

סין והיהודים – עבר עם עתיד

צבי בן־דוד

איירין איבר, סינים ויהודים – מפגשים בין תרבויות, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ב.
205 עמודים

שמואל יוסף יצחק שרשבסקי היה נער יהודי יתום מטווריק, עיריה ליטאית קטנה שעל גבול פרוסיה המזרחית, שם נולד בשנת 1831. ספק אם היינו שומעים עליו אילו לא זכה לכהן כבישוף האפיסקופלי של העיר שנגחאי, שאליה נשלח מארה"ב כמיסיונר בשנת 1859 והוא דיאקון צעיר בן עשרים ושמונה. אך לא בפרט הפיקנטי הזה, יהודי מומר בשירות המיסיון בסין, היה מסתיים עניינו באיש אלא בפרט פיקנטי אף יותר – שרשבסקי תירגם את התנ"ך לסינית. זאת ועוד, בניגוד לתרגומים קודמים של התנ"ך לסינית, שנעשו בידי מיסיונרים "גויים", השתמש שרשבסקי במקור העברי, שאותו הכיר היטב מימי "בחדר" ובסמינר לרבנים. שרשבסקי עבר במספר תחנות בחייו לפני שהגיע לשנגחאי. הוא עזב את עיירת הולדתו בגיל המסע־עשרה ובילה כמה שנים בסמינר לרבנים בויטומיר ובאוניברסיטה בוורוצלב, שם בא תחת השפעתו של מומר יהודי משכיל אשר פתח לפניו את שערי ביקורת המקרא. בשנת 1854 נסע לארצות הברית, שם התנצר ונעשה כומר בשירות הכנסייה האפיסקופלית, אשר שיגרה אותו לסין כנציגה. סופו של שרשבסקי שנעשה "בישוף המיסיונרים" – או בכיר הבישופים – של העיר שנגחאי. ש"י יצחק שרשבסקי נפטר בשנת 1906 אחרי שנים רבות של פעילות אינטנסיבית בשירות המיסיון בסין, פעילות שגולת הכותרת שלה היתה כאמור מפעל התרגום של התנ"ך לסינית. אפשר להתבדח ולומר ששנים של חיים כנוצרי לא הקהו כנראה את המסורת הליטאית הקפדנית של שרשבסקי אשר כתב בהקדמה לתרגומו, שיצא לאור בבייג'ינג בשנת 1875, כי "לא העזתי להוסיף ולא להשמיט אפילו מילה אחת" (סינים ויהודים, עמ' 101; וכן הצינונים להלן).¹

יפה עשו לפיכך קרן המחקר על שם לואיס פרייברג, מכון טרומן באוניברסיטה העברית, ומוסד ביאליק, כאשר חברו יחד להפיק ולהוציא לאור את הספר שלפנינו, הכולל תרגומים

1 החברה שהוציאה את התנ"ך לאור היתה A. B. C. היתח. American Bible Society at the Press of the F. Peking China. התנ"ך של שרשבסקי נקרא בסינית "ג'ייוו יוֹאָה צוֹאָן שוּ" (jiuyue Quanshu). המילה "יואה" משמעה "חזוה" או "הסכם", ובהקשר זה כמובן "ברית" (אם כי המילה "ברית" אינה קיימת בשפה הסינית בהוראתה השמית או הנוצרית). "ג'ייוו" משמעה "ישן" או "עתיק", ולפיכך הכותרת היא בפשטות "הברית הישנה", או למעשה "ההסכמה הישנה". הביטוי "צואן שו" פירושו כאן "ספר שלם", וכונתו שכל הספר תורגם. היתה גם כותרת משנה באנגלית: "The Old Testament in the Mandarin Qolloquial" (שם, הערה 28).

(מצוינים) לעברית של מבחר ממחקריה של הפרופסור איירין איבר ובו גם הפרק על שרשבסקי, שהוא חלק ממחקר מקיף על האיש ופועלו.² העיתוי גם הוא יאה: בשנת תשס"ב, שנת צאת הספר לאור, מלאו עשר שנים לכינון יחסים דיפלומטיים גלויים ומלאים בין ישראל לסין העממית. בשנים אלו הגיעה ההתעניינות הישראלית בסין ובמסורתה לשיאים חדשים שהניבו יכול מכובד של פרסומים בעברית הקשורים בסין. רובם של פרסומים אלה הוא תרגומים של ספרות סינית, מסורתית ומודרנית, ואליהם מצטרף עתה גם קובץ מחקרים מקוריים משל פרופסור איבר. פרופסור איבר פרשה לאחרונה מהוראה פעילה במחלקה ללימודי מזרח אסיה באוניברסיטה העברית, שבה לימדה קרוב לשלושה עשורים וניהלה אותה ביד רמה לפחות במשך עשור אחד. רק טבעי הוא, לכן, שהחלק הנכבד מבני הדור הנוכחי של המרצים בחוג ללימודי מזרח אסיה – מן הגדולים היום בפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית – הם מתלמידיה. מלבד זאת, רבים מן התרגומים מסינית לעברית שיצאו במשך השנים תורגמו בידי תלמידים של פרופסור איבר, והיתה לה מעורבות פעילה גם באלו שתורגמו בידי אחרים שאינם מתלמידיה.³ כיוון שכך, ציבור המתעניינים בסין, תולדותיה ותרבותה, הן באוניברסיטה והן מחוצה לה, מכיר את המחברת מכלי שני או שלישי, ויפה שעתה מזדמן לציבור זה להכיר את המחברת גם מכלי ראשון.

