

היש ליהודים דמיון?
תכונות בני שם ותכונות בני יפת – שמיים ואריים
בפולמיקה היהודית המודרנית
קטע מפולמוס ורנאן במרכזו

“Science has now made visible to everybody the great and pregnant elements of difference which lie in race, and in how signal a manner they make the genius and history of an Indo-European people vary from those of a Semitic people. Hellenism is Indo-European growth, Hebraism is of Semitic growth”.

Matthew Arnold, *Culture And Anarchy* (1869)

א

באפריל שנת 1883 פירסם משה ליב לילינבלום, אז כבר לאומי נחוש בדעתו ורב פאתוס, מאמר ב'ווסחוד', שכוון, כדבריו, כנגד פטפוטי רנאן. במאמרו כינה לילינבלום את המלומד הצרפתי רב המוניטין כמי שהרא "בעל ידיעות מקוטעות, הבונה השערות על תהו לפי חפץ-לבו, ומה שחסר לו כהגיון וידיעה הוא ממלא במליצתו היפה".¹ לילינבלום לא היה הראשון, שהטיח ברנאן האשמות קשות מעין אלו והאשים אותו

★ אני מוקיר תודה לד"ר שמואל אלמוג על הערותיו המועילות.
1 מ"י לילינבלום, "דרך לעבור גאולים", כתבים אוטוביוגרפיים, כרך שלישי. ההדיר והקדים מבוא שלמה ברימן, ירושלים 1970, עמ' 27. מאמרו של לילינבלום התפרסם ב'ווסחוד' מאפריל 1883, עמ' 39-73.

טובות, אבל השקפתו ההיסטורית פגומה והמסקנות הנובעות ממנה הן אנטישמיות. לכאורה ניסה רנאן להשמיט את הקרקע מתחת לרגלי האנטישמיים; אם היהודים בני הזמן אינם שמיים, כי אז אין יסוד לאנטישמיות! תיאור תכונות השמיים מתייחס, לפי זה, לתקופה היסטורית רחוקה ונשאר על כן בגדר מדע טהור בלי השלכות אידיאולוגיות כלשהן. אך היינריך גרץ הטיל ספק באפשרות של תוצאה חיובית מהתאוריה של רנאן. "תורת עירוני זאת", כתב, "לא תרפה ידי האנטישמיים, אפילו תוכח אמיתותה. הן חמתם ניתכת גם על יהודים-למחצה".⁶

תגובתו של לילינבלום היתה קיצונית יותר. הוא לא היה יכול להתקומם נגד השקפתו של רנאן על מהותה של התאוקרטיה הפרושית, שהרי גם הוא עצמו נמנה עם מבקריה החריפים ביותר. גם דבריו של רנאן על מוסר היהדות לא קוממו אותו. מה שהפריע לילינבלום היה ההיבט האתנוגרפי בדבריו רנאן. התאוריה של רנאן נתפסה על-ידו כפוגעת בתודעה ההיסטורית הלאומית מנקודת מוצא אתנוצנטרית ואתנוגרפית. על לילינבלום מוטל אפוא להוכיח בראיות משלו, כי עם ישראל איננו בליל עמים וכי תנועת ההתגיירות הסתיימה בשלהי תקופת בית שני (ואילו במהלכה היתה בעלת השפעה שולית). עם ישראל הוא אפוא טהור מבחינת המוצא האתני שלו. לפנינו תהליך אינטלקטואלי דיאלקטי: לילינבלום דחה את השקפתו של רנאן, תוך שהוא מאמץ את נקודת המוצא שלו, כלומר את ההשקפה בדבר הלאומיות הטבעית; אך הוא מהפך על פיהן את התכונות שמייחס רנאן לשמיים היהודים ומשרטט מסכת של תכונות חיוביות האופייניות להם. דיאלקטיקה כזאת אינה אופיינית רק לילינבלום, ואפשר לראות בו דוגמה מייצגת להפנמתה של מערכת המושגים החדשה בעולם האינטלקטואלי היהודי, תוך נסיון התייחסות לאתגר האינטלקטואלי הלמדני החדש, שהציב העולם הנוצרי המודרני מול היהדות. התייחסות זו חייבה לא רק למדנות, אלא לעתים גם נכונות להציע השקפות רדיקאליות לגבי תולדות עם ישראל ואמונתו, כדי שניתן יהיה להדוף את התקפות הנוצרים בכלי נשקם המדעיים ובמושגיהם הם.

בחוסר ידיעה ואף בכורות,² אבל חמתו בערה להשחית לא בגין הבורות שמפגין רנאן וזרותו למקורות היהודיים ולא בשל השקפתו ההיסטורית של רנאן על התפתחות התאוקרטיה הפרושית, ואפילו לא בגין התיאור שתיאר את הגזע השמי כגזע כעל תכונות נחותות.

לילינבלום הגיב על הרצאה שנשא רנאן בקיץ שנת 1883 בשם *Le judaïsme comme race et comme religion*.³ רנאן יצא להוכיח בהרצאה הזאת, תוך שהוא מתבסס על ראיות היסטוריות שונות, כי למן ימי בית שני עם ישראל שוב אינו עוד שמי טהור גזע, או, בלשונו של לילינבלום, יצא להוכיח, כי "עם-ישראל החי עתה אינו עוד זרע-ישראל מימי-קדם, כי אם ערב-רב של גרים גרורים מעמי אַזיא ואירופה".⁴ "לדעת רנאן, הרי למן ימי בית שני, בעיקר בשל תנועת ההתגיירות, פסק העם היהודי להיות מורכב מיסודות בעלי מוצא אתני שונה, ואין עוד בנמצא אותו טיפוס יהודי-שמי מוכהק. את תכונות היהודים באירופה תיאר לא כנובעות ממוצאם השמי הקדמון, אלא כתוצאה מהשפעות החברה והתרבות שסביבם, דהיינו כתוצאה מהיותם מיעוט דתי-לאומי".⁵ רנאן העניק ליהודים תפקיד חשוב בעיצוב דמותה של התרבות האנושית גם לעתיד לבוא והצהיר על עצמו כמצדד נלהב באמנציפאציה וכמתנגד נחרץ לכל טיעון, שריח של אנטישמיות נודף ממנו.

הצהרת כוונות לחוד ונימוקים לחוד. מבקריו היהודים של רנאן סברו שכוונותיו

2 באותה רוח כתב קודם לכן, ב-1877, יהושע השיל שור במאמרו "בלעם הרשע ותלמידיו" ב"החלוץ" על "החוקר הנכבד רענאן (שהוא) חסר ידיעת התלמוד וספרי רבותינו ז"ל, מצורף לזה שהוא אחוז בחבלי דעות קדומות וכיקורתו אסורה בכבלי הרומאניסקי, ואם בארום נפלה השלהבת וכו'..." "יה" שור, מאמרים, ההדיר עזרא שפיזהנדלר, ירושלים 1972, עמ' 164-165.

3 *Das: "Le judaïsme comme race et comme religion"*. ההרצאה נדפסה גם בתרגום לגרמנית: *Judenthum vom Gesichtspunkte der Rasse und der Religion*, Basel 1883 קרא גרמנית או צרפתית [ראה: קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך 4 (1953), עמ' 199]. לא ידוע לי על תרגום החוברת הזאת לרוסית, ולכן לא ברור אם לילינבלום שאב את ידיעתו מכלי ראשון (דרך תרגום) או מכלי שני. דעה דומה כתב גם T. Reinach, שהתפרסם ב-147-141, pp. *Revue des études juives*, 1883, המדגיש כי יהודי אירופה דומים יותר לשמיים באסיה ובאפריקה מאשר לאוכלוסייה של אירופה. מובא אצל אלמוג (להלן הערה 14), עמ' 192, הערה 103. אין להניח, שלילינבלום הכיר את המאמר הזה.

4 בהרצאה "היהודים כדת וכגזע" טען רנאן, כי לתכונות האופיי של היהודים אין קשר למוצא הגזעי שלהם, והוסיף הערה, כי האתנוגרפיה היא מדע עמום ביותר. מעניין כי מלומד ישראלי חשוב מוצא לתמוך דווקא ברנאן את הדיוקן הסוציולוגי של הקהילה היהודית בימי הביניים, המתוארת על-ידי רנאן כאוסונומיה מלאה, המצטיינת במלאות החיים ובשמחת החיים. אפרים אורבך, "מודעות של מרכז ותפוצות בתולדות ישראל ומשמעותה בימינו", על צינות ויהדות, עיונים ומסות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 111-113.

5 רנאן, שם.

6 הנריך (צבי) גרץ, "חליפת מכתבים של גברת אנגלית על יהדות ושמיים", מכתב 14 משנת 1883, מבנה ההיסטוריה היהודית, מסות, פרקי יומן, אגרות. ההדיר, פירש והקדים מבוא שמואל אסינגר, ירושלים 1969, עמ' 166. גרץ מגיב גם על ההרצאה הנזכרת וגם על הרצאה נוספת של רנאן מה-27 במאי אותה שנה בשם *Judaïsme et Christianisme*. גרץ תוקף, בעיקר את שיטת ביקורת המקורות של רנאן ואת טענתו, שהמונותאיות הישראליות - להכדיל מזה הנוצרי - היא לאומי מובהק, שם, עמ' 166-170. גרץ היה מיווד עם רנאן וניהל איתו חליפת-מכתבים. ראה: מיכאל גרץ, הפריפריה היתה למרכז, פרקים בתולדות יהדות צרפת במאה הי"ס, ירושלים 1982, עמ' 225. ראה שם: אנשי חכמת ישראל בגרמניה ובצרפת. מדבריו אלה ברור, כי גרץ היה מודע לאופי החדש והרדיקליות של האנטישמיות הביולוגית ובסיסה המדעי.

ההנגדה בין שמיים לאריים (או הינדראירופים) היתה נדבך שהוסיף המדע המודרני להבדלים הקלאסיים שבין יהדות ליוונית, או בין הלניזמוס ליודאיזמוס.⁷ שתי המהויות או שני הטיפוסים הללו של הוויה אנושית, של תרבות ושל טיפוס אדם נתפסו כשני יסודות משלימים או מתנגדים של התרבות הנוצרית-אירופית. "היבראיזם והלניזם – בין שתי נקודות אלו של השפעה נע עולמנו" כתב מאתני ארנולד. ארנולד גם סבר כי התרבות האירופית אינה יכולה להתקיים על בסיס היסוד האחד, אלא על בסיס של הרמוניה בין השניים:

Hebraism and Hellenism are, neither of them, the key of human development, as their admirers are prone to make of them: they are, each of them, contribution to human development.⁸

[העבריות והיוונית, אף לא אחת מהן מהווה מפתח בלעדי להבנת ההתפתחות האנושית, כפי שנוטים לחשוב מעריציהן, אלא שכל אחת מהן מהווה תרומה להתפתחות האנושות].

לענייננו כאן חשובה הקביעה של ארנולד, כי המחקר המודרני גילה, ששורש הניגוד בין הלניות לעבריות הוא עמוק ואיננו "רוחני" בלבד אלא נובע מן המוצא הגזעי השונה של השניים. אין כאן רק הכדל תרבותי-רוחני אלא הבדל אונטולוגי.

הנגדה זאת כיוונית ליהדות, שחזרה והופיעה במהלך המאה ה-19, היתה יסוד חשוב באדגון העולם בתבנית של אופוזיציות כוללות. החידוש של המאה ה-19, דהיינו ההנגדה בין שמיים לאריים, היתה פועל יוצא מהתפתחות דיסציפלינות שונות, וכראש ובראשונה הפילולוגיה, המחקר ההשוואתי של הדתות והמיתולוגיות וכו',⁹ ובעיקרו

7 לאופני השימוש בהנגדה "יוונית" מול "יהדות" למן שנות השישים של המאה ה-19 ואילך בפולמיקה היהודית לסוגיה אני מתכוון להקדיש חיבור נפרד.

