

על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית

דוד חזוני

במשך קרוב למאתיים שנה מתמודדת היהדות עם ביקורת נוקבת מצד הוגים וחוקרים הגורסים כי היא הפכה לדת מכנית ולגליסטית, שזנחה את האמיתות המוסריות שעמדו ביסוד מורשתה המקראית. בעקבות שפינוזה, נטען שגם אם בעבר היו חוקי התורה נחוצים לצורך התגבשותו של עם ישראל הקדום, הרי שכבר בתקופת הנביאים ניכרו בחוקים אלה סימני בלייה, וודאי שהם אינם רלוונטיים כמערכת משפטית מחייבת כיום; לפי גישה זו, דווקא ערכי המוסר המשתקפים בדברי הנביאים הם המסר הנצחי של היהדות. כך למשל, על פי מרטין בובר, מנציגיה הבולטים של תפישה זו, עיקר הבעיה בגישה היהודית המסורתית נעוץ בכך שהיא "הופכת את ההלכה לגיבוב של נוסחאות זוטות, ומאפשרת להכרעה האנושית בין מעשים טובים לרעים להידרדר לרמה של פלפול ודקדוקי עניות". כתוצאה מכך, הוא כותב, "הדת כבר אינה מעצבת את הדתיות אלא משעבדת אותה"¹.

דעות ברוח זו הגיעו לשיא השפעתן במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים, שעה שתפישות מודרניסטיות קנו לעצמן אחיזה כה מוצקה בהכרתם של חוקרים יהודים, עד שרבים מהם פקפקו בגלוי בסיכוויי של החוק

היהודי – "הלכה" על פי כינוי המסורתי – לשרוד במהלך הדורות הבאים.² אולם, בימינו אנו מסתמנת מגמה כללית הסותרת עמדות קיצוניות אלה, מגמה שביטוי מובהק שלה ניתן למצוא במצע שאימצה התנועה הרפורמית ב־1999, שבו זונחת התנועה את התנגדותה בת מאה השנים להלכה, וקוראת ל"לימוד מתמשך של מלוא מכלול המצוות" ולחידושם של מנהגים מסורתיים שהתנועה שללה אותם לפני כן.³ כתוצאה מכך הפכה שאלת מקומו של החוק ביהדות אקטואלית שוב בעיני חוגים הרחוקים מציבור שוחריה המסורתי, כך שמתבקשת בחינה מחודשת של שאלות יסוד הנוגעות לאופייה ולתפקידה של מערכת חוקים זו: למשל, אם החיים לאור החוק היהודי אינם סותרים את הדרישות המוסריות של הנביאים, מהו אפוא ערכה המוסרי של ההלכה? האם ייתכן שההלכה, אם מבינים אותה כראוי, יכולה למלא בעצמה תפקיד חשוב בעיצוב האישיות המוסרית, ואף לקדם את התכלית החמקמקה מכל – כינונה של חברה מוסרית?

בזמן ששאלות כאלה תלויות באוויר, מן הראוי לעיין מחדש בכתביו של אליעזר ברקוביץ, שהיה בין הוגי הדעות המעטים בעידן המודרני אשר נדרש לשאלות אלה באופן שיטתי, והוא עשוי משום כך להיחשב ההוגה החשוב ביותר של המוסר היהודי בדור האחרון. ברקוביץ, שנפטר בירושלים ב־1992, מוכר בארץ בעיקר בזכות כתביו על השואה.⁴ עם זאת, ייתכן כי עבודתו החשובה ביותר היא התחקותו אחר טבעה של המערכת הנורמטיבית היהודית. מפעל זה, המשתרע על פני שישה ספרים ומסות רבות, מציג גישה כוללת למוסר היהודי, המשלבת כבוד להלכה המסורתית כנורמה מחייבת, יחד עם אמונה בעליונות הנורמטיבית של הערכים והחזון של דברי הנביאים. גישה זו היא פרי עיונו המקיף במקרא ובספרות הרבנית, אשר הביא את ברקוביץ לשלוש מסקנות חשובות לגבי המוסר היהודי: (א) שלמרות עיסוקו הרב בכללי התנהגות ובכינון מערכת משפטית, עיקר עניינו של החוק היהודי כפי שהוא מוצג במקרא ובתלמוד הוא בערכי יסוד, ושכל ניסיון להציגו כמערכת חוקים נוקשה ותו לא חוטא למהותו; (ב) שהמוסר היהודי, כפי שנוסח על ידי הנביאים והוטבע בהלכה, מתייחס ביסודו לתוצאות מעשיו של האדם, ופחות לטיב נימוקיו או לכוונתו; (ג) שהיהדות מבינה את המוסר לא רק כמשמעת שיש להחיל על שכלו או רוחו של האדם, אלא לא פחות מזה כמפעל שיש לשלבו, באמצעות החוק, בהרגלי חייו של האדם כיצור גשמי, כדי שהמוסר ויכל להשיג את תכליתו העיקרית, שהיא קידומו ותיקונו של העולם בפועל.

למותר לציין שאם תיאורו של ברקוביץ לגבי המוסר היהודי נכון, ייתכן שהרבה מן האש והגופרית שהומטרו על החוק היהודי במשך שנים רבות יסודן בטעות, ושכעת הדרך סלולה לבחון מחדש אם אין בשמירת ההלכה בזמננו אנו מן המוצדק והרצוי מבחינה מוסרית. ועם זאת, לא פחות מעניין הוא האור שתפישתו של ברקוביץ שופכת על טיעוניהם של חלק ממגנייה החריפים של ההלכה. במאמר שלהלן הקדשתי פרק לכל אחד משלושת עיקרי תפישתו של ברקוביץ באשר לקשר שבין המוסר היהודי להלכה. כפי שאנסה להראות, כאשר מתייחסים אל העיקרים הללו כאל מכלול, הם עשויים להוות אחת מתורות המוסר הפוריות ביותר בעולם המחשבה היהודית של העת האחרונה, תפישה שיש בה, אולי, כדי להוביל להבנה עמוקה ושיטתית יותר של המסורת הנורמטיבית היהודית.

ב

א ליעזר ברקוביץ נולד ברומניה ב־1908, ובשנות השלושים של המאה העשרים רכש את השכלתו באוניברסיטת ברלין, שם קיבל תואר דוקטור בפילוסופיה כללית, וב'בית המדרש לרבנים', שבו הוסמך כרב אורתודוקסי על ידי הרב יחיאל יעקב ויינברג (הידוע כבעל שרידי אש). לאחר שברח מגרמניה ב־1938 כיהן ברקוביץ כרב קהילתי בלידס שבאנגליה, בסידני שבאוסטרליה ובבוסטון, עד אשר מונה לעמוד בראש החוג לפילוסופיה במכללה התיאולוגית העברית בשיקגו ב־1958, שם לימד עד 1975. בשנה זו, בגיל 67, עלה ברקוביץ לירושלים, ובה חי ועבד בבידוד יחסי עד מותו לפני פחות מעשור. במהלך הקריירה שלו כתב לא פחות מתשעה־עשר ספרים וכן מאמרים רבים. כתביו שיקפו את מסירותו העמוקה ליהדות האורתודוקסית, אך גם את אי־הנחת העמוקה שלו מהתמורה הדרמטית שחלה ביהדות המסורתית במהלך שנות חייו.

בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה חל בחלק גדול מן התרבות האורתודוקסית שינוי עמוק, שתואר על ידי הסוציולוג מנחם פרידמן כמעבר מ"מסורת חיים" ל"מסורת ספר" – דהיינו, ממסורת דתית עממית המבוססת על נורמות וערכים מסורתיים מושרשים היטב, דרך שבה יכולתו של

התלמיד-חכם לקבוע אורחות חיים מוגבלת יחסית, למסורת המבוססת בעיקרה על כללים ונורמות שמקורם בספרי ההלכה ובפרשנותם של רבני השיבות.⁵ את שורשי התמורה ניתן לזהות בבתי המדרש הרבניים של מרכז אירופה ומזרחה כבר בראשית המאה התשע-עשרה, אולם השינוי עצמו צבר תאוצה רק לאחר השואה. קטיעת מאות שנים של חיי קהילה יהודיים הביאה את המנהיגים הדתיים של אותה תקופה לעודד גיוס המוני לשיבות, בתקווה לבנות מחדש חלק מעולם התורה האדיר שאבד. כתוצאה מכך התאפיין העולם הדתי בארץ ובגולה בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים לא רק במבנה מוסדי שונה, אלא גם באתוס נורמטיבי חדש, שהתבסס הרבה יותר על סמכותם של ספרי ההלכה הכתובה ומפרשיהם.

תמורה זו לא התחוללה באופן אחיד בכל רחבי העולם הדתי, אך ניתן בכל זאת להצביע על כמה ממאפייניה הכלליים. ראשית, מרכז הכובד של הסמכות בקביעת המנהגים, שנמצא בעבר בעיקר במסורות משפחתיות וקהילתיות ורק באופן משני בידי האליטות המלומדות של השיבות, עבר אל ספרי ההלכה, ובמיוחד לקודקסים ההלכתיים, ולפיכך לשיבות שבהן הללו נלמדים. שנית, את הפסיקה ההלכתית החלה לאפיין מגמה גוברת של נוקשות – מה שחוקר היהדות לורנס קפלן תיאר כ"אתוס של חומרה", שבבסיסו עמדה הסגפנות המאפיינת את חיי השיבה, כמו גם האמונה בחומרה כסוג של חישול מוסרי.⁶ שלישית, ההתנהגות ההלכתית איבדה במידה רבה את סולם הערכים הפנימי שלה, ואת מקומו תפסה נטייה חדשה לראות את כל ההלכות, קלה כחמורה, כשוות ערך.⁷ כתוצאה מן השינויים הללו, צמחה נורמה הלכתית שונה למדי מזו שנהגה לפני כמאה שנה, אשר במסגרתה טושטשו באופן ניכר הבחנותיה הערכיות של המערכת ההלכתית, והטקסטים זכו, באופן כללי, להגמוניה נורמטיבית.⁸

בכתביו של ברקוביץ ניתן לראות את הניסיון הראשון והממוקד ביותר של מחבר אורתודוקסי להתנגד למגמות אלו. עיקר טיעונו הוא שההלכה, למרות היותה מערכת משפטית פורמלית, היא בה בעת מערכת גמישה, ששולט בה מכלול של ערכי מוסר קבועים, שמקורם בתורה עצמה; בהתאם לכך, יש ביכולתה להתפתח בהדרגה ולאפשר שינויים זהירים כאשר חוקים מסוימים שלה נתפשים כמסכלים את מטרותיה הרחבות יותר של היהדות עצמה. כדי לאושש טענה זו כתב ברקוביץ מספר חיבורים על אופייה של ההלכה, שהמפורסם שבהם הוא ההלכה כוחה ותפקידה (1981).⁹ בחיבור זה

מתאר ברקוביץ את מה שהוא מכנה "כוחה המוסרי של ההלכה", רעיון שלפיו קיימת בתוך ההלכה גמישות מובנית, שנועדה לאפשר את מימושם של עקרונות מוסריים נעלים יותר.

אחד העקרונות הללו הוא "כבוד הבריות", שאת יישומו ניתן למצוא במגוון של נסיבות – החל משמירה על צניעותם הגופנית של גברים ונשים ועד להגנה על כבודם של העניים. על פי התלמוד, כבוד הבריות הוא עקרון יסודי, ששמירתו קודמת לכל תקנה רבנית ואף למצוות מסוימות בתורה.¹⁰ כמו כן, ברקוביץ מזכיר מספר מקרים שבהם עיקרון זה הביא לחדשנות משפטית. כך, למשל, מצטט התלמוד כמה תקנות המתייחסות לקבורת המת, שבמסגרתן חייבו החכמים את המשפחות העשירות להתאים את עצמן לסטנדרטים של דלי האמצעים, שידם לא הייתה משגת לקנות ארונות קבורה ותכריכים מפוארים, וזאת על מנת לא לבייש את העניים.¹¹ ערך נוסף מסוג זה הוא "דרכי שלום", הרצון למנוע סכסוכים מיותרים הן בקרב הקהילה היהודית והן בין יהודים לגויים. עיקרון זה אמנם אינו זוכה לאותו משקל משפטי כמו הערך של כבוד הבריות, אך נתפש בכל זאת על ידי החכמים כיסודי ביותר, כפי שממחישה האמרה האמוראית, "כל התורה כולה מפני דרכי שלום היא".¹² עקרונות אחרים, שברקוביץ מצא שהם עומדים מאחורי הוראות ההלכה ולעתים אף נעלים עליהן, כוללים, בין היתר, את היעילות הכלכלית, ביטחון הציבור והשכל הישר.¹³

הדאגה לערכים יסודיים מעין אלה הקנתה לחכמי התלמוד מידה מרשימה של חופש פרשני, אשר אפשר להם – לפחות בשלבים מסוימים במהלך התפתחותה של ההלכה – לפרש כמה הוראות ברורות המופיעות בתורה באופן שמגביל את תקפותן או אפילו הופך אותן לבלתי ניתנות ליישום. במקרים מסוימים נעשה הדבר באמצעות חידושים טכניים שנועדו לעקוף את החוק, כמו ה"פרזבול", שטר רבני המאפשר את הארכת תוקפן של הלוואות מעבר לשנת שמיטה, למרות האיסור המוטל על כך בתורה ובדברי חכמים.¹⁴ תופעה שכיחה יותר היא התעלמות מן הכוונות הברורות של ההלכה כפי שהיא מופיעה בתורה. ברקוביץ מצביע על כמה הלכות בתורה שזכו לסיוג במסורת החכמים עד כדי אי־יישומן באופן מעשי: דין "בן סורר ומורה" אשר, בשל דרכיו הנתעבות והבלתי ניתנות לשליטה, הוכרז כמי שחייב מיתה; "עיר נידחת" שיש להשמידה מאחר שנתפתתה לעבודת אלילים פומבית; או "מלקות ארבעים" שמצווה התורה כעונש על עבירות מסוימות, אך לפי מסורת חז"ל לעולם אין ליישם אותן במלואן.¹⁵ במקרים אלה ובמקרים דומים אחרים,

תוקנה ההלכה על פי מה שברקוביץ מכנה "המצפון ההלכתי", ההיענות לעקרונות מוסר שמקורם בתורה עצמה. ברוב המקרים מצטטים הרבנים במפורש את פסוקי התורה העוסקים בעקרונות אלה, כגון "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום", "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" ואחרים.¹⁶ כיצד הרשו לעצמם הרבנים מידה כה רבה של חירות בביאור ההלכה, אם לפי המסורת מקורה בהתגלות אלוהית? לטענת ברקוביץ, גמישות מעין זו היא אבן יסוד במהותה של התורה שבעל פה. וכך הוא כותב במשבר ואמונה (1976):

כל חוק כותב הוא במידה מסוימת "בלתי אנושי". כחוק הנקבע לדורות, עליו לבטא רעיון כללי ועיקרון מופשט של מה נכון, מה רצוי מבחינת המחוקק. ברם, כל מצב אנושי הוא ספציפי ולא כללי או מופשט... הייחודיות של המצב מזמינה לעתים קרובות התייחסות נוספת אליו דרך עיקרון אחר כלשהו, שגם לו יש תוקף בתוך המערכת.