השיבות נוספת יש לספר שלפנינו בכך שהוא מצטרף לפעילות אינטנסיבית רבת שנים הקשורה בחקר תולדות היהודים בסין. "סינים ויהודים" מיוחד בכך שהוא קובץ ראשון של מחקרים מקוריים פרי עטה של חוקרת ישראלית המתפרסם בעברית, אשר כותבת, כך מתברר לקורא, תוך שיתוף פעולה ודרישה מתמיד עם חוקרים אחרים העוסקים במדעי היהדות. עובדה זו הופכת את הספר למעניין ונגיש לא רק למתעניינים בסין אלא גם לחובבי מדעי היהדות.⁴ ראשיתם של "מדעי יהדות סין" במערב החלה עם האזכורים הבודדים של נוכחות יהודים, על ידי מיסיונרים ישועים, עוד במאה ה"ט", ונמשכה ביתר שאת עם המיסיונרים הפרוטסטנטים במאה הי"ט; אל הכתיבה המיסיונרית מצטרף גוף ידע גדול, פרי עבודתם המחקרית של היסטוריונים ובעלי עניין יהודים, מקצועיים וחובבים, שכתבו על יהודי סין או על סין והיהודים במהלך המאה הכי.⁵

המאמרים המופיעים בספר, שברובם נידון מגע בין-תרבותי שמעורבים בו יהודים וסינים, נחלקים לשתי קבוצות. הקבוצה הראשונה עוסקת בכל המקרים שיהודים הגיעו לסין וישבו בה ישיבה ארעית או קבועה – כאן היה המגע ישיר. הקבוצה השנייה קשורה

2 ראו: Irene Eber, *The Jewish Bishop and Jewish Bible- Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906*, Leiden 1999

3 ראו למשל את המבוא המלומד, העוסק בקנון הקונפוציאני, שהוסיפה איבר לתרגום הנפלא של אנדרו פלאקס, "תורת הגדול", אחד מארבעת כתבי היסוד הקונפוציאניים – תורת הגדול, תירגם, הוסיף מבוא והערות אנדרו פלאקס, ירושלים תשנ"ז.

4 קובץ תרגומים, שיצאו בסין, של מחקרים על יהודים, פורסם כבר לפני שנים מספר – ראו סידני שפירא (עורך), בני ישראל בסין העתיקה – אסופת מאמרים, תירגם מאנגלית יעקב כרוז, תלאביב תשנ"ז.

5 על יהודי סין ראו הביבליוגרפיה המקיפה והמפורטת של דונלד לסלי: Donald Leslie, *Jews and Judaism in Traditional China: A Comprehensive Bibliography*, Nettetal 1998

במגע התרבותי הבלתי ישיר בין סינים ובין מקורות יהודיים כמו התנ"ך או הספרות היידית – כאן היה המגע עקיף. (כקטגוריה בפני עצמה, לטעמי, עומד מאמר על מרטין בובר והנדאואיזם, שבו נפגש הפילוסוף היהודי עם ענף מענפיה של המחשבה הסינית). מן הטעם הזה הכותרת שניתנה לספר, "סינים ויהודים – מפגשים בין תרבויות", כותרת הנמנעת מלעשות שימוש בה"א הידיעה מחד, ונוקטת לשון של ריבוי מאידך, קולעת למדי. הספר אינו מתאר "מפגש" רב עוצמה ורב השלכות בין "היהדות" או ה"יהודים" לבין "סין" או "התרבות הסינית". לפנינו סדרת מפגשים, רובם אקראיים, שאין ביניהם קשר, שהתרחשו ברגעים היסטוריים ובהקשרים שונים לחלוטין זה מזה; גם היהודים והסינים הנפגשים בכל רגע כזה אינם אותם יהודים או אותם סינים. ועל כך מעירה המחברת בהקדמתה לספר: "המאמרים... אינם מתימרים להיות היסטוריה עקיבה. תקופת כתיבתם משתרעת על פני שנים רבות ואין הם מנסים אלא להאיר כמה רגעים בתולדותיהם של היהודים והסינים שבהם אירעה פגישה ביניהם – בין פגישה פיסית ובין פגישה באמצעות טקסטים כתובים" (עמ' 11). לשון אחר: קשה לדבר על היסטוריה של סין והיהודים באותו האופן שאפשר לדבר על היסטוריה של "סין והאסלאם" או "סין והמערב", וברי שאין לפנינו סיפור בנוסח "יחסי יהודים מוסלמים" או "יחסי יהדות-נצרות". מן הבחינה הזו מעמיד הספר לקורא אתגר מעניין: היכן למקם היסטוריה יהודית המתרחשת הרחק מן ההקשרים המוכרים כל כך (יהדות-נצרות/יהדות-אסלאם)? אתגר זה הוא לדעתי החוט המקשר בין הפרקים השונים של הספר, והמחברת מתמודדת עימו בהצלחה לא מבוטלת. סקירה זו תבקש לעמוד על כמה הקשרים אפשריים שניתן למקם בהם כמה מפרקי השונים של הספר.

הספר פותח בסקירה קצרה של תולדות המפגשים בין יהודים לסינים, שעיקרה הוא תולדות הקהילות היהודיות שנוסדו בסין באלף השנים האחרונות (עמ' 19-41). נקודת הראשית היא סוחרים יהודים, קרוב לוודאי מפרס, שהגיעו לסין כנראה כבר במאה התשיעית לספירה. יהודים אלו היו חלק מיחסי המסחר הפעילים, ש"דרך המשי", שקישרה את סין עם המערב, היתה הציר המרכזי בהם. אחד מן היהודים הללו הותיר אחריו עדות מרתקת לנוכחותו במקום, דף שנמצא בדונחואנג (Dunhuang), שער הכניסה המרכזי בגבולה הצפון מערבי של סין, ובו מילים מ"סליחות". ואולם קהילות יהודיות של ממש היכו שורש בסין רק במאה הי"ב, וגם הן היו מורכבות מסוחרים יהודים מפרס, ואולי גם מהודו, שבאו לארץ זו בנתיבי המסחר היבשתיים והימיים. בפרק המוקדש לתולדות הקהילה הזו מזכירה המחברת את האפשרות שחלק מיהודים אלה באו מתימן. צבי ורבלובסקי, שעליו נסמכת המחברת, קבע לאחר בדיקה של המקורות הליטורגיים של יהודי קאיפנג (Kaifeng) שהם קרובים "למנהגיהם של יהודי פרס ותימן גם יחד" (עמ' 45).⁶ למרות המרחק העצום שבין סין לתימן יש לטענה זו על מה לסמוך. סוחרים תימנים מוסלמים מאיזור חצרמות וממערב לו, היו גורם עיקרי במסחר באוקיאנוס ההודי, ואף יסדו קהילות גדולות במרכזים שונים

6 וראו גם רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, "על יהודי קאיפנג, מוצאם ונוסח תפילתם", פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 44-60.

כמו, הודו, מלזיה ואינדונזיה, לאורך השנים, ולא מן הנמנע שהיו ביניהם גם סוחרים יהודים שהגיעו (דרך הודו) לסין.⁷ מכל מקום, החל מן המחצית השנייה של המאה הי"ב, תקופת שושלת סונג (Song) הדרומית, התקיימו בכמה מערי סין כמה קהילות יהודיות, והמרכזית שבהן היתה בבירת סונג דאו, קאיפנג.