8 אצל רנאן בתולדות ישראל (Histoire d'Israël, Vol II, p. 54) הרואה ביהדות וביוונית שני הפכים, היוצרים מקבילית של כחזות; הליברליזם הוא ממוצא יוטי, הטוציאליזם ממוצא עברי... המחקר ההשוואתי הענף של תולדות הלשון, הדתות והמיתולוגיות עליידי דיסציפלינות מדעיות שונות יצר בעת ובעונה אחת תמונה אחדותית של העולם ותמונה של ריבוי וגיור; הסתירה הזאת

9 יושבה בין השאר עליידי תבנית ההנגדה. ראה: Christopher Dawson; Religion and Culture, London 1948, pp. 15. הפופולאריות העצומה של חקר המיתולוגיות השונות והפופולאריות הרבה של ספרות מיתולוגית מעובדת בקרב חוגי קודאים שונים במרוצת המאה ה-19 היא עובדה ידועה ואין מקום להאריך בה כאן. חיבורו המתומנטאלי של ר' שואב: Raymond Schwab, La Renaissance Orientale, Paris 1950 הוא סקירה מקיפה ביותר של הגילוי וההתקבלות של

של דבר לא היה בה משום חידוש. הנגדה מטא-היסטורית ומטא-ביולוגית, הרואה בין יהודים לשאינם יהודים הבדל אונטולוגי טבעי, לא היתה זרה למסורת האינטלקטואלית היהודית בימי חז"ל ובימי הביניים. זאת הכירה היטב את התפיסה האתנוגראפית היוונית-רומית, שתארה את התכונות הנמשכות והבלתי משתנות של האומות כנובעות ממוצאן האתנוגראפי. הדיון ב"origo Iudaeorum" בספרות ההלניסטית-רומית יצר טופיקה של תכונות שליליות, האמורות לאפיין את היהודים,¹⁰ וטופיקה דומה לזאת שבה ומופיעה במאה ה-19. בעוד שהנצרות דחתה את עקרון ההנגדה הביולוגי-אתני, שנגד את אופיה ושליוחה האוניברסאליים, היה יכול עיקרון זה לשוב ולהופיע במאה ה-19, כשהוא מעוגן בתבנית עולם הרואה, כאמור, ניגוד דטרמיניסטי ואף מכאני בין האדם האירופי לאדם היהודי. כיון שגם מנקודת מבט יהודית, אירופה של המאה ה-19 היא בעלת תכונות יווניות, או במלים אחרות: לא רק חברה דתית אלא גם חילונית, היה יכול עקרון ההנגדה הטבעי להופיע ולתפקד גם במחשבה היהודית החדשה.

ההנגדה בין שמיים לאריים הפכה לאמת מדעית, שאין עליה כמעט עוררים; ל"peculiarities"¹¹ [דוגמה מדעית, ממש אקסיומה, כשמדובר בתכונות המיוחדות לגזע]. והרי אין לפנינו כאן אלא שאילה ישירה וכרוה מלוח העמים המקראי (בראשית י). כך היה יכול קלמן שולמן בספרו המעובד מגרמנית 'ספר דברי ימי עולם' למצוא כמדע האתנוגראפי המודרני אישור וסיוע למסורת האתנוגראפית המקראית. וכך הוא מתאר את חלוקת העולם למשפחות העמים: בני יפת "או את ארץ אסיה הקטנה למושב ונפוצו גם ברוב חלקי אירופה" ואילו בני חם היו ליושבי אפריקה. משפחות עמים אלה (או "ראשים", כך מתרגם שולמן racen) היו מטכע בריאתן "שונים זה מזה בהלך-נפשם, בכל ידיהם, בהכשר יתרון דעת, במבנה גויחם, בתבנית ראשם ובמראה פניהם". ההבדלים בולטים ועמוקים הן בפיסיונומיה והן בגניוס. כך, למשל, הצטיינו עמי אסיה ב"דת המלאה משלים, דמיונות ותזיונות", שעה שבניהם היו חסרים מלכתחילה "דגש פנימי (געפיהל), דמיון עז (פאנטאזיע) וכושר פיוטי (פאעזיא)", והיו

תרבות המזרח הרחוק במערב ואילו חיבורו של Léon Poliakov הוא סקירה רחבה של תולדות המיתוס ההינדראירופי (האריאני) ושימושו האידיאולוגיים: Le Myth Ariens, Paris 1971

10 על האתנוגראפיה ההלניסטית-רומית והאפיון של היהודים בתוכה ראה: יחנן לוי, 'דברי טציטוס על קדמוניות היהודים ומידותיהם, [תש"ג]. נדפס מחדש ב: יהודים ויהדות בעיני העולם ההלניסטי, ירושלים 1972, עמ' 109-162. וראה בעניין זה גם את מאמרו של ר' הינמן, "היהדות בעיני העולם העתיק" [תרצ"ט] שם, עמ' 7-31.

11 גולדצייהר (להלן הערה 32), עמ' 4.

העובדה שמעמדו הציבורי, אישיותו הססגונית וכשרונו הספרותי הפכו אותו לדמות מוכרת, ושספריו זכו לתפוצה עצומה, העמידה אותו כדמות מייצגת.¹⁶ יצירתו של רנאן ואחדים מאפיוניו הפכו לציוד קבע בילקוטו של המשכיל ואיש העט היהודי. כך, למשל, נזקק ביאליק במאמרו 'הלכה ואגדה' לרנאן, כשהוא כותב: "אנו הרואים, למשל, ביחד עם רינן את הכהן הלוי הקדמוני בדדתו עם הגולה כבלה והוא מתנהל לאטו בצד חמורו הטעון מגלות מגלות של דברי נביאים; הוא הציל כתיב הקדש מפני הדליקה". שמו של רנאן שב ומופיע בתכיפות רבה ובהקשרים שונים, ויש גם התייחסות תכופה לרעיונותיו ולטיעונו באופן עקיף ומובלע.

ראוי כאן להבחין בין שני דפוסי תגובה: הראשון קשר את רנאן לפולמוס הנוצרי – יהודי של המאה ה-19 ועניינו: היהדות התלמודית-רבנית בימי בית שני, התפתחות הנצרות מתוך היהדות ומעמדה ותפקידה של היהדות בעולם המודרני; השני התמקד בדיון בהתפתחותו ומהותו של המונותאיזם הקדום ובתכונות האופי של העברים, השמיים הקדומים, בהקשר הרחב של תולדות ישראל ומקומם בהיסטוריה האוניברסאלית מראשיתה. מתוך הקורפוס הרחב בהרבה נסקור להלן תגובות אחדות בעניין אחרון זה.

ראשית, מן הראוי לסקור בקצרה את הדוגמה של רנאן, או במלים אחרות, את ההשקפה שנכרכה בשמו. רנאן גרס, כי השקפת העולם השמית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשפות השמיות ובתמונת העולם של השמיים (דהיינו בתתם), היא תולדה מעיצובה של האישיות הקולקטיבית השמית כסביבה המדכרת כנוודי מדבר. תקופת הנדודים במדבר היתה תקופת העיצוב, ה Jugendzeit, של הגזע השמי. וכיוון שהמדבר הוא מונותאיסטי מטבע בריאתו (Le désert est monothéiste), הוא כפה על החיים הנודדים בו ראייה אתודית של היקום, וכל זאת משום שהמדבר מצטיין בחד-גוניות ואין בו בנמצא תופעות של ריבוי וגיוון כמו בחבלי הארץ שבו עוצב הגזע

מוכשרים למלאכות ולמדעים (במלים אחרות: בניהם הם בני דמותם של המצרים הקדמונים).¹² גם זאב יעבץ בספרו 'תולדות ישראל' (חלק ראשון) כותב באופן דומה: "ויבדלו עמי שם ועמי חם ועמי יפת גם בדרכי לבם איש מעל רעהו. לב בני שם אל דעת אלהים לעשות צדקה ומשפט ובני יפת היו אנשי טעם ידעי חן וישכילו בכל מלאכת מחשבת".¹³ בני-שם בחלוקה זאת הם באופן ברור ומובהק בני-ישראל לבדם.

ג

שמו של ארנסט רנאן נקשר כמעט מלכתחילה בהנגדה זאת שבין שמיים לארניים, אף שלא היה הראשון והיחיד שטיפח והפיץ אותה, ואף שמחשבתו ההיסטורית עברה לא רק התפתחויות פנימיות רבות אלא גם סבלה מסתירות בולטות וקשות.¹⁴ לפופולאריות שלו תרמה העובדה, שבכתביו צירף ומיזג יחד את הדיסציפלינות המרכזיות של הדור בסגנון רהוט ומושך. קלזונר, למשל, מעיד על הפופולאריות של רנאן ומייחס אותה לעובדה, כי למרות חסרונותיו המרובים וקיצוניותו היתרה, הוא מבטא השקפה היסטורית ברורה – נכונה או בלתי נכונה – ומעניק בה מקום נכבד לעברים הקדמונים בתולדות הרוח האנושית. באופן דומה כותב ברנפלד:

ספרו של רנאן 'תולדות ישראל' נתפשט לא רק בין חכמים מומחים לחקירה זאת ומצויים אצלה, כי אם בין כל המשכילים ושוחררי מדע. כבוד אשר לא נעשה עוד כמהו לספר שתכנו הוא תולדות ישראל. ואף שהשקפתו לעתים שטחית (ולא מתוך איבה), ואף, שלא היה גדול החוקרים בדורו, הריהו טפוס יחיד במינו... תמונה יקרה כתמונת רנן בכל מפעליו ומעבדיו יקרה היא וחזון בלתי נפרץ. ע"ד עמנו ותורתו הוציא כמה משפטים מעוקלים; אבל כבר הוטבע זה בתבונת עם ישראל לקכל את הטוב ולא את הרע.¹⁵

12 הספר עובד לפי הספר הפופולארי מאוד בשעתו Georg Weber, *Allgemeine Weltgeschichte für die gebildeten Stände* ונדפס לראשונה בשנת 1867 (תרכ"ז). ראה: קלזונר, שם, כרך 111, עמ' 370-371.

13 זאב יעבץ, ספר תולדות ישראל, חלק ראשון, תרנ"ד (תל-אביב תשס"ו), עמ' 66.

14 סקירה רחבה של התפתחותו האינטלקטואלית של רנאן והסתירות במשנתו בעניין הנידון כאן ראה במאמרו של שמואל אלמוג, "המטיב הגזעי בגישתו של ארנסט רנאן ליהדות וליהודים", ציון, לב, חוב' ג-ד (תשכ"ז), עמ' 175-200. המאמר בוחן את התפתחות השקפתו המדעית וההיסטורית של רנאן על רקע חקופתו ויש בו חומר ביבליוגרפי רב; לכן לא מצאתי צורך לחזור כאן על ההפניות הנוגעות לכיוגרפיה האינטלקטואלית שלו.

15 יוסף קלזונר, "האנושי-הנצחי שביהדות", בכרך יהדות ואנושיות, מהדורת 1955, עמ' 68. שמעון ברנפלד, "ארנסט רנן ויתוס אל היהדות" (הערה 53), מאמר ג, עמ' 210. בן יהודה כתב בהספד על רנאן שנדפס ב'הארץ' (תוספת ל'הצבי') בב"ח תשרי תרנ"ג, כי אומנם בפרטים רבים

היו השקפותיו מוטעות, אך בספרו תאר את עם ישראל כ"עם חי, מדיני ואין לנחו כי בכלל הרגש הרגיש יתר את חי ישראל מכל אשר לפניו, יתר אפילו מהגדול בסופרי דברי ימינו, צבי גרץ בעצמו".

16 גוש מזכיר כותב כי מה שידע הציבור הרחב בצרפת על אודות המורח בא לו כראש ובראשונה מרנאן: G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Boston 1959, pp. 486-487. על העניין שעורר רנאן בצרפת והפולמוס שהתעורר סביב השקפותיו, בעיקר סביב עמדתו באשר להתפתחות היהדות בתקופת בית שני, ראה אצל מיכאל גרץ, שם, עמ' 225-263. על רנאן כאחד מהאבות המייסדים של האוריינטליזם ראה: Edward Said, *Orientalism*, New York, 1979. הקורא הרגיש זכה לתרגום של תולדות ישראל בחמישה כרכים שהופיעו בשנים 1908-1912. ביבליוגרפיה של חיבורי רנאן ותרגומיו ראה: *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, Tome CXLVIII, pp. 1050-1076.

