

הערות ל"שבתי צבי" של גרשם שלום¹

א

"יש משהו גדול בהתרוממות זו שבהעזה, שאינה מסכימה שה'אבודים' של ההיסטוריה היהודית יהיו אבודים לעולם. ובדב- ריו של נתן כרוך דבר זה בוודאי במחשבה מרחיקה לכת יותר, לאמור: אין אבודים בכלל, והכל עתיד לחזור אל הקדושה"². מחקריו החשובים והמעמיקים של גרשם שלום מעסיקים כבר שנים רבות את כל אלה שבעיות הרוח וההיסטוריה היהודית קרובות ללבם. דרך-מחקרו הורגת מהמסגרת הצרה של מקצו- עיות גרידא, אף על פי שאין כמעט שולט כמוהו שליטה מוחלטת כזו בשיטות החקר המקצועי. מחקריו של שלום, ובמיוחד ספריו על שבתי צבי, מצטיינים בצירוף נדיר של כמה סגולות. ראשית כל מדהימה ממש בקיאותו, שליטתו העליונה בכל המקורות שאך אפשר להגיע אליהם. הקורא הזהיר והמעמיק ירגיש מיד שלפניו כוח אינטלקטואלי ויוצר בלתי רגיל, היודע להדביר את החומר הגלמי העצום. גדולה מזו: כוח אינטלקטואלי מיוחד זה, שבחומתו טבועה כל עבודתו של שלום, מלווה חוש אינטואיציה, היודע להבחין בתוך ים העובדות בין עיקר לטפל. אין שלום נגרר אחרי העובדות; הוא שולט בהן ביד חזקה. ומעל לכל: שלום מחונן בכשרון של אמן. איש מדע גדול זה הוא גם סופר גדול ומשום כך נקראים קטעים רבים מספריו כמו רומאן מרתק. אין פלא איפוא שלאישיות מעניינת זו רבת-הכשרונות ולמפעלה הרוחני יש כוח מושך, מהפנט כמעט. מיד עם הופעת מסתו

¹ שבתי צבי, מאת ג. שלום, כרך ראשון ושני, הוצאת עם עובד, תל-אביב. תשי"ז.

² שם, כרך א', עמ' 232.

המצוינת, הקלאסית והפרובלימאטית לפי דעתי, "מצווה הבאה בעבירה"³, כלומר לפני עשרים שנה, אנו עדים לתהליך מיוחד במינו. מסה "מקצועית" זו שינתה ממש בין-יום את האספקט של ההיסטוריוגרפיה היהודית. היא מתפרצת לתוך כל תחומי מחקר היהדות. אנשי מדע בתחומים השונים ביותר של מדע היהדות נכנעים לקסם המפתה של ההשקפה החדשה על ההיסטוריה היהודית באור הברקות הפאראדוקסאליות. אבל כבר במשחק-זיקוקין-דינור של גילוי-רוחני מקורי זה, יש שקשה להבחין ידם של מי על העליונה: זו של השאיפה לאמת אובייקטיבית היסטורית — עד כמה שדבר כזה הוא בכלל בגדר האפשרי — או זו של מגמתיות מוסווית, אקטואלית מאוד, היודעת להסתתר מאחורי מנגנון של ידענות שנונה וחריפות דיאלקטית מתובלת בכל סממני הדימוניות הפאראדוקסאלית. עם כל הערצתי למסה המבריקה "מצווה הבאה בעבירה", נדמה לי כי מסקנותיה בחינת סיכום של קווי-יסוד להיסטוריוגרפיה יהודית מהפכנית חדשה, הרחיקו לכת מדי. ואין אני בטוח כלל וכלל "כי לריפורמה הדתית ולהשכלה השכלתנית יש 'חוס' היסטורי ורוחני לא רק בעולם של כוחות השכל עצמו, כי אם גם בעולם אחר לגמרי, בקבלה ובמחשב השבתאי, בעולמם של אותם 'המינים הפוקרים'..." (מצווה הבאה בעבירה, 356). ובמיוחד אין אני משוכנע שנמצא "מפתח חדש" "להבנת ראשית השכלה בכמה ארצות" (שם, 349—350) ועוד פחות הייתי אומר אמן באופן כולל אחרי הדעה, שקו ישן מוביל "מהגיהליסמוס כעמדה דתית המיוסדת על מקורות הדת עצמם אל עולמה החדש של ההשכלה" (שם, 351).

במקום אחר⁴ עוסק אני בנייתוח קפדני של מסה מאלפת וחשובה זו. כאן מחובתי להביע ספק לגבי ההכללות שבקונסטרוקציה

³ מצווה הבאה בעבירה, מאת ג. שלום, "כנסת", תרצ"ו.

⁴ להלן, עמ' 111 ואילך.

הי"ט — גרעץ. כדי להעריך כראוי את הישגו של שלום, די לעיין שוב בפרק השביעי של הכרך העשירי לתולדות היהודים לגרעץ. רק אז נבין כראוי למה מתכוון שלום: "כוונתי להוכיח בספר זה כי תועלת גדולה תצמח להבנת התקופה הזאת מתוך שימוש נכון באותם המקורות שההיסטוריונים זילזלו בהם ביותר, מקורות ספרות הקבלה וספריהם התיאולוגיים של מאמיני שבתי צבי. ספרות זאת לא זכתה בדרך כלל שמשכילי ישראל — ומן הדין הוא לחשוב בכללם את ההיסטוריונים — יתנו דעתם עליה" (הקדמה, י'). והצדק עם שלום כשהוא רואה כסיבה עיקרית להמעטת הדמות של התנועה השבתאית את "השקפתם הרציונאליסטית" של החוקרים, "שצימצמה להם את רוחב היריעה ההיסטורית" (שם, י"א). הרי גרעץ, כשהוא מזכיר את "הזוהר" והשפעתו הגדולה על שבתי צבי, מדבר על "ספר הכזבים 'זוהר'". "הקבלה" היא בעיני גרעץ אך "אנדרלמוסיה". אמנם את הקשר בין הקבלה הלוריאנית לבין הופעתו של שבתי צבי ומעשיו רואה גרעץ בדומה לשלום — המקדיש לנושא הזה את הפרק הקשה ביותר של הספר, את הפרק הראשון, ושוב את הקטע השביעי של הפרק השלישי בדיון על "דרוש התניני-נים", — אבל עולמות מפרידים בין גישתו הפשטנית של גרעץ, המולידה את מה ששלום מכנה "שיבוש רציונאליסטי... של שורת הדין", לבין התפיסה ההיסטורית והפסיכולוגית של שלום, החודרת לפני ולפנים של התופעות.

אולם — ואת טענתי זו עלי להוכיח כאן — יש שמתעורר הרושם ששלום הרחיק לכת בהתחשבותו המופרזת במקורות הספרות השבתאית ובתוקף המקיף מדי שהוא מעניק להם לגבי משמעות היהדות בכלל, וממילא למסקנות היסטוריוסופיות, שאפשר לכנון תן "שיבוש אי-רציונאליסטי ודימונולוגי של שורת הדין". ובכן, השאלה המרכזית היא: מה היא הערובה ל"שימוש נכון" באותם המקורות "שההיסטוריונים זילזלו בהם ביותר", ומה הם הגורמים העלולים להפוך את "השימוש הנכון" לשימוש

לא נכון ושרירותי. ואף שאני יודע כי קל מאוד להעלות את השאלה לגבי מפעל מדעי יחיד במינו, שמשקלו אינו זקוק לאישורי, — מחובתה של הביקורת להתעקש בנקודה זו, הואיל וכאמור אין לנו עניין רק במחקר מקצועי של תקופה זנוחה, אלא גם בקונצפציה היסטוריוסופית של היהדות, שמסקנות מיטאפיסיות ואפילו תיאולוגיות קשורות בה. ואת טענתי זו אני טוען על אף הסתייגותו המפורשת של המחבר, המבליט את האופי האובייקטיבי-ההיסטורי של משימתו: "הספר הזה לא נכתב לשם סניגוריה או קטיגוריה, אלא לשם בירור כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו" (הקדמה, י"א). אבל מי עוד כשלום יודע באיזו מידה עלול להיכנס האני, העוסק ב"בירור כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו" לתוך הבירור ולהשפיע, בחינת תופעה מסובכת נוספת, על דרכי הבירור! ברור, זוהי הבעיה של כל מחקר ובמיוחד של המחקר ההיסטורי, וההקדמה מעידה על המאמץ הטראגי כמעט להיחלץ מפיתוי הסובייקטיביזם: "אין ספק שאפשר לכתוב על פרשת השבתאות גם מבחינות מיטאפיסיות ובלתי היסטוריות". בודאי, אבל מדוע לעורר את הרושם כאילו כתיבה "מבחינות מיטאפיסיות" צריכה להיות בלתי היסטורית? הספירה של ההיסטוריה משאירה מקום למיטאפיסיקה, ומטבעה — אם אינה מארקסיסטית — איננה מנוגדת לה. "אבל ספרי זה לא לשם תיאולוגיה נכתב אלא לשם הבנת ההיסטוריה של עמנו". משפט מעניין ומאלף מאוד, המעיד על אמנות אקרובאטית ממש בריחוף פאראדוקסאלי על פני תהומות. מי מבקש משלום לכתוב ספר "לשם תיאולוגיה"? אבל ייתכן שדווקא משום כך עשה זאת! ודאי, הספר אינו משמש את התיאולוגיה היהודית המסורתית. אבל מי אמר שישנה תיאולוגיה אחת ויחידה של היהדות? מאימתי אנו יכולים בכלל לומר בבטחון ובוודאות "אם תופעה זו או אחרת 'יהודית' היא"? מי הגבר שיעז לעמוד ולהסביר בצורה חדי־משמעית, מחייבת והחלטית, יהדות מהי? "...ואמנם מרובים הם — המודדים את

המאורעות של ההיסטוריה היהודית לפי קו דוגמאטי מסוים, והיודעים בדיוק אם תופעה זו או אחרת, 'יהודית' היא. הצנזורה הפנימית של הדורות ושל המסורת הרבנית דנה לגניזה תופעות רבות, שאין להיסטוריון בן-דורנו כל סיבה להתכחש לאפייני היהודי היסודי" (הקדמה, י').

