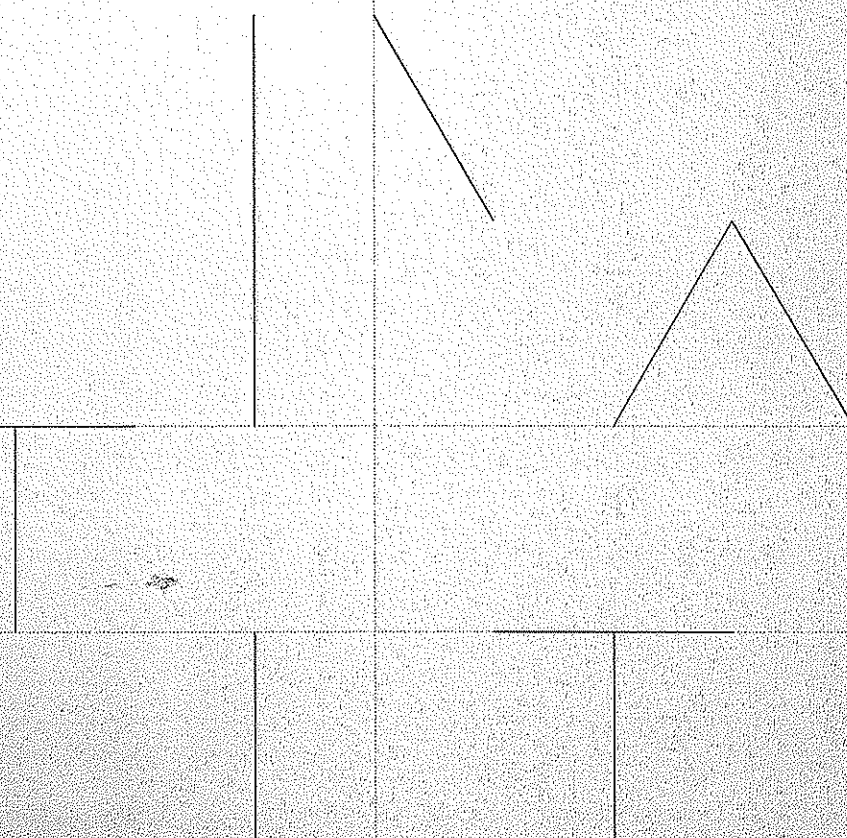


גרשם שלום

מגן-דוד: תולדותיו של סמל



משכן לאמנות, עין-חרוד

גרשם שלום

מגן-דוד: תולדותיו של סמל

גרשם שלום

מגן-דוד: תולדותיו של סמל

נוסח מורחב הכולל השלמות
מעובדו של המחבר

גלית חזן-רוקס ערכה וההדירה
שלמה צוקר איתר ושחזר מערכת של מראי-מקום

משכן לאמנות, עין-חרוד
תשס"ט

לזכרה של פניה שלום לבית פרויד
חכמת לב, נאמנה ומסורה עד תום

האל שגורש מעל האדם בפסיכולוגיה ומעל העולם בסוציולוגיה, לא
רצה עוד לשבת בשמים דווקא; מסר את כיסא־הדין למטריאליזמוס
הדיאלקטי ואת כיסא־הרחמים לפסיכואנליזה וצמצם עצמו
במסתרים ולא נגלה.

האומנם לא נגלה? ואולי בצמצומו האחרון הזה התגלותו? אולי
הסתלקות האלוהים עד לנקודת האין צורך גבוה היתה, ורק לעולם
שנתרוקן יגלה מלכותו, בחינת "נדרשתי ללא שאלו, נמצאתי ללא
ביקשוני?"

זאת היא העזובה וזאת היא השאלה שממנה הופיע לפרנץ רונצווייג
כוכב הנאולה. ולו ליהודי דמותו הייחודית, בדמות מנחם דוד הופיע.

גרשם שלום, "פרנץ רונצווייג וספרו
כוכב הנאולה ותר"ץ", דברים
בנו: פרקי מדרשה ותחייה,
כינס וערך אברהם שפירא, עם עובד,
תל־אביב תשל"ו, עמ' 414.

סדר העניינים

אברהם שפירא גלגולי חיבורו של גרשם שלום, "מגן-דוד: תולדותיו של סמל" 9

אברהם שפירא דחפי עיצוב ומאבקי רוח בעולמו של גרשם שלום 13

גרשם שלום מגן-דוד: תולדותיו של סמל 25

משה ניניו, הברדל, 1976 < 1983 57

שבא סלחוב על נס הרצל: ניסיון מסוים להבין 59

גרשם שלום
מגן-דוד: תולדותיו של סמל

Gershom G. Scholem
The Star of David: History of a Symbol

Expanded version including supplements by the author
Edited and revised by Galit Hasan-Rokem
Shlomo Zucker reconstructed and provided a complete apparatus of references

הספר רואה אור באמצעות קרן ג.ב.י.

עורך: אברהם שפירא

עיצוב גרפי והפקה: מיכאל גורדון

התקנה: דפנה רו

ביצוע גרפי: אורן הדר

קדם-דפוס והדפסה: אופסט א.ב. בע"מ, תל-אביב

כריכה: מפעלי דפוס כתר, ירושלים

© 2008, הזכויות לחיבורו של גרשם שלום: הספריה הלאומית, ירושלים

מסת"ב 978-965-7401-04-0

על העטיפה: מיכאל גורדון, דפוס, 2008

אברהם שפירא

בלוח הארץ תש"ט (1948-1949), זו אחת ממפני יצירתו ההגותית. לפנינו עיון תמציתי במקומם של סמלים בתרבויות שונות כבעולמו של אנוש בכלל, ואת חרקה לדין במקומו של הסמל מגן-דוד בתרבויות קדומות ובתולדות התגבשותו כסמל בתרבות היהודית. לא בכך וכתה מסה זו להדיח ולבני הדים, גם מעבר למעגל של אנשי ירושלים דאז.

בקיץ תשמ"א הרביתי לעלות לביתם של גרשם ופניה שלום בירושלים. הייתי נתון אז בעריכת ספרו מברלין לירושלים

Prager geschichtsbibl., bgraben von K. zu Ferdinand II.
1627 erst in Jm. A. Grunwald (Koblenz)
morgens auf dem Neuen z. / 3 Jan. den von der Kaiserlichen
Gefangenen Kampfen am Rhein, das, wenn // Krieg

3) Krensler 1690.
4) Amsterdamer Ankermittel 262 1670 off.
Kreis im Prinzipien funderfunden.
die gebrauchte mit dieser Länge; T. von dem Anker
Beytrag, der mange Revision objected to the
use of such wild figures in statistics.

4) Bey 1342 auf dem Kreis hat 4 in der Regel 1342
systeme Figuren, die sich nur - als alternative Folge.

Rechnung = 2820 $\frac{1}{2}$ (1000) p. 436

[illegible]

בצמידות זמן להיכתבו מחדש עבור הקורא העברי (בהיקף כפול מזה של המקור הגרמני). בד בבד עם ישיבות עבודה בענייני עריכת ספרו זה לפרסום בהוצאת עם עובד, שוחחתי איתו, על דעת אנשי ההוצאה, בדבר פרסום כרכים נוספים של כתביו - מעשי כינוס ועריכה וכן תרגומים. העליתי אז בפניו גם הצעה חריגה, שלא ידעתי אם תתקבל על דעתו; ניסיתי לעורר אותו להכין מהדורה עברית עדכנית לחיבורו "מגן-דוד: תולדותיו של סמל", שתלווה בלוחות ובתמונות שימחישו את מקומו של סמל זה בתרבות היהודית בעבר ובהווה. שלום נענה ליוזמה זו וביטא נכונות להקדיש לכך זמן ורצון. אך הוא ביקש שנדחה את העבודה עד לאחר שובו משנת שבתון בברלין (שאליה אמורים היו הוא ופניה אשתו לצאת בשלהי אותו קיץ). כחצי שנה לאחר מכן, בכ"ח בשבט תשמ"ב (21.2.1982), נסתלק מאתנו גרשם שלום.

לאחר מותו נתבקשתי על-ידי עמיתיו הבכירים באוניברסיטה העברית ובאקדמיה הישראלית הלאומית למדעים להיות עורך כתבי עזבונו, באמצעות הוצאת עם עובד. עמלתי בכך בשיתוף הדוק עם פניה שלום. בהקשרו של מפעל כתבי גרשם שלום היא ביקשה שאקח על עצמי גם את מימוש הרעיון הנ"ל בקשר ל"מגן-דוד". היא העמידה לרשותי לצורך זה את תיקי העיזבון, שכללו חומר עשיר ומגוון, רובו בכתב-יד גרמני, על מגן-דוד ומקומו בתרבותנו כבתרבויות אחרות.

אתגר קשה ומביך הוא לכתף פרויקט הנושא את שמו של גרשם שלום בהעדרו, לאחר הסתלקותו. לא מצאנו מתאימה לעבודה אקדמית אינטר-דיסציפלינרית זו מפרופ' גלית חזקרום, והבחירה הסתברה כקולעת עד מאוד. פניה שלום היתה מעורבת מאוד בתהליכי ההכנה של פרויקט זה בכללו. כמה ישיבות עבודה של כל המעורבים בו התקיימו בביתה. פרופ' חזקרום בנתה וערכה נוסח של החיבור "מגן-דוד: תולדותיו של סמל", המבוסס על המקור העברי בשילוב תוספות (לעיתים רק מלים ספורות או משפטים בודדים) מהנוסח הגרמני המורחב הנ"ל, וכן מהערות וממקורות שנותרו בעזבונו של שלום. שלמה צוקר, מהמחלקה לכתב-יד וארכיונים בספריה הלאומית בירושלים, איתר ושחזר מערכת מסועפת של מראי-מקום לטקסט זה. ספק אם יש חוקר וביבליוגרף אחר שהיה מסוגל לקבל

על עצמו משימה כה מורכבת. ידענו על סגולות רוחו ועל כישוריו המחקריים של צוקר, כשם שידענו שלשלום היה יחס מיוחד של הוקרה אליו. צוקר גם היה היחיד שבידיו היה שלום מוכן להפקיד את מעשה התרגום של ספרו הכבר-קלאסי, *Major Trends in Jewish Mysticism*, מהמקור האנגלי ומהנוסח הגרמני (המתוקן) לעברית. צר שלא נסתייע הדבר.

מאז אמצע שנות השמונים של המאה הקודמת נעשו מאמצים רבים להגשים את ההדרת "מגן-דוד: תולדותיו של סמל" במסגרת מפעל כתבי גרשם שלום בהוצאת עם עובד. בסופו של דבר, מאז ועד העת האחרונה נותר הטקסט המורחב והערך בידי גלית חזקרום, יחד עם מערכת מראי-המקום ששחזר שלמה צוקר, ללא גואל. איש אציל נפש וגדיב רוח, עמי בראון, נענה לפנייתנו. מעורבותו הפעילה היא המאפשרת לזכות את תרבותנו בחיבור המוגש בזה על גספחיו.

קמו דורות חדשים אשר לא ידעו את שלום ואת מפעלותיו לענפיהם. רוב הספרים שראו אור במסגרת מפעל כתבי גרשם שלום בהוצאת עם עובד אולו מכבר. גם הקובץ דברים בגו והספר האוטוביוגרפי מברלין לירושלים, שראו אור עוד לפני שהוחל במפעל הנ"ל, אינם בהישג וד"ל. כדי לגשר בין דיוקנו ומפעלו של שלום לבין דורות עולים (שאין באפשרותם עוד למצוא את רוב ספריו על המדפיס), צירפנו לקובץ המוגש בזה חיבור מבוא העשוי לעורר לפגישה מחודשת עם מורשתו הענפה.

זכינו שעיצבו הגרפי של קובץ זה ייעשה בידי מיכאל גורדון; מתכונתו של עיצוב זה מתלכדת לאחדות עם תוכנו של הקובץ. זוהי מחווה בין-דורית ליצירתו של אמן הספר העברי ד"ר משה שפיצר, אבי "ספרי תרשיש" וכן דורו של גרשם שלום. על העטיפה האחורית של הספר הראשון ל"ספרי תרשיש" - בשר ודם, שישה סיפורים מאת יצחק שנברג (תש"א) - הוצג מעין "אני מאמין" ובו הוצהר, בין השאר: "מתוך אוצרה של ספרות ישראל יינתנו בחידוש צורה כמה וכמה ספרים שלא נס ליחס ברבות הימים והם יפים גם לדורנו. [...] ספרי תרשיש יופיעו מתוך הקפדה יתירה על מלאכת הספר וצורתו החיצונית". באימוץ וחידוש הדגם העיצובי-טיפוגרפי שפיתח ד"ר שפיצר בשנות הארבעים של המאה שעברה, כמו גם

השימוש באות "שוקן" שעיצבה פרנציסקה ברוך באותה עת, העניק מיכאל גורדון לקובץ שלפנינו את דמותו. כאן המקום להודות לשבא סלהוב, שיומה והפגישה וכן העשרה קובץ זה בתרומתה הייחודית; לרפי ויזר ולרבקה פלסר, לשעבר מנהלי המחלקה לכתבי-יד וארכיונים בספריה הלאומית, על הליווי האמפתי לאורך כל הדרכים; לפרופ' יורם צפריר, שהיה מנהל הספריה הלאומית; לגליה בר אור, מנהלת ואוצרת משכן לאמנות, עיד-חרוד, המו"ל של קובץ זה, שותפה מלאה ומלווה בעשייתו; לדפנה רו שהתקיינה וליוותה בתבונתה; לדני פאר, אוהב ספר ורחב דעת, על סיועו הביבליוגרפי; לאמן משה ניניו על יצירתו הברורה, ולמוזיאון תל-אביב לאמנות על הרשות לפרסם עבודה זו.

דחפי עיצוב ומאבקי רוח בעולמו של גרשם שלום

אברהם שפירא

פתיחה

גרשם שלום (ברלין, 1897 - ירושלים, 1982) היה מאחרוני מגלמיו המרכזיים של הגניוס

היהודי היוצר במאה העשרים. הוא נודע כמכונן חקר המיסטיקה היהודית וכאחד מאבות חוכמת ישראל בזמננו. שלום חולל מהפכה בהבנת תהליכים ומגמות בהיסטוריה היהודית לדורותיה. חיבוריו המרכזיים תורגמו לכמה וכמה לשונות. פעולתם המפרה ניכרת בדיסציפלינות שונות ובכמה מרחבים תרבותיים (גם מעבר לעולם המערבי).

מקום מיוחד יוחד לשלום בקרב "חכמי ירושלים"; פעליהם ומפעליהם לעיצובה של התרבות העברית בארץ-ישראל ובחברה הישראלית הינם בבחינת תרומות שאין להן שיעור. לא זכינו לממשיכים בשיעור הקומה של שלום ובזכר, ברגמן וסימון, רוטנשטריך ושלמון, פלוסר וליבוביץ. על חוויית החיים שהם היו שותפים בבניינה ובהשרשתה אמר ס' יוהר, שאף הוא כבר הלך לעולמו:

והלא רק לפני זמן לא רב הייתם יכולים למצוא כאן אנשים, ציבורים גדולים ושלמים, שכל אחד מהם לחוד וכולם כאחד היתה להם איוו אמת קולקטיבית גדולה ומשותפת לכולם, אמת מדליקה רבים, גדולה מן החיים, ממש אמת אחת אפיים.¹

¹ ס' יוהר, "מי עוד מאמין באמונה שלמה? דברים באוניברסיטת תל-אביב", ידיעות אחרונות, 6.7.1990.

מתלישות לתחייה מורשתית

רק לכאורה אפשר לאמץ ללא סייג את שורות השיר הידועות, המהדהדות, של שאל שרניחובסקי: "האדם אינו אלא קרקע ארץ קטנה, / האדם אינו אלא תבנית נוף-מולדתו". בזמן המשברי הקרוי "עידן מפנה המאה (fin de siècle)", קל וחומר לאורכה של המאה העשרים, נעשו לא אחת נופי גידולו הנפשי והמנטלי של אדם זרים לעולמו ולדרך שחצב לעצמו. יתר על כן, יש ואדם חווה נכר גלותי עוד בשנות ילדותו ונעוריו בבית אביו ואמו; "צער השורשים החתוכים" מקנן בו ונעשה אם דחף לעיצוב אחר של אישיותו ועולמו, כמעט מן היסוד, ואם תודעת ניכור ותלישות המלווה אותו בגלגולי חייו. ספרות העולם עשירה בעיקר בדוגמאות מן הסוג השני - עיצובי התפוררות המשפחה הגרעינית ונכר זהותי בתוככי עולם אטומי ועוין. לא כן באשר לסיפורי דרכו של אנוש אל עצמו מתוך מרד בתבניות בית ילדותו ונעוריו; התהליכים שחלו בחיי הילד נהרדד שולם בתוככי בית אביו ואמו בברלין, מעוררים השתאות ולא רק בגין החריגות המובהקות שבהם לגבי הידוע לנו על משפחות רבות מאוד במרחב התרבות הגרמנית. מנבכין, כמעט ללא כל גורם משפיע או מעורר מבחוץ, הצמיח לעצמו גרשם שלום שורשי אוויר, שעתידים יהיו להתחבר עם שורשים יהודיים-היסטוריים קטומים, תת-קרקעיים.

שלום חווה זרות מעיקה בתוככי העולם הגרמני-יהודי הועיר-בורגני של ברלין. בית ילדותו היה מושרש בנורמות משפחתיות גרמניות, שבהן דבר דבור על אופנו - תפקיד האב, מעמד האם, מקומם של הילדים - ובכל נורמה יש מוקדם ומאוחר, מותר ואסור וכו'. איש מלבדו בקרב בני משפחתו לא היה מונע לפנימיות החלולה של דפוסי החיים המתנהלים בתקינות כמריציבה. וכך גם במשפחות יהודיות ברליניות רבות אחרות. סבכי ההונאה העצמית של התלושים, המתבוללים והמדמים לחוות סימביוזה גרמנית-יהודית, הרחיקו אותם מניכוח עם מצוקת הזהות התרבותית-מורשתית שלהם כמו גם עם העקמומיות שבגרמניות הזו שלהם.

רק בערוב ימיו הוא שח על מ"ש שערי ניכור והתכחשות זהותית שחוזה בבית ילדותו ונעוריו; ראוי לקרוא את זכרונות נעוריו

שלו - זו כותרת המשנה לספרו מברלין לירושלים - בד בבד עם מבעי הגעש הכבוש והמודחק שפרץ והתבטא לראשונה בשער בת רבים בשיחות שקיים איתו מוקי צור (לשלישית שבהן היה שותף גם כותב שורות אלה) בחורף תשל"ד. שיחות אלה תורגמו מההקלטה, כמעט במלוא חיוניותן, ופורסמו בכתב העת הקיבוצי שדמות ואחר-כך בדברים בגו. ישנו מימד של השלמה הדדית בין שני אפיקי שיח אלו.²

"הרחיפה הראשונה לתודעתי היהודית", מספר שלום במברלין לירושלים, היתה בקיץ 1911, והוא אז כבן ארבע-עשרה. הוא מספר על כך בפרוטרוט ולא תמיד בסדר התפתחותי. כך למשל הוא מעיד על עצמו שתחילה שקע "בלהט רב בענייני היהדות" בהיותו תלמיד כיתה י"א (באביב 1914).³ ורק בפרק מאוחר יותר של חיבורו הוא מספר שניצני מפגשיו עם תרבותו המורשתית חלו בשנתו הארבע-עשרה.

כבר מאז שנות עלומיו הוא התמודד בכתובים, שלא נועדו כלל וכלל לפרסום, עם המועקות והאימים שבקיומיות נעדרת שייכות ושורשי עבר. ברשימות, בפרקי ההגות ובשירים, הוא הקנה ניב לעוצמה המיוסרת של פריצת הדרך-דרכו ושל עיצובי יהודיותו ויהדותו כמעט בבחינת יש מאין. במכלול העשיר של טקסטים גנוזים שלו, שנתגלו ונחשפו רק לאחר הסתלקותו ושהוארו עד כה רק בחלקם,⁴ מתבלט גביש יצירה שבו נאצרה באלכימיה אמנותית ועקה חדה שבינו לבינו - תהום אל תהום קורא; כותרתו היא "לו אך ניתן היה לספר איך נעשינו ציונים", ובפתחו צוין תאריך ומקום היכתבו: "ברן, 1919".⁵ צד כי אי-אפשר להעתיק כאן אלא משפטים ספורים מתוך טקסט "קפקא" זה (שהועלה כפי שהועלה עוד לפני שהתוודע שלום לעולמו של קפקא):

בילדותנו היינו אבודים, כי בארמון רחב-הידיים אשר גרנו בו לא זרח אלא אור מדומה. ילדותנו היתה ריקה, טמאה ויפה. על יופי זה אנו מכפרים לעולמי-עד.

[...] שכחנו אז את החלומות, וקיום נטול-חלומות היה שיא האירוניה שלנו.

² ראו "עם גרשם שלום: שיחות בחורף תשנ"ד", דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, כינס וערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תשל"ט, עמ' 11-54; מברלין לירושלים: זכרונות נעורים, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תשמ"ב. ³ מברלין לירושלים, שם, עמ' 43.

⁴ הצעתי לכנות מכלול זה בכינוי הסתום לכאורה ששמעתי בזמנים שונים במהלך שיחות עם שלום בביתו: "אוזטריקה ציונית". ראו על כך הערות והפניות בספרו עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה ב, כינס וערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תש"ן. ⁵ ראו שם, עמ' 51-54.

כיוון שאין לנו חיים וולת בהשתייכות אל עמנו, היינו סבורים -
אנו התלושים - שהזמן נמצא מאחורינו.⁶

⁶ שם, עמ' 51-53.

"סכנות הלידה מחדש", אומר שלום בדברו על בבואות התהליכים
ההיסטוריים המשתקפות בספרות העברית של שני הדורות
האחרונים, "אין נופלות באימתן בשום פנים מסכנות הלידה".⁷
דומה שבחריפות כזו יכול לדבר רק מי שהתנסה בהיולדות
הנפשית-רוחנית מחדש בכבשון עולמו. נביש היצירה הנ"ל הוא
מהמבעים הנוקבים ביותר לכך.

הקיומיות היהודית בעידן "מפנה המאה" עמדה בסימן של קרעים
ובסימן של שברים. שלום בנה את עולמו הרוחני-תרבותי משברים,
לוחות ושברי לוחות בארון. שפת הסמלים ומערכת מושגי הערך
של היהדות היתה זרה לו בילדותו ובנעוריו. צעירים כשלום וכפקא
מצאו עצמם בתוך אימת החלל הריק. שלום כבש, וכך גם עד ערוב
ימיו, את ספקותיו ומבוכותיו בתוכו. פקא, לעומת זאת, הקנה
ביטוי לחרדות אלה בספריו וביומניו.

לא אחת עוררה בי הקריאה בפרגמנטים מתוך "האוטריקה
הציונית" של שלום, בתרגומם ללשוננו, אסוציאציות ממסותיו של
יהודי תלוש אחר - ז'אן אמרי, אמנם, שוני מהותי עמוק מבדיל בינו
לבין שלום, שהרי אמרי לא הצליח להצמיח ולטפח לעצמו שורשים
ופארות של זהותו היהודית. הוא מעיד על עצמו שכ"מיליונים" מבני
דורו ובעיקר בזמן השואה - "יהדותם ניחתה במ פתאום, כמכוח
איתני הטבע, והיה עליהם לעמוד בה בלי אלוהים, בלי היסטוריה,

בלי אמונה משיחית-לאומית".⁸

אמרי היטיב לדעת שללא מושרשות ב"רבידים הראשונים של חייו"
ייבצר ממנו לעצב את זהותו הרוחנית-תרבותית. הוא חווה מתח
קשה בין המצוי בעולמו לבין הדיוקן המורשתי שאליו כה נכסף
להגיע ולשווא; "הדיאלקטיקה של המימוש העצמי", הוא כתב,
להיות מה שאתה על-ידי שתהפוך להיות מי שאתה חייב ורוצה
להיות - הדיאלקטיקה הזאת חסומה בפני".⁹ על רקע מודעות
עצמית טראגית זו הוא מכליל וקובע מעין אקסיומה מלקחי
הביוגרפיה שלו, שלפיה "איש אינו יכול להיות משהו שלשווא הוא
מחפש אחריו בזכרונותיו".¹⁰

⁸ ז'אן אמרי, מעבר לאשמה
ולכפרה: נסיונותיו של אדם
מובס לגבור על התבוסה, תרגם
מגרמנית יונתן ניראד, הוסיפה מבוא
והערות שוליים אילנה המרמן, עם עובד
(פרוזה אחרת), תל-אביב תש"ס, עמ' 198.

⁹ שם, עמ' 179.

¹⁰ שם, שם.

ניתנה האמת להיאמר שקשה להתווכח עם מעין-אקסיומה זו, הגם
שלרבים, לאחר מבט כן ואולי גם אכזרי על כפילם שבמראה, עשוי
להיות קשה מאוד לקבלה ולאמצה. אבל, ככל שמדובר בביוגרפיה
של גרשם שלום, כפי שהיא פרושה לפנינו בספרו האוטוביוגרפי
מברלין לירושלים ובשורת הטקסטים הגנוזים בעזבונו
שפורסמו בעוד דבר, אין הכמראקסיומה הנ"ל תקפה.

מאז שנות נעוריו יצר-בנה לעצמו שלום זהות יהודית-היסטורית
וגם זיקת שייכות עמוקה לעמו. אלו עלו בקנה אחד עם הזהות
הציונית. זכרונות קדומים מתולדות עם ישראל ותרבותו המורשתית
הופנמו באישיותו ונעשו לו כמו זכרונות ביוגרפיים. פרקים מרכזיים
בהיסטוריה היהודית ומדפים שונים בארון הספרים היהודי נצרפו
כרכיבים בסיפור חייו. המורשה ההיסטורית והתקווה החזונית
באפיקי הגשמת הציונות נארגו זו בזו בביוגרפיה הרוחנית שלו.

