

מאמר ביקורת על יחזקאל קויפמן

דוד כהן

D. Cohen, [Review of] 'Y. : תפרסם לראשונה : Y. :
Kaufmann, History of the Religion of Israel,
Vol. 1-7', *Bibliotheca Orientalis* (10 [1953],
pp.186-192)
תרגום יונתן כהן

יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל
אביב, דביר 7 ספרים) I: (ספרים 1-3) -1937
1938, עמ' XIX+763; II (ספרים 4-5) ש.ש. ש.ש.
1942-1945, עמ' XV+764; III (ספרים 6-7)
ש.ש. ש.ש. 1947-1948, עמ' XVI+687.

מתוך הסוס רב ובצעדים מדודים ובאחור זמן הולכת המחשבה
העברית המדעית ויורדת אל נחלתה. ומי יודע, אולי שערים, שנשארו
נעולים עד היום, עתידים להפתח, עת יבא וידפק עליהם בעל הבירה
עצמו.¹

התקווה המתבטאת במילים אלה היא הכוח המעורר, נוסך
ההשראה, במחקר המקרא ביישוב העברי במדינת ישראל הצעירה.
אין ספק כי תחושתם של חוקרי המקרא בישראל, כי הם מפלסים
דרך עצמאית, אינה דבר ריק. כלום לא היו גיבורי המקרא אבות-
אבותיהם? האין ארץ התנ"ך העתיקה מולדתם החדשה?

1 משפט הסיום בספרם של מ' סולוביטשיק וז' רובשוב, תולדות בקורת המקרא,
ברלין, 1925, עמ' 161.

כלום לא הפכו את שפת התנ"ך לשפת דיבורם? אופייני להלוך רוח זה הוא אימוץ כסיסמה לאומית של הפסוק: "ושבו בנים לגבולם", ומעיד עליו גם מספר השעות הרב המוקדש ללימוד התנ"ך הן בבתי הספר הדתיים והן הממלכתיים. שפת הכתיבה של חקירת המקרא בישראל, עברית מודרנית, היא הגורמת לכך שהקורא המצוי של כתב עת זה אינו מודע בדרך כלל למידת תרומתם של מחקרים אלה למחקר המקרא. אין טעם רב לבכות את המצב הקיים כפי שנוהגים בדרך כלל. אדרבה, יש להניח שעברית מודרנית עתידה למשוך את לבם של העוסקים במחקר המקרא במספרים הולכים וגדלים. פיצוי הולם למאמץ הנדרש יפיקו מן העיון במחקר הנסקר במאמר זה.

בספר זה, המגנום אופוס שלו, מציג יחזקאל קויפמן, פרופסור למקרא באוניברסיטה העברית מאז 1949, יצירה, התופסת מקום מיוחד בספרות המחקר העברית המודרנית, כי בעוד שכמעט כל היצירות האחרות בתחום טבועות בחותם הפרשנות המזדמנת של יחידה ספרותית או של ספרים במסגרת שיטת חקירה מסורתית או רדיקלית, מעניקה לנו יצירתו של קויפמן בניין (Lehrgebäude) מקורי שלם ומשוכלל, המכוון מראשיתו להפוך משורש את כל שדה המחקר של המקרא, שאת חלקו החשוב ביותר, את תולדות האמונה, זו "המשימה הנעלה ביותר של חוקרי המקרא"² הפך למושא המחקר שלו. יכולתו של קויפמן ליצור ולטפל ברעיונות ובהבחנות חדשים בתולדות הספרות המקראית ובתולדות האמונה, כשהוא משוחרר מנטל המסורת התיאולוגית או ההיסטוריוגרפית, הופכת אותו למתאים מאין כמוהו למשימה זאת.

גודל היצירה מבהיר לנו כבר במבט ראשון שלפנינו ניסיון לרדוף בתולדות האמונה הישראלית מיסודה. כותרת הספר מבטיחה דיון בתולדות האמונה מימי קדם עד סוף בית שני. עד עתה הופיעו שבעה ספרים בהיקף ממוצע של כ 300 עמודים. ואלה

H. Gunkel, "Höchste Aufgabe des Alttestamentischen Forschers", *R.G.G2.* 2
. I col. 1074

מביאים אותנו רק עד לחורבן בית ראשון. המחבר אינו נרתע אגב הילוכו מבעיות הכרוכות בהיסטוריה או בתולדות הספרות המקראית גם אם הן רחוקות מן הנושא שלו. בכל שלב הוא מציג את עמדות קודמיו, דן בהן ביסודיות ומעביר אותן תחת שבט ביקורתו. שלושת הספרים הראשונים (הכרך הראשון של הספר) מוקדשים בשלמותם לחקירות-מבוא. הסדרה הראשונה (ספר ראשון) מרוכזת בשאלת שכבות התורה וחיבתן לתולדות האמונה, הסדרה השנייה (ספר שני) מגדירה על ידי פנומנולוגיה מפורטת של דתות הגויים את המטבע המיוחד של אמונת המקרא, בעוד הסדרה השלישית (ספר שלישי) מוקדשת לביור שאלות יסוד נוספות: טיבה של האמונה העממית והמונותיאזם, השפעה כנענית, תולדות האלילות בישראל, תפקידה של הנבואה בתקופת התהוות האמונה הישראלית. רק בספר הרביעי, כלומר בכרך השני, מגיע המחבר לסיפור תולדות האמונה הישראלית גופו. בספר זה הוא דן בבעיות הקשורות בנושאו לפי התקופות הבאות: תקופת האבות, ראשית האמונה הישראלית, יציאת מצרים וברית סיני, תקופת השופטים וראשית תקופת המלכים. בספר זה ובבאים אחריו שאלות שונות, הקשורות בדרך כלל במקורות, שהיו עלולות לסרב את מהלך ההרצאה, נקבעות בנפרד כנספחים המודפסים באות קטנה. לדוגמה, הנה כותרות הנספחים לספר הרביעי: 1. יציאת מצרים וכבוש הארץ. 2. חבירו ועברים. 3. לחקר האגדות על משה. 4. הארון והכרובים. 5. לחקר נביאים ראשונים. בספר החמישי דן קויפמן במוסדות ובגושי רעיונות שאי אפשר לקבוע להם זמן מסוים אלא שיש ליחסם לפי דעתו לימי בית ראשון: תפיסת האמונה הישראלית את החטא כחסר שורש אלהי, ה' כאלהי ישראל והעולם, תפקיד הכהנים והמקדש, החיים והמתים (החיים לאחר המוות). הנספחים לחלק זה כוללים: 1. ספרות החכמה. 2. ספר תהלים. הספר השישי והשביעי מוקדשים לנבואת הכתב וכוללים לאחר פרקי מבוא על הנבואה הקלסית (בעיקר) פרקים מיוחדים לכל נביא ונביא, שקויפמן דן בהם בעצם בכל השאלות הקשורות בהיסטוריה ובתולדות הספרות ובוהן בכל נביא ונביא עד כמה יש לראותו

