

כתב-עת לחקר העברית באירופה

EUROPEAN JOURNAL OF HEBREW STUDIES

REVUE EUROPÉENNE  
DES ÉTUDES HÉBRAÏQUES



LANGUE, LITTÉRATURE  
ET CIVILISATION HÉBRAÏQUE (II)

N° 9 - 2003

INSTITUT EUROPÉEN D'ÉTUDES HÉBRAÏQUES  
UNIVERSITÉ DE PARIS VIII

ET

ברית עברית עולמית

## קוורטט אינטלקטואלי: מוסלמים ויהודים עונים לארנסט רנאן

יעקב שביט

.א.

במאמר הזה אתמקד בשיח הישיר והבלתי ישיר שהתנהל בקוורטט אינטלקטואלי שמשותפו היו, מצד אחד, סעיד גמאל אל-דין אל-אפע'אני, איגנץ גולדציהר, משה לייב ליליינבלום, ומצד אחר, ארנסט רנאן. לדעות של ארנסט רנאן (1823-1892) על היהדות והיהודים ועל האסלאם והערבים הייתה השפעה רבה על אינטלקטואלים ואנשי עט (literari) יהודים ומוסלמים. הם ראו בדעות האלה אתגר שצריך להגיב עליו, ואכן הגיבו בשפות שונות: צרפתית, גרמנית, אנגלית, רוסית, עברית וערבית. כאן אעסוק בתגובות של שלושה אינטלקטואלים לרעיונות שהובעו על-ידי רנאן בשתי הרצאות, שנדפסו וזכו להד גדול.<sup>1</sup> מבין המגיבים בחרתי בשלושה הנזכרים לעיל משום ששניים מהם נפגשו עם רנאן, והשלישי, ליליינבלום, כתב את תגובתו ממש בסמוך לתגובתו של אל-אפע'אני.<sup>2</sup>

המשכיל הלאומי היהודי-רוסי משה לייב ליליינבלום (1843-1910) לא שמע מן הסתם מעולם את שמו של האינטלקטואל הרפורמיסט סעיד גמאל אל-דין אל אפע'אני ('האפגאני', 1839-1897), ואולי גם לא שמע את שמו של חוקר האסלם היהודי-הונגרי המהולל איגנץ (יצחק) גולדציהר (1850-1921). אל אפע'אני בוודאי לא שמע מעולם את שמו של ליליינבלום. ואפשר שגם גולדציהר לא שמע את שמו, ובוודאי לא קרא מכתביו. לעומת זאת, אל-אפע'אני פגש את גולדציהר בעת שזה שהה בקהיר במהלך שנת 1873-1874 ושוחח איתו ארוכות. שלושתם, כמובן, שמעו על המלומד הצרפתי רב המוניטין ארנסט רנאן. אל אפע'אני וגולדציהר אף פגשו אותו פנים אל פנים ב-Collège de France: אל אפע'אני בתחילת שנת 1884

ב.

למה רנאן? לרנאן היה מעמד של מלומד ואיש רוח מרכזי במחצית השנייה של המאה ה-19, ולא בצרפת לבדה. הוא היה אחד מן היוצרים והמפיצים הראשיים של הפסכדו-תיאוריה שקבעה שיש הכחנה אונתולוגית בין 'שמים', 'יצירי המדבר', ובין 'ארים', ואין זה מפתיע ששמו וספריו הגיעו לידיעת משכילים יהודים במערב אירופה ובמזרח ויחסם אליו היה אמביוולנטי: 'הספינקס רנאן' כינה אותו משה הס, שקיבל את טענת רנאן כי קיים 'ניגוד מטפיסי' בין ה'שמים' ל'ארים'. הרבה מהם רחשו לו הערכה רבה, גם כאשר הסתייגו מהרבה מדעותיו. בנימין זאב הרצל, שדיווח כינוי פראיא פראסא' הווינאי מה-3 באוקטובר 1892 על מותו של רנאן יום קודם לכן, תאר אותו כמי "ש[ה]יה בולט ביותר בין בעלי הדעות החופשיות של פאריס ופופולארי ביותר, אפילו בחוגים שבהם לא קראו מעולם משהו משלו, חוץ מן הראיונות, שבהם נענה בנכונות ובחייבה לכל עיתונאי ובכל נושא".<sup>7</sup> אליעזר בן יהודה פרסם בעיתונו 'האור' (הוספה להצבי) בירושלים רשימת הספר שבה כתב, כי בספרו *Histoire du peuple d'Israël* תאר רנאן את עם ישראל כעם מדיני חי בשבתו על אדמתו, ואף שהרבה מהשקפותיו היו מוטעות, הוא הרגיש את חיי עם ישראל אפילו יותר מגרץ והעניק לעם ישראל "מקום מיוחד ונהדר בדברי ימי האדם".<sup>8</sup> לעומת זאת היו מי שראו בו מלומד בעל דעות קדומות כלפי היהודים. כך, לדוגמה, כתב המשכיל הרדיקלי איש גליציה, יהושע (אוסיאס) השיל שור במאמר 'בלעם הרשע ותלמידיו', שפרסם בעיתונו 'החלוץ' בשנת 1877, כי רנאן הוא בור בתלמוד ובספרות הרבנית והוא "אחוז בכבלי הרומאנטיק[ה]", ואם בארזים נפלה השלהבת וכר[...]."<sup>9</sup> ליליינבלום היה חריף הרבה יותר ומאמר כוון נגד מה שכינה "פטופטי רנאן". הוא תאר את המלומד הצרפתי רב המוניטין כמי שהוא "בעל ידיעות מקוטעות, הבונה השערות על תהו לפי חפץ-לבו, ומה שחסר לו בהגיון וידיעה הוא ממלא במליצתו היפה".<sup>10</sup>

