הושוו לאלו של הנוצרים הוותיקים. שנים אחדות לאחר מכן, בשנת 1512, נקבע כי במועצת העיר ליסבון יישמר מקום לנוצרי חדש, ותוקפו של הצו האוסר על בדיקת מצבם הדתי של האנוסים הוארך בשש עשרה שנים נוספות.

למרות ההיתר הגורף שניתן ליציאתם של הנוצרים החדשים, אין עדויות לנהירה המונית שלהם מפורטוגל בשנים אלו. מתברר אפוא כי כאשר נדרשו אנוסי פורטוגל לבחור בין שתי אפשרויות – לצאת מן הארץ עם רכושם ובני משפחתם ולחיות באופן גלוי כיהודים במקום אחר, או לחלופין להמשיך ולחיות בפורטוגל תוך הסתרת זהותם היהודית, כשהם נהנים מהתחייבות מלכותית להשוות את תנאי החיים שלהם לאלו של הנוצרים הוותיקים ומבלי שהתנהגותם הדתית תיחקר – בחרו מרבית הנוצרים החדשים באפשרות השנייה דווקא. קביעתו של ירושלמי כי "מעט, אם בכלל, ניתן להסיק מכך בנוגע לאמונתם הדתית (של הנוצרים החדשים)",<sup>52</sup> אינה משכנעת.

לעובדה זו יש לצרף מקורות נוספים אשר גם בהם נמתחת ביקורת חריפה ומפורשת בנוגע לאורחות חייהם והתנהגותם של הנוצרים החדשים בפורטוגל. יצחק אבן פארג', יהודי ספרדי אשר נמלט מקסטיליה לפורטוגל בשנת רנ"א (1491), אולץ להמיר את דתו במסגרת ההמרה הכפויה של שנת 1497 ועזב את פורטוגל בשנת 1506, כתב כי חמש שנים לאחר ההמרה "שהיו כל היהודי' המומרי' היושבים

<sup>51</sup> המחקר המקיף ביותר בנוגע לפרשייה זו גם הוא של ירושלמי: Yerushalmi, Massacre. ור' שם עמ' 10-16 בנוגע לאירועים עצמם, ועמ' 30-31 בנוגע להיתר שניתן ליהודים לעזוב את פורטוגל.

<sup>52</sup> Yerushalmi, Prolegomenon, pp. 44. ירושלמי מתקשה מאד להתמודד עם שאלת ההגירה. הוא טוען תחילה כי הייתה הגירה נרחבת מפורטוגל (שם, עמ' 43), אך נאלץ להודות כי רק מיעוט קטן של האוכלוסיה היהודית עזב את הארץ. הוא מעלה את האפשרות כי המיעוט שעזב את פורטוגל היה זה שביקש להמשיך ולשמור על זהותו היהודית וכי הנותרים אשר העדיפו להישאר ויתרו למעשה על זהות זו. כנגד טיעון זה הוא מביא את מקרהו של שלמה אבן וירגא, כדוגמה ליהודי שלם אשר נשאר בפורטוגל, אולם אבן וירגא נשאר בפורטוגל רק כל עוד נאסרה יציאתם של יהודים מפורטוגל ועזב אותה בסמוך לשנת 1507 עם מתן ההיתר, כך שמקרה זה מוכיח בדיוק את ההפך. ירושלמי מצטט גם את תיאורו של יצחק אבן פארג' כיצד הוא ובני משפחתו נמלטו מפורטוגל (Marx, New Accounts) אולם הוא אינו מזכיר את דבריו של אבן פארג' עצמו: "ואחר ההמרה ה' שנים שהיו כל היהודי' המומרי' היושבים במלכות בשמות גוים ובחזקת גוים בכל ענייניהם שכבר הורגלו ללכת לטעויות עם הגוים אנשים ונשים וטף ולאכול ולשתות עמהם באידיהן ובמקל ורצועה למדו תפלותיהן בחורים וזקנים"

במלכות בשמות גוים ובחזקת גוים בכל עניניהם".<sup>53</sup> גם יוסף הכהן מתאר את האנוסים אשר נשארו בפורטוגל אף לאחר שניתן היתר ליציאתם משם, כ"פוסחים על שתי הסעיפי את יי' היו יראים ובפסלם היו נשבעים ואל במוותם היו הולכים דבר יום ביומו".<sup>54</sup> מקורות נוספים מלמדים על הקושי שבקיום המצוות ובהנחלתן לילדים גם בשנים שקודם להקמת האינקוויזיציה. יוסף גרסון, מפליטי פורטוגל תיאר בדרשה שנשא בשאלוניקי את חוסר יכולתם של האנוסים בפורטוגל לבטא את יהדותם בצורה ממשית, אלא על ידי כוונת הלב בלבד.<sup>55</sup> גם אברהם סבע, המתאר את מציאות החיים היהודים בפורטוגל בתקופה שלאחר החרמת הספרים העבריים, כותב כי: "לקחו כל הספרים והבתי כנסיות באופן שלא יתפללו לא יעסקו בתורה, עד שכמעט נשתכחה תורה מישראל, כי איך ילמדו לבניהם בלי ספר ובלי מלמד? ולא נשאר להם אלא שילמדו 'שמע ישראל' [...]"<sup>56</sup>

התמונה העולה ממקורות אלו הינה מורכבת יותר ומתקבל הרושם, כי אי אפשר להכליל בנוגע לאופיים של האנוסים בפורטוגל, וכי התקיימו ביניהם ככל הנראה קבוצות וזרמים שונים. לכך יש להוסיף את העובדה שתהליך ההמרה היה שיאו של תהליך ארוך של רדיפות והתשה, אשר כלל את חיסולם של בתי הכנסת והמוסדות הקהילתיים, החרמתם של הספרים העבריים ואף את לקיחת הילדים היהודים ומסירתם למשפחות נוצריות.<sup>57</sup> ציינו לעיל את תחושת הדיכאון ואובדן האמונה בקרב מגורשי ספרד, שהיו הרקע לחיבורה של הטריטוריה המשיחית של יצחק אברבנאל, ונראה כי מצבם ותחושותיהם של האנוסים בפורטוגל לא היו שונים באופן משמעותי.

### 3.ב. הספרייה העברית בפורטוגל

ככלל, עולמה הרוחני והתרבותי של יהדות פורטוגל עמד במידה רבה בצלם של חיי הרוח והתרבות המפותחים של היהודים בספרד השכנה. עם זאת, במחצית השנייה של המאה הט"ו, וככל שגברה רדיפת היהודים בספרד, החל תהליך של היפוך תפקידים בין ספרד לפורטוגל בתחום הרוחני והספרותי. כתוצאה מכך, מגוון רחב של ספרים עבריים היו זמינים בפורטוגל מן המחצית השנייה של המאה הט"ו ואילך.

<sup>53</sup> Marx, New Accounts, p.101.

<sup>54</sup> יוסף הכהן, עמק הבכא, אופסאלה תשמ"א, עמ' סה.

<sup>55</sup> מאיר בניהו, 'דרשותיו של רבי יוסף בן מאיר גארסון – מקור נכבד לתולדות גירוש ספרד ונפוצות המגורשים בממלכה התורכית', מיכאל, ז' (תשמ"ב), עמ' קלד-קמב. עליו ר' גם יוסף הקר, 'לדמותם הרוחנית של יהודי ספרד', ספונות, יז [ס"ח ב] (תשמ"ג), עמ' 21-95.

<sup>56</sup> מצוטט בתוך: זבולון בוארון, גירוש ספרד ושמד פורטוגל: השתקפותם בביאורי ר' אברהם סבע צרור המור לתורה ואשכול הכופר למגילות רות ואסתר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 42.

<sup>57</sup> על כך ר' תשב, דפי גניזה, עמ' 24-30. ור' גם תיאורו של בן התקופה, הבישוף אוסוריו מי שהיה הבישוף של סילבס  
Jerome Osorio, The History of the Portuguese during the Reign of Emanuel, I, London 1752, pp. 26-31.

בליסבון פעל בשנים אלו בית מלאכה משגשג להעתקת כתבי יד עבריים ועיטורם. בין הספרים שהועתקו בו היו 'משנה תורה' לרמב"ם, ספרי תנ"ך, חומשים, סידורים, פירושים לתורה ועוד.<sup>58</sup> גם הדפוס העברי פרח בשנים אלו בפורטוגל. בעשור שקדם לגזירת ההמרה פעלו שם שלושה בתי דפוס עבריים – בפארו, בליסבון ובלאירה.<sup>59</sup> בבתי דפוס אלו נדפסו חומשים, סידורי תפילה פירושים לאחדים מספרי המקרא, ספרי הלכה ('טור' ו'אבודרהם'), מוסר ופילוסופיה. בנוסף, נעשו ניסיונות להדפיס את התלמוד הבבלי במלואו,<sup>60</sup> וכן מהדורה שלמה של התנ"ך ומפרשיו.<sup>61</sup>

על היקף הספריות שהיו ברשותם של תלמידי החכמים בפורטוגל ניתן ללמוד מעדויותיהם של אחדים מן הפליטים. ר' דוד אבן יחיא אשר עזב את פורטוגל זמן קצר לאחר הגעתם של מגורשי ספרד, נאלץ למכור את ספריו כדי לממן את הוצאות המסע שלו ושל משפחתו וסיפר כי: "וגם שאבדתי יותר משי חתיכות מספרים, עדיין יש לי יותר ממאה [...]".<sup>62</sup> חכם פורטוגלי אחר, ר' אברהם סבע, מספר כי בפורטוגל "היו בידי כלי אומנותי, ספרים עד אין מספר, לא יאמינו כי יסופר, מה שהיה לי מספרי הזוהר והמאורות, כפול ומכופל בכל מיני מהדורות ולא ידעתי ספרות, בספרים מחודשים ממדרשות וספירות, מי ימלל גדולות וגבורות."<sup>63</sup>

הקבלה לא הייתה נפוצה ומפותחת בפורטוגל במאה הטי"ו כמו בספרד,<sup>64</sup> אולם, כפי שעולה מדבריו של ר' אברהם סבע, היו שעסקו בקבלה, וספרי קבלה היו מצויים בפורטוגל בשנים אלו. כך עולה גם ממקור אחר בנוגע להצלתם של ספרי קבלה מפורטוגל. הספרים שניצלו הם 'ספר האמונות' ו'וספר רעיא מהימנא והתקונים מהמאור' ר' שמעון בן יוחאי ע"ה.<sup>65</sup>

הספרייה היהודית שהוחרמה מן היהודים בפורטוגל הייתה אפוא ספרייה מגוונת, וכללה חיבורים רבים מתחומים שונים. היקפה של ספרייה זו, כמו גם אומנות הספר והדפוס בפורטוגל בכלל, קיבלו

<sup>58</sup> גבריאלה שד רינה, 'סידור תפילות כ"י ליסבון מן המאה הטי"ו', קרית ספר מה, (תש"ל), עמ' 447-448.  
<sup>59</sup> על הדפוס העברי בפורטוגל ר' Charles Joshua Bloch, 'Early Hebrew printing in Spain and Portugal'. in: Charles

Berlin (ed), *Hebrew Printing and Bibliography*, New-York 1976, pp. 7-56.

<sup>60</sup> נשתמרו פרגמנטים מ-14 מסכתות של התלמוד מן הדפוס של פארו. ור' Bloch, *Early Printing*, pp. 32.

<sup>61</sup> Bloch, *Early Printing*, pp. 36.

<sup>62</sup> יוסף הקר, 'קבוצת אגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים', בתוך: עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימיה"ב ובעת החדשה, ירושלים תש"מ, עמ' צז.

<sup>63</sup> דן מנור, 'תולדותיו של ר' אברהם סבע', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב' (תשמ"ג), עמ' 227.

<sup>64</sup> ר' למשל דבריו של ר' יוסף חיון, רבה של קבילת לסבון בדור שלפני הגירוש הקובע בנוגע לחכמת הקבלה כי היא "הנעלמה ממנו בימים האלה ובזמן הזה". מצוטט בידי אברהם גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 81.

<sup>65</sup> בניהו, מקור עמ' רסא.

דחיפה ניכרת ככל שגברו רדיפות היהודים בספרד, ובעקבותיהן זרם הפליטים אשר הביאו עמם במקרים רבים גם את ספריותיהם שלהם.<sup>66</sup>

בד בבד עם הוצאת צו הגירוש ליהודי פורטוגל, וכחלק מהמהלך רחב של הפגיעה ביהודים שאותו הזכרנו לעיל, נצטוו היהודים למסור לשלטונות את כל הספרים העבריים שברשותם.<sup>67</sup> היהודים צייתו לגזירה, שלוותה באיומים בעונשים כבדים. ר' אברהם סבע מספר כי שמע על יהודי שנתגלה אצלו ספר עברי, ואשר נלקח "בספר אחד שהיה חמדתו והכוחו מכות מרורות ברצועות". בעקבות זאת החליט ר' אברהם, אשר מכל ספרייתו נותר בידו רק כתב היד של פירושו לתורה, לחמש מגילות ולמסכת אבות, שאותם לא מסר עדיין, להיפטר גם מספרים אלו: "וכשומעי עמדתי מרעיד והלכתי בפחד ובהלה וחפרתי בתוך זית גדול שהיה לו שרש גדול בארץ, וטמנתי שם אלו הג' ספרים שחברתי [...] על זאת אספדה ואילילה ואבכה יומם ולילה".<sup>68</sup>

אחרים חששו לעשות אפילו כמעשהו של ר' אברהם סבע ולקבור או להשמיד את הספרים, "כי מצות המלך היתה שלא ישרפו שום ספר".<sup>69</sup> מכאן ניתן להסיק כי מגמת הצו המלכותי הייתה לא רק לנתק את היהודים מספריהם כשלב מכין לקראת ההמרה הכפויה, אלא גם להעביר את הספרים לרשותו של המלך.<sup>70</sup> ואכן, הספרים העבריים לא הושמדו, אלא רוכזו ונשמרו במה שהיה לפני כן בית הכנסת של ליסבון.<sup>71</sup> בתקופה מאוחרת יותר אף ניסו סוחרים פורטוגליים בעידודו של המלך להפיק רווח כלכלי מאוצר ספרים זה, והציעו ספרים עבריים שנלקחו ממנו למכירה בקהילות יהודיות בהודו ובמרוקו.<sup>72</sup>

ספרים עבריים היו נגישים בפורטוגל בראשית המאה ה־15 באופן חוקי, אם בעליהם היו רופאים או מנתחים, שלהם הותר להוסיף ולהחזיק בספרים מקצועיים בלבד בעברית (ובהנחה שקשה היה לבדוק

<sup>66</sup> שם, עמ' רמה.

<sup>67</sup> הדיון המפורט והמקיף ביותר בנוגע להחרמת הספרים והמקורות השונים בהם היא נזכרת, מצוי אצל ישעיה תשבי, משיחות בדור גירושי ספרד ופורטוגל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 26, הע' 43.

<sup>68</sup> מנור, אברהם סבע, עמ' 227-228.

<sup>69</sup> בניהו, מקור, עמ' רסא.

<sup>70</sup> בספרד, לעומת זאת, הורתה האינקוויזיציה כבר בשנת 1490 על השמדתם של ספרים עבריים, וכ 6000 ספרים עבריים נשרפו באוטו דה פה שנערך בסלמנקה באותה שנה.

<sup>71</sup> מנור, אברהם סבע, עמ' 227. בניהו, מקור, עמ' רסא. אליהו קפשאלי, סדר אליהו זוטא, ירושלים תשל"ז, עמ' 238. גם יצחק אבן פארג' מזכיר את ריכוז הספרים בליסבון ואת העובדה כי הספרים נשמרו שם שנים אחדות עד שנשרפו (Marx, New Accounts, p.101.)

<sup>72</sup> שמואל פ. רבינוביץ, מוצאי גולה, ווארשא תרנ"ד, עמ' 118. לדיון רחב יותר בנושא זה ר' פיינגולד, הפולמוס, עמ' 90-91. ור' את המקורות הנוספים שמביא בעניינים זה דב סטוצ'ינסקי, 'בין הקיים לנגזר – ספרים וטכניקות של קריאה בקרב הנוצרים החדשים המתייחדים בפורטוגל במאה השש עשרה', בתוך: משה סולובובסקי ויוסף קפלן (עורכים), ספריות ואוספי ספרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 162-163.

אילו מן הספרים הכתובים עברית הם אכן ספרי רפואה ואילו הינם ספרים עבריים סתם,<sup>73</sup> וכן למי שהיה באפשרותו להיכנס למקומות הכינוס והריכוז של הספרים בליסבון ומחוצה לה, תופעה הנזכרת גם היא במקורות.<sup>74</sup> מעבר לכך היו ספרים שנשמרו באופן בלתי חוקי, בין אם בבתיים של אנשים פרטיים ובין אם במקומות מסתור מחוצה להם.<sup>75</sup>

#### ב.4. גילויים עליונים ופעילות משיחית בקרב היהודים בפורטוגל

הזכרנו בפרקים הקודמים את פעילותם ויצירתם של ר' יצחק אברבנאל, ר' יוסף ו' שרגא ואברהם הלוי והצבענו על הקשר שבין שלושת אישים אלו, ובייחוד בין אברבנאל והלוי, לפורטוגל. אולם, העדות הבולטת ביותר לשילוב זה של גילוי סודות, ציפיות משיחיות וחישובי קץ בפורטוגל, מתגלה במקור שפרסם ישעיהו תשבי תחת הכותרת 'דפי גניזה'. חיבור זה כולל סדרה של גילויים שנמסרו למחבר אנונימי אשר זהותו אינה ידועה, אך נראה כי היה ממוצא ספרדי וכי הגיע לפורטוגל עם הגירוש ושהה בה בתקופת גזירות השמד. המחבר השתייך לקבוצה קטנה של מקדשי השם אשר הצליחו להימנע מהשמד, נאסרו, וכעבור זמן שוחררו ושולחו מפורטוגל לצפון אפריקה.<sup>76</sup> הסודות והגילויים נמסרו למחבר האלמוני באמצעים מאגיים שונים בהיותו בפורטוגל, ולאחר שיצא ממנה. הגילויים כוללים נבואות על פורענויות שעתידות לבוא על מלכי ספרד ופורטוגל, וכן חישובי קץ לשנים שבין רנ"ח לרס"ח (1498-1508).<sup>77</sup>

המחבר קיים מגעים ישירים עם החצר המלכותית בעת שהיה כלוא, אך לא ברור אם מגעים אלו היו המשך לקשרים שהתקיימו עוד טרם מאסרו, או שהם נוצרו בתקופת המאסר. הוא מסר למלך פורטוגל נבואות הן בנוגע לעתידו הפוליטי והן אודות אירועים משפחתיים עתידיים. המלך היה קשוב לנבואותיו, ולטענתו שחרורם של מקדשי השם מן המאסר נבע במידה רבה מקשריו עם השלטון.<sup>78</sup> לשונו העברית משובשת ביותר, ונראה כי לא הייתה לו השכלה רבנית או תורנית מסודרת.<sup>79</sup> בשל חוסר המידע על זהותו, אין לדעת אם מדובר בפעילות אוטורית של אדם יחיד, או שמא זהו שריד יחיד

<sup>73</sup> M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal*, Leipzig 1867, p. 347. Bloch, Hebrew printing, pp. 52-53. Herculano, *Inquisition*, pp. 257.

<sup>74</sup> ר' את סיפור הצלת ספרי הקבלה בניהו, מקור, עמ' רסא. ור', סדר אליהו זוטא, עמ' 238.

<sup>75</sup> מתיאורו המפורט של ר' אברהם סבע את המקום בו הסתיר את ספריו מתקבל הרושם כי הוא קיווה כי יוכל לשוב ולהוציא אותם ממחבוא זה. ור' מנור, אברהם סבע, עמ' 227-228.

<sup>76</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 15-17.

<sup>77</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 74. המחבר מזכיר אותות אותם הוא מצפה לראות בשמים "על ההוא סבה אני ישן במקומות שרואה אני השמים בלילות לראות האותות שהשי"י עושה בשמים" בדומה לכך מספר דוד הראובני כי בשהותו בפורטוגל ספרו לו האנוסים על אותות שראו בשמים, מה שחיזק את אמונתם כי לשליחותו משמעות משיחית.

<sup>78</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 16-17, 32-33.

<sup>79</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 16 ובהע' 17.

לפעילות בקנה מידה רחב יותר. אך ניתן להצביע על מספר מאפיינים בולטים העולים כבר ב'דפי הגניזה', ואשר שבים ומתגלים בפעילות המשיחית גם בעשורים הבאים: הרכיב המאגי; היכולת לתקשר עם גורמים שונים בעולמות העליונים ולקבל מהם מידע אמין ומדויק בנוגע לאירועים העתידיים; המודעות הגבוהה למתרחש מחוץ לחברה היהודית; וההכרה כי אירועים אלו מהווים אותות וסימנים המבשרים את המהלך המשיחי. יש לשים לב לכך שהמודעות מתפתחת גם לכדי תקשורת ישירה בין החוזה המשיחי לגורמים שמחוץ לחברה היהודית ועד למלך עצמו.

מאפיינים דומים מתגלים במקור חדש, שטרם פורסם, המאפשר הצצה יחידה במינה לתוך קהילת אנוסים בפורטוגל בראשית המאה הט"ז, המשלבת חיים יהודיים מלאים בסתר יחד עם חישובי קץ המבוססים על מאגיה וגילויים עליונים. מקור זה הוא איגרת, שכאמור טרם פורסמה, ששלח המקובל הירושלמי אברהם בן אליעזר הלוי בשנת רפ"ד לר' מרדכי ממדינא ולר' אשר משולם סגל מוונציה, אשר כותרתה היא: 'מגילת סתרים'.<sup>80</sup> באיגרת מתואר מפגש שקיים בפורטוגל, בתקופה שלאחר ההמרה הכפויה עם "זקן א' מפ' שני' ולמעלה", ושבמהלכו נמסר לו מידע מהימן על מועד הגאולה.

לאיגרת זו נודעת חשיבות מרובה בנוגע לביוגרפיה של הלוי עצמו. עולה ממנו כי הוא שהה בפורטוגל גם לאחר ההמרה הכפויה בשנת 1497, כי היסודות לתפיסתו המשיחית הונחו בארץ זו, וכי הוא שהה מאוחר יותר בשאלוניקי. עובדות אלו מסייעות להבין את זיקתו העמוקה של הלוי לפורטוגל, שלא מצינו כמותה אצל אף אחד מן ההוגים המשיחיים בני התקופה. זיקתו העמוקה לפורטוגל בולטת במיוחד לאור העובדה כי הלוי היה במוצאו ספרדי, ובכל זאת נראה כי הוא ראה בשמד פורטוגל אירוע חמור וקשה יותר מאשר גירוש ספרד. המפנה שחולל בו מפגש זה בפורטוגל משתקף גם ביצירתו הספרותית. מאמריו מלפני גירוש ספרד כוללים מאמר קבלי עיוני ודרשה בשבחם של מקדשי השם שעלו על מוקדי האינקוויזיציה בספרד.<sup>81</sup> בכתבים אלו אין התייחסות לעניינים משיחיים, וזאת על אף העובדה שבתקופה מאוחרת יותר הוא ראה כבר בכיבוש קונסטנטינופול בידי העות'מאנים בשנת 1453 מעין "אתחלתא דגאולה", ולפיכך ניתן היה לצפות שיתייחס לנושא המשיחי גם לפני גירוש ספרד.<sup>82</sup> אולם, המקור הראשון להתעסקותו של הלוי במשיחיות הוא הספר 'משרא קטרין' שהתחבר כאמור

<sup>80</sup> האיגרת מצויה בכת"י מוסקבה גינצבורג 62 (סימנו במכון לתצלמי כתיבי העבריים ס. 6880), דף 76 ע"א - 76 ע"ב. איגרת זו היא "מגילת הסתרים" הנוכרת בתחילת האיגרת משנת רפ"ח, ור' בית אריה, איגרת מענין י' השבטים, עמ' 373.

<sup>81</sup> מאמר מסורת החכמה ומגילת אמרפל, ור' בית אריה ואידל, מבוא למשרא קטרין, עמ' 27-30.

<sup>82</sup> ר' הלוי, מאמר משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' יא-יב. הני"ל פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס) עמ' מו-נ. הני"ל, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' טו, מא, נד.

בשנת רס"ח (1508), כאשר הוא שהה באימפריה העות'מאנית. הלוי פנה אפוא לעסוק בעניינים משיחיים במועד כלשהו בין גירוש ספרד לשנת רס"ח, והאיגרת שלפנינו מאששת הנחה זו. אולם, נוסף על המידע והפרספקטיבה החדשה שמספקת האיגרת בנוגע לדמותו של הלוי, הרי שזו גם הצצה יחידה במינה לתוך חייהם הדתיים של האנוסים בפורטוגל מן התקופה שקדמה להקמת האינקוויזיציה. האיגרת מחולקת לשני חלקים. בחלק הראשון מתאר הלוי את המפגש עם האיש ועם הקהילה שאותה הנהיג, ובחלק השני מפורטים חישובי הקץ שנמסרו לו על ידי הזקן. נביא כאן את החלק הראשון במלואו ונעמוד על מאפייניה של קהילת האנוסים המתוארת בו.

מגילת סתרי' הבאה אל החכם כמהר"ר מרדכי נר"ו ממודינא ולכמה"ר אשר סגל נר"ו בשנת רפד פ"ק שנשלחה אליו מאת הרב המובהק כמהר"ר אברהם הלוי איש ירושלים ע"ה תוב"ב.

קרה נקירתי בעיר אחת ממלכות \_\_\_\_\_<sup>83</sup> ונתן ה' לי שידע לבי כל עמי וידע כוונתי הטובה לעבדו, וזמן לי זקן א' מפ' שני' ולמעלה. ואני הייתי בשוק תוהה ובוהה שראיתי שסבבוני נחשי' אשר להם לחש, וזה הזקן קרב אצלי הגיד בי ואמ' לי: 'אדם מה לך נרדם קום קרא אל אלקיך'. וכשמעי דבריו אלה פתאום אחזתיו ולא ארפנו כי חשבתי בנחש כי הוא אליהו הנביא ז"ל הדובר בי. וכשראה שאחזתיו אמ' לי: רזי עלמא לא טב למימר להון בשוקא אבל בא ברוך ה' למה תעמו' בחוץ ארזא עילאה לית לך פחדא כלל 'ואתה באלקיך תשוב חסד ומשפט שמור וקוה' וכו' (הושע יב ז). והביאני אל ביתו והדלת סגר אחרי ובראשונה, קודם כל דבר שדיבר לי, הגיד לי את הדרך שהלכתי עליה, כי חכמה זו גדולה עד לשמים, וקירתי מעומד ואמרתי ברוך ה' שנתן מחכמתו ליראיו. וחזר ואמ' 'ואתה באלקיך תשוב' וכו' וספר לי כל המאורעות שעברו עלי מיום צאתי ממקומי ועד יום בואי לסלוניקי.<sup>84</sup> וברוך הנותן מזרעו לזרעו בשנה.<sup>85</sup> וכשראיתי שככה גברה חכמתו, חשקה נפשי לדבר ולבקש ולשאול ממנו על ההווה ועל העתיד להיות ועל הטוב המזומן לנו, שיראו עינינו וישמח לבנו. והתחלתי לומר לו: אדר' שמח תשמח לעב' הלוחך עפר רגליך המשתחוה מול תפארת גדולתך

<sup>83</sup> המילה אינה ניתנת לפיענוח. לא ברור האם השיבוש נובע מאיכות כתב היד, משגיאה של המעתיק שלא הכיר את המקום, או מרצונו של א"ד להסתיר את שם המקום.

<sup>84</sup> האיגרת עצמה נכתבה בשנת רפ"ד (1524) ומתואר בה מפגש שארע שנים רבות לפני כן, בין השנים 1497 (שנת ההמרה הכפויה) לשנת 1508 בה חיבר הלוי את משרא קטרין ביון. הלוי מחלק את דבריו של הזקן לשניים: "הגיד לי את הדרך שהלכתי עליה" ואחר כך: "כל המאורעות שעברו עלי מיום צאתי ממקומי ועד יום בואי לסלוניקי". אף על פי שבשני החלקים הלוי משתמש בלשון עבר: "הדרך שהלכתי", "המאורעות שעברו", הרי שהחלוקה מלמדת על כך שמדובר בשני זמנים שונים תחילה. סיפר לו הזקן על מה שכבר עבר עליו, ובכך גילה לו את יכולתו לדעת את עברו של בן שיחו כבר בפגישתם הראשונה, ואחר כך הוא גילה לו גם את מה שיקרה לו בעתיד. הלוי תאר את שתי הפעולות בלשון עבר שכן האיגרת נכתבה שנים רבות לאחר שמאורעות אלו התרחשו. אם המפגש עם הזקן התרחש אחרי שהלוי עזב את פורטוגל והגיע לשאלוניקי, הרי שהוא לא צריך היה להפריד בין "הדרך שהלכתי עליה" ל-"כל המאורעות שעברו עלי מיום צאתי ממקומי ועד יום בואי לסלוניקי". בנוסף, בעקבות דבריו של הזקן ביקש ממנו הלוי מידע בנוגע לעתיד: "ולבקש ולשאול ממנו על ההווה ועל העתיד להיות ועל הטוב המזומן לנו שיראו עינינו וישמח לבנו", ומכאן כי הוא התרשם לא רק מיכולתו של הזקן לגלות את העבר אלא גם לחזות את העתיד. מעניין לגלות כי הוא התרשם יותר מיכולתו לגלות לו את מה שעבר עליו מאשר מיכולתו לחזות את מה שעתיד להתרחש. ייתכן והלוי כמי שהיה מקורב לחוגים של ספר המשיב הכיר פרקטיקות שתכליתן לגלות את העתיד ולכן התרשם בעיקר מן היכולת לשחזר את העבר.

<sup>85</sup> הקריאה של שלוש המילים האחרונות מסופקת.

על הטוב שהם מקווים. השיב לי בני בני למחר אתה קרוא לנו למקום פלו' אלמוני כי עמנו תאכל לחם מחר יום שבת קודש. ויצאתי משם אותו יום ו' ובאתי לביתי שמח וטוב לב על כי מן השמים רחמו עלי, ומזלי גרם לדבר עם הגדול הזה כי הוא ית' יודע מצפוני (ורח) שי לבבי שהיה לעבדו. ובבקר יום שבת קדש חזרתי לביטו כמאמרו הטוב, והיו עמו יותר ממ' אנשי' אנשים גדולים ונכבדי'. וכשראיתי' נפלה עלי אימה ורעד שלא ידעתי מה היה הענין, ובראות הזקן הנכבד שנשתנו זיו פני קם ולקחני בידו והושיבני אצלו ואמ' לי כי כל אותם השרי' הגדולים ונכבדי' ויותר הרבה אחרי' שלא באו עדיין כלם יהודי' כשרי' מזרע אברה' יצחק ויעקב. ושיש להם שם מקום ששומרי' שבת קדש ר"ה (ר"ח?) ומילה ומצות עשה ולא תעשה ואפי' ערובי תבשילי'. ועמדנו משם ונכנסנו במערה אחת תחת הקרקע חדר בחדר והתפללנו שם שחרית ושם היה עמם ס"ת וכל דברי (קדו)שה. ואחר התפילה קם הזקן ופי' ב' דיני', כי כך היה מורגל בכל שבת ושבת לומ' להם ב' דיני' אעפ"י שהם בעלי תורה, ואמרו קדיש. ויצאנו משם לחדר גדול ויאה וערכו שלחנות, ואכלנו שם יותר ממ' אנשים גדולי' ונכבדי' כלם בעלי תורה ודברנו על השלחן דברי תורה, ואחר האוכל ברכו לאלהי האלקים \_\_\_\_ לבדם. בזה ונשארתי אני לבדי עם אדו' הזקן תאורו כמלאך האלקי' וחזרתי להוסיף להוסיף (כך בכתה"י) על שאלתי ובקשתי על הטוב אשר האלקי' גל עיני (עוני?) וכו'. אמ' לי בני הקשב ושמע רזא דכולא דידענא...<sup>86</sup>

אף על פי ששם המקום שבו התרחש המפגש אינו ברור, הרי שהמפגש עם קהילת אנוסים, במקום שאותו הלוי אינו מכיר היטב ואף חושש בו לחייו, הצגתה של קהילת האנוסים כקהילה של בני תורה, ותיאור הקפדתם לא רק על שמירת שבת אלא גם על הלכות דוגמת: "ר"ה (ר"ח?) ומילה ומצות עשה ולא תעשה ואפי' ערובי תבשילי'", וכן העובדה כי מדובר באנשים "גדולים ונכבדים", מתאימים כולם להווי החיים של אנוסים בפורטוגל לאחר ההמרה הכפוייה, בתקופה שבה נשמרה עדיין ההבטחה שלא לחקור אחר התנהגותם של האנוסים. זהו תיאור נדיר, ואולי אף ראשון מסוגו, של קהילת אנוסים ושל בית הכנסת שלהם. מעניינת גם העובדה כי הלוי מגלה כאן יחס חיובי ואוהד לאנוסים, בעוד שבספרד הוא חיבר את 'מגילת אמרפלי' שבעיקרה היא שיר הלל למקדשי השם, כלומר למי שבחר למות על קידוש השם ולא לחיות כנוצרי. מסתבר כי שוני זה נובע מכך שגם הלוי עצמו נאנס בפורטוגל,

<sup>86</sup> מגילת סתרים, כת"י מוסקבה גינצבורג 62 (סימנו במכון לתצלמי כתהי העבריים ס. 6880), דף 76ע"א – 76ע"ב.



ולכן ידע להעריך גם את קיומם של חיים יהודיים מחתרתיים במדינה נוצרית, ולא רק את ערכו של המוות על קידוש השם.<sup>87</sup>

עובדה מפתיעה המתגלה כאן היא התפעלותו של הלוי, אשר בעצמו עסק בשאלת חלום ובתקשורת עם מלאכים, ואשר היה מקורב, כאמור, לחוגים שעסקו במאגיה, מיכולתו של אותו זקן לגלות לו הן את העבר והן את העתיד, התפעלות שהביאה אותו לתאר מפגש זה בפרוטרוט באיגרת שלפנינו. הערכתו כלפי הזקן מתבטאת בניסיונו לנצל את כישוריו של זה כדי להשיג באמצעותו מידע בנוגע למועדי הגאולה, ובקביעה כי חכמתו של הזקן היא "חכמה גדולה עד לשמים". יש לזכור כי האדם שבו פגש הלוי לא היה בודד, אלא השתייך לקהילה של אנוסים מקומיים. כלומר היסוד המאגי-התגלותי-משיחי היה קיים בין האנוסים בפורטוגל. נוכחותו של יסוד זה מתגלה גם ביצירתו של חכם מפליטי פורטוגל בירושלים, ר' יהודה אלבוטני, אשר ספרו 'סולם העלייה' עוסק בדרכים ובאמצעים להשגת התגלות ולגילוי סודות עליונים.

בדיונו בפעילותו של אברהם הלוי בפרקים הקודמים, עמדנו על מרכזיותם של גורמים דומים לאלו שצינתי לעיל – הרכיב המאגי והזיקה שבין המהלך המשיחי לאירועים ההיסטוריים, במשנתו של הלוי. להלן נראה כי גורמים אלו באים לידי ביטוי גם בפעילותו של שלמה מלכו. ייתכן כי הלוי הזקן ואולי אף בעל 'דפי הגניזה' שחשף תשבתי מייצגים בית מדרש משיחי-מאגי אשר התקיים בפורטוגל, אולי בהשפעת ההגירה מקסטיליה בעשורים האחרונים של המאה הט"ו ובהשפעתם של חוגים הקשורים ל'ספר המשיבי'.

והנה, מאיגרותיו של מלכו עולה כי גם הוא הכיר את הפרקטיקות הללו, וכן כי גם במקרה שלו הן עוררו התפעלות ועניין רב. הוא מספר כי "מיו" שנשעתי מפורטיגאל נראו אלי מראות בחלום כי שם הראוני כל הדברים העתידיים לבוא עלי וכל הדברי' העתידי' להתחדש בימי".<sup>88</sup> כלומר, כמו אברהם הלוי לאחר שפגש את אותו זקן בפורטוגל, חי גם מלכו את חייו מכאן ואילך תוך מודעות לכל האירועים העתידיים לבוא עליו. הוא גם היה מודע לעוצמתה של היכולת הזו ומספר כי בעתיד, כאשר יורשה לו לחשוף אותה בגלוי, יכיר בכך גם הציבור היהודי הרחב, "ואז יאמרו ברוך ה' היום אשר נתן לדו"ד בן חכם".<sup>89</sup> ואכן, במפגש עם השגריר הפורטוגלי, לאחר שהתברר כי תחזיותיו של מלכו בדבר

<sup>87</sup> מקור זה מלמד גם כי הלוי שהה בשאלוניקי לאחר שעזב את פורטוגל. נראה כי הרקע לחשיפת סוד זה דווקא בשנת רפ"ד (1524) הוא העובדה כי חישובי הקץ של הלוי לא הוכיחו את עצמם ומכותביו בקשו הסבר לכך שסימני הגאולה אינם מתרחשים.

<sup>88</sup> חיית קנה (להלן נספח א), עמ' ז.

<sup>89</sup> שם, עמ' יא.

רעש אדמה בפורטוגל אכן התממשו, אמר לו השגריר כי: "אם היה יודע המלך קודם נסיעתך מפ"ורטוגל" אל שאתה כל כך חכם היה נותן לך רשות להתנהג באיזה דת שתצצה",<sup>90</sup> בדומה למחבר 'דפי גניזה' התולה את הצלתו ברושם העז שעשו דבריו על מלך פורטוגל. גם יעקב מנטינו, יריבו המר של מלכו, היה מודע ליכולותיו אלו ולהתפעלות שהן עוררו, ואף התייחס לכך מפורשות כאשר טען "כי החכמה ההיא כחכמת החרטומים".<sup>91</sup> כלומר גם הוא לא חלק על יכולותיו המופלאות של מלכו, אלא רק על משמעותה של העובדה כי הוא ניחן בהן. מנטינו טען כי מלכו שואב את יכולותיו מכוחות הטומאה כמו שעשו החרטומים במצרים.

אנו רואים אפוא שעיסוק במאגיה, בהתגלות ובגילוי סודות, וכל זאת בהקשר של ציפיות משיחיות ושל פעילות משיחית, התקיימו בפורטוגל קודם לגזירות השמד של המלך מנואל ולאחריהן. סביר להניח כי פעילות זו הותירה חותם כלשהו על חברת האנוסים בפורטוגל גם בעשורים הראשונים של המאה הט"ז, וגם לאחר שאישים בולטים בפעילות זו הצליחו לעזוב את הארץ. נראה אפוא כי מלכו יכול היה לרכוש בפורטוגל לא רק השכלה יהודית וקבלית, אלא אף להתוודע לנושאים כמו מאגיה, התגלות ומשיחיות, ואף לאותה חכמה מופלאה של גילוי הנסתרות וחיזוי העתידות. העובדה כי 'ספר המשיב' התחבר בקסטיליה, ושם פעל חוג המקובלים סביבו, מחזקת הנחות אלו, שכן יהודים רבים מקסטיליה בחרו לחצות את הגבול לפורטוגל ככל שהתחזקו הגזירות והרדיפות נגד היהודים בספרד. ייתכן אפילו שהדברים קשורים אלו באלו, והפעילות הנבואית משיחית המתגלה בפורטוגל בתקופה זו קשורה במעבר של רעיונות, ומאוחר יותר אף של אנשים, מקסטיליה לפורטוגל.<sup>92</sup> חכמה זו היא שאפשרה למלכו ללמוד בהמשך באותו בית מדרש עליון, שאותו הוא מתאר הן באיגרתו והן ב'ספר המפואר',<sup>93</sup> והיא שעיצבה את תפיסתו העצמית כמי שפועל על פי הנחיות עליונות ישירות.

## 5.ב. תיאורו של מלכו את השכלתו היהודית בפורטוגל

עמדנו עד כה על כך שבפורטוגל הוסיפו להתקיים מסגרות חיים ולימוד יהודיות גם לאחר ההמרה הכפויה, וכן על העובדה כי ספרים עבריים במגוון רחב של תחומים נשארו שם. הצענו כי עובדות אלו עשויות להסביר כיצד רכש מלכו את השכלתו היהודית אשר בתקופה שלאחר שובו ליהדות עוררה

<sup>90</sup> שם, עמ' יב.

<sup>91</sup> שם.

<sup>92</sup> הקשרים הרעיוניים שבין שלמה מלכו לספר המשיב ידונו בפרק ה' סעיף ה.1.

<sup>93</sup> חיית קנה (לעיל נספח א), עמ' ז. ספר המפואר, דף כט ע"א.

השתאות והתפעלות.<sup>94</sup> ואולם, מלכו עצמו הציג את האופן שבו רכש את השכלתו היהודית בצורה שונה, תוך שהוא מתעלם לחלוטין מהמצב בפורטוגל, וכפי שהוא מספר באיגרת ששלח לר' יוסף טייטאצאק:

ולפעמים אני רואה עתה ישיבת חכמים וספרים פתוחים לפני' ועוסקי' בתורה ועשים משא ומתן ופרושי' פסוקי' ומאמרים מרבותינו ז"ל ומתוך דבריה' אני שומע ולמד איזה דבר. ולפי שלא למדתי ולא הורגלתי בלשון הקדש ולא הבנתי את כל דבריהם, אבל ממה שמלומדי' שם אותי מההיא הישיבה הקדושה אני משיב לשואלם פירושי' ופסוקי' מאמרי' אשר קשה הבינת' בעיני חכמי הדור.

ומי שירצה ישאל ממני מה שירצה לפרש פסוקי' ומאמרי' סתומים, בעזר השי"ת בטחתי להשיב לכל שואל די סיפוקן דברי' עליוני' ומתיישרים על לב כל בעל שכל, מה שלא נמצא בספרי', מה שהורני מן השמים.

ולא למדתי חכמה מפי רב וחבר בשר ודם מימי. וכל מה שישאלוני יש לי רשות להשיב בעשרי' וארבע זולת בספר דניאל כי לא הורשתי בו, כי ממנו רמזו לי כל מה שראיתי וצווי עלי שלא אגלה שום דבר ממנו עת'. וגם בכל דברי רז"ל בין מהתלמ' בין חוצה לו אשיב לכל שואל די מחסורו תשובה מספקת כי יד השי"ת הטובה עלי. כאשר אני עוסק בפי' פסוק ששאלו ממני ואפי' שם הספר אשר הפסוקים כתובים בו לא ראיתי ולא ידעתי מעולם כמו שיר השירים קהלת רות וכיוצא בהן.<sup>95</sup>

מקטע זה עולות שתי נקודות בעלות חשיבות. האחת – מלכו לא למד ולא הורגל בלשון הקודש; והאחרת – הוא רכש את תורתו באמצעות התגלות, ולא על ידי חבר או מורה בשר ודם.

אולם, נראה כי דברים אלו אינם משקפים את ידיעותיו האמיתיות של מלכו, והם בגדר הצטנעות או לכל היותר הצהרה על כך ששליטתו בעברית אינה מלאה שכן אין זו שפת אמו.<sup>96</sup> הוכחה ברורה לכך שהוא שלט בשפה העברית עוד בפורטוגל היא יכולתו לתקשר עם הראובני. הראובני הציג את עצמו כמי ששולט בעברית ובערבית בלבד. גם אם נכונה השערתנו בנוגע למוצאו הספרדי של הראובני, ולפיכך הוא היה מסוגל להבין את הפורטוגלית שבפיו של מלכו, הרי שהוא לא יכול היה להודות בכך בפניו בפורטוגל, שכן הדבר היה חושף את עובדת היותו מתחזה. השפה היחידה שבה הוא היה יכול לתקשר עם מלכו הייתה אפוא עברית. העובדה כי כתביו של מלכו, ובכללם גם השיר שחיבר, כתובים

<sup>94</sup> ר' את הדוגמאות לכך שמביא אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 204 הע' 71 ועמ' 207.

<sup>95</sup> קטע זה אינו מופיע במהדורת הדפוס של חיית קנה. הוא פורסם בידי אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 204-206 מתוך כתב יד פרנקפורט Hebr. Oct 165 (מספרו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 10607), דף 5 ע"ב.

<sup>96</sup> אידל טוען כי אם נקבל הצהרה זו "כלשונה הרי שהוא למד עברית רק לאחר שנתגייר" (שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 206, הע' 82. אם כי הוא עצמו אינו מקבל הנחה זו כהכרחית). אולם לדעתי אין זו המשמעות הפשוטה של דבריו של מלכו. שכן התנצלותו על חוסר ידיעותיו בעברית כחלק מתיאורו ישיבת החכמים שהוא רואה בחזיונו וכיצד הוא "מתוך דבריה' אני שומע ולמד איזה דבר", כלומר הוא מסוגל להבין את הדיונים התורניים המתקיימים בעברית, אלא שמכיוון ששליטתו בעברית אינה מלאה לדבריו הוא לא מבין את הדברים במלואם. ומכל מקום אין להסיק מכך שהוא לא ידע עברית כלל.

כולם בשפה קולחת ורהוטה, מאשרת גם היא את העובדה שהוא שלט היטב בשפה העברית. משום כך יש לקבל את הצהרתו בדבר שליטתו החלקית בלבד בעברית כהצטנעות בלבד.

הנקודה השנייה שצינו מצביעה למעשה על ההתייחסות הראשונה, והיחידה עד כה, באשר להשכלתו היהודית של מלכו. עולה ממנה כי הוא רכש את ידיעותיו הנרחבות בכל חדרי התורה, ידיעות אשר עוררו פליאה והשתאות, בלימוד עצמי ובעזרת התגלות וללא עזרה והנחייה של מורים בשר ודם. הצהרה זו נראית מעט מוגזמת. נראה כי על מנת להבין את משמעותו של קטע זה יש לעמוד על ההקשר שבתוכו הוא מופיע.

בשורות שלפני הקטע המצוטט הזכיר מלכו ביקורת וחוסר אמון כלפיו וכלפי חזיונותיו.<sup>97</sup> עם זאת, הוא מאמין כי בעתיד הקרוב "יאמינו בני ישראל אלי בלי ספק, לא יהיה זר ודבר גוזמא ובעיני כל בעל שכל ובעל אמוני" ר"ל ד"א<sup>98</sup> מכל מה שכתו' ומכל מה שאכתו'".<sup>99</sup> להלן נראה כי מכתבו זה של מלכו קשור לביקורת שנמתחה עליו ועל ספרו עוד בשאלוניקי. הוא ציפה כי השינוי ביחס כלפיו יתרחש כאשר "הדברי" שהתחדשו אחרי בואי שם יעידו עלי ועל תום לבבי וסבלנות חרפת אנוש וכליתי".<sup>100</sup> נראה כי גם את הקטע שלאחר מכן (שאותו ציטטנו לעיל), שבו מספר מלכו על ההתגלויות הנראות לו ועל כך שלא למד מפי בשר ודם, יש לקרוא בהקשר זה. מלכו מבקש בקטע זה להתמודד עם ביקורת שנמתחה על פרשנותו הדרשנית, הוא מספר כי: "...מי שירצה ישאל ממני מה שירצה לפרש פסוקי' ומאמרי' סתומים בעזר השי"ת בטחתי להשיב לכל שואל די סיפוקו דברי' עליוני' ומתיישרים על לב כל בעל שכל מה שלא נמצא בספרי' מה שהורני מן השמים".<sup>101</sup> כלומר, על אף שפירושו ודרשותיו הנם מחודשים ואינם מבוססים על פירושים קודמים, ועל אף שהוא עצמו אינו חלק ממסורת לימוד רציפה, הרי שפירושו "מתיישרים על לב כל בעל שכל". מקורם של פירושים אלו אמנם אינו נמצא בספרים, אך הוא מבוסס על "מה שהורני מן השמים".

מלכו הופך את החסרונות שתלו בו יריביו ליתרונות. העובדה כי פירושו מתקבלים על הדעת, למרות שאינם מבוססים על מקורות קודמים או על קבלה מרבית, נובעת מכך שהוא קיבל אותם מאותה "ישיבת חכמים" הנגלית אליו בחזון.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> ביקורת זו וההתמודדות עמה בולטים מאוד בכתביו ובפעילותו של מלכו, ור' על כך להלן.

<sup>98</sup> רוצה לומר דרך אמת

<sup>99</sup> אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 204.

<sup>100</sup> שם.

<sup>101</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ז.

<sup>102</sup> ר' אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 205, הע' 78.

בהמשך לדבריו כי מימיו לא למד "מפי רב וחבר בשר ודם", מביא מלכו דוגמא לכך שידיעותיו הן ממקור עליון מכך שהוא מצליח לפרש פסוק מספר שאפילו את שמו לא שמע מעולם: "כאשר אני עוסק בפי' פסוק ששאלו ממני ואפי' שם הספר אשר הפסוקים כתובים בו לא ראיתי ולא ידעתי מעולם כמו שיר השירים קהלת רות וכיוצא בהן". לא יתכן כי מלכו לא שמע ולא ראה מעולם את שיר השירים, קהלת ורות, בשעה שפסוקים מספרים אלו נזכרים בחיבוריו שלו עצמו,<sup>103</sup> ולאחר ששורות אחדות קודם כן הוא ציין כי יש לו "רשות להשיב בעשרי' וארבע זולת בספר דניאל".

מלכו הציג את הדברים בצורה מוגזמת על מנת להתמודד עם ביקורת שהופנתה כלפיו. לפיכך, גם את הצהרתו על כך שמעולם לא למד מפי בשר ודם יש לראות כחלק מהצגה זו של הדברים. עם זאת, ברור כי הוא לא ראה את עצמו כחלק מרצף לימודי או כתלמיד של בית מדרש מסוים, אלא כמי שרכש את עיקרי תורתו בעצמו. נראה אפוא כי הוא רכש את היסודות של השכלתו היהודית והקבלית מפי מורים וחברים עוד בפורטוגל, אולם השלב המתקדם יותר של השכלתו התורנית וכן עיצובן של תפיסותיו הדתיות והמשיחיות נבעו, על פי הצהרתו, ממנו ומחוויות ההתגלות שלו, ולא ממורים או מחברים בשר ודם.

### ג. משיחיות פורטוגלית במאה הט"ז

"מה ניתן לצפות מאומה שמחציתה מצפה לבואו של המשיח והמחצית השנייה לבואו של דום סבסטיאן"?<sup>104</sup> אמרה זו המיוחסת לשגריר הבריטי בליסבון במאה הי"ח, משקפת את המתח המשיחי העז שאפיין את החברה הפורטוגלית בשנים אלו. ראשיתה של ההתעוררות המשיחית בפורטוגל היא בשנות השלושים של המאה הט"ז, והיא הגיעה לשיאה בשנות השמונים של המאה בדמותו של השבשטיאניזם,<sup>105</sup> תנועה משיחית לאומית שספיחיה הוסיפו להתקיים עד המאה הי"ט.<sup>106</sup> אף על פי שלא הוצגו ראיות לקיומם של קשרים והשפעות ישירים בין המשיחיות הפורטוגלית של התקופה

<sup>103</sup> ר' למשל את דרשתו של מלכו על מגילת רות – מאיר בניהו, 'מאמר על הגאולה לר' שלמה מלכו', אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' שמג-שמו.

<sup>104</sup> מצוטט אצל: Chales R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, New-York 1969, p. 367.

<sup>105</sup> זהו התעתיק הפונטי לשמה של התנועה בפורטוגלית *sebastianism*.

<sup>106</sup> לביבליוגרפיה כללית בנושא השבשטיאניזם ר' פיינולד, הפולמוס, עמ' 381 הע' 1. דיון מקיף וממצה בנושא המשיחיות הפורטוגלית, שאינו נזכר בביבליוגרפיה זו מופיע בספרה של C. A. Myscowski, *When Man Walk Dry; Portuguese Messianism in Brazil*. Atlanta 1988, pp. 43-76.

למשיחיות היהודית בכלל ולפעילותו של שלמה מלכו בפרט, יש מקום לבחון האם, ובאיזו מידה, ניתן לגלות קשרים והשפעות כאלו.<sup>107</sup>

בהתעוררות המשיחית הפורטוגלית של המאה הט"ז ניתן להבחין בשני שלבים עיקריים. השלב הראשון קשור בפעילותו ויצירתו של גונזלו אנס (Gonçalo Anes) הידוע בכינוי בנדרה (Bandarra), חייט מן הכפר טרנקוסו (Trancoso).<sup>108</sup> הפרטים הביוגרפיים על אודות בנדרה מעורפלים, אולם הוא הותיר אחריו אוסף של שירים העוסקים במצב החברתי ובתחזיות וציפיות משיחיות, ואשר הגיעו אליו לדבריו על ידי התגלות.

בנדרה פעל בשנים 1530-1540.<sup>109</sup> שיריו כוללים ביקורת חברתית, רוחנית ופוליטית על מציאות החיים בפורטוגל, וכן ציפיות להופעתו של שליט חדש אשר יתקן את החברה הפורטוגלית, ישיב אותה ואת המדינה הפורטוגלית לימי הזוהר שלה ויהפוך אותה למעצמה עולמית.

במהלך שנות ה-50 וה-60 של המאה הט"ז עוררו שיריו של בנדרה עניין רב ויצרו ציפיות רבות בפורטוגל. בין מי שהתעניינו ביצירתו היו גם נוצרים חדשים, ואחדים מהם אף נידונו על ידי האינקוויזיציה בחשד לכפירה. אולם כתביו של בנדרה קיבלו משמעות משיחית חזקה בהרבה בסוף שנות השבעים, בעקבות מותו של המלך שבשטיאן הראשון בקרב בצפון אפריקה בשנת 1578. מאחר שהמלך מת מבלי שהותיר אחריו יורש, עבר השלטון בפורטוגל לידיים ספרדיות. מותו של המלך הצעיר ואובדן העצמאות שבא בעקבותיו, עיצבו את המשיחיות הפורטוגלית כציפייה לשיבתה המחודשת של שבשטיאן. ציפייה זו התבססה על האמונה כי המלך, אשר גופתו לא זוהתה בוודאות, לא מת בקרב, אלא הוא מסתתר ומצפה לרגע הראוי על מנת להתגלות מחדש כמושיעה של האומה הפורטוגלית.<sup>110</sup> הציפיות להופעתו של שליט חדש המופיעות בשירתו של בנדרה פורשו מעתה כנבואה המבשרת את שובו העתידי של שבשטיאן.

<sup>107</sup> על קשרים בין אנוסים לפעילותו של בנדרה ולשבשטיאניזם בכלל ר' פיינגולד, הפולמוס, עמ' 163-172. בנוגע להשפעות יהודיות על ביטויים מאוחרים יותר של המשיחיות הפורטוגלית ר' Ricard, Robert. "Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira". *The Americas*, XVII (1960-1961), p. 362. Myscowsky, Portuguese Messianism, p. 47-49.

<sup>108</sup> יש הסוברים כי בנדרה היה מן הנוצרים החדשים (ר' למשל, Myscowsky, Portuguese Messianism, p. 52). אולם פיינגולד טוען כי בנדרה הואשם בכך שעורר תסיסה בקרב הנוצרים החדשים אך הוא עצמו לא היה מן הנוצרים החדשים. ר' פיינגולד, הפולמוס, עמ' 166.

<sup>109</sup> פיינגולד, הפולמוס, עמ' 162. מיסקופסקי מקדימה מעט את פעילותו לשנים 1525-1535, אולם היא גם מציינת כי העדות הראשונה בנוגע לשיריו היא משנת 1537. ר' C. A. Myscowsky, 'Messianic Themes in Portuguese and Brazilian Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *Luso Brazilian Review*, 28 (1991), pp. 81. <sup>110</sup> על שבשטיאן עצמו ועל נסיבות מותו ר' C. R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, London 1969, pp. 367-369..

הרעיון המשיחי בדבר "המלך המסתתר" המצפה לשעת כושר על מנת להתגלות בה ולגאול את עמו, הגיע לפורטוגל, ככל הנראה, מספרד.<sup>111</sup> אולם רעיון זה היה נפוץ מאד באירופה בתקופה זו. הוא מתגלה באגדות של שובו של קרל הגדול (אגדות שרלמן השני) בצרפת ובאיטליה, ובאגדות על שובו של הקיסר פרידריך השני בגרמניה. אגדות אלו עוררו ציפיות משיחיות סביב מלכים דוגמת שרל השמיני מצרפת וקרל החמישי מספרד וגרמניה, וכן נוצלו בידי מטיפים משיחיים בהזדמנויות שונות לאורך המאות הט"ו והט"ז.<sup>112</sup>

נראה אפוא כי המשיחיות הפורטוגלית של המאה הט"ז הינה מאוחרת לזו היהודית, ובנוסף מתאפיינת בדפוסים האירופאיים הטיפוסיים לציפייה ולפעילות משיחית בתקופה זו. מאחר שהצלחנו לאפיין את פעילותו של שלמה מלכו בתוך ההקשר של המשיחיות היהודית של התקופה, משיחיות שמאפייניה העיקריים הנם עצמאיים ושונים באופן מהותי מאלו של המשיחיות האירופאית, ומאחר שהתעוררותו המשיחית של מלכו קדמה לזו של בנדרה, נראה כי התעוררותו המשיחית של מלכו היא בראש ובראשונה התעוררות משיחית יהודית פנימית שאינה מושפעת, או לכל היותר כמעט שאינה מושפעת, מן ההתעוררות המשיחית הפורטוגלית בסוף המאה הט"ז.

#### ד. "הסופר לפני הדיינים של בית הדין לערעורים"

הזכרנו לעיל את איגרתו של הציר הפורטוגלי ברומא שבה נזכר דיוגו פירס, הוא שלמה מלכו, כמי שנשא תפקיד רשמי במערכת במשפט בפורטוגל. מערכת זו עברה רפורמה מקיפה בימיו של המלך מנואל הראשון (1495-1521), אשר הושלמה עם פרסומו של קובץ החוקים החדש: Ordenação Manuelina ב־1521. קובץ זה שבהכנתו החלו עוד בשנת 1512, בא להחליף את ה-Ordenação Afonsina משנת 1447, אשר במהלך המחצית השנייה של המאה הט"ו הלך והתיישן ולא תאם עוד את מציאות החיים הכלכלית והחברתית החדשה בפורטוגל של עידן התגליות והכיבושים.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> מסורות כאלו התקיימו בחצי האי האיברי בדמותן של האגדות על אודות: *el Encubierto* או *o Encoberto*. על התפתחותה של המשיחיות הפורטוגלית ר' Myscowsky, *Messianic Themes*, pp. 79-80.

<sup>112</sup> על האגדות הגרמניות ר' הפרק הששי בספרו של כהן, בעקבות המילניום. על הנבואות על הופעתו של שרלמן השני שיוחסו לקרל החמישי ר' למשל Niccoli, *Prophecy*, pp. 172-178.

<sup>113</sup> ר' המבוא של Mario Júlio de Almeida Costa למהדורה החדשה של הקודקס בעריכתו: *Ordenação Manuelina*, Lisboa 1984, Vol 1, pp. 5-7. גם E. Saceau, *The Reign of the Fortunate king*, NP 1969, p. 124. על השפעות איטלקיות והומניסטיות שהדגישו את הצורך בחיבורו של קודקס חדש ר' Silva, Nuno J. Espinosa da.

ניסוחו של קודקס חדש לא נועד רק לסייע למערכת המשפט להתמודד עם הצרכים הכלכליים והמשפטיים החדשים, אלא גם לחזק ולבסס את עוצמתו של המלך תוך החלשת גורמים יריבים בחברה הפורטוגלית, ובראשם האצולה.<sup>114</sup> במדיניות הפנים של מנואל הראשון ניכרת מגמה, שהחלה עוד בימי קודמו על כס המלוכה, ז'ואן השני (1481-1495), של הפיכת השלטון לשלטון אבסולוטי, בדומה לשלטון באנגליה (הנרי השביעי), בצרפת (לואי ה-11) ובספרד (פרדיננד ואיזבלה).<sup>115</sup> מאמציו של ז'ואן השני לפגוע בסמכותם השיפוטית של האצילים, ההוראה להכפיף גם האחוזות הפרטיות שלהם למערכת המשפטית של המלך והאיסור על קיומן של מערכות משפטיות פרטיות מקומיות, מהווים ביטוי מובהק למגמה זו. ביטוי בולט למגמה זו מתגלה בשאיפה לבסס את מערכת המשפט המרכזית גם באזורים החקלאיים והכפריים עולה מן הצו הקובע כי בכל כפר שבו יש בין 20 ל-200 תושבים, והמצוי במרחק של יותר מליגה אחת מהעיר הקרובה, יוצב שופט מקומי מטעם הכתר.<sup>116</sup> קובץ החוקים החדש עומד בסימן ריכוזיות, והוא בא להחליף מערכות מקומיות של חקיקה אשר התפתחו בערים ובעיירות שונות על מנת לענות על צרכים שלא היה להם מענה ב- Ordenações Afonsinas.<sup>117</sup> הוגדרו בו היחסים בין הערכאות השונות שבמערכת המשפטית, ובייחוד נקבע מעמדו של בית הדין לערעורים – Casa da Suplicação כבעל הסמכות העליונה לפרש את החוק וכערכאה עליונה במערכת המשפטית. ה- Casa da Suplicação הפך למעשה לבית המשפט העליון של הממלכה הפורטוגלית. מקום מושבו נקבע בליסבון בסמוך לחצר המלכותית, וכאשר החצר עזבה את ליסבון, כמו במקרים של מגפה שהתפרצה בעיר,<sup>118</sup> התלווה בית המשפט לחצר המלכותית.<sup>119</sup> בפברואר 1521, שבועות אחדים קודם להופעתו בדפוס של ה- Ordenações Manuelinas, מונה מלכו לבעלים של משרד המזכירות שלפני הדיינים בבית הדין לערעורים (escrivam dante os ouvidores da casa da supplicação). בכתב המינוי הוא נזכר כמי שכבר ממלא תפקיד של שופט

M. Humanismo e Direito em Portugal no Século XVI. Lisboa 1964, pp. 191-209. על הקודקס עצמו ר' M.

Caetano, *Lições de Historia do direito Português*, Coimbra 1962, pp. 263-266.

Harold Victor Livermore, *A History of Portugal*, Cambridge 1947, pp. 223-224.<sup>114</sup>

Livermore, *History*, pp. 211-215. Netanyahu, Abravanel, pp. 27-28.<sup>115</sup>

של המאה ה-15, אך בתקופת שלטונם של ז'ואן השני ושל מנואל היא הפכה לקו מנחה במדיניות הפנים. ר' Netanyahu, Abravanel, pp. 9-13.

Livermore, *History*, pp. 227.<sup>116</sup>

M. J. de Almeida Costa, *História do Direito Português*. Coimbra 2000, p. 282.<sup>117</sup>

Livermore, *History*, pp. 222-223. על מקרים בהם עזבה החצר המלכותית את ליסבון ר' Livermore, *History*, pp. 222-223.

Costa, *História*, pp. 301-302. Espinosa da Gomes, *História do direito Português; Apontamentos das Lições dadas ao 1º ano de 1965-1966*, Lisboa 1965, pp. 244-245, 250.<sup>118</sup>  
<sup>119</sup>



מבקר לעניינים אזרחיים בבית הדין לערעורים e) Corregedor dos feytos cives em nossa corte) <sup>120</sup> מלכו היה אפוא חבר בערכאה המשפטית העליונה בפורטוגל, כשופט מבקר לעניינים אזרחיים, ובנוסף קיבל את הזכויות לניהול המזכירות שלפני הדיינים, שבה יכול היה למנות אדם אחר שימלא את תפקיד המזכיר. כחבר בערכאה עליונה זו היה מלכו קשור לחצר המלכותית, וכאמור התלווה אליה כאשר היא עזבה את ליסבון. מינוי של נוצרי חדש לתפקיד שיפוטי בכיר, מתאים למגמותיו של המלך ברפורמה המשפטית שערך. סביר להניח כי המלך העדיף למנות לתפקידים שיפוטניים אנשים הרחוקים מחוגי האצולה, ושהם בעלי הכשרה מקצועית אשר תאפשר להם להתמודד עם הרפורמה במערכת המשפט. <sup>121</sup> מה גם שהמלך היה מעוניין בשנים אלו לקדם את השתלבותם של האנוסים בחברה הנוצרית. נראה כי השכלתו האקדמית של מלכו שאותה הזכרנו לעיל, סללה בפניו את הדרך לקריירה משפטית. <sup>122</sup>

#### ה. המפגש בין שלמה מלכו לדוד הראובני

המפגש בין שלמה מלכו לדוד הראובני בראשית שנת 1526 בפורטוגל הוא, כפי שכבר ציינו, הופעתו המתועדת הראשונה של מלכו על בימת ההיסטוריה היהודית, והפתיח לכל האירועים הקשורים בו מכאן ואילך; וכבר עמדנו לעיל על כך שמלכו והראובני נתפסו בעיני בני התקופה כמי שפועלים במשותף. <sup>123</sup> מלכו הגיע למפגשים אלו כשהוא בעל תודעה יהודית מפותחת, ובעל השכלה וידיעות נרחבות במקורות היהודיים ובכלל זה אף בקבלה. יש לבחון אפוא מה היה טיבם של היחסים בין מלכו ובין הראובני בשלב זה, באיזו מידה היה המפגש נקודת מפנה בתפיסתו ובפעילותו של מלכו ובאיזו מידה הוא היווה רק זרז להתגלותן של שאיפות ותוכניות שהיו קיימות אצל מלכו עוד לפני כן.

<sup>120</sup> כתב המינוי של מלכו, אשר אושר בשמיני בפברואר 1521, פורסם בידי ליפניר, עיונים, עמ' LIX-LVII. <sup>121</sup> במסגרת הרפורמה המשפטית החדשה בוסס מעמדם של מומחים משפטיים כפרשנים לגיטימיים של החוק, ור': Costa, História pp.247-249. נוצרים חדשים מונו לתפקידים באדמיניסטרציה הפורטוגלית ובכלל זה גם במערכת המשפטית. כך למשל השופט גיל ואס בוגאלו (Gil Vaz Bugalho) שבביתו שבאבורה התרכז חוג של אנוסים במחצית השנייה של שנות הארבעים של המאה הט"ז (עליו ר' פיינגולד, הפולמוס, עמ' 84). בעיירה פורטימאו (Portimão) פעל נטוריון אנוס – אלווארו אלפונסו (שם, עמ' 87), על אנוס ששימש כפרוגוראדור של עיירת מגוריו ר' שם עמ' 89.

<sup>122</sup> על עמדתה ומעורבותה של אוניברסיטת ליסבון (בהמשך אוניברסיטת קואימברה) ברפורמה המשפטית ר' Silva, Humanismo, pp.194-197. <sup>123</sup> לעיל, פרק ב, סעיף ב'.

המפגשים התרחשו באלמרים (Almeirim) שבה שהתה באותה עת החצר המלכותית אשר עזבה את ליסבון בשל התפרצות מגיפה בעיר. הראובני עשה בעיר במסגרת המגעים שניהל עם החצר המלכותית, ונראה כי מלכו, מתוקף תפקידו בבית המשפט לערעורים, שהה שם אף הוא בסמוך לחצר המלכותית. ראשיתם של המפגשים בסמוך להגעתו של הראובני לאלמרים במחצית השנייה של חודש דצמבר 1525.<sup>124</sup> ידיעותינו עליהם מבוססות על תיאורי הפגישה ביומנו של הראובני ובאגרתו הראשונה של מלכו מסוף שנת 1529. שני התיאורים משלימים זה את זה ולא מתגלות בהם סתירות או אי התאמות משמעותיות.<sup>125</sup>

מלכו מספר כי זמן קצר לאחר שהגיע הראובני לחצר המלכותית באלמרים, ולפני שנוצר ביניהם כל מגע, הוא החל לראות "מראות נוראות משונות זו מזו אשר נבהלתי מאוד מהם". המראות התגלו אליו "בחלום הלילה" וגרמו לו פחד ובהלה, וגם בעת כתיבת האגרת, שלוש שנים מאוחר יותר, הוא נמנע מלגלות את תכנם של המראות עד אשר "ינתן לי רשות להגיד". הפרט היחיד שאותו הצליח להבין ממראות אלו הוא כי עליו למול את עצמו.<sup>126</sup> בעקבות זאת הוא החליט לפנות ישירות אל הראובני, והוא מספר כי:

"בכל יום ויום אני מתהלך לפני כמהר"ר דוד יצ"ו ומגיד לו כל אשר ראיתי בחלומי לדעת עצתו בזה כי עלה על דעתי כי בסיבתו היו מראין לי הדברי' ההם".

עולות כאן שתי נקודות. האחת – ציפייה כי הראובני יוכל להסביר לו את משמעותם של המראות שלא היו מובנים לו. והאחרת – קישור בין המראות שנראו לו להופעתו של הראובני, הנשען על סמיכות הזמנים בין שני האירועים בלבד ולא על תוכנם של המראות. הדבר מלמד על החשיבות המרובה שייחס מלכו להופעתו של הראובני בפורטוגל, וכן לכך שהוא לא היה משוכנע לחלוטין בקשר שבין הראובני למראות אלו, אלא כדבריו: "עלה על דעתי כי בסיבתו היו מראין לי הדברי' ההם".

<sup>124</sup> הראובני הגיע לפורטוגל ב-22 באוקטובר 1525 לעיר הנמל טאוילה (ליפינר, עיונים, עמ' XLVI) והמתין משך ארבעים יום לקבלת אישור כניסה מהמלך, הדרך לחצר המלכותית באלמרים ארכה בין עשרה ימים לשבועיים (אשכולי, סיפור, עמ' 66-62). הראובני הגיע אפוא לאלמרים באמצע חודש דצמבר בקירוב.

<sup>125</sup> שני התיאורים מובאים בצורה סינופטית בנספח ב' בסוף העבודה. כל הציטוטים בסעיף זה הם מן הטקסט המופיע בנספח זה אלא אם כן צויין אחרת.

<sup>126</sup> קשר דומה בין מילה לנבואה מתגלה במקום אחר בכתביו של מלכו: "ובהיות שהנבואה האמיתית אי איפשר להשיגה אלא מי שיהיה מזרע ישראל ונחתם בחותמו של אברהם אבינו [...] בניהו, מאמר על הגאולה, עמה שסח.

שתי נקודות אלו שבות ונזכרות גם בסירובו של הראובני לשתף עמו פעולה – "מכל זה לא ידעתי מאומה", בתשובה לבקשה שיסביר לו את המראות, "וכי מי אני להיות ראוי שעל ידי יראו לך המראות אשר את' רואה", בתגובה לקישור בין המראות להופעתו של הראובני.<sup>127</sup>

דחייתו של הראובני את מלכו השיגה את המטרה ההפוכה. הוא הגיע למסקנה כי הראובני מסתיר ממנו במודע מידע הקשור למראות אלו, והניח כי "אולי אינו רוצה לגלות לי הדבר עד שאעשה ברית מלה". בעקבות מסקנה זו הוא מל את עצמו בסתר, ולאחר מכן שב ופנה לראובני. הפעם לא רק שהוא לא גילה לו את הסודות שאותם ביקש לדעת, אלא אף נזף בו על כך שמל את עצמו וגרם לערעור יחסיו עם המלך. אולם גם דחייה שניה זו לא גרמה לו להתנתק מן הראובני: "ותמהתי מאד על דבריו ועם כל זה היה בלבי כי נעלם ממני כל דבר מדבר אלה."<sup>128</sup>

עם זאת, זמן קצר לאחר מכן התברר למלכו כי האינטואיציה שלו בנוגע לתוכנם של המראות הייתה נכונה לפחות בחלקה, שכן:

ואחר שאני חתום בחות' בוראי נראו אלי דברי' נוראי' גדולים ועצומים וגלוי אלי סודות גדולות והודיעני תעלומי' חכמות הקבלה וצירופי' גדולים מהספירות והראוני אוצרות חכמה והאירו את לבבי ועיני בתורת אלוקים באור המאורות.<sup>129</sup>

ואכן, החזון שראה מלכו לאחר מכן, ואשר עליו הוא מספר באיגרתו הראשונה, כלל לא רק מראה, אלא גם הסבר למראה (שאותו הוא לא יכול היה עדיין לגלות): "ואיקץ מהמראה הזאת ולא הבנתי מאומה ואחרי כן ראיתי כמראה הזקן הראשון שראיתי במראות הראשוני' והוא פירש לי הכל ועדי' אין לי רשותי לפרסם דבר ממה שפירש".<sup>130</sup> תופעה זו חוזרת על עצמה גם במראה שנראה למלכו שנים אחדות לאחר מכן ברומא. גם שם לאחר המראה עצמו בא ההסבר, וגם שם נקשר ההסבר למילה:

<sup>127</sup> המפגש מתואר גם ביומנו של הראובני, סיפור המסגרת זהה לזה שבאיגרתו של מלכו אולם הראובני מספר כי תכנה של הפנייה נגע רק לרצונו של מלכו למול את עצמו: "ואמר לי איך הוא חלם בלילה איך הוא היה עושה ברית מילה, ואמר לי תעשה עמי זה החסד ותעשה אלי הברית או תצוה לשלמה יעשהו אלי". הוא מספר כי סרב לבקשתו של מלכו, והפציר בו להמתין עם ברית המילה לשעת כושר אחרת, בשל הסכנה שבדבר לראובני, למלכו עצמו ולכלל האנוסים בפורטוגל. אולם מלכו לא שעה לעצתו ומל את עצמו בסתר. נראה כי יש לקבל את גרסתו של מלכו בנוגע לתוכן הפנייה שלו לראובני, שכן שבועות אחדים לאחר מכן, ולאחר שכבר מל את עצמו: "ואחר שעמדתי ממטתי והלכתי למהרר"ד יצ"ו ואמרתי אדוני דבר עמי דברך ואל תכסה ממני כי כבר קיימתי מצות בוראי ית' והרני מהול כאחד מבני ישראל". כלומר גם לאחר שכבר מל את עצמו הוא חידש את הקשר עם הראובני, והדבר שמלמד כי הקשר מלכתחילה לא נועד רק לשם המילה. את השוני בפרטים בין שני התיאורים יש לתלות בהבדלי הדגשים של שני המקורות. במוקד איגרתו של מלכו מצויים החזיונות שראה, עליהם הוא מספר לנמעניו. סיפור המפגש עם הראובני הוא המבוא לתיאור המראה שנגלה לו. לא יפלא אפוא כי גם בתיאור המפגש הוא מדגיש את החזיון שראה ומתאר את המפגש בהקשר זה. הראובני לעומתו מבקש באמצעות היומן להסביר את הגורמים לכישלונו הצורב בפורטוגל. לטענתו, החלטתו של המלך לחזור בו מהבטחתו לספק לו ספינות ונשק היא תוצאה ישירה ממילתו של מלכו ושובו ליהדות. מבחינת הראובני עמד המפגש עם בסימן החלטתו למול את עצמו, וסביב החלטה זו הוא מתאר את המפגש.

<sup>128</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ה.

<sup>129</sup> שם.

<sup>130</sup> שם, עמ' ז.

"הגד נא לעבדיך מה המראות הגדולות והנוראות האלה כי ידעתי כי אין נסתר מנגד עיני אדו' [...]"

ויגדל נא חסד אדו' עלי להטיב חסדו עמי כמו שעשה מיום הברית עד עתה.<sup>131</sup>

זמן קצר לאחר שמל את עצמו מתברר אפוא למלכו כי הוא אינו זקוק עוד לראובני כדי שיסביר לו את פשרם של המראות שראה. מסקנתו של מלכו כי המראות מצווים עליו למול את עצמו הייתה נכונה, וכעת משהוא נימול הוא מקבל את ההסברים יחד עם המראות. תפיסה זו, המדגישה את חיוניותה של המילה על מנת לקבל נבואה, מתגלה גם בחיבור מאוחר יותר שלו: "[...] שהנבואה האמיתית אי אפשר להשיגה אלא מי שיהיה מזרע ישראל ונחתם בחותמו של אברהם אבינו".<sup>132</sup>

כיצד ראה מלכו את הראובני בשלב זה, כאשר לא רק שלא היה זקוק לו עוד כדי להבין את המראות שנראו לו, אלא אף נגלו לו סודות ותעלומות, נמסרו לו חכמות וצירופים ונראו לו אוצרות חכמה? ניתן לגלות עדות לכך שקרנו של הראובני ירדה בעיניו, שכן זמן מה לאחר מכן הוא הפיץ שמועה, בלתי נכונה, כאילו הראובני שלח אותו בשליחות נסתרת לאימפריה העות'מאנית.<sup>133</sup> הוא הרשה לעצמו אפוא לעשות שימוש בשמו של הראובני לצרכיו הוא.<sup>134</sup> אולם מאידך גיסא, בשנת 1530, כאשר הוא שהה באיטליה ושמע כי גם הראובני נמצא שם, הוא שב ופנה אליו והדברים שבים וחוזרים על עצמם:

ובימים ההם שמעתי אומרים שבא השר ד'וד לאיטאליא"ה וגם עליו עבר כוס הלשונות מרשע בני עמנו והיה בדעתי כי כראותי פניו ואלפני בינה והיה חלוף הדברים כי הוא שאל ממני ואין אני מאמין הדבר אלא שהוא חכם גדול ומה שהוא אומר שאינו יודע תורה וחכמה הוא כדי לגנוב דעת הבריות וגם ליראות אך אני מתנהג

עמו ובהיות כונתו כך אני תמיד אצלו כעבד לפני רבו [...].<sup>135</sup>

יש לשים לב לביטויים שבהם משתמש כאן מלכו. הוא ציפה כי הראובני יאלפנו בינה, הציג את עצמו כמי שניצב לפניו כעבד לפני רבו, ולכך יש להוסיף את דבריו בפתח האיגרת כי הוא: "תפוש ביד מלך מלכי המלכים הקב"ה על יד עבדו אדני דוד".<sup>136</sup> חשוב לזכור כי דברים אלו נכתבו בידי מלכו בתקופה שבה הוא נהנה מיוקרה רבה באיטליה לאחר שכל תחזיותיו התממשו.

היחסים בין מלכו לראובני, ותפיסתו את תפקידו של הראובני ואת יחסי הכוחות ביניהם בפעילותם המשיחית המשותפת, יידונו בפרקים הבאים. בשלב זה נוכל רק לקבוע כי העובדה הוא לא נזקק עוד

<sup>131</sup> שם, עמ' י

<sup>132</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שסח.

<sup>133</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ה.

<sup>134</sup> על הרקע להפצת שמועה זו ר' בהמשך. נראה כי השמועה נפוצה מעבר למצופה ומלכו באגרתו הראשונה כותב מפורשות כי נסיעתו נעשתה בעקבות הנחייה מן השמים ולא בעקבות הנחייתו של הראובני. ור' חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ה.

<sup>135</sup> שם, עמ' יב.

<sup>136</sup> שם, עמ' ד.

לראובני כדי להבין את חזיונותיו לא הביאה אותו להתנתק לחלוטין מדמותו ומפעילותו של הראובני. נראה כי הזיקה בזמן בין הופעתם של החזיונות להופעתו של הראובני לא נתפסה בעיניו כמקריית בלבד. הוא אמנם הרשה לעצמו לעשות שימוש בשמו של הראובני, אולם יש לזכור כי הראובני אכן יעץ לו לעזוב את פורטוגל ולעבור לאימפריה העות'מאנית.<sup>137</sup> כאשר הוא שב ונתקל בו שנים אחדות לאחר מכן הוא ראה במפגש המשותף שלב מסוים בפעילותו המשיחית ושב ופנה אליו. ואכן, בנוסף, בכתב יד הכולל חידושים שונים של מלכו מן התקופה שבה שהה באיטליה נזכרים דבריו של מלכו: "ואח"כ אמ' וישלח יעקב מלאכ' הוא ר' דוד ששלחו עשרת השבטים." מלכו הוסיף אפוא, בשלב ראשון לפחות, להאמין בסיפורו של הראובני על שליחותו המדינית.

ניתן אפוא לסכם ולומר כי התעוררותו של מלכו לא הייתה חלק מפעילותו או ממגמתו של הראובני, והקשרים ביניהם לא היו פרי יוזמתו או פעילותו של הראובני, אלא נוצרו למגינת לבו, ונמשכו למרות התנגדותו. קשרים אלו היו מבוססים על סמיכות הזמנים בין שני האירועים (המפגש בין מלכו והראובני וראיית המראות על ידי מלכו), ולא על תוכנם של המראות או על דברים או מעשים שעשה הראובני. מלכו עצמו מציין מפורשות כי הוא לא היה בטוח בקיומו של קשר זה, והדבר רק "עלה על דעתי כי בסיבתו היו מראין לי הדברי' ההם".

עם זאת, גם כאשר מלכו לא נזקק עוד לשירותיו של הראובני, נראה כי הוא לא ביטל לגמרי את חשיבותו של המפגש ביניהם. ולמרות שהוא המשיך לפעול בנתיב עצמאי ושונה, הרי שכאשר הוא שב ונתקל בראובני, הוא חידש את הקשר עמו מתוך ציפייה להפריה הדדית. הרושם שהותיר המפגש על מלכו מתגלה, בעקיפין, בדיון שעורך מלכו בזיקה שבין המים המלוחים שאינם מצמיחים למידת גבורה. מלכו מדגיש את כוחם ההרסני של המים המלוחים: "שידוע שהמלח עושה פעולת האש כי כמו שהאש שורף כך המלח שורף, וראיה לזה השליט"רי שהאבק שעושים לסוללות אם לא היה בתוכו השליט"רי לא היה האש בוער בו ולא היה משחית ומחריב כמו שעושה".<sup>138</sup> נראה כי האזכור של התותחים ואבק השריפה כאן, כמו גם במקומות משמעותיים נוספים בכתביו שיידונו בהמשך, קשור לעובדה כי תכלית שליחותו של הראובני בפורטוגל הייתה "על עניין מזרקי אש הגדולים והקטנים".<sup>139</sup> בפרקים הבאים נבחן את טיבה של מערכת היחסים בין שני האישים כפי שהיא התרקמה באיטליה, ונעמוד גם על חילופי התפקידים בין מלכו לראובני ככל שהפרשה הלכה והתפתחה.

<sup>137</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 94. נושא זה יידון בהמשך.

<sup>138</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנד.

<sup>139</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 90.

## פרק ד': "הטו אזנכם לשמוע דברי תולעת ולא איש" – השנים הראשונות

### לאחר היציאה מפורטוגל

לאחר המפגש האחרון שהתקיים בין שלמה מלכו לבין דוד הראובני בפורטוגל באביב 1526, נעלמים עקבותיו של מלכו לתקופה של למעלה משלוש שנים. הם שבים ומתגלים רק בשנת 1529, באיגרת ששלח כשעשה את דרכו מן האימפריה העות'מאנית לאיטליה. בפרק זה נדון בתקופה עלומה זו בביוגרפיה שלו וננסה לשרטט את המסלול שלו לאחר צאתו מפורטוגל ולאפיין את פעילותו בשנים אלו.

בירור המסלול שעשה מלכו בשנים אלו, וחיפוש תשובה לשאלה אם יצא מפורטוגל לאימפריה העות'מאנית או לאיטליה, חורג מהתחום הביוגרפי גרידא. הוא מהווה בסיס לדיון עקרוני בטיבה של הפעילות המשיחית בשנים אלו בכלל ופעילותו של מלכו בפרט. באמצעותו נוכל לעמוד על מאפייניה של פעילות זו ולבחון באיזו מידה מצויים מגורשי ספרד ופליטי פורטוגל, אשר נהרו לשטחי האימפריה מסוף המאה הט"ו, במוקד הפעילות המשיחית. ולחלופין – באיזו מידה המוקד של פעילות זו מצוי דווקא באיטליה, ולמרות מרכזיותם של אישים ממוצא ספרדי ופורטוגלי בפעילות המשיחית הרי שקהל היעד שלה ומקורות השפעתה הם דווקא מקומיים-איטלקיים. לתשובות לשאלות אלו בנוגע לטיבה של הפעילות המשיחית באותן שנים השלכות נרחבות באשר למהותה של המשיחיות היהודית בתקופה זו בכלל; האם היא תולדה של אסון ושל תחושת ניתוק, חורבן וקץ, או שמא הורתה דווקא מתוך פריחה תרבותית וחברתית ומתוך מגעים הדוקים עם החברה הנוצרית הסובבת.<sup>1</sup>

### א. המסלול של מלכו לאחר יציאתו מפורטוגל

#### א.1 מלכו והאימפריה העות'מאנית

העמדה המקובלת במחקר גורסת כי מלכו יצא מפורטוגל לאימפריה העות'מאנית, וכי רק לאחר שהשלים שם את השכלתו היהודית והקבלית, ולאחר שתפיסתו המשיחית התעצבה בבתי המדרש שבה, הוא פנה לאיטליה כדי ליישם באופן מעשי את ההשקפות שגיבש בתחומי האימפריה ובישיבותיה.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> דיון נרחב בעמדות השונות במחקר בנוגע למשיחיות היהודית בכלל ובשנים אלו בפרט ר' להלן פרק ז' סעיף א.  
<sup>2</sup> עמדה זו הוצגה כבר בידי גרץ, דברי ימי ישראל, ז', עמ' 174 והתקבלה על ידי מרבית החוקרים שעסקו בנושא. ור' אשכולי, סיפור, עמ' קנו (אשכולי טוען כי מלכו אכן יצא לסאלוניקי בשליחותו של הראובני). ורבלוסבקי, ר' יוסף קארו,

סימוכין לעמדה זו עולים לכאורה מתוך דבריו של מלכו עצמו המספר באיגרתו הראשונה כי לאחר שמל את עצמו נראו לו מראות נוראים ונגלו לו סודות, "ואז צוו שאצא במלכות תוגרמה ועדיין לא הורשתי לפרסם הסיבה".<sup>3</sup> גם בהמשך האיגרת הוא שב ומדגיש כי הציווי לצאת לאימפריה העות'מאנית נמסר לו בחזון, אולם מספר כי הפיץ שמועה ולפיה יציאתו לאימפריה העות'מאנית היא בשליחותו של הראובני.<sup>4</sup> בסוף שנת 1530, כאשר שהה בוונציה במחיצתו של הראובני, הציג אותו הראובני בפני הגיאוגרף הוונציאני ג'אמבאטיסטה רמוסיו כמי ששב זה עתה מן האימפריה העות'מאנית, שם הוא קיים סדרת פגישות עם אישי הממשל בשליחותו של הראובני.<sup>5</sup> הרושם המתקבל מתיאורים אלו הוא כי מלכו יצא מפורטוגל לעבר האימפריה העות'מאנית, כפי שנצטווה במראה, ומסיבות שונות הוא הפיץ שמועה כאילו יצא בשליחותו של הראובני. במועד מאוחר יותר, לאחר שובו לאיטליה, עשה הראובני עצמו שימוש במוניטין של מלכו והציג את נסיעתו לפורטוגל כיוזמה וכשליחות שלו.

נוסף לכך, בדברי הפתיחה ל'ספר המפואר' מקדיש אותו מלכו ל"אחי ורעי הנאהבים היושבים בשאלוניקי", והספר אף נדפס בשאלוניקי בר"ח אלול רפ"ט (16 באוגוסט 1529). גם את איגרתו הראשונה הוא שלח לר' יוסף טייטאצאק בשאלוניקי, אחד הרבנים המרכזיים באימפריה העות'מאנית בכלל באותן שנים. מקורות אלו מבססים את ההנחה, אשר כאמור התקבלה במחקר, ולפיה הייתה האימפריה העות'מאנית תחנתו הראשונה של מלכו לאחר צאתו מפורטוגל, וכי היא מילאה תפקיד מרכזי בעיצוב דמותו ואישיותו.

## 2. מלכו ואיטליה

ואולם, עדות מפורשת לכך שמלכו פנה מיד עם צאתו מפורטוגל דווקא לאיטליה מסר ההיסטוריון היהודי בן זמנו של מלכו – יוסף הכהן :

"ויעבור לאיטאליאה ויעוז פניו לדבר בתורת אלהינו נגד מלכים ולא הסתיר פניו מהם. וילך תוגרמתה, וישוב

לרומה".<sup>6</sup>

עמ' 104. רבקה ש"ץ אופנהיימר, 'קיום לדמותה של ההתעוררות הפוליטית משיחית לאחר גרוש ספרד', דעת, 11 (תשמ"ג), עמ' 63. Idel, Messianic Mystics, p. 145. המביא סימוכין נוספים לכך מן הקשרים שהוא מגלה בין שלמה מלכו לחוג של ספר המשיב. Stephen Sharot, *Messianism Mysticism and Magic*, Chapel Hill, 1982, p. 65.  
<sup>3</sup> חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' ה.

<sup>4</sup> שם. יש לציין כי בפגישה שהתקיימה ביניהם בפורטוגל, לאחר שמלכו מל את עצמו, יעץ לו הראובני: "תלך לך לירושלים ותצא מפני המלך פן ישרוף או יהרוג אותך" (אשכולי, סיפור, עמ' 94). אולם קשה לראות בדברים אלו הצעה קונקרטית לצאת לאימפריה העות'מאנית, אלא בעיקר אזהרה מפני הסכנות הטמונות לו אם ישאר בפורטוגל.

<sup>5</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 405.

<sup>6</sup> יוסף הכהן, דברי הימים, עמ' צ ע"ב - צא ע"א.





אברהם בן יצחק הקניטי' צרפתי אינו מוכר לנו ממקורות שמחוץ לחוגו של מלכו.<sup>11</sup> מחלקו הראשון של הקטע הנזכר עולה כי הוא היה קשור לציפיות המשיחיות לשנת רע"ב שמקורן היה בחוגו של ר' יוסף אבן שרגא. הוא מזכיר בקטע שני תאריכים – שנת רע"ב, שבה "היה לי לאור המאור הגדול [...] מהר"ר מתתיה בכ"ר יעקב טריביש [...]", ושנת רפ"ח שבה פגש במלכו. שתי השנים הללו היו נקודות ציון במהלך המשיחי על פי תפיסתו של ר' יוסף אבן שרגא, ולכן למפגשיו עם אישים אלו דווקא בשנים אלו יש משמעות מיוחדת. בשנת רע"ב, שהיא התאריך המזוהה ביותר עם פעילותו של אבן שרגא,<sup>12</sup> אמור היה להתחיל השלישי מתוך ארבעת שלבי הגאולה אשר יימשך ברצף עד לשיאה של הגאולה בשנת ר"צ.<sup>13</sup> בתוך רצף זה מתגלה שנת רפ"ח (1528) כבעלת משמעות מיוחדת: "ועל הסוד הזה אנו אומרים בר"ה ארבעה פעמים ובכ"ן ובכ"ן יתקדש, ובכ"ן תן פחדך, ובכ"ן תן כבוד, ובכ"ן צדיקים, ארבעה פעמים ע"ב עולים לרפ"ח, ובכל אחד ואחד להראות כי זה יהיה באלף הששי, ויתקיים בנו הפ"ח נשבר ואנחנו נמלטנו."<sup>14</sup>

צרפתי מתגלה כמעורה בציפיות ובפעילות המשיחית בצפון איטליה, ונראה אפוא, כי המפגש שלו עם מלכו נערך באיטליה, ומכאן כי בשנת 1528 עדיין שהה מלכו באיטליה. המסקנה העולה ממקור זה היא כי מלכו יצא למעשה רק לגיחה קצרה לאימפריה העות'מאנית, שכן בסוף שנת 1529 הוא כבר היה בדרכו חזרה לאיטליה.

נראה אם כן כי תחנתו הראשונה של מלכו עם צאתו מפורטוגל הייתה איטליה, ולאחר שהות של כשנתיים בה הוא יצא לאימפריה העות'מאנית, שהה בה כשנה ושב בסוף שנת 1529 לאיטליה. נוסף על שני מקורות אלו, ניתן להצביע על ראיות רבות נוספות המחזקות את הצעתנו כי מלכו יצא מפורטוגל לאיטליה, וממנה פנה במועד מאוחר יותר לאימפריה העות'מאנית:

1. פורטוגל ראתה את עצמה כראש החץ במאבקו של העולם הנוצרי בעות'מאנים, ויציאה מפורטוגל ישירות אל האימפריה העות'מאנית הייתה אפוא בגדר יציאה אל ארץ אויב.<sup>15</sup> מי שבכל זאת ביקש להגיע לשטחי האימפריה מפורטוגל עשה זאת דרך צפון אפריקה (זהו המסלול שבו עזבו מקצת הפליטים היהודים את פורטוגל עם תום מועד שהותם החוקית שם). בדרך זו ניתן היה להגיע

<sup>11</sup> שמו נזכר רק במקור אחד נוסף, בכת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 43027), דף 242 ע"ב. כת"י זה כולל חידושים שונים של מלכו שאת חלקם מסר צרפתי והוא הועתק ככל הנראה על ידי חלפן עצמו. ייתכן והשם קניטי רומז לכך שמוצאו מהעיירה קניטו (Canneto sull'Oglio) הסמוכה למנטובה. בנוגע לזיהוי אפשרי של ר' מתתיהו בן יעקב טרפש, רבו של צרפתי, באיטליה, ר' Sonne, Dati biografici, pp. 192, f. 4, 6.

<sup>12</sup> ור' לעיל פרק א', סעיף ג.3.

<sup>13</sup> תשבי, משיחיות, עמ' 147-148.

<sup>14</sup> שם, עמ' 148-149.

<sup>15</sup> גרץ עצמו היה מודע לנושא זה וכתב בפירושו כי "לא נודע הדבר איזו הדרך בא לתוגרמה". דברי ימי ישראל, ז', עמ' 174.

למאחזים הפורטוגליים בצפון אפריקה (ארזיליה [Arzilia], סאוטה [Ceuta], טנגיר [Tangier]) ומשם לצאת לעבר השטחים שבשליטה מוסלמית.<sup>16</sup> אולם, כל הידיעות שבידינו על פעילותו של מלכו באימפריה העות'מאנית מתייחסות אך ורק לחלקים האירופים שלה (שאלוניקי, מונסטיר), אזורים הסמוכים לאיטליה הרבה יותר מאשר לפורטוגל.

לעומת זאת, יציאה מפורטוגל לארצות אירופאיות אחרות הייתה פשוטה הרבה יותר ולא עוררה תשומת לב מיוחדת. המדינה הנוצרית היחידה שבה שגשו חיים יהודיים גלויים בשנים אלו, והמצויה במרחק סביר מפורטוגל, הייתה איטליה. ואכן, מסלול היציאה או הבריחה המקובל של אנוסים אשר ביקשו לשוב לחיים יהודיים גלויים היה מפורטוגל לוונציה ומשם לאימפריה העות'מאנית. המסלול הזה היה מזוהה עם האנוסים, כפי שעולה למשל מן ה- *Diálogo evangélico* של João de Barros, שם מספר נוסע פורטוגלי כי הוא בדרכו לוונציה כדי להמשיך משם לאימפריה העות'מאנית, ומיד הוא מזוהה כיהודי.<sup>17</sup>

בין איטליה לפורטוגל התקיימו בשנים אלו קשרים קרובים הן במסגרת החברה הפורטוגלית הכללית,<sup>18</sup> והן במסגרת החברה היהודית והאנוסית.<sup>19</sup> רבים מפליטי ספרד ופורטוגל מצאו לעצמם מפלט באיטליה. הקרבה הלשונית והתרבותית בין שתי הארצות הקלה באופן משמעותי על קליטתם של פליטים מפורטוגל באיטליה. ערי הנמל של איטליה היו בשנים אלו יעד מועדף על יוצאי חצי האי האיברי, בין אם כתחנת ביניים ובין אם כיעד סופי.<sup>20</sup> ולפיכך, גם אם מלכו תכנן להגיע בסופו של דבר אל האימפריה העות'מאנית, הרי שהבחירה באיטליה כתחנת ביניים בדרכו לשם הייתה הגיונית וטבעית.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> מן הראוי לסייג אפשרות זו ולומר כי רבים מפליטי פורטוגל אשר בחרו בדרך זו בשנים 1492-1493 מצאו עצמם נתונים בין הפטיש לסדן כשהם מגורשים מן השטחים הפורטוגליים ומותקפים על ידי המוסלמים אליהם הם בקשו להצטרף. עם זאת עבור אדם בודד המבקש להמלט על נפשו המוצא הזה נראה יותר מסביר.

<sup>17</sup> הקטע מצוטט אצל: Yerushalmi, *Prolegomenon*, pp. 43.

<sup>18</sup> בנוגע לקשרים כלכליים ר' A. H. de Oliveira Marques, *History of Portugal*, New-York 1976, pp. 172-173. בנוגע לקשרים תרבותיים ר' מרקואס מציין כי באיטליה ובעיקר בוונציה פעלו באופן קבוע סוכנים מסחריים פורטוגליים. בנוגע לקשרים תרבותיים ר' שם, עמ' 190-195, מרקואס מציין כי סטודנטים פורטוגליים למדו באוניברסיטאות באיטליה (על כך ר' גם לעיל פרק ג' הע' 36), וכן דן גם בהשפעת ההומניזם וההבראיזם שהגיעו לפורטוגל מאיטליה על החברה והתרבות בפורטוגל. ר' גם במאמרים השונים שבקובץ: Kate Lowe (ed), *Cultural Links Between Portugal and Italy in the Renaissance*, New York 2000.

<sup>19</sup> על כך ר' יוסף הקר, 'קבוצת אגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים'. בתוך: עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"מ, עמ' עג-עח.

<sup>20</sup> ר' ראובן בונפיל, 'איטליה – הגשר שבין מערב למזרח ובין מזרח למערב', בתוך: הנ"ל (ואחרים, עורכים) הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 73-93.

<sup>21</sup> השינוי לרעה ביחס לנוצרים החדשים אשר הגיעו לנמלים איטלקיים התחולל באמצע המאה הט"ז והיה כרוך במדיניותו הכללית של האפיפיור פאולוס הרביעי ולפיכך אינו מעניינינו כאן. לדיון מקיף בנוגע להשתלבותם של יוצאי פורטוגל בעיר נמל איטלקית ר' למשל B. D. Cooperman, "Portuguese Conversos in Ancona: Jewish Political

2. מלכו עצמו הפגין, בכתביו ובמעשיו, היכרות טובה עם איטליה ועם המתרחש בה. כך למשל הוא מציג ב'ספר המפואר' את המבנה הגיאוגרפי של איטליה: "מה שאמר בית גוברין אלו השררות שיש באיטליה לונברדיאה שבאלו נאמר לשון שררות ולא מלכות, כמו ויניסייה אנקונה פישה פלורנסה ורבים כאלו."<sup>22</sup> מיד אחר כך הוא מציין: "וכאלו יש רבות בארץ אלימאניא", אולם את השררות שבגרמניה הוא אינו מזכיר בשמותיהן.

3. מאיגרתו השנייה עולה כי בהגיעו לאיטליה בשלהי 1529 הוא כבר היה דמות מוכרת בקרב הציבור היהודי והנוצרי כאחד. מלכו מספר כי: "בהגיעי לאנקונ"ה תכף סבבוני עדת מרעים והלשינו עלי לפני ההגמון."<sup>23</sup> לו היה זה ביקורו הראשון של מלכו באיטליה, כיצד ניתן להסביר את פרסומו הרב מיד עם הגיעו לנמל העיר? הרושם המתקבל הוא כי דמותו כבר הייתה מוכרת בעיר, ככל הנראה משהות קודמת באזור.<sup>24</sup>

נוסף לכך, במהלך שהותו באנקונה דרש מלכו בבית הכנסת בפני קהל מגוון: "בכל פעם שהייתי דורש היו באים בבית הכנסת שרים וכומרים עם רב."<sup>25</sup> מסתבר כי דרשותיו נאמרו בלשון המדוברת, קרי באיטלקית, שאם לא כן כיצד יכלו השרים, הכמרים והעם הרב להבין את דבריו? על אף הקרבה הלשונית בין האיטלקית לפורטוגלית, קשה להניח כי מי שהגיע לראשונה רק ימים אחדים קודם לכן לאיטליה כבר יוכל לשאת דרשות באיטלקית בבית הכנסת. תופעה זו תובן אם נקבל את ההנחה כי הוא שהה תקופה ממושכת באיטליה קודם שיצא לאימפריה העות'מאנית.

מלכו נאלץ כעבור זמן לא רב לעזוב את אנקונה, לאחר שעבר על תנאי השהות שלו בעיר וערך ויכוח פומבי "עם הגמון אחד בשוק".<sup>26</sup> הוא עבר לאורבינו בהזמנתו ותחת חסותו של הדוכס המקומי, אשר הזמין אותו לארמונו. קשה להניח כי הזמנה זו התבססה על מוניטין שיצר לעצמו מלכו במשך הימים או השבועות הספורים ששהה באנקונה ובמהלכם דרש בבתי הכנסת והתווכח כאמור עם נוצרים בשוק. סביר יותר להניח כי הוא היה דמות מוכרת לא רק בחברה היהודית באיטליה אלא גם בחברה הנוצרית עוד לפני ששב לאיטליה. עובדה זו מתגלה שוב כאשר מלכו פונה לאפיפיור אשר הסכים

Activity in Early Modern Italy", In: Id (ed.), *In Iberia and Beyond; Hispanic Jews Between Cultures*, Newark 1998, pp. 297-352.

<sup>22</sup> ספר המפואר, דף כט ע"א. ור' Sonne, *Dati biografici*, pp. 184-185.

<sup>23</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>24</sup> אין מקום לטענה כאילו מלכו נעצר מכיוון שהגיע מארץ אויב, ור' לעיל פרק ו' סעיף ו.1.

<sup>25</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>26</sup> שם.

להיפגש אתו, צייד אותו במכתב ביטחון וקשר עמו קשרים אישיים וקרובים. גם כאן נראה כי קשרים אלו התבססו על היכרות מוקדמת, אם לא ישירה אזי לפחות מכוחן של שמועות וידיעות על אודותיו. מתברר כי המוניטין של מלכו הגיעו עד לרומא, שהייתה יעדו הבא לאחר שעזב את אורבינו. גם שם הוא לא היה צריך להציג את עצמו או לבסס את מעמדו, אלא להפך. הוא ניסה להסתיר את זהותו והציג את עצמו כ"עבד שלמה אשר שלחני על עסקיו והוא נשאר בעיר פיסארו".<sup>27</sup> כמו כן, זמן קצר לאחר מכן הוא נתקל בהתנגדות קשה ואגרסיבית כלפיו מצדם של מקצת מיהודי העיר, התנגדות אשר הגיעה עד כדי הלשנה על עברו הנוצרי.

קשה להניח כי המוניטין שלו בקרב יהודים ונוצרים באיטליה, תומכים ומתנגדים, המתגלה זמן קצר לאחר הגעתו לאיטליה בשנת ר"צ (1529-1530), נבעו כולם רק משמועות על פעילות של באימפריה העות'מאנית. קשה גם להניח כי ספרו אשר נדפס בשלהי שנת רפ"ט בשאלוניקי,<sup>28</sup> הצליח לעורר הדים כה רחבים בקרב יהודים ונוצרים כאחד תוך חודשים ספורים בלבד.<sup>29</sup> עובדות אלו עולות אפוא בקנה אחד עם קביעתנו כי מלכו הגיע מפורטוגל לאיטליה ושהה בה פרק זמן ארוך מספיק על מנת להכיר את הארץ, להתוודע לאישים ולקהילות שונות, וליצור לעצמו מוניטין בקרב יהודים ושאנים יהודים כאחד.

4. הזכרנו לעיל כי מלכו הפיץ בין היהודים שמועה ולפיה הוא יוצא לפורטוגל בשליחותו של הראובני.

"להקל מעלי דברי ריבו' ותשובות שאלות ודרשות וחקירות בני ישראל העברתי הרנה במחניהם כי מהרר"ד

שלחני בשליחות נסתר לתוגרמה".<sup>30</sup>

השימוש בשמו של הראובני לביסוס מעמדו הוא מעשה סביר רק במקום שבו שמו של הראובני היה מוכר ומכובד. מאחר שאין כל ידיעות על פעילות של הראובני בחלקים האירופים של האימפריה העות'מאנית, קשה להניח כי הצגתו את עצמו כשליח מטעמו של הראובני הייתה מסייעת למלכו

<sup>27</sup> שם, עמ' יא.

<sup>28</sup> הספר נדפס בראש חודש אלול, ר' ספר המפואר, דף לו ע"א.

<sup>29</sup> מלכו ראה את החזיון המרכזי שלו ברומא ב' באדר שנת ר"צ לאחר שישב שלושים יום עם העניים והחולים תחת הגשר בסמוך לארמון האפיפיור ברומא. ר"צ הייתה שנה מעוברת ובאיגרת לא מצויין באיזה משני האדרים ניגלה לו החזיון. סביר להניח כי מלכו מתייחס כאן לחודש אדר ב', שכן זמן קצר לאחר שראה את החזיון פנה לאפיפיור בבקשת עזרה, ופנייה זו נערכה לכל המוקדם באמצע ניסן עם שובו של האפיפיור מבולוניה בשבוע השני של חודש אפריל. סביר להניח אפוא כי מלכו ראה את חזיונו בתאריך הקרוב יותר לתאריך שובו של האפיפיור, כלומר באדר השני. ולפיכך נראה כי מלכו הגיע לרומא ב' אדר א' שנת ר"צ (17 בפברואר 1530) לאחר מסע שנמשך חמשה ימים מדוכסות אורבינו. לפני כן הוא שהה באנקונה בה הספיק לדרוש מספר פעמים בפני יהודים ונוצרים, להתדיין עם ההגמון המקומי ולערוך ויכוח פומבי עם כומר אחר (ר' חיית קנה, ג' ע"ב). מלכו הגיע אפוא לאיטליה לכל המאוחר בתחילת טבת ר"צ (דצמבר 1529), ארבעה חודשים לאחר שספר המפואר ראה אור. על תפוצתו הדלה של ספר המפואר באיטליה בשנים אלו ר' להלן פרק ח' סעיף ב.1.

<sup>30</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ה.

באזורים אלו. באיטליה, לעומת זאת, היה הראובני דמות מוכרת ובשלב זה, קודם לחשיפתו כמתחזה וכרמאי, אף מוערכת.<sup>31</sup>

נתונים אלו אינם עומדים בסתירה לדבריו של מלכו כי בחזיונותיו הוא הצטווה לצאת לתוגרמה. מלכו אינו מציין היכן נראו לו חזיונות אלו, אלא רק את העובדה כי הם נראו לו לאחר שמל את עצמו. אין זה מן הנמנע כי חזיונות אלו נראו לו לאחר שעזב את פורטוגל, ואולי אף כאשר הוא כבר שהה באיטליה. הקישור שעליו הוא מצביע בין החזיונות לבין הפצת השמועה על שיצא לתוגרמה בשליחותו של הראובני, אף מחזק הנחה זו. אולם גם אם נניח כי מראות אלו נראו אליו בפרק הזמן שבין ברית המילה שלו ליציאתו מפורטוגל, הרי שייתכן כי הוא הגיע לאיטליה כתחנת מעבר בדרכו לאימפריה העות'מאנית. ומכל מקום, איטליה הייתה תחנתו הראשונה של מלכו לאחר צאתו מפורטוגל וממנה הוא פנה לתחומי האימפריה. ננסה לברר עתה כמה זמן נמשכה תקופת שהותו הראשונה באיטליה, ומה היה טיבה של פעילותו שם בתקופה זו.

### **ב. התקופה הראשונה באיטליה רפ"ו-רפ"ח (1526-1528 בקירוב)**

בניגוד לתקופת שהותו השנייה באיטליה, משנת 1530 ואילך, אשר רישומה ניכר במקורות, אין כאמור כל עדויות או מקורות ישירים על שהותו של מלכו באיטליה בתקופה קודמת. שתיקת המקורות אינה מערערת את טענתנו כי מלכו אכן שהה באיטליה בשנים אלו, אלא מלמדת כי הוא לא עסק בהן בפעילות ציבורית גלויה או בהטפה משיחית, אלא ככל הנראה בהשלמת השכלתו היהודית ובגיבוש רעיונותיו הדתיים, הקבליים והמשיחיים. עם זאת, כפי שעולה מהדיעות שבאיגרתו השנייה שהזכרנו לעיל, נראה כי בסופו של דבר הוא זכה למידה של פרסום, אשר התבטא למשל בקבלת הפנים שזכה לה עם שובו לאיטליה.

#### **ב.1. המקומות שבהם שהה מלכו בשנים אלו**

בשל העדר מקורות קשה לקבוע היכן באיטליה שהה מלכו בשנים אלו. עם זאת, מניתוח פעילותו בתקופת שהותו המאוחרת יותר באיטליה ומתיאורו את האופן שבו התקבל מיד עם הגיעו למקומות שונים באיטליה, ניתן ללמוד על המקומות והאזורים שבהם הוא כבר היה מוכר.

<sup>31</sup> הראובני מספר ביומנו על קשרים שיצר בפורטוגל עם אישים שונים, יהודים ומוסלמים, מצפון אפריקה (ר' למשל, אשכולי, סיפור, עמ' 74-79, 87-89, 92-93 ועוד), יוסף שטרית ראה קשרים אלו כתכלית שליחותו של הראובני (יוסף שטרית, 'סודו של דוד הראובני על פי פיוט ממרוקו', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 237-263). אולם גם לשיטתו (שאינו מסכים אתה) הצטמצמו קשרים אלו לצפון אפריקה בלבד ולא לחלקים אחרים של האימפריה.

הזכרנו לעיל כי מיד עם הגיעו לנמל אנקונה, עם שובו מהאימפריה העות'מאנית, זוהה מלכו הן בידי היהודים והן בידי הנוצרים :

בהגיעי לאנקו"נה תכף סבבוני עדת מרעים והלשינו עלי לפני ההגמון באמרם איך שכנתי עם אהלי קדר ועתה אני שלום. ושלח בעדי והלכו עמי יהודים משם ומתוגרמה לראות איך יפול דבר, ושאל ממני על הענין ... ופטרני לשלום אך צוננ שלא אדרוש לגוים נגד דתם. ועם כל זה בכל פעם שהייתי דורש היו באים בבית הכנסת שרים וכומרים ועם רב. וגם עשיתי וכוח עם הגמון אחד בשוק וזו היתה סבה שהוליכני עמו הדוכס מאו"רבינו ובארצו הנחתית המשרתים שלי והלכתי.<sup>32</sup>

יש לשים לב שמלכו זוהה מיד עם הגיעו לעיר, וכי בעיני אותה "עדת מרעים" הוא נתפס כמסוכן כל כך עד שהם היו מוכנים למסור אותו לידי הבישוף המקומי. כמו כן ניתן לעמוד על כך שהוא היה מוכר בקרב שכבות רבות בציבור הנוצרי – שרים, כמרים ועם רב, וכי בסופו של דבר הוזמן בידי הדוכס מאורבינו לשהות בעירו. ההסבר ההגיוני ביותר לפרסום זה של מי שרק עתה הגיע לעיר, הוא כי הוא כבר שהה במקומות אלו בתקופה שלפני צאתו לאימפריה העות'מאנית.

נוסף לכך, כששהה מאוחר יותר ברומא חשף מלכו את זהותו בצורה הדרגתית, ותחילה הציג את עצמו כ"עבד שלמה אשר שלחני על עסקיו הוא נשאר בעיר פי"סא"רו".<sup>33</sup> האזכור של פיזרו בהקשר זה מפתיע, שכן סביר יותר היה לטעון כי הוא נמצא באנקונה או באורבינו, הערים שבהן שהה עם שובו לאיטליה שבועות אחדים קודם לכן. ייתכן כי האזכור של פיזארו נבע מכך שגם בעיר זו הוא שהה בתקופת שהותו הראשונה באיטליה, ואולי אף והיה מזוהה אתה, ולפיכך וטבעי היה לטעון כי עם שובו לאיטליה הוא שב ופנה לפיזארו כדי להסדיר את "עסקיו". ניתן אפוא לקבוע כי בתקופת שהותו הראשונה באיטליה פעל מלכו באזור המרקה, והיה לדמות מוכרת בסביבה של פיזארו, אנקונה ואורבינו.<sup>34</sup>

מלכו היה מוכר גם ברומא, אולם נראה כי במידה פחותה מכפי שהיה מוכר באנקונה או באורבינו. מתיאורו את פעילותו ברומא בתקופת שהותו השנייה באיטליה עולה כי הכיר היטב את העיר, וכי שמו היה ידוע בין יהודי העיר, אולם נראה כי הוא לא היה מוכר באופן אישי. שכן כפי שכבר הזכרנו הוא הציג את עצמו בפני אחד מרבני העיר כ"עבד שלמה אשר שלחני על עסקיו", ואותו רב לא זיהה אותו

<sup>32</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>33</sup> שם, עמ' יא.

<sup>34</sup> בתקופת שהותו השנייה באיטליה הוזמן מלכו לשמש סנדק בברית שנערכה בפאנו המצוייה גם היא באזור זה. ור' על כך להלן בפרק ו' סעיף ג.1.1. ובפרק ח' סעיף א.2.

כשלמה עצמו. נראה כי גם בבית הכנסת פניו לא היו מוכרות, שכן הוא מספר כי "הלכתי אל בית הכנסת ביום השבת וצפיתי עד עת הוצאת ס"ת כי לא הרגישו בחזירתי ועליתי לבימה ופתחתי לדרוש".<sup>35</sup> עם זאת, העובדה כי הוא התחפש והסווה את פניו כשהגיע לרומא, ההלשנות שמהן סבל, נכונותו של האפיפיור לעמוד לימינו מיד, וכן תיאורו את הדרשות שנשא זמן קצר לאחר מכן בבתי הכנסת בעיר – מלמדים כולם על היכרות של הציבור היהודי והנוצרי בעיר עם דמותו. קשה לקבוע אם היכרות זו נוצרה במהלך שהות משמעותית קודמת בעיר, או שמא היא התבססה על ידיעות שהגיעו ממקומות אחרים ועל שהות קצרה או אקראית בעיר בתקופה שלפני כן.

בתקופת שהותו השנייה של מלכו באיטליה הייתה ונציה לבסיס הפעולה העיקרי שלו, וביתו של אליהו חלפן בעיר היה אף לכתובת הדואר שלו.<sup>36</sup> עם זאת, קשה לקבוע מתי נוצרו קשרים אלו.

## 2. בני חוגו של מלכו בתקופה זו

הצענו לעיל כי הסיבה לשתיקת המקורות באשר לתקופה זו, היא היותה תקופה של לימוד וגיבוש יותר מאשר של דרשנות והטפה. נבחן כעת האם ניתן לזהות את בית המדרש או חוג התלמידים והחברים שאליהם היה מלכו קשור בשנים אלו, ושבמסגרתם התעצבה השקפתו.

ניתן להצביע רק על אדם אחד שלגביו ניתן לומר בבירור כי הוא עמד בקשרים עם מלכו בתקופה זו – ר' אברהם בן יצחק הקניטי' צרפתי שהוזכר לעיל. צרפתי היה מקובל אשר עסק בנושא המשיחי והיה מתלמידיו של ר' יוסף אבן שרגא.<sup>37</sup> הוא פגש במלכו באיטליה, ולמרות גילו המבוגר הפך לתלמיד ותומך שלו, ולאחר מותו התקשר עם בן בריתו ומקורבו – אליהו חלפן.

חבר נוסף אשר גם אותו ניתן לשייך לחוג זה הוא ר' משה באסולה, שכן מספר חידושים משמו מופיעים יחד עם חידושים של מלכו עצמו, וכן חידושים שמסר אברהם הקניטי' צרפתי משמו של מלכו ומשמו הוא,<sup>38</sup> בקובץ בכתב ידו של אליהו חלפן שכותרתו "חידושים ממחר" שלמה מלכו זצ"ל". החידושים השונים בקובץ זה הם בעלי אופי דומה – דרשות קבליות קצרות בנושאים משיחיים המבוססות על פסוקים או מאמרי חז"ל מתחומים שונים ומגוונים, ואשר מסיבות אותם לנושא המשיחי. הדמיון באופיין של הדרשות מלמד כי גם אם לא כולן נאמרו על ידי מלכו עצמו, הרי שמקורן

<sup>35</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יב. החזרה אותה הוא מזכיר אינה מתייחסת לשהות קודמת שלו בעיר, אלא לכך שזמן קצר לאחר שהגיע הלשינו עליו יריביו והוא נאלץ לרדת למחתרת עד לאחר שקיבל כתב הגנה מן האפיפיור. לאחר קבלת כתב ההגנה הוא שב לבית הכנסת ואף דרש בו בגלוי.

<sup>36</sup> "ואשלח הכתבים דרך ויניציאה ע"י איש אמונים שמו מאשטרו אליה רופא חתנו של מאשטרו קאלו רופא וכן תעשו גם אתם לכתוב לי תמיד ולשלוח הכתבים לידו בוויניציאה" ור' חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' טז.

<sup>37</sup> Sonne, Dati biografici, pp. 188, 191-192. ור' לעיל.

<sup>38</sup> הוא מכונה בקובץ זה הקנייטי, ר' דף 242 ע"א וע"ב.

בחבורה שעסקה בלימוד ובעיון משותפים בנושאים אלו. העובדה כי אליהו מנחם חלפן, מקורבו של מלכו, הוא שאסף את החומר לקובץ זה ואף קרא עליו את שמו של מלכו, מחזקת את ההשערה כי הדרשות השונות קשורות לחבורת לומדים אחת.<sup>39</sup> הצענו לעיל כי מלכו שהה בפיזור בתקופת שהותו הראשונה באיטליה, ואף כי היה מזוהה עם עיר זו. אם השערנו זו נכונה, הרי ייתכן שהקשרים בין מלכו לבאסולה נוצרו בפיזור, שם שימש באסולה כמלמד בתקופה שלאחר שובו ממסעו לארץ ישראל.<sup>40</sup>

ר' משה באסולה עצמו נולד ככל הנראה בשנת ר"מ או בסמוך אליה.<sup>41</sup> הוא נדד בראשית המאה הט"ז במקומות שונים בצפון איטליה ושימש כמלמד בבתי עשירים.<sup>42</sup> כמו צרפתי היה גם הוא תלמידו של ר' יוסף אבן שרגא,<sup>43</sup> וכן הכיר היטב את כתביו של אברהם הלוי ואף כתב תמצית של פירושו ל'נבואת הילד'.<sup>44</sup> רות למדן אף הציעה לקשור את מסעו לארץ ישראל בשנים רפ"א-רפ"ג (1521-1523) לציפיות המשיחיות שעורר אברהם הלוי לקראת שנים אלו.<sup>45</sup> באסולה השתייך אפוא לחוגים אשר עסקו והתעניינו במשיחיות באיטליה בשנים אלו, והיה קשור לשני המוקדים שבהם דנו – האיטלקי והירושלמי.

<sup>39</sup> דרכיהם של באסולה וחלפן הוסיפו להצטלב בתקופה מאוחרת יותר במסגרת הפולמוס סביב הדפסת ספר הזוהר במנטובה שי"ח-ש"כ (1558-1560). המהדיר הראשי, עמנואל מבניוונטו היה תלמידו של באסולה והשיג את הסכמתו של רבו להדפסה, והיא אף התפרסמה כפסק בפברואר שי"ז (1557) (ור' י. תשבי, "הפולמוס על ספר הזוהר במאה השש-עשרה באיטליה", בתוך: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 145). כאשר התעוררה התנגדות רחבה להדפסת הזוהר פנה עמנואל גם לר' אליהו מנחם חלפן, אשר היה מתומכי ההדפסה ואף מסר למדפיסים כתב-יד מקאהיר אשר היה ברשותו לצורך הגהת הספר (שם, עמ' 92, הע' 47), אך הוא סרב להביע את תמיכתו בגלוי (שם, עמ' 84-83). עם החרפתו של הפולמוס שינו באסולה וחלפן את עמדתם והצטרפו למחנה המתנגדים (שם, עמ' 85, 96-99, 101). בנוסף, באסולה, בדומה לחלפן, התנגד לקיום מצוות ייבום בזמן הזה וטען כי במקרה כזה יש לחלוץ ולא לייבם (רות למדן, ר' משה באסולה – חייו ויצירתו, עבודת גמר, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 31-32). באסולה גם עמד בקשרים עם מקובלים נוצרים, בדומה לחלפן, ותמך בגלוי בהנחיה ולימוד של מלומדים נוצרים את חכמת הקבלה (ור' שם, עמ' 97-99. בנוגע לעמדתו של חלפן בנושא זה ר' David Kaufman, 'Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to non Jews'. *JQR*, (os) IX (1897), pp. 500-508.

<sup>40</sup> למדן, באסולה, עמ' 17. הנ"ל, 'שני כתבים משל ר' משה באסולה: איגרת לתלמידו ודרשה לשבת משפטים', מיכאל, ט' (תשמ"ה), עמ' קעא.

<sup>41</sup> למדן, באסולה, עמ' 6.

<sup>42</sup> שם, עמ' 8.

<sup>43</sup> שם, עמ' 6. ייתכן כי ר' מרדכי דאטו, שהינו הראשון להזכיר את מאמר הזוהר המזויף על פסוקי ויהי בנסוע הארון, שהיה אחיינו של באסולה, שמע על מאמר זה מדודו (ור' תשבי, משיחיות עמ' 86-89). דרשות על אותיות אלו היו נפוצות בחוגים של מחשבי הקיצין בצפון איטליה בשנים אלו. בנוסף, ייתכן וזהו הרקע ליחסו החיובי של דאטו למשיחיות של לעמליין גם לאחר שנתבדתה: "ולבי אומר לי כי לא דבר רק הוא, אלא התעוררות א' אלקי מאותם ההתעוררויות אלהיות אשר נזכור לפנינו בשם ס"ה [ספר הזוהר]", (תשבי, משיחיות, עמ' 73, הע' 226). שכן באסולה על אף היותו תלמידו של מקובל ספרדי כמו אבן שרגא, היה, כמו לעמליין, קנאי להקפדה על נוסח התפילה האשכנזי, ובאיגרת לתלמידו יעקב בר' יחיאל, הוא משבח אותו על כך שהוא שומר על מנהגי הצרפתים בענייני תפילה, תפילין, שבת ועוד (למדן, שני כתבים, עמ' קעו-קעט). על עמדתו של לעמליין בנושא זה ר' קופפר, חזיונותיו, עמ' 399-402.

<sup>44</sup> כתי" פאריס כ"ח H3A/2 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 2741) דף 72 ע"א – 99 ע"א (הנבואה עצמה מועתקת מדף 69 ע"א). ור' למדן, באסולה, עמ' 15-16.

<sup>45</sup> למדן, באסולה, עמ' 12-16.



דרכו של באסולה הצטלבה גם בזו של הראובני. בתקופת שהותו בפיזרו הוא שימש מלמד בביתו של ר' משה מפוליניו.<sup>46</sup> ר' משה זה היה מן המכותבים האיטלקיים של אברהם הלוי, אשר אף שלח אליו העתקים של ספריו,<sup>47</sup> ובביתו התארח גם דוד הראובני בדרכו מוונציה לרומא בשנת רפ"ד (1524), וייתכן כי באסולה אף פגש בו באופן אישי.<sup>48</sup> הוא העדיף להישאר בפיזרו גם כאשר ר' עזריאל דאינה הציע לו לשמש כמלמד בביתו של ר' יוסף לוי ב-Rivarolo.<sup>49</sup>

קשריו של באסולה לחבורה שעמדה בקשרים עם אברהם הלוי היו רחבים יותר, והם מגיעים גם לר' יחיאל מפיסא אשר היה בעצמו מן המכותבים של אברהם הלוי,<sup>50</sup> ובביתו שהה דוד הראובני תקופה ארוכה.<sup>51</sup> רפאל שלמה בן יעקב הכהן מפראטו, מקורבו של באסולה ואולי אף תלמידו, ומי שאף העתיק כתבים וחיידושים שונים משלו,<sup>52</sup> היה גם מקורב למשפחת דה פיסא, העתיק ספרים עבור משה ניסים מפיסא וחיבר שיר לכבודו של יחיאל מפיסא.<sup>53</sup>

כמו כן, באסולה מזכיר ביומן המסע שלו לארץ ישראל את אשר משולם מוונציה, אשר עמד גם הוא בקשרי מכתבים עם אברהם הלוי ובקשרים משפחתיים עם משפחת דה-פיסא, ואשר בנו שמעון היה מתומכיו של הראובני בוונציה.<sup>54</sup> באסולה מספר על "מכירת השבתות" בירושלים; נדבן המשלם שישה דוקאטים זהב מקבל את כל המצוות של אחת משבתות השנה לכל חייו, הוא זוכה בתפילות ובשבעת הקרואים לתורה, זוכה להזכרת נשמות קרוביו ולברכה לו ולמשפחתו באותה השבת. באסולה מספר כי "הנה כ"מ אשר משלם יש לו שבת וארא ושבת במדבר סיני".<sup>55</sup> באסולה אמנם שהה בירושלים בשבת פרשת וארא, וכך למד כי זו השבת של ר' אשר משלם, אולם העובדה כי משולם הוא הנדבן היחיד שאת שמו הוא מזכיר בהקשר זה ביומנו, עשויה ללמד על היכרות קודמת אתו. לאישים אלו יש לצרף גם את אליהו מנחם חלפן שבביתו השתקע מלכו בתקופת שהותו השנייה באיטליה, ואשר היה

<sup>46</sup> למדן, באסולה, עמ' 17.

<sup>47</sup> ר' לעיל פרק ב' סעיף ז.

<sup>48</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 33.

<sup>49</sup> שו"ת ר' עזריאל דאינה, ב', סימן קפ"ז. (מהדורת בוקסבוים, תל-אביב תשל"ט, עמ' 164-165)

<sup>50</sup> ר' לעיל פרק ב' סעיף ז.

<sup>51</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 60-52.

<sup>52</sup> למדן, באסולה, עמ' 23.

<sup>53</sup> ר' דוד קויפמאן (מהדיר), ספר מנחת קנאות אשר כתב ר' יחיאל בר' שמואל איש פיסא, ברלין, תרנ"ח, עמ' 8. קויפמאן שם מבקש לזהות אותו עם שלמה בן אברהם הכהן מפראטו אשר התלווה לראובני כמשרת במסעו לפורטוגל במצוותו של יחיאל מפיסא. אולם זיהוי זה אינו סביר כפי שהוכיח אשכולי, סיפור, עמ' רמ.

<sup>54</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 32. ור' לעיל עמ' לפרק ב' סעיף ז.

<sup>55</sup> באסולה, מסעות, עמ' 85.

גם הוא מתלמידיו של ר' יוסף של אבן שרגא,<sup>56</sup> ושגם הוא עמד בהמשך בקשרים עם באסולה וצרפתי.<sup>57</sup>

הצבענו כאן על מספר אישים אשר השתייכו לחוגו של מלכו בתקופת שהותו הראשונה באיטליה בין השנים 1526-1528. ניתן לאפיין אותם כתלמידי חכמים בוגרים<sup>58</sup> אך חסרי מעמד רשמי, כלומר כמי שמשתייכים לאינטליגנציית המשנה,<sup>59</sup> וכמי שקשורים לבתי המדרש ולחוגי המקובלים ומחשבי הקיצין בצפון איטליה בראשית המאה, וביתר דיוק לבית מדרשו של ר' יוסף אבן שרגא. יש לציין גם כי צרפתי, באסולה וחלפן היו אשכנזים, דבר המאפיין את תומכיו של מלכו, אך היו תלמידיו של מקובל ספרדי.

### ב.3. השפעתם של ר' יוסף אבן שרגא ואשר לעמליין על יצירתו של מלכו

עד כה זיהינו את התלמידים אשר היו בני חוגו של מלכו בתקופת שהותו הראשונה באיטליה. אולם בכתביו מתגלים הדים להשפעות של מחשבי הקץ והפעילים המשיחיים מתחילת המאה. השפעתו של ר' יוסף אבן שרגא על מלכו אינה מפתיעה, שכן, כפי שראינו, אחדים מתלמידיו נהו מאוחר יותר אחרי מלכו. אולם מפתיע לגלות הדים גם להשפעתה של משנתו של אשר לעמליין – שאבן שרגא יצא נגדו בתקיפות בנוגע לתפיסותיו את תחיית המתים והגלגול – על מלכו.

#### ב.3.1. יוסף אבן שרגא ומלכו

הזכרנו לעיל את מקומה של שנת רפ"ח בחישובי הקץ של ר' יוסף אבן שרגא. שנה זו נזכרת גם בכתביו של מלכו: "ודע שמזה הפסוק מוזכרתי עד והארץ אזכור,"<sup>60</sup> עולות אותיותיו לחשבון חמשת אלפים ומאתים ושמנים ושמנה, שמאותה שנה והלאה עתידה הברכה להיות מושפעת בארצנו ולהתרחק מהאומות".<sup>61</sup>

נוסף לכך, בכתב היד המכיל חידושים מבית מדרשו של מלכו מופיעה דרשה קצרה על תפילת ראש השנה: "בתפלת ר"ה צריך ליתן ג"פ ובכך כי בכך עולה ע"ב וע"ב הם דין וכשהיגיע לחשבון ריו שהוא

<sup>56</sup> ג. שלום, "מפתח לפרושים על עשר ספירות", קרית ספר, י' (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 500, מס' 10.  
<sup>57</sup> אבא מרי חלפן אביו של אליהו, עמד בקשרים עם בני משפחת דה פיזה אשר היו מעורבים בעצמם בפעילות המשיחית באיטליה בשנים אלו, ואף חיבר קינה על פטירת יחיאל מפיסה – "אהה ליום אהה שוד משורי..." המצוייה בכת"י נפולי III F 12 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 11526), דף 86 ע"א – 87 ע"ב.  
<sup>58</sup> חלפן מכנה את אברהם צרפתי בשנת 1533 בתואר הישיש. באסולה נולד ככל הנראה בסמוך לשנת ר"מ (1480), ור' למדן, באסולה, עמ' 6.  
<sup>59</sup> באסולה זכה להכרה רשמית רק בתקופה מאוחרת יותר. הוא נסמך בשנת רצ"ה (1535) והפך מאוחר יותר לראש ישיבה באנקונה ואף עמד בראש הקהל המערבי שם (למדן, באסולה עמ' 29-30).  
<sup>60</sup> ויקרא כו, מב.  
<sup>61</sup> מאיר בניהו, 'מאמר על הגאולה לר' שלמה מולכו', אסופות, ט' (1995), עמ' שנ. דיון נרחב בתפיסתו המשיחית של מלכו ר' להלן ובפרק הבא.