ציוניותו של שלום עיצבה והנחתה את דרכי חייו מאז עלומיו.
האמנתי, הוא שח בחורף תשל"ד, "שאם יש סיכוי להידוש פני
היהדות, [...] לגילוי הכוח הגלום בה - זה יכול להתרחש רק כאן;
מתוך פגישה של האדם היהודי עם עצמו, עם עמו ועם שורשי
ניקתו".¹¹ כאיש על מצפה ההיסטוריה היהודית, ראה שלום במפעל
התחייה הלאומית בארץ-ישראל אספקלריה רוחנית-תרבותית חדשה
ליהדותו. מאז עלייתו ארצה הוא נעשה באופן מובהק "איש העלייה
השלישית", בזהותו את עצמו עם הציונות העובדת-החלוצית. אפשר
לומר ללא סייג שהוא המשיך להיות "איש העלייה השלישית" לאורך
כל הביוגרפיה הארצישראלית והישראלית שלו, עד אחרית ימיו.

קו המשכי נמתח מאז תחילת מאבק האיתנים שלו להצמחת זהותו,
שאותו תפס כהינאלות עצמית ("לא שאפנו אלא לגאול את עצמנו",
חרט לעצמו ב"לו ניתן היה לספר איך נעשינו ציונים"). העדויות
העצמיות שלו על תהליכיות מיוסרת זו, שבה התנסה בלבדיות
מוהרת, מעלים בזיכרון חי את שורותיו של חיים-נחמן ביאליק:

לא זכיתי באור מן-הקפקר,
אף לא בא לי בירשה מאבי,
כי משלעי וצורי נשקתי
ונחצקתי מלכבי.¹²

¹¹ "עם גרשם שלום", דברים ב'ג',
לעיל, הערה 2, עמ' 50.

¹² חיים נחמן ביאליק, "לא זכיתי באור
מנההפקר" (תורס"ב), שירים, דביר,
תל-אביב תשי"ד, עמ' קמ.

היה מי שדימה את שלום לעץ פיקוס המוריד שורשים מענפיו ומשריש אותם בקרקע. שהרי שלום התלוש כמו יצר בעצמו את שורשיו והשריש אותם בקרקע של מורשה היסטורית אדירה, רבת דורות.

בין זהות מורשתית לאוניברסליות

כמה וכמה מגדולי הרוח היהודית היוצרת בדורותינו היו חייבים להתמודד עם בעייתיות היחס בין הזהות היהודית-היסטורית שעמלו לעצב לעצמם, לבין מעורבותם ביקומים תרבותיים אחרים. לא במקרה יהודים שאיבדו אחיותם בתרבותם ההיסטורית, ששורשיהם בתבניות נופים מורשתיים נקטמו, הם שנעשו נושאי דגלי תלישות לגוגיהם: מעמדיים, קוסמופוליטיים ועוד.

דווקא הגנים ומנהיגי רוח יהודיים או ממוצא יהודי הם שתרמו בזמנים החדשים לאישוש תפיסות ואמונות הנושאות אופי כללי-אנושי. "אין ערוך", קובע יעקב טלמון, "לחלקו של המרכיב היהודי במגמה לקראת אחדות אוניברסלית [...] בתחום המחשבה, החזון והשאיפות המדיניות-חברתיות".¹³ נוכחותם הפעילה של אישים יהודים בהיסטוריה האוניברסלית כרוכה, לדעת טלמון, ב"תחושת תעלומה והתפעלות, וחווית היראה מפני הסתירה המדהימה הגלומה בקוטביות זו: עם לבדד ישכון, מצד אחד, ומרכיב כה מהותי וכה אפקטיבי בהיסטוריה הכללית, מצד שני".¹⁴

כמה מהנודעים ומהגדולים באישי ההגות והמחקר היהודיים בזמננו נמנעו ממאבקים עצמיים מיוסרים בתוככי מוטלת זו. היו בהם כאלו שהדחיקו אותה או חמקו ממנה אל קוסמופוליטיות המדמה עצמה לאוניברסליות.

כפי שאפשר ללמוד בבירור מהקשרי הדיון שבפרקנו הקודם, גרשם שלום - שאינו נמנה עימם - היה בין אלו שהכריעו ושפרצו לעצמם דרך ברורה בסוגיה סבוכה זו. אף על פי כן, הוא לא היה פטור ולא רצה להיות פטור מהתמודדות עם הבעייתיות של המתח בין זיהוי עצמי יהודי-ציוני עד תום, לבין מושרשות במרחבים תרבותיים אחרים (ובעיקר הגרמני והצרפתי).

דרך החיים שעיצב לעצמו שלום מלבדת, כאמור לעיל, את "היהדות כפנומן חי" ואת "הציונות כדבר חי". האינדיווידואליזם ועיצוב

¹³ יעקב טלמון, "קווים לאבחון המרכיב היהודי בהיסטוריה האוניברסלית", בעידן האלימות, עם עובד, תל-אביב תשל"ה, עמ' 132.

¹⁴ שם, עמ' 120.

הזהות הרוחנית חד הם לגביו. כך היה בעלומיו וכך גם לכל אורך הביוגרפיה הארצישראלית שלו מאז עלייתו ארצה. כבשון עולמו וזיקות השייכות שלו היו מקשה אחת. לא היתה זו אחדות קפואה, אלא כזו הנבחנת תדירות מחדש בכור האישי שלו.

לא בכדי המושגים "דיאלקטיקה" ו"פרדוקס" הם ניבי מפתח בעולמו של שלום. דיאלקטיקה במשמע "זיווג של מושגים הסותרים זה את זה וגם משלימים זה את זה" מתבלטת כבר בתרבות חז"ל - מציין אברהם יהושע השל.¹⁵ אין כאן עדיפות מהותית לאחד הקטבים ולא-דווקא נדרשת הכרעה ביניהם. יש ששלום מצביע על דיאלקטיקה כחינת מתח בין שתי מגמות. כך, למשל, בהצביעו על שתי מגמות יסוד ברעיון המשיחי בישראל.¹⁶ יש והוא מדיניש את מהותה האותנטית, למשל בדברו על "האמת העמוקה על הדיאלקטיקה של ההיסטוריה"; משמעה הוא ש"בתהליך ההיסטורי מביא כל מיצוי של מידה היסטורית לגילוי היפוכה. תוך כדי הגשמה של מידה אחת מתגלה היפוכה".¹⁷ מבעד למשפטים מעין אלו בוקע כברק חד לכמו "תהום אל תהום קורא" - הוויה פנימית של געש שעומה שרה שלום.

לעתים המושגים דיאלקטיקה ופרדוקס מצטרפים זה לזה בדיוני-עיוני. פעמים אחרות הפרדוקס מכבד לבדו בניבו. בדונו בסיפורי "ספר המעשים" של עגנון הוא מציין שטבוע בהם "הפרדוקס הטבוע בכל צעד שאדם מנסה לעשות, [וזה] מתגלם כבר בשם הספר, הבלתי הולם, באורח מוחלט, את תוכנו; מפני שעניינו של הספר הזה הוא להדגיש דווקא את אי-האפשרות לבצע אפילו את המעשה הקל ביותר, מבלי שיתהווה סבך של מבוכה ובלבול שאין להתירו אלא על-ידי [...] היקיצה כמתוך חלום בלהות".¹⁸

האם הכרעתו הוהותית הנחרצת של שלום היתה אמורה להציבו כמו מעבר ל"אמת העמוקה על הדיאלקטיקה של ההיסטוריה" (ו) שדובר בה לעיל? האם באומרו, בהרצאות שעסקו בקבלת הארץ, ש"החוק הדיאלקטי ששבירה היא צורך מציאות ושאינ דבר יכול להתפתח בחוק אורגני",¹⁹ הוא רק מדבר בנוסחו של מורה אקדמי מבריק או היסטוריון גדול, החווה נושאים מנושאי מפנימיותו ומפנימיותם?

¹⁵ אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ירושלים תש"ן, חלק ג, עמ' 88.

¹⁶ ראו גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, לעיל, הערה 2, עמ' 188.

¹⁷ ראו פרשת השבתאות, ערכה רבקה ש"ץ, הרצאות באוניברסיטה העברית תש"ו, עמ' 1.

¹⁸ "ש"י עגנון: אחרון הקליסקאים העבריים?", לעיל, הערה 7, עמ' 355.

¹⁹ פרשת השבתאות, לעיל, הערה 17, עמ' 26.

נאמנותו העקבית וחסרת הפרשות לדרכו הציונית אין משמעה שהיה אוטופיסט נאיבי; הוא חווה את הסתירות והפרדוקסים שהיו טבועים בהגשמת הציונות.²⁰ התוודעות לתשתיות דרכי החשיבה שלו תסייע גם להבנת השקפותיו לגבי השאלה הערבית של הציונות, מאז תקופת חברותו ב"ברית שלום" ולאחריה. לאמונתו אין לטשטש זהויות לאומיות ורק מתוכן אפשר ליצור זיקה, הידברות, שותפות וכן גם פשרות טריטוריאליזם. הברעויות ההזדווגות המתחדשת של שלום הציבה לכאורה את "חלקת אלוהים הקטנה" שלו - המפעל הצומח ומתגשם אט-אט בארץ-ישראל - בתשתית היותו בן בית בתרבויות אחרות ומפולש ליקומי דעת ומחשבה על שורשיהם ההיסטוריים. ענייננו כאן באורות חזורים, וביתר בהירות, בתהליכיות דו-סטריית: חקרו בעולמות המיסטיקה היהודית לדורותיה הופרה מאוד על-ידי המפולשות הזו כעל-ידי הדעת האנציקלופדית שלו.

קורא הקשוב גם להבזקים שכמו פורצים מנבכים עלומים לתוך הכתבים הפילולוגיים-היסטוריים של שלום, עשוי להיווכח שסולם הערכים והאמונות של איש אשכולות זה, לא יכול להיות פרי של קונוורסיה; קיומיותו של שלום אופיינה במתחים קוטביים הגלומים ברוחו, שהדהדו בין השאר בדברים מדבריו על קפקא ובשירים משידיו (שלא פורסמו בחייו). ענייננו כאן בעולמות שקשה ואולי אף אי-אפשר ליישבם אהרדי, בעמידה על ספו של היסוד הטראגי שבחיי אנוש. שלום, שהיה גלמוד במאבקי ההשתרשות שלו, היה בתוכם גם איש של יאושם חרישיים.

מתוך עמידה נבוכה, פקוחת עיניים, בתוך מעקשי הגשמת הציונות, הוא שלל הן נסיונות טיוח הרמוניסטיים, והן בריחה או רתיעה מאחריות היסטורית יהודית. זה הרקע לשלילתו הבוטה את הקוסמופוליטיות היהודית כגילומה בדפפו של ג'ורג' שטיינר:

אין לי שום ויכוח עם אינטלקטואל יהודי שמעדיף את סיבוכיו הרוחניים האישיים על פני הבעיה של אחריות היסטורית. [...] אדם שמעדיף את צרותיו הפרטיות והאישיות ומתפנק על חשבון האפשרויות היצרניות של ההתנכרות, [...] ההתנכרות שלו אינה רק פוזה אינטלקטואלית [...] אלא גם מציאות היסטורית מרה מאוד, שיש לשלם עליה את מלוא המחיר.²¹

²⁰ ראו אברהם שפירא, "הקיומי וההיסטורי באספקלריה ביוגרפית", בתוך רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשיח, כינס וערך אברהם שפירא, עם עובד וארון ספרים יהודים, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 23.

²¹ גרשם שלום בשיחה עם אהוד בן-עזר, "הציונות: ריאליטיקה של רציפות ומרד", בתוך רציפות ומרד, שם, עמ' 27.

השיבה של מגשימי הציונות לקיומיות יהודית המבוססת על אחריות היסטורית, מוצגת על-ידי כאנטיתזה לתלישות הגלותית של שטיינר.²² יתכן ששטיינר מגלם לגבי שלום דרך מעין זו שהוא היה עשוי להיתפס בקוריה אם לא היה מתעורר למרד ב"תרמית העצמית שמשמעה - הגרמניות השלמה של היהודים";²³ ייתכן שהוא ראה בשטיינר מעין בבואה הפוכה שלו.

מושרותו של שלום בלאומיות היהודית לא היה בה, ואין בה, כדי להקהות את המשמעות הכלל-אנושית של מפעלו היוצר, ולא רק בתחומי הבנת הזרמים התת-קרקעיים הפועלים בהיסטוריה היהודית (הוא דימה עצמו ל"ארכיאולוג בעבר הנפשי של עם ישראל")²⁴ לדורותיה ולזמניה.

דרכו של שלום הינה המחשה חיה לכך שדווקא מתוך מושרשות בתרבות מיוחדת, ומתוך זהות לאומית חד-משמעית, עשוי ויכול להתהוות מפעל אוניברסליסטי. משיבה לעמוד על כך סינתזה אוזיק, במאמר שפורסם בניו-יורק טיימס:

גרשם שלום הוא היסטוריון שעיצב את העולם מחדש. הוא עיצבו מחדש כדרך שפרויד - כך אומרים - עשה זאת, על-ידי כך שפרץ פרצה בקליפת הרציונלי כדי לגלות את השדים המתרוצצים בתוכה. והנה, אם נחשב פרויד כאחד ממחולליה של המאה, יש בכל זאת כאלה הסבורים, מבלי לצמצם בהכרח את גדולתו של פרויד, כי עבודתו האדירה של גרשם שלום חובקת את גילויי פרויד כדרך שהים מכסה על קרחוניו, [...] וזאת משום שמסעו של שלום הוליכו הרחק אל מעבר לגבולות תרבותיים מסוימים שהעמיד פרויד בפני עצמו. פרויד ניתק עצמו מכל מטאפיזיקה ואף מן המורשה היהודית, ופנה תחת זאת אל המיתולוגיה הקלאסית. שלום צלל אל מעבר לשורשים היווניים-רומיים המשותפים לשניהם: שלום יצא בחיפוש אחר הקוסמוס, וכך הגיע ישירות אל מבוכי הבריאה והלשון העברית. הוא נחשב כבר כיום כאחד המעצבים הגדולים של המחשבה בת-זמננו ואולי כאחד הנועזים בהרפתקני הרוח של דורנו.²⁵

²² ראו שם, עמ' 25.

²³ ראו "עם גרשם שלום", לעיל, הערה 2, עמ' 12.

²⁴ ראו "הקיומי וההיסטורי באספקלריה ביוגרפית", לעיל, הערה 20, עמ' 16.

²⁵ Cynthia Ozick, "The Mystic Explorer", *The New York Times Books Review*, 21.9.1980; מצוטט כאן על פי תרגום (לא מלא) בהארץ, 24.10.1980.

מעיון בכתבי גרשם שלום, אך לא-דווקא בעבודותיו הפילולוגיות, מתבהרים אופקי מחשבה ופרספקטיבות רוחניות-תרבותיות להבנת כיווני התפתחות של היהדות. מפעלו רב ההיקפים חורג בחשיבותו, גם באפיקי ביטוי, מתחומי מדעי היהדות ומדיסציפלינריות אקדמית. מחפשי נתיבות המתמודדים עם מבוכי הרוח של זמננו, יוכלו למצוא כאן אם נקודות מוצא מפרות ואם אבני דרך או חצי כיוון. ואידך ויל גמור.

הנוסח המקורי של הקשר לא בר
שקופה נמצא הימים
מאת זלמן ברע יצו של ה' משה יוסף
מלך שמו (1586) מספר שיקן ק"ג 97
הנתיב (קלר במה) קל 155 וצב לאוה:
וארה אמרה אגור לק סוז נפלא ודמוק מאז
דמוק דמוק מי ימלאו ויהי כי אמסור לק קמיר
אל דבר אל דבר נפלא קל שופה בן אורה ח"ו ליה
לק וכל מי דבר וכל מי חול וכל מי לזולת
לא יפיל אלה ויהיו וכל גניבה ידה לנפול
ממנה זה והנה ואלה לק אמסור אורה כי
אם יוצרי חן ושלום אורה נלכה
צדיק שמו קל שני טהור מדור
לשמו ואלה לו ציוי חומם שמה ננה
משל קדוה לו
יהי קום מביי קמון
המור זאפן כי צדיק אורה אביה למה
לזמנה אלה גברו אורה יקום למה
לברו חבון ואל מ"ק מאוה היום למה
לו הנחיד צדיק מל אם הוא יום ראשון
אזרחי ויהי לך קרה אלן



גרשום שלום
מגן-דוד—תולדותיו של סמל

א

סמלים נולדים וגוהלים מתוך הקרקע הפורה של הרגשת בני אדם. אם עולמו של האדם בעל משמעות רוחנית הוא בעיניו, אם כל יחסו לעולם סביב לו נקבע ע"י התוכן החי של משמעות זו — אז, ורק אז, מתגבשת משמעות זו ומתגלה בסמלים. מציאות שאין בה מתח, שאין בה "כוונה" בעיני המסתכל, אין בכוחה לדבר אליו בלשון הסמלים. היא נשארת בחינת הפקר, ללא הבעה וביטוי. ואין פלא שיש צורך במתח גבוה מאד כדי שריבוי העניינים שבעולמו יתגבש בצורות פשוטות, בולטות ואחדותיות. הרי משהו מסוד האדם נכנס לתוך הסמלים שלו: אמיתת הווייתו מבקשת את ביטוייה בלשון מוחשית, והסמלים הכבירים ביותר משמשים לו ביטוי לאחדות עולמו.

ואם לגבי הפרט והיחיד כך — לגבי הסמלים המשמשים ביטוי לכלל, לציבור ולעדה, לא כל שכן. סמל המביע את רחשי לבו של הציבור, הריהו מקפל בתוכו את העולם המיוחד של ציבור זה. כל חפץ שבעולם זה יוכל לשמש סמל — ובלבד שיהא בו מן ה"מטען" הנפשי, מן הכוח האינטואיטיבי הממלא את העולם משמעות, מקנה לו פנים וחושף את סודו. הציבור נוטל נושא פרטי מפרטי עולמו כדי ללמוד מתוכו על הכלל ותוכנו. ככל שפרט זה יקפל בתוכו יותר ויותר מן המיוחד לעולמו של ציבור זה, הריהו נוח יותר ליהפך לסמל בעיניו. ומכאן מסקנה חשובה בתורת הסמלים: סמל מן ההכרח שיהא מובן מנייה וביה, ואין כל צורך בחקירה ודרישה כדי לעמוד על משמעותו. עובדה זו, שהסמל מביע כאילו מתוך קיצור נמרץ ובכל זאת בשלמות, את המשמעות המבוקשת — היא המכשירה אותו להיות סמל. סמלים, עם כל העומק שבהם, אינם חידות. סמל שאדם ואף אדם העומד מבפנים ומשתתף ברגשי הציבור, יראה אותו כעין חידה הטעונה פיענוח ופירוש ופירוש-לפירוש — איננו סמל הראוי לשמו, ואיננו ממלא שליחותו, להעביר לרואה את תוכנו המיוחד של עולם מסוים, או של מסורת מסוימת, בלשון האינטואיציה ובקיום ציוריים גם יחד. סמל שהוא בחינת כתב-סתרים שאינו מובן אלא למע-מיקים חקר ולדורשי רשומות, אפשר והוא ענין גדול לחובבי עתיקות או לחובבי אליגוריות מסובכות, אבל ספק הוא אם יש בו כדי לדבר אל הציבור החי ולעורר בו אותה התעוררות שאינה באה בדרך הסברה הגיונית והתבוננות מתמדת אלא בדרך ההברקה וההארה.

כוחו של סמל כוח אימוציונאלי הוא, אפילו בשעה שהוא מגבש

1

מגן-דוד: תולדותיו של סמל

גרשום שלום

א

סמלים נולדים וגדלים מתוך הקרקע הפוריה של הרגשת בני-אדם. אם עולמו של האדם

בעל משמעות רוחנית הוא בעיניו, ואם כל יחסו לעולם שסביבו נקבע על-ידי תוכנה החי של משמעות זו, אז ורק אז מתגבשת משמעות זו ומתגלה בסמלים. מציאות שאין בה מתח, שאין בה "כוונה" בעיני המסתכל, אין בכוחה לדבר אליו בלשון הסמלים. היא נשארת בחינת הפקר, ללא הבעה וביטוי. ואין פלא שיש צורך במתח גבוה מאוד כדי שריבוי העניינים שבעולמו יתגבש בצורות פשוטות, בולטות ואחדותיות. הרי משהו מסוד האדם נכנס לתוך הסמלים שלו: אמיתת הווייתו מבקשת את ביטוייה בלשון מוחשית, והסמלים הכבירים ביותר משמשים לו ביטוי לאחדות עולמו.

ואם לגבי סמליו של הפרט היחיד כך — לגבי הסמלים המשמשים ביטוי לכלל, לציבור ולעדה, לא כל שכן. סמל המביע את רחשי לבו של הציבור, הריהו מקפל בתוכו את העולם המיוחד של ציבור זה. כל חפץ שבעולם זה יוכל לשמש סמל, ובלבד שיהא בו מן ה"מטען" הנפשי, מן הכוח האינטואיטיבי הממלא אותו עולם במשמעות, מקנה לו פנים וחושף את סודו. הציבור נוטל נושא מפרטי עולמו כדי ללמוד מתוכו על הכלל ותוכנו. ככל שפרט זה יקפל בתוכו יותר ויותר מן המיוחד לעולמו של ציבור זה, הריהו נוח יותר ליהפך לסמל בעיניו. מכאן מסקנה חשובה בתורת הסמלים: סמל מן ההכרח שיהא מובן מנייה וביה ובלא שיהיה צורך בחקירה ודרישה כדי לעמוד על משמעותו. עובדה זו — שהסמל מביע בקיצור נמרץ ועם זאת בשלמות את המשמעות המקופלת בו — היא המכשירה

אותו להיות סמל. סמלים, עם כל העומק שבהם, אינם חידות. סמל שאדם - ואף אדם העומד בפנים ומשתתף ברגשי הציבור - יראה אותו כעין חידה הטעונה פענוח ופירוש לפירוש, אינו סמל הראוי לשמו ואינו ממלא את יעדו, להעביר לרואה את התוכן המיוחד של החברה או המסורת המסוימת, בלשון אינטואיטיבית וצוירית. סמל שהוא בבחינת כתב סתרים, שאינו מובן אלא למעמקים חקר ולדורשי רשומות, אפשר שהוא עניין גדול לחובבי עתידות או לחובבי אלגוריות סבוכות, אבל ספק אם יש בו כדי לדבר אל הציבור החי ולעורר בו אותה התעוררות שאינה באה בדרך הרצאה הגיונית או התבוננות ממושכת, אלא בדרך ההברקה וההארה.

כוחו של סמל כוח אמוציונלי הוא, אפילו הוא מנבש ומקפל תחתיו מערכת עולם שנראית כרציונלית מעיקרה (כגון הפטיש והחרמש שבסמל ברית המועצות). הקיצור העצום שבהבעה, הריכוז המקסימלי שבגיבוש הציורי של המשמעות, הוא הנותן טעם אמוציונלי לסמל, אפילו יוצרי התבונה ואף התיימרו להביע משמעות שתהא רציונלית לגמרי. וכשם שהסמל מעביר לגפש רואיו משהו מאותה הרגשת-חיים המגובשת בו, כן יש שהוא קונה משמעות נוספת ועמוקה יותר מתוך חיי הרגש של הדבקים בו. ואולי אפשר לשער כי סמלים שמחמת חוסר משמעותם במסגרת היסטורית או רוחנית מסוימת אינם ראויים כלל לשמש ביטוי סמלי לרחשי ציבור - אף הם יוכלו לרכוש מעין משמעות-משנה מכוח דבקתם של בני אדם.

עניין זה של מגן דוד מתמיה מכל הבחינות. בספרות המדעית, כמו בספרות הפובליציסטית על נושא זה, אמת ודמיון משמשים בערבוביה. למרבה הצער אין לסמוך כלל על דברי הכותבים שמערבבים את פירושי עצמם, ומהם מדומים ודמיוניים ביותר, עם המסורת האמיתית של הסמל שאיננה מחוורת להם, וכל אחד דורש אותו כמין חומר. זה אומר: הרי לנו כאן סמל היהדות, רוצה לומר התוכן הדתי והעולם המחשבתי של אמונת הייחוד; וזה אומר: אין כאן אלא סמל של ה"ממלכתיות" היהודית, ועל כן יכירנו מקומו בין סמלי מדינת ישראל. זה אומר: סמל למלחמות מלכות בית דוד; וזה אומר: סמל להרמוניה ולשלום איך-קץ, להתאחדות ההפכים והמתקתם בשורש האחדות. הצד השווה שבהם הוא שכולם

ומקפל תחתיו מערכת עולם שנראית כרציונלית מעיקרה (כגון הפטיש והחרמש שבסמל ברית המועצות). הקיצור העצום שבהבעה, הריכוז המקסימלי שבגיבוש הציורי של המשמעות, הוא הנותן טעם אמוציונלי לסמל אפילו במקום שהמשמעות הנרמזת בו מתכוונת, ואף מתימרת, להיות רציונלית לגמרי. וכשם שהסמל מעביר לגפש רואיו משהו מאותה הרגשת-חיים המגובשת בו, כן יש שהוא קונה משמעות נוספת ועמוקה יותר מתוך חיי-הרגש של הדבקים בו. ואולי ניתן לשער כי סמלים שמחמת חוסר משמעותם במסגרת היסטורית או רוחנית מסוימת אינם ראויים כלל לשמש ביטוי סמלי לרחשי ציבור - אף הם יוכלו לקנות מעין משמעות-משנה בכוח דבקתם של בני אדם. הרהורים אלה עולים בלב לשמע הויכוחים שנתחדשו עכשיו בענין השימוש ב"מגן דוד" במחננו, ואם ראוי הוא סמל זה שייקבע בדגל מדינת ישראל הקמה לעינינו.

ענין זה של מגן דוד מתמיה מכל הבחינות. בספרות המדעית, כמו בספרות הפובליציסטית על נושא זה, משמשים אמת ודמיון בערבוביה ואין לסמוך כלל, לצערנו, על דברי הכותבים המערבבים את פירושיהם, ומהם מדומים ודמיוניים ביותר, עם המסורת האמיתית של הסמל שאיננה ברורה להם, וכל אחד דורש אותו כמין חומר. זה אומר: הרי לנו כאן סמל היהדות, ר"ל של התוכן הדתי והעולם המחשבתי של אמונת הייחוד, וזה אומר: אין כאן אלא סמל של ה"ממלכתיות" היהודית, ועל כן יכירנו מקומו בין סמלי מדינת ישראל. זה אומר: סמל למלחמות מלכות בית דוד, וזה אומר: סמל להרמוניה ולשלום איך-קץ, להתאחדות ההפכים והמתקתם בשורש האחדות. הצד השווה שבהם היא שכולם נבוכים בבואם להוכיח מה משמעותו ה"מסורתית" של סמל זה, וכולם פותחים בלהג איך-קץ, בדברים שאין להם שורש במסורת הדורות. והרי המגן דוד סמל מופלא הוא המעורר את הדעת ואת יצר ההתבוננות, ומי הוא זה אשר לא ידבנו לבו לגלות עמוקות מני חושך, איש איש כמתנת האנציקלופדיה האחרונה אשר בידו, וברוך עוזר דלים אשר הפליא חסדו עמנו ולא נעל את שעריו ה"דרוש".