על מה יצאה חמתו של ליליינבלום? בהרצאה 'היהדות כדת וכגזע' טען רנאן, כי למן ימי בית שני היהודים אינם עוד עם שמי טהור. בלשונו של ליליינבלום רנאן טען כי "עם-ישראל החי עתה אינו עוד זרע-ישראל מימי-קדם, כי אם ערב-רב של גרים גרורים מעמי אזיא [אסיה] ואירופה". לפי רנאן, תנועת ההתגיירות גרמה לכך, שהעם היהודי מורכב ממוצאים אתנים שונים, ולכן אינם דומים לטיפוס של העם היהודי השמי הקדום, וממילא אין להם תכונות אופייניות אופייניות – אותן תכונות, שלפי השקפתו (בספרו *Histoire générale et système comparés des langues sémitiques*, Paris, 1885) מנעו מהעמים השמים (העברים הקדומים והערבים) ליצור כתחומי המדע, הפילוסופיה והאמנות. אומנם « [...] la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de nature humaine. »

וגולדציהר במאי 1884 (כשמונה שנים לאחר שהספר שכתב בגרמנית נגד רנאן ראה אור). רנאן מצדו אולי לא שמע את שמו של ליליינבלום. מה שמחבר את השלושה הוא השיח האינטלקטואלי שניהלו באותו פרק זמן עצמו עם דעותיו של רנאן על היהדות ועל האסלאם. יותר מכך, הדיאלוג שכל אחד מהם ניהל עם רנאן היה גם שיח סמוי שניהלו בינם ובין עצמם; שיח שעסק בנושאים וברעיונות שתפסו מקום מרכזי בסדר היום האינטלקטואלי של אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19, וכתוצאה מכך, בשיח האינטלקטואלי בתוך היהדות ובתוך האסלאם. הנושאים והרעיונות האלה הציבו אתגרים ודילמות בפני האינטלקטואלים היהודים והמוסלמים כאחד, וחיבו אותם לנסח להם תשובות. מדובר בהתמודדות עם האתגר שהציב הרציונליזם המדעי האירופי באמצעות אינטרפרטציה חדשה של המסורות היהודית והמוסלמית. לפיכך, בחינת התגובה של ליליינבלום וגולדציהר, מצד אחד, ושל אל-אפע'אני, מצד אחר, יכולה להאיר את הדמיון ואת השוני באופיו של האתגר האינטלקטואלי שהציב 'המערב' לשתי התרבויות, ומכאן את השוני והדמיון בתגובה של שתי התרבויות האלה על האנטישמיות המדעית ועל 'האורינטליזם' המערבי – שתי תופעות, שארנסט רנאן, בצדק ושלא בצדק, נתפס כאחד האבות המיילדים של שתיהן.<sup>3</sup>

הבחירה בשלושה אינה מקרית. אל-אפע'אני כתב בפאריס מאמר תשובה להרצאה בשם *L'islamisme et la science*, שרנאן נשא בסורבון ופרסם ב-29 במארס 1883. ההרצאה של רנאן נתפרסמה על דפי העיתון *Journal des Débats*, ושם, ב-18.5.1883, הגיב עליה אל-אפע'אני. חודש לפני כן, באפריל 1883, באורסה, פרסם מ"ל ליליינבלום סדרת מאמרים בעיתון היהודי 'ווסחוד' בשם 'היהדות כדת וכגזע' (Everi, kak narod po zelligii i po race). מאמריו של ליליינבלום היו תשובה להרצאה של רנאן באותו שם – *Le Judaïsme comme race et comme religion* – מ-27 בינואר 1883.<sup>4</sup> (לא ברור אם ליליינבלום קרא את דברי רנאן בנוסח הגרמני שלהם (Das Judentum von Gesichtspunkte der Rasse und der Religion), שראתה אור בכאול באותה שנה<sup>5</sup> או שמע עליהם מכלי שני). אק צורך לומר שרנאן לא קרא את ההתקפה הנחרצת הזאת עליו ולא שמע עליה. תשובתו של גולדציהר לדעות של רנאן על האופי והתכונות של 'הגזע השמי' ניתנה עוד קודם לכן, בספרו *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung* שראה אור בלייפציג בשנת 1876.<sup>6</sup> הוא חזר על הדברים כמאמר ארוך בשם 'רנאן כאורינטליסט' שפרסם (בהונגריה) בשנת 1892 לאחר מותו של רנאן, שהכיר היטב את הביקורת שגולדציהר מתח עליו.

