

הגורם הדתי במישנתו הלאומית של יחזקאל קויפמן

יחזקאל קויפמן (1899–1963) נחשב לאחד מגדולי חוקרי המקרא, ושמו בתחום זה הולך לפניו בעולם כולו. קויפמן גם התמודד עם הבעיות הלאומיות של עם ישראל בתקופתו, ובכתביו השונים תרם תרומה נכבדה מאוד למחשבה הלאומית ולפרשנות ההיסטוריה של עמנו. בשעתו היתה אומנם מישנתו הלאומית מוקד של התעניינות, השראה וויכוח, ורוב חברי העובד-הציוני בארץ ובגולה, למשל, ראו בקויפמן את האידיאלוג של תנועתם. אך באורח מוזר כלשהו, עם חלוף העתים, לא זכתה מישנתו של קויפמן לתשומת-לב, ולמעשה אף לא נחקרה (להוציא שני מחקרים אשר לא פורסמו¹). יתכן שהעובדה שתפיסתו לא תאמה אף אחד מן הזרמים הגדולים של הציונות המאורגנת יכולה להבהיר, חלקית לפחות, את השיכחה וחוסר-הידיעה המאיימות על מישנתו של קויפמן.

הגורם הדתי במסכת ההיסטוריוסופית

העיון ביסוד מיסודות מישנתו הלאומית של יחזקאל קויפמן דורש, ראשית כל, הבנת השקפתו ההיסטוריוסופית, המשמשת מסד לבנייתה השיטתית של מישנתו והמופיעה כחוט השני בשלבים השונים של פיתוחה. כאשר קויפמן יעסוק בבעיות השעה הספציפיות או יעלה את התיוות שלו לגבי העתיד, יהיו כל אלה מעוגנים במחקרו בהיסטוריה היהודית ובהיסטוריה הכלל-אנושית, והללו כשלעצמם יהיו מעוגנים בהנחותיו ההיסטוריוסופיות השונות. ההתמודדות עם בעיות השעה מחד גיסא, והעיון ההיסטורי והפילוסופי מאידך גיסא, קשורים אצל קויפמן קשר מהותי במסגרת שמנסה להיות מישנה כוללת ומבוססת היטב, מדרגה אחרי מדרגה. במסגרת מאמרנו זה מן הנמנע לפרש את כלל השקפתו ההיסטוריוסופית,

¹ Jannet Koffler, "Ezequiel Kaufmann's Philosophy of History", unpublished master's thesis, Columbia University, 1966; Laurence J. Silverstein, "The Writings of Iehzekel Kaufmann", Ph.D. thesis, Brandeis University, 1971. זילברשטיין עוסק בעיקר בבדיקת הרקע האינטלקטואלי ושורשיו התיאורטיים של קויפמן ביחס להתפתחות מחשבתו עד 1932.

ואנו נסתפק בהעלאת הסוגיות הרלוונטיות לענייננו כאן, דהיינו – הגורם הדתי במישנתו הלאומית.

ראשית כל יש לציין שקויפמן מנסה לגשת לבעיית גורלו המיוחד של עם ישראל מתוך גישה היסטורית-סוציולוגית, ועל כן מנתק את עצמו מלכתחילה מכל התייחסות תיאולוגית או טלאולוגית מטפזיות. בהקשר זה שייך קויפמן להיסטוריונים היהודים אשר החל מהמאה ה-19 התחילו לקבוע בצורה הדרגתית התייחסות זו לתולדות עמנו.¹

היהדות הדתית התמודדה עם בעיית גורלו המיוחד של עם ישראל תוך התמקדות בפרובלמטיקה של משמעות החורבן והשיעבוד הגלותי. התשובה אשר העלתה היתה מעוגנת ברקמת היחסים המיוחדים שבין האלוהים לבין עם ישראל, כאשר גורמים חיצוניים, כגון מעצמות העולם, אינם אלא כלי-עזר לצורך הענשת ישראל במסגרתה של הקומדיה האלוהית. פירושים אחרים בעת החדשה, כמו אלה של מונק או גייגר, מעוגנים גם הם בהתפתחותו הפנימית המיוחדת של עם ישראל, כאשר תולדות העם הן פונקציה של תכלית הפצת תורתו בין עמי העולם.²

קויפמן מזכיר ב"גולה ונכר" גישות אלה ואחרות ברוח זו, וזאת על-מנת לדחותן מכל וכל. הוא קובע נמרצות ש"תולדות ישראל הן חלק מן ההיסטוריה הכללית, והרבה מחזונונותיה מתבארים מתוך סיבות חיצוניות, מתוך פעולתם העצמית של כוחות חיצוניים של עם ישראל. בין תולדות ישראל לבין תולדות העמים שעמהם בא עם ישראל במגע יש קשר סיבתי. בזה כרוכה, להלן, ההכרה שגם תולדות ישראל כפופות לאותם החוקים, לאותם קשרי סיבה, שלהם כל ההיסטוריה כולה כפופה."³

קויפמן שולל, אם כן, את הגישה הטלאולוגית ומבקש במקומה גישה אמפירית, תוך חשיפת סיבות וחוקים; למרות היחוד יוצא-הדופן של תולדות ישראל, הוא שולל את הפקעתן מתוך המהלך ההיסטורי הכללי. נהפוך הוא,

1. צמיחתה של חוכמת ישראל במאה ה-19 היתה קשורה מהותית לניסיון של המחקר ההיסטורי, וכפי שמציין נתן רוטנשטרייך, "חוכמת ישראל ביקשה להבין את היהדות על כל גילוייה בהיסטוריה ומתוך ההיסטוריה". ראה בסוגיה זו, בין השאר, נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב 1966, כרך ראשון, חלק ראשון.
2. קויפמן מייחס גם את רנ"ק, משה הס, צבי גרץ ואחרים, לבעלי התפיסה הטלאולוגית או הפרשנות ההיסטורית הפנימית המיוחדת רק לעם ישראל. (ראה גולה ונכר, תל-אביב תשכ"ב, כרך א', עמ' 168). לגבי השקפתו ההיסטורית של גרץ, למשל, ומקום ההשגחה והתכלית המוסרית אצלו, ראה המבוא של שמואל אטינגר, "יהדות ותולדות היהודים בתפיסתו של גרץ", בספר צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית – מסות, פרקי יומן, איגרות, ירושלים 1969.
3. קויפמן, גולה ונכר, כרך א', עמ' 168.

מאמצו הכביר ב"גולה ונכר" ובחלק ניכר ממאמריו יהיה מכוון כל כולו לניסיון לבאר את תולדות ישראל מתוך דבקות בגורמים ובחוקים המאפשרים את הביאור ההיסטורי באשר הוא, ואשר באמצעותם מתבארות גם תולדותיהם של עמים אחרים. מכאן גם שהביאור ההיסטורי של עם ישראל יהיה מעוגן בקונטקסט ההיסטורי הכללי והתמורות בתולדות העם יהיו גם פונקציה של התמורות בהיסטוריה הכללית. כך גם התופעה המרכזית של הגלות, למשל, תיחפס בעצם מהותה כיחס הדדי בין העם היהודי לבין העמים שבתוכם הוא יושב.

אך אם נכון הוא שקויפמן ניתק מהפירוש התיאולוגי, בכל זאת בביאורו ההיסטורי יהיה הגורם הדתי מכריע ויהווה מפתח חיוני להבנת תולדות ישראל. מישנתו הלאומית תהיה מאמץ חילוני כביר, אשר יעמיד דווקא את הגורם הדתי כגורם מרכזי בהסברת תולדות עמנו. אך המדובר הוא בגורם הדתי בתור גורם פסיכו־סוציאלי, ולא בשום משמעות מטפיזית: לא במובן האונטולוגי אלא מתוך התייחסות לתודעה הדתית ולמשמעות הנפשית־הפסיכולוגית של האמונה, על השלכותיהן החברתיות וההיסטוריות.

קויפמן מגדיר את הדת כ"רשות היחס המעשי בין האדם ובין הנעלה אשר בהוויה"⁴. הדגש כאן הוא על היחס המעשי, דהיינו, יחס נפשי־חיוני המביא לידי מעשה כלשהו חיוני לקיומו של המאמין (תפילה, העלאת קורבן, מילוי מצוות וכיוצא באלה). זאת בניגוד ליחס פילוסופי־עיוני, אשר יכול להעלות מסקנה זו או אחרת מבחינה תוכנית, אך לא מקפל בחובו את הכרח האמונה והחיים על־פיה. הדאיזם מעוגן אומנם בהקדמות עיוניות, אך זה לא רלוונטי למחקרו ההיסטורי של קויפמן, כי הדאיזם לא הפך מעולם לתנועה עממית אשר הטביעה את חותמה על המהלך ההיסטורי; דהיינו, השלכותיו החברת־יות של היחס הדתי במקרה זה היו כלא היו.

מבחינת עולמו הנפשי של המאמין, התודעה הדתית מעוגנת בעצם סופיותו ומוגבלותו של האדם. "האדם הדתי", כותב קויפמן, "צופה בגבול הטבע בסדרי חוקיו, חש במסתורי ההווה, מסתכל במה שמעבר לרשות החוץ והנגלה. יש טבע וחוק; אבל היש באלה כדי לבאר את ההווה כולה בלי שיעור? רטט הנפש על סף הנעלם מוליד את האידיאה הדתית."⁵ מעצם

4. שם, עמ' 151.

5. שם, עמ' 153. קויפמן דן בתיאוריות השונות על אודות ראשיתה ומהותה של הדת, ומתוך ביקורת מעלה את השקפתו שלו (ראה תולדות האמונה הישראלית, תל־אביב תשי"ב, כרך א', ספר שני, עמ' 286). קויפמן מתייחס בעיקר לתורותיהם של אנדריו לאנג, מארט ופרייזר, אשר בסוף המאה ה־19 יצאו בביקורת נגד תורת האנימיזמוס מיסודם של א.ב. טיילור והרברט ספנסר. אנימיזמוס זה התבסס על רעיון ההתפתחות

המהות הזאת של החוויה הנפשית הדתית ומתוך דרך התהוותן של האידיאה והתודעה הדתית, עולה גם מידתה המובהקת של הדת: מידת הקדושה אשר בערכיה. המאמין ניצב מול ישות אלוהית הנתפסת על-ידיו כהוויה רצונית עליונה ונשגבת ממנו, הוויה אשר ניתן להשיגה רק באמצעות נס ההתגלות: ובחינה זו של ההוויה האלוהית, "ערכה הנשגב ועוצמת עוזה" מהווה בחינת הקדושה אשר בה. הקדושה הדתית מוגדרת על-ידי קויפמן כ"מושג כותני-חיוני" והיא מעוגנת בעצם תפיסתה של ההוויה האלוהית כעוצמה חיונית נשגבת מעל כל ישות אנושית, המשפיעה על האדם לטוב או לרע. חשוב להבין שבשביל קויפמן הקדושה אינה מעוגנת בתוכן מוסרי זה או אחר או באיזשהו תוכן בכלל. המגע עם האלוהי הוא-הוא המעלה את קדושתם של ערכי הדת השונים, כגון מקומות, גיבורים, מצוות וכיוצא באלו. "מכוח מגעם עם רוח הקדושה – ורק מכוח זה". כאן נעוצה גם כן, לדעתו של קויפמן, סיבת ריבויין של הדתות השונות, דהיינו, מתוך הדברים השונים הנחשבים לקדושים לכל דת ודת. קויפמן אינו מתעלם מן העובדה שיש הבדלים מבחינת ההשקפות המטפיזיות או השקפות-העולם בין הדתות השונות, אך מציין שערכיה של כל דת ודת קדושים הם בהיותם פרי ההתגלות האלוהית. לא מכוח תוכנם קדושים הם אלא מכוח מקורם, ומקור זה הוא המקדש גם צורה וגם תוכן.⁶

יסוד זה של הקדושה ביחד עם יסוד העממיות (היות הדת ערך עממי המתממש במסגרת החברתית, "עניין הנדרש לכל לב ונפש") מייחד את הדת כגורם חברתי והיסטורי בעל השפעה מיוחדת במינה ביחס לכל ערכיה האחרים של התרבות הרוחנית. הקדושה של הערכים הדתיים מעוררת אצל

הדארוויניסטיט ששלט בתקופתם, ושלל את האפשרות שהמונותיאזם היה קיים מימי בראשית. קויפמן שותף לביקורת התפיסה ההתפתחותית, ובעיקר לנסיון ישומה במחקר הדת הישראלית על-ידי ולהאון וחבריו.