לפי ברקוביץ, התורה שבכתב אינה יכולה ואינה מתיימרת להיות מדריך ממצה וחובק־כל לחיים על פי היהדות. היא קובעת חוקים יחד עם ערכי מוסר כלליים יותר, ומשליכה את יהבה על המסורת שבעל־פה שתגזור, תביע ותיישם את העקרונות הללו במציאות החיים האנושיים. תפקידו של פוסק ההלכה הוא להפנים את הערכים הללו ולתרגמם לתקדימי הלכה מעשיים, באמצעות מה שברקוביץ מכנה "התעוזה היצירתית של יישום האתוס הכולל של התורה למקרה הבודד". באמצעות מסורת חיה שבעל־פה, מעניק מורה ההלכה לחוק הכתוב את ישימותו, הופך אותו לרלוונטי לתקופתו, ובכך גואל אותו מחוסר־רלוונטיות ומהעדד־אנושיות: "החוק הכתוב משתוקק לזה, לגאולתו, באמצעות התורה שבעל פה".¹⁷

מסיבה זו נאסר בעת העתיקה להעלות את התורה שבעל פה על הכתב – איסור שהופר בחוסר רצון רק במאה השנייה לספירה עם עריכת המשנה על ידי רבי יהודה הנשיא, כאשר הסתמן איום על המשכיותה של מסירת התורה שבעל פה.¹⁸ ברם, ככל שהחריפו תנאי הגלות לאורך המאות, גבר הצורך בהתנסחיות של ההלכה שתישאנה אופי מוחשי יותר ויותר, והתקדים שנקבע על ידי המשנה חזר על עצמו והורחב. על רקע זה תורגמה לראשונה במהלך ימי הביניים התורה שבעל פה לספרי הלכות שיטתיים ("הלכות פסוקות", כפי שכוננו בראשית הופעתם בתקופת הגאונים), שהיום

מרביתם לראות בהם את הקורפוס היסודי של ההלכה המעשית. בעת החדשה הפכו הקודקסים ההלכתיים לנדבך חשוב בלימודי הישיבות; כיום, רוב התכניות להסמכה לרבנות מתמקדות פחות בלימודי הטקסטים של המקרא או התלמוד, המכילים ברובם חומר ספרותי או דיונים משפטיים בלתי מוכרעים, ויותר בעיון בספרים שעיקרם רשימות של הלכות קבועות ללא התלבטות או העמקת הדיון, כגון ארבעה טורים לרבי יעקב בן אשר ושולחן ערוך לרבי יוסף קארו; או בביאורים לספרים אלה כדוגמת הבית יוסף של רבי יוסף קארו והמשנה ברורה של רבי ישראל מאיר הכהן. על פי הנחת היסוד המנחה את תכניות הלימודים הרבניים, ספרים אלה מעניקים לתלמיד את הכלים הנחוצים להוראת ההלכה ולפסיקתה באופן מלומד ומוסמך.¹⁹ אם כן, השינויים שעברו על היהדות המסורתית בזמן האחרון, שבמסגרתם זוכה "מסורת הספר" למשקל רב מבעבר, לא הופיעו יש מאין; במובנים מסוימים, הם המשכו של תהליך בן מאות שנים.

בחיבורו משבר ואמונה סוקר ברקוביץ את ההיסטוריה הזאת במידה לא מבוטלת של אינוחות. לדעתו, הפיכתה ההדרגתית של התורה שבעל פה לתורה כתובה הייתה בגדר "הפרה של מהות ההלכה" ואפילו "טרגדיה".²⁰ למרות שהוא מכיר בכך שבשל התלאות שידעו היהודים במהלך ההיסטוריה, אפשר שלא הייתה ברירה אחרת (כפי שטענו להגנתם כמה ממחברי ספרי ההלכה), בכל זאת רואה ברקוביץ בקודיפיקציה של התורה שבעל פה מעשה המנוגד למטרותיה האמיתיות של ההלכה. ברוח הביקורת שהוטחה בספרים אלה כאשר הופיעו לראשונה בימי הביניים, טוען ברקוביץ כי יש בקודיפיקציה משום פגיעה בתכליתה של התורה שבעל פה, בגין הצמצום של מה שהיה פעם מערכת ערכים – שיישומה במציאות אינו ניתן להגדרה מדויקת ומוחלטת מראש – לכדי מערכת כללים נוקשה. מה שהיה פעם הלכה, כלומר דרך חיים, הפך למערכת חוקים מורכבת שאמנם חובקת את החיים, אך אינה מצליחה לגעת בתוכנם המהותי ביותר. הגישה לחיים היהודיים שהתגבשה כתוצאה מכך והייתה לקו הדומיננטי ביהדות האורתודוקסית בימיו של ברקוביץ לא הייתה אלא צל צלו של מה שהיה פעם גישה דינמית ויצירתית לחיים.

ברקוביץ אינו קורא לביטולו של מעמד השולחן ערוך כסמכות הלכתית מכרעת. הוא מקבל את הנחת היסוד שההלכה היא מערכת חוקים מחייבת, אשר במסגרתה – כמו בכל מערכת משפטית – נדרש האדם לשמר תקדימים

בני דורות רבים למען יציבות החוק והשמירה על נאמנותו לעקרונותיו המכוננים. במובן זה, ברקוביץ רחוק מלהיות מהפכן.²¹ ואולם, בהחייאתו את הדיון סביב השפעת ספרי ההלכה, הוא למעשה נותן את האות לבחינה מחודשת של האופן שבו נתפשת ההלכה, אך מבלי לוותר על הדרישה לשמירתה. אם הקודיפיקציה של החוק הייתה תגובה מתבקשת לקשיי החורבן והגלות, הרי ספרי ההלכה, שהפכו להיות מזוהים בצורה כה מוחלטת עם החיים הדתיים, זרים במידה מסוימת לרוח ההלכה עצמה. גם אם יש בהם תועלת בכל הנוגע לארגון ולסידור השיטתי של ההלכה, הרי שערכם מוגבל בכל הנוגע להבנה ולהפנמה של הערכים שהם לב לבה של ההלכה. מסיבה זו קרא ברקוביץ להכנסת שינויים בתכניות הלימודים להסמכה לרבנות, במטרה לטפח סוג של דמות רבנית שתהא דומה יותר לחכמי התלמוד היצירתיים והמלומדים. כך, קיווה, ייווצרו התנאים הדרושים להחייאת אופייה החיוני והדינמי של ההלכה.²²

כידוע, ברקוביץ אינו החוקר היחיד העומד על גמישותה המהותית של ההלכה. מאמצים להוכיח נקודה זו נעשו פופולריים למדי בשנים האחרונות, ובעיקר בקרב מלומדים השייכים לתנועה הקונסרבטיבית והרפורמית.²³ אך קיים הבדל עמוק בין טענותיו לטענותיהם, במיוחד בכל הנוגע לטיבם של אותם ערכים שבכוחם להשפיע על המערכת ההלכתית – וכתוצאה מכך גם בעניין ממדי השינויים וכיוונם. ביסוד טיעוניהם של רוב החוקרים הלא-אורתודוקסיים עומד ניסיון להצדיק שינויים דרמטיים במערכת ההלכתית כחלק מתהליך אבולוציוני הנובע מן המפגש המתמשך בין המסורת ובין הצרכים המשתנים של הפרט או החברה. במילותיו של לואי ג'ייקובס, הוגה קונסרבטיבי בולט: "הסמכות העליונה היכולה לקבוע אילו נהגים מחייבים את היהודי המאמין היא החוויה ההיסטורית של עם ישראל". במילים אחרות, ההיסטוריה מעמידה מצבים חדשים בפני העם היהודי, ובתוך כך בעצם קובעת הלכה את דרכי התפתחותה.²⁴ רוברט גורדיס, שהיה מן ההוגים המובילים בתנועה הקונסרבטיבית בארצות-הברית בעשרות השנים האחרונות, מבטא גישה דומה:

המסורת היא התזה, החיים בזמן נתון הם האנטיזתה, ותוצאת המפגש בין שני הגורמים הללו הופכת להיות הסינתזה החדשה. הסינתזה של תקופה נתונה הופכת בהמשך לתזה של התקופה שלאחריה; תוכני המסורת שגובשו מחדש הופכים לנקודת המוצא עבור השלב הבא.²⁵

כפי שמשתקף בדברים אלה, התפישה הקונסרבטיבית מציגה את השינוי בהלכה כדבר הכרחי ויסודי, תוצר של המפגש הנזיל בין העם היהודי וההיסטוריה – ואין לו, לפיכך, כל דפוס ברור שהוא. הוא מגוון ומנותק מכל עיקרון נצחי כמו ההיסטוריה עצמה. כתוצאה מכך ניתן לזהות, באופן כללי, את המקור הערכי לשינויים המוצעים על ידי זרם זה דווקא מחוץ למסורת היהודית, ובמיוחד בהתפתחויות החדשות בסדר החברתי והכלכלי, בפיתוחן של תורות אתיקה חדישות, או בצמיחתן של תודעות פוליטיות חדשות. לעתים קרובות קשה להבחין מהם אותם ערכים יהודיים נצחיים, אם יש כאלה, שעליהם גמישות זו אמורה להגן.²⁶

מנקודת ראותו של ברקוביץ, קשה ליישב בין עמדה זו ובין הבשורה המוסרית של הנביאים. אלה האחרונים נועדו בברור להעביר מסר שחשיבותו טמונה לא במידת הצלחתו כ"סינתזה" בין המסורת לעכשווי, אלא דווקא ביכולתו להתעלות מעל לפניה המשתנים של ההיסטוריה. ואמנם, על פי התלמוד, לא נכללו בקנון המקראי אלא אותם טקסטים ש"הוצרכו לדורות" – כלומר, שתוקפם נחשב נצחי.²⁷ על פי הבנתו של ברקוביץ, השינויים שחלו בהלכה משקפים התאמה זהירה ומדודה של אמצעים משפטיים למטרות מוסריות שהן עצמן אינן משתנות ומהוות חלק בלתי נפרד מן התורה. מטרות אלה אינן "אנטיתזה" חיצונית שהמסורת מתאימה את עצמה אליה באמצעות שינוי תכניה הפנימיים, אלא הן מהוות את הגרעין המוסרי של אותה התגלות שממנה שואבת ההלכה את סמכותה. בהערה על אמירתו של רבי יהודה הלוי, שלפיה "חלילה לאל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר... שהוכח במופת שכלי", כותב ברקוביץ:

את חכמי התלמוד הנחתה התובנה הבאה: חלילה לאל שיהא דבר מה ביישומה המעשי של התורה הנוגד את עקרונות המוסר. ומהם אותם עקרונות? אלה הם עקרונות התורה, כגון "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", או "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבתיה שלום"... או "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמר..."²⁸

בעוד שההלכה עשויה להשתנות, הערכים שבבסיסה אינם משתנים; אדרבה, כאשר השינוי נחוץ, מטרתו היא לאפשר את קידום המתמשך של רעיונות המוסר הנצחיים של היהדות לאור הנסיבות הקיימות. הבדל זה ניכר לאורך כל כתביו של ברקוביץ, ובמיוחד בביקורת שהוא מפנה כלפי היישום ההלכתי הרווח. ברקוביץ סבור שהחוק היהודי איבד חלק

גדול מגמישותו המקורית, עד כדי פגיעה ממשית בכמה מן המטרות המוסריות שלו עצמו. שתי דוגמאות בולטות לכך הן סוגיית מעמד האישה בחיי היהדות הדתית (ובמיוחד בהקשר של בעיית העגונות), נושא שברקוביץ הקדיש לו שני ספרים שלמים; ושאלת הליכי הגיור, שחוסר הגמישות בעניין זה מצד חלק מן הממסד הרבני תורם, לדעתו, לפירוק אחדותו של העם היהודי.²⁹ שאלות אלה, הנידונות בעולם האורתודוקסי והלא-אורתודוקסי כאחד, מלוכנות אצל ברקוביץ תוך הידרשות תמידית לערכים הקבועים בספרות המקרא ובדברי חכמים, וכוונתו להוכיח את משקלם בתפישת העולם של מקורות אלה. כאשר הוא קורא לבחינה מחודשת של מעמד האישה בהלכה, למשל, נרתע ברקוביץ מן המושגים של שיח הנאורות, דוגמת חירות ושוויון, ומתייחס במקומם למושגים יהודיים קלאסיים כגון כבוד הבריות, סבלם המיותר של אנשים תמימים והסמליות של הברית המתגלמת במוסד הנישואין; כך הוא מגיע למסקנה ש"הגענו לפרשת דרכים שבה האתוס הכולל של התורה עצמה מתקשה להסתדר עם ניסוחו שלו במסגרת הלכות ספציפיות".³⁰ גם בכתביו התיאולוגיים מניח ברקוביץ שהמסורת היהודית מונעת על ידי מכלול ערכי מוסר המהווים חלק בלתי נפרד מאותה מסורת ונגזרים מתוכה בלבד. חיבורו עיונים בחיאולוגיה של המקרא (1969) הוא עבודה נרחבת ודקדקנית, המוקדשת למיצוי העקרונות המוסריים המרכזיים של המקרא על ידי ניתוח השימוש שנעשה בו במונחים כמו "קדושה", "משפט" ו"אמת".³¹ והדבר מורגש אולי יותר מכל בביקורת הנוקבת שהוא מותח, בשמה של מערכת ערכים יהודית עצמאית, על ערכי תרבות המערב, הן על ביטוייה החברתיים ונטיותיה למתירנות תרבותית, שכנגדם הוא מתריע במשבר ואמונה, והן על יסודותיה הפילוסופיים, שאותם הוא מבקר במספר חיבורים שהחשוב מביניהם הוא אלוהים, אדם והיסטוריה (1959).³²

העקת הדגש מהעיסוק בכללים הלכתיים אל הדיון בערכים גררה עימה מידה לא-מבוטלת של ביקורת על ברקוביץ מצד הממסד האורתודוקסי שהיה – ועודנו – בעיצומה של תמורה דרמטית בכיוון ההפוך.³³ ברם, תפישתו את התורה שבעל פה פותרת מספר קשיים שההשקפות הקונבנציונליות יותר מתקשות להתמודד עימם. כך, למשל, מאפיין בולט של התלמוד הוא שזירת דיונים משפטיים עם חומרים אגדתיים לכדי טקסט אחד. אם לשפוט על פי מבנה התלמוד, נראה שההלכה והאגדה נלמדו במקור יחדיו, כנושא אחד, ואין – ואולי אי-אפשר – להפריד לחלוטין בין השתיים. אולם, אם ההלכה היא בבסיסה מערכת של חוקים ולא של ערכים, קשה מאוד

להסביר מדוע צריך היה לערבב בתלמוד (או בתורה, למען האמת) שתי צורות ספרותיות שונות כל כך. ואמנם, ההיגיון שבהפרדתן משכנע דיו עד שהרמב"ם ומחברים אחרים של ספרי הלכה לא ראו שום קושי בהתעלמות כמעט מוחלטת מהאגדה כשחיברו את ספריהם ההלכתיים; באופן דומה, ברוב הישיבות כיום מקובל לפסוח על קטעי האגדה של התלמוד, בהנחה שאין להם נגיעה חשובה לדיון ההלכתי.

