

יחזקאל קויפמן — חוקר המקרא הלוחם

בנימין אופנהיימר

שאלת קיומו של עם ישראל. פרי עבודתו בתחום זה היה החיבור הסוציולוגי "גולה ונכר" (כרך א, ספרים א-ב, תרפ"ט; כרך ב, ספרים א-ב, תר"ץ, תל-אביב, הוצאת "דביר"), שהרשים את הדור בעומקו ובהיקפו המונומנטאלי. עם עלייתו לארץ נתקבל כמורה בבית הספר הריאלי בחיפה, ושם לימד עד שנת 1949, כשנקרא לשמש בקתדרה למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים. הוא פרש בשנת 1959. בשנת 1963 הלך לעולמו.

אלה התאריכים החיצוניים של פועל רוחני שהקיף מחקרים בהיסטוריה ובסוציולוגיה של עם ישראל, חקירת המקרא, עיונים ביקורתיים בשיטותיהם של אבות הציונות, מחקרים ומאמרים בשאלות השעה שנכתבו מתוך אספקט רוחני רחב ומתוך ראייה עצמאית לחלוטין, מסות על חינוך, חיבור ספרי לימוד ועיבוד מקורות לשימוש בבתי ספר תיכוניים. היבול הספרותי העשיר משתרע על פני אלפים רבים של עמודים, והוא מחזיק כחמשה עשר כרך.

מפעל הנעורים שלו "גולה ונכר" הוא ניתוח רחב-מידות של בעיית הקיום היהודי; בבקאות מופלגת הוא כולל את כל תחומי חכמת ישראל ומתאר את בעיות הקיום היהודי בקטגוריות של הסוציולוגיה המודרנית לאחר שפילס דרכו בסבך השיטות הסוציולוגיות למיניהן. הוא פותח בביקורת המאטריאליזם ההיסטורי כשהוא חותר להציג את הרוח כגורם ראשוני בחיי ההיסטוריה. וכך הוא פותח:

"שאלת גורלו ההיסטורי של עם ישראל, השאלה: מפני מה הלך עם ישראל בנתיבה היסטורית מיוחדת שלא הלכה בה שום אומה ולשון שבעולם, היא שאלה מורכבת מאין כמותה, הנותנת ענין לכמה וכמה הבנות של מחקר ועיון. כרוב עניני המחקר החברותי, עיונית היא שאלה זו מצד אחד ומעשית מצד שני. דורשת היא בעבר, ועיניה תלויות להווה ולעתיד. ראשית מחקר היסטורי ואף ארכיאולוגי, וסופה — סבך של שאלות חיים מכאיבות ומציקות. ראשיתה עיון, וסופה — אפשר לומר: דם ואש ותמרות עשן".

ערב שמחת תורה תשכ"ג, בן שבעים ושנים, נפטר יחזקאל קויפמן בירושלים, נערץ כגדול חוקרי המקרא בישראל. הוא נולד בשנת תרמ"ט בפודוליה שבאוקראינה, שם למד בחדר, ולימים המשיך לימודיו בפטרבורג ובאודסה. עם זלמן שזר ויהושע גוטמן, זכרונם לברכה, שנה פרק בישיבתו של רב-צעיר, הוא ר' חיים טשרנוביץ, שנודע ברוחו המתקדמת. ימי נעוריו היו ימי תסיסה ציונית במזרח אירופה. בעיית הקיום היהודי לבשה ממדים מדאיגים בשל האנטישמיות הצאריסטית המתנכלת למיעוט היהודי, בן חמשה עד ששה מיליונים. הפתרון הציוני הראדיקאלי, עליה המונית לארץ ישראל, לא היה מקובל אלא על קומץ צעירים. בצד שכנגד עמדו הטריטוריאליזם, האוטונומיזם וה"בונד", וביקשו פתרונות למצוקת היהודים אם בארצות חדשות ואם במאבק בארצות מגוריהם. חלקים אחרים של הנוער היהודי עברו למחנה הסוציאליסטי הכללי, שגלחם מלחמת גבורה נגד המשטר הצאריסטי. הם השלו עצמם כי בחברה העל-מעמדית המיוחלת תמצא גם שאלת היהודים את פתרונה. קויפמן הצעיר שהושפע תחילה על ידי הזרם הטריטוריאליסטי מצא כעבור זמן את דרכו להגשמה ציונית, אף כי מעולם לא הבהיר את עמדתו הסופית. לימודיו של קויפמן באוניברסיטת ברן, שם עסק בפילוסופיה ומקרא, העמיקו את תפיסתו ההיסטורית, שהקדימה להבשיל. הדיסרטאציה שלו נסבה על בעיית תמורת ההכרה של קאנט. היא ראתה אור בשנת 1920.¹ באותה שנה פירסם בירחון הפילוסופי המכובד ביותר גם מסה ביקורתית קצרה על הפינאנומנולוגיה של הוסרל.² אך לבו נמשך אל

1 *Eine Abhandlung über den Zureichenden Grund*, Erster Teil: Der logische Grund, Berlin, 1920.

2 *Das τριτόν ἄνθρωπος — Argument gegen die Eidos-Lehre*, Kant-Studien, Bd. XXV, ss. 44-49, 1920.

לפקוח את עיני הדור העומד בפרשת דרכים גורלית, בגבור התנועה הלאומית והתנועה הסוציאליסטית. ואילו בתחום המקרא הוא ממצה את חשבוננו של החוקר היהודי עם חקר המקרא הפרוטסטנטי. כמו ד"צ הופמן לפי דרכו, כקאסוטו, בנו יעקב, ובובר, ביקש גם הוא למלא מה שהחמיצה חכמת ישראל הקלאסית בפסחה על המקרא כאשר בנתה את בנינה ההיסטורית של היהדות. בין כה וכה היה המקרא לבחלתם של החוקרים הפרוטסטנטיים שהפקיעוהו מן הרצף ההיסטורי של עם ישראל, וכל כך כדי להראות את הקשר האורגני לברית החדשה. היה דות הפרושית, שקבעה למעשה את הקאנון המקראי, הצטיירה להם באספקלריה מגמתית של כתבי הברית החדשה ואין צריך לומר כי נחשבה בעיניהם כסטיה עקרונית מן הקו המסתמן במקרא, בעיקר בנבואה. היא היתה ל"כנסיה" לאומנית המסתגרת מאחורי חומת חוקים והמחניקה את התחושה הדתית הספונטאנית בפלופלים ליגאליסטיים. הברית החדשה, לעומת זאת, היא לדעתם, גולת הכותרת לאמונת המקרא וקיומה: התגלמותו של בן אלהים בבשר-ודם ובשורתו האוניברסאלית הם שיאים בהתעוררות מחדשת של הספונטאניות הדתית. הרוח האוניברסאלית של בשורה חדשה זו, המכוונת אל כל אדם באשר הוא, עומדת בסתירה גלויה לרוח הלאומנית צרת האופק שהשתלטה בימי בית שני על "הכנסיה" היהודית.

בחרפות ובשנינות רבה חשף קויפמן את המגמתיות הנוצרית-ליבראלית בגישותיהם של חוקרי אומות העולם, המקלקלת את שורת האוביקטיביות המדעית. ההופך באלפי העמודים של "תולדות האמונה הישראלית", יופתע מדרך החשיבה הבלתי תלויה שבה עושה קויפמן מחדש את חשבונה של כל בעיה ובעיה מבלי להיגרר אחרי שום הנחה מוסכמת, אף לא אחרי אלה שכבר היו לנכסי צאן ברזל בחקר המקרא. בעקיבות ובשיטתיות הוא הורס את חומות הבנין המפואר שהקים ולהאזון, גדול חוקרי המקרא הפרוטסטנטיים, והקים לעומתו בנין אחר, שהוא בבחינת אנטי-תיוזה יהודית. ודוק: קויפמן לא בא להחזיר עטרה ליושנה. הוא לא היה אפולוגיטיקן במונן הדוגמאטי. שכן כל מפעלו עמד על בסיס המדע ההיסטורי-ביקורתי. הוא קיבל ממדע המקרא הפרוטסטנטי אותן הנחות שעמדו, לדעתו, במבחן הביקורת ההיסטורית-פילולוגית.

והוא מסיים את דברי ההקדמה, שבהם הוא סוקר את המיתודה המדעית הנקוטה בידו, לאמור:

"וידוע אני גם זאת, שיש במה שאני אומר בשאלת העתיד דברים שיהיו קשים מאין כמותם לאוזן בן דורנו. אבל מה אעשה, ואחרת מאשר הגדתי לא יכולתי להגיד"³.

במשפטים אלה צייר קויפמן את דמות דיוקנו הרוחני. מתוך הסגנון, הרווי פאתוס ולהט נעורים, עולה מגמתו הרומאנטית של דור התחיה שביקש לכבוש את כל עברו של העם למען הגשמת חזון העתיד. המחקר ההיסטורי אינו בא לשמו. אין הוא בחינת מדע טהור העומד ברשות עצמו, אלא מוטל עליו להעמידנו על יחודו של עם ישראל כדי שנבין את גורלו ויהא בידינו לכוון את פעמינו לקראת העתיד. המעייין ב"גולה ונכר" אמנם יווכח לדעת כי ספר זה אחוז בשני הקצוות של הבעיה: המתכר שוקד להבהיר את יחודו של העם מתוך עיון מעמיק בעברו ואף מסתער על שאלת העתיד כשהוא מתדיין עם הוגי המחשבה היהודית הלאומית המודרנית. ככל שהוסיף שנים גברה התענינותו של קויפמן בעבר, בעיקר בעבר הרחוק, ומי התהוותה של האומה. קויפמן הסוציולוג, הוגה המחשבה הלאומית, המתחבט בשאלות ההווה והעתיד, היה לחוקר מקרא, שכן נתחורר לו שאין לעמוד על טיבו ועל יחודו של עם זה אלא מתוך עיון בספר-הספרים. כך צמח מפעלו המדעי הגדול "תולדות האמונה הישראלית"⁴, שהוא גולת הכותרת ביצירתו הספרותית והמדעית ובהגותו ההיסטוריוסופית. הקינאה ללא פשרה לאמת שבלבו, המציינת את דרך הרצאתו הפולמוסית ב"גולה ונכר", הטביעה חותמה גם על יצירה זו. שם, ב"גולה ונכר", הוא רב את ריב האמת במחנה ישראל פנימה, כשהוא עושה את החשבון הריאליסטי האכזרי עם הגולה. תמצית דבריו — הריסת האשליות שטיפחו היסטוריונים, הוגים ועסקנים, כי יש תקווה ואחרית לאומה בגלות מזרח אירופה כמיעוט לאומי. בדבריו הנמרצים ביקש

3 עיין "גולה ונכר", בהוצאת דביר תל-אביב, תרפ"ט, הקדמה עמ' ח.

4 תולדות האמונה הישראלית, הוצאת "מוסד ביאליק", ע"י דביר, תל-אביב. כרך א' ספר א' תרצ"ו; א, ב, תרצ"ח; א, ג, תרצ"ח. כרך ב', א, תש"ב; ב, ב, תש"ה. כרך ג', א, תש"ח; ג, ב, תש"ח; כרך כ' תש"ז.

הישראלית היא איפוא הדת הנבואית, שהיא האנטי-תיוזה לדת העממית, אלא שלא מצאה לה המשך ראוי לשמו בסינתזה הכהונית שהיתה לאומנית ופולחנית, לפי עצם טיבה.

אין להכחיש כי שיטה זו הושפעה מן האולו-ציזניזם הרוות, שכבש את כל תחומי המחשבה במאה הקודמת. אך אין כאן משום השפעת השיטה הדיאלקטית מיסודו של הגל, כפי שיש טוענים בטעות, שכן ולהאוזן גיבש את ציורו ההיסטורי מתוך התבוננות במקורות, כלומר הוא היה בראש וראשונה פילולוג והיסטוריון אמפירי⁵. האולו-ציזניזם, המשקע בדבריו, הרואה את ההיסטוריה כקו התפתחות ברור מן הצורות הפשוטות והפרימיטיביות הקשורות בסביבתן הטבעית עד לצורות המורכבות שהן פרי הדמיון היוצר של האדם משעקר אותן מסביבתן, אפשר הושפע גם מן ההיסטוריוגרפיה הגרמנית הרומאנטית מיסודו של הרדר, שתרה בתולדות העמים אחר תופעות-הראשית בטרם נתקפה רעננותן בהשפעת האינטלקטואליזם. השלב הפרימיטיבי האילי המשוער של אמונת ישראל היה בעיני ולהאוזן ביטוי לבריאותו הנפשית של עם היושב על אדמתו כשהוא מעורה בנוף הטבעי שלו. והגו גרסמן, תלמידו-הברו של ולהאוזן, אף ההיזן לדבר על "ריח האדמה" שבדת הישראלית הקדומה.

האנטי-תיוזה היהודית של קויפמן

כיצד ניגש קויפמן אל מלאכת הביקורת? הצעד הראשון היה בהריסת התפיסה בדבר הרכבם הספרותי של ספרי התורה. אמנם הוא קיבל את ההנחה שספר התורה התהווה מתוך ספרות התורה של ימי בית ראשון, וכי הוא מורכב מארבעה מקורות, שנכתבו בזמנים שונים. אך הוא דחה בתוקף את העריכה הכרונולוגית של ולהאוזן. בשגינות רבה הוא ביקש להוכיח את קדמות המקור הכהני⁶.

ואלה טענותיו העיקריות:

אין בספר כהנים (ס"ב) זכר לרעיון ריכוז הפולחן; זהו חידושו של ספר דברים (ס"ד), המרבה לדבר על המקום הנבחר. כנגד זה מדגיש ס"ב את

שיטת ולהאוזן

מה היתה צורת הבנין שהרס ומה סימני ההיכר של הבנין החדש שהעמיד? קויפמן קלע את חיצו הבני-קורת הכבדים ביותר כלפי יוליוס ולהאוזן, ששני ספריו על תולדות האמונה הישראלית [Prolego-] mena zur Geschichte Israels (Berlin 1905); Israelitische und Jüdische Geschichte (Berlin 1921) הם ביטוייה המובהקים של מגמת המחקר המסתמנת בקרב חכמים פרוטסטאנטיים החל באמצע המאה הי"ח, כשהניח הרופא הצרפתי אסטרוק (Jean Astruc) בפעם הראשונה מציאות שני מקורות ספרותיים שמהם מורכב ס' בראשית: אחד הנזקק לשם אלהים ואחר הנזקק לשם הויה.

ולהאוזן, שהושפע השפעה מכרעת מדה-וויט (De Wette) וגראף (K. H. Graf), ביקש להוכיח בעזרת הביקורת ההיסטורית-פילולוגית שהוא שכלל למופת, כי התורה מורכבת מארבעה מקורות שזומן התהוותם הוא מן המאה התשיעית עד גלות בבל. גדולה מזו, על הנחה ספרותית זו הוא בנה את תיאור תולדות האמונה הישראלית בימי בית ראשון. מבחינה ספרותית-ביקורתית טען ולהאוזן, שהמקורות הקדומים ביותר הם אלה שמחבריהם משתמשים בשם הויה או בשם אלהים. הללו משקפים את השלב הפרימיטיבי-ספוטאני של הדת העממית הישראלית. אמונה זו היתה אלילית. היא הכירה בממשותם של אלהי העמים מזה ובצמצום השבטי או הלאומי של אלהי ישראל מזה. הפולחן הפרימיטיבי המתואר במקורות אלה מעיד על התערותו הראשונה של האדם הישראלי בסביבתו. השלב השני בתולדות האמונה הוא השלב הנבואי: למעשה יצרו נביאי הכתב את אמונת היחוד. עם זאת הדגישו את עליונות המוסר עם התנגדותו לדת הפולחנית. מדתו המובהקת של אלהי ישראל היא, לפי דעתם, פעולתו כשופט צדק בהיסטוריה העולמית. השלב השלישי מתגלם במקור הכהני שנתחבר בגלות בבל ואפיו ליגאליסטי מובהק. מצוי בו פיתוח מדוקדק ומסובך של הפולחן. כאן יצירה מלאכותית-מודעת של "הכנסיה" היהודית שהתגבשה בגלות בבל. יצירה זו, המנותקת מאדמת המולדת, נטולה חיות ראשונית. הדת הכהנית מראה סימני התנוונות ברורים לעומת הדת הנבואית. בעקבות המקור הכהני התהוותה היהדות הפרושית של ימי בית שני. גולת הכותרת בהתפתחות האמונה

5 F. Boschwitz, Julius Wellhausen, Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung, 1968.

6 L. Perliß, Vatke und Wellhausen, Berlin 1965.

שם, א', עמ' 113 ואילך.

