

ההלכתיות: דיוקן תאולוגי-היסטורי

הלכה ואגדה: בין חוק לרוח

להלכה - פנים זועפות. לאגדה - פנים שוחקות... זו גזירת גזירה ואינה נותנתה לשיעורים: הן שלה הן ולא שלה לאו; וזו יועצת עצה ומשערת כוחו ודעתו של אדם: הן ולא ורפה בידה... כאן אדיקות מאובנת, חובה, שיעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות.¹

בשורות אלו פתח חיים נחמן ביאליק את מסתו הקלסית 'אגדה והלכה'. פתיחה זו מבשרת לכאורה התרפקות על האגדה וכתב פלסטר נגד ההלכה, בייחוד אם היא באה מידיו של מי שטרח הרבה כדי להביא בפני הדורות החדשים את המסורת האגדית בספר האגדה שלו. שוב מתקוממת הספונטניות כנגד החוק, הרוח כנגד האות, החירות כנגד השיעורים והמידות. אולם, להפתעתו של הקורא, מסה זו של ביאליק היא אחת התעודות המופלאות ביותר שנכתבו להגנת ההלכה, או כפי שהייתי מבקש לכנות: ההלכתיות, דהיינו קיומה של מערכת נורמטיבית הדורשת מאתנו דין וחשבון על מעשינו. ביאליק טען שללא ההלכתיות אין עתיד לעם, ואולי, נוסף אנו, אף לא לאנושות.

ביאליק הצביע על כך שדורות רבים הפסיקו להבין את לשונה של האגדה. אולם הוא מוסיף: "עתה זכינו לדור שכולו אגדה. אגדה בספרות ואגדה בחיים. כל העולם כולו אינו אלא אגדה באגדה. להלכה בכל משמעותיה אין סימן וזכר".² מצב זה הוא, לפי ביאליק, טרגי ומסוכן. איש האגדה גילה מחדש את ההלכה. באופן פרדוקסלי, שני קולות הורמו פחות או יותר באותה תקופה: קולו של הראי"ה קוק קרא לגאול את האגדה; קולו של ח"נ ביאליק קרא להחזיר עטרה להלכה. אמנם כן, עלי הודות שהוא לא התכוון להלכה בגיבושה הקלסי. ואולם הוא הבין יפה שהמאבק נגד ההלכה עמוק הרבה יותר. זהו מאבק נגד המחויבות, נגד עול כלשהו, נגד ההלכתיות. דבר זה הבין יפה גם חיים יוסף ברנר שהגיב בביטול נגד מאמרו של ביאליק. ביאליק היה מודע לביקורת שעתידה לקום כנגדו, ולמרות זאת, ראיית המציאות של דורו הביאה אותו למתוח עליו ביקורת קשה. הוא ביקש לומר כי ההתעלמות מההלכה עתידה להביא לתוצאה קשה במיוחד: עוני ורוחני. ועתה יכולים אנו להוסיף: קריסת המבנה הנפשי שעליו נשענת הזהות היהודית.

על השאלה העקרונית הזו אבקש לדון במאמר. לא אדון כאן בהלכות ספציפיות ואף לא בטעמי המצוות, אלא בעצם ההלכתיות; בקיומו של ממד מחייב בחיי האדם, בין אם מדובר במצוות שבין אדם למקום, בין אם מדובר במה שניתן לכנות 'בין אדם לחברו',

* התפרסם לראשונה בתוך: ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 82-59.

1. 'אגדה והלכה', כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תש"ט, עמ' רז.

2. שם, עמ' ריג.

דהיינו - בסוגיות המוסר. כפי שנראה, זוהי אכן בעיה עקרונית. את הדיון אפתח אפוא בעניינם של הטקסים והסמלים. סוגיה זו נראית לי ייצוג הולם לבעיה שאתה אנו מתמודדים.

טקסים וסמלים

מילים מקבלות את משמעותן בהקשר ההיסטורי שלהן. באקלים הפוסט-מודרניסטי שבו אנו חיים היום, הפכו המושגים 'סמל' ו'טקס' למילות גנאי. הן באות לתאר אותם הדברים שנמצאים בתודעה, שניתן לסלק אותם מבלי לפגוע ברבדים החיוניים והחשובים לאדם. הטקס והסמל נתפשים כעומס שאולי אין ממנו מנוס בגלל סבל הירושה החברתית, אך אף על פי כן, איננו משקף את הצרכים האמיתיים של האדם. על רקע אקלים תודעתי זה, אני מבקש לעיין בטקסים ובסמלים, ולהבהיר את מקומם בתרבות האנושית בכלל, ובתרבות היהודית בפרט.

איזה סוג של עשייה אנושית מהווה הטקס? דומני כי למרות שניתן להסתכל על הטקס מנקודות מבט שונות, בולטים בו שני מאפיינים: האחד אובייקטיבי, השני סובייקטיבי. את שניהם אנסח על דרך השלילה. מבחינה אובייקטיבית יש להבחין בין הטקס לבין פעולה אחרת הנעשית למטרות תועלתניות. הטקס איננו עשייה תועלתנית, על כל פנים, לא עשייה תועלתנית רגילה. מבחינה סובייקטיבית, הטקס מנוגד לספונטניות האנושית, או לפחות עוצר אותה.

דוגמה קלסית לכך מצויה ללא ספק בטקס הנישואים. מעניינים דברי הרמב"ם, המצייר מצב טבעי ראשוני, ללא טקסים: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו" (אישות פ"א ה"א). קשר האישות במצב זה הוא קשר 'בינו לבין עצמו', עניין אישי של האדם או של הזוג. מצב טבעי זה מושבת בגלל התערבותה של ההלכה, החוק, החברה: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה", יקדים לכך קידושין, "בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר 'כי יקח איש אשה ובא אליה' (דברים כ"ב, יג)" (שם). התורה הפכה את החתונה לתהליך דו-שלבי, והקדימה לפני הנישואים - דהיינו לפני יצירת האינטימיות - את הקידושים הנעשים בפני עדים, וממילא בפומביות מופגנת. כאן אנו לומדים את משמעות הגבלת הספונטניות שבה ניסיתי לאפיין את הטקס. האדם עומד בפני אינספור אפשרויות בשלושת תחומי חייו - במחשבה, אך גם בדיבור ובעשייה. לעומת זאת, בטקסים הוא מוגבל למעגל מוגדר של פעולות ושל מעשים, והוא נדרש לומר משפטים מסוימים ו/או לעשות פעולות מוגדרות. ואכן, יש בטקס צמצום ותאטרליות. האדם הופך למעין שחקן של תסריט כתוב, שמצפים ממנו שיוציא אותו לפועל. לכאורה אפשר להימנע מלהשתמש בטקסים, אולם פעמים רבות אין אפשרות להשיג מטרות מסוימות

אלא על ידי השתתפות בטקס ועל ידי מילוי מדויק של הוראותיו. זוהי הנקודה שבה הטקס משתלב בהלכה ובמשפט, ולכך נחזור להלן.

לסמל ולטקס מטרות מגוונות. בצורה סכמתית ניתן לומר, שהם משרתים שתי מטרות: מטרה כוללת ומטרה אינדיבידואלית. על המטרה האינדיבידואלית נעמוד בחלקו האחרון של המאמר. על המטרה הכוללת כבר רמזנו: הטקס בא לומר ליחיד, שלחברה - או במקרה הספציפי שלנו, לתורה - יש אינטרס במעשה מסוים שהוא עושה. מתוך כך מאיר הטקס את העשייה הפרטית בפרספקטיבה כללית יותר, והופך אותה לחלק ממכלול. כתוצאה מכך הספונטניות מבוקרת.

מהי חשיבותה של בקרת הספונטניות? על מה הפגיעה הזו בספונטניות האנושית? בניסיון להבין זאת אשתמש בטענה הקלסית שלפיה יש שלושה ערכים שאליהם שואף האדם: הערב, המועיל והטוב.³ את ה'ערב' נתפוס במשמעות רחבה ביותר, ונכלול בו גם את ה'יפה'. נדבר כאן על האסתטיקה במובן המקורי של המילה, המתארת את ההנאות החושניות של האדם בכול קשת האפשרויות שלהן. נראה לי שלא נטעה אם נקבל כהנחת עבודה ארעית, שבחיי הספונטניים מנסה האדם לממש - בצורה ישירה או עקיפה - מטרות תועלתניות או אסתטיות. ה'סתם' הפרוידיאני, ה-id, מכיר כנראה רק את הערב, וה-ego את המועיל. זוהי סיבת ההתנגשות שבין הכוחות האיתנים הללו, כוחות שהאינטגרציה ביניהם אינה פשוטה כלל וכלל. הערב והמועיל מתנגשים פעמים רבות. על כל פנים, ניתן להניח שהאינטרסים האנוכיים של האדם, כשמתווספת אליהם התבונה, יביאו את האדם לממש את הערב ואת המועיל בעבורו. לא כך ביחס לערך השלישי - הטוב. למימוש אין אנו יכולים לערוך כלל. הוא נזרק לרשותו של הסופר-אגו או של התבונה - ה'לוגוס'. אולי נממש את הטוב, אך לא בפשטות ובקלות, מכיוון שהטוב גורר אחריו חובה. הוא הדין לערכים אחרים שנרצה לממש, למשל ערך הקדושה. תפקידם של הסמל והטקס בא לידי ביטוי בדיוק בנקודה זו, בקבלתם של ערכים גבוהים יותר ובאינטגרציה שלהם.