השם הגדול מע"ב היוצא מויסע ויבא [...] אז צדיקים יראו וישמחו".<sup>62</sup> דרשה זו מופיעה שם משמו של אברהם הקניטי צרפתי, אך לא ברור הם הוא אומר אותה מעצמו או משמו של מלכו. יש בדרשה זו שילוב של רעיון מתורתו של אבן שרגא: "ועל הסוד הזה אנו אומרים בר"ה ארבעה פעמים ובכן ובכן. ובכ"ן יתקדש, ובכ"ן תן פחדך, ובכ"ן תן כבוד ובכן צדיקים, ארבע פעמים ע"ב עולים לרפ"ח ובכל אחד ואו להראות כי זה יהיה באלף הששי".<sup>63</sup> אולם אבן שרגא מציע לכפול את המספר ע"ב העולה מהמילה ובכן ארבע פעמים על מנת להגיע לשנת רפ"ח. בחידושים, לעומת זאת, מוכפל המספר רק שלוש פעמים על מנת להגיע למספר רי"ו "שהוא השם הגדול מע"ב", ואכן שם זה נידון בהרחבה במקום אחר בכתביו של מלכו כשם שבו "לוחם הקב"ה מלחמות ישראל".<sup>64</sup>

אבן שרגא קובע כי "היום הששי הזה שהוא אלף הששי בו יש גבול מוגבל שא"א"<sup>65</sup> לעבור בין שיהיו ישראל צדיקים בין שיהיו ח"ו"<sup>66</sup> רשעים, והוא כנגד השם הששי של ארבעים ושתים". הגאולה שתתרחש באלף זה תתחלק לשלושה שלבים: "וראוי שנדע כי ג' ידות הן: יד החזקה, יד הגדולה, יד רמה, וכל א' מהם מורה על גאולה בפני עצמה ובזמן ידוע." גם מלכו קובע כי מועד הגאולה הוא: "כמו שנברא אדם בבקרו של יום הששי שהוא שליש היום כן יוסף להיות שיבוא הגואל בבקרו של אלף הששי אם יסכים האל".<sup>67</sup> בדומה לכך, גם הוא מזכיר שלוש ידות הנובעות מן השם בן ארבעים ושתים אותיות: "ואמ' כי עד שם הם מ"ב אותיות שהם הג' ידות באשר הם מחולקים לפניך והיד הראשונה היא שמלית מפחד יצחק שני בו לה' והשניית ימנית מצד החסד של אברהם והג' היא היד החזקה מיעקב".<sup>68</sup>

### ב. II.3. אשר לעמליין ומלכו

כאמור, לצד ההשפעות של אבן שרגא שניתן לזהות בכתביו של מלכו, ועל אף העובדה כי החבורה המקורבת למלכו, שאותה הצגנו לעיל, הייתה מורכבת מתלמידיו של אבן שרגא, ניתן לזהות גם השפעות משמעותיות של משנתו של ר' אשר לעמליין – שנגד עמדתו בעניין הגלגול יצא אבן שרגא בתקיפות – על מלכו.

<sup>62</sup> חידושים ממהר"ר שלמה מלכו, דף 242 ע"ב.

<sup>63</sup> תשבי, משיחות, עמ' 148-149. דרשה נוספת על המילה ובכן מופיעה שם בעמ' 147.

<sup>64</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנח-שנט.

<sup>65</sup> שאי אפשר

<sup>66</sup> חס וחלילה

<sup>67</sup> כת"י אוקספורד בודלי Opp. Add. Qu. 181 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס' 22289), דף 47 ע"ב.

<sup>68</sup> חידושים ממהר"ר שלמה מלכו, דף 246 ע"א. קטע זה הועתק בשינויים גם בכת"י ספריית ביל גרוס 126 (סימנו במכון לתצלומי כתבי היד העבריים ס' 44931), דף 6 ע"ב.

כך, למשל, ב'איגרת התשובה' הראשונה שלו למשה חפץ כותב לעמליין כי "נשמת הבל נכנסת במשה רבינו ע"ה".<sup>69</sup> בדומה לכך מציין מלכו בחידושו "כי הבל בסוד הגלגול הוא משה".<sup>70</sup> הקבלה נוספת מתגלה ביחס אל בלעם. לעמליין יוצר הקבלה בין עוצמת הנבואה של משה ושל בלעם, ורואה את מקור הנבואה – קדושה או טומאה, מפנים או מאחור, כהבדל העקרוני בין שניהם: "בענייני נבואת משה רבינו ע"ה ונבואת בלעם יש"י<sup>71</sup> אף כי שניהם במעלה גדולה היו מ"מ<sup>72</sup> זה היה בקדושה וזה בטומאה, ר"ל פנים ואחור".<sup>73</sup> מלכו מייחס חשיבות מרובה לנבואות בלעם, וביספר המפואר' הוא מבסס חלק ניכר מתפיסותיו המשיחיות על נבואות אלו, ואף רואה בהן חלק אינטגרלי מן התורה.<sup>74</sup> בדומה לעמליין גם הוא קובע "כי נבואת בלעם היתה דרך קרי, וטומאה אך היתה גדולה מצד שדיבר עתידות הרבה".<sup>75</sup>

לעמליין גם התייחס בכתביו בצורה מפורשת ומפורטת לטליסמאות, וליכולתם של בני האדם להשפיע על הנהגתם של כוכבים על ידי שימוש בסמלים שונים: "כי דינ"ה סודו ט"ס ר"ל טסים הנעשי' לטלמסאות וחקרת על אודות מספר הכתביה שלהם אם צריכים לכתוב אותם באלף בית עד גמירה ואם הם רומזים לאיזו ספירות וכה"ג<sup>76</sup> תדע כי כל כוכב יש לו חק ידוע לממשלתו והמספר של כל טלסמי הכוכבים מורה על מעלת כל אחד מן הכוכבים".<sup>77</sup> בדומה לכך כותב מלכו: "כי כל כוכב בשמים מהז' כוכבי' יש לו צורה מובר לו מחברו כפי המלאך הממונה עליו [...] והצורה הזאת עושים היודעי' בחכמת הטלסמאות".<sup>78</sup> העניין של מלכו באסטרולוגיה וביכולת לפעול ולהשפיע על הכוכבים על מנת לשנות את המציאות הארצית נזכר גם ב'ספר המפואר', והוא מסביר באמצעותו את הצלחתו

<sup>69</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 413.

<sup>70</sup> חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו, דף 243 ע"ב. מקורה של תפיסה זו הוא בתקוני הזהר תקון סט (מהדורת מרגליות, קי ע"א). יש לציין עם זאת כי קיימים הבדלים משמעותיים בתפיסתם בהקשר זה שכן בניגוד למלכו הטוען כי נשמתו של הבל התגלגלה במשה והיא עתידה להתגלגל אחר כך במשיח (ר' חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו, שם) טוען לעמליין כי נשמתו של המשיח התגלגלה כבר לפני כן באדם ובדוד (אד"ס=אדם, דוד, משיח). ואילו משה התפלל כדי שנשמתו לא תתגלגל פעם נוספת. יש לציין כי הסוגייה המרכזית בה יצא אבן שרגא נגד לעמליין היא סוגיית הגלגול, בנוגע ליכולתו של אדם (ובכלל זה אפילו משה) למנוע את נשמתו מלהגלגל פעמים נוספות כתב אבן שרגא: "וגם מה שאמר (=לעמליין) כי כל אדם יכול לעשות בהשבעות שלא לבא בגלגול, אוי לאזנים שכן שומעות שהיא סתירת כל התורה כלה [...] (ור' Marx, Le faux

messie. P.137.

<sup>71</sup> ימח שמו וזכרו

<sup>72</sup> מכל מקום

<sup>73</sup> תשובה לר' שמואל כהן צדק מסלוניקי, לעמליין, כתבים, עמ' 132.

<sup>74</sup> ספר המפואר, דף כא ע"ב – כב ע"א.

<sup>75</sup> חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו, דף 244 ע"ב.

<sup>76</sup> וכהאי גוונא

<sup>77</sup> תשובה לר' שמואל כהן צדק מסלוניקי, לעמליין, כתבים, עמ' 135.

<sup>78</sup> חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו, דף 245 ע"ב.

של יעקב לגרום לכבשים שברשותו להמליט רק צאצאים עקודים נקודים וברודים.<sup>79</sup> מלכו משתמש ברעיונות אלו גם על מנת להסביר את כוחה המטהר של הפרה האדומה,<sup>80</sup> וכן את טעמו של האיסור לאכול פרי בשלוש השנים הראשונות לגידולו, איסור עורלה.<sup>81</sup>

ייתכן שהשפעתו של לעמליין מתגלה גם בחתימתו של מלכו, שבה מעוצבת הלמ"ד שבשם שלמה בצורת דגל. שכן במאמר על צורת האותיות כותב לעמליין: "ויקראו שמה למד כלומ' שלמדו עליו זכות וזהו דגל המלך להראות לכל שנצח במלחמתו".<sup>82</sup>

מלכו התייחס גם לאחד הנושאים שבהם התקיף אבן שרגא את לעמליין בצורה חריפה ביותר, קימתם לתחייה של הצדיקים או הרשעים. לעמליין הציע כי תחיית המתים תהיה לרשעים בלבד, "שהצדיקים במותם נקראו חיים, והרשעים בחייהם נקראו מתים, ותחיית המתים הוא שהרשעים יחזרו למוטב".<sup>83</sup> ר' יוסף אבן שרגא הגיב על דברים אלו בחריפות וטען כי

מה שהשיב בזה ה' לומילן הם דברים בטלים כי חשב לומר שתחיית המתים הוא לרשעים שישובו צדיקים אבל הצדיקים עצמן א"צ תחיה, אוי לו לדור שכך שומעין ומאמינין שזהו סתירת כל התורה כלה.<sup>84</sup>

מלכו נדרש גם הוא לשאלה זו, וקיבל אמנם את נקודת המוצא של לעמליין: "כיון שהנשמה בהיותה בתוך הגוף היא משגת פחות ממה שמשגת קודם בואה אל הגוף, א"כ מה יתרון ומעלה עושה לה הקב"ה בהיותה חוזרת לגוף בתחיית המתים, ובפרט הצדיקים שיותר מעלה יש להם בהיותם בעולם הבא נהנים מזיו השכינה".<sup>85</sup> אולם בסופו של דבר הוא נסוג והסכים עם העמדה המקובלת, ולפיה גם נשמות הצדיקים יקומו לתחייה וישובו לגופיהם:

אלא הטעם הוא שאחר ביאת המשיח בן דוד ישרה הקב"ה שכינתו בינינו כמש"ה<sup>86</sup> [...] ויבואו מלאכי

השרת לשאול לישראל מה פעל הב"ה<sup>87</sup> מצד שהוא ביניהם, לא בין המלאכים [...] ובהיות שכל אושר

<sup>79</sup> "דע שהשבעה ככבי לכת המנהיגים העולם במאמרו ית' כל אחד יש לו כח על צבא אחד. ומשעת בריאתם הם סובבים הגלגל ומתחברות זו עם זו כפי התחברות שלהם כך יש שנוי בדברים השפלים, שאם לא יתחברו לא היה שנוי בעולם אלא תמיד היה באופן אחד. ומזה נמשך שבבריה אחת יש גוונים הרבה כפי התחברות שעשו הככבים בשעת ההולדה ואם יהיה אדם מחוקק אלו הצבעים בשעת חבור הככבים וישים אותם כנגד הבעלי חיים, אע"פ שבשעת ההולדה לא יהיו הככבים אותו חבור, עם כל זה יועיל לשילידו באותו אופן. וזהו מה שעשה יעקב אבינו שחקק במקלות כל מני החבורים שאפשר בככבים". (ספר המפואר, דף לא ע"ב – לב ע"א).

<sup>80</sup> ספר המפואר, דף לב ע"א.

<sup>81</sup> ספר המפואר, דף לא ע"א – לא ע"ב.

<sup>82</sup> לעמליין, כתבים, עמ' 143.

<sup>83</sup> קופפר, חזיונותיו, עמ' 416.

<sup>84</sup> Marx, Le faux messie. p.138

<sup>85</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנו.

<sup>86</sup> כמו שאמר הכתוב

<sup>87</sup> הקדוש ברוך הוא

הנשמה הוא היותה נחסית תחת כנפי השכינה אם היו הנשמות עומדות במקומן לא היו מקבלות זה האושר והתענוג, בהיות שהשכינה היא בארץ בתוך ישראל, ולכן צריך שיחזרו בתוך הגופים.<sup>88</sup>

חשובה יותר מן העמדה שאותה נקט מלכו, היא העובדה כי גם הוא נדרש לנושא שהיה שנוי במחלוקת בין שני מקובלים ופעילים משיחיים אלו כעשרים שנה לפני שהגיע לאיטליה. יש לציין עם זאת כי השפעתם של לעמליין ושל אבן שרגא על מלכו ניכרת רק בשולי הדברים. הם לא עיצבו את היסודות של תפיסתו הקבלית או המשיחית, ונראה כי השהות והלימוד במחיצת תלמידיהם ובסביבה שבה כתביהם היו נפוצים הביאה לכך שניואנסים שונים המצויים אצלם יופיעו גם אצלו. המסקנה שאותה ניתן להסיק מכך היא, כי מלכו לא פעל בחלל ריק, אלא בתוך מסגרת שנותרו בה הדים לפעילות המשיחית האינטנסיבית משנותיה הראשונה של המאה ה־12.

#### ב.4. ביטויי ההתעניינות במשיחיות באיטליה בתפיסתו המשיחית של מלכו

נוסף על השפעות ישירות אלו של אבן שרגא ולעמליין, ניתן לזהות אצל מלכו גם השפעות איטלקיות כלליות יותר. עמדנו בפרק הראשון על מאפייני העיסוק במשיחיות בשנים אלו באיטליה: זיקה בין הגאולה הקרובה לבין גילויים מחדש ושובם להיסטוריה של בני עשרת השבטים, ביסוס הציפיות המשיחיות על גילויים שמימיים שהושגו באמצעים מאגיים או נבואיים, פרשנות לפסוקים מסוימים, ובעיקר לפסוקי פרשת "ויהי בנסוע הארון" שבספר במדבר, שנתפסו כבעלי מסר משיחי עמוק, תפיסת המאבק בין הנצרות לאסלאם כבעל משמעות משיחית, ותפיסה רחבה יותר של ההיסטוריה בכלל כזירת ההתרחשות של התהליך המשיחי. כמו כן, כפי שכבר הראינו לעיל, כמעט כל האישים שעסקו בחישובי קץ ובציפיות משיחיות השתייכו לאינטליגנציית המשנה ולא לשכבת ההנהגה של החברה היהודית.<sup>89</sup>

#### ב.4.1 עשרת השבטים

מאפיינים אלו עולים בצורה בולטת גם בפעילותו וביצירתו של שלמה מלכו. זיקתו לעשרת השבטים עולה מתוך קשריו ההדוקים עם דוד הראובני, אשר, כפי שכבר הזכרנו לעיל, עליו הוא אף דרש את הפסוק "וישלח יעקב מלאכים הוא ר' דוד ששלחו עשרת השבטים".<sup>90</sup> ב'ספר המפואר' הוא מתאר את הפגיעה בגויים שתתרחש עם בוא הגאולה, והכרוכה בשיבתם של בני השבטים האבודים: "ומתי יהיה

<sup>88</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנו-שנו.

<sup>89</sup> לדיון מפורט במאפיינים אלו ר' בפרק הראשון. יצחק אברבנאל אמנם השתייך לשכבת ההנהגה, ומבחינה זו הוא חריג ושונה. אולם יש לזכור כי באיטליה לא מילא אברבנאל כל תפקיד פורמלי בהנהגת הקהילות היהודיות. אם זאת אין ספק כי מבחינה אישית השתייך אברבנאל לשכבת העילית של החברה היהודית בת הזמן.

<sup>90</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 43027), דף 246 ע"ב.

זה? כשתהיה הארץ צלצל מהאניות שיבואר מאותם שהם בעבר נהר כוש שהם אותם ששלחו באוניות בלא מנהיג ועתה ישובו עליהם ליקח נקמתם ונקמת אחיהם מהם. ומיום בואם והלאה יהיו האומות יראים מהם".<sup>91</sup>

#### ב. II.4. גילויים עליונות

מלכו ביסס את פעילותו המשיחית על מראות וחזיונות אשר נראו לו, ובהם הוא קיבל מידע מדויק בנוגע לתהליכי הגאולה ומועדיהם, תופעה שגם היא אופיינית לציפיות ולפעילות המשיחית באיטליה בשנים אלו.

#### ב. III.4. דרשות על פסוקי "ויהי בנסוע הארון"

ביספר המפואר' העניק מלכו פרשנות משלו לשתי הנוג'ים ההפוכות התותמות את פרשת "ויהי בנסוע הארון" משני צידיה. הוא מפרש אותיות חריגות אלו כרמז למועד הגאולה.<sup>92</sup> דרשות בהקשר זה מצויות גם אצל ר' אשר לעמליין, ר' יצחק אברבנאל, ובייחוד ר' יוסף אבן שרגא.<sup>93</sup> דרשות על אותיות אלו הן מאפיין מובהק של הפעילות המשיחית בצפון איטליה בתקופה זו, וכאמור גם מלכו עושה שימוש במוטיב זה.

#### ב. IV.4. ההיסטוריה כזירת ההתרחשות של הדרמה המשיחית

המאבק בין הנצרות לאסלאם תופס מקום בולט ביספר המפואר',<sup>94</sup> והוא יידון באריכות בהמשך הדברים. מאבק זה המשיך להיות מרכזי בתפיסתו המשיחית-היסטורית של מלכו, והוא היה הרקע ליציאתם המשותפת של מלכו והראובני לרגנסבורג, שם נפגשו עם קרל החמישי, פגישה שתוצאותיה היו הרסניות מבחינתם. ביצירתו המשיחית של מלכו מתגלים אפוא אותם הגורמים האופייניים ליצירה ולפעילות המשיחית בצפון איטליה בשנים אלו. העובדה כי השפעות אלו ניכרות כבר בספר מחזקת את טענותינו דלעיל בדבר המסלול שעשה מלכו מפורטוגל לאיטליה, ורק בהמשך ממנה לאימפריה העות'מאנית.

מדברים אלו עולה כי ניתן להצביע על רצף והמשכיות בתחום המשיחי באיטליה בתקופה זו. העשור הראשון של המאה הט"ז עמד בסימן של ציפיות משיחיות ואף של פעילות משיחית בולטת

<sup>91</sup> ספר המפואר, דף לה ע"ב. במקום אחר בכתביו הוא מזכיר את התגלותם של השבטים כאחד האירועים אשר יתרחשו בין הופעתו של משיח בן אפרים להופעתו של משיח בן דוד אך קודם למלחמת גוג ומגוג. ור' כת"י חיבורים משיחיים, דף 39 ע"א.

<sup>92</sup> ספר המפואר, עמ' טז ע"א – טז ע"ב.

<sup>93</sup> ר' לעיל פרק א' סעיף ג.

<sup>94</sup> ר' ספר המפואר, עמ' כב ע"א – כב ע"ב.

ומשמעותית אשר התרכזה באיטליה. נראה היה כי עיסוק זה דעך כחלוף השנים ועם כישלון של התחזיות המשיחיות השונות. אולם בדיוננו בפעילותו של מלכו מתברר כי בעשורים השני והשלישי של המאה ה־17 המשיכו הפעילות והציפיות המשיחיות להתקיים גם אם בצורה מצומצמת יותר, ומבלי שהבשילו לכלל תנועה או תעמולה משיחית גלויה. בני חוגו של מלכו הם אפוא החוט המקשר בין הפעילות המשיחית של ראשית המאה ה־17 להתעוררות המשיחית המחודשת בשנות השלושים סביב דמותו של מלכו. ייתכן שהצטרפותו של מלכו לקבוצה זו של תלמידי ר' יוסף אבן שרגא קשורה לעובדה כי אבן שרגא עצמו שהה בפורטוגל לאחר שעזב את ספרד בשנת 1490 ועד לגזירות על יהדות פורטוגל.<sup>95</sup> ייתכן אפוא שפעילותו המשיחית של אבן שרגא הייתה קשורה בקבוצות או בתאים משיחיים שנוותרו בפורטוגל, ושמלכו עצמו היה קשור אליהם עוד בפורטוגל.

ניתן לסכם את שהותו הראשונה של מלכו באיטליה ולומר כי בתקופה זו הוא הצטרף לחוגים שהמשיכו לעסוק בנושא המשיחי ובחישובי קץ, ואשר בלטה בהם השפעתו של ר' יוסף אבן שרגא, אך הושפעו גם מזרמים אחרים בין מחשבי הקיצים באיטליה בתחילת המאה. החברים בחוגים אלו היו תלמידי חכמים חסרי מעמד רשמי כלשהו בקהילה או בחברה, ומלכו מצא אפוא את מקומו בתוך אינטליגנציית משנה הפועלת בשולי החברה.

נראה כי פעילותו של קבוצות אלו, ובייחוד פעילותו של מלכו, עוררה מידה של ביקורת והתנגדות בקרב החוגים הרשמיים בחברה היהודית. ההתנכלות למלכו מיד עם שובו מן האימפריה העות'מאנית, וכן ההלשנות עליו ברומא חודשים אחדים לאחר מכן, לא נבעו ממעשיו של מלכו לאחר ששב לאיטליה, אלא ביטאו התנגדות כלפיו עוד מתקופת שהותו הראשונה באיטליה.<sup>96</sup> ייתכן שהרקע להתנגדות זו היה פעילות מאגית של מלכו בתחומים שונים, ולא דווקא בתחום המשיחי. על קיומו של דימוי מאגי של מלכו כבר הצביע משה אידל,<sup>97</sup> ועמדנו לעיל על כך שהוא הזכיר את חכמת הטליסמאות ועסק בנושא זה כבקי ורגיל. העיסוק במאגיה ובגילוי עתידות אף עשוי להסביר את הפופולריות שממנה נהנה מלכו בחוגי נסיכי הרנסאנס באיטליה, את הזמנתו הנדיבה של הדוכס מאורבינו ואת היחסים הטובים שפיתח מלכו עם האפיפיור.

<sup>95</sup> ר' את תיאורו בהקדמה לפירושו על פרשיות התורה כת"י לונדון הספריה הבריטית 27034/6 (מספרו במכון לתצלומי כת"י העברים ס. 5711), דף 374 ע"א: "הנשבר ונדכה בטרדות הזמן ססבוהו אשר הגלה עם הגולה בגלות ספרד היינו גלות קסטיליה בשנת חמשת אלפי ר"נ לבריאת עולם ויגל שנית בגלות פורטוגאלו ורוב צרות וחולאים עברו עליו הוא האלוף הנעלה יהוסף ׳ שרגא החכם הכולל והמקובל [...]".

<sup>96</sup> ר' להלן פרק ו' סעיף ו.1.1.

<sup>97</sup> אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 194 ואילך.



חשוב להדגיש כי אין כל עדות לכך שבשנים ראשונות אלו של פעילותו באיטליה כבר הציג את עצמו מלכו כדמות בעלת תפקיד משיחי פעיל. נראה כי בשלב זה הוא הצטרף לקבוצות שעסקו בנושא המשיחי בלימוד או בחישובי קץ כחבר מן השורה, וכך חדרו הדים מההשקפות שרווחו בקבוצות אלו לתוך משנתו של מלכו. רק בשלב מאוחר יותר, עם שובו מהאימפריה העות'מאנית, עבר מלכו לפעילות גלויה אשר תידון בהמשך. מכל מקום, איטליה מצטיירת לנו כאן שוב כמוקד של פעילות משיחית, אשר דבריה הבולטים ביותר הם דווקא אשכנזים. אנו רואים את הדיפוזיה של הרעיונות המתחוללת בשנים אלו באיטליה, ואשר במסגרתה גם רעיונות של מקובלים יריבים משתלבים לכלל משנה משיחית אחת.

### ג. שלמה מלכו בשאלוניקי; סוף רפ"ח – סוף רפ"ט (1528-1529)

תקופת שהותו של שלמה מלכו בשאלוניקי הוצגה במחקר כתקופה חשובה ומשמעותית ביותר מבחינת עיצוב השקפתו המשיחית וגיבוש תפיסתו העצמית, ומבחינת המקום שנקס לעצמו במהלך המשיחי. באימפריה העות'מאנית בכלל ובשאלוניקי בפרט, כך נטען, הוא רכש את השכלתו היהודית, למד קבלה ויצר קשרים עם חוגי המקובלים המקומיים. בהקשר זה הושם דגש מיוחד על החוגים שסביב לדמויותיהם של ר' יוסף טאיטאצאק, שאליו הפנה מלכו את איגרתו הראשונה, ור' יוסף קארו, אשר מקובל לראות בו תלמיד של ר' יוסף טייטאצאק, ואשר המגיד שלו מזכיר את מלכו מספר פעמים ואף הבטיח לו שיזכה לקדש את השם כפי שעשה מלכו.<sup>98</sup>

בסעיפים הקודמים בפרק זה הצבענו על כך שמפורטוגל פנה מלכו לאיטליה, ולא לאימפריה העות'מאנית. הראנו גם כי בשנים אלו הייתה איטליה המוקד העיקרי של פעילות משיחית בעולם היהודי, והצבענו על הקשרים שבין יצירתו ותפיסותיו המשיחיות של מלכו לבין היצירה והפעילות המשיחית באיטליה באותה תקופה. לאור עובדות אלו יש לבחון מחדש את משמעותה של נסיעתו של מלכו מאיטליה לאימפריה העות'מאנית, ולבחון מה הניע מקובל ותועמלן משיחי כמו מלכו לעזוב את המקום שהיה מוקד הפעילות המשיחית בשנים אלו ושאליו הוא אכן שב זמן קצר לאחר מכן, ולעבור

<sup>98</sup> גרץ, דברי ימי ישראל, ז', עמ' 174. Idel, Mesianic Mystics, p.145, גרשם שלום, 'המגיד של ר' יוסף טאיטאצאק והגילויים המיוחסים לו', ספונות, יא (תשל"ח) עמ' ע. גישה שונה הציג רייצ' ורבלובסקי אשר טען כי הופעתו של מלכו בשאלוניקי היא שהביאה להתעוררות העניין במגידות ובגילויים עליונים בחוגו של ר' יוסף טאיטאצאק (ור' על כך בהרחבה להלן). ורבלובסקי הציג את מלכו כמי שעיצב במידה רבה את הפעילות הקבלית-מגידית בחוג זה שבשאלוניקי. ור' רייצ' צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26 הע' 18. עם זאת הוא לא התייחס כלל למשמעותה של השהות בשאלוניקי מבחינתו של מלכו, או לשורשים ולרקע של תפיסותיו הקבליות והמשיחיות.

לאזור שמבחינת הפעילות המשיחית היה שולי באופן יחסי, ובעל חשיבות פחותה. בדיונו בתקופת שהותו של מלכו בשאלוניקי נצטרך לתת את הדעת גם על שאלת מקומו ומעמדו של מלכו בשאלוניקי – כמושפע או כמשפיע.

### ג.1. משך התקופה ששהה מלכו באימפריה העות'מאנית

תחילה נברר מתי יצא מלכו מאיטליה ופנה לתחומי האימפריה. במקור שכבר נידון לעיל על המפגש בין מלכו לבין ר' אברהם בן יצחק הקניט' צרפתי, כתב צרפתי כי המפגש ביניהם התרחש בשנת רפ"ח (1528).<sup>99</sup> קטע זה נכתב בכ"ב אדר א' שנת רצ"ג (27.2.1533),<sup>100</sup> ועולה ממנו כי המפגש בין השניים התרחש חמש שנים קודם לכן. בהמשך אותו מקור מופיע תיאורו של אליהו חלפן את המפגש, שם מסופר כי ר' אברהם צרפתי פגש במלכו רק ארבע שנים קודם לכן.<sup>101</sup> אין ספק כי גרסתו של צרפתי עצמו, בעל הדבר, היא המדויקת יותר. אולם נראה כי ניתן ליישב בין שתי הגרסאות אם נניח כי המפגש התקיים בסוף שנת רפ"ח, כארבע וחצי שנים לפני שהדברים נכתבו בשולי אותו אילן ספירות קבלי. ניתן אפוא להסיק מכאן כי בסוף שנת רפ"ח שהה עדיין מלכו באיטליה.

חלפן מתאר את העובדה כי צרפתי "הניח כל בני ביתו ורכושו ועסקיו והלך ליצוק מים על ידי הקדוש איש האלהים החסיד המקובל האלוף כמהר"ר שלמה מולכו",<sup>102</sup> תיאור הרומז לכך שצרפתי הצטרף למלכו במסעו לאימפריה העות'מאנית, ולכן הדגיש חלפן כי למרות גילו המופלג הוא עזב את משפחתו ועסקיו ודבק במלכו. מכל מקום נראה מכאן, כי מלכו יצא לשאלוניקי בסוף שנת רפ"ח או בתחילת שנת רפ"ט.

באשר למועד שובו של מלכו לאיטליה התמונה בהירה יותר. בר"ח אלול רפ"ט (15-16 באוגוסט 1529) הודפסו דרשותיו של מלכו בשאלוניקי. מלכו לא שהה בהכרח בשאלוניקי בזמן ההדפסה, אולם סביר להניח כי הוא שהה בעיר לכל הפחות בסמוך לזמן זה. ב"י אדר ר"צ ראה מלכו את החזון האפוקליפטי שלו ברומא, לאחר ששהה בעיר שלושים יום כשהוא מחופש לעני וחסר כל. מלכו הגיע לרומא לאחר חמישה ימי מסע ולאחר ששהה באנקונה, שאליה הגיע מהאימפריה העות'מאנית, ובאורבינו. סביר להניח אפוא כי מלכו הגיע לאיטליה כחודש וחצי עד חודשיים לפני המועד שבו ראה חזון זה. מכיוון ששנת ר"צ הייתה שנה מעוברת קשה לקבוע את התאריך במדויק, שכן לא ברור אם מלכו התכוון

<sup>99</sup> Sonne, Dati biografici.p. 203.

<sup>100</sup> ibid.p. 204.

<sup>101</sup> ibid.p. 203.

<sup>102</sup> ibid.p. 203.

לאדר א' או לאדר ב', אולם דעתי נוטה למועד המאוחר יותר,<sup>103</sup> ולפיכך יש לקבוע את מועד הגעתו של מלכו לאיטליה לתחילת ינואר 1530 (תחילת שבט ר"צ) לכל המאוחר. מלכו עזב אפוא את האימפריה העות'מאנית שבועות אחדים לפני כן, ועבר במסעו דרך העיר מונשטיר (Monastir). משם הוא שלח לר' יוסף טייטאצאק את איגרתו הראשונה, שבה הוא מתאר את שיבתו ליהדות ואת המראות שראה בפורטוגל.<sup>104</sup> נמצא אפוא כי מלכו שהה בשאלוניקי כשנה או מעט יותר, מסוף שנת רפ"ח ועד לסוף שנת רפט או תחילת שנת ר"צ.

לאור דברינו אלו מקבלת שהותו של מלכו בשאלוניקי ממדים שונים. הוא הגיע לשאלוניקי זמן רב לאחר שעזב את פורטוגל ולאחר שהשלים באיטליה את השכלתו וביסס את תפיסותיו המשיחיות ברוח חוגי המקובלים המשיחיים של צפון איטליה, וכן לאחר שרכש לו שם שם ומעמד מסוים. נוסף לכך, השהות שלו בתחומי האימפריה הייתה קצרה יחסית ונמשכה לכל היותר שנה. לאחריה הוא שב לאיטליה, ושם התרחש עיקר פעילותו המשיחית. השאלה העולה כעת היא מה הייתה תכליתה של נסיעה זו, ומדוע הוא עזב את איטליה, מוקד הפעילות המשיחית וחשובי הקץ, ועבר לשאלוניקי, בייחוד לאור העובדה, שזמן קצר לאחר מכן הוא שב לאיטליה והמשיך בפעילותו המשיחית שם.<sup>105</sup>

## ג. הגורמים לצאתו של מלכו לאימפריה העות'מאנית והמקומות שבהם שהה

מלכו סיפר, כפי שכבר ראינו, כי יציאתו לאימפריה העות'מאנית הייתה על פי הנחיות מפורשות שקיבל בחזיונות ובמראות שראה. הוא מספר גם כי הוא הפיץ שמועה שלפיה הוא יוצא לאימפריה העות'מאנית בשליחותו של הראובני. שמועה זו הופצה באיטליה שבה שהה לפני שיצא לאימפריה העות'מאנית, ובה הייתה דמותו של הראובני מוכרת מספיק על מנת שהוא יוכל לעשות שימוש בשמועות עליו.

בדומה לכך סיפר הראובני עצמו בשנת 1530 לגיאוגרף הוונציאני ז'אמבטיסטה ראמוסיו, כי שלח את "שמשו הפורטוגיזי המלומד בקבלה, עם כוח הרשאה אל השולטן התורכי ואל איבריהם פחה כדי

<sup>103</sup> מלכו מספר כי לאחר שראה את החזיון וגילה את זהותו ליהודי רומא הוא מצא את עצמו נרדף בידי יהודים אשר הלשינו עליו, והוא נאלץ לבקש את חסותו של האפיפיור. האפיפיור הגיע לרומא מטקס ההכתרה של קרל החמישי בבולוניה ב-9 באפריל 1530 (יב ניסן רצ) ור' Herman Vogelstein, Paul Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, 1895, p. 53.

<sup>104</sup> לא סביר כי האיגרת נשלחה כאשר מלכו היה בדרכו לשאלוניקי, שכן במקרה זה הוא יכול היה לספר את הדברים ישירות לר' יוסף טייטאצאק כשהגיע לשאלוניקי, ולא היה צורך במשלוח איגרת.

<sup>105</sup> עם שאלה זו התמודד גם זנה (Sonne, *Dati biografici*, p. 200-201) אשר העריך כי מלכו שהה לא רק בשאלוניקי אלא גם באיסטנבול ובא"י, וביקש לקשור שהות זו לרעיונות שנפוצו בקרב האנוסים בספרד על המשיח היושב בשערי קונסטנטינופול. אולם כפי שנראה אין כל הוכחה לכך שמלכו שהה במקום אחר באימפריה העות'מאנית לבד משאלוניקי, ולא ידוע על קשר בין הנבואות שרווחו בחוגי האנוסים בספרד לפעילותו או השקפותיו של מלכו.

לומר לו דברים חשובים".<sup>106</sup> כאמור, הראובני ביקש לנצל את הידיעות על שהותו של מלכו בתחומי האימפריה העות'מאנית, וכן את העובדה כי באותו הזמן שהה מלכו במחיצתו כדי לבסס את מעמדו בתקופה זו, ותלה את שהותו של מלכו בתחומי האימפריה בהנחיות שקיבל ממנו.<sup>107</sup>

בדברי הפתיחה ל'ספר המפואר' כתב מלכו כי החיבור נועד "למען אחי ורעי הנאהבים היושבים בשאלוניקי הדורשים ממני לשלוח להם אי זה דרוש על דרך האמת או אי זה פירוש על שום פרשה או מאמר מרבותינו ז"ל". מדוע הרעים הנאהבים היושבים בשאלוניקי מבקשים ממלכו, הנמצא גם הוא בשאלוניקי, לשלוח להם את דרשותיו, כאשר הם יכולים לשמוע אותן ישירות מפיו? קשה להניח כי מלכו, אשר שהה זמן מה בשאלוניקי, שלח להם את הדרשות רק לאחר שעזב את העיר בדרכו חזרה לאיטליה, וכי תוך כדי מסעו הוא עסק גם בהוצאת הספר לאור. ההסבר הסביר יותר הוא כי אותם אחים נאהבים עמדו עם מלכו בקשרי התכתבות עוד קודם הגיעו לאימפריה העות'מאנית, וכי כבר בשלב זה ביקשו ממנו שישלח להם אחדות מדרשותיו ומתורותיו.

נראה כי מלכו אכן שעה לבקשתם, שכן במקומות רבים לאורך 'ספר המפואר' מתקבל הרושם כי הטקסט אינו דרשה אלא איגרת, או למעשה איגרות. כך, למשל, בולטת לכל אורך הספר הפנייה לקורא בגוף שני: "ואני אפרש לך השמות... ואז תראה נפלאות";<sup>108</sup> "הנה פרשתי לך";<sup>109</sup> "ונחזור עתה לנהרות";<sup>110</sup> "ועתה אפרש לך פסוק";<sup>111</sup> ובמיוחד בחתימת שני חלקי של הספר: "ועתה אין לי פנאי להאריך כאשר עם לבב זולתי להודיעך כי..."<sup>112</sup> בסוף החלק הראשון; ו"עד כאן פירוש הפסוקים

<sup>106</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 405.

<sup>107</sup> לבד מדבריו של הראובני אין כל עדות נוספת לכך שמלכו שהה באיסטנבול. יש אמנם הגיון בכך שפעיל משיחי דוגמת מלכו יפנה לעיר אשר עד לכיבוש העות'מאני הייתה להלכה בירתו השנייה של העולם הנוצרי לצידה של רומא. מה גם שאברהם הלוי מרבה להזכיר את קונסטנטינופול בהקשרים משיחיים שונים בכתביו (ר' למשל הפירוש לנבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' מו-מז. איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' יב-יד, מא, נד. משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' יא). עם זאת, בשנות השלושים של המאה ה־15 לא הייתה איסטנבול עיר נוצרית כבושה, אלא בירתה של אימפריה מוסלמית, הזיהוי שלה עם העולם הנוצרי היה רחוק ומעורפל, ומלכו כלל אינו מזכיר אותה או מתייחס אליה בספר המפואר או במקומות אחרים בכתביו. זיקתו של מלכו לרומא ואופייה וטיבה של פעילותו שם יידונו בהרחבה בפרק ז' סעיף א. אולם ניתן לקבוע כבר כאן כי הן מבוססות על ההנחה שמספר שלבים מרכזיים בתהליך המשיחי, ובכלל זה התגלותם של אליהו הנביא ושל הקב"ה עצמו, עתידים להתרחש ברומא (ר' במיוחד ספר המפואר עמ' כח ע"ב – כט ע"א). מאחר ומלכו כלל אינו מתייחס לקונסטנטינופול בכתביו קשה להניח שהיא הייתה יעד לפעילותו המשיחית. הראובני סיפר כי מלכו יצא בשליחותו לאיסטנבול וערך שם מפגשים שלו עם צמרת השלטון העות'מאני. דבריו עולים לכאורה, בקנה אחד עם אופי פעילותו של מלכו בשנותיו האחרונות ששיאה במפגש שלו ושל הראובני עם הקיסר קרל החמישי. אולם, יש לזכור כי בשנים אלו אין שום ביטוי לפעילות פומבית או פוליטית של מלכו. הצעתו של הראובני היא לפיכך אנכרוניסטית שכן הוא מצייר את פעילותו של מלכו ארבע שנים קודם לכן בשנים 1528-1529 בדמותה של פעילותו בשנים 1532-1533. נראה כי כי הן מלכו והן הראובני עשו בשנים אלו שימוש האחד בשמו של חברו במקום שהדבר עשוי לסייע להם ולקדם את האינטרסים שלהם, ואין אפוא לייחס חשיבות לדבריו אלו של הראובני.

<sup>108</sup> ספר המפואר, דף ב ע"ב.

<sup>109</sup> שם, דף ט ע"ב.

<sup>110</sup> שם, דף יב ע"ב.

<sup>111</sup> שם, דף לה ע"א.

<sup>112</sup> שם, דף יד ע"ב.

ששאלו ממני וזה מה שאני רשאי לגלות בהם. ועתה אשיב אל שאלה אחת ששלחו לשאול משם והיא זאת.<sup>113</sup>

הספר מורכב משני קונטרסים,<sup>114</sup> אשר נשלחו כל אחד בנפרד בתשובה לשאלות או לבקשות שהגיעו למלכו משאלוניקי. בשלב הראשון יועדו הקונטרסים להפצה רק בקרב הקבוצה הקטנה של "אחי ורעי הנאהבים היושבים בשאלוניקי" ש אליהם נשלחו האיגרות. בשלב השני, אולי כאשר מלכו עצמו היה בשאלוניקי, התגבשה ההחלטה לחשוף את הקונטרסים הללו לקהל רחב יותר על ידי הדפסתם כספר. ואכן, בדברי החתימה של הספר מתגלים לבטיו של מלכו בנוגע לשלבים השונים של הפצת רעיונותיו. תחילה המעבר מדברים שבעל פה לדברים שבכתב:

כי זה לי יותר מב' שנים היה לאל ידי להעלות על ספר מה שענייכם רואות לעת כזאת והרבה יותר, והייתי מסתיר ומעלים דברי לסבת רע הזמן.

בהמשך הרחבת מעגל הקוראים עם הפיכת הדברים לאגרות-קונטרסים:

הסכמתי לחבר הקונטרס הזה גם למלאת רצון החברים המקשיבים לקולי נאמנים בנים אמוץ במ אשר בקשו ממני הדרוש הזה.

ולבסוף הוצאת הדברים בצורה של ספר:

ולפי שבין הדברי' שפירשתי יש דברים שבני אדם איפשר שיכשלו בהם ולא יבינום לקוצר השגתם או לאהבתם הנצוח יחליפו הכוונה וימירו טוב ברע כאשר ראיתי שהפכו הקער' על פיה ופירשו דברי הפך הכוונה האמיתית. ולהסיר ממני עקשות פה אמרתי לבארם באר הטב למען ירוץ בו קורא.

בשל חששות אלו לא כלל מלכו את כל רעיונותיו בספר, והוא תכנן להמשיך ולחבר קונטרסים שיועדו לתפוצה מצומצמת ולא לציבור הרחב: "וכל זה אכתוב בארוכה בעזר הצור בקונטרס בפני עצמו ואשלחנו ליד אהובי שאין רצוני לפרסם אלו הדברים ברבים".<sup>115</sup>

יש לציין כי שלושה שלבים אלו הם גם שלושת השלבים שעליהם הצבענו בפרק הראשון של עבודה זו, בנוגע להפצת הרעיונות המשיחיים בחברה הנוצרית באיטליה בשליש הראשון של המאה ה-11. שמועות וידיעות המבוססות על מסורות מקומיות; 2. העלאת השמועות על הכתב והפצתן באיגרות הנשלחות למרכזים פוליטיים או דתיים (בעיקר לרומא); 3. הידיעות מופצות לציבור הרחב על ידי זמרים נודדים או עלונים מודפסים. שם גם עמדנו על המקבילה שלהם בשמועות המשיחיות המפוצות

<sup>113</sup> שם, דף לד ע"א.

<sup>114</sup> קו התפר ביניהם הוא בדף יד ע"ב, שם מסתיים הקונטרס הראשון ומתחיל השני. מלכו עצמו מזכיר את הקונטרסים מספר פעמים בספר המפואר עצמו (דף יז ע"א, כח ע"ב), וכן בציבור אחר שלו ר' בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שלג-שלד.

<sup>115</sup> ספר המפואר, דף לה ע"א.

בתוך החברה היהודית.<sup>116</sup> הדפסתו של 'ספר המפואר' בשאלוניקי היא אפוא חלק מתהליך הפצת הרעיונות המשיחיים כפי שהם מתרחשים בחברה הלא יהודית באיטליה, וכפי שחדרו גם לתוך החברה היהודית.

יש לראות את ההתעניינות בדרשותיו של מלכו בשאלוניקי כביטוי לעוצמה ולהד הנרחב שהיו לנושא המשיחי בחברה היהודית בשנים אלו, כפי שראינו בפרק הראשון בנוגע לחילופי האיגרות בין ארץ ישראל לאיטליה. התעניינות זו מלמדת גם על השוליות היחסית של שאלוניקי בתחום הזה. השמועות והידיעות הנפוצות באיטליה אינן מגיעות לשאלוניקי, והקשר עם מלכו נוצר ככל הנראה על רקע הרצון למלא חלל זה ולהשיג מידע משיחי עדכני ומנומק. העובדה כי למלכו יש זיקה בסיסית לשאלוניקי בשל המראות שבהם הצטוו להגיע לשם, הופכת אותו לבן שיח מתאים בהקשר זה. ניתן לשער כי מלכו לא היה מחשב הקץ או התועמלן היחיד באיטליה אשר קיבל פנייה כזו משאלוניקי, אולם במקרה שלו היה בסיס קודם שאפשר את התהוותו של קשר עמוק יותר שלו עם שאלוניקי, ואשר אף הביא בסופו של דבר ליציאתו אליה. הקשרים בין האימפריה העות'מאנית בכלל ובין שאלוניקי בפרט לבין איטליה וונציה במיוחד היו ענפים, וכללו מעבר של תלמידי חכמים ממקום למקום. בין תלמידי החכמים הבולטים אשר נעו על הציר שבין איטליה לאימפריה העות'מאנית היו ר' אליעזר אשכנזי, שלמד בשאלוניקי אצל ר' יוסף טאיטאצאק,<sup>117</sup> ור' אברהם צרפתי שקשריו האפשריים עם מלכו יידונו להלן. לאור דברינו יש לזכור כי מלכו לא הגיע לשאלוניקי כתלמיד המבקש תורה מהחכמים המקומיים, אלא להפך, כמי שהוזמן על ידי "אחי ורעי בני הישיבה" על מנת שהם ילמדו ממנו.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> ר' לעיל פרק א' סעיף ב.  
<sup>117</sup> ור' מאיר בניהו, היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה, תל-אביב תש"ס, עמ' 221. בניהו דן בספר זה בעיקר בביטוייהם של קשרים אלו במחצית השנייה של המאה ה'ט"ז ובמאה הי"ז בתחומי פדיון השבויים, העזרה הכלכלית, הדפוס ועוד. אין ספק כי לקשרים האמיצים המתגלים בתקופה זו היו יסודות כבר בתחילת המאה ה'ט"ז.  
<sup>118</sup> יוון נזכרת בספר המפואר בנוגע לאגדה, שמקורה בספר יוסיפון, אודות צפו בן אליפז, נכדו של עשו, אשר ניסה להתנגד לקבורת יעקב במערת המכפלה, נעצר ונכלא בידי יוסף במצרים, אולם הצליח להימלט ולבסוף נעשה מלך ביוון ובאיטליה (ספר המפואר, דף כב ע"א). והשווה דוד פלוסר (מהדיר), ספר יוסיפון, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 13. מלכו יוצר באמצעות אגדה זו זיהות בין אדום לרומא, ואגב זיהוי זה מדגיש נקודה נוספת והיא הזיקה בין יוון לרומא. הוא שב ומזכיר זיקה זו במקום אחר בספר המפואר (דף כט ע"א) ומציין גם שם את שלטונו של צפו על יוון ואיטליה. מחברו של ספר יוסיפון זיהה את צפו בן אליפז עם יאנוס, דמות מיתולוגית המזוהה כמלכה הראשון של רומא אשר הפך לאחר מכן לאל, צפו אותו מזכיר מלכו הוא אפוא יאנוס הרומי. תפיסה זו, הרואה את רומא כממשיכה את המסורת היוונית, הייתה מקובלת באיטליה בשנים אלו, וכך גם השימוש בדמויות מקראיות על מנת להצביע על הקשרים שבין יוון לרומא. כך למשל הקרדינל אג'ידיו מוטרבו הצביע על הזיקות ההדדיות שבין יוון ורומא המתבטאות בכך שדרדנוס (Dardanus) מייסדה של טרויה היה ממוצא איטלקי, ובהמשך אניאס (Anias), בעצמו בן טרויה, הוא שישד את השושלת ממנה נולדו רומוס ורומולוס מייסדיה של רומא (ור' Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington 1985, pp. 311-312). אג'ידיו גם הצביע על ארבעה "תורי זהב" (aetate aurea) בתולדות האנושות, אשר השלישי שבהם הוא תור הזהב של יאנוס, או תור הזהב האטרוסקי. יאנוס נתפס אפוא על ידו כדמות מרכזית בהיסטוריה העולמית, והוא שקול לדמויות כמו ישו, אדם ולוציפר שגם ימיהם היו "תורי זהב" (ור' John W. O'Malley, 'Fulfillment of the Christian Golden

### ג.3. בני שיחו של מלכו בשאלוניקי

במחקר מקובל לזהות את "האחים והרעים" עם בני ישיבתו של ר' יוסף טאיטאצאק שבשאלוניקי.<sup>119</sup> זיהוי זה נשען על העובדה כי ר' יוסף טאיטאצאק הוא הנמען של איגרתו הראשונה של מלכו, אשר נשלחה אליו ממונסטיר כאשר הוא כבר היה בדרכו חזרה לאיטליה.<sup>120</sup> הידיעות באשר למגיד שהיה לר' יוסף טאיטאצאק (להלן רי"ט) חיזקו עוד יותר את ההנחה בדבר הקשרים בינו לבין מלכו, כבעלי עניין משותף בתקשורת עם העולמות העליונים ובגילוי סודות מהם.<sup>121</sup> אולם נראה כי יש מקום לבחון ולהעריך מחדש את שאלת יחסו של הרי"ט למלכו, וזאת מתוך בחינה טקסטואלית של איגרתו של מלכו מחד גיסא, ושל אפיוני בית-המדרש של הרי"ט, מאידך גיסא.

באיגרתו הראשונה שנשלחה לרי"ט, מוסר מלכו מידע בסיסי ביותר על עצמו. הוא מתאר את המפגש שלו עם הראובני בפורטוגל, ומספר על החלטתו להתגייר ועל המראות שראה לאחר מכן. איגרת זו נשלחה, כאמור, לאחר שעזב את שאלוניקי, והרושם המתקבל מעיון בה הוא כי היא נשלחה לאדם שאינו מכיר היטב את מחברה, ולכן על המחבר להציג את עצמו ולספר את הפרטים הבסיסיים ביותר על ישיבתו ליהדות ועל המראות שראה אז. חשוב להדגיש כי מלכו אינו מגלה באיגרת זו סודות או מידע אחר שנמסר לו בעניין הגאולה. הוא מוסר בה פרטים חלקיים בלבד, ומדגיש מספר פעמים כי הפירוש של הדברים שראה הוא עדיין בגדר סוד, ולפיכך הוא אינו מתכוון לגלותו.

אם מלכו אכן שהה בישיבתו של רי"ט בשאלוניקי ויצר עמו קשרים אישיים קרובים, קשה להניח כי לא סיפר לו את קורות החיים הבסיסיים הללו במהלך שהותו שם. איגרתו של מלכו היא איגרת תשובה לבקשתו של רי"ט לקבל מידע זה, והיא נשלחה כאשר מלכו היה בדרכו חזרה לאיטליה.<sup>122</sup> קשה להתאים איגרת זו לאישים המצויים ביחסים קרובים של רב ותלמידו. נראה אפוא כי יש לקבל

Age Under Pope Julius II', *Traditio*, XXV (1969), pp.268-269. צפן, הנזכר אצל מלכו כמי שמלך על יון ואיטליה, מתגלה בכתביו של אג'ידיו כדמות מרכזית לא רק בהיסטוריה הרומית אלא גם בהיסטוריה העולמית, מה שהופך גם את העובדה כי הוא שלט על שתי ארצות אלו לבעלת משמעות מיוחדת. מעניין לגלות כי הדרשה בה פרש אדיג'יו את תפיסתו בנוגע לארבע תקופות הפריחה הללו נשלחה גם לפורטוגל. הדרשה נישאה במקור ביום חג שערך האפיפיור לכבוד כיבושיו של מנואל הראשון (Manuel) מלך פורטוגל בהודו ובצילון בסוף שנת 1507, לאחר מכן היא הועלתה על הכתב ונשלחה למלך פורטוגל (O'Malley, *Fullfilment*, pp. 266-268, 276-277.) קיימת האפשרות כי מלכו הכיר את הרעיונות הגלומים בה על מרכזיותו של יאנוס בהיסטוריה העולמית, במישרין או בעקיפין, עוד בהיותו בפורטוגל. וכי בהסתמך על יוסיפון הוא העתיק רעיונות אלו מיאנוס לצפו.

<sup>119</sup> גרץ, דברי ימי ישראל, ז', עמ' 174. Idel, *Mesianic Mystics*, p.145. שלום, המגיד, עמ' ע. ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 26 הע' 18.

<sup>120</sup> באיגרת עצמה לא נזכר שמו של הנמען אולם הוא נזכר בפתח האיגרת השנייה: "כבר ידוע אצל כבוד תורתכם ענין המראה אשר כתבתי מעיר מוניש"טיריאו למה"ר יוסף טיט"סה יצ"ו" חייט קנה (להלן נספח א'), עמ' ד.

<sup>121</sup> המחלוקת העקרונית בנושא זה הייתה בשאלת הסיבה והמסובב. שלום הציע כי מלכו הגיע לבית מדרש זה בגלל שידע על המגיד של רי"ט (שלום, המגיד, עמ' ע), ואילו ורבלובסקי הציע כי יש לתלות את הידיעות אודות הופעתו של מגיד בבית מדרשו של הרי"ט בהשפעתו של מלכו על בית מדרש זה (ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 26 הע' 18).

<sup>122</sup> "כי בהיותי שם [במונסטיר] שאל ממני להודיע לו נסיעתי מפורט"וגאל באיזה אופן היה", חייט קנה (להלן נספח א'), עמ' ד.

בסוגיה זו את עמדתו של זנה, ולפיה ההיכרות בין מלכו לר"ט בשאלוניקי הייתה, אם בכלל, שטחית ורופפת בלבד, וכי דווקא בשל היכרות חלקית זו התרחשה ההתכתבות ביניהם.<sup>123</sup>

נוסף לכך, המחקרים על אופיו והשכלתו של ר' יוסף טאיטאצאק, וטיבו של בית המדרש שלו, בעיקר מחקריו של שמעון שלם, מצביעים על השכלתו הפילוסופית הרחבה של ר"ט, על היכרותו עם העולם הנוצרי ועל השימוש שעשה בכתבי אבות הכנסייה ביצירתו. שיטתו הפרשנית, כפי שהיא באה לידי ביטוי גם אצל תלמידיו, מתאפיינת כשיטה פשטנית, רציונלית ורחוקה מפרשנות אליגורית או קבלית. הרושם המתקבל ממחקרים אלו רחוק מאד מזה של בית מדרש קבלי, בעל נטיות משיחיות, שבו עוסקים בקבלת סודות עליונים ובתקשורת עם מגידים, מהסוג שעשוי היה לקסום למקובל והוגה משיחי מסוגו של מלכו, אשר אף הביע דעות אנטי פילוסופיות תקיפות.<sup>124</sup>

זאת ועוד, ביום י' באלול שנת רפ"ט (25.8.1529), עשרה ימים לאחר הדפסתו של 'ספר המפואר', נתקנה בשאלוניקי התקנה הבאה:

בראות החכמים השלמים מרביצי תורה בק"ק אשר בשאלוניקי יע"א<sup>125</sup> שהדפיסו איזה דברים שלא היו ראויים להדפס, הסכימו שלא יורשה שום אחד מבני ישראל להדפיס שום כתיבה בעולם בלתי רשות ששה ת"ח ממרביצי תורה בקהלותו יע"ו.<sup>126</sup> והעובר על זה יהיה בנידוי, וגם אם ידפיסו אותם מלבד שהמדפיסים עוברים ונכשלים בנדי, אנו גוזרים בגזרת נדוי ששום א' מבנ"י לא יקנה אותם, וגם אם התחילו להדפיס לא יורשו להשלים בלתי רשות ששה ת"ח הנז' והרשות שיהיו מוסכמים יחד במקום מיוחד וכתום וחתום. והעובר על זה יהא בנידוי. והיה זה יום ה' עשר לאלול ש' הרפ"ט.<sup>127</sup>

בין החותמים על תקנה זו נמצא גם ר' יוסף טאיטאצאק. מהו הרקע לפרסומה של התקנה בעיתוי זה דווקא? קשה להתעלם מהעובדה כי הספר היחיד שנדפס בשאלוניקי בתקופה זו היה ספר דרשותיו של מלכו, אשר בו עצמו מתייחס מלכו לביקורת שנמתחה על חיבורו ולפולמוס שנוצר סביבו:

<sup>123</sup> Sonne, Dati biografici, p. 194-195.  
<sup>124</sup> אידל, עיונים, עמ' 238-239. שמעון שלם, 'המתודה הפרשנית של רבי יוסף טאיטאצאק וחוגו', ספונות, יא (תשל"ח), עמ' קטו-קלד. הני"ל. 'לחקר שיטות הפירוש והדרש של רבי משה אלשיך', ספונות, ה (תשכ"א), עמ' קנג-רה. הני"ל, ר' משה אלשיך – לחקר שיטתו הפרשנית והשקפותיו בענייני מוסר ומחשבה, ירושלים תשכ"ו, עמ' סז-פד. יוסף ברוך סרמוניטה, 'הספרות הפילוסופית הסכולאסטית בספר 'פורת יוסף' לר' יוסף טאיטאצאק', ספונות, י"א (תשל"ח), עמ' קל"ה-קפ"ו. על יחסו של ר' יוסף טאיטאצאק לקבלה כפי שהוא עולה מחיבוריו הדרשניים ר' ברכה זק, על פירושיו הדרשניים של ר' יוסף טאיטאצאק, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז' (תשמ"ח), עמ' 353-354. רחל אליאור אף מזהה בספר גליא רזא ביקורת על הגישה הפרשנית הפשטנית של חוגו של ר"ט, ור' רחל אליאור, 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הטי"ז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א' (תשמ"א), עמ' 183-184.

<sup>125</sup> יגן עליה אלהים

<sup>126</sup> ישמרם צורם וגואלם

<sup>127</sup> Abraham Danon, 'Communauté Juive de Salonique au XVI<sup>e</sup> siècle', *REJ*, XXXI (1895), p. 264.



ולפי שבין הדברי' שפירשתי יש דברים שבני אדם איפשר שיכשלו בהם ולא יבינום לקוצר השגתם או לאהבתם הנצח יחליפו הכוונה וימירו טוב ברע, כאשר ראיתי שהפכו הקער' על פיה ופירשו דברי הפך הכוונה האמיתית.<sup>128</sup>

כמו כן, 'ספר המפואר' לא הודפס באף אחד משני בתי הדפוס שפעלו באותה עת בשאלוניקי, לא בבית הדפוס של משפחת גדליה ולא בבית הדפוס החדש יותר של בני משפחת שונצינו, אלא הודפס באופן עצמאי על ידי יוסף בן יצחק סיד ואליהו ריקו.<sup>129</sup> ייתכן שאף אחד מבתי הדפוס המסחריים לא הסכים להדפיס חיבור שכזה בשל ההתנגדות לו, או בשל ידיעות על תוכן בעייתי של החיבור או האישיות הבעייתית של מחברו, ובשל כך החליט מלכו, או החליטו חבריו, להדפיס אותו באופן עצמאי. נראה כי זו הסיבה לכך שהתקנה אוסרת בצורה מפורשת ותקיפה כל צורת הדפסה שהיא שלא על פי הסכמת מנהיגי הקהילה. יש לציין כי תקנה זו היא אחד הניסיונות הראשונים בתולדות הדפוס העברי להטיל ביקורת תוכנית פנימית על ספרים עבריים לפני שהם מודפסים ומופצים ברבים. מקור זה מאיר את תקופת שהותו ופעילותו של מלכו באימפריה העות'מאנית באור חדש, המציב אותו בשולי החברה הנורמטיבית, ומצייר את דמותו כמי שהמסד הרבני-קהילתי מבקש להשתיק ולהעלים, ממסד שר' יוסף טיטאצאק היה מעמודי התווך שלו.

לאור ידיעות אלו, כיצד ניתן להסביר את פנייתו של רי"ט למלכו? מסתבר כי הפנייה אכן קשורה לתקנה זו, בין אם היא נשלחה למלכו לפני פרסום התקנה כחלק מבירור הנושא,<sup>130</sup> ובין אם נשלחה אליו לאחר פרסומה. יש לשים לב לכך שהן שאלתו של רי"ט והן תשובתו של מלכו באותה איגרת,<sup>131</sup> אינן קשורות לתכנון של 'ספר המפואר'. לפיכך ייתכן כי האיגרת הינה ביטוי להתעניינותו של רי"ט בחזיונות ובגילויים עליונים, והיא קשורה אפוא בידיעות הרבות על המגיד שנהג לפקוד את רי"ט. הצבענו לעיל על הבעייתיות שבייחוס עיסוק בקבלה ובגילוי סודות באמצעות מגידים ומלאכים לרי"ט. אולם אין להתעלם מכך שמקורות רבים מזכירים את המגיד של ר' יוסף טיטאצאק.<sup>132</sup> מרבית

<sup>128</sup> ספר המפואר, דף לו ע"א.

<sup>129</sup> יצחק ש. עמנואל, "בתי דפוס ומדפיסים (רע"ב-שכ"ח)", בתוך: דוד א' רקנאטי (עורך), זכרון שלוניקי, ב', תל אביב תשמ"ו, עמ' 232. נראה כי עמנואל מתבסס על העובדה כי בחתימת ספר המפואר לא נזכר שמו של בית הדפוס אלא רק שמותיהם של המדפיסים. בחתימה לא נזכר גם שמו של הסולטן המופיע כמעט בכל החתימות או השערות של דפוסים שאלוניקי מה שמחזק את הרושם כי מדובר כאן בדפוס "מחתרתית", ולא באחד הדפוסים הרשמיים. בניהו כבר עמד על הקשר שבין הדפסת ספר המפואר לתקנת האוסרת הדפסת ספרים ללא אישור, אולם הוא לא היה מודע לכך שספר המפואר הודפס מחוץ לבתי הדפוס הרשמיים. ור' מאיר בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה, ירושלים תשל"א, עמ' 72-73.

<sup>130</sup> אם כן כך יש להקדים את יציאתו של מלכו משאלוניקי למועד הדפסת הספר באלול רפ"ט.

<sup>131</sup> ר' להלן.

<sup>132</sup> על מקורות אלו ר' שלום, המגיד, עמ' עב-עג. ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 25-26, 120-121.

המקורות הללו אמנם מאוחרים יחסית והנם מן המאה הי"ז, אולם ידיעות על קיומו של מגיד זה מופיעות כבר ב'מגיד משרים', יומנו המיסטי של ר' יוסף קארו.<sup>133</sup> צירוף זה של מספר מקורות מאוחרים עם מקור מרכזי אחד בן התקופה, מחייב התייחסות לנושא זה. בפנייתו למלכו ביקש ממנו רי"ט "להודיע לו נסיעתי מפורט"וגאל באיזה אופן היה".<sup>134</sup> אין ספק כי רי"ט אינו מתכוון לפרטים הטכניים של הנסיעה, המסלולים וכדו', אלא לרקע ליציאתו מפורטוגל, כלומר לאותם חזיונות וגילויים שבהם נצטוו לעזוב את פורטוגל. זהו אכן תוכנה של איגרת התשובה ששלח לו מלכו (האיגרת הראשונה), הפותחת בתיאור המראות שנגלו לו עם הגעתו של דוד הראובני לפורטוגל.

ייתכן שפנייתו של רי"ט למלכו נבעה מכך שהתעורר אצלו עניין בנושא זה של מגידים, חזיונות או דרכים אחרות של גילויים עליונים. קשה להעריך אם התעניינות זו באה בעקבות גילויים ספונטניים שהחלו להיראות לרי"ט, דוגמת הגילויים שמלכו מתאר, או אם הוא החליט לנסות ולהשתמש בנוסחאות ובאמצעים מאגיים וקבליים שונים על מנת ליצור לעצמו ערוץ תקשורת שכזה. הזכרנו כבר כי המאגיה כפרקטיקה הייתה מקובלת גם על מי שלא עסק בקבלה עיונית באופן שוטף ושיטתי,<sup>135</sup> וכן כי ערוצי תקשורת עם העולמות העליונים יכלו להיות מנוצלים לצרכים שונים ומגוונים ולא דווקא לתחום המשיחי או הקבלי.<sup>136</sup>

רי"ט מתגלה לנו כאן כמי שחובש שני כובעים. מצד אחד הוא הרב, הפוסק ואחד ממנהיגי של הקהילה היהודית בשאלוניקי, וככזה הוא שותף לתביעה כי כל פרסום של חומר משיחי ברבים ייעשה תחת ביקורת ופיקוח קהילתי. מצד אחר הוא גם בעל עניין בתחום המאג-קבלי, וכאשר הוא מגלה כי בשאלוניקי נמצא מי שעוסק בנושאים אלו ומצוי בהם היטב, הוא פונה אליו ומבקש, בעקיפין, ללמוד ממנו על תחום זה. יחסו של רי"ט למלכו הוא אפוא דו ערכי. הוא משלב התנגדות וחשש מן ההשלכות של התופעה, יחד עם עניין אשר נראה כאישי ולא רק אינטלקטואלי בתוכנה. נראה לי כי הגישור בין שני העולמות הללו קשור בדמות שלישית שהייתה מקורבת הן למלכו והן לר' יוסף טאיטאצאק – ר' שלמה אלקבץ.

<sup>133</sup> על תכנון של ידיעות אלו ר' ורבלוסקי, ר' יוסף קארו עמ' 120-121. ור' את עמדתו של שלום בעניין זה, שלום, המגיד, עמ' פד. גם אם נקבל את עמדתו של שלום לפיה מודיע המגיד לר' יוסף קארו כי לרי"ט אין מגיד, עדיין עצם העובדה כי ר' יוסף קארו נזקק לאישור שכזה מן המגיד שלו מצביעה על קשר שהתקיים, לכל הפחות בתודעתו, בין רי"ט לתופעת המגיד.

<sup>134</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ד.

<sup>135</sup> משה אידל, 'הפירוש המאגי והתיאורגי של המוסיקה בטקסטים יהודיים מהרנסנס ועד החסידות', יובל, ד' (תשמ"ב), עמ' מב-מה. הנ"ל, הפירוש המאגי, עמ' 66-111. הנ"ל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 193-194.

<sup>136</sup> ר' למשל אידל, עיונים, עמ' 211.

הקשר הישיר בין מלכו לר' שלמה אלקבץ עולה מקטע קצר בכתב יד: "כתב הר"ש אלקבץ הלוי ז"ל ששמע מפי החכם הקדוש כהר"ש מלכו שיש בפ"י ישמחו וירננו מ"ט אותיות.<sup>137</sup> חשיבותו של קטע זה בכך שהוא מצביע על מגע ישיר ובלתי אמצעי בין מלכו לר' שלמה אלקבץ, המעיד בפירוש "ששמע מפי החכם הקדוש כהר"ש מלכו". לקטע זה יש לצרף שלוש דרשות קצרות נוספות שמביא ר"ש אלקבץ משמו של מלכו המצויות אף הן בכתב יד.<sup>138</sup> אחת מדרשות אלו אף הובאה בפירושו של ר' משה קורדובירו, תלמידו של ר' שלמה אלקבץ, לזוהר, בשמו של מלכו.<sup>139</sup> הדרשות אופייניות למלכו וקרובות לדרשות קצרות אחרות שנאמרו משמו.<sup>140</sup> חשיבות מיוחדת נודעת לדרשה הראשונה שהזכרנו, על הפסוק "ישמחו וירננו", שכן היא מלמדת על מה שאידל כינה "סוג ידע על טבעי", והיא קושרת אפוא את ר' שלמה אלקבץ למלכו לא רק כמורה או מדריך אלא גם כמאגיקון.<sup>141</sup>

סביר להניח אפוא כי ר' שלמה אלקבץ היה אחד מ"אחי ורעי הנאהבים היושבים בשאלוניקי", שעמדו עם מלכו בקשר עוד בהיותו באיטליה, ואשר אליהם שלח מלכו את איגרותיו שהפכו בהמשך ל"ספר המפואר", ושבעקבות הזמנתם בא לשאלוניקי. באמצעות עיון בדמותו ניתן לעמוד טוב יותר גם על מידת השפעתו של מלכו על ר' שלמה אלקבץ בפרט ובשאלוניקי בכלל.

בפורים שנת רפ"ט (1529) שלח ר' שלמה אלקבץ כמשלוח מנות להורי ארוסתו את הפירוש שחיבר לכבודה למגילת אסתר, 'מנות הלוי'.<sup>142</sup> בפירוש זה מתגלה אלקבץ כתוצר מובהק של האסכולה הפרשנית שנוצרה בבית המדרש של ר"ט אשר הזכרנו לעיל, ושהיו חברים גם ר' אלעזר אשכנזי (מחבר 'מעשי השם'), ר' משה אלשיך, ר' יצחק אדרבי וכמובן הר"ט עצמו.<sup>143</sup> כבן לאסכולה זו הוא נמנע בפירושו זה מבירורים עיוניים מקיפים, או מרמזים לתפיסת עולם קבלית. והנה, בספרו הבא של ר' שלמה אלקבץ, 'ברית הלוי', שהינו למעשה פירוש להגדה של פסח, ואשר התחבר כאשר היה בדרכו לארץ ישראל, מתגלה אלקבץ כמחבר שונה לחלוטין. מקורותיו הינם כמעט כולם קבליים, ובולטת

<sup>137</sup> כת"י מנצ'סטר גאסטר 466 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 16014), דף 79 ע"א. (פורסם בידי אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 207)

<sup>138</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 1053/3 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 28013), דף 96 ע"א - 96 ע"ב.

<sup>139</sup> זוהר עם פירוש אור יקר, ירושלים תשל"ה עמ' ע'. (הפירוש לזוהר ח"ב, י"ב ע"ב).

<sup>140</sup> ר' בעיקר הדרשות שבכת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 43027) דף 239 ע"א - 247 ע"ב.

<sup>141</sup> ר' אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 207.

<sup>142</sup> הפירוש נדפס לראשונה בוונציה בשנת שמ"ה (1585) עם תוספות ושינויים רבים שהכניסו בו משה אלקבץ בן המחבר, והעורך מרדכי בן ברוך מטייולי.

<sup>143</sup> שלם, לחקר, עמ' רא-רה.

במיוחד התייחסותו לזוהר. הוא משלב בדבריו דברי סגוריה נלהבים על הקריאה בזוהר ודברי תעמולה לקריאה זהירה בו, ומברר את עמדתו בעיקר על פי פרשנות של קטעים ממנו.<sup>144</sup>

בין חיבורו של 'מנות הלוי', בסמוך לפורים רפ"ט, לבין חיבורו של 'ברית הלוי', אשר התחבר כאשר ר' שלמה אלקבץ היה כבר בדרכו לארץ ישראל והתעכב באדריאנופול (כלומר לאחר אדר רצ"ד כאשר הוא יצא משאלוניקי, ולפני שהגיע לא"י בחשוון רצ"ו), חל שינוי משמעותי בתפיסתו העצמית של אלקבץ. הוא הפך מתלמיד חכם ופרשן רציונליסט ופשטן, לדרשן ופרשן קבלי, ובמידה רבה גם משיחי, כמשתמע מהנימוקים לעלייתו ארצה, כפי שהוא פורש אותם בדרשת הפרידה שלו שנישאה בשאלוניקי.<sup>145</sup>

נראה לי כי בבחינת הרקע והגורמים לשינוי זה, יש להביא בחשבון במידה רבה את המפגש בין ר' שלמה אלקבץ למלכו במהלך שנת רפ"ט, ומבחינה זו מהווה 'מנות הלוי' את "שירת הברבור" של ר' שלמה אלקבץ כבן לאסכולה של בית-המדרש של ר' יוסף טאיטאצאק. אמנם יש להניח כי תלמידי החכמים שבבית מדרש זה הכירו גם הם את חכמת הקבלה, וכפי שניסח את הדברים ורבלובסקי: "באותה תקופה לא הבחינו בין מקובלים לשאינם מקובלים, כי אם בין תלמידי חכמים שהתמחו יותר בעיון ובמעשה קבלי לבין אלה שראו בקבלה את תורת הסוד היהודית כמילתא דפשיטא אך השקיעו את רוב זמנם ומרצם בהלכה, בלי שהזניחו את לימוד הקבלה מכל וכל".<sup>146</sup> אולם נראה כי הבחירה של אלקבץ בקבלה כדרך המלך שלו, כפי שהדבר מתבטא בפעילותו ובכתביו שמתקופה זו ואילך,<sup>147</sup> קשורה במידה רבה למפגש זה. גם פנייתו של רי"ט למלכו מתבררת לאור ראייתו את השפעתו של מלכו על ר' שלמה אלקבץ תלמידו של הרי"ט.

בהקשר זה יש לעמוד על נקודה נוספת הקשורה ליחסו של ר' יוסף קארו לשלמה מלכו. אין לדעת אם מלכו אמנם נפגש עם ר' יוסף קארו, וזאת בשל מיעוט המידע הביוגרפי על ר' יוסף קארו עצמו. קיומה של פגישה כזו אינו מן הנמנע, אך אין כל הוכחה לכך שהיא התקיימה. הידיעות על יחסו המיוחד של ר' יוסף קארו למלכו נובעות מהבטחתו של המגיד:

ואזכך לאתוקד' בארץ ישראל ברבים לקדשא שמי בפרהסיא ותיסוק לעולתא לרעוא על מדבחי ויסק רוחך כקטורת בוסמי קדמאי ואפרך יהא צבור ומונח על רצון מזבחי [...] וכל עת שיזכירוך

<sup>144</sup> זק, תורת הסוד, עמ' 8.

<sup>145</sup> מרדכי פכטר, 'עלייתו של ר' שלמה אלקבץ לארץ-ישראל ודרשת הפרידה שלו בשאלוניקי', שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 253-254.

<sup>146</sup> ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 102-103.

<sup>147</sup> על חיבוריו האחרים של ר' שלמה אלקבץ, ר' זק, תורת הסוד, עמ' 9-12.

בבית המדרש יעלה ריח אפרך כקטורת בוסמין ופוק חזי מאי אדביקת ולמאי תזכה לקדשא שמי ברבים כך שלמה בחירי זכה דאתקרי מולכו דאתמשח ממשח רבות עילאה וסליק לרעוא על מזבחי וה"נ (והכי נמי) תסתלק את ולך ותנוח וגו'.<sup>148</sup>

זהו המקום היחיד שבו מזכיר המגיד את מלכו מפורשות, ואזכור זה מתייחס כמובן לתקופה שלאחר מותו של מלכו. עם זאת יש לציין, כי הספר כולו רצוף בהבטחותיו של המגיד לר' יוסף קארו על כך שיזכה למות על קידוש השם.<sup>149</sup> יש לשים לב לכינויו של מלכו כאן "שלמה בחירי – דאיתקרי מולכו". המגיד עושה כאן שימוש בשם "שלמה בחירי" המיוחד לכל אורך הספר לר' שלמה אלקבץ,<sup>150</sup> וכדי להבהיר כי כאן הכוונה היא למלכו ולא לאלקבץ הוא מוסיף "דאיתקרי מולכו". שימוש זה אינו מקרי לדעתי, והוא רומז לכך שר' שלמה אלקבץ היה הגורם המתווך בין מלכו לר' יוסף קארו, והוא שסיפר לו על אודות מלכו, אשר, כאמור, אין כל ראיה שנפגש ישירות עם ר' יוסף קארו. זו גם הסיבה לכך שמבחינתו של ר' יוסף קארו מתקשר מלכו רק לקידוש השם ולא לשום פעילות אחרת.

חכם נוסף מן האימפריה העות'מאנית אשר ככל הנראה עמד בקשרים עם מלכו הוא ר' אברהם בן שלמה טריוש-צרפתי, מחבר הספר 'ברכת אברהם'. ר' אברהם צרפתי נולד באיטליה, ככל הנראה במנטובה, בשנת ר"ל (1470). בצעירותו שימש כמלמד בעיר רוויגו (Rovigo), ובגיל 25 עזב את איטליה השתקע באימפריה העות'מאנית ונדד בה בין ערים שונות. ר' אברהם היה תלמיד חכם ופוסק בולט ומוערך. הוא עמד בקשרים עם גדולי החכמים באימפריה העות'מאנית ובהם ר' יוסף קארו, ר' יעקב בן חביב ובנו ר' לוי, ר' אליהו מזרחי ואחרים.<sup>151</sup>

הזיקה בינו לבין מלכו עולה מתוך דברי ההקדשה בסוף איגרתו השנייה של מלכו, שהעתק שלה היה בידי ההיסטוריון יוסף הכהן. מלכו כותב שם:

זה ההעתק נתתי לאהבי בעל בריתי מהר"ר אברהם טריביש בן מהר"ר שלמה טריביש צרפתי ז"ל לזכות את בריתי את אברהם לעולם כי ראיתי צדקתו וכל מעשיו ביושר ואמת חתום בחותמי פה פירארה בהיותי בדרך דרך ה' הוא יזכנו לראות סוף שליחותי במהרה בימינו אמן וכן יהי רצון.<sup>152</sup>

<sup>148</sup> מגיד מישרים, אמסטרדם, נח"ת, עמ' קמה. מצוטט מתוך ורבלוסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 104.

<sup>149</sup> ורבלוסקי, שם.

<sup>150</sup> שם, עמ' 104, 105 ור' שם הערה 96. אשכולי זיהה מאמר נוסף במגיד מישרים כמתייחס למלכו, אולם הוא אינו מביא כל ראיה לדבריו, ור' אשכולי, התנועות עמ' 434.

<sup>151</sup> על ר' אברהם צרפתי ר' ח. חונה, 'חכמים ממשפחת טריוש בירושלים', סיני, יא (תש"ב-תש"ג), עמ' קפג-קצד. אריה ליב פרומקין, תולדות חכמי ירושלים, א', ירושלים תרפ"ט, עמ' 94-91.

<sup>152</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' טז.

בהתבסס על הקדשה זו התקבלה במחקר העמדה כי מלכו יצר קשרים עם ר' אברהם צרפתי עוד בתקופת שהותו באימפריה העות'מאנית, ואולי אף כאשר שהו יחד במחיצתו של ר' יוסף קארו באדריאנופול או בניקופול.<sup>153</sup> עמדה זו עלתה בקנה אחד עם התפיסה שלפיה רכש מלכו את עיקר תורתו באימפריה העות'מאנית, שאליה הגיע הישר מפורטוגל. נוסף לכך, העובדה כי ר' אברהם צרפתי היה בעל גילוי אליהו,<sup>154</sup> חיזקה את הזיקה בינו לבין מלכו שהיה אף הוא בעל גילויים. כמו כן, ר' אברהם קיבל הסכמה לספרו מר' עזריאל דאינה בשנת רצ"ב, מה שמחזק את ההנחה כי בשנה זו שהה בעל ה'ברכת אברהם' באיטליה.

ואולם, יש מקום לבחון מחדש הערכה זו, הן לנוכח מסקנותינו בנוגע למועד שהותו של מלכו באימפריה העות'מאנית ולמשכה, והן מתוך עיון בנוסח ההקדשה שכתב מלכו עצמו. מהקדשה זו מתקבל הרושם כי מלכו הוא הבכיר בין שני האישים, ומצוי בעמדה שבה הוא יכול לשבח את ידידו ובן בריתו על כך שכל מעשיו הם ביושר ובאמת. קשה להלום דברים אלו ליחסים שבין מלכו המצוי בראשית שנות השלושים לחייו לחכם ופוסק מפורסם ובעל שיעור קומה המצוי כבר בשנות השישים לחייו. מה גם שר' אברהם צרפתי העריך אמנם את מידת הענווה, אך היה בעצמו דעתן, קפדן ודווקן. אופיו, כפי שהוא מתגלה בתשובותיו, אינו הולם את הדמות ההולכת שבי אחר בעל חזיונות צעיר.<sup>155</sup> כמו כן, ר' אברהם שלח קונטרסים מספרו לחכמים שונים על מנת שיכתבו לו הסכמות לספרו,<sup>156</sup> לפיכך העובדה כי בשנת רצ"ב שלח לו ר' עזריאל דאינה הסכמה אינה מלמדת בהכרח על שהותו של ר' אברהם בשנה זו באיטליה.

אין בדברים אלו כדי לבטל את הטענה בדבר הקשרים שבין מלכו לר' אברהם צרפתי, אולם די בהם כדי להעלות ספקות בנושא זה. יש לזכור כי שם המשפחה 'צרפתי' היה נפוץ ביותר באיטליה בשנים אלו, וכמוהו גם השם אברהם. ידוע גם כי בפררה התגורר במאה ה־15 יהודי בשם אברהם צרפתי אשר שימש פרופסור באוניברסיטה המקומית ולימד בה עברית,<sup>157</sup> וייתכן כי זהו אותו אברהם צרפתי שמלכו מזכיר בחתימה של איגרתו. מה גם שאליו חלפן, ידידו ובן בריתו של מלכו, עסק אף הוא בהוראת עברית לגויים, וייתכן שהוא שיצר את הקשר בין שניהם.

<sup>153</sup> ר' למשל חונה, משפחת טריויש, עמ' קפח.

<sup>154</sup> ר' אברהם צרפתי מספר על כך באריכות בהקדמה לספרו "ברכת אברהם"

<sup>155</sup> חונה, משפחת טריויש, עמ' קפו, קפט-קצא.

<sup>156</sup> חונה, משפחת טריויש, עמ' קפז.

<sup>157</sup> קאסוטו מזכיר מלומד יהודי זה באנציקלופדיה יודאיקה (גרמנית), כרך ו', עמ' 969. וכן גם באנציקלופדיה העברית בערך פררה. ור' גם: Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore and London 2002, p.102.

אך גם אם ר' אברהם צרפתי שקיבל את איגרתו של מלכו בפיררה הוא אכן בעל ה'ברכת אברהם', נראה כי הוא לא היה חלק מאותו חוג של ידידים בשאלוניקי הנזכרים בפתיחת 'ספר המפואר', חוג שאחד מחבריו היה ר' שלמה אלקבץ. ר' אברהם צרפתי היה מבוגר בשנים רבות מבני חבורה זו, בוודאי שלא היה אחד מבני הישיבה בשנים אלו, וכן לא שהה, ככל הנראה, בשנים אלו בשאלוניקי. נראה אפוא כי הקשרים בינו לבין מלכו, אם אכן התקיימו, נוצרו בהקשר אחר.<sup>158</sup>

ראינו אפוא, כי מלכו יצר, עוד בהיותו באיטליה, קשרים עם מספר אישים משאלוניקי, והצענו כי קשרים אלו מלמדים על התעניינותם של מי שנמצאים בפריפריה של העיסוק המשיחי, בשאלוניקי, במתרחש במוקד המובהק של הפעילות הזו, באיטליה. בסוף שנת רפ"ח או בתחילת רפ"ט הוא יצא את איטליה ופנה לשאלוניקי, שם שהה במחיצתם של אותם אישים שעמם עמד לפני כן בקשרי התכתבות, כאשר אחד החברים שהושפעו ממנו בצורה משמעותית ביותר הוא ר' שלמה אלקבץ. עם זאת, גם במהלך שהותו בשאלוניקי, כפי שקרה במהלך שהותו באיטליה, עוררו דעותיו והשקפותיו של מלכו התנגדות ופולמוס, והוא נותר יחד עם קבוצת התלמידים המתעניינים בשולי החברה היהודית ולא הפך לדמות מרכזית ובעלת משמעות בה. מצב זה קיבל ביטוי מיוחד כאשר החליט מלכו, בעידודם של חבריו בשאלוניקי, להדפיס את הרעיונות והדרשות ששלח להם קודם לכן באיגרות. מלכו ככל הנראה לא הצליח להדפיס את ספרו באחד מבתי הדפוס העבריים שפעלו באותה העת בשאלוניקי, והדפיס אותו לכן במסגרת פרטית. הופעתו של הספר בדפוס עוררה חשש מפני יכולתה של הנהגת הקהילה לשלוט בתכנים הדתיים המופצים בה, והביא עשרה ימים לאחר מכן לפרסום התקנה המחייבת אישור של רבני הקהלים לכל ספר המודפס בכל מסגרת שהיא בעיר. זמן קצר לאחר מכן עזב מלכו את שאלוניקי ושב לאיטליה. שהותו של מלכו בשאלוניקי מלמדת אפוא כי העניין במשיחיות בשנים אלו בשטחי האימפריה העות'מאנית היה מועט ואף עורר חששות והתנגדות מצד הממסד הרבני והקהילתי. מבחינת החוגים שאליהם הוא השתייך לא הייתה שהותו של מלכו בשאלוניקי שונה באופן מהותי משהותו באיטליה. הוא היה קשור לקבוצה מצומצמת של אנשים, שלא מילאו תפקידי הנהגה בקהילה, ואשר תמכו בו והעריכו אותו, ואולם הממסד נהג כלפיו בחשדנות והעדיף להצר את צעדיו.

<sup>158</sup> פרומקין זיהה הדים להשפעתו של מלכו על ר' אברהם צרפתי בדברים המופיעים משמו בשו"ת הרלב"ח (סי' א', ד"ה וזה לשון): "הנני מחכה לקץ הימין ושנים ילך עבדיכם לראות אלקים פנים אל פנים להרים בכח קולו זה ה' קוינו לו כאשר יראנו נפלאות מתורתו נגילה ונשמחה בישועתו" (ור' פרומקין, חכמי ירושלים, עמ' 94 בהערה שם). אולם יש לשים לב להקשר בו מופיעים דברים אלו שלפניהם מזכיר ר' אברהם את פטירת אשתו: "נאם יושב על מצפה שומר יום ליום יביע אומר לקונן על אשר נעורים אשר נפטר מהעולם [...] נראה כי ציפיתו המשיחית של המחבר היא למעשה הציפייה לקימתה לתחייה של אשתו עם בוא הגאולה ולא יחוד מחדש שלו אתה.

זמן קצר לאחר עזיבתו של מלכו את שאלוניקי נוצר ערוץ תקשורת בינו לבין האישיות הרבנית החשובה ביותר בשאלוניקי, ואולי אף באמפריה העות'מאנית כולה באותה התקופה, ר' יוסף טאיטאצאק. ייתכן כי מי שהביא ליצירתו של ערוץ זה הוא ר' שלמה אלקבץ, ידידו של מלכו ותלמידו של הרי"ט. עם זאת, יש לשים לב לכך שערוץ זה נוצר רק משעזב מלכו את שאלוניקי, ומשלא היווה עוד איום על שלמותה או על יציבותה של הקהילה.



## **פרק ה': "הצעיר שלמה יחגור חרבו מלוטש שיש לו" – תפיסתו המשיחית**

### **של מלכו**

התחקינו עד כה אחר קורותיו ופעילותו של מלכו מאז פגש בדוד הראובני בפורטוגל, מל את עצמו ושב ליהדות גלויה, ועד למועד שבו עזב את האימפריה העות'מאנית ופנה לשוב בחזרה לאיטליה. טענו כי במהלך תקופת שהותו הראשונה באיטליה וכן בעת ביקורו בשאלוניקי, לא פעל מלכו בזירה הציבורית, והצענו כי הוא הקדיש את השנים הראשונות שלאחר צאתו מפורטוגל ללימוד ולגיבוש ועיצוב תפיסותיו הדתיות, הקבליות וכמובן המשיחיות. מציאות זו השתנתה בתכלית עם שובו לאיטליה בראשית שנת ר"צ (סוף 1529 – תחילת 1530) אז התגלה מלכו כבעל סדר יום משיחי ברור ומוגדר, שאותו ביקש לקדם באמצעות פעילות במישורים שונים.

בטיבה של פעילותו של מלכו בתקופה זו נדון להלן בפרקים הבאים, אולם קודם לכך ננסה לעמוד על תכנה ועל טיבה של תפיסתו המשיחית כפי שהתעצבה עד לשובו לאיטליה, תוך עיון בכתביו שבדפוס ושכתב יד.

### **א. תפיסתו המשיחית של מלכו**

הנושא המשיחי בכלל, ומשיחיותו של משיח בן יוסף בפרט, הם ללא ספק הנושא המרכזי ב'ספר המפואר', חיבורו היחיד של מלכו אשר הודפס עוד בחייו. לא בכדי הציעה רבקה ש"ץ-אופנהיימר להעניק ל'ספר המפואר' את הכותרת "ספר השליחות של משיח בן יוסף".<sup>1</sup> ואולם, עיון שיטתי בספר מגלה כי בחלקו הראשון, הקונטרס הראשון, אין כל התייחסות לנושא המשיחי. חלק זה הנו דרשה קבלית על הפרקים הראשונים בספר בראשית, והתפיסה שהוא מציג בנוגע לאחרית הימים היא תפיסה של תיקון רוחני בלבד ולא מעבר לכך.<sup>2</sup> יש לברר מהו מקומו של קונטרס זה בחיבור בעל אופי משיחי כה בולט.

נראה כי הדיון בבריאת העולם והאדם, שלו מוקדש הקונטרס הראשון, יוצר את התשתית לחלק השני – המשיחי, וזאת מתוך תפיסה מעגלית: העולם נברא בצורה מושלמת אך הזדהם והידרדר בשל

<sup>1</sup> רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'השפעת הספרות הגנוסטית על ספר המפואר של שלמה מלכו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשמ"ז), עמ' 263.

<sup>2</sup> חלק זה מסתיים אמנם בתפילה "לפני אבינו שבשמיים ימהר פדותנו על יד משיח צדקנו [...]" אך זו תפילה כללית לבוא הגאולה ואין בה שום סממנים קונקרטיים לכך שהגאולה קרבה.

החטא, ובעתיד, לאחר ביאת המשיח, הוא ישוב למצבו המושלם המקורי. הדיון בעולם כפי שהיה מיד לאחר שנברא וקודם להזדהמותו בחטא, וכן הבנת טיבו של החטא ושל הקלקול שבא בעקבותיו, הינם מבוא לדיון באופיו ובטיבו של התהליך המשיחי. על מנת להבין את התיקון יש להבין תחילה את הקלקול.

### ב. הקלקול – חטאו של אדם הראשון הבחירה בגשמיות

מלכו מציג את אדם הראשון בתקופה שלפני חטאו כברייה המקבילה כמעט לאל עצמו: "כי בתחילה אמר הכתוב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, פירוש כשם שאני אדון העולם וידי בכל משלה כך אני רוצה לעשות אדם שישלוט וירדה בארץ ובכל בריותיה".<sup>3</sup> כבעל חיי נצח: "עד שלא חטא אדם הראשון היו גלויים שבילי התורה וסודותיה הנוראים והיה מוכן להיות חי וקים לעולם".<sup>4</sup> כמי שאורו האפיל אפילו על אורה של השמש,<sup>5</sup> וזכה ליכולות רוחניות כשל אחד המלאכים: "מעלת השגתו של אדם אחר שנתן בו הנשמה גדולה כמי הנהר הגדול ובה ישיג ויתעדן ויחשב כאחד מצבא המרום במרום ונעשה מעין גנים בחכמה ובתבונה".<sup>6</sup>

ההבדל המשמעותי היחיד שנותר בשלב זה בין הקב"ה לבין האדם היה אי יכולתו של האדם לברוא: "ולא חסר לו דבר כי אם לברוא עולמות ולהחריבן כמו הב"ה",<sup>7</sup> כמו שאמרו רבותינו ז"ל קודם בריאת העולם היה הב"ה בורא עולמות ומחריבן ובזה הדבר לא היה לו כח לאדם הראשון כמו שאמר הכתוב ותחסרהו מעט מאלהים כביכול שחסר לאדם מעט מהב"ה שלא יהא רשאי לבנות עולמות ולהחריבן שאם היה בו זה הכח היה דומה לבוראו".<sup>8</sup>

עם זאת, האדם היה קרוב לגשר גם על פני הפער הזה, שכן האל תכנן לתת לו את התורה בצורתה הברורה והמזוככת ביותר, כך שסודותיה הכמוסים והעמוקים ביותר יהיו גלויים לפניו. סודות אלו היו מעניקים לאדם חיי נצח ואת היכולת לברוא עולמות בעצמו, ובכך היה משתווה לבוראו: "ומפני שבתורה היה כח להחיות המתים ולברוא עולמות ולהחריבן גזר הב"ה לנסות את האדם אם הוא מחזיק במצות קונו ולא ישתמש בסודות התורה לשום דבר כי אם להודות ולשבח להקדוש ברוך הוא

<sup>3</sup> ספר המפואר, דף א ע"ב.

<sup>4</sup> שם, דף י ע"א.

<sup>5</sup> שם, דף ו ע"א.

<sup>6</sup> שם, דף ב ע"ב.

<sup>7</sup> הקדוש ברוך הוא

<sup>8</sup> שם, דף ז ע"א.

על כל הסודות אשר ישיגו וישכילו בתורה כמלאך משרת".<sup>9</sup> הקב"ה ביקש להעמיד את האדם בניסיון על מנת לברר האם ניתן לגלות לו את סודות התורה. ניסיון זה היה הציווי שלא לאכול מעץ הדעת.

מלכו מדגיש כי הגן והאילנות שבתוכו, שמהם הרשה הקב"ה לאדם לאכול "לא היה בהם דבר גופני לפי שהרוחניים אינם אוכלים [...] ועץ הדעת טוב ורע רמז לתענוגי הגוף".<sup>10</sup> הבחירה של האדם לאכול מן העץ שממנו נאסר עליו לאכול, הייתה למעשה בחירה בחומר והעדפתו על פני הרוח:

"והקדוש ברוך הוא צוה על האדם שיתרחק מהם כדי שלא יהיה גשמי וישל לא יהיו בו חושים גשמיים מתאוות העולם הזה. ודע וראה שכיון שאכלו האדם ואשתו מאותו העץ שרמז בו תאוות גופניות תכף ומיד התאוו תאוה להבלי העולם [...] ורחקה מהם חלקן של הב"ה [...] ומיד שנתעסקו בעניינים גשמיים ונסע מהם הרוח האלהי נתחבאו ונסתמו ונתעלמו מהם המושכלות האלהיות וטח עיניהם מראות מהשכיל לבותם".<sup>11</sup>

חטאו של אדם הראשון גרם אפוא לשינוי משמעותי ביותר בבריאה. הוא העביר את האדם אל עולם החומר ויצר פער שאין לגשר עליו בינו לבין עולם הרוח. משמעותו של פער זה היא שהאדם לא יכול לקבל את התורה באופן שבו סודותיה הכמוסים יהיו חשופים לפניו, שכן אין לסמוך עליו כי יבחר בטוב ולא ברע: "וכיון שחטא אמר הב"ה אין זה ראוי לקבל התורה כאשר היא כתובה לפני לפי שבה יהיה לו כח לעשות נסים ונפלאות וכפי יצרו הרע אולי ישתמש בה לעשות דברים נוראים שלא יכשרו לפני, לכן ראוי שנעלים ונסתיר ממנו סודות התורה".<sup>12</sup>

תיקונו של העולם כרוך בתיקונו של חטא קדמון זה, ורק אחריו יוכל האדם לשוב אל המצב שלפני החטא, כלומר למציאות של חיים רוחניים לחלוטין. עם שובה של האנושות למצב זה ניתן יהיה לגלות מחדש את הסודות הטמונים בתורה.<sup>13</sup>

תיקון זה כמעט והתרחש עם מתן התורה לעם ישראל לאחר צאתו ממצרים. עם ישראל כולו עשוי היה להגיע באותה העת למדרגתו של אדם הראשון: "וכדאי היו ישראל בזמן שקבלו התורה להשיג דרכי

<sup>9</sup> שם, דף ז ע"ב.

<sup>10</sup> שם, דף ז ע"ב.

<sup>11</sup> שם, דף ז ע"ב – ח ע"א.

<sup>12</sup> שם, דף ח ע"א.

<sup>13</sup> מלכו רואה את התורה בראשו ובראשונה כאוסף של אותיות היוצר את שמותיו השונים של האל שבאמצעותם ניתן אף לברוא עולמות. מי שמקבל את התורה בצורתה הגולמית הזו מסוגל להשתמש בשמות אלו לצרכים שונים. לאחר חטא אדם וחווה הפכה התורה מאוסף של אותיות לאוסף של מלים, כך נתנה לבני האדם פרשנות יחידה ומצומצמת של התורה כאשר השמות החבויים בתוכה נסתרים מעיניהם ואין להם את היכולת לגלות אותם בתוך הטקסט המורכב ממילים. על מנת להפוך את התורה לסיפור המורכב ממילים נוצרו האותיות הסופיות (כל עוד התורה הייתה אותיות שמתוכן ניתן היה ליצור שמות לא היה צורך באותיות סופיות), ולכן יש חמש אותיות סופיות כנגד חמשת החושים הגשמיים להם נזקק האדם לאחר חטאו ומשגורש מגן עדן. ור' ספר המפואר, דף ח ע"ב – ט ע"א.

התורה ונתיבותיה הנעלמים והנוראים וכן היו מוכנים להחיות מתים ולהיות חיים וקיימים לעולם".<sup>14</sup> אלא שגם הפעם מנע החטא את גילויים של סודות התורה ונתיבותיה הנעלמים והנוראים. באופן מפתיע, החטא שבגינו לא נמסרו סודות התורה לישראל אינו חטא העגל. שכן, על פי תפיסתו של מלכו, חטא העגל נעשה ביוזמתו של "הערב רב" שהסתפח לבני ישראל היוצאים ממצרים, ונבע מפרשנות מוטעית שלהם למראות המרכבה שנראו להם בים סוף.<sup>15</sup> שם הם ראו כי רגלי כל החיות שבמרכבה הן רגלי עגל ובעקבות מראות אלו יצרו את עגל הזהב.<sup>16</sup> חטא העגל נסלח ונמחק: "לפי שהקב"ה כפר וסלח להם מעשה העגל וחזר ונתן להם לוחות שניות ורצה שיקבלו התורה וידעו סודותיה הנוראים והיה בישראל כח להחזיק בה שהיא עץ החיים להיות כל ישראל חיים לעולם".<sup>17</sup>

מתגלה כאן תפיסה ייחודית, ובמידה מסוימת אף סלחנית, של חטא העבודה הזרה, ולפיה העבודה הזרה הינה חטא רוחני הנובע משאיפה רוחנית המופנית לאפיק שלילי, ולא חטא חומרי, כלומר חטא הנובע מתאוה גשמית שאין בה שמץ של רוחניות. כשם שאדם הראשון חטא בכך שהעדיף את החומר על פני הרוח, כך גם החטא המקביל של עם ישראל משתייך לקטגוריה זו ולא לקטגוריה הרוחנית. ייתכן כי סלחנותו של מלכו כלפי חטא העגל נובעת גם מעברו שלו כנוצרי, כלומר מכך שגם עליו רובץ למעשה חטא העבודה הזרה.<sup>18</sup>

בבואנו לדון בחטאים של בני ישראל יש לזכור כי בשונה מאדם הראשון, אשר התנאים הסביבתיים שבהם חי בגן עדן, בסביבה רוחנית וא-חומרית לחלוטין, אפשרו את גילוי סודות התורה אלמלא חטא, הרי שעם ישראל ערב מעמד הר סיני היה שקוע כולו בתוך עולם החומר, כפי שמתחייב ממסעו של עם שלם במדבר. לא ניתן היה לצפות כי במציאות כזו הם יוכלו להבין את הסודות הרוחניים העמוקים המוסתרים בתורה. האמצעי לזיכוכו של עם ישראל לקראת קבלת התורה היה המן, שהינו מזון רוחני לחלוטין, ולפיכך אפשר למי שניזון ממנו, גם במדבר, בעיבורו של עולם החומר, להגיע לדרגה שבה יוכל להבין את סודותיה הרוחניים של התורה:<sup>19</sup>

<sup>14</sup> שם, דף י ע"ב.

<sup>15</sup> על פי מאמר חז"ל "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי" (מכילתא דר' ישמעאל, בשלח מס' דשירה, בשלח פרשה ג' ד"ה זה אלי).

<sup>16</sup> ספר המפואר, דף יא ע"ב.

<sup>17</sup> שם, דף י ע"א.

<sup>18</sup> עוד על הדים להשפעות נוצריות על מלכו ר' להלן סעיף ה.2.

<sup>19</sup> גם ר' יוסף אבן שרגא הצביע על הזיקה העמוקה בין אדם הראשון למשה, ואף קבע כי נשמתו של הראשון התגלגלה בו: "ומשה ואדם הראשון הכל דבר אחד. כמו שנתבאר בביאור רחב" (נקטע זה מתוך אגרתו של ר' יוסף אבן שרגא למשה חפץ נגד אשר לעמליין לא פורסם עדיין, ור' כת"י אוקספורד בודלי 40 Add Qu) (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 17404) דף 130 ע"א.

”כשנתן הב' ה' התורה לישראל רצה לזכותם בה כשי שיהיו חיים וקיימים לעולם בהחזיקם בה וגלה להם סודותיה הנעלמים והנוראים והכין להם מזון דק וזך ונקי אלהי הנבלע באיברים בלי מותר כמו שאמרו רז"ל לחם איברים אכל איש<sup>20</sup> כדי שיהיו זכים וראויים להחזיק בעץ החיים בשלמות לדעת סתרי התורה העליונים ואז יהיו קדושים וטהורים כדאין שימסרו להם תעלומות סתרי התורה כאשר היא כתובה לפניו י"ת להיותם מושלים בשרי מעלה".<sup>21</sup>

חטאם החמור של יוצאי מצרים, אשר בגינו נמסרה לבסוף התורה לעם ישראל כשסודותיה מוסתרים ומוצפנים, הוא תלונותיהם נגד המן ובקשת הבשר שלהם.<sup>22</sup> תלונותיהם של בני ישראל נגד המן מהוות חזרה על חטאו של אדם הראשון בגן עדן, בכך שיש בהם משום העדפת החומר על פני הרוח במציאות של תנאים רוחניים אופטימליים.

כי כלם הגיעו למעלת הנבואה במעמד הר סיני ועלתה מדרגתם יותר ממלאכי השרת ודי להם מנהיג אחד מרע"ה<sup>23</sup> איש האלהים מבחר כל היצורים ולפי שחטאו בחטאו של אדם הראשון אירע להם מה שאירע כאשר התאו תאוה בבקשם בשר וזכרו מאכלות גסות בהמיות כמו שנאמר זכרנו את הדגה וכו' לפיכך הוצרכו למנהיגים רבים ועת' חרה אף ה' מאד ובעיני משה רע ולא בקש רחמים על חרון אף זה כמו שדרכו לבקש עליהם תמיד אדרבה נתרעם ואמר עתה לא אוכל לבדי שאת אתכם ובקש מיתתו שאמ' הרגני נא הרוג וזה לפי שהם בקשו מאכלות גסות וספרו בגנות המן ודבקו עצמם במאכלות גסות אבדו והפסידו הכנתם וכחם שהיה להם במעמד הר סיני ולפי ששרי מעלה שהיו תחת ידם עתה משלו בהם ע' פרים<sup>24</sup> עליונים הוצרכו לע' זקנים להנהיגם ועם כל זה נשארו נכנע' ומשועבדים לאומות שמקודם היו השרים של מעלה משועבדים תחת יד ישראל והם היו סבה שהיו ע' אומות בעולם ולא עוד אלא שגרמו עונות ישראל שימשלו עליהם האומות ויקבלו עליהם אלוהות אשר לא ידעו ולא יבינו אלמים סומים חרשים כמו שאמר הכתוב עצבי הגוים כסף וזהב וכו' פה להם ולא ידברו.<sup>25</sup>

התוצאות הקשות של חטא זה היו הרסניות לא רק בטווח הקצר אלא גם בטווח הארוך, שכן ערב קבלת התורה עמד עם ישראל כולו להגיע לדרגה רוחנית הגבוהה יותר אף מזו של המלאכים ושל שרי מעלה. בני ישראל היו אז :

<sup>20</sup> דרשות בנוגע למן המבוססות על פסוק זה נפוצות למדי. ור' בבלי יומא, עה ע"ב, במדבר רבה, פרשה ז' ד"ה ד וישלח מן, מכילתא דר' ישמעאל, בשלח פרשה ג' ד"ה ויראו בני, ובמקומות נוספים.

<sup>21</sup> ספר המפואר, דף י ע"א – י ע"ב.

<sup>22</sup> במדבר יא, ד-לה.

<sup>23</sup> משה רבינו עליו השלום.

<sup>24</sup> צ"ל שרים.

<sup>25</sup> ספר המפואר, דף י ע"ב. ור' גם חדושים דף 243 ע"ב – 244 ע"א.

כדאין שימסרו להם תעלומות סתרי התורה כאשר היא כתובה לפניו י"ת להיותם מושלים בשרי מעלה. ולא היו עתידים להיות בעולם שום אומה ולשון כי אם ישראל לבדם יפרו וירבו מאד מאד וימשלו מסוף העלם ועד סופו כי כלם הגיעו למעלת הנבואה במעמד הר סיני ועלתה מדרגתם יותר ממלאכי השרת.<sup>26</sup>

עם ישראל עמד בשלב זה מחוץ, או מעל, להיסטוריה האנושית. בעוד שכל שאר האומות שבעולם כפופות ל"שרי השמים" שלהן, הרי שערב מתן תורה עמד כל אחד מישראל במדרגה שהייתה גבוהה מזו של אותם שרי אומות שמימיים. מתן התורה לעם ישראל היה מעניק לו עליונות מוחלטת על פני כל האומות, ומביא את העולם למצב שבו "לא היו עתידים להיות בעולם שום אומה ולשון כי אם ישראל לבדם יפרו וירבו מאד מאד וימשלו מסוף העלם ועד סופו".<sup>27</sup>

אולם, בני ישראל ביקשו בשר, והעדיפו את עולם החומר על פני עולם הרוח, ובעקבות חטא זה ירד מעמדו של עם ישראל והוא הפך גם הוא להיות כפוף למערכת השרים של מעלה, ובכך למעשה הפך להיות חלק מן ההיסטוריה כמו כל עם אחר. בהמשך גרמו עוונותיהם של ישראל לכך שלא רק שיהיו חלק ממערכת זו, אלא יהפכו לחלק הנחות שלה, ויהיו כפופים בעצמם לשריהן של אומות אחרות ומשועבדים להן.<sup>28</sup>

נקודה חשובה העולה כאן היא כי חטאי ישראל הם המאפשרים את עצם קיומן של אומות העולם. אלמלא החטא היו כל האומות נכחדות ועם ישראל היה שולט בעולם כולו. אולם בעקבות החטא התאפשר קיומן של אומות העולם: "ר"ל שמחלון וכליון שהם המקומות שמשפיעים בעולם, עתה בעונות ישראל הם משפיעים הברכה באומות".<sup>29</sup> בעתיד, עם בואו של המשיח, תסתלק הברכה מן האומות, ואז "כמו שכשהשמן מסתלק מהנר מיד הנר כבה, כך בהסתלק הברכה מהאומות יאבדו שררתם וממשלתם".<sup>30</sup>

אנו רואים כאן מערכת בת שלושה שלבים: השלב הראשון הוא המציאות האופטימלית, חיים רוחניים תוך הינתקות מכל מגבלות הגשמיות. זה היה מצבו של אדם הראשון בגן עדן קודם החטא, ועם ישראל היה קרוב לשוב למצב זה ערב מעמד הר סיני. השלב השני הוא זה של המציאות החומרית, שבו

<sup>26</sup> ספר המפואר, דף י ע"ב.

<sup>27</sup> שם, דף י ע"ב.

<sup>28</sup> כפיפותו של עם ישראל למערכות משניות בעקבות החטא אשר ניתק אותו מקשר ישיר עם הקב"ה מופיע בכתביו של מלכו גם בניסוח אחר כנובעת מהספירות ומכוכבי הלכת. בעקבות החטא עבר עם ישראל, אשר עד כה היה מושפע משלוש הספירות העליונות, להיות מושפע משבע הספירות התחתונות (ספר המפואר, דף כב ע"ב, כג ע"ב - כד ע"א). ספירות אלו פועלות באמצעות השפעה על כוכבי הלכת והם אלו המשפיעים על האומות (שם ובדף יז ע"א). ור' גם בניהו, מאמר על הגאולה עמ' שמד-שמה.

<sup>29</sup> בניהו, שם, עמ' שמד. עשר האותיות שבשמות מחלון וכליון מייצגות את עשר הספירות.

<sup>30</sup> שם, עמ' שט.

העם חי את חייו החומריים תוך שזיקתו אל הקב"ה הנה עקיפה בלבד באמצעות שרי האומות האחראים כל אחד על אומה אחרת, ובכלל זה גם עם ישראל. בשלב זה מצבו בפועל של עם ישראל אינו טוב יותר או גרוע יותר ממצבו של כל עם אחר. השלב השלישי הוא זה שבו חטאי עם ישראל הופכים אותו לכפוף לשרי האומות האחרות. מעתה עם ישראל אינו עם ככל העמים, אלא עם המשועבד לעמים אחרים. זהו מצבו של העם כעת כאשר הוא שרוי בגולה.

### ג. התיקון הסופי – משיח בן דוד

תיקונו הסופי של העולם יתבצע על ידי משיח בן דוד, "שתכלית שלמות ישראל הוא אחר ביאת משיח בן דוד".<sup>31</sup> משמעותו של תיקון זה היא תיקון חטאו של אדם הראשון והסרת זוהמת הנחש הקדמוני אשר דבקה במין האנושי בעקבותיו. אחר כך ישוב העולם למצב שקודם החטא, על כל המשתמע מכך בנוגע להבנת מהותה הפנימית של התורה וההשגות הפנימיות שלה: "ובהיות שמשיח בן דוד יתחזק על הנחש כמ"ש מהצד שקבל מרות ויסלק כל הזוהמא מעל ישראל יהיה בהם כח להשיג לבוראם ושלא למרות בו [...] וזש"ה אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי. ומה היא המנוחה שיוכלו להשיג את בוראם בהשליכם מעליהם זוהמת הנחש המעכב על ידם."<sup>32</sup>

משיח בן דוד מצטייר כאן כדמות בעלת אופי וממדים בלתי רגילים. ייחודו של המשיח יבוא לידי ביטוי במראהו הרמוז בפסוק "משחת מאיש מראהו ותארו מבני אדם".<sup>33</sup> מראה נורא זה יהיה כלי הנשק העיקרי שלו: "לפי שמשחת מאיש מראהו"<sup>34</sup> יר' שבמראה לבד היה נלחם שלא היה צריך לכלי זיין כמ"ש וברוח שפתיו ימית רשע כל' השחתת האנשים יעשה במראהו לבד [...] שלכל צריו ואויביו יפתח פיו וימית אותם כמ"ש וברוח שפתיו ימית רשע."<sup>36</sup>

נוסף לכך ימסור לו הקב"ה את שמו,<sup>37</sup> תהיה לו שליטה מוחלטת על יצר הרע שלו,<sup>38</sup> הוא יזכה לחיי נצח,<sup>39</sup> ותינתן לו היכולת להחיות מתים: "כי כמו שבידו להמית ברוח שפתיו הרשעים, כן יש בידו להחיות הצדיקים".<sup>40</sup>

<sup>31</sup> ספר המפואר, דף כא ע"ב.

<sup>32</sup> בניהו, מאמר, עמ' שע. על המשיח כמסיר את זוהמת הנחש ר' גם שם, עמ' שמח-שנ, ספר המפואר, דף ו' ע"א, כא ע"א, חידושים ממחר"ר שלמה מלכו, דף 243 ע"ב.

<sup>33</sup> ישעיהו, נב יד.

<sup>34</sup> שם.

<sup>35</sup> ספר המפואר, דף יט ע"א.

<sup>36</sup> שם, דף יט ע"ב.

<sup>37</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנו.

<sup>38</sup> ספר המפואר, דף כ ע"א – כ ע"ב.

משיח בן דוד מתגלה כאן כגרסה משופרת ומתוקנת של אדם הראשון קודם שחטא. יצירתו של המשיח, כמו זו של אדם, נעשתה תוך מעורבות ישירה של הקב"ה בעצמו: "כי גדול יום יזרעאל יר' שגדול יהיה היום שיזרע האל ומהו הזרע שיזרע הרוח אלהי שלו שיזרע על זרע דוד".<sup>41</sup> כמוהו הוא ניחן במראה מיוחד המבדיל אותו משאר הנבראים, וזוכה לחיי נצח כפי שהיו לאדם אלמלא חטא. כמו כן, תכליתו של המשיח היא להחזיר את העולם למצב שבו הוא היה בימיו של אדם הראשון, קודם שחטא. אולם המשיח עולה על אדם הראשון בשני תחומים שהינם חשובים ביותר מבחינתנו: האחד הוא יכולתו לשלוט ביצר הרע, בשונה מאדם הראשון שכניעתו ליצרו הרע היא שהביאה את העולם למצבו הנוכחי.<sup>42</sup> והאחר הוא היכולת לא רק להרוג בפיו או במראהו, אלא גם להחיות מתים.<sup>43</sup> לעובדה זו נודעת חשיבות מרובה, שכן, כפי שכבר ציינו, האל ביקש לנסות את אדם הראשון לפני שהעניק לו יכולת זו:

...מפני שבתורה היה כח להחיות המתים ולבנות עולמות ולהחריבן גזר הקב"ה לנסות את האדם אם הוא

מחזיק במצות קונו ולא ישתמש בסודות התורה לשום דבר כי אם להודות ולשבח להקדוש ברוך הוא.<sup>44</sup>

מלכו יוצר כאן זיקה בין היכולת להחיות מתים ליכולת לבנות עולמות ולהחריבם, יכולת שהינה בלעדית של הקב"ה, ואשר הוזכרה בנוגע לאדם הראשון: "לא חסר לו דבר כי אם לברוא עולמות ולהחריבן כמו הב"ה".<sup>45</sup> לגבי המשיח לא נזכרת אמנם היכולת לברוא עולמות ולהחריבם (לכל הפחות לא בצורה מפורשת), אולם יכולתו להחיות מתים מלמדת על צמצום ניכר של הפער בינו לבין בוראו.<sup>46</sup> יתרונותיו של המשיח על פני אדם מביטחים כי חטאו של אדם לא יישנה, וכי הכוח שיימסר בידו של המשיח – "הוא לבדו יקבל כל השפעת העולם" –<sup>47</sup> לא יופנה למטרות שאינן ראויות.

דמות שנייה שיש לבחון את היחס בינה לבין משיח בן דוד היא זו של משה, שכן גם בימיו עמדו הסודות העליונים והנעלמים של התורה בפני גילוי, דבר שהיה משנה לחלוטין את פניה של ההיסטוריה. אולם, בעוד שבנוגע לאדם הראשון הצענו לראות במשיח רק גרסה משופרת, הרי שבנוגע

<sup>39</sup> הדבר מתברר על דרך השלילה שכן מותו של משיח בן יוסף מתואר כאחד ההבדלים בינו לבין משיח בן דוד, ור' ספר המפואר, דף יט ע"ב.

<sup>40</sup> שם, דף כ ע"א.

<sup>41</sup> שם, דף יט ע"א.

<sup>42</sup> שם, דף כ ע"א – כ ע"ב.

<sup>43</sup> שם, דף כ ע"א.

<sup>44</sup> שם, דף ז ע"ב.

<sup>45</sup> שם, דף ז ע"א.

<sup>46</sup> ייתכן כי הדבר נובע מהשפעות נוצריות על תפיסותיו של מלכו. הדים לכך ניתן לגלות בכך שהוא רואה את האל כמי שזרע את זרע המשיח (ר' לעיל) וכן בזהות שהוא יוצר בין המשיח למידת אלוהים, דבר הבולט במיוחד במאמר על הגאולה (ר' בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנא, שנג). מלכו יוצר שם גם זיקה בין מידת אלוהים לבין הרעות הבאות על עם ישראל דבר העשוי לרמז על הדים לתפיסה הפאולינית בדבר מערכת המצוות כמקור החטא.

<sup>47</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שמג.



למשה עליונותו של משיח בן דוד היא ברורה ומשמעותית הרבה יותר. כך למשל בנוגע ליכולת להרוג באמצעות הפה. משה השתמש ביכולת זו פעם אחת כאשר הרג את המצרי באמצעות אמירת השם המפורש בפיו,<sup>48</sup> אולם הקב"ה הורה לו שלא להשתמש בכך עוד, שכן יכולת זו שמורה רק למשיח: "וידך את המצרי בשם המפורש וע"כ כשנגלה לו הקב"ה נתן לו המטה אשר יעשה בו את האותות א"ל אין רצוני שתהרוג ברוח פיד עד שיבא משיח ב"ד שנא' בו וברוח שפתיו ימית רשע".<sup>49</sup>

הפער המהותי יותר בין משה למשיח מצוי ביכולת ההשגה שלהם. שכן בעוד שהשגתו של משה הגיעה רק עד לשער המ"ט משערי הבינה, הרי שמשיח בן דוד ישיג גם את השער החמישים וגם את הנתביב הל"ב מנתביב הבינה. פער זה בין השגתו של משה להשגתו של המשיח נידון בכל המקורות שלפנינו.<sup>50</sup> ולפיכך גם הגאולה שאותה יביא משיח בן דוד תהיה גדולה מזו שהביא משה:<sup>51</sup>

שבזמן שהקב"ה הוציא אבותינו ממצרים ביד משה ואהרן הנפלאות שעשה אז עמהם לא היו כ"כ גדולות כמו שיהיו אותם שיעשה על יד משיח בן דוד. לפי שבזמן יציאת מצרים הנחש שהיה בתוכם עכב מהם שלא יעשו אלו הנפלאות הגדולות כמשה שלח ידך ואחוז בזנבור [...] ובהיות שמשיח בן דוד יתחזק על הנחש כמ"ש מהצד שקבל מרות ויסלק כל הזוהמא מעל ישראל, יהיה בהם כח להשיג לבוראם ושלא למרות בו וזהו החדוש שיהיה בברית שיכרות הקב"ה עמנו יותר ממה שהיה ביציאת מצרים.<sup>52</sup>

הופעתו של המשיח תביא גם לתיקונה ולזיכוכה של התורה אשר נמסרה באמצעות משה. תיקון זה יתבטא גם בשינויים פיזיים שיתרחשו בתורה עצמה, כמו למשל הפיכתן של שתי הנוני"ן שמשני צידי פסוקי "ויהי בנסוע הארון" למ"ם סופית אשר תשובץ במקום אחר.<sup>53</sup> אך השינוי המשמעותי יותר יהיה באופייה ובטיבה של התורה, שכן בצורתה הנוכחית הביטוי העיקרי של התורה הוא ההלכה; "התלמוד והדינים" כפי שמלכו מכנה אותה. ביטוי זה של התורה הוא זמני בלבד, ונחות בצורה משמעותית ביחס לסודות התורה שיתגלו עם בא המשיח:

וכתיב אם חומה היא<sup>54</sup> וגו' יר' אע"פ שהשי"ת הסתיר סודות התורה, עכ"ז<sup>55</sup> נשאר בה דלת ופתח שהיא זאת ההבנה שאנו מבינים בתור' שבה עשינו סייג וחומה בתורה. כמ"ש<sup>56</sup> ז"ל ועשו סייג לתורה כדי שלא יבואו

<sup>48</sup> שמות יב, ב. ור' שמות רבה, פרשה א' ד"ה וירא כי.

<sup>49</sup> חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו דף 240 ע"א.

<sup>50</sup> ר' ספר המפואר, דף לג ע"א-לג ע"ב, לו ע"א. בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שע-שעא; חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו, דף 240 ע"א.

<sup>51</sup> מלכו מזכיר בדברי הסיום שלו לספר המפואר ביקורת שנמתחה עליו בגלל זלזול, כביכול, שלו במשה. הביקורת הספציפית שנמתחה עליו שם היא אמנם בנוגע לדברים שאמר על עוצמתה של נבואת משה, אולם נראה כי הדברים קשורים לגישתו הכללית לפער בין המשיח למשה.

<sup>52</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שע.

<sup>53</sup> ר' ספר המפואר, דף כח ע"ב.

<sup>54</sup> שיר השירים ח, ט.

לגלות בה פנים שלא כהלכה. והחומה היא התלמוד והדינים שלמדנו רז"ל, ומצד החומה שאמרנו או מצד הדלת שהיא ההבנה שאנו מבינים עתה בתורה ולא עזבנו אות' בכ"כ צרו'<sup>57</sup> עתיד הקב"ה להחזיר לנו סודות התורה.<sup>58</sup>

עם זאת, על אף הפערים שביניהם, הרי בסופו של דבר נשמתו של משה (שבמקור הייתה נשמתו של הבל והתגלגלה במשה) עתידה להתגלגל במשיח עצמו, כך שניתן לראות בו ממשיך ומשלים את המהלך שבו החל משה.<sup>59</sup>

אנו רואים אפוא כי דמותו של משיח בן דוד היא דמות מיתית א-היסטורית. השינוי שהוא יחולל בעולם, עם תיקונו מחטא אדם הראשון וטיהורו מטומאת הנחש, יביא למעשה לקיצה את הדרך שבה מתנהל העולם כיום, ויעביר אותו למדרגה שונה לחלוטין של הווה. הביטוי הבולט ביותר להיפוך זה שיתרחש בעולם, הוא העובדה כי משיח בן דוד ינהיג את ישראל בכוח מידת הדין דווקא, מידה אשר עד כה גרמה רק צרות ורעות :

ועתה תבין מאמ' בספר הזהר: מגו חשוכא נפיק נהורא, מגו רחמי נפיק דינא, מגו טב נפיק ביש, וכולא אתכליל דא בדא.<sup>60</sup> ומ"ש<sup>61</sup> מגו חשוכא נפיק נהורא, הכוונה שמתוך מדת אלהים שממנו בא החשך והגלות יבוא הטוב לישראל, כיון שימסר מדת הגבורה למשיח בן דוד. ומ"ש מגו רחמי נפיק דינא כמ"ש ישועו ואין מושיע על יי' ולא ענם, שהרחמים נהפכות על האומות לדין. ומ"ש מגו טב נפיק ביש שמהמדה שהיה בא להם הטוב שהיא מדת סמאל, משם תמשך להם הרע. וזה הכח השיג דוד בסיבת היותו נלקח מצד מואב שרות היתה נכריה כמ"ש מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה, ואמ' הוגד הוגד לי כל אשר עשית לחמותך אחרי מות אישך וכו' ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום. הכוונה כי כמו שרות שהיתה נכריה לישראל ונהפכה לישראל כך מדת הדין שהיתה נכריה לישראל וממנה היו נמשכות כל הצרות תהפך לטוב לישראל[...]<sup>62</sup>

<sup>55</sup> עם כל זה

<sup>56</sup> כמו שכתבו

<sup>57</sup> בכל כך צרות

<sup>58</sup> ספר המפואר, דף יח ע"א.

<sup>59</sup> חידושים ממחר"ר שלמה מלכו, דף 243 ע"ב. ור' על כך. Idel, Messianic Mystics, p. 150.

<sup>60</sup> זוהר, כרך ג' (ויקרא), פרשת קדושים, דף פ ע"ב בשינויים.

<sup>61</sup> ומה שכתב

<sup>62</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנב. רעיון זה בולט מאוד במאמר זה ור' שם עמ' שמב, שמו, שנא, שנג, שסז.

מהלך זה הוא חלק מהתיקון שמביא עמו משיח בן דוד, שכן, כפי שכתב מלכו ב'ספר המפואר': "כי כשעלה במחשבה לברא את העולם במדת הדין, הקדימה הבית לרמוז שאי אפשר להתקיים אם יבראנו במדת הדין, ורמזה ברחמים. מה עשה הב"ה, שתף מדת הדין עם מדת רחמים וברא העולם".<sup>63</sup> ביאתו של משיח בן דוד מסמלת אפוא את קץ ההיסטוריה, כפי שהיא מוכרת לנו וכפי שהיא מתנהלת כיום, כאשר העולם מונהג בשילוב של דין ורחמים. העידן המשיחי יהיה עידן שונה לחלוטין של הנהגה במידת הדין מבלי שהיא תפגע בעם ישראל, ושל השגות רוחניות עמוקות ושלמות ביותר. ולפיכך הדמות שתחולל את השינוי הזה היא בעצמה בעלת ממדים מיתיים, בלתי נתפסים כמעט. אולם כתנאי מקדים להתרחשותה של המהפכה המשיחית הא-היסטורית בהנהגתו של משיח בן דוד, צריכים להתרחש מספר תהליכים בתוך ההיסטוריה אשר יכשירו את הקרקע להופעתו של משיח בן דוד. תהליכים אלו יונהגו על ידי משיח בן יוסף, המשיח ההיסטורי.

#### ד. משיח בן יוסף

לאחר שיתחיל מהלך הגאולה, אך קודם בואו של משיח בן דוד, עתיד להתגלות משיח בן יוסף (או כפי שמלכו מכנה אותו לרוב – משיח בן אפרים). תפקידו של משיח זה הוא להכשיר את העולם לקראת הופעתו הקרובה של משיח בן דוד.<sup>64</sup>

משיח בן אפרים תכף שיעשה זה הפועל [=המלחמה באומות] יפתח הפתח ויעשה הדרך למשיח בן דוד ז"ש<sup>65</sup> אחר זה אורח לצדיק מישרים שהוא משיח בן דוד שנאמ' עליו צדיק ונושע הוא [...] ולזה נאה למשיח בן יוסף לעשות הדרך לצדיק שהוא פתיחת הפתח הסתום והתר מוסרו האסור.

ולזה פי' י' עזרא על ודלת ראשך כארגמן מלך אסור, ר"ל משיח בן אפרים הוא דלת ופתח לשיצא המלך האסור [...] <sup>66</sup>

משיח בן אפרים אפוא אינו משיח גואל, אלא רק גורם מתווך המכשיר את הקרקע לקראת השלבים הסופיים של הגאולה. תפקידו הוא לגשר בין המציאות ההיסטורית שבה אנו חיים לעידן המשיחי שיחל עם בואו של משיח בן דוד. לפיכך, קיימים פערים משמעותיים בין תכונותיו ויכולותיו של משיח בן יוסף לאלו של משיח בן דוד. ניתן לסכם אותם בקביעה כי בעוד שמשיח בן דוד הינו דמות מיתית

<sup>63</sup> ספר המפואר, דף ב ע"ב.

<sup>64</sup> סקירה ביבליוגרפית של ספרות המחקר על משיח בן יוסף או בן אפרים מצויה במאמרו של אברהם אלקיים, 'המשיח הנפקד, על משיח בן יוסף אצל נתן העזתי, שבתי צבי וא"מ קרדוזו', דעת, 38 (תשנ"ז), עמ' 33 בהע' 1, 2.

<sup>65</sup> זה שאמר

<sup>66</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שסו.

בעלת כוחות על טבעיים, הרי שמשיח בן אפרים הוא דמות אנושית והיסטורית רגילה לכל דבר ועניין, ולפיכך גם הישגיו יהיו חלקיים בלבד והוא לא יגיע לשלמות, אשר תושג רק בימיו ובידיו של משיח בן דוד.

שאע"פ שזה משיח בן אפרים יש לו מעלה על שאר האנשים, אינו שווה למשיח בן דוד, ואין אנו יכולים להעריך זה בזה. והסבה היא זאת שאותו שני' עליו הדר נראה ולא מראה יר' בתחלה נראה אותו ולא יהיה ראייה שלימה וזהו ולא מראה, וזה לפי שימשול עליו המות. ולזה תראה שבתיבת ולא מראה יש טרחא. אמר עוד ונחמדהו יר' אע"פ שהיינו יודעים שאותה ישועה לא תהיה ישועה שלימה עכ"ז השפלות שהיה לנו היה כל כך גדול שאפי' זה היינו חומדים אע"פ שלא יהיה לו הכח שיהיה לבן דוד. נבזה וחדל אישי' יר' אע"פ שהיה נבזה בעיניו וחדל אישים יר' שהוא נבדל משאר האנשי' עם כ"ז אין אנו יכולים להעריך אותו עם בן דוד לפי שהוא איש מכאובות וידוע חלי מש"כ<sup>67</sup> בבן דוד וכמסתר פנים ממנו נבזה ולא חשבנוהו יר' שבהסתירו פניו ממנו מיד היינו מלעיגים עליו [...]

לפי שמשיח בן דוד לא יהיה לו שום צרה וצוקה ולא לבני דורו שלכל צרי ואויביו יפתח פיו וימית אותם כמ"ש וברוח שפתיו ימית רשע וזה הכח אינו ניתן למשיח בן אפרים שני' עליו נגש והוא נענה ולא יפתח פיו לפי שאין לו זה היכולת.<sup>68</sup>

חסרונותיו אלו של משיח בן יוסף נובעים למעשה מן העובדה כי זירת הפעולה שלו היא המציאות הבלתי מושלמת של העולם שלפני בוא משיח בן דוד. את העולם הזה צריך משיח בן יוסף לתקן ולקדם לקראת התיקון השלם והסופי, אשר יושג רק עם בואו של המשיח. פעילותו של משיח בן אפרים מתמקדת בשני תחומים עיקריים, שהם למעשה גם שני תחומי הפעילות של משיח בן דוד. האחד הוא תיקונו של עם ישראל והעלאתו למצב שבו יוכל משיח בן דוד להתגלות ולהשלים את התיקון הסופי לקראת הסרת זוהמת הנחש מן העולם.<sup>69</sup> תיקונו של עם ישראל יכלול את השמדת הרשעים, שלא יזכו כלל ליהנות מאור הגאולה, ואת זיכוכם של הצדיקים בייסורים שיכשירו אותם להיות ראויים לה.

<sup>67</sup> מה שאינו בן

<sup>68</sup> ספר המפואר, דף יט ע"ב.