יהודי קאיפנג – יהודים הנמצאים "רחוק" כל כך – עוררו עניין רב בקרב זרים אירופיים, רובם מיסיונרים, שהגיעו לסין במשך השנים, החל מן המאה הי"ז; כיוון שכך רב יחסית מספר המחקרים העוסקים בתולדותיה של קהילה זו (החשובים שבהם נזכרים בספר, עמ' 21). להבנת תולדותיה של קהילת קאיפנג תורמת המחברת תרומה מעניינת הקשורה בניסיון להבין את גלגוליה של הזהות היהודית של בני הקהילה (במאמר "יהודי קאיפנג – היטמעות ושימור זהות", עמ' 42–61). לשיא פריחתה הגיעה קהילת יהודי קאיפנג בסוף המאה הי"ח, ומנתה קרוב לאלפיים נפש. יהודים אלה השתלבו לחלוטין בחברה הסינית – הם נטלו שמות משפחה סיניים, נשאו נשים סיניות, ואימצו את השפה ואת התרבות החומרית הסינית. בודדים עמדו אף בבחינות הממלכתיות הקשות, דבר שחייב היכרות אינטימית עם הכתבים הקונפוציאניים הקלסיים שהיו הבסיס שעליו נבחנה הפקידות בסין, והשתלבו במערכת הביורוקרטית הסינית. ואולם עם זאת שמרו יהודי קהילה על זהותם היהודית, עובדה ש"הטרידה" לא מעטים מבין אלו שבאו במגע עימם ואלו שחקרו את קהילה. איבר ניגשת אל השאלה תוך התנערות מודעת מן האפשרות שהיה משהו ביהדות גופה, כמו התורה או המצוות, ששמר על הזהות היהודית הזו ותולה אותה דווקא בתהליך הטמיעה בחברה הסינית (סיניפיקציה) עצמו. אחת מן התמורות העיקריות שעברו על יהודי קאיפנג היתה אימוצו של מבנה המשפחה הייחודי הסיני המגדיר את המשפחה (המורחבת) על פי מוצא משותף מאב קדמון אחד (מה שהמחברת מכנה "שלשלת", עמ' 47). אב קדמון זה הוא מושא של פולחן משפחתי, וככזה הוא נוכח נוכחות מתמדת בחיי הדורות הבאים. פולחן זה, שהיהודים אימצו אותו כחלק מתהליך טמיעתם בחברה הסינית, הוא ששמר על הזהות היהודית של בתי האב היהודיים, כיוון שהנכיה באופן מתמיד את זהותו היהודית של האב הקדמון בחיי צאצאיו אף דורות רבים אחרי מותו. במילים פשוטות הייתי מנסח זאת כך: "אנחנו יהודים", יאמר יהודי מקאיפנג, "כיוון שהאב הקדמון של משפחתנו היה (והוה) יהודי". בהקשר זה טוענת איבר בצדק כי "היהודים התכנסו בבית

7 אלסיראפי, מחבר ספר המסעות "אחיבאר אלסין ואלהינד", מן המאה העשירית, מתאר את המסחר האינטנסיבי בנתיבי האוקיאנוס ההודי מאיור המפרץ הפרסי עד להודו וסין, ומספר על קהילות של סוחרים המונות "מאות אלפים" של סוחרים, וביניהם "ערבים, פרסים, נוצרים, ויהודים" שישבו בערי החוף הדרומי של סין כבר באמצע המאה התשיעית; במקום אחר הוא מדבר על "המוני יהודים". למרות שאין ספק שהמספרים מוגזמים סביר מאוד להניח יש ממש בדבריו – Yusuf al-tahqiq al-Qahirah Sharuni Akhbar al-Sin wa-al-Hind li-Sulayman al-Tajir wa-Abi Zayd al-Sirafi, al-Qahirah Eusebius Renudot (trans.), *Ancient Accounts of India and China: By* 2000, p. 54. *Two Mohammedan Travellers who went to those parts in the Ninth Century*, London 1733, K.N. Chaudhuri, *Asia Before Europe*: p. 84, 183–199. על המסחר באוקיאנוס ההודי ראו עוד: *Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge 1990

הכנסת בחזקת בנים למשפחות יהודיות ולא בתור חברים בקהילה היהודית דווקא" (עמ' 50). באותו הקשר מראה איבר איך כתבו יהודי קאיפנג את היהדות מחדש כגנאלוגיה שראשיתה באברהם, שאותו הם זיהו עם דמות בראשיתית מן המיתולוגיה הסינית – פאן גו (Pan Gu; עמ' 56). תפיסה גנאלוגית זו של היהדות קיבלה את צורתה הסופית לקראת סוף המאה הי"ז וקיימות גירסאות מוקדמות שלה, שאדם הראשון מזוהה בהן עם פאן גו. ה"פראדוקס" שאיבר מצביעה עליו, ולפיו דווקא תהליך הטמיעה בחברה הסינית תרם לשימור הזהות היהודית נוגע ישירות לוויכוח הגדול הניטש בשנים האחרונות בין היסטוריונים ואנתרופולוגים של סין באשר למושג ה"סינפיקציה". מושג זה הוא מושג מפתח, פראדיגמטי להלכה ולמעשה, במחקרה של איבר,⁸ וכיוון שכך ראוי לעמוד עליו כאן בהקשר מעט יותר רחב. בקרב חוקרים מערביים מזוהה מושג זה בעיקר עם האסכולה הוותיקה המכונה, כיום, "פיירבנקיאנית", על שמו של ג'והן ק' פיירבנק, אחד מגדולי ההיסטוריונים של סין בארה"ב בחמישים השנים האחרונות.⁹ לפי פיירבנק, "סינפיקציה" היא מונח כללי המתאר תהליך תרבותי שלפיו ה"לאסיני" נעשה "סיני". על פי מושג זה עוצמתה התרבותית של סין פעלה כך שכל זר או קבוצת זרים שבאו במגע עם סין נעשו בסופו של דבר "סינים" ואיבדו את ייחודם התרבותי. לפי היגיון זה קיומם של מיעוטים אתניים ותרבותיים בסין היא תוצאה של תהליכי סינפיקציה שלא נשלמו. במילים אחרות, קיים מעין "סרגל" המאפשר "למדוד" את מידת ה"סיניות" של קבוצות שונות בחברה הסינית, על פי מרחקן מן ה"קצה הסיני הטהור" שלו. זאת ועוד, תהליך הסינפיקציה מתואר תמיד כבלתי נמנע, והביטוי הבולט למעמדו הפראדיגמטי היה האופן שהוצגו המנצ'ורים, עם זר שכבש את סין בשנת 1644 ושלט בה עד קום הרפובליקה, בשנת 1911 (תקופת שושלת צ'ינג; Qing). על אף היותם כובשים, כך סיפרו ספרי ההיסטוריה, נטמעו (נכבשו) המנצ'ורים בתרבות הסינית הסובבת אותם ואיבדו את זהותם התרבותית. בשנות התשעים קמו למושג הסינפיקציה (כמו להנחות פראדיגמטיות רבות מבית היוצר של אסכולת פיירבנק) מבקרים רבים, בעיקר מקרב החוקרים של אותן קבוצות מיעוטים (שלא במקרה, המובילים היו היסטוריונים של התקופה המנצ'ורית). בקצרה, עיקר הביקורת סובב סביב הטענה כי מושג הסינפיקציה מניח כי קיים איזשהו "מרכז" תרבותי סיני, לא היסטורי, קבוע ובלתי משתנה, אשר עוצמתו אינה מוטלת בספק, בעוד שלמעשה לפנינו שכפול של מיתוס שהסינים מספרים לעצמם ושכפול של הדרך שבה הם הבינו את יחסיהם עם הלאסינים הסובבים אותם. טענה נוספת תוקפת את החד-כיווניות של התהליך (מן ה"לאסיני" אל ה"סיני"), שעל פיו מתואר הלאסיני כגורם סביל שפועל עליו המכבש התרבותי הסיני. ביקורת זו מצאה לה תימוכין רבים במחקרים המבוססים על ממצאים