עליו ביקורת חריפה, ושהוא עצמו הסתייג ממנו): 'הגזע השמי' לא היה יציר של "המדבר המונוטוני" ולא חסר את הכישורים המנטליים הבוראים דמיון יוצר. אדרבא, העמים השמים הקדומים – ובתוכם עם ישראל הקדום – יצרו מיתוס ומיתולוגיה, וגם פילוסופיה, מדע ואמנות. השפות השמיות הקדומות (את תפיסת השפה כמתוכת בין המוח האנושי ובין עולם התופעות הטבעיות קיבל גולדציהר מפון הומבלדט) לא היו, כטענת רנאן, מכשול להופעת תחומי היצירה האלה, ולא חסרו, כטענתו, variété, curiosité, ו-sensibilité. הטענה השנייה של גולדציהר הייתה, שאין תכונות אופי (génie) אימננטיות ולא משתנות המיוחדות לעם אחד ואינן קיימות בעם אחר, ותרבות היא יצירה היסטורית מעשה ידי המסורת והמוסדות. טענה שלישית של גולדציהר הייתה שתרכיבות שונות שואלות אחת מן האחרות ולכן אין משמעות וערך לשאלת ה'מקוריות' התרבותית ולמצא ה'גזע' של מקורות התרבות.

כאמור, גולדציהר פגש את אל-אפע'אני בקהיר, וכיזמונו כתב שהוא, בין היתר, פולמוסן נגד רנאן.<sup>15</sup> בד-בבד, גולדציהר, שצייד במגמות של רפורמה ביהדות, התנגד למגמות של 'המתערבות' שראה במצרים, והאמין באפשרות של התחדשות של תרבות מוסלמית אותנטית (indigenous),<sup>16</sup> דבר העומד בסתירה לטענתו, כי כל תרבות מושפעת מיסודות ורכיבים שקיבלה, או שאֵלה, מתרכיבות אחרות.

ד.

מוצאו של אל-אפע'אני לא ברור; ספק יליד אפגניסטן וספק פרסי שיעי. הוא לימד באל-אזהר שבקהיר בשנים 1871-1879. את גולדציהר, כאמור, פגש בקהיר, ושם ניהל איתו שיחות רבות (מן הסתם גם על רנאן). את רנאן פגש כששהה כגולה בפאריס, שם הקים יחד עם רפורמטור דתי אחר, מוחמד עבדוה (1849-1905), אגודה חשאית שתפעל לאיחוד האסלאם ולרפורמה מדעית-רציונאלית שלו.<sup>17</sup> רנאן כתב כי ההרצאה שלו על האסלאם והמדע נכתבה בהשפעת השיחות עם אל-אפע'אני. מתוכן ההרצאה כמו גם ממאמר התשובה של אל אפע'אני, שנדפס ב-*Journal des Débats* מה-18 במאי 1883, אכן אפשר ללמוד, כי לאפע'אני הייתה השפעה על רנאן. אפע'אני לא כתב כתב-הגנה על האסלאם ולא דחה על הסף את טענת רנאן, כי הדת המוסלמית מונעת את התפתחות המדע והחשיבה הרציונאלית; טענה שדחתה על הסף כל אפשרות של רפורמה באסלאם. לעומת זאת אפע'אני טען, כי אין זה נכון שהערכים המוסלמים התנגדו מלכתחילה ותמיד למדע ולפילוסופיה בשם האופי השמי שלהם. הראיה המובהקת לכך היא הפתיחות הגדולה שגילו הערבים בימי הביניים למדע היווני-ההלניסטי והפרסי.<sup>18</sup> כמו גולדציהר, גם הוא סבר, כי אין כל חשיבות למקור של המדע והפילוסופיה, אלא רק

ואולם, אם במבנה של כל אישיות קיבוציות חלים שינויים מפליגים במשך הדורות, ואם אכן היהודים כבר מוזמן אינם מגזע שמי, הרי ממילא אין להם 'תכונות שמיות' והם אינם סובלים מהיעדר הכישורים שהגזע השמי, לפי רנאן, סובל מהם – בראש ובראשונה היעדר היכולת לחשוב חשיבה מדעית-רציונאלית. להלכה, רנאן שמת בטענה הזאת את השטיח מתחת לרגלי האנטישמיות הביולוגית: אם היהודים אינם שמים, אין יסוד לאנטישמיות, ובוודאי לא לאנטישמיות המדעית.<sup>11</sup>

