

דברי זיכרון

לזכרו של יוסף חיים ירושלמי

מאת יוסף קפלן

'חלק מההוכחה ההיסטורית היא הדרך שכותבים בה היסטוריה', אמר יוסף חיים ירושלמי, בראיון שהתפרסם בכתב העת 'היסטוריה' בשנת 2005.¹ נושא כתיבת ההיסטוריה העסיק אותו לאורך כל פעילותו האקדמית, וכבר בספרו 'זכור', שיצא לאור יותר מעשרים שנה קודם לכן, הביע טענה נחרצת על הזיקה בין היסטוריה לספרות:

היפרדותה של ההיסטוריה מן הספרות היתה הרת אסון עבור הכתיבה ההיסטורית היהודית כמו עבור הכללית, לא רק משום שהרחיבה את הקרע בין ההיסטוריון להדיוט, אלא בשל ההשפעה על עצם דמותו של העבר העולה מכתבי היסטוריה. את המנוכרים לעבר לא תמשוך אליו בהסברים בלבד: הם צריכים לראותו חי בעיני רוחם.²

אמנם, ירושלמי התנגד בתוקף לטשטוש הגבולות בין היסטוריה למבדה (fiction), אך יחד עם זאת גרס כי יש אשליה באמונה 'שאפשר להבדיל בין תוכנו של חיבור היסטורי לבין הצורה שבה ההיסטוריון מגיש את דבריו'.³ ואכן, כל מי שקרא את חיבוריו של ירושלמי וכל מי ששמע את הרצאותיו לא יכול היה שלא להתפעל מן 'ההגשה'. כתיבתו הצטיינה לא רק בלמדנות מרשימה אלא גם בסגנון שובה לב; אף הרצאותיו ושיעוריו היו בנויים לתלפיות וכבשו את קהל השומעים. הוא הצטער על ההיסטוריונים החוששים להזדקק לדמיון ההיסטורי, שמא תאשים אותם הביקורת האקדמית בחוסר רצינות מדעית: 'אני חושב שהיסטוריון טוב הוא מי שמבסס את עצמו על מקורות, ככל שישנם, ומותר לו להעז ולהוסיף משלו בעזרת הדמיון'.⁴ ומשום שהאמין כי על ההיסטוריון חל 'התפקיד של בניית גשר לעמור',⁵ השקיע מאמצים רבים להציג בפני קוראיו תמונה היסטורית חיה

1 ש' וולקוב וי' קפלן, 'ראיון עם פרופ' יוסף חיים ירושלמי', היסטוריה, 16 (תשס"ה), עמ' 16.
2 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, p. 100; ראו במהדורה העברית: יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגם מאנגלית שמואל שביב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 128 (כל המובאות וההפניות בהמשך מתייחסות למהדורה העברית).

3 שם, שם.

4 ראו בראיון (לעיל, הערה 1), עמ' 17.

5 ירושלמי, זכור (לעיל, הערה 2), עמ' 127.

ורוגשת כדי למשוך את לבם. באינוונטר ספרים של אוסף פרטי היה מסוגל לחשוף דרמה אנושית מורכבת, ובעזרת ידיעות ביבליוגרפיות יבשות על פעילותו של בית דפוס קטן בפרך באמצע המאה השש עשרה השכיל לשרטט זירה תרבותית עשירה ומרתקת.

ירושלמי הלך לעולמו ב־8 בדצמבר 2009, שנה לאחר פרישתו הרשמית מן ההוראה באוניברסיטת קולומביה שבניו יורק. זכיתי להשתתף בערב הפרדה המרגש שהתקיים לכבודו במאי 2008, בהשתתפות מקצת עמיתיו ורבים מתלמידיו, שכמה מהם נמנים כיום עם בכירי החוקרים של תולדות עם ישראל. כולם ביקשו להביע הוקרה למורה ולחוקר שהטביע חותם ייחודי על ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, והשפיע על כל אחד ואחד מהם באופן אישי ומכריע. הוראתו, כמוה ככתביתו, הצטיינה בקפדנות אינטלקטואלית ובכישרון נדיר לקרב את הרחוקים אל אותה ארץ נכריה הנקראת עבר. את הרצאותיו הכין באותה יראת כבוד שבה שקד על חיבוריו – ללא פשרות וללא קיצורי דרך. הסמינרים שלו היו לשם דבר ונחקקו בלבם של תלמידיו כחוויה אינטלקטואלית מכוננת.