8 על "סינפיקציה" אצל איבר ראו במיוחד עמ' 42-61, 92-117.

9 על פיירבנק בהקשר זה ראו איבר עמ' 93 (בהערה), 99, 100 (בהערה), 120. לביטוי מייצג של האסכולה של פיירבנק ראו: John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago 1957

חדשים מארכיונים שהיו סגורים לציבור, ובעקבותיה נעשתה פראדיגמת הסיניפיקציה למיושנת בעיני רבים.¹⁰

על רקע זה יש במאמרה של איבר, שבמקורו פורסם בשנת 1994 ולא ניכר בו (וחבל) שהוא מכון לתרום ישירות לוויכוח שכבר אז היה בעיצומו, טעם מיוחד. מצד אחד, אמנם, ברור מדברי איבר כי היא אינה מוצאת כל פגם במושג הסיניפיקציה כפראדיגמה, דבר שניכר גם מן השימוש הלא ביקורתי בביטויים כמו "הישחקות" או "השתמרות" של זהות, ביטויים המניחים (אפריורי), את קיומן של זהויות מהותניות, סינית ויהודית. מצד שני ישנו חידוש של ממש בראייתה של איבר את הסיניפיקציה כדבר שאינו מוביל בהכרח לאבדן הזהות הלא-סינית, אלא כמכניזם שפעולתו אף עשויה "לשמר" (אם להשתמש במונחה שלה) את הזהות הזו. עוד מצביעה איבר בבירור על האפשרות שהיהודים לא היו גורם סביל גרידא בתמורות התרבותיות הנידונות, אלא השכילו לעשות שימוש במוסדות סיניים "אותנטיים", כמו מוסד המשפחה, כדי לעצב לעצמם זהות חדשה, יהודית-סינית, תוך דו־שיח מתמיד הן עם סביבתם התרבותית והן עם עברם.

הפרשה הבאה הנפרשת בספר היא תולדות היהודים בסין במאות ה"ט-הכ'. יהודים החלו להגיע לסין סמוך מאוד לחדירתן של מעצמות המערב לארץ זו. החל מאמצע המאה ה"ט החלו להגיע לסין (דרך הודו) יהודים בגדאדיים שהתיישבו ב"נמל ההסכמה", שאנחאי – מרכז חשוב של הקולוניאליזם המערבי בסין¹¹ – ויסדו "קהילה תוססת בעלת חיי תרבות עשירים" (עמ' 23). יהודים אלה הקימו רשת של קשרי מסחר חוצת ארצות וצברו עושר רב. חלוצי ההתיישבות של יהודי עיראק בסין היו בני משפחת ששון, אשר היו הראשונים שעברו לעיר מבסיסם בבומביי שבהודו (אל בומביי הם הגיעו מבגדאד). ה"ששונים", עסקו גם במסחר (של אופיום, בין השאר) וגם בבנקאות, ופעילותם הכלכלית חבקה עולם (עמ' 26). ראוי לציין בהקשר זה את פעילותה הפילנטרופית של אחת ממשפחות הקהילה בסין, משפחת כדורי, אשר תרמה לא מעט למודרניזציה של החינוך היהודי בעיראק, ובשיתוף עם הענף המשפחתי שישב בהונג קונג תמכה במוסדות חינוך בארץ ישראל המנדטורית.¹² אך בניגוד ליהודי קאיפנג, איבר קובעת כי יהודים שהגיעו או

10 Pamela Crossley, "Thinking about ethnicity in early modern China," *Late Imperial China* 11, 1 (1990), pp. 1–34. Peter Bol, "Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, 2 (1987), pp. 461–538. Evelyn Rawski, "Re-envisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History", *Journal of Asian Studies* 55, 4 (1996), pp. 829–850; of Evelyn Rawski's "Re-envisioning the Qing", *Journal of Asian Studies* 57, 1 (1998), pp. 123–135.

11 "נמלי ההסכמה" היו חמישה נמלים בסין, שלנציגי המעצמות הקולוניאליות, ובראשן אנגליה, הותר להתיישב בהם ולסחור עם הסינים. ל"נמלי ההסכמה" היה מעמד חוקי-טריטוריאלי, והם היו נתונים למעשה לשליטה מוחלטת של מעצמות המערב. להיסטוריה של סין בתקופה זו ראו את חיבורו של אהרון שי, ממלחמת האופיום עד יורשי מאו, תל-אביב 1990.