מסתבר מכאן שכלל וכלל לא קל לפסוק, תופעה יהודית מהי, וממילא לקבוע מסמרות לגבי מהות היהדות. אמנם דעה זו אינה כה חדשה, והיא מופיעה אצל אנשי חכמת ישראל בצורה תמימה. היא יסוד אינטגרלי בכתבי יל"ג, למשל, ומבחינה עיונית היא כלולה בכתבי ברדיצ'בסקי. משום כך אף קשה לדבר על תיאולוגיה אחת של היהדות. תופעות שהמסורת הרבנית דנה אותן לגניזה ושהמסורת הרשמית העריכה אותן כשליליות, כטמאות, — תופעות "אבודות" אלו של ההיסטוריה היהודית לא תהיינה אבודות לעולם. יבוא היום ויקום גואלן ויעמיד אותן על מקומן הנכון בהיסטוריה. העקוב יהיה למישור, הטמא ייחפך לקדוש וביטולה של התורה יהיה קיומה. ובאמת יש משהו גדול בהתרוממות זו שבהעזה, שאינה מסכימה שה"אבודים" של ההיסטוריה היהודית יהיו אבודים לכול. ובדבריו של נתן העזתי כרוך דבר זה בוודאי במחשבה מרחיקה לכת יותר, לאמור: אין אבודים בכלל, והכל עתיד לחזור אל הקדושה.

ובכן, לפנינו השקפה תיאולוגית מובהקת של תיאולוג השבתאות מספר א'. דעתו של שלום בדברי ההקדמה על תופעה "יהודית" מהי, אינה כה רחוקה מזו של נתן הנביא מעזה. מובן, שההנחות הנפשיות שמהן צומחת דעתו של שלום נבדלות מאלו של נביא השבתאות. שלום ניגש אל הדברים "מתוך השקפה מסוימת על הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה" (הקדמה, י'). זוהי הנקודה שבה מתלכד האני המסובך עם תהליך הבירור האובייקטיבי של "כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו". אבל במקום אחד, הנראה לי מכמה בחינות אחד המקומות המכריעים והמעניינים ביותר של הספר כולו, ניתנת לנו הזדמ-

נות נדירה לבחון את שיטת המחקר ההיסטורי האובייקטיבי, המגלה באיו מידה ה'אני' העוסק בבירור העובדות ההיסטוריות, נעשה חלק של האינטרפרטאציה, קובע את כיוונה ואת הערכת הטקסט, ונהפך לדובר של תיאולוגיה ומיטאפיסיקה מסוימת. אני מתכוון לדיונו של שלום על האיגרת הגדולה שנתן העזתי שלח לרפאל יוסף במצרים.⁵ אל המכתב הזה ואל הפירוש שמפרשו שלום, נשוב עוד. לעת עתה נתעכב על כמה מסקנות בלבד, שאליהן מגיע שלום תוך גיתוח מכתבו של נתן. שלום עומד שם על הקבלות מפתיעות שבין יסודות מסויימים באיגרתו של נתן לבין דעות נוצריות. "לפנינו מופיעה 'אמונה' כדרך שאינו תלוי במעשים ובסמלים חיצוניים, דהיינו כדרך דתי לפי המתכונת הנוצרית בעצם... המקבילה לנצרות מנקרת את העין" (229).

בהמשך דיונו מעלה שלום את השאלה החשובה: "מאילו שכבות נפשיות נבעה הקיצוניות שהעלתה את האמונה עד כדי ערך סאקראמנטלי?" שלום מעלה את האפשרות שאין שום צורך להניח השפעה נוצרית: "אפשר שמה שקרה בראשית הנצרות — קרה גם כאן, ומקור היניקה הנפשית במעמקיה אחד הוא, מבלי שנצטרך לחפש השפעה נוצרית בתופעה שאינה אלא מקבילה לה לפי עצם הסטרוקטורה שלה" (230). אפשר להסכים לפירוש זה, במיוחד לפי תורת יונג. ידוע, כי באופן בלתי תלוי בוקעים ועולים בתרבויות שונות ובתקופות שונות אותם הארכיטיפוסים של האמונה, של המיתוס, בחזיונותיהם הדתיים או האמנותיים של אנשים שלא ידעו זה על קיומו של זה. בלא להכריע מהיכן באו לו לנתן יסודות שלפי עצם הסטרוקטורה שלהם גראים כאילו הנצרות מקורם, — ממשיך שלום ומסיים את הפסקה בהערה רבת-משמעות ומשקל לגבי תפיסתו ההיסטוריוסופית הכוללת: "יהיה אשר יהיה, העובדה נקבעה, שעוד בראשית

⁵ שבתי צבי, א', 218—234.

התנועה (הפרק השלישי דן על ראשית התנועה בארץ-ישראל בשנת תכ"ה – ב. ק.) הוכרזה האמונה הטהורה שאיננה תלויה בקיום מצוות התורה, כערך דתי המקנה ישועה וחי עולם הבא למאמין, והכרזה זו לא עוררה כלל אותה תגובה שהיינו מצפים לה אילו הדעות ההיסטוריוסופיות על 'מהותן' של יהדות ונצרות היו נכונות". ודא עקא: הן אינן נכונות. כל הדיבורים הגבוהים המודרניים האלה, היודעים בדיוק מה "מותר" בגבול היהדות ומה לא, מהו "נוצרי" ומהו "יהודי" מבחינה רוחנית, מפקפקים ביותר. קל מאוד להגיד שהקבלה "עירפלה" את הלבבות עד שלא ידעו את הגבולות, אבל הוקרי ההיסטוריה לא יקבלו דברי הבל כאלה" (230). דברים כדרכנות, פסקניים ואגריסיביים. בקיצור: קשה לקבוע בוודאות את התחום בין היהדות לבין הנצרות; קשה, ואפילו אסור, לומר מהו "נוצרי" ומהו "יהודי" מבחינה רוחנית, ובוודאי שאסור להאשים את הערפל המיסטי של הקבלה, שהוא שגרם לטישטוש הגבולות. ומי שעל אף הכל יעז להקים תחום בין מהו 'נוצרי' לבין מהו 'יהודי' מבחינה רוחנית, מדבר דברי הבל!

ובכן, אנו נתונים ראשנו ורובנו בתוך הקלחת של רילאטיביזציה ושל שינוי ערכין, של דינאמיקה בלתי פוסקת, של זרם המשנה את פני היהדות ושוטף את הכל. בקיצור, אין יהדות אחת ויחידה ולא נקבע אחת ולתמיד יהדות מהי. אמנם, שלום אינו אלא חוזר כאן בצורה אחרת על דברי ההקדמה, המכריזים על "הש-קפה מסוימת של הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה" – בעל המטען הסובייקטיבי בדרך למשימה האובייקטיבית של עיון מתמיד במקורות עצמם. וכבר שם, כפי שראינו, תוקף שלום את אלה "המודדים את המאורעות של ההיסטוריה היהודית לפי קו דוגמאטי מסוים, והיודעים בדיוק אם תופעה זו או אחרת 'יהודית' היא" (שם). מתברר והולך, שדעה מסוימת על היהדות, על התפתחותה, על הדינאמיות האימאנטית לה, על אי-יכולתנו לקבוע אחת ולתמיד יהדות

מהי, בקיצור: היסטוריוסופיה של היהדות — מוכנה ומזומנה והיא מטילה את צלה על מיון העובדות ההיסטוריות ושיקולן. "מה היתה 'יהדות' בדור מסוים, לא נקבע על פי הגדרה דוג-מאטית, שאין לה כל יחס למציאות ההיסטורית, אלא על ידי מה ששלומי-אמוני-ישראל הסכימו עליו או חשבוהו כאפשרי בזמנם" (230). הווי אומר: היהדות בחינת דת לובשת צורות ופושטת צורות; אין היא תורת חיים יציבה ועומדת אפילו לא בקווי-היסוד שלה. ההסכמה או אי-ההסכמה של שלומי-אמוני-ישראל היא הקריטריון היחיד למהותה בזמן מסוים מוגדר היטב. היהדות ואמיתותיה אינן "קונסטאנטה". הכל תלוי בבני אדם, באותם "שלומי-אמוני-ישראל". כאן מתבקשת, כבדרך אגב, שאלה צנועה: מי קובע ועל סמך מה נוכל לדעת בוודאות שאין לערעה, מי באמת שייך ל"שלומי-אמוני-ישראל"? הרי הסכמתם או אי-הסכמתם היא הערובה היחידה לאמת היהדות בזמנם. אחרי זמנם יגיע התור לאמת אחרת וליהדות אחרת. שלום, אחרי שהוא בודק את העובדות ההיסטוריות (במקרה דגן — את האגרת של נתן מעזה) באספקלריה של היסטוריוסופיה מסוימת שקויה כבר הותוו במסה "מצוה הבאה בעבירה", — משתמש מיד בעובדות שהוכנו והוסברו לאור ההיסטוריוסופיה שלו, כדי להוכיח את האמת שבראות ההיסטוריוסופית. את הקטע החשוב והמעניין בעמוד 230, הוא מסיים במשפט דלקמן: "העובדה שרוב החכמים שבדור לא דחו מלכתחילה כל הגדרה כזאת של 'האמונה הקדושה' (כפי שהתחילו לקרוא לה עוד בשנת תכ"ו), העובדה שרבים מהם קיבלו אותה, ורק מעטים מאוד התנגדו לה בחריפות ובאופן עקרוני — כל זה מוכיח שמוטב לנו להיזהר במשפטינו על 'יהדות' או חוסר-יהדותן של תופעות גדולות בתולדותינו". מתוך התפעלות והתפלאות קראתי את חיבורו של שלום, ואין אני מוסמך לפסוק אם באמת התמונה על אודות התפשטות התנועה המשיחית בשנים תכ"ה ותכ"ו היא כפי ששלום רואה

אותה. לי נדמה — ורק בדרך השערה מביע אני את דעתי — ש"האמונה הקדושה" לא נתקבלה כפי שהדברים מתוארים ביסודיות רבה כל כך בספרו של שלום. אך אפילו נכונים היו הדברים, ו"שלומי-אמוני-ישראל" ברובם הסכימו אז לפיתויי התורה הנוראה של שבתי צבי ונביאו, שהיה נביא שקר, — גם אז טעות מעציבה של הרוב הזה לא היתה מייצגת את היהדות של התקופה, אלא דווקא התנגדותו של אחרון היהודים לתנועה בראשיתה, כש"המשיח" פתח במעשיו הזרים והמוזרים, עבר על איסורים, אכל חלב ו"גאל" את הניצוצות הקדושים מהקליפות על ידי "תיקונים", שהיו פרי נשמתו החולה. "שלפני המרתו האכיל חלב כליות לעשרה בישראל", "ועשה ברכה על אכילת חלב בנוסח ברוך אתה ה' מתיר איסורים... ועשה מעשים שהיה בהם משום שערוריה גדולה" (196). "אכילת חלב כשל-עצמה הריהי מעשה בלא טעם..."; התרת איסור זה מובנת איפוא כסמל דווקא, והברכה החגיגית המלווה אותה רומזת לאותה "תורה חדשה ומצוות חדשות... יש בה משום הפיכה משיחית אנטינומיסטית" (197). אכן, זוהי אותה "תורה חדשה" של מסע נצחון להשתוללות היסודות הניהיליסטיים, שבעקבותם נולדה אחר כך גם תיאולוגיה ניהיליסטית. לאוין חמורים אלה, כפי ששלום מבליט בצדק, שאותם התיר שבתי צבי עוד לפני המרתו, "נוגעים ברובם הגדול לאיסורי העריות ותחום חיי המין" (197). ושלום יודע היטב, שתחילת הרעה והזוועות טמונה באותה הסיטואציה הטראגית שלפני ההמרה, באישיותו החולנית של "המשיח" ובמעשי ההפקרות שלו, בחתימתו "אני ה' אלהיכם שבתי צבי" (290), ובמעשי זימה המעידים על הפרעות חולניות בחיי המין של האישי. "טעות היתה בידינו לחשוב שהאמונה השבתאית המיוחדת התחילה להתגלם רק אחרי ההמרה ועל יסוד ההמרה. בתורתו של הנביא מעוה עתידה להמצא דרך ישרה המובילה ברציפות מאישיותו של שבתי צבי, על כל הניגודים והתמורות שבה, ומהסברתו המיסטית של אישיות זו.