6. גולה ונכר, כרך א', עמ' 153–159. בצדק מציין זילברשטיין שקיימת הקבלה בין החשיבות שקויפמן מקנה ליסוד הקדושה, לבין זו המוקנית לה בפרשנות הסוציולוגית בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 (זילברשטיין, עמ' 178). אך יש לציין שקויפמן מטפל בסוגיה זו ובסוגיה הדתית בכלל בהקשר רחב עוד יותר, תוך התייחסות לתורות האנתרופולוגיות השונות בנידון. בפרק שהוא מקדיש לסוגיה זו ב"תולדות האמונה הישראלית" הוא דן מפורשות בעמדתם של מארט, שמידט, לאנג, פרייזר, מילר, ובר, דירקהיים ואחרים. מקורות אלה הם רלוונטיים גם לגבי העיון ב"גולה ונכר", היות ובאותה שעה, כפי שעולה ממכתביו האישיים, כבר העמיק במחקרו בסוגיות אלה. כמו כן, בהקשר למושג הקדושה, יש לשים לב לעובדה שגם וינדלבאנד, אשר קויפמן מתייחס אליו מפורשות בהקשר ההיסטוריוסופי, דן בהרחבה בסוגיה זו במקומות שונים של כתביו.

המאמין יראה והערצה, ומטילה עליו חובת הדבקות בערכים אלה כהווייתם. דבקות זו מאפשרת את שמירתם של הערכים הדתיים במשך הדורות, בזמן שבערכים התרבותיים האחרים (אתיים, אסתטיים, פילוסופיים) אין מן הקדושה ומן המוחלט, וממילא אין בכוחם לעמוד בשטף זרמו של הזמן. קויפמן מזכיר לנו שבני-אדם התאחדו ויצאו למלחמות למען הגן על כבוד דתם או לשם הפצתה, ושאינו אנו מוצאים כתופעה זו במחלוקות הפילוסופיות, המדעיות או האסתטיות. כמו כן הוא מציין שבכוחה של הדת לפעול אפילו בדומה לגורם האתני ולהביא לידי התייחדות חברתית ולידי פילוגים חברתיים. אך בסוגיה זו הוא מצביע על הבדל חשוב ביותר בין ההתייחדות החברתית הדתית לבין זו האתנית, הבדל שהוא בעל השלכות מכריעות לגבי ענייננו בגורל עם ישראל: הצורה האתנית לגביה היא צורה טבעית והכרחית של החיים החברתיים, ומכאן נובע שבהירס היסודות הטבעיים האובייקטיביים, אשר בהם מעוגנת ההווה האתנית, נהרס גם יסוד קיומה. אכן זה גורלם של העמים הגולים מאדמתם ואינם כובשים להם נחלה אחרת. אך לא כן לגבי הערכים הדתיים. הללו קדושים והמאמין דבק בהם מתוך יראה והערצה אשר בלב, מתוך שיעבוד מוחלט לכוח עליון אשר אינו בגדר של גורם אובייקטיבי טבעי אשר אפשר להרסו. הדת נוטעת בלב המאמין דבקות בקדושה המוחלטת של ערכיה, ודבר זה אינו פונקציה של מצב כלכלי, חברתי או לאומי כלשהו. אומנם נכון שבעולם האילי המעבר לארץ חדשה הביא גם לדבקות באלוהיה של הארץ, אך הדבר התחייב מעצם מהותה הדתית של האלילות עצמה. לגבי הדתות המונותאיסטיות האוניורסליות – קדושת הערכים הדתיים והדבקות בהם אינן פונקציה של נתונים לאומיים.

יתירה מזאת, הדת נתפסת על-ידי קויפמן כתופעה ראשונית מבחינת מהותה והתהוותה, והיא עצמאית מבחינת השפעתה ההיסטורית. זאת מפני שהיא בגדר של צורך נפשי ראשוני וגם מפני שמקורה האחרון של כל יצירה תרבותית, ובכלל זה גם היצירה של האידיאה הדתית, הוא בכוח היוצר של האדם. קויפמן מכיר בחשיבותם של התנאים החומריים ושל ההכרח המניע את האדם, אך מגיע למסקנה שהפעולה התרבותית היוצרת כשלעצמה אינה יכולה להתבאר מתוכם. והרי "מאותו חומר יוצר האדם צורות אינספור, ואותו הכרח או אותו הצורך (הבלתי-הכרחי) ידע לספק באלפי דרכים."⁷

7. קויפמן, "בכשונה של היצירה הלאומית", תולדות האמונה הישראלית, כרך א', מבוא, עמ' כ"ב. במאמר זה, אשר הופיע תחילה במאזניים, כרך י"ג, תש"א, כלולות ההנחות ההיסטוריות-התרבותיות אשר עליהן התבסס קויפמן בכתיבת "תולדות האמונה הישראלית", ועליכן המאמר צורך כמבוא לספר זה.

דהיינו, על שום מה דווקא יצירה זו בתנאים המסויימים, ולא יצירה אחרת האפשרית גם היא באותם התנאים? היסוד והשורש של עצם אקט היצירה מעוגנים, בסופו של דבר, ברוחו היוצר של האדם. קויפמן מודה "שהרוח הוא אומנם מחידות הנצח של ההווה", אך ממחר להוסיף שהוא אינו בכחינת חידה יותר מאשר החומר, המקום או הזמן. בצורה מבריקה מיישם קויפמן תפיסה זו ב"תולדות האמונה הישראלית". שם הוא תולה ברוחו של משה, ראשון הנביאים, את יצירתה של האידיאה הדתית החדשה.⁸

קויפמן מציין גם את השפעתה ההיסטורית המיוחדת של הדת על התפתחותה של החברה האנושית, בעיקר בתקופות הקודמות, כאשר השפעה זו הקיפה את כל התחומים בחייו של הפרט ובחיים החברתיים ככללותם. הוא מכיר בעובדה שבמאבקים הפוליטיים נעזרו מעמדות חברתיים שונים בדת כדי להגיע לשלטון ולהחזיק בו, אך הוא מסיק מזה את המסקנה ההפוכה מזו של המטריאליזם הדיאלקטי, הרואה בדת אידיאולוגיה במובן של רציונליוזציה המצדיקה והמאפשרת שיעבוד מדיני וחברתי. אליבא דקויפמן, השימוש בדת לא מעיד על מהותה האינסטרומנטלית של הדת אלא על עוצמתה וכוחה העצמי. "[...] הדת יכולה לשמש אמצעי של שיעבוד ודיכוי בידו [של השליט] בגלל כוחה הפנימי והעצמי. אבל קודמת היא לכל שלטון ושיעבוד, והיא שימשה צורה לתרבות האנושית גם בחברה הקדומה, עוד קודם שנתפרדה למעמדות."⁹

תפיסתו זו של קויפמן את הדת, על אופיה הראשוני והעצמי, ועל יחודה לגבי שאר הגורמים ההיסטוריים, הביאה אותו בהכרח לדחיית מישנותיהם ההיסטוריות של דובנוב ואחדהעם, אשר ציינו את האופי האינסטרומנטלי של הדת המשרתת את יצר הקיום הלאומי.¹⁰ כפי שנראה בהמשך דברינו, קויפמן יבנה לא במעט את מישנתו תוך עימות כולל עם מישנתו של אחדהעם, כתגובה למה שהוא מעריך כביאור היסטורי כוזב ומישנה לאומית מסוכנת.

קויפמן אינו מתעלם מן העובדה שבעת החדשה השפעתו של הגורם הדתי הולכת ומצטמצמת מבחינה חברתית ותרבותית, אך לדעתו האמונה הדתית

8. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב', ספר א', פרק ב'.

9. גולה ונכר, כרך א', עמ' 160. החלק השני בפרק מוקדש בשלמותו לביקורת המטריאליזם ההיסטורי.

10. ראה בסוגיה זו: אחדהעם, על פרשת דרכים, ברלין 1921, בין השאר: חלק א', עמ' קט"ו, חלק ב', עמ' ק"ס; ש. דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, תל-אביב תרצ"ז, בין השאר, עמ' 12.

כשלעצמה תמשיך למלא בתחומה הספציפי תפקיד חשוב ביותר בתולדות האנושות. לדעתו אין בכוחו של המדע לפתור את סוד ההוויה, והרי הדת עצמה נזונה מ"רטט האדם לפני הנעלם, מחרדת האינסוף"¹¹. עד כה עצמדנו על יחודו ההיסטורי של הגורם הדתי בהשקפתו של קויפמן, אך אל לנו לטעות יחד עם מלומדים שונים וללכת שולל אחרי ניסוחים מסויימים של קויפמן, שבהם מודגשת חשיבותו המכרעת של הגורם הדתי ושל האידיאות בכללותן, בעיקר לגבי תולדות עם ישראל.¹² בתפיסתו ההיסטוריוסופית שולל קויפמן כל צורה של מוניזם המנסה להסביר את כלל ההתפתחות ההיסטורית כפועל-יוצא של חוקה בלעדית או של גורם יחיד כלשהו. לידו אין חוקה היסטורית אלא חוקים, טבעיים וחברתיים, הפועלים במסגרת של המציאות הנתונה על מידותיה השונות. רק כך, בצירוף זה, מהווים חוקים אלה סיבה למאורעות היסטוריים. מכאן ומתוך רצון להדגיש את מוגבלות פועלם ההיסטורי, מכנה אותם קויפמן חוקים-גורמים, דהיינו גורמים בין גורמים אחרים. אך יתירה מזאת, גידורה של החוקיות במסגרת המצומצמת יותר של חוקים-גורמים אינה נובעת רק מהעובדה של העלאתם של חוקים שונים ושל המציאות על מידותיה ואיכויותיה, אלא גם מהעובדה המכרעת שהמציאות עצמה נתפסת על-ידי קויפמן לא כהומוגנית אלא כ"ארג רב של רשויות הוויה שונות, המצטרפות לישות אחת"¹³. המציאות כשלעצ-מה מורכבת, ולמעשה כל מאורע היסטורי הוא לא רק פרי של חוקים מסויימים ושל מציאות נתונה, אלא גם פרי הצטלבותן של רשויות שונות של נתונים טבעיים, חברתיים, רוחניים וכו' על חוקיהם. כך למשל גורלה של פומפיי יעיד כאלף עדים על חשיבות הצטלבותם של גורמים מרשויות שונות בקביעת גורלו של הנושא ההיסטורי. ולא רק רשויות שונות, אלא שקויפמן מדבר גם על נושאים שונים של ההיסטוריה. כפי שהוא דוחה את התפיסה ההגליאנית המטפיזית על אודות הרוח המוחלטת המהווה את הנושא של ההתפתחות ההיסטורית,¹⁴ הוא דוחה גם בתחום האמפירי כל נושא בלעדי של התפתחות זו. כך, למשל, תולדות האינדיאנים באמריקה נעו במסלול משלהם

11. גולה ונכר, כרך א', עמ' 162.

