

# המרת דת והבראיזם במאה השבע עשרה באירופה: עיון בדמותו של יוהן קמפר מאופסלה הוא משה בן אהרון כהן מקרקוב

שפרה אסולין

רקע ביוגרפי

מאמר זה מבקש להתחקות אחר סיפור חייו ועולמו הרוחני של יוהן קמפר,<sup>1</sup> לשעבר משה בן אהרון כהן (או כהנא) מקרקוב. זהו ניסיון לשרטט את קווי המתאר הביוגרפיים ולנתח את סבך הזהות של מומר יהודי שסיפור חייו המורכב מתחיל בקרקוב היהודית בשלהי המאה השבע עשרה, עובר דרך השתייכות לתנועה השבתאית והמרת דת בשוויינפורט שבגרמניה ב-1696, וכולל קריירה הבראיסטית באוניברסיטת אופסלה שבשוודיה, עד מותו בשנת 1714. עיון בתולדותיו מאפשר בחינה נוספת של הקשר בין שבתאות, המרת דת והבראיזם באירופה במאה השבע עשרה.

בהקדמה לחיבורו המרכזי 'מטה משה', שהוא פירוש כריסטולוגי לספר הזוהר,<sup>2</sup> מוסר יוהן קמפר פרטים שונים המסייעים לנו להתחקות אחר עברו ותולדות חייו. החיבור, לפי

\* המאמר מבוסס על ש' אסולין, 'שבתאות, המרת דת והבראיזם במאה השבע עשרה באירופה, עיון בדמותו ובהגותו של מומר שבתאי הבראיסט אחד – משה בן אהרון מקרקוב או יוהן קמפר מאופסלה', עבודת מ.א., האוניברסיטה העברית, ירושלים 1997. העבודה נכתבה בהנחייתו המאלפת של מורי פרופסור יהודה ליבס. תודות חמות מצורפות לו בזה.

1 בדמותו של קמפר לא הרבו לעסוק בספרות המחקר. היחיד שעסק בה בהרחבה היה הנס יואכים שפס במאמר שפורסם בשנת 1945 ברבעון שבדי *H.J. Schoeps, "Rabbi" Johan Kemper in Uppsala; ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Sabbatianer*, *Kyrkohistorisk idem.* (Arsskrift, XLVI (1945), pp. 146-177) וכונס כעבור שנים מספר, בחוספות קלות, בספר *Philosemitismus im Barock; religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952, pp. 92-133 [להלן: שפס]. תדפיס מאמרו מצוי בספריית גרשם שלום בירושלים. מאמרו של שפס יסודי ומקיף. הוא מסתמך על עבודת ארכיון בגרמניה ובאופסלה וחושף פרטים שונים על אודות המרתו של קמפר, נסיבות הגעתו לאוניברסיטת אופסלה ומעמדו בה. שפס גילה עניין מיוחד בתרגום של קמפר לאוונגליון על שם מתי ובפירושו לבשורה זו, 'מאירת עינים', אך כמעט לא עסק בפירושו של קמפר לזוהר, שבהם יתמקד דיונו.

2 תצלום כתב היד של הספר 'מטה משה', כמו גם של כתבי היד האחרים שנזכר, מצוי במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים ומספרו 18028.

עדות כותבו, נכתב באופסלה שבשוודיה בשנת 1710 (שנת אתשי). שלא כרבים מן המומרים, אין קמפר מסתיר את זהותו הקודמת ואף מנציחה בשם חיבורו ומזדהה בה בכל שנות שהותו באופסלה. את שער החיבור הוא חותם במילים:

אנכי משה כהן מקרקא לעע [לעת עתה? ] יוהן קעמפר ונקרא מטה משה על שמי אשר לעבר ומקל יעקב על שמי אשר לעע כי שריתי עם ועל אנשים יהודים ואוכל.

אם כן, ידועה לנו זהותו של הכותב בשנת 1710 וגם זהותו הקודמת, אולם רבים הם הפרטים החסרים להשלמת פסיפס חייו. מתי ומדוע המיר משה כהן מקרקא את דתו? כיצד התגלגל מקרקוב שבמזרח אירופה לשוודיה הרחוקה? מה היה מסלול חייו בין שני המקומות? מהו הרקע היהודי שממנו בא – השכלה, מעמד וכו'? מה היו מעמדו וקורותיו באופסלה? סימני שאלה רבים אופפים את דמותו.

העדות המוקדמת ביותר המצויה בידינו בכתב ידו של קמפר היא העתקתו את הספר 'גלי רויא', שמהקדמתו ניתן להבין שהוא הועתק ב'בבליאוטעקא וואגין זייל שנת אלף ותרצ"ו ללידת משיחנו ישוע בן האלהים. ועירא דמן חבריא המתאבק באבק חכמי אופזאלא יוחנן קמפר לעבר משה כהן מקרקא'.<sup>3</sup> נמצאנו למדים שבשנת 1696 כבר היה קמפר מומר, שהה באלטדורף, בספרייתו של ההבראיסט הידוע ואגנוזייל, וכבר היה בקשר עם אוניברסיטת אופסלה.

עוד מצויים בידינו שני תרגומים פרי קולמוסו לאוונגליון על שם מתי: האחד משנת 1704, שקמפר צירף לו פירוש מקיף ומעניין, 'מאירת עינים'; והשני משנת 1713, שמצורף אליו תרגום האיגרת אל העברים.<sup>4</sup> לחיבורו המרכזי 'מטה משה', שהוא כאמור פירוש כריסטולוגי לזוהר משנת 1710, הוסיף קמפר בשנים 1710–1713 סדרת חיבורים משלימים הערוכים על פי סדר הפרשיות בזוהר: 'ברית תיכון' – פירוש לבראשית; 'קרסי המשכן' – פירוש לשמות; 'עבודת הקדש' – פירוש לויקרא; 'לקט העני' – פירוש לבמדבר ודברים.<sup>5</sup> קמפר גם כתב כנראה חיבור אוטוביוגרפי בגרמנית לפני שנת 1710, שכן בהקדמה ל'מטה משה' וגם בגוף הפירוש הוא מזכיר את 'ספר ההודאה שלי אשר כתבתי בלשון אשכנז'. עדות לקיומו של הספר ניתן למצוא בספר *Bibliotheca Hebraea*, שמחברו יוהן כריסטוף וולף מביא מתוכו מספר פרטים ביוגרפיים.<sup>6</sup> נראה שהספר איננו בנמצא כיום. מכל מקום, שפס שחיפש אחריו ברחבי אירופה לא מצא לו זכר.<sup>7</sup>

3 ראו: גליא רוא, מהדורת ר' אליאור, הוצאה ביקורתית ומבוא, ירושלים תשמ"א, עמ' יט, סעיף 9.

4 סימנס 1804 ו-1804 במכון לתצלומי כתבי יד.

5 סימנס 18029–18030, שם.

6 ראו: J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Hamburg 1715-1733, I, p. 894; III, pp. 813-814; IV, pp. 800-801

7 מצויה בידינו עוד העתקה של כתב יד שהעתיק קמפר – החיבור 'חכם לב', תקציר של היד החזקה

בשנת 1713 ניתק אפוא הקשר עם קמפר מבחינת יצירתו וחיבוריו. פרטים נוספים עליו ניתן למצוא בסקירותיהם של וולף ודה לה רואה על המומרים היהודים בני הזמן באירופה. וולף מזכיר את קמפר פעמים מספר תחת השם ר' משה די קראקוויאה או ר' משה בן אהרון מקרקא. הוא סוקר את חיבוריו ומביא את הפרטים הבאים מתוך האוטוביוגרפיה שהוכרנו לעיל: קמפר המיר את דתו בשנת 1696 בשווינפורט, בעקבות אכזבה מבשורה משיחית שהתפשטה ברחבי פולין, שלזיה, מורביה ובוהמיה, והייתה אמורה להתגשם בשנת 1695. דה לה רואה מוסיף את הפרטים הבאים: יוהן קמפר כיהן באוניברסיטת אופסלה כדוצנט לתלמוד ולמדרש, ומת בעיר זו בשנת 1714. הוא היה מן הגרים המוצלחים ביותר של המאה, וכונה על ידי פ' דליטש 'פאר הכנסייה שלנו'. בהמשך דבריו הוא סוקר את רשימת כתביו של קמפר ואף כותב שבעצת לורנץ נורמן (Lorenz Norman) התרכזו קמפר בלימוד הווהר.<sup>8</sup>

שפס עקב אחר נתוני יסוד אלה, הצליח לאמת אותם, ובמקרים רבים לזרות עליהם אור נוסף. הוא מצא כי בדרשות הטבילה המצויות בארכיוני שווינפורט רשום הגר ר' משה אהרוניס קרקוביס, והמטביל הדורש הוא Johann Heunisch Friedrich. הוא גם מצא הקדשה של קמפר לבית התפילה בשווינפורט. לפי עדויות אלו, שמו המלא של קמפר לאחר המרתו היה יוהן כריסטיאן יקוב קמפר (Johann Christian Jakob Kemper), דבר המסביר את חלקו השני של שם חיבורו, 'מקל יעקב'. שפס מביא גם עדות מעניינת מתוך כרוניקה שנשתמרה בארכיון של שווינפורט המתפארת כי המומר החדש לא זו בלבד שהוא מלומד, אלא גם מאמין באמת באמונתו החדשה, דבר נדיר בימינו אלה.<sup>9</sup>

אשר להגעתו של קמפר לאופסלה, שפס טוען כי במסמך פנייה לקונסיסטוריום ב־1704, קמפר מציג את עברו ומספר כי בתקופת שהותו באלטדורף ב־1696 פגש בשני סטודנטים שוודים, יוהן שטרומר (Stromer) וקאמין (Cameen), ששכנעוהו לבקר בארצם. לשוודיה הגיע ככל הנראה ב־1698 או ב־1699 ושהה תחילה אצל אביו של קאמין ב-Varm land, שם התודע Laur. Norrmannus מאופסלה לקמפר ולכישוריו. ב־27 בנובמבר 1704, בטקס הענקת Oratio Hebraica על ידי המלך קרל השנים עשר, בתעודה שנתן לקמפר הרקטור J. A. Bellman, נכתב כי קמפר שווה בעיניו, דהיינו באופסלה, זה ארבע שנים, כלומר משנת 1700. שפס מציין עובדה מעניינת נוספת: קמפר נשא לאישה את אנה, אחותו של יוהן שטרומר, הסטודנט השוודי שפגש באלטדורף. בהמשך מאמרו שפס מתרכז בבחינת השפעתו של קמפר באופסלה ומגיע למסקנה כי זו

לרמב"ם שכתב ר' יהודה ליב בן ר' הלל, רבה של שוורונץ. תאריך ההעקפה ונסיבותיה אינם מצוינים בגוף כתב היד, ולא ברור מקומו של החיבור בעולמו הרוחני של קמפר. מספרו 30–18029, במכון לתצלומי כתבי יד.

8 ראו: J. F. A. de le Roi, *Die Evangelischen Christenheit und die Juden*, Leipzig 1884, p. 194.  
9 שפס, עמ' 95–96, 104–109.

הייתה רחבה ומגוונת. הוא עומד על גידול בולט בכתיבת עבודות בנושאים רבניים בשנים 1700–1716, וזוקף זאת לזכותו של קמפר. שפס מביא עדויות שונות על למדנותו של קמפר ועל שקדנותו הבלתי נלאית. הוא השפיע, להערכתו, על דור שלם של חוקרים אוריינטליסטים בשוודיה.<sup>10</sup> קמפר אף זכה לתלמיד קרוב, אנדריאס נורליוס, שעשה מאמצים מרובים להוציא את כתבי מורו לאור; קמפר עצמו ניסה פעמים רבות ללא הצלחה להביא לדפוס את כתביו.<sup>11</sup>

עוד עדות רבת־עניין שמביא שפס,<sup>12</sup> היא עדותו של הבישוף בנציליוס (קמפר מזכירו בהקדמה ל'מטה משה' כבנו של הבישוף הקודם וכממונה על בית הספרים) המתאר ברשימותיו את מאבקיו של קמפר בשנים 1702–1713 לזכות במלגת קיום, מאבקים שנכשלו ברובם. בנציליוס רומז כי מאמציו של קמפר לתרגם את הברית החדשה נבעו בעיקרם מתוך רצון להוכיח את כנות נצרותו ולא מתוך עניין מיוחד באוונגליון על שם מתי. הוא אף מציין בציניות כי חרפה היא שמולדתו החדשה של קמפר אינה יכולה לכלכל מומר יהודי מיוחד אחד. עובדות אלו חשובות ביותר להערכת מידת הכנות והמשמעות שיש לייחס להתבטאויות הקשות כלפי היהודים הפוזרות לאורך כתביו של קמפר וכן לצורך בחינת כנות המרתו ושאלת זהותו לאחר ההמרה, שכן ניכר מתוכן שקמפר נאלץ לשלם מס שפתיים מסוים לממסד וגם לחברה שבתוכה בחר לחיות.

נראה כי עד כאן ניתן ללמוד על חיי יוהן קמפר ממקורות ארכיוניים ומעדויות חיצוניות. עתה ננסה לדלות פרטים נוספים מבין השיטין של כתביו, ובראשם ההקדמה הארוכה ורבת־

10 משה אידל משער כי באותה תקופה ישב בוודאי באופסלה מומר יהודי כלשהו שהתמצא בתורת הקבלה, שאת השפעתה החזקה הוא חש על המיסטיקן השוודי הנודע עמנואל סוודנבורג, ומציע שיייתכן שהמומר הוא כריסטיאן פטר לוזה. ראו: מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 66, הערה 251. לדעתנו, סביר יותר להניח שקמפר הוא המומר שלימד את סוודנבורג קבלה, משום שסוודנבורג שהה אצל קרובו אריך בנציליוס באופסלה עד 1709, ופרק זמן זה קרוב יותר לזמנו של קמפר מאשר לזמנו של לוזה, שלימד באוניברסיטת אופסלה בשנות העשרים והשלשים של המאה השמונה עשרה. ראו: E. Toksvig, *Emanuel Swedenburg: Scientist Mystic*, London 1984, ch. 4. בנציליוס היה הממונה על בית הספרים באופסלה ועמד בקשרים קרובים עם קמפר. הוא מזכיר את קמפר בזיכרונותיו, וקמפר מזכיר אותו בשער חיבורו, כפי שנציין להלן. משום כך אין ספק שסוודנבורג הכיר את קמפר בצורה זו או אחרת, וייתכן מאוד ששמע מפיו את עיקרי תורת הקבלה.

11 בשנת 1720, כששנים לאחר מות קמפר, פרסם נורליוס חיבור הכולל פרקים מספרו של קמפר, בשם A. Norelius, *Phosphorus orthodoxae fidei veterum Cabalistarum, seu Testimonia de sacro sancta Trinitate et Messia Deo et homine, ex pervetusto libro Sohar deprompta, quae nunc primum Latine reddita, suisque & R. Johannis Kemperi Judaeo-Christiani animadversionibus concinne explicata*, Amsterdam 1720. נורליוס תרגם את הקטעים שבחר והעיר עליהם הערות פרשניות. ספר זה מצוי ברשימת הספרים הנדירים 'עלו לשלום', שערך גרשם שלום. שלום רכש את הספר והוא מצוי בספריית גרשם שלום שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

12 שפס, עמ' 118–119.

העניין לחיבורו 'מטה משה'. כבר ברפרוף ראשוני בולטים לעין כישוריו של קמפר ולמדנותו הרבה: השפה עשירה ורהוטה, מתובלת ומשובצת בביטויים מרבדים שונים של הספרות היהודית.

ההקדמה פותחת בגינוי ליהודים הממרים, שאת סלע כפירתם בא להכות באותותיו מטה משה שבידו של קמפר. גינוי זה אמנם חריף, אך איננו חורג להערכתו מן הקונבנציה המקובלת בו'אנר הפולמוסי שבמסגרתו כותב קמפר. בפתחה הפולמוסית (שחלק ממנה כבר צייטנו בראשית מאמר זה) קמפר משלב הסבר לשם החיבור, פורש בו את סבך זהויותיו ומתייחס אליהן. הוא פותח במילים: 'אנכי אנא נפשאי כתבית יהבתי', ולמרות שגרת הלשון יש בכך כדי לרמוז למשמעותם האישית והחשופה של הדברים:

אנכי אנא נפשאי כתבית יהבית משה כהנא מקראקא לעבר והיה זה שמי לעלם ונסתר עתה ונקרא נקראתי בין המשוחים יהן או יוחנן קעמפר כשררי עם אלהים ואוכל גם יכלתי, לכן קראתי מעשה אצבעותי אלה מטה משה כי ימעט הבית מהיות משה על שמי העבר, ודגל נפתלי על שמי אשר לעת עתה כי נפתלתי בו עם אחי, גם מקל יעקב כי במקלי זה עברתי ירדן הזהר ובאו מימיו עד צוארי להיכנס בעובי קורה קורת רוח היה לי בקראי בו כלו עיני ולבי לי לאל ישועתי (דף ג).

מספר עובדות ראויות לתשומת לב. ראשית, קמפר מזדהה בשמו היהודי ואיננו מסתיר אותו. כאן ובכל חתימותיו האחרות על כתביו הוא כותב: 'אנכי משה כהנא מקראקא'. הזדהות זו, 'אנכי', בולטת על רקע הניסוח המקביל 'ונקרא נקראתי בין המשוחים יהן או יוחנן קעמפר'. אין הוא מנציח את שם הטבילה שלו בשם חיבורו, אלא את 'משה' המתנוסס כשם הראשון והמועדף של חיבורו. על רקע זה נראה כי אולי הוא רומז שאת הפסוק שהוא מצמיד לשמו משה – 'והיה זה שמי לעלם ונסתר עתה' – יש לקרוא כפשוטו, 'לעולם', ולא רק כמדרשו, 'לעלם' – להיעלם. לאמור: משה הוא שמי לעולם! ונסתר עתה, מסיבות שאין הוא מפרט, והדברים מעוררים תמיהה.

בפתח ההקדמה קמפר מפרש את השם 'מטה משה' מתוך ייעודו הפולמוסי של החיבור: 'מטה משה אשר בו יעשה אותות להכות את הסלע הקשה (וכפטיש יפוצץ אותו) הם בני ישראל'. בקטע שלפנינו, לעומת זאת, הוא מסביר את השם בטיעון המעורפל: 'כי ימעט הבית מהיות משה'. נראה כי גם כאן הדברים דו-משמעיים. פשט כוונתם, כך משתמע, הוא כי הבית איננו יכול להכיל את השה, שהוא סמל נוצרי בולט לישו, שה האלהים. אך אם מוסבים הדברים עליו, יש להבין כי הבית (הנוצרי? היהודי?) איננו יכול להכיל אותו, את משה.

את התיאור למצבו העכשווי כמצב של 'כשררי עם אלהים ואוכל גם יכלתי' כבר פגשנו בשער חיבורו, שם הוא כותב 'מקל יעקב על שמי אשר לעע כי שריתי עם ועל אנשים יהודים ואוכל'. שם מובלט העניין הפולמוסי, 'אנשים יהודים', ושם גם נראית הערה זו מצד

אחד כפירוש לשם חיבורו 'מקל יעקב', ומצד אחר לשם ההמרה שלו, יוהן כריסטיאן יעקב קמפר (קמפר, כך הסב פרופ' ליבס את תשומת לבי, הוא הטיה של הפועל 'קמפ' – לוחם). בהקשר שלנו נקשרים יעקב ומקלו לתהליך אחר לגמרי, שקמפר רומז אליו – 'כי במקלי זה עברתי ירדן הוהר ובאו מימיו עד צוארי' [...] בקראי בו כלו עיני ולבי לי לאל ישועתי'. מקל יעקב מוסב כאן על מסעו הרוחני של קמפר בוהר, אשר קשור, כך הוא מרמז, קשר הדוק לגלות אישית ומתוכה לגעגועים וכליון עיניים לאלהים, שהוא (ולא היהודים) המושא היחידי בקטע זה למאבק, ובהקשר מסוים מאוד – 'אל ישועתי', ההקשר של הציפייה לגאולה (כששמו של ישוע הנרמז בין השיטין).

אשר ל'דגל נפתלי', שם זה מופיע רק בהקשר זה כחלק משם החיבור וסיבתו לא ברורה, שכן מה עניין נפתלי ל'שמי אשר לעת עתה'? ככל הידוע לי, אין קמפר קרוי נפתלי לא בגלגול היהודי ולא בנוצרי. מתקבל על הדעת כי הוא רומז כאן למהות הפתלתלה והסבוכה של החיבור ושל חייו הוא, 'כי נפתלתי בו עם אחי'. את הקטע הוא חותם בנימה חגיגית משהו, במילים 'אביעה חידות מני קדם קדמא קדמייתא', ובכך ניתן אולי לראות רמז נוסף למהותו המורכבת של החיבור.

בהמשכה של ההקדמה קמפר פונה אל אחיו היהודים וטוען כי הם מוטעים בתקוות שווא משיחיות. לטענה זו הוא מצרף סקירה יפה ומעניינת במיוחד של ציוני דרך מרכזיים בתולדות המשיחיות בישראל. בשעת קריאת הדברים אי-אפשר שלא להתרשם כי לקמפר בקיאות רבה בגילויי המשיחיות השונים בהיסטוריה היהודית ומעורבות אישית עמוקה בעניין, וכי עלבון האכזבה המשיחית, הכעס כלפי המלבים תקוות משיחיות, ותחושת הרמייה נראים כבוערים בעצמותיו.

הסקירה כוללת התייחסות מרומזת לרמב"ם ולאגרת תימן, לר' יצחק אברבנאל תוך ציון חיבוריו – 'מעניי הישועה' ו'משמיע ישועה' – והתייחסות לתאריך שהאחרון תלה בו את הקץ, שנת רס"ג (1503). בהמשך הסקירה קמפר מציין את רב סעדיה גאון, 'בפרושו על דניאל שם שם לו חק ומשפט הגאולה'. כוונתו בוודאי למאמר השמיני של רב סעדיה גאון ב'אמונות ודעות', המוקדש לחישוב הקץ על פי דניאל.

לענייננו חשוב במיוחד הוא הקטע שקמפר סוקר בו את הנעשה בדורות הסמוכים לו ובדורו בנושא המשיחי. כאן לפנינו עדות ישירה, בת הזמן, על הציפייה והאכזבה המשיחית במאה השבע עשרה:

ומה לי להרחיק עדותי הלא את אשר לפנים מזמן מעט ומצער היינו שנת חמשת אלפים וארבע מאות ושמונה הסכימו כל היהודים בפה אחד ושפה אחת לכולם שבזמן ההוא יבא ואל יאחר ועשו סמך וסעד לדברי הבאי אלה מישמח ה' במעשיו גמטריא עולה תכח ואז ישמח הויה במשיחו אשר שלה (דף 1).

לא ברור לאיזו ציפייה משיחית בדיוק מתכוון כאן קמפר. בתחילת הקטע הוא מדבר על

שנת 5408, הלוא היא שנת ת"ח (1648), ובהמשכו התאריך הנדון הוא שנת תכ"ח (1668), שאותו הוא מזכיר כנראה בהקשר של שבתי צבי, אך יש לשים לב גם לסמיכותו למועד המרתו של קמפר.<sup>13</sup> בין כך ובין כך, אין ספק שקמפר מגלה בקיאות מרובה באירוע המשיחי הבא שהוא מתאר, אף על פי שאין כל פרופורציה בינו לבין האירועים הקודמים מבחינת חשיבותם ומרכזיותם בפרספקטיבה היסטורית:

ומה לי עוד צדקה הלא הקרוב קרוב קודם הוא שנת תנה, מה מהומה היתה בין היהודים הלא פינו את הבית ומכרו כל וכל לטבח טבח והכן להם צידה לדרך לעלות לרגל עם המשיח ירושלימה בהשקט ובטח והיה איש אחד מיוחד בשמו ר' צדוק בוילנא והוא היה ראש [...]. וסיבה ראשונה אל המהומה הזאת וצדקו ממנו דבריו בהיות נשען על קנה רצוץ ונתן סימן בתוך סימן ופי' 'זיסגור בשר תחתנה', שהשם סגר לגלות בשורת המשיח בשנת תח הנ"ל >והמה... < עד שנת תנה עיין מזה בספר הודאה שלי שכתבתי בלשון אשכנז ושם תמצא מזה באריכות יותר; ועמוד השני אשר הבית הזה היה נכון עליו היה מסדר התפילות הנקראים הושענות ושם נאמר קול תנה ישועות תנ"ה דייקא היינו שנת תנה ישמע קול התור התייר הגדול המשיח הלזה וכן נתנו דבריהם לשעורין ולשעירי בשנ' תכו משבתי צבי כידוע (דף ז).