עד לתורתם הפאראדוקסאלית של המאמינים' על הסוד והשלי-
חות הטראגית שבהמרה" (251—252).
אבל אין בדעתי להתעכב כבר עכשיו על אישיותו של שבתי צבי
ועל מעשיו. רק דבר אחד יש להדגיש: לא ייתכן לזהות את
היהדות בשנים תכ"ה—תכ"ו עם אותה "האמונה הקדושה", בין
ש"שלומי-אמוני-ישראל" הסכימו לה בין שלא הסכימו לה.
היהדות ואמיתותה אינן תלויות בהלך הרוח ובמציאות היסטור-
רית העוברת והולכת. צריך שיהיה ברור לכל, שדברי שלום
פותחים את הדלת לרווחה לרילאטיביזציה של היהדות, ואין
מעשה איום, פאראדוקסאלי, אנטי-מוסרי ואנטי-הומאני שאי
אפשר להצדיקו לפי שיטה זו. אך מוטב שנצטט את דברי שלום
על אחת מהנחותיו של נתן מעזה באותה האיגרת: "מפליאה לא
פחות היא הנחתו הנוספת של נתן על כוחו של המשיח לעשות
באומה הישראלית כטוב בעיניו" (231). לי נדמה, שלדיוני
הענייניים, האובייקטיביים של שלום, על הרקע ההיסטוריוסופי
שלהם, יש משמעות אקטואלית ומסוכנת מאוד. יש שנוצר
מצב ומישהו נחשב למשיח. אין הוא משתמש
בתיאולוגיה המסורתית, אלא בתיאולוגיה
של הניהיליזם, המתפתחת והולכת אליבא
דשלום ישר מהשבתאות. והנה, הוא יעשה
באומה הישראלית כטוב בעיניו! איש זה יכול
במידה לא מעטה להסתמך על מחקרו של שלום, בדרך "התפת-
חות דיאלקטית..." מהאמונה בשבתי צבי לניהיליסמוס הדתי
של השבתאות והפרנקאות, לתורה המוזעזעת את נפש היהדות
עד היסוד — ש"ביטולה של תורה הוא קיומה".⁶ הכל אפשרי,
ודרך זו אינה כל כך זרה לבני דורנו, ומשום כך ייתכן (ואני
משוכנע בכך) שספריו של שלום נכתבו במובן מסויים, מדעת
או שלא מדעת, על אף הכל לשם תיאולוגיה, כלומר כלולים בהם

* ג. שלום: מצויה הבאה בעבירה, 351.

יסודות חזקים של תיאולוגיה ניהיליסטית. גדולה מזו: ספרים אלה, שרק מטרה אחת עיקרית להם, כביכול: לתרום את תרומתם "לשם הבנת ההיסטוריה של עמנו", — מגסים להעלות את בירור כל הצדדים והעובדות גם למימד מיטאפיסי ומעל לכל: הם משמשים מטרות אקטואליות מאוד תודות לקונצפציה ההיסטוריוסופית המשמשת להם בסיס. בסוף הפרק השביעי, במיוחד בעמוד 684, עומד שלום עצמו על האופי ההרסני של התנועה השבתאית.

ב

הזכרנו בפתח דברינו, שכבר המסה "מצוה הבאה בעבירה" השפיעה השפעה עמוקה על האספקט ההיסטוריוגרפי וההיסטוריוסופי של מדעי היהדות השונים. המנוח ח. נ. שפירא היה מן הראשונים שרצה להסביר בצורה המבולבלת ביותר את התפתחות הספרות העברית החדשה לפי הקו ההיסטוריוסופי של ג. שלום.⁷ בעקבותיו הלך שמעון הלקין בספרו האנגלי.⁸ גם הוא סיגל לעצמו את הראות ההיסטוריוסופית של ג. שלום וקבע לשבתאות ולפרנקאות חשיבות בהתפתחות הספרות העברית החדשה שבשום אופן אין אלו ראיות לה, כפי שהסברתי במקום אחר. ואפילו אדם פיקח וזהיר כנתן רוטנשטרייך נכשל ב"המחשבה היהודית בעת החדשה" בכך, שגם הוא נכנע לכוח המהפנט-הדימוני של ההיסטוריוסופיה ומפריז בהערכת גורם השבתאות בחינת יסוד אידיאולוגי, שהועלה ל"מעין פילוסופיה רשמית של ההיסטוריה היהודית לפני שהאמנציפציה והריפורמה יצרו פילוסופיה כזאת" (שם 24, ובמיוחד, 28, 30, 33). גם רוטנשטרייך, בעקבות שלום, קושר את ההבנה ההיסטורית של היהדות בהפקעתה מתוך תחומה הדוגמאטי-הסטאטי, הווי

⁷ ח. נ. שפירא: תולדות הספרות העברית החדשה, 32–36.

⁸ ר' S. Halkin: Modern Hebrew Literature, p. 29–32.

אומר, הבנה היסטורית של היהדות מותנית ברילאטיביזציה שלה: "ראינו את האידיאולוגיה השבתאית מפקיעה את התפיסה הסטאטית ומחדירה את ההבנה ההיסטורית" נשאלת רק השאלה אם הבנה היסטורית זו היא ההבנה היא ליהדות, שמהותה מוסברת מתחום המיטא-היסטוריה.

קל מאוד להבין באיזו מידה שני הכרכים של "שבתי צבי" הם המשך ופיתוח רב של הקו ההיסטוריוסופי הזה, שעל כמה מסימניו המובהקים הארכנו את הדיבור עד כה, במיוחד בדיוגנו על ההקדמה ועל האינטרפרטציה של האיגרת הגדולה, שנתן מעוזה שלה לרפאל יוסף במצרים. ומשום כך צריך להיות ברור, שלשני הכרכים של "שבתי צבי" יש, מעבר לשאיפתם האובייקטיבית מדעית, משמעות אקטואלית ממדרגה ראשונה. הם נסיון גראנדיוזי ומסוכן להעניק לאינטרפרטאציה החילונית של היהדות, — במיוחד כפי שהיא באה לידי גילוי מימי הציונות החילונית — את תוקף ההמשכיות, שהיא אימאננטית ליהדות הדתית עצמה. חילוניות זו התפתחה מבפנים, לא מבחוץ, ותפית-היהדות שלה בסימן של שינוי הערכין היא מורשה לגיטימית. לא ההשכלה האירופית היא הגורם הראשון להתפוררות האמונה היהודית בצורתה המסורתית, אלא יהדות זו — דרך צינורות המיסטיקה, הקבלה התנועות המשיחיות, השבתאות והפרג'קאות — היא עצמה הולידה בהתפתחות דיאלקטית ובדרך פאראדוקסאלית את החילוניות. "...בדעתי להראות, שמשבר היהדות בדורות שלאחר פתיחת הגיטו הוכן כבר מבפנים, בפינות נעלמות של הנפש היהודית ובקודש-הקדשים של תורת הסוד והקבלה עצמה". לפנינו המהות העיקרית של מה ששלום מכנה בהקדמה ל"שבתי צבי" כ"השקפה מסוימת של הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה".⁹ את כל העובדות מעריך שלום בספרו לאור השקפה זו. לאן הדברים יובילו, קל

⁹ ג. שלום: מצוה הבאה בעבירה, 351.

לשער. שוב עלי לציין, ש"בירור כל הצדדים שבתופעה מסובכת זו" ששמה שבתאות, אמנם אינו משמש את מטרות התיאולוגיה היהודית המסורתית, אבל בעקבות היסטוריוסופיה מסויימת הוא נגרר אחרי התיאולוגיה של הניהיליסמוס, ובניגוד להסתייגויות המחבר, תובע בירור זה לעצמו גם דריסת-רגל בתוך המימד המיטאפיסי — כפי שעוד נברר.

בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים דוחה שלום את כל הגסיונות לאינטרפרטציה מארקסיסטית של נושא מחקר, ועל כך הוא ראוי לשבח. אבל לעומת זאת יש שקשה להשתחרר מהחשד, שיתר על המידה גוברת והולכת אצל שלום הנטייה להערכה חיובית של גורמים מיתיים ואי-רציונאליים. יש גם איזו אהדה בתיאור תהליכים, שהם למעשה תחיה הרת-סכנות של מיתוסים ניהיליסטיים ושל יסודות אי-רציונאליים הרסניים, מיטא-אֶתיים. והרי יש לנו סיבות רבות להיות חשדנים לגבי כל התעוררות ניא-מיתית ניהיליסטית, שאת תוצאותיה "המבורכות" חזינו מבשרנו. ובכלל, אין לך משחק מסוכן יותר ממשחק-עגבים של אינטלקט שגון, שלרשותו עומדות הברקות-רוח פאראדוק-סאליות — עם המיתוס והארכאי, שלשלטונם הוא סולל את הדרך. בצדה של הדרך, בפגישה הדימונית שבין הלוגוס לבין המיתוס הניהיליסטי, עומדת הפסיכולוגיה של המעמקים. היא קורצת עין מתוך הבנה סלחנית והיא יודעת שבין כך וכך אין מקום לערכים מוחלטים. הכל יחסי, הכל זורם ומשתנה, ומקור היניקה הנפשית במעמקיה אחד הוא. העיקר שגילינו את הסטרוקטורה של הארכי-טיפוס.

שעות המשחק בין האינטלקט החריף והפורח, שאיבד את האמו-נה, לבין המיתוס הניהיליסטי והכוחות האי-רציונאליים הן שעות לידתה של הדימונולוגיה, היורשת את מקום התיאולוגיה.