12 על תרומת משפחת כדורי לחינוך בעיראק ראו את מחקרו ההשוואתי של פאדל ברק: (Fadil Barrak) *al-Madaris al-Yahudiyah wa-al-Iraniyah fi al-'Iraq: dirasah muqaranah*, Baghdad 1984.

היגרו לסין בתקופה המודרנית "לא התערו בתרבותה של הארץ" ונשארו "יהודים גם בסין, כלומר נוכרים שיסדו להם מוסדות קהילתיים משלהם בנמל ההסכמה שנגחאי והקימו שם קהילה תוססת בעלת חיי תרבות עשירים" (עמ' 23). תולדות קהילת יהודי בגדאד בשנגחאי אינן מהוות פרק בפני עצמו בספר שלפנינו והן מונות רק מספר עמודים בסקירה הכללית של קהילות יהודיות בסין (איבר עצמה מציינת כי היסטוריה שלמה של קהילה זו עדיין לא נכתבה).¹³ בכל זאת ראוי לעמוד כאן על נקודה חשובה אחת. כאמור, איבר קובעת בצדק כי יהודי בגדאד, סוחרים ברובם הגדול, שהיגרו לסין, לא התערו בתרבות המקומית; עם זאת היא מציינת כי "הבגדאדים" נעשו חלק מן האוכלוסיה הזרה בעלת הזכויות בשנגחאי" (עמ' 23) – דבר זה מעורר, כמובן, את השאלה מה היה ההבדל בין יהודי קאיפנג לבין יהודי שנגחאי.

כמו קודמיהם הסוחרים הפרסים מן המאה הי"ב, גם הסוחרים מבגדאד הגיעו לסין כחלק ממערכת של קשרי מסחר בין-לאומיים חוצי יבשות, אלא שבמאה הי"ט ההקשר הקולוניאלי שקשרי המסחר בין סין ומדינות אחרות נוצרו בתוכו היה בעל השפעה מכרעת על חיי היהודים שהתיישבו בסין. בעוד שסין מעולם לא היתה נתונה לכיבוש קולוניאלי "מלא" נוסח הודו או אפריקה, שרר בחלקים מסוימים של הארץ אשר נקנו "במשיכה" על ידי מעצמות המערב, ואנגליה בראשן, "מצב קולוניאלי", על כל המשתמע מכך. החל ממצחית המאה הי"ט הפכה שנגחאי, עד אז כפר קטן, למטרופולין בין-לאומי ענק ולסמל הנוכחות הקולוניאלית בסין. יהודים שהגיעו לסין בתקופה זו נקלטו לתוך המציאות הקולוניאלית, ששררו יחסי כוח ברורים בין "מקומי" לבין "אירופי" ובין "מערבי" ל"לא-מערבי" אשר יצרו מסגרות טריטוריאליות ותרבותיות נבדלות זו מזו. באותם מקומות שהיה מפגש תרבותי בין סינים ובין אירופים, כמו למשל בתי הספר של המיסיון, היו האחרונים תמיד בעמדת השפעה. נקודה זו חשובה להבהרת השאלה מדוע לא התערו יהודי בגדאד, פרט לבודדים, בחברה הסינית. עוד חשובה נקודה זו להבנת תמורות תרבותיות, שכן התחוללו בקרב יהודי שנגחאי הבגדאדים, שאמנם הרחיקו למזרח אבל למעשה הגיעו ל"מערב". איבר מציינת כי "היהודים הבגדאדים דמו לבריטים בהליכותיהם ובטעמים" (עמ' 26). ואכן, מי שמתבונן בתצלום של חברי ועד הקהילה הבגדאדית משנת 1924, המופיע בספר, יראה בו חבורת בורגנים אירופים נכבדים – במהלך השנים הפך עבדאללה לאלברט, וסאלח שינה שמו לסילאס – ויסיכים עם איבר בנקל. אין להסתפק רק בציון עובדה זו, כיוון שבמובן זה לא היו הבגדאדים משנגחאי שונים משיכבות עילית יהודיות אחרות בעיראק, בעדן או בצפון אפריקה, אשר תחת הקולוניאליזם הבריטי והצרפתי גם הן אימצו את השפה והתרבות האירופיים. ייחודם של יהודי בגדאד "הבריטים" בשנגחאי

בארץ ישראל הוקמו כידוע שני בתי ספר חקלאיים על שם משפחת כדורי, אחד לערבים (בטול כרם) ואחד ליהודים. פעילות הענף של הונג קונג נמשכה גם לאחר קום המדינה.

13 לקורותיהם, בעברית, של יהודי עיראק בשנגחאי, ראו למשל עזרא יחזקאל שקד, היהודים, האופיום, והקימונו – סיפורם של היהודים בארצות המזרח הרחוק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 1-32. על קורות משפחת ששון ראו Stanley Jackson, *The Sassoons*, New York 1968; איבר מציינת שתי עבודות דוקטור על הקהילה שנכתבו לאחרונה בלונדון (עמ' 23 הערה 9).

(אשר הצמיחו מתוכם אף כמה בעלי תארי אצולה) הוא, שהם אולי הגילוי המוקדם ביותר של תופעה זו ואולי גם המובהק ביותר. ושוב, מעבר לשאלת התמורה התרבותית גרידא, קיימים ההיבטים הפוליטיים והכלכליים של ההקשר הקולוניאלי, אשר במסגרתו קמה מערכת של קשרי מסחר שהקיפה ארצות רבות במזרח אסיה ודרומה, ואשר בתוכו התחוללה תמורה זו. מבחינת תוצאותיו, סיפור המפגש בין יהודים לסינים בחסות הנוכחות הקולוניאלית בסין הוא דרמטי פחות מן המפגש בין יהודים-ערבים ובין אירופים באותו האתר ממש. יותר משנקלטו היהודים בסביבה "סינית" הם נקלטו בסביבה "מערבית" והתקיימו בחיקה כל עוד היא התקיימה. תובנה זו יכולה להסביר גם את היעלמותן המהירה יחסית (תוך פחות מעשר שנים) של קהילת יהודי שנגחאי וקהילות אחרות עם עליית הקומוניסטים לשלטון וסילוק הנוכחות הקולוניאלית ומסין.