ב

מה הן תולדותיו האמיתיות של מגן דוד זה במסורת היהודית? האם מושרש הוא בתוכה? האם היה מקובל על לבם של חוגים רחבים או מצומצמים כסמל היהדות או לכל הפחות כסמל יהודי? ואם לאו - מתי התחיל משמש בתפקיד זה ומתוך איזו מסיבות? בבירור שאלה זו יש להבדיל בין הופעת הציור עצמו, והיינו תבנית שני המשולשים השלובים זה בזה, ובין תולדות הכינוי "מגן דוד" הנקרא עליו עתה,

שכן הסמל והשם לא ידועים וועלייתו לגדולה בעמנו את חלודת ההמצאות והמחמכי ישראל האחרונים המגן דוד אינו סמל אין בו כל אותם סימני שמינית בראשית דברי ציאות קדומות המושרי סיכום מובן לרואה מנה תורה ולא דברי חכמים לו קשר להרגשת התורה האומה וצורך השמירה על לבו של חוקר או מקטן ואין לו זכר בספרי יאצו מובן מעצמו ואינו כנוד משמעות כזאת. הציור של שני המשכמים מאגי וכישופי, לו ערך של סמל "יהודי" שאינו נמצא כלל בנבחי המוטיבים המשמשים לנ כנסיות, אך עד עתה לא במונומנטים של עברנו וסמל יהודי. ייתכן שנמצא שאר סימנים וציורים של ימי הביניים ובתשעה (ואיש מן הכותבים הה בעוד שהוא מצוי בכמה סמל נוצרי אלא כמוטיב בכנסיות נוצריות זמן מאו, מגדולי ה"משכילים" מגן דוד כ"זמורת זר בנט מעשיהם". גם על גבי מצבות השבע-עשרה (וגם או ו) מצבה עתיקה אחת שנמצא

נבוכים בבואם להוכיח מה משמעותו ה"מסורתית" של סמל זה, וכולם פותחים בלהג אי-קץ, בדברים שאין להם שורש במסורת הדורות. והרי המגן-דוד סמל מופלא הוא, המעורר את הדעת ואת יצר ההתבוננות, ומי הוא זה אשר לא ידבנו לבו לגלות עמוקות מני חושך, וברוך עוזר דלים אשר הפליא חסדו עמנו ולא נעל את שערי ה"דרוש".

ב

מה הן תולדותיו האמיתיות של מגן-דוד זה במסורת היהודית? האם מושרש הוא בתוכה? האם היה מקובל על לבם של חוגים רחבים או מצומצמים כסמל היהדות, או לכל הפחות כסמל יהודי? ואם לאו – מתי התחיל משמש בתפקיד זה ובאילו נסיבות? בבירור שאלה זו יש להבדיל בין הופעת הציר עצמו, דהיינו תבנית שני המשולשים השלובים זה בזה, ובין תולדות הכינוי "מגן-דוד" הנקרא עליו עתה. שכן הסמל והשם לא ירדו כרוכים זה בזה. אכן, תולדותיו של סמל זה ועלייתו לגדולה בעמנו מלאות עניין הן, ובפרט כשנסיר מהן את חלודת ההמצאות והבדותות ושאר בוקי סריקי שתלו בו אחדים מחכמי ישראל האחרונים.

מתחילה לא היה הכוכב בעל שש הפינות סמל יהודי, וכל שכן לא היה "סמל היהדות". אין בו כל אותם סימני היכר מובהקים של הסמל האמיתי והתהוותו שמנתי בראשית דברי. הוא אינו מביא "רעיון", אינו מעורר אסוציאציות קדומות המושרשות בחוויותינו ואינו מסכם מציאות רוחנית סיכום מובן לרואה מניה וביה. אין הוא בא להזכיר דבר, לא דברי תורה ולא דברי חכמים, לא מחשבה, לא דיבור ולא מעשה. ואם היה לו קשר להרגשת היהודי החרד, הרי היה מיוסד כולו על הרגשת האימה וצורך השמירה מפניה באמצעות המאגיה. עד אמצע המאה התשע-עשרה לא עלה על לבו של חוקר או מקובל לדרוש ולחקור את סוד משמעותו היהודית, ואין לו זכר בספרי יראים ובכל הספרות החסידית, לא משום שכולו מובן מעצמו ואינו בגדר שאלה כלל, אלא מפני שאיש לא חלם על משמעות כזאת.

דמות ההקסאגרם, שני משולשים הנעוצים זה בזה במהופך, מקובלת בקרב עמים רבים, ולעתים קרובות מופיעה היא בקשר

הדוק עם צורה אחרת, הפנטאגרם, הכוכב בעל חמשת החודים. האתנוגרף הפורטוגלי¹ לייטה דה וסקונסלוס אסף במונוגרפיה שלו סיגנון סלומוניס משנת 1918¹, שכמעט לא זכתה לתשומת לב, חומר רב ומגוון על התפשטותו של "חותם-שלמה" בתקופות שונות ובחוגי תרבות שונים, דווקא מחוץ ליהדות, הן באשר לשימוש כאמצעי התגוננות מאני והן כקישוט בלבד. גם הופעתו כקישוט פה ושם במצבות יהודיות לא היתה מקנה לו ערך של סמל יהודי. והרי אפילו בבחינת קישוט סתם כמעט שאינו נמצא כלל בדברי עתיקות שלנו. אפשר לראות את הופעתו הקדומה ביותר בחותמו של אחד יהושע בן עשיהו², מתקופת המלוכה המאוחרת (כ-600 לפסה"נ). שוב מופיע הכוכב של שש הפינות, והפעם עם נקודה ברורה במרכזו, בין המוטיבים הקישוטיים של אפריז המעטר את בית הכנסת המפורסם של כפר נחום (מן המאה השנייה-שלישית)³. לצדו באותו אפריז מצוי גם צלב הקרס, ואיש לא ישען שמשום כך אפשר לראות גם בו סמל יהודי. בחותמות אשוריות, ומאוחר יותר גם בחותמות צידוניות ועבריות, מופיע לעתים קרובות כוכב של שש פינות המורכב משישה רדיוסים היוצאים מנקודה אחת, ונמצאו מחברים שטעו לראות בו הקסאגרם, למרות שמבחינה גיאומטרית מדובר כאן בתבנית שונה לגמרי. מלבד זה מצוי באותם חותמות גם כוכב חמש הפינות וכן צורות ודמויות אחרות, שאין לראות באף אחת מהן סמל יהודי מובהק. יש גם המזהים את כוכב שש הפינות בצורה החצובה בקיר של מבנה פולחני מתקופת המלוכה שנחשף במגידו, אלא שהסמל מופיע בתצלום משוטש כל כך מחמת פגעי הזמן, עד שאפשר לייחס את הויהוי הזה במידה רבה לדמיונם של החופרים ולטעון שהשחזור מוטעה. לעומת זאת מצוי כוכב חמש הפינות בצורה שאין להטיל ספק בויהוייה על חותמות של כדי שמן מן המאה החמישית לפסה"נ, אשר ייתכן ששייכים היו לאוצר המקדש הירושלמי. אבל אין לפסוק בשום פנים אם יש כבר כאן משמעות סגולית לסמל.

הן הפנטאגרם הן ההקסאגרם נעדרים לחלוטין מציורי הסמלים היהודיים שנשתמרו במספר רב, בהקשרים שונים, מן התקופה ההלניסטית (כגון אלה הנדונים בהרחבה בספרו המונומנטלי של

¹ J. Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis: estudo de etnografia comparativa*, Lisboa 1918

² לפי פרשנות מסוימת לציר שבחותם זה; ראו: D. Diringer, *Le Inscriptioni antico Ebraiche Palestinensi*, Firenze 1934, p. 187 and pl. no. 19

³ לתצלומים ודין בהם ראו: G. Orfali, *Capernaüm et ses ruines*, Paris 1922

ארווין גודאניאף סמלים יהודיים בתקופת יוון ורומי,⁴ שכולם נבנו על מעשי פולחן מקראיים או נשתלשלו מתוכם. הרי דווקא כאן עניין לנו בסימבוליקה יהודית אמיתית, שבה המנורה של שבעת הקנים עומדת בראש. בה, יותר מבכל דבר אחר, מתגלם סמל אמיתי של היהדות, שנפוץ בחוגים רחבים. המודעות למשמעותה הסמלית העדיפה של המנורה לא נעלמה גם במאות מאוחרות יותר, אף שלצדה צף ועלה סמל אחר, שבמקורותיו אנו פטורים מלדון כאן: זוג אריות השומרים על "עץ החיים" או על ארון הקודש, שבו נתונה התורה המזוהה עם החוכמה (ש"עץ החיים היא למחזיקים בה"; משלי ג, יח).⁵ כך, בדרך האסוציאציה, מתגבש בסמלים אלה הניתנים לתפיסה ספונטנית יחס חי לתכנים של עולם המושגים היהודי. והנה, בעוד שנקל להזגים את הופעתו של כוכב שש הפינות בכמה וכמה כנסיות מימי הביניים הקדומים ובעיקר בספרד, כמו למשל מעל דלתותיהן של הקתדרלות בבורגוס,⁶ ולנסיה ולרידה, לא כסמל נוצרי אלא כמוטיב עיטורי גרידא - הרי כמעט שאינו מופיע בבתי כנסת או על תשמישי קדושה ופולחן יהודיים מאותם ימים.

עצם הופעתו של סמל זה כעיטור בכנסיות נוצריות, במקביל להופעתו בבתי כנסת יהודיים,⁷ חייב לשמש אזהרה לאנשי השבט הנפוץ של "בני-פרשנדא-סימבולויץ". קל להבין אותה אנחה כבדה שיצאה מלבו של המלומד בן שלהי תקופת ההשכלה היהודית, יעקב רייפמן, לפני כמאה שנה, שהביא ראיות "אשר התמונה הזאת היא זמורת זר בכרם ישראל", ועל הסמליות שהודבקה לה הוא קרא את הפסוק "ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם" (תהלים קו, לה).⁸

לא חסרו נסיונות לספק לו למגן-דוד מגילת יוחסין מכובדת במיוחד. משה גסטר טען, למשל, שהשתלתו ביהדות נעשתה על-ידי הגדול שבחכמי המאה השנייה, ר' עקיבא, שבחר בו כסמל משיחי במלחמת השחרור של בר-כוכבא, כלומר "בן-הכוכב", נגד אדריאנוס.⁹ הסברה הזאת מקורה בדמיון פורה יתר על המידה, כדוגמת סברות אחרות המייחסות את כניסתו ליהדות להשפעת ספר הזוהר שנכתב במאה השלוש-עשרה או למקובל הגדול ר' יצחק לוריא במאה השש-עשרה.

⁴ Ervin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1938-1953 (13 volumes), vol. 1, pp. 181-192; vol. 3, pl. no. 473, 474.

⁵ ציור זה מופיע על בסיסי הוואב של כלי זכוכית שנמצאו בקטקומבות היהודיות ברומא, השמורים במוזיאון ישראל בירושלים ובספריית הוותיקן ברומא; ראו: *Encyclopedia Judaica*, ערך "Glass"; וכן: *The Jewish World*, ed. E. Kedourie, London 1979, p. 200, pl. no. 24. העתקה מטאפורית זו של סמל "עץ חיים" מתקשרת, כמובן, ל"עץ החיים" המיתי (השוו: בראשית ב, ט), שאריה שומר עליו כבר בתבליט שומרי המובא אצל גודאניאף, שם כרך 4, איור 2, מתוך: Ch. Zervos, *L'Art de Mésopotamie*, 1935, p. 226.

⁶ לתצלום נאה של כוכב שש הפינות במקורן שמעל לשער בקתדרלה זו, ראו: Marco Dezzi Badeschi, *La Cattedrale di Burgos*, בסדרה I Grandi cicli dell'arte Sudea-Sansoni בדוצאת Sudea-Sansoni. ראו תשליב בצורה זו בפנים בית הכנסת של דון שמואל הלוי אבולעפיה בטולדו (אל טרגוויטו); מובא אצל בצלאל רות, האמונות היהודיות, רמת-גן 1974, תמונה 100.

⁸ יעקב רייפמן, "מאמרים שונים, ב: מגן-דוד", השחר ב (תרל"א), עמ' 435-436.

⁹ "שעל יסוד אותו כתוב [ידך כוכב מיעקב], במדבר כד, יז הוא [בר-כוכבא] מכנה עצמו בר-כוכבא ולכינוי זה מסכימים גם רבי עקיבא ותלמידיו הנלהבים. והיה טבעי לקשור את אותה הדמות של הכוכב לשמו של דוד, אבי אבותיו של המשיח. הכוכב נעשה אפוא לסמל המשיח, ובדרך זו נעשה גם למוניטין וסמל בשלש ומנינו של דוד המלך, [...] בניגוד לצלב ולסמליהם של

[שאר]

כדין ר' עקיבא - כן דינם של בעל ספר הזוהר ור' יצחק לוריא. אין כל דרושים ורמזים על המגן-דוד בספריהם, ומה גם כעל סמל היהדות. בכל הספרות הרחבה הנקראת כתבי האר"י נמצא ציור המגן (לא שמו) פעם אחת בלבד, מתוך קשר עניינים - אחר לגמרי - של סגולות וקמעות, ואפילו שם אין שום זכר לדרוש על משמעותו. ובכל זאת מצויים בכל ספרי השימוש על היהדות בימינו דברים על מוצאו של השימוש הכללי במגן-דוד מתוך קבלת האר"י ועל הסודות שנרמזו בו לפי שיטתו, ועוד דברים שלא היו לא נבראו.

מקס גרונוולד כותב ב-1923 (ורבים העתיקו מדבריו): "כסמל יהודי מיוחד נתפשט סימן בינלאומי זה רק על-ידי ר' יצחק לוריא, הרואה בו את דמות דיוקנו של האדם הקדמון ושל עולם הספירות".¹⁰ ובעקבות מאמר קודם של גרונוולד מוסיף בלה ויידא "משמעותו של המגן-דוד כפי שנתפרשה בספר הזוהר [והזוהר אינו מזכיר אותו בשום מקום] השפיעה מאוד על כוח דמיונו הכביר של האר"י, שמצא בסמל זה המחשה מופלאה של השקפת עולמו", והוא מסביר בשם האר"י את הרמזים והסודות הנשגבים הרמזים כביכול בציור זה: "על כן חשב [האר"י] את המגן-דוד כסמל מיוחד ליהדותו והשתדל להקנות לו שלטון בלא-מצרים".¹¹ דברים כאלה מועתקים מספר אל ספר, עד שאתה עומד ותוהה איך זה ולמה זה לא נמצא מי שיפתח את "כתבי האר"י" עצמם לחפש שם את הסמל ואת ביאורו, ויראה שלא היו דברים מעולם! כל עניין האר"י בבחינת משיח להפצת מגן-דוד כסמל היהדות - עורבא פרח הוא.

ואם ישאל השואל: מנין להם, לחכמים אלו, שנתחלפו להם דרשותיהם בדברי האר"י שברו למגן-דוד שלשלת יוחסין בסוד קדושים רבה, ואין זה תלו עצמם באילן גדול זה? הרי התשובה ברורה ופשוטה ואף מצחיקה במקצת. הם כותבים שהאר"י פוסק בס' עץ חיים שיש לסדר את הקערה כליל הסדר בצורה שהחלקים השונים יהיו מגן-דוד: זרוע ביצה ומרור משולש אחד, וחרוסת כרפס וחזרת משולש שני.¹² לאמיתו של דבר נאמרו בכל כתבי האר"י דברים אחרים לגמרי על סדר הקערה בערב פסח, וסוד מגן-דוד מאן דבר שמיה [לא הוזכר שמו]!

שאר עמים; משה גסטר, "מגן דוד", בתוך: רמון: מאסף עתי לאמנות ולספרות, חוברת ג, ברלין תרפ"ג, עמ' כח [במקורות הקדומים לא נאמר שבר-כוכבא קרא לעצמו "בר-כוכבא", ואף לא נאמר במפורש שר' עקיבא קרא לו כך, אלא הדבר משתמע מדרשתו את הפסוק במ' כד, יז, כעין משחק מלים: "תני ר' שמעון בר יוחי, עקיבה רבי היה דורש ירך כוכב מיעקב דרך כוכבא מיעקב". רבי עקיבה כד הזה חמי בר כוכבא הוא אמר דין הוא מלכא משיחא; תלמוד ירושלמי, תענית פרק ו, דף סח ע"ד. גסטר נתעורר לדברי הפלגה אלו על-ידי הכוכב שמעל לצורת בית המקדש במטבע השטראדרכמה של בר-כוכבא. וראו א' קינדלר, אוצר מטיב עות ארץ-ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח.

¹⁰ Max Grünwald, "Jüdische Mystik", in: *Jahrbuch für Jüdischen Volkskunde* 25 (1923), p. 392.

¹¹ Béla Vajda, "Menora, Davidschild und Salomons Siegel", in: *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde* 20 (1918), p. 40.

¹² ראו: *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde* 10 (1902), p. 140. שלושת כתבי-העת הג"ל לידע-עם הם בעצם כתב-עת אחד, שכוותרתו משתנה במשך השנים.

אחר כך תיקח מרור וכרפס וזרוע ביצה ותניח על הג' מצות הזרוע הרומז לחסד מצד ימין שלך, והביצה מצד שמאל שלך, ומרור הרומז לתפארת - מבריה מן הקצה אל הקצה - באמצע [...], כי תפארת מכריע בין חסד [ל]גבורה. והחרוסת בצד ימין, תחת הזרוע בקו ימין, והוא נגד נצח. והכרפס הרומז להוד תניח תחת הביצה מצד שמאל, בקו שמאל, וחזרת תניח תחת המרור בקו אמצעי, לעשות בו אחר כך "כורך", והוא נגד יסוד.¹³

נמצא אפוא כי אלו שישה צרכי הסדר מסודרים בקערה, לדעתו, כנגד שש הספירות של תורת הקבלה, בצורת שני משולשים זה מתחת לזה ולא זה נעוץ בזה, ואין בסידור זה כל דמיון לצורת מגן דוד. אלא מה? בסוף המאה השמונה-עשרה ובמאה התשע-עשרה, כשיצאו להרבות בציור מגן-דוד בכל תשמישי קדושה, התחילו יוצרים קערות "אמנותיות" בשביל ליל הסדר בגוסס מודרני, והפכו את הסדר שנקבע בכתבי האר"י (ושנוכר גם בכמה הגדות של פסח) והתאימו אותו באופן שרירותי לסדר של שני משולשים מהופכים ונעוצים זה בזה, ואת מלאכת הפיתוח אשר על הקערה פיתחו בצורת מגן-דוד.¹⁴ בקערות קדומות יותר מצויים קישוטים אחרים לגמרי (סימני י"ב המזלות והשבטים וכיוצא בהם), ואין בהן זכר למגן-דוד. לחוקרים בתולדות המגן-דוד נתחלפו דברי האר"י בציורי הקערות המודרניות, שהתחילו רווחות מאוד במאה התשע-עשרה, והם הסיקו בלי כל בדיקה שהסידור וגם הציור עצמו - על אדני קבלת האר"י הוטבעו. אחדים מן הדרשנים החדשים השתמשו בדברי האלכמיסטים והאוקולטיסטים הנוצרים דווקא, כדי "לפענח" את המגן-דוד כסמל ההרמוניה והשלום. כבודם של הדרשנים במקומו מונח, אבל אין ביניהם ובין דברי המקובלים ולא כלום. אין למגן דוד "יחוס" יהודי ומשמעות יהודית, לא בנגלה ולא כנסתר, ועל כל פנים לא בעולם הנסתר של שלומי אמוני ישראל.

¹³ "להר' חיים כהן (מארס צובא) בשם הר"י (הרב יצחק, לוריא) ז"ל מע"ח [מעץ חיים]; מובא בס' פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ו. הוראה זו נעתקה בקצת שינוי לשון לסידורי האר"י (כגון סידור האר"י, דפוס זאלקווא תקמ"א, דף קמד ע"א; וקול יעקב לר' יעקב קופל איש ליפשיץ, סלאוויטא תקס"ד, דף עא ע"א).

¹⁴ דוגמאות אחדות מרבות: א. Monumenta Judaica: 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein I, Katalog, Kölnischen Stadtmuseum, 1963-1964; מוצג E 563, לוח 138 (צלחת בדיל, בהיקפה כתובות וציורים הרבה, כגון ארבעת הבנים, במרכזה - מגן-דוד ובתוכה שה הפסח, גרמניה, המאה התשע-עשרה); ב. מגן-דוד מעוצב כתשליב קווים צבעוניים בולטים של שני משולשים מהופכים, ובמרכזו - נשר כפול ראש, סמל מלכות אוסטריה, ותאריך: "תק"ל לפ"ק"; ג. The Jewish Museum of Prague: A Guide Through the Collection, Prague 1948, no. 36 (צלחת בדיל בחריטה, בהיקף - סימני הסדר, ובמרכזו - מגן-דוד בתוך נשר כפול ראש. תאריך: תקנ"ו).

ג

תולדותיו האמיתיות של המגן-דוד ועלייתו למדרגת סמל בישראל קשורות בשני עניינים אחרים לגמרי. אחד מהם - "הקבלה המעשית", ולא בהוראה מושאלת למונח זה שמשמשים בה בספרים רבים בדור האחרון, וקוראים ללא כל יסוד לשיטת האר"י בשם "קבלה מעשית", להוציא מן הקבלה העיונית, כביכול, של ר' משה קורדובר. כוונתי כאן לקבלה מעשית פשוטה כמשמעה, שאינה אלא המאגיה היהודית, שקשריה עם תורותיהם העיוניות של המקובלים היו תמיד רופפים מאוד, ובפרט עניין הקמעות והסגולות. קבלה "מעשית" זו עולה הרבה בקדמותה על הקבלה ה"עיונית". בתחום זה פעלה השפעת גומלין חזקה בין היהודים ואומות העולם, כי אין לך עניין בינלאומי יותר מן המאגיה. סימנים וציורים מאגיים עוברים מעם אל עם, כשם שנוסחאות קבועות, "שמות" וצירופי שמות "קדושים" (והיינו: בלתי מובנים) נודדים הלך ושוב ומשתבשים לעתים קרובות בנדודיהם.

שני ציורים בעלי משמעות מאגית וכוח מאגי מתחלפים הרבה בספרות זו של בעלי הסגולות והקבלה המעשית. ציורים מאגיים כאלה נקראו בדרך כלל בספרותנו בשם "חותמות", לא רק מפני שהיו חקוקים הרבה על טבעות - הכנת טבעות מאגיות כאלה היתה בגדר מקצוע מיוחד, ויש לנו ספרי לימוד בחוכמה זו - אלא מפני ההשקפה הכללית שהאדם "חותם את עצמו" בסימנים אלו ומגן על עצמו מפני התקפותיהם של רוחות ומזיקים. הציור האחד הוא המגן-דוד, והשני הוא הכוכב המחומש * המעבר מן האחד לשני בשימוש המעשי היה קל מאוד, והבודק נוסחי קמעות ישנים ימצא פעמים רבות כי במקום שבנוסח האחד של הקמע בא הכוכב המחומש, נמצא בנוסח השני מגן-דוד. בראשונה לא נקראו חותמות אלו בכינויים ומונחים קבועים, רק בימי הביניים התחילו להשתמש בשמות קבועים לאחדים מן החותמות הנפוצים ביותר. אבל דווקא הכינויים "חותם-שלמה" ו"מגן-דוד", שמציינים בהם לעתים קרובות ללא הבחנה את שני הסמלים, לא נוצרו בקרב הערבים, המכירים למעשה רק את התואר "חותם-שלמה", אלא מקורם במאגיה היהודית מלפני היות האיסלאם.

אין לתמוה אפוא ששני החותמות הנזכרים, המתחלפים זה בזה, נקראו זמן רב בשם אחד, "חותם-שלמה", ולא הבדילו ביניהם כראוי. הכינוי קשור כמובן באגדה היהודית על שלטון המלך שלמה על השדים, ועל הטבעת שלו, שהשם המפורש היה חקוק בה, שנוכרה בתלמוד (בבלי גיטין נח, ע"א-ע"ב) והיתה ידועה אף ליוספוס פלביוס (קדמוניות היהודים, ספר ה, 47).

