

ציון

העורכים: מיכאל טוך, נדב נאמן, ורד נעם, משה רוסמן

מזכיר המערכת: יחזקאל חובב



שנה פא • ג-ד • תשע"ו

רבעון לחקר תולדות ישראל
החברה ההיסטורית הישראלית • ירושלים

התוכן

295	ורד נעם: ההשכיחו חכמינו את זכר החשמונאים? עין מחדש בשאלה ישנה
335	מרדכי עקיבא פרידמן: תלונה לסלטאן על ר' אברהם בן הרמב"ם
391	מעוז כהנא: שבתי צבי איש ההלכה
435	זהר שביט: הילכו יחדיו בלתי אם נועדו? הוצאתו לאור של הקובץ הדו־לשוני של אליעזר בן־יהודה וחיים קלמי
	עיונים בהיסטוריה
463	כנה ורמן: רדיפה דתית: עיונים בהיסטוריוגרפיה עתיקה ומודרנית
	ספרים ודברי ביקורת
497	קימי קפלן: חיבורים מקיפים על תולדות יהודי אמריקה: הקשרים ומאפיינים
509	נדב נאמן: טלי אורנן, שמואל אחיטוב, אסתר אשל וזאב משל, לה' תימן ולאשרתו: הכתובות והציורים מִכְנֵתִילַת עֶגְרֹוד ('חורבת תימן') בסיני
515	יוסף שצמילר: מגנזי אירופה, ההדיר והוסיף מבואות שמחה עמנואל
517	חיים סעדון: משה חלמיש, משה עמאר ומוריס רומני (עורכים), יהודי אלג'יריה ולוב
523	ירון בן־נאה: אביעד מורנו, אירופה ממרוקו: הפרוטוקולים של הנהגת קהילת יהודי טנג'יר (החונטה) 1860–1864
529	דב שוורץ: Marc B. Shapiro, <i>Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History</i>
532	מרגלית שילה: מאיר חזן, מהפכת הענוות: אישה ורובה בארץ ישראל, 1945–1907
540	מספרות המחקר
544	ספרים שנתקבלו במערכת
XXV	תקצירים באנגלית

שבתי צבי איש ההלכה

מאת מעוז כהנא

אלי יתן הקב"ה

תורה חדשה ומצוות חדשות¹.

בחודשי האביב של שנת תכ"ה (1665) התקרב שבתי צבי לשנתו הארבעים. באותה העת הוא קיים אורח חיים חסידי ופרוש והרבה בצומות ובטבילות. התפרצויות של תודעה משיחית ושל 'מעשים זרים' מזדמנים ליוו אותו כבר שנים ארוכות במקומות נדודיו השונים. ואולם, רק באותם ימים פגש שבתי צבי את נתן העזתי. מאז ועד פטירתו של נתן בשנת 1680 הוא היה לנביא המבשר את ביאת המשיח וגם לתאורטיקן הראשון שלו. ואכן, בכתיבתו הלוריאנית המסועפת הוא הסביר שוב ושוב את העלילה רבת הפנים שייצר סביבו המשיח בן המאה השבע עשרה. לפגישה הראשונה ביניהם הייתה כידוע חשיבות מכרעת. שבתי צבי בא אל נתן כדי שיעזור לו להתרפא מן המצוקה האישית שהיה שרוי בה, ונתן שכנע אותו כי הוא המשיח שלהופעתו ציפה העם היהודי כל השנים. בעקבות זאת עלתה התנועה השבתאית ההמונית על במת ההיסטוריה ויצרה הופעה משיחית קצרה ואינטנסיבית, פחות משנה וחצי אורכה, עד להמרתו של שבתי צבי לדת האסלאם בחודש אלול של שנת תכ"ו (1666).²

ב'ספר הבריאה', שכתב נתן העזתי בשנים שבהן היה בקשר עם שבתי, נאמר שהעולם הגולמי שהופיע אחרי ה'צמצום' הקבלי מורכב משני יסודות מנוגדים: 'אור שיש בו מחשבה' – החלק הבונה, הקונסטרוקטיבי, של האור האלוהי, ולצדו 'אור שאין בו מחשבה', שמטבעו נמשך אל השלילה ואל ההרסנות. הניגוד וההשלמה של שני היסודות אמנם קשורים למהות הסוד המשיחי במחשבת נתן העזתי, אך גם אל היחס האישי בין שבתי צבי ובין נתן העזתי, כפי שפענח יהודה ליבס. נתן הנביא זיהה במשיחו נטייה לקריסה אל תוך עצמו, לתקופות דיכאון ולחוסר הבנה עצמית של מעשיו ושל תפקידו ההיסטורי ('אור שאין בו מחשבה'), ולאור הנטייה השיטתית הזאת הפך נתן למדיום של משיחו המציע לו פענוח מתמיד של מצבו. המקובל הלוריאני המתוחכם עיצב את משיחו כמעט ללא הפוגה. לשם כך היה עליו לעקוב

* אני מודה למו"י וידידי יהודה ליבס, אלחנן ריינר, מנחם קיסטר, אברי בר-לבב, משה הלברטל, יהונתן גארב, רון מרגולין, אברהם דוויק ומנחם לורברבוים, ולקוראים מטעם מערכת 'ציון', על קריאתם הקפדנית ועל הערותיהם החשובות. אני מודה גם לקרן OTS, ל-Memorial Foundation for Jewish Culture ולקרן ARCHES של מרכז מינרבה על תמיכתם במחקר.

1 נתן העזתי, 'תוספות למראה שראה ר' אברהם בימיר' יהודה החסיד', להלן, הערה 62.

2 טיב הקשר הזה וההבנה האישית של שני השותפים בו הם ממוקדי הדיון המחקרי על השבתאות המוקדמת. ראו השגותיו של ישעיה תשבי על גרשם שלום: ישעיה תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת גן תשכ"ד, עמ' 245-258; וראו גם: יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 20-34 ועוד.

אחרי תפניות רבות, שלא היו צפויות מראש. מצד אחד, ההכרזה הפומבית על בואו של 'משיח ישראל' שלוותה ב'מעשים זרים' פרובוקטיביים. ומצד אחר, ההצלחה האדירה של התנועה, שהקיפה תוך חודשים מעטים את העם היהודי רובו ככולו, והתהפכה על פיה במהירות מפתיעה בסוף שנת תכ"ו (1666), כאשר שבתי המיר את דתו. כעבור עשר שנים ניצב אתגר נוסף לפתחו של נתן, כאשר התברר שהמשיח לא רק התאסלם אלא גם נפטר ומת. ואכן, נתן שינה ושכלל שוב ושוב את תפיסותיו על האלוהות ועל המשיח שלו, בצורה התואמת לתיאורו את עצמו כ'אור שיש בו מחשבה', שבו 'מחשבה רודפת מחשבה אחרת בלי הפסק כלל'.³

ואולם, דווקא ההצלחה המרשימה הזאת של נתן העזתי והשפעתו הרבה מחייבות את החוקר לנסות ולהפריד בין נתן ובין משיחו, שכן יומרותיו הגבוהות של נתן העזתי הן שמעמיקות את הצורך שלו במשיח שותק, הנראה חסר מחשבה עצמאית. האם באמת יתגלה שבתי צבי כ'אור ללא מחשבה' אם ננסה להסיר ממנו את השפעתו של נתן העזתי? ואולי נגלה אצלו מחשבות אחרות, עצמאיות?

בתולדות המחשבה היהודית אכן נדיר לפגוש דמות רבת השפעה כשבתי צבי, הנראית כה 'שותקת', לפחות במבט ראשון. שבתי השפיע על קהלו הקרוב לא דרך יצירות נדפסות וגם לא דרך הגות מנוסחת בקפידה או דרשות בציבור. לפתחו של כל שבתי מסורתי, פרשן רבני או חוקר אקדמי ניצב אפוא אתגר: לפענח את המופע המרשים ביותר של משיחיות יהודית בעת החדשה, אף שהוא כמעט שותק. באמצע המאה העשרים, בעקבי עבודתו החלוצית של גרשם שלום, הומרו פרשנויות קבליות-תאולוגיות ומשיחיות, דוגמת זו של נתן ושל שבתאים רבים אחרים, בפענוח קליני, פסיכו-אנליטי, שהדגיש את תנועות הנפש של שבתי בין מאניה לדפרסיה. רוב הפרשנויות הצביעו על היומרה ההרסנית, האנטינומית לכאורה, כלפי המסורת וההלכה היהודית ששיקף שבתי בפעולתו האישית.⁴

ההיסטוריוסופיה השבתאית על אודות ביטול ההלכה היהודית בידי שבתי צבי אומצה אל מחקריו של גרשם שלום כחלק מן הדיאגנוזה הרפואית-הקלינית שדרכה בחר לנתח את שבתי צבי,⁵ והיא התקבלה במחקר כאקסיומה חד משמעית. על פיה, במצבי ה'מאניה' נחשף הרובד

3 ראו: חיים וירשובסקי, 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', בין השיטין, בעריכת משה אידל, ירושלים תש"ן, עמ' 152-188; יהודה ליבס, 'צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי', סוד האמונה השבתאית, שם, עמ' 57-60. הציטוט לקוח מספר הבריאה (עב ע"א), כפי שהובא אצל וירשובסקי, שם, עמ' 158.

4 ראו למשל: גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א-ב, תל אביב תשי"ז; א, עמ' 313; אברהם אמארייליו, 'תעודות שבתאיות מגנוי ר' שאול אמארייליו', ספונות, ה (תשכ"א), עמ' רנב. והשוו לדברי טריווס (Trivus) המובאים אצל שלום, שם, עמ' 100, הערה 2.

5 'there is no doubt that Shabtai Zevi was a sick man, and it is worthwhile to try and understand the nature of his illness' (Gershom Gerhard Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, translated by R.J. Zwi Werblowsky, Princeton, NJ 1973, p. 125). לזכר – לאבחנה הקלינית בספרות השראתו – לאבחנה הפסיכיאטרית, וכן לכרך השישי בספרו של לנגה: *Handbuch der Geisteskrankheiten*, משנת 1928 (שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], א, עמ' 102, הערה 1; וראו שם, עמ' 100, הערה 2). במהדורה האנגלית, המאוחרת יותר (שם, עמ' 127, הערה 54), הוסיף שלום, שאבחנתו הקלינית ואישור הדיאגנוזה התגבשו גם

האנטי־נומי, ה'אמת' במחשבת שבתי, והוא נעלם בשעת דיכאון.⁶ האם שבתי, שגדל וחונך בחברה היהודית המסורתית באימפריה העות'מאנית במאה השבע עשרה, אכן היה משיח כה חתרני וקפרייזי, מפוצל באישיותו ובתפקודו, ומדוע? האם כך הבין אותו קהלו המסורתי, שכלל חלקים כה גדולים מכלל ישראל? האם אֶבְחֹן מחלת נפש במאה העשרים אכן מציע בסיס אמין והסבר מספק להבנה תרבותית והיסטורית של דמות מן המאה השבע עשרה? האם הפרות החוק המזדמנות של שבתי אכן ביטאו, כפי שטען שלום, מרידה סמלית ועקרונית ברעיון החוק ובתקפות ההלכה?⁷ בחלוף שישים שנות מחקר פוריות של התנועה השבתאית דומה שהגיע הזמן לבדוק מחדש את הנחות היסוד הללו.

במאמר הנוכחי אבקש להציע נקודת מבט שונה מן המקובל. אנסה להוכיח כי הקרבה ההדוקה של שבתי אל מסורות ההלכה ואל שפתה מאפשרת לנו להגיע להבנה נכונה ורציפה מבעבר של עולמו הפנימי. הבנה זו יכולה להסביר טוב יותר, כך אבקש לטעון, את דמותו

בשיחות שקיים עם פסיכיאטרים בני זמנו. על כך השוו גם: גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגם סדריק כהן סקלי, תל אביב תשע"ז, עמ' 303, הערה 3. על גרשם שלום והמדע הווינאי ראו למשל: David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, MA – London 1982, pp. 68–70; נועם זדוף, מברלין לירושלים ובחזרה: גרשם שלום בין ישראל וגרמניה, ירושלים תשע"ה, עמ' 317–321. את שבתי צבי ה'שוקע בשגעונו' תוך הזכרת השם באותיותיו כבר תיאר גרשם שלום במכתבי נעוריו. ראו: Anthony David Skinner, (trans. and editor), *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913–1919*, Cambridge, Mass. 2007, p. 2, וראו גם שם, עמ' 1–5.

6 באחד מן הניסוחים המוקדמים שלו בנושא שיער שלום כי בשעת ההתפרצות הראשונה של המחלה הפסיכיאטרית (שאותה תארך לגיל שש עשרה עד עשרים) בדיוק למד שבתי ב'ספר הקנה', והיסודות ה'מזורים' (כלשונו) של הביקורת המוסווית (!) של הספר על ההלכה קיבעו אצל שבתי את ההיבט האנטינומי (שהיה חבו, כאמור, בתוך ההערצה הגלויה של הספר להלכה) כחלק אינטגרלי מן המאניה שלו. וכך, בכל התפרצות קלינית מכאן ואילך הוא עלה מן המודחק באופן שרירותי ולא מוסבר למשך כל שארית חייו (שלום, זרמים ראשיים, שם, עמ' 305. ההרצאות ניתנו בשנות הארבעים, כעשור לפני שסיים לכתוב את 'שבתי צבי'). הרעיון של קריאת המודחק הספרותי דרך הלא מודע במצב הגיבוש של המחלה, והחצנתו הלא מוסברת בפריצתה במצב המאניה, שובה לב ביופי, אך ראוי לזכור כי כל מרכיבי התאוריה (התת מודע, המחלה והגיונה ואולי גם זיהוי המסרים החתרניים בספר 'הקנה') הם פרי תובנות של המאה העשרים. כבר ניסחו חוקרים רבים את המשכיות העקרונית שביקש שלום (בן המאה העשרים) להציג בין השבתאות לבין החילון, ההשכלה והצינונות (ראו למשל דברי חביבה פדיה [זרמים ראשיים, שם, עמ' 423] ובמקורותיה). לאנטינומיות מוקדמת יש כמוכן תפקיד חשוב בשלשלת הזאת. וראו גם להלן, הערה 164. בין הביוגרפיה של שבתי צבי, לפי השערותיו של שלום, ובין הביוגרפיה האישית של שלום עצמו יש דמיון מסוים: שלום, לעדותו, החל בלימוד ספר הזוהר בשנת 1915, בגיל שמונה עשרה. בהיותו בן עשרים, אחרי שדיווח לרופאים על הזיות וחזיונות, אובחן בידי ועדה רפואית של הצבא הגרמני כלוקה ב־*Dementia praecox*, דהיינו סכיזופרניה שמקורה בדיכאון ילדות מוקדם. עקב כך שוחרר שלום משירות צבאי במלחמת העולם הראשונה. התעניינותו של שלום באבחנה הקלינית הזאת הייתה חלק משיח פסיכולוגי רחב יותר על שיגעון, דיכאון ויצירה, שניהל באותן השנים עם סביבתו הקרובה. ראו: סקינר, שם, עמ' 161–164, 260–259. בכיוון אחר ראו: The Divine Horizon of Reason: The Madness of Sabbatai Sevi', *Kabbalah*, 9 (2003), pp. 22–28.

7 ראו ניסוחו של שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), א, עמ' 101, שמקצתו מצוטט להלן, הערה 164.

ההיסטורית, את משאלותיו הפנימיות, את הכרזותיו, את שפת התקשורת שלו עם הציבור ואת הציפיות ההדדיות שנארגו בינו לבין קהלו הקרוב (שומעיו) והרחוק (העם היהודי כולו). לשם כך יהיה עלינו לחדד את רגישותנו גם למטבעות לשון הלכתיות ולמשמעותן בתרבות זמנו.

את השפה ההלכתית של שבתי אבקש לתאר בראש ובראשונה דרך מעט הכתבים שניתן לייחס לו, ובמרכזם איגרותיו האישיות וכמה ציטוטים ישירים שמקורם בכתבי שומעים בני הזמן. בעזרת המקורות הללו אנסה להבין מחדש גם מחוות 'שותקות' יותר, דוגמת תיאורים מפי עדי ראייה ואותם 'מעשים זרים' שבהם התפרסם.

המקורות שישמשו אותנו לשם כך, הן הכתבים הן המחוות האחרות, חופפים מטבעם בעיקר – אם כי לא לגמרי – לתקופת ההתעניינות ההמונית בשבתי, שמשכה את תשומת הלב של המתעדים השונים והביאה את שבתי לכתוב את האיגרות לקהלו. פענוח הלכתי 'מהודק' של שבתי, כפי אבקש להציע להלן, מתבקש במיוחד לאור התקופה שבין סתיו תכ"ה (1665) לקיץ תכ"ו (1666), שבה הופיע שבתי לעיני קהלו המסורתי כמשיח לגיטימי, כמו שתיארה מסורת הדורות. הממד הציבורי-הפוליטי של הופעת שבתי בפני קהלו יכול לשרטט את דמותו, בסופו של דבר, כמשיח הלכתי מאוד, ששוחח עם קהלו וענה על ציפיותיו בשפת החוק הנושנה דווקא, ובאמצעותה השמיע, כפי שאבקש להראות, גם את דפוסי הביטוי המקוריים והייחודיים של כוחו האישי היוצר.

א. גאולה ושפת החוק

בחודשים תמוז ואב של שנת תכ"ו (1666) פעל שבתי צבי במבצר גליפולי, שכונה בפי המאמינים 'מגדל עז', באינטנסיביות רבה. שבתי, 'משיח אלהי יעקב', היה שרוי באותה העת באחת מתקופות ההארה שלו. התנועה המחזורית של נפש המשיח בין תקופות ארוכות של דיכאון ופסיביות ('בסוד בר נפלי', בלשון המאמינים) לבין תקופות של הארה ושמחה ופעלתנות לא הייתה לגמרי בלתי מובנת באותה העת. חזיונותיו על גאולת ישראל נראו קרובים למימוש מאי פעם. לכך יש להוסיף את העוצמה חסרת התקדים שצברה תנועתו הציבורית, שרק שנה קודם לכן החלה את דרכה. מוקף באלפי אנשים שבאו לחגוג עם המשיח את גאולתם הקרובה, בשליחים מקהילות ישראל שהגיעו ממחוזות תורכיה ומארצות אירופה ובחייליו ההדורים של הסולטאן העות'מאני – מוקף בכל אלה ישב שבתי צבי במאסר, שהפך את המבצר, באופן פרדוקסלי, למעין מקדש חגיגי ומסתורי וליעד של עלייה לרגל.

את ה'הארה' שנמשכה מספר שבועות במהלך החודשים הללו אי אפשר לנתק מעיתויה בלוח השנה היהודי. תקופת 'בין המצרים', שנחווה זה אלף וחמש מאות שנים כזיכרון מתמיד לחורבן המקדש ולגלות, הפכה בעיתוי הזה לפסטיבל חגיגי מתמשך, שהציב את הבטחת הגאולה כמציאות ממשית. צום י"ז בתמוז, שחל באותה השנה ביום שלישי, הפך יום חג, כפי שכבר אירע בעבר.⁸ המאמינים צמו עד לאמצע היום – עד לרגע המדויק שבו אכל

8 שלום, שם, עמ' 513. על שנים קודמות ראו: שם, עמ' 180, 192–193, ועוד.

המשיח במבצר,⁹ וחגיגת החג החלה. החגיגות לא הסתיימו ב"ז בתמוז. יום שני שאחריו (כ"ג בתמוז)¹⁰ הוכרז כיום חג חדש: 'חג המאורות, זמן בשורתנו, זכר ליציאת מצרים'. נוסח זה הוכנס אל תוך תפילת העמידה של יום טוב (!) שנאמרה באותו היום, לפי ציווי של שבתי. יום זה נחגג בשמחה, בעיקר במרחב בית הכנסת, בריקודים אקסטטיים עם ספרי התורה, בתפילות המוניות ובשירת פזמונים על הגאולה. בחג החדש נאסר על היהודים לעשות מלאכה, כמו בשבת, והם גם נצטוו במצווה חדשה: הדלקת שבעה עשר נרות עשויים חלב ונר שעווה יחיד.

בעיצומו של חג המאורות התבשרו אלפי היהודים שהתרכזו ב'דרדנלי' – הקהילה הסמוכה לאי המבצר – על חג נוסף. יום המחרת, יום שלישי כ"ד בתמוז, ייחגג על פי הוראת שבתי צבי כ'שבת הגדול שלי'.¹¹ שבת הגדול היא השבת שלפני חג הפסח – הוא חג הגאולה, והעברתה לתאריך הזה (בין י"ז בתמוז לתשעה באב) נראית הגיונית במהלך הצפוי של קץ הימים. אופן החגיגה של 'שבת הגדול' נקבע בידי שבתי במתכונת שבתית מועצמת, דוגמת יום הכיפורים: 'וינהגו בו דין שבת שבתון שבתורה, ויזהרו שלא לחלול'. 'וכל מי שיחללנו, הזהיר המשיח, 'ענשו סקילה!'¹²

'שבת הגדול' לא הייתה אלא בבחינת הכנה חגיגת נוספת אל עבר שיאם של הימים הקדושים של שנת תכ"ו. ביום תשעה באב נולד המשיח – שבתי צבי – ארבעים שנה קודם לכן (בשנת 1626), ובו עתידה השכינה, לדבריו, לסיים את תהליך התעלותה ואת שחרורה מכבלי הגלות. לקראת היום המיועד נשלחו איגרות לקהילות רבות – מסופיה, איזמיר ואדריאנופול ועד לבודה ואלט-אופן שבהונגריה והמבורג שבגרמניה.¹³ קהילות ישראל הצטוו

9 'בין י"א לי"ב שעות אמרו כל הנביאים עכשיו הוא הזמן שאוכל משיחנו, ואכלו כולם. וחקרו ודרשו על זה וימצאו אמת בדבריהם שבאותו רגע שאמרו אכל' (ר' יעקב עמדין, תורת הקנאות, אלטונה תקי"ב, ז ע"א).

10 לגבי עיתוי החגים המפורטים להלן יש מסורות סותרות רבות, הנבדלות זו מזו ביום או בימים. התיאור המוצע להלן הולך בעקבות נטייתו של שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 520, הערה 2. וראו: ירון בן נאה, 'איגרת בלתי ידועה של שבתי צבי על שבת הגדול – חג המאורות', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 89–91, ובפרט עמ' 91, הערה 11.

11 ראו: יעקב ששפורטש, 'ציצת נובל צבי, מהדורת ישעיה תשבי, ירושלים תשי"ד, עמ' 76–77, 129 ('מוצאי שבת הגדול שלי').

12 התיאור הוא של ליב בן עוזר, והוא מובא אצל שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 520; ובנוסף עברי מקוצר בתורת הקנאות (לעיל, הערה 8), ז ע"ב. חומר חשוב נוסף על אודות יום המאורות התפרסם ונידון במאמרו של בן נאה (לעיל, הערה 10), עמ' 89–103, ושם גם ניסוח מורחב על עונש הסקילה (מצוטט להלן, הערה 20). על מה שאירע עם מי שחיללו בשוגג את יום השבת הזה ראו: ששפורטש, שם, עמ' 76–77. לפי תיאורו, שמרו את יום השבת המומצא הזה יותר מארבעת אלפים אנשים שנכחו אז בגליפולי (שם, עמ' 77).

13 האיגרות תועדו במקורות שונים. ב'ציצת נובל צבי' וב'זכרון לבני ישראל' מצוטטת האיגרת שנשלחה לסופיה, תוך ציון שאיגרת דומה נשלחה גם לאובן (Alt-Ofen) ולבודון (Buda). לאדריאנופול, לאיזמיר, ול'מקומות אחרים' בתורכיה ומחוצה לה. מ'ציצת נובל צבי' נראה שהעתק האיגרת הוקרא גם בבית הכנסת של המבורג. ב'תורת הקנאות' מצוטט (בהשמטות) המכתב לאיזמיר, ונוכרו העתקים שנשלחו ל'אשכנז, ופולין, איטליה, ובכל תפוצות ישראל'. ראו: תורת הקנאות, שם, ו ע"ב–ז ע"א;

לחגוג ביום תשעה באב של שנת תכ"ו את 'חג הנחמות', וכך אכן עשו רבות מהן.¹⁴ אחת מן האיגרות הללו שרדה בשלמותה, והיא מעניקה לקורא חלון די נדיר להביט דרכו אל קולו האישי של שבתי צבי, שהכתיב את איגרת החג לשמואל פרימו, סופר המשיח, וחתם בעצמו בסופה בכתב ידו:

יום מוצאי שבת הגדול שלי ושל אחי ועמי אנשי עיר ומגדל עוז שם ה' וכל שנמצא בו, יום ג' כ"ד לתמוז... יום ח' לתחיית רוחי ונפשי... אחי ועמי אנשי עיר צופיא"ה¹⁵ אנשי אמונת, אנשים נשים וטף...