כנציג של האמונה העממית העתיקה ועד כמה יש בו מן החדש. בהערות ובנספחים סוקר קויפמן את כל ספרות המחקר הרלוונטית לנביא הנדון.

חלקי הספר השונים נכתבים ומתפרסמים בנפרד ועובדה זו אחראית לחזרות רבות. קויפמן ניחן באמת ביכולת טיעון ושכנוע בלתי נלאית, המפליאה לנסח בהקשרים שונים ובחילופי נוסח את הרעיונות המרכזיים של ספרו. ואף זאת, במהלך עבודתו שינה המחבר את דעתו בכמה נושאים חשובים, במיוחד הנוגעים בתיארוך המקורות (ספרות החכמה, הושע).

במסגרת סקירה זאת אין כמובן אפשרות להציג בפני הקורא אפילו תמצית של כל הפתרונות שמציע קויפמן לבעיות המקרא, במיוחד מפני שאין אפילו עמוד אחד ביצירה רחבת הידיים הזאת שהמחבר אינו מפתיע בו את הקורא בהצגת שאלה חדשה ומעניינת או לפחות בהגהת אור חדש על שאלה ישנה. כאן עלינו להסתפק בחשיפת הרעיון העיקרי שהיצירה כולה היא גילומו, בהצגת שיטות המחקר של קויפמן ובהבהרת המסקנות העיקריות הנובעות מהשקפותיו.

אך אין אנו רשאים שלא לציין בבהירות את המקום של תולדות האמונה הישראלית במסגרת יצירתו הכוללת של קויפמן ובמסגרת מחקר המקרא בנושא זה מימות ולהויזן.

ספרו העיקרי של קויפמן קודם להופעת הספר הנסקר כאן הוא גולה ונכר, שנכתב גם הוא בעברית (גולה ונכר, שני כרכים, תל אביב, 1929-1932). מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה. בספר זה, לאחר פרקי מבוא המוקדשים לשיטות מחקר ולבירור תפקידם של יסודות חומריים, לאומיים ודתיים בהיסטוריה, מציב קויפמן את השאלה המרכזית: כיצד המשיך העם היהודי להתקיים בגולה, למרות שההיסטוריה מראה לנו שוב ושוב, שפיזורו של עם בין עמים מוביל בהכרח להיעלמותו. לאחר ביקורת יסודית של כל הפתרונות הקודמים שהוצעו מציע המחבר את פתרונו שלו לאמור: הגורם הדתי הוא האחראי העיקרי ולאמתו של דבר הבלעדי להתמדת קיומו של ישראל בגולה. רק הכרת האומה את

עצמה כנושאת ערכים דתיים קדושים שמרה אותה (לא במובן מטפיזי אלא במובן אמפירי-היסטורי) מהתבוללות אתנית שלמה באומות אחרות. האמונה הישראלית יכלה למלא תפקיד זה בגלל טבעה האוניברסלי, מפני שלא הייתה קשורה במהותה בארץ או בעם, כמוכח מן העובדה שכבר בזמנו של ישו התפשטה במידה ניכרת בין הגויים תודות לנימוס הגיור הדתי. מכאן באופן טבעי עובר קויפמן לשאלה מדוע אם כך נשארה האמונה הישראלית מבחינה היסטורית נחלת ישראל בלבד? ומדוע היה עליה להינתק מעם ישראל לפני שכבשה את העולם בדמותן של הנצרות והאסלם? גם לשאלה זו משיב המחבר תשובה משלו: כשם שנצחון אמונת ישראל כרוך באסכטולוגיה המקראית בהצלחתו המדינית, המשמשת כעדות גלויה לבחירתו, כך, בכורח צירוף רעיונות מקביל, הפך חורבן ירושלים ומפלת ישראל את ההצטרפות אליו לבלתי אפשרית מבחינה פסיכולוגית לאומות העולם, שלא יכלו לראות בעם הנידח והגולה את העם הנשלח על פי בחירת האל.

מסיכום קצר זה ניתן לראות כי ההיסטוריה של האמונה בהיותה היסוד לגולה ונכר היא לקויפמן התגלמות של רעיון-על: האמונה הישראלית כיצירה רוחנית, אוניברסלית מיסודה, שנוצרה בישראל בד בבד עם התהוותו, שהרוותה את תרבותו ושלטה בה מן הראשית, בעוד שאחר כך, בזמן הגלות, כערך רוחני אובייקטיבי, הגנה עליו מהתפוררות; כי זאת טוען קויפמן בלא ליאות ומדגים שוב ושוב בגולה ונכר: האמונה הישראלית לא הייתה מעולם אמונה לאומית עד כמה שהמילה מציינת צמצום של אוניברסליות.