ג

"נשמת המשיח היא מעבר לטוב ורע... אין איפוא לדבר על עבירותיו של המשיח המומר, המפר את התורה בכלל ובפרט... איסורי העריות שבתורה... מאבדים את ערכם המוחלט מתוך הרפסקטיבה של ביטול כוח עץ־הדעת והשלטת עץ־החיים..." [על התיאולוגיה השבתאית של נתן מעוה, מתוך "שבתי צבי", עמ' 695]

"הצד השטני שבעולם מטיל כאן את צלו על כל גילויי חיי האדם... דימונולוגיה מוזרה ביותר צומחת כאן מכל צד ומכל עבר".

[על מקובלי פולין, שם, עמ' 64]

בדברי ההקדמה למחקרו הגדול של ג. שלום, שמשקלם כה רב להבנת הספר כולו, כפי שכבר צוין למעלה, נפגש הקורא בכמה משפטים צנועים, הנאמרים כאילו דרך אגב והמפיצים אור רב על הקונצפציה ההיסטוריוסופית של המחבר: "ואולי מותר לומר במקום זה, בכל הוזהירות הדרושה, שההיסטוריוגרפיה היהודית בחרה בדרך כלל להעלים עין מן העובדה, כי בעד הרעיון המשיחי שילם עם ישראל מחיר יקר מאוד. אם ספר זה יחשב כתרומה רצינית לבירור שאלה זו: מהו מחיר המשיחיות? — שאלה הנוגעת לעצם קיומנו — הריני מקווה כי גם הקורא אותו מבחינה זו יצא נשכר. ומי שידע לשקול את כל כובד הבעיה, הוא גם יבין מדוע נמנעתי מלדרוש דרשות ומלהסיק מסקנות אקטואליות, המתבקשות מן הפרשה הנדונה בספר זה" (שם, י"א).

לפנינו טקסט אופייני לג. שלום, שיש צורך במחקר קטן, לאו דווקא משעמם, תהומי במקצת, למיצוי המלא. כותב השורות הללו אינו יכול, אף שהנושא מושך מאוד, להתמסר למחקר זה במפורט במסגרת ה"הערות". הוא ישתדל בהמשך מאמרו לשתף את הקורא במסע ההרפתקאות של פיענוח הטקסט, שהנסתר

מרובה בו על הנגלה. שלום אומר את הדברים "בכל הזהירות הדרושה" עד שהקורא הבינוני אינו מבין ולא כלום. ומצד אחר הוא מקדיש ספר של כאלף עמודים לתנועה משיחית, שהוא עוקב אחרי התפתחותה באהדה לא מעטה, והמחיר — והוא היה גדול מאוד — ששולם בעד תנועה משיחית זו השתלם כנראה בכל זאת, משום שהפרוטאגוניסטים שבפרשה דראמטית זו בחיי העם, שבת צבי ונתן העזתי, "ביקשו לפתוח את שערי הגאולה והסעירו את כל בית ישראל" (795). גדולה מזו: "הם חרשו חריש עמוק ונרו גיר בלב האומה". ישנו הבדל בין מי שהסעיר את כל בית ישראל לבין מי שחרש חריש עמוק. להסעיר אפשר גם למען מטרה דסטרוקטיבית, ואז לא כדאי מחיר המשיחיות. ברם לחרוש חריש עמוק — זהו מעשה בונה, פורה, חיובי. ושלום ממשיך עם סיום ספרו: "אבל הפיכת הלבבות שצמחה מזרע בשורתם, נתנה את אותותיה בתולדות ישראל בכל הדורות הבאים, ומשבר התנועה שנשאה את דגלם הוא מנקודות-המפנה שהכריעו בגורלנו" (795).

החריש, הגיר, הורע — איש כשלום שוקל את דבריו — הכל מעיד על הערכה חיובית של המאזן בסיכומו של דבר. יותר מזה: התנועה השבתאית-המשיחית היא אחת "מנקודות-המפנה שהכריעו בגורלנו". אבל נקודות-מפנה כאלו הן נדירות. חידושו של שלום, שאפשר לקבלו או לדחותו, הוא בהכרה שהתנועה השבתאית, למן הופעתם של שבת צבי ונתן העזתי, היא מהנקודות המצוינות בחיי עמנו. כבר המסה "מצוה הבאה בעבירה" הבליטה את החידוש. שם, ובמיוחד בספרו הגדול, משתדל שלום לשכנע אותנו, כי מציאותנו כיום, על ההסבר וההגשמה החילוניים של רעיון הגאולה והמשיחיות, היא פועל-יוצא, המשך, מכמה בחינות של התפתחות, עם חרישת "החריש העמוק" ו"הגיר" בלב האומה. אמנם, בניגוד לתקופתנו, לא מצאה לה התנועה המשיחית הזאת או — ולפי כל הנתונים האובייקטיביים לא יכלה למצוא — "את הדרך למעשים". אבל

מי שמעריך את התנועה השבתאית בעיקר לא כתופעת ניוון, לא כתהליך של פאתולוגיה נפשית קולקטיבית בחלק קטן מן העם, אלא בחינת "הפיכת הלבבות" של העם כולו, שממנה מובילה דרך ישרה להשכלה, להתמוטטות האמונה היהודית המסורתית ולציונות, — מי שמעריך כך את הדברים הגיע למעשה בסך הכל להערכה חיובית של תנועה משיחית זו. וכל ההסתייגויות הבקורתיות לגבי התנועה, כפי ששלום מנסח אותן ביסודיות בפרק השביעי (במיוחד בעמודים 677—687), אינן משנות מאומה לגבי הערכתו החיובית לתנועה בחינת אנטיציפאציה של הבאות, כ"נקודת-מפנה" העשויה ליהפך להצטלבות-דרכים בתולדות העם והמסמנת את המעבר משלטון היהדות הדתית המסורתית על כיסופיה לגאולה סופרנאטור-ראלית — אל השתלטות הלך-רוח חילוני, שיוליד עם שבירת הכלים המסורתיים את הגשמת הגאולה החילונית באמצעי בשר-ודם מקובלים. הווי אומר: לאור הציונות החילונית המודרנית, מטרותיה והשקפותיה על משיחיות וגאולת העם, נפגש גרשם שלום פגישה "אובייקטיבית" עם הטקסטים של מחקרו וגילה בהם, ביסודיות הראויה להערצה, הוכחה לאותו פתרון אחד ויחידי לבעיית היהדות והיהודים, שעליו הוחלט כבר עם התחלת הדיון ההיסטורי האובייקטיבי. וכך, מתוך אינטרפרטציה שכל סימני הזמן עמה, נגלתה אותה "נקודת-המפנה" הגורלית בחיי העם, שהיא הציר של ההיסטוריוסופיה של שלום. כבר ראינו איך מפעלו של שלום, על הנחותיו ההיסטוריוסופיות, מתמודד למעשה עם מפעלו של גראץ. פראנץ רוזנצווייג מעיר הערות מעניינות ומאלפות עד מאוד על חשיבות הציון "נקודת-מפנה" בתולדות העמים במאמרו: "רוח ותקופות בהיסטוריה היהודית".¹⁰ כידוע פותח גראץ את מפעלו הגדול בכרך הרביעי,

¹⁰ עי' Franz Rosenzweig: Geist und Epoche der jüdischen Geschichte, Kleinere Schriften, Schocken 1937, S. 12—25.

בתקופת התלמוד: "אם גרעץ פתח את עבודתו בתיאור התקופה התלמודית, אזי נתן בזה, ביודעים או בלא יודעים, עדות למשמעות הנעלה-מכל של תקופה זו בתולדותינו".¹¹ בצד נקודת-מפנה זו של גרעץ, המשמשת לו גם כציר היסטוריוסופי, מעמיד שלום את נקודת-המפנה החדשה, שממנה והלאה נעשה "החריש העמוק" ו"הניר" בלב העם, ואותה "הפיכת הלבבות" שצמחה מזרע בשורתם של שבתי צבי ונתן העזתי, ושהכריעו בגורלם "בתולדות ישראל בכל הדורות הבאים..." ובכן, עם סיום הספר חוזר הקורא ושואל עם שלום לאור דיוניו את השאלה העיקרית: "מהו מחיר המשיחיות?". השאלה "נו- געת לעצם קיומנו". האם מי שקרא את הספר "מבחינה זו יצא נשכר"? בדבר אחד הקורא "שידע לשקול את כל כובד הבעיה" ודאי לא יסכים עם שלום. אין הוא יכול לאשר את הוידוי: "נמנעתי מלדרוש דרשות ומלהסיק מסקנות אקטואליות". לא ולא! ודאי, שלום נמנע מלעשות זאת בצורה פרימיטיבית וגסה, אבל הוא דורש טקסטים בחריפות ובשאר-רוח, הוא מעריך אישים ועובדות, שאפשר להעריך אותם גם הערכה אחרת. אין הוא נזקק להסקת "מסקנות אקטואליות" — משום שהטקסטים והעובדות נתפרשו על ידי הדרש השנון שלו בצורה שאינה משאירה ספק לגבי הסקת המסקנות האקטואליות המרחפות בין השיטין. אמנם יש להודות שמסקנות אלו כלל וכלל אינן נוחות ואינן מלבבות במיוחד; הן אינן טעימות לחיכו של "עמך" הרוצה לשמוע תשובות ברורות — הן או לאו — למשל על השאלה: "מהו מחיר המשיחיות?" האם "כדאי" כל הענין? אפשר ששלום יענה: ידידי הטובים! את כל האירועים יש לראות ולהעריך לאור "הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית" והכוחות הפועלים בה. והוא הדין גם לרעיון המשיחי. קראו נא את דברי בהקדמה, בעמוד י"א, יחד עם מה שכתוב בסיום ספרי

¹¹ עי' שם, עמ' 17—18.