ארבעים ואחת שנים לימד ירושלמי את תולדות היהודים בשתיים מן האוניברסיטאות החשובות ביותר: בין השנים 1966–1980 באוניברסיטת הרוורד, ולאחר מכן באוניברסיטת קולומביה, ובה ירש את הקתדרה של סאלו בארון, מורו ומדריכו. בתחילת דרכו התמקד ביהדות ספרד בימי הביניים ובתולדות הפזורה הספרדית בעת החדשה המוקדמת. ואולם הוראתו הקיפה סוגיות רבות אחרות, והשכלתו העשירה ובקיאותו ההיסטורית הרחבה אפשרו לו להדריך דוקטורנטים במגוון רחב של נושאים ותקופות.

ירושלמי נולד בניו יורק בשנת 1932 להורים ממזרח אירופה. אביו, שנולד בגלוסקוב שבאוקראינה וגדל באודסה, עלה לארץ בתור חלוץ בימי העלייה השלישית. משחלה במלריה נסע אל קרוב משפחה בארצות הברית, מתוך כוונה לחזור ארצה אחרי שיחלים. ואולם יהודה ירוסלימסקי, ששינה בינתיים את שמו לירושלמי, נשאר בניו יורק ושם נשא לאישה את חוה קפלן, ילידת פינסק, שהגיעה לארצות הברית מספר שנים לפניו. הבית שיוסף חיים נולד בו היה בית ציוני ושומר מסורת אך לא אורתודוקסי. עם אביו דיבר מלכתחילה עברית ועם אמו דיבר יידיש. אנגלית לא ידע עד גיל חמש, ורק אז החליטו הוריו לשכור עבורו מורה פרטי, ממוצא אנגלי, והוא לימד אותו את שפת הארץ, במבטא אנגלי, שהד קלוש ממנו עדיין הורגש בדיבורו של ירושלמי המבוגר. הוא קיבל חינוך יהודי שורשי ומקיף במשך כל ימי ילדותו, ומשסיים את התיכון למד שנה ב־City College בניו יורק, לפני שעבר אל בית המדרש למורים שבישיבה יוניברסיטי. במוסד זה למד, בין היתר, היסטוריה יהודית אצל פנתס חורגין, מי שהיה לימים הנשיא הראשון של אוניברסיטת בר־אילן. בתור מקצוע ראשי בחר בספרות השוואתית דווקא, והתמסר בהתלהבות ללימוד הספרות האנגלית: 'היה לי שם פרופסור אחד לספרות אנגלית אשר בעצם העניק לי את כל חינוכי במכללה. היה לנו קשר נפלא ובגללו נשארתי שם, שכן לא אהבתי את המקום במיוחד', סיפר.⁶

תחילה השתעשע בחלום שיצטרף יום אחד לשירות הדיפלומטי של מדינת ישראל, ואחר כך גמלה בלבו ההחלטה ללמוד משפטים, ואפילו התקבל לכמה מבתי הספר הטובים ביותר בארצות הברית למקצוע זה. ואולם משבר נפשי שפקד אותו באותם ימים הביא לשינוי גורלי בחייו: 'עניינו של המשבר היה יהודי וזהותי היהודית... אחרי הכל, את זהותי היהודית לא בחרתי – ירשתי אותה מן

6 ראו בראיון (לעיל, הערה 1), עמ' 7.

ההורים ומן המורים.⁷ ירושלמי ביקש לבחון לעומק את משמעותה של זהותו היהודית, שאותה קיבל עד אז כנתון טבעי, ועתה הגיע לכלל מסקנה שרק בגישה היסטורית-ביקורתית אולי יצליח להבין אותה.⁸ הוא נרשם ללימודים בסמינר התאולוגי היהודי בניו יורק ובילה במוסד זה ארבע שנים אינטנסיביות. בפרק זמן זה למד מדעי היהדות אצל מלומדים דגולים כגון שאול ליברמן, ח"א גינצבורג ושלום שפיגל. באותן שנים גם שמע את הרצאותיו של סאלו בארון, וכשסיים את חוק לימודיו בסמינר החליט לכתוב בהדרכתו את עבודת הדוקטורט, באוניברסיטת קולומביה.