קויפמן עצמו מטעים שוב ושוב את ההבדל התהומי בין תפישה זאת של אמונת ישראל ובין זו של בית ולהויזן-וקינן, כי האסכולה הזאת, המפעילה בשיטתיות את העיקרון האבולוציוני בתולדות האמונה הישראלית, מניחה מלכתחילה לא רק שהמונותיאזם האוניברסלי התפתח משלבי-בוסר קודמים, אלא מאמינה גם ביכולתה לעקוב אחרי השלבים האלה במקרא ולהראות כיצד בתהליך איטי אֵל השבט, מלכתחילה אחד מרבים, עולה בהדרגה למעמד של primus

inter pares, עד שהוא הופך לאל הנצחי, בורא העולם של הנבואה. יתר על כן, לדעת אסכולה זו תפיסה זו הייתה עד לגלות בכל נחלת חלק קטן של האומה, של הנביאים בלבד וחוג מצומצם של תלמידיהם. בתחום הספרותי מתבטאת גישה זאת באיחור המקורות שהרעיון המונותיאיסטי שולט בהם. רוב התורה, ספרי נביאים ראשונים, מזמורי תהלים וספרות החוכמה נתפסו כמאוחרים לנבואה הקלסית וכנובעים מתורת הנביאים.

אם ננסה עתה לקבוע את מקומו של קויפמן בהתפתחות מחקר המקרא שלאחר ולהויון ניטיב לעשות אם נבחן כיצד מעריכים שני הזרמים העיקריים במחקר את היחס הקיים בין אמונת המקרא ובין שרידי העבר מן המזרח. הכיוון האחד הדגיש מלכתחילה את ההקבלה והצדדים המשותפים בהשקפות הדתיות של ישראל ושכניו. בתקופתנו מניח זרם זה את האמונה הישראלית בדפוס תרבותי של המזרח העתיק, שבמסגרתו מיוחד מקום חשוב למונחים כגון דרמה פולחנית, האלהת המלך, ופעילות מגית בישראל. נטייה זאת היא בעצם המשך לנסיונות קודמים של ראיית האמונה הישראלית בפרספקטיבה של אנימיזם וטוטמיזם שמי עתיק או של פוליתאיזם בבל. בניגוד לנטייה זאת ובנפרד מנסיונות של מציאת דרך ביניים היו תמיד מלומדים, שמבחינתם עולם ההגיונות של המזרח העתיק הוא רק רקע, המבהיק דווקא את עצמותה (Eigenart) של האמונה הישראלית, העומדת כיצירה נבדלת יחידה במינה. כיוון זה מיוצג בתקופתנו על ידי אולברייט ותלמידיו. אסכולה אמריקאית זו קידמה בצורה הרעננה והמקורית האופיינית לה את התיזה של מונותיאזם ישראלי קדמון יצירת משה. ראויה לציון מיוחד חוברתו הדקה

של רייט (G. Ernest Wright, *The Old Testament against its Environment*, London 1950. S.C.M. Press – תורגם לעברית כ: ג' ארנסט רייט, המקרא לעומת סביבתו, תל אביב 1978) המראה בצורה מושכת ומשכנעת כי החל במשה וממנו מונותיאזם "הוא אותו משהו בישראל הקדום שהתווה את הנטייה וכיוון מראש את מהלך ההיסטוריה המקראית". ואמנם הקורא בחוברתו של רייט יתעורר בכל עמוד מעמודיה על הדמיון בינה ובין יצירתו של קויפמן

הנסקרת כאן.³ אמנם ניתן להניח שמי ששוכנע מכוח נימוקיהם של אולברייט ורייט נותר עם תחושת אכזבה מסוימת, עם כמיהה נוסטלגית לשלמות מסבירת הכול של השקפת ולהויזן. ההנחה של מונותיאיזם קדמון תוכל להתקבל בלב שלם רק אם בדומה למבנה המפואר של ולהויזן תקדם לה ותבסס אותה חקירה ספרותית של המקורות, שתוכיח את מקורם הקדם נבואי של המקורות המונותיאיסטים. חשיבותו העצומה של המפעל הקויפמני שאנו בוחנים כאן היא, שהוא מעמיד לבחינה מחודשת את כל החומר המצוי בהישג יד מן התחום של תולדות הספרות וההיסטוריה ומגיע מתוך אמביציה השקולה לזו של ולהויזן ובאמצעות מתודה מקבילה לדחייה מוחלטת של שיטת ולהויזן.

התקוממות נגד שיטת ולהויזן בתחום של תולדות הספרות כבר נוסתה כידוע לפני קויפמן. אנו יכולים להצביע על החשיבות הגדולה שנודעת בימינו ל-"Gattungsforschung" (חקירת הסוגות), לספרות שבע"פ ולתולדות המסורות, שתוצאות חקירתן נוטות לתאריך מוקדם יותר בצורה משמעותית של היווצרות המקורות. יתר על כן, החקירה המשווה של שרידי העבר במזרח שנחשפו בזמן האחרון הוכיחה בלא ספק את עתיקותם היתרה של יסודות שנחשבו לפני כן לבתר גלותיים. למשל פרק א בספר בראשית או ספר משלי. אך בכל זאת גם עתה מקובל כאקסיומה ש"ד (D) וס"כ (P) מאוחרים לנבואה, וש"ד קודם לס"כ⁴ ואקסיומה זאת היא הנשקלת בכובד ראש על ידי קויפמן ונדחית.

הטענה העיקרית של קויפמן היא שהאמונה הישראלית טבועה מתחילתה ובכל הופעותיה באידיאת יסוד אחת המבדילה אותה מן היסוד מדתות אחרות וקובעת אותה כהפך המוחלט של כל דתות העולם האחרות, שאף אחת מהן לא שיערה אידיאה כזאת אפילו בשלבים המתקדמים ביותר של התפתחותה. האלילות היא

3 לסקירה מועילה ושיטתית של הנטייה הנזכרת כאן עיין במאמרו של W. ff. June 1946, p. 208, J.B.L., Eichrodt.

4 רק חוקרים מעטים ערערו על התאריך של לאחר החורבן שנקבע לס"כ, למשל דילמן ו בוידסיין.