קמפר מזכיר את ר' צדוק במקומות נוספים בכתביו. ראשית, ב'ספר הודאה' שלו, כפי שהוא עצמו מציין בקטע שלעיל, ואישור לכך כפי שראינו בספרו של וולף,<sup>14</sup> שהכיר את החיבור הזה ועל פיו הוא מעיד על קמפר שהאכזבה מבשורה זו היא היא שגרמה להמרתו בשנת 1696, היינו שנה לאחר שנת תנ"ה (1695), שר' צדוק העלה אותה על נס כשנת הגאולה. שנית, בפירושו 'מאירת עינים' על האוונגליון על שם מתי, הוא מזכיר את בשורת ר' צדוק, ועל הפסוק 'כי רבים יבואו בשמי' הוא כותב שם:

הננו רואים שנתקיימו דברי ישוע כי הרבה באו ועשו עצמם משיח כמ [כמו] בן כוזיב ושבתי צבי [...]. ועתה מקרוב ט' שנים ר' צדו' בעיר ווילנא ועל זה התנבא יחזקאל יען וביען הטעו את עמי לאמר שלום שלום ואין שלום והנה אנו רואים כי ישוע לא אמר דבר אשר לא נבאו עליו הנביאים (מאירת עינים על מתי כד 5).

ההעמדה חסרת הפרופורציה ההיסטורית של ר' צדוק כנביא שקר בסדר הגודל של שתי

13 הדרוש על 'שמח ה' במעשיו' מתאים כמוכן לתאריך השני. תיאור כישלון הבשורה המשיחית מתאים לשני התאריכים – לאכזבה שלאחר ההמרה כמו גם לשנת פרעות ת"ח הנוראה. ייתכן שקמפר טעה טעות קולמוס כאן, וייתכן שהדבר מעיד על חוסר התמצאות בסוגיה, דבר שמסתבר פחות לאור ההמשך.

14 וולף (לעיל הערה 6), כרך רביעי, עמ' 801.

הדמויות המשיחיות הבולטות בהיסטוריה היהודית אשר בשורתן נכזבה – בר כוכבא ושבתי צבי – אף היא מעידה על הקרבה הביוגרפית של קמפר לפרשת ר' צדוק ועל החשיבות שהוא ייחס לדמות זו. את הזיהוי ההיסטורי של ר' צדוק זה עם המבשר השבתי ר' צדוק מגרודנו כבר עשה שפס, וסמך את ידו עליו גרשם שלום.<sup>15</sup> ואכן, השוואה של דברי קמפר על ר' צדוק עם העולה על דמות זו מתוך התעודות שנמצאו מחוגו מאשרת במידה רבה זיהוי זה.<sup>16</sup> הגימטריה המוזכרת על ידי קמפר בקטע שציטטנו מצויה גם בתעודה, שפרסם שלום, הפותחת במילים 'הכתבים מה שקבלו מהמגיד דק"ק הראדני ה"ה מהר"ר צדוק נר"ו, שם נאמר מפורשות: 'גם הפסוק ויסגור בשר תחתנ"ה פ' כי כבר היה הבשורה בשנת ת"ח ונסגר עד תנ"ה'.<sup>17</sup> זהות זו איננה משאירה מקום לספק כי מדובר באותו ר' צדוק וקמפר הכיר את בשורתו מקרוב. הדרוש השני שקמפר מביא בשמו אמנם איננו מופיע בשתי התעודות שפרסם שלום, אך כפי שמעידות התעודות עצמן, 'זיש לו יותר מק. רמזים שבתורה וגם רמזים מספר הזהר'.

נוסף על כך, יש אולי להבין את דברי קמפר על ר' צדוק – 'איש אחד מיוחד בשמו ר' צדוק' – על רקע הנאמר בתעודה השנייה שפרסם שלום: 'גם הרב דק"ק טישוועץ אמר שזוכר כשהיה לומד אצל מהר"ר שמשון מגיד בשנת ת"ח היה מתנבא כמה נבואות ואמר בשעת הגאולה יעמוד א' וצדוק שמו ויתנבא על הגאולה'.<sup>18</sup> הסבירות שקמפר הכיר שמועה זו רבה במיוחד משום שהתעודה שהיא מובאת בה לידיעתנו איננה אלא מכתב של יהודי מקרקוב ('הקטן יצחק בכמהר"ר שלמה הכהן מקראקא'), עיר הולדתו של קמפר. מן התעודה הזאת גם מוכחת שבתאותו של ר' צדוק מעל לכל ספק, שכן נאמר בה בפירושו: 'הגואל הוא שבתי צבי ולא אחר'.

אשר לעדותו של קמפר על התכונה שנלוותה לבשורת ר' צדוק בקרב היהודים – 'הלא פינו את הבית ומכרו כל וכל לטבח טבח והכן להם צידה לדרך לעלות לרגל עם המשיח ירושלימה בהשקט ובטח' – זו יכולה להיות מוסברת בחלקה על ידי קריאתו של ר' צדוק בכתבים המופיעים בתעודה שהזכרנו: 'לכן מורי ורבותי שמעו זאת ועשו תשובה ואם יעשה כן ירחמוהו מן השמים ויזכה לעלות לירושלים אמן' – ומיד לאחר הבטחה זו מופיעה שורה

15 שפס, עמ' 102–103; ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד (להלן: מחקרים ומקורות), עמ' 94–95.

16 ראו: ג' שלום, 'שתי אגרות בענין הנביא השבתי ר' צדוק מגרודנו', בתוך: הנ"ל, מחקרי שבתאות, בעריכת י' ליבס, תל-אביב תשנ"ב (להלן: מחקרי שבתאות), עמ' 575–578. על כתב יד שבתי נוסף שזוהה כבא מחוג זה, ראו: י' תשבי, 'בשורת הגאולה של ר' צדוק מגרודנו לשנת תנ"ה', ציון, יב (תש"ז), עמ' 88.

17 שלום, שם, עמ' 576.

18 שם, עמ' 578. ר' שמשון בקטע זה הוא ר' שמשון מאוסטרופוליה. על קשר אפשרי בין קמפר לאסכולת ר' שמשון, חברו ר' נתן נטע מהנובר, בעל 'זיון מצולה' (וויניציא ת"ג), ורוב ר' נתן נטע שפירא, בעל 'המגלה עמוקות' (קראקא שצ"ז), ראו בהמשך הדברים עמ' 452–453, 460, 464.



של הנחיות שעל המאמין לקיים כדי לזכות בעלייה זו ירושלימה, כגון צדקה ותפילה בכוונה; ובחלקה על ידי קרבנם של ר' צדוק וחסידיו לר' יהודה החסיד וחבורתו, שאכן עלו, כידוע, לארץ ישראל.<sup>19</sup>

לאור הדברים האלה נראה שעדותו של קמפר מהימנה. ניתן לסכם ולומר כי בצעירותו, בהיותו במזרח אירופה, היה לקמפר מגע קרוב עם חוגים שהחזיקו בשבתאותם גם לאחר המרתו של שבתי צבי, וככל הנראה היה קשר בין המרתו של קמפר בשנת 1696 לאכזבה מן הבשורה המשיחית של שנת תנ"ה.

עובדות אלו מחייבות אותנו להשוות מבטנו ולנסות להבין מה היה מקומה של השבתאות בחייו של קמפר, האם הייתה רק אפיוזדה חולפת בנעוריו, ומה היה יחסו לשבתאות לאחר שהמיר את דתו, בנצרותו.

לכאורה, הדברים פשוטים ומוצגים על ידי קמפר בהקדמתו בצורה ברורה שאין כל סיבה לפקפק בה. בצעירותו, בהיותו משה בן אהרון מקרקוב, היה מקורב לחוגים שבתיאיים. אך בשורתם, כיתר הבשורות המשיחיות וחישובי הקץ בהיסטוריה היהודית, הכזיבה, ולכן התעוררה בו ההכרה שהמשיח כבר בא בדמותו של ישו הנוצרי, ומשום כך המיר את דתו. מדוע אפוא יש להרהר אחר גרסתו של קמפר, המצטייר בעינינו כאדם רציני וכן בהתכוונותו הדתית?

19 בפסקאות הספורות שגרשם שלום מקדיש לר' צדוק במאמרו (לעיל הערה 16), אין הוא מתאר תסיסה בהיקף כה גדול ומגמת עלייה מעשית ומאורגנת כל כך, כפי שמשמע מתיאורו של קמפר. עם זאת, הוא מציין כי ר' צדוק שלח מכתב חוזר לכמה קהילות וקרא לתשובה לפני העלייה לירושלים, כפי שכבר ראינו, ו'הופעתו של נביא כזה היתה מלווה תמיד גילוי של חוג שבתיא ותעמולה בפרהסיה'. שלום אמנם מביא את עדותו של קמפר, שאותה הוא מצטט מתוך מאמרו של שפס, אך איננו מתייחס למידת מהימנותה. לעומת זאת, בנייהו מביא כמה עובדות והערות חשובות בהקשר שלנו. ראו: מ' בנייהו, 'ה'חברה קדושה' של ר' יהודה החסיד ועלייתה לארץ ישראל', ספונות, ג-ד (תשי"ט-תש"כ) (ספר שזר), עמ' קלג ואילך. ראשית, הוא טוען כי מראשית המאה השבע עשרה קיימות עליות לא"י, גם מפולין. בהקשר זה מעניינת העדות שהוא מביא על עלייה לארץ ישראל בשנת תנ"ב (עמ' קלד), ומעניין לא פחות הוא הקשר שהוא יוצר בין ר' צדוק לתנועת ר' יהודה החסיד ור' חיים מלאך, עד כדי טענה כי ר' צדוק היה 'מבשרה של אותה חבורת חסידים', טענה המתבססת גם על הקשר שיוצר ביניהם ר' יעקב עמדין בזאת תורת הקנאות' שלו [אלטונה] אמשטרדם תקי"ב, כו ע"ב) – 'לפניהם [לפני חבורת רי"ח] הלך אחד מליטא היה נקרא ר' צדוק'. אם כאלה היו פני הדברים וקשר כזה אכן היה קיים בין שתי התנועות, ששנות פעילותן סמוכות כל כך, ייתכן שאין להוציא מכלל אפשרות התארגנות מוקדמת יותר מוזה של חבורת ר' יהודה החסיד לעלייה לא"י בהשראת בשורתו של ר' צדוק. בנייהו מציב אפשרות זו כעובדה מוגמרת, בהסתמכו על העדות של קמפר, שאותה למד מהערתו של שלום. סברה זו מתחזקת לאור אגרת של ר' חיים מלאך משנת תנ"ו לערך, שפרסם שלום, שבה הוא כותב: 'בקרב בע"ה אנחנו נוסעים לארץ הקדושה'. שלום הסיק שמדובר כבר בסוף שנת תנ"ו בארגון קבוצת עולים שבתאים מפודוליה (שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 588). אך גם אם לא כאלה היו פני הדברים, ייתכן שקמפר, שכתב את העדות שהבאנו לעיל בראשית העשור השני של המאה השמונה עשרה, לאחר עלייתם של ר' יהודה חסיד וחבורתו, מקשר באופן טבעי ופשוט בין התנועות ומתאר את עליית חבורת החסידים בראשית המאה כעליית חוג מקורבי ר' צדוק ומאמיניו.

ראשית, עקב נטייתם של השבתאים לאחר המרת שבתי צבי להסוות את אמונתם ולנהוג מנהג אנוסי, המצווה עליהם לנהוג 'אחד בפה ואחד בלב'.<sup>20</sup> אפיון זה של השבתאים מחייב אותנו לבדוק בציציותיו של כל אדם במאות השבע עשרה והשמונה עשרה, הידוע כבעל עבר שבתאי פעיל. שנית, עקב הדמיון הרב שנוצר בין יסודות רבים בתאולוגיה השבתאית הקיצונית המאוחרת ליסודות נוצריים; למשל, תפיסת השילוש באלוהות, 'תלת קשרי דמהימנותא', תפיסה שבתאית שיסודה כבר בכתבי נתן העזתי, והחזיקו בה בווריאציות שונות כמעט כל האסכולות השבתאיות,<sup>21</sup> ותפיסת אלוהותו של המשיח שהתפתחה בחוגי ר' שמואל פרימו.<sup>22</sup>

אם החזיק קמפר בתמונת עולם שבתאית קיצונית מעין זו לפני המרתו, יש להניח שהמעבר לעולם הנוצרי לא היה חד כל כך עבורו, והתפיסות הללו בעצם הובילו בהדרגה לקראת צעד כזה ככל שגברו והלכו הנתח והמתח מול הקהילה היהודית המתאמצת להקיא מתוכה את היסודות השבתאיים, וככל שגדלו המבוכה והייאוש נוכח הגאולה הבוששת לבוא. כול שהיה עליו לעשות לכאורה הוא להחליף את זהות המשיח־האל העתידי לשוב ולהתגלות משבתי צבי לישו ולהתאים את מושגיהן ופרכיהן של תפיסות האלוהות הדומות־שונות. לעומת זאת, דווקא לנוכח הקרבה בין התפיסות השבתאיות הקיצוניות ובין עיקרי הנצרות, מתעורר החשד שמא לא המיר אותן יוהן קמפר לגמרי עם המרת דתו. יש לבדוק בקפידה יתרה את השאלה מהי זהותו הדתית דווקא לנוכח הידוע לנו על תופעת ההמרה על רקע שבתאי. חלק מן ההמרות נבעו מאכזבה וניכור, והמומרים היו כנים ברצונם לעזוב מאחור את העולם היהודי,<sup>23</sup> אך רבות מהן, כאמור, היו רק למראית עין, והממירים את דתם ייחסו להן משמעות תאולוגית שונה מזו שנהוג לייחס להם, או שלא ייחסו להן משמעות כלל.<sup>24</sup>

- 20 וכבר עמד שלום על נטייה זו שאפיינה שבתאים נסתרים בין אם המשיכו לחיות חיים כיהודים לכל דבר בין אם המירו דתם: 'הפסיכולוגיה של השבתאות הקיצונית היא כולה "אנוסית"'. וזהו הכלל הגדול של התורות הקיצוניות, כלל פאראדוקסי ואנוסי גם יחד: מי שתוכו כברו אינו בגדר "מאמין" אמיתי. האמונה שאדם מודה עליה כלפי חוץ אי אפשר לה להיות האמונה האמיתית. האמונה האמיתית היא נסתרת ומצוה לכפור בה כלפי חוץ'. ראו: שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות, עמ' 36.
- 21 לסיכום הנושא, ראו: א' אלקיים, 'סוד האמונה בכתבי נתן העזתי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 197, הערותיו שם ודיונו בפרק כולו.
- 22 עיינו: ג' שלום, 'ברוכיה ראש השבתאים בשאלוניקי', מחקרי שבתאות, עמ' 321 ואילך. על יחסו של קרדו לתפיסה זו, ראו באיגרת שמביא שלום בספרו מחקרים ומקורות, עמ' 286–287. על שורשיה של תפיסה זו בכתבי נתן העזתי, ראו: אלקיים, שם, עמ' 222–224.
- 23 ראו: ע' שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים תשכ"א, עמ' 196–197. כך מסביר שוחט בפרק התשיעי בספרו, שם הוא עוסק בתופעת ההמרה, את המשבר הפנימי שהוביל רבים כל כך מבני דור זה להמרת דתם.
- 24 בראש ההמרות מסוג זה עומדת כידוע המרתו של שבתי צבי. בסוגיה זו, עיינו: י' ליבס, 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה (להלן: סוד האמונה

לפני שנפנה לעיין בכתביו של קמפר עצמם, ולברר מה הייתה ההמרה עבורו, ננסה להעריך לאילו מבין התפיסות השבתאיות הרבות שצמחו ועלו בשדה המבוכה שלאחר המרת שבתי צבי עשוי היה קמפר להיחשף, ומהו קורפוס החיבורים שהוא הכיר. סביר להניח שאדם משכיל ויסודי כקמפר לא נמשך לשבתאות רק ברמה העממית, אלא למד את תורותיה וסודותיה והתעמק בהם.

כאמור, קמפר בא כנראה במגע קרוב עם ר' צדוק מגרודנו, הנביא השבתאי שפעל ברחבי פולין באמצע שנות השמונים של המאה השבע עשרה, ובניהו קשר אותו לחוג ר' חיים מלאך ור' יהודה החסיד.<sup>25</sup> אם נכונים הדברים, הם עוזרים לנו רבות באיתור התפיסות השבתאיות שקמפר בא עמן במגע, שכן ידוע לנו לא מעט על השקפותיו של ר' חיים מלאך. אך גם אם המגעים בין ר' צדוק, ר' חיים מלאך וחבורת ר' יהודה החסיד היו הדוקים פחות מכפי שבניהו נוטה לציירן במאמרו, עדיין גבוהה הסבירות שמשה בן אהרון הכהן מקרקא הכיר את תפיסותיו של ההוגה המרכזי שבחבורה, חיים מלאך, שכן האחרון הסתובב, פעל והשפיע רבות בשנות התשעים בפולין קטן, שם חי קמפר.

חיים מלאך<sup>26</sup> היה כנראה מקורב לחוגי השבתאים באיטליה ושהה אצל ר' אברהם רוויגו ור' בנימין כהן בסביבות שנת 1690. בשנת תנ"א (1691) הוא חזר לפולין, שם מצא קושיות רבות בתורתם, המבוססת כנראה על תורותיו של נתן העוזי, ואז חלה תפנית בתפיסותיו והוא עבר לזרם הקיצוני יותר שיצא ממקורביו של שבתי צבי. חיים מלאך ביקר בתורכיה, שהה שהות ממושכת למדי אצל שמואל פרימו, סופרו לשעבר של שבתי צבי, ואימץ כנראה לחלוטין את תפיסותיו. הוא פגש גם את ברוך קוניו, הלוא הוא ברוכיה, הקיצוני והאנטינומיסטי שבשבתאים, והושפע אף ממנו. בשנים 1695–1696 הפיץ חיים מלאך את תורותיו בפולין, בעיקר בבית המדרש בזולקווא, וייתכן שבאותן השנים, ואולי בקרקוב ממש,<sup>27</sup> שמע קמפר תורה מפיו ודרכו בא במגע עם ענף שבתאי קיצוני זה.

השבתאית), עמ' 20–34; ח' וירשובסקי, 'האידיאולוגיה השבתאית של המרת המשיח', בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, ירושלים תש"ן (להלן: בין השיטין), עמ' 121 ואילך. מלבד המרה זו בולטות כמוזן ההמרה הגדולה של מקורבי שבתי צבי לכת הדונמה, וההמרה הקבוצתית של הפראנקיסטים בפולין, הבולטות במורכבותן ובהיים הכפולים שניסו מאמיניהן לקיים לאחר ההמרה. בסוגיה זו, עיינו: שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות, עמ' 9–68.

25 ראו לעיל הערה 19.

26 עובדות אלו מתבססות ברובן על שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 100–105.

27 עדות לכך שבמהלך נדודיו ביקר חיים מלאך גם בקרקוב, מקום מגוריו לשעבר של קמפר, ניתן למצוא באיגרת ששיגר למוריו באיטליה – ר' אברהם רוויגו ור' בנימין כהן – בשנת תנ"ו (1696). באיגרת זו הוא מזכיר איגרות קודמות ששלח מקרקוב ומווילנה: 'כי כבר חלפו עידן ועידנים שכתבתי למורי כתבים שונים מעיר וילנא ומעיר קרקא' (שלום), 'אגרת מאת חיים מלאך', מחקרי שבתאות, עמ' 579 ואילך). מתי חלה תקופת ההתכתבות הקודמת של חיים מלאך עם מוריו לשעבר באיטליה, 'עידן ועידנים' לפני 1696, זמן כתיבת האיגרת? סביר להניח שבתנ"א או בתנ"ב לערך, בסיבובו הראשון ברחבי פולין לאחר שובו מאיטליה, שכן באיגרתו הוא מספר להם, כנראה לראשונה, על תורתו של

האפשרות שתורות אלו השפיעו על קמפר עשויה להיות בעלת חשיבות עליונה, שכן הן כוללות כידוע יסודות תאולוגיים נוצריים, ונושאות אופי סינקרטיסטי מובהק. למשל, תפיסותיו של שמואל פרימו על אלוהותו של המשיח, תפיסה שהייתה שנויה במחלוקת בחוגי השבתאים, וקרדווי תקף את פרימו בחריפות בנושא זה.<sup>28</sup> או היסודות שביקש ברוכיה לאמץ מן הנצרות (כמו גם מן האסלאם), בין היתר תפיסת השילוש באלוהות, 'תלת קשרי דמהימנותא'.<sup>29</sup> אם אכן הושפע קמפר מתפיסות שבתאיות אלו, יש בכך כדי לזרות אור על התהליך שעבר עד להמרתו, ואולי גם על תפיסותיו אחריה.

נסכם את העולה מחקירתנו עד כה: כמי שחי והיה מקורב להלכי רוח שבתאיים בשנות התשעים למאה השבע עשרה באזור קרקוב וסביבותיה, יכול היה קמפר להכיר הן את תורתם של שמואל פרימו ושל ברוכיה השבתאים הקיצוניים מן הבלקן, הן את תורותיו של הענף המתון יותר שהושפע מתורת נתן העזתי, שהתפתח באיטליה והובא לפולין בערוצים שונים, ביניהם דרך חיים מלאך בסיבובו הראשון, דרך ר' מרדכי אשכנזי<sup>30</sup> ודומיו. השפעה חשובה אחרת יכול היה קמפר לספוג דרך ר' העשיל צורף, אף שדמות מיוחדת זו הגיעה לקרקוב רק ב־1695, ערב עזיבת קמפר אותה.

חשיבות רבה נודעת לשאלה על מידת השפעתם של מיכאל קרדווי ושל תלמידו נחמיה חיון על קמפר. כידוע, ענף שבתאי זה הבלית בתורת האלוהות שלו את תפיסת השילוש באלוהות, 'תלת קשרי דמהימנותא', ותפיסתו את השילוש שונה מזו של חוגי ברוכיה, חיים מלאך ושמואל פרימו. האם וכיצד יכול היה קמפר לפגוש תורות אלו?

שאלות אלו מתחזקות לנוכח הממצא המעניין הבא. בספריית אופסלה מצוי כתב יד המכיל העתקה בכתב ידו של נורליוס, תלמידו של קמפר, של פרק כח מספרו של נחמיה חיון 'עוז לאלוהים'.<sup>31</sup> ספר זה יצא לאור בברלין בשנת 1713 ומתוכו העתיק נורליוס. פרק כח עוסק בהוכחת 'תלת קשרי דמהימנותא', כלשונו, ביטוי המשמש לכינוי תפיסת שלושת הפנים באלוהות, תפיסת השילוש של חיון. עצם העובדה שנורליוס העתיק את הדברים מעניינת, אך חשוב לא פחות הנספח בלטינית שצירף נורליוס בסוף העתקתו. בנספח זה

---

שמואל פרימו שהחליט לאמץ במקום את תורתו של נתן העזתי, תורתם הם. באיגרת זו הוא גם מדווח להם על פגישתו עם ר' העשיל צורף, שמתורתו הוא מסתייג כאן. מתי נתקיימה פגישה זו לא לגמרי ברור מהאיגרת, אך מאחר שלא דיווח עליה באיגרותיו הקודמות מווילנה ומקרקוב, סביר שזו נתקיימה סביב תנ"ה או תנ"ו, השנים שבהן כבר עבר העשיל צורף לקרקוב. עליו ראו: שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 83–93; הנ"ל, 'הנביא השבתאי ר' העשיל צורף: ר' אדם בעל שם', מחקרי שבתאות, עמ' 591 ואילך.

28 על יחסו של קרדווי לשמואל פרימו ולתורותיו, עיינו: שלום, מחקרים ומקורות, במיוחד בעמ' 276, 286–288; הנ"ל, 'חדשות לידיעת אברהם קארדושו', מחקרי שבתאות, עמ' 401–405.

29 ראו: שלום, 'ברוכיה', מחקרי שבתאות, עמ' 321 ואילך.

30 ראו: ג' שלום, חלומותיו של השבתאי ר' מרדכי אשכנזי, ירושלים תח"ק.

31 העתקה זו נמצאת במכון לתצלומי כתבי יד שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, וסימנה 18044.

הוא מתאר תיאור חי ומדויק מבחינה היסטורית את השתלשלות הפולמוס סביב כתיב חיון.<sup>32</sup> הוא מזכיר את הנפשות המרכזיות בפרשה זו: המקטרגים חכם צבי, אביו של ר' יעקב עמדין, ור' משה חאגיז; והמסנגרים בקהילה הפורטוגזית באמסטרדם ר' לאון דה פרז, ר' שלמה אאיליון, ואחרים.