ואנשי־עט מוסלמים.¹⁹ רק מאוחר יותר, כשהמושג "אנטישמיות מדעית" הפך להיות רווח ושמיש, הוכתר רנאן שלא בטובתו בכתר של אחד מאבות האנטישמיות החדשה הזאת וגלגולה בגזענות, וכאחד מאבות האורינטליזם, שעיצבו את דיוקנו השלילי של המזרח הערבי־מוסלמי בתודעת בני אירופה.²⁰

ה

הדוגמה של רנאן יצאה איפוא מנקודת מוצא המאמינה בקדמותו ובראשוניותו של המונותאיזם השמי. מכאן נבעה המסקנה, כי הגזע השמי היה משולל מיסודו כמה מן התכונות הטבעיות החשובות והחיוניות של הציוויליזאציה והתרבות. מנקודת השקפה מסורתית לא היה כמובן צורך להתדיין עם רנאן בשאלת קדמותו של המונותאיזם, ואפילו לא היה מקום למחות כנגד הטענה, שהוא שולל מעם ישראל חוש אסתטי, נטייה לאומנות לשמה וכד'. אדרבא, בתבנית ההנגדה היהודית הרווחת מאז ימי חז"ל, הודגשה העובדה, שהיוונים הצטיינו בתחום היצירה האומנותית וכד', בעוד שעם ישראל ביטא את מהותו בתחום המוסרי וכו'.²¹ אבל אותם אנשי־עט, שסברו כי אומה מודרנית ותרבות מודרנית נצרכים גם לאומנות, למדע, לפילוסופיה וכד', מצאו כדברי

peuple juif, 1881 (אלמוג, לעיל הערה 14) עמ' 182. ההשקפה שהיהדות פסקה מלהתפתח בזמן בית שני הייתה דוגמה מקובלת במחקר הפרוטסטנטי, ואחרן ילינק הקדיש חיבור לפולמוס עם השקפתו זאת של מקס מילר (ראה להלן, הערה 23). חיבור שהשפיע לא מעט על השקפותיה של האינטליגנציה הלאומית בדור הבא הוא ספרו של ילינק: A. Jellinek, *Der Jüdische Stamm*, Wien, 1869. פריץ הוקל (Fritz Hommel) סוקר בספרו, *semitische Völker und Sprachen*, Leipzig, 1893, pp. 20–46 כמה מספרי הפולמוס, ובעיקר את ספריהם של חוולסון D. Chwolson, *Die semitischen Völker, Versuch einer Charakteristik*, Berlin 1872 ושל R.F. Graw, *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zur Religion*, Stuttgart, 1864 ונוקט עמדה מתונה לטובת רנאן. גם הוא סבור, שלעברים לא היתה מיתולוגיה, אך אינו סבור שחסר זה הוא עדות לנחיתותם הרוחנית. וראה להלן על גולדציהר (הערה 33). Léon Hugonnet, *La Civilisation arabe, défense des peuples sémitiques en réponse à M. Renan*, Genève 1873. על התמודדותו של אל־אפגאני Jamal al-Din al-Afghani ובעיקר חיבורו L'Islamisme et la science על רנאן ראה: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Oxford 1962, pp. 120. 121 לואיס, "שמים ואנטישמיות", האיסלאם בהיסטוריה, תל־אביב 1984, עמ' 127–143.

20 ראה אצל סעיד, שם. כאחד מאבות האנטישמיות הרוחנית המודרנית מציגו כאמור קלוזנר, ובעקבותיו אחימאיר, (להלן הערה 57). אטינגר כותב כי "מי שהציע שיטה גזענית מובהקת על חשתית דעותיהם של ההגליאנים הצעירים היה ארנסט רנן, שאין כלל לפקפק בעניין גודל השפעתו על המשכילים באירופה", שמואל אטינגר, "ביקורת הדת של ההגליאנים הצעירים", האנטישמיות בעת החדשה, תל־אביב 1979, עמ' 96.

21 יצחק היינמן, "המחלוקת על הלאומיות באגדה ובפילוסופיה של ימי הביניים", ספר דינבורג, קובץ דברי עיון ומחקר, ירושלים תש"ט, עמ' 132–150. ראה גם: אלכסנדר אלטמן, "תורת האקלימים לריה"ל", מלילה א, מנצ'סטר 1944, עמ' 1–17.

ההינדואירופי. הרהורים פילוסופיים, הפועלים בעוצמה רבה בתוך תחום הסתכלות צר, מביאים להתהוות רעיונות פשוטים ביותר. השפה השמית, כגילוי האינטלקטואלי הראשון של האדם המתרגם את סביבתו הטבעית, נולדה כשפה חסרת גמישות, שאינה נזקקת ואינה יכולה לתאר גילויים של ריבוי והשתנות. מהותה של המיתולוגיה נעוצה בכוחן החי של המילים ואולם הלשונות השמיות אינן מניחות מקום להגשמות מסוג זה. המונותאיזם, אליבא דרנאן, הוא השקפה סובייקטיבית על אודות הטבע ומקורו, הגורמת לחוסר יכולת לדמות את העולם: המונותאיזם הוא מינימום של דת. כתוצאה מכך הגזע השמי נחות בתכונותיו לעומת הגזע הארי (une race inférieure), הוא חסר מיתולוגיה, חסר אפופיאה, חסר מדע, חסר פילוסופיה, חסר יצירות דמיון וחסר חי אזרחות. הוא לא יצר יצירות של דמיון ומסתורין, אין בו חוש הרגש (sensibilité) ואין לו כשרון לקיים חי מדינה.¹⁷

ראוי לזכור, כי רנאן התכוון כאן לשמיים הקדומים והיטיב להכיר ולהבהיר, כי שמיות אינה קטגוריה אתנית, אלא קטגוריה לשונית. הוא התחבט והתלבט לא מעט בכתביו המרוכים כאשר לעמדתו בעניין המקור האתנוגרפי הגזעי של תכונות האופי ותכונות התרבות. הוא גם ידע להדגיש, כי במבנה האישיות הקיבוצית חלים שינויים מפליגים במרוצת הדורות. בין ספרו הגדול *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris 1855 לבין ספרו האחרון על תולדות ישראל (*l'Histoire du peuple d'Israël V*, Paris 1893) וגם ביניהם – יש שינויים רבים. מכל מקום, שמו נקשר, כאמור, במערכת של טענות אקסיומטיות וסביבן התנהל הדיון והפולמוס. גם כשהתנהל כחריפות יתרה, לא הואשם רנאן באנטישמיות לשמה. הפולמוס התנהל בדרך כלל סביב תמונת העבר ההיסטורי הרחוק של רנאן, כלומר בתחום ההיסטורי הפוזיטיווי, והן סביב השקפתו ההיסטודיוסופית ומקורותיה. גם מלומדים ואנשי דת נוצרים, קתולים ופרוטסטנטים, ולא רק למדנים ואנשי־עט יהודים, גילו בו עניין ומנקודות־מבט ומגמות שונות,¹⁸ וכך גם אינטלקטואלים

17 ראה קטע המפורסם: "...la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine", *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris 1855; *l'Histoire du peuple d'Israël*, V, Paris 1893, p. 4 [הגזע השמי בהשוואה לגזע ההודואירופי מייצג באמת צירוף נחות של הטבע האנושי".]

18 ראה: מיכאל גרץ, שם. על קטע אחר של הפולמוס ראה: אוריאל טל, יהדות ונצרות ברייך השני 1870–1914: תהליכים היסטוריים בדרך לטוליטאריות, ירושלים תש"ל, עמ' 148–171, 205–234. החיבור הראשון, למיטב ידיעתי, שהוקדש לפולמוס עם דעותיו אלו של רנאן היה חיבורו של אברהם זולצבך: A. Sulzbach, *Renan und der Judentum*; Frankfurt a.M. 1867. הוא כתב כי רנאן הוא דוגמה למלומד הומניסטי וסובלן שבעומדו מול ההיסטוריה היהודית נשאר בעל דעות קדומות, וראה גם: James Darmesteter, *Coup d'oeil sur l'histoire du*

צאן ברזל של המדע במחצית השנייה של המאה ה-19. רנאן עצמו כתב מברא לתרגום הצרפתי של חיבורו של מילר, *Essai de Mythologie*, Paris 1859. בדור הזה ראו אור כלשונות אירופה השונות ספרים רבים, מהם מחקרים למדניים עבי כרס ומהם ספרות פופולארית ואף ספרות לבני-הנעורים,²⁴ שבהם נתפסה המיתולוגיה (או המיתו־פואטיקה) כשלב הראשון בדרכו של האדם יוצר התרבות. המיתולוגיה – התאוגוניה והקוסמוגוניה – נתפסה כלשונו של הפוליתאיזם לתאר את הבריאה, לא בדרך של הפשטה, אלא בלבוש של עלילות וסיפורים. המיתולוגיה והלשון המיתולוגית הם ה-*Kindersinn* של התרבות בתקופת ילדותה;²⁴ המיתוס הוא בכחינת חיי הדמיון של המטאפורה.

כיוון שכך, לא היה אפשר להסתפק בטענה, שלעם ישראל יש אגדה משל עצמו,²⁵ שהרי האגדה התלמודית היתה פרי התפתחות היסטורית מאוחרת (בהשפעת הסביבה התרבותית) ולא היתה אימננטית.²⁵ גם לא די היה להוכיח, כי העברית היא שפה גמישה ורב-תחית או שבתנ"ך יש רבדים המעידים על כשרון לירי־פיוטי מובהק ונעלה,²⁶ כיוון שדובר על התקופה המכוננת של התרבות. אם מיתולוגיה היא אפוא הביטוי הראשוני של יכולת המדמה, לו תהי לישראלים מיתולוגיה!

רנאן התקפה שיש להדוף אותה. דרך אחת היתה לנסות ולהוכיח, כי המונותאיזם לא שלל ולא מנע מהיהודים לפתח יצירות ספרות ואומנות, פרי הדמיון היוצר; דרך שנייה, רדיקאלית ומהפכנית מכל הבחינות, היתה לנסות ולהוכיח, כי הגזע השמי, ובתוכו עם ישראל, לא היה מונותאיסטי מראשיתו, וכי במקרא משוקעים יסודות ורבדים מיתיים,²² המלמדים, כי ההבדל בין שמיים לאריים איננו הבדל הטבוע בהם מלידה, אלא הוא תולדה של התפתחות היסטורית-תרבותית. במילים אחרות, שהשמיים לא היו משוללים דמיון יוצר. לגבי דידם של כל המשתתפים בפולמוס, בעלי השקפה מסורתית כבעלי השקפה רדיקאלית, מושכל ראשון היתה ההנחה, כי אכן קיים ניגוד או הבדל תהומי בין יהודים לנוצרים. השאלה שעמדה על הפרק היתה, מה מקורו של ניגוד זה ומתי אכן בא לעולם, וכמה הוא בא לידי ביטוי: האם הוא רק ניגוד רותני או שהוא גם ניגוד "טבעי".

רנאן הרשפע ביותר מהאסכולה השולטת בחקר המיתולוגיה ההשוואתית באותו זמן, שראשי דובריה היו א' קון (Adalbert Kuhn) ומ' מילר (Max Müller). לפי אסכולה זאת, השפה והמיתולוגיה הן היצירות התכונתיות הראשונות שבאמצעותן מתאר האדם על־ידי האנשה (פרסוניפיקציה) תופעות טבע שמסביבו. מחקריהם של קון ומילר, שהתבססו על הטקסטים הפרסיים וההודיים הקדומים, שנתגלו ותורגמו ללשונות אירופה השונות החל משלהי המאה ה-18 ואילך,²³ הפכו את המיתולוגיה המשווה לנכס

24 המיתולוגיה הפכה משלהי המאה ה-19 גם לספרות שנתפסה כבעלת ערך חינוכי לבני הנעורים. ראה: Theodor Brüggenmann, *Antike Mythologie als Bildungsgut im 17. und 18. Jahrhundert*, Köln 1986. אני מודה לפרופ' תיאודור בריגמן מאוניברסיטת קלן שהעמיד לרשותי את כתב־היד שלו. ראה גם, למשל: Edward Clodd, *The Childhood of Religion*;embracing a simple account of the birth and growth of myths and legends, London 1875; G.W. Cox, *Tales of the Gods and the Heroes*, London 1867.

25 למשל חיבוריהם של: A. Bernstein, *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob*; *kritische Untersuchungen*, 1871; וכן, ב"ז בכר, אגדת התנאים, תירגם מגרמנית א"ז רבינוכיץ, ברלין תרפ"ב – תל־אביב תרפ"ז.

25 א B. Beer, *Leben Abrahams nach Auffassung der Jüdischen Sage*, Leipzig 1859; J. Hamburger, *Geist der Haggada, Leipzig 1859*; W. Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, I-III, Strassburg, 1892-1899. בתרגום עברי של א"ז רבינוכיץ, אגדת אמוראי ארץ־ישראל, תל־אביב תרפ"ה-תרצ"ח.