ואולם, את מ"ל ליליינבלום לא הטרידה הטענה, כי העמים השמים חסרים את הכישורים המנטליים הדרושים ליצירת תרבות – טענה שהטרידה, כפי שנראה, את אל-אפע'אני, וגם לא מעט אינטלקטואלים וחוקרים יהודים,<sup>12</sup> ובהם גם הס וגם גולדציהר.<sup>13</sup> את ליליינבלום הטרידה הטענה ששללה מעם ישראל את הייחוד האתני שלו. בעיניו לא היה ספק כי היהודים הם בני גזע שמי, ויש להם רוח לאומית ותכונות אופי שונות לגמרי מאלה של הגזע ההינרו-אירופי ('הארי'), או, בלשונו, 'בני יפת', וכי ההבדל הזה הוא המקור לאנטישמיות המודרנית. ההרצאה הזאת של רנאן נתפסה על-ידי ליליינבלום לא כמי שבאה לכטל את התוקף של האנטישמיות המבוססת על הטענה בדבר קיומו של שוני אימננטי ובלתי ניתן לגישור בין שני הגזעים – השמי והארי (כלומר, היהודים והאירופיים) – אלא כמי שמעוררת על עצם קיומו של ישראל בהווה – ובעתיד. הסיבה לכך היא, שלדעת ליליינבלום, בעידן שבו לא הדת היא היסוד והמסד של היהודים כאומה, שלילה של הייחוד האתני ההומוגני שלהם מבטלת בעצם את קיומם כעם שיש לו תכונות רוח ייחודיות (וממילא גם את התרבות הייחודית הנגזרת מהתכונות האלה). באופן פרדוכסלי אפוא, בעיני ליליינבלום, השקפתו של רנאן מסוכנת לא בגלל התוכן האנטישמי שלה, כלומר, בגלל טענתה שהנחיתות התרבותית של היהודים היא תופעה אימננטית ובלתי ניתנת לשינוי; היא מסוכנת בעיניו משום שהיא מבטלת את זהותם של היהודים כאומה הומוגנית ולאומית, ועומדת בניגוד גמור לתפיסה של 'לאומיות טבעית' – זו הרואה בעם יחידה אתנית שיש לה Volksgeist מקורי וייחודי, שהוא תכונה מולדת שאינה משתנה, והוא זה שמעצב אותה וקובע את ייחודה. לפיכך יצא ליליינבלום לדחות את התיאור ההיסטורי של רנאן ולהוכיח, כי לא הייתה תנועת התגיירות מהתקופה הביזנטית ואילך.

ג.

הביקורת של גולדציהר הייתה שונה מזו של ליליינבלום וקרובה הרבה יותר לביקורת של אל אפע'אני על רנאן.<sup>14</sup> גולדציהר טען כלפי רנאן שתי טענות עיקריות. את הראשונה בהן השמיע בספר הביכורים שלו 'המיתוס של העברים' (ספר שעורר

לעובדה שהמדע והפילוסופיה נקלטו וטופחו בחברה המוסלמית. הוא הסכים עם רנאן, כי הפתיחות המוסלמית לרעיונות מדעיים נעלמה במשך הזמן, אבל, טען, גם הנצרות מנעה במשך זמן רב התפתחות מדעית, ורק כאשר המערב השתחרר מן הרודנות של התיאולוגיה הדתית ומוסדות הדת והחל לפתח חשיבה חופשית, הוא התחיל "לצעוד בנחישות בנתיבה של התרבות".<sup>19</sup> אין אפוא שום נחיתות אימננטית דטרמיניסטית לא בערבים ולא בחברה המוסלמית, וסיבת הפיגור שלהם נעוצה בכך, שלא הצליחו עדיין להשתחרר ממוסדות הדת השמרנית ולעלות על נתיב הקידמה. כדי להצליח בכך דרושה רפורמה דתית.