ברם, אם כללי ההלכה אינם אלא השתקפות אחת של מכלול של עקרונות מוסר נעלים, כפי שברקוביץ טוען, הרי ששיבוצו של חומר אגדתי בטקסט שמטרתו לחנך לעקרונות אלה מצטייר כהגיוני ביותר. שכן בסיפורים ובפתגמים שבספרות הרבנים משתקפים עקרונות המוסר על הרקע האקטואלי של חיים מציאותיים והמצבים הייחודיים המתרחשים בהם; סיפורים אלה הם שמאפשרים לתלמיד לבחון את יישומם של הערכים במציאות החיה והמורכבת, כפי ששום ספר חוקים אינו יכול לעשות. אם מנהגי היהדות כגון השבת והתפילה, למשל, אינם רק עניין של קיום מערכת כללים מסוימת, אלא אמצעים ליצירת סוג מסוים של חוויה דתית שהכללים מהווים רק חלק ממנה, הרי שהאגדות הרבות המופיעות במסכת שבת ובמסכת ברכות, העשירות בתובנות תיאולוגיות על טיבן של מצוות אלה, הן דרך חלופית חיונית להבנת האופן שבו יש לחיות אותם.³⁴

קושי נוסף שגישתו של ברקוביץ מתמודדת עימו הוא היחס בין הטקסטים הנבואיים לטקסטים ההלכתיים. אין זה סוד שתהליך ההתמקדות של עולם הישיבות בלימודי ההלכה, ובמיוחד בישיבות החרדיות, בא במידה מסוימת על חשבון לימודי המקרא בכלל, וספרי הנביאים והכתובים בפרט. בדומה לאגדות חז"ל, אלה האחרונים מוסיפים במבט ראשון אך מעט להבנת ההלכה; התלמוד אף אוסר במספר מקומות על גזירת כללי הלכה מתוך הטקסטים הנבואיים.³⁵ ברם, מנקודת מבטה של המסורת עצמה, הפיחות שחל במעמדה של ספרות הנביאים והכתובים הוא בכל זאת גלולה מרה לבליעה: לא זו בלבד שחכמי התלמוד עצמם הקפידו לרכוש ידע אנציקלופדי בספרי הנביאים, כפי שמוכיחים הציטוטים הרבים מאוד שהם מביאים מהם; הם אף הדגישו את חשיבותם של ספרים אלה באמצעות הלכות שונות שנועדו להדגיש את מעמדם (כגון קריאת ההפטרה בפומבי בשבת, או הקביעה כי מגילות המכילות ספרי המקרא "מטמאות את הידיים"³⁶), כמו גם באמצעות פרשנות מדרשית מפורטת על קטעים רבים מספרי הנביאים והכתובים. הסודות הכמוסים ביותר של התורה טמונים לפי הרבנים בפרקים הפותחים את ספר יחזקאל, בעוד

שמגילת אסתר כוללת לדבריהם את המפתח להבנת הברית של עם ישראל עם ריבון העולם.³⁷ אם אמנם מורשת הנביאים אינה רלוונטית לקיום חיים יהודיים נאותים, כפי שניתן להסיק מהמקום השמור לה בישיבות רבות, מדוע היא העסיקה כל כך את חכמי התלמוד?

לפי התפישה שברקוביץ מציע, אי־אפשר להפריד באופן מהותי בין "יהדות הנביאים" ל"יהדות הרבנים", כנהוג בשיח היהודי במאות האחרונות, שכן שתיהן מושגות על מסד מוסרי משותף. קידומם של ערכי מוסר עניין את החכמים לא פחות מאשר את הנביאים, ואין כל הגזמה בהצגתו של ברקוביץ את התנאים ואת האמוראים כממשיכי דרכם של הנביאים בתחום המוסר.³⁸ אם קיים הבדל גדול בין דברי הנביאים לבין ספרות חז"ל, הוא אינו נובע מפיחות במעמדו של המוסר, אלא משילובו בתוך תורה שבעל פה שתפקידה לעצב מערכת נורמטיבית פורמלית עבור עם החי בפזורה. אמנם, אין להסיק מכך שלא היו הבדלים בין הנביאים ובין החכמים בכל הנוגע להבנתם את התוכן הנורמטיבי של מערכת החוקים היהודית. אבל אפשר בהחלט להסיק שהדעה הפופולרית שלפיה העדיפו חכמי התלמוד להתמקד בשימורה של ההלכה כמערכת כללים, ולהעניק חשיבות משנית בלבד לערכי מוסר, היא ההפך מן האמת; ושאינו כל סתירה הכרחית בין המחויבות להלכה כחוק מחייב ויציב על פני דורות, ובין האמונה שלעקרונות מוסריים יש תפקיד חיוני בקביעת התכנים של אותה מערכת חוקית. המוסר אינו רק חלק מהמסורת ההלכתית. הוא הרוח החיה שלה.

ג

באף אחד מכתביו לא הציע אליעזר ברקוביץ דיון מקיף במהותו של המוסר היהודי. אולם, מתוך כתביו עולה מערכת ייחודית של הנחות, המסתכמות בדחייה שיטתית של הסגנון הקאנטיאני באתיקה – גישה אשר, בהתמקדותה הכמעט בלעדית בטוהר הכוונות, אפיינה את מחשבתם של כמעט כל גדולי ההוגים של האתיקה היהודית במאה האחרונה. לדעת ברקוביץ, היהדות אינה טרודה במציאת עקרונות מוחלטים האמורים לקבוע את כוונותינו, כי העיסוק בכוונות אינו נמצא כלל בראש מעיינינו. מנקודת המבט שהוא מציג, לא הכוונות הן העיקר, ואפילו לא "המעשים" בתור שכאלה, אלא

תוצאות המעשים. ערכי המוסר העומדים מאחורי דברי הנביאים והחכמים הנם, במילים אחרות, ניסיון לתאר מצב עניינים רצוי של הקיום האנושי בעולם, שהגשמתו היא התכלית של ההתנהגות המוסרית.

סברה זו ממלאת תפקיד בולט במיוחד בכתביו ההלכתיים. אחת ממטרותיו של ברקוביץ בכתובת ההלכה כוחה ותפקידה היא להוכיח שלא זו בלבד שההלכה מכירה בקדימותם של ערכי המוסר, אלא גם, כפועל יוצא מכך, עוסקת בקביעות במה שהוא מכנה "חכמת האפשר" – הנכונות לקבל שינוי בסדרי החוק כאשר הדבר נחוץ כדי למנוע תוצאות חברתיות בלתי רצויות כגון בושה, אי־צדק, בזבוז, סכנה פיזית או סכסוכים בקהילה. ברקוביץ מצטט את הפתגם התלמודי "איפה שאפשר אפשר, ואיפה שאי־אפשר אי־אפשר"³⁹ ומציין מספר מקרים שבהם נקבעת הנורמה היהודית לא על פי יישום קפדני של עיקרון מופשט, אלא לפי "האפשר": אותו דבר שניתן לצפות כי יניב יישום מוצלח, על פי מבחן התוצאות.

אחת הדוגמאות לכך היא העיקרון התלמודי של "התירו סופן משום תחילתן", שלפיו מעשה שאמור להיות אסור זוכה להיתר מיוחד על מנת לעודד אנשים לעשות מעשים רצויים אחרים. במסכת ראש השנה קובעת המשנה שנותני שירותי חירום, המורשים מן הדין לנסוע בשבת כדי להציל חיי אדם, רשאים גם לחזור הביתה בשבת לאחר שחלפה הסכנה, על אף שבאופן עקרוני קיים איסור גורף על נסיעה בשבת שלא לצורך הצלת חיים. בגלל החשש שרופאים, מיילדות או מכבי אש עלולים להסס אם לנקוט אמצעים הנחוצים להצלת חיי אדם בשל החשש שיישארו תקועים בשטח עד צאת השבת, התירו הרבנים את המשך נסיעתם גם לאחר השלמת המשימה.⁴⁰ דוגמה נוספת היא נכונותם של החכמים להוסיף עוד חודש ללוח השנה העברי – החלטה שמשמעותה דחייתם של מועדים שנקבעו בתורה – לא רק על פי הכללים הפנימיים של הלוח, שמטרתם לשמור על הזיקה בין החגים לעונות השנה, אלא גם על מנת למנוע את הקושי שבעריכת חג הפסח סמוך מדי לאחר גשמי החורף.⁴¹ כפי שניתן להיווכח, ההלכה מגלה גמישות בעיקר כאשר היא חותרת למימושן של תוצאות חברתיות רצויות, או כאשר היא מבקשת למנוע תוצאות חברתיות בלתי רצויות.

ברוח דומה, כתביו התיאולוגיים של ברקוביץ מדגישים בעקביות את ההיבט התוצאתי של מוסר הנביאים. במסות של עיונים בתיאולוגיה של המקרא, לא זו בלבד שמונחים בעלי משקל מוסרי מובהק, כגון צדק וצדקה, מוצגים כמתייחסים דווקא למימושם בפועל ולא רק לאימוצה של כוונה טובה; גם

מושגים המעוגנים בספירה האלוהית, כגון "רוח ה'" או "הקדושה", מוצגים, באופן משכנע, כמתייחסים למעשיו או להשתקפויותיו של האלוהים כפי שהם באים לידי ביטוי בתוצאותיהם ההיסטוריות. שלא במפתיע, ברקוביץ מדגים תופעה זו באופן הברור ביותר בתיאור של רעיון "המשפט" המקראי.⁴² לפי הבנתו את הטקסט המקראי, מכיון מושג זה בראש ובראשונה ליצירתו של מצב עניינים נכון וצודק, ולא לקיום כוונות צודקות או לדבקות בעקרונות מופשטים של משפט צדק; ולחילופין, כאשר "המשפט" אינו נעשה, הדבר אינו משקף הפרה של כלל אבסולוטי, אלא בגידה ממשית באלמנה, ביתום ובעני שאינם מסוגלים להגן על צדקתם.⁴³ באמצעות ניתוח דקדקני של השימוש המקראי במונח "משפט" ובהטיותיו, מפתח ברקוביץ הסבר מקיף של המשפט המבוסס לא על אידיאלים מוחלטים אלא על תפישה של "סדר, נאותות וקשר מאוזן בין כל הדברים בטבע, שבלעדיהם אין החיים מתאפשרים", המקבלת תוקף ממקור אלוהי. דרישת הנביאים לצדק ומשפט מתפרשת לפי שיטה זו כקריאה לכינון סדר צודק בעולם. המשפט, כדברי ברקוביץ, הוא "נאותות, הנקבעת לא על ידי שיקול מופשט, אלא על ידי מציאות מצבו של האדם, כשהיא מקדמת את שימורם המשמעותי של חיי אנוש... המשפט אינו נעשה כדי שישרור המשפט, אלא כדי שישררו החיים; הוא נעשה מתוך דאגה למצב ממשי שבו החיים נמצאים בסכנה וקוראים להצלתם".⁴⁴

כדי להמחיש את משמעותה של עמדה זו, ניתן להשוותה לגישה האקזיסטנציאליסטית, אשר בזמנו של ברקוביץ הייתה בעלת השפעה מכרעת על הפילוסופיה היהודית, השפעה שאותותיה ניכרים בהגות היהודית גם היום. בהשראת הרעיונות האיקונוקלסטיים של סרן קירקגור ופרנץ רוזנצווייג, בחרו רבים מהוגי הדעות היהודיים בגרמניה בתקופה שבין שתי מלחמות העולם להפנות עורף לאידיאליזם המופשט של ההגות הגרמנית שקדמה להם ולבחון את התודעה האישית, מתוך אמונה שרק באמצעות גישה "אמפירית" כזאת יוכלו להגיע להבנה פילוסופית אמינה. כאשר התייחסו לענייני דת, השתמשו הוגים כמו מרטין בובר ואברהם יהושע השל במקורות יהודיים קלסיים לצורך בחינת היבטים שונים של החוויה הדתית של הפרט, כגון נבואה או אקסטזה מיסטית.⁴⁵ כאשר עסקו באתיקה, נטו לתרגם את עקרונות המוסר של מקורות היהדות לדגש על "מעשים" – פעולות אתיות השואבות את אופיין המחייב מן המודעות לאלוהים ולבני אדם אחרים. ברם, למרות שהעדפתם את הקונקרטי על פני המופשט הביאה אותם להבליט את חשיבותן של פעולות

מוסריות, הרי שכתוצאה טבעית מהשקפתם המתעניינת בעיקר בזווית הראייה של הסובייקט, הם העריכו את ה"מעשה" מנקודת מבט פנימית, כדבר השואב את חשיבותו ואת מידת הרלוונטיות שלו בעיקר מהתפקיד שהוא ממלא בעולמו של הפרט המבצע: אם ככלי לעיצוב אישיותו, ואם כחלק ממערכת התנהגות ראויה. התוצאה היא שאף על פי שההוגים האקזיסטנציאליסטיים הקדישו יותר תשומת לב לחשיבותו של המעשה מאשר הוגי האידיאליזם הגרמני, הם בכל זאת המשיכו כמותם לפסול את התוצאות כשיקול לגיטימי בבחינת המוסריות של מעשה נתון. אדרבה, ההתחשבות בתוצאות נתפשה בעיניהם כהפרה של עקרון טוהר הכוונות, שעדיין נחשב לתמצית המוסר. דוגמה קיצונית לעמדה זו ניתן למצוא בכתביו של בובר על האתיקה. בקובץ של מסותיו המוקדמות על היהדות טוען בובר שהמוסר ביהדות, כמו האתיקה לפי קאנט, מבוסס על עיקרון של "אי-התניה", שלפיו מעשים מוסריים חייבים להיעשות מתוך כוונה שלמה לעשות את מה שנכון לעשות, ללא התחשבות בתוצאה החיצונית:

לא תוכן המעשה קובע את האמת שבו אלא האופן שבו הוא נעשה – האם מתוך התניה אנושית או מתוך אי-התניה אלוהית. מה שיקבע אם מעשה נתון ידעך בחצר החיצונית, בעולם של דברים, או שמא יחדור לקודש הקודשים, אינו תוכן המעשה אלא עוצמת ההחלטה שהביאה לכדי עשייתו וקדושת הכוונה הטמונה בו... אי-התניה היא התוכן הדתי הספציפי של היהדות.⁴⁶