מיתולוגית. כלומר, על פי תפישת האלילות האלהות משועבדת לחוק הוויה, קדם אלהי ועל אלהי. אלהי ישראל לעומת זאת אינו מיתולוגי. אינו משועבד למערכת היש. רצונו שולט בכל. אין בשלטונו צמצום ואינו תלוי ברצונם של אלים אחרים או בכוחות מיתולוגיים או מגיים כלשהם. אידיאה זו, המונחת בבסיסה של האמונה המקראית, היא צפייה אינטואיטיבית ראשונית ולא נתנסחה ניסוח מפורש במקרא. ומפני שהאידיאה לא נתפסה תפיסה עיונית-מושגית, לא ביערה כליל מן המקרא הרבה מסבל הירושה המיתולוגי, שהיה הרכוש הרוחני המשותף של ישראל וסביבתו לפני התהוות אמונת ה', אך המוטיבים המיתולוגיים שאנו מוצאים במקרא הם שרידי אמונות, שברים ושברי שברים של עולם שחרב מימות משה.

בספר השני, בשני הפרקים הגדולים ביותר בכל היצירה, המחזיקים ביחד יותר משלוש מאות עמודים, בוחן קויפמן בדקדקנות את האלילות בדרגותיה הפרימיטיביות והמפותחות ביותר ומולה את אמונת המקרא, על פי הנושאים הבאים: אגדות אלים, כישוף (מגיה), נחש (מנטיקה), פולחן, הקרבן והחג. ובכל מקום מוצא קויפמן אישור להשקפתו, גם ובמיוחד באותם מקומות ששרידים מיתולוגיים שנתרו בהם מבליטים ביתר שאת את העדרו של מיתוס אמיתי בישראל. האידיאה של האל האחד, העליון, שאינו תלוי בחוקים נצחיים של מערכת היש, קובעת את האמונה הישראלית כיצירה יחידה במינה כמוכח מהעדר כל סיפור על תקופות בחיי האל, על גורל על אלהי, על שלטון של האדם על האלהות באמצעות כישוף או באמצעות הזדקקות של האל לאדם (הפולחן). כמו כן אין המקרא מכיר את האפשרות להערים על האלהות ולגלות את סודות האלהים נגד רצונו באמצעות הנחש.

שיטת קויפמן מרשימה במיוחד בדרך הרצאת הטענות מן הסוג של אלה הנמנות כאן. העדויות נאספות מתחומים שונים, שאין ביניהם קשר. למשל, ממקורות הנבדלים בסוג ובזמן (סיפורים, חוקים, נבואות), כשברור שלמקורות או לעורכי המקורות לא הייתה כוונה מודעת לספק את העדות המסוימת. קויפמן חוזר ומטעים שלעדויות

מן הסוג הזה, המכונות בפיו מונומנטליות, יש ערך סגולי ומבדיל אותן מן הסוג השגור בפילולוגיה המקראית, שרווח בה המנהג להסתפק בחקרי מלים סתומות, במקראות בלתי מובנים, בעדויות בודדות או בהשערות תלויות ברפיון. כל אלה נקראים בכזו "מדרש" בידי המחבר שלנו, המכנה בכינוי מבטל זה פירושים של מלומדים רבים, יהודים ושאינם יהודים ובמיוחד את פירושיהם של התיאולוגים שביניהם. הערכתו של קויפמן את גילדת התיאולוגים הנכבדה אינה רבה.

ההנגדה הזאת בין האמונה הישראלית ובין האלילות היא בדרך כלל משכנעת מאד. אמנם באופן טבעי ההבדל בין מיתוס אמיתי ובין שרידי מיתוס של אמונת עבר שחלפה הוא עניין של הדגשה ושיפוט סובייקטיבי. ובהקשר זה ראוי לציין שאין קויפמן מתעכב כמעט על הדוגמה הבולטת ביותר של מגיה במקרא. במל"ב יג, 19 תולה אלישע את מספר הנצחונות ששיג ישראל על ארם במספר החזרות של הפעולה המגית. "אכן, עלילת קסמים אמיתית" אומר בצדק גונקל (*Das Märchen im Alten Testament*, p. 98) במקרים כאלה, כשמקומות מעטים אינם מתאימים להשקפתו, מציין קויפמן, לרוב בהערה, שאין לייחס חשיבות למקום בודד כנגד העדות המכריעה של כל שאר המקומות, אך במקרים אלה נותר הקורא לעתים תכופות בהרגשת אכזבה.

העובדה שמהות האלילות המיתולוגית אינה ידועה כלל למקרא היא בעיני קויפמן הראיה שהתפיסה המונותיאיסטית הקיפה את האומה הישראלית כולה ולא הצטמצמה בחוג צר של הנביאים ותלמידיהם. ובאמת מפליא שבשום מקום אין אנו מוצאים במקרא פולמוס או מחאה נגד מיתוס אמיתי, ושהטענה היחידה שהמקרא טוען נגד האלילות היא טענת הפטישיזמוס, טענת "עץ ואבן".⁵ ככל הנראה מכיר המקרא את אמונות הגויים רק ממרחק ומן החוץ.⁵ המשגה שישראל בכללו עבד בימי בית ראשון לאלהים אחרים נובע בעיקר מן ההיסטוריוגרפיה המקראית, הכוללת הכללה נפרזה של

5 השווה: Y. Kaufmann, "The Bible and mythological polytheism", *J.B.L.*, 1951, p. 179 ff.

אלילות נמושית, נוטה לתלות את הטאיהם של חוגים ידועים ותקופות מסוימות בעם כולו ובדורות כולם, ולעתים אף בודה את החטא (למשל יחזקאל בפרק ח). חטאת ישראל היא צורך של השקפת העולם המקראית השואפת להצדיק את ה' ולבאר את הפורענות ואת החורבן, אך אם נעיין היטב בין השורות של המקורות, אפילו של ספרי הנביאים, מתברר שהעם ברובו נשאר נאמן לאלהיו והרגיש כי הוא סובל בעוון אבותיו, בעיקר בשל חטאות מנשה (תקופת מנשה לדעת קויפמן היא היחידה שהתקיים בה פולחן אלילי פומבי בישראל). את המשפט האלהי ראה העם כשאלה בלא פתרון "אבות אכלו בסר ושני בנים תקחינה" (ירמיהו לא, 29; יחזקאל יח, 2). "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו". (איכה ה, 7).