גזור אני עליכם שיום תשעה באב הבא עלינו לשלום תעשו אותו יום משתה ושמחה גדולה במאכלים חשובים ומשקים ערבים ובריבוי נרות ואורות¹⁶ ובניגונים רבים ובשירים רבים,¹⁷ מפני שהוא יום לידתו של שבתא"י צב"י מלכם עליון למלכי ארץ. ולענין מלאכה ושאר דברים תעשו אותו יום טוב גמור ובמלבושים מעולים ובסדר תפלת יום טוב, רק אמירה לגוי מותרת לכם מכל וכל אפילו במלאכה דאורייתא, ושבות הניגון מותרת לכם מכל וכל.¹⁸

אל הלכות החג החדש – יום טוב של תשעה באב – הוסיף שבתי פירוט מדויק של סדרי התפילה והקריאה בתורה:

וזה נוסח תפלתו... ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה, תגים וזמנים לששון, את יום חג הנחמות הזה זמן לידת משיחנו שבתי צבי עבדך ובנך בכורך זכר ליציאת מצרים. וקראו בפרשת השבוע... חמשה בני אדם בספר תורה כשר ובברכות כיום טוב גמור והמפטיר יפטיר 'כה אמר ה' מצא חן'... והתפללו תפילת מוסף של יום טוב תחת קרבן מוסף... וקראו בהלל גמור בברכה גמורה. ובלילו תקדשו קידוש של יום טוב עם ברכת שהחיינו, ונוסח הקידוש כנוסח התפילה... והיה היום הזה לכם לזכרון יום טוב גדול לדורות עולם ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם...

ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 129–131; ברוך מאריצו, 'זכרון לבני ישראל', בתוך: אהרן פריימן, עניני שבתי צבי, ברלין תרע"ג, עמ' 57–58. נוסח האיגרת לאיזמיר הועתק גם בידי קונן (תומאס קונן, ציפיות שווא של היהודים כפי שהתגלו בדמותו של שבתי צבי, תרגמו מהולנדית אשר ארתור לאגאביר ואפרים שמואלי, מבוא והערות יוסף קפלן, ירושלים תשנ"ח, עמ' 64–65). איגרת נוספת, דומה, של שבתי צבי נשמרה בתרגום איטלקי וארמני. ראו: שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 514–515.

14 ראו: שלום, שם, עמ' 526–529. על אירופה ראו: שם, עמ' 530–532.

15 הכוונה לעיר סופיה (Sofia), היום בבולגריה.

16 נטייתו של שבתי 'לאורות ונרות' קיבלה ביטוי גם ב'חג המאורות' ובמצוותיו, כפי שנוכח לעיל.

17 הזיקה בין המשיחיות למוטיב ריבוי האור טבעית למדי; ראו למשל: זכריה יד, ז, ולהלן, הערה 57.

18 חיבתו של שבתי לשירים ולניגונים מתוארת במקומות רבים. בקולו הערב נהג לשורר פיוטים וגם רומנסות. ראו למשל: אמארייליו (לעיל, הערה 4), תעודה ה (ר' יעקב נג'ארה), עמ' רסא–רסב; שלמה יוסף קרפי, 'זאלה תולדות פריץ', בתוך: נחום ברילל, תולדות שבתי צבי, וילנא תרל"ט, עמ' 16, הערה 11; קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 52–53, 56, ועוד.

18 כך ('מותרת לכם מכל וכל') בנוסח ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), ובזכרון לבני ישראל (לעיל, הערה 12), ובנוסח אמארייליו (לעיל, הערה 4), עמ' רנא; אצל קונן (שם, עמ' 64): 'וחובה עליכם' (!).

נאם דוד בן ישי נורא למלכי ארץ הגבר הוקם על על כל ברכה ותהלה, משיח אלהי ישראל אריא דבי עילאי וטביא (=צבי) דבי עילאי שבתי צב"י.¹⁹

סדרת החגים שהחליפה את תקופת האבל המסורתית שתשעה באב הוא שיאה משקפת את היצירה האינטנסיבית של שבתי צבי. בהנחיותיו בולטת מאוד, במפתיע, השפה ההלכתית. כלי ההבעה של שבתי צבי פומביים וריטואליים מאוד באופיים, שכן רצף החגים שעיצב בקיץ תכ"ז נשזר בשורה ארוכה של מוטיבים הלכתיים. קצתם 'נדדו' ממקומם (כמו העתקת ימים טובים אל תקופת השיא של ההתרחשויות המשיחיות) וקצתם עוצבו באופן מחודש (כמו הדלקת הנרות, נוסחי התפילה וקריאת התורה).

ההנחיות ההלכתיות של שבתי צבי הובילו למנעד רחב של מופעים. מצד אחד, נטייה תאטרלית ברורה אל הטקסי ואל המרהיב (נרות, ניגונים, הלל). מצד אחר, שמירה על קולה המחוקק, ובמובן הנוקשה, המעניש, של ההלכה: עונש הסקילה (!) ששבתי קובע למי שיעז לחלל את הלכות השבת והחג הללו – ימי החול שהפכו ל'שבת הגדול שלי' (!) או ליום הכיפורים ('שבת שבתון').²⁰ ענישה מצויה בכל מערכת חוק, ועם זאת, סמכות ענישה 'תנ"כית' מעין זו לא הייתה נתונה בידי חכמי ישראל בראשית העת החדשה ואינה חלק מן השיח השגור של הכתיבה ההלכתית בת הזמן. קולו המחוקק של 'משיח אלהי ישראל' התנסח כאן בשגב הלכתי שיומרתו נביא קדמון או מחוקק אלוהי – למעלה מכוחו של כל בעל הלכה תלמודי-רבני באותם ימים.

לצד שני ההיבטים ההלכתיים הנזכרים – הפסטיבלי והמעניש – נזכר כאן היבט שלישי, שעשוי להפתיע בשגרתיותו דווקא: שבתי צבי מתגלה במכתבו כתלמיד חכמים, שפרטי הלכה והגדרות הלכתיות מפורטות תופסים חלק ניכר מתשומת לבו: אופיו ההלכתי של החג שעליו הוא מצווה צריך להישמר, לדבריו, כיום טוב גמור, שאיסורי ל"ט מלאכות השבת מחייבים

19 יציאת נובל צבי, שם. הכינויים 'אריא' (אריה) ו'טביא' (צבי) דבי עילאי בנויים על דברי הגמרא (בבלי, חולין נט ע"ב), על אודות צמד חיות פלאיות בגודלן ובעוצמתן הדרות בשדה יער מסוים (זה מובנו של 'בי עילאי' לדעת רש"י, שם). הגמרא מזהה את האריה המיוחד הזה עם 'טגריס' ואת הצבי המיוחד, שיש לו רק קרן אחת (!), עם חיה בשם 'קרש'. את החיה הזאת זיהה רש"י כ"דַּיִם – יחמור, ובספר הערוך השלם זוהתה כקרנף. זיקה לדמות המיתית של החד-קרן באה גם היא בחשבון, בוודאי אצל בן המאה השבע עשרה. בנוסף לכוחו המיתי, קושרת הגמרא במפורש את האריה הנזכר עם דמות האל. מסופר שם על שיחה של הקיסר הרומי, שרצה לראות בעיניו את אלוהי היהודים, עם ר' יהושע בן חנניה. כדי למלא בקשה זו של המלך התפלל ר' יהושע לבואו של האריה, ששאגתו המזעזעת הפילה את חומות העיר רומי כבר ממרחק ארבע מאות פרסאות. ההקשר התלמודי הזה מעניק לדמות האריה 'דבי עילאי' כוח אלוהי ומשיחי ברור, כמי שימוטט את מלכות רומי, ובמובנו זה, הפוליטי, פנה הדימוי לקורא איגרותיו של שבתי, שאלה גם היו ציפיותיהם. סביר שבמסגרת הזאת יתפרש 'דבי עילאי' גם כמסב על נאמן ביתו של האל. הצירוף של האריה עם הצבי מובן לא רק לאור הקשר ביניהם בגמרא, אלא גם לאור שם משפחתו של שבתי, שהוא עצמו ייחס לו משמעות רבה (וראו להלן, הערה 40).

20 הטוטליות של המובן המעניש מפורשת עוד יותר באיגרת שבתי צבי שפרסם ירון בן נאה: 'ואם יהיה מי שלא יקיים את מועדי ואת חגי ואת חוקי (!) ומי שיתקומם נגד פקודתי לדומן יהיה, ומסיבה זו יסקל ולא יחזה בזיו ה'" (בן נאה [לעיל, הערה 10], עמ' 105; מתורגם מהעתק האיגרת בשפת הדינו).

בו לכל פרטיהם.²¹ בתוך המסגרת המהודקת הזאת ציין שבתי צבי שני היתרים, הקשורים למעמדם הקל יחסית של שני איסורים. האחד, 'אמירה לנכרי': בקשה ממי שאינו יהודי לעשות מלאכה בשבת עבור היהודי, שלדעת בעלי הלכה רבים מעמדה 'דרבנן', ולכל השיטות נוהגות בה הקלות לעומת איסורי השבת והחג הרגילים.²² האחר, היתר להשתמש בחג בכלי נגינה, שנאסר, לדברי שבתי צבי, כ'שבות' בלבד, דהיינו איסור קל יחסית, מדרבנן.²³ שני ההיתרים המקומיים הללו נועדו ככל הנראה להעצים את החגיגות ולהגביר את השמחה ביום המועד שדרש שבתי לחגוג בכל קהילות ישראל, במזרח ובמערב, ביום תשעה באב של שנת תכ"ו. ביום צום זה, ההופך ליום טוב, יש להקפיד באיסור מלאכה, אך ישולבו בו 'ריבוי נרות' ו'ניגונים רבים ושירים רבים' בזכות היתר הנגינה והיתר האמירה לגוי.²⁴

שלושת ההיבטים ההלכתיים הנזכרים בדברי שבתי – הטקסי-המרהיב, המקראי-המעניש והלמדני-ההלכתי – שונים מאוד באופיים. עם זאת, הם מחזקים זה את זה ומשתלבים זה בזה. ההיתר ההלכתי לנגן בכלי זמר, משום שמדובר באיסור 'שבות', אפשר לצקת לחג אופי פסטיבלי, כדי ששמחתו תהיה מרובה במיוחד. גם האיום בעונש חמור על עשיית מלאכה העניק לחג החדש משמעות ייחודית, תנ"כית. לכך יש לצרף את פרטי הליטורגיה (הלכות התפילה וההוראות המדויקות לנוסחי הקריאה וההפטרה),²⁵ שנועדו להנחות את הציבור לשלב את החג בשפת היום-יום הביצועית של הקהילה ושל בית הכנסת שבמרכזה.

העיצוב ההלכתי העניק לאירוע החגיגי מסגרת דתית מוקפדת כיום טוב גמור, מלווה באיסורי מלאכה. וכך עוצב היום שבא לסמן את התעלות השכינה מכבלי הגלות כיום הלכתי מוקפד. דווקא ההלכות החמורות הן שמדגישות את אופיו האלוהי של יום הגאולה – על-איש ואנושי. ממילא גם המחוקק עצמו (שבתי, שליח האל) אינו רשאי לכאורה להתערב בו, אם לא באיסורים קלים יחסית ('דרבנן'), שביחס אליהם הוא רשאי להציע היתר מקומי, כדרך

- 21 כאמור לעיל: 'לענין מלאכה (=איסורי המלאכה) ושאר דברים תעשו אותו יום טוב גמור'.
- 22 לסיכום הדעות השונות ראו למשל: ספר מצוות גדול, לא תעשה, עה; ספר יראים, סימן שד; רמב"ם, הלכות שבת ו, א.
- 23 ההגדרה הקלה יחסית של נגינה בשבת, שנאסרה לדברי המשנה רק כגזרה 'שמא יתקן כלי שיר' (בבלי, ביצה לו ע"ב), הניעה מסורת ארוכה של התלבטויות על הגדרת האיסור ודיון על היתרים מקומיים. ראו למשל: ר' מנחם המאירי, מגן אבות, ירושלים תשמ"ט, הענין העשירי, עמ' קב-קה; בית יוסף ושולחן ערוך, אורח חיים, סימן שלט, ובדברי הרמ"א, שם; והשוו לתשובות הרמ"א, סימן כה. בתשובת הרמ"א הידועה הזאת נידון מצב כמעט זהה לזה שבו דובר כאן. הנושא היה נגינת גויים בחתונה שנערכה בשבת. והשוו לדברי המשנה ברורה, שם; בבלי, ביצה ל ע"א, תוספות, ד"ה 'תנן'. על מעמד ה'שבות' באופן רחב ועקרוני יותר ראו למשל: בבלי, יומא עד ע"א; רמב"ם, הלכות שבת כא, א.
- 24 בדיוני בעלי ההלכה התקיים קשר מתמיד בין 'אמירה לגוי' לבין הדלקת נרות למאור או אש לחימום, שכן היו אלה הצרכים המרכזיים שבהם נזקקו היהודים להתערבות של גוי במהלך שבתות שגרתיות. ביום טוב היה היתר שכזה פשוט הרבה יותר מאשר בשבת, שכן לצרכים מסוימים מותרים בחגים (שאינם שבתות) הדלקת הנר והבישול גם בידי היהודי, בעקבות דין 'מלאכת אוכל נפש', האסורה בשבת אך מתרת במועד.
- 25 על עיסוקו האופייני של שבתי בליטורגיה ראו גם: קרפי (לעיל, הערה 17), עמ' 15–17.

בעלי ההלכה. שבתי צבי מדבר כאן בשני קולות הלכתיים, כמחוקק וכפוסק; מחד גיסא, הוא 'מחמיר' ודורש מכל קהילות ישראל לא רק לשמות ולשמוח ביום הצום המסורתי אלא גם לנהוג בו את כל איסורי המלאכה החמורים. מאידך גיסא, הוא 'מקל' ומפרט שני היתרים מקומיים שאפשר לשלבם במסגרת השבתון שהוא חוקק זה עתה בהחלטיות אלוהית. במובן מסוים זה, הוא מופיע לפנינו בתודעתו העצמית ובפנייתו לקהלו כאיש הלכה דייקן. על רגישותו של שבתי להבחנות ההלכתיות שבין 'דאורייתא' ל'דרבנן', ועל תפיסתו העצמית כמי שיכול להתיר, בכוחו האישי, דווקא את ה'דרבנן', אפשר ללמוד מאירוע נוסף, שקדם לקביעת החגים בכמה חודשים. בשבת חנוכה של אותה השנה (תכ"ו) פרץ שבתי לבית הכנסת הפורטוגזי באיזמיר, שרבים מיושביו לא קיבלו באותה העת את מלכותו. הוא תפס את במת בית הכנסת בתחילת התפילה: 'זהתחיל לזמר בבקשות עד שעבר זמן התפילה, ואמר: "היום אתם פטורים מהתפילה, רק קראו שמע בלי ברכות"'.²⁶ שבתי השתמש ביכולותיו המוזיקליות כדי לרתק את מתנגדיו, וקבע פתרון הלכתי (פטור) לזמן התפילה שחלף ועבר. שבתי הדגיש את כוחו האישי לקבוע פטור מלהתפלל את תפילת העמידה, ובמקביל ציווה על קהלו להקפיד ולקרוא 'קריאת שמע' בלי ברכותיה. מעניין לציין גם כאן, כי החלוקה המקובלת בספרות ההלכה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן' היא בדיוק זו שבין קריאת שמע, שמצוותה מן התורה, לברכות הסובבות אותה²⁷ ולתפילת העמידה שהן רק מ'דרבנן'. שבתי העניק לקהלו 'פטור' מקומי מן התפילה ומן הברכות (שחיובו מדרבנן) אך באותה העת חייב אותם בקריאת שמע (שחיובה מן התורה).²⁸

26 זכרון לבני ישראל (לעיל, הערה 13), עמ' 48-49. בנוסח קרפי, שם, עמ' 15, הושמטו חמש המילים האחרונות, אך הד יפה להן נשמר בתיאורו של קונן, שאינו חשוד על הבנה בדקויות ההלכתיות, ובכל זאת דייק: 'ציווה להשמיע כמה דברים מן התפילה', 'ואמר להם להתחיל [להתפלל] במקום שאמר' (קונן [לעיל, הערה 13], עמ' 51, 56 בהתאמה). על פנים נוספות של המעמד בבית הכנסת הפורטוגזי נעמוד להלן, ליד הערות 47, 88.

27 ברכות קריאת שמע יכולות להציב קושי נוסף, שכן בחלוף זמן התפילה (השעה הרביעית של היום) מורה ההלכה המקובלת לקרוא את קריאת שמע ללא ברכותיה, מחשש ברכה לבטלה (שולחן ערוך, אורח חיים, נח, ו: 'עברה שעה ד' ולא קראה, קוראה בלא ברכותיה כל היום'). אם הוראתו של שבתי מבוססת על המחשבה ההלכתית הזאת, הרי שהפטור מן הברכות אינו נובע מכוחו האישי. בניגוד לברכות, הפטור מן התפילה לכאורה אינו עוקב לגמרי אחר ההלכה השגורה, שכן מי שעבר את זמן התפילה נחשב 'שוגג' או 'מוזד' ועליו להשלים אותה בתפילה הבאה, ולא נחשב 'פטור' לגמרי, אלא אם כן היה שייך לחוג נעלה של תלמידי חכמים. וראו בהערה הבאה.

28 על ההבחנה המקובלת הזאת בספרות ההלכה ראו: בבלי, ברכות כא ע"א ('קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, ותפילה דרבנן'). באופן מדויק עוד יותר, נראה ששבתי עוקב כאן אחר הנהגתו של ר' יהודה הנשיא (ראו: בבלי, שם, יג ע"ב; שבת יא ע"א), שהיה מפסיק מלימודו עם בני החבורה כדי 'להעביר ידיו על עניני' לקריאת שמע ולא לתפילה. הגמרא, ובעקבותיה הפוסקים (ראו: רמב"ם, הלכות תפילה ו, ח), מסייגים הנהגה יומרנית זו לחוגי 'חברים' 'יהודיים דוגמת ר' יהודה הנשיא ותלמידיו, שיתורם אומנותם'. ייתכן ש'נבחרת' זו משמשת דגם לחיקוי עבור שבתי וקהלו. בהקשר זה יש עניין רב בחוקי קודם מסוג זה: ר' יהודה החסיד, בן המאה השנים עשרה, אימץ את הנהגת ר' יהודה הנשיא בהאריכו בפיזוי ה'קריבות' – המקבילה האשכנזית של ה'בקשות' שבזמן עסק כאן שבתי, על אף חשש דומה לאיחור הזמן: 'ורבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד

ימי הקיץ של שנת תכ"ו (1666) היו ימי 'פריחת הדובדבן' הקצרה של תנועת ההמונים המשיחית השבתאית. כעבור כחודש ימים נקרא שבתי צבי אל הסולטאן, ומשנדרש לבחור בין מוות להמרת דת בחר המשיח באפשרות השנייה. את הימים הנוראים של שנת תכ"ו כבר חגג שבתי צבי כעזיז מוחמד אפנדי. עבור הציבור היהודי, רובו ככולו, הוא הפך מרגע זה ואילך למשיח שקר ולזיכרון מטריד. החגים שייסד שבתי בשלושת השבועות של קיץ תכ"ו, ששיאם היה 'חג הנחמות', מציגים את הקשרים שבין 'משיחיות' ל'חוק' או ל'נומוס' בקשר פוזיטיבי ברור ולא ביחס של ניגוד או מתיחות. לשון החוק המשמשת בפי שבתי לעיצוב ימי השיא של משיחיותו העממית רחוקה מאוד מן הדימוי הפרוע, הא-נומיסטי או האנטי-נומיסטי שקשרו בשמו (מסיבות שונות ומנוגדות) שבתאים, חוקרים ושומרי חומות.

מגוון ההנחות ההלכתיות העולות מדברי שבתי צבי מעידות שעיצב את פעולתו המשיחית-הציבורית בעזרת חקיקה הלכתית מוקפדת. האם ניתן להשתמש בקולו של שבתי איש ההלכה בימי השיא של תנועתו, מול רבבות צופים קרובים ורחוקים, כדי לנסות לרדת לחביוני תפיסתו ההלכתית האינטימית, מכאן, ולברור האופן שבו התכתב כאיש הלכה עם קהלו הקרוב והרחוק על יומרתו המשיחית, מכאן? הדיון בהמשך יבקש להציע כמה כיוונים ראשונים לברור שאלות אלה. היצירתיות של שבתי בעיצוב ימי מועד וחג עשויה לשמש עבורנו נקודת מוצא הולמת לדיון זה.

ב. זיכרון היסטורי, זמן מתנווד

התייחסותו של שבתי צבי אל ציר הזמן המקודש ואל מוקדיו המסורתיים – ימי האבל והשמחה – אינו מפתיע לגמרי. ימי חג וכל שכן ימי אבל הם המוקדים המסורתיים של הזיכרון הקהילתי ההיסטורי, וליתר דיוק – של היחס לזמן כמצב היסטורי. הפעילות המשיחית היא מעין 'גאולה אחרונה', שבאה להגשים מחדש או לשחזר את אותה 'גאולה ראשונה'. אך טבעי הוא שהיא תבקש להטביע את חותמה, חותם השינוי המהפכני, על זמני המועד דווקא, שכן הם מצויים בזיכרון ההיסטורי ומסמנים את מצב הגלות.

שבתי צבי פעל ליישומן של תרחיש הלכתי שכבר נקבע מראש, שכן הפיכת הצומות לימי שמחה וחג בשעת הגאולה יסודה בנבואה זכריה: 'כֹּה אָמַר ה' צָבָאוֹת צֹם הָרְבִיעִי (=') בתמוז) וְצֹם הַחֲמִישִׁי (=תשעה באב) וְצֹם הַשְּׁבִיעִי (=צום גדליה) וְצֹם הָעֲשָׂרִי (=עשרה בטבת) יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשִׁשּׁוֹן וְלִשְׂמִחָה וְלִמְעֵדִים טוֹבִים, וְהָאֶמֶת וְהַשְּׁלוֹם אָהָבוּ.²⁹ הקריאה הנבואית הזאת, שהופנתה אל גולי הבית הראשון, נכנסה אל מסורת ההלכה, מן הגמרא ועד לרמב"ם ולשולחן ערוך. פרשני התלמוד ופוסקי ההלכה קבעו כי בזמן עתידי, שבו 'יש שלום' – שמשמעותו גאולה ובניין המקדש (ריטב"א, רבנו חננאל), ואפילו ביטול שעבוד מלכויות

מלכותו לעולם ועד. והיה מכיון לצאת בו ידי חובת קריאת שמע, משום שפעמים כשעושין קרובין מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה, ואמר שהיה יוצא בזה כדאיתא בברכות שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד זו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא' (טור, אורח חיים, סימן מז). על המשיכה הברורה של שבתי לעולמם של חסידי אשכנז ראו להלן.

בלבד, לפי תרחיש גאולה מינורי יותר (רש"י, רשב"א ומפרשים נוספים) – חל איסור (!) להתענות ולהתאבל בימי הצום, וחובה על הקהל להפוך אותם לימי 'ששון ושמחה', בדיוק כפי שנהג שבתי צבי בשנת תכ"ז הסוערת.³⁰

ביטול הצומות בידי שבתי צבי עלה אפוא בקנה אחד עם ההלכה, ואף נתפס כפעולה כמעט מחויבת של מי שהכריז על עצמו כמשיח. כלומר, משיח שאינו מבטל את הצומות אינו משיח כלל.³¹ אפילו מתנגד חריף לשבתי צבי עוד בימי חייו כיעקב ששפורטש הביע הבנה גלויה לצעד הזה. כדבריו: 'התחלף התענית למאכל ולמשתה... זה אינו מן התימה... כי לגבי דידהו (=עבורם, מבחינתם) שמקיימים (=מאמינים ב) משיחותו הרי הוא אצלם בית המקדש בנוי והעומד ליבנות – כבנוי דמי'.³² הציפייה המשיחית הייתה משותפת לשבתי צבי ולסביבה התרבותית האוהדת – וגם העוינת – שצפתה בו מקרוב ומרחוק. שבתי צבי עצמו נענה לה, כפי שראינו, בהתלהבות רבה.³³

עם זאת, ההשתלבות של שבתי צבי במסורת ההלכתית של היפוך הצומות לחגים לא הייתה מעשה חיצוני בלבד אלא נשאה אופי של הזדהות מעמיקה, שהטביעה חותם אישי ומקורי על המסגרות של עיצוב הזמן. שבתי לא רק נשמע למסורת ההלכה כשהפך צומות ידועים לימים טובים אלא גם המציא, בסוג של חיקוי יצירתי מתגלגל, ימי מועד חדשים (כמו 'חג המאורות' ומצוותיו או 'שבת הגדול', שלא נכללו בהיפוך הצומות הבסיסי, המתבקש והצפוי) וקבע הלכות מקוריות (כמו היתרי הנגינה, איומי הסקילה או מצוות הדלקת הנרות) כדי להעשיר את תוכנם של ימי החג.

אם נרחיב את נקודת מבטנו מן הפסטיבל המשיחי של שנת תכ"ז, תתברר נטייה אישית-יצירתית זו כבעלת חשיבות מכרעת עוד יותר: כבר בשנת 1658 (כמעט עשור לפני פרוץ

30 מקור הדין בבבלי, ראש השנה יח ע"ב, ובמפרשיו השונים. לגיבושו ההלכתי כפי שהיה לנגד עיניו של שבתי צבי באמצע המאה השבע עשרה, ראו: טור, בית יוסף ושו"ת ערוך, אורח חיים, סימן תקמט, סעיפים ד-ה ובמקורותיהם. דיון הלכתי מפורט של המאמינים על כך ראו באיגרתו של ר' יעקב בן סעדון ליעקב ששפורטש משנת 1668, אחרי ההמרה: ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 335-338. גם ההצדקה השבתאית הזאת הלכתית ומנומקת.