כעשרים שנה לאחר שהתחיל את לימודיו לקראת התואר השלישי כתב: 'אם אני מוסיף להגביל את עצמי לעניין היהודי עילת הדבר היא לא רק שכהיסטוריון של היהודים אני מטיב, כמדומה, לתפוס עניין זה, אלא גם שבתור היסטוריון שהוא יהודי אני חש מעורבות אישית'.⁹ סביר להניח שהמעורבות האישית והדחף לנתח את מורשת היהדות באומל הגישה ההיסטורית-ביקורתית, הם שהובילו אותו, בימי כתיבת הדוקטורט, לחקור את המשבר הגדול שפקד את היהדות הספרדית בשלהי ימי הביניים. ירושלמי ראה בתוצאת המשבר הזה דוגמה למשבר הקיומי שפקד את היהדות המודרנית בעקבות האמנציפציה בארצות אירופה. הוא התמקד בלימוד תוצאות השמד הגדול בספרד ובפורטוגל וחקר את תהליך השיבה של צאצאי המומרים אל חיק היהדות. הדוקטורט שלו עסק במסלול חייו של הרופא פרננדו קארדו, צאצא לאנוסים פורטוגלים שהיגר עם משפחתו לספרד ורכש לעצמו מעמד מכובד במדריד, סמוך לחצרו של המלך פיליפ הרביעי. לקראת אמצע המאה השבע עשרה ברח פרננדו לאיטליה, חזר ליהדות, שינה את שמו ליצחק וכתב חיבור אפולוגטי בספרדית על 'מעלות העברים'. החיבור נדפס באמסטרדם בשנת 1679.¹⁰ יצחק היה אחיו הבכור של אברהם מיכאל קארדו (לשעבר מיגל), שהפך לאחד האידאולוגים העיקריים של התנועה השבתאית לאחר המרת דתו של שבתאי צבי. הדיסרטציה שהגיש ירושלמי בשנת 1966 הוכתרה בבית ההוצאה האוניברסיטאי כטובה מבין כלל הדיסרטציות שאושרו באותה שנה באוניברסיטת קולומביה. עיבוד הדוקטורט יצא לאור כספר בשנת 1971 וזכה מיד לביקורות נלהבות.¹¹ הספר הפך לציון דרך בחקר תולדות האנוסים והפורה הספרדית המערבית. בהשראת עבודתו של ירושלמי החלו יותר ויותר היסטוריונים לתת את דעתם למשמעות ההיסטורית של המרכזים הספרדיים באמסטרדם, בוונציה ובהמבורג, בתור תחנות חשובות בנתיבה של יהדות אירופה אל המודרנה, אשר הקדימו את המרכזים האשכנזיים בברלין ובקניגסברג.

בספרו על קארדו הצליח ירושלמי להעמיד את בעיית האנוסים בהקשר הרחב של משבר התודעה האירופית בעת החדשה המוקדמת. באמצעות מחקר פרטני על דמות אחת, שאותה ליווה לאורך כל תחנות חייה, הוא קרע אשנב אל העולם החצוי של הנוצרים החדשים באיבריה. ביד אמן הציג את

7 שם, שם.

8 שם, שם.

9 ירושלמי, זכור (לעיל, הערה 2), עמ' 118.

10 Yshac Cardoso, *Las Excelencias de los Hebreos*, Amsterdam 1679; וראו: יצחק קארדו, מעלות העברים: פרקים, תרגום מספרדית והוסיף מבוא והערות יוסף קפלן, ירושלים תשל"ב.11 Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto – Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York 1971

הקונפליקטים הקיומיים שפקדו אותם והצביע על זיקתם החזקה לתרבויות ספרד ופורטוגל. הוא חשף את הדרכים שבהן השכילו האנוסים ללמוד על מנהגי היהדות ועל טקסיה, תוך עקיפת הצנזורה של האינקוויזיציה, ועמד על ההשכלה הפילוסופית והמדעית שרכשו המשכילים שבהם. ובאותה הווירטואוזיות שבה בחן את החיבורים שכתב קארדווי בימי שהותו בספרד הוא גם ניתח את הספר *Philosophia libera* (ונציה 1673), שהוציא קארדווי לאור לאחר שובו אל היהדות. חיבור זה, שנועד בעיקר לקהל נוצרי, היה אנציקלופדיה מדעית-פילוסופית בלטינית. ירושלמי הצביע על הרבגוניות התרבותית והאידיאולוגית של האנוסים שחזרו ליהדות ועל כך שנמצאו ביניהם בעלי תשובה אדוקים לצד בעלי תפיסות הטרודוקסיות מובהקות. כמו כן, הוא עמד על הדרך שבה הפנימו האנוסים תפיסות נוצריות, ואלה שימשו אותם לאחר מכן לניסוח משנה יהודית סדורה ומקורית. פרק מיוחד הוא הקדיש למאבק הרעיוני שהתחולל בין יצחק קארדווי לבין אחיו אברהם מיכאל, והראה בו כיצד השקפותיהם המנוגדות על השבתאות היו מעוגנות, כל אחת בדרכה, במושגים השאובים מעולמם של האנוסים. בין היתר הצביע ירושלמי על השפעה אפשרית של הסבסטיאניזם הפורטוגלי (האמונה המשחית שהמלך סבסטיאן לא נהרג בשנת 1578, בקרב אלקסאר-כביר, אלא נעלם, והוא ישוב ויביא לפורטוגל, ברבות הימים, את גאולתה) על השקפותיו של אברהם מיכאל קארדווי, שנתן לגיטימציה מיוחדת במינה להתאסלמותו של המשיח.¹²