קהילת יהודי חרבין, יהודים רוסים, גם היא קמה הודות למאמצי ההתפשטות הקולוניאלית בסין. חרבין, עיר באיזור הספר של צפון מזרח סין, התפתחה הודות לזכינות שהעניקה ממשלת צ'ינג לממשלת הצאר הרוסי בסוף המאה הי"ט (עמ' 34-35). גם במקרה זה הגיעו יהודים לאזור כחלק מהתפשטות קולוניאלית, שהיה דליל אוכלוסין (סיניים) ועתיר מחצבים, ולכן היתה בו הבטחה להצלחה כלכלית. גם בחרבין קמה מושבה אירופית, רוסית באופיה, והקהילה היהודית בעיר גדלה מאוד בשנות המלחמות והמהפכות ברוסיה (1905-1918), שבמהלכן זרמו לעיר פליטים רוסים, בהם יהודים רבים. גם כאן היה עיקר המגע בין יהודים-אירופים לבין אירופים, ומכל מקום לא בין סינים ליהודים; כך היה גם בהקשר של הפליטים שנמלטו מאירופה בתקופת השואה ומצאו מקלט בסין של ימי הכיבוש היפני. על כן יש צדק רב בדברי המחברת כאשר היא מבהירה שיש לבחון את תולדות היהודים בסין תוך תשומת לב להקשרים השונים שבתוכן הן קרו. השאלה היא האם באמת יש לפנינו היסטוריה של מפגשים בין סינים ליהודים, שהרי נראה שבעידן המודרני ממלאים הסינים תפקיד שולי יחסית בתולדות היהודים על אדמתם.

תובנה זו מתבררת ביתר שאת כאשר בוחנים את הפרק העיקרי בחלקו השני של הספר, המתאר את פרשת בריחתם של יהודי אירופה, רובם הגדול מאוסטריה וגרמניה, מאירופה, משנת 1938 עד שנת 1941 (עמ' 62-91). רוב הפליטים הגיעו לסין בגל גדול אחד, בין נובמבר 1938 לספטמבר 1939, שבו הגיעו כעשרים אלף פליטים אל חופי סין; רובם "באו בדרך בים באוניות גרמניות, איטלקיות, צרפתיות ויפאניות, ומקצתם באוניות בריטיות וסקאנדינביות" (עמ' 62). לאחר גל זה התדלדל הזרם עד שנפסק כמעט לחלוטין ב-1941, כאשר תנועת יהודים באירופה הפכה כמעט בלתי אפשרית. רוב הפליטים נקלטו באזורי הכיבוש היפני בסין, בעיקר בשנגחאי. איבר מתארת בפרוטרוט פרשה סבוכה של ניגודי אינטרסים ושיתופי אינטרסים בין היפנים ובין בעלי בריתם הגרמנים מצד אחד, ובין הכובשים היפנים וגורמים מקומיים בסין מצד שני, שהולידו מערכת היתרים ואשרות ליהודים שיכלו להגיע לשנגחאי בדרך הים. בצידה הלא-רשמי של הפרשה הזו מסתתרת תושייה של יחידים, יהודים, יפנים ובעלי אינטרסים למיניהם, שניצלו את הסבך הפוליטי, החוקי והביורוקרטי, כדי להציל יותר יהודים או כדי להרוויח כסף. מנקודת המבט של

ההיסטוריה הסינית ברור כי דווקא חולשתה של סין ברמה הבין־לאומית ושוליותו של המימשל המקומי (המעורב) שלה, הם שהפכו אותה, בצורה מפותלת כל כך, למחוז שניצלו בו חיי יהודים בזמן השואה. איבר מבהירה נקודה זו היטב כאשר היא מתארת, למשל, את שאלת הנפקת הדרכונים לפליטים: "בשנחאי, לא היתה סמכות לאיש, ואף לא להנהגה העירונית' להנהיג ביקורת דרכונים. מכאן שלא חסרונה של הדרישה להצטייד באשרה אלא חסרונה של מערכת בקרת דרכונים הוא שאפשר לאלפי פליטים למצוא להם מקלט בעיר" (עמ' 73).

עניין זה הוא רק פרט בודד במסכת הנפרשת לפנינו בפרק זה, אך הוא מספק בסיס להשוואה מאלפת. ב־13 במאי 1939 עזבה האוניה "סנט לואיס" את חופי המבורג ועליה מעל 937 יהודים מבקשי מקלט. יהודים אלה המתונו לאישורי הגירה לארה"ב, והחזיקו בידיהם היתרים לשהייה זמנית בקובה. "סנט לואיס" הפליגה ממש באותם חודשים שקליטת פליטים יהודים בשנחאי היתה בשיאה – ייתכן כי ממש באותו זמן ש"סנט לואיס" עזבה את חופי גרמניה עזבו יחד איתה אוניות שיעדן הסופי היה שנחאי. ואולם גורלם של הפליטים נוסעי ה"סנט לואיס" נגזר מיעדה השונה של האוניה הזו. כאשר הגיעה האוניה להבנה סירב נשיא קובה לכבד את היתרי השהייה הזמנית שניתנו קודם בתירוצים מתירוצים שונים, ולאחר משא ומתן עקר הופנתה האוניה לחופי פלורידה. כפי שידוע היטב לכולם, מנעו שלטונות ארה"ב, תוך שימוש בטענות פרוצדורליות, מנוסעי האוניה לרדת לחופי אמריקה (האמריקנים לא נמנעו, אגב, מלהמליץ לשלטונות קובה לקלוט את הפליטים על בסיס הומניטרי). סופם של נוסעי ה"סנט לואיס" היה, ש־906 מהם הוחזרו לאירופה ושם נקלטו, הודות לתושייתו של רב החובל הגרמני, בידי צרפת, אנגליה, בלגיה והולנד; לפחות מחציתם נספו בשואה.¹⁴ השוואה עם המקרה של "סנט לואיס" – דוגמה ליכולתו של שלטון אפקטיבי למנוע מיהודים למצוא מקלט – ממחישה היטב את המצב בשנחאי המתואר בספר שלפנינו. כל תשעים נוסעי ה"קונטה ורדה" (Conte Verde) למשל, שהגיעה לשנחאי באפריל 1940, מצאו מקלט בשנחאי, למרות שרק לשמונה־עשר מהם היו היתרי שהייה. כך קרה גם במאי אותה שנה עם 213 נוסעי ה"קונטה רוסו" (Conte Ruso) שרק לארבעים ושבעה מהם היו היתרי מעבר. באותו זמן החלו כבר נסיונות בתוך שנחאי לעצור את שטף הפליטים, אלא שהם נכשלו (עמ' 76–77). ראוי לזכור גם כי סין לא נמנתה על שלושים ושתיים המדינות שנועדו באוויאן (Evian) בין השישה ביולי 1938 לשלושה־עשר בו כדי לדון בבעיית הפליטים היהודים. מתוך מדינות אלו, רק הרפובליקה הדומיניקנית של רפאל טרוחיו (Rafael Trujillo) הציעה לקלוט פליטים יהודים. על כן בולטת הדוגמה של שנחאי בייחודיותה.