אל-אפע'אני קיבל אפוא את האופן שבו תאר רנאן את הדת ואת הציביליזציה המוסלמית, אבל טען נגדו, שתרכות וציביליזציה אינן ישויות סטטיות וקפואות. על בסיס ההבחנה שקיבל מגיוז בין 'דת' ל'ציביליזציה' הוא טען, כי ציוויליזציה יכולה לקבל יסודות תרבות שונים מתרכויות אחרות ולהפנים אותם, כפי שעשו הערבים. מה שמעכב ומפריע לתהליך כזה היא הדת השמרנית והקנאית. אומנם נכון שהציביליזציה המוסלמית שרויה בקיפאון עמוק, אבל בימי הביניים היא הגיעה להישגים גדולים, גילתה עליונות לא מעורערת על המערב והנחילה לתרבותו הרבה יסודות חשובים. הטענה הזאת היא המקור – והבסיס – לאידיאולוגיה הרפורמיסטית של אל-עפע'אני: הרפורמה של האסלאם תהיה רפורמה מבפנים, אבל לא כתוצאה מהסתגרות מפני המערב, אלא תוצאה מפתחות אל אותם רכיבי תרבות מערבית – שהיא עתה עליונה על התרבות המוסלמית – הראויים לשאילה ולאימוץ.

אל-עפע'אני גם דחה את הדוגמה ה'גזעית' הפסבדו-מדעית של רנאן; לא את ההבחנה בין 'שמים' ל'הינדו-אירופים' כשני טיפוסים נוגדים של אישיות קולקטיבית, אלא את הטענה, שיש הבדל אונתולוגי ביניהם. הוא גם לא הבחין, כמו רנאן, בין מוסלמים ערבים (שמים), מצד אחד, ומוסלמים לא ערבים (הינדו-אירופים), מצד אחר – לא בכל הנוגע ל'מנטליות' שלהם ולא בכל הנוגע לתרבותם ל'ציביליזציה המוסלמית. מסגרת ההתייחסות שלו היא 'אומת האסלאם', שהיא מסגרת רב-אתנית.

רנאן, כמדומה, לא הבין את הטענות העקרוניות של אל-אפע'אני ובתגובה שלו שנדפסה ב-19 במאי ראה בדבריו הוכחה לטענה שלו, כי אכן מקור המדע המוסלמי בימי הביניים לא היה ערבי (שמי) אלא היה הינדו-אירופי (פרסי והודי): הרי אל-אפע'אני עצמו היה ממוצא איראני, כלומר, הינדו-אירופי, ולא ערבי ולכן תוצר מובהק של ה'רוח הינדו-אירופית'. בכל מקרה, לענייננו כאן חשובה ההבחנה של אל-אפע'אני בין 'דת' ל'תרבות', וכן חשובה העובדה, שהוא – בניגוד גמור לליליינבלום – לא דיבר במושגים של אומה טריטוריאלית; עבורו האומה – האומה המוסלמית, או האומה הערבית – הייתה למעשה ציוויליזציה רב אתנית המבוססת על הדת והתרבות המוסלמית. ממילא הוא לא נדרש לטעון בזכות האופי ההומוגני

של הישות האתנית. אומת האסלאם אינה 'שמית' ואינה 'הינדו אירופית'. ואולם, שניהם הבחינו בין חוק ובין 'נוהג', כלומר כדפוס התנהגות שיש לו תוקף נצחי. מאידך, בעוד שליליינבלום הגיע למסקנה שמודרניזציה של היהודים אפשרית רק במסגרת של חברה יהודית לאומית טריטוריאלית, אל-אפע'אני הגיע למסקנה שהמודרניזציה של האסלאם ושל החברה המוסלמית אפשרית רק במסגרת פאן-ערבית. בכל מקרה, שניהם ייתלו למודרניזציה, שהיא שילוב של המסורות התרבותיות הספציפיות עם הערכים ה'מערביים'.

ה.

את כל ארבעת חברי הקוורטט העסיקו – כל אחד בהקשר אחר – אותן שאלות. אלה לא היו רק שאלות של מחקר וסקרנות אינטלקטואלית, אלא שאלות הנוגעות לבעיות יסוד ולאסטרטגיות בתחום התרבות. מהבחינה הזאת, השיח שתמציתו תוארה כאן, העסיק את האינטלקטואלים ואת הציבור המשכיל היהודי והערבי משלהי המאה ה-19 ואילך, והוא משקף חלק ממנו. העובדה שתהילתו של רנאן כחוקר וכאיש רוח התפוגגה לאחר מותו, אינה ממעיטה מחשיבותו; אין זה מקרה יחיד ומיוחד שבו דווקא להוגה ולחוקר שלא מן המעלה הראשונה יש השפעה רבה בזמנו – ועל אינטלקטואלים בני תרבויות אחרות, ושההשפעה הזאת התמשכה גם לאחר שירד מגדולתו. בעולם האינטלקטואלי היהודי של דורות קודמים הייתה התייחסות רבה לרנאן, וכמה חיבורים אף הוקדשו לדיון בו ובמשנתו, אבל בדורות האחרונים העניין בו שקע ושמו אינו נזכר. לעומת זאת, מפרופסור ששון סומך למדתי, כי שמו מופיע עד היום בפולמיקה הערבית לעיתים תכופות מאד.<sup>20</sup>