31 מן הסיבה הזאת חזר על עצמו התסריט של ביטול הצומות בעקבי ציפייה משיחית. לדיון הלכתי מנומק היטב לביטול הצום בשנת תש"ע (2010) בחוגי 'משיחיסטים' בחסידות חב"ד ראו: <http://www.hageula.com/news/moshiach/3496>; וראו את שורשם בדברי הרבי מליובאוויטש הנזכרים להלן, הערה 63. על תסריט מקביל, במידת מה, בשנות הציפייה של תלמידי הגר"א לגאולה בשנת ה'ת"ר (1840), ראו: אריה מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 156-159, 209-234. וראו: ישעיהו תשבי, 'על העליה לארץ ישראל לשם הקמת השכינה', בתוך: אריה מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע בכתבי הגר"א ותלמידיו, ירושלים תשנ"ז, עמ' 24.

32 ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 131. את הדברים כתב ששפורטש, למרבה העניין, בשעה שכישלון המשיחיות השבתאית כבר היה ברור, ובכל זאת גילה – ואפילו לאחר מעשה – הבנה שלמה להכרח לבטל את הצומות עבור קהל הצופים המצפה למימוש התהליך המשיח-המסורתי. על הזיקה לבית המקדש ארחיב להלן.

33 סקירה כרונולוגית על ביטולי הצומות של שבתי בשנים השונות ראו: אברהם אלקיים, 'קברו אמונתי – איגרת משבתי צבי ממקום גלותו', פעמים, 55 (תשנ"ג), עמ' 15, הערה 52; וראו גם, שם, הערה 54, ולהלן, ליד הערה 138.

התנועה ההמונית), ושוב בשנת 1676 (עשר שנים אחרי [!] המרתו לאסלאם),³⁴ חגג שבתי צבי לבדו, ללא קהל צופה, ללא איגרות מלכות וללא הכרזות פומביות, את שלושת הרגלים (פסח, שבועות וסוכות) בשבוע אחד דחוס, שימי החולין שלו הפכו לימי מועד. סדרות החגים הצפופות הללו לא ענו לציפייה הלכתית מקובלת כלשהי (לא בימי צום מדובר) ולכאורה גם לא כוונו כלפי חוץ. זה היה אפוא צורך פנימי כלשהו, שאת טיבו יש לברר.³⁵

ג. ה'עצמי' המשיחי כזמן מכפר

לפן האישי של שבתי צבי בעיצוב ימי המועד יש ביטוי לשוני מעניין. את ימי החג והמועד החדשים כינה שבתי 'שבת שבתון שלי', 'שבת הגדול שלי' ו'שבת קדש שלי'.³⁶ כינוי היחס החוזר 'שלי' מציג היבט מהותי מאוד בעולמו הפנימי של שבתי צבי: תחושה של התגלות ישירה, שאינה ניתנת לרציונליזציה 'חיצונית'. בחוויה אישית זו, שאותה תיאר יהודה ליבס,³⁷ תופס מקומו של 'אלוהי אמונת' האישי והייחודי של שבתי את מרכז הבמה. באופן הזה הפכו עולמו הפנימי של המשיח ותחיית רוחו³⁸ לנושא המרכזי, ולעתים הבלעדי, של המשיחיות. לב הדרמה המשיחית קשור אפוא בהטיה של ההיבט המשיחי אל תוך ה'עצמי' של המשיח. ההפנמה הזאת ייצרה, כפי שראינו, סדרות אישיות ('שלי') של מועדים וימים טובים. בהסבר ארכני יחסית הסביר שבתי צבי לכמה תלמידי חכמים את הזיקה העמוקה בין אישיותו לבין סוד הזמן, שמכוחה ייסד את 'שבת הגדול' שתוארה לעיל ובזכותה יכולים ימי החול להפוך לימי מועד:

ובאותו הפעם ציווה שבתי צבי גם הכריז בעירו קושטיא (קושטא) שביום כד' תמוז תכ"ו (=1666) הוא שבת הגדול ושבת שבתון, ושיזהרו היהודים שלא לעשות בו מלאכה, ודינו כמו שבת שכתוב בתורת משה, וכל מי שיחללנו דינו סקילה. וגילה לאיזה תלמידים חכמים הטעם של שבת זה על פי הקבלה, ואמר להם בזה הלשון: 'אגיד לכם סוד שבת הגדול שלי, הלא יש ג' מלכים ויש ג' מלכי המלכים, ואחד מלך מלכי המלכים, דהיינו פסח וראש השנה וסוכות אלו הם ג' מלכים, ועצרת הוא מלך מלכים של פסח... י"כ (=יום הכיפורים) הוא מלך מלכים של ראש השנה, ושמיני עצרת הוא מלך מלכים של סוכות... ויש מלך מלכי המלכים והוא שבתי צבי, ושמי באמת שבת, והיוד הלא היא מורה שאני כולל מכל עשר ספירות, וזה השבת הוא תיקון לכל ישראל שלא שמרו שבתות כראוי וכהלכתן'.³⁹

34 ראו: שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 786. שנת 1676 הייתה לבסוף גם שנת פטירתו.

35 לתיאור ספרותי יפה של רגישותו של שבתי לממד הזמן ראו: שלום, שם, ב, עמ' 515.

36 ובאופן דומה: 'שבת קדש שלי' ביום שני, בחנוכה תכ"ו (קרפי [לעיל, הערה 17], עמ' 16; המקור יידון להלן, ליד הערה 48). על החשיבות התאולוגית של הביטוי כבר עמד אלקיים (לעיל, הערה 33), עמ' 26. ראו ניסוחו היפה שם, ואת ספרות המחקר המובאת שם, הערה 97.

37 ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 20-34.

38 כמו השימוש בנקודת התחייה הפנימית ('יום ח' לתחיית רוחי ונפשי') כנקודת ייחוס לפעיימת הזמן ולממדיו החגיגיים-המשיחיים בפתיחת האיגרת שצוטטה לעיל, ליד הערה 18.

39 תורת הקנאות (לעיל, הערה 9), ז ע"ב. על הממד ההרמטי הקושר את שבתי ואת השבת עם הכוכב סטורן ראו להלן, סעיף ד, וליד ציון הערה 71 ואילך.

שם המשיח ('שבתי') זהה למילה 'שבת', בתוספת האות יו"ד המסמלת את עשר הספרות הכוללות את כל היקום.⁴⁰ הקשר בין שבתי צבי ובין ה'שבתות' השונות שאותן הוא 'מייצר' מתוכו נעוץ אפוא במעין זהות מהותית מטפיזית שבתוכה מגלם שבתי עצמו סוג של שבת.⁴¹ דרך זהותה עם שבתי זוכה השבת הזאת לאיכות משיחית כוללת, שמכוחה היא מתנשאת להיות 'מלך מלכי המלכים' של השנה היהודית (!) – זמן עליון השולט על כל זמן מסורתי מקודש. שבתי צבי הסביר לשומעיו, כי ה'שבתות' שעליהן הוא מצווה הן למעשה ביטוי של מהותו האישית כזמן. מהצגת דמותו כיום מועד גם נובעת היומרה ששמירת השבת הזאת תכפר ('זוה השבת הוא תיקון לכל ישראל') על רפיונות ועל אי הקפדה בשמירת הלכות השבת ('שלא שמרו... כראוי וכהלכתן'). ציון הפגם ההלכתי המסוים הזה דווקא אחרי ה'תיקון' נעוץ כנראה בחשיבות של השמירה ההלכתית המוקפדת על דיני השבת לשם הבאת הגאולה, כפי שנוסחה במאמר התלמודי הידוע: 'אלמלי שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלים'.⁴² הצגת נשמתו של שבתי צבי המשיח כמיקרוקוסמוס של העולמות כולם⁴³ היא שמאפשרת, מתוך הגיונה הפנימי, את הכפרה המוחלטת ל'כל ישראל' על ידי השותפות של הקהל עם השבת. שותפות זו נוצרת מתוך זהות בין שבתי לשבת ('שבת הגדול שלי'), דהיינו גילומו בתוך הזמן.⁴⁴

ההיגיון הפנימי של החקיקה ההלכתית הזאת מבוסס על התפיסה, שהטבע האלוהי של המשיח מעניק לאישיותו ממד עמוק לא רק של כוליות אלא גם של שינוי מהות: אישיותו יכולה לפעול גם במישור הזמן ולחולל פעולה מקודשת המכפרת באופן כולל: 'תיקון לכל ישראל'. שבתי צבי מקפיד גם כאן על שפת ההלכה ועל תכניה. שמירת השבת החדשה שזה עתה נוצרה נותנת מענה ('תיקון') לאי שמירת השבת המסורתית וכך היא מאפשרת את בוא

40 והשוו: ליקוטי צבי, זולצבר תקס"ב, ו ע"א: אמתחת בנימין, ירושלים תשכ"ו, עמ' מז-מו; שם טוב קטן, צ'רנוביץ' תרט"ו, ו ע"א ועוד.

41 הד לדרשה העצמית הזאת בקהל מצא דרכו גם אל הצופה הלא יהודי, בדמות תומס קונן: 'מלכנו שמו שבתאי שפירושו "שבת" והוא המשיח, הגואל' (קונן [לעיל, הערה 13], עמ' 49). כיוון דרשני אחר, דומה, תועד מפי שבתי בהסבירו את הפיכת הצום של תשעה באב למועד, וגם בו שימש שמו האישי מפתח קבלי-סמלי: 'וגם סיפר לי... ששאל לו (=לשבתי צבי)... מאיזה טעם לא יתענו עוד ט' באב, והשיב... לפי ששמו מורה על זה לאחריו, ר"ל (=רוצה לומר): יום תשעה באב ש"צ בל יתענה' (תורת הקנאות [לעיל, הערה 9], ו ע"ב; ההדגשות שלי). משילוב האותיות בראשי התיבות מתקבל הצירוף יתבשבית, הכולל את שמו של המשיח לאחר ולפנים בתמונת ראי, בסיכול שתי האותיות האחרונות. אפשר לפענח את המסורת באופן מינימליסטי יותר ולהסתפק בארבע האותיות הראשונות, אך אז המילים החשובות 'לא יתענה' לא ייכללו. על שיטות קבליות של שימוש בשם הפרטי-האנושי ראו גם בהערה הקודמת.

42 בבלי, שבת קיח ע"ב. אגב, הדרשה הושמעה, באופן טבעי ומתבקש, בציבור באיזמיר בשנת תכ"ו, וכך תועד אצל קונן [לעיל, הערה 13], עמ' 64: 'יש אומרים...'

43 ובאופן דומה: 'כי אני דומה כרימון, שכל הספירות נכללים בי...' (שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], עמ' 523). על הדרשה העצמית הזאת ראו להלן, הערה 124. לזהותו הברורה של שבתי עם השבת אפשר למצוא מקור גם ביהודיו של רשב"י בווהר, ג, קמה ע"א: וראו להלן, הערה 101.

44 על היסוד ההרמטי של מיתוס האישיות הזה ראו במחקריהם של אידל, פדיה וליבס הנזכרים להלן, הערות 71, 75, ובדיני להלן, בסמוך לאותן ההערות.

הגאולה. בניסיונו להביא את הגאולה נתן שבתי את דעתו לתיקון הלכתי, תוך שימוש בשפת ההלכה של חסיד פרוש ומסתגף, כפי שאכן היה שבתי צבי לפני פריצתו המשיחית ובמידה רבה גם אחריה.⁴⁵ 'תיקוני התשובה' מבית מדרשם של חסידי אשכנז בימי הביניים והעיוניים הלוריאניים שלהם בראשית העת החדשה מלמדים על אפשרות של כפרה ותיקון על אי הקפדה הלכתית יום-יומית בתחומים מגוונים, ובתוכם גם חילולי השבת.⁴⁶ אפשרות זו, שבאופן רגיל מוגבלת לתשובת הפרט על חטאיו, הופנתה בידי שבתי לתיקון הרפיונות בשמירת ההלכה של 'כל ישראל', כחלק הכרחי של המהלך המשיחי, בשל האחריות ההלכתית שחש ל'כלל ישראל'. למטרת ה'תיקון' המכפר הזה נוצרה לטענת שבתי אותה השבת ההלכתית החדשה, על כל פרטיה ודקדוקיה. שבתי צבי הפך עצמו עבור קהל שומעיו לתיקון תשובה אשכנזי המגולם בממד הזמן.

נטייתו של שבתי לדפוס ההלכתי של תיקוני התשובה מתוארת יפה גם ברצף האירועים שסבב את חנוכה תכ"ז, וגם שם היא קשורה לחילול השבת. שבתי, כנזכר לעיל, נלחם על מעמדו בקהילת איזמיר וביקש לפרוץ בעיצומו של יום השבת אל בית הכנסת של הפורטוגזים, שבו התפללו רבים ממתנגדיו. הדלת הייתה נעולה (שלא במקרה), ושבתי צבי פרץ אותה בעצמו בגרון בעיצומו של יום השבת. גם למעשה זה הוא העניק הסבר קבלי: 'ובשברו הדלת אמר שנשברו כמה קליפות מסטרא דשמאלא'.⁴⁷ ואולם המטרה הזאת, של שבירת הקליפות או הכנעת המתנגדים, לא השקיטה את הדיסוננס ההלכתי שחש בעקבות השבת שהוא חילל. על כן הפך המעשה המזדמן של שבירת הדלת לאירוע הלכתי מתגלגל: הוא קבע את יום שני שאחר השבת הזאת ל'שבת קודש שלי', ואילו בשבת הבאה: 'גזר אל הציבור שיצומו ביום ההוא על יום שבת המחולל שעבר'.⁴⁸

חילול השבת החד פעמי של המשיח גרר אפוא בעקבותיו 'תיקון' כפול כפיצוי וכריצוי: שבת חדשה ביום שני חלף זו שחוללה, וגם הפיכה (ציבורית!) של השבת לצום. צום ביום

45 ראו ניסוחיו השונים של שלום. לדוגמה: שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), א, עמ' 89–100: שם, עמ' 509 ('רוח החסידות... אחד משני הצדדים המתרועעים בנשמתו'). על נשיו השונות, ועל התלבטויותיו של שלום בנושא יחסו של שבתי לפרישות וליחסי אישות, ראו למשל: שם, עמ' 99, 146–150, 324–327, 564, 753–754 ועוד. בסיכומו של דבר דומה, כפי שכתב שם שלום, 'שאהבת נשים אינה כח גדול ומניע בנפשו' (שם, עמ' 326). וראו: עדה רפפורט-אלברט, חסידים ושבתיאם, אנשים ונשים, ירושלים תשע"ה, עמ' 276–279.

46 וכן איסורי העריות, גנבה וגזלה, ואפילו רצח בשוגג. על תיקוני התשובה ראו: Ivan G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981. על הפנמתם בכתביה הרבנית של ראשית העת החדשה ראו למשל: יעקב אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1348–1648, ירושלים תשנ"ג. ייתכן שיש חשיבות מיוחדת בכך שאחד משני המקומות הבודדים שבהם הופנמו תיקוני התשובה של חסידי אשכנז אל תוך מרקם חיבורי ההלכה הקנוניים – ה'שולחן ערוך' והגהות הרמ"א – היה בנושא עיסוקנו כאן דווקא: כפרה על חילול השבת. ראו: דרכי משה על הטור, אורח חיים, סימן שלד; שולחן ערוך, שם, סימן כה. והשוו: צוואת הריב"ש, ניו יורק תשל"ה, עמ' ט, פסקה יח.

47 יעקב ועמנואל פרנסיס, 'צבי מודח', מקיצי נרדמים, א (תרמ"ה), עמ' 110. על פן הלכתי נוסף של אותו המעמד ראו לעיל, ליד הערה 26.

48 קרפי (לעיל, הערה 17), עמ' 16.

השבת הוא פעולה סגפנית מוכרת במסורות ההלכה.⁴⁹ כאן היא נתפסת כפעולה מכפרת על חילולה של השבת הקודמת, במעין תשובת משקל ציבורית מועצמת. והנה, דווקא הצום הזה נקטע באופן פתאומי בעיצומו של יום השבת: 'ובחצי היום ציווה שכל אחד יאכל וישתה, שכבר רצה ה' את מעשיו'.⁵⁰ הקשר הישיר בין המשיח לאלוהיו מאפשר תיקון תשובה מזויק ומדוד, המתברר כבעל פעולה מועילה מבחינה שמיימית. יש חשיבות להתכתבות המורכבת בין המשיח לקהלו: הצום החדש נוצר לשם כפרה ציבורית משותפת על חטא אישי של המשיח (!). ואולם בה בעת, באמצעותו הוא גם ביטא את סמכותו, שהרי גם כשהוא דורש מקהלו לתקן את חילול השבת האישי שלו הוא מופיע לא רק כמי שנתון למרות ההלכה (המחלל של השבת וגם המפצה על חילול זה) אלא גם כמחוקק, וכ'רואה' המביט אל תכלית התיקון ואל תועלתו השמיימית.

ממד משלים של הדיון מצוי בתודעת הקהל הצופה והמשתתף. ב'שולחן ערוך' נפסק בעקבות הרי"ף והמרדכי, שאימצו את דברי התלמוד הירושלמי, כי תענית בשבת אינה מותרת אלא עד חצות היום.⁵¹ החריגות האפשריות מן הכלל הזה נחשבו דרכים סגפניות שיש לרסנן, יותר או פחות.⁵² שבתי צבי הפך את השבת כולה לתענית למען ה'תיקון' המיוחד אך בחצות היום בדיוק הכריז במפתיע על הפסקתה. מבחינת הצופה, יש בפעולה הסמכותית הזאת לא רק הוכחה למגעו הישיר עם אלוהיו אלא גם פתרון למתח הלכתי: צו המשיח כמעט שהביא לעימות חזיתי עם ההלכה הידועה לכול, ורק הוראת שעה של הרגע האחרון הצילה את הקהל מכך. שבתי צבי 'משחק' עם קהלו בעזרת התחביר הפנימי של שפת ההלכה, הידוע לו ולהם כאחד. 'חריגה', 'שיבוש' ו'הפרה' של 'המובן מאליו' בשפת ההלכה חיוניים להכרזה הייחודית שלו כמשיח: Sui generis מעצם מהותו. ואולם יש כאן גם 'אישור', 'חיזוק', 'תיקון' ו'ריצוי' של שפת החוק שאותה הוא נושא בגופו. תפיסת הסקרמנט ההלכתי המוטבע בעצמי המשיחי⁵³ מעניקה לתסריט המורכב הזה מרחב פעולה מרשים, אישי וציבורי גם יחד.

49 מדובר באחד המקומות הבולטים בשולחן ערוך שבו מתואר, בנימה מעריכה אם כי מעט מסתייגת, מנהגו האישי של ר' יהודה החסיד (ז"ל) אמרו שכך היה עושה [=מתענה בשבת] הרי"ף החסיד ז"ל. [שולחן ערוך, אורח חיים, רפח, ג; וראו: בית יוסף, שם]. על ההזדהות של שבתי עם שקיעי הלכה מחוג חסידי אשכנז ראו גם להלן. בנושא תענית חלום מובאת בשולחן ערוך (שם, ד) הפסיקה הפרדוקסלית (בעקבות בבלי, ברכות לא ע"ב), שיש היתר להתענות בשבת בעקבות חלום רע, אך מי שעושה כך צריך להתענות תענית נוספת ביום ראשון – כפרה על 'חילול' עונג השבת. ייתכן שהתבנית ההלכתית המסוימת הזאת, בשינוי מה, הייתה בסיס לפרפרזה המועצמת שיצר כאן שבתי צבי לשבת שחלל במלאכה ממש. תבנית 'תיקוני התשובה' האשכנזיים הולמת גם את הבחירה הזאת של שבתי צבי; וראו לעיל, הערה 46.

50 קרפי (לעיל, הערה 17), עמ' 16.

51 בית יוסף ושולחן ערוך, אורח חיים, רפח, א. וראו בפירושו המגן אברהם, שם, א, תיעוד של מנהגים בקהילות אשכנזיות לצום לשם תענית בשבתות של הגזרות עד חצות היום – מנהג שבעל ההלכה מגנה, ואילו שבתי נראה כמחזק בהקשר הנוכחי.

52 שם, ב-ה, ת.

53 מעניינת כאן ההשוואה בין שני המקרים: המצאת חג המאורות ותיקון חילול השבת בגרון. בראשון (חג המאורות) ניתן לראות שימוש ב'עצמי' (שבתי/שבתי) כדי לתקן בעזרת הקהל (שמירת השבת המומצאת) את חטא הקהל (שמירת השבת לפי ההלכה); ובשני (השבת והגרון) מתקיים שימוש ראי

תמונה דומה נגלית לעינינו גם בדרישה הקפדנית להדליק ב'חג המאורות' שבעה עשר נרות דווקא. נראה שלפנינו פעולה נוספת של פיצוי ו'תיקון' אף שאינה מוכרזת. סביר שיש קשר בין המחווה הסמלית של שבעה עשר הנרות לבין תאריך הצום המסורתי – שבעה עשר בתמוז, שזה עתה עבר. אם כך, הרי שלמרות התפיסה המסורתית, ההכרחית לכאורה, שהצום יהפוך לחג, שתוארה לעיל, היה דווקא שבתי, שציווה עליה, גם הראשון לפקפק בה. י"ז בתמוז שהפך חג נתפס בעיני שבתי כנראה גם כ'חילול', ו'חג מאורות' החדש שבא אחריו נועד לרצות על החילול הזה בהדלקה סמלית של שבעה עשר נרות.

בכיוון דומה אפשר לפרש גם את ההנחיה להדליק י"ז נרות' עשויים חלב ולמולם נר שעווה בודד על פי ההלכות המורכבות המלוות גם פעולה פשוטה מעין זו. המעמד ההלכתי המקובל של הדלקת נר 'של כבוד' (דהיינו הדלקה שאינה לצורך מעשי ישיר כמו תאורה או בישול) ביום טוב הייתה נתונה במחלוקת בין הרמב"ם (שכנראה התיר) לראב"ד ולרבים אחרים (שאסרו הדלקה זו). פסק ההלכה בשולחן ערוך' מן המאה השש עשרה יצר סוג של פשרה כשאסר את הדלקתו של סתם נר ביום טוב, אך התיר כאשר יש בהדלקתו צורך מצוה לאותה שעה.⁵⁴ על רקע הפסיקה ההלכתית הזאת יש להבין פן אחד בסמליות של הדלקת י"ז נרות' (כמניין טו"ב), כפי שציווה עליה שבתי צבי – הדלקה ראוותנית שה'מצווה' שבה היא בדיוק זו המתירה את ביצועה ביום טוב. שבתי – 'מאור קדוש' ('בוצינא קדישא') בעיני עצמו, כדרך גיבורי ספרות הזוהר החכימה עלי⁵⁵ – משתמש בנר הבודד הניצב מול שבעה עשר נרות החלב⁵⁶ כסמל של עצמיותו,⁵⁷ אך גם כהצהרה הלכתית על אודות כוחו

בקהל (תענית הקהל) כדי לתקן את ההפרה של הלכות השבת שגרם הוא עצמו (חילול השבת בגרון) לצורך הקהל. בשני המקרים עומד ה'עצמי' של שבתי במרכז העניינים, כשהוא נטען ומתפרק, מכפר ומכופר, בפעולות הגומלין שהוא מכונן מול קהלו.

54 שולחן ערוך, אורח חיים, תקיד, ה. הנושא ההלכתי שבו נחלקו המפרשים הוא גבולות היישום של הכלל התלמודי על מלאכות יום טוב: 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך' (בבלי, ביצה יב ע"ב). מלאכת ה'הבערה' (הדלקת האש) היא מן המלאכות הבודדות שכלפיהן הופעל הכלל הזה, והפרשנים השונים דנו במרחב הפרשני של המילים 'שלא לצורך'. ראו: רמב"ם וראב"ד, הלכות יום טוב א, ד; בית יוסף ושולחן ערוך, אורח חיים, תקיא, א.

55 כמובן, גם בהשראת שכבות ספרותיות קודמות, כמו 'נר ישראל' המוסב על דוד המלך (שמואל ב' כא, יז) או על התנא ר' יוחנן בן זכאי (בבלי, ברכות כח ע"ב). וראו להלן, הערה 57.

56 גם המרכזיות הסמלית של החלב (חלק משומן הבהמה שנאסר באכילה) בויקה להוראת הלכה משיחית, מחוקקת, קשורה לשימושי הבסיסיים בספרות חז"ל. ראו: בבלי, הוריות ב ע"ב–ג ע"ב; רמב"ם, הלכות שגגות יג, ה; ובפירוש הרמב"ם למשנה, הוריות א, א. על היבט חריף יותר של מוטיב החלב – אכילתו בידי שבתי – נעמוד להלן.