כדי להבהיר זאת נשתמש בדוגמה פשוטה. עולמנו התועלתני משתמש רבות ב'לוגו', מילה המייצגת סמל מסחרי, תעשייתי, חברתי וכדו'. מדוע זקוקה חברה מסחרית, תעשייתית או ציבורית ל'לוגו'? לדעתי, בגלל סיבות פילוסופיות, וליתר דיוק אונטולוגיות. אנו עובדים עם 'ישויות' שאין אנו יכולים לתופסן בחושינו. באחת הדוגמות הקלסיות שבפילוסופיה החדשה,⁴ התייר ראה גנים, בניינים, תלמידים, מורים,

3. הדוגמות לחלוקה זאת במקורות הן מרובות. נפנה את הקוראים לדברי המהר"ל: "יש מפרשים האהבות הם שלשה, אהבת הערב, ואהבת המועיל, ואהבת הטוב. אהבת הערב והוא הדבר שערב לו, אהבת המועיל כמו העושר שזה הדבר מועיל לו, ואהבת הטוב הוא דבר הטוב בעצמו" (גבורות ה', ירושלים תשל"ב, פרק כד, עמ' כג-נד).

4. ראה: G. Ryle, Concept of Mind, London 1969.

אנשי מנהלה, אך עדיין - כך טען - לא ראה את האוניברסיטה. מה מעמדה של ישות זאת? ה'לוגו' הוא סמל המנסה להמחיש לאדם את מה שקיים מעבר לקונקרטי ולאינדיבידואלי, הנתונים לתפיסה חושנית.

לא ארחיב כאן את הדיון בסוגיה זו, אך אביא דוגמה נוספת לסמל חיוני בחברה, שמעטים מדגישים את היותו סמל ולא יותר מסמל: המטבע. נוהג כלכלי יסודי ביותר מצוי בשיטת החליפין: אנו מחליפים דברים בדברים. למרות הפרימיטיביות שבשיטה זו, מסתתרות בה לא מעט אידאות מופשטות, למשל האידאה של הבעלות, ובעיקר האידאה של הערך. מערכת כלכלית פרימיטיבית פחות, ממחישה את הערך באמצעות מטבעות של מתכות יקרות, שהם חפצים השייכים לעולם הראלי, בעלי ערך בזכות עצמם. אולם אנו יכולים להתעלם מהערך העצמי. כבר אמרו חז"ל שבמטבע דעתנו על הצורה,⁵ כלומר לא על הערך הכספי של המתכת שממנה עשוי המטבע, אלא על הערך הניתן לו על ידי הכלל, או הממשלה. המטבע יכול לאבד את ערכו במשך הזמן. בעיותיו של המטבע אינן אלא משל לבעיות הסמלים בכלל. הסמלים עלולים לאבד את ערכם והם עלולים להגיע לידי זילות בגלל אינפלציה. ערכו של המטבע נעוץ רק בעובדה שהחברה מכבדת אותו. הדרך ארץ שלנו בפני הסמליות, היא אשר קובעת את הערך. אמנם כן, מטבע שנפסל יכול להיפך לפריט מבוקש על ידי אספן. בצורה דומה יכולים סמלים להילמד ולהחקר על ידי אנתרופולוגים. לא בכך נעוץ ערכם של המטבע או הסמל. חשיבותו של הסמל נעוצה בהיותו חי, וזאת אף אם אין הוא מובן.

אם כן, הסמל והטקס באים ללמד אותנו שהקוסמוס 'עשיר' הרבה יותר ממכלול הישויות המצויות בעולם הפיזיקלי. יש בו ישויות נוספות. השימוש בסמלים בא לממש את נוכחות ישויות אלו בעולם; בלעדיהם אין היא יכולה אפילו להיות מורגשת. כך, למשל, הדגל הוא סמל שאפשר גם להתייחס אליו כאל סמרטוט צבוע, אך הוא מצביע על ישות שמעבר לישות האינדיבידואלית. הישויות הלאומיות והמשפטיות הן רק דוגמות לכך.

כך, הדת רוצה ליצור סמלים ולקבוע מצוות במטרה כפולה: ליצור הרמוניה בין אדם לרעהו, דהיינו לתקן את האימננטי, ויחד עם זאת להצביע אל הכיוון הטרנסצנדנטי; ליצור קשרים למציאות שמעבר לאנושי. לסלול דרכים או נתיבים שבהם נוכל להתקרב אל הקב"ה.

5. "איתמר, רב ולוי; חד אמר מטבע נעשה חליפין וחד אמר אין מטבע נעשה חליפין. אמר רב פפא: מאי טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין? משום דרעתיה אצורתא, וצורתא - עבידא דבטלא" (בבא מציעא מה ע"ב).

אתיקה ורליגיוזיות

כיצד יוצרת ההלכה קשר זה עם מה שמעבר לאדם? מה משמעותו של קשר זה? במאמר אחר, שבו קבלתי כנגד השימוש הבלתי אחראי במושג 'מיתוס' בחקר המחשבה היהודית,⁶ יצרתי מעין משל בדיוני, ובו ניסיתי להסביר את האינטואיציה הפילוסופית הבסיסית של היהדות ההלכתית. ביקשתי לתאר לעצמנו סופר היוצר דמויות, ובדרך פלא מעניק להן כוח בחירה ועצמאות. נתאר לעצמנו שהיוצר מסוגל גם לחיות את חוויותיהן יחד אִתן. במינוח הפילוסופי נוכל ללא ספק לכנות מציאות בדיונית זאת כפאנאָנְטֵאיִסְטִית. היוצר, טרנסצנדנטי, מצוי מעבר ליצירתו, אולם הוא גם אימננטי, הוא נוכח ביצירתו, וחי עם כל אחת ואחת מהדמויות שבה. נוכחות זו מאפשרת ליוצר להשתתף עם הדמויות בחייהן וברגשותיהן.

סופר בשר ודם נהנה מהדמויות שלו, מהנאותיהן ומתאוותיהן, וכואב את מחלתן ואת מותן. אולם כדי ליצור מודל שיוכל לתאר את היהדות, אנו צריכים לשנות משהו. הנאתו של הקב"ה קשורה לא בתאוותיו ובהנאותיו הארוטיות של האדם, אלא באפשרותו לעשות חסד ואמת עם הזולת. זהו אחד המוקדים של ההלכה: אתיקה. אולם האתיקה מבטאת חוויה עמוקה העומדת ביסוד העיקרון של "עבודה צורך גבוה". זוהי עבודה לשמה, לעשות נחת רוח לקב"ה. היא יכולה להתרחש רק תוך ניצחון על האגואיזם והאגוצנטריות האישיים, תוך היפוך יסודי של מגמותינו הטבעיות. לדברי הרמן (יחזקאל) כהן ועמנואל לוינס נוכל להוסיף, שעצם הולדת האתיקה היא תוצאה של נוכחות היוצר הנעלם. הרגש המוסרי בא ממקום שהוא מעבר לעולם הטבעי. בשפה העברית הקלאסית זהו היחס בן-אב, וממנו נולדת תודעת האחווה אל בני האדם.

למדנו ממשל זה על הממד האימננטי, אולם יש גם ממד טרנסצנדנטי. אין אנו, גיבורי הספר, יכולים לצאת מתוך הספר, אך למרות זאת אנו מנסים להגיע אל המחבר. נכנה כאן מציאות זאת בשם רליגיוזיות. על פי זה, ההלכה מנסה למסד את הקשר עם מה שמעבר לאנושי. ללא ספק, אחד מביטויי המרכזיים ביותר של היסוד הרליגיוזי מצוי בתפילה, אולם יסוד זה מתפשט אל מעבר לה, אל אותו תחום כללי, שבין האדם למקום. כיצד עושה זאת ההלכה?

הביטוי הראשון שמקבל היחס אל המעבֵר, בנוי על בסיס מודל עבד-מלך. נדגים זאת באחת ההבנות של ההלכה הראשונה שנצטווה בה האדם. כוונתי לאיסור אכילת פרי עץ הדעת. למה האיסור? האומנם היה משהו בפרי שבגללו הוא נאסר? לפי ר' שמשון רפאל הירש, התשובה היא שלילית. הפרי לא נאסר בגלל תכונה מיוחדת שבו. הוא נאסר כדי ללמד את האדם שיש בפניו גבולות; שהוא אינו ריבון על העולם. אם כך, למה נקרא שמו עץ הדעת? האין שם זה רומז שהדעת נאסרה על אדם? על כך עונה רש"ר הירש בשלילה.

6. ש' רוזנברג, 'מיתוס המיתוסים', מדעי היהדות 38, תשנ"ח, עמ' 145-179.

לדעתו השם נקרא על שם סופו; הדעת האנושית האסורה, היא זו הנוצרת מהסירוב לקבל עולם של גבולות, ולהישמע לצו שאין מקורו בספונטניות האנושית וברצון האוטונומי של האדם. כלומר, האדם ניצב בפני מלך מלכי המלכים, והצו מבטא את הכניעה בפניו. אולם, מכאן נובעת תוצאה פרדוקסלית, שכן יחסנו לקב"ה הוא יחס עבד-מלך. אנו עבדים, אך עבדים רק לו. זוהי עבדות המשחררת את האדם מבחינה נפשית מכול שעבוד אחר, למשל של רודן אנושי. רודן כזה גוזל מהקב"ה את כיסאו, וכדברי המקובלים זהו מלך ללא כתר, אי-לגיטימי. אולם גם השעבוד ליצר הרע מקבל עתה משמעות אחרת. הוא נתפס כאל זר שבקרבתנו, או כפי שחז"ל פירשו את הפסוק בספר קהלת, הוא "המלך הזקן והכסיל" המצוי בתוכנו.⁷ מכאן מסקנתו של רש"ר הירש, שסירובו של האדם לקבל את המרות האלוהית הוא ההופך את העץ לעץ ה'דעת', כלומר למערכת מחשבתית ומוסרית שבה מבוטאים רק האינטרסים האגואיסטיים האנושיים.

