



ביקורתו של קויפמן על ולהאוזן: היבט פילוסופי-היסטורי

Author(s): פ' שלומוביץ

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשמ"ד), pp. 61-92

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041505>

Accessed: 05/12/2011 12:46

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

ביקורתו של קויפמן על ולהאוזן: היבט פילוסופי-היסטורי

מאת פיטר שלומוביץ

ספרו של יוזקאל קויפמן תולדות האמונה הישראלית¹ הוא ניסיון להציג באופן מקיף את המקרא ותולדותיו מנקודת ראות שונה לחלוטין מזו של יוליוס ולהאוזן. הספר מהווה במידה רבה התקפה על שיטתו של ולהאוזן, החל מיסודותיה המיתודולוגיים ועד למסקנותיה, ומציג במקומה שיטה כוללת. קויפמן מתח על מחקרו של ולהאוזן ביקורת יסודית, שהיתה למעשה ביקורת על תחום חקר המקרא כולו. לטענתו בשליש הראשון של המאה ה' – בעת חיבור תולדות האמונה הישראלי – הטילה שיטת ולהאוזן את צלה על כל התחום של חקירת המקרא²; 'המדע המקראי נמצא בזמננו במצב מיוחד במינו: קיימת בו "שיטה שלטת", אבל אין הוא יודע בדיוק מפני מה היא "שלטת"³. קויפמן לא מצא כל הצדקה ממשית לשיטה זו. למרות שקביעותיו האמפיריות של החוקר הגרמני הופרכו, עדיין עמדה השיטה המבוססת עליהן על תלה. קויפמן האשים ישירות את ולהאוזן בכך ש'גבש וסדר וניסח באופן קלאסי את "השיטה השלטת"⁴ – הוא 'בנה עליהן (על יסודותיו של גרף) בנין שיטתי משובלל⁵. כך הפך ולהאוזן לנציג של מדעי המקרא, עד כדי כך שמונחים כגון 'מדעי המקרא', או 'הביקורת' סתם⁶, ציינו את שיטתו שלו. קויפמן שם לו למטרה לערער את הטוטאליות הזאת.

1 קויפמן, תולדות, א-ח.

להלן מספר קיצורים ביבליוגרפיים, המשמשים במאמר זה: הגל, היסטוריה – G.W.F. Hegel, – *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1928; ולהאוזן, אקדמות – 'ו' ולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, א-ב, תל-אביב תרצ"ה; ולהאוזן, ישראל – J. Wellhausen, 'Israel', – *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Edinburgh 1885, pp. 429 ff. (First appeared in *Encyclopaedia Britannica*⁸); בהן – הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תל-אביב תשל"ב: קויפמן, בכבשונה – 'ו' קויפמן, 'בכבשונה של היצירה הלאומית', מאונייט, יג (תש"א), עמ' 251-237 (=מכבשונה של היצירה המקראית, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 11-33); קויפמן, גולה – הנ"ל, גולה ונכר, א-ב, תל-אביב תשכ"ב (מהדורה ראשונה: חיפה תרפ"ט); קויפמן, תולדות – הנ"ל, תולדות האמונה הישראלית, א-ה, ירושלים – תל-אביב תשל"ו; שפינוזה – ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, ירושלים תשכ"ב. 2 רבים רואים בולהאוזן אישיות מרכזית בתחום כולו. ראה למשל: מ' סולוביטשיק 'ו' רובשוב, תולדות בקורת המקרא, ברלין תרפ"ה, עמ' 93, 99. וכן: H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia p. 11. H.I. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1956, p. 239.

3 קויפמן, תולדות, א, עמ' ה.

4 שם, עמ' 13. נציין כי כאן וכן להלן הושמטו ההדגשות במקור.

5 שם, עמ' 14.

6 קויפמן, תולדות, א, עמ' 47, שם הוא נוקט במונח: 'האסכולה של ולהוין'; בספר א, עמ' 225: 'ההשקפה המקובלת'; בספר ב, עמ' 589: 'דעה מקובלת היא בין חוקרי האמונה הישראלית'. כל המינוחים הללו מכוונים כנגד ולהאוזן.

במאמרו 'בכבשונה של היצירה הלאומית' הבהיר קויפמן את נקודת המוצא של שיטת ולהאוזן ושל החוקרים שהתבססו עליה. ולהאוזן קבע, שהמונותיאזים נוצר בהתפתחות איטית של דת ישראל מתוך העולם האלילי, והגיע לשיאו בתקופת הנביאים הסופרים⁸. המונותיאזים התחיל כרעיון של מיעוט, של כת אליטיסטית מקרב העם, ורק מאוחר יותר הפך לנחלת הכלל.

... אפשר לומר, שבמדע המקראי החפשי יש הסכם בשני ענינים יסודיים. אחת: אמונת-היחוד נתהוותה בדרך ההתפתחות המורגת מתוך האמונה האלילית... שנית: המונותיאזים היה מתחילה נחלת מעטים...⁹.

קויפמן הכריז מלחמה על תפיסה מוסכמת זו. הוויכוח בין קויפמן לוולהאוזן אינו רק אָמפירי; הוא נעוץ בתפיסה היסטורית שונה לגבי התהוות דת ישראל. ולהאוזן דגל ב'תפיסה ההתפתחותית' ההגליאנית¹⁰, שאותה רצה קויפמן להפריך.

הפרוגרמה של קויפמן בספרו תולדות האמונה הישראלית היא חשיפת הטעויות ההיסטוריות וההיסטוריוסופיות של אסכולת ולהאוזן ופיתוח מיתודה היסטורית חדשה. 'בספר זה נעשה הנסיון לבקר את הבקורת מיסודה, להסיק מסקנות אחרונות, להציע שיטה אחרת במקום השיטה ה"שלטת"¹¹.

ובאמת, קויפמן הציג תפיסה היסטורית ופיתח פילוסופיה היסטורית שונה מתפיסתו ההגליאנית של ולהאוזן. קויפמן הושפע אמנם – בדומה לוולהאוזן – מן האידיאליזם הגרמני, אבל הוא דגל בגירסתו הניאוקאנטיאנית של הרמן כהן. בהקשר זה של הריון בפילוסופיה ההיסטורית חשוב לציין את ספרו של קויפמן גולה ונכר¹², שבו פיתח החוקר בהרחבה את ביקורתו על האידיאליזם ההיסטורי והציג את תפיסתו שלו. בגולה ונכר הועלתה לראשונה גם טענתו לגבי המונותיאזים הישראלי. לדירו של קויפמן, האמונה הישראלית לא התפתחה מן האלילות אלא הופיעה ex nihilo¹³ על במת ההיסטוריה. זוהי טענה אָמפירית מחד גיסא, וטענה פילוסופית מיתודית מאידך גיסא. בכך הציב קויפמן קונצפציה אלטרנאטיבית, על בסיס של פיתוח פילוסופיה היסטורית חדשה. זוהי המגמה הכללית שקויפמן ביקש לייסד עליה 'שיטה אחרת'.

7 ראה: קויפמן, בכבשונה.

8 ראה קויפמן, תולדות, א. עמ' לג; עמ' 12. לדברי ולהאוזן במקורם, ראה: J. Wellhausen, *Grundrisse zum Alten Testament*, Munchen 1965 וכן: ולהאוזן, ישראל, עמ' 464.

9 קויפמן, בכבשונה, עמ' 23.

10 על ההגליאניזם של ולהאוזן, ראה: סולוביטשיק ורובשוב (לעיל, הערה 2), עמ' 93, 99-100; קראוס (לעיל, הערה 2), עמ' 239. כן ראה: האן (לעיל, הערה 2), עמ' 14; ועוד: מ' הרן, 'מאחורי הקלעים של ההיסטוריה – לקביעת זמנו של המקור הכהני', ציון, מה (תש"ם), עמ' 4. לעומת זאת טען פ' בושוץ, שוולהאוזן הושפע בעיקר מהרדר ולא מהגל. ביקורת על טענה זו ראה להלן, הערה 34.

11 קויפמן, תולדות, א. עמ' ו. ההרגשה במקור.

12 קויפמן, גולה.

13 להלן, פרק ג.

א. הפילוסופיה של ההיסטוריה על פי קויפמן

קויפמן הקדיש מאמץ רב לדיון בשאלות עיוניות בתחום הפילוסופיה של ההיסטוריה. הוא ייחד לכך את ספרו גולה ונכר וכן את המאמר 'בכבשונה של היצירה הלאומית', שאותו הוסיפו למהדורה השלישית של ספרו תולדות האמונה הישראלית. כדי להבין את תפיסת ההיסטוריה שלו עלינו לברר את השאלות הבאות: כיצד הגדיר קויפמן את המושג 'שיטה'? באיזה מובן יצר ולהאוזן 'שיטה'? באיזה מובן מפעלו של קויפמן עצמו הוא 'שיטה'?

במאמרו שהוזכר לעיל, עסק קויפמן בבניות פילוסופיות של תולדות התרבות בכלל ותולדות דת ישראל בפרט. הוא טען שם, כי הוגי דעות מסוימים וחוקרי ההיסטוריה – וביניהם ולהאוזן – לא הבינו כהלכה את מעמדן של האידאות בתרבות ובהיסטוריה. בהקדמה לתולדות האמונה הישראלית דן קויפמן בשאלות כלליות לגבי המדע וההיסטוריה, במגמה להעמיק את הבנת המקרא¹⁴.

לדבריו, המחקר המדעי, כמו כל פעולה אנושית אחרת, חייב להתבסס על תבונה האדם ולהיות מודע ליכולתה ולמגבלותיה¹⁵. קויפמן ראה את מדע ההיסטוריה כפעילות של התבונה, שמטרתה להגיע לידי הבנת תהליך החשיבה עצמו. למרות הסתייגויותיו מן האידאליזם הגרמני, תפס קויפמן את האקט הרפלקסיבי כפעולה אנושית ראשונה במעלה¹⁶.

קויפמן – לפי דרכו של הרמן כהן¹⁷ – הבחין בשתי מערכות המצויות בחקר ההיסטוריה, שלכל אחת מהן תפקיד ואורח פעולה שונה: מערכת אידאית ומערכת אמפירית. לדעתו, המחקר עצמו דורש הדדיות בין שני הממדים האלה של הקיום האנושי. התבונה, שהיא הבסיס לכל פעילות אנושית, דרושה לא רק להבנת האידאה, אלא גם לארגון התשתית של העולם האמפירי, שקויפמן מכנה אותו 'טבע' או 'היסטוריה'. מונחים אלה מכוונים בשיטתו לכל ההתרחשויות הקורות ביקום, מבלי להבחין עדיין במשמעותן ההיסטורית האנושית¹⁸. בכך מציין החוקר את רבגוניות הטבע בנפרד מתודעת האדם, קביעה שהיא מובנת מאליה לאמפיריציזם, אבל מהווה ביקורת קשה על האידאליזם. נמצא, קויפמן הניח שקיימת חוקיות דואליסטית בכל פעילות אנושית, כולל מדע ההיסטוריה¹⁹. בנקודה זו בולטת ההשפעה הניאוקאנטיאנית של הרמן כהן על קויפמן.

14 ראה: קויפמן, תולדות, א, המבוא, פרק א.

15 במגמה להציב גבולות ברורים לתבונה ניכרת השפעת ספרו של קאנט ביקורת התבונה הטהורה.

16 ראה: קויפמן, גולה, א, עמ' 29: 'המדרה הנפשית המובהקת שבה מצטיין האדם משאר בעלי חי הוא כשרונו למחשבה מופשטת, מחשבה של אידאות'.

17 על 'השניות המהותית לכל הכרה' במשנתו של הרמן כהן ראה: א' שביד: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ב (תשמ"ג), עמ' 265.

18 ראה: קויפמן, גולה, א, עמ' 1: 'התולדה או ה"היסטוריה" במובנה הרחב כוללת את כל ההתרחשויות העולמיות, כלומר, לדידו של קויפמן אין רשות מיוחדת להיסטוריה מחוץ לחוקי הטבע, ובמובן זה גישתו להיסטוריה של עם ישראל היא חילונית. בדבר היסוד החילוני בהשקפתו של קויפמן, למרות ניסיונו לחזור למסורת, ראה גם: מ' הרן, 'על גבול האמונה', מאזניים, 24 (תשכ"ז), עמ' 53.

19 ראה: קויפמן, גולה, א, עמ' 1-107, שם הוא מפתח בהרחבה גישה זו.

כהן הבחין בין העולם האמפירי של החושים לבין השגות התבונה. הרשמים של העולם האמפירי מוגדרים על ידי הזמן והחלל, ואילו האידאות הן תוצאה של 'הרוח הטהורה', שאינה קשורה כלל לעולם החושים²⁰. במונח 'עולם אמפירי' התכוון הרמן כהן למושגים הקשורים לחלל ולזמן, אך גם מושגים אלה נמצאים בתודעת האדם ואין הם מהווים מציאות אובייקטיבית. בכחינה זו, אין פעילות עצמאית של התבונה בתודעת האדם, שאינה שרויה בזיקה הדוקה לעולם האמפירי (אין הבדל מהותי בין העולם האמפירי לעולם התבונה). התבונה נגלית בתוך המימד האמפירי. מן הטעם הזה אמר כהן לגלות את התבונות של הדת בתוך מקורותיה²¹.

על דרך זו ראה קויפמן את ההיסטוריה כגילוי של המימד האידאי. ההתבוננות בהתרחשויות מאפשרת לגלות את התבונה העומדת מאחריהן, אבל קויפמן, בניגוד לכהן, נתן לגישה זו פירוש אמפיריציסטי מובהק. אליבא דכהן, המושגים האמפיריים נשארים בתחום התודעה האנושית ואי אפשר לקשר בין העולם האמפירי לבין העולם האובייקטיבי של המציאות, כפי שעשה קאנט, שעה שניסה לשמור על זיקה בין העולם האמפירי והדבר כשלעצמו באמצעות ידיעת החושים. קויפמן השקיף על פני הדברים מנקודת מבט של היסטוריון; הוא לא הבחין בין העולם האובייקטיבי לעולם האמפירי. בניגוד להרמן כהן טען קויפמן שתופעות היסטוריות קשורות לעור לם האובייקטיבי, ועולם זה הוא המוקד למחקר. זוהי הסתייגות חשובה מן האידאליזם של כהן. ההבחנה בין עולם האידאות לעולם האמפירי הפכה להיות לא רק לוגית-מושגית כמו אצל הרמן כהן, אלא אונטולוגית: העולם של תבונה האדם קיים לעומת עולם הטבע האובייקטיבי אשר מחוץ לתודעת האדם. על המיתודה ההיסטורית לעסוק בשתי הרשויות הללו: העולם המושגי האנושי והעולם האובייקטיבי שמעבר לתודעת האדם. גישתו של קויפמן היא איפוא דואליסטית, כלומר היא ממזגת את התפיסה האידאליסטית בתפיסה האמפירית.

המישקע האידאליסטי של קויפמן בא לידי ביטוי בטענתו, כי האדם אינו מסוגל להגיע לידיעה מושלמת של העולם האמפירי, וכי על כן היסטוריה אובייקטיבית אינה אפשרית. היכולת האנושית החלקית ניצבת לנוכח ההיסטוריה האינסופית של הטבע; האדם הוא חלק זעיר מן הטבע ומחשבתו אינה מסוגלת להתמודד עם רבגוניותו של היקום. המחקר ההיסטורי מוכרח איפוא להצטמצם בדרישותיו ולהגביל את היקפו ותוכנו: 'ההיסטוריה במובנה העצמי היא איפוא בירור וצמצום היקף... ההיסטוריה בוררת בעל-כרחיה גם כמאורעותיהם של נושאה. היא בוררת לא רק בהיקף אלא גם בתוכן'²². המחקר ההיסטורי מחייב אקט של התערבות – 'בירור וצמצום' – השייך לתחום השכל. קויפמן גרס כי התבונה היא מכשיר שניתן לאדם כדי לבירור, לארגן ולהסיק ביר את המציאות בגבולות ההשגה, וזוהי דעה אידאליסטית. להיסטוריה האנושית, כפעילות אנושית, יש אינטרס להבין את המציאות כהתאם לערכים אנושיים מובהקים. לשאלה הקשה, על סמך מה ניתן 'לברר ולצמצם' את העובדות, השיב קויפמן תשובה חריג-שמעית: 'הבירור הזה עומד על

20 ראה: ש"ה ברגמן, 'ספר הזקונים של כהן', הוגי הדור, ירושלים תשל"ה, עמ' 221.