מדברי גורליוס, ששהה באמסטרדם בשנים 1714–1720 – השנים שהתנהל בהן פולמוס חיון – משתמע שהכיר את פרז ובא במגע קרוב עמו.<sup>33</sup> הוא כותב כי עבר אתו על כתיבו של קמפר, וחכם פרז נטה להסכים עם האמור בהם. זוהי עדות חשובה ביותר. חשובה גם הערתו של גורליוס כי יש דמיון בין תפיסותיו של רבו לתפיסות השבתאיות שפגש באמסטרדם. ממצא זה מחזק את שאלת הקשר האפשרי בין תורתו של קמפר לאחר המרתו לתפיסות אלו.

סביר להניח שקמפר לא הכיר את ספרו של חיון 'עוז לאלוהים', שהרי ספר זה יצא לאור רק בשנת 1713, השנה שבה השלים קמפר את מפעל פירושו הזוהר שלו. ייתכן שבא במגע עם חיון ותורתו בדרך אחרת, אך לכך לא מצאתי כל הוכחה, ואין למיטב ידיעתי נקודת מפגש נראית לעין שבה יכלו שני האישים להיפגש מפגש ישיר ובלתי אמצעי. לעומת זאת, ייתכן מאוד שקמפר הכיר את תפיסותיו של קרדוון, ואולי אף את הספר 'רזא דמהימנותא', ששימש תשתית לספרו של חיון, וכפי שהוכיח יהודה ליבס מחברו הוא קרדוון ולא שבתי צבי.<sup>34</sup> קרדוון עצמו אמנם לא ביקר מעולם בפולין, וגם שלום במאמרו על התנועה השבתאית בפולין אינו מייחס לו השפעה מרכזית בקיבוץ יהודי זה.<sup>35</sup> עם זאת, קרדוון מספר על המאמצים הרבים שעשה להשפיע על יהודי פולין ולהפיץ ביניהם את תפיסותיו. לפיכך ייתכן מאוד שקמפר הכיר את תורות קרדוון עוד בהיותו בפולין, ואם לא שם ייתכן שפגש בהן מאוחר יותר במהלך נדודיו במערב אירופה לפני או אחרי המרתו, אולי אפילו בחוגו

32 על פולמוס חיון נכתב הרבה. ראו למשל: מ' פרידמן, 'אגרות בפרשת נחמיה היא חיון באמסטרדם', ספונות, י (תשכ"ו), עמ' תקכ; י"ש עמנואל, 'פולמוס נחמיה היא חיון', ספונות, ט (תשכ"ה), עמ' שא-שמו; י' ליבס, 'היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון', סוד האמונה השבתאית, עמ' 49–52.

33 כך הוא מציין גם בזיכרונותיו שנכתבו בשנת 1747. שפס מביא את הדברים במאמר שהקדיש לגורליוס. ראו: H. J. Schoeps, *Barock Juden, Christen, Judenchristen*, Bern 1965, p. 69.

34 י' ליבס, 'מיכאל קארדוון – מחברו של ספר רזא דמהימנותא המיוחס לשבתאי צבי והטעות ביחוסה של אגרת מגן אברהם לקארדוון', סוד האמונה השבתאית, עמ' 35–48. עוד על קרדוון, ראו: שלום, 'חדשות לידיעת אברהם קארדושו', מחקרי שבתאות, עמ' 405–423.

35 יותר מזה: כאמור, קרדוון התנגד לתפיסותיו של שמואל פרימו ויצא נגדן בגלוי, ודווקא תפיסות אלו מצאו את דרכן לפולין דרך שגרירן הנאמן ורבי ההשפעה בחבל ארץ זה – חיים מלאך. על המתח בין קרדוון למלאך ועל חששותיו של הראשון מפני הטעיית יהודי פולין על ידי האחרון והכוונתם לאמץ את תפיסותיו של יריבו פרימו, ניתן ללמוד מאיגרותיו של קרדוון, שבהן הוא מספר על פגישותיו עם ר' חיים אנג'ל, ששלום כבר זיהה אותו כר' חיים מלאך, ובהן לא הצליח קרדוון לשכנע את מלאך בתורתו. האיגרות התפרסמו בתוך: י' מלכו וא' אמארייליון, 'אגרות אוטוביוגרפיות של קרדוון', ספונות, ג-ד (תשי"ט-תש"כ) (ספר שזר), עמ' קפג-רמ.

של ואגנזייל שעמו נמנו לא מעט שבתאים,<sup>36</sup> שהרי תורות קרדונו לא היו נדירות כלל בקרב השבתאים בני הזמן.

לסיכום, דומה שיש להתייחס לשלושה ענפי השפעה שבתאיים מרכזיים כאל קבוצות טקסטיות שאולי עומדים ביסוד תורתו וחיבורו של קמפר, והם: הענף הקיצוני שמקורו בתורכיה, והאישים המרכזיים בו היו שמואל פרימו וברוכיה, הובא לפולין על ידי חיים מלאך; הענף שבראשו עמדו מיכאל קרדונו וממשיכו נחמיה חיון; והענף המתון והשמרני יותר, בעיקר העשיל צורף, אך גם תלמידיו של ר' משה זכות באיטליה, אברהם רוויגו ובנימין כהן.

מהותה של התפיסה הדתית בפירושו של יוהן קמפר לזוהר

בשנת 1713, כשנה לפני מותו, השלים יוהן קמפר את מפעלו החשוב ורב־ההיקף – הפירוש לספר הזוהר. בפירושו 'מטה משה או מקל יעקב', שכתבתו הושלמה ב־1710, שלושה שערים: 'שער השילוש', 'שער המשיח באלהותו', ו'שער מטטרון', הוא עצם אותו משיח בגשמותו. אל חיבור זה מצורפת סדרת פירושים משלימים עבי־כרס הערוכים לפי סדר הפרשיות בזוהר ולא לפי נושאים בדומה לחיבור הראשון. סדרת פירושים זו לזוהר נראית, ומציגה את עצמה, כפירוש כריסטולוגי לזוהר, אשר כיתר החיבורים מסוג זה מטרתם –

להראות לפני עמים ושרים [...] כי כל אשר היה לו יד ושם בקבלה ישנה היתה להם ירושה מדורי דורות עצם האמונה אשר היא שקועה ונטועה היום בין המשוחים בענין המשיח (מטה משה, עמוד השער).

דהיינו, המקובלים הקדומים בעלי ספר הזוהר האמינו בעיקרי הנצרות, וספר הזוהר רווי באמונת השילוש, באלוהותו של ישו וכדומה. לתפיסת יסוד זו, העומדת בלב כל פרשנות כריסטולוגית לזוהר, קמפר נותן ביטוי פעמים רבות בהקדמה ובמהלך החיבור כולו, וזוהי ללא ספק המסגרת הו'אנרית של החיבור. כביתר החיבורים מסוג זה, נעשה בו ניסיון לדלות

36 ביתו של ואגנזייל היה צומת מפגש בין יהודים לנוצרים. בהקשר זה מעניינת התכתובת בעברית בינו לבין מוריו היהודים. ראו: ב' ויינריב, 'אן העברעאיש-יידישע קארעספאנדענץ צווישן פארפעסאר וואגנזייל און יידן', געדאנק און לעבן, 2–3 (1944). בין מוריו היהודים היו לא מעט שבתאים בעבר ובהווה של חייהם, ביניהם ר' בער פערלהעפטר. על קשריו של האחרון עם ואגנזייל, ראו: 'תשבי, המגיד השבתאי הראשון', נתיבי אמונה ומינות, רמת־גן תשכ"ד, עמ' 86–87, 106–107. נדמה לי שיש לזהות כשבתאי גם את המומר השני שתשבי מזכיר, Zarfo, שאותו הוא מזהה עם האדם המכונה 'צרפת' באיגרתו של ר' בער. נודעת חשיבות רבה לעובדה שקמפר פגש קרוב לוודאי יהודים מסוגו של ר' בער, ואולי אף השתייך לחוג שבתאי משכיל המקורב לנוצרים כמו ואגנזייל, ויש בה כדי ללמדנו על מידת מעורבותו והיכרותו של קמפר עם התהליכים הסמויים ועם התסיסה בחוגי השבתאים במערב אירופה.

מתוך הזוהר מאמרים שיש בהם תכנים היכולים להתפרש ולהשתמע כנושאים מסר נוצרי ולפרשם ככאלה.<sup>37</sup> ואכן, דרושים לא מעטים ב'מטה משה' דומים ואף מקבילים לפירושים כריסטולוגיים קלסיים לספר הזוהר, וקרוב לוודאי שקמפר הכיר מקרוב מסורת ספרותית זו. עם זאת, פירושו של קמפר לזוהר חורג ממרבית הפירושים הדומים לו. הוא יוצא דופן בהיקפו, בעומקו וברצינותו. זהו פירוש של תלמיד חכם שבקיאותו בזוהר מרשימה ואהבתו לספר בולטת (בניגוד בולט ליחסו המזלזל כלפי התלמוד), והוא שונה משאר הפירושים הנוצריים לזוהר גם בזכות העובדה הפשוטה לכאורה שהוא כתוב עברית. דבר זה מובן לאור היומרה הפולמוסית של החיבור ומשום הסבירות ששליטתו של קמפר בלטינית לא הייתה טובה דיה. אך נלוותה לכך גם תפיסה מתודולוגית המרומזת בסוף ההקדמה: 'אל יסמוך עד גמירא על לשון לאטין כי בהעתק הלשון אל לשון אחר ישתנה טעמו גם ריחו לא מעט, כי מה שהוא צחות בלשון זה הוא גנאי בלשון אחר והשמות והפעלים'. מהערת אגב זו משתמעת ביקורת עדינה ומוצנעת כלפי השימוש הכריסטולוגי הרווח בזוהר, שימוש מכלי שני, שאיננו מכיר לעומק את החיבור ואת שפתו.

אך עדיין נותרת שאלה קשה ולא מובנת: מי הוא קהל היעד שראה קמפר בעיני רוחו ובשבילו כתב את חיבורו. הסבירות שעין יהודי תשווה ספר זה לא הייתה רבה במרחב התרבות השוודי, שהיה ריק מיהודים באותה תקופה, ועד שלא תורגמו חלקים נבחרים של הספר בידי נורליוס, הוא לא זכה לצאת לאור ולהיות מופץ בדפוס. נוסף על כך, אילו הייתה מטרת החיבור פולמוסית בלבד, לשם מה היסודיות הרבה וההיקף העצום. הלוא ניתן היה להסתפק במספר קטן יותר של הוכחות מכריעות. זאת ועוד: גם עבור קהל יעד נוצרי, ויהא מלומד וקרוב לעברית ככל שיהא, חיבורו של קמפר קשה ומאוד לא נגיש (אף על פי שנכתב באותיות אשוריות וברורות מן הסתם מסיבה זו), כיוון שקמפר הביא את המאמרים הזוהריים כלשונם, בארמית המיוחדת להם, ולא השקיע כל מאמץ להסבירם או לתרגמם אלא פירשם מיד.

מכל הבחינות הללו שונה חיבורו של קמפר מיתר ההתייחסויות הכריסטולוגיות לזוהר. ברור שגם אם הושפע קמפר מן הפרשנות הנוצרית, עיקר יצירתו עצמאית היא ומתבססת

37 מאמרים כאלה, שבחלקם בולטת השפעה נוצרית של ממש, מצויים לא אחת בספר הזוהר. ראו: י' ליבס, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, חוברת א (תשמ"ג), עמ' 43-74. העיסוק הכריסטולוגי בספר הזוהר, וההתעניינות הנוצרית בכלל בתורת הסוד היהודית, זכו לפריחה מחודשת בעת החדשה המוקדמת, בעיקר בהשפעת הרנסנס והרפורמציה. בין הדמויות הבולטות ביותר בתחום זה מצויים איש הרנסנס פיקו דלה מירנדולה האיטלקי, והגרמני יוהן ריכלין, אף הוא הומניסט איש הרנסנס הצפוני, וכן שני בני המאה השבע עשרה יעקב בהמה וקנור פון רונרוט, שהילקוט הקבלי רבי'ההיקף שלו פתח לפני המעוניינים חלקים נרחבים מספר הזוהר ומקבלת האר"י. חומר ביבליוגרפי רב נכתב על הקבלה הנוצרית. בין החיבורים בעברית בולטים מחקריו של חיים וירשובסקי, בהם מחקריו החלוציים על פיקו דלה מירנדולה - 'שלושה פרקים בתולדות הקבלה נוצרית', ו'מקובל נוצרי קורא בתורה'. ראו: וירשובסקי, בין השיטין, עמ' 49-108.

על ידע אישי רחב מן המקובל בעולם שהקיף אותו, ועל יצירתיות ומחשבה עצמית מקורית. נוסף על כך, קשה להשתחרר מן הרושם החזק שקמפר הונע על ידי גורם אישי פנימי: רצון לומר משהו, אולי לעצמו, רצון לבדוק את ספר הזוהר לעומקו מול השקפת העולם המיוחדת לו. לא אחת נראה כי האינטרס שלו הוא פרשני ולא רק פולמוסי. נשאלת השאלה האם גם מבחינת תוכנו מיוחד ספר 'מטה משה' מיתר הפירושים הכריסטולוגיים לזוהר או שיש לשייכו מבחינה תאולוגית בפשטות לאסכולת הקבלה הנוצרית תוך ציון ייחודו מבחינת ההיקף, העומק וכדומה. לכך יש לצרף את השאלה ששאלנו לעיל בדבר מידת ההשפעה של עברו השבתאי של קמפר על פירושו. ננסה אפוא לבחון זאת באמצעות ניתוח סוגיות מספר מחיבורו של קמפר 'מטה משה' תוך השוואתן למסורת הכריסטולוגית מזה, ולמסורת השבתאית מזה.

### התפיסה התאולוגית בהקדמה ל'מטה משה'

בהקדמה לפירושו קמפר פורש לפני הקורא כמה מן הרעיונות והדרושים המרכזיים שיופיעו שוב בגוף הפירוש, אלא שכאן נוסף להם נופך פרוגרמטי המאפשר לבחון את כוונותיו הגלויות והסמויות של החיבור. מבחינה תאולוגית, העניין המרכזי החוזר הוא הניסיון להחיל על המערכת הזוהרית את תפיסת השילוש. למשל, קמפר מחלק את שלוש עשרה המידות באופן ששלוש המידות הראשונות מגלמות את השילוש הקדוש ושאר העשר מגלמות את הספירות, המורות בחלוקה פנימית מיוחדת על השילוש והייחוד:

והיינו הוא מה שאמרתי שהג' הראשונות מורים על השלוש כי ה' ה' מורים על האב והבן כי בשם אחד יכללו [...] אל הוא הרוח הקדש מלשון אילות וגבורה [...] והא לך השלשה. ושאר העשרה מורים על העשר ספירות אשר הם תוארים אל השלוש היחוד [...] כי הם מצוירים בשלשה עמו' [...] בכל עמוד שלשה וכתר עולה על גביהן אלה שלשה עמודים רומזים על השילוש וכתר רומז אל היחוד לומר שגדר אחד יכללם ויכתרו בכתר אחד (דף יד).

המסורת הכריסטולוגית משתמשת ב"ג המידות. בדומה לצירופים 'קדוש, קדוש, קדוש' ו'ה' אלהינו ה'' בקריאת שמע, וכה גם הצירוף 'ה' ה' אל' שבשלוש עשרה המידות לפרשנות כריסטולוגית, דוגמת זו המצויה כאן בדבריו של קמפר.

גם במסורת השבתאית מצוי רעיון זה בצורה דומה מאוד. למשל, ניתן למצוא בראשית פרק כה בספר 'עוז לאלוהים' של נחמיה חיון משנת 1713, ואף על פי שהשימוש בספר זה לצורך השוואה בעייתי מבחינה כרונולוגית, שהרי קמפר כתב את הדברים ב־1710, ייתכן מאוד שחיון משמר מסורות מבית מדרשו של רבו קרדונו, שאף קמפר היה שותף להן או הכירן. וכך כותב שם חיון:



אלא תדע שהתלת קשרי דמהימנותא דכולא לא עייל בחושבנא עם העשר ספירות לפי שהם סתומים לגו בגו [...] ולכך בתיקונים דמלכא יתראו תלת עשר, כנגד עשר ספירות ותלת קשרי [...] ולכן בפרוש התורה הם י"ג כללים כנגד י"ג מכילן [...] ולא עשר כנגד עשר הדברות יען כי בפירוש יתגלה הסתום ואז יהיה תלת עשר.<sup>38</sup>

על רקע פירושו של חיון והדמיון בין תפיסת השילוש הנוצרית והשבתאית עולה השאלה מהי תפיסת השילוש של קמפר, מהם מרכיביה המדויקים ולאילו מן התפיסות היא קרובה במיוחד. כבר במבט ראשון יש לציין כי קמפר כמעט איננו משתמש בביטוי 'תלת קשרי דמהימנותא', לשונו של הזוהר והכינוי הרווח, אם כי לא באופן בלעדי, בזרמים השבתאיים השונים לתורת השילוש השבתאית. למעשה, קמפר איננו משתמש כמעט במילה שילוש כשהיא לעצמה. הוא מדבר על 'השילוש המאוחד', 'האיחוד המשולש' וכדומה, וגם בציוור המשולש של מערך הספירות הוא מסביר את מקומו העליון של הכתר כ'רומז אל היחוד לומר שגדר אחד יכללם ויוכתרו בכתר אחד'. הקפדה יתרה זו אומרת דרשני. גם בחלקים האחרים של ההקדמה מוצגת תפיסתו של קמפר בדבר מקומו של השילוש הקדוש במערכת הספירות וכחלק מהן:

וטרם כל אגלה לאזנך מגמותי ומחשבותי על מה שנאמר בספרי קבלה תלי תלי פעמים אבא ואמא, בן ובת או זעיר אנפין [...] כידוע לידועי חן זה שיווד נקרא אבא והא ראשונה נוקבתי אמא וכן בן ובת ויו בן והא אחרונה בת. כמו כן המידות האחרות שבעשר ספירות. מודה אני בזה שפירושים כאלה המה אמת וצדק ונכונים על בורים רק גם יש להם סוד נסתר במאמר הזוהר עמו' רפח בפ' בהעלותך דצוה וי על מי שאי' מפרש התורה על דרך הנסתר וקרא מארי קבלה משכילים (שם רץ) גם פה יש דרך הנסתר למה שכנו את השם בשמות כאלה הלא דבר הוא לא דבר ריק ודעתי האמיתי באותות אלה הוא כי הדברים האלה מאבא ואמא הם דברים נפלאים בעיני שיקול הדעת וכה מחשבתי כי אבא הוא אל האב דרגא קדמאה, אותו שמתפללים אליו בתפילות השחר אבינו שבשמים [...] אמא היא בודאי אל הבן ולמה נקרא בשם אם על חכמה עילא שבעשר הספירות שהיא שניה לספירו' וכן משום שהוא הוליד את הכל אשר נברא בשמים ממעל ועל הארץ מתחת כי בו נברא [...] כתר גוים ירושלמי בחוכמא (עיינ פי'ר' על שאמר חכמה עליונה), ויונתן קרא אותו כמה פעמים ממרא דה' ועליו אמר יוחנן בראשית היה הדבור וגו' ועיין מענין זה בזוהר כל דף א' כי הוא הנקודה סתימא דנפיק גו סתימא דסתימא תמן זרע זרע לאולדא (עש'). וזה סוד פרה אדומה תבא אם ותכפר את בנה כי הוא היה כפרת כל העולם וממנו יונק כל אשר יש לו יניקה (דפים ח-י).

38 נחמיה חיון, עוז לאלוהים, ברלין 1713, פרק כח.

בראשיתו של הקטע, לפני שהוא מזהה את כינויי הספירות בזהר עם מרכיבי השילוש הנוצרי, קמפר מקדים טענה שלפיה יש להבין על דרך הנסתר את דברי הזהר ואת כינויי הספירות. את דבריו הוא סומך על שני מאמרי זהר סמוכים זה לזה: זוהר בהעלותך, ח"ג, קנב ע"א; ורעיא מהימנא, קנב ע"ב וקנב ע"א. הראשון הוא מאמר ביקורת על החושבים שהתורה היא 'ספורא בעלמא' וקריאה של רשב"י ללמוד את התורה על דרך הנסתר 'מה תחות לבושא דאורייתא', 'בנשמתא דאיהי עקרא דכולא אורייתא ממש'. הקטע במקורו מבטא את התפיסה הזוהרית, המבקשת אחר הסוד שמאחורי פשט המקראות, אך הוא מאפשר קריאה מרחיקת לכת ואנטינומיסטית, כאותן תפיסות שרווחו בספרות השבתאית. המאמר השני הוא מאמר רדיקלי המתאר את תהליך ההיטהרות מעוון כתהליך צריפה והודככות באש ובמי התורה. המאמר משתמש במערכת דימויים לא פשוטה, המזהה את התורה עם עץ הדעת טוב ורע, ממשילה אותה למי מרה, ודורשת את הפסוק 'ימררו את חייהם בעבודה קשה' וכו' על דרכי הלימוד והסברה: קושיא, קל וחומר, ליבון הלכה, וברייתא, הנתפסות כעבודת פרך מרה. רק בסודות, 'באינון רזין', שמגלה הרעיא מהימנא ימתקו המים, ורק ל'משכילים', 'מארי קבלה', 'אינון דקא משתדלא בזהר דא דאקרי ספר הזהר'. המשכו של הקטע קורא לאותם משכילים, שמדמים אותם ליונה, פליטת תיבת נח, לרדת למצולות תהום רבה ולהקים את סוכת דוד הנופלת, קרי שני המשיחים, שהקטע דן בהם באריכות.

כפי שראינו, קמפר מזכיר קטע טעון זה, ואת קודמו, בקצרה בתוך פרפרזה המציינת כי יש לחפש את הסוד מאחורי כינויי הספירות. כלומר, גם בתוך הסוד, גם מאחורי דברי הזהר, יש לחפש רמזים וסודות מוצפנים. בכך ביקש כנראה קמפר להכין את הקרקע לטענתו בדבר המשמעויות הכריסטולוגיות הצפונות במאמרי הזהר. אבל עיון במקורות זוהריים אלו, שאת מראה המקום שלהם קמפר טורח לציין, חושף סדרת דימויים המסתברת, לאחר קריאת המשכה של ההקדמה, כמערכת הדימויים העיקרית שהוא השתמש בה בהקדמה.

התייחסותנו להקשר הכולל של המקורות בזהר, שעליהם הסתמך קמפר, עשויה להיתפס כמגוממת, אך אין היא אלא היענות להוראות הקריאה של קמפר עצמו, אשר בסוף ההקדמה מבקש מן הקורא:

לא אשכח מלהזכירך כי בכל מקום שאני מראה אותך בזהר עמו' פלוני אל תקרי לבד הדברים אשר הצגתי לפניך [...] קרא כל העמוד ולפעמים עמוד שלפניו וגם לאחריו ותמצא מרגוע לנפשך כי היה דבר שאי אפשר לפני לכתוב הכל רק כוונתי לפתוח פתח עיניים ובבר תיעול מחיל אל חיל ומחדר אל חדר עד בואך אל קודש הקודשים (דף טז).

עיון מדוקדק בהנחיה זו מראה כי קמפר רומז כי יש דברים שלא כתב מפורשות בחיבורו,

ודווקא 'בבר', כלומר, בהקשרו של הקטע ובחלקים שאותם לא ציטט ישירות, יכול הלומד לעלות מחיל אל חיל ולהיכנס לקודש הקודשים!

