

חיים הלל בן-ששון

“מורשת יהדות המזרח” העניין, בעיותיו ואפשרויותיו

באתי לדון אתכם כיהודי שמורשת היהדות על כל שכבותיה יקרה לו. אחד הדברים שגרם לי להסכים להרצות היה, שהתקוממתי נגד עצם המושג “מורשת עדות-המזרח”, שהורתו ולידתו במערכת של דברים של חמישים השנים האחרונות, כמטבע לצרור בה את העושר הסגולי של יהדות בבל, את הלבטים של יהדות תימן, את המשברים ואת היצירה של יהדות צפון-אפריקה; הייתי רוצה להסביר, ולהזהיר נגד ההטלה של הדברים הללו יחדיו. המורשת היא לכולנו. והיא באה אלינו מנסיבות סגוליות ונפרדות של תפוצות שונות במשך דורות הרבה.

אפתח בכך, שגייגר, צונץ ואחרים קבעו כתורה-זהב של השירה העברית בימי הביניים את תור הפריחה של יהדות ספרד; ההגות היהודית בתקופת ההשכלה נצמדה אל הרמב”ם הרבה יותר מאוחר מאשר חידוש הריב עליו במאה השש-עשרה בתימן; שביסודם של דברים ובלבטיהם, חלק מהבעיה של המורשת מוטל במערכת של פרובלמטיקה אחרת לגמרי מזו של יהדות המזרח, והיו איתם הרבה מאוד לבטים. אין אתה יכול לדבר על מורשת בלא להתייחס בכנות ובאמת לפרובלמטיקה של היורשים באשר הם.

שוראקי, בספרו “קורות היהודים בצפון-אפריקה”, מסביר את מה שקרה כעת, כדברים האלה: (עמ’ 245 של ספרו): “באלג’יריה... היהודים חשו עצמם צרפתיים גמורים וגאים היו בכך”, ובהסבירו את סיבותיה של יציאת היהודים הכללית והבלתי צפויה, הוא אומר: “סיבותיה של טלטלה זו היו יציאתו של השלטון הצרפתי, שהיה פטרון ומדריך ליהודי-המקום ודאג לקידום החברתי המהיר להפליא, על-ידי ששיתף אותם בברכותיו של הממשל הקולוניאליסטי. מעתה ייצג השלטון החדש את העם של צפון-אפריקה, כלומר את ההמונים השקועים במ”ט שערים של עניות... על רמה כלכלית זו לא יכול היה היהודי להתקיים מבחינה פסיכולוגית”. (עמ’ 252) בצירוף הזה של רמה כלכלית ושל אפשרות הקיום מבחינה פסיכולוגית הוטל עוד דבר – והוא כללי לדובריה של יהדות צפון-אפריקה בהווה, בין שהדובר הוא שוראקי בדרך המודרנית, בין שזו האינטליגנציה היהודית בקאזבלאנקה במאה העשרים, בין שזה הנובליסטן אלבר ממי

ב"נציב המלח" – עולה לפניך, הולם הפטיש של האימפריאליזם התרבותי הצרפתי. הוא עולה מפי הקבוצה היחידה אולי בצפון-אפריקה שאהבה את הפטיש הזה, אהבה עזה כמוות – הקבוצה היהודית.

אבל אם אתה פונה ומתבונן ביהדות בבל, שאף היא עמדה בפני אימפריאליזם – האימפריאליזם האנגלי – אין אתה שומע מפי יהודיה דברים כגון אלה. ודאי, אחד משרי-הכספים הראשונים של עיראק שתחת ההשפעה הבריטית היה יחזקאל אפנדי ששון. משפחת ששון הגיעה למזרח הרחוק, ואחד מבניה היה מגדולי משורריה של אנגליה. אבל האימפריאליזם האנגלי היה שונה, פטישו היה שונה. ההולם היה אחר ויחסיו לאוכלוסיה המקומית היו נבדלים בתכלית מאלה של האימפריאליזם הצרפתי. לא רק מבחינת המהויות היהודיות הפנימיות, אלא גם מבחינת המסגרות החיצוניות – הכלכליות, המדיניות, התרבותיות – שונות היו ההשפעות, שונות היו ההוויות. ואם אתה רוצה להתבונן ביהדות תימן, אתה מוצא את הפרובלמאטיקה שלה הרבה יותר מופנמת בסגירתה, בחוסר ההתייחסות אל האימפריאליזם המודרני, דומה הרבה יותר לתחום-המושב של יהדות מזרח-אירופה, מאשר לפרובלמאטיקה של יהדות צפון-אפריקה. ואילו זו, בשכבות של שוראקי ושל ממי, הרבה יותר דומה בבעיותיה לפרובלמאטיקה של השכבות העליונות ביהדות גרמניה וצרפת מאשר לפרובלמאטיקה אחרת.

כלומר, הנושא הועמד לדינו כיום מתוך הנחה שליהדות-המזרח היתה מסגרת משותפת של רקע. אין זה נכון בהווה, זה לא היה נכון בעבר, זה כוזב לגבי התנאים והמסגרות, וזה ודאי אינו נכון לגבי עצם המורשת. היו אימפריאליזמים שונים, מסגרות כלכליות שונות, משברים שונים, חברתיים ורוחניים; אף היו תגובות שונות לאתגרים השונים בתפוצות השונות, גם בארצות הים התיכון. אל אלה אנחנו צריכים לפנות. מפני שדבר אחד להווי ידוע לכם, הרצף ההיסטורי, המשברים הם חלק ממנו; הייחוד היהודי, הסביבה היא חלק ממנו. היחס הנכון אל אלה תלוי במידת האינטגרציה של אלה בהווייתנו החברתית והתרבותית.

כל המדבר על מורשת יהדות-המזרח, לשון יחיד ויציקת גוש אחד, עושה עוול למורשות הרבות וגוניהן החיים; ובשימו אותן בסד של דבר מלאכותי, מונע מהן את מה שהן יכולות לתרום לבניהן ולתרבות הלאומית הכללית. זאת אף זאת; הזדמן לי לראות בטלוויזיה תוכנית שהרגיזה אותי, שבה אמר אדם, כי הוא נגד מיוזג-גלויות, משום שהאומה היהודית קיימת על שני עמודים; אשכנזי וספרדי, ואם מתלישים את העמוד האחד, מרופפים אותו. זה שוב אינו אמיתי. האומה עומדת על עמודים הרבה, וניצבת אחת ואחידה מתוך ריבוי זה. בשאלות ותשובות של הריב"ש (דפוס ריווא דטרנט, שי"ח, ס' ע"ט, דף ל"ח, ע"ב – מ', ע"א) נמצאת תשובה מן הימים שבהם הגיעו יהודים מספרד לצפון-אפריקה. הפרשה הנחשפת, סיכומה בלשון מודרנית הוא זה: יהודי-ספרד הביאו איתם לצפון-אפריקה את מנהגם להעניש מלשינים בעונש-מוות. הם התאגדו בתוך הקהילה במקום-בואם ותיקנו את התקנה הזאת. ראש-הקהילה המקומית לא ידע על כך, וכשהדברים הגיעו לידי מעשה, נתעורר קונפליקט בין החדשים, שבאו זה מקרוב, לבין הישן, הצפון-אפריקאנים שישבו שם קודם. יהדות ספרד יש לה מורשת גדולה ומפוארת לעצמה, עד לסופה של המאה החמש-עשרה. מתוך מגמות של ההשכלה היהודית הגרמנית במאות י"ח-י"ט, הפכו מורשת זאת למוקדה של התרבות היהודית