21 למגמתו של כהן לגלות את 'דת התבונה' (היהדות) מן 'המקורות' ולא מן התבונה האפריורית, ראה ספרו:

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt am Main 1929

22 קויפמן, גולה, א, עמ' 8.

הערכה: היא בוררת את "החשוב" לה, את שיש לה "ענין" בו²³. החוקרים קובעים את נושאי מחקריהם לפי מה שחשוב להם. קויפמן, בעקבות קאנט והמסורת הפילוסופית הקלאסית, טען שהתבונה היא 'אינטרסאנטית'²⁴, זאת אומרת, היא פועלת מתוך עניין אנושי להבין את המציאות ולפעול בה. אינטרסאנטיות זו יכולה להיות קיומית או תרבותית, אבל היא חלק בלתי נפרד מתבונת האדם. למחקר ההיסטורי יש מימד אנושי מובהק, בגלל מגבלותיו של האדם ובגלל היותו יצור אינטרסאנטי. אך כחוקר אֶמפירי לא השלים קויפמן עם החלקיות הזאת: הוא הסתייג מן המסקנות האידיאליסטיות החרירות הללו, בטענה שהאינטרסאנטיות פועלת במסגרת 'אובייקטיבית' של הטבע. הוא המשיך את דבריו, שהובאו לעיל, במלים: 'אבל בכל זאת העיקרים שהיא משתמשת בהם לאחר שקבעה את הערכה הם אובייקטיביים'²⁵. כלומר, התבונה אינה יכולה להיות הגורם הבלעדי במחקר ההיסטורי, ויש צורך להשלימה בעולם האֶמפירי – זהו הבסיס לתפיסתו הרואליסטית של קויפמן. והוא מסכם דיון זה: 'יסודי-ההערכה שישנו בהיסטוריה בהכרח אינו מוציא איפוא את מידת-הדין האובייקטיביות'²⁶.

זהו עיקר טיעונו של קויפמן נגד האידיאליזם והמטריאליזם גם יחד. שתי התפיסות חסרות וחלקיות; כל אחת תופסת היבט אחד של המציאות ואינה יכולה לקלוט את דו-הממדיות שבהוויה האנושית. מכאן עולה גם הביקורת של קויפמן על האידיאליזם של ה' ריקרט²⁷, המתמקד במימד הערכת המציאות בלבד. גישתו לא הכירה בקיומה של חוקיות אובייקטיבית שמחוץ לשליטת האדם: 'בעלי תורת ההערכה דרכם לכפור בחוקים היסטוריים'²⁸. אך באותה פסקה התקיף קויפמן את הגישות האֶמפיריציסטיות, המתבססות רק על חוקים אובייקטיביים. קסנופול²⁹ מתואר שם כנציג התפיסה ההיסטורית, השוללת את פעילותה הסובייקטיבית של התבונה במחקר ההיסטורי. לסיכום, כל שיטה היסטורית, לדעת קויפמן, חייבת לגלם בתוכה שני ממדים: מימד רעיוני ומימד עובדתי. קונצפציה מוטעית עלולה לצמוח ממערכת רעיונית לקויה, מקביעות אֶמפיריות

23 שם, עמ' 9.

24 לפי קויפמן, התבונה משרתת אינטרסים מעשיים בנוסף לצרכים תרבותיים, ובכלל למחקר ההיסטורי יש תפקיד מעשי: ראה: קויפמן, גולה, א, עמ' 117: 'ואמנם אם נסקור את החזיונות ההיסטוריים בסקירה כללית, נראה שכל חזיון היסטורי קשור במלואו איזה תפקיד אנושי-סוגי ברשות צרכי האדם ושאפיותיו הטבעיים'. ניכרת כאן השפעה של צ'ארלס דארווין, שהאמין בפונקציה הקיומית של האידיאות. לכן כתב קויפמן את ספרו ההיסטוריוסוציאולוגי גולה ונכר, במטרה לשנות במציאות את מצבו של עם ישראל. ראה: קויפמן, גולה, א, עמ' ח. בהקשר זה ראה גם: ב' דינור, 'ייחודו של יחזקאל קויפמן', מולר, כב (תשכ"ד), עמ' 344-345. בפרק השלישי של המאמר נדון בשורשים הניאוקאנטיאניים של קויפמן ובנקודה זו יש הקבלה בין קאנט לקויפמן: גם קאנט הכיר ב'אינטרסנטיות של התבונה'. ראה: Y. Yovel, 'Kant and History of Reason', in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Jerusalem 1974, p. 120

25 קויפמן, גולה, א, עמ' 9.

26 שם, שם.

27 היינריך ריקרט (Heinrich Rickert, 1863-1936) היה ניאוקאנטיאני מאסכולת באדן, להבדיל מהרמן כהן, שהיה שייך לאסכולת מרבורג. קויפמן ביקר את תפיסתו האידיאליסטית, כיוון שאינה מתחשבת במימד הטבעי שבהיסטוריה.

28 ראה: קויפמן, גולה, א, עמ' 10.

29 קויפמן ראה את קסנופול כנציג הגישה האֶמפיריציסטית המובהקת, שאינה מביאה בחשבון את כוחו של האידיאות במהלך ההיסטורי. ראה: A.D. Xénopol, *La Théorie de L'Histoire*, Paris 1908

מופרכות, או משתיהן גם יחד. כאן נעוץ שורש הביקורת על ולהאוזן. שיטתו של ולהאוזן מוטעית, משום שהיא כוללת מערכת אידיאית לקויה בנוסף לטעויות האמפיריות. כלומר, הבעיה העיקרית היא פילוסופית-היסטורית ולא עובדתית: ולהאוזן קיבל את התיאוריה האבולוציוניסטית, כתוצאה מהשפעתו האדירה של הגל בתחום המדעים. קויפמן טען שמסגרת רעיונית זו זקוקה לתיקון. כדי להבין את דברי הביקורת של קויפמן לעומקם מן הראוי לעיין תחילה בעיקרי שיטתו של ולהאוזן ולראות מהן הנקודות שגרמו לקויפמן לעמוד על הצורך בשיטה חדשה.

ב. שיטת ולהאוזן

בפרק הראשון של תולדות האמונה הישראלית קבע קויפמן, שתפיסות אבולוציוניסטיות 'כבשו את המדעים' והפכו למוסכמה במדע של המאה ה-19³⁰. תפיסה שכזו היתה הבסיס גם לקונצפציה של ולהאוזן על היהדות. אליבא דאמת, לסינג³¹ כבר הביע טענות דומות במאה ה-19. לדעתו, 'דתות עולמיות' הופיעו בתבל ונתנו לאנושות אמיתות שנעשו אבני הפינה של העולם המודרני³². התפיסה ההתפתחותית רואה בהיסטוריה תנועה ודינמיקה: בתהליך איטי וממושך עולה האנושות מילדותה הפרימיטיבית למעלה של תבונות ומוסר מפותח. על פי התבנית הזאת נמצאת היהדות בשלב נמוך של ההתפתחות האנושית – היא הכשירה את הקרקע להופעת הנצרות. הגל ניסח תפיסה זו בצורה מתוחכמת ביותר³³, משום שהוא הוסיף לתפיסה האבולוציוניסטית מימד דיאלקטי, ובכך בנה מערכת עשירה ומורכבת³⁴. יש להבין את המסגרת ההגליאנית כדי לפענח את שיטתו של ולהאוזן ואת הביקורת הפילוסופית שקויפמן מתח עליה.

ולהאוזן – בעקבות הגל – הבחין בשני מנגנונים הפועלים בד בבד בתוך ההיסטוריה ומעצבים

30 ראה: קויפמן, תולדות, א, עמ' 2: 'אולם השקפה זו (שהאלילות היא תוצאה של גיוון הדת המונותאיסטית) לא יכלה להחזיק מעמד משהתפשטה תורת ההתפתחות בעולם וכבשה את כל המדעים... התפתחות ולא התנוונות, פרוגרס ולא רגרס – חוק זה שולט גם בעולם הרוח והתרבות'. קויפמן ביקר את ה'פרוגרס' מבחינה פילוסופית-היסטורית; ראה גם: קויפמן, גולה, א, עמ' 36.

31 ספרו של לסינג (1729-1781), יצא לאור בשנת 1870, והשפיע על הרדר ועל הגל. ראה: 31 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York 1961, p. 628.

32 ראה: לסינג, חלק 17: על הדתות. משה מנדלסון היה הפילוסוף היהודי המודרני הראשון שביקר את המושג 'פרוגרס'. ראה התקפתו, שכוונה בעיקר נגד לסינג, בספרו ירושלים, רמת-גן 1980, עמ' 99.

33 ראה למשל: יובל (לעיל, הערה 24), עמ' 115; האן (לעיל, הערה 10), עמ' 11.

34 ראה: W. Wallace, *Hegel's Philosophy*, Oxford 1894. חשוב לציין, שתפיסתו ההיסטורית של הגל גורסת פעילות של תהליך דיאלקטי, היוצר לבסוף שינוי ראדיקלי, תוך כדי תהפוכות והרס (ואלאס, עמ' 354). פעילות זו מתחוללת בנוסף להתפתחות אורגאנית איטית (ואלאס, עמ' 227). ולהאוזן קיבל מהגל את שני ההיבטים הללו. התהליך הדיאלקטי פירושו התפתחות לטווח ארוך, ששלביה השונים מנוגדים זה לזה, אך יוצרים לבסוף סינתזה. בעניין זה ראה: J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge 1922, pp. 236-237. ראה: פ' בושוץ, יוליוס וולהאוזן, ירושלים – תל-אביב 1982, בעיקר עמ' 28. בושוץ, לפי דעתו, לא הבחין במורכבותה של האבולוציה ההגליאנית ובהשפעתה על ולהאוזן, ולכן גרס שמשתו של הרדר היתה מקור ההשפעה העיקרי על שיטת ולהאוזן. בושוץ לא הבחין אצל ולהאוזן בהתפתחות של שלושה שלבים דיאלקטיים לקראת הופעת הנצרות. ראה גם מאמרי: 'יוליוס וולהאוזן – יסודות וקניימירה בהיסטוריוגרפיה שלו', קריית ספר, נח (תשמ"ג), עמ' 163-169.

אותה³⁵: המנגנון הראשון הוא אבולוציוני-אורגאני; הוא פועל בתהליך איטי, שבו כל שלב של התפתחות קשור לקודמיו. הדימוי הטוב ביותר לכך הוא האורגניזם הביולוגי המתפתח יום-יום למרות שהתמורות המתחוללות בו הן איטיות מכדי להבחין בהן. רק מי שבא מאוחר יותר, ומבחוץ, נוכח בתהליך ההתפתחות הפנימי ובשינוי שחולל. הווי אומר, ראשית התהליך טומנת בחובה את סופו. הגל ציין שתהליך ההתפתחות האורגאנית אינו מכונן תמיד כלפי מעלה. בכל יצור ביולוגי יש התפתחות הכוללת צמיחה, שיא והידרדרות עד כליה³⁶. לשיטתו כל תרבות אורגאנית עוברת תהליך דומה. אין פירוש הדבר שהאידיאה של תרבות מסוימת נעלמת לגמרי מן העולם עם מות התרבות ההיא; האידיאה של תרבות שוקעת תורמת לאידיאה שנוצרת אחריה בתרבות אחרת. כלומר, השלב ההיסטורי הבא אינו מתחיל מאפס, אלא ממשיך בדרך קודמיו. ההתפתחות איפוא אינה מתנהלת בקו ישר כלפי מעלה, והריהי נפתלת ועקלקלה.

המנגנון השני הפועל בהיסטוריה אליבא דהגל ולהאוזן הוא אידאיי-דיאלקטי, והוא מתבטא בשילוש ההתפתחותי של תיוה, אנטי-תיוה וסינתזה. פעולתו היא שכירת הקיים ועיצוב מצב היסטורי חדש, שונה מקודמו. המתח הפנימי בין שני התהליכים הללו הוא המוקד בשיטתם של הגל ולהאוזן: מצד אחד, בנייה איטית או השתנות הדרגתית במשך דורות רבים; מצד שני, התהליך יוצר, בסופו של דבר, שינוי דיאלקטי ודראסטי במהותן של תרבויות. כמו כן, בשיאו של תהליך מסוים אפשר כבר לראות את הניגוד המתחיל להיווצר בקרבן. על פי הגל משקפים שלוש השלבים השונים של האנושות דרגות שונות של תבונות: השלב הנמוך או הפרימיטיבי³⁷ מבטא תודעה ציורית שעדיין אינה תבונת ממש. הביטוי הצורני לכך הוא ה'Naturanreligion', כלומר דימוי קונקרטי ולא מופשט של האל. לכן פחות שלב זה בדרגתו מן ה'רוח' (Geist) – מושג יסוד באידיאליזם הגרמני³⁸. השלב השני הוא הדת הרפלקסיבית האינדיבידואלית, שהגל מייחס לרומא וליהדות. השלב השלישי הוא הדת הנוצרית, שישו ביטא בה את התבונה והמוסר כאחד³⁹. הגל טען, שתפיסה מופשטת כמונותיאזם לא יכולה היתה להתהוות בשלב הראשון של התודעה ההיסטורית, בגלל רמת התודעה הגבוהה הדרושה כדי להגות רעיון מסוג זה.

ולהאוזן הציב שלושה שלבים בהתפתחות היהדות, המקבילים למיתווה ההגליאני: צמיחה, שיא והתנוונות⁴⁰. השלב הראשון – הדת הפאגאנית-המונולאטרית – מעין 'Naturanreligion'⁴¹. השלב

35 לדבריו של הגל בענין זה ראה: הגל, היסטוריה, עמ' 90.

36 ראה: הגל, היסטוריה, עמ' 92.

37 הגל תיאר את השלב הפרימיטיבי על פי דרכו של הרדר. ראה: G.W.F. Hegel, *On Christianity: Early Theological Writings*, Gloucester Mass 1970, p. 3

38 גם הפילוסופים היהודים במאה ה"ט – הכ' אימצו לעצמם מושג זה, החל מר"ק, שדיבר על 'הרוח המוחלט', דרך סלומון פורמאשטרכ בספרו *Die Religion des Geistes*, וכלה בכהן, עמ' 125, שם מוזהה ה'רוח' עם תבונת האדם, שנוצר 'בצלם אלוהים'.

39 ראה: F. Copleston, *A History of Philosophy*, London 1965, VII, I, pp. 284–285.

40 ראה: ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 176: 'בששת ספרי התורה נמצאות שלוש שכבות של חוקים ומסורה, והשאלה היא להעמיד את השכבות בסדר של הדרגיות ההיסטורית'. תיאור זה קיבל ולהאוזן ממורו, אילוד (Ewald) שהושפע מהגל. ראה גם לעיל, הערה 10.

41 ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 437, שם מכנה החוקר את עם ישראל 'פרימיטיבי'. שפינוזה היה החוקר המודרני

השני, שהיה שיאה של דת ישראל, הוא המונותאיזם המוסרי, שצמח מן המלוכה. השלב השלישי – השלב התיאוקראטי – עיקרו הרגריסיה בתקופת בית שני⁴²; ירידת היהדות והכשרת הקרקע להופעת הנצרות. ולהאזון כהגל ניסה אף להראות התפתחות ביולוגית בתוך כל שלב ושלב, ולא רק במעבר משלב אחד למשנהו. באופן כללי צעדה ההיסטוריה של עם ישראל לקראת האידיאה של המונותאיזם הצרופ, וזו תרומתה לעולם, אך התפתחות זו לא התקדמה בקו ישר אלא הושפעה מעליות וירידות אורגאניות ומתהליכים דיאלקטיים גם יחד. התיזה במקרה זה היתה הדת הלאומית; האנטייתזה – המוסר האנטי־לאומי; והסינתזה – היהדות מכינה את הופעתו של ישו, שראה את המוסר כצד הנעלה ביותר של חירות האדם. בתוך כל שלב כזה פועלת כמובן גם דיאלקטיקה פנימית.