<sup>69</sup> בעוד שבמקורות עליהם הצבענו לעיל משיח בן דוד מתואר כמי שיסיר את זוהמת הנחש הקדמוני, הרי שמבקום אחר במאמר על הגאולה נאמר כי חולי הנחש הקדמוני הוא זה המעכב את בואו של משיח בן דוד: "ידע שמעת שאנו בגלות אנו חולים מחולי נחש הקדמוני [...] וזהו המעכב שלא תנוח רוחו של הקב"ה על משיח בן דוד, שבכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל אם היו מרפאים עון נחש מבניהם כדי שתנוח עליו רוח יי' ולא יעכב הנחש כמו שעכב לבן כוזיבא [...] ולזה צריך לבקש הדג שהזכיר המאמר שהוא משיח בן אפרים שנאמר בברכתו וידגו לרוב בקרב הארץ" (בניהו, מאמר על הגאולה עמ' שמח, ור' את המקבילה לעניין המשיח הנולד בכל דוד ודור בחידושים ממהר"ר שלמה מלכו, דף 243 ע"ב). מקטע זה מתקבל הרושם כאילו משיח בן אפרים הוא שצריך להסיר את זוהמת הנחש על מנת לאפשר את הופעתו של משיח בן דוד. אולם נראה כי הכוונה כאן אינה להסרת טומאת הנחש בפועל, שכן זו תעשה רק על ידי משיח בן דוד עצמו, אלא להסרת ביטוייה של טומאת הנחש וזאת על ידי חזרה בתשובה אשר תביא את העם למצב בו משיח בן דוד יוכל להתגלות ולבצע את השלב האחרון בתהליך קרי הסרת טומאת הנחש.

וביאתו לעולם [=של משיח בן אפרים] אינ' אלא למכשול ולאבדן לרשעים ומרפא לצדיקים [...] שמעוצר וממשפט לוקח יר' מהעוצר שעוצרו ישראל מלעשות תשובה וממשפט אשר אליו חייבים הרשעים בשביל זה לוקח לשיתמו בדורו וז"ש ואת דורו מי ישוחח שתאלמנה שפתי הרשעים ויתבטל כחם וגבורתם ויכרתו מזה העולם.<sup>70</sup>

כלל העולה שביאת משיח בן אפרים אינו אלא להפרע הקדוש ברוך הוא מהרשעים ולעשות כליה בהם דכתיב לא יקומו רשעים במשפט וכו'.<sup>71</sup>

אולם, הגאולה אינה רק מאורע יהודי פנימי. לפיכך, תחום נוסף שבו צריך משיח בן אפרים להכשיר את הקרקע לקראת בואו של משיח בן דוד, הוא יחסי עם ישראל והאומות שביניהן הוא מפוזר. כאן מתגלה משיח בן אפרים כמשיח לוחם:

אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו<sup>72</sup> יאכל גוים צריו וכו' זה הפסוק מדבר על משיח בן אפרים שנאמר עליו וקרני ראם קרניו<sup>73</sup> בהם עמים ינגח וכו' שזה ג"כ מ"ש כאן יאכל גוים צריו וכו'.<sup>74</sup> ובאמצעות זהו וירום מאגג מלכו וכו'.<sup>75</sup>

המלחמה באומות היא מאפיין עיקרי של זהותו של משיח בן אפרים ושל פעילותו המשיחית. למרות שהמשימה המשיחית העיקרית הוטלה על זרע בית דוד, הרי שבכל זאת יש צורך בדמות משיחית הבאה מזרעו של יוסף. צורך זה נובע הן מסיבות פנימיות – מעורבותו של יהודה במכירת יוסף המהווה, במידה מסוימת, חזרה על חטא אדם הראשון ולכן שוללת מיהודה את המשיחיות השלמה;<sup>76</sup> והן מסיבות חיצוניות, שכן יוסף הוא זה שהחל את המלחמה בעמים כאשר עצר וכלא את צפו בן אליפז, נכדו של עשו שניסה למנוע את קבורתו של יעקב במערת המכפלה. לאחר מותו של יוסף נמלט צפו מכלאו שבמצרים, ובסופו של דבר היה למלך הראשון שמלך ברומא.<sup>77</sup> מכיוון שיוסף הוא אשר הצליח בעבר להכניע את מייסדה של רומא, הרי שגם חורבנה של רומא יבוא מידיו של אחד מצאצאיו

<sup>70</sup> ספר המפואר, דף יט ע"ב.

<sup>71</sup> ספר המפואר, דף כ ע"א

<sup>72</sup> במדבר כד, ח.

<sup>73</sup> דברים לג, יז.

<sup>74</sup> במדבר כד, ח.

<sup>75</sup> ספר המפואר, דף כא ע"ב.

<sup>76</sup> ר' ספר המפואר, דף יג ע"ב (מכירת יוסף כתפיסת מידתו של הנחש), כא ע"ב. ור' גם את הדרשה על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) בה מפרש מלכו את המילה שבט לא כאות לשלטון, אלא כאות למריבות ומחלוקת שלא יסורו מיהודה בגלל חטאו הנזכר.

<sup>77</sup> ספר המפואר, דף כב ע"א. מלכו מציין כי מקורו בנוגע לסיפור זה הוא יוסיפון, ור' יוסיפון (מהדורת פלוסר) א', עמ' 10-14.

של יוסף.<sup>78</sup> בין שני גורמים אלו מתקיימת נקודת השקה בדמותם של עשרת הרוגי מלכות, אשר נאסרו כדי לכפר על חטא מכירת יוסף, והוצאו להורג בידי הקיסר הרומאי.<sup>79</sup>

זהותו של משיח זה כמשיח לוחם מתבטאת גם בשמו, ובעובדה שהוא מיוחס דווקא לאפרים ולא ליוסף באופן כללי. מלכו מסביר בצורה מפורטת את הסיבות לשימוש דווקא בתואר זה למשיח שתפקידו להילחם באומות:

ובשביל זה אנו אומרים משיח בן אפרים, שמשיח בן יוסף היה לנו לומר ואנו אומרים אפרים. לפי שאפרים הוא לקח ממדת אמו שהיא אסנת בת פוטיפרע שהוא מצד שמאל שהוא כחו של סמאל שממנו נמשך הנחש. וגם מנשה לקח ממדת אמו ולקח חלק יותר גדול ממה שלקח אפרים, ולא היתה הימין ראויה אליו אלא לאפרים שלקח מעט מצד אמו והרבה מצד יוסף. והיה בהכרח שיקח מכח סמאל מצד כח גבורה שצריך למלחמות ולהיות אכזר, ולזה די במעט שיקח מצד שמאל. ולזה אע"פ שלקח הימין מצד אביו נקרא על שם אמו וזה רומז באות פ"א מאפרים שהיא פ"א פוטיפרע על שם הפעולה העתידה שתעשו על ידו, ולא נקרא משיח בן יוסף.<sup>80</sup>

אנו רואים אפוא כי כוח הגבורה המגיע דווקא מצדו של סמאל, והנובע למעשה מקרבת דם בין המשיח ליריבו הקשה ביותר, הוא רכיב עיקרי בזהותו של משיח בן אפרים, והוא הקובע את שמו.<sup>81</sup> עם זאת, משיח בן אפרים לא ישלים את המלחמות. אלו תושלמנה רק בימיו של משיח בן דוד, אשר הכוחות העל טבעיים שבידיו יאפשרו לו להשמיד את כל אויביו בקלות באמצעות רוח פיו בלבד.<sup>82</sup>

לפי שיוסף נלחם עם זרע עשו כמו שפי' שם שגרשו יוסף וזה לא היה יכול להעשות אם לא בכח מידת הדין שהיא עושה המלחמות. ושם קראנו לזה הכוכב נוגה על שם שהוא מאיר, אבל אותו האור לא היה שלם שלא יצאו בו ישראל מגלות. וזה הכח שיקבל מכאן משיח בן אפרים שרמוז במ"ם וקם שבט מישראל, ג"כ אינו מושיע לישראל בשלימות באופן שבהדרך זה הכוכב לסייע יוסף ובקום שבט אפרים עכ"ז נשארנו בחשך,

<sup>78</sup> משיח בן אפרים ילחם באומות נוספות ולא רק ברומא, ור' להלן.

<sup>79</sup> ספר המפואר, דף ל ע"א. מלכו מסביר שם כי הקשיים שהערים יוסף על אחיו כשהגיעו למצרים נבעו מרצונו לזכך את נשמותיהם של עשרת האחים כדי שהן לא תתגלגלנה באותם צדיקים, דבר שהיה מונע את מיתתם של עשרת הרוגי מלכות. בחידושים ממחר"ר שלמה מלכו, דף 241 ע"א מובא משמו של ר' משה באסולה כי בעשרת הרוגי מלכות נתגלגלו נשמותיהם של עשרה בנים נוספים שהיו אמורים להיוולד ליוסף כדי להשלים את מנין בניו לשנים עשר, אך בסופו של דבר לא נולדו.

<sup>80</sup> בניחו, מאמר על הגאולה, עמ' שמח-שמט. על הקשרים העולים מציטוט זה בין תפיסתו של מלכו לספר המשיב ר' להלן. <sup>81</sup> כח זה הבא מצד שמאל קיים גם אצל משיח בן דוד, הוא חדר לבית דוד באמצעות רות המואביה. הוא יבוא לידי ביטוי בעתיד בכך שלמשיח בן דוד תימסר מידת הדין ובאמצעותה הוא יסיים את מלחמתו באומות: "ומ"ש מגו טב נפיק ביש שמהמדה שהיה בא להם הטוב, שהיא מדת סמאל, משם תמשך להם הרע. וזה הכח השיג דוד בסבת היותו נלקח מצד מואב, שרות היתה נכריה כמ"ש מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה [...] הכוונה כי כמו שרות שהיתה נכריה לישראל ונהפכה לישראל, כך מדת הדין שהיתה נכריה לישראל וממנה היו נמשכות כל הרעות תהפך לטוב לישראל" (בניחו, מאמר על הגאולה, עמ' שנב). מידה זו לא תפגע בעם ישראל שכן הוא טוהר וזוכך בידי משיח בן אפרים. יש לציין כי גם למשיח בן אפרים נמסרה מידת הדין, אולם באופן חלקי בלבד ור' שם, עמ' שסז.

<sup>82</sup> "שכלל צריו ואויביו יפתח פיו וימית אותם כמ"ש [כמו שכתוב] וברוח פיו ימית רשע" (ספר המפואר, דף יט ע"ב).

אבל כשדרך כוכב למשיח בן דוד שעל ידו תהיה אורה לישראל ואז יהיה ישועת הקב"ה וכשייקום שבט מישראל שהוא שבט גד שכתו' מיד אחר לישועתך כמ"ש, יהיה הכוכב דרך בכל כחו להיות התשועה שלימה, ויאסוף משיח בן דוד אליו כל כח מדת הדין מה שלא היה כן למשיח בן אפרים שיש הבדל ביניהם כהבדל אור החמה מאור נוגה.<sup>83</sup>

הביטוי הבולט ביותר לפער בין משיח בן דוד למשיח בן אפרים הוא עובדת מותו של משיח בן אפרים. עובדה זו מדגישה את הפער בין משיח בן אפרים האנושי ובן התמותה למשיח בן דוד בן האלמוות. העובדה כי משיח בן דוד יחיה את משיח בן אפרים ויקים אותו לתחייה שלושים ותשעה ימים לאחר מותו, מדגישה גם היא את הפן המיתי והעל טבעי בזהותו ובאישיותו של משיח בן דוד. מותו וקומו לתחייה של משיח בן אפרים מגשרים גם בין שני תחומי הפעילות שלו, שכן מותו הוא חלק מתהליך ההזדככות והתיקון שמחולל משיח בן אפרים לקראת הופעתו של משיח בן דוד: "שעונותינו גרמו זה שהוצרך שיבא משיח בן אפרים וימות כדי שיקחו הרשעים מוסר שבימיהם לא תכון ממלכת דוד".<sup>84</sup> ואילו קומו לתחייה הוא חלק מהניצחון של משיח בן דוד על האומות: "וביום הארבעים יהיה [משיח בן אפרים] חי ויראה בשלל גוג ומגוג";<sup>85</sup> ומהווה ביטוי ליכולתו להחיות מתים ובכך מאשר את זהותו של משיח בן דוד.

משיח בן אפרים עתיד להילחם בשלוש אומות: אדום, מואב ועמון. אומות אלו מצטרפות לשבעת העמים שהכניעו בני ישראל עם כיבוש הארץ, ולאחר הניצחון עליהם תתקיים הבטחת ה' לאברהם לתת לו את עשרת העממים.<sup>86</sup> שלוש אומות אלו רמוזות בשלושת רעיו של איוב: אליפז התימני המייצג את אדום (שכן אדום היא תימן), בלדד השוחי המייצג את ישמעאל (שכן הגר השליכה אותו תחת אחד השיחים), וצופר הנעמתי המייצג את בני עמון ומואב.<sup>87</sup>

זיהויו של בלדד השוחי עם ישמעאל מכניס כאן גורם חדש שאינו חלק טבעי מן המערכת המשולשת של אדום עמון ומואב, ואשר בוודאי שאינו קשור לעשרת העמים שהניצחון עליהם הובטח לאברהם. ההסבר לנוכחותו של ישמעאל בתוך מערכת זו הוא, כי בני עמון ומואב התערבבו בתוך אדום וישמעאל: "וצופר הנעמתי על בני עמון ומואב כי שניהם דבר אחד. כי נעמתי על שם עמון, ומואב הם

<sup>83</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שסז.

<sup>84</sup> ספר המפואר, דף יט ע"ב.

<sup>85</sup> שם, דף כ ע"א.

<sup>86</sup> שם, דף כב ע"א. ור' הדיון בנושא זה בחלקו הראשון של הספר דף יב ע"ב.

<sup>87</sup> שם, דף כב ע"א - כב ע"ב.

מעורבים בין אדום וישמעאל<sup>88</sup>. ישמעאל נכלל אפוא ברשימת העמים שבהם צריך משיח בן אפרים להילחם, לא בזכות עצמו אלא בשל העובדה שהוא כולל בתוכו גם את מואב.

מלכו אינו מתאר את הרצף הכרונולוגי של מלחמות משיח בן אפרים וניצחונותיו, ולהלן נסדר את האירועים השונים שאותם מזכיר מלכו כקשורים לנושא זה במקומות שונים בכתביו, על פי הרצף הכרונולוגי ההגיוני של התרחשותם העתידית.

תחילתו של המהלך היא בהחלטתו של הקב"ה להסיר את כוחו של סמאל, שרו של אדום, מעליו: "וכשימצא הקב"ה זה כנגד סמאל יסיר כחו כמו שאמר להלן וכל צבאם יבול כנבול עלה מגפן וכו'. ומצד שיסיר הקב"ה כח השר ימשך הרע לאדום כמו שאמר כי רותה בשמים חרבי הנה על אדום תרד"<sup>89</sup>. הסרת כוחו של סמאל מעליו תתבצע בידי הקב"ה בעצמו, אולם היא תיעשה בזכותו ובנוכחותו של משיח בן אפרים:

ועתיד הקב"ה ללבוש בגדי נקם ולעשות נקמה באדום ולהסיר הוא בעצמו כח שרו של אדום. וכשיבא משם, מלאכי השרת תמהים מצד שכל מדותיו יתברך הם לרחם על בריותיו כמו שאמר בדניאל לבושיה כתלג חיור ושער רישיה כעמר נקי. וכשהוא רוצה להתנהג במדת הדין אין עושה אותו הוא בעצמו אלא נותן כח לשרים לפי שאין שום רע נמשך ממנו ית' אלא טוב. וכשמלאכי השרת רואים שהקב"ה לובש לבושי רחמים ועמהם דין גם כן כמו שאמר המאמר דודי צח ואדום, ירצה צח שהוא רחמים לישראל, ואדום שהוא דין לאומות העולם, הם תמהים מזה ואומרים מי זה ר"ל מה הוא זה החדוש שאין ממדתך ללבוש דין ועתה אתה מתלבש במדת הדין? ומשיב להם הקב"ה ואומר בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה ומראה להם משיח בן אפרים ואומר להם תרצו לדעת מה היא הסבה שאני לובש אלו המלבושים זה הדור בלבושו צועה ברכ כחו, ירצה זה הוא לבוש במדות יוסף הצדיק שנאמר עליו בנות צעדה עלי שור ובנות הם המדות הסובבות מדת יוסף. וצועה ברוב כחו, ירצה כל הכח שהיה ליוסף במדתו והכח הבא לו מהמדות הסובבות את מדתו כל אלו נותנים זכות וכח לזה.<sup>90</sup>

בעקבות הסרת כוחו של אדום הוא ינוצח בידי ישמעאל,<sup>91</sup> ורק לאחר ניצחון זה יופיע משיח בן אפרים:

ובזה הככב יקום שבט מישראל שהוא משיח בן אפרים ומחץ פאתי מואב וגו' שכן נתן לו בברכתו בהם עמים ינגח יחדו וכו' ונתן סימן מה יקרה קודם זה והוא והיה אדום ירשה היה ירשה שער אויביו יר'

<sup>88</sup> שם, דף כב ע"ב.

<sup>89</sup> שם, דף ל ע"א.

<sup>90</sup> שם, דף ל ע"א – ל ע"ב. ור' הדיון המקביל בהריגתו של סמאל, שרו של אדום, בידי הקב"ה שם, דף כח ע"ב – כט ע"ב. בדיון זה מודגשת נוכחותו של משיח בן אפרים בעת ההריגה, אם כי ההריגה עצמה מיוחסת שם לאלהו ולא לקב"ה.

<sup>91</sup> מלכו לא מסר את סדר האירועים, אולם נראה כי נצחונו של ישמעאל נובע מהסרת כחו של סמאל שכן לאחר נצחונו של ישמעאל בא משיח בן אפרים "ומחץ פאתי מואב", ומכאן נראה שאדום כבר נוצח בידי ישמעאל.



שהרבה מארצות אדום יהיו ירושות ועם כח שעיר והיא רומי ששם הוא כח שרו של אדום וממי תהיה

ירשה מאויביו שהם ישמעאל ומיד ישראל עושה חיל לאבד ולהחרים כל האומות.<sup>92</sup>

אולם נצחונו של ישמעאל יהיה ניצחון זמני בלבד, שכן לאחריו עתיד עם ישראל לשוב לזירת ההיסטוריה ולהשתלט עליה בעצמו. ב'ספר המפואר' מציג מלכו מלחמה זו כמלחמה במואב שתונהג בידי משיח בן אפרים: "ובזה הככב יקום שבט מישראל שהוא משיח בן אפרים ומחץ פאתי מואב".<sup>93</sup> יש לזכור כי מלכו ציין במקום אחר כי מואב מפוזר כיום בין אדום לישמעאל, ומסתבר אפוא, כי המלחמה במואב אינה אלא מלחמה בישמעאל. רושם זה מתחזק מדברים שמביא מלכו באיגרתו השנייה, שם הוא דורש את הפסוקים בספר קהלת על הזמנים השונים, ועל הפסוק "עת לאהב ועת לשנא" (קהלת, ג ח). מלכו כותב שם: "ועת לשנא לעשו מחמס אחיו יעקב כדכתיב ואת עשו שנאתי שיתערו עליו בני ישמעאל בקרב ושתו ולעו והיו כלא היו ולא ישאר חיל בעולם אלא ישראל".<sup>94</sup> כלומר, ניצחונם של בני ישמעאל על בני עשו יביא בסופו של דבר למצב שבו גם ישמעאל עצמו יושמד, "ולא ישאר חיל בעולם אלא ישראל".

במהלך זה ממלאת רומא תפקיד מרכזי ובשתי רמות. ברמה המיתית, זהו המקום שבו ישחט הקב"ה את שרו של אדום. וברמה הארצית, שם יקבל משיח בן אפרים את כניעתן של האומות: "וכל אלו [שלוש האומות – אדום, עמון ומואב] עתידין להמצא בעיר רומי ששמה תימן ושם יהיו כולם נכנעים על יד משיח בן אפרים".<sup>95</sup> יש לשים לב לכך שמשיח בן אפרים אינו מעורב בעצמו בשחיטת שרו של עשו. מאורע זה אינו שייך לתחום פעילותו הארצי, הזיקה שלו לשחיטה זו, אשר תעשה בידי הקב"ה בעצמו,<sup>96</sup> היא רק בכך שזכותו של יוסף הצדיק המתגלגלת במשיח בן אפרים היא שהביאה את הקב"ה לנהוג עם סמאל במידת הדין.<sup>97</sup>

אנו רואים אפוא כי משיח בן אפרים ממשיך לשמור על מעמדו כמי שמשתייך למערכת הפעילות הארצית ולא לזו השמימית. התיקון שהוא יחולל כולל את הכניעתם של העמים הזרים ששלטו בעם ישראל ושחרורו מהם, ובמקביל את זיכוכו של עם ישראל מהרשעים המצויים בו לקראת הופעתו של משיח בן דוד.

<sup>92</sup> שם, דף כא ע"ב – כב ע"א.

<sup>93</sup> שם, דף כא ע"ב.

<sup>94</sup> חייית קנה (להלן נספח א'), עמ' טו.

<sup>95</sup> ספר המפואר, דף כב ע"א. הזיהוי בין רומי לתימן מופיע שם מספר פעמים וכן גם בדף כט ע"א.

<sup>96</sup> "בהכרח הוא שזאת הפעולה אעשה אני בעצמי ולא מלאך ולא שליח כמו שעשיתי במצרים במכת בכורות לפי שזהו שר ולא יכול לשדד אותו אלא אני בעצמי." (שם, דף ל ע"ב)

<sup>97</sup> שם, דף ל ע"ב.

הצבענו לעיל על שלושה שלבים בקלקול, אשר הביאו את עם ישראל למצבו הנוכחי. משיח בן יוסף אמור לתקן את הקלקול השלישי, הנמוך ביותר, ולהעלות את עם ישראל ממצב של שיעבוד לאומות למציאות של עצמאות. תיקון זה מתרחש אפוא בתוך ההיסטוריה. רק לאחר שיושלם תיקון זה יבוא התיקון החשוב יותר, זה של משיח בן דוד, אשר יעלה את עם ישראל לדרגה העליונה והמושלמת שמעבר להיסטוריה. משיח בן אפרים הוא אפוא משיח היסטורי, שתכלית שליחותו היא תיקון מצבו ההיסטורי של עם ישראל לקראת התיקון המיתי שיחולל משיח בן דוד, ואשר תכליתו היא הוצאתו של עם ישראל מתחומיה ומהשפעתה של ההיסטוריה.

נקודה אשר עדיין נותרה בלתי ברורה היא העיתוי של מותו של משיח בן אפרים וקומו לתחייה. נראה לי כי מאחר שהוא אמור לקבל את כניעתם של העמים ברומא, הרי שמותו צריך היה להתרחש לפני כן, והוא היה אמור לקום לתחייה בידי משיח בן דוד לאחר שתסתיים המלחמה או לכל המוקדם לקראת סופה. לפיכך נראה כי מלחמה זו היא מלחמת גוג ומגוג, שכן עם קומו של משיח בן אפרים הוא יזכה לראות "בשלל גוג ומגוג".<sup>98</sup>

יש לציין כי מערכת היחסים בין משיח בן אפרים למשיח בן דוד, כפי שהיא עולה מכתביו של מלכו, שונה מן התפיסה הרואה במשיח בן אפרים דמות אפוקליפטית קטסטרופלית ובמשיח בן דוד גואל רוחני בלבד. הניצחון הסופי והמוחלט על האומות שמור, בתפיסתו של מלכו, דווקא למשיח בן דוד, ומשיח בן אפרים מוצג כמי שעתיד לחולל גם תיקון רוחני פנימי בעם ישראל.

המשמעות של מותו (לפרק זמן מוגבל) של משיח בן אפרים הטרידה מאד את מלכו, והוא נדרש לנושא זה במספר מקומות ב"ספר המפואר". ככלל הוא ראה בפרק נ"ג בספר ישעיה, העוסק בעבד ה', את הביוגרפיה של משיח בן אפרים. ייתכן שזהו הד להשפעות נוצריות על תפיסתו של מלכו, אולם יש להסתייג ולומר כי הפרשנות היהודית העדיפה אמנם לפרש פסוקים אלו כמתארים את גורלו של עם ישראל בגלות, אולם פרשנות משיחית לפסוקים אלו קיימת גם במקורות היהודיים.<sup>99</sup> הנושא המרכזי אשר הטריד את מלכו בסוגיה זו הוא התפיסה שלפיה מותו של עבד ה' בא לכפר על חטאי העם.<sup>100</sup> מלכו מנסה לשרטט תמונה הפוכה. הוא מפרש את הפסוק "נגזר מארץ חיים"<sup>101</sup> כמלמד על כך שמשיח בן אפרים יזכה לחיי נצח, בניגוד לשאר בני עמו אשר בשל החטא הקדמון עתידים למות:

<sup>98</sup> שם, דף כ"א.

<sup>99</sup> גם ר' משה אלשיך, אשר היה חניך בית המדרש של ר' יוסף טאיטאצאק בשאלוניקי, פירש פרק זה בספרו "מראות הצובאות" פרשנות משיחית ישירה בדומה לפרשנותו של מלכו. על עמדות אלו ר' גם שלום, שבתי צבי, עמ' 42-43.

<sup>100</sup> ישעיהו נג, ג-ח.

<sup>101</sup> ישעיהו נג, ח

כי נגזר מארץ חיים יר' כי גזרה נגזר עליו שיהיה מארץ חיים ושלא ימות. ואם תאמר איך אמר למעלה 'והוא מחולל מפשעינו' משיב הכתוב מפשע עמי נגע למו, יר' בשביל הפשע שעשו עמי הנגע יהיה להם שאיש בעונו ימות. ומשיח בן אפרים אע"פ שימות לא יהיה לשישאר מת אלא לחזור ולחיות מיד.<sup>102</sup>

על פי תפיסה זו מותו של המשיח לא בא לכפר על חטאי העם, אלא לאפשר לו את חיי הנצח עם קומו לתחייה זמן קצר לאחר מכן. בהמשך מהלך זה מתגלה תפיסה שהיא למעשה היפוכה של התפיסה המשיחית הנוצרית, ולפיה סובל המשיח ייסורים על לא עוול בכפו, ובזכות ייסורים אלו מציל את מי שמעשיהם אכן מצדיקים עונש וייסורים. גם משיח בן אפרים, אליבא דמלכו, סובל ייסורים שאינם מגיעים לו, אולם ייסורים אלו לא יקלו בעתיד על הרשעים אלא להפך. יקלו על השמדתם וחורבנם: "ועל זה אמר על לא חמס עשה ולא מרמה בפיו ר"ל לפי שלא עשה חמס ולא מרמה זו היתה סבה שנתן קברו לרשעים וממיתתו ימשך לו תועלת".<sup>103</sup> בסופו של דבר נועד מותו של משיח בן אפרים לאפשר "להפרע הקדוש ברוך הוא מהרשעים ולעשות כליה בהם דכתיב לא יקומו רשעים במשפט".<sup>104</sup> מבחינה זו אכן ניתן לומר כי משיח בן אפרים מת בעוונות רשעי בני ישראל ולא בחטאיו הוא, אולם מותו, כאמור, אינו מקל על הרשעים אלא נועד להכין את קברם.

עם זאת, במקום אחר בכתביו של מלכו כן נזכר מותו של המשיח כחלק מתהליך הכפרה על חטאי ישראל, אולם מותו של המשיח נכלל יחד עם הצרות הקשות הנוספות שיתרחשו באותו הזמן:

"וירבו מלחמות וצרות בעולם ובתוכם מלחמת משיח בן אפרים שהוא הדג שבאמצעות הצרות שעברו ושיעברו באותו זמן ומיתת הדג<sup>105</sup> שימות באותם המלחמות יהיה רפואה לעון הנפש<sup>106</sup> ולא ימצא עוד חולי בישראל. וז"ש עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא, שאין הכוונה שלא ימצא הדג אלא שלא ימצא חולה, לפי שמשיח בן אפרים יקבל עליו כל החלאים של ישראל כמ"ה אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם. ואז יגלה משיח בן דוד [...]"<sup>107</sup>

עם זאת, יש לשים לב לכך שמיתתו של משיח בן אפרים כמכפרת על חטאי ישראל אינה עומדת בפני עצמה, אלא מהווה רכיב אחד בתוך מערכת הצרות והקשיים העוברים על העם כולו באותה התקופה. נוסף לכך, ייתכן שדברים אלו מבטאים תחושות שהתעוררו אצל מלכו בשלב שבו עבר לפעילות

<sup>102</sup> ספר המפואר, דף יט ע"ב.

<sup>103</sup> שם, דף כ ע"א.

<sup>104</sup> שם, דף כ ע"א.

<sup>105</sup> הדג הוא משיח בן אפרים.

<sup>106</sup> צ"ל הנחש.

<sup>107</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שט.

משיחית גלויה בתקופת שהותו השנייה באיטליה. כפי שנראה בפרק הבא, בשלב זה ראה מלכו את עצמו כמי שמגשים את תיאורי סבלו של המשיח הנזכרים בפרק נ"ג בספר ישעיהו. כמו כן, הוא סבל בתקופה זו מרדיפות קשות דווקא מתוך החברה היהודית. ייתכן שטקסט זה משקף תחושות שהתעוררו אצלו בעקבות אירועים אלו, והוא מסמל מבחינה זו חריגה מסוימת מן הקו שאותו הציג ב'ספר המפואר'.

## ה. המקורות לתפיסתו המשיחית של מלכו

### ה.1. מלכו ו'ספר המשיב'

הצגת תפיסתו המשיחית של מלכו מעלה את הצורך בבדיקת המקורות אשר עיצבו תפיסה זו.<sup>108</sup> משה אידל הצביע על קשרים בין תפיסותיו ופעילותו של מלכו לבין 'ספר המשיב'. הצבענו לעיל על כך שבפורטוגל פעלו אישים שהיו מקורבים לחוג 'ספר המשיב', והצענו כי השכלתו היהודית, ובייחוד הקבלית-מאגית של מלכו, נרכשה בפורטוגל מתוך חוגים אלו.<sup>109</sup> ואכן, שנים אחדות לאחר מותו הוא זוהה בידי חכמים דוגמת ר' חיים ויטאל, ר' משה קורדוביו ור' אברהם רוטנברג, מי שהדפיס את הספר 'חיית קנה', עם חוג זה,<sup>110</sup> וזאת על סמך טיבה המאגי של פעילותו כפי שהוא בא לידי ביטוי בגילויי הסודות שנמסרו לו<sup>111</sup> ובקמיעות שכתב.<sup>112</sup>

לכך יש להוסיף עוד מספר נקודות המתגלות בתפיסתו המשיחית של מלכו, ואשר ניתן להצביע על מקבילות שלהן ב'ספר המשיב'. ב'ספר המפואר' מוצגת התפיסה שלפיה מהותה הפנימית והעמוקה של התורה היא היותה למעשה אוסף של שמות האל. עם זאת, בצורתה הנוכחית של התורה הוסתרו והוסוו שמות אלו, והם עתידים להיחשף רק במועד הגאולה.<sup>113</sup> תפיסה דומה מתגלה גם ב'ספר המשיב':

ור"ל שכל פעולות וסודות אלוהותי ומהותי הוא סוד שמותי היקרים והוא סוד תורתי שהם יושבים רמוזים ומובנים ומיוסדים בתורתי. אחר שהם יושבים בתורתי, תורתי הוא מהותי ואלהותי. ולזה הטעם יודע לכם כי

<sup>108</sup> רבקה ש"ץ אופנהיימר הצביעה על ההשפעה של ספרות ההיכלות על תפיסתו וכתביו של מלכו (ש"ץ אופנהיימר, השפעת) אולם היא מיעטה לעסוק שם בתפיסותיו המשיחיות של מלכו, ובהשפעות על יצירתו החורגות מספרות זו.

<sup>109</sup> ור' לעיל פרק ג' סעיף ב.4.

<sup>110</sup> כך למשל בשיוך של מעשה ר' יוסף דלה ריינה למלכו כפי שהוא מופיע בהגהות שנדפסו סביב חזיונותיו בספר חיית קנה (ר' אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 194-198). באזכורו של ר' חיים ויטאל את מלכו עם ר' יוסף דלה ריינה כדוגמאות לסכנה שבעיסוק בקבלה מעשית (שם, עמ' 199), וכן באזכורים בכתבי ר' משה קורדוביו שאידל רואה אותם כמתייחסים למלכו (שם עמ' 199-202).

<sup>111</sup> שם, עמ' 203-207.

<sup>112</sup> שם, עמ' 207 בהע' 91.

<sup>113</sup> ספר המפואר, דף ז ע"א – דף ט ע"א.

לסודות תורתי ומצפונייה אין להם סוף, והנני מגלה לכם בספר הזה רובם מהם אשר ישבו גנוזים עד עתה, אחר שמת משה נביאי ישבו גנוזים וסתומים בסוד אוצרות חכמה. וסוד האוצרות האלו הם סודות תורתי ומצפונייה, ועל זה רמז הנביא באמרו ושאתם מי בששון ממעיני הישועה, לרמוז שבזמן הישועה כל אלו הסודות ואלו המצפונות יהיו מגולים לכם בכח שמותי היקרים ובכח אותיותיהם או בכח רמזיהם אין דבר למעלה שיעמוד נגדם. וזהו סוד השי"ן הוא סוד האוצרות החכמה יושבים גנוזים עד בוא משיח השם. וזהו סוד ושאתם מים בששון, ר"ל כשתשאבו המים האלו שהם הסודות תשאבו אותם בששון מפני שהם ממעיני הישועה שאלו הסודות לא נתן לגלות עד בוא יבא מעיני הישועה [...] <sup>114</sup>

נוסף על תפיסת התורה בראש ובראשונה כאוסף של שמות האל, נזכר בקטע זה גם "סוד השי"ן" כקשור לגילוי הסודות בבוא הגאולה, והנרמז במילה בששון. גם ב'ספר המפואר' נזכרת השין מתוך המילה "בששון" כרומזת לגאולה: "לרמוז כי יצחק שהוא במדת גבורה בא לנו הצרה שהוא כתובה בצד"י ותחליף לשי"ן שרומז ששון ושמחה וזה יהיה בשבות עמו ישראל כמו שאמר ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה". <sup>115</sup>

עם זאת, יש לשים לב גם להבדלים שבין שתי תפיסות אלו. ב'ספר המשיב' הסתרת סודות התורה באה לאחר מותו של משה, בעוד שעל פי תפיסתו של מלכו גם משה עצמו לא הגיע להשגה המלאה של סודות התורה, <sup>116</sup> וגניזתם נובעת מחטא הבחירה בגשמיות; תחילה של אדם הראשון ואחר כך של בני ישראל אשר מאסו במן, וכלל אינה קשורה למותו של משה.

נקודה נוספת המתגלה הן ב'ספר המשיב' והן בכתביו של מלכו היא היחס הדו ערכי לישמעאל. מחד גיסא הוא ממלא תפקיד מרכזי בהכנעתה של אדום, ומאידך גיסא – גאולת ישראל כרוכה בכך שגם הוא ינוצח. ב'ספר המשיב' מוצג ישמעאל מצד אחד כקליפה דקה המונחת על הקדושה כדי לסייע לה וכמי שיילחם וישמיד את אדום, <sup>117</sup> ומצד אחר בתיאורים של סמאל ואמון מנו מתואר סמאל: "שר החשך, ביד ימינו התועבה וביד שמאלו הקשת שהוא כח אדום וישמעאל". <sup>118</sup> כלומר, אדום וישמעאל הם שניהם צדדים שונים של סמאל. גם מלכו רואה את ישמעאל כמי שעתיד להביס את אדום, <sup>119</sup> אך גם כמי שמושפע מצד שמאל: "וזה לקח אברהם מתרח שהוא מהשמאל, ולכן הוליד תחלה את

<sup>114</sup> שלום, המגיד, עמ' ק.

<sup>115</sup> ספר המפואר, דף כו ע"ב.

<sup>116</sup> שם, דף לג ע"ב; בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שעא; חידושים ממנהר"ר שלמה מלכו, דף 240 ע"א.

<sup>117</sup> שלום, המגיד, עמ' פ.

<sup>118</sup> אידל, היחס לנצרות, עמ' 82; ור' ציטוט דומה אצל שלום, המגיד, עמ' קט אלא שבציטוט זה הקשת היא ביד ימינו של סמאל והתועבה ביד שמאל.

<sup>119</sup> ספר המפואר, דף כב ע"א.

ישמעאל וקודם שנמול כדי להשליך עליו חלק שמאל שהיה לו מתרח".<sup>120</sup> נוסף לכך, מלכו ראה בתבוסתו של ישמעאל בפני ישראל חלק הכרחי מתהליך הגאולה.<sup>121</sup>

עם זאת, גם כאן יש לעמוד על הבדלים בולטים בין מלכו ל'ספר המשיב', שכן מלכו רואה את סמאל במפורש כשרו של אדום בלבד, וכמי שכלל אינו קשור כלל לישמעאל. נוסף לכך, ב'ספר המשיב' מתגלה תפיסה הרואה בגאולה גם תהליך של הפיכת הקטגוריה לסגור, ולפיכך הפיכתו של סמאל לגורם חיובי ופעיל בתהליך גאולת ישראל.<sup>122</sup> עמדה זו עומדת בסתירה מוחלטת לתפיסתו של מלכו, הרואה את הגאולה לא כהצטרפות (גם אם בעל כורחו) של סמאל לכוחות המגינים על עם ישראל, אלא כהשמדתו של סמאל אשר יישחט בידיו של הקב"ה עצמו.<sup>123</sup> ואילו 'ספר המפואר' רואה בגאולה תהליך שבו הופך סמאל לדמות חיובית. מכאן שמלכו מציג תהליך הפוך, שניתן לתאר אותו כ"סמאליזציה" של האל, העובר להנהיג את העולם במידת הדין במקום במידת הרחמים.

הבדל משמעותי נוסף הוא כי אמון מנא, משרתו של סמאל, הנזכר ב'ספר המשיב' פעמים רבות יחד עם אדונו, כלל אינו נזכר בכתביו של מלכו, על אף שסמאל נידון במקומות רבים בכתבים אלו. דבר זה בא לידי ביטוי בנקודה נוספת שבה מתגלה קרבה בין תפיסתו של מלכו ל'ספר המשיב'. שכן ב'ספר המשיב' מתואר אמון מנא כמי שאוחז בידו טלה, וכמי ששחיטת קרבן הפסח במצרים נועדה לפגוע בו ולהחליש אותו.<sup>124</sup> גם מלכו מזכיר את הטלה, אולם מי שמחזיק את הטלה אינו אמון מנא אלא סמאל בעצמו, ושחיטת קרבן הפסח מסמלת את הסרת כוחו של סמאל מעליו.<sup>125</sup>

קווי דמיון מתגלים גם בנוגע לזהותו ולמוצאו של משיח בן אפרים. ב'ספר המשיב' מתוארת לידתו של משיח בן אפרים כך: "נולד אפרים בסוד הטומאה מבת הטומאה בת האמורי [...]. אסנת בת פוטיפרע הוא הסוד הגדול הזה שכל כח האמורי יצא בצד מה משיח בן יוסף ומפני זה הסוד יהיה ההרג".<sup>126</sup> ובנוסף דומה אצל מלכו: "ובשביל זה אנו אומרים משיח בן אפרים, שמשיח בן יוסף היה לנו לומר ואנו אומרים אפרים, לפי שאפרים הוא לקח ממדת אמו שהיא אסנת בת פוטיפרע שהוא מצד שמאל

<sup>120</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שסא.

<sup>121</sup> ספר המפואר, כב ע"א. חייית קנה (להלן נספח א'), עמ' טו. ור' גם הרמזים לישמעאל בשירו של מלכו, ר' אידל, מבוא, עמ' XXIX. השיר מצוי בשני נוסחים. בנוסח שפרסם קויפמן (David Kaufman, 'Un poème messianique de Salomon', *REJ*, XXXIV (1897), pp. 121-125.) (Molkho', *REJ*, XXXIV (1897), pp. 121-125.) נזכרת העיר מכה בשורה: "מכא ומכא גדול מחנה" בנוסח שהדפיס אידל נאמר בגוף השיר: "מנא מנא גדול מחנה" ובשולי הדף מופיע הבאור ר"ל מוחמד כי מנא מנא מספר קטן מחמד. כבר בשורה השנייה של השיר נכתב בשולי הגליון כי "איש רע" הנזכר בשיר הוא: "ר"ל התוגר שהוא רע מל שאינו עושה פריעה". (אידל, שם, עמ' XXVIII)

<sup>122</sup> אידל, היחס לנצרות, עמ' 84-87.

<sup>123</sup> ספר המפואר, דף כט ע"א – כט ע"ב.

<sup>124</sup> אידל, היחס לנצרות, עמ' 82, ור' גירסא נוספת של סיפור זה מתוך ספר גליא רזיא המאוחר יותר שם עמ' 83.

<sup>125</sup> ספר המפואר, דף כט ע"ב.

<sup>126</sup> אידל, היחס לנצרות, עמ' 87 הע' 75.

שהוא כחו של סמאל שממנו נמשך הנחש".<sup>127</sup> אולם גם כאן ניתן לעמוד על הבדלים בין התפיסות, שכן בעוד ש'ספר המשיב' מדגיש את ההבדל בין משיח בן אפרים הנולד מעשו למשיח בן דוד הנולד מיעקב,<sup>128</sup> הרי שמלכו יוצר הקבלה בין משיח בן אפרים המושפע מצד סמאל, מצד אמו אוסנת בת פוטיפרע, לבין משיח בן דוד המושפע גם הוא מצד סמאל באמצעות רות המואביה.<sup>129</sup>

הקבלה מעניינת נוספת בין מלכו לחוגו של 'ספר המשיב' מתגלה בדרשה המופיעה בספר 'כף הקטורת' בנוגע לבנם הראשון של דוד ובת שבע, שמת זמן קצר לאחר לידתו, וקושרת את מותו של הילד בטרם נימול להתגברותו ולהתחזקותו של סמאל: "והנער מת בשביעי ולא זכה בברית ומת בעורלה. ולזה הסיבה עלה סמאל שהוא כח הערלה".<sup>130</sup> מלכו מתייחס לנושא זה מנקודת ראות שונה, ודן במה שעשוי היה לקרות לו נותר הילד בחיים: "והיה הסבה כי הבן הילוד לך מות ימות, כי אלו היה הבן הזה בונה בית עולמי לא היה חרב לעולם כי היה הבכור".<sup>131</sup>

היבט נוסף ביצירתו של מלכו שאותו ניתן להבין על רקע זיקתו לחוגי 'ספר המשיב', הוא הביטויים האנטי פילוסופיים המתגלים בשני מקומות בכתביו. הוא אמנם אינו מזכיר במפורש את הפילוסופיה, אולם תוקף בחריפות רעיונות פילוסופיים בנוגע להשגחה ולשכר ועונש. ב'ספר המפואר', בדיון במלחמתו של הקב"ה ברשעים שבתוך עם ישראל, דורש מלכו את הפסוק "אמר נבל בלבו אין אלהים" על מי שהוא מתאר כ"רשעי ישראל אינם מאמינים שהקב"ה משפיע בעולם הזה האופן ושהוא משלם לאיש כפעלו".<sup>132</sup> כאן הוא יוצא נגד חוגים מתוך החברה היהודית שאינם מאמינים בהשגחת האל בעולמו ("שהקב"ה משפיע בעולם") ובשכר ועונש ("ושהוא משלם לאיש כפעלו"). עמדה דומה, המופנית נגד מי שאינם יהודים, מופיעה במקום אחר בכתביו. שם הוא מתאר את ההבדל בין בני הפילגשים, שאותם שילח אברהם מעל פניו, לבין יצחק: "ומה שאמ' וישלחם מעל יצחק בנו בעודינו חי כמו וישלחו השם אלהים מגן עדן מלמד שנתן להם כתאותם מפני שהם היו כולם הולכים אחר

<sup>127</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שמח. קטע זה כבר צוטט בידי אידל (היחס לנצרות, עמ' 87) אולם הוא ציטט אותו כביטוי לתפיסותיו של ר' עובדיה המון ולא של מלכו. על זיהויו של מלכו כמחברו של מאמר זה ר' להלן, פרק ח' הע' 39. בחידושים ממחר"ר שלמה מלכו, (דף 246 ע"ב) כותב מלכו כי אסנת הייתה בתה של דינה אשר נולדה לה לאחר שנאנסה בידי חמור בן שכם. חמור היה אמנם מבני החיוי (ר' בראשית לד, ב), אולם בשיחה בין יעקב ליוסף ערב מותו של יעקב נאמר: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב), מקובל לפרש פסוק זה כרומז לעיר שכם שנמסרה ליוסף לנחלה. יתכן כי האזכור של האמורי כמי שמהם כבש יעקב את שכם הוא המקור לזיהוייה של אסנת כבת האמורי בספר המשיב.

<sup>128</sup> אידל, היחס לנצרות, עמ' 86.

<sup>129</sup> בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שנב.

<sup>130</sup> אידל, היחס לנצרות, עמ' 86, הע' 70.

<sup>131</sup> חידושים ממחר"ר שלמה מלכו, דף 241 ע"ב.

<sup>132</sup> ספר המפואר, דף כז ע"ב.

תאוות בהמיות ולא היו מאמינים בענין ההשגחה אלא הקדמות ולפיכך שלחם אל ארץ קדם".<sup>133</sup> כאן הוא מצרף לכפירה בהשגחה גם את האמונה בקדמות העולם, והאמונה הפילוסופית בכללותה מקושרת לחטאו של אדם הראשון. ולפיכך גם הרחקתם של בני הפילגשים מוצגת כמקבילה לגירוש מגן עדן. עמדות אלו קרובות לעמדות האנטי-פילוסופיות המופיעות ב'ספר המגיד', לא רק בתפיסה העקרונית העולה מהן, אלא גם בנוגע לזיהוי בין חטא אדם הראשון לבין הפילוסופיה,<sup>134</sup> וכן בנוגע לתפיסה כי האמונות הפילוסופיות מעכבות את הגאולה.<sup>135</sup> להערות אלו יש חשיבות מרובה, שכן הן אינן חלק אינטגרלי מן המהלך הדרשני שלו, ואין לראות בהן תגובה של הדרשן על המציאות החברתית והתרבותית שבתוכה הוא חי, אלא ביטוי לעמדות ותפיסות עקרוניות שלו.<sup>136</sup>

הצבענו כאן על סדרה של הקבלות ספציפיות בין תפיסות ורעיונות שונים העולים ב'ספר המשיב' לבין רעיונות דומים המתגלים בכתביו של מלכו. לכך יש להוסיף את העובדה כי הן ב'ספר המשיב' והן אצל מלכו ניצבת ההתגלות, בין אם של האל עצמו ובין אם של שליחיו, במקום מרכזי ביותר, וכן את מרכזיותן של המאגיה, האסטרונומיה והאסטרולוגיה אצל שניהם. אולם בכל אחת מהדוגמאות שהבאנו לעיל הצבענו גם על הבדלים בולטים ומשמעותיים בין תפיסותיו של מלכו לתפיסות העולות ב'ספר המשיב'. הבדלים אלו קיימים גם בנוגע לאופי ההתגלות, שכן בעוד ש'ספר המשיב' היא בעיקרה התגלות של פרשנות, הרי שאצל מלכו מדובר במראות ובחזיונות. נוסף לכך, ההתגלות ב'ספר המשיב' היא התגלות יזומה, והחיבור מציע מגוון של טכניקות יזומות על מנת להביא את המלאכים השונים להתגלות, בעוד שההתגלויות שחוזה מלכו היו ספונטניות ולא יזומות.<sup>137</sup>

ניתן להגדיר את הקשרים בין מלכו ל'ספר המשיב' כתחומי עיון משותפים רבים, כאשר תכניהם של העיונים והדיונים עצמם, וכן המסקנות שאליהם הם מגיעים, אינם תמיד זהים או אפילו דומים. נראה כי יש לראות את קשריו של מלכו עם 'ספר המשיב' לא כקשרים ישירים אלא כקשרים עקיפים.

<sup>133</sup> כתב יד מאמרים משיחיים, דף 41 ע"א.

<sup>134</sup> ר' אידל, עיונים, עמ' 236.

<sup>135</sup> השווה ספר המפואר, דף כז ע"א – כז ע"ב, אידל, עיונים, עמ' 237. יש לציין כי ההתנגדות לפילוסופיה לא הייתה רק נחלתו של חוג ספר המשיב, והיא באה לידי ביטוי ביצירתם של גולים פורטוגליים אחרים דוגמת ר' אברהם סבע ור' יוסף יעבץ ור' גדליה נגאל, 'דעותיו של ר' יוסף יעבץ על פילוסופיה ומתפלספים, תורה ומצוות', אשל באר שבע, א' (תשל"ו), עמ' 258-283. הזיהוי בין עץ הדעת לפילוסופיה מופיע שנים לא רבות לאחר מכן אצל ר' שלמה אלקבץ ור' ברכה זק, 'יחסו של ר' שלמה אלקבץ לחקירה הפילוסופית', אשל באר שבע, א' (תשל"ו), עמ' 299-301.

<sup>136</sup> ור' לעיל במבוא סעיף ג. III.

<sup>137</sup> בתיאור ההתגלות הראשונה שלו בפורטוגל מלכו מציין את החשש שעוררו אצלו המראות שראה. הדבר מלמד כי שהוא לא היה מוכן למראות מן הסוג הזה וכן על האופי הסתום של חזיונות אלו. להתגלות השנייה ברומא קדמה אמנם עבודת הכנה מצדו של מלכו אשר ישב שלושים יום בין החולים והמוכים מתחת לגשר סט. אנגילו בסמוך לארמון הוותיקן, אולם גם במקרה זה לא היה לפעילותו של מלכו צביון מאגי שנועד לאלץ את המלאכים לבוא ולהתגלות לפניו, והיא הייתה בגדר של הכנה עצמית לכך שהוא יהיה ראוי להתגלות. עוד על ההתגלות הראשונה ר' להלן, על ההתגלות השנייה ר' בפרק ז' סעיפים ב.1-ב.2. ור' חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' ט.



כאמור, הצענו לעיל כי מלכו רכש את השכלתו הקבלית בפורטוגל במסגרות דוגמת זו המתוארת באיגרתו של אברהם הלוי. סביר להניח כי חוגים אלו נוצרו גם הם בידי פליטים ספרדים אשר הגיעו לפורטוגל ולא הצליחו להיחלץ ממנה עד להמרה הכפויה. ייתכן כי 'ספר המשיב', בצורה שבה הוא מצוי בפנינו כיום, הוא ענף אחד מתוך פעילות של בית מדרש רחב יותר אשר פעל בספרד בדור הגירוש ובדור שלפניו. ייתכן גם כי ענף אחר של בית מדרש זה השתקע בפורטוגל, וכי במסגרתו רכש מלכו את יסודותיה של השקפתו הקבלית. לפיכך נושאים רבים שבהם עסק מלכו קרובים לנושאים המתגלים בענף שאותו אנו מזהים כ'ספר המשיב', אולם אופן העיסוק, הניתוח והמסקנות אינם בהכרח זהים לאלו שהתפתחו בענפים האחרים. אין צורך לפיכך לקשור את מלכו לפעילות ספציפית של חוגים הקשורים ב'ספר המשיב' בשאלוניקי או במקומות אחרים בשנות העשרים והשלושים של המאה ה-15, אלא ניתן לשער כי הוא רכש יסודות אלו עוד בפורטוגל.

נוסף על ההשפעות וקווי הדמיון בין יצירתו ופעילותו של מלכו לחוג 'ספר המשיב', הושפע מלכו מחיבורים וממחברים נוספים, אשר היסוד האיטלקי בולט בהם. מלבד חיבורים קבליים קלאסיים, דוגמת 'ספר הקנה' שבהשפעתו על חזיונותיו של מלכו כבר דן אשכולי,<sup>138</sup> וספרות ההיכלות אשר בהשפעתה המשמעותית על תפיסותיו הקבליות דנה רבקה ש"ץ אופנהיימר,<sup>139</sup> הרי שהמקובל היחיד שאת שמו מצטט מלכו הוא ר' מנחם רקנאטי האיטלקי.<sup>140</sup> הד נוסף להשפעה איטלקית עליו, מתגלה בכתב יד המכיל תפילות המיוחסות לו, שבו מופיע פיוט המבוסס על פיוט שמקורו בספרות ההיכלות.<sup>141</sup> פיוט זה מופיע רק באחד מכתבי היד של ההיכלות, הכתוב בכתובה איטלקית מן המאה ה-15.<sup>142</sup> פיוט זה הופיע לראשונה בדפוס כחלק מתחינה הנאמרת בליל שבת לפני הקידוש, שנדפסה לראשונה בסידור ונציה שני.<sup>143</sup> הופעתו של הפיוט בנוסחים שונים בכתב יד איטלקי של ההיכלות וכן בסידור איטלקי, העובדה שהוא מופיע בנוסח דומה גם בתפילות שחיבר מלכו, וכן אזכורו של הרקנאטי, מוכיחים כי את ההשכלה הקבלית שרכש בתקופת אניסותו בפורטוגל הוא השלים

<sup>138</sup> אהרון זאב אשכולי, 'הערות אחדות לתולדות התנועות המשיחיות', סיני, יב (תש"ג), עמ' פו-פט.

<sup>139</sup> ש"ץ אופנהיימר, השפעת.

<sup>140</sup> ספר המפואר, דף ז ע"ב. בנוסף, שרטוט הגלגל המופיע בדף 44 ע"א בכתב יד חיבורים משיחיים, בו מתואר סדר האבות והשבטים ונשיאיהם, המוליכים את הנשמה לגן העדן, מבוסס גם הוא על מודל של הרקנאטי ור' Giulio Busi, *Qabbalah visiva*, Torino 2005, p. 351.

<sup>141</sup> כת"י אוקספורד בודלי Ms Opp. 761, (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 16655). עוד על כתב יד זה ועל בעליו ר' להלן פרק ח' סעיף ג.2.

<sup>142</sup> הפיוט מופיע רק באחד מכתביה"י של ההיכלות, כת"י בודפשט קאופמן 238. ור' פטר שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טובינגן תשמ"א, עמ' 63. בנוגע לתיאור כתב היד ר' שם עמ' X.

<sup>143</sup> על הפיוט והתחינה ר' מאיר בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 22.

באיטליה. נוסף לכך, מלכו מצטט מן המקורות היהודיים הקלאסיים דוגמת התלמוד,<sup>144</sup> המדרש,<sup>145</sup> רש"י,<sup>146</sup> רמב"ן<sup>147</sup> וכדו'.<sup>148</sup>

## ה.2. השפעות נוצריות על תפיסתו המשיחית של מלכו

מאחר שמלכו גדל ואף קיבל את חינוכו בסביבה נוצרית, סביר להניח כי השפעותיה של סביבה תרבותית זו יתגלו גם ביצירתו שלו. ואכן, ניתן להצביע על כמה יסודות במשנתו של מלכו הנראים, לכאורה, כנובעים מהשפעה וממקורות נוצריים.

מלכו ייחס מקום מרכזי ביותר בתורתו המשיחית לחטאו של אדם הראשון. הוא ראה חטא זה כנקודת מפנה לא רק בנוגע לאדם עצמו אלא גם בנוגע לתורה ולתוכנה, שכן בעקבות החטא התחלקה התורה לתיבות ולפסוקים ונעשתה לפיכך מוגבלת לפרשנות מצומצמת בלבד. תכלית התיקון המשיחי היא, כאמור, תיקונו של חטא זה. אולם, למרות שהחטא הקדמון תופס מקום מרכזי בתיאולוגיה הנוצרית, הרי שהוא מתגלה כבעל חשיבות מרובה גם במקורות קבליים יהודיים כבר אצל ראשוני מקובלי ספרד, ופותחה מאוחר יותר גם בידי מקובלי צפת.<sup>149</sup> לפיכך אין צורך לראות את מרכזיותו של חטא זה בתפיסתו של מלכו כנובע דווקא מהשפעות נוצריות עליו.

רכיב אחר, שגם אותו ניתן לכאורה לתלות בהשפעות נוצריות, הוא טענתו של מלכו כי בימות המשיח יחולו שינויים משמעותיים בתורה בצורתה ובתוכנה, תפיסה העומדת בסתירה לעקרונות האמונה כפי שהציג אותם הרמב"ם למשל. אולם, גם שאלת מעמדה של התורה בימות המשיח וההנחה כי יחולו בה שינויים נידונו על ידי מקובלים רבים, והן מתגלות כבר ב'רעיא מהימנא' ובתיקוני הזוהר.<sup>150</sup> תפיסות הקרובות לתפיסתו של מלכו באשר לכך שאותיות התורה הן למעשה שמו של הקב"ה, מתגלות אצל מקובלי צפת במאה ה'ט"ז, ובייחוד ביצירתו של ר' משה קורדובירו.<sup>151</sup>

<sup>144</sup> ר' בייחוד הציטוטים הנרחבים שבכתב יד חיבורים משיחיים, דפים 1 ע"א, 56 ע"א. ציטוטים רבים נוספים מופיעים בחלק מכת"י זה שפרסם בניהו וכן גם בספר המפואר.

<sup>145</sup> ר' למשל כת"י חיבורים משיחיים, דף 40 ע"א (מדרש קהלת זוטא), בניהו, מאמר, דף שמו (איכה רבה), שנו (מדרש תהלים), ספר המפואר, דף כח ע"ב (מדרש אבכ"ר).

<sup>146</sup> ר' למשל שם, דפים טז ע"א (הפירוש לגמרא), כב ע"א, לא ע"א (הפירוש לתורה).

<sup>147</sup> שם, דף לא ע"א.

<sup>148</sup> על יחסו של מלכו לזוהר, ועל השינויים שחלו בכך ר' להלן פרק ו' סעיף ב.3.

<sup>149</sup> על משמעותו של חטא אדם הראשון בראשית הקבלה ר' גרשום שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 194-196. ור' שם גם עמ' 110, 385 על עוצמתו של החטא ועל השפעתו על דמותו של האדם. על הגורמים לחטא ועל המתח בין עץ הדעת לעץ החיים ר' גם ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשכ"א, עמ' שפח.

<sup>150</sup> שלום, פרקי יסוד, עמ' 67-71.

<sup>151</sup> שם, עמ' 71-73. שלום טען כי דרשותיו של מלכו בספר המפואר על איוב הן "דרשות נוצריות בלבוש יהודי אגדי" (שלום, שבת צבי, עמ' 249 הע' 2), אולם שאול ליברמן הראה עוד לפני כן כי עמדתו של מלכו היא חלק ממסורת פרשנית יהודית ארוכה לפיה איוב אכן היה קיים במציאות אבל תכליתו הייתה להיות למשל כלומר ללמד משהו את ישראל. ור' שאול ליברמן, 'מסורת קבלה בדברי הגאונים?' בתוך: י.ל. הכהן פישמן (עורך) ספר היובל, קובץ תורני מדעי מוגש לד"ר בנימין מנשה לוין ליובלו הששים, ירושלים ת"ש, עמ' קה-קח.

היסודות המרכזיים בתפיסתו הקבלית משיחית של מלכו מתגלים אפוא כמושרשים במסורות קבליות יהודיות מבוססות. עם זאת, ניתן להצביע על מספר נקודות בעלות חשיבות פחותה, שייתכן שמתגלה בהן השפעה נוצרית. כך, למשל, באשר להדגשתו של מלכו את הקשר שבין המשיח לבית לחם,<sup>152</sup> או את הצגתו את האבות כמי שעומדים בפתח גן עדן ומקבלים את הנשמות הזכאיות להיכנס לתוכו, תפקיד המסור במסורת הנוצרית בידיו של פטרוס.<sup>153</sup>

עובדה נוספת שניתן לתלות אותה בהשפעות נוצריות היא הזיהוי שעורך מלכו בין עם ישראל והמלאך מיכאל, שרו של ישראל, לבין החד-קרן.

ודע כי האוניקורנו תחת מיכאל והשור תחת גבריאֵל וכן שאר הבעלי חיים שבעולם תחת מלאכים אחרים כמאמרם ז"ל מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא וכמו שישאל מובדלים מן האומות כך מובדל האוניקורנו מכל החיות והבהמות שלכולם יש קרנים ולו קרן אחד לבד כנגד יחוד ה'.<sup>154</sup>

השימוש בחד-קרן במשמעות משיחית מצוי בתרגומי התנ"ך ליוונית, וממנו הגיע גם לתרגומים ללטינית, שבהם מתורגמת החיה "ראם" בפסוקים "וירקידם כמו עגל, לבנון ושריון כמו בן ראמים",<sup>155</sup> "אל מוציאם ממצרים כתועפת ראם לו",<sup>156</sup> "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו",<sup>157</sup> "ותרם כראים קרניו",<sup>158</sup> ועוד, כחד-קרן. זה אינו תרגום מילולי ענייני בלבד, אלא תרגום בעל משמעות משיחית, שכן פסוקים אלו מוצגים בפרשנות הנוצרית כבעלי משמעות משיחית. נראה כי הקישור בין החד-קרן למשיחיות נוצר אצל מלכו עוד בתקופה שבה חי כנוצרי, והוא עשה בו שימוש כששב ליהדות, כאשר הפך את החד-קרן מן התרגומים הנוצריים לתנ"ך לחד-קרן כדימוי המבשר את גאולת ישראל. מלכו עושה כאן אמנם שימוש בסמל משיחי נוצרי, אך השימוש שלו הוא בראש ובראשונה צורני, ואינו נוגע לתוכן המשיחי.<sup>159</sup>

<sup>152</sup> כת"י מאמרים משיחיים, דף 42 ע"א. עם זאת יש לזכור כי בית לחם היא במקור עירו של דוד המלך.

<sup>153</sup> שם.

<sup>154</sup> שם, דף 59 ע"א. קודם לכן הוא מצטט את האגדה בדבר יכולתו של החד-קרן לטהר מים מזוהמים באמצעות הקרן שלו, ור' שם דף 58 ע"ב.

<sup>155</sup> תהלים כט, ו.

<sup>156</sup> במדבר כג, כב. ור' גם שם כד, ח.

<sup>157</sup> דברים לג, יז.

<sup>158</sup> תהלים צב, יא.

<sup>159</sup> על החד קרן בתרגומים הנוצריים ועל משמעותו המשיחית שם ר' J. L. W. Schaper, 'The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible', *Journal of Theological Studies*, 45 (1994), pp. 117-136; Y. Dureau, 'The Metamorphosis of Signifier vs. an Iconic Signified: The Unicorn – A Case Study', *Semiotica*, 128 (2000), pp. 35-68. David Ruderman, 'Unicorns, Great beasts and the Marvelous Variety of Things in Nature in the Thought of Abraham b. Hananiah Yagel', in: Isadore Twersky and Bernard Septimus (eds), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge (Ma), 1987, pp. 343-364.

ניתן אפוא לסכם ולומר, כי גם אם ניתן לזהות השפעות נוצריות על משנתו של מלכו, הרי שהשפעות אלו הינן אנקדוטיות ואינן מתגלות ביסודות של תפיסתו הקבלית והמשיחית או מעצבות אותה. תורתו של מלכו נשענת על מסורות קבליות מבוססות שאותן רכש עוד בהיותו בפורטוגל, ובשוליה מתגלים, כאמור, הדים לעברו הנוצרי. יש לבחון אפוא את משיחיותו של מלכו בראש ובראשונה בהקשר של הציפיות והפעילות המשיחית והקבלית היהודית בשנים אלו.<sup>160</sup> מלכו גם אינו מתייחס כלל לעברו כאנוס, למעט האזכור הביוגרפי "ונתגדלתי בין הגויים".<sup>161</sup> ביטוי ייחודי לזיקה שבין עברו כאנוס לתפקידו המשיחי, מתגלה בדברי הפתיחה לחיבור הראשון שבכתב היד שטרס פורסם:

שההולכים בדרך תמים והשבים מדרך הרשעים שהם הצדיקים והבעלי תשובה אינה נבזית בעיניו ית' לא תפלת הצדיקים ולא תשובת השבים אלא היא חשובה בעיניו לפי שאלו השני דברים הם המביאים הכבוד לכסא אבל יש מעלה יתירה לשבים בתשובה ומשאז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד הכוונה שיש בה כח להגיע לכסא הכבוד שבסבת התשובה הכבוד מגיע לכסא ולזה מביא ראיה מהפסוק שאמ' שובה ישראל עד ה' אליה' שהכוונה היא שישוּבו בתשובה שלמה באופן שיעלו אותה אלו המלאכים לפני ה' הב' ובסבתה יורידו הכבוד לכסא שאם לא תהיה התשובה שלימה שלימה<sup>162</sup> שלא יעלו אותה אלו המלאכים לפני ית' לא ירד הכבוד לכסא לפי שאינם מורידים אותו אלא בסבת התשובה השלימה שמעלים למעלה והטעם שאז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד הוא זה לפי שהצדיק הוא מקיים העולם כמו שהוא בנוי אבל הרשע עושה יותר שאחר שעלה הכבוד מן הכסא שבסבה זו גורם חורבה לעולם ובשובו בתשובה הוא מחזיר הכבוד לכסא ובובנה מה שנחרב בשביל מעשיו הרעים א"כ הוא עושה שני דברים שבונה מה שנחרב ואח"כ הוא מקיימו:<sup>163</sup>

מלכו טוען כאן ליתרון של בעלי התשובה, היוצרים תיקון בעולם, על פני הצדיקים הגמורים, שאמנם לא חטאו אך לכן גם לא תיקנו. יתרון זה עשוי להסביר מדוע דווקא מלכו, כבן אנוסים וכמי שחי בעברו כנוצרי, צריך למלא תפקיד פעיל ומרכזי במהלך המשיח.

Elliot Horowitz, 'Odd Couples: The Eagle and the Hare, the Lion and the Unicorn', *Jewish Studies Quarterly*, 11 (2004), pp. 243-258.

<sup>160</sup> ור' גם דבריו של אידל בנוגע למקורותיו של מלכו, הנ"ל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 215.

<sup>161</sup> ספר המפואר, דף א ע"א.

<sup>162</sup> כך בכתב היד.

<sup>163</sup> כת"י חיבורים משיחיים, דף 1 ע"ב – 2 ע"א. קטע זה הוא חלק מהפתיחה למאמר שפרסם בניהו, אלא שבכתב היד שהיה לפניו היו דפים אלו חסרים.

## ו. שלמה מלכו כמשיח בן אפרים

עמדנו לעיל על מרכזיותה של דמותו של משיח בן אפרים בכתביו של מלכו, ובמחקר אף הועלתה הדעה כי מלכו אכן ראה את עצמו כמשיח בן אפרים.<sup>164</sup> סימוכין לדעה זו מתגלים בשיר שחיבר, ובו הוא מציג את עצמו בדמותו של לוחם גואל, דמות הנראית כקרובה לדמותו של משיח בן אפרים: "הצעיר שלמה/ יחגור חרבו/ מלוטש שיש לו/ בעזר לעמו/ להוציאו מלילות."<sup>165</sup>

נראה כי לאור דיוננו לעיל בדבר טיבם ומאפייניהם הייחודיים של משיח בן דוד ושל משיח בן אפרים, ניתן לבסס דעה זו ואף לעמוד על המקור להתהוותה של תפיסה עצמית זו של מלכו. חזונו הראשון של מלכו, המתואר באיגרתו הראשונה, היה חזון סתום, שלא היה מובן תחילה גם לו עצמו, ואשר הסברים בנוגע למשמעותו ניתנו לו רק בחזון נוסף שראה לאחר זמן: "ואיקץ מהמראה הזאת ולא הבנתי מאומה ואחרי כן ראיתי כמראה הזקן הראשון שראיתי במראות הראשונות והוא פירש לי הכל ועדי' אין לי רשותי לפרסם דבר ממה שפירש".<sup>166</sup> אולם הוא לא חשף הסברים אלו, וגם באיגרת שבה מסר את תוכן החזון הוא לא גילה את משמעותו. זאת בניגוד לחזון השני שראה ברומא, ושאותו הוא גם תיאר וגם פירש. נבחן כעת את הנקודות המרכזיות באותו חזון ראשון, וננסה לעמוד על משמעותן.<sup>167</sup>

מלכו מתאר את עצמו כמי שנקלע למציאות של מלחמה:

ומעבר הנהר היה עם רב אנשי מלחמה ופרשי' רוכבי סוסים וכלי מלחמה הרבה עד מאוד חרבות ורמחי וקשות וכלי ברזל מורים כדורי' ברזל עם אש וכוונת החיל הזה להגיע לאלוני' לכרותם.<sup>168</sup>

מכיוון שהלוחמים לא הצליחו לחצות את הנהר ולהגיע לאותם אלונים שבסמוך אליהם שהה מלכו, הם החלו להרוג ביריות את היונים שנמצאו על ענפי האלונים. מלכו ביקש להציל את היונים, והחל בעזרתם של אנשים נוספים שהיו במקום, לבנות חומה שתגן על היונים. אולם תוך כדי הקמת החומה הוא נורה ומת.

ובתוך זה הכו אותי מיחזה<sup>169</sup> בכדור ברזל בכלי אש ויצא הכדור מאחורי והתאמצתי והתחזקתי בטורח גדול שלא אפיל לארץ ולא עצרתי כח ונפלתי לארץ ובנופלי אמרתי אי לי שאכלו אותי העופות הללו את בשרי כמו שאכלו בשר האנשים אשר איתי.<sup>170</sup>

<sup>164</sup> ר' למשל ש"ץ אופנהיימר, השפעת. אידל, מבוא, עמ' XXXIV.

<sup>165</sup> אידל, מבוא, עמ' XXVIII.

<sup>166</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ז.

<sup>167</sup> זהו הניסיון הראשון במחקר לנתח באופן שיטתי את חזונו של מלכו תוך התייחסות לרכיביו השונים ולמשמעותם.

<sup>168</sup> שם, עמ' ה.

במהלך גסיסתו, ובעוד כל הניסיונות להציל אותו ולהחיות אותו נכשלים, הופיעו שתי דמויות :

מראה איש ראיתי ובגדיו לבנים כשלג ומראהו כמראה מלאך ה' צבאות וארא איש אחד כנגדו ומראהו נורא מאוד יות' מן הראשון ובגדיו יות' לבני' ויקרי' ומפוארי' [...] והאיש הראשון נופל עלי וישם פיו על פי ועיניו על עיני וכפיו על כפי ודבר עמי דברי' בשם אלוקים בלחש פעמים מספר ויעמדיני על עמדי.<sup>171</sup>

לאחר שהחיה את מלכו פנה האיש לחסל את האויבים, אשר המשיכו כל העת לנסות ולפגוע ביונים :

ויפח על הגוים ההם ונעשו גל של עפר והאיש הזה לא עבר הנהר להכות הגוים ההם אלא היה מעבר הנהר מיקום אשר היו היונות וגם נפח על היונות אשר שינו גווניה' אחר שקר לי המקרה וכולם נתלבנו ובהן לא הית' אחת שתהא משונה מחברת' והנהר הרבה מים רבים יותר מבראשונה ויצוא אלונות על שפת הנהר מזה ומזה ופירותיה' משונו' זה מזה.<sup>172</sup>

ניתן להצביע כאן על שלוש התרחשויות מרכזיות אותן ראה מלכו בחזונו : 1. מותו שלו במלחמה ; 2. הופעתה של דמות על טבעית שמראה "כמראה מלאך ה' צבאות", המחיה את מלכו באמצעות דיבור אליו ; 3. אותה דמות משמידה בפיה את הגויים שבמלחמה אתם נהרג מלכו.

נתמקד בדמות שמלכו ראה. זו דמות בעלת ממדים על טבעיים, המגיעה כשהיא מרחפת באוויר. דמות זו מבצעת שתי פעולות באמצעות פיה – היא מחייה את מלכו המת ומשמידה את האויבים. שתי הפעולות הן למעשה שני סימני ההיכר הבולטים של משיח בן דוד, אשר לו תינתן, כפי שראינו, היכולת להרוג בפיו, ואף היכולת להחיות מתים. מלכו ראה אפוא בחזונו את הופעתו של משיח בן דוד. אולם יש לזכור כי משיח בן דוד החיה את מלכו עצמו, שנהרג לפני כן במהלך המלחמה, שני אירועים שהינם סימני ההיכר הבולטים של משיח בן אפרים.

חיזוק לפרשנות זו, המבהיר גם פרטים נוספים בחלום, מתגלה בדיונו של מלכו בברית בין הבתרים ובפרשנותו לחיות השונות שבהן נעשה שימוש בברית זו, דיון המופיע בכתב יד שטרס פורסם :

ולכן נתן לו אות בעגלה משולשת וכו' והתור הוא משיח בן אפרים והגוזל הוא משיח בן דוד ומה שאמר ויבחר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו להיות רמז למיתת המלכים אמרנו ומה שאמר ואת הצפור לא בתר לפי שהוא רמז למלך המשיח שהוא חי וקיים וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם למה וישב

<sup>169</sup> בחזה

<sup>170</sup> שם, עמ' ו.

<sup>171</sup> שם, עמ' ו.

<sup>172</sup> שם, עמ' ז.

לשמור התור שגם יפול במלחמה ההיא שלא יאכלוהו כמו הפגרים האחרים שהוא עתיד להחיות ועל זה אמר

ואת הצפור לא בחר על הגוזל ומהתור אינו מדבר שימות לפי שעה באבני הסוללות.<sup>173</sup>

על פי דברים אלו ניתן להבין את חששו של מלכו מהעופות הדורסים, שכן משיח בן אפרים (=התור) לא אמור להיאכל על ידם, וכן ומדוע הוא ראה במראה דווקא יונים, בני דמותו של משיח בן אפרים. כמו כן, תיאור מותו של משיח בן אפרים בקטע זה "באבני הסוללות", תואם את מה שאירע בחזון כאשר הוא נפגע "בכדור ברזל בכלי אש".

נראה אם כן כי חזונו הראשון הוא למעשה חזון ההסמכה שלו לתפקיד משיח בן אפרים. מלכו הופך להיות משיח בן אפרים בכך שהוא רואה את עצמו מתפקד כמשיח בן אפרים כשהוא נלחם, נהרג ומוקם לתחייה בידי משיח בן דוד. כבר בחזון זה מתגלה לנו תפיסה אקטיבית מאד, המעמידה במרכז את העשייה המשיחית, ורואה בה, ולא בתיאוריה העיונית, את הגורם המזרז והמקדם את המהלך המשיחי. סביר להניח כי זו הסיבה שבגללה הסתיר מלכו את פירושו של החזון, כדי להימנע מלהצהיר בפומבי על כך שהוא משיח בן אפרים. מכאן עולה גם, כי התפיסה בדבר התפקידים והמאפיינים שלו כמשיח בן אפרים כבר הייתה מגובשת עוד בשלב זה, בהיותו בפורטוגל.

ניתוחנו זה את החזון מאפשר לראות בו מעין "טקס מעבר", שכן במהלכו הופך מלכו מאדם רגיל למשיח בן אפרים. ואכן, ניתן לזהות באירועים שסביב מראה זה את שלושת השלבים שבטקסי המעבר הקלאסיים: 1. השינוי, אשר התחולל עם הגעתו של דוד הראובני לחצר המלכותית והמראות שמלכו החל לראות. 2. "השלב הלימנלי" שהוא גם השלב המסוכן ביותר, שבו מלכו את עצמו ובכך מסכן את עצמו הן מבחינה בריאותית והן בכך שהוא חושף את עצמו בגלוי כיהודי, ואשר בעקבותיו הוא רואה את חזון ההסמכה. 3. השלב האחרון הוא המעבר עצמו, אשר התרחש עם יציאתו מפורטוגל ושובו לחיים יהודיים גלויים באיטליה.<sup>174</sup>

<sup>173</sup> כת"י חיבורים משיחיים, דף 50 ע"א.

<sup>174</sup> על התיאוריה של טקסי מעבר ר' Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1977. על מילה (בעיקר בגיל מבוגר, כמו במקרה של מלכו) כטקס מעבר ר' John Whiting, 'Adolescent Rituals and Identity Conflicts', in: James Stigler, Richard Schweder and Gilbert Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, Cambridge 1990, pp. 357-365. Gilbert Herdt, 'Sambia Nose-bleeding Rites and Male Proximity to Women', in: id, James Stigler and Richard Schweder (eds.), *Cultural Psychology*, Cambridge 1990, pp. 366-400. על חזונו השני של מלכו ר' להלן פרק ז' סעיפים ב.1. – ב.2.

## סיכום

בפרק זה סטינו מהדיון בפעילותו של מלכו ופנינו לבחון את השקפתו המשיחית. עמדנו על תפיסתו הבסיסית את מהות המהלך המשיחי, כתיקון קוסמי ולא רק כתיקון לאומי-היסטורי. תיקון שבמרכזו ניצב תיקונו של חטא אדם הראשון, ואשר משמעותו היא למעשה יצירתה של תורה חדשה באמצעות הפרשנויות העמוקות והמגוונות לתורה אשר יתגלו רק לאחר התיקון המשיחי של העולם.

עמדנו גם על חלוקת התפקידים בין משיח בן אפרים לבין משיח בן דוד. הראשון הוא המשיח ההיסטורי, שזירת פעילותו היא הזירה ההיסטורית, ואשר משימתו המרכזית היא הכשרת הדרך למשיח בן דוד, שהוא דמות בעלת ממדים מיתיים אשר תביא לתיקון הקוסמי שהזכרנו לעיל. עמדנו גם על פרטי פעילותו הארצית-ההיסטורית של משיח בן אפרים, ועל כך שהיא קשורה במלחמת גוג ומגוג, וכן על היחסים בין שני המשיחים, ועל העובדה שמשיח בן דוד יחיה את משיח בן אפרים העתיד למות במלחמה.

לאחר שניסחנו את תפיסתו המשיחית של מלכו עמדנו על מקורות ההשפעה שלו, והצבענו על מרכזיותו של חוג 'ספר המשיב' בהקשר זה. עם זאת הצענו כי ההבדלים הרבים המתגלים, לצידם של קווי דמיון בולטים, בינו לבין 'ספר המשיב' כפי שהוא מוכר לנו, מלמדים על זיקה שלו לענף שונה של 'ספר המשיב' אשר הגיע מספרד לפורטוגל, ושעל קיומו בפורטוגל כבר עמדנו בפרק השלישי. בחנו גם את האפשרות כי תורתו של מלכו עומדת בסימן השפעות נוצריות בולטות, והראנו כי מרבית היסודות שלה, גם אלו הנראים במבט ראשון כבעלי אופי נוצרי, מבוססים על מסורות קבליות יהודיות.

לאור דיוננו במקורות אלו, הצענו קריאה מחודשת בחזונו הראשון של מלכו, וביקשנו לראות בו חזון הסמכה לתפקיד משיח בן אפרים. בדומה לחזיונות הסמיכה של ישעיה או יחזקאל, שבהם במסגרת של מראה בלתי מובן מתבצע מעשה סמלי – חיטוי הפה בגחלת<sup>175</sup> או אכילת מגילה כתובה,<sup>176</sup> ההופך את החוזה מאדם מן היישוב לנביא – כך מותו של מלכו והקמתו לתחייה בחזונו שלו מסמלים את הפיכתו למשיח בן אפרים. בפרקים הבאים נשוב לדון בפעילותו של מלכו עם מעברו לפעילות משיחית אקטיבית לאחר ששב לאיטליה מן האימפריה העות'מאנית.

<sup>175</sup> ישעיה ו, י-ז.

<sup>176</sup> יחזקאל ג, א-ב.



## **פרק ו': "ועליתי לבימה ופתחתי לדרוש... וכן עשיתי מידי שבת בשבתו"**

### **שלמה מלכו כדרשן בתקופת שהותו השנייה באיטליה**

בחודשים הראשונים של שנת ר"צ (שלהי 1529) שב שלמה מלכו לאיטליה אחר שהות בת קרוב לשנה באימפריה העות'מאנית. תחנתו הראשונה עם שובו לאיטליה הייתה אנקונה, אליה הוא הגיע בתחילת שנת ר"צ (סוף 1529). מיד עם הגיעו לעיר נאלץ מלכו להתייצב בפני ההגמון המקומי ולהתגונן בפני טענות על התייחדותו, ההגמון אישר לו להמשיך ולשהות בעיר ואף התיר לו לדרוש ברבים אך רק בפני קהל יהודי. הוא דרש בבית הכנסת, אולם לדרשותיו הגיעו גם מאזינים נוצרים ומאוחר יותר הוא אף נקלע לויכוח פומבי בשוק עם כומר נוצרי. בעקבות ויכוח זה הוא נאלץ לעזוב את העיר לאחר ששהה בה מספר שבועות.

מלכו התלווה לדוכס מאורבינו שהזמין אותו לבוא לעירו, ושם השאיר את משרתיו. הוא עצמו פנה לרומא והגיע אליה באדר א' ר"צ (פברואר 1530). הוא הסתיר את זהותו ושהה במשך חודש ימים בסמוך לגשר סט. אנג'לו (Ponte St. Angelo) בסמוך לארמון האפיפיור יחד עם העניים והחולים. לאחר שלושים יום נגלה לו המראה לו ציפה, ובו הוא קיבל מידע לא רק על הקץ אלא אף על אסונות טבע הממשמשים ובאים על רומא וליסבון. לאחר שראה את החזיון הוא חשף את זהותו ופנה לפעילות פומבית בחברה היהודית באמצעות דרשות בבית הכנסת.

גם הפעם עוררה חשיפתו העצמית של מלכו את יריביו לפעול כנגדו, והם פנו לרשויות ודיווחו להם על עברו כנוצרי. אולם מלכו הצליח להגיע ישירות אל האפיפיור אשר העניק לו במאי 1530 (אייר ר"צ) כתב הגנה. הוא החל לדרוש מדי שבת בבתי הכנסת ברומא, ועזב את העיר רק בסמוך למועד בו היא הייתה אמורה להיפגע משיטפון כפי שנמסר לו בחזיונו, ופנה לוונציה.

בוונציה, אליה הוא הגיע בתחילת החורף של שנת 1530, הוא שב ופגש בדוד הראובני וכן ניהל מגעים על מנת להדפיס ספר נוסף שלו. שם הוא גם נתקל במי שהיה ליריבו המר ביותר; הרופא, המתרגם וההוגה יעקב מנטינו, אשר היה מסוכסך עם המקובל והרופא אליהו חלפן ידידו של מלכו. נסיונו לפשר בין הנצים לא צלח, והוא עורר עליו את זעמו של מנטינו. גם העובדה כי הוא הציל למעשה את חייו, כאשר הזהיר אותו שלא לנסוע לרומא בשל השיטפון הצפוי שם, לא הועילה ומנטינו רדף אותו עד חורמה ואף היה מעורב בניסיון להרעיל אותו בוונציה.

בקיץ 1531 היה מלכו שוב ברומא לאחר שעבר בדרכו במספר תחנות ברחבי איטליה. הוא הפך לבן בית בחצר האפיפיורית והעובדה כי האותות השונים שראה בחזיונו אכן התגשמו חיזקה וביססה את מעמדו שם. הוא המשיך לדרוש בבתי הכנסת שבעיר, אך גם בא ויצא בחוגי השלטון ובחצר

האפיפיורית. בין היתר הוא היה מעורב גם בפעילות למניעת הקמת אינקוויזיציה מלכותית עצמאית בפורטוגל.

מנטינו הוסיף לרדוף אותו גם ברומא, והפיץ תרגום ממכתבו של מלכו בו הוא מספר על שובו ליהדות. הפעם לא עמד לו כתב ההגנה שקיבל מן האפיפיור והוא נידון למוות, אולם ניצל ברגע האחרון כאשר אדם אחר הוצא להורג במקומו. בשלב זה הבין מלכו כי הסיכונים אליהם הוא חשוף ברומא הנם גבוהים מדי ושב לוונציה.

בסוף אוגוסט 1532 (אלול רצ"ב) יצא מלכו, יחד עם דוד הראובני, לשליחותו האחרונה, אל הרייכסטאג שערך הקיסר קרל החמישי ברגנסבורג. מלכו והראובני התקבלו לראיון אצל הקיסר, אולם זמן קצר לאחר מכן הם נאסרו. בנובמבר 1532 (כסלו רצ"ג) הועלה מלכו על המוקד במנטובה, ובכך בא הקץ על פרשייה זו.

#### א. המעבר לפעילות ציבורית

עם שובו לאיטליה החלה תקופה חדשה בפעילותו של מלכו אשר עמדה בסימן מעבר מפעילות בשולי החברה אל קידמת הבמה היהודית באיטליה. קבוצת ההתייחסות שלו הייתה מעתה הציבור היהודי בכללותו, ופעילותו נשאה כעת צביון חדש ונעשתה מכוונת מעתה לציבור הרחב. ריבוי המקורות מפרק זמן זה, ובייחוד לאור העדר מוחלט כמעט של מקורות מהתקופה שקדמה לו, מחזק את טענתנו בדבר השינוי שחל באופייה ובטיבה של פעילותו עם שובו לאיטליה.

הכלי אשר שימש את מלכו עם מעברו לפעילות ציבורית גלויה הוא הדרשה.<sup>1</sup> הוא מספר כי דרש כבר באנקונה, תחנתו הראשונה לאחר שובו לאיטליה,<sup>2</sup> והמשך בכך גם ברומא,<sup>3</sup> מנטובה,<sup>4</sup> בולוניה<sup>5</sup> ואולי אף בוונציה.<sup>6</sup> דרשות אלו עוררו עניין רב וכפי שמספר יוסף הכהן: "וידרוש לרבים

<sup>1</sup> המבשר המשיחי הבולט ביותר שפעל באיטליה בשנים שלפני כן, אשר לעמליין, בחר דווקא להסתגר וביקש להימנע מגע עם הציבור הרחב, כפי שהוא עצמו מספר באחת מאגרותיו (קופפר, חזיונותיו, עמ' 423. ור' לעיל פרק א' סעיף ג.2). וכפי שתיאר זאת אברהם פריצול (Löwinger, Farissol p. 35). אולם נראה כי הסיבה לכך נעוצה במעמדם השונה של שני האישים. פעילותו המשיחית של לעמליין התרחשה לאחר ששהה שנים רבות באיטליה, והיה דמות מוכרת ומוערכת בעיקר בקרב הפזורה האשכנזית בצפון איטליה ואף בבומיה ובגרמניה עצמה. הסתגרותו נבעה דווקא מהפרסום הרב שלו ומהפניות הרבות שהגיעו אליו. לעמליין הסתגר על מנת להתנתק מעודף העניין בו ובמשנתו, וכפי שהוא כתב: "והתפללתי להשי' ית' שמנחתי ירח, ושאגרות בני האדם לא יהיו עלי לטורח" (קופפר, חזיונותיו, עמ' 423. ור' לעיל פרק א', שם). מלכו, לעומת זאת, היה מהגר טרי הרבה יותר (הוא שהה באיטליה כשלוש שנים לפני שיצא לאימפריה העות'מאנית), ולא היה מוכר או מפורסם כמו לעמליין. הדרשה ברבים הייתה בורו אמצעי לחדור לתודעה הציבור ולחפיץ לו את רעיונותיו המשיחיים. (התנהגותו של דוד הראובני אינה רלוונטית לעניין זה שכן החברה היהודית לא הייתה קהל היעד של פעילותו המשיחית, על מטרותיו של הראובני ר' פרק ב' סעיף ד).

<sup>2</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>3</sup> שם, עמ' יב.

<sup>4</sup> משה אידל, 'דרשה לא ידועה של ר' שלמה מלכו', בתוך: מירסקי אהרון ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל לפרופ' חיים ביינארט. ירושלים תשמ"ח, עמ' 430-436.

<sup>5</sup> הכהן, דברי הימים, עמ' צא.

<sup>6</sup> מלכו שהה בוונציה תקופה ארוכה אולם אין כל הוכחה לכך שהוא גם דרש שם. ייתכן כי הוא נשא דרשות במקומות נוספים בהם עבר במהלך שהותו באיטליה.

בבולוניה ובשאר המקומות וירוצו רבים אחריו לשמוע בחכמתו".<sup>7</sup> ואכן, היחס לדרשה באיטליה בשנים אלו היה רציני, והציפיות היו כי תהיה "מעשה אמנות" רטורי. על חשיבותה של הדרשה ניתן ללמוד מן העובדה כי, החל מאמצע המאה ה-11 חיברו רבנים רבים באיטליה חיבורים על מלאכת הדרשה.<sup>8</sup> העיסוק בדרשנות העניק למלכו את החשיפה הציבורית אותה ביקש להשיג, אולם הוא גם הציב לו אתגרים לא פשוטים וחייב אותו לעמוד בקריטריונים הגבוהים של הדרשות בנות התקופה.

### **ב. השינוי בבשורתו המשיחית של מלכו כפי שהוא משתקף בדרשותיו מתקופה זו**

מלכו נשא דרשות עוד בתקופת שהותו הראשונה באיטליה. דרשות אלו, אשר עובדו ונערכו מאוחר יותר ב'ספר המפואר', היו מכוונות לקהל מצומצם של תלמידים חברים אשר עסקו בקבלה ובחישובי קץ: "למען אחי ורעי [...] החברים המקשיבים לקולי, נאמנים בנים אמון בס",<sup>9</sup> המעבר לפעילות ציבורית גלויה התבטא בשינוי בקהל הידע ובפנייה לציבור הרחב, וחייב שינוי בתכני הדרשות ואת התאמתן לקהל הרחב. על טיבו של שינוי זה ניתן לעמוד מתוך השוואה בין התכנים והרעיונות המופיעים ב'ספר המפואר', לבין הדרשות המופיעות בשני החיבורים המשיחיים שבכתב יד, ובייחוד בחיבור השני אשר הושלם רק בסמוך לצאתו לרגנסבורג. דרשות אלו משקפות את הרעיונות אותם חשף מלכו בפני הציבור הרחב עם שובו לאיטליה, והשינויים עליהם אעמוד מלמדים על התכנים אותם הוא ביקש להדגיש למאזיניו. הם יסייעו לנו לפיכך לעמוד על טיבה של בשורתו המשיחית.

#### **1. גאולה לאומית לעומת גאולה אוניברסלית**

כפי שראינו בפרק הקודם, מלכו מציג ב'ספר המפואר' את ביאת המשיח כשלב הסופי בתיקונו הקוסמי של העולם. הקלקול היסודי שביאת המשיח נועדה לתקן הוא חטאו של אדם הראשון אשר עם ישראל שב וחזר עליו בהזדמנויות שונות. עם בואו של המשיח יתוקן החטא והעולם יתוקן מבחינה רוחנית, ואז תתאפשר חשיפתם של סודותיה הכמוסים של התורה לציבור הרחב.

<sup>7</sup> הכהן, דברי הימים, עמ' צא.

<sup>8</sup> כך למשל ר' יהודה מסר ליאון בחיבורו "נופת צופים" (על השפעתו של חיבור זה ר' בונפיל, הרבנות, עמ' 191 הע' 126), ר' יוסף בן שם טוב בספרו "עין הקורא", ומאוחר יותר אף ר' משה בן שמואל אבן באסה מבלאניש בחיבורו "תנאי הדרשן". דוגמא לחיבור נוסף העוסק במתודולוגיה של הדרשות הוא חיבורו של ר' יעקב בן קלונימוס הלוי "קול יעקב" הכולל נושאים לדרשות. ר' יהודה אריה ממודינא קבע אמנם כי כל מי שמבקש לדרוש יכול לעלות לתיבה ולדרוש (ר' בונפיל, הרבנות, עמ' 192 הע' 136) אולם יתכן והדברים נועדו להדגיש את הניגוד לדרשנים הנוצרים אשר בשנים אלו הוטלו עליהם מגבלות רבות ופיקוח קפדני.

<sup>9</sup> ספר המפואר, דף א ע"א, לה ע"ב-לו ע"א.

שחרורו של עם ישראל משעבודו לאומות, הוא חלק מתהליך זה, אולם השעבוד הוא רק תוצר לוואי של המציאות בעולם שלפני התיקון המשיחי ולא עצם המהות שלו.<sup>10</sup> לעומת זאת, בחיבור המשיחי שבכתב יד מדגיש מלכו דווקא את הרכיב הלאומי של הגאולה ומתעלם כמעט לגמרי מן ההיבטים הקוסמיים שלה. ביאת המשיח מוצגת בראש ובראשונה כתיקונה של מערכת היחסים שבין ישראל לאומות העולם, ומשקל רב ניתן לצרות ולקשיים שעברו על עם ישראל במהלך שנות השעבוד בהיותו בגולה. כך למשל בדרשה על הפסוק "כי יהיה נֶעֱךָ בתולה מאורשה לאיש ומצאה איש בעיר ושכב עמה"<sup>11</sup> מסביר מלכו:

הנֶעֱךָ רמז לישראל שנאמ' עליהם בתולת ישראל. "מאורשה לאיש" האיש זה הקב"ה שנאמ' יי' איש מלחמה. "ומצאה איש בעיר ושכב עמה", האיש שרו של עשו, והעיר ירושלם. "והוצאתם את שניהם אל שער העיר וסקלתם אותם באבנים ומתו",<sup>12</sup> ירצה שבכח שרו של עשו באו על העיר ירושלם והחריבו העיר ושכבו בבנות ישראל שהיא נערה בתולה. ובזמן ההוא אותה נערה נסקלה בעיר ובשערים באבנים שהמטיר הקב"ה עליהם ומתו כמה נפשות מישראל. ובזה המקום עצמו עתיד ליסקל עמו של עשו, שנאמ' "ונשפטי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש אש וגפרית אמטיר עליו".<sup>13</sup> "על דבר אשר ענה"<sup>14</sup> במקום ההוא "את אשת רעהו", שהמלאכים והשרים מתחברים עם הב"ה שהם קרובים אליו, "ובערת הרע מקרבך" זה שאמ' וטהרו הארץ. ומה שאמ' "הנער על דבר אשר לא צעקה בעיר"<sup>15</sup> ירצה שלא צעקה בתפילה לפני הקב"ה בעיר ירושלם קודם שיחרב. ומ"ש "ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה"<sup>16</sup> ר"ל מחוץ ירושלם בגלות. "והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש לבדו ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה", פירוש אעפ"י שישראל נשכחים בגלות ימים רבים השכחה לא תהיה עולמית. והקב"ה, שהוא אבי הנערה, אינו חפץ להיותה עשוקה וגזולה בעבור הרעות שסבלו מבני עשו, שהוא מקבל כח מגבורה מהנו"ן פשוטה רמוזה בגבורה, עתיד ליגאל אותו הכח מהם על יד הקב"ה. וזה הוא שאמ' "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים"<sup>17</sup> שהוא כח הנו"ן פשוטה, כדי שלא יבא עוד מזאת הנו"ן רעה בעולם. ולפי זה יוסיף כסף הרמוז למדת רחמים. "ולו תהיה לאשה" ר"ל להקב"ה תהיה לאשה כימי קדם תחת אשר ענה בגלות לא יוכל שלחה כל ימיו בגלות אחרת וזה שאמ' וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי<sup>18</sup> וכו'.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> ראה לעיל פרק ה' סעיף ב.

<sup>11</sup> דברים כב, כג.

<sup>12</sup> שם פס' כד.

<sup>13</sup> יחזקאל לח, כ"ב.

<sup>14</sup> דברים כב, כד.

<sup>15</sup> שם.

<sup>16</sup> שם, פס כה.

<sup>17</sup> שם, פס כט.

<sup>18</sup> הושע ב, כא.

הגאולה מוצגת בדרשה זו כעונשו של האנס (שרו של עשו) על מעשה האונס שביצע בנערה הבתולה (עם ישראל) המאורסת לקב"ה. אין בדרשה כל התייחסות למשמעותה של הגאולה במסגרת תיקון העולם, אלא במסגרת הגאולה הלאומית היהודית בלבד וכחלק ממערכת היחסים שבין ישראל לבין עשו.

מלכו קשר את הגאולה הקרבה עם הרדיפות והפגיעות ביהודים בשנים שקדמו לכך, אולם נמנע מלהתייחס בצורה מפורשת לאירועים ספציפיים. ובדרשה על הפסוק "אלף המגן תלוי עליו כל שלטי הגיבורים"<sup>20</sup> הוא אומר:

ובהיות אומות העולם מושלים בישראל אלו שלש מאות שנה [הרמוזות במלים "כל שלטי הגיבורים"] בתוך זה הזמן הם עושים להם כמה וכמה צרות שלא עברו עליהם מאז היותם בגלות שאעפ"י שהיו ביד אומות העולם לא עשו להם שמדות והריגות וגירושין כמו שעשו באלו השלש מאות שנים. וזה שאמר כל שלטי הגיבורים ישתעבדו בהם ולאחר כן יגאלו, הכוונה שישתעבדו בהם כל שלטי הגיבורים מאומות העולם, לפי שאבדו כל שלטי הגיבורים שלהם שם גבורי ישראל כלם אחוזי חרב מלומדי מלחמה מפחד בלילות ואין לילה אלא גלות.<sup>21</sup>

מלכו מזכיר אמנם בדרשה זו את הצרות, השמדות, ההריגות והגירושין שעשו הגויים בעם ישראל, בשלוש מאות השנים האחרונות, אולם נמנע מלמקד את הדברים באירועי העשורים האחרונים. עם זאת עוצמתם של אירועים אלו מבשרת את נפילתם של אומות העולם אשר מיצו את כח "שלטי הגיבורים" אשר היה נתון בידם. גם כאן המהלך המשיחי מתרחש בין ישראל לאומות העולם ובמרכז ניצבת גאולת ישראל ולא תיקון העולם.

## 2.ב. הקונקרטיות של הגאולה

ב"ספר המפואר" רמז מלכו למועד הגאולה בצורה שאינה משתמעת לשני פנים, אך נמנע מלציין אותו במפורש: "ואין לי רשות לגלות החתום אבל קרובה ישועתנו ויגלה לכל במהרה בימינו והמשכיל יבין החשבון מתוך הקונטרס הזה".<sup>22</sup> במאמר שלפנינו הוא מציין את המועד המדויק של הגאולה, שנת ש', בצורה מפורשת ובמספר מקומות, ואף מביא לו אסמכתאות מפסוקים שונים:

...ואימתי בזמן ראשי תיבות של "אמר אויב ארדוף אשיג אחק שלל"<sup>23</sup> שהם חמשה אלפים ושלש

מאת וגם זה רמז במה שאמרו השבטים בפסוק "ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים"<sup>24</sup> ובעבור זה בתוך

<sup>19</sup> כת"י מאמרים משחיים, דף 37 ע"א – 37 ע"ב.

<sup>20</sup> שיר השירים ד, ד.

<sup>21</sup> שם, דף 48 ע"ב.

<sup>22</sup> ספר המפואר, דף כח ע"ב.

<sup>23</sup> שמות טו, ט.

אשמים ואנחנו יש הגרמיה להורות כי עד פה תבא בחשבון ולא מוסיף [...] וגם רמוז זה בשירת דוד באומרו "ארדפה אויבי ואשמידם ולא אשוב עד כלותם"<sup>25</sup> אמר דוד לישראל אני הולך בדרך כל הארץ כדכתי' "ואלה דברי דוד האחרונים"<sup>26</sup> ועתידין ישראל להיות נגאלים על ידי שאני מוכן להשמיד כל אויבי אמנם עתה אני הולך ולא אשוב עד כלתו השנים הרמוזים בשירת משה וגם בפסוק הזה וזהו שאמר ולא אשוב עד כלותם [...] ובזה ג"כ נרמז "וכי יגח שור את איש או את אשה"<sup>27</sup> שהיה לומר איש או אשה והוסיף האתים להשלים החשבון<sup>28</sup>

בנוסף על פרסום תאריך הגאולה, עסק מלכו בדרשות אלו גם באירועים שיתרחשו בשלבים הראשונים של הגאולה. הוא עסק בפירוט באופן מותו של משיח בן אפרים, במעשיו של משיח בן דוד, בהתארגנותן של האומות כנגד ישראל, בעשרת השבטים אשר ישובו ויתאחדו עם ישראל, ובקשיים שיעמדו בפני היהודים בתחילת המהלך, והתמקד במיוחד באירועים העתידיים להתרחש בארבעים הימים שבין מותו של משיח בן אפרים וקודם תחייתו.<sup>29</sup> נראה כי ההתמקדות דווקא בפרק הזמן בו הוא עצמו כמשיח בן אפרים לא יהיה נוכח, נועדה לא רק להפיץ את הבשורה המשיחית אלא גם להכין את מאזיניו לקראת התמודדות עם המציאות החדשה בה הוא עצמו לא יוכל להנחות אותם. לפיכך יש לראות דרשות אלו כהכנה והכשרה קונקרטיה של המאזינים לקראת העידן המשיחי הקרב, ולא רק כתעמולה משיחית כללית.

### ב.3. הדרשות וחזיונותיו של מלכו

באחדות מן הדרשות המופיעות בקובץ זה דן מלכו במקורות שונים המחזקים ומבססים את המראות שראה בחזיונותיו, ובייחוד במראה שראה ברומא, הכולל את אותות הגאולה.<sup>30</sup> בחזיון זה נמסר לו כי ערב הגאולה יראו בשמי רומא שני כוכבי שביט אשר יבשרו את חורבנה של העיר.<sup>31</sup> לאות זה, הכוכבים בשמי העיר, נודעה חשיבות מרובה בביסוס מעמדו כמי שמסוגל לחזות את העתידות: "ואחר שנתראפתי הלכתי לבצר"ה לראות הכוכבים ורתותם. וקודם בואם הגדתי הכל לאפיפיור ולקצת החשמנים מגדולי החצר כתוב על ספר, וגם כתבתי למלך פורטוגאל ע"י האינבאשאט"ור שלי".<sup>32</sup> ואכן, בחודש אוגוסט 1531 הופיע בשמיה של רומא כוכב השביט הליי

<sup>24</sup> בראשית מב, כא.

<sup>25</sup> שמואל ב' כב, לח.

<sup>26</sup> שמואל ב' כג, א.

<sup>27</sup> שמות כא, כח.

<sup>28</sup> כתי"י מאמרים משיחיים, דף 49 ע"ב.

<sup>29</sup> ר' שם דף 38 ע"ב – 39 ע"א.

<sup>30</sup> בנוגע לחזיון הראשון ר' לעיל פרק ה' סעיף ו'.

<sup>31</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא.

<sup>32</sup> שם, עמ' יב. לשגריר הפורטוגלי הוא גם דיווח על רעש אדמה בפורטוגל אותו הוא חזה.

(Halley),<sup>33</sup> מאורע אשר נתפס כאימות לתחזיתו של מלכו, ואשר ביסס את מעמדו בייחוד בחצר האפיפיורית. בעקבות זאת, כפי שהוא מספר: "ויאמר אלי האינבאשטור ההוא אם היה יודע המלך קודם נסיעתך מפ"ורטוג"אל שאתה כל כך חכם היה נותן לך רשות להתנהג באיזה דת שתראה. ובכל יום ויום הוא וכל עבדיו היו עושים לי כבוד גדול בביתו ולפני הא"פיפי"ור".<sup>34</sup> גם יריביו של מלכו היו מודעים להצלחתן של תחזיותיו, אך האשימו אותו כי הוא נקט באמצעים מאגיים פסולים על מנת להשיג מידע זה – "כי החכמה ההיא כחכמת החרטומים"<sup>35</sup> כלומר, יכולתו הנבואית נובעת על זיקה שלו לכוחות הטומאה דווקא (=חכמת החרטומים),<sup>36</sup> ואין לסמוך עליה.

אין זה מפתיע לגלות כי אחת מהדרשות שבקובץ זה עוסקת בהופעתו של כוכב אשר יגיע מן הצפון ויבשר על התגלותו הקרובה של המשיח והנזכר כבר בזוהר.<sup>37</sup> מסתבר כי מלכו ביקש, באמצעות דרשה זו, לחזק את האותות שראה בחזיונו, ולבסס אותם גם על מקורות נוספים ובכך לסתור את האשמותיהם של מתנגדיו. ולפיכך היו דרשות אלו חלק מן הפולמוס הציבורי סביבו, ומלכו יכול היה להניח כי ציבור המאזינים מודע הן לחזיונותיו והן לטענות שהועלו כנגדו.

#### ב.4. דרשותיו של מלכו וספר הזוהר

העובדה כי נקודת המוצא של הדרשה על הכוכבים, כמו גם של דרשות רבות אחרות בקובץ זה, היא מאמר מספר הזוהר היא בעלת חשיבות מרובה. ב'ספר המפואר' נזכר ספר הזוהר פעמיים בלבד, ובשני המקרים הוא נזכר רק בדרך אגב, תוך דיון בנושא רחב יותר ולא כנקודת המוצא לדיון.<sup>38</sup> במאמר השני שבכתב היד נזכר ספר הזוהר חמש עשרה פעמים, בין אם כראיה לטענה המועלית במהלך הדרשה ובין אם כנקודת מוצא לדרשה שלמה הנסבה סביב פרשנות לקטע המצוטט מן הזוהר כמו במקרה דנן.<sup>39</sup> מנתון זה ניתן להסיק שתי מסקנות.

האחת היא כי מודעותו של מלכו לספר הזוהר גברה דווקא בתקופת שהותו באיטליה. הראיתי לעיל כי מלכו היה מקורב עוד בפורטוגל לחוגים הקשורים בספר המשיב,<sup>40</sup> אשר בעולמם הרוחני ובארון הספרים שלהם תפס ספר הזוהר מקום משני בלבד. עובדה זו מסבירה את ההתעלמות המלאה כמעט מן הזוהר בשלב המוקדם של פעילותו ויצירתו של מלכו. יתכן כי זיקה זו לזוהר

<sup>33</sup> השביט הלוי מופיע במחזוריות של 76.1 שנה.

<sup>34</sup> חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>35</sup> שם.

<sup>36</sup> לזיקה שבין החרטומים למעשי קסמים וכשפים ר' פירוש של רש"י לשמות ז', כב. ופירושו של הרמב"ן לשמות ז', יא. ח, יד.

<sup>37</sup> כת"י מאמרים משיחיים, דף 37 ע"ב – 38 ע"א.

<sup>38</sup> ר' ספר המפואר, דף לא ע"ב, לד ע"א.

<sup>39</sup> גם בדרשה שנשא מלכו במנטובה במאי 1531 ניכרת היכרות טובה של מלכו עם ספר הזוהר, ור' אידל, דרשה לא ידועה עמ' 434-435. יש לציין כי המאמר בו אנו עוסקים קטן כדי מחצית מספר המפואר.

<sup>40</sup> ר' לעיל פרק ה' סעיף ה.1.

נוצרה מתוך קשריו עם אליהו חלפן, אשר היה מעורב בתקופה מאוחרת יותר בהדפסת הזוהר, ואשר ברשותו היו כתבי יד של הזוהר שהביא ממצאים ושאותם סיפק למדפיסי הזוהר.<sup>41</sup> בנוסף, רבים מתומכי של מלכו באיטליה היו תלמידיו של ר' יוסף אבן שרגא, שבעצמו היה מצוי בספר הזוהר, ונראה אפוא כי הוא הושפע מקבוצה זו.<sup>42</sup>

המסקנה השנייה נוגעת לזיקתו של הציבור היהודי הרחב באיטליה, ולא רק המקובלים, לספר הזוהר. נראה כי הייתה באיטליה מודעות נרחבת לזוהר כבר בראשית שנות השלושים, וכי הוא נתפס כמקור מהימן ואוטוריטטיבי דיו בכדי שאדם המבקש לאשש ולבסס את תחזיותיו ישתמש דווקא בו. בטענה זו יש משום חידוש שכן מקובל לטעון כי חדירתה של הקבלה לאיטליה בולטת במיוחד במחצית השנייה של המאה ה־15, וכי היא באה לידי ביטוי בדרשות למשל, רק לקראת סוף מאה זו.<sup>43</sup> ואילו מדרשותיו של מלכו עולה כי הן הקבלה והן ספר הזוהר לא רק שהיה מוכרים לדרשן עצמו, אלא אף שמשו אותו על מנת לבסס את מעמדו.<sup>44</sup>

## ב.5. הקהל

מקובץ הדרשות שלפנינו עולה כי קהל המאזינים של מלכו לא היה רק קהל אקראי אשר האזין לדרשותיו כפי שהאזין לדרשותיהם של דרשנים נודדים אחרים, אלא כי נוצרה סביבו עדה של "חסידים". הדבר עולה מדבריו בסוף דרשה העוסקת בקבורתה של רחל ובמקומה בהיררכיה של האבות והאמהות:

זאת הצדקת הנפטרת היתה אחד מהנשים הכשרות שבזאת העיר והיתה קוצה חלתה בעין יפה ועל זה אשאל מאת יי' שישים נשמתה בגן עדן עם האימהות הכשירות שרה רבקה רחל ולאה. והבאתי המאמ' הזה על "וחנתי את אשר אחוץ"<sup>45</sup> שבזה הפסוק מידותיו של הקב"ה שהם עם האבות לכך ראוייה היתה

<sup>41</sup> תשבי, הפולמוס, עמ' 92 הע' 47.

<sup>42</sup> אין לשלול את האפשרות כי הוא הכיר את הזוהר דווקא בתקופת שהותו בשאלוניקי, אכן ר' שלמה אלקבץ, אשר עמד בקשרים קרובים עם מלכו, לא רק שהכיר את הזוהר אלא אף תקף בחריפות את מי שהתנגדו לו. ור' תשבי, משיחות, עמ' 151. עם זאת דבריו אלו של ר' שלמה אלקבץ נכתבו בשנת רצ"ה לכל המוקדם ואינם משקפים בהכרח את השקפתו ואת ידיעותיו שש שנים לפני כן כאשר היה במגע עם מלכו.

<sup>43</sup> ר' למשל ראובן בונפיל, במראה כסופה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 137. בונפיל, הרבנות, עמ' 179-190. בונפיל מציע לראות בחדירת הקבלה לאיטליה תהליך ארוך ומתמשך שהחל בשנות השלושים של המאה ואשר ההדפסות של ספר הזוהר בסוף שנות החמישים הן נקודת שיא שלו. עם זאת הוא קובע כי גם בשנות החמישים והשישים של המאה נמנעו דרשנים מלבסס את דרשותיהם על ספרות המדרש והקבלה.

<sup>44</sup> באחרונה הצביע ברנרד קופרמן על המקום המרכזי של קטע מתיקוני הזוהר בדרשה של ר' יצחק דה לאטש משנת 1558, העוסקת בנושא סמכותה של הקהילה לעומת היחידים שבתוכה. העובדה כי דה לאטש בחר לבסס דרשה בעניינים פוליטיים פנימיים על מקור קבלי, מצביעה לדעתו של קופרמן כי הספרות הקבלית נתפסה כמקור סמכות גם לנושאים בעלי אופי הלכתי במהותם. ור' Bernard Dov Cooperman, 'Political Discourse in a Kabbalistic Register, Issac de Lattes Plea for Stronger Communal Government', in: Jay M. Harris (ed), 'Be'erot Yitzhak' Studies in Memory of Isadore Twersky, Cambridge (Ma.), 2005, pp. 47-68.

<sup>68</sup>.

<sup>45</sup> שמות לג, יט.



להם זה הפעולה. וזה המאמ' מדבר בנקבות לפי שלא בא אלא להורות לנו באי זה אופן הולכים האבות

לפני הקב"ה למסור הנשמה ולספר מעשיה וכינוה בלשון צדקת.<sup>46</sup>

העובדה כי מלכו נשא דרשת זיכרון לנפטרות, בין אם בלוויה או באזכרה, מלמד על זיקה עמוקה בינו לבניה או לבני משפחתה. מאחר שמלכו לא מילא כל תפקיד רבני רשמי באף אחת מהקהילות בהן עבר, הרי שנראה כי זיקה הזו התבססה על השתייכותה של האשה, או של בני משפחתה, לחוג התומכים בו, והדבר מצביע לא רק על קיומו של חוג כזה אלא אף על טיבם של היחסים בין החברים בו למלכו.<sup>47</sup>

ניתן אפוא לסכם ולומר כי הדרשות שבכתב היד מחדדות את השינוי שהתרחש בפעילותו של מלכו עם שובו לאיטליה. שינוי זה מתבטא באקטואליזציה של הגאולה, בהדגשת ההיבטים הלאומיים והמידיים שלה ובהכנת והכשרת המאזינים להתמודדות עם המציאות המתרגשת ובאה. הוא גם מצביע על העובדה כי התגבשה סביבו עדה של תומכים, ומלמד על המקום המרכזי שתפסה הקבלה בכלל וספר הזוהר בפרט, בתודעתם של יהודי איטליה בשנים אלו.

עם זאת יש לציין כי בדרשות אלו אין כל פנייה או קריאה לעשייה כלשהי של הציבור הרחב. אין בהן קריאה לחזרה בתשובה מן הסוג שאפיין את דרשותיו של לעמליין<sup>48</sup> ואת דרשותיהם של הדרשנים הנוצרים שפעלו בשנים אלו כפי שנראה להלן. כמו כן אין בהם הנחיות לפעולות אקטיביות של המאזינים לקראת בא המשיח. מבחינה זו ניתן לומר כי דרשות אלו הינן אינפורמטיביות במהותן ואינן כוללות הטפה או דרישה לפעילות כלשהי מצידו של הציבור הרחב.

### ג. דרשות וסמכות

דרשותיו של מלכו אשר עוררו, כאמור, עניין רב ויצרו הדים נרחבים, שימשו אותו על מנת ליצור לעצמו מעמד ציבורי, להפיץ את בשורתו ולחזק את טענותיו כנגד יריבים ומתנגדים. מקובל לראות בדרשה גורם מתווך בין התרבות הגבוהה, אותה מייצגים הדרשנים, לתרבות הנמוכה אותה מייצגים המאזינים. ככזו חושפת הדרשה את בני התרבות הנמוכה לתכנים ובמידה רבה אף

<sup>46</sup> כת"י מאמרים משיחיים, דף 42 ע"ב. קטע זה חותם את חלקו הראשון של כתה"י אשר הועתק בידי סופר וממנו והלאה כתה"י הוא אוטוגרף. ייתכן והקטע היה אמור להיות מושמט בעריכה הסופית של החיבור שכן הוא אינו קשור לרצף העניינים ולאורך החיבור מלכו אינו מתייחס לאישים או לאירועים הקשורים לנסיבות נשיאתן של הדרשות. ייתכן ומלכו מסר למעתיק את הדרשה המקורית כפי שנשא אותה באותה לווייה או אזכרה מבלי ששם לב לכך שיש בה קטע שלא אמור להכלל בחיבור הסופי.

<sup>47</sup> דרשה זו היא ככל הנראה ההספד המוקדם ביותר הידוע לנו מאיטליה. והיא מקדימה את ההספד שנשא יצחק דה לאטש בפזונו בכשושים ושש שנים ור' Elliot Horowitz, "Speaking to the Dead. The Emergence of the Eulogy among Italian Jewry of the Sixteenth Century", in: David Ruderman (ed.) *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkley, 1992, pp. 129-162.

<sup>48</sup> ר' לעיל פרק א', סעיף ג.2.

לערכים של התרבות הגבוהה.<sup>49</sup> הדרשה יוצרת, אפוא, ערוץ תקשורת שבמהותו מכוון מלמעלה למטה, אם כי מעצם קיומו הוא עשוי להביא לזרימה של רעיונות גם בכיוון ההפוך.<sup>50</sup>

אולם, הדרשה אינה רק מתווכת, אלא גם גורם המגדיר סמכות. שכן, הדרשן ניצב בפני מאזיניו כנציגה של סמכות כלשהי שמתקפה הוא מספק להם מידע שאינו נגיש עבורם. מתוקפה של סמכות זו הוא מציב להם דרישות דתיות, מוסריות או חברתיות, ובכללן כאלו שאינן מקובלות בתרבות הנמוכה, ואף נוזף בהם ותובע מהם לתקן את דרכיהם. הדרשה היא לפיכך גם סיטואציה של הכרה בסמכות, שאם לא כן לא היה הדרשן מרשה לעצמו לעמוד ולדרוש, וגם לו היה עושה זאת הרי שהקהל לא היה יושב ומאזין לו.

קהל המאזינים הרחב והמגוון אשר הגיע להאזין למלכו, ראה אותו כמי שראוי להאזין לדבריו, כלומר כמי שמייצג מקור סמכות כלשהו. אולם, מקור הסמכות שמכוחו הוא הפך לדרשן אינו ברור. אי אפשר לקשור אותו לאף אחד ממוקדי הכח בחברה היהודית בשנים אלו, להפך, הוא אף תקף אותם בחריפות. מלכו מתח ביקורת קשה על העשירים כבר ב'ספר המפואר' (על אף שהיסוד השוויוני והסוציאלי אינו מרכזי בחזונו המשיחי) והוא שב וחזר עליה מספר פעמים גם בקובצי הדרשות שבכתב יד.<sup>51</sup> אולם ההתקפה החריפה והבוטה ביותר שלו מכוונת דווקא כלפי ראשי הקהילות אותם הוא כינה מלשינים ומוסרים :

כך בזמן שירצה הב"ה<sup>52</sup> לגאול אותנו, גדולי ישראל ושיש להם ממשלה ומלכות על המון העם יחזרו למינות וירבו מהם מלשינים ומסורות<sup>53</sup> למשול על ההמון [...] ויקבצו ויאספו אליהם ממון העניים בלא משפט עד שישארו מדולדלים, כמשאז"ל: 'אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס'.<sup>54</sup> וכמו שכשהנגע היתה נהפכת כלה ללבן ותפשה בכל הבשר היה טהור, כך כשהרשע של אותם שהם מושלים

<sup>49</sup> על הדרשן כמתווך ר' Robert Bonfil, 'Preaching as Mediation Between Elite and Popular Culture: The case of Judah Del Bene', in: David B. Ruderman (ed), *Preachers of the Italian Ghetto*, Los Angeles 1992, pp. 67-88. ר' גם חוה טורניאנסקי, 'הדרשה והדרשה בכתב כמתווכות בין התרבות הקאנונית לבין הקהל הרחב', בתוך: ב"ז קדר (עורך) *התרבות העממית, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 183-195*.

<sup>50</sup> על מעבר והשפעה של רעיונות משיחיים עממיים על תפיסות משיחיות "גבוהות", ר' Ottavia Niccoli, 'High and Low Prophetic Culture in Rome at the Beginning of the Sixteenth Century', In: Marjorie Reeves., *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Oxford, 1992, pp. 203-221.

<sup>51</sup> ר' גם את ביקורתו על העשירים בה הוא מדמה את יחסם לעניים ליחסם של אומות העולם לישראל כת"י מאמרים משיחיים, דף ע"א – 21 ע"ב (בניהו, מאמר, עמ' ששה). בביקורת נוספת על העשירים הוא טוען כי כי מתן צדקה הוא תנאי הכרחי לגאולה וכי התנהגותם של העשירים, הנמנעים מלתת צדקה מעכבת את הגאולה ור' שם, דף 47 ע"ב. מלכו אף הזהיר כי במהלך ארבעים הימים שבין מותו של משיח בן אפרים לקומו לתחייה בידי משיח בן דוד, יפרע הקב"ה מן העשירים הרשעים ור' ספר המפואר, דף יט ע"ב – כ ע"א.

<sup>52</sup> הקדוש ברוך הוא

<sup>53</sup> מוסרים

<sup>54</sup> מקורן של הדרשות הנזכרות כאן בבבלי סנהדרין, צו ע"א.

ומולכים תפשט מהמקומות שהוא שם בכל ישראל, אז יטהרם הב"ה, ר"ל<sup>55</sup> שיטהר העניים מהצרות שיעשו להם אלו הרשעים וישמיד הרשעים<sup>56</sup>

מקור סמכות אחר עליו עשו הדרשן להסתמך הוא ידע תורני.<sup>57</sup> מלכו היה בעל ידע תורני רב ומרשים ביותר, אך ידע זה לא אושש בסמיכה לרבנות.<sup>58</sup> נראה כי דווקא עובדה זו, העדר סמיכה לרבנות, הפכה בידיו לאמצעי אשר חיזק את מעמדו שכן, כפי שאראה להלן, הוא הסיט את המוקד מן הידע כשלעצמו אל הדרכים בהן הוא הושג, ואל משמעותו כיד אשר הושג בדרכים כאלו. אחת העובדות אשר עוררה התפעלות מיוחדת בנוגע למלכו הייתה לא היקפן העצום של ידיעותיו, אלא המהירות והאופן בו הן נרכשו אשר נתפסו כפלאיים. עובדה זו עולה בתיאוריהם של יוסף הכהן ושל גדליה אבן יחיאל את מלכו:

והוא [מלכו] לא ידע מאומה בתורת ה' ובכתב הקדש בימים ההם. ויהי בהמולו וה' נתן חכמה לשלמה ויחכם מכל האדם כמעט רגע ויתמהו עליו רבים [...]<sup>59</sup>

ונתגיייר והשי' שמו שלמה מלכו. ואפי' שנולד ערל משולל מתורת משה, וכאשר הגיע בין היהודים היה דורש ברבים בכל גלילות איטליאה ותוגרמ' דברים נוראים על התורה שבכתב ושבע"פ ע"ד הנסתר, ופשטים יפים ומתמיהים לא נשמע כמוהו. ולא נודע איך הפליג בכל כך חכמה. והי' אומר שהיה לו מלאך מגיד.<sup>60</sup>

ביטויים נוספים של התפעלות מן הידע התורני שלו מופיעים במקורות אחרים המצויים עדיין בכתבי יד, וגם בהם ההתפעלות אינה בהכרח מתוכנן של הידיעות או מידת החידוש שבהן אלא מהיבטים אחרים כמותיים ואיכותיים של הידע אשר נתפסו כיוצאי דופן:

ויום אחד שאל לו נער אחד שיאמר לו איזה פירוש על פסוק ברוך ה' יום יום, ואמרו שאותו היו כולו היה אומר פירו' מהם ע"ד<sup>61</sup> הפשט מהם ע"ד הנסתר על אותו הפסוק עד שלא יכלו נשוא אותו.<sup>62</sup> כתב הר"ש<sup>63</sup> אלקבץ הלוי ז"ל ששמע מפי החכם הקדוש כהר"ש<sup>64</sup> מולכו זלה"ה<sup>65</sup> שיש בפי' "ישמחו וירננו"<sup>66</sup> מ"ט אותיות שיכוין בהם בימי הספירה ובדקן בכל הספרים ולא מצאו אלא מ"ז כי היו תבות

<sup>55</sup> רוצה לומר

<sup>56</sup> כת"י מאמרים משיחיים, דף 19 ע"ב. (בניהו, מאמר, עמ' שס"ג)

<sup>57</sup> על מקומם של הרבנים כמייצגים את הידע, בהנהגה ר' להלן.

<sup>58</sup> על משמעותה של הסמיכה באיטליה בתקופה זו ועל הדיונים שהתעוררו סביבה ר' בונפיל, הרבנות, פרק ב' (עמ' 27-66).

<sup>59</sup> הכהן, דברי הימים, עמ' צא.

<sup>60</sup> אבן יחיאל, שלשלת הקבלה, עמ' קג-קד

<sup>61</sup> על דרך

<sup>62</sup> כת"י בית המדרש לרבנים בניו יורק 2582 (סמנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 28735), דף 178 ע"א.

<sup>63</sup> הרב שלמה

<sup>64</sup> כבוד הרב שלמה

<sup>65</sup> זכרוננו לחיי העולם הבא

<sup>66</sup> תהלים סז, ה'.

תשפוט ומשור חסרים ואמר הקדוש הנז' שכולם מוטעים. ואח"כ בדקו בס' ישנים מדויקים ומצאום שנהם מלאים כדבריו ז"ל.<sup>67</sup>

עוד מצאתי ע' [...] משיח מ' <sup>68</sup> של סוד הגאולה יסדו ר' שלמה מולכו זצ"ל קבלו מהמלאך המגיד הדובר בו ע"ד <sup>70</sup> זמן מלכות ישמעאל ז"ל [...] <sup>71</sup>

ממקורות אלו עולה כי טיבו של הידע של מלכו, ולא רק תכנו או משמעותו, היה ייחודי. במקור הראשון מתפעל המחבר מיכולתו לצטט עוד ועוד פירושים במשך יום שלם לפסוק אחד קצר. במקור השני ההתפעלות היא מכך שהוא ידע את מספר האותיות המדויק בפסוק אף על פי שבספרים שהיו באותו המקום היה המספר שונה. ובמקור השלישי מצוין כי מקור הידע שלו היה "מהמלאך המגיד הדובר בו". גם ר' חיים ויטל הזכיר את מלכו כמי שידע את "סוד הזכירה" באמצעותו ניתן להימנע משכחה.<sup>72</sup>

מלכו עצמו היה מודע לעניין שעוררו היבטים אלו של הידע שלו, ובאיגרתו הראשונה הוא התייחס בצורה מפורשת לנושא זה וטיפח את האמונה במקור המאגי של ידיעותיו:

ומי שירצה ישאל ממני מה שירצה לפרש פסוקי' ומאמרי' סתומים בעזר השי"ת <sup>73</sup> בטחתי להשיב לכל שואל די סיפוק דברי' עליוני' ומתיישבים על לב כל בעל שכל, מה שלא נמצא בספרי', מה שהורני מן השמים. ולא למדתי חכמה מפי רב וחבר בשר ודם מימי.<sup>74</sup>

מקור הסמכות של מלכו בעמדו כדרשן לפני הציבור לא היה רק הידע שלו, המרשים כשלעצמו, אלא האופן בו הוא הושג. דרשותיו עוררו עניין רב, אולי אף רב יותר מאשר דרשותיהם של רבנים חשובים אחרים, לא רק בשל תוכן אלא בשל ידיעתם של המאזינים כי הדברים הושגו באמצעים בלתי קונבנציונאליים. לא על ידי לימוד במשך שנים ארוכות בבית המדרש או שימוש תלמידי חכמים, אלא באמצעות גילויים עליונים שנמסרו לדרשן באופן אישי. דרך השגתו של הידע מלמדת

<sup>67</sup> כת"י מנצ'סטר גסטר 466/4 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 16014), דף 79 ע"א. (ור' גם אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 207).

<sup>68</sup> תיבה לא ברורה.

<sup>69</sup> מאמר

<sup>70</sup> על דבר

<sup>71</sup> כת"י אוקספורד בודלי 551 (סימנו במכון לתצלומי כתבי היד העבריים ס. 16913), דף 162 ע"ב.

<sup>72</sup> כל השונה דבר א' ומפסיק בענין א' חל עליו כח השכחה בענין ההוא ומשתכח ממנו והבן זו' ענין דלא יעקר ליה. וזה נמצא בסוד מעשה הזכירה כי ראשית כל התנאים צריך שלא יפסיק משנתו עד שיגמור כל הקצבה המיה ברור ליודעים בסוד קבלה מעשית ונמצא בספר המגיד למהר"ק [מורנו הרב יוסף קארו] ז"ל ולהר"ש [ולהרב שלמה] מלכו בקבלתו. כת"י המוזיאון היהודי פראג, 276 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס' 46544), דף 141 ע"ב.

<sup>73</sup> השם יתברך

<sup>74</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ז. ור' לעיל פרק ג' סעיף ג.1.

גם על אופיו המיוחד של הידע עצמו, ולפיכך בידע אותו מפיץ מלכו בדרשותיו גלומות משמעויות שאינן קיימות בדרשות של דרשנים אחרים, מלומדים ככל שיהיו.<sup>75</sup>

### ג.1. מלכו ותורת המשיח

קטגוריית הידע כמקור סמכות במקרה של מלכו, אינה מבוססת על הידע כשלעצמו אלא על השילוב של הידע ודרכי ההשגה שלו. שילוב זה יוצר סוג חדש של ידע שניתן לכנות אותו "ידע משיחי". אחד המאפיינים המרכזיים של תפיסתו המשיחית הוא הקביעה כי בעידן המשיחי יחולו שינויים מפליגים בטיבו של הידע התורני שיימסר לעם ישראל, ובעקבות שינויים אלו יתגלו בתוך התורה עצמה פרשנויות ותובנות עמוקות ומשמעותיות הרבה יותר מאלו הידועות לחכמים כיום.<sup>76</sup> הידע התורני יעבור שינוי מפליג, שמשמעותו היא למעשה יצירתה של תורה חדשה, תורת המשיח, אשר תחליף את התורה הישנה, תורת משה.<sup>77</sup> הידע של מלכו אשר הושג באמצעות תקשורת ישירה עם העולמות העליונים הוא אפוא חלק מן התורה המשיחית, בעוד שתורתם של הרבנים או הדרשנים האחרים היא עדיין התורה הארצית.<sup>78</sup>

ואכן, דרשותיו של מלכו מתאפיינות בריבוי קישורים בין פסוקים ופסקאות המנותקים לחלוטין אלו מאלו, ואשר לכאורה אין כל קשר ביניהם. כך למשל דיון הארוך והמפורט במשמעותם של הקשרים שבין אחד עשר הפסוקים היחידים בתנ"ך המתחילים ומסתיימים באות נו"ן, לאחד עשר מזמורי התהילים אשר על פי המדרש אמר אותם משה כנגד אחד עשר השבטים שאותם ברך.<sup>79</sup> בדרשה לפרשת ואתחנן שלא נשתמרה במלואה אלא רק בראשי פרקים שרשם מאזין,<sup>80</sup> נזכרים לא פחות מחמישה עשר נושאים שונים ורחוקים זה מזה, ובכללם: המבול, חטאם של משה ואהרן, סולם יעקב, כוחו המיוחד של המשיח, דרגת השגתו של משה, השינויים במהלך הכוכבים בעידן המשיחי, דרשות על מאמרי חז"ל שונים ועוד, הנרקמים כולם לדרשה אחת. מאפיין נוסף של דרשותיו היא היכולת לדרוש קטעי מקרא ארוכים באופן שמוציא אותם לחלוטין מהקשר המקורי, אך תוך שמירה על הרצף הנרטיבי הפנימי שלהם. כמו למשל הדרשה על מגילת רות בה הוא מפרש את המגילה, על כל דמויותיה ועל כל הפיתולים בעלילתה, כמתארת את הגלות

<sup>75</sup> עם זאת אי אפשר כמובן להפריד בין אופן השגתו של הידע לאיכותו ולרמתו. ידע באיכות נמוכה, גם אם הגיע באמצעות גילוי, לא היה מעורר עניין כפי שעוררו דרשותיו של מלכו אשר שילבו ידע חדשני ומלהיב עם דרכי ההשגה בלתי שגרתיות.

<sup>76</sup> ספר המפואר דף יח ע"א.

<sup>77</sup> ר' לעיל בפרק ה' סעיף ג'.

<sup>78</sup> על תפיסתו של מלכו את מקומן של המצוות בעידן המשיחי ר' ספר המפואר דף יח א"א, ור' לעיל פרק ה', שם.