רש"ר הירש ביטא כך את ההטרונומיה בהלכה, לאמור, לא רק העולם שמעבר לאנושי הוא טרנסצנדנטי, אלא גם ה'אתה' האנושי מצוי מעבר לנו. מאחר שעולמו הפנימי של ה'אתה' נעול בפנינו, קל וחומר שעולמו של ה'אתה' המוחלט, הקב"ה, נעול. כלפי ה'אתה' האנושי, אפשרות ההתייחסות היחידה שלנו מצויה לא בספקולציה המטפיזית, אלא במעשה המוסרי. הדרך היחידה שנשארה פתוחה לפנינו כלפי ה'אתה' המוחלט גם היא מתממשת במעשים - באמצעות ההלכה. אינטואיציה מעין זו הנחתה את הגותו של ישעיהו ליבוביץ'. אנו פונים אל הטרנסצנדנטי דרך המעשה ההלכתי, וכדי שדרך ההלכה תהיה משמעותית, עלינו לשמור על המעשה ההלכתי בטהרתו. לפנינו תופעה מופלאה. הדרך אל הטרנסצנדנטי עוברת דרך המעשה שיש בו גם מן הטרנסצנדנטיות, דהיינו מן הפעולה השואפת לחרוג באופן מוחלט מכול אינטרס אנושי. הפעולה ההלכתית שואפת להיות 'מעבר' לאינטרס בשתי בחינות: גם בהיבט האובייקטיבי של טעמי המצוות, וגם בהיבט הסובייקטיבי של המוטיבציה האישית לקיים את המצוות. אסור שהמצווה תבטא אינטרסים אנוכיים, שכן היא חייבת להיות 'לשמה'.

כינתי את הגישה הזאת רליגיוזית. גישה זו מקרבת אותנו אל המיסטיקה. אם נשתמש בדוגמת הסופר והספר, המיסטיקאי מאמין שניתן לצאת מתוך הספר, לחרוג מהמציאות האנושית. האם החוויה המיסטית אפשרית? ואם היא קיימת, האם בכוחה לקרב את האדם ליוצרו? ניתן להתווכח על כך. העמדה המפקפקת בכך, באה לידי ביטוי בתאולוגיה השלילית. ישעיהו ליבוביץ' דרש שתיקה תאולוגית. אך שתיקה זאת מכסה קיומיות פנימית שאין אני חייב, רוצה ויכול לבטא במילים. ההלכה היא הביטוי היחיד האפשרי.

7. ראה למשל, קהלת רבה פרשה ד.

אין ספק שיש אמת בגישה זו, אולם היא מהווה מרכיב אחד בלבד של ההלכה. ההלכה היא רב-גונית. כפי שראינו, יש בה רליגיוזיות אך גם אתיקה. דבר זה בא לידי ביטוי באחת ההבחנות הקלאסיות, שנציגה הבולט בפילוסופיה היהודית בימי הביניים היה רבנו סעדיה גאון. גישתו מבחינה בין ציוויים שכליים לשמעיים. לציוויי שכלי יש צידוק, לכן הוא אוטונומי. לא כך השמעיים, שהוא ציווי הטרונומי. למכלול המצוות יש משמעות, אולם המצווה השמעית כשלעצמה מתבססת על סמכות המצווה. המשמעות היא המשמעות. הבחנה זו היא בעייתית, וכפי שנראה, הרמב"ם הסתייג ממנה. אולם הבחנה זו מעידה על אי-האפשרות להסביר את ההלכה על בסיס עיקרון אחד בלבד. הצמצום לעיקרון אחד מפתה תמיד את התאורטיקן, אך על פי רוב אינו מתאר את המציאות. יש בהלכה ריבוי מוטיבציות ורבדים שונים המקבילים למורכבות האנושית.

כפי שצינינו, דעתו של הרמב"ם לא היתה נוחה מחלוקה זו. הוא האמין שיש בהלכה מוטיבציות שונות, אך לא רצה לקבל את עקרון המצוות השמעיות. הוא סבר שמאחורי כל מצווה יש צידוק רציונלי, אף אם אנו לא מצליחים לחשוף זאת. אך למרות הסתייגותו העקרונית, הוא קיבל למעשה את קיומו של רובד שמעי בהלכה. הרמב"ם לא ראה משמעות בחיפוש טעמים לפרטי המצוות. בקיום הפרטים מתבטא רובד המשמעות שבהלכה. משל למה הדבר דומה? לצורך לקבוע כיוונים מוסכמים בתנועה. אולם בחירת כיוון נסיעה בימין המקובל עלינו, לעומת כיוון השמאל המקובל בבריטניה, היא שרירותית לחלוטין. זאת שרירותיות מחויבת המציאות. רוב ההוגים היהודים הסתייגו מקביעת הרמב"ם. באופן פרדוקסלי, הניגוד לעמדה זו מצוי אף הוא במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש. הוא לימד אותנו שההלכה מקפידה בפרטים, כי היא מדברת אלינו באמצעותם, ודרכם היא מעבירה את המסר שלה. זוהי אם כן שפה סימבולית.

כיצד 'מדברים' הפרטים? הבנת שפתם היא המוקד במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש, אשר ניסה להבין את שפתם בפרשנותו. בעקבותיו צעד הפסיכולוג אריך פרום, כשקבע שהפרטים מדברים בשפה הסמלית שבה כתובים החלומות. כנראה הרבדים העמוקים יותר שבנו מבינים את שפת הסמלים. על כל פנים, הם מדברים בשפה שנעלמה מתודעתנו, אך היא מובנת לרבדים העמוקים ביותר של אישיותנו. ה'קודים' של שפה זו הם הפרטים ההלכתיים.

הפיזיקה של המסתורין

עמדנו עד עתה על שני הממדים של ההלכה. אולם כדי להבין את נקודת מבטה של ההלכה, עלינו להוסיף ממד נוסף שאותו אכנה - למרות אי-הדיוק שבדבר - הממד המיסטי. כדי להבינו אשתמש בכמה דוגמות.

הטכנולוגיה משנה את הסטטוס של ישויות טבעיות, ומשפיעה עליהן. אנו מבינים, למשל, כיצד הופכים ברזל למגנט. ואולם כיצד הופכים זוג לנשוי? כאן נעוצה מהותו

העמוקה של הטקס. אנו משנים את המצב ההלכתי על ידי פעולה סמלית - פעולת הקידושים. הטקס מיועד להשיג מטרות נוספות. כפי שנראה עוד מעט, הוא יוצר גם יחס אל עולם נעלם.

כיצד פועלת פעולה סמלית זו? כדי להסביר זאת אודקק למשל נוסף, שיאפשר לנו להבחין בין שתי סיטואציות שונות. נתאר לעצמנו שופטים הצריכים לשפוט במצב בעייתי, אם ארגון מסוים אמנם מהווה עמותה כחוק, או אם נישואים מסוימים תקפים. מה שיקבעו השופטים, עד הערכאות הגבוהות ביותר ועד בכלל, ייהפך למציאות. לעומת זאת, נתאר לעצמנו סיטואציה של רופא הצריך להחליט על בסיס מכלול הנתונים שלפניו, במקרה בעייתי שבו דיאגנוזה המחלה שממנה סובל החולה אינה חד-משמעית. החלטת הרופא אינה בונה מציאות, אלא מהמרת על המציאות. לפנינו אכן שני דגמים שונים: דגם המשפטן ודגם הרופא. למשפטן כוח רב. הוא יכול לשנות את המציאות על פי מה שהוא מחליט. אין זה אומר שאין לו אילוצים, אולם עליו נאמר הכלל החל על קביעת הלוח: "אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין"⁸. מאחוריו ניצב מורא ביזיון בית המשפט. לא כך הרופא. הוא יכול לקבוע שהחולה שלפניו סובל ממחלה מסוימת, ועל פי זה להורות על טיפול. אולם המציאות עלולה לא להתרשם מהחלטתו, ואף לא להשתנות בהתאם. מורא הדיאגנוזה לא יחול על המחלה. איש המשפט חופשי בתחומו, אף אם אילוץ החוק כפויים עליו, ובמקרים מסוימים הוא יכול אף לבטל את החוק, שכן הוא הריבון האמתי. לא כך הרופא, וכמוהו המדען בכלל. הם יכולים לתמרן ולהשתמש בכול מה שבידיהם כדי לפעול על המציאות, אבל הכול במסגרת הפיזיקה וכל מה שנגזר ממנה.

עתה יכולים אנו להבין את הממד השלישי של ההלכה. אמנם כן, יש טקסים מסוגים שונים, אך הטקס ההלכתי שונה במהותו. נדמה לי שלא אטעה אם אומר שעל פי תפיסת ההלכה קיים מעין עולם מסתורי, שבו שולטים חוקים אחרים. זה לא עולם אחר, זה עולמנו אנו, אך הוא מתקבל מתוך כך שאנו מסתכלים עליו באופטיקה אחרת. או-אז לא תקפים בו חוקי הפיזיקה הרגילה, אלא חוקי פיזיקה אחרים - ה'פיזיקה' של ההלכה. בעולם זה מופיעות תכונות, ונוצרים יחסים וקשרים על פי הפעילות ההלכתית. אם לחזור למטאפורה הקודמת, נתאר לעצמנו שתי תמונות של אותה מציאות, האחת המצולמת באור הנראה, והשנייה באורך גל אחר. זהו אותו עולם, אך התמונות שהתקבלו - שונות. אולי נצליח לראות חפצים שאין אנו מסוגלים לראות בדרך כלל. רעיון זה יובן טוב יותר כמשל של מכשירים לראיית לילה. עינינו רגישות לטווח מוגבל של אורכי גל, שלא יכולים כמעט לעזור לנו בלילה. לא כך אילו היינו משתמשים באינפרה-אדום. או-אז כל תמונה תראה באופן אחר. העולם הוא אותו עולם, אך מתגלים ממדים אחרים של אותו עולם, ממדים שאין אנו יכולים לראות בהסתכלות היומיומית הרגילה. הקשרים שבין

8. ראש השנה כה ע"א.