12. בין הוגי הדיעות המעריכים כך את תורתו של קויפמן ראה: י. בער, קרית ספר, כרך ח', תרצ"א-תרצ"ב, עמ' 309. בער כותב על "אמונתו האידיאליסטית" של המחבר [...]. זאת אומרת שגורל-דין ההיסטוריה נגזר בכוחן של מחשבות מופשטות מעטות". כמו כן, ראה: ר. זליגמן, "דת והתבוללות", מאזניים, תרצ"א, גליונות א'-ג'.

13. גולה ונכר, כרך א', עמ' 6.

14. ראה: קויפמן, "בכבשונה של היצירה הלאומית, תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' כ"ז ואילך.

ללא כל קשר להיסטוריה האירופית. גילוייה וכיבושה של אמריקה היו תוצאת התפרצותו של נושא היסטורי זר לחלוטין עד לאותו זמן להיסטוריה של האינדיאנים.

כל הצירופים של הגורמים אשר הזכרנו לעיל מהווים מה שקויפמן מגדיר, תוך שימוש במושגים ניאוקאנטיאניים, בתור הסיבה האינדיודואלית של המאורע, וממחישים את החשיבות המכרעת שקויפמן מקנה ליסוד הריבוי והמורכבות של המציאות ושל ההתהוות ההיסטורית. מכאן, שלמרות החשיבות המכרעת אשר קויפמן מייחס לגורם האידיאי הדתי בתולדות עם ישראל, הרי שברור כי בסופו של דבר ביאורה של העלילה ההיסטורית המיוחדת של עמנו יהיה מעוגן בהזדמנות המשותפת של גורמים שונים בעלי חשיבות שונה ומשתנה, טבעיים וחברתיים, אובייקטיביים וסובייקטיביים, רוחניים וחומריים. אכן, המתחיות בין היסודות הללו מורגשת לכל אורך עבודתו של קויפמן ומהווה אחד ממאפייניה העיקריים.

יש לציין שדינו ההיסטוריוסופי של קויפמן מעוגן בפרובלמטיקה המרכזית של הזרם הניאוקאנטיאני מבאדן, אשר בראשו עמדו וילהלם וינדלכאנד והיינריך ריקרט. גם אם קויפמן שולל חלק מתפיסותיהם הרי שתפיסתו נבנית בהתמודדות זו, תוך כדי שימוש בעולם המושגים והמונחים של העולם הפילוסופי הניאוקאנטיאני, ובד בבד עם עיסוק בפרובלמטיקה המעסיקה זרם זה. במיוחד נראית לנו חשובה השפעתו של ריקרט, אשר האידיאל ההיסטוריוגרפי שלו הוא תרבות אשר תתאר את ההתפתחות ההיסטורית לאור הערכים המיוחדים לכל חברה וחברה.¹⁵

נחתום סעיף זה בהעלאת קווים עיקריים להתייחסותו של קויפמן לגורם הדתי במסגרתה של ההיסטוריוסופיה היהודית. גישתו ההיסטורית-סוציולוגית של קויפמן היא שקבעה את הפרובלמטיקה המעסיקה אותו. השאלה המרכזית בתולדות ישראל לדידו, אינה יכולה להיות החורבן והגלות, כי אלה תופעות היסטוריות רגילות, הידועות גם בעמים אחרים, ואינן מצריכות ביאור מיוחד. בשביל קויפמן השאלה העיקרית היא: איך אפשר

15. קויפמן מתייחס מפורשות לווינדלכאנד ולריקרט בפרק הראשון של "גולה ונכר", בו הוא מנסח את העיקרים ההיסטוריוסופיים שלו. הזרם הניאוקאנטיאני של באדן התרכז במיוחד במדעי התרבות ובפילוסופיה של הערכים. וינדלכאנד הבחין בין מדעי הטבע אשר הם נומוטטיים, כלומר עוסקים בדברים הניתנים לתפיסה באמצעותם של חוקים, לבין ההיסטוריה שהיא אידיאוגרפית ומטפלת בפרטי ובהדדפעמי. ריקרט מקבל הבחנה זו, אך מדגיש שההיסטוריה עוסקת בפרטי (מאורע או בני אדם) ביחס לערכים, ומכאן תפיסתו את ההיסטוריוגרפיה כנסיון להבין את ההתפתחות החברתית והתרבותית לאור ערכיהם הספציפיים.

שעם ישראל שמר בגולה על יחודו הלאומי בתנאים אשר הביאו עמים אחרים לידי טמיעה והיעלמות מבימת ההיסטוריה? והשאלה קשה במיוחד, מציין קויפמן, כי עם ישראל אמנם נטמע בגולה מבחינה תרבותית, והטמיעה הלשונית היתה הביטוי החזק ביותר לתהליך זה.¹⁶ הוא גם דוחה שורה ארוכה של נסיונות לבאר את התופעה המיוחדת באמצעותם של גורמים או בייקטיווים יים שונים (מעמד כלכלי, גזע וכו'). הללו פעלו ופועלים בהיסטוריה, מעצם טבעם, בכיוון של טמיעה לאומית מוחלטת. כך, למשל, טוען קויפמן שהסחר עם עמים אחרים הוא אשר קירב את היהודים ללשוניותיהם ותרבויותיהם וזירזו בצורה זו את תהליך הטמיעה. "איך יכול היה איפוא הגורם הכלכלי, שהיה מקור הנטיה להתבוללות ואבדן אבות הטמיעה הלשונית, לקיים את היהדות ביחודה?"¹⁷

קויפמן עצמו ממקד את ראשית ביאורה של הבעיה קודם-כל ביסוד סובייקטיבי, ב"כוח המיוחד שהיה גנוז בתרבותו הדתית של ישראל". שני נימוקים בסיסיים מביאים אותו לידי מסקנה זו: ראשית, היא מתבקשת מכך שבמרוצת הדורות העם עצמו ראה את יחודו הלאומי כמעוגן ביחודו הדתי, ולדידו של קויפמן – התודעה העממית מכרעת; ושנית, קויפמן רואה בעובדה שכל חלקי האומה אשר המירו את דתם – אם ברצון ואם באונס – איבדו את יחודם הלאומי ונבלעו בין העמים, ראייה היסטורית מכרעת. "גורמים גזעיים, ביולוגיים, פסיכיים, מעמדיים, לא עמדו מעולם לשום חלק מישראל שיצא מכלל דתו לייחודו, להיות לו תריס בפני הטמיעה. עובדה זו היא ראייה מכרעת שאין אחריה כלום, שהגורם הדתי הוא לבדו יחד את ישראל מן העמים בארצות פיזורו."¹⁸

אך חשוב להבין שקויפמן מדבר על התודעה הדתית ועל האמונה הדתית כשלעצמן ולא על התרבות היהודית על ערכיה המוסריים או חוקיה ומצווותיה. קויפמן שולל מכל וכל את תפיסתו של אחד-העם, המציגה את הדת כאוסף מצוות וחוקים שנועדו לשמור על קיומו של העם בגולה.¹⁹ ב"תולדות האמונה הישראלית" עתיד קויפמן להוכיח את קדמוניותה ועממיותה של האידיאה המונותאיסטית הישראלית. אך כבר ב"גולה ונכר" הוא מתייחס

16. גולה ונכר, פרק א', עמ' 171.

17. שם, עמ' 187.

18. שם, עמ' 199.

19. קויפמן יצא כבר במאמריו הראשונים במיתקפה על השקפתו של אחד-העם. בגלל עמדתו זו והתמתתו בה ראו מלומדים שונים בתורתו אנטייתוה לזו של אחד-העם. ראה, למשל, י.מ. גרינץ, "יחזקאל קויפמן – אנטייתוה לאחד-העם", האומה, שנה ב', עמ' 368.

לעובדה זו, שהיא מכרעת לפירוש תולדות ישראל שהוא מציע ולתפיסתו את המהות של האמונה הדתית: ההתייחדות של עם ישראל החלה עוד בגלות בבל, טרם התגבשות החוקה הדתית הקבועה. האידיאה הדתית כשלעצמה, התודעה והאמונה, פעלו עוד לפני פרסום התורה והביאו גם לשיבת-ציון. "[...] עזרא התחיל לפעול אחרי כמאה וחמישים שנה של התייחדות. החוקים והמצוות המאוחרים לא היו הם גופם אלא תוצאה טבעית מתוך דבקות העם באידיאה הדתית. כי הדת וחוקיה לא היו אמצעי שהמציא מישהו לשמור על העם מכיליון או על הגזע מתערובת, כמו שרגילים לחשוב, אלא פעולת מניע ראשון היתה פעולתם. מצוות ותקנות בודדות נוצרו, אומנם, בתור סייג ותריס בפני השפעת הנכר, אבל הכוח הפנימי שיצר את אלה גם הוא היה כוח האמונה; כוח האידיאה היסודית של קיום ישראל, נושא דת אלוהים.²⁰

לא מצוות ולא חוקים שמרו אפוא על ישראל; אך גם לא המוסר הנעלה של הצדק המוחלט, אשר בו תולה אחד-העם את יכולתו של יצר הקיום הלאומי לגבור במאבק הזה ולהצליח.²¹ על רקע תפיסתו הבסיסית קובע קויפמן שאין בכוחה של תורה מוסרית לחתוך גורלה של אומה בגולה, ומוסיף לזה ראייה מן ההיסטוריה של ישראל עצמו: "שום חלק מישראל לא נשתמר בתור חטיבה מוסרית מיוחדת אחרי שיצא מתחומה של דת ישראל."²²

אך קויפמן, לא זו בלבד שהוא מדגיש את תפקידה המיוחד של אמונת ישראל, אלא גם יוצא בהתקפה על המהות הפוזיטיוויסטית של השקפת אחד-העם, המעמיד במרכז ביאורו ההיסטורי את "יצר הקיום" השאול מתוך מישנתו הפוזיטיוויסטית והדארוויניסטית-חברתית של ספנסר. קויפמן דוחה את הניסיון לתלות את קיומו של עם ישראל בגולה ביסוד אינסטינקטיווי טבעי, ורואה בזה הפקעה של הבעיה מהקונטקסט ההיסטורי ומיקודה בתחום הביולוגי. בשביל קויפמן התהליך ההיסטורי החברתי הוא שיוצר את חפץ הקיום והוא שעוקר אותו, וממילא נעדר כאן קשר טבעי עם צורה חברתית או לאומית זו או אחרת, ואין מקום לביאור ביולוגי כלשהו. מן הראוי לצטט בסוגיה זו את דברי קויפמן, הממחישים נכונה את המהות ההיסטורית והחברתית של גישתו: "אין שום חברה או אומה דבקה בצורת חייה בדרך הטבע, במצוות חוק ביולוגי, אלא מתוך הווייתה ההיסטורית; הכל לפי תנאי המציאות החברתית. ברשות ההווייה והכיליון של האומה פועלים לא כוחות טבעיים ביולוגיים אלא היסטוריים."²³ כנגד נסיונם של היהודים הלא-

20. גולה ונכר, כרך א', עמ' 205–206.

21. שם, עמ' 199.

22. שם, עמ' 204.

23. שם, עמ' 198.