יתירה מזו, קויפמן לא הסתפק בהריסת התפיסה המשולשת, אלא שלל את עצם תקפותו של עקרון ההתפתחות להסברת צמיחתה של אמונת הייחוד. לשם כך הוא הראה את השוני המהותי בין האלילות ובין אמונת הייחוד. שוני זה אינו ענין למיספר האלים אלא הוא נוגע לעצם מהותה של האלוהות. האלוהות האלילית היא פאנתאיסטית ביסודה; היא חלק בלתי נפרד מן העולם. על כן חלה עליה חוקיות החומר וההתרחשות, מיתולוגית היא: יש לה היסטוריה, יש לה גורל. ועוד, היא כפופה למערכת חוקים על-אלוהית, הנעוצה בחומר שממנו היא קורצת. חוקיות החומר וההתרחשות מגבילה את יכולתם של אלהי העמים; גורל העולם מוכרע במלחמה בין האלים השונים. הסיפורים המיתולוגיים של מלחמות אלה הם עיקרה של התיאולוגיה האלילית. לעומת זאת, אלהי ישראל הוא טראנסצנדנטי; הוא מעבר לעולם. איננו מיתולוגי, כלומר אין הוא כפוף לשום מערכת חוקים ואף אין לו היסטוריה. סגולתו העיקרית: הוא רצונו העליון והבלתי מוגבל. יחסו לעולם הוא כיהס הבורא לבריאה.

המעבר מן התפיסה האלילית-הפאנתאיסטית-המיתולוגית לתפיסה המונותאיסטית-הטראנסצנדנטית העומדת על שלילת המיתוס אינו ענין להתפתחות שבהדרגה. שום תפיסה אולוציוניסטית אין בה כדי לבאר את הקפיצה על התהום המפרידה בין שני עולמות אלה. כשם שאין לבאר שום יצירה מקורית של רוח האדם מתוך סכימה השתלשלותית, כך אין הסבר היסטורי אולוציוני לאמונת הייחוד. בשום דת אלילית, אף לא בהגינותיהם של כהני בבל או בתפיסתו של אחנאטון, אין לראות את נקודת המוצא להתפתחות לקראת אמונת הייחוד, שכן הללו בתחום האלילות המיתולוגית-פאנתאיסטית עומדים, ואילו ייחודו של אלהי ישראל הוא בעליונות ובריבונות המוחלטת של רצונו לעומת העולם. אין איפוא שום רציפות היסטורית בין האלילות ובין אמונת הייחוד.

הוא הולך ומבאר: ייחודו של אלהי ישראל אינו באופיו המופשט, כפי שביקש לומר הרמב"ם על-פי הנחותיו הפילוסופיות. קויפמן מדגיש, כי לא במושגים מופשטים כי אם בדימויים מוחשיים ובציוורים עממיים מתארים סופרי המקרא את עליונות רצונו של האל.

7 שם, א', עמ' 222 ואילך.

קיומם של תחומי קודש בעלי דרגה שונה: האוהל, החצר שמסביבו, המחנה והמקומות שמחוץ למחנה, שקצתם טהורים (ויק' ד 12; ו' 4, במ' יט 9) וקצתם טמאים (ויק' יד 40—45). האוהל משמש בעיקרו כמקום הפולחן: שם דורשים באלהים בעזרת האורים והתומים, ושם מדבר אלהים עם משה. קדושתו היתרה מיוסדת על האמונה, כי ענן הכבוד שורה עליו. ועוד זאת, כנגד ולהאוזן שבעיניו העדה המתוארת במקור הזה אינה אלא בבואה של "הכנסייה היהודית" של ימי בית שני, טרען קויפמן, כי המחנה מתואר כיחידה צבאית הערוכה לכיבוש הארץ. בראש עומד המפקד-הנביא, ואילו ל"כהן הגדול מאז-חיו" היינו לאהרון, אין שום סמכויות חוץ לתחום הסאקראלי, ואף כאן אין בידו הזכות למנות כוהנים ולקבוע סדרים — בניגוד בולט למשטר התיאוקראטי של ימי בית שני. שלישית, אף פרשת המועדות וסדריהם המפורטים בויקרא כגובמדבר כח אינה מאשרת את דברי ולהאוזן בדבר ניתוק חגי ישראל מקרקע צמיחתם הטבעית והפיכתם לחגים פולחניים בידי הסופר הכוהני. אדרבה, בויקרא כג מדובר על חג קציר העומר ועל שמחת חג האסיף שבו מצווה לקחת פרי עץ הדר, כפות תמרין וערבי נחל — מנהגים חקלאיים שאין אנו שומעים עליהם בשום מקור אחר. מסקנתו היא, כי סדרי הפולחן המתוארים בס"כ משקפים את עבודת הקודש העממית הקדומה לפני ריכוז הפולחן, כלומר לפני ימי חזקיהו-יאשיהו; האוהל מסמל כאן את ערי ישראל, מקדש שיהו ובמותיהן. משמע אין כאן יצירה של גלות בבל או של ימי בית שני אלא יצירה המעלה את חיי האמונה של ימי בית ראשון. המקור המאוחר ביותר לדעתו הוא ספר משנה תורה (דברים), שנחתם בין ימי חזקיהו ובין ימי יאשיהו. ושוב: גם כאן הוא מדגיש את המלה נחתם, כי ספר דברים מכיל יסודות קדומים שראשיתם נעוצה בימי השופטים, אלא שבימי יאשיהו נוספו החוקים המצויים על ריכוז עבודת הקרבנות במקום הנבחר, היינו בירושלים. לצעד זה נודעה חשיבות עקרונית, שכן על-ידי הקדמת המקור הכהני הרס קויפמן את השיטה המשולשת בהתפתחות אמונת ישראל, כפי שבנה אותה ולהאוזן. המצע החוקתי של המקור הכהני הוא קדם-נבואי, והוא חלק בלתי נפרד של האמונה העממית שממנה צמחה הנבואה הקלאסית.

תופעה תלושה ועקרה שאין לה קשר אורגני עם חיי האמונה ועם התרבות הלאומית שצמחה בישראל וביהודה. תרבות זו על כל ספירותיה — השירה, הסיפור, החוקה, הנבואה, הנהגה, המלוכה ועוד ועוד — היא עדות מזונונטאלית לאופי המונותי-איסטי של רוח היוצר הלאומי. מן המפורסמות, כי תרבות ישראל צמחה בחוג התרבות הבבלית-כנענית, וכי אין להתעלם מן הרקע ההיסטורי הריאלי הזה, אלא, לפי טענת קויפמן, השפעות אלה הן שוליות ואינן נוגעות לעצם מהותו של המונותיאזם. ישראל קיבל את הדימויים, ארצות החיים, האגדות, החוקים ואת יתר ביטויי החיים מן העמים האלה, והיא סיגל אותם לעצמו והתאים אותם לתפיסת החיים החדשה שלו. תרבות המזרח הקדמון סיפקה את הלבנים ואת אבני הבנין, ואילו אמונת הייחוד כבשה אותם במסגרת חיים חדשה.

ספרות הנבואה והנביאים

וכאן נשאלת עוד שאלה: מה תרמו נביאי ישראל לעיצובה של אמונה הייחוד? מתי התחילה פעולתם? תשובת המחקר הפרוטסטאנטי הקלאסי מורכבת מכמה וכמה רבדים⁸. מבחינה היסטורית ראשית הנבואה נעוצה בהתנבאות הכנענית האפסטאטית, שבאה לישראל בסוף תקופת ההתנחלות. מתוך התנבאות זו קמה ברבות הימים הנבואה הקלאסית, משהת-נערה מן הסיגים האליליים הפרימיטיביים שהיו במורשה שבאה לידם. ברם, לשם הערכה מאוזנת של תרומת הנביאים השונים לכתובת הספרים שנקראו על שמם ביקש מחקר זה לחשוף את "גרעינם" ההיסטורי של ספרים אלה, שבאו לדינו לאחר שחלו בהם ידיהם של דורות רבים; הם נתגבשו בצורתם הנוכחית רק במשך התקופה התלניסטית. בעזרת הביקורת ההיסטורית-פילולוגית ביקש המחקר הגרמני הקלאסי לחדור לשכבה הספרותית הקדומה לאחר שסילק את ההוספות המאוחרות. קנה המדה הביקורתי שהיה נקוט בידי חכמים כמו דוהם, הילשר, מארטי ותלמידיהם היא ההבחנה בין שירה לפרוזה. דברי הנביאים המקוריים נאמרו לפי הנחתם בלשון השריה בלבד. דעתם לא היתה נוחה מן היהודים "המאוחרים" שסילפו ושיבשו את דברי הנביאים בהתאם למגמותיהם השונות שהומן גרמן. הם הוסיפו

בדיונו על היסוד האנתרופולוגי של אמונת הייחוד הורס קויפמן עוד חוליה בבנינו של ולהאוזן; הכוונה למונח דת עממית, שהוא מקבל מולהאוזן, אך דוחה בתוקף את ההנחה כאילו היתה זו דת אלילית, פוליתאיסטית. נהפוך הוא: אמונת הייחוד גופה היא יצירת הרוח הלאומית, היא "הדת העממית", היא תרומתו המובהקת של עם ישראל לתולדות הרוח האנושית. וכאן עשה קויפמן את הקפיצה מן ההיסטוריה האמפירית לאנתרופולוגיה הפילוסופית, כשהוא מפקיע את אמונת הייחוד מתחום ההתפתחות שבזמן ותולה אותה ב"רוח היוצר" של האומה. אמנם לדעתו גם רוח היוצר הלאומי הוא גורם היסטורי אמפירי. משה הוא יוצרה של אמונת הייחוד והוא נטע אותה בשבטי ישראל, עד שהיו לעם המונותיאיסטי בה"א הידיעה, אשר יצר את תרבותו הלאומית, את השירה, החוקה, האגדה, הנבואה וכו' כשהוא מטביע בהן את האידיאה המונותיאיסטית. התרבות הלאומית היא הביטוי הסמלי שהעלה העם באופן אינטואיטיבי ממעמקי האידיאה החדשה. הרי עיון המונותיאיסטי הוא הכוח הפורמאטיבי שעיצב את תרבות ישראל, אידיאה שעלתה כ"נצנוץ מופלא" מתוך נפש האומה בראשית דרכה. וכאן מוסיף קויפמן טענה חדשה, אשר אמנם עוררה ויכוחים רבים בחוגי החוקרים, לאמור שסופרי המקרא לא הכירו את האלילות. האידיאה המונותיאיסטית מילאה את חדרי לבה של האומה במדה כזו עד שסופריה לא היו מסוגלים לראות את האלילות ראייה נכוחה. הם היו מסנוזרים על-ידי האידיאה החדשה. במאבקם עם האלילות מדגישים הם, כי היא אינה אלא עבודת עץ ואבן, מין פטישיון פרימיטיבי נטול ממשות — שכן התיאולוגיה המיתולוגית של עובדי האלילים והתפיסה הקונקרטי-פרסונאלית של דמות האלילים היו מהם והלאה. מכאן מתחייבת מסקנתו ההיסטורית האחרת, לאמור, שהיתה תמיד הפרדה מוחלטת בין עבודת בני ישראל ובין עבודת האלילים של העמים מסביבם. מעולם לא היה שיתוף וערוב של פולחנות. ההנחה המקובלת באסכולה של ולהאוזן, כי הדת העממית היתה סינקרטיסטית במהותה, אינה עומדת, לדעתו, בפני הביקורת ההיסטורית. יש אמנם שרידים מיושנים ומבודדים של פטישיון פרימיטיבי, אלא שזו עיין במאמרו "בכבשונה של היצירה הלאומית", מאזנים, אלול תש"א.

הראשון, הוא הוגה הרעיון המונותאיסטי, הוא המנ- היג והמתחוקק. בזכותו הוכתה האלילות הישראלית לרסיסים, והאמונה החדשה ניטעה בישראל (מכב- שונה של היצירה המקראית, עמ' 32). המהפכה המונותאיסטית התגלמה בתרבות ישראל של ימי בית ראשון במערכת סמלים ויצירות חברתיות וספרותיות שהקיפו את כל תחומי החיים. תרבות ישראל של ימי בית ראשון היא העדות "המונומנטאלית", בלשונו של קויפמן, לאופי המונותאיסטי של הדת העממית. מקומה של הנבואה הקלאסית נקבע אצלו על-פי בחינת מסגרתה הספרותית-היסטורית. ספרי הנביאים הקלאסיים טבועים במטבע האישי של ה- נביא אשר על שמו נקראו, ואין בהם סימנים של עיבוד מאוחר. יש ניגוד מוחלט בין המסגרת ההיס- טורית של הנבואה הקלאסית ובין זו של החזון האפוקליפטי של ימי בית שני: החזון האפוקליפטי עומד על הראייה הפרספקטיבית של ההיסטוריה, בחינת מרחב זמן אשר בו עולות ויורדות מלכויות כשזמנו של בעל החזון מטושטש. ואילו דברי הנבי- אים הקלאסיים נתונים במסגרת היסטורית קבועה, ולכל ספר אופק היסטורי מוגדר. האופק של ישעיהו הוא ממלכת אשור, זה של ירמיהו עלייתה וראשיתה של ממלכת בבל, וזה של ישעיהו השני ממלכת פרס העולה.

גדולה מזו, אצל הנביאים הקלאסיים אין זכר למלכות יוון כמו בספר דניאל. ככל שמדובר על יוונים הכוונה לסוחרים היווניים שבא זכרם במקורות המזרח הקדמון עוד באלף השני. עובדה זו קימן מובהק היא, שעריכתו הסופית של קובץ נביאים אחרונים חלה לפני התקופה ההלניסטית. שלישית, יש פער גדול בין הנבואות ובין המציאות; הרבה מן הנבואות לא נתקיימו. משמע, שעורכי הספרים לא שינו מאומה ממטבע הנבואות שהגיעו לידם; ספרים אלה נתקדשו באותיותיהם עוד בימי מחבריהם. הוא אף טוען, כי ספרי הנביאים מורכבים קבצים קבצים הערוכים לפי סדר כרונולוגי מובהק (עיינן כרך ג, עמ' 1—55). כאן מצטייר מעמדם ההיסטורי של נביאי הכתב באור חדש: הללו אינם אינדיבידואליסטים תלושים מתרבות עמם אשר בפייהם רק בשורת פורענות וחורבן אל בני זמנם, כי אם מנהיגים שצמחו על רקע תרבות עממית רחבה, הקשונים בכל לבם בדת העממית ובפולחן המקובל.

בעיקר את פרקי הנחמה ואת נבואות אחרית הימים. אמנם למן מלחמת העולם השנייה גשתנתה הנעימה הנרגזת על "היהודים המאוחרים", שהיה בה יותר משמינית של אנטישמיות. חוקרים כמו צימרלי, פון- ראד ואחרים התרגלו להביט בעין טובה על מפעלם המשוער של דורות אלה, שכן דורות אלה הרחיבו את דברי מוריהם הגדולים והתאימו אותם לצרכי בית הכנסת. אבל ההערכה היסודית בדבר חלקם המכריע של דורות הגלות בעיצוב ספרי הנבואה לא גשתנתה; בסופו של דבר משיירים חוקרים אלה בידי הנביאים קרבן נבואות מצומק שעיקרן דברי פורענות וחורבן¹⁰. בתוך מלחמתם הציבורית נגד האמונה העממית, הלאומית הליגאליסטית, העלו הנביאים מחביון נשמתם את אמונת הייחוד והכריו על עליו- נות הצוו המוסרי לעומת המצוות הפולחניות. תהליך זה התחיל למעשה בעמוס אשר הגה את הרעיון, כי ה' הוא אדון ההיסטוריה. הוא הגיע לסימומו רק בגלות בבל, כשהכריו ישעיהו השני (יש"ב) על עליונותו המוחלטת של אלהי ישראל ועל אפסות האלילים. זהו שיא האוניברסאליות המקראית. סימומו של תהליך זה הוא הופעת ישו הנוצרי מאות בשנים אחרי הפסקת הנבואה; הוא שחרר את אמונת הייחוד מן המסגרת הלאומית הצרה שהיתה נתונה בה; בזכותו ובזכות שאול התרסי ניצחה המגמה האוניברסאלית והאינדי- וידואליסטית בדת הנוצרית. על ברכי הנביאים נתחנ- כו, לפי שיטה זו, גם משוררי תהלים. בדרך כלל נחשבים דברי ירמיהו לנקודת מוצא לדתיות האינדי- וידואלית, וממנו הושפעו בעלי המזמורים שרובם פעלו בימי בית שני.

תשובתו של קויפמן יצאה מן הביקורת הספרותית. מתוך דיונו בספרות התורה הוא למד, כי ימי הנבואה הם כימי עם ישראל. אף זאת, לא טיבה האַכסטאטי מייחד אותה כי אם אופיה כמוסד של שליחים. נקודת הכובד בהופעתם איננו האופי הספונטאני והאינטו- איטיבי של שליחותם אלא תוכנה הראציונאלי, הנור- מאטיבי, "המצוותי". משה הוא הנביא — השליח הדוגמה האופינית למגמה זו במחקר הוא פירושו של צימרלי לס' יחזקאל שיצא בסידרה BKAT. פירושו זה מכיל כ־1500 עמוד, המסמכים למעשה את המח- קר בכל בעיה ובעיה. בתחום הביקורת הספרותית משתדל צימרלי בעיקר לחשוף את הגרעין המשוער של כל נבואה וחזון. כל השיטה מבוססת על גישה ספקולאטיבית שבסיסה הלשוני והספרותי רעוע ביותר.