העוצמה של טבעת החותם הזאת מתוארת בהטעמה רבה לראשונה בטקסטים מאגיים יהודיים, ומאוחר יותר גם בנוצריים, דוגמת צוואת שלמה למשל, שהיא מעיקרה מדריך יוני עתיק מאוד למאגיה יהודית ויהודית-נוצרית. בינתיים אין אנו יכולים לקבוע בביטחון מתי הוחלפה הכתובת של טבעת החותם המופלאה באחת משתי הצורות. יודעים אנו בבירור רק שהחלפה זו נתבצעה לפני המאה השישית, כלומר, לפני עליית האימפריה. מוכר לנו קמע, שפריטים כדוגמתו מצויים במוזיאון הבריטי ובלנינגרד, ושאפשר לייחס אותו בביטחון רב למדי למאה השישית הודות למוטיבים נוצריים שבו - ובו מופיעה, בין השאר, תמונה של שני אריות המחזיקים בכוכב שש הפינות המעוצב היטב והוא מכונה במפורש בשם "חותם-שלמה".¹⁵ תמונת שני האריות היא במקורה מוטיב יהודי, שמאוחר יותר אימצו אותו לעצמם גם הנוצרים. אין לקבוע עדיין אם הכינוי הזה לכוכב שש הפינות הופיע לראשונה אצל היהודים או אצל הנוצרים, שמהם עבר לאחר מכן אל הערבים. ייתכן שלערך באותה עת כבר היתה מוכרת שרשרת המושגים שקישרה את הכוכב המשושה עם שמו של דוד. עובדה זו מסתברת מתוך כתובת על מצבה בטרנטום שבאיטליה הדרומית, אשר ללא ספק אינה מאוחרת למאה השישית. בהתאם לכתובת, הקבר הוא קברה של אשת "ליאון בן דוד", ולפני השם דוד חרוט כוכב בעל שש פינות.¹⁶ על מצבת קבורה של אשה יהודייה משורטוסה שבספרד, מאותה תקופה לערך, מוצב כוכב מחומש בראש הנוסח העברי של הכתובת, וכוכב מחומש ומנורה בראש הנוסח הלטיני של כתובת דו-לשונית זו.¹⁷

אין שום קושי להסביר כיצד הוצמד שמו של המלך דוד לכוכב בעל שש הפינות, שהרי מצויים בירינו טקסטים רבים של מאגיה יהודית מימי הביניים, שבהם מדובר על מגן שהיה לדוד, אשר

העניק לו הגנה בכוח הקסמים שבו. מקורם כנראה בדברים שהגיעו מן המזרח או מדרום איטליה לאשכנז, ונתגלגלו לכתבי חוג חסידי אשכנז. הקדום בטקסטים הללו הוא "פירוש כ"ב שמות של מטטרון",¹⁸ שנשתמר בכמה כתבי-יד.¹⁹ מדובר בו על אלף-בית מאגי שהרבו להשתמש בו בקמעות, המכונה בשם "כתב כוכבים" והוא מיוחס למטטרון, העליון על כל שרי המלאכים. על אחת מאותיותיו, האות נ, שצורתה V (כמו V לטינית, שלשלושת קודקודי המשולש שהיא יוצרת הוצמדו מעגלים וערים) נאמר שהיא צורת מגן, "לפי שמגן אחד היה לו לדוד המלך, וחקוק עליו השם הגדול של ע"ב אותיות" - צירוף של שמות קדושים שבהם, לפי אגדה שנמצאת בבראשית רבה מד, יט, גאל הקדוש ברוך הוא את בני ישראל ממצרים "ולעולם היה מנצה, והיה חקוק עליו מי כמוך באלים יהו"ה" - כלומר, פסוק מן התורה שראשי תיבותיו מצטרפות ל"מכבי", ו"הוריש אותו המגן עד מ'כ"י יהודה", גיבור מלחמת החשמונאים. בטקסטים אחרים של מאגיה יהודית מחוג חסידי אשכנז מצויים דברים דומים. למשל, בחיבור הנקרא בשם "שבעים שמות של מטטרון", שנעשה במאה השלוש-עשרה (הוא מצוי בכמה כתבי-יד ונרפס בשם ספר החשק),²⁰ נאמר: "טפטפיה, בגימטריא ע"ל מגן. כי כשאדם במלחמה ואויביו נלחמים עליו, יוכירו וינצל, [...] כי הוא ממונה להכות האויבים. [...] גם דוד מלך ישראל היה לו מגן של זהב, חקוק עליו שם של ע"ב, וטפטפיה היה חקוק תחתיו". על סמך החומר המועט המוכר לנו עד כה אין לקבוע מתי צורפה צורת כוכב בעל שש הפינות לשמות הללו, כגון "מכבי" או "טפטפיה". ייתכן שאותה אבן מצבה בטרנטום היא העדות הקדומה ביותר לקשר כזה. ואף על פי כן תמוה הדבר שעוברות קרוב לשבע-מאות שנה עד שאפשר לזהות חד-משמעית בספרות העברית את הכינוי מגן-דוד לכוכב ששת החודים, כפי שנראה להלן.

ר' אברהם אבולעפיה משווה (בסוף המאה השלוש-עשרה) את צורת הסגול בתנועות ל"סימן חצי חותם שלמה המלך",²¹ והכינוי מצוי בספרות העברית על ענייני קמעות, השמורה ברובה רק בכתבי-יד. כוחו הסגולי של החותם היה תמיד אחד ויחיד: לשמש מגן בפני המזיקים. על כן אנו מוצאים אותו ברוב הנוסחאות המאגיות של

¹⁸ ראו יוסף דג, תורת הסוד של חסידי אשכנז, ירושלים 1968, עמ' 220.
¹⁹ כתבי-יד פארמה 1390, קט' די רוס' מס' 2784, דף 107ב, 109א, ועוד.

²⁰ למברג 1865.

²¹ ר' אברהם אבולעפיה, אמרי שפר, כתבי-יד מינכן 285, דף 70א.

¹⁵ ראו A.A. Borb בספר *The Legacy of Egypt* בעריכת J.R. Harris, שבנספח למאמרו, כלוח 12, מובא קמע שבורב מגדירו "קמע גנוסטי יהודי-נוצרי", ועליו תבליט ברור של שני אריות התומכים בכוכב ששת הקצוות העשוי קווים של שני משולשים הנעוצים זה בזה במהופך. מעל לתמונה - טקסט ביוונית, שבו נזכר במפורש חותם-שלמה.

¹⁶ ראו: H.M. Adler, "The Jews in Southern Italy", *The Jewish Quarterly Review* XIV (1902), p. 111.

¹⁷ ראו: *Inscriptiones hebraicas de España*, Madrid 1956, pp. 270 ff. וראו גם חיים בינארט, "שתי כתובות שלום על ישראל", ארץ-ישראל ח (תשכ"ו), עמ' 301, לוח 2.

המוזוה, שהיו נפוצות ביותר מתחילת ימי הביניים ועד המאה הארבע-עשרה לערך. כי מוזוה וקמעות דין אחד להם אצל בעלי המאגיה. בעל ספר יראים, ר' אליעזר ממץ, כותב באשכנז במאה השתים-עשרה על המוזוה כי "הורגלו העולם, לתוספת שמירת הבית, לכתוב בסוף השורות חותמות ושמות המלאכים, ואיננו לא עיזוב ולא מצוה (כלומר: לא מעלה ולא מוריד) אך תוספת שמירה".²² גם היו מן הראשונים שפסקו כי המוזוה "צריכה להיכתב" בנוסח מאגי ובהוספות אלו, וכבר עמד על זה החוקר ר' אביגדור אפטיצ'ר שבידו ענייני מוזוה וזו.²³ הרמב"ם קרא תיגר על אלו שהרחיקו לכת וכתבו את השמות והחותמות לא רק מחוץ לשורות המוזוה וכנגד הריווח שבין פרשה לפרשה, אלא הכניסו אותם גם לפני בין השורות, והם לדעתו "בכלל מי שאין לו חלק לעולם הבא, שאלו הטיפשים לא די להם שביטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה שהוא ייחוד השם ואהבתו ועבודתו כאילו היא קמע להנאת עצמו".²⁴ והנה החותמות הנמצאים ברוב הנוסחאות של מוזוה מאגיות אלו - ועוד נשתמרו בידינו אחרים מהם - אינם אלא ציורי המגן-דוד (לפעמים עד י"ב פעמים במוזוה אחת, וראיתי מוזוה כזאת בידי המאסף ר' אלסן אדלר ו"ל).

לא כסמל אמונת הייחוד אלא כסגולה מאגית לשמירה מפני המזיקים התחילה אפוא הקריירה היהודית של סימן זה בחוגים רחבים יותר, וזאת נשארה עיקר משמעותו בקרב המוני העם עד המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. מוצאה של המוזוה המאגית הוא בלי כל ספק מבבל או מארץ-ישראל (אחד הפוסקים קורא אותה "מוזוה ירושלמית") ומתקופת הגאונים, אך אין כיום בידינו להכריע באיזו משתי הארצות התחילו לפתח אותה בראשונה. במקורות הספרותיים מימי הביניים המתארים את תיקון המוזוה המאגית,²⁵ לא נזכר שמו של החותם, לא "חותם-שלמה" ולא "מגן-דוד". בטעות חוזרים במאמרים ובספרי שימוש על הסברה שהחכם הקראי יהודה הדסי, באמצע המאה השתים-עשרה, היה הראשון שקרא בספרו אשכול הכופר²⁶ לסימן זה בשם "מגן-דוד". לאמיתו של הדבר אין כאן אלא הוספה של המדפיס במאה התשע-עשרה. במקור היה כתוב, לגבי תיאור המוזוה המאגית: "וסימן זה (וכאן בא הציור) כתוב בכל מלאך". המדפיס

²² ר' אליעזר בן שמואל ממץ, ספר יראים, וילנה 1881, סימן יח, דף יח ע"ב.

²³ V. Aptowitzer, "Les Noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza", *Revue des Études juives* 60 (1910), pp. 38-52.

²⁴ משנה תורה לרמב"ם, הלכות תפילין ומוזוה ה, ד.

²⁵ כגון נוסח תיקון המוזוה עם ציורי הכוכבים של חמש ושש פינות, בטקסט שכתב ר' אברהם פריצול בשולי ס' הלכות גדולות, כתב-יד מילאנו, אמברויאנה c. 116 sup. (קטלוג ברנהיימר מס' 14).

²⁶ ר' יהודה האבלי בכ"ר אליהו הדסי, אשכול הכופר, גוולוא תקצ"ו. וראו הצורה המקורית של הפיסקה, ובה הציור במקום המלים "מגן-דוד", בכתב-יד לידן cod. or. 4755, warn. 17, דף 8217.

התקשה מבחינה טכנית להדפיס ציור של מגן-דוד קטן והשאיר מקום פגוי אחרי המלים "וסימן זה", אך הוסיף בסוגריים את המלים "הנקרא מגן-דוד". וזאת כדי שהקוראים, ששם זה כבר היה שגור בפיהם לפני מאה שנה, ידעו לאיזה סימן כיוון כאן. מעניין שהוספה מודרנית זו משנת 1836 היא העדות היחידה שמילוננו של בן-יהודה מביא על מציאות המונח מגן-דוד בספרותנו, ולחינם ניסה בעל ההערות שם להקדים את זמן כתיבת המלים המוסגרות אל המאה החמש-עשרה.

המוזוה המאגית נשכחה ברבות הימים, אבל שתי הצורות של חותם-שלמה, הכוכב המחומש והכוכב המשושה, מצויות בספרות המאגית של כל שלוש הדתות; וכל הפותח ספרי כישוף והדרכה ל"פעולות" ו"נסיונות", כגון ס' מפתח שלמה, או הספרות על שם המכשף האגדי המפורסם ד"ר פאוסט, מוצא אותן בהקשרים שונים. אך ראוי לציין שעד אמצע המאה השבע-עשרה, הכוכב בעל ששת החודים מצוי בקמעות הרבה פחות (באופן יחסי) מאשר בזמן מאוחר יותר, ודבר זה חל דווקא על המקורות העבריים. אך אין להכחיש שמשיצאה המוזוה המאגית מכלל שימוש, נשאר ציור הכוכב המשושה בשימושו המאגי ל"סגולה", ויש מהם שנעשו חביבים ביותר על הבריות.

ציורי כוכבים של חמש ושש פינות זה ליד זה מצויים כבר בקובץ הגדול והחשוב של קבלה מעשית מן המזרח שבאוסף ששון, שנכתב כנראה עד שנת 1530²⁷ [באחד המקומות בכתב-יד זה²⁸ נמצאות הנחיות להכנת טס שצריך לשמש כן למחתת קטורת, להקטיר ליי"ב המולות שברקיע. באותו טס יש לחרוט צורת כוכב של חמש פינות, הנקרא בשם "סימן-שלמה", וצורת מגן-דוד, המכונה "סימן של ו' קצוות", ואין הכותב יודע להוכיח עליו שמו של דוד]. בשערו של כתב-יד שנכתב באיטליה בשנת 1550 לערך מופיע איור המכיל בין השאר שני לבבות צמודים ודבוקים זה לזה וגם כמה וכמה מגני-דוד.²⁹ זמן-מה לאחר מכן (כבר בכתב-יד מ-1586) מופיע במסורת של תלמידי האר"י בצפת "קמע מגוסה לכל דבר, של כל מיני חולי בעולם", ובהוראות לעשיית אותו קמע מצוין הכוכב בעל שש הפינות בשם "חותם-שלמה".³⁰ אולם בכתב-יד הכתוב בלשון אשכנז יהודית משנת 1600 לערך (המצוי עתה בירושלים),

²⁷ על-ידי יהודי בן יוח או טורקיה,

יוסף בן-אליה תירשום; כתב-יד ששון מס' 290.

²⁸ שם, עמ' 215.

²⁹ ראו: *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde*, Neue Folge II (1906), heft 19, p. 96 ff.

³⁰ ליקוטי קבלת האר"י, כתב-יד

משנת שס"ז (1586), בכתיבת ידו של

ר' משה יונה; ספריית שוקן, קב' 79,

דף 15א ומכאן הועתק טקסט זה לס'

שער הייחודים לר' חיים וישאל,

דפוס למברג 1855, דפים טו ע"ב, טז ע"א.

מכונה הכוכב בעל חמשת הקצוות בשם "מגן-דוד של חמש קצוות".³¹ מכאן נוכחים אנו לדעת עד מה בלתי יציב היה עדיין המינוח באותם ימים. אכן, החל מן המאה השש-עשרה וכו קמעות כאלה, שעליהם מופיע הכוכב של שש הפינות, לפופולריות רבה, ובראש ובראשונה כקמעות נגד שריפות. הם מתגלים במקומות שונים בספרות, ושכיחים הם בין המציאות בבתים ובמבנים עתיקים, ולעיתים קרובות כבר תיארו אותם, כגון קונטרסו הגרמני של היינריך לוה, "ברכה יהודית נגד שריפה".³² הבחנה ברורה בין המונחים מצויה לראשונה אצל הרב האיטלקי יצחק לאמפרונטי (נפטר 1756), שבספרו האנציקלופדי פחד יצחק הוא תמה על "אותם אנשים הרושמים על בשרם קשר של שלמה ומגן-דוד וכיוצא בזה, מניין יצא להם היתר זה".³³

ד

כאן נשאלת השאלה מנין תואר זה "מגן-דוד" ומה עניינו? התשובה היא שבקרב בעלי הסוד בימי הביניים התהלכו אגרות שונות על מגינו של דוד המלך וכוחו הסגולי. נראה שאין קשר ענייני בין הכינוי של הקב"ה כ"מגן-דוד" בברכת ההפטר והבין אגרות אלה. המקור הראשון הוא בספר החשק הנוכח לעיל, על שבעים שמותיו המאגיים של מטטרון שר הפנים. באותם ימים עוד נקראו בתואר נשגב זה ראשי מלאכי עליון.

עוד במאה השלוש-עשרה נכנס במקום השם הגדול של ע"ב אותיות הציור של חותם-שלמה, שהיה מצוי או במוחות המאגיות. מרוע הוחלף השם בן ע"ב אותיות ב"חותם" - אינני יודע, אך ייתכן שכתבו את ע"ב האותיות לפי סידור תבנית ה"חותם", ולאחר מכן קיצרו וציירו קווים פשוטים במקום השמות המשתלבים לציור זה. בדומה לזה אנו מוצאים עוד במאה השבע-עשרה הוראות לצייר, במקרים מיוחדים, מגן-דוד שאינו עשוי ברישום קווים גיאומטריים בלבד אלא בשילוב של אותיות של שמות קדושים מסוימים וצירופיהם, בתוך שש הפינות ובמעויין שבמרכז. הוראה כזו נמצאת, למשל, בס' תולדות אדם, אחד הקבצים הנפוצים ביותר של קבלה מעשית, שנערך מתוך כתבי ר' יואל בעל-שם מזאמושט ונדפס בראשונה בשנת 1720.³⁴

³¹ "אונ' מן איין מגן-דוד דרויש מיט ביניף עקין, אונ' שרייב דש חולי נמן דרויף" ולא נתברר בבעלות מי בירושלים מצוי כתב יד זה.

³² Heinrich Löwe, *Jüdischer Feuersagen: ein Beitrag zum Jüdischen und Deutschen Aberglauben*, Berlin 1930

³³ ר' יצחק לאמפרונטי, פחד יצחק, ליק 1871, אות פ, דף יז ע"א [בלשונה: "וכל הנך אנשי דרשמי אבישריהו קשר של שלמה ומגן-דוד וכיוצא, מהיכא נפקא להו שריותא דא"].

³⁴ ס' תולדות אדם, "בו תמצא פעולות וסגולות מעולות ויקרות. [...] נלקטו מכתבי קודש של המקובלים הגדולים [...] ה"ה [הרב הגדול] מוהר"ר אליהו ב"ש [בעל-שם] וה"ה מוהר"ר יואל בעל-שם", ואלקווי ת"פ לפ"ק, דף כח ע"א.

על כל פנים אפשר לומר בוודאות כי מאגדה כזו או מדברים הדומים לאלה שהכאתי מספר החשק נתפתח המונח "מגן-דוד". דבר זה מוכח בבירור ממקום מציאותו הראשונה הידוע לנו. עד למאה השלוש-עשרה אין לנו שום עדות חד-משמעית להיווצרותה של סמיכות בין כוכב שש הפינות לאגדה על מגינו של דוד שהוזכרה לעיל. אבל הופעתו הראשונה הידועה עד כה של קשר כזה בספרות היהודית, אינה מותירה שום ספק שכאן מקורו של השימוש הלשוני החדש. יוסף ג'יקטילה, בשערי הצדק (1280-1290), הוא המקובל הראשון המזכיר את מגינו של דוד ששימש לו במלחמותיו עם אויביו,³⁵ כפי הנראה על יסוד אותה אגדה. כמו המקור העתיק מסמך גם הוא את המגן המאגי לתוארו של אלוהים "מגן-דוד" בברכת ההפטר,³⁶ אבל הוא אינו מספק לנו שום תיאור באשר לצורתו. מצב זה משתנה כעבור שנים אחדות בלבד.

בשנים הראשונות של המאה הארבע-עשרה נתחבר בספרד ספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד, נכד הרמב"ן. הספר הוא פירוש קבלי על ה"אדרא רבא", אחד מחלקי ספר הוהר. המחבר היה, על פי עדות עצמו, מצאצאי ר' יהודה החסיד, מגדולי "חסידי אשכנז" הקדמונים. בספר זה, שנשתמר רק בכמה כתבי-יד ולא עלה על מכבש הדפוס, נמצא בשני מקומות ציור המשולשים הנעוצים זה בזה,³⁷ ונקרא כאן בשם "מגן-דוד": פעם אחת "מגן-דוד [של] א"א [ארך אנפין]", ופעם אחת "מגן-דוד [של] ז"א [זעיר אנפין]". למטה מציורי המגן נכתב ה"שם" טפטפיה, המוכיח את הקשר הרצוף עם המסורת על מגינו של דוד המלך שבספר החשק. במקצת כתב-יד שראיתי נשתבש הציור ונמצא בס' או משולש אחד בלבד או הכוכב המחומש.³⁸ אבל בכמה מאספים וליקושים ישנים של קבלה מעשית מצאתי באמת קמעות לשמירה, שיש בהם ציור מגן-דוד ובאמצעו או בצדו אותו שם טפטפיה, כגון בס' שורשי השמות לר' משה זכות, הוא האנציקלופדיה המפורסמת של קבלה מעשית מן המאה השבע-עשרה, הנפוצה בכמה כתבי-יד.³⁹ רק לאחר מכן התחילו להשתמש גם בקמע שהשם שרי כתוב בו באמצעו של המגן, אך יחסו של הציור אל השם מגן-דוד מתברר רק מתוך אותם קמעות שיש בהם השם טפטפיה.

³⁵ שהם התנשמות האויבים המיטטיים של השכינה, "כנסת ישראל": "ודע שזה המקום שהוצרך דוד להילחם באויביו, ולפיכך הוצרך מגן, ותתן לי מגן ישעך [שמואל ב, ח"ש [וזהו שאומרים] מגן-דוד", שערי צדק, דפוס ריווא דשרינטו שכ"א, דף כ ע"א.

³⁶ שנוסחה נזכר במסכת סופרים פ' יג, בתלמוד בבלי, פסחים ק"ז ע"ב, ובמדרש תהלים יח.

³⁷ ר' דוד בן יהודה החסיד, ספר הגבול, כתב-יד בבית המדרש לרבנים, ניר-זרק, Mic. 2193, דפים 115, 118.

³⁸ כך בספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד, כתב-יד נהוראי (תל-אביב) 1.5, מכון לתצלומי כתבי-יד F40392, דף 119.

³⁹ כגון כתב-יד ירושלים, Heb 8°477, דף מג ע"א.

מסורת אחרת לגמרי בדבר הצורה שהיתה חקוקה במגיניו של דוד אנו מוצאים במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה בספרד ובאיטליה, ולפיה לא היה זה הכוכב המשושה, זה שאנו קוראים לו היום בשם "מגן-דוד", אלא פסוקי תהלים (מזמור ס"ז) שנהגו לאומרם בימי ספירת העומר, מסודרים בצורת מנורת שבעת הקנים. לראשונה אנו מוצאים אותה בכתב-יד ספרדי בענייני קבלה משנת הקנ"ד, היא שנת 1394 לסה"נ,⁴⁰ שבו נאמר:

⁴⁰ כתב-יד וטיקן מס' 214, דף 454-א.ב.

בזה המזמור יש בו ר"ז אותיות, מגיין אותיות שם ע"ב שמות, ויש בו מ"ט תיבות כמספר ימי הספירה, שהם מ"ט. ודע כי מזמור זה היה נושא דוד המלך ע"ה, חקוק בטס של זהב עשוי בצורת מנורה, וכאשר היה יוצא למלחמה היה מתכוון בסודו ונוצח.

הרי כאן דברים שבדיוק לשון מתאימים לנאמר בטקסטים על כ"ב וע' שמות של מטטרון על "מגן-דוד" בצורת הכוכב המשושה, שקדמו לאלו בכמה-מאתיים שנה.

בכתב-יד של מחזור מנהג ספרד,⁴¹ כנראה גם הוא מסוף המאה הארבע-עשרה, נמצא ציור המציג מגן ועליו צורת המנורה העשויה מפסוקי מזמור זה, ובצדו נכתב במפורש "מגן-דוד". באמצע המאה החמש-עשרה כבר מופיעה האגדה על מזמור המנורה שדוד המלך היה נושא במגיניו באיטליה. במחזור שנכתב בפרינצה, בשנת ה'ר"א 1441,⁴² נאמר:

⁴¹ כתב-יד פארמה 1923, קט' די רוסי מס' 1117, בסוף כתב-היד.

⁴² כתב-יד לונדון, British Library, Add. 19 944.

מסורת בידינו שכל הקורא מזמור זה [...] בימי הספירה, מובטח לו שאינו ניזוק [...] מאומות העולם ויהיה נשמר מהם. והטעם כי ימי הספירה הם תשעה וארבעים. [...] תמצא שיש בו שבעה פסוקים, רמו לשבעה קני המנורה, ופסוק אמצעי שהוא ישמחו וירננו והוא גוף המנורה.

ובהמשך הדברים כתוב כל המזמור בצורת המנורה. בייחוד פשטה מסורת זו בקרב תפוצות יהודי ספרד לאחר שהובאה באריכות בס' עקדת יצחק של הדרשן הספרדי הנודע ר' יצחק עראמה.⁴³ הרי כאן התנגשות קוריוזית מאוד של שני המוטיבים; על מגן-דוד במובן

⁴³ ר' יצחק עראמה, עקדת יצחק, דפוס שאלוניקי רפ"ב, פרשת אמור (שער שבעה ושישים).

שלנו, מסורת זו כאילו אינה יודעת כלום. והאמת ניתנת להיאמר שצורת המנורה יש לה על כל פנים צידוק מבוסס יותר לתביעה לשמש כסמל היהדות, מאשר למגן-דוד בצורתו המקובלת. כתיבה זו של מזמור ס"ז בצורת מנורה נעשתה רווחת מאוד החל במאה החמש-עשרה. נהגו לאומרו בימי ספירת העומר, ובכל התפילות המיוחדות לימי הספירה כתבו אותו בצורה זו. ומשם פשט המנהג לקבוע ציור זה בבתי כנסיות, בעמוד התפילה של החזן ובשאר מקומות. המקובלים הפליגו בשבחו ובכוחו הסגולי. בסוף הקונטרס מנורת הזהב, שנדפס בפראג במאה השבע-עשרה, נאמר: "מזמור זה עם המנורה רומז לעניינים גדולים", ונעתקו לשם הדברים המפורסמים על דוד המלך שהיה "נושא זה המזמור כתוב ומצויר וחקוק במגיניו בטס של זהב בצורת המנורה כשהיה יוצא למלחמה והיה מכון סודו והיה נוצח", ועוד כאלה רבות. אבל נראה שסגולת הציור האחר של מגן-דוד היתה "בחונה ומנוסה" יותר, עד שניצחה את המגן-דוד בדמות המנורה גם בשדה הקרב של הסימבוליקה היהודית המודרנית.

כמה העסיק עניין מגינו של דוד את דמיונם של בעלי הסוד, ניכר גם מן האגדה המאוחרת הנמצאת בספרו של ר' יוסף סמברי במצרים (1676) על דוד הראובני: "ייעש [הראובני] דגלים מעשה חושב וכתב עליהם שמות הקודש, ועד הוציא להם מגן כתוב עליו שמות הקודש ואמר להם שהוא מגן דוד מלך ישראל וכו' היה לוחם מלחמות השם. ואמרו שהוא עד היום גנוז בק"ק בית הכנסת של עיר בולוניה".⁴⁴ לא נאמר כאן מה היתה צורת השמות הקדושים במגן, ואין כל הוכחה שכיוון למגן-דוד בצורתו המקובלת כיום.

מאז הופעתו הראשונה של המונח "מגן-דוד" במקום "חותם-שלמה", אנו פוגשים אותו בכתב-יד של קבלה מעשית גם לפני גירוש ספרד, אך אין להגיד ששימוש נפוץ. סמוך לשנת 1506 הזכירו ר' משה בן יעקב מקיוב, בספרו שושן סודות - אוסף של מאמרי קבלה ממקורות קדומים. בדבריו על עשיית טבעת המסוגלת להינצל בה מן האויבים, הוא הורה שתהיה הטבעת "עשויה על צורת מגן-דוד" בלי לפרש מה היא צורתו,⁴⁵ ונראה שקוראיו כבר ידעו מגן זה מה טיבו. משהרבו להשתמש בצורה זו גם בסגולות וקמעות שנעשו מקובלים מאוד על דעת ההמון

⁴⁴ ר' יוסף סמברי, ס' דברי יוסף, כתב-יד פריז, כ"ח H130A, דף 86א; דפוס צילום מרכז שור, ירושלים תשמ"א, עמ' 168.