26 מגמתו של מנדלסון בתרגום תהלים היתה להוכיח, כי לעברים הקדמונים היתה שירה לירית, הניצבת במרום הפסגה של השירה הקלאסית: זאת בתגובה לספרו של Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, 1753; וכן לתרגום ספר ישעיהו של הכישוף האנגלי. על תפיסת השירה העברית העתיקה של מנדלסון ראה: Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, London, 1973, pp. 409-413; וכן שמעון דאבידוביץ, "תרגום התהלים למנדלסון", ספר קלוזנר, תל־אביב תרצ"ז, עמ' 283-301. לאותה מטרה נכתב גם מליצת ישורון של שלמה ליוזון בהשפעת לונגינוס, וגם הוא ראה בשירה העברית העתיקה שירה קלאסית; בניגוד לדברי הרדר בספרו, *Geist der Hebräischen Poesie*, 1782.

22 ונכון כותבים סולוביטשיק ורזבשוק על הימים שהיו "ימי זריחת שמשו של ארנסט רנאן" וכי דברי שטיינטל על אגדת שמשון "כאלו מכתובים היו לסתור את הנחתו של רנאן, שנראה או כפגיעה בכבוד ישראל, ומשום כך מצאו דבריו מהלכים אף באותם התוגים מישראל שבזמן אחר לא היו מאזינים כלל לדברי ביקורת כאלה", וכזונתם לאופיה של הביקורת של שטיינסל, שיצא לטעון בזכות קיומו של מיתוס עברי קדום. מ' סולוביטשיק ח' רובשוב, תולדות ביקורת המקרא, ברלין תרפ"ה, עמ' 133, וראה גם: שם, עמ' 113-136. על קיומו או אי־קיומו של רובד מיתולוגי במקרא מתנהל מאז שנות השישים של המאה שעברה ויכוח למדני ארוך ומורכב שאינו מענייננו כאן, וראה לעניין זה: דעתו של יחזקאל קויפמן ב"חוקאל קויפמן ב"חוקאל קויפמן", *The Bible and Mythological Polytheism*, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 70 (1951), pp. 170-197; J.W. Rogerson, "Myth in Old Testament Interpretation", *BZAW*, No. 134, 1974, pp. 85-100.

23 ראה: Max Müller, *Comparative Mythology*, 1858; idem, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873 (1844); A. Kuhn, *Über die Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Berlin 1874. חיבורים אלה נכתבו קודם שנתגלתה, פוענחה ותורגמה הספרות הבבלית ללשונות אירופה. ככל מקרה, הגילויים כמסופוטאמיה הוכיחו, כי לשמיים בכלל היתה מיתולוגיה, אך עדיין נשארה פתוחה השאלה, האם גם לעברים היה חלק ותולה במיתולוגיה שמית זאת, ואם כן, איך ומה שאלו ממנה, ואיזה שימוש עשו באלמנטים המיתולוגיים הללו. ראה את תיאור התיאוריה של מילר על מקור ה-nature myths כ" a disease of language, אצל G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, New-York 1974, pp. מאובססיה גרמנית, שמילר, שהפך לפרופסור באוקספורד, הפיץ אותה באנגליה.

שהיתה להם בהיסטוריה נקודת פתיחה שונה לגמרי משל האחרים. מובנו של המונותאיזם אינו שהאל הוא אחד ויחיד, אלא שהוא שונה ונהגה אחרת מאלים אחרים. במאמר ביקורת בשם "Der Semitismus" על חיבורו של שרדר "המסע של אישטר לשאול" (Eberhard Schrader, *Die Höllenfahrt der Istar, Ein altbabylonisches Epos*, 1874), שפורסם ב *Zeitschrift*, כך שמיני, 1875, ניצל שטיינטל את הספרות המיתולוגית הבבלית, שנתגלתה ופוענחה זה מקרוב, למן סוף 1870 ואילך, כדי להוכיח פעם נוספת את האופי הפוליתאיסטי של השמיים הקדמונים (במקרה זה הבבלים) ואת הקירבה בין הסאגות הבבליות והסאגות ההודו-אירופיות, ומכאן גם לסיפורים המיתולוגיים שבמקרא.²⁹ בשני מאמריו על פרומיתאוס ועל שמשון הולך שטיינטל לשיטתם של קון ומילר ומגיע למסקנה, כי דמותו של משה היא, בתשתיתה המיתולוגית, המקבילה העברית של פרומיתאוס, וכי שמשון (שמשמעותו האטימולוגית היא שמש-און) הוא גיבור-שמי הנאבק בשמש הקופחת (שעה שהאל האריאני נאבק תדיר בעננים). שטיינטל מסכם את המאמר על שמשון באומרו כי "מבלי לפגוע בכבודו של המונותאיזם, אין ספק שלא רק ספר 'בראשית', אלא גם המצע הסיפורי של ספרי משה, 'יהושע' ו'שופטים', ופרקים בודדים בספרים אחרים של המקרא הברית החדשה הם מיתיים".³⁰ העברים היו אפוא בראשית ההיסטוריה שלהם פוליתאיסטים ובעלי מיתולוגיה כמו כל שאר העמים, אך השתחררו בהדרגה מן היסוד המיתי שבתפיסת עולמם. כתוצאה מתהליך זה השילו השמות המיתיים את משמעותם הראשונית ושולבו בתפיסת העולם המונותאיסטית החדשה, כשהם הופכים לסמלים ולקונוונציות ספרותיות. תרבותה של אומה, סיכם שטיינטל את מאמרו, איננה הומוגנית, אלא קיימים בה ניגודים. לעתים מתקיימים הרבדים השונים, הקדום והחדש, זה מתחת לזה, אך הקובע הוא הרובד הנורמטיבי והדומיננטי.³¹

את הכיוון הרדיקאלי התווה המלומד הימני שטיינטל, שהקדיש מחקרים אחדים להפרכת התאוריות של רנאן, הן באשר למוצאו של המונותאיזם והן באשר למוצא הלשונית ואופיה של הלשון העברית. שטיינטל (H. Steinthal, 1823–1899) לא חסך שבטו מרנאן, שאיתו היה קשור בקשרי ידידות ובחליפת מכתבים,²⁷ וכאחד משני הדוברים המרכזיים של האסכולה של *Völkerpsychologie* (בצוותא עם שותפו גיסו מוריץ לאצארוס Moritz Lazarus), יצא לקעקע את היסודות של מה שתפס כהשקפת עולם דטרמיניסטית-מכניסטית.²⁸

בכרך הראשון של ה-*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1860, pp. 328–345, חיבורו של רנאן "Nouvelles Considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme", *Journal Asiatique*, 1859 בשם "Zur Charakteristik der semitischen Völker", שטיינטל מתח ביקורת חריפה על הדטרמיניזם הנטורליסטי של רנאן, המוצא לעצמו כדבריו, מפתח קסמים לכל השאלות במושג "האינסטינקט", ומתוך כך גם מגיע למסקנה, כאילו האינסטינקט יוצר טיפוסים תרבותיים ובלתי משתנים. האינסטינקט הפנימי הוא היוצר את התרבות. שטיינטל, לעומת זאת, מחזיק בדעה, שהתרבות היא יצירה אנושית ולא טבעית. השוני בין עם ישראל לעמים אחרים אינו נובע מכך שהיולו אינסטינקטים שונים או תודעה שונה מאחרים, אלא כתוצאה מכך שרוחו ותרבותו התפתחו בכיוון שונה, בעיקר כתוצאה מפועל ה-*Geisteskraft*, בלשונו, של נביאי ישראל. קודם לתקופת הנבואה היו העברים פוליתאיסטים, כשם שהעמים השמיים האחרים – והעברים בכלל זה – היו פוליתאיסטים. דת ישראל הקדומה לא היתה מונותאיסטית מראשיתה, כפי שמוכיח הרובד המיתולוגי ב'בראשית', וודאי שדת העמים השמיים האחרים לא היתה כזאת, כפי שמוכיחות העדויות השונות מן המזרח הקרוב הקדום. כך גם אי-אפשר לבודד את בני ישראל מכלל העמים השמיים ולהניח

29 H. Steinthal, *Der Ursprung der Sprache*, Berlin 1888; "Die Frage vom Ursprung des Monotheismus", in *Zu Bibel und Religionsphilosophie*, Berlin 1895, pp. 25–34; "Mythos und Religion", in Virchow & Holtzendorff (eds.), *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, Bd. V, Heft 97. גולדציהר מסכם את ההשקפה של שטיינטל בכותבו כי הבנת מהותו האמיתית של המיתוס מקרבת להבנת המהות האמיתית והמוזככת של המונותאיזם, המשוחרר מכל תלות באגדות ובמסורות על אודות מוצא גזע, וחותר לגלות את המקור החי של האמת והמוסר. במבוא (הערה 32) עמ' XXX

30 "Die Sage von Simson", *Zu Bibel und Religionsphilosophie*, Berlin 1895
31 המאמר מופיע בתרגום לאנגלית של ספרו של גולדציהר (הערה 32) יחד עם המאמר על פרומיתאוס, עמ' 363–446. לא רק שמשון לבדו, אלא גם יעקב, המגולל את האבן מעל פי הכאר, דינה שנאנסה, משה בכל מהלך חייו, יריחו, שתנומתיה נפלו מקול תקיעת השופרות, גדעון שניצת בעזרת שופרות, כדים ריקים לפידיים, הנער דוד, שהיכה את הארי ואת הרב ואחר-כך גם את גלית הענק בחלק אבן במצחו; לכל אלה יש מקבילות אצל האינדוגרמנים.

27 בעניין קשרים אלה ראה: Ingrid Belke, Hrsg. *Moritz Lazarus und Heyman Steinthal*; *Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Tübingen 1971, V. *Die Zeitschrift für Völkerpsychologie* הופיע בשנים 1859–1890. שטיינטל זכה לדברי שבח ממוריץ שטיינשניידר על תגובתו. ראה: Salo W. Baron, "Moritz Steinschneiders' contributions to Jewish Historiography", in *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, p. 293

28 השקפתו של שטיינטל קרובה לעומת זאת להשקפה הסובייקטיוויסטית שביטא רנאן במחברתו *Qu'est-ce qu'une Nation?* 11 Mars 1882 ושגם היא זכתה להדים רבים אצל האינטליגנציה היהודית הלאומית.

התפתחות מאוחרת ומשוכללת בהרבה. המיתולוגיה הראשונה משוקעת ברבדים הקדומים ביותר של המקרא, למעשה כמצאי האטימולוגי שבו. הקוסמוגוניה מצויה בסיפור הבריאה שבספר 'בראשית', שגולדציהר מוצא בו השפעה ככלית ופרסית עמוקה ומאחר את כתיבתו לתקופת גלות בבל.³³ זהו גם מעגל ההשפעה שהפירה את האגדה והמדרש ביסודות מיתולוגיים.