עם השלמת ספרו על קארדווי התפנה ירושלמי לעסוק בהיסטוריוגרפיה היהודית של העת החדשה המוקדמת. ואולם כבר באותם ימים הבשילה בו ההכרה שמן הראוי לעסוק לא רק בכתיבה ההיסטורית של היהודים אלא גם בדרכים שבהן עיצבו את זיכרונם הקולקטיבי, ובתפקיד המרכזי שמילאו הטקסים הדתיים בהקשר הזה. התעניינות זו הובילה אותו לחבר את ספרו המרהיב על ההגדה של פסח, 'הגדה והיסטוריה', שהתפרסם בשנת 1975.¹³ בסדר פסח ראה ירושלמי את התרגיל המובהק של הזיכרון הקבוצתי היהודי, שכן טקס זה נועד לא רק להמריץ את הזיכרון אלא גם לערב במהלכו את העבר עם ההווה. בספר זה נפגשו ענייני המיוחד של ירושלמי בעיצוב הזיכרון היהודי עם הלהט הביבליופילי שהיה טבוע עמוק באישיותו. בעזרת בקיאותו בתולדות הספר העברי הצליח להציג פסיפס עשיר של הגדות מודפסות, מקצה הארץ ועד קצה הארץ ולאורך חמש מאות שנות הדפוס.

באותם ימים הוא שקד על תרגום לאנגלית של 'שבט יהודה', החיבור ההיסטוריוגרפי הידוע של שלמה אבן וירגה, ממגורשי ספרד שעברו לפורטוגל ונאלצו להתנצר עקב גזרת השמד שהטיל המלך מנואל בשנת 1497 על כלל יהודי הממלכה. מסיבות שונות לא השלים ירושלמי את מפעלו זה, אך בשנת 1976 פרסם מחקר מאלף על הפרעות נגד האנוסים בליסבון בשנת 1506,¹⁴ שהסתמך, בתור נקודת מוצא, על דברי אבן וירגה על 'גזירת ההריגה אשר שם בלישבונא'.¹⁵ ירושלמי ניתח את

12 שם, עמ' 306–313.

13 Yosef Hayim Yerushalmi, *Haggadah and History: A Panorama of Five Centuries of the Printed Haggadah from the Collections of Harvard University and the Jewish Theological Seminary of America*, Philadelphia 1975

14 idem, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the 'Shebet Yehudah'*, Cincinnati 1976

15 שלמה אבן וירגה, ספר שבט יהודה, הגיה וביאר עזריאל שוחט, ערך והקדים מבוא יצחק בער, ירושלים תש"ז, עמ' קכה–קכו.

מהלך הפרעות לפרטי פרטים, בדק מגוון עשיר של תעודות פורטוגליות, והשווה את דברי אבן וירגה לתיאור המפורט המופיע בפמפלט שפרסם נוסע גרמני אלמוני, שהיה עד ישיר למתקפה הרצחנית על האנוסים. בהמשך חיברו בחן ירושלמי את יחסם של האנוסים למלכי פורטוגל, על רקע הדימוי החיובי שטיפחו היהודים בימי הביניים כלפי מלכי העמים שבקרבתם ישבו. אבן וירגה עצמו היה שותף לדימוי חיובי זה, וגם הוא ראה בשלטון המרכזי את משענתם העיקרית של היהודים. ב'שבט יהודה' הוא נתן ביטוי חד משמעי להשקפתו זו ולא הוציא מן הכלל אפילו את מנואל מלך פורטוגל, שהטיל על יהודי ממלכתו את גזרת השמד האכזרית. ברם, על שום תגובתו התקיפה של מנואל לפרעות בליסבון בשנת 1506, התעלם אבן וירגה ממעשיו הקודמים של מנואל ואף כינה אותו 'מלך חסיד'. ירושלמי העלה את הסברה שמרבית האנוסים לא עזבו את הממלכה בשנת 1507, שעה שמנואל פתח בפניהם את שערי היציאה, משום שהצעדים שהוא נקט להגנתם חידשו בהם את האמונה שחסות השלטון המרכזי יש בה כדי להושיע. אבן וירגה, לעומת זאת, החליט לעזוב את ארץ הגירה, מאחר שהבשילה בו ההכרה שאין די בהגנת המלך כדי להבטיח את שלום האנוסים לנוכח השנאה העממית המתגברת. ואכן, בסופו של חשבון, לא הועילה חסות המלכים ליהודים בימי הביניים, ועל כך כתב אבן וירגה: 'זאם המלך יבטיחנו והעם יקומו – איך נוכל לבטוח?'.¹⁶ ירושלמי בחן את התנהגותם של אלפי הנוצרים החדשים שהחליטו להישאר בפורטוגל ואת מדיניות מנהיגיהם, שהמשיכו לנקוט בשיטות השתדלנות שהיו מקובלות על היהדות הימית בימי הביניים. כדי להבטיח שג'ואו השלישי, יורשו של מנואל, לא יקים אינקוויזיציה בארצם, הם שלחו משלחות אל המלך והעניקו דורונות לאפיפיור, אך תקוותיהם נכזבו בוז אחר זו. וכדברי ירושלמי: מי שלא עזבו כשהדבר היה בגדר האפשר נותרו 'שבוים בארכטיפים שהם עצמם יצרו'.¹⁷