⁴⁵ [כפי הנראה כתב גרשם שלום כאן על סמך כתב-יד שנוכח בו "מגן-דוד" בלי ציור צורתו. אולם בכתב-יד בית המדרש לדבנים בני-יורק, EMC 664 (Mic. 1754), דף 104א, סוד דל"ב, ניתנת בהקשר זה גם צורתו, כוכב של שש פינות; בששת המשולשים שבקצותיו נכתבו שם אותיות השם "טפספיה" ונוכרת במפורש המסורת הקשורה בו - היות שם זה מסוגל "לנצח כל אויב". ברפוס' סי' שושן סודות חסר סוד זה לגמרי.]

(כגון אותה סגולה לשריפה שהוכרתי), נודע השם מגן-דוד גם לנוצרים, ומקצת מחברים במאה השבע-עשרה, הבקאים בענייני היהודים, מזכירים אותו, ובפרט בגרמניה. היו גם נוצרים (או משומדים?) שהשתמשו בשמות אלו להנאתם ובדו פיתוחי מדליה ברוח הנצרות, אך באותיות עבריות, והפיצו אותם ברבים בשם הדמיוני "מגן דוד ואברהם". וכבר בשנת 1617 הופיע באיטליה קונטרס לביאורי הסודות הנוצריים שבמדליה העברית המדומה.⁴⁶ המפליא הוא שמדליה זו אינה כוללת כלל את ציור המגן-דוד, אלא קישוטים וציורים שונים לגמרי.

ה

בד בבד, החל בתקופה הערבית הקדומה, נמשך כמובן השימוש בכוכב בעל ששת החודים בקישוט גרידא, בסגנון עיטורים החביב כל כך על הערבים. בכתבי-יד מיקרוגרפיים של נוסח המסורה של התנ"ך, כתובים לעתים קטעים בצורות מעין אלה. בנוסף לתבנית המגורה, שהיא סמל יהודי מובהק, מצוי גם השימוש בכוכבים בני שישה או שמונה חודים, כגון בעיטורים הכתובים בכתב ועיר, המורכבים מפסקאות מאותו הקשר, שהעתיקיהם נמסרו על-ידי גינצבורג וסטסוף בספרם *L'Ornement hébreu*.⁴⁷ אפשר להשיל ספק בייחוסם של כתבי-יד אלה, שמוצאם כנראה במצרים, למאה התשיעית, בגרסתם של המוציאים לאור. מתקבל יותר על הדעת שיש לשייכם למאה האחת-עשרה. מן המזרח נדד השימוש בעיטורים כאלה, בכתבי-יד של התנ"ך, גם לאירופה. דוגמא נאה לכך מוצאים אנו בצורת כוכב שש הפינות העולה מתוך תשליב מפותל של קווים וצורות (בין ציורי מיקרוגרפיה שכנהוג עיטרו את סיומם של חלקי התנ"ך בכתבי-יד של המקרא מאשכנז [גרמניה או צרפת] משנת 1294-1295,⁴⁸ השמור בספריה הלאומית בפריז).⁴⁹

מן הראוי לציין שבימי הביניים נהגו לרוב להציב את כוכב שש הפינות באלכסון דווקא, הן כמרכיב עיטורי בכנסיות נוצריות, הן בכתבי-יד עבריים. בצורתו זו מעוטר בו כס ההגמון העשוי שיש בקתדרלה של אנאני (Anagni),⁵⁰ שנבנתה בשנת 1226 לערך, ובצורה דומה הוא מופיע בביצוע נפלא עשוי תשליב קווים וצורות

⁴⁶ ראה: Christoph Wolf, *Bibliotheca III*, 1727, p. 997.

⁴⁷ Vladimir Stasov et David Grünzburg, *L'Ornement hébreu*, Berlin 1905, pl. no. 8.

⁴⁸ נכתב בשנת 1704 אלפיס] ג"ה לפרט". בקטלוג פריז כתבו בשעות "שנת 1298", אולם עיניו אוצר כתבי-יד עבריים, מפעל הפאליאוגרפיה העברית, ירושלים-פריז.

⁴⁹ Ms. Heb. 5-6. הציור נמצא אחרי ספר שמות. הוא נדפס ב-*Synagoga*, קטלוג תערוכה שנתקיימה בעיר רוקלינגהאוזן, 1961-1960, מוצג B4 וזם בחוברת *Micrography as Art* מאת L. Avrin, הוצאת מוויאון ישראל, ירושלים, 1981, לוח 52.

⁵⁰ תצלום מובא מתוך: E. Hutton, *The Cosmati*, London 1950.

גיאומטריות ומוקף במעגל על ערבסקה בצבע מרהיב, בדף מדפי האיורים בכתב-יד של התנ"ך מספרד, המכונה הביבליה של קניקוט.⁵¹ תנ"ך זה נכתב בשנת רל"ו (1476), סמוך לגירוש ספרד, ואויר על-ידי אמן יהודי שחתם בו את שמו, יוסף נ' [בן] חיים. בקישוט הגיעה צורה זו גם לחותמות שפקידי ציבור הוסיפו לפעמים לשמותיהם בתעודות שונות. נהוג זה מקובל היה בקרב נוצרים ויהודים כאחד. את הדוגמא הקדומה ביותר לשימוש כזה מצאנו דווקא אצל נוטריין נוצרי בברצלונה, משנת 1190, בתעודות הנוגעות לעסקאות של יהודים. בארגוניה משמש כוכב ולו שש פינות בחתימתו של נוטריין העיר, הנוצרי, בשנת 1226. כמותו נהוג גובר יהודי אחר בשנים 1233-1243.⁵² אכן, בהיות שמו של אותו פקיד שלמה ("שלמה בונפוש גובר ברצלונה"), אפשר היה לשער שעל כן אימץ לעצמו סמל זה בתור "חותם-שלמה". אך כבר ב-1286-1287, לא הרחק מאותו אזור, מופיע כוכב שש הפינות מוקף בעיגול ובו זר, בכריכתו של *Liber Judaeorum*, ספר רישומי הלוואות מיהודים בעיקר לנוצרים, שנעשו לפני נוטריין מן העיירה Puigcerdà שבחבל.⁵³ וכמו כן, שוב ללא כל קשר עם השמות דוד ושלמה, מופיע הוא גם בחותמו של יהודי אשכנזי, שהיתה לו משרה רשמית כאיש כספים אצל הארכי-הגמון של טרייר, בשטרות מן השנים 1326 ו-1345. אותיות שמו העברי, יעקב בן ר' נתנאל (ובטקסט הלטיני דניאל), כתובות במעגל שבתוכו ניצב כוכב של שש פינות בצורה שאנו קוראים לה בשם מגן-דוד, ובמרכזו של זה כוכב של שש פינות.⁵⁴ בשטר מן השנה 1338 מרגנסבורג נמצא חותם של נחמן בן יעקב, ובו, על גבי מגן, כוכב חמש הפינות (ולידו כוכבים, צורות סהר וכוכב יהודיים).⁵⁵

עד המאה השבע-עשרה משמשים שני הכינויים, מגן-דוד וחותם-שלמה, בערבוביה, עד שלאט לאט (אולי בהשפעת שימוש הלשון אצל הנוצרים?) מתייחס הכינוי השני לכוכב המחומש. ב-1674 קובע עדיין יוהאן כריסטוף ואגנויל,⁵⁶ חוקר היהדות הנוצרי, כי בלשונם של יהודי גרמניה מכונה ההקסאגרם בשם חותם-שלמה. מתחילת המאה השמונה-עשרה ואילך אין אנו מוצאים אלא את הכינוי מגן-דוד בלבד בהוראתו הקבועה. גם הנוצרים התחילו או להשתמש במונח זה. ב-1708 מופיעים בוויטנברג שני כתיבי פולמוס מאת דוד תיאודור

⁵¹ *Kennicott Bible*, בודליאנה, אוקספורד, כתב-יד Kennicott מס' 1, דף 122ב (מהדורת פקסימיליה, לונדון 1985).

⁵² ראה: Fritz Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien, I: Urkunden und Regesten*, Berlin 1929, pp. 91-92.

⁵³ ראה: M. Declor, "Les Juifs de Puigcerdà", *Sefarad* 26 (1966), pp. 17-46.

⁵⁴ מארכיון העיר קובלנץ, מס' 5238A; לתצלום החותם במקורו ראה: *Germania Judaica II*, Tübingen 1968, אחרי עמ' 32.

⁵⁵ מתוך הארכיון המרכזי, מינכן. הובא ב-*Germania Judaica*, שם. מתואר אצל צבי אבנר, חותמות עבריים אצל יהודי אשכנז: דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי

היהדות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 163-169, מס' 24 (ברשימתו זו של אבנר נמצא מידע על שני חותמות נוספים שנשתמרו

בשטרות מגרמניה, שבהם שם החותם הוא "דוד" ומופיע בהם כוכב של שש פינות או של חמש פינות. במס' 42: מן העיר מרבורג, משנת 1366, חותמו של יהושע (?). בה"ד יצחק, שבאותיות לטיניות הוא חותם David - כוכב שש פינות; במס' 44: מן העיר רגנסבורג, משנת 1371, חותמו של דוד ב"ר יוסף - חמש פינות.

⁵⁶ Johann Christoph Wagenseil, *Sota*, Altdorf 1674, p. 1074.

להמן. ונמצאו בידינו כמה קונטרסים לטיניים וגרמניים מאותה תקופה, העוסקים בסברת עניין המגן-דוד ובדרושים אלגוריים עליו ברוח האלכימאים. ודי להזכיר כאן את שמה של חוברת גרמנית כזו משנת 1724 - סוד הטבע הטובע והטבע המוטבע, הוא סוד הטבע [הנרמז] במגן-דוד⁵⁷ - שהופיעה בברליבורג, מרכז מפורסם של תיאוסופיה נוצרית.

לשון הסמלים האלכימאית נוחה היתה להיווצרותם של הסברים כאלה, שהרי המשולש סימל בה את המים, המשולש ההפוך את האש, ושילובם זה בזה יכול היה לתאר את ההרמוניה בין היסודות המנוגדים. השילוב של השניים זה בתוך זה יוצר, בהתאם לאלכימאים רבים, את "מי האש", כלומר אש-מים, וברור הקשר למשחק המלים של בעלי התלמוד בביאורם למלה העברית שמים (ועינו חגיגה יב ע"א). התיאוסופים הנוצרים של אותה תקופה, הנוהגים להשתמש ברצון בשפת האלכימיה, מרבים לדבר על אותם "מי אש" שבדמות המגן-דוד או "כוכב החותם". דרושים כאלה היו זרים לגמרי לרוחם של הדרשנים בישראל. לעומת זה נמצא גם ביניהם מי שהתחיל דורש אותו כסמל של מלכות בית דוד, ומתווך בדרך זו בין המאגיה לבין הסימבוליקה הקבלית של "מלכות דוד". ר' אברהם חיים הכהן מק"ק ניקולשבורג, בנו של אחד מחשובי הדרשנים השבתאיים (בעל לקט שמואל), כתב בביאורו על ספר תהלים, שנדפס בראשונה בימי וקנתו בשנת 1750 בשם ארך החיים, לגבי ביאור מזמור י"ח:

כי הנח היה חילוק בין מגיני מלכי ישראל למלכות בית דוד, כי למלכי ישראל היה מגן בעל שלושה קצוות, כזה Δ , ולמלכות בית דוד היה של ששה קצוות,⁵⁸ להורות שיש לו אחיזה במידת מלכות ומקבל שפע מן שישה קצוות. דוד⁵⁹ הוא השביעי, כזה \star , אחיזה במידת מלכות.

כאן יש אפוא רצון לדרוש את הסמל לא מבחינת סגולתו המאגית אלא מצד משמעותו כסמל המלכות; הספירה העשירית באילן עשר האצילות או הכוחות שבה מתגלה האלוהות, ספירת המלכות שהיא כנסת ישראל בעליונים ומלכות בית דוד בתחתונים.

⁵⁷ *Naturae naturantis et naturatae* mysterium, das ist Geheimnis der Natur im Schield Davids. הספר צוין בקטלוג מס' 539 של יוסף בר ושות', *Judaica und Hebraica*, משנת 1907, מס' 817.

⁵⁸ מונח המשמש לציון שש הספירות שמ"חסד" ועד "מלכות".
⁵⁹ המסמל את ספירת "מלכות".

ואכן מצינו עוד פעם סימבוליקה הדומה לזו במקום בולט מאוד, שבו הגיעה הקריירה המאגית של המגן-דוד לשיאה, ומחיתולי המאגיה עולה הסמל לחזון הגאולה של השבתאים. מפנה מפתיע זה נגזר בקמעותיו המפורסמים של ר' יהונתן אייבשיץ. כל הקמעות שלו, הנודעים מס' שפת אמת ולשון זהורית מחוגו של ר' יעקב עמדין (אלטונא תקי"ב), מכילים מגן-דוד (והוא הציור היחיד הנמצא בהם), שבתוכו ובזוויות הפנימיות והחיצוניות שלו נכתבה תערובת של קבוצות אותיות מתוך "שם של מ"ב אותיות", עם תיבות כגון "חותם מבד זשב אם ל ... תפארא", "חותם מבד בבתי יהי", ואפילו "חותם אלהי ישראל", ועוד ועוד. בהתנצלותו על הקמעות הסתתר ר' יהונתן מאחורי המשמעות המאגית של הציור, ואף שלל את קריאת הטקסטים הארוכים שבקמעות ככתב סתרים הניתן לפענוח, אלא דרש אותם כשמות מאגיים בלבד, בלי כל תוכן ריאלי. בס' לוחות עדות הוא כותב: "מגן-דוד שהוא סגולה ומעולה שבחותמות לכל הפגעים כאשר תמצא בס' רז"א ל ת"א [= ספר תולדות אדם], ובייחוד בעץ חיים להאר"י בשער הייחודים". ר' יהונתן הכחיש אפוא כל הכרה במשמעותו הסמלית של הסימן מבחינה יהודית. אולם אין לנו עד היום פירוש משכנע יותר למשמעותו של האותיות שבקמעות הללו מזה שגילה בהם ר' יעקב עמדין על פי כוונותיו השבתאיות של אייבשיץ. כך הפך יהונתן את המגן-דוד לסמל משיחי. מתוך השוואת הקמעות השונים והתחקות על השיטה שבהם אכן מתאשר לנו הפירוש השבתאי שר' יעקב עמדין גילה בהם.⁶⁰ בראשי תיבות ובכתיבה בצופן א"ת ב"ש ובאלף-בית כסדרו באותה תיבה עצמה, נאמר בתיבות המשוניות הנ"ל: "חותם מ'שיח ב'ן ד'וד, שבת⁶¹ ו'ל" שהוא ספירת "תפארת",⁶² ו"שבת צבי" וכדומה.

שני מקובלים נוספים, ר' ישעיה בנו של ר' יואל בעל-שם (יעקב עמדין, תורת הקנאות, עמ' 128) ור' אברהם חיים כהן מניקולשבורג, מיזגו את הפירוש האלכימי והפירוש המשיחי. אין ספק שהפירוש המשיחי של הסמל היה רווח בקרב השבתאים: לא רק מגינו של דוד הוא זה, אלא גם מגינו של בן דוד! נודה ונאמר שלא מעט מן הגירוי יש כאן לבן דודנו: הפירוש המודרני של המגן-דוד כסמל הגאולה, שהנחיל גם את השם לספרו העמוק של פרנץ

⁶⁰ ראו גם גרשם שלום, "על קמע אחד של ר' יהונתן אייבשיץ ופירושו עליו", תרביץ יג (תש"ב), עמ' 226-244.
⁶¹ "שבאם" (האותיות "אם" בצופן א"ת ב"ש).
⁶² "תפארת" א".

רוחנצווייג על היהדות כוכב הגאולה, בצבץ ועלה אפוא בפעם הראשונה מתוך גמגומי הגאולה של השבתאים, הרמוזים בצירופי האותיות של קמעות אלו. ספק גדול הוא אם ידעו אבות הציונות, שעה שקיבלו עליהם את המגן-דוד כסמל תנועת התחייה בישראל, שאפשר וגם בדבר זה כיוונו לדעתם הנסתרת של גדולי המאמינים השבתאים! יהיו ציונים שינעם להם "ייחוס" נסתר זה, ויהיו שדבר זה יהא לצנינים בעיניהם. בין כך ובין כך חסידי הדיאלקטיקה, המתבטאת גם בדרכם של סמלים, יבואו על סיפוקם.

1

שונה לגמרי מן השורש המאני הוא השורש השני שממנו צמח השימוש הכללי במגן-דוד בחוגים רחבים יותר, והוא שימושו הרשמי בחותמותיהן של מקצת קהילות בישראל. אפשר אולי לצרף לכך גם את שימושו במקצת "דגלים" של מדפיסים, שהחומר עליהם נאסף על-ידי אברהם יערי בספרו דגלי המדפיסים העבריים.⁶³ חומר זה בא ללמד שהשימוש בסמל זה היה מוגבל ביותר. עד ראשית המאה התשע-עשרה הוא נמצא רק במקרים הבאים, וכדאי לעמוד עליהם: המדפיסים הספרדים האחים ר' דוד ור' שמואל בן נחמיאש השתמשו בו פעם אחת בלבד, בשנת 1493 בקושטא,⁶⁴ ויערי שיער שנתכוונו לרמוז בכך לשמו של האח הראשון, דוד.⁶⁵ בלי ספק מפני שהשם מגן-דוד כבר היה ידוע אצלם במסורת בעלי המאניה היהודית. שוב מצאנוהו בשער של סידור תפילה שהוא הספר העברי הראשון שנדפס בפראג, בחנוכה רע"ד (1512), על-ידי חמישה מדפיסים שותפים. עמוד השער שלו אוייר בכמה סמלים, כדי מים של שורות הלוויים, אריות וצב, אבל מגן-דוד גדול תופס את רוב השער, ולמעלה ממנו מתחפז כתר מלכות. אפשר שגם בצירוף זה יש רמזים, הן למגיניו של דוד מלך ישראל, הן לשמו של אחד השותפים, ר' מאיר ב"ר דוד, שהיה, לדברי יערי, "הרוח החיה בכל מפעל ייסוד הדפוס".⁶⁶ בסידור תפילות כל השנה כמנהג פולין, שנדפס בפראג בשנת רפ"ב (1522),⁶⁷ מצוי מגן-דוד על גבי מגן המוחזק בידי שני כרובים ומוכתר בכתר מלכות, בבסיסה של מסגרת בצורת שער שמעטרת את פתיחת סדר התפילות ("מה טובו אוהליך יעקב").

⁶³ אברהם יערי, דגלי המדפיסים העבריים מראשית הדפוס עד סוף המאה התשע-עשרה, ירושלים תש"ד.

⁶⁴ ראו שם, עמ' 3, ציור 4.

⁶⁵ ראו שם, עמ' 123.

⁶⁶ ראו שם, עמ' 124-126 (בתיאורו של יערי לציור 7 שבעמ' 6).
⁶⁷ ראו ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי בערים שבארופה התיכונה, אנטוורפן 1935, עמ' 6 והוא מכנה את הספר בשם "מחזור מכל השנה", כנראה מפני שמכיל מלבד תפילות החול והשבת גם תפילות המועדים, הגדה של פסח והושענות. אולם אין בו כמעט פיוטים, שהם עיקרו של מחזור. הספר הנדיר נמצא בספריית בית הדין ובית המדרש בלונדון, ותצלומו במכון לתצלומי כתבי-יד בירושלים, 14821.

בין הציורים ששימשו מסגרת לשער "יוצרות מכל השנה", שנדפס בפראג בשנת רפ"ו (1526),⁶⁸ מופיע מגן-דוד באמצעו של מגן המוחזק בידי כרוב - בצד כרוב אחד המוחזק מגן ועליו כד לוויים, משה רבנו ובירו לוחות הברית, וסמל העיר פראג (שערי העיר שאריות, סמל בזהמיה, נותנים עליה כתר מלכות). מעל למגן-דוד הנזכר מצוי קישוט העשוי ענפים מעוקלים, שמצטרפים לבקען מגן-דוד שלא נשלמה צורתו. בלוח זה השתמש אחד המדפיסים ללא כל שינוי להדפסת שער ס' ארבעה טורים לר' יעקב בן אשר, שהוציא בפראג בשנת 1540.⁶⁹ צירוף המוטיבים של מגן-דוד עם כד לוויים נמצא גם על גביע שער בסגנון הרנסנס ששרד בבית-הכנסת פנקס בפראג, שנבנה בשנת 1535.⁷⁰ ייתכן שלכל אלו כבר יש קשר עם התפקיד המיוחד שמילא הסמל מגן-דוד בקהילת פראג.

המדפיסים בני משפחת פואה, שהיו פעילים באיטליה ובהולנד, השתמשו במשך מאתיים וחמישים שנה - בפעם הראשונה בשנת 1551, מדפוס בשם פואה בסבינגטה - ב"מגן" משפחתם הקבוע שיש בו דקל (ועץ החיים?), שמגן-דוד משולב לתוך ענפיו ושני אריות אוהזים בו.⁷¹ יערי אומר שבני משפחה זו השתמשו ב"מגן" גם בכלי קודש שבביתם ובבית הכנסת. מה עניינו של המגן-דוד לכאן - אם לקישוט סתם ואם לרמז רמוז - אין אנו יודעים. אין כאן קשר ידוע לשם דוד. ראוי לציין כי במשך כשלוש-מאות שנה, מ-1513 עד 1804, לא נמצא מגן-דוד בין כל דגלי המדפיסים אלא בדפוס משפחת פואה בלבד. שום מדפיס אחר לא השתמש בו, וברור שלא היתה לסמל בעיניהם כל משמעות יהודית כללית. אחד ממדפיסי רוסיה, ישראל יפה מקאפוסט, השתמש בו פעם אחת, בשנת 1804,⁷² אך אין דגלו אלא פלגיאט וחיכוך לדגל משפחת פואה, שראה אותו בדפוסים רבים ומצא חן בעיניו. המדפיסים האחרים שחיקו את דגל משפחת פואה, כגון המדפיסים בקהילת וילהלמשדורף בגרמניה בתחילת המאה השמונה-עשרה, השמישו ממנו דווקא את המגן-דוד והחזיקו רק בדגל ובשני האריות.⁷³ נראה שמגן-דוד לא ביטא דבר בהרגשתם.

כהמשכה של המסורת המורחית מופיע הכוכב בעל שש הפינות לפעמים, עוד לפני המצאת אמנות הדפוס, בכתבי-יד

⁶⁸ ראו שם, עמ' 6 ולוח א.

⁶⁹ בדילאנה, אוקספורד, Opp 2^o754(1) (מאסף ר' דוד אופנהיים).

⁷⁰ ראו: H. Volavková, *The Pinkas Synagogue*, Prague 1955, pl. no. 30; Otto Muneles, *The State Jewish Museum in Prague*, Prague 1965, pl. no. 11.

⁷¹ ראו יערי, לעיל, הערה 63, מס' 20-21, 88-87, 104, 107-106, 111-113, 175.

⁷² ראו יערי, שם, מס' 184.

⁷³ ראו יערי, שם, מס' 82.

עבריים שנכתבו במאה הארבע-עשרה והחמש-עשרה באיטליה ובגרמניה. כך למשל שמורה בספריית שוקן בירושלים הגדה של פסח מאוירת מסוף המאה הארבע-עשרה או מתחילת המאה החמש-עשרה, שהמנהג, סגנון הכתיבה האשכנזי והאיורים ומרכיבים טכניים אחרים בעשייתה, מעידים על מוצאה מקרב היהודים האשכנזים בצפון איטליה.⁷⁴ בתור איור למילת הפתיחה "מצה" (זו שאנו אוכלין), צוירה דמות איש שידו האחת מצביעה על מילת הפתיחה, והאחרת מחזיקה במצה בצורת עיגול אדומים גדול, ועליה מצויר מגן-דוד (עשוי תשליב רצועות של קווים כפולים וביניהם צבע). המגן-דוד מוקף במעגל וזה כלאו במתומן, שקודקודיו נוגעים בהיקפה של המצה. במרכזו של המגן-דוד - פרח. בהגדה אחרת השמורה בספריית שוקן,⁷⁵ והיא מן המאה החמש-עשרה מגרמניה, בצויר אפיית המצות (בתוך ציורי ההכנות לסדר שבראש ההגדה) מופיעה דמות גבר המחזיק בידו מצה ועליה מגן-דוד (גם הוא מצויר בקווים כפולים). המוטיב הזה חוזר באיורים אחרים המתארים את מהלך ליל הסדר בכתב-יד איטלקיים ממחצית המאה החמש-עשרה. הוא נכנס גם לדפוסים אחרים, מאוחרים יותר, של הגדות, כמו בהגדות מוונציה מן המאה השמונה-עשרה,⁷⁶ שזכיתי לראות במו עיני. כאן בא המוטיב בגלגול צורה, עד שקשה לעמוד על היותו מגן-דוד במקורו.

כל אלה עשויים להצביע על השתעשעות בסממנים של עיטור. והנה, סמוך לאחר 1250 מופיע לראשונה כוכב בעל שישה חודים על בסיסים אלכסוניים בחלון גג של בית העומד עדיין על תלו בעיר המלך. מתברר, בהתאם לתעודות שנשמרו, שהיה זה בשעתו בית כנסת. כאן, עד כמה שידענו מגעת, הועבר לראשונה העיטור השכיח בכנסיות גותיות כה מרובות גם אל בית תפילה יהודי. בבתי כנסת יהודיים אחרים, מחוץ לבוהמיה, לא נמצא עד כה הסמל הזה. באותה ארץ אפשר למצוא אותו על קירותיו של בית הכנסת בבודוייס,⁷⁷ שנתגלו בחפירות. יהודי העיר גורשו כבר ב-1506, והבניין שיך כנראה למאה הארבע-עשרה. וכאן אנו מגיעים למשמעות המיוחדת שהיתה לסמל זה בקרב יהדות בוהמיה.

⁷⁴ הגדת שוקן, ספריית שוקן, ירושלים, מס' 24087, דף 9ב.

⁷⁵ הגדת נירנברג השנייה, ספריית שוקן, ירושלים, מס' 24087, דף 9ב.

⁷⁶ א. דפוס מאיר בכ"ר חיים משה דא זארא, ויניציאה (ת"ק 1740) (מהדורות עם תרגום אשכנזי, איטלקי וספרדי); ב. הגדה של פסח כמנהג איטאליינו, ויניציאה תקל"ב (1752).

