

ל'פתרון הבעיות המרכזיות ביותר של התודעה היהודית'

הסימבוליקה של הרב שמשון רפאל הירש על רקע תקופתו

מבוא

המחקר הנוגע למפעלו ולמשנתו של הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888) התמקד עד כה במידה רבה בהצגת שיטתו החינוכית ('תורה עם דרך ארץ') ובתיאור מאבקיו הציבוריים (בעיקר נגד התנועה הרפורמית ביהדות). גם משנתו העיונית זכתה לכמה מחקרים, אולם למרבית הפלא, לצייר המרכזי של משנתו טרם הוקדש הניתוח הראוי. כוונתי לשיטתו בסימבוליקה,¹ 'חלקה היחיד של משנת-דת שיטתית, שגיבש אחרי הבשלת ביכורי העט שלו'.² הרב שמשון רפאל הירש (להלן, הרשר"ה) הציג שיטה זו בסדרת מאמרים שהופיעו בכתב-העת 'ישורון' (*Jeschurun*)³ בסוף

* רשימת הקיצורים של כתבי הרשר"ה:

אגרות צפון: תשע עשרה אגרות על היהדות (תרגם א' פורת), ירושלים תשי"ב. להלן, אגרות צפון.
פירוש לחמישה חומשי תורה, א-ה, (תרגם מ' ברויאר), ירושלים תשכ"ז-תשמ"ח. להלן, פירוש רשר"ה.
Horeb, *Versuche über Israels Pflichten in der Zerstreuung*, Frankfurt/Main 1899 (1837). להלן,
Horeb.

Horeb, trans. and ed. I. Grunfeld, London 1962. להלן, Horeb (Engl.).
Gesammelte Schriften, I-VI, ed. N. Hirsch, Frankfurt/Main 1902-1912. להלן, Gesammelte
Schriften.

1 אין בעברית מקבילה מדויקת ל'*symbolism*'. בלועזית מילה זו מציינת הן את השימוש בסמלים והן את המדע החוקר שימוש זה (ראו (M. Schlesinger, *Die Geschichte des Symbols*, Hildesheim 1967, p. 103). הרשר"ה הבחין בכפילות מושגית זו ונדרש לכך, ראו *Gesammelte Schriften*, III, p. 214. היות שבעברית המילה 'סמליות' משמשת רק במשמעות הראשונה, אי-אפשר לתרגם 'סימבוליקה יהודית' ל'סמליות יהודית'. לעומת זאת נדמה ש'סמל' הוא תרגום עברי מדויק למילה 'symbol', ועל כן נשתמש במאמר זה הן במושג 'סימבוליקה' והן במושג 'סמליות', הכול לפי ההקשר.

2 מ' ברויאר, עדה ודיוקנה — אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני (1871-1918), ירושלים תשנ"א, עמ' 70.

3 כתב-עת של היהדות האורתודוקסית בגרמניה שהופיע בפרנקפורט דמיין בשנים 1854-1870, נוסד ונערך בידי הרשר"ה.

שנות החמישים ובתחילת שנות השישים של המאה התשע-עשרה.⁴ שיטתו נועדה לפתור את 'הבעיות המרכזיות ביותר של התודעה היהודית', כדבריו.⁵ אמירה זו יש להבין על רקע המשבר שפקד את יהדות גרמניה במאה התשע-עשרה בכלל ועל רקע ההתמודדות עם התנועה הרפורמית בפרט. אלו אכן הציבו את 'התודעה היהודית' במצב חדש ואתגרו את הרשר"ה לחפש אפיקים חדשים כדי להציג יהדות שיש לה משמעות קיומית ליהודי המודרני.⁶ החיפוש אחר אפיקים חדשים אלו מצא את ביטויו בכמה מישורים: במישור החברתי, במישור החינוכי, במישור הפרשני ובמישור ההגותי. סיסמתו המפורסמת של הרשר"ה — 'תורה עם דרך ארץ' — היא ביטוי לחיפוש במישור החינוכי, עם השלכות הן במישור החברתי והן במישור ההגותי.

במישור ההגותי, הרשר"ה היה הראשון בקרב מנהיגי היהדות האורתודוקסית שנענה לאתגר הרפורמה והצטרף, למראית עין לפחות, למגמה שהייתה נפוצה בקרב הוגים רפורמים רבים — החיפוש אחר 'מהות היהדות'.⁷ החיפוש אחר מהות היהדות נולד אצל הוגים אלו ככל הנראה מתוך ההתמודדות עם החלל הריק שהותיר אחריו אחד ממאפייניה המרכזיים של תנועת הרפורמה: זניחת ההלכה כמערכת נורמטיבית מחייבת. היהודי הרפורמי החדש, חסר מחויבות הלכתית אך חדור — כך לפחות הוא מצהיר — תודעה יהודית, מצא את עצמו בפועל, הן באורח חייו והן במנטליות שלו, דומה יותר ויותר לשכנו הנוכרי. התפתחות זו לא הייתה שלילית בעיניו אך היא דרשה ממנו הנמקה או לפחות תשובה לשאלה הדחופה מה בכל זאת מטביע עליו את חותם היהדות שביקרה הוא חפץ. זוהי השאלה על מהות היהדות, שאלה המשתלבת במגמה הרפורמית שביקשה ליצור יהדות שמחויבת לאמיתות תאולוגיות יותר משהיא מחויבת להלכה. שאלה זו העסיקה מאוד את ההוגים הרפורמיים, בייחוד משום שהרפורמה של המאה התשע-עשרה דחתה את היסודות הלאומיים של היהדות וטענה בתוקף שהיהודים הם חלק בלתי נפרד מהאומה (הגרמנית), 'בני דת משה' הנבדלים משאר בני מולדתם רק בדתם. אולם דווקא אותה 'דת משה' עברה עתה — בניצוחם של הרפורמים — שינויים כה מפליגים עד שקשה היה לזהות את עמוד השדרה שלה. אף כי

4 ראו Jeschurun (1857), pp. 615-630; Jeschurun (1858), pp. 19-32, 184-200, 352-387, 450-473, Jeschurun (1860), pp. 80-621, 492-257, 483-87, 237-633; Jeschurun (1860), pp. 80-621. מאמרים אלו קובצו והודפסו מחדש בתוך *Gesammelte Schriften*, III, pp. 213-447, esp. 213-228. ישנם עד כה שני תרגומים לעברית. תרגום חלקי משנת 1940, ראו שפרבר, סיני, ז (ת"ש-תש"א), עמ' א-ט, קלו-קמד, רסד-רסט; תרגום מלא, ראו ש"ר הירש, המצוות כסמלים (תרגם א' וולף), ירושלים תשמ"ד. כמו כן יצא תרגום לאנגלית בתוך S.R. Hirsch, *Collected Writings*, III, New York and Jerusalem 1984-1992, pp. 3-235 (להלן, אוסף כתבים).

5 מתוך *Gesammelte Schriften*, III, pp. 213-214, התרגום שלי. התרגום העברי של וולף חסר כאן — כמו במקומות אחרים — את הדיוק הנדרש. את 'ההיקף הנדרש' את 'ה'höchste Probleme jüdischer Erkenntnis' הוא מתרגם: 'הבעיות החשובות ביותר של ידיעת התורה והמצוות' (הירש, המצוות כסמלים [לעיל, הערה 4], עמ' 1). על כן נצטט בהמשך מהמקור הגרמני. (אם לא צוין אחרת, כל התרגומים של כתבי הרשר"ה מגרמנית וממקורות לועזיים אחרים המובאים בהמשך הם תרגומים שלי).

6 בעניין תפיסת הרשר"ה את העידן המודרני לא כאיום אלא כאתגר חיובי ראו אגרות צפון, סוף איגרת טז ואיגרת יח (בעיקר עמ' עד-עה).

7 לזיקה בין החיפוש אחר 'מהות היהדות' והתאולוגיה של היהדות הרפורמית עיין ערך 'Judentum' — *Wesen des Judentums*, J. Ritter and K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV, Basel 1976, pp. 649-653.

המוטיב המוסכם על הכול היה השליחות למען האנושות, הרי שבאשר לתוכנה של שליחות זו היו הדעות חלוקות ואף מנוגדות, ובעיה זו למעשה לא באה על פתרונה.⁸

באופן פרדוקסלי הפך הרשר"ה את הקערה על פיה בקובעו שמהות היהדות היא ההלכה דווקא – אותה הלכה שנטרולה הוליד את עצם החיפוש אחר מהות היהדות!⁹ הרפורמים ניסו לאחוז ב'תוכן הפנימי' של היהדות ובתוך כך לסלק את 'הצורה החיצונית' (המסגרת ההלכתית) הנתפסת ביטוי זמני בלבד של רוח היהדות, ביטוי שהתנוון ושיש למצוא לו תחליף.¹⁰ הרשר"ה לעומתם קבע שהתוכן (הרוחני) גלום בצורה (במעשה המצווה) ושרוח היהדות שאובה מהצורה (ההלכה).

לפנינו אפוא גישה המכתירה את חוקת היהדות – ההלכה – כ'הבדל יוצר מין' בין יהדות ובין מה שאיננו יהדות. רק מתוך החוקה היהודית עלינו לנסות ולהבין את היהדות. בגישה זו דגלו כבר לפניו ברוך שפינוזה (על דרך השלילה, בהציגו את 'חוקת משה' כאנכרוניסטי)¹¹ ומשה מנדלסון (על דרך החיוב, בהציגו את החוקה המעשית כתחום הלגיטימי היחיד של דת ההתגלות).¹² אולם שלא כמו שפינוזה ומנדלסון, הרשר"ה חיפש באותו החוק הדרכה לחיי הרוח, צעד ששפינוזה היה מגחך עליו ומנדלסון היה נוטה לשלול.¹³

עתה מתעוררת שאלת המתודה – כיצד ינסה הרשר"ה לדלות מההלכה את תשתיתה הרעיונית, ובאילו כלים. ובכך, בראש ובראשונה על-ידי ההתייחסות להלכה כנתון אובייקטיבי. התייחסות זו נובעת באופן ישיר מתפיסת העולם שלפיה ההלכה מהותית ליהדות, דהיינו אותה 'צורה' שהייתה כה בזויה בעיני הרפורמים¹⁴ היא נושאת התוכן העיקרית של היהדות. הרשר"ה מציג תפיסה זו כבר ב'אגרות צפון', היינו יותר מעשרים שנה לפני הצגת שיטתו בסימבוליקה. לשיטתו, ההלכה היא הנתון המרכזי שיש לחקור במסגרת החיפוש אחר מהות היהדות, היא 'נתון' במובן המקורי של המילה, נתון המושתת על אופיים ההטרונומי של נתונים ה'נתונים' לנו: 'התורה: עובדה היא

8 באשר לשאלת 'מהות היהדות' ולחיפוש אחר פתרונה אצל ההוגים הרפורמים, ראו מ' מאיר, צמיחת היהודי המודרני, ירושלים תשנ"א, עמ' 187-189; A. Lewkowitz, *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Hildesheim and New York 1974, pp. 67, 349, 357, 377, 394 ff. 19 הגות יהודית נוכח תרבות כללית, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 28.

9 ראו אגרות צפון, איגרת טו, עמ' נו, ובהקדמתו ל'חורב' בגרמנית Horeb, pp. ix-x (ההקדמה לא נדפסה במהדורה העברית, בני-ברק תשכ"ה). ראו גם נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תל-אביב 1966, עמ' 115. השו I. Grunfeld, Introduction, *Horeb (Eng.)*, pp. xlv, li-liv, civ.

10 ראו A. Geiger, 'Der Formglaube in seinem Unwerth und in seinen Folgen', L. Geiger (ed.), *Geigers nachgelassene Schriften*, Berlin 1875, pp. 486-488.

11 ראו מאמרי 'ברוך שפינוזה – מעצב תרמית היהדות עבור ההשכלה האירופית', דעת, 54 (תשס"ד), עמ' 21-41.
12 שביד היטיב להגדיר את תפיסת היהדות של מנדלסון וראה בה ניסיון 'להפוך את "הנגטיב" של שפינוזה ל"פוזיטיב" (א' שביד, היהודי הבודד והיהדות, תל-אביב תשל"ד, עמ' 177).

13 וזאת למרות אמביוולנטיות מסוימת הנובעת מההזדמנות שמנדלסון פותח לפני כל אדם להשיג אמינות תאולוגית עליונות מצד אחד, ואי-רצונו לשלול לחלוטין מהיהדות את הרלוונטיות הרוחנית שלה מצד אחר. ראו מאמרי 'מ"הנסיון הראשון" ועד ל"אקורד האחרון" – מטא-הלכה במשנתם של מנדלסון וברויאר על רקע אתגר המודרנה', ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל-אביב תשס"ג, עמ' 324-323.

14 גייגר מתייחס להלכה כאל 'משמעת של כלבים ... המכשכים בזנב' (ראו גייגר ולעיל, הערה 10, עמ' 487). למעלה מיובל שנים לפניו (בשנת 1793) לצרוס בנדרו, אחד ממבשרי התנועה הרפורמית, כבר כינה את ההלכה 'פולחן בזוי וחסר תועלת' (מובא בתוך לבקוביץ ולעיל, הערה 8, עמ' 67).

לגבינו כשמים וארץ. חוקיה נגלים כעובדות ... כבטבע כן גם בתורה אי אפשר לנו לכפור בדבר שהוא עובדה.¹⁵ חקירת התשתית הרעיונית שבבסיס ההלכה מחייבת לנקוט אותה גישה הנזקקת לחקירת כל מערכת הטרונומית אחרת שקיומה אינו מותנה בהסכמתנו (כגון 'שמים וארץ'); עלינו להיעזר בשיטה אמפירית-אינדוקטיבית. זוהי השיטה שהוכיחה את עצמה בחקר הטבע. בעבודת נמלים החוקר משיג את מרב הנתונים על תופעת טבע כלשהי, ומתוכם, ורק מתוכם, הוא מנסה להגיע לנוסחה שתהיה מסוגלת להכיל את כולם:

והדרגה הגבוהה ביותר של ביטחה שאפשר לך להגיע אליה, היא, שתוכל לומר: הכל הוא, איפוא, כך, כאילו הנחתך הייתה אמת, כלומר: כל התופעות שהתבוננת בהן ניתנות להתבאר לפי הנחתך. ולפיכך אף אם יש תופעה סותרת אחת בלבד, שוב אין הנחתך יכולה להתקיים.¹⁶

דומה שלפנינו ניסוח ראשוני לא רק של השיטה האמפירית-האינדוקטיבית אלא אף של תאוריית ההפרכה של פופר.¹⁷ יש לזכור שהרשר"ה פירסם דברים אלו בשנת 1836, כלומר תשעים ושמונה שנים לפני שפופר הציג את שיטתו!¹⁸

דא עקא, ברגע שהרשר"ה טוען שיש ליישם שיטה מדעית, הוא חושף את עצמו לביקורת מדעית, וזו לא איחרה לבוא – בדמותה של ביקורת ספרים מאת אברהם גייגר (1810-1874), יריבו הרפורמי של הרשר"ה. גייגר שואל כיצד אפשר להוציא את השאלה בדבר מקורה האלהי של חוקת התורה על כל היקפה מתחומה של החקירה המדעית. זו הרי השאלה העקרונית המרכזית שהעלתה הרפורמה המסתייעת בכלים של הביקורת ההיסטורית נגד המסורת. כיצד יכול הרשר"ה – באיגרת הראשונה של 'אגרות צפון' – לשים בפיו של יהודי נבוך אין-ספור שאלות אפיקורסיות, זולתי שאלה מרכזיות זו? וכיצד הוא יכול לקבוע בהמשך, באופן קטגורי ובלא כל ניסיון הנמקה, כאילו מובנים הדברים מאליהם, כי 'עובדה היא [התורה] לגבינו כשמים וארץ'? אם כן, גייגר תוקף את הרשר"ה על שאינו מתייחס לנקודה המרכזית בוויכוח התאולוגי בין הרפורמה לאורתודוקסיה. 'בעבור מי כותב מר הירש', שואל גייגר בהצביעו על הסיסמה המתנוססת על עמוד השער של 'חורב' ('בעבור נערי ונערות ישראל המתבוננים'),¹⁹ 'בעבור קוראים "מתבוננים" ... אך לנערים ולנערות מתבוננים אלה מודיע המחבר תכף עם תחילת ספרו: ... חייבים אתם להאמין שכל דברי הספר הינם דבר אלהים'.²⁰ גייגר תוקף את נקודת המוצא של הרשר"ה. לדידו, נקודת המוצא של

15 אגרות צפון, איגרת יח, הערה 4, עמ' עב. השו גם איגרת טו, עמ' נו.

16 שם.

17 K. Popper, *Die Logik der Forschung*, Wien 1934, בעיקר הפרק הרביעי.

18 פן זה בפילוסופיית המדע של פופר זכה לביקורת בעשורים האחרונים מצד אסכולה מתחרה מבית מדרשו של קון הטוען לתפיסה מדעית אלטרנטיבית, ולא כאן המקום להרחיב עליה (ראו ת' קון, המבנה של מהפכות מדעיות, תל-אביב תשל"ז, בייחוד עמ' 117-119).

19 'Jisroels denkende Jünglinge und Jungfrauen', ראו עמוד השער של *Horeb*.