המודרנית. ואילו אחרי המאה החמש־עשרה נעשית כל המורשת הזאת יסוד לתרבותה של התפוצה הספרדית. כל תמונת־היחסים בין הטולדנוס, בין הפליאצ'וס לברדוגוס, היא שונה לגמרי – כשאתה מתבונן לתוך המציאות של התפוצה הספרדית והקהילות שעמן נפגשה במאות השש־עשרה והשבע־עשרה. מי שרוצה לצייר את יהדות צפון־אפריקה כולה בדפוס המשפחות הספרדיות הגדולות שהיו משפיעות בה – יערב לו, אבל זה לא יערב ליהדות צפון־אפריקה כחטיבה תרבותית שלמה, במלוא כחותיה. מה שאני מנסה לומר הוא: לנו, לאומה הזאת, מורשת אחת, אבל היא מגוונת. וכל דפוסים שהם טובים להתנגשות פוליטית, שהם טובים לביטוי של הרבה בעיות ודעות שהיו ואינן עוד, והיו וישנן – אינם טובים לדיון בשאלת המורשת. נדהמתי, כשראיתי בין החומר לדיון זה חוברת אחת על מצב המוזיאונים ופירסומיהם. המוזיאונים הם דבר גדול, וריקודים הם דבר גדול, אבל לא זאת המורשת של היהדות שאנו דנים בהן. אחת הסכנות האורבות ליצירה, לעושר של תרבויות אלו – הוא הפולקלוריות; הוא קל, הוא הדרך הקצרה שהיא הארוכה. הוא אותה האתניות שזוקפים בארצות־הברית לכישים. וזהו הדבר המסוכן ביותר לבני עדות עשירות ויפות.



נעבור לגופם של דברים. במערכת היצירה של האומה היהודית, על סף העת החדשה ובתוכה, עומדים שני משברים, שבחלקם הוכרו ובחלקם לא הוכרו. האחד – גירוש ספרד; השני – בוא האימפריאליזמים למזרח־הקרב. בהיקף ההיסטורי הכללי, אולי גם גירוש ספרד הוא ביטוי קיצוני ביותר לגיבושה של המדינה המודרנית כאוניפורמיות חברתית־אידיאולוגית. ואני משתמש במונחים אלה ככוונה, משום שאלה הם המונחים המודרניים למה שטורקומאדה עשה, אחדות מאונס מלכותי. וכתוצאה מכך נעקרה יהדות מאוד מושרשת. כשכתבתי על דור גולי־ספרד בעיני עצמו, (ציון, שנה כ"א, תשכ"א, עמ' 23–64) תוך כדי המחקר הדהימה אותי העובדה, עד כמה אהבו יהודי־ספרד את ספרד הנוצרית, עד כמה ראו את עקירתם מארצות הנצרות הספרדית לארצות המוסלמים כעקירה מעולם של תרבות אל עולם של פראות או של תרבות נחותה. (צפת היתה שונה, אבל עד לצפת כך היה). לא מפני שהם באו אל בין לא־יהודים, אלא מפני שהם עזבו את הסביבה של עושר תרבותי שבה הם היו רגילים. כלומר, עם גירוש ספרד אנו באים לאותה נקודה בזמן ובהתפתחות, שבה חדלו גייגר, הולדהיים, סאלבאדור ואחרים לקחת מיהדות־ספרד. אנו באים אל העת שבה ראשה של יהדות זו, דון אברהם סניור נשאר אמנם בספרד והיה נוצרי לעת זיקנתו, אבל הנאמנים יצאו מספרד אל הגלות עם פאטריוטיות ספרדית, ספרדי־נוצרית־תרבותית. אני יודע על מקבילה אחת בלבד לכך בתולדות ישראל, והיא תולדות יהודי גרמניה בזמן השואה ולפניה.

ומשום כך, פגישתם של גולי־ספרד עם היהודים בארצות שאליהן הם הגיעו – והדבר בא לידי ביטוי בשו"ת רבי אליהו מזרחי מאיזור אסיה הקטנה, בעדויות מן הבאלקאן, ובכתובים מצפון־אפריקה – היתה מלווה בתחושת עליונות כלפי היהודים המקומיים. התופעה של תפוצת גולת ספרד בארצות הרבה היא המקרה הנדיר בהיסטוריה של הצלחה מהירה, ועוד יותר של עדיפות, של הפליטים כלפי בני־המקום. מאלף לכוחה של היהדות הספרדית הזאת, לעושרה התרבותי וליוזמתה, הוא שר' חיים גאגין סיכם,

שמונה שנים בלבד אחרי שהם באו לצפון-אפריקה, את המצב כהצלחה רבה להם. יהדות זאת, במנהגיה, בשירתה – הפכה לשכבה המנהיגה של רוב הארצות שהיא הגיעה אליהן. ואין תחום ההשפעה של תפוצת ספרד חופף כלל ועיקר את תחום האיסלאם, לא למיעוט ולא לריבוי.

שהרי יהדות ספרד לא הגיעה לבבל; לא הגיעה לתימן. זאת אף זאת, יהדות זאת הגיעה למערכה של אירופה. בשיחה עם אדם חשוב, הדואג לגדולתה של יהדות ספרד, אמרתי לו: "לך ובדוק מה היה חלקה של יהדות ספרד בסקפטיציזם האירופי. אין כמעט לתאר אותו בלי היהודים מספרד או בלי המאראנוס. לך ובדוק מה היתה יהדות ספרד באמסטרדאם, בהאמבורג, בלונדון, בימים שדה-פינטו כתב לולטיר והצביע על כך, שוולטיר בגנותו את היהודים אינו רשאי להתכוון ליהודים הספרדיים. בעת המהפכה הצרפתית ניתנו זכויות קודם ליהודי ספרד, ורק לאחר-מכן ליהודי אשכנז. והוויכוח על מתן הזכויות נסב, בחלקו הגדול, סביב השאלה אם אפשר לתת זכויות ליהודים הטובים האלה מבחינה תרבותית ולאחרים – לא. כאשר חיים יוסף דוד אזולאי נסע בדרומה של צרפת, כמעט ערבי-המהפכה, ותיאר ב"מעגל טוב" שלו את התרבות היהודית של בורדו ושל איזורים אחרים בדרום-צרפת, הרי היתה זאת היהדות הספרדית, שהמשיכה את המורשת אשר הוציאה אתה מספרד במגע עם עולמות נוצריים ולא במגע עם עולמות מוסלמיים. המעמד של אמסטרדאם, אותו בית-כנסת שלה שהפך להיות כמודל מקודש, שאתה מוצא דוגמתו בין שאתה בא לאמריקה, לפרובינס, ובין שאתה בא ללונדון; ומעל לכל – דפוסי-המחשבה, דפוסי-הצורה – זוהי פרשה גדולה של מורשת יהודית ושל תרומה יהודית לתרבות המערב-אירופית העולמית, ובדרך חזרת – מן התרבות העולמית של העולם היהודי. ה-Via Moderna של היהודים, כמו גם זו של אירופה, לא תתואר בלי תרומה זו של תפוצת ספרד. אבל מה לזה ולמה שקרה ליהדות בכל ובחלקים גדולים של צפון-אפריקה? זוהי פרובלמטיקה אחרת לגמרי, מערב-אירופית וספרדית חשובה ביותר. זו מורשת, שבחלק גדול אין מתייחסים אליה כיום, מפני שהיא כרוכה בפרובלמטיקה אחרת, של הלגיטימציה של שפינוזה, של מהו מונטן בשבילנו, של אותם כתבי-היד המונחים ב"עץ חיים" באמסטרדאם, המביעים סקפטיציזם ומגוללים ויכוח. כמעט אין היום מי שעוסק בהם. מהם למורשתנו אנו? מניין סקפטיציזם יהודי? למה הלך גייגר, כשנתפוררו עולמותיו האשכנזים, לעולם ספרדי?