בעמוד 795. זוהי תשובתי, הן ולא כאחד, או אם תרצו — לא והן כאחד. ובכלל עליכם לדעת, שאף התשובות אינן יכולות להיות תמיד אלא דיאלקטיות בלבד. כך למשל אפשר, אף-על-פי שספרי בודק את ה"עובדות", שאגדה זו על אודות האיש שבתי צבי כבר נהפכה לכוח היסטורי בחיי העם, ואותה אגדה היא גילוי האמת שבכיסופי העם עצמו וכך כבר נהפכה למציאות עליונה, המורכבת — שוב לפי חוקי הדיאלקטיקה והפרדוקס — מכוח הקדושה ומכוחות הסטרא אחרא גם יחד. ובסופו של דבר הכל הוא סוד ומסתורין. כן, בעד הרעיון המשיחי שילם עם ישראל מחיר יקר מדי. אבל הואיל והוא כבר שילם, יש לכוון את כיסופי העם שנתגבשו למסכת-רקמה של מציאות עליונה, לאפיקים רצויים של הגאולה החילונית. ובכלל, "הספר הזה לא נכתב לשם סניגוריה או קטיגוריה, אלא לשם בירור כל הצדדים שבתופעה זו", ששמה התנועה המשיחית. "לא לשם תיאולוגיה נכתב" הספר, "אלא לשם הבנת ההיסטוריה של עמנו". אמנם אני עוסק בשאלות תיאולוגיות ומיטפיסיות, אבל הן בשבילי רק תופעות, פינומינים, של ההיסטוריה. איך אומר קארל גוסטאב יונג בספרו "פסיכולוגיה ודת" — והרי גם אנו עוסקים כאן הרבה בפסיכולוגיה ודת: "עד כמה שיש לפינומין הדת אספקט פסיכולוגי חשוב מאוד, דן אני בנושא מתוך נקודת-מבט נסיונית בלבד. זאת אומרת, אני מצטמצם בהתבוננות בתופעות והנני נמנע מכל צורת-התבוננות מיטאפיסית או פילוסופית".¹²

ד

ספרו של שלום, לא זו בלבד שהוא כולל, בשל טיבו של הנושא, הרבה תיאולוגיה, אלא הוא אף מכריע, אם כי לא במפורש, בבעיות ובנושאים תיאולוגיים. ומתוך שהוא מביע דעות על

¹² עי', C. G. Jung: Psychologie und Religion, Rascher Verlag, Zürich 1942.

משמעות הכוחות ההיסטוריים האמיתיים ומבליט את החשיבות המכרעת של גורמים אי-רציונאליים בחיי העמים והדתות, ענין חשוב לו בבעיות מיטאפיסיות. פרשה מיוחדת בדיוגנו תפוס דרך ההסבר-הפסיכולוגי שמסביר שלום את גיבוריו ובמיוחד את גיבורו הראשי שבתי צבי.

בראש ובראשונה יש לציין שהספר מביע בעקיפין דעות על טיב הנבואה. נתן העזתי, שלפעמים מתעלה בספר לאישיות המרכזית המעמידה בצל את שבתי צבי, נחשב בעיני שלום לנביא. אבל בזה מביע שלום בעצם את דעתו על מהות הנבואה בכלל. כבר בעמוד 169 אין שלום מתאר את נתן רק כהוגה-הדעות הראשון של קבלה אפיקורסית וכהשלמה לאישיותו של שבתי צבי, אלא כנביא ממש. אמנם אמיתותו הנבואית של נתן היא, לפי שלום, "אמת פסיכולוגית" בלבד, אבל יש להתחשב בה במלוא הרצינות. יותר משקרוב כאן שלום לתפיסת הפינומין הדתי ששמו הנבואה ברוחו של ויליאם גיימס, הוא הולך בעקבותיו של יונג. חזונו של נתן שנמשך כ"ד שעות ובו "הכל נראה לו לא באורו של עולם זה אלא באור עליון" (168), הוא האמת הפסיכולוגית שבנבואתו, וכפי הנראה אין, לפי שלום, אמת נבואית אחרת. מאז הגילוי האכסטאטי שבו רואה נתן את שבתי צבי כמשיח, הוא מקודש לנביא. עלינו לציין כי לפי שלום, הנבואה היא כנראה תהליך פסיכולוגי בלבד. נתן הוא בעיני שלום האישיות הגדולה ביותר בכל הדרמה המשיחית. ורק נשאלת השאלה, אם לפנינו דראמה או טרגי-קומדיה. שלום מבחין בין תופעה של נבואה המונית, לבין "הנבואה במובנה הנעלה כשליחות של יחידים המתרים בעם ומדברים ברוח-הקודש" (340). אבל אין ספק שבנתן רואה שלום נביא ממש. אי אפשר לצטט את כל המקומות בשני הכרכים שמהם מסתבר למעלה מכל ספק שעל פינומין הנבואה אפשר לעמוד מתוך אישיותו של נתן. עובדה זו די בה להוכיח שהנושא התיאולוגי הוא נושא מרכזי בספר.

בעיה שניה, הקשורה גם בדרך דיונו של שלום בנושא התיאור-לוגי, היא פרשנותו הפסיכולוגית של שלום. שוב לא נוכל אלא לגעת ברפרוף בבעיה, שהיא למעשה פקעת של בעיות. דרך אגב נשאלת שאלה עקרונית: האם הפסיכולוגיה מוסיפה בכלל להבנת הפינומין הדתי? ואם כן, האם ההבנה הפסיכולוגית, אפילו בדרך היונגיאנית (לגבי דרכו של פרויד אין מקום לשאלות), אינה מניחה למעשה שהפינומין הדתי הוא תופעה סובייקטיבית בלבד? האם הניתוח הפסיכולוגי של הפינומין הדתי אינו בעצם אלא דין-ודברים עם הדת כבר-מינן בלבד? אפשר לומר שגם אל הפסיכולוגיה יש לג. שלום יחס דיאלקטי: היא אמצעי שבו הוא משתמש ביד רחבה, אבל כאשר הניתוח הפסיכולוגי מאיים על הסטרוקטורה של הפינומין הדתי, הרוחני וההיסטורי, כפי ששלום רוצה לראותם — הוא דוחה בשתי ידיו את הגסיון של ההסבר הפסיכולוגי-הרציונאלי ונסוג לעמדות אי-רציונאליות מוכנות מראש. בשעת הצורך אין הוא נותן דריסת-רגל לניתוח הרציונאלי ושומר בקנאות על קדושת ממלכת המיתוס והמסתורין. יש שהקורא נדהם מנהייתו של שלום אחרי האי-רציונאלי והמיתוס, במיוחד כאשר גהיה זו חסרה כל תמימות אמונתית — כאשר היא מסוכנת כפליים. את כל פעולתו של שבתי צבי, את כל הפאראדוקסלי שבמעשיו ושבדעת המעשים, מסביר שלום מתוך נתונים נפשיים קונסטיטוציוניים. שבתי צבי חלה, לפי שלום, בפסיכוזה מאנית-דפרסיבית (101). בפרוטרוט ובבהירות מתאר שלום את התהליכים המאניים והדפרסיביים, שהם אצל שבתי צבי "הארה" ו"הסתר פנים". כאן, לדעתו של שלום, המפתח להבנת גיבורו. כן נכונה, מבחינה פסיכולוגית-רפואית, האבחנה שבין הפסיכוזה המאנית-דפרסיבית לבין שאר הפסיכוזות מקבוצת הסכיוזופרניה והפאראנויה. אלא שכבר כאן אין שלום מדייק: "סוגי מחלות-הנפש האחרות מביאים ברבות הימים לחורבן צלם האדם, כגון הסכיוזופרניה... הן פוגמות ומפרקות את שלמותה ואחדותה של

האישיות והורסות את כוח השכל... לא כן השגעון המאני-דפרסיבי: הוא אמנם מכניס נדנודים קשים ומסוכנים לחיי הנפש, אבל אינו מתיר את קשרי השכל... אין כאן ירידה קבועה ומתמדת, אין התמוטטות של כוחותיו השכליים או הרגשיים" (101—102). ראשית כל: יש ואריאנטות של פסיכוזות אחרות, ובמיוחד מקרים של פאראנויה, שאינם פוגעים בכוח השכל — אם הדיון סובב על נושאים שאינם שייכים ל"סיסטמה" של החו"ל. מכאן שפאראנואיקן יכול להיות חוקר מצליח דווקא בתורת ההגיון! שנית, אף-על-פי ששלום מסתמך על ספרו של י. לאנגה Handbuch der Geisteskrankheiten (102), אין הוא מזכיר את הקריטריון החשוב ביותר המבדיל בין המחלה המאנית-הדפרסיבית לבין ה"סקיזופרניה" וה"פאראנויה": אין החולה המאני-הדפרסיבי — אם זוהי דפרסיה או מאניה טהו"רה — מאבד את החוש למהות המציאות האובייקטיבית. אמנם הוא חולה ויודע על ייסוריו, אבל הוא מכיר היטב את המציאות האובייקטיבית הנתונה. הצרה היא שעצם הופעת המחלות מגלה תמונה הרבה יותר מסובכת, היינו שבהרבה מקרים — אם לא ברובם — יש לנו עניין עם צורות מעורבות של הפסיכוזות. העיקר הוא תמיד מהות "הדומינאנטה" בתמונות-המחלה. במקרהו של שבתי צבי אין ספק שאנו נתקלים ביסודות מאניים-דפרסיביים. אבל — ולתמהוני הגדול אין שלום שם את לבו לעובדה החשובה — עוד יותר אופיינית לשבתי צבי היא מעין כפילות נפשית, אם מותר לומר: מעין דיאלקטיקה נפשית חולנית, הפוגעת באחדות האישיות ומפרקת אותה. כן יש אצלו מצבים הלוצינאטוריים מובהקים ואיבוד חוש המציאות לגבי הנתונים האובייקטיביים. עצם ההמרה, כמו רוב המעשים "המוזרים", מעידים על דיספוזיציה נפשית שאינה יודעת את חוק הסתירה, והנכונה, מתוך התפלגות והתפוררות האישיות, להיות בצוותא ובשלום עם דברים הסותרים זה את זה. על מציאות היסודות ההלוצינאטוריים אצלו, אין צורך להרבות מלים. הם

מעידים על פגיעה חמורה בחוש-המציאות. "תיקוניו" השונים של שבתי צבי על ידי מעשי זימה, כך למשל זה "שבתי צבי הוא שהסית את בנו של הרופא ללכת לחדר אשתו, וכשברח מפניה אמר: 'אילו היה עושה רצונה היה עושה תיקון גדול' " (313) — אינו אלא מעשה שגועון ולא "הארה", היינו מעשה מאני. אין כאן "יסוד פאנטאסטי" בלבד שבמעשי האיש, אלא טירוף המעיד על אישיות הרוסה. גם השילוב של "ריטואליזם מובהק בטכסי מלכות וסדרים חגיגיים" ונטיות "להתפרצות אמוציונאלית פתאומית וחריפה של רצון מתפקר מזה" (314), אינו אלא סימפטום לפסיכוזה שמעל להפרעה המאנית-הדפר-סיבית. יש כאן כפילות, ליכוד ואיחוד של ניגודים, שהמציאות האוביקטיבית אינה יודעת אותם ושהאישיות השלמה, הבלתי מפוררת, מתעבת אותם, והם הסוד האמיתי של המעשים הפארא-דוקסאליים, שהם מעשי טירוף. הנשגב והמצחיק, הסיגופים וההשתוללות המינית, העבירה שנהפכה למצווה, צירוף של מה שאינו ניתן לצירוף — כל זה אינו מסתבר מתוך קונסטיטוציה מאנית-דפרסיבית. היסודות הפאראנואידיים והסכיוופרניים הם שקובעים את אישיותו של שבתי צבי יותר מהיסודות המאניים-הדפרסיביים. מתוך אי-רצון לעמוד על מלוא ההיקף של פסיכוזה חמורה ביותר באישיות גיבורו, מגיע שלום להערכה בלתי נכונה וכמעט גרוטסקית של הרבה ממעשיו ושיחותיו. כך בשעה ששלום מדבר על שיחותיו ומעשיו המוזרים של שבתי צבי לגבי נשים: "אשריכן שבאתי לעולם לעשות אתכן חפשיות ומאושרות כמו בעליכן, כי באתי לבטל את חטאו של אדם הראשון" (327). לזה מוסיף שלום: "אלו הן ודאי מלים מהפכניות בפיו של איש יהודי באיזמיר בשנת תכ"ו. אין ספק, כי הרגשת-חיים אחרת, חזון של חירות אוטופית של המינים, או של האדם בכלל, מקננים בסתר נפשו ומדברים מתוך גרונו" (שם). לא, מסקנות אלו הן מופרזות מאוד, הן מגיחות סטרוקטורה נפשית בלתי פגומה במהותה. ומשום כך אין לקבל גם את הדעה: "שבתי