מעשים המבוצעים מתוך "התניה" – כלומר, תוך שקילה של תוצאותיהם האפשריות – מצטיירים בעיני בובר כבלתי טהורים, כיורדים ל"שפלת הסיבתיות".⁴⁷ לפעולות יש תוצאות, כמובן, אלא שהתוצאות שזורות במארג סבוך ועצום של סיבתיות, כך שהאדם אינו יכול לקוות לרדת לחקרן. אולם, כאשר האדם מטהר את כוונותיו ומתעלם מתנאי המציאות ונסיבותיה, מעשיו "משפיעים עמוקות על גורל העולם".⁴⁸ מטרתו של האדם היא, לפיכך, לשקוד על טהרת כוונותיו, כדי שיוכל לעשות את הדבר הנכון רק משום שהוא נכון. עמדה דומה מוצגת על ידי בובר במסה "דת ואתיקה" משנת 1952, שבה הוא מגדיר אתיקה בתור "ה'הן' וה'לאו' שאדם נותן להתנהגות ולמעשים הפתוחים בפניו, כאשר ההבחנה הרדיקלית ביניהם מאשרת או פוסלת אותם לא על פי התועלת או הנזק שהם מביאים לפרטים ולחברה, אלא על פי הערך החיובי

או השלילי הטמון בהם כשלעצמם. את האתי אנו מוצאים במצבו הטהור רק במקום שבו אדם מתעמת עם האפשרויות הטמונות בו ומבחין ומכריע בעימות מבלי לשאול דבר למעט מהו הטוב ומהו הרע במצבו".⁴⁹

תפישה מוסרית דומה ניתן למצוא בכתביו של אברהם יהושע השל, למרות ההבדלים הרבים הקיימים בין השניים. כמו בובר, השל מדגיש את חשיבות המעשה האתי הנעשה מתוך טוהר כוונות. לא בחינה זהירה של תוצאות הפעולה היא המנחה את החזון המוסרי של השל, אלא אידיאל של "אדיקות" הרואה בכוונות את אבן הבוחן של תקפות מוסרית. אדיקות היא "הכוונות פנימיות של אדם כלפי הקדוש", הכוונה שהיא א־היסטורית, מתוך הכרה "שהחיים מתרחשים במסגרת אופקים רחבים, אופקים המשתרעים אל מעבר לימי חייו של אדם אחד או אפילו חייהם של אומה, של דור או אף של עידן שלם".⁵⁰ בצטטו את מאמר חז"ל שלפיו "אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים",⁵¹ מתאר השל את מה שבעיניו הוא המטרה האמיתית של מעשים טובים על פי היהדות:

אנו משבחים את המעשה; איננו מעלים על נס את ההיבט המוחצן של הביצוע. ההוצאה אל הפועל אינה אלא היבט אחד של המעשה בכללותו. הספרות היהודית עוסקת בהרחבה ברעיון שלפיו כל מעשה אנושי תלוי ונשען בכוונה ועל התחושות הנסתרות של הלב".⁵²

חשיבותם של מעשים, לטענת השל, אינה נעוצה בהישגים שהם קוצרים בעולם החיצוני, אלא באופן שבו הם משרתים את מה שהוא מכנה "מטרות רוחניות" – כלומר, המטרות הנוגעות למצבו הרוחני של הפרט המבצע פעולה.⁵³ "מטרת הביצוע", כך הוא כותב בחיבורו אלוהים בחיפוש אחר האדם, "היא לשנות את המבצע באופן מהותי; מטרת המצוות היא לאמן אותנו בהשגת מטרות רוחניות... בסופו של דבר, לפיכך, מטרת החיים על פי הדת הנה איכות ולא כמות, לא רק מה שנעשה, אלא כיצד הוא נעשה".⁵⁴ וכך, על אף שהשל קורא ל"קפיצת פעולה" – הכרעה לעשות מעשה, שחשיבותה עולה על זו של "קפיצת האמונה" משום שיש לה השפעה גדולה יותר על הנפש – תכליתה של קפיצה זו אינה לשפר באופן ישיר את מצב העניינים בעולם, אלא להיות "מובל אל תוך נוכחותה של משמעות רוחנית. דרך האקסטזה שבמעשים הוא [האדם] לומד להיות בטוח בנוכחותו של אלוהים. אורח חיים נכון הוא נתיב המוביל לחשיבה נכונה".⁵⁵

גם ברקוביץ מייחס ערך ל"מעשים", אך ברור שכאשר הוא משתמש במילה זו הוא מתכוון למשהו אחר. אמנם הוא מסכים שלמעשים יש השפעה רבת-חשיבות על אופיו של האדם, אך לדידו נקודת המבט שממנה יש לבחון פעולות היא "מבחוץ", מפרספקטיבה שהיא היסטורית וציבורית יותר מאשר סובייקטיבית ואישית – ולפיכך רואה את התוצאות כחיוניות להערכת המעשה. כפי שהוא כותב בחיבורו אלוהים, אדם והיסטוריה (1959):

המעשה... הוא חברתי מעיקרו; ועל מנת שיתקיים, עליו למצוא את מקומו בעולם האנושי החיצוני. הוא חברתי משום שהוא תמיד נותן ביטוי ליחס... המעשה, המופנה כלפי חוץ, עומד תמיד ביחס ל"אחר" כלשהו. אותו "אחר" יכול להיות העולם, שכן או אלוהים. אבל על מנת שיתקיים, המעשה חייב להיות אפקטיבי; ועליו להיות כזה במקום שאליו הוא שייך – בעולם החיצוני, בהיסטוריה. בפועל, המעשה הוא החומר שממנו ההיסטוריה בנויה.⁵⁶

הניסיון להבין את המוסר אך ורק מתוך מסגרת ההתייחסות של תודעת היחיד, טוען ברקוביץ, אינו עולה בקנה אחד עם טבעה של הנורמה היהודית, המתמקדת בעיקר ביחסיו של הפרט עם "העולם, שכן או אלוהים". ההתמקדות בחיצוני פירושה שהמעשים לא רק מעוגנים בעולם החיצוני, אלא תלויים בו לחלוטין "על מנת שיתקיימו". מעשה שאינו "אפקטיבי", שאינו משיג תוצאות רצויות, אינו משמעותי מבחינה מוסרית.

במובנו הרחב יותר, על המוסר לבחון תוצאות בתוך ההיסטוריה, משום שהמוסר קיים למען ההיסטוריה – כלומר, למען שיפור מצבו של האדם וגאולתו ביום מן הימים. ברקוביץ גוזר במפורש את מהותו של המוסר מתוך האמונה בגאולת האנושות בהיסטוריה. "האדם, בכל קיומו כיצור גשמי, עתיד להיגאל. הגאולה היא אירוע בהיסטוריה. העולם ייכון כממלכת אלוהים. המעשה, חייו היומיומיים של האדם במרחב ובזמן, חייב למצוא את מקומו בממלכה; הוא בונה את הממלכה... המעשה, בהיותו החומר שממנו עשויה ההיסטוריה, לעולם אינו פרטי; הוא תמיד ציבורי, כמו ההיסטוריה עצמה".⁵⁷ המוסר אינו מתייחס רק לדבקותו של האדם בציוי האלוהי; הוא גם דרכו של הפרט לתרום לחזון הגאולה המקראי. במעשה המוסרי, האדם מקבל עליו אחריות על ההיסטוריה.

בכך דומה תפישת המוסר של ברקוביץ ל"אתיקה של האחריות" שהציג מקס וֶבר בתחום החיים הפוליטיים. לשיטתו של ובר, הדמות הפוליטית

המוסרית פועלת מתוך התחשבות מלאה בתוצאות, שכן היא פועלת לקידום מצב עניינים מסוים, ונדרשת לתת דין וחשבון בעיקר על הצלחתה או אי-הצלחתה להגשים מטרה זו.⁵⁸ במסגרת מערכת כזאת מקבלים המושגים של "טוב" ו"רע" משמעות שונה מזו שיש להם במסגרת גישה המבוססת על טוהר הכוונות, והם גם מצריכים סוג אחר של משמעות. אל מול מצב שהוא בלתי צודק או מסכן את הציבור, הפרט אינו נדרש לשאול על פי אילו כללים של אתיקה תיאורטית עליו לפעול, אלא כיצד ייראה מצב שהוא צודק או מבטל את הסכנה; רק אחר כך עליו לשאול מה דרוש כדי להביא למצב עניינים כזה. הדמות הפוליטית שמתאר ובר מונעת מכוח חוש אחריות כללי לתוצאות, ומנחית על ידי הבנתה שלה לגבי טיבן של התוצאות הרצויות. יתר על כן, מכיוון שהאתיקה של האחריות מעוניינת בהישגים יותר מאשר בהתאמה בין מעשים לבין מערכת כללים כזו או אחרת, היא מעמידה את תהליך קבלת ההחלטות המוסריות על סוג של ידע הרחוק מרחק רב מזה הנחוץ במסגרת אתיקה של כוונות. אם אדם נדרש לתת דין וחשבון על תוצאות, שומה עליו להבין כראוי את כל אותם הדברים, מעבר לכוונותיו הוא, שהתוצאות תלויות בהם: תנאים היסטוריים ותרבותיים, נטיותיהם של גורמים פוליטיים, טבע האדם, וכיוצא באלו.

ברקוביץ מזהה ביהדות דרישה דומה לסוג של "אתיקה של אחריות" בכל הנוגע למעשה המוסרי, דבר שהוא "תמיד ציבורי, כמו ההיסטוריה עצמה". הוא מוצא ביהדות השקפה מוסרית שלפיה מעשינו נקבעים מתוך חוש אחריות להשגת תוצאות מסוימות, בין אם במישור הבין-אישי ובין אם במישור הקולקטיבי. אין בדברים אלה כדי לומר שהוא מצדד בנטישת כללי ההתנהגות כבדי המשקל המזוהים אצלנו בדרך כלל עם המוסר. נהפוך הוא, כללים כמו הימנעות משקר, מהריגה ומפגיעה ברכושם של אחרים הם מרכיבי יסוד ביצירת חברה מן הסוג שהמקרא מציב כאידיאל, זוהי הסיבה שבנוסף לחזון המוסרי הרחב יותר המוצג בו, מספק המקרא אוסף של חוקים שנועדו לתרום למימוש אידיאל זה. עם זאת, קיים הבדל מכריע בין הכללים המעוגנים באתיקה של אחריות ובין החוק המוסרי כפי שתפשו אותו ממשיכי דרכו היהודים של קאנט: הואיל והכללים נגזרים מחזון חברתי כולל, הם גם כפופים לו – כלומר, הם אינם חוקים "מוחלטים" כלל, אלא עקרונית שיש לפעול לפיהם במרבית המצבים, להוציא מקרים שבהם עלול יישומם לגרום לפגיעה ממשית במטרות הגדולות יותר של המוסר. אפילו כללים שהמקרא מציג באופן חד-משמעי, כגון הימנעות משפיכות דמים ומפגיעה ברכושם של אחרים, אנו

מוצאים שהם – במקרים של הרג והפקעת רכוש בזמן מלחמה, לדוגמה – בעלי תוקף מוגבל כאשר הטוב הכולל מונח באמת על כף המאזניים. יתר על כן, טוהר הכוונות, שאותו קבע קאנט כתנאי מינימלי להתנהגות מוסרית,⁵⁹ זוכה לחשיבות משנית בלבד במסגרת אתיקה של אחריות, המחשיבה כוונות רק במידה שהן משפיעות על התוצאות. לבסוף, בכל הנוגע ליכולות אינטלקטואליות, מייחסת האתיקה של האחריות ערך רב ליכולתו של אדם להעריך את משקלם של כללים כנגד תוצאותיה של התנהגות נתונה הרבה יותר מאשר לטיב כוונותיו. איכות השיקול של הפרט, ולא טוהר המחשבה שלו, הופכת לגורם המכריע בעיצובה של הנשמה הצדיקה.⁶⁰

בהצגת המוסר כאתיקה של אחריות מצליחה גישתו של ברקוביץ ליהדות לגבור ביעילות על שתי מכשלות של השיח המודרני בענייני מוסר. מצד אחד, מכיוון שהכללים בדבר הראוי והפסול אינם מוחלטים, אלא כפופים לתוצאות, שיפטים מוסריים אינם יכולים להתעלם מהמצב הספציפי שבו מצוי הפרט ואשר בו תלויות התוצאות; בשום מקרה לא נשפוט מעשה כ"פסול" אם היה הראוי מבין כל הברירות הקיימות – מסקנה המתקבלת בקלות במסגרת מערכת מוסר המבוססת על כללים אבסולוטיים, אך סותרת את הכרתנו הבסיסית שלפיה טוב ורע קשורים קשר הדוק לרצון החופשי. מצד שני, מכיוון שהחזון המקראי הוא בעל תוקף מחייב ונצחי, מקור ההכרה המוסרית הוא אובייקטיבי וחיצוני, והאדם אינו נאלץ לגשש אחר הכוונה מוסרית בתוך ד' אמותיה של המציאות המיידית שלו עצמו – אמונה בעליונותו של "המצב הנתון" הנובעת באופן טבעי מהגישה האקזיסטנציאליסטית, אך מובילה לסוג של מוסריות שהיא בסופו של דבר סובייקטיבית ורלטיביסטית.⁶¹

ביהדות, כפי שמבין אותה ברקוביץ, פועל האדם המוסרי על פי הכללים ההטרונומיים שהמקרא והמסורת נותנים בידיו, אולם הוא גם שומר לנגד עיניו את מצב העניינים שכללים אלה אמורים להגשים, והוא מפעיל בסופו של דבר את שיקול דעתו כדי לקבוע מתי מגיע כלל מוסרי נתון לגבולות היישום שלו. מנקודת מבטו של ברקוביץ, המוסר, כמו הפוליטיקה, הוא "אמנות האפשר", שתכליתה אינה אך ורק הציות למערכת חוקים, אלא גם קידומו של חזון העתיד באמצעות אותם ערכים תוצאתיים שניסחו הנביאים ויורשיהם במסורת הרבנית.