57 ובבחינת 'שם אצמי' קרן ל'דוד ערְכְּתִי נִר לְמִשְׁיחִי' (תהלים קלב, יז), וממנו לתפילות הימים הנוראים, השגורות בפי כול: 'זעריכת נר לבן ישי משיח' (וראו גם: בבלי, ברכות כט ע"ב). לדימוי הייתה אפוא נוכחות חזקה ביום-יום היהודי, ולא רק בקרב יודעי ספר. על היחס בין ריבוי מאורות לבין האור האחד, 'בוצינא קדישא', שנראה כרומז כאן לשבתי צבי עצמו, ראו: זוהר, ג, רפח ע"א ('כד יקרבון למנדע לון לא שכיח אלא בוצינא בלחודו'). על השימוש במשל הנר האחד המתפשט לנרות הרבה כמשל למורה ולתלמידיו או לאל ולגילוייו ראו: יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, תל-אביב תשס"ב, 'השלמות למהדורה השנייה', עמ' 351–353.

המתיר, המצווה, כפי שנובע מן המסורת ההלכתית. שבתי צבי מדבר עם עצמו ועם צופיו בקוד ההלכתי המשותף להם. וכך הסמליות המיתית, המביעה את תחושתו הפנימית, החד פעמית, וביטוייה הריטואליים, רומזים באופן מועצם גם להלכה הפסוקה. המשיחיות מביעה עצמה במדויק מבעד לשפה זו וגם שואבת את דימוייה ואת חיוניותם מן ההלכה וסמליה. בדפוס המשיח-המצווה שבו משתמש שבתי כרוכים זה בזה ומעצימים זה את זה המעשה ואישורו ההלכתי בפעולת גומלין הדדית.

דוגמה מובהקת עוד יותר לשימוש בשפת ההלכה ה'שביתית' שבין שבתי לתומכיו, אפילו הרחוקים מן המקום שבו שהה, אפשר למצוא באיגרת שנשלחה מאיזמיר לאיטליה בחודש סיוון תכ"ו. בבית הכנסת של הקהילה הוונציאנית התעוררה ככל הנראה מהומה כאשר מישוה 'דיבר סרה' במשיח בפומבי והקהל היכה בו נמרצות.⁵⁸ המאורע תואר באוזני שבתי כחלק מדברי ההלל של שליח הקהילה שעלה אליו לרגל, וציין את הדברים כי ראה בהם הוכחה לאמונה ולנאמנות של קהילה יהודית רחוקה בשבתי צבי. בתגובה לביקורו של השליח, משה נחמיאס שמו, מסר לו סופר המשיח, שמואל פרימו, איגרת אל הקהילה. לצד דברי שבח וחיוזוק למאמינים, תיאר פרימו גם את תגובת שבתי להכאת האיש בבית הכנסת. לאור דברינו הקודמים, אולי לא נופתע לגלות שתגובת שבתי (כפי שתיעד פרימו באיגרת) הייתה מעין טיעון הלכתי-משיחי. הבעיה ההלכתית שבה בחר שבתי לדון קשורה גם כאן בהלכות השבת: ההיתר להכות אדם בשבת. ודוק, שבתי לא הוטרד מעצם ההכאה (אולי מעשה לא כה חריג בבתי כנסת מסוימים) אלא מן העובדה שהתרחשה בשבת, שכן מלבד האיסור הרגיל על הכאה בימי החול נאסרה פציעת אדם בשבת.⁵⁹ הפתרון ההלכתי, במקרה זה, נראה מתבקש:

כי אין קידוש שבת גדול מזה אשר עשו האנשים ההמה... והנה אדונינו המלך יר"ה (=ירושם הודו; שבתי צבי) לכולכם יתן עשר וכבוד וגדולה ובפרט לאנשים הצדיקים אשר פגעו בנפש

58 יש פער ברור בין תיאור האירוע באיגרת המקורית ('והיכו אותו נפש, ולא שמו ליבם להבדיל בין קדש לחול, ביום השבת הקדוש והנורא'), שבו נראית 'הכאת נפש' כפרפרזה למכות חריפות, לבין ניסוחו של ששפורטש, הפולמוס האנטי-שבתי, שהפך את האירוע ל'שאלה' ול'תשובה' ושיבץ אותן במסכת הפולמית שטוהה, ובלשונו: 'אם יש עוון בהריגתו (!) של אותו האיש הבלתי מאמין... ואז השיב המלך... שדמם של הבלתי מאמינים מותר ועומד וגם ליכא חילול שבת'. בהנחה מסתברת שמקור המידע היחיד של ששפורטש, היושב בהמבורג, על המעשה שאירע בוונציה הוא באיגרת שהגיעה לידי, הרי שלפנינו ניסוח מוקצן ומאוחר של האירוע המתועד באיגרת, המשמש להעצמת הפולמוס האנטי-שבתי שביצצת נובל צבי'. מהקשר הדברים שבאיגרת המתוארת להלן לא נראה שהקהל שאל שאלה הלכתית כלשהי, וגם בתיעודו של פרימו את דברי שבתי קשה לראות 'התרת דם' של המאמינים אלא יותר התפארות עצמית, דרשנית ומזדמנת באופייה, של אירוע ההכאה בשבת. אפשרות אחרת, שאכן מדובר בהמתת (!) אדם ואף על פי כן הקהל 'שאל' את שבתי לגבי הלכות השבת דווקא, אינה מסתברת בעיני. אם אמת היא – הרי שיומרת שבתי כמחוקק הלכתי חריפה בהרבה מזו שאותה אני מתאר כאן. לא ידוע לי על עדויות נוספות להריגת אדם בגלל ויכוחי אמונה סביב הנושא השבתי בשנת תכ"ו.

59 ראו: בבלי, שבת עה ע"א; רמב"ם, הלכות שבת ה, ז, ומחלוקתו עם הראב"ד, שם, הלכה ה; בית יוסף ושולחן ערוך, אורח חיים, שטז, ח.

ואתו האיש המורד באדון העולם יר"ה, ושמרו שבת כהלכתו, הוא אדונינו המלך יר"ה. כל זה דבר, ופצה פה, מלכו של עולם יר"ה (=שבתי צבי)... ותגילו ותשמחו במלכם המושיע אתכם, והפודה את נפשותיכם ואת גופיכם בעליונים ובתחתונים...⁶⁰

פרימו תיעד כאן שימוש מזדמן במוטיב השבת בדברים שנאמרו על פה, ומן הדברים נובע גילוי רב עוצמה על כוחו של המשיח: הפרת השבת (ככל הנראה במלאכה דרבנן – הכאה) היא למעשה שמירתה, ואפילו קידושה, שהרי המשיח עצמו הוא הוא השבת האמתית, הקדושה והנעלה ביותר. בביטוי חריף זה של התפיסה השבתית, גם אם הוא ביטוי מזדמן, משמש שבתי כביטוי לשבת, שאפשר לשמר ולקדשו, אפילו בריחוק מקום, בהצהרות אמונה מעין אלה של הכאת אדם בשבת.

האם נכון יהיה להשתמש בפענוח הדימוי העצמי הזה גם כדי להסביר את טיבם של שלושת הרגלים שחגג שבתי לבדו, בשבוע אחד, ללא קהל? תפיסתו העצמית של שבתי כ'מלך מלכי המלכים', השולט על 'מלכי המלכים' בתוך הזמן המדורג שבו שולבו גם הרגלים ('עצרת הוא מלך מלכים של פסח', וכדומה),⁶¹ מאפשרת הבנה מעין זו ביחס לפעולה עצמית מכפרת, גם אם היא מתבצעת ללא קהל. אין פלא אפוא שכך כתב נתן העזתי בשעה שניבא, הסביר או תיעד: 'ובשנת התי"ח (1658) יקיים ג' רגלים בשבוע אחד לכפר על כל מה שחטאו ישראל ברגלים'.⁶² נתן נראה כמי שמעתיק את דגם הכפרה השבתי אל סדרת הזמנים שיצר שבתי צבי לעצמו. האם צדק נתן? כפרה על חטאי ישראל ברגלים ידועה גם היא כמוטיב הלכתי, כמו שמירת השבתות, והדבר מתועד היטב בספרות ההלכה.⁶³ עם זאת, זיקתה לגאולה ולכפרה משיחית נחשבת פחות מובהקת מזו של שמירת השבת.⁶⁴

בין אם דייק נתן בפירוש הגיונו השותק של משיחו ובין אם טעה, ההתבוננות במערכות

60 ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 129.

61 לעיל, ליד ציון הערה 39.

62 נתן העזתי, 'תוספות למראה שראה ר' אברהם בימי ר' יהודה החסיד', ספר תועי רוח, 249 ע"א; נדפס אצל גרשם שלום, בעקבות משיח, ירושלים תש"ד, עמ' סא, הערה ט. וראו דיונו במשפט ההוספה הזה, המצוין להלן, הערה 156.

63 שורשו בהלכה המקדשית 'משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה' (משנה, חגיגה ג, ז-ח, והדיון התלמודי בבבלי, שם כו ע"א-כו ע"א). מנהג מאוחר שנוצר בהשפעת הרגישות הזאת מוסב על חטאים חברתיים יותר באופיים: סדרת תעניות בה"ב (שני, חמישי ושני) המתקיימות אחר המועדים. ראו: בבלי, קידושין פא ע"א, תוספות, ד"ה 'סקבא'; בית יוסף ושולחן ערוך, אורח חיים, תצב, א. על ההקפדה הנלהבת על התעניות הללו בחוגו של שבתי צבי ראו בסמוך. בשיבה החב"דית אל התסריט המשיחי, התנסח הרבי מליובאוויטש עצמו (!) על הזלזול העממי בתעניות בה"ב ('אוכל ושותה בדרך הרגיל') במאה העשרים. לדבריו, אין לראות בכך, כפשוטו, רפיון בשמירת המצוות אלא ביטוי עממי לכוונה עליונה – שלב ראשון של ביטול התעניות ה'קטנות' לקראת ביטול התעניות כולן בגאולה השלמה. על השיחות הללו, מחודשי ניסן-אייר תשמ"ח (1988), מתבססים פלגים חב"דיים-משיחיים בשלום בבואם לתאר את 'הצעד הבא'. ראו: 'ביטול תעניות בה"ב: הכנה לביטול ד' התעניות', <http://www.hageula.com/vid/malkeinu/8373.html>; וראו לעיל, הערה 31. בגלגול הדברים הזה יש ביטוי מעודן ומתוחכם לשיבה על התרחיש של ביטול הצומות בתוך תוואי דרך משיחי-אקטואלי.

64 ראו בראש ההערה הקודמת, והשוו לעיל, הערה 42.

ההלכתיות שמכונן ומחוקק שבתי צבי מתוך עצמו מחזקת את הזיקה האימננטית שבין המשיח לבין ביטוי בתוך הזמן, כיום קדוש וכייצוג מקיף של חוק מכפר. ההיגיון העקרוני הזה, שבו תופסות מערכות הכפרה והפיצוי מקום מרכזי, יכול להסביר גם את מה שהיה מוזר למדי אפילו לכמה מן הצופים הישירים, בני הזמן, בתנועת התשובה ההמונית של שנת תכ"ו. ההיפוך התגייג של התעניות הידועות לימי חג שולב בהקפדה על שמירת תעניות 'שובבי' או 'בה' ב⁶⁵ (הנחשבות קלות הרבה יותר מן הבחינה ההלכתית).⁶⁶ הקפדה סגפנית מעין זו עולה לאחר מכן גם בדבריו המפורשים של שבתי באותו הקיץ: 'אתם חזקו ואמצו באמונה, בתפילה, בצום ובתעניות, בטבילות רבות ומרובות, כי גאולת ישראל קרובה לבא בעזרת ה'.'⁶⁷ ה'הפרה' (היפוך הצומות, הלכות חג תשעה באב, קביעת הלכות 'חג המאורות' וכדומה) וה'הקפדה' (תעניות בה' ב, צומות המוניים יומיים) לא היו בתודעתו של שבתי אלא חלקים משלימים ומתואמים של מאמץ הלכתי גאוני אחד.⁶⁸

ד. כוכב, אל, מלך

מעיון בכתביו ובפעולתו המחוקקת של שבתי צבי בתוך לוח השנה עולה מרכזיותם של הפיצוי והריצוי בפעולתו ההלכתית וביחסים שהופיעו תדיר בתודעתו בין 'חוק', 'הפרה' ו'כפרה' ובין העצמי המשיחי. אף בולט מאוד התפקיד המרכזי של יחסי הגומלין של שבתי צבי עם קהלו, שנשזרו בהם קשרים דו צדדיים של כפרה (הציבור מכפר על חטאיו, הוא מכפר על חטאי הציבור), ציווי וחקיקה.

הדפוס המעצים, הפולרי (דו-מוקדי), של היחס בין הממד האישי-האזוטרי של שבתי כמשיח וכייצוג של הזמן האלוהי לבין ביטוי הציבורי ההלכתי והפוליטי שאחריו עקבנו דורש לברר מהו המקור לכוח המחוקק שלו, שהתנשא כפי שראינו מעל למסורות הלכה סכולסטיות. הדרשה העצמית 'שבתי'-'שבתי' סיפקה לתלמידי החכמים שהקיפו את שבתי,⁶⁹ כפי שראינו, הסבר קבלי לשליטתו האישית בסוד הזמן ולחידושי הריטואליים. ואולם הממד המכפר המוחלט שהובע במסורת זו ('זוה השבת הוא תיקון לכל ישראל')⁷⁰ יכול להעלות הסברים נוספים,

65 תעניות השובבי'ם נקראות בראשי תיבות על שם שש פרשות השבוע הראשונות שבספר שמות: שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו ומשפטים, שבתקופת קריאתן (בראשית החורף) נהגו להתענות בימי שני וחמישי. מקור ה'שובבי'ם' במנהג אשכנז בימי הביניים, ובהפנמתן אל הספרות הקבלית זכו להעצמה נוספת. תעניות בה' ב נהגות כסדרת תעניות בימי שני חמישי ושני עוקבים אחרי סוכות ופסח.

ראו: קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 32.

66 שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 508. מדובר במכתב שכתב שבתי לאמסטרדם בראשית קיץ תכ"ז (1666), מתורגם בחזרה מלטינית.

67 והשוו: שלום, שם, עמ' 509, המבקש להסביר את התמדת התעניות על פי הדגם הדואלי, המאני-דפרסיבי, השגור בכתביו: 'רוח החסידות המדברת מבין השיטין... משקפת אחד משני הצדדים המתרוצצים בנשמתו. בשעת כתיבת הדברים האלה הוא רחוק מאותו יצר אחר שהכרנו בו, יצר המעשים הזרים'.

69 'וגילה לאיזה תלמידים חכמים הטעם של שבת זה על פי הקבלה' (לעיל, הערה 39).

70 שם.

משלימים. להלן אציע שלושה הסברים אפשריים לכך, ואבקש לתמוך בשלישי שבהם ולהעדיפו, לאור לשונו של שבתי:

(א) אל שתי ה'שבתות' שראינו אצל שבת, ההלכתית ('שמרו ישראל שתי שבתות') והקבלית (שבתי), ייתכן שיש להוסיף שבת שלישית. בספרו *Saturn's Jews* הציע משה אידל לזהות מטען אסטרלי-הרמטי שקשר את שבתי צבי האיש עם האל-הכוכב שבתאי-סטורן (Saturn), שעוד מימי אוגוסטוס נקשר אל יום השבת (Saturday) ואף תואר לעתים כאל היהודים – שומרי השבת.⁷¹ סטורן, אל יווני שהפך רומאי, היה אחראי הן על החכמה והיצירתיות הן על הדיכאון והמלנכוליה, והקשר הזה הפך אותו כה מושך לרבים מאנשי הרנסנס.⁷² אישים כפיצינו וקרדנו (במאות החמש עשרה והשש עשרה; ובעת החדשה – למשל גם ולטר בנימין) סברו שגורלם האיש קשור בתכונות ההרמטיות של האל-הכוכב הזה. בעקבות הקשר הזה פותחו בתקופת הרנסנס גם תפיסות מדעיות שקשרו באופן הדוק בין אסטרולוגיה למלנכוליה וליצירתיות.⁷³ ענף יהודי מסוים של תפיסה זו כבר עוצב, כפי שהראה אידל, בטקסטים קבליים-הרמטיים מן המאה השלוש עשרה שנכנסו ל'ספר הפליאה' (מארג של טקסטים קבליים, שיוחס במאה החמש עשרה לתנא ר' נחמיה בן הקנה), ו'ספר הפליאה' אכן היה אחד החיבורים המכוננים בהשכלתו הקבלית של שבתי צבי.⁷⁴ שבת, שנולד ביום השבת ועל שמו נקרא, הפך עצמו, אם נלך בעקבות הטיעון הזה, למימוש ראלי של דרשה קבלית-הרמטית על איכותו העצמית, כמי שנתון לכווח ולהשפעתו ההרסנית והיצירתית של הכוכב שבתאי.⁷⁵ אם אכן כך הוא, הרי שהזיהוי האסטרולוגי של הישות ההרמטית שבאה בו לידי ביטוי עשויה

71 ראו: Moshe Idel, *Saturn's Jews: On the Witches' Sabbath and Sabbateanism*, London 2011; Irvn M. Resnick, *Marks of Distinctions: Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, Washington, DC 2012, pp. 215–267. על ההקשר הקבלי ועל שורשיו נכתבו מאמרים עקרוניים בידי חביבה פדיה ויהודה ליבס. ראו: חביבה פדיה, 'שבת שבת ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה', המיתוס ביהדות (אשל באר שבע, ד), בעריכת חביבה פדיה, באר שבע תשנ"ז, עמ' 143–191. למאמרו של ליבס בנושא ראו להלן, הערה 75. למאמר עברי של אידל בנושא ראו: משה אידל, 'שבתי הכוכב ושבתי צבי: גישה חדשה לשבתאות', מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 161–184.

72 ראו: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York 1964. השונים שנכתבו בעקבות הספר הזה, שכמה מהם נזכרים בהערה הבאה.

73 Margot and Rudolf Wittkower, *Born Under Saturn: The Character and Conduct of Artists*, New York 2006; Angus Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge 2006, pp. 33–97; Jennifer Radden, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, Oxford 2002, pp. 3–54, 87–94. על הרקע האריסטוטלי של התובנות הללו ראו: שם, עמ' 55–60.

74 אידל (לעיל, תחילת הערה 11), עמ' 12–22, 51–69.

75 ראו: יהודה ליבס, 'השבתאות וגבולות הדת', החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה – משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, בעריכת רחל אליאור, א, ירושלים תשס"א, עמ' 1–11. ראו גם: אברהם אליקים, 'הזהר הקדוש של שבתי צבי', קבלה, 3 (תשנ"ח), עמ' 361–365; ליבס, שם, עמ' 11, הערה 61.

הייתה לקחת חלק ביצירת ההבנה העצמית של שבתי צבי על אודות כוחו האישי המוחלט כזמן מכפר.

(ב) עם זאת, למרות ההשפעה הברורה של התפיסות האסטרולוגיות הללו על גוונים שונים במחשבת התנועה השבתאית, הקשר בינן לבין שבתי צבי עצמו אינו מוכרח.⁷⁶ בכינון הכוח המכפר של שבתי האישי-הזמן אפשר להביא בחשבון זיקה אחרת דווקא, ששבתי יצר לכאורה בינו לבין מוטיבים נוצריים.⁷⁷ שבתי צוטט כמי שהזדהה מאוד עם ישו, ואולי אף ראה בו 'חיצוניות משיח' שהוא עצמו פנימיותו.⁷⁸ גם בהפניה זו גנוזות אפוא האפשרויות הסקרמנטליות של הכפרה באמצעות האצלת האלוהות מן ה'אב' אל מייצגו האנושי – המשיח.

בין שתי ההצעות הללו (כוכב סטורן או ישו מנצרת) מבדיל כמובן מרחק עובדתי ברור. ואולם, בין אם יהיה זה אל שהפך כוכב, או כוכב אסטרולוגי שהפך אל,⁷⁹ המטען האסטרולוגי-המגי היוצר, הבונה והמחריב מלווה את האפשרויות המשיחיות בשני גווניה הנוכחים.

(ג) ממד אפשרי שלישי לא נראה שמיימי כל כך במבט ראשון, אך ייתכן שדווקא הוא יהיה קרוב יותר לשבתי צבי ולדרכי ביטוי. תפיסת המלך כ'חוק חי' ('lex animata') המהלך על פני האדמה מתוארת כבר בדברי לקטנטיוס (Lactantius), יועצו של קונסטנטינוס הגדול. קיסר זה של האימפריה הרומית, שחי במאה הרביעית, כתב כי המלך, שליח האל, נשלח בידי הבורא לבני האדם, ולפיכך 'שם האלוהים את החוקים תחתיו, ושלח אותו כחוק חי

76 ראו: אברהם אלקיים, 'לידתו השנייה של המשיח: גילויים חדשים לר' בער פערלהפטר', קבלה, 1 (תשנ"ו), עמ' 104–111. אלקיים מבסס את השימושים השבתאיים ברעיון הכוכב למן נתן העזתי ועד לפרלהפטר, ומטיל ספק בקיומו בתוך עולם המחשבה של שבתי צבי עצמו.

77 ראו: שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), מפתח, 'ישו' (ובייחוד עמ' 77, 232, 243).

78 'מה עשה ישו שהתעללתם בו כל כך, ואני עוד אבקש להכניסו במנין הנביאים'. ראו: קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 35; מצוטט אצל שלום, שם, א, עמ' 323. התעניינותו של קונן, הכומר הקלוויניסטי, בישו כמובן אינה מקרית, ועדותו זו (של 'נוגע בדבר') צריכה אישור. מהלכו של שלום בנושא זה מעט מפליא: מהצבעה חוזרת על 'הקבלות' ו'דמויות' צורניים (ראו: שלום, שם, מפתח, 'ישו') הוא עובר לדעתו של נתן על 'פנימיות משיח' ו'חיצוניותו' (דברי נתן מתוך 'דרוש התנינים' נדפסו אצל שלום [לעיל, הערה 62], עמ' מג, והוא דן בהם בספרו שבתי צבי [לעיל, הערה 4], א, עמ' 231–232). את הקשר בין דברי נתן לדעותיו של שבתי מביא שלום כ'אולי' (עמ' 252), ההופך ל'יסוד איתן' (עמ' 323) בעקבות הראיות הנזכרות ב'פרקים הקודמים' (שם). לגופם של דברים, ישו אמנם נזכר הן בתורות נתן העזתי הן בדברי קונן, איש איש ומסורותיו, איש איש ומניעיו. הזיקה לשבתי עצמו נראית אפשרית אך אינה מוכחת או מוכרחת. והשוו להזכרת ישו אצל נתן באיגרת המובאת אצל ששפורטש (לעיל, הערה 11), עמ' 9 והערה 5.

79 על הממד האסטרולוגי של כוכב בית לחם שראו שלושת המגי, לפי מתי ב, א-יב, ראו למשל: 'Astrology', *Religion Past and Present*. Brill Online, 2015. Reference: http://referenceworks.brillonline.com.rproxy.tau.ac.il/entries/religion-past-and-present/astrology-COM_01194; Mark Kidger, *The Star of Bethlehem: An Astronomer's View*, Princeton, NJ 1999.

האירוע האסטרולוגי ומשמעותיותו האסטרולוגיות בראשית הספירה הנוצרית העסיקו מלומדים מאז העת העתיקה, ובתוכם גם רבים מן הידועים שבמלומדים של ראשית העת החדשה, כמו יוהן קפלר. ראו: *idem, Astronomical Enigmas: Life on Mars, the Star of Bethlehem and Other Milky Way Mysteries*, Baltimore 2005, pp. 56–69; Michael Molnar, *The Star of Bethlehem: The Legacy of the Magi*, New Brunswick–London 1999.

לייסד מקדש חדש.⁸⁰ באופן דומה קבעו אנשי המשפט של אוניברסיטת בולוניה במאה השלוש עשרה, כי פרידריך השני (1194–1250), מן הקיסרים הבולטים ביותר בימי הביניים, מיוחד בקיומו האישי, וכחוק חי הוא יכול להפך, לבטל או לייסד את החוקים השונים מכוחו שלו, ללא הצדקה חיצונית נוספת. פרידריך השני עצמו, כידוע, בעימותים חזיתיים מול הסמכות האפיפיורית, ואף הוכתר 'אנטיכריסט' בידי גרגוריוס התשיעי.