אותו עולם מסתורי לעולמנו אינם לגמרי ברורים, ואנסה לעמוד עליהם מאוחר יותר. על כל פנים, פעולותינו האישיות והחברתיות, ובייחוד הטקסים ההלכתיים, הם הם הדרכים המאפשרות לנו לפעול בעולם זה. דבר זה נכון לגבי ההלכה בכלל, ולגבי המוסר ההלכתי בפרט.

ארשה לעצמי להסביר זאת תוך שימוש באסוציאציה מעולם הספרות. במחזה 'תמונתו של דוריאן גריי', מתאר אוסקר וויילד אדם החותם בימי נעוריו מעין חוזה עם השטן: הדמות שבתמונתו - שזה עתה צוירה - תזדקן, והוא יישאר צעיר כל ימי חייו. הדמות שבתמונה אכן מזדקנת, אך היא גם הופכת רגישה למעשיו המוסריים של האדם. וכך, בעקבות מעשיו הרעים של האדם, הפנים שבתמונה מתעוותים, ולאחר שביצע רצח, התמונה מוכתמת בדם. נראה לי שהאלגוריה הקשה הזאת מציירת נכונה את עולם המוסר וההלכה היהודיים. נדגים זאת באגדה מופלאה המדברת על רציחתו של הבל:

'ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך' (בראשית ד', ט) וגו'. משל לאיפרכוס שהיה מהלך באמצע פלטיה. מצא הרוג אחד ואחד עומד עליו. אמר לו, 'מי הרג זה?' ואמר ליה: 'אנא בעי לך, ואת בעי לי?' אמר ליה: 'לא אמרת כלום'.
לאחד שנכנס לגינה וליקט תותין ואכל, והיה בעל הגינה רץ אחריו. אמר ליה: 'מה בידך?' אמר לו: 'ולא כלום'. 'והרי ידיך מלוכלכות!' כך 'קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה' (שם, י).

לאחד שנכנס למרעה וחטף גדי והפשילו לאחוריו, ובעל המרעה רץ אחריו. אמר לו: 'מה בידך?' 'ולא כלום'. אמר לו: 'והרי מפעה אחריך'. כך 'קול דמי אחיך צועקים אלי'.⁹

קין מופיע כאן כמי שמשוכנע שביצע את הרצח המושלם. בצורה אירונית כותב המדרש שיש שני חשודים ברצח, קין והקב"ה, ואין שלישי שיכול להכריע ביניהם. אולם לא צריך שלישי. הדמים הם הם העדים. על פי האגדה הם צועקים משני מקומות: "מן האדמה" - וזהו המשל של חטיפת הגדי, וכן מידיו של קין - וזהו משל גנבת התותים. את המשל על הדם שבידיים יש להבין כפשוטו, אך ברמה עמוקה יותר.¹⁰ אין אני חושב שלפנינו מליצה בלבד. המקרא מלמד אותנו, וחז"ל הדגישו זאת שוב, שהדם מצוי ממש על הידיים, ולא ניתן לכבס אותו: "כי אם תכבסי בנתר ותרכי לך פִּרִית נכתם עֲוֹנְךָ לְפָנָי" (ירמיהו ב', כב). לכאורה את הדם ניתן לרחוץ, אולם העוון הוא כתם שלא ניתן לכבס באמצעים טבעיים. הוא אינו מצוי בטבע, אלא ברמה אחרת. זהו כתם בעולם מסתורי, למרות שבני אדם

9. בראשית רבה פרשה כב ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 215-216.

10. מעניינים דבריו של המלבי"ם: "כי - יבאר מה הם החטאים שבעבורם ישנה חקת קציר ועצר את השמים, שהם עון גזל ורציחה, כמו שבארתי בפ' בראשית, כי העונות שהם נגד חקי הטבע וקיום העולם, כמו רציחה, תעניש הטבע בעצמה ותפרע מן החוטאים, כמ"ש 'קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה' (בראשית ד', י), עי"ש" (ירמיהו ה', כו). הקשר בין העולמות הוא מהותה של ההשגחה.

חושבים שאין רואים אותו. בניסוח מקראי אחר, זהו כתם שהקב"ה לא רוצה לראות, כי אין הוא יכול להביט אל הרוע. הברכה תלויה במבטו של הקב"ה, ועל כך מנבא ישעיהו: "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו" (א', טו). פריסת הכפיים של הכוהנים היא טקס, אקט סימבולי, אך הוא בלתי משמעותי לחלוטין, כי "ידיכם דמים מלאו". האפשרות היחידה היא להסיר את הרע: "רחצו היזכרו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע" (שם, טז). רחיצת הידיים האמתית היא התשובה.

עד כאן התיאור הראשון, המתייחס לידיו של החוטא. התיאור השני מתייחס לעולם - לארץ. וכך קוראים אנו בתהילים:

ויזבחו את בניהם ואת בנותיהם לשדים. וישפכו דם נקי דם בניהם ובנותיהם אשר זבחו לעצבי כנען ותחנף הארץ בדמים. ויטמאו במעשיהם ויזנו במעלליהם (ק"ו, לז-לט).

"ותחנף הארץ", זהו הביטוי המרכזי. הארץ נטמאה בגלל החטא. מכאן מהותו של אחד הטקסים המשמעותיים ביותר במקרא:

כי יקצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נתן לך לרשתה נפל בשדה לא נודע מי הכהו. ויצאו זקניך ושפטיך ומדרו אל הערים אשר סביבת החלל. והיה העיר הקרבה אל החלל ולקחו זקני העיר ההוא עגלת בקר אשר לא יעבד בה אשר לא משכה בעל. והורדו זקני העיר ההוא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע וערפו שם את העגלה בנחל. ונגשו הכהנים בני לוי כי בס בחר ה' אלהיך לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. וכל זקני העיר ההוא הקרבים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו ידינו לא שפכה [שפכו קרי'] את הדם הזה ועינינו לא ראו. כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונפּפּר להם הדם. ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה' (דברים כ"א, א-ט).

לאור מה שראינו, אנו מבינים את טקס רחיצת הידיים. זהו טקס סמלי. הטקס רומז ללא ספק למציאות אחרת הנמצאת מעבר למציאות הטבעית.¹¹ אין ספק בעיניי שקונצפציה מעין זו בתחום ההלכתי, עומדת בבסיס הגותם של חז"ל. זה מסביר את ההבדל הפנומנולוגי שבין יחסו של איש המשפט לתחומו, לבין יחסו של איש ההלכה. המערכת המחוקקת-השופטת מרגישה את עצמה חופשייה לשנות את החוק ואת כללי המשחק בו. איש ההלכה חופשי לפעול בעולם, אך אין הוא מרגיש חופשי לשנות את כללי הפעולה. ממד מסתורי זה מסביר איך הרב יוסף דב סולובייצ'יק יכול היה ליצור אנלוגיה, חלקית אמנם, בין איש ההלכה לאיש הדעת, הפיזיקאי התאורטי של המדע החדש.

11. נראה לי שקונצפציה זאת אינה רחוקה מתפיסתו הקבלית של הגר"א, אך היא הגיעה לידי ביטוי עקבי ושלם בגישתם של חלק מאנשי ההלכה האחרונים, ואין כאן המקום להאריך.

דאורייתא ודרבנן

דיברנו לעיל על שני מודלים: מודל המשפט ומודל הרפואה. נראה לי שבהלכה מתקיימים שניהם. הם מתאימים באופן מסוים להבחנה בין 'דאורייתא' ו'דרבנן'. קיימות לדעתי שלוש גישות שונות להבנת ההבחנה שבין 'דאורייתא' ו'דרבנן'. הגישה הראשונה היא גישתו של הרמב"ם, שניתן לכנותה גישה היסטורית. התואר 'דאורייתא' חל על אותה הלכה שקיבלנו במסורת, וכל יתר ההלכות, אף אם הן נגזרות באופן הגיוני והכרחי מהנחות קודמות, הרי הן מדרבנן.¹²

הגישה השנייה היא גישתו של הרמב"ן, שניתן לכנותה טקסטואלית.¹³ לפי דעתו, 'דאורייתא' כולל אותן ההלכות הנגזרות באופן לוגי מהתורה, אף אם הן חודשו על ידינו. הקריטריון כאן הוא לוגי לחלוטין.

נראה לי שבהגותם של חז"ל יש הבנה שלישית. 'דאורייתא' מתייחס לאותן ההלכות המשנות את המציאות ההלכתית - היוצרות בה קשרים חדשים. מכאן השאלות מהסוג 'יש ברירה', הדנות ברטרואקטיביות, באפשרות לפעול מעבר למגבלות הזמן, על העבר או על העתיד הרחוק. אלו הן שאלות הדנות בחוקיות הקיימת בעולם ההלכתי.