זוהי מערכת שונה לגמרי. זו מורשת התפוצה הספרדית; לא מורשת יהדות המזרח. אבל זוהי מורשת יהודית מאוד מרכזית, קובעת, ראויה לבדיקה. תמיד, כמובן, עולה שאלה מאוד עקרונית, שמרצה על היסטוריה איננו רשאי אלא לרמוז עליה, וזאת השאלה: באיזו מידה אנו מוכנים כיום ברצפנו – לעשות אינטגרציה של סקפטיציזם, של שפינוזה, של הלבטים מתוך המהות של המרנים. אינני פוסק. זוהי שאלה של ויכוח אחר לגמרי, על אמונה וכפירה במורשתנו. מכל מקום, אם אתה בודק את הדבר הזה יש לפניך חטיבה עצומה של רצף יהודי. אוסיף ואומר, חטיבה של עשירים, של שכבות עליונות. עולם זה עומד בפני עצמו. ממנו באו אותן יצירות ואותן תופעות, שאחרי זה, כאשר באו הששונים מבבל דרך המזרח הרחוק ללונדון, נתמזגו בספרד זו שבלונדון. אבל זוהי חטיבה אחרת לגמרי. האתגר שהוטל על תפוצת-ספרד זאת כשהיא באה אל הבאלקאן, אל צפון-אפריקה, והסיכויים שנפתח בפניה היו שונים, וחלק גדול מרשמים אלה עדיין מוטל בארכיונים.

כאן נאמר קודם – אין כתבי־יד. אינני בטוח. חלק מן ההסבר לזה שאיננו יודעים די על צפון־אפריקה הוא בטיעון שלא היה שם בית־דפוס, שאכן ישנם מאות חיבורים, יצירות, זכרונות, אך הם גנוזים בכתבי־יד. הצרה היא אחרת – מתוך התפתחויות שחלו ביהדות צפון־אפריקה, שהשכבות העליונות בתוכה נתלשו מעל השכבות הנמוכות, כפי שלא קרה במידה כזו בשום יהדות אחרת, משום כך, כשחוזרים אל המסורת, נוח לחזור אל המימונה ולא אל כתבי־היד. ואז עושים עוול למורשת. אבל בדיקה של מערכת זאת לגופה ולעומקה, מלמדת על עוד תופעה אחת, שאותה בשל בורותי – משום שאינני יודע את היצירה הזאת אלא מסיכומים מודרניים, ואבוי לחולשתם ולפרובלמאטיקה שלהם – אינני יכול לדון. כוונתי למה שקרה ביהדות צפון־אפריקה גופה, איך הגיבו "הזקנים"? איך הגיבו המשפחות המקומיות האצילות?

משום כך חייב אני לפנות אל מה שהיה ליישוב היהודי בואם של הצרפתים אל צפון־אפריקה. אתם יכולים להתחיל השפעתו ב־1830 ולהמשיך אותה אל 1870, ובלבות יוצאי צפון־אפריקה – עד היום הזה. וכך מספר מִמי, כאשר גיבורו, כנראה אוטוביוגרפי, קיבל פרס ללמוד בבית־ספר תיכון, והוריו, שחיו לפי תיאורו בשולי רחוב היהודים, עמדו. להכין לו בגדים אירופיים, וזו לשונו: "בשבילם, כמו בשבילי, לבשה הכניסה לתיכון דמות של כניסה לעולם. והדברים היו כך יותר מכפי שהגעתי בדעתי. הסימטה ובית־הספר של "כל ישראל חברים" היו שייכים לחברה אחת, הרובע האירופי והתיכון לאחרת. ועל הכל, פתחתי במסע אל הדעת. יש ואני הוגה באימה במחשכים (שימו לב לביטוי: דעת מצד אחד, מחשכים מצד שני) שבהם הייתי עלול להיות שרוי." "כך", הוא ממשיך "כשם שודאי נעלם מכמה דגי מצולות אף עצם דבר קיומו של האור". דגי המצולות זהו הרובע היהודי, האור בתיכון הצרפתי. "ודאי, הדעת היתה אולי שורש כל קרע, כל מבוא סתום שצף בחיי. אולי הייתי מאושר יותר בדמות של יהודי". "דמות של יהודי מן הגיטו, המאמין באלוהיו ובכתבי־קודשו, מוצא שעשועים לנפשו ב'פילפול' מדי שבת בשבתו, רוגן על הקטנות שבבנין הקדשים, אבל אינו פורץ לעולם גדרי המשחק". (כל הציטוטים מתוך "נציב המלח", הוצאת עם עובד, תל־אביב 1960, עמ' 59).

לפנינו כאן תגובת סופר רגיש וכן, שהעניין היהודי המופנם הוא בעיניו חשוך, נבער וקטנוני. בחלקים האוטוביוגרפיים היפים של שוראקי מצאתי דבר דומה, אם כי בפחות שלילה. בני־אדם אלה סבורים, שהדעת היא בעולם הצרפתי, בבהירות של הראציונאליזם שם שאחרי המהפיכה. אם אתה לוקח את הרב בן־נאים, אתה מוצא בו אותו הלך־רות, אותה אי־אפשרות פסיכולוגית לחיות עם שלטון הערבים. ואני מעז לומר – זאת לא היתה רק שאלה של הרמה הכלכלית; זאת היתה שאלה של לחיות במסגרת החברתית, לחזור; שהדג יחזור אל המצולות. לפנינו פרשה, שבמידה רבה יש לה הקבלה עם מה שקרה במחצית השנייה של המאה ה־18 ביהדות מרכז אירופה ומערבה, שגם היא פנתה אל הדעת וראתה את עולמה כעולם של מחשכים. אבל בין שתי התופעות קיים הבדל מאוד חשוב ומהותי והוא, שבאירופה הפנייה היתה לעולמות לאומיים חיים, ובצפון־אפריקה הפנייה היתה אל דפוסים אימפריאליסטיים נקבעים. אם אינני טועה, קראתי אצל פרופ' שוראקי על הגאווה בכך, שאנחנו, ילדי יהודים במרוקו, צאצאיהם של הגאלים. ודברים אלה ביטאו נכדיו של מנדלסון במציאות ולא בתיאוריה. מה אירע לצאצא של הרבנים לבית שוראקי, שהוא ראה את עולמם כחושך וכנחות ואת עולם

הגויים כאור וייחוס – זו שאלה של יהודי גרמניה, צרפת, הרבה פחות של מזרח-אירופה.