מאמינים לדלות ממעייני הפוזיטיוויזם, הדארוויניזם החברתי והלאומיות המודרנית, לשם שלילית מעמדה העצמי של האמונה הדתית בהתפתחות העם, מעלה קויפמן מחדש את השפעתה המכרעת של האמונה הדתית גופא, אשר רק בכוחה היה, לדעתו, לחתוך את גורל האומה בגולה. קויפמן עצמו דבק ברעיון הלאומי וגם היה מודע לירידה בהשפעתה של הדת בעת החדשה, אך אין הדבר מערפל את ראייתו ההיסטורית תוך השלכת ההווה אל העבר. נהפוך הוא: הוא ניגש לחקר העבר ההיסטורי עצמו, הקיים בזכות עצמו, ובחינה זו עשויה לאפשר לו ראייה נכונה יותר של ההווה. וכעת לשאלה המתבקשת: כיצד, בתולדות ישראל, פעלה אמונת ישראל למען שמירת קיומו של העם?

אמונת ישראל: מזהות אוניוורסלית ומימוש לאומי

האמונה הישראלית צמחה והתפתחה במסגרתו הלאומית של עם ישראל, אך אליבא דקויפמן עלה בידיה לשמור על היחוד הלאומי של העם בתנאי הגולה רק הודות לעובדה שהגיעה בהתפתחותה לדרגה של אוניוורסליות כלל-אנושית. כך לא היתה זקוקה לקליפה לאומית, לא נזונה מהחיים הלאומיים ולא היתה כבולה לתחומי האומה.²⁴

אילו היתה דת ישראל קשורה מהותית למולדת העם ולקיבוץ האתני, כפי שהדבר התקיים בקרב הדתות האליליות, הרי שכל יציאה מתחום החיים הלאומיים היתה מביאה בהכרח לתמורה דתית; מכאן, שרק בכוחה האוניוורסלי יכלה דת ישראל להתקיים בתנאי הגולה. אך קויפמן אינו רואה בזה שום מקרה יוצא־דופן, שהרי גורלה של דת ישראל כאמונה דתית היה כגורלן של שאר הדתות האוניוורסליות. גם הנצרות צמחה מתוך היהדות והצליחה להתקיים מחוץ לכל תנאי הקיום הלאומי. מכאן שהבעיה שמעסיקה את קויפמן אינה המשך קיומה של דת ישראל בגולה, אלא העובדה שלמרות היותה דת אוניוורסלית במהותה, נשארה נחלתו הבלעדית של עם ישראל ולא התפשטה בין העמים, דוגמת הנצרות והאיסלאם אשר צמחו מקירבה.²⁵ השקפתם של רוב החוקרים בסוגיה זו – שהיה זה הפרטיקולריזם הלאומי היהודי שמנע את התפשטות הדת ויחד אותה לעם ישראל.²⁶ על־פי תפיסה זו,

24. שם, עמ' 208.

25. שם, עמ' 213.

26. קויפמן מתייחס בעיקר לחיבוריהם של שירר, הרפורד וא. מאיר, ראה:

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi*; R. Fr. Herford, *Pharisaism, Its Aims and Its Method*; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*.

הגיעה דת ישראל בתקופת הנביאים הסופרים לדרגה של התפתחות אוניוורסלית, ועל-כן האמונה באל יחיד הביאה ממילא לאפשרות ולהכרח לעבדו בכל מקום ומקום וגם מעבר לגבולות המכורה הלאומית. אבל, לדעתם, עם ישראל חשב לאוניוורסלי רק את שלטון האל, אך לא את חסדו ואת התגלותו: הללו היו נחלתו הבלעדית ונמנעו מן העמים. פרטיקולריזם לאומי זה הוא אשר מנע את התפשטותה של הדת היהודית בין העמים.

קויפמן דוחה השקפה זו בטענה שחוקרים אלה מערבבים בין הצמצום הלאומי כעובדה היסטורית לבין הצמצום הלאומי כמידה מהותית. לטענתו, "היהדות לא היתה לפי מהותה דת לאומית או גזעית בשום בחינה; המומנט הלאומי בה אינו אלא היסטורי בלבד."²⁷ הוזה אומר, גורמים שונים בהתפתחות ההיסטורית יחדו את דת ישראל לעם ישראל למרות שהדבר לא נגזר מעצם מהותה. מהותית, טוען קויפמן, היהדות בכללותה, וביחוד היהדות המאוחרת, רואה עצמה "כדת שכל בני-אדם היו צריכים להחזיק בה ושראויה לכל העמים."²⁸

סוגיה זו מעסיקה את קויפמן בהרחבה והיא חיונית בשבילו בקונטקסט של התמודדותו עם התפיסה של ביקורת המקרא, אשר נגדה יצא חוצץ ב"תולדות האמונה הישראלית". לדידו חשוב לשלול מכל וכל את הצגת אמונת ישראל כתופעה מוגבלת מצד מהותה, וכנחלתה הבלעדית של אומה; וגם חשוב לשלול את הצגתה כדת המתפתחת לקראת האוניוורסליות הכוללת, אך המהווה בכל-זאת שלב נחות לגבי האוניוורסליות האמיתית, המוצאת את ביטויה רק באמונה הנוצרית. נהפוך הוא, קויפמן טוען שהנצרות והאיסלאם פעלו את פועלם ההיסטורי של הריסת העולם האלילי בשליחותה של אמונת ישראל, ורק הודות לזאת הצליחו לרשת את האלילות. "הנצרות והאיסלאם החריבו את האלילות והתפשטו בין העמים לא בכוח איזה אידיאה עיונית או מוסרית מיוחדת להם יתר על היהדות, אלא בכוח האידיאה היסודית – רעיון האחדות המוחלט – שקיבלו מן היהדות."²⁹

בהקשר לסוגיה זו יש להבין גם את דיונו הממושך והמפורט של קויפמן במהותה והתהוותה של הנצרות, דיון אשר משתרע על כשליש מהספר השני בכרך הראשון של "גולה ונכר". ואכן, אין להתפלא על תמיהתו של יצחק בער לגבי סוגיה זו: "מה יצא לנו מכל הוויכוחים התיאולוגיים התופסים יותר

27. גולה ונכר, כרך א', עמ' 214.

28. שם.

29. שם, עמ' 223.

ממאה עמודים בשביל החקר ההיסטורי הסוציולוגי שלפנינו?³⁰ אך חשוב להבין זאת במסגרת התמודדותו של קויפמן עם המחקר הנוצרי, כאשר הוא מנסה למנוע את הניסיון להציג את גלות ישראל כעדות למהותה הלאומית המוגבלת ונחיתותה האוניוורסלית של אמונת ישראל. יש הרגשה שדיון זה טוען מטען רגשי לא מבוטל, כאילו קויפמן מתמודד עם הגלגול המדעי של טענת התיאולוגיה הנוצרית שהגלות היא עונש על סירובו של עם ישראל לקבל את האמת הנוצרית הנעלה יותר.

קויפמן אינו מתעלם מהעובדה שבמקומות שונים במקרא נתפסת דת ישראל כנחלתו הבלעדית של עם ישראל, אך הוא קובע שבשביל היהדות דת ישראל ראויה לכל אדם באשר הוא אדם, לכל עם ועם. יתירה מזו, בתקופת בית־שני היה ניסיון נרחב להפיץ את דת ישראל בין הגויים ובית חשמונאי ניסה לעשות זאת גם בכוח הזרוע. השומרונים, הכוורים והאדומים הם עמים אשר התגיירו ואשר ממחישים, לדעתו של קויפמן, את מהותה האוניוורסלית של דת ישראל. הטענה כנגד קויפמן, שהניסיון לכפות את האמונה בכוח הזרוע, כמו זה של החשמונאים, הוא ביטוי לאימפריאליזם לאומי ולא של אוניוורסליזם דתי,³¹ אינה רלוונטית במקרה זה, שהרי במחינה מהותית, תהיה אשר תהיה המגמה הפוליטית, השאלה הפשוטה היא – כלום יכולה דת ישראל להיות גם נחלתם של עמים אחרים, או לא; ושאלה מהותית זו אינה עשויה לשמש פונקציה של מדיניות לאומית כלשהי.

אכן, גם זו שאלה שאין להטיל ספק ברלוונטיות שלה: כלום בגיור היה מקופל גם הכרח התמורה הלאומית והצטרפות לעם ישראל, כטענת החוקרים, שלא התעלמו מתופעת הגיור.³² לדעתו של קויפמן אם היהדות רצתה בהצטרפות של הגויים, הרי בוודאי לא ראתה את עצמה כמיוחדת לעם ישראל, ואם הגיור היה כרוך בחובת ההסתפחות הלאומית, הרי שהדבר מוכיח שהיהדות ניתקה את עצמה לחלוטין מהיסוד האתני, כי הרי הקריטריון המבוקש לתמורה הלאומית הוא אקט דתי בלבד.³³

אומנם קויפמן מודה שבעם ישראל רווחה ההרגשה של מעלה דתית המיוחדת לו בלבד, אך לדעתו דבר זה כשלעצמו אינו מכשול בפני התפשטותה של דת ישראל. כלום נשתמרו, טוען קויפמן, גם בנצרות ובאיסלאם יסודות המייחדים את ארץ־ישראל ואת עם ישראל בקדושה מיוחדת, והדבר

30. י. בער, עמ' 313.

31. שם, עמ' 312.

32. גולה ונכר, כרך א', עמ' 228.

33. שם, עמ' 217.

לא מנע את התפשטותם בין העמים. המיזוג של מעלתו המיוחדת של עם ישראל עם האוניורסליזם הכלל־אנושי משתקף אצל קויפמן בגלגוליו השונים של החזון המשיחי. כך למשל הרעיון המרכזי של תפארת ישראל בין העמים אשר יקבלו את אמונתו הדתית באחרית הימים. דהיינו, העמים יקבלו את דתו אך ישארו בהווייתם הלאומית; מרכזיותו של עם ישראל לא מונעת התגירותם, ואילו ההתגירות לא מושכת אחריה את ביטול הווייתם הלא־מית.

אומנם קויפמן מודה שבחזון המשיחי, כפי שזה מופיע באגדה המאוחרת בתלמוד ובמדרשים, יש גם ביטוי להשקפה לאומית קיצונית, אבל לדידו, מה שמכריע לגבי מהותה של דת ישראל אינה האגדה אלא ההלכה בהתייחסותה לשמירת טוהר הגזע היהודי. למרות האידיאה העממית המשיחית על נצח ישראל, לא תיקנה היהדות שום תקנה על־מנת לשמור על יחודו הלאומי של העם. "היהדות בתור דת היתה אוניורסלית יותר מחזיונותיה המשיחיים."³⁴ קויפמן מציין שאיסוריהם המוחלטים של עזרא ונחמיה על נישואי־תערובת בוטלו, שכן היו אופייניים לתקופה של מבוכה ומעבר בין הגיור הקדום, אשר בא כתוצאה של הישיבה הממושכת בארץ־ישראל, לבין הגיור הדתי המעוגן בטקס דתי חדש ומיוחד. "ישראל בתור חטיבה גזעית־לאומית נבחרת, בתור זרע אברהם המתקיים לעולם, הוא אידיאה משיחית, אגדית־מדרשית, עממית; אבל אידיאה זו לא נתגבשה גיבוש חוקי, הלכתי; זאת אומרת שלקיומה לא היה בסיס דתי ממש [...] נצח ישראל היה אגדה אבל לא הלכה."³⁵ לגבי קויפמן מכרעת העובדה שהיהדות המאוחרת יצרה את הגיור הדתי "שהשוו־תה את בן הנכר שקיבל את תורתה, לישראל בכל זכויותיו, נתנה לו חיי עולם, התירה לו להתחתן בישראל [...]."³⁶

לפי זה הבחין קויפמן תחילה בין מקורות במקרא לבין יהדות בכללותה והיהדות המאוחרת במיוחד; אחר־כך בתוך־תוכה של היהדות המאוחרת, בין האגדה לבין ההלכה, כאשר רק זו האחרונה היא בסופו של דבר הקובעת את מהותה האוניורסלית של דת ישראל. אך נראה לנו שהבחנה סלקטיווית זו נמשכת למעשה גם אל תוך־תוכה של ההלכה, שהרי אם יש מקורות רבים המעלים את שווינס המוחלט של הגרים, מאידך גיסא אין להתעלם מהתייח־סות אחרת. בתלמוד ובמקורות אחרים נחלקו הדיעות לגבי מעמדם של הגרים

34. שם, עמ' 220. יש להבהיר שקויפמן אינו משתמש במושג גזע במובן ביולוגי אלא במשמעות של אחווה אתנית.