גולדציהר ורנאן מסכימים בעניין אחד, שהעבריים הקדמונים היו נודדי-מדבר. אולם, לדעת גולדציהר, המדבר לא הצמיח והצחיח את כושר הדמיון שלהם, אלא רק העניק לתכונת טבע זאת לבוש שונה. וכך איפוא, אחרי שסקר בהרחבה את היסודות המיתולוגיים הקדמונים סקירה אטימולוגית-מיתית, קבע גולדציהר, כי אחרי התנחלות שבטי ישראל בבנין חדל המיתוס העברי להתפתח, בעוד שהמיתוס הארי לא הפסיק את צמיחתו. בניגוד לתיאור הרווח, כי שבטי ישראל העולים מן המדבר נתקלו

בעקבותיו של שטיינטל הלך המלומד היהודי ממוצא הונגרי איגנץ (יצחק) גולדציהר (Ignaz Goldziher, 1850–1921), לימים גדול חוקרי האיסלאם בדורו. הוא הקדיש להוכחת קיומו של הרובד המיתולוגי הקדום בתרבות ישראל ספר נועז, שלאחר זמן לא רב ראה בו בוסר וחסא נעורים הראוי לגניזה ולשיכחה. ספרו *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig 1876 סמוך לכך. המחבר עבר על התרגום ועידכן אותו.³² ספר זה משתמש בתאוריות של מילר וקון, שגם הם סברו, כי לשמיים לא היתה מיתולוגיה, ומהווה תשובה מקיפה לאתגר של רנאן. הנחת היסוד של גולדציהר היתה, כי פוליתאיזם ומונותאיזם אינם שני מצבים שונים ומנוגדים של התודעה, כלומר שתי מהויות המתקיימות בנפרד זו בצד זו, אלא שני שלבים בהתפתחות הכוללת של התודעה. שום קבוצה חברתית ושום תרבות אינן יכולות להיות יוצאות דופן ולחרוג מן הכלל הזה של ההתפתחות. כשם שאי-אפשר לשלול מבני גזעים שונים יסודות, פיסיונומיים משותפים לכולם (למשל, אותם אברי-גוף המתפקדים באופן דומה), כך אי-אפשר לשלול מהם תכונות פסיכולוגיות משותפות; והראשונה בהן: היכולת ליצור מיתולוגיה. תחולתו של חוק פסיכולוגי חייבת להיות אוניברסאלית, מביא גולדציהר כלל מספרו רב התהודה של אדוארד טיילור: Edward Tylor, *Primitive Culture*, 1871, pp. 22

כמיתוס מגדיר גולדציהר אותו דפוס לשוני, המספר על אופן הפעולה של הטבע; דפוס ההבעה שבו מבין ומתרגם האדם בשלב הראשון של התפתחותו האינטלקטואלית את פעולת כוחות הטבע שמסביבו. המיתוס הוא איפוא תולדה של פעולה פסיכולוגית טהורה. כנגד זאת לובשות המיתולוגיות של העמים השונים צורות שונות, אך ההבדלים ביניהן אינם נובעים מטבע אנושי שונה, אלא מתגובה ומענה שונים לסביבה שבה מתפתח המיתוס. אליבא דגולדציהר, ביצירת נעורים זאת, עם ישראל היה עם פוליתאיסטי בראשית דרכו ההיסטורית והיתה לו מיתולוגיה סולארית. חשוב לציין שגולדציהר מבדיל בין המיתולוגיה הראשונה לבין הקוסמוגוניה, שהיא פרי

33 גולדציהר בוחב כי: Myth is something universal, that the faculty of forming it cannot a priori be denied to any race as such, and... the coincidence of mythical ideas and modes of expression is the result of the uniformity of the psychological process which is the foundation of the creation of myths in all races. *ibid*, pp. XVI דבר-מה אוניברסלי, ואין למנוע מראש את היכולת ליצור אותו משום גזע שהוא. צירוף המקרים של רעיונות מיתיים ואופני ביטוי הוא תוצאה של אחדות התהליך הפסיכולוגי, שהוא היסוד ליצירת המיתוסים בכל גזע וגזע". הומל מבקר את תפיסת המיתוס של גולדציהר וכותב כי ההנחה שגם למונותאיזם היתה כוודאי תקופת ילדות ושהיו לעברים הסברים מיתולוגיים של תופעות-טבע, אינה יכולה להפוך את האבות לדמיותי יצירי הדמיון המיתולוגי, כפי שטוען גולדציהר: "Auch der Monotheismus hat natürlich seine Kindheitsstufe und in einer solchen haben wir ihn demnach auch bei den alten Semiten uns zu denken. Daneben braucht sogar die Existenz eines Mythos nicht ausgeschlossen zu sein, nur dass dieser – und das ist der grosse Unterschied den Mythen der eigentlichen Heidentvölker gegenüber – bei den Semiten aus sich heraus nicht zur Mythologie wurde. Auch die Hebräer waren kein mythusloses Volk, wie es ein solches (das hat Goldziher mit Recht betont) überhaupt nicht gibt. Was das Werk dieses Gelehrten, "Der Mythos bei den Hebräern" (Leipzig, 1876) anlangt, so muss ich trotz des eben gemachten Zugeständnisses, das bloss diejenigen frappiren wird, die sich nie klar gemacht haben, was eigentlich Mythos ist. Alte Naturmythen... hatten selbstverständlich auch die Hebräer, denen man ihren höchsten Schmuck nehmen würde, wenn man sich dieselben nicht auch als Kinder (sondern etwa gleich als altkluge Knaben) zur Welt gekommen denken wollte. Dass aber die Patriarchen gestalten (vor allem Abraham) nun sämtlich alte Mythenbildungen (und dann consequenter Weise, einst Götter, bevor sie zu Ahnen wurden), ist unmöglich." לתת את הדעת להבדל המהותי שבין תפיסת המיתוס של שטיינטל וגולדציהר לבין תפיסת המיתוס אצל בובר, למשל. ראה אצל משה שוורץ, שפה, מיתוס, אמנות – עיונים במחשבת היהדות בעת החדשה, ירושלים-תל-אביב תשכ"ז.

32 הספר תורגם לאנגלית בשם: *Mythology among the Hebrews, and its Historical Development*, London 1877. המתרגם האנגלי Russell Martineau כותב, כי בשל חיקוני המחבר, הנוסח האנגלי עדיף על המקור הגרמני והוא "far superior to the original German edition", pp. ix. המובאות מתורגמות כאן מן התרגום-עבוד האנגלי. לספר היתה השפעה מיידית באנגליה, ועדות לכך ספר, שמחברו שמר על עילום שם, ושמו: *Bible-Folklore Study*, London 1884. המחבר מציג עצמו כתלמידם של שטיינטל וגולדציהר ומציע תאוריה, שלפיה יש במקרא השפעות פרסיות והודיות. גם אמנות המשיח, על פי זה, מקורה במיתוס היהודי. על נסיבות החיבור של ספרו של גולדציהר ויחסו השלילי אליו ראה אחרי-הדבר של מאיר פלסנר לתרגום העברי של ספרו של גולדציהר: הרצאות על האיסלאם, ירושלים תשי"א, יצחק גולדציהר, תולדות חייו ופעלו המדעי.

האם פירוש הדבר הוא, כי כדי להוכיח שלעברים הקדמונים היו התכונות הנחשבות של דמיון ויצירה אומנותית וכד', של יכולת ההמחשה ולא רק של יכולת ההפשטה, יש צורך להגיע למסקנה הרדיקאלית (והכופרת) כי המונותאיזם הישראלי צמח מתוך פוליתאיזם? האם הרפיה הניצחת, כי לעמים השמיים האחרים – האשורים, הבבלים הפיניקים ואף הערבים לפני עליית האיסלאם – היתה מיתולוגיה מפותחת, הופכת את עם ישראל השמי הקדום לחלק בלתי נפרד של תרבות סביבתו, או שניתן לטעון, שלעם ישראל היו התכונות החיוביות והחיוניות הללו, אף שהיה חלק נפרד מסביבתו, שונה ומיוחד ממנה מלכתחילה?

הניסיון ליצור הרמוניה בין הדעות השונות היה רווי לבטים, ומשנתו ההיסטורית של יוסף קלוזנר יכולה לשמש כדוגמה מובהקת לכך; אכן, רוח ישראל ורוח יוון שונים הם במהותם. רוח ישראל חסר כמה וכמה מן התכונות והכישורים הנעלים והחיוניים של הרוח היווני. ניגוד זה בין בני שם לבני יפת עומד לעד. המונותאיזם הישראלי אכן דיכא כל יצירה מיתולוגית והגיע במאוחר 'רק עד עושי רצונו של מקום, עד המלאכים והשליחים, שאין להם רבגוניות אינדיווידואלית, שאין להם יוזמה עצמית'.³⁶ אך מהי המסקנה ההיסטורית והאקטואלית מאימוץ תבנית ההנגדה הזאת לגבי הקו שתרכות ישראל החדשה צריכה ללכת בו; אם התכונות היווניות הן יסודות חיוניים בכל תרבות, האם יש צורך לשאול אותם מיפת ולהכניסם לאוהלי שם, או שיש צורך לפתח אותן בעצמו ואם כן, כיצד יעשה זאת, אם הגניוס שלו ואמונתו מונעים כל התפתחות יצירתית כזאת?

1

נחזור אל נקודת הפתיחה.

בי"ב בתשרי תרמ"ב, "בלילה על משכבי" כדברי עדותו שלו, באה למ"ל לילינבלום הארה, ובעקבותיה הגיע לכלל מסקנה קיצונית:

...כן, זרים אנתנו... הננו זרים לא רק פה, אך בכל אירופה כולה, כי לא היא מולדת עמנו... עתה מצאתי ביאור המלה "אנטיסמיטיזם"... בזמן תגבורת האמונה היינו זרים באירופה על-פי אמונתנו, ועתה, בזמן תגבורת האומית, הננו זרים על-פי גזענו... כן הוא, סמיטיס אנתנו... בתוך בני ארץ; בני שם בתוך בני יפת, שבט פאלסטיני מאזיה בארצות אירופה... אמת הוא, כי גם עמי אירופה באו מאזיה, אך אז לא היתה

באוכלוסייה כנענית בעלת תרבות מפותחת והושפעו ממנה, ועל כן נפגע המונותאיזם הטהור שהביאו עימם משנות הנדודים, סבור גולדציהר, כי ההתנחלות עוררה התמודדות לאומית בין שבטי ישראל לבין תושבי הארץ הקדומים. המאבק הלאומי עורר את התודעה הלאומית הישראלית, וזו גיבשה לעצמה מסורות היסטוריות ייחודיות שעוצבו בניגוד מובהק למיתולוגיה של האוכלוסייה הכנענית האבטוכטונית. כך הפכו הגיבורים המיתולוגיים של העברים השמיים לגיבוריה של מסורת היסטורית-לאומית ישראלית. הדמות המיתית של אברהם (אברם) הפכה לאברהם, אבי האומה. המונותאיזם קשור אפוא, לדעת גולדציהר, בהתפתחותה של תודעה לאומית, הרואה באלים זרים טוענים שלא בזכות על ארץ כנען, ולמעשה לא קיימים. במהלך התפתחותה של השקפת העולם הישראלית הפך המיתוס להיסטוריה ולתאולוגיה, והאבות הפכו לגיבורים לאומיים, המגלמים את האידיאה התאוקראטית.³⁴

פחות מקורי ונועז הוא גולדציהר בתיאור השלב השני של ההתפתחות המיתולוגית בעם ישראל, שאותה הוא רואה לא כהתפתחות אימננטית, אלא כתוצאה מהשפעה ומשאילה ממעגל התרבות הסובבת, ובכלל זה מן המיתולוגיה ההודו-אירופית (ההודית והפרסית). בשלב זה עברו הסיפורים המיתולוגיים קלסיפיקציה וקיבלו מסגרת חדשה ומשמעות חדשה, והקוסמולוגיה הבבלית-פרסית הפכה לתשתית הספרותית של הקוסמולוגיה הישראלית. תאור מעשה הבריאה בספר בראשית נועד להעניק ליום השבת הנמקה חדשה, תוך קישורו למעשה הבריאה האלוהית.³⁵

שטיינטל וגולדציהר אינם תופסים את המיתוס כביטוי לפן הארצינואלי שבאדם, של זיקה בלתי אמצעית לטבע, אלא כתוצאה של השגה והבנה. כך ממשיכים הסמלים שברא המיתוס בשחר ההיסטוריה להתקיים ולתפקד בתודעה האנושית. השמיים, או במילים אחרות היהודים, לא רק העברים הקדמונים, אלא גם היהודים המודרניים, אינם שונים על כן אונטולוגית ואפיסטמולוגית מבני אירופה הנוצרית, ואינם חסרים שום תכונה טבעית של המין האנושי. תולדות ישראל מראשיתן כפופות לחוקיות של ההתפתחות האוניברסאלית, אך אין פירוש הדבר שהתפתחות זו לא הושפעה ולא הונעה על-ידי תודעתם והכנתם המיוחדת של בני ישראל.

3

34 גולדציהר כותב על סיפורי האבות שבספר בראשית שהם "the most fruitful field for mythological investigation" [השדה הפורה ביותר לחקירה מיתולוגית]. ראי להעיר, שגם גולדציהר וגם שטיינטל אינם רואים באינטרפרטציה המיתית פגיעה בערכי היהדות, שהרי דוקא אדם דתי ראו לו ללמוד כיצד השתחררה הדת מהשפעת המיתוס.

35 עמ' 17-34. השקפה דומה מביע דוד נימארק בספרו תולדות העיקרים בישראל (1912), ירושלים תשל"א.

36 יוסף קלוזנר, "ארנסט רנאן ותורת הגזע", בתוך יהדות ואנושיות, א-ב, מהדורת 1955, עמ' 127.