מסבר זה, בואה של צרפת אל עולם היהודים בצפון-אפריקה, הוא שגרם, כי רוב יצירותיהם של חכמי היהודים בצפון-אפריקה מוטלות בכתב-יד, ולא רק חוסר הדפוס; רצונכם, גם חוסר הדפוס הוא תוצאה של ההשפעה הזאת. עמנו נתנסה פעמים אחדות במצבים, שתרבויות אחרות הציעו לשכבות העליונות שלו להיתלש ממנו. מעולם לא הצליחה תרבות בכך כפי שהצליחה התרבות הצרפתית בצפון-אפריקה. ויש מורשת יהודית מופנמת בצפון-אפריקה, שראתה את אורה בתוכה. ובמידה שבן-אדם מתבונן בה, בפירושים לרש"י, בדרשות, בתקנות – ימצא בה מורשת של מנהיגות, מורשת של דפוסים. היא איננה מגעת אלינו. נוח לחזור אל המנהג. אבל גם הוא לא נוח לכם.

אחד הדברים שהתרשמתי מקריאתו של ממי היה, שכל פעם שהמנהג בא לפניו – בין שזה באותה תמונה איומה אצל דודתו ב"גירוש השדים והרוחות" ובין שזה כשהוריו מדברים איתו האם הוא יוריד את הזקן באבלות עליהם, והוא אומר: לא אשחק את המישחק הזה לאחר שימותו – המנהג מרתיע אותו. אל תחשבו שהמנהג הוא דבר שאתם יכולים לתת אותו סתם כך לבני-אדם. המנהג יכול להתקבל כאשר הוא בא באינטגרציה עם עולם של תרבות.

הבה ונראה, ולו בהצצה חטופה ביותר, את מורשת התפוצות כמות שהיא לכל תפוצה ותפוצה, ובכושרה להיות חלק ממורשת הכלל. אמרתי שיהדות-תימן היא יהדות שנסגרה, דומה מאוד ליהדות אירופה המזרחית. בתוך אותה תרבות, הרבה לפני "דור דעה" (התנועה של חסידי הרמב"ם בתימן במאות התשע-עשרה והעשרים) היו המחלוקות על ראצינאליזם ועל אנטי-ראצינאליזם, מחלוקות של יסוד מתוך רצף יהודי. בכתב-יד שנמצא קטוע (ב"קוב" על-יד" סידרה חדשה, ספר ה' (ט"ו), ירושלים תשי"א, כתב הגנה מתימן על השיטה האליגורית בפירוש המקרא, ה"ל יוסף קאפה, עמ' מ"ג-מ"ו) כתובים יהודי פרובינציה תימנית אל המרכז בצנעא: "שידעו כל החותמים את שמותיהם באגרת הנז"ל שעשיתם דבר שאף אחד לא קדמכם לעשות כמוהו בהחלט". – הם שרפו בצנעא ספר ראצינאליסטי – "ורצוננו להביא לפניכם טענות, ונביא מופת למה שאפשר להביא עליו מופת, ומה שאי אפשר להביא בו מופת (מופת כאן הוא כמשעו בטרמינולוגיה הפילוסופית של ימיהביניים – ראייה תבונתית) הכרענוהו מדברי הנביאים והחכמים ז"ל והפילוסופים"... "ואתם (כלומר, אנשי צנעא, ששרפתם את הספר) חזקו ואמצו ושמעו הטענות, ובארו לנו טענותיכם וענו לנו, לפי שכל האומר דבר צריך לעמוד במה שיטענו עליו... אמרתם שהמחבר הזה ז"ל אמר שמשנה הוא השכל, ואהרן הוא המדמה, וכן האבות וכן השבטים, אדם ונח, ושבעה עממין. וכל סיפורי התורה וכל המצוות כולן הוציאן אותו האיש ז"ל מידי פשוטן. והנה אנחנו אומרים לכם: צדקתם, שאלה הם דברי האיש בספר הנזכר. אולם הטו לנו אזני לבבכם, וראו בעין שכלכם, לא בראות עיניכם החושיים, את מה שנביא אליכם מן הטענות, והשמיעו האמת לדורשי האמת". והם מביאים דברים ממדרש "חזית". איגרת זו מתימן מעניינת בתוכנה, ועוד יותר במגמתה. זה אולי אחד הגילויים האחרונים, אחרי ר' אברהם אבן-מיגאש בקושטא, לניהול מאבק של הראצינאליזם היהודי נגד השתלטות המיסטיקה. והם אומרים בהמשך: "והנה ביאר רבינו (והכוונה היא להקדמת הרמב"ם למורה

נבוכים) שהתורה יש בה סודות עמוקים מאוד, לא יבינום אלא מעטים (ובזאת הכוונה לאותה אליגוריאציה) אלא שאתם מחלקים את התורה לאמור; מקצתה יש בו סודות והבנה עמוקה, ומקצתה אינו כן". כלומר, המצוות המרתיעות שיש לקבלן כמות שהן. "וכבר אמרנו שזוהי שיטתו של מנשה הרשע" (הם מתכוונים לבבלי, סנהדרין, דף צ"ט, עמ' א'). "ואתם יודעים הגנות הגדולה שגינהו" (הם מביאים את דברי הרמב"ם). "ולכן תראו, אם יש לכם שכל, האם לא ביאר (כלומר הרמב"ם) שפשטי התורה נגדיים לשכל, ונראים בעיון ראשון שהם נגד המושכל, עד שידע האדם אותם הסודות הכמוסים באותו הפשט, ויאמינם ויתאים הפשט והסוד". כלומר, להתאים את הפשט עד האליגוריה הראציונאליסטית. "ואתם ששרפתם" את הספר הזה, "התברר אצלנו שאתם המוניים תוקפניים... המינים הם אותם מאמיני ההבל ומשמדי התורה ועושים אותה ללעג וקלס – שאין תועלת בה, ואין בה ענין מושכל".

עכשיו דברים אלה יכולים היו להישמע מעולמה של המאה ה-18 מצד אחד ומעולמה של המאה ה-12 מצד שני. אבל לא במקרה צמח "דור דעה" בתימן של המאות ה-19 וה-20. לא במקרה נשתמרו שם כתבי-יד של הרמב"ם ושל מדרשים ושל פירושים. מפני ששם לא נקרעו שכבות עליונות מעל הנמוכות, ומפני שבאותה יהדות היה רצף של המורשת בחינוכיותה.

ליהדות בכל נעשה עוול היסטורי בדרך אחרת, לפי עניות דעתי, והוא: כאשר פנו יהודים להתעניין בעברם בדרך אירופית מודרנית, במאות ה-90 וה-20, התעניינו רבים מהם בהנהגה של העם על-ידי ראש-הגולה והגאונים של בבל. ופה האירוניה ההיסטורית בכל תוקפה: בויכוח האקטואלי אצלנו, זה שמתוכו מתגבשים מושגים נחמדים כאלה, כגון "מורשת עדות המזרח" – אחת הטענות היא, היה ניסיון אירופי של מחיקת המורשת של יהדות-המזרח. אחת האירוניות היא ששמעון דובנוב, שהיה כל כולו אירופוצנטרי, ושמאבקו נגד הציונות ומלחמתו למען היידיש, אילו היו מצליחים חס ושלום – והם היו קרובים להצלחה – פירושה היה העמדת כל מה שלא נוצר באירופה מחוץ למסגרת; כלומר, אפשר להניח לפי הלך-רוחו של דובנוב, כי בחיים של אותה יהדות אירופית, מה שנוצר ביהדות-ספרד בתור יהדות-ספרד – היה מוצא מקום; מה שנוצר ביהדות צפון-אפריקה – לא היה נדון בכלל. אלא שאותו דובנוב העמיד את יהדות-בבל, כהגמוניה הגדולה הראשונה שליכדה את העם וראה בה דגש מופתי לליכוד כולל ונכס מרכזי של המורשת ההיסטורית.