רנאן הציב בפני האינטלקטואלים היהודים והערבים מראה, שבה ראו – או דימו לראות – כמה פגמים וחולשות בתרבותם בהשוואה למודל האירופי-המערבי, בעיקר על רקע הניסיון ליצור ספרות לאומית (אל-אדב אל-קומי) מודרנית ותרבות לאומית (אל-ת'קפה אל-קומייה) מודרנית. כך, לדוגמה, במאמר 'הלשון ודקדוקה' (1885) כתב אחד-העם, כי רנאן צדק כשכתב, כי השגה הגדולה ביותר – ואשר תיקונה הוא הקשה ביותר – שיצאה מלפני שבט בני שם בראשית ימיו היא "מה שבראו לו לנטיות הפעלים מכנימוס צר שאי אפשר לסמן בו היטב חלופי הזמנים ואופני-הפעולה בכל דקותם".<sup>21</sup> אחד-העם מעיר גם, כי גם הערכים, שלשונם דלה מן העברית, נאבקים בחסר הזה, אף שצורכיהם התרבותיים קטנים בהרבה מהצרכים התרבותיים של דוברי העברית. מי שהורגל לפעולת הלשונות האירופיות, הוא כותב, מרגיש יפה את עניותה של השפה העברית, המהווה מכשול בפני ביטוי הרב-גוניות של העולם שמסביב. אפשר, כמוכח, לראות בדברים האלה של אחד-העם אורייתיליזם יהודי, אבל גם אינטלקטואלים ואנשי ספרות ערבים השמיעו את

## הערות

1. תגובה מוקדמת על השקפת רנאן על האסלם והערבים הופיע בחוברת Léon Hugonnet, *La civilisation arabe, défense des peuples sémitiques en réponse à M. Renan*, Genève, 1873. לצערי לא עלה בידי למצוא עותק של החוברת הזאת של המחבר שכתב, בין היתר, על ארצות המערב והבלקן. חלק מהתגובות היהודיות נסקרו במאמרי 'היש ליהודים דמיון? תכונות בני שם ותכונות בני יפת - שמים ואריות בפולמיקה היהודית המודרנית: קטע מפולמוס ורנאן במרכזו, אצל שמואל אלמוג (ואחרים, עורכים), *בין ישראל לאומות: קובץ מאמרים. שי לשמואל אטינגר, ירושלים, 1988, עמ' 241-215*; וכן בדיסרטציה שלא נתפרסמה (ושעליה נודע לי לאחר פרסום מאמרי): E. Irving Kose, *Ernest Renan and the Jewish World*, Columbia University, 1977. רנאן היה נושא לדיסרטציה, שגם היא לא ראתה אור, ושהוגשה על ידי הכומר קונרד מילר (Müller) באוניברסיטת ברסלאו בשנת 1911: *Die seit Renan über einen israelitische Urmonotheismus geauserten Anschauungen disziplingeschichte dargestellt*. ראו גם: S. Bloch, *M. Renan et le Judaïsme. Vie de Jesus*, Paris, 1863; A. Sulzbach, *Renan und der Judaism*, Frankfurt a.M., 1867.
2. יש לא מעט ביוגרפיות של רנאן ומחקרים על דרכו האינטלקטואלית והמדעית. ראו, בין היתר: H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography*, University of London (The Athlone Press, 1964; B. Blanshard, *Four Reasonable Men: Marcus, Auerelius, J.S. Mill, Ernest Renan, Henry Sidgwick*, Wesleyan University Press, 1984; M. Olender, *The Language of Paradise: Race, Religion, and Philosophy in the Nineteenth Century*, Translated by Arthur Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992, pp. 51-81 (France orig. *Les langues du paradis: Aryens et Sémites, un couple providentiel*. 1989).
3. על רנאן כאחד מאבות האוריינטליזם ראו, כמובן, E. W. Said, *Orientalism*, New York, 1979, pp. 123-148.
4. על השאלה האם היה רנאן אנטישמי ראו, בין היתר: J. Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982 (2<sup>nd</sup> ed.), pp. 129-138.
5. בנוסח העברי: *שנת ישראל: משנת הדת לשלילת הגזע, תל-אביב, 1979, עמ' 115-122*; שמואל אלמוג, 'המוטיב הגזעי בגישתו של ארנסט רנן ליהדות וליהודים', *ציון* 32: 3-4, 1967 (המאמר נדפס שוב בספרו הנקודה היהודית: יהודים בעיני עצמם ובעיני אחרים, תל-אביב, 2002, עמ' 141-162).
6. על רנאן ויהדות ראו, *Commentaire*, 62, 1993, « Renan et le Judaïsme », M. Hadas-Lebel, pp. 369-379.
7. שנדפסה גם היא באותה הוצאה.
8. *Der Islam und die Wissenschaft* בשם *בזואל אור בבואל בשם* *Der Islam und die Wissenschaft*. ראו מאמר הביקורת על 'היהודים כדת וכגזע' ב-, *Revue des Etudes Juives*, Tome 6, 1883, pp. 141-147.