התופעה המונומנטלית של חסרון אלילות אמיתית או פולמוס נגדה היא כה ברורה לקויפמן שהוא נאלץ באופן קבוע להטיל ספק באוטנטיות או בשלמותם של טקסטים. עמוס ה, 26 למשל "אם איננו נוסף, הוא בכל אופן מעובד". באחד הפרקים המעניינים והפרובוקטיביים בספר מיחס קויפמן את שלושת הפרקים הראשונים של הושע לנביא אחד, הושע הראשון, ואת שאר הספר לאחר, הושע השני, בעיקר בגלל פולחן הבעל שאין לו זכר אחר בזמן ירבעם השני. הושע הראשון, נביא הכתב הראשון, חי על פי הצעה זו בימי יהורם בן אחאב. בהושע א, 4 צריך להגיה ולגרוס במקום "על בית יהוא" – "על בית יהורם" ו "דמי יזרעאל" משמעותם: "דם נבות היזרעאלי" (שאת הושע יש ליחס לשני נביאים שונים כבר הכיר גרץ: H. Graetz, *Geschichte der Israeliten* II, vol. I (1902), p. 85 ff., *ibid.* p. 396 ss. (note 3), וערער על זאת קינן *Historisch-Critisch* Kuenen, *Onderzoek II*² (1889 p. 337 ff.) [*הערת המתרגם: הצעת גרץ נעלמה מעיני קויפמן. בעקבות הערת המבקר דוד כהן כאן הוסיף קויפמן הערת השלמה בספרו (כרך ג, עמ' 657].

הדעה שהמונותיאזם הוא השלב הראשון בהתפתחות האמונה הישראלית גוררת הערכה חדשה לגמרי על מקומה של הנבואה הקלסית בתולדות האמונה. כשליחי אלהים המביאים את דברו שייכים הנביאים הראשונים, מימות משה, לרובד היסוד של האמונה הישראלית העממית. לתופעה

זאת אין מקבילה מחוץ לישראל. הנביאים האחרונים, הנביאים הקלסים, גם הם אינם מלמדים תפיסה חדשה של ה' אלא הערכה חדשה של הפולחן והמוסר וחזון חדש של אחרית הימים. מבחינת תולדות הרוח (ideengeschichtlich) יש לראות את ההשקפה החדשה הזאת של הנבואה כהוצאה לפועל של עיקרים שכבר מצויים בכוח במונותיאזם הקדמון, אבל עד החורבן זרמה השקפה נבואית זו בערוץ נבדל משלה ורק אחרי נקלטה באמונה העממית.

הנבואה הספרותית היא שהכריזה לראשונה על הפרימט המוסרי, הרעיון שעיקר דרישתו של אלהים מן האדם אינו פולחן אלא עשיית צדק. צעד זה הוא פרישה סופית מן ההערכה המיתולוגית-מגית, העל-אלהית של הפולחן. בהשקפתם ההיסטורית של הנביאים מופיע לראשונה העיקרון שהקלקלה המוסרית הרובצת על ישראל קובעת את גורלו ועתידה להביא עליו חורבן וגלות. מן ההשקפה הזו נובעת ההשקפה האסכטולוגית שמשפט אלהים יחול לא רק על הגויים אלא גם על ישראל ויכלול את הקלקלה החברתית מוסרית לצד החטא של עבודה זרה. במיוחד צופים הנביאים את קץ האלילות באחרית הימים. תשועת ישראל עתידה לגלות לכל באי עולם את תפארת אלהים. הגויים ילמדו מישראל את דרכי ה' ומצוותיו. האמונה העממית העתיקה הייתה אמנם גם היא אוניברסלית, מפני שתפסה את ה' כבורא העולם ושולט בו בלא מצרים, אך את האוניברסליזם הנבואי הזה לא הכירה. לשיטתה גילה ה' את דרכו ואמיתו לישראל בלבד. אלילות הגויים אינה מעוררת התנגדות, היא טבעית ואינה עתידה לחלוף.

תורה חדשה זו של הנבואה הקלסית היא ה- $\pi\sigma\upsilon\ \sigma\tau\omega$ של קויפמן לקביעת הזמן של יצירת המקורות, לזמן עיבודם ולעוצמת העיבוד. חסרון השפעה כלשהי של תורת המוסר או החזון האסכטולוגי של הנביאים במקור מסוים מלמד שהוא קודם לבית שני. ולדוגמה, אפילו ס' מלכים שאינו מספר דבר על הנביאים הסופרים ופעולתם (כי דמות ישעיהו בס' מלכים היא דמותו של נביא בנבואה העממית: הוא יודע עתידות, רופא חולים ועושה נפלאות) עדיין אינו נמצא תחת השפעת הרעיונות של הנבואה הספרותית. על סמך אבן בוחן זו והדחייה של השיקולים שהביאו חוקרים קודמים להנחה של תאריכים מאוחרים

קובע קויפמן את התקופה שלפני בית שני כזמן ההתהוות של כל התורה,⁶ נביאים ראשונים, תהילים, ספרות החכמה (ברובה), יונה, ומגילת רות.

ראינו שבעזרת הקריטריון של הרעיונות הנבואיים רכש קויפמן אבן בוחן חשובה לקביעת הכרונולוגיה של המקורות. לעומת זאת מצמצם קויפמן את שיעור העריכה הדויטרונמיסטית של הספרים ההיסטוריים. לשיטתו אנו רשאים להניח עריכה דויטרונמיסטית רק על סמך הקריטריון המובהק של ריכוז הפולחן. חסרון פרקים פרגמטיים הטבועים ברעיון משנה תורתי זה מביא את קויפמן לשלילת עבוד דויטרונמיסטי כלשהו בס' יהושע (סוף יהושע ט, 27: "אל המקום אשר יבחר" הוא תוספת מאוחרת), בס' שופטים, ובס' שמואל. אפילו בס' מלכים היקף העיבוד המשנה תורתי מצומצם הרבה יותר ממה שמניחים בשטחיות בדרך כלל. במ"א ח למשל חסר כל רמז לייחוד הפולחן, ובולט הדבר שבין חטאי שלמה לא נזכר חטא הבמות ולא נפקדו הפרות אחרות של חובות המלך ע"פ ס"ד.