והנה, אל המקור השני שקמפר מאזכר, הרעיא מהימנא לבהעלותך, שולח גם בעל האיגרת השבתאית 'מגן אברהם' את קוראיו. בתוך הדייון על התורה החדשה, תורת עץ החיים, שתתגלה בעת הגאולה ותחליף את תורת האיסור וההיתר, תורת עץ הדעת טוב ורע, הוא כותב:

הנה נמצא כפי זה המאמר של רעיא מהימנא מכריז בקול רם ואמר שכל מי שיכונה בקריאת ס' הוזהר לא יצטרך אל בדיקת מי הסוטה העתידה. וכדוגמת הלשון הזה בא בפ' בהעלותך ומתחיל פקודא דא שחיטת הפסח וקראנו כולו ושם תמצא מרגוע לרוחך.<sup>39</sup>

לא רק תוכן איגרת 'מגן אברהם' יכול להתקשר להמשך הקדמתו של קמפר, כפי שנראה להלן, אלא שבאופן מוזר קמפר משתמש, בקטע שצוטט לעיל, בביטוי המופיע באיגרת – 'תמצא מרגוע לרוחך' – ובאותו הקשר של הפניית הקורא לגוף מאמרי הזוהר. ייתכן שיש כאן מקריות בלבד, אך לנוכח מרכזיותו של מאמר הרעיא מהימנא, שאותו מזכיר גם בעל ה'מגן אברהם', בהמשך הקדמתו של קמפר, נראה כי יש קשר עמוק יותר בין המקורות.<sup>40</sup> נציין כאן עוד כי הבקשה לקריאה שיש בה רבדים סמויים, המנסה לחשוף סוד, מופיעה שוב ושוב בצורות שונות בהקדמה והיא מוסבת הן על ספר הזוהר הן על חיבורו של קמפר. הוא מבקש מהקורא 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו', 'תוכו אכל קליפתו זרק' וכדומה.<sup>41</sup>

בקטע שציטטנו מדפים ה-י של ההקדמה ובהמשכו מתחיל קמפר לתאר את מושאן ה'אמיתי' של הספירות בעיניו. כפי שעולה מן הקטע שלעיל, הוא מזהה את האל-האב, העליון בשילוש הנוצרי, עם האל הטרנסצנדנטי שאליו מקושרת ספירת כתר, הספירה הראשונה, ואת הבן-המשיח, השני בשילוש, הוא מזהה עם ספירת חכמה, עם הלוגוס ועם הנקודא סתימאה שבזוהר בראשית, והוא מייחס לו את כוח הבריאה – 'שהוא הוליד את כל אשר נברא בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'.

זיהוי זה של הבן עם החכמה מצוי במסורת הקבלה הנוצרית. פיקו דלה מירנדולה, מראשוני המקובלים הנוצרים, מעמיד קשר זה בכמה מן התזות שלו,<sup>42</sup> אולם אין הוא מייחס

39 ג' שלום, 'אגרת מגן אברהם מאריך המערב חוברת כנראה בידי אברהם מיכאל קרדווי', בתוך: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 170. ועיינו: ליבס, שם, עמ' 179–181, בנספח הביבליוגרפי.

40 על מעמדו המיוחד של הרעיא מהימנא אצל השבתאים, ראו: ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, ירושלים תשל"ה (להלן: שבתי צבי), עמ' 629, 632–633, והערות שם.

41 עיינו להלן עמ' 467, ליד הערה 101.

42 אפילו המובאה שנעשה בה שימוש להוכחת הדברים זהה. פיקו דלה מירנדולה משתמש בתרגום הירושלמי שאליו הפנה אותנו קמפר: 'בראשית ברא – בחוכמא ברא'. כמו פיקו אף קמפר משתמש

לספירת חכמה את הכוח הבורא. האל־האב בורא בעזרת החכמה, לעתים הוא גם מגולם בה ומזוהה אתה, אך אין הבריאה מנותקת מהאל, הראשון בשילוש, כפי שמשמע מבין השיטין של דברי קמפר – 'שהוא [הבן!] הוליד את הכל אשר נברא בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'.

דואליזם כזה אופייני דווקא לתפיסות השבתאיות. התפיסה המפרידה בין 'הסיבה הראשונה', בין האין סוף האדיש לקיום, לבין היסוד הבורא, 'אלהי ישראל', 'מלכא קדישא' וכו', מופיעה כבר אצל שבתי צבי, כפי שהראה שלום, והיא הבסיס להיווצרות תפיסת השילוש בשבתאות.<sup>43</sup> קמפר איננו משתמש בטרמינולוגיה שבתאית חשופה. כפי שצינינו, אין הוא משתמש בביטויים 'תלת קשרי דמהימנותא', 'אור שאין בו מחשבה', 'מלכא קדישא' ודומיהם. אין הוא יכול להרשות לעצמו חריגה כה בוטה מהטרמינולוגיה התאולוגית הנוצרית. דומה שאת עקבות התפיסות השבתאיות, אם קיימות כאלה, יש לחפש בשדה המוטיבים והדימויים ובמשמעות העולה מבין שיטתם.

לזיהוי שזיהה קמפר את הבן עם הנקודה סתימאה שבזוהר בראשית (דף טו) 44 יש מקבילות שבתאיות. בחיבור שבתאי, שהוא פירוש ל'ספרא דצניעותא', מצוי זיהוי מעניין ביותר של הנקודה סתימאה עילאה עם נשמת המשיח.<sup>45</sup> מעניינת לא פחות העובדה כי כבר במקורות מראשית התנועה השבתאית ניתן למצוא את הצירוף 'בוצינא דקרדינותא' (שביב של קדרות), שהוא במאמר הראשון של זוהר בראשית המקור של אותה נקודה סתימאה, ככינוי לשבתי צבי. כך, למשל, בתעודה שבתאית מאמסטרדם, משנת 'היתה' לפ"ק,

באוונגליון על שם יוחנן כמקור לדרשות המזהות את החכמה והלוגוס עם בן האלוהים, ומצטט את הפסוק הידוע: 'בראשית היה המאמר, והמאמר היה אצל אלוהים, ואלוהים היה המאמר' (יוחנן א. 1). ובהמשך אותו פרק ביוחנן, בפסוק 14, המאמר מזוהה עם הבן. ראו על כך בתזות 25 ו-39 של פיקו, ועיינו בניתוח של וירשובסקי במאמרו 'שלשה פרקים בקבלה נוצרית', בין השיטין, עמ' 67, 82.

43 ראו: שלום, שבתי צבי, עמ' 774-785; אלקיים (לעיל הערה 21), חלק ד, עמ' 196 ואילך.  
44 גם במקומות אחרים בפירושו קמפר חוזר על זיהוי זה. למשל, בפירושו לזוהר בראשית, לב ע"ב (דף פז, לפי חלוקת העמודים של קמפר), על המילים 'צדיק יסוד עולם תלת נפקי מחד חד בתלת קיימא', הוא כותב: 'צדיק יסוד עולם הוא הנקודה סתימאה ועילת העילות היינו היחוד [...] הוא המשיח עמודא דאמציעות'. פירוש זה בחר גורליוס לתרגם ולפרש בלקט פירושי רבו שהוציא לאור, שפרטים עליו ראו בהערה 11. גם בהמשך ההקדמה קמפר שב ומתייחס לנקודה במרומו דרך הכינוי 'כל כבודה בת מלך פנימה' ואזכור המקור בזוהר שלח, ח"ג, קעא ע"א, שממנו משתמע שהכוונה לנקודה זו.

45 'במאמר ראשון דבראשית כנו' בזה' ע"ש (כנוצר בזוהר עיין שם) במאמר קדמאה דאמר שם 'ומגו דחיקא דבקיעותא נפקי נקודה חדא סתימאה עילאה'. ופי' [רושן] בקיצור דוה קאי על פנימיות דמ"מ [מלכא משיחא] דנתהווה במאמר ראשון ע"י דחיקו דבקייעא. ראו: י' ליבס, 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ', סוד האמונה השבתאית, עמ' 171. במחקרו זה ליבס משייך את החיבור לחוג ר' יהונתן אייבשיץ ואף מזוהה את המחבר כר' וולף, בנו של ר' יהונתן. אם אכן כאלה היו פני הדברים, הרי ששוב לפנינו חיבור המאוחר לימיו של קמפר, אך גם כאן אין מניעה שרעיון זה קדם יותר והיו לו מהלכים בחוגי השבתאים הקיצוניים, כחוג ר' שמואל פרימו אשר, כמשמע מפירוש זה, ייחסו למשיח אלוהות, ומכתביהם לא נשאר בידינו הרבה.

דהיינו שנת 1666, שמוספר בה על ביקור הדוברים אצל שבתי צבי, נאמר: 'אדוננו ומשיח צדקנו ורוח אלהים מרחפת, זה רוחו של משיח שבתי צבי [...] ולא עשינו משמרת למשמרתנו לשים בעטנו מחסום כאשר יאות לבלתי הראות אל פני בוצינא דקרדינותא במלות בלות'.<sup>46</sup> גם במקור שפרסמה רבקה ש"ץ-אופנהיימר, הנקרא 'מראות על רזא דמלכא משיחא', שחיבר שבתאי מומר מן הדור הראשון או השני להמרה, שבתי צבי מכונה בוצינא דקרדינותא, ושם הוא קשור לספירת חכמה וירידתה.<sup>47</sup>

הביטוי 'בוצינא דקרדינותא' משמש בוהר כינוי לאור הראשון שיצא מן האין סוף, וירידתו בקבלת האר"י היא הפעולה הבוראת המרכזית. האור הוא דינמי במהותו ואינו מזוהה עם ספירה אחת בלבד. עניין זה מביא אותנו להמשך דבריו של קמפר בקטע שהחילונו לצטט ממנו:

וכן בן ובת נאמר על אותה דרגא עילאה. בן הוא נקרא אז כשהוא יושב לימין אביו ומלכותו בכל משלה לפניו יכרעו הכל ברך אז הוא בן יורש בנחלת אביו אפסי ארץ תבל ויושבי בה. ואל תתמה מזה שנכלל בשם אמא וברא כי גם בעשר הספירות הוא נכלל בצד ימין ושמאל חכמה לימינא ובינה לשמאלא (עיינן זהר עמוד ר"ץ בהעלותך). ובת הוא נקרא אז בירידתו על הארץ עני ורוכב על החמור וכל רואיו ילעיגו לו לאמור מיהו זה ואיזה הוא ואז תשש כחו כנקבה ובבחינה הזאת יתכן עליו שם בת ר"ל הבת לא תירש במקו' בן וכן נקרא בת על שם כל כבודה בת מלך פנימה כי כל כבודו היה על דרך פנימי ורוחני ולא על דרך חיצון כי בחוץ לפני בני אדם היה נראה כאחד ממנו אבל היה לו כבוד פנימי כי הוא האב והוא באביו ולאות' סיבה בעצמה נקרא גם כן זעיר אנפין כי הקטין והשפיל את עצמו לסבול יסורי בעבור בני האדם לכפרת פשעם. ואם יעמוד קטיגור ולא סניגור לומר למה אתה מכנה את אל הבן הזה בשמו' רבי' כאלה: אני מראה אותו אל הנביא ישעי' שקרא אותו פלא יועץ אל גבור וכו' וכן בתלמוד חנינ' וידידיה ינון שלמה כי הכל לפי פעולתו ומהותו ויוחס אליו שם (דפים י-יא).

מקטע מרכזי זה עולה כי קיים ריבוי פנים בכינויו של הבן-המשיח אצל קמפר. אין הוא זהה לספירת חכמה בלבד. הוא מצוי הן בצד הימני העליון של הספירות, דהיינו בספירת חכמה, הן בצד השמאלי העליון, דהיינו בספירת בינה. הוא גם הבת וגם זעיר אנפין, הוא מצוי בראש אילן הספירות ובתחתיתו, בגילוי ובהעלם: 'כל כבודה בת מלך פנימה', 'נראה כאחד ממנו', ובעצם 'הוא האב והוא באביו', 'כי הכל לפי פעולתו ומהותו'. מאחורי ריבוי

46 התעודה נדפסה בתוך: א' פריימאן (עורך), עניני שבתי צבי, ברלין תרע"ג, עמ' 111.

47 ר' ש"ץ, "מראות על רזא דמלכא משיחא" – מקור קדום משבתאי מומר, ספונות, יב (תשכ"ח), עמ' רכו. וראו הערתה על הצירוף 'בוצינא דקרדינותא': 'זהו כנוי מטפורי לנשמת המשיח (בוהר) שעברה גם אל הדונמה המאוחרים בשם "נציצו" (שם, הערה 30), והיא מפנה שם למאמרים בנושא.

שמות זה מסתרת תפיסה דינמית של מקומו של המרכיב השני בשילוש, הבן, המשיח. תפיסת יסוד זו, המחלקת בין המצבים השונים שהמשיח מצוי בהם, היא התפיסה העומדת ביסוד חיבורו של קמפר והיא אף מחלקת אותו מבנית, שכן השער השני מוקדש ל'משיח באלהותו', ואילו השלישי ל'עצם אותו המשיח בג' שמו'ו'. אולם מה משמעותה? תורת האינקרנציה, 'ירידת' הבן, המשיח, התגשמותו בבשר והשפלתו במצב האנושי, היא תפיסה נוצרית יסודית וידועה. תפיסה זו דומיננטית מאוד גם בחוגי השבתאות שלאחר המרתו של שבתאי צבי.<sup>48</sup> ובשני המקרים גם משתמשים באותם פסוקים ומקורות קדומים לתארום.<sup>49</sup> לכן, אין בתבנית התאולוגית שלעיל כשהיא לעצמה כדי לזהות בוודאות את מקורה. עם זאת, ביטויים והערות בקטע יכולים להתפענח דווקא על רקע שבתאי. כזה לדוגמה הוא הביטוי 'תשש כוחו כנקבה'.<sup>50</sup> עניין אחר שעשוי להיות בעל משמעות בהקשר הזה הוא מוטיב הפנים-חוץ הקיים

48 ראו: שלום, שבתאי צבי, עמ' 745-746, 786-787; אלקיים (לעיל הערה 21), חלק ד.

49 על השימוש השבתאי בפסוקי ישעיה נג, המפורסמים בהקשרם הנוצרי, עיינו: 'אגרת נתן העזתי', בתוך: שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 240-241. על השימוש בפסוק מזכריה 'עני ורכב על חמור', עיינו בהערה הבאה.

50 הביטוי 'תשש כחו כנקבה' נודע מספר שנים לאחר חתימת חיבורו של קמפר כאחת הכפירות הנוראות ביותר שבהן האשים היעב"ץ, ר' יעקב בן צבי, הוא יעקב עמדין, את הספר 'אבוא היום אל העין', שהוא ללא ספק מן הבולטים שבחיבורים השבתאיים. בחיבורו 'פתח עינים' (אלטונה תקי"ו), ח ע"ב, עמדין כותב: 'אבל המחבר הקונטרס הזה כופר בהשגחתו באמרו שתשש כחו, כפירה זו לא פקרו אפילו האומות הקדמונים מעולם'. משה פרלמוטר, במחקרו על הספר, מצא את המקום המדויק שבו מופיע ביטוי זה והוא מצטט: 'ישאר עצמות אין סוף להיות מניה וביה הי' הנקודה הנ"ל וכאילו בבנייה הרה היא, בסוד נוקבא כביכול, ונקרא אלה בסוד לאה בסוד כביכול תשש כחה כנקבה'. ראו: מ"א פרלמוטר, ואבוא היום אל העין, תל-אביב תש"ז, עמ' 47. אם כן, אולי לפנינו רמז לקשר אפשרי של קמפר עם תפיסות שכאלה בגלגולן הראשוני, אף שאין לטשטש את ההבדל המהותי בין התפיסות. בהשתמשו בביטוי זה, קמפר מכוון דבריו לירידת המשיח ולהתגשמות האל בבשר, ואילו בעל 'אבוא היום אל העין' מתייחס, כפי שהראה פרלמוטר (שם), לעצמות האין סוף (!) שממנו הוא 'נוטל' את הכוח המשיגי. וההבדל בין התפיסות ברור. רעיון הפער בין המשיח בהתגלמותו בעולם הזה, שבו אין הוא זוכה להכרה, לבין מצבו באלוהותו מופיע גם בכתביו של ר' וולף אייבשיץ. ליבס פרסם קטע כזה, שלפיו כשעולה המשיח, 'אלהי ישראל', למקומו בדעת, היא ספירת תפארת, רק אז הכול יודעים ומכירים אותו. הדמיון בין תפיסות אלו לתפיסתו של קמפר רב ואין להתעלם ממנו. עוד בעניין המשיח בהתגשמותו ובספירת דעת, עיינו: 'ליבס, 'חבור בלשון ספר הזהר לר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ', סוד האמונה השבתאית, עמ' 86-87. קישור נוסף ניתן אולי למצוא בין ביטוי אחר של קמפר לבין חוג יהונתן אייבשיץ. כוונתי להערות של ליבס (שם, עמ' 86, הערה 90) על דרך כתיבת הפסוק 'עני ורכב על חמור' (וכ' ט) : 'כדאי לשים לב גם לה"א הידיעה. במקור בדברי הנביא כתוב "חמור" בלתי מיוחד. אבל הנוסח עם ה"א מצוי גם במקומות אחרים בפירוש "ספרא דצניעותא". ושגיאה זו חוזרת בכל הספרות הקרובה. כך בפירושי הגמרא הנמצאים בכתב היד בין ספר וה"א' [ואבוא היום אל העין] לחיבורי ר' וולף אייבשיץ, בספר וה"א של ר' וולף ובמקומות אחרים בספרות השבתאית ואף בספר מאמר יהונתן לר' יהונתן אייבשיץ'. אין לדעת אם עובדה זו משמעותית, אך יש לציין כי גם קמפר בקטע שלעיל כותב 'עני ורכב על החמור' ולא 'על חמור' כמקור.

בדבריו של קמפר: הפער שהוא מצייר בין מצבו של המשיח בגילוי מול מצבו בהעלם. לפי קמפר, בהתגשמותו מצוי הבן בבחינת 'כל כבודה בת מלך פנימה',<sup>51</sup> אין למהותו ביטוי חיצוני הולם. מראהו מטעה 'נראה כאחד ממנו' ואף שפל יותר. מוטיב זה, בניגוד לציר הירידה והעלייה, איננו כה מובהק במסורת הנוצרית, ולעומת זאת הוא מן המאפיינים הבולטים ביותר של התאולוגיה השבתאית, המבחינה בין 'מלכא משיחא' ל'נשמת מלכא משיחא' או 'פנימיות מלכא משיחא'. על עניין זה כבר עמד בהרחבה שלום במאמרו המונומנטלי 'מצוה הבאה בעבירה', שבו הוא מנתח בהרחבה את הפסיכולוגיה ה'אנוסית' של השבתאות.<sup>52</sup> מעניין על כן למצוא נוכחות כה מרכזית לעניין הפער בין פנים לחוץ, בין גילוי לכיסוי, ביחס לדמות הבן-המשיח בתפיסותיו התאולוגיות של קמפר.

### פרה אדומה ומי מרה בפירושו של קמפר

קמפר השתמש בסמלים טעוני משמעות אצל השבתאים גם בחלקים אחרים בהקדמה ובחיבור, למשל, גלגולו של סמל הפרה האדומה. בסופו של הקטע שהבאנו לעיל מדף י של ההקדמה הוא כותב: 'וזה סוד פרה אדומה תבוא אם ותכפר את בנה כי הוא היה כפרת כל העולם וממנו יונק כל אשר יש לו יניקה'. בשולי הדף הוא הוסיף הערה בכתב יד: 'בשביל כן היתה הפרה מטהרת את הטמאים וישוע טיהר את המצורעים והיא נשרפת מחוץ למחנה כאשר ישוע נצלב מחוץ לירושלים'.

פרה אדומה היא סמל ידוע בשבתאות וכינוי לשבתי צבי לאחר ההמרה. נתן העזתי השתמש בסמל זה ב'רזא דמ"מ', שם הוא כותב:

והיינו רזא דמשיחא דאקרי חוק שהוא בסוד פרה אדומה שכל מעשיו הם בסוד האם הרוחצת צואת בנה, שלכן מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים ולכן אמר ר' פפא ייתי ולא אחמיניה, מפני שלא היה יכול לסבול מעשיו, כענין שאמר ישעיהו זר מעשהו נכריה עבודתו.<sup>53</sup>

פירושו של קמפר מתון מפירוש נתן העזתי והוא מבליט מאפיין אחד של פרה אדומה, שהיא מטהרת טמאים, ואינו מתייחס להיותה מטמאת את הטהורים, כפי שעושה נתן. אולם עדיין קיים דמיון בין הדרושים. שכן בדומה לנתן, קמפר מתאר את 'סוד פרה אדומה' (ביטוי

51 ליד המילים 'כל כבודה בת מלך פנימה', בצד, כתובה הפניה לזוהר במדבר, שלד שלח (וזה שלח, ח"ג, קעא ע"א), ומשם הועתק הציטוט הבא: 'לגו מכל אינון דרגין אית חד נקודה כבודה בת מלך פנימה. נקודה דא אקרי יום ההוא וסימניך ההוא יקרא ארץ'. לקמפר חשוב להדגיש את הזיהוי בין הנקודה, מן הסתם בוצינא דקרדינותא שאליה התייחס בראשית דבריו, לבין מצב הירידה למלכות, ארצה.

52 שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 36.

53 הקטע מצוטט אצל שלום, שבתי צבי, עמ' 693.

ששניהם משתמשים בו) כאם המכפרת על בנה (נתן העזתי השתמש בביטוי 'האם הרוחצת צואת בנה'). האם לפנינו הסבה של דרוש שבתאי שהיה מוכר לקמפר והפיכתו על ידי מיתונו והתאמתו לדרוש נוצרי? ככל הידוע לנו, הפרה האדומה אינה מן הסמלים השכיחים בקבלה הנוצרית כסמל לישו המכפר.<sup>54</sup>

בעולם השבתאי הוסיף והתגלגל עניין הפרה האדומה לאחר השימוש שעשה בה נתן העזתי וקיבל ממדים רחבים מרכזיים.<sup>55</sup> בכתבים מחוג ברוכיה, שעל השפעתם האפשרית על קמפר דרך חיים מלאך כבר עמדנו, מצוי עניין זה בווריאציה שעל משמעותה המלאה קשה לעמוד. בקונטרס בקבלה שבתאית מחוגו של ברוכיה, שפרסם יצחק בן-צבי, מצוי הקטע הסתום הבא: 'ס'מ'. הטוב מיתקן, כמו פרה אדומה, הוא אדום, כשושנים האדומות, ראש עשיו ברגלי יעקב'.<sup>56</sup> בן-צבי קורא את ס'מ' סמאל, והדברים מסתברים. בקטע שלפנינו מדובר אפוא על תיקון הס'מ', הרע, השטן. תיקון זה קשור בפרה אדומה שתפקידה המטהר ברור. אך היסוד שמקורו זה מדגיש בפרה הוא צבעה – אדום. לאדום יש משמעות מיוחדת בעיניו בתהליך התיקון.

עניין האדום ומשמעותו בחוג ברוכיה יכול להתברר מעט לאור דיונו של שלום בנושא במאמרו 'ברוכיה ראש השבתאים בשאלוניקי', שם הוא מביא את דבריו של יעקב פראנק: 'צריכים אנו להיות אסירי תודה ל"הראשון" אשר פתח את הצעד החדש ההוא בדת הטורקית וכמו כן ל"השני" אשר גילה את דעת (או דת) אדום, רצוני לומר הטבילה'.<sup>57</sup> 'הראשון' הוא

54 בתזה 24 כותב פיקו דה לה מירנדולה: 'מתוך תשובת המקובלים לשאלה למה נסמכה פרשת מות מרים לפרשת פרה אדומה בספר במדבר [...] מופרכים על כורחם דברי העברים האומרים שזה לא היה הולם שמותו של כריסטוס יכפר על חטא המין האנושי'. כפי שהוכיח וירשובסקי, המקור שפיקו מתייחס אליו ושואב ממנו את דבריו בקטע זה הוא ר' מנחם ריקנאטי, ביאור התורה, ונציה ש"ה, קפג ע"ד: 'ואמרו רז"ל למה נסמכה פרשת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה קרבנות מכפרין אף מיתת צדיקים מכפרת'. כפי שניתן להתרשם, היסוד המעניין יותר את פיקו בדרשה הוא התפיסה על אודות מיתת הצדיקים המכפרת, ואותה הוא רותם לביסוס התפיסה הנוצרית על אודות מיתתו המכפרת של ישו. ואילו הפרה האדומה נשארת בתמימותה ואיננה הופכת לדימוי טעון משמעות נוספת כלשהי.

55 שלום דן במקומו ומשמעותו של סוד פרה אדומה בשבתאות. בדבריו של אליהו כהן האיתמרי, שם הפרה מייצגת את עם ישראל, והמתעסק בטהרתה, המשיח, 'מוטא עצמו וע"י שטמא עצמו מטהר אחרים'. נוסף על כך, הפרה היא הסמל המובהק ביותר לחוקת התורה, הצד השרירותי והלא מובן, שלתוכו ניסו השבתאים לשייך את התנהגותו של המשיח. ראו: ג' שלום, 'ר' אליהו כהן האיתמרי והשבתאות', מחקרי שבתאות, עמ' 463–464. בהקשר זה מעניינת הערתו של ליבס, המראה כיצד תפיסה זו נוכחת כבר אצל שבתי צבי עצמו באיגרתו על ההמרה (סוד האמונה השבתאית, עמ' 31 והערותיו שם). פרשנות כזאת ניתן למצוא גם במקור שהביא מ' בניהו (התנועה השבתאית ביוון, ירושלים תשל"ג, עמ' שנד–שנה), שם הפרה מומשלת לאמונה, מהווה עיקר, ו'מטהרת הטמאים ומטמאת טהורים'.