הטענה הזאת כשביקשו להסביר את הפיגור של הספרות (והתרבות) הערבית. כך, לדוגמה, כתב בכיר האינטלקטואלים המצרים והערבים במאה ה-20, טה חוסין (1889-1973), בהשפעת רנאן, כי הספרות הערבית הקדומה היא ספרות של מדבר: יבשה, חסרת דמיון וגוונים, ואין בה מיתוס, אפוס ודרמה, והיסודות האלה נוספו לה באמצעות המוסלמים הלא שמים, שנכבשו על-ידי הערבים. לעומת זאת, המלומד המצרי עמר אל-דסוקי בספרו פי אל-אדב אל חדיית' (עיונים בספרות המודרנית, קהיר, 1946), כתב, כי מדובר בהשקפה גזענית המציגה את ה'מנטליות הארית' כעליונה על זו השמית. הראיה שאין לה יסוד הם ההישגים הרבים של יהודים בחיים האינטלקטואלים, הספרותיים והמדעיים של אירופה ואת תרומתם להם מאז ימי הביניים. תשובה בנוסח כזה משותפת ליהודים (מתקופת ההשכלה ואילך) ולערבים במאה ה-20: שני הצדדים המותקפים יצאו להוכיח, שאין שחר בטענה שהם סובלים מנחיתות אינטלקטואלית על-ידי הצגת הישגיהם ותרומתם בכל הנוגע למדע, פילוסופיה וספרות כבר מימיהם הראשונים.

השקפותיו של רנאן על הערבים ועל היהודים מעלות את השאלה האם ביקורת על הערבים היא בהכרח ובכל מקרה 'אוריינטליזם', וביקורת על היהודים היא בהכרח ובכל מקום אנטישמית? האם תמיד, ובכל מקרה, ביקורת הבאה מבחוץ – שבהרבה מקרים מעוגנת בדעות קדומות ובעמדה של עליונות והתנשאות, היא תמיד ביקורת שאין לה יסוד? השאלה הזאת הופכת לקשה במיוחד לאור העובדה שלא מעט מהתגובות לטענות של רנאן מאמצות את הטענה שלו (ושל דומיו), כי לעמים שונים אכן יש 'מנטליות' מיוחדת להם, ומשתמשות בה כדי לאפיין את עצמם – ובד-בכד את 'האחרים'.

נושא השפה הוא רק אחד מבין הנושאים שאינטלקטואלים יהודים וערבים נדרשו להם בהשפעת רנאן. שורה ארוכה של נושאים משותפים ושאלות דומות עלו כתוצאה מההתמודדות עם ההנחות והטענות שהועלו בין היתר על ידו: א. היחס בין דת ומסורת ובין 'קידמה' ומודרניזציה. ב. הזיקה בין ה'סביבה הטבעית' וטריטוריה לאומית ובין התרבות הלאומית. ג. מהם הבסיס והיסוד של הלאומיות היהודית והערבית החדשה.<sup>22</sup> ד. האם קיימת 'מנטליות' ייחודית לערבים (או לאומה ערבית ספציפית, בעיקר למצרים), והאם ה'מנטליות' הזאת היא אימננטית ולא משתנה.<sup>23</sup> ה. מהו השילוב הרצוי בין 'תרבות אותנטית' ו'מקורית' ובין השפעות תרבותיות מבחוץ (כלומר, השפעה מערבית).

בכל מקרה, המכנה המשותף להיסטוריה של היהודים והערבים בעת החדשה אינו רק היצירה של חברות מודרניות. במשך הזמן נוצר גם מכנה משותף של אכזבה ושל מפח נפש מהתוצאות של המודרניות הזאת הבא לידי ביטוי בהופעת אידיאולוגיה אנטי מערבית כ-occidentalisme.