בשנת 1977, בימים שעשה בירושלים בשנת שבתון, הוזמן ירושלמי לשאת הרצאת אורח באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. הרצאה זו, שהוקדשה לדברי שפינוזה על קיום העם היהודי, הולידה את אחד הפרסומים המעטים שלו בשפה העברית.¹⁸ ירושלמי התמקד בפרשנותו של הקטע הידוע בפרק השלישי של 'מאמר תיאולוגי-מדיני', שבו טען הפילוסוף האמסטרדמי כי 'דבר זה, ששנאת העמים מקיימת אותם, הנסיון מוכיחו'.¹⁹ בסגנון עברי מרהיב, שהקסים את הקהל הרב שנכח בהרצאתו, עמד ירושלמי תחילה על הזיקה העמוקה של שפינוזה לתרבות האיברית: 'מי שיטרח ויחקור את ההווי הספרדי-הפורטוגלי של המאה הי"ז בנושא בפני עצמו, ויחזור ויקרא אחר-כך מחדש בכתבי שפינוזה, יגלה הקשרים בלתי-צפויים, וימצא כי דווקא משלא לשמה בא לשמה'.²⁰ ירושלמי ניתח את תכולת אוסף הספרים בספרדית שנמצא בספרייתו של שפינוזה (למעלה משנים עשר אחוז מספריו), והראה ש'כל הספרות היפה שהיתה ברשותו היתה בספרדית'.²¹ הצגה מקדימה זו נועדה להמחיש עד כמה

16 שם, עמ' ע.

17 ירושלמי (לעיל, הערה 14), עמ' 66.

18 יוסף חיים ירושלמי, 'דברי שפינוזה על קיום העם היהודי'. עם נספח: ספרד וספרדית בספרייה של שפינוזה, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ו (תשמ"ג), עמ' 171–213.

19 הציטוט מתוך ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני (תרגום מרומית ח' וירשובסקי), ירושלים תשכ"ב, עמ' 42.

20 ירושלמי (לעיל, הערה 18), עמ' 174.

21 שם, עמ' 192–213; וראו גם: שם, עמ' 200.

היו התרבות וההיסטוריה של ספרד נהירות לשפינוזה, ועד כמה מילאו תפקיד חשוב בעיצוב עולמו הרוחני.