קרה לה ליהדות-בבל ולמורשתה דבר נוסף. מורשת יהדות-בבל, כמות שהיתה, בתחום ההנהגה מאוד מעניינת. זאת ההנהגה שניסתה לצרף יחד סקראליות קדושה עד כדי קדושת-הגוף – אפשר למצוא את הגאון רבי שמואל בן עלי מזהיר את הקהילות, איזה כר להניח על הכיסא לחתן שבא אליהן, וכיצד להתברך ממנו – סקראליות בתכלית, הנובעת מלימוד-תורה, מאינטלקטואליות, היא בנויה על הירארכיה של משפחות. במשך מאות שנים כך הונהגה האומה, מבבל, ובשילוש של ערכי-יסוד, ואת ההנהגה הזאת שבר, מבחינה תיאורטית, הספרדי הרמב"ם. מה שיש לו לרמב"ם לומר על הגאונים באיגרתו לתלמידו יוסף בן שמעון, על קבלת שכר על-ידי תלמידי-חכמים, חושף את המאבק המר של האריסטוקראט הספרדי הזה, האינדיבידואליסטן, במנהיגות הממוסדת, המלוכדת בתוכה, של בבל.

מאבק זה שייך ליצירה. הוא שגרם לכך שממנו ואילך אין עוד ביהדות דפוסי-ההנהגה של כבל, וישנם דפוסים אחרים. זהו מאבק שביסודו ובתוכו, מתוך עצם הווייתו, גיבש גם דפוסים עצומים של ההנהגה היהודית האינדיבידואלית, שממנה התפרנסו גם יהדות אשכנז וגם יהדות אחרות. אבל התודעה של שלטונה המרכזי של יהדות-בבל אחרת בימיר ריבונותה התקיפה היא שגרמה ליהדות התפוצות לפנות אל כבל לפתרון בעיותיהן, מפני שהנהגה היתה כי המרכז קובע את הכל.

אין זה נכון שדרך הגאונים פסקה עם המאה השתים-עשרה. אם היה מקרה שויכוח אינטלקטואלי הצליח לטשטש מציאות, זה היה ויכוחו של הרמב"ם נגד הגאונים, שהיה נעים מאוד לאנשי המאות התשע-עשרה והעשרים באירופה. הגאונים התקיימו במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה; כאשר קוראים את הוראותיו של הרב ברזאני במאה השבע-עשרה בכורדיסטאן, רואים שביסודו-של-דבר דרך-מחשבתו היא זרכם של הגאונים. הדברים האלה התקיימו והתגבשו במקום הווייתם, אבל נסגרו. ובסגירתם יש דבר נוסף שלא נבדק. בין הוואזירים של הכובשים המונגולים היו יהודים, מהם חכמים גדולים מאוד. מה בדקנו ביחס אליהם? אנתנו מוכנים לדון בדי-ישראל, אולם באנשים אלה שהמירו דתם לאיסלאם ותפסו בו עמדות-הנהגה, אנו דנים הרבה פחות. הלכו אנשים לנכר, אבל מנהיגות העם נשארה בתוכו. כלומר, אירע להם כיחידים מה שאירע לשכבות מנהיגות מנוכרות בעת-החדשה בצפון-אפריקה. גם בשל השוני של האימפרי-אליזם האנגלי וגם בשל השוני של יהדות כבל, נשתמרו בה הרבה יותר דברים עצמאיים, נשתמרו בה הרבה יותר כוחות גם בעת החדשה.



אני מוביל אתכם אל פסיפס, שצריך לדעת ולשאוף להרכיבו. במאות התשע-עשרה והעשרים הוכינו הרבה מן החוץ, אך הוכינו גם מבפנים. זה דבר שלא תיפטר ממנו אפילו תמרדו נגדו, ואיני בטוח שאתם רוצים למרוד נגדו. וזה הדבר שאירע, שכאשר קמה הציונות, כריאקציה נגד ההתבוללות, לא מתוך חוסר-אפשרות פסיכולוגית לחיות כבני-טיפוח של אימפריאליזם עם ההמון קמה, אלא מתוך חוסר-אפשרות פסיכולוגית לחיות כצאצאיה של התרבות היהודית בתוך התרבות הגרמנית או הצרפתית. היא חשה בחוסר-האפשרות, אך המשיכה בפסיכולוגיה של ההתבוללות ובכל אותם לבטים שהצמיחו את הרצל, שהעמידו לה לתנועה הציונית מנהיג מיוחד במינו, מנהיג שהיא חייכה אותו. כאשר אתה בודק את הדברים הללו במהלכם, בתמונתם, כמות שנתהוו, אתה רואה שאחד הדברים שקבעו בציונות, ואיני חושב שהוא יתדל לקבוע, הוא הרצון להתעלם מן הפסיפס היהודי ולראות את האומה המודרנית כבניין בנוי עדי-על על מסד אירופי, בחינת צוק-סלע של המפעל הציוני, שראשוני-בניו לא ידעו שהוא פסיפס.

במילים אחרות, אחת הבעיות היא: מי יהא ניזון ונבנה ממורשת יהדות המזרח? מורשת רב סעדיה גאון, רב שמואל בן חופני, רב האי גאון, ראש הסדר רבי אלעזר – ויש לה ליהדות בבל מסורת מוסדית ורעיונית מפוארת. מה להם לאנשים, שהם גוילים אותה כמיוחדת ליהדות יוצאי-בבל כיום? למה זו מסורתו של העם היהודי כולו? זוהי המסורת הספציפית שלהם, של יוצאי תחום עיראק של ימינו. רוצים אתם לפורר כך? – בבקשה. השאלה היא: את מי זה ישמח. וקודם כל אם אתם מסוגלים לחיות כך – בפירור מעין זה של נכסי-הלאום – במדינה הבנויה על לאומיות מודרנית? כלומר,

בעיית הרצף הלאומי הכולל מול החטיבות המתפרדות מתחילה מן המאה השש־עשרה. אבל זו טעות, הרצף קיים גם לאחר המאה השש־עשרה, אלא שבני־אדם אינם מוכנים לראות את האבנים המרכיבות את הפסיפס. משום שדרך המחשבה ההיסטורית היא מצד אחד של היינריך טריצ'קה, ומצד שני של עולם חברתי ייחודי שנדהם לעובדה שאין לו להשיג בשלמות את המיוחד לו אלא מתוך השתבצות בכלל לאומי נרחב יותר.