ברם, הפולמוס שמנהל ברקוביץ עם תורת המוסר הקאנטיאנית וחסידיה היהודים מושתת על ביקורת מעמיקה יותר, המופנית כלפי החשיבה המוסרית המערבית מאז התקופה הפרה־נוצרית. מסורת זו ניסתה בעקביות להציג את המוסר כמכלול רעיונות אשר, מרגע שיובנו ויתקבלו בידי הצד הלא־גשמי של האדם (כלומר, על ידי שכלו, רוחו או נפשו), יביאו לשינוי מקביל בהתנהגות של צדו הגשמי. וכך, אצל אפלטון, מזהה הטוב עם הידע; אצל הנוצרי, עם האמונה; אצל קאנט, עם התבונה. המכנה המשותף שעליו נשענת מסורת זו הוא הדחייה הבסיסית של הגוף החומרי כגורם משמעותי בהגדרת הטוב, מתוך הנחה שאם יזכה המרכיב הרוחני באדם להדרכה הנאותה, ילך המרכיב הפיזי בהכרח בעקבותיו.⁶²

אולם, כפי שמציין ברקוביץ, המרכיב הפיזי אינו הולך בהכרח בעקבותיו – ולכן אי־אפשר להתעלם מחלקו במשוואה המוסרית. בניגוד לתחומים אחרים של הפילוסופיה, המחשבה המוסרית עוסקת בביצוע, ולכן אין לה קיום ללא שיתוף הפעולה של הגוף. כפי שברקוביץ כותב באלוהים. אדם והיסטוריה:

הרוח עצמה חסרת כוח; היא יכולה לפעול אך ורק ביד אחת עם הכוחות החיוניים או "החומריים" שביקום. איש מעולם לא השיג דבר מתוך התבוננות ברעיון בלבד. כל פעולה מודעת היא תולדה של שיתוף פעולה מסוג כלשהו בין השכל לגוף. החומר – יהא אשר יהא סודו האמיתי – הוא אווילות ללא השכל; שכל ללא חומר הוא, במקרה הטוב, איך־אונים נאצל... העולם החומרי יכול להינצל מהטיפשות של הוויה גרידא באמצעות ההכונה שהוא מקבל מהרוח; ואילו הרוח יכולה להיגאל מכלא איך־אונותה באמצעות מידת שיתוף הפעולה שתוכל להפיק מן העולם החומרי.⁶³

בנקודה זו מעמת ברקוביץ את המחשבה המוסרית האפלטונית־נוצרית, המעמידה את עצמה כנגד הגוף והעולם החומרי שבו הוא שוכן, עם מה שהוא מתאר כתפישה היהודית המסורתית, הגורסת שהאדם מורכב משני יסודות, יסוד רוחני ויסוד גשמי, ושרק מתוך הפעלתם וחינוכם של השניים מסוגל האדם להביא לגאולתו ולגאולת עולמו.⁶⁴ כאשר הוא לומד לפעול באופן מוסרי,

האדם ניצב בפני משימה כפולה, כיאה לטבעו הכפול: צדו המודע צריך ללמוד לזהות את הטוב ולחפוץ בו, בעוד שצדו הגשמי צריך ללמוד כיצד להוציא אל הפועל. מכיוון שהגשמי אינו פחות מהותי למוסריות מאשר הרוחני, תורת מוסר שאינה מתחשבת בשניהם מן ההכרח שלא תהא ישימה לגבי האדם הממשי – וללא אפשרות של יישום, אין למוסר כל משמעות.

אולם, צדו הגשמי של האדם ידוע לשמצה כמי שאינו נשמע להוראות השכל. הגוף הוא קדירה של אנרגיות חומריות, כוחות מורכבים וסותרים "שאינם מודעים לקיומו של קוד מוסרי כלשהו", כפי שכותב ברקוביץ.⁶⁵ התנהגותו של הגוף האנושי מונחית בידי דחפים ותשוקות, שאין להם עניין בדרישות המוסר. הבטחת "שיתוף הפעולה" של הגוף הופכת, אם כן, לבעיה מרכזית. "רק עתה יכולים אנו לעמוד על חומרת מצבו המוסרי של האדם", כותב ברקוביץ באלוהים. אדם והיסטוריה. "מצד אחד, שכלו של האדם, המופקד על כל הערכים הרוחניים והאתיים, אינו מסוגל לבצע פעולות בעצמו; מצד שני, כוחות החיים ומקורות האנרגיה הגשמית כולם, שללא תיוכם לא תיתכן כל פעולה מוסרית שהיא, אדישים לחלוטין מעצם טבעם למושגים אתיים או רוחניים... גוף האדם, המכשיר להתנהגותו המוסרית של הפרט, הוא בלתי מוסרי ביסודו".⁶⁶ התנהגות מוסרית דורשת אפוא שיתוף פעולה מלא בין הבנתו של האדם את הטוב ובין התנהגותו כישות גשמית – תיאום שהשגתו אינה עניין של מה בכך ועל כן שום דיון מוסרי אינו יכול להתעלם ממנו.

האמונה המוטעית שניתן להפוך אדם לטוב באמצעות הכנה נפשית בלבד הנה, לדעת ברקוביץ, הטרגדיה המובהקת של התרבות המערבית. היוונים הבינו, ברמות שונות, את מהות הבעיה.⁶⁷ אולם מרגע הופעת הנצרות, שנטשה באופן מכריע את המסורת העברית שלה כאשר דחתה את גוף האדם כחלק מעולם חטאים חסר תקנה, קישר האדם המערבי, כפי שהוא משתקף במחשבה האירופית, את שאלת המוסר באופן כמעט בלעדי עם השאלה כיצד אמורה לפעול דמות רוחנית, מנוכרת לגשמיותה, המצוידת רק בתבונה או באמונה. השאלה כיצד לממש את הדבר הנכון לאחר שהוחלט עליו, תוך התגברות על המכשולים הפנימיים לביצועו, נתפשת בפריזמה הזאת – כאשר היא זוכה בכלל להתייחסות – כסוגיה נפרדת הקשורה לתחומים אחרים כגון פסיכולוגיה או חינוך. "מאז העת העתיקה", כותב ברקוביץ, "סברה התרבות המערבית בטעות כי ניתן לשכנע את הגוף באמצעות נימוקים רציונליים... וכך היא ייחלה לשווא להתנהגות מוסרית אפקטיבית באמצעות חינוך. במיטבה דיברה התרבות המערבית אל השכל, אך אל הגוף ממש לא הגיעה מעולם".⁶⁸

התוצאה הייתה שלמרות מאות שנים של חינוך מוסרי, לא עלה מעולם בידי האדם המערבי להתגבר על חוסר המוסריות של טבעו הגשמי. עלייתם של משטרים רצחניים בלב לבה של הציביליזציה המפותחת ביותר מבחינה פילוסופית הייתה לדידו של ברקוביץ עדות לכישלונו של המערב בהבנת טבעו של המוסר:

במובן זה, נראה כי אין כל הבדל משמעותי בין עתות נאורות יותר או נאורות פחות – למעט העובדה שבתקופות של התקדמות אינטלקטואלית רבה יותר, ככל שגדל הידע, כך מתעצם גם האדם ונעשה מסוכן יותר... למרות הנאורות, נדמה כי האדם נותר ביסודו יצור בלתי מוסרי.⁶⁹

וכך, כתוצאה מהתמקדותו הבלעדית באילוף תבונתו ומהתעלמותו מן השאלה המעשית הנוגעת לחינוכו של הגוף להישמע לצווי השכל, לא הוכשר האדם המערבי מעולם לפעול בנחרצות לנוכח הרשע.

בניגוד למסורת זו, טוען ברקוביץ, ייחסה היהדות חשיבות מרכזית לסוגיית הגשמי. הספרות התלמודית עוסקת עמוקות בטבעו המורכב של האדם בהקשר של התנהגותו המוסרית. במדרש מתואר האדם בעקביות כישות כפולת פנים, המשלבת בתוכה את "העליונים" עם "התחתונים", הדומה למלאכים ולחיות כאחד.⁷⁰ כתוצאה מכך, הוא ניחן ב"יצר טוב" שאותו עליו ללמד להערים ולגבור על "יצר הרע", דחף בלתי מוסרי חזק יותר באופן טבעי, הנובע מצדו החייתי של האדם. גם בתקופות מאוחרות יותר התמקדה ספרות המוסר היהודית פחות בגזירה האינטלקטואלית של אמונות נכונות, ויותר במשמעת הדרושה לקיומה של התנהגות מוסרית.⁷¹

על פי תפישתו של ברקוביץ, היהדות מתייחסת לבעיית הגוף האנושי על ידי יצירת מערכת כללים מקיפה המתייחסת לגשמי במונחי שלו. שלא כמו השכל, את הגוף לא ניתן לחנך באמצעות שכנוע הגיוני, שכן "הידע" שלו אינו מתנסח במילים או בטיעונים ואף לא בעיקר ברגשות. הגוף "מבין" דרך הרגלים ודרך מה שברקוביץ מכנה "מודעות גופנית" – כלומר, תגובות רפלקסיביות נרכשות לנסיבות הקיימות בעולם. כדי לאמן את הגוף להיות מוסרי, יש להנהיג שיטה מתאימה:

הגוף אינו קשוב לטיעונים הגיוניים. הדרך היחידה שבה ניתן ללמדו היא להכריחו לעשות דברים מסוימים. לא ניתן ללמוד שחייה על ידי קריאת ספרים על טכניקת השחייה. בדומה לכך, אין אדם נעשה צייר רק על ידי

עיון בסגנונותיהן של אסכולות שונות. אדם לומד לשחות באמצעות שחייה, לצייר באמצעות ציור, ולשחק באמצעות משחק... אין תחום שבו עיקרון זה חל ביתר שאת מאשר בתחום המעשים המוסריים.⁷²

המוסר, ככל מיומנות ביצועית אחרת, מצריך אימון גופני ממשי. כדי לנהל חיים מוסריים, ולא רק לחשוב מחשבות מוסריות, לא די לו לאדם לחקור את הטוב או את הנכון; עליו לחנך גם את היסוד הגשמי שלו על ידי הרגלתו להתנהגות מוסרית, ודבר זה מצריך משטר לא פחות תובעני מזה הנדרש עבור תחומים אחרים בחיים, שבהם הביצוע הוא מדד להצלחה.

כדי להמחיש כיצד עשוי להיראות אימון שכזה, ומדוע הוא חיוני לעניין המוסרי, גוזר ברקוביץ אנלוגיה בינו ובין אימונים צבאיים: כשם שיהא זה הרה אסון אם ילמד חייל להילחם רק בעת מלחמה אמיתית, ללא הכנה מראש, כן מסוכן גם לבקש מאדם לחסום את נטיותיו הבלתי מוסריות רבות-העוצמה לנוכח אתגר מוסרי אם לא הוכן לכך מראש. כשם שאימון למלחמה פירושו להטיל על חיילים משטר של תרגול פעולות לחימה, כאילו עמדו בפני אויב אמיתי, כך מכירה גם המסורת היהודית בצורך שבתרגול מוסרי גם בהעדר אתגר מוסרי אמיתי. את זאת היא משיגה באמצעות מערכת של חוקים ומנהגים, המחנכים את המרכיב הגשמי להתעלם מתאוותיו ולפעול תחת זאת לפי הוראות השכל, כאילו עמדו בפני האדם אתגרים מוסריים של ממש.⁷³

לפי ברקוביץ, אפילו ההיבטים ה"פולחניים" של ההלכה, שאין להם כל ערך מוסרי ניכר לעין, חיוניים לצורך האימון המוסרי שהם מספקים. את חוקי הכשרות, למשל, ניתן להבין כהכנה לקראת מצב שבו עלול להיווצר קונפליקט בין התנהגות מוסרית ראויה ובין דחף פיזי ספציפי, במקרה זה התאוה לאוכל. באמצעות בלימתה המתמשכת והמבוקרת של תאוה זו למען חוק נעלה יותר, לומד האדם להגביל את השפעת הדחף הזה על מעשיו. בשילוב עם אימון דומה לגבי נטיות גשמיות אחרות, זוכה הצד הפיזי של האדם לחינוך ולתרגול המלמדים אותו להגיב בצורה נכונה ומדויקת כל אימת שנטיותיו הטבעיות מתנגשות עם דרישות מוסריות:

המטרה היא ללמד... "מודעות" חדשה, הזרה למרכיב האורגני של האישיות האנושית כולו. מדובר במודעות... לסדר של הוויה ושל משמעות השונה מזה של האגוצנטריות האורגנית. מטרת הכללים המגבילים היא להתאמן באמירת "לאו" לדרישות אנוכיות; ואילו קיום מצוות עשה הוא אימון באמירת "הן" תוך התחשבות בקיומו של סדר דברים שונה מזה של הפרט עצמו.⁷⁴

אין פירוש הדבר, כמובן, שלמצוות "בין אדם למקום" אין כל משמעות מעבר לתועלת שבהן. ברקוביץ נשמר מפני הצגת ההלכה באופן אינסטרומנטלי בלבד, על חשבון משמעותה הדתית, הסמלית או ההיסטורית. הוא מקדיש פרק שלם בספרו אלוהים, אדם והיסטוריה לתיאור האופן שבו מועילים הציוויים הללו לא רק להדרכת אישיותנו להתנהגות מוסרית, אלא גם לכינונו של קשר עמוק בין האדם לאלוהים.⁷⁵ ואולם, מתבקשת המסקנה שפסיפס המצוות לא יכול היה להיות רק אוסף של פולחנים ומנהגים שהתפתחו באופן עצמאי, אשר שואבים את תוקפם מתמיכה חברתית בלבד; על מנת לעמוד במשימתן החינוכית, חייבות מצוות התורה להיות מערכת חוקים כוללת. החוק, במובן זה, פירושו לפעול מתוך חובה, גם אם הדבר נעשה נגד הרצונות של הרגע. פירושו לאלץ את הצד הגשמי שבנו לפעול על פי עקרונות ולא על פי נטיות. טקסים סמליים, אם מתייחסים אליהם באופן נפרד, אינם חייבים מעצם טבעם להיות "חוקים"; ניתן לקיימם באופן פרטני, מתוך הערכה לאיכויותיהם האסתטיות, ולהנציחם כמנהג. בהצגת המצוות כחוק מחייב, דורשת היהדות מהאדם שיטיל משמעת על צדו הגשמי לאורך כל ימי חייו. בדרך זו מאמנת אותו המסורת להיות יצור מוסרי באופן ששום שיח אתי, מעמיק ככל שיהיה, לא ישווה לו.