המושג 'דאורייתא' מציין קונצפציה ראליסטית, מעין נטורליסטית, של ההלכה. המושג 'דרבנן' מציין קונצפציה משפטית, שאותה אכנה להלן פונקציונליסטית.¹⁴ כמה מאנשי ההלכה האחרונים התייחסו להבחנה שלפנינו, באמצעות צמד מושגים מן התאוריה ההלכתית הקלסית: חפצא וגברא. המושגים כשלעצמם פשוטים. 'חפצא' רומז לכך שתכונות מסוימות חלות על חפץ, ומכאן נולדות חובות. לעומת זאת 'גברא', מתאר את העובדה שחלות על בני האדם חובות. מושג ה'חפצא' מדבר על תכונות של אובייקט, ואילו ה'גברא' על חובות של סובייקט. דוגמה טריוויאלית תבהיר הבחנה זאת. רישיון

12. המבוא לספר המצוות, השורש השני: "כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור, והם תרי"ג מצות, ואפילו היה המוציא משה בעצמו, אין ראוי למנותם" כמצוות דאורייתא. "הנה נתבאר לך שאפילו בימי משה נאמר דקדוקי סופרים. כי כל מה שלא שמעו בסיני בבאור, הנה הוא מדברי סופרים. הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא ימנה בהן כל מה שילמד בשלש עשרה מדות, ואפילו בזמנו ע"ה, כל שכן שלא ימנה בהן מה שהוציאו באחרית הזמן. אבל אמנם ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו, והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא, או יאמרו שהוא גוף תורה, הנה נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה ולא בהיקש".

13. השגות הרמב"ן לספר המצוות, השורש השני: "ולפי זה, הראוי הוא שנאמר בהפך: שכל דבר הנדרש בתלמוד באחת מכל י"ג מדות הוא מדאורייתא, עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא".

14. יוחנן סילמן מכנה גישה זו 'נומינליסטית'. ראה למשל: י' סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם', דיני ישראל יב, תשד"ם-תשמ"ה, עמ' רמט ואילך. אני מבכר את המונח פונקציונליסטי, ואין כאן מקום להאריך.

הנהיגה הוא חובת גברא, על האדם להיות כשיר לכך. לעומת זאת, הרישוי הוא חובת חפצא, חובה המתייחסת לאובייקט - למכוננית. אנו יכולים להכליל הבחנה זאת, והדבר נעשה על ידי התאורטיקנים של ההלכה. 'חפצא' פירושו שאכן משתנים דברים בעולם, וזהו הדגם הראליסטי. 'גברא' פירושו שעלינו להתייחס אל המציאות 'כאילו' היא השתנתה על פי קביעת המשפט והשופט. מכאן אנו יכולים להבין, למשל, למה 'אין ברירה' מדאורייתא, אך 'יש ברירה' מדרבנן.¹⁵ 'אין ברירה' בדאורייתא פירושו שאין אנו יכולים לשנות את העבר. 'יש ברירה' בדרבנן פירושו שאנו יכולים לפעול, באופן פונקציונליסטי, 'כאילו' שינינו את העבר.

בידני דרבנן ריבונות החכמים נשמרת, לא כך בדאורייתא. כאיש הרפואה, עומד גם איש ההלכה בפני עובדות נוקשות. הוא יכול לתמרן ביניהן, אך הוא לא יכול למחוק אותן. דבר זה בא לידי ביטוי ב'תמרונים' ההלכתיים, ובכללם מה שמכונה 'הערמה', כמו למשל מכירת חמץ. 'תמרונים' אלה הם המקבילה ההלכתית של הטכנולוגיה המדעית. הגירויים יכולים שוב להיות דוגמה מאלפת לכך. הקידושים מהווים דוגמה קלסית לראליזם ההלכתי. הביטוי הציורי היפה לראליזם זה, מצוי לדעתי במסורת מבית מדרשו של ר' נחמן מברסלב. כאשר זוג נישא, לוקחים בשמים את אותיות השמות של שני בני הזוג, ושזורים אותם ביחד לשם חדש. בגירויים צריכים להתיר קשר שמימי זה. ההלכה נתנה אפשרות לעשות זאת על ידי טקס הגירויים. אי-אפשר להתיר נישואים באופן מלאכותי. ולמרות זאת, הפקעת הקידושים היא כוח המצוי בידי החכמים, אם הם משתמשים למשל בעקרון 'הפקר בית דין הפקר', או בעקרונות אחרים, מרחיקי לכת אף יותר. יש כאן כמובן בעיה מעשית. בעיות נוצרות בגין אי-הרצון או אי-היכולת של חכמים, החושבים שאין להם די סמכות לכך. חולשה זאת יכולה להיות תוצאה של קונצפציה על חולשתו של הדור, או לנבוע מענווה יתרה, שאינה מאפשרת ליטול את האחריות הרבה הכרוכה בהחלטות מעין אלה. יש אכן כוח רב לחכם, ולמרות זאת הוא ניצב בעולם ההלכתי לא כריבון, אלא כמי שמנסה למצוא את הדרך בעולם ראלי, שיש בו קווי טבע הקובעים את מהלכינו, ובהם אנו חייבים להתחשב. זאת אינה טענה תאורטית, אלא תחושה פנומנולוגית, המבדילה בין איש ההלכה לבין איש המשפט. איש ההלכה מנסה לצייר מפה של המציאות הזאת, שלא תמיד ברורה לו לגמרי. יש לו כוח פרשני לחשוף עולם זה. כאן נעוצה משמעותו של החידוש ההלכתי. אם כן, פעילות זאת של סרטוט מפות היא אחד המפעלים המרכזיים של אנשי ההלכה, והיא מלווה באחת מהתופעות המעניינות ביותר בתחום זה: המחלוקת. אולם אין באפשרותנו להאריך בכך. עתה אנו יכולים לחזור אל ההבחנה בין 'גברא' ל'חפצא'. נזדקק לשם כך שוב לדוגמה טריוויאלית. הרשויות יכולות לקבוע שרחוב מסוים יהיה סגור לתנועת כלי רכב. ניתן לעשות זאת בשתי צורות: על ידי הצבת מכשולים שימנעו כניסה, או על ידי הצבת

15. ביצה לח ע"א.

תמרור סמלי המורה על 'אין כניסה'. במקרה הראשון שינינו את ה'חפצא', במקרה השני פעלנו על ה'גברא'. אלא שכדי לא לטעות, עלינו להיות מודעים לכך שה'גברא' מקבל משמעות עמוקה יותר. גם ב'גברא' אנו פועלים על עולם נסתר, אלא שעולם נסתר זה מצוי בתוך תוכה של הנפש האנושית. מאחורי התמרור הסמלי מסתתר ניסיון לבנות מכשול שימנע כניסה, אולם מכשול זה יהיה מוצב, אם העמל יצליח, במודע ובלא מודע העמוק ביותר של הנפש האנושית.¹⁶

מצאנו, אם כן, שלושה ממדים בהלכה: אתיקה, רליגיוזיות ומסתורין. ממדים אלה מפרידים בינה לבין כל מערכת משפטית רגילה, אך ההבחנה ביניהן לא תמיד מובנת. ממדים אלה פועלים באינטראקציה, והם קובעים את אפיוניה המיוחדים של ההלכה.

המרד נגד החוק

נחזור עתה אל המאפיין המרכזי ביותר של ההלכה, מאפיין פנומנולוגי, המתייחס לחוויית יסוד של האדם. כוונתי למחויבות שהיא מטילה על האדם, הבאה לידי ביטוי במושג הציורי 'עול מצוות'. מעובדה זו נולדה מלחמת תרבות, שהייתה לאחת התופעות החשובות ביותר בתולדות הרוח של האנושות.

נראה לי שלא נטעה אם נטען, שהמחלוקת עם הנצרות היא אב-טיפוס לפולמוס הזה. בעימות עם הנצרות מתחילה שרשרת הגותית הרואה בהלכה - ובמוסר ההלכתי בכלל זה - אופציה שלילית, יריב ואף אויב. למאבק האנטי-הלכתי יש בנצרות שני מקורות שונים במהותם. מקור אחד מצוי בדרשת ההר של ישו, השני בתורתו של פאולוס. אין ספק בעיניי, שדרשת ההר, בדרך כלל, אינה אלא פיתוח רעיונותיה של החסידות החז"לית. הכיוון הזה יקבל במשך ההיסטוריה מלבושים שונים. בימי הביניים ייתפס כמאבק נגד היהדות העוסקת בבשר ולא בנפש, באות ולא ברוח, ביומיזם ולא בשמיזם. למרות שהיא נתפסת על פי רוב כמהפכה אנטי-יהודית, אין היא אלא ביטוי, אולי מוקצן, של כיוון יהודי. דרשת ההר מבטאת את עמדתו של תלמיד החסידים, אשר הבליט והדגיש מעשים מסוימים על חשבון אחרים.

לעומת זה, שונה הוא הכיוון אשר נפתח בתורתו של פאולוס. זהו שינוי אנטינומיסטי, המבטא עמדה הדוגלת בביטול ה'נומוס', החוק, דהיינו - עמדה הדורשת את ביטול המצוות המעשיות, ואולי גם את המוסר בכלל זה. המאבק הזה גם הוא

16. חשוב למתוח בצורה ברורה קו מפריד בין המגיה לבין ההלכה. שלא כמו המגיה, אין ההלכה מחפשת להיות זהה עם המדע. יש הבדל עקרוני בין המציאות ההלכתית לבין המציאות הטבעית, ואסור לטשטש הבדל זה. האם קיים יחס בין העולמות? היחס הזה הוא ההשגחה, שפירושה שאין כאן יחס ישיר. ההשגחה מניחה שהקב"ה הוא הגורם ליחס הזה, היות שהוא עצמו מצוי מעבר לכל התחומים. נציין כאן רק, כי הביטוי החשוב ביותר לקשר שבין העולמות, מצוי בהגות הקבלית.

מתמשך מאז במשך הדורות. הרעיונות הפאוליניים מתגלגלים בהיסטוריה גלגול אחר גלגול. הדוגמה הקלסית היא התפיסה הדוגלת במוסר המבוסס על האהבה, היורשת את מקומו של החוק.