כפי שראינו לעיל, דת ישראל באה לעולם כדת טבעית־פאגאנית; אלוהים היה אלוהי הר־געש⁴³, כפי שהוא התגלם במעמד הר סיני; 'המקור היהויסטי' המאפיין את השלב הזה הוא בעיקרו ספר היסטורי, הדן ביחס בין גוף שבטי־לאומי לאלוהיו. הופעת המונותאיזם לא היתה אפשרית בשלב ההוא, כי המופשטות של האידיאה נשגבה מבינתם של פשוטי העם⁴⁴. ולהאזון שהחזיק לגמרי בשיטה האבולוציונית נתקשה לקבל את עדות המקרא, שלפיה יצאה תורה מציון והמונ־ותאיזם מעם ישראל, ולא מן התרבויות הגבוהות של המזרח־התיכון. מכל מקום, שיטתו ההיסטורית חייבה אותו לתת הסבר משביע רצון לתופעה המהותית הזאת, והוא גרס שלמרות נחיתותו התרבותית ראה עם ישראל את האל כבסיס לחוק ולמוסר (כמובן, עדיין לא המוסר הצרופ שהתפתח לאחר מכן), וזאת בניגוד לתפיסות המיתולוגיות של העמים הקדומים, שישבו במיסופוטאמיה או במצרים⁴⁵. כלומר, מתוך יצירת אֵל לאומי־מוסרי עתיד היה לצמוח מוסר אוניברסאלי; המנגנון הדיאלקטי פעל כאן בשיא עוצמתו: הוא הניע את ההיסטוריה נגד הכיוון הצפוי. ההמשכיות ההיסטורית, שבה מכירה השיטה הדיאלקטית⁴⁶, מצאה כאן את ביטוייה ביסוד המוסרי.

דת ישראל נולדה איפוא לאחר מרד העברים בהנהגתו של משה⁴⁷, ותקופתה הראשונה הגיעה

הראשון שראה את החומש כביטוי לחוקה פרימיטיבית. הוא טען שמשה דיבר בלשון שכר ועונש בגלל 'השגתם הילדותית' של בני־ישראל. ראה: שפינוזה, עמ' 34.

42 לעתים מציג ולהאזון גם את הדת הטבעית כ'תיאוקראטיה', אבל זוהי תיאוקראטיה 'טבעית' ולא 'מלאכותית' כמו זו של ימי בית שני. ראה: ולהאזון, ישראל, עמ' 434.

43 ראה: ולהאזון, אקדמות, ב, עמ' 156.

44 ראה: ולהאזון, ישראל, עמ' 437.

45 ראה: ולהאזון, ישראל, עמ' 438; וראה גם הגל, (היסטוריה, עמ' 74) המקשר בין מוסר פרימיטיבי לבין שבטיות.

46 ראה ואלאס (לעיל, הערה 34), עמ' 227.

47 חשוב להבחין בין תפיסתו של ולהאזון את משה כמנהיג היסטורי של שבט פרימיטיבי לבין תפיסתו את משה כמחוקק. החוקר שיבח את משה כמנהיג. ראה: ולהאזון, ישראל, עמ' 434; אך את החוקה של משה הוא מוקיע כבידיון, ראה: ולהאזון, אקדמות, ב, עמ' 224; וכן להלן, פרק ה. בתפיסה זו, הרואה את משה כמנהיג פוליטי־עממי, המשיך ולהאזון מסורת מודרנית שתחילתה במקייבאלי – בספרו הנסיך: בהובס – לווייתן (חלק ג, פרק

לשיאה באיחוד השבטים על בסיס לאומי. הדת הפכה להיות הגורם המכריע בכיבוש כנען⁴⁸. בתקופה זו, שנמשכה מאות שנים, התפתח תהליך איטי וספוראדי, שהביא לבסוף לאיחוד העם⁴⁹. בתוך תהליך הזה הופיעה כבר האנטייתוזה: כיבוש הארץ גרם להתפוררות האיחוד, והשלב הטב-עי הראשון בהתפתחות ההיסטורית-הדתית של העם הסתיים בפילוג וב'תרדמה'⁵⁰. השלב השני התחיל כמו השלב הראשון: העם מפורד שוב, אבל ההבדל המהותי בין שתי ההתחלות הוא, שהעם נמצא זה מכבר בארצו והספיק לספוג את התרבות הכנענית הגבוהה⁵¹. העם אינו עוד קבוצה מקרית של שבטים נודדים, והיינו הרמה התבונית-התרבותית שלו גבוהה יותר מאשר בשלב הראשון, הפרימיטיבי. ולהאוזן ראה את הדת הישראלית מתגבשת כדת סינקרטיסטית כנענית-ישראלית. גם הלחץ הפוליטי החיצוני של הפלישתים תרם לגיבוש דת ישראל ותרבותו. לחץ זה היה תנאי חשוב, אך לא מספיק. הסיבה המהותית יותר היתה הדרישה הדתית הפנימית לבנות לאום ומדינה⁵². ייסוד המלוכה היה מאורע מרכזי בחיים הדתיים של העברים. כאן מתגלה במלוא עוצמתה ההשפעה הפרוטסטנטית של קאנט והגל על ולהאוזן. לפי הגל, המדינה היא תוצאה של תבונה מתקדמת, והיא שיא בהתפתחותו המוסרית והדתית של האדם. המדינה יוצרת בסיס ל'הכרה היסטורית', שפירושה השגת תודעה עצמית. הפרוטסטנטיות, בניגוד לקאטוליות, ראתה במדינה עצמה התגלמות של חוק כללי ומקור לערכים מוסריים⁵³; ולפי ולהאוזן, המלוכה מגלמת יותר מהכנסייה את יצירת האלוהים⁵⁴. הוא אמר על שאל וודר:

40. ובשפינוזה, שראה את משה כמנהיג שכונן חוקה על בסיס של שיתוף פעולה עם העם. ראה: שפינוזה, עמ' 17.

48. השווה גישה זו עם טענתו של שפינוזה: 'לכן בממלכה הזאת משפט המדינה (ius civile) והדת... עניינו אחר'; וכן: 'מי שמסר את נפשו על הדת היה חשוב כמי שמסר את נפשו על המולדת', שפינוזה, עמ' 117-118.

49. ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 432.

50. ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 448; וכן: J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1914, p. 49: 'Die Philister weckten Israel und Jahve aus dem Schlummer' (=הפלישתים העירו את ישראל ויהוה מן התרדמה). אמנם, ההתחלה של השלב השני דמתה עדיין ל'טבעיות' של השלב הראשון, אך זאת בשל האטימות שבה התחוללו השינויים. כדי לראות את הניגוד שבין שני השלבים עלינו להשוות בין שני השיאים: השיא של השלב הראשון – משה המנהיג העממי-הלאומי, והשיא של השלב השני – הנבואה האנטי-עממית.

51. ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 432.

52. ולהאוזן טען, שהמדינה העברית (הממלכה) נבעה מן הדת (ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 436). בעקבות הגל ראה אף הוא את המלחמות והמשברים כאמצעים להתקדמות 'הרוח' (ראה: הגל, היסטוריה עמ' 63-64).

53. קאנט והגל ראו את המדינה כמימוש המוסר בחיי האדם. זוהי כונת המושג המרכזי 'Sittlichkeit' ראה: Ch. Taylor, 'Hegel's Sittlichkeit', in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Jerusalem 1974, pp. 143-154. הגל אומר על המדינה: 'המדינה היא האידאה האלוהית בהתגשמותה עלי אדמות'. הגל, היסטוריה, עמ' 71. כלומר, הממלכה החוקתית, המממשת את המוסר האלוהי, היא האידאל. וראה גם הגל, היסטוריה, עמ' 559-560, וכן סאבין (לעיל, הערה 31), עמ' 652-658.

54. ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 513.

רק הם שקבעו מרכז ותוכן לחיי החברה, ובזכותם הגיעה האומה להכרתה ההיסטורית העצמית. כל המשטר הציבורי המאוחר מיוסד על המלוכה. על קרקע זו צמחו וגדלו כל המוסדות האחרים.⁵⁵

המלוכה נתנה את התנאים הנכונים להיווצרות הנבואה, שהיא הביטוי הנעלה ביותר למונותאיזם זם המוסרי. היא הפכה את יהוה מאל טבעי לאל היסטורי, ולכן הגדיר ולהאזין תקופה זו כ'תאוקרטיה' אמיתית, על בסיס 'מדינימוסרי'⁵⁶. בתקופה זו נוצרה בישראל גם תודעה קולקטיבית ותחושת חובה והקרבה עצמית למען הזולת⁵⁷ – כל אלה הם רעיונות דתיים שהיכו שורש בקרקע המלוכה. צדק קויפמן בטענתו, שחוקרים פרוטסטנטים ליברלים ראו בנבואה את דמות הפרוטסטנטיות, ובמיוחד את הבבואה הקאנטיאנית וההגליאנית של דת זו.

ולהאזין סבר כי אליהו הנביא הוא שהגה לראשונה את רעיון המונותאיזם. הוא מודה שאין לו נתונים ודאיים לקבוע זאת, אך ברור ששיטתו גרמה לו לראות כך את פני הדברים. עמרנו על הטענה, כי המונותאיזם לא יכול היה להיווצר בשלב הקדום, הפרימיטיבי, אלא רק באמצע תקופת המלוכה, כשהרעיונות המוסריים התפתחו כבר די הצורך. אליהו הוא הנביא הראשון⁵⁸ המוזכר כמי שנלחם בעבודה-זרה, משמע, המונותאיזם התפתח כאנטי-יתויה לעבודה-זרה. קביעה אינטואיטיבית זו לא התקבלה על ידי החוקרים, אך היא חשובה מאוד לשיטתו של ולהאזין. עמוס נתפס בעיניו כנביא אוניברסאלי ואנטי-לאומי⁵⁹. נבואותיו מצביעות כבר על קץ המלוכה, ובכך הוא כרת את הבסיס הטבעי של דת ישראל. הוא היה אנטי-פאטריסטי, אנטי-פאנאטי וכמובן גם אנטי-פאגאני, ולכן יצא כנגד הפולחן, שאותו ראה כעבודה-זרה. המוסר, לדירודו של עמוס, אינו רק מרכיב חשוב בדת אלא הוא הוא מהותה של הדת. בתקופתו מגיעה איפוא הדיאלקטיקה לשלב קריטי: המדינה הלאומית היתה הבסיס ההתחלתי למוסר אוניברסאלי אנטי-לאומי⁶⁰, שהגיע לשיאו בריפורמה של יאשיהו. הפולחן ריבוזי או במקום אחד, כצעד במלחמה בעבודה-זרה; האינטרסים החברתיים המוסריים נחשבו אז ראשונים במעלה, אבל דווקא בשיא המונותאיזם הנבואי הזה החלה ירידתו. ברגע שהמוסר הנבואי לבש צורת חוק⁶¹ נפתחה ההירדרדות. החוק סותר את המוסר, כי הוא הופך

55 ולהאזין, אקדמות, ב, עמ' 217.

56 ראה: שם, שם.

57 ראה: ולהאזין, ישראל, עמ' 448; השווה עם טענתו של הגל, כי המדינה מלמדת את בנייהאדם – על בסיס המוסר – שיתוף חברתי וויתור על האנוכיות הטבעית. ראה: T.M. Knox, 'Hegel's Philosophy of Right', Oxford 1942, p. XI; וכן הגל, היסטוריה, עמ' 53.

58 ראה: ולהאזין, ישראל, עמ' 462; ולא משה כפי שגורס קויפמן.

59 ראה: שם, עמ' 472-473. בהעמידו את עמוס כיוצר של מוסר חדש וטהור, שהוא אנטי-לאומי ומנותק מכל שמץ של 'טבעיות', הלך כאן ולהאזין בעקבות קאנט, שראה ניגוד יסודי בין טבע האדם למוסר התבוני והאוניברסאלי, ראה: J. R. Silber, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York 1960, pp. CXIII-CXIV.

60 ראה: ולהאזין, אקדמות, ב, עמ' 217. דווקא בתקופת השיא של מלוכת שאול ודוד התחיל רפיון הממלכה, שהוליד את האוניברסאליזם. האנטי-יתויה מתחילה בשיא התהוותה של התיוה.

61 הנבואה קיבלה את ביטוייה הנעלה בחוקת ספר דברים. ראה: ולהאזין, ישראל, עמ' 487-488.

את הדבר החי, הנובע מ'רוח האומה', לדבר מת: החוק מקבע ומקפא. שלב השיא הסתיים לפיכך בכישלון ובהתפוררות פוליטית, כמו כל שלב-שיא היסטורי⁶². הסינתזה של יאשיהו יצרה אנטי-תיזה חדשה.

השלב השלישי בא לאחר גלות בבל. ולהאוזן סבר שתקופה זו מייצגת את מהותה האמיתית של היהדות; לא הדת הטבעית היהודית ולא הנבואה (שהנצרות היא ממשיכתה העיקרית), לא יצרו את היהדות כפי שהיא כיום, אלא דווקא תקופת בית שני, שהיתה תקופה של 'רגרסיה'⁶³. בהתפתחות הכללית של צמיחה, שיא וירידה, תקופת בית שני מהווה ירידה תלולה. המדינה התיאוקראטית של ימי הנביאים, היתה, לאחר גלות בבל, לכנסייה דתית – מושג המעורר אסוציאציות שליליות מאוד בלב הפרוטסטאנט⁶⁴. בתקופה ההיא התגבשה התורה, שהיא ביטוי להתנכרות הדתית של עם ישראל⁶⁵. עריכתו של 'ספר כהנים' – פרי יצירת התיאוקראטיה הכהנית של ימי בית שני – היא הדוגמה המובהקת לכך. החוק היהודי הפך לציונות עיוור למצוות, ציונות נטול היגיון וללא רגש פנימי. המלאכותיות שלו ניכרת, אליבא דולהאוזן, בחיי היומיום של היהודים. ההלכה היהודית התגבשה אז בעיקרה כצורת פולחן, שהיא הניגוד הגמור למוסר הנבואי ומעין חזרה לשלב הפאגאני. התורה האמיתית יוצגה במוסר הנבואי, אך תורת עזרא דיכאה את הנבואה האותנטית, ולכן מהווה תקופת בית שני נסיגה לשלב הראשון, הפאגאני, אך ללא הסופג טאנויות של הדת הטבעית. נמצא, היהדות היא דת שהגיעה לשיא ההתנכרות, בלשונו של הגל, ובהלכה היהודית שהתגבשה אז משתקפים חיים המושגתים על חיצוניות מופרות ללא תכלית דתית אמיתית.

אך כהגליאני תלה ולהאוזן חשיבות היסטורית גם בתקופות נסיגה, שפן הן מכינות את השלב הבא אחריהן. תקופת בית שני, המסמלת את היהדות בכללה, שירתה מטרה היסטורית, כי ממנה יצאה הנצרות. במאמר שחיבר על ישראל באנציקלופדיה בריטניקה, יש דיון רחב למדי על הנצרות, שנתפסה שם כסופה הטבעי של היהדות. התורה שמרה על גרעין של מונותאיזם מוסרי ובכך הכינה את הדרך לישו. זו חשיבותה ההיסטורית, בנוסף לחשיבותה הדתית, של היהדות⁶⁶. עצם היצירה ההלכתית המופשטת, המנותקת מן השורש הארצי, הפאגאני, של הפולחן הקדום, מהווה התקדמות, כיוון שהיא מבטאת תפיסה צרופה יותר. התרומה העיקרית של היהדות

62 ראה: ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 208-209; ולהאוזן, ישראל, עמ' 488, שוב אנו רואים כאן את השיטה ההגליאנית. לפי הגל, תרבות מתפוררת ברגע שסיימה למלא את תפקידה הרוחני, אך תרבות אחרת נוחלת את תרומתה – וכך ירשה הנצרות את היהדות. ראה: הגל, היסטוריה, עמ' 115.

63 ראה: ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 224.

64 ועוד להלן נדון בתפיסתו הפרוטסטאנטית, שאותה ביקר קויפמן.

65 ראה: ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 225-226.

66 היהדות שמרה על הגרעין המונותאיסטי למען האנושות. ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 499-500. זוהי דוגמה בולטת לתפיסת ה'פרוגרס' ההגליאנית; לאמיתו של דבר, הרגרסיה אינה אלא מראית-עין, וההתקדמות נמשכת וחולכת בהתמדה. ראה: הגל, היסטוריה, עמ' 91-92. ולהאוזן קיבל תפיסה זו; הוא גרס שהרגרסיה ביהדות שירתה אינטרס אנושי כללי, בכך שגרמה את הופעת הנצרות. על כן סיים ולהאוזן את ספרו 'תולדות ישראל והיהדות' בפרק על ישו.