35. שם, עמ' 225.

36. שם, עמ' 252.

וזכותם לגבי ההשתפות בקריאה, בתפילות ובברכות המזכירות את הזיקה לאבותינו ולארצנו, וכך גם לגבי זכותם לשמש כשליחי-ציבור.³⁷ הגר גם מנוע משררה וגם אינו כשר לדון בדיני נפשות.³⁸ קויפמן מציין שההשקפה הכלל-אנושית של היהדות באה לידי ביטוי במשפט "גר שהתגייר כקטן שנולד", ולא מבחין שעצם הביטוי נזקק דווקא לדימוי האתני, שהרי כפי שקויפמן עצמו קובע במפורשות בהקשר אחר, כל הנולד – נולד כבן לעם מסויים.³⁹ לזה יש להוסיף שהגר מנתק את עצמו מכל יחסיו המשפחתיים הקודמים (אם לא מנעו זאת סיבות אחרות, היה רשאי לשאת את אמו), וממילא האתניים, ואילו מאידך גיסא – ישראל מומר ישראל הוא; ולפיכך קשה להתעלם מן הרלוונטיות של הגורם האתני בקונטקסט הנידון. כמו-כן קשה להבין, אחר שקויפמן מדגיש את ערכה ההיסטורי המכריע של התודעה העממית, את העדפת החוק וההלכה על-פני האגדה אשר היא-היא נחלתה של התודעה העממית.

אך קויפמן אינו מביא את ההווייה היהודית במתיחותה האימננטית, הואיל והוא מחשיב כמהותית רק את הזיקה הכלל-אנושית אשר ביהדות, ואילו את השאר הוא תופס כפרי הקונטינגנטיות והמסיבות ההיסטוריות. ולאחר דיון זה – לשאלה המתבקשת ממנו: אם דת ישראל אוניוורסלית וכלל-אנושית, אלו גורמים היסטוריים היו אשר מנעו את התפשטותה בין העמים ויחדוה לעם ישראל בלבד. אליבא דקויפמן, גורלה של דת ישראל נחתך על-ידי גורלו המדיני של עם ישראל. "בין אלוהי ישראל ובין העולם האילי עמד עם ישראל המנוצח והמשועבד [...] שפלותו וחולשתו המדינית של העם מנעו את התפשטות אמונתו."⁴⁰ כאשר הדוגמא של התפשטות האיסלאם ניצבת כל הזמן לנגד עיניו, טוען קויפמן שהתפשטות אמונתו של ישראל יכלה להיות אפשרית במקרה של ניצחון מדיני על העולם האילי או על-ידי יסודה של מלכות גדולה. אלה היו צריכים לשמש אות ומופת בעולם אלילי אשר המאורעות של העולם הזה היו בו גם בעלי ערך דתי. כך גם הנצרות, לוא נשארה במסגרת אמונתו של עם ישראל, מעיר קויפמן, לא היתה יכולה להתפשט יותר מהיהדות, שהרי אז גורלו המדיני של העם היהודי היה מונע בעדה מלהתפשט "כי מעלת הנצרות היתה לא הבקעת הלאומיות

37. משנה, ביכורים, פרק א', משנה ד'; שו"ע, או"ח, נ"ג י"ט.

38. תלמוד בבלי, סנהדרין, ל"ו, ע"ב, למשל.

39. גולה ונכר, כרך א', עמ' 115.

40. שם, עמ' 292.

בתור אידיאה, שלילת הצמצום הלאומי בתור הלכה עיונית, אלא ההתפרדות הממשית מעל ישראל, מן העם החי.⁴¹

דת וגולה

מהותה האוניורסלית של דת ישראל התממשה, לפי קויפמן, בשתי צורות שונות: מחד גיסא באמצעותן של הנצרות והאיסלאם, ומאידך על-ידי שמירת קיומו של עם ישראל בכל מקומות גלותו, לאחר שנהרסו היסודות הלאומיים האובייקטיביים לקיומו האתני.⁴² עם ישראל אומנם עבר גם הוא תהליך של התבוללות כלכלית, תרבותית ולעיתים גם חברתית, אך להשלמת תהליך ההתבוללות על-ידי אובדן זהותו האתנית והדתית לא הגיע מעולם. קויפמן קובע שתהליך ההתבוללות לא הושלם כי החוקים של התמורה האתנית, הפועלים במציאות הגלות והמביאים ליד התבוללות, נוטרלו לחלוטין על-ידי הגורם הדתי. בהתייחסו להתפתחותן ההיסטורית של הדתות, חושף קויפמן ומנסח את חוק התמורה הדתית אשר שם גבול לחוקי התמורה האתנית, הוא החוק של התמורה הדתית אשר קויפמן רואה בו את "הסוד הגדול, החוק" הגורם היסודי של גלות ישראל.⁴³ חוק זה קובע כי "תמורה דתית טבעית יכולה לבוא רק מתוך גורמי אמונה".⁴⁴ הווה אומר, הדת היא עניין שבאמונה, ורק תמורה בתודעה הדתית יכולה להביא לידי שינויה או ביטולה. תמורה שלא מתוך מניעים דתיים, קובע קויפמן, היא מן הנמנע. דהיינו, למעשה תחום האמונה מופקע על-ידי מתוך האינטראקציה ההדדית של מיכלול הגורמים החברתיים. גם ההיסטוריון סלו בארון מחשיב במיוחד את היסוד הדתי, ואת ספרו הגדול קרא "היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל", אך הוא מתמקד דווקא בפעולת-הגומלין, ב"פעולה ההדדית, שבין הכוחות החברתיים והדתיים, במשך כל ההיסטוריה היהודית".⁴⁵ לעומתו מנסה קויפמן לייחד את הגורם הדתי מכל שאר הערכים התרבותיים והחברתיים, ולשלול את השפעתם של אלה האחרונים על האמונה כשלעצמה. "הרבה אמונות מתו מזוקן כבוא יומן, מפני שהתפתחות רוח האדם הובישה את מקור חייהן והולידה אמונות חדשות. הרבה דתות נפלו במלחמה עם דתות אחרות.

41. שם, עמ' 334.

42. שם, עמ' 213.

43. שם, עמ' 439.

44. שם.

45. שלום בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, תל-אביב תשכ"ז, חלק א',

עמ' 10. ההדגשה שלנו.

אולם אין לך תמורה דתית שעבר בה קיבוץ אנושי מימות עולם, שלא נבעה מתוך הכרתו הדתית. בכל מקום שאנו מוצאים את האדם מזניח את האמונות שהן מסורת בידי ומחליפן באחרות, אין זאת אלא מפני שהתפתחות חייו הדתיים, התפתחות אמונתו, הביאה אותו לכך. התמורה הדתית שבאה מתוך מניעים לא־דתיים היא (חוץ מן החזיונות הבודדים והמיוחדים־במינם של האונס הדתי) דבר שלא היה לעולמים.⁴⁶

אבל גורלו של עם ישראל במרוצת הדורות אינו נראה כהוכחה היסטורית נחרצת לחוק התמורה הדתית, ולא פלא שנמתחה על קויפמן ביקורת בנקודה מהותית זו של פרשנותו ההיסטורית. א.ש. הלקין למשל מודה אומנם ש"יתכן שמכל הערכים היא [הדת] האחרונה לביטול או לתמורה", אך טוען כי "מן הראוי להכיר שגם הדת, כמו שאר הערכים של מיעוט בתוך סביבה זרה, עלולה להיכנע בפני ערכי הרוב ודתם, ואם בקצב איטי יותר מן הערכים האחרים, והממשיכים הם למעשה הנותרים, השרידים". הלקין מזכיר את מי שחישבו ומצאו שלולא זנחו יהודים רבים את דתם, היה מונה עמם כיום כ־150 מיליון, ועוד הוא שואל: "מי ימצא עוז בנפשו להכריזו כי המעטים ששמרו אמונים לדת השומרונים או לתורת הקראים מעידים על אמיתות של חוק התמורה הדתית?"⁴⁷

קויפמן עצמו אינו מתעלם מאפשרות של ביקורת זו, אבל, בהתייחסותו למקרים ספציפיים, כמו למשל זה של יהדות אלכסנדריה, הוא חוזר וטוען שאין להבין את גורלם כתוצאה של השלמת תהליך הטמיעה. במאה הראשונה לספירת הנוצרים היו במצריים, שהיתה מרכז התרבות ההלניסטית, כמיליון יהודים, אך עד המאה העשירית נעלמו הקהילות היהודיות הללו. קויפמן שולל את הדיעה המקובלת שהיהודים, תחת השפעתה של התרבות ההלניסטית, נטמעו גם מבחינה דתית בין עובדי־האלילים או בין הנוצרים. הוא קובע שיש עדויות היסטוריות המוכיחות שגם בין המאה השלישית והעשירית היו קיימות קהילות יהודיות במצריים, ושלמעשה יהדות מצריים נשמדה כמעט כולה אחרי המרד הגדול בימי טרייניוס—אדריינוס, ואחרי הטבח שעשו ביהודים שר הצבא טורבו וההמון היווני. "לא הטמיעה הדתית אכלה אותה [את יהדות אלכסנדריה], היא כלתה ונשמדה במלחמות קשות והתגלגלה לקצוות".⁴⁸ אומנם היתה טמיעה־תרבותית, אך לא היה בכוחה להביא לידי תמורה דתית,

46. גולה ונכר, כרך א', עמ' 438.

47. א.ש. הלקין, "תורת הגלות של קויפמן", בצרון, שנה כ"ה, כרך ג', חוברת ו' (245), תמוז—אב תשכ"ד.

48. גולה ונכר, כרך א', עמ' 452.

שאינה אפשרית אלא מטעמי אמונה בלבד.

קויפמן קובע, לאחר שניסח את חוק התמורה הדתית, שמבחינה היסטורית לא עמדה לפני ישראל אפשרות בחירה באידיאה דתית אחרת, אשר יכלה לחולל תמורה פנימית באמונתו. האלילות, האיסלאם והנצרות לא הציעו אלטרנטיווה אידיאית אשר היה בכוחה לנצח את אמונת ישראל: "עובדה היא שבחיי העם העברי לא פעל בזמן מאוחר שום מניע דתי חיובי שהיה בו כדי לשתף אותו באמונת שכניו. בה בשעה שדבק בתרכות הנוכרית לאהבה, בה בשעה שנתקשר בארצות הנכר ובלשונות הנכר מתוך אהבת אמת, לא הלך לבו אחרי דתות הנכר [...] איך יכלה התמורה הדתית לבוא אם לא היה לה שום מניע חיובי? [...] לא נברא שום כוח דתי חיובי שהיה בו כדי להוציא אותה [את האומה העברית] מרשות פעולתה של דתה העתיקה".⁴⁹ לגבי הנצרות, אשר בראשיתה נהו אחריה יהודים רבים, טוען קויפמן שהיא לא השפיעה אלא "עד כמה שהיתה תנועת כיתתית יהודית, עד כמה שהיתה תנועה משיחית. השפעתה הדתית של הנצרות על כנסת ישראל פקעה עד סוף תקופתה המשיחית [...] מה שכבשה דת ישו מן היהדות, לא ברוחה כבשה אלא בחרבה ובאישה".⁵⁰ הווה אומר, האיסלאם והנצרות הצליחו לכבוש את העולם האלילי בכוח הבשורה האידיאית של אמונת ישראל, כאשר הקשר עם ישראל המובס לא עמד להם למכשול; אך לעם ישראל עצמו לא יכלו להביא בשורה כלשהי. מכאן שמכוחו של חוק התמורה הדתית, היתה מנועה השפעתה של ההתבוללות ברשויות החיים השונות על האמונה הדתית; וכאשר לא היתה אידיאה דתית אלטרנטיווית כמניע חיובי לתמורה דתית, המשיך עם ישראל לדבוק באמונתו במשך הדורות.