בשאלת התורה מקבל קויפמן את תורת המקורות הקלסית ומבחין בשלושה המקורות העיקריים: ס"כ (P), ס"א (JE) ו ס"ד (D). בסיפורי התורה מקורות אלה שזורים זה בזה, אבל קיומם הנפרד מלכתחילה מוכח מסדרי החוקים הנכללים בכל מקור ומקור. לשיטת קויפמן סדרים אלה הם גיבושים בלתי תלויים זה בזה של ספרות משפטית ישראלית עתיקה, כי מצד אחד אין עקבות של השפעת סדר אחד על משנהו, ומצד שני לכל סדר יש נקודות מגע שונות ומיוחדות עם הספרות המשפטית השמית הקדומה. בקביעת סדר הזמנים של המקורות חוזר קויפמן לדעת דה וטה לאמור: ס' דברים הוא ספר החוקים שנתפרסם בימי יאשיהו, כמוכח מן הדרישה לריכוז הפולחן, וספר זה, המאוחר מבין סדרי החוקים, דווקא הוא הראשון שהתקדש והתגבש כספר. בספרות זאת ס"כ הוא גיבוש של שכבה עתיקה יותר.

6 J. Kaufmann, "Die Unabhängigkeit des Pentateuch-schrifttums vom עי' .Prophetismus". *ZATW*. N.F. 1933. p. 35 ff.

השקפה זאת היא בודאי בעלת חשיבות מיוחדת, מפני שהיא נוגדת לחלוטין את ההנחה הרווחת, שס"כ נתחבר בימי גלות בבל. ומן המפורסמות שהנחה זו נחשבת ליסוד בתורת ולהויזן שעמד בהחלט במבחן הזמן. בס"כ אין אנו מוצאים אף אחד ממושגיו היסודיים של ס"ד. לא את עיר הבחירה, לא את בית הבחירה, לא את האכילה לפני ה', ולא את המצוות התלויות במושגים אלה. לדעת קויפמן אין אפשרות להסביר זאת אלא בהנחה שס"כ קודם לס"ד. מאלף שאין ס"כ מזכיר את החובה לעלות לעיר הבחירה בשלושה רגלים (לא בלוח החגים שבויק' כג ולא בזה שבבמ' כח). חוקת הפסח היא דוגמה ברורה נוספת. לפי ס"כ (שמ' יב) הפסח הוא עדיין "זבח משפחה", הנעשה בבית ולא במקדש כמו בס"ד. ביקורת חוקי המעשר בס"כ מוכיחה שחוקים אלה לא רק לא נתחברו בימי בית שני אלא שכבר בראשית ימי בית שני היו חוקים נושנים, שלא יכלו לעמוד על כוונתם. ולא עוד אלא שהבחינה של שאר חוקי החגים, הקרבנות ומתנות הקדש מראה שס"כ בניגוד לס"ד מניח ומתיר מקדשים רבים. הווי אומר: ס"כ אינו אלא שריד מחוקת במות עתיקה.

בנימוקים משכנעים מאד דוחה קויפמן את השקפת ולהויזן כי אוהל מועד אינו אלא חוק (Gesetz) מימי בית שני, כלומר פרויקציה לאחור של בית המקדש השני. אף דמותו של הכהן הגדול אינה יכולה להיחשב כסמל של הנטייה התיאוקרטית האנטי-מלוכנית שנוהגים להניח את קיומה בימי בית שני. היהדות של בית שני לא ראתה את חסרון המלכות כהתגשמות אידיאלית של רצון אלהים אלא כעונש ומציאות מרה.⁷

סיפורי ס' בראשית הם לדעת קויפמן השכבה העתיקה ביותר של ספרות התורה (בעיקר מפני שאין אנו מוצאים בהם את מושג הנבואה ובגלל הצירוף התמים השולט בהם ע"ד התגלות אלהים),

7 J. Kaufmann, "Probleme der Israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, I. Das sogenannte theokratische Ideal des Judentums, II. Der vordeuteronomische Charakter des Priesterkodex". *ZATW*. N.F. 1930, 23 ff.

ורוב החומר ששוקע בהם קדום אפילו ליציאת מצרים. גבולות הארץ המובטחת המתוארים בתורה עם הירדן כגבול מזרחי קודמים בהכרח לכיבוש הארץ, מפני שאינם כוללים את עבר הירדן שנכבש ראשונה. בתקופת סידור התורה, בדור עזרא, התקדשו כבר המקורות השונים והגושים הספרותיים, ומסדרי התורה לא העזו לשנותם אלא צירפו אותם זה לזה בצורה שבה נמצאו, "אבנים שלמות", ולא נעשה שום ניסיון להתאימם זה לזה כמוכח מן הסתירות הרבות. אבל בכל המקורות האלה, גם בעתיקים ביותר, שולט מונותאיזם מוחלט.

גם בטיפולו בנביאים האחרונים ניכרת מאד הנטייה של קויפמן לראות את היצירה כמקורית ולהמעט מאד במשקלם של תוספות ושינויים מאוחרים. כנקודת מוצא משמשת כאן ההפרדה החדה בין נבואה ואפוקליפסה. מידת היסוד של האפוקליפטיקה היא אופיה המנטי מחקרי ומגמתה לגלות נסתרות, ואילו בנבואה הקלאסית יסודות אלה הם מסגרת טפלה לשליחות הנביא להביא את דבר אלהים. כך, הקריטריון הקובע יצירה כאפוקליפטית הוא מה שמכנה קויפמן "ראייה פרספקטיבית קוסמולוגית והיסטורית". החוזה האפוקליפטי תר עולמות וסוקר עידנים. החזון האפוקליפטי הוא מין סרט נע. עוברים לעינינו מראות מקום, זה ליד זה, ומראות זמן, זה לאחר זה. מידה זו של האפוקליפטיקה חסרה לחלוטין בנבואה. ומכאן יש ללמוד שיש לנו כאן שני סוגים (Gattungen) שונים לגמרי שנוצרו בזמנים שונים. בזמן יצירתה של הספרות האפוקליפטית כבר נשלמה הספרות הנבואית. והאחרונים נרתעו הן משילוב רמזים אפוקליפטיים לזמנים רחוקים בנבואות העבר והן מעיבוד או מחיקת נבואות עתיקות שלא התגשמו. ובהתאמה, חזונית הנבואה הקלאסית קבועים כולם בתוך האופק ההיסטורי של הנביא ומשתקפים בהם המאורעות של תקופתו בלי שום טשטוש של עבוד אפוקליפטי. עמוס למשל עדיין אינו מזכיר את אשור. הושע מזכיר את אשור אולם אין בסיפור כל רמז לתפקידו של אשור כמחריב מדינת אפרים. האופק ההיסטורי האחד הוא גם אחד מנימוקיו של קויפמן להערכת ישעיהו

א-עד לג כיצירת ישעיהו עצמו. חריגות זוכות להסבר: בבבל של פרקים יג, יד הכוונה היא לאשור.

בכיוון זה צועד קויפמן אפילו הלאה. הוא מוכיח שאפילו הנביאים עצמם, שבדרך כלל קיבצו את נבואותיהם והעלו אותן על הכתב (עי' יר' לו), לא שינו ולא עדכנו אותן. כך בירמיהו א-יט האויב, הגוי מן הצפון נותר אנונימי, למרות שירמיהו עצמו כבר פתר (בפרקים כ-מא) את נבואותיו על הגוי מצפון במלכות כשדים.

לדעת קויפמן הנבואות הן יצירת הנביא עצמו. לצורך כך הוא מטעים את "vaticinia ante eventum" נבואות שקדמו למאורע, שלא נעשה שום ניסיון להתאימן למה שארע אחר כך. להלן כמה דוגמאות מרבות: נבואת החורבן של בית עלי קדמה לחורבן מקדש שילה מפני שאין בה כל רמז לחורבנו. חזון נתן למלכות עולם לבית דוד ותפילת דוד לנצחיותה (שמואל ב', ז) נוצרו בתקופה שהמלכות יכלה עדיין להיחשב להתגשמות נצחית של ברכת ה', כלומר לפני פילוג הממלכה. נבואותיו האשוריות של ישעיהו לא הותאמו למסעו חסר ההצלחה של סנחריב ולא לסיפור המתאר אותו. ומכאן יש ללמוד שבשנת 701 היו הנבואות כתובות וחתומות.

טענות נגד הנסמכות על שיקולים סגנוניים מסולקות לעתים תכופות על סמך ההנחה שנביאי הכתב עיבדו נבואות עתיקות מתוך השירה המנטית של "המושלים", למשל הנבואות בעמוס א, 2-ב, 3 ו ט, 11-15.

הנחת מונותאיזם שורשי כבר בשחר האמונה הישראלית מעבירה את מרכז הכובד של החקירה מגישה דינמית לגישה סטטית, מן ההיסטוריה של האמונה הישראלית לתיאולוגיה שלה. כלל זה תקף לגבי ספרו של קויפמן הרבה יותר מאשר לגבי ספרים אחרים על האמונה הישראלית, מפני שהמחבר שלנו שולל למעשה כל השפעה זרה על האמונה הישראלית לאחר משה. קויפמן מזהה אמנם יסודות מזרחיים עתיקים בחקירה למופת בפתיחת הספר הרביעי, אך טוען שזמנם קודם לתקופת

משה. בהדגשה יתרה מכחיש קויפמן כל השפעה של שרידי התושבים הכנענים על דת ישראל ודוחה לאחר בחינה מדוקדקת את כל הראיות ל"סינקרטיזם בעלי". בעיני קויפמן תיאור המסורת של כיבוש צבאי קצר באופן יחסי של ארץ ישראל בידי ברית שנים עשר השבטים, למעט המובלעות המתוארות בפרק א בשופטים, הוא בעיקרו היסטורי, וגם מובלעות אלה נעלמו במהלך תקופת השופטים. כך, פרק א בספר שופטים אינו כלל סיפור מקביל ועדיף של הכיבוש המתואר בספר יהושע כדעת המחקר המודרני אלא תיאור הארץ לאחר שהשלב המכריע של תוכנית הכיבוש הסתיים. לאחר דבורה וברק לא מילא עוד הישוב הכנעני הדל תפקיד של גורם משמעותי, מדיני או תרבותי, בתולדות ישראל. המקורות מוסרים לנו רק על השפעה הכנענית מעטה ואף היא הגיעה מבחוץ (צידון) והורגשה רק בחוגים הקרובים לחצר המלוכה.

כך, לשיטת קויפמן תולדות האמונה הישראלית הן תהליך של צמיחה פנימית של סמלים ומוסדות מונותאיסטים בנבואה, בכהונה, בפולחן, במטבע השלטון, האגדה, השירה, החוק והמוסר, בהסרת שרידי עבודה זרה (למשל נחשתן, תרפים) – ובהתגשמות מוחלטת של מונותאיזם אוניברסאלי בכל התחומים האלה. לא רק שלטון השופטים אלא גם שלטון המלכים (ביהודה ובישראל) הוא הגשמה של אמונת הייחוד בהיותו ביטוי לשלטון של מנהיגים שנתמנו על ידי ה'.

באידיאה היסודית של האמונה הישראלית גלום הרעיון שהאל מתגלה בהיסטוריה האנושית וקודם כל בזו של עמו הנבחר. לפיכך לאדם המקראי תולדות ישראל הם דבר אלהים ההולך ומתגשם. ומכאן שגם מקורה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית הוא דתי ביסודו. עלינו לחפש את ראשיתה בסיפורים ההיסטוריים בעיקרם של ס' יהושע ושופטים, הסמוכים בכתיבתם למאורעות המתוארים בהם. קדמות ספרים אלה נלמדת מן המסגרת הפרגמטית שלהם, המתאמצת למצוא פתרון לשאלה מדוע לא נכבשה הארץ המובטחת בשלמותה בהתאמה לגבולות שנקבעו בחזון אלהים העתיק. והנה מצד אחד פרובלמה מטרידה זו נשתכחה מלב הנאמנים כבר בתקופת ראשית

המלוכה, ומצד שני תיאור תקופת השופטים בספר כמרי ועונש נעשה על רקע השגבת המלוכה. מצירוף שני הגורמים האלה נמצאנו למדים שס' שופטים נסדר ונערך בימי תוקפה של ראשית המלוכה, ימי שאול ודוד.