אכן, לביסוס דעתו על הסיבות שאפשרו את קיומו המתמשך של העם היהודי שאב שפינוזה דוגמאות מן ההיסטוריה האיברית הקרובה. הוא נזקק לחוקי טהרת הדם, שנפוצו בספרד ובפורטוגל ונועדו למנוע מן הנוצרים החדשים שממוצא יהודי ומוסלמי את האפשרות לכהן במשרות מכובדות ולהתקבל למסדרים דתיים וצבאים או למכללות המיוחסות שבתוך האוניברסיטאות. בחושי המחוודים הרגיש ירושלמי כי מן הקטע הנדון, 'כמו במקומות אחרים בספר, מבצבצים מבין השיטין טינתו ואף זלוולו של שפינוזה כלפי אחיו לשעבר אשר החרימו אותו'.²² שפינוזה הרי טען בהמשך דבריו, כי בספרד נטמעו האנוסים בחברה הספרדית משום ש'הענקו להם כל הזכויות של ספרדים מלידה, והם נחשבים ראויים לכל מעלות הכבוד', ולעומת זאת בפורטוגל היה גורל היהודים שונה כי 'אף שהמירו את דתם היו תמיד נבדלים מכלם, משום שהמלך פסל אותם לכל מעלות הכבוד'.²³ שפינוזה לא דייק בהבחנה זו שהרי, כידוע, הנוכחות של תקנות טהרת הדם בספרד הייתה לא פחות מוחשית מאשר בפורטוגל. ואולם, לא החתירה לדיוק היסטורי הייתה הפעם משאת נפשו, אלא הרצון לנגח את היהודים, בקביעה הנחרצת שלא ההשגחה האלוהית מקיימת אותם אלא שנאת העמים דווקא. עבור בני קהילתו לשעבר הייתה באמירה זו פגיעה מיוחדת, שכן, כדברי ירושלמי, 'רוב בניה של קהילה זו ניצולי השמד והאינקוויזיציה היו, אשר התגאו על שהצליחו לשמור על יהדותם בחצי האי האיברי למרות שנאת הגויים, ולא בגללה'.²⁴ על רקע מציאות זו, לא קשה לשער את גודל הפגיעה שחשו משנוכחו לדעת ששפינוזה הפקיד את קיומם בתור יהודים לא בידי אלוהים אלא בידי אויביהם דווקא. מכל הפרסומים של ירושלמי, אין ספק שהספר 'זכור' זכה להדים הנרחבים ביותר. מיד עם הופעתו עורר אין ספור תגובות, ואף שהושמעו חילוקי דעות על מקצת קביעותיו, הכול הסכימו כי מדובר בציון דרך בהיסטוריוגרפיה היהודית. בחיבור נועז זה שרטט ירושלמי, בתנופה מרשימה, את קורות היחס של עם ישראל לתולדותיו, למן העת העתיקה ועד לימינו. לדבריו, היהודים היו אמנם הראשונים לייחס להיסטוריה משמעות מכריעה, אבל הכתיבה ההיסטורית מילאה אצלם תפקיד שולי לחלוטין, ועל כן לא ביקשו לשמר את כל עברם אלא רק קטעים מסוימים ממנו, שהיו חשובים בעיניהם לעיצוב תודעתם הקולקטיבית. זאת ועוד, על קטעי העבר שבחרו לנצור בזיכרוןם שמרו היהודים באמצעות טקסים דתיים ועל ידי צינורות אחרים, ולא דווקא באמצעות כתיבת חיבורים היסטוריוגרפיים. לאורך מאות בשנים היה היחס ליצירה ההיסטוריוגרפית היהודית שולי, ומחורבן הבית השני ועד לשלהי ימי הביניים לא זו בלבד שלא נוספו אלא יצירות היסטוריוגרפיות מועטות לקורפוס הספרותי היהודי, אלא שאפילו המעט שנכתב תפס מקום משני בתודעת הדורות ההם. ההתעוררות ההיסטוריוגרפית במאה השש עשרה נבעה לדעת ירושלמי 'מהאסון הנורא אשר שם קץ מר ונמהר לחיים היהודיים בחצי האי האיברי'.²⁵ ואולם, גם בהתעוררות זו ראה ירושלמי 'פריחה פתאומית ונבילת פתע'.²⁶

22 שם, עמ' 180.

23 שפינוזה (לעיל, הערה 19), עמ' 42 ואילך.

24 ירושלמי (לעיל, הערה 18), עמ' 180.

25 ירושלמי, זכור (לעיל, הערה 2), עמ' 80.

26 שם, עמ' 98.

בסופו של דבר, גם היהודים דאז לא חשבו שדווקא בחיבורים היסטוריים הם יקבלו הסבר ל'משמעותו של הסבל היהודי ההיסטורי'. הכלים לשימור הזיכרון לא השתנו גם אז, ואת התשובות לשאלותיהם הקיומיות מצאו יהודי התקופה לא בחיבורים ההיסטוריים אלא 'במיתוס מטא-היסטורי נורא הוד', קרי 'בקבלה שהפיצו ר' יצחק לוריא ותלמידיו, וזו התפשטה מן העיר ההררית בגליל וכבשה את העולם היהודי במהירות'.²⁷ את הפרק האחרון, והחשוב ביותר, של ספרו הקדיש ירושלמי למעמדה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בתקופה המודרנית, ולא בכדי קרא לו 'דילמות מודרנית – היסטוריוגרפיה בלא נחת'. המחקר ההיסטורי היהודי המקצועי נולד בעידן החילון, כשהזיכרון הקיבוצי היהודי החל להתנוון, וההיסטוריה הפכה מאז, בלשונו של ירושלמי, ל'אמונתם של יהודים שחללו להאמין'.²⁸ קצרה ידו של ההיסטוריון היהודי מלרפא את הזיכרון הקולקטיבי, שנחלש עד למאוד בקרב חלקים ניכרים בעם. זאת ועוד, תוצאות המחקר ההיסטורי אינן רלוונטיות לחלקים נכבדים של הציבור היהודי, המעדיפים את דרכי הזיכרון המסורתיות. ירושלמי הרגיש כי גם אצל היהודים בומננו, כמו אצל דורות היהודים שלאחר גירוש ספרד, גדול כוחו של המיתוס מכוחה של ההיסטוריה. אף בקרב היהדות החילונית הצליחו הספרות והאידיאולוגיה לרענן את החשיבה על הזהות היהודית המודרנית יותר משהצליחה ההיסטוריה. אך על אף התמונה הלא מלבבת, לא ראה ירושלמי לנכון להתייחס מתפקידו של ההיסטוריון כבונה גשר לעמו. אף שרבים מן הגילויים שההיסטוריונים משתבחים בהם זוכים להשפעה מועטה על התודעה הקולקטיבית של העם, יש בידי ההיסטוריון היכולת לסייע לגילויים מחדש של דברים שאבדו: 'זתכופות, דבר מה שנשמט בצד הדרך עשוי להיעשות הודות לגילויי בידינו, לבעל משמעות עבורנו'.²⁹