<sup>79</sup> לנושא זה מוקדשת מחציתו השנייה של החיבור המשיחי הראשון ור' כת"י מאמרים משיחיים, דף 15 ע"א – 31 ע"ב. (בניהו, מאמר, עמ' שז-שעח)

<sup>80</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 43027), דף 240 ע"א – 240 ע"ב.

והגאולה.<sup>81</sup> גם האסמכתאות שהביא מלכו מראשי התיבות של פסוקים שונים בנוגע למועד הקץ הינה חלק מקריאה זו.<sup>82</sup>

מלכו מציע למעשה קריאה מחודשת בתנ"ך שאינה כפופה לסדר הפסוקים או העלילה ואשר מצליחה ליצור איחוד ואפילו הרמוניה בין קטעים ונושאים שכלל אינם קשורים זה לזה. קריאה זו היא תמציתה של התורה המשיחית. שכן היא מחזירה אותו אל צורתה המקורית של התורה כמקבץ של אותיות המרכיבות את שמותיו השונים של הקב"ה, אותן ניתן לקרוא מבלי להיות כבולים למגבלות התחביריות של התורה בצורתה הנוכחית, זו של המילים, הפסוקים והפסקאות.<sup>83</sup>

היבט נוסף של תפיסתו את התורה המשיחית עולה בדרשה הנזכרת לפרשת ואתחנן בה הוא הזכיר: "מאמר מהזוהר על העוסקי' בתורה לשמה שיש להם כח להגיד עתידות".<sup>84</sup> מכיוון שהדרשה אינה נמצאת בפנינו במלואה אלא רק בראשי פרקים, קשה לדעת מה הם הדברים המדויקים אותם אמר מלכו בהקשר זה. ברם, כבר בניסוח חלקי זה מתגלה פער בין המאמר כפי שהוא מופיע בזוהר לבין הציטוט שלו בדרשה. במאמר המקורי נאמר: "א"ר<sup>85</sup> יצחק כל המתעסק בתורה לשמה כשהוא ישן בלילה נשמתו עולה למעלה"<sup>86</sup> ומראין לה אותן הדברים העתידין להיות בעולם".<sup>87</sup> כלומר הנשמה, והיא בלבד, רואה את העתידות בשעות הלילה כאשר היא מתנתקת מן הגוף. לא ברור מה קורה בבוקר כאשר הנשמה שבה ומתאחדת עם הגוף, האם גם אז היא תהיה מודעת לעתידות שראתה בלילה. מלכו לעומת זאת קובע כי לומד התורה לשמה בעצמו, ולא רק נשמתו, מקבל כוחות המאפשרים לו באופן אקטיבי מכאן והלאה לגלות את העתידות.

מי הם אותם לומדי תורה לשמה הזוכים ליכולת זו של גילוי העתידות? יכולת זו נזכרה לעיל בדבריו של המקובל אברהם בן אליעזר הלוי שבעצמו עסק בשאלות חלום ובתקשורת עם מלאכים, ואשר כינה את יכולת ראיית העבר והעתיד: "חכמה גדולה עד לשמים".<sup>88</sup> לאור ידיעותינו על האופן הפלאי ("מה שהורני מן השמים") בו השיג מלכו את ידיעותיו התורניות הנרחבות,<sup>89</sup> ועל

<sup>81</sup> כת"י מאמרים משיחיים, דף 4 ע"ב – 6 ע"ב (בניהו, מאמר, עמ' שמג – שמו). ור' גם הדרשה (הקצרה הרבה יותר) על פרשת הנערה האנוסה שציטטנו לעיל, שם, דף 36 ע"ב – 37 ע"א.

<sup>82</sup> השאיפה לפענח פסוקים שונים או מספרים הנזכרים בהם כרומזים לאירועים משיחיים או אף למועדי הגאולה הייתה נפוצה באיטליה בתקופה זו, אולם הקריאה של מלכו ייחודית בכך שהוא מצליח לקשור בין תוכנם של הפסוקים לבין המשמעות של ראשי התיבות שלהם. ור' חידושים ממהר"ר שלמה מלכו, דף 49 ע"ב.

<sup>83</sup> על כך ר' ספר המפואר, דף ח ע"ב – ט ע"ב. ור' לעיל פרק ה' סעיף ג'.

<sup>84</sup> כת"י חידושים, דף 240 ע"א.

<sup>85</sup> אמר רבי

<sup>86</sup> מילה זו חסרה בחלק מנוסחאות הזוהר.

<sup>87</sup> זהר חדש, כרך א (תורה), פרשת ויצא, דף מז ע"ב.

<sup>88</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 62, (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 6880), דף 76 ע"א. ור' לעיל פרק ג, סעיף 1.ג.

<sup>89</sup> ר' לעיל פרק ג, סעיף ב.4.

המבנה והאופי המיוחד של דרשותיו נראה כי הוא ראה את לימוד התורה שלו כ"תורה לשמה", בשונה מחכמים אחרים שלא הגיעו למדרגה זו של לימוד תורה.<sup>90</sup>

לפנינו, אפוא, קטגוריה חדשה של ידע תורני: "תורת המשיח" ידע אשר הושג בדרכים מיוחדות, המאפשר קריאה לא שגרתית בתורה תוך הבנה של סודותיה הכמוסים, ואשר מעניק למי שמחזיק בו את היכולת לגלות את העתידות. עמידתו כדרשן מול הציבור היהודי (ובמקרים רבים אף הנוצרי) במקומות השונים באיטליה בהם הוא דרש, ונכונותו של הציבור להאזין לו ולקבל אותו כדרשן, נשענו אפוא על ידיעותיו ב-"תורת המשיח" כשם שדרשנים אחרים נשענו על הידע התורני הארצי שלהם, דרשותיו של מלכו היו אפוא מעין "טעימה" מן התורה המשיחית.

חשוב להדגיש עם זאת כי מלכו אינו יוצא נגד הממסד הרבני,<sup>91</sup> ואינו מתעמת אתו או מנסה להקטין את ערכו, כפי שעשה למשל אשר לעמליין.<sup>92</sup> רבי עזריאל דאינה, דמות רבנית בולטת בשנים אלו, הביע תמיכה פומבית במלכו,<sup>93</sup> ובין תומכיו היו גם ר' משה באסולה, אשר שימש מאוחר יותר כראש ישיבה ואף כרב באנקונה, ואחרים דוגמת אליהו חלפן אשר לא נשא תפקיד רשמי אולם הוכר כתלמיד חכם והשתתף בדיונים הלכתיים שונים בשנים אלו.<sup>94</sup>

תפיסתו המשיחית הייתה כי קודם שיבוא המשיח ותתגלה התורה החדשה, הרי שהתורה המחייבת היא התורה בצורתה הנוכחית כפי שניתנה על ידי משה. נשאיה או דובריה הלגיטימיים הם הרבנים, אשר לאחר בואו של המשיח יחשפו בוודאי לתכניה של התורה החדשה, ויגיעו להשגות ולהבנות העמוקות שהיא מאפשרת. העובדה כי מלכו לא היה מהפכן משיחי ולא קרא למאזיניו לצאת ולפעול לקידומו של התהליך המשיחי או להפלתו של הממסד הרבני, אלא הסתפק בביקורת על העילית הכלכלית והחברתית, תרמה גם היא לכך שלא נוצר מתח בינו לבין הממסד הרבני.

<sup>90</sup> ר' למשל את ביקורתו של מלכו על ישראל "שלא נתעסקו בה [בתורה] כראוי" מה שאפשר לאומות העולם להציע פרשנויות מזויפות לתורה. ור' ספר המפואר, דף י ע"ב.

<sup>91</sup> באיטליה לא היה קיים בשנים אלו ממסד רבני בדמות רבנים ממונים (ור' על כך להלן), וכוונתנו כאן היא כי מלכו אינו יוצא נגד או נאבק בדמויות הרבניות הבולטות באיטליה בשנים אלו.

<sup>92</sup> עליו ר' לעיל פרק א' סעיף ג.2.

<sup>93</sup> ר' להלן סעיף ג.1.1.

<sup>94</sup> תשובה הלכתית של אליהו חלפן בנוגע להנחת תפילין אותה אישר גם ר' אברהם מבולוניה מופיעה בשני כתבי יד: בכת"י לונדון מונטפורי 480 (סימנו במכון לתצלומי תכ"י העבריים ס' 7281), דף 524 ע"א – 525 ע"ב. ובכת"י מוסקבה גינצבורג 333/9 (סימנו במכון לתצלומי תכ"י העבריים ס' 43029), דף 103א'. תשובה הלכתית שלו בנוגע ללימוד תורה לגוי פורסמה בידי דוד קאופמן, 'Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to non-Jews', *JQR*, (os) IX (1897), pp. 500-508. פרק ד' סעיף ב.2.

#### ד. שאלת הסמכות באיטליה בשליש הראשון של המאה הט"ז

הצגנו לעיל את מלכו כמי שפועל מכחה של סמכות חדשה "תורת המשיח", את הנכונות של הציבור להקשיב למי שנשעין על מקור סמכות זה יש לבחון בהקשר הרחב של הדיון בסמכות בכלל בחברה היהודית באיטליה בתקופה זו, המחצית הראשונה של המאה הט"ז.

שנים אלו עמדו בסימן תמורות משמעותיות באופי ובמבנה הקהילות היהודיות, תמורות אשר הציבו את שאלת הסמכות במקום מרכזי בסדר היום היהודי. מבנה הקהילה היהודית בצפון ובמרכז איטליה, כפי שהתעצב במאות הי"ד והט"ו, היה במידה רבה מבנה פטריארכלי. הקהילות נשענו על משפחה אחת, או מספר מצומצם של משפחות, אשר ראשיהן קבלו היתר מיוחד (condotta) להתגורר באותו המקום ולעסוק בבנקאות. העובדה כי אישור זה היה אישי וכי הוא ניתן לזמן מוגבל הדגישה את תלותם של היהודים אשר התגוררו באותה העיר בבעל הקונדוטה. ואכן, מרבית החברים בקהילות קטנות אלו היו מי שנספחו לבנקאי ולמשפחתו וספקו להם שירותים שונים בתחומי הדת, משק הבית, החינוך או העיסוק הבנקאי. הסמכות במסגרת זו הייתה ברורה, היא הייתה נתונה בידיו של ראש המשפחה שהיה גם בעל הקונדוטה ולמעשה ראש הקהילה הקטנה.<sup>95</sup>

במהלך המחצית הראשונה של המאה הט"ז חלו תמורות מפליגות במבנה קהילתי זה, כתוצאה משינויים פנימיים וחיצוניים. עם התבססותן של "קהילות הקונדוטה" הן משכו אליהן מתיישבים נוספים ובהם סוחרים אשר עברו להתגורר בעיר כעצמאיים ולא היו תלויים בקונדוטה של הבנקאים. עם עליית כוחם המספרי והכלכלי הם בקשו לקחת חלק גם במנגנוני ההנהגה וקבלת ההחלטות בקהילה. ואכן מסוף המאה הט"ו מתחילות להופיע פריבילגיות המופנות לא ליחידים אלא לקהילה, והמשקפות את התמורה באופיין של הקהילות. הבנקאים, כמובן לא ששו לוותר על זכות הראשונים שלהם בקהילה ומאבקים פנימיים היו שכיחים בקהילות אלו לכל אורך המאה הט"ז. דוגמא מובהקת לתהליך זה ניתן לגלות בקהילה היהודית במנטובה אשר תולדותיה לאורך המאה עומדות בסימנו של מאבק זה.<sup>96</sup>

סוג אחר של תמורות באופי הקהילות ארע עם הגעתם של מהגרים רבים, בייחוד לאחר הגירוש בשנת 1492 ולאורך המחצית הראשונה של המאה הט"ז. בתקופה זו הגיעו פליטים מסיציליה וממלכות נאפולי, מספרד, ומאוחר יותר אף מפורטוגל. פליטים אלו, ובייחוד הפליטים מחצי האי

<sup>95</sup> כאשר נתנו במקום אחד קונדוטות למספר אנשים הרי שההנהגה הייתה מורכבת מבעלי הקונדוטות השונות.  
<sup>96</sup> שלמה סימונסון, "התארגנות השלטון האוטונומי היהודי במאנטובה 1511-1630", ציון, כא (תשט"ז), עמ' 143-182. הנ"ל, תולדות היהודים בדוכסות מנטובה, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 13-14, 233-235.



האיברי, היוו גורם חדש וזר לא רק מבחינה כלכלית, חברתית ופוליטית, אלא הביאו עמם גם מנהגים ונוסח תפילה שונים מן המקובל בקהילות המקומיות, ובקשו לשמר אותם. הפליטים הפכו תוך זמן קצר לגורם משמעותי ולעיתים אף לרוב בעיר, וכמו הסוחרים לפניהם, בקשו גם הם להשיג לעצמם השפעה פוליטית וליטול חלק בהנהגת הקהילה והדבר עורר מתחים עזים בקהילות השונות. קהילת רומא בעשורים הראשונים של המאה ה־15, וקהילת אנקונה בשליש השני של המאה ה־16 דוגמאות בולטות לקהילות בהן התעוררו מתחים והתחוללו שינויים מפליגים בעקבות הגעתם של הפליטים האיבריים.<sup>97</sup>

שינויים אלו במבנה ובאופי הקהילות, הביאו לעיצובם של דגמי הנהגה המבוססים על מקורות סמכות חדשים ובהם ניתן ביטוי לגורמים השונים והחדשים אשר התהוו בשנים אלו. התבססותם של המוסדות הקהילתיים במחצית השנייה של המאה ה־15 הייתה כרוכה בשינוי בתפיסת מקור הסמכות. אם בעבר נתפסה הסמכות כנובעת מן הקונדוטה וההון, הרי שעתה היא נשענה על מושג חדש אשר הושפעה במידה רבה מן הדגם של העיר האיטלקית: הקהילה.<sup>98</sup> עיצוב סמכותם של מוסדות הקהילה היה כרוך, כפי שהראה ראובן בונפיל, בעיצובה של משרת הרב הממונה מן הקהל, אשר אחד מתפקידיו העיקריים היה לאפשר לקהילה לאכוף את החלטותיה תוך שימוש בזכותו של הרב להטיל חרם ונידוי.<sup>99</sup> עם התבססות מוסד הרב הממונה מן הקהל באיטליה במחצית השנייה של המאה, הוכרה הדרשה כאחד מתפקידיו של הרב הממונה. לרב נשמרה הזכות לדרוש בכל הזדמנות שירצה וסמכותם של דרשנים אחרים נשענה לפיכך על הסכמתו של הרב.<sup>100</sup> הדרשה הייתה אפוא אחד מביטוייה של הסמכות החדשה שנוצרה, ושיקפה את המציאות החברתית-פוליטית-דתית החדשה בתוך הקהילה.

פעילותו הציבורית של מלכו בתקופה שהותו השנייה באיטליה, התרחשה כאשר תהליך זה היה עדיין בשלבו הראשוניים. בראשית שנות השלושים של המאה טרם התגבש מוסד הרב הממונה מן

<sup>97</sup> קהילת רומא אמנם אינה תואמת לדגם של קהילת הקונדוטה, אולם כפי שהראה לאחרונה ברנרד קופרמן הגעתם של הפליטים מספרד עוררה מתחים פנימיים עזים בקהילה והביאה בסופו של דבר לעיצובן של ההסכמות משנת 1524. ר' Bernard Dov Cooperman, "Ethnicity and Institution Building among Jews in Early Modern Rome", *AJS Review*, 30 (2006), pp. 119-144. לאחר הגעתם של אנוסי פורטוגל, ובהיבטים הכלכליים של פעילותם שם. במוקד העיסוק בקהילה זו ניצב כמובן פרשת חרם אנקונה. אין במחקרים אלו התייחסות למצבה ולאופייה של הקהילה היהודית בשנים שקודם להגעתם של האנוסים לאנקונה. לסיכום מצב המחקר על קהילה זו ר' Cooperman, Portuguese Conversos, והביבליוגרפיה המלאה המובאת בהע' 1. ר' גם Viviana Bonazzoli, "Una identità ricostruita. I Portoghesi ad Ancona dal 1530 al 1547", *Zakhor*, 5 (2001-2002), pp. 9-38.

<sup>98</sup> בונפיל, במראה, עמ' 150-152. בעלי ההון נותרו בעלי עוצמה רבה גם במסגרת ההנהגה החדשה, ובמקרים רבים הם שלטו בה למעשה. אולם מקור הסמכות שלהם מעתה לא היה ההון שלהם כשלעצמם אלא מינויים מטעם הקהילה.

<sup>99</sup> בונפיל, הרבנות, עמ' 73-76.

<sup>100</sup> שם, עמ' 102.

הקהל, ובערים בהן דרש מלכו (אנקונה, רומא,<sup>101</sup> בולוניה, מנטובה ואולי אף ונציה) לא היה בשנים אלו רב ממונה, ונושא ההנהגה הפוליטית והדתית היה עדיין בתהליכי התהוות. עם זאת שאלת הסמכות כבר ניצבה במקומות רבים על הפרק בתקופה זו. כך למשל ברומא בה נשעה נסיון להסדיר את מבנה הקהילה כבר בשנת 1524,<sup>102</sup> או במנטובה בה התקיימו מתחים סביב נושא זה כבר מראשית העשור השני של המאה.<sup>103</sup>

העובדה כי אדם מסוגו של מלכו יכול היה לעבור משולי החברה אל המרכז תוך שהוא מנותק לגמרי מהממסד ואף מבקר אותו בחריפות, מלמדת על חולשתו של הממסד הקהילתי בשנים אלו, וכן על חוסר יכולתו להציב אלטרנטיבה הולמת. הנכונות, בציבור היהודי והנוצרי כאחד, להאזין לדבריו של מלכו מלמדת על העניין הציבורי הרב בנושא המשיחי, ועל הנכונות לקבל את מי שמציג את עצמו כנושא דברה של התורה המשיחית.

#### ה. דרשות ודרשנים ומהפכת התקשורת באיטליה בשליש הראשון של המאה הט"ז

הקשר נוסף בו יש לבחון את פעילותו של מלכו כדרשן המצליח לסחוף אחריו את הציבור הרחב, כמבקר חריף של ממקורות הסמכות הנורמטיביים בחברה היהודית בשנים אלו, וכמי שמייצג את העידן המשיחי, הוא כחלק ממגמה רחבה יותר הבולטת במיוחד בחברה הנוצרית של דרשנים נודדים הנושאים מסר אנטי ממסדי ומשיחי.

באביב רצ"א (1531) דרש מלכו "בפני אנשי כנסת הגדולה במנטובא" אנשי ונשי וטף יהודי ונוצרי", הרקע לדרשה היה "ממה שנראה לחוש ראות בני האדם שלושה פרצופי שמש זה ימים מה ופליאה דעת מהם בפני כל האנשים הרואים אותם והשומע תצלה אזניו".<sup>104</sup> הדרשה נסבה סביב אשליה אופטית המכונה פרהליה (parhelion), בה נראית שמש מדומה בשמים, ובמקרה דן שלוש שמשות אשר נראו ב-22 באפריל 1531 במודנה לעיני אנשים רבים.<sup>105</sup> הדרשה עצמה היא ניסיון להסביר את משמעותו של מראה אשר נתפס כחריגה מן הטבע (שהרי ביום הרביעי לבריאת העולם תלה הבורא ברקיע רק שמש אחת). והיא מעמידה אותו בשורה אחת עם הדרשנים הנודדים אשר אותות וסימנים שמימיים ופתרונם תפסו מקום מרכזי ביותר בדרשותיהם.

<sup>101</sup> בנוגע לקהילת רומא ר' שם, עמ' 116-120. בונפיל סבור כי על אף שנעשה שם שימוש בכינוי "רב מהקהל" הרי שלא מדובר בדגם הרב הממונה על ידי הקהילה כפי שהוא מתגלה באיטליה במחצית השנייה של המאה.

<sup>102</sup> ור' את דיונו המסכם של קופרמן בעניין זה. Cooperman, Ethnicity.

<sup>103</sup> סימונסון, תולדות, עמ' 234-235.

<sup>104</sup> הדרשה פורסמה בידי אידל, דרשה, הציטוטים לקוחים מעמ' 431.

<sup>105</sup> על הפרהליה במודנה ר' Niccoli, Prophecy, pp.185-188. Cochrane, Italy, p.34 fn. 6.

מן השליש האחרון של המאה הט"ו ועד לראשית שנות השלושים של המאה הט"ז רווחה באיטליה התופעה של מטיפים נודדים. הם היו לרוב נזירים אוגוסטינים או פרנציסקנים, אשר עברו ממקום למקום ודרשו דרשות בעלות תוכן אפוקליפטי-משיחי בפני ציבור גדול שהתאסף בכיכרות או במקומות ציבוריים אחרים. דרשות אלו התבססו במקרים רבים על נבואות ואותות שמימיים והתייחסו בצורה ישירה לאירועים הפוליטיים של התקופה ולמשמעותם האסכטולוגית.<sup>106</sup>

כך למשל באמצע החורף של שנת 1519 הצליח נזיר אוגוסטיני בשם אנדראה באורה (Andrea Baura) למלא את כיכר סן-סטפנו בוונציה בקהל גדול אשר בא להאזין לדרשותיו במשך שלושה ימים רצופים.<sup>107</sup> באורה הטיף בוונציה גם שנתיים קודם לכן ושנה אחר כך ובכל המקרים זכה לקהל מאזינים רחב. מקרה זה הוא רק דוגמא אחת מני רבות לתופעה שהיקפה היה רחב, ואשר הקיפה למעשה את כל המרכזים העירוניים החשובים באיטליה.<sup>108</sup>

תופעה זו עוררה חששות והתנגדות בקרב הממסד הכנסייתי והפוליטי. הדרשנים הנודדים לא היו נתונים לפיקוח, והדרשות המשיחיות שלהם נשאו במקרים רבים אופי אנטי ממסדי. והם התייחסו לאירועים הפוליטיים של התקופה: פלישות של צבאות זרים, המלחמה באימפריה העות'מאנית ועוד, באופן שלא עלה בקנה אחד עם האינטרסים הפוליטיים והדתיים של הכס הקדוש ושל השליטים החילוניים המקומיים. בנוסף, חלקה האחרון של תקופה זו, השליש הראשון של המאה הט"ז, עמד בסימן של חוסר יציבות הן בתוך הכנסייה עצמה, עם הופעתן של תנועות הרפורמה השונות, והן במערכת הפוליטית הכללית. איטליה הייתה בשנים אלו לזירת קרב בין הצרפתים לגרמנים-ספרדים, וכן בין הכחות הפנימיים השונים באיטליה שהתפלגו בינם לבין עצמם.<sup>109</sup> על היקפה הנרחב של תופעה זו, ועל החששות שהיא עוררה בקרב ההנהגה הדתית ניתן ללמוד מההתייחסות הנרחבת לנושא זה בהחלטות הוועידה הלטרנית החמישית אשר הטילו מגבלות רבות על דרשות אלו. אולם, על אף שלאחר פרסום ההחלטות ניכרת התמתנות בביטויים

<sup>106</sup> לדיון וניתוח מפורטים של תופעה זו תוך התייחסות לדמויות המרכזיות שפעלו בשנים אלו מוקדש הפרק הרביעי בסיפורה של ניקולי ו' Niccoli, *High and Low. Marjorie Reeves, 'A Note on Prophecy and the Sack of Rome (1527)'*, In: id, *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, 1992, pp. 276-277. Reeves, *The Influence*, passim.

<sup>107</sup> הוא דרש מעל מרפסת הפונה לכיכר, שהייתה מלאה, בתאריכים שבעה עשר, שמונה עשר ותשעה עשר בינואר.

<sup>108</sup> האירוע מתואר ביומנו של מרין סנוטו (כרך 26, עמ' 363, 378, 386) ומתואר אצל Niccoli, *Prophecy*, pp. 89-91. גם ג'ירולמו סאבונרלה החל את הקריירה המשיחית שלו כדרשן בפירנצה, והצליח לסחוף אחריו המונים ולחולל תנועה משיחית שהדיה הוסיפו להתקיים עוד שנים רבות אחר כך. אולם המקרה של סאבונרלה אינו אופייני ואינו תואם בכל הפרטים לתופעה אותה הזכרנו כאן (למשל העובדה כי סאבונרלה התמנה לדרשן בקתדרלה של פירנצה ולא היה דרשן כיכרות נודד). הספרות בעניינו של סאבונרלה הינה עצומה. הסקירה הבסיסית המקיפה ביותר של פרשייה זו עודנה ספרו של דונלד ווינסטיין (Donald Weinstein) - *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism* - (Donald Weinstein), Princeton, 1970.

<sup>109</sup> ר' למשל את סקירתו של קוצ'ריין pp. 7-17, Cochrane, Italy.

בהם השתמשו הדרשנים, הרי שהיקפה של התופעה לא פחת עד לראשית שנות השלושים של המאה הט"ז.<sup>110</sup>

הדרשנים הנודדים הם אחד מביטוייה של המהפכה התקשורתית של שנים אלו.<sup>111</sup> במקביל לדרשנים פעלו ברחבי איטליה זמרים נודדים והופצו עלונים מודפסים אשר כללו נבואות שונות יחד עם ידיעות על אותות מופלאים אשר נראו במקומות שונים ועל פשרם של אותות אלו.<sup>112</sup> את העלונים המודפסים והזמרים הנודדים אשר הפיצו את הידיעות הללו ואשר הציעו את מרכולתם בכירות הערים ניתן לראות ככלי התקשורת של התקופה, ואת הדרשנים כפרשני החדשות שהפיצו "כל תקשורת" אלו. בדרשות שנשא בשווקים ובכירות הערים הם פרשו והעניקו משמעות דתית או חברתית לידיעות ולשמועות שהופצו באותם המקומות עצמם זמן קצר לפני כן באמצעות העלונים המודפסים ושיריהם של הזמרים הנודדים.

פעילותם של הדרשנים העמידה את הציבור בפני מגוון פרשנויות מכיוונים שונים למציאות שבתוכה הם חיו. מצד אחד ניצבה את הפרשנות הרשמית של הממסד הדתי אותה ניתן היה לשמוע בדרשות של נציגי הממסד, הכמרים, הבישופים והארכיבישופים בכנסיות השונות. מצד שני הציעו הנזירים הנודדים פרשנויות משלהם למציאות, אשר לא תמיד עלו בקנה אחד עם הנורמות ועם הערכים של הממסד מבחינה פוליטית, חברתית או אפילו דתית. מהפכת התקשורת של שנים אלו הביאה לכך שמוסדות ההנהגה והשלטון אבדו את המונופול על הידע, ואת סמכותם כספקים הבלעדיים שלו. הציבור הרחב נחשף ל"כלכלת שוק" דרשנית, הוא שמע סוג אחד של פרשנות בעלת מגמה וכיוון מסוימים, אך היה מעוניין לשמוע ולבחון גם פרשנויות נוספות ושונות. גם הציבור היהודי היה חשוף למציאות זו, הדרשה של מלכו במנטובה בה הוא מציג פרשנות משלו לתופעה שדרשנים נוצרים פרשו אותה בכיוון שונה, מלמדת כי גם הקהל היהודי אשר נחשף למהפכה זו היה מעוניין בפרשנות שתציג את הדברים מנקודת המבט שלו, ועל פי הערכים והאמונות שלו.

<sup>110</sup> באירופה בכלל ובאיטליה בפרט ניתן להצביע על מגמה אשר נועדה להגביל את מספר הדרשנים המורשים בכנסייה לכמרים בלבד, ובמקרים מסוימים אף רק לבישופים. נזירים מן המסדרים המוכרים אשר בקשו לדרוש נזקקו לאישורה של הרשות הבישופית ור' Alfredo Galletti, *L'Eloquenza dalle Origini al XVI secolo*, Milano 1938, pp. 25, 71-91.

<sup>111</sup> על השינויים החברתיים והתרבותיים שחולל הדפוס מן המאה הט"ז ואילך ר' בראש ובראשונה את מחקרה של Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Social Change: Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, New-York 1979. Id, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, New-york 1973. גם Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, pp. 145-182, נטלי זימון דיוויס, 'הדפוס ופשוטי העם', זמנים, 71 (2000), עמ' 20-35.

<sup>112</sup> ר' לעיל פרק א' סעיף ב.

מלכו כמי שנשען על ידיעותיו ב"תורות המשיח" נתפס כמי שמוסמך לפרש תופעות החורגות מסדרי הטבע הרגילים. בכך הוא הפך לחלק ממערכת התקשרות החדשה של התקופה תוך שהוא מציע לציבור הרחב את פרשנותו שלו למציאות ולחדשות.

#### ה.1. מלכו והדרשנים הנוצרים הנוודים

ניתן אכן להצביע על קווי דמיון בין מלכו לדרשנים הנוצרים הנוודים, אך גם על הבדלים בולטים ביניהם.

##### ה.1.1. קווי דמיון

המטיפים הנוודים נשאו את דרשותיהם בכנסיות, כאשר הדבר התאפשר להם, אולם גם ובעיקר בכיכרות ובשווקים, כלומר ברשות הרבים. הדבר אפשר להם להגיע לקהל רחב יותר מכפי שניתן לצופף בכנסייה,<sup>113</sup> והקל עליהם להשתחרר ממגבלות הפיקוח הרשמי על תוכן של הדרשות.<sup>114</sup> מלכו, לעומתם, נשא את דרשותיו בתוך בית הכנסת המקביל לכאורה לכנסייה ולא לזירה ציבורית שבכיכר או בשוק. אולם יש לזכור כי קהל היעד של דרשותיו (הקהילה היהודית) היה מצומצם הרבה יותר, ויכול היה להתכנס בתוך בית הכנסת. בנוסף, כפי שטוען ראובן בנפיל: "היהודים היו מתכנסים בבית הכנסת, כפי ששכניהם היו מתאספים בכיכר העיר, מול בית העירייה או ה-Signoria [...] בבית הכנסת היו מתאספים אפוא לא רק כדי להתפלל וללמוד, אלא גם כדי לנהל שורה של פעילויות חול או חול למחצה שהיו מעניינו של כל הציבור".<sup>115</sup> בנוסף, בשל חולשתו וחוסר גיבושו של הממסד הקהילתי היהודי באיטליה בשנים אלו, לא התקיימה מערכת מוסכמת אשר יכלה לפקח על הדרשנים ועל תוכן של הדרשות, כפי שנקבע למשל בהחלטות הוועידה הלטרינית החמישית. נראה אפוא כי בית הכנסת לא היה שונה מהותית מכיכר העיר בה נשאו הנזירים והדרשנים הנוצרים את דרשותיהם. הן מבחינת יחסו של הממסד הרשמי, והן מבחינת קהל היעד של הדרשה.<sup>116</sup>

גם מבחינת מקור הסמכות שלהם ניתן להצביע על קווי דמיון בין מלכו לדרשנים הנוצרים. בשני המקרים משתייכים הדרשנים לאינטליגנציית המשנה, והדרשה מאפשרת להם לעבור משולי החברה אל מרכז הבמה הציבורית. הנכונות של הקהל להאזין להם נשענת במידה רבה על השילוב של סמכות דתית יחד עם תכונות אישיות מיוחדות של הדרשן: דרך ההשגה הפלאית של מלכו או

<sup>113</sup> כך למשל אנדרה באורה, אותו הזכרנו לעיל, דרש מעל מרפסת בכיכר סט. סטפנו מפני שהכנסייה בכיכר הייתה צרה מלהכיל את ההמונים שבאו לשמוע את דרשותו.

<sup>114</sup> מסיבה זו לא יכלו הנזירים הנוודים לשאת דרשות בקתדרלות אשר יכלו להכיל המוני רבים.

<sup>115</sup> בנפיל, במראה, עמ' 173.

<sup>116</sup> מה גם שמלכו דרש גם בכיכר העיר, כפי שעולה מסיפורו על הויכוח שניהל "עם הגמון אחד בשוק" ור' חייט קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

אורח החיים הסגפני של הנזירים הנוודים. מקור סמכות זה זוכה להערכתו של הציבור, אולם אינו מגובה על ידי הממסד הדתי. הנזירים הנוודים השתייכו אמנם למסדרים אשר הוכרו בידי הכנסייה, אולם הם לא הוסמכו לשאת דרשות, בדומה למלכו אשר כפי שראינו לא החזיק בסמיכה לרבנות אך נתפס כמי שסמכותו נובעת מן הידע הדתי המיוחד שלו.

גם יחסו של הציבור היהודי למלכו היה דומה ליחסו של הציבור הנוצרי למטיפים הנוודים. על האופן בו נתפס מלכו בציבור היהודי בתקופה זו ניתן ללמוד מדבריו של בראז נטו, הציר הפורטוגלי ברומא, הכותב כי יהודי רומא: "מאמינים בו וכמעט שיחשבוהו לקדוש".<sup>117</sup> דברים ברוח דומה מופיעים בכתב יד בו נזכרת מועמדותו של מלכו לשמש כבעל ברית, שם מכונה מלכו: "גדולת ישראל גר צדק כמוהר"ר שלמה מלכו פורטו גאליסו".<sup>118</sup> תיאורים אלו משקפים תפיסה שלו כאדם קדוש, המקבילה לאופן בו נתפסו הדרשנים הנוודים השונים באיטליה בשנים אלו. כך מספר ג'וליאמו דאטי (Giuliano Dati) על אחד הדרשנים הנוודים בראשית המאה הט"ז "ג'וליאמו דה מוראנו המבורך (*el beato Giulielmo da Morano*) כפי שמכנים אותו היום נוצרים רבים ברחבי העולם".<sup>119</sup> במקור אחר נזכר מטיפ נודד כזה אשר לאחר שעבר ברומא בשנת 1510 וקרא לחזרה בתשובה, האמינו רבים כי הוא אליהו הנביא בכבודו ובעצמו.<sup>120</sup> מקורות אחרים המתארים את התגובות בקרב ציבור המאזינים: המונים המצטרפים לצעדה ספונטאנית אחרי המטיפ ופרצי בכי המוניים,<sup>121</sup> מחזקים גם הם את הרושם כי רבים ממטיפים אלו נתפסו למעשה כקדושים.

## ה.1.1. ניגודים

לצידם של קווי דמיון אלו מתגלים גם מספר הבדלים בולטים בין מלכו לנזירים הנוודים, ניגודים אלו נובעים מההבדלים באופן בו תופסת כל אחת מהקבוצות את מציאות החיים שלה, ולפיכך את מעמדו של המבשר המשיחי בתוכה. המטיפים הנוצרים הנוודים לבשו בדרך כלל בגדים עשויים מבד פשוט או שק, ולעיתים הסתפקו בלבוש העשוי מעורות בלתי מעובדים של בעלי חיים. הם היו מגודלי זקן, פרועי שיער ויחפים, נשאו בידם צלב עשוי עץ, ובעיני הצופים והמאזינים לדרשותיהם נראו כדמויות מן התנ"ך או הברית החדשה המבשרות את בוא הקץ - אליהו הנביא או יוחנן

<sup>117</sup> ליפניר, עיונים, עמ' LXIII.

<sup>118</sup> כת"י ותיקן Ebr. 233/2 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס/290), דף 1 ע"א.

<sup>119</sup> מצוטט אצל Niccoli, Prophecy, pp. 92-93.

<sup>120</sup> Niccoli, Prophecy, p. 94.

<sup>121</sup> ibid, pp. 99.

המטביל.<sup>122</sup> גם התוכן של דרשותיהם הלם את התדמית שהם אימצו להם, וכלל אזהרות ואיומים בדבר מגיפות, אסונות טבע, פלישות צבאיות ועוד, המתרגשים ובאים בגלל חטאי בני האדם.<sup>123</sup>

תיאור זה עומד בניגוד חריף לדמותו של מלכו הלבוש בבגדי חמודות ובעל ההופעה החיצונית המוקפדת.<sup>124</sup> התדמית שמציג מלכו כלפי חוץ היא, אפוא, תדמית מסודרת, מכובדת ומרשימה, אולי אף בצורה קיצונית מדי שכן סגנון הלבוש שלו אף עורר ביקורת ותלונה בנושא זה אף הגיעה לידיעתו של ר' עזריאל דאיינה.<sup>125</sup> גם בנוגע לתכניה ולטיבה של הטפתו המשיחית ניתן לקבוע כי המסר המרכזי שלה הוא מסר חיובי של הצלחה וגאולה.<sup>126</sup>

מתגלה כאן סימטריה הפוכה בין הציפיות המשיחיות היהודיות לבין אלו הנוצריות. כל אחד מן הצדדים רואה את העידן המשיחי כהיפוכה של מציאות הקיום העכשווית. מבחינת היהודים, שמציאות החיים הנוכחית שלהם היא של פיזור ונחיתות דתית ופוליטית, הציפייה המשיחית היא לחורבנה של החברה הנוצרית הסובבת ולשיבתה של החברה היהודית למעמדה הראוי גם מבחינה דתית אך בעיקר מבחינה פוליטית. מן הצד הנוצרי העידן המשיחי מבשר אמנם תיקון מוסרי ודתי של העולם, אולם תיקון זה כרוך בשינוי הסדרים הקיימים ובהרס המסגרות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות - כתנאי הכרחי לתיקון הדתי.

מי שמבשר את ההיפוך הקרב במחנה היהודי מפגין בהתנהגותו החיצונית: הלבוש המפואר, העמידה האיתנה מול נציגי הממסד הנוצרי, את ההיפוך המצופה מבחינת המחנה היהודי. מי שמבשר את ההיפוך במחנה הנוצרי מפגין גם הוא בלבושו ובהתנהגותו את הערכים המגולמים בהיפוך זה: התנתקות מן הערכים החומריים של העולם הזה ושיבה אל הערכים המוסריים המקוריים של הכנסייה הנוצרית.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> ibid, pp. 94-95.

<sup>123</sup> ibid, pp.96-97. על האופי הקטסטרופלי של נבואותיהם של המטיפים הנוודים לעומת נבואות שהגיעו מחוגי

ההומניסטים וההבראיסטים ר' Reeve, *The Influence*, pp.430-431, 437.

<sup>124</sup> אמנם מאוחר יותר, ברומא, ישב גם מלכו במשך שלושים יום בין העניים והחולים כשהוא לובש בגדים בלויים ומלוכלכים, "נבזה וחדל אישים" (חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ט). אולם, במהלך תקופה זו הוא נמנע מכל פעילות ציבורית שהיא. הלבוש והשהות בין העניים ומוכי הגורל, נועדו לבדוד אותו ולמנוע מגע בינו לבין יהודי העיר, והם נבעו ממניעים אישיים פרטיים של מלכו אשר יידונו בהמשך. מלכו שב לפעילות ציבורית וגלויה רק לאחר שהחליף את הבגדים הצואים ושב ולבש את הלבוש המכובד שאתו הגיע לרומא (חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא).

<sup>125</sup> יעקב בוקסבוים (עורך), שאלות ותשובות ר' עזריאל ב"ר שלמה דאיינה, א', תל-אביב תשל"ז, עמ' 223. ור' גם

Isaiah Sonne, 'Neue Dokumente über Salomo Molcho', *MGWJ*, 75 (1931), pp. 127-135.

<sup>126</sup> מלכו ניבא אמנם על אסונות טבע, הצפה ברומא ורעש אדמה בליסבון, וכן צפה אותות מבשרי רעות שיראו בקרוב ברומא (כוכב שביט מעל כנסיית סט. פטרוס). אולם, אותות אלו מבשרים רעה לעולם הנוצרי שקיצו קרוב, ואינם מהווים עונש על חטאי עם ישראל או איום עליו. להפך, מבחינת העם היהודי אלו הם אותות מבשרי טוב. מעניין לגלות כי יוסף הכהן בתיאורו את השיטפון ברומא בשנת 1530 אותו חזה מלכו, מדגיש את העובדה כי למעט אשה זקנה אחת אף אחד מבני הקהילה היהודית לא נהרג בשיטפון ורואה בכך "אצבע אלוקים", כלומר גם הוא מפרש את השיטפון ברומא כאירוע שמשמעותו מבחינת החברה היהודית הינה חיובית (ר' יוסף הכהן, דברי הימים דף פח ע"א).

<sup>127</sup> על המאפיינים של התפיסה המשיחית הנוצרית כפי שהיא מתגלה בפעילותם של הדרשנים הנוודים באיטליה בשנים אלו ר' Niccoli, *Prophecy*, pp. 89-120. מאפיינים אלו הולמים את האווירה האפוקליפטית באיזורים אחרים באירופה, ובעיקר את זו שהופצה על ידי מטיפים פרוטסטנטים שונים ור' הדוגמאות שסוקר כהן, בעקבות המילניום, בפרקים יא-יג, עמ' 204-289. תיאור זה דומה לתמונה אותה הצגתי בפרק הראשון בעת שדנתי ביחס שבין הפנייה הנוצרית אל עולם המתים מול אמונתם של היהודים כי הקשר עם בני עשרת השבטים האובדים מתחדש כעת.

ניתוח זה מעמיד את דרשתו של מלכו במנטובה כמקרה מבחן, שכן זהו המקרה היחיד בו ניתן להציב זו מול זו את הפרשנות היהודית ואת הפרשנות הנוצרית לאותו אירוע הנתפס כאות שמיימי. אולם זהו גם מקרה חריג שכן הפרהליה במודינה, בשונה מאותות אחרים אשר נראו בשנים אלו באיטליה ובמקומות אחרים ברחבי אירופה, נתפסה בחברה הנוצרית כאות מבשר טובות הן מבחינה דתית והן מבחינה פוליטית.<sup>128</sup>

יש חשיבות מרובה לכך שהתגובה הישירה היחידה של מלכו לפרשנות נוצרית לאות, והניסיון שלו להציג אלטרנטיבה אשר תעמיד את האות בהקשר של המשיחיות היהודית, באה דווקא במקרה של חריגה מן הדגם הנוצרי המוכר בתקופה זו של הטפה משיחית מבשרת רעות אותה הצגתי לעיל. איננו מגלים תגובה דומה לדרשות על אודות אותות מבשרי חורבן של הדרשנים והמטיפים הנוצרים נודדים. מלכו כדרשן משיחי יהודי והחברה היהודית בכללותה, יכלו לקבל ולהסכים עם הפרשנות הנוצרית בדבר משמעותם של האותות וטיבם של האסונות המתרגשים ובאים על העולם הנוצרי, גם אם הם דחו את המשמעות המשיחית הנוצרית של אותות אלו בטווח הרחוק יותר.<sup>129</sup> מה גם שמלכו עצמו חזה אותות מבשרי רעות לעולם הנוצרי בכלל ולאיטליה ופורטוגל בפרט, זמן קצר לאחר שהגיע לרומא.

אולם ברגע שהאות נתפס כמבשר טובה לעולם הנוצרי, עולה הצורך בפרשנות יהודית אשר גם תסתור את הפרשנות הנוצרית וגם תעניק לאירוע משמעות יהודית. מלכו מודע לכך שלשלוש שמשות יש משמעות חיובית במקורות הקלאסיים (שלוש השמשות שנראו בימיהם של יוליוס קיסר ושל אוקטבינוס), ולכן אינו מנסה להתעמת עם הנחת היסוד של הפרשנות הנוצרית (שלוש שמשות הן אות מבשר טובות). הוא טוען כי המראה האמיתי לא היה של שלוש שמשות אלא של קשת ובכך מקהה את עוקצה של הפרשנות הנוצרית לאות. לאחר שהוכיח כי מדובר בקשת הוא מפרש את משמעותה באופן שיחזק את הציפיות המשיחיות היהודיות.

עמדתי על כך שכל אחד מן הצדדים מעצב את העולם אליו הוא פונה כהיפוכו של העולם שבו הוא חי ורי' לעיל פרק א' סעיף ב.

<sup>128</sup> תומסינו לנצ'לוטי (Tommasino Lancellotti) מספר בכרוניקה המודנזית שלו כי מראה דומה נראה בימיו של הקיסר אוקטבינוס ואחריו באה תקופה ארוכה של שלום עולמי, פרידריך נאוזה (Friedrich Nausea), הבישוף של וינה התייחס שנה לאחר מכן לשלוש השמשות ופירש אותן כאות לניצחון קרוב של קרל החמישי על אויביו ובייחוד על העות'מאנים וכן כביטוי לשילוש הנוצרי, כשהוא מסתמך על מסורת בדבר שלוש שמשות שנראו בשנת מותו של יוליוס קיסר ובישרו הן את הצלחתם של שלושת יורשיו בקיסרות, והן את התגלותו של השילוש הנוצרי עם הולדתו של ישו. את הסיבות לפרשנות אופטימית חריגה זו לאות אשר בדרך כלל נתפס כמבשר רעות (בין השנים 1485-1514 נזכרים בכרוניקות איטלקיות ארבעה מקרים בהם נראו מראות כאלו ובכולם ניתנה להם משמעות שלילית. כך גם לשלוש שמשות שנראו בשנת 1536 ואשר תוארו כתופעה "בלתי טבעית ומרושעת ביותר" (Niccoli, Prophecy, pp.185) יש לתלות באירועים הפוליטיים של השנה שלפני כן ובייחוד בהידוק היחסים בין קרל החמישי לאפיפיור קלמנט השביעי, ששיאם בהכתרתו של קרל לקיסר בבולוניה בפברואר 1530 בידי האפיפיור. אירועים אשר חיזקו את התחושה כי איטליה שבה כעת לעידן של יציבות שלום ושגשוג. ורי' על כך בהרחבה להלן, פרק ז' סעיף א.2.

<sup>129</sup> בדומה לאופן בו תיאר אברהם הלוי אותות מבשרי רעות לנצרות ולאסלאם שנראו בירושלים, באיגרותיו לאיטליה. וראה לעיל פרק א' סעיף ד.



נראה כי הקבלה זו בין פעילותו של מלכו כדרשן לפעילותם של הדרשנים הנוצרים הנוודים, עמדה כבר לנגד עיניו של "ההגמון"<sup>130</sup> באנקונה כאשר הוא הסכים לאפשר לו לשהות בעיר "אך צוני שלא אדרוש לגוים נגד דתם".<sup>131</sup> ואכן מלכו נאלץ לעזוב את אנקונה לאחר שערך ויכוח פומבי "עם הגמון אחד בשוק". הזירה הפומבית בה התרחש הוויכוח והקהל המקומי שנחשף לו בשוק היוו הפרה של תנאי השהות שלו בעיר. ויכוח זה הוכיח כי חששו של ההגמון אכן היה מוצדק, וכי מלכו אינו שונה באופן מהותי מאותם דרשנים נודדים שפקדו את השווקים והכיכרות מדי זמן, ואשר בתקופה זו הרשויות כבר פעלו בתקיפות כדי לסלק אותם מן הערים.

### ו. תומכים ומתנגדים, יהודים ונוצרים

בקובץ תפילות ותחינות המיוחס למלכו והמצוי בכתב יד, מוקדשת התפילה הראשונה כמעט כולה לבקשת עזרה והצלה מפני היריבים הרודפים אותו:

"וכל אויבי וכל צוררי יהיו לפני כקש לפני רוח, [נ]פוצים ונידחים וימסו כדומן מפני האש, ויהיו מקוים בם מקרא זה שכתוב המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעורר. בשוב אויבי אחר יכשלו ויאבדו מפניך, ואתה יי מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, ושמך יי נלחם בלוחמי ורודף את צוררי ויהיה לי למשען ולמגן [...]"<sup>132</sup>

תודעה עצמית זו של מי שרואה את עצמו כנתון לרדיפות והתנכלויות מתגלה גם בעובדה כי הוא פתח את איגרתו השנייה בתיאור ההתנכלויות כלפיו: "בהגיעי לאנקונה תכף סבבוני עדת מרעים והלשינו עלי לפני ההגמון".<sup>133</sup> מלכו השתמש כאן בציטוט מפרק כ"ב בתהילים המוקדש כולו לתיאור רדיפותיו של מחבר המזמור וניסיונותיו להתגבר על רודפיו. השימוש בציטוט זה מיד בפתיחת האיגרת בה הוא שב ומתאר את ההתנכלויות מהן הוא סובל, מלמד על תחושותיו הקשות של מחברה. תודעה זו מתגלה גם בתכנו של המראה המתואר באיגרת זו בו נאמר לו כי בעתיד: "יבקשו פושעי עמך לקחת את נפשך, אך אל תפחד כי לא יוכלו לך".<sup>134</sup> הוא אף מזהיר את מכותביו מפני כתבים מזויפים המופצים משמו, ומצרף את חתימתו על מנת שיוכלו לאשר את

<sup>130</sup> לא ברור מהי האינסטנציה הדתית עמה נפגש מלכו עם הגיעו לאנקונה. הביטוי של אנקונה בשנים אלו (1524-1538) היה Baldovinetto dei Badovinetti אשר לא הותיר רושם היסטורי מיוחד. הקרדינל של אנקונה בתקופה זו (1511-1532) היה Pietro Accolti אשר העניק בשנת 1532 פריבילגיה לסוחרים יהודים עות'מאנים להתיישב באנקונה ולעסוק בה במסחר, פריבילגיה זו היא שאפשרה את הגעתם של פליטים פורטוגליים לאנקונה, ואת הקמתה של קהילה עצמאית שם בתקופה מאוחרת יותר ור'. Bonazzoli, Idestità, pp. 10-11.

<sup>131</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>132</sup> כת"י אוקספורד בודלי 761 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 16655), דף 63 ע"א. בקשות להגנה מרודפים ומתנכלים מצויות גם בתפילות שבדפים 68 ע"א, 72 ע"א.

<sup>133</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>134</sup> שם, עמ' יא.

אמינותם של הכתבים השונים המופצים משמו.<sup>135</sup> נראה אפוא כי במהלך כל תקופת שהותו השנייה באיטליה ליוותה את מלכו תחושה עזה של רדיפות והתנכלויות.<sup>136</sup> ההתנכלות למלכו התנהלה בשני דפוסים עיקריים. הדפוס הראשון היה של הלשנות מיד עם הגיעו למקום, דפוס זה מתגלה בסמוך לשובו לאיטליה באנקונה וברומא. הדפוס השני היה של מאבק רצוף ומתמשך נגדו תוך שימוש באמצעים שונים ומגוונים ובכלל זה הרעלה ומסירת מסמכים מפלילים לנציגי הממסד הנוצרי. דפוס זה גבר ככל שפרסומו של מלכו גדל והיו מעורבים בו אישים שונים בעלי תפקידים ואינטרסים שונים.

#### 1.1. הלשנות באנקונה וברומא

כאמור, גם באנקונה – תחנתו הראשונה של מלכו עם שובו לאיטליה, וגם ברומא אליה הגיע מאנקונה (אחרי שהות קצרה באורבינו), נתקל מלכו במה שהוא מכנה הלשנות: "בהגיעי לאנקונה תכף סבבוני עדת מרעים והלשינו עלי לפני ההגמון [...] וידעו המלשינים (ברומא) מקום שבתי והלשינו עלי אל המשפט [...]"<sup>137</sup>

#### 1.1.1. הרקע להלשנות

בשני המקרים לא ברור מי הם המלשינים, האם הם יהודים או נוצרים ומהו הרקע להלשנותיהם, לא ברור גם אם יש קשר בין שני המקרים. בנוגע לאנקונה לכל הפחות, אין ספק כי מדובר במי שהכירו את מלכו עוד מתקופת שהותו הראשונה באיטליה שכן ההלשנה אירעה מיד עם הגעתו ולפני שהצליח ליצור לעצמו מוניטין, ונראה שכך היה גם ברומא שכן מלכו הסתיר את זהותו כשהגיע לעיר וההלשנות התחדשו מיד כאשר חשף את עצמו ובטרם הספיק להתפרסם שם. השימוש בפועל להלשין ובשם מלשינים מצביע, לדעתי, דווקא על התנכלות פנימית מתוך החברה היהודית ולא מחוץ לה. העובדה כי "יהודים משם ומתוגרמה" הצטרפו אליו כאשר נקרא להתייצב בפני ההגמון באנקונה מחזקת את הטענה כי מדובר כאן בעניין יהודי פנימי, ולא בתלונה נוצרית. בנוסף, מאחר ובתקופת שהותו הראשונה באיטליה לא עסק מלכו בפעילות ציבורית והיה קשור לפיכך בעיקר לחוגי מקובלים ומחשבי קיצים, הרי שקשה להניח שהוא היה מפורסם מספיק בחברה הנוצרית כך שמיד עם שובו לאיטליה הוא יתקל בהתנכלויות ובהאשמות.<sup>138</sup> המידע החלקי בלבד שמוסר מלכו עצמות על פרטי ההתנכלויות לו והעדרם של מקורות אחרים בנושא זה אינם מאפשרים להציג מסקנות מוצקות בנוגע לרקע להתנכלויות אלה. אולם, כאמור,

<sup>135</sup> שם, עמ' טז.

<sup>136</sup> האיגרת אכן נכתבה מיד לאחר תקופה השיא ברדיפתו של מלכו ולאחר שכמעט הועלה על המוקד ברומא בקיץ רצ"א (1531).

<sup>137</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא.

<sup>138</sup> על מקרים אחרים של הלשנות הדדיות של יהודים לשלטון ר' למשל יעקב בוקסבוים, אגרות יהודי איטליה, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 86-87 (איגרת כט).

נראה כי התנגדות זו קשורה בתקופת שהותו הראשונה באיטליה. לאור העובדה כי מלכו היה מקורב לתלמידיו של ר' יוסף אבן שרגא, ייתכן וההתנגדות למלכו הייתה על רקע השתייכותו לחוג זה. אם אכן כך הרי שניתן לשער, אף על פי שבשלב זה אין כל מקורות המאששים הצעה זו, כי מי שהשינו על מלכו ופעלו נגדו היו עשויים להיות קשורים לחוגו של ר' אשר לעמליין אשר ר' יוסף אבן שרגא יצא נגדו בחריפות עוד בראשית המאה. במכתבו כנגד לעמליין שמר אמנם ר' יוסף אבן שרגא על סגנון מאופק ומנומס, אולם באיגרת שנכתבה להגנתו של לעמליין ושממנה כבר ציטטנו לעיל,<sup>139</sup> השתמש המחבר בביטויים קשים כנגד מתנגדיו: "בקום אחד מבני בלי שם [...] וחולשת טענותיו וריבוי מספרם, אשר הוא הדרך לבעלי הנצוח [...] כי כל טענת החולק הזה נשעני על קנה רצון, רוח מצוייה תפילה. ותהיא ראשיתו מצער גם באחריתו ישגא מאד, שגגה תעלה זדון, ואתו תלין משוגתו [...] בהתנשא נמלה להשתרר על ארי במסתרי [...] וכו'".<sup>140</sup> מאבקים בין רבנים לא היו נדירים בשנים אלו באיטליה ובאחדים מן המקרים הדברים אף הגיעו לכדי עימותים של ממש. עם זאת סוג כזה של עימות הכולל הלשנות על התייחדות ואשר ברקע שלו מצויה מחלוקת על רקע משיחי אינו מוכר לנו ממקורות אחרים. דברים אלו הינם בגדר השערה בלבד, ורק אם יתגלו מקורות נוספים הקשורים לפולמוס סביב אשר לעמליין ניתן יהיה לאשר או להפריך אותה.

### II.1. תגובת הממסד הנוצרי להלשנות

יחסו הסלחני של הבישוף של אנקונה למלכו, אשר לא הכחיש את הטענות שהועלו כלפיו ואף הציג עצמו כמי שהגיע ליהדות מתוך בחירה ומתוך הכרה בעליונותה, נבע כנראה מן המציאות הכלכלית-חברתית במקום. אנקונה הייתה עיר הנמל הראשונה אשר העניקה פריבילגיה גם לסוחרים לבנטינים, כחלק מן המאבק הכלכלי מול נמל וונציה, כבר בינואר 1514. בעקבות זאת אכן חל גידול משמעותי בהיקף הסחר הבין-לאומי ממזרח וממערב בנמל אנקונה. וסוחרים יהודים מן האימפריה העות'מאנית ומספרד ופורטוגל מילאו תפקיד מרכזי בסחר זה. מדיניות זו אילצה לבסוף גם את השלטונות הוונציאניים לשנות את מדיניותם, ובשנת 1524 אפשרו גם הם לסוחרים עות'מאניים לסחור דרך נמל ונציה. הקהילה היהודית אשר פעלה בשנים אלו באנקונה הייתה מורכבת מסוחרים עות'מאניים אליהם הצטרפו משנת 1532 ואילך גם מגורשים ופליטים מספרד ופורטוגל.<sup>141</sup> קהילה זו שירתה אפוא את המגמה הכלכלית-פוליטית של השלטונות, בדיקה מדוקדקת באשר לרקע הדתי של מי שמגיעים לנמל אנקונה הייתה עשויה להביא בסופו של דבר

<sup>139</sup> ר' לעיל פרק א' סעיף ג.2.

<sup>140</sup> יוסף בן אשר, מכתב הגנה, דף 131 ע"א.

<sup>141</sup> Bonazzoli, Idetità, p. 10.

לפגיעה באינטרסים אלו, ונראה כי הבישוף המקומי אשר היה בוודאי מודע לכך, ביקש להימנע מלפתוח תיבת פנדורה.<sup>142</sup>

ברומא נמסרה ההלשנה, בלשונו של מלכו, "אל המשפט". לא ברור מהי האינסטנציה השיפוטית אליה הוא מתכוון. האינקוויזיציה האפיפיורית הרומית הוקמה רק בשנת 1542,<sup>143</sup> ואולם למן המאה הי"ג פעלו בערים השונות באיטליה אינקוויזיטורים אשר מונו בידי האפיפיור או בידי שלטונות העיר ואשר תפקידם היה להילחם בגילויי מינות בחברה הנוצרית ובעיקר כנגד המינות הקתארית והוואלדאנית אשר חדרו בשנים אלו גם לאיטליה.<sup>144</sup> האינקוויזיציה הגיעה באיטליה לשיא כוחה בשליש הראשון של המאה הי"ד, כך למשל בשנת 1302 היו לגואידו דה טוסיס (Guido da Tisis) האינקוויזיטור של רמניולה (Ramagnola) שלושים ותשעה עוזרים,<sup>145</sup> ונציגיה היו פזורים בכל רחבי צפון ומרכז איטליה. תפקידים אלו הוסיפו להתקיים גם במאות הי"ד והט"ו, אולם הם איבדו הרבה מכחם ומערכם בשנים אלו, ובייחוד בתקופת הגלות האפיפיורית באביניון. ביטוי מובהק לכך היא העובדה כי במשפטו של לותר האינקוויזיציה כלל לא הייתה מעורבת, ובבולה "exsurge domine" שהוציא האפיפיור לאו העשירי נגד תורותיו של לותר אין כל אזכור למעורבות שלה בבחינה של תורותיו. העדרה המוחלט של האינקוויזיציה מן הדיון בשאלת הכפירה הדתית החמורה ביותר בשנים אלו מעיד על כך שלהלכה לא הייתה אינקוויזיציה פעילה ברומא בשנות העשרים והשלושים של המאה.<sup>146</sup>

נראה אפוא כי הפנייה הייתה לגורם משפטי כלשהו בתוך הממסד הכנסייתי ברומא אשר טיפל בענייני מינות או כפירה, אולי הקולג' לתיאולוגיה אשר היה מעורב בהחרמתו של לותר. פנייה זו היוותה עליית מדרגה במאבק כנגד מלכו, אולם הוא הצליח להטות אליו את ליבו של האפיפיור

<sup>142</sup> מלכו הגיע לאנקונה לפני שהיא הפכה למוקד מרכזי בפעילות הכלכלית ובמסחר הבין לאומי שניהלו האנוסים. עם זאת, כאמור, השלטונות המקומיים (אנקונה סופחה למדינת האפיפיור רק בשנת 1532) היו מעוניינים למשוך לעיר סוחרים מן האימפריה העות'מנית על מנת לבסס את מעמדה בייחוד כנגד וונציה. על מקומם של היהודים, ובייחוד האנוסים במסחר הבין-לאומי דרך נמל אנקונה בשליש השני של המאה הט"ז ר' Viviana Bonazzoli, 'Ebrei italiani, portoghesi, levantini sulla piazza commerciale di Ancona intorno alla metà dei Cinquecento' in: Gaetano Cozzi (ed), *Gli Ebrei a Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milan 1987, pp. 727-770. Shlomo Simonson, 'Marrano in Ancona under Papal Protection', *Michael*, IX (1985), pp. 234-267. Cooperman, *Portuguese Conversos* pp. 297-352. Benjamin Ravid, 'A Tale of Three Cities and their *Raison d'Etat*: Ancona, Venice, Livorno, and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century', In: Alisa Meyuhah Ginio (ed), *Jews, Christians, and Muslims in the Mediterranean World after 1492*, London, 1992, pp. 138-162.

<sup>143</sup> הארכיונים של האינקוויזיציה הרומית נפתחו בפני החוקרים רק בעשור האחרון. על כך ר' Stephan Wenderhorst (ed.), *The Roman Inquisition, the Index and the Jews*, Leiden 2004.

<sup>144</sup> כך למשל בוונציה שם הייתה האינקוויזיציה (אשר נוסדה במחצית השנייה של המאה הי"ג) כפופה לשלטונות העיר. ור' Paul F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press*, Princeton 1977, pp. 35-36.

<sup>145</sup> Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition*, II, New York 1955, p. 242.

<sup>146</sup> Lea, *History*, pp. 282-284. יש לשים לב לכך שמלכו כתב שהפנייה נעשתה "אל המשפט", ואינו משתמש בכינוי הרווח בימים אלו כלפי האינקוויזיציה "חקירה".

ולזכות בכתב הגנה מפליג, אשר אפשר לו מעתה חופש פעולה נרחב ביותר בעיר. גם כאן לא ברור מי היו היריבים אשר בחרו להלשין עליו, העובדה כי הוא הסווה את זהותו בשלב הראשון, וכן נימת ההסתייגות מרבני העיר העולה מדבריו מלמדים לדעתי כי ההלשנה הגיעה דווקא מן הצד היהודי.<sup>147</sup>

כמו במקרה של אנקונה, גם כאן העובדה כי האפיפיור פרש את חסותו על מי שהואשם בעבירה כה חמורה ככפירה אינה מפתיעה. כך למשל היה גם הצורך הנודע בנונטו צ'ליני (Cellini) בין הנהנים מחסדיו של האפיפיור בשנים אלו. צ'ליני היה מעורב בעבירות פליליות חמורות, ובכללן אף רצח, ובכל זאת המשיך ליהנות מחסותו של האפיפיור.<sup>148</sup> נראה כי ההערכה לכישרונותיו הייחודיים של האדם בין אם כאומן, במקרה של צ'ליני, או כמאגיקון או בעל שאר רוח במקרה של מלכו, וכן העובדה כי ניתן לרתום כישורים אלו לטובתה של החצר האפיפיורית, גברו על שיקולים משפטיים ואפילו מוסריים גרידא. נראה אפוא כי תמיכתו של האפיפיור במלכו נבעה מן המוניטין שלו כמאגיקון וכמי שמסוגל לחזות את העתידות, ומן הרווחים שעשויים היו החצר האפיפיורית והאפיפיור עצמו להפיק מאדם שכזה במציאות של אותה התקופה. כלומר אותם הגורמים אשר ביססו את מעמדו בחברה היהודית הם שביססו את דמותו גם בחברה הנוצרית. ואכן, כאשר מלכו מתאר את המחלוקת בחצר האפיפיורית בנוגע אל הדרך הנכונה לנהוג בו הוא מספר כי תומכיו טענו: "אל יהרג שהוא חכם גדול והגיד לנו העתידות".<sup>149</sup>

## ז. פרסומו של מלכו וההחרפה במאבק נגדו

התגשמותן של תחזיותיו של מלכו בנוגע לשיטפון ברומא, לרעידת האדמה בפורטוגל ולכוכב השביט שיראה בשמיה של רומא. הביאו להידוק היחסים בינו לבין החצר האפיפיורית ולגורמים פוליטיים אחרים, ובהם אף חברי הקוריה האפיפיורית והשגריר הפורטוגלי ברומא.<sup>150</sup> ואולם, תקופה זו עמדה גם בסימן החרפת ההתנגדות אליו והמאבק בו בתוך החברה היהודית ומחוצה לה.

### ז.1. ההתנגדות למלכו בחברה היהודית

את המאבק במלכו מתוך החברה היהודית הוביל מי שהיה ליריבו המר ביותר הוגה הדעות, המתרגם והרופא הוונציאני הנודע יעקב מנטינו. מנטינו ניסה להרעיל אותו במהלך שהותו

<sup>147</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא.

<sup>148</sup> Cellini, Autobiography, p. 90

<sup>149</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא.

<sup>150</sup> שם, עמ' יג.

בוונציה,<sup>151</sup> ולאחר ששב לרומא הוא המשיך להיאבק בו שם ופעל להעמדתו לדין בעוון התייהדות. מלכו החזיק בכתב הגנה אפיפיורי מקיף אשר היה מבוסס על הטענה כי הוא נולד כיהודי וכי ההתנצרות נכפתה עליו ולכן אינה תקפה.<sup>152</sup> אולם מנטינו השיג עדים אשר העידו כי מלכו נולד להורים אשר התנצרו, ובהמשך אף תרגם את אגרתו הראשונה בה מספר מלכו כיצד מל את עצמו בגיל מבוגר. מעדויות אלו עולה כי הוא נולד כנוצרי ולפיכך התייהדותו אינה שיבה לדת המקורית שמעולם לא עזב אותה באמת ובתמים, אלא המרת דת לכל דבר.<sup>153</sup> מנטינו גם הצליח לרתום לעניין זה גם אישים בכירים בחצר האפיפיורית וכפי שהעיד מלכו עצמו:

והחשמנים עשו להם כתות וכתות חבורות חבורות בראותם הכבוד שעשה לי הא"פ"י"ור. מהם אומרים יהרג שהוא חייב מיתה על שהיה מזלזל המים הזדונים שעברו עליו מ"פורטוג"אל, ומהם אומרים אל יהרג שהוא חכם גדול והגיד לנו העתידות, והיו מכבדים אותי בפני המון העם בדבריהם ובפעולותם.<sup>154</sup>

הרקע למאבקו של מנטינו במלכו אינו ברור. השערות שונות הועלו בנוגע לטיבו של ציר המתח בין מלכו למנטינו: המתח שבין מקובל לרציונליסט, בין הוזה משיחי לריאליסט המחושב, בין רומא לוונציה ועוד. אולם אף אחת מהצעות אלו לא רק שאינה מבוססת, אלא שהיא אף אינה מסבירה את העוצמה האדירה של המתח, ואת הצעדים החריפים בהם נקט מנטינו כנגדו. מלכו לעומת זאת מציג את העימות בינו לבין מנטינו כעימות על רקע אישי:

ובהיותי בוינ"ציא"ה [...] היה שם איש בליעל והיה בעיני כאיש אמונים ושמו יעקב מאנטי"ן יצ"ו והוא רופא אליל כלו. והיה לו ריב עם רופא אחד בן איש אפרתי ושמו אליהו ורציתי לעשות שלום ביניהם ולא רצה. והיה דעתו ללכת בבצר"ה, ולא הנחתיו באמרי לו כי קרוב יום אידם ממי המבול. והלך לעיר אחרת באומרו שאינו רוצה לעמוד בארץ עם אויביו, ובראותו כי היה לי אהבה עם הרופא הנזכר נהפך עלי לאויב [...].<sup>155</sup>

ניתן להצביע על גורמים אישיים נוספים אשר עשויים היו ללבות את המתח והעימות בין מנטינו למלכו לבד מן הסכסוך שלו עם חלפן ונסיונו של מלכו לפשר ביניהם.<sup>156</sup> בוונציה שהה מלכו מחוץ

<sup>151</sup> שם, עמ' יב. על מקרה אחר בו הייתה מעורבת מרפאה יהודייה בהרעלה ר' את ההתכתבות המופיעה אצל יעקב בוקסבוים, אגרות יהודי איטליה, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 109-114 (אגרות נח-נט).

<sup>152</sup> אשכול, התנועות, עמ' 401-402.

<sup>153</sup> חייית קנה (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>154</sup> שם.

<sup>155</sup> שם.

<sup>156</sup> הרקע לסכסוך בין חלפן למנטינו היה ככל הנראה עמדותיהם המנוגדות בנוגע לנושא הייבום. נושא זה עמד במוקד המאבק בין מלך אנגליה הנרי השמיני אשר ביקש לבטל את נישואיו לקתרין מאראגון, שהייתה אלמנת אחיו, לבין האפיפיור. על אירועים אלו ר' את מאמרו המקיף של דוד קאופמן 'Jacob Mantino, une page de l'histoire de la renaissance' *REJ*, XXVII (1893), pp. 30-60, 207-238. בפרשת גירושיו של הנרי השמיני הוא זה של David S. Katz, *The Jews in the History of England*, Oxford.

לגטו בארמונו של הנסיך גואידו ראנגון (Guido Rangon), בתקופה זו הוא נהג גם להתלבש בבגדים מפוארים שעמדו בניגוד לנורמות הלבוש היהודיות הן כפי שנקבע על ידי השלטונות, והן על פי מה שנקבע בתקנות המותרות של החברה היהודית, והוא נראה, אפוא, כנסיך רנסאנסי ולא כבן לקהילה היהודית.<sup>157</sup> מנטינו לעומתו נאבק שנים רבות, ובהצלחה חלקית בלבד, על מנת שישוחרר מחובת המגורים בתוך הגטו וכן מן החובה לחבוש מצנפת צהובה המזהה אותו כיהודי.<sup>158</sup> מסתבר כי הופעתו של יהודי זר בוונציה המאמץ לעצמו באופן טבעי וללא מאמץ גינונים אשר מנטינו עצמו נאבק קשות ולא הצליח להשיג אותם במלואם, העצימה והחריפה את עוינותו של מנטינו למלכו. עוינות זו יחד עם היריבות הקיימת בין מנטינו לחלפן, שהיה לפטרונו של מלכו בוונציה, הפכו אותו ליריב כה מר ומסוכן למלכו. נראה כי דווקא העובדה כי הבסיס למתח ביניהם היה דווקא אישי ולא עקרוני, היא שהביאה את מנטינו לנקוט כנגדו באמצעים החמורים והחריפים ביותר שבנמצא.

## 2. ההתנגדות למלכו בחצר האפיפיורית

נראה כי גם חילוקי הדעות בנוגע למלכו בחצר האפיפיורית לא נסובו על שאלה או גישה עקרונית ואין לראות בהתנגדות למלכו ניסיון של יריבו של האפיפיור, אשר כאמור תמך במלכו והעניק לו כתב בטחון מופלג, לנגח אותו ולפעול כנגדו. אחד מיריביו של מלכו ברומא היה הרונימוס אלאנדר (Hieronimus Aleander) אשר היה בשנות העשרים המומחה לעניינים גרמניים בחצר האפיפיורית ובשנת 1532 שימש כנציג האפיפיורי ברייכסטאג הקיסרי ברגנסבורג.<sup>159</sup> אלאנדר דיווח לרומא על המפגשים בין מלכו לקיסר באותו רייכסטאג ברגנסבורג, וסיפר כי "הנה היהודי הפורטוגזי הכופר שעוד ברומא הצעתי לשרוף אותו הגיע לחצר [...]"<sup>160</sup> הוא השתייך אפוא ל-"כת החשמנים האומרים יהרג".<sup>161</sup>

אלאנדר היה ממקורביו של האפיפיור, הוא עמד לצידו במאבקו בקיסר ואף נפל בשבי בקרב פאביה ושוחרר רק לאחר תשלום של כופר רב. הוא היה אמנם מן המעצבים של הקונטרפורמציה בשנותיה הראשונות, אולם הניסיון להציג אותו כקנאי דתי אפל היוצא למלחמת חורמה בכל גילוי של סטיה מן האורתודוקסיה הדתית, אינו נכון. בשנת 1523 הוא חיבר עבור האפיפיור מזכר ובו

15-48 pp. 1994 על קורותיו של מנטינו בשנים שלאחר פרשה זו ר' דניאל קראפי, 'על שהותו של הרופא ר' יעקב ב"ר שמואל מאנטינו בפאדובה בשנים 1531-1533', בתוך: 'הניל', בתרבות הרנסאנס ובין חומות הגטו, תל אביב, תשמ"ט, עמ' 85-95.

<sup>157</sup> על לבושו של מלכו והביקורת שהוא עורר ר' לעיל סעיף ג. II.1. ור' גם להלן סעיף ו'.  
<sup>158</sup> בנובמבר 1528 קיבל מנטינו היתר שלא לחבוש את המצנפת היהודית, אך נדרש להמשיך ולהתגורר בגטו. ור' קראפי, מנטינו, עמ' 87. ור' גם אשכולי, סיפור, עמ' קסו, קסח-קסט.

<sup>159</sup> Pastor, History, vol. 10, pp. 107-110, 163.

<sup>160</sup> פרנקל-גולדשמידט, יוסף מרוסהיים, עמ' 182.

<sup>161</sup> מעניין לגלות כי אלאנדר מציין שפגש את מלכו ואף שוחח אתו ברגנסבורג על תוצאות פגישתו עם הקיסר. ור' פרנקל-גולדשמידט, יוסף מרוסהיים, עמ' 182-183.

הציע את האמצעים הראויים למלחמה ברפורמציה שהתפשטה בשנים אלו בגרמניה. בתזכיר זה מתגלה אלאנדר כאדם מפוכח ומתון, הוא הצביע על הצורך האמיתי ברפורמה ובתיקונים בכנסייה. כך למשל הוא קרא להדק את הפיקוח דווקא על פעילותם של הבישופים בגרמניה על מנת לוודא שהם אינם נגועים בשחיתות, והתנגד למאבק במלומדים ובמדפיסים. הוא הדגיש את הצורך בהידברות, ובהתנהגות אישית מופתית מצידם של הנציגים האפיפיוריים בגרמניה.<sup>162</sup>

אלאנדר היה גם בעל השכלה הומניסטית רחבה. בין השנים 1508-1513 הוא שהה בפאריס, הורה שם יוונית, לטינית ועברית, כתב שירה בלטינית ואף חיבר מילון יווני לטיני (פריס 1512). אלאנדר היה מורה בעל השפעה מרובה, לשיעוריו הגיעו מאות תלמידים (פעם אחת הוא אף הרצה בפני כיתה בת 1500 תלמידים). המוניטין שלו כמלומד קלאסי הביא לכך שבשנת 1513 הוא אף נבחר לרקטור האוניברסיטה.<sup>163</sup>

אלאנדר מתגלה כאן כאדם שאינו שונה באופן מהותי מאגידיו דה ויטרבו (Egidio da Viterbo), עמו הוא אף עמד בקשרי התכתבות,<sup>164</sup> הן כרפורמטור המבקש להביא לתיקון הכנסייה, הן כמלומד בעל השכלה ומוניטין הומניסטיים נרחבים והן כאדם המקורב לאפיפיור ותומך בו לכל אורך הדרך. נראה כי השתייכותו של אלאנדר למחנה מתנגדיו של מלכו נבעה מן הניתוח שלו את הטיעונים השונים שהועלו בעד ונגד מלכו, ולא מתוך השתייכות לסיעה מסויימת בחצר האפיפיורית שפעלה על פי אג'נדה מסויימת ולמען מטרות מוגדרות וכחלק מאג'נדה זו ביקשה לחסל את מלכו, בניגוד למחנה אחר שתמך במלכו.

ההתנגדות למלכו לא נשאה, אפוא, אופי מאורגן ולא נשענה על תפיסה רחבה שראתה במלכו גורם בעייתי ושלילי. זו הייתה התנגדות על בסיס אישי שהייתה מבוססת על סכסוך פרטי, במקרה של מנטינו, או על ניתוח פרטי של המציאות כמו במקרה של אלאנדר. יש לקבל אפוא את תיאורו של מלכו בהקשר זה: "מהם אומרים יהרג שהוא חייב מיתה על שהיה מזלזל המים הזדונים שעברו עליו מ'פורטוג' אל ומהם אומרים אל יהרג שהוא חכם גדול והגיד לנו העתידות".

### 3.2. שתיקת הממסד היהודי

אחת התופעות הבולטות בהקשר זה של התמיכה או המאבק במלכו היא העדר כל התייחסות לנושא זה במקורות העבריים מן התקופה. נראה כי הדבר נובע מאותה חולשה או אפילו העדר

<sup>162</sup> Pastor, History, vol. 10, pp. 107-109.

<sup>163</sup> Philip Schaff, *The New Schaff Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, I, Grand-Rapids 1952, p. 113.

<sup>164</sup> O'Malley, Giles, pp. 6-7, f. 2. יש לציין כי אגידיו עצמו תמך בגרוש היהודים מספרד, ואף התנגד לצירופם של יהודים מומרים מספרד למסדר האוגוסטיני שבראשו עמד. ור' שם עמ' 83-84.



גמור של ממסד יהודי שיהיה מסוגל להתמודד עם שאלות מעין אלו באותה התקופה. תופעה עליה עמדתי לעיל בדיון בדרשותיו של מלכו. מציאות זו היא שאפשרה גם לאדם כמו יעקב מנטינו שהיה בעל עוצמה והשפעה כלכלית וחברתית ואשר נהנה מתמיכתם של גורמים שונים בחברה הנוצרית לפעול כנגד מלכו, עד כדי נסיון להרעיל אותו, או להסגיר אותו ליריביו בממסד הכנסייתי.

ההתייחסות הישירה היחידה של גורם רשמי כלשהו בחברה היהודית למלכו מצוייה באיגרת של ר' עזריאל דאינה, רבה של סביונטה, אשר נחלץ להגנתו של מלכו לאחר שהואשם כי הוא מתלבש בבגדי גויים.<sup>165</sup> דבר המנוגד הן להלכה היהודית והן לתקנות מקומיות שתקנו הקהילות היהודיות מתוך חשש מפני תשומת לב רבה מדי שתופנה לחברי הקהילה היהודית. אולם, גם אזכור זה מופיע במכתב אישי ששלח ר' עזריאל למכותב לא ידוע ככל הנראה בוונציה, ולא בתשובה הלכתית רשמית. הוא מעלה את הנושא בשל העובדה כי: "הנה שמעה אזני ותבן לה כי יש עבדים נצים ונצבים ומליזים על הנבון לחש כמה"ר שלמה ממלכו יזיי כי הוא לבוש במלבושי הגוים והולך בתכסיסה"ן".<sup>166</sup> המכתב, אפוא, אינו תשובה לפנייה רשמית שנשלחה לרב כמי שמוסמך לפסוק בנושאים אלו, אלא התייחסות אישית שלו לנושא שעלה על הפרק באותו הזמן.

בנוסף כדאי לשים לב לכך שגם מי שביקשו לבקר את מלכו תקפו את לבושו ולא את מעורבותו בהטפה ובפעילות משיחית. עובדה המלמדת גם היא על העדרת של מסגרות או מוסדות אשר היו מסוגלות לפקח ולבקר על פעילותם החריגה של חברים בקהילה היהודית. הדרך היחידה שהייתה פתוחה בפני מי שביקש להיאבק במלכו הייתה לתקוף אותו על החריגה מנורמות פורמליות של החברה היהודית, דוגמת נורמת הלבוש.

#### ח. מלכו והאנוסים

איגרתו של בראז נטו (Neto) הציר הפורטוגלי ברומא הינה, כפי שראינו, אחת התעודות החשובות ביותר בנוגע לפרשיית מלכו, והבסיס לזיהויו כדייגו פירס. באיגרת זו מתגלה זיקה של מלכו לתחום אשר עד כה לא דנו בו: פעילותם של האנוסים בפורטוגל לסיכול ניסיונו של המלך ז'ואאו השלישי לקבל אישור אפיפיורי להקמתה של אינקוויזיציה מלכותית בפורטוגל.<sup>167</sup>

<sup>165</sup> Sonne, Neue Dokumente, pp. 127-135.

<sup>166</sup> Sonne, Neue Dokumente, p. 132.

<sup>167</sup> על כך ר' Herculano, Inquisition, pp. 143-196. מאבקם של האנוסים בניסיון דומה הצליח בתקופתו של המלך הקודם, מנואל הראשון אשר החל בשנת 1515 לפעול להקמתה של אינקוויזיציה. ור' שם, עמ' 140-142, ור' גם Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shevet Yehuda*. Cincinnati, 1976, p. 33.

על אף שאיגרת זו היא המקור היחיד הקושר את מלכו לפעילות כנגד האינקוויזיציה בשיתוף עם האנוסים שנותרו בפורטוגל, ואף על פי שבכתביו של מלכו אין כל התייחסות לנושא האנוסים או לאינקוויזיציה, הרי שהדעה כי נושא האנוסים עמד במוקד פעילותו של מלכו ברומא קנתה לה שביטה במחקר. הבסיס למגמה זו הוא דיונו של גרץ בפרשת מלכו, בו הוא יצר זיקה הדוקה בינו לבין האנוסים. זיקה זו מתגלה כבר בכותרת הפרק "ההזיה המשיחית של שלמה מלכו ויסוד בית דין האינקוויזיציה בפורטוגליה",<sup>168</sup> וכן בגוף הפרק: "וידי מי היו בדבר לעצור מרוצת הגלגל החוזר, לבלי תת עוד לשרוף חיים את אנוסי פורטוגליה? ידי העלם הרך, דיוגו פירעס או שלמה מלכו..."<sup>169</sup> ולפיכך "אחרי צאת שלמה מלכו מרומא, הורע שם כחם של האנוסים".<sup>170</sup> לעומת זאת, גרץ ראה את פעילותו המשיחית של מלכו כנובעת בראש ובראשונה ממגעיו עם הראובני "אשר היה רוקם מזמות ורב עלילה ברמאות ואחיזת עיניים".<sup>171</sup> למותר לציין כי לדברים אלו אין כל מקור, לבד מאזכורו של מלכו באיגרתו הנזכרת של בראז נטו.<sup>172</sup>

לעמדתו של גרץ נודעה השפעה רבה על עיצוב דמותו של מלכו, וזיקתו לאנוסים הפכה, במחקר, לרכיב מרכזי בפעילותו המשיחית. כך, למשל, אף על פי שאין כל מקורות התומכים בכך, שיערה רבקה ש"ץ אופנהיימר כי מלכו היה חבר "במחתרת שפעלה בשנות ה-20 בפורטוגל בין האנוסים למניעת הפעלת האינקוויזיציה שם" וקבעה כי "מה שברור ללא ספק הוא, נסיונו של מולכו להגיע לרומא, כדי להשפיע על האפיפיור קלמנס השביעי למנוע מתן היתר להפעלת האינקוויזיציה. ואמנם בזה הצליח לדחות הפעלתה במספר שנים".<sup>173</sup> וברוח זו היא גם פירשה את חזיונו הראשון של מלכו.<sup>174</sup>

לאור דיונינו כאן בטיבה של פעילותו של מלכו עם שובו לאיטליה ניתן לקבוע כי המוקד של פעילותו היה משיחי וכי נושא האנוסים כלל אינו מתגלה בכתביו ובמעשיו. סביר להניח כי משהגיע לעמדת השפעה בחצר האפיפיורית, פנו אליו האנוסים, אשר אכן פעלו בשנים אלו על מנת למנוע הקמת אינקוויזיציה מלכותית בפורטוגל, כדי לנצל את קשריו בחצר האפיפיורית על מנת לקדם את פעילותם. אין סיבה להניח כי מלכו היה נמנע מלסייע להם, מה גם שבאיגרתו של בראז נטו

<sup>168</sup> גרץ, דברי ימי ישראל, ז, עמ' 172.

<sup>169</sup> שם, עמ' 178.

<sup>170</sup> שם, עמ' 184.

<sup>171</sup> שם, עמ' 181.

<sup>172</sup> נראה כי גרץ, אשר זלזל וביטל כל גילוי של התנהגות או התעניינות במיסטיקה, קבלה ותופעות בלתי רציונליות אחרות, פיתח הערכה לדמותו של מלכו, ולפיכך ביקש להסיט את מוקד העיסוק שלו מחישובי קיצים, המשתייכים אל התחום הבלתי רציונלי, לפעילות ריאליט, למשל כזו המכוונת להגנה על האנוסים.

<sup>173</sup> ש"ץ אופנהיימר, קווים, עמ' 62. ור' עמ' 65 הע' 26 שם היא תולה את עצם יציאתו מפורטוגל בחברותו באותה מחתרת ולא בקשרים עם הראובני.

<sup>174</sup> שם, עמ' 64-65. קדם לה בפרשנות זו יוסף שפירא בספרו בשבילי הגאולחה, א, ירושלים תש"ז, עמ' רא-רב.

הוא נזכר כפי שפעל למטרה זו, אולם אין לראות בפעילות זו את התכלית של שהותו ופעילותו באיטליה בכלל וברומא בפרט, אלא לכל היותר פועל לוואי שלה.

#### ט. סיכום

ראינו בפרק זה כי פעילותו הציבורית של מלכו בתקופת שהותו השנייה באיטליה הייתה בראש ובראשונה פעילות דרשנית, וכי היא התבססה על הכרה בו כמי ששולט ברזיה של התורה המשיחית, וכמי שמאפשר בדרשותיו "לטעום" מתורה חדשה זו.

הצענו לבחון פעילות זו בשני הקשרים – יהודי ונוצרי, העומדים שניהם בסימן שאלת ההנהגה והסמכות. עמדנו על השינויים שחלו בתקופה זו בחברה היהודית אשר עברה תהליך של גיבוש מוסדות וסדרי ההנהגה. ומנגד על אובדן השליטה של הממסד הפוליטי והדתי בחברה הנוצרית בידע ובמשמעותו עם התפשטות תופעת הדרשנים הנוודים באיטליה בשנים אלו.

הצעתי לראות במלכו דגם של דרשן נודד יהודי, ובחנתי את קווי הדמיון וההבדלים בינו לבין הדרשנים הנוצרים. הצלחתו של מלכו לעבור משולי החברה את המרכז מבטאת, אפוא, הן את חולשתה של ההנהגה והן את הרצון והנכונות של הציבור הרחב לשמוע פרשנויות נוספות למציאות ולקבל או לדחות אותן בעצמו.

ראייה זו מציעה זווית הסתכלות חדשה על יחסיה של החברה היהודית עם החברה הנוצרית הסובבת באיטליה בשנים אלו. היא מדגישה את העובדה כי מחד גיסא חיה החברה היהודית בתוך אותו העולם ומתמודדת עם אותם האתגרים ובאותם האמצעים. ומאידך גיסא היא חושפת את ההיפוך המתקיים כל העת בינה לבין החברה הנוצרית. בימים כתיקונם מתבטא היפוך זה במגבלות ובסייגים המוטלים על החברה היהודית. אולם במציאות של ציפיות משיחיות הצדדים מתהפכים ובעוד היהודים מצפים לתהליך שילחץ אותם ממציאות החיים העכשווית שלהם ויעמיד אותם בעמדה של עליונות ויתרון, הרי שהחברה הנוצרית חוששת מן המחיר הכבד אותו היא עומדת לשלם במסגרת התהליך המשיחי שגם היא מייחלת לו.

הצעתי לראות את ההתנגדות למלכו והמאבק בו, הן מתוך החברה היהודית והן מחוצה לה, כנובעים ממניעים אישיים, ולא כמאבק בין שתי השקפות עולם מנוגדות. ההיבט האישי מתגלה בצורה ברורה ביחסים שבין מלכו ליעקב מנטינו, והצענו כי זה היה המצב גם בחברה הנוצרית. עמדנו על כך שהפרופיל המקצועי והאידיאולוגי של אלאנדר, אחד מיריביו של מלכו בחצר האפיפיורית, אינו שונה באופן מהותי מן הפרופיל של אג'ידיו שהיה מתומכיו. ולפיכך יש לראות את ההעדפה לתמוך בו או להיאבק בו כנובעת מפרשנות וניתוח אישיים של האיש ושל תכניותיו.

ציינו גם כי חולשתו ולמעשה העדרו של ממסד קהילתי הם שהקלו ואולי אף אפשרו את השימוש באמצעים קיצוניים ביותר, ובכללם הרעלה והלשנות, כנגד מלכו, כשם שהם אפשרו קודם לכן למלכו להפוך לדמות מוכרת בציבוריות היהודית באיטליה בשנים אלו.

## פרק ז': פעילותו המשיחית של מלכו באיטליה

עד כה עסקנו בהיבט הציבורי של פעילותו של מלכו בתקופת שהותו השנייה באיטליה, עמדנו על מרכזיותה של הדרשה בפעילות זו, והדגשנו את העובדה כי אין בדרשותיו כל קריאה לפעילות משיחית אקטיבית. עם זאת תקופה שהותו השנייה באיטליה עומדת בסימנה של פעילות משיחית מצידו, אשר הגיעה לשני שיאים בתקופה זו: הראשון שבהם הוא המראה שראה ברומא ובו נמסר לו מידע מפורט בנוגע לגאולה. והשני הוא יציאתו, יחד עם דוד הראובני, למפגש עם הקיסר קרל החמישי ברגנסבורג. בניגוד לפעילותו הציבורית הגלויה, בה דנו בפרק הקודם, הרי ששני אירועים אלו היו במידה רבה פרטיים-אישיים ולא היו מכוונים לציבור הרחב. בפרק זה נבקש לעמוד על מקורותיה, על טיבה ועל תכליתה של פעילותו המשיחית האקטיבית של מלכו משובו לאיטליה ועד למותו על המוקד.

### א. הרקע לשובו של מלכו לאיטליה בשנת ר"צ (1530)

העיתוי בו בחר מלכו לשוב לאיטליה, החודשים הראשונים של שנת ר"צ (נובמבר-דצמבר 1529) בוודאי שאינו מקרי.<sup>1</sup> במידה רבה עיתוי זה אפילו מפתיע שכן, כפי שכבר ציינתי, עם שובו לאיטליה התחולל מפנה באופייה ובטיבה של פעילותו, אולם מועד הגאולה אותו צפה מלכו ואשר אף נזכר ב"ספר המפואר", מאוחר בעשר שנים למעבר זה, ויתרחש רק בשנת ש' (1540). על מנת לעמוד על הגורמים שהביאו אותו לחשוף את עצמו כבר בעיתוי מוקדם זה יש לבחון מה היה טיבה של פעילותו המשיחית, ומהו הקשר בינה לבין תאריך זה דווקא.

#### א.1. מלכו, האפיפיור והקיסר

מערכת היחסים הקרובה שנוצרה בין מלכו לבין האפיפיור עוררה מטבע הדברים עניין רב. בן אנוסים השב לחיים יהודיים גלויים חושף את עצמו לסיכונים רבים, סיכונים אלו מחמירים עוד יותר כאשר הוא פונה למי שניצב בראש ההיררכיה הקתולית, כפי שעשה מלכו. זו אולי הסיבה לכך שפנייה זו הוצגה במחקר כחלק מתוכניתו המשיחית.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> על מועד שובו של מלכו לאיטליה ר' לעיל פרק ד' הע' 29.

<sup>2</sup> כבר גרץ ראה בפעילותו של מלכו ברומא עיקר, ובפנייתו לרגנסבורג למפגש עם הקיסר טפל. אולם גרץ הדגיש דווקא את פעילותו של מלכו למען האנוסים על פני בשורתו המשיחית, ככל הנראה כחלק מגישתו העוינת בכלל לקבלה. ור' גרץ, דברי ימי ישראל, ז', עמ' 178-184. גם רבקה ש"ץ אופנהיימר הדגישה את ההיבט המשיחי ביחסיו של מלכו עם האפיפיור, ור': ש"ץ, קווים, עמ' 65-66; ש"ץ, השפעת, עמ' 257. אידל ראה ביחסיו עם האפיפיור רכיב מרכזי בשליחותו המשיחית אולם ציין שמהותם של יחסים אלו אינה ברורה. עם זאת הוא קושר את פגישתו של מלכו עם האפיפיור לנסיונו של אבולעפיה להפגש עם האפיפיור ולפעילותו של נתן העזתי ברומא, ומכאן עולה כי הוא רואה פעילות זו כפעילות משיחית ור', Idel, Messianic Mystics, p. 146, הנ"ל, שלמה מלכו כמאגיקון עמ' 195, 217. תפיסה זו כה השתרשה במחקר עד כי משה פירשטיין, המהדיר של ספר החזיונות של ר' חיים ויטאל כתב במבוא על השפעתו של מלכו על רח"ו את הדברים הבאים: "השפעתו של מולכו ניכרת בחלום אחר – בחלום רח"ו נפגש עם האפיפיור ומשכנעו באמתות היהדות" (משה מ. פירשטיין, "ספר החזיונות" יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים

ואולם, בחינה מדוקדקת של יחסי מלכו והאפיפיור, מלמדת כי לא היה כל יסוד משיחי ביחסים אלו. הם הושתתו, כפי שראינו בפרק הקודם וכפי שנראה להלן, בראש ובראשונה על אינטרסים הדדיים ובהמשך, ככל הנראה, גם על קשרי ידידות אישיים. המטרה לשמה הגיע מלכו לרומא, ולשמה ישב בין העניים והחולים שמתחת לגשר סנט אנג'לו הסמוך לקריית הוותיקן כשהוא נוהג על פי תיאור של המשיח הסובל היושב בשערי רומא,<sup>3</sup> הייתה קבלת חזיון אשר ינחה אותו בנוגע למשימותיו מכאן ואילך.<sup>4</sup> משראה את החזיון הוא עזב את המקום, שב ולבש את "בגדיו החמודות", ופנה לדרוש ברבים ברומא. עד לשלב זה הוא לא פנה אל האפיפיור, ולא נראה כי תכנן לפנות אליו או לבוא עמו במגע כלשהו. הקהילה היהודית, ולא החצר האפיפיורית, היא שהייתה לזירת הפעילות שלו, כפי שהתגלה כבר לפני כן באנקונה.

פנייתו של מלכו אל האפיפיור זמן קצר לאחר מכן נגרמה בשל הניסיונות מתוך החברה היהודית להשתיק אותו: "וידעו המלשינים מקום שבתי והלשינו עלי אל המשפט ושימו שומרים על שערי העיר לתפשני. ויען כי הא"פיפ"יור לא היה בארץ דלגתי שור חומת העיר והלכתי לקרתו [...]"<sup>5</sup> נראה אפוא כי אלמלא התנכלויותיהם של אותם "מלשינים" המפגש עם האפיפיור כלל לא היה מתרחש. האפיפיור העניק למלכו כתב הגנה יוצא דופן בנדיבותו ואִפשר לו לדרוש ולהדפיס את דרשותיו באופן חופשי.<sup>6</sup> הם שבו ונפגשו עוד מספר פעמים בהמשך, ובפגישות אלו מסר מלכו לאפיפיור מידע, אותו קיבל בחזיונו, בנוגע לאירועים עתידיים. האפיפיור מצידו, הוסיף להגן עליו מהתנכלויותיהם של יריבים ישנים וחדשים ואף הציל את חייו.<sup>7</sup> בתיאור המפגשים הללו אין כל סימן לפולמוס, למתח משיחי או לפעילות כלשהי מצידו של מלכו כנגד האפיפיור.

מערכת יחסים זו בין בן האנוסים לראש הכנסייה הקתולית אינה צריכה להפתיע לאור ידיעותינו על המוניטין של מלכו כמקובל וכמאגיקון, ועל הלבטים והספיקות עמם התמודד האפיפיור. קלמנט השביעי ביקש באותה תקופה לנסות ולהבין את משמעותם של האירועים הקשים שעברו עליו, ובראשם ביזת רומא בידי צבאות הקיסר בשנת 1527,<sup>8</sup> וראה בקבלה אמצעי יעיל ואפילו מועדף על מנת לקבל מידע בנושא זה. הקרדינל אדיג'יו מויטרבו (Edigio (Giles) da Viterbo), הבראיסט ומקובל נוצרי ואחד מהחשמנים המקורבים אליו ביותר, אף חיבר על פי בקשתו את

תשס"ו, עמ' 24). אולם באותו חלום פוגש מלכו דווקא את הקיסר (שם, עמ' 91) נראה כי פיירשטיין הוטה על ידי העמדה במחקר לפיה ניסה מלכו להשפיע דווקא על האפיפיור, והעתיק את הדברים גם לחלומו של רח"ו.

<sup>3</sup> בבלי סנהדרין, סח ע"א.

<sup>4</sup> על החזיון ועל תוכנו, ר' להלן.

<sup>5</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>6</sup> "ובלבד שלא תהיה בדבריו פגיעה באמונה ובדת הקתולית". נוסח כתב הבטחון הובא אצל אשכולי, התנועות, עמ' 401-402, ור' להלן.

<sup>7</sup> "חיית קנה" (להלן נספח א'), עמ' יג.

<sup>8</sup> על אירוע זה ר' להלן.

הספר 'שכינה' (Scechina) שמטרתו הייתה להסביר בכלים קבליים את משמעותם של אירועים אלו.<sup>9</sup> מאחר ומלכו נתפס כמי שמסוגל לצפות את העתידות, אך טבעי הוא שהאפיפיור יבקש לשמוע גם את חוות דעתו בנידון. נראה, אפוא, כי בין מלכו לאפיפיור התפתחו יחסי קח-תן, מלכו מסר לו מידע אזוטרי אותו הוא לא יכול היה להשיג בדרכים אחרות, ובתמורה סיפק לו האפיפיור בטחון והגנה. נראה כי יחסים אלו הפכו בהמשך לידידות אישית, כפי שעולה ממאמציו הכבירים והכנים של האפיפיור להגן עליו.

בשונה ממערכת היחסים עם האפיפיור, הרי שמטרתה של נסיעתם המשותפת של מלכו והראובני לרגנסבורג למפגש עם הקיסר הייתה, מתחילתה ועד סופה הטראגי, משיחית בלבד, ובה התגשמה התכלית המשיחית של פעילותו, כפי שנראה בהרחבה בהמשך הפרק. מסתבר כי הגורמים למעברו של מלכו לפעילות משיחית גלויה דווקא בשנת ר"צ (1530), קשורים בראש ובראשונה במי שהיה יעדו המשיחי של מלכו, קרי בקיסר קרל החמישי, אשר מבחינתו אכן נודעה לשנה זו משמעות מיוחדת.

## 2. המציאות הגיאוגרפית באיטליה וההתעוררות המשיחית בשנת 1530

בחודש מאי 1527 ספג קלמנט השביעי באופן אישי, ומוסד האפיפיורות בכלל את אחת המכות הקשות בתולדותיו. בתאריך זה התרחש ה- *sacco di Roma*, כיבושה של רומא בידי חייליו של קרל החמישי, אשר ערכו טבח בתושביה, בזזו את הארמונות, שדדו את הכנסיות והותירו אחריהם בכל מקום הרס וחורבן.<sup>10</sup> במהלך התרחשותם של אירועים אלו היה האפיפיור נצור בתוך העיר, תחילה בארמונו שבקריית הוותיקן, ולאחר מכן במצודת סנט. אנגילו (*Castello S. Angelo*) הסמוכה, כשהוא צופה בצבא הקיסרי משלים במהירות את כיבוש העיר, ובחיילי הקיסר העושים בה כטוב בעיניהם. לאחר משא ומתן נוקשה ומשפיל, הוא אולץ לעזוב העיר בתמורה לשלומו וחירותו, ושב אליה רק בסוף שנת 1528.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Stinger, Renaissance, p. 121; O'Malley, Giles, p. 116.

<sup>10</sup> על אירועים אלו ומשמעותם ר' : Judith Hook, *The sack of Rome 1527*, London 1972. Cochrane, Italy, pp. 7-18. André Chastel, *The Sack of Rome*, Princeton, 1983. התרבויות והאומנותיים שנודעו לאירועי 1527). בנווסטו ציליני מוסר באוטוביוגרפיה שלו עדות מכלי ראשון על המצור על מצודת האפיפיור בה הוא שהה יחד עם האפיפיור והפמליה שלו. ציליני טוען שם כי הוא היה זה שהרג את הדוכס מבורבון שהיה מפקד הכוחות הקיסריים שכבשו את רומא. ור' Cellini, *Autobiography*, pp. 63-71. על התחושות והאווירה בקשה ברומא בשנים שלאחר הביזה של 1527 ר' Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, 1985, pp. 320-332. רומא" (סיפור, עמ' 291-292), להלן נכנה אותו "ביזת רומא".

<sup>11</sup> על תקופת הגלות של האפיפיור ועל המגעים לקראת שובו לרומא ר' Pastor, History, pp. 1-31.

אירועים אלו נתפסו כאסון בקנה מידה חסר תקדים. האפיפיור, לאחר שובו לרומא, לא גילח עוד את זקנו והתהלך כשהוא מגודל זקן כאות אבל עד יום מותו.<sup>12</sup> ביזת רומא נתפסה כשקולה לכיבוש של ירושלים וחורבנה בידי הבבלים, העיר נותרה שוממה והרוסה במשך חודשים לאחר מכן, וכפי שתיאר אחד החיילים הספרדים במכתב לבני משפחתו: "ברומא, בירת העולם הנוצרי, הפעמונים אינם מצלצלים, הכנסיות סגורות, לא נערכות מיסות, והחגים וימי הראשון בטלוי".<sup>13</sup> על אף שאיטליה ידעה בשנים אלו מלחמות רבות, וערים רבות בתוכה נכבשו, נשדדו ונבזזו, הרי שנדמה היה כי רומא, בגלל מעמדה המיוחד, תהיה חסינה מפני אירועים כאלו. אמונה זו התנפצה כליל באביב של שנת 1527.<sup>14</sup>

חוקרים רבים ראו באירועים אלו את הגורם לשובו של מלכו לאיטליה.<sup>15</sup> על פי תפיסה זו ידיעות על אודות המתרחש ברומא הגיעו לשאלוניקי, ומלכו פירש אותן כביטוי לכך שהמהלך המשיחי – אשר חורבנה של רומא תופס בו מקום מרכזי – נמצא כבר בעיצומו. בעקבות זאת הוא החליט לצאת מהאימפריה העות'מאנית לאיטליה, ולעבור לפעילות משיחית גלויה.<sup>16</sup> קישור זה אינו מסתבר שכן, כפי שכבר ראינו, מלכו שהה עדיין באיטליה בשנה זו ויצא לאימפריה העות'מאנית רק במהלך שנת 1528, כלומר לאחר ביזת רומא.<sup>17</sup> אולם, גם לשיטתם של הסוברים כי הוא שהה בשנים אלו באימפריה העות'מאנית, הרי הוא שב לאיטליה רק בסוף שנת 1529, כשנה וחצי לאחר התרחשותם של האירועים, ולאחר שהאפיפיור שב בחזרה לרומא ואף שיקם את קשריו האישיים והציבוריים עם הקיסר. לפיכך גם לשיטתם של חוקרים אלו קשה לקשור את שובו של מלכו לאיטליה לביזת רומא.

הצגנו עד כה את ביזת רומא מנקודת הראות האפיפיורית כביטוי לחולשתו של הכס הקדוש ולפגיעה אנושה בו וביוקרתו, ולפיכך כנקודת שפל משמעותית ביותר בתולדותיו. אולם, יש לבחון אירוע זה גם מנקודת הראות ההפוכה, זו של הקיסר שצבאותיו כבשו את רומא והשפילו את האפיפיור, ולבחון כיצד נתפסו אירועים אלו בעיני החצר הקיסרית וכיצד הם פירשו את השפלתו של האפיפיור בפרט ושל רומא בכלל בידי הכוחות הקיסריים.

<sup>12</sup> על זקנו של קלמנט השביעי ר' Chastel, *Sack of Rome*, pp. 184-189. את התמונה של קלמנט המזוקן בעמ' 186 בהשוואה לתמונה של לאו העשירי שצייר רפאל בה מופיע גם קלמנט כשהיה עדיין קרדינל וכשפניו חלקים בתוך: Marjorie Reeves, *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, מול עמ' 307.

<sup>13</sup> מצוטט אצל Stinger, *Renaissance*, p. 321.

<sup>14</sup> Cochrane, *Italy*, p. 10.

<sup>15</sup> ברנשטין, שלמה מלכו, עמ' 26, 42. אשכולי, התנועות, עמ' 292 (הנ"ל, סיפור, עמ' קנו). רבקה ש"ץ, 'השפעת, עמ' 235 ובהע' 4 שם. ר"י צבי ורבלובקי, 'ר' יוסף קרו, שלמה מלכו, דון יוסף נשיא', בתוך: חים בינארט (עורך), מורשת ספרד ב', (1992), עמ' 520-521.

<sup>16</sup> אשכולי ושי"ץ מקבלים כמובנת מאליה את עמדתו של גרץ לפיה יצא מלכו מפורטוגל לאימפריה העות'מאנית, ורק בשלב מאוחר יותר יצא ממנה לאיטליה, טענה אותה דחינו לעיל.

<sup>17</sup> ר' לעיל פרק ד' סעיף א'.



ביזת רומא הייתה אקורד הסיום במערכה ארוכת השנים שבין היחידות השונות המרכיבות את איטליה לשלטון הקיסרי. ככזו, היא מסמלת את קץ העידן - שראשיתו עוד במחצית הראשונה של המאה הטי"ו – אשר במהלכו הצליחו גורמים מקומיים שונים באיטליה לנצל את חולשתה של הקיסרות, להגיע לעצמאות, ולצבור עוצמה וכח פוליטיים, כלכליים וצבאיים, וליצור את התשתית בה התפתחה תרבות הרנסאנס האיטלקית.<sup>18</sup>

קרל החמישי הצליח לצבור עוצמה בקנה מידה שלא נודע במשך מאות שנים באירופה. תחת שלטונו אוחדו שתיים מן המעצמות האירופאיות המרכזיות: הממלכה הספרדית המאוחדת שאת כתר ירש בשנת 1516, והאימפריה ההאבסבורגית בה נבחר לקיסר בשנת 1520.<sup>19</sup> בשנת 1525 הכניע הצבא הקיסרי את צבאותיו של יריבו העיקרי, פרנסואה הראשון מלך צרפת, בקרב שנערך על אדמת איטליה (קרב פאביה Pavia), והמלך עצמו נפל בשבי הקיסר. התבוסה הצרפתית מוטטה את הציר סביבו בקשו להתאחד הגורמים השונים אשר היו מעוניינים בבלימת עוצמתו של קרל החמישי; צרפת, שראתה את עצמה כיריבה במאבק על ההגמוניה בזירה האירופית, והכוחות הפנים איטלקיים שהבולטים שבהם היו הרפובליקה של וונציה, מילנו, ומדינת האפיפיור. האפיפיור ניסה אמנם לארגן מחדש את הכוחות האנטי אימפריאליים במסגרת ליגת הקוניאק, אולם כל אחד מהגורמים הללו כשלעצמו היה כבר מוכה וחבול והליגה לא הצליחה לעמוד מול העוצמה הקיסרית. לאחר ביזת רומא ב-1527 ולאחר שגם וונציה נכנעה בפני הקיסר במהלך שנת 1529, הושלמה למעשה השתלטותו של קרל החמישי על איטליה והוא הוכר כגורם המרכזי והחזק ביותר גם בזירה האירופאית הכללית וגם בזירה האיטלקית הפנימית.<sup>20</sup> מהלך זה הגיע לשיאו בסוף חודש פברואר 1530 כאשר, באותם הימים בהם הגיע מלכו לרומא, הוכתר קרל החמישי תחילה למלך איטליה, ויומיים לאחר מכן, בידי האפיפיור עצמו, לקיסר הקיסרות הרומית הקדושה בטקס מפואר ורב רושם שנערך בבולוניה.<sup>21</sup>

הכתרתו של קרל החמישי הייתה, לכאורה, חזרה לימי הזוהר של האימפריה הרומית בתקופתו של קרל הגדול. הקיסר החדש שלט בצורה ישירה על כל האימפריה ההאבסבורגית, ממלכת ספרד והטריטוריות שמעבר לים, איטליה, סיציליה, בלגיה והולנד. נראה היה כי התואר *Dominus*

<sup>18</sup> על הרקע לאירועים אלו ר' Cochrane, Italy, p. 7-17.

<sup>19</sup> Bonner Mitchell, *The Majesty of the State; Triumphal Progresses of Foreign Sovereigns in Renaissance Italy (1494-1600)*, Firenze 1986, p. 134.

<sup>20</sup> על מהלכים אלו, ובייחוד על חלקה של וונציה בנסיונות לבלום את קרל החמישי ר' Elisabeth G Gleason, 'Confronting New Realities', In: John Martin and Denis Romano (eds.), *Venice Reconsidered*, Baltimore 2000, pp. 171-180.

<sup>21</sup> הבחירה בבולוניה כמקום שבו תיערך ההכתרה ולא ברומא הייתה אמנם חסרת תקדים, אך היא נעשתה לבקשתו של קרל החמישי. ר' Pastor, History, pp. 89-92. Mitchell, *The Majesty*, p. 137.

*Mundi* קיבל עתה משמעות חדשה, הולמת ורחבה יותר. אולם, זו הייתה חזרה מלאכותית אשר נבעה בראש ובראשונה ממערכת קשרי החיתון של האימפריה ההאבסבורגית, והיא אכן לא הצליחה להחזיק מעמד לאחר פרישתו של קרל החמישי מכס הקיסרות. עם זאת היא עוררה לתחייה, לפרק זמן קצר, את מושג האימפריה ובייחוד את דמותו של הקיסר אשר קיבלה ממדים מיתיים ומשמעות משיחית.<sup>22</sup> ניתן אפוא לומר כי מנקודת הראות הקיסרית, קרי ההאבסבורגית-ספרדית, אירועי 1527-1530 לא רק שלא נתפסו כמבשרים את חורבנו של העולם הנוצרי, אלא להפך כמבססים אותו על פי מודל חדש שבמרקו ניצבת דמות בעלת שליחות משיחית, אלא ששליחות זו מוטלת על הקיסר ולא על האפיפיור.<sup>23</sup>

ביטויים למגמות אלו מתגלים בקבלת הפנים החמה שנערכה לאפיפיור עם הגעתו לבולוניה להכתרה הקיסרית בשלהי אוקטובר 1529. לפני ה- *Palazzo Scrappi* בו התגורר האפיפיור נבנו שערים בסגנון דורי והם עוטרו בציורים של סצנות תנ"כיות. הציורים המרכזיים תארו את שמואל הנביא מושח את דוד למלך, ואת בניית בית המקדש. עיטורים אלו, אשר הוכנו כאמור לכבודו של האפיפיור, מציגים למעשה את האפיפיור והקיסר בדמותם של שמואל ודוד, שמואל הוא אמנם הנביא ומקור הסמכות הרוחנית, אך דוד הוא אבי שושלת המשיח. ציורים אלו מציגים את מערכת היחסים בין שמואל לדוד, בין האפיפיור לקיסר, כיחסים אידיליים. האפיפיור הוא מקור הסמכות של הקיסר, אך הסמכות נמסרה – בסופו של עניין – מידי האפיפיור לקיסר. התייחסות לביזת רומא ניתן לגלות בציור המראה את בניית המקדש בירושלים, אותו ניתן לפרש כקריאה לקיסר לשקם את רומא כבירת העולם הנוצרי.<sup>24</sup>

הדים לתפיסה משיחית של דמותו של קרל החמישי מתגלים במקומות רבים נוספים, בנושא זה עסקה באריכות פרנסס ייטס אשר ראתה במיתוס האימפריאלי שנוצר סביב קרל החמישי את היסוד למיתוסים הלאומיים שהתפתחו למן המאה הט"ז באנגליה הטיודורית ובצרפת הבורבונית.<sup>25</sup> שמו של קרל סייע גם הוא לחידוד ההשוואה בינו לבין קרל הגדול, ולזיהויו כשרלמאן (Charlemagne) השני, אשר נבואות בעניין התגלותו המחודשת בקרוב נפוצו באיטליה מתחילת המאה הט"ז.<sup>26</sup> כך גם אישיותו, והעובדה שהוא נראה מתאים למודל של האדם הפשוט

<sup>22</sup> אחד הביטויים המוכרים לכך הוא הציור של קרל החמישי רכוב על סוסו שצייר טיצ'אן בו מוצג קרל בדמותו של הקיסר הרומי מרקוס אורליוס בפסל הידוע המוצב בגבעת הקפיטול ברומא בו הוא רוכב על סוסו. ור' Frances A. Yates, 'Charles V and the Idea of the Empire', In: id, *Astraea*, London 1975, p. 22. והציור מופיעות שם בנספחים 1, 2 בסוף הספר.

<sup>23</sup> על ביזת רומא כביסוס נוסף לדמותו המשיחית של קרל החמישי ר' Reeves, *The Influence*, p. 367.

<sup>24</sup> Mitchell, *The Majesty*, p. 139.

<sup>25</sup> Yates, *Charles V*, pp. 1-28.

<sup>26</sup> Niccoli, *Prophecy*, pp. 172-175; Reeves, *The Influence*, p. 359-364.

והצנוע הניחן באמונה דתית חזקה, וזוכה להערכה רבה מאנשי החצר שלו. גם הפנייה שלו באחרית ימיו למנזר נתפסה כביטוי לסגנון שאפיין אותו בתקופתו כקיסר.

ניצחונותיו הצבאיים והפוליטיים של קרל החמישי, גם כאשר הם באו על חשבוננו של האפיפיור, נתפסו, אפוא, בידי רבים לא כפגיעה או כערעור מעמדו של העולם הנוצרי, אלא להפך כהתבססות והתחזקות שלו סביב דמותו של קיסר המחדש את ימיה של הקיסרות הרומית כקדם. היוקרה הרבה ממנה נהנה הקיסר הביאה להתפתחותה של תפיסה משיחית אשר ראתה דווקא בקיסר, המנהיג המדיני, את הדמות המשיחית, ובאפיפיור, המנהיג הרוחני, את מי שאמור להציל עליו מרוחו ולהנחות אותו.

הדים ברורים לתפיסה זו הרואה את קרל החמישי כדמות משיחית, מתגלים גם בחוגים המקורבים ביותר לאפיפיור. הזכרנו לעיל את בקשתו של האפיפיור ביולי 1530, חודשים אחדים לאחר ששב מן ההכתרה בבולוניה ובמקביל לפעילותו של שלמה מלכו ברומא, מאגידיו מוטרבו כי ינסה לעמוד על משמעותם הנסתרת, הרוחנית, של האירועים הקשים אשר עברו על החצר האפיפיורית באותן שנים על בסיס ידיעותיו בקבלה.<sup>27</sup> אגידיו, אשר בשנת 1527 מימן מכיסו הפרטי צבא בן 2000 חיילים על מנת לצאת ולהגן על האפיפיור,<sup>28</sup> מילא את בקשתו של האפיפיור וחיבר, כאמור, את הספר 'שכינה', שהינו למעשה פרשנות קבלית נוצרית לאירועי אותן השנים.<sup>29</sup> על אף שהספר חובר לבקשתו של האפיפיור הוא הוקדש דווקא לקיסר שהינו הדמות המרכזית בחיבור ואשר מוצג בו כנסיך בחסד האל וכמלך המשחרר של ירושלים.<sup>30</sup> אגידיו פירש את ביזת רומא כעונש על חטאיה העצומים. חומרתם של חטאים אלו הועצמה עוד יותר בשל העובדה כי הם נעשו בעיר שאמורה להיות ירושלים החדשה, בשל כך הפכה רומא מירושלים לבבל, וככזו הפכה ראויה לעונש אחד בלבד - חורבן.<sup>31</sup> קרל החמישי נבחר להיות מי שיפרע מרומא על חטאיה, ובכך הוא למעשה בן דמותו של כורש מלך פרס. כמו כורש גם קרל הוא זה שיפרע מבבל, היא רומא, על חטאיה, וכמו כורש גם לקרל נועד תפקיד חיובי, הוא אינו רק מחריבה של בבל אלא גם מי שיבנה וישקם את ירושלים הישנה והחדשה. כבן דמותו של כורש יאה לקיסר התואר שהעניק ישעיהו הנביא לכורש: "כה אמר ה' למשיחו לכורש" (ישעיה, מה, א). הקיסר, אפוא, הוא אשר יאחד את

<sup>27</sup> Stinger, Renaissance, p. 121; O'Malley, Giles, p. 116.

<sup>28</sup> O'Malley, Giles, p. 7.

<sup>29</sup> François Secret (ed.), *Schechina e Libellus de litteris Hebraicis*, (2 vols.) למהדורה מדעית של ספר זה ר' Rome 1959.

<sup>30</sup> O'Malley, Giles, pp. 116, 130-131.

<sup>31</sup> O'Malley, Giles, p. 132.

העולם הנוצרי ויולך אותו למלחמה באימפריה העות'מאנית, מלחמה שתסתיים בתבוסת האסלאם ובשחרור ירושלים והמקומות המקודשים שבה אשר ישובו לשליטה נוצרית.<sup>32</sup> יש לשים לב לטיבה של הפעילות המשיחית שמייחס אג'ידיו לקיסר. קרל החמישי הוא דמות משיחית, אך בשונה מדמויות משיחיות אחרות פעילותו ממוקדת בתחום המדיני והצבאי. אג'ידיו ראה את עיקר שליחותו של קרל החמישי כמלחמה באימפריה העות'מאנית, מלחמה שהייתה בעיניו בעלת משמעות אסכטולוגית, ואשר ניצחון בה יבטיח את אחדותה, את שלמותה ואת תיקונה של הכנסייה הקתולית.<sup>33</sup> ניתן אפוא לומר כי אג'ידיו ראה את קרל החמישי כמעין "משיח בן יוסף" נוצרי, כלומר, דמות משיחית הפועלת בזירה הצבאית והפוליטית, ואשר תכשיר את הקרקע ותביא לתיקון העולם באופן שיאפשר בהמשך את התגלותו של המשיח ואת קץ הימים.<sup>34</sup> אף על פי שהוא עצמו לא השתמש בביטוי זה כלפי לקרל החמישי.

שנת 1530 (ר"צ-רצ"א) נתפסה בעולם הנוצרי כשנת מפנה. הכרתו של קרל החמישי בבולוניה ומה שנראה כשיקום היחסים בינו לבין האפיפיור חיזקו את התחושה כי אירופה הנוצרית שבה לדרך המלך. נראה היה כי המתחים והמאבקים הפנימיים בין גורמים שונים באירופה בכלל ובאיטליה בפרט באו לקיצם וכי אירופה עתידה מעתה להציג חזית יציבה ומאוחדת. ביטוי מובהק לתופעה זו הוא קץ הנבואה העממית באיטליה בשנה זו. בעוד שהעשורים הראשונים של המאה הט"ז התאפיינו בפעילות נרחבת של נבואה עממית בעלת תוכן אפוקליפטי, אשר כוונה במקרים רבים כנגד הממסד הדתי והפוליטי, הרי שמשנת 1530 ואילך התמעטה פעילות זו עד שכמעט פסקה לחלוטין. התחושה בציבור לאחר שנת 1530 הייתה כי נבואות הפורענות והחזיונות האפוקליפטיים השונים שנפוצו בשנים שלפני כן אינם רלוונטיים עוד בעידן החדש, עם כניסתה של איטליה ושל אירופה כולה לתקופה של יציבות פוליטית ורוחנית כאחד.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> O'Malley, Giles, pp. 116-117, 129-131.

<sup>33</sup> O'Malley, Giles, pp. 129-130.

<sup>34</sup> בחיבור קודם שלו שטרם הודפס *Historia Viginti Saeculorum* ובייחוד בפרק האחרון שלו העוסק בעידן העשירים והאחרון, מנתח אג'ידיו את אירועי העשור השני של המאה השש-עשרה, ימיו של האפיפיור לאו העשירי. הוא מוכיח כי האירועים הדרמטיים שהתרחשו באותן השנים: התגליות הגיאוגרפיות, גילויים של סודות הקבלה, בניית כנסיית סט. פטרוס, ואפילו שמו של האפיפיור, הם כולם אותות המציינים את בוא הגאולה. במוקד חיבור זה עומד דווקא האפיפיור לאו העשירי כדמות משיחית. אג'ידיו מתגלה כאן כבעל תפיסה משיחית הקרוב לזו של אברהם הלוי בכך שהוא העתיק את זירת ההתרחשויות המשיחית אל ההיסטוריה והוא מתאים את הפרשנות המשיחית אל האירועים המשתנים. עם זאת אין לראות את שכניה כעומד בסתירה עם התפיסות העולות בחיבור זה אלא כהשלמה שלו לאור האירועים ההיסטוריים המאוחרים יותר. הוא ראה את לאו העשירי כמי שהתחיל את התהליך המשיחי ואת קרל החמישי כמי שבימיו יגיע התהליך לשיאו. גם בשלב זה התהליך המשיחי נודעת חשיבות לא רק למעשיו של הקיסר אלא גם לשיתוף הפעולה שלו עם האפיפיור (על חיבור זה ר', Reeves, A Prophetic Interpretation. id., Prophecy and History.) דברים ברוח דומה כתב גם פטרוס גלאטינוס (Petrus Galatinus) בן חוגו ומקורבו של אג'ידיו כבר בשנת 1525. ר', Reeves, The Influence, pp. 270-271, 366, 442.

<sup>35</sup> Niccoli, Prophecy, pp. 190-193. מתגלה כבעלת משמעות משיחית גם מחוץ להקשרים שהזכרתי כאן. בדרשה שנשא הנזיר האוגוסטיני Girolamo da Verona בכנסיית סט. סטפנו בוונציה ביום ראשון של הדקלים בחג הפסחא של 1513, הוא קבע כי 51 דורות לאחר ישו עתידים להתרחש אירועים אדירים באיטליה בתחום הדתי והמדיני. גירולמו אף קבע שאירועים אלו יתרחשו 17 שנים מאוחר יותר כלומר בשנת 1530, השנה בה ימלאו 51

קרל החמישי אכן מילא תפקיד מפתח בפעילותו המשיחית של מלכו ששיאה היה במפגש אישי בין שני האישים, נושא בו נרחיב בהמשך. שובו של מלכו לאיטליה כרוך בהכתרתו לקיסר הקיסרות הרומית הקדושה. מלכו הגיע לרומא, זירת התרחשותה של הדרמה המשיחית העתידית והמקום בו עתידים אליהו הנביא והקב"ה בעצמו לשחוט בכוחות משותפים את שרו של אדום,<sup>36</sup> בדיוק בנקודת הזמן בה ביסס קרל החמישי את מעמדו כדמות המרכזית בעולם הנוצרי. מתרחשים כאן, אפוא, שני תהליכים מקבילים, מצד אחד מבסס קרל החמישי את מעמדו בתור שרו (הארצי) של אדום. ומצד שני נערך מלכו למשימה המוטלת עליו - המלחמה בשרו של אדום.

נראה, אפוא, כי יש לקשור את השינוי בפעילותו המשיחית של מלכו עם שובו לאיטליה ומעברו לפעילות גלויה, במציאות הריאל-פוליטית של שנים אלו. מציאות זו היא הזירה של פעילותו המשיחית, ויש לבחון אותה כחלק מן המסגרת הפוליטית של שנים אלו. מלכו מתגלה כאן כחוליה מרכזית ב"משיחיות ההיסטורית" היהודית שעל מרכזיותה בשליש הראשון של המאה הט"ז הצבענו לעיל, ואשר התעצבה במידה רבה בהשפעת כתביו של אברהם הלוי, אותו תארנו לעיל כמי שהסיט את המשיחיות היהודית מן המיתוס אל ההיסטוריה. נעמוד כעת על רכיבים מן הצד המשיחי היהודי הקשורים גם הם בתאריך זה ובבחירה בו.

### א.3. שנת ר"צ (1530), העיר רומא והמשיח בתפיסתו של אברהם הלוי

שלמה מלכו קבע אמנם את שנת ש' (1540) כשנת הגאולה, ואין בכתביו התייחסות ישירה לשנת ר"צ (1530),<sup>37</sup> אולם שנה זו תפסה מקום מרכזי בחישובי הקיצים בשליש הראשון של המאה הט"ז. כבר יצחק אברבנאל התייחס לשנה זו כשנת גאולה,<sup>38</sup> וכן עשו גם אברהם זכות,<sup>39</sup> יוסף אבן שרגא<sup>40</sup> ואברהם בן אליעזר הלוי, אשר בכרונולוגיה המשיחית שלו תופס תאריך זה מקום מרכזי

דורות להולדתו של ישו (1530=30X51). בנוסף בספרו 'שכינה' ניתח אג'ידיו את משמעותה המיוחדת של שנת ר"צ (1530) מבחינת האותיות העבריות המרכיבות אותה ועמד על המשמעויות המשיחיות של שנה זו (Egidio, Schechina, pp. 210-211). במשך שנים רבות נתפסה שנה זו כנקודת מפנה שלילית בהיסטוריה האיטלקית המתבטאת לא רק בדיכויים של הכוחות הפוליטיים והלאומיים האיטלקים, אלא גם בדעיכתו של הרנסנס ובתחילתה של תקופה דקדנטית – הברוק. על גישה זו ודחייתה ר' את המבוא של יוליוס קירשנר (Julius Kirshner) בתוך: Cochrane, Italy, p. 1-5.

<sup>36</sup> ר' ספר המפואר, דף כט ע"א.

<sup>37</sup> ניתן לדעת למצוא הדים לכך בדרשה המופיעה ב'ספר המפואר' בנוגע לארבעה מקומות בתנ"ך בהם נכתב השם יצחק בשי"ן (ישחק) ולא בצד"י. מלכו כותב שם כי מטרת השינוי "לרמוז כי יצחק שהוא במדת גבורה בא לנו הצרה שהוא כתובה בצדי ותחליף לשין שרומז ושמחה וזה יהיה בשבות עמו ישראל כמו שאמר ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה." (ספר המפואר, דף כו ע"ב). מאחר והשי"ן רומזת לששון ולשמחה שיתרחשו בשנת ש' שהיא לשיטתו שנת הגאולה, ייתכן שהצד"י רומזת לאירועים שיתרחשו בשנת ר"צ. (ור' בעניין זה את דבריו של אידל, מבוא עמ' XXXVI-XXXI, המבקש לראות כאן רמז לשנת רצ"ה דווקא).

<sup>38</sup> אברבנאל, מעיני הישועה, עמ' תו. אברבנאל קובע אמנם שם כי הגאולה היא תהליך שיחל בשנת רס"ג (1503) ויסיים בשנת רצ"א (1531) (ור' לעיל פרק א' סעיף ג.1). אולם הוא מתייחס מפורשות לשנת ר"צ: "הרי לך זיכור שתהיה הגאולה בה' אלפים ור"צ לבריאת העולם, ולא פ"י אחרי השנים על התשעים לפי שצ"א וצ"ב עד צ"ט הם כלם בכלל תשעים ולא חשש המלאך אל המספר מועט רק אל הגדול" (שם).

<sup>39</sup> בית אריה ואידל, מאמר על הקץ, עמ' 188. זכות מזכיר אמנם את שנת רצ"א כשנת מלחמת גוג ומגוג, אולם כפי שראינו גם אברבנאל וכפי שנראה להלן גם הלוי היו מוכנים להרחיב את חישוביהם גם לשנת רצ"א.

<sup>40</sup> תשבתי, משיחיות, עמ' 148.

הן מבחינת האירועים המשיחיים שעתידיים להתרחש בה, והן מבחינתו האישית של המשיח.<sup>41</sup> מלכו, כמי שהיה קשור לחוגים שעסקו במשיחיות ובחישובי קץ בתקופת שהותו הראשונה באיטליה, היה בוודאי מודע לתאריך זה ולציפיות שנתלו בו, ונראה כי הושפע מחישובים אלו, ובייחוד מאלו של אברהם הלוי הסובר כי בשנה זו יחל השלישי מארבעת שלבי הגאולה, שבמרכז התגלותו של משיח בן יוסף.<sup>42</sup> כמו אברבנאל וזכות סבר גם הלוי כי אירועי שנה זו עשויים לגלוש אף לשנת רצ"א.<sup>43</sup>

עם זאת, מתגלה הבדל משמעותי בין תחזיותיו של הלוי למעשיו של מלכו בנוגע למקום בו תתרחש הדרמה המשיחית. הלוי טען כי משיח בן יוסף יתגלה בשנה זו בגליל,<sup>44</sup> ואילו מלכו פנה דווקא לרומא. אולם כי פעילותו של מלכו ברומא עומדת בזיקה הדוקה לגליל, וזאת בשני מובנים.

א. בחזיון שנראה לו בהיותו ברומא הוא נלקח: "אל מקום שני ההרים אשר הם בארץ הצבי בין הר ציון וירושלם ובין צפ"ת ודמש"ק"<sup>45</sup> מלכו עמד על ההר שבין צפת ודמשק, כלומר בגליל, ותוך כדי המראה התקרב אליו גם ההר שבין הר ציון וירושלים כך שמלכו, שעמד כאמור בגליל, יכול היה לשוחח עם הדמות שעמדה על ההר שבין הר-ציון לירושלים. על אף שהוא שהה פיזית ברומא הרי שהמראה שנראה אליו ואשר במהלכו הוא קיבל את ההנחיות להמשך פעילותו התרחש למעשה בגליל. ייתכן שכך הוא פירש את דבריו של הלוי על התגלותו של המשיח בגליל; לא שהמשיח עצמו יתגלה לציבור הרחב בגליל, אלא שההתגלות שהוא יזכה לה תתרחש בגליל, כפי שאכן אירע לו.<sup>46</sup>

ב. מובן שני בו ניתן לקשור את פעילותו של מלכו ברומא לגליל הוא המסורת, אותה מזכיר גם אברהם הלוי עצמו, כי גם בגליל ישנו מקום בשם רומי הקשור לאימפריה הרומית:

"והיא עיר אחת בארץ הגליל שנקראת רומי [...] ומה שאומרים ברומי רבתא שבארץ איטאליא אנשי

העיר זו ביתו של רבי וזו מערת עשרה הרוגי מלכות, הכל שקר. כי נתחלפה להם רומי ברומי לפי שלא

<sup>41</sup> ר' למשל, הלוי, איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' לו.