הפרק המרתק העוסק בשנחאי בתקופת השואה הוא חלק ממפעל משותף גדול יותר של המחברת עם אברהם אלטמן, שהוא היסטוריון של יפן. מפעל זה הוא הראשון היוצא מתחת ידיהם של שני היסטוריונים קפדנים, הבקיאים הן בהקשר היהודי הן בהקשר

המקומי המזרח אסיאתי, וללא ספק יתרום להיסטוריה של השואה, בעיקר בשל האפשרויות לראות את השואה בהקשר עולמי רחב יותר שהוא מציע. ואולם, אין לפנינו רק פרק בהיסטוריה של השואה אלא גם פרק חשוב בהיסטוריה הסינית, בייחוד בכל הקשור ל"היסטוריות העירוניות", בראש ובראשונה של העיר שנגחאי והקהילה הבין לאומית שלה, שהפכו בשנים האחרונות ל"אופנה" בקרב היסטוריונים של סין.

הפרק החותם את הספר, "ספרות מתורגמת בסין המודרנית – הסופר היידי וסיפורו" (עמ' 156-184), מספר סיפור שונה לחלוטין מאלו שבחרתי לדון עד כה. בפרק זה כיוון המפגש הוא הפוך: סינים נפגשים ביהודים. זאת ועוד, לא בהיסטוריה אירועית או חברתית עסקינן אלא בהיסטוריה של הספרות. בפרק זה באים לידי ביטוי היכרותה העמוקה של איירין איבר עם הספרות הסינית של המחצית הראשונה של המאה העשרים, תחום מומחיותה העיקרי, והיכרותה עם הספרות היידי. פרק זה בוחן בעיקר שאלות של תרגום, מיידש (בתיווך האנגלית) לסינית, ובכך הוא מתקשר לשני פרקים אחרים העוסקים בתרגום התנ"ך לסינית (פרקים ארבעה וחמישה). ואולם הזווית היותר מעניינת שבו, עוסקת בהיבטים הפוליטיים והחברתיים של מפעל התרגום עצמו.

אחת מאבני הפינה של המהפכות הלאומיות, היהודית והסינית, היתה מודרניזציה של השפה, שהוצגה בעיקר כמפעל של החייאת תרבותו (האבודה) של הלאום. בסין התבטאה המהפכה הזו ממעבר מכתביה תוך שימוש בשפה הספרותית המיוחדת לכתביה, זו המכונה כיום "קלסית", למעבר לכתביה בשפת הדיבור, בתהליך שלסופרים חדשנים ולספרות החדשה עצמה היה בו תפקיד מכריע. קשה להפריז בהשלכותיה הפוליטיות והחברתיות של מהפכה זו, שהיא אולי המהפכה התרבותית היחידה שהצליחה בסין במאה העשרים. בראש ובראשונה הפכה המהפכה את הטקסט הכתוב לנגיש, ואפשרה לחלקים נרחבים של האוכלוסייה לרכוש ידיעת קרוא וכתוב (עד ראשית המאה העשרים, רק פחות מחמישה אחוזים מן הסינים ידעו קרוא וכתוב). מהפכה זו האיצה את התסיסה האינטלקטואלית (שהיא עצמה היתה תוצר שלה) והביאה לרדיקליזציה נוספת של חלקים בקרב שיכבת האינטלקטואלים הצעירים בסין. סופרים שנמנו על התנועה התרבותית הזו לא הסתפקו רק בעניין הטכני של שינוי שפת הכתיבה, אלא הדגישו גם את צידה התוכני של המהפכה וביקשו לתאר בספרותם את חיי העם הפשוט, נושא שלדעתם היה מודרן מן הספרות הקלסית. בהקשר הזה מעניין לגלות שאינטלקטואלים סינים, בשנות העשרים של המאה העשרים, גילו עניין בספרות היידי, שאותה הבינו כביטוי של תחייה תרבותית יהודית (עמ' 160). איבר אמנם לא נותנת באינטלקטואלים אלה סימנים פוליטיים מובהקים, אבל למקרא כמה מן השמות שהיא מציינת, אפשר להעיר על הללו כי רובם ככולם נמנו עם האגף השמאלי של הקשת הפוליטית הסינית, בין 1920 ל-1949.

מֵאוּ דוּן (Mao Du) שמו הספרותי של שֵׁן יַנְבִּינְג, (1896-1981), אחד מן החשובים בסופרים שהובילו את המהפכה בשפה, ומן הבולטים שבסופרי "ליגת סופרי השמאל", התפעל מכך שסופרים יהודים "זנחו את העברית המתה... ובחרו לכתוב בלשון מדוברת חיה... והעמידו לרשות בני עמם את מורשתם הלאומית" (עמ' 161). כמה אירוני

לחשוב שלאחר מאה ויותר שנות ציונות, נתפשת היידיש בעיני מרבית הישראלים כשפה שהיה צריך לזנוח אותה והעברית כשפה שהיה צריך להחיות כדי "לתת לעם את מורשתו הלאומית", אם להשתמש בלשוננו של מאו דון. מנקודת מבט ציונית מאו דון "טעה" כמובן, אך ברובד העמוק יותר נראה שהוא הבין את מהותה של הופעת הספרות היידיט היטב – שהרי גם הספרות היידיט ייצגה תמורה תוכנית מהותית כשתיארה את חייהם של יהודי מזרח אירופה. איבר מביאה גם דברים בשם סופר סיני אחר שמצא בסופר היידי משה נאדיר (יצחק רייס, 1885-1943) את המידה הטובה של "הקרבה לבני העם וללשונם" (עמ' 163).