56 'בן צבי', 'קונטרס בקבלה שבתאית מחוגו של ברוכיה', ספונות, ג–ד (תשי"ט–תש"כ) (ספר שזר), עמ' שנו.

57 ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 355–356.



שבתי צבי, ו'השני', כפי ששלוש מראה שם, הוא ברוכיה, שבחוג חסידי פודוליה התפתח הפראנקיזם. את קרבתו של ברוכיה לרעיונות נוצריים ואת המגמה הסינקרטיסטית שבתורתו מוכיח שלום במאמרו, אך מה שחשוב בהקשרנו הוא ניסיונו להוכיח שהמושג אדום, שבחוגי הפראנקיסטים יוחסה לו חשיבות מרחיקת לכת (דת אדום וכו'), יסודו כבר בחוגי ברוכיה ושמאל פרימו. שלום מביא מאמר מפנקסו של שבתאי, תלמיד של ר' חיים מלאך, המצטט כמה פעמים מאמרים בשם ברוכיה. מאמר זה הוא לשון בעל ספר צרור המור בפרשת תזריע על ויקרא יג 3, המתיחס לדברי הגמרא בסנהדרין: 'אין בן דוד בא עד שתתהפך המלכות למינות': 'רמזו בזה כי כשבני העולם נהפכו במעשיהם ויצאו לתרבות רעה עד שנהפך הלבן וחזר לאדום בחטא אז טהור הוא ומשרתיו טהורים שהוא משיחו'.<sup>58</sup> מאמר זה, שתלמידו של חיים מלאך מייחס לו חשיבות, משמש יסוד עוד כמאה שנים אחר כך, כפי שמראה שלום, לדרשות וביטויים פראנקיסטים, כמו 'לחזור לאדום'. וב'אגרת האדומה' המפורסמת ששלחו הפראנקיסטים לקהילות ישראל בשנת 1800 אף מוזכר המאמר הנ"ל מפורשות, דבר המעיד על חשיבותו ומרכזיותו הרבה. וכך נאמר באגרת: 'תדע שבא העת לעשות לה' הפירו תורתך וגם זה שאמרו חז"ל עד שתתהפך כל המלכות למינות, כולו הפך לבן ואז הוא טהור ומשרתיו טהורים, כמבואר בספר צרור המור'.<sup>59</sup> לפנינו אפוא מספר מאמרים הנקשרים לחוג ברוכיה ובהם דווקא האדום הוא יסוד מטהר (באופן פרדוקסלי, שכן הוא מזוהה בדרך כלל עם חטא). בדור המשיח, האדום, הפך הלבן, שאותו מייצגת בין השאר הפרה האדומה, הוא היסוד הגואל.

מה לכל זה ולהקדמתו של קמפר? הרי אין כל יסוד ניהיליסטי בדברים שציטטנו מפיו לעיל על הפרה האדומה שהיא ישו המשיח המכפר את חטאי האנושות ומטהר את המצורעים. עם זאת, מצוי בה קטע אחר סתום באופן מוזר שקשה להתעלם מן הקשר האפשרי שלו עם מערך הרעיונות והסמלים שפרשנו לעיל, והרי הוא כלשונו:

הייתי סורט ובודק עד מקום שידי מגעת בין אומה לאונה למצוא תרופה לאבעבועות וסרכות הישנות ולצרעת נעמן המדובקת באנשים המבולבלים והמטורפים האלה אולי יש תקוה למכתם ותעלה וטר' לחבורתם ולזרות הפצעים והחבורות שלהם בהוציא לאור אלה פרפראות של ספר הזהר אשר חפשתי בין הסדקים ובין הדבקים בנר ואבוקה לבער חמץ הפרושים והצדוקים ואבוא היום אל העין להראות כי שקר נחלו לעצמן והנחילו להמון אחריהם והורישו אותם מארץ החיים כי המתיקן לחכם את מים המאררים ומים הגנובים ימתקו בהשליכם אל באר הבריכה העליונה את המות אשר בסיר ויורה התלמוד לאמור כי ה' הורה להם את העץ הזה והוא באמת נצר נתעב ומשווקן כי חרם וטמא יקרא בכמה מקומות מושבותיו ובוה הפכו את

58 שם, עמ' 358.

59 שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות, עמ' 63.

הלבן אשר בנגע לסימן טהרה ועשו כלל זה כולו הפך לבן טהור הוא וכן כסו והעלימו את השחור שבו במסוה שעל פניהם שכולו הלכה למשה מורשה ועל ידי מלאכת מחשבת זאת שאסרה התורה הם רוצים לעקר ולשרש שורש ישי העומד לנכס עמים (הקדמה, דף ב).

קטע זה איננו ברור כלל. יש בו סממנים של מעין 'כתב חידה' שאת סמליו יכולים להבין במלואם רק הנוגעים בדבר, ואין אלה הנוצרים חבריו באופסלה. ברור כי קמפר מתחשבן כאן עם אחיו לשעבר, היהודים, אך לא ברור מה בדיוק טענותיו כלפיהם; הכול מוסווה במעטה סמלים כבד. בבואנו אל מלאכת הפיענוח נפתח בנקודה שממנה התחלנו ודרכה הגענו לקטע הנדון – הפרה האדומה והצבע האדום בכלל במסורת השבתאית. גיבורי הקטע הם המצורעים בצרעת נעמן, כלומר היהודים, שבמקום להירפא בדרך הראויה והנכונה, מטעים אותם ונותנים להם לשותות את המים המאריים, לאחר שהומתקו עבורם כדי שלא ירגישו במהותם האמתית, ובכך 'הפכו את הלבן אשר בנגע לסימן טהרה ועשו כלל זה כולו הפך לבן טהור הוא'.

תיאור זה מבוסס על מושגים מפרשת תזריע העוסקים בטיהור המצורעים על ידי הכוהן: 'וראה הכהן והגה כסתה הצרעת את כל בשרו וטהר את הנגע, כלו הפך לבן טהור הוא' (וי' יג 13). מן הפסוק עולה כי לובן הנגע הוא הסימן לטהרתו. קמפר יוצא בחריפות נגד תפיסה זו ומשתמש במילות הפסוק כדי להוכיח את היפוכו, היהודים 'עשו כלל זה כולו הפך', באומרם 'לבן טהור הוא'. אם כן, כיצד היא טהרת המצורעים על דרך הפך הלבן? אולי כפי שטיהר אותם ישו ב'סוד פרה אדומה', דרך הזוהר אולי להמלצתו של בעל ספר צרור המור בפירושו לפרק יג בפרשת תזריע, שצוטט לעיל (המלצה שהייתה ידועה לתלמידי חיים מלאך, שקמפר עשוי היה בהחלט להימנות עמם או להכירם, כפי שראינו). דרכו של קמפר לדרוש את הפסוק זהה ממש לדרך הדרוש שלעיל, ודומה שהוא משתמש כאן בקוד שבתאי מרכזי ביותר המבוסס על פירוש צרור המור. כפי שראינו לעיל, ב־1800 עדיין השתמשו בו הפראנקיסטים ב'איגרת האדומה' שלהם, והדברים בהחלט אומרים דרשני.

אולי יישם קמפר בחייו את ההמלצה ל'הפוך לאדום' וזה הרקע להמתנתו? אם כאלה היו פני הדברים, המתו דומה להמתתם של הפראנקיסטים, שיצאו אף הם מבית מדרשו של חיים מלאך בפולין, אם כי שנים רבות לפניו.<sup>60</sup>

בקטע שלעיל קמפר טוען נגד היהודים שאינם מרפאים את המים המרים שהם משקים את 'ההמונים', רק ממתיקים אותם ואף מוסיפים לתרעלתם על ידי השלכת 'המות אשר

60 עקבות של תפיסה דומה ניתן למצוא אצל יהונתן אייבשיץ בספר 'אבוא היום אל העין'. על מקומו של ה'אדום' וההתלבשות באדום, עיינו: פרלמוטר (לעיל הערה 50), עמ' 90–91, 271, 337–338. על קרבתו של אייבשיץ לנצרות, ראו: ליבס, 'על כת סודית יהודית נוצרית שמקורה בשבתאות', סוד האמונה השבתאית, עמ' 212 ואילך.

בסיר' ל'ברכה העליונה', 'באמרם כי ה' הורה להם את העץ הזה'. הסמלים המצויים בפסקה זו לקוחים משני הקשרים מקראיים עיקריים: המתקת המים המרים במרה באמצעות השלכת עץ לתוכם על ידי משה (שמות טו), וריפוי המים המרים על ידי אלישע הנביא (מל"ב ב 19–22). הרמזים המעלים את דמותו של אלישע בקטע קשורים גם לשני נסים אחרים שחולל הנביא: ריפוי צרעת נעמן (המיוחסת ליהודים בחיבור שלפנינו), וריפוי ה'מות' שהיה בסיר של בני הנביאים (מל"ב ד 38–42). אך הנס שאליו רומז ההקשר כאן הוא באופן ברור ריפוי המים הרעים בעזרת מלח בצלוחית חדשה.

מה מסמלים הסמלים הללו בהקשר שלפנינו? עיון חוזר ברעיא מהימנא לפרשת בהעלותך, דף קנג, שאליו הפנה קמפר את קוראיו בדף ט בהקדמה ואת עקבותיו ראינו גם בדף י שם,<sup>61</sup> זורה אור על הסמלים ומסייע בפיענוחם. התורה, בעיקר זו שבעל פה, מיוצגת ברעיא מהימנא על ידי עץ הדעת טוב ורע ועל ידי מי מרה, ומרכיביה – המשנה, הברייתא, הקושיה והקל וחומר – הם עבודת הפרך הממרת את חיי עם ישראל בגלות. משה, הרועה הנאמן, ממתיק את מרירות מי התורה באמצעות הסוד, המסומל במלח הממתיק את הבשר. בהקדמתו של קמפר, היהודים מואשמים כי זרקו לברכה העליונה את 'המות אשר בסיר ויורה התלמוד', כלומר, את תוכנו המארר של התלמוד, ובכך רצו 'לעקר שורש ישי העומד לנס עמים'. הדברים, שמשמעותם הרדיקלית ברורה לעין כול, יכולים להתאים לתפיסה השבתאית כמו גם לנוצרית, שכן הדחייה של תורת הבריאה בניסוח השבתאי, או הברית הישנה – תורת הבשר, בניסוח הנוצרי והכמיהה לתורה דאצילות או לתורת הרוח, משותפת לשתיהן. ההתנגדות של שתי התפיסות לתורת משה, התורה הפרושית, ממוקדת באופיה ההלכתי הנתפס כמכשול בפני אותו 'שורש ישי העומד לנס עמים'.

דברים אלה מתקשרים גם לדבריו של קמפר בדף א בהקדמה, וכבר שם הוא מתחיל לארוג את ארג המוטיבים שאנו דנים בו:

מטה משה אשר בו יעשה אותות להכות את הסלע הקשה (וכפטיש יפוצץ אותו), הם בני ישראל העומדים היום על מי מריבת קודש הקודשים היינו על המשיח ישוע שהלך לפני ישראל במדבר להוציא להם מים חיים חיים הוא למוצאו ולאשר יכחש בו יהיה למי מרים, המה המורים אשר מקדם ועד הנה המה ממררים את חייהם בחיים תלואים.

המים החיים בקטע זה מזוהים אף הם עם האמונה בישו ובשורתו, הנוגדת כידוע את תורת הבשר, הברית הישנה שהביא משה. בקטע זה נוספות שתי פרשות למארג המוטיבים שבהקדמה: המים המרים המאררים, שבהם משקים את האישה הסוטה לשם גילוי סתרה; ופרשות מי מריבה, שבמהלכה היכה משה במטהו על הסלע במקום לדבר אליו. והנה בהמשך

61 ראו לעיל לאחר הערה 39.

חיבורו קמפר מתייחס ברמיזה לקטע המדובר מן ההקדמה. הוא מפרש שם קטע מזוהר בראשית, כו ע"א, שזה לשונו, כפי שהוא מצוטט בחיבורו:

אם תייבון בתיובתא אתמר בהון ויורהו ה' עץ ודא עץ חיים, וביה ימתקו המים. ודא משיחא דאתמר ביה ומטה אלהים בידי, מטה דא מטטרון מסטרי חיים ומסטרי מיתה. כד אתהפיך למטה איהו עזר מסטרי דטוב כד אתהפך לחויא איהו כנגדו מיד וינס משה מפניו. עכ'. הנה הושם לפניך מה שאמרתי בהקדמה כי ישוע זה הוא עץ החיים ומים מתוקים למי שיאמין בו, ומטה זעם לאשר יכחש בו כי אז יהפך לנחש' (מטה משה, דף טט).

עיון בהקשרו של הקטע בזוהר מעלה שהשורות המופיעות לפני השורות שציטט קמפר הן מקבילה מדויקת לקטע ברעיא מהימנא שעסקנו בו לעיל, שם נדרשת התורה, על דרכי לימודה, מתוך הפסוק 'וימררו את חייהם בעבודה קשה'. משמעותם של הקטעים, כפי שראינו, רדיקלית ביותר והיא בעלת פוטנציאל אנטינומיסטי לא קטן. אושיות לימוד התורה ופסיקת ההלכה מוצגים כאן כמים מרים ועבודת פרך הממרת חייו של אדם. וכפי שצינו, הדברים מתאימים הן לתפיסה הנוצרית הן לתפיסות שבתאיות קיצוניות, הרואות בתורת משה תורה דבריאה, שלא יכיר מקומה בעידן של גאולה.

הקטע מזוהר בראשית מרחיב את מארג המוטיבים של קמפר ויוצר זיקה בין העץ הממתיק את המים לעץ החיים המזוהה בקטע עם המשיח (!) שבידו מטה משה, הוא מטטרון כפול הפנים: 'מסטריה דחיים ומסטריה מיתה, כד אתהפך למטה איהו עזר מסטרא דטוב כד אתהפך לחויא איהו כנגדו'. קטע זה מאיר את שם חיבורו של קמפר באור מעניין. דבריו הם כ'מטה משה', כמטהו של המשיח, כמטטרון, ואיכותם כפולה: 'עץ חיים ומים מתוקים' למאמינים, ו'מטה זעם לאשר יכחש בו כי אז יהפך לנחש'.

מעבר למשמעותם של הקטעים שניתחנו, למארג הסמלים שהשתמש בהם קמפר משמעות טעונה בעולם השבתאי. עץ החיים הוא אחד הדימויים המרכזיים של שבתי צבי בספרות השבתאית, המזוהה כידוע את משיחה בעיקר עם ספירת תפארת, המכונה, בין השאר, גם עץ החיים. וזהו של שבתי צבי עם עץ החיים קשור הדוק לתורה דאצילות שאותה מביא המשיח ובכך גואל את מאמיניו מן התורה דבריאה, תורת האיסור וההיתר המזוהה עם עץ הדעת טוב ורע. הדברים מפותחים מאוד בכתבי נתן העזתי, שהשתמש ברעיון זה של קישור נשמת המשיח ב'אילנא דחיי' כדי להעמיד אותו מעבר לקטגוריות של איסור והיתר, טוב ורע, המאפיינות את התורה דבריאה שניתנה בסוד 'אילנא דמותא', ובכך להצדיק את מעשיו הקשים.<sup>62</sup> גרשם שלום כבר עמד על מקומו החשוב של הרעיא מהימנא

62 ראו: שלום, שבתי צבי, עמ' 258–259, 694–698; הנ"ל, 'אגרת מגן אברהם מארץ המערב', מחקרי שבתאות, עמ' 142 ואילך; וירשובסקי, 'האידיאולוגיה השבתאית של המרת המשיח', בין השיטין, עמ' 143, 148–149; הנ"ל, 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', שם, עמ' 175–180, ועוד.

כמקור לתפיסה זו,<sup>63</sup> ולעיל הראינו כיצד מהווה הרעיא מהימנא לבהעלותך, שם נדון עניין עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע בהרחבה, תשתית לקטע זה כולו בהקדמתו של קמפר. נס ריפוי המים בידי אלישע זוכה אף הוא לפרשנות שבתאית. למשל, בדרוש שבתאי יציר רוחו של ר' יהודה לוי טובה, מחכמי כת הדונמה במאה השמונה עשרה. הדרוש מזהה את המים הרעים עם האמונה בסיבה הראשונה, בתורת הבריאה, את אלישע עם שבתי צבי, שאת שמו הוא דורש אל-ישע, 'אלישע ושבתי צבי שניהם אחד', ואת הצלוחית החדשה עם תורת האצילות: ה'תורה חדשה, וזוהי צלחי"ת חדש"ה, שהיא תורת אצילות שבה מתרפאת מרירות המים'.<sup>64</sup> גם מטה משה זוכה למקום מרכזי במיתולוגיה השבתאית כבר בכתבי נתן העזתי, וגם הוא באותו הקשר של התורה דבריהא מול התורה דאצילות. וכך מבין נתן העזתי את מהותו:

מה זה בידך ויאמר מטה שאינו אלא כמו עץ יבש שאין כחו גדול. השיב לו הקב"ה השליכהו ארצה שישליכהו בתוך עמקי הקליפות וישליכהו ארצה ויהי לנחש הוא הנחש הקדוש רב ועצום ומשבר את כל מחנה וחיילי אדם בליעל, הוא מלך המשיח, וינס משה מפניו כי תמה תמיהה גדולה על כח הנפלא הגדול והחזק.<sup>65</sup>

כמו בקטע הזוהר שהביא קמפר, למטה משה כפל משמעות, אלא שהתפיסה השבתאית הופכת את הערכים: הנחש הוא הסמל למלך המשיח, ואילו המטה אינו אלא עץ יבש.<sup>66</sup> לכל הסמלים המופיעים בקטע הסתום ביותר בהקדמתו של קמפר יש אפוא משמעות במערך הסמלים השבתאי: הפרה האדומה, הצבע האדום מול הלבן, ריפוי המים על ידי אלישע, מטה משה, עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע. דברי הרעיא מהימנא לפרשת בהעלותך, שנעשה בו שימוש שבתאי מוכר, מהווים תשתית לפיענוח מערך הסמלים המוצפנים של קמפר, והוא עצמו שולח את הקורא להיעזר בו. יותר מזה, קריאת דברי קמפר בעזרת הקודים השבתאיים יוצרת טקסט בעל משמעות שבתאית קיצונית, מובהקת ומרחיקת לכת ומעלה מתוכם את תמצית התפיסה האנטינומיסטית השבתאית על אודות תורה דבריהא ותורה דאצילות.

63 שלום, שבתי צבי, עמ' 9-10, 696-697.

64 'מלכו ור' ש"ץ, 'פירוש לך לך' לר' יהודה לוי טובה, ספונות, ג-ד (תשי"ט-תש"כ) (ספר שור), עמ' תנא.

65 נתן העזתי, 'דרוש המנורה', בתוך: ג' שלום, בעקבות משיח: אוסף מקורות מראשית התפתחות האמונה השבתאית, ירושלים תש"ד, עמ' קטו ואילך; וראו גם עמ' קכד.

66 גם בדרוש השבתאי שציטטנו ממנו לעיל, 'פירוש לך לך' לר' יהודה טובה' (מלכו וש"ץ, לעיל הערה 64, עמ' תעט-תפ), יש התייחסות דומה למטה משה. גם כאן הוא סמל דו-ערכי: מצד אחד, הוא שהביא על ידי חטא ההכאה בסלע את התורה דבריהא, התורה ההלכתית המייגעת, שיוצאת טיפין טיפין כזיעת הסלע; מצד אחר, בעזרת המטה יביא המשיח שבתי צבי את התורה דאצילות, כי הוא הזאו שעולה אחד' הרומז לתורה דאצילות, כפי שמפרשים שם ש"ץ ומלכו את משמעות הסמל.

לפנינו קטע המוסב בצורה גלויה על ישו והעולם הנוצרי, ובצורה נסתרת הוא מתפענח בעזרת הטרמינולוגיה השבתאית ההופכת את הטקסט שלפנינו לטקסט שבתאי מובהק. נראה כי גם בחירת הסמלים בטקסט מרמזת על אופיו הפתלתל והדר־משמעי: הפרה האדומה מטהרת טמאים אך מטמאת טהורים; המים המאירים את האשמים מביאים ברכה לחפים; עץ החיים מול עץ הדעת טוב ורע; מטה משה הטומן בחובו סגולות מרפאות ומחיות אך יכול להפוך לנחש ולהביא קללה באחת.

לסיכום הדיון בקטע זה מן הראוי להתייחס לביטוי 'אבוא היום אל העין'. כידוע, ביטוי זה פותח חיבור שבתאי מפורסם שיעקב עמדין ייחס ליהונתן אייבשיץ והמחקר המודרני אישש את דבריו. החיבור נקרא בשם זה בגלל הפתיחה שלו, שזה לשונה: 'אבוא היום אל עין החכמה וראשון נאמר בזה'ק' וכו'. חיבור זה מאוחר כמובן לחיבורו של קמפר ועושה רושם שאין מדובר כאן ביותר מביטוי מקובל ורגיל שאין להטעינו יתר על המידה. כזה הוא גם אופן תפקודו של הביטוי אצל קמפר: 'אבוא היום אל העין להראות כי שקר נחלו לעצמן' וכו'. אלא שנתקלתי בביטוי זה גם בכתבי חיון. בתחילת פרק כח של 'עוז לאלוהים', שהוא כאמור פרק השילוש, הוא כותב: 'וקודם כל נביא מאמרים לידע אם יש תלת קשרי דמהימנותא ואבוא היום אל עין המשפט היא קדש הלא הוא בוזהר ויקרא דף סב ע"א'. ייתכן שלפנינו שימוש מקרי בביטוי זהה בכל אחד מן החיבורים הנ"ל, אך אולי, ולכך לא ראיתי התייחסויות במחקר עד עתה, לפנינו ביטוי שבתאי מזהה, מעין קוד פנימי שהשתמשה בו תנועה שנאלצה לרדת למחתרת, שעל משמעותו יש לעמוד. הופעתו של הביטוי דווקא בנקודה רגישה ומשמעותית כל כך מבחינה שבתאית בחיבורו של קמפר עשויה לרמז על תפקיד מעין זה שהיה לביטוי, המופיע גם בשני החיבורים האחרים במקומות 'אסטרטגיים' מאוד, דהיינו בפתיחה. כאמור, אין זו אלא השערה בלבד, וודאי שאין להוכיחה על פי חיבורים שבתאיים מעטים כל כך, והדברים צריכים בדיקה מקיפה יותר.

### ענייני מטטרון

אחד העניינים המייחדים את חיבורו של קמפר משאר הפירושים הכריסטולוגיים לזוהר ובולטים אף על רקע ייחודם בתאולוגיה הנוצרית בכלל הוא הזיהוי המודגש והעקבי אצל קמפר של ה'משיח בהתגשמותו' עם מטטרון. הוא מציג תפיסה זו במילים הבאות:

המשיח נקרא ישוע ובן אלהים ושאר שמות אשר לו כשהוא יושב לימין אביו בהדר גאונו. אבל בעודו במדרגה התחתונה בשפלותו, מוכה ומעונה, סובל חלאים, אז הוא משולל מתארו ונקרא בן אדם, תולעת ולא איש, ובפרט הוא שמו המיוחד מטטרון כאשר תראה מסמנים אשר לפניך (שער מטטרון, דף א).