קווי המתאר של העימות הזו, האופייניים כל כך לתרבות האירופית בימי הביניים, הופיעו ביתר שאת בראשית העת החדשה. יש לראות אפוא בפולחן המלך ובתכונותיו כמציאות אלמותית וכמחוקק אלוהי מוטיב נושן בתרבויות העולם. הקשר שהוא יוצר בין כוח פוליטי לבין כוח מחוקק, אלוהי, הוא יסודי ביותר, והופעות שונות שלו ניתנות למעקב לכל אורך ההיסטוריה האנושית, במזרח ובמערב. המהפכות הדתיות והחוקתיות של המאות השש עשרה והשבע עשרה (העומדת במרכז דיוננו) העלו מוטיבים מעין אלה למרכז הבמה. השליט החדש, האבסולוטי, ביקש לבטא את שחרורו מכפיפותו המסורתית לסמכות האפיפיור. כדי לייצג כוח מוחלט שאינו מותנה הוא ניכס לעצמו יסודות ודגמים מתוך הסמכות האפיפיורית הישנה. אחד מהם הוא ההעצמה החוקתית של תפיסת המלך כהתגלמות החוק. אנשי החוק באנגליה במאה השש עשרה תיארו את המלך החדש, שהכנסייה כפופה לו (ולא הוא אליה), על פי התזה האפיפיורית הידועה על אודות הטבע המורכב, האנושי-האלוהי ('*persona mixta*'), שיוחס עתה למלך. הם אף השתמשו בתפיסת הגוף הכפול של המלך, שלצד גופו הפיזי, המתכלה, קיים גוף נוסף, אלמותי, בלתי נראה, 'פוליטי', שאינו כלה כלל.⁸¹ תפיסות אלה עמדו כמובן במרכז הפולמוס – הן זה הישן, עם הכנסייה, הן החדש, עם מתנגדי המלוכה האבסולוטית, שביקשו לשוות ל'גוף הפוליטי', הלאומי, צורות ממשל חלופיות ומסגרות מבוזרות יותר של יחסי כוח.

קרובים עוד יותר אל שבתי צבי היו מרכזי השלטון של האימפריה העות'מאנית. אכן, רבים מן הסולטאנים שלה טענו, בעקבי ההתפשטות האימפריאלית יוצאת הדופן מאז כיבוש קונסטנטינופול בשנת 1453, כי הם רשאים להחזיק, לצד תוארם המלכותי, גם בתואר הדתי של ה'ח'ליפה' הסוני, מנהיג כל אומת האסלאם, שנשא גם באחריות הדתית.⁸² ייתכן ששבתי

80 מצוטט אצל ברטלי (להלן, סוף הערה 119), עמ' 35. על שבתי עצמו כמקדש חדש ראו להלן. על כל פנים, את הטרימין הלטיני *lex* אין לתרגם רק במשמעותו השגורה של חוק במובנו המודרני, כפי שכבר העירו רבים, אלא קרוב יותר למובן של דת (*religion*) או של דרך אל הישועה. ראו למשל: Rémi Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, translated by Lydia G. Cochrane, Chicago 2007, pp. 107–108; Thomas Schirrmacher, *Love is the Fulfillment of the Law*, Stuttgart 2008, pp. 53–55. על שורשי הזיהוי בין החוק למקדש ראו למשל: ברגו, שם, עמ' 54–56. אני מודה מקרב לב לידידי ומורי דב סטוצ'נסקי שהציע את כיוון המחשבה הזו.

81 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, NJ 1957, pp. 42–272. וראו להלן, הערה 119.

82 למרבה העניין הובלטה הטענה הזאת יותר ויותר בתקופת שקיעתה של האימפריה דווקא, מאז התבוסה בווינה בשנת 1683. בשלהי המאה השבע עשרה הצהירה קטרינה הגדולה, קיסרית רוסיה, כי נתיניה הטטרים עדיין מצויים ב'נתינות רוחנית' של הכתר העות'מאני, גם כשהשלטון הפוליטי נתון בידה.

צבי, ששנות פעולתו באימפריה העות'מאנית חופפות לשנות השיא האחרונות שלה,⁸³ היה ער גם ליומרות קרובות מסוג זה.⁸⁴

ה. המלך המשיח: הגרסה האבסולוטית

משלוש האפשרויות התאורטיות – האסטרולוגית, הכריסטולוגית והמלוכנית – שהעליתי בפסקה הקודמת בחר שבתי לתאר את עצמו דרך הדימוי השלישי דווקא. בפסקה על יחסו אל סוד הזמן ואל השבתות שחוקק מתוכו תיאר עצמו שבתי באמצעות גישה מלוכנית מפורטת: 'הלא יש ג' מלכים ויש ג' מלכי המלכים, ואחד מלך מלכי המלכים, דהיינו פסח וראש השנה וסוכות אלו הם ג' מלכים, ועצרת הוא מלך מלכים של פסח... ויש מלך מלכי המלכים – והוא שבתי צבי'.⁸⁵

המבנה המלוכני ההיררכי, המפורט והמשולש ('מלך...מלכי... המלכים') אינו דפוס קבלי שגרת, ובוודאי שאינו מינוח הלכתי.⁸⁶ בראש ובראשונה הוא נראה כדימוי שבו משתמש מי שכוחו העצמי, המחוקק, נתפס בעיניו כסוג של מלכות או של מונרכיה אבסולוטית מוחלטת – אימפריה כלשהי המאחדת תחת סמכותו של שליט אחד. האם מדובר ברעיון תאולוגי טהור, כפי שהוא מובע בדרשה הקבלית? ושוא ימצא לו גם יישום פוליטי של ממש, 'כפשוטו', של מלך-מלכים, שאין מלכותו מלכות ללא קהל של נתינים ובירוקרטיה של שליטי משנה? כדי להשיב על כך אין אנו זקוקים להשערות. בשלהי חג החנוכה של שנת תכ"ו, חודשים ספורים לפני 'שבת הגדול' הנזכרת, פרץ שבתי צבי לתוך בית הכנסת של הפורטוגזים באיזמיר. לבוש 'בגדי מלכות' עלה שבתי אל בימת בית הכנסת הפורטוגזי:⁸⁷

דגם דומה אימצו שליטים אירופים נוספים בשעה ששטחים בבוסניה, באלג'יריה ועוד נפלו לידיהם בחזרה, בסערת מערכות הזמן. מבחינה זו נעשה הסולטן דומה לאפיפיור דווקא, בשעה שאיבד את כוחו הפוליטי. ראו: Gabor Agoston and Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York 2008, pp. 114–115

83 התבוסה בשערי וינה בשנת 1683, והסכם קרלוביץ העוקב בשנת 1699, מסמנים את ראשית הירידה בכוחה של האימפריה, על אף המשך נוכחותה כגורם בעל משמעות רבה עד למאה העשרים.

84 זיקה מעין זו יכולה להיות עקיפה ומורכבת עוד יותר. ראו להלן, הערה 122. מסלול מעגלי מעין זה נראה שכיח מאוד בתולדות הדת.

85 תורת הקנאות (לעיל, הערה 8), ז' ע"ב. צוטט לעיל, ליד הערה 39.

86 ביטוי חז"לי זה נדיר יחסית בתלמודים, בבבלי ובירושלמי (כעשרה שימושים בסך הכול), והוא מאפיין מאוד את מדרשי האגדה (מאות רבות של מופעים). איני מכיר שימושים קבליים בעלי משמעות בביטוי – לא בספרות הוזהר ולא בחוגי חסידי אשכנז. בספרות ההיכלות, לעומת זה, הוא מצוי יותר, והממד ההיררכי, האופייני למסלול העלייה השמימית הזאת, יכול להיות מקור השפעה אפשרי על חשיבתו של שבתי. בליטורגיה המסורתית, שחשיבותה לנושא דיונו רבה מאוד, מופיע הביטוי בתפילת 'עלינו לשבח' ובתפילת 'על הכל יתגדל', הנאמרת, לפי מנהגים מסוימים, בפי היחיד בזמן 'ברכו' או בציבור בזמן הוצאת ספר התורה (ראו: סדר רב עמרם גאון, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, סדר קריאת שמע וברכותיה; מחזור ויטרי, מהדורת הורוביץ, סימנים פט, קסה). ראו לעיל, ליד הערה 47 ואילך.

והוציא חומש אחד מאמתחותיו ואמר שהוא קדוש יותר מספר תורה, והתחיל לקרא בתורה לאחיו הגדול (=אליה) קרא אותו לכהן ועשהו מלך תוגרמא (=האימפריה העות'מאנית), ולאחיו האחר קרא אותו לקיסר רומיים (=האימפריה הרומית הקדושה?), והיו כהנים ולויים בבית הכנסת ולא קרא אותם. ואח"כ קרא להרבה אנשים וגם נשים וחילק להם המלכות, ולכולם הכריחם להזכיר השם ככתבו...⁸⁸

בתיאור מקביל של המעשה באיזמיר נאמר: 'הוא נהג כאילו היה מלך... אשר בידו השלטון על כל ממלכות הארץ... ובכח סמכותו המדומה המליך מלכים ומשנים למלכים וכל מיני נסיכים ושרי מעלה נחותים מהם בחלקים השונים של האדמה, ושמא צריך לומר – על כל העולם'.⁸⁹ לידי תומס קונן הגיעה רשימה מפורטת של המלכים הממונים, מי לפורטוגל ומי לארם צובה ומי לקושטא וסביבותיה, והוא פרסם אותה בספרו. לפי רשימה זו, שבתי זיהה את שורש נשמתם של המלכים שמינה עם מלכי ישראל ויהודה מן העבר המקראי (מזרובבל ואמציה ועד לירבעם ואחז),⁹⁰ ועליהם מינה, בסדר היררכי, את שני אחיו – אליה ויוסף צבי. תפקידם היה להיות 'מלכי מלכים': אליה מלך על מלכי האימפריה העות'מאנית, ואילו יוסף מונה ל'מלך רומיים', שכל מלכויות אירופה נתונות לשליטתו. קונן מספר שברחובות איזמיר התייחסו ברצינות גמורה למינויים הללו וקראו לכל אחד ואחד מן המלכים בשמו ובתוארו, ואחד מהם, אברהם רוביו, איש עני שחי מן הצדקה, סירב למכור את מלכותו גם תמורת סכום כסף ניכר.

כמו ב'שבת הגדול' או בחג המאורות, גם במעמד מינוי המלכים פעל שבתי צבי כגוף ריכוזי של קדושה. מכוח קדושתו העצמית הפך חומש סתמי לספר תורה מקודש שניתן להשתמש בו לקריאה בתורה. בד בבד הגשים חזון פוליטי יומני ומינה מלכים לחלקי העולם השונים, העות'מאניים והאירופיים, והוא כמשיח שימש 'מלך מלכי מלכים'. תחת סמכותו הישירה עומדים אפוא מלכים ו'מלכי מלכים' ומכוחו הם מתמנים.

בית הכנסת של הפורטוגזים באיזמיר הפך לרגע להיכל מלוכה, והטקס השגרתי של הקריאה בתורה הפך לטקס של מינוי מלכים. התנועה האופיינית, הרציפה, של שבתי בין התאולוגי לבין הממשי-הפוליטי מופיעה כאן בשני קטבים משלימים.⁹¹

88 קרפי (לעיל, הערה 17), עמ' 15–17; מצוטט אצל שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), א, עמ' 320–322. תיאור קצת שונה של המעמד ראו: קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 56, ולהלן. על הזכרת השם בכתבו ראו בהמשך.

89 קונן, שם, עמ' 60. אף כך הוא בחתימות השגורות של שבתי על איגרותיו: 'נורא למלכי ארץ' (ציצת נובל צבי [לעיל, הערה 11], עמ' 130; מצוטט לעיל, ליד הערה 19); 'עליון למלכי ארץ' (שם); וראו שם, עמ' 78.

90 רשימה מפורטת שלהם מובאת אצל קונן ומפורשת אצל שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), א, עמ' 351–348.

91 על חשיבות היחס בין 'הפנמה' ל'פוליטיות' כמפתח מתודי בשיח המשיחיות ראו: Jonathan Garb, 'Rabbi Kook and His Sources from Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism', *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*, ed. Moshe Sharon, Leiden 2004, pp. 77–78. כפי שאני מבקש להראות כאן, בעקבות גארב, אין

מן הדברים עולה פעולתו הכפולה של שבתי צבי: מצד אחד, תפיסתו העצמית כ'מלך מלכי המלכים' בתוך המבנה הקבלי שתיאר את שליטתו כ'מלך מלכים' על הזמן המקודש, ופעולתו ההלכתית כעין שבת המכפרת על 'כל ישראל'; מצד אחר, פעולה ארצית-פוליטית, שבמסגרתה מינה, ברצינות טקסית גמורה, מלכים לחלקי האימפריה השונים, שעליהם הוא עתיד לשלוט באופן ממשי לגמרי בעתיד הקרוב, המשיחי. תיאור קבלי, חקיקה הלכתית ויומרה מלוכנית-פוליטית משולבות כאן בקשרים מהודקים. השילוב המתרחש בין ציר הזמן לציר המרחב ילווה אותנו גם בהמשך הדיון.

1. מקדש-אדם

היומרה הארצית, הפוליטית, של מינוי המלכים בבית הכנסת נכללת בדפוס המשיחיות המיוחד שביטא שבתי צבי לעיני קהלו בשנים הללו. שלא כמשיחים אחרים, לא הפנה שבתי את מרצו לתיקונם של עולמות עליונים כמקובל מתבודד אלא לפעולה בעלת ממד ארצי ומציאותי. במרכזה של פעולתו הארצית עמדה דמותו הפוליטית של מלך, לא רק על פי המשל האירופי של *lex animata* ודומיו אלא, ובעיקר, על פי ה'פשט' היהודי של דמות 'מלך המשיח', כפי שעיצב וניסח הרמב"ם. תפקידו של מלך זה ללחום את מלחמות השם נגד מלכי הגויים, לקבץ את נדחי ישראל לארץ ישראל הממשית, ולהקים בה את בית המקדש הארצי בירושלים. שבתי צבי אינו רק קורא קפדן של הלכות מלכים בספר 'היד החזקה'; בכוחו היוצר הוסיף לדפוס המשיחי הקיים גם פנים אישיות. במבצר ישב בלבושי מלכות בחדר מצופה זהב וספר תורה בימינו (כמצוות התורה למלך בספר דברים). בעזה יצא 'כמלך רוכב על סוס ואיש לפניו'.⁹² בהודמנויות מסוימות מינה שנים עשר חכמים לייצג את מלכותו על שבתי ישראל.⁹³ ובאחת השבחות של שנת תכ"ו, כפי שראינו, לא היסס להיכנס לבית הכנסת הפורטוגזי באיזמיר ולהעלות לתורה אנשים ונשים, תוך שהוא ממנה אותם למלכים-שליטים על מחוזות העולם השונים, מגרמניה ועד לתורכיה, בחלוקה בירוקרטית מדויקת. בצדו ולמולו ניצב המון היהודים בני המאה השבע עשרה הצופה בו והמצפה לו, ומן הציפייה הזאת שואב שבתי את כוחו. גם היחס הזה תואם את הדפוס הפוליטי המשותף, ולו באופן כללי, למשיח ולמאמיניו (כל קהל ישראל בעת הזאת). כדברי נתן: 'יקח ממשלה מהמלך התוגר בלי מלחמה... יהיו

למעט בכוחו של המוטיב הפוליטי בעולמו של שבתי, אף שהוא נתפס לעתים כמי ששייך ל'מחשבת ישראל' – ספרה רוחנית עליונה שאין לה זיקה פוליטית-ראלית. על החזיונות של שיח ההפנמה במחשבת העת החדשה ראו: רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית התסידות, ירושלים תשס"ה.

92 כך בשנת תכ"ה (1665; שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], א, עמ' 195–196), ושוב בקושטא, בשנת תל"א (1671), בזיקה למעשה מרכזי בחג הפורים: 'ביום ט"ו [באדר] רכב על סוס ועימו ה' אנשים' (אמארייליו [לעיל, הערה 4], עמ' רנה).

93 ראו למשל: קרפי (לעיל, הערה 17), עמ' 14; ובמקורותיו של שלום, שם, א, עמ' 181 והערה 2. לפי אחת העדויות: 'הזכיר עליהם (=על הממונים) בשם [הוי"ה] בכתבו, ואמר שבוה היה ממשיך נשמת יב' שבטים באנשים ההם' (שם). וראו: קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 60–61.

נכנעים תחת ממשלתו כל האומות... יגל מקום המזבח, ויקריב קרבנות ואפר הפרה וזה ימשך ד' או ה' שנים.⁹⁴ המלוכה הֶרְאֵלִית והתמורה הפוליטית שתגרור בעקבותיה הן לב הציפייה העממית־ההמונית.

גם זיקתו של שבתי אל המקדש הֶרְאֵלִי בירושלים אינה מוטלת בספק. כבר בשהותו בעזה הוא מינה כוהן גדול למקדש שייבנה במהרה, הכין עצמו לכניסה ממשית, פיזית, אל תוך קודש הקודשים שבירושלים, ונראה כמי שמכין את קהלו לגאולה המסורתית, שבניית המקדש בירושלים היא אחד ממוקדיו.⁹⁵

אכן, דווקא הפעולה המסורתית המתבקשת הזאת של שבתי היא ש'דוחפת' את המקדש גם עמוק יותר – אל תוך עולמו הפנימי, אל המרחבים שבהם נוצר המיתוס האישי שהוא אורג מתוך עצמו. ממילא, שילוב המקדש באישיותו נותן את אותותיו גם במחנות היצירתיות שלו. מעין זו היא, לדוגמה, טענתו כי מי שיעלה לקבר אִמּוֹ באיזמיר יזכה לכפרה כדין העולה לרגל אל בית המקדש.⁹⁶ וכך גם במעשים של הקרבה, כגון זה שהתרחש באדריאנופול: 'פעם אחת הקריב קרבן יונה ואמר בכוונה עליה: "אישה ריח ניחוח לה"'.⁹⁷ במעשים הללו נראה שבתי לא כמשיח מסורתי־פוליטי שיעדו ירושלים אלא כמי שסופג את המרחב הקדוש אל תוכו ואל סביבתו הקרובה, וכך יכול לגשת אל המקדש גם ממקומו.

'נדידתו' של המקדש לאיזמיר או לאדריאנופול יכולה ליצור תחליף זמני למקדש המסורתי או לשקף טשטוש מסוים של הפער בין ה'חיצוני' ל'פנימי': בין המקדשיות העתידה, הארצית, לבין הטרמטה בהווה. הדחף של הגאולה הקרבה יכול לקשור בין השניים, שכן האצלת המקדש משתלבת בתהליך המשיחי העכשווי, המתהווה.⁹⁸ הקרבה הזאת אל המקדש באה

94 קונן, שם, עמ' 49. מתוך מכתבו של נתן העוזי שהופץ בהעתקים רבים. וכמוהו: 'זבטוחים שהמשיח... יתן המלך התוגר כתר מלכות בראשו לא בחיל ולא בכח' (אגרות שלום בן יוסף – ציצת נובל צבי [לעיל, הערה 11], עמ' 137). מיותר לציין כי גם חזון הנקמה בגויים – חלק בלתי נפרד מן הציפייה המשיחית המסורתית – מתועד היטב באמירה המשיחית שהפנה שבתי צבי אל סביבתו. ראו למשל: ציצת נובל צבי, שם, עמ' 78, ועוד.

95 בצום י"ז בתמוז של שנת תכ"ה (1665), לפי המסופר, ביקש שבתי צבי ללכת עם שנים עשר אנשים לירושלים: 'להקריב קרבן במקום בית המקדש' (ראו: שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], א, עמ' 180). בהזדמנות אחרת נכנס למקום המקדש, אולי לשם כך (שם, עמ' 195). ציפיות מסוג זה עמדו בשלב מאוחר יותר במוקד עניינם של מבשרי ציונות דוגמת הרב צבי הירש קאלישר. מדובר במשיחיות ראלית עד מאוד.

96 קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 55; שלום, שם, ב, עמ' 512.

97 גרשם שלום, 'פירוש מזמורי תהלים מחוגו של שבתי צבי באדריאנופול', עלי ע"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן, 'ירושלים תש"ח-תשי"ב', עמ' 167. שלום מייחס את כתב היד שממנו הודפס את המובאה הזאת לישראל חזן מקסטוריה, מבני חבורתו של שבתי. וראו גם: שלום, שם, ב, עמ' 721. שלום מתארך את העדות הזאת לשנות השבעים – אחרי ההמרה.

98 הרציפות התמטית הזאת עולה מתיאורו של קונן, המתאר כיצד נצפה שבתי צבי בבית הכנסת באיזמיר כשהוא מעמיד פנים כמי שעומד לעשות 'מעשה מיוחד במינו', 'וכל היהודים שנאספו שם הסתכלו בתשומת לב ודימו לעצמם שהוא מביא מעין קרבן על פי מצוות האל וחשבו שקרבו ימי הקץ לעלות לירושלים ולהקריב קרבנות' (קונן [לעיל, הערה 13], עמ' 52). כמובן, ברור שהיו פערים של ממש בין תודעת המבצע ובין הצופים. ייתכן כי תחושה מקדשית דומה, ללא עלייה לרגל של ממש, מתבטאת

לידי ביטוי עז גם בערב הפסח של שנת תכ"ו, בשעה ששבתי שט בסירה בדרך לכלא במבצר גליפולי שבאיי הדרדנלים. שם, על הסירה, לפי המסופר, הקריב שבתי צבי שה לקרבן הפסח, ואכל אותו עם חלבו, על פי ההלכות של קרבן הפסח.⁹⁹ אכילה מעין זו מותרת על פי מסורת ההלכה רק במקדש.¹⁰⁰ לאור האמור לעיל, המעשה הזה אינו מתפרש כפעולה קפריזית או אנרכיסטית אלא כיישום הגיוני של המיתוס העצמי על אישיותו הפנימית של שבתי. מכוח יכולותיו הטנספורמטיביות של שבתי צבי כמקדש-אדם הפכה הסירה הקטנה השטה אל גליפולי, לפרק זמן קצר, לבית המקדש שבירושלים – מרכז העולם.

ז. 'מעשים זרים'?

שילוב המקדש בעולמו הפנימי של שבתי צבי שתואר לעיל מאפשר להציג אותו לא רק כמרכזו המהותי של הזמן הקדוש, זמן העולם (Temporis Mundi), כפי שראה את עצמו בעזרת יום השבת הכולל הכול, אלא גם כביטוי ייחודי של המקום הקדוש – מרכז העולם והציר הקוסמי (Axis Mundi).¹⁰¹ דימוי כפול זה, האופייני ושכיח עד מאוד בתולדות הדת, יכול לקבל משמעות הלכתית בעלת היבט עקרוני לדיוננו על עולם ההלכה האישי שיצר שבתי מתוך עצמו.

למן תחילת דרכו הציבורית תואר שבתי כמי שעושה 'מעשים זרים' – מחוות שיש בהן הפתעה ואפילו אימה לקהלו המסורתי. השכיחות ביותר מבין המחוות הללו הן אכילת שומן החלב (fat) של בהמות, שנאסרה על פי חוקי הכשרות, ואמירה בפומבי של השם המפורש,

גם במעשה שנזכר לעיל – סדרות שלושת הרגלים בשבוע אחד שחגג שבתי צבי. וראו למשל: 'מאן יכיל למפתח תרעין דקרתא קדישא? ומאן יכיל לאתקנא דרגין דשורי? דא רבי שמעון בר יוחאי דאיהו פתח תרעין דרזי דחכמתא, ואיהו אתקין דרגין עלאין, וכתוב יראה כל זכורך את פני האדון יהוה, מאן פני האדון יהוה, דא רבי שמעון בר יוחאי, דמאן דאיהו דכורא מן דכוריא בעי לאתחזאה קמיה' (=מי יכול לפתוח שערי העיר הקדושה... זה ר' שמעון בר יוחאי שפתח שערי סודות החכמה... יראה כל זכורך את פני האדון ה', מי הוא פני האדון ה'? זה רשב"י... זוהר, ב, לח ע"א).

99 ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 75-76; וראו דיונו ההלכתי של ששפורטש עצמו בנושא ('מחדש הקרבת קרבן פסח שלא בזמנו ולא במקומו...') – שם, עמ' 118. וראו גם: שם, עמ' 187, ובהערה הבאה.

100 וכך אמנם הבינו את המעשה בני הזמן, ובתוכם מתנגדיו הספורים, כפי שניסח ששפורטש את התנגדותו: 'ומכל מקום גלית דעתי בפירוש על מאסרו ועל רוע מעשיו בהגיתו את השם ואכילת כבש בחלבו בחוץ למקומו וחוץ לזמנו, ואמרת בפומבי בתוך קהל ועדה אל ידי לי חלק עמו ועם חבריו בזה ובבא' (ציצת נובל צבי, שם, עמ' 79). 'חוץ למקומו' ו'חוץ לזמנו' הם מונחים הלכתיים המציינים הקרבת קרבנות המרחשת – במעשה או במחשבה (i) – מחוץ למקדש ועל כן היא פסולה ונחשבת 'פיגול'. ראו למשל: משנה, זבחים ב, ג.

101 חיבור אופייני בין דימויי המקדש והשבת מצוי בפסקה המפורסמת מספרות זוהר (זוהר, רעיא מהימנא, ג, צו, כח ע"ב), שהייתה מקור לביטוי הידוע 'תלמיד חכם הוא שבת'. גם פסקה זו וכיצא בה היו יכולות להשפיע על הלך מחשבתו של שבתי. והשוו: מתי יב, ה; בבלי, בבא קמא פב ע"א; רמב"ם, הלכות אישות יד, א. על אודות שני הצירים במחשבת שבתי ראו: אלקיים (לעיל, הערה 33), עמ' 26.