⁷⁷ (Budeweis) Budjovice eske; על תולדות קהל זה ובית הכנסת שלו ראה: H. Gold, *Die Juden und Judengemeinden Böhmens*, Brünn-Prag 1934, pp. 44-48 ואין שם התייחסות לפנים בית הכנסת ול"מגן-דוד".

השימוש ה"רשמי" במגן-דוד התחיל בפראג והתפשט משם, במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה, במורביה ואוסטריה. אין אנו יודעים אם היהודים עצמם בחרו בציורים אלה כדי לקבעם בסימני ה"דגלים" שלהם מרצונם הטוב, או שאלה נקבעו להם על-ידי השלטונות הנוצריים. אבל גם אם כפייה היתה כאן ופקודה מלמעלה, הרי האונס נעשה הרגל, והסימן נתחבב על יהודי בוהמיה ומורביה. ברשימות על תוכנן של תעודות ישנות על קהילת פראג, שמקורותיהן נשרפו בדליקה בתחילת המאה השמונה-עשרה, נאמר שהקיסר קארל הרביעי נתן ליהודים בשנת 1354 את ה"חירות" (פריווילגיה) "להניף דגל", כסימן מיוחד של חסד שנטה ליהודי העיר.⁷⁸ דבר זה אינו בגדר אגדה, והדגל נזכר אחר כך בתולדות יהודי פראג כדבר מפורסם. בשנת 1527 קידמו יהודי פראג את פני הקיסר פרדיננד הראשון, בכניסתו אל העיר, "בדגל גדול ויפה".⁷⁹ והנה בדגל זה נמצא מגן-דוד גדול (ולא בצירוף הכוכב המחומש, כמו שנאמר במקצת ספרים). אם כבר אז ראו יהודי פראג בסמל את מגינו של דוד המלך, לפי מסורת חסידי אשכנז שהבאתי, הרי יש להניח שהם עצמם בחרו בו והרימוהו על גס בגאווה. ואם השלטונות בחרו בו, אין לדעת אם מתוך שימוש המאגני הנפוץ או מתוך נימוקים של קישוט בלבד בחרו בו. אך לאור המסורת הרצופה של הסמל אצל יהודי פראג, יש רגליים לדבר שהיה כאן באמת סמל מכון של גאווה יהודית, וכעין מזכרת לימי קדם. הדגל הקדום עצמו לא נשתמר, אבל הוא נתחדש בימי פרדיננד, וכשנתקלקל ברוב הימים, שוב נתחדש בשנת 1716,⁸⁰ והוא הדגל שנשמר כל השנים בבית הכנסת אלט-ניי-שול ונמצא שם עד היום הזה. לפי הכתובת שנמצאת בו עתה, הוא ניתן בשנת קי"ז לפ"ק, שהיא 1357 (ולא 1354).⁸¹ בשנת 1598 צויה הקיסר רודולף השני, באיגרת חסדים אל השתדלן הידוע ר' מרדכי מיזל, שתהיה לו הרשות "להניף את דגל דוד המלך בבית הכנסת החדש שבנה, שנמצא בבית הכנסת הגדול הקדום שלהם, ויהיו היהודים רשאים להשתמש בו, באותו בית כנסת, גם בעתיד".⁸²

נראה שהשלטונות כיבדו את הדגל עם מגינו של דוד לא פחות מן היהודים, ובשנת 1716 הטילו עונש על פרנסי הקהילה מפני שהלילו לא שמרו עליו כראוי, והניחו לו להתקלקל!

⁷⁸ ראו: J. Lion und J. Lukas, *Das Prager Ghetto*, Prag 1959, p. 36 מובא שהיהודים חורשו להניף דגל "ועליו מגן-דוד ומגן-שלמה". השערה בדבר פריווילגיה בעניין זה, שנשרפה בדליקה, מצויה בקובץ *Die Juden in Prag*, Prag 1927, p. 19.

⁷⁹ ראו: M.H. Friedländer, *Materialien zur Geschichte der Juden in Böhmen*, Brünn 1888, p. 20.

⁸⁰ [בין שאר דברים שיש בכתב הרקום מסביב למגן-דוד בדגל המצוי עתה בבית הכנסת אלט-ניי-שול (וכונן פסוקי "שמע ישראל" ו"קדושה", מסופר שהוא נעשה בשנת 1702, לאחר שהדגל שעשה מרדכי מיזל (עליו ראו להלן) נשרף בדליקה בשנת 1689: "ובשנת תמ"ט נשקה אש ביעקב ושרף כל מחמודי עין ובתוכם הדגל אשר עומד ונס שעשה ונדב הקצין מרדכי מיזל ז"ל. בשנת תס"י נתחדש הדגל". תצלום בצבעים נדפס בתוך: *Prague Ghetto in the Renaissance Period*, ed. Otto Muneles, Prague 1965, pl. no. 26. בביתוב ללוז התצלום צוין בטעות שזה עצמו הדגל שנעשה על-ידי מרדכי מיזל.]

⁸¹ כפי שנאמר אצל ליון ולוקס, לעיל, הערה 78.

⁸² G. Bondy und F. Dworsky, *Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien*, Prag 1906, vol. II, p. 717.

על דגל דומה לזה של פראג מצויה עדות של אחד ההיסטוריוגרפים ההונגרים. מסופר שבדגל האדום, שבו קידמו יהודי אופין (Ofen), היא בודה הבירה, בשנת 1476, את מאתיאש קורוינוס מלך הונגריה, היו שני כוכבי זהב.⁸³ לא פירש הכותב אם אחד הכוכבים הללו היה של שש פינות והאחר של חמש פינות, אבל כך מסתבר. מגבעת היהודים, שלפי אותה עדות היתה מוצבת מעל לשני הכוכבים, מצויה גם בדגל של פראג. בזמן מאוחר יותר היא נראית שם בתוך חללו של המגן-דוד, והאגדה של יהודי פראג ויהודה אותה ככובע של שוודים - ויהיו שאין לו שחר. אופיינית כאן גם הסמיכות שבין כוכב שש הפינות לזה של חמש הפינות על גבי דגלי היהודים, שהניפו אותם בהודמנויות רשמיות שונות.⁸⁴ לפי מסורת האגדה שבידי יהודי פראג, הוכנסה המגבעת ה"שוודית" לפנים המגן-דוד בשנת 1648, על סמך הרשאה קיסרית, כגמול על עזרת היהודים בהדיפת פלישת השוודים במלחמת שלושים השנה. מעתה מופיע החותם בצורה זו במסמכים העבריים של קהילת פראג, כדוגמת כתב הרבנות של ר' דוד אופנהיים, אספן הספרים הדגול, מיום כ"ו באייר תס"ב (24 במאי 1702), שבו התמנה לרבה הראשי של העיר. התעודה של סאלי קירשטיין, ותצלומה נדפס בקטלוג של אותו אוסף (1932).⁸⁵ אין כאן כל הכרה בערך המיוחד של המגן-דוד לייצג את כנסת ישראל לפני העולם.

בראשית המאה השבע-עשרה עדיין התחרו הכוכב המשושה והכוכב המחומש זה בזה. בינתיים חדר הכינוי "מגן-דוד" במובנו המקובל גם לתוך שימוש לשונם של יהודי פראג. בפראג נתקיימה, כנראה, מסורת חזקה, שהעניקה משקל יתר לכוכב שש הפינות בהשוואה לזה של חמש הפינות. כבר הזכרנו אותו מגן-דוד הנדפס בעמודי השער מימי ראשית הדפוס העברי בפראג. כאן חוזר הוא להופיע על מצבת קבורה, לאחר הפסקה של יותר מאלף שנה, בבית הקברות היהודי הישן. בראש מצבתו של ההיסטוריון והאסטרונום ר' דוד גאנו, שנפטר בשנת 1612,⁸⁶ נחקקה צורה בולטת של מגן-דוד גדול ומן הסתם קשור הדבר בשמו של הנפטר, כשם שספרו האחרון, שנדפס בשנה לפני מותו,⁸⁷ נקרא בשם זה. בדרך כלל אין סמל זה שכיח אף במצבות הקבורה של פראג. כנגד זה נראה שכבר בזמן מוקדם מאוד, במקביל להכנסתו לדגל, הוא נכנס גם לחותם

⁸³ ראו: J. Bergl, *Geschichte der Ungarischen Juden*, Leipzig 1879, pp. 49-50.

⁸⁴ ואף בציר כיבוש העי על-ידי יהושע בן נון, בתנ"ך המתורגם והמפורש בלשון קסטיליה, שעשה ר' משה ארגיל (Arragel) בשנים 1423-1433, נישא דגל ועליו כוכב שש הפינות מימין וכוכב חמש הפינות משמאל. ראו מהדורת דפוס של ביבליה זו (שהיא מאוצרות הרוכס של אלבה וקרויה על שמו), מדריד 1920. תצלום שחור-לבן חלוש של הציור מובא שם בעמ' 558-559.

⁸⁵ *Die Jüdische-Sammlung S.* Kirschstein, Berlin, Katalog, München 1932, pl. no. 274/2.

⁸⁶ ח' אלול שע"ג. לתצלום המצבה ראו בחוברת *The Old Jewish Cemetery of Prague*, פראג 1947, ובספר *Prague Ghetto in the Renaissance Period*, לעיל, הערה 80, לוח 47.

⁸⁷ ר' דוד גאנו, ס' מגן-דוד, להוכיח מערכות הגלגלים ותהלוכות הכוכבים, פראג שע"ב.

הקהילה. בשנת 1627 אישר הקיסר פרדיננד השני את חותם הקהילה בפראג - וגם הוא מגן-דוד, ובין שש הזוויות מבחוץ כתובות האותיות מ'צ'ן ד'י'ד.⁸⁸ האותיות ברורות גם בתצלומים, ובכל זאת נמצאו חכמים שפענחו את הכתובת באופן אחר וקראו לא "מגן-דוד" אלא "מגודרד", ר"ל "מגיסטראט", היינו "שלטון העיר". מכאן ואילך מופיע מגן-דוד בפראג בכמה מקומות ציבוריים על חותמות של חבורות ויחידים, בבנייני בתי כנסת ובקישושי הברזל של הבימה, וכן על מגדלו של בית הוועד. מאידך-גיסא, כאשר קבע הקיסר בשנת 1622 "מגן" ליעקב בת-שבע (Bassewi) המכונה פון טרויאנברג, היהודי הראשון בפראג ובקיסרות כולה שהועלה לדרגת אצולה, לא נמצא בו מגן-דוד אלא דווקא שלושה כוכבים מחומשים העומדים זה למטה מזה באלכסון, וכנראה שימשו אלה רמז ליהדותו מקבילה מוזרה להתפתחות בפראג נתקיימה במקרה אחד שבו יוצגה כנסת ישראל, ה-Synagoga, בדמות אלגורית האוחזת בדגל ועליו מגן-דוד, באיור לכתב-יד קטלוגי מן המאה הארבע-עשרה של *Breviari d'amor* מאת Matfre Ermengaud.⁸⁹

מפראג נתפשט השימוש הרשמי הזה בסמל. בשנת 1655 הוא נמצא על חותם הקהילה בווינה, בשנת 1690 על חותם קהילת קרמזיר במורביה. ב-1656 מוצאים אנו לראשונה הנגדה ברורה של מגן-דוד וצלב כסמליות של שתי הדתות. על אבן הגבול שבין שכונת היהודים בווינה לבין הרבעים הנוצריים, שנשתמרה, סמל העיר אינו מופיע כלל. במקומו אנו רואים צלב ומגן-דוד זה מול זה, ובגודל שווה.⁹⁰ כפי שהעיר פאול דיאמנט, הוצב כאן לראשונה מגן-דוד אל מול סמלה של הנצרות, בתור סמל של כלל היהדות ולא של קהילה בודדת. כאשר גורשו יהודי וינה ב-1670 והתפזרו במורביה, בדרום גרמניה ובפרוסיה, נטלו עמם סמל זה למשכנותיהם החדשים. ההשפעות מווינה ומפראג נטו לאותו כיוון וחזיקו זו את זו אהדדי. גולי וינה העבירו את הסמל לניקולשבורג ולקרמזיר; בקהילות מורביה אחרות, כגון וייסקירכן ואייבשיץ, אנו פוגשים בו זמן לא רב לאחר מכן. על כותל בית הכנסת הישן של קהילת בודוויס (בדרום בוהמיה), שנעזבה על-ידי היהודים בשנת 1641, נמצאו ציורי מגן-דוד ושושנים כזה אחר זה. ונראה שזהו בית הכנסת הישן ביותר מחוצה לפראג שנמצא בו הסמל. בימי נעוריו היה ר'

⁸⁸ ראו בקובץ *Die Juden in Prag*, לעיל, הערה 78, עמ' 178-179.

⁸⁹ British Museum, לונדון, כתב-יד תומפסון, מס' 31 (ועוד לפני כן, במאה השלוש-עשרה, מוצבות זו מול זו הדמויות האלגוריות Synagoga ו-Ecclesia בפסלים שבקתדרלת העיר באמברג, גרמניה, ועל צוואריה של Synagoga תלוי מגן-דוד; ראו: Georg Dehio, *Der Bamberger Dom*, München 1924, p. 80.

⁹⁰ האבן נשתמרה במוזיאון העיר וינה, והובאה אצל מקס גרונוולד, *Geschichte der Juden in Wien*, וינה 1913, עמ' 3. הובא כמו כן, עם דיון בחותמות הנ"ל אצל פאול דיאמנט, "כיצד הפך המגן-דוד לסמל היהדות", בתוך רשומות: מאסף לרברי זכרונות לאתנוגרפיה ולפולקלור בישראל, סדרה חדשה ה (תשי"ג), עמ' 93 ואילך (בייחוד עמ' 96-101).

⁹¹ ראו תצלום אצל דיאמנט, שם, עמ' 101.

יהונתן אייבשיץ יכול לראותו על חותם קהילת אייבשיץ.⁹¹ כמה קהילות במורביה הסתפקו במגן-דוד בלבד, בתוספת שם הקהילה. אחרות קבעו בחותמן אריה האוחז במגן-דוד, כגון קהילת וייסקירכן בראשית המאה השמונה-עשרה.

מפראג ומווינה הגיע סמל זה ב-1680 אל המרכז היהודי הגדול באמסטרדם. אמנם לא הקהילה הספרדית ("פורטוגזית") אלא האשכנזית ("גרמנית-פולנית") נושאת אותו בחותמה החל מן המאה השמונה-עשרה - אגב, בצורה שהיתה מקובלת בפראג, כשמגבעת "שוודית" מוצבת אלכסונית במרכזו. גם קהילות דרום גרמניה משתמשות בו לעתים קרובות: על חותמות, כמו בקריגסהאבר שליד אונסבורג, ובבתי כנסת כמו בשוואבאך, וולצבאך, אלטנקונרשטאט וגלנהאוזן, שתצלומיהם נתפרסמו בצורה נאה בספרו של אלפרד גרוטה על טיפוסים בתי כנסת אשכנזיים עד לראשית המאה התשע-עשרה.⁹²

נדידתו של הסמל מורחה היתה, כנראה, אטית יותר. שם אין הוא מופיע כלל על חותמות, כלומר בשימוש רשמי, במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, אף כי פה ושם הוא נקרה בקישוט על תשמישי קדושה בבית הכנסת. מברסלאו, שבני קהילתה באו ממורביה במקורם, מוכר לנו מעיל של ספר תורה מ-1720, שעליו מגן-דוד גדול ברקמה מובלטת על רקע לבן ושושניות במרכזו ובשש פינותיו. פרוכת אחת של ארון הקודש, מ-1751, מציגה שני מגני-דוד גדולים, בחלקה העליון והתחתון - כלומר שימוש חזותי מרשים ביותר בבית הכנסת. עוד קודם לכן נמצא הסמל בין הצורות המגולפות בארון הקודש של בית הכנסת הישן, שנבנה מעץ בשנת 1643 בוולפה שליד גרודנא, יחד עם מוטיבים יהודיים רבים אחרים. אלא, מסתבר שזהו מקרה יוצא מן הכלל. בשאר בתי כנסת של פולין הבנויים עץ, מוצאים אנו את הסמל רק במאה השמונה-עשרה, כמו בחלון של בית הכנסת הדל של אוצלן ברוסיה הלבנה: על הקורה המרכזית של החלון מופיעה שורה של מגני-דוד מוקפת במעגל. בדרך כלל מצוי הסמל הזה בפולין, כמו במזרח (אצל יהודי מצרים ומרוקו), רק בהקשרים מאגיים או בנושאים שיש להם זיקה למאגיה. לפעמים מתלבדת המשמעות המאגית עם המשמעות הייצוגית, שעסקנו

⁹² Alfred Grotte, "Deutsche, Böhmisches und Polnische Synagogentypen vom XI bis Anfang des XIX Jahrhunderts", *Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt a. Main VII-VIII* (Oktober 1915)

בה זה עתה, כמו על המצבה של אותו רב-מאג הנודע בכינויים "דוקטור פאלק" ו"הבעל-שם מלונדון", הוא ה"מקובל" ר' שמואל יעקב חיים ב"ר רפאל, שהיה מפורסם מאוד בזמנו. מוצאו היה מפורוליה והוא נפטר בלונדון בשנת תקמ"ב (1782). ראשי-התיבות של שמו, שי"ח, חצובים על המצבה בתוך מגן-דוד גדול.⁹³ שימוש כזה בסמל על אבני מצבה עדיין נדיר מאוד באותה תקופה, והוא נעשה מקובל רק הרבה מאוחר יותר. למשל, בבית הקברות של יהודי המבורג הוא מופיע רק בשנת 1828.

אלו, בערך, תולדותיו וגלגוליו של המגן-דוד עד תחילת המאה התשע-עשרה. ברור שמכאן ואילך, הכוח המניע העיקרי להתפשטותו של הסמל היה יצר החיקוי: יהודי תקופת האמנציפציה חיפשו דבר שימש להם "סמל היהדות", כדוגמת סמלה של הנצרות שאותו ראו לנגד עיניהם בכל מקום. אם אין היהדות אלא "דת משה" - כלשון הנוסחה הגרוטסקית שבה הגדירו אותנו - ראוי שגם לה יהיה סימן היכר בולט ופשוט כלשאר הדתות. וכך כתב אלפרד גרוטה, בונה בתי הכנסת המפורסם בדורו, בשנת 1922:

כשהוחל במאה התשע-עשרה בבניית בתי כנסת חשובים מבחינה אדריכלית, השתדלו האדריכלים, שרובם לא היו יהודים, לעצב אותם "בתי אלוהים" במתכונתן של הכנסיות הנוצריות. לפיכך סבורים היו שמן הראוי לחפש סמל שיהא שקול כנגד סמלה של הכנסייה הנוצרית. וכאן מצאו להם את הכוכב המשושה. עקב חוסר ידיעה גמור בנושא הסמלים היהודיים (גם בקרב תיאולוגים יהודים מלומדים), הורם המגן-דוד למעלת סימנה החזותי של היהדות. צורתו הגיאומטרית נמצאה נוחה למדי לכל המטרות האדריכליות והקישוטיות. וכך נקבעה עובדה שכבר שלושה דורות מחזיקים בה, והיא כבר נעשתה מסורת מקודשת: מגן-דוד הוא סמל קדוש ליהודים, כדוגמת הצלב והסהר למאמיני הדתות המונותאיסטיות האחרות.⁹⁴

הווי אומר, הרצון להציג מעל לבית התפילה היהודי סימן היכר השווה בערכו לצלב, הוא שהעלה את המגן-דוד למעמדו הרם במאה התשע-עשרה.⁹⁵

⁹³ ראו העתק של המצבה בתוך "ברכת אברהם", *Festschrift zum Siebzigsten Geburtstage A. Berliners*, Frankfurt a. Main 1903, p. 9 [בתמונת דיוקן שלו, מאת הצייר ג'ון קופלי בן זמנו של פאלק, ידו האחת מחזיקה במחוגה, והשנייה בידיעה ועליה מגן-דוד].

⁹⁴ Alfred Grotte, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 66 (1922), p. 1

⁹⁵ [למען הדיוק יש לציין שסימן לתפיסה זו כבר מצוי באשכנז במאה השמונה-עשרה. בהנדה של פסח שצייר האמן יוסף בן דוד מלייפניק לאחר הגבירים בעיר אלטונה בשנת תצ"ח (1738), תוארה "צורת בית המקדש", שהאל "יבנה בקרוב", בתבנית כיפת הסלע המוסלמית - מנותג שהתחילו בו המדפיסים בבית דפוסו של יוסטיניאן, בשנת שי"א בוונציה - אך יוסף מלייפניק הציב בראש הכיפה מגן-דוד של זהב.]

באותו זמן עצמו הורחב השימוש במגן-דוד לקישוט תשמישי קדושה, ומן המערב עבר המנהג לפולין ולרוסיה. השימוש בקמעות היה עדיין רווח מאוד, ושלומי אמוני ישראל לא ביקשו חשבונות רבים, והחיקוי שהיה בבחירת הסמל נתערב להם בכוחו המאגי שהיו מורגלים בו דווקא פשוטי העם שבהם, מן הקמעות וה"שמירות" שהיו עדיין נפוצים מאוד. מכאן ואילך התחילו מבניסים את מגן-דוד בכל מקום - ב"מזרח", בחלונות בית הכנסת ועל גג, במצבות ובמדליות, ממש כאילו ניתן מסיני. ברדיפתם אחרי סמל שימושי ובבקשם את החיקוי, שרבים ראוהו כתיקון לשברנו, לא עלה על דעתם של בוגי בתי הכנסיות החדשים שיש כאן אולי הכדל כביר, שהסמל בעצם אינו מביע כלום או רק מעט מזער מעולמו של היהודי החרד, ואין לדמותו כלל לצלב מבחינת השורשים העמוקים ורוויי התוכן שיש לו בעולמה הדתי של הנצרות. עוד בשנת 1854 כתב גרשון וולף בווינה, שידע יפה את נפש יהודי מורביה, שכל עצמו של האמון שרחש היהודי החרד כלפי המגן-דוד נבע מן ההרגשה שיש בו כדי שמירה והגנה מפני פגיעתם של כוחות עוינים, אך הוא לא טען שיהודי חרד זה מצא בו סמל ליהדותו. ובחינה עיקרית זו, שהיתה חסרה בהכרת היהודי (שלא כבהכרת הנוצרי כלפי הצלב), קשה היה להקנות לו, למגן-דוד, מתוך דרשות שכוונתן רצויה ותוכנן מעורפל ורופף.

השימוש בסמל על תשמישי קדושה היה מצומצם עדיין במאה השמונה-עשרה - דוגמה טובה היא צלחת למצות מ-1770 (צולמה על כריכת *Monumenta Judaica*, קטלוג התערוכה היהודית בקלן, 1963) - ואילו במאה התשע-עשרה התפשט השימוש בו. כבר ב-1799 שימש מגן-דוד סימן ליהדות בתחרות סאטירי אנטישמי (א' רובנס, איקונוגרפיה יהודית, מס' 1611, ובשנת 1822, כשמשפחת רוטשילד זכתה לתואר אצולה מידי הקיסר האוסטרי, נכלל סמל זה במגן המשפחה. היינריך היינה, שהתייחס להמרת הדת שלו בציניות גמורה, השתמש במגן-דוד במקום חתימת שמו, בכתבותיו מפרץ ל-*Augsburger Allgemeine Zeitung*, החל ב-1840, כלומר החל בעלילת דמשק; תעודה ראויה לתשומת לב המביעה את מודעותו היהודית, שנמשכה לאורך כל חייו. חתימת כתבותיו בסמל לא היתה

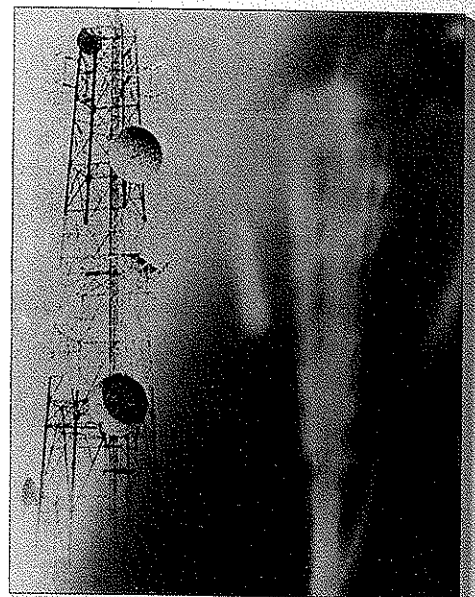
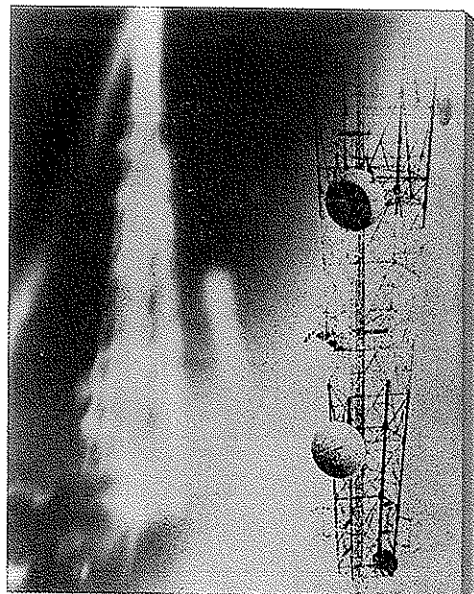
מעשה ידי העורך, שכן היא מצויה בחיבוריו המקוריים, שרבים מהם נמצאים כיום בירושלים.

כללו של דבר: דווקא בימי שיא התפשטותו במאה התשע-עשרה שימש המגן-דוד סמל חסר משמעות ליהדות שוקעת, שאף היא הולכת ומתרוקנת ממשמעותה. לא בדרשות של דרשנים מתמלאים הסמלים חיים. הקריירה המזהירה והריקנית של המגן-דוד במאה התשע-עשרה - בה בעצמה יש מסימני שקיעתה של היהדות.