ההיסטוריה לא תשבע אף פעם אירוניה ופרדוקסים. שתי הביקורות הללו על היהדות סותרות זו את זו. דרשת ההר מציבה בפני האדם דרישות חמורות הרבה יותר מאשר החובות ההלכתיות הראליסטיות. הביקורת הראשונה טוענת שהמוסר היהודי מבוסס על צדק ולא על חסד. הוא פרימיטיבי לעומת המוסר הנוצרי שבדרשת ההר, שהוא מוסר של סליחה והושטת הלחי השנייה. זהו מוסר שאין בו נקמה, אך אין בו גם גירושין. לעומת זאת, הביקורת הפאולינית מדברת על החסד שבאמונה במשיח, חסד שבעקבותיו נמחקת כל חובה. ישו דורש להחמיר; פאולוס תובע להקל.¹⁷ כיצד יכולות שתי ביקורות אלו לדור בכפיפה אחת? ישנן כמה תשובות אפשריות, אך נציין כאן את התשובה הנוצרית הנראית לי האמיצה ביותר; זו הטוענת שאכן דרשת ההר שייכת לתקופתו היהודית של ישו. לעומת זאת, הנוצרי, כפי שלימד פאולוס, חי כבר בעולמו של החסד. לפיכך מקבל הוא את המידה הטובה, ברכתו של החסד, ללא מצוות וללא עמל מוסרי.

המאבק הפאוליני: החוק והחטא

להתקפה פאולינית זאת גלגולים שונים והשלכות גדולות לאורך ההיסטוריה, עד לשואה ועד בכלל. בהתקפה זו, במיוחד בדבריו אלה של פאולוס, מצוי ללא ספק אחד משורשיה הראשונים של האנטישמיות המטפיזית, אם כי בנוסח שונה במקצת, ולמרות שברור כי פאולוס היה רחוק מאנטישמיות כרחוק מזרח ממערב.

פאולוס רואה את הנצרות כמהפכת הרוח כנגד החוק. הוא מבחין בין תורת הבשר - תורת משה רבנו ע"ה, לתורת הרוח - היא 'הברית החדשה'. תורת הבשר היא תורה של מצוות, של ייסורי ההתלבטות עם החוק, בעוד שתורת הרוח היא תורה של חסד. המשיחיות נתפסת כשינוי המציאות. לכאורה ניתן לפרש את המרד כנגד החוק כביטוי למאבק כנגד 'החוקים הפולחניים' דוגמת ברית המילה - חוקים הנתפסים כגשמיים מדי. אולם בכך לא מסתכם התהליך. אין זה מאבק בין החוק הישן לחוק החדש. במשנתו של פאולוס אנו מוצאים כיוון יסודי וחשוב יותר - המרד כנגד עצם קיומו של החוק בכלל. כך נוצרה הגישה האנטינומיסטית, דהיינו - המנוגדת לנומוס, לחוק; גישה שתחזור ותופיע פעמים הרבה בתולדות האידאות, בעמים ובישראל.

קריאה זו לשחרור מהחוק מהדהדת מאז ועד עתה בדבריהם של הוגים שונים, שניסו למקד במאבק נגד החוק אלטרנטיבה נוצרית ליהדות. רעיונות אלה מצויים ביצירות

17. ראה סקירתו של ק' הנרי: C.F.H. Henry, *Christians Personal Ethics*, Michigan 1957, pp. 279-326.

נוצריות שונות, אצל טולסטוי למשל, אולם גם שפינוזה וקאנט משתעשעים בדבריו של פאולוס. מושגים אלה מהדהדים גם בהגות המוסרית המודרנית, כמו למשל בדרישה לבנות את המוסר על האהבה במקום על עקרון המחויבות. פאולוס החריף את טענתו וביסס אותה על פרדוקס: אין האדם חוטא אלא אם כן קיים חוק. המובן מאליו מתהפך כאן! לא העברה, אלא החוק הוא זה ההופך את האדם לעבריין. דברים אלה הם ללא ספק כשל לוגי, הטעיה סופיסטית, ולמרות זאת מן הראוי לנסות ולחלץ מהם את הגרעין הפסיכולוגי הטמון בהם. העברה קיימת כשלעצמה. עוד לפני הציווי, היה קין רוצח. אך האיסור מגביר את הפיתוי, מוסיף לו את טעם המרד. האיסור יוצר בעבורנו אתגר, לא מבחינה תוכנית, אלא בעצם קיומו. זוהי מציאות המוכרת לחז"ל, ויתכן שזוהי הסיבה שבשלה שיבח רבי חנינא בר חמא דווקא את ה"המצווה ועושה"¹⁸. מונח כאן במובלע רעיון שני הפיתויים: הפיתוי התוכני של המעשה, שעליו מתגבר גם מי שאינו מצווה ועושה, והפיתוי למרוד נגד המצווה, הניסיון המיוחד של המצווה ועושה. אכן, פאולוס מורד נגד הסמכות ההטרונומית המוטלת על האדם. סמכות זו, בכך שהיא מוטלת עלי, מביאה אותי - במידה מסוימת - לעשות דווקא את ההפך. אולם מה בנוגע למצוות השכליות? האם אומנם יצר הגנבה נולד עם גילוי האיסור לגנוב? זאת ועוד; מהי האלטרנטיבה שעליה חשב פאולוס? איך יונהג העולם ללא חוק?

נדמה לי שכדי להבין את המרד של פאולוס, עלינו לראות את גישתו במסגרת אמונתו המשיחית. גאולה פירושה כניסה לעידן חדש, ואחד מביטוייו של העידן החדש, פירושו שעברנו כבר את השלב שבו אנו כפופים לחוק, וממילא השתחררנו מעול מצוות. את המעבר הזה מתאר פאולוס במשל האישה המשתחררת, הקונה את עצמה במיתת הבעל. המוות נהפך לסמל השחרור. המוות משחרר את האדם מעול המצוות, בחינת "במתים חופשי" מן החוק. או, אם להשתמש בסמל אחר, ככלי שאנו שוברים על מנת לטהר מן הטומאה - כך טיהר מותו של ישו את הנוצרים מן החטא. בעידן הגאולה ניתן לבנות חברה ללא חוק, מפני שהאדם השתנה. זהו רעיון המוביל מפאולוס לאידאל האנרכיסטי. היות שהמשיח כבר בא, האידאל הפך למציאות בשביל המאמינים בו: "יודעים אנחנו כי נצלב עמו האדם הישן אשר קָנו, למען יאבד גוף החטא ולא נהיה עוד עבדים לחטא". עם מותו של ישו מת גם החטא. הנצרות נמצאת מעבר לחטא, ובכך שוב אין היא זקוקה יותר לחוק. במקום החוק בא החסד: "שאינן אנו תחת התורה, כי אם תחת החסד". לפני היהודים עמדו שתי דרכים: דרך החטא ודרך הצדקה. השער לדרך הצדקה הוא החוק. עתה השתחררו המאמינים מהחוק. אלו שהגיעו לאחרית הימים אינם צריכים שוב לקיים את המצוות, וזאת משום שהם עושים את הטוב מתוך החסד, במעין פעולה אינסטינקטיבית, מבלי שיצטוו לעשותו. גישה זו מופיעה שוב ושוב בעולם היהודי. ביטוי בולט לה מצוי בשבתאות, ובייחוד במשנתו של יעקב פרנק. יש הרואים בהרפתקת

18. בבא קמא לח ע"א.

שבתי צבי השלכה של עולמו הפסיכולוגי הפנימי; של המניה-דפרסיה שבה היה נתון. אכן, על פי גישה זו, נשיאת עול המצוות היא המצב הדפרסיבי של האנושות. הגאולה מדפרסיה-רפרסיה זו, היא תפקידו העיקרי של המשיח. במקום החירות, זכתה האנושות למניה הבלתי ראיסטית של החופש, שהביאה לאסונות חמורים הרבה יותר. החיים לפי החסד מהווים אכן אתגר חשוב נגד כל תורה נורמטיבית, נגד ההלכה והמוסר. אין זה הפיתוי הגשמי הפשוט, אלא פיתוי חדש. זהו פיתוי מסוכן ביותר, שאנו מועמדים בפניו דווקא על ידי האידאל הגדול של החופש. הנצרות עצמה לא יכולה הייתה ללכת בדרכו של פאולוס. היא נזקקה לבנות את החוק מחדש. מדי פעם בפעם קמים בה אנשים אשר רוצים לחזור למהפכת פאולוס ולהגשים אותה. הם רוצים להגיע לחסד האלוהים ללא חוק.

היהדות ודמות האב

פרדוקסים מעין אלה חוזרים בכל עידן. קאנט בנה את שיטתו על רעיון החובה, ותפס את היהדות כבנויה על עקרון הלגליות, כלומר על החוק. ולמרות זאת, הוא הקים אלטרנטיבה המבוססת על החובה. הביקורת הנוצרית המקובלת ביקרה אותנו לא בשם החובה, אלא בשם האהבה. היהדות היא אכן דת של האל האב. למולו קם דמות הבן, המלמד את החסד. דברים אלה נעוצים כאמור בשורשים פאוליניים. היהדות ההיסטורית זוהתה עם החוק. היא נתפסה כמי שהעניקה לעולם את החוק, ואף זוהתה בעקבות כך עם דמות האב המעביר את החוק לבניו. המאבק נגד היהדות הפך זהה למאבק נגד המוסר. במידה מסוימת ביטא דברים אלה זיגמונד פרויד ביצירת הזקונים שלו, ספר המדע הבדיוני על תולדותיו של משה.¹⁹ למרות ההיסטוריה הדמיונית, אין ספק שכמה מן האינטואיציות הבסיסיות שלו היו נכונות, בייחוד כאשר הבחין שהעולם תפס את היהדות ככלי שדרכו ניתנו עשרת הדיברות לעולם, דהיינו ככלי שבו האב ציווה את ציווייו המוסריים.