בסוגיה זו באה לידי ביטוי החשיבות העצומה שקויפמן מייחס ליסוד האידיאי בכלל הגורמים אשר חתכו את גורלה של האומה בגולה. למעשה מדובר באידיאליזם דטרמיניסטי, כאשר העם בהכרח דבק באמת האידיאית הנעלה יותר, ודבקות זו מכרעת לגבי המשך קיומו בתנאי הגלות. הכורח נכנס כאן אל התחום הסובייקטיבי והדבקות באמונה נתפסת גם היא כדרך מכאניסטית כלשהי, כפונקציה של האמת האידיאית הכופה את עצמה. ברוח סוקראטית כלשהי טוען קויפמן שידיעת האמת כורכת אחריה גם את הכרח הדבקות בה. "זהו אחד מחוקיו של הרצון האנושי: האידיאה על דבר המעולה מטה אותו מאחרי הרע ממנו".⁵¹ אומנם, מן הראוי להדגיש שהמדובר

49. שם, עמ' 442.

50. שם.

51. שם, עמ' 47.

באידיאה כתוכן של הכרה, כתודעה, ולא במובן מטפיזי.⁵² יחד עם זאת, קביעתו של קויפמן לגבי יחודה הפנימי של התמורה הדתית מסוייגת על-ידי העובדה שהוא מכיר בכוחו של האונס הדתי להעביר עמים שלמים על דתם, למרות אמונתם. אפשרות זו לרלוונטיות גם לגבי היהודים, אך הוא מציין שבמרוצת ההיסטוריה, לא נפגע עם ישראל מעולם בכללותו ובבת-אחת מהאונס הדתי. בנוסף לזה, האיסלאם והנצרות לא דנו מעולם את היהודים כפי שהיו דנים את עובדי-האלילים. אילו היו מטילים עונש מוות על המחזיקים ביהדות, כי אז, אינו מהסס קויפמן לקבוע "שגם דת ישראל היתה נשמדת מעל-פני האדמה כדת האלילות".⁵³

כאן באה לידי ביטוי אותה מתיחות בין האובייקטיווי לבין הסובייקטיווי, ובין ההכרחי לבין הרצוני – מתיחות המאפיינת את ניתוחי ההיסטוריים של קויפמן והנובעת מעצם תפיסתו ההיסטוריוסופית. אכן, קויפמן מציין זאת במפורש בסוגיה זו: "התייחדותו הדתית-הגזעית של עם ישראל ראשיתה באותה האמונה הדתית המיוחדת-במינה שנולדה בקירבו בימי קדם וכבשה את נפשו כיבוש עולם. בבחינה זו היתה התייחדותו שאיפה שבלב, רצון וכוונה. אבל גורלו ההיסטורי היה בכל-זאת פרי צירוף של גורמים שלא כולם נבעו מרשות הרצון המוכר. גורלו זה היה בו גם משום הכרח אובייקטיווי-חיצוני".⁵⁴ העם שלא רצה לנטוש את אמונתו המקורית, גם לא יכול לעזובה בגלל תוקפו של חוק התמורה הדתית. הואיל ולא היתה אלטרנטיווה אידיאית דתית, ובהיות ההשפעות האחרות בלתי-רלוונטיות לגבי התמורה הדתית, נמשכה בהכרח דבקות שמרצון בתודעה ובאמונה הדתיות. היות שלא גזרו דין על ישראל, כפי שגזרו על האלילות, ולא כפו עליו דת באונס, היה חוק התמורה הדתית תקף ומנחה בהתפתחותו ההיסטורית של ישראל.

השמד יכול אומנם להיות נחלתן של קבוצות מסויימות, כאשר החישוב התועלתני עומד לנגד עיניהן, אך קויפמן טוען שלא יכול להיות נחלתו של עם שלם. כבר בדבריהם של גולי בבל רואה קויפמן ביטוי למודעותם לגבי הכרח ההתייחדות: "נדיה כגויים, כמשפחות הארצות, לשרת עץ ואבן" (יחזקאל כ, לב). הווה אומר, "עץ ואבן" הם הסמל של התמורה דתית ללא אמונה, סמל

52. תודעה עממית זו של אידיאות מופשטות – דהיינו יכולתו של העם לתפוס אידיאות אלה – מהווה ללא ספק בעיה לא קטנה, ובלי שניכנס לסוגיה חשובה זו יש להבהיר שקויפמן טוען שהמדובר הוא בתפיסה אינטואיטיבית של רעיונות מופשטים באמצעותם של סמליהם המיוחדים. ראה בסוגיה זו, בין השאר, קויפמן, "בכבשונה של היצירה הלאומית", תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' מ"א.

53. גולה ונכר, כרך א', עמ' 444-445.

54. שם, עמ' 454-455.

של עבודת האל תוך ידיעת הכוזב אשר בדבר; ושמד שכזה מן הנמנע הוא לגבי עם שלם.

שמירתו של היחוד הדתי הביאה גם להנצחת היחוד האתני, וישראל לא היה עוד גוף נושא דת שונה בלבד, אלא גם גוף אתני זר לגבי העמים שבתוכם ישב. קיומו של עם ישראל היה מעוגן באמונתו הדתית ובגורלו המדיני, אך הקיום הגלוי כשלעצמו נתפס על-ידי קויפמן כבעיה חברתית-אתנית בעצם מהותה. בזה הוא שולל את השקפותיהם של חוקרים רבים, דוגמת רנאן ומומסן, אשר לטענתם רדיפת היהודים נבעה מן הקינאה הדתית בלבד. קויפמן קובע ש"לא נוכל להבין את תולדות הגלות אם נתפוס אותן בתור תולדות כנסיה דתית בלבד. בתולדות ישראל פעל הגורם הלאומי בלי ספק פעולה מכרעת".⁵⁵ קויפמן אינו מתייחס לגורם האתני היהודי ביחס של געגועים רומנטיים בלבד אל המורשת ההיסטורית, אלא רואה בו "כוח היסטורי פועל, גורם מגורמי תולדות הגלות, גורם פנימי וחיצוני. מידה זו קבעה דמות להכרתו ההיסטורית של הקיבוץ היהודי מבפנים. היא השפיעה על היחס של הקיבוץ הזה אל העולם שמסביבו ועל יחס העולם הזה אליו. למידה השבטית היה ערך מדיני וסוציאלי; ממנה נבעה מציאות חברתית מסוימת".⁵⁶

קויפמן העלה את חשיבותה המכרעת של האמונה בתולדות העם בגולה, אך אינו מתעלם מחשיבותו של הגורם הלאומי באותו הקשר. הדיון המשפטי או המושגי לגבי היות ישראל אומה אינו קיים לגבי קויפמן כלל ועיקר. לדידו מכרעת בסוגיה זו התודעה העממית בלבד, והוא מנסה להוכיח שזו – הן היהודית והן הנוכרית – תפסה את היהודים כ"קיבוץ שווה במהותו לאותם הקיבוצים שנתייחד להם השם 'עם' או 'אומה'".⁵⁷ קויפמן מציין שאפילו בהתייחסותם הדתית של הגויים אל היהודים היתה מובלעת התייחסות אתנית, שהרי ראו בהם צאצאיהם של אברהם, יצחק ויעקב, או של רוצחיו של ישו. כך, הגלות נתפסת כיחס חברתי-אתני הדדי בין עם הגר בארץ

55. שם, עמ' 457.

56. שם, עמ' 456. א. ש. הלקין טוען כנגד השקפתו זו של קויפמן, שאין אנו נזקקים ליסוד האתני על-מנת לבאר קורות עמנו או יחסינו עם הגויים. לדעתו "הסבר פשוט יותר, המיוסד כולו על ההווי היהודי בכל דור ודור, יש למצוא ביחודו הדתי של העם הזה" (הלקין, עמ' 90). אנו מציינים זאת על-מנת להבליט את עמדתו של קויפמן, שהרי לדעת הלקין, הדת היא זו אשר הולידה את שאלת הנכר ואת החיכוכים עם הגויים, היא ולא היסוד האתני.

57. גולה ונכר, כרך א', עמ' 459.

נוכריה, לבין העמים שבתוכם הוא יושב; עם ישראל חש את עצמו בגלות וצופה לימות המשיח ולקיוּבוֹץ גלויות בארץ הקודש, ואילו הגויים ראו ביהודים נוכרים מתחרים, היושבים על אדמתם ללא כל זכות לאומית טבעית. הנכר האתני הזה הוא אשר מהווה בשביל קויפמן מידתה המובהקת של הגולה: "בהווייתה האתנית-לאומית של היהדות מושרשת, באמת, מידתה היסודית של הגלות, מידה זו, שבחותמה טבועה כל ההיסטוריה של עם ישראל מיום צאתו בגולה ועד היום הזה – מידת הנכר".⁵⁸

היותם של היהודים עם נוכרי המפוזר בין העמים, מקבל משמעות מיוחדת בשביל קויפמן במסגרת תפיסתו הכללית את היחסים השוררים בין היחידות האתניות השונות. הוא רואה את המאבק כתופעת קבע בחיי העמים, אחת מצורותיה של מלחמת החיים הנטושה בין הקיבוצים השונים של החברה האנושית. כמובן, מלחמה זו לא רק שלא פסחה על עם ישראל, אלא אף קיבלה ממדים מיוחדים, שכן היתה "מלחמת עם גר בארץ נוכריה".

לדעתו של קויפמן, נכר וגלות הם תופעות היסטוריות שמתחום הפסיכולוגיה גיה העממית וההתייחסות אליהם מושפעת מן האינסטינקטים הראשוניים של העמים לגבי נחלתם הלאומית. תופעת הגלות אינה נתפסת בהקשר למעמדם המשפטי או החוקי של היהודים, אלא כיחס אתני-חברתי הבא לידי ביטוי במישור של התודעה העממית. מכאן, שלא יהיה בכוחן של הכרעות משפטיות, דוגמת הענקת האמנציפציה, לפתור בעיה שעיקרה אינו מעוגן בהיבט המשפטי אלא בתודעה העממית.

הניכור בין יהודים לבין גויים, במסגרתו של עולם תיאוצנטרי, חצה את כלל רשויות החיים והציב חומה בין עם ישראל לבין העמים שבתוכם ישב, וקויפמן רואה באוטונומיה היהודית את הביטוי המובהק ביותר להוויה הגלותית ולתחושת הנכר. לדעתו לא באה האוטונומיה כדי להמציא פתרון לקיום היהודי בגולה, אלא נהפוך הוא, היא בחינת אישור לגולה ולנכר. האוטונומיה, מן הבחינה הדתית, אינה אלא התארגנות חברתית ארעית, עד לבואה של הגאולה וקיוּבוֹץ הגלויות. תחושת הנכר, אם כן, היתה פונקציה של נסיבות אובייקטיביות, אך גם של עוינות הגויים כלפי הזרים היושבים בתוכם, וגם של התודעה היהודית אשר באה לידי ביטוי בחזון המשיחי ובקיוּבוֹץ הגלויות.⁵⁹

קויפמן מצרף לגורמים אשר חברו יחד בשמירתו של היחוד הלאומי גם את האנטישמיות, או כדבריו – "הלחץ של הגלות". הוא שהביא לדעתו לחיזוקה

58. שם, עמ' 469.

