

תמיר גרנות

”גלות ישראל בארץ ישראל”

היידיש והמבטא האשכנזי בפסיקה ובהגות החרדית בזמננו

”מחויב אני להזהיר ולצוות ... לגדל בניכם בדיבור המורגל מאבוה”ק
 [מאבותינו הקדושים] שפת אידיש ושלא לשנות ח”ו [חס ושלום]
 ללשון ענגליש ולא ללשון עברית...
 ” זה אני כותב בלשון אזוהרה חמורה הן לזכרים הן לנקבות...”
 (מתוך צוואת הרב יקותיאל יהודה הלברשטם מקלויזנבורג לבני ביתו
 לפיד האש, עמ’ תתנא)

ליהדות החרדית האשכנזית בארץ ישראל יחס אמביוולנטי למדינת ישראל ולתרבות העברית החדשה. מצד אחד, רובה של יהדות זו מכיר דה-פאקטו במציאות שנוצרה בארץ ישראל, ומשתף עמה פעולה. מצד שני, היהדות החרדית שוללת את האידאולוגיה הציונית ואת תרבותה. חוקרים אחדים, ובמיוחד י’ ברטל (1994) וא’ רביצקי (תשנ”ג, עמ’ 201–207), הגדירו את המציאות החרדית במדינת ישראל כ”גלות ישראל בארץ ישראל”. כיצד מצליחה היהדות החרדית לשמור על מאפייני הגלות למרות הברלי הזמן והמקום בין המציאות הגלותית למציאות הארץ ישראלית החדשה? לשאלה זו תשובות רבות, בתחומים שונים. למשל, השמירה הדקדקנית על פרטי הלבוש האירופיים ואי התאמתם לחיים בארץ ישראל היא ביטוי אחד בולט של קיום גלותו בארץ ישראל.

במאמר זה נדון בסוגיה זו מנקודת המבט של השפה ומבטא התפילה. בפרק הראשון של המאמר נציג בקווים כללים את תולדות הפולמוס על היידיש. בפרק השני נעסוק במעמדן של היידיש והעברית כשפות דיבור וריטואל בפסיקה ובהגות החרדית. בפרק השלישי נדון בהרחבה בתשובה של האדמו”ר מצאנז–קלויזנבורג, ממנה נוכל ללמוד על היבטים היסטוריוסופיים ורוחניים של שאלת השפה. בפרק הרביעי והאחרון נציג את הנימוקים ההלכתיים והרעיוניים של הפסיקה האשכנזית בזמננו בעד השימוש במבטא האשכנזי בתפילה ובברכות.

מים מדליו (ספר המייסדים), 18 (תשס”ז)

א. קווים עיקריים לתולדות הפולמוס על היידיש

קשה לתאר במדויק את תהליכי היווצרות היידיש ואת זמנם, אך לצורך עיוננו ניתן לצייר את מהלך התפתחותה הכללי, כדלקמן: ראשיתה של היידיש באשכנז (גרמניה) לפני כאלף שנים. מימי הביניים המאוחרים, במאה ה-13 לערך, ועד ראשית תקופת ההשכלה, הייתה החברה היהודית האשכנזית ניתנת לתיאור כחברה דו-לשונית: היידיש כשפת דיבור דומיננטית, ולעתים יחידה, והעברית (לשון הקודש) כשפה ריטואלית: לתפילה, ללימוד תורה ולכתיבה תורנית.

היידיש נהגה בשני דיאלקטים עיקריים: המזרחי (במזרח אירופה) והמערבי (בקהילות אשכנז). יהודים דיברו לפעמים גם בשפות הלועזיות המקומיות, כמו הונגרית, רוסית, רותנית, רומנית, פולנית וכו', בעיקר בגלל היחסים הכלכליים עם החברה המקומית. שפות הלעז לא איימו אף פעם על מעמדה של היידיש כשפת הדיבור המרכזית, גם כשהיו בשימוש רחב. מדוע התפתחה היידיש כשפת הדיבור העיקרית של יהודי אירופה, ומדוע לא בחרו באחת משתי האלטרנטיבות הפשוטות שעמדו בפניהם: לדבר בלשון הלאומית – העברית, או (גם) לדבר בלשון המדינה שבה ישבו: גרמנית, פולנית, אוקראינית וכדו' ? חוקרים הציעו תשובות אחדות, ונתייחס כאן לשתיים מרכזיות:

א. ההיבט הסוציאלי – היהודים חיו תמיד בזהות כפולה: הם היו תושבים בחבל ארץ מסוים, אך לא היו שייכים אליו לגמרי, לא מנקודת ראותם ולא על פי יחסו של השלטון ושל האזרחים בני המדינה. היה קיים קשר כלכלי, פרגמטי, ולעתים יותר מזה, עם התרבות המקומית, אך היו גם קווי גבול ברורים. היידיש, שהייתה שפת מיזוג, ביטאה את הזהות הכפולה הזו, כשהיא מכילה מצד אחד יסודות לשוניים אירופיים, ומצד שני, יסודות עבריים, וכשהיא מוגבלת מבחינת הגייתה וכתיבתה בגבולות הכתיב העברי. גמישותה ופתיחותה של היידיש, שאפשרו לה לקלוט בקלות מילים וצורות לשוניות בכל מקום שבו התיישבו יהודים, התאימו גם לאופי

1 הסקירה על תולדות היידיש מבוססת על החיבורים האלה: ויינריך, 1973; ויינריך, 1980; הרשב, תשס"ו, עמ' 27–47, 94–97; שמרוק, תשכ"ח, עמ' 783–810; בילצקי, תשמ"ח, עמ' 9–45; פינס, תשמ"א, עמ' 3–10.

הנייד של החיים היהודיים בימי הביניים באירופה. היידיש יכולה הייתה ללכת אתם לכל מקום, ובניגוד לעברית הנוקשה, היא אפשרה להמשיך את השפה הקיימת תוך רענון והתאמה למקום ההתיישבות החדש (ויינריך, 1980, עמ' 29; הרשב, תשס"ו, עמ' 46–52, 80–86).

ב. ההיבט התרבותי-רוחני – עם ישראל חי בגלותו שני רבדים שונים של קיום: (א) ברובד הזמני-היסטורי, כלומר: חיי היום יום בהווה, תוך התחשבות בתנאי הזמן והמקום ובצרכים המשתנים; (ב) ברובד הנצחי העל היסטורי, כלומר: בזיקה לתורת הנצח, לתלמוד, לזיכרונות המכוננים של האומה, שייצרו ספירת קיום נבדלת, על-זמנית, ששמרה על הייחודיות התרבותית היהודית למרות תנאי הזמן.

היידיש הייתה עבור יהודי אשכנז השפה השימושית, שפת הזמן וההיסטוריה. גמישותה והתפתחותה התאימו לתנועה בתוך הזמן, לשינויים ולצרכים המעשיים. העברית שימשה כשפת הנצח. בה התפללו, למדו וכתבו כתיבה תורנית, ובכך שמרו יהודים גם על הממד העל-היסטורי שיוצג בשפת הבריאה והתורה – בלשון הקודש (הרשב, תשס"ו, עמ' 28, 43–45).²

השינוי הראשון במעמדה של היידיש כשפת הדיבור הדומיננטית התרחש בתקופת ההשכלה, והוא תוצאה של ההשכלה והאמנציפציה גם יחד. מתוך הזדהות תרבותית, ומתוך רצון להשתלב ולזכות בהכרה אזרחית, עברו יהודי מערב אירופה לדבר בשפה המקומית. מעמדה של היידיש ירד מאוד, והיא נחשבה שפה נחותה (ז'רגון), וגם השימוש בה הלך ופחת. הדיאלקט המערבי, בו דברו בעיקר יהודי גרמניה, נעלם כמעט בסוף המאה ה-19. אמנם, במזרח אירופה המשיכה היידיש להיות שפת הדיבור העיקרית עד חורבן יהדות אירופה בשואה. שם התפתחה גם תרבות יידיש גבוהה, שבאה לידי ביטוי ביצירה לשונית וספרותית ענפה, כגון זו של מנדלי מוכר ספרים, שלום עליכם וי"ל פרץ. אצל משכילים יהודים רבים, סוציאליסטים,

2 דוגמאות לשימוש העממי ביידיש בפעילות תרבותית ראו שמרוק, 1978. הכתיבה הרבנית נעשתה בעברית ולא ביידיש, וזאת מטעמים אידאולוגיים. ספרי דרשות שבהם נרשמו תמלילי שיחות בעל פה שנאמרו ביידיש, תורגמו לעברית. אם נכתבו ספרים ביידיש היו אלה בעיקר ספרים לנשים ולפשוטי העם.

בונדאים ואחרים, הפך הקשר לידיש לאידיאולוגי, והוא ביטא את רצונם לשמר היבטים של ייחודיות יהודית, מאחר שההיבטים הדתיים של הייחוד הלאומי כבר לא היו משמעותיים עבור החברה המשכילית.³

השינוי השני התרחש בקשר למאבק על השפות בתנועה הציונית.⁴ התנועה הציונית הכריעה בראשית דרכה בעד השיבה לעברית כשפת הדיבור ובעד זניחת היידיש. כמו בשאלות אידיאולוגיות ותרבותיות אחרות, גם ההחלטה על העברית הייתה בעלת אופי מהפכני, ולוותה במאבקים. כך כותבת ב-1919 רחל כצנלסון במאמר שכותרתו 'נדודי לשון':

[בגולה] לדבר עברית לא עלה על לבנו. האמנם נעזוב את הטבעי ונבחר במלאכותיות? ובקשרים החזקים האלה בגדנו בבואנו לארץ-ישראל. כי פה אף אחד ממנו אינו מרגיש עצמו כבן לשפה זו [יידיש ת"ג]... לבגוד בז'ורגון היינו מוכרחים, אף כי שילמנו בעד זה כמו בעד כל בגידה. ויש לנו הצורך להצדיק את עצמנו ולברר לנו, איך עזבנו כל כך מהר מה שהיה לתוכן חיינו (כצנלסון, תרע"ח, עמ' 107–108; מצוטט אצל חבר, תשס"ה, עמ' 45).⁵

דברים אלה מבטאים באופן ממצה את הקונפליקט התרבותי: שפת היידיש היא השפה הטבעית, העברית היא שפה אידיאולוגית בלבד, אבל היא מתאימה למהפכה הציונית. לפיכך ההכרעה בעד העברית היא "בגידה מהפכנית ומוצדקת".⁶ הכאב, הסתירה הפנימית, אבל גם ההכרה בהכרח האידיאולוגי – מתמצים במשפט קצר זה.

- 3 ראו הרשב, תשס"ו, עמ' 48–51, 800–808, ועוד; פינס, תשמ"א, עמ' 47–57.
- 4 לסקירות שונות על השלטת העברית כשפת דיבור ביישוב החדש והקונפליקטים שהיו קשורים בתהליך זה ראו אבן זהר, תש"ס; חבר, תשס"ה, עמ' 17–74.
- 5 אמביוולנטיות דומה עולה גם ממאמריו של ח"נ ביאליק על היידיש והעברית. ראו ביאליק, תשכ"ה, עמ' רב, רסח.
- 6 ראו את סיכומה של חבר: "העברית סיפקה את הצורך במהפכנות אישית ולאומית לעומת הקיום הגלוי הקופא על השמרים, המסומל על-ידי היידיש. הוויתור על היידיש נתפש אמנם כבגידה במהות החיים המופרים, אך היה זה קרבן שראוי להקריבו על מזבח המהפכנות" (תשס"ה, עמ' 45). המתח בין השפה האידיאולוגית, הנכונה, שהיא העברית, לבין השפה החביבה והטבעית מוצא את ביטוי גם בדבריו הקולעים של י"ח ברנר: "עברית אנו כותבים... מפני שהניצוץ האלוהי אשר בתוכנו יוצא מאליו רק בשלהבת זו, מפני שזיק זה אינו מתלבה אלא בשפה זו ולא בשפה אחרת, ואפילו לא בשפה הבלולה, החביבה, שפת אימותינו, אשר בפינו" (תשל"ח, עמ' 188).