כבוד זה לביצוע הפיזי הוא שמביא את ברקוביץ לטיעון כי ישנו ערך, פחות אמנם, לעשיית המצוות גם מתוך שגרה, ללא כוונה בצדן. מצוות התפילה מספקת דוגמה חשובה. התפילה היא מעיקרה עניין של תודעה: באמצעותה מבטא האדם את צפונות לבו ואת רגשותיו האינטימיים ביותר בפני בוראו. אולי יותר מאשר בכל מעשה דתי אחר, יש לכוונה שבתפילה קשר מהותי לעצם קיומה של המצווה. בהתאם לכך, טוען הרב יוסף דב סולובייצ'ק, הוגה אורתודוקסי וחסיד המסורת הקאנטיאנית, שהכוונה היא תמציתה וכוליותה של מצוות התפילה, בעוד שההבעה הפיזית של המילים היא רק "הטכניקה של מימוש התפילה אך לא התפילה עצמה".⁷⁶ גם השל אומר את מה שנראה לו מובן מאליו כשהוא כותב כי "להתפלל עם כוונה... עשוי להיות קשה; להתפלל ללא כוונה, מגוחך הדבר".⁷⁷

הנה, באמצעות הכללת התפילה במערכת של מחויבות חוקית, דורשת ההלכה מן היהודי להתפלל במועדים קבועים ועל פי סדר תפילה קבוע, וכתוצאה מכך נמצאים יהודים רבים מתפללים לעתים קרובות ללא כוונה הולמת. אם בוחנים דרישה זו רק מנקודת המבט של החיבור הרוחני של הפרט עם קונו, תפילה מסוג זה אכן מצטיירת כריקה וחסרת משמעות. ואולם,

כפי שמציין ברקוביץ, מבחינתו של הצד הגשמי של האדם ניתן להצדיק את המעשה, שכן הוא מסמל ואף מחזק את הכפפת הגוף להחלטה המודעת להתפלל, וזאת אף אם השכל עצמו אינו הולך לגמרי לפי החלטה זו. לדברי ברקוביץ:

זו, כמובן, אינה צורת התפילה האידיאלית; עם זאת, אין זה הישג פעוט ללמד את השפתיים "להתפלל" בעצמן, ללא השתתפות מודעת מצד הלב והשכל. הדבר מראה שהאורגניזם האנושי, שאין לך כמעט דבר שהוא רחוק מטבעו מאשר החשק להתפלל, אכן נכנע להכוונה על ידי הרצון המודע להתפלל... שפתיים "המתפללות" באופן אוטומטי אולי אינן מרשימות בהשוואה להתכוונות הנפש המתפללת לקראת אלוהים בכניעה אקסטטיבית, אך גם הן מבטאות מעין כניעה של העצמי האורגני לרצון להתפלל.⁷⁸

אם כן, לשיטת ברקוביץ, ההלכה אינה מערכת של תכתיבים שרירותיים מצד אלוהים והרבנים, כי אם מענה הכרחי לכפילות הבסיסית של טבע האדם – גישה מוסרית שאינה מייחסת לגוף חשיבות פחותה מאשר לרוח, ומהווה חלק ממערכת נורמטיבית יהודית רחבה יותר, החובקת את הספירה המוסרית והמשפטית כאחד. זהו דבר שפילוסופים יהודים אחרים חתרו לקראתו בדרך זו או אחרת. גם בובר וגם השל, למשל, טוענים שתפישת היהדות שלהם מתייחסת, כדברי בובר, "לאדם במלואו, גוף ורוח גם יחד". מסיבה זו ניתן למצוא אצלם לא פעם קביעות דומות לאלה של ברקוביץ לגבי החשיבות של מעורבות הגוף במעשים מוסריים. אולם, הוגים אלה אינם מצליחים לנסח כל שיטה להכנת הגוף למעשים מוסריים, מתוך הנחה שלאן שהרוח מנווטת, ילך הגוף אף הוא. תורת המוסר שלהם, כך נדמה לעתים קרובות, מניחה במשתמע שהגוף האנושי הוא מה שהרוח השוכנת בו מתאוה שהוא יהיה, ולא מה שהוא באמת.⁷⁹

העובדה שחלק כה ניכר מן האתיקה המערבית התעלם מן הגוף כשאלה מוסרית קשורה במידה רבה, כמובן, לדגש שמסורת זו שמה על הכוונות של מעשי אנוש ולא על תוצאותיהם. שכן, אם אין לתוצאות חשיבות, הרי שהמעשים, חשובים ככל שיהיו, שואבים את כל חשיבותם מכך שהם משקפים את כוונותיו של האדם המבצע אותם. פגמים מוסריים נתפשים בהכרח ככשלים של הרוח המודעת, ולפיכך תקנתם היחידה היא המשך טיהורה של הכוונה. אך התולדה הבלתי נמנעת מגישה זו היא נתק בין דרישות המוסר ובין תקוות הגאולה: בהפרידם בין המעשה המוסרי לתוצאותיו, שללו כמה

הוגי דעות מן האתיקה כל תקווה הגיונית לכך שהתנהגות מוסרית תביא, בכל דרך הניתנת להבנה, לשיפור מצב האנושות בהיסטוריה. אם אמור להתקיים קשר סיבתי כלשהו, דחוק ככל שיהיה, בין המוסר לגאולה – נדבך מרכזי ביהדות שאף הוגה דעות יהודי חשוב לא ניסה עד כה לוותר עליו – אזי מוסר המבוסס על כוונות חייב לשייך את הקשר הזה לתחום הנסתר והמסתורי, ולתייגו כעניין של אמונה בלבד; וזוהי בדיוק העמדה שכמה מהוגים אלה, באמצע גישה מיסטית להיסטוריה, נוקטים.⁸⁰ אם, לעומת זאת, כפי שברקוביץ טוען, המוסר נועד ביסודו להביא לשיפור ממשי בענייני האנושות, עלינו לראות בתוצאות את המבחן העיקרי של ההתנהגות המוסרית, ואת הגוף כאתגר המרכזי הניצב בפני המוסריות, בהיותו המוציא אל הפועל של כל התוצאות המוסריות.

ה

המסורת הנורמטיבית של היהדות משלבת יחדיו שלושה מרכיבים נפרדים: מערכת חוקים הכוללת חובות מוסריות ופולחניות גם יחד; ערכים מוסריים, המודגשים בדברי הנביאים ובספרות הרבנית; וחזון של שיפור גורל האדם בהיסטוריה, חזון שהציות למערכת הנורמטיבית היהודית אמור לסייע בהגשמתו. בשל הקושי הטמון בשמירה על איזון בין שלושת המרכיבים האלה – חוק, ערכים וחזון – מנסים לא פעם הוגי דעות יהודים בני-זמננו להתכחש למרכזיות שהעניקה המסורת היהודית ליסוד זה או אחר מביניהם. יש הממעיטים ממשקלם של ערכים כמו כבוד הבריות או דרכי שלום, והופכים את הכללים הקונקרטיים יותר של ההלכה לצו העיקרי של הדת. וישנם אחרים, החותרים מתחת ליסודותיה של ההלכה כדי לקדם את מעמדם של ערכי מוסר מזוקקים, שיש להם אמנם כוח משיכה לא מבוטל בצורתם הפשוטה, אך לעתים קרובות אין ביכולתם לכוון את האדם באופן ברור למעשים מוסריים, כאשר הוא ניצב מול המורכבות של החיים האמיתיים. ולעתים גם חזון הקדמה האנושית בהיסטוריה מצטמצם לכדי משאלה מיסטית נכספת, שהגשמתה תלויה בנאמנות אדוקה לכללי ההלכה מחד או לעקרונות אתיים מאידך – כללים ועקרונות שאינם נקבעים בהכרח מתוך התחשבות בתוצאותיהם בהיסטוריה.

מבין הוגי הדעות היהודים המובילים של המאה האחרונה, היה זה אליעזר ברקוביץ שהציע את השילוב המוצלח ביותר בין מרכיבים אלה, תוך שמירה על המקום הראוי לכל אחד מהם בתוך מערכת מאוזנת של מוסר יהודי. עבור ברקוביץ, ערכיה של היהדות הם המהווים את המארג המוסרי הנצחי שלה, הם העומדים ביסוד ההלכה והם המכתיבים את מידת השינוי בהלכה עם הזמן; החזון הנבואי הוא הקובע את המוסר ככלי לקידום האדם, ובכך מעצב את אופיים התוצאתי של אותם ערכים; וההלכה – כמערכת חוקים, ולא רק כנוהג מסורתי – היא הנדרשת לטפל בבעיה הבסיסית של גשמיות האדם, בעיה שאין מנוס מלהתמודד איתה אם ברצוננו לתרגם עקרונות מוסריים לתוצאות מוסריות באופן אמין. ביחד יוצרים מרכיבים אלה גישה כוללת למוסר, המציעה לנו תפישה מוסרית המסוגלת לעמוד על שלה אל מול נחשולי המהפכות, ובה בעת לשמור על אנושיותנו ולהציע לנו תקווה לשיפור אמיתי במצב האנושי בתוך ההיסטוריה.

באמצעות אריגתם של שלושת המרכיבים הללו במערכת נורמטיבית אחת, קורא ברקוביץ תיגר על אותם הוגים יהודים הקובעים את הציות לקודקסים ההלכתיים כאבן הבוחן היחידה להתנהגות דתית. ברם, לא פחות חשובה מכך היא קריאת התיגר של ברקוביץ על בעלי הנטייה ההפוכה, שבמשך זמן כה רב תקפו את ההלכה כמכשול להתנהגות מוסרית. שכן, כפי שהמחישו מאורעות המאה האחרונה, לכל העקרונות המוערכים בשכל האנושי אין כל משמעות אם החברה הממשית האמורה לצאת נשכרת מיישומם חסרה את המשמעות הדרושה כדי להוציאם לפועל – וזוהי משמעות שרק החוק יכול לטפח. העניין המחודש בחוק היהודי בשנים האחרונות משקף, כך נראה, התפכחות מן ההנחה השלטת במחשבה היהודית במאה העשרים: האמונה שהעם היהודי מסוגל להציע לעולם מופת מוסרי תוך התכחשות למסורת המשפטית שלו. אליעזר ברקוביץ מציע בסיס תיאורטי משכנע לדחיית הנחה זו.

דוד חזוני הוא עורך בכיר בחכלת. הוא העורך של אנתולוגיה חדשה של כתבי ברקוביץ, סטוח עיקריות על היהדות, שעומדת לצאת לאור בהוצאת שלם.

הערות

1. Martin Buber, *On Judaism*, ed. Nahum Glatzer (New York: Schocken, 1995), p. 92 (להלן על היהדות).
2. M. Herbert Danzger, *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of the שוואה* (New Haven: Yale, 1989), pp. 24-26. Howard W. Polsky, "A Study of Orthodoxy in Milwaukee: Social Characteristics, Beliefs, and Observances," in Marshall Sklare, ed., *The Jews: Social Patterns of an American Group* (New York: Free Press, 1958), pp. 325-335; Sidney Goldstein and Calvin Goldschneider, "Jewish Religiosity: Ideological and Ritualistic Dimensions," in Marshall Sklare, ed., *The Jew in American Society* (New York: Behrman House, 1974), pp. 203-221.
3. "הצהרת עקרונות עבור היהדות הרפורמית" (A Statement of Principles for Reform Judaism), שאומצה בכנס הוועידה המרכזית של הרבנים האמריקנים (Central Conference of American Rabbis) ביטסבורג, 1999, ומופיעה באתר האינטרנט של גוף זה: www.ccrarnet.org. על פי מצע זה, היהודים הרפורמים "מחויבים ללימוד מתמשך של מלוא מכלול המצוות, ולקימון של אותן מצוות הנוגעות לנו כפרטים וכקהילה. כמה מן המצוות הללו, חובות, מקודשות, מקיימים יהודים רפורמים מזמן; מצוות אחרות, גם עתיקות וגם מודרניות, מצריכות תשומת לב מחדשת כתוצאה מהנסיבות הייחודיות של תקופתנו". על פי הרב ריצ'רד לוי, אחד מתומכיה העיקריים של ההצהרה, מהווה השימוש במונח העברי "מצווה" התנתקות מכוונת מעברה של התנועה הרפורמית, ומשקף קונצנזוס חדש בקרב רבנים רפורמים בעד גישה מסורתית יותר ליהדות: "ה'סנטנרי פרספקטיב' [המצע הרפורמי שאומץ בשנת 1976] נמנע מלהשתמש במילה 'מצווה' ועשה שימוש אך ורק במילה האנגלית 'חובה' [obligation], ואילו היום רוב הרבנים ואנשי הקהילה הרפורמים מנסים לשלב יותר ויותר מצוות בחייהם". לדברי לוי, "יהודים רפורמים מגלים כיום הרבה יותר נכונות לבחון מחדש מצוות יהודיות שהיו בגדר טאבו במשך מאה שנים". טיטה מוקדמת של ההצהרה קראה גם לגילוי מחדש של דיני כשרות מסוימים וטבילה במקווה. "Is It Time to Chart a New Course for Reform Judaism?" *Reform Judaism*, Winter 1998, pp. 10-22, 54.
4. אליעזר ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, תרגם אביב מלצר (ירושלים: יד ושם, תשמ"ז); אליעזר ברקוביץ, עמו אנוכי בצרה: קידוש החיים בנשוא ובמחנות ההשמדה, תרגם אביב מלצר (ירושלים: יד ושם, תשמ"ח).
5. Menachem Friedman, "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism," in Harvey E. Goldberg, ed., *Judaism Viewed from Within and from Without* (Albany: SUNY, 1987), pp. 235-255.
6. Lawrence Kaplan, "The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy," in Jack Wertheimer, ed., *The Uses of Tradition* (New York: Jewish Theological Seminary, 1992), pp. 145-173 (להלן שימושים במסורת).
7. Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition," בתוך ורטהיימר, שימושים במסורת, עמ' 49 ואילך. ניתן לראות את אפקט

השיטוח הזה כתגובה לתחושת האיום מצד התנועות הלא-אורתודוקסיות, שכוח המשיכה שלהן נראה אולי חזק במיוחד בתקופה שבה אוכלוסיות גדולות של יהודים עקורים הגיעו לעולם חדש שבו תנועות אלה תקעו יתד יציב; מכיוון שהאיום בא מצד אלה שדחו את אופייה המחייב של ההלכה, מנהיגים אורתודוקסיים רבים הגיבו בכך שהפכו את הציות ההלכה לכשעצמו – ולא למערכת מורכבת של ערכים – לערך עליון יחיד.

8. את התיאור החשוב ביותר לתמורה מספק ההיסטוריון חיים סלובייצ'יק, במסותו "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28:4, Summer 1994, pp. 64-130. בנוסף לכך ולמקורות המצוינים לעיל מאת פרידמן, סילבר וקפלן, השווה *Ashkenazic Haredi Culture—A Tradition in Crisis*, בתוך ורטהיימר, שימושים במסורת, עמ' 175-186; Jack Wertheimer, *A People Divided: Judaism in Contemporary America* (New York: Basic Books, 1993), pp. 114-233.

9. אליעזר ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1981); חיבור זה הופיע במתכונת שונה באנגלית בשם *Eliezer Berkovits, Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha* (New York: Ktav, 1983) (להלן לא בשמים היא). שני החיבורים האלה חופפים במידה רבה, מאחר שהאחרון נכתב כגרסה אנגלית מקוצרת של הראשון ובמקביל לו. הגרסה העברית פונה יותר לתלמיד ההלכה, הן בלשונה והן בעומק הדין, ואילו הגרסה האנגלית מיועדת יותר לקורא הכללי; לפיכך, רוב הציטוטים במסה זו מקורם בלא בשמים היא. ראה גם *Eliezer Berkovits, Essential Essays on Judaism*, ed. David Hazony (Jerusalem: Shalem, 2002), pp. 41-87. (להלן מסות עיקריות).

10. בבלי ברכות יט ע"ב – כ ע"א; ירושלמי ברכות ג:א; ירושלמי כלאים ט:א; מצוטט אצל ברקוביץ, לא בשמים היא, עמ' 22-24, 120, הערה 51. השווה ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 105-117.

11. מועד קטן כז ע"א – כז ע"ב; מצוטט אצל ברקוביץ, לא בשמים היא, עמ' 23-24; ראה גם ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 64.

12. ראה משנה גיטין ה, ה, והדיון בבבלי גיטין נט ע"ב: "כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום". התוספתא מספרת כי "מפני דרכי שלום" מחויבים היהודים לתמוך בעניי קהילות לא-יהודיות, לבקר את חוליהן ולקבור את מתיהן. "מפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל וקוברין מתי עובדי כוכבים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום ומבקרין חולי כותים עם חולי ישראל מפני דרכי שלום". תוספתא גיטין ג, יח. ברקוביץ, לא בשמים היא, עמ' 25-26; ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 87; ראה גם ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 39, 66.

