

יובל שרלו

## על הרחבת הדעת שביופי ומידתה

רבי אליעזר חלש.

על לגביה רבי יוחנן, חזא דהוה קא גני בבית אפל. גלייה לדרעיה, ונפל נהורא.  
חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר.

א"ל: אמאי קא בכית? - אי משום תורה דלא אפשת, שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט  
ובלבד שיכוין לבו לשמים; ואי משום מזוני, לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות; ואי משום  
בני, דין גרמא דעשיראה ביר !

א"ל: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא.

א"ל: על דא ודאי קא בכית,

ובכו תרוייהו.

[תרגום חופשי: רבי אלעזר חלה. בא רבי יוחנן לבקרו. רבי יוחנן ראה כי רבי אלעזר גר  
בבית אפל. הוא הסיט את הווילון ונכנס אור לחדר. חזה רבי יוחנן ברי אלעזר כשהוא  
בוכה. שאל אותו: מדוע אתה בוכה? - אם בשל העובדה שלא הרבית בלימוד תורה, שנינו  
אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים; אם בשל עניותך, לא כל אחד זוכה  
הן למעמד תורני והן לעושר; אם בשל בניך, זו העצם העשירית של בני שלי (כל בניו של ר'  
יוחנן נפטרו).

ענה לו רבי אלעזר: אני בוכה על יופיך שיבלה בעפר ! (המוסרת מוסרת על יופיו הרב של  
רבי יוחנן). אמר רבי יוחנן: על זה באמת ראוי לבכות, ובכו שניהם כאחד].

כדאמרה ליה ברתיה דקיסר לר' יהושע בן חנניה: אי חכמה מפוארה בכלי מכווער.

אמר לה: אביך רמי חמרא במני דפחרא !

אמרה ליה: אלא במאי נירמי ?

אמר לה: אתון דחשביתו, רמו במאני דהבא וכספא.

אזלה ואמרה ליה לאבוה, רמיא לחמרא במני דהבא וכספא, ותקיף.

אתו ואמרו ליה.

אמר לה לברתיה: מאן אמר לך הכי ?

אמרה ליה: רבי יהושע בן חנניה.

קריוהו.

אמר ליה: אמאי אמרת לה הכי ?

אמר ליה: כי היכי דאמרה לי.

אמרי לה: והא איכא שפירי דגמירי ?

- אי הוּ סנו טפי הוּ גמירי !

[תרגום חופשי: ביתו של הקיסר אמרה לרבי יהושע בן חנניה: "חכמה מפוארת בכלי מכוער" (המוסרת מוסרת שרבי יהושע לא היה נאה). אמר לה (בבוז): אביך מאחסן את יינו בכלי חרס בזויים! אמה לו: אלא במה יאחסנו? אמר לה: אתם, שחשובים אתם, ראוי כי תאחסנו את היין בכלי זהב וכסף. הלכה ואמרה לאביה כי יאחסן את היין בכלי זהב וכסף, והיין כולו החמיץ. סיפרו זאת לקיסר. שאל הקיסר את ביתו: מי יעץ לך לאחסן כך את היין? אמרה לו: רבי יהושע בן חנניה. הלכו וזימנו את רבי יהושע בן חנניה לפני הקיסר. אמר לו הקיסר: מדוע יעצת כך לביתי? השיב רבי יהושע: כשם שהיא טענה נגדי כך טענתה נגדה. הקשה הקיסר: והרי יש תלמידי חכמים נאים? ענה רבי יהושע: לו היו מכוערין היו תלמידי חכמים גדולים יותר!]

העמדת שני הסיפורים על גדולי האמוראים, האחד מול השני, מבליטה את הפער בין שני הסיפורים. בסיפור הראשון יושבים שני גדולי האמוראים ומבכים את העובדה שיופיו של רבי יוחנן יבלה בעפר. הגמרא מדגישה כמה וכמה פעמים את ייחוד פניו של רבי יוחנן: "האי מאן דבעי מחזי שופריה דרבי יוחנן נייתי כסא דכספא מבי סלקי ונמלייה פרצידיא דרומנא סומקא ונהדר ליה כלילא דוורדא סומקא לפומיה ונותביה בין שמשא לטולא ההוא זהרורי מעין שופריה דרבי יוחנן" (בבא מציעא פד ע"א)

[תרגום חופשי: הרוצה לראות יופיו של רבי יוחנן יביא כוס של כסף צרוף וימלאנה גרעינים של רמון אדום, ויעטר כליל של ורד אדום על פיו, ויניחנו בין חמה לצל – וזהו זה הוא מעין יופיו של רבי יוחנן].