באשר להצלחתה של המהפכה הלשונית-הציונית אין כלל ספק. אם בשנות העשרים של המאה העשרים עוד הייתה היידיש שפה דומיננטית ביישוב בארץ ישראל, הרי שמאוחר יותר העברית הושלטה כשפת דיבור בארץ ישראל הציונית.⁷ חורבן יהדות אירופה הדוברת יידיש, האידיאולוגיה הלשונית הציונית האנטי-יידישאית, ונוסף עליהם קיבוץ גלויות ספרד לארץ ישראל – כל אלה יצרו איום על עצם קיומה של היידיש כשפה חיה. הרשב (תשס"ו) מסכם:

אכן, היטלר וסטלין השמידו את המאחז האירופי העשיר של תרבות היידיש... השמדת היידיש הייתה מוחלטת. סטלין רצח את סופרי היידיש, היטלר הרג את הסופרים ואת קוראיהם גם יחד. המוני דוברי היידיש אינם עוד (עמ' 105).

האומנם היידיש איננה עוד? המאחז החיוני היחיד של היידיש הוא החברה החרדית האשכנזית, ובמיוחד החסידית. הברית בין היידיש לבין היהדות החרדית כלל אינה מובנת מאליה. כאמור, מסוף המאה ה-19 עד מלחמת העולם השנייה הייתה היידיש שפתם של המשכילים, שפת יצירה ושפת גשר אל תרבויות האזור. החרדים לא התייחדו בכך שדיברו יידיש, שהרי כך עשו כמעט כולם. בהיבט הלשוני ייחודם היה דווקא בשימוש בעברית שבה כתבו או התפללו ולעתים למדו, בניגוד ליהודים מתנועות אחרות שהשתמשו במקומה בשפות זרות או ביידיש. מדוע, אם כן, הפכה היידיש, שהיסוד האירופאי מרכזי בה ותפקידה ההיסטורי היה מיזוג ותיווך בין ישראל לגויים, לשפת הדיבור ולסמל תרבותי עבור חלקים נרחבים של היהדות החרדית האשכנזית-חסידית, ודווקא בארץ ישראל; והרי זו קבוצה דתית שמכל היבט אחר מדגישה את נבדלותו של עם ישראל מאומות העולם ומתמקדת דווקא במרכיבי התרבות היהודיים הפנימיים?

לשארית הפליטה של היהדות החרדית האשכנזית יש כיום שתי חלופות לשוניות מרכזיות ליידיש, המתחרות על מעמדן כשפה מדוברת: מחד גיסא, עומדת האופציה הלועזית, ובימינו הכוונה בעיקר לאנגלית כשפת דיבור יום-יומית בארה"ב, מקום מושבה של רובה של היהדות

7 על כך ראו הרמתי, תשמ"ב, עמ' 427-446; הרמתי, 1997; חבר, תשס"ה, עמ' 28-42.

החרדית מחוץ לארץ ישראל; ומאידך גיסא, עומדת העברית הארץ ישראלית החדשה, המודרנית, כאופציה משמעותית.

הדיון האקטואלי הוא אם כך בין שלוש שפות שהן ארבע: השפה הלועזית (אנגלית), היידיש, העברית המדוברת ולשון הקדש. כפי שנראה בהמשך, יש להבחין בין 'לשון הקדש', כלומר העברית המקראית והחזלית של התפילה והלימוד לפי תפיסתה בתרבות האשכנזית, לבין העברית המודרנית הארץ ישראלית. מעמדה של העברית הקלאסית, 'לשון הקדש' - כפי שרגילים לקרוא לה לשם דיוק והבחנה, כלשון התפילה והטקס הדתי, מובטח. שלוש השפות האחרות מתחרות על מעמדן כשפות דיבור.

ב. בעד היידיש ונגד העברית בפסיקה ובאידאולוגיה החרדית

שפת הדיבור ומבטא התפילה כחצרות חסידים

נתאר תחילה את המציאות הלשונית הנוהגת כיום ברובה של היהדות החסידית ובחלקים של היהדות החרדית הלא-חסידית. האידאולוגיה הלשונית החסידית בסוגיית השפה עומדת על שלושה עקרונות:⁸ (א) לשון הדיבור המועדפת או היחידה היא יידיש; (ב) הלשון הריטואלית היא לשון הקודש; (ג) שפות לועזיות, ובעיקר האנגלית, הן לגיטימיות ברמות שונות, לצרכים פונקציונליים.

בחצרות חסידיות מתקיימים שיעורי התורה ביידיש, ודברי תורה של האדמו"רים אף הם נאמרים ביידיש, למעט מקרים נדירים. החברה החרדית מיוחדת גם בהקפדתה על השימוש בהברה האשכנזית לתפילה, לקריאת התורה ולטקסים אחרים אשר חובה לקיימם בלשון הקודש. העברית בהברה האשכנזית⁹ נוהגת גם בפלג החרדי הליטאי, אף שאצלו נוהגת העברית

8 זהו תיאור מכליל, אך למעט מקרים בודדים הוא מאפיין את רוב העולם החסידי. על מרכזיותה של היידיש בעיצוב התרבות החסידית הקלאסית ראו פינס, תשמ"א, עמ' 23-24.

9 אני נמנע מלהיכנס לניואנסים של הניבים השונים של היידיש וההגיות השונות של ההברה האשכנזית. אף שיש הבדלים בין מבטא גליציה להונגריה וביניהם לבין מבטא פולין, ובין כולם למבטא ליטא או אוקראינה, אין להם משמעות אידאולוגית, ובכתיבה ההלכתית נדונה בדרך כלל ההברה האשכנזית בכללה מול האלטרנטיבה הספרדית והארץ ישראלית.

המדוברת כשפת יום-יום ולפעמים גם כשפת ההוראה והלימוד.¹⁰ בסוגיית מעמדה ותפקידה התרבותי של ההברה האשכנזית נדון בפרק האחרון של מאמר זה.

שלילת העברית כשפה מדוברת וחיוב היידיש בפסיקת גדולי אשכנזי האחרונים

בעוד שלשאלת ההברה הרצויה יש לה השלכות הלכתיות ברורות על מבטא התפילה, קריאת התורה וכיו"ב, הרי שאלת השפה היא לכאורה שאלה ניטראלית מבחינה הלכתית. נראה, כי היידיש מקבלת מעמד הלכתי בעיקר עקב שלילת הלגיטימציה של שימוש בעברית כשפה מדוברת. בבסיס הדיון על מעמד היידיש של רבנים ופוסקים כיום, מונחות שתי הערות של החת"ם סופר. הראשונה היא מעין השערה על מקורה ההיסטורי של היידיש:

ועל עצמי אינני מכיר מה לכם לחתום עצמכם אפי' בשטרי הדיוטות או בהכשרים בשם לטין אשר לא שערנו אבותינו ורבני' קדמוני' שלפני פר"מ ולדעתי גם הקדמוני' היו בקיאי' ללועזי' בלע"ז אך בכוונה שבשו הלשונות מפני גזירת י"ח דבר שבירושלמי פ"ק דשבת [דפוס וינה, דף ו, ע"א] ועל לשונם יע"ש (שו"ת חת"ס, חלק ד [אה"ע ב], סי' יא, ד"ה 'שוב תמהתי').

דברים קצרים אלה של החת"ם סופר כוללים שתי טענות יסודיות:
א. קבוצת הגזרות שנגזרו על פי המסורת התנאית בעליית בית גרון, כאשר רבו ב"ש על ב"ה (ירושלמי, שבת פ"ד ה"א),¹¹ אשר בתוכה מספר

10 יוצאים מכלל זה בעלי תשובה בתחילת דרכם. אצל חסידויות שמרובים בהן בעלי תשובה, כמו ברסלב וחב"ד, שאלת השפה ומבטא התפילה מורכבת יותר. כדי לקרב את בעלי התשובה שאינם רגילים במבטא האשכנזי, וכדי לכלול גם חסידים מעדות המזרח, שפת הדיבור בחסידויות אלה היא עברית ולא יידיש, ויש פתיחות לקבל את ההברה הספרדית הארץ ישראלית גם אצל האשכנזים. חסידי ברסלב מקליטים מוסיקה עם שירי תפילה בהברה ספרדית, תופעה שלא תיתכן אצל החסידויות הסגורות. שאלת השפה בשני מקרים ייחודיים אלה ראויה לדיון בפני עצמו.

11 בירושלמי (שם) נזכרה גזרה על הלשון במפורש, אך לא בבבלי. למעשה, בשום מקום אין רשימה סגורה של י"ח הגזרות, ומכאן החופש לטעון שנושא כזה או אחר גם הוא בכלל הגזרה.

גזרות שמטרתן יצירת הרחקה והבדלה בין יהודים לגויים, כוללת גם איסור לדבר בלשון לעז.

ב. השפות היהודיות, שהן מיוזג ובלילה של שפות לעז, הן יצירה מכוונת של חכמי הדורות כדי להימנע משימוש בשפת לעז שהוא אסור. הערתו השנייה של החת"ם סופר מסבירה את הצורך ביצירת שפה יהודית חדשה, שאמורה להחליף את העברית. בשו"ע נפסק (שו"ע, או"ח, סי' פ"ה, ס"ב) שמותר לומר דברים של חול בלשון הקדש בבית הכסא או במרחץ. כלומר: לפי פסיקת ההלכה, וכך יוצא גם מסוגיות התלמוד, דברים של חול כאשר הם נאמרים בלשון הקודש הם חסרי מעמד הלכתי. מכאן, שלשפה עצמה, אם אין מביעים בה תוכן של קודש, אין קדושה. הלשון בפני עצמה יכולה לשמש לקודש ולחול גם יחד, ועצם הדיבור בה עדיין אינו הופך ל'פעילות דתית', אלא כאשר היא משמשת לתכנים של קודש, כמו אמירת שם, תורה או תפילה. ר' אברהם גומבינר, בעל "מגן אברהם" (שם, ס"ק ב) מעיר על פי ספר חסידים,¹² שמידת חסידות היא להחמיר ולא לדבר אפילו דברי חול בבית הכסא ובמקומות שאינם צנועים. החת"ם סופר מרחיב את היקף חומרתו של המגן אברהם גם למקום שיש בו גילולים (עבודה זרה). לאחר מכן הוא מציע הסבר להיעלמותה של לשון הקדש כשפת דיבור:

ונ"ל דה"ה במקום גילולים ועיין לעיל סימן נ"ה במגן אברהם ס"ק ט"ו [דהיינו שעבודה זרה מפסקת לענין תפלה], ונראה לי דמשום הכי הנהיגו אבותינו את בניהם מבלי לספר בלה"ק ונשכח מאתנו לגמרי בעוה"ר, משום שגלו לבבל שהיתה מלאה גילולים עכ"ל"ק.

ההשקפה אודות קדושת השפה העברית (לשון הקדש) העומדת ביסוד החומרה של בעל המגן אברהם, גרמה לאבותינו שיימנעו מהנחלת לשון הקדש לבניהם משגלו לסביבה נוכרית. ההגנה על קדושתה של הלשון גרמה ברבות הימים על פי החת"ם סופר גם לשכחתה. ודוק: דבריו של

¹² "הנה בספר חסידים שמה, אמרו לזקן כמה הארכת ימים, אמר כי היו אורחים בביתי ולא היו מבינים בלשוני והיו מדברים עמי בלשון עברית, ואני לא דברתי מעולם בבית המרחץ ובבית הכסא ואפי' דברים של חול אע"פ שמותר, והואיל ועשיתי גדר ותוספת הוסיפו לי אף שנותי עכ"ל" (ספר חסידים, סימן תתקצד).