ברקע הניתוח הפסיכולוגי שבספר על משה יש פשוט בדיה היסטורית. לשם מה? פרויד כותב את הדברים על סף השואה. הוא ברח מווינה, ואין ספק שעניו פקוחות למתרחש. ייתכן שמאחורי הבדיה ההיסטורית ישנו הניסיון להפוך את משה למצרי, ומתוך כך גם להעביר את נטל האחריות של המוסר לאחר. הפעם תפקיד המתווך הלא יצרני שהאנטישמיות הועידה לנו, לכאורה משתלם. אנחנו לא אחראים על החוק, אנו בסך הכול העברנו, אולי אף בכפייה, את המורשת שקיבלנו ממישהו אחר. בין אם סברה זו נכונה ובין אם לא, פרויד ראה שבאנטישמיות, ובייחוד בשואה, מתרחש מרד כנגד החוק והמוסר. זהו מרד פגני כנגד היהודי המזוהה עם עולו של המוסר. המרד המיועד

19. ד' פרויד, משה האיש ואמונת הייחוד, תל אביב תשל"ט.

לשחרר את האדם מכבליו, מכוון באופן סמלי נגד היהודי. דברים אלה אינם רחוקים מדבריו של ראושנינג, מי שהיה מנהיגם של הנאצים בדנציג, המוסר את שיחותיו עם צורר היהודים, ואומר בשמו שהמצפון הוא המצאה יהודית. מתעוררת כאן לתחייה מעין אנטישמיות פגנית, הרואה ביהודי את סמל עול החוק והמוסר.

החסד והראליזם המוסרי

מהי התשובה היהודית לאוטופיה המפלצתית הזאת? לכאורה חייבים אנו להודות שהיהדות היא חוק, ולקבל את התפקידים שהמשחק הפאוליני קבע. ואולם המציאות שונה, וכפי שנראה, היטיב לבטא אותה הראי"ה קוק, שבשיטתו קיים מתח בין חופש לחוק.

אידאל החופש מצוי במלוא עצמתו אצל יחזקאל הנביא, שהבטיח לנו שבאחרית הימים יוסר מאתנו לב האבן ויושם לב בשר. או-אז נהיה טובים מתוך ספונטניות. "מצוות בטלות לעתיד לבוא"; פירוש הדבר שבאחרית הימים נגיע אליהן לא מתוך כפייה של הציווי, אלא מתוך רצוננו הפנימי. אנו מגיעים באחרית הימים אל החופש המוחלט, כאשר הדברים ינבעו ממעמקי הנשמה, באותנטיות. ואולם אי-אפשר לדבר על ההתעלות מעבר לחוק, כאשר היצר הרע עדיין מנסה להשתלט עלינו. ההרמוניה שבין החופש לחוק תתקבל רק על ידי התפתחות היסטורית ארוכה, ועל כן אנו חייבים לפתח ולשנות את הפסיכולוגיה האישית והחברתית שלנו.

אחת הדוגמות הבולטות לשאלת החופש והחוק, מצויה בחינוך. אידאל החופש בא לידי ביטוי ברעיון שלפיו החינוך הוא אחד מביטויי ההלכתיות. החינוך הוא כפייה מעודנת ביותר, אך למרות הכול כפייה. וכך מלמד אותנו הראי"ה קוק, שבאחרית הימים נגיע למצב שבו נהיה מעבר לחינוך, ונסתפק בספונטניות האנושית. לא נעסוק באינדוקטרינציה; לא ננחיל יותר ערכים. אך זהו חזון אחרית הימים שאליו עדיין לא הגענו. המהפכן חי בהרגשה שהגאולה כבר הגיעה, ושלפנינו אדם חדש, איש אשר רוח אלוהים בו, שאינו זקוק לא לחוק ולא לכפייה חיצונית. הוא שכח שהעולם בעינו עומד, וכמנהגו הפסיכולוגי הוא נוהג. הרס החוק הוא שגיאה קטסטרופלית והרסנית, שפירושה הרס התרבות. אידאל החופש הקומוניסטי הפך לרודנות איומה. הגישה הפאולינית החוזרת מדי פעם בהיסטוריה, הופכת שוב ושוב את התקווה היהודית לאחרית הימים, ואת הניסיון לפיוס הגדול שבין החוק ובין הנפש והחירות - למציאות מפלצתית. האשליה כי המשיח הגיע, הופכת עתה למשיחיות שקר; למלכודת מסוכנת. זוהי סכנתה של דחיקת הקץ; האשליה שאנו מצויים בעידן הגאולה, כאשר למעשה עדיין לא הגענו אליה כלל. ההרמוניה שבין ההלכתיות לחופש, היא מוסר האותנטיות. אולם אנו חייבים להגיע אליה בחינוך בכפייה עצמית, כהליכה כנגד דרכי הטבע, כדחיפת מכונית במעלה ההר.

בימינו חזר אל השאלות האלה אחד מגדולי הפילוסופים בני זמננו - עמנואל לוינס. רעיון החירות אל מול החוק חזר אל העולם המודרני במחשבה האקזיסטנציאלית. אנו מתעמתים עם נוסח אחר של הפתרון הנוצרי. כוונתי לניצחון האהבה. אך כהערתו של עמנואל לוינס, אילו היו רק שניים בעולם, האהבה הייתה מספיקה; היות שיש בעולם לכל הפחות שלושה, זקוקים אנו לחוק. קיומו של השלישי מחייב את החוק, ושלישי הוא כל מי שמחוץ לאותם שניים. לדעתי, אף מי שנולד מן השניים. יתרה מזו, אפילו בעולם שיש בו רק שניים זקוקים אנו לחוק, מפני שאנחנו משתנים מרגע לרגע. גם אנחנו 'רביים' - אנחנו שניים שונים בכול רגע ורגע.

כאן מופיע שוב הראליזם כתנאי הכרחי לכל מוסריות ולכל תרבות. כפי שראינו בדיון בסוגיית האוטונומיה, כדי להבין את השאלות הללו לעומקן, אנו חייבים להתייחס לפרדוקס פאוליני נוסף - שאלת חולשת הרצון. מדוע אני יודע את הטוב ועושה את הרע? כיצד אני שולט בעצמי? עמנואל לוינס רואה בהלכה את הדרך לחינוכו המוסרי של האדם. לפני שנשחרר את האדם, חייבים אנו לדאוג לקיומה של הרמה הראשונה, הבסיסית ביותר של האוטונומיה: האם אנו יכולים לכבוש את היצר? כוחה של היהדות - את זאת הדגישו עמנואל לוינס וישעיהו ליבוביץ' גם יחד - בניגוד המוחלט לעקרונות 'מוראה של מלכות'. בפרקי אבות אנו נקראים להתפלל לשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו.²⁰ זו האורגניזציה המדינית, העוטפת את החוק בכוח ובאלימות. לעומת זאת, חלומה הגדול של היהדות, חלום המתממש - ללא ספק באופן מוצלח - בהלכה, הוא להגיע לשמירת החוק מתוך הבקרה האוטונומית שבאדם. משל אבסורדי יעזור לנו להבין זאת. אדם נוסע במדבר, ולמרות הכול הוא מאותת כאשר הוא פונה ימינה או שמאלה. הוא מאותת לא מפני שהוא התרגל, אלא מפני שהוא רוצה לשמור על החוק. אין הוא מפחד משוטר, אלא מכיר את החוק והולך אחריו. זוהי בעצם אחת המטרות העקרוניות של ההלכה. לוינס רואה את עיקרה של ההלכה דווקא בהישמעות האוטונומית לחוק.

היחיד וההלכה

ראינו עד עתה את ממדיה השונים של ההלכה. הפעילות ההלכתית נעשית כאן בעולמנו, עולם הטבע. אולם תכליתה מצויה מעבר לכך, בעולמות נסתרים המצויים מעבר לאדם, וגם בעומק עולמו הפנימי. הטקס מביא בפני האדם את נוכחות החברה, מפריע לספונטניות בהציגו לפניו את אידאל הטוב, אך באופן פרדוקסלי מנסה לשמר בתוכו גם את הערב ואת המועיל. בעולמנו הפוסט-מודרניסטי, איבדו סמלים וטקסים את חשיבותם. הפיחות בערכם גרם ויגרום, לדעתי, להרס השכבות העמוקות ביותר של

20. אבות פ"ג מ"ב.

תודעתנו, ומתוך כך גם לקריסת הקשרים והגשרים החברתיים שעליהם מושתת היחד הציבורי. הסמלים והטקסים יוצרים ומעצבים את העולם שבו האדם חי. בסמלים מתבטא העולם הקוגניטיבי, בטקסים - עולם המעשה. הסמל הוא האגדה, הטקס הוא ההלכה, ושניהם בונים ביחד את החברה ואת התרבות האנושית.

ולמרות זאת עלינו לשאול האם ההלכה רק דורשת מהאדם, או האם היא מעניקה לו 'תמורה' כלשהי בעולם הזה, כאן או עכשיו. תשובה לשאלה זו תביא אותנו להבנת ממד נוסף של הטקסים ההלכתיים - הממד האינדיבידואלי.

הטקס אכן תורם לחברה, אך הוא בעל חשיבות מכרעת גם לגבי הפרט עצמו. נסביר זאת בדבריו המופלאים של רבי יהודה הלוי, במאמר השלישי של **ספר הכוזרי**:

אמר החבר: ומה שמרבה נעימות בחיי החסיד ומחזקה ומוסיף הנאה על הנאתו, הוא חובת הברכות שהוא חייב לברך על כל מה שהוא מוצא בעולם ועל כל המוצא אותו בעולם.

אמר הכוזרי: הייתכן הדבר, והרי הברכות טרחה נוספת הן?