האסורה על פי המסורת היהודית.¹⁰² בניגוד למסורות ההלכה הידועות והמפורטות על אודות היפוך הצומות ויצירת החגים, בולטים המעשים הללו בחידתיותם. גם שבתי עצמו, כך נראה לכאורה,¹⁰³ אינו טורח להסביר את פשרם לקהל הקרוב, הצופה בהם ולעתים אף נדרש להשתתף בהם בפועל.¹⁰⁴

והנה, דווקא המחוות הללו ניתנות להבהרה על רקע השילוב של עולמו הפנימי של שבתי עם המקדש וחוקיו.¹⁰⁵ לדוגמה, נטייתו של שבתי צבי להגות את השם המפורש באותיותיו בכל הזדמנות אפשרית, בניגוד מתריס להלכה. בחינה של מקורות האיסור בספרות התלמודית מגלה, כי הזכרת השם המפורש נחשבת איסור חמור במיוחד בכל מקום רגיל.¹⁰⁶ ואולם, היא נהגה דרך שגרה בבית המקדש דווקא, גם בימים רגילים אך במיוחד ביום הכיפורים, שבו נפגשים הממדים המקודשים של זמן ומקום.¹⁰⁷ ניסוח תלמודי נוסף של האיסור הזה קובע כי ביטוי השם המפורש כפי שהוא, שחל עליו איסור ב'עולם הזה', יהיה מותר ורצוי במצב האחדות העתידי של 'העולם הבא'.¹⁰⁸ (בזרמים קבליים מסוימים נעשה לעתים שימוש במטען הסמלי הזה בימי הביניים ובראשית העת החדשה).¹⁰⁹ הפרת החוק המסוימת הזאת של שבתי צבי נראית עקרונית מאוד בהקשר הזה, שהציר העתידי ('העולם הבא') והציר המקדשי (בית המקדש) נפגשים בו בעוצמה רבה.

קן מחשבה זה בא לידי ביטוי גם בהוראה של שבתי צבי לשנות את דפוסי ברכת הכוהנים,

102 ראו למשל: קונן (לעיל, הערה 13), עמ' 51. ריכוז מסוים של העדויות מובא אצל שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, מפתח, 'מעשים זרים', עמ' 822; 'הגית השם', עמ' 820. על ויכוח עוקב שעורר מעשהו זה ראו: ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 186.

103 ואולם ראו להלן, ליד הערה 125.

104 למשל: 'ולכלם [העולים לתורה] הכריחם להזכיר השם ככתבו' (קרפי [לעיל, הערה 17], עמ' 15), וכמוהו רבים.

105 לייחודיות של חוק המקדש מול חוק 'המדינה' יש ביטויים רבים בהלכה היהודית. למשל, הביטוי התלמודי הידוע 'אין שבות במקדש' (בבלי, פסחים סה ע"א ומקבילות), המבטא חוק נבדל, מקדשי, שבו מותרים דברים הנחשבים אסורים במרחב הנורמטיבי (על התפיסה העצמית של שבתי כמתיר איסורי 'דרבנן' דווקא, בייחוד בקטגוריית ה'שבות' [1], ראו לעיל, ליד הערה 22); או הניגוד השכיח 'במקדש... אבל במדינה' (משנה, עירובין י, יא-יד ועוד). אף ששבתי שואב ממקורות כגון אלה תבנית יסוד, הוא מפתח אותה לכיוון חדש. מסורות מקדש אחרות, מן העולם היווני-הרומי ומן הדת הנוצרית, יכולות להילקח גם הן בחשבון, ובייחוד 'חזון יוחנן', על המרכזיות של החזון המקדשי-המשיחי שבו ובהסתעפויותיו. על המסורות השונות הללו ראו למשל: Gregory Stevenson, *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation*, Berlin 2001.

106 לדעת התנא אבא שאול מדובר בעברה חמורה כל כך עד שיש לשייכה לקבוצת העברות המצומצמת שהמבצע אותן מאבד את חלקו לעולם הבא. ראו: משנה, סנהדרין י, א.

107 משנה, תמיד ז, ב; יומא ו, ב.

108 בבלי, פסחים נ ע"א. על הטווח הרחב של משמעות הביטוי התלמודי 'העולם הבא' ראו למשל: אפרים א' אורבך, 'חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו', עמ' 587-589.

109 על הזכרת השם אצל ר' אברהם אבולעפיה (ספרד, המאה השלוש עשרה) ובחוג ר' יוסף אבן צייאח (ארץ ישראל, המאה השש עשרה) ראו סיכום הדברים אצל יוחנן גארב, 'טכניקות טראנס בקבלת ירושלים', פעמים, 70 (תשנ"ז), נספח ב, עמ' 64-65, ובהפניותיו למחקריו של אידל על ר' אברהם אבולעפיה.

שנהגו לאומרה בדרך כלל רק בימים טובים. שבתי הורה לומר אותה בכל יום ויום, ובמיוחד בתפילת המנחה – בדיוק כמו בבית המקדש.¹¹⁰ במעמד ציבורי אחד לפחות, מן התקופה שאחרי המרת הדת (!), התלכדו המוטיבים השונים לכדי מופע מקדשי רב-ממדים:

ושם בשוק לקח טלה אחד והוליכו עמו לביתו, והביאו לפניו הגדי וא"ל (=ואמר לו) 'יברכך ה' (במדבר ו, כד, פתיחת ברכת כוהנים), והזכיר השם ככתבו, ובכל פעם שהיה מזכירו היו כל העומדים שם כורעים ומשתחוים ואומרי' בשכמל' (=ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד).¹¹¹ ובקצת (=בכמה מן ההזכרות של השם) אעפ"י (=אף על פי) שהיה זוכר את ה' ככתבו לא היה מניח אותנו להשתחות.¹¹²

מסורות הזכרת השם המפורש במקדש, והבולטת שבהם בשעת ברכת הכוהנים,¹¹³ שולבו במעמד הזה עם הזכרת השם במקדש על השעיר ביום הכיפורים. הקהל הבין את השפה המסמלת ועל כן כרע והשתחוה בכל אזכרה, אף שהדבר אסור על פי ההלכה היהודית מחוץ למקדש. הן בעיני שבתי הן בעיני קהלו התרחש ברחוב העיר טקס מקדשי. השפה הבית מקדשית שזרה את המחוות השונות של 'הכוהן הגדול' ואת תגובות הקהל שסבב אותו ואיחדה אותן. כדרכו של שבתי, מדובר בטקס מפתיע אך מובן, ובמרכזו עומדת הכרזה משיחית דרך טקס מקדשי.

הדוגמה החריפה מכולן בהקשר זה היא כמדומה נטייתו הקבועה של שבתי לקיים טקסי אכילה מזדמנים של חלב הבהמות, באמירת הברכה 'מתיר אסורים', במצבי ההארה שלו. אכילת חלב הבהמות נאסרה בפירוש בספר ויקרא,¹¹⁴ ונחשבה איסור מוחלט בהלכות הכשרות המסורתיות. עם זאת, בדומה לאמירת השם המפורש, היא הותרה ואף נחשבה חובה על גבי המזבח: 'והקטירים הכהן המזבחה... כל חלב לה'. את אותו החלב האסור באכילת חול רגילה יש ציווי להקריב על גבי המזבח, בהגיון מקדשי מקביל, שהרי 'אכילת שמים'

110 ראו למשל: שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), א, עמ' 181. המנהג השגור היה לברך ברכת כוהנים רק בימים טובים. שבתאים המשיכו לברך ברכת כוהנים בדרך מיוחדת מדי שבת בשבתו גם אחרי ההמרה, ואף קהילות רגילות התלבטו, בעקבות ההמרה, אם לנטוש את המנהג החדש שהתקבל בצל הגאולה המוטעית או להשאירו על כנו. ראו למשל: שו"ת אהל יעקב, אמסטרדם תצ"ו, סימנים סח-עא; ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 210-251.

111 על פי התיאור של יום הכיפורים במקדש – משנה, יומא ו, ב.

112 אמאריליו (לעיל, הערה 4), עמ' רסא. בדיונו על יחסו של שבתי להמרת דתו הסביר יהודה ליבס את ביטוי השם המפורש כחלק מן הקרבה ההדוקה של שבתי לאל: 'היחס האישי אל האל אפיין את שבתי צבי מנעוריו... מאחר שראה עצמו חבר קרוב של הקב"ה, מן הראוי היה שיקרא לו בשמו הפרטי' (ליבס [לעיל, הערה 2], עמ' 25). הסברי המוצע להלן אינו סותר הסבר אפשרי זה אלא מציע לו רובד נוסף.

113 בבלי, סוטה לח ע"א; יומא לט ע"ב. השתחוואות בעת הזכרת השם נהגו גם אחרי חורבן המקדש, והן נוהגות עד ימינו בתפילות מוסף של הימים הנוראים, ובסדר העבודה המתאר את עבודת יום הכיפורים במקדש, ומכאן הרלוונטיות שלהן לעולם האסוציאציות של קהל הצופים. בתפילות הללו, כמובן, אין הזכרה של השם המפורש ככתבו, ואילו אצל שבתי מתרחשת הזכרת השם ככתבו, ברחוב העיר, וביום של חול.

114 'כל חלב וכל דם לא תאכלו' (ויקרא ג, יז).

היא.¹¹⁵ כבר שנו חכמים כי אכילת תלמיד חכם דומה למזבח.¹¹⁶ ואולם, שבתי צבי דומה שהיה הראשון שהעביר את הדימוי הזה מתחום האלגוריה אל מישור המציאות ההלכתית והעניק לו מקום ריטואלי. אכילתו של החלב האסור הפכה מצווה בעלת פוטנציאל פנימי של כפרה, בדיוק כפי ששימשה במקדש. ההיפוך הזה אל החוק המקדשי-העתידי לוהט לעתים גם בבכורה תואמת, שגם אותה למד שבתי ממסורת מדרשית שעסקה בימות המשיח: 'ברוך מתיר אסורים'.¹¹⁷ החוק המשיחי-המקדשי שיישם שבתי באותם 'מעשים זרים' נכלל, לפי הצעתי כאן, באותה היומרה המשיחית הפרובוקטיבית שלפיה שבתי מייצג עולם עתידי מקדשי. זאת ועוד, הייצוג הזה מיישם גם את אובססיות הכפרה, שהניעה את שבתי ליצור רצף של מעשי כפרה מפרי חוק. המעשים ה'זרים' הללו מייצגים חוק מכפר אחר: את חוק ה'עצמי' (self) המוחלט והמשיחי שעוצמתו יוצאת דופן. מכוחו הוא מפקיע את עולם החוק היום-יומי השגור. שבתי צבי עובר על איסורים חמורים במובן ההלכתי של 'העולם הזה', הנורמטיבי, הסובב אותו, ובכך הוא מקיים ומבצע ככתבו חוק הלכה משיחי, ייחודי, שאלי שייכים רק הוא עצמו והסובבים אותו. הפער בין היום-יומי לבין הגאולי הוא הפער שבין ההלכה הרגילה, 'חוק המדינה', ובין המסורות של 'חוק המקדש' ששבתי עומד במרכזו.

ח. המלך המשיח והוראת השעה

אוצר המילים המלוכני¹¹⁸ שבו בחר שבתי לתאר את איכותו האלוהית כמחוקק, בשילוב החוק המקדשי שהצעתי לעיל כהסבר לאותם 'מעשים זרים' שכיחים שבהם נהג, מקרבים לכאורה

115 'והקטרים הכהן המזבחה לחם אשה לריח ניחח כל חלב לה' (שם, טז). הפסוק מדגיש כי על כל החלב להיות מוקטר ונשרף לה' דרך המזבח, ולא להיאכל אכילה אנושית, ולו בידי הכוהנים. וכך פירש ר' אברהם אבן עזרא שם: 'אחר שהחלב והדם לגבוה, הם אסורים לכם'. ובדומה לו פירשו רשב"ם וחזקוני, שם, פסוק יז.

116 ראו למשל: בבלי, יומא עא ע"א. גרשם שלום, כדרכו, העניק לאכילת החלב פרשנות פסיכולוגית-סמלית ותיאר אותה כ'מהפכה אנטינומיסטית' וכ'רמז (!) להתרת כל איסורי התורה, ועריות בכללן' (שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], א, עמ' 197). לניתוח דרכי פרשנותו של שלום את שבתי צבי ראו להקדיש מאמר נפרד.

117 תורת הקנאות (לעיל, הערה 8), ז ע"א. וראו גם: גרשם שלום, 'תעודות שבתאיות מספר תועי רוח', ציון, ז (תש"ב), עמ' 182. ראוי לציין כי ברכת 'מתיר אסורים' מברכות השחר אינה נהגית בהכרח כ'איסורים' (כפי שמניח שלום, משום מה), למרות הרמיזה הברורה למדרש תהלים, שוחר טוב, קמו, ד, עמ' רסח, ופער הרמיזה הזה יכול להיות מהותי להבנת השימוש בביטוי. על המסורות הללו ראו: עדן שטיינזלץ, 'עתידי הקב"ה להחזירו', תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 297-298; הרב חיים קרלינסקי, 'החזיר ו'היתרו' לעתיד לבא', שנה בשנה (תשל"ב), עמ' 243-254. משמעותה העמוקה של עבודת המקדש במסורת היהודית, שאותה אני מפתח כאן, אינה שוללת אפשרות של הקשרים לא יהודיים, כפי שניתן להסיק למשל מן האפשרות הנוצרית-הסקרמנטלית שהעליתי לעיל, שלה עצמה היה, כידוע, ממד מקדשי בולט, הנוגע גם אל דימויי ה'עצמי' והגוף המשיחי. ראו: Jennifer A. Harris, 'The Body as Temple in the High Middle Ages', *Sacrifice in Religious Experience*, ed.

Albert I. Baumgarten, Leiden 2002, pp. 233-256

118 לעיל, ליד הערה 39.

את שבתי צבי אל תפיסות הטבע הכפול של המלך האבסולוטי בראשית העת החדשה. מלך זה נתפס כמי שמחזיק יחדיו בגוף גשמי אנושי ובגוף אלוהי-פוליטי נצחי, שממנו ינק את כוחו כ'חוק מהלך'. וכך יש לאישיותו משמעות קוסמולוגית – מרפאת,¹¹⁹ מחוקקת,¹²⁰ ולעתים גם מכפרת.

ואולם, הממד המלוכני של שבתי צבי דורש גם עידון מסוים. אף אם יש במסורת המלוכה שעל פיה חושב שבתי משקע מדימויי החוק החי או מן הטבע הכפול של המלך, בהשראת המוסדות הפוליטיים בני זמנו, הרי שהיא מבוססת על מסורות ההלכה היהודית ועל ספרות המדרש, שאחד ממוקדי הסיפר המשיחי שלה הוא דמותו של מלך – 'המלך המשיח'.¹²¹ מול גובהי הרום של מסורת המלך-האלוה שתוארו לעיל, שעליהם נסמכת גם נשמת-יומרתו של שבתי, בולטות המסורות היהודיות על המלך המשיח דווקא באיפוק שהן כופות על גיבוריהן.¹²²

במרכזו של התרחיש המשיחי לפי הלכות מלכים של הרמב"ם עומד מינויו של המלך

119 גם שיטות הריפוי המלכותי במגע היד בחולה (the royal touch), ששורשן בעת העתיקה ובימי הביניים, הגיעו בתקופה זו לשיא השימוש בהן, וגם – במקביל – לראשית הביקורת הנוקבת שהביאה לבסוף להיעלמותן, בדומה לתפיסות האחרות שהוזכרו כאן. בדיונו על הנטיות של תפיסת המלוכה האבסולוטית, כמו זו של שבתי המייחס ל'מלך' כוחות שמיימיים, חשוב לציין כי המגע המלכותי היה מקובל בעיקר במונרכיות האבסולוטיות – אנגליה וצרפת. באנגליה הוסדרה הטכניקה הזאת באופן רשמי בימי הנרי השביעי (מלך אנגליה, 1485–1509), ושיא השימוש בה היה בימי צ'רלס השני (מלך בשנים 1660–1685), שהשתמש בטכניקה זו בשנות מלכותו כמעט מאה אלף פעמים. ראו: Marc Léopold Benjamin Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, London 1973; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, translated by R. Burr Litchfield, Harmondsworth, UK 1971, pp. 230–251; David J. Sturdy, 'The Royal Touch in England', *European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, eds. Heinz Duchhardt, Richard A. Jackson and David J. Sturdy, Stuttgart Sergio Bertelli, *The King's Body: Sacred Rituals of Power*, 1992, pp. 171–184. וראו גם: in *Medieval and Early Modern Europe*, University Park, PA 2003, pp. 25–27.

120 על החקיקה ראו לעיל, ליד הערות 19–24.

121 על המלך המשיח ראו דברי הרמב"ם, הלכות מלכים, פרקים א–ה, יא–יב. על מקורותיו של הרמב"ם ראו בנושאי הכלים שם ובלבטיהם. על הדגם הרמב"מי ומקורותיו ראו: יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית, רמת גן תשמ"ג, עמ' 117–127, ובמקורותיו. על ארגון היסוד הנבואי בדמותו ראו בייחוד שם, עמ' 119–120. והשוו: עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"א, עמ' 103–157. הדגם של הרמב"ם אינו מודל משיחי יחיד, אך בהקשר השבתאי, כפי שנראה, הוא תופס מקום ראשון במעלה. הצירוף של 'המלך' עם 'המשיח' הוא מקווי היסוד שלו.

122 אמנם, דווקא לחלקים העתידיים-המשיחיים של הלכות מלכים של הרמב"ם היו שייחסו זיקה קרובה לעולם הח'ליפות של הוגי האסלאם בני זמנו. יש לציין במיוחד את הטרימינולוגיה ('דת האמת') ואת התפקיד הדתי של המלך – שהוא נושא דיונו כאן – כשאנו מבקשים לתאר את עומק השפעתו של הרמב"ם על מחשבתו של שבתי ועל דפוסי ביטוי. על הרקע המוסלמי של דברי הרמב"ם ראו ניסוחיו הזהירים של בלידשטיין, שם, עמ' 124–125, ובמחקרים השונים שאליהם הוא מפנה.

הנזכר. אחריו צפויה השבת הכוח הפוליטי אל היהודים בהנהיגו אותם במלחמות, ולאחר מכן הקמת בית המקדש בירושלים. תהליך סְדוּר זה עיצב את ציפיות הקהל משבתי צבי, וגם, כפי שראינו, את פעולתו שלו מול קהלו. אל הממד המרסן הזה שבתוכו פועל שבתי יש לצרף היבט נוסף, רֵאָאִי באופיו: פעולתו אינה מתרחשת בחדר עבודה שקט. היא באה לידי ביטוי מול קהל המונים בהתפרצות אישית וציבורית עזה. דפוס זה אינו נוטה בהכרח ליציבות או לאחידות מושגית. ממילא, זיהוי של שבתי כמקדש או כמזבח או ככוהן הגדול המקריב על גבי המזבח,¹²³ זיהוי שעליו הצבענו בסעיף הקודם, אינו מפריע לו לזהות את עצמו במקביל גם כ'שבתי', כ'רימון פרץ' – נצר לבית דוד,¹²⁴ וכעשר הספרות היוצרות את הקוסמוס כולו. לצד כל אלה פועל שבתי כ'מלך המשיח' גם בדפוס המסורתי וגם כמי שההתגלות הישירה (באופן שאינו בהכרח קבלי) של 'אלוהי אמונת' פונה אליו באופן אינטימי, בנבואה ישירה. אכן, שבתי צבי מתאר את עצמו במגוון צורות ודימויים: 'מלך', 'שבתי', 'מקדש' ו'נביא' – אוצר אפשרויות רחב שהשתלב בראייה העצמית של שבתי, שהייתה יכולה לנוע בין דימויים בזמנים שונים בחייו ובעצמות מתחלפות. באיזה מן הדימויים הללו יש להשתמש כדי להבין את אותם 'מעשים זרים' שבהם צפה קהלו הישיר של שבתי? שאלה זו, שכדי להשיב עליה הצעתי בסעיף הקודם את אוצר הדימויים המקדשי, הטרידה, כך מסתבר, גם את סביבתו הקרובה של שבתי. למרבה העניין ענה שבתי לשואליו תשובה פשוטה וישירה. ציטוט שהביא נתן העזתי מפיו מתאר את הסברו השגור, הלקוני, של שבתי לתמיחה בני חבורתו הקרובים לפשר מעשיו הזרים: 'זכמה פעמים שמענו מפיו שאמר, שכל (!) דבריו אלו (=ה'מעשים הזרים') משום הוראת שעה'.¹²⁵

123 אלה נסקרו בסעיף הקודם (ז).

124 'עכשיו ויחננו ברימון פרץ, כי אני דומה כרימון שכל הספירות נכללות בו, ואני בא מפרץ' (יהודה לייב בן עוזר, סיפור מעשי שבתי צבי: בשרייבונג פון שבתי צבי, תרגם זלמן שזר, ירושלים תשל"ח, עמ' 85–86; ומשם לקח שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], ב, עמ' 523). יש אפוא קשר בין הכוליות הקבלית הכוללת את עשר הספרות, הניכרת בדימוי הרימון, לבין פרץ בנו של יהודה, שדוד נולד מזרעו בדיק כעבור עשרה דורות. כידוע, למן הגמרא ועד לרמב"ם נחשב דוד בן דמותו המובהק ביותר של 'מלך המשיח', שהמלוכה תבוא מזרעו: 'המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה' (רמב"ם, הלכות מלכים יא, א); 'ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח' (שם, ד). דרשה מקורית נוספת, מפורטת יותר, של שבתי צבי על זיהוי העצמי כ'רימון פרץ', ושימושים נוספים בדימוי הזה, פרסם בן נאה (לעיל, הערה 10), וראו דיונו שם.

125 גרשם שלום (מהדיר), 'אגרת נתן העזתי על שבתי צבי והמרתו', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 247. האגרת, משנות השבעים של המאה (שלום מתאר את כתיבתה לשנים 1673–1676), נכתבה בידי נתן ונשלחה בין השאר לשבתי עצמו, והוא אף הגיב עליה. התגובה בוודאי מוסיפה אמינות לעדות הזאת. ראו: שם, עמ' 233–236, 272–273. תיעוד נוסף, מפתיע עוד יותר, למרכזיותו של הביטוי הזה עולה מדבריו של יעקב ששפורטש, מתנגד השבתאות. עוד לפני ההמרה הוא ציטט שוב ושוב את הטיעון הזה של שבתי באמפתיה לא מסייגת (!), משום שביקש לרסן את המאמינים דווקא בעזרת טיעוניו ההזריים והמוגבלים של משיחם עצמו. לדבריו, 'אף נביאך

'הוראת שעה' הוא מונח הלכתי מובהק, המפנה את שומעיו הישר אל דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה.¹²⁶ הרמב"ם קבע שם את סמכותו העקרונית של הנביא לשנות הלכות לזמן מוגבל וקצוב, תחת הכותרת 'הוראת שעה'.¹²⁷ שבתי צבי טען אפוא בפירושו ('כמה פעמים') באוזני מעריציו כי כל מעשיו נעשים אך ורק על פי ההלכה, ובכלל זה הפרות החוק; לדעתו הן מוצדקות מבחינה הלכתית בשל צורך זמני ומקומי. 'הוראת שעה' מבססת את קולו המשיחי של שבתי צבי בתוך המסגרת ההלכתית של הרמב"ם על חוק הנבואה והגאולה. ואולם, בד בבד עם השמרנות ההלכתית נשמעת בה גם יומרנות רבה: האמונה בנבואה (העיקר השישי מעיקרי האמונה של הרמב"ם), נצחיות החוק (העיקר התשיעי) והאמונה בביאת המשיח (העיקר השנים עשר) – כל אלה התלכדו בטענתו של שבתי צבי שהוא נביא לאלוהי ישראל, ועל כן מותר לו להפר את החוק בכל שעה שימצא לנכון. שימוש זה של שבתי ב'הוראת שעה' יש בו אפוא גם מן הענווה וגם מן התעוזה, שכן כבואו לאשר את תקפותה העקרונית של מערכת ההלכה המסורתית (ודווקא כשהיא מופרת!), הוא גם מכריז על עצמו (שבתי צבי, האיש) בפני קהל שומעיו כנביא, הנתון להשראה שמכוחה מתבארת לו, ודווקא לו, הפרת החוק ה'נכונה'.¹²⁸

עיקר דיונו במאמר הנוכחי בא לברר כיצד הבין והביע שבתי את עולמו הפנימי בשעה שהכין את עצמו לתפקידו והכריז על עצמו כמשיח המונים לגיטימי, העומד בראש תנועה שיעדה הראלי הוא הקמת מקדש בארץ ישראל, וקהל היעד שלה הוא העם היהודי כולו.

עצמו לא יתן תשובות אחרות זולת אלו ש'הוראת שעה' עומדת במרכזן. שבתי וששפורטש (המשיח ומתנגדו) נראים כשותפים לעמדה פנים-הלכתית זהירה, ששבתאים רבים יתקשו להיתחם בגדיה. ראו: ציצת נובל צבי (לעיל, הערה 11), עמ' 33, 39, 53, 85, 118, ולהלן, הערה 128. ששפורטש עצמו, יש ליכור, ישב בהמבורג בעת האירועים, ואת ידיעותיו שאב מאיגרות וממכתבים.

126 רמב"ם, הלכות יסודי התורה ט, ג. על הסיבה לנטייתו לזהות את השימוש במושג, בהקשרו זה, כהפניה לדברי הרמב"ם על אף הופעותיו בסוגיות הגמרא, ראו בהערה הבאה.