החת"ם סופר מנוסחים כספקולציה היסטורית. הוא איננו מתכוון להצדיק אקטואלית את המציאות החברתית שבה יהודים הם דוברי יידיש ולא עברית, אלא להסביר אותה רטרופקטיבית.

נראה כי דבריו האחרונים של החת"ם משלימים את הראשונים. האיסור לדבר בשפת לעז, מחד גיסא, וההימנעות מדיבור בלשון הקדש בסביבה טמאה, מאידך גיסא, הם הקטליזטורים ליצירת הדיאלקט היהודי של השפות המקומיות (היידיש), השומר על האינטרס הכפול: מניעת קרבה לגויים תוך אי-חילולה של לשון הקודש.

חיוב היידיש בפסיקה ובהגות החרדית בדורנו

נסקור כעת את הטענות ההלכתיות והאידיאולוגיות שנשמעו בין פוסקי דורנו בעד היידיש כשפת דיבור:

1. השפה כמנהג – הרב ש' וזנר, מחשובי פוסקי ההלכה בדורנו, קורא לשמור על היידיש משיקולי מסורת:

בענין שפת יידיש, כבר כמדומה השבתי לכבודו, דאין ספק דאם אפשר מצוה יש בזה דכך למדו וחינכו רבותינו ואבותינו את הדורות, וכמש"כ מרן הח"ס זי"ע דעשו כן כדי שלא לעבור על המבואר בירושלמי דשבת ד"לשונם" אחד משמנה עשר דבר, וכלשונו הקדוש דלא בחנם שבשו את הלשונות (שו"ת שבט הלוי, חלק י, סי' רלז ד"ה 'בענין').

כלומר, גם השפה שדיברו בה אבותינו, אף שאין לה מעמד הלכתי-פורמאלי, הרי היא בכלל מנהג שיש לשמור עליו. לאמור: השפה, כמו מרכיבי חיים ותרבות אחרים, מקודשת כמנהג. טענה זו מאפיינת תהליך רחב יותר בפסיקה ובאידיאולוגיה החרדית המקדש נוהגי חיים, גם כאלה שאין להם במקורם חשיבות דתית, כמנהגים, ומעניק להם בכך תוקף מחייב. גישה זו בכללה, ויישומה בשאלת השפה בייחוד, מאפשרת את שמירת הרציפות התרבותית של החיים החרדיים, ומהווה מחסום בפני שינוי גם בתחומים אחרים.¹³

13 בסיפה של דבריו הוא רומז לנימוק אחר, ועל כך להלן.

2. השפה כתופעה תרבותית וחברתית – בהמשך אותה התשובה עומד הרב וזנר על הסכנה התרבותית והחברתית שבהפיכת העברית המדוברת לשפה הדומיננטית:

ואודות שאלה יסודית בענין הלימוד בשפת יידיש, לאפוקי עברית, הנה אין ספק כי החינוך בבית בעברית לכד הוא חסרון גדול, כי מקשר בין רוצים בין אין רוצים לרוח היום של הרחוב, ולעומת זה שפת היידיש בפרט בדורינו יש לה מעלה שמקשר עצמו למסורת אבותינו (שם, ד"ה 'מאוחר מאוד').

לעברית המדוברת חסרון גדול, לא מחמת עצמה אלא מחמת שהיא שפת הרחוב ה'מקולקל'. היידיש תורמת להקמת המחיצה התרבותית בין הבית לרחוב, ובכך היא מחזקת את חומות הגטו החרדי.¹⁴ כמו הלבוש הייחודי, המגורים הנפרדים, התעסוקה הייחודית, אופני הבילוי ותחומים אחרים, ואף יותר מהם – יש לשפה תפקיד מרכזי ביישום אידאולוגיית ההתבדלות של היהדות החרדית.

אידאולוגיית ההסתגרות וההתבדלות היא מרכיב מרכזי ביותר בארגון החיים החרדיים בארץ ישראל בכלל, במישורים שונים. תפיסת ההתבדלות כאסטרטגיה חברתית מרכזית לא הייתה – כפי שטועים לפעמים לחשוב – דרך המלך של היהדות החרדית מאז ומעולם. רוב הקהילות היהודיות באירופה, ולמעשה כמעט כל הקהילות היהודיות במזרח, המשיכו להתקיים כקהילות משותפות גם בסוף המאה ה-19 ובחלק הראשון של המאה ה-20 כאשר חיו בהן יהודים נאמנים ויראי ה' יחד עם משכילים, מתקנים, ליברליים ועוד אחרים, ואף על פי כן לא פרשו זה מזה חברתית. אסטרטגיית ההיפרדות וההתבדלות ננקטת לראשונה בפולמוס הפרדת הקהילות בהונגריה ובגרמניה.¹⁵

עת הפכה ההגמוניה ביישוב בארץ לחילונית, נעשתה אסטרטגיית ההתבדלות למרכזית בארגון החיים החרדיים בארץ. ראשיתה בתגובת העדה החרדית בירושלים ליישוב החדש ולתרבותו. מנהיגי העדה החרדית בירושלים ראו בהסתגרות אמצעי חיוני לשמירת החינוך וצביון החיים הדתי

14 על תפיסת הגטו אצל החרדים ראו פרידמן, 1991, עמ' 115–130.

15 מקורות וביאור אצל כ"ץ, תשנ"ה, במיוחד עמ' 234–244, 265–285.

כפי שהם תפסו אותו.¹⁶ גם אם המפגש עם הרחוב הישראלי הוא הכרחי ברמה המעשית, כפי שהיה גם עם הרחוב הנוכרי בגלות, העדה החרדית עושה כל מאמץ כדי להציב גבולות עבים בינה ובין החברה הכללית הסובבת. ניתן לאפיין את קיומה כקיום של מובלעת חברתית, או גם קיום 'כיתתי', מבחינות מסוימות.¹⁷

הכת היא מובלעת חברתית אשר למרות ההשתייכות הבסיסית שלה (טריטוריאלי, אדמיניסטרטיבית, אתנית ועוד) לקבוצה האזרחית הגדולה, בינה ובין הסביבה הלאומית הכללית יש גבולות עבים.¹⁸ בימי בית שני, למשל, הכיתתיות צומחת כתגובה למהלך של אבדן הרציפות המסורתית ועמה הזהות הלאומית הייחודית אצל ההמון ומנהיגותו, כלומר הישות הלאומית חדלה להתקיים כמובלעת. התחושה אצל חלקים בעם הייתה שמדובר בסחף מסיבי והידרדרות בתחום הדתי והמוסרי שעצמתה כה חזקה (עובדה נכונה ביחס לדומיננטיות של התרבות ההלניסטית) עד שאין כל סיכוי להשפיע עליה מבפנים. המסקנה המתבקשת היא שהדרך היחידה לשמר את הזהות היא על ידי יצירת מובלעת בתוך החברה שבגלל אופייה האליטיסטי וגודלה הקטן, בגלל מנגנוני החינוך, ובזכות הגבולות העבים שיוצבו בינה לבין חברת הרוב – תוכל להחליף את התרבות המרכזית ואת השלטון המסתאב.

אסטרטגיית ההתבדלות של העדה החרדית אומצה גם על ידי פלגים אחרים של היהדות החרדית, אם כי לא באותה עצמה ובאותו היקף. הבחירה ביידיש כשפת דיבור בחלקים גדולים של החברה החסידית, היא ביטוי מובהק של רצון להתבדלות. מובן שלשפה המשותפת תרומה נכבדת במעבר של תרבות בין חברה אחת לחברתה, ולאורך גיסא – השפה

16 מ' פרידמן כותב: "יש לראות התבדלות-הסתגרות זו כמכאניזם של הגנה של קבוצה דתית קטנה וקנאית הנמצאת בעימות מתמיד עם החברה הסובבת על שמירת אורח חייה ועל תפישת עולמה" (תשל"ח, עמ' 130). פרידמן מדבר על ארבעה מישורים של התבדלות: חברתי, ארגוני, תרבותי-ערכי, סמלי (התנגדות לשפה, דגל, עצרות משותפות, סמלי זיכרון וכדומה). לא תמיד יופיעו כל הסוגים של ההתבדלות. וראו גם זוהר, תשס"א, עמ' 95–96.

17 על כך ראו באומגרטן, 2001, בעיקר פרקים: ב-ו, י. עמ' 21–56, 85–96. לניתוחים יסודיים של סוגיה זו ראו מ' דאגלס, 1993–1994, עמ' 109–130. למקורות נוספים ראו באומגרטן, שם, עמ' 118.

18 על המונח "גבולות עבים" ראו גורביץ', 2001, עמ' 37–51.

הנבדלת יוצרת חציצה וזרות. היהודי החרדי אמנם מבין עברית, אך הוא בן תרבות אחרת, שהרי לשונו שונה, ובכך נוצרת זרות דו-סטרתית. 3. שפת היידיש כשפה שיש לה מעלה בגלל מקורה ה"אשכנזי" – דברים מפתיעים כותב ר' משה פינשטיין, מגדולי פוסקי ההלכה בארה"ב בדור האחרון, בתשובה לשאלה על נתינת שמות לועזיים. הרב פינשטיין מחייב את נתינת השם הלוועזי ומראה שכך נהגו הדורות הקודמים. תוך כדי דיבור הוא מתאר את התפתחותה ההיסטורית של היידיש ממקורה הגרמני:

ושפת אשכנז זכתה מברכת נח, יפת אלקים ליפת, שאף אחר שירדו משם לפולין ולרוסלאנד אשר משלה גם על ליטא וליטביא ועוד מדינות, שנשאר שפת אשכנז לשפת היהודים, אך שנתערבו הרבה תיבות מלשונות פולין ורוסלאנד, וגם ממדינות הקטנות, שממילא אינה שפת אשכנז ברורה, אלא נעשה כשפה חדשה בשם אידיש, אף שרוב השפה הוא שפת אשכנז, וגם איכא שינוי בהברותיה.¹⁹ ושפה זו היא גם אצל היהודים באונגארן וכן במדינות הקטנות ביוראפ, ואף במדינות הגדולות דצרפת וענגלאנד, שרובא דרובא של היהודים הנמצאים עתה, באו מחדש לשם מרוסלאנד ופולין, וכל המדינות שהיו תחת רוסלאנד ושייכות עמהם, כולם נחשבו כבני אשכנז, ודיברו כל השנים בשפת אשכנז זו, שנקרא אידיש מחמת ההברה ומחמת עירובי מלים מלשונות פולין ורוסלאנד ושאר מדינות. ולימוד התורה בכל הישיבות הגדולות, ואף בא"י, הוא באידיש. אף שאיכא שינוי קצת בהאידיש ממקום למקום, מצד עירוב שפת המדינה שהם שפות אחרות בכל מקום ומקום" (אגרות משה, או"ח חלק ה, סי' י').

19 קביעה הזו של הרב פינשטיין אינה מבוססת על מחקר אלא על היכרות בלתי-אמצעית עם השפות ודעה מקובלת. ויינרייך (1973, עמ' 32) מגדיר את היידיש כשפת היתוך הממזגת רכיבים מארבע קבוצות לשוניות השונות זו מזו: עברית, גרמנית, שפות סלאביות ולעז לטיני. אמנם הדומיננטיות של הגרמנית ניכרת, וחוקרים מדברים על 80-90 אחוזים של המילים ביידיש כבעלי מקור גרמני. ויינרייך ואחרים דרשו זאת לשבחה של השפה, לדיוקה ולכושר הבעתה הנרחב, ליכולת הגבוהה של שימוש בניואנסים ועוד, וזו עמדה המתאימה לדבריו של הרב פינשטיין בתשובתו (על פי חבר, תשס"ה, עמ' 10-12). אצל אחדים מהמשכילים הקיצוניים ואצל האידיאולוגים הציוניים הייתה עובדה זו נדרשת לגנותה של השפה כשפה שאינה מקורית וטהורה אלא תת-שפה לשפות אחרות.