צבי הוא הראשון שהסיק מהקדמה נפוצה זו את המסקנה של שחרור האשה מעל הדורות" (שם). שבת צבי אינו לא מהפכן ולא איש התיקונים הסוציאליים, כשם שאינו משיח או מנהיג פוליטי. הוא איש חולה, הסובל גם ממצבים של העדר חוש המציאות. יש לעמוד על הפרעות רציניות מאוד בחייו המיניים כעל סימן של התפלגות והתפוררות נפשית, וחידת הפאראדוקסים, תבוא על פתרונה אם נדע שיש לנו עניין עם אדם שאינו רק טיפוס מאנני-דפרסיבי, אלא אדם שבמידה חמורה יותר משתלטים עליו יסודות סכיון-פריניים ופאראנואידיים. מכאן שעלינו להעריך הערכה אחרת גם את "חיבתו להעברת מועדים. קביעת שבת קודש ביום שני", ו"אותה הגיגה של שלוש רגלים בשבוע אחד בשנת ת"ח" וכדומה. מועדים סינטיטיים אלה שהוא ממשיך לחוג אותם — "בשעת ההארה חגג גם בשנת תל"ו פסח וסוכות בשבוע אחד" (786) — אינם מסתברים מתוך "הארה" מאנית. סימפטום סכיון-פריני לפנינו, צירוף של דברים שאינם נתונים לצירוף מתוך התעלמות מוחלטת מהמציאות.

מובן מאליו ששבת צבי אינו מטורף סתם. הוא מקרין כוחות דימוניים העלולים ליהפך לגורם קאטאליזטורי להיווצרות פסיכוזות קולקטיביות. כל התנועה השבתאית היא למעשה פסיכוזה קולקטיבית, על תופעות-לוואי ידועות מתהליכים אלה גם בזמננו. קשה מאוד להניח אצל שבת צבי אישיות אינטלקטואלית יציבה. ההיפך הוא הנכון; ושוב הוכחה שאין לנו עניין עם חולה מאנני-דפרסיבי בעיקר, אלא עם משהו חמור הרבה יותר.

במיוחד בולטת מחלתו של גיבור התנועה בתחום חיי המין. הסגפן, שכנראה אפילו לא נגע בנשותיו הראשונות, הוא גם הומוסקסואלי. כן הוא נוהג באורח חיים שאינו אלא פריצות: "רמזים אלה על מעשי הפקרות מינית ויחסים בלתי הוגנים עם

אנשים ונשים מפתיעים" (564). מדוע הם מפתיעים? הם שייכים לתמונה הכללית. לחיות עם נשים ונערים יחדו ובכל זאת גם להיות סגפן — האם אין זאת אותה הזיקה הנפשית המולידה את החידוש המהפכני של החגים הסינטיטיים? בתוך הסיסטימה של "הפאראדוקסים" — כי אכן, סיסטימה של טירוף לפנינו — הכל הוא הגיוני עד מאוד: "מסרו לידו שלוש בתולות, ולאחר שהחזיק אותן במשך ימים אחדים — החזירן בלי לגגוע בהן" (565). זה מתקבל על הדעת בהחלט ואין מקום לתמיהה. ומשום כך: "ואנחנו עתידים לראות שמקרים כאלה קרו במתכונת זו ממש גם אחרי כן וש"ץ לקח אליו ארוסה מתחת ידי חתנה..." לתוך אותה התמונה של התפרקות מוסרית, שהיא תוצאה של התפוררות האישיות, משתלב יפה סיפורו של השבתאי אברהם קונקי על "שבעים בתולות יפות-מראה בנות גדולי ישראל, לבושות מלכות, הולכות לשרת לפניו ושרה היתה ממש כמו מלכה". לתשומת לב ראוי גם סיפור אחר, נורא, אבל מתקבל מאוד על הדעת, שגם הוא עדות לאישיותו ההרוסה של שבתי צבי: "מובא מקרה כזה מפי אחד המומרים שחזר בתשובה שאמר, שראה הוא בעצמו 'שש"ץ ימ"ש היו תפילין בראשו ורבע גער אחד ואמר שהוא תיקון גדול'. ועל אף הסתייגותו הוזהרה של שלום לגבי אמיתות הסיפור, מסיים שלום: "אבל גם בתלונה אל השלטונות... נזכרו יחסים פרוצים של ש"ץ עם ידידים" (566).

אין אני רואה שום סיבה לפקפוק באמיתות הסיפורים האלה. מהו ההבדל, מבחינה עקרונית, בין הסיפור הזה לבין שאר "תיקוני הנפלאים"? "עשה אדונינו דרך תיקוניו העליונים עם הנערה המאורסה אשר לו יעדה והעטיפה בעטיפת הישמעאלים". בעת שלקח אותה, "אמר הארוס לש"ץ: למה אדוני לוקח ארוסתי ואני נזקקתי לה ואפשר שהיא הרה ממני, ואדונינו השיב: אעפ"כ אציל את הכבשה ממך" (753—754) ובכן, במקרה זה לפנינו סיפור של אחד המאמינים! וטבעי הוא הדבר, אחר

שקורא דרור להשתלטות "המעשה הפאראדוקסלי" ול"תיקונים נפלאים". לפי כללי הקליפולוגיה והשמיטולוגיה מגיעים אנו, נאמנים להגיון הפנימי של הסיסטימה, — לשלטון הדימוולוגיה. מגמת מאמרי היא גם להתרות מפני הסכנות הדיסטרוקטיביות הטמונות באופנה המיסטית, במיוחד של אלה שכל מערכת זו של ספיריטואליזם דימוני אינו בשבילם אלא גירוי פיקאנטי, החסר אפילו אותו שמץ של רקע אמונתי שהיה לפחות אצל השבתאים.¹² "And Benjamin's choice, baroque in a double sense, has an exact counterpart in Scholem's strange decision to approach Judaism through the Cabala — that part of Hebrew literature which is untransmitted and untransmissible in terms of Jewish tradition where it has always had the odor of something downright disreputable". המשחק בתורת הקליפות והשמיטות סלל את הדרך לאמוראליזם מוחלט ולתיאולוגיה גיהליסטית. "יש מפנה דיאלקטי מיוחד בענין העלאת הניצוצות. לא די להוציא את הקדושה מתוך הטומאה, אלא הקדושה, כדי לבצע את שליחותה, צריכה לרדת לתוך הטומאה, והטוב שיתלבש בצורת הרע... אבל מכאן קצרה היתה הדרך למסקנה הקיצונית הנוספת, שהטוב צריך ליהפך לרע ממש... ועל ידי כך יפוצץ את הרע מבפנים... אלא יש ללכת אל הרע ולהזדהות עמו" (686).

הווי אומר: אין מעשה בווי, שפל, אנטי-מוסרי ואנטי-הומאני, שאי אפשר להצדיקו בדרך הקליפולוגיה. ומשום כך ברור ש"נשמת המשיח היא מעבר לטוב ורע". בזמננו "זכינו" להיות עדים למעשי משיחים דומים, חילוניים, של עמים אחרים. לכן נדמה לי שלא

¹² עיין מאמרה של חנה ארנדט על ו. בנימין: H. Arendt: Reflections Walter Benjamin, The New-Yorker 19.X.1968

יאה לנו לעקוב בחיבה ובאהדה, אפילו בלבוש מדעי-אובייקטיבי, אחרי תהליכים דומים אצלנו. למולנו לא היה או כוח ממשי לשבת צבי לחסידיו. בצד הקליפולוגיה עומדת השמיטולוגיה, שתוצאתיה אינן גופלות מהראשונה: "אבל בשמיטה הבאה... תתגלה התורה מתוך קריאה על פי סדר אחר, וייתכן מאוד כי מה שאסור בזה מותר בזה" (697).

אמנם שלום יכול לטעון שאין הוא מעלים כלל וכלל את כל היסודות השלייליים שבתנועה השבתאית ובגיבוריה הראשיים. וכפי שצוין כבר הוא מדבר בגלוי, בעיקר בפרק השביעי, על כוחות ההרס הגלויים והנסתרים שבתנועה. אבל כל זה אינו יכול לסתור את ההכרה, שעל אף הכל אהדתו של שלום נתונה לגיבוריו המפוקפקים, ועל הגיבור הגדול, האמיתי, שבכל מחזה-אימים זה, כמעט שאיננו שומעים.

אכן, ישנה כאן גבורה אמיתית, שהיא ביטוי לכוחות האומה החזקים והבריאיים ותוצאה של שלטון הרוח והשכל הישר ביהדות במשך אלפי שנים; אותה גבורה עילאית שהצילה את העם ואת הצלם האלוהי שבו, וממילא את ערכי האדם. היא לא נכנעה לפיתויי האיראציונאליזם החולני ולסילוף הרעיון המשיחי, שכרת ברית עם המיתוס הניהיליסטי והשפיל את היהדות לדימונולוגיה. מגשימיה ואביריה של גבורה זו היו נציגי היהדות הרבנית המסורתית, שמלכתחילה עקבו בחשדנות אחרי תעוועי איש-המסתורין החולני ופמליתו, על להקות נביאי-השקר, אחוזי פסיכוזה המוגנית. שלום אמנם משתדל להקטין את מספרם ולהוכיח, שהטירוף והדיסטרוקציה נהפכו כמעט לנחלת העם כולו. אבל אין הוא מצליח לשכנע אותנו. ועצם העובדה, שהיהדות הרבנית חיסלה אחרי כמה דורות את שרידי התנועה, מעידה על אוצרות הכוח הרוחני והמוסרי שהיו גנוזים בחיק היהדות הרבנית. חלוקת ההדגשות בספרו של שלום איננה צודקת, ומתחת למעטה האובייקטיביות המדעית

מגלים אנו את השרירותיות של קונצפציה היסטוריוסופית, המתבטאת בנוהג של איפה ואיפה לגבי "המאמינים" ו"הכופרים". לנושא זה עוד נשוב.