127 יסוד המונח בסוגיות רבות בתלמוד המבקשות להסביר את מה שנתפס כחריגות מקומיות ממסגרת ההלכה. ראו למשל: בבלי, יומא סט ע"ב; יבמות לה ע"ב; סנהדרין עה ע"ב, ובמקומות רבים נוספים. מקור תנאי לתיאור כזה כבר מופיע במדרש הלכה (ספרי דברים, סימן קעה, ומקבילה במדרש תנאים לדברים, יח, טו; המדרש מצוטט בבבלי, יבמות צ ע"ב), אך הרעיון מנוסח שם באופן קצת שונה ('לפי שעה שמע לו'). את הביטוי הנזכר ('לפי שעה') איחד הרמב"ם עם המונח התלמודי 'הוראת שעה', ששימש בסוגיות הגמרא השונות כתירוץ מקומי לחריגות מקראיות ממה שאמור היה להיות החוק (התלמודי) המקובל, ולא כחוק עקרוני (דוגמת 'לפי שעה'). התוצאה של השילוב הרמב"מי הזה היא המונח העקרוני 'הוראת שעה' במובנו הרשמי, כקטגוריה פנים הלכתית שיטתית ומצופה, הנתונה לסמכותם העקרונית של שני 'מוסדות חקיקה' סמכותיים: בית הדין והנביא (ראו: רמב"ם, הלכות ממרים ב, ד; הלכות יסודי התורה ט, ג, בהתאמה; וכן רמב"ם, פירוש המשנה, מהדורת הרב יוסף קאפח, סדר זרעים, הקדמה, עמ' ז). הפעלת העיקרון בידי שבתי משקפת הבנה עצמית של הנבואה כפעולה המשתקפת גם בתחומים נוספים רבים (ראו לעיל ולהלן).

128 הקשבתו העמוקה של נתן העזתי לשבתי עשתה אותו גם כאן לפרשן מקורי, אך לא אמין, של הוראותיו. לפרשנותו המרחיבה ל'הוראה שעה' מן התקופה שאחרי ההמרה, ראו: איגרת נתן העזתי (לעיל, הערה 125), עמ' 245–246, והשוו לדברי ששפורטש (לעיל, הערה 125). בדעתי להקדיש לפרשנות זו דיון נפרד.

תמונה זו נשברה בחדות במעשה ההמרה של שבתי באלול תכ"ו. ההמרה לאסלאם נכפתה על שבתי, כאמור, תחת איום הוצאה להורג, ולא נכללה בתכניתיו המוקדמות. השבתאות שאחרי ההמרה לא הייתה עוד תנועה מסורתית, ויעדיה, ככת מתגבשת, היו לכאורה צנועים בהרבה. שבתי, שהתאושש מן ההמרה הכפויה, שיבץ אותה בסופו של דבר אל תוך תמונת עולם חדשה, וגם ציווה על הסובבים אותו, במצבי הארה מזדמנים, שימירו את דתם כמנהג, בצו האל.¹²⁹ לקראת חתימה אבקש לבחון בקצרה מה נותר אצל שבתי משפת ההלכה היהודית, אם בכלל, אחרי ההמרה, שבעקבותיה הוא הפך מוסלמי פעיל והמיר אחרים לדת זרה. התשובה לשאלה עשויה להיות מפתיעה עד מאוד.

ט. שפה משיחית מאבדת תחביר

שנים ספורות אחרי המרת דתו נזקק שבתי צבי לנמק את מעשהו, במכתב שכתב לאחיו יוסף:

שהאמיתי (=האל האמיתי), שרק אני מכיר אותו... רצה שאכנס בכל ליבי בדין אישלא"ם הוא דת הישמעלים. להתיר התירה ולאסור איסורה ולהפך תורת משה עד עת קץ... הה' ד' (=זה הוא שכתוב) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'... יען כי תורת משה בלי האמיתי לא שווה כלום כלום (!)... מכיוון שאין להם (=ליהודים) אלהי אמת תורתם אינה תורה... אבל דין אישלא"ם חוק חוק... ועת לכל חפץ.¹³⁰

את המרת דתו תלה שבתי ברצון האלוהי השרירתי שהתגלה אליו מתוך היכרותו הקרובה עם האל. את העיתוי של ההמרה¹³¹ הציג כעונש זמני ('עד עת קץ') לעם היהודי על עזיבת 'אלוהי אמת' – אלוהי אמונתו של שבתי. בסכמה הזאת בולט הלהט הדתי ('בכל ליבי') של המרת הדת ('דין אישלא"ם חוק חוק'), שאינה מן השפה ולחוק. עם זאת, שבתי מייחס לאסלאם תפקיד חיזוני גרדא. לדעתו, תורת האסלאם שבמסגרתה היה שרוי באותן השנים אינה אלא חוק שרירתי, שכל ייעודו הוא חידוש אמיתותה של 'תורת אמת' – היא תורת משה.¹³² יחס מורכב זה יכול לשמש רקע מתאים לדרך שבה ראה שבתי את 'תורת משה', כפי שמתברר מן המעשה הבא, שאירע אחרי ההמרה. את הדברים תיאר אברהם חזן מקסטוריה, שהיה אחד מבני חבורתו הקרובה של שבתי, שסבבה אותו גם בתקופה זו:

שפעם אחת נמצאת חברתינו הקדושה לפני אמיר"ה (=אדוננו מלכנו/משיחנו ירום הודו)... וכשהניחו הסעודה לפניו רחץ ידיו ולא הסיר הטבעות מידו. ואחר כך אמר לנו: 'מפני מה אין אף אחד מכם מקשה עלי איך עשיתי נטילה זו ולא הסירותי הטבעות מידי שהם חוצצים בנטילה כפי הדין?' אמרנו לפניו כל מה שאמיר"ה עושה אין להרהר אחריו. אמר: 'אעפ"כ (=אף על פי כן), כשתראו ענין כזה צריכים אתם לשאול... ראו ב' טבעות הללו כתובים בשמו הקדוש...

129 ראו: שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 708–747.

130 האיגרת נדפסה ופורשה בידי ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 21 ואילך.

131 על תמורות במחשבתו של שבתי על אודות ההמרה ראו: ליבס, שם, עמ' 29 ואילך.

132 שני המשפטים האחרונים הם סיכום דבריו של ליבס (שם, עמ' 32–33) בניתוח האיגרת הנזכרת.

שם ע"ב (72-) במילואו ושם שד"י במילואו¹³³... הם שם ה' אלהי אמונתי, ואין שום הפסק והבדל ולא חציצה ביני לבינו כלל וכלל.¹³⁴

הסיפור מתאר סעודה משותפת, שגרתית לכאורה, של חבורת המאמינים עם רבם. החבורה, שכמה מחבריה התאסלמו (כמו שבתי עצמו, ובהוראתו) ואחרים נותרו ביהדותם,¹³⁵ הקיפה את שבתי, שנטל את ידיו לסעודה כמנהג היהודים. הערצת שבתי והאמונה במשיחיותו משותפת לכל המסובים (כולל, כמובן, שבתי עצמו). לא כן שפת ההלכה, שמקצת המשתתפים, ושבתי בראשם, נטשו אותה לכאורה לטובת דת אחרת. סביר כי עמימות זו השפיעה על פער הציפיות שהתגלה בין שבתי למאזיניו.

ההלכה מחייבת ליטול את הידיים לטהרתן ללא חציצה. לשם כך נדרשת, לפי רוב הדעות בהלכה, הסרת הטבעות.¹³⁶ ואולם הטבעת היא גם ביטוי סמלי או מגי לשלטון ולמלוכה, אם בהשראת מגילת אסתר ואם בהשפעת תרבויות העולם.¹³⁷ בהקשר המלוכני השבתאי היא יכולה לבטא קשר הדוק, על גבול ההתאחדות (ואין שום הפסק והבדל ולא חציצה ביני לבינו כלל וכלל), בין שבתי לאלוהיו. שפת המחוות של שבתי ביקשה כדרכה להשתמש ביצירה של דיסוננס הלכתי (זעיר במקרה הזה) כדי לבטא מול שומעיו הצהרה נשגבת. לפי קו המחשבה שלו, שאותו השמיע לבסוף, הואיל והאלוהות שורה בו, הוא אינו עובר כלל על הלכות החציצה בנטילת הידיים המפורטות ב'שולחן ערוך' ובשאר ספרי ההלכה, כפי שניתן היה להניח. לדבריו, הטבעות הללו, המבטאות את אחדותו עם האל ואת קרבתו, אינן יכולות להיחשב 'חציצה' והפסק בשום מובן שהוא. הדרוש התאולוגי ('שום הפסק', 'ולא חציצה') נשען כאן באופן מוחלט על אוצר המילים ההלכתי והוא מכוון לגיבוש יצירתי של 'היתר' הלכתי שבעזרתו ביקש שבתי להביע את קרבתו הייחודית, החד-פעמית, לאלוהיו. ואולם, לאכזבתו הברורה של שבתי, האפיזודה הזאת מתעדת דווקא את כישלון השפה שבה הביע שבתי את דבריו אל קהלו. חבורת המאמינים העדיפה את האמונה השלמה באישיות המשיחית ואת הציות העיוור ('אין להרהר אחריו') על פני ההיענות לפרובוקציה ההלכתית ('אין אחד מכם מקשה עלי?'). כך הוחמצה התכלית הדיקטטית, המעוררת, של המעשה. שבתי

133 שם שד"י עולה במילואו (שי"ן, דל"ת, יר"ד) לתתיד (814), כמניין שבתי צבי. הגימטריה מופיעה כבר באיגרת של שבתי כפי שנכתבה בידי פרימו (ציצת נובל צבי [לעיל, הערה 11], עמ' 129). על המשמעות של שיתוף השם האישי בשם האל ראו לעיל, ליד הערה 40.

134 שלום (לעיל, הערה 97), עמ' 165. שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), א, עמ' 190-191, סבור שמחווה זו 'באה להזכיר לנו כמה מקבילות מדברי ישו באוונגליון (!)'. וראו לעיל, הערה 78.

135 ראו: שלום, שבתי צבי, שם, ב, עמ' 708-747.

136 מקור הדין בתוספתא, מקוואות ו, ד ('השירים והנוזמים והטבעות רפין אינם חוצצין, מהודקין חוצצין'). הפוסקים התלבטו אם לחייב הורדה של הטבעת לפני הנטילה (ראו: בית יוסף, אורח חיים, קסא, ג), והדעה המקובלת יותר גרסה שכך אכן יש לנהוג (שולחן ערוך, שם; אך ראו: רמ"א, שם).

137 על הפנייה הטבעית של שבתי לפרפרזות על התקדים המלוכני של מגילת אסתר ראו למשל: לעיל, הערה 92. על שימושיה הסמליים של טבעת המלך ראו למשל: George F. Kunz, *Rings for the Finger: From the Earliest Known Times to the Present*, Philadelphia 1917, pp. 249-354.

הביע בגלוי את אכזבתו וביקש להחזיר את שומעיו אל התחביר ההלכתי, שהרי ללא המסגרת המהודקת של החוק אין כל משמעות להצהרה המטפיזית שביקש שבתי לבטא בעזרת שפת ההלכה.

לשבתי עצמו היה במידה רבה חלק ב'כישלון' הזה. מעשה ההמרה הציב אותו, בוודאי בעיני רבים משומעי לקחו, מחוץ לגבולם של דקדוקי הלכה ומנהג. ואולם, בעולמו הפנימי התמידה לפעול אותה המערכת הפרשנית שאחריה עקבנו במהלך כל מאמרו זה. העיבוד הקבלי המקורי של מושג הלכתי שגור ('שבתי'/'שבת' או טבעת שאינה חוצצת בטבילה) היה מן השכיחים שבצורות מבעו של שבתי, ודפוס יצירתי זה לא השתנה באחת, ולו בשינויי דת ו'דין'.

רציפותה של התודעה ההלכתית בעולמו של שבתי גם אחרי המרתו באה לידי ביטוי חריף עוד יותר ביחסו לביטול הצומות שבו פתחנו את דיונו. 'חג הנחמות' בתשעה באב שעליו ציווה שבתי את הציבור היהודי כולו בשנת תכ"ו (1666), שבה מלאו לו ארבעים, הפך מאז ההמרה לזיכרון כאוב עבור רוב מניינו של העם היהודי, אך עבור הקבוצות השבתאיות בשנות הקמתן ובתהליכי גיבושן הוא היה לחג כיתתי חשוב ואפילו מכונן.

ואולם, דווקא שבתי צבי עצמו לא היה חף מלבטים בנסיבות החדשות. בשנה הראשונה אחרי ההמרה צוטט שבתי כאומר שיש לחזור ולצום את צום י"ז בתמוז. והנה, בחלוף שלוש-ארבע שנים מן ההמרה ציווה דווקא להרחיב את 'חג הנחמות' לשבעה ימים שלמים.¹³⁸ כמובן, הוראתו זו לא הגיעה אל כל קהילות השבתאים ולא בכל מקום קיימה.¹³⁹

בהזדמנויות אחרות נדרש שבתי וענה, כבקי ורגיל בהלכה, על הניחול ההלכתי של החג החדש. לדוגמה, מה לעשות כאשר נופל חג הנחמות (תשעה באב לשעבר) בשבת (כפי שכמובן אירע מדי פעם בפעם)? האם הוא נדחה בפני השבת (כפי שהיה דינו של תשעה באב המסורתי), או שמא דוחה אותה?¹⁴⁰ ואולם, כחלוף שנים אחדות נסתרו כל הוראותיו אלה בהלכה חדשה, נוספת, וככל הנראה האחרונה בימי חייו. באיגרת דרמטית משנת 1674, שמונה שנים אחרי המרתו, פנה שבתי צבי לחסידיו וביקש מהם להכריע מכול וכול את 'ענפי אמונתו' ולקבור אותם עמוק בלבם.¹⁴¹ בנסיבות הללו הביע שבתי ספק פנימי עמוק ביחס לעצם משיחיותו ('שאם בי חס ושלום לא יש שום ממשות מאומה') ופסימיות עמוקה בדבר האפשרות שהיא תצא לפועל בתוך המציאות ההיסטורית הנראית לעין. שבתי ביקש שלא להזכיר אותו מכאן ולהבא בשם משיח, שלא להביא לו מנחות ומתנות, ושלא להתקוטט עם אף אחד 'בעבור זאת האמונה'. את הפרישה המדהימה הזאת מן המסלול המשיחי ('ואנוח אני בהתכסות נגעי וחרפתי [!]', כתב) ליווה שבתי בפעילות חקיקה תואמת: 'ותשובו לעשות הט"ב (=התשעה באב) עצמו כמנהג אבותיכם בשלימות, ועונכם זה (=הפרתו במשך תשע שנות קיומה של

138 שלום, שבתי צבי (לעיל, הערה 4), ב, עמ' 721; אליקים (לעיל, הערה 33), עמ' 15, הערה 52; וראו גם שם, הערה 54.

139 ראו: שלום, שם; איגרת נתן העזתי (לעיל, הערה 125), עמ' 272-273.

140 ספר תועי רוח, 17 ע"א, אצל שלום (לעיל, הערה 117), עמ' 188.

141 האיגרת פורסמה בידי אברהם אליקים בשנת תשנ"ג. ראו: אליקים (לעיל, הערה 33), עמ' 32.

התנועה) על ראשי. וכן שאר התעניות תעשו כמנהג אבותיכם בשלימות... אני עבדכם הצעיר והירוד מכל המינים, שבתי צבי.¹⁴²

תחושת המשיחיות של שבתי עמדה מלכתחילה על 'תחיית רוחו'¹⁴³ ועל ודאות פנימית ישירה. ממילא, בסוג של היגיון פנימי מתמשך, כאשר עוברות שמונה שנים מהמרת הדת, והמשיח שוב אינו חווה עצמו כמשיח (כפי שעולה בבירור מן האיגרת), הרי ששוב אינו משיח. גם כמומר מייחס שבתי משמעות עמוקה לתנודות רוחו מול הדפוסים המקובלים של העדה היהודית: הוא מצווה על חסידי לבטל את גינוני המלכות שהם נוהגים כלפיו¹⁴⁴ ולשוב לסדר הצומות המסורתי ('כמנהג אבותיכם בשלימות!'), שהרי כך גורסת ההלכה מאז ומעולם: אם המלך המשיח אינו מלך, ושוב אינו משיח, הרי שאין הצדקה לביטול הצומות והם חוזרים לחיובם הראשון.¹⁴⁵

חריפה עוד יותר ההבנה כי מנקודת הראות של שנת 1674, מתברר למפרע כי הפרת הצומות ההמונית, שנמשכה תשע שנים לכל הפחות, הייתה טעות!¹⁴⁶ למסקנה מרעישת זו העניק שבתי את מלוא כובד המשקל המטפיזי. הפרת הצומות הייתה כרוכה בעוון, ועל עוון זה נחוצה גם הפעם כפרה: כפרה על השמיעה למשיח שהכזיב. שבתי לוקח על עצמו את עוון קהלו ואת כפרתו ('ועונכם זה על ראשי'). ואולם במצב החדש, ללא יומרה משיחית וללא עוצמה קוסמולוגית תואמת, דומה שאין בכוחו של שבתי לכפר בעצמו על חטאי העדה שנגרמו בעטיו; על כן הוא לוקח אותם 'על ראשו', ותו לא. כשוך הסערה המשיחית מתבלטת אחריותו האישית של שבתי להפרת ההלכה של הקהל, ולמשקל העוון שהיא נושאת אֶתה, ולו כטעות שהתבררה רק בדיעבד. האחריות העמוקה שחש שבתי לקהלו נראית כתשתית היציבה ביותר של השיח ביניהם, שעובדותיו החיצוניות רצופות תהפוכות כה מפתיעות ובלתי צפויות. עתה נדרש המשיח, ששוב אינו משיח, לתת דין וחשבון על הגשמת הקטגוריה ההלכתית של היפוך הצומות, שהוכחשה והתבדתה בדיעבד.

142 שם, שורות 7-10. למרות לשון השפלות שנוקט שבתי, יש לקחת בחשבון כי היומרות הסמכותית המלוכנית עודנה נוכחת אפילו בדבריו אלה – בהוראתו למאמינים לקבור את אמונתו בלבם.

143 ראו לעיל, הערות 37, 38. כאן, בהתאמה, חתם שבתי על איגרתו: 'אני עבדכם הצעיר והירוד מכל המינים, שבתי צבי'; בהיפוך מושלם לעוצמה הטוטלית: 'משיח אלהי ישראל אריא דבי עילאי וטביא דבי עילאי', שבה חתם על איגרותיו בשנת תכ"ז (לעיל, הערה 19).

144 אלקיים (לעיל, הערה 33), עמ' 16.

145 ראו לעיל, פסקה ב, ושם, הערה 30.

146 והשוו: אלקיים (לעיל, הערה 33), עמ' 15-16, המפרש להיפך, כי ה'עוון' שמדובר בו הוא שמירת הצומות החדשה, שהיא בגדר 'מצווה הבאה בעבירה במהופך (!)'. עבור השבתאים, ולא בגדר חזרה אל ההלכה היהודית. פירוש מתוחכם זה קשה להולמו, ודאי ללא סימוכים מדברי שבתי, שהרי לשונות כמו 'מצווה הבאה בעבירה' ודומיה (ואפילו שלא במהופך) אינן מוזכרות או נרמזות כלל בלשונו באיגרת (וכן הוא שם, עמ' 13, על אודות הדיאלקטיקה על תחייתה של האמונה הקדושה דווקא מתוך ה'קבר' [במילים 'קברו אמונת'], שבו מתפרש 'קבר' כ'אקט מיני, חיות ולידה', ואין מקרא יוצא מידי פשוט).

י. סיכום

דמותו של שבתי צבי והתנועה השבתאית ההמונית של שנת תכ"ו (1666) מציגות תרחיש עקרוני, כמעט חד פעמי, בתרבות ישראל: המפגש בין 'חוק' ל'משיחיות' – שתי תבניות יסוד של הדת היהודית – הפך את התנועה להתגשמות יוצאת דופן של 'הלכות מלכים'. הדבר התרחש לא כתאוריה הלכתית מופשטת ולא כספקולציה קבלית אלא כאן על פני האדמה – בתוך אישיות, קהל, זמן ומקום קונקרטיים. ואכן, בתוך הזמן ההיסטורי אירעו הצלחה וכישלון, ניסוי, שינוי ותמורה. בשל כך יש להתרחשות הזאת חשיבות גם מעבר לשאלת השבתאות והיא נוגעת בשאלות יסוד של חוק וגאולה בדת היהודית. מצד אחד, המשיחיות נפגשת עם ההיסטוריה, ומצד אחר, ההלכה והפוליטיקה וגם הכריזמה מעוררות זו את זו ביחסי גומלין נסיבתיים ועקרוניים. להבנת התפקיד של מסורות ההלכה בתוך המורכבויות הללו נודעת משמעות עקרונית לשם הבנת מכלול האירועים. במאמר זה הוצע לוותר על הנחות מוקדמות (דוגמת 'אנטינומיות', או 'מאניה-דפרסיה') לטובת קריאה צמודה מבעבר של השבתאות בתוך הקשריה התרבותיים. כיוון זה יכול לסייע, ממילא, גם לניתוח הופעות נוספות של התנועה השבתאית. נשים לבנו אפוא לכמה מן הנקודות העקרוניות שעלו בדיוננו זה:

(א) גאולה מסורתית: בין מלחמה לשלום. היפוך הצומות והחזרתם שיקף היטב את הנוכחות המתמדת של ההלכה היהודית בעולמו הפנימי של שבתי צבי, שכן הוא נענה לפעילות הזמן ההלכתי ולמקצביו. צומות הפכו לששון בשעת 'שלום'¹⁴⁷ ושבו לתוקפם משהתברר שהגלות עדיין בתוקפה. כך אירע לפי מסורת ההלכה היהודית בבניין בית המקדש השני (ביטול הצומות) ובחורבנו (החזרתם), וכך אירע אף עתה – במאה השבע עשרה, בשעה שבה 'מקדש בנוי'¹⁴⁸ לרגע שב ונחרב.

(ב) יצירתיות הלכתית. בתוך ההיענות של שבתי צבי למסורת ההלכה ולתרחיש הגאולה המסורתי השתלב שוב ושוב גם קולו היוצר, האיש. את היצירתיות ההלכתית של שבתי דומה שניתן לתאר בעזרת שני מוקדים משלימים: עוצמתו החד פעמית של ה'עצמי' המשיחי, מצד אחד, ועיסוק מתמיד ושיטתי בכפרה, בריצוי ובפיצוי, מצד אחר. שני היסודות הללו שונים זה מזה ובמובן מסוים אפילו מנוגדים זה לזה: ה'עצמי' מבטא רוממות ועוצמה, ובקשת הכפרה מבטאת תלות, חולשה וענווה. ואולם שני היסודות הללו השתלבו בעולמו של שבתי בשורה של מחוות מקוריות: ה'עצמי' שהפך ליום שבת חדש ושימש תיקון תשובה על הפרת ההלכה בידי כלל ישראל; ושמירת השבת החדשה בידי הקהל, שבאה לסייע לכפרה על חילול השבת המזדמן של שבתי. שילוב דומה בא לידי ביטוי באופן שבו ראה עצמו שבתי כמקדש נייד, שסביבו ובתוכו מתבצעות פעולות כפרה מקדשיות שונות. ה'עצמי' של שבתי שימש שוב ושוב כלי לכפרת ישראל.

נתעכב על שני המוקדים החשובים הללו – 'כפרה' מכאן ו'עצמי' מועצם מכאן (להלן, ט):

(ג) כפרה. ממד הכפרה הוא אחד המוקדים הבולטים של שפת החוק המקראית, בוודאי

147 לעיל, הערה 30.

148 על הניסוח הזה ראו לעיל, ליד הערה 32.

בנושא המקדש, שתפס כפי שראינו מקום מרכזי בעולמו הפנימי של שבתי.¹⁴⁹ שבתי השתמש במקרא גם להבנת כוחו העצמי – כמחוקק אלוהי הרשאי להעניש את עוברי רצונו אפילו בסקילה.¹⁵⁰ בכן הראשון הזה של פעולתו אפשר לראות שיבה אל הקול המצווה המקראי – על יומרתו האלוהית ועל חד משמעותו.