דבריו של ר' משה פיינשטיין פותחים כיוון חדש ומפתיע להבנת מעמד היידיש. הטענות הקודמות בעד היידיש לא נגעו במהותה של השפה או במקורותיה. היידיש מועדפת, כך ראינו, מפני שהיא השפה המסורתית או הנבדלת, וללא קשר למעלתה הפנימית. ר' משה פיינשטיין מתייחס לשפה עצמה – שחוקרי לשון מעריכים שכ-80% מאוצר מילותיה שאוב מגרמנית²⁰ – ואומר שמעלותיו של המקור הגרמני הבאות לו מברכת א-להים ליפת המתפרשת כמוסבת גם על העמים הגרמניים, היא ברכה המצויה ביידיש שמבוססת על הגרמנית. הצורך האפולוגטי להצדיק מהותית שימוש בשפה שמקורה העיקרי זר, ולא רק לגונן עליה בדיעבד, הוא מובן. עם זאת, ההצדקה על ידי שבח עקיף לשפה הגרמנית, מפתיעה. גרסה שונה של הצדקה מהותית הקושרת את האידיש לגרמנית אך בזיקה שונה, מצאנו במקור שלהלן.

4. הדיבור ביידיש כפעולה מיסטית – דבריו המפתיעים של ר' משה פיינשטיין מופיעים בגרסה שונה אצל ר' אהרל'ה רוט, מייסד חסידות "תולדות אהרון" בארץ, וממנהיגיה המקוריים והרדיקליים של החסידות החדשה. בספרו "שומר אמונים" הוא מתבטא כך:

ומי שחננו ה' בקצת דעה ושכל ידע שלא בחינם סיבב ה' לנו לבחור בלשון זארגאן [יידיש]... כי גלוי היה לפני הבורא הרחמן מה שיעבור עלינו ומי יודע אם הלשון הזה הנדבר שנעשה ונגמר בהסתבכות זה הלשון וגם נתקלקל ממהותו וערכו בו הרבה מלשון הקדש, כי בזה מכניעים קצת שרי מעלה, ואם לא זה מי יודע אם היה נשאר לנו שריד בעוונותינו הרבים (שומר אמונים, מאמר צהלי ורוני, פרק ג).

למרות העמימות בדברים כוונתם הכללית נראית ברורה. ר' אהרל'ה מסביר את תופעת היידיש על פי תורת העלאת הניצוצות של האריז"ל. בידי עשו אבי אדם, שלפי מסורת חז"ל היא גרמניה,²¹ נפלו ניצוצות קדושים המוחזקים בידם בטומאה. השימוש ביידיש הוא מעין לקיחה בשבי של השפה הגרמנית לשם העלאת ניצוצות ממנה, ובכך ניטל מהם מקור כוחם,

20 ראו לעיל הערה 1, וההערה הקודמת.

21 "גרממיה" בלשון התלמוד זוהתה עם גרמניה – ראו בבלי, מגילה ו, ע"ב, ורש"י שם.

שהרי הלשון היא ה"צופן" התרבותי. האירוניה ההיסטורית בכך שדווקא מהאומה שהיא הגדולה בשונאינו לקחנו את השפה, מקבלת בדבריו משמעות מיסטית.

כמו בדברי הרב פיינשטיין, גם בעל ה"שומרי אמונים" מתייחס למהותה של השפה. כלומר: ר' אהרל'ה אינו מסתפק בכך שהידיש היא חלופה ללשון הקדש, שבה אסור לדבר, אלא הוא נזקק גם לשאלה מדוע נוצרה שפה זו דווקא. בעוד ר' משה התייחס למעלתו של המקור הגרמני, ר' אהרל'ה מבין שהקרבה למקור הגרמני היא קרבה לטומאה כדי לשאוב ממנה את כוחה, ובכך ליטול ממנה מעט מעוקצה המסוכן. דברי שניהם מבטאים את הסיטואציה התרבותית וההיסטורית הסבוכה והטרגית שבין עם ישראל לעם הגרמני. השפעה הדדית, קרבה ותרומה, מחד גיסא, ושליה, שנאה והשמדתנו בשואה, מאידך גיסא. את מעמדה של היידיש, שמקורה גרמני, יש להבין כחלק ממערכת יחסים מסובכת זו.

תפקידה הפרדוקסלי של היידיש בארץ ישראל

עמדנו קודם על שני תפקידים עיקריים שהיו ליידיש באירופה: (א) שפת מיזוג ותיווך; (ב) שפה היסטורית ופרגמטית מול העברית השייכת לנצח ולמטא-היסטוריה.

במציאות החרדית החדשה בארץ ישראל מוצאת היידיש את עצמה ממלאת תפקיד הפוך מתפקידה היסטורי. במקום להיות שפה ממוזגת ומגשרת בין היהודים לסיבה הנכרית, היא מקבלת תפקיד של שפה מפרידה ומבדילה בין הקהילה החרדית לקהילות ישראליות אחרות. ובאופן מפתיע עוד יותר, העברית – שהיה לה מעמד של שפת נצח על-היסטורית, משמשת כשפה המדוברת, המעשית והזמנית, והיידיש – מתעלה פתאום למעמד של שפה על-זמנית, הקושרת את ההווה לעבר, ומנתקת את הקהילה החרדית-חסידיית מתרבות ההווה ומהזיקה שלה לרחוב. הנה כי כן, השפה ההיסטורית והעממית נהיית פתאום קדושה, והעברית הקדושה – שפת רחוב.

ג. היידיש כלשון דיבור ושלילת העברית במשנת הרבי מקלויזנבורג

הטענות בזכות האידיש

עד כה בחנו מספר טענות מרכזיות בספרות ההלכה והדרוש בעד היידיש. ברצוני לנתח כעת בפירוט תשובה בעניין זה של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, ר' יקותיאל יהודה הלברשטם, משקם חסידות צאנז בארץ אחרי השואה, מיום ט' באלול תשל"ז, שנשלחה במקורה לכל בתי החינוך של צאנז כדי להדריך את המחנכים והרבנים באשר למדיניות החינוכית בסוגיית הלשון (שו"ת דברי יציב, חלק יו"ד, סי' נב).²² בתשובתו הוא מקיים דיון מפורט בהיבטים שונים של מעמד השפה, ולכן נסקור בפרוטרוט את התשובה ואת הרעיונות המרכזיים העולים ממנה.

החלק הראשון של התשובה הולך בעקבות דברי החת"ם סופר שהובאו למעלה. תורף דבריו הוא שהדיבור בלשון לעז שלא לצורך אסור מן התורה לפי כמה פוסקים ראשונים,²³ ואולי אף יש בו משום עבודת אלילים שהיא ב"יהרג ואל יעבור", ולכל הפחות יש בו איסור דרבנן. מחלק זה של התשובה מובן, שתכלית האיסור לדבר בשפה לועזית היא היבדלות מן הגויים ותרבותם, שהרי הלשון המשותפת גורמת לקרבה חברתית ותרבותית. אלא שהאיסור לדבר בלשון לעז היה צריך להוביל למסקנה החיובית שחובה לדבר ב'לשון הקודש', לשונו של עם ישראל; אך למעשה הפתרון שמצאו אבותינו הוא באימוץ שפה שלישית – היידיש. בעיה זו מוליכה אותנו לחלק השני והעיקרי של התשובה, עבור דרך דברי המדרש:

ובתנא דבי אליהו רבה ריש פרק כ"ד, יוצאי מצרים מצווה אחת היתה בידן והיתה לפני הקב"ה נוח הרבה יותר מן מאה מצוות, ...ושלא להניח לשון

22 הדיון בשיטת האדמו"ר מקלויזנבורג יתבסס בעיקר על תשובותיו שיובאו להלן. מקורות נוספים: דברי יציב, אבה"ע, סי' ק; שפע חיים, דברי תורה, ז, גל' שצ; דרך חיים, עמ' קצט-רא.

23 כך עולה מסמ"ג, מצוות לא תעשה נ; וראו ב"ח על הטור, יו"ד, סי' קעת. הרבי מקלויזנבורג מזכיר גם את הפסוקים בנחמיה יג, כג-כד, שם הוא מוכיח את ישראל על שדוברים שפת לעז. וכן ראו אמרי אש, יו"ד, סי' נה.

בית יעקב, ושלא ילכו וילמדו לשון מצרים מפני דרכי ע"א. ונראה שיש בזה שני עניינים, האחת שלא יניחו לשון אביהן, והשנית שלא ילמדו לשון מצרים כדי שלא יבאו ח"ו לידי עבודה זרה.

ודאי שכוונת המדרש ב"לשון אביהם" היא לעברית, לשון הקודש, ואם כן מדוע אין אנו דוברי עברית אלא יידיש? בעקבות דברי החת"ם סופר שהובאו למעלה, ולפיהם הדיבור בלשון הקודש בארצות העמים יש בו משום חילול קדושתה, מציע האדמו"ר פירוש מחודש לסוגיית התלמוד הבבלי העוסקת בקדושת העברית. כך מספרת הגמרא:

רבי זירא הוה קא משתמיט מדרב יהודה, דבעי למיסק [שביקש לעלות] לארעא דישראל [ר' זירא היה משתמט מרב יהודה כיוון שרצה לעלות לא"י]. דאמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר ירמיהו כז 'בבלה יובאו ושמה יהיו'. אמר: איזיל ואשמע מיניה מילתא, ואיתי ואיסק [אמר: אלך ואשמע ממנו דבר ואבוא ואעלה]. אזל אשכחיה דקאי בי באני, וקאמר ליה לשמעיה [הלך ומצאו כשהוא עומד בבית המרחץ, ואמר לו לשמשו]: הביאו לי נתר, הביאו לי מסרק, פתחו פומייכו ואפיקו הבלא ואשתו ממיא דבי באני [פתחו פיכם והוציאו הבל ושתו מממי בית המרחץ]. אמר: אילמלא (לא) באתי אלא לשמוע דבר זה – די. בשלמא הביאו נתר הביאו מסרק, קמשמע לן: דברים של חול מותר לאומרם בלשון קדש... (בבלי, שבת מא, ע"א).

האדמו"ר מקלויזנבורג מקשה שתי קושיות: (1) מדוע רב יהודה אינו נמנע מדיבור בעברית בבית המרחץ, האם אינו מקפיד בענייני חסידות? (2) מה הקשר בין מסגרתו העלילתית של הסיפור, העוסקת בעלייה לארץ ישראל, לבין תוכנו, העוסק בהלכות דיבור בבית המרחץ? תשובתו של האדמו"ר מחברת בין הדברים:

ונראה שרב יהודה רצה ללמד הלכה שמצד הדין מותר לדבר במרחץ בלשון הקודש, ולהכי אמר הביאו לי בלשון רבים אף שדיבר לשמעיה [רק לשמשו], להודיע לרבים שמצד הדין מותר לדבר לשון הקודש בבית המרחץ, וכיון שהוא עשה כן ללמד הלכה לרבים הוה צורך גדול ואין בו משום מדת חסידות. ואם כן לפענ"ד כיון שהחתם סופר כתב שזה שלא מדברים לשון

הקודש משגלו לבבל מחמת שמלאה גילולים, ולכך ר' זירא בעי למיסק לארץ ישראל שאין בה כ"כ גילולים גם לאחר החורבן, ויספר בלשון הקודש. ואם כן כששמע ר' זירא שרב יהודה אומר הביאו לי נתר הביאו לי מסרק, ולמה, כדי ללמד שדברים של חול מותר לאמרן בלשון הקודש, ושמע מינה דלשון הקודש יש בו קדושה יתירה כיון שנברא בו העולם וניתנה בו תורה, שלכן הוה אמינא שבשום אופן אסור לדבר בלשון הקודש עכ"פ במרחץ, ולכן שמח מאוד שיעלה לארץ ישראל ששמה אין מלאה גילולים ויוכל לדבר לשון הקודש. ולזה אמר אלמלא לא באתי אלא לשמוע דבר זה, והרי כמה דברים שמע, אלא דבר זה שדיבר בלשון הקודש וללמד קאתי כמו שמבואר בש"ס להדיא (דברי יציב, יו"ד, סי' נב).