<sup>42</sup> הלוי חוזר ומזכיר את מרכזיותה של שנה זו לכל אורך חיבוריו, הרשימה שלהלן הנה חלקית בלבד: פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' כג, כה, נח-נט, ס-סא, צב ועוד. איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' ז, יח, כ, לח-לט ועוד. משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' לו, מא, מז-מח (בנוגע לקשיים הצפויים בשנת רפ"ט ערב תחילת השלב השלישי בגאולה), ועוד. באיגרת סוד הגאולה מעלה הלוי את האפשרות כי המשיח שיתעורר בשנה זו יהיה משיח בן דוד ומנסה לפשר בין שתי עמדות אלו: "ולפי המאמר שהיינו בביאורו בסמוך נראה שהוא משיח בן יוסף, וכפי המובן מרעיא מהימנא הוא משיח בן דוד. וכן נראה ממאמרים אחרים שראיתי במדרש הנעלם. וייתכן שבאותה שנה יתגלה זו ויתעורר זה." (איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' לו)

<sup>43</sup> הצעתי לעיל (פרק א' סעיף ג.1.) כי אחת הסיבות לשינוי שערך אברבנאל בחישובי הקץ שלו (משנת 1503 לשנת 1531) לאחר שכבר השלים אותם, היא עוצמת הציפיות המשיחיות לשנות השלושים של המאה, ורצונו של אברבנאל לשלב את המהלך שלו בתוך המסגרת הרחבה יותר של הציפיות והחישובים המשיחיים. מתברר כי הציפיות המשיחיות לשנים אלו; ר"צ-רצ"א (1530-1531), חרגו מגבולות פעילותו של אברהם הלוי. ניתן לומר כי כבר בסוף המאה הטי"ו ובראשית המאה הטי"ז סומנו תאריכים אלו כבעלי משמעות משיחית.

<sup>44</sup> פרוש נבואת הילד (מהדורת גרוס) עמ' כה, סא. איגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' לו.

<sup>45</sup> חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' ט.

<sup>46</sup> מרכזיותו של מראה זה מבחינתו של מלכו מתבטאת אף בכך שהוא עיצב את חתימתו המפורסמת בדמותם של שני ההרים שנראו לו בחזיון זה: "ויקחני והוליכני אל מקום שני ההרים [...] ודמותם על חותמי על שני הלמודי אשר בשמי ובכנויו, כי מיום שראיתם שמתים על חותמי לאות" (חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' ט).

שמעו על רומי שבארץ ישראל שמה ישבו כסאות למלכי בני אדום אחר חרבן הבית כמה שנים מפחד

ישראל פן יתנו ראש וירימו נס וימשחו מגן בהסתלקם מעליהם וישוּבו לאיתנם".<sup>47</sup>

הלוי מדגיש בדברים אלו את הזיקה שבין רומי שבגליל "לרומי רבתא שבארץ איטאליא", אשר שמשו שתיהן כמקום מושבם של קיסרי רומא. הוא דוחה אמנם את זיהויים של מקומות שונים ברומא שבאיטליה כקשורים לחכמי ארץ ישראל, זיהוי הנובע מהבלבול בין רומי שבגליל לרומא שבאיטליה. אולם במקום אחר בכתביו הוא מדגיש את הזיקה הרוחנית שבין רומא לארץ ישראל שכן היא בנויה "על דרך הכישוף והטומאה כנגד הנעשים בירושלים על דרך היושר והכושר והקדושה והטהרה והאמת והאמונה בדרכי התורה".<sup>48</sup> יתכן אפוא מצב בו אדם ימצא ברומא שבאיטליה אך יעמוד בזיקה עמוקה למקומות שונים בארץ ישראל – ירושלים או רומי שבגליל.

האירוע המשיחי המרכזי אשר הלוי צפה כי יתרחש בשנה זו, הוא חורבנו של ה"שיקוף" הנזכר בפסוק בספר דניאל שהוא הבסיס לחישובים אלו: "ומעת הוסר התמיד ולתת שקוף שמם ימים אלף מאתים ותשעים" (דניאל יב, יא). הלוי אינו חד משמעי בנוגע לזהותו של השיקוף ומציע: "ששנת ר"צ יעקר השקוף שבירושלים או תחרב רומי בעת ההיא ויצמח טוב לישראל". לאור קביעה זו ניתן להבין את הסיבה לנוכחותו של מלכו ברומא, ובייחוד בסמוך לארמון האפיפיור, הוא השיקוף שברומא, מה גם שהחזיון שראה מלכו כלל מידע בעניין אסונות העתידים להתרגש ולבוא על רומא.<sup>49</sup>

הלוי הדגיש גם את המשמעות האישית שיש לשנה זו מבחינתו של המשיח, אשר יחוג במהלכה את יום הולדתו השלושים: "קבל כך שיהיה [המשיח] בן ל' שנה בהגלותו כמאמר הכתוב "ויוסף בן ל' שנה בעומדו לפני פרעה" א"כ<sup>50</sup> לפי זו הקבלה נולד שנת ר"ס לאלף הששי".<sup>51</sup> מלכו אמנם נולד, על פי החישובים שערכנו לעיל בשנת רס"א (1501), אולם כבר ציינתי כי הלוי מותיר לעצמו מרווח בטחון בן שנה בנוגע לשנת ר"צ כשנת גאולה, וקובע כי על אף שהחישובים מצביעים על שנת ר"צ ייתכן שהגאולה תתעכב לשנת רצ"א.<sup>52</sup> אם הגאולה אכן תתרחש רק בשנת רצ"א על ידי משיח שיהיה אז בן שלושים, הרי שגם שנת רס"א (1501) עשויה להיות שנת הולדתו של המשיח.

אכן, בחזיון שראה מלכו כשהיה ברומא יש התייחסות מפורשת ליום הולדתו השלושים: "ומאותו הזמן עד שבעה חדשים כי ימלא לך שלשים שנה לקבל דרגין עלאין תרי וחד ללבוש בגדי

<sup>47</sup> משרא קטרין (מהדורת גרוס), עמ' נו-נז.

<sup>48</sup> אגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' יג. הציטוט מכוון אמנם לקונסטנטינופול, אולם הלוי מדגיש מיד אח"כ "וכ"ש כי ברומי רבתא [רומא שבאיטליה] אשר היא קרית חנה סמא"ל מתחלה". ור' גם דבריו בנוגע לצלמים ברומא בפירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס), עמ' צד.

<sup>49</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' י-יא.

<sup>50</sup> עם כן

<sup>51</sup> אגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' לז. ור' גם עמ' יז, לח.

<sup>52</sup> ר' לעיל פרק א' הע' 190 והדוגמאות שפורטו שם.

שש [...] אז יהיה לך רשות ללכת אל המקום אשר ידעת כי על זה העברתיך מארץ תו"גרמ"ה".<sup>53</sup>  
 כלומר הוא יוכל לבצע את המשימה שלשמה שב לאיטליה רק כאשר ימלאו לו שלשים שנה באביב  
 של שנת רצ"א (1531).

עמדנו כאן על שני גורמים שהביאו את מלכו לשוב לאיטליה בתחילת שנת ר"צ (סוף 1529):  
 האירועים הפוליטיים, ובראשם הכתרתו המתוכננת של קרל החמישי לקיסר הקיסרות הרומית  
 הקדושה בפברואר 1530 מחד גיסא. והמקום המרכזי שתפסה שנה זו בחישובי הקץ בשליש  
 הראשון של המאה מאידך גיסא. הזיקה העמוקה עליה הצבענו בין פעילותו של מלכו לתעמולתו  
 המשיחית של אברהם הלוי מחזקת את הקשר בין גורמים חיצוניים ופנימיים שונים אלו. אברהם  
 הלוי, כפי שצינו מספר פעמים בעבודה זו, ראה בתגליות הגיאוגרפיות, באירועים הפוליטיים,  
 במשברים הדתיים, בעליית ההבראזים ובמלחמות עם הטורקים את גילוייו של התהליך המשיחי,  
 ובהיסטוריה את זירת התרחשותו. תפיסתו של מלכו את הכתרתו של קרל הגדול כאירוע בעל  
 משמעות מבחינת המהלך המשיחי היהודי הינה המשכה של מגמה זו שהלוי הוא דברה העיקרי,  
 מגמה של התבוננות במציאות ההיסטורית באמצעות הפריזמה המשיחית.

#### 4.א. הרקע לקשרים בין מלכו לתורתו של הלוי

מפתה להניח כי דוד הראובני, שעל הקשרים בינו לבין הלוי עמדנו לעיל, הוא הצינור באמצעותו  
 הגיעה השפעתו של הלוי גם אל מלכו. אולם באיגרותיו הוא שב ומדגיש את הנתק הקיים ביניהם,  
 בפורטוגל:

והוא היה מעלים ומכסה ממני ואומר מכל זה לא ידעתי מאומה [...] ואחר שעמדתי ממטתי והלכתי  
 לממהרר"ד<sup>54</sup> יצ"ו<sup>55</sup> ואמרתי אדוני דבר עמי דברך ואל תכסה ממני כי כבר קיימתי מצות בוראי ית' והרני  
 מהול כאחד מבני ישראל ואז הראה לי פנים זועפות וגער בי [...] <sup>56</sup>

ובאיטליה:

ובימים ההם שמעתי אומרים שבא השר ד"וד לאיטאליא"ה [...] והיה בדעתי כי כראותי פניו ואלפני  
 בינה והיה חלוף הדברים כי הוא שאל ממני. ואין אני מאמין הדבר אלא שהוא חכם גדול ומה שהוא  
 אומר שאינו יודע תורה וחכמה הוא כדי לגנוב דעת הבריות וגם ליראות אך אני מתנהג עמו [...] <sup>57</sup>  
 אין כל סיבה לפקפק בדברים אלו, אם מטרתו של מלכו הייתה להסתיר את השפעתו של הראובני  
 עליו, בעקבות המוניטין המפוקפק ממילא של הראובני בשנים אלו באיטליה,<sup>58</sup> הרי שהוא יכול

<sup>53</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא.

<sup>54</sup> אל מורנו הרב ר' דוד

<sup>55</sup> ישמרו צורו ויחיו (או- וגואלו)

<sup>56</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ה.

<sup>57</sup> שם, עמ' יב.



היה לא להזכיר אותו כלל באיגרותיו, או להתייחס אליו בשלילה. העובדה כי הוא מזכיר את שמו בהערכה מרובה, מחזקת את אמינותם של דבריו על כך שהראובני אינו מוסר לו מידע כלשהו. על אף שמלכו עשוי היה להיתקל בתורתו של הלוי בפורטוגל, ועל אף שהלוי עצמו שהה בשאלוניקי בדרכו למצרים ומשם לארץ ישראל,<sup>59</sup> הרי שהמקום הטבעי והסביר ביותר בו יכול היה לפגוש בכתביו של הלוי הוא איטליה, לשם הפנה הלוי את כתביו. אחד המרכזים העיקריים של ההתעניינות בכתבי הלוי ובמשנתו היה סביב משפחת משולם בוונציה, ומרכז אחר היה קשור לבני משפחת דה פיזה. אבא מרי, אביו של אליהו חלפן איש וונציה, אשר שימש כאיש הקשר המרכזי של מלכו בתקופת שהותו השנייה באיטליה, עמד בקשרים עם בני משפחת פיזה ואף חיבר קינה לזכרו של יחיאל דה פיזה.<sup>60</sup> בנוסף, ציינתי לעיל כי ר' משה באסולה, אשר היה גם הוא קשור לחוגו של מלכו, פגש את אברהם הלוי באופן אישי כאשר ביקר בירושלים בראשית שנו העשרים. הוא גם שימש מלמד בביתו של ר' משה מפוליניו, אחד ממכותביו הבולטים של הלוי באיטליה, שברשותו היו העתקים של כתביו,<sup>61</sup> ואשר ארח את דוד הראובני בדרכו מוונציה לרומא בשנת רפ"ד (1524).<sup>62</sup> נראה אפוא כי מלכו אכן נתקל בכתביו, או לכל הפחות ברעיונותיו, של אברהם הלוי בתקופת שהותו הראשונה באיטליה לפני שיצא לשאלוניקי. ומכאן עולה כי תקופה זו הייתה משמעותית ביותר מבחינת עיצוב תפיסתו המשיחית.

## **ב. פעילותו המשיחית של מלכו ברומא**

פעילותו הציבורית של מלכו כדרשן, בה דנו בפרק הקודם, לא הייתה התכלית לשמה הוא שב לאיטליה, אלא פועל יוצא של שובו. היעד אליו הוא שאף להגיע, מיד עם שובו לאיטליה היה העיר רומא בה הוא ציפה לקבל הנחיות בנוגע להמשך דרכו. מלכו יצא לרומא לאחר שהשאיר את משרתיו באורבינו, נראה אפוא כי הוא ביקש להגיע לרומא בגפו ומבלי שזהותו תתגלה בטרם הוא יהיה מעוניין בכך.

### **1. ההכנות לקראת המראה ברומא**

<sup>58</sup> על הרקע לכך ר' סימונסון, שליחותו. ור' גם את איגרתו של ר' עזריאל דאינה בעניינו של הראובני, ואת סיכומו של בוקסבוים בהקשר זה: יעקב בוקסבוים (מהדיר), שאלות ותשובות ר' עזריאל ב"ר שלמה דאינה, א', תל-אביב תשל"ז, עמ' לא-לב, 577-580 (נוסח האיגרת).

<sup>59</sup> בנוגע לשהותו של הלוי בשאלוניקי ר' כת"י מוסקבה גינצבורג 62 סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס' 6880, דף 76 ע"א. עם זאת יש לציין כי את ספרו משרא קטרין הדפיס הלוי בקונסטנטינופול ולא בשאלוניקי.

<sup>60</sup> כת"י נפולי, ספריה לאומית III F 11/12 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים 11526), דף 86 ע"א – 87 ע"ב.

<sup>61</sup> ר' לעיל פרק ב' סעיף ז.

<sup>62</sup> אשכולי, סיפור, עמ' 33.

הדרך המוליכה לרומא מצפון היא ה-Via Flamini, המוליכה ל-Porta del Popolo שער העיר המצוי צפונית מזרחית לארמונות הוותיקן. מאחר ומלכו הגיע מאורבינו הצפונית נראה כי הוא רכב על סוסו בדרך זו ונכנס לעיר דרך שער זה. המבנים הראשונים שהתגלו לעיניו ממערב ככל שהתקרב לעיר, היו אלו של קריית הוותיקן, או "התועבה" כפי שהוא מכנה אותה בהמשך איגרתו.<sup>63</sup> המראה העצים את סערת הרגשות בה הוא היה נתון, והד לכך ניתן לגלות במילים בהן פותח מלכו את תיאור הגעתו לרומא: "וביום החמישי לנסיעתי ראיתי המקום מרחוק".<sup>64</sup> מילים אלו הינן פרפרזה על הפסוק "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק"<sup>65</sup> המתאר את מסעו של אברהם עם יצחק בנו אל מקום העקידה.

השימוש דווקא בפסוק זה מחדד את הניגוד בין אברהם הרואה לראשונה את המקום המקודש ביותר, למלכו הרואה את המקום המתועב ביותר בעיניו. אך גם יוצר זיקה ביניהם במישור הניסיון וההקרבה. אברהם נמצא בדרכו להקריב את בנו, וגם מלכו מכניס את עצמו לסיטואציה אשר עלולה לעלות לו, ובסופו של דבר אכן עלתה לו, בחייו. נראה אפוא כי מלכו היה מודע לסיכונים אשר הוא נוטל והזדהה הן עם אברהם שהר המוריה נראה לו לראשונה, והן עם יצחק העומד להיות מועלה על המזבח.<sup>66</sup>

מלכו מספר באיגרתו כי בשלב זה, משראה את העיר מרחוק, הוא נשא תפילה קצרה, ומצטט מספר פסוקים מתוכה. הוא פתח בפסוק: "ה' צבאות עד מתי אתה לא תרחם את ירושלם ואת ערי יהודה"<sup>67</sup> שהינו חלק משאלה שמציג המלאך אותו רואה הנביא בחזונו, לקב"ה עצמו. האל משיב לו: "דברים טובים דברים נחמים... כה אמר ה' צבאות קנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה".<sup>68</sup> ההקשר המקורי של פסוק זה הוא נבואת נחמה בה מבטיח הקב"ה לפדות את עמו ולנקום נקמה קשה בגויים אשר הכבידו את עולם על ישראל יותר מכפי שהיה ראוי שיעשו "אני קצפתי מעט והמה עזרו להרבה". אולם חלק הארי של התפילה מבוסס על התפילה המופיעה בפרק ט' בספר דניאל,<sup>69</sup> ואשר לאחר שדניאל נשא אותה נגלה אליו מלאך אשר הבטיח "להבינו בינה". דניאל מספר: "ועוד אני מדבר בתפילה" ומלכו נוקט בלשון "אדין אני מדבר", לדניאל נגלה "האיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחילה" ולמלכו התגלה (כעבור שלושים יום) "הזקן אשר ראיתי בתחלה במראה". גם "האיש

<sup>63</sup> יוסף הכהן מקפיד לצנזר כינוי זה ומחליף אותו במילה "המקום".

<sup>64</sup> חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' ח.

<sup>65</sup> בראשית כב, ד.

<sup>66</sup> בחזיון שנגלו למלכו ברומא הייתה אכן התייחסות לסכנות הפיזיות העומדות בפניו, והזקן שהנחה אותו בחזיון זה הבטיח לו כי יזכה למדרגה גבוהה "תחת אשר הערת למות נפשך".

<sup>67</sup> זכריה א, יב.

<sup>68</sup> שם, פס' יג-טו.

<sup>69</sup> פס' טז-יט.

גבריאלי" וגם הזקן מסרו לדניאל ולמלכו מידע בנוגע לגאולה ולתוצאותיה, והמספרים המופיעים בתשובה שקיבל דניאל הם הבסיס לרבים מחישובי הקץ בהיסטוריה היהודית.

תפילה זו מופיעה בין שתי התגלויות שנגלו לדניאל,<sup>70</sup> המכנה את שתיהן בשם מראות, השם בו כינה מלכו את חזיונותיו. בנוסף, בשני המראות דניאל לא הצליח לעמוד על משמעותם של הדברים, ומלאך בא ופירש לו את פשר המראה, כפי שקרה גם במראות של מלכו. גם לאחר התפילה, ולכל אורך תיאורו את המראה ברומא, ניכרת השפעה בולטת של ספר דניאל (בייחוד של המראה בפרק י') כפי שניתן לראות בטבלה הבאה:

**מלכו** (האיגרת השניה)

**דניאל** (פרק י')

בימים ההם אני דניאל הייתי מתאבל שלושה וישבתי בתוכם כנגוע מוכה אלקים שלשים יום. שבעים ימים. לחם חמדות לא אכלתי ובשר ויין לחם חמדות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל לא בא אל פי וסוך לא סכתי עד מלאת שלשת פי.

שבעים ימים (פס' ב-ג)

ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חידקל (פס') ועברתי ברחובות העיר עד הגשר אשר על נהר טיב"יר"ו קרוב למבצר הא"פיפי"ור.

(ד)

ואשא את עיני וארא והנה איש אחד לבוש בדים ואומר רואה אני האיש לבוש הבדים לבנים (פס' ה)

ובאתי להבינך את אשר יקרה לעמך באחרית ויאמר בני עתה באתי להבינך את אשר יקרה הימים (פס' יד) לעמים אשר אתה בקרבם

והיך יוכל עבד אדני לדבר עם אדני זה (פס' יז) אמרתי לו היך יוכל עבד אדני לדבר עם אדני זה

ויאמר אל תירא איש חמדות שלום לך חזק ויאמר אלי האיש אל תירא שלום לך בני שאל וחזק (פס' יט) ממני ואתנה כי על זה באתי

<sup>70</sup> המראה הראשון מופיע פרק ח' (בתחילת הפרק מכונה ההתגלות בשם חזון, ובהמשך בפסוקים יז, כו, כז היא מכונה מראה). המראה השני מופיע בפרק י'.

קווי דמיון אלו אינם מפתיעים שכן ספר דניאל הוא החיבור המזוהה ביותר עם תחזיות משיחיות, והיווה מקור מרכזי לחישובי הקץ בשנים אלו. זיקתו של מלכו לדניאל מתגלה כבר בסוף איגרתו הראשונה בה כתב "וכל מה שישאלוני יש לי רשות להשיב בעשרי' וארבע זולת בספר דניאל כי לא הורשתי בו כי ממנו רמזו לי כל מה שראיתי וצווי עלי שלא אגלה שום דבר ממנו עת'".<sup>71</sup> בנוסף על לימוד ספר דניאל, מלכו מתגלה כאן כמי שמזדהה באופן אישי כמעט עם דמותו של דניאל ומנסה לחקות או להעתיק אותו. ייתכן שהמקור לכך הוא דבריו של אברהם הלוי באיגרת סוד הגאולה משנת רע"ט (1519), בתיאורו את השינויים הרוחניים אשר יתחוללו בשש עשרה השנים שבין השלב הראשון של הגאולה בשנת ר"פ (1520) לשלב האחרון בשנת רצ"ו (1536):

ובחורי חמד המסולאים בטכסיסי החכמה והעבודה אשר לא פנו אל רהבי מלך זקן וכסיל ונתעלו מדרכי החסדים אשר אין להם חומה סביב לבלתי התגאל בפת בג המלך וביין משתיו, חזיונות נבואים יראו. ויחל בו חושים מן החושים הגופנים ויגברו ברוחניים ויעלו שמים וירדו למרכבה ויתעלו ממדרגה אל מדרגה עד כי בתוך מבני אש יתהלכו ואצל אבני שיש טהור יגיעו ויבאו בגבורות יי אלהים.<sup>72</sup>

הלוי מציג את אותם צעירים אשר יזכו להתגלויות רוחניות ויראו חזונות נבואיים, כבני דמותו של דניאל, וכמו שכמוהו אף הם סרבו ל"התגאל בפת בג המלך וביין משתיו"<sup>73</sup>. מלכו יכול היה לקרוא בפסקה זו, מתוך איגרת אשר נשלחה אל מנהיגי הקהילות והייתה נפוצה מאד באיטליה בשנים אלו, את הביוגרפיה שלו עצמו כאדם צעיר אשר היה בעל מעמד מכובד בחצר מלכותית נוצרית, אך העדיף שלא ל"התגאל בפת בג המלך וביין משתיו" וזכה לחזיונות נבואיים, וכל זאת כחלק מתהליך הגאולה.

על אף שמלכו עיצב את תיאורו על פי המסופר בספר דניאל, ניתן גם להצביע על מספר הבדלים ממשמעותיים בין חזיונותיו של מלכו למראה שראה דניאל. הבדלים אלו מאפשרים לנו לעמוד דווקא על המקומות בהם ויתר מלכו על הדמיון לסיפורו של דניאל, ולפיכך לחשוף את המאפיינים הייחודיים לחזיונו שלו.

לדניאל לא נועד תפקיד פעיל במהלך הגאולה, הוא אינו במעמד של נביא, ואפילו חישובי הקץ שנמסרו לו הם מעורפלים ואי אפשר להגיע מה למסקנות חד משמעיות בנוגע למועד הגאולה.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ז.

<sup>72</sup> אגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס), עמ' כג.

<sup>73</sup> השווה: דניאל א, ח.

<sup>74</sup> ביטוי מובהק לדברים אלו מתגלה בדברי המדרש: "רבי יהודה בשם ר' אלעזר בר אבינא שני בני אדם נגלה להם הקץ וחזר ונתכסה מהם, ואלו הם, יעקב ודניאל. דניאל - ואתה דניאל סתום את הדברים וחתום. יעקב - את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, ראובן בכורי אתה, מלמד שבא לגלות להם את הקץ ונתכסה ממנו" (בראשית רבה, פרשה צח, דה ב ויקרא יעקב).

לעומת זאת פעילותו של מלכו ברומא מעידה על תודעה עצמית ועל סדר יום משיחיים ברורים. מיד עם הגיעו לרומא הוא פתח בהכנות לקראת קבלת החזיון המשיחי:

ובסוף תפילתי נכנסתי בקרתא והלכתי בבית גוי בעל מחנה. ונתתי לו הסוס והבגדים החמודים שלי ואמרתי לו: יש לי בארץ הזאת אהובה אחת אשר אהבתי אותה מימי עולם ושנים קדמוניות ונפשי קשורה בנפשה, ואביה ואמה שמוה במסתרים ואי אפשר לי לדבר עמה אלא כמתנכר בבגדי דלים החוזרים על הפתחים, תבקשם לי ואלכה. ויעש כן הגוי ההוא, ולבשתי הבגדים והחזרתי זיו פני לשחור וקשרתי בגדי פשתים צואים מטונפים בשמן על רגלי וקודר, הלכתי נבזה וחדל אישים כאיש מכאובות וידוע חולי אשר אין בו מתום. ועברתי ברחובות העיר עד הגשר אשר על נהר טיב"יר"ו קרוב למבצר הא"פיפ"ור ששם הדלים והחולים, וישבתי בתוכם כנגוע מוכה אלקים שלשים יום. לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי.<sup>75</sup>

הכנות אלו מבוססות בחלקן על הכנותיו של דניאל לקראת המראה שראה (הימנעות מאכילת בשר ושתיית יין ושיבה בסמוך לנהר), אך הן כוללות גם רכיבים נוספים בעלי אופי משיחי מובהק המבוססים על דברי הגמרא במסכת סנהדרין על אודות המשיח: "והיכא יתיב? אפתחא דקרתא. ומאי סימניה? יתיב ביני עניי סובלי חולאים",<sup>76</sup> וכן על תיאורו של ישעיהו את עבד ה': "נבזה וחדל אישים איש מכאובות וידוע חולי",<sup>77</sup> נבואה לה ניתנו פרשנויות משיחיות רבות יהודיות ונוצריות.<sup>78</sup> מלכו מתגלה כאן אפוא כמי שמתכוון לקראת פעילות משיחית מיד עם הגיעו לרומא.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ט.

<sup>76</sup> (והיכן יושב? בשער העיר, ומה סימנו? יושב בין העניים סובלי החולאים) בבלי, סנהדרין, דף צח ע"א. מאחר שמלכו, כפי שראינו לעיל, ראה את משיח בן דוד כדמות מיתית על-אנושית שאינה חשופה לפגיעות ולרדיפות, הרי שתוארו זה הוא בהכרח של משיח בן אפרים, המשיח הסובל. עם זאת מלכו אינו מתיישב בשער העיר אלא בסמוך לנהר, ובכך הוא מחקה את דניאל אשר ראה את המראה "על יד הנהר הגדול הוא חידקל".<sup>77</sup> ישעיהו נג, ג.

<sup>78</sup> הכנותיו של מלכו לקראת המראה כללו שינוי בשלושה תחומים: המזון, הלבוש והמקום בו הוא שהה. דגם זה של שינוי בשלושת התחומים הללו כהכנה לקראת התגלותו של מלאך מתגלה גם ב"ספר אסנת", חיבור נוצרי ביוונית אשר התחבר ככל הנראה במצרים במאה הרביעית לספירה (במחקר הועלו דעות נוספות בנוגע למועד חיבורו ו' על כך: Ross Shepard Kraemer, *When Asenath Met Joseph*, New York 1998, pp. 225-239). החיבור מתאר את הרקע למפגש ולנישואים של יוסף ואוסנת, ומסופר בו על התגלותו של מלאך לאוסנת בה הוא מבשר לה כי היא תנשא ליוסף. הכנותיה של אוסנת להתגלות זו הן באותם שלושה תחומים בהם נערך מלכו לקראת ההתגלות. רולנד כריסטופר הצביע על הזיקה שבין סיפור זה להתגלותו של המלאך לדניאל (דניאל י, ה') (Rowland Christopher C., 'A Study of the New Testament, 24 (1985) pp. 99-110. אולם הכנותיו של דניאל להתגלות לא כללו שינוי בגדים וככל הנראה גם לא שינוי מקום. רוס שפרד-קרמר הראתה כי הכנותיה של אוסנת מבוססות במידה רבה נוסחאות מאגיות המצויות בפפירוסים מצריים מן התקופה היוונית רומית (Papyri Graecae Magicae), אשר נודעה להם גם השפעה מרובה על החיבור המאגי העברי 'ספר הרזים', ובאמצעותו הם הגיעו בחלקם גם לספר 'רזיאל המלאך', (Shepard Kraemer, *When Asenath*, pp. 95-99. מרדכי מרגליות, ספר הרזים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 1-16, 29-46). עם זאת הנוסחאות להתקשרות עם מלאכים המופיעות בספר הרזים (שם עמ' 97-100) אינן כוללות את כל הפרטים שהזכרנו לעיל. ספר אסנת עצמו לא היה נפוץ באירופה ולא תורגם ללטינית או ללשונות אירופאיות אחרות לפני המאה הי"ט, ולפיכך אין זה סביר כי מלכו הושפע ישירות ממנו. אולם יש מקום לבדוק האם ספר הרזים השפיע בצורה כלשהי על חוג ספר המשיב, ממנו הושפע כאמור מלכו עצמו. בנוסף, בשני כתבי יד של ספר המליץ ושל ספר האות של אברהם אבולעפיה, מופיע בשער הספר הכיתוב: "ליקוטים מספר רזיאל מן ר' שלמה מולכו" (ספר האות, כת"י מינכן 409 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 31427) דף 5 עמ' א), "ספר רזיאל המיוחס לר' שלמה מולכו" (ספר המליץ, כת"י מינכן Hebr. 285/2 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 23137) דף 9 עמ' א). שני הספרים היו שייכים בהתאמה לאדיגיו ויטרבו וליוהנס ווידמנשטדט) והם מצביעים על זיקה בין מלכו לספר רזיאל (אף על פי שכאמור הזיהוי של

הוא כלל אינו זקוק למידע מן הסוג שנמסר לדניאל בנוגע למועד הגאולה ולאופן התרחשותה,<sup>80</sup> שכן הוא יודע את מועד הגאולה ואת המהלכים המרכזיים שלה ואף פרסם זאת ב"ספר המפואר" עוד קודם לחזיון זה.

בנוסף על הפער הבולט בין הדימוי העצמי המשיחי של מלכו לדניאל, ניתן להצביע על הבדל משמעותי נוסף בנוגע לתוכנם של הגילויים שנראו בחזיון. בעוד שלדניאל הבטיח המלאך "להבינך את אשר יקרה לעמך באחרית הימים", הרי שלמלכו הוא הבטיח: "להבינך את אשר יקרה לעמים אשר אתה בקרבם". להבדל זה חשיבות מרובה שכן הוא מסיט את מרכז הכובד של פעילותו המשיחית של מלכו, מן החברה היהודית אל החברה הנוצרית. ואכן, כפי שנראה להלן, פעילותו המשיחית של מלכו הגיעה לשיאה כאשר יצא לפגישה בעלת משמעות ותוכן משיחיים עם הקיסר קרל החמישי, ושילב בה למעשה את שני המישורים הללו.

## ב.2. תוכנו של המראה

לאחר ציפייה בת שלושים ימים בסמוך לגשר יחד עם הדלים והחולים נגלה למלכו החזיון לו ציפה. כבר התמונות הראשונות: הזקן, שני ההרים ושני האנשים לבושי הבדים הלבנים, מבהירים כי חזיון זה הוא למעשה המשכו והשלמתו של החזיון הראשון שראה עוד בפורטוגל.

כמו במראה הראשון שנראה לו בפורטוגל, גם הפעם הוא לא הבין את פשרו של החזיון, ונזקק להסבריו של הזקן אשר הוליד אותו בתחילת המראה. אולם בשונה מן החזיון שראה בפורטוגל, אותו תיאר באיגרתו הראשונה, הפעם הוא לא הסתפק רק בתיאור המראה אלא הביא גם את ההסברים שקיבל מן הזקן, דבר אותו נמנע מלעשות בנוגע למראה הראשון שכן, כפי שכתב באיגרתו הראשונה: "ועדיי אין אני רשות' לפרסם דבר ממה שפירש".<sup>81</sup>

מלכו ראה שתי ציפורים מיוחדות במינן, הזקן הסביר לו כי הציפור הראשונה; "חיה גדולה ודמות לה כעוף כנף יעופף על הארץ מגוונים הרבה", מייצגת את מידת הדין - "והיא מקבלת כח מקץ כל בשר, ובנסוע העוף הזה נפתחים ארובות השמים ובאים גשמי קללה על כל המקומות שהוא מעופף עליהם. ולולי הברית אשר נתן אלקים בינו ובין כל בשר בהיות חטאים בארץ יחזור העולם לתוהו".<sup>82</sup> הציפור השנייה; "דמות עוף קטנה בערך הראשונה ממין חיות יפה עד מאוד", מייצגת

ספרים אלו עם ספר רזיאל אינו נכון. מלכו מזכיר את אסנת מספר פעמים בכתביו אולם אזכורים או אינם קשורים למסופר בספר אסנת.

<sup>79</sup> במהלך תפילת מנחה אותה התפלל לפני שנכנס לעיר הוא שמע קול אשר קרא באוזניו פסוקים שונים אשר מקצתם כבר נדרשו על ידו ב"ספר המפואר" כמבשרים את חורבנה של אדום ונפילתה בידי ישמעאל ערב הופעתו של משיח בן אפרים (ספר המפואר, דף כא ע"ב - כב ע"א). גם הפסוקים האחרים ששמע נוגעים לרווחתם של ישראל לאחר הפגיעה באדום, או להבטחות לנקמה בגויים.

<sup>80</sup> ר' למשל דניאל ט, פס' כד-כז.

<sup>81</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ז.

<sup>82</sup> שם, עמ' י.

את מידת הרחמים: "זה היה שדי היושבת על האבנים המופלאות המשוקעות בתהום שמהן יוצאים מים מתוקים וגשמי ברכה וחיים וכל טוב ושם צפרים יקננו להיות דרור בארץ ולהשביע לאדם מפרי מעשה האל".<sup>83</sup>

במציאות הרגילה מרסנות הציפורים זו את זו, באופן שמידת הדין אינה פועלת במלא כוחה, אך גם מידת הרחמים מוגבלת בפעילותה. אולם כעת, עומדות שתי הציפורים לפעול במלוא עוצמתן. מידת הדין תופנה ללא סייג אל אומות העולם, ומידת הרחמים תופנה במלואה לעם ישראל: "ועתה ירמו יחד לעשות צדקה ומשפט צדקה עם ישראל ומשפט עם כל העמים כי כוס ביד ה' לעבור על בת אדום ישתו יושבי בצרה ועמם כל רשעי ארץ להשפיל כל קרניהם ולהרים קרנות צדיק".<sup>84</sup>

תפיסה זו, לפיה בעידן המשיחי יתאפשר למידת הדין לפעול במלוא עוצמתה וללא הריסון של מידת הרחמים, היא מוטיב מרכזי בתפיסתו של מלכו כפי שראינו לעיל בדיונינו בהשקפותיו המשיחיות.<sup>85</sup> עם זאת, כפי שצינו שם, מידת הדין תימסר במלוא עוצמתה רק למשיח בן דוד, ולפיכך המראה מתייחס לשלב הסופי של הגאולה ולהתגלותו של משיח בן דוד. משיח בן אפרים, לעומת זאת, ישתמש גם הוא במידת הדין אולם באופן חלקי בלבד.

עד כאן ראה מלכו את התמונה הקוסמית; המתח בין מידת הדין למידת הרחמים העולות זו מול זו, וההבטחה כי בעתיד תופעל מידת הדין במלוא עוצמתה נגד אומות העולם, הבטחה אשר כאמור שמורה למשיח בן דוד. אולם המראה לא תם כאן, ומלכו חזר בסדרה של אירועים: נוצה שנפלה מן הציפורה הגדולה והצבעונית (=מידת הדין), רוח וסערה, הפיכת הציפור הצבעונית לאפורה וקולות וברקים אשר הבדילו בינו לבין הציפורים. את חלקו זה של המראה מפרש לו הזקן כאות המבשר על סידרה של אירועים העתידים להתרחש בחודשים הקרובים, ובכללם: מבול (שיטפון) ברומא, רעידת אדמה בפורטוגל ושני כוכבי שביט שייראו ברומא.<sup>86</sup> אירועים אלו שהנם מציאותיים - היסטוריים במהותם, ואינם מתייחסים למציאות הקוסמית המשיחית, קשורים בצורה ישירה לפעילותו של משיח בן אפרים. הזקן הבהיר למלכו כי "הנסים האלה יהיו לך לאות", וכן נתן לו הנחיות נוספות ומידע על מה שעתיד לקרות לו:

<sup>83</sup> שם.

<sup>84</sup> שם.

<sup>85</sup> ר' לעיל פרק ה' סעיף ג.

<sup>86</sup> וייל מציין כי גשר זה היה אחד הגורמים העיקריים לשיטפון שארע ברומא לאחר ביזת רומא (ונראה כי הכוונה היא לשיטפון של שנת 1530 שכן לא ידוע על שיטפון נוסף שאירע בין השנים הללו). ההרחבה של מצודת סט' אנגילו אל עבר הגשר צמצמה את המפתח שבין הגשר לבין הגדה והגשר הפך למעין סכר אשר בלם בצורה משמעותית את זרימת המים והביא להצפה הגדולה בעיר ור' Weil, Ponte St. Angelo, p. 25.

ואל תעמוד במקום הזה והיה בעבור המבול תחזור פה [...] כי בזמן שיראו שני הכוכבים לעיני העם עתיד לעבור פחד גדול עליך כי יבקשו פושעי עמך לקחת את נפשך, אך אל תפחד כי לא יוכלו לך. ומאותו הזמן עד שבעה חדשים כי ימלא לך שלשים שנה לקבל דרגין עלאין תרי וחד ללבוש בגדי שש, תחת אשר הערת למות נפשך, אז יהיה לך רשות ללכת אל המקום אשר ידעת כי על זה העברתיך מארץ

תו"גרמ"ה<sup>87</sup>

דברים אלו מלמדים כי מלכו ראה את עצמו כפועל במסגרת של שליחות מוגדרת אותה הוא יצטרך להגשים בהמשך, אשר עתידה להוליך אותו אל מקום מסוים שטרם נחשף. בנוסף, הוא צויד באמצעים אשר אמורים לסייע לו בשליחות זו. הזקן סיפר לו על מספר אירועים עתידיים, ונראה כי הוא אמור להשתמש במידע זה ("הנסים האלה יהיו לך לאות") על מנת לבסס את מעמדו. הוא אכן עשה שימוש במידע שקיבל בחזיון זה ופרסם את התחזיות הן בנוגע לשיטפון, הן בנוגע לרעידת האדמה והן בנוגע לכוכבי השביט, וזכה בעקבות התגשמותם ליוקרה ולהערכה מרובה.

החזיון ברומא עומד אפוא בסימן של רצף הן עם החזיון הראשון בפורטוגל, והן עם התפיסה המשיחית כפי שהיא עולה בכתביו, ונקבעים בו גם קווי המתאר של פעילותו מעתה ואילך. בחזיון זה, כמו לכל אורך ביקורו ברומא, מתחזק הרושם כי מלכו ראה את עצמו כמשיח בן אפרים, וכי בואו לרומא היה חלק מן המשימה המשיחית המוטלת עליו. עם זאת המשימה עצמה תושלם רק בעתיד, לאחר שיתרחשו האותות ולאחר שימלאו לו שלושים שנה, והיא כרוכה ביציאה אל מקום אותו הוא אינו חושף עדיין. נראה אפוא כי גם את השלב האחרון בדרכה המשיחית של מלכו, היציאה לרגנסבורג, יש לראות כחלק מן המהלך המשיחי הכולל שלו ולא כאירוע העומד בפני עצמו.

ראינו אפוא כי פעילותו המשיחית של מלכו ברומא מבוססת על תודעה משיחית עמוקה ומפותחת שלו כבעל תפקיד במהלך המשיחי. תכליתם של שהותו ברומא ושל החזיון שראה שם היא למסור לו פרטים נוספים על ייעודו המשיחי ועל פרטי שליחותו המשיחית. מאפיין מרכזי של פעילותו הוא העבודה כי זירת פעילותו המשיחית אינה החברה היהודית אלא הזירה הפוליטית-היסטורית.

### ג. הפגישה עם הקיסר ברגנסבורג

בסוף שנת רצ"ב (קיץ 1532) יצא מלכו למשימתו הסופית, פגישה עם הקיסר קרל החמישי אשר ערך באותו הזמן כינוס של הרייכסטאג ברגנסבורג. זו הייתה משימה אחרונה מבחינתו הן בשל

<sup>87</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יא



העובדה כי במהלכה הוא נעצר, נכלא וחודשים אחדים לאחר מכן אף הוצא להורג. אולם, כפי שאראה, גם אם המשימה הייתה עולה כשורה הרי שהיא הייתה אמורה להיות זו שאחריה יבוא המהפך המשיחי המצופה. יש לבחון מה היה טיבה של משימה זו וכיצד היא משתלבת בתוך המכלול הכולל הן של פעילותו והן של הגותו המשיחית של מלכו.

"וזה רבי שלמה הלך למנטובה לדבר אל קרלו ולא נודעו דבריו" כתב גדליה אבן יחייא בסקירתו את מלכו ומעשיו בספרו 'שלשלת הקבלה',<sup>88</sup> ומדבריו אנו למדים כי מידע על הפגישה שהתקיימה בין מלכו לקיסר לא דלף החוצה. ברור היה כי המטרה לשמה יצא מלכו לרגנסבורג צריכה הייתה להיות בעלת חשיבות מרובה, עד כדי כך שתצדיק את הסיכון שבמפגש בין בן האנוסים ששב בגלוי ליהדות, לקיסר האדוק והקנאי.

יוסף הכהן אשר, כאמור, קיבל מידע ממקורות המקורבים למלכו, חיווה דעה בנוגע למטרת שליחותו של מלכו: "ויואל שלמה לדבר אל הקיסר על דבר האמונות באר היטב [...] ויחזק לבב הקיסר ולא שמע אליו מקוצר רוח ויצו וישימוהו בבור".<sup>89</sup> ובצורה מפורשת יותר כתב דוד גאנץ: "רבי שלמה הנ"ל וחברו דוד היו מדברים עם מלך צרפת ועם קיסר קרלוס החמישי והיו מבקשים להטות את לבם לאמונה ישראלית, אשר בשביל זה ר' שלמה מולכו נידון לשריפה בעיר מנטובה בשנת רצ"ג".<sup>90</sup>

### ג.1. "לצאת למלחמה נגד התגר"

הסבר שונה לחלוטין בנוגע למטרה לשמה ביקש מלכו להיפגש עם הקיסר מתגלה בשני מקורות שהינם בעלי נגיעה ישירה הן למלכו עצמו והן לרייכסטאג ברגנסבורג. יוסף מרוסהיים מספר בזכרונותיו משנת רצ"ב (1532) כי באותה השנה:

הוצרכתי לחזור ולבא אל הקיסר יר"ה<sup>91</sup> ביום הועד בעיר רעגיןשפורק [...] ובאותן הימים בא האיש לועז גר צדק המכונן רבי שלמה מולקא נ"ע<sup>92</sup> בדעת חיצוניות לעורר הקיסר באומרו שבא לקבוץ כל היוד' לצאת למלחמ' נגד התגר. וכשומעי מה שעלת' ברוחו כתבתי אגרת לפניו להזהירו שלא לעורר לב הקסר פן יאכלנו האש הגדולה וסלקתי מן העיר רעגין שפורק כדי שלא יאמר הקיסר ידי אתו במלאכתו דעות חיצוניות[...]<sup>93</sup>

<sup>88</sup> אבן יחייא, שלשלת הקבלה, עמ' קג-קד.

<sup>89</sup> הכהן, דברי הימים, דף צה ע"ב.

<sup>90</sup> גאנץ, צמח דוד, עמ' 138.

<sup>91</sup> ירום הודו

<sup>92</sup> נוחו עדן

<sup>93</sup> פרנקל-גולדשמידט, יוסף מרוסהיים, עמ' 295-296.

על פי מקור זה מלכו זה ביקש להציע לקיסר עזרה יהודית (לקבוץ כל היודי) במלחמתו באימפריה העות'מאנית (נגד התגר). עם זאת יוסף מרוסהיים מדגיש כי הוא לא נפגש באופן אישי עם מלכו, אלא רק שמע על תוכניותיו ושלח לו איגרת ובה ביקש להניא אותו מהן. בנוסף, הוא מספר כי לאחר ששמע על תוכניות אלו הוא עב את רגנסבורג וכלל לא שהה במקום בעת שמלכו הגיע לשם ופגש את הקיסר.

האיום העות'מאני אכן עמד במוקד סדר היום ברייכסטאג של שנת 1532. איום זה נתפס כחמור במיוחד בעקבות ההתבססות העות'מאנית בהונגריה למן שנת 1526, והעובדה כי אך שלוש שנים קודם לכן, בספטמבר 1529 עמד הצבא העות'מאני בשערי ווינה. האיום העות'מאני התפתח במקביל להתפתחות עוצמתו של קרל החמישי באירופה, לאחר שנלקח בשבי הקיסר בקרב פאביה פנה פרנסואה הראשון מלך צרפת בחשאי לסולטאן וביקש את עזרתו. הניצחון העות'מאני במוהאץ (Mohacs) בשנת 1526 נתפס כמקבילה המזרחית לניצחונו של קרל החמישי בקרב פאביה בשנת 1525 אשרביסס את מעמדו כגורם הפוליטי המרכזי באירופה המערבית.<sup>94</sup>

קרל היה נחוש לבלום את הכוחות העות'מאניים, אולם לשם כך הוא נזקק לקואליציה נרחבת שתסייע לו. הוא לא יכול היה להתבסס על עזרתם של מלכי צרפת ואנגליה, ונזקק אפוא לעזרתם של יריביו מבית, הנסיכים הגרמנים הפרוטסטנטים. אלו מצידם התארגנו כבר בפברואר 1531 בליגת שמלקלנד (Schmalkladic League) והציבו תג מחיר גבוה לשיתוף הפעולה שלהם עם הקיסר ובכללו ביטול בחירתו של הארכידוכס פרדיננד למלך בוהמיה והונגריה, אישור הבעלות הפרטית על אדמות הכנסייה לשעבר בנסיכויות השונות, סובלנות מלאה כלפי הלוותרנים ועוד. במקביל ניהלו נציגי הליגה משא ומתן עם המלך הצרפתי בשיין (Scheyen), ועם יאנוש זאפוליה (Zapolya) יריבו של הארכידוכס פרדיננד בהונגריה ומי שזכה לתמיכתו של הסולטאן, בדבר שיתוף פעולה נגד קרל החמישי.

המטרה העיקרית של הדיאט שכונס ברגנסבורג הייתה להגיע להבנות, גם במחיר של וויתורים דתיים מסוימים, עם הפרוטסטנטים לקראת שיתוף פעולה שלהם עם הכוחות הקיסריים כנגד האיום העות'מאני. האישור לויתורים דתיים נרחבים לפרוטסטנטים נעשה על דעת האפיפיור ובעידודו, דבר המלמד שוב על מידת החשיבות שיוחסה לאיום העות'מאני.<sup>95</sup>

הקשר זה של הרייכסטאג ברגנסבורג נראה כמתאים למטרתו של מלכו כפי שהציג אותה ר' יוסף מרוסהיים, אולם לא ברור כיצד תכנן מלכו לשכנע את הקיסר כי היהודים יהיו מסוגלים לסייע לו

<sup>94</sup> יוג'ין פ. רייס ואנתוני גרפטון, אירופה בראשית העת החדשה 1460-1559, תל-אביב, תש"ס, עמ' 125-126.  
<sup>95</sup> Pastor, History, X, pp. 166-169; Brandi, Charles V, pp. 326-328.

במלחמתו.<sup>96</sup> אין לפטור את תוכניותיו של מלכו כהזיות בלתי מציאותיות, שכן מלכו השכיל, כפי שראינו, למצוא שפה משותפת עם הדוכס של אורבינו, עם השגריר הפורטוגלי ברומא וכן עם האפיפיור ועם רבים מן הקרדינלים ברומא. פעילותו מאז שובו לאיטליה התאפיינה במגעים מתמשכים עם גורמים בכירים בממסד הכנסייתי והפוליטי תוך הפגנת תושייה ותבונה פוליטית. אין סיבה להניח כי דווקא בשיאה של פעילותו פנה מלכו לכיוון הפנטסטי והבלתי מציאותי. עם זאת יש לזכור כי עדותו של יוסף מרוסהיים הנה מכלי שני בלבד, וכפי שהוא עצמו מדגיש הוא אפילו לא היה ברגנסבורג כאשר הגיע לשם מלכו.

המקורות המדויקים ביותר בנוגע לתוכן שיחתם של מלכו והראובני הם שתי איגרותיו של הירונימוס אלאנדר (Aleander), הציר האפיפיורי לכינוס ברגנסבורג, למזכירו האישי של האפיפיור, סנייה (Sanga) מן העשרים ואחד באוגוסט והראשון בספטמבר 1532, בהן מתואר בפרוט תוכנה של הפגישה בין מלכו לקיסר, צטט כאן את עיקרי הדברים:

הוא הביא עמו נס ודגל ומגן וחרב שבעזרתם הוא אומר לנצח את התורכי, והוא אומר שהוא חייב להיות הלוחם הראשון [...] הם [מלכו והראובני] הביאו אתם את הדגלים היהודיים עם אותו מגן וחרב אשר, כפי שהוא אומר, מקודש על ידי שמות אלוהיים בעברית. הוא מבטיח ניצחון בטוב באמצעותו ובאמצעות הכלים הקדושים שלו, ושהוא יהרוג או ייקח בשבי את השולטאן.<sup>97</sup>

התמונה העולה מאיגרות אלו נראית סבירה הרבה יותר. נושא הפגישה הוא אכן המלחמה בעות'מאנים, אולם מלכו אינו מציע לקיסר צבא יהודי, אלא את עזרתו הוא. יכולתו של מלכו לסייע לקיסר במלחמה בעות'מאנים נשענת על המוניטין שלו כמאגיקון. הוא מציע לקיסר כלים שונים: מגן, חרב ודגלים, שהינם לדבריו בעלי עוצמות מאגיות ושקודשו באמצעות שמות קדושים בעברית. כלים אלו יבטיחו את נצחונו של הקיסר, בתנאי שמלכו יהיה מי שיעמוד בראש המחנה. תמונה זו הולמת אפוא הן את המציאות ההיסטורית בתוכה מתרחשים האירועים והן את המוניטין של מלכו כמאגיקון עליו עמדתו כבר במספר מקומות לאורך העבודה.

## 2.2. התכלית המשיחית בפנייתו של מלכו לקיסר

תיאור זה מעורר מספר תהיות. מלכו מצטייר כאן כמי שמבקש לסייע, באמצעות יכולותיו המאגיות הייחודיות, לקרל החמישי – קיסר האימפריה הרומית הקדושה – הניצב כעת בפני

<sup>96</sup> קושי זה יצרה ככל הנראה את התיאוריה חסרת הבסיס לפיה ביקש מלכו לגייס צבא של אנוסים שילחמו לימינו של הקיסר.

<sup>97</sup> פרנקל-גולדשמידט, יוסף מרוסהיים, עמ' 183. חלקו הראשון של הציטוט הוא מן המכתב הראשון (מהעשרים ואחד באוגוסט 1532), וחלק השני מן המכתב השני (מהראשון לספטמבר).

מערכה שעשויה להיות מכרעת לא רק מבחינתו אלא אף מבחינת העולם הנוצרי כולו, מול האויב העות'מאני.

הצעתו של מלכו לשיתוף פעולה עם הקיסר הנוצרי כנגד האימפריה העות'מאנית מעוררת תמוהה. ראשית בשל העובדה כי הוא מציע את עזרתו למנהיג העולם הנוצרי אשר גירש ורדף את אחיו היהודים, כנגד האימפריה העות'מאנית אשר אפשרה ליהודים אלו להיקלט ולשגשג בתחומיה. ויותר מכך בשל ידיעותינו כי מלכו ראה דווקא בניצחונם של המוסלמים את הנוצרים שלב הכרחי ומכריע בתהליך הגאולה, וברוח זו הוא אף פרש את הפסוקים: "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מאב וקרקר כל בני שת. והיה אדום ירשה והיה ירשה שער אויביו וישראל עושה חיל"<sup>98</sup> בספר הדרשות שלו, "ספר המפואר":

ובזה הככב יקום שבט מישראל שהוא משיח בן אפרים ומחץ פאתי מואב וגו' שכן נתן לו בברכתו בהם עמים ינגח יחדו וכו'. ונתן סימן מה יקרה קודם זה, והוא: "והיה אדום ירשה היה ירשה שער אויביו" יר' שהרבה מארצות אדום יהיו ירושות ועם כח שער והיא רומי ששם הוא כח שרו של אדום. וממי תהיה ירשה מאויביו שהם ישמעאל, ומיד ישראל עושה חיל.<sup>99</sup>

בנוסף, מלכו ראה את עצמו כמי שממלא תפקיד אקטיבי במהלך זה, כלומר כמי שנלחם בנוצרים. וכפי שכתב בשיר משיחי שחיבר:

העיר מצפון/ לבקש בן בת אלון/ בן עשו שהוא אדום/ הצעיר שלמה/ יחגור חרבו/ מלוטש שיש לו/ בעזר לעמו/ להוציא מלילות<sup>100</sup>

כיצד אפוא ניתן להסביר את הסתירה בין התפיסה שמציג מלכו בשיר וב"ספר המפואר" לבין הדיווח על שיחתו עם הקיסר?

ננסה לבחון את הדברים מזווית שונה. כפי שהראיתי לעיל מלכו סבר כי אחד השלבים המרכזיים בתהליך המשיחי הוא המלחמה בין אדום לישמעאל אשר תסתיים בניצחונו של ישמעאל. מלחמה זו פותחת למעשה את השלבים המתקדמים של העידן המשיחי, שכן לאחר הניצחון של ישמעאל על אדום:

ומיד ישראל עושה חיל לאבד ולהחרים כל האומות שמזכיר למטה [...] ומי הוא זה ואי זה הוא שיחיה באותו הזמן כמ"ש<sup>101</sup> "אוי מי יחיה משומו אל"<sup>102</sup> שהכוונה כשישים השם ית' צרות רבו' ורעות על יושבי הארץ ויכלם ועמהם פושעי ישראל אותם שנא ישובו בתשובה כי עת צר"ה היא להיות נענה יעקב

<sup>98</sup> במדבר כד, יז-יח.

<sup>99</sup> ספר המפואר, דף כא ע"ב- כב ע"א.

<sup>100</sup> מצוטט מתוך אידל, מבוא, עמ' XXVIII.

<sup>101</sup> כמו שכתוב

<sup>102</sup> במדבר כד, כג.

ועל זה נאמר יענך ה' ביום צר"ה והענייה תהיה עם משיח בן אפרים בלבד שעדיין באותה שעה לא הגיע

עת ישועת הב"ה שיעשה על ידי משיח בן דוד<sup>103</sup>

תקופה זו של מלחמה בין אדום לישראל תהיה הזדמנות נאותה להיפרע מפושעי ישראל, במהלכה יתגלה משיח בן אפרים, וימות תוך כדי המלחמה שכן: "תכלית מיתתו [של משיח בן אפרים] היא להפרע הקב"ה מאלו הרשעים שאמרנו".<sup>104</sup> אולם מותו יהיה זמני בלבד ושלושים ותשעה ימים מאוחר יותר "משיח בן דוד יחיה את משיח בן אפרים לעיני הכל וישיב נשמתו יותר בשלמות ממה שיהיה קודם שימות".<sup>105</sup> נראה כי מלחמה זו בין ישראל ואדום היא למעשה מלחמת גוג ומגוג שכן משיח בן אפרים יקום מן המתים "ביום הארבעים יהיה חי ויראה בשלל גוג ומגוג".<sup>106</sup>

מהלך זה מציג את מטרתו של מלכו במפגש ובשיחה עם קרל החמישי באור חדש. ניסיונו לשכנע את הקיסר לצאת למלחמה בטורקים, תוך הבטחה שהוא יוביל את הצבא הקיסרי לניצחון, היא למעשה ניסיון לחולל את מלחמת גוג ומגוג כאן ועכשיו. ואכן מעורבות יהודית במלחמת גוג ומגוג, שהינה למעשה מלחמה פנימית בין אומות העולם, נזכרת בחיבורו המשיחי האחרון שהושלם ערב צאתו לרגנסבורג:

והקב"ה אמר לו קח לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגזל שהם תשעה בהמות כנגד תשעה מלכים אמרפל וחביריו שהם ארבעה מלכים את החמשה שעשו מלחמה בימי אברהם, להיות רמז למלחמת גוג ומגוג. כי כמו שאברהם נצח את כלם במלחמה כך עתיד אחד מזרע אברהם לנצח תשעה מלכים אחרים במלחמה הנזכרת ממלכי אומות העולם שיפלו שם ויאכלו עוף השמים בשרם.<sup>107</sup>

תביעתו של מלכו לעמוד בראש הצבא וכן הבטחותיו המפליגות לשבות את הסולטאן ולנצח במלחמה, נועדו, אפוא, להבטיח לו עמדת מפתח אשר תאפשר לו להוליך את הצבא הקיסרי אבל דווקא לתבוסה בפני העות'מאנים, כפי שאמור לקרות על פי התסריט המשיחי. מלכו אינו חושש לחייו שכן הוא יודע כי כמשיח בן אפרים הוא אכן אמור להיהרג כלוחם במלחמה, ולקום לתחייה כעבור ארבעים יום:

<sup>103</sup> ספר המפואר, דף כב ע"א.

<sup>104</sup> שם, דף כ ע"א. על מותו של משיח בן אפרים ועל משמעותו ר' לעיל פרק ה' סעיף ד'.

<sup>105</sup> שם.

<sup>106</sup> שם.

<sup>107</sup> כת"י חיבורים משיחיים, דף 49 ע"ב – 50 ע"א. אין לראות את הביטוי "מזרע אברהם" כמתייחס למשל לבני ישראל, ולניצחון המוסלמי במלחמה נגד הנוצרים, שכן בהמשך הדברים שם נזכרת השמדתם של אומות העולם ללא אבחנה בין נוצרים למוסלמים, ומהמשך הקטע עולה בפירוש שמי שיחוללו מהלך זה הם משיח בן אפרים ומשיח בן דוד.

והתור הוא משיח בן אפרים [...] "וישב אותם אברם" למה וישב? לשמור התור שגם יפול במלחמה  
ההיא שלא יאכלוהו כמו הפגרים האחרים שהוא עתיד להחיות, ועל זה אמר ואת הצפור לא בחר על  
הגוזל. ומהתור אינו מדבר שימות לפי שעה באבני הסוללות.

מלכו מתייחס כאן בצורה מפורשת למותו המתוכנן, אך הזמני, במהלך המלחמה "מאבני  
הסוללות".

טענתי לעיל כי היציאה לרגנסבורג היא נקודת השיא בפעילותו המשיחית האקטיבית של מלכו.  
ואכן הוא מתגלה כאן כמי שנוהג על פי אותו דפוס של אקטיביזם משיחי אשר אפיין את פעילותו  
של הראובני במסעו לרומא ולפורטוגל.<sup>108</sup> שני האישים בקשו להשפיע על מהלך ההיסטוריה  
ולהביא ליצירתה של סיטואציה היסטורית-משיחית מוגדרת. אולם בשונה מהראובני אשר ביקש  
לגרום בצורה מלאכותית להיווצרותה של סיטואציה היסטורית-פוליטית, שכשלעצמה אינה  
משיחית, אלא שהיא נזכרת כמועד בו יתרחש אחד משלבי הגאולה. הרי שמלכו ביקש להביא  
להתרחשותה של נקודת שיא בתהליך המשיחי, מלחמת גוג ומגוג, באמצעות מניפולציה של  
הגורמים הפוליטיים שאמורים להיות מעורבים בה. בנוסף, יש לזכור כי הראובני ניסה לקדם  
תהליך אותו חזה אברהם הלוי ואשר על פי חישוביו כבר אמור היה להתרחש, בעוד מלכו ניסה  
ליצור מציאות שהוא עצמו צפה אותה.

ב"ספר המפואר" בתיאור המלחמה בין אדום לישמעאל והקשיים שיבוא בעקבותיה נזכרת מספר  
פעמים המילה צר"ה, ונראה כי היא רומזת לשנת רצ"ה (1535) כמועד בו יתרחשו אירועים אלו.  
מלכו עצמו נפגש עם הקיסר באלול רצ"ב (ספטמבר 1532), כלומר כשנתיים לפני המועד המתוכנן.  
נראה כי הוא חשש להחמיץ את ההזדמנות שנקרתה בפניו הן מבחינת הלך הרוחות הכללי, והן  
מבחינת האפשרות להיפגש עם הקיסר בסיטואציה אשר המלחמה בעות'מאנים עומדת במרכזה.  
בנוסף, יש לזכור כי ההערכות למלחמה שכזו תצריך עוד זמן רב ולפיכך המלחמה עצמה תתרחש  
בסמוך לתאריך הצפוי.

תכניתו של מלכו לא צלחה. נראה כי ידם של מתנגדיו, ובראשם אלאנדר, הייתה על העליונה והם  
הצליחו לשכנע את הקיסר שלא לשתף עמו פעולה. הקיסר התלבט בעצמו בעניין זה, ובאיגרתו  
הראשונה של אלאנדר מיום העשרים ואחד באוגוסט 1532 הוא מביע תקווה כי הקיסר לא יתפתה  
להצעותיו של מלכו. רק באיגרתו השנייה מן הראשון בספטמבר הוא כותב כי מלכו והראובני  
נעצרו ונכלאו.

<sup>108</sup> ר' לעיל פרק ב' סעיף ה'.

ב-7 בנובמבר של אותה השנה הגיעו הקיסר ופמלייתו למנטובה ושהו בה עד תחילת דצמבר, במהלך שהות זו הועלה מלכו על המוקד. הבחירה של הקיסר דווקא במנטובה כמקום הוצאתו להורג של מלכו אינה מחוורת. רמז לכך ניתן למצוא באיגרתו הראשונה של אלאנדר בה הוא כותב כי: "יותר מדי בושה יוצאת מזה לכנסיית האל. בכל מקום הוא [=מלכו] עורר מהומה, כך במנטובה כי שנמסר לי על ידי האיש שלנו בוורונה". יתכן כי אלאנדר רומז כאן לדרשה, בה דנו לעיל, שנשא מלכו במנטובה כשנה וחצי לפני כן בקיץ 1531. נראה כי לדרשה זו, ולפרשנותו של מלכו לאותות (שלוש שמשות שנראו בשמים) שנתפסו כמבשרים טובה לעולם הנוצרי היו הדים נרחבים. אולי זו גם הסיבה לכך שדרשה זו נשמרה. מכל מקום ייתכן שאותה "מהומה" שעורר מלכו במנטובה היא שהביאה לבחירה במקום זה כמקום הוצאתו להורג.

לא ברור מה הייתה העילה להוצאתו להורג של מלכו, האם הוא נידון ככופר, האם הוצא להורג כבוגד או מכל סיבה אחרת.<sup>109</sup> עם זאת באחדים מן המקורות העבריים המזכירים מאורע זה נזכר "רסן" שהושם בפיו ושמנע ממנו לדבר.<sup>110</sup> נראה כי הסיבה לכך היה החשש מפני יכולותיו המאגיות של מלכו אשר נתפס כמי שמסוגל, באמצעות דיבור בלבד, לשחרר את עצמו ואולי אפילו לפגוע במי שביקשו להוציא להורג. עובדה זו הולמת יפה את מקומה המרכזי של היכולת המאגית בדמותו של מלכו כפי שהצגתי אותה לאורך פרק זה.

#### ד. סיכום

עקבתי בפרק זה אחר פעילותו המשיחית של מלכו בניסיון להציב אותה בתוך הקשרים פנימיים וחיצוניים. הצבעתי על הזיקה שבין תפיסתו המשיחית לכתביו של אברהם הלוי, ועל ההקשרים ההיסטוריים-פוליטיים בתוכם מתרחשים המהלכים השונים שלו מאזה שובו לאיטליה ועד המפגש עם הקיסר ברגנסבורג. משיחיותו של מלכו מצטיירת כמשיחיות המגיבה בראש ובראשונה למציאות ההיסטורית בתוכה היא מתרחשת. מבחינה זו ניתן לומר כי מלכו לא רק הושפע מן החישובים ותיאורי המקומות הנזכרים בכתביו של אברהם הלוי, אלא כי הוא שותף לתפיסה הבסיסית העומדת ביסוד התעמולה המשיחית של הלוי לפיה התהליך המשיחי הינו חלק מן התהליך ההיסטורי ומתחרש בתוכו.

<sup>109</sup> סימונסון מציין כי הכרוניקאים המנטובאים טענו כי מלכו הוצא להורג בשל נסיונו לגייר את הקיסר, בכך אנו שבים לטענה בה דנו לעיל לפיה מטרתו של מלכו בפגישה עם הקיסר הייתה לגייר אותו. עם זאת סימונסון מדגיש כי כרוניקאים אלו מתבססים אל מקורות שהינם מכילי שני או שלישי בלבד, ולפיכך אין לייחס חשיבות לדבריהם ובייחוד לא לנוכח עדותו הישירה של אלאנדר. מעניין לגלות כאן כי הדימוי של מלכו כמי שביקש להחזיר את הקיסר בתשובה חצה גבולות דתיים.

<sup>110</sup> ר' המקורות השונים המצוטטים בידי אשכול, התנועות, עמ' 427, 430-432.

ניתן אפוא לומר כי ההיסטוריה תופסת מקום מרכזי בהתעוררות המשיחית בשליש הראשון של המאה ה־19. מי שחווה את אירועי השנים הללו: התגליות הגיאוגרפיות, מהפכת הדפוס והידע, עליית ההבראיזם, השינויים הפוליטיים עם התרבותם והתחזקותם של המשטרים האבסולוטיים, הכתרתו של קרל החמישי לקיסר, המהפכה הכלכלית והמהפכה הדתית בדמותן של הכתות הפרוטסטנטיות, והתבונן בהם מתוך הנחת היסוד כי תיקונו של העולם הוא תיקון משיחי, יכול היה בנקל לחוש כי הוא מצוי בשלב מתקדם של תהליך זה. עובדות אלו היו נכונות בראש ובראשונה בנוגע לחברה הנוצרית, ואכן מתח משיחי עז ואף התפרצויות של להט משיחי מהפכני שבא לידי ביטוי בשידוד מערכות כלכלי, חברתי, דתי ואפילו מוסרי, התרחשו בשנים אלו בעיקר בגרמניה בבוהמיה ובמורביה.<sup>111</sup> אך שינויים אלו התגלו כרלוונטיים גם עבור הציבור היהודי כפי שעולה מההתעניינות הגוברת והולכת בגורלם של בני עשרת השבטים, מן הפרשנות שנתנה לקרע בכנסייה הנוצרית, ומהתגובות של מלכו, עליהן הצבענו לעיל, לאירועים הפוליטיים של זמנו.

ניתן לומר כי לדיון בפעילותו המשיחית של מלכו יש להוסיף את השאלה מדוע לא נוצרה סביבו תנועה משיחית נרחבת הרבה יותר.<sup>112</sup> שאלה זו חורגת מתחומה של עבודה זו, אולם נציין כאן מספר נקודות הקשורות לנושא זה ושעשויות להוות בסיס למחקר עתידי בנוגע לכך:

א. שליחותו המשיחית של מלכו התרחשה, כאמור, מחוץ לזירה היהודית. ולפיכך הוא לא היה מעוניין ביצירת תנועה המונית יהודית אלא "בהתנעת" הצדדים הפוליטיים של התהליך המשיחי (מלחמת גוג ומגוג). מבחינת החברה היהודית הרי ששלב זה של התהליך המשיחי יתרחש בשני מישורים שאינם מחייבים כל פעילות מעשית מצידם. האחד הוא הנקמה ברשעים, והשני הוא הופעתו של משיח בן דוד שאינו זקוק לעזרה מצד ההמון היהודי. מלכו לא ביקש אפוא ליצור סביבו תנועת המונים משיחית ולכן גם לא נוצרה תנועה כזו.

ב. יש לבחון את הנכונות לעבור מהתעניינות ואפילו התעוררות משיחית לפעילות משיחית אקטיבית בהקשר הרחב יותר של הפעילות המשיחית בזמן ובמקום בכלל. ההתפרצויות המשיחיות שהוזכרו לעיל התרחשו כולן בתחום התרבות הגרמנית, באיטליה היה בשנים אלו מתח

<sup>111</sup> על תנועות אלו ר' כהן, בעקבות המילניזם, עמ' 242-289.

<sup>112</sup> שמעון ברנשטיין הביא אמנם ראיה לקיומה של תנועה כזו מן הכיתוב על כריכתו של עותק פירוש רבינו בחיי על התורה, פיזארו רס"ז (1507), מספריית הסמינר התיאולוגי בניו-יורק "ספר זה היה בבית נחמן בשנת שלש למולכו" (ר' ברנשטיין, שלמה מלכו, עמ' 178-179, הע' 24). אולם אין להסיק מכיתוב זה שכן ייתכן שמדובר בחלק ממשפט ארוך יותר אשר שם המלך שבו נמחק, או בקריאה לא מדויקת. בבדיקה שערכתי בספריה זו בקיץ תשס"ד (2004) מצאתי כי בשני העותקים של ספר זה המצויים בספריה הוחלפה הכריכה המקורית ואין סימן לכיתוב כלשהו בספר. בראשית המאה ה־19 התרחשו מספר התעוררויות משיחיות שניתן אף לתאר אותן כתנועה בין האנוסים בספרד סביב נערות נביאות, על תנועות אלו ר' חיים בינארט, 'תנועת הנבואה בקורדובה בשנים 1499-1502', ציון, מד (תשל"ט), עמ' 190-200. הני"ל, 'אגודו, קהילת אנוסים בלה מנצ'ה', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 423-449. הני"ל, 'אלמעדיין – אנוסיה של עיירה בלה מנצ'ה', ציון, מה (תשמ"א), עמ' 17-55. הני"ל, 'הנביאה אינס ותנועתה בהרירה מולדתה' בתוך: יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 459-506. ור' גם להלן.



משיחי עז, כפי שעולה למשל מפעילותם האינטנסיבית של הדרשנים הנוודים, אולם מתח משיחי זה לא הוליד אף לא תנועה משיחית אחת בשליש הראשון של המאה הט"ז.<sup>113</sup> ייתכן שיש לתלות את הפער הזה בגורמים חברתיים וכלכליים המשפיעים על המעבר מהתעניינות בתחום המשיחי להתארגנות לפעילות אקטיבית בתחום זה. בדיקה מעין זו מצריכה דיון תיאורטי נרחב בסוגיית הגורמים המאפשרים תהליך זה, דיון אשר טרם התבצע. אציין רק כי ההתפרצויות המשיחיות בגרמניה בשליש הראשון של המאה התרחשו על רקע של שינויים כלכליים וחברתיים משמעותיים. בין אירועים אלו היו ההחרפה בתחרות הכלכלית בין האיכרים בני החורין והאצילים בעקבות החלשות המלוכה והתחזקותה של האצולה בתקופה של מרד האיכרים. המאבק בין הגילדות לבישוף המקומי ולמנזרים במינסטר (Münster) על רקע זכויות היתר הכלכליות של הרשות הדתית שפגעו בתחרות החופשית. והתמוטטות תעשיית האריגים בפלנדריה ומעבר ענף תעשייתי זה מהעיר אל הכפר בהולנד, דבר אשר הביא לנישולן של קבוצות גדולות של פועלים מפלנדריה ומהולנד מעבודתם.<sup>114</sup> נראה כי גורמים אלו לא השפיעו על הנעשה באיטליה ולפיכך על אף העניין בתחום המשיחי וריבוי העיסוק בחישובי קץ לא נוצרו שם תנועות משיחיות בחברה היהודית או הנוצרית. ציינתי את הדברים כאן בראשי פרקים בלבד כהצעה וכפתח למחקר עתידי.<sup>115</sup>

שאלה נוספת שיש ליתן עליה את הדעת היא האם מלכו העתיק את הדגם של המשיחיות ההיסטורית מן הראובני אשר אולי התוודה בפניו וגילה לו את האמת על אודות עצמו ופעולותיו, או שהעביר לו את המסר בצורה אחרת. בקובץ החידושים של מלכו שרשם אליהו חלפן מופיעה

<sup>113</sup> התנועה המשיחית האיטלקית הקרובה ביותר לתקופה זו היא זו של גירלמו סבונרולה בפירנצה בשלהי המאה הט"ו. על פרשייה זו ר' Donald Weinstein, *Savonarola and Florence; Prophecy and Patriotism in the Renaissance*. Princeton, 1970. לסקירה כללית של מצב המחקר ר' מאמרו של ווינסטיין: 'Hagiography, Demonology, Biography: Savonarola Studies Today', *The Journal of Modern History*, 63 (1991), pp. 483-503. על המשך פעילותם של תומכיו וחסידיו של סבונרולה בשנים שלאחר מותו ר' Lorenzo Polizzoto, *The Elect Nation; The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, 1994.

<sup>114</sup> התעוררות משיחית נוספת על רקע חברתי-כלכלי התרחשה בשנים אלו גם בספרד ור' Sara Nalle, "The Millennial Moment; Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain". In: Peter Schäfer and Mark Cohen (eds), *Toward the Milenium; Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Leiden 1998, pp. 159-1651.

<sup>115</sup> מודל אנתרופולוגי תיאורטי שעשוי לסייע בנייתו הגורמים החברתיים והכלכליים המביאים להיווצרותן של תנועות משיחיות יוכל להתבסס על הטיפולוגיה שהציעה מרי דגלס (Douglas) תחת הכותרת "התיאוריה של התרבות" (Theory of Cultural Bias) דגלס הציעה דגם הזה לראשונה בספרה *Natural Symbols*, New York 1973<sup>2</sup>. היא המשיכה והרחיבה את הדיון בו במאמר: *Cultural Bias, Occasional Paper no. 35 of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London 1978. Mary Douglas, 'Introduction to Grid/ Group Analysis', In: Id, *Essays in the Sociology of Preception*. London 1982, pp. 1-8. דגם זה מאפשר זיהוי של קבוצות חברתיות המצויות ב"קבוצת סיכון" גבוהה לפיתוח ציפיות משיחיות (ר' למשל Douglas, Cultural Bias, pp. 29-30) אך הוא אינו מסביר מדוע בסופו של דבר חברי קבוצה כזו מחליטים לבחור בפתרון המשיחי ולא בפתרון מתאים אחר. פיתוח של מודל זה הציע ריינר (Steve Rayner, 'The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: A Millenarian Cosmology', In: Mary Douglas, *Essays in the Sociology of Preception*, London, 1982, pp. 247-274.) ובו הוא מסיט את הדגש מעצם ההשתייכות לקבוצה מסויימת למעבר בין קבוצות שונות הנגרם כתוצאה משינויים חברתיים וכלכליים.

המשפט הבא: "וישלח יעקב מלאכיו הוא ר' דוד ששלחו עשרת השבטים".<sup>116</sup> ומכאן נראה כי הוא האמין כי הראובני הנו אכן שליח מטעמים של עשרת השבטים. לאור ניתוחנו את קרקע גידולו הרוחנית של מלכו כמקובל וכמבשר משיחי בפורטוגל ובאיטליה, הרי שנראה כי קרקע גידול זו, אשר הייתה ספוגה בהשפעתו של אברהם הלוי, היא שעיצבה בסופו של דבר גם היבט זה של תודעתו ופעילותו המשיחית. פרשייה זו הגיעה לקיצה במותו של מלכו על קידוש השם, אין ספק כי בחירתו של מלכו לקדש את השם תרמה תרומה מכרעת לאופן בו נתפסה דמותו לאחר מכן. היא גם סייעה לו להפוך מדמות שולית ושנויה במחלוקת, למי שמשתייך לאחת מקבוצות העילית במסורת היהודית זו של מקדשי השם.

---

<sup>116</sup> חידושים ממהר"ר שלמה מלכו, דף 246 ע"ב.

## פרק ח: "וכי הוא שם ר' שלמה מולכו חי וקיים" – שלמה מלכו, בין

### היסטוריה למיתוס

האמונה במבשר המשיחי גם בשנים שלאחר מותו (או המרתו והתכחשותו לבשורתו המשיחית) אינה תופעה חריגה או מפתיעה, והינה ביטוי מובהק ל"דיסוננס הקוגניטיבי" (Cognitive Dissonance) כלומר למצב בו מתקיימת סתירה בין תפיסתו או אמונתו של האדם לבין המציאות. למשל, האמונה בבשורתו המשיחית של אדם כלשהו, כאשר מנגד ניצבת הידיעה כי הוא מת. נושא זה נידון רבות בספרות המחקר בכלל ובהקשר המשיחי בפרט,<sup>1</sup> והתמונה העולה היא כי ככל שזיקתו ומחויבותו של המאמין לרעיון או לתנועה תהיה גבוהה יותר, כך הוא יטה שלא להודות בטעותו. אלא להציע תירוצים שונים שיותירו את האמונה המשיחית על כנה. ואכן גם במקרה של מלכו ניתן לזהות ביטויים לתופעה זו בקרב תומכיו ומאמיניו בתקופה שלאחר מותו.

#### א. בין היסטוריה למיתוס

שני ההיסטוריונים היהודים הידועים מן המאה ה־20: יוסף הכהן וגדליה אבן יחיאל, התייחסו בספריהם לתגובתם של תומכיו של מלכו לידיעות על מותו:

ויאמינו רבים באיטאליאה בימים הם כי נצל ר' שלמה ז"ל מיד מבקשי נפשו לספותה בחמתו, ודלא שלט נורא בגשמיה [שלא שלטה האש בגופו]. ויש אשר נשבע בפני קהל ועדה כי עמד ר' שלמה בביתו אחר השרפה שמונה ימים ומשם הלך לדרכו ולא ראהו עוד, אל אלהים ידע. ומי יתן ואוכל לכתוב באמת ובתמים על ספר אם כנים דבריו אם אין.<sup>2</sup>

ועדיין יש יהודים רבים שטועים אחריו באמרם שהוא חי ושהולך בכל שבת לקדש לארוסתו שבצפת, ועוד אמרים של הבל.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> החיבור הקלאסי בנושא זה עוסק אכן בציפיות משיחיות שהכזיבו: Leon Festinger, Henry Riecken and Stanley Schachter, *When Prophecy Fails*, Minneapolis 1956. זהו ניתוח התנהגותם של חברים בכת אפוקליפטית אשר האמינו, על סמך מידע שקיבלו כביכול מחוצנים, כי קץ העולם קרב וכי רק הם יינצלו ממנו בידי החוצנים. פסטינגר ושותפיו התמקדו בניתוח תגובותיהם של חברי הכת לכישלון התחזיות של מנהיגת הכת. כבר במבוא לספר מציע פסטינגר כי הדיסוננס הקוגניטיבי עשוי לתרום רבות להבנת התנהגותם של החברים בתנועות משיחיות אשר תחזיותיהם נכזבו. המודל של פסטינגר נראה כמתאים במיוחד לניתוח התנועה השבתאית בתקופה שלאחר המרתו של שבתי צבי למשל, ור' Stephe Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic*, Chapel Hill 1982, pp. 115-122. Matt Goldish, *The Sabbatean Prophet*, Cambridge (Ma.) 2004, pp. 162-170. על התיזה של פסטינגר תוך דיון במשיחיות החב"דית כמקרה מבחן ר' Simon Dein, 'What really Happens When Prophecy Fails? The Case of Lubavitch', *Sociology of Religion*, 62 (2001), pp. 383-401.

<sup>2</sup> הכהן, דברי הימים, עמ' צו.

<sup>3</sup> גדליה אבן יחיאל, שלשלת הקבלה, עמ' קג-קד.

מקורות אלו מלמדים כי מותו של מלכו לא נתפס בהכרח כסוף פסוק, וכי היו מי שהוסיפו להאמין בו ובשורתו המשיחית גם לאחר מותו; אמונה שמשמעותה היא הפיכתו מדמות היסטורית ריאלית, לדמות א-היסטורית מיתית, מי שאפילו המוות אינו מסוגל לגבור עליו.

קשה לעמוד על טיבה והיקפה של אמונה זו על סמך מקורות אשר התחברו שנים רבות לאחר התרחשותם של האירועים המתוארים בהם.<sup>4</sup> לפיכך, נודעת חשיבות מרובה למקור חדש אשר טרם פורסם ואשר נכתב זמן קצר לאחר האירועים עצמם בידי מי שהשתייך לחוג המאמינים במשיחיותו של מלכו גם לאחר מותו. המקור הנו איגרת אנונימית שהועתקה באגרון איטלקי מן המאה הט"ז המצוי בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק ובה נאמר:

רק אודעך שאנו שמחי' בה[...].ה' על הבשורה הגיעה אלינו. בא ר' פלו' והעיד ע"פ [על פני] הראיה איך בעינינו ממש ראה בחור א' היה בחברת ר' שלמה מולכו, ומיום פטירתו גם זה הבחור נסע ולא נראה יותר ולא נשמע איזה מקום היה. ועתה ראהו ר' פלו' והגיד לו כי בא מהלאה לארץ לחלח וחבור ונהר גוזן וכי הוא שם ר' שלמה מולכו חי וקיים ועמו עם רב כחול הים. ובימי' מועטי' יראה אל הנחרי' בנו בעם כבד וביד חזקה ובשמים. כל זאת גדלה שמחתי באופן שאין עורי מחזיק בשרי והנני מפזז ומכרכר בכל עז בקול רנה ותודה המון חוגג. ורצוני שתכין לכלנו שריון קשקשי' וקשת וחרב למלחמה וימין ה' רוממה תסעדנו. ואז ידלג כאיל פסח לתת ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה.<sup>5</sup>

בעוד שהמקורות הקודמים הצביעו רק על קיומם של אנשים המאמינים כי מלכו ניצל מן המוקד, ומוכנים לכל היותר להישבע על כך, הרי שמאיגרת זו, אשר התחברה פחות משנה לאחר שעלה על המוקד,<sup>6</sup> ניתן ללמוד הן על התגובות הרגשיות העזות שעוררה אמונה זו: "כל זאת שמחתי באופן

<sup>4</sup> יוסף הכהן השלים את כתיבת חיבורו בחורף ש"ג (סוף 1552 – תחילת 1553) ואילו גדליה אבן יחיאל כתב קטע זה לאחר שנת 1562, שכן הוא אינו מופיע בגירסה מוקדמת של החיבור שנכתבה בשנה זו והמצויה בכתב יד מוסקבה גינצבורג 652 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 44117).

<sup>5</sup> כת"י בהמ"ל בניו-יורק 9799 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 50125), דף 34 ע"ב. מרבית האגרות בכת"י זה הן מן המחצית השנייה של המאה הט"ז, ונראה כי האגרון נערך על ידי בן למשפחת קולוניה שכן בני המשפחה נזכרים באגרון לעיתים מזומנות.

<sup>6</sup> האיגרת אינה נושאת תאריך או פרטים מזהים אחרים. אולם בחלקה הראשון, לפני סיפור השמועות אודות מלכו, נזכר אירוע חריג אשר הרשים את מחבר האיגרת והוא מצא לנכון לציין אותו, ואשר באמצעותו ניתן לקבוע את מועד חיבורה של האיגרת: "שביום ש"ק [שבת קודש] עברה הדוכסי' פה בספינה עם כ"ב ספינות אחרו' ולא ולא [כך במקור] שהתה פה אפי' רגע א'. מגדולי הציבור הכינו מנחה להקריב אליה ולא יכלו להקביל פניה ונשארו בפחי נפש. ויקח ספינה וילכו אחריה ויקריבו לה מסת נדבת ידם: ב' עגלי', כ' כרי' מצאן, צ' ברבורי' אבוסי' וגבינה וחמאה ולחם ויין, והכינו מן המנחה לקראתה בבקר. "ההתרגשות הגדולה שעורר מעברה של הדוכסית במקום, הפמליה הגדולה המלווה אותה והמנחה המכובדת שהכינו עבורה "מגדולי הציבור" מלמדים כי מדובר באירוע יוצא דופן וייחודי. בספטמבר 1533 הפליגה קתריין דה מדיצ'י אחייניתו של האפיפיור קלמנט השביעי, כשהיא מלווה בפמליה גדולה ומכובדת, מאיטליה לצרפת כדי להינשא לדוכס אנרי מאורלאן, לימים אנרי השני מלך צרפת. לנישואים אלו היתה משמעות מיוחדת, והם עוררו עניין רב, שכן הם יצרו זיקה עמוקה בין האפיפיור לבין הכתר הצרפתי. הנישואים, שלא היו לרוחו של הקיסר קרל החמישי יריבו של מלך צרפת, נערכו בחופזה (קתריין הייתה רק בת 14) כדי להבטיח את קיומם (Pastor, History, p. 218). קתריין הפליגה מלה ספציה (La Spezia) לניצה (Nice) כשהספינה המפוארת שלה מלווה ב- 27 ספינות (R. J. Knecht, *Catherine de Medici*, London 1998, pp 14-15. Hugh Ros Williamson, *Catherine de Medici*, London 1973, p. 30. Paul Van Dyke, *Catherine de Medicis*, New-York 1924, pp. 232-233. Pastor, History, pp. 22-23. יש לתארך את האיגרת, אפוא, לתחילת ספטמבר 1533, כתשעה חודשים לאחר מותו של מלכו על המוקד, פרק זמן ארוך מספיק על מנת לאמת את סיפורו של אותו בחור אשר היה לפני כן חברתו של מלכו, על כך שנסע למדבר חבור, פגש שם במלכו ושם בחזרה לאירופה. (באביב שנה זו הגיעה לאיטליה

שאין עורי מחזיק בשרי והנני מפזז ומכרכר בכל עוז בקול רנה ותודה והמון חוגג", והן על הנכונות להשקעה כלכלית משמעותית בדמות שריונות הקשקשים, הקשתות והחרבות שהזמין הממבר "לכולנו". מלכו מצטייר כאן כמשיח ממש, וכמי שבואו מבשר את חורבן של אומות העולם (יראה אל הנחרי' בנו בעם כבד וביד חזקה ובשמים), ואת תשועתו הרוחנית והפיזית של עם ישראל (ואז ידלג כאיל פסח לתת ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה).

אם נצרך למקורות אלו את הידיעה שהזכרנו לעיל על הרישום "בשנת שלש למלכו" על כריכת ספר עברי מן השליש הראשון של המאה הט"ז,<sup>7</sup> הרי שניתן לומר כי הדיסוננס הקוגניטיבי שעורר מותו של מלכו בקרב תומכיו נפתר על ידי הענקת מימדים מיתיים על-טבעיים, לא רק כמי שלמוות אין שליטה עליו וכמי שעומד לנקום באומות ולהושיע את ישראל, אלא אף כמי שנתפס כנקודת התחלתה של ספירה חדשה.

ננסה כעת לעמוד על מאפייניו של דימוי זה ועל אופן התהוותו, וכן על טיבם של מי שיצרו אותו והאמינו בו.

#### א. 1. כיצד נוצר המיתוס

##### א.1.1. המוניטין של מלכו כמאגיקון

פיתרון זה, הפיכתו של המבשר המשיחי לדמות העומדת למעשה מעל לחוקי הטבע, אינו מתרחש בחלל ריק, והוא צריך להתאים את עצמו לאישיותו ולמשנתו של המבשר. ואכן, יוסף הכהן, שדבריו הובאו למעלה, לא רק תיאר את התופעה, אלא גם הביא את ההסבר שנתנו המאמינים בנוגע לכך שמלכו עודנו חי וקיים:

כי נצל ר' שלמה ז"ל מיד מבקשי נפשו לספותה בחכמתו, ודלא שלט נורא בגשמייה.<sup>8</sup>

הדוכסית מרגרט, בתו הבלתי חוקית של קרל החמישי אשר לימים נודעה כמרגרט מפרמה, ואף היא התקבלה בסדרה של טקסים מרשימים בפירנצה, כך שגם אם הטקסט מתייחס לביקורה של דוכסית זו הרי שמדובר על אותה התקופה. על ביקור זה ר' Knecht, Catherine de Medici, p. 14.

יוסף הכהן וגדליה אבן יחיאל, חיברו, אמנם, את ספריהם בשנות החמישים והשישים של המאה הט"ז (ר' לעיל הערות 64, 68) אולם קשה להניח כי התיאורים המופיעים בהם משקפים מציאות של אמונה במלכו בשנים אלו וזאת מכמה סיבות. ראשית בתחזיותיו המשיחיות קבע מלכו את שנת ש' (1540) כשנת הגאולה. קשה להניח כי האמונה בו הצליחה לשרוד לא רק את מותו של המבשר, אלא גם במשך למעלה מעשור לאחר כישלון של תחזיותיו. שנית יוסף הכהן מתאר, בראשית שנות החמישים, את האמונה במלכו בלשון עבר: "ויאמינו רבים באיטאליאה בימים ההם [...] ויש אשר נשבע [...] ושלשית גדליה אבן יחיאל הסיט את מוקד האמונה במלכו מאיטליה לצפת, שם - לדברי המאמינים - מתגלה מלכו לארוסתו מדי שבת. הסטה זו מלמדת על מודעותו לקיומן של שמועות שונות בנוגע למלכו בעבר, אך גם על חוסר יכולתו למקם אותן באיטליה בשנות השישים של המאה, וכן על חיבור בין הדימוי המשיחי שלו לדימויה של צפת בשנים אלו. נראה אפוא כי אמונה ממשית בכך שמלכו ממשיך בפעילותו המשיחית אכן שרדה באיטליה בתקופה שלאחר מותו, וניתן להצביע על פעילות ממשית הנובעת מאמונה זו כתשעה חודשים לאחר מותו. שמועות שונות על כך שמלכו נראה חי במקומות שונים הוסיפו להתקיים פרק זמן ארוך יותר, ואולי אף עד שלוש שנים אחר כך. קשה להניח כי היה מי שהתייחס ברצינות לשמועות מסוג זה לאחר שנת ש' (1540), השנה אותה קבע מלכו מפורשות כשנת הגאולה.

<sup>7</sup> ר' לעיל פרק ז', הע' 112. כאמור יש להתייחס בזהירות למקור זה שכן הכריכה לא שרדה ולפיכך אין באפשרותנו לבחון את משמעות המילה מלכו בהקשר בו היא נכתבה.

<sup>8</sup> ולא שלטה האש בגופו.

מלכו לא מת אפוא, שכן האש לא אחזה בבשרו, כשם שהיא לא אחזה בגופם של דניאל וחבריו כשהשליך אותם נבוכדנצר לכבשן האש.<sup>9</sup> ייחוסם של כוחות מאגיים למלכו כבר נידון במחקר,<sup>10</sup> ונראה כי יוחסה לו גם היכולת לגבור על המוות עצמו, כפי שמתגלה בכתב יד הכולל הוראות לכתיבת קמע. לאחר פירוט ההוראות להכנת הקמע מספר המחבר כי:

ניסה באיש א' שהי' בערש דוי נטוי למות וחמל עליו החכם האלהי המקובל מה"ר שלמה מלכו וצוה לעשתו ככל הכתוב לעיל וקם מאותו החולי וחי אח"כ כ' שנה.<sup>11</sup>

מלכו, אשר היה מסוגל להציל את חייו של חולה על ערש דווי, היה בוודאי מסוגל להציל גם את עצמו מאש המוקד. חיזוק נוסף לאמונה זו מתגלה בפרט ביוגרפי אותו סיפר מלכו עצמו באיגרתו השנייה. לדבריו, בחורף רצ"א (1531) הוא נידון ברומא למוות בשריפה בעקבות הלשונותיו של יעקב מנטינו, אולם אדם אחר שדמה לו הועלה בטעות על המוקד במקומו. באיגרתו הוא מדגיש אמנם כי הצלתו נבעה מצירוף מקרים בלבד ואף רומז לכך שידו של האפיפיור הייתה בדבר. אולם הוא גם מספר על אזהרתו של האפיפיור מפני ההשלכות שעשויות להיות לאירוע זה:

ועתה מהר וכתוב במקום המשפט כי האיש הנשרף חרף וגדף וקלל מלכו ואלהיו ולא יודע כי בתמורת ר' שלמה נשרף פן יטעו העולם אחריו.<sup>12</sup>

נראה כי חששו של האפיפיור היה מוצדק, וכי אמונה ביכולתו של מלכו להינצל מן האש אכן התפתחה. מאחר שהאיגרת בה הסביר מלכו כי ניצל מן האש רק הודות לצרון מקרים לא הייתה נפוצה באיטליה בשנים אלו,<sup>13</sup> הרי שדימויו בעיני המתבונן מן הצד היה של מי שמסוגל להינצל גם משריפה על המוקד. כישלון הניסיון הראשון להוציא אותו להורג הפך, אפוא, לתקדים המעיד על יכולתו להינצל גם מן המוקד השני. ביטוי בולט לכך שאמונה זו לא הייתה מוגבלת רק לציבור היהודי מתגלה בהסברו של גדליה אבן יחיאל לכך שמלכו הוצא להורג כשרסן בפיו: "ויצו שישרפוהו וכן עשו עם רסן בפיו, כי פחדו שמא יאמר השבעה ויברח".<sup>14</sup>

## א.1.1. כתביו של מלכו כמקור לאמונה זו

נוסף לידיעות על אודות יכולותיו המאגיות, מצויים בכתביו של מלכו עצמו יסודות שעשויים היו לבסס לו דימוי של מי שמסוגל לקום מן המתים. הביטוי המובהק ביותר לכך הוא קביעתו כי

<sup>9</sup> השווה דניאל, ג', כז.

<sup>10</sup> אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 194 ואילך.

<sup>11</sup> כת"י בר-אילו 1223, [סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 22957], דף 14 ע"א. הקמע ותיאור זה הועתקו בידי אידל (שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 207) מתוך כת"י ירושלים 1070 דף 111 ע"ב – 112 ע"א.

<sup>12</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יג.

<sup>13</sup> האיגרת במלואה נשמרה בכתב יד יחיד מן המאה הט"ז (כ"י בודפשט קאופמן 332, [סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים כ"מ 55] דפים 1 ע"א – 7 ע"ב), היא הועתקה בספרו של יוסף הכהן דברי הימים, ומשם הועתקה מאוחר יותר לספר 'חיית קנה'.

<sup>14</sup> אבן יחיאל, שלשלת הקבלה, עמ' קג-קד. גם יוסף הכהן מספר כי מלכו הוצא להורג כשרסן בפיו, אולם הוא אינו מסביר מדוע.

משיח בן אפרים, תפקיד אותו כאמור ייחס לעצמו,<sup>15</sup> עתיד למות במהלך האירועים המשיחיים ולקום לאחר מכן לתחייה.<sup>16</sup>

מלכו קבע אמנם מפורשות כי משיח בן אפרים ימות במהלכה של מלחמה משיחית, וכי הוא יוקם לתחייה בידי משיח בן דוד שלושים ותשעה ימים מאוחר יותר ערב השלמת התהליך המשיחי.<sup>17</sup> ואולם, על פי דבריו של יוסף הכהן, העדויות כי הוא נותר בחיים נפוצו שמונה ימים בלבד לאחר שעלה על המוקד. בנוסף, קשה לזהות בין העלאתו על המוקד הקיסרי במנטובה לבין תיאור מותו במלחמה ותחייתו של משיח בן אפרים המופיע ב'ספר המפואר'. מתגלה אפוא פער ניכר בין תיאור זה למציאות מותו של מלכו. ואולם, גם 'ספר המפואר', כפי שנראה להלן, לא היה נפוץ באיטליה בשנים אלו,<sup>18</sup> ולפיכך, מי שלא עמד עמו במגע קרוב ואישי עשוי היה להכיר רעיונות אלו בדבר מותו ותחייתו של משיח בן אפרים בצורה חלקית בלבד. כך למשל בדרשה על הקשר בין המלך עוזיהו למשיח בן יוסף המופיעה בקובץ של חידושים ודרשות משל מלכו שנרשמו בידי תלמידיו, נאמר:

עוד אמ' 'בשנת מות המלך עוזיהו'<sup>19</sup> כי בשנה ההיא עוזיהו לא מת רק נצטרע והכתוב קראו מת ונפש

עוזיהו עתיד להתגלגל במשיח בן יוסף כי גם משיח בן יוסף יאמר עליו שהוא מת ויחיה אח"כ.<sup>20</sup>

נזכרים כאן מותו ותחייתו של משיח בן יוסף, אך לא פרטי האירועים; הנסיבות המדויקות של מותו, או משך הזמן שבין מותו לתחייתו. בנוסף יש לשים לב ללשון הדרשה כי משיח בן יוסף: "יאמר עליו שהוא מת". מניסוח זה ניתן להסיק כי מותו של משיח בן יוסף הינו מוות מדומה, בעוד שבפועל הוא נשאר בחיים, בדומה לטענה אותה מצטט יוסף הכהן "דלא שלט נורא בגשמיה".

מי שהיכרותו עם תורתו של מלכו התבססה רק על קטעי דרשות מסוג זה, עשוי היה להסיק מהן מסקנות השונות מן המגמה המקורית של הדרשן עצמו. סיכון זה בולט במיוחד עם הוצאתם של רעיונות משיחיים לרשות הרבים, אובדן השליטה עליהם והפיכתם לבסיס לדיון ולפרשנות מחודשים של מי שאינם תמיד מצויים בכל פרטיהם.<sup>21</sup> מלכו היה מודע לסיכונים שהוא נוטל בהוציאו את דבריו לרשות הרבים. החשש מפני הבנה מוטעית של דבריו עובר בכתביתו כחוט

<sup>15</sup> ר' לעיל פרק ה' סעיף ו'.

<sup>16</sup> ספר המפואר, דף כ' ע"א.

<sup>17</sup> שם.

<sup>18</sup> על כך ר' להלן סעיף ב.1.

<sup>19</sup> ישעיהו ו, א.

<sup>20</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 43027), דף 244 ע"א.

<sup>21</sup> הצבעתי לעיל (ראה לעיל פרק א' סעיף ג.3.) על מגמה דומה בדיונינו באופן בו הופצו רעיונותיו המשיחיים של יוסף אבן שרגא והפכו לכלי בידיהם של דרשנים למיניהם. ור' גם מה שכתבתי בנוגע לפרשנות המשיחיות-אקטיבית של דוד הראובני לתפיסותיו המשיחיות-היסטוריות של אברהם הלוי. (ר' לעיל פרק ב' סעיפים ה, ו).

השני: כך בדברי החתימה שלו ל'ספר המפואר',<sup>22</sup> כך בדברים שכתב בסוף איגרתו השנייה,<sup>23</sup> וכך אף בסיום חיבורו האחרון שבכתב יד, שם הוא שב ומפרש דרשה מחלקו הראשון של החיבור בשל הבנה מוטעית של הדברים דווקא על ידי אחד ממקורביו.<sup>24</sup>

ראינו כי פעילותו הדרשנית הפומבית של מלכו מחד גיסא, ופרסומו כבעל יכולות מאגיות מאידך גיסא, יצרו תשתית לפרשנות עצמאית ומקורית של דבריו ושל תפיסתו המשיחית בידי מי שלא היו תלמידיו הקרובים. עם מותו על המוקד שימשה תשתית קיימת זו בסיס לאמונה כי גם לאירוע זה משמעות משיחית. תוך כדי כך הפך מלכו מדמות היסטורית ריאלי ללדמות שיכולותיה חורגים מהגבולות הצרים של המציאות המוכרת לנו.<sup>25</sup>

## 2.א. מי היו המאמינים כי מלכו נותר בחיים

הצענו לעיל כי המאמינים שמלכו ניצל מן המוקד לא היו מן המקורבים אליו ביותר, וכי אמונה זו נשענה על שמועות בלתי מבוססות בדבר יכולותיו המאגיות, וכן על פרשנות מוטעית לדרשותיו המשיחיות. ואכן, במקור מן החוג המקורב ביותר למלכו שנכתב זמן קצר לאחר מותו, אין כל התייחסות לכך שהוא נותר בחיים וממשיך בפעילות משיחית כלשהי.

ביום כב' אדר א' רצ"ג (27 בפברואר 1533), כשלושה חודשים וחצי לאחר שהועלה על המוקד, השלימו שניים מתומכיו ומקורביו הנאמנים ביותר של מלכו – אליהו מנחם חלפן ואברהם הקניטי צרפתי – את כתיבתו, פירושו וציורו של אילן ספירות מעוטר, אשר נועד רק: "לבני עליה, אף כי הם מועטים".<sup>26</sup> בעת כתיבת האילן כבר ידעו השניים על מותו של מלכו, ואברהם הקניטי צרפתי אף מציין כי הוא: "קדש שם שמים בריבים והניח אחריו ברכה".<sup>27</sup> עם זאת אין באילן כל התייחסות לשובו מן המתים, לכך שהאש לא שלטה בגופו, או להמשך האמונה המשיחית בו ובשליחותו. להתעלמות מוחלטת זו מן ההיבטים המשיחיים בפעילותו נודעת חשיבות מרובה, שכן היא מתגלה בטקסט בו ניכרת השפעתו הקבלית העיונית של מלכו, ואשר התחבר בחוג המקורב

<sup>22</sup> "ולפי שבין הדברי' שפירשתי יש דברים שבני אדם איפשר שיכשלו בהם ולא יבינום לקוצר השגתם או לאהבתם הנצוח יחליפו הכוונה וימירו טוב ברע כאשר ראיתי שהפכו הקער' על פיה ופירשו דברי הפך הכוונה האמיתית". ספר המפואר, דף לו ע"א.

<sup>23</sup> "ומפני כי רבים אומרים דברים של תוהו ועושים כתבים מזוייפים ומשמיעים דברים אשר לא דברתי ולא צויתי ולא עלו על לבי [...]" חייט קנה (להלן נספח א'), עמ' טז.

<sup>24</sup> "אלא היה לי לומר איזה דבר על עניין אלימלך ומחלון וכליון, שכתב אלי אחד מאוהבי שהיה דבר קשה להאמין שיהיו רמז לעוזו של הקב"ה וברכותיו לפי שמתו והוא ית' חי וקיים לעולמי עד [...]" דף 60 ע"א. הדרשה על מחלון וכליון אליה הוא מתייחס כאן מופיעה שם בדפים 4 ע"א-4 ע"ב.

<sup>25</sup> גדליה אבן יחיאל מביא בספרו 'שלשלת הקבלה' (עמ' קד) דרשה בה כביכול חזה מלכו את מותו: "וי"א כי הוא התנבא מיתתו ואמר פסוק אבל אשמים אנחנו וכו' שיש בפסוק ה' תיבות שמתחילין באות א' שרומז אל שנת חמשת אלפים אנחנו על אחינו עולה ר"ץ והיה אומר שבשנת הר"ץ נגזר דינו למות במיתה משונה" חמשת המילים הפותחות באות אל"ף שבפסוק זה (בראשית מב, כ"א) אכן נדרשו בידי מלכו, אולם לא כקשורות למותו שלו אלא למועד הגאולה בשנת ה' אלפים ש'. במקור זה אין אמנם התייחסות לשיבתו מן המתים, אולם הסבת דרשה על מועד הגאולה לתאריך הקשור למותו של מלכו מלמדת על הרצון להפוך גם את מותו לאירוע בעל משמעות משיחית. ייתכן ודרשה זו מבטאת שלב מתקדם יותר באמונה, ואולי אפילו פולמוס בנוגע אליה. ואם כן הנכוונות "לתקן" את דרשתו של מלכו משקפת דווקא את מצוקתם של מי שתקוותיהם אינן מתגשמות.

<sup>26</sup> על האילן ר' גרשם שלום, 'מפתח לפרושים על עשר ספירות', קרית ספר, 10 (תרפ"ד), עמ' 511.

<sup>27</sup> Sonne, Dati biografici, p. 203.



אליו ביותר זמן כה קצר לאחר מותו. היא מלמדת כי בקרב בני המעגל הקרוב ביותר למלכו, אלו אשר ליוו אותו לכל אורך דרכו והיו מודעים למשנתו הקבלית העיונית והמשיחית, היווה מותו סוף פסוק ככל שהדברים אמורים בפעילותו המשיחית. האמונה כי הוא שרד את המוקד וממשיך בפעילותו המשיחית התפתחה דווקא במעגל מרוחק יותר אשר לא עמד בקשרים אישיים הדוקים עם מלכו, ואשר ראה בו בראש ובראשונה מבשר משיחי, ואילו את הצד העיוני שלו הוא הכיר, אם בכלל, רק באופן חלקי.

ואכן, ביטוי לכך שהערצה אדירה למלכו הייתה גם נחלתם של מי שלא השתייכו לחוג המצומצם של מקורביו, מתגלה במקור שכבר הזכרנו לעיל - אזכורו כמי שהיה מועמד להיות "בעל ברית" בברית המילה של יוסף, בנו של יעקב ישראל מפאנו.<sup>28</sup> מלכו מתואר בקטע זה בתארים מרשימים ביותר: "כמוהר"ר"<sup>29</sup> ו"גדולת ישראל",<sup>30</sup> עם זאת המחבר מכנה אותו גם "גר צדק" תואר נדיר בנוגע למלכו,<sup>31</sup> שעובדתית וודאי שאינו נכון. בנוסף, למרות תארי הכבוד וההערכה הרבה המתגלה כלפיו, העדיף מלכו שלא להתעכב במקום עד הברית, "כי היה הולך למסעיו ברומי", ודודו של התינוק שימש לבסוף כבעל ברית. מידת המחויבות שחש מלכו כלפי האב הטרי, אשר כשלעצמו ראה את מלכו כגדולת ישראל וכמוהר"ר, לא הייתה, אפוא, חזקה מספיק כדי שיתעכב במקום וישהה את מסעו לרומא עד לאחר הברית.<sup>32</sup>

יתכן כי ישראל יעקב מפאנו, כמו גם מחבר האיגרת שהזכרנו לעיל, השתייכו לחוג אשר חבריו אמנם לא עמדו בקשרים אישיים הדוקים עם מלכו כמו צרפתי וחלפן, אולם פיתחו כלפיו הערצה אדירה וראו בו בראש ובראשונה מבשר משיחי אקוטי, ולא מקובל ומורה כפי שראו אותו צרפתי וחלפן. נראה כי גם האמונה כי מלכו ניצל מן המוקד הקיסרי נוצרה בחוג זה, אשר התאפיין כאמור בהערצה אדירה כלפיו, אך גם בהיכרות חלקית בלבד עם משנתו העיונית.

### א.3. מדוע נוצרה האמונה במלכו דווקא בקרב בני המעגל המשני

לאור מסקנות אלו יש לבחון מדוע התפתחה אמונה זו דווקא אצל בני המעגל המרוחק יותר, ולא בקרב בני החוג המקורב ביותר אליו. מדוע תלמיד חכם זקן כמו אברהם הקניטי צרפתי, אשר היה מוכן להקרבה אישית משמעותית כדי להצטרף למלכו, "זה כארבעה שנים הניח כל בני ביתו

<sup>28</sup> ראה לעיל פרק ו' סעיף ג.1.1.

<sup>29</sup> כבוד מורנו הרב רבי

<sup>30</sup> כתי"י ותיקן Ebr. 233/2 (סימנו במכון לתצלומי כתי"י העבריים ס' 290), דף 1 ע"א.

<sup>31</sup> למעשה מופיע תואר זה בכתב יד אחד נוסף בלבד, כתי"י פרמא פלטינה 2483/4 (סימנו במכון לתצלומי כתי"י העבריים ס' 13486) דף 96 ע"ב. שם מיוחסת לו דרשה משיחית על הפסוק "אסוף אסוף יעקב כלך קבץ אקבץ שארית ישראל יחד אשימנו כצאן בצרה כעדר בתוך הדברו תהימנה מאדם" (מיכה ב, יב) דרשה זו אינה של מלכו ובמקורות אחרים היא אף מיוחסת לרב שרירא גאון. נראה אפוא כי גם מקור זה אינו מן החוגים המקורבים למלכו.

<sup>32</sup> לא ידוע על אירוע דחוף כלשהו בשלו לא יכול היה מלכו להתעכב מספר ימים בפאנו. מלכו עשה באותה עת את דרכו מוונציה, אליה יצא לפני השיטפון שהציף את רומא, לרומא. מאוחר יותר הוא נפגש עם האפיפיור וביסס את מעמדו כבעל יכולת לחזות את העתידות. כאמור לא נראה כי הייתה למלכו סיבה מיוחדת למהר ולהגיע לרומא בתאריך מסוים דווקא.

ורכשו ועסקיו והלך ליצוק מים על ידי הקדוש איש האלהים החסיד המקובל האלוף כמהר"ר שלמה מולכו ללקוט אחרי עמריו מפניני אמריו"<sup>33</sup>, או אליהו חלפן, אשר הפך את ביתו בוונציה לכתובת הדואר של מלכו,<sup>34</sup> לא נזקקו לאמונה זו, בעוד אישים דוגמת מחברה של האיגרת (ואולי גם ר' ישראל יעקב מפאנו) נזקקו לה, עד כדי השקעה כספית בנשק ובשריונות לקראת מלחמת הגאולה המתקרבת.

נראה כי הדבר נובע מכך שהבשורה המשיחית האקוטית תופסת מקום קטן באופן יחסי ביצירתו של מלכו,<sup>35</sup> וגם בלעדיה יש קיום לתורתו הקבלית בכלל והמשיחית בפרט. עבור בני המעגל הקרוב, על אף שמותו היה אירוע מצער ובלתי צפוי, הרי שהוא לא ערער את תפיסתם אותו כמורה וכמדריך עיוני, ולכן גם לא יצר צרימה בנוגע לתפיסתם אותו. לעומת זאת, מבחינתם של בני המעגל המרוחק יותר היה מלכו בראש ובראשונה מבשר ובעל תפקיד משיחי. מותו על המוקד ניפץ, אפוא, את הבסיס לאמונתם, ודחף אותם אל מחוזות הדיסוננס.

ביטוי מובהק למקומו המרכזי של המימד העיוני באישיותו וביצירתו של מלכו, מתגלה במקורות הארץ-ישראלים בהם הוא נזכר, בהם אין כל התייחסות לפן המשיחי אלא רק לחידושים ולדרשות קבליות עיוניות שלו.<sup>36</sup> ר' שלמה אלקבץ מסר מספר דרשות קבליות ששמע ממלכו שאין בהן לא חישובי קיצין ואף לא עיסוק במשיחיות.<sup>37</sup> תלמידו, ר' משה בר' יצחק, העלה על הכתב בצפת דרוש אחר של מלכו על "סוד המרגלים" אותו שמע מפי ר' אלי' שרגא, ואשר גם בו אין כל התייחסות למשיחיות.<sup>38</sup> וגם ר' אלעזר אזכרי ציטט דרשה קצרה משמו של מלכו בספר חרדים, שגם היא נטולה כל הקשר משיחי.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Sonne, Dati biografici, p. 203.

<sup>34</sup> חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' טז.

<sup>35</sup> ב'ספר המפואר' כולו מופיע רק אזכור אחד של מועד הגאולה, וגם הוא רק בעקיפין: "ואין לי רשות לגלות החתום אבל קרובה ישועתנו ויגלה לכל במהרה בימינו והמשכיל יבין החשבון מתוך הקונטרס הזה" (ספר המפואר, דף כח ע"ב). ציון מפורש של מועד הגאולה מופיע בכת"י דרשות המשיחיות "ואימתי בזמן ראשי תיבות של אמר אויב ארדוף אשיג אחלש שלל שהם חמשה אלפים ושלש מאת" (דף 49 ע"ב).

<sup>36</sup> יוצאת מכלל זה היא התייחסותו של ר' חיים ויטאל למלכו, אולם מאחר ור"י היה בעצמו בעל שאיפות משיחיות אין זה מפתיע כי הוא היה מודע ואף התייחס מפורשות לפן המשיחי שבאישיותו של מלכו, ור' להלן סעיף א.4.

<sup>37</sup> דרשה אחת מופיעה בכת"י מנצ'סטר גסטר 466/4 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 16014), דף 79 ע"א (פורסמה גם בידי אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 207). הדרשות האחרות מופיעות בכת"י מוסקבה גינצבורג 1053/3 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 28013), דף 96 ע"א – 96 ע"ב. אחת מדרשות אלו זו נזכרת גם בפירושו לזוהר של רמ"ק. (זוהר עם פירוש אור יקר, ירושלים תשל"ה עמ' ע'. הפירוש לזוהר ח"ב י"ב ע"ב).

<sup>38</sup> כת"י אוקספורד בודלי 1706/6 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים 17737) דף 470 ע"א – 470 ע"ב.

<sup>39</sup> אלעזר בן משה אזכרי, ספר חרדים, ירושלים תשי"ח, עמ' רז. הגות המשיחית של מלכו הגיעה לבסוף גם לצפת ולארץ ישראל בכלל, אולם הדבר ארע בשלב מאוחר יותר ובאמצעותם של מקובלים אשר הגיעו מאיטליה. בשנת שמ"ה (1585) פרסם מרדכי בן ברוך מטוויל בוונציה כתבים משל אבי חותנו, ר' עובדיה המון מברטנורא, מקובל איטלקי אשר השתקע בצפת באמצע המאה הטי"ז, תחת הכותרת מקרא קודש (מקרא קודש; פירוש על מגילת רות על דרך האמת שחבר הרב המקובל האלהי כמהר"ר עובדיה המון, ויניציאה, שמ"ה). במרכז החיבור עומדת דרשה משיחית למגילת רות ואליה נלוו עם חידושים נוספים מחכמים צפת ובהם בהם ר' יוסף קרו, ר' יעקב בירב, ר' משה קורדובירו ואחרים. אולם דרשה זו היא חלק מחיבור גדול ומקיף יותר של מלכו המצוי בכתב יד לא ידוע (הדרשה מצוייה בחלקו הראשון של החיבור שפורסם ברובו בידי בניהו, מאמר על הגאולה, עמ' שמג-שנד). מלכו אף מספר בסוף החיבור על ביקורת שקיבל על דרשה זו. שמו של המחבר לא נזכר (שלא במקרה, ועל כך ר' להלן) בשני כתבי היד של הדרשה שלפנינו ויש להניח כי גם הנוסח שהיה בידי של ר' עובדיה המון היה אנונימי. ר' עובדיה המון הביא עמו

נראה כי מגמה זו אינה מקרית, שכן הערוץ אשר באמצעותו הגיעה תורתו של מלכו לצפת ולארץ ישראל בכלל במחצית השנייה של שנות השלושים של המאה ה־15, נוצר עוד במהלך ביקורו בשאלוניקי בשנת רפ"ט (1529).<sup>40</sup> על יחסם של תלמידיו-חבריו בשאלוניקי לתורתו ניתן לעמוד מדברי הפתיחה שלו ל'ספר המפואר', בהם הוא מספר על המניע לכתיבתו:

למען אחי ורעי הנאהבים היושבים בשאלוניקי הדורשים ממני לשלוח להם אי זה דרוש על דרך האמת

או אי זה פירוש על שום פרשה או מאמר מרבתינו ז"ל.<sup>41</sup>

בפניית החברים משאלוניקי נזכרים דרוש על דרך האמת או פירוש לפרשה או למאמר ממאמרי חז"ל, ואין בה כל התייחסות לשאלות בנוגע למשיחיות. בנוסף, ציינו לעיל כי חלקו הראשון של 'ספר המפואר' (הקונטרס הראשון) כלל אינו עוסק בנושא המשיחי, והנו דרשה קבלית עיונית על בריאת העולם. בחלק זה יצר אמנם מלכו את התשתית לתפיסתו המשיחית, אולם זו תשתית עיונית בלבד המסבירה את תכלית בואו של המשיח ואת טיבו של התיקון שיחולל בעולם, ואין לה השלכות אקטואליות בנוגע לחישובי קץ ולקביעת מועד הגאולה. השילוב בין בקשת החברים משאלוניקי לתוכנה של הדרשה הפותחת את 'ספר המפואר', מלמד כי גם בקרב אישים בשיעור קומתו של ר' שלמה אלקבץ וחבריו עורר מלכו עניין כמקובל עיוני ולא רק כמחשב קיצים או מבשר משיחי, ונראה כי כך היה גם בנוגע למקורביו בתקופת שהותו השנייה באיטליה.<sup>42</sup>

ניתן אפוא לסכם ולומר כי בדמותו של מלכו התקיימו זה לצד זה המבשר המשיחי המיידי, שבשורתו עסקו לעיל בפרק ה', יחד עם המקובל העיוני שאינו מוגבל רק לעיסוק במשיחיות. מי שהכיר את שני הפנים הללו יכול היה להתמודד עם כשלון של מלכו כמבשר משיחי תוך שהוא נתלה בפן העיוני שלו. לעומת זאת, מי שהכיר אותו רק כמבשר משיחי, וככזה נהה אחריו בהתלהבות ותוך נכונות להשקעה משמעותית, נקלע עם מותו למצוקה המגולמת בדיסוננס הקוגניטיבי, ובחר לפיכך להישאר נאמן לאמונתו המשיחית, באמצעות פיתוח האמונה כי מלכו עודנו חי וקיים ואף ממשיך בפעילותו המשיחית.

אפוא את הדרשה מאיטליה לארץ ישראל, ר' מרדכי מטוויל, חתן נכדתו של המון, אשר מצא אותה בין כתביו השיב אותה לאיטליה ושם היא נדפסה ויוחסה בטעות לבעלים ולא למחבר. שריד זה של יצירתו המשיחית של מלכו נמצא אפוא בארץ ישראל, אולם הוא הגיע אליה באמצעות מקובל איטלקי, ולא דרך הערוץ השלונקאי-צפתי דרכו הגיעו ארצה מרבית החידושים והידיעות הקשורים במלכו.

<sup>40</sup> על היחסים בין מלכו לר' שלמה אלקבץ ולאישים אחרים בשאלוניקי ר' לעיל פרק ד' סעיף ג.3. בשנים אלו שהו בצפת גם ר' משה אלשיך ור' יוסף קארו אשר היו קשורים לאותם חוגים עמם התחבר מלכו בשאלוניקי.

<sup>41</sup> ספר המפואר, דף א' ע"א.

<sup>42</sup> ההיבט העיוני ביצירתו של מלכו מתגלה גם בתוכן הערות שכתבו הקוראים בשולי אחדים מכתבי היד של 'ספר המפואר' הנוגעות לעניינים שונים הנזכרים בספר אך לא לרמזים המשיחיים האקטואליים שלו. ניתן היה לצפות כי הערות שנכתבו בספר קבלי משיחי אשר בשורתו המשיחית נכזבה, יתייחסו לבשורה זו ולמשמעות של כשלונה. העובדה כי ההערות כלל אינן מתייחסות לנושא המשיחי מלמדת כי מבחינת הקוראים היה הספר בראש ובראשונה חיבור קבלי עיוני ולא חיבור משיחי אקוטי. (ור' כת"י הרווארד Heb 48 (סימנו במכון לצלומי כת"י העבריים ס. 34457). כת"י אוקספורד בודלי 423 (סימנו במכון לצלומי כת"י העבריים ס. 17400). כת"י אוקספורד בודלי 425 (סימנו במכון לצלומי כת"י העבריים ס. 17399)).

#### א.4. מלכו ור' חיים ויטאל

חריגה בולטת מן הדימוי העיוני של מלכו בין מקובלי צפת מתגלה בדמותו של ר' חיים ויטאל, אשר בחזיון שנראה לו ביום יב' בכסלו שס"ז (דצמבר 1606) מתגלה היכרות עמוקה עם ההיבטים המשיחיים בדמותו של מלכו ואף הפנמה והזדהות עמם:

ואברח ואחבא במערה א' אשר ברומי ובה שוכנים אנשים עניים ואהיה מתחבא שם עד שעת מנחה של יום שבת. ואז יצאתי ויפגעו בי אנשי הקיסר ויוליכוני לפניו. ויצו: הוציאו כל איש מעלי! ואשאר אני והוא לבדינו. אמרתי לו: על מה זה אתה מבקש להרגי? והנה כלכם תעים בדתיכם כמו העורים, כי אין תורת אמת רק תורת משה לבדו ואין זולתה אמת. ויאמר לי: הנה, לפי שידעתי כל זה, לכן שלחתי לבקשך, ולפי שידעתי כי אין נבון וחכם כמוך בחכמת האמת ורוצה אני שתודיעני סודות התורה וקצת שמות השי"ת אלהיכם, כי כבר אני מכיר האמת; לכן אל תירא ממה ששלחתי אחריך, כי אני אוהבך באמת. אז הודעתי מעט מזו החכמה ואיקץ.<sup>43</sup>

אין ספק בכך שהרקע לחלום זה הוא סיפורו של מלכו. כמוהו מסתתר גם ר' חיים ויטאל בין העניים, הוא נחבא במערה בדומה למלכו השווה תחת הגשר, ובדומה למלכו אשר חשף את עצמו בפני הציבור היהודי בזמן הוצאת ספר התורה בשבת גם הוא נחשף בשבת.<sup>44</sup> בנוסף, הוא מתעמת עם הקיסר ולא עם האפיפיור, הדמות אותה טבעי יהיה לפגוש ברומא, בדומה למלכו אשר שיאה של שליחותו המשיחית היה יציאתו לפגישה עם הקיסר ברגנסבורג. יש לשים לב גם לתוכן השיחה עם הקיסר, הנסבה על עניינים שברוח, ובמהלכה מתברר כי הקיסר נטש כבר את אמונתו הנוצרית ומבקש מרח"ו שילמד אותו את סודות התורה. גם היבט זה של החלום הולם את הסברו של יוסף הכהן למטרת יציאתו של מלכו לרגנסבורג: "ויואל שלמה לדבר אל הקיסר על דבר האמונות באר היטב..."<sup>45</sup>

הזדהות עמוקה זו עם דמותו של מלכו מעניינת במיוחד לאור העובדה כי במקום אחר מתח רח"ו ביקורת קשה על שימוש של מלכו בקבלה מעשית: "קח ראייה מר' יוסף דילה ריינה ור' שלמה מולכו שנשתמשו בקבלה מעשית ונתאבדו מן העולם".<sup>46</sup> ביקורת זו נשענת ככל הנראה על דבריו של ר' משה קורדובירו, רבו של רח"ו, על הסכנות הטמונות בשימוש בקבלה מעשית ובשמות האל: "שמא ישתמש בהם אדם שאינו הגון כמו שראינו באותם שהיו אחריהם הרבה, וקרובים אלינו

<sup>43</sup> משה פיינרשטיין (מהדיר), ספר החזיונות; יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו, עמ' 91.

<sup>44</sup> מלכו חשף את עצמו לפני כן בצורה חלקית, אולם הוא הותקף ונרדף. לאחר שקיבל כתב הגנה מן האפיפיור הוא חשף את עצמו בצורה פומבית בשבת. חיות קנה (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>45</sup> הכהן, דברי הימים, דף צה ע"ב. לאור דברים אלו יש לדחות את טענתו של אידל (שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 217, הע' 147) כי כוונתו של רח"ו כאן היא לאפיפיור ולא לקיסר. קווי דמיון מובהקים אלו מדגישים עוד יותר את הדמיון החלקי והמצומצם שבמעשיו של נתן העזתי ברומא לפעילותו של מלכו שם כפי שהצעתי לעיל.

<sup>46</sup> ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, חלק ג' שער ו'. מצוטט מתוך: אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 199.

כמו יוסף דילה ריינה וכיוצא בו המחרים בית אלהינו מרבים את פרצותיו".<sup>47</sup> והנה, למרות הביקורת הקשה על מלכו, ראה רח"ו את עצמו בחזון כמי שמלמד את הקיסר "קצת שמות השי"ת".

חזון זה, בו מתגלה היכרות מקיפה עם פעילותו המשיחית של מלכו, נראה לרח"ו כאשר שהה בדמשק בעשור הראשון של המאה הי"ז, והוא מבוסס, ככל הנראה, על ספרו של יוסף הכהן – 'דברי הימים'.<sup>48</sup> נראה כי הוא אינו משקף את טיבו של הידע על אודות מלכו בצפת בעשורים שלפני כן, שכן דימויו של מלכו, כפי שהוא עולה מדברי הגיוני של רח"ו עצמו וכן של ר' משה קורדוביו, כמאגיקון וכבן דמותו של ר' יוסף דלה ריינה, בוודאי שאינו היסטורי. העובדה כי מרבית המקורות מצפת מתייחסים למלכו כמקובל עיוני ראוי מלמדת דווקא על שוליותו של הדימוי המאגיקוני בצפת בשנים אלו.

עם זאת, ננסה לברר כיצד ניתן ליישב בין העובדה שרח"ו עשה, באותו חזון, את אותו המעשה המשיחי שעשה מלכו עצמו, עובדה המלמדת לכאורה, כי הוא תפס את מעשיו של מלכו כמעשים משיחיים ראויים ונכונים, לבין הביקורת הקשה שמתח עליו. שאלה זו מתחדדת לאור חזון נוסף של רח"ו, בו הוא עושה מעשה אשר המסורות בצפת ייחסו לדוד הראובני – עקירת אבן מתוך כותל אבנים, בשל העובדה כי אבן זו "נשתלה" בכותל זה על מנת למשוך כוחות שליליים אשר יעכבו ואולי אפילו ימנעו את התפתחותם של תהליכי הגאולה.<sup>49</sup> לאחר שחיקה את מעשהו של הראובני, דבר המלמד לכאורה על יחס חיובי כלפי האיש והמעשה, מתגלה אליו בן דמותו של הראובני ונלחם בו :

והנה חברו בא לעזור ולא ידעתי מאין בא, והיה איש שחור וקטן הקומה וחלש ממנו וגרוע במעלה ממנו ויבא לעזור: והכיתיו גם הוא, כמשפט הראשון ממש.<sup>50</sup>

מתגלה כאן דגם של יחסי אהבה-שנאה בין רח"ו לבין הדמויות המשיחיות שאותן הוא מחקה. נראה לי כי הרקע ליחסי אלו טמון דווקא בשאיפות המשיחיות העמוקות והמשמעותיות שהיו לו עצמו, ובחוסר יכולתו או הצלחתו לממש אותן בעצמו. רח"ו מקנא במי שכן הצליח להוציא אל

<sup>47</sup> ר' משה קורדוביו, פרדס רימונים, שער פרטי השמות, פרק א' (מהדורת מונקאטש, א' דף צז ע"א). מצוטט מתוך: אידל, שלמה מלכו כמאגיקון עמ' 199. אידל מציין שם כי כבר גרשום שלום עמד על הקשר שבין דבריו של רמ"ק בפרדס רימונים על השימוש לרעה בשמות הקודש, לדבריו של רח"ו בספר שערי קדושה. ור' שם.

<sup>48</sup> 'חיית קנה' טרם נדפס בשנים אלו ואין בידינו ידיעות על תפוצתן של איגרותיו של מלכו בכלל באזורים אלו בפרט. ור' להלן סעיף ג.2.

<sup>49</sup> פירשטיין, ספר החזיונות, עמ' 94 (ב, מד). ור' דיונו המסכם של של אידל בנושא זה: אידל, מבוא, עמ' XXXVI-XXXIX.

<sup>50</sup> פירשטיין, ספר החזיונות, עמ' 94. לא רק התיאור הפיזי (שחור, קטן הקומה) הולם את דמותו של הראובני, אלא גם האמירה "ולא ידעתי מאין בא".

הפועל ניסיונות של שליחות משיחית, שליחות שלמעשה מוטלת עליו, אולם הוא מעולם לא אזר את העוז הדרוש לבצע אותה, ועתה, בעקבות כישלונם, אולי גם לא יזכה לבצע אותה.<sup>51</sup>

נראה כי במקרה של מלכו לכל הפחות, ביקורתו של רח"ו היא ביקורת אישית; הוא, מלכו, לא היה ראוי לעשות את אותם המעשים (הראויים כשלעצמם) שעשה ולכן נכשל. מישוהו אחר (ר') חיים ויטאל עצמו למשל) הראוי למלא את השליחות הזו, יוכל באמת לבצע אותה בהצלחה. ואכן, חלקו הראשון של החלום שנזכר לעיל, הוא מעין טקס חניכה, בו נוכח רח"ו כי הוא אכן ראוי למלא את הייעוד המשיחי. אופיו של מעשה חניכה זה הוא מרתק כשלעצמו:

וארא בחלומי הר גדול וגבוה מאד, והוא צור החלמיש, והיה חצוב וישר מן ד' רוחותיו כדמות ד' כתלים של חומה א' מרובעת. ואעלה על החומה המזרחית מצד קרן דרומי מזרחי ואשאל: מה היא העיר הזו? ויאמרו לי: זו היא נינוה. ואח"כ היו אומרים לי: זו היא רומי הרשעה [...] וארא כי מצד פנים של כותל מזרחי היה שם תקועה יתד א' ארוכה מאד ובולטת לצד בתי העיר ומקומה היה במחצית גובה הכותל ממש. וחרב אחת הפוכה, חודה למטה, נעוצה ביתר. ובית יד שלה היה למעלה בראש הכותל: כי שיעור אורך החרב היה כשיעור אורך גובה מחצית הכותל. ויאמר לי: הנה, זו החרב נעוצה בזו היתד מיום שנברא העולם עד היום הזה ושום אדם לא נגע בה מעולם. ואסתכל בה וארא והנה היא חרב נחושה שאין כמוה וחותכת כל מיני ברזל כאילו הם קש יבש. ולה ד' פיות מן ד' צדדיה. ובראש החרב, בקצה חודה, היה כעין פה א' של נחש ממש, והיו אומרים שכל מי שהחרב הזו תגע בו אין לו תקומה כלל. ואחשוב בלבי אולי כל כך אורך הזמן, מבריאת העולם עד עתה, עלתה חלודה על החרב. ואסתכל בה שהיתה חדשה ממש, ואקחנה בידי. ויגידו לקיסר רומי: הנה, אותה החרב ששום אדם לא נגע בה מעולם, הלא היא ביד איש יהודי א'. ויצו המלך לבקש אותי ולהרגני. ובהיותי שם למעלה על החומה זרקתי החרב מידי אל תוך העיר ותנעוץ חודה למטה בקרקע חצר א' מחצרי העיר. ואברח ואבוא במערה [...] <sup>52</sup>

ר' חיים ויטאל הוכיח כי הוא ראוי להוביל את המהלך המשיחי כאשר הצליח לאחוז בחרב ששום אדם לא נגע בה מעולם, ואשר הכול האמינו כי כל מי שיגע בה "אין לו תקומה". מעשה זה הוא פרפרזה על הסיפור על אודות המלך ארתור והחרב אקסקליבר, אשר הצלחתו של ארתור לשלוף

<sup>51</sup> על תפיסתו העצמית של רח"ו ר' שם עמ' 25-29. על חלומותיו של רח"ו ר' דוד תמר, 'חלומותיו וחזונויותו המשיחיים של ר' חיים ויטאל', שלם, ד' (תשמ"ד), עמ' 211-229. על מקומם של החלומות בכלל בעולמם של המקובלים ר' רחל אליאור, 'מציאות במבחן הבדיון: החלום במחשבה המיסטית – חירות הפירוק והצירוף', מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ה' (תשנ"ה), עמ' 63-79.