זוהי הערכה המנוגדת ניגוד קוטבי לציור הקודר של הנביאים כמבשרי גזירות החורבן שבמחקר הפרו-טסטאנטי. נבואת החורבן שלהם לא היתה סופית ופסקנית, כפי שביאר המחקר הפרוטסטאנטי. הם קיוו כי יעלה בידם לעורר את העם שיחזור בתשובה. קויפמן הנמיך איפוא את שיעור קומתם של הנביאים לעומת המחקר הפרוטסטאנטי, שהפריז בתיאור מפעלם: הם לא יצרו את אמונת הייחוד, כפי שטען המחקר הקלאסי, כי אם צמחו מתוכה; היא שייכת למורשה שהם קבלו מן האמונה העממית; ברם תוך מאבקם החברתי הם העלו את המשמעות החברתית והמוסרית הגנוזה בה. אגב ביקורת החברה גמלה בלבם ההכרה בדבר עליונות התביעה המוסרית לעומת המצווה הפולחנית. הם העלו את "הפרימאט המוסרי" מתוך מעמקי האמונה. מכאן הגיעו להערכה חדשה של גורל האומה כפועל-יוצא של ההתנהגות המוסרית. שלא כמחברי ספרי תורה ונביאים ראשונים (תנ"ך), אשר ביארו את הפורענויות שבאו על העם בעבודת האלילים שהיתה בידו, הרי נבואות החורבן והפורענות של הנביאים הקלאסיים עומדות על ההנחה כי השחיתות המוסרית גרמה לכך. חידוש זה איננו בבחינת קפיצת דרך היסטורית אלא הוא צמח באופן אורגני מן המקורות הקדומים ביותר, שכן כבר בסיפורים על סדום ועמורה ועל דור המבול מצטייר ה' כאלהי הצדק והמשפט לכל אדם.

הנביאים הקלאסיים רק העתיקו את החזון המוסרי, הגנוז בסיפורים אלה, לספירה ההיסטורית הממשית של ישראל, והפכוהו לדרישה חברתית ופוליטית אקטואלית. משהעריכו את המציאות ההיסטורית הרי-אלית על פי אמת המידה המוסרית, על פי האידיאליזם המוסרי שבידיהם, הם העלו את הפירוש האסכאטו-לוגי של תולדות ישראל ושל תולדות העולם. נמצאנו למדים, שהם העלו על פני השטח מה שהיה חבוי בסתרי האמונה מראשית היותה. חישוף מוטיבים אלה אינו ענין להשפעה חיצונית או להתפתחות דיאלקטית פנימית כי אם פועל-יוצא ממאבקם החברתי של הנביאים. מכאן ששדה ההגשמה של האוניברסאליזם הישראלי אינו אנושיות מופשטת, המורכבת יחידים-יחידים, כי אם אנושיות המכילה קהל עמים ובראשם ישראל, כפי שחזה ישעיהו בן אמוץ.

בעית עבד ה'

דיונו של קויפמן בבעית עבד ה' שבס' ישעיהו השני הוא בבחינת שידוד מערכות לעומת התפיסה הנוצרית

הספרות המזמורית והנביאים

יש משום חשיבות יתרה בהקשר ענינים זה לדיונו בספרות המזמורית: על המאחרים את יצירתה והת-הוותה של ספרות זו לימי בית שני השיג קויפמן כמה השגות עקרוניות, והן:

(1) הנוף ההיסטורי המשתקף במזמורי תהלים הוא זה של ימי בית ראשון, וכן נזכרו אותם עמים בלבד שבהם נתקל ישראל עד סוף בית ראשון. אין זכר לממלכת פרס או לממלכת יוון; ואף אין זכר לחורבן הבית.

(2) מבחינה רעיונית אין בספר זה מהשפעת הנבואה הקלאסית, שעיקר חידושה ברעיון הפרימאט המוסרי. לרעיון זה אין זכר בס' תהלים.

(3) חיצוי ביקורתו מכוננים גם כלפי ההערכה האסתטית-סוציולוגית של גונקל, שביקש להוכיח כי הסוגים הספרותיים העיקריים בתהלים מקורם בתנאי החיים של ימי בית ראשון, אלא שעצם המבנה של ה"דפוסים הספרותיים" המקוריים הוא ענין לשיקולים סוביקטיביים שאין להם אחיזה מספקת במקורות. אף זו, משגה מיתודית חמור הוא להפוך קטיגוריות ספרותיות-סוציולוגיות, שהן פרי שיקולים שרירותיים לקנה-מדה לדיון ההיסטורי. לשון אחר, ההבחנה בין "הדפוסים הספרותיים הטהורים" ובין ה"מורכבים" אינה תופסת לגבי הביקורת ההיסטורית אפילו זו למעלה מכל ספק, מה גם שיש לערער על עצם השיטה, כשהחלוקה בין דפוס טהור או מקורי ובין הרכבות "מאוחרות" אינה עומדת בפני הבקורת הספרותית. קויפמן דוחה איפוא את הבחנתם של גונקל וסיעתו בין קדמות היצירה המזמורית, היינו בין קדמות הצורות והסוגים הספרותיים המקוריים, ובין זמן כתיבתם של המזמורים שבידינו, שנתחברו, לפי אסכולה זו, ברובם המכריע בימי בית שני. (עיינן כרך שני עמ' 648 ואילך). טענתו העיקרית היא, כי ס' תהלים קודם לנבואה הקלאסית.

כל אימת שיש זיקה ספרותית בין מזמורים ודברי נבואה פוסק קויפמן כי הנביאים הם מקבלי ההשפעה (כרך שלישי, עמ' 297-312, 605-613). התערותם האורגנית של הנביאים בתרבות העממית, המתבטאת גם בהשפעה שהם ספגו מספרות התורה (כרך שלישי עמ' 613-625), מסבירה את מגמתם העיקרית למנוע את החורבן על ידי תוכחה ואיומים ואף לעודד את העם על ידי נבואות תשועה והבטחות אסכאטו-לוגיות.

מן הדימוי האפוקליפטי של משפט הגויים הרשעים שהוא גלגול מאוחר של יום ה' המקראי. בכך סתם קויפמן את דרכם הפרשנית של אלה המבקשים להאחזו במקרא את האינדיבידואליזם הנוצרי הקי-צוני, המציע לכל אדם את פדות נפשו בזכות אמונתו בישו.

הפסקת הנבואה והיהדות

הפסקת הנבואה מתבארת במחקר הנוצרי בהתפשטות התורה שבכתב. הקאנוניזאציה של כתבי הקודש והתגבשות התורה שבעל-פה הפכו את האות הכתובה לכוח שליט ביהדות והתניקו על-ידי המדרש הליגא-ליסטי את הספונטאניות היוצרת שהיא מקור הנבואה. קויפמן דוחה הסבר זה בהצביעו על העובדה, כי הפסקת הנבואה קשורה גם בהפסקת תפקידיה המאגטיים של הכהונה, השאלה באורים ותומים. ההקבלות שהוא מצביע עליהן מן הנצרות והאסלאם מלמדות כי תורה ונבואה ירדו שם כרוכות ולא היו צרות זו לזו. בשום מקום לא גרמה הפצת ספר חוקים להפסקת תופעות נבואיות. האמת היא, כך הוא טוען, כי זעזוע החורבן גרם לכך: הרגשת זעם אלהים, התחושה כי האל התרחק למרומי מרומים ואינו מתגלה עוד, היא שניתקה את פתיל חייה של הנבואה. יוצא, איפוא, כי גם בשאלה זו הציג קויפמן את האנטיתזה היהודית: החורבן אינו קיום הנבואה והוכחת אמיתותה כי אם סיבת היעלמה.

ימי שיבת ציון הם תקופת המעבר מן המונותאיזם המקראי ליהדות כישות היסטורית השונה במובנים רבים מן הדת המקראית. פרשת הזמים בין שתי חטיבות היסטוריות אלה אינה ההבחנה בין דת נבואית-רוחנית מזה ודת כוהנית-פרושית המורכבת ממצוות פולחניות מזה, כדעתם של החוקרים הנוצריים. אלא זו: מכאן, עולם המקרא שבו יורדים כרוכים הקבצים החוקתיים והסיפוריים של התורה שיסודם במסורת עממית רחבה ודברי נבואה, שהם ביטוי לספונטאניות אישית יוצרת. ומכאן, היהדות המאוחרת שהיא אמונה מצוותית מובהקת, אשר יוצריה נוטלים לעצמם חירות לגבשה ולפתחה מתוך אינטואיציה פנימית בהתאם לצרכי הדור המתחדשים ומתוך הסתמכות על מסורת מקודשת בעזרת מדרש ההלכה שבידם. לספונטאניות היוצרת של הנביאים שבימי בית ראשון נשאר תפקיד שלילי בעיקרו: להתזויר את העם בתשובה על ידי תוכחה. לחכמי התורה שבעל

(עיין כרך ד' עמ' 123—135). בידוע, כבר האוונגל-יונים דרשו כתובים אלה ובעיקר את יש' גב 13 — גג 12 על ישו הנוצרי, שהביא עצמו לקרבן לכפר על חטאי העולם.

מחקר המקרא הנוצרי לא קיבל את הדרוש כפשוטו של כתוב. אך הוא עשה כל שבידו להכשיר את הלבבות לקראתו בכך שאימץ לו שתי הנחות יסוד פרשניות שעליהן הדרש עומד: א) שעבד ה' הוא אישיות אינדיבידואלית. ב) שייסוריו כפרה הם לחטא הגויים, כלומר שישעיהו השני פותר את שאלת צידוק הדין מתוך האמונה ביסורי תמורה. למען האמת, ההנחה הראשונה שנויה במחלוקת, שכן הפירוש הקי-בוצי של דמות העבד כבש לו מקום נכבד. אבל השניה מקובלת על הרוב המכריע.

קויפמן יוצא חוצץ נגד שתיהן (כרך רביעי, עמ' 108—134). עבד ה' איננו אישיות אינדיבידואלית; לישעיהו השני הוא מסמל את ישראל על שתי פניו — את ישראל החוטא "פושע מבטן" (מח 8), העיור וחרש (מב 19, מג 8), ואת ישראל הצדיק המתגלם בקהל העניים, השפלים הנדכאים, נשברי הלב ואבל, ציון (נו 15. סא 1—3). ישראל החירש והעיור מיוצג בשיר העבד האחרון (גב 13 — גג 12) על ידי קהל "הבינוניים", שלא רצו להאמין בצדקתם המיוחדת של אבלי ציון. לבסוף הם נוכחו לדעת, כי הללו נשאו את חטא כולם (גג 1 ואילך). מגנצצת כאן האידיאה כי יש כוח מכפר לסבלות הצדיק. הצדיקים מוזכים בסבלם את הרבים. אידיאה זו אינה חורגת ממסגרת התורה על שיתוף הגורל. טענת קויפמן כלפי המחקר הנוצרי היא, כי הרעיון של יסורי תמורה אינו מצוי בשום מקום במקרא. התפיסה הנוצרית של צליבת ישו לשם כפרה על חטא העולם¹¹ היא חידוש מוחלט; במקרא מצוי רעיון התמורה על ידי קרבן אך ורק בספירה הפולחנית. זוהי אנטיתזה יהודית למחקר הנוצרי, שכן יש בדברי קויפמן משום שלילת הרציפות הפנימית בין המקרא ובין הדוגמה הנוצרית המרכזית המקובלת על כל זרמי הנצרות. יתרה מזו, בדרך זו הוא אף ניסה להרחיק מן המקרא כל רמז מיתולוגי בדומה לזה של האל המת וקם לתחייה. הוא טוען, כי דימוי האל המת וקם לתחייה מנותק גם בבירית החדשה

11 מתיא כו 26—28 (והמקבילות); יוחנן א' כט 36; א' אל הקורינתיים ה 7; אל האיסיים ה 2; אל העב-רים ז 27—20 ועוד.

המבטיחה תשועה לכל אדם המאמין באלוהותו של ישו. ואילו הגיור הדתי הוא פרי המגמה המצוותית המובהקת המאפשרת לכל אדם את הכניסה לתוך כנסת ישראל, שהיא עדה היסטורית אשר ראשיתה נעוצה במעמד הר סיני, לפי תודעתם של מנהיגיה ומייסדיה. ההשתייכות לעדה זו אינה מותנית באמונה שבלב ואינה מוגבלת מבחינה אֶת-נית; היא מתייחדת בקבלת עול מצוותיה.

כיבוש הארץ

שנותיו האחרונות של קויפמן מוקדשות היו לליבונה של הנחה היסטורית אחת, שהיא חולית חיונית בבנינו ההיסטוריוגרפי: קדמות ישראל בארצו. לנושא זה מוקדשים פירושויו לס' יהושע (תש"ט) ולס' שופטים (תשכ"ב) וחיבורו "הסיפור המקראי על כיבוש הארץ" (תשט"ו). בספרים אלה הוא יוצא חוצץ נגד האסכולה השלטת בחקר המקרא (אלט, נות ובמידה מסוימת גם אולברייט), הטוענת כי כיבוש הארץ, כמתואר בס' יהושע, הוא אידיאלי-זאציה מאוחרת שאינה תואמת את המציאות ההיסטורית הריאלי.

בשל החשיבות העקרונתית של בעיה זו נרחיב עליה את הדיבור, ובעיקר על הדרך בה מבקש קויפמן להציג את האנטיתזיה לשיטה הגרמנית מיסודם של אלט ונות. נקודת המוצא של אלט היא החקירה ההיסטורית-גיאוגרפית¹². הוא קובע כי רשימות ערי יהודה, בנימין ודן שבס' יהושע (טו 20—63. יח 21—28. יט 40—46) אינן מימי יהושע אלא משקפות הן את החלוקה האדמיניסטרטיבית של יאשיהו לאחר שכבש את רובו של שטח אפרים. אשר לרשימת ערי הלויים (יהושע כא), כבר פסק ולהאזון בשעתו כי עולות בהן התביעות הטריטוריאליות הדמיוניות של הכהונה בימי הגלות¹³, ואילו נות טוען כי בערים אלה, שהן מחוץ לגבול מדינת "יהוד", התישבו משפחות לויים בתקופה הפרסית. על סמך הנחות היסטוריות-גיאוגרפיות אלה פסקו אלט ונות, כי

פה נועד תפקיד חיובי יוצר: להמשיך ולפתח, לעצב ולגבש. מטבע הדברים, ספונטניות זו אינה היולית, בלתי אמצעית. האחריות ההיסטורית והחברתית ה- מוטלת על החכמים מגבילה את חופש פעולתם ומזיקה אותם לשיקולים ראציונאליים חמורים. אמת, באמונת הייחוד הקדומה חבויות מלכתחילה מגמות אוניברסאליות, אך היא היתה קשורה קשר אֶתני בעם ישראל, וקיום מצוותיה כרוך היה בארץ ישראל, לפי תודעת הדורות הללו (ש"א, כו 19, 23, כח 36). בגלות בבל הלכו ורפו קשרים אלה: במקום עבודת הקרבנות, שהיתה קשורה בבית המקדש בירושלים, באה התפילה בבית הכנסת. זה המוסד שנתחדש בגלות בבל; תפילה זו, שאינה קשורה בשום מקום גיאוגרפי, הוא ביטוי לערגה הדתית של העדה העקורה ממולדתה.

בצד חידוש זה נראה בתקופה ההיא הגיצנים הראשונים של המשבר הפנימי שעתידי היה לחולל את התמורה החברתית העמוקה. כוונתי לשאלת מעמדם הדתי של בני הנכר שנלוו על עדת ישראל. ישעיה השני הבטיח להם חלק ונחלה בירושלים ובבית המקדש (יש' נו 3—7). הלך רוח אחר מסתמן בדחית השומרונים בידי שבי ציון ובגיורוש הנשים הנכריות בידי עזרא. במחקר מקובל לבאר תופעה זו בהנחה כי עבודת אלילים היתה בידי השומרונים והנשים הנכריות. קויפמן דוחה הסבר זה בטענה כי אין כל רמז לכך בכתובים. נהפוך הוא, השומרונים והנשים הנכריות ראו עצמם כמתיהדים שהשליכו מעליהם את שרידי האלילות. הוא נותן תשובה חדשה ומהפכנית לבעיה זו באמרו, כי מעשה עזרא ונחמיה מתבאר רק מתוך המבוכה של תקופת המעבר אשר לא הכירה עדיין את הגיור הדתי; אחרת צריך היה להשאיר בידי הנשים את דרך ההתגיירות. שיטתו עומדת על ההבחנה בין שני מיני גיור, השונים זה מזה מבחינה סוציולוגית: הגיור האֶתני ההופך את בן הנכר לישראל בזכות ישיבתו הממושכת בתוך ישר-אל, והגיור הדתי שהוא ענין לטכס דתי חד-פעמי. הנהגת הגיור הדתי הוא חידושה של התורה שבעל-פה, בכך ניתקה עצמה היהדות מבסיסה האֶתני הבלעדי: על ידי הגיור יכול כל אדם להתקבל בתוך עדת ישראל. בנקודה זו הבהיר קויפמן פרשת הדרכים בין יהדות ונצרות: הנצרות היא פרי המגמות הפנוי-מאטיות שהביאו לידי הפקעת אמונה הייחוד ממס-גרתה ההיסטורית עד ליצירת דת אינדיודואליסטית

A. Alt, "Judas Gaue unter Josia", *P.J.B.* 21, 12 1925, 100-116; *Kleine Schriften* II, ss. 276-288; *ibid.* Eine galiläische Ortsliste in Josua 19, *ZAW*, 45, 1927, 66; *Ibid.* Das System der Stammesgrenzen im Buch Josua, *KS I*, s. 195

J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, 1878, 164-174.