במערכת זו של דברים עומדת עוד בעיה אחת מאוד יסודית והיא, חיתוך הדברים בתרבות וחיטובם לא רק בדפוסים של ליכוד עם, לא רק בפיתרון של ליכוד המשברים בתוך הרצף, אלא גם ביחס אל המסורת כאל מרכיב חי בתרבותנו המודרנית. כאשר אני נמצא בעולם שבו דפוס־המסורת הפכו לנושא של מחלוקת אקטואלית, הרי השאלה של היחס אל המורשת מזה, ואל אלה שמרדו בה בעבר מזה, היא שאלה נכבדה ונוקבת מאוד. איך קוראים שאלות־ותשובות הלכיות מזה, איך קוראים משברים מזה, מרד? מהו למשל בעבורנו ברוך שפינוזה – תלמיד של הרמב"ם מן האגף השמאלי, שהגיע עד אל מעבר לגדר, או שמא, מומר שלא המיר את דתו? אבל מצד שני, השאלה היא גם מהו אבוהב באמסטרדאם. מהו ר' יעקב ששפורטס יותר מאוחר באמסטרדאם. מי הם? – ריאקציונרים שאינם יודעים כלום, או נציגי תרבות יהודית קאתולית עשירה ביותר, שהן בדפוס תגובתה והן בדפוס התנהגותה, היהדות והקאתוליות מגובשות ביחד.

איני מסוגל להבין את דמותו של האר"י כקדוש יהודי, בלי לדעת שאלה שסיפרו עליו כפו עליהם גם *Vitae Sanctorum* קתוליים. אבל אם אתה מתכוון כך בדברים, אתה עומד בפני השאלה: האם אנו – מי מאתנו שמאמין ומי מאתנו שלא מאמין, מי מאתנו שאומר דין הנין לי ודין לא הנין לי, ומי מאתנו שאומר הכל שפיר – האם אנו מוכנים לחזור אל מסורת זאת כאל רצף חי, שבו אני קורא את מה שאמר הרב בדרשתו, בעולם של כפר ליד בגדאד, של מלאח במארוקו, בעיירה בפולניה, ואומר לעצמי, מה האנושי והמשמעותי העולה כאן בעבורנו, מה המרד שעולה כאן ומה ההסכמה שעולה כאן, ומה קולם לנו.

אחד הדברים המזעזעים בשבילי בכנעניות הוא בכך – ואני כולל בכנעניות גם את דוד בן גוריון – שבמקביל לניסיון של שמעון דובנוב, של היידישיסטים, לגזור יהדות של אירופה, יש כאן ניסיון לגזור יהדות של ארכאיות. ואם יהודי מתכוון למודרני, אם מבקש הוא את הכאב של האישה במשפחה, בהתקוממותה ובמאבקה עם הפוליגמיה, הוא מוצא הרבה באותה שאלה (תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, ירושלים, תשי"ח, סי' ל"ד, עמ' 49–53) בעניין אשתו של היהודי, שהיה לו המנהג הנאה, כמעט האולטרה־מודרני, שכל פעם שעמד להיוולד לו ילד, נהג לנסוע למרחקים והשאיר את אשתו במקום; אף היא, במאה השש־עשרה, נקטה בפרנסה שבימינו הרבה נוקטות בה – נעשתה למורה. וכשאתה קורא את התשובה הזאת אתה רואה שם את המאבק הגאה של האישה שאומרת: "אם רוצה אתה גירושין, אני מסכימה ולא אחזיק בך. אבל אני ארשה לך לישא (אחרת)?! – לא אעשה זאת לעולם". וכשאתה קורא אחרי זה את התשובה הקצרה של הרמב"ם, תשובה לא־תאמן אצל פוסק, המלמדת "דרך ההערמה לזאת האישה, אם דבריה דברי אמת – שתמרוד... וכופין אותו אז לגרשה. ותישאר ברשות עצמה, תלמד מי שתרצה ותעשה מה שתרצה". אתה מוצא לפניך עולם שלם של המאה השש־עשרה שמשמעותו, אני מעז לומר, לעולם המודרני היא הרבה יותר מאשר המשמעות של הבתים ויחסי־המשפחה של דוד מלך ישראל ושל שלמה המלך.

פירושו של דבר, שבהתייחסות הלא־שרירותית לרצף, כריכים לדעת גם להתיך את המשברים אל הרצף וגם להתיך את המשמעות הישנה אל מה שהיא המשמעות לכם. אין מקבלים היסטוריה מן המוכן; ואין היסטוריה חסרת משמעות רק משום שהיתה ותלפה. אנחנו אומה שיש לה הרבה גוני מסורות, אילו הייתי עוסק כאן באיסוף כינויים, שהוא טוב לפולקלור, הייתי יכול לקבץ בדיוק את הכינויים של הפולנים על הליטאים ואת כינוייהם של הליטאים על הפולנים, של שניהם על הגליציאים, של שלושתם על הגרמנים, של ארבעתם על יהודי בבל. אדם יכול לערוך קטלוג שלם. הפרובלמה היא במשמעות החמורה של דבר קטלוג זה. משמעותו, שמעבר לכינויים ובשורש התהוותם מסתרת הכרה מוזרה, שהיא חלק מהווייתנו, שהפולניות של התרבות היהודית עושה אותה ליהדות אמיתית ושהליטאיות של התרבות היהודית היא שמעצבת אותה להיות היהדות האמיתית, וכן הלאה, לפי רשימת התפוצות ומערך תרבויות־המשנה היהודית. הערכת הגון הטריטוריאלי־חברתי כגורם מהותי היא הגורמת להרבה מן המתיחות התרבותית־החברתית בקרבנו. יש להכיר ולדעת כי אנו פסיפס; לא אבן אחת, לא צרור אבנים מתגשות. את הפסיפס בונים כשמסתתים את האבנים, אבל את האבנים אין מסתתים על־ידי כך ששמים אבן על גבי אבן. בונים אותו בשיבוץ ובתיאום יחד, שהגוונים והצורות יהיו מכלול נאה יחד. זאת אף זאת; במערכת של תרבותנו עולה גם השאלה של מה שהוא בשבילי אותה בנייה הרסנית, אחדויות קפְלגות של ספרדיות־אשכנזיות, עדות מורח – עדות מערב, שביסודן מזכירות קצת את הפאן־גרמניות, פאן־סלאביות וכדומה לגבי עמים. זהו הניסיון להעתיק גאווה מיחידות קטנות יותר אל יחידות גדולות יותר. השאלה ביסודה מבחינה קיומית היא אחרת; איך נערוך את הפסיפס שלנו?