* * *

או באו הציונים, ויותר משביקשו להחזיר עטרה ליושנה נשאו את נפשם לחידוש פני האומה. הסמל התנוסס כבר בראש הגיליון הראשון של *Die Welt*, כתב-העת של התנועה שנערך על-ידי תיאודור הרצל (מן ה-4 בינוי 1892). בשעה שהציונים עשו אותו סימן היכר לעצמם בקונגרס שלהם בבול, איחד המגן-דוד בקרבו שתי סגולות מצוינות שמילאו את צרכיהם של מבקשי הסמל: מצד אחד הוא היה ידוע לכל מתוך התפשטותו במאה הקודמת, ומצד שני לא היה קשור באסוציאציה דתית ברורה בהכרת בני הדור. כך חסרוננו נעשה מעלתו: הוא אינו בא להביע את זכר העבר, אלא את תקוות העתיד.

אך נראה לי שיותר משעשתה הציונות להקנות למגן-דוד הילה של סמל אמיתי, עשו זאת אותם פריצי אדם, שקבעוהו בצורת המגן-דוד הצהוב כאות קלון למיליוני בני עמנו. בסימן זה עברו את דרך הייסורים, דרך ההשפלה, הנפתולים והגבורה. בסימן זה נהרגו ובסימן זה עלו לארץ-ישראל. ואם אמנם יש קרקע המצמיח משמעות לסמלים, הריהו כאן. היו שטענו: הסימן שבנו הלכו אל הכיליון ואל תאי הגוים, ראוי להחליפו בסימן של חיים. אבל אפשר לטעון להפך: הסימן שנתקדש בימינו בייסורים ועינויים, ראוי הוא שיאיר את דרך החיים והבניין. ירידה צורך עלייה היא, ובמקום שפלותו שם אתה מוצא גדולתו.



משה גנין, ה בד לה, 1976 < 1983, הדפסות משלפוטו על אלומיניום תעופתי,
שתי יחידות, 50 x 38.5 x 1.5 כ"א, אוסף מוזיאון תל-אביב לאמנות (צילום: מיקי קורן)

על נס הדגל: ניסיון מסוים להבין

שבא סלהוב

"כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון".
לאברהם

במבוא לקובץ רציפות ומרד: גרשם שלום
באומר וביח, כתב העורך
והמכנס של כתבי גרשם שלום בעברית, ההיסטוריון וחוקר היהדות
אברהם שפירא, את הדברים הבאים:

כתביו של גרשם שלום שכבר ראו אור במסגרת מפעל כינוס
כתביו, [...] ספרים או קבצים שהמקטלג המקצוען היה משייך
אותם למדפים-מדורים שונים בספרייה, מתמוזגים למכלול
אחדותי, שבו מקרינים זה על זה ההיסטורי והביוגרפי כמו גם
האקדמי והפיוטי. להט כבוש של סופר גדול בוקע אף מבעד
למחויבות שגור על עצמו שלום, בעבודתו המדעית, לשיטה
הפילולוגית-היסטורית.¹

חשיפתו של סופר גדול זה - שכמו גנו את יצירתו בסד הדפוסים
האקדמיים שיצר ושכלל, במרחק-חקריו המייסדים את חקר הקבלה
בישראל - לא היתה מתאפשרת לולא תעוזתו הרוחנית של אברהם
שפירא לבוא לפני ולפנים, אל מבעד למחיצות הנוקשות ולמרחק
המרתיע שחצו בין החוקר הדגול לבין עולמו ההגותי האינטימי,
המעורה במעקשי ההיסטוריה הקיומית החיה של המודרניזם
הציוני-יהודי. יוזמתו ועמלו של שפירא הם שהולידו את ספריו
ה"אחרים" של שלום, שגולת כותרתם היא הקבצים דברים בגו
ועוד דבר.

¹ אברהם שפירא, "הקיומי וההיסטורי
באספקלריה ביוגרפית", מבוא לרציפות
ומרד: גרשם שלום באומר
וביח, כנס וערך אברהם שפירא,
עם עובד נאמן ספרים יהודים, תל-אביב
תשנ"ה, עמ' 7.

אני מודה למיכל בן-נפתלי, מיכל גוברין,
מיכאל גורדון, מנחם לורברבוים ויוסף
שורץ על הקשב האמיץ והנדיב של
שיחתם, בעת הארוכה של ליבון הדברים
וכתיבתם.

הקשב העמוק שלו כונן למעשה את דמותם ההגותית-פואטית של קבצים אלה - קבצים המתעצמים לכלל ספרים שמתגלים, בכל קריאה מחדש, כמסכת מתוכנת להפליא, מסתורית ועשירה עד בלי די. מעשה העריכה הזה מגלם בדורנראנו את מלוא ייחודה של מסורת העריכה היהודית למן ראשיתה הקדומה - מסורת שכולה מעשה חברים, חברי בית המדרש היוצרים את ארון הספרים היהודי, שעיקרו מערכת אינטר-טקסטואלית מרובדת של אנתולוגיות ערוכות מעשה חושב. במהלך עריכתם של כתבי שלום פיתח שפירא דגם ייחודי של ספרות הגותית, הנוצרת מתוך ובתוך שזירתם כמסכת אחת של "ניצוצות" אוטוביוגרפיים מיסטיים-הגותיים - שעניינם ויקוק גבישי של זכרון רגעי-המפתח בחייו של שלום - עם מחקריו האקדמיים ומסות פוליטיות-פולמוסיות, המהווים אבני דרך במהלכי גיבושה של התרבות הישראלית בעצם רגעי יצירתה. בפני שפירא פתח שלום מסתרי עולמו. הקשר שנרקם ביניהם איפשר לרעייתו, פניה שלום, לחשוף בפני שפירא את הדברים שכתב שלום שלא על מנת לפרסמם ושאותם כינה "האזוטרקה הציונית שלי". קטעים חשובים מתוך כתבים אלה ראו אור לראשונה בקובץ עוד דבר.²

בדברים הבאים אנסה להאיר את הנתיב הפרשני המהותי שמכוננת מערכת-הזיקות הדינמית הארוגה במעשה העריכה של שפירא: זיקות בין קיומיות למחקר בעולמו של שלום, ובין האינטימיות הבודדה והמוגפת שבה חי לבין עמדתו הציבורית, המפולשת אל הפוליטי וההיסטורי. טענתי היא כי מערכת הכתבים ההשרונית המקובצת בדברים בגו ובעוד דבר מאירה מחדש את מכלול יצירתו של שלום, ובלעדיה אי-אפשר עוד להבין את ייחודה החד-פעמי, המעתיק אותה מבין תחומיה הגדורים של הכתיבה המדעית ומעניק לה את מעמדה בספרות גדולה.

בתכונת המכנס והעורך שלו חשף שפירא דגם מונומנטלי של ספרות, שהגדרתו חורגת מעבר להיותו מופת של מעשה עריכה המיילד במסירות ובהתמסרות ספרים שלא היו רואים אור בלעדיו. בעיקרו של דבר, מודוס עריכה זה מגלם תפיסת עולם היסטוריוסופית וקיומית - אתיקה מדעית יהודית, שאין ערוך לחשיבות תרומתה לגיבוש הדיקון הרוחני של העשייה המדעית

² על גילויים של כתביו האזוטריים של שלום ראו: אברהם שפירא, "בין גוף הולדת לגוף מולדת: התערותם של שיה ברנמן וג' שלום בארץ-ישראל", בתוך: ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ערך אביעזר רביצקי, יד בן-צבי, ירושלים תשס"ה, עמ' 505. וראו על כתבים אלו בעוד דבר: פרקי מורשה ותחייה ב, כינס וערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תש"ן, עמ' 514-516. לדיון נוסף באזוטרקה של שלום ראו מיכל גוברין, "גלגולי קבלה ומסירה", תעודה כ-ב: חידושי זהר - מחקרים חדשים בספרות הזהר, ערכה רוגית מרון, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ז, עמ' כג-נב.

היהודית בזמננו. זוהי גישה הפותחת ריבוא פתחים ועירים, שדרכם מסתננות ומתרחקות זו בזו שאלות קיומיות דחופות עם מעשה מתודי מאומץ ועיקש של חקירה היסטורית שיטתית. בהיבט שהעבר מתעורר להתגלות מחדש כמאגר האוצר בנשייתו אוצרות דעת ורוח, מתגבשים ומונהרים הנתיבים, החומקים תדיר, להבנת אבני הנגף של הווה חי ותובעני לאין-שיעור. אם במחקריו המדעיים של שלום, שלבשו חזות אובייקטיביסטית חמורה, נסתתרה כמעט לגמרי הפנייה האינטימית הדחופה, הבהולה אפילו, שהגיעה אותו למחקריו - הרי שבעצם חישופה נפתח הצוהר להבנתו מחדש של המעשה המחקרי המעוגן במקורות היהדות. הקשר ההדוק שויקק וגיבש שפירא בעריכת ספריו של שלום - זה אשר מאחה בין הקטבים הכמו-גדולים של הפנומנולוגיה ההיסטוריוסופית מחד גיסא ושאלות קיומיות בוערות מאידך גיסא - הוא אותו קשר שתיאר אלבר קאמי בספרו המיתוס של סיויפוס, כשער שנפער מתוככי האבסורד ההיסטורי אל עבר התקווה.³

בהמשך לאותה דרך, שנשללת זה למעלה משלושים שנה של קשב ומסירות, רואה כעת אור הקובץ שלפניכם. בין כריכותיו של הקובץ נתון כעת הנוסח המורחב של המסה "מגן דוד: תולדותיו של סמל", שכתביה לא נשלמה מעולם בידי שלום אך נתאפשרה משום פנייתו של עורכו ומשאלתו שיובא לכלל גמר מעשה כתיבתו הממושך.

המסה המחקרית "מגן-דוד: תולדותיו של סמל" פורסמה על-ידי גרשם שלום בשנת תש"ט - זמן קצר לאחר שהיה המגן-דוד לסמלה של מדינת ישראל שזה עתה קמה. במסה מזהירה זו משרטט שלום בחריפות את גלגוליו השונים והמשתנים של הסמל מגן-דוד. לכאורה זהו מעשה מדעי היסטוריוגרפי שגור ואף שגרת: החוקר ניצב לפני חידת המקור של תופעה מסוימת, ותוך שהוא נדרש לכלי הדיוקים הרי הוא פונה לקיבוץ פרשני של מכלול עדויות, תעודות ומקורות היסטוריים, שמאפשרים חשיפה והבניה של תולדות התופעה, ומתוכן ובתוכן מאפשרים את הבנת משמעה האפשריים של התופעה הנחקרת, ובמקרה דנו: מגן-דוד. אבל קריאה כזו של המסה, שפורסמה בלוח הארץ סמוך לשעה

³ ראו אלבר קאמי "חומות האבסורד", המיתוס של סיויפוס, תרגם מצרפתית צבי ארד, עם עובד, תל-אביב תש"ן, עמ' 20-34.

הרת הגורל של כינון מדינת ישראל, אינה ממש אפשרית. התגובות שעוררה המסה בשנים הראשונות שלאחר פרסומה, מצד קוראים בארץ ובעולם, מעידות שמעולם לא היתה תיאור היסטורי-מדעי גרידא של הסמל שהיה לסמלו המובהק של הלאום הישראלי-יהודי. במבוא לקובץ עוד דבר, שחומרי כונסו ונערכו בשבע השנים שלאחר פטירתו של גרשם שלום, כתב שפירא: "הקורא המעיין עשוי להיווכח שעתים אבני פסיפס קטנות שכאן הן בנות-עניין ומשמעות לא פחות מהידועות כאבני דרך".⁴ דברים אלה כוחם יפה גם להבנת חשיבות חיבורו של שלום הרואה אור בקובץ הנוכחי.

שלום הוא אשר שב ומדגיש לכל אורך הדיון בהיסטוריה של סמל מגן-דוד את אי-חשיבותו של סמל זה להבנת ההיסטוריה היהודית הקאנונית, זו המתגלה במלוא עוצמתה וזוהרה בגנוי כתביהם של המקובלים, שלחקירתם הקדיש את חייו. לעומת יצירתם המיסטית הנשגבה מציב שלום את מגן-דוד כמייצג גרפי סתום, שולי ואולי גם זניח, של התופעה המאגית היהודית. יתר על כן, בפתח חלק ב' בנוסח המסה מתש"ט שואל שלום "מה הן תולדותיו האמיתיות של מגן-דוד זה במסורת היהודית?" (ההדגשה שלי), ומיד בהמשך להצגת השאלה, המעצבת את מהלך החקירה הנתונה במסה, הוא משיב נחרצות: "המגן-דוד איננו סמל יהודי, ומכל שכן שאיננו 'סמל היהדות'".

בתווך בין שאלת-החקר השגרתית של חוקר יהדות המתחקה אחר גילומי השונים של מושא חקירתו, לבין התשובה המציגה את מגן-דוד, באופן חד שאינו משתמע לשתי פנים, כ"מורת זר בכרם ישראל", מובלעת תפיסת העולם הקיומית-הגותית שהנחתה במובנים רבים את כלל מפעלו המקורי של שלום. תפיסת עולם זו מנסחת למעשה דיוקן רוחני של יהודיות מיסטית-אגריקולטית, אנטי-מוסדית מבחינה הלכתית - והיא מוצפנת ומתגלה גם מתוך המרקם הסמיך של הנתונים ההיסטוריוגרפיים-פילולוגיים, שמהם ארג שלום את דמותו החידתית והטעונה של הסמל מגן-דוד.⁵ בהקשר זה יש לציין כי הנוסח המורחב של המסה המחקרית על מגן-דוד, הרואה אור בקובץ זה, אינו מחזיק שינוי במהלך המחקרי של המסה מתש"ט, ואין בו כדי לשנות דבר מהתיזה התיאולוגית-

⁴ אברהם שפירא, "המורשה במקור לתחייה: לוחות הרוחניות של גרשם שלום", מבוא לעוד דבר, לעיל, הערה 2, עמ' 9.

⁵ גישת שלום להלכה, שאותה הצגתי כאן כגישה תיאולוגית-מיסטית שהיא גם אנטי-מוסדית מבחינה הלכתית, עולה מדבריו על קיום המצוות במסה "הרהורים על אפשרות של מיסטיקה יהודית בימינו". יש לציין כי מורכבותם הסוגסטית והדחוסה של דבריו על מעמדה ותפקודה המוסדי-קהילתי של המיסטיקה ביהדות וייקחה להלכה, תובעים עוד עיון רב. ראו "הרהורים על אפשרות של מיסטיקה יהודית בימינו", דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, כינס וערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 71-83.

פוליטית המנוסחת בפסקתה האחרונה. כל כוחה של תיזה זו, שעליה אעמוד בהמשך, מתגלה על רקע קביעתו המהדהדת של שלום בדבר מקורו הלא-יהודי של מגן-דוד.

הנוסח המורחב של המסה, שערכה פרופ' גלית חוורוקס, נועד גם לכנס את הממצאים ההיסטוריים הרבים הנוגעים לתולדותיו של הסמל מגן-דוד, ששלום המשיך ואסף שנים רבות בתיק שייחד לעניין ואשר נמצא בעזבונו. ממצאים מגוונים אלה שובצו בנוסח המורחב על פי התקופות המעצבות את המבנה ההיסטורי המגובש, שאותו יצק וקיבע שלום במסותו המחקרית משנת תש"ט. הדיוקן הייחודי שאת קוויו שרטט בנחרצות נותר עומד על כנו, ואף נתחזק לשיטתו מתוך הנתונים המחקריים שהמשיך וליקט, על פי עדותם של הממצאים הרבים שנותרו בעזבונו.

נשאלת השאלה, מהם מאפייניו של מגן-דוד לשיטתו של שלום, לאחר שרוקן אותו מהמעמד של "סמל היהדות" - ריקון שעליו הוא מצהיר במלים ברורות כמעשה צחצוח ומירוק של "חלודת ההמצאות והבדותות ושאר בוקי סריקי שתלו בו"?

התשובה לשאלה זו נצברת חוליה אחר חוליה, כמהלך מורכב ומרוכז ביותר של ניסוח תפיסה תיאולוגית-פוליטית. תפיסה זו מובלעת בכל שורה ושורה של המסה על מגן-דוד, וקצה הגלוי מגיח בבירור אל פני השטח של הדיון רק בסיומה של המסה, שעניינה המוצהר הוא לכאורה היסטוריוגרפי בלבד. הצפנה זו של תפיסת העולם המעצבת ומנחה את דרכיה הפוליטיביות-אטומיסטיות של החקירה הפילולוגית-היסטורית, כבר נדונה לא אחת במחקרה הענף של יצירת שלום. במסגרת העיון כאן אני מבקשת לחדד מימד עקרוני זה של המעשה המחקרי של שלום, כפי שניסחו ההיסטוריון עמוס פונקנשטיין במאמרו "בין סגוליות, נורמליות ואוטופיה בתודעה הציונית": "הפוליטיביות של שלום [אינו] פוליטיביות נאיבי אלא פוליטיביות רפלקטיבי, כלומר: בעצם עבודתו הפילולוגית ראה שלום תעודה תיאולוגית, דרך יחיד לעת הזאת לענות על שאלות גדולות ומקיפות, שעדיין הן רלוונטיות, כלומר, ללמוד מן העבר בעבור ההווה".⁶

ניסוחו של פונקנשטיין מאפשר לחדד ולהאיר את המבנה התיאולוגי הסמוי שעל פיו עיצב שלום את המשמעות המגדירה את שפע

⁶ עמוס פונקנשטיין, "בין סגוליות, נורמליות ואוטופיה בתודעה הציונית", תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, ערך אברהם שפירא, עם עובד תא"רן ספרים יהודים, תל-אביב תשנ"א, עמ' 287.

הממצאים המנוון על אודות מגן-דוד - למן מופעיו הראשונים במרחב התרבות האלילית של המזרח הקדום; עבור דרך מופעיו כאורנמנט מאגי חסר שם מוגדר במרחב היהודי; ועד להווה של 1948, שבו, לראשונה בגלגוליו של הסמל, מתגלה בו "קדושה של סמל אמיתי".

התיאולוגיה של שלום נתונה כפרשנות מובנת מאליה, שעמדותיה - במידה שאינן מוצהרות הרי הן תוחמות וקובעות את גבולותיו הפרשניים של מרחב המשמעות העולה מחקר העבר. וכך, כל הממצא העשיר על אודות תפקודיו העלומים של מגן-דוד כסמל מאגי מגוון, החקוק בקמעות ומוזויות ורווח מאוד בכל המרחב היהודי מאז תקופת הגאונים בבבל ועד ראשית המאה התשע-עשרה באירופה, מוצג בקריאתו הפרשנית של שלום כ"קריירה המאגית" של סימן זה; קריירה האחוזה בעיניו ב"סמל חסר משמעות", שאין לו כדבריו "ייחוס" יהודי ומשמעות יהודית, לא בגלגלה ולא בנסתרה, ועל כל פנים לא בעולם הנסתר של שלומי אמוני ישראל⁷ [וההדגשות שלי].

ריקונו המוחלט מערך או מחשיבות כלשהי של תפקודו המאגי של הסמל, נובע ישירות מהצבתו הריכוזומית של שלום את המאגיה ביהדות כתחום השולי של "הקבלה המעשית", שאותו הבדיל באורח חמור וקטגורי מתחומיה הקאנוניים של התופעה שהוגדרה במחקרו כ"קבלה עיונית". במסגרת הדיון כאן חשוב לציין, כי עמדתו של שלום ביחס למאגיה היהודית הותירה לתלמידיו ולממשיכי דרכו המחקרית בקעה רחבה להתגדר בה. יתר על כן, החשובים בחוקרי היהדות בדור האחרון הסירו בעמל מחקרי רב ומרתק את המחיצה המבדלת שהציב שלום⁸. ולמעשה יצר - בין הריבוי העיוני לרובד המאגי במקורות היהודיים. תרומה מכרעת לשינוי הגישה שקבע שלום - גישה הנתונה בניסוח צלול ומגובש ביותר במסתו על מגן-דוד - תרמו מחקריהם של משה אידל ואיתמר גרינולד.

הפרדיגמה התיאולוגית שהניח שלום כתשתית למעשה המחקר של היצירה היהודית, מנוסחת במהלך דיונו המוקדש למגן-דוד, תוך שהוא קובע את זרותו של סמל זה למושגי הערך המכוננים את

אמונת הייחוד היהודית, משום שימושו בהקשר המאגי של מוזויות וקמעות הגנה:

תולדותיו האמיתיות של מגן-דוד ועלייתו למדרגת סמל בישראל קשורות בשני עניינים אחרים לגמרי. אחת מהם היא "הקבלה המעשית" [...]. כוונתי כאן לקבלה מעשית פשוטה כמשמעה, שאינה אלא המאגיה היהודית, שקשריה עם תורותיהם העיוניות של המקובלים היו תמיד רופפים מאוד [...]. בתחום זה פעלה השפעת-גומלין חזקה בין היהודים ואומות העולם.

מחקריהם של משה אידל ואיתמר גרינולד חשפו במובהק את נוכחותן המתמדת, בד בבד, של זיקות גומלין אימננטיות בין העין המיסטית למחשבה המאגית במסגרת הטקסטואלית של הכתבים היהודיים. מרקמם הפנימי של כתבים אלה מובנה באופן רצוף ואחדותי באמצעות מערכת דחוסה של רבדים תיאולוגיים, מיתיים, רישואליים ומאגיים. המרקם ההטרונגי מתגלה הן ביצירות המקובלים הן במקורות התלמודיים לדורותיהם. מבחינה זו, לא זו בלבד שנתמוססה הפרדיגמה המבדילה באופן דיכוטומי בין תחומי יצירה אלה; אלא שגם התפיסה הרואה במאגיה עיסוק זר ליהדות, שחילחל אל שוליה ה"מעשיים" מבחוץ (כתוצאה ממה ששלום ראה כמגע לא מבוקר, כעיסוק "עממי" בידע שמקורו ב"אומות העולם") - נשתנתה מעיקרה במהלך החקירה הנמשכת של מקורות היהדות.⁹

הממצאים המרכזיים של המחקר כיום מלמדים שהמאגיה והעיון המופשט שזורים וברובים זה בזה במקורות היהודיים מראשיתם. על רקע ממצא זה, שהבנה את המפנה המחקרי בכתביהם של אידל וגרינולד, הוחלפה תפיסת היסוד התיאולוגית-רציונליסטית שבתשתית עיוניו של שלום בפרדיגמה אחרת, התובעת את חקירתה של התופעה הדתית בישראל כרוויה ומורכבת ביותר. לשיטתם של אידל וגרינולד, המקורות היהודיים מכילים בקרבם ממדים מאגיים-הלכתיים מוכנים, ממדים מיתיים ורישואליים היונקים מדחפים ופחדים אי-רציונליים. ממחקריהם עולה כי האימה והאמונה כרוכות והדוקות זו בזו בפקעת דינמית, ומערכת דחוסה זו מתגלה במקורות

⁷ לעיון מקיף בעניין ביסוסו השיטתי היסטורי של מפנה פרדיגמטי בגישה המחקרית שקבע שלום ביחס למאגיה היהודית, ראו משה אידל, גולס: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, תרגם עון מאיר-לוי, שוקן, ירושלים 1996. באותו עניין ראו שם הפניותיו למחקריו הקודמים, שהיו מצע למהפך המחקרי המוצג בספרו. מהפך זה מנוסח בתמצית בדברי המבוא לספר: "חכמי ימי-הביניים שאפו לחוויה, החורגת הרבה מעבר למחווה תיאטרלית. הם תפסו את היצירה המאגית ואת החוויה המאגית כרצף, שלעיתים יכול היה להעיד על הגעתם לשלמות רוחנית" (עמ' 29). חשיפת ממדיו של אותו "רצף" בין הטכניקות המאגיות לחוויה המיסטית-רוחנית של התנלות, מושתתת על גישה פרשנית השונה בעיקרון מעמדתו הקיומית-מודרניסטית של שלום, שבה מובלעת התיאולוגיה הקפקאית שבבסיס עולמו המחקרי. לעומת תיאולוגיה קיומית-ספקנית זו, משתית אידל גישה פרשנית למקורות הקבלה, הנובעת מהתחקות קריבה אחר שיטתם הרוחנית-מאגית של המקובלים עצמם, ובלשונו: "הפרדיגמה של המקובלים עצמם סבירה יותר מזו של המחקר ב'זמננו' (שם, "סיכום", עמ' 229) [וההדגשות שלי].

היהודיים הקאנוניים השונים ומגבשת את דמותם כמורכבת לאין שיעור: הדמיון העיוני-מיתי והדמיון המאגי נרקמים זה בזה ביצירה הדתית ומתגלים בתבניותיו הריטואליות והתיאולוגיות של המעשה הדתי-הלכתי.⁸

עם זאת, למרות שהצגתה של ההיסטוריה המאגית והמעצבת משך מאות שנים את דמותו של מגן-דוד כסמל "ריק", שאינו "סמל אמונת הייחוד אלא סגולה מאגית לשמירה מפני מזיקים" נובעת מתפיסת עולם שאיבדה במחקר הנוכחי את תוקפה וחיוניותה – עדיין היא מהווה מפתח מרכזי להבנת התיאוסופיה המיסטית-אנרכיסטית של שלום. כפי שביקשתי להדגיש בראשית דברי אלה, ענייננו כאן בספרות הגותית שאין כמוה להבנת השעה הרמטית, החד-פעמית, שבה התעוררה ופרצה הציונות: מתוך כתביו האוטוביוגרפיים-מחקריים של שלום מתעצמת הכנתה של פריצה זו כהתגלות מסוג חדש, אנטינומיסטית ואינטימיסטית במובהק, שפרקיה נכתבים במורגופם והתנסותם הקשה של יחידים באובדן יהדותם ומשאלתם הבהולה לשוב ולכונן זיקת-חיים שאבדה כליל למקורותיהם האבודים. הצבת שאלתם ומשאלתם לחידוש חייהם כיהודים, סללה עבור בני דורם את הדרך להגשמת היהדות כמרחב חי ופתוח, הנחלץ מהתבוללות וטמיעה במערכת התרבות האירופית-נוצרית, שממנה ובה נתגבשו אפיקיהם הרוחניים.