בדברים אלה הרבי הופך את ה"חזקה", לאמור: העברית היא קדושה, ולכן עקרונית אסור להשתמש בה שימוש של חול, ורק הרצון להורות הלכה, שהוא כמובן מוצדק, חייב את השימוש בה. טענתו היא שעצם קיומו של דיון חז"לי על דיבור של חול בבית המרחץ מעיד על קדושתה של העברית. הרבי איננו מוטרד מכך שפירושו סותר למעשה את ההלכה הפסוקה בשו"ע, שמתיר לדבר בעברית לצורך אפילו בבית המרחץ. הרי החת"ם סופר הסביר שאנחנו מדברים יידיש רק מפני שבמידת חסידות אין לדבר בלשון הקדש במקום טמא; ואם כך, לדעתו, אין הזהירות בקדושת השפה כמו מידת חסידות רגילה שהיא עניינם של יחידים, אלא היא מידת חסידות הנובעת ממהות העניין, כלומר מקדושת השפה, והיא מוטלת הלכה למעשה כחובה על כל הציבור.

כך הוא מבאר את דברי רש"י בסוגיה המתירה את השימוש בעברית בבית המרחץ:

ורש"י פירש שמה, מותר לאומרן בבית המרחץ ואפי' בלשון קודש עיי"ש, ולמה הוצרך רש"י לפרש זה. ונראה שהוה אמינא שמכח קדושת לשון הקודש הוא שזה מיוחד רק לענין קדושה ולא לשמש בו דבר חול, ולכך נקרא לשון הקודש. וגם כיון שבזה הלשון נברא העולם על ידי השי"ת, כאשר הוא ברש"י על חומש [בר' ב, כג] מבראשית רבה פרק י"ח ס"ז...ולזה הוצרך רש"י לפרש דקאי על המרחץ דאיירי ביה [שמדובר על המרחץ שבו הוא עוסק], שאפילו הכי מותר לאמרן אפילו בלשון הקודש [ולאפוקי שלא נפרש

בכוונת הש"ס להוכיח דברים של חול בעלמא שלא בבית המרחץ מותר לאומרן בלשון הקדש].

בהמשך דבריו מציע האדמו"ר מקלויזנבורג הסברים אחדים למעמדה של העברית כשפה קדושה:

וביפה תואר שם כתב, דשמו מוכיח עליו לשון הקודש שהוא הקדוש מכל הלשונות שבו השי"ת מדבר לנביאיו ובו נתנה תורה, והביא מהרמב"ם במו"נ ח"ג פ"ח שלא הונח בו שם כללי לדברים מגונים עיי"ש [רמב"ן, שמ' ל, יג]. וי"ל עוד דלשון הקודש היינו לשון של קדושים, שמלאכי השרת משתמשים בו, עיין שבת י"ב ע"ב וחגיגה ט"ז ע"א. ולכן הדיוט המשתמש בלשון זה הוא כמשתמש בשרביטו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

ממכלול דבריו עולים מספר הסברים לקדושתה של השפה:

1. 'קדושה פונקציונלית' – כלומר העברית מיועדת רק לשימוש של קודש.
 2. קדושה מהותית – הלשון יוצרת ולא רק מתארת. הקביעה ש"בה נברא העולם" שמקורה חז"לי, משמעותה שהמילים שבשפה אינן תיאור של המציאות²⁴ אלא המילה היא הדבר עצמו, או שורשו. "כי הוא אמר ויהי" – המאמר הוא ההווה. ללשון הקודש יש אם כן מעמד אונטולוגי, והיא נתפסת כמקור המציאות הפרטיקולרית המוגדרת והמובחנת על ידי השמות שבשפה.
 3. מעמד או חשיבות – זו לשון אריסטוקרטית מפני שמשתמשים בה בעולם המטאפיסי, המלאכים והקב"ה.
 4. תוכני השפה – על פי רמב"ם אין בשפה שמות לעניינים מגונים, כלומר השפה היא 'נקייה', מזוככת.
- עוד שלב אחד והטיעון יושלם. עד כה לא ניתן היה להסיק הגבלה על השימוש בעברית אלא בגולה ובמקומות המטונפים, אך לכאורה ארץ ישראל היא המקום שבו ראוי וצריך לדבר בלשון הקודש? בשלב הבא

24 זו התפיסה הקלאסית, או כפי שקורא לה ויטגנשטיין – "התמונה האוגוסטינית". ראו ויטגנשטיין, תשנ"ז, עמ' 37–38.

בטיעון עורך האדמו"ר ספיריטואליזציה של המושג "ארץ ישראל" שאינו רק טריטוריאלי אלא רוחני:²⁵

וגם לא אמרו מי שדר בארץ ישראל רק מי שקבוע בארץ ישראל, רצ"ל ששקוע וקבוע בקדושת ארץ ישראל ובמעלות ומדות טובות של ישיבת ארץ ישראל, אשר דומה כמי שיש לו אלוה [כתובות קי, ע"ב], שדבוק בהשי"ת ומקיים שויתי ה' לנגדי תמיד, וזה הוא שראוי להיות קבוע בארץ ישראל ולא יהיה בגדר מה שנאמר [דב' יא, טז–יז] השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה, וכמו שידוע דמי שאינו מתנהג כשורה הריהו כמי שאינו בארץ ישראל....(שם, סי' נג).

תמצית טענתו זו היא שההגבלה על השימוש בעברית בסביבה טמאה או מטונפת מבחינה אובייקטיבית, יש לפרשה כהגבלה גם על השימוש בה במצב רוחני סובייקטיבי של טמאה אצל מי שמדבר בה. נמצא, שכל עוד לא זכינו לעולם הבא ולתשובה שלמה, ואנו שרויים במציאות של חטא, אין לדבר דברי חולין בלשון הקודש.

לסיכום, האדמו"ר מקלויזנבורג סובר שאנו נמצאים במצב דו-לשוני, שבמציאות הלא-נגאלת שאנו חיים בה, הוא המצב היחידי האפשרי. כפי שראינו לעיל, משבח המדרש (תנא דבי אליהו) את בני ישראל במצרים בשבח כפול: (א) שלא דיברו מצרית, (ב) ששמרו על לשון הקודש. המציאות הדו-לשונית שלנו ממשיכה את העיקרון שמבסס המדרש בהתאמה: (א) האיסור לדבר בלעז מתקיים בכך שאנו דוברי יידיש; (ב) החובה לדבר בלשון הקודש מתקיימת בכך שאנו משתמשים בה בבית הכנסת.

מעמדה הלשוני וההלכתי של העברית בזמן הזה

ואולם הרבי מקלויזנבורג מפקפק גם במה שעד כה הונח כמוסכם וברור, והוא מעמדה של לשון הקודש בבית הכנסת.²⁶ הספקות הקיימים לגבי מבטא

25 משנת ר' אלימלך מליזנסק היא כנראה המקור של האדמו"ר לתפיסה הרוחנית של ארץ ישראל. ראו ש"ץ אופנהיימר, תשמ"ח, עמ' 168–177. וראו עוד גארב, תשס"ה, עמ' 19–22.

26 הדיון מכאן ואילך מבוסס על שו"ת דברי יציב, יו"ד, סי' נג.

השפה הנכון אינם הוכחה לדידו שצריך לאמץ את ההגייה הספרדית,²⁷ אלא הוכחה לכך שאין בידינו את העברית הנכונה, הקדושה, אלא רק שריד עילג שלה.²⁸ אם כך – הוא מקשה – כיצד אנו יוצאים ידי חובה בתפילה או קריאת שמע, והרי אין זו עברית של ממש?²⁹ הרבי מציע שלוש תשובות:

1. תשובתו הראשונה מקבלת את ההנחה, והוא מצטט בשם הרב דויד צבי (טבלי) מדוקלא (רבו כשלוש שנים) שבימינו התפילה היא רק כדי שלא תשתכח תורת תפילה, כי איננו יודעים להתפלל.

2. התשובה השנייה היא שאכן עברית עילגת אינה לשון הקודש, אבל היא שוות ערך לכל שפה אחרת, והרי מותר להתפלל בכל לשון, והדברים הולכים אחר כוונת הלב.

3. בתשובה השלישית הרבי מציע להכיר בעברית הנהגית בתפילה כלשון הקדש דה-פאקטו, מצד זה שהיא אופן הדיבור של עם ישראל כיום. זו לשון שיש לה מעמד ביניים: היא אינה הלשון האידאלית אבל היא לשון לגאלית, בעלת מעמד הלכתי מוכר (שם, סי' נג, בהערה).

אמנם, מפני שהעברית שבידינו עילגת היא, ואין אנו יודעים את ההברה המדויקת, ממילא אין ערך דתי לניסיון לדבר בלשון הקדש בדיבור היום-יומי. יתרה מזו: יש להבין את שכחת העברית ה'אידאלית', המדויקת, כחלק מעונש הגלות:

ועכ"פ מבואר מדבריו דלשון הקדש שנשתבש גרוע ביותר. וא"כ בתפלה אין לנו עצה אחרת אלא לומר כפי יכולתנו, אבל בדיבור בעלמא עדיף לדבר בלשון אחרת מלדבר בלשון הקודש המשובש שבידינו... וכנראה שזה סיבת זה, דלפי שהוא לשון של קדושה נשכח מאתנו מרוב עונינו" (שם, סי' נג).

נכון יהיה למקם את קביעתו האחרונה של הרבי בתוך מודל היסטוריוסופי רחב יותר. ההכרה שאנו נמצאים בגלות, במציאות בלתי נגאלת, היא הכרה

27 כפי שכתבו אחדים, וראו למשל דברי רדב"ז שהובאו למעלה.

28 כך הוא מפרש גם את העדות על ר' נתן אדלר שלמד את ההגייה הנכונה. מהסיפור הוא מוכיח את הספק המוחלט הקיים לגבי ההגייה הנכונה ולא את נכונותה של ההגייה הספרדית. על העברית כ"לשון הקודש" ראו חרל"פ, 2000, עמ' 43–52.

29 על האיסור ההלכתי לדבר בלשון הקודש שלא כתקנה ראו קפאח, תשל"ב, עמ' 197–199.

שמלווה אותנו תמידית, ומשפיעה על הערכת המציאות שלנו, על עבודת הא-ל שלנו, וגורמת להנמכת הציפיות הדתיות שלנו. כלומר: אנו מוותרים על הגשמתם של ערכים אידאליים שאנו מאמינים בהם ושואפים אליהם. ברור שיש זיקה אידאולוגית בין ה"ציוניזם" לבין ה"עבריתזם". שתי המגמות הללו הן משיחיות, ומבחינה מסוימת הן משיחיות שקר. כלומר יש בהן ניסיון להגשים אוטופיה במציאות גלותית וחסרה. ניסיון זה הוא מסוכן. במקום אחר הסביר הרבי את הימנעות חלק מהצדיקים מעלייה לארץ ישראל או ממגורים בירושלים דווקא:

ובזה נראה לתת טעם לתלמידי הבעש"ט שלא עלו לארץ הקדש, שהאמינו בעצמם שאין הם ראויים לקדושת הארץ... וכן אותם התלמידים שעלו העדיפו את הערים צפת וטבריה על פני ירושלים... כי פחדו מקדושת ירושלים והחזיקו עצמם שאינם ראויים לגור בפלטרין של מלך (שפע חיים, דברי תורה, ט, גליון תצה, פרשת ויצא תשמ"ג).