להם היסטוריה, ולא היו עמים מיוחדים, ומיום שעמדו על דעתם וזכו לחיי-היסטוריה הנם עמי-אירופה, ואנחנו, בני-שם בתוך בני-יפת, אסופי-חוק, אורחים לא-קראים.³⁷

גלוי לעין, כי בתבנית ההגדה הגדולה של לילינבלום מהולים שני יסודות, שאינם חופפים בהכרח. מצד אחד הוא מעמיד את אסיה מול אירופה ומצד שני את השמיים היהודים מול האריים יוצאי אסיה אך בניה של אירופה. בתוך כך כלולה הנחה מובלעת, שאפשר שלילינבלום לא נתן דעתו עליה, כי תכונות בני אירופה שמקורם באסיה, ותכונות היהודים, שאף הם מקורם באסיה, חד היו בשחר ההיסטוריה. הניגוד הוא תולדה של התפתחות היסטורית שונה. כשבאו היהודים מאסיה לשכון בתוככי בני אסיה לשעבר, הגרים באירופה, כבר מצאו את ההבדלים בינם לבין יוצאי אסיה האחרים עמוקים ובלתי מתיישבים.

לילינבלום אינו מוטרד כלל מטענותיו של רנאן נגד טיבו הלאומי של המוסר היהודי, אל מול טיבו האוניברסאלי של המוסר הנוצרי. טענה זאת העסיקה אחרים מבעלי הפולגתא של רנאן כמו Abraham Sulzbach, James Darmesteter ואחרים. לילינבלום איננו מעוניין בתורת התעודה, אלא מבקש עתה להוכיח, כי רוח ישראל היא רוח לאומית מובהקת. אולם המעניין במסכת טיעוניו מבחינתנו כאן הוא מאמץ את מערכת המושגים של רנאן ואסכולתו כדי להדוף אותה. מול השקפה אתנוגראפית, המגיעה למסקנות אנטי-שמיות, הוא מציב השקפה אתנוגראפית פילורשמית תקיפה. לילינבלום אינו יכול לבסס את הייחוד הלאומי-רוחני של עם ישראל על השקפה רוחנית תאוצנטרית, דהיינו כזאת התלויה ברעיון ההתגלות והבחירה, וממילא הוא נאלץ להשתמש בנימוקים טבעיים אתנוצנטריים. תכונות ישראל המיוחדות הן תולדה מתכונות הגזע שלו, והעובדה, שתכונות גזע אלו שונות מטבען ומכללן מתכונות הגזע האירופי, מוליכה למסקנה חד-משמעית שאין מקום לקיום ביחד ואין שחר לתקווה, כי לעתיד לבוא יוכלו היהודים להשתלב בחברה האירופית. במאמרו "על תחיית ישראל" כותב לילינבלום, כי בני-ישראל הם אכן "בני גזע זר, אשר תכונותיו, מדותיו וחוקיו רחוקים מתכונות בני אירופה, מדותיהם וחוקיהם, כרחוק מזרח-מערב". שום סביבה היסטורית ושום התפתחות היסטורית אינן יכולות לשנות את המצב הטבעי והמתמיד הזה.

כיוון שכן, אין לילינבלום נזקק לאפולוגטיקה אידיאולוגית או 'מדעית'. אלוהי

37 מ' ל' לילינבלום, "דרך תשובה", כתבים אוטוביוגרפיים, כרך שני, עמ' 196. האירוניה ההיסטורית היא שלילינבלום חזר כאן על הטענות האנטישמיות בנות-הזמן, כי היהודים הם עם אסיאתי זר ("orientalisches Fremdvolk") באירופה.

ישראל הוא אלוהי האומה הישראלית, אבל דווקא דמותו זאת היא-היא העושה אותו לאלוהי הקידמה. הלאומיות היא "צעד לפנים ואכזר-פנה להפראגרסס האמתי" ולא שלב נחות יותר. הציוויליזאציה היוונית-הרומית, שהתבססה על העיקרון האוניברסאלי היא זו שהיתה לא טבעית בקוסמופוליטיות שבה. היא לא התחשבה בתנאי האקלימים ובתורת ההתפתחות של עמים שונים ותכונותיהם. לעומת זאת היתה היהדות לאומית באופיה, ולכן הכירה בלגיטימיות של קנייניו הטבעיים של כל עם ועם. לא מוסר אוניברסאלי, אלא מוסר לאומי הוא הביטוי והיסוד לקידמה.³⁸

על השקפה זאת שב וחזר לילינבלום באיגרת ארוכה מכ' בכסלו תרמ"ח ל"ל גורדון. הניסיון להבין את טיבה של האנטישמיות בעידן החילוני, הוא כותב, הוביל אותו למסקנה "על ההבדל הטבעי שבין בני ישראל (ואולי כל בני שם) ובני יפת, או משפחת האריים, שהראשונים בהם היו היוונים, ובדרכיהם בחרו אחרי-כן יתר אחיהם".³⁹ אחרי שרטוט מפורט של מכלול התכונות המנוגדות של האריים והשמיים מסכם לילינבלום את תוצאות החקירה:

כאלה וכאלה רבים הם השנויים בין בני ישראל לבין בני יפת, ואפשר שכל השנויים ההם אינם אלא כענפים שונים ממקור אחד ומסבה אחת, לאחד את הטבעות השונות, לברוא לבני ישראל רוח בני יפת, או להיפך, לפשר בין אלה ובין אלה, אין צורך, ואין גם אפשרות, לדעתי.

עם זאת מטיח לילינבלום דברים קשים נגד "העצלות האזיאתית של השמיים" ועל הצורך "לקרוע לנו שם (בארץ-ישראל) חלונות (לאירופה) ולהעביר את הרוחות הרעות והמעופשים...".⁴⁰ האכזבה של שנות השמונים מן הציוויליזאציה האירופית ביחסה ליהודים, וההסבר המטא-ביולוגי לשנאת היהודים ולזרותם אין פירושה, מבחינתו, שהתרבות האירופית בכללה היא תרבות זרה, שיש לדחות את השפעותיה מכל וכל. סמולנסקין מחזיק באותה דעה, כי "רוח ישראל שונה מאז ועד היום מרוח יתר העמים באירופה, כי הוא ממשפחה אחרת, ממשפחת שם, והמה ממשפחת יפת, ורוח המשפחת לא ישנה ולא יחלש אם לא תתבלבלנה אחת באחת, אך משפחת היהודים עוד לא

38 לילינבלום, על תחיית ישראל על אדמת ארץ-אבותיו, אויסה 1884.

39 שלמה כרימן (עורך), אגרות מ"ל לילינבלום ל"ל גורדון, ירושלים, 1968, עמ' 198-203.

40 מכתב לש' ברנפלד מ"ח בשבט תרמ"ח. מצוטט אצל כרימן, שם, עמ' 28. לגבי דידו של לילינבלום "המזרח" או "אסיה" אינם מושגים חופפים ל"שמיות", ו"המזרח" אינו מקור של תחייה רוחנית-מיסטית, כפי שהוא מופיע מפירכרג עד כובר. אדרבא, לדידו "רוח אזיא" היא סמל לנבערות ולפיגור ואילו "רוח אירופה", אשר "בסופה נסערה דרכו", היא ה"רוח" שיש ללכת בזרכיה. כל כתבי מ"ל, כרך ראשון, תר"ע, עמ' 50.

וכאידיאולוג של היהדות ושל התרבות העברית. באמצעותו, יותר מאשר באמצעות בעל-עט אחר, קיבל הקורא העברי המשכיל לא רק מידע מוסמך על משנת רנאן, אלא גם ניסיון מדעי-עיוני מגובש להציג לרנאן חלופה מתאימה, שאינה דוחה על הסף את הישגי המחקר המודרני. כאמור קודם לכן, אין לקלחנר עמדה אחידה. דעתו משתנה מזמן לזמן ולעתים אף מגירסה אחת של מאמר לגירסה אחרת שלו.

קלוזנר הקדיש לרנאן ולמשנתו סדרת מאמרים ארוכה בשם "משפטי ארנסט רנאן על תכונות בני שם ורוח שפת עבר", שהתפרסמה ב'המליץ' (גל' 84, 85, 87, 90, 94, 98, 99, 101, 102) משנת תרנ"ה (1895). הסדרה שבה ונדפסה בתיקונים רבים בכרך הכתבים 'יהדות ואנושיות' (ורשה תרס"ה 1904/5) בשם "ארנסט רנאן והאנטישמיות הרחנית". השוני בכותרת מלמד על שוני בגישתו של קלוזנר ועל ההדגשה שהדגיש עתה את מקומו של רנאן בהתפתחות האנטישמיות (מאוחר יותר נדפס המאמר בכותרת "ארנסט רנאן ותורת הגזע"). עיון במשנת רנאן והתמודדות איתה מצויים גם במאמרים אחרים שלו.⁴³

קלוזנר מודע למהפך הרדיקאלי בתפיסת הלאומיות היהודית מתפיסה לאומית רוחנית לתפיסה לאומית טבעית, כשהוא כותב: "מאחר שאין אנו מאמינים בסיבות תאולוגיות או מיטאפיסיות, מוכרחים אנו להניח, שהסביבה של צמיחת האינדיווידואליות היתה טבעית. והסיבה הטבעית הקרובה ביותר היא הסביבה הגיאוגראפית והמסיבות ההיסטוריות".⁴⁴

קלוזנר אימץ כהנחת יסוד את הניגוד העמוק בין אריים לשמיים ואף את ההסבר שהציע רנאן לניגוד זה, ששטיינטל כה היטיב, כחצי יובל שנים קודם לכן, לקעקע אותו עד היסוד.

אין עשיר כטבע ההודי ואין עני כטבע הערבי. כאן גני-עדנים ויערות סבוכים ושם – מדבר שממה וערבות-חול. הטבע ההודי הוא מגוון ומלא שפעת-רשמים; הטבע הערבי הוא חדגוני ומונוטוני. הטבע ההודי שופע שפעת כוחות רעננים והוא מלא חליפות; הטבע הערבי הוא נורא-הוד באחדות מראו ובו מתגלים רק כות אחד, רק תופעה אחת – ההויה הפשוטה, המקפת-כל, ההויה מחוסרת-השינויים ונעדרת החליפות של המדבר והערבה. ובכן אין לתמוה על כך כלל ששני הגזעים שנתייטלו בשני טבעים שונים ומשונים כל-יכך זה מזה, היו אף הם

התבלבלה".⁴⁴ אולם המסקנה שלו מתיאור מצב זה קיצונית יותר מזו של לילינבלום. לא די שיש צורך בהפרדה פיסית בין היהודים לבין סביבתם האירופית-ארית (על-ידי הגירת היהודים מאירופה), אלא אין גם אפשרות וצורך ללמוד מן התרבות האירופית. נציגי בני שם ונציגי בני יפת הם שתי מהויות שונות של תרבות, בעלי מערכות מושגים שונים והשקפת עולם שונה. ההשכלה, המבקשת לעשות פשרה בין שני העמים הזרים איש לרעהו, אין לה יסוד ואין לכך סיכוי. הסיכוי היחיד הוא תחיית רוחו המקורית של עם ישראל באסיה (אסיה, המקבלת כאן דימיון רצינונאלי ולא דימיון מיסטי, כמקובל). התחייה והשימוש המחודש במושגים של "לאומיות טבעית" בגירסה המודרנית שלהם לא באו רק כדי להבליט את ייחודו של עם ישראל וזרותו לאירופה. סיבה נוספת לתחייה מושגית זאת ושימוש הרווח והתכוף בה היתה בצורך להבהיר את ההתמדה של תכונות האופי היהודיות גם בסביבות גיאוגראפיות ותרבותיות שונות. מכאן הטענה כי ה־genius loci של ארץ-ישראל או של המדבר הסודי-ערבי הוא שיצר את הפסיכולוגיה המיוחדת של עם ישראל, וזאת הופנמה ושוקעה בו כיסוד הקבוע והמצב. כך, למשל, קובע נחמן סירקין את ייחוד תכונותיו של עם ישראל בייחודו הגזעי ומגדיר "גזע" כ"מושג כולל של התכונות הפיזיות והפסיכיות", שהתפתחו בחברה האנושית למן ימי הבראשית שלה. תכונות אלו הן אושיות המחשבה וההרגשה, הבאות לידי ביטוי באופנים שונים ביתס לטבע, לעולם ולחיים. הגזע, התכונות המולדות, הם ילידי הסביבה הטבעית; העממיות והלאומיות (דהיינו התרבות) הן פרי הנסיבות ההיסטוריות, ההשתנות וההתפתחות.⁴² השילוב בין הגזע לתרבות פתר לכאורה את סוגיית היסוד של המחשבה הלאומית המודרנית: הזיקה בין המהות הבלתי משתנה (גזע) לבין המהות המשתנה במרוצת ההיסטוריה (תרבות).