לאנושות היתה ניתוק מן הפארטיקולאריזם של דת לאומית וצעידה לקראת מוסר כלל אנושי⁶⁷; המוסר היהודי פיתח והעלה את המוסר הפרימיטיבי לשלב גבוה יותר, והדת העממית-שבטית נעשתה אינדיבידואליסטית. היחיד, שומר המצוות, הפך להיות מרכז החיים הדתיים. מגמה אינדיבידואליסטית זו היא גם אוניברסאליזם⁶⁸. ולהאוזן ייחס את ספר איוב לתקופת בית שני, בגלל המוסר האינדיבידואלי שלו. תקופת בית שני היתה אמנם תקופה של נסיגה, אבל הרעיון המור נותיאסטי, כנכס של תרבות שלימה, נשמר למרות 'הקליפה הנוקשה' של התיאוקראטיה הכוהנית. טענה זו חשובה ביותר, שכן ולהאוזן כאוניברסאליסט לא יכול היה לשייך את המונותיאזם לכת מצומצמת של נביאים, אלא האמין כי היה על המונותיאזם להפוך לנחלת האנושות כולה⁶⁹.

לסיכום, שלושה שלבי התפתחות עברו על ישראל מאז התלכדות השבטים על ידי משה בהר סיני; שלב שבטי-פאגאני, כשהדת היתה דת טבעית; שלב מדיני, שהוליד את המוסר האוניברסאלי, והוא גבוה מקודמו; שלב הרגריסיה, שקידם בכל זאת את המונותיאזם, שכן התפשטותו בקרב העם הכשירה את הקרקע להופעתו של ישו. ההיסטוריה התפתחה בצורה דיאלקטית, שעה שהאל הלאומי – שהיה גם אל מוסרי – גילם אפשרויות להתפתחות אל אוניברסאליזם של המוסר.

ג. תפיסתו ההיסטורית של קויפמן

מבחינה פילוסופית שייך קויפמן למסורת האידיאליסטית – במיוחד כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנתו של הרמן כהן – בשינוי משמעותי לקראת האמפיריציזם; לכן שיטתו היא דואליסטית. עמדנו על תפיסתו כאשר רָנו במחקר ההיסטורי; תפיסה זו משתקפת בראייתו את ההיסטוריון בכללה. בעקבות האידיאליזם (אכן, בעקבות הרציונאליזם הקלאסי כולו) האמין קויפמן בייחודו של האדם בגלל היותו יצור חושב ובעל לשון. פעולות החשיבה והריבור שונות באורח מהותי מכל הפעולות האינסטינקטיביות של שאר בעלי החיים. רק האדם מסוגל לייצר אידיאות, שהן על פי הגדרתו של קויפמן 'כל תוכן של הרגשה או של הכרה כשהוא לעצמו, בהפשטו מן הגריו המוחש המסוים שבו הוא כרוך בתודעה'⁷⁰. קויפמן הרגיש כאן את היתקלותו המוחלטת של השכל מכל מערכת חושית: 'האידיאה... איננה גירוי מוחש עוד'⁷¹. כשתיאר את השכל האנושי התעלם

67 גם הגל גרס שהאפיון העיקרי של דת ישראל הוא ההפשטה, וסבר שזו היתה תרומתה של היהדות להתפתחות האנושית. ראה: G.W.F. Hegel, *The Christian Religion*, 1979, p. 30. ראה גם: הגל, היסטוריה, עמ' 260.

68 ראה: ולהאוזן, היסטוריה (לעיל, הערה 50), עמ' 371: 'Das Evangelium ist nur das Salz der Erde... Es predigt den edelsten Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes' = האונגליון הוא מלח הארץ בלבד... הוא מטיף לאינדיבידואליזם הנעלה ביותר, לחרותם של בני האלוהים).

69 השווה עם הגל, היסטוריה, עמ' 45; עמ' 261 – השורש לתפיסה הנוצרית נמצא ביהדות.

70 קויפמן, גולה, א, עמ' 29.

71 שם, עמ' 30. השווה כהן, עמ' 41: 'הניגוד הבלתיאמצעי לתבונה היא החושנות'.

קויפמן מן ההסברים הפיסיולוגיים או האמפיריציסטיים, שבוודאי היו מופרים לו. מן הציטטה האחרונה ברור כי שלל שלילה גמורה את המסורת האמפיריציסטית של לוק ויום, אשר דגלו בקשר שבין האיריאות לרשמים שמקורם בחושים. תבונת האדם, או בלשוננו האיריאליסטית של קויפמן 'רוח האדם' היא המקור לאיריאות שלנו. למרות ביקורתו הקשה על ולהאוזן, חלק עימו קויפמן את התפיסה האיריאליסטית. שניהם ראו את האיריאות כגורם מהותי פעיל בהיסטוריה, ולכן סברו שהן ראיות למחקר מדעי. שניהם היו שייכים למסורת שראתה את תחום הרוח כתחום מחקר לגיטימי, והתנגדה לרידוקציוניזם של המאטריאליזם המארקסיסטי ושל הפסיכולוגים כפי שהתבטא, למשל, במשנותיהם של פוירבאך ופרויד⁷². ההבדל ביניהם נעוץ בתפיסת האיריאה ופעולתה בהיסטוריה. בנקודה זו הסכים קויפמן עם ביקורתו של כהן על שיטת האיריאליזם ההגליאני ועם התפיסה ההיסטורית הניאוקאנטיאנית, שכהן הציב במקומה. כהן וקויפמן טענו טענה חשובה מאוד לגבי מעמדה של האיריאה: איריאות מיוצרות באורח ספונטאני על ידי 'הרוח האנושית', ויש לראות אותן כנתונות מראש. 'היצירה תלויה בתנאים. אבל עם זה יש לראות כל גלוי של הרוח היוצר כמין מעשה-בראשית חדש, כראשית חדשה שמקורה – ברוח'⁷³.

המושג 'רוח' מראה על המקור האיריאליסטי של תפיסת קויפמן, אך הוא – כמו כהן ובניגוד להגל – טען שאיריאות נולדות ex nihilo, כמין 'מעשה בראשית חדש'⁷⁴. הוא שלל בכך כל קשר הכרחי ושיטתי בין האיריאות לבין העולם האמפירי, כפי שהוא מתבטא בתיאוריות ההתפתחותיות של הגל וולהאוזן, וכאן טמונה נקודת המחלוקת העיקרית בין קויפמן לוולהאוזן. קויפמן תפס איפוא את המונותיאזם באופן שונה מכפי שתפס אותו ולהאוזן. לדירדו, המונותיאזם לא התפתח מן הפאגאניות, אלא הוא איריאה עצמאית כמו כל האיריאות. קיימת כאן מחלוקת אפיסטמולוגית בסיסית בין השניים: כהן בשעתו תפס את האיריאות כאינטואיציות רא-

72 קויפמן ביקר לא רק את התפיסה החברתית של מארקס (למשל: קויפמן, גולה, א, עמ' 66), אלא כל ניסיון לרירוקציה בכיוון החברתי-תרבותי. הוא ביקר גם את פרויד, שראה את המשפחה כתחום המבטא קשרים מיניים. הוגים כגון ספנסר ואחריהם ראו את הקיום הלאומי כמהות ביולוגית, ואילו קויפמן ראה את האדם כבעלי-חיים חברתי ואת החברה – כ'חיה איריאנית' (שם, עמ' 99). בני האדם נוהגים לשתף פעולה על בסיס הכרתי במסגרות שונות, כגון השבט או העם. המשפחה מוגדרת כ'יחש ואחוה', הפועל מתוך הכרה והרגשה מיוחדת של קרבתים לאישים מסוימים מבני מינו, הכרה המלפפת את כל חייו ומעשיו ואינה מצומצמת צמצום גיל וצמצום פעולות אינסטינקטיוניות' (שם, עמ' 100). קויפמן הדגיש את הכרת קירבת הרום לעומת האינסטינקט של קירבת דם. החיה מרגישה בחושיה את קירבתה לצאצאיה, ואילו האדם תופס בשכלו קירבת זו. זוהי הבחנה חשובה, המסבירה, למשל, את העובדה שהאדם מסוגל להחליט לאמץ ילדים במשפחה, או ורים בחברה, ולראותם כבנים או כבני-עם לכל דבר.

73 קויפמן, בכבשונו, עמ' 13-14; השווה עם כהן, עמ' 41: 'התבונה היא מקור המושגים'. וראה גם המקור הרמני: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt am Main: 1929, p. 6: 'Die Vernunft ist Quelle der Begriffe'

74 קויפמן הושפע מכהן בדיון על ראשית המונותיאזם. ראה: כהן, עמ' 72: 'סוף סוף מן ההכרח שתישאר מעין פרשה סתומה בפנינו השאלה: מהו הדחף הרוחני, שבו מתחילה תנועה רוחנית זו, באופן שהיא תכיר בדחף זה את ראשיתה (Ursprung)'; ראה גם: H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: 1923, p. 32 שם הוא מדבר על התבונה כמקור (Ursprung) המושגים.

שוניות שאינן כפופות להתפתחות פנימית דיאלקטית, ועל דרך זו ראה קויפמן את המונותיאזים כאינטואיציה עצמאית, המנוגדת באופן מהותי לאלילות. מן הניגוד הזה מסתבר שהמונותיאזים לא יכול להתפתח מהאלילות. קויפמן היה ראדיקאלי מאוד בנקודה זו; הוא גרס שדת ישראל יצרה את הדגם הראשון למונותיאזים טהור⁷⁵ ותבונה על בנת ההיסטוריה, ללא כל קשר לתרבויות ולמצבים קודמים: 'את הדת עלינו לחשוב בלי ספק על היצירות האידאולוגיות-האינטואיטיביות'⁷⁶. המונח 'אינטואיטיבי' חשוב מאוד לעניננו, משום שהוא מצביע על החידוש המוחלט שבמונותיאזים. האינטואיציה היא ספונטאנית, ומוזהה בדרך כלל עם הרמיון. קויפמן ייחס לרוח יכולת זו של הרמיון ליצור אידיאה חדשה יש מאין. הרוח אינה זקוקה להתפתחות לוגית או דיאלקטית. טמונה כאן הנחה נוספת, האומרת שאין הבחנה בין השכל לבין הרגשות והכוח המדמה. קויפמן, כמו כהן, לא ראה את 'רוח האדם' כניגוד למימד הרגשי האנושי⁷⁷. הפילוסופיה המסורתית הבחינה והבדילה באופן חותך בין השכל לבין הרגשות והרמיון; היא שייכה את הרגשות והרמיון לצד החומרי-הגופני של האדם ולא לרוחו, ואילו כהן וקויפמן גרסו שהתבונה יכולה להתגלם באופנים שונים של חשיבה, ולא רק בחשיבה דיסקורסיבית. כך גם אפשר לה לרת להתגלם באופנים שונים: 'הדת כוללת אמונות ורעות מסוימות על עולם ומלואו. אבל אין מדרכה – לפחות בימי קדם – לנסח את אלה ניסוח עיוני-מושגי'⁷⁸.

הרוח אינה פועלת לפי כללי הלוגיקה הדיאלקטית או המופשטת, אלא מתוך עצמה, על פי כלליה היא. טעות היא לזהות את פעולתה עם פעילות השכל בלבד; הפעילות השכלית היא תחום הפילוסופיה והלוגיקה, אבל הרוח יכולה להתגלות בכל 'לבוש' שהוא, ובכל זאת לגלם את התבונה. במובן זה גם האלילות היא פרי של הרוח, והריהי מגלה תבונות לא פחות מן המונותיאזים. קויפמן – לעומת הגל וילהאוזן – לא הבחין ברמות שונות של אידיאות. הפאגאניות והמונותיאזים הן שתי אידיאות שונות זו מזו; כל אחת מהן עשויה ללבוש צורה פרימיטיבית או מתקדמת וליצור תרבות נמוכה או גבוהה.

מובן מאליו שהאידיאה היסודית הזאת (בדבר הוויה קדומה שמעל לאלים) לא היתה באלילות דעה מנוסחת... היא קיימת בכל מקום בעולם כקטגוריה ראשונית של המחשבה הדתית, כצורת-יסוד של תפיסת העולם הדתית האלילית⁷⁹.

75 גם כהן ראה את היהדות כראשית המונותיאזים, ראה למשל: כהן, עמ' 43, 69.

76 קויפמן, בכבשונה, עמ' 30; השווה עם כהן, עמ' 69, שם תוארה הדת כיצירה 'ראשיתית' של התבונה. שוב מופיע כאן המונח הגרמני Ursprunglichkeit, כדי להדגיש את החידוש שבדת.

77 כהן דיבר על האהבה לאלוהים, שאינה שכלית בלבד כמו אצל הרמב"ם ושפינוזה, למשל, אלא גם רגשית. מקורה ב'אחדות כולה של התודעה, ברוח ובלב', כהן, עמ' 197. זהו אחד ההבדלים בין משנת כהן למשנת קאנט, וקויפמן אימץ לעצמו תפיסה זו.

78 קויפמן, בכבשונה, עמ' 30; השווה: כהן, עמ' 73.

79 קויפמן, 'האמונה הישראלית מראשיתה עד סוף בית שני', בתוך: קויפמן, מכבשונה, עמ' 54. המאמר נרפס לראשונה ב: Leo Schwarz (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, New York, 1965, pp. 3–92. לפי קויפמן, האלילות יכולה לייצג גם תרבות גבוהה – כך הדבר בתרבות האפלאטונית למשל. ראה גם: קויפמן, תולדות, ב, עמ' 415–416.

כלומר, הרוח מתגלה בהרבה ממדים של החיים האנושיים, ולא רק במדע, בפילוסופיה או במתמטיקה. אין היא קשורה להתפתחות מתודעה פרימיטיבית-ציורית לתודעה תבונית ול'רוח' כבשיטת הגל⁸⁰, ואפשר לזהותה בכל הסמלים הציוריים לאורך השלבים ההיסטוריים השונים. הרוח – כמכלול האידאות השייכות לכל אדם – היא מנת חלקו של כל אדם והיא הבסיס ליצירת חברה ותרבות.

יש לראות את אפיו האידאוני של האדם בכלל כתנאי הכרחי מוקדם ליצירת החברה, מאחר שהתפתחות תרבות הכלים בכלל וכלי התוצרת בפרט תלויה היא גופה באופי זה שבו מושרשת גם ההכרה האובייקטיבית⁸¹.

הפעלת התבונה היא יכולת כל-אנושית, ולכן מאפיינת 'רוח האדם' את המין האנושי כולו, ואינה נחלתו של מיעוט אינטלקטואלי. אי אפשר להבחין בין דת פרימיטיבית לדת מתקדמת על פי ההבדל בין רמות של התבונה, ולכן השאלה העיקרית שקויפמן דן בה היא, במה שונה האידאה הבסיסית של המונותאיזם מן האידאה של האלילות, ואין הוא עוסק בשאלה כיצד התפתח המונותאיזם מן האלילות.

קויפמן הסכים אפוא עם ולהאוזן, שהאידאות מקורן ברוח האדם, ואין לתת להיווצרותן הסבר רדוקציוניסטי. אך הוויכוח ביניהם הוא לגבי מעמדן של האידאות: לא ניתן לבאר אידאה באידאה שקדמה לה, כפי שטען ולהאוזן, אלא יש לחקור אותה כגישות עצמאית לכל דבר. בכך התנגד קויפמן לתפיסה סוציולוגית של הדת, כגון זו של דירקהיים⁸², שניסה להסביר את התרבות והדת לאור הסביבה שבה נוצרו. קויפמן אינו יכול לראות את האידאות כתוצר של התפתחות סביבתית, אלא כהוויות נבדלות לעצמן, הפועלות עם התופעות הטבעיות אהרדי. המונותאיזם, לדעת קויפמן, הוא אידאה ראדיקאלית וחדשה מטבע הווייתו:

... בכל יצירה תרבותית מקורה האחרון הנתן להבחנה נסינית הוא הרוח-היוצר של האדם. ומכיוון שהיא נולדה וגדלה רק בישראל, עלינו להוסיף ולומר: היא נולדה מן הרוח-היוצר של עם ישראל⁸³.

המונותאיזם הוא לפיכך רעיון עצמאי, הוא לא התפתח מן האלילות, והוא פרי 'רוחו האוניברסאלית' של האדם. הוא ישראלי רק במובן זה, שהוא נולד בקרב עם ישראל והופיע בלשון העברית ובסמלים התרבותיים הישראליים. ולהאוזן סבר שהיווצרות המונותאיזם מקרב העם ה-

80 נקודה זו קויפמן ראדיקאלי יותר מכהן. כהן ראה אמנם את המונותאיזם כיצירה חדשה, אבל טען שהפוליתאיזם הינו תנאי-קודם הכרחי ליצירת המונותאיזם. ראה: כהן, 'עמ' 73. מכל מקום, כהן לא ראה בפוליתאיזם שלב פרימיטיבי.

81 קויפמן, גולה, 'עמ' 66.

82 ראה: קויפמן, בכבשונה, 'עמ' 15.