"לריאליזם יהודי" זה בדיוק נמשכו מאו דון וסופרים סינים אחרים, אבל לא רק לו. בעקבות מאו דון ראה אינטלקטואל אחר, לִי נִיָּנְפֵי (Li Nianpei), בסופר שלום עליכם את מבטאו הגדול של ה"עם" היהודי; את זה "שכותב על המקומות הקטנים ועל האנשים הקטנים, על הדיכוי ועל המדוכאים" (עמ' 162). עובדת היותו של העם היהודי עם מדוכא, "מדוכא בידי מסורתו ובידי אחרים" (עמ' 160), היא שעוררה את העניין שהיה לאינטלקטואלים סינים בספרות היידיט. אינטלקטואלים (מודרניזטורים) אלה, מסבירה איבר, סברו כי החברה היהודית "זקוקה לשינוי ולמודרניזציה כדי לשרוד", ולפיכך ראו בהתפתחותה של הספרות היידיט תוצאה של "מהפכת ספרות דומה ל שלהם, מהפכה שבעיניהם היתה קשורה בתחיה תרבותית יהודית" (עמ' 160). האמור לעיל מבהיר היטב ומחזק את קביעתה של איבר, הנראית תמוהה לכאורה, כי למרות שמספר התרגומים מיידיש לסינית אינו גדול, הם "תופסים מקום חשוב בכלל היצירות שתורגמו לסינית" (עמ' 156).

אפשר אולי לתהות אם תרגומים אלה היו באמת כה חשובים, אבל למחקר בנושא יש בוודאי חשיבות רבה. עד לאחרונה נטתה ההיסטוריוגרפיה של הלאומיות הסינית המודרנית לראות את התופעה הפוליטית-התרבותית הזו כתוצאה של היחסים הטעונים בין המשולש מערב-סיני-יפן. חוקרים של סין המודרנית התעלמו בדרך כלל מן ההקשר העולמי והציגו את הלאומיות הסינית כתגובה למודרניזציה היפנית והשלכותיה בזירת מזרח אסיה, ולנוכחותו של הקולוניאליזם המערבי באיזור. לשון אחר, על פי גישה זו נתפסו האינטלקטואלים הלאומיים הסיניים ככאלה שמבטם היה ממוקד בנעשה במערב ויפן בלבד. (גישה זו יצגה תפיסה שראתה במערב את הגורם המרכזי והבלעדי כמעט בכל תהליכי המודרניזציה ועליית תנועות לאומיות שהתחוללו בעולם.) רק לאחרונה עברה גישה זו רווייה עמוקה שהראתה כי אף שלמערב ויפן היה תפקיד נכבד בתהליך יציובה של הלאומיות הסינית, לא התעלמו הוגים לאומיים סינים מן הנעשה ברחבי העולם ולמדו גם מנסיונם או מתרבותם של עמים רבים אחרים, "חשובים פחות", מן "השחקן הראשי".¹⁵

15 למחקרה של אירין איבר על מקומה של הספרות היידיט בתודעת האינטלקטואלים הסינים קדם מחקר דומה שלה על מקומה של הספרות הפולנית בתודעתם – ראו: Irene Eber, "Poland and Polish Authors in Modern Chinese Literature and Translation", *Monumenta Serica* 31 (1975), pp. 407-445. על הרווייה בהיסטוריוגרפיה של הלאומיות הסינית בהקשר זה ראו: Rebecca E.

בהקשר היסטוריוגרפי זה יש למחקרה של איירין איבר על ספרות היידיש והסינים, חשיבות מיוחדת.

במאמר שעסק בממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית ניסה ההיסטוריון היהודי הגדול שלום בארון להתבונן בהיסטוריה היהודית במעין מבט מ"מעוף הציפור". במאמר שפורסם בשנת 1942 מנה בארון את כל הארצות והתרבויות העיקריות בהיסטוריה שהיה בהן קיום יהודי או שהיה להן קשר ליהדות, פרט לאחת – סין.¹⁶ ובאמת, סין נראתה תמיד כאילו היא מ"חוץ לתחום" בעבור היהודים וההיסטוריה שלהם, והנוכחות היהודית בסין נתפשה כמעין אנומליה אקזוטית, כדבר המעורר פליאה, שחשיבותו בעיקר אנקדוטלית ונטולת הקשר היסטורי של ממש.¹⁷ לבעיה זו אולי כיוון בארון עצמו כאשר קרא בסוף מאמרו ל"שכלול הבנתה של ההיסטוריה היהודית מתוך זיקה לממדיה העולמיים", ול"יצירת תצפית רחבה יותר של צירוף ההיסטוריה היהודית". ואולם בארון העיר על אתגר זה כי "ברי, שאחד המכשולים הגדולים העומדים בדרכו של כל היסטוריון הוא, ש'ההיסטוריה העולמית' היא עצמה צירוף של כמה היסטוריות איזוריות, לאומיות ומקומיות, שטבועים בהן סממני ייחוד מובהקים משלהן".¹⁸ בשתי נקודות אלה נמצאים לדעתי תוחלתו והישגו של הספר שלפנינו. במחקרה של איבר, המבוססים על "עשרים שנה של ליקוט נתונים סבלני" (עמ' 14), מצליחה המחברת לספר סיפור שהוא הרבה יותר מאנקדוטה אקזוטית. באותה עת היא מתמודדת באופן מעורר הערכה עם המכשולים שבארון עומד עליהם, ומניחה בסיס למחקר העשוי להוליד תובנות רבות הן בכל הקשור להיסטוריה היהודית והן במה שקשור להיסטוריה סינית. המחברת מסיימת את ההקדמה שלה לספר בתקווה שהוא יענה על שאלות אחדות ויעורר שאלות חדשות. לא נותר אלא להצטרף לתקווה שיהיו מבין תלמידיה הרבים בישראל, הבקאים הן בהיסטוריה של סין הן בהיסטוריה היהודית, שיענו לאתגר שמציב הספר ויתמודדו עם השאלות החדשות שהוא מעורר.

Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, Durham and London 2002

16 שלום בארון, "ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית", הנ"ל, ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית, בעריכת רוברט ליברלס ויום טוב עסיס, ירושלים תשנ"ו, עמ' 37-50.

17 ראו למשל דוגמה שיצאה לאחורונה: Ken Blady, *Jewish Communities in Exotic Places*, Northvale: Jerusalem 2000, pp. 253-284.

and ג'ו שון (Zhou Xun) נוגעת בנושא זה בספרה *Chinese Perceptions of the 'Jews' and Judaism*, London 2001, pp. 7-37

18 בארון, 50.