ניסיתי עד כה לומר את הדברים הבאים: מערך תרבותנו הלאומית כיום הוא פסיפס. אין בו שני מרכיבים או שלושה, אלא הרבה. אין אתה יכול להרכיב מרכיבים לפי סביבות, גם מפני שדווקא בתקופה המודרנית סביבות אלה נשתנו, ונשתנו הרבה מאוד. ואף זאת ניסיתי לטעון. ואל זאת אני רוצה לחזור כעת: כל דרך קצרה של הליכה אל המנהג, אל המנגינה, אל הריקוד – לא כמו שהם עוברים תחיה של אמונה אמיתית, של חיים אמיתיים – היא דרך ארוכה, המובילה אל התיסכול שבחיים המלאכותיים. מי שמאמין בימינו בקדושים ילמד על קדושי אלג'יר מפני שהוא מוכן לעלות אל קבר. מי שאיננו מאמין בהם יכול לערוך מחקר שהוא מעניין כשלעצמו, אולם להציע את זה לבני־אדם בימינו כמות שאנו חיים בארץ הזאת, בה אנחנו פתחנו קברים של בנינו וכיסינו אותם מחדש – מי שחושב שהוא יכול להציע את זה לחוגים אלה הוא עצמו זקוק לתפילה בעבורו אל הקדושים. אבל מי שאיננו חושב כך צריך לשאול את עצמו, מהו הרובד שקיים את פולחן הקדושים. ואז הוא בא למשהו, ששוכחים אותו אצלנו גם כשמדברים על שבת. בפולקלור יש מימד של עוצמה, יש עוצמה של קדושה בחיי־היהודים. וזו פוטנציה אי־ראציונאלית שנוצקה בכל מיני יציקות ראציונאליות. אם אתם רוצים לחזור אל האימה ואל יראת־הכבוד של הגישה אל הקברות תצטרכו לחזור אל הפירושים, לשאלות־תשובות, ואל הפילוסופיה והקבלה. ואז יגיד לכם היהודי הזה מתימן של המאה השש־עשרה – אי אפשרי אינני רוצה בזה. משום תפיסה שונה שלו לגבי קדושה. ואז יגיד לכם הרמב"ן בתפילתו

לאשכבת נשמתו של רבי אברהם החזן: רוצה אני בכך, משום שנשמתו שומעת מקהלות של מלאכים. אבל אין לנשמתכם אפילו מלאך אחד, ואף השטנים שלה זקוקים לעזרתם של פסיכיאטרים כדי שיהיו מוחשיים. נמצא, שהשאלות העומדות לפנינו, לפני כולנו, הן, איך באים אל הכוחות שמאחורי המנהג, איך מגיעים אל עולמות-הרוח שבנו אותן, שיצקו אותן? ואז נמצא מורשת מאוד עשירה, בתנאי שבאים אל עולמות אלה לא מתוך גאוה האומרת: תודה לאל, אני דוקטור ולא לצורך עצמי אני פונה אליהם; אף לא להבינם; אלא כך טוב להמונים ולצעירים.

דבר אחד צריך שיהיה ברור – תמימות איננה יכולה לחיות בשלום עם סינתטיות. תמימות שצומחת מתוך כוחות. פרה אדומה מטהרת טמאים ומטמאת טהורים, משום שהיא כוח. ואם אין לאדם תחושת הכוח שלה, אין היא אלא פגע. כך זה לאורך כל ההיסטוריה.

אני רוצה לטעון לפניכם – וזאת אולי טענתי היותר אקטואלית – לכו אל כוחות התרבות ההגותית והעממית כאחת, אל דפסי ההנהגה, אל המחשבה החברתית, אל המחשבה המיסטית, אל המחשבה הפילוסופית. אמת ונכון, זה קל יותר להעשות ביהדות בכל, ביהדות תימן, קשה יותר להעשות ביהדות צפון-אפריקה, בשל תהליכים שאירעו בה בעת החדשה. אבל עשו את המאמץ, ואל תחיו מצד אחד על הגאוה של בני-אדם, שהתוף של הרב-טוראי הצרפתי הוביל אותם לארוחות ולשינה כשהם היו צעירים, והתוף של וולטיר מוביל אותם אל הלעג לחוכמה של אבותיהם. בנו את הדברים מתוכם ומתוכם.

וכאן אני בא לדבר שבולט בדיון על כל ספר, כשאתה בא לעולם ימי-הביניים: כל מה שניסו לכלול ביהדות-המזרח – וטענתי – ניסו לכלול בכזב; כל מה שניסו לכלול בספרדיות – וטענתי – ניסו לכלול בטעות ובעוול, גם לספרדיות וגם למה שרצו לכלול בה; כל מה שניסו לכלול בדברים האלה – מצוי במציאות התרבות, ואף בצורה, ומצוי הרבה מאוד. יותר מזה, הוא מוקד של המודרניות היהודית, הגרמנית והצרפתית. לא של הציונות. המודרניות של ההשכלה והמודרניות של התפתחותה אחרי זה. אבל, כאשר אתה פונה אל העולם המודרני, וזה מתחיל בהרבה שכבות מן המאה השש-עשרה ובהרבה שכבות מן המאה התשע-עשרה, אני טוען, שהגאוה, הבוז והלבאנטיניות שהאימפריאליזמים נטעו בנו, וביחוד האימפריאליזם הצרפתי, הם שמונעים מאיתנו את האינטגרציה של המשבר בהווה של המסורת. זוהי הבעיה, אך קל יותר לדבר עליה מאשר לפתור אותה.

תדעו לכם, כי בהוראות הכלליל משהו בספרי-הלימוד – לא עשיתם דבר, פרט להטלת מאמץ על מחברים מסכנים של ספרי-לימוד. בניסיון להעמיד את תרבותן של היהודיות העתיקות – בחלקן יוצרות התרבות בימי-הביניים ובעת החדשה, בחלקן רק בימי-הביניים – על שירים, על מנהגים, על ריקודים, על קדושים, לא רק שאתם משיגים דבר שהשכבות המנהיגות של יהודיות אלה בהווה, שעומדות לחזור אלינו מן הכפור הצרפתי, בוחלות בו, ושהשכבות המאמינות באמת רואות בו פלאסטיקה מבית-חרושת גרוע, אלא אתם באים לשאלה שהיא הרבה יותר עמוקה. אתם הולכים בדרך הקצרה הזאת, ותמצאו כי אלה שעברו את המשברים באירופה במאה התשע-עשרה והיה להם הכוח, מתוך שאלותיהם ולבטיהם, לעשות מהם אינטגרציה אל מעבר למשבריהם שלהם; כלומר, שירת יהודי-ספרד הגותם, הנהגת יהדות בכל ולבטיה – זה

יישאר וכל השאר ייהפך ל־Ethnic culture, שהיא נחותה גם בעיני מי שמציע אותה כסוכרייה להמתיק בה מרירותם של מקופחים; זו אחת הסכנות האימות לבניינה של תרבות. זה אחד המקורות למרירות, זה אחד המקורות להשפלה. אתם יכולים עוד למכור לנכבדים כרטיסים לריקודים; אתם לעולם לא תמכרו לרוקדים את ההרגשה שהם מציגים את תרבותם כתרומה לאומה.