<sup>52</sup> פיירשטיין, ספר החזיונות, עמ' 90-91.

אותה מן האבן בה הייתה נעוצה מימי קדם הוכיחה את זכאותו לכתר.<sup>53</sup> השילוב שעושה רח"ו בחלומו בין האגדה על המלך ארתור לבין סיפורו של מלכו מצביע אולי על העובדה כי שני הסיפורים נקלטו בתודעתו כמשתייכים לאותו שדה ספרותי; סיפורי מעשיות הקשורים לעניין המשיחי.<sup>54</sup>

העובדה כי רח"ו השליך את החרב מיד לאחר שהצליח להחזיק בה מבלי שיינזק ולא עשה בה שימוש מלחמתי כלשהו, מלמדת על זניחתו את התפקיד הצבאי, שהוא התפקיד המסורתי של משיח בן אפרים, ואכן בהמשך מתברר כי הקיסר הנוצרי כבר מכיר בטעותו ומעוניין ללמוד ולהבין את סודות התורה ואין צורך אפוא במלחמה.<sup>55</sup> תפיסת הגאולה כתהליך המשולב בהכרה של אומות העולם בשגיאתם ולא במלחמה בהם, ובעקבות זה בשאיפתם להצטרף לעם ישראל ולא להלחם בו, עולה בצורה מפורשת ואפילו בוטה בחלום שרח"ו מייחס לדיין מוסלמי בדמשק בו התגלו לאותו דיין מוחמד וישו והתוודו בפניו כי הטעו את בני דתותיהם.<sup>56</sup> יש לזכור כי רח"ו פחד ממוות במסגרת תפקידו המשיחי, כפי שעולה במספר מקומות ב'ספר החזיונות',<sup>57</sup> ויתכן כי זהו אחד הגורמים אשר השפיע על תפיסתו את הגאולה ככרוכה בתיקון רוחני ולא במלחמה.

נראה, אפוא, כי רח"ו ראה את מלכו כמי שנטל על עצמו משימה לא לו, ולכן גם נכשל בה. עם זאת הוא עצמו לא הצליח לגייס את האומץ וההעזה לקום ולבצע את השליחות אותה ראה כשליחותו שלו.

ר' נחמן מברסלב הוא דמות נוספת, המשתייכת אמנם לתקופה מאוחרת הרבה יותר, אך אשר גם בחלומותיה עולה נימה של היכרות ואף הזדהות עם מלכו, אם כי בחלומות אלו הדברים רחוקים הרבה יותר מאשר בחלומו של רח"ו. ר' נחמן תיאר חלום מראשית שנת תקס"ז (1806):

אח"כ סיפר זאת שרא' בחלום היו הולכים חיילות רבות מאד והיו פורחים אחריה' צפרים רבים מאד גוזמא גדול', ושאלתי לאותו שאצלי על מה הם פורחים הצפרים שאחריה' ? ואמר לי שהולכים לעזור לאותן החיילות. ושאלתי איך יעזרו להם ? והשיב לי שהצפרים האלו מניחין מעצמם ליחה שע"י אותה הליחה נסתלקים שכנגדם ובוהם עוזרים לאותן החיילות. והי' קשה לי זאת הלא במקום ההוא שמניחין הליחה נמצאים אותן החיילות ג"כ שם ויזיק להם ג"כ. בתוך כך ראיתי והתחילו הציפרים

<sup>53</sup> אגדות המלך ארתור היו נפוצות בימי הביניים ובראשית העת החדשה בעיבודים שונים בקרב החברה היהודית. אין לדעת איזה מעיבודים אלה עמד לפני רח"ו, העיבוד האידישאי של הסיפור ששרד מתמקד במשולש הרומנטי של גוויניבר, ארתור ולנסלוט וסיפורו של אקסקליבר אינו נכלל בו.

<sup>54</sup> הצענו לעיל כי רח"ו למד על פעילותו של מלכו מתוך ספר ההיסטוריה 'דברי הימים', כלומר ממקור המשיחי לאותה הסוגה כמו אגדות המלך ארתור (אגדות או סיפורים היסטוריים), ושאינו נושא תוקף או סמכות דתית.

<sup>55</sup> מעניין לצייץ כי שימוש היחיד של רח"ו עצמו בחרב בספר החזיונות הוא בחלום בו הוא מחקה את מעשהו של הראובני ונלחם בו. יתכן והדבר מעיד על הדימוי הצבאי שהיה בעיניו לפעילותו של הראובני.

<sup>56</sup> פירשטיין, ספר החזיונות, עמ' 70-71.

<sup>57</sup> שם, עמ' 26.

להוריד עצמן למטה עד שעמדו כולם על הארץ והלכו אחרי החיילות. והיו מלקטים מן הארץ בפייהם, והדבר שלקטו הי' דבר עגול ולא הי' דבר מאכל. והי' קשה לי איך יבואו וילכו אלו הצפרים אחרי החיילות, כי בהליכה האדם הולך מהרה יותר מן הצפרים ומהו זה שמלקטים? ואמרו לי שזה שמלקטים מזה נעש' ליחה הנ"ל שממית אותן שכנגדם כנ"ל, ובכל מקום שמניחין הליחה על ידי זה נסתלקים ומתים שכנגדם במקום שהם (והי' קשה לי בזה כמה דברים ואיני זוכרם). ונכנסתי למקום מוצנע וראיתי שהי' פתח נמוך מאד ונכנסתי לשם ושכבתי עצמי שם, ולא הי' שום חלונות באותו החדר והי' שם חושך. ונכנסתי לשם שהייתי רוצה להתחבא ונחבאתי שם. בתוך כך התחילו ליכנסו לשם כל הצפרים והייתי רוצה לגרשם והייתי מפריחם בידי, ועמדה שונרא [חתול] בפניהם ודרך הצפרים לברוח מפני השונרא ומחמת זה נכנסו כולם לתוך החדר וכל מה שהייתי מפריחם בידי לא הועיל מחמת השונרא. ושאלתי על מה הם באין לכאן? ואמרו לי שהם באין לכאן להיות להם פאקין. ושאלתי למה זה ואמרו לי שהליחה של הפאקין היא הליחה הנ"ל שממיתה אותם שכנגדם. ושאלתי הלא מפאקין יכולים למות מהם ג"כ ואמר לי שכן הוא באמת, ומאותן הנבילות שמתין מהם זה מזיק לאותו המקום שהם מתים שם. והי' לי צער גדול כי יראתי שלא אגוע ח"ו מסרחון הנבילות, כי היו שם צפרים הרב' מאד והייתי מתפלל להשי"ת על זה. בתוך כך עברו עליהם הפאקין וחזרו לברייתן ופרח משם צפור בשמח' וכן פרחו כולם אחריו ונעשה צעקה העולם מזל טוב מזל טוב וגם אני שאגתי מזל טוב.<sup>58</sup>

מספר פרטים בחלקו הראשון של החלום מזכירים מאד את חלומי הראשון של מלכו: השילוב בין צבאות נלחמים וציפורים, וחוסר יכולתו של החולם, הנוטל חלק פעיל בחלום, להבין את הרציונל של המתרחש בחלום. ייתכן שהחדר אליו הוא נכנס מצביע גם על זיקה לחלומי השני של מלכו, בו הוא מסתתר מתחת לגשר, בדומה לר' חיים ויטאל אשר בחלומי הפך הגשר למערה. עם זאת אין ספק כי ר' נחמן מפתח את החלום לכיוונים שונים לחלוטין מאלו של מלכו, ואין זה מענייננו כאן לעמוד על משמעותו של חלום זה מבחינתו של ר' נחמן ועל מקומו ביצירתו.<sup>59</sup>

לר' נחמן עצמו היו שאיפות משיחיות, והוא ראה את עצמו כמשיח בן אפרים.<sup>60</sup> חלומי של ר' נחמן מהווה, אפוא, דוגמה טובה לאופן בו היבטים שונים הקשורים בדמותו של מלכו שבים ומקבלים מימדים משיחיים כאשר הם מגיעים לידי של מי שלו עצמו יש עניין או שאיפות משיחיות. יש לזכור גם כי ארבע שנים לפני כן, בשנת תקס"ג (1803), נדפס 'ספר המפואר' במינקאוויץ' עם הסכמה של ר' לוי יצחק מברדיטשב. מאחר שר' לוי יצחק היה מרבתי של ר' נחמן, ייתכן שהוא

<sup>58</sup> חיי מוהר"ן, ירושלים תשמ"ג, עמ' מט-נ.

<sup>59</sup> על חלומותיו של ר' נחמן ר' Isaac Levin, 'The Personality of R' Nahman Bratslav: Comparing Dream Content Analysis and Biography', *Journal of Psychology and Judaism*, 22 (1998), pp. 33-50. James Kirsch, 'The Zaddik in Nachman's Dream', *Journal of Psychology and Judaism*, 3 (1979), pp. 227-234.  
<sup>60</sup> על תפיסתו המשיחית של ר' נחמן ר' צבי מרק, מגילת סתרים; חזונו המשיחי הסודי של ר' נחמן מברסלב, ירושלים תשס"ו.



היה הערוץ דרכו הגיע שמעו של מלכו לר' נחמן. עם זאת חשוב לציין כי המקור היחיד בו מופיע המראה של מלכו שכה השפיע על חלומו של ר' נחמן, הוא ספר 'חיית קנה' ולא 'ספר המפואר'. ר' נחמן נחשף אפוא בראשית המאה ה־י"ט לספר 'חיית קנה', שהיה נדיר לאין ערוך מ'ספר המפואר'.

### **ב. דימויו של מלכו כמבשר משיחי במחצית השנייה של המאה ה־י"ז**

משך החיים של האמונה במבשר משיחי אשר הוצא להורג הנו, מטבע הדברים, מוגבל למדי. במקרה של מלכו נראה כי אמונה זו לא יכלה לשרוד לאחר שנת ש' (1540), שבע שנים לאחר מותו, אותה הוא קבע במפורש כשנת הגאולה. התאריך הרחוק ביותר אותו ניתן לקשור בצורה כלשהי לציפייה זו הוא האזכור "בשנת שלוש למלכו", שגם לגביו לא ברור עם מדובר בשנה השלישית למותו או לפעילותו, והתאריך הוודאי האחרון הנוגע לאמונה בו הוא כתשעה חודשים לאחר מותו. עם זאת, שמו של מלכו הוסיף לעלות בהקשרים משיחיים שונים גם במחצית השנייה של המאה ה־י"ז, אולם הקשרים אלו שונים מהותית מן ההקשרים המשיחיים בהם הוא נזכר בשנים שלפני כן. נראה כי דימויו של מלכו בשנים אלו עוצב על ידי שני גורמים עיקריים: היכרות חלקית ומצומצמת בלבד עם תורתו המשיחית וחשובי הקץ שלו, ומציאות של ציפיות ומתח משיחיים אשר טרם דעכו לגמרי.

#### **ב.1. העלמת כתביו של מלכו באיטליה בשנים שלאחר מותו**

בדברי החתימה למהדורת הדפוס השנייה של 'ספר המפואר' (כפי שנקרא בה לראשונה ספר דרשותיו של מלכו) שנדפסה בקראקוב בשנת ש"ל (1570), כתב המגיה יעקב בן יצחק לוצאט את הדברים הבאים:

שמעו אלי בית יעקב וכל בית ישראל. ראו זה דבר חדש הוא אשר לעולמים לא הושם בדפוס כי אם פעם

אחת מיד המחבר ז"ל בסלוניקי. ועד כה הוחבא במחבואי' בבתי כלאים, ואסור רהטים בבית סתרים.<sup>61</sup>

דברים אלו מלמדים כי כתביו של מלכו לא היו נפוצים בשנים אלו, ואף מצביעים על ניסיון מכוון להסתיר ולהעלים את הכתבים, ובייחוד את 'ספר המפואר', "במחבואים בבתי כלאים [...] בבית סתרים". הדבר אינו מפתיע, שכן כתביו של מלכו עוררו ביקורת ואף התנגדות עוד בימי חייו. הזכרתי לעיל את האיסור שהוטל בשאלוניקי על הדפסת ספרים ללא פיקוחם ואישורים של רבני הקהילה בעקבות הדפסת 'ספר המפואר', ומלכו עצמו מספר על ניסיון כושל שלו להדפיס חיבורים

<sup>61</sup> ספר המפואר, קרקא ש"ל, דף לד ע"ב. מהדורה זו היא הבסיס לכל המהדורות שנדפסו לאחר מכן והעתיקו ממנה את המפתח שהותקן בה לראשונה. גם העיצוב הטיפוגרפי במהדורות הבאות מבוסס על מהדורה זו, כך למשל הצגת אותיות הא"ב אלו כנגד אלו בדף ז' ע"ב במהדורה זו היא הבסיס להצגתם בכל המהדורות האחרות.

נוספים בוונציה לפני אוגוסט 1530.<sup>62</sup> בדרשה הראשונה שבכתב יד הוא אף מספר "שנמצא מי שאמר שיותר הגון היה שיודפס האון גיליאון משיודפסו הקונטרסים שלי".<sup>63</sup> נראה גם כי הסיבה לכך ששמו של מלכו אינו מופיע באף אחת משתי הדרשות שבכתב יד זה, אף על פי שנראה כי הן הותקנו כבר לדפוס, נבע מהחשש כי הדבר עשוי לעכב ואולי אף לבלום לגמרי את פרסומו של החיבור.

הדים למגמה זו ניתן לגלות בדבריו של יוסף הכהן במהדורה הראשונה של ספרו 'דברי הימים',<sup>64</sup> על מלכו, אשר: "דלה דלה ממקור מעמקי הקבלה אמרי שפר ויכתבם על הלוחות, ולא ראיתם עד הנה".<sup>65</sup> הכהן אמנם אינו מספר כי חיפש את הספר ולא הצליח להשיג אותו, אולם העובדה כי מי שספרו הוא המקור העיקרי לאירועי פרשייה זו, ואשר ברשותו היה העתק, יחידי אולי, מאיגרתו השנייה של מלכו, מצא לנכון לציין כי הוא לא ראה עדיין בסוף שנת 1553 את 'ספר המפואר', מלמדת כי הספר לא היה נפוץ בתקופה זו באיטליה.<sup>66</sup> העובדה כי גם בשנים שלאחר מכן לא הודפס 'ספר המפואר' באיטליה, וכי המהדורות הבאות שלו הודפסו בקראקוב ומאוחר יותר אף באמסטרדם, ולא בוונציה למשל, אשר הייתה מרכז חשוב של הדפוס העברי, מחזקת את השערתנו בדבר הסתרה והשכחה מכוונת של החיבור ושל תורותיו המשיחיות של מחברו.<sup>67</sup> בנוסף, בגרסה מוקדמת של 'שלשלת הקבלה' משנת שכ"ב (1562) לא נזכרים פרטים קונקרטיים בנוגע לפרשיית מלכו,<sup>68</sup> זאת על אף שגדליה אבן יחייא התעניין בנושא המשיחי ואף אסף חומר בנושא ושילב אותו בספרו. הדבר מחזק גם הוא את הטענה כי פרטי הפרשייה לא היו ידועים באיטליה בתקופה זו ולכן לא נכללו פרטים מדויקים על אודותיה בנוסח המוקדם של שלשלת הקבלה.

ראיות נוספים לכך ניתן להביא מן העובדה כי איגרותיו של מלכו נדפסו בפעם הראשונה באמסטרדם בשנת תי"ח (1648), וכי הן הובאו לדפוס בידי אשכנזים שהגיעו מגרמניה ולא מאיטליה, וכן מן העובדה כי רק שלושה מתוך ארבעה עשר כתבי היד של 'ספר המפואר' המופיעים בקטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים מזוהים כאיטלקיים. גם חפציו האישיים של מלכו

<sup>62</sup> הפגישות בוונציה התקיימו לפני השטפון שפקד את רומא בחודש זה.

<sup>63</sup> כתי"י דרשות משיחיות, דף 14 ע"א.

<sup>64</sup> מהדורת הדפוס הראשונה היא מראשית שנת שי"ד (נובמבר 1553).

<sup>65</sup> יוסף הכהן, דברי הימים, אמסטרדם תצ"ז, דף צא ע"א, ההדגשה שלי.

<sup>66</sup> יוסף הצליח להשיג עותק של הספר בשנים שלאחר מכן, שכן והוא מזכיר אותו בהעתקה של דברי הימים שהתקין בשנת של"ז (1577): "[...] ויכתבם על הלוחות ונדפסו בשאלוניקי ויארורו עיני בראותי אותם, ברוך שחלק מחכמתו ליראיו" (ור' דברי הימים, מהדורת בונפיל (בהכנה), סעיף קנב).

<sup>67</sup> עותק של 'ספר המפואר' היה ככל הנראה בספרייתו של המדפיס אדיל קינד (כתי"י מינכן 57/6 HEBR. (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 1153) אולם בסופו של דבר הוא החליט שלא להדפיס אותו, ככל הנראה מהסיבות שמנינו לעיל. ור' על כך מאיר בניהו, ר' עזרא מפאנו, חכם מקובל ומנהיג בתוך: שאול ישראל ואחרים (עורכים), ספר היובל לרב יוסף דב הלוי סולובייצקי, ירושלים, תשמ"ד, ב', עמ' תשפ"ח ובהע' 7.

<sup>68</sup> כתב יד מוסקבה גינצבורג 652 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 44117) מכיל גירסה מוקדמת של שלשלת הקבלה אשר נתחברה בשנת שכ"ב (1562). גירסה זו לא פורסמה ויש לראות בה טיוטה מוקדמת לחיבור השלם. עם זאת העובדה כי דווקא התיאור של פרשיית מלכו חסר בה מלמדת, כאמור, על רמת הידיעות בנושא זה באיטליה בשנים אלו.

הועברו לאחר מותו למשמורת בפראג הרחוקה מתחום הפעילות של מלכו, ולא באחת מערי איטליה בהן הוא שהה והפיץ את בשורתו המשיחית.

מגמה זו מובנת לאור ההחרפה ביחסים בין יהודים לנוצרים באיטליה במחצית השנייה של המאה הט"ז. האמונה כי מלכו לא מת והציפייה לשובו ולהתגלותו מחדש, הציפיות המשיחיות הפוליטיות והצבאיות, וההיערכות הפיזית של אחדים מתומכיו לקראת מלחמה קרבה, עוררו בוודאי חששות מרובים בקרב ההנהגה היהודית שבעצמה הייתה בשנים אלו בתהליכי עיצוב וגיבוש, ונראה כי זו הסיבה לכך ששמו ויצירתו הועלמו מן הזירה הציבורית היהודית באיטליה. העובדה כי הספר כולל מספר התקפות חריפות על העולם הנוצרי בכלל ועל רומא בפרט וכן תחזיות לחורבנם, חיזקה בוודאי מגמה זו. ואכן, באחד מכתבי היד האיטלקיים של "ספר המפואר" שהועתק בשנת שי"ד (1554), מופיעים תיקונים ומחיקות של צנזור במקומות בהם מזכיר מלכו מפורשות את חורבנה של רומא.<sup>69</sup>

ההיכרות עם מלכו ועיצובה של דמותו בשנים אלו נשענו, אפוא, בראש ובראשונה על מקורות אוראליים, בין אם היו אלו דרשות שהמאזינים שמעו ישירות ממנו, ובין אם שמועות וסיפורים שונים שהופצו על אודותיו. העדר מידע מדויק באשר למלכו עצמו, לפעילותו ולמשנתו המשיחית, הפקיעו את דמותו ההיסטורית של מלכו והפכו אותה לחומר בידם של יוצרים שונים, איש איש על פי תפיסתו ועל פי צרכיו.

## ב.2. שמו של מלכו וחישובי קיצים באיטליה במחצית השנייה של המאה הט"ז

במחצית השנייה של המאה הט"ז נזכר שמו של מלכו בחישובי קיצים משני סוגים עיקריים. הסוג הראשון מבוסס על דרשות מקוריות שלו, אשר "תוקנו" כך שיתאימו למועד מאוחר יותר מן המועד המקורי שחלף. החישובים מן הסוג השני כלל אינם קשורים למלכו, לדרשותיו, או למועדי הגאולה שחזה, ושמו צורף אליהם רק כדי להעניק להם הילה של סמכות או של אותנטיות. מלכו עצמו דרש רצפים של אותיות בפסוקים שונים כרומזים לתאריכי הגאולה:

עוד אמ' כי הגאולה השלימה יהיה נשלמת בשנת ה' אלפי' ש לבריאת עולם והיא רמוזה בפסוק ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים, וגם פסוק כי יגח שור את איש או את אשה, וגם בפסוק אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל. ודרש על זה הפסוק כי כשהיה שטבעו המצרים בים עלה שרו של ארץ לפני הקב"ה להתרעם למה לקח השלל הזה ממנו ונתנו לשרו של ים, אז אמ' לו הקב"ה אויב ארדוף אשיג אחלק שלל ואותו שלל יהיה שלך וזה יהיה בימי הגאולה הבאה עלינו עתה בע"ה.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> כת"י קיימברידג' 1188/3 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 17054), דפים 101 ע"א – 101 ע"ב, 116 ע"א – 116 ע"ב, 118 ע"ב, 125 ע"א – 126 ע"א.

<sup>70</sup> כת"י מוסקבה גינצבורג 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 43027), דף 242 ע"א.

שתי הדרשות הראשונות מבוססות על פסוקים שבהם יש רצף של חמש מלים המתחילות באות אל"ף, כאשר האות השנייה במילה החמישית היא שי"ן. רצף זה נדרש כרומז לשנת ה' אלפים ש' (1540) כמועד הגאולה. בפסוק האחרון, חמש המלים הראשונות הפותחות באל"ף מסמלות את ה' האלפים, והמילה השישית הפותחת באות שי"ן את השנה. בשונה מן הפסוקים האחרים בהן נדרשות רק האותיות הפותחות, בפסוק זה נדרשת גם משמעות הפסוק: כשם שבגאולה הראשונה נהנה הים משלל מצרים, כך בגאולה העתידית תיהנה הארץ משלל האומות.<sup>71</sup>

בכתב יד אוקספורד בודלי 551<sup>72</sup> נעשה שימוש בדרשה זו, והיא אף הוצגה כדרשה מקורית של מלכו, אולם היא הוסבה לתאריך מאוחר יותר, שנת ש"ס (1600):

...במקום אחר שראה הגאולה בפסוק אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל שהאלפים רומזים לה' אלפים

ושלל הוא ש"ס שבו תהיה תחלת התעוררות של [...] ופקידה [...] <sup>73</sup>

כאן מחושבת לא רק האות הראשונה במילה שלל אלא המילה כולה, והיא מצביעה לפיכך על שנת ש"ס (1600). יש לשים לב לכך שהאחראים לחישוב קץ זה בחרו מכל הפסוקים השונים שציטט מלכו את הפסוק האחד שבאמצעותו ניתן לחשב את הקץ למועד מאוחר יותר.

חישוב זה היה מוכר גם לגדליה אבן יחיאל הכותב:

שמעתי על שם ר' שלמה מלכו אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל שר"ת עולה ה' אלפים ש"ס והרי זה

קרוב לדעתי שאכתוב למטה שעולה שנ"ח.<sup>74</sup>

דוגמא נוספת להסבה של חישובי הקץ של מלכו לתאריך אחר קשורה בשימוש שהוא עשה ב'ספר המפואר' בנו"נים ההפוכות המופיעות לפני פרשת ויהי בנסוע הארון, ובנו"נים נוספות שאינן במקומן:

...ואם תדע לצרף הנונין שהן חוץ ממקומן אותם שבויהי בנסוע ואותן שהן במנ הסערה ואותן שבחיין

וקץ הימין תדע כמה חשבון יהיה נוסף על ה' אלפים<sup>75</sup>

מלכו מונה שש נו"נים, ומכאן שהגאולה תבוא בשנת ש' (300=50X6). גירסה "מעודכנת" של

דרשה זו מופיעה בכתב יד אוקספורד בודלי 181:<sup>76</sup>

<sup>71</sup> דרשה דומה המיוחסת למלכו מופיעה אצל אשכולי, התנועות עמ' 391-392, אולם הוא אינו מציין את מקורה.

<sup>72</sup> סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 16913.

<sup>73</sup> דף 163 ע"א. החישובים מופיעים בסוף העתקת ספר הפליאה.

<sup>74</sup> אבן יחיאל, שלשלת הקבלה, דף קז. ידיעה זו מופיעה גם בגירסה המוקדמת יותר של הספר (כת"י מוסקבה גינצבורג 652) (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 44117) אשר תידון להלן, ומכאן כי גדליה הכיר אותה עוד לפני שנת 1562 בה נכתבה גירסה מוקדמת זו. בעמ' קט מופיעה הגירסה המקורית של הדרשה הרומזת לשנת ש' יחד עם דרשות דומות נוספות הרומזות כולן לשנה זו: "גם נתן סימנים אחרים כמו אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל שר"ת רומזים ה' שי"ן".

<sup>75</sup> ספר המפואר, דף כח ע"ב. סה"כ מדובר בשש נונים, והחשבון מצביע אפוא על שנת שלוש מאות (ה' ש') היא שנת 1540.

<sup>76</sup> סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס' 22289.

כשישוב ה' ית' את ישראל יקומו נוני"ן הכפופין ויחזרו למקומם הראשוני ב' נוני"ן הפוכין בפסוק ובנחה יאמר שובה ה' וכו', וב' באיוב בפסוקים ויען ה' את איוב במנ' הסערה, וב' נונין הפוכי' בפסוקים יקום ולא יאמין בחייו ותעמוד לגורלך לקץ הימין. שהם וא"ו נוני"ן וכשתעשה חשבון כמה עולים ו' נונין נדע כמה חשבון השנים יהא נוסף על חמשת אלפים. ו' נונין רומזים לאלף הששי ו' נוני"ן עולים ג' מאות ובמספר קטן עולים שלשים ו' אותיות שהם ל"ו באופן שמכוין עם מה שאמר אשרי המחכה ויגיע<sup>77</sup> וכו'. זה כתוב בספר שחיבר ר' שלמה מלכו ע"ה.<sup>78</sup>

הדרשן מסב את דרשתו של מלכו משנת ש' (1540) (שש נוני"ם=50X6), לשנת של"ו (1576), תוך שהוא מוסיף לחשבון שש הנו"נים גם את החשבון "במספר קטן" (6X5) ואת מספר האותיות (6). דרשה זו מופיעה בכתב היד כחלק מחישובי קץ לשנה שלפניה, שנת של"ה (1575). מלכו לא היה היחיד שחישובי הקץ שלו הוסבו לשנת זו כחלוף המועד המקורי של הציפייה שקבע. גם פירוש נבואת הילד של אברהם הלוי עבר עריכה מחדש, ובתקציר מאוחר יותר שלו פורשו הנבואות כרומזות לשנת של"ה (1575).<sup>79</sup> חישובים אלו ואחרים אשר התבססו על הפסוק "עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים"<sup>80</sup> עוררו עניין רב באיטליה במחצית השנייה של המאה הט"ז.<sup>81</sup> בנוסף על דוגמאות אלו בהן הוסבו חישובי קץ של מלכו תוך שינויים קלים כך שיתאימו לתאריכים מאוחרים יותר, נקשר שמו גם לחישובי קיצים אחרים שאין כל קשר בינם לבין החישובים או הדרשות שלו. כך למשל בלקסיקון ללשון התלמוד והמדרש שהועתק בידי תלמיד של עזריה די רוסי בסוף המאה הט"ז נכתב בערך "קץ":

והואיל ואנחנו בעניין זה אמרתי להעתיק לפניך נבואה אחת הובאה לי מרומא וכתבו לי שקבלה בידם שהניחה הר' שלמה מולכו זצ"ל וזה לשון הנבואה...<sup>82</sup>

הנבואה עצמה, המצביעה על שנת 1591 כמועד הקץ, כלל אינה קשורה לחישוביו המשיחיים של מלכו, ושמו נכרך בה רק בשל הזיהוי שלו עם פעילות משיחית. דרשות אחרות שנכרכו בשמו של מלכו הן הדרשות על הפסוק: "אסף אסף יעקב כלך קבץ אקבץ שארית ישראל יחד"<sup>83</sup> הנדרש כנוטריקון בעל משמעות משיחית. הדמויות השונות הנזכרות בנוטריקון זה מלמדות כי מקורה של הדרשה הוא במאה הט"ז:

<sup>77</sup> "אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמישה" (דניאל יב, יב).

<sup>78</sup> דף 47 ע"א. הדיון בנוני"ם עצמם מקביל לדיונו של מלכו בספר המפואר, דף כח ע"ב.

<sup>79</sup> Robinson, Abraham Halevi, pp. 231-232.

<sup>80</sup> בראשית מט, י.

<sup>81</sup> על החישובים לשנה זו ר' דוד תמר, 'הציפייה באיטליה לשנת הגאולה של"ה', בתוך: הנ"ל, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ג, עמ' 11-38.

<sup>82</sup> כת"י בית המדרש לרבנים בניו-יורק 2975, (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 31810), דף 63 ע"א.

<sup>83</sup> מיכה ב, יב.

אגלה סתר פלאות/ אוריד אשפיל סמל ומלך פראנצה/ ילחם עם קרלו במלחמה/ כחו להעביר כתר/

קרלו במלחמה צריו/ אנשי קרלו בסוף צ' / שנה אשמיד רומי וינים תגרמה/ י' שבטי' ראשיהם אשים

למשיחם/ יוסף חבר דוד<sup>84</sup>

הגדיל לעשות גדליה אבן יחייא, אשר בספרו 'שלשלת הקבלה' הביא סדרה של פסוקים שאת ראשי-התיבות שלהם הוא מפענח כבעלי משמעות משיחית ושאותם הוא מייחס למלכו.<sup>85</sup> כאמור, מגרסא מוקדמת של 'שלשלת הקבלה' שבכתב יד עולה כי המחבר כלל לא הכיר את פרטי פרשיית מלכו והוא הזכיר את שמו רק אגב דרשה משיחית "מעובדת" שלו.<sup>86</sup> והנה, בגרסא המלאה של החיבור מופיע מלכו כדמות היסטורית, ואבן יחייא מתאר את פרטי הפרשה, אולם לצדן של העובדות ההיסטוריות הוא מביא גם את הדרשות המופרכות על ראשי התיבות של הפסוקים השונים.<sup>87</sup> נראה אפוא כי בשליש האחרון של המאה הט"ז כבר לא ניתן היה להבחין בין מלכו ההיסטורי לבין מלכו כמותרת אותה ניתן להצמיד לדרשות משיחיות או חישובי קץ שונים.<sup>88</sup>

עמדנו כאן על שני תהליכים בנוגע לעיצובה של דמותו של מלכו באיטליה בשנים שלאחר מותו. התהליך הראשון הוא תהליך של מיתזציה, עם הפיכתו מדמות היסטורית לדמות מיתית-משיחית, כמי שמת וקם לתחייה או שכלל לא מת, וכמי שיכול בכוחותיו המאגיים לגבור גם על המוות. התהליך השני הוא של הפשטה. מלכו הופך בו מאישיות קונקרטית בעלת סדר יום משיחי ועמדות ברורות בנוגע לחישובי הקץ ומועדי הגאולה, לדמות מופשטת שידוע כי היא קשורה לחישובי קץ, ולפיכך ניתן להצמיד אותה למועדי קץ שונים ומגוונים. בשלב הראשון בתהליך זה מרשים לעצמם מי שמכירים את תורתו של מלכו "לעדכן" את חישובי הקץ שלו ולהתאים אותם לזמנים המשתנים, ובשלב השני הוא הופך ל"שם", אותו ניתן להצמיד לחישובי קץ או בשורות

<sup>84</sup> דרשה זו מופיעה במספר רב של כתבי יד. ההעתקה כאן היא מתוך כת"י הסמינר התיאולוגי בניו-יורק 2127/5 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 11225), דף 22 ע"ב. במקצת כתבי היד היא מיוחסת לרב שרירא גאון (ור' בנימין מנשה לוי, רב שרירא גאון, יפו תרע"ז, עמ' 31, הע' 3). דרשה זו היא חלק ממגמה רחבה יותר של דרשות משיחיות המבוססות על ראשי תיבות של פסוקים, ואשר הייתה מקובלת באיטליה במאה הט"ז. ור' את הנסיונות הנוספים לדרוש ראשי תיבות של פסוקים אחרים למטרות משיחיות שם, דף 22 ע"ב, 25 ע"ב. הראשונה מבין שתי דרשות אלו מופיעה, בשינויים קלים, גם באיגרתו של אברהם הלוי משנת ר"פ. ור' שלום, חקירות חדשות, עמ' 447-448. ור' גם מה שכתבתי לעיל בפרק א' סעיף ג. בדיונינו בפעילות המשיחית שסביב יוסף אבן שרגא.

<sup>85</sup> אבן יחייא, שלשלת הקבלה, עמ' קט.

<sup>86</sup> הדרשה על הפסוק "אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל" שהזכרנו לעיל. ור' כת"י מוסקבה גינצבורג 652 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 44117) דף 79 ע"ב.

<sup>87</sup> מעניין לציין כי בסוף הדרשה מזכיר אבן יחייא את דרשתו האמיתית של מלכו על הפסוק "אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל" לשנת ש' (1540), וזאת למרות שעמודים ספורים לפני כן הוא הביא את העיבוד של דרשה זו שהזכרנו לעיל המסב אותה לשנת ש"ס.

<sup>88</sup> בהשפעת דרשות מסוג זה, ניסה גם יוסף מארלי את כחו בדרישת ראשי התיבות של פסוקים, הוא אמנם לא הציג דרשות אלו כדרשות של מלכו, אולם מתייחס באחת מדרשות אלו אליו ולמותו. ר' כת"י הספריה הבריטית. Add. 27034 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 5711), דף 173 ע"ב (פורסם גם בידי אשכולי, התנועות, עמ' 433). במקור זה, כמו גם במקורות אחרים שהזכרנו לעיל מפוענחים ראשי התיבות של הפסוקים כרומזים למאורעות היסטוריים אשר התרחשו באותו הזמן. עמדתי כבר במספר מקומות בעבודה זו על מרכזיותה של הזיקה בין ההיסטוריה למשיחיות בשנים אלו, ואף הצבעתי על כך כאחד ממאפייניה הייחודיים של הפעילות המשיחית מימיו של אברהם הלוי ואילך, ובייחוד אצל הראובני ומלכו. קישורן של דרשות היסטוריות-משיחיות לדמותו של מלכו מצביעה על כך שתפיסה זו אכן התבססה בשנים אלו.

משיחיות שונות. ברקע לשני תהליכים אלו ניצבת העובדה כי 'ספר המפואר' ואיגרתו הראשונה של מלכו לא היו נגישים באיטליה בשנים אלו. העדרם של מקורות ריאליים הותיר אפוא כר פורה לדמיון בעיצוב דמותו ובהמשך אף משנתו של מלכו, והביא לצמצום המימד המציאותי והדגשת המימד האגדי בדמותו ובאישיותו.

### ג. ממבשר משיחי לתקדים הלכתי ; דימויו של מלכו במחצית הראשונה של המאה הי"ז

#### ג.1. מלכו כחלק מן הקאנון הרבני

בשליש האחרון של המאה הט"ז עבר מרכז הכובד של ההתעניינות והעיסוק במלכו ובכתביו מאיטליה לפולין ולגרמניה. הביטוי הבולט ביותר לכך הוא מקומות הדפוס של המהדורות הבאות של 'ספר המפואר': מהדורה שנייה של הספר נדפסה בשנת ש"ל (1570) בקראקוב, והפכה להיות הבסיס לכל המהדורות שבאו אחריה.<sup>89</sup> המהדורות הבאות של הספר נדפסו בקראקוב בשנית (כנראה ת"ל – 1670),<sup>90</sup> באמסטרדם (תס"ט – 1709)<sup>91</sup> ובמינקאוויץ (תקס"ג – 1803).<sup>92</sup> כפי שכבר ציינו, אין אף מהדורת דפוס איטלקית אחת של 'ספר המפואר'.

בפתח מהדורת קראקוב מופיעים דברי המלצה על הספר שהועתקו אחר כך גם במהדורות הבאות: מאן בעי חיי כנופו ואתי כולי עלמא למזבן סם חיים, ספרא דא מעט הכמות ורב האיכות, אשר איזן וחקר מחקר חקרוהו חקרי לב, תלמידיו רצו לבקש ממנו דרך ישרה מאיזה דרש נאה וכונת התלמוד על דרך האמת וילאו למצוא הפתח. והוא בחכמתו, חכם עדיף מנביא, כל יקר ראתה עינו ותעלומה הוציא לאור באר הטב כיד ה' הטבה עליו. גם איזה כוונות ממאמרי חז"ל וחידושים רבים גדולים ונוראים וסודות מכמה עניינים כמוזכר בסוף הספר פרטי החדושים למצוא דברי חפץ ואמרי אמת ה' יראנו נפלאות מתורתו אכ"ר.<sup>93</sup>

דברים אלו מלמדים על שינוי שהתחולל בתפיסת דמותו של מלכו עם הדפסת ספריו בפולין, ועל כך שהוא לא נתפס עוד כמבשר משיחי אלא בראש ובראשונה כמקובל ומחבר המגלה בכתביו סודות וכוונות נסתרים במאמרי חז"ל ובכוונות התלמוד. במהדורה השנייה אף הותקן לספר

<sup>89</sup> במהדורה זו הופיעו לראשונה "מפתח למצוא פרטי ורמזי סתרי תורה שבספר עם ציוני עמודים", וכתורות לדרשות השונות בגוף הספר.

<sup>90</sup> מהדורה זו נדפסה ללא ציון שנת ההוצאה, נראה כי היא הודפסה בשנת ת"ל, ור' דבריו של ג. שלום על כריכת עותק מהדורה זו שבספריית שלום.

<sup>91</sup> מהדורה זו הותקנה על ידי מהגרים מגרמניה ור' על כך להלן.

<sup>92</sup> מהדורה זו מבוססת על מהדורת אמסטרדם. מסוף המאה הי"ט הספר נדפס מספר פעמים בוורשה ובירושלים.

<sup>93</sup> ר' עמי' השער של מהדורות קראקוב ש"ל, ת"ל. אמסטרדם תס"ט. שמו של מחבר הקטע אינו נזכר, אולם נראה כי חיבר אותו יעקב בן יצחק לוצאט המגיה של מהדורת קראקוב ש"ל אשר הוסיף למהדורה זו את "הקדמת המגיה" (דף ב ע"א), "דברי המגיה במהלל הספר" (דף ב ע"ב) וחרוזים "על מלאכתו הנערכה" (דף לה ע"א).

מפתח, באמצעותו ניתן מעתה למצוא בקלות את הדרשות השונות ואשר הודפס מאז בכל המהדורות האחרות.

אין להתעלם גם מן ההיבט המסחרי המתגלה במשפט הראשון בקטע זה שתרגומו מארמית הוא: "כל מי שמבקש חיים, האספו ובואו כולכם לקנות סם חיים. הספר הזה דל הכמות אך רב האיות...". היבט זה שב ועולה בדבריו של יחיאל בן צבי מק"ק קאוולא המביא לבית הדפוס של מהדורת אמסטרדם תס"ט, המספר כי שש שנים קודם לכן הדפיס את הספר 'מעולפת ספירים' לר' שלמה אלגזי: "... אמנם מאחר ששאר פעולותיו מרובות בהוצאות ואין ידי משגת להעלות אחת מהנה גמרתי בדעתי לאחוז בסנסני שמו ה"ה חד מן קמאי דקמאי ה"ה מוהר"ר<sup>94</sup> ר' שלמה מלכו ז"ל [...]"<sup>95</sup>. נראה כי השיקול הכלכלי תפס מקום מרכזי בהדפסת המהדורות הרבות של 'ספר המפואר' בשנים אלו של פריחת לימוד הקבלה בפולין, והפיכתה של קראקוב למרכז חשוב של הדפוס העברי.<sup>96</sup> ההתעניינות בקבלה יצרה ביקוש לספרי קבלה, ודברנה יזמים כלכליים לספק את הביקוש ולהדפיס ספרים כאלו.<sup>97</sup> העובדה כי את ספרו של מלכו ניתן היה להעתיק בנוחות מתוך מהדורת דפוס קיימת (שאלוניקי רפ"ט), המוניטין ממנו נהנה המחבר כמקדש השם, וכן העובדה כי לא היו יורשים שעשויים היו לתבוע בעלות על הספר, כל אלו הפכו אותו למועמד מועדף להעתיקה.<sup>98</sup> ביטוי נוסף להשפעתו של ההיבט הכלכלי על הדפסת הספר עולה מן העובדה כי עם הפיכתה של אמסטרדם למרכז הגדול והחשוב ביותר של הדפסת ספרים עבריים בראשית המאה הי"ח,<sup>99</sup> נדפסה בה מהדורה רביעית של 'ספר המפואר'.<sup>100</sup> אנו רואים אפוא כי ניתן לעקוב באמצעות 'ספר המפואר' אחר השינויים המתרחשים במרכזי הדפוס בשנים אלו. ריבוי מהדורות

<sup>94</sup> הלא הוא אחד מראשוני הראשונים הלא הוא מורנו הרב רבי...

<sup>95</sup> "ספר המפואר", אמסטרדם תס"ט, דף ב ע"ב. בהמשך ההקדמה הוא מתייחס לחישובי קץ של ר' נתן נטע שפירא מחבר הספר 'מגלה עמוקות', ומזהיר את קוראיו מפני אמונה עיוורת בחישובי קץ: "אך אמנם השמר פן ואל יהיה עם לבבך דבר בליעל לאמר תמו הקיצים [...]" אולם הוא אינו מקשר את הדברים ישירות למלכו ואינו מזכיר אותו כמי שעסק בחישובי קץ. גם אם הדברים אמורים לרמז לחישובי הקץ של מלכו הנזכרים בספר, הרי שדרך הצגתם מלמדת כי ההיבט המרכזי של מלכו ושל ספרו בעיניו של יחיאל בן צבי היה של מקובל ומגלה סודות ולא של מבשר משיח.

<sup>96</sup> יצחק מפרוסטיץ, שבבית הדפוס שלו בקראקוב הודפסה המהדורה השנייה של "ספר המפואר", השתלם במלאכת הדפוס באיטליה, ומשם הביא גם חומרים טיפוגרפיים וכן עובדים מומחים. יתכן כי שם הוא גם שמע על מלכו ומשם אף הביא את הספר עצמו. יש לשים לב לעובדה כי "ספר המפואר" היה מן הספרים הראשונים שנדפסו בדפוס זה אשר נוסד רק זמן קצר לפני כן בשנת שכ"ט (1569).

<sup>97</sup> במהדורות אמסטרדם ומינקאוויץ מופיעות גם הסכמות (של ר' יהודא אריה ליב מאמסטרדם, ור' לוי יצחק מבערדיטשב בהתאמה) ובהן אזהרה שלא להדפיס שנית את הספר במשך שש (מינקאוויץ) או עשר (אמסטרדם) שנים.

<sup>98</sup> דוגמא נוספת למאבק כלכלי בנוגע לזכויות על הדפסת ספר מתגלה בשתי המהדורות שהודפסו בוונציה תוך שלושה חודשים לדרשה על מגילת רות שהזכרנו לעיל (הע' 39). גם במקרה זה העילה להדפסה הייתה כלכלית, אולם נושא זה מצריך מחקר מקיף בפני עצמו.

<sup>99</sup> מאיר בנייה, 'העתקת מרכז הדפוס לויניציה לאמסטרדם והתחרות ביניהן לבין הדפוס בקושטא', מחקרים על תולדות יהודי הולנד, א' (תשל"ה), עמ' 41-67. אמסטרדם אמנם לא הייתה מרכז להדפסת ספרי קבלה (ור' זאב גריס, הספר כסוכן תרבות, תל-אביב, תשס"ב, עמ' 78) אולם יש לזכור כי כאמורים שנה לפני כן הודפסו בה איגרותיו של מלכו, כך שכתביו של מלכו לא היו זרים לדפוס באמסטרדם. עוד על ספר 'יחיי קנה' בו הודפסו איגרותיו של מלכו ר' להלן.

<sup>100</sup> יחיאל בן צבי המביא לבית הדפוס של מהדורת אמסטרדם טעה וחשב שמהדורתו היא המהדורה השנייה: "ספר המפואר הזה שבא זאת הפעם שנית אל בית המחקקים", נראה כי עמדה לפני מהדורת קראקוב ת"ל בה לא מופיעה הקדמת המגיה ממהדורת קראקוב ש"ל שבה מצוין בפירוש כי היא המהדורה השנייה.



הדפוס של הספר בין 1570 ל-1709 בולט במיוחד לאור המהדורות הספורות להן זכו ספרים מרכזיים בקבלה בשנים אלו.<sup>101</sup>

ביטויים לכך שמלכו הפך ממבשר משיחי למקובל ומחבר נורמטיבי מסוף המאה הט"ז ואילך, מתגלים בהתייחסויות ובאזכורים השונים של דרשות ודיונים שונים מתוך 'ספר המפואר' בספרות התורנית בת התקופה. להלן נציין מספר דוגמאות לאזכורים שלו בספרות זו:<sup>102</sup>

בספר 'מנחת שי', חיבורו של ידידיה שלמה מנורצי על נוסח המסורה אשר הושלם בשנת 1626,<sup>103</sup> דן המחבר במנהגים השונים בנוגע לכתיבת הנו"נים ההפוכות משני צידי פרשת "ויהי בנסוע הארון" ומפנה למאמרו של מלכו בעניין זה ב'ספר המפואר'.<sup>104</sup> הוא נזכר גם בספר 'קב הישר' של ר' צבי הירש קאינדנוור (שע"ד [1614] – תל"ו [1676]), המשתמש בדרשתו על שני השעירים המוקרבים ביום הכיפורים על מנת להסביר מדוע המצווה אותה ממהרים לקיים במוצאי יום זה היא דווקא בניית סוכה.<sup>105</sup> ר' יחיאל היילפרין ממינסק (ת"כ [1660] – תק"ו-תק"ט? [בין 1746 ל-1749]) מזכיר את דבריו של מלכו על כך שצפו נכדו של עשו היה המלך הראשון ברומא, בספרו 'סדר הדורות'.<sup>106</sup> יעקב צבי יאליס (נפ' תקפ"ה [1825]) מצטט את דבריו של מלכו בנוגע לזהותם של הגרגשי והחיווי, וחולק עליהם בספרו 'קהלת יעקב'.<sup>107</sup> גם ר' חנוך זונדל בן יוסף מביאליסטוק, מצטט את דרשתו של מלכו על סיפור תנורו של עכנאי בפירושו 'ענף יוסף' לספר 'עין יעקב' (נדפסו לראשונה בשנת תקפ"ט, 1829).<sup>108</sup> מחבר נוסף שהחזיק ברשותו את 'ספר המפואר', אם כי לא ידוע לי אם הוא מצטט או מזכיר אותו, הוא ר' נתן מהוראנדא (נפ' של"ז [1577]), כפי שמעיד דוד גאנז.<sup>109</sup>

נתון מעניין העולה מרשימה אקראית זו הוא, כי אף אחד מן ההקשרים השונים והמגוונים בהם נזכר מלכו בחיבורים אלו אינו משיחי. בכל המקורות שנמנו לעיל ההתייחסות היא רק לפרט או

<sup>101</sup> גריס, הספר כסוכן תרבות, עמ' 74-75.

<sup>102</sup> הרשימה שלהלן הינה אקראית בלבד ונכללים בה מקורות שונים שהתגלו לי במהלך כתיבת העבודה. בדיקה שיטתית ומדוקדקת של כל הספרות התורנית שנכתבה מן המאה הי"ז ואילך על מנת לגלות בה הדים להשפעתו של מלכו חורגים בהרבה מהיקפה של עבודה זו.

<sup>103</sup> על החיבור ומחברו, וכן על זיקתו לקבלה ולמקובלים ר' צבי בצר (מהדיר), מנחת שי על חמישה חומשי תורה, ירושלים תשס"ה, עמ' 3-5. יתכן והעובדה כי המחבר התגורר במנטובה, בה נשא מלכו דרשה בשנת רצ"א, ובה נשרף שנתיים מאוחר יותר, הביאה לכך שכתביו נשמרו שם למרות, שכאמור, במהלך המאה הט"ז המגמה הרווחת באיטליה הייתה להשכיח את זכרו.

<sup>104</sup> מנחת שי לספר במדבר י', ל"ה. והשווה "ספר המפואר", דף טז ע"א.

<sup>105</sup> פרק זה, והשווה "ספר המפואר", דף לא ע"א. הספר יצא לאור בשנת תס"ו (1705) בעברית וזמן קצר לאחר מכן במהדורה דו לשונית בעברית וביידיש. במהדורה זו מופיעה הדרשה של מלכו בחלק העברי, אך לא בתרגום ליידיש. אולי חשבו אותה המחבר, או המדפיסים למורכבת מדי עבור קהל הקוראים העממי יותר לו הופנה התרגום ליידיש. ור' צבי הירש קאינדנויער, ספר קב הישר, לובלין, תרפ"ב, עמ' 305.

<sup>106</sup> יחיאל היילפרין, סדר הדורות, ווארשא תרכ"ח, עמ' 72-73, והשווה "ספר המפואר", דף כב ע"א.

<sup>107</sup> יעקב צבי יאליס, קהלת יעקב, לעמבערג תר"ל, דף יז ע"א. ר' יעקב צבי יאליס מוכר בעיקר כמחבר הספר "מלא הרועים".

<sup>108</sup> עין יעקב למסכת בבא-מציעא דף נט ע"א, סימן יז בענף יוסף. והשווה "ספר המפואר", דף לב ע"א – לב ע"ב.

<sup>109</sup> גאנז, צמח דוד, עמ' 138.

לדרשה מסוימת מתוך ספרו של מלכו, ולא לתפיסה קבלית או משיחית כוללת ורחבה יותר שלו. נראה כי תופעה זו אינה מקרית, וכי היא מלמדת על השינוי שחל בתפיסתו של מלכו עם הדפסתו של מהדורות נוספות ל'ספר המפואר' והפיכתו לחלק מן הקאנון הספרותי היהודי של התקופה. מעתה הוא נתפס כדמות נורמטיבית; רב, מקובל וכמובן מחבר. הלגיטימציה שלו נשענת על ספרו, והדיונים השונים המופיעים בו הופכים כעת לבעלי ערך כשלעצמם, ולא רק כחלק ממהלך או ממגמה רחבה יותר של הספר או של מחברו. מבחינת המחברים שהזכרנו לעיל ספרו של מלכו הוא למעשה אוסף של אנקדוטות תורניות שניתן להשתמש בהן, מחוץ להקשר המקורי, לצרכים שונים ומגוונים, בין אם מדובר בדיון בעל אופי לשוני ('מנחת שי'), היסטוריוגרפי ('סדר הדורות'), מוסרי ('קב הישר'), או כל הקשר אחר.

המגמה המתגלה כאן דומה לזו שעליה הצבענו לעיל בדיונינו בדימויו המשיחי של מלכו במחצית השנייה של המאה ה־ט"ז באיטליה, אך גם הפוכה לה. בסוף המאה ה־ט"ז נותרה דמותו של מלכו בתוך ההקשר המקורי שלו, קרי ההקשר המשיחי, אך המחברים השונים עשו בה כרצונם והצמידו אותה לחישובי קץ שכלל אינם קשורים אליו. למן המאה הי"ז ואילך אנו מגלים דרשות אותנטיות של מלכו עצמו, המוצאות מהקשרן הקבלי-משיחי וממשות מחברים שונים לצרכים ולמטרות שונים. נראה כי קו פרשת המים בין שתי מגמות אלו הוא הדפסתו המחודשת של 'ספר המפואר' בקראקוב, אותה הצגנו לעיל כחלק ממגמת ההתעניינות בקבלה בכלל, אשר העניקה לתורתו של מלכו תפוצה רחבה מחד גיסא, ויצרה לו דימוי נורמטיבי כמחברה של יצירה תורנית נדפסת מאידך גיסא. גורמים אלו הפכו את הביוגרפיה האישית שלו לבלתי רלוונטית, ומותו על קדוש השם והתואר קדוש הנלווה לשמו במהדורות הנדפסות של 'ספר המפואר' ביססו עוד יותר את מעמדו ואת הלגיטימציה שלו. אנו רואים, אפוא, כיצד תהליכים חברתיים, תרבותיים ורוחניים (התגברות השפעתה של הקבלה בפולין במחצית השנייה של המאה ה־ט"ז, והתבססותה של פולין כמרכז תורני חשוב) ולצדם יזמות כלכלית של המדפיסים, עיצבו מחדש את דמותו של מלכו, והפעם כמקובל ומחבר נורמטיבי.

הביטוי המרתק והחריף ביותר של מגמה זו מתגלה כבר בשלב מוקדם יחסית של הדברים מדבריו של ר' יום טוב ליפמן הלר (של"ד-תי"ד [1574-1654]) בספרו 'לחם חמודות', פירוש לפסקי ההלכות של הרא"ש על מסכתות התלמוד. בפירושו להלכות ציצית של הרא"ש דן ר' יום טוב ליפמן הלר בשאלה האם פתילים צבעוניים כשרים לטוויית ציצית או שיש להשתמש בפתילים לבנים דווקא. ר' יום טוב, שנטה להתיר, הביא ראיה לדבריו דווקא מטליתו של מלכו:

ומ"מ<sup>110</sup> פה ק"ק<sup>111</sup> פראג בבהכ"נ<sup>112</sup> דפינחס שהייתי רגיל בה קודם שנתמניתי לאב"ד<sup>113</sup> יש ארבע כנפות ממשי בצבע ירוק כחלמון ביצה, וכן הציציות שבו ג"כ<sup>114</sup> ממשי ירוק כחלמון ביצה, והובאו לכאן מריגנשבורק והוא של הקדוש רבי שלמה מלכו הי"ד,<sup>115</sup> עוד שני דגלים שלו וגם סרגינוס שקורין קיטל<sup>116</sup>

טליתו של מלכו נזכרת שוב בהקשר הלכתי בהמשך בנוגע למספר הכריכות שיש לכרוך את פתילי הציצית בין קשר לקשר. ר' יום טוב סבר אמנם כי מספר הכריכות בין הקשרים השונים צריך להיות שווה:

אבל ראיתי ציצית של הקדוש ר' שלמה מלכו זצ"ל שאינה שוי' לגמרי וגם במספרם ראיתי שהכריכות ראשונות שאצל הטלית הן עשרה ואח"כ<sup>117</sup> ה' ואח"כ ו' ואח"כ ה' היינו כאותיות שם ההויה.<sup>118</sup>

מלכו, המבשר המשיחי שהכזיב, אשר גורמים בממסד ובהנהגת הקהילות בשאלוניקי ובאיטליה ניסו להצר את צעדיו ולהעלים את ספריו, הפך בראשית המאה הי"ז לדמות נורמטיביות ולמי שהציצית שלו משמשת תקדים הלכתי. דבריו של ר' יום טוב ליפמן הלר הם הביטוי המובהק ביותר למגמה עליה הצבענו לעיל, כאשר מנינו את האזכורים השונים של מלכו בספרות הרבנית מן המאה הי"ז ואילך: הפיכתו, עם הדפסת המהדורות הנוספות של "ספר המפואר", לדמות נורמטיבית של רב, מקובל, מחבר ומקדש השם. גם כאן נעלם ההיבט ההיסטורי או הביוגרפי של דמותו, והוא הפך לחלק מן הקאנון הנורמטיבי.

העובדה כי מלכו הפך לתקדים הלכתי דווקא בזכות הציצית שלו מעניינת במיוחד, שכן ניתן היה לצפות כי דווקא הציצית, המעיל והדגל שנשמרו בפראג יחזקו שם את ההיבט המשיחי של דמותו, שכן מדובר בתופעה יחידה במינה של שמירת "שרידים" בחברה היהודית. אולם אנו רואים כיצד

<sup>110</sup> ומכל מקום

<sup>111</sup> קהילה קדושה

<sup>112</sup> בבית הכנסת

<sup>113</sup> לאב בית דין

<sup>114</sup> גם כן

<sup>115</sup> ה' יקום דמו

<sup>116</sup> רבינו אשר ז"ל עם פירוש הנשר הגדול רש"י ז"ל ועם תוספות שני חבורים מעדני מלך ולחם חמודות, פראג, שפ"ח, דף קז ע"א. (ס"ק כה בלחם חמודות)

<sup>117</sup> ואחר כך

<sup>118</sup> שם, דף קט ע"א. (ס"ק מח בלחם חמודות). דברים אלו צוטטו בידי המגן אברהם בשולחן ערוך או"ח סי' יא ס"ק כב והועתקו ממנו בידי פוסקים רבים אחרים. צורת כריכה זו נזכרת גם בספרו של ר' אליעזר אשכנזי - מעשי ה' על התורה, מעשי אבות (בראשית) פרק לו. לא ידוע לי על מגע ישיר בין ר' אליעזר אשכנזי למלכו, אולם אשכנזי למד אצל ר' יוסף טאיטאצאק אשר היה קשור גם למלכו. ייתכן ומלכו אימץ את מנהג כריכת הציצית שהיה מקובל בשיבתו של ר' יוסף טאיטאצאק, ייתכן והמנהג הגיע לשם מלכתחילה באמצעותו של מלכו, אולם הדבר אינו מסתבר שכן קשה להניח כי למלכו נודעה השפעה כה רבה על איש הלכה מובהק כר"ט מנהג זה הוא המקובל כיום בקרב עדות המזרח. (טענתו של חונה כי ר' אליעזר אשכנזי היה בנו של אליהו מנחם חלפן, אינה עומדת במבחן המציאות כפי שהראה בוקסבוים במהדורתו לשו"ת מתנות באדם, תל-אביב, תשמ"ג, עמ' 19 הע' 26).

עבור ר' יום טוב ליפמן הלר, בן העילית הלמדנית של החברה האשכנזית באותן שנים המתבונן בחפצים אלו, מלכו הוא דמות לגיטימית דיה כדי להוות תקדים הלכתי.<sup>119</sup>

## ג.2. ספר "חיית קנה" ומרכזיותו של היסוד האשכנזי

דנו לעיל במהדורות הדפוס השונות של 'ספר המפואר' שנדפסו במאות ה"ז וה"ח ובהשפעתן של על עיצוב דמותו של מלכו במרחב האשכנזי, ובייחוד בפולין. אולם, בשנת ת"כ (1660) נדפס באמסטרדם חיבור נוסף של מלכו, 'חיית קנה': "מראות נוראות שראה הקדוש כמלאך ה' צבאות הפורטוגאלי ר' שלמה מולכו שמו".<sup>120</sup> חיבור זה הוא למעשה העתקה של שתי איגרותיו של מלכו. מקורה של האיגרת הראשונה אינו ידוע, ונראה כי מלכו חשש להפיץ איגרת זו באיטליה שכן הוא מזכיר בה את עברו כנוצרי. ואכן, יעקב מנטינו עשה באיגרת זו שימוש כנגד מלכו, כאשר העביר תרגום שלה לידי מתנגדיו של מלכו בחצר האפיפיורית.<sup>121</sup> האיגרת השנייה הועתקה מתוך הספר "דברי הימים" של יוסף הכהן, ויחד עמה הועתקה גם הקדמתו של יוסף הכהן לפרשייה זו. מלכו עצמו מסר לאחד ממקורביו עותק מאיגרת זו בפררה, ועותק זה או העתק ממנו הגיע לידינו של יוסף הכהן, ככל הנראה דרך אליהו חלפן שעמד בקשרים עם ר' אברהם הכהן מבולוניה, חותנו של יוסף.

החיבור נערך בידי אברהם בן יוסף רוטנבורג, אשר בראשית שנות החמישים של המאה הי"ז שהה עדיין בגרמניה והגיע במהלך אותו העשור לאמסטרדם.<sup>122</sup> על הבחירה דווקא באמסטרדם כמקום הדפסת הספר נדון להלן, אולם עצם העובדה כי איגרת לא ידועה של מלכו השתמרה בשנים אלו דווקא בגרמניה וכן המוטיבציה לפרסם אותה, מלמדות על חוג של חסידים אשר פעל בשנים אלו בגרמניה.

איגרת זו, אשר נדפסה כאמור לראשונה ב'חיית קנה', נשתמרה, בנוסח מלא יותר, בכתב יד הכולל חיבורים רבים נוספים של מלכו, ואשר הועתק בידי: "הסופר אשכל הכופר הנותן אמרי שפר, שמואל בר יצחק המכונה בראזון שלי"ט מק"ק פראג", ככל הנראה במחצית השנייה של המאה ה"ז.<sup>123</sup> גם כתב היד השני של "חיית קנה" שצילמו שמור במכון לתצלומי כתבי היד העבריים,

<sup>119</sup> על חפציו האישיים של מלכו השמורים בפראג ר' להלן.

<sup>120</sup> בשער הספר לא מופיע אמנם תאריך, אולם בהערה בדף ה' ע"ב נאמר: "וזו היתה סיבה בגלילות אלמניא ודשייך לה לתגבורות המים בשנת תי"א לפ"ק וג"ס בשנ"ה ז"ו של אשתקד" המילים המסומנות בגרשיים עולות למניין 419, ומכיוון שהמחבר מכנה אותה אשתקד נראה כי הספר אכן נדפס בשנת ת"כ.

<sup>121</sup> ר' לעיל פרק ו' סעיף ה.1.

<sup>122</sup> האזכור של שטפונות בגרמניה בהערות ל'חיית קנה' מלמד על זיקתו של העורך לארץ זו.

<sup>123</sup> כת"י פרנקפורט 165, (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 10607), שמו של הסופר מופיע בדף 7 ע"א, שמו של הבעלים יחד עם רשימת ספרים שלו מופיעים בדף 52 ע"א. רשימת הספרים כולל ספרים רבים שהודפסו בוונציה, מנטובה, קרימונה וטיהנגן בין שנות ה-40 לשנות ה-60 של המאה ה"ז.

הועתק בידי אשכנזי: אלחנן בן מאיר הלוי מק"ק פיורדא.<sup>124</sup> עדות נוספת להתעניינות במלכו בגרמניה (ובכלל זה אף בוהמיה) מתגלה בהעתקה המוקדמת ביותר של 'ספר המפואר' המצויה בכתב יד אוקספורד 425.<sup>125</sup> הספר הועתק, בכתובה אשכנזית, מתוך מהדורת שאלוניקי בראש חודש חשון שי"ד (סוף 1553) בידי: "אני הסופר אשכול הכופר הנותן אמרי שפר ישעי' בן בנימין ז"ל המכונה בינוש לייטמריץ איש הוירוויץ".<sup>126</sup> עדויות אלו מן השליש השני של המאה הטי"ז מחזקות את טענתנו בדבר קיומו של גרעין של תלמידים או תומכים של מלכו אשר העתיק ושמר את כתביו, ואף התייחס אליהם ביצירותיו דווקא בגרמניה (ובכלל זה אף בוהמיה).<sup>127</sup> העובדה כי הניסיונות השונים להמעיט בדמותו של מלכו ולהעלים את כתביו, עליהם הצבענו לעיל באיטליה, לא התקיימו בגרמניה, אפשרה את המשך פעילותו של חוג זה, ויתכן כי ניסיונות אלו אף "ניקזו" לגרמניה חומרים ותומכים של מלכו מאיטליה.

עובדה זו אינה מפתיעה, שכן כבר עמדנו לעיל כל כך שתומכיו המובהקים של מלכו, אליהו מנחם חלפן, ר' משה באסולה, אברהם הקניטי צרפתי ור' עזריאל דאינה, היו כולם ממוצא אשכנזי או צרפתי. לכך יש להוסיף את העובדה כי גם אשר לעמליין אשר פעל באיטליה בתחילת המאה היה אשכנזי, וכי מי שפיתחו עניין מיוחד בציפיות ובתחזיות משיחיות בשנים אלו היו דווקא האשכנזים ולא הספרדים.<sup>128</sup> הדבר תואם את הצעתי לאורך העבודה, לראות את המשיחיות בשנים אלו כתגובה למציאות ההיסטורית של אותן השנים ולשינויים הדרמטיים שהתחוללו בה בשנים אלו. מאחר שאירופה המערבית הייתה הזירה בה התרחש חלק ניכר משינויים אלו (הרפורמציה, המאבק בין האפיפיור לקיסר, הפלישות העות'מאניות, וכן ההתעניינות בעולם החדש ובמשמעותו) הרי שסביר להניח כי דווקא מי שהתגורר באזורים אלו יכול היה לראות במציאות ההיסטורית ביטוי לתהליכים משיחיים. מה שאין כן במי שהתגורר במזרח ולפיכך היה פחות מודע לתהליכים אלו, וגם אם היה מודע להם היה טרוד מדי בנדודים ובהתארגנות מחדש לאחר הגירוש הגדול, מכדי שיגיע למסקנות משיחיות בנוגע לאותם אירועים היסטוריים.

אחד הביטויים הייחודיים של התעניינות אשכנזית זו במלכו מתגלה בעובדה כי חפציו האישיים הועברו למשמורת דווקא לפראג.<sup>129</sup> חפצים אלו (דגל ומעיל, וציצית שאבדה בינתיים), תוארו

<sup>124</sup> כת"י אוקספורד 1662 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 17403), דף 16 ע"ב.

<sup>125</sup> סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 17399.

<sup>126</sup> דף 73 ע"ב.

<sup>127</sup> נפתלי טריויש עצמו היה נולד באיטליה אליה עקר אביו מאלזאס, ועזב בגיל לא ידוע לוורמיזא. נראה כי היו לו ערוצים מספקים על מנת לקבל מידע ואולי אפילו כתבי יד מאיטליה. ור' אריק זימר, גחלתם של חכמים, ירושלים 1999, עמ' 245.

<sup>128</sup> עדות נוספת לעניין האשכנזי בנושא המשיחי הביא תמר, חישובי, עמ' תתקלא-תתקלה.

<sup>129</sup> לא ברור אם החפצים הגיעו לפראג מרגנסבורג שם נעצר מלכו, או ממנטובה בה הוא הוצא להורג. הדברים תלויים גם בפרשנותנו לעדותו של א. ווידמאנשטאדט אשר תידון להלן.

אמנם בספרות המחקר<sup>130</sup> אולם אין כל מידע ברור על מועד הבאתם לפראג, על מי שהביא אותם ועל הרושם שהם עוררו. למעשה, למעט דיונו ההלכתי של ר' יום טוב ליפמן הלר בציצית של מלכו שנזכר לעיל, נזכרים חפצים אלו פעם אחת נוספת בלבד וזאת בהקשר שבתאי, עליו נרחיב בהמשך. דגל של מלכו נזכר לראשונה בידי א. וידמאנשטאדט (Johann Albrecht Widmannstadt), המספר כי ראה אותו ברטיסבון (רגנסבורג) בשנת 1541 ועליו האותיות מכב"י.<sup>131</sup> ברשותו של וידמאנשטאדט אף היה עותק של 'ספר המפואר' שבשוליו רשם את עדותו על הדגל, ונראה אפוא כי הוא גילה עניין מיוחד בפרשה זו.<sup>132</sup> עם זאת כלל לא ברור אם דגל זה הוא אותו הדגל אשר הגיע לבסוף לפראג, שכן על הדגל השמור בפראג רקומים פסוקים שונים ולא אותיות מכב"י אותן ראה וידמאנשטאדט. ייתכן שהוא טעה בפענוח הכתובת שעליו, ואם כך אזי הדגל הגיע לפראג רק אחרי שנת 1541, אך יתכן שאכן מדובר בדגל אחר (אולי אחד מדגליו של הראובני).<sup>133</sup> את עדותו של ר' יום טוב ליפמן הלר בנוגע לציצית של מלכו קשה לתארך. הוא מציין שהתפלל בבית הכנסת פנקס קודם שהתמנה לאב"ד בשנת רפ"ה (1625), אולם קשה להסיק מכאן מתי ראה שם את הציצית. ערוץ אפשרי למעברם של חפציו של מלכו מאיטליה הוא בני משפחת חלפן שעברו לפראג. ביום ח' באלול שמ"ו (1586) נפטר בפראג מהר"ר אבא מרי בן הגאון מהר"ר אלי' חלפן רופא.<sup>134</sup> בכת"י אוקספורד בודלי 761,<sup>135</sup> הכולל "תפילות ותחינות מר' שלמה מלכו עליו השלום", נזכר באחת מן התפילות השם אור שרגא בן אליעזר,<sup>136</sup> נינו של אליהו חלפן ונכדו של אבא מרי. נראה אפוא כי בני משפחת חלפן הביאו עמם לפראג חומרים שונים הקשורים למלכו, וייתכן שהם הצליחו להשיג גם את חפציו של מלכו מרגנסבורג או ממנטובה וכך הם הגיעו לפראג.<sup>137</sup> העובדה כי חפצים אלו הועברו בסופו של דבר לפראג, כלומר לתחום האשכנזי ולא לאיטליה מלמדת גם היא על הרצון להעלים את דמותו ואת פעילותו המשיחית באיטליה בשנים אלו. בפראג נשמרו חפצים אלו בבית הכנסת פנחס אשר נבנה בשנת רצ"ה (1535) בידי ר' אהרון משולם הורוביץ.

<sup>130</sup> ר' Alfred Grotte, 'Die "Reliquien" des Salomo Molcho', *MGWJ*, 67 (1923), pp. 167-170.

<sup>131</sup> ר' אשכולי, התנועות, עמ' 433.

<sup>132</sup> ר' כת"י קיימברידג' 1188/3 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 17054), דף 118 ע"א.

<sup>133</sup> על דגלים אלו ר' למשל אשכולי, סיפור, עמ' 57.

<sup>134</sup> ח. חונה, 'חכמים ממשפחת טריויש בירושלים', סיני, יא, עמ' קצו. (ור' שם בהע' 51 את נוסח המצבה).

<sup>135</sup> סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 16655.

<sup>136</sup> דף 66 ע"א.

<sup>137</sup> ערוץ נוסף הוא זה של ר' אליעזר אשכנזי אשר, כפי שצינתי לעיל, היה תלמידו של ר"ט ומזכיר בספרו 'מעשי ה' קשירת ציצית על פי הדגם של מלכו (דגם שלא היה נפוץ בתחום התרבות האשכנזי כפי שעולה מהתייחסותו המיוחדת של ר' יום טוב ליפמן הלר לכך). עליו ר' חיים פ. בניש (מהדיר) הגדת רבי אליעזר אשכנזי, בני ברק התשנ"ב, עמ' טו-נט. בניש מציין כי ייתכן ואשכנזי נולד מוקדם מכפי שמקובל לשער, ואם אכן כך הרי שהוא היה בן גילו של מלכו לערך, וגדולים אפוא הסיכויים כי פגש בו בשאלוניקי (ור' שם עמ' טז הע' 2). נראה גם כי אשכנזי היה קרוב משפחה של אליהו חלפן, מה ששוב מקשר אותו לסביבתו של מלכו.

על אף שהפן המשיחי אכן היה קיים בין האשכנזים, ועל אף העובדה ששמירתם של חפציו האישים של מלכו מלמדת על זיקה אישית כלפיו כדמות משיחית ולא רק כמקובל או מחבר, הרי שבבואנו לבחון את טיבה של זיקתם של אותם מקובלים אשכנזים למלכו, יש להתחשב גם ביסוד העיוני שבתורתו. שמו של מלכו נזכר מספר פעמים בכתביהם של המקובל האשכנזי נפתלי הירץ טריויש ובנו אליעזר.<sup>138</sup> אולם, בשונה מאזכוריו של מלכו שהבאנו לעיל, שהם מאוחרים למהדורת קראקא ש"ל של 'ספר המפואר', הרי שהאזכורים בכתבי בני משפחת טריויש קודמים למהדורה זו.<sup>139</sup>

לא ברור באיזו מידה היה עניינם של מקובלים אשכנזים אלו במלכו דווקא בפן המשיחי שלו. ר' נפתלי הירץ טריויש היה חלק מרצף של מקובלים אשכנזים,<sup>140</sup> וכבר הצביעה רבקה ש"ץ אופנהיימר על מאפיינים שונים של תפיסתו הקבלית של מלכו הקרובים לקבלה האשכנזית, ובכללה אף לזו של ר' נפתלי הירץ טריויש עצמו.<sup>141</sup> סביר להניח כי עניינו בכתביו של מלכו לא היה בהכרח משיחי.<sup>142</sup> בסידורו 'דקדוק תפילה' (נדפס לראשונה בטיהנינג ש"כ [1560]) מצטט ר' נפתלי הירץ מכתב ששלח לו בנו על מה שנראה כהתעוררות משיחית בשנת רצ"א, אך כלל אינו קושר אותה למלכו, אותו הוא מזכיר במפורש רק עמודים אחדים לפני כן בפירושו לברכת כהנים.<sup>143</sup> נראה אפוא כי גם ההתעניינות האשכנזית במלכו כללה את שני הפנים שהצגנו לעיל בנוגע להתעניינות ולעיסוק בתורתו באיטליה. ההתעניינות במלכו כאישיות היסטורית וכמבשר משיחי הוסיפה להתקיים, וביטוייה המובהק ביותר הוא חפציו האישיים שנשמרו בפראג והעובדה כי איגרתו הראשונה נשמרה גם היא באשכנז והודפסה יחד עם אגרתו השנייה. מאחר שבאיגרותיו אין התייחסות לתאריכי הגאולה, הרי שהדיסוננס שנוצר עם מותו של מלכו ובחלוף תאריכי הגאולה שלו, בין מי שראו בו מבשר משיחי באיטליה, לא התקיים בגרמניה.

<sup>138</sup> נפתלי טריויש, ספר נפתלי, לונדון תשי"ט, פרשת נשא, שופטים וכי-תצא. (בפרשת נשא ושופטים ההערות הן של הבן ר' אליעזר טריויש המצטט את מלכו). מלכו נזכר גם בפירושו של נפתלי הירץ טריויש לסידור שנדפס בטיהנינג ש"כ (1660) בשם 'דקדוק תפילה'. בדף 78 ע"א (מספור עצמי) מספר נפתלי על ידיעות שמסר לו אליעזר בנו על אודות תנועת תשובה באזור הבלקן ומזרח אירופה, העשויה להיות קשורה בפעילותו של מלכו ואשר תדון להלן בדיון המסכם. מספר עמודים לפני כן פירוש של מלכו בנוגע לברכת כהנים. על משפחת טריויש ר' Nachum Brüll, 'Das Geschlecht der Treves', *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur*. I (1874), pp. 87-122. במיוחד עמ' 101-106 על נפתלי ואליעזר בנו.

<sup>139</sup> חידושו של נפתלי טריויש על פירוש רבינו בחי על התורה נדפסו בשתי מהדורות קודם למהדורת קראקא של "ספר המפואר": הידרנום ש"ו (1546) ופראג ש"ו (1556). סידורו דקדוק תפילה נדפס בשנת ש"כ (1560) עשר שנים לפני מהדורת קראקא של "ספר המפואר". על יחסם של בני משפחת טריויש למלכו ר' גם ש"ץ אופנהיימר, השפעת, עמ' 263 הע' 77.

<sup>140</sup> עוד עליו ר' זימר, גחלת, עמ' 244-246. על המקובלים בגרמניה ר' ישראל יעקב יובל, חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 89-90 (ור' שם על עיסוק במגיה), עמ' 286-311, ובייחוד הסיכום בעמ' 302. ר' גם זימר, גחלת, עמ' 29-42 על ר' דוד מפולדה.

<sup>141</sup> ש"ץ אופנהיימר, השפעת, עמ' 248.

<sup>142</sup> על השקפתם המשיחית של מקובלים אשכנזים ר' יובל, חכמים, עמ' 291-300. לא מצאתי קווי דמיון בין התפיסות שמציג יובל לתפיסותיו של מלכו.

<sup>143</sup> ר' לעיל הע' 138.

נראה כי עניינם ר' נפתלי הירץ ובנו אליעזר טריויש במלכו, שנים ספורות בלבד לאחר הוצאתו להורג, היה יותר בהיבטים העיוניים של תורתו ופחות באלו המשיחיים. מאחר שנפתלי הירץ עצמו נולד, כאמור, באיטליה, וכן היו לו בני משפחה רבים באיטליה (ובכללם אולי גם אברהם הקניטי צרפתי), הרי שסביר להניח שהוא היה מעודכן במתרחש באיטליה בשנים אלו, וייתכן שערוץ זה הוא שהחדיר את יצירתו של מלכו ואת האמונה בו גם לגרמניה וממנה לבוהמיה.

#### ד. מלכו וההתעוררויות המשיחיות של המאה הי"ז

##### ד.1. הדפסת "חיית קנה" באמסטרדם בשנת ת"כ (1660)

להדפסת הספר "חיית קנה" קדמו אמנם שתי מהדורות של דרשותיו של מלכו, אולם בכל זאת מהווה ספר זה מפנה בנוגע להפצת תורתו. שכן, בעוד 'ספר המפואר' ביסס את מעמדו הנורמטיבי, הרי של'חיית קנה' אין ערך מוסף מעבר לחזיונות ולמידע הביוגרפי המובלע בהם,<sup>144</sup> והוא חיבור בעל אופי משיחי מובהק המבסס את הפן המשיחי שבדמותו. ביטוי לכך מתגלה בהערות שהוסיף אברהם מרוטנברג בשולי הדברים, ובייחוד בהערה בה הוא מייחס למלכו את מעשהו של ר' יוסף דלה ריינה.<sup>145</sup>

בנוסף, כבר בנוסח מוקדם יותר של 'חיית קנה' שהותקן כבר בשנת תי"ב,<sup>146</sup> נוספו בסוף החיבור דברי חתימה שנועדו להתמודד עם עובדת מותו של מלכו בטרם השלים את שליחותו המשיחית. הרעיון המובע שם הוא כי תלמידי החכמים הם כפרתם של ישראל, ומיתתם שקולה לסילוקו של בית המקדש, ומאחר שבית המקדש נגזז ולא נשרף, כך יש לראות גם את מותם של תלמידי החכמים.<sup>147</sup> במהדורת הדפוס נוספו דברי חתימה שונים, אולם גם הם נכתבו על רקע כישלונו של מלכו.<sup>148</sup>

יש מקום לבחון כעת מדוע נדפס "חיית קנה" דווקא בזמן ובמקום בהם נדפס, ובייחוד לאור העובדה כי הספר היה מוכן כפי שראינו כבר שמונה שנים לפני כן, וכי לא חסרו בתי דפוס יהודיים בגרמניה עצמה, בבוהמיה ובאיטליה. נראה כי יש לקשור את הדפסתו של "חיית קנה", כחיבור

<sup>144</sup> בסוף האיגרת השנייה מופיעה דרשה עיונית על 28 העיתים הנזכרים במגילת קהלת (פרק ג' פס' א'-ח').

<sup>145</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), דף ז ע"א. ור' דיונו של אידל בנושא זה הנ"ל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 194-202.

<sup>146</sup> כת"י אוקספורד 1662 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 17403). כתב היד הועתק אמנם בשנת רל"ו (1676) לאחר הדפסת הספר, אולם הוא הועתק מגירסא מוקדמת של כתב היד שהותקנה לדפוס לפני כן. השער בכתב היד זהה לגמרי לשער במהדורת הדפוס, ובכלל זה אף הקריאה לקוראים "ואל תחוש[ו]! על המעה" אולם אחדות מן התוספות שמופיעות במהדורת הדפוס אינן מופיעות בכתב יד זה, וגם אלו שמופיעות בו אינן ערוכות באותו הסדר כפי שהן ערוכות בכתב היד. בנוסף, במהדורת הדפוס מופיעים בהערה בדף ב ע"ב נתונים המצביעים על מועד הדפסתו בשנת ת"כ. בכתב היד מופיעים רק חלק מנתונים אלו ומהם עולה כי שנת החיבור היא ש"ב (1652). נראה אפוא כי כתב היד הוכן לדפוס כבר בשנה זו אולם מסיבות שבהן נדון להלן נדחתה הדפסתו לשנת ת"כ.

<sup>147</sup> שם, דף 15 ע"ב-16 ע"א.

<sup>148</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), דף ח' ע"ב.



בעל אופי משיחי מובהק, דווקא באמסטרדם, להתעוררות המשיחית בחברה היהודית שם בשנים אלו.

הביטוי המובהק ביותר למתח ולהתעוררות משיחית באמסטרדם בשנים אלו הוא הספר "מקווה ישראל" שחיבר מנשה בן ישראל ואשר הודפס לראשונה בספרדית באמסטרדם בשנת 1650, וזכה בשנים שלאחר מכן למהדורות רבות בשפות שונות. עיקר השפעתו של מקווה ישראל הייתה אמנם בקרב המילניסטים הנוצרים, אולם הוא שיקף גם את האווירה ברחוב היהודי, ובייחוד את השמועות על אודות גילויים של עשרת השבטים בעולם החדש שהגיעו באמצע שנות הארבעים לאמסטרדם ואת העדות המפורשת שנגבתה בנושא זה בשנת 1644.<sup>149</sup>

באחרונה עמד יעקב ברנאי על ההשפעה שהייתה להדפסת מקווה ישראל באיזמיר בשנת 1659 על ההתעוררות המשיחית סביב שבתאי צבי באותו הזמן, בעיקר בקרב חוגים הקשורים לאנוסים יוצאי פורטוגל. הוא גם עמד על כך שהרכבה החברתי של הקהילה הפורטוגלית באיזמיר לא היה שונה מהרכבן של קהילות האנוסים במערב אירופה וכן על הקשרים שבינה לבין הקהילה באמסטרדם.<sup>150</sup>

גורם נוסף אותו מציין ברנאי כעומד ברקע להופעת השבתאות, הוא האירועים אשר עברו על יהודי אירופה במחצית הראשונה של המאה הי"ז, בעיקר בתקופת מלחמת שלושים השנה וגזירות ת"ח ת"ט (1648-1649). הוא מצביע על הידיעות הרבות בנושא זה שהגיעו לאימפריה העות'מאנית, על הפליטים היהודים מן הפרעות שהגיעו לתחומיה וכן על המגביות שנערכו בה לצורך פדיון שבויים. והנה, גם אמסטרדם הייתה מרכז שאליו הגיעו פליטי מלחמת שלושים השנים ומאוחר יותר פליטים מן הפרעות בפולין. ממון רב נאסף בעיר על מנת לסייע לפליטי הפרעות, וקהילות יהודיות בפולין אף פנו ישירות לקהילת אמסטרדם בבקשת עזרה. קהילת אמסטרדם הייתה למעשה הקהילה הראשונה שהשתתפה בפדיון שבויים מן הפרעות,<sup>151</sup> ובה אף נדפסו כרוניקות שחיברו הניצולים עליהן.<sup>152</sup> קשר ישיר בין הפרעות, השבתאות ואמסטרדם מתגלה בדמותו של ר' השל צורף מוויילנה. בעל מלאכה שהוחזק לעם הארץ אשר נמלט בשנת 1656 לאמסטרדם, ורק לאחר ששב ממנה לפולין החל לקבוע עתים ללימוד חכמת הנסתר, עד שהתגלה כתלמיד חכם, מקובל

<sup>149</sup> השמועות הגיעו לאמסטרדם באמצעות אנטוניו מונטזינוס (Antonio de Montezinos) אשר הגיע לעיר בספטמבר 1644 וסיפר כי הילידים שפגש בהרי האנדים (כיום באקוודור) הם מצאצאי עשרת השבטים ואף קוראים את קריאת שמע, ואף מסר הצהרה בעניין זה. על הדעות השונות בנוגע למוצאם של הילידים בעולם החדש ר' Richard H. Popkin, 'The Jewish Indian Theory', in: id (ed.), *Menasseh Ben Israel and his World*, Leiden 1989, pp. 63-82. ר' שם עמ' 69-70 בנוגע לעדותו של מונטזינוס. עוד על המתח המשיחי שהתעורר סביב נושא זה ר' בקובץ זה עמ' 173-233.

<sup>150</sup> יעקב ברנאי, שבתאות היבטים חברתיים, ירושלים תשס"א, עמ' 41-51.

<sup>151</sup> יוסף קפלן, 'פליטים יהודים מאשכנז ומפולין באמסטרדם', בתוך: ראובן בונפיל (עורך) ואחרים, תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 604-619.

<sup>152</sup> ברנאי, שבתאות, עמ' 55.

ובעל חזיונות, ובהמשך הפך לאחד מנביאי המרכזיים של השבתאות במזרח אירופה.<sup>153</sup> מעניין לגלות כי צורף הפך לתלמיד חכם רק לאחר שובו מאמסטרדם אליה ברח כאמור בזמן הפרעות. ראינו, אפוא, כי אותם הגורמים אשר הכשירו את הקרקע להתפרצותה של האמונה המשיחית בשבתי צבי באימפריה העות'מאנית בשנת תכ"ה (1665), התקיימו גם באמסטרדם בשנת ת"כ (1660). אלא שהתעוררות משיחית זקוקה לדמות כריזמטית אשר תנהיג ותוליך אותה, ודמות כזו הופיעה רק באמצע שנות הששים ובאימפריה העות'מאנית. מכל מקום באמסטרדם של ראשית שנות הששים התקיימה כבר תשתית של ציפיות משיחיות, אשר התפרצו באמצע שנות הששים והפכו את העיר לאחד ממרכזי השבתאות החשובים ביותר באירופה.<sup>154</sup>

אני סבור כי יש לבחון את הדפסתו של 'חייית קנה' דווקא באמסטרדם על רקע התעוררות משיחית זו. נראה כי אברהם רוטנברג חיכה לשעת כושר להדפיס את הספר, הן על מנת להפיץ את הרעיונות המובעים בו וכן את הערותיו שלו להם, והן על מנת לעשות לביתו, כפי שעולה מקריאתו לקונים: "ואל תחוש על המעה, משום וחי אחיך עמך נאמר בחיי שעה, ומה להחזיק יד לעשות בחיי עולם, שתחייה לעולם [...]". והוא מצא באמסטרדם בראשית שנות הששים של המאה את הזמן והמקום המתאימים להדפיס חיבור זה. אנו רואים כי היסוד המשיחי בדמותו של מלכו, אשר מהמחצית השנייה של המאה ה"ז נותר סמוי, מתפרץ מחדש כאשר נוצרה סיטואציה המשיחית חדשה. נבחן כעת כיצד השתלבה דמותו של מלכו בפעילות המשיחית השבתאית.

## 2.ד. מלכו והשבתאות

ראינו לעיל כיצד במציאות של מתח והתעוררות משיחית שבה דמותו של מלכו ומקבלת את המימד המשיחי שלה שהיה מוסתר עד כה. עמדנו גם על קווי הדמיון בין המציאות באמסטרדם בראשית שנות הששים של המאה הי"ז, התקופה בה הודפס שם 'ספר המפואר', לבין המצב באותו הזמן באיזמיר ובמקומות אחרים באימפריה העות'מאנית בהם התקבלו הידיעות על משיחיותו של שבתי צבי בהתלהבות מרובה. נבחן כעת מה אירע לדמותו של מלכו במהלך ההתעוררות השבתאית עצמה.

<sup>153</sup> גרשום שלום, 'התנועה השבתאית בפולין', בתוך: הני"ל, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 84.

<sup>154</sup> דברים ברוח דומה הציע גם הרולד פיש (Fisch): "the two messianic projects, that of Sabbatai Sevi and that of Menasseh Ben Israel have a similar historical background. They are responses to the same situation." ורי הני"ל, 'The Messianic politics of Menasseh Ben Israel', in: Richard H. Popkin, (ed), *Menasseh Ben Israel and his World*, Leiden 1989, p. 232:

## ד.2.1. נתן העזתי ברומא

בקיץ שנת תכ"ח (1668) ביקר נתן העזתי ביקור בזק ברומא, כשהוא מלווה במשה קאפסוטו מליוורנו. תיאור מפורט של הביקור מופיע באגרת ששלח שמואל קטלני מאנקונה לבנו רפאל בקורפו בר"ח תמוז תכ"ח (1668):

וכן בכל קהילות רומא כאחד אומרי' שיש את נתן דבר ה' כפי המעשי' אשר הגדיל לעשות שם, שלא ישב שם כי אם לילה אחד וקצץ הזקן שלו ולבש לבוש נכבד והלך עם בעל הבית שלו וחנה בהקדש בלילה אחר ערבית. והיו רואי' את קשותו [משה קאפסוטו] שהיה עמו והוא איש עשיר וסוחר גדול, והיו מתמהי' לאמר מה בא לעשות להתאכסן בהקדש, עד שאמרו לו שמא זה הוא האיש אשר קוראי' אותו נתן העזתי. ואמר להם זה האיש אשכנזי הוא ואינו יודע לדבר ודיברו כמו פלאמינגו [פלמית, ניב גרמני]. וקודם שיאור היום הלכו שניהם יחדו בבית המלכות של הפי' [האפיפיור] וכל היום נתעכב שם סביב סביב לבית המלכות עם כוונות גדולות שהיה קורא ומכוין. ובשלשה ועשרים שעות יצא והלך בחוץ, ובא בעד שתי ימי' דרך שמונה ובא לכאן [...] <sup>155</sup>

אכן, באגרת נזכרים מספר פרטים הקרובים לתיאור שהותו של מלכו ברומא: שינוי המראה החיצוני, הלינה במקום פשוט ולא מכובד (הקדש), והפנייה לארמון האפיפיור. פרטים אלו הביאו את גרשום שלום להציע כי נתן הכיר את מעשהו של מלכו, בין אם באמצעות ספר "חיית קנה" או באמצעות העתקת איגרתו של מלכו ב"דברי הימים" ליוסף הכהן, ובהשפעתו ביצע את מעשיו ברומא. <sup>156</sup> ואולם, עיון מדוקדק יותר מצביע על הבדלים משמעותיים, ויש בו כדי להטיל ספק בהשערותו של שלום.

א. נתן לבש לבוש נכבד בהגיעו לרומא, בעוד מלכו החליף את בגדיו החמודות בבגדים צואים. בנוסף, נתן גזז את זקנו (ואולי גם החליף את בגדיו לבגדים מפוארים) כדי שלא יזהו אותו, בעוד מלכו עשה זאת, כפי שהוא מעיד על עצמו, כדי שיקוימו בו דברי הנביא: "נבזה וחדל אישים כאיש מכאובות וידוע חולי אשר אין בו מתום..." <sup>157</sup>

ב. נתן התאכסן באכסניה זולה ופשוטה, אולם עשה זאת מאותה הסיבה בגינה התגלח והחליף את לבושו, כלומר על מנת להסוות את זהותו. מלכו לעומת זאת ישב בין הדלים והחולים, על מנת ליישם את דברי חז"ל על המשיח היושב בין עניי רומא. <sup>158</sup> בנוסף, בחירתו של מלכו לשבת דווקא

<sup>155</sup> שלום, שבתי צבי, עמ' 656

<sup>156</sup> שם, עמ' 657.

<sup>157</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ט.

<sup>158</sup> בבלי, סנהדרין דף צח ע"א.

תחת הגשר המוביל לארמון האפיפיור הייתה בעלת משמעות משיחית מובהקת, כפי שראינו לעיל,<sup>159</sup> בעוד שנתן העזתי התאכסן באכסניה פשוטה ותו לא.

ג. מלכו ישב שם במשך שלושים יום, פרק זמן שבהחלט ניתן לתאר אותו כשיבה, בעוד שכל שהותו של נתן לא ארכה אפילו יום אחד, ואין לדבר אפוא על ישיבה של נתן ברומא, כפי שמסופר על ישיבתו של המשיח שם, אלא לכל היותר על ביקור חטוף.

ד. מלכו ישב בין העניים והחולים תחת הגשר המוליך לארמון האפיפיור, בציפייה לחזון משיחי. משראה את החזון הוא עזב את המקום, שב ולבש את בגדיו הקודמים וחשף את עצמו בהדרגה לציבור היהודי. ביקורו של נתן, לעומת זאת, נועד לבצע סדרה של מעשים מאגיים סביב ארמון האפיפיור.

ה. יחסיו של מלכו עם האפיפיור היו יחסים אישיים, כאשר מלכו פנה אליו בבקשת הגנה והאפיפיור הפך אותו לבן חסותו. אין כל זכר לוויכוח תיאולוגי או לניסיון לחולל משהו ברומא באמצעים מאגיים. ההפך הוא הנכון. מלכו מספר כי לא הסתיר מן האפיפיור את תחזיותיו בנוגע לשיטפון העתיד לפקוד את רומא, ומכאן שהוא לא ביקש לפגוע באפיפיור. בנוסף האפיפיור עצמו, על פי עדותו של מלכו, הציל אותו מן השריפה. הדמות הנוצרית עמה מצוי מלכו בעימות, ושעליה הוא מנסה להשפיע, היא דווקא זו של הקיסר ולא של האפיפיור.

העולה מכאן הוא כי מעשיו של נתן העזתי ברומא שונים מהותית ממעשיו של מלכו שם, ומן התפיסות העולות מהם. הבחירה ברומא כיעד לפעילות מאגית משיחית, ויותר מכך ההתמקדות בארמון האפיפיור, אינן זקוקות דווקא לתקדים מסוגו של מלכו, ונתן היה יכול להגיע למעשים מעין אלו גם בלי קשר לסיפורו של מלכו. משתי בחינות מרכזיות, הפעילות המאגית ותפיסת האפיפיור כיעד לפעילות הזו, קרובים מעשיו של נתן לניסיונו של אברהם אבולעפיה לפגוש את האפיפיור,<sup>160</sup> יותר מאשר למעשיו של מלכו ברומא.<sup>161</sup>

<sup>159</sup> ר' לעיל פרק ז' סעיף ב.1.

<sup>160</sup> על ניסיון זה ר' משה אידל, 'אברהם אבולעפיה והאפיפיור – משמעותו וגולגולתו של ניסיון שנכשל', AJS Review, 18 (1982-1983), עמ' א-ז. אידל טען שם כי: "הטקס שערך נתן סביב לארמון האפיפיור איננו קשור למעשהו של אבולעפיה או מלכו אלא נועד להכניע את כוחות הרע המסומלים על ידי רומא ואולי יש להשוות אותו למעשה המסופר על ר' יוסף דלה ריינה ואכמ"ל" (עמ' יז הע' 101). במקום אחר הצביע אידל על הקשר שנוצר בין סיפור דלה ריינה לדמותו של מלכו (אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 197, הע' 26). אולם אין להניח כי נתן הכיר את מעשה דלה ריינה דווקא בנוסח שקשר אותו למלכו ולא בנוסח המקורי שלו.

<sup>161</sup> שלום הצביע על ביטויים להשפעתו של מלכו על נתן בשני מקומות נוספים. דבריו של נתן על כך שאיוב הוא סמל למלך המשיח, ודרוש התנינים. בנוגע לזיהויו של נתן את איוב כמעין פרה-פיגורציה של המשיח, (שלום שבתי צבי, עמ' 249) הרי שלדברים אלו אין כל מקור בכתביו של מלכו, שכן מלכו הציג במספר מקומות ב"ספר המפואר" את איוב כסמל לעם ישראל, אך לא למשיח. לעומת זאת, כפי שהראה תשבי (במאמר ביקורת על ספרו של שלום 'בעקבות משיח', קריית ספר כא (תש"ד), עמ' 16) קדם לנתן בזיהויו של איוב כמשיח ר' חיים הכהן תלמידו של ר' חיים ויטאל בספרו תורת חכם. תשבי גם מציין כי נתן התבסס על ספר זה במקומות נוספים וכן ביסס עליו את הצדקת המרת המשיח, דבר המלמד על השפעה ניכרת ומשמעותית של ספר זה על נתן. בנוגע לדרוש התנינים הרי שקווי הדמיון בינו לבין חזיונותיו של מלכו נשענים על כך שבשני המקרים משתתף בחזון זקן, וכן על העובדה כי כתפאורה לחזיונות משמשים הרים. ואולם גם כאן מתגלים הבדלים משמעותיים ביותר בין החזיונות. נתן מתאר את הזקן שראה: "והנה איש אמה על אמה וזקנו אמה ופרמשתיה (=זכרותו) אמה וזרת" (שלום, שבתי צבי, עמ' 183) וכבר העיר שם שלום כי

נראה אפוא כי נתן לא הושפע ממלכו, וקווי הדמיון בין מעשים שונים שעשה ודרשות שונות שלו, למעשיו של מלכו הם בגדר צירופי מקרים המסתברים לאור העובדה כי שניהם עסקו בבשורה משיחית ובמקורות דומים. הדבר מסתבר לאור דיונו לעיל על היחס למלכו בארץ ישראל ובצפת לעומת היחס אליו באיטליה ובאשכנז. הדברים מתחדדים עוד יותר לאור העובדה כי ר' חיים ויטאל, אשר בעצמו היה בעל אספירציות משיחיות, הושפע, כפי שראינו לעיל, מן התיאורים של מעשיו של מלכו ברומא. קווי הדמיון החדים והברורים בין חלומו של רח"ו משנת שס"ז (1607) לסיפורו של מלכו, רק מדגישים עוד יותר את הקשר הקלוש בלבד שבין מעשיו של נתן למלכו.

## ד.2.2. הציצית של מלכו ומשיחיותו של שבתי צבי

קישור אחר בין מלכו לתנועה השבתאית מגיע דווקא מן הזירה האשכנזית, וקשור בציציותיו של מלכו אותן הפך ר' יום טוב ליפמן הלר, כאמור, לתקדים הלכתי. באיגרת שנשלחה מוינה באביב תכ"ו (1666) מסופר כי על הציצית של מלכו, השמורה בפראג, כתובים שמות קדושים אשר מפאת קדושתם אי אפשר היה להעתיק אותם. אפילו כאשר הוצגו בגדיו של מלכו למתפללים בבית הכנסת ביום שמחת תורה, לא הוצגה הציצית בגלל החשש מן השמות הללו. ניסיונות שנעשו בידי שמש הקהילה ואפילו בידי ר' יום טוב ליפמן הלר עצמו להעתיק את השמות – נכשלו וכמעט שהמיטו עליהם אסון. המחבר מספר כי בעקבות הידיעות על התגלותו של שבתי צבי הותר להתבונן בטלית של מלכו, ומקריאה מחודשת בשמות שעליה עולה כי הם רומזים למשיחיותו.<sup>162</sup> מקור זה מלמד כי גם כאשר הפך מלכו לדמות נורמטיבית, למחבר של חיבור קבלי עיוני ולמי שלציצית שלו יש מעמד של תקדים הלכתי, עדיין הוסיפו הצדדים המשיחיים באישיותו להתקיים בסביבה האשכנזית. נראה כי היבטים אלו התקיימו באופן סמוי, אך ברגע שנדמה היה כי הקרקע כשרה לכך, כלומר בסיטואציה של התעוררות משיחית המבוססת על מקורות אחרים ושונים, שבו היסודות המשיחיים הקשורים בו והתפרצו. כך הפכה הציצית שלו, אשר ר' יום טוב ליפמן הלר העלה אותה על סדר היום דווקא כחפץ נורמטיבי, לחפץ בעל משמעויות מאגיות-משיחיות. תופעה

תאור זה מבוסס על תיאורו המגונה של פרעה במסת כמועד קטן דף יח ע"א. בעוד תיאורו של מלכו את הזקן שראה שונה לחלוטין: "וארא והנה אחד נכבד זקנו ארוך מאד ומראהו כתלג חיור" (חייית קנה' (להלן נספח א'), עמ' ה). בחזונו של נתן נזכר גם הר, אולם גם כאן ההבדלים בין הר זה להרים שראה מלכו בחזונו משמעותיים ביותר. בידו של הזקן שנראה לנתן בחזון היה קורנס ובאמצעותו: "עוקר הר גדול שהוא ששים רבוא. והאיש הלזה על לראש ההר ושם גומה גדולה מגעת עד תחתית ההר ויפול בתוכה" (שלום, שם). מלכו לעומת זאת ראה שני הרים המייצגים את הר ציון ואת הרי הגליל, ההרים מתקרבים זה לזה, אולם הם אינם נעקרים, הם אינם מסמלים נפילה או כשלון אלא להפך הצלחה וברכה ("חייית קנה" (להלן נספח א'), עמ' ט). מוטיב ההרים והאיש הזקן מופיע גם בספר הקנה והפליאה, כפי שהראה אשכולי (א.ז. אשכולי, 'הערות אחדות לתולדות התנועות המשיחיות' סיני, י"ב (תש"ג), עמ' פד-צ, ויתכן כי נתן הושפע ממקור זה בו מוצג ההר כמאיים ובו מתקשה החוזה לטפס עליו עד לראשו. נתן מזכיר את ספר הקנה מפורשות בכתביו, למשל באגרתו על המרתו של שבתי צבי (גרשם שלום, 'איגרת נתן העזתי על שבתי צבי והמרתו', בתוך: הני"ל, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות ורגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 267). על השפעתו הרבה של ספר הקנה והפליאה על שבתי צבי ועל נתן העזתי ר' מאיר בניהו, התנועה השבתאית ביוון (ספונות י"ד), ירושלים תשל"א-תשל"ח, עמ' שן-שנד.

<sup>162</sup> את האיגרת במלואה פרסם שלום, 'אגרת מק"ק וינה בשנת תכ"ו על מעשה פלאים בפראג', בתוך: הני"ל, מחקרי שבתאות, תל-אביב 1991, עמ' 571-574. ור' גם הני"ל, שבתי צבי, עמ' 465-466. בהיבטים שונים של איגרת זו דן גם אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 208-213.

זו היא ביטוי מובהק עוד יותר למגמה עליה הצבעתי לעיל בנוגע להדפסתו של 'ספר המפואר' דווקא באמסטרדם בראשית שנות הששים של המאה הי"ז. העובדה כי היסוד המשיחי באישיותו של מלכו הוסיף להתקיים בסביבה האשכנזית, ולעומת זאת הוא נעדר לחלוטין כמעט בסביבה הספרדית, ממשיכה למעשה את הקו שאפיין את פעילותו של מלכו עוד בחייו. עם זאת עתה יש צורך בזרז חריף, דוגמת התעוררות משיחית אקוטית, על מנת שתאפשר את התפרצותו של יסוד זה.<sup>163</sup>

## ה. בין משיח לאנטי משיח; דימויו של מלכו כדמות היסטורית בספרות היהודית במחצית הראשונה של המאה ה-20

דנתי עד כה באופן בו נתפסה דמותו של מלכו בחברה היהודית המסורתית ועל השינויים המתחוללים כחלוף השנים בהיבטים השונים של אישיותו. במחצית הראשונה של המאה העשרים מתגלה דמותו כדמות משמעותית ובולטת מחוץ לחברה המסורתית, בשדה הספרות המחזאות והשירה היהודית החדשה.<sup>164</sup> הוא היה לגיבורים של רומנים,<sup>165</sup> מחזות,<sup>166</sup> שירים ומסות<sup>167</sup> שנכתבו בעברית, יידיש, פולנית, גרמנית וצרפתית, ואשר פורסמו בבמות ספרותיות ופובליציסטיות שונות: ציוניות, סוציאליסטיות, קומוניסטיות, ניטרליות ורוויזיוניסטיות.<sup>168</sup> יצירות אלו נתחברו בידי כמה מהפוריים ומהחשובים שביוצרים היהודים בשנים אלו, ולמקצתם אף נודעה תהודה והשפעה רבה. לאחר מאות שנים בהן נדחקה דמותו ההיסטורית של מלכו

<sup>163</sup> יתכן וסיפור זה הוא הרקע לידיעה מתוך 'שבחי נתן העזתי' כפי שנכללו בספר 'מעשה צדיקים', (ירושלים תשל"א-תשל"ח, עמ' שעח) על דגל שהתקין נתן בהיותו בחלב. (הועתק בידי בניהו, התנועה השבתאית ביון (ספונות י"ד)

<sup>164</sup> במושג זה כוונתי ליצירות שנכתבו בתקופה זו בידי יוצרים יהודיים בשפות שונות ובמקומות שונים.

<sup>165</sup> מלכו הוא הגיבור הראשי בטרילוגיה של א"א קבק, שלמה מלכו. הרומן נכתב בין השנים תרפ"ג-תרפ"ח (1923-1928) אולם בשל צוק העיתים לא הצליח קבק למצוא מו"ל שיוצא את הרומן במלואו ולכן הוא הודפס ב-88 המשכים בעיתון 'העולם' הלונדוני, בין א' תמוז תרפ"ז (1.7.1927) לכ"ו אדר א' תרפ"ט (8.3.1929). מאוחר יותר הוא אף הודפס שם כספר ונשלח להפצה בארץ. ור' יעקב צור, 'במחיצתו של קבק', בתוך: א"א קבק, מסות ודברי ביקורת, ירושלים תשל"ה. מלכו ממלא תפקיד מרכזי גם ברומן ההיסטורי של מכס ברוד, ראובני שר היהודים (Rëubeni Fürst der Juden) אשר ראה אור לראשונה בגרמנית בשנת 1925. הוא גם גיבורו של הרומן: Harry Simonhoff, *The Chosen*, New-York 1964. *One*, אולם רומן זה אינו משתווה בערכו הספרותי לספריהם של קבק וברוד. הוא מופיע גם בספר הילדים שחיבר מ.ז. ולפובסקי, דוד הראובני, תל-אביב, ללא ציון שנת ההדפסה.

<sup>166</sup> יהושע השל ייבין, 'שלמה מלכו ברגנשפורק', העולם, יב (תרפ"ד), עמ' 256-257. 276-277. 296-297. דוד פינסקי, 'שלמה מלכו און דוד הראובני', בתוך: הנ"ל, משיחים: דראמען, ורשה 1939. אהרון לילס, שלמה מלכו, בתוך: הנ"ל שירים וחזיונות, ירושלים תש"ד (מתורגם מיידיש). דוד ברגלסון, הנסיך ראובני, תל-אביב תשל"ח (מתורגם מיידיש).

זלמן שז"ר, בין איתני גולה; שיחה שלא הייתה, ירושלים תשל"ב. Edmond Fleg, *Le Juif du Pape*, Paris 1926.

<sup>167</sup> המחבר הבולט ביותר בתחום זה הוא אורי צבי גרינברג שאף חתם על מקצת יצירותיו בשמות שלמה מלכו, או יוסף אחיו הצעיר של שלמה מלכו. על זיקתו למלכו ר' שלום לינדנבאום, 'מיהו שלמה מלכו שכתב פולנית לרגל שנת התרע"ט?', זהות א' תשל"א, עמ' 268-274. תמר וולף מונזון, 'מיין משיחישער ברודער, שלמה': לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מלכו, מחקרי ירושלים בספרות עברית, יח (תשס"א), עמ' 235-271.

<sup>168</sup> לילס פרסם את מחזהו על מלכו ב'די צוקונפֿט' הסוציאליסטי בניו-יורק, ומאוחר יותר פרסם מחזור משיחי אחר על אשר לעמליין ב'דער האַמער' הקומוניסטי. ייבין פרסם את מחזהו ב'"העולם" הציוני, שז"ר פרסם את בין איתני גולה לראשונה בשנתון דבר לשנת תשי"ד. אורי צבי גרינברג חתם על מגוון יצירות בשם מלכו במספר במות, ור' וולף מונזון, מיין משיחישער ברודער, עמ' 262-270.

הצדה, והוא הפך למחבר קבלי עיוני נורמטיבי ואף לתקדים הלכתי, שב ומתגלה מלכו כדמות היסטורית-מציאותית כביכול, ביצירה הספרותית היהודית המתחדשת.

תופעה זו כשלעצמה אין בה כדי להפתיע, שכן, כפי שהראה כבר המחקר בהרחבה, בראשית המאה העשרים חלה רהביליטציה מקיפה ביחס לתנועות המשיחיות בישראל בתרבות היהודית המתחדשת, ואחד מכלי הביטוי המרכזיים שלה היה היצירה הספרותית לגווניה. כאמור, על מרכזיותה של תופעה זו בספרות העברית כבר עמד המחקר מזה זמן,<sup>169</sup> ובשנים האחרונות הורחבה היריעה גם לספרות יידיש. וכבר הצביע אברהם נוברשטרן במחקרו על המקום המרכזי של הנושא המשיחי בכלל ושל דמויות משיחיות שונות בפרט ביצירה הספרותית, הלירית והדרמטית ביידיש בשנים אלו.<sup>170</sup> שלמה מלכו הוא אחד מתוך גלריה של אישים ובהם בר כוכבא, דוד אלרואי, שבתי צבי ואחרים אשר פעילותם **האקטיבית** לגאולת ישראל הפכה למקור השראה והזדהות.

ריבוי החיבורים העוסקים בדמותו של מלכו, בין אם כגיבור ראשי או כדמות משנית, הוא לפיכך ביטוי לפופולריות של הסוגה הספרותית המשיחית בשנים אלו. עם זאת דמותו של מלכו כפי שהיא עולה בספרות זו כמעט ולא נידונה במחקר, ובוודאי שלא הוקדשו לה מחקרים עצמאיים.<sup>171</sup> ענייננו כאן אינו בהיבטים הספרותיים של יצירה גדולה ורחבה זו, אלא באופן בו עיצבו מחברים אלו את דמותו של מלכו, ובשינויים שחלו בדימויו בשנים אלו. לא נקיף בדיוננו כאן את כל החיבורים בהם הוא נזכר, אולם נצביע על מספר מאפיינים בולטים בעיצוב דמותו במכלול היצירה הספרותית-משיחית בשנים אלו, ונדון בחיבורים המרכזיים שנתחברו על אודותיו.

#### ה.1. מלכו כ"אנטי משיח"

דמותו של מלכו אינה תמיד הדמות המרכזית ביצירה, ולעיתים הוא מופיע כדמות משנית בלבד, כאשר גיבורה של היצירה הוא דוד הראובני. כך למשל ברומן 'ראובני שר היהודים' פרי עטו של מכס ברוד<sup>172</sup> ובמחזה הנסיך ראובני מאת דוד ברגלסון.<sup>173</sup> בשתי יצירות אלו מוצג הראובני לא רק

<sup>169</sup> ר' למשל שמואל ורסס, 'גילויים של שינוי ערכין כלפי השבתאות בדור הלאומיות והציונות', בתוך: 'הנ"ל, השכלה ושבטאות, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 253-264. ישראל קולת, 'ציונות ומשיחיות', בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 419-431. חנן חבר, 'בשבי האוטופיה, מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ ישראל בין שתי מלחמות העולם', באר-שבע, תשנ"ה. בנוגע למחזות ר' גרשון שקד, המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחייה, ירושלים תש"ל, עמ' 40-50.

<sup>170</sup> אברהם נוברשטרן, קסם הדמדומים; אפוקליפסה ומשיחיות בספרות יידיש, ירושלים תשס"ג.

<sup>171</sup> למעט זיקתו של אורי צבי גרינברג למלכו אשר נידונה בידי וולף מונזון.

<sup>172</sup> רומן זה הוא למעשה חלק מטרילוגיה של רומנים היסטוריים קדם לו 'דרכו של טיכו ברהה לאלוהים' (1915), והשלים את הטרילוגיה 'גלילאו הכבול' (1948). על 'ראובני שר היהודים' זכה ברוד בפרס תומס מסאריק מטעם ממשלת צ'כוסלובקיה לשנת 1929 ולאחר פרסומו של 'גלילאו הכבול' זכה ברוד בפרס ביאליק. לדיון נרחב וממצה בטרילוגיה ההיסטורית של ברוד ר' מיכל בן חורין, לאומיות ורומן היסטורי במאה ה-20: הטרילוגיה של מכס ברוד כמקרה מבחן, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב, ספטמבר 1999. "ראובני שר היהודים" הומחז בידי המחבר בשנת תשי"ד, והועלה על בימת תיאטרון הבימה. הספר עצמו תורגם לעברית והודפס בסדרת ספריה לעם של הוצאת עם עובד במספר מהדורות.

כאיש חזון, אלא בראש ובראשונה כאיש המעשה, כמי שרקם תכנית פוליטית מעשית על מנת לפתור את מצוקת היהודים. נעמוד כעת על עיצובה של דמותו של מלכו כדמות משנית ביצירות אלו.

ביסודו של 'ראובני שר היהודים' של ברוד עומד המתח בין החיים היהודיים הפאסיביים בתוך הגטו הפרגאי, לבין שאיפתו של הגיבור, הנער הפרגאי דוד למל, לצאת אל מחוץ לחומות הגטו ולחיות חיים אמיתיים, חופשיים, משוחררים ואקטיביים.

דוד נחשף לעולם שמחוץ לגטו בזכות שתי דמויות: הירשל, "המלמד הרעב", העוסק בחכמות חיצוניות והחושף את דוד לשפות זרות וליצירה הספרותית וההיסטורית והפילוסופית הרנסנסית, כלומר לפתיחות תרבותית,<sup>174</sup> ו"גרשון-המשוגע", תמהוני המתגורר במגדל שבחומת הגטו ושומר על המפתח לשערי. גרשון מאפשר לדוד לצאת באופן פיזי מחומות הגטו, ובכך הופך את דוד לאדם אקטיבי העומד ברשות עצמו. בהמשך מתברר כי גרשון אינו אלא אשר לעמליין, אשר מצא מקלט בפראג בעקבות כשלון בשורתו המשיחית.<sup>175</sup> ברוד יוצר כאן אפוא זיקה משולשת בין השכלה, אקטיביות המתבטאת ביציאה מן הגטו ומשיחיות.

דוד ניצב בפני קונפליקט משולש: בין יהדות לפתיחות תרבותית, בין הגטו לעולם שמחוץ לו ובין פאסיביות לאקטיביות. הפתרון בו הוא בוחר הוא נטישת עברו היהודי. הוא בורח מביתו, מן הגטו ומפראג, ויחד עם אהובתו הנוצרייה מוניקה הוא פונה לארפורט, העיר החופשייה בה יוכלו לממש את אהבתם ואת חירותם. אולם הניסיון נכשל, שכן במהלך המסע לארפורט נוטשת מוניקה את דוד לטובת חייל גרמני אותו הם פוגשים בדרך.

פתרון הנטישה וההתכחשות למוצא היהודי נכשל אפוא כשלון חרוץ. דוד מחפש עתה פתרון אחר שישלב בין השאיפה ליציאה מן החומות ולאקטיביות יחד עם שמירה על זיקה ליהדות וליהודים. פתרון זה הוא פתרון מדיני במסווה משיחי. ואכן, דוד מתחזה לנציגה של מדינה יהודית עצמאית במדבר חבור, ומציע לאפיפיור "שיתיר לו לחייל לצבא מן היהודים היושבים בארצות הנצרות ולהכשיר את הטובים שבהם הכשרה צבאית".<sup>176</sup> צבא זה, יחד עם צבאו של הקיסר, יצא למלחמה בעות'מאנים וישחרר מידם את ארץ ישראל. דוד למל, תלמיד החדר הפרגאי, הפך לדוד הראובני המצביא והמבשר המשיחי ממדבר חבור.

ניתן לראות ברומן זה ביטוי מובהק לתפיסות ציוניות בדבר שלילת הגלות והפאסיביות היהודית המאפיינת את החברה היהודית המסורתית, אכזבה מהבטחות האמנסיפציה ושוויון הזכויות

<sup>173</sup> על מחזה זה ר' בהרחבה נוברשטרן, קסם הדמדומים, עמ' 310-320.

<sup>174</sup> ר' למשל ברוד, ראובני, עמ' 12-20.

<sup>175</sup> שם, עמ' 140-145.

<sup>176</sup> שם, עמ' 223.



ואמונה כי רק פתרון מדיני יביא לגאולתו של העם היהודי: "להחזיר לעם בארצו את עוז הנפש, את חדות הסכנה – ובכך להחזיר למין האנושי כולו עם בריא."<sup>177</sup> ואכן, ברוד נתפס לציונות עוד בהיותו סטודנט באוניברסיטה הגרמנית בפראג, והושפע רבות ממרטין בובר ומשמואל הוגו ברגמן, ולימים היה ממנהיגי התנועה הציונית בצ'כיה.

מלכו, המופיע רק בשלב מתקדם בסיפור,<sup>178</sup> מתגלה לא רק כאסונו של הראובני אלא גם כאנטי תיזה לרעיונות המשיחיים-ציוניים שביסוד פעילותו המשיחית. בשו בו ליהדות ובתסיסה שהוא מעורר בקרב האנוסים הוא מערער את מעמדו של הראובני בפורטגל ומביא לגירוש משם, ובהמשך, כאשר הראובני שב לרומא ומבקש לבסס שם מחדש את מעמדו, הוא מגלה כי מלכו תפס את מקומו. בשלב זה מתגלה גם כי תפיסתו המשיחית של מלכו מנוגדת לזו של הראובני. מלכו רואה בראובני את שליח האל אשר נשלח "כדי לגאול אותנו מחטאינו".<sup>179</sup> בעוד שהראובני מבקש להפוך את היהודים לעם של לוחמים, מבקש מלכו: "למות למענם [...] להעיד על גבי המוקד על אמיתות התורה – אשה ריח ניחוח לה",<sup>180</sup> שאיפה העומדת בסתירה מוחלטת לכל תפיסתו של הראובני המשיב לו: "על כתליו של בית הכנסת בפראג [...] ראיתי דמם של הקדושים. הוא האדים את האבן ולמען כבוד הקדושים אסור היה למחותו. אבל מה הועיל? חסידי פראג, כלום בשל כבוד זה שהם חולקים נעשו פחות קנטרנים, פחות אוהבי מחלוקת, פחות מעוקמים בגוף ובנפש?"<sup>181</sup>

הערצתו של מלכו נתונה לר' יוסף קארו, אשר "למען המשיח הוא שוקד עתה על מלאכתו ביתר שאת ומתקדש מתוך סיגופי הנפש והגוף [...] שולחנו היה כמזבח שיום-יום הקריב עליו את יצר הרע".<sup>182</sup> הגאולה המעסיקה את מלכו היא אפוא הגאולה הרוחנית, הגאולה שבהתגברות על היצר, שבעמידה בניסיון, הגאולה הפאסיבית. כאשר מלכו והראובני יוצאים בצוותא לרגנסבורג הם אינם מצליחים אפילו להגיע אל הקיסר, ונעצרים במהלך הניסיון להתקרב אליו. המבקר היחיד המצליח להגיע למלכו ולראובני לאחר מעצרים, והמעורר לרגע את תקוותו של הראובני כי הוא בא להציל אותם במעשה נועז, הוא ר' שלמה אלקבץ המביא למלכו עותק מן הכרך הראשון של השולחן ערוך. ניסיונו של הראובני נדון אפוא לכשלון. שליחותו של מלכו ניצחה, המשיחיות

<sup>177</sup> שם, עמ' 347. מוטיב נוסף המתגלה ברומן והאופייני גם הוא לתפיסות הרומנטיות של תקופה זו הוא הפער בין היהודים האשכנזים לבין היהודים המזרחיים. הראובני הוא אמנם מתחזה, אך מדינת השבטים אכן קיימת, מולך בה המלך יוסף ואחיו דוד הוא מפקד הצבא. דוד למל שמע עליהם מגרשון המשוגע (הוא אשר לעמליין) והצליח להגיע לארצם, אולם "היהודים המנוונים, חסרי הנשק, המשועבדים במדינות המערב אינם מוחזקים בעיניהם כאחים, ואפילו לא כשאר בני בשר, שהרי במשפחה כזו צריכים היו להתבייש בפני כל שאר השבטים" (שם, עמ' 343). הראובני שואף להגיע עם הספינות הפורטוגליות שעליהן החיילים היהודים המאומנים למדינת השבטים "אותה שעה לא יראו עוד אחינו המזוינים בחבור טעם לבוז לנו בשל רפיונו כל אותה זרות לא טבעית בין היהודים בני החורין ובינינו תיעלם, נתאחד." (שם עמ' 348).

<sup>178</sup> הופעתו הראשונה היא בעמ' 297, מתוך 402 עמודים שבספר.

<sup>179</sup> ברוד, ראובני, עמ' 349.

<sup>180</sup> שם, עמ' 325.

<sup>181</sup> שם, עמ' 325.

<sup>182</sup> שם, עמ' 369.

הוסטה מן האפיק המעשי הצבאי-מדיני אל האפיק הרוחני, והיצר הרע ישוב ויישחט על שולחנו של ר' יוסף קארו, הלא הוא ה"שולחן ערוך". אם בראובני הצענו לראות אבטיפוס של התנועה הציונית, הרי שמלכו הוא אבטיפוס ליריביה. המשיחיות שלו היא רוחנית ופאסיבית ביסודה, ונשענת על הציפייה כי המשיח יופיע יש מאין. המשיחיות הפאסיבית, אותה מייצג מלכו, אינה רק יריבתה של המשיחיות האקטיבית של הראובני, אלא היא גם אסונה. היא הורסת את היסודות שהציב הראובני ומותירה את העם פאסיבי ובגלות.

באופן דומה מתואר מלכו גם במחזהו של דוד ברגלסון 'הנסיך ראובני'. מטבע הדברים מחזהו של ברגלסון אינו מנסה לתת תמונה מקיפה של חייו של הראובני, כפי שעשה ברוד ברומן רחב היריעה שלו, אלא מציג מספר תמונות מרכזיות בפעילותו ומתוכן מנסה לאפיין את דמותו. בנוסף, בשונה מברוד אשר התמונה ההיסטורית אותה הוא משרטט קרובה למציאות ומבוססת על תחקיר היסטורי מקיף,<sup>183</sup> הרי שמחזהו של ברגלסון הינו אנכרוניסטי לחלוטין, ולבד מסיפור המסגרת הכללי אין בו שום ניסיון להתקרב למציאות ההיסטורית אותה הוא מתאר.<sup>184</sup> עם זאת גם כאן הציר סביבו נסב המחזה הוא המתח בין האקטיביות הארצית, המתגלמת בדמותו של הראובני, לפאסיביות הרוחנית, שמלכו הוא אחד מדובריה העיקריים במחזה.

אחת הדמויות המרכזיות במחזה היא שבת, אנוס פורטוגלי אשר שב ליהדותו ונעשה שמשו של הראובני. בימי אניסותו בפורטוגל היה שבת ליצן בקרקס ושיחק בו את דמות היהודי. ברגלסון שם בפיו של שבת תפיסה של היהודי כמי שהפך להיות הליצן של המין האנושי: "ומי הוא יהודי? משחק ליצן. הוא משחק מכבר על פני תבל, הולך נופל וקם ושוב נופל, הכל רואים מתגלגלים מצחוק, אין מניחים לעם היהודי לקום, וגם אין מניחים לנפול [...]"<sup>185</sup> גם הראובני הוא סוג של ליצן, שכן הוא מתחזה ובדאי, אולם הוא אינו מבקש לבדר את עמי העולם, אלא לשטות בהם ולנצל את הסיטואציה הפוליטית בה הם מצויים על מנת להציל את אחיו היהודים. הוא מבטיח לאפיפיור עזרה כנגד העות'מאנים מממלכה יהודית דמיונית שכלל אינה קיימת, והאפיפיור בתמורה משהה את הקמת האינקוויזיציה בפורטוגל.<sup>186</sup> בהמשך הוא מבקש לצייד את האנוסים בפורטוגל בנשק, ולהעלות אותם על אוניות, הוא "יפליג אתם מחופי פורטוגל וכעם שלם בין יתר

<sup>183</sup> כך למשל בתיאור הפגישה הראשונה בין מלכו לראובני (עמ' 297) מציג את עצמו מלכו כמזכיר ה"קאזה דה סופליקאסאן", ברוד מסביר בהמשך בצורה מדויקת להפליא מה היה טיבו של בית משפט זה, בידי מי הוקם ועוד. דיוק זה בנוגע לפרט שולי כמו זה הוא דוגמא בולטת למגמת הדיוק ההיסטורי הבולטת בספר.

<sup>184</sup> המחזה נכתב ברוסיה הסובייטית בראשית שנות הארבעים, וייתכן והדבר נובע מחוסר ידע של המחבר ומחוסר נגישות להיסטוריוגרפיה היהודית של התקופה.

<sup>185</sup> ברגלסון, הנסיך ראובני, עמ' 14-15.

<sup>186</sup> שם, עמ' 29.

העמים למען ישותו הוא ילחם. "תפיסתו של הראובני היא כי אם "לחיות אינך יכול, גדר אפוא מעט היושר הנחוץ לשם קיום, ובכחך, כמו דמך הגן עליו".<sup>187</sup>

שני גורמים מעכבים את יישום תכניתו של הראובני, ומונעים למעשה מן היהודי לפשוט מעליו את בגדי הליצן: העובדה כי היהודי מוכן לפעילות אקטיבית רק כאשר הדברים אמורים בממון, והפאסיביות המגולמת באמונה הדתית והציפייה המשיחית.

את תאוות הבצע היהודית מגלם במחזה דניאל דה פיזה (אותו מיקם ברגלסון בוונציה), אשר הצליח, בזכות פעילותו של הראובני, לפתוח מחדש את הבנק שלו בליסבון,<sup>188</sup> אולם כאשר המצב מסתבך הוא ממחר למשוך את הכספים מן הבנק שבפורטוגל,<sup>189</sup> ומעקל את האוניות באמצעות ביקש הראובני להציל את היהודים.<sup>190</sup> תאוות הבצע של דניאל דה פיזה עולה אפוא על תחושת הסולידריות שלו עם אחיו היהודים. עיסוקם הבלתי פוסק של היהודים בממון שב ומתגלה בדמותם של הסוחרים היהודים המבקשים לסחור עם ממלכתו של הראובני, ושבתי הלועג להם ומספר כי הכסף העובר לסוחר בממלכה זו נקרא "מעשים טובים".<sup>191</sup> "אם כך" פונה אחד הסוחרים לחברו "אחד כמוך שם... הרי – קבצן..."<sup>192</sup>

מלכו מייצג את הגורם השני המעכב את האקטיביזם של הראובני, והוא הציפייה לגאולה בידי שמיים בלבד. מלכו הוא תלמידו של האסטרונום אברהם זכות, ולכן יודע כי ארצם של בני השבטים אינה קיימת באמת.<sup>193</sup> אולם הוא מאמין כי הראובני הוא המשיח, וכי הוא, מלכו, נביאו.<sup>194</sup> דבריו של מלכו כי הראובני הוא המשיח מערערים את האמון שנתן בו האפיפיור, ומשבשים את תכניתו. שבתי, משרתו של הראובני, קורא לו לצאת חזיתית מול מלכו, אולם הוא משיב לו:

לא זאת שבתי, מכה זו ישנה. שורשה בחלומי של יעקב. הוא נחלש בזיופי ירח, על כן ראה סולם, ראשו

מגיע עד לשמים [...] נניח שאותו אני מביס היום. ומה מחר? העם שהוא חלש יוליד מיד במקום רבי

שלמה שני אחרים. בכך אין כל תועלת. צא וראה: בזמן זה החדש והגדול אני לעם הַיִּשְׁעֵי מחפש – קו

אור תָּגוּ אחד בו. להחדיר העם שלי בין יתר העמים. הביטה: עולמות רבים גילו, אבל בשביל העם הזה

עוד אין עולם ולו קטנטן [...] <sup>195</sup>

<sup>187</sup> שם, עמ' 94.

<sup>188</sup> שם, עמ' 20.

<sup>189</sup> שם, עמ' 54.

<sup>190</sup> שם, עמ' 96.

<sup>191</sup> שם, עמ' 62-63.

<sup>192</sup> שם.

<sup>193</sup> שם, עמ' 26.

<sup>194</sup> שם, עמ' 52.

<sup>195</sup> שם, עמ' 68-69.

הראובני מבהיר כאן באופן חד וברור את הפער שבין האקטיביזם שלו לפאסיביות של מלכו ששורשה "בזיופי ירח" של חלום יעקב. הוא מודע גם לכך שלא יוכל לנצח את הפאסיביות הזו, וכי תמיד יקום מישהו אחר שיצא נגד כל פעילות אקטיבית.<sup>196</sup> מלכו מספר כי ראה בחזונו שתי ערים: את רומא הראשונה אשר כבשה והחריבה את יהודה, ורומא השנייה אשר הולידה את האינקוויזיציה. "ורומא השלישית היכן היא? אז שאלתי, רומא השלישית היא לא תקום! היה המענה".<sup>197</sup> בניגוד לשלוש חוליות החורבן שחזה מלכו, מציג עצמו הראובני כשלישי בשלשלת של גואלים אקטיביים וכתלמידו וממשיך דרכו של דוד אלרואי, "אשר לפני ארבע מאות שנה ביד העם נתת את החרב. אתה הוא הראשון אחר בר-כוכבא אשר שרת את העם אני הוא השני, אֵיךְ השלישי הבא אחרי?"<sup>198</sup> בתמונת הסיום של המחזה מעביר הראובני את שרביט ההנהגה לידי שרתו שבתי, ונראה, אפוא, כי שבתי צבי הוא החוליה השלישית בשלשלת המשיחית.<sup>199</sup>

בשתי יצירות אלו, אשר התחברו בזמנים שונים, בשפות שונות, בסביבה תרבותית שונה ומתוך אידיאולוגיות פוליטיות מנוגדות,<sup>200</sup> עולה דמותו של מלכו כאנטי משיח, כמי שמייצג את המורשת המשיחית היהודית הפאסיבית הדוגלת בציפייה לגאולה על-טבעית, ומשבש את הניסיון להביא את היהודי ליטול את גורלו בידי הוא. יצירות אלו מלמדות עד כמה הצליח היסוד הנורמטיבי אשר, כפי שהראנו לעיל, ניכס את מלכו כאשר הפך אותו למקובל, לדרשן ולבסוף אף לתקדים הלכתי, להשתלט על דמותו. הוא הפך, גם ביצירה הספרותית של שני מחברים חילונים במחצית הראשונה של המאה העשרים, לדמות המייצגת דווקא את הזרם המרכזי והשמרני בחברה היהודית ולא למהפכן משיחי. אולם, כפי שנראה להלן, לא היה זה הדימוי היחיד של מלכו בשנים אלו.