59. על האוטונומיה היהודית אצל קויפמן ראה, בין השאר, שם, עמ' 515–521.

של התקווה המשיחית כאנטי־תיזה למציאות הקיימת, ושל תחושת הגרות. כמו כן, מחשיב קויפמן את האנטישמיות כגורם מכריע בשמירת אחדותו של העם בתפוצות. לולא "לחץ הגלות", סבור קויפמן, היה חזון הגאולה המשיחית יכול להינתק מחזון היציאה מן הגולה, ואז היתה נפתחת לפני היהודים, בכל מקום ומקום, האפשרות לפתור את בעיותיהם הקיומיות במסגרת החברה שבתוכה ישבו. "אין שום ספק בדבר שאילו לא לחץ הגלות לא היתה האומה היהודית יכולה להתקיים באחדותה והיתה מתפוררת בעל כורחה לפירורים. אם טוב הדבר בעינינו ואם רע – זוהי אחת ממידותיה

הטרגיות של הגלות: הווייתה הלאומית תלויה ב'פורענות'".⁶⁰

כפי שאנו רואים, דבקות בנכר מתוך רצון, אך גם מתוך הכרח; יחוד המתבטא באמונה ובתקווה המשיחית, אך מעוגן גם בגורל המדיני, בחוק התמורה הדתית, בלחץ הגלות. אין זה מוניזם, כדעתם של חוקרים שונים, ולא גזירת ההיסטוריה מתוך אידיאות אחדות, כדעתם של אחרים. לפנינו גישה היסטורית המנסה להחשיב את כלל הגורמים, ואשר מבחינה אומנם בסגולה המשמרת של דת ישראל, אך גם רואה את הגלות כגרות עולם וכנכר, מושגים המקבלים את משמעותם במציאות של המאבק האנטי־חברתי.

לבסוף נציין שבערכת פעילותו ההיסטורית של הגורם הדתי, מבחין קויפמן יחס אמביוולנטי: אומנם הדת היתה הגורם המכריע בשמירת קיומו של העם, אך בקיימה אותו היא הנציחה את פגמו הקיומי, כאשר הציפיה לימות המשיח דחקה הצידה את החיפוש הטבעי אחרי מפעל של גאולה לאומית. "העם ציפה למלכות שדי – ודבר זה טבע בחותם מיוחד את כל יחסו אל הגלות. הוא ציפה למשיח, למלכות שמיים, לקץ העולם, או נלחם מלחמה מדינית מתוך התעוררות משיחית, אבל לא העלה על דעתו לתקן את קלקלת הגלות על־ידי התיישבות לאומית". יתירה מזו, קויפמן קובע, בהדגישו הדגשה מחודשת את חשיבות היסוד האידיאי, ש"אידיאה אחרת של הגלות יכלה לגאול אותו [את העם] ממנה".⁶¹

ניפוצו של העולם התיאוצנטרי וחוק התמורה הדתית לאחר ניפוצו של העולם התיאוצנטרי אנו עדים לתמורות מרחיקות־לכת בקורות עמנו, כאשר ההתבוללות התרבותית העמיקה והתפתחו גם מגמות חדשות אשר העם לא ידע כמותן: תחילה ההתבוללות החברתית ואחר־כך הנכונות לוותר על עצם הזהות הלאומית.

60. שם, כרך ב', עמ' 47.

61. שם, עמ' 457.

"שורש ראשון וראשי" להתבוללות החדשה בעיני קויפמן הוא תהליך הסקולריזציה אשר עבר על החברה האירופית והביא לשיחורון של התרבות, החברה והמדינה משלטונה של הדת. ברם, יש להבהיר היטב, שאין הוא מתכוון לפגיעה בעצם האמונה הדתית, דהיינו לכפירה הדתית המתלווה לתהליך הסקולריזציה, אלא להולדתה של תרבות חילונית חדשה, והעמדתם של חיי החברה והמדינה על תרבות זו. מה שקובע היא התמורה האידיאית אשר התחוללה בתודעה העממית (התהוות תרבות חילונית), ולא המשבר הדתי כשלעצמו, והרי גם במזרח-אירופה פשטה בין היהודים ההתבוללות הלאומית והתרבותית, למרות שהמשיכו לדבוק בדתם. "כל אותם החזיונות שנראו בחיי ישראל החל מתקופת ההשכלה – התרופפות האמונה הדתית, השאיפה ליהדות צרופה, הרפורמציה, הכפירה הדתית, השמד החדש, ביטול לימוד תורה – היו חזיונות חלקיים, שנוזנו מן התמורה הכללית העמוקה שהתחוללה בחיי האנושות האירופאית כולה, ובכלל זה גם בחיי כנסת ישראל: מן המגמה לתרבות חילונית חדשה".⁶²

תמורה זו, אשר עברה על עמי אירופה, דחפה את ישראל במדרון ההתבוללות החברתית, התרבותית והלאומית כ"כוח חברתי-טבעי". קויפמן רואה את תהליך ההיסטורי הזה כנגזר מכוח התמורה האידיאית בתודעת הדור, וכבלתי-תלוי באידיאולוגיה או בתנועה חברתית הפועלת להשגת תכלית זו או אחרת. "הכוחות שפעלו בטמיעה החדשה היו עשויים להרוס את בניין היהדות, בלי כפירה לאומית מפורשת ובלי כל יחס לעניין האמנציפציה".⁶³ אך לא רק שהאידיאולוגיה של האמנציפציה לא היתה רלוונטית להתבוללות החדשה (הוא שולל את דבריו של דובנוב בסוגיה זו)⁶⁴ אלא שהאמנציפציה עצמה נתפסת על-ידי כתולדת ההתבוללות החדשה: "באמת לא היתה שאיפת האמנציפציה סיבה לטמיעה, אלא היא גופה נבעה מן הטמיעה".⁶⁵ קויפמן מציין שההתבוללות התפתחה גם במקומות שלא היתה בהם תנועת אמנציפציה, וגם במקומות שלא היה צורך להילחם על שוויון-הזכויות, והמשיכה להתפתח גם לאחר שהושג. יתירה מזאת, קויפמן קובע שכבר בתקופת ההשכלה, ועוד לפני האמנציפציה, שוויתרה במפורש על היחוד הלאומי היהודי, היה אפשר להבחין בהתפתחותה של ההתבוללות החדשה; וזאת, למרות שמבחינה אידיאולוגית, ההשכלה לא ויתרה על רעיון

62. שם, שם, עמ' 34.

63. שם, עמ' 7.

64. שם, עמ' 8, הערה 1; וכמו כן הפרק "הטמיעה והגולה", עמ' 44 ואילך.

65. שם, עמ' 45.

היחוד הלאומי היהודי, אלא דרשה את שוויון־הזכויות בשם ההומאניות, והעלתה את הרעיון של אחוות־עמים, אך לא של טמיעתם ההדדית.⁶⁶ מכאן, שראשית ההתבוללות חלה עוד טרם הופעתה של תורת טמיעה מפורשת. מה היה אם כן מהלכה של ההתבוללות? האידיאל הכללי של ההשכלה היהודית בדבר תרבות חילונית בא לידי ביטוי בעצם שאיפתה לנתק את הקשר המקיף ועתיק־הימים בין הדת לבין התרבות. כך למשל רואה קויפמן את ביטולו של תלמוד־התורה כביטוי לשינוי ערכים מוחלט, כאשר המדע והמחקר תופסים את מקומו של הלימוד והמדרש הישן. חשוב לזכור שבשבייל קויפמן התמורה האידיאלית היא רלוונטית מבחינה היסטורית לא בהיותה נחלת שכבת משכילים מצומצמת, אלא בהיותה תמורה בתודעה העממית. ואכן, הוא קובע שהתרבות החילונית החדשה לא היתה נחלתה של שכבה מצומצמת בישראל, כפי שהיו באותה תקופה השמד או הרפורמציה, אלא תופעה עממית, נחלתו של העם ברובו המכריע.

אבל שעה שהחילון הוא ראשיתו של התרבויות הלאומיות, מצביע קויפמן על כך שדווקא באותה תקופה לראשונה מופיעה בישראל הנכונות לוותר על היחוד והזהות הלאומית ולהסתפק ב"כנסת ישראל" בלבד. הוא מסביר את הפרדוקס הזה על־ידי העובדה שישאל, הן כאומה והן ככנסיה דתית, עומד על האידיאה הבסיסית של תרבות וחיים שכל־כולם תורה, ועל־כן המאבק בין קודש וחול אצל עמי אירופה, הפך בישראל למאבק בין היהדות לבין הנכר; 'נצחון החול היה נצחון תרבות הנכר וחי הנכר'. יתירה מזאת, תרבות החול היתה בהכרח תרבותם הנוכרית של עמים מסויימים אשר בתוכם ישבו היהודים, ועל כן באידיאל התרבותי ההומאני הכללי של ההשכלה היתה גנוזה מלכתחילה ההתבוללות הלאומית. "הנוסחה של הטמיעה החדשה היא: השאיפה לתרבות חול סוף משמעותה בתנאי גלות – תרבות נכר; משמעותה הממשית של תרבות הנכר היא תרבות לאומית נוכרית".⁶⁷

זאת ועוד: כל זמן שגם התרבות הנוכרית היתה תרבות דתית, היה בכוחה של דת ישראל לשמור על הבידול, שהרי ההתמודדות היתה דתית לפי מהותה; בגבור תהליך הסקולריזציה שעבר על עמי אירופה, הפכה התהום גשר לשיתוף חברתי ותרבותי. קויפמן גם רואה את המדינה החדשה כביטוי פוליטי לאידיאל החילוני, ומציין שביטולו של המשפט הקורפורטיבווי הביא לביטול גילוייה השונים של האוטונומיה היהודית: המשפט, המסים, המשטרה וכו'. האמנציפציה עצמה נתפסת על־ידי קויפמן כחלק של תהליך הטמיעה,

66. שם, עמ' 8 ואילך.

67. שם, עמ' 51.

וכקשורה, בעיקר, לאידיאל הדמוקרטיה ולעקרונות החירות והשוויון. מה שטעון בירור אליבא דקויפמן אינו שיחרורם הפוליטי של היהודים – האמנציפציה שלהם דמתה לזו של הפרוטסטנטים בצרפת או של הקתולים באנגליה – אלא על שום מה היססו לשחררם די הצורך. המשפט התייחס ליהודים כאל עדה דתית, והיו יכולים להשיג את השוויון לפני החוק, אך קויפמן חוזר ומדגיש שהיחס ליהודים בתודעה העממית הוא פונקציה של יחודם האתני, ושום פתרון משפטי אינו מסוגל לפתור בעיה שאינה משפטית לפי מהותה. לפי קויפמן פעל כאן "תסביך נפשי ממעמקי הנפש העממית", והשאלה לא היתה משפטית כלל וכלל אלא חברתית עממית. מכאן אפשר להבין על שום מה הדמוקרטיה, שהיתה חייבת על-פי עצם מהותה להביא לידי שוויונם של היהודים, מתנה אותו בביטול יחודם הלאומי. אך קויפמן ממשיך בניתוחו וטוען שלא היחוד האתני של היהודים היה למכשול, אלא יחודו של יחוד זה: הווייתו הגלותית של העם. ההכרה העממית הלאומית ראתה ביהודים גרים הנעדרים כל זכות לאומית טבעית על ארץ מושבם, ועל-כן שואפים העמים לפלוט את הקבוצה האתנית הזרה מתוכם, גם כאשר המדינה מעניקה לה שוויון-זכויות.⁶⁸

כך, בחברה האירופית החדשה, אשר בה הושתתו חיי המדינה על זכויותיו הטבעיות של הקיבוץ האתני ועל הדמוקרטיה, המעלה את היסודות העממיים העויינים את הנוכרים, חשו היהודים צורך לממש את זכותם הלאומית הטבעית, אשר תהפוך את מקום מושבם לנחלתם הלאומית, תוך ביטול מעמדם כגרים וכנוכרים. מכאן, מציין קויפמן, נבע הניסיון ההיסטורי לוותר על היחוד הלאומי כדרך לגאולה מן הגלות וכצעד אשר יעניק להם את הזכות הלאומית הטבעית. מכאן "החזון המשיחי החדש" של האמנציפציה, חזון המוותר על קיבוץ-הגלויות ועל מלכות ישראל, ומחפש את הגאולה בבטלו בתוך כך את היחוד הלאומי.