הדברים מוזרים ויוצאי דופן על רקע העובדה שזיהוי זה של מטטרון עם ישו רווח במסורת היהודית הנוצרית הקדומה מן המאות הראשונות לספירה, ואז גינתה אותו על פי רוב הכנסייה, שראתה בו כפירה וניסיון להוריד את ישו לדרגת מלאך ממלאכי היהודים ולא לזהותו כישות אלוהית ממש, בן האלוהים. בתאולוגיה הנוצרית המאוחרת יותר כמעט אין לזהות זו זכר,<sup>67</sup> על אף שכמה אלמנטים בדמותו של המלאך מטטרון (המכונה שר הפנים) במסורת ספרות ההיכלות הקדומה הכשירו אותו להיות אובייקט לזיהוי כזה בינו לבין ישו הנוצרי.<sup>68</sup> אין ספק כי לזיהוי שקמפר עורך בין חנוך לישו יש רגליים במסורת היהודית.<sup>69</sup> עם זאת, זו היא מסורת אוטרתית שנדחקה במחשבה היהודית ברובה, ובדרך כלל ניסו להסוותה ולטשטש כאשר צפה ועלתה בהודמנויות שונות. גם במסורת הנוצרית היא לא השתמרה כמעט, מה שמעלה תמיהה ביחס לתחייה המסיבית שהיא זוכה לה בתפיסותיו של קמפר. יש לשאול: ראשית, מנין שאב קמפר את הזיהוי של מטטרון עם ישו? שנית, מה משמעות העניין בכתביו? אשר לשאלה הראשונה, קמפר זורק רמזים מספר לעניין זה במהלך חיבורו. בתחילת שער השילוש הוא מביא תקציר של המרכיבים המרכזיים של הזוהות שהוא יוצר בין מטטרון לישו:

67 ראו: G.G. Stroumsa, 'Forms of God : Notes on Metatron and Christ', *HTR*, 76 (1986), pp. 269-288

68 ראשית, התפיסה כי מטטרון זה 'שמו כשם רבו', דהיינו כשמו של האל; ואכן, מטטרון עולה בגימטריה שד"י וכך גם מקובל לדרוש את שמו. הביטוי 'שמו כשם רבו' יכול בקלות רבה לעבור טרנספורמציה ולהתפרש כזהות מזהות עם המהות האלוהית; כפי שהבן מזוהה עם האב במסורת הנוצרית. יתרה מזו, במסורת חסידי אשכנז, ששימרה כידוע את המסורות הקדומות של ספרות ההיכלות היהודית ואת תורת הסוד הארץ ישראלית הקדומה ועליה היא מבוססת, מזוהה מטטרון עם דמותו של חנוך, בדומה לזיהוי זה בספר חנוך בספרות ההיכלות, וכן עם המלאך יהואל, שהוא אליהו (בהיפוך אותיות). לאלהיו וחנוך משותפת המיתה הלא טבעית, וליתר דיוק אי־מיתתם והצטרפותם לעולם העליון בעודם חיים, דבר המעמיד אותם כדמויות ביניים בין העולם האנושי לעולם האלוהי, ספק מלאכים ספק בני אדם. ברור כי תכונה זו מכשירה אף היא את הקרקע לזיהוי של מטטרון עם ישו. ראו: 'ליבס, מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', המיסטיקה היהודית הקדומה, דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוברות א-ב), ירושלים תשמ"ו (להלן: 'מלאכי קול שופר'), עמ' 171-195. וכבר עמד על כך ליבס, שם, ואף הראה כיצד נקשרו לדמות טעונה זו בספרות חסידי אשכנז ובחוג ה'מגלה עמוקות' בפולין בראשית המאה השבע עשרה הכינויים 'בן ו'כלב', שהם כינויים טעונים מאוד בהקשר היהודי־נוצרי. נוסף על כך הראה אידל כי חנוך־מטטרון הוא מתקן החטא הקדמון במיסטיקה היהודית הקדומה ובספרות ההיכלות. ראו: מ' אידל, 'חנוך הוא מטטרון', המיסטיקה היהודית הקדומה, שם, עמ' 151-170. ראו גם: ר' אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 341-380.

69 מסורת שהתחקה אחריה ליבס ואת גלגוליה ניתן לסכם במילותיו: 'אמור מעתה: "ישוע שר הפנים" הוא מושג יהודי נוצרי, שמצא את מקומו בספרות המיסטית של תקופת התנאים, ומשם נתגלגל והגיע לספרות "חוג ספר החשק", ומשם לסדרי התקיעות שבמחזורי ראש השנה ולמשנתם של ה"מגלה עמוקות" ומקורביו כר' שמשון מאוסטרופוליה' ('מלאכי קול שופר', שם, עמ' 178).

ומי שהוא מטטרון תעייין בשער המשיח אבל כדי שיתבאר לך המקרה הזה יותר אציג לפניך פה מלה אחת או שתיים. בשמות כג כא על כי שמי בקרבו פ' רש"י זה מטטרון ששמו כשם רבו עיין ותרגום יונתן ממריה ובתלמוד חגיגה מעשה דאחר אמרו שמטטרון זה יושב לימין הקבה ובמחזור דף מ' קראו אותו שר הפנים וישוע כמו שתעייין בשער ישוע באורך ודי לחכימא פה ברמיזא (שער השילוש, דף א).

לפנינו אפוא שורת מקורות נגישים מאוד ששימרו מסורות על דמות המלאך מטטרון. מדברי קמפר נראה כי אלה היו אבני הבניין הראשונות שדרךן הוא הגיע באופן עצמאי לקישור הנזכר בין מטטרון לישו.<sup>70</sup> עם זאת, קשה להאמין שללא עניין מוקדם מיוחד במטטרון או בדמויות ביניים, כמו מלאך מתווך או משיח־אל, הוא היה מגיע לזיהוי זה.<sup>71</sup>

70 את הפסוק 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך... כי שמי בקרבו' (שמ' כג 20–21) רש"י אכן דורש בשם חז"ל על מטטרון: 'ואמרו רבותינו זה מטטרון שמו כשם רבו. מטטרון בגי' שד"ל. קמפר נתקל כנראה בפירושו של רש"י ולקח אותו לכיוונו הוא. מטטרון כפי שראה אותו אלישע בן אבויה, במסכת חגיגה, בסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס, כמו דמותו של 'אחר' בכלל, וזכה לעניין מיוחד בחיבוריו של קמפר. ראו להלן עמ' 467–468 (ליד הערות 100–102). אשר למטטרון במחזור, קמפר מגולל עניין זה בדף יג של פירושו לזוהר בראשית: 'אך כדי לבאר לך יותר מיהו זה בן ישי אשר חיים בו תלויים אנהא אותך אל מקום אחר אולי יישר בעיניך והוא במחזור דף מ' בתפילות של תקיעת שופר שם נאמר בפרוטרוט ישוע שר הפנים יעלה את התקיעה אל מול פני ה' עיין היטב שם. ובאשר יראתי אולי לא ימצא באמתחותיך הספר הנזכר לכן אכתוב לך פה התפילה אשר זכרתי מלה במלה (מחזור דף מ'). יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבו' שתקיעת תרועה שברים תקיעה שאנו תוקעים היום תהא מרוקמת על היריעה על ידי הממונה טרטיאל כשם שקבלת על יד אליהו זכור לטוב וישוע שר הפנים ושר מטטרון והמלא עלינו ברחמים. עכ' היא התפילה היקרה הזאת. ודע לך כי בסדר התפילות שנדפס באמסטרדם באות' שנה שנדפס שם גם המחזור נמצא גם כן התפילה הנזכרת אבל במלות שונות ולא נמצא שם לא שם ישוע ולא שם מטטרון ובוודאי חרטו ונתחרטו על מה שעשו במחזור הנ"ל והשמיטו אותם בתפילות אולי לסב' הזאת שלא ימצאו המשוחרים עילה בזה לאמונתם. ואל בן ישי הזה רמזו במאמר הנזכר עם קול השופר, ועם קול זה יש להבין קול מבשר ואומר האמור בתפילות הנקראים אצלם הושענות, היינו קול בשורת נחמות האבנגליון, ועל קול זה נאמר ביום ההוא יתקע בשופר גדול וזה נתקיים ברית החדשה ע"י ישוע ושלוחיו' (מטה משה, דף סח). מעניינת עירנותו הרבה של קמפר לתהליך פנימי זה שעבר על מחזור התפילות לראש השנה, שעשויה לרמוז על עניין מיוחד שהיה לו בתפילה זו ובדמויות המופיעות בה. תשומת הלב לתופעה זו בדיקו היא שהובילה את המחקר המודרני לעיין בסוגיית מטטרון ולעמוד על הקשר בינו לבין ישו, כפי שהביאה את קמפר לכך. בתפילה זו עסק ליבס ('מלאכי קול שופר'), וקדם לו 'אבידע, המלאכים הממונים על השופר המעלים את התקיעות', סיני, לב (תש"ג), עמ' ע–פט, רנה–רנו.

71 יש לברר גם את מידת ההשפעה האפשרית והמגע שהיה אולי לקמפר יוצא קרקוב עם משנתו של רבי נתן נטע שפירא, בעל המגלה עמוקות, שחי ופעל בקהילה זו בראשית המאה השבע עשרה. שהרי, כפי שראינו, הוכיח ליבס כי דווקא במשנתו ובמשנת תלמידיו וממשיכיו – המקובל ר' שמשון מאוסטרופוליה, אף הוא איש קהילה זו, וחברו הקרוב ר' נתן נטע הנובר, בעל החיבור יוצא הדופן 'ון מצולה' המתעד את פרעות ת"ח–ת"ט, נשתמרה תורת אשכנז הקדומה בכלל, וענייני מטטרון וישו בפרט. סביר להניח שקמפר הכיר את משנתם של דמויות מרכזיות אלו שפעלו בקהילת ילדותו רק כשני דורות לפניו, ואולי דרכם נעשה מודע לקרבה זו בין מטטרון לישו.



לכן משמעותית מאוד בהקשר שלנו העובדה שדמות המלאך מטטרון משחקת תפקיד לא קטן בטרמינולוגיה השבתאית, בין היתר ככינוי לשבתי צבי. להלן מספר דוגמאות לכך. בתעודה שבתאית מאמסטרדם משנת 1666, שכבר הוזכרה לעיל, נכתב בוז הלשון: 'ויקים מהרה דברו על אדוננו ובריתו נאמנת לו להיות עטרת תפארת לעמוסי בטן העתידים להתחדש תחת צילו צל שין דלת יוד, כי שמו בקרבו ואנחנו עבדי'.<sup>72</sup> הרמיזה למטטרון ש'שמו בקרבו', כפי שראינו, וכינויו והגימטריה של שמו שד", ברורה מתוך הציטוט. כמו כן ידוע שאחד הכינויים הנפוצים ביותר של שבתי צבי היה שדי, שאותיותיו במילואן עולות בגימטריה כמספר שבתי צבי.

גם במסורת הדונמה מצוי הכינוי לשבתי צבי: 'אדונינו יתברך אשר שמו כשם רבו'.<sup>73</sup> מקור אחרון זה מחזיר אותנו לתפיסה השבתאית הקיצונית המופיעה במקור שפרסמה רבקה ש"ץ, שאותו הוזכרו בראשית פרק זה, 'מראות על רוא דמלכא משיחא', ולשאלה ששאלנו על אודות ריבוי הפנים בתפיסת מקומו של המשיח במערך הספירות אצל קמפר. ש"ץ מתארת תפיסה שבתאית המזהה את נשמת המשיח עם שם בן ע"ב במילוי יודין (י, יה, יהו, הויה) במקור שבדקה:

זהות זאת נותנת מקום לאינטרפרטציה מחודשת של המושג 'שמו כשם רבו'. שם זה מסמל את ספירת חכמה בעולם האלוהי ונשמת המשיח שמצאה משם מוטבעת בחותם שם בן ע"ב. היא יורדת בחינת 'בוצינא דקרדינותא' עד המלכות לשם זיווג, הנקראת בוצינא דנהרא, הזיווג נקרא בזהירות 'זיווג שמא דמלכא משיחא עם מטרוניתא' ולמעשה מדגיש שם המחבר שרק אחרי שנשמת המשיח התעדנה ב'חקל תפוחין קדישין' רק אז היא בשלה להיקרא 'שמו כשם רבו', שכן התעדנות זו פירושה הבשלה נוספת באותיות שם הוי"ה הגלופות שם. נשמת המשיח היא אפוא תהליך של התגבשות והתגלות שם בן ע"ב.<sup>74</sup>

כאן ניתן לראות דמיון מובהק לתפיסת קמפר על אודות התנועה הדינמית של המשיח בעולם האלוהות ובמערך הספירות.

מול תפיסות שבתאיות אלו מופיע מטטרון בכתבי קרדוויז כמלאך ללא קשר לדמותו של שבתי צבי, ולא במקרה, על רקע התנגדותו החריפה להאלהת שבתי צבי.<sup>75</sup>

72 פריימאנן (לעיל הערה 46), עמ' 111.

73 עלי עין, עמ' 17, 202, ועוד.

74 ש"ץ (לעיל הערה 47), עמ' רכו.

75 מטטרון הוא אחד המתווכים בין קרדוויז לעולם העליון; הוא לוקח מידי קרדוויז מכתב לשמים המכיל את השאלה מיהו משיח בן דוד, מוסרו למתיבתא עילאה, 'וכשנסתלק מטטרון כשירד לדבר עמי הניח במקומו לש"צ יהו במצנפת ולראשי'. ראו: מלכו ואמארייליו, ספונות, ג-ד (לעיל הערה 35), עמ' קצב. אם כן, ברור שאצל קרדוויז אין זהות בין שבתי צבי למטטרון. יתרה מזו, במקום אחר חיון מתפלמס עם חכמי סלונקי וטוען נגדם, ש'היו מגלים האלוה הזה ומבקשים שיאמינו בו "ואומרים לו",

מתוך הדברים מסתמנת אפשרות שלפיה בחוגים הקיצוניים יותר, שהאמינו באלוהותו של שבתי צבי, ממשיכי דרכו של שמואל פרימו, נוצר הכינוי מטטרון ושד"י לשבתי צבי, המבטא אמונה באלוהותו של המשיח. ואילו אצל קרדוזה, מתנגדם החריף ביותר, אין שימוש כזה בכינוי מטטרון, אלא יש מאבק בניסיון זה לזהות בין שבתי צבי למטטרון.<sup>76</sup> אם נבע שימוש של קמפר בזהויה ישו = מטטרון ממקור שבתאי, הרי לפנינו עוד ראיה לכיוון המסתמן שלפיו השתייך קמפר בעברו השבתאי דווקא לזרמים הקיצוניים יותר.

מדוע נבחר דווקא מטטרון לסמל בדמותו את שבתי צבי בדרושים ובחוגים שבתאיים מסוימים? תשובה על כך ניתן אולי למצוא בתכונה אחרת של מטטרון, שאותה לא הבלטנו לעיל, והיא זיהויו של מטטרון בתיקוני זוהר עם עץ הדעת טוב ורע,<sup>77</sup> המזוהה עם ספירת מלכות. זהות זו מעניקה למטטרון איכות הפכפכה. מטטרון מסמן את עולם הניגודים, עירוב הטוב והרע, החיים והמוות, וכו'. זהות ניגודית זו מעמידה אותו על גבול השקר – 'אילנא דשקרא', 'אילנא דערבוביא'. איכות כפולה זו, כך יש לשער, היא המכשירה את מטטרון לשמש סמל לשבתי צבי, למשיח שירד אל הקליפות, לחיים הכפולים שמנהלים שבתאים כה רבים לאחר ההמרה. איכות זו מובלטת גם על ידי קמפר, המזוהה כאמור את המשיח בירידתו, כאשר אין סגולותיו המיוחדות ניכרות והוא מושפל ונסתר, עם מטטרון.<sup>78</sup>

לקארדוזה – 'שחכמתך ואמונתך שקך חו' ואמת שהמשיח הוא אלוהות גמור וכן מטטרון ומקו' סמ' גמור שנתלבו בו הספ' האלוהיות של המלכות דאצילות ובהם נתגדל ונתרומם וכאלה כפירות עד אין מספר' (ספונות, שם, עמ' ריא).

מעניין לציין בהקשר זה כי גם בחוגים שבתאיים מתונים, כגון זה של אברהם רוויגו, נעשה שימוש במטטרון. בתשובה לשאלת רוויגו האם לגלות לתלמיד חדש את סוד האלוהות, המגיד שלו משיב: 'מה יאמר לו אם הוא (עצמו) עדיין אינו יודע סוד האלוהות [...] עכ"ו רוא דבן אינו באתגליא לעת עתה ולא תליא כי אם במחשבה שאין אנו יכולים לדמות לאילו עמודי עולם כמו רעיא מהימנא והרשבי ואליהו זה"ה, עד לאותו הזמן דיתפשט קב"ה מכל כינויין ומרכבות דמטטרון ואז והיו עיניך רואות את מוריך. ראו: שלום (לעיל הערה 30), עמ' מג. החלוקה ל'רוא דבן' מול 'רוא דעבד', המופיעה בדברי המגיד של רוויגו, מעניינת מאוד בהשוואה לחלוקה של קמפר למשיח באלוהותו, כשהוא בדרגת בן היושב לימין אביו, מול המשיח בהתגשמותו (התגשמות שהיא בחינת כינוי, התחפשות, הסתרת מהותו האמתית), כשאו הוא בחינת מטטרון. ומטטרון כפי שראינו הוא העבד והוא הוא הכינוי: שמו כשם רבו. אם כי יש לזכור כי רוויגו, המתון בתפיסתו השבתאית, מדבר פה על סוד האלוהות המצוי כעת ב'כנויין ומרכבות דמטטרון' בחינת 'רוא דעבד', ולא על המשיח כישות אלוהית מתגלה ונסתרת לחלופין.

עיינו: י' ליבס, 'פרקים במילון ספר זוהר', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 123–124; י' תשבי, משנת זוהר, א, ירושלים תשל"א, עמ' תנא–תנא. קמפר איננו מבדיל בין גוף זוהר לתיקונים ולכן אפשרי מבחינתו זיהוי זה.

לחיוזק עניין זה יכול לשמש האופן שיהונתן אייבשיץ משתמש במטטרון ובוהותו עם עץ הדעת טוב ורע בספרו 'לוחות העדות' (אלטונה תקט"ו), שבו הוא מנסה לדחות מעליו את החשדות השבתאיים שדבקו בו: 'שם שלה יוצא האלף לך שלמה, ר"ת, והוא אחד משמות של מט"ט, כמ"ש ברויאל דף

בהקשר זה יש לציין כי אחד הסמלים השבתאיים למטטרון וליסוד ההפכפך שבו הוא מטה משה. לעניין זה משמעות מיוחדת עבורנו לאור העניין הרב שגילה קמפר בדמותו של מטטרון והעובדה שכינה את חיבורו בשם 'מטה משה'.<sup>79</sup> הדברים בולטים על רקע המשמעות הדומה שנותן קמפר למטה משה המזוהה בגוף החיבור לא אחת עם מטטרון.<sup>80</sup> קמפר מבליט את איכותו הדרו-משמעית של מטה משה, הוא מטטרון, חיים ומוות, נחש או מטה, תלוי במתבונן. הוא שולח את הקורא אל ראשית ההקדמה של חיבורו, אשר בה שתול רמז עבה על החזית שמולה כותב קמפר את חיבורו. אלה היהודים 'העומדים היום על מי מריבת קודש הקדשים'. קודש הקודשים מזוהה אמנם מיד עם ישו, אך צירוף המילים במשפט מזכיר לכל המתמצאים את אחד מספרי הפולמוס האנטי-שבתאיים הידועים, ספר

מ"ג. ולהיותו בסוד עולם יצירה עץ הדעת טוב ורע, כמ"ש התקונים והאר"י ז"ל ויש בו אמת וכזב, לכך נאמר ותקרא שמו שלה והיה בכזיב בלדתה והבן'. פרלמוטר (לעיל הערה 50, עמ' 166) טוען כי טקסט זה הוא 'רמז משונה לפרצוף הכפול של הספר', שכן 'היות מטטרון טוב ורע אינו חדוש. אבל שיש בו אמת וכזב – זהו חידוש. ובספר "ואבוא היום אל העין" מבואר בהקשר עם דוד, כי בהגיע אל הראש, היינו עתיקא, היינו מטטרון, אין צורך לקיים את המצוות (אין הבדל בין טוב ורע). וכאן נוסף לנו רמז, כי בהגיע אל הראש, עתיקא, מטטרון – והרי המאמין בשבתי צבי מגיע שמה – אין הבדל בין אמת לכזב. ומכאן, כי הספר "לוחות עדות" נכתב בהתאם למצוה השבתאית שלא יהיה תוכו כבדו'. על שימוש מתוחכם נוסף של יהונתן אייבשיץ במטטרון, שאותו הוא מזוהה עם הנחש, ראו: ג' שלום, 'לשאלת יחסו של ר' יונתן אייבשיץ לשבתאות', מחקרי שבתאות, עמ' 682–683. ועיינו בהערותו של שלום, שם, כי רק בספרי השבתאים 'משמש מטטרון כנוי למלך המשיח שהוא נחש דקדושה מפני שמטטרון עולה בגימטריה למנין שד", השם האלוהי שבמילוי (שין דלת יוד) עולה למנין שבתי צבי'. עוד על מטטרון בכתבים שבתאיים ניתן ללמוד מקונטרס בקבלה שבתאית מחוגו של ברוכיה, ראו: בן-צבי (לעיל הערה 65), עמ' שפג. לפי פירוש זה, מסתבר שבחוג ברוכיה מטטרון הוא בחינת ה'פנים', דהיינו, הבחינה הנגלית של השכינה (כך הם דורשים את שמו שר הפנים). בחינה זו היא באופן פרדוקסלי הבחינה הנחותה לעומת הבחינה המוסווית הנסתרת, בחינת 'אחור' המזוהה בקטע זה עם ספירת יסוד שהיא נעלה יותר. עניין זה משמעותי משום שגם אצל קמפר מטטרון מסמל את המשיח בהתגשמותו, ולא באלוהותו, דהיינו את הבחינה החסרה והנגלית לעין אדם, בחינת הפנים שדווקא בה מוסתר כבוד בת המלך.

79 שלום עומד על עניין זה אגב ניתוחו את הסברו של יהונתן אייבשיץ לאחד מקמיעותיו בספר 'לוחות העדות'. בלבה של תשובה האמורה לטהר אותו מחשדות השבתאות שהוטחו כנגדו, הוא שותל דרוש שבתאי שלפיו 'דודו ג"כ כי מט"ש שהוא בסוד נחש הנ"ל הוא בסוד ו' דמטה משה'. שלום (מחקרי שבתאות, עמ' 682) מעיר כי זיהויו של מטטרון עם הנחש מצוי רק בספרי השבתאים ואין לו זכר בקבלת האר"י. הוא מראה כיצד סירס אייבשיץ את מאמר הזוהר, ח"ג, רנה ע"א וציטטו כך: 'בסוד מטטרון דאתהפך ממטה לנחש בסוד עץ הדעת טוב ורע ולהט החרב'. משה, כמייצג את המשיח הראשון, ומטה משה אכן טעונים משמעות בעולם השבתאי והעניין בולט כבר בכתביו של נתן העוזי. ראו: שלום, בעקבות משיח (לעיל הערה 65), עמ' קכ–קכד. שלום (שבתי צבי, עמ' 618) מצטט מספרו של דה לה רואה עדויות על דבריו של שבתי צבי לחסידיו בפגישותיהם באדריאנופול, שבהם הוא משווה את עצמו, הגואל האחרון, למשה, הגואל הראשון, שישב אף הוא בחצר מלך מצרים וחי על פי נימוסיהם ואמר, לטענת דה לה רואה, 'הנני מצפה לבואו של נתן הנביא יביא לי את מטה משה שבו עשה אותותיו ועד אז עלי להסתתר'.  
80 ראו בקטע המצוטט מעמ' סט ב'מטה משה' (לעיל עמ' 450).

'מריבת קדש'.<sup>81</sup> ואולי דווקא כנגד היהודים 'העומדים' עליו, כלומר הנלחמים בשבתאות 'היום', מכוונים דבריו של קמפר. נראה כי אפשר ואולי צריך להבין את כוונת חיבורו של קמפר לאור הרמזים שהוא מפזר לנו. שם החיבור, מטה משה, הולך ומתפענח כסמלו של מטטרון, וכמותו גם לספר מוהת כפולה ואיכות הפכפכה.

לשאלת זהותו החברתית והלאומית של קמפר

המרת דת, ככל מעבר מקבוצת זהות אחת לאחרת, כרוכה בתהליך חברתי ארוך ומורכב: יש בו פרידה וניתוק קשים, המלווים רגשי אשמה וכעס אצל שני הצדדים, ומהלכי קליטה, בדרך כלל לא קלים, בחברה החדשה המגלה במקרים רבים חשדנות וניכור כלפי המומר. זהו תהליך פנימי לא פשוט שבמהלכו מוחלפים רגשי הזדהות וסולידריות ראשוניים מאוד ומועברים מגוף חברתי אחד למשנהו, שפעמים רבות הם מנוגדים ועוינים זה לזה. שאלת זהותו החברתית-לאומית של קמפר ויחסו לתחום זה בחייו עולה ביתר חריפות לאור האפשרות המסתמנת שהמרתו אולי לא הייתה המרה רגילה לדת הנוצרית, אלא המרה שמניעיה האמתיים מורכבים ומפותלים וקשורים בחישובי גאולה – גאולה שאמנם יש לה השתמעויות אוניברסליות ואף קוסמיות, אך היא נשארת בראש ובראשונה גאולה לאומית יהודית. אם אמנם הוסיף קמפר להחזיק בצורה זו או אחרת בסוג של שבתאות נסתר, אזי שאלת הזהות שלו עולה ביתר עוצמה: מהן תחושותיו כלפי הציבור היהודי שהשאיר מאחוריו, והאם עדיין חש הזדהות או השתייכות כלשהי לציבור הזה? קשה מאוד לענות על שאלה זו מתוך חיבורו של קמפר, המחויב לז'אנר הפולמוסי, אך חריגה בולטת אחת עשויה ללמדנו רבות בנושא זה.