ז

הבעייתיות של אימוץ התאוריה האתנוגרפית והאתנרופו-גיאוגראפית ושל המסקנות העשויות לנבוע ממנה מודגמת היטב בכתבי יוסף קלחנר. קלוזנר יצא לעיין בתאוריה של רנאן, הן כמלומד העוסק במחקר תולדות עם ישראל הקדמון, והן כהיסטוריוסוף

41 פרץ סמולנסקין, "עצ לטעת" (נדפס ב'השחר' שנה VI) מאמרים, כרך שני, ירושלים תרפ"ה, עמ' 95.

42 נחמן סירקין, "גזע, עממיות ולאומיות" (נדפס ב'הדור' לשנת תרס"א, גיליון לא, כ"ג באב) בכתבי נחמן סירקין (לוקטו וטודרו בידי ב' צנלסון ויהודה קופמן) תל-אביב תרצ"ט, עמ' 263-272. השקפה זאת היתה מקובלת על האינטליגנציה היהודית הרוסית הרדיקאלית, מחייס ז'יטלובסקי ועד ז'בוטינסקי. סירקין הכיר את תולדות ישראל של רנאן ונסמך עליו כשהוא כותב, כי היה זה ירמיהו שכתב את ספר דברים.

43 ראה, למשל, המאמר "הערכים הרחניים שלנו (לשאלת מהות-היהדות)", כתוך יהדות ואנושיות, שם, עמ' 139-153.

44 שם, עמ' 139-140.

שונים ומשונים זה מזה בתכונותיהם הגזעיות, שנתגלו בבאי-כוחם המצויינים ביותר – באומות האריות והשמניות (= שמיות) המצוינות ביותר.⁴⁵

קלוזנר לא העלים מן הקורא את העובדה, ששאב את התאוריה הזאת מכתבי רנאן, והדבר אכן הציב בפניו קושיה, שהרי ראה ברנאן את אביה של האנטישמיות המודרנית העיונית, שאיננה נובעת משנאת ישראל. תמיהה זאת ניסה ליישב באמירה, כי "אף-אחד מן העוררים עדיין לא המציא ביאור יותר מתקבל על הדעת לתופעה המפליאה ששמה עם ישראל". לא הנחת היסוד האנתרופו-גיאוגרפית היא איפוא הפגומה, אלא מה שהסיק רנאן ממנה. קלוזנר גם לא התפלמס עם רנאן על הדמות הבדיונית של הערבי, ששירטט, והסתפק בהערה אגב אורחה: "על הערבים לא אדון; אפשר שכל זה אמת הוא ביחס אליהם",⁴⁶ כלומר, צודק רנאן בתכונות שייחס להם. את הפגם היסודי בתאוריה של רנאן הוא מוצא בהנחה, שתכונות אופייניות נודשות אינן משתנות, שעה שלמעשה תכונות אופייניות צומחות ופושטות צורה בתוך התנאים ההיסטוריים והגיאוגרפיים המשתנים.⁴⁷ בצד השקפתו ההיסטוריסטית-אולוציונית מאמין קלוזנר בקיומם של ערכים נצחיים ובלתי משתנים, המהווים את גלעינו המקורי הנוקשה והמתמיד של הגניוס היהודי המיוחד. את המקור לגלעין זה הוא מדמה למצוא בעזרת התפיסה הדטרמיניסטית-אובייקטיביסטית דווקא. קלוזנר הולך בעקבות רנאן גם בהנחה, שהמונותאיזם נולד בסביבה המדברית, שאיננה מעודדת התפתחות של תורות מסתורין של מדע ופילוסופיה, אבל כיוון שבאותו זמן עצמו הוא מאמין, כי הסביבה משפיעה על התפתחות תכונות האופי, מוטל עליו לקבוע מה היתה השפעת ארץ כנען וסביבתה הגיאוגרפית והתרבותית, השונה מהסביבה המדברית, על בני-ישראל לאחר ההתנחלות.⁴⁸ במקום אחד סבור קלוזנר, כי אכן אצל בני-ישראל התפתח סינקרטיזם דתי, שעה שאלוהי המדבר הפך לאלוהי הטבע והאדמה.⁴⁹ במקום

אחד הוא מסביר, כי כיוון שבני-ישראל היו הנוודים האחרונים בהיסטוריה השמית, ושנות נדודיהם היו הארוכות ביותר, הוטבעה השקפת העולם המדברית המונותאיסטית בפנימיותם עד כדי כך שהיתה חזקה דיה כדי לעמוד בהשפעותיה השליליות של ארץ כנען. בדרך נפתלת ומפותלת זאת הוא גם מסביר מדוע לא הפכו עמים שמיים אחרים, כמו המואבים, העמונים או הפיניקים, למונותאיסטים, ומדוע לא פיתחו הערבים הקדומים מונותאיזם עד ימי מוחמד, למרות שחיו בסביבה מדברית.⁵⁰

קלוזנר לא היה היחיד שנדרש למצוא פתרון לסתירה זאת: ואכן, כיצד ניתן ליישב את הטענה שה-Volksgeist המיוחד של עם ישראל התפתח בהשפעת הסביבה המדברית בעוד שה-genius loci של עמים שמיים אחרים, שחיו באותה סביבה עצמה, התפתח בכיוון אחר? מדוע הגיעו הערבים אל המונותאיזם רק במאוחד כל-כך? שמעון ברנפלד פירסם ב'השלח' של שנת 1896 סקירה רחבה ומקיפה של חיי רנאן ומשנתו. כמו קלוזנר לא מצא ברנאן רק שלילה, אלא גם "תוך שראוי לאכלו", ובתוך זה ההסבר התולה את התפתחות התרבות בסביבה הטבעית. וכך, במקום אחר, מנסה ברנפלד את ההסבר האנתרופו-גיאוגרפי. בספרו קורא הדורות – השקפה בהתפתחות רוח ישראל מדור לדור,⁵¹ הוא כותב כך:

העמים אשר החזיקו את אלהיהם בתור כחות מוזיקים וגורמים רעה להיצוד בכלל ולמין האנושי בפרט, בלי ספק גרו בארץ, אשר באקלימה שלטו כוחות הטבע ביד חזקה. העם הגר על מי ים מתגעש במימיו, אשר ישטפו וישחיתו יבול הארץ אדם ובהמה, או כי עלולה היא לברד וכחות דומים לאלו, הביטו באליהם אל דע, אוהב הרע, אשר ירחץ הליכותיו בדם, ורמס וטרף ואין מציל... עם היושב בארץ, אשר אקלימה הוא טוב ונותן לו את לחמו בעתו, כשהוא מתחיל לחקור אחרי מוליד הכוחות הטבעיים ויבוא עד הדעת, כי יש בורא וממציא הכל ובורא הכל, הנה ידמה בנפשו כח מטיב עם בדיותיו.⁵²

אבל אם הסביבה היא הסבר מספק, כיצד יש להסביר את העובדה שהיוונים פיתחו מיתולוגיה פיוטית ואסתטיקה מופלאה ואילו הערבים, הפולייתאיסטים כמוהם, הסתפקו באבן אחת מכוערה? לא הסביבה, אלא הגניוס הפנימי הוא שהפך את היוונים למצטיינים בכשרון המעשה ובאסתטיקה ואת עם ישראל לבעל גאונות ייחודית, שאיפשרה לו להשיג את האמת ואת מושגי המוסר. הסביבה הטבעית אינה יכולה איפוא לשמש הסבר

45 שם, עמ' 148–149.

46 "ארנסט רנאן ותורת הגזע", יהדות ואנושיות, שם, עמ' 113–114.

47 שם, עמ' 108.

48 שאלת המוצא של הגזע השמי העסיקה מאוד את המחקר של המאה ה-19. בכל מקרה, ההקבלה בין נדודי ישראל במדבר לבין הערבים נודדו-המדבר הופרכה: W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942; וגם הערבים של רנאן אינם אלא יצירי הדמיון. ראה: אדולף לודס, ישראל – קדמוניות העם והארץ, מרחביה 1956, עמ' 197–198. לודס (A. Lods) כותב כי "בהיננסם לכנען היו העברים עם שוחר מלחמה עז נפש, נוקם ונוטר, בעלי יצירים נטולי רסן... קווי-אופי אלה, שמקורם הברור בחיי המדבר, ציינו אותם עוד זמן רב", עמ' 163.

49 ראה חיבורו כתבי קודשנו, שראה אור תחילה ברוסית בשנת 1911 ובספרייה המדעית-פופולרית של הפועל הצעיר, יפו תרע"ב (1914), מס' 49–50.

50 "הערבים הרחנניים שלנו", שם, עמ' 150.

51 ורשה תרמ"ח (1888).

52 חלק ראשון: "מראשית ימות העם עד זמן נצחונות יהודה המכבי", עמ' 6–7.

עם ישראל אכן נולד במדבר והיה מונותאיסטי מראשיתו, אך בו בזמן ביקש לייחס לו תכונות אופיי שונות מאלו שייחס לו רנאן, ולבטל את הניגוד בין מונותאיזם לבין כשרון הדמיון וכד', יכול היה ללכת בעקבות אוגוסט קונט (Auguste Conte) ולטעון, כי דווקא הסביבה המדברית היא המולידה חוש התבוננות מדעית ופילוסופיה; שהרי עובדה היא שבהודו ובפרס לא התפתחו מדע ופילוסופיה רציונאליסטית, אלא דווקא תורות של מסתורין ומיסטיקה!⁵⁶ המדבר, כתב זאב יעבץ, הוא "ארץ אשר אין גבול ומצריין לה" ורותב-האופקים הזה הוא שהורה לאדם, שהאל אינו אל של מקום, אלא אלוהי התבל כולה. אפשרות אחרת היתה ללכת בעקבות וולהאוזן ואחרים ולטעון, כי החיים במדבר מולידים תכונות של ארגון וסדר; או, בנוסח לאומי-רדיקאלי יותר, שאלוהי המדבר הוא אלוהי-צבאות, שהרי המדבר חבל עולם קשוח ונוקשה, ההופך את החיים בו לעזי-נפש שחררי מלחמה.⁵⁷

ח

כאמור נקלטה והופנמה ביקורתו של רנאן על השמיים הקדמונים על-ידי אנשי-עט לאומיים מודרנים, שראו בה ביקורת נכוחה דווקא על התרבות היהודית של זמנם ועל גילייה השונים, יותר מאשר ביקורת למדנית-נכוחה על האבות הקדומים. דוגמה בולטת להפנמת הביקורת הזאת נמצא במאמרו של אחד-העם, 'הלשון חקדוקה', שנכתב בשנת תרנ"ה (1895), באותו אקלים תרבותי-אינטלקטואלי שבו נכתבו דברי קלוזנר, ברנפלד ואחרים. אחד-העם כותב, כי רנאן טען בצדק, שהשגה הגדולה ביותר, ואשר תיקונה הוא הקשה ביותר, שיצאה מלפני שבט בני שם בראשית ימיו היא

עמ' 16-45. המדבר שימש, לדעתו, פעם כסמל דיוניטי ופעם כסמל אפולוני בתודעה ההיסטורית של עם ישראל.

56 אצל גולדציהר, שם, עמ' 7. הדימוי של אסיה במאה ה-19 לא היה דימוי והקישור שלה ליוון גם הוא לא היה חד-כיווני. כך היו מי שקבעו הבדל מהותי בין הודו ופרס בעלי הטבע הפראי, שהוליד חזיונות מסתורין ומיתוס ועריצות פוליטית לעומת יוון בעלת הטבע המאופק, שהולידה חשיבה רציונאלית וליבראליזם. ראה, למשל, ספרו רב התהודה של H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, London, 1857-1861 pp. 79; 83 והערות העורך: J.M. Robertson, שם, עמ' 87.