- ad-Din 'al-Afghani'*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1983; idem, *Sayyid Jamāl ad-Dīn 'al-Afghānī': A Political Biography*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972
18. בעניין זה ראו S. L. Montgomery, *Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.
19. קטעים מהמאמר מתורגמים לעברית אצל חגי ארליך, מבוא להיסטוריה של המזרח התיכון בעת החדשה, חטיבה ד, האוניברסיטה הפתוחה, 1988, עמ' 41-43. תרגום לאנגלית מופיע אצל *An Islamic Response*, pp. 181-187 ו, Keddi, *Sayyid Jamāl ad-Dīn*, pp. 189-193.
20. אני מודה לפרופ' סומך על כך שאיפשר לי לעיין בכתב היד של הרצאתו 'הדי רנאן בספרות הערבית של ימינו'; הרצאה שנשא בכס על רנאן והעולם האינטלקטואלי של המאה ה-19, שאורגן על-ידי מרכז דיין לחקר המזרח התיכון ואפריקה באוניברסיטת תל-אביב, פברואר 1992.
21. אחד-העם, על פרשת דרכים, חלק ראשון, ברלין, 1930, עמ' קצ"ו-ר"ז.
22. כאן נזכר, כי להרצאה אחרת של רנאן, בוודאי המפורסמת ביותר שלו, Qu'est-ce qu'une Nation?, משנת 1882 הייתה השפעה רבה הן בהקשר היהודי והן בהקשר הערבי.
23. על ההתמודדות של אינטלקטואלים מצריים בשאלה הזאת ראו: I. Gershoni and J. P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationalism, 1990-1930*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1986;
- ישראל גרשוני, מצרים בין ייחוד לאחדות, תל-אביב, 1980; הנ"ל, 'אינטלקטואלים כנביאי תרבות מודרנית, תכנון תרבות והנחלת תרבות במצרים, 1890-1930', אצל אורית בשקין, ליאת קוזמא, ישראל גרשוני (עורכים), לפסל תרבות במצרים: תכנון תרבותי, זהות לאומית ושנוי חברתי במצרים, תל-אביב, 1999, עמ' 7-60.

- Contemporary Jewish Record presents The Kedars of - באנגלי ב- Lebanon: A Series of Judaic Essays, IV, 1943, pp. 436-447.
6. תרגום אנגלי ראה אור בשנת 1877 בשם *Mythology among the Hebrews and its Historical Development* מהדורה מצולמת נדפסה בניו יורק בשנת 1967.
7. ראו ב"ו הרצל, מבולגנא עד דרייפוס: כתבות מפאריס, כך א, ירושלים, עמ' 156.
8. האור, גליון ג', ל' תשרי, וגליון ד, ו' חשוון, תתכ"ד.
9. ראו עזרא שפיידהנדרלר (מהדיר), י"ה שור, מאמרים, ירושלים, 1972, עמ' 164-165.
10. ראו מ"ל ליליינבלום, 'דרך לעבור גאולים', כתבים אוטוביוגרפיים, כך שלישי (ההדיר והקדים מבוא שלמה ברימן), ירושלים, 1970, עמ' 27.
11. שמואל אטינגר כותב, למשל, כי רנאן "הציע שיטה גזענית מובהקת על תשתית דעותיהם של ההגליאנים הצעירים." ראו שמואל אטינגר, 'ביקורת הדת של ההגליאנים-הצעירים', אצל הנ"ל, האנטישמיות בעת החדשה, תל-אביב, 1979 (מהדורה שנייה), עמ' 96.
12. בעניין זה ראו Y. Shavit, *Athens in Jerusalem: Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew*, The Littman Library of Jewish Civilization, London Portland, Oregon, 1999 (paperback eds.), pp. 220-277.
13. הס כתב, כי טענתו של רנאן, שהגזע השמי חסר כוח מדמה (דמיון) וכוח יוצר מבוססת על שטחיות ובערות. ראו הס, 'מומזר ראוי-לציון' (1873), אצל הנ"ל, רומי וירושלים וכתבים יהודים אחרים, תרגם ישרון קשת, ירושלים, 1983 (2), עמ' 241.
14. על גולדציהר ראו: מ' פלסנר, 'יצחק יהודה גולדציהר, תולדות חייו ופעלו המדעי', אחרית דבר לספרו של גולדציהר, הרצאות על האסלאם, תרגם י"י ריבלין, ירושלים, 1951, עמ' 289-309;
- R. Simon, *Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Library of the Hungarian Academy of Science, Budapest, Leiden, 1986; R. Patai, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait*, Wayne State University Press, Detroit, 1987.
- על גולדציהר ורנאן ראו L. I. Conrad, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalistic Philology to the Study of Islam," in M. Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv University, 1999, pp. 137-180.
15. ראו Conrad, *ibid*, note 46, p. 172.
16. ראו Patai, *ibid*, pp. 27-28.
- משה הס, לעומת זאת, קיבל את דעתו של רנאן, כי הדתות הראשונות והשפות הראשונות הן יצירות של גזע, וכי קיים 'ניגוד קוסמי בין שמים לארץ מקדמותם ומעצם טבעם. הוא רק דחה את האופן שבו תאר רנאן את תכונות האופי והשקפת העולם ה'שמית'. ראו הס, רומי וירושלים (אפילוג), שם, עמ' 111.
17. הם הוציאו לאור בפאריס כתב-עת פרו-איסלמי בשם 'אל-עורה אל-וותקה'. על אל-עפעפאני ראו A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962, pp. 103-129; E. Kedourie, "Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism" in *Modern Islam*, London, 1997 (reprint); N. R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal*