

אלגיות דואינו - ר.מ. רילקה

ספר טע הדעת

מורן פלד



מאסקי, הגיוש מען עין

שאיפה וחיפוש אחר האلهי, הנצח. יהיו גם שירחיקו לכתחילה מדבר בחיפוש גרידא אלא ב涅געה ממשית בנצח – שהיא מתכוונת של כל שירה. על כך אפשר אולי לשאול האם כל שיר או ספר שירים שפורסם, אכן מכיל בתוכו את התכוונות הללו? לא בהכרח, ולכנן לא כל מה שמנוח בבחניות הספרים תחת הכותרת 'שירה' הוא אכן שירה.

אבל המונח 'שירה דתית' אינו עוסק בתכוונתה הדתית הכללית של כל שירה, אלא ביצירות מסוימות, המעידות במרכזהן את הקשר בין האדם ובין האלהי. ככל הן "אלגיות דואינו". רילקה, משורר גרמני יליד פרז'נוג (1875–1926), הקדים את חיו לmundus תפקידה להציג אל התוצאה האחת – השירה. לשם כך נدد בכל בירחות אירופה ופרק קשרים של קביעות ובטחה גודלה. אלו היו עלובים של בערים של דת מוסדית, מדע, מגוליםים בקדמה, רעיונות של מימוש העינויים של קידמה, אלא שעריכים אלה עצמי, מימוש רומנטי, ניכלים בסיסונים להפוך לביטנו גבשו ועדיין ניכלים בסיסונים להפוך לביטנו האמתי והקבוע, כיון שהם מתעלמים מטבעו של העולם התופעתית הנראה, קבועו בחינוי. העץ במדרון, 'החרוב' נקבע בחינוי, החיווש מען עין.

אנו יזכיר – חסמים ומיד גדרפים. נושאים

ונחלאה. ובושפם את עצמנו הוכחשה

לבערה מבערה. ריחני הולך ורפה,

וכיוון שבכל שירה בא לידי ביטוי רגש של

מי, לו זעקה, היה שומע קולי מבין מעלות מלאכים? ואפלו היה האחד מאמצעי פתחם אל לבו: הן קייתי נמק מעצמת ישוטה המוחצת. כי מה קיפה אם לא בראשית הגורא, שעל גבול הגסבל, ואדם משתחה לו על כי בשווין-נפשו הוא בז להרגנו, כל מלאה הוא נורא. וכד אבֵי שם עלי רפן, מלעלע את קסם קולו של הבקי האפל. כי למי, אהת, גודק? לא למלאך, לא לאדם, ואך תחיות, עיביגון בראשן, מבחינות שאיננו שרויים בבית בנהת בעולם המפרש. אולי עוד יותר לנו עץ במדרון להבטה בו כל יום, עוד נוצר קדרוב של אטמול ותרגל נאפן מפנק, שנעים לו אצלנו ונשאר פה ולא הלא.

shoreot iprot alu potchotot at "elgiot duaino", matzri merha rilka, bitoromo chadash vahatzin shel shemunot zandbenk (hsferia hadasha leshira, kibutz haamod 1999). lpani huistik hafrutni bishorot ala vebosora galoma behan veshar hafer, mzn harao limakat at haakshar haoreini droco yish lahatichas al haizirah. am neshe lsoog at "elgiot duaino". sbaroni shatahor hamotais lzn boutor hoa shira dthit. tuoar zo (ul af hmovalot temuna bo ao bcl siyug achor shnuneha letkust shiri), hoa chiyoni ul manat lpetot bpeni hakora at haafshirot hreboot galomot batkust. lma beatz ani matcoun bmlim shira dthit? lemusha apsher lo mor mi, cl shira haia dthit, ciyon shbcl shira ba alyidi bitoro regesh shel



בנוסף למלאך מכילות האלגוריות מתחולוגיה עשרה של דמיות ומצבים, חלק מהתמודדותו הכולמת של האדם עם המזוקה האלגית. חלק מהדמות, כמו המלאך, מנוטקות מהמציאות החולפת ומהמוות. למשל החיים – אשר חלק אינטגרלי מהטבע החולף היא "חַפְשִׁית וְכַלְיָנָה פָּמִיד מְאַתְּרָה, / וְלֹפֶנָה אֵלֶיךָ, בְּמַעַן". (אלגיה שמנית). בנויגוד אליה בני-האדם, עקב תודעת החולף שלהם (שהם הם נציגים המובוק) הם "רָק שָׂוְקָעִים בָּאָחָד, / וְכָבָשִׁים לְאָחָר". (אלגיה רביעית) ואינם מסולים לחווית בהווה.

חלק אחר של הדמויות הוא אנושי ומשמש>Iידל לחיקוי, כשהמשמעות לכלון הוא קירבתן שללומות פנימית, המושגת מיכילתן להכיל את המות (הקיים החולף) בשלמותו: האוהבים – אבל רק אלה אשר מצלחים להתנק ממושא אהבתם הקונקרטי: "שָׂאוּבָה יְקָלָץ מַאֲחָבָה יְשִׁירָד רָוְטָטָה: / בְּחָא השׂוֹנֵד מִקְשָׁת זְרוּכָה, וְקָפוֹז בְּזַוְּנָק / נְקִיה לְיוֹתָר מַעַצְמָוָה". (אלגיה ראשונה). הגיבור – יעדוה בו, המתים הצעירים – אשר "נְגַמְּלִים בְּרִכּוֹת מַתִּי אַזְמָה בְּמוֹ מִשְׁזָּים" (אלגיה ראשונה) לומר: המות שלהם הוא אירוע רגיל בחיהם ואני מஹה חירגה מהם. הילד – אשר בדומה לחיה, לא קיימת חיצתה אידיאולוגית או תודעתית בין לו לבין העולם, אשר "יש שָׂהָוָה בּוּהָה אַלְיוּ בְּשַׁקְטָט, / שַׁוְכָח אֶת עַצְמוֹ בּוֹ", (אלגיה שמנית).

יום של כבוד תופס אצל רילקה המשורר, המתמודד עם המזוקה האלגית באמצעות יחשו המיוחד אל החולוף: "בְּנִי-חַלּוֹף, / הם תולמים בָּנָנו, בְּנִי הַחַלּוֹף מִכְלָט, תְּקוֹה שְׁנוֹשִׁיעַ אָוּטָם. / רֹצִים שְׁנִימָר אָוּטָם עד אַיִן קָץ בְּלִבְנֵנו הַלָּא-גְּרָאָה / לְכָלָל הוּ לְכָלָל עַצְמָנוּ!", (אלגיה תשיעית) תפקידו הוא להعبر את כל הדברים הנראים, העצמים בני-החולוף – תוך נשwo ולהמיר אותם במילולי הבלתי – נראה, שכמו המלאך אינם מתכולה לעולם. התמרת החולוף בשירה הופכת אותו לנצחי.

סותרים. בכל זאת, מותוך התיאור עולה תמונה עולם שעירה העוסקת במצוותיו הדתיות קומית של האדם ומנסה לתת להן מענה.

יתכן ובഗדרות האלגוריות כשרה דתית אנחנו מתרחקים מהדתות הקונצינגליות/ מסדית לעבר דתיות מסווג אחר, חופשית וдинמית; אבל עדין מדובר בדתות חדשה שאף ורילקה עצמה האמן שטמונה באלגוריות, כפי שמעיד זנדנק במאstry המבוा לתרגומו: "הדגש שרילקה שם שוב ושוב במיכתביו בהשראה מבחן שאיפשרה את חיבור האלגוריות, פירשו שם הטקסטים עצמים הופכים בעינויו לכתבבי קודש, לדברי נבואה". לעניינו של התרגום הנוכחי – זנדנק עשה, לדעתו, עבודה נפלאה במלאת התרגומים וארך במשה הקזרה על האלגוריות ובפרשנותו הצמודה שנותן לכל אלגיה בנפרד. הפרשנות שלו כתובה באונן בהר ומצחה ומבירה נאמנה את המתרחש בטקסט. באשר למלאת התרגומים – התרגומים הקודם של האלגוריות, מעשה ידיה של עדיה ברודסקי יצא בשנת 1998 ("אלגוריות דו-אינו, הסונטים אל אורפיאו", הוצאת כרמל, ירושלים). אפשר היה, על כן, להטיל ספק בהזדקותנו להיא, על תרגום חדש. אלא שעיין קצר בשני תרגומים עשי להצביע על ההבדל ביניהם, והתרגומים עשו דבר הולוט והוא נטייתה של מהשווואה מקיפה לטקסט המקור בגרמנית יוצאה שההבדל הבולט הוא נטייתה של ברודסקי כדייק יותר בתרונמו של המילולי של המקור. הדגש עצלה על ההקלה המילולית בין המקור לתרגום, בא לידי ביטוי אף בעובדה שבחרה להנימה את טקסט המקור בשלהותו במקביל לטקסט המתרגם. זנדנק לעומתו מועדית להנימה את טקסט המתרגם. דיווק מילולי קפדי, בעוד הוא נשוא נאמן

למקור בMOVEDו התכנוי. כפי שהוא עצמו מUID על כן, הוא נושא לעתים "לשכתם את הדברים כדי ליזור אקוויולנטים ממשיים, ולא טכניים בלבד".

מפעת קצר המקום והמורכבות הנדרשת לכך אמן מודגמות ממקור הגרמני, אבל כבר בהשוואה קצרה בין התרגומים ניכרות נטיותיהן השונות של המתרגמים. תחילת האלגיה השישית מופיעה בשני התרגומים כך:

ברודסקי
עִזִּים-תְּאַנְּהָה, הַן מַכְבָּר מִשְׁמָעוֹת נִמְצָאָה לֵי
בְּנַלְגָּג בְּמַעַט בְּלִיל עַל הַפְּרִיָּה.
פְּנִימָה אֶל תָּוֹךְ הַפְּרִי הַנְּחָרֶץ-בְּנָקָדָם,
בְּאַזְנָ-תְּהָלָה, תְּרַדְּקָק אֶת סָזָק הַשְׁהָוָר.
זַנְדָּנָק

תְּאַנְּהָה, זֶה יִמְמִים רְבִים אָנִי הַוָּגָה
בְּפֶסֶטֶה שָׁאָת פּוֹתָה בְּמַעַט עַל שְׁלָב
הַפְּרִיָּה, דוֹחַת לְפִרְיִי שְׁזַבְּגָט טְרַם עַת,
בְּאַזְנָ-מְתָלָל, אֶת סָזָק הַשְׁהָוָר.

אפשר לבחון כאן בשפטו הגבולה קמעה של תרגומה של ברודסקי וברודסקול מסיים שלו, לעומתו מודגמו של זנדנק שהוא מרוכך ופשטוט יותר בשפטו.

יצא שככל אחד מהתרגומים, הנוקט באידיאולוגיה תרגומית שונה, מרוחיה משחו בתרגומו ומספריד משוחרר – ברודסקי מרווחה דיווק מילולי, אבל, כמדומני, יוצאת נסdetות ותרגום קולה-פחות, מה שעילול מפסיד נדבק במסויים של דיווק מילולי, אבל בספרו של דבר הטקסט שלו קולה יותר, זורם-ונגיש יותר לקורא. נגישותו היחסית של התרגומים אינה באהה, לעניות דעתינו, על החשבון איזoctו, והיא עשויה בהחלטת להוות פתח טוב לתוצאות האלגוריות. בהצלחה.

מבחן הצעניות

ב拙ות 4* לורטט מאמר מחקרי בנושא הצעניות, שאמן לא נדרש לדין.
המוחלטת של פסק הלכתי ובכל זאת, גט במאמר דרישה רמה מיטבית של דין.

רבנים חרדים. לפי המאמר, אלו ואלו מקבלים על עצם הלכות צניעות, אלא שהנימוק ההלכתי התחלף. אליבא דרבנים החרדים, זהו שמירה מחש לשגוי היצור הרע, ואליבא הרב ותלמידיו, זהו משום הקדושה הישראלית. הרבניים החרדים מקימים חומה מפני הרוח המודרנית המקולקלת ולמן מחרמים בעניינים צניעות. לעומתם, מרן הרב קוק מרים על נס את הקדושה הלאומית ולמן מחמיר בצדנויות הישראלית. גם זה מאוד מתאים לסתראוטופים מוכנים מראש, אך מה לעשות ולא די בכך, אלא יש להביא הוכחות.

הרבניים החרדים יודעים היטב מה זו קדושה ישראלית, וכתבו עליה רבות עוד לפני מרן הרב קוק. בירורים עמוקים חובקים זרועות עלם על קדושת ישראל וסגולת ישראל הופיעו מפרי עטם של רובינו האחוריונים, "השפת אמת" ורבי צדוק הכהן עוד לפני שנולד מרן הרב קוק, שלא להזכיר את רבי יהודה הלו מרבותינו הראשוניים, והמהר"ל מהדורות האמצעיים. המעניין בספרי צניעות של רבנים חרדים, כולל "שומר החומות", ימצאו הסברים לדוב של צניעות על יסוד קדושת ישראל.

בנוסף, לו עיין המחבר בפסקים מרן הרב קוק ובית מדרשו על צניעות, היה מיד רואה שם המשודדים היפט לבעה של גירוי יצרים, ונענן זה מופיע כהסברתו להלכות צניעות. הרוי שיחתו של רבנו הרב צבי יהודה על צניעות הייתה מונחת לעיני המחבר והוא ליקט ממנה כמה ציטוטים, אך הם היו סלקטיביים. לכן עשה לעצמי עבודה קלה

הרב שלפה אביגר

לעומת זאת, יש לי קשר עם 'בני עקיבא' במשמעותם יובל שנים. אין זה רעיון טוב לכופף את המציאות בפני סטיגמות. אדרבה, ועדות חיניכים ומדריכים לא לעזוב את 'בני

1. הרב והتلמיד

קדום כל התבונתי לגלות שפעמים רבים דברי מורי ורבי, הרב צבי יהודה הכהן קוק, מיוחסים לי בטעות. כמובן, אני מקבל את כולם באמונה ובחזרות גמורה, אך התרבות השנהפית מאנס לפוגיאטור, גונב דברי רבים, בניגוד למה שקבעו חז"ל, כי יש תמיד לומר דבר בשם אומרו, ויש מהם גילגלו שרשות ארוכה של מוסרים, כגון 'אמר רבי יצחק, אמר רבי יוסי, ברבי חנינא משומך רבי אליעזר בן יעקב'. יש חילוק עצום בין הרב לבין תלמידיו. אם ראשונים בניי מלאכים, אנו בני אדם; אם ראשונים בניי אדם, אנו חמורים. דברי הרבה מהחיבטים את התלמיד, ולעתם דברי התלמיד אין מחלוקת כלל ליבו, נפשו ומאודו, משתדל בכל ליבו, אך יתכן להיות נאמן לרבו, אך יתכן שישגה. יתכן גם שתלמיד אחד של רבו יסביר אחרת. لكن יש להבחין בין מה שתלמיד אומר בעוניו בשם עצמו, לבין מה שהוא מוסר בשם רבו.

2. בין אריאל ל'בני עקיבא'

באוטו מאמר כתוב שהייתי בין מקימי תנועת 'אריאל'. לא היה ולא נברא ואפילו משל לא היה. כמובן, אני מאד אוהב ומעוריך את תנועת 'אריאל', אך אין לי קשר אליה.

3. בין רבנים חרדים

למרן הרב קוק

חוות השדרה של המאמר בניו על הבחנה חדשה בין מרן הרב קוק לתלמידיו, לבין

* המאמר נכתב במקור כתגובה לקיצור של מאמריו של יוסקה אחיטוב. הקיצור וה תגובה פורסמו בעיתון "הצופה".

קריאת לטהרת ישראל

אדרבה, הוא מקבל את פסיקתו. המצד
בפסיקת halacha, יודע שיש כאן עמדת
מיוחדת. שהרי דעתו המקילה של המשנה
ברורה' בណון היא יתנית יחיד, והוא נמצא
כמעט בודד מול כל שאר הפוסקים
האחרונים, שהביאו נגדו ים של הוכחות. זה
מסביר מדוע כמעט כל פוסקי דורנו לא
קיבלו קולה זו. ואדרבה, רבינו הרב צבי
יהודה, עם כל אבוי על כך, הוא שנתן מקום
לสมוך עלייה.

6. בין פוסקים חרדים לפוסקים ציוניים

המחבר תמה על שביעניini צניעות אני מביא
פסקים חרדים שהתנגדו לציווית. גם כאן
יש טישטווש תחומיים. פסקים של תלמיד
חכם בתחום מסוים, אינם נפסלים בגלל
שלא הוכרעה הלהכה כמותו בתחום אחר.
ב'שולchan ערוך' יש פסקים של הרמב"ם
שהתקבלו, ויש שנידחו. אין הכרח של
פסיכה "סיטונאית" להיות "נעול" על פוסק
אחד לכל אורך הקו. על פי רוב הלהכה כרבע,
אך בשיטה מקרים הלהכה כאבוי. ויש
דוגמאות נוספת.

הכרעה הלכתית מתקבעת אם משומש שההנמקות משכנעות ואם בגלל גודלו של הפסיק. אם נימוקיו של רב חרדי הם נכונים, דין פסקו להתקבל גם אם אותו רב אינו ציוני. וכן, אם הוא גדול בתורה, הרי שלא בغال היותו חרדי הוא ייחד מלהיות גדול. מrlen הרב קוק הזמין את הרב מטבריג להיות ראש ישיבת 'מרצת הרב' אף על פי שלא היה ציוני, וכן פנה אל ר' שמעון שקאפ למטרה זו, וגם הוא לא היה ציוני. באופן כללי, הרבנים כיבדו מאוד את הרב הקוק והתרשמו מפסיקיו. החזון איש כתוב אליו כדי לשאול אותו כיצד לנהוג בדיון "פרוטה חמורה" ופנה אליו בתoward' "הוד כבוד מרן", וכך גם מレン הרב קוק, שכיבד מאוד את הרבנים החדרדים שבדורו והתחשב בפסקים שלהם בחידת קודש. ב"ה, לא מצאנו "פסיקה סקטוריאלית" בכאן זה. רבני הרב צבי יהודה, עם הדגשו את ריחוקו הקוטבי מהאדמור"ר מסאטמר בענייני הציונות, מאוד שיבח את הפסיק שלו המחייב גובה מחיצה של עזרת נשים מעל הראש, והעדיפו על הפסיק המקובל שלפניהם די בשלוש אמות עד גובה הכתפיים.