מדובר באחת הפעמים היחידות שבהן הוא מתייחס ישירות לעברו ומעלה אירוע מחיי היהודים במזרח אירופה בשלהי המאה השבע עשרה. הדברים מובאים ב'ברית התיכון', הפירוש לזוהר בראשית, על דברי הזוהר בחלק א, דף רס, על אודות התגלות השכינה לאדם לפני מותו:

אבל לבי מקשקש בקרבי לגלות לך פה מה שהיהודים עושים בזמן הזה היינו אותם שרוצים להיות חסידים ואנשי מעשה היינו שיש להם תפילה אחת אבל לא ביד כל אחד ימצא אלא ביד אחד מיוחד ונקראת מסירת מודעה. היינו סמוך למיתתם כשהם גוססים או בכל לילה קודם שכיבתם הם מתפללים ומוסרים מודעה זאת לפני שלשה אם ימצאו, ואז מבטלים למפרע כל מה שיעשו או ידברו בשעת מיתתם ר"ל שיוכל להיות שיתחרטו אז על אמונתם אשר האמינו בחייהם וע"י זה שמבטלים עכשיו לא

81 על הספר ועל מחברו, ראו: שלום, שבתי צבי, עמ' 453–457.

יפסידו במה שיאמרו אז נגד אמונתם בטירוף דעת מפני שכבר בטלו את הכל כאשר לכל. וזאת לסיבה שאומרים שמקטרג השטן יראה להם אז עבודת אלילים ורוצה לפתות אותם לעבוד אל אחר כאשר תראה מעצם התפילה מחמת יוקר מציאותה בארץ הזאת אכתוב אותה הנה כאשר מצאתיה בספר אחד ונקרא 'שערי ציון' וז"ל.

כאן קמפר מצטט את התפילה בנוסח הזהה ברובו לנוסחים המוכרים של תפילת מסירת המודעה,<sup>82</sup> ולאחר הציטוט הוא מוסיף ואומר:

אבל יש דברים בגו מפני מה שעושים זאת והוא בעבור מעשה בכל יום שלפעמים יארע אצלם שהחולה קודם מיתתו בעודו גוסס יודה וישוב אל אמונת ישוע ומתאוה אל הטבילה, והם מכסים את הדבר הזה לפני העם לאמור מטורף הוא ומעשה שטן הוא זה [...]. וכדי לסתום את פה האומרים עלי שקר אתה דובר ואין ממש בדבריך, לכן אספר פה מעשה שהיה במדינת פולין קטן ואכנה את שם האיש ושם מקומו וזמנו וילכו וישאלו שם אם לא נמצא כדברי. וזה נעשה בכמו מספר אמת היינו שנת חמשת אלפים וארבע מאות וארבעים ואחת ולמנין המשוחים אלף תרפ"א. שם המקום הוא שידלוף סמוך לעיר פינשוב ואפאטון וארקוב ושם האיש היה ר' יוסף קועסובער מכפר קוטסוב סמוך לעיר הנ"ל. ובנו היה חולה ונטה למות ובהיותו גוסס צעק וצווח בקול רם ומר את שם ישוע ובקש להיטבל. אבל היהודים סגרו הדלת והתריסין לבלתי ישמע קולו לבין המשוחים כי שם באותו מקום דרים המשוחים והיהודים ברחוב אחת, ואעפ"כ שמעה צעקתו שפחת היהודי אשר היתה מעדת המשוחים ותרץ אל הכמרים ובבאם כבר היה מת ולא נטבל מהם. מכל מקום לקחוהו את המת בחזקה וקברו אותו בקבר משוחים. ומי שלא יאמין לי ישאל שם ויבחנו דברי. כמו אותו מעשה נעשה מאיזה שנים בפראג עיר הגדולה, שאיזה יהודי לא חמל על בנו ורצח אותו בעבור שרצה לקבל את אמונת המשוחים. ויהי כאשר נודע הדבר לכוומי האפפיורים לקחו את ההרוג מקברו ועשו ממנו איש קדוש בהעמידם מציבה ובמה על קברו להתפלל שם כמנהגם ואת האב הרוצח דנו במיתה משונה. וכן מעשה בכל יום והם מכסים את הדבר במפה טירוף הדעת ובבחינו' א' [ובבחינות אלה] תקנו את התפילה הנזכרת (בריח התיכון, דף קכ).

הקטע שלפנינו רב-עיניין ומעלה סימני שאלה. הבאתה של תפילה מסידור התפילות היהודי

82 על תפילה זו, ראו: י' ליבס, 'לדמותו של ר' שמשון מאוסטרופליה', תרביץ, כרך נב, חוברת ד (תשמ"ג), עמ' 101-103. ליבס כותב שהתפילה נדפסה בראש 'כתבי של הקדוש מוהר"ר שמשון מאסטרופליה' דפוס אמסטרדם תמ"ז. את נוסחה ליבס מביא מכתב יד בסוף 'ספר מאמר העתים' לרמ"ע מפאנו (דיהרנפורט תנ"ג) ובו העיר הכותב: 'העתקתיו מכתב קטן דפוס אמסטרדם', והוא מייחסה בטעות לר' נתן הנובר, חברו של ר' שמשון.

איננה מעשה חריג בחיבורו של קמפר. מוזרות ומעניינות בהקשר שלפנינו הן הפרשנות שמעניק קמפר לתפילה וכן המציאות ההיסטורית שהוא מבקש להעלות לפני הקוראים הנוצרים. מהו תפקודה של התפילה שמביא קמפר במציאות היהודית? מסתבר שתפילת מסירת המודעה שלפנינו חוברה על ידי ר' שמשון מאוסטרופוליה בנסיבות ההיסטוריות המיוחדות מאוד של 'שעת השמד' בפרעות ת"ח-ת"ט,<sup>83</sup> אם כי הגרעין התאורטי שלה מצוי כבר אצל השל"ה בספרו 'שני לוחות הברית'.<sup>84</sup> הרקע הזה, הקושר את התפילה למוות על קידוש השם, הוא שמסביר את חששו של בעל התפילה מפני נסיבות מוות שבהן יאלץ להודות באמיתת הנצרות ולמות באופן הנוגד את כל אמונת חייו. על רקע זה מסתברת התפילה בפשטות מתוך עצמה ואינה חורגת מן המקובל במסורת היהודית. ואכן, הסידור שלטענת קמפר הוא מצא בו את התפילה, סידור 'שערי ציון', הוא סידור התפילות של ר' נתן נטע הנובר, חברו הקרוב של ר' שמשון, שניהם מן הבולטים שבתלמידיו-ממשיכיו של ר' נתן נטע שפירא מקרקא, בעל 'מגלה עמוקות', וסיפור חייהם כרוך באופן הדוק בענייני השמד והפרעות.<sup>85</sup>

לא ייתכן שקמפר, יליד קרקוב, לא ידע את סיפורה של התפילה שמקורה בדמויות שהיו קשורות קשר הדוק כל כך לקהילת ילדותו ולרב המפורסם שישב בה רק כשני דורות לפניו. קשה להניח שלא היה מודע לקשר בין התפילה לעניין קידוש השם, ובכל זאת הוא העלים כל זכר לעניין והציג את הרקע לתפילה כתפילתם של יהודים החוששים מפני התנכרות, שמקורה פנימי, לאמונתם ברגע המוות. כיצד יש להבין את הדברים? תמיהה נוספת הקשורה לאחרונה היא על סתירה בולטת ב'גרסתו' של קמפר הטוען שמצא את התפילה בסידור 'שערי ציון' אך מספר על 'תפילה אחת לא ביד כל אחד ימצא אלא ביד אחד ומיוחד', תפילתם של ה'רוצים להיות חסידים ואנשי מעשה' דווקא. האם התפילה מיוחדת

83 זו דעתו של ליבס במאמרו הנזכר שם. ביקורת על עמדתו של ליבס בעניין קידוש השם כרקע לתפילה, ראו: י' כ"ץ, 'לדמותו של ר' שמשון מאוסטרופוליה' [תגובה למאמרו של י' ליבס], תרביץ, כרך נב, חוברת ד (תשמ"ג), עמ' 661-663; תגובה של ליבס לביקורת זו, ראו שם, עמ' 663-664.

84 של"ה, שני לוחות הברית, מסכת פסחים, קמו ע"א, שם הוא מציין כי מצא ב'מגילת סתרים' של מקובל חשוב 'כי האדם בעת שמוציאין נשמתו השטן עומד על ימינו לשטנו ואומר לו כפור בה' אלוהי ישראל, והנשמה ממאנת, ואפשר ח"ו שיבוא לידי הודאה, מאי תקנתיה להינצל ממנו, יכיון ב"ג עקרים'. בר לבב מציין כי ר' שבתאי שעפטיל, בן השל"ה, מצרף מסירת מודעה לעניין זה בספרו של אביו, וגם אצל ר' נפתלי הכהן כ"ץ יש נוסח מודעה שמקורו בתפיסה זו ועניינו מקביל מאוד לנוסח של ר' שמשון מאוסטרופוליה בסידורו, שממנו ציטט קמפר. בר לבב מראה שם יפה כיצד נקשרת תודעת קידוש ה' למסורת השטן המקטרג ברקע התפילות. ראו: א' בר לבב, 'ר' אהרון בריכה ממודינה ור' נפתלי הכהן כ"ץ: אבות המחברים ספרי חולים ומתים', אסופות, ספר שנה למדעי היהדות שלידי הרב ניסים, ספר תשיעי (תשנ"ד), עמ' רטז-ריח.

85 ר' נתן נטע מהנובר ידוע לנו גם מספרו הייחודי 'יון מצולה', שהוא תעודה היסטורית ואנושית נדירה על פרעות ת"ח-ת"ט. ר' שמשון הפך לסמל קידוש השם בהריגתו באותן פרעות עם קהילתו, קהילת פולנאה. גם ר' נתן מת בנסיבות דומות ב-1683, בטבח שנערך בעת פלישת התורכים לוונינה.

ו'סודית' ואינה מצויה בידי כל אחד, או שהיא מפורסמת ומודפסת באחד הסידורים שזכה לתפוצה גדולה ביותר ולהדפסות חוזרות ונשנות?<sup>86</sup>

השוואת נוסח התפילה, כפי שהיא מופיעה אצל קמפר, לנוסח שהביא ליבס במאמרו מתוך העתקה בכתב יד המצויה בסוף עותק אחד של ספר 'מאמר העתים' לרמ"ע מפאנו (דיהרנפורט תנ"ג), מעלה זהות כמעט מושלמת בין שני הנוסחים.<sup>87</sup> עם זאת, להעתיקה הנזכרת מקדים המעתיק הערה שעשויה להיות מעניינת בהקשר שלנו וזה לשונה: 'נתיסד כ"ו מפי הקדוש המקובל נתן נטע אשר היה מקדש שמו ברבים בהריגת עם ה' בק"ק ברודא, והאומרו בכל יום לתועלת לנשמתו והמשכיל יבין מתוכו'.

בהערה זו עשוי להימצא אולי מפתח ראשון לפתרון התמיהה שהעלינו, שכן מצויות בה התייחסויות לרקע המרטירולוגי של התפילה ולתפקוד אחר שלה: נאמר שם שהתפילה תיאמר יום יום 'לתועלת נשמתו והמשכיל יבין מתוכו'. מהי התכלית שלשמה על אדם כלשהו לומר תפילה כזאת יום יום? ההנמקה איננה ברורה דיה, ונראה שגם הכותב היה מודע לכך, לפי הערתו בסיום דבריו. אם כן, אולי הכיר קמפר את התפילה בהקשרה השני בעיקר, ואולי ניתן ללמוד מדבריו על תפקודה בחוג החסידים המצומצם אשר לו הוא מייחס אותה. יש אפוא לנסות ולבדוק את גרסתו של קמפר בריצינות.

לטענתו של קמפר, בעולם היהודי במזרח אירופה (וגם בפראג, למשל) התפשטה תופעה של המרת דת, רצון להיטבל לנצרות, או הודאה בעיקרי אמונתה ממש ברגעי המוות של האדם; תופעה שבעטיה אפילו חסידים ואנשי מעשה אינם בטוחים בעצמם ולכן הם משתמשים בתפילה זו לשם ביטול אקט ההמרה האפשרי ברגע המוות. קמפר אף מספר על המאבק האלים של היהודים בתופעה, שהגיע עד מעשי רצח בחוג המשפחה.

86 בעותקים שהצלחתי לבדוק מן המהדורות הראשונות של 'שערי ציון', שקמפר היה עשוי להתייחס אליהן (בדקתי כמהציתן), לא מצאתי זכר לתפילה זו. ייתכן שבאחת המהדורות הראשונות של הסידור שלא הצלחתי להגיע אליהן אכן נדפסה התפילה בשלמותה, כעדותו של קמפר, או שהיא הגיעה אליו בדרך בלתי אמצעית אחרת, ומסיבות שיש לעמוד עליהן היא הייתה שמורה עמו. מכל מקום, ייחוס התפילה לסידורו של ר' נתן נטע הנובר מצביע על כך שקמפר ידע את מקורה ואת הקשר חיבורה. גם ליבס טוען כי 'לא נמצאת התפילה במהדורות הראשונות של ספר שערי ציון, אלא רק במאוחרות יותר, כגון במהדורת וולצבאך תקמ"ב, ושם נדפסה סמוך לסוף הספר [...] ועוד יש לציין, שאין התפילה מופיעה בשלמותה בספר שערי ציון: חלקה הראשון העוסק בקידוש ה' ממש, חסר מן הנוסח הנדפס שם, וזה מתחיל מאוחר יותר'. ראו: 'ליבס, לדמותו של שמשון מאוסטרופוליה' (לעיל הערה 82), עמ' 102.

87 למעט חילוף אחד, שיכול להתפרש כטעות קולמוס: בהעתקה בכתב היד נאמר על המוות הקשה 'ושיהיה בלבול וסירוף הדעת ה'ו', ואילו אצל קמפר נאמר 'ושיהיה בלבול הדעת וטרוף ה'ו'. שוני קטן זה, אם אינו טעות סופרים, עשוי להיות משמעותי. כפי שמעיר שם ליבס, בידיש מובנה של המילה 'בלבול' הוא גם 'פרעות'. האפשרות לכפל המשמעות של המילה נעלמת בגרסתו של קמפר, שבה מופיע הצירוף 'בלבול הדעת'. עניין זה תואם את מגמת העלמת הקשר קידוש השם הבולטת אצל קמפר.

מהי מידת הריאליה ההיסטורית שבסיפורו? האם הוא משקף מציאות היסטורית כלשהי? ממקורות אחרים ומהמחקרים על ההמרה בקרב היהודים בשלהי המאה השבע עשרה עולה כי שיעור ההמרה לנצרות אכן עלה.<sup>88</sup> עם זאת, אין התייחסות מיוחדת לתופעה של המרה והיטבלות ברגעי המוות. תופעה כגון זו חריגה ומעוררת תשומת לב מטבעה, ובכל זאת לא עוררה הדים במקורות היהודיים והנוצריים בני הזמן.

תיאוריו בדבר התנגדותם של בני המשפחה והקהילה להתנצרות יקירם, התנגדות שבאה לידי ביטוי גם בהפעלת לחץ ואליםות כלפי המומר, יש בהם מן האמת ההיסטורית. אירועים מסוג זה מוכרים לכותבי העתים, אם כי, שוב, לא כל כך בהקשר של רגע המוות.<sup>89</sup> אשר למקרים הספציפיים שאירעו לדברי קמפר בפראג ובשידלוף ב-1683, לא הצלחתי לאמת או להכחיש אותם. אם כן, מה יכול לעמוד בבסיס תיאורו של קמפר? כנגד מה מכונים דבריו? הרושם המתקבל הוא שקמפר אינו בודה מלבו את כל עניין ההמרה והתפילה אלא חושף כאן נקודה משמעותית עבורו.<sup>90</sup>

ייתכן שעלינו לחפש את הרקע לכך בעברו השבתאי של קמפר ולשאול על אפשרות תפקודה של תפילה כזאת בחוגי השבתאים או בחוגי מתנגדיהם בפולין. אדם שאומר תפילה כגון זו פעם ביום או מחליט בכלל למסור מודעה כזאת לפני שלושה אנשים, שלא בשעת השמדה, צריך שיהא עולמו הדתי מורכב ומסובך עד כדי כך שיחשוש מרצון להפוך את אמונת חייו כולה על פיה ברגעי חייו האחרונים. במרכזה של תודעתו מצוי מן הסתם מאבק איתנים בין יסודות יהודיים לנוצריים, קרי, בין אמונת הייחוד לאמונת השילוש, בין חיים הלכתיים לרצון לחופש ופריקת עול הלכתית, וכו'. נשמות מסוכסכות כגון אלה ניתן למצוא בנקל בין יהודי פולין לאחר המרתו של שבתאי צבי, בתקופה שהתאולוגיה השבתאית פרצה את כל גדרותיה של היהדות והעמידה את מושגי היסוד, כגון הלכה ואמונת הייחוד, באור מורכב מאוד הקרוב לא במעט, כפי שראינו, לעולמה של הנצרות. על היקפה של התופעה והופעתה בקרב התמימים והאדוקים שבתלמידי החכמים של פולין כבר עמד

88 בעניין זה, ראו: שוחט (לעיל הערה 23), פרק תשיעי; ב"ז קדר, 'המשכיות וחידוש בהמרה היהודית בגרמניה של המאה השמונה עשרה', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים והעת החדשה: מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על-ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים תש"ם, עמ' קנד-קע; י' גולדברג, המומרים בממלכת פולין ליטא, ירושלים תשמ"ז. ביחס למקורות נוצריים, ראו לעיל הערות 6, 8.

89 ראו: גולדברג, שם, עמ' 39-40. גולדברג מציין, למשל, כי 'בפינצ'וב נאלצו היהודים לשלם בקביעות סכומים מסוימים לכמה מומרים מן הסתם בעד נזקים שהסבו להם בשעה שניסו להחזירם ליהדות'. אך המקרים שמדובר בהם קודמים למקרים שמזכיר קמפר, שכן מקורם בפנקסי ועד ארבע הארצות.

90 יעיד על כך הניסיון הבולט שלו לשכנע באמתות דבריו עד מסירת הפרטים המדויקים ואתגור המפקקים בסיפורו, כמונו, ללכת ולבדוק אחריו; וכן ביטויים שונים שהוא משתמש בהם, כגון: 'אבל לבי מקשקש בקרבי לגלות לך פה מה שהיהודים עושים בזמן הזה'.



המחקר. גם גילויים מפתיעים של האמונה השבתאית על סף המוות מצויים בתיאורים בני הזמן.<sup>91</sup>

דבריו של קמפר מתחילים להסתבר אפוא על רקע הבלבול והחיים הכפולים, 'המנטליות האנוסית' כפי ששלום מכנה אותה, שניהלו רבים וטובים מיהודי פולין ומקומות אחרים באותה תקופה. אך האם לפנינו תיאור דרמות שבתאיות במסווה של המרת דת לצורך קהל הקוראים הנוצרי של קמפר, או שיש ממש גם באופי הנוצרי של הסיפור, כפי שמביא אותו קמפר?

בהקשר זה מעניינת הערתו של שלום על מומר יהודי, שהפך למיסיונר, אשר אמד את מספרם של היהודים השבתאים במרכז אירופה ובמזרח בתחילת המאה השמונה עשרה בכחמישה עשר אלף איש. מיסיונר זה, 'מחליף את שבתו צבי בישו וחושב את השבתאים ככת של יהודים המאמינים בישו. הוא מאמין בתמימותו שתעמולתם של המיסיונרים מהאלי עוררה את כל התנועה הזאת במזרח אירופה'.<sup>92</sup> הערכת עדותו של המיסיונר כתמימה וטועה, מאחר שהיא מגדירה את השבתאים כיהודים מאמיני ישו, תמוהה בעיני, שכן מדובר במיסיונר מומר שהיטיב להכיר בוודאי את העולם היהודי בן הזמן מכדי לטעות במהותם האמתית ובמניעיהם האמתיים של אותם יהודים שבתאים. לכן יש, להערכת, להתייחס לעדותו ברצינות רבה יותר. מה יכול לגרום לזיהוי זה של שבתאים בראשית המאה השמונה עשרה כיהודים המאמינים בישו?

כבר עמדנו על היסודות הקרובים לנצרות בתאולוגיה השבתאית, וברור שקרבת הרעיונות יכלה ליצור זיהוי כזה בעיניו של מתבונן מבחוץ. כמו כן ראינו כי בזרמים השבתאיים הקיצוניים יותר, כבחוגו של ברוכיה, קיים הסינקרטיזם הדתי כאידאל, ובחוגים שבתאיים מסוימים התפתחה תפיסה המתארת את גלגול נשמת המשיח בכל דור, ומזהה לכן את שבתו צבי, בין היתר, עם ישו.<sup>93</sup> והנה מחקר מאלף של ליבס חושף, בהסתמך על מקורות, כת יהודית נוצרית שמקורה בשבתאות. את ייסודה של הכת, שחיה בפראג, הוא מתארך לשנות העשרים של המאה השמונה עשרה, אף על פי שבכתביה יש ניסיון

91 למשל, המגיד ר' זיסקינד, שאת סיפור מותו מביא שלום באלה המילים: 'הרופא הידוע בזמנו ר' יצחק פורטיס המכונה חזק טפל בו במחלתו האחרונה ושאל אותו, אם אמת בשמועה שכל ימיו האמין בשבתי צבי; ור' זיסקינד נתן לו את המפתח לתיבת הכתבים שלו ופתח ומצא כל כתיבי המינות הארורה, ואז משך ידו מרפואתו ואמר לו: "לך לדראון, מין ואפיקורס" (שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 110-113). ושלום מוסיף שם שבמתים מאנשי הכת נהגו דין מנודים וגם בפראג נהגו לעשות להם כמה ביזיונות בשעת מותם.

92 שלום, שם, הערה 116.

93 ראו, למשל, מכתבו של ברוך יון ליעקב עמדן על כת ברוכיה, שם הוא כותב: 'מפני שעיקר התחבולה של הבליעל הרשע ברחיע ימ'ו' היה להסביר להשוטים להרכיב שלוש האמונות דת היהדות ודת ישמעאל ודת הנוצרים לעשות מרכבה אחת'. מצוטט אצל שלום, 'ברוכיה', מחקרי שבתאות, עמ' 352. ראו גם כתביו של המקובל השבתאי ר' משה דוד מפורדייץ, שמחקרו של וירשובסקי על אודותיו חשף תבנית משפט החוזרת ברבות מדרשותיו - 'יש'ו עד ש'ץ', בין השיטין, עמ' 189-209.

לייחסה לאישים מתקופות מוקדמות הרבה יותר ואף לפני תקופת שבתי צבי, כמו ל'מגלה עמוקות'. כת זו, לטענת ליבס, התייאשה מן השבתאות ובניה ראו עצמם כבני הדת הנוצרית.

בגלל המסורת של 'אחד בפה אחד בלב', שנמשכה להם מימי שבתאותם, הוסיפו בני הכת להסתיר את אמונתם האמתית גם בהיותם נוצרים וכך נוצר המצב המשונה של נוצרים אנוסים ליהדות תחת שלטון חיזוני נוצרי. אניסות מרצון זו קיבלה כאן גם הצדקות אידיאולוגיות: ראשית, הדבר נחוץ לשם השליחות הנוצרית (המסיון) אל קהילות ישראל; שנית, לעם ישראל ותורתו עדיפות על הגויים, וקבלתו את ישו הנוצרי צריכה לבוא מתוך העם ולחול על כולו [...] בכך חידשו אנשי הכת, ביודעין או בלא יודעין את האידיאולוגיה של היהודים הנוצרים מן המאות הראשונות לספירה, ונבדלו הבדל קוטבי מחסידי יעקב פראנק, שבחרו בדרך ההפוכה וקיבלו עליהם את הנצרות באופן רשמי אף שבזו לה בלבם.<sup>94</sup>

הימצאותה של כת יהודית נוצרית או של יהודים שהאמינו בישו בסתר הייתה יכולה להסביר את התופעה שמתאר קמפר: תופעת ההודאה בנצרות והרצון להיטבל ממש לפני המוות אצל אותם 'אנוסים' יהודים. ייתכן שאכן הייתה קיימת תופעה היסטורית כזאת, שקמפר רומז עליה, כבר בשנות השמונים של המאה השבע עשרה, שהסיפור שהוא מביא מתרחש בהן.