83 קויפמן, בכבשונה, 'עמ' 22; השווה: כהן, 'עמ' 126: 'מכאן אתה עומד על כך, היאך נעשה הרוח לאבי-המושג של הדת...!'

יהודי, ולא מתוך התרבויות הגדולות של המזרח, הוא עניין מהותי ואילו קויפמן ראה בכך עניין מקרי לחלוטין, המצביע על טיבה של האידריאה בכלל ועל המונותאיזם בפרט. המונותאיזם, לדעתו, יכול להיוולד בכל מקום, ואין לראות הכרחיות בעובדה שהוא נתחולל בישראל דווקא. רק המקריות ההיסטורית גרמה ללידתו בישראל, ועובדה זו – רק היא מקנה למונותאיזם את הפארטיקולאריות שבמעמדו כדת ישראל. הקשר המהותי שקשר ולהאזון בין האידריאה לבין הופעתה האמפירית, משמעו שלילת עצמאותן של האידריאות. עם זאת, ברור שאידריאה זו היתה צריכה להופיע במקום ובזמן מסוימים, לפני שיכולה היתה להפוך מנת חלקו של העולם כולו. ולהאזון אף הוא ראה ניגוד עקרוני בין הפאגאניות למונותאיזם, אבל הוא טען לקשר דיאלקטי בין שתי התופעות הללו ולמעבר מדורג ואיטי ביניהן. ואילו קויפמן טען, שיש ביניהן ניגוד מוחלט ושורשי, שגם ההיסטוריה לא יכולה היתה לגשר על פניו. מהות האלילות היא באידריאה, שהאלוהות עצמה כפופה לחוקי הטבע השולטים בה, ואילו המונותאיזם דוגל בטרנס-צנדרנטיות מוחלטת של האל ביחס לטבע – תפיסות סותרות אלה אינן ניתנות לגישור.

יש שהדת מגלמת ומסמלת את עצמה בצמצומי הוויה (במסגרת הטבע) ומתקשרת בהם קשר פנימי; ויש שהיא נאחזת ברחבי הוויה (מעל לטבע) ושואפת לעלות לדרגה עולמית-אנושית. יש שההכרה הדתית מצמצמת את היחס אל האלוהות בבחינה טבעית ברשויות חזיונות לוקליים, ובבחינה אנושית – בגבול היות חברתיות מסוימות; ויש שהיא נוש-את עיניה אל חזיונות קוסמיים וקובעת את יחס האלוהות אל האדם באשר הוא אדם.⁸⁴

קויפמן הבחין בין שני טיפוסים של דת: דת אוניברסאלית ודתות אליליות, הקשורות ל'טבע', למקום ולזמן ספציפיים. ההיסטוריה עצמה, או החברה האנושית, הן היבטים של ה'טבע', הפיוקה והביולוגיה.⁸⁵ לכן, מובן מאליו שהדתות האליליות קשורות לאירועים טבעיים וביולוגיים, כשם שהן מסמלות יסודות עממיים ולאומיים: 'הדתות האליליות', בחינת דתות מקומיות וחלקיות, הן לאומיות במהותן. הן נותנות ביטוי סמלי לאחדות לאומית שנתגבשה בדיעבד.⁸⁶

מאחר שהדתות האליליות קשורות לתופעות האומיות-הטבעיות, לאיזור גיאוגרפי מסוים, לחברה מסוימת, למשפחה, לשבט, או לבית-אב – הן כלות ונעלמות ברגע שבו חדל קיומן של הקבוצות האתניות הללו. אופיה ה'נאטורליסטי' של האלילות מסביר גם את סובלנותה כלפי דתות ואלים אחרים.⁸⁷ האלילות היא תופעה פראטיקולארית בעלת זיקה למצבים גיאוגרפיים והיסטוריים ייחודיים, ולכן היא כפופה לתהפוכות היסטוריות, כלומר, לשינוי במצבים המדיניים, החברתיים והאתניים. המיתולוגיה האלילית הכירה באלוהות, הקשורה לתופעות הטבע וההיסטוריה והתלויה בהן. המונותאיזם, לעומת זאת, מחובר לאידריאה של אל אוניברסאלי, שהינו בורא הטבע ונמצא מעבר לתופעות ההיסטוריות. קויפמן לא ראה את האידריאה המונותאיסטית כפונקציה של

84 קויפמן, גולה, א, עמ' 208.

85 ראה: שם, עמ' 209.

86 שם, עמ' 208-209.

87 ראה: שם, עמ' 221.

צמצום מספר האלים לאחד, אלא כמהפכה ביחס שבין התחום האלוהי הטראנסצנדנטי לבין הטבעי.⁸⁸ הדת המונותאיסטית ניתקה את קשריה עם התחום הטבעי של הזמן והמקום, ובכך נעשתה אוניברסאלית במלוא המשמעות: 'אולם מוצאים אנו בדת גם נטיה אחרת: להשתחרר מן הזיקה המקומית והאתנית ולהתרומם לדרגה של דת אוניוורסלית-אנושית'.⁸⁹ וכן:

הכרת האחדות היא איפוא שורש השאיפה האוניוורסליסטית שבדת, בין ששאיפה זו בונה את עלייתה על ריבוי הצורות, בין שהיא שוללת את הריבוי. האלילות הגיעה ליד רעיונות אוניוורסליים עד כמה שהתרוממה על רבוי צורותיה. אבל מרובה מדת האוניוורסליזמוס בשלילת הרבוי, ברעיון החלטיות. הדת המוחלטת השוללת את הדתות האחרות וחושבת את עצמה אמת יחידה ועליונה שואפת מתוך כך ממילא להיות מוכרת על ידי הכל, ליעשות דרך גאולה לכל אדם.⁹⁰

בעצם השתחררותה מקשריה ה'טבעיים' ביקשה הדת המונותאיסטית להיות מופרת לכל בני האדם באשר הם. הגרעין הפנימי של המונותאיזם היהודי היה לפיכך אוניברסאלי מלכתחילה. סיפור הבריאה כבר קבע את עליונותו המוחלטת של האל על הטבע ויצר מסגרת התייחסות שונה לחלוטין מהמסגרת האלילית. היחס בין 'הנגלה' לבין 'הנסתר' הוא אמת המידה המדעית, הקובעת אם דת כלשהי היא אלילית או מונותאיסטית.

ולהאוזן טען, כאמור, שדת ישראל היתה דת לאומית-מונולאטרית. עממיותה של דת ישראל היתה לגביו הוכחה לפרימיטיביות, שהיא ההיפך הגמור מן האוניברסאליזם. הלכך, התפוררות המסגרת הלאומית של ישראל היתה הכרחית. קויפמן הבין את האוניברסאליות כדרישה שכל בני האדם – ולא רק כת אליטיסטית מצומצמת – ישתתפו ויטלו חלק בהתהוות הדתית. העובדה, שהמונותאיזם הפך לדת פופולארית נגרמה דווקא בשל הדרישה להתייחסות שדורש האל האוניברסאלי מכל בני האדם. זהו מקור כוחה של הדת מנקודת ראות היסטורית. שני החוקרים תופסים באופן שווה את האוניברסאליזם, אלא שוולהאוזן זיהה את היסוד הזה רק בשלב השני של ההיסטוריה היהודית, ואילו קויפמן זיהה אותו כבר בתחילתה.

בין כל ערכי התרבות הרוחנית נתיחד לה לדת מקום מיוחד מצד השפעתה על חיי האדם: גדול היה כוחה של הדת לעורר המוני בני אדם לפעולה היסטורית, להצמיח תנועות עממיות, לאגד את בני האדם אגודות אגודות...⁹¹.

88 השווה זאת עם תפיסתו של כהן, שאף הוא סבר שאין המונותאיזם המשך לפוליתאיזם אלא ניגודו. גם אצל כהן נתפסת ההבחנה בין אלוהים לטבע ככסיס למונותאיזם. ראה: H. Cohen, *Der Begriff der Religion*; im System der Philosophie, Giessen 1915, p. 46. וכן כהן, עמ' 71: 'מעמידים אנו את תוכנו של המונותאיזם לא על האחדות אלא הייחוד (Einzigkeit)'; ובעמ' 72: 'חידות אלוהים מועמדת בניגוד לעולם'; ראה גם: נ' רוטנשטריך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 90.

89 קויפמן, גולה, א, עמ' 210.

90 שם, עמ' 211.

91 שם, עמ' 151.

הדת מטבעה היא תופעה עממית התובעת לעצמה את 'נפשם של המוני בני-אדם', וכך דורש המונותאיזם לעצמו שליטה בכל ההיבטים של תחומי החיים האנושיים – הוא רוצה להתפשט ולכלול תחתיו את האנושות כולה⁹². הציווי הדתי, יש בטבעו מוחלטות וטוטאליות, המעוררת פעילות שליחית ומיסיונרית. 'הדת יוצרת ערכי קודש שדרכם להתקדש על המוני בני-אדם...'⁹³. נמצא, קויפמן סבר שהעממיות היהודית נעוצה דווקא במימד האוניברסאלי של הדת, ולא במימד הלאומי שלה, ואילו ולהאוזן יכול להבין את העממיות אך ורק כפרי של אידיאה לאומית, ומכאן מסקנתו ברבר האליליות של עם ישראל.

חשוב לציין: גישתו של קויפמן אינה מהווה חזרה לתפיסה המסורתית של 'תורה מסיני'⁹⁴, הטוענת לבלעדיות ולמוחלטות של תורת ישראל על חוקיה, מוסדותיה ורעיונותיה. קויפמן ניגש כמובן לתיאור תהליכים חברתיים ותרבותיים בכליו של ההיסטוריון:

דתם לא היתה פרימיטיבית, אלא שותפים היו בדת סביבתם התרבותית – באותה הפוליתאיזם העליון, ששלט אז גם בכנען, כמו שהוכיחו עתה כתבי אוגרית. בבחינה זו יש באמת קשר מסויים בין התפתחות האלילות ובין צמיחת האידיאה החדשה.

ועוד: 'האידיאה הזאת לא נולדה מתוך האלילות. אבל הרמה הגבוהה של התרבות המזרחית באותה התקופה וראי הכשירה את הופעתה'⁹⁵. קויפמן, כחוקר אֶמְפִּירִי, לא התעלם מן ההקשר התרבותי וההיסטורי שדת ישראל נולדה ממנו ובו. תהום שבאידיאה פעורה אמנם בין דת ישראל לבין התרבות והסביבה שבהן באה לעולם, אך מטבע הרברים הופיע המונותאיזם על רקע תרבותי מסוים, וקֶקֶשֶׁר זה חשוב בכדי להבין את הצורות, הסמלים והמוסדות שהאידיאה המונותאיסטית גיבשה עצמה בתוכם. אבל אין ברקע זה כדי לתת הסבר הכרחי ומספיק להופעת האידיאה החדשה. כאן נעוץ ההבדל המכריע בין קויפמן לוולהאוזן. גם האחרון עמד על ההבדל בין הפאגאניות למונותאיזם, גם הוא ראה את המונותאיזם כדת אוניברסאלית, אך טענתו היא, שהמונותאיזם – כדת שמעל לטבע – התפתח מדת המנוגדת לו במהותה, כלומר מדת הטבע. שיטת האבולוציה הדיאלקטית יכלה לגשר בין שתי ראיות-עולם אלה, המנוגדות זו לזו מיסודן, בתנאי שיש להן גרעין משותף. ולהאוזן זיהה את הגרעין הזה בתפיסת האל כאלוהות היסטורית-מוסרית⁹⁶.

92 לדירוד של קויפמן זו גם משמעותה האמיתית של התורה. ראה: קויפמן, תולדות, ג, עמ' 683-684.

93 קויפמן, גולה, א, עמ' 163; ראה: שם, עמ' 163-164. כמובן זה הסכים קויפמן לכך, שהיהדות היא 'כנסיה דתית', שם, עמ' 271, אלא שהיא אוניברסאלית ושורשה נמצא כבר בתקופת בית ראשון.

94 ניתן לראות בגישתו של קויפמן אישוש למסורת באמצעות קטגוריות חילוניות. ראה: הרן (לעיל הערה 18); וכן: ש' רוזנברג, 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה', המקרא ואנחנו (בעריכת א' סימון), תל-אביב 1979, עמ' 92-94.

95 קויפמן, בכבשונה, עמ' 25.

96 בנקודה זו הסכים כהן עם ולהאוזן, ובכך הוא שיקף את הקירבה שבין היהדות הליבראלית לבין הפרוטסטאנטיות. ראה: רוטנשטריך (לעיל, הערה 88), ב, עמ' 54. לעומת זאת, קויפמן לא גרס קשר הכרחי בין המונותאיזם למוסר.

הקונצפציה של קויפמן בנויה על כך שעם ישראל היה מונותאיסטי מראשיתו, וכי כל תולדות תיו ותרבותו אינם אלא פיתוח של רעיון בסיסי זה – המונותאיזם. אין פירוש הדבר, שהתרבות הישראלית צצה כולה, בבת אחת, עם הופעת האידאה. למעשה התפתחה עם השנים ולא נשארה סטאטית⁹⁷, אך אין זו התפתחות אידאית, אלא הקניית צורה חיצונית בסיפורי עם, בסמלים ובמוסדות לאותה תשתית אידאית. שמע מינה, האידאה המונותאיסטית גרמה להתפתחות של תרבות שלימה – התפתחות במובן של development, אבל לא התפתחות מבנית הכרחית במובן של evolution. תולדות האמונה הישראלית הן תולדות התפתחותה של אידאה, כלומר פיתוח של רעיון בסיסי אחר על כל היבטיו⁹⁸. טענתו של קויפמן, כי היהדות הולידה גם את הנצרות והאסלאם⁹⁹, היתה בבחינת התקפה עזה על המסורת הנוצרית-המדרעית של זמנו. אפשר להקשות על טענה זו: כיצד נבין אותה לאור העיקרון שלו, שהאידאות אינן מתפתחות זו מזו? אם כן, על פי שיטתו, הנצרות והאסלאם לא חידשו דבר בתחום האידאי, ועיקר ההבדל בינן לבין היהדות הוא בצורתן החיצונית. קויפמן קבע בכך מיתודולוגיה, שהיתה בסיס לשיטה חדשה, אשר הוצבה כנגד שיטתו של ולהאוזן.

ד. שיטתו של קויפמן

טענתו המרכזית של קויפמן, נגד ולהאוזן בפרט ונגד מדעי המקרא בכלל, היתה שהם לא הביאו בחשבון את טיבה המהפכני של האידאה המונותאיסטית, מה שגרם להם לטעות בהבנת העובדות שהיו לנגד עיניהם. זו היא בעיה של שיטה ולא רק של מידע וקביעת עובדות; גם כאשר הסכים קויפמן עם ולהאוזן לגבי עובדות מסוימות, הרי חלק עליו לגבי פירוש משמעותן. סילוף המשמעות נבע, לדעתו של קויפמן, מהבנה לקויה של מעמד האידאה המונותאיסטית בישראל. כדוגמה לכך נעסק בפרק זה בבעיה המהותית של היחס בין תרבות ישראל לתרבות האלילית, ונשווה את טיעוניו של קויפמן למסקנותיו של ולהאוזן. להלן נפרט בנושא זה, כשנדון בשאלות יותר ספציפיות.

המחלוקת בין שני החוקרים באה לידי ביטוי מובהק בהתמודדותם עם שאלת היחס בין תרבות ישראל לתרבות האלילית. קויפמן הסכים אמנם עם הגישה המחקרית של ולהאוזן, שניסה למצוא קווי דמיון בין התרבות הישראלית והתרבות הכנענית והמזרחית-כנענית. כלומר, הוא גרס שעמי המזרח הקרוב השפיעו על ישראל, אך עם זאת הוא טען, שהמשמעות הפנימית של כל המוטיבים

97 כשקויפמן דן בשאלת כיבוש הפולחן האלילי הוא הורה שתהליך זה הינו 'פרי התפתחותה האורגנית של אמונת יהוה במשך דורות, התפתחותה העממית והכהנית', קויפמן, תולדות, ב, עמ' 535.

98 גם כהן לא הבחין בהתפתחות אידאית עקרונית מאז תקופת הנביאים, שייצגו את שיא המונותאיזם. ההתקרמות לקראת עידן המשיח פירושה יישום המוסר הדתי בעולם, אך אין בכך אידאה חדשה. ההבדל בין קויפמן לכהן הוא, שקויפמן גרס שהאידאה היא שלמה מראשיתה, כלומר – כבר מתקופת משה ולא מתקופת הנביאים. לתפיסת ההתפתחות של כהן ראה, למשל: כהן, עמ' 287-288.