13. ברקוביץ, לא בשמים היא, עמ' 3-32.

14. לפי דעתו של אביי בגמרא, שנתקבלה כהלכה, תקנה זו התאפשרה על ידי כך שההלכה פעל לפי שיטתו המאוחרת יותר של רבי יהודה הנשיא (שחי כמאתיים שנים אחרי הלל), שלפיה שמיטת כספים לא הייתה נוהגת כהלכה מן התורה לאחר חורבן הבית הראשון; ולכן, לפי דעה זו, תקנתו לא נגדה מצווה מן התורה, אלא מצווה רבנית בלבד. ואולם, דעתו של רבי יהודה הנשיא נגדה את דעת החכמים, שראו בשמיטת כספים חובה מן התורה גם בזמן הזה, ולכן נוצרה בעיה לטענתו של אביי, ששמעה היא שתקנת הלל עדיין לא התקבלה כהלכה אצל רוב החכמים בזמנו של רבי יהודה הנשיא. אולי משום כך חלק נחרצות על

אביי בריה-הפלוגתא הידוע שלו, רבא: לפי רבא, היה להלל כוח להפעיל את תקנת הפרוזבול גם אל מול מצווה מן התורה, משום עקרון "הפקר בית דין הפקר". בבלי גיטין לו ע"א-ע"ב, ורש"י שם. וראה גם ברקוביץ, לא בשמיים היא, עמ' 14-15; ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 59-60.

שתי מקבילות לכך מן התקופה המודרנית שנויות שתייהן במחלוקת אך מקובלות על רבים: היתר עסקא, המאפשר לבנקים הנמצאים בבעלות יהודית להלוות וללוות כסף בריבית, ועוקף בכך איסור חמור מן התורה על גביית ריבית או תשלום ריבית; והיתר מכירה, המאפשר לחקלאים יהודים במדינת ישראל לעקוף את האיסור על עבודת אדמה בשנת שמיטה באמצעות הרשאה להעביר באופן זמני את הבעלות על הקרקע ללא-יהודים.

15. ברקוביץ, לא בשמיים היא, עמ' 21-22, 30-32; ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 113-114; ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 61, 71-72.

16. משלי גיז; דברים ו:יח.

17. Eliezer Berkovits, *Crisis and Faith* (New York: Sanhedrin, 1976), pp. 91-92 (להלן משבר ואמונה); ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 96-97.

18. יש מחלוקת בין החוקרים על השאלה האם רבי יהודה הנשיא אכן העלה את המשנה על הכתב, או שמא הוא רק קבע באופן רשמי את גבולות המשנה מתוך שלל אמרות התנאים הרבות מאוד שנלמדו, ורק בשלב מאוחר יותר הועלה הדבר על הכתב. ראה שרגא אברמסון, "כתיבת המשנה (על דעת גאונים)", בתוך חרבות וחברה בחולדות ישראל בימי הביניים, ערכו ראובן בונפיל ואחרים (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט), עמ' 27-52. אך לצורך ענייננו אין במחלוקת זו כדי להעלות או להוריד, משום שהתוצאה של קביעת אוסף רשמי, נצחי ובלעדי של אמרות חז"ל אינה שונה כל כך מזו של העלאתו של נוסח זה על הכתב, ולכן אין זה משנה כל כך לענייננו אם היא נכתבה במאה השנייה לספירה, או שרק גרסתה נקבעה באותו זמן והעלו אותה על הכתב רק מאוחר יותר.

19. לצורך דיון זה אני מתייחס לרשימות של הלכות כמו אלה שחוברו החל מימי הביניים, להבדיל מחיבורים של התורה שבעל פה שאינם כאלה: התלמוד ומפרשיו כוללים אוסף של דיונים ומחלוקות; ככלל, לימוד הגמרא בישיבות נחשב לעתים קרובות נושא לימוד נפרד מנושא ההלכה, המתמקד בעיקר בפסיקות ההלכתיות שראשיתן במשנה חורה של הרמב"ם ובארבעה טורים והמשכן לאורך המאות עד לימינו אנו. בעוד ששני הנושאים נחשבים חיוניים עבור מי שרצונו להיות תלמיד חכם, לימוד ההלכה הוא שמהווה את המצע שעל בסיסו אמורים הרבנים לקבל את החלטותיהם ההלכתיות.

20. ברקוביץ, משבר ואמונה, עמ' 93-96. המסה הופיעה במקור כחלק ממסה בנושא הגיור בהלכה היהודית. "Conversion 'According to Halacha'—What Is It?" Eliezer Berkovits, *Judaism* 23, 1974, pp. 467-478 (להלן "הגיור 'על פי ההלכה'"); ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 89-102.

21. בהצעתו ליצירת חינוך רבני מסוג חדש כולל ברקוביץ לימוד קודקסים הלכתיים, ואינו טוען שאין להחשיבם כמחייבים. Eliezer Berkovits, "A Contemporary Rabbinical School. for Orthodox Jewry," *Tradition* 12:2, Fall 1971, pp. 5-20.

22. Eliezer Berkovits, *Towards Historic Judaism* (Oxford: East and West Library, 1943), p. 109 (להלן לקראת יהדות היסטורית); ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 198.

Louis Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law* 23
; (להלן עץ חיים); (London: Littman Library of Jewish Civilization, 2000), pp. 34-41, 220-221
משה זמר, הלכה שפוייה (תל אביב: דביר, תשנ"ד); Robert Gordis, *The Dynamics of Judaism:
A Study of Jewish Law* (Bloomington: University of Indiana, 1990)

24. ג'ייקובס, עץ חיים, עמ' 230. עץ חיים הוא מחקר יסודי על גמישות ההלכה לנוכח
סוגים רבים ושונים של שיקולים: אתיים, היסטוריים, פילוסופיים. ברם, חסר בו ניסיון
לפתח תיאוריה הכורכת יחדיו את הגורמים החוץ-הלכתיים הללו – במילים אחרות, הסבר
שיכול לשמש בסיס לתיאוריה קוהרנטית לגבי התפתחותה של ההלכה. בכך, עץ חיים הוא
טיפוסי לאסכולה ההיסטורית, שג'ייקובס ורוב ההוגים הקונסרבטיבים מייצגים וברקוביץ
דוחה.

Robert Gordis, "A Dynamic Halacha: Principles and Procedures of Jewish Law," 25
Judaism 28:3, Summer 1979, p. 265

26. ראה למשל, זמר, הלכה שפוייה, עמ' 46-57.

27. בבלי מגילה יד ע"א.

28. רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגם יהודה בן רבי שמואל אבן שמואל (תל אביב:
דביר, תשל"ג), עמ' כא. ברקוביץ, לא בשמיים היא, עמ' 19. הפסוקים המצוטטים לקוחים
מדברים ויח, משלי ג:ז, משלי ב:כ. השווה זמר, הלכה שפוייה, עמ' 50. זמר מצטט רק את
החלק הראשון של דברי ברקוביץ, שלפיהם אסור לה להלכה לעמוד בניגוד ל"עקרונות
המוסר", אך משמיט את ההמשך שבו הוא מתאר את העקרונות כמעוגנים בתורה עצמה.
להצגה יותר נאמנה של עמדתו של ברקוביץ, ראה יונתן זקס, משבר וברית: מחשבה יהודית
מודרנית ופוסט-מודרנית, תרגמה שרה פרידמן (ירושלים: מאגנס, תש"ס), עמ' 126-130.

29. לעניין מעמד האישה בהלכה, ראה אליעזר ברקוביץ, תנאי בנישואין ובנט (ירושלים:
מוסד הרב קוק, תשכ"ז); Eliezer Berkovits, *Jewish Women in Time and Tora* (Hoboken,
N.J.: Ktav, 1990); וכן המסה "The Status of Woman Within Judaism" בתוך ספרו משבר
ואמונה, עמ' 97-122; ברקוביץ, לא בשמיים היא, עמ' 32-45; ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה,
עמ' 132-155. לנושא הגיור ראה ברקוביץ, "הגיור על פי ההלכה"; גרסה העוסקת
בגיור בלבד מופיעה בתוך משבר ואמונה תחת הכותרת "Conversion According to Halacha"
(עמ' 122-131); ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 89-102. Eliezer Berkovits, *Unity in
Judaism* (New York: American Jewish Committee, 1986)

30. ברקוביץ, משבר ואמונה, עמ' 121.

Eliezer Berkovits, *Man and God: Studies in Biblical Theology* (Detroit: Wayne State, 1969).
להלן עיונים בתיאולוגיה של המקרא.

32. בעניין ערכי תרבות המערב ראה ברקוביץ, משבר ואמונה, עמ' 1-82. בנושא ביקורתו
על המסורת המערבית, ראה Eliezer Berkovits, *God, Man, and History* (New York: Jonathan David,
1959). להלן אלוהים, אדם והיסטוריה. ברקוביץ גם פרסם מאמרים רבים המבקרים את
תפישותיהם של הוגים יהודים אחרים שלפי דעתו לא הקפידו על שמירת הראייה היהודית
על העצמאית המבוססת על מקורות היהדות: Eliezer Berkovits, *Major Themes in Modern
Philosophies of Judaism* (New York: Ktav, 1974) (להלן גממוח עיקריות).

33. ראה זקס, משבר וברית, עמ' 129. זקס אינו מנמק את דעתו.

34. Eliezer Berkovits, *Was Ist Der Talmud?* (Berlin: Judischer Buch-Verlag, 1938), pp. 40-47 (להלן מהו התלמוד). דוגמה מצוינת לניסיון להסביר את האיסור על מלאכה בשבת בהתייחס לאגדות של מסכת שבת מופיעה אצל יוסף יצחק ליפשיץ, "מלאכת מחשבת", כחלח 10, חורף 2001, עמ' 120-147. ניסיון דומה לתאר את התפילה לאור ההלכה והאגדה גם יחד ניתן למצוא אצל ברקוביץ עצמו. Eliezer Berkovits, *Prayer* (New York: Yeshiva University, 1962).

ברקוביץ אינו היחיד מבין הוגי הדעות היהודיים המודרניים המצהיר על חיוניותם של קטעי האגדה בתלמוד. ברם, טענה זו מושמעת בדרך כלל מפי אלה שאינם מקבלים את אופייה המחייב של ההלכה, ולפיכך אינם חושבים שמטרתה העיקרית של האגדה היא לתרום לשלמות מערכת הערכים ההלכתית, אלא שהיא חשובה להבנה כוללת של מוסר יהודי בנפרד מן ההלכה. ראה, למשל, Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man* (New York: Noonday, 1996), pp. 336-337 (להלן אלוהים בחיפוש אחר האדם); השל קובע כי האגדה נחוצה כדי לתת לפרט את כיוונו העיקרי בחיים, בעוד שההלכה נותנת עצות לגבי נורמות ספציפיות.

35. "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו" – כלומר, אין למדים דברי הלכה מדברי הנביאים. בבלי בבא קמא ב ע"ב; רש"י שם, ד"ה "דברי קבלה"; בבלי חגיגה י ע"ב; בבלי ידה כג ע"א.

36. הרבנים קבעו שמגילות המקרא, אך לא אלה של ספרים חיצוניים או בתר-תנ"כיים, "מטמאות את הידיים", כלומר גורמות לטומאה הלכתית. מטרתה של הלכה מפתיעה זו הייתה יותר מעשית מסמלית: למנוע את אחסונם של טקסטים אלה יחד עם מזונם של הכוהנים, שצריך היה להיאכל בטהרה, וכך להגן על המגילות מפני המכרסמים ששהו במקומות שבהם אוחסן מזון. עם זאת, בעקבות הלכה זו מתעורר ויכוח בשאלה אילו ספרים של התנ"ך מטמאים את הידיים ואילו לא, דיון שמשמעו קביעת קדושתם היחסית של הספרים השונים. בבלי שבת יג ע"ב; השווה משנה ידיים ג, ד; תוספתא ידיים ב, יד; בבלי מגילה ז ע"א.

37. בעניין יחזקאל ראה, למשל, את הדיון הנרחב המתחיל בבבלי חגיגה יא ע"ב. בעניין אסתר, ראה בבלי שבת פח ע"א.

38. ברקוביץ, לקראת יהדות היסטורית, עמ' 102; ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 192.

39. "היכא דאפשר אפשר והיכא דלא אפשר לא אפשר". בבלי בבא קמא פד ע"א, בבלי חולין יא ע"ב. ברקוביץ, ההלכה כוחה וחפקידה, עמ' 52-59.

40. מדובר בכללי תחום שבת, האוסרים על כל תנועה מעבר לאלפיים אמה (כקילומטר לערך) מחוץ לגבולות העיר שממנה יוצא האדם. במקרה של פיקוח נפש, מותר לנסוע (ואף לעבור על כל אחד מאיסורי שבת) ללא הגבלה כל עוד מצב החירום בעיניו. לפי עדות המשנה, מי שהיה נוסע מחוץ לעיר היה נתקע במקום שבו הוא נמצא, החל מן הרגע שתם מצב החירום ועד צאת השבת, עד שהתקין רבן גמליאל הזקן שאנשים אלה ייחשבו לבני אותה עיר שאליה הגיעו, דבר המתיר להם לנוע בחופשיות. "אף חכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הדליקה ומן הגייס ומן הנהר ומן המפולת הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפיים לכל רוח". משנה ראש השנה ב, ה; בבלי ביצה יא ע"ב; ברקוביץ, לא בשמים היא, עמ' 12; ברקוביץ, ההלכה כוחה וחפקידה, עמ' 38-39; ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 51.

41. "מפני הדרכים ומפני הגשרים ומפני תנורי פסחים ומפני גלויות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו", ככתוב בברייתא. בבלי סנהדרין יא ע"א; ברקוביץ, לא בשמיים היא, עמ' 12-13; ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 53; מסות עיקריות, עמ' 51-52.

42. ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 247-314, 129-152.

43. כפי שברקוביץ מציין, ישנם אף מקרים שבהם המילה "משפט" מתקרבת כל כך במשמעותה לרעיון של תוצאות עד שלא ניתן כלל להבינה במונחים של צדק, אלא רק במונחים של גאולה, כמו בפסוק: "והיה ה' לדיין ושפט ביני ובינך, וירא וירב את-יריבי וישפטי מידך". שמואל א כד:טו; מצוטט אצל ברקוביץ, עיונים בחיאולוגיה של המקרא, עמ' 232-233. ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 136.

44. ברקוביץ, עיונים בחיאולוגיה של המקרא, עמ' 245-246; ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 146-147.