על רקע זה אפשר אולי להבין את דחייתו של שלום את ממדיה ההלכתיים של היהדות, כמקור המכיל בקרבו אופציה חיה עבור מי ששב ומבקש את ניצוץ החיים היהודיים. ממדים אלה היו חתומים ומוגפים בפני משאלתו הרומנטית-דיוניסטית להתחיות רוחנית. רוחניות זו, כפי שהראה אידל במחקרו על תפיסת הסמל בהגותו של שלום, ינקה את תבניותיה העיוניות מכתביו של המיסטיקן הנוצרי יוהאן רויכלין. בהשראת הספיריטואליזם הרדיקלי של רויכלין, הפנה שלום את משאביו האינטלקטואליים לניסוח הקבלה היהודית כמרחב מיתי-סמלי מופשט, הנובע מדחף ניהיליסטי ואנטינומיסטי – דחף טהור המכונן את לוח יצירתה של היהדות. לשיטתו, דחף מיתי-סמלי עיוני זה נבדל באורח מהותי מההלכה ואף נאבק על חייו כנגד ממדיה הגורמטיביים ה"מעשיים"–"עממיים" של היהדות ההלכתית, שזה מכבר מתה ותמה עבור שלום ורבים

⁸ לעבודתו של מורי, חוקר הדתות איתמר גרינולד, תרומה מכרעת לגיבוש המפנה ביחס למאגיה היהודית במקורות חז"ל. מסקנותיו של גרינולד באשר למקומה של המאגיה בדת, מושתתות על גיבושה השיטתי של מתודה לחקר הריטואל היהודי בספרו *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Brill, Leiden 2003. דיון מרכזי לניסוח ענייננו כאן מוצג במאמרו "המאגיה והמיתוס: המחקר והמציאות ההיסטורית", בתוך: המיתוס ביהדות, ערכה חביבה פדיה, אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע תשנ"ו, עמ' 15-28. גרינולד מגדיר כאן את התופעה המאגית במקורות חז"ל באופן הבא: "הטבעיות שהמאגיה עולה בה בספרות חז"ל, מעידה על אופיים הכלתי שגורתי של הממדים המיוחדים שבאמצעותם יש לראות את דתיותם של חז"ל. בדתיות זו מתקשרים שני מרכיבים: האמונה ביכולתו של האדם לפעול בעזרתם של כוחות נפש מיוחדים, והאמונה שהעולם הכלתי נראה לעין – בלשונו, העולם הרוחני – מלא בכוחות וביצורים שניתן לפעול עליהם בעזרת כוחות נפש אלה; כל הנושא מתקשר לעניין הרוחניות של דתיותם של חז"ל". על סמך הממצא המאגי העשיר העולה מתוך המקורות התלמודיים – בויקה הדוקה למדרש ולריטואל, לתפילה ולחיוניות המיסטית שבספרות היכלות – מציע גרינולד תפיסת עולם מחקרית התובעת מחוקרי היהדות בירור ובחינה חדשים של המאגיה, משום ש"המאגיה אינה משום קוריו בתחום הדת, אלא מודוס קונגטיבי המארגן את צורת תפיסתו של האדם הדתי את המציאות. המאגיה קובעת צורות התייחסות, הן בתחום המושגי הן בתחום העשיתי. [...] קובעת כאן העובדה האחת: מקומה של המאגיה אצל אלה שבקרו והשתמשו בה".

[בויקה]

מבני דורו – דור "מפנה המאה" התשע-עשרה במערב אירופה המתבוללת, בואך המאה העשרים.⁹

ב"אווטריקה הציונית" שלו הביע שלום את עקבות החוויה שהתגבשה בו לידיעה צורבת שנחותה כהתגלות מיסטית: עד כמה כשל הניסיון היהודי להישמע במרחב האירופי-נוצרי, שמעולם לא פתח באמת את שעריו בפני היהודים שבתוכו.

הכרה מיסטית והיסטורית זו – שתיאוריה החשובים נתונים בכתביו האוטוביוגרפיים של שלום, ועקבותיה ניכרים אמנם גם במאמרי העיוניים והפובליציסטיים – נחווהה כידיעה נבואית, הרואה בעיניים קמות אסון ודאי הקרוב לבוא ולשים קץ מוחלט לתעותי ההשתלבות והטמיעה. התנסות קשה זו היא שמובלעת בפרשנותו האובייקטיבית למחצה לפרק ההיסטורי השני בעינו בגלגוליו ותמורותיו של מגן-דוד במרחב הקיום היהודי. בפרק שני זה משתנה מעמדו המאגי של מגן-דוד והוא מופיע מעתה בהקשרו החדש, כסמל ללאומיות היהודית המתרגשת ועולה בעקבות האמנציפציה. על פי ממצאיו, במאה התשע-עשרה התפשט מאוד באירופה השימוש במגן-דוד כסמל יהודי-לאומי. וכך מתאר שלום, בנוסח המסה מתש"ט, תמורה זו במעמדו של הסמל:

הכוח המניע העיקרי להתפשטותו היתרה היה כנראה היצר לחקות את הנצרות: יהודי תקופת האמנציפציה ביקשו "סמל היהדות", כשם שראו לעיניהם "סמל הנצרות" בכל מקום. אם היהדות אינה אלא "דת בני משה" [...], ראוי שגם לה יהיה סימן היכר בולט ופשוט כלשאר הדתות [...]. היהודי החדש [מפגין] משהו דומה לסמל הצלב.

אך כל משמעותה של תמורה זו בעיניו אינה אלא התגלמות חקיינית של הניוון שאליז שקעה יהדות אירופה, ובמילותיו-שלו: "דווקא בימי התפשטותו הרבה שימש מגן-דוד סמל חסר משמעות ליהדות, שאף נשתה להיות חסרת משמעות. [...] הקריירה הנהדרת והריקנית של המגן-דוד במאה התשע-עשרה – מסימני הניוון היהודי יש בה".

במאמר המבוא שלו לקובץ עו ד בר, "המורשה כמקור לתחייה: לזהותו הרוחנית של גרשם שלום", עמד אברהם שפירא על מעמדה

בויקה לעניין זה ברצוני להציע את הסברה, כי הסמל מגן-דוד מהווה סימן אנגרמטי, פיתוח גרפי-אורגמנטלי של אותיות ש"פ המרכיבות את שם המלאך "טפספיה", המופיע בקמע שגילה שלום והמצי בתיק מגן-דוד שבעובונו. בקמע זה מופיע סמל מגן-דוד כסימנו של אותו מלאך. מחקרו של שלום מראה כי השימוש היהודי בסמל מגן-דוד מופיע לראשונה בקמע "טפספיה" (ראו כאן, עמ' 35-39). שלום אף העתיק בכתב-ידו קמע מיוחד זה (ראו תצלום כתב-ידו בעמ' 68). בניגוד לדעתו של שלום כי סימן-סמל זה הגו חסר פשר, אני סבורה, כאמור, כי הסמל מגן-דוד הוא "סימן" המקוצב באופן גרפי מאותיות ש"פ שמהן מורכב שם המלאך טפספיה.

⁹ ראו משה אידל, "מקומו של הסמל בהגותו של גרשם שלום", מד עי היהדות 38, כתב עת של האיגוד העולמי למדעי היהדות, עורך רון מרגולין (תשנ"ח), עמ' 72-43. אני מבקשת לציין כאן את תרומתו הרדיקלית של מאמר מכונן זה להבנת שיטתו התיאולוגית-סימבוליסטית של שלום. המהלכים הפרשניים של יוקוקה בידי אידל – כשיטה סימבולית מעיקרה הממשינה באופן מיסטי "תפיסה דתית" של ההיסטוריה – היוו השראה לפרשנות המוצעת בעיוני לתפיסת הסמל מגן-דוד אצל שלום.

בעניין "הדחיפות" המכוננות את המיסטיקה דן שלום ב"הרהורים על אפשרות של מיסטיקה יהודית בימינו", לעיל הערה 5. היחס המתוח בין "הדחיפות" המיסטיות לבין ממדיה המוסדיים-הלכתיים של הדת, מוצג על-ידי ההיסטוריון יוסף שורץ באתר ממאפייניה הפנומנולוגיים המרכזיים של הנצרות. על מימד נוצרי זה של המתח בין מרכיביה המוסדיים של הקהילה הדתית לבין יחידים שגשגים אל הדת היא

[מיסטיקה]

המבריע של הציננות בעיצוב כלל עולמו של שלום. עניין זה מהווה בעיני מפתח פרשני הכרחי להבנת השיפוט החמור של שלום בנוגע למחפץ במעמדו של הסמל מגן־דוד, כמחפץ שאינו מגלם אלא שקיעה של יהדות מתנוונת:

¹⁰ ראו עיונו של שפירא בצינויותו של שלום, לעיל, הערה 4, עמ' 12-22.

שם, שם 11

[illegible]

ישראל, עמד עמנואל לוינס במסתו "המחשבה היהודית כיום" (1961):

זכר מסע הייסורים שחוותה היהדות בין 1940 ל-1945, החזיר לאנשים - שלפני שלוש שנה נראו עדיין כמי שמשקעים את כוליות קיומם בקטגוריות המערביות - את תודעת גורלם יוצא הדופן [...]. מכאן הנוסטלגיה ביהדות המערב, עוד לפני שתי מלחמות העולם אך בעיקר למחרת השחרור [משלטון הנאצים], נענוע כלפי מקורותיהם שלהם, שיבה אל הספרות התלמודית-רבנית כדרך גישה אותנטית אל התנ"ך. [...] ואמנם עצם התחדשות לימודי העברית - שאינה גובעת אך ורק מן היוקרה שיש לקיומה של מדינת ישראל בעיני האינטליגנציה היהודית - היא אירוע מרשים ובולט בחיים היהודיים.

מטרתם של הלימודים האלה היא להגיע אל הטקסטים התלמודיים-רבניים כמי שמאירים בהארת אמת את המקרא, את התורה ואת הנביאים. [...] מה שחדש הוא שבאירופה המערבית צצים בתי לימוד לתלמוד מן הטיפוס שהיה מקובל במסורת דורות באירופה המזרחית. בין באיהם סטודנטים מיהדות המערב, אותה יהדות שדומה היה כי נטמעה סופית, מתוך אי-דתיות או אף עמידה על סף ההמרה.¹²

מימד חשוב אחר של מרחבי חיים מחודשים אלה, המקימים מחדש מאפר וחורבן את הגולה היהודית, הוא האור שהם זורים על עצם דחיפותה החיונית של הבנה אחרת של מהות "המקום" היהודי. הציונות שבה אחז שלום בכל מאודו, כפי שמעידים כתביו וכפי שעומד עליה שפירא, חוללה את תחימתו וקיבועו של מושג "המקום" בתחומיה של מדינת ישראל. הצבתה המודרניסטית-ציונית של "ארץ-ישראל" כמרחב הקיום היהודי הלגיטימי היחיד, כיוון שרק בו מתגשמת ומתאפשרת עבור העם היהודי "הפגישה עם הגניוס המיוחד שלו ועם 'טבעו השלם' והאמיתי" (כדברי שלום המצוטטים במאמר המבוא שהוזכר לעיל) - מתגלה כיום כמהלך ששטט אל מחוץ למרחב התרבות הישראלי את מושג הגלות, על מכלול משמעיו התיאולוגיים והמטאפיזיים כמו גם הפוליטיים והקיומיים.

¹² עמנואל לוינס, "המחשבה היהודית כיום", חירות קשה: מסות על היהדות, תרגום מצרפתית עידו בסוק, רסלינג, תל-אביב 2007, עמ' 229-235.

עם זאת, דומה שללא עידויו מחדש של מושג הגלות אל תוככי מושג המקום הישראלי, אי-אפשר להכיל את ההתנסות המתגלה כתודעת-הכרה המתחדשת יומיום מבעד ובתוך הקיום הישראלי, בדבר אי-התגשמותה של הציונות כגאולה שלמה. דווקא התגשמותה המסוימת של המדינה היהודית, שאליה שאפה התנועה הציונית, חושפת - בעצם התחוללותה "עכשיו" - את העדרו העמוק של מרחב יהודי "שלם". יתר על כן, עיצובו האידיאולוגי של המרחב המדיני-פוליטי נעשה באמצעות רתימתו ועיבודו עד ללא הכר של מרקם המונחים הדתי-תיאולוגי הנסוב על "ציון" ו"המקום" למערכת המושגים הלאומית-חילונית. מושגים דתיים מרכזיים אלה התעקרו ושונו בידי מנסחי האידיאולוגיה החילונית-לאומית.¹³ תביעתם לראות במעשה הלאומי-מדיני משום הגשמתם כגאולה שלמה של ערכי היסוד הדתיים, לא זו בלבד שעורערה וחילנה מושגי-ערך מיתיים ומיסטיים אלה; במובנים עמוקים העירה תביעה אידיאולוגית זו את תחושת ההערך החמור של הגאולה ממשור הקיום ההיסטורי-פוליטי במדינת ישראל. העדר יומיומי זה כמו הקיץ והעלה מנשייתו את דיוקנה הרוחני המחוק והמושכח של הגלות, התעוררות המתעצמת בעשור האחרון ומעוצבת במחקרים מסוימים כמעין קוטב מגנטי, או תאום-כפילי המוצג כאידיאולוגיה של גלות. זו אידיאולוגיה המגלמת מיתוס-נגד למיתוס ולאידאולוגיה של המשיחיות החילונית בציונות.¹⁴

העדרה העמוק של הגאולה - שאותו, באורח פרדוקסלי ובר-בזמן כמו מובן מאליה, החריפה והעלתה אל פני השטח הקמתה הנסית של מדינת ישראל - העסיק את שלום באינטנסיביות לאורך הביוגרפיה הארצישראלית והישראלית שלו. יצירתו האוטוביוגרפית, שיריו הקבליים על "ציון", ובעיקר מכתבו לוולטר בנימין מ-1931, המובא במלואו בספרו סיפורי ילדות - כולם רוויים בהכרה המועזעת בדבר כשלונה העמוק של הציונות להתגשם כגאולה.¹⁵ כישלון זה מתבאר במלוא עוצמתו הקשה מתוך מרקם הזיקות הסוגסטיביות והחידתיות שבין זכרונותיו של שלום לבין הגדרותיו המחקריות את הסמל המיסטי של הגלות, כפי שניסחו ביחס לקבלת הארץ. על רקע תפיסתו הציונית המוצהרת, יצר שלום מרחב סמוי ועז שבו הוא חי את חייו כגולה מאותה "ציון", שלא התגשמה מעולם

¹³ התפיסה היהודית-דתית הקלאסית המכונסת במונח "גאולה", מוגדרת בתמצית בדבריו של הפילוסוף משה שוורץ: "הגאולה עצמה היא מילת יסוד דרמטית; מובעת בה המתחנות שבין בטחון האדם בהופעת אמיתו של ה' לבין האישור של העיכוב וההשהיה בביאת הגאולה". המתח הזה בין הוודאות האמונית בהתגשמות הגאולה לבין קבלת הדין השלמה של השתהותה, "מבטא יפה את השניות היסודית הזאת במעמד הגאולה" - שניות מתוחה שנדחתה כליל על-ידי האידיאולוגיה הגאולית-ציונית; ראה: משה שוורץ, "אמנות ואמונה בכוכב הגאולה של פ' רונצווייג", שפה, מיתוס, אמונות, שוקן, ירושלים תשכ"ו, עמ' 387.

¹⁴ ראו במיוחד מאמרם של דניאל בויארין ויונתן בויארין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5, עורך עדי אופיר (סתיו 1994), עמ' 79-103.

¹⁵ גרשם שלום, ולטר בנימין: סיפורי ילדות, תרגום מגרמנית עדי נחמני, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 169-171.

אלא ככישלון הרסני. בשירו "פגישה עם ציון והעולם (השקיעה)", מ-1930, כתב:

יִסְדְּנוּ בְּמוֹקֵד הַהִיסְטוֹרְיָה
וְסוֹפְנוּ שְׂרוּפִים;
[...]

הַפְּנִים נִתְּגַלְגַּל בְּחוּץ,
הַחֲלוּם בְּאֵלִימוֹת,
וְשׁוֹב אֶנְחֵנוּ בְּחוּץ
וְצִיּוֹן חֲשׁוֹבֶת דְּמוֹת.¹⁶

¹⁶ ראו גרשם שלום, "המישה שירים", תרגם שמעון זנדבנק, חדרים 4, עורכת הלית ישרון (סתיו 1984), עמ' 11.

עם זאת, חשוב לציין כי בניגוד מוחלט לתביעה הפוליטית-אידיאולוגית הרווחת עתה, לחזור ולארגן את מושגי הקיום היהודי בארץ בויקה ישירה להצבתו כגלות מתמשכת - מושג הגלות המובלע ביצירתו של שלום קובע אותה כגלות סמויה מהעין. זוהי גלות חבונית, מיסטית ומסתתרת, המתחוללת במלוא אימתה בתוככי "ציון" כמרחק מוחלט מאורה וכחורבנו של אותו אור. אם כן, בניגוד למניפסטציה הדרמטית של עמדתו הציונית - הרי שבעולמו התיאולוגי-ציוני של שלום, ידיעת ההתנסות הנמשכת ב"אור החשוך" של הגלות והסתר הפנים חתומה בגבולותיו המכונסים של היחיד, המתוודע אליה ממעמקי בדידותו; מרחבי הפנימיים של אותו יחיד לוטים במרחק ובסתר, החוצצים בפני מפולשותה של

ההוויה ההיסטורית-פוליטית שבה הוא מתקיים.¹⁷ במכתב הנ"ל מ-1931 לזולטר בנימין - שעל חשיבותו הרבה להבנת התנסותו המיסטית והמבודדת של שלום אבקש רק להצביע בדיוני כאן - מגיח משהו מאותה מורכבות פרדוקסלית, שבאמצעותה דחס שלום לכדי סמל היסטורי מיסטי את כפל פניה המטלטל של חוויתו הציונית. בעודו נטוע ואחוז כליל באדמתה, חי ויוצר בירושלים, הרי הוא ניצב בלב האץ של "החלל הריק" של התגשמותה:

אילו כוחות עלולים להביא את הציונות לידי כישלון - אפשר בפירוש לציין; אך האם תבינני אם אומר שהציונות נצח ניצחה - עד מוות. היא הקדימה את נצחונותיה בתחום הרוחני,

¹⁷ עיון מורחב בשירת ציון הקבלית של שלום, ובממדיו המיסטיים של שבר התגשמותה ההיסטורית, הצגתי במסתי "האופרה הועיר-קונפורמיסטית", חדרים 15, עורכת הלית ישרון (חורף 2003-04), עמ' 13-20.

ואיבדה בכך את היכולת לזכות בתחום החומרי. [...] אכן, ניצחנו מוקדם מדי [ההדגשה במקור]. [...] זה שנים ייאושו של המנצח הוא-הוא הדמוניות האמיתית של הציונות. [...] הלא עכשיו לא מדובר עוד בהצלת עצמנו [...] אלא בקפיצה אל התחום הנפקדת בין נצחוננו לבין המציאות. לא היה זה המקום שאותו באנו למצוא, ולא זה האור שבו יכולנו להידלק. [...] כך נשארת לנו רק יצירתיותו של ההולך לאברון, והוא יודע זאת. ביצירתיות זו התחפרתי זה שנים. כי בסופו של דבר: היכן יסתתר לו נס האלמוות אם לא כאן?¹⁸

¹⁸ גרשם שלום, סיפורה של ירדות, לעיל, הערה 15, שם.

על רקע הסתתרות זו, החוקקת את דמותה הקפקאית-אוקסימורונית של "ציון" כישות דמונית המגלמת בהבעת הן "תחום פעורה" הן מרחבו היחיד של "נס האלמוות", מעניין לבחון מחדש את המסה המקורית שהוקדשה לסמל מגן-דוד. הפרק האחרון של תיאור התמורות במעמדו האימוני של מגן-דוד - סמל שראשיתו בעיני שלום זרה וחלולה כקמע סגולה המתגלגל לשמש כסמל לאומי-דתי, המגלם בעיניו חקיינות ושמיעה מנוונת - נחתם בתיאור ה"עלייה" של מגן-דוד למעמדו, "בימינו", כסמל בעל "קדושה אמיתית". את השינוי הרדיקלי במהותו של מגן-דוד מתאר שלום, בנוסח מתש"ט, בדברים נוקבים:

יותר משעשתה הציונות להקנות קדושה של סמל אמיתי למגן-דוד, עשה אותו רשע שקבעו כאות קלון למיליוני בני עמנו. בסימן זה עברו את דרך הייסורים, דרך ההשפלה, הנפתולים והגבורה. בסימן זה נהרגו ובסימן זה עלו. ואם אמנם כן יש קרקע המצמיח משמעות לסמלים, הריהו כאן. [...] הסימן שנתקדש בימינו בייסורים ועינויים, ראוי הוא שיאיר את דרך החיים והבניין. ירידה צורך עלייה היא, ובמקום שפלותו שם אתה מוצא גדולתו.

הקורבן שסמל זה מייצג הוא אשר האציל עליו קדושה. הקורבן שנשא אותו ואיתו "עלה" הוא כל משמעותו כעת. בדברים אלה מבליע שלום את הטענה הפנומנולוגית בדבר הזיקה האימננטית

בין סמלים "אמיתיים" לבין הקורבן המכונן אותם כמגלמים של משמעות ממשית, היסטורית ורוחנית. בהבעת מובלעת בסיפא זו, המקדשת לבסוף את המגן-דוד, תפיסת עולמו של שלום באשר למשמעותו של סמל יהודי ככלל. בפתח המסה הוא מתווה הגדרה רחבה של תופעת הסמל בכללה, שרשט הקובע כמאפיין יסוד של סמלים את היותם "משהו מסוד האדם: אמיתות הווייתו מבקשת את ביטוייה בלשון מוחשית, והסמלים הכבירים ביותר משמשים לו ביטוי לאחדות עולמו". על רקע קביעה זו, הסמל היהודי מבטא את סוד הוויית הקורבן היהודי. אותו "מטען נפשי", ה"מקנה לו פנים וחושף את סודו", קשור במהלכיה הייחודיים של ההיסטוריה היהודית הכרוכה בקורבן, חורבן וגלות. התנסות זו הוגדרה בכתביו האחרים של שלום כ"דמוניות של ההיסטוריה היהודית"; שטניות הרת אסונות ומהפכים, השבים ומתגלים כשכול וכישלון מיסטיים, שביטויים העמוק נאצר ומובע בלשונם האינסופית של הסמלים המקודשים ליהדות. משמעותם הדמונית, האימתנית, של סמליה ה"אמיתיים" - הגלות והקורבן - היא אשר גוזרת גם את מעמדם המיסטי והמוצפן.

חשוב להעיר כאן כי שלום לא ניסח מחדש את הגדרת מאפייני ומשמעותו של הסמל מגן-דוד. הנתונים שהמשיך ואסף לאחר פרסום מסתו ב-1949, לא נועדו אלא לבסס ולחזק את מסקנותיו הפרשניות המרכזיות ביחס למעמדיו ההיסטוריים השונים של מגן-דוד. המהלך המציגו כזר במקורו, ולאחר מכן כסמל לגיוון לאומי חלול; ולבסוף, לאחר השואה, כסמל המגלם את קדושת הקורבן היהודי - נותר מבחינתו איתן ועומד על כנו. העלייה העצומה של היהודים המזרחים למדינת ישראל לא תבעה, אליבא דשלום, את בחינת מקומו ומאפייניו של מגן-דוד במרחבי הגולה של העולים היהודים מארצות האיסלאם. גם משאו הכבד של שבר עלייתם אל אדמת "ציון" לא נדון בהקשרי הבניית משמעותו המקודשת של דגל הלאום. ההיסטוריה של הסמל מגן-דוד בעולמו של שלום, למן נדידתו בימי-הביניים מבבל מערבה, משורשטת רובה ככולה כהיסטוריה יהודית אירופאגטרית, המתרחשת וצוברת את מטען משמעותה באירופה שעד לשואה.

כמו כן, ההיסטוריה שלאחר קום המדינה - זו שבה נהפך הדגל הישראלי גם לדגלם של הפלשתינים החיים בתחומה, ולסימנה של מדינת לאום שגורשה מתחום מושבם את תושביה הפלשתינים האחרים, לגלות ולחיי פלישות תחת כיבושה הנמשך - גם היסטוריה זו אינה נבחנת בידי שלום בזיקה לעיונו הממושך במשמעות הקורבן שקידש לבסוף את הסמל מגן-דוד החקוק בדגל מדינת ישראל.

על רקע זה, ולסיים הקריאה המוצעת כאן - הן במסה מתש"ט הן בנוסחה המורחבת והמפורטת הרואה כאן אור - אני מבקשת לשוב ולבחון את אותה תנועה מתמדת וגמשכת אל עבר ההיחלצות מלפיתתה העיקשת והקשה של היסטוריה, המתגשמת שוב ושוב בצל הקורבן והגלות. יש לנסות להכיר בתביעה שעולה כיום, בעת חיה, מתוך הקיום בחסותו הריבונית של דגל מדינת ישראל - תביעה המכירה בשותפים נוספים להתנסות ביצירתו של המקום הזה כארץ-חיים, שבה הולכת ונשווית אותה משאלה ל"דרך החיים והבניין".

תביעת-הכרה זו מתנסחת בבהירות עזה במבואו של הרב וחוקר היהדות דוד הרטמן לאסופה המסורת הפוליטית היהודית. באנציקלופדיה פרשנית זו מוצע דיון מחודש בהגדרותיה של המדיניות והסמכות היהודית כיום. אני מבקשת לסיים את הדיון שנפרש בואת במילותיו אלה:

בזכות תחיתם הלאומית והעוצמה הנלווית לה, אין היהודים מנלמים עוד את דמותו של "האחר", "הזר", הקורבן הנצחי. עתה יש בידם כוח כאומה ריבונית, ושוב אין הם יכולים להסתיר את פגמיהם המוסריים באמצעות הטלת האשמה על אחרים. בבינונה המחודש של מדינת ישראל ניתנה לבני העם היהודי זירה פומבית אשר בה חייבים הם-עצמם ליטול אחריות ולינוק מכוחה של מסורתם כדי להשפיע על דרכם של החיים הפוליטיים. [...] עתה נתבעים הערכים היהודיים להתמודד עם העוצמה היהודית. [...] אי-אפשר עוד למצוא מפלט בפנימיותה של הנשמה או במקלט רוחני המובדל מענייני החולין של היומיום: עוני ומדיניות רווחה, אבטלה, היחס לזרים, סובלנות ופלורליזם, ביטחון, משפט וצדק.¹⁹

¹⁹ דוד הרטמן, "עם הספר", בתוך: המסורת הפוליטית היהודית: סמכות (כרך א), ערכו מיכאל וולצר, מנחם לורברבוים, נעם זור, יאיר לורברבוים, תרגמה מאנגלית ענבל קארו, מכון שלום הרטמן (סדרת יהדות), ירושלים תשס"ח, עמ' יב-יג.