'זכור' התפרסם בשנת 1982, והיה בגדר סנונית ראשונה לגל של ספרים שביקשו לנתח את מבני הזיכרון הקיבוצי ואת תפקודיו בקרב עמים ותרבויות שונים. ספרו של ירושלמי יצא לאור שנתיים לפני שההיסטוריון הצרפתי פייר נורה (Pierre Nora) החל בפרסום מפעלו המונומנטלי, בשמונה כרכים, *Les lieux de mémoire*, על דרכי השימור של הזיכרון ההיסטורי.³⁰ תוך זמן קצר היכה ספרו של ירושלמי גלים אף מחוץ לגילדה של ההיסטוריונים היהודים ותורגם למספר שפות.³¹ השאלות שעורר לגבי המתח והזיקה בין כתיבת היסטוריה לעיצוב הזיכרון הקולקטיבי זכו לתהודה רבה, ו'זכור' הפך קלטיקה בהיסטוריוגרפיה היהודית ונדבך חשוב בספרות העיונית על הקשר בין היסטוריה לזיכרון בכלל.

המחקר על ניסיונותיהם של נוצרים חדשים באיבריה להיטמע בחברה הסובבת ועל ההתנגדות שבה נתקלו מצד מי שהמשיכו לראות בהם גורם זר עורר בירושלמי את הדחף להשוות בין המציאות בספרד הטרומ מודרנית לבין זו ששררה במרכז אירופה בעידן האמנציפציה. כפי שהמרות ההמוניות באיבריה לא הבטיחו למומרים היטמעות חלקה בחברה הנוצרית, והקשו לעתים על אלה שרצו לחזור

27 שם, שם.

28 שם, עמ' 109.

29 שם, עמ' 129.

30 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, 1–8, Paris 1984–1992

31 הספר הופיע באיטלקית (1983), בצרפתית (1984), בעברית (1988), בגרמנית (1988), בפורטוגלית (1992) וביפנית (1997).

ליהדות למצוא בה שוב את דרכם, כך גם האמנציפציה המדינית לא הבטיחה את התקבלותם החברתית של היהודים בחברות שבהן התאזרחו, ובמקביל יצרה לעתים ניכור חריף בינם לבין הקהילה היהודית. להשוואה הזאת הקדיש ירושלמי הרצאה מאלפת במוסד ליאו בק בניו יורק, ממש בשנה שבה התפרסם 'זכור': 'טמיעה ואנטישמיות גזעית: הדגם האיברי והדגם הגרמני'.³²

זמן קצר לאחר מכן הוא נבחר לנשיא מכון ליאו בק בניו יורק. כך הוא יכול היה להכיר מקרוב את הספרייה ואת הארכיון המצוינים של המוסד הזה, והדבר הגביר את עניינו בתולדות יהודי גרמניה ואוסטריה בעידן החדש. בתור מי שהתנסה במחקר היסטורי על אנוסים ועל נוצרים חדשים מתבוללים, גילה ירושלמי עניין מיוחד ב'יהודיותם' של 'היהודים הפסיכולוגיים', דהיינו אותם יהודים מתבוללים שיהודיותם 'נראית', לפחות לצופה מבחוץ, משוללת כל תוכן פרט לשרידי ביותר'.³³ ירושלמי אפיין אותם בתור מי ש'נוטים להתעקש על קווי אופי יהודיים שאין לשנותם', ובין התכונות היהודיות הטיפוסיות שעליהן יצביעו ניתן יהיה למצוא, בין היתר, 'אינטלקטואליות ועצמאות מחשבה, אמות מידה מוסריות ואתיות גבוהות במיוחד, דאגה לצדק חברתי, נחישות כנגד רדיפות'.³⁴