ובמעשי הנפלאות שהוא עשה לישראל במדבר. סיפורים אלה, שמהם התפתחה ברבות הימים ספרות התורה, הלכו ולבשו צורה ספרותית ליטורגית קבועה בתקופה הזאת. הברית האמפיקטיונית הלכה והתרחבה עד שהקיפה בימי שאל את כל השבטים; במסגרת האימפריה של דוד הם היו לעם.

נקודת המוצא לגישת קויפמן היא השאלה אם רשימות ערי בנימין ודן שבט יהושע כוללות שטח שהיה שייך אי פעם לשבט אפרים, כפי שטען אלט בשעה שייחס אותן לימי יאשיהו. דעתו היא כי רק שלוש ערים אפשר שהשתייכו פעם לשבט אפרים, והן יריחו, בית-אל ועפרה (יח 21—28). אולם עובדה היא, כי היו אלה ערי גבול והשינויים הדקים בנוגע להן שבין הרשימות השונות משקפים את תנועת האוכלוסיה המתמדת ואת תהליך ההתמזגות הרצוף. הוא הדין בנוגע לדן. קויפמן שולל את טענתו של אלט כי רשימות ערי הגבול של יהודה ואפרים לא השאירו מקום לשבט דן. ההשוואה בין יהו' טו 5—12 (גבול יהודה) ובין טו 1—3 (גבול אפרים) מראה כי גבול שטח רחב ידים בין שני הגבולות. גדולה מזו, יהו' יט 40—46 אינו זהה בשום פנים עם אזור עקרון של ממלכת יאשיהו (טו 45 ואילך). אין לתמוה, לדעתו, על העדר רשימת ערי הגבול של דן, שכן הגבול כבר תואר במפורט ברשימות השבטים השכנים. דבר אחד נעלה מכל ספק: בעל הרשימות אינו יודע דבר על מקומו הצפוני של שבט דן. משמע כי הרשימה נתחברה לפני נדידת שבט דן, או לפחות לפני שנתפרסם דן כגבולה הצפוני של ישראל (מדן ועד באר-שבע). לעומת זאת, אין זכר לערי שומרון שכבש יאשיהו (מל"ב, כג 15—20). מכל מקום, העובדה כי ערים אחדות יחסו פעם ליהודה, פעם לדן או לבנימין, מעידה כי אלה רשימות עתיקות שבהן מצטיירת הדינאמיות האתנית שבגבולות השבטים; ואפיין הארכאי מתחזור אף על סמך שמות קדומים כגון יבוס, קרית ארבע וקרית בעל (יח 28, טו 54—60). אמת, הרשימות, לרבות אלה של יתר השבטים, אינן מתייחסות על סיטואציה היסטוריה ריאלית בתקופת ההתנחלות. ברם, מכאן אין להסיק כי אלה הן רשימות מאוחרות, אלא זאת: הן מעידות על חיוניות האוטופיה העתיקה, על אידיאל לאומי, על ברית שבטים לאומית לחלוקת ארץ ישראל. זהו מין פוסטולאט דתי המתחייב מתוך ברית השבטים. הוא הדין בנוגע לרשימת ערי הלויים (יהו' כא).

סיפורי הכיבוש שביהושע א—יב אינם בבחינת מקורות היסטוריים אלא אידיאליזאציה של הסופר הדבטרו-נומיסטי המתאר את הכיבוש כמיבצע חד-פעמי של צבא ישראל, שהרי ישראל כעם וכישות פוליטית וצבאית מוגדרת עדיין לא היה בנמצא בעת ההיא. מחבר הספר נטל אגדות איטילוגיות¹⁴ מקומיות, בעיקר אגדות משובט בנימין, והרכיבן כדי מסכת היסטורית רצופה ויצר בכך את מראית העין של רציפות וסבירות היסטורית.

מקורן של אגדות אלה, העוסקות בכבוש יריחו, מעבר הירדן, כיבוש העי, מקדה וכו' וכו', בתמיהתם של עוברים ושבבים, בשעה שנתקלו בחיזיון מוזר בנוף, גל אבנים, חורבה, מערת סלעים וכיוצא בזה או בשם מקום משונה. גופן של המעשיות שהן המצאה חפשיית של הדמיון העממי בא לתרץ ולבאר תופעות תמוהות אלה. סימנה הספרותי של אגדה איטילוגית הוא הסיום, המדגיש כי הגל, האבן, החורבה, וכו' נשארו "עד היום הזה". אגדות אלה התהוו איפוא במרוצת מאות בשנים, עד שקם העורך והטביע בהן את חותם ההיסטוריוגרפיה הדבטרו-נומיסטית; לפי שיטה זו חל חיבור ספר יהושע אחרי ימי יאשיהו—יש אומרים בגלות בבל ויש אומרים בימי שיבת ציון. אסכולה זו טוענת כי לא היה כיבוש כלל; חדירתם של שבטי העברים מתחום הישימון אל ארץ המזרע היה תהליך אטי שנמשך לסירוגין במשך דורות. רק בסיומו של תהליך זה שהיה כרוך גם בהתמזגות אתנית עם הכנענים הגיעו הדברים לידי התנגשויות צבאיות, כפי שיש ללמוד מס' שופטים.

אשר לחטיבה ההיסטורית ששמה עם ישראל, הוא התפתח והתגבש על אדמת ארץ כנען בדרך בריתות אמפיקטיוניות¹⁵ של מספר שבטים מסביב למקדש מרכזי; בדומה לאמפיקטיוניות היווניות הידועות לנו מדלפוי ומערי יוון האחרות, המרכזים לברית זו היו המקדשים בשכם, בבית אל, המשכן בשילה וכו'. שם התרקמו במשך תקופת ההתנחלות הארוכה פולחן וליטורגיה משותפים לכל השבטים. בעצרות הקודש שבמקדשים אלה סיפרו על גדולת ה' אשר נתגלתה בתשועות לאבות, במעשי הגבורה ביציאת מצרים

¹⁴ לפי המלה היוונית αἰτιον = סיבה, כלומר אגדה המבוארת על-פי הסיבה, היינו התמיהה, השאלה שקדמה לה בפי העם.

M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930.

אופייני רק לימי יהושע ולראשית ימי ההתנחלות. אחרי הדיון הגיאוגרפי-היסטורי, המכוון להפריך את הבסיס העובדתי בשיטת אלט-נוז, מסתער קויפמן בתנופה האינטלקטואלית המיוחדת לו על הביאור האיטיולוגי. הוא אמנם מודה שיש אלמנטים איטיו-לוגיים, אלא שאין בהם כדי לבאר את התהוותם של הסיפורים: כלום מערה אשר בפתחה חמש אבנים וחמשה עצים (יה' י" 16—27) יש בה כדי לבאר את התהוות סיפורי מקדה? כלום חורבות יריחו שבהן נתקלו העוברים-ושבים עד לימי אחאב עוררו את הדמיון עד להמצאת שני הפרקים הגדולים שבס' יהושע? וכן הלאה. גלי אבנים, מערות, עצים וחור-בות, שהם חזיון שכיח בנוף הארץ, אינם בבחינת עילה להתהוותן של אגדות. לכל המרובה אפשר כי אגדות קיימות תתקשרנה בהן. מצד אחר, על סמך הסיום "האיטיולוגי" של סיפור אבשלום, "עד היום הזה" (ש"ב, יח 17 ואילך) עוד לא העלה איש על הדעת כי זוהי אגדה איטיולוגית! היסודות האיטיו-לוגיים הם בדרך כלל משניים באגדות אלה; ועוד זאת, אין סתירה הכרחית בין היסטוריה ואיטיולוגיה. גם ספור איטיולוגי יכול שיהא היסטורי.

לביאור "השבטי" של סיפורי הכיבוש ולטענה שהם אגדות שהתהוו בשבט בנימין וקשורות לארון אשר בגלגל, משיב קויפמן, כי אין בהם כל זכר לבנימין או לארון שבגלגל. הרי המלחמות המתוארות בס' יהושע מן הסתם התרחשו באיזור מסוים בארץ. ההגיון הצבאי מחייב כי איזור זה יהא מרכז הארץ, ארץ בנימין. ועוד, בתקופה זו קשה מאד להבחין בין מאורע "שבטי" ומאורע "לאומי". לכל מלחמה מסוג המלחמות המתוארות בס' יהושע יש משמעות לאומית. טענה זו הולכת ומתרחבת בביאורו של קויפמן לס' שופטים. שם הוא דוחה את טענת ולהאוזן ובית מדרשו, כי סיפורים אלה הם מעיקרם בעלי אופי שבטי וחילוני, וכי רק בידי העורכים הכותבים מימי בית שני הם נתפכו לסיפורים לאומיים בעלי מגמה דתית פראגמטית מובהקת. ולהאוזן טען, כי השופטים שהיו באמת גבורים שבטיים, נתפכו בידי העורכים המאוחרים לשליטים תיאוקרטיים שבאו בזה אחר זה. במבוא לפירושו לס' שופטים מוכיח קויפמן, כי ההיסטוריוגרפיה הקדומה, לרבות היוונית, היתה בעלת גוון דתי מובהק, וכי כיוון ההתפתחות — אם אפשר לדבר כאן על התפתחות כל-עיקר — היתה בדרך כלל מן הסיפור הדתי אל הסיפור החילוני.

קויפמן אינו מסתפק בקביעת זמנה לימי דוד או סמוך להם, כדעתם של קליין או אולברייט¹⁶, שכן במקרה כזה עליה להזכיר ערים כשילה, נוב, בית אל, גלגל, מצפה, באר-שבע רמה ועוד. רשימה זו אף היא אוטופית: היא נוצרה בחוגי כהנים זמן מועט אחרי הכיבוש, לפני היות הבמות, כשנתערער מעמדם הכלכלי של הכהנים והלוויים בשל השינויים ההיסטוריים הגדולים, כי בעבודת המשכן לא היה עוד כדי פרנסה למשפחה או שבט מסועף כזה.

הטענה הבאה נוגעת לגבולותיה האידיאליים של ישראל; אלה המסומנים בס' יהושע הם, לפי הדעה הכללית, אספקלריה לכיבושי דויד. קויפמן מבחין בין חמש תפיסות שונות של ארץ היעוד.

(1) ארץ כנען המשתרעת מנהל מצרים בדרום עד לנהר הגדול, נהר פרת, בצפון (בר' טו 18. שמ' כג 31, דב' א 7. יהו' א 4). רשימה זו אינה כוללת את עבר הירדן. מבחינה היסטורית היא משקפת את תחום נדידתם של האבות.¹⁷

(2) ארץ ישראל של ימי משה: מפה זו כוללת את עבר הירדן (במ' כא 21—35).

(3) מפת יהושע בן נון: היא כוללת שטחים בעבר הירדן המזרחי שלא הובטחו לאבות, אך נכבשו בידי יהושע; וכן היא מספרת על חלקי המולדת אשר לא נכבשו (יהו' יג 1—6. כג 1—13, שופ' ב 1—5, כד 4).

(4) כנגד מפות אלה, אשר בהן המציאות הריאלית נסוגה מפני האוטופיה, יש מפה אתנית המתארת את תחום ההתיישבות הישראלית — מדן ועד באר שבע (שופ' כ 1 ועוד), ומפה אימפריאלית של כיבוש דוד. המסקנה: המפה של ארץ-ישראל שבס' יהושע מעלה את התערובת של מציאות וחזון ביחסם ההדדי; זה

16 קליין, "ערי הכהנים והלוויים וערי המקלט", קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תרצ"ה, 81—107 (= מחקרים ארצישראלים כרך ג', חוב' ד).

Albright, *Archaeology of the Religion of Israel*, 1954, 121—125; "The list of Levitic cities", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, 49—73.

17 במ' יג 21 ואילך — פרשת המרגלים מדברת רק על ארץ ישראל המערבית. לפי יהו' כב 19 ארץ ישראל המזרחית היא ארץ טמאה, רשימת הגבולות בבמ' לד 1—12 מוציאה במפורש את עבר הירדן המזרחי.

סיכום

ניתן אפוא לסכם את התיזות העיקריות של קויפמן כדלקמן:

א) התיזות הספרותיות:

1) התורה הורכבה מארבעה מקורות; אך בניגוד לדעה הרווחת במחקר הפרוטסטאנטי, הוא מקדים את ס"כ לימי בית ראשון ואף מדגיש כי ס"ד אך נחתם בימי יאשיהו, אם כי הוא מכיל חומר עתיק הרבה יותר.

2) גם ספרי יהושע-שופטים נחתמו בימי המלכות. אף כי יש בהם זיקה לסגנונו של ס"ד, אין לדבר על עריכה משנה-תורתית מאוחרת. אין כאן סיפורים שבטיים שונים שעובדו עיבוד לאומי, כי אם סיפורים קדומים שבהם היסוד השבטי והיסוד הלאומי אחוזים זה בזה.

3) הספרות המזמורית קודמת לספרות הנבואה הקלאסית; היא הביטוי המוסמך לדת העממית. אין בה עדיין זכר לפרימאט המוסרי.

4) ספרי הנביאים הקלאסיים נתגבשו לרוב עוד בימי הנביא שעל שמו נקראו. העריכה הסופית של קובץ נביאים אחרונים אינו מאוחר מן התקופה הפר-סית, והיא לא שינתה דבר של ממש בתוכן ובמבנה של ספרים אלה.

ב) התיזות ההיסטוריות

1) ישראל יצא לאור העולם כחטיבה לאומית מגו-בשת עם יציאת מצרים. עוד בדורו של משה, הנביא-השליח הראשון, הפכה אמונת היחוד ליסוד ההווה והתודעה הלאומית בישראל.

2) אמונת היחוד איננה פרי אולוציה או התפתחות דיאלקטית אלא היא קמה בבת אחת, בחינת בצנצן פתאומי בנפש האומה.

3) סימנה המובהק של אמונה זו הוא אופייה הא-מיתולוגי. זה ההבדל המהותי בינה ובין כל הדתות האליליות שהן כולן בעלות אופי מיתולוגי. שום התפתחות דרגתית אין בה כדי לגשר על פני התהום הזאת. הופעתה הפתאומית של אמונה זו היא חידה שאין לה פתרון; היא פרי "הגאון היוצר" הלאומי של ישראל.

4) אמונה זו עיצבה את תודעת העם במדה כזו עד שסופרי המקרא מסוגלים היו לדבר על האלילות בלשון עבודת עץ ואבן בלבד, משום שלא יכלו להבין

שנית, הבקורת הספרותית המבקשת להפריד בסיפורים אלה בין גרעין ובין עיבוד דבטרונומיסטי או כוהני בהכרח שתפצל את הסיפורים ותקטע אותם — ללא כל צורך ספרותי פנימי. שלישית, גם כאן יש תוקף לטענה שאין גבול ברור בין גורל השבט והארץ-מה, שכן לכל מאורע שבטי נודעת משמעות לאומית. אחרון-אחרון: בדיקת המסגרת ההיסטוריוסופית של שופ' ב' מראה, כי הבעיות הנידונות כאן הן בעיותיה של ראשית תקופת הכיבוש, והללו כבר נשתכחו בסוף תקופת השופטים. לטענת אלט-נוט, כי ספרי יהושע-שופטים נערכו על-ידי סופר דבטרונומיסטי, משיב קויפמן כי אמנם סגנונו של ס' דברים ניכר בספרים אלה היטב, אך יש להבחין בין זה ובין שאלת חתימתו של ספר דברים: הרי ס' דברים הוא ביסודו עתיק והוא מכיל חומר מתקופת השופטים, רק חתימתו היא מאוחרת יחסית. רק בשכבה המאוחרת שמימי חזקיהו-יאשיהו מצוי רעיון אחדות-הפולחן וריכוזו. לפיכך אין לתמוה על כך, כי סגנונו השפיע על ספרים קדומים כספרי יהושע-שופטים, סגנון ההטפה המצוי בו הוא עתיק ואין בו משום ראייה בנוגע לזמן חיבור ספרים אלה.

לפי טיעונו של קויפמן מסתבר אפוא, כי כיבוש הארץ הוא המפעל הלאומי של יהושע בן נון מפקדו של צבא ישראל. העם היה קיים כישות לאומית מדינית בעלת תודעה מונותיאיסטית מובהקת משעת ישיבתו על אדמתו. אמונת היחוד לא צמחה על אדמת המולדת; היא הובאה לשם. העם לא "צמח מאד-מתו"; הקשר עם אדמה זו לא היה "טבעי", "ראשו-ני". בתודעתו של העם הכיבוש הוא מעשה חסד של אלהי ישראל שהנחיל אדמה זו לאומה. בכך ביקש קויפמן לאושש אחד מעמודי התווך העיקריים של כל שיטתו, היא ההנחה כי אמונת היחוד היא יצירת עם ישראל וכי הקשר בין אמונת היחוד ובין העם קודם לקשר עם ארצו. ישראל לא נוצר בארץ כנען, אלא להיפך: עם ישראל הפך את ארץ כנען לארץ ישראל. מאידך, מתוך אותה הנחה, המאחזיה את ראשית אמונת היחוד בקיומו של עם-ישראל, דחה קויפמן את מהימנותה ההיסטורית של המסורת שבס' בראשית חכורכת את ראשית אמונת היחוד באברהם אבינו ושאר האבות. סיפורי האבות הם לדידו קונסטרוקציה מאוחרת של האגדה העממית, המבקשת להקדים את ראשית אמונת היחוד לתקופה הקדם-לאומית של ישראל.