## ה.2. מלכו כמשיח רוחני

עד כה דנו בדמותו של מלכו כפי שהיא עולה ביצירות בהן הוא ממלא תפקיד משני בלבד. נבחן כעת שתי יצירות אשר הוקדשו במלואן לדמותו של מלכו ונעמוד על האופן בו הוא נתפס ביצירות אלו.

<sup>196</sup> מתח זה הוא גם מתח רומנטי, שכן משתתפת נוספת במחזה היא בנוינדה אברבנאל, אהובתו של מלכו מימיהם המשותפים בפורטוגל, וכעת אשתו של ר' שמואל אברבנאל המאמין גם הוא במשיח מן השמים. אולם בנוינדה מתאהבת בראובני, ובתמונת הסיום של המחזה היא אף עולה על ספינתו בידיעה כי היא הולכת למות עמו בקרב.

<sup>197</sup> שם, עמ' 83.

<sup>198</sup> שם, עמ' 90.

<sup>199</sup> שם, עמ' 108.

<sup>200</sup> ברגלסון היה קומוניסט אדוק ובשנות השלושים הוא שב לברה"מ למרות שנחשב לאחד מחשובי הסופרים בידיש בשנים אלו וזכה להצלחה ניכרת. בשנת 1952 הוא הוצא להורג במסגרת הטיהורים שערך סטאלין בקרב הסופרים היהודים.

היצירה הספרותית המקיפה ביותר שגיבורה הוא מלכו היא הרומן ההיסטורי רחב היריעה של אהרון קבק 'שלמה מלכו'.<sup>201</sup> המוטיב המרכזי העובר לכל אורכו של הספר הוא חיפוש של הגיבור אחר תכלית ומשמעות לחייו, תוך התמודדות עם המתח שבין הרוח לבין החומר, בין מציאות החיים הגשמיים לבין התכלית או הייעוד הרוחני. בחלקו הראשון של הספר מלכו הוא בן אנוסים אשר הפך לנער שעשועים בחצר המלוכה הפורטוגלית, ולמאהבה של הנסיכה ג'וליה. מלכו מתלבט האם אהבתו לנסיכה ג'וליה היא אהבת אמת או שאינה אלא ביטוי למשיכה הפיזית שביניהם, ולבטים אלו מוליכים אותו בסופו של דבר בחזרה ליהדות. הוא עוזב את פורטוגל ומשתקע בצפת. בצפת מתרחש החלק השני בטרילוגיה, ושם, בישיבתו של ר' יוסף קארו, הוא מאמין כי יגיע אל תכליתו הרוחנית האמיתית גם אם במחיר של התנערות מחולטת מכל חומרות ארצית, או במילותיו של ר' יוסף קארו למלכו: "בשעה שמכל הריחות בעולם תריח רק ריח הרקבון, בשעה שמכל הצבעים והמראות תבחר רק מראה הגווייה אכולת רימה ותולעה, אז [...] תדע כי בא לך האות אשר ביקשת".<sup>202</sup>

אולם במהלך שהותו בצפת מגלה מלכו כי מחירה של ההתמקדות הבלעדית בתכלית הרוחנית הוא חוסר רגישות כלפי הסביבה, גם זו הקרובה אליו ביותר.<sup>203</sup> בסופו של חלק זה מגיע מלכו למסקנה כי אין ערך לזיכוכ רוחני אם הוא נעשה מחוץ לעולם, וכי הזיכוכ האמיתי הוא רק זה הנעשה בתוך העולם ובתוך החברה, מתוך התמודדות עם הקשיים והלבטים ולא מתוך בריחה מהם. וכך בדברי הפרידה שלו מר' שלמה אלקבץ אומר לו מלכו: "קשה לי לחיות כמוכם. אתם מתכוננים תמיד לחיים שלאחר המוות. אתם, הקדושים, חיים רק בשביל המוות [...] אני רוצה למות בשביל החיים".<sup>204</sup> המשימה שנטל על עצמו מלכו משהחליט כי עליו לפעול בתוך החיים ולא מחוצה להם, ושלהגשמתה מוקדש חלקה האחרון של הטרילוגיה, היא לצאת ולהטיף ליהודי הגולה לשוב לארץ ישראל.<sup>205</sup>

<sup>201</sup> על ספר זה ר' לעיל הע' 165. הרומן הוא למעשה טרילוגיה שחלקיה הם: האהבה, האמונה והקרבת. קבק היה מן הסופרים העבריים הפופולריים ביותר בשנות העשרים והשלושים, ספריו נהנו אמנם מקהל קוראים נרחב אולם הוא נחשב לסופר בינוני וספריו לא נתפסו כספרות גבוהה. המפנה ביחס הביקורת אליו התחולל עם הופעתו של שלמה מלכו, אשר קבק עצמו ראה בו אז את גולת הכותרת של יצירתו. ור' יעקב צור, 'במחיצתו של קבק', בתוך: אהרון א. קבק, מסות ודברי ביקורת, ירושלים, תשל"ה, עמ' 14-15. יוסף אורן, 'הרומן ההיסטורי הראשון של קבק' מאזנים, לט (תשל"ד-תשל"ה), עמ' 376-381. גישה ביקורתית יותר ליצירה מצויה אצל שלום קרמר, ריאליזם ושבירתו, גבעתיים, 1968, עמ' 101. על יחסו של קבק לספרו לאחר פרסומו ר' אהרון א. קבק, תולדותי, גנזים, א (תשכ"א), עמ' 133.

<sup>202</sup> קבק, שלמה מלכו, עמ' 207.

<sup>203</sup> הדבר בא לידי ביטוי במיוחד במערכת היחסים המתפתחת בין מלכו לר' ישראל נג'ארה דמות המייצגת את השילוב בין שני העולמות, ולדעיכה ביחסיו עם ר' יוסף קארו, המבטא את ההתנתקות המוחלטת מן הגשמיות, ועם ר' שלמה אלקבץ ההולך בדרכו של ר' יוסף קארו אך לא הגשים אותה עד הסוף. חסרונה של ההתנתקות מן העולם מתבטא בין היתר בכך שבעוד שר' ישראל נג'ארה מצליח לחבר תפילות ופיוטים מופלאים, הרי שר' שלמה אלקבץ הצליח בכך פעם אחת בלבד כאשר חיבר את שירו לכה דודי, ומאז למרות נסיונותיו החוזרים ונשנים אינו מצליח לחזור על הישגו זה.

<sup>204</sup> קבק, שלמה מלכו, עמ' 325.

<sup>205</sup> שם, עמ' 322.

מפתה לראות ב'שלמה מלכו' רומן ציוני, שגיבורו הוא מי שלוקח על עצמו את תפקיד הגואל ומדרבן את יושבי הגולה ליטול את גורלם בידיהם ולעלות ארצה. ואולם יש לשים לב לטיבה של פעילותו ושל בשורתו של מלכו כפי שמצייר אותה קבק בספרו. מלכו אינו מנסה לפעול פעילות מדינית, הוא אינו מנסה לארגן צבא או ליצור בריתות צבאיות ופוליטיות אלא אך ורק לגרום ליהודי הגולה לעלות ארצה, מבלי שיציע להם תוכנית להמשך מעשיהם ומבלי שיבטיח להם דבר לאחר שיגיעו ארצה. המטרה הפיזית היחידה אותה שם קבק בפיו של מלכו היא: "רצוני רק לפטור את ישראל מגלגולי מחילות [...] כשיבוא הגואל ימצא את ישראל יושבים על אדמת הקודש ומצפים לשמוע את תקיעת השופר שלו [...]"<sup>206</sup>

העלייה לארץ ישראל, לה מטיף מלכו, נועדה לאפשר למאזיניו בראש ובראשונה להגיע לשלמות עצמית רוחנית שלהם. הזיקה היחידה שלה לגאולה המשיחית היא בכך שהיא תציל את העולים מגלגולי מחילות כאשר תתרחש תחיית המתים. מעבר לכך אין לה כל ערך משיחי, אלא בראש ובראשונה ערך אישי. יש לשים לב למילים בהן מתאר קבק את תחושתם של מאזיניו של מלכו לאחר שהאזינו לדרשתו: "ואז נפתח לפני כל אחד לבו, שהיה סגור מפניו כל הימים. כל אחד היה אז יכול לראות בלבו. ונבהלו הבריות למראה הריקנות הנוראה אשר שם בלבי".<sup>207</sup> התיקון שמבקש מלכו לחולל אינו תיקון לאומי, אלא בראש ובראשונה תיקון אישי רוחני אשר יביא את מאזיניו לחיים שלמים וטהורים יותר.

מלכו מתגלה כאן לא כמי שמבשר את גאולתו המדינית של העם היהודי, אלא כמי שמבשר גאולה אישית פרטית לכל אדם ואדם באשר הוא. זו למעשה גאולה אוניברסלית המאפשרת לאדם להגיע להגשמה עצמית ולהשלמה בין חייו הגשמיים לתכליתו הרוחנית. אין זה מפתיע לגלות כי ההתפלגות החברתית בין מי שתומכים במלכו למי שמתנגדים לו הופכת להיות התפלגות מעמדית. העשירים, בעלי ההון והרכוש, מעדיפים לדבוק בחומר שיש להם למכביר בגולה, ואילו העניים חסרי הכול מוכנים לזנוח את המעט החומרי שבידם כדי להגיע להגשמה רוחנית מלאה בארץ ישראל.<sup>208</sup>

היצירה המפורסמת והחשובה ביותר של קבק היא הרומן 'במשעול הצר' שראה אור בשנת 1937, המתאר את חייו של ישו הנוצרי.<sup>209</sup> נראה כי מוטיבים אחדים מחייו של ישו מתגלים כבר בדמותו

<sup>206</sup> שם, עמ' 423.

<sup>207</sup> שם, עמ' 419.

<sup>208</sup> שם, עמ' 454-455.

<sup>209</sup> רומן זה של קבק היה יותר מאשר יצירה ספרותית גרידא, הוא נכתב, כפי שהעיד קבק עצמו, בעקבות חוויה של התגלות שעבר כאשר היה מוטל על ערש דווי, ואז נדר לחבר את הספר ור' אהרון קבק, 'למה כתבתי את ספרי "במשעול הצר"', בתוך: הנ"ל, מסות ודברי ביקורת, עמ' 269. קציעה עלון, 'נוצרים יהודים ו"אחרים"', תיאוריה וביקורת, 26 (2005), עמ' 183-188.

של מלכו. הזכרנו לעיל את העובדה כי התומכים במלכו הם דווקא העניים והחלכאים, ולכך יש לצרף את הניסים שמחולל מלכו-ישו כאשר הוא גורם לנערה משותקת להלך ולאילם לדבר.<sup>210</sup> דבורה, אותה נערה משותקת שהקים על רגליה, ושבתיה התגורר, "[...] התחילה רוקמת דגל לריבונה לקדושה לגואלה".<sup>211</sup> בשיחה עם גיבורה אחרת של הרומן, פרידלין, בתו של יוסף מרוסהיים, מסביר לה מלכו את עיקרי אמונתו ואומר כי: "אהבה, סבלנות, כניעה – אלו הם מבועי האושר המושכים והולכים מגן-העדר הקדמון, ואין להט החרב המתהפכת חוסמת לנו את הדרך אליהם".<sup>212</sup> לאחר מותה של דבורה מנהל מלכו שיחה פנימית ונוקבת עם עצמו ובמהלכה הוא מסיק כי דבורה מתה מפני שהייתה סוג של רכוש, של בית עבורו, ואילו עליו כמבשר משיחי לדבוק בשליחותו בלבד ולא בשום רכוש גשמי.<sup>213</sup> היחידי שעומד בצורה מפורשת על כך שמלכו הוא למעשה נוצרי הוא מי שהיה ידידו עוד בפורטוגל, ואסקו די לופץ, ואשר כמוהו כפר גם הוא באמונה הקתולית. אלא שהוא פנה לפרוטסטנטיות ולא ליהדות: "ואתה, חביבי, נשאת נוצרי, כן, נוצרי! לא כיהודי אתה מדבר על החיים ועל המות [...] ועל שליחותך [...] לא כיהודי אתה רוצה להיות עקוד על המזבח [...] כלום לא הרגשת בדבר עד עכשיו? פלא!"<sup>214</sup> בעמודים הבאים מנסה מלכו להתמודד עם טענה זו ולמעשה אינו מצליח לסתור אותה. מלכו מנהל דין ודברים עם התת מודע שלו עצמו, ומאשים אותו כי "אתה עשית סמל ומופת לחיך לא את העקידה על המוריה אלא את הצליבה על הגולגותה".<sup>215</sup>

מלכו של קבק מתגלה לנו כאן כבן דמותו של ישו, ולפיכך כמבשרה של גאולה רוחנית ואוניברסלית, לא מדינית ולאומית. הבשורה הרוחנית וההתעלמות מן ההיבטים המדיניים הריאליים נמשכים גם בפגישה עם הקיסר. מלכו של קבק אינו מציע לקיסר הצעה מדינית או צבאית כפי שהציע הראובני של ברוד או של ברגלסון לקיסר או לאפיפיור,<sup>216</sup> ולאכזבתו של הקיסר אשר קיווה להצעה ריאליית שתסייע לו להתארגן למלחמה בעות'מאנים, אומר לו מלכו "הוד מלכות! באתי אליו בענין אלהים [...] אני יהודי ובשם אלוהי ישראל באתי אליך" [...]"<sup>217</sup>

<sup>210</sup> קבק, שלמה מלכו, עמ' 495.

<sup>211</sup> שם, עמ' 510, ההדגשה שלי.

<sup>212</sup> שם, עמ' 460.

<sup>213</sup> שם, עמ' 531-532.

<sup>214</sup> שם, עמ' 548.

<sup>215</sup> שם, עמ' 549, ההדגשות במקור.

<sup>216</sup> ברוד, הראובני, עמ' 384, ברגלסון, הנסיד ראובני, עמ' 29.

<sup>217</sup> קבק, שלמה מלכו, עמ' 553-554.

דמותו של מלכו כמבשר של גאולה א-פיזית על לאומית מתגלה ביצירה חשובה אחרת, מחזהו של אהרן לילס, מבחירי משוררי היידיש במחצית הראשונה של המאה העשרים; 'שלמה מלכו'.<sup>218</sup> בשונה מקבוק אשר הצניע כמעט לחלוטין את דמותו של הראובני בטריטוריה על מלכו, לילס מציג את מלכו והראובני כמי שמציעים שני פתרונות מנוגדים לבעיה היהודית. הראובני הוא היהודי החדש, המודרני, המעשי; "הגימטריאות – זרים לי הדברים הללו. דרכי אינם כדרכיהם של היהודים בכל ארצות תפוצתם",<sup>219</sup> ומטרתו היא: "ארץ משלנו! כמו כל עם פה על האדמה הזאת! חיה יחיה עמנו שם, ולא עוד יזדקק לחסד אחרים, שהוא מוגש על כף קוצים עוקצת, בלב מלא שנאה, חשד, ובצרות העין".<sup>220</sup> הדרך להגשמתה של המטרה היא פעילות מדינית, שלא ממש צולחת, בחצרותיהם של שליטי המערב: "תמיד צומח ועולה פתאם מכשול, ואת הכל עושה לאל. שולחים אותי מני חצר אלי חצר, ואנכי למעשים כמה. לבי נמשך לשדה הקרב, ונעשיתי מחזור על חצרותיו של המערב מרבה-הלהג".<sup>221</sup> הראובני מתגלה כאן כמין אבטיפוס של הציונות המדינית מבית מדרשו של הרצל. הוא מאמין כי מדינה יהודית עצמאית תביא מזור לבעיה היהודית, וכי הדרך להגשמתו של חזון זה היא באמצעות פעילות מדינית בחצרותיהם של השליטים המערביים, ניסיון אשר, כאמור, אינו זוכה להצלחה מרובה.

בניגוד לגאולה הלאומית מדינית של הראובני, מציע מלכו דגם שונה לגמרי, הן מבחינת טיבו של הפתרון והן מבחינת הדרכים להגשמתו. לאחר שהראובני פורס את חזונו בדבר "ארץ משלנו [...]" חיה יחיה עמנו שם, ולא עוד יזדקק לחסד אחרים" שואל מלכו: "רק ארץ כלכל העמים ולא יותר?" ומסביר בהמשך:

מה שתבקש אתה – אינו יעוד השם לאומתו האהובה. לא רק פנה שלו היא מזלו ומנת חלקו של עם הבחירה. גורלו הוא גאולה, לא לעצמו בלבד, כי לעולם כולו!<sup>222</sup> [...] העם הנבחר אינו רוצה שכר ולא שלל של מלחמה. הוא לא ימכור הוא לא ימיר את צערו במחיר תועלת לו-לעצמו בלבד. דרכנו דרך מכאובנו-לעולם. בעינויינו העולם לגאול.<sup>223</sup>

ובהמשך בדבריו אל קרל החמישי:

לא אנכי הוא המצוה: מצות האלהים היא אליכם, אתה השליטים בארץ! פזר את האימפריה! לא מדינות ולא גבולות, לא שליטים ונשלטים! [...] זו קריאתו של היהודי, זו הקריאה אשר בחר האלהים

<sup>218</sup> על לילס ר' דב סדן, 'כבשונה של שירה', בתוך: לילס אהרן, שירים וחזיונות, ירושלים תש"ך, עמ' ז-לד. ור' שם בעמ' לה-לו ביבליוגרפיה מקיפה עליו. על מחזותיו המשיחיים-היסטוריים של לילס 'אשר לעמליין' ו'שלמה מלכו' ר' נוברשטרן, קסם הדמדומים, עמ' 298-310.

<sup>219</sup> לילס, שלמה מלכו, עמ' 161.

<sup>220</sup> שם, עמ' 207-208.

<sup>221</sup> שם, עמ' 206.

<sup>222</sup> שם, עמ' 208.

<sup>223</sup> שם, עמ' 209.



להביאה אל העמים ולבשר-לו לעולם: אין שום אמה נזקקת למדינה, לקרן ולזווית חמה ומגודרת, בעוד

האדמה עצמה מחוללת את הנס, בכל מקום יהיה ירושלים! לא של האדמה – אלא של השמים.<sup>224</sup>

הדרך להגשמתה של הגאולה האוניברסלית אינה עוברת בחצרות השליטים אלא אצל המוני העם: "דרכנו לאו דוקא היא דרך החצרות, לא דרך המושלים בלבד. העם, הוא לנו מצפה. אליו, דרכו, שליחותנו מוליכה [...] לא, לא היהודים בלבד. דרכנו – היא דרך היהודים אל העולם."<sup>225</sup> ואכן, התמונה השביעית במחזה נפתחת בדמותו של מלכו הדורש בפני המון המורכב מיהודים ונוצרים כאחד, ואלו יריביו של מלכו ובראשם יעקב מנטיין מגיעים למקום ומספרים להמון הנוצרי כי מלכו הוא יהודי. הדרך לשבש את בשורתו האוניברסלית של מלכו היא על ידי הדגשת הצד הדתי באוזניו של ההמון שטרם הבשיל לשמיעת בשורת הגאולה העל-דתית.

בדומה לקבק, גם לילס משרטט את דמותו של מלכו בצלמו של ישו. כבר בתמונה הראשונה במחזה מזהיר הקרדינל סאלוואדור, יהודי מומר שהפך לכומר המוודה של מלך פורטוגל, את מלכו מפני ההשלכות של מעשיו, ורומז לכך שהוא הולך בדרכיו של ישו: "גם הוא, גם הוא בא כך, גם הוא שמע, ראה, גם הוא קרא. והוא הן משלנו הוא היה, אחינו [...] **זיוגו פירס**: מי? **סאלוואדור**: [מרמז על הצלב] וראה נא מה עלה לתורותיו שלו, שלנו [...]".<sup>226</sup> ביטוי נוסף לדמיון בין מלכו לישו מתגלה בכך שיציאתו לשליחותו המשיחית מהווה גם אקט של פרישות, שכן הוא נוטש את ארוסתו דבורה. עם זאת הוא מצווה עליה: "הכיני לי גביע יין לקדוש! בכל עת קבלת שבת אהיה אתך"<sup>227</sup> שתיית יין הקידוש תהווה עבור דבורה התאחדות עם גופו של מלכו, בדומה לשתיית היין בידי הכומר במהלך טכס המיסה.

מאפיינים בולטים נוספים מתגלים בפעילותו של מלכו הנואם בפני ההמון כשהוא לבוש בגדים בלויים,<sup>228</sup> נרדף בידי בני עמו היהודים,<sup>229</sup> ולבסוף מוצא להורג בידי הקיסר הרומי, הרואה את עצמו כבן דמותו של פונטיס פילטוס: "לבו של פונטיס פילטוס הן לא היה כבד יותר, חשוך יותר מלבבי עכשיו [...]"<sup>230</sup>

לאורך המחזה בולטת הן הביקורת על החברה היהודית אשר איבדה את הסולידריות הפנימית שלה,<sup>231</sup> והן ביקורת חברתית ומדינית על הקפיטליזם והקולוניאליזם המערבי.<sup>232</sup> דמותו של מלכו

<sup>224</sup> שם, עמ' 280.

<sup>225</sup> שם, עמ' 206-207.

<sup>226</sup> שם, עמ' 134.

<sup>227</sup> שם, עמ' 193.

<sup>228</sup> שם, עמ' 211.

<sup>229</sup> שם, עמ' 216, 239.

<sup>230</sup> שם, עמ' 282.

<sup>231</sup> ר' למשל דבריו של סלוואדור בעמ' 131.

כמבשרה של גאולה אוניברסלית על-דתית וא-לאומית, מתאים הן לעובדה כי המחזה פורסם לראשונה מעל דפי כתב העת הסוציאליסטי די צוקונפֿט,<sup>233</sup> והן לקסם שהלכה ברית המועצות בשנים אלו (המחזה פורסם בשנת 1926) על לילס, אשר היה מן הראשונים באינטליגנציה היהודית הרדיקאלית שנתפסו לקומוניזם הסובייטי, ממנו הוא התפכח באופן חלקי רק באמצע שנות השלושים.<sup>234</sup>

בניגוד לברוד וברגלסון אשר אימצו את דימויו של מלכו כדמות נורמטיבית, הרי שקבק וליס אימצו ביצירותיהם את דימויו המשיחי של מלכו. עם זאת הם הלבישו אותו בלבוש שהתאים להלכי הרוח של שנים אלו שלאחר מלחמת העולם הראשונה ושל המהפכה הקומוניסטית, והציגו אותו כמבשרה של משיחיות אוניברסלית העומדת מעבר להגדרות של לאום ושל דת. הם הדגישו דווקא את עובדת רדיפתו האישית, כמו גם זו של ישו, בידי בני עמו.

### ה. 3. מלכו כמבשר ציוני

דמותו של מלכו כאבטיפוס למבשר הציוני, וכמי שמנסה להציע אלטרנטיבה אקטיביסטית לתפיסות הגלותיות-פאסיביות של כניעה והתרפסות, מתגלה בשתי יצירות דרמטיות קצרות פרי עטם של יהושע השל ייבין וזלמן שז"ר.<sup>235</sup> המסגרת הדרמטית, אשר בשתי היצירות אינה אלא במה לרעיונות פובליציסטיים, מציגה את אותו האירוע: המפגש (שלא התרחש במציאות) בין שלמה מלכו לשתדלן הנודע ר' יוסף מרוסהיים.<sup>236</sup>

בשני המקרים בחרו המחברים לעצב את השתדלן כדמות גלותית ופאסיבית, אך גם שקולה וזהירה. מלכו לעומת זאת, אינו רק אקטיביסט ולאומי, אלא גם מי שמוכן ליטול סיכון שלא ברור עד כמה הוא מחושב.<sup>237</sup> ייבין אמנם מכניס למערכת השיקולים של השתדלן יוסף מרוסהיים גם את השיקול האישי הפרטי, החשש מפני אובדן ההשפעה וההנהגה, ובסופו של דבר אף מציג אותו כמי שיכול היה להציל את מלכו ונמנע מלעשות כך.<sup>238</sup> אולם עיקר ביקורתו אינה על השתדלן אלא

<sup>232</sup> ר' את דבריו של מלכו בעמ' 133 על הקפיטליזם הפורטוגלי, וכן את ביקורתו של דום דיניז בעמ' 141 על הנכונות להקריב את בני פורטוגל אמיצי הלב בעבור זהב ופלפלים. לעומת ביקורת זו בולט ייחודה של צפת כמקום בו גם החכמים חיים מיגיע כפיהם (עמ' 170-171). ור' גם את ביקורתו של הראובני על "חשקו של יואן [מלך פורטוגל] לשלטון ולתהילה" ועל "חצרותיו של המערב מרבה הלהג" (עמ' 206).

<sup>233</sup> את מחזהו השני 'אשר לעמליין' פרסם, כאמור, לילס בדער האמער הקומוניסטי.

<sup>234</sup> ר' סדן, כבשונה, עמ' לב. המחזה הוצג בסוף שנות החמישים בניו יורק בבימויו של אלכסנדר בארדיני וזכה לביקורות חיוביות. הוא הועלה בתקופת השואה בגטו וילנא, ואחר כך במחנות העקורים, ור' שם, עמ' כו.

<sup>235</sup> יהושע השל ייבין, "שלמה מלכו ברגנפורק", העולם, יב (תרפ"ד), עמ' 256-257. 277-296. שז"ר, זלמן בין איתני גולה. שיחה שלא הייתה. ירושלים, תשל"ב.

<sup>236</sup> הרעיון הדרמטי ביצירות אלו נשען על קטע מיומנו של יוסף בו הוא מספר כי כאשר שמע על הגעתו המתוכננת של מלכו לרגנסבורג שלח לו מכתב אזהרה, ונמנע בעצמו מלהגיע לעיר בשל חששו מפני התוצאות העלולות להיות לשליחותו של מלכו. יוסף מציין בקטע זה כי מטרתו של מלכו הייתה: "לעורר הקיסר באמרו שבא לקבוץ כל היודי לצאת למלחמה נגד התגר", כלומר מטרה צבאית מדינית.

<sup>237</sup> גם במחזהו של לילס 'שלמה מלכו' מציג הקרדינל סלואדור למלכו לוותר על שליחותו המשיחית ולהפוך למעין שתדלן של האנוסים הפועל בחצר המלך על מנת למנוע את הקמת האינקוויזיציה. ור' לילס, שלמה מלכו, עמ' 136.

<sup>238</sup> ייבין, שלמה מלכו, עמ' 296.

על החברה אותה הוא מייצג. הופעתו של מלכו קודם למפגש עם השתדלן מעוררת בחברה היהודית אקסטזה המונית המזכירה את תיאורי ההתלהבות מן ההתעוררות השבתאית בשיאה.<sup>239</sup> אולם בתמונת הסיום של המחזה הדברים שבים להיות כשהיו. יהודי רגנסבורג שבים לעיסוקיהם הרגילים, הם בונים בית כנסת מפואר בעיר ומביאים אליו רב חדש, דבר המלמד כי אין בכוונתם לעזוב אותה במהרה, ומסתפקים באמירת תפילה לעילוי נשמתו של מלכו.<sup>240</sup> הצופה נוכח לדעת כי יוסף, אשר עוד קודם לכן אמר למלכו כי היהודים כלל אינם רוצים להיגאל ומעדיפים להמשיך ולחיות את חייהם הגלתיים,<sup>241</sup> אכן צדק.

שז"ר לעומת זאת בונה את יצירתו כדיאלוג בין שתי דמויות בלבד. היהודים הפשוטים כלל אינם מופיעים במחזה והמתח הוא בין שתי אסכולות של הנהגה. בין השתדלן המבקש להציל את יהודי הגולה, כלומר לפעול בתוך המציאות הקיימת של חיים בחסדי השלטון הנוצרי, לבין מלכו המבקש להפוך את המציאות על פיה, וליצור מציאות חדשה וחלופית של גאולה.

המתח בין מלכו ליוסף מרוסהיים מתגלה במלוא עוצמתו כאשר מלכו מכריז: "למה באנו הנה, אל שרים ומלך: לגאול את ישראל!"<sup>242</sup> ואילו יוסף משיב לו "ואני – להציל!"<sup>243</sup> יוסף מאמין רק בחסדו של הקיסר: "פס מארץ מגן, זולת אותו קיסר אליו הגענו שנינו".<sup>244</sup> ולכן הוא מבקש ממלכו כי הוא והראובני יעזבו את העיר ויאפשרו לו, לשתדלן, להטות את לב הקיסר לטובה. מלכו מפרש הצעה זו כהתכחשות לגאולה: "יברח לו הגואל! זו היא העצה אשר בפיד, פרנס ושליח גולה נאמן?"<sup>245</sup> ויוסף משיב לו כי זהו אכן המצב וזהו רצון האל: "נמסרנו אל עם זר, זרוע לו וחיל ואנו חדלי אונים ותלואים בחסדיו. ככה רוצה האל".<sup>246</sup>

בדברי התשובה של מלכו לדבריו אלו של יוסף מרוסהיים, משלב שז"ר גם התבוננות היסטורית ופוליטית של מלכו במציאות ימיו:

אתה ממרחק תביט לפני דברים תראה ותאמר, כחם עוד רב ועוד כסאם איתן. אני בבית גרתי וכל משכיתם אדע ומבארם אמרתי לשבור את צימאוני, שמעה אפוא דברי: דלל מעינם – קרבם אוכל העש, מרקב אין בם מתום. במקום קודשם טומאה, וכיסאם על תרמית נכון וחרב איש באחיו תאכל שם כל

<sup>239</sup> שם, עמ' 257.

<sup>240</sup> שם, עמ' 297.

<sup>241</sup> שם, עמ' 276.

<sup>242</sup> שם, עמ' 13.

<sup>243</sup> שם.

<sup>244</sup> שם.

<sup>245</sup> שם, עמ' 14.

<sup>246</sup> שם, עמ' 16.

בשר. לא כאלה המה שליחי חרון האל. אין זאת כי רד יומם כי תור הזעם תם. אל השליך שוטו ככלי אין

חפץ בו. כי ליל עונשנו פס. כי יום תשועה קרב.<sup>247</sup>

בשורת הגאולה של מלכו אינה נשענת, אפוא, רק על החזון המשיחי שלו אלא גם על הכרה במשבר העובר על אירופה, משבר שדווקא הוא, כמי שגדל בחצר המלוכה בפורטוגל, מסוגל לזהות ולאבחן. ההתבוננות במציאות הפוליטית והדתית מוליכה אותו למסקנה כי "לא כאלה המה שליחי חרון האל", ולפיכך "ליל עונשנו פס, כי יום תשועה קרב".

שז"ר, אשר הנושא המשיחי היה קרוב ללבו, והוא עסק בו כחוקר וכסופר,<sup>248</sup> נזהר מלהציג את מלכו כמי שמצוי רק בעולם המשיחי, וביקש לבסס את משיחיותו על המציאות ההיסטורית-אקטואלית. נראה כי בדמותו של מלכו מגולמת תפיסתו של שז"ר את הציונות בכלל כתנועה של גאולה אקטיבית מצד אחד, אך ממד שני גם כתנועה רציונאלית הניזונה לא רק מן התקוות המשיחיות מן העבר, אלא גם מהתבוננות במציאות ההיסטורית האקטואלית.

#### ה. אורי צבי גרינברג ואחיו הספרותי שלמה מלכו

היוצר הספרותי שהזדהה עם מלכו בצורה העמוקה ביותר הוא ללא ספק אורי צבי גרינברג. כמו בני דורו העסיק הנושא המשיחי גם את אצ"ג והשפיע בצורה ניכרת על יצירתו, ודמויות משיחיות מבר כוכבא ועד מלכו והראובני מופיעות במקומות רבים ביצירתו הלירית והפובליציסטית.<sup>249</sup> ואולם בשונה מן היוצרים האחרים הנידונים כאן, זיקתו של אצ"ג למלכו הגיעה למימדים של הזדהות כמעט מוחלטת של המשורר עם מושא הערצתו, הזדהות אשר התבטאה בכך שהוא חתם על שירים ומאמרים בשמות-שלמה ויוסף מלכו. טיבו של השם השני התברר בשירו המפורסם "איך און מיין ברודער פֿון לאנד פֿאַרטוגאַל" (אני ואחי מארץ פורטוגל),<sup>250</sup> בו מציג אצ"ג את עצמו כיוסף, אחיו הצעיר של שלמה מלכו.

תמר וולף מונזון הציעה כי בחירתו של אצ"ג בפסודונים יוסף מלכו באה להנציח את זכרו של יוסף לישנסקי,<sup>251</sup> איש ניל"י אשר כמו מלכו, שנרדף על ידי אחיו היהודים, נרדף גם הוא על ידי אנשי השומר, וסופו שמת, שוב כמו מלכו, על קידוש השם. ייתכן שיש להרחיב הצעה זו ולראות בה לא רק מצבת זיכרון לגיבור נערץ, אלא גם ביטוי להזדהות פנימית של המשורר עם גיבוריו, כשהוא

<sup>247</sup> שם, עמ' 17.

<sup>248</sup> על יחסו של שז"ר כחוקר לשבתאות ר' ג. קרסל, 'בין ספרות לחקר; קווים לדיוקנו הספרותי של זלמן שזר', מאזנים, מ' (תשל"ה), עמ' 133-136. יחסו האישי לשבתאות מתגלה בדברים שכתב במאמר המערכת של דבר מיום ח' באב תרפ"ה (מצוטט אצל וולף מונזון, מיין משיחישער ברודער, עמ' 236, הע' 9).

<sup>249</sup> השפעתו של מלכו על אצ"ג נידונה במחקר, ור' לינדנבאום, מיהו שלמה מלכו. וולף מונזון, מיין משיחישער ברודער.

<sup>250</sup> השיר התפרסם לראשונה בגליון כ"ז באלול תרצ"ד (7.9.1934) של השבועון הרוויזיוניסטי הוורשאי 'די וועלט', הוא מופיע בתוך: אורי צבי גרינברג, געזמלטע ווערק, ירושלים, תשל"ט, עמ' 514-516.

<sup>251</sup> וולף מונזון, מיין משיחישער ברודער, עמ' 263-270. ור' גם את הצעתו של לינדנבאום, מיהו שלמה מלכו, עמ' 273.

רואה את עצמו כשילוב של מלכו ולישנסקי, שאת שמותיהם נטל לעצמו. אצ"ג אמנם לא נרדף, ובוודאי שלו בקנה המידה של הגיבורים שאת שמותיהם אימץ, אולם גם הוא השתייך למחנה פוליטי שחש את עצמו כנרדף וכמנודה. בנוסף, יש לזכור כי במאבק בין אנשי השומר ללישנסקי באו לידי ביטוי גם גישותיהם הפוליטיות-אידיאולוגיות המנוגדות של אנשי השומר, הסוציאליסטים בני העלייה השנייה, ואנשי ניל"י, בני האיכרים בעלי ההון מן העלייה הראשונה.

ואכן, בשיר "חזון אחד הלגיונות" תוקף אצ"ג את החלוצים מייבשי הביצות, אותם הוא רואה כמי שעוסקים בפעילות חסרת תועלת ותוחלת וכמי שאינם שונים מהחנוונים תושבי הערים:

אך לא נצטוונו לגדלות/ רק יתד תקענו במלחה/ כסכין בבטן המת// יש צריפים באמצע המלחה/

וירק מעט לבהמה/ וחלב מעט מן הבהמה/ וכביש – כמו חֶלֶב בַּצָּה// ובערי הקדש חנונים/ ושקול

האל במשקולת// בכל העזרות חנונים/ שלחנות ופורטי מטבעות//

בהמשך השיר מביע המשורר את כמיהתו אל המבשרים המשיחיים והחולמים: "נפוליון-בר-

כוכבא איננו/ ולא שבתי-צבי בגלגולו/ ואין אף אצטגנין במחנה"<sup>252</sup>.

את הקטנות אותה זיהה הן אצל החלוצים והן אצל העירוניים, ביקש אצ"ג להחליף בגדלות: "עם נולד לשררה בחלקו, כבודו בא משדה קרב/ מדם זה, הוא גדל. זה חסנו. אך משול לפרה/ עם זה, שאינו משתוקק למלכות בעולם/ ואינו מחנך את בניו לשררה//". בבית הבא בשיר מציג אצ"ג את תפיסתו העצמית שלו: "אני אחרתי מאד, אולי נכון היה לי: להיות בזמן המקדש משורר ונביא. עם ראובני לילך חגור חרב ממדבר חבר; / או עם מולכו לילך: אש-ואש אל האש בככר. / או בארץ ספרד עם אבן גבירול האלהי - <sup>253</sup>"/-

נראה כי אצ"ג מזדהה כאן לא עם מלכו הנרדף, אלא עם מלכו המבשר, הנביא. ואכן העדרם, לטעמו, של נביאים ואנשי חזון בדורו העסיק את אצ"ג: "אין אורים ותמים. אין חוזה עמנו, שיִכָּה בעיניו את בשר השמים/ שיכתוש אבנים לחול תחת רגליו"<sup>254</sup>. וכך, בשיר 'איך און מיין ברודער פון לאנד פארטוגאלי' מתאר יוסף מלכו-אצ"ג את מה שהיה קורה אילו שלמה מלכו היה חי בדורו: "הוא היה חוזה חזון ומנגן מלכות על גיטרת האבירים שלו/ ואני הייתי נותן את חיתוך הדיבור של השיר/ למען החזון המשיחי של שנינו/<sup>255</sup>. נראה כי אצ"ג ראה את תפקידו בווארשה, בה פרסם את שיריו בשנות השלושים של המאה העשרים, כאותו התפקיד שמילא מלכו בפורטוגל וברומא ארבע מאות שנה קודם לכן, תפקיד הנביא, המבשר.

<sup>252</sup> אורי צבי גרינברג, 'חזון אחד הלגיונות', בתוך: הנ"ל, באמצע העולם ובאמצע הזמנים, ללא ציון מקום, תשל"ט, עמ' 89.

<sup>253</sup> הנ"ל, 'גלמוד בדורי ומבוער כמו סנה', שם, עמ' 140.

<sup>254</sup> הנ"ל, 'קפיצת הדרך', שם, עמ' 38.

<sup>255</sup> מצוטט מתוך וולף מונזון, מיין משיחשער ברודער, עמ' 266, בתרגום חנה וולף.

## ו. סיכום

בפגישה שהתקיימה בין דינור לביאליק בחורף תרפ"א,<sup>256</sup> ושבה פתחתי את המבוא לעבודה, סיפר לו ביאליק כי הוא מתכוון לכתוב מחזה על אודות פרשייה זו, והצביע בפניו על הנקודה אותה ראה כמרכזית וכייחודית באישיותו של מלכו:

בחרתי דוקא בשלמה מלכו מפני שהוא נראה לי כאישיות היחידה בכל תקופת הגולה שאפשר לעשותה לגבורה של דרמה עברית ממש. אין בכחו של כל משורר ליצור יש מאין. ואם כן בחיי גלות, חיים של סילוק שכינה מישראל, מן הנשגב והמרומם, אין בכחו של כל משורר ודרמטיקן להמציאם. – כן, בודאי, אבותינו ידעו למות בגבורה. אבל נושאה של הדרמה, של כל דרמה, הם החיים, ולא המוות! וחיייו של שלמה מלכו נראו לי תמיד כחיים של שירה. יש בהם רוממות וגודל, חזון ותפארת גם יחד. תפארת מלכות. דרך חייו היא הדרך שהוא בעצמו רצה ללכת בה. לגבי משיחי השקר נתקיימה המימרה על הצעד האחד שבין המרום והנשגב ובין המגוון והתפל. שלמה מלכו הוא קרוץ מחומר אחר. מחומר של נביאים ומשיחים. כולו שבת. כולו חזון וגבורה ומלכות. אף אם החזון לא נתקיים, והגבורה היא רוחנית והמלכות – היא מלכות השמים.<sup>257</sup>

נראה כי דבריו של ביאליק משקפים לא רק את עמדתו שלו, אלא תפיסה רחבה יותר בנוגע לאישיותו של מלכו, אשר הפכה אותו לדמות הירואית, ודרבנה יוצרים כה רבים לכלול אותו ביצירתם או אף להקדיש לו אותן. סקרתי בפרק זה את הדימויים השונים של מלכו לאורך השנים וניסיתי להסביר כיצד הם התפתחו ואילו צרכים הם מילאו. עמדנו על האמונה כי הוא ניצל מן המוקד ועל התפיסה שראתה בו, בשנים הראשונות לאחר מותו, דמות מיתית הממשיכה בפעילות משיחית. בהמשך הראתי כיצד דמותו נשארה אמנם במישור המשיחי אך הפכה לחומר בידם של מחשבי קיצים אשר עידכנו את חישוביו שלו עצמו, או הצמידו את שמו לחישוביהם הם. עמדתי גם על השינוי המהותי שהתרחש עם הדפסת ספרו ועם כניסתו לקאנון הספרותי והפיכתו מדמות שולית ואפילו בעייתית לדמות נורמטיבית, עד כדי הפיכת שרידי מלבוסיו לתקדים הלכתי ראוי. יחד עם זאת הראתי כי בסיטואציות של מתח או התעוררות משיחית, הרי שדמותו פשטה את הלבוש הנורמטיבי ועטתה מחדש את הדימוי המשיחי שלה.

על ענייניו של דינור בתנועות המשיחיות בכלל ובתנועת מלכו והראובני בפרט מלמדת העובדה כי החיבור הראשון אשר ראה אור במסגרת "הסיפריה ההיסטוריוגרפית" של "החברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה" (לימים החברה ההיסטורית הישראלית) הוא סיפור דוד הראובני במהדורת אשכול.

<sup>257</sup> ב. דינבורג, 'תכניות של ביאליק', בתוך: כהן יעקב ופי' לחובר (עורכים) כנסת, ספר תשיעי, תל אביב, תש"ה, עמ' י-כ. אני מודה לד"ר צבי צמרת אשר הביא לידיעתי את קיומו של מקור זה.

הדימוי ההיסטורי והמשיחי שב ונקשר בדמותו במחצית הראשונה של המאה העשרים כאשר סופרים, משוררים, מסאים ומחזאים בחרו בדמותו ככלי לדיון באתגרים השונים הניצבים בפני העם היהודי ובדרכים להשמתם.

ביאליק הצביע על הניגוד בין תפיסת הגולה כמציאות בה חיי היהודים אינם נתונים בידיהם, לבין דמותו של מלכו אשר "דרך חייו היא הדרך שהוא בעצמו רצה ללכת בה". בתוך תפיסה זו גם מותו של מלכו על קידוש השם נתפס כשונה ממותם של יהודים אחרים על קידוש השם לאורך הדורות, שכן מוות זה היה תוצאה של אותה דרך שהוא בעצמו רצה ללכת בה, ולא של הדרך אשר כביכול נכפתה על מקדשי השם בגלות לאורך ההיסטוריה היהודית.

## דיון מסכם

עבודה זו הוקדשה לביוגרפיה ההיסטורית של שלמה מלכו. פתחנו את דיונונו בחייו של מלכו בתקופה שבה הוא שהה עדיין בפורטוגל ושימש כשופט בבית הדין לערעורים, ליווינו אותו במעבר לאיטליה, שם הצטרף לתלמידיו של ר' יוסף אבן שרגא ולחוגי המקובלים ומחשבי הקיצים. הצטרפנו למסעו לאימפריה העות'מאנית וצפינו במפגש שלו שם עם ר' שלמה אלקבץ ובני חוגו. שבנו עמו בשנית לאיטליה וצפינו בו עובר לפעילות גלויה בחברה היהודית, נאבק ביריבים וברודפים, עד למסעו לתחנות האחרונות בחייו: הרייכסטאג הקיסרי ברגנסבורג, ובעקבותיו המוקד במנטובה.

בנוסף על הביוגרפיה של מלכו, עבודה זו היא במידה רבה ביוגרפיה של המשיחיות היהודית בשליש הראשון של המאה ה-19. תופעה זו, ששלמה מלכו היה אחד מדבריה המובהקים והבולטים ביותר, טרם נחקרה בצורה מקיפה ושיטתית. הצבעתי על כך שכבר חזונו הראשון בפורטוגל עומד בסימן "מינויו" למשיח בן אפרים, וכי פעילותו בשנים שלאחר מכן, ובייחוד מאז שובו לאיטליה בתחילת שנת ר"צ (שלהי 1529), עמדה כל העת בסימן הגשמתו של ייעוד משיחי זה. את מרבית הדיון המסכם שלהלן נקדיש למספר נקודות שעלו בעבודה זו בנוגע למשיחיות היהודית באותן שנים.

### א. משיחיות והיסטוריה

מאפיין בולט וייחודי של ההתעוררות המשיחית בחברה היהודית בשליש הראשון של המאה ה-19, הוא זיקתה העמוקה של התעוררות זו אל המציאות ההיסטורית. זיקה זו מתגלה במספר מישורים: היא מתגלה בין הגורמים להתעניינות ולהתעוררות המשיחית, היא הופכת להיות הזירה בה מתרחשת הדרמה המשיחית, והיא מעצבת במידה רבה את אופי פעילותם של המבשרים המשיחיים.

#### א.1 הגורמים להתעוררות המשיחית

בשונה מן התפיסה המקובלת בחקר המשיחיות, המצביעה על גורמים כלכליים וחברתיים כבעלי משמעות מכרעת בהתעוררותן של ציפיות משיחיות ובהתהוותן של תנועות משיחיות, הרי שהמקורות שבחנו מצביעים על כך שהגורמים להתעוררות המשיחית בחברה היהודית בשנים אלו אינם גורמים חברתיים או כלכליים, אלא מציאותיים היסטוריים. גורמים אלו נובעים מהשינויים המפליגים בתמונת העולם ובמציאות ההיסטורית אשר התרחשו בתקופה זו בתחומי הגיאוגרפיה, הדת, התרבות, הפוליטיקה, היחסים הבינלאומיים ועוד. השפעה זו מתבטאת, בהקשר היהודי,



בשמועות ההולכות ומתרבות על חידוש הקשר עם עשרת שבטי ישראל האובדים ובידיעות כי השבטים נוטשים את עולמם הנפרד והמודל ושבים לקחת חלק פעיל בהיסטוריה העולמית. וכן בפרשנות משיחית לאירועים היסטוריים ובשאיפה להשפיע על עיצובם של מאורעות אלו.

מגמה זו באה לידי ביטוי בצורה הבולטת ביותר ביצירתו של המקובל והתועמלן המשיחי הפעלתן והמוכר ביותר בשנים אלו – ר' אברהם בן אליעזר הלוי. באיגרותיו, אשר נהנו מתפוצה נרחבת באיטליה, הפך הלוי את ההיסטוריה לזירת התרחשותה של הדרמה המשיחית. הוא פירש את האירועים ההיסטוריים הדרמטיים של שנים אלו: המשבר בכנסייה הקתולית ועלייתו של מרטין לותר, העניין הגובר בעולם הנוצרי בעברית ובהבראיזם, וההישגים והניצחונות של האימפריה העות'מאנית במלחמתה באירופה הנוצרית, כבעלי משמעות משיחית.

ההתעוררות המשיחית בחברה היהודית בשנים אלו נבעה אפוא מתוך תחושה, אשר הלוי וחבריו ביססו ודרבנו אותה, כי המציאות ההיסטורית היא למעשה מציאות משיחית, וכי השינויים המפליגים המתרחשים באושיותיה של תמונת העולם הפיזית (עם התגליות הגיאוגרפיות), הדתית (עם התפשטותה של הכפירה הפרוטסטנטית), התרבותית (עם התעוררות העניין בהבראיזם ובקבלה) והפוליטית (עם התעצמותה של האימפריה העות'מאנית וככל שהאיום שהיא היוותה לאירופה הנוצרית התחזק) הם ביטוייה הבולטים ביותר.

תפיסה זו מצטרפת לעמדותיהם של חוקרים אחרים אשר ביקשו לערער על התפיסה בדבר מרכזיותו של גירוש ספרד בהתעוררויות המשיחיות שבאו בשנים שאחריו. ואכן, טראומת הגירוש כלל אינה נזכרת בכתביו של מלכו, בדומה למקום השולי שהיא תופסת, אם בכלל, גם בפעילות המשיחית של אברהם הלוי, אשר לעמליין, יוסף אבן שרגא ויצחק אברבנאל.

תפיסה זו, הרואה את המשיחיות במידה רבה כתגובה למציאות של תמורות בולטות במציאות ההיסטורית, הנתפסות כביטוי לתהליכים משיחיים, עשויה לספק זווית התבוננות חדשה ומועילה לניתוח ההתפתחות של תנועות משיחיות במקומות ובזמנים שונים. בכלל זה אף ההתעוררות המשיחית החב"דית של השנים האחרונות אשר החלה לצבור תאוצה בראשית שנות התשעים, במקביל לנפילתו של מסך הברזל והתמוטטותה של ברית המועצות. חב"ד עסקה בפעילות אינטנסיבית בקרב יהודי ברית המועצות, ומבחינת תודעתה העצמית היא רואה את עצמה כגורם המרכזי או אפילו הבלעדי לשימורה של זהות יהודית בברית המועצות הקומוניסטית.<sup>1</sup> יש מקום, לפיכך, לבחון את השפעת האירועים הבינלאומיים הכרוכים בנפילת הקומוניזם בברית המועצות על התעוררות משיחית זו.

<sup>1</sup> העובדה כי האדמו"ר החב"די השישי ר' יוסף יצחק שניאורסון (הריי"צ) נעצר בידי הקומוניסטים ושהה זמן מה במאסר מחזקת ומדגישה תודעה זו בחסידות חב"ד.

## 2.א. משיחיות ומאגיה

תכונה מרכזית עליה הצבענו בדיוננו בדמויות השונות אשר עסקו במשיחיות ובחישובי קץ בשנים אלו, היא זיקתן העמוקה למאגיה. אשר לעמליין הואשם בשימוש בשמות קדושים ונראה כי הציג את עצמו כנביא, יוסף אבן שרגא ביסס את חישובי הקץ שלו על מידע שנמסר לו מפי "חכמים אשר היו דבריהם דברי אלהים חיים ברוח הקדש"<sup>2</sup>, אברהם הלוי היה קשור לחוגים שעסקו במאגיה, ואישש את תחזיותיו המשיחיות באמצעות שאלת חלום. דוד הראובני הציג את עצמו לסנט הוונציאני כבעל יכולות מאגיות, וגם שלמה מלכו נודע כמאגיקון.

הזיקה בין משיחיות למאגיה אינה מפתיעה כשלעצמה, אולם חשיבות מרובה נודעת לעובדה כי כל האישים הללו נהגו ריסון רב בשימוש שהם עשו ביכולותיהם המאגיות, וכי הם השתמשו בהן אך ורק לצורך קבלת מידע משיחי, ולא על מנת לקדם או לזרז את התהליך המשיחי. נראה כי יש לתלות עובדה זו בהדיה של פרשיית ר' יוסף דלה ריינה, המקובל והמאגיקון הנודע אשר ניסה לקדם את התהליכים המשיחיים באמצעים מאגיים, וכישלונו גרם לנזקים לא רק במישור האישי אלא גם במישור הלאומי. העובדה כי המקור הראשון למעשהו של דלה ריינה הוא כתביו של אברהם הלוי, המזהיר את קוראיו לבל ינסו לעשות שימוש בכלים מאגיים על מנת לקדם את המהלך המשיחי, מחזקת את טענתנו זו.

למרות שהזיקה בין המאגיה למשיחיות מצטמצמת להשגת מידע בלבד, הרי שהעובדה כי הידע המשיחי הושג באמצעות גילויים עליונים היא בעלת חשיבות מרובה. עובדה זו משפיעה על מידת האמון שניתן לתת במועדי הקץ, שכן לא הרי מועד קץ שהתגלה באמצעות חישובים פרשניים שונים, כמועד שנמסר למקובל באופן ישיר מן השמים. בנוסף, מכיוון שזירת ההתרחשות של התהליך המשיחי הפכה להיות הזירה ההיסטורית, הרי שהמידע המושג באמצעים המאגיים אינו מוגבל רק לתאריך כשלעצמו אלא גולש גם לאירועים השונים שילוו את התהליך המשיחי ולמשמעותם.

השילוב בין מאגיה, משיחיות והיסטוריה יצר אפוא מציאות חדשה בה מחשבי הקץ האמינו כי מצוי ברשותם מידע חד משמעי הן בנוגע לתאריכים והן בנוגע לתהליכים ההיסטוריים המהווים מצע לתהליך המשיחי.

## 3.א. משיחיות היסטורית

הדגם החדש של פעילות משיחית אקטיבית, אותו כינינו בשם "משיחיות היסטורית", הוא תוצאה של המתח המשיחי העז שנוצר עם הפצת המידע המפורט והחד משמעי בנוגע למועד הקץ

<sup>2</sup> תשב, משיחיות, עמ' 147.

ולאירועים ההיסטוריים הכרוכים בו, יחד עם האיסור על שימוש בכלים מאגיים על מנת לקדם אותו, על רקע השינויים ההיסטוריים הדרמטיים שהתרחשו באותה תקופה. מתח זה יכול היה להתעורר בצורה חריפה ביותר כאשר האירועים המשיחיים איחרו להתרחש (כמו במקרה של הראובני), או כחלק מתפיסת השליחות של המבשר המשיחי (כמו במקרה של מלכו). "המשיחיות ההיסטורית" היא אפוא אפיק חדש של פעילות משיחית המאפשר פעילות משיחית אקטיבית, שאינה מאגית אלא היסטורית.

"המשיחיות ההיסטורית" היא עשייה אקטיבית בתחום ההיסטורי ולא המאגי, אשר נועדה ליצור או לזרז את יצירתה של הסיטואציה ההיסטורית שבתוכה אמור להתרחש התהליך המשיחי. מדובר אפוא בפעילות שהינה בעלת משמעות משיחית מובהקת ושעשויה לסייע לתהליך המשיחי ולקדמו, אך אינה כרוכה בהתערבות מאגית אסורה בתהליך המשיחי. היא מאפשרת אפוא למבשר המשיחי לפעול בזירת פעילות לגיטימית מבחינתו, הזירה הארצית-היסטורית, ולקדם את המהלך המשיחי. המשיחיות ההיסטורית כרוכה כמובן ביכולת להבין את משמעותם המשיחית של התהליכים ההיסטוריים, ולפיכך היא נשענת על ידיעות ממקורות מאגיים, אולם כאמור היא כשלעצמה הינה פעילות ארצית היסטורית בלבד.

במהלך העבודה הצבענו על שני ביטויים של המשיחיות ההיסטורית. האחד בניסיונו של דוד הראובני ליצור בצורה מלאכותית את המציאות ההיסטורית של חדירה פורטוגלית כושלת לחצי האי ערב דרך נמל ג'דה. ציינו כי ר' אברהם הלוי צפה כי אירועים אלו יתרחשו קודם להתגלות המשיחית. והשני, בניסיונו של שלמה מלכו לגרור את הקיסר קרל החמישי למלחמה באימפריה העות'מאנית, ולהבטיח תבוסה נוצרית במלחמה זו. על פי תפיסתו המשיחית זוהי מלחמת גוג ומגוג אשר בעקבותיה יתגלה המשיח. עמדנו גם על כך שמלכו צפה את מותו שלו תוך כדי המלחמה הזו, ואת קומו לתחייה שלושים ותשעה ימים מאוחר יותר בידי משיח בן דוד.

אני סבור כי "המשיחיות ההיסטורית" לא הייתה נחלתם הבלעדית של מלכו והראובני, וכי בחינה של הפעילות המשיחית גם בשנים שלאחר מכן תגלה את עקבותיו של דגם זה במקומות נוספים. אירוע הנראה כקרוב לדגם זה של פעילות משיחית הוא ניסיונו של ר' יעקב בירב לחדש את הסמיכה, כלומר ליצור מציאות היסטורית (חכמים סמוכים, סנהדרין) אשר הציפייה היא שתתרחש רק לאחר בואו של המשיח. נראה כי ההיבט המשיחי של נושא זה ראוי לבחינה מחודשת לאור הצעותינו כאן.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> על פולמוס הסמיכה ר' יעקב כץ, 'מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בירב והרלב"ח', ציון, ט"ז (תשי"א), עמ' 28-45. (הנ"ל, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 213-236). מאיר בניהו, 'חידושה של הסמיכה בצפת', בתוך: שמואל אטינגר (עורך), ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 248-269. חיים זלמן דימיטרובסקי, 'שתי תעודות

## ב. משיחיות והנהגה

התעוררות משיחית הינה מטבעה כיתתית ואנטי ממסדית, ולפיכך סביר לצפות להתהוותו של מתח בין המבשר המשיחי וחסידי, לבין קבוצות אחרות בחברה ובראשן שכבת ההנהגה. הצלחתו של מבשר משיחי תלויה לא רק בתוכנה של בשורתו המשיחית ובנכונותם של המאמינים לעבוד בעקבותיו, אלא גם במידת יכולתה (או חוסר יכולתה) של שכבת ההנהגה להתמודד עם קריאת התיגר של המבשר המשיחי.

### ב.1. משיחיות והנהגה תקיפה; המקרה של שאלוניקי

בדיוננו בתקופת שהותו של מלכו בשאלוניקי הצבענו על כך ש"ספר המפואר" הודפס שם בדפוס מחתרתי או פרוביזורי, וכי עשרה ימים בלבד לאחר הדפסתו של הספר כבר יצאה תקנה רשמית, עליה חתמו "ששה ת"ח ממרביצי תורה בקהלות יצ"ו", אשר אסרה הדפסת ספרים ללא אישורם של החותמים. אחד החכמים החתומים על הצהרה זו הוא ר' יוסף טאיטאצאק.

תקנה זו מעניינת במיוחד לאור העובדה כי מלכו היה קשור באותה התקופה לאחדים מתלמידיו של רי"ט ובראשם ר' שלמה אלקבץ. בנוסף, הוא התכתב עם רי"ט עצמו, ואף הזכיר אותו באיגרתו השנייה. ציינתי גם כי בתקופה זו התחולל שינוי באישיותו של ר' שלמה אלקבץ אשר הפך מלמדן ופרשן רציונליסט כמו רי"ט לפרשן ודרשן קבלי, שינוי שאותו הצעתי לקשור ליחסיו עם מלכו. העליתי את האפשרות כי קיים קשר בין שהותו של מלכו בשאלוניקי וההתכתבות שלו עם רי"ט, לידיעות המאוחרות יותר על מגיד שהיה לרי"ט. עם זאת, זיקה זו שבין תלמידיו למלכו לא מנעה את רי"ט מלחתום על צו חריף שנועד לבסס את עוצמתם של מרביצי התורה בעיר, על רקע תסיסה מסוימת שהצליח, ככל הנראה, מלכו לעורר.

עובדה זו היא דוגמא לעוצמתה ולאחריותה של ההנהגה בשאלוניקי, ולרצון ולנכונות שלה להגן על עצמה ועל מעמדה. זו אולי הסיבה לכך שלמרות הידיעות שהגיעו לגרמניה בשנת רצ"א (1531) "על דבר הגאולה כי התחילה וכבר החלו בני ברית עם קודש מירושלים עד שלוניקי תקנו תעניות ותשובה בה"ב בכל שבוע וסדרו בכל קהל וקהל לפחות עדה מנין אחת להתפלל. גם הנשים שפכו לבם בצום," אשר ייתכן שהן קשורות בפעילותו של מלכו, הרי שלא היה לפעילות זו כל הד נוסף באימפריה העות'מאנית.<sup>4</sup>

חדשות על וויכוח הסמיכה בצפת, ספונות, י' (תשכ"ו), עמ' קיג-קצב. אברהם דוד, 'תעודה חדשה בדבר חידוש הסמיכה בצפת', קבץ על-יד, יז (תשס"ג), עמ' 275-287.

<sup>4</sup> הציטוט הוא מתוך סידור "דקדוק תפילה" (טיהינגן ש"כ [1560]) של נפתלי הירץ טרווש, והידיעה מופיע משמו של בנו ר' אליעזר טרווש: "בשנת רצ"א בא אלי מכתב מבני יקירי הר"ר אליעזר טרווש יצ"ו אשר העתיק כתבי קדש הובאו מקפאו לק' בודקו ומשם לקרקוב אשר בני הנ"ל דר שם. על דבר הגאולה כי התחילה... (דף 78 עמ' א [מספור

## ב.2. משיחיות והעדר מנהיגות; המקרה האיטלקי

בניגוד למצב בשאלוניקי, הרי שבאיטליה מלכו לא נתקל בכל תגובה שהיא מצד ההנהגה היהודית בנוגע למעשיו ולהתנהגותו, לחיוב ולשלילה, וזאת בשל העובדה כי לא הייתה הנהגה ממוסדת אשר יכולה הייתה לתמוך בו או לפעול נגדו בשנים אלו באיטליה.

עובדה זו הקלה מחד גיסא על פעילותו של מלכו אשר דרש בכל רחבי איטליה מבלי שיזדקק לאישור או להסכמה של גורם רשמי כלשהו מלבד קהל המתפללים והמאזינים, ומבלי שתהיה לו אפילו סמיכה פורמאלית לרבנות או לחברות. מאידך גיסא, היא אפשרה למתנגדיו להפעיל אמצעים תקיפים וחריפים במיוחד כנגדו ובכלל זה ניסיון הרעלה והלשנה לרשויות הכנסייה.

ניתן לומר כי את הפונקציה שמילאו בחברה היהודית בשאלוניקי מרביצי התורה החתומים על התקנה שהזכרנו לעיל, מילאו באיטליה האפיפיור, ה"הגמון" באנקונה ואישים אחרים בממסד הכנסייתי. שכן הם היו אלו אשר התירו למלכו לדרוש ולהדפיס את דרשותיו באיטליה, או לחילופין אלו שביקשו לבלום את פעילותו, לעצור אותו, להעמיד אותו לדין ולהוציא אותו להורג באשמת התייהדות.

מקרהו של מלכו, ובייחוד ההשוואה שהוא מאפשר בין המצב בשתי קהילות, קהילת המגורשים בשאלוניקי לעומת הקהילה הוותיקה ברומא, מחדד את חולשתה של ההנהגה העצמית היהודית באיטליה בשנות העשרים והשלשים של המאה הט"ז, ומאידך גיסא מצביע על עוצמתה ורגישותה הרבה של ההנהגה היהודית בשאלוניקי למתרחש בחברה.<sup>5</sup> הוא מצביע גם על החשיבות של ניתוח אופייה של ההנהגה ומידת העוצמה והנחישות שלה בהבנת התפתחותן ופעילותן של תנועות משיחיות.

עצמי, הדפים אינם ממוספרים], הפירוש לנפילת אפיים) זיקתו של מקור זה למלכו אינה ברורה, ויש לשים לב למספר נקודות: 1. לא מדובר בעדות ישירה של ר' אליעזר, אלא בשמועות שהגיעו לקרקוב. 2. ההתעוררות המשיחית היא "מירושלים עד שאלוניקי" וחורגת לפיכך מן התחום הגיאוגרפי בו פעל מלכו. 3. הפעילות המשיחית המתוארת היא פעילות פאסיבית בדפוסים המסורתיים: תפילה, תענית ותשובה, ולפיכך היא תואמת את המלצותיו של ר' אברהם בן אליעזר הלוי לפעילות שתכליתה אינה לקרב את הגאולה (שכן מועד הגאולה כבר נקבע ולא ישתנה), אלא להקל על הקשיים הכרוכים בה. מקור זה צוטט לראשונה בצורה משובשת בידי גרץ (דברי ימי ישראל, ז', ציון ה' עמ' 405) אשר ראה בהתעוררות זו ביטוי לפעילותו של מלכו. לעמדה זו הצטרף גם בריל (Nachum Brüll, 'Das Geschlecht der Treves', *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*. I (1874), s. 105) ציטוט מדויק של המקור הובא לראשונה בידי קלוזנר, לתנועתו, עמ' 391-392, שהצטרף גם הוא לעמדתם של גרץ ובריל וראה בידענות אלו עדות להיווצרותה של תנועה משיחית סביב מלכו. רובינסון (Ira Robinson, 'Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in the Early Sixteenth Century', *JQR*, 72 (1981), pp. 32-42.) טען שהתפילה לא מלאה מקום מרכזי במשנתו של מלכו, והציע לראות במקור זה עדות לפעילות שמקורה בתעמולה המשיחית של אברהם הלוי. למרות שנימוקו של רובינסון בנוגע לתפילה אינו משכנע, ומלכו אף ביקש באיגרתו השנייה כי יתפללו עבורו בארץ ישראל ("חייית קנה" [להלן נספח א'], עמ' טו) הרי שאין לשלול טענה זו (ור' את ביקורתו של אידל על הצעתו של רובינסון: משה אידל, 'על משמרות ומשיחיות בירושלים במאות הט"ז והי"ז', שלם, ב' (תשמ"ז), עמ' 83-94). יש לציין כי משפחת טרווש עמדה ככל הנראה בקשרים עם מלכו עצמו או עם חוגים המקורבים אליו ובספר נפתלי, פירוש של נפתלי הירץ טרווש על פירושו של רבינו בחיי נזכר מלכו מספר פעמים (בפרשת נשא, שופטים וכו' תבוא). על יחסו המיוחד של ר' אליעזר טרווש לנושא המשיחי בכלל ניתן ללמוד מהדברים שמביא בשמו ר' דוד גנץ בנוגע להתעוררות המשיחית בשנת רס סביב ר' אשר לעמליין: "כי לא דבר ריק היה ושנתן אות או מופת ואמר אולי חטאתינו גרמו ועכבוהו" (ספר צמח דוד, (מהדורת ברויאר), עמ' 137).

<sup>5</sup> על הסיבות לכך שגם באיטליה לא נוצר סביב מלכו תנועה משיחית ר' מה שכתבנו בסיכום לפרק ז.

### ג. מאגיה והשפעה

עמדנו לאורך עבודה זו מספר פעמים על מרכזיותה של המאגיה ועל התפיסה אשר הייתה מקובלת בשנים אלו, כי שימוש מושכל בה עשוי לגלות תובנות בלתי ידועות בתחומים שונים. ציינתי לעיל את מימד העומק שהוסיפה המאגיה לחישובי הקץ בחברה היהודית, ובמהלך העבודה עמדתי על פנייתם של אישים שונים למאגיקונים על מנת שיספקו להם מידע שאותו לא יכלו להשיג בדרכים אחרות.

המאגיה שימשה בשנים אלו לצרכים פרוזאים, כמו במקרה של הצורך והפסל הנודע בנווטו צ'ליני אשר נעזר במאגיקון סיציליאני כדי לעלות על עקבותיה של אהובה צעירה אשר הוריה הסתירו אותה מפניו.<sup>6</sup> אולם היא נתפסה כרלוונטית גם לעניינים שברומו של עולם, ונראה כי הן שלמה מלכו והן דוד הראובני ביקשו להשתמש במוניטין שלהם כמאגיקונים על מנת לקדם את תוכניותיהם המשיחיות ברומא, בוונציה<sup>7</sup> וברגנסבורג. גם האפיפיור עצמו פנה לקבלה על מנת להבין את משמעותם של האירועים הקשים אשר התרחשו בשנים אלו, פנייה אשר בעקבותיה פרסם אדיג'יו מוויטרבו את ספרו "שכינה".

האמצעי המסורתי אשר באמצעותו קידמו יהודים את האינטרסים השונים שלהם, אישיים וציבוריים כאחד, היה השירותים הכלכליים שאותם הם סיפקו. במציאות בה הודרו היהודים מהשפעה דתית, מדינית או צבאית הפכו שירותים אלו לתחום המרכזי, ולעיתים אף הבלעדי, בו הם יכלו להפוך לנחוצים. תרומתם לכלכלה המקומית הייתה הבסיס לפריבילגיות שניתנו להם במקומות רבים באירופה, וגם לחלק ניכר מן ההתיישבות היהודית באיטליה. הצורך הכלכלי היה אפוא גורם מתווך בין היהודים לחברה הסובבת, והיה בכוחו לגשר על הפערים הדתיים העמוקים ביניהם.

דוד רודרמן עמד על כך שבנוסף לגורם הכלכלי, "יהודים אחדים הפיקו תועלת חברתית ומדינית מעיסוקם באסטרונומיה או באסטרונומיה, שכן מעסיקהם היו פטרונים עשירים או אפילו ממשלות שידעו להעריך את בקיאותם בלשונות, במדעים ובפילוסופיה".<sup>8</sup>

על סמך דיונינו בפעילותם של הראובני ומלכו, נראה כי ניתן להוסיף לתחומים אלו גם את העיסוק במאגיה כתחום נוסף אשר הידע והשליטה בו העניקו למחזיק בהם תועלת חברתית והשפעה על מוקדי כח בחברה הנוצרית. אולם, העיסוק במאגיה, בשונה מן העיסוק באסטרונומיה,

<sup>6</sup> Cellini, Autobiography, pp. 108-111.

<sup>7</sup> הראובני הציג את עצמו בפני הסנט הוונציאני כמי שמשוגל לחזות עתידות "ולומר לכם דברים העתידים לבוא, שתשמחו לשמעם" (אשכול, התנועות, עמ' 405).

<sup>8</sup> דוד רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות, ירושלים תשס"ג, עמ' 33-34.

באסטרולוגיה או ברפואה, היה עיסוק בפרקטיקה שהיא דתית במהותה, ולהכרה ביכולותיו של המאגיקון היהודי יש אפוא מימד של הכרה ב"אמת העברית" (*Hebraica veritas*). ייתכן שזהו הגורם לכך שהן ניסיונו של הראובני והן ניסיונו של מלכו להציע שירותים מאגיים לגורמים פוליטיים בחברה הנוצרית (הסנט הוונציאני או הקיסר קרל החמישי) נכשלו, בעוד שבתחום הדתי הצליח מלכו לרכוש את אמונו של האפיפיור. "האמת העברית" כמושג תיאולוגי אפשרה למי שהשתייך למערכת הדתית לגשר על הפער שבין יהדותו של המאגיקון לבין תוכנו של המידע שהוא מספק. אולם כאשר מדובר במערכת פוליטית-חילונית, הרי שלא ניתן היה לעשות שימוש בתפיסה זו, ולפיכך השימוש בכלים מאגיים-יהודיים לצרכים פוליטיים נתפס כבלתי מתקבל על הדעת. הוצאתו של מלכו להורג בידי הקיסר מחדדת אבחנה זו, שכן היא מדגישה את ההיבט הדתי שבמתח בין המאגיקון היהודי לבין הקיסר הנוצרי.

#### ד. אפילוג

להערכה, לה הוא לא זכה בחייו, זכה מלכו לאחר מותו. על התחושות שליוו אותו בחודשים האחרונים לחייו ניתן ללמוד מתוך דברים שכתב ערב יציאתו למפגש עם הקיסר ברגנסבורג, בסיכומו למאמר משיחי אותו תכנן להדפיס, ואשר נותר בכתב יד:

ולפי שיש לי עסקים גדולים והלשנות גדולות דבר יום ביומו מבני עמנו תמידין כסדרן ומוספין שלא כהלכתן ולא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ולא מצאתי מנוחה לכף רגלי, ואעפ"י כי חנני אלקים ויש בידי לכתוב על התורה כולם דברים גדולי יותר מאלה, יבש כחרש כחי ולשוני מדבק מלקוחי. לא יוכל איש לדבר אלא בתפילה ובקשה לפני שוכן מעונה שיתן עוז למלכו וירם קרן משיחו, ויקיים עלינו קרא דכתיב ופרויי ה' ישובון ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם אמן במהרה.

בניגוד לכך, ניתן ללמוד על האופן שבו הוא נתפס פחות מארבעים שנה מאוחר יותר מתוך דבריו של המגיה יעקב לוצאט בהקדמתו למהדורת הדפוס השנייה של "ספר המפואר" (קרקא ש"ל):

לכו ונלכה באור ה' למאור הגדול איש חי רב פעלים, לשאוב מים של שלמ"ה, המאיר לעולם בתורתו ובחכמתו הקדושה והמפוארה, דרכו דרך סלולה במשפטי התורה [...] פה הקודש מפיק מרגליות ולא דובר נבלה, מורה צדק ודרך האמת לעמוד על עקרו ומסיר כל מכשלה, כלל היא העולה בזה הספר כל התורה נכללה. כל הוגה בו יומם ולילה יהיה נחמד למטה ואהוב למעלה ומיחיד הסגלה ויחיש ימהר הגאולה לקרב אל נורא עלילה.

בפרק האחרון בעבודה זו עמדנו על הגורמים לשינוי בדימויו של מלכו וביחס כלפיו ודנו בהיבטים הדתיים-תרבותיים לשינוי זה (מותו על קידוש השם), והכלכליים-חברתיים (ההדפסות החוזרות

של "ספר המפואר", ותפיסתו כמחבר נומרטיבלי). אני מקווה שעבודה זו, שעניינה הביוגרפיה של מלכו וההיסטוריה של המשיחיות, תסייע להשיב את דמותו של מלכו אל המקום הראוי לה כמבשר "משיחי-היסטורי".



## נספח א: "חיית קנה" – מהדורה מתוקנת

### מבוא

הספר 'חיית קנה' הכולל את שתי איגרותיו של מלכו, נדפס לראשונה באמסטרדם בשנת ת"כ (1660) בידי אברהם רוטנברג. מהדורה שנייה של הספר נדפסה רק בשנת תרצ"ח (1938) בידי אהרון אשכולי בפאריס ומהדורה שלישית ראתה אור בירושלים בשנת תשמ"ט (1989). שתי המהדורות המאוחרות מבוססות על המהדורה הראשונה, ואשכולי אף מציין במבוא כי הרשה לעצמו להכניס בחיבור תיקונים והשמטות קלים.

החיבור עצמו אינו מקורי, ומועתקות בו שתי איגרותיו של מלכו יחד עם תיאורו של יוסף הכהן את פרשייה זו. החיבור מבוסס אפוא על שני מקורות עיקריים: א. 'דברי הימים' ספרו של יוסף הכהן ממנו הועתקו תיאור הפרשה וכן איגרתו השנייה של מלכו אשר נשלחה מאיטליה ככל הנראה לשאלוניקי במהלך שנת רצ"ב (סוף 1531 תחילת 1532). ב. איגרתו הראשונה של מלכו אותה שלח ממונסטיר, כשהיה בדרכו בחזרה לאיטליה, לר' יוסף טאיטאצק בשאלוניקי, אשר התפרסמה לראשונה בחיבור זה ממקור בלתי ידוע.

מבנהו של החיבור הוא כדלקמן:

1. תיאורו של יוסף הכהן את הופעתו של דוד הראובני ואת פרשת מלכו, ופסקת הפתיחה של איגרתו השנייה של מלכו.
2. איגרתו הראשונה של מלכו במלואה.
3. המשך האיגרת השנייה עד סופה.
4. דברי הסיכום של יוסף הכהן.

במהדורה זו של 'חיית קנה' נשמר מבנהו המקורי של החיבור, אולם הקטעים המופיעים ב'חיית קנה' הוגהו על פי כתבי היד המדויקים ביותר של מקורות אלו, אשר לא עמדו בפני אברהם רוטנברג עורך המהדורה המקורית.

\* כל הקטעים הלקוחים מ'דברי הימים' ליוסף הכהן הוגהו על פי כתב יד המוזיאון הבריטי Or. 3656 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 6411). כתב יד זה הינו אוטוגרף של יוסף הכהן, אשר הושלם בחשוון של"ז (אוקטובר 1576), למעלה מעשרים שנים אחדות לאחר מהדורת הדפוס הראשונה של הספר (סביניטה ש"ד [1554]). הכהן הכניס בכתב יד זה מספר שינויים, תיקונים ועדכונים, וזהו אפוא הנוסח האחרון והמעודכן ביותר של החיבור.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> כתב יד זה הוא הבסיס למהדורה החדשה של דברי הימים שמתקין בימים אלו פרופ' בונפיל, ואני מודה לו על שאפשר לי להשתמש בעלי ההגהה של מהדורה זו.

\* איגרתו הראשונה של מלכו פורסמה, כאמור, לראשונה ב'חיית קנה' מתוך מקור לא ידוע.

במהדורה זו הועתקה האיגרת מתוך כת"י ספריית פרנקפורט Hebr. Oct 165 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 10607). הנוסח בכת"י זה שלם יותר, וכולל קטעים שכלל אינם מופיעים ב'חיית קנה', וכן קטע קצר שנשמט מפני הדומות.<sup>2</sup>

\* איגרתו השנייה של מלכו הוגהה על פי ההעתק שלה אשר נשמר בקובץ איגרותיו של הכהן שבאוסף בודפשט קויפמן A332 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים כ"מ 55).<sup>3</sup> מתברר כי הכהן עיָן את מקצת הביטויים בהם השתמש מלכו הן כלפי קדשי הנצרות והן כלפי יעקב מנטינו, והנוסח המופיע בדברי הימים הוא לפיכך נוסח "מצונזר" של האיגרת המקורית. האיגרת בכתב יד זה חסרה בראשיתה והחלקים החסרים הוגהו על פי כתה"י של 'דברי הימים' שנזכר לעיל.

המקורות הובאו כאן ככתבם ללא תיקונים, הגהות ושינויים כלשהם.

<sup>2</sup> ר' להלן בגוף החיבור. קטעים מנוסח זה פורסמו לראשונה בידי אידל, שלמה מלכו כמאגיקון, עמ' 204-206.  
<sup>3</sup> אגרותיו של הכהן שבכת"י זה (מלבד איגרתו של מלכו) פורסמו בידי אברהם דוד, אגרונו של יוסף הכהן בעל עמק הבכא, ירושלים, תשמ"ו.

### "חיית קנה"

איש יהודי דוד שמו בא מארץ מרחקים מהודו בשער מלך פורטוגאל בימים ההם. ויאמר אליו עברי אנכי ואת ה' אלהי השמים אני ירא, וישלחני אחי מלך היהודים אליך אדוני המלך לעזרה. ועתה היה נא בעוזרינו ונלכה להלחם בשוליימן התוגר ונקחה את הארץ הקדושה מידו. ויאמר אליו שלום בואך, ועתה לך ואשלחך אל הכמר הגדול ודבר מה יגיד אעשה. ויצא מאתו בשלם וישב בלישבונה ימים אחדים. ויאמינו האנוסים לדבריו ויאמרו איש אל רעהו גואלנו הוא כי ה' שלחהו הנה להצילנו, ויתקבצו אליו ויכבדוהו מאד. ויסע משם האיש ויעבור בספרד ובכל המקומות אשר עבר נהרו אליו רבים מאשר נדחו שם ויהי להם לפוקה. ויעבור משם צרפתה וילך לאביניון ויסע משם ויבא לאיטאליאה ויעש דגלים מעשה חושב ויכתוב עליהם את שמות הקודש, ויאמינו אליו רבים בימים ההם. גם אל בולוניה פירארה ומאנטואה בא האיש ויאמר להוליך אתו בדבר מלכי הערלים את כל היהודים הנמצאים בתוכם אל מקומו ולארצו. גם אל האפיפיאור דבר כדברים האלה וייראו בני ישראל מאד. ויהו כדברם אליו לאמר ומה נעשה לנשינו אלה היום כי נלך כלנו למלחמה ולבניהם אשר ילדו? ויאמר אליהם יש ויש בארצנו כהנה וכהנה רבות אל תיראו כי אין מחסור לה' להושיע. ומכתב בדה מלבו לאמר אחי המלך שלחהו אלי נכתב ונחתם בטבעת המלך, ויהי היום ויגלה סודו ולא האמינו אליו עוד כי חקק חקקי און.

ויצא חוטר מפורטוגאל שלמה מולכו שמו מגזע בית ישראל אשר נדחו שם מימי השמד, והוא נער את סופרי המלך בעת ההיא. ויהי בראותו את האיש דוד ויגע האלהים בלבו, וישוב אל ה' אלהי אבותינו, וימול בשר ערלתו. והוא לא ידע מאומה בתורת ה' ובכתבי הקדש בימים ההם. ויהי בהמולו וה' נתן חכמה לשלמה, ויחכם מכל האדם כמעט רגע, ויתמהו עליו רבים. ויעבור לאיטאליאה ויעיז פניו לדבר בתורת אלהינו נגד מלכים, ולא הסתיר פניו מהם. וילך תוגרמתה, וישוב לרומה וידבר עם קלמינטי האפיפיאור ויט אליו חסד נגד רצון כל יודעי דת ודין. ויתן לו רשות נכתב ונחתם בשמו לשבת באשר ייטב בעיניו ובשם ישראל יכנה. ויחכם בחכמת הקבלה ויוציא מפיו דברי חן, כי רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו תמיד. וגם דלה דלה ממקור מעמקי הקבלה אמרי שפר ויכתבם על הלוחות ונדפסו בשאלוניקי ויאורו עיני בראותי אותם, ברוך שחלק מחכמתו ליראיו אמן ואמן. וידרוש לרבים בבולוניה ובשאר המקומות, וירוצו רבים אחריו לשמוע בחכמתו ולנסותו בחדות. ויגד להם שלמה את כל דבריהם, לא היה דבר נעלם ממנו אשר לא הגיד להם. ויראו את חכמת שלמה ויאמרו אמת היה הדבר אשר שמענו עליך, והוספת חכמה על השמועה אשר שמענו מאד. וילבשו עליו רבים קנאה, ולא יכלו להתגולל עליו רעה באיטאליאה כי נחמד היה בעיני השרים, ויתחבר אל דוד ויהיו לאחדים בימים ההם.

ויכתוב שלמה אל החכמים דברי שלום ואמת לאמר :

טורי רברבי עמודי גולה יודעי דעת ומביני מדע טובי מראה לפני שוכן מעונה, ואשר כח בהם לעמוד בהיכלא דמלכא קדישא, קשורין בקשרא דשבעין אנפין דאילנא דחיי אוריתא, למהוי חומתא דשא וטורא עלאה, סחור דקרתא חורבא, דנזכי למחזי בבניה, ושלמא רבא על כורסיה, דמלכא משיחא, אנון זרעא דבריק אלהא מן שמיא.

הטו אזנכם לשמוע דברי תולעת ולא איש, חוטר מגזע בני גלותנו שיצא מארץ בעלי ריבנו ישב ביער ובמדבר במקום שמיר קוף ודרדר, שם רעה שם רבץ כי עזבוהו אביו ואמו, הלך בחשכים ואין נוגה לו, פקיד בלילות על משכבו איזה הדרך יחלק אור לדעת שחר מקומו מלשמור אורחות פריץ, ללכת במעגלות אל לדרוש ממנו חכמה, ולשמוע דבר אמת. וישים על לבו דאגה ויגון בכל עתותיו להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים, לחזק בימין אלוה ולהשליך ממנו שמאל. בצרות לו ירים לו קול עד הראש ואמר קדוש לעשות סכת שלום, כי טוב לחסות בה' מבטוח בנדיבים, כי הם תנינים ויאבדו והוא לעולם יעמוד ראו והאזינו זאת הבו גודל לאלהינו.

בחדש שנים עשר, בשנת כי שמעתי אמ"רים נלכה הלוך לחלות את פני ה' ולבקש את ה' צבאות, אלכה גם אני בארמון זרים בקרתא גדולה העתידה להיות שוממה, וארצה לזפת בוערה, בא שם שליח ממעלתכם ובידו מגלת ספר ויפרוש אותה לפני, והיא מלאה דברים נעימים ורבים והיו בפי כדבש למתוק בקראי במ בעיני שכלי. ואמרתי להשיב מענה למעלתכם בקצת מה. כבר ידוע אצל כבוד תורתכם ענין המראה אשר כתבתי מעיר מונישטיריא למהר"ר יוסף טיטסה יצ"ו, כי בהיותי שם שאל ממני להודיע לו נסיעתי מפורטוגאל באיזה אופן היה, וכתבתי לו הכל כפי דרכו. ונדרתי לכתוב גם כן כל העתיד לעבור עלי במלכות אדום. ובמראה ההיא יראו מעלתכם כל מה שעבר עלי מפורטוגאל עד בואי מתוגרמה לארץ אדום אשר אני היום בה, תפוש ביד מלך מלכי המלכים הקב"ה על יד עבדו אדני דוד, בלתי רשות לעשות דבר חוץ ממה שיראוני מן השמים.

#### **[בדברי הימים מתחיל כאן המכתב השני, ההעתיקה מכאן היא ע"פ כת"י פרנקפורט]**

(4 ע"א בכתה"י) החזון והמרא' שראה בחלום הלילה הגאון הגדול המקובל הקדוש מהר"ר שלמה מלכו זצ"ל הי"ד.<sup>4</sup> עתה באתי להגיד סיבת נסיעתי שנסעתי מארץ פורט"י-גאל ויהי אחרי שהגיע האיש גבור חיל החסיד מוהר"ר הדוד המכוני הראובני יצ"ו לחצר בית המלך מפורטיגאל, בחלום הלילה ראיתי מראות נוראות משונות זו מזו אשר נבהלתי מאוד מהם ויארך זמן רב בסיפורן כאשר יתן לי רשות להגיד, ותכלי המראות האלה מצוים עלי שאעשה ברית מילה. ובכל יום ויו' אני מתהלך לפני כמהר"ר דוד יצ"ו ומגיד לו כל אשר ראיתי בחלומי לדעת עצתו בזה, כי עלה על

<sup>4</sup> כותרת זו אינה מופיעה בחית קנה.

דעתי כי בסיבתו היו מראין לי הדברי' ההם. והוא היה מעלים ומכסה ממני ואומר מכל זה לא ידעתי מאומה, וכי מי אני להיות ראוי שעל ידי יראו לך המראות אשר את' רואה. ואמרת אל ליבי אולי אינו רוצה לגלות לי הדבר עד שאעשה ברית מלה, והלכתי מאיתו ובלילה עשתי הברית על ידי לבדי ואין איש איתי, והקב"ה למען שמו עזרני אעפ"י שצער וכאב הרגשתי ונתעלפתי כי הדם היה שותת כמעין נובע המתגבר, והרחמן הרופא הנאמן ריפא אותי במעט זמן לא יאמין כי המסופר. ואחר שעמדתי ממטתי והלכתי לממהרר"ד יצ"ו ואמרתי: אדוני דבר עמי דברך ואל תכסה ממני כי כבר קיימתי מצות בוראי ית' והרני מהול כאחד מבני ישראל. ואז הראה לי פנים זועפות וגער בי ואמר: מה זאת עשית' שהבאתה אותי ואותך בסכנה גדולה, שאם יוודע למלך יאמר שאני פתיתי אותך לעשות כן מה שלא ידעתי ולא עלה על לבי ודעתי. ותמהתי מאד על דבריו ועם כל זה היה בלבי כי נעלם ממני כל דבר מדבר אלה. ואחר שאני חתום בחות' בוראי נראו אלי דברי' נוראי' גדולים ועצומים, וגלוי אלי סודות גדולות, והודיעני תעלומי' חכמות הקבלה וצירופי' גדולים מהספירות, והראוני אוצרות חכמה, והאירו את לבבי ועיני בתורת אלקים באור המאורות. ואז צו שאצא במלכות תוגרמה ועדיין לא הורשתי לפרסם הסיבה. ולהקל מעלי דברי ריבו' ותשובות שאלות ודרשות וחקירות בני ישראל העברתי הרנה במחניהם כי מהרר"ד שלחני בשליחות נסתר לתוגרמה, אבל ע"פ האמת אני מגיד לפני עושה שמים וארץ ית' ולפני כבוד מעלת' כי לא נסעתי ולא מלתי על פי בשר ודם (4 ע"ב בכתה"י) אופן המראות אגיד אשר ראיתי במלואו.

וארא והנה אחד נכבד זקנו ארוך מאד ומראהו כתלג חיור, ואמר לי: בא עמי לחורב' אחת מחורבת ירושלים, והלכתי עמו לשם. ובתוך הדברים האלה שראתי שאני בדרך זמן רב, ובדרך ראיתי שלושה אלונים שכולם יוצאי' משורש אחד וענפיהם נפרדים לכל רוח. ועל הענפי' ראיתי יונת הרבה לבנו', ובין יונה ליונה יונת אחירות מגוון דשן והן רבות מהלבנות וגוון הדשן שלהן היה נראה שלא היה להן טבעית מתחילת ברייתן אלא שהיו לבנות מקורם ונשתנו לגוון הדשן, ויונות אחרות שחורות בין הלבנות והדשנות מעטי' מן הלבנות. וסמוך לאילו אלונים היה שדה גדול רבוע ובאמצע השדה היה עובר נהר גדול ומעבר הנהר היה עם רב אנשי מלחמה ופרשי' רוכבי סוסים וכלי מלחמה הרבה עד מאוד חרבות ורמחי' וקשתות וכלי ברזל מורים כדורי' ברזל עם אש, וכוונת החיל הזה להגיע לאלוני' לחרותם. ושמעתי אומרי': האלוני' הללו הם משכונת היו לכן נכרית' ונפילם לארץ. ולא היו יכולים להגיע לאלוני' להכרית' שהנה' היו מפסיק ביניה', והיו מכי' ליונו' השחורות וגם למדושנות ומיד נופלות על הארץ, ומיד באי' עופות גדולי' והיו אוכלין את בשרם עד

שלא נשאר אחד מהם לאלונות וגם מהיונות המדושנות מכה הרבה<sup>5</sup> מהם. ואני רואה את המכה הגדולה הזאת הנעשית ביונות השחורות ובמדושנות, ועתה היא קרבו אלי אנשים ושאלו ממני: מה הדבר הזה? ואומר להם: העם הזה הכו את היונות הללו הנופלות בארץ ועתה רוצי להכות גם היונות הלבניות אשר הן יפות מאד ומלאת את האילן שלא תיבש. ויאמרו אלי האנשים: נעשה גדר להם ומחיצה לבא בעדם. ואומר להם: נעשה כזה, ומהרנו לעשות להם המחיצה מעפר וקרשים סמוך לנהר. ואנשי המלחמה לא השיבו אחר ידיהם מהכות היונות ולהמית, וכאשר ראו המחיצה שעשינו להצילם היו הורסין אותי בכלי מלחמה של אש. וגם הכו קצת האנשים אשר היו איתי והעופות הגדולות היו יורדת לאכול בשרם מעליה כמו שעשו ליונות. ובתוך זה הכו אותי מיחזה בכדור ברזל בכלי אש, ויצא הכדור מאחורי והתאמצתי והתחזקתי בטורח גדול שלא אפיל לארץ, ולא עצרתי כח ונפלתי לארץ, ובנופלי אמרתי: אוי לי שאכלו אותי העופות הללו את בשרי כמו שאכלו בשר האנשים אשר איתי ולא יקברו אותי בין אחי. ועכ"ז הייתי (5 ע"א בכתה"י) מיושב בדעתי וראיתי מראות גדולות, ואומר: אמת הוא מה שאמרו בהיותי בחיים שדברים גדולים רואי אחר מית' יותר מבחיים. וארא' היונות הלבנו' שהיו באילן מקצתן היו משונות לגוון הדשן, והמדושנות משתנות לגוון. הלבן והאנשי' העומדי' אצלי שנשאר חיי' הביאו לי אשה לרפאתי ושאלו אלו לאלו: מי זאת האשה? והשיבו זאת פלוני אשת פלוני, ועדיין לא הורשתי להגיד את שמה. ותתפלל האשה לפני השם ית' בתחנוני' ובתפילה שיראפני. והאנשי' ההם היו מתאבלים עלי מאד, והיונות הולכות ומתמעטות והרבה מהן משונות הגוון שלהן. ובתוך תפילת האשה ההיא מראה איש ראיתי, ובגדיו לבנים כשלג ומראהו כמראה מלאך ה' צבאות. וארא איש אחד כנגדו ומראהו נורא מאוד יות' מן הראשון, ובגדיו יות' לבני' ויקרי' ומפוארי'. והיו בידו מזנאים גדולים והיו מכוון לתקן המזאני' כפי המאזני' שוים בלי הטייה, והתחיל ללכת בדרך איש הראשון שראתי. והאיש השני גדול ממנו שראיתי היה הולך באויר כנגדו עד שהגיעו שניהם קרוב אלי, ושאל האיש הראשון לאנשים העומדים אתי: וכי ירד שום עוף על זה? והם השיבו: לא הנחנו לעופות שיגיעו אליו. ומיד שלח האנשים ההם למרחוק עד שלא נרא' שום אחד מהם בשדה ונשארנו שנינו ביחד, והאיש הגדול השיני עמד עלינו באויר. והאיש הראשון נופל עלי וישם פיו על פי ועיניו על עיני וכפיו על כפי ודבר עמי דברי' בשם אלוקים בלחש פעמים מספר ויעמדיני על עמדי. ויאמ' לי: הבנות את מקרה היונות הללו וגווניהם משתנו' מה הן ועל מהן מוראות וגם הגוים האלה המכין אותן וממיתין בהם מה הוא? ואומר: לא אדוני, עבדך לא הבין את הדבר הזה עד זולת כי אם נכמרו רחמי על היונות הללו עם חברי ורחמתי עליהם שהיה לבי כואב עליהם, אבל

<sup>5</sup> המילים: "לאלונות וגם מהיונות המדושנות מכה הרבה מהם" נשמטו ב"חיית קנה" מפני הדומות (מהם - מהם).

לא ידעתי מה הן בכאן וגם לא ידעתי צריהן. ואמר אלי: שא נא עיניך וראה את כל החילות הללו ותבין סופן ותדע היונות מה הן, ויפח על הגוים ההם ונעשו גל של עפר. והאיש הזה לא עבר הנהר להכות הגוים ההם אלא היה מעבר הנהר מיקום אשר היו היונות. וגם נפח על היונות אשר שינו גווניה' אחר שקר לי המקרה וכולם נתלבנו ובהן לא הית' אחת שתהא משונה מחברת'. והנהר הרבה מים רבים יותר מבראשונה, ויצא אלונות על שפת הנהר מזה ומזה ופירותיה' משונו' זה מזה. בעת ההיא ואומר אל האיש: יגיד אדוני (5 ע"ב בכת"י פרנקפורט) אל עבדו מה המופת' והנסי' האלה אם מצאתי חן בעיניך, ויאמר אלי: לא תוכל עתה לדעת את הדברים אבל לא יהיה נעלם ממך. ואני השתחויתי לפניו ואמרתי ידבר נא אדוני לעבדו כדי שאהיה בטוח שאידע פירוש כל אילו הדברי' ויברך אותי. ואיקץ מהמראה הזאת ולא הבנתי מאומה, ואחרי כן ראיתי כמראה הזקן הראשון שראיתי במראות הראשונו' והוא פירש לי הכל, ועדי' אין לי רשותי לפרסם דבר ממה שפירש. וכשיגיעני הקב"ה לשלם לארץ אדום אעשה חיבור בעריכה מכל המראות שראיתי עם פירש באיר הטוב ומשם אשלחנו לירא ה'. והדברי' שהתחדשו אחרי בואי שם יעידו עלי ועל תום לבבי וסבלנות חרפת אנוש וכליתי ודוק.

ואני בוטח בחדס עליון ית' יקיים בי ואני בתומי אליך וגומי' ורגלי עומדה במישור. ובימים ההם יאמינו בני ישראל אלי בלי ספק, לא יהיה זר ודבר גוזמא ובעיני כל בעל שכל ובעל אמונו' ר"ל ד"א מכל מה שכתו' ומכל מה שאכתו'. ואודיעך שמי' שנסעתי מפורטיגאל נראו אלי מראות בחלום כי שם הראוני כל הדברים העתידיים לבוא עלי וכל הדברי' העתידי' להתחדש בימי. ולפעמים אני רואה עתה ישיבת חכמים וספרים פתוחים לפני'ה, ועוסקי' בתורה, ועשים משא ומתן ופרושי' פסוקי' ומאמרים מרבותינו ז"ל, ומתוך דבריה' אני שומע ולמד איזה דבר. ולפי שלא למדתי ולא הורגלתי בלשון הקדש ולא הבנתי את כל דבריהם, אבל ממה שמלומדי' שם אותי מההיא הישיבה הקדוש אני משיב לשואלם פירושי' ופסוקי' מאמרי' אשר קשה הבינת' בעיני חכמי הדור. ומי שירצה ישאל ממני מה שירצה לפרש פסוקי' ומאמרי' סתומים, בעזר השי"ת בטחתי להשיב לכל שואל די סיפוקו דברי' עליוני' ומתיישרים על לב כל בעל שכל מה שלא נמצא בספרי', מה שהורני מן השמים. ולא למדתי חכמה מפי רב וחבר בשר ודם מימי. וכל מה שישאלוני יש לי רשות להשיב בעשרי' וארבע זולת בספר דניאל כי לא הורשתי בו, כי ממנו רמזו לי כל מה שראיתי וצווי עלי שלא אגלה שום דבר ממנו עת'. וגם בכל דברי' רז"ל בין מהתלמי' בין חוצה לו אשיב לכל שואל די מחסורו תשובה מספקת כי יד השי"ת הטובה עלי, כאשר אני עוסק בפ"י פסוק ששאלו ממני ואפי' שם הספר אשר הפסוקים כתובים בו לא ראיתי ולא ידעתי מעולם כמו שיר השירים קהלת רות וכיוצא בהן.

**[עד כאן ההעתקה מכת"י פרנקפורט, מכאן ואילך ההעתקה היא מדברי הימים]**

ועתה באתי להגיד למעלתכם קושט דברי אמת: בהגיעי לאנקונה תכף סבבני עדת מרעים והלשינו עלי לפני ההגמון באמרם איך שכנתי עם אהלי קדר ועתה אני שלם. ושלח בעדי, והלכו עמי יהודים משם ומתוגרמה לראות איך יפול דבר. ושאל ממני על הענין ואמרתי לו: אמת הגידו לך. והשיב לי: מה ראית על ככה? ועניתי לו: כי ה' הוא האלהים הוא אמת ותורתו אמת ואין עוד, ונתאלם כפגר מת. והאנשים אשר היו עמי חרדה גדולה נפלה עליהם, ופטרני לשלום אך צוני שלא אדרוש לגוים נגד תורתם. ועם כל זה בכל פעם שהייתי דורש היו באים בבית הכנסת שרים וכמרים עם רב. וגם עשיתי וכוח עם הגמון אחד בשוק וזו היתה סבה שהוליכני עמו הדוכוס מאורבינו, ובארצו הנחתי המשרתים שלי, והלכתי דרך בוצרה אני לבדי ואין איש אתי כי כן צויתי. וביום החמישי לנסיעתי ראיתי המקום מרחוק, אשר הוא לנו למכשול על כל חטאתינו אשר חטאנו לה' אלקינו ולא חלינו פניו, לשוב מעונינו, לשמוע בקולו, ולהשכיל באמיתו. ונשאתי עיני לשמים ובכיתי בכי גדול על עוני ועל עון בני עמנו. ופתחתי פי נגד שערי דמעה ואמרתי: ה' צבאות עד מתי אתה לא תרחם את ירושלם ואת ערי יהודה על כל הרעות אשר עשו הגוים הנושאים קרן בקרתא הארורה הזאת להצר לנו ולזרותנו מארצנו. כי בחטאינו ובעוונות אבותינו ירושלם ועמך לחרפה לכל סביבותינו. ועתה שמע אלהינו את תפלת עבדך ואל תחנוניו, לירות את קרנות הגוים האלה, ולהסיר מכשול מני דרך, להיות פתוחה האבן הקדושה, אבן אחת אשר נתת לפני כהניך הקדושים, להלבישם צדק וישע, ולהצמיח קרן למשיחך. תמחול נא עון ארצך, ועון בניך בני בריתך אשר הגלית בין האומות, וזכור לנו הברית והחסד אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם. והאר

**[מכאן מועתק מתוך כת"י בודפשט קויפמן]**

[1 ע"א בכ"י קויפמן] פניך אל מקדשך השמם למען אדני ולמען שמך הנקרא על עירך ועל עמך. אדן אני מדבר ומתפלל כדברים האלה ועיני כמעין המתגבר, ועזבני כח ונשמה לא נשארה בי, ונתחזקתי והתפללתי מנחת ערב בשדה קודם כניסת העיר. וכהגיעי לברכת גואל ישראל שמעתי קול מדבר באזני, והיא מהרבי שלי, ויאמר אלי **והיה ירשה שעיר אויביו**. ובברכת מקבץ נדחי עמו ישראל שמעתי ג"כ אותו הקול, ואמר וישראל עושה חיל. ובברכת מלך אוהב צדקה ומשפט שמעתי לעת תמוט רגלם. ובברכת משען ומבטח לצדיקים, שמעתי ועל עבדיו יתנחם. ובברכת בונה ירושלים שמעתי לי נקם ושלם. ובברכת מצמיח קרן ישועה שמעתי והיה אדום ירשה. ובסוף תפילתי נכנסתי בקרתא והלכתי בבית גוי בעל מחנה. ונתתי לו הסוס והבגדים החמודים שלי ואמרתי לו: יש לי בארץ הזאת אהובה אחת אשר אהבתי אותה מימי עולם ושנים קדמוניות ונפשי קשורה בנפשה, ואביה ואמה שמוה במסתרים ואי אפשר לי לדבר עמה אלא כמתנכר, בבגדי דלים



החוזרים על הפתחים תבקשם לי ואלכה, ויעש כן הגוי ההוא. ולבשתי הבגדים, והחזרתי זיו פני לשחור, וקשרתי בגדי פשתים צואים מטונפים בשמן על רגלי, וקודר הלכתי נבזה וחדל אישים כאיש מכאובות וידוע חולי אשר אין בו מתום. ועברתי ברחובות העיר עד הגשר אשר על נהר טיב"יר"ו קרוב למבצר הא"פיפי"ור, ששם הדלים והחולים. וישבתי בתוכם כנגוע מוכה אלקים שלשים יום. לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי.

ויהי בסוף השלשים יום בעשירי לחדש הגוים שנים עשר הוא חדש אדר שנת ר"ץ, דבר אל הנער. כחצות ליל ותרדמה נפלה עלי. והנה הזקן אשר ראיתי בתחלה [1 ע"ב בכת"י קויפמן] במראה בא אלי ויאמר: בני עתה באתי להבינך את אשר יקרה לעמים אשר אתה בקרבם, בא עמי לחרבות ירושלם אשר היית שם בראשונה. ויקחני והוליכני אל מקום שני ההרים אשר הם בארץ הצבי בין הר ציו"ן וירושלם ובין צפ"ת ודמש"ק, שכבר ראיתי אותם בחזון מאז, ודמותם על חותמי על שני הלמדי אשר בשמי ובכנויו. כי מיום שראיתם שמתים על חותמי לאות. ומאלה שני ההרים הימני אשר ממול צפ"ת ודמש"ק הוא הקטן והשמאלי אשר ממול הר ציו"ן וירשלים הוא הגדול. ובהיותי שמה העמידני על רגלי על ראש ההר הימני. ויאמר אלי: שא נא עיניך אל מול ההר השמאלי והגדת לי מה אתה רואה. ואומר: רואה אני האיש לבוש הבדים לבנים אשר בידו המאזנים, ועליו האיש הגדול ממנו לבוש בדים יותר לבנים וחשובים אשר ראיתי בתחילה. והאיש אשר בידו המאזנים הוא על ראש ההר, ועליו האיש השני כאשר במראה הראשונה. ובדברי עמו נתקרבו ההרים וישאר האיש הגדול בין הארץ ובין השמים ממעל לראשו. ולהיותו בהר הקטן גבהו רגלי האיש אשר על ראש ההר השמאלי עד היות ראשי בין ברכיו. ויאמר אלי הזקן: פתח פיך ודברת אליו ושאל ממנו מה יהיה משפט הגוים אשר לקחתך משם. אמרתי לו: היך יוכל עבד אדני לדבר עם אדני זה שאיני כדאי, כי מה אני ומה חיי ומה פועל צדק ויושר ידי לבוא להסתפח לדרוש מלפני אדני זה קטן או גדול?! ויאמר אלי האיש: אל תירא, שלום לך בני שאל ממני ואתנה כי על זה באתי, ואקוד ואשתחוה אפים ארצה. ואומר: היום ידע עבדך כי מצאתי חן בעיניך אדני, ידבר נא אדני באזני עבדו ויגיד לי משפט הגוים אשר הייתי בתוכם על הגשר. ויען ויאמר לי: זה הספר הכתוב בו הנקמות העתידות לבא עליה כי על כל הרעה אשר עשתה, דבר לזקן ויגידם לך. ויתן הספר ביד [2 ע"א בכת"י קויפמן] הזקן, ומי יתן והיה לי רשות לכתוב מראת הספר ההוא. ויקרא בו והחזירהו לאיש ויאמר לו האיש: לך והגד לנער אשר אתך מה שקראת. ויקחני מידי ויאמר: נלכה למקום שעמדת בו, והלכנו עד הגשר וישבתי במקומי בראשונה. ובהיותי שם נשאתי עיני וראיתי חיה אחת גדולה, ודמות לה כעוף כנף יעופף על הארץ מגוונים הרבה, והוא עולה מים המלח ותחן על המבצר אשר מצד הנהר. ואומ' לזקן: מה זאת אדני ויאמר אלי היא אם התנינים

הגדולים היושבת בכרכי הים וכרום שמו הגורם זלות לבני אדם, והיא מקבלת כח מקץ כל בשר. ובנסוע העוף הזה נפתחים ארובות השמים ובאים גשמי קללה על כל המקומות שהוא מעופף עליהם. ולולי הברית אשר נתן אלקים בינו ובין כל בשר בהיות חטאים בארץ יחזור העולם לתוהו. ובעומדי ראיתי עוד דמות עוף קטנה בערך הראשונה ממין חיות יפה עד מאוד, והיא עולה מהים הגדול ותנח למעלה מחברתה. ואומר: מה האלה אדוני? ויאמר אלי: זה היה ש-די היושבת על האבנים המפולאות המשוקעות בתהום שמהן יוצאים מים מתוקים וגשמי ברכה וחיים וכל טוב, ושם צפרים יקננו להיות דרור בארץ ולהשביע לאדם מפרי מעשה האל, והיא תמיד כנגד העוף העולה מים מלח לשבור כחה, ותחת שניהם חיות קטנות עם גדולות. ובזמן שאלקים שופט זה ישפיל וזה ירים. אם שופט בדין ישפיל הקטנה, ואם ברחמים ישפיל הגדולה. ועתה ירומו יחד לעשות צדקה ומשפט צדקה עם ישראל ומשפט עם כל העמים, כי כוס ביד ה' לעבור על בת אדום ישתו יושבי בצרה ועמם כל רשעי ארץ להשפיל כל קרניהם ולהרים קרנות צדיק. אדין הזקן מדבר עמי, ונפל נוצת החיה הגדולה, ורוח סערה נוססה בה ויפץ אותה ונשארה בנוצה אחרת כעורבים [דף 2 ע"ב בבת"י קויפמן] תחת הראשונה שהיתה מכמה גוונים, והיו קולות וברקים כיום הגשם. ובעוף הקטנה לא היה חלוף ולא נסיעה. והברקים היורדים מן השמים היו מבדילים בינו ובין החיות, ופחד גדול ורעדה גדולה נפלה עלי. ואקרב לזקן אשר עמי ואמרתי: הלא השמים לא זכו לדעת רצונו של בוראם, ואיכה גבר נאלח ומלוכלך בכל מיני גיעול ורוע פועל כמוני? אמנם רחמיו הרבים על כל יצוריו ולא ישלם להם כמעשה ידיהם כי אל ארץ אפים הוא ובעל הרחמים נקרא, אנא אדוני הגד נא לעבדיך מה המראות הגדולות והנוראות האלה? כי ידעתי כי אין נסתר מנגד עיני אדוני שראה הכל כתוב בספר אשר ביד האיש הדובר אלינו בהררי קדש. ויגדל נא חסד אדוני עלי להטיב חסדו עמי כמו שעשה מיום הברית עד עתה. ויען לי ויאמר דע בני כי העוף הגדול אשר ראית הוא מראה על רעש ומבול. המבול יהיה בארץ הזאת ובארץ אחרת מצד צפון אפסי ארץ והרעש בארץ מולדתך. כאשר החיה למעלה מן הארץ יהיו המים על הבתים ונוצות החיה שנפלו ממנה על בלבול יושבי בצרה הם בהם, ועל בלבול הבורחים מן הרעש והמבול. והעוף הקטנה שנחה ממעלה לחברתה בא להגן על יושבי כל הארץ לקיים הברית אשר נשבע אלקים מעבור מי נח. והנסים האלה יהיו לך לאות, ואל תעמוד במקום הזה. והיה בעבור המבול תחזור פה, ובימים ההמה יהיה הרעש במלכות פורט"וגאל, ובהיות המבול בבצרה יהיה ג"כ בצפון. והברקים היורדים מן השמים שהבדילו בינך ובין העופות מראים כי אחר המבול יראו שני ככבים גדולים האחד על המבצר שהיו שם העופות והשני על ההתועבה הגדולה היושבת בחגוי סלע מרום שבתו. ויהיה לכל כוכב וכוכב זנב גדול מגוונא ארגוונא ויהיו לעיני יושבי בצר"ה ימי [דף 3 ע"א בבת"י קויפמן]

מספר, וכלם יתנבאו עליהם לרע. והכוכב הנראה על התועבה יורה ששם ילין בכי גדול על בצרה וכל עריה שהם במערבו של תו"גרמ"ה, כי יהיו ירשה מאויביו שהם השומרים דתם של בני ישמעאל. והכוכב השני יורה שזאת הירושה לא תהיה עולמית אלא שישראל עושה חיל להיות לבוקר רינה. והפחד אשר פחדת מהברקים מראה כי בזמן שיראו שני הכוכבים לעיני העם עתיד לעבור פחד גדול עליך, כי יבקשו פושעי עמך לקחת את נפשך. אך אל תפחד כי לא יוכלו לך. ומאותו הזמן עד שבעה חדשים כי ימלא לך שלשים שנה לקבל דרגין עלאין תרי וחד ללבוש בגדי שש תחת אשר הערת למות נפשך, אז יהיה לך רשות ללכת אל המקום אשר ידעת כי על זה העברתיך מארץ תו"גרמ"ה, וגם ידעת רעש מלכות פו"רטוג"אל ומבול אשר בצד צפון על מה באים. ועתה אני הולך לראות חלוף עפרון וחרום כי בהיות בעפרון עוף רן יהיה מתנה נתונה לשוכני עפר לרנן על אילנא דחיי ואז יכלו הנשמות שבגוף ורשעים עוד אינם לזלזל סביב, בדברים העומדים ברומם של עולם. והמלך ח"י וק"ים יהיה ח"י ור"ם ברזא דוא"ו דשמא קדישא דהוא מקלא דבידו דיעקב לישען עלוי צדיקא דעמא דקרא לון אדם, ואז יאמרו ברוך ה' היום אשר נתן לדו"ד בן חכם. ההוא יומא יומא חדא דהוא יודע לה', ובהוא יומא ממש תנוח על מלכא משיחא רוחא קדישא, רוח חכמה ובינה, לאמלכיה עלי עמא רבא, למהוי לעדן רמשא נהור, לאנהרא ליליא לבתר יתערון מעפרא מותי עלמא, ויתחדש בקיומא שלי' אין שטן ואין פגע רע וה' הניח לעמו.

ויהי כאשר כלה לדבר הזקן כדברים האלה ויקץ שלמה ויפרוש כפיו השמים ויאמר: [3 ע"ב בכת"י קויפמן] ה' אלקי ישראל מודה אני לפניך שעשית עמדי חסד היום למען רחמיך הרבים ולא כצדקי ולמען חסדך ולא בזכותי, כי מה אני להודיעני דבר גבוה אשר עליו שומר, אלא הכל ע"י טובך הגדול לגמול לחייבים טובות שגמלתני היום לא כמעשה ידי כי אם כצדקתך אל חי, כי ראיתי מה שראיתי ותנצל נפשי בא"י הגומל לחייבים טובות. ויהי בבוקר כעלות השחר הלכתי לבית בעל המחנה ולקחתי הבגדים שהנחתי שם. ולהיותי רפה ידים וגופי חלש מאד, דרשתי את ה' בלבבי להכיר איש מבני ישראל בין הגוים, ואתיצב על אם הדרך אשר שם מעבר אנשים רבים. ויתן לי ה' כלבבי, ואקרא אל אחד מהעוברים ואבדילהו מיתר העם ואשאל: לו מה שמך? ויאמר: מנחם. ואומר אליו: יש רבנים ביניכם? ויאמר: יש. ומפני השיבו בשפה רפה הכרתי כי לא ישרים המה. ואומר אליו: הודעני את שמותם ואדע הטוב. ונקבו בשמות מפיו ואבין בם. והנה במספר שמותם איש שמו יהו"דה בן הרב שב"תי ז"ל, שהכרתי היות בו זכות אבות, ואמרתי: קרא אותו אלי, ויקראהו ויבוא, ואומר אליו: אני עבד שלמה אשר שלחני על עסקיו הוא נשאר בעיר פייסא"רו עם הדוכוס משם, והנה אנכי חלש מאוד מן הדרך על כן הביאני נא אל בית אחד מבני ישראל ויאכילני לחם ולפתן להשיב נפשי ויוליכני אל בית הכנסת, ויצוה אל אחד ממכיריו לכבדני בכל כחו. וידעו

המלשינים מקום שבתי והלשינו עלי אל המשפט, ושימו שומרים על שערי העיר לתפשני. ויען כי הא"פיפ"יור לא היה בארץ, דלגתי שור חומת העיר והלכתי לקרתו, והסוס נשאר בעיר. ואחר אשר הבטיחני, הלכתי אל בית הכנסת ביום השבת וצפיתי עד עת הוצאת ס"ת, כי לא הרגישו בחזירתי, ועליתי לבימה ופתחתי לדרוש על פסוק ברוך הגבר [4 ע"א בכת"י קויפמן] אשר יבטח בה', וכן עשיתי מידי שבת בשבתו דבר יום ביומו, וזה דרכי עד נסיעתי משם מפחד מי המבול כאשר צויתי. ובימים ההם שמעתי אומרים שבא השר ד"וד לאיטאליא"ה וגם עליו עבר כוס הלשונות מרשע בני עמנו, והיה בדעתי כי כראותי פניו ואלפני בינה, והיה חלוף הדברים כי הוא שאל ממני. ואין אני מאמין הדבר אלא שהוא חכם גדול, ומה שהוא אומר שאינו יודע תורה וחכמה הוא כדי לגנוב דעת הבריות, וגם לראות אף אני מתנהג עמו. ובהיות כונתי כך אני תמיד אצלו כעבד לפני רבו. ובהיותי בוינ"ציא"ה, שהלכתי לשם לדבר עם בעל הדפוס להדפיס לי דברי' נורא' ועמוקי' מסתרי תורתנו הקדושה לזכות כל ההוגה בם, היה שם איש בליעל והיה בעיני כאיש אמונים ושמו יעקב מאנטי"ן יצ"ו והוא רופא אליל כלו. והיה לו ריב עם רופא אחד בן איש אפרתי ושמו אליהו, ורציתי לעשות שלום ביניהם ולא רצה, והיה דעתו ללכת בבצר"ה ולא הנחתיו באמרי לו כי קרוב יום אידם ממי המבול, והלך לעיר אחרת באומרו שאינו רוצה לעמוד בארץ עם אויביו, ובראותו כי היה לי אהבה עם הרופא הנזכר נהפך עלי לאויב. ובין כך המבול היה על ארץ בצר"ה, והיו אומרים לו: מדוע אתה משלם רעה תחת טובה? והשיב: כי החכמה ההיא כחכמת החרטומים. ועשה לי כמה וכמה הלשונות לפני השררה לקיים מאמר ז"ל: "כפא דחק נגרא בגויה נשרף לחרדלא", כי לולי ה' עזרתה לי כמעט היו עושים לי רעה. ועל ידי יהודים נתנו לי סם המות, וגם מזה הצילני ה'. ואחר שנתראפתי הלכתי לבצר"ה לראות הככבים ורתותם וקודם בואם הגדתי הכל לאפיפ"יור ולקצת החשמנים מגדולי החצר כתוב על ספר וגם כתבתי למלך פורטוגאל [4 ע"ב בכת"י קויפמן (בכתה"י יש טעות במספור ודף 5 מוספר כ 4)] ע"י האיי"נבאשאט"יור שלו כי דברתי עמו בחדרו. ואחר שבא הרעש תמהו מאד, ויאמר אלי האיי"נבאשאט"יור ההוא: אם היה יודע המלך קודם נסיעתך מפ"יורטוג"אל שאתה כל כך חכם היה נותן לך רשות להתנהג באיזה דת שתראה. ובכל יום ויום הוא וכל עבדיו היו עושים לי כבוד גדול בביתו ולפני הא"פיפ"יור. והחשמנים עשו להם כתות וכתות חבורות חבורות בראותם הכבוד שעשה לי הא"פיפ"יור, מהם אומרים יהרג שהוא חייב מיתה על שהיה מזלזל המים הזדונים שעברו עליו מ"פורטוג"אל, ומהם אומרים אל יהרג שהוא חכם גדול והגיד לנו העתידות, והיו מכבדים אותי בפני המון העם בדבריהם ובפעולותם. והקול נשמע מאותו הרשע המלשין יעקב מאנטי"ן בוי"ניציא"ה ויאמר ליהודים אשר היו שם: עתה אקום ואלכה לבצר"ה לרדוף אחרי האיש יהודי אשר שמו שלמה להרע לו עד אשר יחזור לסורו או ישרף

באש. ויבא המ"ן לעיר בצר"ה והלך בראשונה לבית האי"נבשאט"ור מפ"ורט"וגאל ואמר לו: למה אתה לא תקנא לכבוד המלך אדוניך על דברי זה האיש העומד בחצר האפיפיור שהיה סופר בבית המלך כאחד ממשרתיו ועתה הוא יהודי? וישב לו האי"נבשאט"ור: אין זה דרכנו ולא יעשה כן במקומנו להיות הולך רכיל מלשני בסתר רק לאיש כמוך רשע. ויצא מעם פניו בבושה וכלימה, והלך לפני השופטים יודעי דת ודין בקול קול יעק"ב והידים ידי עשו להרע בכל מאמצי כחו. ויענו השופטים לאמר: לא נוכל לעשות מאומה בלי עדים, אם יש לאל ידיך להביא עדים כל חפצך נשלים. ויצא יצא ושוב לבקש עדים מהגוים מפוטוגאל אשר נמצאו אז בבצרה לדעת מאתם אם הם מכירים אותי, ויגע ומצא עדים והביאם לבית דין וכתבו שטנה עלי לחייבני במשפט, ויקראוני [5 ע"א בכת"י קויפמן (מסומן כ 4 ע"א)] לפנייהם לדעת מאתי איך ומה היה הדבר ועל מה אני נשען להיות יהודי אחרי כי בימים קדמונים היתי לעם אחר, וגדולה מזאת כי אני דורש ברבים בעסקי הדת וכן לא יעשה. ואז הראיתי להם הבטחון מה"אפיפי"ור כתוב וחתום איך הוא נותן לי כח ורשות לעשות כרצוני ואיש לא ימחה בידי ויקחו הבטחון מידי בחימה שפוכה, וילכו לפני הא"פיפי"ור בחורי אף ואמרו לו: למה תצא כזאת מלפניך ואם אתה מעות משפט למה תשים אותנו שופטים!! וישב אמריו להם: גם אנכי ידעתי, החשו כי דבר סתר לי אליו, ולא שהדין כך אלא שהשעה צריכה לכך. והי כראות האיש כי לא יכול לי, ויקח מראה הראשונה אשר שלחתי אל כמ"ר יוסף טיט"סק, וההעתק ממנה גנוב הוא אתו, והעתיקה ללשון נוצרי והראה אותו לכמה חשמנים למען יבשו ויכלמו מאשר סובל הא"פיפי"ור נגד דתם, עד כי תכלית הדברים מרוב מסיתים ומדיחים נתן הא"פיפי"ור רשות אל שרי המשפט לעשות כאשר הדין נותן. ולי אמר: אתה פה עמוד עמדי פן יפגעו בך האנשים המבקשים את נפשך, כי להיותי חס על כבודי אמרתי תפסוהו ותשרפוהו כי אין מציל. והאל ית' למען רחמיו וחסדיו כי לא תמו הקרה לפנייהם איש בצלמי כדמותי לבוש בגדים כבגדי ויתפשוהו ובהלה ובחפזון וישרפוהו באש ויבואו ויגידו לבית האפיפיור לאמר האיש אשר חפצת ביקרו היה לשרפת אש. ואני הייתי חדר בחדר להחבא ובבואי לפניו נבהל מראות, ויקרא לשר השופט ויאמר: מה המעשה הזה אשר עשית? הנה פה אתנו ר' שלמה, ואתה שרפת אחר תמורתו. ועתה מהר וכתוב במקום המשפט כי האיש הנשרף חרף וגדף וקלל מלכו ואלקיו, ולא יודע כי בתמורת ר' שלמה נשרף פן יטעו העולם אחריו, וימהר לעשות כן. אז אמרתי אל האפיפיור: כבר ראית בעיניך הככבי' כאשר הגדתי לך מראש ואתה ידעת אשר יקרה אותך כפי הוראת הככבים האלה, כי פה ילין בכי ולבקר רנה. שלחני נא כי אין לי רשות לעמוד פה יותר על הנסיון. וישלחני לשלום, [5 ע"ב בכת"י קויפמן (מסומן כ 4 ע"ב)] וארכב על סוס קל בלילה ועמי חבורה טובה שלוחה מאתו. וכל הדברים אשר ספרתי אליכם תכירו ותדעו שהם אמת מתוך כתב

עדות מראשי קהלות בצרה והרבנים אשר אני שולח לכם. ודברים רבים כהנה וכהנה מתלאות אשר מצאוני נלאתי לכתבם כי לא יכילם ספר, וגם לחסות על חרפת בני עמינו לבלתי גלות ערותם וקלונם על כל התועבות אשר עשו אתי, אולי תשמעו קצתם מפי עוברי דרך. ועתה הנני יושב פה ומתערב בגליל הלז לצפות עת וזמן אשר הבטיחני ה' לעשות עמי נפלאות כחפצו ורצונו, ויהי עמדי וישמרני כאשר עד כה עזרני וממנו יבוא עזרי להשלים כל אשר עלי לעשות. כי עוד חזון למועד ועת לכל חפץ עד שיגיע הקב"ה כח מעשיו לעמו כי בודאי בכ"ח נכללים מעשה ה' בכ"ח עתים.

**הראשון** עת ללדת, כשברא הקב"ה שמים וארץ התעבר העולם וילד אדם הראשון ויברכהו ה' ויניחהו בגן עדן לשמור מצותיו. **ועת** למות, כאשר לא שמר את אשר צוהו כי גורש מגן עדן והערה למות נפשו. **עת** לטעת, כד ידע את חוה אשתו ופרו ורבו עד אשר היו לעם רב והיו נטועים בעולם לבטח בתייהם שלום מפחד. **ועת** לעקור נטוע, כד רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום ועקר אותם מן העולם במי המבול. **עת** להרוג, כשהיו כל הארץ שפה אחת ויאמרו איש אל רעהו הבא נבנה לנו עיר ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ ונשכחו כמת מלב. **ועת** לרפוא, כאשר בא אברהם אבינו והביא רפואה לעולם שהיו חולים מחולי הע"ז במד"א ואת הנפש אשר עשו בחרן. **עת** לפרוץ, כד בא עשו הרשע ועשה פרצה בזרע קדש והלך בדרך הנחש הקדמוני שעשה פרצה בעולם. **ועת** לבנות, כד בא יעקב להשלים בנין העולם ביי"ב שבטי י-ה. **עת** לבכות, במרגלים דכתיב ויבכו העם בלילה [6 ע"א בכת"י קויפמן (מסומן כ-5 ע"א)] ההוא והוקבע בכיה לדורות ליל ט' בא"ב. **ועת** לשחוק, כשהיו ישראל במצרים ועבדו בה בפרך, וירא ה' את ענים ואת לחצם רצה הק"ב להמהר את הקץ בזכות האבות ואמר להם: תמעטו אות אחד משמכם ואדלג את הקץ לבניכם. אמ' אברה' אבינו לפני רש"ע: איך אעשה כך אם נתת לי ההא להיות אב המון גוים ואחזירנה לך כאשר כבראשונה. אמר יעקב: אם אמעט יו"ד משמי ישאר עקב. אמר יצחק: אמעט יו"ד וישאר שחוק, שבראשונה היה שמו ישחק בשין, ולגלות לנו זה הסוד כתוב כך במקרא ד' פעמים לעדות נאמנה שכך שמו בארבע כנפות הארץ. ואמר יצחק לפני הקב"ה רבונו של עולם קח ממני השי"ן שבה נכלל מספר שמך באותיות א"ת ב"ש ותן לי צדי"ק תחתיה ויהיו ישראל בגלות מצרים רד"ו כיתרון השי"ן מן הצדי"ק ולא יותר, וכן היה בזכות יצחק. ועלו ישראל ממצרים לקבל התורה שהיה משחקת לפניו תמיד. **עת** ספוד, מלאכי שלום מר יבכיון על חרבן הבית. **ועת** רקוד, כשנכנסו ישראל בארץ. ומה שהזכיר יציאת מצרים אחר דבר המרגלים והכניסת הארץ אחר החרבן, כדי להזכיר הפורענות תחלה ואח"כ הטובה, כי כן הדרך בישראל כברכת יצחק ולא כברכת בלעם. אבל בראשונה קודם לידת אברהם אמר הטוב תחלה. עת ללדת וכו' **עת** להשליך אבנים, כאשר השליך משמים ארץ תפארת ישראל תשתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות ויצאו

ישראל בגלות. **ועת** כנוס אבנים, בעת מרדכי ואסתר לך כנוס כל היהודים. **עת** לחבוק, בזמן עזרא  
 כשעלו מבבל שני ואקבצם אל הנהר וכו' כי כן דרך השבים לחבק איש את רעהו. **ועת** לרחוק  
 מחבק, בזמן מלכי בית חשמונאי שגברה מלכות יון וגזרו גזרות על בנות ישראל. **עת** לבקש חכמה,  
 בזמן הלל הזקן ור' עקיבא שבקשו מאת ה' לימסר בידם שרו של תורה. **ועת** לאבד, כד ירדו ישראל  
 בגלות אדום אז אבדה החכמה מביניהם ולגמול לאדום מדה כנגד מדה כתיב והאבדתי [6 ע"ב  
 בכת"י קויפמן מסומן כ 5 ע"ב] חכמים מאדום. **עת** לשמור, התורה באותו הגלות שכמה שמדות  
 וכמה הריגות עברו על ישראל בגלות אדום ולא נשתכחה תורה מהם. **ועת** להשליך, כשלא יכלו  
 לעמוד על הנסיון כראשונים בכובד הצרות והשליכו מעליהם עול המצות ויצאו מכלל ישראל. **עת**  
 לקרוע, אותם שעשו שמד קרעו התורה והעתיקה לכמה לשונות והוציאוה למינוות. ועל זה נאמ':  
 אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתני השמש בני אמי נחרו בי וכו'. **ועת** לתפור, כד אתגייר אנקלוס  
 וכמה גרים אחרים ותרגם את התורה ועשה תפירה לקריעות שעשו המינים. ועל זה נאמ': שחורה  
 אני ונאוה בנות ירושלם כאהלי קדר, ר"ל נאוה ויפה עם התרגום שנעשה בלשון קדר שהמשמעות  
 והפירוש לכן בהיר כיריעות שלמה. **עת** לחשות, בזמנא דרוגזא בעלמא כדאמ' חכי כמעט רגע עד  
 יעבור זעם. **ועת** לדבר, כד יתער בעלמא עת רצון שאז יפתחו שערי רחמי' ויש לאדם לדבר ולשאול  
 צרכיו וה' ימלא שאלתו. **עת** לאהוב, ישראל כשיפקוד אותם ה' בגלות הזה כדאמ' אהבתי אתכם  
 אמר ה' וכו' **ועת** לשנוא, לעשו מחמס אחיו יעקב כדכתיב ואת עשו שנאתי, שיתערו עליו בני  
 ישמעאל בקרב ושתו ולעו והיו כלא היו ולא ישאר חיל בעולם אלא ישראל. **עת** מלחמה, כד יאספו  
 כל העמים לארץ הצבי כדכתיב ואספתי אל כל הגוים אל ירושלם למלחמה. **ועת** שלום, כשיצא ה'  
 ונלחם בגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים, ויגלה לנו משיח בן דוד, ודבר שלם  
 לגוים ומשלו מים עד ים וכו'. ויתערר עלינו עת רצון, ויתמו העתים אשר תחת הירח אשר להם  
 השתנות עתים לטובה ועתים לרעה כימי הלבנה, וזהו שאמ' ורוב שלום עד בלי ירח וירד מים עד  
 ים וכו'. ובהשלים כל אלה העתים שבהם רמוזים מעשה האל יירשו בית יעקב את מורשיהם ועל  
 זה נאמר כ"ח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים. ועתה אנחנו בעת האהבה אשר יקיים בו ה'  
 אהבת עולם [7 ע"א בכת"י קויפמן (מסומן כ 6 ע"א)] אהבתיך על כן משכתיך חסד. אמנם כי ירא  
 אנכי פן יגרום החטא ח"ו ופן יקראני אסון במקום סכנות גדודי חיות, אמרתי לחלות פני היושבים  
 בארץ הצבי שיתפללו עלי נגד בית קדשינו ותפארתנו אשר הוא שער לעלות התפלה השמימה,  
 ויבקשו מאת האל ית' יהיה תמיד עמדי, ושמרני בכל הדרך אשר אלך, ויהיה לי עוזר וסומך כל  
 מקום. כי עקר התפילה בארץ הקדש ושם היא מקובלת ונחשבת לפני המקום יותר מתפלת  
 המלאכים. והנה אנכי מגלה על זה סוד גדול, **דעו** כי המלאכים האומרי' שירה לפני המקום קולם

בכנפיהם, ועל זה כתיב ואשמע את קול כנפיהם. ועשה הקב"ה שש כנפים לאחד ובהם ישבחוהו כל ימי השבוע בכל יום בכנף אחד, ואומרים איש אל אחיו: שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה. שבכל יום ויום במעשה בראשית היו פעולות חדשות, ובבוא יום שבת קודש אשר ברכו ה' וקדשו, והוא יום גדול לפניו, אמרו מלאכי השרת: רבונו של עולם במה ישבחוך ביום השבת שתמו הכנפים ביום הששי: והשיב הקב"ה: מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק, ושבחוני עם בני שהם בארץ הקדושה. והולכים המלאכים ואו' יחד עם ישראל יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, ואמ' הקב"ה רזי לי רזי לי. ואין לי רשות לגלות יותר אלא כי אע"פ שחדשים לבקרים רבה מכלם שירת גוי צדיק שומר אמונים ועל זה רבה אמונתך. לא אאריך עוד בפעם הזאת רק דעו כי מכל הטוב אשר הטיב ה' עמדי והטבתי לכם להשמיעכם חדשות ונפלאות. ואשלח הכתבים דרך ויניציאה ע"י איש אמונים שמו מאשטרו אליה רופא, חתנו של מאשטרו קאלו רופא, וכן תעשו גם אתם לכתוב לי תמיד ולשלוח הכתבים לידו בויניציאה. **ומפני** כי רבים אומרים דברים של תוהו ועושים כתבים מזוייפים ומשמיעים דברים אשר לא דברתי ולא צויתי ולא עלו על לבי, לכן אזהיר אתכם כי לא תשימו על לב רק לכתבים הכתובים בידי וחתומים [7 ע"ב בכת"י קויפמן (מסומן כ 6 ע"ב)] בשמי ובחותמי. והיה זה שלם משפט אמת ולא תשעו בדברי שקר רק בדברי אמת אשר אשמיעכם תחזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה' ברוך הוא לעולם אמן ואמן.