העובדה כי שני האמוראים הגדולים יושבים ומבכים את בלות יופי זה בעפר, מלמדת על המשקל הגדול שהם מיחסים ליופי. אין זה המקום היחיד בו אנו מוצאים את יחסם של חז"ל ליופי, עד שתקנו ברכות מיוחדות:

"ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו" (ברכות נח ע"ב).

מאידך גיסא, עומדת דמותו של רבי יהושע בן חנניה, שהאגדה מספרת עליו כי לא הצטיין ביופיו. סיפור אגדה זו הוא סיפור של עימות, בין בתו של קיסר, שאינה מייצגת את עצמה בלבד כי אם את התרבות ממנה היא באה (כשם שהדבר מתרחש בכל סיפורי חז"ל הסובבים סביב הקיסר), ובין רבי יהושע בן חנניה. הדברים הבולטים ביותר הם אלה המובאים בסוף הסיפור: "אי הוּו סנו - טפי הוּו גמירי". בכך מבטא רבי יהושע בן חנניה את יחסו ליופי, ואת ביקורתו על המעמד שהיופי זוכה בו בעולם. לו היו

תלמידי חכמים מכוערים היו לומדים יותר תורה. דברים אלה מלמדים על גנותו של היופי, ועל העובדה שהוא מפריע לעיסוק הנאצל מכולם – תלמוד תורה.

לפיכך עולה השאלה: האם ניתן להעלות את היחס ליופי בקנה אחד לאור שני הסיפורים? האם ניתן ליישב את הסתירה בעולמם של חז"ל?

ישוב הסתירה בעולמם של חכמים יכול להיעשות באחת משלוש דרכים. ראשונה בהן היא לטעון כי לא הבנו את המקורות כראוי, ולמעשה אין מדובר בסתירה כלל וכלל. ניתן לטעון כי הבכי על יופיו של רבי יוחנן אינו אמר דבר על היופי, ולא בשל היחס לגופו ולמאור פניו של רבי יוחנן הם ישבו ובכו. הם בכו על מותו של כל אדם, ועל העובדה שבסופו של דבר גם גדול אמוראי ארץ ישראל, רבי יוחנן, ישוב לעפרו. היחס ליופיו אינו אלא דרך לתאר את המשבר הגדול המתרחש עם הולדת המודעות למותו של אדם. בעת ביקור חולים, התוודעו שוב לעתיד המזומן לאדם בעולם, ועל כן בכו. מן העבר השני, ניתן לטעון כי עמדת רבי יהושע בן חנניה מוצגת בקיצוניות, בשל העובדה שהוא מתעמת כאן עם בתו של הקיסר. טבעי הוא לראות עמדות מוקצנות בשעת עימות, וכדי להעמיק את הפער בין היהדות לבין התרבות הקיסרית מבטא רבי יהושע בן חנניה עמדה כה חדה. לו היה עוסק בסוגיה בבית המדרש היה מתבטא אחרת, ומעמיק ביחס החיובי אל היופי.

קשה להניח כי זו הדרך הראויה ליישב את הסתירה בסוגייתנו. אין זה נראה מן המקורות שניתן להתעלם מההקשר הדין ביופיו של רבי יוחנן, ואין זה נראה כי רבי יהושע בן חנניה מבטא עמדה אפולוגטית או פולמוסית בלבד, ולא את עמדתו המהותית. בגוף הדברים אין דבר המעיד על כך, ואנו צריכים להתרגל שלא לתלות בדברי חכמים פרשנויות שאינן מצויות בגוף הדברים עצמו.

דרך שניה ליישוב הסתירה היא להפוך סתירה למחלוקת. אין אנו יכולים לחיות עם סתירות, ולעולם תובעת סתירה את יישובה. ברם, מחלוקת היא חלק בלתי נפרד מעולמם של חכמים. "אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי" – ודבר ד' האחד שניתן בסיני נשמע לאומה בתור שניים, ושניים אלה הם ראשית הריבוי עד לחלוקת התורה כולה לשבעים ניצוצות. ייתכן כי חכמים היו חלוקים ביניהם ביחס ליופי – רבן יוחנן חייב את מידת היופי ואת משקלה הגדול, ואילו רבי יהושע בן חנניה טען לצורך להתרחק ממנה.

עמדה זו יכולה לקבל גיבוי ממקומות נוספים בהם מצאנו כי ישנן עמדות שונות בדברי חכמים ביחס לנושאים הקשורים בכך, כגון ביחס לנזיר (יובא להלן). מבחינה מעשית אנו מוצאים התייחסות ישירה ליופי. אנו מצוים לברך על יפי אדם:

הרואה בני אדם נאין ואילנות נאות אומר: ברוך מי שככה לו בריות נאות (תוספתא ברכות ו, ד).

הלכה זו לא נותרה בספרי ההלכה בלבד, כי אם יושמה במעשיהם של תנאים:  
 ד"א: לא תחנם - לא תתן להם חן. מסייע ליה לרב, דאמר רב: אסור לאדם שיאמר כמה נאה עובדת כוכבים זו.  
 מיתבי: מעשה ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית, וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר: "מה רבו מעשיך ה'!"  
 ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק שחק ובכה, רק - שהיתה באה מטיפה סרוחה, שחק - דעתידיה דמגיירא ונסיב לה, בכה - דהאי שופרא בלי עפרא!  
 ורב, אודויי הוא דקא מודה, דאמר מר: הרואה בריות טובות, אומר: ברוך שככה ברא בעולמו (עבודה זרה כ ע"א)

נשיא ישראל האומר על עובדת כוכבים נאה ביותר "מה רבו מעשיך ד'" מממש בפועל את ההלכה התובעת מן האדם לברך על הטובה שמכוחה ברא הקב"ה את עולמו. גם בכיו של רבי עקיבא על יופיה שיבלה בעפר הוא חלק בלתי נפרד מהיחס החיובי הבסיסי ליופי, אם כי רבי עקיבא לא מנע עצמו מלהזכיר כי מקורו של יופי זה הוא מטיפה סרוחה, ועל כן הוא גם ירק.

קשה לשלול את האפשרות שמדובר במחלוקת. סביר אמנם להניח כי נחלקו חכמים ביחס ליופי. מחלוקת זו הייתה קשורה גם בשאלה העקרונית, וגם בשאלות נסיבתיות, כמו משקלה של התרבות ההלניסטית (ומאוחר יותר הרומית) בדמותו של עם ישראל. ניתן להניח כי יש מהחכמים שראו בכך גנאי מרובה, ואחרים שהכירו בתועלת הן העקרונית והן הפרקטית, בנתינת משקל של ממש ליופיו של אדם. ברם, אין אנו מכירים מחלוקת חזיתית שכזו, ועל כן השערה זו תובעת ביסוס. למעלה מכך, בשל העובדה כי ניתן להבין היטב הן את דברי המחייבים והן את דברי השוללים, יש לתור אחר דרך שתיישב את המקורות ללא צורך ביצירת מחלוקת, המחייבת לבחור באחד מהם כדעת האמת ולדחות את השניה.

דרך שלישית היא להניח אפוא את ההנחה הבסיסית ביחס למחלוקת. הלוא אלה דברי הראי"ה קוק זצ"ל ביחס לתורת הדעות המתמדת:

"...כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל עניינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים באורחות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהן. והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרג בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו, ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה, אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה,

הנובעת מההכרה האלקית האמיתית, "הכולל הכל וכללם יחד" (איגרות הראי"ה א, עמ' פד).

במאמר זה אנו נבקש את הכתוב השלישי, שאינו מכריע איזו מבין הדעות היא הצודקת, כי אם מבקש כלל המאפשר להכליל את שתיהן במהלך רוחני אחד.

המעין היטב בדברי רבי יהושע בן חנניה יראה כי למעשה אין בדבריו ביקורת על היופי לעצמו, אלא על התוצאות הבעייתיות שהוא גורם. רבי יהושע מדבר על המחיר הכבד שהביא יופיים של תלמידי חכמים עליהם. בכך דיבר רבי יהושע על התוצאות שהיופי גורם, ועל הסטייה שהוא מביא בכנפיו, אך לא אמר דבר על היופי עצמו. לפיכך, ניתן להעלות בקנה אחד את יחסם של שני האמוראים ולומר כך: היופי בעולם הוא מפלאי הבריאה, שאנו שמחים בו ומצטערים מאוד כשאנו מגלים כי הוא עתיד לבלות בעפר. ברם, הוא נושא בחובו סכנה מרובה, שכן הוא גורם לסטות מהתמקדות בדרך הראויה והטובה ובתלמוד תורה, ומסיט את האדם לא אחת אל עבר הביטול. בשל כך, טוב היה לו לא היו תלמידי חכמים יפים

מפתח זה שנפתח בפנינו על דמותו של היופי והיחס אליו עדיין הותיר אותנו עם שתי אפשרויות. ראשונה בהן, וכך כנראה הכריע רבי יהושע בן חנניה, היא לשלם את מחיר ההתעלמות מן היופי כדי שלא ליפול ברשתו. רבי יהושע אינו מציג עמדה יחסית, הקובעת את משקלו של היופי בהקשרים שונים, כי אם מכריע חד משמעית שטוב היה לו לא היינו לוקים ברעת היופי, וטוב היה אילו תלמידי חכמים לא היו יפים, שכן אז היינו זוכים לתורה גדולה יותר היוצאת מפייהם. לעומתו, ניתן לפרש כי רבן יוחנן ורבי אלעזר, אף שהיו מודעים לדברי רבי יהושע ולסכנות שהיוו בסיס למסקנתו, ראו כי מעלתו של היופי דוחה את החשש מפני סכנתו. אף על פי שהוא יכול להכשיל, אין לתת לסכנת הכשלה את משפט הבכורה. מן הסכנה יש להישמר, אולם הדבר אינו מפריע כלל לראות בו אחד מן הדברים הבונים את עולמנו, והמצערים בהיעדרותם. דרך זו, אף שהיא מעלה את היחס העקרוני ליופי של שני האמוראים בקנה אחד, מבחינה היא בין שתי דרכי התייחסות מעשית ליופי – לפיה, רבי יהושע מעדיף את ההתנכרות, ואילו רבי יוחנן מבכר את ההתייחסות.

ברם, ניתן לנסות ולהעלות גם את ההתייחסות המעשית בקנה אחד, ולתור אחר דרך שתאפשר את החיים בשני העולמות – המחייב והשולל. דרך זו היא דרך מותנית, לאמור: אין אנו קובעים יחס עקרוני ליופי, כי אם תרים אחר מפתח שיאפשר לנו להבחין בין הדרכות שונות המתאימות למערכת הקשרים שונה. כיוון שטמונה בו גם ברכה וגם קללה, אנו נתבעים למצוא מפתח שיענה על השאלה אימתי הוא "לנו" ואימתי הוא "לצרינו". כשהוא "לנו" אנו מתקרבים אליו ומתברכים מטובו, וכשהוא לצרינו אנו יודעים כיצד להתמודד עם סכנותיו ולדחות את הפיתוי הקיים בו.

דומה כי זו המידה הראויה לנו ביחסנו העקרונות ליופי. מידתו של האדם היא שהיופי מעורר בו עולמות חיוביים, וההרמוניה המצויה במחזה הנאה שלפניו מרחיבה את דעתו ומרוממת אותה. מידתו של האדם הוא שהיופי משכר, והוא סוחף את המבט להיבט החיצוני של דברים, אף על פי שאין הם מוסריים, ערכיים, קדושים וטהורים. על כן, על האדם לתפור את היחס ליופי במידתו שלו, ולבחון אימתי הוא מרחבי את דעתו, ואימתי הוא מחליף אותה וממיר אותה בכורות נשברים אשר לא יכילו המים. דוגמה לדבר מצויה ביחס לנזירות. אנו רגילים לצטט את דברי שמעון הצדיק שאף נפסקו בהלכות דעות לרמב"ם:

...כולן שיטה אחת הן דנזיר חוטא הוי. שמעון הצדיק ורבי שמעון - הא דאמרן; ורבי אלעזר הקפר ברבי - דתניא, ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש - וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים ק"ו: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה! מכאן, כל היושב בתענית נקרא חוטא (נדרים י ע"ב).

אולם אנו שוכחים להביא את דברי שמעון הצדיק המשבח את אחד הנזירים:

דתניא, אמר (רבי) שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד; פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה? אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו: רשע! למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה? העבודה, שאגלחך לשמים! מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו: בני, כמוך ירבו נזירי נזירות בישראל, עליך הכתוב אומר: איש... כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' (שם ט ע"ב).

לאמור, אותו שמעון הצדיק שהגמרא מלמדת עליו כי הוא חלק מתפישה כללית הרואה בנזירות התנהגות המחייבת קורבן חטאת, הוא זה שנשק על ראשו של אותו נזיר, ואף אכל מאשם נזירותו, בשל הזדהותו העמוקה עם המניעים שהניעו את הנזיר מן הדרום. זו דרכה של הדרכה מותנית, שאין היא קובעת מסמרות התנהגותיות חיצוניות, כי אם מנסחת מפתח רוחני, אשר מחייב בחינה מתמדת של ההדרכה הראויה לאור המציאות.

מבית מדרשו של הראי"ה קוק למדנו פעמים רבות את היחס המיוחד הזה אל היופי: בשל ריבוי העיסוק בדברים אלה במשנת הראי"ה נביא מקור אחד בלבד (מופיע הן בעין אי"ה על ברכות מ והן במאמרי הראי"ה עמ' 213:

שלשה מרחיבים דעתו של אדם, אלו הן: דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים.

הישרת הדרך של האדם היא בשני אופנים, ביחוד בימי הבחורות, כשכחות הגוף והנפש הנם בתקפם וחמדת החיים עזה עד מאד.

הדרך הרגילה הוא, שכל רגשי היופי הם טובים ומרחיבים את הנפש. ומי שהנהו צדיק תמים ומשתמש בהם בדרך ישרה ודאי שזהו דרך טובה ונעימה, כי לא לחנם נברא הרגש הגדול הזה באדם. ועוד, שרגשי היופי מפתחים וגם מגדילים את הכוחות הנפשיים הטובים. דירה נאה, אשה נאה וכלים נאים מרחיבים דעתו של האדם. וזהו, שהריח הטוב, שהנהו המושג הכללי של ההנאות היפות, ראוי רק לבעלי נפשות עדינות ובעלי הרגשות זכות. ועל כן אמרו חז"ל על המוגמר שהוא דבר שאינו שוה לכל נפש. ועל מי שהתפתח אצלו חוש הריח באופן נעלה אמרו חז"ל: בני, טהרה יש בכך. כי כחות הנפש כשהם מלאים גבורתם הרי הם כלים יקרים בשביל כל אשר שאר רוח לו להשכיל ולהטיב.

והנה למרות כל השבח שביסוד היופי יאלץ האדם עפ"י רוב לדחותו בכל זאת, בפרט בימי הבחורות, מפני ההפסד המוסרי שעלול לבוא לרגליו. ואז, אם אמנם דרך זו, לדחות את היופי שאינו אלא טוב חיצוני מפני הפסד עיקרי, הנה דרך משובחה. הרי כל זמן שיאלץ האדם מתוך הכרח לשחת איזה דבר טוב ויקר אין זאת כבר מציאות שלמה. המעלה היותר עליונה היא שיהיה השכל שלם כל כך וכחות המוסר כה חזקים עד שיפנקו גם את רגש היופי בכל צבעיו ופרטיו, עד אשר עוד יוסיף הוד והדר לשלימות האמתית של המוסר הטוב וקדושת ההנהגה ודעת אלוהים ביראת ד' ואהבתו.

הבה וננתח את הדברים המובאים בדברי הראי"ה:

א. כבר בפתיחה קובע הראי"ה כי היחס ליופי יהיה יחס מותנה. זה אחד המאפיינים של משנת הראי"ה בכלל, ונראה שהדבר הוא נדבך מהותי בתפישתו התורנית בתחום תורת המידות. אין הדרכה רוחנית מוחלטת, שכן כל הדרכה רוחנית חייבת להתבאר לאור תורת האחדות הכוללת, לאמור: כיצד היא מהווה חלק מבניין מלא ושלם של אחדות הכוחות והרעיונות. הכרחי הוא שהיחס ליופי יהיה יחס מותנה, שכן היופי הוא אחד מתופעות החיים, וככזה הוא תלוי במשתנים רבים. אחד המשפיעים המהותיים הוא שאלת הגיל והמבנה הנפשי.

ב. נקודת המוצא היא ההכרה כי ביסודו של דבר היופי מרחיב את נפשו ואת טובתו של האדם. הנחה זו מבוססת על שתי קביעות מהותיות. ראשונה בהן היא הקביעה שאין בעולם דבר מה שאין לו מקום חיובי. ריבונו של עולם לא יצר בעולמו ברואים שמהותם להיות מכשול או ניסיון בלבד, כי אם לכל כוח ולכל תכונה יש תפקיד מהותי חיובי. על כן, הקביעה הקטגורית היא שליופי יש תפקיד בבניין העולם. שניה בהן הוא ההכרה הטבעית. לא ניתן הכחיש את העובדה כי היופי גורם לאדם טובות הרבה, ומרומם את רוחו ואת נפשו. הרחבת הנפש הנובעת מהמפגש עם הטוב והיפה היא חוויה שאין אדם שאינו חש בה, ועל כן לא ניתן להכחיש. שתי הקביעות יונקות אפוא משני כיוונים שונים – הראשונה יונקת מקביעה אמונית עילאית,

מלמעלה מלמטה, והיא ההנחה הבסיסית ביחס לדרכו של הקב"ה בבריאת העולם. השניה יונקת מן המציאות, מלמטה למעלה, וכל אדם חש וחווה אותה.

ג. ברם, לא ניתן לעצום את העיניים ולהתעלם מן הנזק הטמון בהתייחסות ליופי, ומן הסכנות הגלומות בה. היופי עלול לעוור ולסנוור, למשוך את הלב למקומות אסורים ולהאפיל על שיקול הדעת המוסרי. הפיתוי הקיים בממד האסתטי של המציאות מושך את לב האדם להתעלם לא אחת מהמרכיב האתי. יש זמנים שסכנה זו גוברת, ואחד מזמנים אלו הוא ימי הבחירות. בשל כך, ובשל הסכנה המוסרית הטמונה בנפילה זו, ההדרכה המעשית בתקופות מסוימות בחיי האדם היא לברוח מן היופי, להתעלם ממנו, ולא לתת לאישיות העצמית להימשך אחריו. הדרכה זו נובעת מהעמדה החד-משמעית שהיופי, עם כל טובו וחסדו, נמצא בעמדה נחותה מזו של התוכן, וכאשר נאבקים התכנים הטובים והיקרים על מקומם עם היופי החיצוני, לעולם יידחה האחרון מפני הראשון.

ד. אל לה להכרעת הדחייה הזמנית להפוך לעיקרון של קבע. הראי"ה מדגיש את העובדה כי דחייה זו היא דחייה זמנית. קיימת נטייה לראות בהגדרה זו עמדה קבועה, ולהתמכר לחשש מפני הסכנות. פעמים רבות החשש מפני התדרדרות מביא את האדם להעמיד אידיאולוגיה רוחנית שלמה של התרחקות מן היפה, כדי שלא תבוא התדרדרות. הראי"ה מדגיש כי אף שיש זמנים בהם חייבים להתרחק, אין זו הדרכה קבע, כי אם הדרכת שעה. גם בדברים אלה טמונה עמדה עקרונית, הנוגעת בשורשי הבריאה – כל הדרכה המחייבת לדחות דבר מה אחד מפני השני היא הדרכה זמנית, עד להקמת אישיות מלאה ושלמה אשר תצלה את הסערה ובחוף המבטחים תוכל להביא לידי ביטוי את שתי האידיאות גם יחד. המטרה הסופית היא חיים באור התוכן המוסרי המעוטר ביופי.

ה. דמות האדם המלאה, אפוא, היא דמות הצדיק, שאין הוא בז ליופי או מתרחק ממנו, כי אם להפך – הוא רואה ביופי זה חלק בלתי נפרד מהשלמתו הרוחנית, לאור הברכות המרובות הטמונות ביופי זה. דברים אלה מנוגדים לעמדה אחרת – יש הטוענים כי היופי הוא חולשת האדם ירוד המעלה, שאינו יכול להתרומם אל האמת המופשטת, ועל כן 'נכנעת' התורה ומאפשרת לו לחיות בעולם חושני. לעומתו – הצדיק מתרומם מעל לכל התופעות הגשמיות, ואין הוא זקוק לעולם היופי כדי לבסס את חיותו הפנימית. הראי"ה כותב בדיוק להפך – דווקא על האדם הירוד להתרחק מעולמם החושים, שכן בעולם זה הוא עלול לאבד את עצמו וליפול לתחתיות ארץ לאור הפיתוי הגדול הקיים בהתייחסות ליופי. ואולם, דווקא הצדיק העליון הוא



ראוי לקשור עצמו בכל הסולם הגדול של העלאת יסודות היופי החיצוני אל ההרמוניה הרוחנית הפנימית.

דברים אלה לא ללמד על עצמם יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו. ניתן לראות בסוגיית התייחסות ליופי מפתח להתמודדות עם שאלות רבות אחרות, הנוגעות למגע הראוי בין הצד הרוחני והמופשט באדם לבין צדדי החוויה, החושניות והעולם הצבעוני של המציאות. הדרכתו של הראי"ה היא הדרכה מותנית, לאמור: הדבר תלוי בשאלה מה היחס בין עולם חיצוני זה לבין תוכנו המוסרי והקדושתו של האדם. אין זו כניעה של התורה לאדם – להפך, השלמות וההתאמה שבין הבריאה לבין העולם הרוחני הם מהותו של העולם אותו ברא ריבונו של עולם. שלמות זו הולכת ונבנית בדרכה שלה: בראשית דרכה היא חייבת לבסס את הצד המוסרי הפנימי באדם, כיוון שבימי הבחורות קשה לו לחיות בעולם מורכב ומקוטב. ברם, היעד הסופי הוא דמות אדם מלאה, החיה בשני העולמות, ואלה משלימים האחד את השני, ועולם היופי מרחיב את דעתו של אדם, וביחד יש לו דעה עמוקה מני ארץ ורחבה מני ים.

ככל הדרכתיו של הראי"ה, גם הדרכה זו מציבה אתגר שאינו פשוט בפני האדם. קל לחיות בעולם בו המגמה היא חד-משמעית וברורה, והיא שוללת את היופי, ובוודאי שאינה רואה בו יסוד חיוני בעבודת ד'. אמנם, עמדה זו מחייבת הכרעה שאינה פשוטה בתחילת הדרך, אולם העובדה כי מדובר בעמדה הקובעת עמדה יצוקה שאינה צריכה להתייחס לנסיבות הרוחניות והאישיות, מקלה מאוד על בירור ההתנהגות הראויה. קל גם לבחור בדרך ההפוכה, שהיא בוודאי שאינה נכונה, ולא להיתבע להעמיד את היופי במבחן המוסרי באופן מתמיד, כי אם לקבלו כפי שהוא, ולנהוג כמנהג העולם, שאין הוא שם ליבו בדרך כלל להיבט המוסרי של היופיץ ברם, החיים בצל הדרכה מותנית, המחייבת בחינה רוחנית מתמדת, המבררת לעצמה את העמדה הרוחנית, ומתוכה את ההדרכה הראויה, הם חיים תובעניים ומאתגרים, ועל האדם לשקול בכל עת את היחס ליופי לאור הסביבה הרוחנית של אישיותו הפנימית. ברם, בדרך זו ניתן לראות ביופי את הכלי עימו מרחיבים את הדעת, ומאחדים את עולמו של הקב"ה בקישור היופי החושני והבריאתי עם יסודות הטוב והמוסר.