באווירה לא-פילוסופית. רעיונותיה מתלבשים בדי-מויים ובציורים עממיים ובאגדה ולא במונחים מופשטים. אפשר לסכם את עיקר מפעלו בכך שהוא מצביע על הקשר האורגני בין אמונת היחוד, עם ישראל ותרבות ישראל; גם גישתו הראציונאליסטית היא בעלת מגמה אנטי-נוצרית מובהקת. באמרו כי אמונת היחוד היא א-מיתולוגית הוא מבקש להרחיקה מרחק רב ככל האפשר מן הנצרות, אשר הורתה ולידתה בהחייאת המיתוס של האל המת וקם לתחייה ובהחייאת הדימוי המיתולוגי של משפחת האל. בהת-וית האוניברסליות המקראית הוא מדגיש — גם זאת כנגד האינדיבידואליזם הנוצרי — כי רעיון זה הוא בעל משמעות אך ורק כשהוא צומח על קרקע לאומי וכאשר שדה ההגשמה הוא הלאום.

קויפמן וחכמת ישראל

אם נעיין בחכמת ישראל הקלאסית ובמחשבה היהודית של הדור האחרון עולות לפנינו שתיים או שלוש דמויות שהשפעתן ניכרת במפעלו של קויפמן. נראה כי מדובנוב הוא קיבל את התפיסה האורגנית של תולדות ישראל, אך לא נמשך אחרי הפוויטיביזם הפשטני והשטחי שלו בעניני דת ואמונה. כאן קרוב הוא לגרץ ולהרמן כהן. אשר לגרץ, כוונתי בעי-קר לספר הנעורים שלו *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, Berlin (Schocken-Verlag, 1936), שם גרץ עודנו שבו במערך המחשבתי של הגל כשהוא מתאר את תולדות היהדות כתהליך תלת-שלבי של התגלמות והתפתחות: תקופת בית ראשון מייצגת את ההווה הלאומית והמדינית שנועדה להיות שדה ההגשמה של החוקה מסינית. משיבת ציון עד לחורבן הבית נמשכת התקופה הדינית, שעיקרה טיפוח החיים הדתיים. מחורבן הבית עד לימינו משתרעת התקופה השלישית, המתמקדת בנסיונות להבנה עצמית מתוך התבוננות במהות היהדות.¹⁸ ברם, לא הקונצפציה הזאת היא העיקר, שכן במפעלו ההיסטוריוגרפי הוא נטש אותה לחלוטין. לעניינו חשובה הערכתו הכללית את אמונת היחוד והיהדות. יש דמיון רב בינה ובין תפיסת

את האידיאולוגיה המיתולוגית שהיא עיקר האלילות. יתרה מזו, מעולם לא היתה עבודת אלילים בישראל. כמו כן אין להעלות על הדעת שיתוף סינקרטיסטי בין אמונת היחוד ובין האלילות הכנענית, כפי שיש אומרים. לכל המרובה אפשר לדבר על פטישיוזם עקר ושולי, היינו על עבודת עץ ואבן של כמה פשוטי העם, ללא כל רקע אידיאולוגי-מיתולוגי.

(5) אמונת היחוד היא הכוח הפורמאטיבי של תרבות ישראל. היא קרמה עור וגידים במשך ימי בית ראשון בכל תחומי היצירה הלאומית.

(6) בתולדות האמונה הישראלית ומוסדותיה מב-חין קויפמן בכמה וכמה תקופות המתפלגות לפי סימנים ברורים: הראשונה — סימנה ריבוי מקומות פולחן, והשנייה היא תקופת ריכוז הפולחן, המתחילה בימי חזקיהו-יאשיהו; היא קשורה בס"ד.

פרשת דרכים אחרת בתולדות האמונה היא הופעת הנבואה הקלאסית במאה השמינית, שהכריזה על הפרימאט המוסרי וסללה בכך את הדרך לשינוי ערכים נוקב. ועוד, גירוש הנשים הנכריות בימי עזרא מבשר שינוי מהפכני במבנה הפנימי של אמונת היחוד. בימי בית ראשון ידוע היה בישראל רק הגיור האתני-תרבותי, בחינת תהליך התבוללות איטי. ואילו התורה שבעל-פה יצרה את הגיור הדתי, בחינת טקס דתי חד-פעמי ההופך את בן הנכר לבן ישראל. בכך העמידה התורה שבעל-פה את ההצטרפות לעדת ישראל על גורם רצוני תוך ניתוקה מן הבסיס האתני. זאת הדרך ליהדות. עזרא עוד לא הכיר את הגיור הדתי, לפיכך אנוס היה לתבוע את גירוש הנשים הנכריות; וזה סימן המשבר של תקופת המעבר.

הכלל, קויפמן הציג את האנטיתזיה היהודית הלאומית למפעלם של חוקרי המקרא הפרוטסטאנטיים. אצלם ניכרת האוריינטאציה ההיסטורית לקראת הופעתו של ישו, ונלוית לה המגמה לנתק את צמיחתה של אמונת היחוד ככל האפשר מגוף האומה ולהעמידה על הנביאים הנחשבים למורדים טוטאליים בתרבות עמם. כנגד זאת מראה קויפמן, כי אמונת היחוד הוא חלק בלתי נפרד של תרבות ישראל של ימי בית ראשון. עם ישראל הוא יוצרה, והחברה הישראלית הוא שדה הגשמתה. עיקרה של אמונה זו הוא עליונות רצונו של האל. סופרי המקרא מדברים עליו בלשון "השגבה" כאשר הם מעלים ומרוממים אותו מעבר לעולם ומעבר לתחום האנושי. קויפמן נמנע מלדבר על טראנסצנדנציה של האל, שכן אמונת היחוד צמחה

18 ההדפסה המקורית היא ב-*Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*, Jahrgang 3, 1846, ss. 81-97, 121-132, 361-381, 413-421.

המובאות בהמשך הן לפי הוצאת שוקן 1936.

19 שם, עמ' 22, 38, 48, 50 ואילך.

הטראנסצנדנציה של האל בניגוד לתפיסה האלילית שהיא פאנתאיסטית לפי מהותה. הטראנסצנדנציה היא וולונטאריסטית; עיקרה העליונות המוחלטת של רצון האל. בדומה לגרץ מפקיע אף הוא את אמונת הייחוד מתחום האולולוציה, אלא שגרץ עדיין מדבר על החוקה מסיני לפי סגנון היהדות הקונסראטיבית של המאה הי"ט, ואילו קויפמן מבקש לבאר את גופה של אמונת היחוד ביאור אנתרופולוגי. דמות האל המקראי שבמפעל קויפמן עולה בד בבד עם הקוים, שבהם שרטה אותו המסורת הפילוסופית הראציונאליסטית שהגיעה בימי הביניים לשיאה בהגותו של הרמב"ם ובמאה הנוכחית בהגותו של הרמן כהן. אשר להרמן כהן, כוונתי ליצירת הזקונים שלו שנתפרסמה רק אחרי מותו "דת התבונה ממקורות היהדות" (ליפסיה 1919; עברית במוסד ביאליק). מהרמן כהן קיבל קויפמן את העימות מיתוס — אמונת היחוד ואת הזיהוי אלילות-מיתוס. לדעת הרמן כהן מסמלת הנצרות את הנסיגה לתוך המיתוס האלילי. הקירבה להרמן כהן בולטת במפעלו של קויפמן: כבר במאמרו הראשון²⁴, שבו יצא חוצץ נגד הפוזיטיביזם הפשטני של אחד-העם, צועד קויפמן את הצעד הראשון לקראת ראציונאליזם מעמיק המבקש להבין את היהדות מבלי להזיק לביאורים הוולגאריים של עניני דת, שירש אחד-העם מן הפוזיטיביזם הצרפתי והאנגלי של המאה הי"ח.

צעד שני לקראת מטרה זו מסתמן ב"גולה ונכר"; הוא פותח ספר זה בפולמוס חריף נגד המאטריאליזם ההיסטורי ומראה, כי דת ישראל הוא הכוח הפורמאטיבי של תולדות העם ויסוד קיומו הלאומי. הצעד האחרון והמכריע הוא מפעלו הגדול "תולדות האמונה הישראלית", שבו הוא חודר אל מהותה של אמונת היחוד בחינת יצירתו של רוח היוצר הלאומי, ניצוץ שנהצב מנפש האומה. הקירבה לפרקים המרכזיים ביצירת הזקונים של הרמן כהן אינה מוטלת בספק²⁵. כהן מדגיש שם את התהום לאין-גשר בין אלילות ואמונת היחוד, שכן האל המונותיאסטי הוא טראנסצנדנטי ואילו האלילות היא פאנתאיסטית. כן הוא

קויפמן. נדגים אותה על פי כמה קביעות מרכזיות; הוא אומר:

"אפשר להכיר את כללות היהדות רק בתולדותיה. מן ההכרח כי תצא כל מהותה, סכום כוחותיה, מן הכוח אל הפועל" (עמ' 8)²⁰.

"היהדות מצטיירת בכניסתה להיסטוריה כשלילה: היא שוללת את האלילות; היא מופיעה כביכול כפרוטסטאנטיות, כתנועה מחאה". (עמ' 10) ²¹ "ההגנה המוקדמת והתנאי של האלילות הוא הטבע במובן הרחב ביותר, בחינת עוצמה פנימית פעילה החודרת את הכל; תודעת האלהות האלילית חופפת את הטבע" (עמ' 11) ²². "הדימוי האלילי של האלהות אינו אלא הטבע בצורתו האידיאלית" (עמ' 12). "ואילו כאן (ביהדות) האל הוא הקובע היחיד, הקובע את עצמו, כאן הטבעי והאלהי נפרדים זה מזה. ולא עוד, הטבע איננו כלום לעומת אלהים, ורק ברצון האל, במעשה הבריאה החפשי של האל, הוא מגיע לכלל קיום". (עמ' 12) ²³.

עקבות התפיסה הזאת ניכרים היטב אצל קויפמן. כנגד ההיגד הראשון בדבר "האכספליקאציה" של מהות היהדות בתוך תולדותיה מדבר קויפמן על כך, כי אמונת הייחוד מתגלמת והולכת במהלך תולדותיה, כשהיא מתלבשת במוסדות חברתיים וביצירות ספרותיות. במלים אחרות: אמונת היחוד היא הכוח הפורמאטיבי של תרבות ישראל. גם הוא מדגיש את

Die Totalität des Judentums ist nur in seiner 20
Geschichte erkennbar; in der Geschichte muss
sich sein ganzes Wesen, die Summe seiner
Kräfte, explizieren

Das Judentum stellt sich bei seinem Eintritt 21
in die Geschichte als Negation dar, es negiert
das Heidentum, es tritt gleichsam als Protes-
tantismus auf

Das Heidentum hat die Natur in ihrem weitesten 22
Begriffe als immanent wirkende Allkraft
seiner Voraussetzung und Bedingung; das
heidnische Gottesbewusstsein fällt mit der Nat-
tur zusammen

Hier ist Gott das allein Berechtigte, das allein 23
Bestimmende, die Selbstbestimmung. Das Nat-
türliche und Göttliche fallen auseinander, ja
die Natur ist Gott gegenüber Nichts, die erst
durch die göttliche Willensbestimmung, durch
den freien Akt der Schöpfung, zur Existenz
gebracht wird

24 י. קויפמן, "יהדותו" של אחד-העם, השלוח ל, עמ' 271—249, תרע"ב.

25 השווה ביחוד "דת התבונה", בשער "ייחוד אלהים" (עמ' 71 בתרגום העברי); אל הנאמר ב"תולדות האמונה הישראלית", א' 222—254 (הפרק 'אפיה הכ' ללי של האמונה הישראלית').

אמונת היחוד, שהיא, לדעתו, א־מיתולוגית מעצם טיבה, אלא שהיא נזקקת להבעה המיתולוגית-הציורית לשם ביטוי רעיון היסוד שלה. בשתי דרכים מעניינות הוא מנסה למעט את חשיבות הפרדוקס: (א) על-ידי קבלת ההגדרה המצומצמת של המונח מיתוס, המכוונת אל סיפורי תולדות האלים בלבד. (ב) כמו כן הוא גמנע מלהשתמש בצירוף "הבעה מיתולוגית" לשם תיאור עולמו הפנימי של המקרא; במקום זה הוא מדגיש, כי האידיאה היסודית של אמונת הייחוד "נתבטאה בסמלים"²⁷, ובכך הוא עוקף את בעית החשיבה המיתית של המקרא.

הערות ביקורתיות

האם תפיסתו של קויפמן עולה בקנה אחד עם העובדות ההיסטוריות? ברי שאין תשובה חותכת וחד-משמעית לשאלה זו, כי בכל תיאור היסטורי מקיף מכריעים שלושה מומנטים: מבחר העובדות, פירושן ושילובן ההדדי. חישוף עובדות ערטילאיות עדיין איננו היסטוריוגרפיה. אך שלוש הפעולות — מבחר, פירוש ושילוב העובדות — כרוכות במדה רבה בזוית הראיה המיוחדת, באינטרס, במוטיוואציה ובעולם המושגים של החוקר. כאשר מדובר בהיסטוריה מודרנית, כלומר במאורעות קרובים יחסית, המתועדות על-ידי שפע מקורות, גמד החוקר לפי יכולתו לבחור ולהבחין בין עיקר וטפל, ולגלות חוקיות מסוימת בים העובדות והתעודות. היפוכו בבעיה של חוקר המקרא ושל ההיסטוריון של המזרח העתיק: כאן מצויות בידינו תעודות מעטות בלבד, המתחיסות לתקופות ארוכות הנמשכות לפעמים מאות שנים. הפרוץ מרובה על העומד, ופירוש התעודות המעטות בא לגשר על פני החללים הרבים שיצרה השיכחה של אלפי שנים. לפיכך דרושה מדה מרובה של זהירות שלא למלא את החסר על-ידי קונסטרוקציות ריקות, אף אם הן מבריקות. כשם ששפע מקורות אינו מאפשר אוביקטיביות מוחלטת באשר יש לחתוך לפי קווים מסוימים ולעצב מסכת היסטורית בעלת צביון, כן אוביקטיביות מוחלטת היא מן הנמנעות כשמיעוט החומר אומר דרשני. מכאן שאין היסטוריוגרפיה חסרת הנחות מוקדמות, כפי שמאמינים תמימים. תביעת האוביקטיביות כלפי היסטוריון יש לה משמעות רק כשה-

מעמיד את הרעיון המונותאיסטי על רוח האומה ומבקש להפקיע אותו מחזקת האולוציה. למעשה ביקש קויפמן ההיסטוריון לתרגם הנחות אלה ללשון ההיסטוריה האמפירית. הוא נפרד מכהן ברגע שהלו מעמיד את ההבדל בין אמונת היחוד ובין הפאג-תיאזים הפילוסופי של ההוגים האליליים על צמד המושגים האפלטוני הוויה-התהוות (בלשונו: Sein-Dasein), שהגיעו אליו בתיווכו של האידיאליזם הגרמני.

כהן טוען, כי רק קיומו של האל היחיד הוא בחינת הוויה, כלומר קיום אמיתי מוחלט, באשר איננו מותנה בשום תנאים שמחוצה לו. ואילו קיומו של העולם מדומה הוא, שכן הוא נברא וממילא הוא כפוף לחוקי קיום ההתהוות, כל לחוקיות החידלון. קויפמן התרחק מן ההבחנות האונטולוגיות האלה הנעוצות בפילוסופיה הדיסקורסיבית והעמיד את אמונת היחוד המקראית על יסוד וולונטאריסטי, היינו על עליונות רצונו של האל. בתפיסתו היסודית עומד קויפמן בתחום המסורת הראציונאליסטית היהודית הגדולה, אשר ביקשה לבטל, או לפחות למעט, את משקלם של היסודות האיראציונאליים שבאמונת הייחוד: ה"רמב"ם יצא חוצץ נגד התפיסה החושנית של האל-הות. הכלי שהיה בידו הוא המדרש הפילוסופי; באמצעותו הוא זיהה את הדימויים האנתרופומורפיים של האלהות עם המונחים המופשטים של השיטה האריסטוטלית-הדיסקורסיבית. ואילו הרמן כהן, אשר אנוס היה להודות בפשוטם של דימויים אלה, ביטל את משקלם הסגולי באמצעות הביקורת ההיסטורית, היינו, הוא ראה בכך שרידים מיובשים של הפרייהיסטוריה של אמונת-הייחוד. מה עשה קויפמן ההיסטוריון? הוא הבחין הבחנה עקרונית בין הפשטה והשגבה²⁸. אמונת המקרא אינה אמונה פילוסופית, שכן היא פרי הגותה של האינטואיציה העממית. לפיכך לא תמצא בה הפשטה. אולם יש בה השגבה, כלומר מגמה להעלות את האל מעבר לעולם; כלי הביטוי שבו מביע המקרא את ההשגבה הלא-מיתולוגית הוא הלשון הציורית-האגדית השאובה מן המסורת העממית. נמצאנו למדים, כי קויפמן ההיסטוריון מעמיד אותנו על הפרדוקס הפנימי של

26 כאמור, הוא גמנע מלהשתמש במונח הפילוסופי טר-אנסצנדנציה הכרוך גם בהפשטת דמות. המונח השגבה מכוון אצלו לעלינות הוולונטרית המוחלטת של דמות האל המקראי.