ההסתייגות מלשון הקודש, כמו גם ההסתייגות מארץ הקודש עד לשואה, היא ביטוי של תפיסת המציאות החסידית בזמן הזה. הגלות איננה רק עובדה היסטורית, היא גם עובדה בעלת משמעות דתית וקיומית. ההכרה שאנו חיים בעולם לא מושלם ולא נגאל, מחייבת אותנו לקבל אותו באופן לא אשלייתי. האשליה גורמת לעברה. התפיסה הציונית היא אמנם אשליה, ולכן גם העברית של ה'ציונים' היא אשליה, משום שהמציאות הרי לא נגאלה. אמנם הרבי מלמד סגוריה על העברית שבפי העם: כיוון שהיא עילגת, וחלקה הגדול הוא המצאה, אין הדיבור בה משום חילול לשון הקודש, וגם אין שורה בה קדושה (דברי יציב, יו"ד, סי' נב; שפע חיים, דברי תורה, ט, גליון תקד, שמות תש"מ).³⁰ המסקנה הבלתי נמנעת היא שלשון הקודש ה'אידאלית' היא שפה לאחרית הימים, שפה של גאולה:

ומעין לעתיד לבא שנאמר [צפניה ג, ט] כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, ובמפרשים דהיינו לשון הקודש עיי"ש, שאז תימלא הארץ דעה וקדושה וכל

30 אמנם הרבי מסביר שעצם השימוש העילג אינו ראוי, ולכן לא נעשה כך לכתחילה (דברי יציב, יו"ד, סי' נג).

אחד ישיג מעצמו לשון הקודש והבן. אבל עתה בגלותנו אי אפשר לנו לדבר בלשון הקודש (דברי יציב, יו"ד, סי' נג).³¹

נמצאנו למדים שהאידיאולוגיה הלשונית החרדית הדוגלת ביידיש כשפה מדוברת בארץ ישראל ושלילת העברית, היא ביטוי מרכזי של תודעת הקיום ההיסטורית החרדית בזמן הזה בארץ ישראל, המפרשת לעצמה את הקיום היהודי כאן כ"גלות ישראל בארץ ישראל".

ברית המעור וברית הלשון

הדגש העיקרי של הרבי מקלויזנבורג בדיונו ההלכתי-דרשני שבתשובותיו הוא על הניגוד שיש בין מצב הטומאה הפיסי או המנטלי לבין הקדושה שבלשון הקודש, ושלכן יש להימנע משימוש בה שלא לצורך ביצוע של ריטואל דתי.

באחדות מדרשותיו³² העניק הרבי לרעיון זה בסיס הגותי רחב, בדרשו על הזיקה הקיימת בין ברית המעור [המילה] לברית הלשון. זיקה זו נזכרת הרבה בספרי מקובלים, ומבוססת על הקשר המילולי בין מילת הבשר למילה שבפה.³³ המונח 'שמירת הברית' שמתייחס באופן פשוט לשמירה של אבר הברית מפעילות מינית אסורה, כלומר הוצאת זרע לבטלה, מתפרש בהשאלה גם על שמירת הלשון. בשני המקרים מדובר בשפע בעל כוח יצירה (המילה והזרע) שיכול להתקלקל ולהזיק, ולכן צריך לשמור על טהרתו.

הרבי מטעים כי שתי השמירות מזינות האחת את השנייה באופן דו-סיטרי. השומר את הברית בטהרה יוכל לשמור גם על טהרת לשונו. הלשון איננה יכולה להיות טהורה, אם האדם שקוע בתאוה ובטומאה.

31 מובן שהרבי צריך להוציא את הפסוק מפשוטו, שהרי נאמר בו שכל העמים ידברו בלשון הקודש, להוציא מהמציאות כיום, שרק עם ישראל מדבר עברית.

32 כיוון זה אופייני לדרשות מימי השובבי"ם, כלומר בזמן שקוראים את הפרשיות שמות-משפטים. על פי מסורות של מקובלים וחסידים, זו תקופה שיש להרבות בה בעניות, בכוונה לכפר על החטא הקרוי בשם הקוד "חטאות נעורים", כלומר הוצאת זרע לבטלה. ראו למשל שפע חיים, דברי תורה, ט, הדרשות לפרשות ויחי-בא, גיליונות תקג-תקז.

33 מקורה של הזיקה כבר בספר יצירה הקדום. ראו למשל בחיבורו של ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, פרק ג: "וכבר רמזו בספר יצירה: כרת לו ברית בין עשר אצבעות הידים

ולחפץ: מי שאינו שומר את לשונו ומדבר דיבורים רעים, אסורים, לא יוכל בסופו של דבר גם לשמור על ברית המעור, כלומר ייצר העריות יגבר עליו. מהלך רעיוני זה נוגע באופן עמוק בבעיה שעסקנו בה. הדיבור נתפס כפעילות אינסטרומנטלית. אדם מדבר כדי להשיג משהו בעולם החומרי או רוחני. לכן מעמדו חמקמק מבחינה הלכתית. דיבור למטרה שלילית הוא שלילי, ולמטרה חיובית – חיובי. אבל מהו מעמדה של השפה עצמה? הזיקה בין ברית הלשון לברית המעור מצביעה על הממשות שאנו מייחסים לדיבור ועל כוח פעולתו. רק אם הדיבור קשור לממשות, אם הוא "הווייה", ניתן להבין את הזיקה בינו לבין עולם של טומאה וטהרה. זיקה זו מנוסחת באופן ממשי מאוד:

ולכך נקרא לשון הקדש שרק מי שמתנהג בקדושה יכול להשתמש בו, ולהתפלל כדבעי... כשחלילה פוגמים בברית המעור שהוא מכוון כנגד ברית הלשון נפגם הלשון ואין יכול לבטא את האותיות הקדושות כדבעי" (שפע חיים, דברי תורה, ט, גליון תקד, פרשת שמות).

כל דיבור, בכל שפה, המתממש באישיות טמאה הוא פגום, אבל הניגוד החרף ביותר מתרחש כאשר מדברים בלשון הקודש הקדושה במהותה. האותיות והמילים שיש בהן חיות עצמית,³⁴ הופכות להיות יבשות, חסרות חיוניות. המילים והמשפטים עצמם נפגמים. לכן לא יפלא שאנו נמנעים מלהיכנס אל תוך הקונפליקט הבלתי פתור של דיבור בלשון הקודש במציאות לא אידאלית: "ומהאי טעמא באו צדיקים...ותיקנו שלא להשתמש בלשון הקודש לדיבור של חול...שכל זמן שהפה פגום ואין שורה עליו קדושה, מה שמדבר אינו אלא בלשון לועזית ולא בלשון הקדש" (שם). כשיהודי מדבר עברית בטומאה, אין הערך האמיתי של השפה שבפיו כלשון הקודש אלא כשפת לעז. לשון הקודש איננה רק אוצר מילים או מבטא מסוים אלא גם התכונה הרוחנית של המילים המדוברות. מבחינה זו יש חשיבות קריטית לשאלה מיהו המדבר ומה האוויר שהוא נופח במילותיו.

והוא ברית הפה, כרת לו ברית בין עשר אצבעות הרגלים והוא ברית מילה. והרמז כולו: מילת הלשון ומילת המעור".

34 על הכוח המאגי והמיסטי שבאותיות ובמילים ראו אידל, תשס"א, עמ' 284–314.

ד. מעמדה של ההברה האשכנזית בזמננו

עד כה עסקנו בשאלת מעמדה של היידיש, השפה האשכנזית המסורתית, מול הערבית המדוברת ומול לשון הקודש – העברית הרשמית. אך לשם השלמת הדיון והרחבתו לאספקטים נוספים של התרבות הלשונית האשכנזית, נדון גם בפן ההלכתי של סוגיית המבטא האשכנזי של העברית, מבטא אשר התפתח באירופה ושימש את יהודי אירופה כולם, עם ניואנסים פנימיים שונים (הרשב, תשס"ו, עמ' 70–80; ויינריך, 1960, עמ' 242–252; ויינריך, 1961, עמ' 57–80, 180–196). יהודי אשכנז פגשו בארץ ישראל את העברית המדוברת הנהגית ב"הברה" ספרדית, כמנהג יהודי המזרח וארץ ישראל.³⁵ כמו באשר לשפה, גם כאן נשאלת שאלה דומה: האם על יהודי אשכנז לשמור על המבטא האשכנזי המיוחד, בתפילה וכיו"ב, ובכך להגן על הייחודיות האשכנזית ולבדל אותה ממנהג ארץ ישראל, או לוותר לטובת המבטא העברי הארץ ישראלי (הספרדי)?

למחלוקת על השימוש בהברה האשכנזית יש הקשר הלכתי מובהק, שהרי הדיון הוא על ביצוע הריטואל הדתי, התפילה או הקריאה בתורה. יש טוענים לעדיפותה האובייקטיבית של ההברה הספרדית, שהיא מבטא השפה ה'נכון', או למצער המבטא הקרוב ביותר לעברית המקורית, המקראית והחז"לית. טענה זו נשענת בעיקר על שני טיעונים. הראשון מסתמך על ההנחה שבשפה צריכה להיות התאמה בין הפונטיקה שלה לבין סימני השפה, כלומר בעברית: האותיות והניקוד. לאמור: מבטא השפה שיביא לידי ביטוי ברור הבחנה בין כל האותיות בעברית, ושיבחין בין אות דגושה לרפויה, הוא מדויק יותר ושומר על הקוהרנטיות של השפה, ולכן יש להניח שהוא ממשך את העברית העתיקה שסימניה הגרפיים ידועים לנו. מובן שבהיבט זה יש להברה הספרדית ובמיוחד לזו הבבלית יתרון ניכר, מפני שהיא נותנת ביטוי לדגש, ומבחינה בין האותיות הדומות (כ–ק, א–ע, כ רפה–ח, ט–ת, ס–ש שמאלית). הטיעון השני הוא היסטורי: יהדות אשכנז גלתה ממקום למקום, ואיבדה את רצף המסורת, ולכן השתבשה

35 גם ההברה הספרדית מתחלקת לגוונים רבים על פי ארצות המוצא. ההברה המדוברת אינה דומה במדויק לאף אחת מן ההברות הקיימות במזרח, אף שהיא קרובה יותר למנהג הספרדים בני היישוב הישן ולמנהג הארצות הקרובות כמו סוריה (חלב) ומצרים.

ההגייה והושפעה מהדיאלקטים המקומיים, הרבה יותר ממה שהושפעה העברית של יהודי המזרח. במיוחד הדברים אמורים כאשר למבטאי העברית בקהילות בבל ותימן, שנהנו מרציפות של יישוב ומסורת מתקופות קדומות.