ואז באה השאלה היסודית: איך בונים את הפסיפס? איך טווים את אריג התרבות השלם? קודם כל, יש לדעת לבדוק כל חוט בתשורת התרבות, לעצמו ולא לגאוותו. זהו דבר ראשוני, גם בגישה למחקר, גם בגישה לבדיקה אקטואלית. אם אתה פונה אל העולם של יהדות הבאלקאן, בעולם שבו נתגבשו דברים גם מתוך הנצרות, גם מתוך העותמאניות, גם מתוך מידת העצמאות שניתנה להם בקיסרות של השולטנים, גם מתוך אפשרות החיות של תרבות־ספרד בעולם שלא היה מוסלמי ומצד שני היה לו מגע עם עולמה של העותמאניות – אתה מגיע לייחוד מאוד מעניין. ואם אתה פונה, למשל, לדברים שחברנו סרמוניטה הראה, כיצד תומיזם יהודי חי בסאלוניקי, ולא פחות ולא יותר אלא אצל ר' יוסף טאיטאצאק, הידוע כמקובל – אתה בא כאן לעולם שבנה את עצמו, שהעביר, שעיצב את הדברים. אבל זה דורש הרבה מאוד סבלנות. זה לא יקבל את תרגומו בספרי הלימוד מהיום למחר, מפני שהצונצים שלו והגייגרים שלו והבערים שלו צריכים לקום מתוך העניין המחקרי והאנושי שלו עצמו. ואם אתם רוצים לראות את יהדות תימן – בדקו אותה בסגירותה, במגעה עם חברה ערבית שבטית; אבל בדקו אותה גם בעושרה כמרכז של מסחר, בדקו אותה גם באותם דפוסים של מאבק בין ראציו למיסטיקה, שהתגבשו בתוכה. וכאשר אתם בודקים את הדברים כך, אתם מגיעים שוב לעולמות רבים, שאולי מהם יוצאת אותה מסורת ריקוד של גברים כמרכיב תרבותי הרבה יותר גדול מאשר היא ניתנת כשלעצמה כקוריוזים אמנותיים.

בידקו את יהדות בכל. הקדישו לכך אמצעים. כיצד נשתמרו בתוכה דפוס־מנהיגות, כיצד הם נשברו? איך היא היתה מנהיגה בכלכלה של עיראק המודרנית? איך היתה מנהיגה בחברה הזאת, ויחד עם זאת שמרה על ייחודה? איך קמה הציגנות שלה? איך קמו מנהיגים לאנשיה? בידקו ושיזרו את הדברים הללו. שם, דומני, הדברים קלים יותר להעשות.

כשאתה בא אל צפון־אפריקה, אתה בא אל דבר שביסודו, אם הוא ייעשה כראוי, יהיה תרומה גדולה מאוד לתרבות העולמית, מפני שהוא יהיה המיבחן של אימפריאליזם סופג – האימפריאליזם הצרפתי היה אולי האימפריאליזם הפתוח ביותר מאז ימי אנטיוכוס אפיפאנס. כלומר, אותו אימפריאליזם שהיה מוכן לקבל אותך אבל לא היה מוכן לקלוט אותך, שהיה מוכן לתת לך את הכל, את הכל שיבטל אותך. ואם יהיה בנו הכוח לבדוק את הדבר הזה, אבל לא כשוראקי בנוסחתו האחרונה, כעומדים מן־החוץ, נאורים, מאירים באור של "שוויון, חרות ואחווה", עומדים מחוץ למלאח ששבתו היא לא שבתכם, חגו אינו חגכם ודרשותי אינן דרשותיכם. רק אם יהיו מוכנים לעשות מה שלא נעשה עד כה, לבדוק את האימפאקט של בואה של צרפת על התרבות היהודית, ששם היה אימפאקט זה שני אחרי בואם של הספרדים, רק אז תתגלה היהדות הזאת ביצירתה מתוכה, ובתגובותיה, גם בעת החדשה. אחרון חביב; אם תהיה נכונות לבדוק את המורשה של תפוצת ספרד בתור שכבה מנהיגה בארצות הים התיכון וכשכבה המעצבת

את קהילות אמסטרדאם, צפת, לונדון, ראשוני ארה"ב, הראשונה לקאפיטאליזם בין היהודים, הראשונה לסקפטיות בין היהודים, אבל הראשונה גם ליצירה בתוכם, ולשזור את הדבר הזה באריג תרבותנו – הרי אנו יכולים להתעשר הרבה. אבל יחד עם זה עלינו לבדוק גם את תורתו של ששפורטס, את מוסרו של אבוהב. לא די לדון בקלות־ראש למה יצחק ד"ישראלי המיר את דתם של בניו; צריך לבדוק למה היה במעמד של בית־הכנסת בלונדון הכוח והמסורת לומר לבן אדם זה: או שתקבל את התפקיד או שתלך לך.

אלה הם דברים המצריכים סבלנות, ענווה של אינטגרציה אמיתית ונכונות לומר את האמת כולה.



לפני הרבה שנים לימדתי ילדים תימנים באבן־יהושע, כאן בירושלים; ערכתי הכתבה ואמרתי את המלה "פרחים". כל הכיתה כתבה בכ"ף. וכשהחזרתי להם את הדפים, אמרו לי: מורי אמרת "פרחים"; ואז התברר לי הדבר, שבכניסתי כמורה אל עולם ההגייה התימנית, נכנסתי בו כגורם מפריע. אף־על־פי־כן, מכיוון שזוהי עובדה היסטורית, את תולדות המבטא היהודי בארץ אין אתה יכול להחזיר לנקודה זאת, אבל יחד עם זה אתה יכול להחזיר את מקום הכבוד לאותו מיבטא תימני, אם תחקור אותו, אם תבדוק אותו, אם תמצא את מקומו בין מיבטאים אחרים.

כשלימדתי בעיר העתיקה נפגשתי בילדים ששמם היה בנבנישתי או מימון; וכששאלתי אחד: "תגיד לי, אתה יודע מה היו הבנבנישתיים?" אמר לי: "אבא אמר לי שבבית־הכנסת נמצאים ספרים שלהם". עכשיו, השאלה נאמרת בכל העדות: מה המשמעות של הבנבנישתיים האמיתיים ומחברי הספרים שבבית־הכנסת במערכת של עולם מודרני? זוהי שאלה של מאבק ביניהם למודרני, אבל גם שאלה של שיזור. ואנחנו צריכים להעמיד אותה כך.

ארכו דבריי ואסיים במשפטים ספורים. השאלה נתעוררה מתוך מרירות. האנשים לא ידעו שחלק מן המרירות צריך להיות מופנה לעצמם. השאלה נתעוררה מתוך עלבון. אנשים לא ידעו ואינם יודעים, שחלק מן העלבון הוא בכך שאנשים אינם יודעים את משמעותם של המשברים של העת החדשה ואין להם כוח האינטגרציה שלהם. הוצעו רפואות־אליל של שיבה למנהג, לפולקלור ולמופע המוסיקאלי. עם כל חשיבותם למחקר ועם כל חשיבותם להתעניינות האמנותית, הם צומחים מן הכוחות ואין הכוחות מובנים מהם.

והיה אם יהיה בכם הכוח לגזור על עצמכם את הסבלנות ואת הסובלנות, לגזור על עצמכם את היחס לרצף ההיסטוריה ולפסיפס שלה, לגזור על עצמכם – וזה אחד הדברים הקשים – את הקצאת המשאבים וזמן ארוך לכן, יש לדעתי תקווה שמן התוף שב־Lycee ומהלם הסוליות של החסידים בחצר של קוזאק, מן ההגות הראציונאליסטית שבתומן ומן המיסטיקה שצמחה מחדש בעולמנו כאן בארץ – ייבנה הפסיפס. החלוציות החדשה ומן המסירות הישנה – יחד יארג האריג השלם וישובץ הפסיפס היפה. הזכרתי חוטים שונים ומשונים, שכן רק מהם יחד נוכל לשזור תרבות אחת. אף היא תהיה מלאת ניגודים, אף היא תהיה מלאת מתחים. שלוהו יש רק בבית־הקברות.