20 מצוטט מתוך: A. Geiger, 'Rezension von Hirschs "Horeb"', *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 4 (1839), pp. 355-356 (להלן, גייגר, ביקורת חורב), השו גם A. Geiger, 'Rezension von Hirschs "19 Briefe über das Judentum"', *ibid.*, 2 (1836), p. 354; *ibid.* 3 (1836/37), pp. 74-76. (להלן גייגר, ביקורת אגרות צפון) בתגובתו לדברי גייגר (S.R. Hirsch, *Postscripta*, Altona 1840), הרשר"ה מתלונן בצדק שגייגר החליף את טענתו בדבר מקורה האלהי של התורה בטענה – שאינה נמצאת אצלו – בדבר אלהיותו של הספר 'חורב'. אולם נגד ההתקפה העקרונית

הרשר"ה דוגמטית ואנטי-מדעית ובכך שוללת את ההתבוננות ואת החשיבה הנדרשת במוצהר מאותם נערים ונערות 'מתבוננים' שאליהם 'חורב' פונה. 'באופן כזה', מציין גייגר בביקורתו על 'אגרות צפון', 'ניתן להוכיח [את אמיתתה של] ... כל דת'.²¹

גייגר, בתגובה על דרישתו של הרשר"ה לגשת לתורה בגישה מדעית, מרים את הכפפה ומציג את גרסתו לחקירה המדעית: 'הבה נקבל את גישתו [של הרשר"ה] ונשאל אף אנו, כיצד על חוקר הטבע לגשת למלאכתו ... כעובד יופיעו לו אמנם הן הפרט והן הכלל, אך הוא יקח בחשבון את התהוותן הפנימית והחיצונית ...'.²² אם כן, גייגר מוכן ליישם את גישתו ה'מדעית' של הרשר"ה, אך דורש ליישמה עד הסוף. מביקורתו על 'אגרות צפון' ועל 'חורב' משתמע אפוא: (א) אין לקבל את הטענה בדבר המקור האלהי של התורה כטענה אקסיומטית אלא יש להעמיד גם אותה לביקורת המדע (דבר שיניב, על-פי גייגר, תוצאה הפוכה מזו שהציג הרשר"ה). (ב) חקר מדעי של התורה חייב להתחשב בהתפתחות. רק בצורה זו ייושם העיקרון המדעי במלואו.

לנוכח הקשיים המתעוררים עקב ההסתמכות על שיטות מדעיות אל לנו להתפלג שבמקומות אחרים בכתבי הרשר"ה, שבהם הוא מתייחס לחקר התורה, הוא מסתייג מהשימוש במדעי עזר חילוניים מאחר שהם אינם מחויבים לא לאקסיומות דתיות מכל סוג שהוא ולא לחיים היהודיים.²³ דרישתו הפרוגרמטית ב'אגרות צפון' לגשת למכלול המסורת היהודית 'כיהודים'²⁴ באה לשלול בין היתר כל חקירה חיצונית שאיננה מקבלת את הנחות היסוד של המסורת היהודית, בראש ובראשונה את טענת מקורן האלהי של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה.

נסכם בעניין זה ונאמר שאף-על-פי שהשימוש בכלים מדעיים חשף את הרשר"ה לביקורת מדעית, הסתייגותו המפורשת מהשימוש במדעים לחקר התורה רחוקה מלהיות גורפת ועקרונית. לא פעם הרשר"ה מאשים את יריביו הרפורמים דווקא בחוסר מדעיות הנובע ממגמתם המניחה את המבוקש. זאת ועוד, מכיוון שהרשר"ה אימץ באופן מפורש את המתודה האמפירית-האינדוקטיבית די לנו לקבוע שלמרות ניסוחים מסויגים כלפי המחקר המדעי בתקופתו (חציו הופנו כמובן בעיקר נגד המדע ההיסטורי הביקורתי), הוא היה רחוק מלשלול את השימוש בכלים מדעיים מכול וכול.²⁵ בהמשך הדברים נראה כיצד ניסה הרשר"ה את כוחו בתחום מדעי נוסף ופיתח את ה'מדע הסימבולי' אשר לו הוקדש מאמר זה.

נחזור עתה לעיקרי המתודה האמפירית-האינדוקטיבית כפי שהציגה הרשר"ה: אם ברצוננו לדעת את הסיבות למצווה כלשהי, עלינו לחקור את כל הפרטים ופרטי הפרטים של מצווה זו, ורק מתוך התחשבות בכלם נוכל להסיק מסקנות זהירות באשר לטעמה. לדעת הרשר"ה, רק שיטתו

על 'מדעיות' גישתו אין לו למעשה תשובה לגייגר. תחת זאת הוא חוזר על קביעתו שגם חקירה מתוך החוק עצמו – שעליה הצהיר ב'חורב' כעל החקירה הלגיטימית היחידה של התורה לעומת החקירה של החוק, חקירה שהוא שולל מכול וכול (ראו *Horeb*, p. vii) הינה חקירה מדעית.

21 מתוך גייגר, ביקורת אגרות צפון (לעיל, הערה קורמת), עמ' 74. ההדגשה במקור.

22 שם, עמ' 76.

23 ראו למשל *Gesammelte Schriften*, II, pp. 130-131, 427-431; *Ibid.*, V, p. 58 ועוד. לדיון בנושא ראו י' היינמן, 'היחס שבין שמשון רפאל הירש ליצחק ברנייס רבו', ציון, טז (תשי"א), עמ' 81-82.

24 אגרות צפון, איגרת ב, עמ' ז. השוו גם שם, איגרת יח, עמ' עד-עה.

25 לדיון בתפיסת המדע של הרשר"ה השוו גם ברויאר (לעיל, הערה 2), עמ' 160-163. באשר לגישתו של הרשר"ה למדעי הטבע ראו *L. Kaplan, 'Torah U-Madda in the Thought of Rabbi Samson Raphael Hirsch'*, בדר, 5 (1997), עמ' 5-31 בחלק האנגלי.

האינדוקטיבית, המסתמכת על פרטי המצוות, ערבה לכך שהחיפוש אחר טעמי המצוות לעולם לא יתיימר להניב מסקנות הלכתיות. 'הנסיונות הנעשים בפירושו ... אינם באים לשנות את התוכן הענייני של המצוות אלא היפוכו של הדבר, הם מניחים ביסודם את התוכן הנתון של המצוות בכל השלמות האפשרית'.²⁶ רק כך הרשר"ה מקווה להפיח חיים ב'חנוט הקדוש' והבלתי מובן בשם 'הדות' ולהפוך אותה לבעלת משמעות ליהודי המודרני.²⁷ תפיסתו של הרשר"ה הדורשת התחשבות מרבית בפרטי המצוות בחיפוש אחר טעמיהן, נוגדת במובהק את גישתו המפורשת של הרמב"ם המצהיר שבמסגרת החיפוש אחר טעמי מצוות אין להתחשב בפרטי המצוות.²⁸ הרשר"ה אינו עוסק בהקשר זה בשאלת הסמכות ההלכתית — דהיינו מהי הלכה מחייבת, וכיצד לנהוג במקרה של אי-בהירות הלכתית. זוהי אכן שאלה שולית שאיננה נוגעת לעצם השיטה. כאמור, מצד החידוש בשיטתו של הרשר"ה, חשוב ביותר מעמדם של פרטי המצוות. הם הופכים מרכזיים בתפיסתו כי הרי הם הם ה'נתונים' שעליהם כל תאוריה חייבת להתבסס. ברם השיטה האינדוקטיבית עדיין אינה עונה על השאלה 'כיצד'. בדיוק בנקודה זו משתבצת שיטתו הסימבולית של הרשר"ה. לדידו, הסימבוליקה היא המפתח המאפשר כניסה לעולמה הרוחני של היהדות, עולם שיש לו שער ראשי אחד — שער ההלכה. שיטתו הסימבולית של הרשר"ה מהווה נדבך מרכזי בהסברת המצוות שלו. כבר ב'אגרות צפון' הרשר"ה טוען למהותן הסמלית של כל אותן מצוות השייכות לקבוצת ה'ערות' ולקבוצת ה'עבודה',²⁹ קבוצת מרכזיות, לשיטתו, מאחר שהן 'תופסות את כל ישותנו ברב-צדדיותה'.³⁰ אך למעשה אין הוא מגביל את הפירוש הסימבולי של המצוות לשתי קבוצות אלה אלא שואף ליישמו כל אימת שטעמה של מצווה איננו נהיר לנו, דבר הנוגע מטבע הדברים (נוסף על 'ערות' ו'עבודה') בעיקר לקבוצת ה'חוקים'.³¹ לפני שניגש לברר את תפקידם של הסמלים בהקשר הרב-תרבותי,

- 26 פירוש לדברים כד, יז (עמ' שד). ההדגשה במקור. השו"ג גם *Horeb*, p. x.
- 27 אגרות צפון, איגרת יח, עמ' עג-עד. השו"ג גם מכתבו של הירש לברן-דודו, צ"ה מאי. (נדפס במהדורה האנגלית של חורב, *Horeb* [Eng.], pp. cxlii-cxliii).
- 28 הרמב"ם, מורה הנבוכים, ג, כו. הרשר"ה מודע היטב לניגוד זה בין שיטתו לבין שיטת הרמב"ם, והוא תוקף את עמדת הרמב"ם בעניין זה במפורש (ראו אגרות צפון, איגרת יח, עמ' עב. פורת מתרגם שם 'Teilbestimmungen' ל'ייעודים חלקיים' ומפספס בכך את כוונתו של הרשר"ה — 'פרטי מצוות'. בתרגום ה'חרדי' (מאת ח' וייסמן, בני-ברק תשכ"ז) כל הקטע הרלוונטי הושמט, כנראה בשל ביקורתו של הרשר"ה על הרמב"ם. השו"ג במקור S.R. Hirsch, *Die neunzehn Briefe*, Zürich 1987, p. 104.
- 29 הרשר"ה מחלק את המצוות לשש קבוצות: (א) תורות — המצוות המנחילות לנו השקפות יסוד העשויות להשפיע על אורחות חיינו; (ב) משפטים — המצוות שנועדו להשכיח צדק בין אדם לחברו; (ג) חוקים — המצוות שנועדו להשכיח צדק בין אדם לשאר הברואים — דומם, צומח וחי; (ד) מצוות — המצוות המחייבות אותנו לנהוג בחסד; (ה) עדות — מצוות הכוללות מסרים ששואבים את משמעותם על-פירוב מאירועים בעבר; (ו) עבודה (עבודת ה', כמו תפילה וקורבנות) — ראו אגרות צפון, איגרת י. באשר לפירוט המצוות השייכות לקבוצת ה'ערות' וה'עבודה' ראו שם, בעיקר איגרות יג-יד, עמ' מה-נ. השו"ג גם פירוש רשר"ה לדברים ו, ו (עמ' סו-סז).
- 30 שם, עמ' סז.
- 31 ראו פירוש רשר"ה לויקרא ג, יז (עמ' ג) בעניין איסור אכילת חלב ודם, איסור שהוא משייך לפי המסורת ל'חוקים' (*Horeb*, pp. 280-281). השו"ג גם פירושו הסמלי לטומאה וטהרה בכלל ולפרה האדומה בפרט — שהיא הרי 'החוקה' בה"א הידיעה. (פירוש רשר"ה לבמדבר יט, כב [עמ' רכט-רלו]). כמו כן פירושו לאיסור הקפת הראש והשחתת הזקן (פירוש רשר"ה לויקרא יט, כז [עמ' שלד]) השייך גם הוא ל'חוקים' (*Horeb*, p. 264), כנ"ל פירושו לנדרי ערכין (פירוש רשר"ה לויקרא כז, ח, [עמ' תקא-תקב]). אפילו מאיסור ההכאה (השייך לקבוצת ה'משפטים') הרשר"ה מצליח לדלות משמעות סמלית מעבר לפשט האיסור (*Horeb*, p. 198).

את השימוש שנעשה בהם בהגות היהודית לדורותיה בקשר למצוות ולבסוף כמובן את שיטתו של הרשר"ה בסימבוליקה, נקדים מילים אחדות הנוגעות לעצם הגדרת הסמל והפעולה הסמלית.

הערה להגדרת הסמל (Symbol)

ב'מילון ההיסטורי של הפילוסופיה'³² מילון הסוקר את ההיסטוריה של מונחים פילוסופיים, חותם המאמר העוסק בערך 'סימבול' ('Symbol')³³ במאה התשע-עשרה ובמאה העשרים במילים הבאות:

את עיקרו של המשבר [סביב המונח 'Symbol'] ניתן לנסח בצורה של דילמה: או שהמונח ישמש כמובן של "סימן מוסכם", או אז הוא אמנם מוגדר היטב, אולם הופך למעשה למיותר (כי ניתן למצוא לו תחליפים מוצלחים יותר) – או שמגבילים את שימושו לביטוי מיוחד של מתן משמעות או סמיוטיקה. במקרה זה עלינו לקבוע שלמרות נסיונות מבטיחים עדיין לא נמצאה הנוסחה המסוגלת להגדיר מונח זה באופן ברור ומוסכם.³⁴

במשפט זה מסכם שולץ כמאתיים שנה של דיון מאומץ סביב המונח 'סימבול'. את הפעולה הסמלית מסכם סקורופסקי בספרו 'סימבול ותאוריה' (*Symbol and Theory*) במילים: 'What is to be meant by the concept of symbolic action has remained remarkably unclear' [סביב משמעות המושג 'פעולה סמלית' ישנה אי-בהירות ראויה לציון].³⁵ נדמה אפוא שלא נמצאה עד כה הגדרה הכרחית ומספיקה לא של הסמל (Symbol) ולא של המעשה הסמלי, ובסוף לא נישאר ממנו אלא קישור שרירותי מוסכם בין משהו מסמן למשהו מסומן.³⁶ אחת ההסכמות הבודדות באשר לאפיונו של הסמל מוצאת את ביטוייה בהגדרה הקולעת של קסירר לסמל: 'האחד בתוך השני'.³⁷ לעת עתה נסתפק בהגדרה המינורית של הסמל – 'משהו הנושא משמעות מעבר לעצמו'.

תפקידו של הסמל בתרבות האירופית כ'מדונב ישנים'

באשר לתפקיד שמילא הסמל בתקופות שונות ובהקשרים שונים, נוכל להצביע על מאפיין מעניין המקנה לסמל תפקיד ייחודי בתולדות הרוח של האנושות. אחד הזרמים בפילוסופיה שעשה שימוש נרחב בפירושים סימבוליים הוא הסטואה. לשימוש של הסטואה בסימבוליקה נועד תפקיד

- J. Ritter and K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, X, Basel 1998 32
שם, עמ' 710-739. 33
A. Burckhardt, 'Geballte Zeichen – Das Symbol und seine Deutungen', השו" 735. 34
Zeitschrift für Semiotik, 18 (1996), pp. 463, 465 ff.
.J. Skorupski, *Symbol and Theory*, Cambridge 1976, p. 117 35
H. Biezais, 'Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik', H. Biezais (ed.), *Religious Symbols and their Functions*, Stockholm 1979, p. ix 36
מובא שם, עמ' viii (במקור: 'Das Eine im anderen'). 37

תרבותי-אינטגרטיבי. הקדמונים (והוגי הסטואה בתוכם) רחשו יראת כבוד כלפי דברים עתיקים.³⁸ אחד הדברים העתיקים כבר בתקופתם היה המיתוס היווני. הפילוסופים, לרבות הסטואיקנים, אמנם לא האמינו במיתוס היווני, אך בשל היותו עתיק ועל כן מכובד, לא רצו לבטלו. הם אימצו את המיתוס לחיק הפילוסופיה על-ידי הסבתו מסיפור פשוט לסיפור אלגורי המבטא ערכים היקרים להם. כך למשל ביקשו הסטואיקנים לראות במיתוס היווני את התגלמותה של תורת המידות שלהם. הסבה זו נעשתה בכך שנתנו פירושים סימבוליים למיתוס היווני.³⁹

תפקיד זה של הסימבוליקה ככלי להסבה ממשמעות מקורית למשמעות חדשה חשוב גם לענייננו. הוא בא לידי ביטוי בתקופת הרומנטיקה (תקופתו של הרשר"ה, שנקרא על-ידי אחד מיריביו הרפורמים 'חבר הרומנטיקאים'),⁴⁰ כאשר חלק מהאינטלקטואלים האירופים חיפשו הדרכה ומשמעות בתרבויות קדומות, ובייחוד במיתוס היווני. הם גילו בו פנינים של חוכמה נסתרת העשויה לתרום גם לאדם המודרני.