ועוד, יש טוענים לעדיפותה של ההברה הספרדית בגלל קרבתה היחסית למבטא השפה המדוברת. מחדשי העברית הציונים אכן נתכוונו לדבר בהברה ספרדית, אלא שבלשון הדיבור השתלטה ההגייה האשכנזית ה'שטוחה', שאינה מדגישה את הגרוניות, ומטשטשת את ההבחנות בין אות דגושה לרפויה וכיו"ב. הרצון להשוות את מבטא שפת הריטואל למבטא השפה המדוברת נובע או מרצון להגיע להברה אחידה, מעין נוסח אחיד,³⁶ או מהמחשבה שיש יתרון לביצוע התפילה או הקריאה במבטא שפה הקרוב יותר ללשון הטבעית של המתפלל.³⁷

הרב עובדיה יוסף מאמץ את כל הטענות הללו בתשובה ארוכה ושיטתית שכתב בעניין. תחילה הוא טוען בעד אמתותה של ההברה הספרדית, ומזכיר את שני הטיעונים שהועלו לעיל:

לכאורה במבטא האותיות אין ספק שהנכון לבטא את בהברה ספרדית, שהיא נכונה ואמתית, כי הספרדים מבדילים בין ח"ת לכ"ף רפויה, ובין קו"ף לכ"ף דגושה, ובין סמ"ך לתיו רפויה, וכן בין אלפין לעיינין, משא"כ אצל האשכנזים... וכבר נתקבלה דעת המומחים שההברה הספרדית היא טובה בהרבה בחינות יותר מן ההברה האשכנזית... ואנכי הרואה להרה"ג המפורסם מהר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף (דף קסו ע"א) שכתב, בדבר הברת האשכנזים שקוראים קמץ כמו קמץ חטף, ר"ל שנוטה מעט לחולם, והספרדים קוראים הקמץ כמו הפתח, לדעתי נראה ברור שהברת הספרדים היא הנכונה, כי הם לא הלכו כל כך בגולה מדחי אל דחי, כי אם בחורבן בית שני באו משם לספרד עד גלות הארץ במשך יותר מאלף ושלוש מאות שנה, ולא שינו

36 בכיוון זה התבלט הרב שלמה גורן, שפירסם את סידורי צה"ל על פי נוסח אחיד שערך בעצמו. המעבר מידיש לעברית על ידי התנועה הציונית הוצדק פעמים הרבה ברצון ליצור אחידות ואחדות בין עדות ישראל.

37 על הדעות השונות באשר להגיית הקמץ כמנהג ספרד או אשכנז בקרב בעלי ההלכה ומבחינת תולדות הלשון ראו חרל"פ, 1985, עמ' רס"ד-רע"ה.

הברתם אשר הביאו עמם, ואשר השתמשו בה אבותינו בירושלים ובבית המקדש ובכל ארץ ישראל. וביותר הברת אנשי עדות המזרח בכל וסוריה ומצרים אשר לא נפסק הישוב מהם בכל הדורות, משא"כ האשכנזים שהלכו בגולה מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, גולה אחר גולה, בארצות פזוריהם, ולכן היתה סיבה שנשתבשה הברתם ולשונם, כי נתערבו בגוים רבים, וילמדו מהברתם ולשונם, וישתמשו גם בלשון הקדש כדרך הברת לשון העמים (שו"ת יביע אומר, חלק ו, או"ח, סי' יא).³⁸

בסוף התשובה מאמץ הרב עובדיה גם את הנימוק השני, החברתי-חינוכי: וגדולה מזו אני אומר שאם אין מחלוקת מצד המתפללים שבכהכ"נ יכולים לשנות מבטאם האשכנזי במבטא הספרדי אף לכתחלה... ובזה נוכל לקרב הרבה את הנוער הישראלי לעבודת ה', להסתופף בחצרות ה', לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, כי המבטא האשכנזי מוזר להם, והבא פעם לבהכ"נ, לא יוסיף לבוא פעם אחרת, וליוצא ולבא אין שלום. ונכונים בזה דברי הרה"ג ר"א אורנשטיין ז"ל בספרו הדרוש והנאום (פרשת עקב, צד פט), שמכיון שהמצב העובדתי הוא, שהשפה המדוברת היא במבטא הספרדי, לכל הצבור הרחב בא"י, ובמיוחד לנוער הישראלי, איזו השפעה ואיזו השראה יכולה להיות על נפש הצעיר בבואו לבהכ"נ שמתפללים שם במבטא האשכנזי, שכולו זר לו לגמרי, ובמצב כזה הלא נרחיקם מלבוא פעם נוספת לבהכ"נ וכו' (שם).

כיצד דוחים רבנים טענות אלה, ומהן הטענות בעד ההברה האשכנזית? הטענה הנפוצה ביותר היא בשם המסורת והמחויבות למנהג. כך היא מצוטטת מדברי הראי"ה קוק, על ידי הרב עוזיאל, עמית ובר פלוגתא:

38 חשיבות עקרונית יש לעדות על ר' נתן אדלר, רבו של החת"ם סופר, ששינה את תפילתו מהברה אשכנזית לספרדית: "ובס' צרור החיים (אמסטרדם תק"פ, דנ"ח סע"ד) כ' וז"ל: "ומה שהעידו על הגאון החסיד מהר"ר נתן אדלר מפרנקפורט זצ"ל, שהיה מתפלל במבטא ספרדי, גם אני ידעתי החשו, כי בימי בחרותי התפללתי שם, ושמעתיהו מתפלל במבטא ספרדי, וזכיתי להכיר את האיש ואת שיחו, והוגד לי מפי מגידי אמת, כי בבית הגאון החסיד רנ"א התאכסן איש אחד מירושלים במשך שנתיים או שלש שנים, אך ורק לתכלית שילמוד ממנו המבטא הספרדי, ומי יכול לשפוט מהאדם הגדול בענקים הזה, ואם הוא ז"ל עם עוצם תשוקת נפשו הקדושה, ורוב עצמתו בזכרון ותפיסה, היה צריך ללמוד הכרעת המבטא הזאת שנים רבות" (מתוך תשובת הרב עובדיה יוסף, שם).

והן עתה ראיתי דברי מרן הרב הגאון הג' מוהראי"ק [הרב קוק, קונטרס קול תורה, אב תרצ"ג] שמסיק להלכה דאין לשנות ממבטא למבטא אחר משום דכל שנוי נחשב לגבי אלה בכלל קרא ולא דקדק באותיותיה שאסור לכתחלה ולדעת החנוך אינם יוצאים ידי חובה אפילו בדיעבד ונוסף על זה כל אחת מהעדויות חייבת לקיים מנהגה משום אל תטוש תורת אמך כי קבלת אבות הוא קיומה של תורה ושאל אביך ויגדך כתיב עת"ד (משפטי עוזיאל, כרך א, או"ח, סי' א.)³⁹

בדברי הרב קוק אנו מוצאים נימוק אחד שהוא שניים: חובה דתית והלכתית היא לשמור על המנהג. לדעתו, אופן ההגייה של תפילות החובה, כמו קריאת שמע, הוא מנהג הלכתי לכל דבר, ולכן השינוי אסור כשם שכל עזיבת מנהג ישראל אסורה היא.⁴⁰ הרב קוק סובר גם שהחובה ההלכתית לקרוא בדקדוק אותיות מתקיימת על ידי כל עדה על פי מנהגה, ולכן אם ייטוש יהודי אשכנזי, דרך משל, את מבטא השפה האשכנזי לטובת המבטא הספרדי, הרי הוא בבחינת מי שקרא את שמע ולא דקדק באותיותיה, שאינו יוצא ידי חובה.

טענה אחרת בעד ההברה האשכנזית מצביעה על החשש לפגיעה בהלכה ופתיח לרפורמה. הרב י"א הרצוג משיב לשואל בעניין שינוי ההברה, שיש להיזהר משינוי במקום שבו הוא יכול להתפרש כנגיסה בהלכה, גם אם מעיקר הדין אין בכך בעיה:

שינוי כזה עלול בדור הזה ובמקומות ההם שהרעל הריפורמי כל כך מתפשט לצערנו הגדול, להביא הרבה מן המשכילים וביותר את המוני העם לידי מחשבת פיגול של יחס ספקני כנגד המסורת ומנהגי ישראל הקבועים ולא

39 דברי הרב קוק הובאו ללא אזכור שמו המפורש, וכנראה על פי ציטוט מספר 'שערים המצויינים בהלכה', גם על ידי גאב"ד העדה החרדית, ר' יצחק יעקב וייס, בשו"ת מנחת יצחק, חלק ג, סי' ט.

40 רבים הביאו בהקשר זה את דברי בעל "מגן אברהם": "הרי מבואר בשו"ע (או"ח סי' ס"ח) במגן אברהם (שם בתחילת הסימן), וז"ל: אמנם המנהגים שנהגו בשרשי התפילה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, לבד מה שנוצר בגמרא ששואה לכל (הכוונות), וז"ל הגמ' ירושלמי אף עפ"י ששלחנו לכם סדר התפילות, אל תשנו ממנהג אבותיכם עכ"ל, ופשוט דכל זה שייך גם בנוגע להמבטא, דהוי עיקר גדול בדיני ק"ש ותפילה וכל דבר שבקדושה..." (על פי שו"ת מנחת יצחק, חלק ג, סי' ט).

אכשר דרא וצריך להזהר מפני רושם כזה, ובפרט במקום שאינם בני תורה וכדרך שאמרו רז"ל להחמיר בעיר בשכר, מפני שבני בשכר אינם בני תורה (בבלי, שבת קלט, ע"ב), הריפורמים היו הראשונים באירופה לשנות את המבטא לספרדי, ואם כי אחינו החסידים שינו הנוסח, אבל המבטא לא שינו, ורק הריפורמים באו ושינו, זהו מקור לא טהור, והכל הולך אחר כונת הלב, והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות, ומה היתה כוונתם, כלום לדקדק יותר מאבותיהם שומרי תורה ומאמינים, כלל וכלל לא, ולא היתה כוונתם רק כדי להדמות לגויים (שו"ת היכל יצחק, או"ח, סי' ג).

ההתנגדות לאימוץ המבטא הארץ-ישראלי החדש נובעת גם מההקשר ההיסטורי-לאומי. מי שעמד על המשמעות הפוליטית וההיסטורית של המעבר להברה ספרדית הוא הרב יצחק יעקב וייס, שהיה בסוף ימיו אב בית הדין של העדה החרדית בירושלים. בדברי התנגדות חריפים להחלפת ההברה האשכנזית בספרדית, הוא מצביע על הבעיה העיקרית: "...אבל כפי הנודע אין בהם לא מיני' ולא מקצתי', ורק כוונה לאומית יש להם בזה, משום שהיא כעת שפה ומבטא המדוברת, במדינת ישראל..." (שו"ת מנחת יצחק חלק ג, סי' ט).⁴¹ הרב וייס מפנה אותנו להיבטים הפוליטיים וההיסטוריים של הוויכוח על המבטא והשפה, שיש להם משקל מכריע גם בהעדפת היידיש אצל הציבור החסידי. ואכן, נטישת היידיש לטובת העברית בראשית ימיו של היישוב החדש בארץ, הייתה מעשה של הגדרה עצמית מחודשת. העברית הייתה סמל לעזיבת הגלות, למרד בישן באופן כללי, ליצירת הטיפוס העברי החדש, ובכלל: הייתה מרכיב מרכזי של הזהות הציונית שהעדיפה את המילה "עברי" (העם העברי, היישוב העברי) על פני ישראלי או יהודי כדי לציין את זהותה.⁴² המאבק נגד היידיש שהייתה השפה המדוברת היה אפוא מרכיב מרכזי של המהפכה הציונית. במאבק החסידי-חרדי על שמירת היידיש ועל שמירת המבטא האשכנזי, אנו צופים בתמונת ראי של המאבק הציוני. השפה המדוברת הנפוצה היא

41 וראו גם שם, חלק ד, סי' טז.

42 על כך ראו חבר, תשס"ה, עמ' 17-34, ובמראי המקום שהביאה שם; רובינשטיין, 1979, עמ' 129-284.