27 תולדות האמונה הישראלית א', עמ' 254.

כיבוש הארץ במאה ה"ג. דומני כי על פי עובדות אלה מתבקשת הערכה היסטורית חדשה של ס' בראשית, בדומה לזו שהצגתי במקום אחר²⁹.

2) נעבור לדיון בכמה וכמה הנחות ספרותיות שיש להשיג עליהן השגות עקרוניות: טענת קויפמן בדבר קדמות המקור הכהני היא בוודאי הישג חשוב שהמחקר לא יוכל לפסוח עליו, ומה גם שהולך ומתברר כי הלשון של מקור זה דבר אין לה וללשון המעבר לעברית המשנית, המצויה בספר עזרא ונחמיה, דברי הימים, אסתר וקוהלת. זוהי הלשון העברית המקראית הקלאסית של ימי בית ראשון. יתרה מזו, תיאור המחנה והעדה שבס"כ רחוק כרחוק מזרח ממערב מן העדה הפולחנית של התקופה הפרסית, שריחפה לנגד עיני ולהאזון בשעה שקבע זמנו של מקור זה. זהו המחנה הלוחם של כובשי כנען, אף אם יש בתיאור זה אידיאליזאציה אנאכ-רוניסטית. אך דבריו של קויפמן כרוכים בהנחה התמוהה, שהמחנה והאוהל שבס"כ מסמלים "כל עיר בישראל, שיש בה מקדש, היינו — במה"³⁰. יתרה מזו, בפסקנות הוא קובע "דבר אין לה (= לאחדות הפולחנית של ס"כ) ולאחדות של ס"ד". ומכיון שס"כ "אינו מדבר על מקום נבחר כלל, ברור שהוא מדמה לו את תקופת הבמות כמתמדת, ואת האחדות הוא רואה רק כתופעה שהיתה בעבר"³¹. מכאן הוא מגיע למסקנה שחוקת ס"כ מכוונת לבמות המצויות בכל מקום ומקום; בקיצור "ס"כ אינו באמת אלא שריד מחוקת עבודת הבמות"³². אין כאן המקום להיכנס לפני ולפנים של הבעיה על כל פרטיה. אך דבר אחד נעלה מכל ספק: בס"כ אין אף פסוק המזכיר את השם "במה", ולא כל שכן המכריז על במה כמקום כשר לעבודת קרבנות. אמת, אין מקום נבחר — הרי ההנחה היא כי העם חי במחנה נודד. ברם, אוהל מועד הוא מקום משכן השכינה האחד והיחיד — "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שם, כה 8); רק שם, בפתח אוהל מועד, מותר להעלות קרבנות. וצדקו הפרשנים והחוקרים שהסבירו כי ויק' יז אוסר בשר תאווה ודורש כי כל שחיטה תהיה בבחינת קדשין, היינו

כוונה היא לפתיחותו כלפי עובדות, לנכונותו לנטוש הנחות וקונצפציות ולרדת אל המקורות כדי לחקור אותם בהתאם למנטאליות שלהם, כפי שהיא מצטיירת מתוך חדירתנו והעמקתנו ביתר מקורות התקופה.

ככל שהמסגרת ההיסטוריוגרפית רחבה יותר כן גדל פיתויו של ההיסטוריון לאנוס את המקורות כדי שיענו לשיטתו. השאלה כלפי קויפמן היא: האם המסגרת ההיסטוריוסופית שלו היא גמישה די הצורך להכיל את העובדות מבלי לנהוג בהן בדרכי כפיה ו"אלימות".

הבחינה ההיסטורית

1) נתחיל את דיונו בשאלת ראשיתה של אמונת הייחוד. בידוע, קויפמן מתעלם לחלוטין מעדותו של ס' בראשית, המעתיק את ההתחלות לתקופת האבות. אף אם נקבל את תורת התעודות לפי המתכונת של קויפמן אין לנו רשות לעצום עינינו בפני המשקע המיסופוטאמי הקדום האצור בס' בראשית. מן המפורסמות כי הרקע המשפטי, הסוציולוגי וההיסטורי של סיפורי האבות אינו זה של ישראל בתקופת המלוכה, כפי שטען ולהאזון, כי אם זה של מיסופוטאמיה באמצע האלף השני. כך לימדנו המחקר המזרחני של הדור האחרון³³. מכאן מתבקשת בדיקה חדשה של כל החומר הרב העשוי לזרוע אור חדש על אמונת האבות ועל יחסה למונותיאיום. קויפמן לא נזקק לדיון זה מכוח הנחתו האנתרופולוגית האפריורית. כי הקרקע לצמיחת אמונה זו הוא קיומו של ישראל כעם.

כאמור, תגליות מארי ונווה הרכיחו ללא צל של ספק, כי הרקע ההיסטורי של סיפורי האבות הוא המשפט והנהגה המיסופוטאמי של האלף השני. כמו כן נתחוו לנו כיום הרקע המזרחי הקדום של השמות האלהיים, שבהם מתייחד ספר זה לעומת ספרי מקרא אחרים. נוסף על כך שתי עובדות שלא הושם לב אליהן: א) היחס לאלילות אינו מיליטאנטי בספר זה כבספרי נביאים ראשונים; ב) אין רמז לאלילות הכנענית ולאלי כנען שעמם נפגש ישראל בכניסתו לארץ. אין זכר לבעל, לאשרה או לעשתורת ולפולחנותיהם, כי אם רק לאל, ראש הפנתיאון של אוג-רית, שכבר הספיק להיעלם בזכרון עמי כנען בשעת

29 עיין מה שכתבתי בסוגיה זו בספרי "הנבואה הקדומה בישראל", עמ' 60—70.

30 תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' 118.

31 שם, עמ' 113.

32 שם, עמ' 114.

28 עיין: K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, p. 35—36. שם ביבליוגרפיה ע' שירה על כל הבעיות הנוגעות לתקופת האבות.

ספרות התורה ואת תולדות הפולחן בישראל לפי קווים שונים מאלה המסתמנים בדברי קויפמן. (3) גם לדינו בספרות הנבואה נודעת השיבות מרובה, אלא שהניח מקום להזרזים ולערעורים: קשה לקבל את הטענה כי חידושם של הנביאים הקלאסיים הוא בהכרות הפרימאט המוסרי. אכן ההתענינות בשאלת הצדק החברתי מכרעת בספרי-הם, להבדיל מן הספרות אשר קדמה להם. אך לאמתו של דבר הם רק הדגישו דבר הגלום בספרות התורה, כי התחום החברתי הוא קרקע ההגשמה העיקרי של מצוות אלהים. החידוש העקרוני איננו הדגשת על-יונות המוסר לעומת הפולחן כי אם בקורת האדיקות בפולחן הבאה על חשבון התנהגותו של אדם כלפי הזולת. מכל מקום, אין הצדקה לנסיגונו של קויפמן להפוך את אי הזכרתו של הפרימאט המוסרי בס' תהלים, בס' יואל ובס' יונה לקנה מידה היסטורית כדי לקבוע את קדמותם של ספרים אלה בהשוואה לנבואה הקלאסית: מבחינה מיתודית אסור להפוך טענה העומדת על דיוק באמונות ודעות לקנה מדה היסטורית, ולא כל שכן כאשר המימצא הלשוני של ס' יונה ושל מזמורי תהלים רבים והבדיקה העניינית של ס' יואל סותרים הנחה זו. במיוחד יש לדחות שיטה זו כאשר הראייה העיקרית היא מן השתיקה (argumentum e silentio).

אשר לחתימתם של ספרי הנביאים השונים ושל הקובץ נביאים אחרונים הרי הגיע לידי שתי מס-קנות מהפכניות:

(א) הספרים השונים נחתמו סמוך לזמן חיי הנביאים, והם ערוכים לפי סדר כרונולוגי. ההוספות המאוחרות הן שוליות ולא השפיעו על עיצוב דמות הספרים.

(ב) קובץ נביאים אחרונים נחתם בתקופה הפר-סית, כי לא נותרו שם עקבות התקופה ההלניסטית. זכותו הגדולה של קויפמן, שהוא ניתק עצמו מן החטטנות העקרה של אלה המבקשים לקלוף בכל פרק ופרק את הגרעין ההיסטורי המשוער ועושים בטכסט לפי שרירות לבם. אפילו חוקר משיעור קומתו של האנס צימרלי נפל קרבן ליצר החטטנות העקר בפירושו המזנומנטאלי לס' יחזקאל³⁵. הנחתו האפריורית היא, כי דברי הנביא עוצבו, הורחבו ושונו בידי תלמידיו בגלות בבל, שדרשו והרחיבו

לפני ה' בפתח אוהל מועד, הן משום איסור אכילת הדם ומשום מצוות שפיכת הדם על המזבח לשם כפרה, הן משום "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לש-עירים אשר הם זונים אחריהם" (פט 7). יתרה מזו, כל האמור בויק' יז אין לו שום טעם אלא במסגרת המחנה הנודד, שכן אחרי ההתנחלות פקעה האפ-שרות המעשית כי כל אדם מישראל יערוך את השחיטה הנחוצה לו לצרכי חולין בפתח אוהל מועד. משמע, יש כאן חוק עתיק שכבר נתיישן בתקופת ההתנחלות³³.

מכאן שאין להסכים עם קויפמן, כשהוא קובע בעקבות ולהאזון, כי החידוש של ס"ד הוא ריכוז הפולחן וכי הוא נחתם במאה השביעית, בימי יאשיהו, כשהוסיפו את השכבה "הריכוזית" על התשתית החוקתית העתיקה האצורה בו. לא זו בלבד שקויפמן אף לא ניסה להפריד בין התשתית הקבו-עה והתוספת שבה מדובר על "המקום אשר יבחר", כי הפרדה כזו היא מן הנמנעות שכן היא תהרוס חטיבות ספרותיות שלמות ללא כל הצדקה ספרותית פנימית. אף זאת, בס"ד אין זכר לבמות, אין זכר לירושלים ואין זכר לבחירת עיר או בית. מדובר אך ורק על מקום אשר יבחר ה', אף זאת, בשום כתוב לא נאמר כי המקום נבחר לעולמים. כל הסימנים החסרים בס"ד מצויים בס' מלכים, כשהוא מדבר באופן גלוי על בחירת ירושלים. מודגשת בחירת העיר והבית וכן העובדה כי זו בחירה לעו-למים. נמצאת למד, כי חוקת הקרבנות של ס"ד מעלה את המצב ההיסטורי של פני תבוסת אבן העזר, לפני היות במות ולפני בחירת ירושלים. ברם, הדרישה לריכוז הפולחן אינה שונה שוני מהותי מזו שבס"כ, אם כי הוא מסגל את חוקי השחיטה לתנאים החדשים שנוצרו עם ההתנחלות בכך שהוא מתיר שחיטת חולין (דב' יב). התשתית הסוציולוגית של ספר זה משקפת את תנאי ההתישבות וההתנ-חלות, ואין בה זכר לתנאי המדבר כמו בס"כ. יש לשער, כי הספר נחתם רק בימי המלכות. ברם, החוקה המשנה-תורתית נוצרה בעיקרה בימי השופ-טים, כאשר הבסיס לחיי האומה היה משטר השב-טים³⁴. מסתבר, אפוא, כי יש לצייר את התהוות

33 ביקורת מפורטת מצויה אצל נ. רבן, חוקת הבמות, ספר בירם, ירושלים תש"ז, עמ' 228—253.

34 פרטים על כך השוואה במאמרי, לשאלת ריכוז ה-פולחן בישראל, תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 138—153.

אותם לפי צורך השעה. האמת היא, שאין כל קנה מידה סגנוני ועינינו מוסכם כדי להפריד בין מקור ובין תוספת, וכל חוקר עושה כטוב בעיניו. מגמה זו הגיעה לשיא בביקורת ס' ירמיהו. אין מסתפקים בהנחה, שאף היא מפוקפקת למדי, כי יש בו עיבוד משנה-תורתי, אלא מנסים לקלוף מתוך הספר מקור סיפורי שלם אשר נכתב, כביכול, בידי סופר מן האסכולה הדבטרונומיסטית. זכותו של קויפמן שהעמיד את הדברים על חזקתם, אלא שהפרינו לכיוון האחר בטענתו כי כל ספר מספרי הנבואה ערוך לפי סדר כרונולוגי, היינו שיש מוקדם ומאוחר בהתאם לסדר עריכתם של הנאומים (תולדות האמונה ג, 1-55). הוא אמנם מודה, כי פה ושם נשתרבבו נבואות שלא כסדרן, כגון יש' לד—לה, שהוא מיחסן לישעיהו השני. וכן הוא טוען, כי פעם אחת צירפו בטעות שני ספרים לספר אחד, כגון יהושע א—ג, ד—יד. שהם מידי שני נביאים שונים שחיו בתקופות שונות.

אמת, שיטתו בספרות הנבואה מעמיקה את הבנתנו בהרבה ענינים. מסתבר כי עמדותיו השונות של ירמיהו בהערכת האויב מצפון אינן ענין לעורר כים ולתוספנים, כי אם משקפות הן את לבטיו של ירמיהו במשך למעלה מעשרים שנה.³⁶

בדין הוא קובע, כי התאריכים שבס' יחזקאל הם מהימנים. בכלל הוא מצליח לעצור את גל ההשערות והגניחושים אשר לפיהם נבואות הנחמה ונבואות אחרית הימים הן מידי עורכים מאוחרים. ועוד זאת, חקירותיו ההשוואתיות בין ספרות הנבואה והספרות המזמורית, החכמתית והתורתית מראות כי אכן היו הנביאים מושרשים עמוק במורשת התרבותית של עמם וכי אין לדון אותם כדין יחידים זועמים אשר פרשו מעמם מתוך סלידה, כפי שיוצא לפי מחקר המקרא הקלאסי. הוא החזיר את הנביאים לפרופורציות ההיסטוריות האמיתיות, הן כשנטל מהם את יצירתה של אמונת הייחוד אשר יוחסה להם על-ידי המחקר הפרוטסטאנטי, הן כשהחזיר להם את נבואות הנחמה והתקוה והראה את התערוותם בתרבות עמם ובמאורעות זמניהם.

קל להודות, כי קויפמן הצליח יותר מקודמיו

בחישוף קווי דמותם ההיסטוריים הרעננים של הנביאים. אך דומה, כי להטו העבירו לא פעם על שורת האוביקטיביות. כך הוא הצליח להגן על אח-דות ישעיה א—לט (פרט לפרקים לד—לה שהוא מייחס לישעיהו השני) בזכות ההנחה הנועזת, כי ישעיה אינו מבחין בין אשור ובבל. לפיכך הפרקים יג—יד, כ"א הם מידי ישעיהו בן אמוץ, ואין לראות כאן נבואות מן התקופה הבבלית. כאמור, אפילו אם בספרי עזרא ונחמיה יש טעות ביחס לזהות בבל ואשור, כפי שהוא טוען בדין, הרי ישעיהו, בן זמנם של רודני אשור, הבחין בוודאי היטב בין שני שמות אלה, וההזכחה מעזרא ונחמיה אינה תופסת. אף עדותו של ס' ירמיהו איננה חד-משמעית, כפי שס' בור קויפמן. תרגום השבעים לספר זה בנוי לפי מתכונת ספרי הנבואה האחרים, שבאמצעותם כלולה מגילה של נבואות גויים. לעיני מתרגם זה היה כנראה נוסח שנערך על-ידי המסדרים המאוחרים, בעוד שנוסח המסורה מוסר לנו את סדר הפרקים המקורי יותר. לעומת זאת, יש לשער כי נוסח המסורה שהוא רחב כשמניית מנוסח השבעים הוא פרי הוספות של עורכים מאוחרים. ברור, איפוא, כי הספר לא נתקדש סמוך לימי ירמיהו, אלא עברו עליו גלגולים רבים עד שהגיע לצורתו הנוכחית. אמנם אין לשער, כי בתקופה ההלניסטית נכנסו עוד הוספות משמעותיות. אך אי אפשר להוכיח, כי נוסח המסורה נתגבש ונתקדש כבר בתקופה הפרסית. על הכל ברור, כי הספר נתקדש רק דורות רבים אחרי מות ירמיהו, בניגוד לטיעונו של קויפמן כי נתקדשו ספרי הנבואה עוד בימי הנביאים. דבר אחד נעלה מכל ספק: ההוספות וההרחבות אינן נוגעות לנבואות הנחמה או לנבואות האסכאטולוגיות, כפי שהיינו מצפים לפי שיטתם של החוקרים הפרוטסטאנטיים. אף זאת, דלות הנתונים הכרונולוגיים אוסרת עלינו לומר דברים פסקניים בדבר המשקל הסגולי של העקרון הכרונולוגי בעריכת הספרים. ברוב המקרים מכרעת הסמיכות הסגנונית והענינית כדי לבאר חריותן של הנבואות זו לזו, ואין ספק כי בדרך כלל העקרון הסגנוני אינו עולה בד בבד עם העקרון הכרונולוגי. מכאן שיש לנהוג ביתר גמישות ממה שנהג קויפמן, הן כשמדובר על הוספות של עורכים והן כשמדובר על עקרונות הסידור והעריכה של הספרים השונים. מצד אחר אין יסוד להניח כי ספר הושע מורכב משני ספרים,

36 השווה את מאמרי 'התמורות בתפיסתו הפוליטית וההיסטורית של ירמיהו', ספר ברוך קורצווייל, הוצאת שוקן, אוניברסיטה בריאלון, תשל"ה, עמ' 49—61.