בסיום הקטע הזה עלי לציין: שלום נוטה להמעט בחומרת המחלה של גיבורו כדי להקל עלינו את קבלתו כדמות מרכזית להתגבשות תנועה שהקיפה את רוב העם ונציגיו. בזה הוא יוצר לעצמו בסיס פסיכולוגי מתקבל על הדעת לקונצפציה ההיסטוריוסופית, שהיתה אצלו מוכנה מראש מאז כתיבת מסתו "מצוה הבאה בעבירה". אולם לדעתי, ההיסטוריוסופיה הזאת של שלום, שהיא גם היסטוריוסופיה של היהדות, באה להעלות לדרגת הכללה והחלטיות תנועה כיתתית שבמרכזה עומד גיבור-מטורף ממש, שעורר, בשים לב לנתונים היסטוריים-רוחניים, פסיכוזה המונית. ממנה אין להסיק מסקנות כוללות על היהדות. משום כך אף אין לפנינו "נקודת-מפנה" בחיי-העם.

ה

ב"מצוה הבאה בעבירה" מתפלמס שלום עם אלה ש"רגילים להיפטר מחובת הדיון האובייקטיבי בשאלת השבתאות והפרנקאות על ידי השגרה שאלו הן תופעות חולניות, פתולוגיות, שיותר משהן ענין להיסטוריון של הדת הן ענין לרופא". אין ספק שהצדק עם שלום. אבל הוא עצמו הכניס בספרו הגדול את הדיון לפסי הפסיכולוגיה והפתולוגיה. הסבריו לאישיות גיבורו משתמשים במנגנון הפסיכיאטריה והפסיכולוגיה. אל הפינומין הדתי הוא ניגש גישה פסיכולוגית. משום כך אין ביכלתו לצוות עד לאיזו נקודה הניתוח הפסיכולוגי רצוי, ומאיזו נקודה לא. ודאי, עומדת בעינה הלגיטימיות של ההיסטוריון להשתמש בפסיכולוגיה כמדע-עזר ולא להשאיר את הנושא לרופא. יש גם מקום לשאלה, שאין ההיסטוריון יכול להשתחרר ממנה — "איך קרה הדבר הזה, שאלפי אנשים חיו בסכני-הנפש

של השבתאות ומצאו בה מה שביקשה נפשם" (שם, 352). אולם לא נכון הוא ש"הדיאגנוזה של רופא־העצבים אינה מעלה ואינה מורידה כלום בענין זה" (שם). הדיאגנוזה אמנם אינה משנה ולא כלום לגבי עצם האירועים. הם קרו. אבל הדבר משנה הרבה לגבי ההערכה ההיסטוריוסופית. כך למשל מחובתנו להתעניין ברקע הפסיכולוגי של ממלכת י. בוקלמן במינסטר העיר במאה ה־16 כדי להעריך את מעשי "המלך" כדבעי. העובדה ההיסטורית נשארת עובדה בת משקל, שבה צריך ההיסטוריון להתחשב. אבל האם הוא רשאי לבנות היסטוריוסופיה, העומדת כולה בסימן מעשי טירוף? לי נדמה שלא, אלא אם כן מגיח ההיסטוריון של הדת, שכל התגבשות דתית נעוצה בתהליכים חולניים. פרויד היה מקבל את ההנחה הזאת. נדמה לי ששלום אינו מסכים לה ואינו דוחה אותה — אבל הוא עצמו יודע היטב, וספרו מוכיח, שיש כאן הבדלים רבי־משקל, בשעה שהוא דן על המשותף והשוני בין הנצרות הקדומה ובין השבתאות, בין ישו ובין שבתי צבי (680—684). במיוחד חשובים דברים בעמ' 683—684, כשהוא מְשווה את ישו ושבתי צבי. "משקלו האישי של שבתי צבי... אינו רב. גדלות הביטוי וגדלות האופי אין כאן... לא נוכל להשלות את עצמנו ביחס לחולשתו היסודית של האישי... מה שאין כן בנצרות, שאישיות גדולה עומדת במרכזה... קשה להעמיד בשורה אחת את מותו של ישו ואת המרתו של שבתי צבי. כאן משיח ששילם את המחיר האחרון, שאפשר לדרוש מאדם. הפאראדוקס שבמשיח בוגד עולה בהרבה על הפאראדוקס שבמשיח תלוי... לפאראדוקס השבתאי אין שום ערך קונסטרוקטיבי... במרכזו מחשבותיהם פאראדוקס הרסני ביסודו, שיש בו מן האופי הניהיליסטי מעיקרו... יש בה (בהמרה) כדי להחריב ערכים, אבל אין בה כדי לבנות ערכים אחרים".

ובכן: ברור מעל לכל, שהגענו אל הקריטריון רב־משמעות של הערך, של האישיות הגדולה

והבונה כנגד דמות חסרת כל גדלות ודסט־רוקטיבית. שתי מסקנות להכרה זו: א. קריטריון זה מסמן גם את הגבולות שבתוכם הניתוח הפסיכ־לוגי מוסיף לנו משהו ומעבר להם אין עוד משקל להסבר הפסיכולוגי. במלים פשוטות: אישיות גדולה, פוריה, בונה, שמפעלה וחייה העשירו את האנושות, מתרוממת בתוקף מפעלה מעל לכל נסיון להקטינו או להסבירו בדרך הניתוח הפסיכולוגי. כאן הפסיכולוגיה לא זו בלבד שאינה מוסיפה ולא כלום, אלא יש לה תוצאות דסטרוקטיביות בלבד. שיר גדול של האלדארלין מעיד על עצמו וחי בכוח עצמו. הפסיכיאטר שיספר לנו שהאל־דארלין סבל מפסיכוזה קשה, יאמר דבר שאינו שייך לענין, היינו לנושא שירתו הגדולה. בצדק היינו דוחים כל נסיון, שהוא נסיון אווילי, לצייר לנו תמונה פסיכולוגית־פסיכיאטרית של ירמיהו או יחזקאל. נבואותיהם הגדולות והנעלות הן עדות עילאית של כוח היצירה הבונה ושל כאריזמה רוחנית, וחייהם שהיו חיים למופת הנם מקור ועדות לגיטימיים ויחידים. "ההס־בר" הפסיכולוגי לא זו בלבד שאינו מוסיף, הוא הורס, יתרה מזו — הוא מגוחך.

לא כן לגבי התנועה השבתאית וגיבוריה. אין כאן יצירה אלא הריסה. אין כאן גדולה אלא אזלת יד. אין כאן יופי אלא כיעור, אין כאן גידול וצמיחת הרוח, אלא גיוון ורקבון, אין כאן ליכוד סוציאלי מחדש על בסיס בריא, אין כאן תיקונים סוציאליים ובודאי שאין כאן מהפכה, אלא התפוררות, גידול של סרטן סוציאלי, אילוזת חברתי. וכמו תמיד במקרה של גיוון, חסר גם כאן הסימן הבולט של גידול אורגאני טבעי ובריא, חסרה יצירה גדולה, ובמקומה — חזיונות טירוף, התפשטות המיאסמים הרוח־ניים במה שנקרא ספרות שבתאית, שלטון הדימונולוגיה. בכל הטקסטים שמעלה שלום לא מצאתי שום דבר גדול ממש, גם לא בדברי נתן, שהוא האישיות הגדולה ביותר בכל התנועה. היכן כאן היפה, הגשגב, המשכנע לפחות מבחינה אמנותית?

ואנו חוזרים אל הנצרות הקדומה, שאליה משווה שלום את התנועה. מי שאינו מרגיש ביופיים ובתוכן האנושי הנשגב של כתבי הברית החדשה? ואילו בתנועה השבתאית — "דימונו" לוגיה מוזרה ביותר צומחת כאן מכל צד ומכל עבר". ודאי, גם תופעות כאלו צריך ההיסטוריון להבין. אבל נדמה לי שהפרזנו לא במעט בנכונותנו לא רק להבין אלא אף להתאהב בגידולי-פרע של מיאסמים רוחניים ואנו מכריזים עליהם כעל יצירות ומקדישים להם תשומת לב מפתיעה ומתמיהה, המגלה משהו על עצמנו. ובכל הניפוח הזה של פרשת השבתאות והעלאתה לנקודת מפנה בתולדות עמנו — כאילו אפשר לשאוב מים חיים מביצת הרקבון — האם אין זה מזכיר את האגדה על המלך הערום, שהכל מהללים את בגדי-הפאר שלו, ורק ילד אחד מעז לגלות את הסוד ואת האמת, היינו שאין כאן לא בגדי מלוכה, לא הדר ולא יופי, אלא שהמלך מתהלך במערומיו? אולם במקרה דגן אפילו מלך אין כאן, אלא אדם חולה ומסכן הטובל בוהמה מכף רגל ועד ראש.

ב. אבל מאחר ששלום עצמו, כפי שראינו, נאלץ להעלות את קריטריון הערך, שהוא קריטריון מוסרי ומיטאפיזי בחינת קריטריון-הבחנה עליון — הריהו עוזב את האובייקטיביות הקרה של רישום פינומינים, ופונה אל סולם ערכים מוסריים, סוציאליים, דתיים. הדיון הולך איפוא ומתאזן בכיוון לאיזו נקודה מיטאפיזית איתנה, שממנה בלבד מקבלת כל הערכה — ושלום עוסק בהערכה בפרק השביעי — את משמעותה. אבל לאור הסיכום העגום של המאזן, שהוא נכון בהחלט, מוטלת בספק שתי אבגייסוד של הספר כולו:

(א) אותה "אובייקטיביות" הבודקת רק פינומינים "לא... לשם סניגוריה או קטיגוריה", שהרי שלום פנה עורך למחקר "הבודק פינומינים בלבד" בלי להזדקק להערכה לפי סולם ערכים;

(ב) הקונצפציה ההיסטוריוסופית כולה, שעמדה עוד בסימן

נקודת-מוצא של מחקר, המשמש למטרה אחת בלבד כביכול: לבירור כל הצדדים של התופעות המסובכות. הפניה אל הקטיגוריה של הערכים היא ההתקדמות הגדולה ביותר בדרך המחקר של שלום מ"מצוה הבאה בעבירה" עד ל"שבתי צבי". התקדמות זו נקנתה במחיר של קרע אידיאי עמוק ב"שבתי צבי". אפשר שיש לנו ענין עם מפנה דיאלקטי חדש בעולמו של שלום.