כמוכן עברית.⁴³ שימור היידיש הוא מאבק נגד השפה המדוברת והנוחה, שהיא גם שפת התפילה והמקורות. המאבק הוא בדיוק נגד אותה זהות שייצרה הציונות במעברה אל העברית. הדבקות ביידיש מבטאת את הערצת המסורת, את חוויית הגלות שהיידיש קשורה בה ואת שלילת הזהות הישראלית החדשה והכרוך בה. אם האידאולוגיה הציונית ביקשה לדלג על הגלות ולחזור אל המקרא או אל תקופת המשנה שבהן דיברו יהודים עברית,⁴⁴ מבקשת החרדיות לשלול דילוג זה ולתמוך ברציפות המסורתית של גלות אירופה. ההתעקשות על המבטא האשכנזי ממשכה קו זה, מפני שהיא מבדילה את עצמה ממבטא הרחוב הישראלי ומשמרת רציפות עם אבותינו בגולה, שגם הם דיברו במבטא אשכנזי. ויותר מכך, דווקא משום שהמבטא האשכנזי נוהג בעיקר בשעת התפילה וקריאת התורה, הוא מבדיל את הקהילה החרדית לא רק מהרחוב דובר העברית אלא גם מקהילות דתיות אחרות שאימצו את מבטא הרחוב ואת תרבותו, ונוהגים בו גם בעניינים שבקדושה. האחיזה במבטא האשכנזי היא ביטוי של התבדלות פנימית בין החרדי ובין הציוני-דתי או הדתי-המודרני, ובכך היא משלימה את פעולת ההתבדלות שעל ידי היידיש.

הרב וייס מצביע גם על היתרון האובייקטיבי של ההגייה האשכנזית על פני הספרדית בכך שהיא משמרת את שבע סימני הניקוד (התנועות) בניגוד להגייה ספרדית שמבחינה בחמש תנועות בלבד:

ועוד הרי גם נודע לנו כמה מעלות טובות שישנם במבטא שלנו, והכי גדולה בהם מה שאנו מבדילים בין קמ"ץ לפת"ח ובזה אנו מבדילים במבטא בין קודש לחול, דהנקוד של שם הקודש א"ד הנו"ן בקמ"ץ, ובחול הניקוד של הנו"ן בפת"ח... וכפי המבטא הישראלית, הרי אין מבדילים בין קמ"ץ לפת"ח, א"כ שוב אין מבדילים בין קודש לחול... רימז ג"כ בסידור היעב"ץ שם, שכתב בזה"ל: אכן בתנועות אשרנו וטוב חלקנו, לא כספרדים שאינם מבדילים בין קמץ לפתח, בזה הם עושים קודש חול ולהיפך כקש נחשבו

43 אמנם בעוד שהציונים היו צריכים לנטוש את לשון אמם, מתבקשים החרדים להחזיק בה בכוח.

44 אחד העם (תרפ"א) כתב: "עם שלם אין לו לשון לאומית אלא זו שניצבה עימו כבר בעומדו על מפתן ההיסטוריה..." (עמ' קיא-קמג).

תותח. וע"ז תמהתי מימי, אחרי זמן רב מצאתי להרב המקובל הבחיי (ריש פ' וירא) שהתנגד לזה ג"כ, והוא ז"ל הי' מהם, והעיד עליהם, והזהיר ע"ז מאד, ... מלבד מה שמגרעים מספר הנקודות הקדושות שנתנו בסיני ומבטלין מקצתן, כי אין להם לא פתח ניכר, והחולם לגמרי בטל אצלם ונעכר, נמצאת בריאת הבדלת חולם שלנו נעדר מעיקרו, לחנם המציאו הטבע, ובמוצאים הוקבע, וכה עשו בסגור"ל וציר"י שהשוו הברתם, ואין למחלת לשונם צרי, וכן בניגוני הטעמים יפה כחנו מהם עכ"ל. ואנן מה נענה אבתרייהו, אם כתבו כל זאת אף כנגד המבטא הספרדית המקובלת אצליהם מאבותיהם, מכ"ש בנוגע למבטא הישראלית, שלקוחה רק במקצת מהמבטא שלהם, ומה צדקו בזה דברי משכיל על דבר זה, באומרו, שמבטא העברי המודרני מאחד בתוכו את חסרונן של כל הברות, את אי הבדלה בין פתח וקמץ כספרדים, ואת אי ביטוי האותיות הגרוניות [הבדלה בין א-ע, כ רפה-ח ועוד] כאשכנזים. ומאן ספין ומאן רקיע לאבד ממנו רב טוב הצפון במבטא שלנו, אשר ע"ז נאמר אשרינו ומה טוב חלקנו (מנחת יצחק, שם).

אלה הן הטענות העיקריות מצד פוסקי ההלכה האשכנזים נגד החלפת ההברה האשכנזית בספרדית.

בתקנונים של קהילות חסידיות רבות נקבעה החובה להתפלל בציבור רק בהברה אשכנזית. כך, למשל, קבע האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג בתקנות שתיקן עבור בית הכנסת בקריית צאנז, נתניה: "והשליח ציבור יתפלל בנוסח האר"י במבטא אשכנזי, פרט לש"צ מעדות המזרח שיתפלל במבטא שלו...." (שפע חיים, מכתבים, ג, מכתב קצ).

סיכום

הדבקות ביידיש כגורם תרבותי רב חשיבות ממלאת מספר תפקידים בעיצוב התודעה החברתית וההיסטורית, ובעיצוב מסגרת החיים של הקהילה החסידית: היא מבטאת רציפות עם העבר המזרח-אירופאי הנכחד, תורמת להתבדלות מהחברה הנוכרית בגולה, מבדילה גם בין הקהילה החסידית לקהילות היהודיות המודרניות הדוברות עברית או שפה לוועזית, שומרת על העברית כשפה קדושה המיועדת למציאות נגאלת ובכך מעצימה את חוויית הגלות.

ההקפדה על המבטא האשכנזי מצטרפת אל היידיש מתוך אידאולוגיה של רציפות מסורתית והתבדלות ממנהגי החברה הישראלית החדשה. בכך מצטרפת שאלת השפה למנהגי הלבוש, המגורים ולפרקטיקה התרבותית של הקהילה החסידיה החדשה, שיש להם מטרות דומות. האיסור לדבר בשפת לעז, מחד גיסא, והזהירות בקדושת העברית, מאידך גיסא, מוליכים בהכרח אל היידיש כפתרון יחיד:

מחויב אני להזהיר ולצוות שח"ו להיות מהלועזים בלעז, ולגדל בניכם בדיבור המורגל מאבוה"ק שפת אידיש ושלא לשנות ח"ו ללשון ענגליש ולא ללשון עברית, ולהיזהר מאוד מדיבור בבית ודיבור עם חברים וחברות רק בלשון אידיש, בלתי כשמדברים עם עכו"ם ומי שאינו מכיר שפת אידיש לעת הצורך, אבל השפה המורגלת בפיו ולשונו יהיה הלשון שהורגלו בישראל במדינותינו מיוצאי אשכנז שפת אידיש, וזה מהיסודות העיקרי עיקרים להתקיים בתורה המורשה לקהלת יעקב, ... וזה אני כותב בלשון אזהרה חמורה הן לזכרים הן לנקבות מיוצאי חלצי שהפורש עצמו ח"ו פורש עצמו מן החיים להיכלל בתוך יוצאי חלצי ושורש האילן הקדוש אבותינו הקדושים זי"ע [זכרו יגן עלינו] (מתוך צוואת הרבי מקלויזנבורג לבני ביתו, לפיד האש, תתנא).

מקורות

- אבן זהר, א' (תש"מ). הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1882–1948. קתדרה, 16, 165–189.
- אחד העם (גינצבורג, א') (תרפ"א). על פרשת דרכים. בתוך: כל כתבי אחד העם עמ' קיא–קמג. ברלין.
- אידל, מ' (תשס"א). החסידות בין אקסטוזה למאגיה. ירושלים ותל אביב. באומגרטן, א' (2001). הכיתתיות כימי בית שני. ירושלים.
- ביאליק, ח"נ (תרצ"ה). דברים שבעל-פה. תל אביב.
- ביאליק, ח"נ (תשכ"ה). כל כתבי ח"נ ביאליק. תל אביב.
- בילצקי, י"ח (תשמ"ח). פרודור וטרקלין בבית יידיש. תל אביב.
- ברטל, י' (1994). גלות בארץ. בתוך: יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות: קובץ מחקרים ומסות. ירושלים.

- ברנר, י"ח (תשל"ח). *יוסף חיים ברנר: כתבים* (בעריכת: מ' דורמן). תל אביב. גארב, י' (תשס"ה). דגמים של מקום מקודש במיסטיקה היהודית. בתוך: א' רביצקי (עורך), *ארץ ישראל בהגות היהודית במאה ה-20* (עמ' 19–22). ירושלים.
- הרמתי, ש' (תשמ"ב). תחיית הדיבור העברי במושבות. בתוך: מ' אליאב (עורך), *ספר העליה הראשונה*, א (עמ' 427–446). ירושלים.
- הרמתי, ש' (1997). *עברית: משיח שפתיים ללשון לאומית*. תל אביב.
- הרשב, ב' (תשס"ו). *התרבות האחרת – יידיש והשיח היהודי*. ירושלים.
- ויינריך, א' (1960). עברית אשכנזית ועברית בידיש: היבט גיאוגרפי. *לשוננו*, 24, 242–252; *לשוננו*, 25, 57–80, 180–196.
- ויינריך, מ' (1973). געשיכטע פון דער יידישער שפראך. ניו יורק. (באנגלית: *History of the yiddish language*. New York, 1980).
- זוהר, צ' (תשס"א). *האירו פני מזרח*, תל אביב.
- ויטגנשטיין, ל' (תשנ"ז). *חקירות פילוסופיות* (תרגמה מגרמנית: ע' אולמן מרגלית). ירושלים.
- חבר, י' (תשס"ה). *מה שחייבים לשכוח: יידיש בישוב החדש*. ירושלים.
- חרל"פ, ל"ד (1985). קמץ "אשכנזי" או "ספרדי" – עיונים בבעלי ההלכה ובבעלי הדקדוק. *סיני*, צנ, רס"ד–רע"ה.
- חרל"פ, ל"ד (2000). הלשון העברית – בין 'לשון הקודש' לניב שמי-כנעני. *כד"ד*, 11, 43–52.
- כ"ץ, י' (תשנ"ה). *הקדע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה וכגרמניה*. ירושלים.
- כצלסון, ר' (תרע"ח). נרודי לשון, בתוך: הנ"ל, *כעבודה* (עמ' 68–78). יפו.
- פינס, מ' (תשמ"א). *קורות ספרות יידיש* (תרגם מצרפתית: ש' צוקר), רמת גן. פרידמן, מ' (תשל"ח), *חברה ודת*. ירושלים.
- פרידמן, מ' (1991). *החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים*. ירושלים.
- קפאח, י' (תשל"ב). כל שאינו מדבר לשון הקדש כתקנה עובר בלאו. *סיני*, ע, 197–199.
- רביצקי, א' (תשנ"ג), *הקץ המגולה ומדינת היהודים*. תל אביב.
- רובינשטיין, א' (1979), מיישוב למדינה: מוסדות ומפלגות. בתוך: ב' אליאב (עורך), *היישוב בימי הבית הלאומי* (עמ' 129–284). ירושלים.
- שמרוק, ח' (תשכ"ח). יידיש. *האנציקלופדיה העברית*, כרך יט, טורים 783–810. תל אביב.
- שמרוק, ח' (1978). *ספרות יידיש: היבטים היסטוריים*. תל אביב.
- שץ אופנהיימר, ר' (תשמ"ח). *החסידות כמיסטיקה*. ירושלים.