לדעותיו. בדבריו על ישעיהו השני (תולדות האמונה ד', 51—156) הוא מתריס כנגד אלה המבקשים לפצל ספר זה, בין אם מיחסים את הפרקים נו—סו לנביא אחר שקוראים אותו בשם ישעיהו השלישי ובין אם שוללים מי"ב פרקים שלמים בקובץ מ—נה. השיא בדיוניו של קויפמן על ישעיהו השני הוא הפרק על שירי עבד ה' (שם, עמ' 108—134). בדרכו הפולמוסית השנונה הוא מבקש להפקיע את הפירוש הנוצרי מחזקתו ולשבור בדרך זו את הרציפות הפנימית בין המקרא והאוונגליזמים. הדרך ההרמנויטית לכך היא הטענה, כי הרעיון של יסורי תמורה אינו מצוי במקרא אלא בספירה הפולחנית בלבד. ניתנה האמת להיאמר, שחלוקה זו נראית מלאכותית, שכן קשה להבחין במקרא בין תחום פולחני ובין תחום דתי לא-פולחני. נדמה שאין צורך בטענה זו כדי לעמוד על האופי הדרשני של הפירוש הנוצרי המ-קובל.

5) אשר לשאלת הגיור, יש הגזמה בטענתו, כי הגיור הדתי לא היה ידוע בישראל. אמנם הגיור האתני הוא תופעה שלטת בימי בית ראשון, אך המילה נחשבה כבר אז לאקט דתי שבזכותו אדם נעשה בן עדת ישראל בבת אחת. רק לגבי נשים לא היה קיים טקס גיור מיוחד, שכן עם נישואיה נכנסה האשה לרשות בעלה במובן הלאומי והדתי כאחת. אך אין בזה כדי לבאר את דחיית השומרונים ואת גירוש הנשים הנכריות. אשר לשומרונים, אין ספק כי חשש האלילות תפס מקום לא מבוטל בחיי שוביהם של מנהיגי הדור, כי אין להעלות על הדעת כי דווקא גרי האריות שעליהם מספר ס' מלכים הפכו למונותיאיסטים במלוא מובן המלה, שעה שלא היה להם מגע יום יומי עם תושבי יהודה. מה-גם שתיקוני יאשיהו לא היה בהם כדי לשנות את מצב הענינים ביהודה באופן מהותי, כפי שמלמדים ספרי ירמיהו ויחזקאל.

6) יש ערך רב לדיוני קויפמן על היחס בין ספרי עזרא ונחמיה (עו"ג) ודבריי-הימים (דה"י). מימי צונץ נתקבל במחקר, כי הכרוניסט הוא שחיבר את ספרי עזרא ונחמיה. בדור האחרון קמו עוררין על גישה זו. ראש המדברים במחקר העברי היה מ"צ סגל⁴⁰, שהורה כי הקירבה הסגנונית בין שני ספרים אלה מוסברת מן העובדה כי זהו סגנון

⁴⁰ מ"צ סגל, תרביץ, יד (תש"ג), 81—93; מור, דברי הימים, אמ"ב, 605—606.

כפי שהוא טען מכוח שיטתו, כפי שעוד נראה³⁷.
4) סוגיה אחרת היא שאלת זמן כתיבתם של מזמורי תהלים: מתוך להיטותו להתקדים את הספרות המזמורית לא זו בלבד שהוא כופר באופן סטגורי באפשרות כי מקצת המזמורים נכתבו בימי גלות בבל או בימי שיבת ציון (פרט למזמור קלו); אף זאת: בשעה שהוא דן על היחס הספרותי בין הספרות המזמורית והספרות הנבואית הוא מניח באופן אפריורי, כי הנביאים הושפעו מן הספרות המזמורית ולא להיפך. והראיה: בכל ס' תהלים אין זכר לר-עיון הפרימאט המוסרי. שוב, אפילו היתה טענה זו נכונה, אין היא קנה-מידה בדיון ההיסטורי-כרוני-לוגי, ומה גם שמחברי רוב המזמורים אינם פונים אל כלל האומה כמו הנביאים, כי אם אל אנשים פרטיים כשהם מתארים את המידות הרצויות של חסיד בישראל. מובן מאליו, כי במזמורים אלה, כגון טו, כב, נא וכיוצא בהם בא מניין המידות האישייות במקום עקרונות הצדק והמשפט שהוא עיקר בהש-קפתם של הנביאים. אין זה אלא אספקט שונה של בעית המוסר מכפי שהוא עולה מספרי הנביאים. אמת, בקורת הפולחן אינה בוטה בספרות המזמורית כבספרות הנבואה, אך היא קיימת גם כאן (נ 5 ואילך, נא 18 ואילך). ועוד, הטיעון של קויפמן מחייב למעשה את המסקנה כי היצירה המזמורית נפסקה כמעט לחלוטין עם תחילת הנבואה הקלא-סית. האמת היא, שמזמורים נכתבו במשך כל ימי בית ראשון, ימי גלות בבל וימי שיבת ציון. דווקא הבדיקה הלשונית מראה בעליל כי היצירה המזמו-רית לא פסקה גם בתקופה מאוחרת יחסית, כשהסג-נון המקראי הולך ונדחק על-ידי לשון המשנה³⁸. זאת ועוד, תגליות קומראן³⁹ מוכיחות כי היצירה המזמורית לא פסקה עד סוף הבית השני.

גם דיונו של קויפמן בספרות שיבת ציון הפרה את מחשבת הדור, בין אם הסכימו בין אם התנגדו

37 נגד תפיסה זו ראה מאמרי, 'נישואי הושע כסמל נבואי', ספר דים, תשי"ט, עמ' 269—279, ועוד, עמוס והושע — שתי דרכים בנבואה בישראל, ס' שור, זר לגבורות, תשל"ג, עמ' 284—319, ביחוד שם 289—292.

38 א. הרביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב.
39 עיין במאמרי, 'מזמור קנ"א מקומראן', מולד, מט' 187—188, תשכ"ב, עמ' 69—81 וכן: מזמורים קנ"ב, קנ"ג מקומראן, מולד, כרך כב, חוברת 191—192, תשרי תשכ"ה, עמ' 1—15.

ד' בודאי לא היה פולחן פטישיסטי, שכן עיקרו הוא הגברת הפוריות על ידי חיקוי מגי-סימפאטי של מעשה ההזדווגות בין אל ואלה, היינו פולחן המוש-רש עמוק במיתולוגיה האלילית. אין איפוא טעם להכחיש, כי גם המיתוסים האליליים היו ידועים בעם. יתרה מזו, עבודת ה' העממית היתה לפעמים בעלת אופי סינקרטיסטי, כפי שיש ללמוד מספרי הושע (ב 4, 10. ד ועוד), מיכה (ו 7) ומקומות אחרים במקרא.

לפיכך יש לומר, כי חז"ל כיוונו אל האמת ההיסטורית ביותר דיוק כשאמרו כי היצר לעבודה זרה "נעקר" בגלות בבל בימי מרדכי ואסתר או בתחילת ימי בית שני⁴³. אכן, המנטאליות המונותאיסטית אינה ההנחה האנתרופולוגית-פסיכולוגית המוקדמת שעליה צמחה תרבות ישראל בימי קדם, אלא היא תוצאה של תהליך היסטורי ארוך בן מאות בשנים ושל אסון החורבן. רק אחרי גלות בבל פסקה עבודת האלילים מהיות בעיה לאומית. אין זה גורע מהנחת האחרת של קויפמן, כי האידיאה המונותאיסטית היא כור המצרף של תרבות ישראל בימי בית ראשון.

ברם מתעוררים ספקות רציניים בנוגע לעצם הגדרתו הראצינאליסטית, כי עיקרה של אמונת היחוד הוא הבשורה בדבר עליונות רצונו של האל. קודם כל קשה להניח כי היגד בעל משמעות תיאורטית ואינטלקטואלית כזו ירשים את המוני העם שעשו זה כמה דורות בבית העבדים. תפיסתו של בובר היא בעלת סבירות היסטורית גדולה יותר לאין ערוך: בובר מעתיק את ראשיתה של אמונת היחוד לתקופת האבות, אך נמנע במפורש מכל הגדרה בדבר תוכנה הדוגמאטי. לדעתו עיקרה של אמונה זו היא התביעה להתמכרות מוחלטת להנהגת האל. ההכרה בעליונותו, באחדותו או ביחודותו היא משנית: "מתוך שהולכים אחרי האל בדרכו מכירים בכל תחום ותחום את השליטה כשליטתו הוא, בכל תופעותיו חוזרים ומכירים אותו. הוא האחד ממעל לכל, משום שהוא האחד

43 עיי' יומא סט, ב סנה' סד, א, ס' יהודית ח, יח. המקורות הובאו אצל א"א אורבך, הלכות עבודה זרה והמצאות הארכיאולוגיות וההיסטוריות, ארץ ישראל ה', תשי"ט, ספר מזר, עמ' 191, הערה 15. אורבך כותב שם עמ' 190—191: "הדעה הרווחת של חז"ל במאה השלישית היתה, שהיצר לעבודה זרה נעקר ונסתלק מישראל כבר בראשית ימי בית שני."

44 מ. בובר, תורת הנביאים, ירושלים תשי"ג, הקדמה למהדורה הראשונה.

הדור, שהוא שלב מעבר מן הסגנון העברי הקלאסי של ספרי המקרא ללשון המשנה. אך יש הבדלים מהותיים בין שני ספרים אלה בתפיסתם המדינית והדתית. בספרי עזרא ונחמיה אין מן ההפלגה ברישום מספרים ואין בהם מן הנטיה לתיאור מדרשי של המאורעות, תכונה אופיינית לבעל ס' דברי הימים; מזעט בהם הענין בדוד ובלויים. קויפמן מתפלמס עם סגל כדי להחזיר על כנה את גישתו של צונץ. ברם דווקא ויכוח זה חושף את נקודות התורפה המרובות בשיטה שהוא מנסה להגן עליה⁴¹. (במקום אחר הוכחתי כי אמנם עו"ב ודה"י יצאו מידי סופרים שונים בעלי מגמות שונות)⁴².

ב) הבטיה הפנומינולוגית

אסיים בקצת קושיות הנוגעות לתפיסה הפינומינולוגית של אמונת היחוד, כפי שהיא מצטיירת אצל קויפמן. נצמצם את דיונונו בשלוש בעיות שהן אחת: (1) כלום המנטאליות העממית של ישראל היתה מונותאיסטית, קהה ומסונורת כלפי כל חזיונות האלילות המיתולוגית?

(2) האם הויהווי מיתוס ואלילות ועימות שני המונחים האלה באמונת היחוד עולים בקנה אחד עם המבנה הפנימי של אמונה זו?

(3) האם התהום בין אלילות ואמונת היחוד מוציאה מראש כל אפשרות של רצף היסטורי?

נתחיל בשאלת המנטאליות העממית: עובדה היא שהמקרא מוקיע פעמים רבות את עבודת האלילים שבידי פשוטי העם (שמ' לב; במ' כה; יהושע כד, 23. שופ' ו' 30—32. ש"א, כה. מל"ב א 3, יז 7. יש' ב 6. ח' 19. יחז' ח 16. הושע ב', ד ועוד). אמנם אין לנו עדויות על כך, כי פולחנות אלה היו כרוכות בידיעה מעמיקה של המיתולוגיה האלילית; ברם, אין בכך כדי להפחית מן הגינוי, שכן קצף סופרי המקרא יצא על דורות אלה לא בשל אמונתם במיתוס האלילי אלא משום שהם השתחוו לעץ ולאבן, משום שעבדו עבודת אלילים פשוטה כמשמעה. שום ניסוח האומר כי זהו פטישיון נמושי אין בו כדי לטשטש הערכה יסודית זו של המקרא. אף זאת, פולחן הפוריות האלילי שעליו מרומז בהושע ב 4, 10 ובפרק

41 עיי' תולדות האמונה הישראלית, כרך רביעי, עמ' 481—483, 503—509.

42 עיי' ספרי, חזונו זכריה, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 172—177.

אינה מניחה מקום לסיפורים על גורלו. זאת ועוד, גם אחרי סילוק היסודות האליליים נזוהרו סופרי המקרא מן הלשון המיתולוגית בשל עמדתם הפולמוסית הקיצונית נגד המיתוס האלילי, שנטלה מהם את החופש הפנימי בענין זה. ברם, היסודות המיתולוגיים שנגנזו או טושטשו על ידי עורכי המקרא עלו כפר-רחת בספרות הבתרא-מקראית, במדרש, בספרות החיצונית ובקבלה המאוחרת. ברבדים היסטוריים אלה של היהדות הגיע המיתוס המונותאיסטי לידי גיבושו ולידי פיתוחו המרבי. נמצאנו למדים, שיש מיתוס ושיש חשיבה מיתית גם מחוץ לספירת האלילות. המנטאליות האנושית ארוגה במסכת החשיבה המיתית גם אחרי שסיפורי האלים שבקו חיים לכל חי.

מיתוס אלילי ומיתוס מונותאיסטי

השאלה היא: מה הם סימני ההיכר של החשיבה המיתית האלילית בכלל, ומה הם עקבות החשיבה המיתית במקרא? משמע: התווית הגבול בין החשיבה המיתית האלילית והמונותאיסטית הוא נושא הקובע דיון לעצמו. במסגרת זו אין לנו אלא לרמוז על הכיוון לפתרון הבעיה. נדמה לי, כי החשיבה המיתית עומדת על שלוש הנחות:

ההנחה הראשונה: העולם המקיף את האדם מתנהל על פי החוקיות הפרסונאלית. אין זאת אומרת, שהמיתוס האלילי אינו יודע על החוקיות הפיסי-קאלית-מיכנית ועל החוקיות האורגנית הא-פרסונלית אשר לה כפוף היקום, אלא שהמגמה השלטת היא לבאר גם את התחום הפיסיקלי והאורגני ביאור פרסונאלי. המיתוס משתדל איפוא להתחיל על היקום את המערכת הוולונטרית והאורגנית אשר לה כפוף האדם.

מכאן לתכונה השנייה: ההסבר הדראמטי של ההתהוות. התהוות העולם אינה נתפסת כתהליך כי אם כמאורע דראמטי: זהו ענין להתנגשות או התמוז-גות של רצונות ואישים בעלי דרגה ישותית שווה. לבריאת העולם קודמת לרוב מלחמה בין אלים. אחד האלים נהרג ומגופו או מחלקי גופו או מדמו שנתערב בטיט או בעפר נוצר העולם. בסיפורים אחרים העולם נולד מרחם האלה, הוא פרי התערות מינית. יש שהיסוד הוולונטארי והיסוד האורגני משתזרים עד שלעתים מוסטת נקודת הכובד לצד האורגני.

מכאן לתכונה השלישית של תמונת העולם המיתית, היינו הרצף הקוסמי: העולם עוצב כביכול

בכל" 44. אף כי יש הפרזה מגמתית בגישה זו של בובר, אשר ריח של תיאולוגיה שלילית ראציונאליסטית גודף ממנה, הרי הדגשת המוטיב האכססי-טנציאליסטי מתקנת בהרבה את התיאולוגיזאציה הראציונאליסטית הנקוטה בידי קויפמן. גישה זו תוליך אותנו אל שאלת היחס בין מיתוס ואלילות, שהיא מהותית להבנת אמונת היחוד.