1

אובייקטיביות היסטורית מוחלטת אינה אפשרית, וספרו של שלום יוכיח. שלום נוטה חסד לטקסטים של השבתאים ולאשיהם הראשיים ומחמיר לגבי מתנגדיהם. נביא דוגמות מעטות מתוך רבות. שלום מדבר בפרק השלישי על האפוקליפסה שממנה "נתגלה לנתן דף אחד... שלשון הצוירים הסמליים שבו אינה משאירה ספק רב שנתחבר על ידי נתן" (182). תוכן האפוקאליפסה, שהיא כמובן זיוף, מעיד שגם נתן היה אדם שסבל ממצבי פסיכוזה. ראוי לתשומת לב הצירוף של סמלים מיניים וסמלי הקדושה כביכול בחזיון-טירוף זה: "איש אמה על אמה וזקנו אמה ופרמשתיה אמה וורת" (183). והנה, אף-על-פי ששלום יודע היטב כי נתן עשה כאן מעשה זיוף, הוא נמנע מלהשתמש בביטוי 'זיוף': "לפנינו, מבחינה אובייקטיבית, זיוף ספרותי, ואם אנו בוחרים במקום המלה הפוגמת 'זיוף' במונח האציל והמצלצל יותר 'פסיכודואפיגרפיה', הרי זה בא כדי להימלט מן הנימה של תוכחה ומוסר שבמלה" (188—189). מעניין עד מאוד! הרי לפנינו ראשית כל נסיון להמשיך בשיטה של תיאור פינומינים בלי להיזקק לקריטריון של הערכה מוסרית — עמדה ששלום נוטש בפרק השביעי. שנית: אישיותו של נתן חביבה על שלום. אין עוד דמות בספר המתוארת מתוך אהדה פנימית כה רבה כמו נתן. בעמ' 694 שומעים אנו: "כי נתן גם לא נרתע לשנות בחזקת היד את תורת האר"י... לאמיתו של דבר כתוב בכתבי האר"י ממש ההפך". שלום נמנע גם כאן

מלגנות את נתן, שאותו הוא תמיד מכנה ר' נתן, או "נתן הנביא". במקום הגינאי בא הטשטוש: "שינויים והמצאות ממין זה אינם בודדים בכתביו ובכתבי שאר המאמינים, שסיגלו את דברי הראשונים לצרכיהם, ולא תמיד קל הוא לעמוד על המקור-רות ועל השינויים שהוכנסו בהם" (שם). אבל אפילו זה קל, אנו נמנעים מלדבר על "זיוף" ומעדיפים את "המונח האציל" — "פסיבדו-אפיגרפיה". לעומת זאת, דין-ודברים קשה לו לשלום ולשפורטש, שהוא, יחד עם יעקב פרנסיס, מן הדמויות הסימ-פאטיות ביותר שבכל המחזה העגום והמביש. כבר מלכתחילה מתגלה בגישתו של שלום אל אישיות גדולה ויקרה זו חוסר כל אובייקטיביות: "מזלו הרע של ששפורטש בקריירה הרבנית שלו מזדקר לעין, אך אולי יש כאן יותר ממזל רע, אולי אין מזלו אלא תוצאה עקבית מאפיו". אין שלום יכול לסבול את ששפורטש ומשום כך הוא מחפש לכל מעשיו מניעים שליליים: "היו איפוא מניעים אישיים חזקים מאד שהשפיעו על עמדתו של ששפורטש" (468—469). שלום מתאר אותו כאיש מר נפש, "תלוש היה מקרקע יניקתו ומחוסר-סמכות"; גאוותנותו והפכ-פכנותו ביחסיו עם הבריות בולטות בכל כתביו ומטילות עליו צל. אהבת עצמו, הבטחון בגדולתו וכיוצא במידות אלו... הוא נפגע בקלות יתירה, תבע כבוד לעצמו... רתחנותו ואהבת-הפולמוס שלו...". (שם). אין דבר שלילי ששלום אינו משתדל לגייסו נגד המתנגד מס' א' של השבתאים! אך כיצד שלום סלחן ומחלן למעשי הזימה והרמאות הגדולים ביותר בקרב השבתאים! יתירה מזו: היכן כאן האובייקטיביות המסתפקת בהסתכלות בפנינו מינים? מדוע כל כך הרבה פסיכולוגיה שלילית וקטרוג מוסרי כה רב נגד האיש הגדול, הפיקח, הנועז, בעל התבונה החדה? אבל לא די בזה. שלום משתדל להפנט ולהרדים את חוש הבקורת של הקורא ומנתח את פניו האצילים של ששפורטש, שכולם אומרים הוד, בכיוון הרצוי — לשבתאים: "זוהי תמונה של חכם קפדן וזועף; עינים פיקחיות ובלתי ידידותיות ביותר מביטות

במסתכל. כל צורת הפנים והבעתן אומרות מידת הדין. ואלמלא דמסתינא הייתי אומר: זוהי תמונה של אינקוויזיטור יהודי. קפדנות, רגזנות, גאותנות וקנאות עזה... " (שם). איוו סובייק־טיביות ושנאה מדברות מתוך התיאור! עלי להודות שנתרשמתי לחיוב עמוק מתמונתו של ששפורטש. אבל כאן ניתן לנו לעמוד על נקיטת איפה ואיפה בתיאור "האובייקטים" של הפינומינים! בעקבות מחקריו של תשבי נתברר שששפורטש הכניס אחרי המעשה שינויים בתוך מכתביו — לטובתו. אין אני מוסמך לדון על עצם העובדה ואני סומך על תשבי ועל שלום. אבל מה שמעניין אותי, אלה הם דברי הקטרוג החריפים ביותר של שלום נגד ששפורטש. הוא, שנמנע מלגנות את הזיופים של נתן ונזהר שלא לדבר על "זיוף", שופך קיתונות של קטרוג מוסרי על ששפורטש: "ששפורטש סילף את כתביו המקוריים... ועמד וזיף את התעודות כדי להשכיח אותה... נפגמה טהרתו האישית ונאמ־נותו האנטי־שבתאית של הכותב לא מעט... מעשי זיופיו, כל ההתפרצויות של 'קטרוג־מוסרי' מצויות בעמוד אחד" (470). ובכן: הוכחנו את השימוש "הנכון" והאובייקטיבי בעובדות ובמקורות, והוברר לנו למי נתונה אהדתו ואהבתו הסלחנית של שלום.

לעומת זאת אין דבר אבסורדי במעשי ש"ץ שאינו זוכה לפירוש של אהדה. הדברים מגיעים עד כדי כך, ששלום עושה בדיוק מה שהבטיח שלא לעשות, היינו להימנע "מלדרוש דרשות ומלהסיק מסקנות אקטואליות". ואיך הוא עושה זאת! דוגמה לכך הם פירושו לשיר "על מיליזילדה בת הקיסר", וכל הסבריו למעשי ש"ץ ביחס לנשים, קריאת נשים לתורה וכד'. כפי שראינו סבור שלום שש"ץ הגה בשחרור האשה מעול הדורות. "הגה בפרשה גדולה זו של מעמד האשה" (326). כדרש אקטואלי יש להעריך גם את נסיונו של שלום לקבוע מסמרות בעניני "תורת הכלכלה המשיחית", כשהוא מסביר את עמדתו של נתן העזתי. בהתנגדותו לחלפנות רואה שלום "מעין התמרדות אפוקאליפטית בדברים

להצדיק, או לפחות להבין. הדעות ההרסניות והניהיליסטיות ביותר, מלוות מעשי זימה, זכות בתואר-כבוד של "אחד הלב-שים של הדעה הספיריטואליסטית" (695). מאידך מודד שלום את "הכופרים" בקנה-מידה מוסרי קפדני. דרך אגב: האם אין באותו ניגוד שבין "יום השבת ששולט בו עץ החיים ולא עץ הדעת", משום אנטיצפציה של מגמות דומות במחשבה האירופית, המעמידה את עליונות "החיים" כנגד "הדעת", מגמות שהשפעה רבה להן על התפתחות הנאציות?

ספריו של שלום הם מפעל גדול וחשוב. הם אנטייתוזה נועזת לקונצפציות ההיסטוריוסופיות המקובלות של היהדות, אבל הם רחוקים מאובייקטיביות והם משמשים מגמות אקטואליות ואפילו מסוכנות. אדם כשלום, שכה הרבה לאכול מעץ הדעת, אינו יכול להתמסר לפיתויי האיראציונאלי והמיתוס בלא סיכון רציני. פנייתו אל המסתורין עלולה לקרב אותו למיסטיקה של הניהיליזם ולדימונולוגיה.

זקנתו, כשנתבדו כל חלומותיו (של ר' נחמיה), השמיט הוא עצמו את זכר תביעתו האישית" (שהוא בעצמו טען כביכול שהוא משיח בן יוסף). אבל כל זה משמש רק כדי להקטין בחשיבות הפונקציה שנועדה לר' נחמיה בחיסול הפאנטום המשיחי. אותו חוסר אובייקטיביות אנו מוצאים כשאנו שומעים על "התנהגותו המעליבה של הנביא (נתן!) כלפי שליחי איטליה". שום דבר שמנבא נתן, אינו מתקיים. הוא אפילו מתחייב "שאם שנה זו תעבור, הוא ימסור עצמו בידי היהודים ויקבל עליו מיתה כנביא שקר" (615). ברם לשווא מצפים אנו לגינוי מצדו של שלום על אשר "נביא" זה מפיר את דברו, את הבטחותיו, ומוסיף להופיע כנביא. אילו נהג כך איש ממתנגדי התנועה, היה שלום מכנה אותו רמאי ושקרן. לעיתים בא תירוץ חלש מאוד להשתמט-טותו של נתן: "ניכר שהנביא לא היה מוכן כלל להתווכח על אמונתו עם יהודים מפקפקים. לא כל שכן עם נכרים" (616). כללו של דבר: מה שנעשה בין אנשי התנועה משתדל שלום

תוכן גיליון 9 של קתרסיס –
אביב תשס"ח 2008

דבר המערכת

דוד עמנואל
על שלושה ועל ארבעה
פרסים, חברות באקדמיה למדעים ושאר ירקות

אלכסנדר יעקובסון
החדווה שבהטפת מוסר
על ספרה של ג'קלין רוז

אהרון קנטורוביץ
איינשטיין והדת הקוסמית
על ספרו של משה (מקס) ימר

ירוחם יתום
Quid Sit Rhetoric?
על ספרו של שי פרוגל

תגובה למאמרו של רימון כשר
ישראל קנוהל

רימון כשר
תגובה לתגובתו של ישראל קנוהל

שחר ברם
תגובה למאמרו של שרגא נרו

שרגא נרו
תגובה לתגובתו של שחר ברם

זכרון לראשונים: ולטר קאופמן
יוחנן גלוקר
ולטר קאופמן

ולטר קאופמן
טירתו של היידגר