99 ראה: קויפמן, גולה, א, למשל, עמ' 315-316.

האליילים שישראל קיבל מעמי הסביבה, עברה תמורות ושינויים בהקשר התרבותי המונותיאיסטי: דת ישראל ירשה מסביבתה

... 'חומר', סממנים וסמלים, אבל היא נפחה בהם נפש חדשה; היא קשורה בה קשר אורגני בגופה, אבל נשמתה משלה היא. למעלה כבר הבחנו באמונה הישראלית נחלה עברית-עתיקה, נחלה בבליית, כנענית, מצרית. דעות, אמונות, אגדות, חוקים, נימוסי פולחן, קבלה מן התרבות האלילית ויצרה אותם יצירה חדשה¹⁰⁰.

קויפמן השתמש במיטאפורה של נפש וגוף: הגוף, שהוא הצד החיצוני והמקרי, מזוהה עם 'הסממנים והסמלים' של התרבות האלילית, ואילו הנשמה, הנתפסת כעיקר וכמהות, קשורה לאידיאה המונותיאיסטית. קויפמן טען, שוולחאוזן נתפס לצד החיצוני של תרבות ישראל ופנימיותה נעלמה ממנו, ולכן לא הבין כהלכה את התוכן האמיתי של דת ישראל ותרבותה. החוקר חייב לחדור לתוך-תוכה של התרבות, ולראות כיצד מתפקדים ופועלים רעיונותיה ומוסדותיה. תולדות האמונה הישראלית – עיקר מפעלו של קויפמן – הוא באמת ניסיון אִמְפִּירִי לרדת לעומקן של תרבות ישראל ושאר התרבויות הקדומות שבסביבתה, אבל זאת במגמה להוכיח את ההבדל השורשי, האידיאלי, שבין דת מונותיאיסטית לדת אלילית.

קויפמן קיבל את חלוקת התורה למקורות כפי שחילקה ולהאוזן: 'ספר יהוה', 'ספר אלוהים', 'ספר כהנים' ו'ספר דברים'¹⁰¹. הוויכוח שביניהם התמקד בהבנת המשמעות של חלוקה זו. ולהאוזן ראה כל מסורת ספרותית כשלב שונה בהתפתחות דת ישראל, התפתחות המתחוללת בתהליך דיאלקטי-היסטורי, ואילו קויפמן ראה את הזרמים השונים של המסורת כהיבטים הספרותיים המגוונים, שבהם פעלה האידיאה המונותיאיסטית¹⁰². זוהי דוגמה מצוינת להיווכח עד היכן מסגרת רעיונית-שיטתית כופה קונצפציות וראיית עובדות, שהרי השניים חקרו את הנושא מנקודת מבט היסטורית-ספרותית.

נרחיב עתה את הדיבור על דוגמאות נוספות, כדי להראות כיצד פועלת שיטתו של קויפמן ועד כמה מוצקה האלטרנטיבה שהוא הציג כנגד 'השיטה השלטת'.

בעיית הפולחן העברי – קרבנות, חגים ושבת

ולהאוזן טען, כזכור, שדת ישראל היתה בראשיתה דת טבעית, כשאר הדתות של כנען וסביבותיה¹⁰³. היא היתה פולחנית ביסודה וחגיה היו חגים של דת פאסטוראלית¹⁰⁴. רק הנביאים

100 קויפמן, תולדות, ד, עמ' 41.

101 ראה: קויפמן, תולדות, א, עמ' 18; הרן, (לעיל, הערה 10), עמ' 5. גם האן משייך את קויפמן לאותה המסורת הספרותית שאליה שייך ולהאוזן. ראה: האן (לעיל, הערה 2), עמ' 33.

102 כמובן שמחלוקת זו נובעת השלכות אִמְפִּירִיות ומיתולוגיות, אך ענייננו כאן הוא בהיבט הפילוסופי-ההיסטורי.

103 ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 429.

104 ראה: ולהאוזן, אקדמות, א, עמ' 73.

נלחמו בפולחן¹⁰⁵, משום שסברו כי הפולחן הוא אלילי מעצם טבעו ולפיכך הוא עומד בסתירה למונותאיזם¹⁰⁶. הפולחן הכוהני, שגובש בימי בית שני, לא היה זהה אמנם לפולחן של השלב הראשון, הפאגאני, אך גם הוא היה מנוגד לרוח הנבואה, שכן הנביאים גרסו כי עצם מעשה הפולחן היה בו יסוד אלילי, דהיינו גורם של התנוונות. קויפמן, לעומת זאת, מצא בפולחן הישראלי משמעות מונותאיסטית: 'האידיאה השרשית של האמונה הישראלית, שבקשה לה לבוש פולחני, כבשה את חומר הנימוסים העממיים והכהניים ויצרה אותו יצירה חדשה'¹⁰⁷. משמע, הפולחן הוא 'לבוש' או 'גוף', ואין הוא ה'נפש' של דת ישראל. לפי קויפמן טעה ולהאוזן בכך שלא חקר היטב את ההקשר התרבותי של התהוות הפולחן, ובמקום זאת התמקד בעצם השימוש בפולחן. הוא לא ראה את יכולתה של האידיאה המונותאיסטית לחולל שינוי מהפכני בתרבויות הקדומות, ואילו קויפמן מסביר את הדברים כך:

אופיו המיתולוגי של הפולחן האלילי מקורו באידיאה האלילית היסודית, שהאלוהות אינה ראשית ושוורש ההויה אלא שהיא גופה נולדה מן ההויה הקדמונה ושהיא תלויה בכחותיה ובחוקיה¹⁰⁸.

בראייה כזאת האל הוא חלק מן העולם הטבעי, ולכן הוא זקוק לקרבתו. על בני האדם לשרת את האל ולספק לו את צרכיו. אך הפולחן בתרבות ישראל הוא שונה לחלוטין:

הטעם האחרון של הנימוס הוא לא חוק על-אלוהי קדמון, אלא הרצון האלוהי העליון. היהדות יצרה לה בזה סמל נשגב מיוחד במינו לאידיאה היסודית שלה: כל העולם כולו הוא דבר-אלוהים, מצוה, וגם חוקי התורה כן. קיום כל מצוה היא הכרזה על עליונות הרצון האלוהי¹⁰⁹.

האל אינו זקוק באמת לקרבתו, אך הוא מצווה על הקרבתו, והעם מקיים את דברו כאקט של ציות. רק ביהאביריט יוזה את האקט החיצוני עם המשמעות הפנימית. הקרבן האלילי מציין יחס של סיפוק צרכים בין האדם ואליליו, ואילו הקרבן הישראלי מציין יחס שבו האדם מציית לכווח הטראנסצנדנטי של האל. כלומר, כבר בשלב הקדום שללה דת ישראל את הקשר שבין הדת לטבע ובכך ניתקה עצמה מן המשמעות ה'טבעית' של הפולחן. טענה זו חולקת על מסקנתו של ולהאוזן, כי קיים קשר בין 'טבעיות' ובין שלב התפתחותי נמוך או קדום. סוגיית החגים גם היא חושפת את ההבדל בין שתי התפיסות. החגים שישראל קיבל אותם משכניו נראו לוולאהאוזן

105 ראה: שם, עמ' 47.

106 ראה: שם, ב, עמ' 22: 'אם הפולחן נעשה "בתורת כהנים" למהות העיקרית הרי זה דומה, לכאורה, לסטייה שיטתית לצד האלילות, אשר נגדה נלחמו הנביאים מבלי הרף ולא יכלו בכל זאת לעקרה מן השורש'.

107 קויפמן, תולדות, ב, עמ' 536.

108 שם, א, עמ' 397; וכן: ב' אופנהיימר, 'יחזקאל קויפמן – חוקר המקרא הלוחם', מולד, 37-38 (תשל"ו), עמ' 426.

109 קויפמן, תולדות, ב, עמ' 537.

כסמלים של דת פרימיטיבית הקשורה לטבע. קויפמן התנגד לטענה זו: במישור האמפירי אין השפעה ישירה של התרבות הכנענית על ישראל¹¹⁰; במישור המיתולוגי-הפילוסופי, כל חג שירש ישראל מעם אלילי עבר תמורה מהותית.

אולם האידאיה השלטת של חג הטבע הישראלי היא: שמחה והוריה על מתנת יהוה. החג הוא לא חג הארמה ולא חג השמש, לא חג האביב ולא חג הקיץ, אלא חג האל המושל בכל והנותן הכל¹¹¹.

גם החגים מסמלים את האינטואיציה הבסיסית של האדם הרתי הישראלי, המכירה בקיומו של אל על-טבעי וטראנסצנדנטי.

סוגיית השבת מחדרת את הדיון. השבת יש בה לכאורה יסוד מיתולוגי מובהק – האל שיצר עולם נח בשבת. אך ציור זה הוא 'לבוש' מיתולוגי, שאינו יכול לכסות על הרעיון הפנימי של אל יוצר עולם וטראנסצנדנטי לעולם¹¹². ברור שהמונותאיזם הוא יצירה עממית¹¹³, המשתמשת בציורים, אך יש להבין את האידאיה המתגשמת בכל ציור. לכן טען קויפמן לגבי כל הדימויים המעידים מיתולוגיים:

אין ספק, שציור זה שולט היה באמונה הישראלית מראשיתה ולא נתהוה בה מתוך התי-פתחות פנימית, כרעת המניחים לאמונה זו דרגת-ראשית "פרימיטיבית" . . . אולם גם הציור הזה החליף את מהותו על קרקע האמונה הישראלית¹¹⁴.

כלומר, אין להבין את דת ישראל רק מתוך העובדה שהיא משתמשת בסמלים. החוקר חייב להבין את טיבן של האידאיות, שאפשרו פיתוח של סמלים ודימויים.

לאומיות ואוניברסאליות

מיתודה דומה פועלת גם בסוגיית הלאומיות והאוניברסאליות. קויפמן הבחין בין החיצוניות הלאומית של ישראל לבין פנימיותו האוניברסאלית. הגרעין המונותאיסטי הישראלי הוא אוניברסאלי, למרות שסמליו הם לאומיים. ציון, ארץ ישראל, מלכות דוד – אלה רעיונות וסמלים המתייחסים להוויה של עם פארטיקולארי¹¹⁵, אך משתמעת מהם אידאיה דתית ואוניברסאלית. 'בשורתו הרתית

110 לביקורת מפורשת על ולהאוזן בעניין זה ראה: שם, עמ' 576.

111 שם, עמ' 577.

112 ראה: שם, עמ' 579.

113 ראה: אופנהיימר (לעיל, הערה 108), עמ' 429, שטען כי קויפמן נזהר משימוש במונח הפילוסופי 'טראנסצנדנטי', כיוון שרצה להיות נאמן לעממיותה של דת ישראל הקדומה. ראה למשל: קויפמן, תולדות, ה, עמ' 416-417, שם כתב על האל העליון המנותק מן הטבע, כדי שלא להשתמש במונח 'טראנסצנדנטי'. על המונח הזה, שהיה חשוב לאידאילים בכלל ולכהן בפרט, ראה: רוטנשטריך (לעיל, הערה 88), ב, עמ' 86-87.

114 קויפמן, תולדות, ה, עמ' 417.

115 השווה עם שפינוזה, פרק ג.

(של משה) לבשה צורה לאומית. הוא עשה את שבטי ישראל לעם יהוה¹¹⁶. הבשורה של משה לא היתה לאומית בעיקרה, כפי שהבין ולהאוזן, אלא דתית¹¹⁷, אך נצטרפה לה מטרה לאומית מפורשת. המתח הפנימי בין דת אוניברסאלית ל'לבוש' הלאומי שלה קיים היה בכל תולדות ישראל¹¹⁸. ולהאוזן ראה את כיבוש הארץ, למשל, כאירוע היסטורי בחייו של לאום, וטען כי הדת השבטית היא שיצרה את המדינה היהודית. ואילו קויפמן טען, כי איחוד השבטים התאפשר רק בזכות אידיאה מנחה – מונותאיסטית ואוניברסאלית. כך מסביר קויפמן את המלוכה: היא לא היתה הרקע וקרקע הגידול למונותאיזם, כפי שטען ולהאוזן, אלא להפך, המונותאיזם נתן את הבסיס למלוכה¹¹⁹. דויד¹²⁰ ושלמה¹²¹ הושגו קודם-כל כסמלים דתיים ולא כגיבורים לאומיים. גם גלות בבל נתפסה על ידי קויפמן כטרגדיה דתית בעיקרה, והסבל האמיתי של העם בגולה לא היה לאומי, אלא רוחני: העם הרגיש כי נדחה על ידי האל¹²², ומשמעות זו הודגשה הרבה יותר מאשר העובדה, שנוצח וגלה מעל אדמתו עקב כישלון מדיני.

נבואה וכהונה

ולהאוזן יכול להסביר את הולדת הנבואה רק מתוך האנטאגוניזם הבסיסי שבניה לבין הדת העממית, והכהונה של בית שני נתפסה בעיניו כחזרה למיסוד הפולחני-אלילי. לעומת זאת טען קויפמן, שרק העממיות של המונותאיזם אפשרה את הופעת הנבואה והכהונה – שני מוסדות שונים, המבטאים אותה אידיאה. הכהונה אינה מונותאיסטית פחות מהנבואה, והיא קיבלה את חותמה הישראלי כבר מראשיתה: 'מה שבטאה האגדה בפיוטיה והנבואה בחזוניתה בטאה הכהונה במטבע חוקיה ונימוסיה'¹²³.

ולהאוזן ראה בצמיחת הנבואה שיא ההפשטה והאוניברסאליזם ביהדות. הנבואה נראתה לו יוצאת דופן מכל שאר התהליכים שהתרחשו בתולדות ישראל; רק היא גילמה לדעתו את היסוד המונותאיסטי האמיתי. קויפמן יצא חוצץ נגד דעות אלה: הנבואה החלה במשה ונתקיימה ברציפות לאורך ההיסטוריה היהודית; היא עממית-לאומית בשורשה ואין מתח בין הנביאים ויתר העם לשכבותיו השונות ('מתח' שהודגש על ידי ולהאוזן). הנבואה, ככל המוסדות המונותאיסטיים, מקורה באיללות, אך גם בה חלה טראנספורמציה, ששינתה את משמעותה ותפקודה. כישורונותיו של הנביא האלילי נובעים מכוחות מאנטיים מיוחדים¹²⁴. סגולתו מקורה בכוחות

116 קויפמן, תולדות, ג, עמ' 737.

117 ראה: תולדות, ד, עמ' 53.

118 השווה עם כהן, עמ' 60, 66.

119 ראה: תולדות, ד, עמ' 109.

120 ראה: שם, עמ' 170: 'מלכותו היא כולה חסד אלהים לבחירו'. דויד הוא סמל דתי לפחות באותה מידה שהוא דמות פוליטית.

121 ראה: שם, עמ' 171.

122 ראה: קויפמן, תולדות, ז, עמ' 589-590.

123 קויפמן, תולדות, ה, עמ' 462.

124 ראה: קויפמן, תולדות, ב, עמ' 513.

טבעיים, שגם האל עצמו כפוף להם. תפקידו כמתווך בין האדם לאל הוא לכפות את רצון האל על פי שאיפותיהם של בני האדם. המונותיאזם שינה לחלוטין דמות זו ויצר מושג של נביא שליח. כל כוחו של הנביא בא מתוקף תפקידו כמבשר הבשורה האלוהית, והוא כפוף איפוא לרצון האל.¹²⁵ הנביא משקף את רצונו החופשי של האל ואת הטנסצנדנטיות שלו.

לגבי עצם המונותיאזם של הנביאים, מאליו ואילך, אין מחלוקת בין ולהאוזן לקויפמן, אך המחלוקת קיימת ביניהם לגבי סוגיית הלאומיות אצל הנביאים. ולהאוזן סבר שהנבואה היתה אנטי-לאומית ובישרה את קץ קיומו הלאומי של עם ישראל – שהרי אחרת לא היה בה משום אוניברסאליזם מונותיאזסי אמיתי.¹²⁶ קויפמן טען לעומתו, שהנבואה היתה מחוברת למונותיאזם מראשיתה והוא לא ראה סתירה בין המונותיאזם האוניברסאלי והלאומיות הפארטיקולארית של הנביאים. הם היו שותפים לערכי ישראל, למרות שנתנו ביטוי למוסר כללי. הנביא עמוס לא נראה לקויפמן אנטיפארטיט¹²⁷, אלא 'דתי-לאומי', וירמיהו – כמנהיג לאומי בהדרא¹²⁸. ניתן לסכם זאת בדברי קויפמן: 'האינטואיציה הדתית החדשה הזאת שנסתמלה באמונת יהוה היתה הגרעין האוניוורסלי שהיה גנוז בקליפת האמונה הישראלית הלאומית מראשיתה'¹²⁹. 'האמונה היהודית לא היתה לפי מהותה דת לאומית או גזעית כשום בחינה; המונט הלאומי שבה אינו אלא היסטורי בלבד'¹³⁰.