דומני שהזיהוי מיתוס ואלילות הוא מן המישגים העקרוניים בשיטת קויפמן. קאסטו 45 הוא אשר לימדנו על קיומו של מיתוס עברי מונותאיסטי, כשהצביע על שירת העלילה האפית שבמקרא. שם מתוארת בריאת העולם במונחים של מלחמות בראשית של ה' עם מפלצות הים. כבר בסוף המאה הקודמת העיר על כך החוקר הגרמני גונקל 46. זכותו של קאסטו היא שגילה בכתבי אוגרית את המקור של שירת העלילה הישראלית. גונקל סבור היה בטעות כי אפוס הבריאה הבבלי הוא שהשפיע השפעה ישירה על הסופר הישראלי. עם גילוי כתבי אוגרית נתחזר מיד, כי תרבות כנען ולא תרבות מיסופור-טאמיה היא הבאר שממנה דלו סופרי ישראל, המשו-רים והנביאים, אלא שסיגלו את הדברים לטעמים ולמצפונם המונותאיסטי. הרי לפנינו יצירה מיתולוגית-מונותאיסטית, דבר שהוא סתירה מניה וביה לפי המושגים של קויפמן. יתרה מזו, יסודות מיתולוגיים מצויים לא רק בדברי הנביאים ומשוררי תהלים כי אם גם בפרשת בראשית, אפילו בפרק א', שהוא התעודה הרפלקסיבית והראציונאלית ביותר של מסורת הבריאה.

הטעות האופטית של קויפמן היא בכך, שצמצם את היקוה בשאלה האם יש מיתוס במקרא אם אין, כלומר אם יש במקרא סיפורים פוליתיאיסטיים על תולדות האל וגורלו, בדומה למסופר במיתוסים האליליים למיניהם. בוודאי הדין עמו כשהוא מכחיש שהמקרא מכיל סיפורים מסוג זה. אפילו היו בנמצא, בוודאי היו עורכי המקרא משמיטים אותם. יש להסיים עמו כל אימת שהוא יוצא נגד אותם חוקרים שהכניסו מוטיבים מיתולוגיים-אליליים למקרא על סמך פרשנות דמיונית. יתרה מזו, התפיסה היסודית המקראית האומרת, כי האל הוא מעבר לעולם

45 מ"ד קאסטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, ירושלים תשל"ב, עמ' 62-90.

H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895

המוחלטת מבחינת הרצון. מבחינה פוטנציאלית הוא כל-יכול.

ברם, עם היות האל מחוץ לעולם, אינו ניטל, מופרש ממנו, שכן אופיו הפרסונאלי-וולונטרי מאפשר שר קשר ישיר בינו ובין האדם. אם תרצו: הדראמה שהמיתוס מעתיק לתוך משפחת האלים מועבר לתחום היחסים בין אלהים ואדם. ברם, האופי הדראמטי אינו נעוץ בשיתוף אופן הקיום או הצורה הישותית של אדם ואל כי אם בחופש הרצון שהוענק לאדם על ידי האל. אך בריאת העולם אינו תהליך ואינו דראמה, הוא אירוע שניטל ממנו כל צד דראמטי, שכן הוא ענין למעשה ספונטאני של האל הבורא בעל הרצון העליון, המוחלט. אף במה שקורא קאסו-טו שירת העלילה יש רק מראית עין של דראמטיות, כי מפלצות הים אינן מצטיירות במקרא כיצורים אלהיים ומרידתן באלהים היא מלכתחילה נטולת כל סיכוי להצלחה.

המחשבה המקראית היא איפוא בעלת אופי פרסו-נאליסטי, אלא שדרגות הרצינות של הראייה וההערכה הפרסונאלית של החווייה משתנות ממקרה למקרה, והקשת פרושה על פני מיגוון רחב של תופעות, מן התפיסה הקונקרטיה המילולית, המיתית, עד לשגרת הלשון שאינה מכוונת לפשוטו של דבר, כי אם למשמעותו הסמלית או האליגורית. הדרך מן התפיסה המיתית המילולית עד למיטאפורה הספרותית או לתמונה הלשונית המאובנת היא זו של הסימבוליזאציה או האליגוריאציה: כאן תמצא את סוד הרציפות הפנימית, את סוד הקשר הרצוף בין מיתוס אלילי ואמונת הייחוד המקראית. יתרה מזו, היפוכו של התהליך מן המקרא לאגדה או לאמונה העממית בימי בית ראשון ושני⁴⁷ ואחריהם פותח פתח לתהליך הרימיתולוגיזאציה של היהדות לעומת אופיה הראצי-יונאלי יחסית של האמונה המקראית. מטעם זה אפשר לומר כי המחשבה המקראית נעוצה במחשבה המיתית-פרסונאלית. ביתר דיוק: מי שבא לקבוע את מקומה של המחשבה המקראית בין שני קצות החשיבה וההבעה האנושית, הלא היא החשיבה המיתית-פרסונאלית-הגשמית, המביעה עצמה ביצורים

מחומר אלהי, מגוף האל ההרוג; במיתוסים אחרים קם והיה העולם משנתבקעה ביצת העולם אחרי תקופת דגירה, או הוא יצא מרחם האלה היולדת משהו-דוהה עם האל המוליד. מאידך גיסא, האלים עשויים מאותו חומר המרכיב את העולם. הם כפופים איפוא גם לחוקיות החומר, כשם שהם נתונים לחוקיות הפסיכולוגית הבינ-אנושית, הבינ-פרסונאלית. יש רצף ישותי ומועבר תדיר בין העולם, האדם ובין האלים: יש אלים שנפלו מדרגתם והיו לבני אדם; לעומת זאת נתעלו אחדים מבני העליה של המין האנושי והיו לאלים או לאלים למחצה. אלים שוכנים בטבע וביקום, ויש שהם מזדווגים עם בנות אדם. אדם מסוגל לעלות לאלים או לאל הראשי, לבוא במגע אתו ולהתיצב לפניו. אגדות רפלקסיביות, התוהות על נחיתותו של אדם לעומת האלים, שהם בני אלמוות ונצחיים, תולות את ההבדל במקרה: היה אל שביקש להעניק לפלוני אלמוני את האלמוות, אלא שהלה נרתע ברגע האחרון מלשתות את המשקה המוגש לו מתוך שחשד בכוונות האל. אגדה אחרת מספרת על צלילתו של אדם למעמקי הים כדי למצוא את העשב המעניק לו אלמוות. הוא כבר החזיקו בידו, והנה בא נחש או יצור אחר וחטפו מידו. בקיצור, גם ההבדל האחד שנשאר בין אל ואדם הוא פרי מקרה אומלל, ותו לא. שלושה קווים אלה ששרטטתי עתה יש בהם כדי לבאר את כל האלמנטים ואת המבנה של המיתוס והריטוס האלילי.

נשאלת השאלה: מה המשותף בין עולם זה ובין אמונת הייחוד המקראית? אשר לנקודה הראשונה אפשר לומר כי היסוד הפרסונאלי נתמקד כאן באדם ובאלהים בלבד, ואילו האנשת ההווייה החווירה, והיא חוזרת בעיקר בשירה, כשהמשורר מזמין את הטבע להשתתף עמו בקילוסים המקום. יש שהמשקע האישי חורג מעבר לשירה ונותן אותותיו אף בהלכה המקראית. רק דוגמה קטנה: כאשר נאמר "ותקא הארץ את ישיבה" (ויקרא יח, 25) או "אז תשבת הארץ והרצת את שבתתיה" (ויקרא כו, 34), יש כאן יותר ממטאפורה ספרותית.

הנקודה המכרעת שבה מתייחדת אמונת הייחוד המקראית היא ראייה חדשה של היחס אל עולם: נהרס הרצף הישותי בין מעלה למטה, כי האל לא קורץ מחומר, הוא מחוץ לעולם; הוא שונה בקיומו שוני מוחלט מן העולם; יחסו אל העולם הוא כיוחס הבורא לבריאתו. יחודו של האל הוא בעליונותו

⁴⁷ עומק ההשפעה של המנטאליות המיתית על עיצוב הגותם של חז"ל ניכר עכשיו בעליל מתוך שפע החומר מר שהובא בספרו של א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, וחשיבות מיוחדת לאמור שם עמ' 115-189, פרקים ה, ט.

תיאיסטי, ומצד אחר משתדלים להגיע לידי הבעה ראציונאלית-עניינית המזכירה לנו את החשיבה ה-מדעית. שני כיוונים אלה מתגלמים לעתים באישים שונים (הרשע ועמוס), ויש שאישיות אחת חצויה בין שתי מגמות אלה, כפי שאפשר להוכיח מנבואותיו של ישעיהו השני.

סוף דבר

אין בהשגות אלה כדי להנמיך את שיעור קומתו של קויפמן. נהפוך הוא, כוונתי היתה להראות את ייחודו במחקר המקרא המודרני, שכן שקוע מחקר זה ראשו ורובו בבירורן וליבונון של עובדות המתגלות חדשים לבקרים, בזכות הארכיאולוגיה, הפילולוגיה השמית וחקר תולדות המזרח הקדמון. הנציג המובהק של גישה פוזיטיביסטית זו בדורנו היה ו. פ. אולברייט, שתרגם תרומה נכבדה לארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, לאשורולוגיה, לאגיפטולוגיה, לחקר תרבויות כנען, לאפיגרפיה עברית וכו' ולכל הנלמד מתחומים אלה על מחקר המקרא. ספריו ומאמריו המרובים מצטריפים כדי מפעל מדעי רב היקף, אשר לו נדרש כל חוקר מקרא רציני. ברם גדולתו של אולברייט מבלי-טה ביתר שאת את גבולות שיטתו, שהיא אנאליטית אך לא סינתטית. בספרו 'מתקופת האבן ועד הנצרות'⁴⁸ הוא עשה נסיון בכיוון הסינתזה ההיסטורית-פילוסופית. בפרק השני של ספר חשוב זה⁴⁹ הוא ניסה להתוות את דרכו העיונית על רקע ההגות ההיסטורית-פילוסופית של העת החדשה. אולם קשה לראות את הקשר בין פרק זה ובין יתר חלקי הספר, שכן בהם מתגלה אולברייט ההיסטוריון האנאליטי.

בתחומים הקרובים למחקר המקרא נמצא בדור האחרון היסטוריון-הוגה אחד בלבד, הלא הוא הנרי פרנקפורט, חוקר המזרח הקדמון. הוא ביקש למזג חקירה פוזיטיביסטית-אנאליטית עם גישה פילוסופית-סינתטית, שחותרם הפילוסופיה של ארנסט קא-סירר טבוע בה⁵⁰. גם בין חוקרי המקרא החדשים נמצאו בעלי סינתזה היסטורית, אלא שהללו נמנים רבם ככולם על האסכולה הסקאנדינאוית הקרויה

ובדימויים מזה, והחשיבה וההבעה הפילוסופית במו-נחים מופשטים מזה, לא יהסס להצמיד את עולם המקרא לסוג הראשון, אף כי המשקל הסגולי של ציוריו ודימויו טעון בדיקה ממקרה למקרה.

יש המכנים צורת חשיבה או הבעה זו המצויה גם באגדה ובמדרש בשם חשיבה אורגנית⁴⁷, אלא שיש להעדיף את התואר מית-פרסונאלי משום שהגורם המעצב שבמחשבה זו אינו הגורם האורגני-ביולוגי, אף כי הוא מצוי בה, כי אם היסוד הוולונטארי-פסיכולוגי, היינו הצד האישי, הפרסונאלי. ועוד, מי שדן מראש על כל לשונות אלה כדימויים ספרותיים, כמיטאפורות, יוצא מהנחה הטעונה ראייה. הוא פסק הלכה דוגמאטית בענין הצריך עיון ממקרה למקרה. אכן היסוד המית-פרסונאלי הוא גורם חשוב בתמונת העולם המקראית. ברם עלי להוסיף כי אין זה אלא צד אחד של המטבע; זוהי אמת חלקית בלבד, שכן שמענו כי אחת המגמות היסודיות שבאמונת הייחוד היא הראציונאליזאציה; עדים אנחנו במקרים רבים לדרך שבה המקרא מגיע למחוז חפצו, הרי היא הרי-אינטרפרטאציה של הדימויים והציורים המסורתיים כסמלים או כביטויים אליגוריים. נמצאנו למדים, מצד אחד נאחות המחשבה המקראית בציורים קונקרטיים ובדימויים מוחשיים בכוח המורשה המיתית, שהיא מעורה בהם ובזכות העוצמה הפנימית המתלווה למערכת ציורים אלה. מצד אחר, היא שואפת להשתחרר מן המורשת הציורית ולהגיע לידי הכרה ראציונאלית העומדת על אמותות כוללניות, אלא שהסופרים המקראיים פועלים בתוך תרבות הנעדרת מונחים ומושגים הנאותים למגמה פנימית זו. עצם החיוניות של התפיסה המיתית שמה גבולות למגמה זו, כי שום אמונה חיה אינה יכולה להרשות לעצמה לוותר על יסודות אלה. המתח בין שתי המגמות הפנימיות המתוארות קובע את הדינאמיות הפנימית של אמונת הייחוד המקראית.

סוף דבר: אמונת הייחוד קשורה בטבורה בהבעה ובחשיבה המיתית כדין כל אמונה בעלת חיוניות ועוצמה פנימית. ההבדלים הסטרוקטוראליים בין המיתוס האלילי והמונותיאיסטי ששרטטנו זה עתה מצביעים על רציפות פנימית בין שני עולמות אלה. אכן, המיתוס האלילי הוא הרקע הפולמוסי של סופרי המקרא, אלא תוך התמודדותם נפלגו דרכיהם לשני כיוונים ראשיים: מצד אחד ניכרת המגמה להפקיע את המיתוס האלילי על ידי יצירת מיתוס מונו-

48 ו. פ. אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות, תרגם לעברית י"מ גרינץ, הוצאת אחיאסף, ירושלים 1953.

49 עיין שם, עמ' 39 ואילך.

50 H. and H. A. Frankfort, Before Philosophy, Pelican Books, 1949, pp. 11-38, 237-264.

של תרבות ישראל שחטאו נציגי האסכולה הסקנרי-נאוית, הוא מקל ראש בהערכת הרקע המזרחי הקדום של המקרא. מכאן נובעת התעלמותו מן הבעיות הפנימיות שהטרידה את סופרי המקרא ומשורריו, אשר נקלעו, כאמור, בין הבעה ראציונאלית מזה ובין הבעה מיתית מזה.

אך רצינותו המדעית של קויפמן, לעומת פוזנותם של בעלי האסכולה הסקאנדינאוית, ניכרת בעצם העובדה, שמקצת הכרותיו הבסיסיות כגון זו בדבר קדמות אמונת היחוד הולכות וכובשות להן מקום אצל חוקרי מקרא ממתנות שונים. וכן הולך ומש-תחרר חקר המקרא מן הגישה ההתפתחותית הדרג-מאטית.

עם כל הביקורת שכבר הושמעה ובודאי עוד תושמע כלפי מפעלו של קויפמן, יש לומר ללא הפרזה כי לפנינו אוצר בלום של מחשבה עצמאית ומקורית שהאירה הרבה פרשיות בתולדות האמונה הישראלית באור היסטורי חדש. הוא פתח לפנינו אופקים חדשים אשר מחקר המקרא לא ידעם. הדור השני של חוקרי המקרא בישראל עומד כולו על כתפיו. ההתמודדות וההתדיינות עם משנתו תעסיק את החוקרים עוד שנים רבות. וזו אולי זכותו הגדולה של קויפמן שאין לו חסידים, כי אם תלמידים. הללו יוסיפו לדון במפעל הרב מתוך אותה חירות פנימית שבה הוא ניגש אל המקורות. השיחה והדיון ללא הפסק עם הרב, הלא זה מיטב השכר השמור לטובי ההוגים והמחנכים.

מיתוס ופולחן (Myth and Cult). הנחתם האפריורית היא, כי תרבות ישראל צמחה מתוך דגם פולחני אחיד, המשותף לכל תרבויות המזרח הקדמון. על דגם זה נרקמו המיתוסים של העמים השונים. קויפמן התדיין עם חוקרים אלה בשולי הגליון בלבד, ומתוך נעימה לגלגנית מובהקת. בשתי ידיים הוא דחה את הנחתם היסודית, כאילו צמחה אמונת ישראל מתוך חויה פולחנית עממית, אשר נסבה על החג האלילי המשוער, שבו עלה ה' על כס מלכותו. אסכולה זו התרחקה ממשוטים של הכתובים בעקבות הנחה זו, ופירשה את המקרא כאחד הביטויים של האלילות המיתולוגית של עמי המזרח הקדמון. נציגיה אף ידעו לחמוק מכבלי המשמעת של החקר הפילולוגי-הביקורתי, כשהכריזו כי המקרא הוא גיבוש מאוחר של מסורות עממיות אנונימיות אשר נמסרו בעל פה. דבריהם הם בבחינת דרש נוצרי ליבראלי של בן המאה העשרים, הרואה את המזרח הקדמון באור התרבות המערבית, שהיא אוניברסאלית לפי עצם טיבה, והמבקש — מדעת או שלא מדעת — לעגן במקרא את המיתוס אשר נרקם על ישו הנוצרי. אסכולה זו באה לטשטש את המתח בין אמונת ישראל ובין האלילות, שכן תרבות ישראל הקדומה בעלת צביון אלילי היתה, לפי דעתם. ואילו קויפמן, הראצ-יונאליסט היהודי, המותח קו ברור ומוחלט בין האלי-לות המיתולוגית ובין אמונת היחוד הא-מיתולוגית, בא לטשטש את המתיחות הפנימית הקיימת בתוך אמונת ישראל. לעומת חטא הרידוד וטשטוש ייחודה