57 אבא אחימאיר, "מלחמת האור והחושך בנגב", יודאיקה, 1960, עמ' 12-13. אחימאיר רואה כרנאן את משרם של היטלר ורוזנברג, אך קשה שלא להבחין בדמיון שבין ביקורתו לביקורתו של רנאן את האופי התיאוקרטי של ההלכה הפרושית, ושלא לדאות בהשפעה שהיתה עליו לתיאוריה של רנאן בחיי ישו (*Vie de Jésus, Paris 1863*) בדבר השניות הגיאוגרפית-תרבותית של עם ישראל, הנחלק בין הגליל הקוסמופוליטי להר הנגב הקשוח הלאומי. משפט כמו זה, המדבר על הרוח השמית שבמרכזה עומדת לא האובייקטיוויות אלא המוסר, הוא הד ברור להשפעת רנאן והכנסת הקשר אידיאולוגי אחר, לאומי-רדיקאלי.

כלשהו לדיכוי ולשוני הקיימים בתרבות האנושית ובוודאי שאינה יכולה להסביר מדוע הופיע ה'ניצויך' בעם אחד מסויים ולא בעמים אחרים.

ברנפלד נזקק לספרו של אבלד, H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 1843-1852 כדי לשחרר את התפיסה על התפתחות המונותאיזם מהקשר סיבתי-סביבתי ולמצוא את 'שורש ההתגלות בגאונות המיוחדת של העם להשיג את האמת הדתית ומושגי המוסר. כפי שהיוונים שונים משאר העמים האריים, כך שונה עם ישראל מכל שאר העמים השמיים. ואילו למושגי פסיכולוגיית העמים הוא נזקק כדי להשתחרר ממושגי הגזע, כשהוא כותב כי "לא המולדת והדם הם העיקר בהכנת הגזע האנושי... באדם העיקר הוא התרבות הקולטורית (ההדגשה במקור. "י ש"), אשר הלכה בעם ישראל לכל הפחות שני אלפים שנה בדרך אחת מיוחדת". וכך משמשים אצלו כל המושגים בערבוביה, שכן בעת ובעונה אחת הוא מותח ביקורת על חוברתו הנזכרת של רנאן 'היהודים כדת וכגזע', בטענה שתנועת ההתגיירות פסקה בתולדות ישראל זה מאות בשנים, ותקופה זאת היא זמן מספיק לכרוא גזע עכרי. ההבדלים בין יהודים הם הבדלים של תרבות, בהשפעת הסביבה התרבותית הקרובה, ולא הבדלים של גזע. והרי לפנינו דוגמה אופיינית להתרוצצות בין תפיסה סובייקטיבית לתפיסה אובייקטיבית של רוח ישראל ולטשטוש התחומים, הסמאנטי והתוכני, בין תרבות לגזע.⁵³

נתרה אם כן רק אפשרות אחת: לא לזנוח את הנחת היסוד האתנו-גיאוגרפית של רנאן, וזאת תוך היפוך של הסיבה והתוצאה. דרך זאת היתה תיאור שונה של הסביבה המדברית. וכך, מי שקיבל את ההשקפה, כי הולדתו של עם ישראל במדבר הסורי-ערבי,⁵⁴ אך בו בזמן, שעם ישראל היה פוליתאיסטי, הציג תאוריה, שלפיה דווקא המדבר הוא פוליתאיסטי באופיו, שכן הוא מרחב שבו עובד הנווד את כוחות הטבע, המבטיחים את קיומו מפני השמש הקופחת והמחסור במים.⁵⁵ ואילו מי שסבר כי

53 שמעון ברנפלד, 'ארנסט רנן רחוס אל היהדות, ציור היסטורי', השלח 1896-1897, עמ' 24-37, 101-116, 197-210. דומה כי כאן, אצל אבלד, ניתן המקור להשקפתו של יחזקאל קויפמן. וראה מאמרו של פטר שלומוביץ, "ביקורתו של קויפמן על ולהאוזן: היבט פילוסופי-היסטורי", ציון, מ"ט, א (תשמ"ד), עמ' 61-92.

54 כך, למשל, גם אצל וולהאוזן, אבל אצלו ישראל בשנות המדבר הם 'קהילה לוחמת'. עקבות התיאור של בני-ישראל הנוודים כקהילה מאורגנת מוליכים עד הקטאיזם איש אבדיה מן המאה הרביעית לפנה"ס. מולהאוזן כנראה התגלגל הדימוי לשירו הידוע של שאול טשרניחובסקי על 'זור כובשי כנען בסופה'. דרפר (J. W. Darfer) כספרו הפופולארי *History of Conflict between Religion and Science*, London, 1875, כי המדבר נראה כרקע המתאים להופעת המונותאיזם, וגם הוא נמנה עם ראשי מפיצי הדוגמה בקרב הציבור המשכיל ב-הזמן.

55 גולדציהר, עמ' 231. ראה בעניין זה: מאמרו של מ' סולוביטשיק, "המדבר בתולדותיו ובהשקפת עולמו של עם ישראל", דיבר, מאסף לחכמת ישראל, ספר שני, תמוז-אלול תרפ"ג, ברלין-תרפ"ד

ט

קשה יהיה להוכיח, כי חלק מן המאמצים להחיות בתרבות העברית אותן תכונות ומהויות, שרנאן ודומיו שללו ממנה, גם הם שעמדו ברקע נסיונות שונים של למדנים, אנשי־עט וסופרים להוכיח – לא רק להלכה, אלא גם למעשה – כי ההפך הוא הנכון. אולם דומה, כי לפחות אחד הכוחות המדרבנים מאחורי האיסוף והליקוט של דברי אגדה מן התלמוד והמדרשים, כביטוי לרוח ישראל הקדומה ולרובד הדמיון הקיים בה מקידמת־דנא, היה האתגר שהציבה ההשקפה הרווחת, שרנאן היה מייצגה המרכזי בתודעת בני הדור: לחפש אחרי המקבילה העברית למיתולוגיה הקדומה של עמים אחרים כביטוי לתום ולדמיון של עם ישראל,⁶¹ המבטא את דעת הטבע ודעת היקום המיוחד של עם ישראל.⁶² לחפש, למצוא ולשחזר (אף לשקם) כשרון זה הרחק מן התרבות. לחיפוש זה היה מסלול מתון, דהיינו זה הפונה אל האגדה התלמודית, ומסלול רדיקאלי, דהיינו זה הפונה לחשוף את הרבדים המיתולוגיים הקדומים ביותר המשוקעים במקרא.

ברבע האחרון של המאה ה־19 לא היה קושי להשתמש במושגים "אריים" ו"שמיים", כדי לסמל את האיברים המנוגדים בתבנית של התיסטוריה האוניברסאלית. רק משנתבררה משמעותם המסוכנת, פסק השימוש בהם בפובליציסטיקה ובפולמיקה היהודית המודרנית ואת מקומם שבו למלא המושגים הקלאסיים של "יוון" ו"ישראל" או של "ישראל" מול "הגויים". מסלול אינטלקטואלי משני, שננקט בתגובה על ההנגדה שעשו אינטלקטואלים אירופים בין שמיים לאריים, היה הניסיון למצוא לעם ישראל ולרוחו בני לוויה דומים בהיסטוריה האוניברסאלית; במילים אחרות, להבליט קווי דמיון אמיתיים או מדומים בין רוח ישראל לבין הרוח השמית או מהותה של אסיה. אבל דומה, כי המסלול המרכזי היה ונשאר המגמה להבחין הבחנה חותכת בין עם ישראל הקדמון לבין שאר העמים השמיים של המזרח הקדום, והמגמה להבחין הבחנה חותכת בין היהודים לכין שאר השמיים, דהיינו הערבים בני הזמן.

"מה שבראו לו לנטיות הפעלים מכניזמוס צר ודל שאי אפשר לסמן בו היטב חלופי הזמנים ואופני־הפעולה בכל דקותם". אחד־העם מעיר גם, כי הערבים, שלשונם דלה מן העברית, נאבקים בחסר זה, אף שצורכיהם התרבותיים קטנים בהרבה, לדעתו, 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.⁵⁸

קלוזנר מרחיב את היריעה ובמאמר מוקדם משנת 1896 הוא סבור, שרנאן צדק בכך שאין לספרות העברית שירי עליה, אומנות יפה ("חרשת הציור") וכד'. חיסרון זה הוא המושך את הדור היהודי הצעיר, שנפתח לתרבות המערב, אל הרוח היוונית, שכן הרוח הישראלית אינה יכולה לספק לו את המזון המבוקש.⁵⁹ כהד לרנאן הוא כותב: "איהו הומרוס העברי, אים מופקלס ואברפיידס, אוכידיוס וורגיליוס העבריים?". אבל שוב, קליטת האפיונים של רנאן והפנייתם, איננה נוחה למי שסבור, שהתרבות העברית החדשה צריכה להיות מצוידת לא רק באידיאלים מוסריים, אלא גם בכשרון לאסתטיקה, לחיי מדינה וכד'. כך איפוא יוצא קלוזנר לערוך מיון מתודש באפיונים שהציע רנאן, כדי לקבל חלק כאמת היסטורית ולדחות חלק כלא־אמת. הוא גם מבקש להוכיח, כי הטענה בדבר תכונות שהיו חסרות בימי קדם, למשל העדר מידת הסקרנות, אינה תקפה באשר לבני־ישראל של ימי התלמוד ואילך. כך, גם לדעתו, לא תקפה טענתו של רנאן, כי השמיים היו חסרים כשרון לייסד ממלכות גדולות ורוח אורחות, שהרי הציוויליזאציה השמית הקדומה הצטיינה והפליאה עשות בכגון דא. בניגוד לאחד־העם אין הוא מקבל את השקפת רנאן על טיבה של הלשון העברית, שהרי יש הבדלים עמוקים בין רובדי הלשון השונים בהתפתחותה של הלשון העברית.⁶⁰

58 על פרשת דרכים, חלק ראשון, ברלין תר"ץ, עמ' קצו-רז.

59 גם בעניין זה שינה קלוזנר את השקפתו במרוצת הזמן ודאג, לשם השוואה, את מאמרו: "מלחמת הרוח (המנאס אשר נאמתי בחגיגה חשמונאית באודיסה), הזמן, ילקוט ספרותי, וארשא תרנ"ד (1896), עמ' 67-72, לעומת מאמרו "יהודה ויוון, שני הפכים", עמ' 214-330. וראה גם מאמרו "מלחמת הרוח", שם, עמ' 72.

60 קלוזנר מסכם את מאמרו הארוך כך: "בהשקפותיו ומשפטיו של רנאן על תכונות הגזע של בני־שם ועל סגולותיה של הלשון העברית יש כמה וכמה טעויות והרבה מן ההפרזה, שמוצאה – ההכללה. הרי באמת אין תורת־הגזע אלא שורה של הפרזות והחלטות פורחות באויר. ואולם יש בין השקפותיו ומשפטיו אלה כמה וכמה דברים, שמפיצים אור חדש ובהיר על תולדות־ישראל והשחלשותן של לשונן וספרותו. ולדברים אלה יש לא רק ערך לתכלית הבנתו של העבר הישראלי והבנת־קדמוניותו: בהם אפשר להשתמש לשם התפתחותם הטבעית של עם־ישראל ושל הלשון העברית וספרותה גם כהווה וגם בעתיד", עמ' 138.

61 דאה המבוא של מ' י' ברדיצ'בסקי לאסופה שלו מאוצר האגדה, תרע"ד (1913), כרך ראשון, קובץ אַמני קדם כולל אגדות המקרא והתלמוד. ברלין־ורשו, תרע"ד. ברדיצ'בסקי מתלונן בהקדמה על כך, שגם בדור התחייה "צעדי האגדה וכל דברי השירה בכגון דא נעצרים", וגם עיתונים לאומיים נועלים את שעריהם בפניהם.

62 זאב יעבץ מקדים לספרו שיחות מני־קדם (תרמ"ז 1887) הבחנה, המוצאת דמיון מה בין האגדה התלמודית והמיתולוגיה האירופית, ומציין את תרגום הניבלונגים (Mittelhochdeutsch *Nibelungenlied*) על־ידי זימורק (K. Simork) לגרמנית מודרנית בשנת 1827, ואת מפעלם של האחים גרים כאסמכתא לעיבודיו מן האגדה התלמודית. אבל יעבץ כמובן מכחין היטב בהקדמה, "המקרא והאגדה", כיון מהותם של גיבורי האגדה התלמודית ותפקידה לבין המיתולוגיה היוונית או הגרמנית. האגדה היא אמצעי לשקף את עומק האמונה באל אחד ואינה מייצגת גישה שונה לחיים. בכך הוא כוודאי מתון הרבה יותר מביאליק במאמרו "הלכה ואגדה".