קויפמן יצא כאן נגד ולהאוזן, שראה את דת ישראל כלאומית מעיקרה. לדירדו של קויפמן אין דת ישראל שונה במהותה מכל תרבות אוניברסאלית אחרת, כגון התרבות היוונית; גם היוונים יצרו תרבות אוניברסאלית בהקשר פארטיקולארי. קויפמן ציין דוגמה זו, כדי להוכיח שאוניברסאליזם ועממיות יכולים לדור בכפיפה אחת לא רק בהיסטוריה היהודית, אלא בכל תרבות גדולה, שטבעה את חותמה על ההיסטוריה. בהחזיקו בדעות אלו עמד קויפמן לבדו מול המסורת של מדעי המקרא בזמנו. דומה שגם ולהאוזן וגם קויפמן היו קיצוניים מדי: ולהאוזן הפריז בטענתו לגבי הפאגאניות של דת ישראל, שלא היה בה שמץ מונותיאזם אמיתי – לפחות בתחילת התפתחותה; ואילו קויפמן, שרצה להגן על המונותיאזם הישראלי מפני התקפותיו של המחקר האירופי, הפריז גם

125 ראה: שם, עמ' 513-514.

126 ראה לעיל, הערה 59.

127 ראה: קויפמן, תולדות, ו, עמ' 74.

128 ולהאוזן ראה את ירמיהו כנביא שנלחם נגד מיוזג הדת והפארטיטיות. ראה: ולהאוזן, ישראל, עמ' 488. לעומתו הרגיש קויפמן את דמותו הלאומית המרכזית של ירמיהו, למרות סכסוכיו עם עמו. ראה: קויפמן, תולדות, ו, עמ' 401. יותר מזה, טען קויפמן, נבואת ירמיהו היתה מבוססת על הדת העממית ואת "ניגודה" לאמונה העממית המציאה התיאולוגיה הנוצרית, שם, עמ' 440.

129 קויפמן, גולה, א, עמ' 258.

130 שם, עמ' 214. קויפמן לחם בנקודה זו גם נגד הוגים יהודיים ולא רק נגד ולהאוזן. ראה ביקורתו של קויפמן על אחרהעם כבר בשנת 1920, במאמרו: 'חפץ הקיום הלאומי', מקורות, ירושלים תש"ל (נרפס לראשונה במקלט, ד [תרפ"ב]) גם בגולה ונכר יש קטעים נרחבים של ביקורת על אחרהעם. ראה למשל: קויפמן, גולה, א, עמ' 190-199.

הוא בכך שטען, כי אין זכר במקרא לאלילות של עם ישראל וכי האלילות נכבשה לגמרי על ידי הדת הישראלית. נראה שקויפמן התעלם בנקודה זו מהעדויות המפורשות שבמקרא¹³¹.

העולם הפאגאני

התנ"ך עצמו רומז שעם ישראל לא היה מונותאיסטי לגמרי. תולדות ישראל מתקופת השופטים ועד לחורבן בית ראשון, לבד מתקופת דויד ושלמה, הן מאבק מתמיד בעבודה-זרה. בכל זאת טען קויפמן, שבתנ"ך משתקפת זרות מוחלטת לעולם הפאגאני¹³², למרות שמחבריו ורמזיהם חיו בקירבה של ציביליזאציה אלילית. הוא קיבל את עדות התנ"ך רק לגבי תקופת אחאב ואיזבל בישראל¹³³ ותקופת מנשה ביהודה, שבהן היתה עבודה-זרה בישראל.

אם כן, כיצד התייחס קויפמן בכל זאת לעדויות המקראיות? הן הועלו, לטענתו, כדי להסביר את הכישלון המדיני וההיסטורי של עם ישראל. הנביאים העמידו את ישראל במרכז ראית העולם וראיית ההיסטוריה שלהם, והחורבנות המדיניים והחברתיים של עם העמידו אותם בפני בעיה תיאולוגית: מדוע אפשר אלוהים את תבוסת היהודים ומפלתם? התשובה לכך היתה: מפני חטאיו של עם ישראל. משמע, העבודה-הזרה לא היתה גורם ממשי במציאות החיים התרבותיים של העם, אלא יותר בגדר 'תיאודיציה' לנביאים, כדי להצדיק את נטישת העם על ידי האל. לאמיתו של דבר, לא ידע עם ישראל את התרבות האלילית והעמים האליליים לא הבינו את דת ישראל; היו אלה שתי מערכות פנימיות סגורות ללא קשר ביניהן. הביקורת שמתחו הרומיים על עם ישראל 'איה אלוהיך?' מגלה את חוסר יכולתם של עובדי האלילים להבין את האלוהות הנעלמה של ישראל. לעומת זאת, יש בצמצום המקראי של עבודת האלילים לכדי פולחן של עץ ואבן, משום הפחתת ערך קיצוני של האלילות והצגתה כתופעה אנושית שולית. להיכן נעלם זכרה של הביקורת על התיאוגוניות העשירות של הציביליזאציה האלילית? מדוע לא הזכירו הנביאים מן עולם את הסמלים והפולחנים הפאגאניים רבי העוצמה? היעדר ביקורת אמיתית במקרא על המיתולוגיה הזרה נראה בעיני קויפמן כהוכחה לבירורה של הדת הישראלית ולניתוקה מן האלילות. ספרי השופטים והנביאים קיימו אמנם ויכוח מתמשך ופאטטי עם העבודה-זרה, אך קויפמן הסביר זאת בדרכו שלו:

131 לפי חז"ל פסקה בעיית העבודה-הזרה רק בתקופת בית שני. ראה: יומא סט ע"ב; וכן: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 17.

132 ראה: קויפמן, תולדות, א, עמ' מב-מג; קויפמן, גולה, א, עמ' 264. הרמן כהן טען באותה רוח שהמונותאיזם היהודי הוא הניגוד לפאגאניות. ראה: רוטנשטרייך (לעיל, הערה 88), ב, עמ' 64. אך קויפמן היה קיצוני יותר מכהן בנקודה זו, שכן כהן הכיר ביסודות אליליים שנמצאו בראשית התהליך של התהוות הדת. ראה, למשל, פירוש על המושג 'אלוהים', עמ' 74. ראה גם: א' קמינקא, 'הסתכלות חדשה בתולדות האמונה הישראלית', מאזניים, ח (תרצ"ט), עמ' 469-476; הוא ביקר את קויפמן בנקודה זו (בעמ' 473).

133 קויפמן טען, שאפילו אחאב היה 'עובד יהוה', אלא שקיבל עליו את עבודת הבעל מסיבות פוליטיות, והעם לא הושפע מכך. קויפמן, תולדות, ד, עמ' 227; ראה גם פירוש קויפמן לספר שופטים, ירושלים 1973, עמ' 34-35. ראה: קויפמן, תולדות, א, עמ' מד.

אמנם, הפתוס המלווה את המלחמה הזאת עשוי להטעות אותנו ולהביאנו לידי כך שנחשוב, שזוהי מלחמת היסוד של האמונה הישראלית. אבל באמת אין הפתוס הזה נובע אלא מן השאיפה הלוהטת לגבש ולממש את האיריאה הדתית החדשה, שנראתה לאומה בחזון¹³⁴.

העבודה הזרה, המיוחסת במקרא לעם ישראל, צומצמה על ידי קויפמן לפְּטִישִׁיזִם גרידא, היינו, לעשיית דימויים מוחשיים של האלוהות. אין זו תרבות אלילית מגובשת, כפי שטען ולהאוזן, אלא שרידים פְּטִישִׁיסְטִיים של תרבויות קדומות. אפילו חטא העגל, שסימל את העבודה הזרה בישראל, נראה לקויפמן כפְּטִישִׁיזִם בלבד. עמדה זו מוקשה היא ויוצאת דופן, במיוחד לאור הודאתו של קויפמן, שהנביאים ניחנו בהבנה אינטואיטיבית עמוקה לגבי הבעיות האנושיות והפילוסופיות שבעבודת האלילים. הוא אמר על ישעיהו:

ועם זה הוא יודע את מהות האלילות ידיעה אינטואיטיבית, כשאר סופרי המקרא. הוא רואה גם את מהותה המגית: את האלהת החומר וכחותיו הכוללת גם את האלהת הרע והחטא, את האלהת האדם וכחו וחכמתו¹³⁵.

הוא אומר, למרות עמקות ההבנה שגילו הנביאים כלפי התרבות האלילית ולמרות המגע המתמיד של עם ישראל עם עובדי האלילים, שחיו בארץ ישראל או בסמוך לה, נבצר מבני ישראל להשיג את האלילות, וזאת בשל טבעה הכוללני של האיריאה המונותאיסטית. דומה שקויפמן הפריז בהערכתו זו, אך לדעתי, לא נפגעה טענתו הבסיסית, הקובעת את מהפכתה של דת ישראל. קונצפציה עקרונית זו עומדת מול השיטה הוולאהאוזיאנית כתפיסה היסטורית אלטרנאטיבית חשובה.

אסיים את הדיון בהארת הביקורת של קויפמן על נוצריותה של התפיסה הוולאהאוזיאנית, כדי שנוכל למקם את התפיסות ההיסטוריות של שני החוקרים ברקע התרבותי, שממנו צמחו השניים ושעליו התחנכו.

ה. יהדות ונצרות – היבטים מיתודולוגיים

היחס בין היהדות והנצרות מעלה היבטים מיתודולוגיים חשובים. אחת המחלוקות הבסיסיות בין קויפמן לוולאהאוזן היתה שאלת המהימנות ההיסטורית של העדות המקראית. בחלק זה של המאמר אבקש לדון, מנקודת ראות עיונית גרידא, בבעיה של מהימנות הטקסט המקראי. לדיון זה יש כמובן מימד אַמפִּירִי, ברם ברצוני להראות את עמדתם העקרונית של ולהאוזן וקויפמן לגבי התוקף ההיסטורי של תולדות ישראל במקרא.

134 קויפמן, תולדות, ג, עמ' 682.

135 ראה: קויפמן, תולדות, ו, עמ' 243. הוא טען, שישעיהו לא הכיר את האלילות המיתולוגית ובכל זאת ידע את 'מהות האלילות' ו'מהות המגיה'.

חשוב להזכיר כאן, שקויפמן גרס כי בחירת מערכת אידיאית היא פעולה של בחירה חופשית על פי 'ערכים חשובים' לבוחר¹³⁶. עם זאת, ברור שהחוקר מושפע מן הערכים התרבותיים של סביבתו; כשהוא יוצר שיטה כוללת משלו, עליו להביא בחשבון את מערכת הערכים, שהוא עצמו מהווה חלק ממנה. כך תפס קויפמן את השפעת הנצרות על ההיסטוריוגרפיה של התרבות המערבית, וראה צורך להתמודד עם הבעייתיות הכרוכה במשקע הרוחני הנוצרי¹³⁷. דומה שווללהאוזן מוצג כדוגמה מובהקת לבעייתיות זו. קויפמן כינה את מדעי המקרא בשם 'מדעי מקרא נוצרי'¹³⁸, והגדיר את תפיסת העולם, שהוצגה על ידי ולהאוזן כתפיסה 'נוצרית מדעית'. האירוניה מצלצלת מכך בבירור, שכן לדידו של קויפמן המדע מוכרח לחתור לאובייקטיביות; הוא אמור להתעלות אל מעבר להקשר התרבותי שבו נוצר, ובוודאי עליו להיות משוחרר מהיבטים תיאולוגיים. קויפמן ראה לנכון לחשוף את הצד הנוצרי של שיטת ולהאוזן, משום שסבר כי ההיבט הנוצרי השפיע על המיתודולוגיה של תפיסת היהדות במשנת החוקר הגרמני. 'החוקרים הפרוטסטנטים'¹³⁹ עיצבו את המקרא בדמותם.

קויפמן ראה את השקפת-העולם הנוצרית (ובמיוחד זו של הפרוטסטנטים הליבראלי) כמבוססת על שתי הנחות יסוד: (א) כל המאוחר עדיף, וכל הקדום יותר נחות יותר, וכיוון שהנצרות מאוחרת מן היהדות, היא עדיפה עליה. (ב) העובדה שהיהדות מיאנה לקבל את ישו כמשיח, היא בעיה מרכזית שעל הנצרות להתמודד עמה.

ולא עוד אלא שכל תפיסת תולדות ישראל שלו (של המדע המקראי הנוצרי) היא מין לבוש מדעי לאידיאה ההיא. הוא נגש אל תולדות ישראל – ביודעים ובלא יודעים – מתוך השאלה היסודית: מפני מה דחה העם היהודי את הנצרות, שנולדה בקרבו¹⁴⁰?

קויפמן הבחין כאן בין 'לבוש חיצוני' ל'מהות פנימית'. ה'לבוש' הוא המדע והתיאוריה האבולוציונית, וה'מהות' היא התפיסה הנוצרית המסורתית. ולהאוזן, כפרוטסטנט ליבראלי, בחר בתיאוריה ההגליאנית כמסגרת לשיטתו, בחירה שהיא ביטוי מודרני להתייחסות העתיקה של הנצרות כלפי היהדות. קויפמן טען, שמאחורי המערכת המושגית החדשה מונחת, לאמיתו של דבר, הבעייתיות הישנה שבתפיסת היהדות על ידי העולם הנוצרי. תפיסה זו גרמה לווללהאוזן שיראה את דת ישראל הקדומה כדת פאגאנית¹⁴¹, את הנבואה כתופעה נוצרית ואת 'התיאוקרטיה

136 ראה לעיל, פרק א.

137 בהקשר זה ראה, לדוגמה: קויפמן, תולדות, ח, עמ' 21; קויפמן מדבר שם על מגמה נוצרית בתפיסת חורבן הבית באור חיובי. וכן: אופנהיימר (לעיל, הערה 108), עמ' 419; האן (לעיל, הערה 2), עמ' 10; וכן: B. S. Childs, *The Book of Exodus*, Philadelphia 1975, p. 551. כל אלה קושרים את השגתו של ולהאוזן על 'ספר כהנים' כספר שלילי, לעובדת היותו פרוטסטנט ליבראלי.

138 ראה: קויפמן, תולדות, ז, עמ' 376.

139 ראה: קויפמן, תולדות, מבוא לכרך ב (ספר ו/1), עמ' ה-ו.

140 קויפמן, תולדות, ז, עמ' 376.

141 ראה: ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 224; 'הפולחן הוא היסוד האילי בדת ישראל'.

הכהונה' כְּרִגְרִסְיָה וְכִסְלוֹף¹⁴². הנבואה צמחה אמנם בישראל, אך ולהאזון קשר אותה למושגים הנוצריים שטבע פאולוס: 'רוח ישראל' המעוגנת ב'מלת ה', 'אהבה ואמת'¹⁴³. ישעיהו נראה לו כנביא הראשון ששינה את פניה של יהודה ממדינה לכנסייה¹⁴⁴. זו היתה ראשית הדיכטומיה בין 'הנפש' – ישראל האמיתי והרוחני, שהנצרות היא יורשתו – לבין 'הבשר', או הפן החיצוני, שאותו המשיכה הכנסייה של משה¹⁴⁵. זו רִגְרִסְיָה לשלב האלילי, אבל לא חידוש של השלב ההוא וחזרה עליו. ההבדל ב־המשמעות בין שני השלבים נעוץ, לדירי של ולהאזון, בכך שהציית לחוק ביהדות הכהונה לא נעשה מתוך שמחה, אלא היה ציות עיוור לפקודת האל, האל שתבע צייתנות לשמה.