טורה ומשפטה השרתיים שרווחו מטה את נפשם על מדרת
הבדויים במקילה כרכ' של תורה במקה בשרה, לערות הרול' טבונע
שענירין ריד אמזרה בענישות הרבים וטושו נראיה נפצעון לחסוב
שזונאים די מורה על ד' אלכאנאות ומקאות מטה שדין הבוד
על פ' תורעת הקדשה דוא שאים צפליים כלום וווער האיסור
שייש נו כרת גשוניהם גהאייש והאשה
ווערבם של הבונים טהט נטאיט פונטס גורי רוחות בעקמם
ווען, אין שם רוך של פחדת בעדים טהירות רומטהה ביישאל
כ' אם על די הטהרה של הטעילה במקה כשרה כות
וחורשו הקוזשה אחוריו ספירת שבעה הנקיים והבדיקות כדין,

שא' קמ' באש ב' חנוך ? מתרחכו על נפשותיכן ועל נפשות
 בעריכן ובבניכן ובנותיכן ותוחרו את
 הצעירות של יסרו מדרך החיים
 דרך הקדש והטהרה המשפטית
 תמי' רך עיי' מוקה כשרה בדין תורה.

אברהם יצחק הכהן קוק
אבא יעקב הכהן ברונוב
אסתר ולמן מלצר

שהוא גם איש מדע ומהשובה רצינולית, הוא האסור. ודוקא הרוב ג', חכם הרזים, הוא המתייר (שו"ע, או"ח, ש"ז י"ג). ודאי של פוסק מושפע במידה מסוימת מהשקבת עולמו, אך רק במידה מסוימת, ככלומר במקומות שבו המשא ההלכתי הטהור משאיר מירוח וחופשי.

כבוד הגאון. 5. בעל המשנה ברורה

ובכותרת המשנה של המאמר כתוב: "רבי הצעירות הדתית מותחים ביקורת על גישות מקובלות יותר בעבר, למשל של בעל המשנה ברורה". משפט זה מוציא שם רע מן הסוג הගורע ביותר. על מנת שהקורא ישפוט בעצמו, עתיק את דבריו ורבנו, הרב צבי ההודה, במלואם: "הנה קיים בעניין זה, היתרו הידוע של ה'חפץ חיים' לגבי ה'קניא', שמותר לאישה לגלות את רגליה מתחת הברך. אמן אם היה מותר על קולה זו, היה טוב יותר..."

ורק אביא מאותה שיחה: "מה המובן של ערווה? דבר הגורם הירחו, או במילים מודרניות של רופאים ואנשי מדע: דבר הגורם גירויו היצר אצל האדם" ("גַּן גְּנוּלָה", עמוד 13); "חולקים של הגוף הקשוריים ליציר העוריות" (עמוד 13); "יציר העוריות הוא יציר חזק" (עמוד 15); "און על רחצה מעורבת שום תירוץ חוץ מן היציר" (עמוד 17); "מרוב הרגל סקסואלי, קיים גוסח באילו אין יצרא דעתירות" (עמוד 18); "בטבע הפסיכיסוביולוגי של הגבר קיימת הימשכות סקסואלית לאשה" (עמוד 21), ועוד ועוד לרבות.

האמת, שני ההסברים מתאימים: "קדושים תהיו ויקרא יט, א) – והוא פרושים מן העיריות, בכל מקום שאתה מוצא גדר ערווה – אתה מוצא קדשה" (רש"י שם).

4. בין פסיקה להסברה

במאמר מופיע טיענות מסווגן ביחס בין
פסיכה לבין הסברה. איןנו מתנגדים להסברת
הכלכליות. אדרבה, אנחנו רואים בה ערך רב
מאוד כדי לחבב את המצויות ועל מנת
להלהיב ליראות שמיים. אך בכלל, ההסבירים
השונים, עם כל ערכם החינוכי והאומוני,
אין יכולים לשמש כנימוקים לפסיקה.
דרישת טעמי המציאות היא עניין מרכזי, אבל
אוו פוסקית על פי 'טעמא דרבא'

אליבא דאוטו אמרה, הרבנין החדרדים מהיבים הולכות צניעות כשמירה מפני גירוי היצר, ואילו מון הרב קוק, מפני "הקדשה היישראלית". אלא שהוא שכח שיטה קדומה יותר, ALSO מקיימים את מצוות התורה, מפני שזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה' ביד משה. ALSO תלמידי משה רבינו. פסיקה איננה מבוססת על השקפות רוחניות, אלא על מקורות הלכתיים של תורה שבכתב ובבעלפה. לערבים נגלה ונסתור, הלכה וגאדה, יש לעיתים הפתעות. למשל, יש מחולות בין ובותינו הראשונים אם מותר ללימוד בשבת מדעים או רק תורה קודש. והנה, הרמב"ם,

מחייבות, מי הוא הקובל אותה? האם הוא בעצמו, או גאוני הדורות? האם את פסקי המשנה ברורה' הוא מכבב, אחרי שהפכו לסמן הימני של כל המקילים, או שמא הפוסק שלו הוא הריטב"א שהוא מצטט במאמרו, שראה כמה מעשיים אצל חז"ל הנראים כאילו סותרים לכאורה הלכות צניעות והסביר שמדובר ביזאים מן הכלל עברו "חסיד גדול"? האם הוא מחשב את עצמו ואת כל בני דורנו ל"חסידים גדולים", מגרידייך, הגאון רבי אליהו גוטמבר –

בשתה? זה לשון ספר החינוך: "זהו שאתה מוצא קצת מעשים בוגרמא מראים סותרים דברי אלה... שם ז"ל היו ככלאים שלא היה עסקם אפיו שעיה קלה כי אם בתורה ובמצוות, והיתה מפורסמת כוונתם לכל העולםapesh, ולא היו מרגשים הרgesch בשום דבר מרוב דביבותם בתורה ובמצוות. אבל אנחנו עכשו אין לנו פרוץ אפיו גדר קטון בעניינים אלו בכלל" (מצווה קפ"ח).

האם כוונת המחבר היא שאלייבא דמרן הרב קוק, הלכות צניעות נשענות על מרכיב חדש של קדושת ישראל, ובתיותו "מייתי-מטאфизי-ミיסטי", כנראה הוא לא מחיב כל כך, ולכנן אנחנו חוזרים למצב של טרומ הרב קוק, של פסיקה חרדיית המפתחת מגירוי יצרים שאותו ניתן לנטרל – כיוון שעתה יש לנו חסינות מופלאה בפני היוצר הרע?

ובכן, יאמר מיד בעברית ברורה: ההלכה מחייבת או לא? נcone שיש מחלוקת ובות בין פוסקים, ויש שבעים פנים לתורה, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים – אבל נcone לא פחות הוא כי יש להיזהר מפני הפנ השבעים אחד, הנמצא מחוץ לגדר התורה. המשנה ברורה', שהוכתר כמלך המקילים מתיר החזיאת המסתויימת תחת הברך, וה'ח'י אדם' דורש כייטי כל הרגל, זהו יוכוח פנימי בין הפוסקים. אלא שבבריכת השחיה המעורבת, אין בכלל חזיאת. זהו הפן השבעים אחד.

כך גם לגבי הריקודים המעורבים. לא הייתה נכנס להסביר דברים כל כך פשוטים, לו לא שורבב שמי. ונכחו כולנו להרבות אהבתה ה' ויראתה ה', טהרה וצניעות. ■

נדבר, וכי אוטם דפוסים הקיימים לצערנו הם קודש הקודשים? וכי יש פירוש אחר למילה "דתית", מאשר מי שמקים את ההלכה והשולchan ערוק? מי הוא הקובל מה זה צניעות דתית? וכי הגאון הרב ריבינס, מייסד המזרחי, הלק לבירכת שחיה מעורבת? וכי הרב שמואל חיים לנדא, בעל המדר הקדוש, רקע עם בנות? וכי הרב שמואל מוהוליבר, הגאון הרב צבי הירש קלישר, האדמו"ר מגריידייך, הגאון רבי אליהו גוטמבר –

7. בין הלכה ומצוות

המחבר מצין שהרבה פעמים עמדו זה לעומת זה פסקי הלכה של גאוני ישראל ו"החיים החברתיים התוטסים", שככלו ריקודים מעורבים, אפילו בפיקוח על ידי הקהילה ורבניה. נכון אומנם שהחברים תוטסים, על פי תsistת היצור הרע. מעולם לא הטעלנו מכך. לדגנו חומש זה מכבר ידוע לנו כי בהתקסטתו הרג קין את הבב. נכון שהמצוות החברתיות עומדת לעיתים בנייגוד להלכה, אך האם זה הופך אותה להיות רצון ח'? נכון שלפעמים אין לרבניים כח לחסום למחרתם להקטין את הנזק. אלא שאז ודאי שמדובר לא יישוב להסכמה. כך למשל, שירה מעורבת שבה נשים שרות וגברים עונבים, חמורה יותר משירה מעורבת שבה הנשים הן קול שני. במקרה זה, אם אי אפשר לבטל את הכל, יש לבטל את החמור יותר (סוטה, מ"ח, א').

חאת בעצם השאלה המרכזית: האם ההלכה עוקבת אחר המצוות, או שהמצוות עוקבת אחר ההלכה; האם ההלכה נקבעת על פי החברים, או שיש להנאל את החברים בהתאם לTORAH; האם לשון הדור נהפק להלכה בגלל שהמאורה הזה פשתח? האם האכילה בחדר אוכל ציבורו של יישוב דתית?

זאת השאלה: האם אנחנו מקיפים את הדגל, חדים לדגול בשם ה' ונגררים לאיתנו אחר היצרים – או מאמינים שיש בכוחה של תורה לדורם את המצוות? גם רבנו, הרב צבי יהודה, ידע מהו יצר הרע. כאשר ניסו לשכנע אותו כי תבראה מעורבת היא מותרת, השיב להם הרב: התורה מדrica אותנו להילחם נגד היצר הרע, ואתם רוצחים לגרות את היצר הרע. "תהיית הקודש", "התורה הגואלת", ו"אורות הקודש", אינם מבטלים את זהירותו מן היצר הרע. 'בראתי יצר הרע, בראשית תורה תבלין'.

8. עלבן הציווית הדתית

המחבר מבכה על כך שיש רבנים החותרים לשנות את דפוסי הרגלים הקיימים בתורה הציוונית – דתית". מה נאמר ומה

הרבנים החרדאים יודעים

היטב מה זו קדושה

ישראלית, וכתבו עליה רבות

עוד לפני פרן הרב קוק. (...)

בנוסף, לו עיין המחבר בפסק'

פרן הרב קוק ובית פדרשו

על צניעות, היה מיד רואה

שגם הם יודעים היטב

לבעה של גירוי יוצרים.

הנחשבים למשורי הציווית הדתית ועל שם וקראו קיבוצינו – היו הברים בתנועת נוער מעורבת או שותפים לשאר הביטויים של חברה מעורבת? וכי בכרז הרראשון של המזרחי לא נאמר בפירוש שיקימו תנועת נוער לבנים ותנועת נוער לבנות? ב"ה, הנוער שלנו הולך ומשתפר לאייטו, לא כפה חיונית אלא מתוך דחף פנימי, מוסיף יראת שמיים, פותח 'שולחן ערוך' ו'משנה ברורה', ומתאמץ להתקדם. באים אנשים שbowim ואומרים: "אין לשנות את דפוסי הרגלים הקיימים בחברה הציוונית דתית", כאילו זו תורה מן השמיים. ב"ה, יש לנו תורה ולאורה נלך.

9. האם ההלכה מחייבת

אני שואל את המחבר שאלת תם: האם ההלכה מחייבת אותו, כן או לא? ואם ההלכה

המעיט בכתיבת ההלכה, ואת החסר של לימודי תלמידיו הנאמנים. מקום מכריע ביניהם תופס הרב שלמה אבינר. הרב אבינר הטביע את חותמו עלatos הצעירות בבני עקיבא ובציבור הדתי-לאומי". כך, שgas אם אכן כל תורה של הרב שלמה אבינר היא מיפוי של הרב צבי יהודה ממש, ולאחר אם היה מעיד על עצמו, כלשונו היפה של ר' אליעזר, שלא חיסר מרבותיו אפילו ככלב המלך מן הים, אי אפשר לזלול ולהמעיט מהחריותו במעשה הרב והמרשים של הפצת תורה. לא חסורת, כמובן, דוגמאות מן ההיסטוריה של תורתו של המכירעה של התלמיד בהפיכת תורה של רבו ומורה מהוותה חביבה ונסתה ושמורה בידי עזץ חן לנחלת הרבים. ולעתים אחוריותו של התלמיד גודלה מזו של רבו, ככל שהתלמיד, הניזון מרבו, הוא – והוא שמשפיע בפועל על הרבים.

ג. הצעירות החרד"לית – חידוש או אפשרות?

לא שמענו באמירו של הרב אבינר השגה כלשהי על הטענה המרכזית של מאמרי באשר לחידוש שהוכנס בחוגי אסכולת מרכז הרב (הקרואה בפי רבי רבי ר' ל'ם) בשילוב של תפיסות מיסטיות מפורשות של האלומיות הישראלית הירושלמית בהלכות צניעות. חידוש זה גורר, לטענתי, גם הכנסת הבדלים

לא שמענו באמירו של הרב אבינר השגה כלשהי על הטענה המרכזית של מאמרי באשר לחידוש שהוכנס בחוגי אסכולת מרכז הרב בשילוב של תפיסות ሚسطיות מפוארות של הלאומיות הישראלית בהלכות צניעות.

יוסקה אחיטוב

כמה הערות על "שאלת טל: האט ההלכה מחייבת, כן או לא?"

בין ישראל לאומות העולם לתוכה שדה השיה ההלכתי בתחום הצעירות.

כל לא טענתי, כפי שהרב אבינר משים בפי, שבחוגי מרכז הרב "הנימוק ההלכתי התחלף" שכיביכול התعلמו שם מסכת הנימוקים המסורתית להלכות הצעירות בכל הנוגע ליצר הארץ. כתבתי במפורש כי "גדמי מושג העדווה וההרחיקות הראוויות אינם נשקלים ואינם מותנים בגירוי הארווי של היחיד

ומדריכים לא לעזוב את 'בני עקיבא' אלא להקים סניפים נפרדים. הסניף הנפרד הראשון של 'בני עקיבא' קם בברכת".

ב. הרב והتلמיד
במאמרי צייני בפירוש כי "הרבי אבינר רואה עצמו כתלמידו המובהק של הרב צבי יהודה וככמי שחוי מפיו ממש, והפרדה מזוקדת בין דבריו שלו לבין מובאות מפיו של רבו היא מלאכה קשה", لكن לא ראייתי להකפיד עליה. כתבתי גם כי: "הרבי צבי יהודה עצמו

א. סגנון
הכוורת לעיל לקחה מכותרת משנה של תגובתו של הרב אבינר ומהסיום הבוטה של המאמר, בו הוא מציג את שאלתו המרכזית כ"שאלת טל" וזהיא איננה כלל וכלל שאלתם, למורת שחתזקה הכללית אמרה להירות צאת. על כך יסובו דברי להלן בסעיף ה'. סוגיה זו היא חשובה ורצינית וראוי לה שלא תיגר להתנצלויות ולסגנון בעל אופי כמעט דמוגגי, ואני מצר על היגרתו של הרב שלמה אבינר לכך, כמו גם על המשפט במאמרו: "האם אכילה בחדר אוכל ציבורי של יישוב דתי עוקרת את הצום מעיקורי?", שפרט לכוננות החקנאה וההכתרה של כל החברה בקיוב הדתי לא הבנתי מה שיוכנותו לדין שלנו. אני מiad מקווה ש"מלחמותה של תורה" לא תחרוג לעבר התקפות כלפי אישים או ציבורים שלמים. כשלעצממי, אני משתדל גם בדברי ביקורת לא להיות אונומימי וככליל, אלא להתייחס נקודתי לדברים ולכתוביהם, ומשום כך אני מקפיד להזכיר במפורש את אלה שלא הטענו אני מתייחס או משמע ביקורת כלשהי כלפיהם. עם כל דברי הביקורת שיש לי על הוראות מסוימות של הרב אבינר, ועם כל המחלוקת האידיאולוגיות והאחרות שיש לי איתו, אני יודע להזכיר ולהעריך את כל פעילותו החינוכית וההנוגתית.

הישראלית, אלא כלפי ההשלכות והמסקנות שמשמעותם מן התפיסה המיסטיות הזאת באשר ליחס אל הגוים ובאשר לתחומי השיפוט המסורתי. כוונתי למשל, להתבטאות הבאה של הרב אבניר שהכריז בשעתו כי:

עם ישראל נצטווה להיות קדושים ולא מוסריים או אנושיים על פי קני המדה המקובלמים. התורות המוסריות שנתקבלו על ידי האנושות, איןן מחייבות את היהודי כי הוא נבחר להיות למעלה מהן.¹

לענין דעתינו אין "مسקנות" כאלה ודומיהם – שכן בעיניו בתי קבילות בעלייל – נגזרות בהכרח מן התפיסה המיסטיות של האומות הישראלית. אבל פרשה זו של ביקורת שיכת לתחום אחר של הידיגיות ומקומה בנפרד, ואני רוצה לעורב כאן את הפרשיות.

ה. האם ההלכה מחייבת "

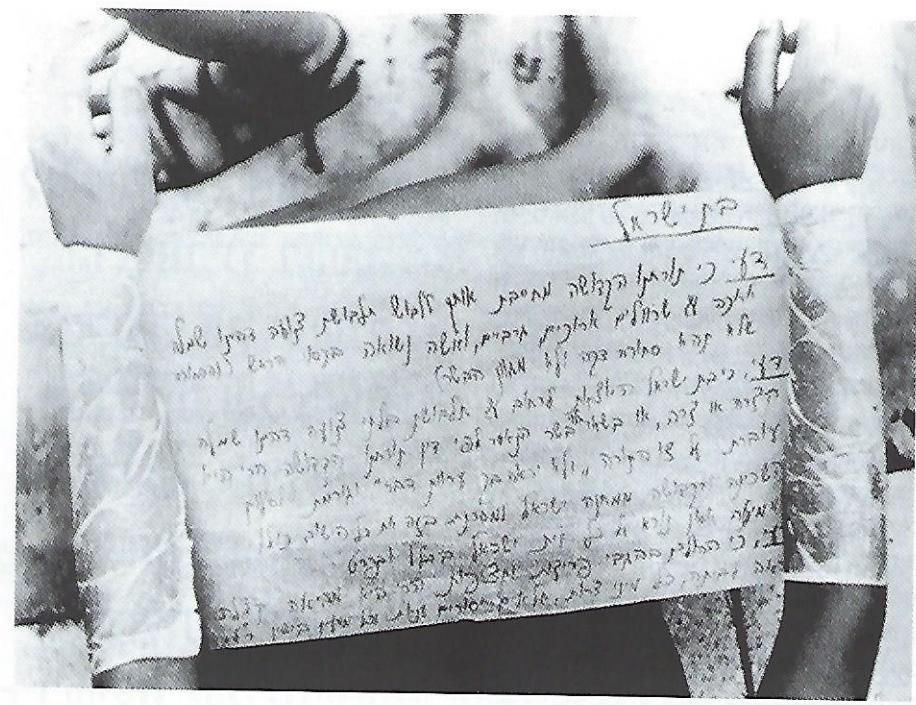
כן או לא?!

הערתי בفتיחה כי שאלת זו שחזיב הרב אבניר בסוף דבריו תגבורו איננה שאלת תפ כל וכל. מדוע אין זו שאלת תמיימה? משום שקורא תמים עשוי לקבל את הרושם של כל השינויים והחידושים באורחות החיים בתחום הצניעות שהצבעת עלייהן נעשו בכוח "ההלהכה" הטהורה בלבד, ולפיכך כל מי שאינו מקבל את אורחות החיים הללו לפרטיהן חייב להעמיד את עצמו מידית מהחוץ למסגרת, ומעבר לדגד.

הצגה זאת של תמונה המציב, נוסך לכך שהיא מככילה ציבור רחב של יהודים שומר תורה ומצוות שאינם נוהגים בפועל כפי הוראותיו-הדרכותו בענייני צניעות של הרב אבניר, ומוציאיה עליהם לעז, הרי היא מיטה לפחות משתית בוחינות:

הבחינה האחת – יצירת הרושם שפרט הלכות הצניעות כפי שהוא מופיעות בשפה בכתביו של הרב אבניר, הן מנוגדות מאיידיאולוגיה דתית ומדיניות מאד מסויימת של פסיקה, עד כדי כך שהן אין מותירות דרך אחרת ליהודי שומר תורה ומצוות בתחום זה.

ולא היא! כבר מבין כתלי דבריו של הרב אבניר עצמו ניכר בעיליל שהוא עשה מעשה של בחירה בין פסקים ולהלوات בתחום הצניעות שהוא מקבל אותן ומאמץ אותן, אפילו אם הן באות מחוגים חרדים אולטרא-אורותודוקסים מובהקים, ובין



מיכל נאמן, בת ירושלים 1974

חרדים אלה היא סימפתומטית ומרתקת, דוקא מושם שהוא מצביעה על ההתקרובות הדיאלקטית המענינית בין חוויה מרכז הרב לבין העולם החדרי.

ד. היכן הביקורת?

ברצוני להבהיר ולהבהיר: אני רואה כל פסול בחידוש הזה שלעצמם, ולפיכך לא השמעתי ישראליות, וכתבו עליה רבות עוד לפני מרן כל ביקורת על עצם התפיסה המתאפיינית – מיסטיות של האומות הישראלית, שהיא לגיטימית בדיקון כפי שלגיטימית גם תפיסה אחרת של האומות הישראלית, שאינה מחייבת כלל לתפיסה מתאפיינית-מיסטיית כלשהו. עם זאת חשוב שורה שלמה של הרב קוק. הוא מזכיר שורה שלמה של חממים – החל מר' יהודה הלוי, המהרא"ל, ועד "שפט אמרת" ור' צדוק הכהן. מלבד העובדה שהסתמכות על שושלת היוחסין הנכבדה הזאת מטשטשת את ההבדלים ואת התפתחותה במושג הקדושה הישראלית מאין ר' יהודה הלוי ועד לחוויה מרכז הרב, הרי אין ספק שאיש מהם לא קישר בין הקדושה הישראלית ובין אתוס הצניעות, והרי זו עיקר טענתי.

אכן, הרב אבניר מציין גם לאסמכתה של ספרי צנויות אחרים, שיש בהם כלשונו 'הסבירים לרוב של צנויות על יסוד קדושת ישראל', והם בדבריו, ובנים חרדים, כולל שעליהם נסמך הרב אבניר [...] בינהם לא נפקד מוקומם של פוסקים מהמחוגים האולטרא-אורותודוקסים שהיו בין השאר מגדולי המתנגדים לצנויות". לנוכח זו אחזו להלן בהרבה יחסית.

אכן, לא אסתיר שיש תחומי שבו יש לי ביקורת, ואפלו ביקורת חמורה. זו איננה מופנית, כאמור, כמובן, כלפי עצם התפיסה המיסטיות-מטאפיינית של האומות העכשוויות. מבחינה זו התייחסות באילנות

בלבד, אלא על פי הפגיעה ב'קדושת ישראל'. לפיכך, לשוא טrhoה הרב אבניר להוכיח כי גם "פסקין מרן הרב קוק ובית מדרשו [...] היו מודעים היטב לבעה של גירוי יצרים".

מайдך, מעין וואופיינית טענתו המשלימה של הרב אבניר לנוקזה זו, כי גם "הרבניים החדרדים יודעים היטב מה זו קדושה ישראליות", וכתבו עליה רבות עוד לפני מרן כל ביקורת על עצם התפיסה המתאפיינית – מיסטיות של האומות הישראלית, שהיא לגיטימית גם תפיסה אחרת של האומות הישראלית, שאינה מחייבת כלל לתפיסה מתאפיינית-מיסטיית כלשהו. עם זאת חשוב שורה שלמה של הרב קוק. הוא מזכיר שורה שלמה של חממים – החל מר' יהודה הלוי, המהרא"ל, ועד "שפט אמרת" ור' צדוק הכהן. מלבד העובדה שהסתמכות על שושלת היוחסין הנכבדה הזאת מטשטשת את ההבדלים ואת התפתחותה במושג הקדושה הישראלית מאין ר' יהודה הלוי ועד לחוויה מרכז הרב, הרי אין ספק שאיש מהם לא קישר בין הקדושה הישראלית ובין אתוס הצניעות, והרי זו עיקר טענתי.

אכן, הרב אבניר מציין גם לאסמכתה של ספרי צנויות אחרים, שיש בהם כלשונו 'הסבירים לרוב של צנויות על יסוד קדושת ישראל', והם בדבריו, ובנים חרדים, כולל שעליהם נסמך הרב אבניר [...] בינהם לא נפקד מוקומם של פוסקים מהמחוגים האולטרא-אורותודוקסים שהיו בין השאר מגדולי המתנגדים לצנויות". לנוכח זו אחזו להלן בהרבה יחסית.

אכן, לא אסתיר שיש תחומי שבו יש לי ביקורת, ואפלו ביקורת חמורה. זו איננה מופנית, כאמור, כמובן, כלפי עצם התפיסה המיסטיות-מטאפיינית של האומות העכשוויות. מבחינה זו התייחסות באילנות

אמור מטהה: חלוקת רבות בין הפוסקים אין טנערלוֹת עמדותם האמוניות וההגויות השונות.



עשׂו זאת בבחינת הרע במיעוטו – "לביטולו הא מקמי הא" כדברי הגמרא בסוטה. ורגילים אנו זה מכבר למגמות אידיאולוגיות של שיכתוב ההיסטוריה ואכמ"ל.

אසכם נקודה זו בך, שבעניינו בהחלט לגיטימי להכריע שבימינו ראוי להחמיר, מסיבות חשובות ומכריעות אלה או אחרות בעניין זה. אף אני פסול את זכותו וחובתו של כל רב, פוסק ומבחן, לפסק ולהורות לבני הקהילתו, או לחניכיו, הרים למרתו והנסמעים לו על פי מיטב מצפונו והבנתו. אולם, אינני מקבל את פסילת האחרים, בין אם על ידי הוקעתם כדי שאינם מוכנים לקבל על עצמן את עליל ההלכה, ובין אם על-ידי הורדתם לדרגה של "בינויים" ושל מי שהם טובים וכשרים רק בדיעד. בשם שבupper לא הוציאו אל מהווים לגדר את קהילת יהודו יוניצה על רבייה, אך לא ראוי בענייני להוציאו אל מהווים לגדר את מי שאיננו מוכן לקבל את

קבוצת הראות הזורם החדש בענייני צניעות או את חלון, או את מי שאיננו מוכן לצית להוראותיהם של פוסקים מן החוגים של "שומר החומות" או "שומר אמונה" בעניינים מסוימים של בינו לבינה. ■

¹ עיתון נקודה, 27, 1981, במאמרו "לא יבין איש שfat רעה".

² על אףഴירות המוסרתו של הרב אבניר במקומות רבים וגם כאן כי אין כאן פסיקת הלה לא איסוף מקורות וכו' הוי ברור לכל שאין בספר זה מגמה אקדמית אלא מטרה חינוכית, והוא: להשဖיע על דרכי התנהגותם של הקוראים בו, כפי שאכן מוכחה הדבר בפועל. גם הזרה החינונית של כתיבת הדברים בזרה של פסקים ממוספרים יצירה רושם זה. כבר העיר על כך הרב הנקין בספריו ש"ת בני בנים א, סימן ל".

³ פרטם מלאים על כך אפשר למצואו בביבליוגרפיה שציינתי במאמרי בספר היובל לטובה אילן, "עין טובה", אפריל תשנ"ט עמוד .245

⁴ ראובן בונפיל, "קיים לדמותם החברותית והרוחנית של יהודי איזור יוניצה בראשית המאה הט"ז", ציון מא תשל"ו, עמ' 71.

הכלות ופסקים אחרים, למשל בתחום הנוגע לציונות ולאرض ישראל, אותן הוא דוחה. אמרור מעתה: מחלוקת רבות בין הפסקים אין מונטראלוֹת מעמדותיהם האמוניות וההגויות השונות. בזאת איני בא לערער ח"ו על עצם המחויבות לקבלת על תורה ומצוות, אלא רק על חוסר הברירה שהרב אבניר מעמיד את כל מי שאינו נהג על פי פסיקתו. אני מוחה על הימורה לטוטאליות ואיחידות בפסיקת ההלכות, ולSHIPOT קטגוריאלי של פסיקותיהם והנהgotiyahם של פסקים אחרים כמו שעשו זאת רק בלית ברירה, ובידייך, ושראו ביימינו לבנות מערכת חברותית הלכתית אחת שרק היא יכולה לתוואר של 'חיים על פי ההלכה'. להדגמת דברי אציג כאן הוראה הלכתית מסוימת בתחום הצניעות מתוך ספרו של הרב אבניר, גן נועל, וישפטו הקורא עד כמה היא שיכת קטgoriyah ל"הלכה – כן או לא!" ועד כמה היא סקטוריאלית מבוקחת.

הרב מביא בצדקה של פסקים חתומים² ש"יש ליזהר שלא יעבור איש בין שני נשים". ובסעיף ט, שם: "וזאם צריך לעبور בין שתי נשים, ואני לו דרך אחרת, יאחו חוץ בידו". בהערות לסעיפים אלה מביא הרב אבניר העצות שוננות כדי להתמודד עם מצב בלתי אפשרי כזה, כמו שיאחז בידו מקל, או ספר, או יאחו בידו נקודה אחת מכל ההוראות הללו שאין לה גיבוי בספריו הראשונים או אחרים, אך שודאי שישראי הרב אבניר להצהיר שהוא רק בבחינת מי שambil את דבר ההלכה אל הרבים. אבל העלאתו והחיאתן של הוראות הלכתיות כאלה ואחרות דבויות כדוגמתן, מעידה בפירוש על כוונה חינוכית ממשית של הרב אבניר בנושא זה, שלມיטיב בין השאר גם את התקנה הבאה: גם גזרנו על האנשים שלא יركדו עם הנשים הנשואות שום זכר עם נקבה נשואה, מלבד בימי הפורים. אמנם עם הפניות יכולו לרക בתנאי שהזכרים יהיו מלבושים מלבוש אחר[...]"⁴

אין שום תמייה בעניין זה לטענותו של הרב אבניר, שהרבנים שחתמו על התקנות הללו מהחייבת – כן או לא!"

הבחינה השנייה – נוגעת להערכתו של הרב אבניר על ברכות שחיה מעורבת ועל הריקודים המעורבים. הקורא עלול לקבל את הרושם שאני יצאת להורות ההלכה בשני