45. מרטין בובר, אחד הנציגים הבולטים של גישה זו, ערך מחקר נרחב על המחשבה החסידית כדי להראות את האמיתות הדתיות הטמונות בגישה הרוחנית של התנועה. אברהם יהושע השל והרב יוסף דב סלובייצ'יק, הוגי דעות שומרי מצוות, השתמשו באמצעים דומים כדי להמחיש את הווייתו של הטיפוס הנבואי (השל) או של "איש ההלכה" (סלובייצ'יק), אדם המתבונן בעולם באספקלריה הלכתית. השווה לעבודותיו הרבות של בובר בנושא החסידות, ובעיקר *Martin Buber, Hasidism and Modern Man*, trans. Maurice Friedman (New York: Harper Torchbooks, 1958) (להלן חסידות והאדם המודרני), וכן מרטין בובר, בפרדס החסידות: עיונים במחשבתו ובהווייתה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג); Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York: Harper Torchbooks, 1962); יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, "איש ההלכה", בתוך סלובייצ'יק, איש ההלכה: גלוי ונסתר (ירושלים: ההסתדרות הציונית, 1979).

46. בובר, על היהדות, עמ' 87.

47. בובר, על היהדות, עמ' 114. בובר יודע היטב עד כמה מטרה זו קשה להשגה. במסתו "דרך הקודש" הוא מקונן על הקושי לשמר את טוהר המעשה וליצור קהילה המבוססת על מעשים בלתי מותנים:

טבעו [של המעשה] שהוא מצביע אל מעבר לעצמו. כל כמה שכונתו נקייה, כל כמה שהתגלמותו טהורה, הוא נתון לחסדי תוצאותיו; וגם המעשה הנשגב ביותר, שאינו מתעכב ולו לחלקיק שנייה בשפלת הסיבתיות, נגרר אל הבוץ מרגע שהוא יוצא אל העולם ונעשה גלוי. ובמיוחד, המעשה שנעשה למען צמיחת הקהילה האמיתית נתקל בהתנגדות מכל עבר: מדייקנותם של המסורתנייס-מהרגל כמו גם מעצלותם של עבדי השעה, אך באותה מידה מדוקטריניזם נחפו ומווכחנות חסרת אחריות; מאנוכיות קמזנית ומיוהרה עיקשת, אך גם מביטול עצמי היסטרי ומהתרגשות מבלבלת; מהפולחן של המושג הטהור כביכול, יד ביד עם הפולחן המכונה ריאליפוליטיק. בנוסף לכך מתנגדים לו כל הכוחות הממוסדים שאינם רוצים שיפריעו להם במימוש כוחם. כל הכוחות הללו סוערים במערבולת קודרת ומשחירה סביב הפרט הבודד והמסור אשר נוטל על עצמו בעוז את המשימה לבנות קהילה אמיתית – ובאלו חומרים! אין כאן שום שלמות שלא ניתן לטמאה; בכל מקום הטמא קורא תיגר על הטהור, מושך אותו מטה ומעוות אותו; הקרבן ההירוואי

מוקף בלעג של שמחה לאיד הבא להודיע לו על עקרות מעשיו, והתהום משמיעה את פסק דינה הבלתי הפיך כנגד הגוסס שהניצחון נשלל ממנו. (בובר, על היהדות, עמ' 114)

48. "עיקר בסיסי ביהדות", כותב בובר, "הוא שהמעשה כאקט של החלטה מהווה ערך מוחלט. על פני הדברים, עשוי להיראות הדבר כאילו המעשה שקוע באופן בלתי נמנע במבנה הסיבתיות הבלתי מתפשר, שחוקיו קובעים את השפעתו; ברם, האמת היא... שכאשר הוא נזכר במטרתו האלהית, כאשר הוא משתחרר מכל התניה וצועד לאור שלו עצמו – כלומר, לאור אלוהים – הוא חופשי ורבעוצמה". בובר, על היהדות, עמ' 67.

Martin Buber, "Religion and Ethics," in Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy* (Amherst, N.Y.: Humanity, 1999), p. 95
דוגמה להתמתנות הקלה אך מורגשת של עמדתו ניתן למצוא במסתו "השאלה הנסותרת" (1952), שבה בובר מכיר בכך ש"האמת הפנימית חייבת להיפך לחיים האמיתיים, אחרת היא אינה נשארת בגדר אמת. יש לערבב קורטוב של הגשמה משיחית לתוך כל שעה, שאם לא כן השעה שעה שאין בה אלוהים, חרף כל האדיקות והנאמנות". ברם, אפילו כאן עדיין לא ברור אם באמרו "החיים האמיתיים" הוא מתכוון למעשים הנעשים בכוונה טהורה, או להתחשבות בתוצאות שלהם. בובר, על היהדות, עמ' 209. השווה בובר, חסידות והאדם המודרני, עמ' 99, שם הוא קובע, בהקשר של התפישה החסידית של כוונה, כי "אין מטרוח, רק המטרה האחזק והיחידה. רק מטרה אחת ישנה שאינה משקרת, שאינה מסתבכת באף דרך חדשה, רק אחת שאליה מתנקזות כל הדרכים, שאף דרך צדדית אינה יכולה לחמוק ממנה לנצח: גאולה" [ההדגשה במקור].

Abraham Joshua Heschel, *Man Is Not Alone* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1979), pp. 277-278

51. בבלי ברכות ז' ע"א. מצוטט אצל השל, אלוהים בחיפוש אחר האדם, עמ' 309.

52. השל, אלוהים בחיפוש אחר האדם, עמ' 308.

53. השווה השל, אלוהים בחיפוש אחר האדם, עמ' 311: "מעשים הם השתפכות מן העצמי, לא מהות העצמי. הם עשויים לשקף או לזקק את העצמי, אך הם נותרים הפונקציות ולא המהות של החיים הפנימיים. ואולם, החיים הפנימיים הם הבעיה הבערת ביותר שלנו". השווה גם לעמ' 310: "מעשה מוסרי הנעשה באופן לא-מודע אפשר שיהיה רלוונטי לעולם בשל היותו מסייע לאחרים. אולם מעשה ללא אדיקות, עם כל השפעתו על חייהם של אחרים, יותיר את חייו של העושה אותו ללא שינוי. מטרתו האמיתית של האדם היא להיות מה שהוא עושה. שווייה של דת כשוויים של הפרטים החיים בה. לפיכך, מצווה אינה רק עשייה אלא אקט המקיף הן את העושה והן את המעשה. האמצעי הוא אולי חיצוני, אך המטרה היא אישית. יהיו מעשיך טהורים, כדי שתהא אתה קדוש".

54. השל, אלוהים בחיפוש אחר האדם, עמ' 337-338.

55. השל, אלוהים בחיפוש אחר האדם, עמ' 283. המעטה דומה בערכו של תוצאות ניכרת בבירור גם בדעותיהם של הוגים יהודים אחרים המשוויכים למסורת זו, כגון הרב סולובייצ'יק. חיבורו "איש ההלכה" מוקדש כולו להשלכות של הנורמה ההלכתית מנקודת ראותו הסובייקטיבית של הפרט, ולא מתוך העולם ההיסטורי. במובנים מסוימים, נקודת

המבט של סולובייצ'ק יותר קיצונית משל בובר, כאשר, למשל, הוא מצהיר כי "איש ההלכה" עסוק יותר בהחלטה לעשות מעשה מאשר בעצם ביצועו. סולובייצ'ק, "איש ההלכה", עמ' 59-60. עובדה מאלפת היא שמכל הטיפוסים הדתיים המופיעים בכתביו של סולובייצ'ק, היחיד שמקדיש את עצמו באופן מלא לבחינת התוצאות של מעשים הוא "האדם הראשון" בחיבור איש האמונה – דמות שאינה מתעניינת באופן עמוק, לדעת סולובייצ'ק, בטוב ורע: "האדם הראשון הנו תמיד אסתטיקן, בין אם הוא עסוק בעניין אינטלקטואלי ובין בעניין מוסרי. מצפוננו אינו מושפע מן האידיאה של הטוב כי אם מן האידיאה של היופי. שכלו אינו שואף לאמת כי אם לעונג ולתועלת, המצויים בתחום האסתטי ולא בתחום ההכרה המוסרית". ראה הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, איש האמונה (ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ח), עמ' 17.

56. ברקוביץ, אלוהים, אדם והיסטוריה, עמ' 134.

57. Eliezer Berkovits, "Faith and Law", בתוך ברקוביץ, מגמות עיקריות, עמ' 140-141.

58. Max Weber, "Politics as a Vocation," in H.H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford, 1946), pp. 117f

59. ראה עמנואל קנט, הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות, תרגום מ' שפי, ערך ש' שטיין (ירושלים: מאגנס, 1996), עמ' 11; שם קובע קאנט כי "מפני שהפעולה, כדי שתהיה טובה במובן המוסרי, לא דייה שתהיה מתאימה עם החוק המוסרי, אלא צריכה היא להיעשות עוד לשם החוק".

60. במילים אחרות, הנימוק המוסרי הטמון באתיקה של אחריות מעמיד בסימן שאלה עוד אחת מהנחות היסוד של הפילוסופיה האתית במסורת הקנטיאנית, והיא שניתן ורצוי לתמצת את מערכת המוסר כולה לכדי כללי פעולה מנוסחים. על פי קאנט, המטרה של חשיבה אתית היא להכניס סדר בערכים ובאינטואיציות העמומים והסותרים שלנו באמצעות תרגום לעקרונות ברורים המבוססים על התבונה – במילותיו שלו, "לעלות במחקר זה מן הפילוסופיה העממית עד למטפיזיקה. הראשונה מגיעה רק עד המקום שאפשר לה לבוא לשם על ידי גישוש בעזרת דוגמאות, בעוד שהשנייה אינה נמנעת מדרכה על ידי שום דבר שבניסיון, וכיוון שהיא צריכה למדוד ולהקיף את כל התוכן אשר להכרת תבונה מסוג זה, עולה היא עד מקום מושגי התבונה שבו מסתלקות מאיתנו כל הדוגמאות". קאנט, הנחת יסוד, עמ' 59. ברם, באתיקה של אחריות, הגמישות וה"טומאה" שבמוסר המבוסס על שכל ישר אינן משקפות דרגה בלתי מספקת של הבנה, אלא את טבעם הבלתי מוגדר של ערכי מוסר המשמשים לקידום מצב העניינים.

זוהי נקודה חיונית בהבחנה בין גישתו של ברקוביץ למוסר ובין גישת התנועה ה"תוצאתית" (consequentialist) בפילוסופיה של האתיקה. בדומה לברקוביץ מייחסת גישה זו חשיבות מכרעת לתוצאות; אך תומכיה מקבלים את הגישה של קאנט המצמצמת את המוסר לכדי ניסיון להציג נוסחה אחת ומוחלטת לקביעת המוסרי מראש – כמו בניסוחו של סמואל שפּלר, המגדיר את התוצאתיות כאמונה ש"המעשה הנכון בכל מצב נתון הוא זה שיביא לתוצאה הכוללת הטובה ביותר, כפי שהיא נמדדת מנקודת מבט בלתי אישית המעניקה משקל זהה לאינטרסים של כולם". Samuel Scheffler, ed., *Consequentialism and Its Critics* (Oxford: Oxford, 1988) למרות שישנן אסכולות חשיבה שונות בתנועה התוצאתית, שכל אחת מהן מציעה נוסחאות משלה, המכנה המשותף לכולן הוא רדוקציוניזם קאנטיאני המתמצה בחיפוש אחר כלל קטגורי כמבחן להתנהגות מוסרית. ניסיון כזה בולט בהעדרו ממשנתו של ברקוביץ, וכן מזו של ובר.

61. ברקוביץ מצביע בהקשר זה על כתביהם של ז'אן פול סארטר ומרטין בובר כלוקים בבעיה זו. Eliezer Berkovits, "The New Morality", בתוך ברקוביץ, משבר ואמונה, עמ' 23-33; "Martin Buber's Religion of the Dialogue", Eliezer Berkovits, בתוך ברקוביץ, מנמוח עיקריות, עמ' 68-138.

62. ברור שתיאור זה אינו ממצה את הפילוסופיה המערבית של המוסר על כל גווניה, וברקוביץ עצמו מצטט שלושה פילוסופים (שפינוזה, מרקס וברגסון) אשר הבינו ברמה מסוימת את הבעיה שבהתעלמות מן הגוף. ראה גם ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 11-12, 19-20.

63. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 17-18.

64. דוגמה אחת מופיעה בבראשית רבה ח, יא. "אמר רבי תפדאי בשם רבי אחא: העליונים נבראו בצלם ובדמות ואינן פרין ורבין, והתחתונים פרים ורבים ולא נבראו בצלם ובדמות. אמר הקדוש ברוך הוא: 'הריני בורא אותם בצלם ובדמות מן העליונים, פרה ורבה מן התחתונים'. רבי תפדאי בשם רבי אחא אמר: אמר הקדוש ברוך הוא אם בורא אני אותו מן העליונים הוא חי ואינו מת, מן התחתונים הוא מת ואינו חי. אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים: אם יחטא ימות ואם לא יחטא יחיה". ראה גם בראשית רבה יד, ד. למקורות נוספים השווה אפרים א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ג), עמ' 196.

65. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 18.

66. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 18.

67. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 19. ברקוביץ מצביע במיוחד על אריסטו, שהבנתו את החכמה המעשית דורשת הבנה בחשיבותם האתית של רגשות ותאוות.

68. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 22.

69. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 14.

70. ראה הערה 64 לעיל.

71. ראה, בין היתר, חיבורו המפורסם של רבינו יונה מן המאה השלוש-עשרה, שערי תשובה, וגם את ספריהם של גדולי תנועת המוסר בשלהי המאה התשע-עשרה, שהשיעו עמוקות על עולם הישיבות הליטאיות.

72. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 22.

73. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 23.

74. ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 25.

75. ברקוביץ, אלוהים. אדם והיסטוריה, עמ' 115-130; וראה ברקוביץ, מסוח עיקריות, עמ' 27-39.

76. סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 57; השווה עמ' 74, הערה 1.

77. Abraham Joshua Heschel, *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1954), p. 53; צוטט אצל Arnold Eisen, "Re-Reading Heschel on the Commandments," *Modern Judaism* 9:1, February 1989, p. 20.

78. ברקוביץ, מסות עיקריות, עמ' 26. ברקוביץ מצטט קטע מן התלמוד שבו השתחוות הגוף האוטומטית, השגרתית, בזמן ברכת "מודים" בתפילה, אפילו בהעדר כוונה, ראויה להכרת הטוב מצדנו. ירושלמי ברכות ב, י.

79. בובר, חסידות והאדם המודרני, עמ' 151. השווה להשל: "הגוף ללא רוח הוא גוויה; הרוח ללא גוף היא רוח רפאים". השל, אלוהים בחיפוש אחר האדם, עמ' 341.

80. נדבך מרכזי בגישה הניאו־חסידית של בובר הוא שהגאולה היא תוצאה של התיקון הפנימי שעורך אדם, המשתקף בטיהור כוונותיו שלו וביחסיו עם אחרים, וכי רק באמצעות תיקון כזה ייגאל, איכשהו, העולם. בובר, חסידות והאדם המודרני, עמ' 98-108; בובר, על היהדות, עמ' 83-87.