ראוי לציין, שגישה זו, שורשיה במסורת תרבותית ארוכה, מסורת שהגיעה לוולהאזון דרך תפיסות פילוסופיות ותיאולוגיות אשר התפתחו במיוחד בבית מדרשה של ההגות הפרוטסטנטית באירופה. זו הרגיש לא פעם כי היהדות – ברביקותה בחוקי פולחן ובטקסיות טפלה – אינה אלא הגשמה גסה של הדת המנוגדת למהות הרוחנית של הנצרות. למרבה האירוניה תרם גם שפינוזה לגיבוש הקונצפטואלי של עמדה זו, שפן הוא קבע שמה היה מחוקק ושישו לעומתו היה מורה למוסר¹⁴⁶. קביעה זו נבעה מטענתו שהיהדות מעוניינת בציות פוליטי ולא במוסר פנימי. ההלכה היהודית נראתה לו בנויה על שכר ועונש, שהן מידות של חוק, ותורת ישו הסתמכה, לדעתו, על המוסר הפשוט. קאנט והגל; שלהגותם נודעה כאמור השפעה רבה על ולהאזון, טענו אף הם כי היהדות היא מערכת חיצונית ואילו הדת האמיתית היא דת המוסר הפנימי ושורשה נעוץ בנצרות¹⁴⁷. אין תימה איפוא, שתפיסה זו נקלטה בעולמו הרוחני של ולהאזון כאמת מובנת מאליה ונשתקפה בשיטתו.

142 ראה: שם, עמ' 223; להגדרת התיאוקרטיה הכהנית ראה עוד להלן עמ' 89. גם שפינוזה האשים את מוסר הכהונה והלווייה בהסבת הקלקול של מדינת העברים. ראה: שפינוזה, עמ' 188-189. הוא ייחס את חיבור התורה לתקופת בית שני, כלומר לעזרא, ובעקבותיו צעד הגל, שסבר כי המהות היהודית גובשה בעיקרה בתקופת הבית השני ובמיוחד בתקופה הפרסית. ראה: הגל, היסטוריה, עמ' 260. הגל אף טען כי מהות יהודית קלוקלת זו היא שגרמה לסיאוב בנצרות. ראה המבוא של קרונר ב־הגל, על הנצרות (לעיל, הערה 37), עמ' 3.

143 ראה: ולהאזון, אקדמות, ב, עמ' 207; הוא ראה את הנצרות כניצחון הנבואה. לביקורתו של קויפמן בנקודה זו, ראה: גולה, א, עמ' 345.

144 ישעיהו היה הנביא המושלם, אך דווקא הוא יצר את התיאוקראטיה, שהיא התנוונות הנבואה. זוהי דוגמה קלאסית לחשיבה דיאלקטית. ראה: ולהאזון, ישראל, עמ' 484-485.

145 הדברים אמורים כמובן בניגוד שבין הכנסייה של משה לנצרות האמיתית אליבא דוולהאזון; ולהאזון השווה את התיאוקראטיה של משה לכנסייה הקאטולית, ובכך חזר על טיעון פרוטסטנטי אופייני. ראה: אקדמות, ב, עמ' 224. יש להבדיל בין התיאוקראטיה של משה לבין דמותו ההיסטורית כפי שהיא מצטיירת בשיטתו של ולהאזון. ראה לעיל, הערה 50.

146 השווה שפינוזה, עמ' 55: 'לא כמורה או נביא מלמד משה את היהודים שלא יהרגו ולא יגנבו, כי אם מצווה זאת כמחוקק', ואילו ישו לימד 'תורת מוסר'.

147 ראה: 116 p. I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York 1960, p. 116. הגל, היסטוריה, עמ' 261-264; ראה גם המבוא של קרונר בתוך: הגל, על הנצרות (לעיל, הערה 37), עמ' 6-7. ראייה זו היא שהנחתה את הגל בהשתמשו ביחס ליהדות במונח הנוצרי המסורתי 'אמונה טפלה' או בהעריכו אותה כ'תרבות נמוכה'.

וכך נקבע שהתיאוקרטיה הכוהנית יצרה פיקציה היסטורית¹⁴⁸, כדי להצדיק את עצמה וכדי לבסס את שלטונה המלאכותי והכפוי. ולהאוזן העיר על עצמו, שעיקר מגמתו בכתיבת ספרו היתה להוכיח, שמשנה של התורה לא היה ולא נברא אלא משל היה – בדיה של 'תורת הכהנים'¹⁴⁹. 'תורת הכהנים' היתה הבסיס ליהדות הפרושית, ומכאן שהיהדות סילפה את הנבואה – כלומר את התורה הנוצרית – ורוח הנבואה נושעה ונגאלה רק עם הופעת ישו.

לבעיה תרבותית זו יש היבט מיתודולוגי מכריע. השיטה הנוצרית קובעת, שאין להסתמך על המקרא (הרובד הכוהני) כעדות היסטורית מהימנה: 'ידוע שמעולם לא היו מסלפי היסטוריה עזי פנים יותר מהרבנים'¹⁵⁰. נמצא, היהודים לא כיבדו את עברם, והרבנים 'שיכתבו' וסילפו במזיד את תולדות עמם. אפשר להבין את המינוח הזה לאור תפיסת ההיסטוריה במאה ה'ט', שהיתה נחלתו של ולהאוזן. תפיסה זו ראתה את ההיסטוריה כגילוי ה'רוח' של האדם וכהשתקפות של 'רוח האומה'¹⁵¹, וכל ניסיון לסלף את ההיסטוריה נחשב לעוול רוחני ולעיוות, היינו בעיה מוסרית ולא רק בעיה מדעית. אופיה המעוות של התיאוקרטיה של משה (משה הרי היה 'הכהן' הראשון) משתקף איפוא בהיסטוריה שלה, ולהיפך: 'התיאוקרטיה של משה, הפלטה הנשארה של המלכות, אשר אבדה, איננה אפילו מלכות. היא פרי בלתי-מדיני מלאכותי...'¹⁵². וכן: 'והנה יצא לאויר העולם הפרי המלאכותי הזה – החוקה היהודית הקדושה. את תבניתה המפורטת אנו מוצאים ב'תורת כהנים'¹⁵³. ההיסטוריה הכוהנית פירושה 'התערבות של המחבר' בידועין, היא חנקה את הנבואה האמיתית ('היא משנה שינוי עיקרי את עצם המסורה') והיא רחוקה לגמרי מן המציאות¹⁵⁴. חשוב לציין, שוולהאוזן לא גזר גזירה שווה בין ההיסטוריה הקדומה ובין 'פיקציה', אדרבא: הוא גורס במחקרו הבחנה ברורה בין ההיסטוריה האוטנטית הקדומה לבין הסילוף של התיאוקרטיה¹⁵⁵. למשל, הוא ראה ב'ספר יהוה' היסטוריה אותנטית של שלב הדת הטבעית וגם ספר דברים נראה לו היסטורי. גם כאן צעד ולהאוזן בעקבות הגל, שהבחין בין שלושה סוגי ראייה היסטורית, המייצגים רמה תבונית מסוימת בהתאם להתפתחות ההיסטורית של האומה¹⁵⁶. אליבא דהגל חייב ההיסטוריון לפענח אירועים היסטוריים על פי אמת המידה של ה'רוח', שהיא שלב השיא בהתפתחות ההיסטורית; כל היסטוריה קדומה אחרת אינה בהכרח סילוף, אך היא מוגבלת

148 ראה, למשל: ולהאוזן, אקדמות, א, עמ' 132; ב, עמ' 41. טענה זו, שורשיה בראשית ימיה של ביקורת המקרא. שפינוזה ניסח לראשונה באורח בוטה את טיעוניו בהציגו את התורה כיצירתו של עזרא (ראה: שפינוזה, פרק שמיני).

149 ראה: ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 157.

150 'Es ist bekannt, dass es nie dreister Geschichtsmacher gegeben hat, als die Rabbinen' Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905, p.155

151 ראה: הגל, היסטוריה, עמ' 115.

152 ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 224.

153 שם, עמ' 223.

154 ראה: אקדמות, ב, עמ' 76.

155 ראה: ולהאוזן, אקדמות, א, עמ' 8-7.

156 כך פתח הגל את המבוא לספרו הפילוסופיה של ההיסטוריה.

ברמתה. ברור שוולאהאוזן לא ציפה שההיסטוריה הפרימיטיבית תגיע למדרגת המחקר ההיסטורי של המאה הי"ט, אך טענתו היא, שהיהדות הכוהנית סילפה במזיד את ההיסטוריה ולא אפשרה יצירת 'היסטוריה אותנטית'¹⁵⁷. בספר שופטים הוא הבחין בין יסודות של היסטוריה קדומה אותנטית לעיבוד מלאכותי מאוחר. כשדן בדויד, הוא טען ששמואל א יד ב – שמואל ב ח יח 'הגיע אלינו בשלימות' עם כמה עיבודים, וגם הסיפור השני (שמואל ב ט – מלאכים א ב) פגום, אבל 'נשמר' באופן כללי. מסקנתו היא: 'שני החיבורים מצטיינים באפיים ההיסטוריים הטהורים'¹⁵⁸, ואילו פרק יט א-ז 'אין לו כל טעם, שהוא נתחבר בזמן מאוחר [בית שני]'. ההיסטוריה הקדומה היא טבעית ויש לה 'אופי היסטורי טהור', הדורש כמובן תרגום לקטיגוריות מודרניות, אך ההיסטוריה של התיאוקראטיה הכוהנית דורשת פענוח, מפני שהיא דמיונית ואיננה בחזקת תי-אור עובדתי. 'ברם, ביסודו של כל דמיון מונחים אי-אלה יסודות ממשיים'¹⁵⁹. כלומר, אפשר להגיע לאמת ההיסטורית שמאחורי הפיקציה, וזוהי מגמתו של וולאהאוזן בספרו.

כפי שראינו, גישה היסטורית זו, הקוראת את הטקסט המקראי מתוך מגמתיות, מקנה מעמד מסוים לכתבי הקודש, שאינו מעוגן רק בראייה אִמְפִּירִית, אלא בבעיה תרבותית עמוקה של חשד כלפי היהדות. קויפמן האשים את וולאהאוזן בזלזול במקרא¹⁶⁰. הוא עצמו ראה את התנ"ך כמסמך היסטורי אותנטי, והכיר במהימנותו. גישתו, כך סבר:

עומדת על הבסיס המוצק של חקר התופעות המונומנטליות של התקופה המקראית. לא נשארו לנו מתקופת הזוהר ההיא מונומנטים חמריים. לא ספינקסים ולא פירמידות ולא היכלות וגם לא מצבות וגלופים ומחרטים. הארכיאולוגיה לא יכלה לסייע הרבה להבנת התקופה. אבל המתבונן בספרות המקראית יכול להבחין בה תופעות, שיש בהן כדי להעיד עדות של מונומנטים¹⁶¹.

קויפמן לא שלל אמנם את התגליות הארכיאולוגיות, אך המקרא לגביו הוא העדות האותנטית הרחבה ביותר על תולדות עם ישראל. הוא נטה לקבל את עדות המקורות כפי שהם, מבלי לאבחן בהם עיבודים מאוחרים. הוא טען חדי-משמעת:

אחידות המטבע ההיסטורי של כל רובד בספר שופטים מוכיחה לכאורה, שהספר אינו ערב-רב של חומר מתקופות שונות. הספר מורכב מילקוטים שונים וקבוע במסגרת היסטוריוסופית מסוימת¹⁶².

157 זו הבעיה העיקרית, כפי שוולאהאוזן הגדיר אותה בפתח ספרו, ראה: אקדמות, א, עמ' 1.

158 ראה: וולאהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 87-88.

159 שם, עמ' 89.

160 טענה זו מופיעה פעמים רבות. ראה למשל: קויפמן, שופטים (לעיל, הערה 133), עמ' 112.

161 קויפמן, תולדות, א, עמ' ח-ט.

162 קויפמן, שופטים, שם, עמ' 21.

אין אנו מעוניינים להצדיק כאן את הטענה הזו או להפריכה, אלא לחשוף את המיתודה; והשאלה ההיסטורית-המיתודולוגית המתעוררת כאן היא, האם לקבל את המקרא כתעודה היסטורית, אם לא? קויפמן השיב על כך בחיוב. המקרא מעיד על מלחמה בין עמי כנען לישראל לפני תקופת השופטים ולא נאמר שבני כנען חיו אחרי כן בקרב ישראל¹⁶³. על כן שלל קויפמן את קביעתו של ולהאוזן, כי היתה סינקרטיות תרבותית ישראלית-כנענית וכי כתבי-הקודש עברו עיבוד מאוחר, שנועד להסוות את ההשפעה הכנענית על ישראל. הוא אף דחה את הטענה של החוקר הגרמני, כי שבטי ישראל כבשו את הארץ באורח ספוראדי ובמשך דורות רבים, וקיבל את עדות המקרא כמות שהיא¹⁶⁴. לפיכך בוטלה ההבחנה בין העדות ההיסטורית הקדומה לבין ההיסטוריה התיאוקראטית.

דעה רווחת היא, שהסיפור החילוני קדום יותר וקרוב יותר למאורעות מאשר הסיפור הרוחני-הדת. א, לפי ניסוחו של ולהאוזן; ככל שסיפור-הקורות קרוב יותר למקורו הוא חילוני יותר. הסיפור החילוני משקף מציאות היסטורית באספקלריה אובייקטיבית... בזה כאילו ניתן לנו קנה-מידה להבחין מוקדם-ומאוחר בספר¹⁶⁵.

בשיטתו של ולהאוזן השפיעה ההשקפה ההיסטוריוסופית על המיתודה, וקויפמן הציג לעומתה תפיסה היסטורית בעלת היבטים מיתודולוגיים אחרים: המונותאיזם הוא פרי תרבות שלימה, שהצמיחה גם את הנבואה והכהונה. אין חילוק בין העם ובין המוסדות המונותאיסטיים שצמחו בקרבו, ולכן אין לראות סילוף מכיוון בהיסטוריה המקראית. ההבחנה בין ספרות חילונית להיסטוריה תיאולוגית אינה תופסת במקרה זה; 'כל הסיפורים כולם נקבעו בתוך מסגרת דתית'¹⁶⁶. מסגרת זו היא האידיאה המונותאיסטית. קויפמן מודע לכך, שההיסטוריה זו אינה אובייקטיבית. ההיסטוריה אינה עשויה להיות אובייקטיבית. לעולם היא אינטרסאנטית, כפי שראינו, אבל בשום פנים אין היא סילוף. התפיסה שתפס קויפמן את הדת היהודית מבוססת על כתבי המקרא כעדות מונותאיסטית לחיי העברים, ועל הצורך לתרגם את השקפת-העולם המקראית למונחים מודרניים. ניתן לסכם בשני מישורים את הביקורת של קויפמן על ולהאוזן: המישור הפילוסופי-ההיסטורי והמישור המיתודי. במישור הפילוסופי זיהה קויפמן תהליך היסטורי בתולדות ישראל, שהינו שונה לחלוטין מהתהליך שתואר על ידי ולהאוזן. ולהאוזן הבחין בשלושה שלבים של התפתחות דיאלקטית בתולדות ישראל וגרס שכל שלב טומן בחובו אידיאה דתית שונה. קויפמן, לעומתו, סבר שדת ישראל היא מהות בלתי משתנה שגובשה במשך מאות בשנים. במישור המיתודי איבחנו ולהאוזן היבט ספרותי שונה בכל שלב התפתחות וזיהה את הטקסטים המקראיים הספציפיים על פי התוכן האידיאי שלהם, בנוסף לאמות מידה אחרות שהשתמש בהן. קויפמן ניסה לברר את

163 ראה: שם, עמ' 13.

164 ראה: שם, עמ' 1: השווה עם ולהאוזן, אקדמות, ב, עמ' 63-64, המדבר על כיבוש איטי וספוראדי של כנען על ידי שבטים עצמאיים.

165 קויפמן, שופטים (לעיל, הערה 133), עמ' 24-25.

166 שם, עמ' 25.

הביטויים השונים של האידריאה האחת שפעלה בדברי ימי ישראל וברתו – דת עממית, כוהנית, או נבואית.

בעיית היהדות, אליבא דקויפמן, היא חלק מהבעיה הפילוסופית-ההיסטורית שבהשקפה על תולדות תקופת המקרא. ולהאוזן הושפע מהתפיסה ההיסטורית הקגליאנית, ששירתה גישה תרבורית מסוימת, ולכן ראה את היהדות כתוצר מלאכותי ומסולף; למרות היותו איש-מדע, לא הצליח איפוא ולהאוזן להינתק מן ההקשר התרבותי שבו חי. קויפמן עצמו לא הסתפק באפיון המיתודה של ולהאוזן וחטרונותיה, אלא ניסה לבנות במקומה מסגרת רעיונית-שיטתית חדשה. הנה כי כן, כל ניסיון להבין את משנתו של קויפמן דורש מאיתנו התמודדות רצינית במישור האידריאי הפילוסופי לא פחות מאשר במישור האמפירי, כי קויפמן תרם בשני המישורים תרומה נכבדה לתולדות המקרא.