אמר החבר: האיך האדם השלם ראוי לכך שייאמר עליו כי הוא מרגיש בהנאה שבמאכלו ובמשתתו יותר מן הילד או מן הבהמה, כשם שלבהמה ראוי ליחס את ההנאה יותר מאשר לצמח, אם כי הצמח מקבל מזון בכל עת?

אמר הכוזרי: אמנם כן! בגלל היתרון שיש לו לאדם בתחושה ובהכרה בשעת ההנאה. כי השיכור אשר בשעת שכרותו הובאו לפניו כל הדברים שהוא מתאוה אליהם... אילו סופר לו על כל זה לאחר שנתפכח, היה מצטער על כך והיה חושב כל זה להפסד ולא לשכר, הואיל וההנאות ההן לא באו לידי כשהוא במצב של הכרה מלאה ותחושה שלמה. אמר החבר: לעומת זה ההכנה להנאה וההבחנה בה והמחשבה על העדרה לפני בואה, כל אלה כופלות את ההנאה, וזוהי אחת מתועלות הברכות לכל מי שקבל עליו לקיימן בכוונה ובשלמות, כי הן מביאות לנפש האדם את ההבחנה במין ההנאה, ומולידות את ההרגשה בצורך להודות עליה למי שנתנה, לאחר שהיה האדם חושש להעדרה, ואז תגדל השמחה על הנאה זו. כך אתה מברך 'שהחיינו וקיימנו', שהרי אתה רואה את עצמך מזומן למוות, ונמצאת מודה על היותך חי עוד, ורואה זאת כזכייה, ויקל בעיניך החולי ואף המוות בבואו בזמנו, כי בעשותך חשבון נפשך מצאת כי ממשאך ומתנך עם אלוהיך יצאת ברוך; שהרי לפי טבעך ראוי אתה כי ייעדר כל טוב ממך, כי עפר אתה, אך האלוהה היטיב עמך ונתן לך חיים והנאה, ועל אלה אתה מודה. ובבוא השעה כי יטלם ממך, תודה ותאמר: 'ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך', וכך תימצא נהנה כל ימי חיך. ומי שלא קיבל עליו דרך זו, חָשׁוּב את הנאתו לא להנאה אנושית, כי אם להנאה בהמית, בדומה להנאת השיכור שהזכרנו למעלה. ככה יחשב החסיד על תוכן כל ברכה [מברכות התפלה] ויברר לעצמו מה כוונתה ומה קשור בה.²¹

21. **ספר הכוזרי**, מהד' אבן שמואל, מאמר שלישי, יג-יז.

אין ספק בעיניי שיש הבדל יסודי בין הברכה לתפילה. יש בתפילה טקסיות, אך היא בעיקרה 'רחמים', השתפכות הנפש. לעומת זאת, הברכה היא בעיניי טקס. ועל כך מדבר ריה"ל בקטע שלפנינו. הברכה היא חובה, אך חובה המעניקה משמעות לחיינו. היא מעניקה לנו מודעות למה שאנו עושים. הדוגמה שריה"ל הביא מעניינת עד מאוד. אין ספק שדבר זה מתקשר עם שאלה קיומית כללית יותר. הבנתה תבהיר לנו את חשיבות הטקס גם לגבי הפרט, האינדיבידואל עצמו. נראה לי שעם עזיבת הטקסים והסמלים, מאבד עולמנו הפוסט-מודרני גם את משמעות החיים, ואולי אף את טעמם. הטקס הוא אחד האמצעים להחזירם לו. ננסה להבהיר זאת באמצעות כמה בירורים.

ממה אנו מתפעלים? מה מניע אותנו? כאן מתמודדות שתי גישות פילוסופיות או שתי אסטרטגיות, שונות ומנוגדות. האם אנחנו מחפשים את השקט והנחת, או את ההתרגשות של רגע המעבר מן המחסור אל מילוי. האומנם יכול השובע להביא לנו עושר, או שאנו נידונים להיחנות רק מסיומו של הרעב, רגע שייעלם מיד. לפנינו אכן קונפליקט בין שני מצבים, בין המלאות של מי שהשיג את מה שהוא משיג, מול ההתרגשות לקראת מה שצריך להשיג. הטרגדיה האנושית היא, שייתכן שההנאה ואולי האושר, הן תכונות של רגע הגבול ולא יותר. ביטוי בולט לטרגדיה זו, היא ללא ספק מנהגם של הסיביריטים, אותם הרומאים שגרו בחצי האי האיטלקי, שהיו מקיאים את המזון שאכלו, כדי שיוכלו לאכול מחדש. זהו ייצוג של אלה שמאסו בשובע, וחיפשו רק את ההתרגשות של מילוי התאוה. ההלכתיות מהווה לפי זה יציאה כנגד חיים של שכרות, המאבדים את התודעה של מה שמצוי בידם. זאת ללא ספק הבעיה המרכזית של הנישואים. הטקס מהווה לפי זה תרומה לאדם עצמו, והוא מעורר באדם מודעות למה שמתרחש בתוכו, כדי שיוכל לבנות לעצמו את חייו בצורה הרמונית יותר.

ההלכה והאספקלריה המאירה

הדת 'מאמינה' בסמלים ובטקסים, אולם היא מבקשת לא ליפול במלכודות שהם טומנים לרגלינו. כפי שראינו, אחת המלכודות נעוצה בהפיכת הסמלים לממשות. זאת היא המלכודת שהמיתוס טומן לסמל, בהופכו את התורה, חלילה, לעבודה זרה. אולם קיימת מלכודת נוספת: הסמל עלול להיכנע לדמיון האנושי, השבוי בקסם הראי. אנסה להסביר אמרה שתומה זו. כפי שראינו זאת עד עתה, הסמל הוא מעין חלון זכוכית שדרכו האדם מחפש את המציאות הנסתרת שאינה נגלית לו במבט ראשון. זהו תוכנו של משל ה'אספקלריה', אלגוריה שחז"ל הרבו להשתמש בה. גדולתו של משה היא, שהוא הסתכל באספקלריה מאירה, דרך חלון זכוכית שקופה. אך פעמים רבות, מבלי לדעת, משתמש האדם בסמל כזכוכית אטומה או אטומה למחצה. או-אז נהפך החלון לראי. הראי משקף לא את מה שאנו מחפשים, אלא את עולמנו האנושי. במצב זה אין אנו נהפכים לצלם אלוהים, אלא בוראים אלוהים כצלמנו בדמותנו אנו. זהו הצד השני של ה'מיתוס';

התוצאה של כניעה זו. משל למה הדבר דומה? לאלכימיה. האלכימיה היא כימיה גרועה, אולם ק' יונג הראה שהאלכימיה מתארת יפה את הנפש האנושית. האלכימיה, שהייתה אמורה להיות חלון שדרכו היינו יכולים להבין תחום מסוים של העולם, הפכה להיות ביטוי מופלא של מאוויינו הפנימיים. האספקלריה שאינה מאירה, החלון שאינו שקוף, הופך ראי, מסך, להשלך, להטלה של עולמנו הפנימי. עתה נוכל לחזור ולנסח את אחת התזות הפרובוקטיביות ביותר של ר' יהודה הלוי תוך ניסיון להבין אותה מחדש: העגל הוא פרק במיתוס; השתקפות עולמו הפנימי של האדם. ואילו הארון והכרובים הם סמלים המצביעים על המצוי בחוץ.

למרות המלכודות הרבות הכרוכות בהם, נודעת לסמל ולטקס חשיבות מכרעת. יש בהם כוח אדיר ומוזר. הם חושפים בפנינו מציאות נעלמת, והם פועלים על נפשנו מבלי שנהיה מודעים לכך. אלא שההלכה טוענת שמציאות זו אינה המציאות של עצמנו, אלא מציאות שמעבר לאנושי, מציאות המדברת אל תוכנו. הכסיל הפך את הסמל למגיה. הוא הוקסם על ידי כוחה של המילה. זאת הסכנה האורבת לו. לחכם אורבת סכנה הפוכה. החכם מסתכל עלינו בציניות ובלעג: "מה העבודה הזאת לכם", ואין 'עבודה' אלא טקס וסמל. הדגל הוא סמרטוט צבוע ולא יותר, אתה עובד עבודה זרה. נלחם הוא נגד מיתוסים, אך גם הורס סמלים. רבים הם אלה החושבים שהאדם המודרני כבר 'נגמל' מהצורך בסמלים. החכם מנסה לחנך דור קטועי אצבעות מבלי להרגיש שבכך הוא מאבד שפה שבה הוא מדבר אל עצמו. הפילוסופיה מאבדת כאן את אחיזתה הפסיכולוגית. על כגון זה אמר קהלת: "אל תתחכם יותר" (קהלת ז', טו). החכם אינו מודע לסכנותיו של עולם ללא טקס וסמל. הטקס מעניק אנרגיה לערכים. עולם ללא סמלים הוא חסר אנרגיה, וביטוי מרכזי הוא הודאתו של אדם ש'אין לו כוח'. אולם עולם כזה הוא עולם מסוכן. הוא מסוכן, לדעתי, מפני שללא דיבורם של הסמל והטקס הדתי, המנסים לפרוץ לתוך תוכו של האדם, יפרצו מפנימיותו של האדם כוחות איומים שיבואו לידי ביטוי בסמלים ובטקסים 'שחורים'. הנאציזם היא הדוגמה הבולטת ביותר בכיוון זה, אך פולחן השטן על גווניו מצוי אתנו כאן, והוא מהווה דוגמה של הטקס שהוא אנטי-טקס. ההלכה והאגדה תתקיימנה לנצח. השאלה היחידה היא, מה הן ילמדו את האנושות. ועל כך ניתן כולנו את הדין.