מתוך עניין מיוחד זה כתב ירושלמי את ספרו היפה 'משה של פרויד', שבו חשף את הדרכים שבהן התמודד פרויד, לאורך חייו, עם זהותו היהודית, ובו העניק פרשנות מרתקת לספרו 'משה האיש ואמונת הייחוד'. במובן מסוים ניתן לראות במחקר הזה המשך לפרק האחרון של 'זכור'. התעניינותו של ירושלמי 'בצורות השונות של ההיסטוריציות היהודי המודרני, של אותו חיפוש המשמעות של היהדות והזהות היהודית באמצעות בחינה מחדש של העבר היהודי', דרבנה אותו לפענח את הספר שבו ביקש אבי הפסיכואנליזה להתחקות אחר שורשי העם היהודי. אם הבחינה מחדש של העבר היהודי היא צמה תוצאה של ניתוק רדיקלי מאותו עבר, הרי שחיבורו של פרויד הוא כשלעצמו 'דוגמה מופתית' לאותו סוג חדש של התבוננות, שבמובן מסוים שפינוזה היה מבשרה. מתוך קריאה קפדנית בכתבי פרויד, ומתוך מעקב אחר איגרותיו ואחר מסמכים אחרים, עלה בידי ירושלמי לתקן את התמונה המקובלת לגבי דלות חינוכו היהודי-הדתי, ולשרטט קווים ברורים יותר לזהותו המורכבת ורבבת הסתירות של 'ההיסטוריון היהודי' זיגמונד פרויד. בעקבות הניסיון לחשוף את יחסו של פרויד ליהדותו העלה ירושלמי את הסברה הנועזת, כי בתוך תוכו האמין פרויד 'שהפסיכואנליזה היא עצמה גלגול נוסף, אם לא אחרון, של היהדות, מעורטלת מצורותיה הדתיות המשותות, אבל משמרת את מאפייניה המונותאיסטיים העיקריים', לפחות כפי שפרויד הבין ותיאר אותם.³⁵

הסופר הארגנטיני חורחה לואיס בורחס, שהיה אהוב מאוד על ירושלמי, כתב במסתו 'כדורו של פסקאל', כי 'אפשר שתולדות העולם אינן אלא תולדות הנימות המשתנות של כמה מטאפורות'.³⁶

Yosef Hayim Yerushalmi, 'Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models', *Leo Baeck Memorial Lecture*, 26, New York 1982

idem, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven-London 1991

יוסף חיים ירושלמי, 'משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית', תרגם דן דאור, ירושלים תשס"ו, עמ' 13 (ההפניות והמובאות שבהמשך מתייחסות למהדורה העברית).

34 שם, עמ' 13 ואילך.

35 שם, עמ' 118.

Jorge Luis Borges, 'La esfera de Pascal', in: idem, *Obras Completas*, Buenos Aires 1974, p. 638: 'Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas

נדמה לי שסוד הקסם ביצירתו ההיסטוריוגרפית של יוסף חיים ירושלמי טמון בפרשנות המרתקת שהעניק לנימות המשתנות של כמה מן המטפורות שההיסטוריה היהודית נישאת על גבן. שאלת קיום העם היהודי כמוה כשאלת הסיבה לשנאת העמים את היהודים עוברת כחוט השני כמעט בכל יצירתו. שום היסטוריון שפוי לא יציע תשובות נחרצות לשאלות אלה. ואולם ירושלמי, בתובנה היסטורית מפוכחת, הבחין כיצד פעמי ההיסטוריה הותירו את רישומן על כמה מן המטפורות שבאמצעותן ביקשו יהודים ולא יהודים כאחד לפענח את סוד מקומו של עם ישראל בהיסטוריה. הוא חשף נימות משתנות אפילו בדבריהם של שלומי אמונים דוגמת שלמה אבן וירגה, שמואל אושקה (Usque), יוסף הכהן ויצחק קארדווי, שהעלו על נס את האמונה הישנה בהשגחה האלוהית ובבחירת ישראל.

ואולם, ירושלמי הצליח לאתר נימות משתנות, כבואו לחקור את משמעות הקרעים שנפערו ביהדות המודרנית. כך עשה בניתוחו החדשני לדברי שפינוזה, שנטל את הבחירה מעם העברים וקבע נחרצות ש'אין להם (ליהודים) בהחלט שום דבר שיוכלו לייחס לעצמם על פני כל שאר העמים'.³⁷ וכך גם עשה בפירושים המקוריים שנתן להתחבטויותיו של פרויד, שביקש אף הוא להסיר את הקסם מעל פני תולדות היהדות והיהודים. לעומת כותבי הכרוניקות וספרי ההיסטוריה היהודית בעבר, ולעומת רבים מן ההיסטוריונים היהודים המודרנים, שביקשו לראות בשלשלת הקבלה את לוז ההווה היהודית לדורותיה, התעקש ירושלמי לבחון את פשר השברים והבקיעים שנתגלעו בתולדות ישראל. דווקא משום שביקש 'לבחון יותר מקרוב את הקרעים', דווקא משום שהיה מודע לכך שבתור היסטוריון יהודי מודרני הוא עצמו תוצר של קרע, שימש ירושלמי, במחקריו על העבר היהודי הרחוק והקרוב, פרשן נוקב ומרתק למצבו של היהודי המודרני. חבל על דאבדין ולא משתכחין.

³⁷metáforas; התרגום העברי הוא של יורם ברונובסקי, חורחה לואיס בורחס, מבוכי הזמן, ירושלים

1986, עמ' 14.

37 שפינוזה (לעיל, הערה 19), עמ' 42.