גם פנייתו השונה בתכלית של שבתי לעולם תיקוני התשובה, מגופי מסורת ההלכה של חסידי אשכנז, מורשת ימי הביניים, משקפת עקביות בפנייה אל שפת הכפרה. בעצם יצירתה של מסורת זו,¹⁵¹ בזמנה ובמקומה, הייתה טמונה שיבה אל 'תשובת המשקל' ואל 'תשובת הכתוב' – שיח הכפרה המקראי, שהורחק מן ההלכה הרבנית שנתגבשה לאחר החורבן, ומן המחוות המדוקדקות שלה, שהתרחקו לכאורה מן היחס הישיר אל הנמען התאולוגי.¹⁵² העיבוד המחודש של מסורת תיקוני התשובה האשכנזית בספרות ההלכה והקבלה של המאה השש עשרה¹⁵³ הפיץ אותה בכל תפוצות ישראל. ברגישותו העקבית של שבתי לצורך המתמיד בכפרת חטאים וליחס ישיר עם האל ענו תיקוני התשובה על צורך עמוק, וכך השתלבו בשפת הכפרה ההלכתית שהציג לקהל במופעים אישיים ויצירתיים יוצאי דופן. במקביל הופיעו תיקוני התשובה גם במרכז תנועת התשובה ההמונית של שנת תכ"ו, שבה 'נתן הנביא מצווה על התשובה' בעזרת תיקוני תשובה סגפניים אישיים והמוניים, מסורתיים לגמרי בהגיגונם המכפר.¹⁵⁴

(ד) מצוות חדשות? לצד אוצר המילים המקראי ועולם תיקוני התשובה של ימי הביניים נוכח בשיח ההלכה של שבתי צבי גם החוק ההלכתי התלמודי במובנו העיוני והמדויק: ההבדלים ההלכתיים שבין 'דאורייתא' ל'דרבנן', איסורי 'שבות' למיניהם, הלכות הדלקת הנר ביום טוב 'מתוך שהותרה לצורך', הלכות התענית בשבת, ופרטי פרטים של הלכות כגון 'חציצה' בנטילת ידיים. כל אלה שימשו את שבתי לניסוחים מדויקים של כוחו היוצר, המשיחי – יכולותיו, יומרתיו וגם מגבלותיו.¹⁵⁵ לאור דיונו נראית נבואתו-משאלתו של נתן העזתי כי 'אליו (=לשבתי צבי) יתן הקב"ה

149 לעיל, פסקאות ו-1.

150 ראו לעיל, ליד הערה 20, ובמחוות 'מקראיות' נוספות, שאינן הלכתיות בהכרח, כמו הכאת ארון הקודש שבע פעמים באמצעות המטה (קונן [לעיל, הערה 13], עמ' 51), ששלום וקפולן הבינו על רקע הפרשנות המקראית של הכאת הסלע (שם, הערה 73). הממד המקראי בשפתו של שבתי מאפשר לקרוא גם את הסקילה הנזכרת כאזהרה תורנית עוצמתית ולא כמעשה הנתון בהכרח לביצוע מעשי. על 'תשובת הכתוב' ועל המטען המקראי של מערכת התשובה של החסידים בימי הביניים ראו לעיל, הערה 46.

152 והשוו: מחזור ויטרי, מהדורת הרב אריה גולדשמידט, 'ירושלים תשנ"ט', עמ' תשנ"ד-תשנ"ה; בית יוסף, דרכי משה, שולחן ערוך ורמ"א, אורח חיים, תרו"ו. דברי הפוסקים בני המאה השש עשרה בארץ ישראל ובפולין מסמנים את הקושי בהפנמת שיח הכפרה האשכנזי, על עוצמתו המקראית ויומרתו התאולוגית, לתוך שפת הסכולסטיקה ההלכתית.

153 ראו לעיל, הערה 46.

154 ראו למשל: אברהם מאיר הברמן, 'לתולדות הפולמוס נגד השבתאות', קובץ על יד ג [יג] (ת"ש), עמ' רו-ריא; תשבי (לעיל, הערה 2), עמ' 30-51.

155 על המגבלות ראו למשל: לעיל, הערות 23-28.

תורה חדשה ומצוות חדשות¹⁵⁶ רחוקה מאוד מן המציאות הִרְאֵית. בדברי נתן יש משאלת לב עזה להתחדשות משיחית יסודית של ההלכה בתוך היקום החדש, המצופה. חשוב לציין כי תפיסות מסוג זה, ואף חריפות יותר, דוגמת 'מצוות בטלות לעתיד לבא'¹⁵⁷ (העוסקות בביטול החוק ולא בהחלפתו בחוק נומי אחר), הופיעו תמיד באוצר המילים של מסורות הדת היהודית, ובעצם הפנייה של נתן העזתי אליהן אין דבר לא צפוי או 'חתרני'. ואולם היקום החדש הזה, שאליו ציפו נתן ואחרים, לא הופיע, ובחירותיו האישיות של שבתי, מול עצמו ומול קהלו, נראות בסופו של דבר שונות בתכלית מציפיותיו המהפכניות של נתן.

(ה) הלכה שבתאית: אם כן, מדוע בחר שבתי סביבה כה 'נומית', מדוקדקת והלכתית, לפעולתו המשיחית? בחירותיו יכולות לנבוע מחינוכו ומאוצר דימויו, מנטיות רוחו האינטימיות, ומן התפקיד הפוליטי שבחר לעצמו כמשיח המונים מוחצן, הדובר את שפתו של הקהל הצופה בו; ובאופן רחב יותר – מן התפקיד המרכזי של ההלכה היהודית, שאמנם קל להתעלות מעליה בהרהור הלב ובמשאלות הפנימיות (כמו זו של רב יוסף,¹⁵⁸ או להבדיל, זו הנזכרת של נתן העזתי) אך אולי קשה הרבה יותר לבצע 'שחרור' ממשי ממנה באופקי המחשבה ובנתיבות החיים.¹⁵⁹

(ו) הפרת החוק: ייתכן אפוא שמשיכתו של שבתי אל החוק נובעת משלל גורמים – הן אלה שנזכרו הן גורמים נוספים. ואולם, ייתכן שמדובר גם בתופעת ההפרה עצמה, מעבר לכל היבט אישי או תרבותי מסוים. על הפרת החוק (transgression) נגזר להתקיים תמיד אל מול החוק, תוך זיקה הדוקה אליו. אך תרחק מעט וכבר היא מאבדת את חיוניותה. באין חוק לא תיתכן הפרתו. להפרה משיחית, לפי היגיון עקרוני זה, נחוץ אפוא חוק מועצם, אינטנסיבי. 'זור' בטאי (Bataille), שדן בהפרה בכמה ממחקריו, טען ליחסים הדוקים, משלימים, בין הטאבו ובין הפרתו. ההפרה, טען בטאי, אינה מכחישה את החוק אלא מקדשת ומשלימה אותו,¹⁶⁰ שהרי פעולת ההפרה מכירה בכוחו של החוק ובמטען הסמלי שהוא מעניק למציאות הִרְאֵית. אל המשאב הסמלי הזה היא פונה ואליה היא מפנה (את הקהל) במעשה ההפרה, ובכך מעניקה לו, למעשה, רגע של חיוניות מחודשת, הנעדרת ממנו בשעות של שגרה. משהו מן המורכבות האופיינית הזאת אפשר לזהות, להבנתי, במחוות החוק של שבתי,

156 נתן העזתי, 'תוספות למראה שראה ר' אברהם בימי ר' יהודה החסיד', ספר תועי רוח, 249 ע"א, לעיל, הערה 62. וראו: שלום (לעיל, הערה 117), עמ' 182. על מסורות המדרש הנושנות העומדות ברקע המשאלה הזאת ראו למשל: ויקרא רבה ג, יג; יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ותל אביב תשי"ד, עמ' 342, שורות 32–34.

157 בבלי, נידה סא ע"ב.

158 שם.

159 כפי שאולי מוכיחים לבסוף גם חייו הִרְאֵיים של נתן: הכתיבה האנטינומית שלו לא שינתה את מהלך חייו, ועד יומו האחרון הוא הוסיף לנהוג כחסיד לוריאני שהקפדה וחומרה במצוות הן לחם חוקו.

160 Georges Bataille, *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*, translated by Mary Dalwood, San Francisco 1986. הפרק החמישי של הספר (עמ' 63–71) מוקדש להפרת הטאבו. מוקד המובאה: שם, עמ' 67. וראו גם: Chris Jenks, *Transgression*, London 2003, pp. 93–96.

שהרגע האוטופי, החד פעמי, שאותן הן מבקשות לייצר נשען דווקא על עוצמתו המתמידה, האלמותית, של החוק.

(ז) אובססיה לגלית: באופן מדויק עוד יותר, אפשר לראות כיצד הפער ההלכתי העקרוני בין 'חוק המקדש' ובין 'חוק המדינה'¹⁶¹ מתגבש בעולמו של שבתי למעין מצרף מית, המשמש אותו אל מול קהלו לחריגה מן ה'נורמלי' אל המצב המשיח-הנגאל. שבתי מארגן לסוככים אותו מופע של חוק מקדשי הפולש לתוך המרחב היום-יומי. כך הוא מייצג בכוונה פערים בין הגוף האישי-המשיחי שלו (שחי) מייצג ומממש את הספירה ההלכתית העתידית הנבדלת הזאת) לבין הסביבה הקרובה, המשיקה לו, מתקדשת מכוחו, אך אינה מתמזגת אתו אל תוך החוק המשיחי השלם. תהליך זה נועד להגיע אל סיומו האוטופי, סיום שלא אירע. השילוב המשולש שאחרי עקבנו בפעולתו של שבתי – כתיבת חוק, היענות לחוק והפרת חוק – והמגעים האינטנסיביים בין שלושת המישורים הללו¹⁶² מבוססים על מעין תחביר הלכתי מועצם. אישיותו של המשיח וימרותיו העניקו למתיחות המכוונת הזאת תיבת תהודה דחופה ואקוטית. במובן הזה, מסעו המשיחי הקצר של שבתי צבי מייצג סוג של 'אובססיה לגלית': מחוות ההלכה ודקדוקיה, בכל מובניה השונים, הפכו בידי שבתי לייצוג מרכזי מאוד של הגאולה.

(ח) מהלכה לאידאולוגיה – אבדן השפה ההלכתית: ההתנתקות מן התחביר ההלכתי שבו בחר שבתי לבטא את ימרותיו המשיחיות החלה, כפי שביקשתי לתאר לעיל,¹⁶³ כבר בימי חייו. הניעה אותה, כפי שאפשר לשער, המרתו הלא צפויה. ואולם, היא התגברה בעקבי הצרכים האידאולוגיים והשיטתיים של נביאים ופרשנים ושל מלומדים בני דורות שונים (מנתן העזתי ועד לחוקרי זמננו), שביקשו ניסוחים עקרוניים יותר ויציבים יותר למצב המשיחי החדש; ניסוחים שחיינו של המשיח ושפת החוויה הפנימית שלו לא יכלו לספק. בתוך ציפיות מסוג כזה של בני הדורות הבאים אין זה מפתיע לקרוא התבטאויות מעין אלה שב'איגרת מגן אברהם': 'והנה נראה בבירור שמלבד שלא נצטרך לעבוד ולנהוג בהנהגות של שית יומין דחול שהם שית סדרי משנה (=ההלכה הנוהגת) כשיבוא הנהגת עץ החיים ביום השבת הגדול, נראה שכל מי שירצה לעבוד כמו עכשיו (=בהתמדת המצוות) הנה נקרא מקצץ בנטיעות וכמחלל שבת בזמנים הללו'.¹⁶⁴ מוטיב השבת ששבתי השתמש בו לתאר את

161 ראו לעיל, הערה 105.

162 ראו למשל: לעיל, הערות 56–57.

163 סעיף ט, וגם, באופן אחר, בדברי נתן שהובאו לעיל.

164 אגרת מגן אברהם, 19 ע"ב; נדפסה אצל וירשובסקי (לעיל, הערה 3), עמ' 243. ובהשראת תיאורים אלה, ראו תיאור אופייני של שבתי אצל שלום: 'הפיכה משיחית אנטינומיסטית... הרמת נס המרד נגד כל מה שמקודש במסורת... רמז (!) להתרת שאר הלאווין שבתורה...' (שלום, שבתי צבי [לעיל, הערה 4], א, עמ' 197). לדעת וירשובסקי, מחברה של איגרת מגן אברהם הוא קרדונו. ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 47, טען שהמחבר הוא אברהם פרץ, תלמיד נתן העזתי. את האיגרת הדפיס שלום בקובץ על יד, ב [יב] (תרצ"ז), עמ' קכא–קנו. למובאה ראו שם, עמ' קלד. ובאותה האיגרת: 'וצריך שתזהר בתכלית הזהירות שלא בשביל שגיליתי לך כל זה שתשליך החבל אחר הדלי להתיר או להקל... ואפילו מדברי סופרים או פוסקים אחרונים, חלילה וחלילה והשמר והזהר מאוד...

עצמו ואת כוחו ההלכתי-המחוקק עבר שינוי צורה וקיבל מבע אנטינומי חריף. בניסוח החדש, שמירת ההלכה בעידן המשיחי היא 'חילול שבת' – הכחשת המשיחיות ופגיעה ('קיצוץ') באלוהות. הניגוד בין נקודות מבט אידאולוגיות ואנטינומיות מעין אלה, שבהן התפרסמה השבתאות, לבין קולו האישי, המחוקק והיוצר של שבתי, שדווקא 'הוראת שעה' ההלכתית נשמעה מפיו – ניגוד חריף זה הוא אחת המסקנות החשובות של עיונו זה.

(ט) הופעת העצמי. מן המוקד המכפר נפנה אל המוקד השני של שבתי צבי – הופעת העצמי. הלכה תלמודית ורבנית, שפת המחוקק המקראי ותיקוני תשובה חסידיים-אשכנזיים שולבו אצל שבתי לכלל מופע משיחי חריף ומעורר עבור סביבתו. היסוד המאחד שהתיך אותם לאמירה מגובשת היה ה'עצמי' של שבתי, שהפך בפעולתו למעין סקרמנט שהחוק המשיחי-המקדשי ופעולות הכפרה והריצוי פועלים בו ודרכו.

ה'עצמי' אכן היה נושא חשוב ועקרוני בתרבות העת החדשה המוקדמת, והמאה השבע עשרה בכלל זה. מישל דה מונטיין (Montaigne, 1533–1592), למשל, שימש במסותיו סוכן תרבות של 'עצמי' חדש, מהמם בקריאתו.¹⁶⁵ כך למשל כתב: 'הכל מסתכלים תמיד אל מחוצה להם... אני מפנה את מבטי פנימה, נועץ ומעסיק אותו שם. הכל מסתכלים אל מה שמצוי לפני, אני מביט אל תוכי; אין לי עניין אלא עם עצמי, אני בוחן את עצמי... אני בודק את עצמי, אני מנסה את עצמי'.¹⁶⁶ שורות מעין אלה אולי יכול היה לכתוב גם שבתי. ואולם מאחורי הדמיון הצורני פועלים מנגנונים שונים בתכלית. ה'עצמי' של מונטיין, כמו של רבים מקוראיו העתידיים בני העת החדשה, היה ה'עצמי' שמעל דרכו הוסרו מוסכמות, חוקים ותרבויות עמוסים במחוות בנות מאות שנים. מן ה'עצמי' הזה נעדר היסוד המלכד, המאחד,¹⁶⁷ ובוודאי שלא נכלל בו, ובכוונה תחילה, כל היבט קוסמי או טרנסצנדנטי. ה'עצמי' של שבתי, לעומת זאת, היה 'עצמי' משיחי, מאחד, שהתלכדו בו עולם ומלואו, זמן ומרחב. העצמי של שבתי פעל, כפי שראינו, כציר הקוסמוס וכמרכז הזמן,¹⁶⁸ וההתלכדות הזאת היא שאפשרה

כי לא יושג מעלת הנהגת עץ החיים אם לא ישתלם שעור קומת עץ הדעת בשלמות, דהיינו התורה והמצוות בלבושיה בדקדוקיה, כמו שהיא מסודרת עכשיו... ושיעור הזמן והקצבה אין מי שיכול לעמוד על הידיעה אלא מלך המשיח... (שם, עמ' קמז). גם כאן הופנתה לבסוף הפרת החוק אל העתיד: קרוב ונוכח אך לא ממומש.

165 תפיסת העצמי של מונטיין היא אחד ממרכזיו של הדיון המחקרי הנמשך על אופני ייצוגי החדשים של ה'עצמי' מאז הרנסנס בתרבות העת החדשה המוקדמת. ראו דיוניו של טיילור: Charles Taylor, *Sources of the Self-Making of the Modern Identity*, Boston, MA 1989, pp. 178–184 וראו גם בדיון המחקרי שבין סטפן גרינבלט לג'ון מרטין: Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago 2005, pp. 45–48, 250–253; John Martin, 'Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe', *The American Historical Review*, 102 (1997), pp. 1323–1338

166 מישל דה מונטן, מבחר מסות, תרגם דרור דורי, חולון תשס"ז, ב, עמ' 374 (מתוך פרק יז: 'על גבהות הלב'). וראו גם: שם, א, הקדמה, עמ' 12–23.

167 ראו למשל: שם, א, פרק א, וכוורתו האופיינית: 'על האיי-עקביות של מעשינו'.

168 על הזיקה בין שבתי צבי, מסורות העיר המגיות ו'מדעי המקדש' של ראשית העת החדשה ראו: Maoz Kahana, 'Cosmos and Nomos: Rabbi Joseph Karo and Shabtai Zvi as Portable

לו לשמש אתר כפרה ל'כלל ישראל', שאל תוכו מומסות ומתגבשות מחדש תרבויות חוק ופעולות כפרה שונות.

(י) מי שתיאר בבהירות רבה, אם כי בביקורת לא מוסתרת, את היסוד הזה בפעולתו של שבתי היה למרבה העניין מתבונן מאוחר יחסית דווקא, ר' ישראל בעל שם טוב או אחד ממסרי שמועותיו. לפי מסורת 'שבחי הבעש"ט' זיהה הבעש"ט בשבתי את אותו 'ניצוץ משיח' שהלהיב את כל קהל ישראל במאה השבע עשרה, וגם שנים רבות אחר כך.¹⁶⁹ המכשלה, גרס הבעש"ט, הייתה מרכזיותו של ה'עצמי' הנזכר בתוך הפעולה המשיחית. 'גדלות' או 'גאוה', גרס הבעש"ט¹⁷⁰ במבט שלאחר מעשה, הן הכשלה חד משמעית של האפשרות המשיחית ולא האפיק הנכון להגשמתה.

Heavenly Temples', *El Prezente*, 10 (2016), pp. 143–154. בעיקר חשובה לענייננו ההשוואה בין שבתי צבי ובין בן זמנו תומאסו קמפנלה (Campanella) וחיבורו 'עיר השמש' – שמקדש ובו מזבח קוסמי ניצבים במרכזו.

169 'וסיפר, שהבעש"ט אמר שהיה בו ניצוץ משיח, אלא שתפסו הס"מ במצודתו, רחמנא ליצולן, ושמע מהבעש"ט המעשה איך היה הנפילה שלו על ידי גדלות וכעס. ואני מתרשל לכתוב, אפשר שאכתוב כדי שידעו איך עמוק הוא הגאוה' (אברהם רובינשטיין, שבחי הבעש"ט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 133–134. הנוסח על פי כ"י ל). על הממד הזה ראו גם: חביבה פדיה, 'איגרת הקודש לבעש"ט: נוסח הטקסט ותמונת העולם: משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבחאות', ציון, ע (תשס"ה), עמ' 347–350, 353–354. על פן אחד מכוח המשיכה של השבתאות בעיני בני הדורות הבאים ראו: Maoz Kahana, 'The Allure of Forbidden Knowledge: The Temptation of Sabbatean Literature for Mainstream Rabbis – the Frankist Moment, 1756–1761', *Jewish Quarterly Review*, 102 (2012), pp. 589–616; מעוז כהנא, מן הנודע ביהודה לחת"ם סופר: הלכה והגות נוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו, עמ' 53–60.

170 המובאה מצוטטת בהערה הקודמת.

the function of the halakhah in the inner world of Shabbetai Zevi, and the manner in which he communicated with his community as the messiah of the masses.

Shabbetai Zevi's personal declarations, letters, and also the 'strange doings' for which he acquired a reputation in the course of his years of activity, are analyzed and deciphered in light of their close relationship to normative halakhah. A close examination of these diverse gestures reveals the importance for Shabbetai Zevi of halakhic stringency. From here a new impression of his inner world and of his messianic pretensions emerges. Shabbetai Zevi was a messiah who was strict about the legal minutiae of Judaism, even after his conversion. He creatively incorporated different halakhic traditions such as the tradition of penitence (*teshuvat hamishqal*) of the German pietists, the dispensation for a prophet to rule on the annulment of certain religious laws just as a 'temporary measure' (*hora'at sha'ah*) as referred to by Maimonides, and laws from the Shulḥan Arukh on topics such as the kindling of the Sabbath candles and laws of interposition (*ḥaṣiṣah*) relating to the ritual laving of the hands. Shabbetai Zevi incorporated all these laws in the greatest detail. The halakhic discourse between Shabbetai Zevi and his followers treats these diverse gestures as 'laws of the Temple', that is, laws practiced and permitted only in the Temple, such as the consumption of a certain animal fat (*ḥelev*), as distinct from the customary law practiced outside of the Temple. The message articulated through this discourse points to his messianic consciousness, namely his recognition of his own potential as the messiah.

ON THE PUBLICATION OF A BILINGUAL ANTHOLOGY BY ELIEZER BEN YEHUDA AND HAÏM CALMY

Zohar Shavit (pp. 435–462)

This article examines an obscure bilingual booklet in Hebrew and French, published in Jerusalem in 1904 and entitled *A Compendium of Texts for Reading/Recueil de morceaux de lecture*. This examination sheds new light on the relationships between Eliezer Ben Yehuda – at once the driving spirit behind the revival of the Hebrew language and one of the heralds of Jewish territorial nationalism – and both the Alliance Israélite Universelle (AIU), which rejected the idea of Jewish territorial nationalism out of hand, and several prominent

Arabic (TS Ar. 51.111), much of which was edited by S. D. Goitein in 1954. The complainants were from the family that had headed the *Yeshiva* of Eretz Israel, vied with Am for the headship of Egyptian Jewry and thwarted his attempt to reform the synagogue rituals of the Palestinian Synagogue in Old Cairo. The letter was not written shortly after Maimonides' demise in 1204, as previously assumed, but between 1232–1237, probably 1235 (or 1237). It demonstrates that the challenges to AM's leadership and religious reforms persisted throughout his life.

The complaint concerned the pietistic practice of prostration and genuflection and revisions of liturgy and liturgical practice in the synagogue. AM admitted engaging in the pietistic modes of prayer but denied imposing them on others or forcing changes in synagogue rituals. He convinced members of the Jewish community to confirm his deposition, which the letter writer asserted was false.

The Sons of the Sixth considered AM's prayer innovations revisions of tradition prohibited both by Judaism and Islam, something which mandated their appeal to the authorities. Contemporary Muslim jurisconsults issued rulings that forbade altering Jewish custom, and in his responsa Maimonides prohibited some acts as "innovations" (*bid'a*). AM, contrariwise, claimed that prostration and genuflection were ancient Jewish practices that had fallen into oblivion in Judaism but had been preserved in Islam, and he pronounced that the Sons of the Sixth were guilty of informing (*מסרות*). Rather than issuing a ban of excommunication on informers, he declared a ban on whom ever had pledged a donation to the popular, venerated synagogue at Dmwh (probably read Damwa) but failed to fulfill it. This stratagem served to deflect potential criticism for acting for political gain and to expose the impiety of his rivals.

SHABBETAI ZEVI – THE HALAKHIC MAN

Maoz Cahana (pp. 391–433)

Was Shabbetai Zevi's violation of Jewish halakhah an expression of manic depression? Was his behavior antinomian in essence? This paper questions these broadly accepted perceptions. It proposes an alternative approach to understanding

CONTENTS

- 295 Vered Noam: Did the Rabbis Cause the Hasmoneans to be Forgotten? A Reconsideration
- 335 Mordechai Akiva Friedman: A Complaint to the Sultan against Abraham Maimonides
- 391 Maoz Cahana: Shabbetai Zevi – the Halakhic Man
- 435 Zohar Shavit: On the Publication of a Bilingual Anthology by Eliezer Ben Yehuda and Haïm Calmy

Essays in History

- 463 Cana Werman: On Religious Persecution: A Study in Ancient and Modern Historiography

Books and Reviews

- 497 Kimmi Caplan: Historical Overviews of the Jews in America: Contexts and Characteristics
- 509 Nadav Na'aman: Shmuel Ahituv, Esther Eshel, Ze'ev Meshel and Tallay Ornan, *To Yhwh of Teman and His Ashera: The Inscriptions and Drawings from Kuntillet 'Ajrud ('Horvat Těman') in Sinai*
- 515 Joseph Shatzmiller: Simcha Emanuel, *Hidden Treasures from Europe*
- 517 Haim Saadoun: *The Jews in Algeria and Libya*, eds. Moshe Hallamish, Moshe Amar, Moris Romani
- 523 Yaron Ben-Naeh: Aviad Moreno, *Europe from Morocco: The Minutes of the Leadership of Tangier's Jewish Community (the Junta), 1860–1864*
- 529 Dov Schwartz: Marc B. Shapiro, *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History*
- 532 Margalit Shilo: Meir Chazan, *The Modest Revolution: Women and Defense in Palestine, 1907–1945*

540 Research

544 Books Received

XXV Summaries

ZION

Editors:

NADAV NA'AMAN, VERED NOAM, MOSHE ROSMAN, MICHAEL TOCH

Editorial Secretary:

YEHEZKEL HOVAV



VOLUME LXXXI • 3–4 • 2016

A QUARTERLY FOR RESEARCH IN JEWISH HISTORY
THE HISTORICAL SOCIETY OF ISRAEL • JERUSALEM