גם שחרור הנבואה העממית מן האקסטאזה הדיוניסית הוא התפתחות מונותאיסטית, למרות שאקסטאזה אישית או קבוצתית היו רק תופעות ארעאי ולא מהותיות בנבואה. הבסיס להשקפה הנבואית שאין לפולחן ערך עצמאי נשמע לראשונה מפי שמואל (שמ"א טו, 22 – כאן הניגוד עדיין אינו בין מוסר ופולחן). נבואת נתן למלכות עולם לדוד ולזרעו היא הביטוי הראשון של התקווה המשיחית.

ובאשר לפולחן, בתקופת המדבר עומדת קדושת אהל מועד מול האיסור לזבוח "על פני השדה" – כאילו נסתמל בה ניתוק הפולחן מעל האלהת הטבע. עם הכניסה לארץ נוצר גורם פולחני חדש: רעיון קדושת ארץ ה', שהתבטא ביסוד מקדשים (שבאו במקום "האהל") בכל מושבות ישראל. השקפה זו היא המתבטאת בס"כ. את ריכוז הפולחן המאוחר הקדים והכין ייסוד מקדש-מלך בידי דוד ושלמה, וגם ריכוז הפולחן הוא סמל מונותאיסטי כיון שהוא קובע את מקום המקדש ברצונו המצווה של אלהים.

עדות ברורה להזדככות מוסרית של תפיסת האל היא הנסיגה המתמדת במנהג החרם ובקרבות אדם. את התפיסה העתיקה של האלילות התופסת את החטא כפעולה הטעונה כח טומאה מזיק, שאפשר להעבירו רק בעונש ובטקס של כיפורים המכוונים למרק את הכח הזה, השלימה, אם כי לא דחתה לגמרי, אידיאת התשובה, שס' יונה הוא מייצגה המובהק ביותר. סיפור נבואי זה נוצר בזמן שנינוה הייתה עדיין מחוץ לאופק הממשי של ישראל. כלומר לפני תגלת פלאסר-פול.

האידיאה השורשית של אמונת האחרית הישראלית היא האמונה בנצחיות הברית בין ה' וישראל. שלבה הראשון היה האמונה שהישועה השלמה והאחרונה תתגשם בכיבוש הארץ המובטחת. בברכות יעקב ומשה חיה ההרגשה כי ישועה אסכטולוגית זו כבר נשלמה בהווה. בתקופת מלחמות ארם התחולל משבר ומתוכו נולדה

האסכטולוגיה החדשה שהעתיקה את הישועה אל העתיד הרחוק, אחרי ייסורי ישראל בידי העמים ואחרי משפט אלהים על הגויים ביום ה'. אסכטולוגיה חדשה זו שלטת בשירת האזינו (דב' לב). בחזון אליהו אנו מוצאים כמעט את כל היסודות של האסכטולוגיה המאוחרת בלבוש צפוני. חטא ועונש, האויב שבט אפו של ה', "שבעת האלפים" (שאר ישראל" של המקורות המאוחרים) אשר לא חטאו וייטלו חלק בישועה האחרונה, ויהוא כמלך המושיע שנמשח (משיח) בפועל במצוות ה'.

גם בהשקפות המיוחדות לנבואה הספרותית מבחין קויפמן בהתפתחות. השלבים העיקריים הראויים לציון כאן הם: עליונות המוסר על הפולחן, הקלקלה המוסרית-חברתית כגורם מכריע הקובע את גורל ישראל, האיום ביום ה' גם על ישראל (כל אלה כבר בעמוס); אנטי מיליטריזם דתי (לראשונה בהושע השני); האידיאות מבית היוצר של ישעיהו של היסטוריה עולמית, שלום נצחי והחזון של קץ אלילות הגויים; הפולמוס הראשון נגד עבודת האלילים של הגויים (חבקוק), והתחלת המאבק הממשי בה בירמיהו (י, 11).

עלינו להסתפק לעת עתה בתיאור קצר זה של ההשקפות והשיטות העיקריות של מפעלו הגדול של קויפמן. היקף מאמר זה אינו מאפשר להתייחס לדעותיו בנושאים מקראיים חשובים. מובן שעבודה מקורית כל כך ובעלת היקף כזה מעוררת בהכרח גם הסתייגויות. נזכיר כאן שתיים מהן בשל טבען הפונדמנטלי. נראה כי ביקורת טקסט ספקולטיבית נקוטה בידי קויפמן בצורה פזרנית מדי ובלי שיטה מוגדרת, והדבר מחליש לעיתים תכופות ובלי צורך את עוצמת השכנוע של טענותיו. מחקר המקרא המודרני הראה שרק לעיתים רחוקות עלינו להתייחס לחלוטין מאפשרות ההבנה של נוסח המסורה, ובודאי לא בגלל דעות הגויות מראש. ושנית, ניתן לומר כי *argumentum e silentio* (ראיה מן השתיקה) תופס מקום למעלה מן הראוי בראיות המונומנטליות של קויפמן. מבחינה מתודית העוני הגדול במקורות בני הזמן מחייב אותנו לנקוט זהירות בסוג הזה של ראיה. כתמרור אזהרה יכולה לשמש לנו העובדה שלעיתים קרובות תופעות ומאורעות

זכרון לראשונים

היסטוריים, שאין לפקפק בהתרחשותם, אינם נזכרים כלל במקרא או נרמזים בלבד.

מכל מקום אין ספק שמחקרו של קויפמן, קובע ההלכה לעצמו, הוא מן החשובים ביותר שהופיעו בשדה המחקר המקראי מאז ולהויזן. חוקרי המקרא אינם רשאים לוותר על הכרות והתמודדות עם השקפותיו. יש לקוות שפרופסור קויפמן יזכה לשנות בריאות וכוח להשלים את יצירתו.