עלייתה של התנועה הרומנטית בגרמניה הייתה פועל יוצא של נסיגה מסוימת מהעמדות הרציונליסטיות הנוקשות ששלטו בימי-הביניים באמצעות הפילוסופיה האריסטוטלית, ובתקופת השיא של ההשכלה האירופית באמצעות לבושה המדוד של הפילוסופיה של קאנט. אחרי קאנט כבשה התפיסה 'ההתפתחותית' נוסח לסינג, הרדר והגל את הלבבות. תפיסה זו צופה על תולדות האנושות במעין מבט ממעוף הציפור ומבחינה בין תקופות, כיוונים ולעיתים אף יעדים ההולכים ומתפתחים, הולכים ומשתנים. אף כי תפיסה זו איננה שוללת נסיגות זמניות, ההתפתחות היא לכיוון השכלול – האנושות הולכת ומשתכללת במובן החברתי, הדתי, המוסרי וכו'. ראייה אופטימית זו מבכרת מבחינה הגותית כמעט בעל כורחה את העכשיו על פני העבר ואת המחר על פני העכשיו, והיא משמשת למעשה ביטוי פילוסופי הולם לגילויי הקידמה של המאה התשע-עשרה בתחום הפוליטי, החברתי והטכנולוגי. אולם בד בבד עם ההתלהבות מהקידמה, התגברו באופן דיאלקטי גם הגעגועים לעולם הקדמון של דור דעה, של שלמות והרמוניה. גברה הנכונות להכיר בהישגי הקדמונים ואף לחפש משמעות בעבר הפרימיטיבי לכאורה, דהיינו להעניק לו מעמד מעבר להיותו רק שלב הכרחי בדרכה של האנושות לקראת הקידמה. התפתחות האומיות האירופית למשל – ובעיקר האומיות של גרמניה ושל האומות הסלבוניות, לאומיות המסתמכת במידה רבה על הגותו של הרדר – אינה אלא אחד הביטויים למגמה זו. בעזרת המבט הרומנטי אל העבר המיתי של כל אומה ואומה התגבשו רכיבים יסודיים בזהות האומית המודרנית של העמים האירופיים.⁴¹ הן בטיפוח האומיות והן בהגדרתה מחדש של התרבות האירופית בכללותה נעשה הניסיון להעריך מחדש את העבר העתיק ולדלות ממנו מסרים בעלי משמעות לאדם המודרני ולעתידו.

38 אחת הטענות הבולטות ביותר בכתביו האפולוגטיים של יוסף בן מתתיהו למשל, היא ההצבעה על קדמותו של העם היהודי. ראו למשל י' בן מתתיהו, נגד אפיפון (תרגום ופירוש א' כשר), ירושלים תשנ"ז, עמ' יז, כג ועוד.

39 ראו J. Pepin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958, pp. 125-172.

40 היינמן (לעיל, הערה 23), עמ' 66. באשר לזיקה בין הרשר"ה לבין הרומנטיקה הגרמנית ראו שם, עמ' 60-61. השוו ברויאר (לעיל, הערה 2), עמ' 69. השוו גם לבקוביץ (לעיל, הערה 8), עמ' 328-333.

41 ראו A. Altmann, 'Symbol and Myth', *Philosophy*, 20 (1945), pp. 163-164.

אחת הגישות המובילות בהשגת תכלית זו הייתה הגישה הסימבולית. הבולט בין אלה שדגלו בה ושאפו לפתחה וליישמה היה המלומד הגרמני פרידריך קרויצר (1858-1771).⁴² במחקריו קרויצר מדובב בעיקר את המיתוס היווני העתיק ומוצא בו פנינים של חוכמה נסתרת שאינן נגישות לשפה אחרת זולת שפת המיתוס. המיתוס באמצעות הסמל הוא בעבורו מעין הדירה של האינסוף לתוך עולמנו הסופי.⁴³ שפתו המגומגמת של הסמל – דהיינו רב-המשמעות שהוא מתאפיין בה וחוסר הבהירות שבו – אינה אלא ביטוי למסתורין שבלא הסמל לא היה מתגלה כלל.⁴⁴ אולם גישתו הסימבולית של קרויצר חסרה את הרכיב המרכזי ההופך 'גישה' ל'שיטה' – המתודה. קרויצר היה מודע לכך ודרש פיתוח של כללים מתודיים של הסימבוליקה,⁴⁵ אך הוא עצמו לא הגיע לכלל פיתוח שכזה. אצלו אין מתודה, ובשבילו, בסופו של דבר, הכול יכול לסמל את הכול, כדברי אחד ממבקריו.⁴⁶ גישתו הסימבולית של קרויצר ושל הבאים אחריו⁴⁷ פותחת פתח, כך נראה, לסובייקטיביות בלתי מרוסנת.

הרשר"ה השתמש בסימבוליקה מסיבות דומות לאלו שהוזכרו לעיל. גם אצלו משמשת הסימבוליקה להצלתו ולשרדו של 'חנוט קדוש' – ההלכה היהודית הישנה על כל סעיפיה. גם הוא מנסה להציג דבר שלכאורה אבד עליו הכלח⁴⁸ ולהפכו לבעל משמעות במציאות החדשה. שיטתו הסימבולית של הרשר"ה משמשת כלי למתן משמעות מחודשת למערכת המצוות ה'מיושנת'. היות שהרשר"ה היה מודע לביקורת שנמתחה על השרירותיות שבשיטתו הסימבולית של קרויצר ודומיו, הוא ביקש לפתח מתודה סימבולית משלו השואפת להתנער מההאשמה של סובייקטיביות בלתי מרוסנת ובלתי מדעית.⁴⁹

מאפייני השימוש בסימבוליקה של המצוות בהגות היהודית

פירושים אלגוריים למצוות⁵⁰ נוכל למצוא כבר אצל חז"ל,⁵¹ ואין צריך לומר אצל פילון האלכסנדרוני.⁵² אולם גם פילון, העושה שימוש בסימבוליקה למכביר, איננו מגדיר כללים

- 42 E. Howald (ed.), *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, ראו
 43 R. Huch, *Die Romantik. Ausbreitung, Blütezeit und Verfall*, השו, Tübingen 1926, pp. 8, 14
 44 Tübingen 1951, p. 644. השו גם שלוינגר (לעיל, הערה 1), עמ' 105 ואילך.
 45 ראו דברי קרויצר המובאים בתוך הוואלד (לעיל, הערה קודמת), עמ' 62-63. לדיון מורחב בנקודה זו ראו בהמשך המאמר.
 46 שם, עמ' 66-67, והשוו הערותיו של הוואלד, שם עמ' 13.
 47 שם, עמ' 14.
 48 דבריו של פרלר מובאים בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 146-149. השו גם ביקורתו של לובק המובאת גם
 49 היא שם בעמ' 79.
 50 כגון גרס (Görres), התובע מכל מי שבא לפרש סמלים את 'חוש העמקות' שבוודאי אינו יכול לספק כלל מתודי
 51 (ראו אלטמן [לעיל, הערה 41], עמ' 164).
 52 אגרות צפון, איגרת יח, עמ' עג.
 53 ראו *Gesammelte Schriften*, III, pp. 213, 227.
 54 איננו מבחינים בשלב זה של הדיון בין 'סימבולי' ל'אלגורי'. בהמשך יידון נושא זה בהרחבה.
 55 ראו א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 324 והמקורות המובאים שם. השו גם שפע
 הפירושים האלגוריים על ארבעת המינים, ויקרא רבה ל, י-יד. השו גם י' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל,
 א, ירושלים תשי"ד-תש"ט, עמ' 31. אינני יודע על מה מסתמך היינמן באומרו שם שישנן אצל חז"ל דרשות
 סמליות 'רבות מאוד' למצוות.
 56 ראו H.A. Wolfson, *Philo*, I, Cambridge (Mass.) 1968, pp. 115-138.

לשימוש זה וודאי שאינו מנסח שיטה. גם הוגי ימי-הביניים הסתייעו בפירושים סימבוליים כפי יכולתם ונטייתם ובהתאם לצורכיהם.⁵³ השימוש בסימבוליקה — אם אצל חז"ל, אם אצל פילון ואם אצל הוגי ימי-הביניים — נראה מובן מאליו, ואיננו מצריך כל הנמקה או הגדרה מיוחדת. ההעדר הבולט של כללים לשימוש בסימבוליקה מאפשר כמובן חופש מרבי: כל אחד יכול להעלות השערות באשר לתוכנה הסמלי של מצווה זו או אחרת, וכל אחד יכול להחליט על-פי נטיית לבו או השגת שכלו אם פירוש סמלי מסוים מדבר אליו או לא. על כן, אילו היה הרשר"ה רק משתמש בפירושים סמליים, ואפילו אם היה מפריז בשימוש זה, לא היה בכך משום חידוש.

החידוש בסימבוליקה של הרשר"ה טמון אפוא בהגדרת שיטה. הרשר"ה הוא הראשון בהגות היהודית המנסה להגדיר שיטה סימבולית, והוא מודע לכך היטב. עם זה, הוא ראה את עצמו כמובן זה ממשך דרכו של מנדלסון. לדבריו, מנדלסון אמנם הבין שמצוות מסוימות דורשות פענוח על דרך הסימבוליקה, אך הוא לא השכיל ליישם זאת.⁵⁴ מנדלסון אכן העלה את הטענה העקרונית בדבר אופיין הסמלי של מצוות מסוימות, אם כי בצורה ארעית, וטענה זו נשנתה שוב אצל החכם ברנייס,⁵⁵ שהרשר"ה מכנה אותו 'מורי ורבי'.⁵⁶

מנדלסון יצר הבחנה בין אמיתות אוניברסליות נצחיות המשותפות לכל אדם באשר הוא אדם⁵⁷ — שהן גם האמיתות הרלוונטיות להשגת האושר הנצחי (מינוח פילוסופי ל'עולם הבא') — ובין מערכת המצוות היהודית-הפרטיקולרית שאינה מקנה ליהודי יתרון בדרך להשגת האושר הנצחי.⁵⁸ הבחנה זו אילצה אותו לוותר בסופו של דבר על כל ניסיון לפתח שיטה סימבולית כוללת. שיטה שכזאת עלולה הייתה להעניק למצוות 'משמעות יתר' מבחינת השקפתו האוניברסלית.⁵⁹

הרשר"ה, לעומת זאת, איננו מחויב לגישתו הדואליסטית של מנדלסון. הוא אמנם משבח אותו על ההכרה ברבר אופיה המעשי של היהדות,⁶⁰ אולם אין הוא מאמץ את הבחנתו העקרונית בין המצוות המעשיות ובין אמיתות בעלות משמעות נצחית לאדם. אמנם אין הרשר"ה מחפש ביהדות ובמצוותיה 'אמיתות נצחיות' מטפיזיות,⁶¹ אך מאז המהפכה הקופרניקנית של קאנט, נעשו ה'אמיתות הנצחיות' הללו ממילא בעייתיות. אם כן, הרשר"ה יכול להסתפק באמיתות מסוג אחר, הנלמדות, לדבריו, מההתבוננות במצוות היהדות: אמיתות אנתרופוצנטריות שתפקידן אינו אלא לספק לנו את הידע הדרוש לנו 'למלוי תפקידנו בחיים החיצוניים תוך זיכור המחשבה על ידי

53 היינמן (לעיל, הערה 51), עמ' 132-134, 139-138.

54 ראו אגרות צפון, הערה לאיגרת יח, עמ' עא, המכוונת לפירוש הסמלי של ה'עדות'. אמנם את כללי שיטתו הסימבולית פרסם הרשר"ה, כפי שצוין, רק כעשרים שנה לאחר אגרות צפון, אך כבר באגרות צפון היו פניו לסימבוליקה (ראו איגרות יג-יד, עמ' מח-ג).

55 ראו D. Krochmalnik, 'Die Symbolik des Judentums nach Moses Mendelssohn, Isaac Bernays und Samson Raphael Hirsch', *Judaica* (Zürich), 49(4) (1993), pp. 210-211.

56 פירוש רשר"ה לבראשית ד, כו (עמ' עא).

57 מ' מנדלסון, ירושלים, תל-אביב תש"ז, עמ' 91.

58 שם, עמ' 130.

59 על האמביוולנטיות שבתפיסת היהדות של מנדלסון — כלומר הניתוק בין אמיתות נצחיות לבין מערכת המצוות מצד אחד והרצון ליצור זיקה מחודשת ביניהן מצד אחר — ראו לעיל, הערה 13.

60 אגרות צפון, הערה לאיגרת יח, עמ' עא.

61 לדידו, היהדות אינה באה ללמד אותנו כיצד 'לחזות את האלהים', אלא מכשירה אותנו להגיע לדרגה הגבוהה ביותר 'שעדיה ניתן לרוח האדם להתעלות' (פירוש רשר"ה לשמות לג, כא [עמ' תמט]).

מעשי סמל ודיבור⁶² ולהחדרת המודעות לתפקיד זה בקרבנו. השגת אמיתות אלו מאפשרת לאדם היהודי – שרק הוא זכה להתגלותן (וכאן השוני העקרוני לעומת מנדלסון) – 'להביט על הארץ ועל כל דבר ארצי, ועל האדם ועל כל דבר אנושי – מנקודת מבטו של ה'⁶³. בניגוד למנדלסון, הרשר"ה מגיע לדרגה הגבוהה ביותר 'שעדיה ניתן לרוח האדם להתעלות'⁶⁴ לא דרך התבוננות פילוסופית, אלא דרך התבוננות במסרי ההתגלות היהודית ובמצוותיה. הסימבוליקה היא הכלי המרכזי שבעזרתו התבוננות זו אמורה לשאת את פרותיה.

התהוות שיטתו של הרשר"ה

כבר ב'חורב' (1837) הרבה הרשר"ה לפרש את המצוות באורח סמלי⁶⁵, אך טרם הבהיר את גדר שיטתו, שאותה יגבש ויציג רק כעבור יותר משני עשורים (בשנים 1857-1860) בסדרת המאמרים 'קווי יסוד לסימבוליקה יהודית' ('Grundlinien einer jüdischen Symbolik') שפורסמו בכתב-העת 'ישורון' שאותו ערך. הרשר"ה המשיך לדגול בשיטתו המוצגת בקווים מתודיים אלו עד סוף ימיו, והוא חוזר שוב ושוב ומפנה אליהם בגאווה ובהבלטה בכתביו המאוחרים.⁶⁶ סדרת המאמרים 'קווי יסוד לסימבוליקה יהודית' פורסמה בתגובה לטענת אחד ממבקרי הרפורמיים של הרשר"ה המציג את השימוש בסימבוליקה כשיטה נוצרית מובהקת, ובכך למעשה שולל מהפירושים הסמליים של הרשר"ה את הלגיטימיות היהודית.⁶⁷ הרשר"ה רואה בביקורת זו ניסיון לפסול כל שיטה העשויה להחזיר למצוות את משמעותן לאדם המודרני, שכן שלילתה של משמעות שכזאת העניקה לגיטימציה לגישתם האנטי-הלכתית של הרפורמים. 'בצעד אמיץ', הוא כותב, התפרקו הללו מההגבלות המרגיזות שמטילה עליהם ההלכה, 'ותובעים עתה בקולניות מאת התאוריה הצולעת אחריהם הצדקה שיטתית למפרע לעובדה המוגמרת כבר'.⁶⁸ 'תאוריה צולעת' זו, על ספיחה השונים, שאפה לשלול את חיוניותן של המצוות ואת הרלוונטיות שלהן ליהודי המודרני. שמירת מצוות בלתי מבוקרת (דהיינו מתוך ציות) היא 'אמונה בצורה' ('Formglaube') ריקה מתוכן – לפי ניסוחו של גייגר⁶⁹ – ולא זו בלבד אלא שהיא אף מזיקה להתפתחותו הרוחנית והמוסרית של האדם.⁷⁰ כל ניסיון להחזיר למצוות משמעות וחיים רוחניים מאיים, לפי הרשר"ה,

62 אגרות צפון, איגרת י, עמ' לט. 'שיפצתי' מעט את התרגום. השוו גם פירוש רשר"ה לשמות כ, יט.

63 פירוש רשר"ה לשמות לג, כא (עמ' תמט).

64 שם.

65 ראו למשל Horeb, pp. 116, 156-157, 161, 198 ועוד.

66 ראו פירוש רשר"ה לבראשית יז, יב-יג (עמ' קצא); לשמות כה, ח (עמ' שב); לבמדבר טו, מא (עמ' קעז); לדברים ו, ח (עמ' עא).

67 ראו S.Stern, *Geschichte des Judentums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit* 2, Breslau 1870, p. 247 (המהדורה הראשונה יצאה בפרנקפורט ב"1857). השוו *Gesammelte Schriften*, III, p. 230 המצטט משם. ביקורת דומה נמתחה על הרשר"ה כבר בוויכוח הספרותי סביב 'אגרות צפון' ו'חורב' על-ידי ג' סלומון (ראו *Wissenschaftliche* (ראו *Vertrautes Schreiben an einen Rabbi*), G. Salomon, *Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 |1836, pp. 422-423).

68 מתוך *Gesammelte Schriften*, III, p. 229.

69 ראו כותרת מאמרו של גייגר (לעיל, הערה 10).

70 שם, עמ' 486-488.

על הגישה האנטינומיסטית של הרפורמים.⁷¹ שיטתו הסימבולית מהווה ניסיון שכזה. אין פלא אפוא שעצם הגישה הסימבולית של הרשר"ה (עוד טרם ניסוחה השיטתי בסוף שנות החמישים של המאה התשע-עשרה) זכתה להתקפות נמרצות מצד גייגר.⁷²

'הרמנויטיקה סימבולית'⁷³ כמדע בין המדעים

למרות ההקשר הפנים-יהודי הבולט הממקם את שיטתו הסימבולית של הרשר"ה — ככל מפעלו — עמוק בתוך המערכת הסבוכה של דרישות התקופה וצורכי השעה, יש לציין שהוא מציג אותה כשיטה מדעית בעלת מתודה כללית שאינה מוגבלת ליהדות.⁷⁴ כפי שניזכר להלן, טענה זו נראית מוצדקת, אף כי העובדה שהרשר"ה עשה בה שימוש רק בשטח היהדות בוודאי לא תרמה להכרת אופיה הכללי. מכל מקום, העיון בשיטתו של הרשר"ה מצריך דיון בסימבוליקה בכלל ובשיטות מודרניות נוספות שפיתחו הוגים וחוקרי דתות אחרים לצורך הגדרתם של סמלים ובפרט לפענוחם.

הואיל והדי מפעלו ומשנתו של הרשר"ה כמעט שלא חדרו מבעד לחומותיה הבלתי נראות של היהדות האורתודוקסית המודרנית, אין פלא שהמחקר התעלם משיטתו הסימבולית,⁷⁵ מה גם שהיא נחבאת אי שם בין דפיו של כתב העת היהודי-האורתודוקסי 'ישורון' ובאוסף כתביו. החוקרים וההוגים המודרניים העוסקים בסימבוליקה — ולעתים אף מציעים שיטות פרשניות משלהם המתמודדות עם אותן שאלות יסוד שבהן דן גם הרשר"ה (ראו להלן) — לא הכירו לא את כתבי הרשר"ה ולא את שיטתו בסימבוליקה, כיוון ששיטה זו מעולם לא הוצגה מעל במה הגותית כללית אלא נבלעה בתוך הפולמוס הפנים-יהודי (אורתודוקסי-רפורמי) של אמצע המאה התשע-עשרה. גם השימוש המזדמן שעשה בה הרשר"ה בכתביו הפרשניים (בעיקר בפירושו לתורה) ואזכוריה שם, לא היה בכוחם לעורר התעניינות.

ובעולם היהודי? מעניין שלמרות תשומת הלב הרבה יחסית ששיטתו הסימבולית של הרשר"ה זכתה לה בקרב חוקרי משנתו,⁷⁶ לא נעשה עד כה ניסיון לעמוד על עקרונותיה המתודיים — אף

71 ראו *Gesammelte Schriften*, III, p. 230.

72 ראו גייגר, ביקורת אגרות צפון (לעיל, הערה 20), עמ' 86-89. השוו גם קרוכמלניק (לעיל, הערה 55), עמ' 208.

73 כך הרשר"ה מכנה את שיטתו (*Gesammelte Schriften*, III, p. 269).

74 ראו שם, עמ' 214.

75 רק במחקרו המקיף של שלזינגר (לעיל, הערה 1) מצאתי אזכורים אחדים של הרשר"ה שבהם מובאת דעותיו בנושא זה או אחר בתחום הסימבוליקה (בעיקר עמ' 286, השוו גם עמ' 129, 132, 133, 300). אולם גם שלזינגר, הרוחש כבוד לרשר"ה, לא ניסה לנתח או להעריך את תרומתו לסימבוליקה בצורה שיטתית. יתרה מזו, שלזינגר התעלם מכך שהרשר"ה פיתח שיטה.

76 ראו S.A. Hirsch, 'Jewish Philosophy of Religion and Samson Raphael Hirsch', *Jewish Quarterly Review*, 2 (1890), pp. 134-135. השוו גם ההקדמה להירש, אוסף כתבים, ג (לעיל, הערה 4), עמ' xv-xiii; 'היינמן', 'מבוא: רבי שמשון רפאל הירש ו"אגרות צפון"', אגרות צפון, עמ' 15; N.H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform — the Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia 1976, pp. 196-201. ראו גם גרונפלד (לעיל, הערה 9), עמ' cxx-cvii, מאמרו של קרוכמלניק (לעיל, הערה 55) ועוד.

שהם מפורשים בכתביו – ולהתחקות על יסודותיה הרעיוניים.⁷⁷ רוב החוקרים והפרשנים של משנת הרשר"ה מסתפקים באזכור השיטה בלבד או לכל היותר מצביעים, בלי לפרט, על מגמות דומות בורם הרומנטי בגרמניה של המאה התשע-עשרה. אחדים מהם מסכמים את עקרונותיה של שיטה סימבולית זו ואת הדוגמאות ליישומה כפי שהן מובאות אצל הרשר"ה עצמו, ובכך חוסכים מאתנו לגשת למקור המשתרע על פני יותר ממאתיים עמודים.

מדוע לא זכתה שיטתו הסימבולית של הרשר"ה לעיון נכבד יותר מצד ממשיכי דרכו וחוקרי משנתו? הסיבה לכך נעוצה אולי בקושי להצביע על מקורות מובהקים לשיטתו או למצוא לה מקבילות בתקופתו. שיטתו הסימבולית של הרשר"ה משוטטת לה לבד, כך נדמה, בחלל תולדות הרוח (Geistesgeschichte) של תקופתו. אף כי ברור שעצם החיפוש אחר משמעות סימבולית קשור לרומנטיקה הגרמנית – ובהקשר זה מצביעים על שמות כגון קרויצר (Creuzer) וגרס (Görres)⁷⁸ (ראו להלן) – לא נתגלו עד כה מקורות קונקרטיים מובהקים שהשפיעו על הרשר"ה בגשתו לאותו 'מדע סימבולי' שאת עקרונותיו המתודיים ביקש להציג. מהיכן שאב את הביטחון להציג את הכללים שלו ככללים של מדע חדש שהוא מבקש לייסד?⁷⁹

נדמה שהרשר"ה פיתח את שיטתו באופן עצמאי,⁸⁰ ואם נכון הדבר אזי גדלה עוד יותר חשיבותה. לפיכך נפנה עתה לניתוח רעיוני של 'קווי יסוד לסימבוליקה יהודית' (בייחוד של הכללים המתודיים של הסימבוליקה על-פי הרשר"ה), ובתוך כך נצביע על רעיונות דומים אצל הוגים אחרים. נדון בשאלות היסוד של הסימבוליקה שבהן מתלכטים הרשר"ה והוגים נוספים, רובם בני דורות מאוחרים יותר.

שיטתו של הרשר"ה

סגולתו של הסמל

הרשר"ה תובע, כנראה מתוך מודעותו לביקורת שנמתחה על קרויצר ועל ההולכים בעקבותיו,⁸¹ את שחרורה של הסימבוליקה מהשרירותיות. שיטתו שואפת לקבוע את הסימבוליקה כמדע בין המדעים, דהיינו מערכת כללים מתודיים הניתנת לביקורת ושואפת לאובייקטיביות. בשל חשיבותה הפרוגרמטית נביא כאן את הקדמתו של הרשר"ה לסדרת מאמריו בסימבוליקה במלואה (למעט השמטה אחת):

ברצוננו לתאר בהמשך את קווי היסוד של מדע הנראה לנו, כאשר יובן לנכון, כטומן בחובו את התנאי לפתרון הבעיות המרכזיות ביותר של התודעה היהודית. בשל כך דורש מדע זה לימוד מקיף ביותר, השקפה כוללת, יישוב דעת מרבי והתמסרות ללא גבול לנושא המחקר. שכן מדע זה, כפי שהינו בשימוש כיום, מהווה לא רק מקור לסכנות אדירות ליהדות אלא

77 אפילו מאמרו המעניין של קרוכמלניק (לעיל, הערה 55), העוסק באופן מוצהר בסימבוליקה של משה מנדלסון, יצחק ברנייס והרשר"ה, אינו דן בשאלות האלה באופן שיטתי.

78 היינמן (לעיל, הערה 23), עמ' 61. וגם רוזנבלום (לעיל, הערה 74), עמ' 198.

79 הרשר"ה עצמו קורא לשיטתו 'מדע' ('Wissenschaft'), ראו 213, 227, *Gesammelte Schriften*, III.

80 גם רוזנבלום סבור ששיטתו הסימבולית של הרשר"ה היא 'of his own' (רוזנבלום ולעיל, הערה 176, עמ' 174).

81 ראו הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 28-18.

אף עלול להידרדר למשחק זול של קלות דעת והתלווצצויות ריקות, המאפשרות לכל שוטה וליצן לגחך עליו על-פי נטיותיו ולבזותו בעיני הבריות ... המטרה שהצבנו לנו היא, אפוא, להגדיר את מושגה ואת ייעודה של הסימבוליקה היהודית ולהורות את המתודה הנכונה להשגת ייעוד זה. ברם, ראשית עלינו להתבונן בייעוד הסימבוליקה בכלל. מתוך טבעה נשאף לדלות את התנאים לפיתוח המתודה הנכונה.⁸²

הרשר"ה פותח את דיונו בהגדרת המונח 'סימבוליקה'. מונח זה מציין בשבילו את ה'הרמנויטיקה הסימבולית', דהיינו את המתודה לפענוח סמלים.⁸³

תחילה דן הרשר"ה באופן כללי בעצם קיומם של סמלים ובתפקידם בחיי האדם והחברה.⁸⁴ מטבע הדברים – שכן חותר הוא בסופו של דבר לסימבוליקה של מצוות – הוא מתמקד יותר ב'פעולה סמלית' מאשר ב'חפץ סמלי'. הוא מצביע בייחוד על האופי הסמלי של שפת הגוף המלווה לעתים את המילה המדוברת ומעניקה לה משנה-תוקף. רעיון הפיזיולוגומיה ושפת הגוף של האדם כביטויים וכסמלים לפנימיותו מופיע כבר בספר ה'כוזרי',⁸⁵ והוא העסיק את טובי ההוגים הרומנטיים באמצע המאה התשע-עשרה (ובראשם קארוס – Carus).⁸⁶ גם הרשר"ה היה שותף לאותה אווירה אופטימית ששררה אז בגרמניה לפיה 'אין מי שיפקפק באפשרות לפרש את החיצוניות כביטוי לפנימיות'.⁸⁷

לדעת הרשר"ה, בכוחם של סמלים המועברים באמצעות שפת הגוף להעביר למקבליהם מסרים בעוצמה קומוניקטיבית רבה יותר מהמילה המדוברת, כל שכן מהמילה הכתובה. העדפת העוצמה הקומוניקטיבית של הפעולה הסמלית על פני עוצמתה של השפה מתבססת למעשה על שני נימוקים שלהם היסטוריה ארוכה בהגות היהודית ובהגות הכללית כאחת.

את הנימוק הראשון הביע כבר רבי יהודה הלוי (1085-1141) בספר הכוזרי. רבי יהודה הלוי (להלן, ריה"ל) מתייחס שם ל'אחדות' שבסמל לעומת אופיה המורכב של השפה. במהלך הדיון בתופעת הנבואה ה'חבר' אומר על ה'סמל הנתפס בראיה':⁸⁸ 'את כל זה ... יראה הנביא ברגע אחד, ואז עולות בנפשו היראה והאהבה, ומאז שוכנות הן בקרבה לכל ימי חייו ... כלום יגיע הפילוסוף במחשבתו אל כגון זה'. והכוזרי עונה: 'דבר זה לא יתכן – כי המחשבה אינה כי אם כעין דיבור, ולא יתכן לספר על שני עניינים בדיבור אחד'.⁸⁹ בעידן המודרני מופיע רעיון זה של העדפת הסמל על פני המילה המדוברת בשל תכונת ה'קומפקטיות' שלו אצל רוסו בספרו 'אמיל' (1762).⁹⁰ כעבור

82 .Gesammelte Schriften, III, pp. 213-214

83 שם, עמ' 214. השוו גם הערה 1, לעיל.

84 שם, עמ' 214-215.

85 ראו ריה"ל, ספר הכוזרי, ב, עב (תרגום אבן שמואל, תל-אביב תשל"ג, עמ' פז-פח). לדיון בנקודה זו אצל ריה"ל ראו י' סילמן, בין חכם לנביא: התפתחות הגותו של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי, דמת-גן תשמ"ה, עמ' 281. הרשר"ה הכיר את ספר הכוזרי והוקירו (ראו אגרות צפון, עמ' ע).

86 ראו הנך (לעיל, הערה 42), עמ' 413-418.

87 שם, עמ' 413.

88 ספר הכוזרי, ד, ה (עמ' קסה).

89 שם, ד, ה-ו (עמ' קטו).

90 R. McKeon, 'Symbols, Myths and Arguments', L. Bryson et al. (eds.), *Symbols and Values: An Initial Study, 13th Symposium of the Conference of Science, Philosophy and Religion*, New York and London 1954, pp. 22-23

יובל שנים זכה רעיון זה לעדנה ולפיתוח נוסף אצל קרויצר, המבכר אף הוא את הסמל על פני השפה, שהיא לדבריו 'מבתרת' כל רעיון ל'שורה של מרכיבים'.⁹¹ הרשר"ה השתמש בנימוק זה של יתרון הסמל על פני הדיבור כבר ב'אגרות צפון' (דהיינו טרם שפיתח את השיטה הסימבולית שלו על כל פרטיה). גם לשיטתו, כוחו של הסמל נובע מכך שהוא מבטא את הרעיון העומד מאחוריו בפעולה אחת שאי-אפשר לחלק, לעומת המשפט, שהוא מורכב מרצף מילים מופרדות זו מזו.⁹² זהו למעשה יישומו של הרעיון של ריה"ל ושל קרויצר לא על הסמל בכללותו אלא על אחת מתופעותיו – על הפעולה הסמלית.

לפי קרויצר, 'משתף [הסמל] את כל האישיות'.⁹³ לתפיסה זו שותף גם גרשום שלום המסתמך במפורש על קרויצר.⁹⁴ יצוין שקרויצר ושלום אינם מדברים רק על הפעולה הסמלית אלא על הסמל ככלל, וזאת בשל אותה 'קומפקטיות' הנזכרת, שבה הסמל פועל על התודעה בבת אחת. נימוק זה לטובת הסמל – גם סמל שאיננו פעולה, כגון תמונה, חפץ וכדו' – משולב ב'קווי יסוד לסימבוליקה יהודית' (שיצאו לאור כעשרים שנה לאחר 'אגרות צפון') עם נימוק נוסף השואב אף הוא ממקורות היהדות. כבר בעל 'ספר החינוך' גרס, 'כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם ... כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות'.⁹⁵ גם מנדלסון ביכר את ה'מעשה' על פני המילה, על פני ה'אות המתה' של השפה.⁹⁶ העוצמה הקומוניקטיבית של הפעולה הסמלית (לעומת השפה) נובעת עתה, בעקבות ספר החינוך ומנדלסון, גם מעצם היותה פעולה. המעשה משתף מטבעו רבים רבים יותר של האישיות הפועלת (או של האישיות שהפעולה מופנית כלפיה) ממה שמשתף הרובד הוורבלי.⁹⁷

שתי ההנמקות לעוצמתה של הפעולה הסמלית – הדגשת האחדות שבסמל מול המורכבות שבשפה (המובאת ב'אגרות צפון') וכמו כן ההצבעה על חיוניותו של המעשה מול הסטריליות היחסית של המילה (המשתמעת מ'קווי יסוד') – שתיהן מבטאות בסופו של דבר אותו רעיון יסודי: לפעולה הסמלית עוצמה רבה יותר מאשר למילה. אין זה פלא אפוא, אומר הרשר"ה במקום אחר ב'קווי יסוד', כי:

באותם האירועים המרכזיים ביותר שהם בעלי השלכות לאין ערוך, כאשר היינו מצפים ... לנאום סוחר, כאשר הכרזות, דרשות, הרצאות, הצהרות וכדו' הן אשר אמורות היו להביא את חשיבות האירוע לתודעת הכלל או הפרט ... הדיבור משותק ... במקומו פוגשים אנו מעשים, לרוב רצף של מעשים הממלאים את מקומו של הדיבור באופן כזה, שאף השימוש המושלם ביותר של המילה המדוברת לא היה יכול להשיגו.

91 מצוטט בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 62. וולטר בנימין, שכנראה לא הכיר את ספר הכוזרי, משבח את קרויצר על הכנסתה לדיון של 'קטגוריית הזמן המכרעת' (היינו הבורזומניות של הרושם שהסמל עושה עלינו), ראו W. Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, R. Tiedemann and H. Schweggenhuser (eds.), *Gesammelte Schriften*, I, Frankfurt/Main 1974, p. 342.

92 אגרות צפון, איגרת יג, עמ' מז-מח.

93 מובא בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 64.

94 ראו G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955, p. 27.

95 ספר החינוך, מצווה כ ('שלא לשבור עצם מן הפסח'). ראו תורת חיים, בעריכת מ"ל קצנלנבוגן, ירושלים תשמ"ח, עמ' רצד.

96 מנדלסון (לעיל, הערה 57), עמ' 105.

97 ראו *Gesammelte Schriften*, III, p. 217.

הבה נתבונן בליל הגאולה ויציאת מצרים. רגע ייחודי בתולדות האנושות כולה. רגע ... אליו מוביל כל העבר הלאומי ועליו נשען ... כל עתידו של העם ... האין זו ההזדמנות לדבר, לומר, לנאום, לדרוש, להרצות, להלהיב, להציג ולעורר?! אך כמה מעטות המילים. במקומן פוגשים אנו את המעשה, רצף של מעשים המופקדים בידי העם: 'שה לבית אבות שה לבית' ... 'שחטו אותו כל קהל עדת ישראל'... 'ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות' ... 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו' ... הלוא אין כל אלה אלא סמלים ופעולות ... שבכוחם להחדיר מסרים בעוצמה רבה יותר מאשר הכרזות והצהרות, הרצאות ודרשות?⁹⁸

בשלב ראשון, לפני שהוא ניגש למערכת המצוות, הרשר"ה מדגים את טענותיו בשטח ניטרלי, כלל-אנושי: לחיצת יד לבבית או הגשת זר פרחים כוחן לעורר רגשות או להחדיר רעיונות רב יותר מכוחה של המילה.⁹⁹ זאת באשר לפעולות סמליות ספונטניות וחד-פעמיות. בהמשך דבריו הרשר"ה עובר לדון בפעולה סמלית החוזרת על עצמה או דורשת ביצוע חוזר, דיון הנובע כמובן מכיוון חקירתו, דהיינו תפקידן הסמלי של המצוות.¹⁰⁰ פעולה סמלית חוזרת אמורה לשמר מחשבות ורגשות מסוימים שלולא כן היו הולכים לאיבוד.¹⁰¹ את הרעיון הזה העלה כבר מנדלסון.¹⁰² נסכם: העוצמה הקומוניקטיבית מציינת את היתרון העיקרי של הסמל.

ברם לעומת יתרון העוצמה הקומוניקטיבית יש לסמל חיסרון בולט – חוסר בהירות קומוניקטיבית. המסר של הסמל אינו גלוי לעין כל באותה מידה ובאותה בהירות כמו המסר של המילה המדוברת או הכתובה.¹⁰³ זאת ועוד, אם גם את המילה, שהיא מעצם טבעה ברורה יותר, אפשר להוציא מהקשרה – את הסמל על אחת כמה וכמה.¹⁰⁴ לדעת הרשר"ה, אי-בהירותו של הסמל אינה מכוונת כלל. הסמל אינו נועד להסתיר. ההפך הוא הנכון: '... התבוננות חוזרת בדוגמאות שהבאנו לעיל תבהיר לנו שאין הסמל מיועד להסתיר מחשבות, לעטוף סודות במשלים קשים לפענוח, ... כוונתו של הסמל אינה אלא להביא לידי הכרה שלמה יותר של התוכן ולידי הפנמתו והחדרתו ביתר עוצמה, דבר שנבצר מהנאום גרידא'.¹⁰⁵ אם כן, חוסר בהירותו של הסמל אינו אלא מעין תופעת לוואי שהיא אמנם בלתי רצויה אך בלתי נמנעת.¹⁰⁶ אי-אפשר להימלט ממנה לחלוטין (היות והסמל איננו וְרָבִילִי), אך בהחלט אפשר לצמצמה. לשם כך מלווה הסמל לעתים בהסבר מילולי הבא להבהירו. כאשר למשל הנביא זכריה מתקשה להבין את סמל המנורה, נאלץ המלאך להסביר לו אותו: 'לא בחיל ולא בכוח, כי אם ברוחי'... (זכריה ד, ו).¹⁰⁷

98 שם, עמ' 263-265 (תרגום חופשי).

99 שם, עמ' 215, 220.

100 שם, עמ' 254.

101 שם, עמ' 215-216.

102 מנדלסון (לעיל, הערה 57), עמ' 105, 122, 132.

103 *Gesammelte Schriften*, III, p. 219.

104 שם, עמ' 223.

105 שם, עמ' 254 (תרגום חופשי).

106 השו גם קרויצר בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 66-67. עם זה, קרויצר מייחס את אי-בהירותו של הסמל – ה'schwebende Unbestimmtheit' (אי-מוקדות מרחפת) שלו – להיותו ביטוי של האינסוף בעולמנו הסופי, דבר שהרשר"ה אינו מסכים לו בשום פנים ואופן (ראו להלן).

107 *Gesammelte Schriften*, III, p. 426.

אפיונו של הסמל

לפי הרשר"ה עלינו לקבוע תחילה אם התופעה הנחקרת היא אכן סמל. לשם כך אנו נדרשים לסוגיית 'מהו סמל', היינו לבעיית ההגדרה של הסמל בכלל ושל הפעולה הסמלית בפרט. לשאלה זו, כפי שהוזכר לעיל, לא נמצא פתרון חד-משמעי ומוסכם עד לימינו, והיא מעסיקה גם את הרשר"ה. כנקודת מוצא וכתנאי הכרחי (אף כי לא מספיק) של הסמל, הוא קובע שהסמל נושא משמעות שונה ממהותו הראשונית (הטבעית).¹⁰⁸ נקודת מוצא זו היא למעשה ניסוח של ה'מובן מאליו' ומקובלת בשל כך על כל חוקרי הסמל בימינו, שגם לדירם הסמל הוא, כפי שהוזכר לעיל, 'האחד בתוך השני'.¹⁰⁹

לפי הרשר"ה הסמל הוא בראש ובראשונה דבר שהוצא מהקשרו הטבעי. ההכרעה אם חפץ מסוים או פעולה מסוימת אכן הוצאו מהקשרם הטבעי נשענת על הנסיבות. הרשר"ה מביא לדוגמה את העוגן. עוגן ממתכת התלוי בדופן הספינה אינו מסמל מאומה. הוא משמש בתפקידו הטבעי הראשוני שלשמו הוא נועד: עוגן. אולם אם הוא יהיה עשוי חומר שאינו מאפשר לו למלא את תפקידו הראשוני (כגון עץ) או שהוא יוצב במקום שאינו מקומו הטבעי (כגון מעל כניסה לחנות), סביר יהיה להניח שמדובר בסמל.¹¹⁰ דבר זה נכון גם כאשר החפץ יועבר לזמן או לתקופה שלא יהיה נהוג להשתמש בו עוד. דון קיחוט של סרוונטס – כדי להוסיף נדבך משלי – הפך לסמל לא רק בשל מאבקו נגד טחנות הרוח, אלא גם בשל התקופה שבה פעל, כלומר בשל אופיו האנכרוניסטי. לאחר המצאת אבק השריפה כבר לא היה מקום לאבירים. הוא הוצא מזמנו.

ההוצאה מההקשר הטבעי (מבחינת הזמן, המקום או החומר) משמשת אפוא אינדיקציה ראשונית שחפץ מסוים או פעולה מסוימת משמשים סמל.¹¹¹ אך זוהי בשלב זה רק אינדיקציה, ובניסוח לוגי: זהו אמנם תנאי הכרחי אך עדיין לא תנאי מספיק. נוסף על כך עלינו לקבוע אם מאחורי החפץ או הפעולה הנחקרים עומדת מחשבה מכוונת, דהיינו אם מאחורי החפץ או הפעולה (שבשלב זה רק 'חשודים' כסמל) עומד מי שבאמת התכוון להפוך אותם לסמל. אין חפץ או פעולה שהם סמליים כשלעצמם. הם הופכים לסמלים רק על-ידי הכוונה מחושבת.¹¹² ההוצאה מהקשר המאפיינת כל סמל, חייבת להיות מכוונת. פירושו של דבר: אין סמל שהוא סמל מטבעו, כי אין סמל בלתי מכוון.

בשל שלילת קיומם של סמלים טבעיים – דהיינו הקביעה שאין סמל שהוא 'סמלי' מטבעו – נכון יהיה לומר שבאופן תאורטי לפחות, כל דבר יכול לשמש סמל לכל דבר, לפי כוונתו של ממציא הסמל. ובניסוחו של הרשר"ה, 'אותו סמל, אותה פעולה סמלית, יכולים ... להביע רעיונות הפוכים לחלוטין'.¹¹³ עם זה, ברור שמבחינה מעשית נותן הסמל, שהמציא את הסמל מתוך כוונה מסוימת, יבחר לו סמל שהקשר בינו לבין המסומל יהיה ברור ככל האפשר.¹¹⁴ נקודה זו היטיב לנסח פרדינן דה סוסי (Ferdinand de Saussure) שהיה אחד ממייסדי הלינגוויסטיקה

108 שם, עמ' 220.

109 ראו לעיל, הערה 37.

110 *Gesammelte Schriften*, III, p. 221.

111 שם.

112 שם, עמ' 220.

113 שם, עמ' 223.

114 שם, עמ' 224, 225, 254.

המודרנית (ונולד ב־1857, השנה שבה פרסם הרשר"ה את 'קווי היסוד' שלו). לדבריו, 'סמל הצדק, המאזניים, לא ניתן להחלפה על-ידי כל דבר, למשל על-ידי טנק'.¹¹⁵ אמנם על-פי הרשר"ה אפשר יהיה לעשות זאת, אך בקושי. המאמץ הדרוש ליצירת תמונה שבה טנק דווקא יסמל את הצדק יהיה – בתנאים רגילים – גדול לאין ערוך מהמאמץ הדרוש ליצירת תמונה שבה המאזניים יסמלו את הצדק.¹¹⁶ המתח הבא לידי ביטוי כאן – בין השרירותיות העקרונית בבחירת הסמל ובין ההגבלה המעשית, הנובעת, כפי שנראה בהמשך, מהתנאים הנסיבתיים שהסמל מופעל בהם – הוא אחת הסוגיות המרכזיות של הדיון בסימבוליקה לדורותיו,¹¹⁷ והוא תולדה של הוויכוח על מקומה של הכוונה בסמל.

שלילת קיומם של סמלים בלתי מכוונים מעמידה את הרשר"ה במקוד של ויכוח אקדמי שהתנהל בעבר ומתנהל עד היום בין חוקרי הסמלים בעידן המודרני. כבר קרויצר ציטט בהסכמה את הדעה הרווחת בזמנו שלפיה 'הטבע ... מביע, באמצעות הסמלים, את מושגיו הבלתי נראים בצורות נראות לעין'.¹¹⁸ סתם ולא פירש. לעומת זאת, הוגים אחרים – בדומה לרשר"ה, אך, כאמור, בלי שהכירו אותו – נטו להדגיש את תפקידה המכריע של הכוונה בסמל, 'את הרעיון בדבר קיומה של סימבוליקה קוסמית, טבעית, הכופה את עצמה על האדם ... קשה לקבל מבחינה מדעית ... כי הפעולה הסימבולית אינה בסופו של דבר, אלא מעשה של קטלוג ... מעשה ידיו של השכל האנושי'.¹¹⁹

יש לציין שרוב חוקרי הסימבוליקה שוללים את השרירותיות העקרונית שבבחירת הסמל (וממילא גם את המתח בין שרירותיות זו ובין הבחירה של הסמל בפועל), ובכך למעשה מאמינים בצורה זו או אחרת בקיומם של סמלים שהם סמלים מטבעם שאינם מותנים בכוונה. הגרסה הנפוצה ביותר של תפיסה זו – תפיסת הסמל כ'סמל טבעי' – רואה בסמלים ביטוי אפשרי יחיד (ולכן ביטוי הכרחי ולא שרירותי) לתוכן הגלום בו, דהיינו למסומל. לפי גרסה זו, אין דרך לסמל את המסומל זולת באמצעות סמל מסוים. זוהי למשל דעתו המפורשת של קרויצר.¹²⁰ דעה זו עומדת גם בבסיס ההבחנה המפורסמת בין סימבוליקה לאלגוריה.

כריסטיאן אוגוסט לובק, אחד ממבקריו של קרויצר, ניסח ב־1811 את ההבחנה בין סימבוליקה לאלגוריה כך: 'באלגוריה קיים לצדה של משמעותה העמוקה גם פירוש חיצוני מוסכם. מתוך הסמל, לעומת זאת, מדבר אלינו ללא כל תיווך הרעיון עצמו'.¹²¹ בעיית ההבחנה בין סימבוליקה

115 F. de Saussure, *Cours de linguistique generale*, Paris 1975, p. 101.

116 לצורך המחשה אולי נוכל להיעזר בתמונת הטנק הנעמד בשערי אושוויץ המשוחררת.

117 ראו הדיון אצל ביצאס (לעיל, הערה 36), עמ' xii-xiii.

118 מצוטט בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 50.

119 M. Meslin, 'De l'herméneutique des symboles religieux', J.E. Menard (ed.), *Le Symbole*,

Strasbourg 1975, p. 25. ראו מק'קיאן (לעיל, הערה 90), עמ' 25. ראו גם ביצאס (לעיל, הערה 36), עמ'

8-10 xiv-xiii; Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York 1985, pp.

120 שלזינגר (לעיל, הערה 1), עמ' 129-130. שלזינגר מייחס דעה זו כבר לשופנהאואר והויזלר (Heusler) הדוגלים

באופי השרירותי של הסמל, שמשמעותו, לדבריהם, מותנית תמיד בכוונת ממציאו. השוו גם שם, עמ' 159. למרות

המקורות האלה, צודק שלזינגר בצינינו שזוהי אמנם דעת מיעוט (שם), עמ' 130. ראו בהמשך.

120 ראו הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 60.

121 שם, עמ' 79.

לאֱלֹגוֹרִיָּה העִסְיָקָה הוֹגִים רַבִּים בַּגֵּרְמָנִיָּה בְּתַחֲלִית הַמָּאָה הַתְּשַׁע־עֶשְׂרֵה, וּבֵהֶם גַּם גֵּתָה וּשְׁלֵיִנג.¹²² שְׁנַיִם מִבְּנֵי דוֹרֶם, הַסּוֹפְרִים טִיֵּק וּזוֹלְגֵר, הִגְדִּירוּ אֶת הָאֱלֹגוֹרִיָּה 'מִיסְטִיקָה מוֹדַעַת' (דֵּהֵיִנּוּ מִכּוֹנְנָת), וְאִילוּ אֶת הַסִּמְבּוֹלִיקָה הִגְדִּירוּ 'מִיסְטִיקָה בְּלִתִּי מוֹדַעַת' (דֵּהֵיִנּוּ טַבְעִית).¹²³ גוֹטֶפְרִיד הַרְמָן, אֲף הוּא בֶּן דוֹרֶם, הִגְדִּיר כָּל 'תּוֹרָה הַמְצִיגָה אֶת מוֹשְׁגֵי עַל־יְדֵי סִמְנִים, הַנַּחֲשָׁבִים כַּמְכִּילִים אֶת ה'אֱלֹהִי עֲצוּמוֹ' כ'תּוֹרָה סִמְבּוֹלִית', וְאִילוּ 'תּוֹרָה אֱלֹגוֹרִית' הִיא 'תּוֹרָה הַמְצִיגָה אֶת מוֹשְׁגֵי ... עַל־יְדֵי תְמוֹנוֹת הַמְסִיֵּעוֹת לִנּוֹ לְהַשִּׁיג אֶת הָאִמֵּת בְּשֵׁל דְּמִיוֹנָה לְתְמוֹנוֹת אֱלֹהִ'.¹²⁴ קְרוֹיִצֵר אִיִּמָּן אֶת הַבְּחִנָּתוֹ שֶׁל הַרְמָן.¹²⁵ הַדִּיוֹן בַּהֲבֵרֵל בֵּין סִמְבּוֹלִיקָה לְאֱלֹגוֹרִיָּה¹²⁶ נִמְשָׁךְ לְמַעֲשֵׂה עַד יִמִּינוּ. גַּם לְדַעַת גְּרֶשֶׁם שְׁלוֹם, תְּלִמִּידוֹ שֶׁל קְרוֹיִצֵר בְּתַחֲוֹם הַסִּמְבּוֹלִיקָה, הַסְּמֵל מִשְׁמַשׁ בִּיטוּי הַכְּרַחֲי לְתוֹכֵן הַמוֹסָגֵר בּוֹ, וְאִילוּ הָאֱלֹגוֹרִיָּה הִיא יִצִּירַת אֲנוּשׁ שְׁרִירוֹתִית, שְׁבָה הַסְּמֵל וְהַמְסוּמֵל אֵינָם קְשׁוּרִים זֶה לְזֶה בְּאוֹפֵן אֹרְגָנִי.¹²⁷ עַל סִמְךָ הַבְּחִנָּה זֶה אֵינָן זֶה פֶּלֶא שֶׁלְּדִידוֹ שֶׁל שְׁלוֹם, הַסִּמְבּוֹלִיקָה שֶׁל הַרְשֵׁר"ה אֵינָה אֶלָּא אֱלֹגוֹרִיָּה.¹²⁸ תְּפִיסָתוֹ שֶׁל שְׁלוֹם אֵינָה חֲדָשָׁה, וְהִיא לְמַעֲשֵׂה נִיסוּחַ חֲדָשׁ שֶׁל הַגְּדֵרָתוֹ שֶׁל לּוֹבֵק (רְאוּ לְעִיל). אִם כֵּן, הַהֲבַחְנָה בֵּין סִמְבּוֹלִיקָה לְאֱלֹגוֹרִיָּה נּוֹעֵדָה לְבַסֵּס אֶת הַתְּפִיסָה הַרומִנְטִית בְּדַבְרֵי קִיוֵּמָם שֶׁל 'סְמֵלִים בְּטַבְעָם'. כָּל מִי שֶׁמֵּאֱמָץ תְּפִיסָה רומִנְטִית זֶה נִמְנָה עִם הַמְצַדִּידִים בַּהֲבַחְנָה בֵּין סִמְבּוֹלִיקָה לְאֱלֹגוֹרִיָּה.¹²⁹

כְּפִי שְׂרַאֲינוּ, לֹא כּוֹלֵם מִסְכִּימִים לְתְפִיסָה שֶׁלְּפִיָּה הַסְּמֵל הוּא 'סְמֵל טַבְעִי' וְאֵינּוּ מוֹתָנָה בְּכוּוֹנָה. בְּקֶרֶב הַהוֹגִים הַמּוֹדֵרְנִים נִדְמָה כִּי ווִיטְהֵד (Whitehead) הוּא הַקְּרוֹב בְּיוֹתֵר לְדַעַתוֹ שֶׁל הַרְשֵׁר"ה שִׁישׁ מֵתַח בֵּין הַשְּׁרִירוֹתִיוֹת הָעֶקְרוֹנִית שֶׁבְּבַחֲרִית הַסְּמֵל וּבֵין הַבְּחִירָה הַמַּעֲשִׂית, הַדּוֹרֶשֶׁת קְרֵבָה בֵּין הַסְּמֵל לְמַסּוּמֵל. לְדִינְמִיקָה הַנוֹצֵרֶת בֵּין שְׁנֵי קְטָבִים אֶלּוֹ ווִיטְהֵד קוֹרָא 'יִיחּוּס סִמְבּוֹלִי' ('symbolic reference'), מוֹשֵׁג הַמְצִיָּין אֲצִלוֹ אֶת מִידַת הַקְּרֵבָה (אוּ הַרִיחּוּק) בֵּין הַסְּמֵל לְמַסּוּמֵל.¹³⁰ לְסִיכּוּם: הַתְּפִיסָה שֶׁהַרְשֵׁר"ה שׁוֹתֵף לָהּ בְּדַבְרֵי נַחֲצִיוֹת הַכוּוֹנָה בְּסְמֵל נּוֹתַנֵּת מִקּוֹם לְמַגּוּון אִפְשָׁרוּיוֹת בִּיצִירַת הַסְּמֵל, וּמֵתוֹכֵן יֵשׁ לְבַחּוֹר בְּכוּוֹנָה תַּחֲלִילָה בְּאִפְשָׁרוֹת אַחַת מִנֵּי רַבּוֹת. עַל־פִּי

122 ראו הוך (לעיל, הערה 42), עמ' 301. על המקום המרכזי של הבחנה זו בדיון סביב הסמל שהתפתח בגרמניה בתחילת המאה התשע-עשרה, ראו גם המילון ההיסטורי של הפילוסופיה (לעיל, הערה 7), X, עמ' 730.

123 הוך (לעיל, הערה 42), עמ' 301. באשר להכרה הטרנס-פרוידיאנית בקיומו של ה'בלתי מודע' בתקופת הרומנטיקה ראו A. Beguin, 'Les romantiques allemands et l'inconscient', G. Camille et al. (eds.), *Le romantisme allemand*, Marseille 1949, pp. 94-102. על ה'בלתי מודע' אצל גרס (Görres) ראו אלטמן (לעיל, הערה 41), עמ' 164.

124 מובא בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 95.
125 שם, עמ' 97.

126 ההבחנה בין סימבוליקה לאֱלֹגוֹרִיָּה מוֹשַׁתֶּת עַל הַטְּעָנָה בְּדַבְרֵי הָאוֹפִי הַטְּרַנסְצֵנְדֵנְטִי שֶׁל הַמְסוּמֵל (לְעוֹמַת הָאוֹפִי הָאִיִּמְנֵנְטִי שֶׁל הָאֱלֹגוֹרִיָּה, רְאוּ הַלֵּן). לִנּוֹ נִדְמָה, כִּי טְעָנָה זֶה עוֹמַדָּת בְּסִתְרָה ל'תְּעוּרוֹ שֶׁל אוֹקְס' – הַיּוֹצֵא נִגַּד הַנְּטִיָּה 'לְהַסְבִּיר' תּוֹפְעוֹת עַל־יְדֵי הַמְצָאָת קוֹנְסְטְרוֹקְצִיוֹת מִיֹּתֵרוֹת שֶׁאֵינָן נִתְּנוֹת לְהוֹכַחָה – וּבְכַךְ חוֹרֶגַת מֵהַדִּיוֹן הַמְדַעִי (עַל תְּעוּרוֹ שֶׁל אוֹקְס רְאוּ הַמִּילוֹן הַהִיסְטוֹרִי שֶׁל הַפִּילוֹסוֹפִיָּה (לְעִיל, הַעֲרָה 7), VI, עמ' 1094-1095).

127 שלום (לעיל, הערה 94), עמ' 26-27. (השוו גם בעברית, ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים 1990, עמ' 92).

128 ג' שלום, עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, תל-אביב תש"ן, עמ' 225.

129 ראו למשל C.G. Jung, *Typologie*, Olten/Freiburg (Breisgau) 1980, p. 176. השוו גם דבריו של לזה (Leese) המובאים בתוך ביצאים (לעיל, הערה 36), עמ' xv.

130 ווייטהד (לעיל, הערה 119), עמ' 8-9. השוו גם ביצאים (לעיל, הערה 36), עמ' xii-xiv.

ההיגיון הפנימי של התפיסה ההפוכה שלפיה אין לכוונה תפקיד ביצירת הסמל, כל סמל 'אמיתי' (שאיננו 'רק' אלגוריה) הוא 'סמל מטבעו' הפועל על-פי כוח עליון הכופה עליו את מהותו.

פענוח הסמל

עתה נשאלת השאלה כיצד עלינו לפענח תופעה שזיהינו אותה כסמל. כפי שראינו, המסר שהסמל מבקש להביע ברור הרבה פחות מהמסר של המילה המדוברת או המילה הכתובה, ועל כן הוא נזקק למערך פרשני. מערך פרשני זה חייב לכלול מתודה השואפת למדעיות, דהיינו מתודה שאת עיקריה אפשר לנמק ושאת תוצאותיה אפשר לבדוק.¹³¹ המתודה שהרשר"ה מציע פועלת בעיקר על דרך השלילה, על דרך האלימינציה. על-ידי השימוש בה תצומצמה האפשרויות הפרשניות יותר ויותר, עד שתישאר במקרה הטוב דרך אחת לפרש את הסמל, ובמקרה הפחות טוב דרכים אחדות.¹³²

נניח שעל סמך כל הנתונים העומדים לרשותנו – המצביעים לא רק על הוצאה של חפץ כלשהו או פעולה כלשהי מהקשרם הטבעי הראשוני אלא גם על הוצאתם המכוונת – הגענו למסקנה שלפנינו אכן תופעה בעלת אופי סמלי. עתה מצפה לנו מלאכת המחשבת של פענוח המשמעות של הסמל ופענוח המסר שלו. ראשית כול יש לשאוף, אם אפשר, להכיר את נותן הסמל, אותו גורם שקבע במכוון את האופי הסמלי של החפץ או הפעולה. אחר כך עלינו להתחקות על קבוצת היעד שלו, על חוג האנשים שאליהם נותן הסמל מפנה את סמלו. כמו כן רצוי לדעת כמה שיותר על הנסיבות שבהן ניתן הסמל. האם – כמו בסיפור הידוע, הדוגמה שמביא הרשר"ה עצמו – מסירת חצים בודדים הנשברים בנקל ומסירתם שנית באגודה אחת מסמלת את סגולותיה של האחדות לעומת סכנת הפירוד שמבקש האב הנוטה למות להביא לתשומת לבם של בניו, או שמא היא באה לסמל את עקרון ה'הפרד ומשול'? התשובה לשאלה זו מותנית באישיותם של האב ושל הבנים ובנסיבות האירוע שבמסגרתו החצים נמסרו.¹³³

אם אכן הצלחנו להתחקות על אופיים של נותן הסמל ומקבלו, אזי מספר האפשרויות מצטמצם יותר. וכאשר, נוסף על כך, אותו סמל מלווה גם במילים, אזי יש בידנינו רוב המידע הדרוש לפענוח משמעו של הסמל.¹³⁴ זהו למשל המקרה של חזון המנורה של זכריה הנביא (המובא על-ידי הרשר"ה) כאשר ניתנת לנביא, התוהה על משמעות הסמל, הבהרה מילולית.¹³⁵ ואולם, ברוב המקרים אין הסמל מלווה בהסבר מילולי. ולכן לשם קביעת ערכו ומשמעו עלינו לחפש את הקשר בין הסמל למסומל הפוטנציאלי. האם קשר זה, ה-'symbolic reference' בניסוחו של ווייטהד – שמתוכו הסמל שואב את סמליותו הוא (א) קשר טבעי (ב) קשר חברתי או (ג) קשר היסטורי.¹³⁶

.Gesammelte Schriften, III, pp. 225-227 131

שם, עמ' 224-226. 132

שם, עמ' 223-224. 133

שם, עמ' 224. 134

ראו לעיל, ליד הערה 107. 135

.Gesammelte Schriften, III, pp. 224-225 136

לחיצת היד, המשמשת שוב ושוב דוגמה לרשר"ה,¹³⁷ שואבת את משמעותה כביטוי לרגשי ידידות מהקשר הטבעי: הנני מושיט לך את ידי הלא-חמושה. אחיות נשק ביד ימין היא אקט טבעי, והיינו פעולה שאיננה מותנית בהקשר היסטורי, תרבותי או חברתי כלשהו. בכל מקום בעולם, בכל הזמנים ובכל התרבויות, נהגו בני-אדם לאחוז בנשק בידם הדומיננטית (על-פירוב יד ימין) כאשר יצאו למלחמה. הבלטת היעדר הנשק ביד הדומיננטית מסמלת לכן באופן טבעי כוונות ידידותיות.¹³⁸

לבישת בגדים מסוימים, לעומת זאת, עשויה לבטא ולסמל מעמד סוציאלי כלשהו. העניבה למשל מבטאת את מעמדו החברתי של העונב אותה לא בשל איזו תכונה פנימית טבעית אלא על סמך מוסכמה חברתית.

הסימן 'V' מסמל את הביטחון בניצחון, וסימן הצלב מסמל את הנצרות. שניהם גם יחד שואבים את משמעותם הסמלית מההקשר ההיסטורי (מאחר שהסימנים האלה נכנסו לשימוש בעקבות אירוע היסטורי מסוים).

עלינו לציין כי הדוגמאות האחרונות לקשר המשולש בין הסמל למסומל (טבעי, חברתי, היסטורי), ואף הפתרון המוצע להושטת היד, והיינו הנמקת שייכותה של פעולה זו לקבוצת הסמלים הטבעיים – הן דוגמאות שלי. הרשר"ה לא טרה לפתח את שיטתו מעבר לאותם 'קווי יסוד' שעליהם הוא מזהיר ככותרת מאמרו. ייתכן שאי-פיתוחם של הדברים, האופן המקוצר שבו הם נאמרו, תרמו להתעלמות המחקר משיטתו.

בולט לעין הדמיון בין אפיון משולש זה של הסמלים כשואבים מהקשר טבעי, חברתי או היסטורי לאפיון משולש דומה (אולי אפילו זהה) שהציע אריך פרום. (שלא כמו המקור ההירשיאני, תורת הסמלים של פרום זכתה לתשומת לב מסוימת של עולם המחקר).¹³⁹ פרום מחלק את הסמלים לסמלים שמשמעותם מושתתת על הקשר קונבנציונלי (המבוסס על הסכמה חברתית), הקשר אקסידנטלי (המבוסס על מקרה כלשהו) והקשר אוניברסלי. מאחורי שמות אלו מסתתרת למעשה החלוקה ההירשיאנית. הסמלים הקונבנציונליים מבוססים כאמור על הסכמה חברתית, והסמלים המקריים הם למעשה סמלים היסטוריים – כי הקשר שלהם למסומל נקבע עקב 'מקרה היסטורי' אינדיבידואלי או קולקטיבי. הסמלים האוניברסליים זהים לסמלים בעלי משמעות טבעית בשל היותם מושרשים בהווה האנושית עצמה (בלא כל הקשר תרבותי או חברתי), 'בסגולות הגוף,

137 שם, עמ' 215-223.

138 ראוי לשים לב שהשימוש הנעשה כאן במונח 'טבעי' אינו זהה לשימוש שנעשה בו בדיון על 'הסמל הטבעי' (לעומת הסמל הרוש כוונה). שם דובר על סמלים שהם – לטענת המצדדים בתפיסה זו – סמלים מטבעם, ואילו כאן הכוונה לפעולה סמלית מכוונת (כלומר לא טבעית) שסמליותה ניתנת להבנה מתוך טבע הפעולה עצמה (ולא מתוך נסיבות היסטוריות או חברתיות מזדמנות). מבחינה זו לחיצת היד אמנם שואבת את סמליותה מטבעה הפנימי (intrinsic) של הפעולה – דהיינו הושטת היד הלא חמושה, אולם זוהי בלא ספק פעולה סמלית מכוונת ולא 'סמל טבעי', בלתי מכוון, של ידידות. הדברים יתבררו יותר כאשר נשים לב שלחיצת היד אמנם יכולה לסמל ידידות, אך אינה חייבת לסמלה. בהקשר אחר היא יכולה לבטא הערכה, השתתפות בצער, חיוק וכו', ואז נצטרך לחפש את ההקשר הטבעי, ההקשר ההיסטורי או ההקשר החברתי שמתוכו היא תובן כך. יתרה מזו, ערך הידידות יכול להתבטא בצורה סמלית אחרת, ולא על-ידי לחיצת יד דווקא.

139 E.L. Bernays, 'The Semantics of Symbols', L. Bryson et al. (eds.), *Symbols and Values: An Initial Study*, 13th Symposium of the Conference of Science, Philosophy and Religion, New York and London 1954, pp. 231-232.

החושבים והנפש המשותפים לכל האנשים¹⁴⁰ כדברי פרום. אין זה המקום היחיד שהפסיכולוג הנודע, בן למשפחה יהודית אורתודוקסית מפרנקפורט דמיין (עירו של הרשר"ה), מציג כפרי מחשבתו תפיסה הדומה להפליא לתפיסתו של הרשר"ה, בלי להזכירו.¹⁴¹

נעבור עתה למאפיין האחרון של הסימבוליקה לדעת הרשר"ה: הסמל לעולם אינו יכול לסמל דבר חדש, דבר שלחלוטין אינו מוכר. זהו פן מעניין ביותר בתורת הסמלים של הרשר"ה, והוא מבטא בו את עמדתו – שהיא אגב, שוב עמדת מיעוט (ראו להלן) – בעוד אחת הסוגיות המרכזיות בתורת הסימבוליקה. גם הרשר"ה סובר שהסמל ממצה את העומק הרגשי והרעיוני של המסומל באופן שאין בכוחן של מילים למצונו,¹⁴² ואולם הוא מתנגד בתוקף לראיית הסמל כמבטא מסרים טרנסצנדנטיים, אמיתות שמעבר לתפיסתנו הרגילה. הסימבוליקה של הרשר"ה היא סימבוליקה אימננטית ואנתרופוצנטרית. לדידו, בכוחו של הסמל לכל היותר לחזק רעיון שכבר מוכר לנו (גם בלי הסמל) או ללמד על קשרים נוספים או היבטים חדשים של אותו רעיון. ברם הסמל לעולם אינו יכול ללמד אמיתות חדשות ורעיונות שאינם מוכרים לחלוטין.¹⁴³ וכל כך למה? 'היות ועל מקבל הסמל להגיע באופן עצמאי לידי מסקנה אודות תוכנו של הסמל, אין ביכולתו לדלות את משמעותו של אותו תוכן אלא מתוך חוג המחשבות המוכרות לו כבר.'¹⁴⁴ חזונו הסמלי של זכריה אמנם יכול ללמד אותנו כיצד המנורה דווקא קשורה לאותה 'רוח ה' המוזכרת שם בהמשך הפוסקים, אך המושג 'רוח ה' עצמו חייב להיות מוכר הן לגביא והן לקהל שומעיו.¹⁴⁵

אם כן, על-ידי הגבלת כוח הסמל הרשר"ה מתחייב לתורה סימבולית אימננטית הסותרת בעליל את התפיסה הרואה בסמל את חדירת האינסוף לעולמנו הסופי. תפיסת הסמל כחדירת האינסוף לעולמנו הסופי קשורה הדוק לתפיסת הסמל כ'סמל טבעי', בלתי מכוון. כפי שראינו לעיל, תפיסת הסמל כ'סמל טבעי' גורסת שהמסומל אינו יכול להתבטא אלא באמצעות הסמל. יתרה מזו, הוא אינו יכול להתבטא אלא באמצעות סמל מסוים, אחד ויחיד, שאליו הוא קשור באופן אורגני. אם כן, עתה עלינו לשאול – על-פי תפיסה זו, במה מתבטאת סמליותו? במילים אחרות, אם המסומל קשור בקשר כה הדוק עם הסמל עד שאין לו ביטוי מחוץ לאותו סמל, מדוע אין הוא

140 אריך פרום, השפה שנשכחה: מבוא להבנת חלומות, אגדות-ילדים ומיתוסים (תרגם 'רוזלר), ירושלים תשל"ג, עמ' 22. על הדיון בשלושת סוגי הסמלים ראו שם, עמ' 18-24.

141 פרום נולד בפרנקפורט ב-1900, דהיינו פחות משתיים-עשרה שנה לאחר מותו של הרשר"ה. כתיב הרשר"ה היו מצויים אז בכל בית יהודי אורתודוקסי בגרמניה, ויש להניח שרעיונותיו המרכזיים היו מוכרים במיוחד בקרב הציבור שעוד שמע דרשות ושיעורים מפיו. פרום מזכיר את הרשר"ה בעבודת הדוקטור שלו משנת 1922, אם כי רק בקשר לוויכוח סביב הפרדת הקהילות (ראו *E. Fromm, Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums, Weinheim – Basel 1989, p. 154*). את הגותו של הרשר"ה אפשר לזהות גם באופן שבו פרום תופס את איסורי המלאכה בשבת, תפיסה זהה לחלוטין לתפיסתו של הרשר"ה, וגם כאן אין פרום מזכיר את הרשר"ה אלא מציג את תפיסתו שלו כמקורית (ראו פרום (לעיל, הערה 140), עמ' 199-204). פרום מציג תפיסה זו שוב בחיבור נוסף שלו, והייתם כאלוהים: פירוש ראדיקלי למקרא ולמסורת הבתר-מקראית (תרגם 'רוזלר), ירושלים 1975, עמ' 172-176.

142 *Gesammelte Schriften*, III, pp. 214-215.

143 שם, עמ' 226-227.

144 שם, עמ' 226.

145 שם עמ' 426-427, 435-437. הרשר"ה מוצא את ההסבר הדרוש ל'רוח ה' בישיעה יא, ב: 'נחמה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'. בפסוק מופיעים שישה ביטויים ל'רוח ה' (שהוא הקנה המרכזי של המנורה) המסומלים על-ידי שישה קני המנורה הצדדיים.

מתמזג עמו? מדוע אין הוא נחשב זהה לו (ואז אותו חפץ או אותה פעולה היו למעשה מאבדים את אופיים הסמלי, המותנה במרחק כלשהו בין הסמל לבין המסומל)?¹⁴⁶ תפיסת הסמל הטבעי גוררת אפוא את השאלה מדוע ובזכות מה הוא נחשב סמל ולא המסומל עצמו.¹⁴⁷

התשובה המתבקשת לשאלה זו – וזוהי אכן תשובתם של הדוגלים בקיומם של 'סמלים טבעיים' – מצביעה על אופיו הטרנסצנדנטי של המסומל. לפי תפיסה זו, הסמל איננו מתמזג עם המסומל כיוון שהמסומל שייך לתחום המטפיזי. מציאות מטפיזית אי-אפשר לבטא באופן מושלם בעולם הפיזי; אפשר רק לרמוז עליה, ודבר זה נעשה באמצעות הסמל. סגולת הסמל ו'טבעיותו' (לפי תפיסה זו) טמונות בהיותו הביטוי האפשרי היחיד של המסומל המטפיזי עלי אדמות. עם זה, הסמל לעולם אינו יכול למצות את המסומל המטפיזי ולהתמזג עמו (בשל אופיו הטרנסצנדנטי של המסומל) – וכך נשמר המרחק הדרוש בינו לבין המסומל.

קביעתנו כי תפיסת 'הסמל הטבעי' גוררת את הטענה שהמסומל טרנסצנדנטי במידת-מה, מסתמכת אפוא על המתח שבין שתי הנחות היסוד שבבסיס תפיסת הסמל הטבעי. ההנחה הראשונה היא הנחה משותפת לכל תורת סמלים באשר היא נובעת מעצם המושג 'סמל': הסמל איננו זהה עם המסומל. ישנו מרחק מסוים בין הסמל לבין המסומל.¹⁴⁸ ההנחה השנייה נובעת מטבעיותו של 'הסמל הטבעי'. היא קושרת את הסמל למסומל באופן כה הדוק עד שנשאלת השאלה מה טיב המרחק (ההכרחי, על-פי הנחת היסוד הראשונה) בין הסמל לבין המסומל. אופיו הטרנסצנדנטי של המסומל מספק תשובה לשאלה זו ובכך מפשר בין הגדרת הסמל כשונה מהמסומל לבין תפיסת הסמל כסמל טבעי.

תפיסה המכירה בשרירותיות העקרונית של הסמל, לעומת זאת, אינה מחויבת לתפיסה טרנסצנדנטית. השאלה בדבר טיבו של המרחק בין הסמל לבין המסומל אינה עולה כלל, מאחר שמראש לא מועלית כל טענה בדבר היותם קשורים זה לזה בקשר הדוק (=טבעי). על-פי תפיסה זו, הסמל והמסומל הם שני עצמים נפרדים שחוברו באופן שרירותי. אין זה פלא אפוא שההוגים התומכים בתפיסת הסמל הטבעי – מקרויצר ועד שלום ויונג – סוברים שהסמל מבטא רעיונות טרנסצנדנטיים.¹⁴⁹ תפיסה זו היא למעשה התפיסה המובילה עד היום. רק מעטים בקרב העוסקים בסימבוליקה צידדו בתפיסה שהרשר"ה דגל בה, והמפורסם שבהם הוא כאמור ווייטהד שקבע כי התודעה האנושית מתפקדת באופן סימבולי כאשר רכיבים מסוימים שנרכשו בהתנסות מאירים על רכיבים אחרים של ההתנסות.¹⁵⁰ הוא מצהיר על העיקרון בדבר הייחוס הסימבולי הנרקם בין

146 ראו ביצאים (לעיל, הערה 36), עמ' xvi: 'התהוותה של זהות בין המסמל והמסומל סותרת את מבנה הסמל. דו-קוטביות היא על כן סימן היכר מהותי של מבנה הסמל' (תרגום חופשי, ההדגשה שלי, מ"ס).

147 שם.

148 שם.

149 קרויצר, מובא בתוך הוואלד (לעיל, הערה 42), עמ' 60, 62, 63, 66-67. באשר לגרשם שלום ראו שלום (לעיל, הערה 94), עמ' 26-28. (השוו בעברית, שלום, פרקי יסוד [לעיל, הערה 127], עמ' 26); יונג (לעיל, הערה 129), עמ' 176-177; השוו גם דעותיהם של טיליך ולזה המובאות בתוך ביצאים (לעיל, הערה 36), עמ' xv-xiv, ix. על טיליך ראו גם R. May, *Symbolism and Religion in Literature*, New York 1961, pp. 75-77.

150 'The human mind is functioning symbolically when some components of its **experience** elicit ... other components of its **experience**' (ווייטהד [לעיל, הערה 119], עמ' 7-8. ההדגשה שלי, מ"ס).

שני רכיבים בהתנסות רבת-רכיבים שכל אחד מהם חשוף להכרה בלתי אמצעית.¹⁵¹ גם ביצאים מפקפק באמיתות ה'טענה שהפכה כמעט לאקסיומטית בדבר הסמל האמפירי המסמל מציאות על-אמפירית'.¹⁵²

נדמה כי הקביעה הנחרצת בדבר הטבע האימננטי של הסמל היא ביטוי לתפיסה השוללת באופן עקרוני את האפשרות לקלוט מסרים שהם 'מעבר לתדר' של תבונתנו האוטונומית. תפיסה זו נוסחה בפעם הראשונה על-ידי שפינוזה¹⁵³ ונשנתה גם אצל מנדלסון.¹⁵⁴ היא עומדת בבסיס תורת ההכרה הקאנטיאנית ומשמשת את קאנט גם בתורת המוסר שלו.¹⁵⁵ ההיגיון הפנימי של תפיסה זו בהקשר של הסימבוליקה מבוסס על ההנחה שאמנם אפשר לרמוז לאדם על דבר שמוכר לו – והסמל הוא הרי רמז – אך לעולם אין הסמל יכול לרמוז על דבר שאינו מוכר. את ההגבלה ההירשיאנית, הגבלת המסומל לרעיונות המוכרים בלבד, אפשר, סבורני, להדגים באמצעות משוואה מתמטית – סמל המתיימר לסמל דבר בלתי מוכר דומה למשוואה אחת בעלת שני נעלמים. משוואה כזאת איננה פתירה, באשר נעלם אחד (המסומל המבוקש) אינו בר-ביטוי אלא על-ידי נעלם נוסף (הסמל הדרוש פענוח). אביא, אם יורשה לי, דוגמה משל עצמי: סיפורם של אדם, חוה והנחש יכול לסמל את החטא הקדמון רק בתרבות המכירה את מושג החטא.

דוגמאות

עד כאן עמדנו על שיטתו הסימבולית של הרשר"ה ובתוך כך הצבענו על שיטות מקבילות או מנוגדות שפותחו, רובן ככולן, לאחר זמנו של הרשר"ה ובלא כל התייחסות אליו. בהמשך להצגת עקרונות שיטתו הסימבולית ולאחר דיון בסמלים שבסיפורי התנ"ך (דהיינו בתחום היהדות אך מחוץ להלכה),¹⁵⁶ הרשר"ה מדגים את שיטתו בתחום ההלכה ובחר לו מצוות אחדות – בעיקר מקבוצת ה'עדות', שיש להן בעיניו אופי סמלי מובהק – מצוות מילה,¹⁵⁷ מצוות ציצית,¹⁵⁸ מצוות תפילין¹⁵⁹ וכלי המשכן.¹⁶⁰ יש עניין לברוק אם דוגמאות אלה והשימוש בסימבוליקה בפירושו לתורה¹⁶¹ אכן תואמים את העקרונות שהתווה ב'קווי יסוד'. רק במקומות מעטים במהלך דיונו בדבר אופיה הסמלי של מצווה כלשהי הרשר"ה מצביע על כלל מסוים

The principle that **symbolic reference** holds between **two components** in a complex' 151
'experience, each intrinsically capable of direct recognition' (שם, עמ' 10. ההדגשה שלי, מ"ס).

152 ביצאים (לעיל, הערה 36), עמ' xiv. השוו גם שם, עמ' xxv.

153 ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני (תרגם ח' וירשובסקי), ירושלים תשכ"ב, עמ' 152.

154 מנדלסון (לעיל, הערה 57), עמ' 100.

155 ראו ע' קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות (תרגם מ' שפי), ירושלים תרצ"ג, עמ' 126-131. קאנט מסתייג שם מהאפשרות שאמיתות מוסריות ייוודעו לאדם מבחוץ ללא ביסוסם המוקדם בתבונתו.

156 *Gesammelte Schriften*, III, pp. 228-254

157 שם, עמ' 318-269.

158 שם, עמ' 348-318.

159 שם, עמ' 369-348.

160 שם, עמ' 447-370.

161 פירוש רשר"ה ל'שמות כה-כז (עמ' שא-שנו); ויקרא א, ה (עמ' יא-יד); שם ג, יז (עמ' ג); שם ד, כד-כה (עמ' סח-עא); שם סוף פרק יא (עמ' קפב-קפח); שם יט, כז (עמ' שלד); שם טז, י-כא (עמ' רנו-רטט); שם כז, ח (עמ' תקא-תקב); במדבר יט, כב (עמ' רכט-רלו) ועוד.

מכלליו הסימבוליים ומנסה ליישמו.¹⁶² במקומות אחרים אפשר לזהות כלל זה או אחר אף שלא הזכיר אותו מפורשות. אציג עתה לדוגמה חלק מפירושו למצוות המילה.

הרשר"ה בוחן את השם שנותן המצווה (הקב"ה) בוחן להציג בו את עצמו לאברהם בעת הציווי על המילה, 'אני אל-שד-י' (בראשית יז, א). בהסתמך על המדרש – 'אני הוא שאמרתי לעולמי ולשמים די ולא רץ די'¹⁶³ – הרשר"ה מסביר שמשמעותו של השם הזה היא מי שקובע גבול ונותן חוק לכל ההוויה. מי שהקצה לטבע את כוחותיו והגבילם, דהיינו מי שקבע את חוק הטבע, מתעתד עתה לקבוע חוקים גם לבני-אדם. על-פי פירוש זה, המסתמך על האופן שבו נותן המצווה הסמלית מציג את עצמו, יש לגשת למצוות המילה כאל מצווה המגדירה כבר על-פי נתונייה הראשוניים (הצגת נותן המצווה בשם אל-שד-י) מערכת יחסים מסוימת בין נותן הסמל למקבלו – יחס של מחוקק ונתין. מצוות המילה מקצה לאדם הכפוף לה את מקומו בעולם, מסמנת את כוחותיו ומגדירה הן את התפקיד המוטל עליו והן את הגבולות שהוא נדרש לפעול בהם.¹⁶⁴

את האופי הנדרש ממקבל הסמל הרשר"ה דולה מהמשך הפסוק: 'התהלך לפני והיה תמים'. על סמך השוואה לפסוקים אחרים בתנ"ך שבהם מופיעות המילים 'תם' או 'תמים', הרשר"ה מברר את משמעותה של התמימות הנדרשת מאברהם, האיש שאליו מופנית המצווה הסמלית. לדידו, תמימות זו אינה אלא ביטוי לנכונות השלמה להקדיש את כל הכוחות למטרה אחת בלי כל מחשבות זרות ובלי פניות.¹⁶⁵

בהמשך, לאחר מספר הרהורים אטימולוגיים¹⁶⁶ על משמעות השם 'מילה' ובירור המושג עורלה, הרשר"ה סוקר את פרטי המצווה – פריעה, האיסור למול בלילה והמצווה למול ביום השמיני¹⁶⁷ – ומעניק לכל אחד מהם משמעות סמלית המתווה את הכיוון לטעם המצווה.

האיסור למול בלילה נועד לעקור מלבנו את המחשבה המוטעית כי האדם רוכש לו את רוחניותו באופן סביל ובנסיגה מהפעילות הרועשת בעולם הזה. ההפך הוא הנכון, האדם נדרש להיות פעיל בעולם (מהותו הפעילה של היום לעומת מהותו הסבילה של הלילה).

היעד העל-טבעי של האדם היהודי בא לידי ביטוי בקביעת היום השמיני למילה. לאחר שהרך הנולד השלים מחזור של שבעה ימים (המספר שבע מביע את השלמות שבעולם הטבע), הוא נימול ביום השמיני (המספר שמונה מרמז על מציאות שמעבר לטבע) – זוהי לידתו הרוחנית העל-טבעית של היהודי. בסימבוליקה זו של המספרים ניכרת השפעתה של הקבלה, ובייחוד של ספר הזוהר.¹⁶⁸

162 ראו למשל *Gesammelte Schriften*, III, pp. 269, 285.

163 בראשית רבה מו, ג.

164 *Gesammelte Schriften*, III, pp. 271, 284.

165 שם, עמ' 272-277.

166 לשיטת האטימולוגיה הספולטיבית של הרשר"ה ולמקורותיה ראו היינמן (לעיל, הערה 23), עמ' 61-68.

167 *Gesammelte Schriften*, III, pp. 286-317.

168 ראו E. Munk, 'Rabbiner Hirsch als Rationalist der Kabbalah', *Nachlath Zwi*, 3 (1933/4), pp. 88-86. במאמר זה מגיב מונק על ביקורתו החריפה של שלום על הרשר"ה, הרואה בו 'מיסטיקן מתוסכל' הנגוע בפחד מפני הקבלה ('Kabbalaangst'), כפי שניסח אותה במאמרו מ-1932 שנדפס בביטאון הקהילות היהודיות בבוואריה. (נדפס מחדש בכרך הראשון של ספרו 'יודאיקה', ראו G. Scholem, *Judaica*, I, Frankfurt/Main 1963, pp. 229-230). שלום מתעלם מההוקרה המפורשת שמביע הרשר"ה לקבלה באגרות צפון, למרות הסתייגותו מכל מה שהוא, לדעתו, פירושים מוטעים שלה (איגרת יח, עמ' ע). אולי בתגובה לביקורתו של שלום

הרשר"ה טורח במיוחד להפריך את הטענה שהמילה נדחית ליום השמיני מטעמי בריאות, שאילולי עשה כן הייתה המשמעות הסמלית של המילה נדחית.¹⁶⁹ בדיקה מדוקדקת של יישום המתודה על פני כל כתבי הרשר"ה (בעיקר המאוחרים, כגון פירושו לתורה) חורגת מהמסגרת שהצבנו לנו במאמר זה.

ביקורתו של גייגר ואחרים

כפי שראינו, הסימבוליקה של הרשר"ה שואפת להתמודד עם אחת הבעיות המרכזיות של התודעה היהודית – האורתודוקסית-המודרנית – בעיית הרלוונטיות של המצוות ומשמעותן, שהלכה והתעצמה בעקבות הגותו היהודית של מנדלסון.¹⁷⁰ באמצעות 'ההרמנויטיקה הסימבולית'¹⁷¹ שלו שאף הרשר"ה להעניק משמעות מחודשת למצוות ואף לפתח את המתודה לגילוייה של משמעות זו.