על פי מאמרו של ליבס, אנשי הכת מעידים כי ראשיתה בשנות השמונים של המאה השבע עשרה, בהתגלות אלוהית למייסדה, ר' נתן נטע שפירא, הוא ה'מגלה עמוקות', שמקום מגוריו על פי מסורת הכת היא פינטשוב.<sup>95</sup> המנהיג הממשיך הוא ר' יהונתן אייבשיץ, נכדו של ה'מגלה עמוקות', שהעביר את מרכז התנועה לפראג, ובשעת מיתתו הרשה רק לשניים ממקורביו להיות נוכחים, ומת כשהשילוש הנוצרי על שפתיו.

כמה פרטים בסיפור זה משמעותיים בהקשר שלנו. ראשית, שני המרכזים הגאוגרפיים שהכת מתייחסת אליהם: פינטשוב בשנות השמונים של המאה השבע עשרה, ופראג בשלב המאוחר יותר. והנה שתי הדוגמאות שמביא קמפר הן משידלוף הסמוכה לפינטשוב, בשנת 1681, ומפראג, 'מאיזה שנים', כנראה סמוך יותר למועד כתיבת הדברים ב-1713 על ידי קמפר. ועוד עובדה משמעותית היא הקשר ל'מגלה עמוקות' אשר, כפי שכבר הוכיח ליבס, לא ייתכן שמדובר בו ממש, שכן ר' נתן נטע חי כשני דורות קודם לכן. אך עצם הקשר אליו ואל בני חוגו או ממשיכיו מחזיר אותנו אל התפילה שהביא קמפר, שכתב אותה, כפי

94 ליבס, 'על כת סודית יהודית נוצרית שמקורה בשבתאות', סוד האמונה השבתאית, עמ' 212.

95 ליבס (שם, עמ' 233-234) כבר הראה כי אין קשר בין ר' נתן לפינטשוב, מלבד קרבתה לעיר רבנותו קרקוב, וככל הנראה בלבד אנשי הכת בין ה'מגלה עמוקות', שחי כשני דורות קודם לכן, ובין ר' נתן שפירא בן ראובן הירושלמי, אף הוא מקרקוב.

שראינו, ר' שמשון מאוסטרופוליה, תלמידו של ה'מגלה עמוקות'. קשר נוסף בין קמפר לתורתו של ה'מגלה עמוקות' ראינו דרך תפיסת מטטרון של קמפר וקרבתה לתפילת התקיעות בראש השנה.<sup>96</sup> כל זה מעניין על רקע הערכתו של ליבס בדבר יסודות קרובים לנצרות בתורת ה'מגלה עמוקות'.<sup>97</sup> הייתכן שדרך תורתו החלה התקרבותו של קמפר, בן עירו, לנצרות?

עניין אחרון חשוב ביותר הוא עדותם של אנשי הכת על מותו של יהונתן אייבשיץ כשאמונת השילוש על שפתיו. ודאי שאנשי כת יהודית נוצרית ירצו לתת לאמונתם ביטוי לפחות בשעת מיתתם, ובכך שעה זו הופכת לשעת גילוי פניהם האמתיות. האם הגרעין הראשוני של כת יהודים נוצרים זו הוא העומד מאחורי סיפוריו של קמפר? אין כמובן לקבוע זאת בוודאות, אך ייתכן שהדברים מסתברים, וכבר בשנות השמונים של המאה השבע עשרה היו שהאמינו בישו בסתר, וגילו אמונה זו במותם. מרכזם הראשוני היה אולי בקרקוב וסביבותיה בדיוק בשנים שקמפר גדל וחי בה. אם אכן השתייך קמפר להתארגנות ראשונית כזאת, מובן אולי כעסו כלפי היהודים שהקשו ידם על חבריו ומנעו מהם לממש את מותם כרצונם.

קשה לעמוד על תפקודה המדויק של התפילה שקמפר קושר אותה לפרשה זו, וגם לקבל את הגרסה שלפיה חששו רבים מהחסידים ואנשי המעשה היהודים שלא היו קשורים לחיים כפולים מן הסוג הנזכר (שבתאי או נוצרי), שברגע מותם תארע להם התנכרות לאמונת חייהם. אולי זו תפילתם של שבתאים שעדיין היו נתונים במאבק פנימי, כשרב בחייהם הפיתוי המפחיד כל כך להודות באמתות הדומות כל כך לנצרות, או לעבור את גבולות ההתנהגות המקובלים על פי ההלכה היהודית. אולי הופנתה תפילה זו כלפי הציבור הרבני ונעשה בה שימוש מסוהה, שהרי לשבתאי המאמין בחיים כפולים של 'אחד בפה ואחד בלב' אין בעיה לומר תפילה כזאת להוכחת חפותו. על סמך הרמזים שהעלינו נוכל רק לשער מה היו גלגוליה של תפילת מקדשי השם, שהיו נכונים למסור נפשם ובלבד שלא ימירו את דתם, בסבך השנים שאחרי התנועה השבתאית.<sup>98</sup>

96 ראו לעיל בהערה 69.

97 עיינו: ליבס, שם, עמ' 379 והערותיו שם.

98 בר לבב (לעיל הערה 84, עמ' ריח) מעלה השערה כי 'ניתן אולי לבחון את הצהרת האמונה לפני המות גם על רקע התסיסה בחברה היהודית למן המאה הט"ז, בעיקר זו שבעקבות השבתאות, שבה הודגש רגע המיתה כרגע של אמת מבחינה אמונית וחברתית. באוירה שבה קיים מתח בין החיים החיצוניים של שותפות בקהילה ובמנהגיה לבין החיים הרוחניים הפנימיים שהיו לעתים שונים וגדורים מן הכלל, האמת שבמות מביאה לאחדות בין החיים הפנימיים והחיצוניים'. הוא מציין שם כי 'הקשר בין הצהרת האמונה לבין תופעת הכפירה על ערש דוי אינו נעשה בידי בני התקופה, ואני מעלה אותו כאחד ההסברים האפשריים לתופעת המודעה'. כפי שניתן להבין, אנו נוטים להסכים עם הערכה זו, וניתן לראות בעדויות שקמפר מביא לאחר ציטוט התפילה הוכחה לריאליה הקרובה לזו שהוא מתאר במאמרו ולקישור התפילה לרקע זה על ידי בן התקופה, יוהן קמפר. מעניינת וחשובה לענייננו היא הערתו של בר לבב (שם) על העלילה שהעלילו על הנוצרים החדשים בפורטוגל, כי הם נוהגים לחנוק את הנוטים

נוסיף כי לאור הדברים האלה דבריו הבאים של קמפר בהקדמתו ל'מטה משה' מקבלים

פשר:

אבל תדע שגם השילוש במיוחד נקרא לפעמים שכינה [...] וזוהי שהיהודי מתפלל בק'ש' על המטה ועל ראשי שכינת אל ועל השכינה הזאת נאמר ביעקב וישתחו ישראל על ראש המיטה כי יעקב האמי' בשילוש היחוד ואמר לישועתך קרית יהו' היינו שקוה אל המשיח ישוע כי למה היה לו לקות אל דבר אחר שעה אחת או שתים קודם מיתתו אם לא אל הישוע הימיני הוזה (מטה משה, דף יא).

קמפר מייחס ליעקב אותו מעמד של גילוי אמונתו האמתית, האמונה בשילוש, על ערש דווי ומציג את תפילת קריאת שמע שעל המיטה כסוג של הודאה לפני השינה שהיא אחד משישים של מוות.

מה מלמדים אותנו דברים אלה על זהותו החברתית והלאומית של קמפר? אין ספק שמנקודת מבט יהודית קשה לקבל את סיפורו בהקשר ובאופן שהוא מסופר. הדברים, בנופלים על אוזניים נוצריות על רקע המתח והמסורת של יחסי יהודים-נוצרים, נשמעים כמעט כעלילת דם. היהודים מונעים באלמות מן הרבים המבקשים להתנצר לעשות זאת, ואף רוצחים אותם לא פעם: 'וכן מעשה בכל יום והם מכסים את הדבר במפה טירוף הדעת'. אין ספק שאם היה מסוגל לכתוב דברים אלה, משמע שאין בלבו רגשי הודהות ושייכות חזקים מדי אל הציבור היהודי שאותו עזב. יתר על כן, הוא נשמע 'כועס' ומעורב רגשית. עם זאת, אין בדבריו הוכחה לכך שאין הוא מוסיף להחזיק בסתר באמונתו השבתאית-משיחית. הראיה הקשה אך המוצקה ביותר לכך היא הפראנקיסטים, שאין כל ספק שהתנצרותם הייתה מן השפה ולחוץ ולצורך המשמעות התאולוגית שהייתה לה באמונתם האמתית. ובכל זאת לא עמדה עבורם בעינה הודהותם עם הקיבוץ היהודי, והגיעו הדברים עד לעלילת הדם המפורסמת. עדיין עומדת האפשרות שקמפר התנצר מתוך מניעים שבתאיים קיצוניים, ובכל זאת כבר היה מרוחק ומנוכר רגשית מן החברה היהודית, אולי דווקא על רקע רדיפת השבתאים.

אור נוסף על שאלת זהותו של קמפר שופכת המרכזיות הרבה שזוכים לה בחיבוריו דמותו של אלישע בן אבויה, סיפור חייו והתפקדותו, והם מוזכרים מפורשות או ברמיזה פעמים

---

למות מביניהם כדי למנוע מן הגוסס לחזור לנצרות לפני מותו. טענה זו דומה מאוד לזו של קמפר, ואם נקביל את האנוסים לתופעה שהוא מדבר עליה, גדלה הסבירות שיש לבקשה על רקע פסיכולוגיה אנוסית, המשותפת לחייהם הכפולים של השבתאים והאנוסים כאחד. יתר על כן, לר' נפתלי כ"ץ, שבין כתביו נמצאה כאמור מודעה דומה, היה יותר משמץ של קשר לשבתאות. ראו: י' ליבס, 'קוים לדמותו של ר' נפתלי כ"ץ מפרנקפורט ויחסו לשבתאות', בתוך: ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יב), ירושלים תשנ"ו, עמ' 293-305. וראו גם את המחקרים האחרים שהוא מציין שם בעניין זה.

מספר בפירושו לזוהר ולברית החדשה.<sup>99</sup> פירושו למעשה הכניסה לפרדס במסכת חגיגה מהפכני ומעניין. הוא הופך את תיאור התלמוד ובוחר להוציא בשלום מן הפרדס דווקא את 'אחר', אלישע בן אבויה, ולא את 'אחד', ר' עקיבא, אשר סופו, יציאת נשמתו ב'אחד', מוכיח לדעת קמפר על כישלוננו במסע לפרדס הסוד. את פירושו נועץ קמפר בתלמוד, המנמק את יציאתו של אלישע לתרבות רעה בכך ש'ראה מטטרון יושב לימין והסכים בעצמו בודאי הוא יותר מאל אחד ומסתמא מטטרון הוא אלהים ולכן יצא מאמונתם'. כפירתו של אלישע מוצגת ככפירה באחדות וכאמונה באלוהותו של מטטרון, היינו אמונה בשילוש המגולם בדמות מטטרון, כפי שהוא מבאר בפירושו. היפוך זה בהערכת דמותו של אלישע ובפירוש אמונתו לא היה רב-עניין עבורנו אלמלא היה מרכזי ומודגש כל כך אצל קמפר ואלמלא היו רמזים ברורים ומשמעותיים לכך שקמפר האיש מזדהה מאוד עם דמותו של אלישע בן אבויה. לכך נודעת חשיבות מרכזית בדיון על זהותו של קמפר ועל תודעתו העצמית, ופעמיים בהקדמה הוא רומז להזדהות זו. בדף יג של ההקדמה הוא פונה אל הקורא ואומר:

אך רצוני להודיעך פה ראשי הפרקים כדי לעורר אצלך אהבה וחבה לקרות מה שבתוכו כי מקירות הבית נכר מי שהוא דר בתוכו. ואם דברי אלה לא ימצאו חן בעיניך אל תעלים עיניך בשביל זה רק עשה כר' מאיר שזרק את הקליפה ואכל את תוכו כי הפרי אינה שלי רק של ר' שמעון בר יוחאי ואילו כע [כולי עלמא] מודים כי איש קדוש יאמר לו ונקוט כלל זה בידך אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו ואת הטוב תקבל בסבר פנים יפות.

קמפר מקביל עצמו אפוא, כפי שעולה מן הדברים שלעיל, לאלישע בן אבויה. ובפנייתו אל הציבור היהודי, ככל הנראה, הוא מבקש שינהגו בחיבורו כמנהג רבי מאיר, תלמידו הקרוב של אלישע בן אבויה, ששמר על קשר עם רבו גם לאחר היותו ל'אחר', וכפי שהדברים מנוסחים בפיו, אכל את התוך שבדברי רבו וזרק את הקליפה.

הזדהותו של קמפר עם אלישע בן אבויה מובנת על רקע הדמיון הבסיסי בין שני ה'מתפקדים' שדורות מבדילים ביניהם; היא גם מנסחת ומבהירה את יחסו של קמפר לציבור היהודי שאותו עזב. זהו יחס של פורש כאלישע היוצא מן הציבור אך נשאר בזיקת דיאלוג עמו, ואילו הוא שולח את דבריו מאופסלה הרחוקה. מן הבקשה לברור את דבריו משתמע כי יש בהם תוך וקליפה, והיא אכן מנומקת בטענה כי 'מקירות הבית נכר מי שהוא דר בתוכו'. את המילה 'ניכר' בחר קמפר לכתוב בכתוב חסר, וכתוב זה מהפך את משמעות המשפט. קירות הבית וחיצוניותו אינם מעידים על הדר בתוכו, אלא הדר בתוכם נכרי הוא

99 עיינו למשל בחיבור 'מטה משה', בפירוש לזוהר, פרשת פנחס, דף תיא, לפי מספורו.

להם, ולכן הוא מבקש מקוראיו לנקוט כלפיו את הכלל 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו'.<sup>100</sup> להלן המקום השני בהקדמה שבו נרמזת דמותו של אלישע בן אבויה:

תנו נא עיני לבכם אל פרפראותי ונקודותי אלה המפוררים ומפוררים בספר הזהר ויזהרו עינכם וכאיש אחר תהיו לא לקצץ בנטיעות כי אם לחבר את האהל להיות אחד ואני ואתם נשביע עצמינו בפרדס המשיח ועין בעין תראו באספקלריה מאירה (דף ח).

כאן קמפר מסביר באופן מעניין מאוד מהי משמעותה של ההפיכה ל'אחר' עבורו. אין היא מקצצת בנטיעות, כפי שמעריך אותה התלמוד, אלא מחברת 'את האהל להיות אחד'. מדובר בהפיכה ל'אחר' לצורך איחוד, וככל הנראה מתוך מוטיבציה גואלת, כפי שאומר קמפר, 'אני ואתם נשביע עצמינו בפרדס המשיח'. בהקשר הקבלי הפשוט, חיבור האוהל הוא פעולת המקובל שמיידד ייחודים בעולם העליון ומנסה להביא לקשר בין הספירות כדי שהשפע האלוהי יזרום. אולם לא נראה כי זו הכוונה כאן. אולי הוא מרמז כאן לניסיון בעל אופי סינקרטיסטי לחבר בין היסודות הנוצריים ליהודיים, שהוא מייחס לו משמעות גואלת. אולי כך יש להבין את ההכרח להפוך ל'אחר'. הדברים אינם מוכחים, אבל אם כך יש להבינם, הריהם מצטרפים לשורת הרמזים הקושרים את קמפר דווקא לנציגי בית המדרש הקיצוני של שבתאים, כשמואל פרימו, חיים מלאך, וברוכיה, שכידוע מהם התפתח הפראנקיזם. קשה לנסות ולסכם ולקבוע בבידוק מה בדיוק הייתה אמונתו של יוהן קמפר בקו הרצף שבין שבתאות לנצרות, בשל הקרבה בין הרעיונות הנוצריים לתפיסות השבתאיות בגלגולן הקיצוני בסוגיות מרכזיות כל כך, כמו תפיסת השילוש, מהותו האלוהית של המשיח, ביטול התורה ההלכתית. ברבים מפירושו של קמפר ניכרים, כפי שראינו, עקבות

100 על כלל זה חוזר קמפר בווריאציות שונות פעמים רבות לאורך החיבור, כשכוונתו הגלויה לתרץ מדוע אין הרעיונות הנוצריים נראים על פניהם באופן ברור מתוך הזהר, והדברים קשורים לתפיסתו את אופן כתיבת הספר הזה: 'זנ"ל להודיעך פה מה היתה הסבה כי ספר הזהר הזה נכתב בל' נסתר כזה. ואומר לך כי הוא נכתב כמה שנים אחר צליבת ישוע משיחנו ואז משלו הפרושים והאי־שקדוש הזה היה יושב בין התנור וכרים ממש בין שתי להבות ולבו מקשקש בו כווג וענבל להוציא לאור את אוצר טמון זה לכן היה צריך לכתוב דרך נסתר ובפרט כשרצה לגלות מן 'חו' המשולש, ולכן אל תתמה אם תמצא דבריו תמוהים בעינך'. מעניין אותנו פחות הצידוק עצמו, היינו, שפשוט הזהר אינו מתיישב בדיוק עם הפרשנות הכריסטולוגית, ולכן יש להוציא את דבריו מפשוטם, כי את כוונתו האמתית הסתיר רשב"י. מבחינתנו, מרתק אופן התיאור החי והחם כל כך של מצבו של רשב"י בזמן כתיבת הזהר. ניכר כי קמפר מכיר ומבין לעומקו את מצבו הנפשי של אדם הנאלץ לחיות חיים כפולים ולכתוב כתיבה כפולה שאין תוכה כברה, המסתירה את כוונתיה האמתיות. אולי הוא רומז למצבו כמאמין בשבתי צבי בעת שליטת הרבנים המתנגדים לו בקהילות, ועל כן הוראות הקריאה שהוא נותן לקוראיו הן לא להסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. הדברים מסתברים בייחוד על רקע העובדה שלעתים לא רחוקות לאורך החיבור (כמו בקטע הקודם שניתחנו, שבו מביא קמפר את תפילת מסירת המודעה), קמפר משתמש לגבי עצמו בצירוף 'אבל לבי מקשקש בקרבי לגלות לך'.

בולטים של דרושים, רעיונות ומוטיבים שבתאיים, אך ייתכן שאין הוא אלא ממירם ועושה בהם שימוש נוצרי. עם זאת, ניתן לומר שהבחנה בפירושו ביותר משמץ של שפה כפולה, רצופה בקודים שבתאיים, שדומה כי אין לטעות בקהל היעד הפוטנציאלי שלה. קמפר מפנה את חיבורו ליהודים, ובאופן סמוי הוא שולח מסרים שרק השבתאים שביניהם יוכלו להבינם.

המחקר כבר עמד על התפיסות השבתאיות ועל השפה הכפולה והמיוחדת לשבתאים בתקופה שבין המרת שבתאי צבי למאה השמונה עשרה. גם דרכם של כיתות וחוגים שבתאיים וסיפור חייהם של יחידים רבים שפעלו בתוכם נחשפו לעינינו. דומה כי יוהן קמפר, משה בן אהרון כהן מקרקוב, בחר בדרך שונה מן המקובל. בחירתו לחיות באופסלה, רחוק מכל קהילה יהודית, מנותק אף ממרכזי השבתאות הסמויים, ומשם לשלח את כתביו הטעונים לאחיו, היא ייחודית. מה פשרה של דרך זו? האם רק נסיבות חיים אקראיות הן שהובילו לחיי בדידות כפולי הזהות של קמפר?

בחינה כוללת של פועלו, מעבר לחיבור שבדקנו, מעלה כי קמפר פעל ככל הנראה בשתי חזיתות: אל אחיו לשעבר, היהודים, הוא ניסה לשגר את חיבורו נושא ההשקפה התאולוגית הנוצרית-שבתאית; ובאוניברסיטת אופסלה הוא פעל בחריצות, שהדיה בולטים בעדויות השונות על אודותיו,<sup>101</sup> להרחבתה ולשכלולה של הקתדרה ההבראיסטית. תחת הנחייתו גדל דור של תלמידים ונכתבו עבודות מחקר בנושאים שונים, ולנושא המשיחי היה ייצוג נכבד ברשימת העבודות האקדמיות באופסלה באותן שנים.<sup>102</sup>

מעניינת במיוחד בהקשר זה היא דמותו של אנדריאס נורליוס, תלמידו הקרוב של קמפר, שקצרה היריעה כאן מלפרוס את סיפורו.<sup>103</sup> נאמר רק שככל הנראה שמר קמפר את סודו השבתאי גם מפני תלמיד זה, ורק לאחר מותו עמד נורליוס על הדמיון בין התפיסות השבתאיות לאלה של רבו. אך גם מבלי לדעת את מקורן, הפנים התלמיד את תפיסותיו של רבו בנושאים שונים. חשוב במיוחד יחסו של נורליוס כלפי היהודים, שניתן להגדירו כפילושמי ואולי אף כקרוב לסינקרטיות. בין ביטויי הבולטים של יחס זה הייתה הקמת בית כנסת לימודי באופסלה בשנות השלושים של המאה השמונה עשרה, שבמסגרתו הוצגו טקסים יהודיים, ולשם כך נרכשו מחוץ לשוודיה שופר, פמוטים, כוס לקידוש ותשמשי קדושה אחרים.<sup>104</sup> כמו כן יש לציין את הדרשה שנשא נורליוס, בעברית, ב־16 ביוני 1730 באופסלה, בחגיגות לציון קבלת השוודים את אמנת אוגסבורג בקונסיל אופסלה בשנת 1593.<sup>105</sup> במהלכה של הדרשה תיאר נורליוס פעמיים את ההבראיזם כהתגשמותו של

101 ראו לעיל בסביבות הערה 10, ומאמרו של שפס הנזכר שם.

102 לרשימת העבודות האקדמיות, ראו: שפס, פרק שלישי; אסולין (לעיל הערה 1), פרק רביעי.

103 עיינו: שפס (לעיל הערה 34), בפרק על שני תלמידיו של קמפר, עמ' 69 ואילך; אסולין, שם.

104 שפס, שם.

105 הדרשה פורסמה על ידי צטרשטיין, ביבליוגרף שערך גם את רשימת הדפוסים וכתבי היד העבריים

הפסוק 'יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם' (בר' ט 27) וקרא ליהודים: 'לכן ועל כן שובו נא בני שם אל אהליכם כי יאות לנו להיות לאחדים כי אחים אנחנו ובני אב אחד כולנו'. בדבריו הזכיר את המהפכה הפרוטסטנטית, אגב ציטוט המאמר הטעון 'עת עשות לה' הפרו תורתך' (שגם קמפר מזכירו בהקדמתו), ורמז בכך כי הנוצרים כבר עשו את דרכם חזרה לאהלי שם המקוריים לתפיסתו, עם אמונת השילוש והמשיח, וגם על היהודים לשוב אליהם.

התבוננות כוללת בדמותו ובפועלו של קמפר מעלה אפשרות, שקשה להוכיחה באופן חד-משמעי אך לדעתנו גם אין לשלול אותה, שבעקבות תפיסה סינקרטיסטית כזאת או אחרת, שאליה התוודע בנפתולי התאולוגיה השבתאית הקיצונית (ככל הנראה זו מחוגם של ברוכיה ושמואל פרימו, שחיים מלאך הביא לפולין), קמפר בחר בהמרת דת ובמפעל חיים כפול פנים ויעדים, המבקש ליישם את הפוטנציאל הגואל של ההפיכה לאדום בדרך אישית ומיוחדת.<sup>106</sup>

---

K. V. Zettersteen, 'Andreas Norrelius Hebreska Oration, Vid: ראו: yubelfesten I Uppsala den 16 Juni 1730', *The Christian Missionary Writings for Jews, Kabbalah Addresses, Essays, and Lectures*, Leipzig 1923. צטרשטיין תרגם את הדרשה לשוודית והוסיף לה מבוא והערות. תדפיס המאמר מצוי בספריית גרשם שלום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי.

106 נוסף לסיום עוד הערה: לקראת סוף ימיו של קמפר באופסלה הגיע אליה מומר יהודי נוסף שהצטרף לקתדרה ההבראיסטית שם. זהו כריסטיאן לוזה, שעברו השבתאי מוכח. ראו: ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 331-332. אם יוכח ממחקר של פועלו וכתביו כי אף המרתו אין תוכה פשוט כברה וכי אף הוא בעל זהות דתית מורכבת, הרי שאין לשלול את ההשערה כי לפנינו עדות לניסיון להקים או להרחיב מרכז שבתאי קטן באופסלה הרחוקה שבשוודיה הפרוטסטנטית.