#### חזק

זה ההעתק נתתי לאהבי בעל בריתי מהר"ר אברהם טריביש בן מהר"ר שלמה טריביש צרפתי ז"ל לזכות את בריתי את אברהם לעולם, כי ראיתי צדקתו וכל מעשיו ביושר ואמת. חתום בחותמי פה פירארה בהיותי בדרך דרך ה' הוא יזכנו לראות סוף שליחותי במהרה בימינו אמן וכן יהי רצון. (כאן מופיעה חתימתו של מלכו).

#### [עד כאן ההעתקה מכת"י בודפשט קויפמן, מכאן ואילך ההעתקה היא מדברי הימים]

ויואל שלמה לדבר אל הקיסר על דבר האמונות באר היטב. וילך לדרכו בהיות הקיסר בראטישבוה וידבר עמו שם. ויחזק לב הקיסר ולא שמע אליו מקוצר רוח ויצו וישימו אותו בבור ואת השר דוד מרעהו, ואת אנשיו, וישבו שם ימים אחדים.

וירא הקיסר אחרי שוב התוגר מעליו כי היתה הרוחה ויסע מן המקום ההוא. וישוב לאיטאליאה ויביאם אסורים בעגלות למאנטואה וישם עליהם משמר. ויאמר הקיסר לחכמים כי כן דבר המלך, וימצאו בו חטא משפט מות, ויאמרו הוציאוהו ושרף. והיה היום ויתנו רסן בלחיו ויוציאו את שלמה החוצה ותהום כל העיר עליו והאש לפניו בוערת. ויאמר אחד משרי הקיסר הסירו הרסן מבין שניו, כי דבר לי אליו מאת המלך, ויעשו כן. ויאמר אליו: הקיסר שלחני אליך השר שלמה



לאמר הלא אם תשוב מדרכך שאת ויחיך ותהיה לפניו, ואם אין כלתה אליך הרעה. ולא קם ולא זע ממנו, ויען ויאמר כקדש כמלאך אלהים: על הימים אשר התהלכתי בדת ההוא לבי מר וזעף, ועתה כטוב בעיניכם תעשו ונפשי תשוב אל בית אביה כנעוריה כי טוב לי אז מעתה. וימלאו עליו חמה, וישליכוהו על העצים אשר על האש ויקריבוהו עולה לה' כליל תקטר. וירח ה' את ריח הניחוח ויאסף נשמתו הטהורה בגן עדנו, ותהי אצלו אמון, משחקת לפניו בכל עת. ואת משרתיו הוציאו מבית כלא, וישלחום לדרכם חפשים, לא נשאר בשחיתותם כי אם השר דוד הראובני מרעהו, וישימו עליו משמר. וילך הקיסר אל בולוניא, ויוליכנו אתו בעגלות אסור בזיקים ויתנו אותו בבית הסוהר. ויהי בשוב הקיסר אל ספרד, ויוליך עמו את דוד, ויתן אותו במשמר, ויהי שם ימים רבים, וימות בבית הסוהר.

ויאמינו רבים באיטאליאה בימים ההם כי נצל רבי שלמה ז"ל מיד מבקשי נפשו לספותה בחכמתו, ודלא שלט נורא בגשמיה. ויש אשר נשבע בפני קהל ועדה כי עמד ר' שלמה בביתו אחר השריפה שמונה ימים ומשם הלך לדרכו ולא ראהו עוד, אל אלהים יודע. ומי יתן ואוכל לכתוב באמת ובתמים על ספר אם כנים דבריו אם אין.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> מ-ולא ראהו עד כאן אינו ב"חיית קנה".

## נספח ב: תיאורי המפגש בין מלכו והראובני באיגרתו של מלכו וביומנו

### של הראובני

איגרת שלמה מלכו	סיפור דוד הראובני
חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' ד-ה	אשכולי, סיפור, עמ' 94
ויהי אחרי שהגיע האיש גבור חיל החסיד מוהר"ר דוד המכונ' הראובני יצ"ו לחצר בית המלך מפורטיגאל,	וכי זה הסופר בא אלי בתחילה הגעתי לפני המלך,
בחלום הלילה ראיתי מראות נוראות משונות זו מזו אשר נבהלתי מאוד מהם ויארך זמן רב בסיפורן כאשר ינתן לי רשות להגיד, ותכלי המראות האלה מצוים עלי שאעשה ברית מילה.	איך הוא חלם בלילה איך הוא היה עושה ברית מילה.
ובכל יום ויו' אני מתהלך לפני כמהר"ר דוד יצ"ו ומגיד לו כל אשר ראיתי בחלומי לדעת עצתו בזה, כי עלה על דעתי כי בסיבתו היו מראין לי הדברי' ההם.	ואמר לי איך הוא חלם בלילה איך הוא היה עושה ברית מילה. ואמר לי תעשה עמי זה החסד ותעשה אלי הברית או תצוה לשלמה יעשהו אלי.
והוא היה מעלים ומכסה ממני ואומר מכל זה לא ידעתי מאומה וכי מי אני להיות ראוי שעל ידי יראו לך המראות אשר את' רואה.	וכעסתי עמו ואמרתי לו לא תעשה זה הדבר בזה הזמן פן יהיה לך סכנה וגם לנו, אם יודע הדבר הזה יאמרו אלי כי אני עשיתי.
ואמרתי אל ליבי אולי אינו רוצה לגלות לי הדבר עד שאעשה ברית מלה.	ויעצתי אותו ואמרתי לו תעמוד על משמרתך לפני המלך עד שהקב"ה יפתח הפתח והוא יודע מחשבות האדם. והשמר לך שלא תעשה הדבר הזה בזה הזמן יען אתה ואני וכל האנוסים נהיה בסכנה גדולה.
והלכתי מאיתו ובלילה עשתי הברית עלי ידי לבדי ואין איש איתי. והקב"ה למען	והולך מפני ועושה בינו לבינו זה הפועל מברית.

<p>והוא סופר ומכובד לפני המלך. וידע המלך מפורטוגאל וכל שריו וכל האנוסים והנוצרים והם יודעים כי הוא עושה ברית מילה. וברח והלך לו הסופר ההוא. והמלך והשרים וכל עבדיו אמרו איך אני גרמה שעושה זה הסופר הברית אף אם לא עשיתי לו הברית ההוא אני בעצמי</p>	<p>שמו עזרני אעפ"י שצער וכאב הרגשתי ונתעלפתי כי הדם היה שותת כמעין נובע המתגבר, והרחמן הרופא הנאמן ריפא אותי במעט זמן לא יאמין כי המסופר.</p>
<p>ובא אלי הסופר ההוא אשר עשה הברית מילה בהחבא, וכי הוא מתחבא מפני המלך בדירת האנוסים ודבר עמי בזה הלילה.</p>	<p>ואחר שעמדתי ממטתי והלכתי למהרר"ד יצ"ו ואמרתי אדוני דבר עמי דברך ואל תכסה ממני כי כבר קיימתי מצות בוראי ית' והרני מהול כאחד מבני ישראל.</p>
<p>וכעסתי עמו ואמרתי לו תראה מה גרמת עלינו</p>	<p>ואז הראה לי פנים זועפות וגער בי ואמר מה זאת עשיתי שהבאתה אותי ואותך בסכנה גדולה שאם יודע למלך יאמר שאני פתיתי אותך לעשות כן מה שלא ידעתי ולא עלה על לבי ודעתי. ותמהתי מאד על דבריו ועם כל זה היה בלבי כי נעלם ממני כל דבר מדבר אלה.</p>
<p>תלך לך לירושלים ותצא מפני המלך פן ישרוף או יהרוג אותך, והלך מפני.</p>	<p>ואז צוו שאצא במלכות תוגרמה ועדיין לא הורשתי לפרסם הסיבה. ולהקל מעלי דברי ריבוי ותשובות שאלות ודרשות וחקירות בני ישראל העברתי הרנה במחניהם כי מהרר"ד שלחני בשליחות נסתר לתוגרמה. אבל ע"פ האמת אני מגיד לפני עושה שמים וארץ ית' ולפני כבוד מעלת' כי לא נסעתי ולא מלתי על פי בשר ודם.</p>
<p>והוא הגיע לידי כח כזה במעשהו של רכוז</p>	

<p>המח שבשעת היותו בפורטוגל הספיק רצונו לשלח את משרתו הפורטוגיזי המלומד בקבלה עם מכתב מהימנות אל השליט התורכי ואל אברהים באשה. מתוך הדו"ח של ראמוסיו, אשכולי התנועות, עמ' 405.</p>	
--	--

## נספח ג: תיאור כתב יד לא ידוע הכולל שני חיבורים משיחיים של מלכו

### א. תיאור פליאוגרפי

כתב-היד מכיל 61 דפי נייר (דפים 32 ו-61 ריקים), ממדיו 20x15 ס"מ ומשורטטות בו 24 שורות בעמוד. מתחילתו ועד דף 42 ע"ב הכתב הוא אשכנזי-איטלקי, ומדף 43 ע"א ואילך הכתב ספרדי רהוט-למחצה אשר הופך מדף 49 ע"א ואילך רהוט יותר בהדרגה. בחלק זה יש תיקונים והוספות בשולי העמודים מידי הכותב, האופייניים למחבר המתקן את חיבורו שלו. מקצת התיקונים נעשו בתוך רצף הכתיבה, למשל לשם תיקון דקדוקי כמו מחיקת ה"א הידיעה בנסמך וכתיבתה בסומך. סימן-מים זהה מופיע בשני בחלקי כתב-היד שבשתי הכתיבות: בדפים 8, 9 (ועוד) ובדף 49 מצוי אותו סימן: צורת כובע עם צלב, מן השנים 1530-1528.<sup>1</sup> מכאן עולה כי לשני הכותבים היו גיליונות נייר מאותה סדרת ייצור. גיליונות נייר מאותה סדרת פְּבְּרוֹת, היו בדרך כלל בשימוש בפרקי זמן קצרים מאוד,<sup>2</sup> ומכאן ששני חלקי כתב היד נכתבו באותו הזמן. שרטוט השורות זהה לכל אורך כתב היד, והוא מן הסוג המצוי באיטליה,<sup>3</sup> דבר המאשר גם הוא את מסקנתנו כי כל כתב היד הועתק בפרק זמן אחד. החיבור שלפנינו הועתק אפוא באיטליה בסוף השליש הראשון של המאה הט"ז, התקופה בה שהה שלמה מלכו באיטליה.

### ב. זיהוי של מלכו כמחבר של כתב היד

מחברם של שני החיבורים שבכתב יד זה הוא שלמה מלכו. כבר בניהו, אשר פרסם נוסח בלתי שלם של החיבור הראשון שבכתב היד, זיהה את מלכו כמחברו של כתב היד על סמך ההפניות המופיעות בו בלשון "כמו שהודעתך" או "כמו שפירשת" לקונטרס ראשון וקונטרס שני, והמתאימות לשני חלקיו של "ספר המפואר".<sup>4</sup> אישור נוסף לזיהוי זה מתקבל מתוך השוואה של תוכן החיבורים עם חיבורים אחרים פרי עטו של מלכו שטרם פורסמו. ובייחוד עם אוסף החידושים שבכתב יד מוסקבה גינצבורג 302/41.

כך למשל בדף 14 ע"ב בכתב היד שלפנינו דן המחבר בשאלה מדוע בתחיית המתים יקומו הצדיקים לתחייה ונשמתם תשוב לשכון בתוך גוף גשמי והרי דווקא כאשר הנשמה מנותקת מן הגוף היא מגיעה להשגות רוחניות גבוהות יותר. מהו אפוא היתרון בשיבתה אל הגוף? בשאלה זו

<sup>1</sup> C. M. Briquet, *Les filigranes: Dictionnaire historique du papier*, New-York 1966, no. 3413-3415 בכתב היד מצוי סימן מים נוסף, מאזניים, שאינו מתועד.

<sup>2</sup> Aurelio Zonghi, *The Principal Watermarks in the Papers of Fabriano*, in: id (ed.), *Zonghi's Watermarks*, Hilversum 1953, p. 13-14 קולט סיראט, מן הכתב אל הספר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 27 קובעת 5 שנים לכל היותר.

<sup>3</sup> סיראט, שם, עמ' 34-36.

<sup>4</sup> ר' בניהו, מאמר, עמ' שלג-שלד.

דן מלכו בכתב יד מוסקבה גינצבורג בדף 242 ע"ב. בשני המקומות נותן מלכו את אותה התשובה ולפיה בעתיד לאחר ביאת המשיח יגיע עולם החומר למדרגה גבוהה כמו זו של עולם הרוח, ולפיכך אף הצדיקים יהיו מעוניינים לחזור לגופם הגשמי כדי שיוכלו להנות ממעלות הקיום בעולם המתוקן.<sup>5</sup>

דוגמא מעניינת נוספת היא הסברו של מלכו, בחיבור שלפנינו, מדוע הוא אינו משתמש בשם משיח בן יוסף שהוא הכינוי המקובל למשיח זה, אלא בשם השכיח פחות- משיח בן אפרים: "ובשביל זה אנו אומרים משיח בן אפרים, שמשיח בן יוסף היה לנו לומר ואנו אומרים אפרים, לפי שאפרים לקח ממדת אמו שהיא אסנת בת פוטיפרע שהיא מצד שמאל, שהוא כח שממנו לקח הנחש. וגם מנשה לקח ממדת אמו, ולקח חלק יותר גדול ממה שלקח אפרים. ולא היתה הימין ראויה אליו אלא לאפרים שלקח מעט מצד אמו והרבה מצד יוסף".<sup>6</sup> בדומה לכך מופיע בכתב יד מוסקבה גינצבורג: "הוא משיח בן יוסף שמצד אביו הוא שור בכור שורו הדר לו ומצד אמו הוא חמור מצד אסנת בת פוטיפרע שהיתה בת שכם".<sup>7</sup>

בנוסף, דברי החתימה של כתב היד בהם הוא מתאר את הרדיפות וההתנכלויות להן הוא נתון עולים גם הם בקנה אחד עם הידוע לנו על אודות מלכו בתקופה זו.<sup>8</sup>

### ג. סדר כתיבת החיבורים

שני החיבורים נכרכו יחדיו, אולם הם לא נכתבו באותו פרק זמן. החיבור הראשון נכתב זמן ניכר לפני החיבור השני שכן בסוף החיבור השני כותב מלכו כי הוא חושש לגלות סודות נוספים בחיבורו בעקבות ביקורות שנשלחו אליו על החיבור הראשון: "היה לי לומר איזה דבר על עניין מחלון וכליון<sup>9</sup> שכתב אלי אחד מאוהבי שהיה הדבר קשה להאמין [...]".<sup>10</sup> ומכאן שהחיבור השני הועלה על הכתב לאחר שהחיבור הראשון הופץ, נקרא וביקורות עליו אף נשלחו למלכו עצמו. בנוסף, בחיבור הראשון נזכרת שנת רפ"ח (1528): "ודע שבזה הפסוק מ'וזכרתי' עד 'והארץ אזכור' עולות אותיותיו בחשבון חמשת אלפים ומאתים ושמנים ושמנה שמאותה שנה והלאה עתידה הברכה

<sup>5</sup> לאיזכורו של נושא זה בחיבור פרי עטו של מלכו חשיבות מיוחדת שכן הוא עלה גם בהתכתבות שניהל אשר לעמליין. תשובתו של לעמליין לשאלה זו, ולפיה הצדיקים אכן לא יקומו לתחייה שכן הם אינם זקוקים לתחיית המתים, עוררה התנגדות מרובה מצידו של מקובל אחר שגם הוא עסק במשיחיות ובחישובי קץ, ר' יוסף אבן שרגא. כתב היד החדש שבפנינו חושף לעינינו לא רק חומר חדש ובלתי ידוע משל מלכו עצמו, אלא אף מציב אותו בתוך ההקשר הרחב יותר של פעילות המקובלים והמבשרים המשיחיים באיטליה בשנים אלו. על הפולמוס בין לעמליין לאבן שרגא ר' קופפר, חזיונותיו, עמ' 409-416; 417-418. Marx, Le faux messie, pp. 137-138.

<sup>6</sup> דף 8 ע"א.

<sup>7</sup> דף 246 ע"ב. דוגמא נוספת היא הדיון המופיע בכתב היד בנוגע לנבואתו של בלעם (דף 18 ע"ב) המופיע גם הוא בכתב יד מוסקבה גינצבורג בדף 244 ע"ב. הצגנו כאן מספר נושאים מרכזיים, אולם יש עוד פרטים רבים הנזכרים הן בחיבור שלפנינו והן בכתב יד גינצבורג הנ"ל.

<sup>8</sup> דף 60 ע"ב.

<sup>9</sup> עליהם הוא כתב בחיבור הראשון בדף 4 ע"ב.

<sup>10</sup> דף 60 ע"ב.

להיות מושפעת בארצנו ולהתרחק מהאומות".<sup>11</sup> ייתכן אפוא כי חיבור זה התחבר אף לפני תאריך זה בעוד שהחיבור השני נערך והושלם, כפי שנראה, כארבע שנים מאוחר יותר.

מסתבר כי חיבורים אלו הם החיבורים אותם התכוון מלכו להדפיס בוונציה, כפי שהוא מספר בדברי הסיום ל"ספר המפואר": "ובקונדריס אחר אשר אני עושה עכשו בזמן שמדפיסים זה כדי שלא להיות בטל מדברי תורה יתבארו יותר עניני הקונדריס הזה, לכן מי שיבא לידו זה יחזור על האחר כי אחרון אחרון חביב. ובו אני מגלה סודות ופירושי פסוקים ומאמרי רז"ל להאיר עיני יראי ה' וחושבי שמו ויתקיים בהם ישמע חכם ויוסף לקח".<sup>12</sup> באיגרת ששלח מאוחר יותר לשאלוניקי הוא מספר כי הוא פועל להדפיס את הספר "ובהיותי בוינ"ציא"ה שהלכתי לשם לדבר עם בעל הדפוס להדפיס לי דברי נוראי ועמוקי מסתרי תורתנו הקדושה לזכות כל ההוגה בס"א<sup>13</sup> אולם התנגדותו של יריבו הרופא הוונציאני הנודע יעקב מאנטינו מנעה זאת ממנו. גם בכתב היד שלפנינו מתייחס מלכו לנושא זה וכותב "שכבר הגיע לאזני שנמצא מי שאמר שיותר הגון היה שידפס האו"ן גיליאון<sup>14</sup> משידפסו הקונטרסים שלי. וכתבתיו כאן כדי שהקורא יברכהו הברכה הראויה לו".<sup>15</sup>

מכל מקום, מבנה זה של חיבור אחד המורכב משני קונטרסים שונים ונפרדים זה מזה, זהה למבנהו של "ספר המפואר", המורכב גם הוא משני קונטרסים. ייתכן כי זה היה דפוס הכתיבה של מלכו. הוא ערך את הדרשות שלו וברגע שהצטברו אצלו שני קבצים כאלו הוא פנה להדפיס אותם.

#### ד. כתב היד כאוטוגרף

החיבור הראשון שבכתב היד (דפים 1-31) מועתק כולו בכתיבה אחת אשכנזית-איטלקית, החיבור השני (דפים 33-60) מועתק בשתי כתיבות שונות; חלקו הראשון (דפים 33-42) מועתק גם הוא באותה היד כמו החיבור שלפניו, ואילו חלקו השני (דפים 43-60) כתוב בכתיבה ספרדית רהוטה לבד מן ההבדל בסוג הכתב, ניתן להצביע על מספר הבדלים משמעותיים בין אופייה של הכתיבה האשכנזית-איטלקית בחלק הראשון לכתיבה הספרדית שבחלק השני.

החלק הראשון הועתק בידי סופר מקצועי. הדבר ניכר לעין כבר מהתבוננות שטחית:

1. הכתב נאה וברור לכל אורך ההעתקה.

<sup>11</sup> דף 9 ע"ב.

<sup>12</sup> ספר המפואר, דף לו ע"א.

<sup>13</sup> חיית קנה (להלן נספח א'), עמ' יב.

<sup>14</sup> הברית החדשה (Evangelion)

<sup>15</sup> דף 14 ע"א.

2. ההעתקה נעשתה תוך הקפדה על יישור סוף העמודה; כאשר המילה האחרונה הייתה ארוכה מדי נכתבו האותיות האחרונות שלה בריחוק מה מסוף השורה כדי לשמור על העמודה ישרה (ר' למשל בעמ' 1, 2, 30 ועוד), וכאשר היא קצרה מדי ואינה מגיעה לסוף השורה הרווח הושלם באמצעות מקף (ר' למשל דף 19 ע"ב שורה 4, 7, 11 ועוד).
3. לכל ארכה של הכתיבה האשכנזית כמעט ואין מחיקות ותיקונים של הסופר. בדף 9 ע"א למטה יש טעות מפני הדומות שתוקנה על ידי הסופר עצמו בשולי כתב היד ומעבר לכך אין כמעט מחיקות בגוף כתב היד. לאחר ההעתקה עבר כתב היד הגהה נוספת, ובמהלכה הוכנסו בו מספר קטן של תיקונים שאינם מקולמוסו של המעתיק המקורי. תיקונים אלו סומנו בשלש נקודות מעליהם (ר' למשל התיקונים שבעמ' 9, 10 והתיקון הארוך יותר שבעמ' 13) והם נעשו בכתיבה ספרדית כמו זו שבחלקו השני של כתב היד, ונראה אפוא כי מי שכתב את החלק השני הוא שהגיה את החלק הראשון.
- נראה אפוא כי חלקו הראשון של כתב היד הכולל את החיבור הראשון ומעט יותר משליש מן החיבור השני הועתקו בידי מעתיק מקצועי מן המקור עצמו, ולאחר ההעתקה הוגה וותקן החיבור הראשון.
- חלקו השני של החיבור השני (דפים 43-60) כתוב כאמור בכתיבה ספרדית רהוטה למחצה. בחלק זה של כתב היד מתגלים הבדלים בולטים לעומת חלקו הראשון:

  1. הכתיבה אינה נאה ומוקפדת כפי שהייתה ההעתקה בחלק הראשון של כתב היד. בדפים 43-48 הכתיבה מוקפדת ומסודרת, אולם מדף 49 כתב היד משתנה בהדרגה והופך לרהוט יותר.
  2. לכל אורך הכתיבה הספרדית אין שמירה על יישור העמודה בצד שמאל, מתגלות חריגות מרובות מן היישור והאסתטיקה של כתב היד נפגמת (ר' למשל דפים 45 ע"ב, 46 ע"א, 47 ע"א ובצורה בולטת במיוחד בדפים 51, 52). מדף 50 ע"ב מתחילים להופיע שומרי עמוד, בתחילה בכתיבה מרובעת ובהמשך בכתיבה רהוטה.
  3. לכל אורך הכתיבה הספרדית מופיעים מחיקות ותיקונים רבים, הדבר בולט במיוחד לאור העובדה כי לאורך הכתיבה האשכנזית אין כמעט תיקונים.
  4. בדף 49 מתחיל קונטרס חדש הממשיך באותו העניין שבקונטרס שלפניו, אולם נראה כי חסר משפט או כמה מלים בין סוף דף 48 ע"ב לתחילת דף 49 ע"א. בנוסף מדף זה ואילך נעשה כתב היד רהוט יותר, יש בו מחיקות רבות וכן ישנן מספר הוספות משמעותיות



בשוליים (ר' דף 50 ע"א, 52 ע"ב- 53 ע"א) בהמשך כתב היד מתמעטים המחיקות והתיקונים עד שהם נעלמים לגמרי לקראת סופו.

מהבדלים אלו עולה כי בעוד שחלקו הראשון של כתב היד הועתק בידי סופר מקצועי, הרי שחלקו השני (מדף 43 ואילך) לא נכתב בידי סופר מקצועי. בנוסף, השגיאות והתיקונים המופיעים בחלק זה אינם אופייניים לשגיאות העתקה, אלא דווקא לשגיאות העולות תוך כדי כתיבה של מחבר. כך למשל התיקון בדף 43 ע"ב שורה 20 – המחבר התכוון לכתוב מערת המכפלה, אולם כתב את ה"א הידיעה לפני המילה מערת (המערת), שגיאה כזו אינה נובעת מהעתקה לא נכונה, והיא אופיינית למי שהעברית אינה שגורה בפיו בצורה מושלמת ולפיכך הוא מציב את ה' הידיעה לפני הנסמך ולא לפני הסומך. או למשל התיקון בדף 46 ע"א בשורה 12 שם ביקש המחבר לכתוב את המילה איננו, אולם כתב תחילה אנ מחק את האותיות וכתב את המילה בצורתה הנכונה. גם שגיאה זו אינה שגיאת העתקה, אלא שוב שגיאה של מי שהעברית שלו מבוססת על שמיעה, ולפיכך מכיוון שאין שומעים את ה' במילה איננו הוא כתב תחילה אנ. דוגמא נוספת מתגלה בדף הבא, דף 47 ע"א, שורה 10 שם הוא ביקש לכתוב את המילה ארעא (ארץ) אולם כתב תחילה ע' מחק אותה וכתב את המילה כראוי. המאפיין של דוגמאות אלו, ושל רבות אחרות שלא פורטו כאן, הוא שהן אינן טעויות העתקה אלא טעויות כתיבה. יש עוד טעויות כאלו למכביר בחלקו השני של כתב היד. מניתוח זה עולה כי חלקו השני של כתב היד הכתוב בכתיבה ספרדית הוא אוטוגרף, ולכן מרובים בו התיקונים והמחיקות שכן המחבר תוך כדי הכתיבה לא שם לב בהכרח לאסתטיקה של כתב היד. מאחר ואין בפנינו דוגמא מכתובת ידו המקורית של שלמה מלכו, ואפילו חתימתו המוכרת לנו הינה רק העתקה של חתימתו המקורית ולא החתימה עצמה,<sup>16</sup> הרי שאין לנו להסתמך אלא על הניתוח הפליאוגרפי של כתב היד.

#### ה. מדוע כולל כתב היד שתי כתיבות שונות

אחת הנקודות שאינן ברורות בכתב יד זה היא מדוע נפסקה ההעתקה בדף 42 ע"ב באמצע העמוד, ומדוע היא ממשיכה בתחילת הדף הבא מאותו המקום בו היא הפסיקה בכתב שונה? נראה כי מלכו כתב תחילה טיוטה של חיבורו ואחר כך עבר עליה שוב הגיה אותו והוסיף בה מחיקות ותיקונים. נראה כי לאור ריבוי התיקונים הוא כתב מחדש את הטיוטה המוגהת ולאחר מכן מסר

<sup>16</sup> עם זאת מן החתימה עולה כי מלכו כתב בכתיבה ספרדית.

את כתב היד המוגה לידי סופר מקצועי כדי שיעתיק אותו בצורה מסודרת לקראת מסירתו לדפוס.<sup>17</sup>

חיזוק לטענתנו עולה מן הבדלים בין הנוסח שפרסם בניהו לנוסח שבכתב היד שלפנינו. בניהו צירף למאמרו צילום של אחד הדפים מכתה"י ממנו הוא פרסם את המאמר. הכתב בצילום זה הוא כתב ספרדי הזהה לכתיבה הספרדית שבכתב היד שלפנינו. מכאן כי בידי בניהו מצוי האוטוגרף של המאמר הראשון שבכתב היד. ואולם, נוסח שבכתב היד שלפנינו כולל מספר קטעים שאינם מופיעים בכתב היד של בניהו.<sup>18</sup> נראה אפוא כי נוסח כתה"י שעמד בפני בניהו הוא אמנם האוטוגרף של מלכו, אך הוא הוגה ותוקן ונמסר לסופר שהעתיק את הגירסא הסופית שלו, והיא הנמצאת בכתב היד שלפנינו.

גם לאחר העתקת הסופר המקצועי הוגה כתב היד מחדש, וכפי שניתן לראות בדפים 10 ע"א ו-13 ע"א הוכנסו בו עוד מספר תיקונים בכתב ידו של מלכו. החיבור הראשון, אשר כאמור הושלם בידי מלכו זמן רב לפני שחיבר את חיבורו השני, עבר את כל התהליך והיה מוכן למסירה לדפוס. לעומת זאת מלכו לא סיים את הגהת חלקו השני של כתב היד ולכן גם המעתיק לא העתיק אותו במלואו אלא עד המקום שנמסר לו. העמודים הבאים (דפים 43-48 בכתב היד) נכתבו מחדש בידי מלכו לאחר שתיקן והגיה את הטיוטה הראשונה שלו והיו מוכנים להימסר למעתיק, אולם מסיבה כלשהי לא הגיעו לידינו. המשך החיבור, מדף 49 ואילך, היה עדיין בעיצומה של מלאכת ההגהה, ויעידו על כך התיקונים הרבים בדפים 50, 52, 53. נראה כי מלכו הפסיק את העבודה באמצע, שכן בסוף כתב היד אין עוד תיקונים והגהות שנעשו לאחר הכתיבה. המעתיק גם הוא לא המשיך בהעתקה כיוון שלא נמסר לו המשך הטקסט המתוקן.

חיזוק משמעותי לטענתנו כי ההעתקה נעשתה לקראת מסירת הספר לדפוס מתגלה בתיקון החוזר על עצמו מספר פעמים בכתב היד של המילה רומא ל-בצרה (ר' למשל התיקונים בדף 20 ע"ב, 21 ע"א, 21 ע"ב, 39 ע"א) תיקונים אלו באים במקומות בהם חוזה מלכו חורבן ופורענות לרומא, הפיכת השם רומא לבוצרה בה להקהות את חריפותם של הדברים המופנים לרומא ונבעה מהחשש שביטויים מעין אלו יעוררו זעם והתנגדות בקרב הנוצרים. ואולם, בשנים אלו טרם הונהגה צנזורה מחייבת על כתבים עבריים, וצנזורה עצמית של כתב יד המיועד לשימוש יהודי פנימי נראית לפיכך מוגזמת. מסתבר כי כתב היד היה אמור להידפס כספר ומכיוון שבכתב הביטחון שקיבל מלכו מן

<sup>17</sup> דוגמא לכתב יד שהועתק כך שניתן יהיה להתקין ממנו מהדורת דפוס ניתן למצוא בכתב יד אוקספורד 1662 שהיה הבסיס למהדורת אמסטרדם ת"כ של ספר "חיית קנה" הכולל את איגרותיו וחזיונותיו של מלכו. ור' על כך להלן פרק ח' סעיף ג.2.

<sup>18</sup> השווה בניהו, מאמר, דף שמיט, כתה"י דף 8 ע"ב, בנוגע לדרשה על ההבדלים בין הציווי של נעליך מעל רגליך שנאמר למשה, ושל נעליך מעל רגלך שנאמר ליהושע (ור' את דבריו של בניהו בהע' 52). בניהו דף שנה וכתה"י דף 13 ע"א.

האפיפיור ב20 במאי 1530 נאמר במפורש: "והואיל ונודע לנו זה לא כבר שאתה מתעתד להדפיס כמה ספרים על ענייני כתבי הקודש ראינו ליתן רשות וחירות גמורה לכל מדפיס ולכל מי שעוסק באומנות עשיית ספרים להדפיס את הכתבים הללו לתועלת כלל המאמינים. ובשביל שלא יוגנב לתוך הספרים הללו שום דיבור שיש בו בנותן טעם נגד האמת הקתולית הרינו אוסרים איסור חמור על המדפיס העתיד להדפיס את הספרים האלה [...] שלא יתן את דעתו על כך וידפיס [...] אלא אם כן הוגהו תחילה הגהה מדוקדקת על ידי בנו האהוב המשמש עתה ראש הארמון הקדוש בעיר המעטירה ובאין מניע מצד ההנחות והחוקים והפקודות האפוסטוליות ושאר כל איסורים"<sup>19</sup> נראה אפוא כי הצנזורה הפנימית נעשתה מכיוון שכתב היד אמור היה להימסר לדפוס, וע"פ האמור בכתב הביטחון של מלכו להישלח על ידי בעל הדפוס לצנזורה נוצרית רשמית. זו גם הסיבה בגללה בחלקו השני של כתב היד שטרם הועתק לא מופיעה כלל המילה בוצרה והשם רומא נזכר במפורש.<sup>20</sup>

מדוע נפסקה מלאכת ההגהה וההעתקה בעיצומה? נראה כי הסיבה לכך הייתה יציאתו של מלכו באלול רצ"ב (אוגוסט 1532) לרגנסבורג לפגישה עם הקיסר קרל החמישי, פגישה אשר בעקבותיה הוא הוצא להורג במנטובה שבאיטליה בכסלו רצ"ג (נובמבר 1532), ולפיכך לא הושלמה המלכה. נראה כי בשלב זה מי מתלמידיו של מלכו צרף כאחד את מה שהועתק כבר בידי הסופר יחד עם הטיוטה המתוקנת של מלכו וכך יצר את כתב היד כפי שהוא לפנינו כיום. על פי הסבר זה ברור מדוע נפסק כתב היד בדף 42 ע"ב באמצע העמוד, מדוע מדף 49 נעשה כתב היד רהוט יותר, וכן כיצד יתכן כי בחלקו הראשון של כתב היד, שהועתק בכתיבת סופר אשכנזי, מופיעים תיקונים בכתב הספרדי בו כתוב חלקו האחרון של כתב היד.

### ו. כיצד יש לבטא את שמו של מלכו?

אין כל ספק באשר לכתיב של השם מלכו, שכן בפתח הדפוס הראשון של דרשותיו של מלכו (שאלוניקי רפ"ט) מופיע אקרוסטיכון המורכב משמונה פסוקים היוצרים את השם שלמה מלכו. לא ידוע אם זה היה שמו המקורי (או לפחות שם המשפחה של משפחתו) בתקופה שקודם להתנצרותם הכפויה של הוריו, או שמלכו אימץ לו שם חדש משלו לאחר ששב ליהדות. בנוסף לא ברור כיצד יש לבטא את השם. צורת הביטוי הנפוצה היא מֶלֶכוֹ, ואכן שם זה מצוי בין יוצאי ספרד ופורטוגל באימפריה העות'מאנית. אולם עדיין לא יצאנו מכלל השערה.

<sup>19</sup> אשכולי, התנועות, עמ' 402.

<sup>20</sup> גם בדף 39 ע"ב ו 42 ע"א לקראת סוף החלק המועתק על ידי הסופר יש מספר מקומות בהם לא תוקנה רומא לבוצרה, ונראה כי מלכו לא הספיק להגיה את כל ההעתקה, בטרם יצא לרגנסבורג.

נראה כי בכתב היד שלפנינו מצוי פתרון לתעלומה, שכן במשפט הסיום של החיבור השני נאמר: "ואעפ"י כי חנני אלקים ויש בידי לכתוב על התורה כולם דברים גדולי יותר מאלה יבש כחרש כחי ולשוני מדבק מלקוחי לא יוכל איש לדבר אלא בתפילה ובקשה לפני שוכן מעונה שיתן עוז לְמַלְכוֹ וירם קרן משיחו ויקיים עלינו קרא דכתי' ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם אמן במהרה",<sup>21</sup> וגם בדף שלפני כן נדרש פסוק זה כמתייחס לעידן המשיחי: "וע"ז [ועל זה] כתיב יתן עוז למלכו וירם קרן משיחו כשיש העוז עם המלך אז ירום קרנו".<sup>22</sup>

נראה אפוא כי יש לבטא את שמו של מלכו מַלְכוֹ ולא מֶלֶכוֹ. חיזוק נוסף לטענה זו מצוי בכתביו של מלומד פורטוגלי מן המאה הי"ח אשר חקר גם הוא את פרשיית מלכו והכותב את שמו: Malco<sup>23</sup> כלומר על פי ההגייה מַלְכוֹ. גם בכתב יד עברי אחד המצוי בספרית בית המדרש לרבנים בניו יורק קטע מתוך "ספר המפואר" בנוגע לשבת הגדול<sup>24</sup> עם ההפניה: "ובספר ר' שלמה מלקו זצ"ל" ומכאן שגם מחברו של כתב יד זה הכיר את ההגייה מַלְכוֹ.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> ישעיהו נא, יא. דף 60 ע"ב.

<sup>22</sup> דף 59 ע"ב.

<sup>23</sup> Ribeiro dos Santos, Da Literatura sagrada dos judeos portuguezes no século XVI in: *Memórias de literatura Portuguesa*, vol 2, Lisboa 1792, pp. 404-406.

<sup>24</sup> במקור: ספר המפואר, דף כט ע"ב.

<sup>25</sup> כת"י ספרית בית המדרש לרבנים Ms. 2975 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 31810), דף 84 ע"א.







## ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

### כתבי יד :

\* איגרון עברי. כת"י בית המדרש לרבנים בניו יורק 9799 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 50125), דף 34 ע"ב.

\* איגרת הבהרה בעניין איגרת סוד הגאולה, כת"י אוקספורד בודלי 4<sup>0</sup>176 Opp Add., (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 22271). דף 50 ע"א-51 ע"ב.

\* איגרתו הראשונה של מלכו, כת"י ספריית פרנקפורט Hebr. Oct 165 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 10607), דף 4 ע"א – 5 ע"ב.

\* איגרתו השנייה של מלכו, כת"י בודפשט קויפמן A332 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים כ"מ 55), דף 1 ע"א – 7 ע"ב.

\* איגרתו של ר' יוסף אבן שרגא נגד אשר לעמליין, כת"י אוקספורד בודלי 40 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 17404), דף 130 ע"א.

\* אילן ספירות, כת"י פירנצה לורנציאנה Cod. 18 Plutt 44 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 17828).

\* גימטריות על נקמת שריפת שלמה מלכו מיוסף מארלי, כת"י לונדון הספריה הבריטית 27034/5 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 5711), דף 173 ע"ב.

\* "דברי הימים" ליוסף הכהן, כת"י המוזיאון הבריטי Or. 3656 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 6411).

\* דרשה של מלכו במנטובה, כת"י בית המדרש לרבנים בניו יורק 80/1 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 35224), דף 75 ע"א-75 ע"ב.

חידושים ממהר"ר \* חידושים ממהר"ר שלמה מלכו, כת"י מוסקבה גינצבורג שלמה מלכו 302/41 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 43027), דף 239



ע"א – 247 ע"ב.

\* חיית קנה, כת"י אוקספורד בודלי 56 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 17403).

#### לעמליין, כתבים

\* כתבים מר' אשר לעמליין, כת"י בודפשט קויפמן 179 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 4513).

\* מאמר על הנחת תפילין מר' אליהו מנחם חלפן, כת"י מוסקבה גינצבורג 333/9 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 43209), דף 103 ע"א - 110 ע"ב.

\* מגילת סתרים מר' אברהם הלוי, כת"י מוסקבה גינצבורג 62 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 6880), עמ' 76 ע"א - 76 ע"ב.

#### יוסף בן אשר, מכתב הגנה

\* מכתב הגנה על אשר לעמליין מיוסף בן אשר, כת"י Escorial – Biblioteca de san Lorenzo de El Escporial G-III-11 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 8837), דף 131 ע"א – 134 ע"א.

\* מלכו מוזמן לשמש כסנדק בברית, כת"י ותיקן Ebr. 233/2 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 290), דף 1 ע"א.

\* סוד המרגלים, כת"י אוקספורד בודלי 559 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 17737), דף 470 ע"א.

\* ספר המפואר, כת"י הרווארד Heb 48 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 34457).

\* ספר המפואר, כת"י קיימברידג' 1188/3 (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 17054).

\* פירוש ר' יוסף אבן שרגא לתורה, כת"י הספריה הבריטית 27034, (סימנו במכון לתצלומי כת"י העבריים ס. 5711), עמ' 374.

\* פירושי פסוקים מר' שלמה אלקבץ בשם ר' שלמה מלכו, כת"י מוסקבה גינצבורג 1053/3 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 28013), דף 96 ע"א - 96 ע"ב.

\* פירוש של ר' שלמה אלקבץ בשם ר' שלמה מלכו, כת"י מנצ'סטר גאסטר 466/4 (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 16014), דף 77 ע"א – 79 ע"א

\* קמע מר' שלמה מלכו. כת"י בר אילן 1223 (מקודם מוסאיוף 139) (סימנו במכון לתצלומי כת"י עבריים ס. 22957), דף 13 ע"ב.

\* קמע מר' שלמה מלכו. כת"י אוקספורד בודלי 343 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 20977), דף 124 ע"א.

\* שלשלת הקבלה, כת"י מוסקה גינצבורג 652 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 44117).

\* תפילות מר' שלמה מלכו, כת"י אוקספורד בודלי 761 (סימנו במכון לתצלומי כתה"י העבריים ס. 16655), דף 63 ע"א – 74 ע"ב.

Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Manuel, Livro 37, Fl. 108.

Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Joao III, Livro 45, Fl. 134.

Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, Chancelaria de D. João III, Livro 8, Fl. 17

#### מקורות:

**אברבנאל, ישועות** \* אברבנאל, יצחק. ישועות משיחו, בני-ברק תשנ"ג.  
**משיחו**

**אברבנאל, מעייני** \* הנ"ל. מעייני הישועה, ירושלים תש"ד.  
**הישועה**

**אברבנאל, משמיע** \* הנ"ל משמיע ישועה, ירושלים תש"ד.  
**ישועה**

- אייזנשטיין, אוצר** \* אייזנשטיין, יהודה דוד. אוצר מסעות, ניו-יארק תרפ"ז.  
**מסעות**
- באסולה, מסעות** באסולה משה. מסעות ארץ ישראל (מהדורת בן צבי), ירושלים, תרצ"ט.
- ברוד, ראובני** \* ברוד, מכס. ראובני שר היהודים, תל-אביב 1969.
- ברגלסון, הנסיך ראובני** \* ברגלסון, דוד. הנסיך ראובני, תל-אביב תשל"ח.
- גאנז, צמח דוד** \* גאנז, דוד. צמח דוד (מהדורת ברויאר), ירושלים תשמ"ג.
- \* גייגר, אברהם. מלא חפנים, בערלין ת"ר, עמ' 6-7.
- הכהן, דברי הימים** \* הכהן, יוסף. דברי הימים למלכי צרפת ובית עותמאן התוגר. אמשטרדם תצ"ג.
- \* הנ"ל. עמק הבכא (מהדורת אלמבלאד), אופסאלה תשמ"א.
- הלוי, אגרת סוד הגאולה (מהדורת גרוס)** \* הלוי, אברהם. אגרת סוד הגאולה. בתוך: אמנון גרוס (מהדיר). שלשה מאמרי גאולה, ירושלים תש"ס.
- הלוי, קטרין (מהדורת גרוס)** \* הנ"ל. מאמר משרא קטרין. בתוך: אמנון גרוס (מהדיר). שלשה מאמרי גאולה, ירושלים תש"ס.
- הלוי, פירוש נבואת הילד (מהדורת גרוס)** \* הנ"ל. פירוש נבואת הילד. בתוך: אמנון גרוס (מהדיר). שלשה מאמרי גאולה, ירושלים תש"ס.
- \* זכות אברהם, ספר יוחסין השלם, פרנקפורט ענ"מ תרפ"ה.
- \* טאיטאצאק יוסף. פסקי הגאון מהרי"ט (מהדורת בניהו), ירושלים תשמ"ז.
- \* טריויש (צרפתי), אברהם. ברכת אברהם, ונציה שי"ב.

- \* טריווש, נפתלי. דקדוק תפילה, טיהינגן ש"כ.
- \* טריווש, נפתלי. ספר נפתלי, לונדון תשי"ט.
- ייבין, שלמה מלכו** \* ייבין, יהושע השל. "שלמה מלכו ברגנשפורק". העולם, יב (תרפ"ד), עמ' 256-257 ; 276-277 ; 296-297.
- \* כרמולי, אליקים (מהדיר). 'מכתב מהרב דון יצחק אברבנאל זלה"ה להגביר יחיאל מפיסא ז"ל'. אוצר נחמד, ב' (תרי"ז), עמ' 65-70.
- לילס, שלמה מלכו** \* לילס, אהרון. שלמה מלכו. בתוך: הנ"ל. שירים וחזיונות, ירושלים תש"ך.
- \* מלכו, שלמה. דרשות, שאלוניק רפ"ט
- \* הנ"ל. ספר המפואר, קראקא ש"ל.
- \* הנ"ל. ספר המפואר, אמשטרדם שס"ט.
- נאיבואיר, ענייני עשרת השבטים** \* נאיבואיר, אברהם (מהדיר). 'קבוצים על ענייני עשרת השבטים ובני משה'. קבץ על יד, ד' (תרמ"ח), עמ' 9-74.
- \* סבע, אברהם. צרור המור, תל-אביב תשל"ה.
- \* עפשטיין, אברהם (מהדיר). אלדד הדני, פרעסבורג תרנ"א.
- פרנקל-גולדשמידט, יוסף מרוסהיים** \* פרנקל גולדשמידט, חוה. ר' יוסף איש רוסהיים; כתבים היסטוריים, ירושלים תשנ"ו.
- \* קפשאלי, אליהו. סדר אליהו זוטא, ירושלים תשל"ו.
- \* קארו, יוסף. מגיד מישרים, לובלין ת"ו.
- \* קארו, יצחק. דרשות ר' יצחק קארו, רמת גן תשנ"ו.
- קבק, שלמה מלכו** \* קבק, אהרון אברהם. שלמה מלכו; טרילוגיה, תל-אביב 1988.
- \* קסרינו חים (מדפיס). ספר בן סירא עם מעשיות שבתלמוד, קושטנטינה

רע"ט. (דפוס צילום, ללא ציון מקום, 1997)

\* רוטנברג, אברהם. חית קנה, אמשטרדם ת"כ.

שז"ר, **בין איתני** \* שז"ר, זלמן בין איתני גולה; שיחה שלא הייתה. ירושלים תשל"ב.  
גולה

#### מחקרים:

\* אורפלי, משה. 'אמונה ושררה במאבק על היהדות הרבנית בוונציה בתקופת  
הבארוק'. פעמים, 80 (תשנ"ט), עמ' 44-59.

אידל, משה. 'אחד מעיר ושניים ממשפחה: עיון מחדש בבעית תפוצתה של קבלת  
האר"י והשבתאות', פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 5-30.

**אידל, דרשה** \* הנ"ל. 'דרשה לא ידועה של ר' שלמה מלכו'. בתוך: מירסקי אהרון ואחרים  
(עורכים). גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל לפרופ' חיים ביינארט,  
ירושלים תשמ"ח, עמ' 430-436.

**אידל, היחס  
לנצרות** \* הנ"ל. 'היחס לנצרות בספר המשיב'. ציון, מו (תשמ"א), עמ' 77-91.

**אידל,  
הפירוש  
המאגי** \* הנ"ל. 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הריניסאנס'. מחקרי  
ירושלים במחשבת ישראל, 1 ד' (תשמ"ב), עמ' 60-111.

\* הנ"ל. 'הפירוש המאגי והתיאורגי של המוסיקה בטקסטים יהודיים מהרנסנס  
ועד החסידות'. יובל, ד' (תשמ"ב), עמ' לג-סב.

\* הנ"ל. 'מבוא'. בתוך: אהרון זאב אשכולי. התנועות המשיחיות בישראל<sup>2</sup>.  
ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-28.

**אידל, מבוא** \* הנ"ל. 'מבוא למהדורה השנייה', בתוך: אהרון זאב אשכולי, סיפור דוד הראובני<sup>2</sup>,  
ירושלים, תשנ"ג, עמ' XLIII-XIX.

\* הנ"ל. משיחיות ומיסטיקה, תל-אביב תשנ"ב.

**אידל, עיונים** \* הנ"ל. 'עיונים בשיטתו של בעל ספר המשיב'. ספונות, יז (תשמ"ד), עמ' 185-266.

\* הנ"ל, 'על משמרות ומשיחיות בירושלים במאות הט"ז והי"ז'. שלם, ב' (תשמ"ז),

עמ' 83-94.

**אידל, קבלה ופילוסופיה** \* הנ"ל. 'קבלה ופילוסופיה אצל ר' יצחק ויהודה אברבנאל'. בתוך: דורמן, מנחם ולוי, זאב (עורכים). פילוסופית האהבה של יהודה אברבנאל, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 73-112.

**אידל, שלמה מלכו כמאגיקון** \* הנ"ל. 'שלמה מלכו כמאגיקון'. ספונות, יח (ס"ח ג) (תשמ"ה), עמ' 193-219.

\* אידלברג, שלמה. 'האם נתלווה דוד הראובני לשלמה מלכו במסעו לרגנסבורג?'. תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 148-153.

\* אליאור, רחל. 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז'. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 177-190.

\* אסף, שמחה. 'אנוסי ספרד ופורטוגל בספרות התשובות'. מאסף ציון, ה (תרצ"ג), עמ' יט-ס.

\* אשכולי, אהרון זאב. 'הערות אחדות לתולדות התנועות המשיחיות'. סיני, יב (תש"ג), עמ' פד-צ.

**אשכולי, התנועות** \* הנ"ל. התנועות המשיחיות בישראל,<sup>2</sup> ירושלים תשמ"ח.

\* הנ"ל. 'יהודי חבש בספרות העברית'. ציון, א (תרצ"ו), עמ' 316-336, 411-435.

**אשכולי, סיפור** \* הנ"ל. סיפור דוד הראובני, ירושלים ת"ש.

\* בונפיל, ראובן. 'אחת מדרשותיו האיטלקיות של ר' מרדכי דאטו'. איטליה, א' (תש"ו), עמ' א-לב.

\* הנ"ל. 'איטליה – הגשר שבין מערב למזרח ובין מזרח למערב'. בתוך: הנ"ל (ואחרים עורכים). הפזורה היהודית אחרי הגירוש, ירושלים תשנ"ג.

**בונפיל, במראה** \* הנ"ל. במראה כסופה, ירושלים תשנ"ד.

**בונפיל, הרבנות** \* הנ"ל. הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשל"ט.

\* הנ"ל. 'קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי איזור וויניציאה בראשית המאה הטז'. ציון, מא (תשל"ו), עמ' 68-96.

- בורקהארט, תרבות הרנסאנס**  
\* בורקהארט, יעקב. תרבות הרנסאנס באיטליה, ירושלים תשי"ז.
- בית אריה, איגרת בענין השבטים**  
\* בית-אריה, מלאכי. 'אגרת מענין י' השבטים מאת ר' אברהם בן אליעזר הלוי המקובל משנת רפ"ח'. קבץ על יד, ו' (טז) חלק ב' (תשכ"ו), עמ' 371-378.
- בית אריה, ושלום, מבוא למשרא קטרין**  
\* הנ"ל. וגרשום שלום. מאמר משרא קטרין לר' אברהם בן אליעזר הלוי. ירושלים, תשל"ח.
- בית אריה ואידל, מאמר על הקץ**  
\* הנ"ל. ומשה אידל. 'מאמר על הקץ והאיצטגנינות מאת ר' אברהם זכות'. קרית ספר, נד (תש"ס), עמ' 174-194.
- \* בן-ששון, חיים הלל. 'דור גולי ספרד על עצמו'. ציון, כו (תשכ"א), עמ' 23-64.
- \* הנ"ל. 'היהודים מול הריפורמציה'. דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ד (תשל"א), עמ' 62-113.
- \* בניהו, מאיר. 'איגרת הסופר ר' אברהם חסן משאלוניקי שנשלחה אל ר' אליהו מזרחי ור' יוסף טאיטאצאק'. ספונות, יא (תשל"ח), עמ' קפ"ז-ר"ל.
- \* הנ"ל. 'בית אברבנאל בשאלוניקי'. ספונות, יב תשל"ח, עמ' ז'-ס"ז.
- \* הנ"ל. היחס שבין יהודי יוון ליהודי איטליה, תל-אביב תש"מ.
- \* הנ"ל. הסכמה ורשות בדפוס וויניציאה, ירושלים תשל"א.
- \* הנ"ל. 'ויכוח בין קבלה והלכה באיטליה'. מחניים, ו (ס"ח) (תשנ"ד), עמ' 134-141.
- בניהו, מאמר על הגאולה**  
\* הנ"ל. 'מאמר על הגאולה לר' שלמה מלכו'. אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' שלג-שמח.

- בניהו, מקור** \* הנ"ל. 'מקור על מגורשי ספרד בפורטוגאל וצאתם אחרי גזירת רס"ו לשאלוניקי (גניזת ספר האמונות וגילוי וידיעות על משפחת אבן וירגה). ספונות, י"א (תשל"א-תשל"ח), עמ' רלג-רסה.
- \* הנ"ל, 'רבי יהודה בן רבי משה אלבוטיני וספרו יסוד משנה תורה'. סיני, לו (תשט"ו), עמ' רמ-רעד
- \* בער, יצחק. 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיית ההיסטוריה והמדינה'. תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 241-259.
- בער, התנועה המשיחית** \* הנ"ל. 'התנועה המשיחית בספרד בתקופת הגירוש'. מאסף ציון, ה (תרצ"ג), עמ' סא-עח.
- בער, ראובני** \* הנ"ל. 'ראובני דוד' (מאמר ביקורת). קרית ספר, יז (ת"ש), עמ' 302-312.
- \* בר-אילן, מאיר. סתרי תפילה והיכלות, רמת גן תשמ"ז.
- ברנאי, שבתאות** \* ברנאי, יעקב. שבתאות היבטים חברתיים, ירושלים תשס"א.
- ברנשטיין, שלמה מלכו** \* ברנשטיין, שמעון. 'ר' שלמה מלכו הקדוש ממנטובה'. בתוך: הנ"ל. שומרי החומות, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 11-47, 173-179.
- \* גרוס, אברהם. 'טעמי מצוות מילה - זרמים והשפעות היסטוריות בימה"ב'. דעת, כא (תשמ"ח), עמ' 25-46.
- \* הנ"ל. 'על התסמונת האשכנזית של קידוש השם בפורטוגל בשנת 1497'. תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 83-114.
- גרוס, עשרת השבטים** \* הנ"ל. 'עשרת השבטים ומלכות פרסטר ג'והן, שמועות וחיפושים לפני גירוש ספרד ואחריו'. פעמים, מח (תשנ"א), עמ' 5-41.
- \* הנ"ל. 'קווים לתולדות הישיבות בקאסטיליה'. פעמים, לא (תשמ"ז), עמ' 3-21.
- \* הנ"ל, 'קורות היהודים והאנוסים בפורטוגאל לאחר הגירוש הכללי מספרד'. פעמים סט, (תשנ"ז), עמ' 4-7.
- \* הנ"ל. ר' יוסף בן אברהם חיון מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, ירושלים תשנ"ג.



\* הנ"ל. 'ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל - יחסים אינטלקטואליים. מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' כג-לג.

**גריס, הספר כסוכן תרבות** \* גריס, זאב. הספר כסוכן תרבות, תל-אביב תשס"ב.

**גרץ, דברי ימי ישראל** \* גרץ, צבי. דברי ימי ישראל (מהדורת שפ"ר). ז', ווארשא תרנ"ט.

\* דורמן, מנחם. שיחות על האהבה, ירושלים תשמ"ג.

\* דוד, אברהם. 'איגרת ירושלמית מראשית השלטון העות'ומאני בארץ ישראל'. בתוך: אמנון כהן (עורך). פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשל"ט, עמ' 39-60.

**דוד, איגרת ר' ישראל אשכנזי** \* הנ"ל. 'איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא'. עלי ספר, טז (תש"נ), עמ' 95-122.

**דוד, לתולדות חכמים** \* הנ"ל. 'לתולדות חכמים בירושלים במאה השש-עשרה'. שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 229-249.

הנ"ל ומנחם עמנואל הרטום. מאיטליה לירושלים; איגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא מארץ ישראל, רמת-גן תשנ"ז.

**דוד, מקורות על הפלגת היהודים** \* הנ"ל. 'מקורות חדשים על הפלגת היהודים מוונציה למזרח ולארץ ישראל במאות החמש עשרה והשבע עשרה'. שלם, ו' (תשנ"ב), עמ' 319-333.

\* הנ"ל. עלייה והתישבות בארץ ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג.

הנ"ל. שאלו שלום ירושלים, תל-אביב תשס"ג.

\* דוידסון, חנה. האמונה במאגיה בקרב חכמי ספרד הנוצרית; עבודה לקבלת תואר מוסמך. האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה.

**דינבורג, תכניות** \* דינבורג, בנציון. 'תכניות של ביאליק'. בתוך: יעקב כהן ופי' לחובר (עורכים). כנסת, ספר תשיעי, תל-אביב תש"ה, עמ' י-כו.

\* הקר, יוסף. 'גאון ודיכאון – קטבים בהווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגאל באימפריה העות'מאנית'. בתוך: הקר יוסף ואחרים (עורכים),

תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 541-586.

\* הנ"ל. 'הדרשה הספרדית במאה הט"ז; בין ספרות למקור היסטורי'. פעמים, כו (תשמ"ו), עמ' 108-127.

\* הנ"ל. החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז; פרקים בתולדות החברה היהודית באמפריה העות'מאנית ויחסיה עם השלטונות. ירושלים תשל"ט (עבודת דוקטורט).

\* הנ"ל. 'הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה'. תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 569-603.

\* הנ"ל. 'ישראל בגויים בתיאורו של ר' שלמה לבית הלוי משאלוניקי'. ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 43-89.

\* הנ"ל. 'לדמותם הרוחנית של יהודי ספרד בסוף המאה ה-15'. ספונות יז, (תשמ"ג), עמ' 21-95.

\* הנ"ל. 'מכתב חדש על תסיסה משיחית בארץ-ישראל ובגולה בראשית המאה הט"ז, שלם ב, (תשל"ו), עמ' 355-360.

\* הנ"ל. 'קבוצת אגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים'. בתוך: עמואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים). פרקים בתולדות החברה היהודית בימיה"ב ובעת החדשה, ירושלים תשמ"מ, עמ' סד-צז.

**הקר, קבוצת אגרות**

\* הנ"ל. 'ר' יוסף חיון ודור הגירוש מפורטוגל'. ציון, מח (תשמ"ג), עמ' 273-280.

\* וינוגרד, ישעיהו. אוצר הספר העברי, ירושלים תשנ"ד-תשנ"ה.

\* וולף-מונזון, תמר. 'מיין משיחישער ברודער, שלמה': לזיקתו הנפשית של אורי צבי גרינברג אל ר' שלמה מולכו'. מחקרי ירושלים בספרות עברית, יח (תשס"א), עמ' 235-271.

**וולף מונזון, מיין משיחישער ברודער**

\* ורבלובסקי, רפאל יהודה צבי. רבי יוסף קארו; בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו.

**ורבלובסקי, ר' יוסף קארו**

\* הנ"ל. 'ר' יוסף קרו, שלמה מלכו, דון יוסף נשיא'. בתוך: חים בינארט (עורך). מורשת ספרד, ב', 1992, עמ' 513-523.

\* הנ"ל, תיקון תפילות לרבי שלמה הלוי ׳ן אלקבץ, ספונות, וי (תשכ"ב), עמ' קלט-קנג.

**זימר, גחלתם** \* זימר, אריק. גחלתן של חכמים, ירושלים 1999.

\* זכאי, אביהו. אירופה והעולם החדש, ירושלים תשנ"ד.

\* זק, ברכה. בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה.

\* הנ"ל. 'על פירושיו הדרשניים של ר' יוסף טאיטאצאק'. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז, א [ספר היובל לשלמה פינס] (תשמ"ח), עמ' 341-356.

**זק, תורת הסוד** הנ"ל. תורת הסוד של ר' שלמה הלוי אלקבץ. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת ברנדייס תשל"ז.

**זנה, לקלסתר פניו** \* זנה, ישעיהו. 'לקלסתר פניו של ר' יעקב צמח'. קרית ספר, כז (תשי"א), עמ' 97-106.

הנ"ל. 'מקומה של הקבלה בפעולת ההסתה של הכנסיה במאה השבע עשרה'. הבצרון, לו (תשט"ז), עמ' 7-12, 65-67.

**חונה, משפחת טריויש** \* חונה, ח. 'חכמים ממשפחת טריויש בירושלים'. סיני, יא (תשי"ב-תשי"ג), עמ' קפג-ריג.

\* טורניאנסקי, חווה. 'הדרשה והדרשה בכתב כמתווכות בין התרבות הקאנונית לבין הקהל הרחב'. בתוך: ב"ז קדר (עורך). התרבות העממית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 183-195.

**יהודה, מוצאו** \* יהודה, א"ש. 'דוד הראובני מוצאו, לשונו ותודעתו'. התקופה, לד-לה (תשי"י), עמ' 599-625.

**יובל, חכמים** \* יובל, ישראל. חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט.

\* יעקבסון, יורם. 'הגאולה האחרונה באספקלריה של אדם הראשון לפי חכמי אטליה בתקופת הרנסאנס'. דעת, יא (תשמ"ג), עמ' 67-89.

**יערי, איגרות** \* יערי, אברהם. אגרות ארץ ישראל, רמת-גן תשל"א.

\* הנ"ל. 'שליחים מארץ ישראל לעשרת השבטים'. סיני, ו (ת"ש), עמ' קסג-קעח, שמד-שנו, תעו-תפב.

\* ירושלמי, יוסף חיים. 'אנוסים החוזרים ליהדות במאה הי"ז; השכלתם היהודית והכשרתם הנפשית'. דקעמ"י, ה, ב (1972), עמ' 201-209.

**כהן, בעקבות המילניום** \* כהן, נורמן. בעקבות המילניום, ירושלים תשס"ג.

**לינדנבאום, מיהו שלמה מולכו** \* לינדנבאום, שלום. 'מיהו שלמה מולכו שכתב פולנית לרגל שנת ה'תרע"ט?'. זהות, א' (תשמ"א), עמ' 268-274.

\* ליפינר, אליאס. 'יורשיו של ר' אברהם זכות בחצר המלך מנואל ופעלם בענייני הודו'. דקעמ"י, 9, ב1 (תשמ"ה), עמ' 147-152.

**ליפינר, עיונים** \* הנ"ל. 'עיונים בפרשת דוד הראובני ושלמה מלכו'. בתוך: אשכול, אהרון זאב. סיפור דוד הראובני<sup>2</sup>. ירושלים תשנ"ג, עמ' LXVI-XLV.

**למדן, באסולה** \* למדן, רות. ר' משה באסולה – חייו ויצירתו, עבודת גמר, תל-אביב תשמ"ג.

**למדן, שני כתבים** \* הנ"ל. 'שני כתבים משל ר' משה באסולה: איגרת לתלמידו ודרשה לשבת משפטים'. מיכאל, ט' (תשמ"ה), עמ' קעא-קצג.

**מנור, אברהם סבע** מנור, דן. 'לתולדותיו של ר' אברהם סבע'. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב' (תשמ"ג), עמ' 208-231.

**נוברשטרן, קסם הדמדומים** \* נוברשטרן, אברהם. קסם הדמדומים; אפוקליפסה ומשיחיות בספרות יידיש, ירושלים תשס"ג.

\* סגל, מ.צ. 'ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא'. תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 260-299.

**סדן, כבשונה** \* סדן, דב. 'כבשונה של שירה'. בתוך: לילס, אהרן. שירים וחזיונות, ירושלים תש"ך.

\* סטוצ'ינסקי, דב. 'בין הקיים לנגזר – ספרים וטכניקות של קריאה בקרב הנוצרים החדשים המתייחדים בפורטוגל במאה השש עשרה'. בתוך: משה סולוחובסקי ויוסף קפלן. ספריות ואוספי ספרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 162-200.

- \* סימונסון, שלמה. הכס הקדוש והיהודים, תל-אביב תשנ"ד.
- \* הנ"ל. 'מאגרוניו של שלמה מפונציפונצי'. קבץ על יד, ו' (טז) חלק ב' (תשכ"ו), עמ' 381-417.
- \* הנ"ל. 'שליחותו השנייה של דוד הראובני באיטליה'. ציון, כו (תשכ"א), עמ' 198-207.
- סימונסון, שליחותו השנייה**
- \* הנ"ל. תולדות היהודים בדוכסות מנטובה, תל-אביב תשכ"ב.
- סימונסון, תולדות**
- \* שלושה, נחום. האנוסים בפורטוגל, תל-אביב תרצ"ב.
- \* סרמוניטה, יוסף ברוך. 'הספרות הפילוסופית הסכולאסטית בספר 'פורת יוסף' לר' יוסף טאיטאצאק'. ספונות, י"א (תש"ח), עמ' קל"ה-קפ"ו.
- \* פיינגולד, ראובן. 'אורח חיים יהודי של אנוסי פורטוגל במאה ה-16 ע"פ ספרי ההלשנות של האינקוויזיציה'. דקעמ"י, 10, ב' (תשמ"ט), עמ' 149-156.
- \* הנ"ל. הפולמוס ב'שאלת האנוסים' בחברה הפורטוגאלית בן השמד של רנ"ז (1497) ועד ימי הריסטוראציה (1640) דרכים ופתרונות לשאלתם, עבודת דוקטורט, ירושלים תשנ"ב.
- פיינגולד, הפולמוס**
- פכטר, מרדכי. 'עלייתו של ר' שלמה אלקבץ לארץ-ישראל ודרשת הפרידה שלו בשאלוניקי'. שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 251-263.
- \* פראור, יהושע. 'לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט"ו והט"ז'. ירושלים, א (תש"ח), עמ' קלט-קנט.
- פראור, לבקורת אגרות**
- פרומקין, אריה ליב. תולדות חכמי ירושלים, א', ירושלים תרפ"ט.
- פרומקין, חכמי ירושלים**
- \* פריעדבערג, חיים דובעריש. תולדות הדפוס העברי במדינות איטליה, אספמיה-פורטוגליה, תוגרמה וארצות הקדם, אנטוורפן תרצ"ד.
- \* קאסוטו, משה דוד. 'מי היה דוד הראובני?'. תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 339-358.
- קאסוטו, מי היה הראובני**

**קופפר, חזיונותיו** \* קופפר, אפרים. 'חזיונותיו של ר' אשר ב"ר מאיר המכונה לעמליין רויטלינגן'. קובץ על יד, יח (תשל"ו), עמ' 385-423.

\* קושניר-אורון, מיכל. ה"פליאה" וה"קנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית. עבודת דוקטורט, ירושלים תש"מ.

\* קלוזנר, יהודה אריה. 'ספור דוד הראובני' (מאמר בקורת). תרביץ, יב (ת"ש), עמ' 237-240.

**קלוזנר, לתנועתו** \* הנ"ל. 'לתנועתו של שלמה מלכו'. קרית ספר, טו (תרצ"ט), עמ' 391-392.

**קפלן, בעיית האנוסים** \* קפלן, יוסף. 'בעיית האנוסים ו"הנוצרים החדשים" במחקר ההיסטורי של הדור האחרון'. בתוך: משה צימרמן ואחרים (עורכים). עיונים בהיסטוריוגרפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 117-144.

**קראפי, מנטינו** \* קראפי, דניאל. 'על שהותו של הרופא ר' יעקב ב"ר שמואל מאנטינו בפאדובה בשנים 1531-1533' בתוך: הנ"ל. בתרבות הרנסאנס ובין חומות הגטו, תל אביב תשמ"ט, עמ' 85-95.

\* ראביד, בנימין ח"י. 'ריפובליקה נפרדת מכל שלטון אחר': האוטונומיה היהודית בויניציאה במאה ה-17'. בתוך: גרינבוים אברהם ואברהם יערי. הגות ומעשה; ספר זכרון לשמעון ראבידוביץ במלאת עשרים וחמש שנים למותו, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 53-76.

\* רגב, שאול. 'דרשת שבת הגדול לרבי שלמה טוריאלי'. אסופות, יד (תשס"ב), עמ' רמג-רעד.

\* הנ"ל. 'משיחיות ואסטרולוגיה בהגותו של רבי יצחק אברבנאל'. אסופות, א' (תשמ"ז), עמ' קסט-קפז.

\* רודריגז, מנואל אוגוסטו. 'על כתובת עברית שנתגלתה בגווייה (פורטוגל)'. ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 203.

\* רות, בצלאל. היהודים בתרבות הריניסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב.

**רות, תולדות האנוסים** \* הנ"ל. תולדות האנוסים, תל-אביב תשי"ב.

\* הנ"ל. תולדות היהודים באיטליה, תל-אביב תשכ"ב.

**שוחט,  
לפרשת**

\* שוחט, עזריאל. 'לפרשת דוד הראובני'. ציון, לה (תש"ל), עמ' 96-116.

\* שולוואס, משה אביגדור. חיי היהודים באיטליה בתקופת הרניסאנס, ניו-יורק תשט"ו.

**שולוואס,  
רומא  
וירושלים**

\* הנ"ל. רומא וירושלים, ירושלים תש"ד.

\* שיטריט, יוסף. 'סודו של דוד הראובני על פי פיוט ממרוקו'. תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 263-237.

\* שלום, גרשום. 'אגרת מק"ק וינה בשנת תכ"ו על מעשה פלאים בפראג'. בתוך: הנ"ל. מחקרי שבתאות, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 574-571.

**שלום, דרוש  
על הגאולה**

\* הנ"ל. 'דרוש על הגאולה לרבי שלמה לבית טוריאלי'. ספונות, א (תשי"ז), עמ' סב-עט.

**שלום, המגיד**

\* הנ"ל. 'המגיד של ר' יוסף טאיטאצאק והגילויים המיוחדים לו'. ספונות, יא (תשל"ח), עמ' סט-קיב.

**שלום,  
המקובל**

\* הנ"ל. 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי'. קריית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 101-138, 269-273.

\* הנ"ל. 'הערות אחדות למאמרו של דר' זנה על ר' יעקב צמח'. קריית ספר, כז (תשי"א), עמ' 110-107.

**שלום,  
חקירות  
חדשות**

\* הנ"ל. 'חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי'. קריית ספר, ז (תר"צ-תרצ"א), עמ' 448-442.

**שלום, פרקי  
יסוד**

\* הנ"ל. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.

**שלום, שבת  
צבי**

\* הנ"ל. שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב תשל"ה.

\* שלם, שמעון. 'המתודה הפרשנית של רבי יוסף טאיטאצאק וחוגו'. ספונות, יא (תשל"ח), עמ' קטו-קלד.

**שלם, לחקר** הנ"ל. 'לחקר שיטות הפירוש והדרש של רבי משה אלשיך'. ספונות, ה (תשכ"א), עמ' קנג-רה.

הנ"ל. ר' משה אלשיך; לחקר שיטתו הפרשנית והשקפותיו בענייני מוסר ומחשבה,

ירושלים תשכ"ו.

**ש"ץ אופנהיימר, השפעת** \* ש"ץ (אופנהיימר), רבקה. 'השפעת הספרות הגנוסטית על ספר המפואר של שלמה מלכו'. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשמ"ז), עמ' 263-235.

**ש"ץ אופנהיימר, קווים** \* הנ"ל. 'קווים לדמותה של ההתעוררות הפוליטית משיחית לאחר גירוש ספרד'. דעת, יא (תשמ"ג), עמ' 66-53.

**תמר, איגרת** \* תמר, דוד. 'איגרת מצפת בעניין עשרת השבטים שנת שפ"ה או רפ"ה'. ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' שה-שי.

\* הנ"ל, 'הציפיה באיטליה לשנת הגאולה שלי"ה; שני פרקים מספר עבודת הקודש למחבר עלום שם'. בתוך: הנ"ל. מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ג, עמ' 11-38.

**תמר, חישובי קץ** \* הנ"ל. 'חישובי קץ בחיבור חג הפסח'. סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תתקלא-תתקלה.

**תמר, על ר' אשר מלעמלין** \* הנ"ל. 'על ר' אשר מלעמלין'. ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 401-399.

**תשבי, הפולמוס** \* תשבי, ישעיה. "הפולמוס על ספר הזוהר במאה הט"ז באיטליה". בתוך: הנ"ל. חקרי קבלה ושלוחותיה, א', ירושלים תשמ"ב, עמ' 130-79.

**תשבי, משיחיות** \* הנ"ל. משיחיות בדור גירושי ספרד ופוטוגאל, ירושלים תשמ"ה.



## Primary Sources

**Alvares, Prester John** \* Alvares, Francisco. *The Prester John of the Indies; A True Relation of the Lands of the Prester John*, Nendeln 1975.

**Cellini, Autobiography** \* Cellini, Benvenuto. *The Autobiography of Benvenuto Cellin.*, London 1956.

\* Costa, Mario Júlio de Almeida (ed). *Ordenações Manuelinas*, Lisboa 1984

**Egidio, Schechina** \* Egidio da Viterbo. *Scechina* (ed. F. Secret), Roma 1959.

\* Giron, Pedro. *Cronica del Emperador Carlos V*, Madrid 1964.

\* Goes, Damiao de. *Chronica do serenissimo Senhhor Rei D. Emanuel*, Coimbra 1790.

**The Marvels of Rome** \* Anonymous. *The Marvels of Rome* (trans. Francis Morgan Nicholas)<sup>2</sup>, New-York 1986.

\* Osorio, Jerome. *The History of the Portuguese During the Reign of Emanuel*, London 1752.

\* Pina, Rui de. *Crónica de el Rei D. João II*, Coimbra 1950.

\* Usque Samuel. *Consolation for The Tribunalations of Israel* (trans. Martin A Cohen), Philadelphia 1965.

## Research

**Aberle, Relative deprivation** \* Aberle, David F. "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and other Cult Movements". in: Sylvia L

Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, New-York 1970, pp. 209-214.

\* Adler, Nathan Elkan. *Auto de Fé and Jew*, Oxford 1908.

\* Amzalak, Moses Bensabat. *Portuguese Hebrew Grammars and Grammarians*, Lisbon 1928.

\* Barkun, Michael. *Disaster and the Millennium*, New Haven, 1974.

\* Berliner, Adolf. *Geschichte der Juden in Rom*, Frankfurt 1893.

**Birnbaum,  
Indian Origin**

\* Birnbaum, Ervin. 'David Reubeni's Indian Origin'. *Historia Judaica*, XX (1958), pp. 3-30.

**Bloch,  
Hebrew  
Printing**

\* Bloch, Joshua. 'Early Hebrew printing in Spain and Portugal'. in: Berlin, Charles (ed). *Hebrew Printing and Bibliography*, New-York 1976, pp. 7-56.

**Bonazzoli,  
Idetità**

\* Bonazzoli, Viviana. 'Una idetità ricostruita. I Portoghesi ad Ancona dal 1530 al 1547". *Zakhor*, 5 (2001-2002), pp. 9-38.

\* Bonfil, Robert. 'Preaching as Mediation Between Elite and Popular Culture: The case of Judah Del Bene'. in: David B. Ruderman (ed). *Preachers of the Italian Ghetto*, Los Angeles 1992, pp. 67-88.

\* Boxer, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire*, London 1969.

**Braga,  
Universidade  
de Coimbra**

\* Braga, Theophilo. *Historia da Universidade de Coimbra*, Lisboa 1892.

**Brandi,  
Charles V**

\* Brandi, Karl. *The Emperor Charles V*, London, 1939.

\* Brüll, Nachum. 'Das Geschlecht der Treves'. *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur*, I (1874), ss. 87-122.

\* Caetano, Marcello. *História do Direito Português*<sup>4</sup>, Lisboa, 2000.

\* Id. *Lições de historia do Direito Português*, Coimbra 1962

\* Chajes, Jeffrey Howard. *Between Worlds; Dybbuks, Exorcists and Early Modern Judaism*, Philadelphia 2003.

**Chastel, Sack  
of Rome**

\* Chastel, André. *The Sack of Rome*, Princeton, 1983.

\* Cochrane, Eric. "Introduction" in: id. *The Late Italian Renaissance 1525-1630*, New-York 1970, pp. 7-20.

**Cochrane,  
Italy**

\* id. *Italy 1530-1630*, London and New York 1993.

**Cooperman,  
Ethnicity**

\* Cooperman, Bernard Dov. "Ethnicity and Institution Building among Jews in Early Modern Rome". *AJS Review*, 30 (2006), pp. 119-144.

\* id. "Political Discourse in a Kabalistic Register; Issac de Lattes' Plea for Stronger Communal Government". in: Jay M. Harris. *Be'erot Yitzhak` Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge (Ma.) 2005, pp. 47-68.

**Cooperman,  
Portuguese  
Conversos**

\* Id. "Portuguese *Conversos* in Ancona: Jewish Political Activity in Early Modern Italy". In: Id. *In Iberia and Beyond; Hispanic Jews Between Cultures*, Newark 1998, pp. 297-352.

**Costa,  
História**

\* Costa, Mário Júlio de Almeida. *História do Direito Português*, Coimbra 2000.

\* Id. “Nota de apresentação”. In: id (ed.) *Ordenações Manuelinas*, Lisboa 1984.

\* Creighton, Mandell. *A History of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Rome*, vol. VI. London 1897.

\* Dandeleit, Thomas James. *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven & London, 2001.

\* Danon, Abraham. ‘La communauté Juive de Salonique au XVI<sup>E</sup> siècle’. *REJ*, XXXI ( 1891), pp. 250-265.

**Douglas,  
Cultural Bias**

\* Douglas, Mary. ‘Cultural Bias’. *Occasional Paper no. 35 of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London 1978.

**Douglas,  
Introduction**

\* id. ‘Introduction to Grid/Group Analysis’. In: Id. *Essays in the Sociology of Preception*, London 1982, pp. 1-8.

\* id. *Natural symbols*, New York 1973.

\* Elior, Rachel. 'Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century'. *REJ*, 145 (1986), pp. 35-49.

\* Hillelson, S. “David Reubneni an Early Visitor to Sennar”. *Sudan Notes and Records*, XVI (1933), pp. 55-66.

\* id. “David Reubneni’s Route in Africa”. *JQR*, XXIX-XXIX (1937-1938), pp. 289-291.

\* Feldman, Seymour. ‘Prophecy and Perception in Issac Abravanel’.

In: Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, and Allan Arkush. *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 223-235.

**Finucane,  
Appearances**

\* Finucane, R. C. *Appearances of the Dead*, London 1982.

\* Friedman, Jerome. 'New Christian religious alternatives'. in: Raymond B. Waddington and Arthur H. Williamson (eds). *The Expulsion of the Jews: 1492 and After*, New York 1994, pp. 19-40.

\* Gampel, Benjamin R. 'Ferdinand and Isabella and the Decline of Portuguese and Navarrese Jewries'. In: Yom Tov Assis and Yosef Kaplan (eds.). *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalem 1999, pp. 65-92.

\* Gleason, Elisabeth G. 'Confronting New Realities'. In: John Martin and Denis Romano (eds.). *Venice Reconsidered*, Baltimore 2000, pp. 168-184.

\* Goldish, Matt. *The Sabatean Prophets*, Cambridge (Mass.) 2004.

**Gordon and  
Marshall,  
Placing**

\* Gordon, Bruce and Peter Marshall. 'Placing the dead in the late medieval and early modern Europe'. in: id (eds.). *The Place Of the Dead*, Cambridge 2000.

\* Grätz, Heinrich. 'Salomon Molcho und David Rëubeni'. *MGWJ*, 5 (1856), ss. 205-215, 241-261.

\* Greenstone, Julius Hillel. *The Messiah Idea in Jewish History*, Philadelphia 1906.

\* Gross, Abraham. *Iberian Jewry From Twilight to Dawn; The World of Rabbi Abraham Saba*, Leiden 1995.

\* Grotte, Alfred. 'Die "Reliquien" des Salomo Molcho'. *MGWJ*, 67 (1923), ss. 167-170.

\* Hay, Denis and John Law. *Italy in the Age of the Renaissance 1380-1530*, London 1989.

**Herculano,  
Inquisition**

\* Herculano, Alexandre. *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, New York 1972.

\* Hook, Judith. 'Clement VII, the Colonna and Charles V: A Study of the Political Instability of Italy in the Second and Third Decades of the Sixteenth Century'. *European Studies Review*, 4 (1972), pp. 281-299.

**Hook, Sack of  
Rome**

\* id. *The Sack of Rome 1527*, London 1972.

\* Housley, Norman. 'The Eschatological Imperative: Messianism and Holy War in Europe 1260-1556'. In: Peter Schäfer and Mark Cohen (eds). *Toward the Millennium; Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden 1998, pp. 123-150.

\* Idel, Moshe. 'Encounters Between Spanish and Italian Kabbalists un the Generation of The Expulsion', in: Gampel, Benjamin R. (ed). *Crisis and creativity in the Sephardic World*, New York 1997, pp.189-222.

\* Id. 'Major Currents in Italian Kabbalah Between 1560-1660'. *Italia Judaica*, 2 (1984), pp. 243-262.

\* Id. *Messianic Mystics*, New-Haven 1998.

\* Kaplan, Yosef. *Jews and Conversos: Studies in Society and*

*Inquisition*, Jerusalem 1985.

\* Katz, David S. *The Jews in the History of England*, Oxford 1994.

\* Kaufman, David. 'Azriel b. Salomon Dayiena et la seconde intervention de David Reubéni en Italie'. *REJ*, XXX (1895), pp. 304-309.

\* id. 'Comment faut-il prononcer le nom de Salomon מלכו'. *REJ*, XXXIV (1897), pp. 125-127.

\* id. 'Consulation de Jacob Rafael Peglione de Modene sur le divorce de Henry VIII'. *REJ*, XXX (1895), pp. 309-313.

\* id. 'Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to non Jews'. *JQR*, (os) IX (1897), pp. 500-508.

\* id. 'Jacob Mantino, une page de l'histoire de la renaissance'. *REJ*, XXVII (1893), pp. 30-60, 207-238.

**Kaufman, La famille**

\* id. 'La famille 'de Pise''. *REJ*, XXXI (1895), pp. 62-73.

**Kaufman, La famille Yehiel**

\* id. 'La famille de Yahiel de Pise'. *REJ*, XXVI (1893), pp. 83-110, 220-239.

\* id. "Un poème messianique de Salomon Molkho". *REJ*, XXXIV (1897), pp. 121-125.

\* Kayserling, M. *Geschichte der Juden in Portugal*, Leiptzig 1867.

\* Krauss, Samuel. 'Le roi de France Charles VIII et les espérances messianiques'. *REJ* 51 (1906), pp. 87-96.

- Lea, Hitory**      \* Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition*, New York 1955.
- \* Linder, Amnon. 'L'expédition Italienne de Charles VIII et les espérances messianique des Juifs: Témoignage du manuscrit B.N. Lat. 5971A'. *REJ*, CXXXVII (1978), pp. 179-186.
- \* Lipiner, Elias. *O sapaterio de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*, Rio de Janerio. 1993.
- \* id. *Two Portuguese Exiles in Castiles*, Jerusalem 1997. (Historia Judaica 10)
- Livermore, History**      \* Livermore, Harold Victor. *A History of Portugal*, Cambridge 1947.
- Löwinger, Farissol**      \* Löwinger, Samuel. "Recherches sur l'œuvre apologétique d'Abraham Farissol". *REJ*, CV (1940), pp. 35-52.
- \* Malkiel, David J. 'The Gheto Republic'. in: Davis, Robert C. and Benjamin Ravid. *The Jews of Eatly Modern Venice*, Batimore 2001, pp. 117-142.
- \* Mattoso, José (ed). *História de Portugal*, Vol. 3. 1993 (place not specified).
- \* Marques, Antonio Henrique de Oliveira. *Daily Life in Portugal in the Late Middle Ages*, Madison 1971.
- \* id. *History of Portugal*, I, New-York 1972.
- \* Martin F.X. "The Problem of Giles of Viterbo". *Augustiniana*, IX (1959), pp. 357-359; X (1960) 43-60.
- Marx, New Accounts**      \* Marx, Alexander. "Expulsion of the Jews from Spain: Two new



Accounts". *JQR*, XX (1908), pp. 265-271. reprinted in: id. *Studies in Jewish History and Booklore*, New-York 1944, pp. 100-106.

- Marx, Le faux Messie** \* id. 'Le faux Messie Ascher Laemmlein'. *REJ*, LXI (1911), pp. 135-138.
- \* Midelfort, Erik. 'The Devil and the German people: Reflections on the Popularity of Demon Possessions in Sixteenth-Century Germany'. in: Steven Ozment (ed.). *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, Ann-Arbor 1989, pp. 99-119.
- Mitchell, The Majesty** \* Mitchell, Bonner. *The Majesty of the State; Triumphal Progresses of Foreign Sovereigns in Renaissance Italy (1494-1600)*, Firenze 1986.
- Myscofski, Messianic Themes** \* Myscofski, Carole A. 'Messianic Themes in Portuguese and Brazilian Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries'. *Luso Brazilian Review*, 28 (1991), pp. 77-94
- Myscofski, Portuguese Messianism** \* id. *When Man Walk Dry; Portuguese Messianism in Brazil*, Atlanta 1988.
- Nalle, Millennial Moment** \* Nalle, Sara. "The Millennial Moment; Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain". In: Peter Schäfer and Mark Cohen (eds). *Toward the Milenium; Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden 1998, pp. 151-171.
- Netantahu, Abravanel** \* Netanyahu, Benzion. *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopser*, Philadelphia 1968.
- Niccoli, High and Low** \* Niccoli, Ottavia. 'High and Low Prophetic Culture in Rome at the Beginning of the Sixteenth Century'. In: Marjorie Reeves. *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, pp. 203-221.

- Niccoli, Prophecy** \* id. *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton 1990.
- O'Malley, Fullfilment** \* O'Malley, John W. 'Fullfilment of the Christian Golden Age Under Pope Julius II'. *Traditio*, XXV (1969), pp.265-338.
- O'Malley, Giles** \* Id. *Giles of Viterbo on Church and Reform; Studies in Medieval and Reformation Thought, V*, Leiden 1968.
- Pastor, History** \* Pastor, Ludwig. *History of the Popes*, Vols. IX, X. St. Louis 1938.
- Polizzoto, The Elect** \* Polizzoto, Lorenzo. *The Elect Nation; The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, 1994.
- \* Prescott, William H. *History of the Reign of Ferdinand and Isabella the Catholic of Spain*, London 1859-1870.
- \* Prosperi, Adriano. 'New Heaven and New Earth; Prophecy and Propaganda at the Time of the Discovery and Conquest of the Americas'. in: Marjorie Reeves (ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, pp.279-303.
- Pullan, Rich and Poor** \* Pullan, Brian. *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Cambridge (Mass.) 1971.
- Ravid, A Tale of Three Cities** \* Ravid, Benjamin. 'A Tale of Three Cities and their *Raison d'Etat*: Ancona, Venice, Livorno, and the Competition for Jewish Merchants in the Sixteenth Century'. In: Alisa Meyuhas Ginio. *Jews, Christians, and Muslims in the Medeterranian World after 1492*, London 1992, pp. 138-162.
- Rayner, Perception** \* Rayner, Steve. 'The Perception of Time and Space in Egalitarian Sects: A Millenarian Cosmology'. In: Mary Douglas. *Essays in the*

*Sociology of Preception*, London 1982, pp. 247-274.

\* Reeves, Marjorie. 'A Note on Prophecy and the Sack of Rome (1527)'. In: id. *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, pp. 271-278.

**Reeves, A  
Prophetic  
Interpretation**

\* id. 'Cardinal Edigio of Viterbo: A Prophetic Interpretation of History.' In: id (ed). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, pp. 91-109.

**Reeves,  
Prophecy and  
History**

\* id. 'Prophecy and History: Edigio of Viterbo's *Historia Viginty Saeculorum*'. In: id. *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot 1999.

**Reeves, The  
Influence**

\* id. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 2000.

\* id. 'The Medieval Heritage'. In: id (ed). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992, pp. 3-21.

\* Ricard, Robert. "Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira". *The Americas*, XVII (1960-1961), pp. 357-368.

**Robinson,  
Abraham  
Halevi**

\* Robinson, Ira. *Abraham Ben Eliezer Halevi: Kabbalist and Messianic Visionary of the Early Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.), 1980. (dissertation)

\* id. 'Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in Early Sixteenth Century'. *JQR*, 72 (1981), pp. 32-42.

**Rodrigues,  
Cátedra**

\* Rodrigues Manuel Augusto. *A cátedra de sagrada escritura na Universidade de Coimbra – primeiro século (1537-1640)*, Coimbra 1974.

- \* id. *A Universidade de Coimbra e os seus reitores*, Coimbra 1990.
- Rodrigues, Études hébraïques**      \* id. 'Les études hébraïques à l'Université de Coimbre: XVI siècle'. In: Pina Martins, J.V. De (ed). *L'Humanisme Portugais (1500-1580) et l'Europe*, Paris 1984, pp. 111-160.
- Rodrigues, Estudos hebraicos**      \* id. 'Os estudos hebraicos em Portugal'. In: Maria Helena Carvaalho dos Santos (ed). *Os Judeus Portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*, Lisboa 1994, pp. 49-59.
- Rodrigues, Primeiro estatutos**      \* id (ed.). *Os primeros estatutos da Universidade Coimbra*, Coimbra 1991.
- Rogers, The Quest**      \* Rogers, Francis Millet. *The Quest for Eastern Christians; Travels and Rumor in the Age of Discovery*, Minneapolis 1962.
- Rogers, Travels**      \* id. *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*, Cambridge (Mass) 1961.
- \* Roth, Cecil. 'A Zionist Experiment in the XVI<sup>th</sup> Century'. *Midstream*, 9 (1963), pp. 76-81.
- \* id. 'The Religion of the Marranos'. *JQR*, XXII (1936), pp. 1-33.
- \* Ruderman, David B. 'Hope Against Hope Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages'. In: Aharon Mirsky, Avraham Grossman and Yosef Kaplan (eds.). *Exile and Diaspora; Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*, Jerusalem 1991, pp. 185-202.
- Ruderman, The World**      \* id. *The World of a Renaissance Jew; The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farrissol*, Cincinnati 1981.

Rüegg, Walter (ed). *A History of the University in Europe*, Cambridge 1996.

\* Sadek, Vladimir. 'Solomon Molcho and his Teachings'. *Judaica Bohemia*, XX (1984) pp. 84-96.

**Salomon,  
History**

\* Salomon, Herman Prins. 'History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal (Review Essay)'. *The Journal of the American Portuguese Cultural Society*, VI-VII (1972-1973), pp. 59-65, 69-75.

**Salomon,  
Portrait**

\* id. *Portrait of a New Christian: Fernão Álvares Melo*, Paris 1982.

\* Sanceau, Elaine. *The Reign of the Fortunate king*, (place not specified) 1969.

\* Saperstein, Mark. *Jewish Preaching 1200-1800*, New-Haven 1989.

**Saraiva, The  
Marano  
Factory**

\* Saraiva, António José. *The Marrano Factory; The Portuguese Inquisition and its New Christians*, Leiden 2001.

\* Scholem, Gershon G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941.

\* Sharot, Stephen. *Messianism, Mysticism and Magic; A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel-Hill 1982.

**Silva, Historia**

\* Silva, Nuno J. Espinosa da. *História do Direito Português; Apointamentos das Lições dadas ao 1<sup>o</sup> ano de 1965-1966*, Lisboa 1965.

**Silva,  
Humanismo**

\* Id. *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI*, Lisboa 1964

- \* Silver, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel*, Gloucester 1978.
- Sonne, Biblioteca** \* Sonne, Isaiah. 'Biblioteca Historiographica Hebraica'. *JQR*, (NS) 34 (1943-1944), pp. 243-295.
- Sonne, Dati biografici** \* id. 'I dati biografici contenuti negli scritti di Shelomoh Molco riesaminati alla luce di un nuovo documento'. *Annuario di Studi Ebraici*, I (1934), pp. 183-204.
- Sonne, Neue Dokumente** \* id. 'Neue Dokumente über Salomo Molcho'. *MGWJ*, 75 (1931), ss. 127-135
- \* Stephens, J.N. 'Pope Clement VII, a Florantine Debtor'. *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 49 (1976), pp. 138-141.
- Stinger, Renaissance** \* Stinger, Charles L. *The Renaissance in Rome*, Bloomington 1985.
- \* Talmage, Frank. '“To Sabbatize in peace” Jews and New Christians in Sixteenth Century Portuguese Polemics'. *HTR*, 74 (1981), pp. 265-285.
- Talmon, Millenerian movements** \* Talmon, Yonina. "Millenerian Movenents". *Archives Européennes de sociologie*, VII (1966), pp. 159-200.
- Talmon, Pursuit** \* id. "Pursuit of the Millenium: The Relation Between Religious and Social Change". *Archives Européennes de sociologie*, III (1962), pp. 124-148.
- Talmon, Millenarism** \* id. "Millenarism". In: *International Encyclopedia of the Social Sciance*, New-York, 1968, vol. 10, pp. 349-362
- \* Tavares, Antonio Augusto, "Aspectos da cultura dos cristos novos

em Portugal na primeira metade do século XVI”, in: Carlos Barros (ed). *Xudeus e conversos na historia: actas do Congresso Internacional, Ribadavia 14-17 de Outubro de 1991*, I, Santiago de Compostela, 1994, pp. 265-274 .

**Tavares,  
Expulsion or  
Integration**

\* Tavares, Maria José Pimenta Ferro. ‘Expulsion or Integration? The Portuguese Jewish Problem’. in: Gampel, Benjamin (ed.). *Crisis and Creativity in the Sepharadic World*, New-York 1997, pp. 95-103.

\* id. ‘O Messianismo Judaico Em Portugal (1<sup>a</sup> Metade do Século XVI)’. *Luso Brazilian Review*, 28 (1991), pp. 141-151.

**Tavares, Os  
Judeos**

\* id. *Os Judeos em Portugal no Século XV*, Lisboa 1984.

\* id. ‘Portuguese Jews and the Portuguese Discoveries’. *WCJS*, XI (B1) (1994), pp. 123-129.

\* id. ‘The Portuguese Jews after Baptism’. In: Israel J Katz (ed). *Studies in the History of Portuguese Jews*, New York 2000, pp. 7-28.

**Tyler, Charles  
V**

\* Tyler, Royall. *The Emperor Charles the Fifth*, London 1956.

Ullendorf, Edward & C. F. Beckingham. *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford 1982.

\* Vaughan, Herbert. M. *The Medici Popes*, New York 1971.

**Vogelstein –  
Rieger, Rom**

\* Vogelstein, Herman and Paul, Rieger. *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin 1895.

\* Voos, Julius. *David Reuveni und Salomon Molcho ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Bewegung in Judentum in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert*, Bonn 1933 (Dissertation).

- Weil, Ponte St. Angelo**      \* Weil, Mark S. *The History and Decoration of Ponte S. Angelo*, University Park 1974.
- \* Weinstein, Donald. 'Hagiography, Demonology, Biography: Savonarola Studies Today'. *The Journal of Modern History*, 63 (1991), pp. 483-503.
- Weinstein, Savonarola and Florence**      \* id. *Savonarola and Florence; Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970.
- Worsley, The Trumpet**      \* Worsley, Peter. *The Trumpet Shall Sound*, London 1957.
- Yates, Charles V**      \* Yates, Frances A. "Charles V and the Idea of the Empire". In: id. *Astraea*, London 1975, pp.1-28.
- \* Id. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.
- \* Yerushalmi, Yosef Hayim. 'A Jewish Classic in the Portuguese Language'. introduction to: *Consolarão às Tribunações De Israel*, Lisboa 1989, pp. 15-112.
- \* id. *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Seattle 1981.
- Yerushalmi, Prolegomenon**      \* id. 'Prolegomenon'. in: Alexandre Herculano. *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, New York 1972.
- \* id. 'Professing Jews in Post Expulsion Spain and Portugal'. in: Saul Lieberman (ed). *Salo Witmayer Baron Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1974, pp. 1023-1058.
- Yerushalmi, Massacre**      \* id. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shevet Yehuda*, Cincinnati 1976.



<b>Abstract</b>	I
<b>Introduction</b>	9
A. Research Subject	9
B. State of the Research	11
B.1. Research About Shlomo Molcho	11
B.2. Messianism and Jewish Messianism Research	13
C. Sources	18
C.1. External Sources	18
C.2. Molcho's Letters	18
C.2.I. Description	18
C.2.II. The Letters and External Sources	19
C.3. Cabalist Sources	21
C.3.I. "Sefer ha'Mefoar"	21
C.3.II. Molcho's "Chidushim"	22
C.3.III. An Unknown Manuscript by Molcho	22
D. Structure	24
E. Molcho's Visions as a Research Subject	25
<b>Chapter 1. Messianism in Early Cinquecento Italy</b>	27
A. Interest in Messianism as Reflected in the Correspondences Between Italy and Israel	29
B. Interest in Messianism in the Italian Cultural-Historical Context	36
C. Messianic Calculations and Activity in Early Cinquecento Italy	41
C.1. Issac Abravanel	42
C.2. Asher Lemlein	47

C.3. Joseph ibn Shraga	57
D. Avraham ben Eliezer Halevi and Messianic Propaganda in early Cinquecento	64
E. Conclusion	79
<b>Chapter 2. David ha'Reuveni</b>	82
A. haReuveni's Story	82
B. David ha'Reuveni and Shlomo Molcho	84
C. Ha'Reuveni's Itinerary; Structure and Purpose	87
C.1. Itinerary's Structure	88
C.2. Itinerary's Editorial Considerations	90
D. Ha'Reuveni's Purpose in his Encounter with the Pope	95
E. Ha'Reuveni's Plan and Messianic Concept	98
F. Avraham Halevi's Influence on ha'Reuveni's	103
F.1. Ha'Reuveni's Link to "Shevet Gad"	103
F.2. Ha'Reuveni's Link to "Shevet Reuven"	103
F.3. Ha'Reuveni's Pretence as a Descendant of Muhammad	104
F.4. The Advantages of Modern Weaponry	104
F.5. The Timing of ha'Reuveni's Appearance	105
F.6. Gaza	106
G. Ha'Reuveni's Hosts in Italy	106
H. Who was David Ha'Reuveni	109
I. Conclusion	113
<b>Chapter 3. Shlomo Molcho in Portugal</b>	115
A. Biographical Details	116
A.1. Molcho's Date of Birth	116

A.2. Molcho's name and place of Birth	117
A.3. Molcho's Family	118
B. Where did Molcho Acquire his Jewish Education	120
B.1. Hebraism in 16th Century Portugal	122
B.2. Portuguese Conversos and their Jewish Education and	124
Consciousness	
B.3. Hebrew Books in 16th Century Portugal	128
B.4. Divination and Messianic Activity among Portuguese Conversos	131
B.5. Molcho's Description of his Jewish Education	136
C. Portuguese Messianism in the 16th Century	139
D. "Escrivam dante os ouuidores da casa da supplicaçam"	141
E. Molcho's Encounter with ha'Reuveni	143
<b>Chapter 4. Molchos First Years After He Left Portugal</b>	148
A. Molcho's Route	148
A.1. Molcho and the Ottoman Empire	148
A.2. Molcho and Italy	149
B. Molcho's First Sojourn in Italy 1526-1528	155
B.1. Places Where He Stayed	155
B.2. His Companions	157
B.3. Joseph ibn Shraga and Asher Lemlein's Influence on Molcho	160
B.3.I. Asher Lemlein and Molcho	160
B.3.II. Asher Lemlein and Molcho	161
B.4. Italian Messianic Characters in Molcho's Messianism	164
B.4.I The Ten Lost Tribes	164
B.4.II. Divinations	165

B .4.III. Sermons about Numbers 10, 35-36	165
B.4.IV. History as the Arena of the Messianic Drama	165
C. Molcho in Salonica 1528-1529	167
C.1. How Much Time He Stayed in Salonica	168
C.2. Why Did He left Italy	169
C.3. His Companions in Salonica	173
<b>Chapter 5. Molcho's Messianic Concept</b>	183
A. Chapter 5. Molcho's Messianic Concept	183
B. The Ancient Sin	184
C. The final Correction – the Davidic Messiah	189
D. The Josephite Messiah	193
E. The Sources of Molcho's Messianic Concept	202
E.1. Sefer ha'Meshiv	202
E.2. Christian Influences	208
F. Molcho as the Josephite Messiah	211
G. Conclusion	214
<b>Chapter 6. Molcho as a Preacher During his Second Sojourn in Italy</b>	215
A. From Private to Public Activity	216
B. The Change in his Messianic Concepts as Reflected in his Sermons	217
B.1. National Vs. Universal Redemption	217
B.2. Concretization of the Redemption	219
B.3. Molcho's Sermons and his Visions	220
B.4. Molcho's Sermons and the "Zohar"	221
B.5. The Audience	222
C. Preaching and Authority	223

C.1. Molcho and the Messianic Law	227
D. The Authority Problem in the Italian Jewish Communities of the Cinquecento	230
E. Sermons and Preachers and the Communication Revolution In early 16th Century Italy	232
E.1. Molcho and the Christian Wondering Preachers	235
E.1.I. Similarities	235
E.1.II. Contrasts	236
F. Supporters and Rivals – Jews and Christians	239
F.1. Informing in Ancona and Rome	240
F.1.I. Background	240
F.1.II. Christian Reaction	241
G. Molcho's Publicity and the worsening of the struggle against him	243
G.1. Opposition within the Jewish Community	243
G.2. Opposition within the Papal Court	245
G.3. The Silence of the Jewish Establishment	246
H. Molcho and the Conversos	247
I. Conclusion	249
<b>Chapter 7. Molcho's Messianic Activity in Italy</b>	251
A. The Background to his Return to Rome in 1530	251
A.1. Molcho, the Pope and the Emperor	251
A.2. Messianism and the Geo-Politic Reality in Italy in 1530	253
A.3. 1530, Rome and the Messiah in Avraham haLevi's Writings.	259
A.4. Molcho and haLevi	262
B. Molcho's Messianic Activity in Rome	263

B.1. Preparations to the Vision in Rome	264
B.2. The Vision	268
C. the appointment with the Emperor in Regensburg	271
C.1. The "Ottoman Problem"	271
C.2. Molcho's Messianic Purpose	274
D. Conclusion	277
<b>Chapter 8. Molcho, Between History and Myth</b>	<b>281</b>
A. Between History and Myth	281
A.1. A Myth Created	283
A.1.I Molcho's Reputation as a Magician	283
A.1.II, Molcho's Writings and his Myth	284
A.2. Who Believed that he didn't Die	286
A.3. Why did this belief Developed in the second circle of Suporters	287
A.4. Molcho and R' Chaim Vital	290
B. Molcho's Messianic Image during the Second Half of the 16th Century	295
B.1. The Disappearance of His Writings	295
B.2. Molcho's Name and Messianic Calculations during the Second	297
Half of the 16th Century	
C. From Messianic Herald to a Hallachic Precedent	301
C.1. Molcho as a Part of and the Rabbinic Canon	304
C.2. "Chayat Kaneh" and the Ashkenazi Component	306
D. Molcho and 17th Century Messianism	310
D.1. The Printing of "Chayat Kaneh" in 1660 in Amsterdam	310
D.2. Molcho and Sabbatianism	312
D.2.I. Nathan of Gaza in Rome	313

D.3. Molcho's Tzizit as a Sabbatien Proof	315
E. Molcho's Image in Jewish literature During the fist Half of the 20th Century	316
E.1. Molcho as an Anti Messiah	317
E.2. Molcho as a Spiritual Messiah	322
E.3. Molcho as a Zionist Herald	328
E.4. Uri Zvi Grinberg and his Literate Brother Shlomo Molcho	330
Conclusion	332
<b>Conclusion</b>	334
A. Messianism and History	334
A.1. The Causes of Messianic Awakening	334
A.2. Messianism and Magic	336
A.3. Historical Messianism	336
B. Messianism and Leadership	338
B.1. Messianism and Leadership, The Case of Salonica	338
B.2. Messianism and Lack of Leadership, The Italian Case	339
C. Magic and Influence	340
D. Epilog	341
<b>Appendixes</b>	
Appendix A. "Chayat Kaneh"	343
Appendix. B. A comparison of the Descriptions of the Meeting Between Molcho an ha'Reuveni	360
Appendix C. An Unknown Manuscript by Molcho	363
<b>Bibliography</b>	374

## ABSTRACT

Shlomo Molcho (1501-1532) is one of the most fascinating yet enigmatic figures of early modern Jewish history. A mystery surrounds not only the biographical or "anecdotal" details of his life; the origins of his family, his date of birth, where he lived, but also the "big questions" concerning his role in the messianic awakening in the 1530's. How did a young, unknown refugee become, within only two years, an admired preacher and messianic herald? What was the nature of his messianic preaching? How did it relate to the expulsion from Spain and the rise of the cabbala in these years? What was the purpose of his meeting with the emperor *Karl V*? How did his activities affected the spiritual and messianic movements and awakenings in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries? And finally, how does the story of Shlomo Molcho fit into the historical context of the 1530's especially to the political atmosphere of those years.

These obscurities, ambient Molcho, helped in transforming his character from history to myth. He was considered a martyr and holy man, and his *reliquiae*; a robe, tzizit and flag were held in the Pinchas synagogue in Prague,<sup>1</sup> a singular phenomenon in Jewish History, and later became a halachic precedent. Since early 20<sup>th</sup> century Molcho's story affected many authors, playwrights and poets in various languages who used his character in their writings. Indeed, Molcho eventually returned to the mainstream of the Jewish culture, yet it was not the historical Molcho anymore, but rather a vague image that serves as a source of inspiration.

The purpose of this dissertation is to shed light on the life of Shlomo Molcho and bring him back from myth to history. I analyze the historical context of Molcho's life focusing on social structure, religiosity, the rising interest in cabbala and magic at that time, messianic expectations, and the rapid political change of Molcho's period. I

---

<sup>1</sup> The robe and the flag are now part of the collection of the Jewish museum of Prague. The tzizit was lost.



exploit a wide range of historical sources and research methods that enables me to uncover the broader implications and impact of Shlomo Molcho. Thus, this dissertation is not a biography of a single man, but rather a comprehensive analysis of a spiritual-mystical and social phenomenon – Jewish messianism in early modern period – of which Molcho was one of the most prominent heralds. Given the wealth of the sources my work reveals new biographical and anecdotal details of this affair. By doing so I hope to shed more light on Molcho's life and activity, and to establish a clearer and wider picture of the Molcho case and legacy.

### **State of the research**

The only comprehensive study of Molcho is still the chapter entitled “The Messianic Hallucination of Shlomo Molcho and the Establishment of the Inquisition in Portugal” in Greatz’s “History of the Jews” published more than 150 years ago.

There is almost no recent work on Molcho. The existing scholarship has focused mostly on publishing unknown fragments of his writings (sermons, letters and a song) as did David Kaufman, Issaia Sonne, and more recently Meir Bnayahu.

The most important works about him are Idel's seminal article in which he described the magical aspects of Molcho's activities within the wider context of Renaissance interest in magic in both Christian and Jewish societies. New evidence about his life in Portugal, especially regarding his position in the Portuguese judicial system, recently published by Lipiner. And the work of Issaia Sonne, who some seventy years ago showed that after leaving Portugal, Molcho moved to Italy and only later to Salonica, a fact that will prove to be of prominent importance.

Yet, almost all other references to Molcho appear to be indirect references within discussions of other matters (such as messianism, magic, conversos etc.), and deal

with limited aspects of his life and activity. None of these works attempt to discuss this affair in a complete comprehensive self manner.

Most of the published sources on Molcho were collected by Aescoli in his anthology of Jewish messianism. Aescoli also discussed various aspects of the subject in the introduction to the itinerary of David ha'Reuveni.

### **Chapter 1. Messianism in Italy in Early 16<sup>th</sup> Century**

There was a burst of messianic interest during the first third of the 16<sup>th</sup> century among the Jews of Italy. The messianic interest was fed by constant rumors, arriving from the land of Israel, suggesting that the ten lost tribes have been found, and are on their way back to their ancient homeland led by a big victorious army. It was also claimed that unnatural signs such as - a lighting strike at the Church of the Holy Sepulcher, an alteration in the angle of the crescent on top of the Dome of the Rock (facing usually southward) and more - all prove that Jewish redemption is at hand, and that these signs were recognized and accepted by various Christian and Muslim kings and princes.

These expectations are clearly related to the great geographical discoveries of that period. When new routes connected east and west, and unknown lands were found it seemed only reasonable to believe that another lost land, that of the ten tribes, was indeed found. The messianic interpretations were also connected to the severe geopolitical changes of that time. The empowerment of the Ottoman empire and its conquests in south-eastern Europe, along with the ongoing weakening of the Holy Roman Empire, and radical changes in economy and labor market, all cracked the existing worldview of Europe as a solid and stable Christian power, and gave room to expectation for a radical shift in both Christian and Jewish Societies. Indeed, the

1520's were a period of bitter messianic rites in Germany and the Netherlands and to a lesser extent in Italy and Spain.

The Jewish Interest in messianism at that period should, therefore, be considered as a reaction to changes in the existing historical-geopolitical worldview. The messianic interest wasn't transformed into active messianic movement; however it made Italy, and especially northern Italy, a center of Jewish messianic expectations.

The most important, and best known, leaders of this messianic awakening were: Issac Abravanel, who wrote his “messianic trilogy” in the last years of the 15<sup>th</sup> century. Asher Lemlein, an Ashkenazi Rabbi and cabbalist who led a messianic movement in early 16<sup>th</sup> century around Venice, and whose influence was felt as far as Prague and Frankfurt. Yossef ibn Shraga, a Spanish refugee and cabbalist who settled in Arjenta, and was involved in dispute with Lemlein and his activity, and made his own calculations of the time of the redemption. And finally, Avraham ben Eliezer Halevy, the famous Spanish Rabbi and cabbalist who passed through Italy en route to Israel in Early 16<sup>th</sup> century.

All these cabbalists and scholars concluded that the messiah was to come almost immediately, and the dates they specified ranged from 1502 to 1530. Therefore, they concluded that there is no need to adopt any means to expedite his arrival. Neither of them called for any active action (other then prayer and good deeds) to assure the arrival of Messiah or even fasten it.

The leaders of the messianic awakenings all shared interest in magic and practical cabbala. They based their calculations on the same sources, and shared similar messianic themes. They were clearly aware of each other, and responded to the calculations and expectations of their opponents. For example, Ibn Shraga quoted Abravanel's opinion regarding the redemption only a few weeks after he finished his

book, and tried to prove that he was wrong. He also attacked Lemlein for his view of the resurrection of the dead in the messianic period.

Surprisingly, I did not find any reference to the expulsion from Spain in the writing of any of these scholars. The only one of them who evolved his tidings to an actual movement was Ashkenazi, as were many of his followers. Among the others none of them refers to the bitter events of the expulsion from Spain. Avraham Halevy, the most prominent messianic agitator of that period was part of cabbalistic circles that were active already in the 1470's, and Abravanel tells that he wrote his "messianic trilogy" due to the desperation and lack of messianic hope that he saw among the expelled Jews around him.

From these facts we can learn that a certain school of messianic-cabalistic thought was formed in the first decades of the 16<sup>th</sup> century in northern Italy. It was formed by both Sephardi and Ashkenazi cabbalists, making it a fertile ground for other messianic speculators and calculators.

At that very same time and place David ha'Reuveny, a self claimed ambassador from a free Jewish kingdom in Arabia, arrived and gave this whole messianic process a new and unexpected shift.

## **Chapter 2. David ha'Reuveny**

David ha'Reuveny appeared in Rome in late 1523, and asked for an interview with the pope. The purposes of his journey, as well as the details of his meeting with the pope are still not clearly understood.

According to the description of the meeting in his diary, ha'Reuveny offered the pope his help in obtaining peace between Karl V of Spain (and Germany) and François I of France. He also suggested to establish diplomatic relations between the European

powers and the free Jewish state in Arabia; relation which will eventually lead to a Jewish Christian coalition against the Turks.

Yet, a more reliable source - a letter by Daniel de Pisa who was the translator in this meeting - suggests a different description of the meeting and its contents. According to Daniel de Pisa's letter, ha'Reuveni asked for the Pope's help in obtaining a Portuguese ship loaded with modern weapons, guns and canons, in order to sail with it to Jeddah, a seaport on the western coast of the Arabian Peninsula. He told the Pope that with these modern weapons, the free Jews living in the Arabian Peninsula will be able to fight the local Muslims, conquer Mecca, and move westwards to Africa and northwards towards the land of Israel and to the heart of the Ottoman Empire. At the same time the Christian forces will attack from the north and the west and in a combined effort defeat the Muslims. The Daniel de Pisa's records beg the question of what did ha'Reuveni really plan to do with a battle ship loaded with guns and cannons sailing in the red sea towards Jeddah?

The answer to this question lies in the writings of Avraham Halevy, the most important messianic propagandist of the period. In his seminal work, "The Commentary to the Prophecy of the Kid", Halevy writes that a short time before the appearance of the Messiah, the Portuguese will obtain a bridgehead close to Mecca and try to use it to get more forces into the heart of the peninsula, but as they will move deeper and deeper into the country they will be ambushed by the Muslims who will beat them. This Christian failure will encourage the Muslim world led by the Ottomans to attack the Christians in various places and will eventually bring the collapse and fall of the Christian world.

I believe that the work of Avraham Halevy sheds light on ha'Reuveni's real plan. Ha'Reuveni tried to create, artificially, the messianic events that Halevy described: a

Portuguese attempt to get a bridgehead at the Arabian Peninsula near Jeddah, by arriving there with a Portuguese battle ship, landing there with the weapons that are intended to the Jewish warriors who were living a 3 to 10 days walking distance further inland. But since there are no Jewish warriors, neither a free Jewish kingdom there, the Portuguese will get involved in a series of battles with the local Muslims, which will get probably worse as they will try to move inwards, up to the eventual defeat exactly as it was foretold in the prophecy.

What we find here is a new and original type of messianic activity. The arena of which is History, and the purpose of which is to create a certain historical-political situation which was foreseen as the background for the messianic process. We can see the influence of Halevy's ideas in both the non magical manner of the activity, and the concept that the messianic process is happening within History.

From Italy ha'Reuveny, equipped with a recommendation letter from the pope, arrived in Portugal, where he met one of the rising stars of the newly reorganized judicial system, Dioguo Pires, later known as Shlomo Molcho.

### **Chapter 3. Shlomo Molcho in Portugal.**

Shlomo Molcho was born in Portugal in the summer of 1501 and was baptized as Dioguo Pires. There is no information about his early years there, yet documents from the national archive in Lisbon (Arquivos Nacionais da Torre do Tombo) suggest that he might have lived in Vila Franca Xira, a small town some thirty kilometers north of Lisbon, where a group of Spanish-Jewish refugees settled after the expulsion.

The nature and character of the Portuguese conversos prior to the establishment of the inquisition remains unclear. The common wisdom is that the Portuguese conversos kept a high level of Jewish identity and commitment even after the 1497 forced

## VIII

conversion. Yet, descriptions by contemporaries suggest that the picture was quite different. Prior to the forced baptism of 1497, Portuguese Jews were forced to give away all their Hebrew books and writings to the authorities, and the synagogues and community property were confiscated. Many Jews, out of despair or other reasons, had abandoned their Jewish faith and became true Christians.

Molcho's vast knowledge of Jewish sources, especially cabala, could not have been obtained outside the Jewish society. We must assume, therefore, that it was possible to obtain such knowledge among the crypto Jews of Portugal. A rare look into the life of a crypto Jewish community in Portugal is found in a yet unknown source that I discovered and published here for the first time; a letter from 1524 written by Avraham Halevy who lived in the late 1490's in Portugal as a crypto Jew. The community he describes held almost complete Jewish life including keeping the *Shabat* and all the Jewish holidays, torah learning and prayers in an underground synagogue. The community was led by an old man, a cabbalist and magician who told Halevy about future events in his life and also gave him detailed information regarding the arrival of the Messiah. It seems that this old cabbalist was connected to the magico-cabbalistic circles of *Sefer Hameshiv* which rose in Spain in the second half of the 15<sup>th</sup> century. This letter suggests that Molcho could have gained profound cabalistic and magical education back in Portugal.

Molcho also received academic education in Portugal, and was appointed to the "*Casa da Supicaçam*" the supreme appeal court of Portugal. His appointment was part of the judicial revolution led by king Manuel, aimed at weakening the nobility by transferring all the powerful positions in the kingdom, and especially the judicial ones, to the more loyal bourgeoisie.

In early 1526 ha'Reuveny arrived at the royal Portuguese court where he met Molcho who as a member of the "*Casa da Suplicaçam*" accompanied the king in his court. This meeting had a significant effect on Molcho, and he began seeing visions he didn't understand at the time. Since Molcho was already rooted in cabala and messianism, it seems that meeting ha'Reuveny was a catalyst to a burst of inner tensions, rather than the cause of his messianic explosion.

Soon, Molcho decided that he must circumcise himself as he was told in his visions and he became a complete Jew.

After his return to Judaism, Molcho had to leave Portugal. A short while after that left Portugal, ha'Reuveny, who was held responsible for Molcho's *conversia* was expelled and his requests for ships and weapons, rejected.

#### **Chapter 4. Molcho's First Sojourn in Italy, and his Visit to the Ottoman Empire**

From Portugal Molcho moved to Italy. There are no records about his sojourn there, probably because he was not involved in any public activity. I assume that he stayed in the Marche and Veneto areas and joined the messianic cabbalistic circles that still existed there. The influence of these circles, especially that of R. Yosef Ibn Shraga, on Molcho's messianic concepts is apparent in his writings and in the fact that almost all his known supporters were Ibn Shraga's students.

While in Italy, Molcho also established connections with other Jewish centers, especially with Salonica. He sent messianic tracts and sermons to his friends there, and in early 1528 he went there himself. It is hard to tell who were his correspondents in Salonica. The only person whose connections with Molcho are beyond doubt is R' Shlomo Elkabetz. Elkabetz himself was transformed in these years from a rationalist rabbinic scholar and commentator, typical to the school of R' Yosef Taytasak, into



mystical and messianic preacher, a transformation that might be related to Molcho's influence.

In August 1529 Molcho's book (known later as *Sefer Hamefoar*) was published in Salonica. Yet, the book was printed in neither of the two Hebrew presses of Salonica, and ten days after its publication, leaders of the various Jewish communities of the city issued a decree forbidding the printing of any book in the city without a permission signed by at least six Rabbis.

It is clear that the reason to this decree was the publication of Molcho's book. This case shows that even in Salonica Molcho was still considered a marginal figure whose writing may be deemed dangerous to the interest of the local Jewish community. More surprising is the fact that the decree was signed also by R' Yosef Taytasak to whom Molcho sent his famous letter while on his way back to Italy. The likely conclusion is that as opposed to the common wisdom, Molcho was not a student of R' Yosef Taytasak. It seems that R' Yosef Taytasak wanted to learn more about him, either before or after he signed the above mentioned decree, and that was the background to Molcho's letter to him. In September 1529 Molcho already left Salonica and was on his way back to Italy.

## **Chapter 5. Molcho's Messianic Concept.**

This chapter is a lapse from the biographical order of these chapters, yet I thought that his messianic concept should be discussed before we move to deal with his actual messianic activities.

My discussion of Molcho's messianic concept is based on three major sources:

1. *Sefer Hamefoar*

2. A manuscript containing extracts of various sermons, lessons and sayings of Molcho, written probably by his close ally Elia Menachem Chalfan (ms. Moscow Ginsburg 302/41)

3. An unknown manuscript held by a book dealer containing two messianic tracts written by Molcho (part of which is an autograph). The first tract was partly published by Benayahu, and the second one is yet unknown.

Molcho's messianism is primarily influenced by Jewish sources, especially *Sefer Hameshiv*, The *Heychalot* literature, *Sefer Hakanah* and *Rekanati* among others. Christian influence is noticeable but only marginally. Many ideas that seem at first to be of Christian origin (such as the central role of the ancient sin, his sermon about Job etc.) were at that time already part of established cabala and appear in the writing of many other 16<sup>th</sup> century cabbalists.

Molcho saw the current condition of the world as an outcome of *Adam's* ancient sin. This sin transformed both the world and the humankind from spiritual to physical existence, and narrowed human ability to understand the secrets of the *Torah*. The essence of the messianic period is to fix this sin and bring the world back to its original spiritual status. Once this process will be completed, the inner secrets of the *Torah* will be revealed, again.

Messianism is therefore primarily a spiritual transformation – a return to the way things were in the past before the original sin. Indeed, the *Davidic Messiah* will have powers parallel to those of *Adam*. Some of his powers will be even stronger, such as the ability to kill and revive with his mouth. But prior to that mythical a-historical change, a physical change must happen within History. This change will be led by the *Josephite Messiah*, and will include a clash between the two super-powers governing the world: Christianity and Islam, in which Islam will win over Christianity, *Josephite*

*Messiah* himself will be killed during this war. After the victory of Islam another final clash will occur between Islam and Judaism. The *Davidic Messiah* will lead it, and after the final victory he will revive the *Josephite Messiah*.

Molcho distinguished between two different messianic arenas. The *Josephite Messiah's* mission is a historical mission within the boundaries of the earthly physical world. On the other hand the mission of the *Davidic Messiah's* is a mythical a-historical one. It is also very clear that the *Davidic Messiah* is of a much higher level than the *Josephite Messiah*, higher even than that of *Moses*.

In his first vision, seen in Portugal, Molcho saw himself killed in a battle, revived by an amazing mythical human figure, using his mouth to revive him, and right after that killing the enemies using, again, his mouth. This vision is therefore an appointment vision in which Molcho saw himself fulfilling his role as *Josephite Messiah*, a role he indeed considered his own.

In late 1529 Molcho, who had refined and sharpen his cabbalistic knowledge and messianic views, and who already published some of his sermons in Salonica, decided to publicly expose his messianic beliefs and calculations and turned back to Italy.

## **Chapter 6. Back in Italy, Molcho as a Preacher**

Upon arriving back to Italy, Molcho moved from the esoteric cabbalistic and messianic circles to the public sphere. This is clearly expressed in the new career he now developed as a wandering preacher in synagogues in Ancona, Rome, Mantua, Bologna and probably even in Venice. Molcho's ability to stand and preach although he had no rabbinical ordain and was not appointed by any communal institute is a clear example to the weakness of the Jewish communal organization in Italy in those years.

### XIII

The phenomenon of wandering messianic preachers was very common in the Christian society in Italy during that period. Most of those preachers were Franciscan or Dominican monks, dressed in sack, and carrying big wooden cross, the preachers wandered around warning their listeners from the punishment awaiting them for their sins and calling them to repent. The church did all in its power to stop this phenomenon especially because of the anti-establishment nature of these preaching.

Molcho appears to represent the Jewish mirror image of this phenomenon. He indeed wandered around, his sermons were messianic in nature, and some anti-establishment characters do exist in his preaching. Yet, Molcho was always well dressed and his predictions were positive and optimistic.

These differences can tell us about the different perspectives of the Jewish and the Christian View of the world. It emphasizes the fact that both societies share the same challenges but it also shows that with respect to messianism, the expectations go in opposite directions. The Jewish expectations are for an improvement, while the Christian ones are of a more catastrophic nature. The Jews, who consider their current status subjected to their Christian neighbors, as abnormal, expect a positive change in their life that will make it normal. The Christians, who consider their current position as normal, are afraid that the early stages of the messianic process will bring with them a destruction of the world and their way of life.

Molcho suffered during that period from persecutions within the Jewish society as well as from Christian circles. Various attempts were conducted to explain the ideological background for these persecutions, especially those within the Jewish community. It was suggested that the persecutions reflect tensions between cabbalists and rationalists, between a more "emancipationist" attitude to a more "orthodox" one, or between opposed loyalties to the pope or to the Venetian Senate. Yet, none of these

suggestions is really supported by the sources. My impression is that the persecutions were based primarily on private and personal motives, jealousy, hatred, or subjective interpretation of Molcho's personality and motives as Molcho himself describes in his letter. The fact that the Jewish communities were too weak to pick a side in the debate over Molcho, enabled private people to act according to their own beliefs.

### **Chapter 7. Molcho's Messianic Activity 1530-1532.**

Molcho returned to Italy a short time before Karl V was crowned by the pope as emperor of the *Holy Roman Empire* in Bologna, a fact that doesn't seem to be accidental. Karl V established himself at this time as the leader of the Christian world, and as the only leader who can block the Ottoman threat. His coronation gave rise to messianic expectations and he was perceived as a second Charlemagne. Molcho's return to Italy is therefore a step towards the final confrontation between the earthly leader of the Jewish people (Molcho – *Josephite Messiah*) and the earthly leader of the Christian world, and a messianic himself figure – Karl V.

Molcho's messianism appears to be, once again, historical messianism. It is rooted in the historical-political developments, and responds to it. This attitude is even more prominent when we examine Molcho's suggestions to the emperor in their meeting in Regensburg in August 1532.

Molcho and ha'Reuveny, who left Italy a few weeks earlier on their way to the imperial diet in Regensburg, met the Emperor for a private talk, after which they were both arrested. Molcho was sentenced to death as a heretic, and ha'Reuveny was imprisoned and his traces were later lost in Spain.

Many speculations were raised regarding the purpose of this meeting, but a few years ago the late Chava Frankel Goldsmith discovered new documents that shed light on

that episode. These documents are a first hand accounts sent by the papal envoys to the diet, regarding the meeting between Karl V and Molcho. The letters reveal that Molcho brought with him flags, a sword, and a shield he claimed were hallowed by holy names, and that he promised the emperor a victory over the Ottoman army provided letting him lead the Imperial army in battle. He also said that using his hallowed weapons he will be able to either capture the Sultan as a prisoner or kill him. There is no reason to doubt the credibility of these accounts which enlighten Molcho's messianic activity from an interesting angle.

It proves that this meeting with the Emperor was part of the same messianic concept I described above regarding ha'Reuveny; i.e. artificially creating the earthly historical background to the messianic process. The battle between Christianity and Islam was, according to Molcho, a crucial moment in the messianic process, and was generally considered in 16<sup>th</sup> century (by both Jews and Christians) as the battle between Gog and Magog. Molcho was trying therefore to create the messianic situation appropriate to the appearance of the messiah by starting the war between Gog and Magog - the Emperor and the Sultan. If Molcho was to lead the Christian army he would have led it to a defeat, and that way create the first stage in the messianic process he predicted: a Muslim victory over the Christians. His own death wouldn't have been a problem since as *Josephite Messiah* he was supposed to die in a battle and would be revived by the soon to come *Davidic Messiah*.

Molcho's plan failed, and in December 1532 he was burnt at the stake in Mantua, but his legacy of messianism rooted in history survived. The influence of this legacy is apparent in the *Smicha* (ordain) dispute in later 16<sup>th</sup> century, another attempt to artificially create a historical situation (that of a new *Sanhedrin*) crucial to the

messianic process. This issue, as well as other expression of the historical messianism, should be subject to a further research.

### **Chapter 8. Molcho, Between History and Myth**

In this final chapter I deal with Molcho's Image in his and in later generations, and with his transformation from a historical to a mythical character. After Molcho's death and the failure of his messianic activities, the attitude towards Molcho was ambivalent. On the one hand he was described by his contemporaries as a martyr and a holy man, yet on the other hand his books and writings were hidden and banned.

In the generations to come the historical Molcho gradually vanished, and a new image that of a Rabbi, a cabalist, and above all a martyr took it place. Phrases from his book are quoted by various scholars, usually out of their original messianic context, and Molcho became a normative figure. Moreover, his *reliquiae*, a robe and a flag were kept in the Pinchas synagogue in Prague. A singular phenomenon in Jewish history. He is also mentioned in hallachic literature as one whose customs may serve as a hallachic precedent.

During the first half of the 20<sup>th</sup> century the interest in Molcho took an interesting shift and he became a national and later a Zionist myth. During these years previously condemned False Messiahs such as Bar Chochva or Shabetai Zvi became subject of a national and intellectual dispute, and new attitudes considered them national heroes who deserted the traditional Jewish passivity and tried to take their fate and future to their own hands. Molcho's biography that included discovering his Judaism only in his mid 20's, and political-messianic activity in the courts of world leaders such as the pope and the emperor, seemed very close, or even similar, to that of many Zionist leaders of the period.

The messianic theme became central in the literature, poetry and theater, and Molcho's character is especially prominent in the writings of Max Brod, Edmond Fleg, Aharon Kabak, Zalman Shazar, Aharon Lyles, Uri Zvi Grinberg, David Bergelson and others.

## XVII

Molcho's image in these works is diverse. He is sometimes described, (usually in works whose hero is ha'Reuveni - such as the works of Brod and Bergelson) as a religious dreamer unaware of the *Realpolitik* represented by David ha'Reuveni. Yet in other works (like those of Kabak, Lyles and especially Shazar) he is described as a herald of practical or political Zionism.

Molcho's journey took him from the crypto Jewish circles in Portugal, through the messianic-cabbalistic schools of northern Italy and Salonica. From the "Casa da Suplicação" in Portugal to the Vatican and the imperial court in Regensburg. From the stake in Mantua to the pages of novels, poems and plays in the 20<sup>th</sup> century. Molcho's private journey is also the journey of Jewish messianism in those years, a journey of which this work is the first systematic and comprehensive discussion.





# **Shlomo Molcho – A Biography**

Thesis submitted for the degree of

"Doctor of Philosophy

by Moti Benmelech

Submitted to the Senate of the Hebrew University

December 2006