הסימבוליקה ההירשאינית נתקלה מראשיתה בביקורת גורפת בעיקר בקרב חוגים רפורמיים. אף כי טבעה הפולמוסי של ביקורת זו (הבא לידי ביטוי ברטוריקה חריפה) גלוי למדי, אין להתעלם מצדדים עקרוניים הקיימים בנימוקים שהועלו במסגרתה. כפי שנראה להלן, הביקורת על השימוש בסימבוליקה במסגרת החיפוש אחר טעמי מצוות אינה מוגבלת להוגים רפורמים בלבד. בשלב זה נציין את העובדה המעניינת שאף כי מפעלו של הרשר"ה ומשנתו זכו להוקרה ולהכרה כללית בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה, שיטת הסימבוליקה שלו 'השראה לא השרתה'.¹⁷² המבקר הבולט של הרשר"ה מקרב ההוגים הרפורמים הוא אברהם גייגר, המתגלה לנו כאן, ולא בפעם היחידה, בדמות 'האני האחר' (alter ego) של הרשר"ה שאינו מרפה מריבו. ביקורתו של גייגר קדמה להצגת המתודה הסימבולית של הרשר"ה, והיא נוגעת לעצם השימוש שהרשר"ה עשה בסימבוליקה כבר בכתבי נעוריו ('אגרות צפון' ו'חורב'). כפי שראינו לעיל, שימוש זה בסימבוליקה עורר את התקפותיהם של הוגים רפורמים נוספים.¹⁷³

פורסמו בכתב-העת 'נחלת צבי' (Nachlath Zwi), בשנות השלושים, רשימות שהרשר"ה הכין לפני שכתב את ספרו 'חורב', ובהן מובאות רבות מספר הזוהר (ראו Nachlath Zwi, 5 [1934/5], pp. 143-145; Nachlath Zwi, 7 [1936/7] pp. 154-155). בהגהות לפירושו על התורה (מודפס כנספח לפירושו לספר בראשית, עמ' תעד) הרשר"ה מציין גם את ספרו הקבלי של ר' ישעיה הורביץ, 'שני לוחות הברית'. הזיקה של הרשר"ה לקבלה נדונה גם במאמרה של ר' הורביץ, 'התחדשות הקבלה בגרמניה אחרי רשר"ה', יהדות רבת פנים: ספרות והגות, באר-שבע תשס"ג, עמ' 183-205, בייחוד עמ' 202. תורת המספרים של ספר הזוהר זכתה לפיתוח נוסף אצל המהר"ל מפראג (השוו' מ' צוריאל, 'מספרים – משמעותם וסמליותם לפי מהר"ל', המעין, יח (ד) (תשל"ח), עמ' 33-34), אולם לא ידועה לי התייחסות של הרשר"ה למהר"ל.

169 שם, עמ' 301-302. ליישום נוסף של הרשר"ה לכללי הסימבוליקה ראו פירוש רשר"ה לשמות כה, טו (עמ' שז-שח), שם הוא מברר את אופיים הסמלי של בדי הארון באמצעות הוצאתם הבולטת מתפקידם הטבעי (שהוא 'לשאת את הארון') על-ידי ההוראה המפורשת שלא יסורו ממנו (גם בעת חניה).

170 על האמביוולנטיות הכרוכה בתפיסת המצוות של מנדלסון ראו לעיל, הערה 13.

171 Gesammelte Schriften, III, p. 269.

172 ברואר (לעיל, הערה 2), עמ' 148, מסתמך על הרב אליהו מונק.

173 לעיל, ליד הערה 67. ביקורת דומה לזו של שטרן ראו גם G. Karpeles, 'Literarische Jahresrevue',

.Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, 10 (1907), p. 41

לדעת גייגר, הסימבוליקה ההירשיאנית אינה עולה בקנה אחד עם הכלל התלמודי הקובע ש'מצוות אינן צריכות כוונה', דבר שלפי גייגר 'ממוטט במכה אחת את כל בניינו (של הרשר"ה), מה גם שהכוונה המדוברת כאן אין פירושה כוונה עליונה אלא הכוונה הפשוטה של קיום המצווה'.¹⁷⁴ סוגיית הכוונה במצוות היא אחת הסוגיות המורכבות בהלכה ואין בכוננתנו למצותה במסגרת הדיון כאן,¹⁷⁵ נציין רק שישנם שני סוגים עיקריים של כוונה שחז"ל דנים בהם, ובעקבותיהם גם הפוסקים.¹⁷⁶ בעל המשנה ברורה, המסכם את האחרונים, מבחין בין שני סוגים אלו כך:

[א] כוונת הלב למצוה עצמה [ב] כוונה לצאת בה דהיינו שיכוון לקיים בזה כאשר צוה ד". באשר ל'כוונת הלב למצוה עצמה' בעל המשנה ברורה כותב: 'דזה לכו"ע [=לכולי עלמא] לכתחילה מצוה שיכוון בלבו ובדיעבד אם לא כוון יצא'.¹⁷⁷ כוונה זו מציינת מודעות בסיסית למה שאני עושה (או אומר, במקרה הספציפי שאליה המשנה ברורה מתייחסת).¹⁷⁸ הכוונה השנייה היא הכוונה לקיים את מצוות הבורא. באשר לכוונה זו השולחן ערוך מכריע: 'מצוות צריכות כוונה'.¹⁷⁹ 'ואם לא כיוון לצאת ... לא יצא', כדברי המשנה ברורה.¹⁸⁰

ברור ששני סוגי הכוונה המצוינים כאן אינם דומים ל'כוונה הסימבולית' של הרשר"ה, אותה כוונה של תוכן שבלעדיה חוקים מסוימים 'יישאר חסרי שלמות במהותם'.¹⁸¹ אף-על-פי שהצורה הסתמית שבה גייגר בוחר להציג את הכלל 'מצוות אינן צריכות כוונה' מתעלמת מהדעה הנגדית שנפסקה להלכה בשולחן ערוך, ואף-על-פי שגייגר אינו מתייחס לסוגי הכוונה השונים שבדיון ההלכתי, ערעורו העקרוני על שיטתו הסימבולית של הרשר"ה במקומו עומד. אף אם בניגוד לטענת גייגר מצוות צריכות כוונה – בין שזו 'כוונת הלב למצוה עצמה' הדרושה רק לכתחילה, בין שזו 'הכוונה ... שיכוון לקיים בזה כאשר צוה ה' המעכבת גם בדיעבד, כפי שנפסק בשולחן ערוך – המרחק בין שני סוגי כוונה אלו ובין הכוונה הנחוצה להפנמת

174 גייגר, ביקורת אגרות צפון (לעיל, הערה 20), עמ' 88-89.

175 לדיון בסוגיה זו ראו י' סילמן, 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה', א' אנקר וס' דויטש (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה – דברי הכנס למשפט עברי בישיבת 'חכמי לובלין' תשנ"ד, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 263-277.

176 ראו שם. באשר למקורות, ראו הדיון בברכות יג, ע"א ואילך; ראש השנה כז, ע"ב-כח, ע"ב; שבת עב, ע"ב ובמפרשים שם (בעיקר תוספות, ר"ף ורא"ש). השו"ר מב"ם, הלכות קריאת שמע, ב, א (והכסף משנה שם); רמב"ם, הלכות שופר, ב, ד (והכסף משנה שם). ראו שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ס, ד, והשווה הדיון המקיף במשנה ברורה ובביאור הלכה על אתר.

177 משנה ברורה שם, ס"ק ז. חלוקה דומה לשני סוגי כוונה בהלכה מופיעה אצל ר' חיים מבריסק בנוגע להלכות תפילה (ראו ר"ח מבריסק, חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, ירושלים [תש"ד], שם, להלכות תפילה, ד, א, ד"ה 'וניראה' [דף ב, ע"א-ע"ב]).

178 משנה ברורה לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן ס, ד, ס"ק ז.

179 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ס, ד.

180 משנה ברורה על אתר, ס"ק ח.

181 אגרות צפון, איגרת יח, סוף הערה 4, עמ' עג. מבחינה זו ישנן הקבלות בין הכוונה התוכנית הדרושה לקיומן המלא של מצוות מסוימות על-פי הרשר"ה, ובין תפיסה ידועה בקבלה המתייחסת לכל מערכת המצוות כאל מעין 'מכלול סימבולי' (corpus symbolicum). ראו שלום (לעיל, הערה 94), עמ' 28. להקבלה בין היבטים אחדים בשיטתו של הרשר"ה (והסברי המצוות שלו במיוחד) ובין שיטת הקבלה, ראו מונק (לעיל, הערה 168). עם זה, אין להתעלם מההבדל העקרוני בין שיטתו האנתרופוצנטרית של הרשר"ה בטעמי המצוות ובין האופי הקוסמולוגי, על-פירוב, של השיטות הקבליות (ראו י' כ"ץ, 'רבי שמשון רפאל הירש, המימין ומשמאל', מ' ברויאר [עורך], תורה עם דרך ארץ: התנועה, אישיה, רעיונותיה, רמת-גן 1987, עמ' 19-20, וגם ברויאר [לעיל, הערה 2], עמ' 72).

הסימבוליקה ההירשיאנית גדול מאוד. כיצד יוכל הרשר"ה להגן על עמדתו לאור המציאות ההלכתית? שאלה זו נשאלת ביתר תוקף דווקא לשיטתו. כלום אין הוא מזהיר השכם והערב כי ההלכה היא קנה המידה להגותו — על-פי ההלכה הפסוקה יקום דבר ועל-פיה ייפול? והנה ההלכה אינה דורשת כוונה תוכנית מעמיקה מהיהודי כלל, אף לא לכתחילה! היא דורשת אך ורק כוונה פורמלית, את המודעות הבסיסית למה שאני אומר או עושה ('כוונת הלב למצוה עצמה', לכתחילה) ולכך שאני מקיים בזה מצווה ('הכוונה לצאת' הנחוצה גם בדיעבד). הסימבוליקה של הרשר"ה, לעומת זאת, דורשת סוג אחר לגמרי של כוונה: 'כוונה מתבוננת' בטעמי מצוות. דבר זה גורר את השאלה כיצד, ואם בכלל, המצוות הסמליות פועלות את פעולתן — דהיינו משפיעות עלינו — כשאין אנו מבינים אותן, והרי על-פי ההלכה איננו נדרשים להבינן כלל! האומנם השפעתן עלינו מותנית בפענוח באמצעות 'ההרמנויטיקה הסימבולית' של הרשר"ה 'הטומנת בחובה את התנאי לפתרון הבעיות המרכזיות ביותר של התודעה היהודית'? ואם כן, מדוע לא קבעו חכמים כוונה תוכנית זו — המודרכת על-ידי ההתבוננות בטעמיה הסמליים של המצוות — להלכה (לפחות לכתחילה)? הייתכן באמת שדוריי-דורות של חכמים ויהודים יראי שמים קיימו מצוות באופן בלתי שלם, עד שבא הרשר"ה וגילה כיצד עלינו לקיימן?¹⁸² כיצד יסביר הרשר"ה את העובדה שלא חכמי התלמוד ולא הגאונים, לא הראשונים ולא האחרונים גילו לנו דברים כה בסיסיים שבלעדיהם חוקי תורה מסוימים יהיו 'חסרי שלמות במהותם',¹⁸³ ואשר קיומם, החסר את ההבנה הסימבולית הדרושה, לא ישיג 'את תכליתו במלואה'¹⁸⁴ אף אם ננסה לתרץ קושיה זו בטענה שהמצוות פועלות על האדם גם באופן בלתי מודע — כפי שצוין לעיל, טענו כבר אחדים מבין הוגי הדעות בתקופת הרומנטיקה בגרמניה בזכות קיומו של ה'בלתי מודע'¹⁸⁵ — אין הדברים עולים בקנה אחד עם השיטה הסימבולית של הרשר"ה. שהרי אילו היו המצוות פועלות על האדם באופן בלתי מודע, שוב לא היה צורך בפעולה הרציונלית של ההרמנויטיקה הסימבולית נוסח הרשר"ה השואפת לפענח אותן, מה גם שלא מובטח כלל שפעולת המצוות עלינו, באמצעות הרבדים הבלתי מודעים, מקבילה לקוויה הרציונליים של הסימבוליקה המודעת.

ביקורת נוספת של הסימבוליקה של הרשר"ה באה מכיוון אחר. הואיל והסמל הוא בסופו של דבר 'רק סמל',¹⁸⁶ הרי שפעולה סמלית היא פעולה חלשה יותר מפעולה הפועלת מכוח המשמעות הראשונית שבה, הלא-מושאלת. ההתניה המובנית בהגדרת הסמל הדורש פענוח אך אינו יכול להבטיחו, היא היא חולשתו.¹⁸⁷ מכאן נובעת הסתייגות מהסימבוליקה בכלל. לפי אברהם יהושע השל, זו אינה יכולה להיות הדרגה העליונה של הדת כי הציווי להתמסר לא-להים 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' אינו יכול להיות סמלי בלבד.¹⁸⁸ אשר על כן, 'Symbols have their

182 ראו סלומון (לעיל, הערה 67), עמ' 418.

183 ראו לעיל, הערה 181.

184 פירוש רשר"ה לבראשית יז, י (עמ' קפט).

185 ראו לעיל, הערה 123.

186 ראו A.Y. Heschel, *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, New York 1954, pp. 131-142.

187 ראו גייגר, ביקורת אגרות צפון (לעיל, הערה 20), עמ' 87-86. גייגר מצביע שם על העובדה האמפירית שהמצוות הסמליות מעולם לא עוררו באדם את המחשבות והרגשות שדלה משם הרשר"ה.

188 השל (לעיל, הערה 186), עמ' 132.

place in the outer court of religion' (מקומם של סמלים בחצר החיצונה של הדת).¹⁸⁹ גם לפי הראי"ה קוק, בקודש הקודשים של היהדות אין מקום לסמלים. 'בעלי עבודה קראו הראשונים להמסתכלים הרזיים, ... חייהם הם חיי עבודה. לא סימבוליים הם מצוותיהם, כי אם עובדות, מצחצחות ומעלות הכל, מטיבות לכל ומאשרות את הכל'.¹⁹⁰ בדרגתה הגבוהה ביותר על המצווה לפעול את פעולתה ולא להידרש באופן סימבולי. סמליותה של מצווה בסופו של דבר ממעיטה מערך המעשה עצמו ומעניקה חשיבות רבה מדי להפנמתו.¹⁹¹

נקודה אחרונה שראוי להזכירה כאן אינה קשורה לסימבוליקה ישירות, אולם אי-אפשר להפריד בינה לבין השימוש בסימבוליקה אצל הרשר"ה. הכוונה לדרישתו המפורשת של הרשר"ה, שהוזכרה לעיל, שטעמי מצוות חייבים להתאים לפרטי המצוות, וליתר דיוק לכל פרטי המצוות.¹⁹² פרטי המצוות, אותם פרטים שהזניחו רוב מחפשי טעמי מצוות בזמנים עברו¹⁹³ והרמב"ם בראשם (ובעניין זה הרשר"ה יוצא נגדו במפורש),¹⁹⁴ משמשים לרשר"ה כלי מרכזי למתן משמעות לחוקת התורה. לשיטתו, על-ידי שילובם של פרטי המצוות אפשר להבטיח למשמעות זו סבירות מדעית מרבית. הרשר"ה אינו הראשון שמעלה את שאלת פרטי המצוות ואת בעיית התאמתם לטעם זה או אחר של המצווה,¹⁹⁵ אך נדמה שהוא הראשון המנסה לפתור בעיה זו באופן שיטתי. דא עקא, במקום שבחו שם נמצאת גם נקודת התורפה שלו, ונדמה שזו אחת הסיבות העיקריות שבשלה לא נמצאו ממשיכים לשיטתו. הרף שהציב הרשר"ה לכל הבאים אחריו היה אמנם נחוץ ומנומק היטב, אך הוא היה גבוה מדי! המשימה להעמיד שיטה בטעמי מצוות, שיטה המתחשבת בכל פרטי המצווה היא כנראה מעל ליכולתנו. הרב חיים דוד הלוי בספרו 'עשה לך רב' אומר זאת באופן מפורש. לדעתו, הדרישה להתאים את טעמי המצוות לכל פרטי המצווה היא דרישה הגיונית בהחלט, אך היא אינה ניתנת ליישום; עובדה זו היא שעומדת בבסיס ויתורו העקרוני על הניסיון להתחקות על טעמי המצוות!¹⁹⁶

נקודות ביקורת אלה מעלות סימני שאלה כבדי משקל באשר לצידוקה של שיטת הסימבוליקה של הרשר"ה, יעילותה ויישומה. עם זה, אין לשלול את תרומתה לדיון הפנים-יהודי בטעמי המצוות, ובהיבט הכללי – את מקוריותה המפתיעה בנוגע לשאלות מרכזיות בסימבוליקה. אף שמעולם לא יישם הרשר"ה את שיטתו הסימבולית באופן מקיף וכולל, עדיין יש לה וראוי שיהיה לה משקל סגולי נכבד בהגות היהודית המודרנית.

189 שם, עמ' 134.

190 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' שיג-שיד. בגרסה המובאת באורות הקודש (ירושלים תשמ"ה) המילה 'סימבוליים' מופיעה ביו"ד אחת ('סימבולים').

191 השו"ג לברויאר (לעיל, הערה 2), עמ' 69.

192 לעיל, עמ' 328.

193 יוצאי דופן מבחינה זו הם הרלב"ג ודון יצחק אברבנאל (ראו היינמן |לעיל, הערה 51, עמ' 120-121, 100-97).

194 ראו לעיל, עמ' 328, והערה 28 שם.

195 ראו למשל פירושו של הרמב"ן לדברים כב, ו.

196 ח"ד הלוי, עשה לך רב, ז, תל-אביב תשמ"ו, עמ' כב-כג, לא, לד-לה.