אך בעצם ההזדקקות לאידיאולוגיה ולתורה של התבוללות רואה קויפמן סימן לכך שנבצר מתהליך ההתבוללות הטבעי (היינו – החברתי ההכרחי) לבוא לידי השלמתו. כמכשול לפני ההתבטלות הלאומית עמד הקשר היסטורי-רי בין לאומיותם של היהודים לבין דתם. הכנסיה הדתית היתה גם קיבוץ אתני, ועל-כן שמירתה הנציחה ממילא את היחוד הלאומי. מכאן שביטולו של היחוד הלאומי היה כרוך בביטול היחוד הדתי, וזה, אליבא דקויפמן, היה מן הנמנע. חוק התמורה הדתית ממשיך להנציח את יחודו, גרותו וגלותו של ישראל. במלים אחרות, מבחינת משמעותם של המושגים "כנסיה דתית

יהודית" ו"עם יהודי" מדובר בשני מושגים שונים, אך היקפם של שני המושגים שווה. על-כן, הנצחת ההיקף מנציחה ממילא בקונטקסט ההיסטורי והאתני את המשמעות הלאומית. "הדת גופא ממלאה כאן תפקיד של מומנט אתני, ביחוד הדתי גופו גלומה ההתייחסות על 'אברהם יצחק ויעקב', לפיכך אין ביטול לשבט היהודי אלא עם ביטול יחודו הדתי".⁶⁹

דהיינו, התמורה הרוחנית התרבותית צימצמה את היקף פעילותה של הדת והביאה להעמקת ההתבוללות התרבותית ולפיתוחה של ההתבוללות החברתית והלאומית; אך היחוד האתני-הלאומי מנע את השלמת התהליך, שעה שביטולו היה בלתי אפשרי בגלל הקשר ההיסטורי בין הדת והלאום.

סוגיה זו תופסת מקום מרכזי במחשבתו של קויפמן, ולמעשה הוא כתב את ספרו "גולה ונכר" למען הוכחת התיזה שלו: "זה היה עיקר מטרתנו בספר זה: שנכר וגלות אינם מושרשים בהלך-רוח מיוחד של חברה מיוחדת או מעמד מיוחד, אלא אחוזים הם במושגים ורגשות יסודיים השולטים בנפש האדם שלטון עולם [...] נכר עם ישראל מורגש יפה על-ידי הנפש העממית, והרגשת הנכר הזאת לא תיעקר על-ידי שום מהפיכה בסדרי המדינה, או גם בסדרי החברה, כל זמן שישאל יהיה קיים ביחודו וכל זמן שישנה במצבו הגטאוי" [הכוונה לגטאות הרוחניות של ניכור והתבדלות]. "האמונה בגאולה שתבוא על-ידי טמיעה מדינית-לאומית, האמונה ב'משפט המיעוטים', בגאולה שתבוא על-ידי המהפיכה הסוציאלית, מניחות ביטול אינסטינקטים ראשוניים: את ביטול האינסטינקטים האתניים שמהם נובעת הרגשת זכות האדנות הלאומית על חבל-ארץ מסויים ואותה הרגשת הנכר שהיא אם הגלות. התקווה לביטול יצרים אלה היא אוטופיה".⁷⁰

קויפמן עצמו מאמין בקידמה של החברה האנושית, אך שאלה זו, לדעתו, אינה רלוונטית כלל לגבי סוגיית הנכר: "הפרוגרס יכול לעקור אידיאה זו או אחרת של שנאת ישראל, אך לא את הרגשת הגרות והנכר".⁷¹

אך דברים אלה כתב קויפמן על יחוד אתני הנשמר על-ידי האמונה הדתית. מה דינו של ישראל שניתוקו מהאמונה הדתית הולך וגובר, וקויפמן עצמו מודע לכך שנעדרי אמונה ירכו עתה בקרב העם? תשובתו חד-משמעית ואולי מפתיעה: הגורם הדתי ממשיך וימשיך בפעולתו המשמרת גם בקרב נעדרי אמונה. כפי שכבר ראינו, אליבא דקויפמן, הגורם הדתי פועל כאמונה רצונית סובייקטיבית, אך גם ככורח אובייקטיבי הנכפה על-ידי חוק התמורה הדתית.

69. שם, עמ' 234.

70. שם, עמ' 459.

71. שם, עמ' 228.

בהיעלמה של האמונה הרצונית נותר שולט הכורח כשלעצמו – ודי בכך. אך הבה נתעמק יותר בסוגיה זו.

קויפמן גורס שלהלכה קיימות שתי אפשרויות לביטולו של היחוד הדתי של ישראל:

א. היעלמות האמונה הדתית מן העולם, וממילא גם מקרב עם ישראל, כפי שגורסים לדעתו הסוציאליסטים;

ב. שהיהודים ימירו את דתם. לגבי האפשרות כי הדת תעבור מן העולם מניח קויפמן שחייב להיות "כיליון חטוף". שכן אם מדובר בתהליך טבעי ומתמשך – היעלמותו של יסוד שהיה מנחה בהתפתחותה של התרבות, ואשר עד עצם היום הזה מביא לדבקות שבאמונה ברובה המכריע של האנושות, ברור שלא יהיה לזה קץ קרוב ואפשר לומר עליו ש"יימשך, עד לימות המשיח". קצה החטוף של הדת רחוק מן המציאות ובלתי אפשרי. בסוגיה זו דוחה קויפמן את התפיסה הסוציאליסטית, המניחה שבביטולה של החברה המעמדית תיעלם גם הדת מהחברה האנושית. קויפמן אינו יכול לקבל תפיסה זו, שהרי לדידו האמונה היא בגדר של "ישות פסיכולוגית קיימת ומתמידה, שדבר אין לה עם צורה פלונית או אלמונית של החברה האנושית".⁷²

קויפמן ער לתהליך של התמעטות השפעתה של הדת בקרב המונים, אך לדעתו תהליך זה נובע משתי סיבות אשר לא יהיה בכוחן להביא את התהליך לידי השלמתו. הדת נפגעת מן המאבק נגד תפקידיה החברתיים והמדיניים. אבל עצם הצמצום של הדת לתחום האמונה גרידא מבטל את הגורם המביא לידי המאבק החברתי והמדיני נגד הדת. הדבר השני הפוגע בדת הוא המאבק שמנהל נגדה המדע, בעקב היותה גם השקפת-עולם המקיפה את כלל התחומים של ההגות האנושית. אך המדע, למרות הצלחותיו, לא יוכל לרשת את האמונה הדתית עצמה, "כי להסיר את הצעיף מעל הנעלם אין בכוחו".⁷³ יתירה מזו, קויפמן סבור שצמצומה של הדת ב"עולם של אצילות, רגש והלך-נפש", מהווה מהלך היסטורי אשר עשוי להביא לידי הבראתם של החיים הדתיים, להתפתחותם ולהתחדשותם.

בסיכומו של דבר, אין לומר שהדת תיעלם בעתיד אשר ביכולתנו להתייחס אליו, ואילו תהליך שיצמצם במידה זו או אחרת את השפעת הדת אינו רלוונטי לשאלת הגלות. את האפשרות השנייה – שהיהודים ימירו את דתם – דוחה קויפמן מכל ומכל. במיוחד הוא דוחה את התפיסה שעל-פיה קיים תהליך מודרג של התבוללות תרבותית וחברתית המסתיים בהמרת הדת. נאמן

72. שם, עמ' 239.

73. שם, עמ' 241.

לתפיסתו את הדת כיסוד יחודי במסגרת התהליך ההיסטורי וביחס לשאר הגורמים, מציין קויפמן שגורלה של דת ישראל אינו פונקציה של גורל תרבותה הלאומית ההולכת ומצטמצמת. גורל דת ישראל נגזר יחד עם גורלה של הדת בעולם כולו, והרי "הכפירה עושה שמות גם בדתות העמים, אף על פי שהללו לא היו בגטו ולא יצאו ממנו, ויד ההתבוללות לא היתה בהם".⁷⁴ אך לא זו בלבד שאין בכוחה של ההתבוללות התרבותית והחברתית להביא לידי המרת הדת, שהרי הללו תהליכים שונים, אלא גם לא נברא שום גורם אידיאלי דתי חיובי אשר בכוחו להביא לתמורה באמונת היהודים. ההתבוללות התרבותית, החברתית והלאומית יכולה להביא להרס של החיים היהודיים, אך אין בכוחה לנטוע בלבם אמונה בדת אחרת. יתירה מזו, גם המשבר הדתי העובר על עם ישראל בדורות האחרונים יכול להביא לידי הינתקות מהדת, אך אינו יכול לגרום לתמורה דתית ולשמד. "יהודי זה, גם אחרי שנכרתה האמונה מלבו, עדיין הוא כורע תחת משא העול הכבד של התמורה הדתית. כך נולדה יהדות חדשה, שהדת אינה לה ערך עוד, אבל הוסיפה בכל-זאת למשול בה בתור כוח נסתר ונעלם. יחודה היה של הכרח ולא רצון. ברכת החיים נהפכה לה לקללת היחוד [...]. בדור הזה ראינו את המחזה הנורא: קדושים ללא קידוש השם".⁷⁵

חוק התמורה הדתית מונע את היהודים מלקבל דת אחרת, גם כשניתקו מדתם שלהם, וכך מונע את התבוללותם האתנית. "חוק זה הרחיק לפעול מן האמונה. הוא שהטביע את קיום האומה במטבע של הכרח מטפיזי. הוא שהופיע ממסתריו למנדיה בדמות קללת אלוהים, ולא בדמות תעודת אלוהים. הוא שנראה לפליטי הגטו בדמות 'אסון' שאין מפלט ממנו. הוא הרזו האחרון של הגלות, מזלו של היהודי הנצחי. וכשעמדת על זה, תבין את סוד הטררגדיה הגדולה של היהדות המתבוללת ונעדרת אמונה אשר בזמן הזה. היא עברה את מ"ט שערי הטמיעה, נתערטלה מאמונות אבותה, אולם לפני השער האחרון, הוא שער 'עץ ואבן', עמדה ולעבור לא יכלה. שם אימת 'היד החזקה' ושם להט 'החימה השפוכה', אשר עליהן נשא נביא הגולה על נהרות בבל את משא ועמו".⁷⁶

הדת תמשיך להיות סימנם האתני של היהודים; הקיום היהודי ככורח – זו פעולתו האחרונה של הגורם הדתי במשמעותו החברתית האתנית הרחבה.

74. שם, עמ' 248.

75. שם, עמ' 263.

76. שם, עמ' 264.

הגורם הדתי והתנועה הלאומית

"אין לאומה זו גאולה מגלוחה לא בטמיעה ולא בהרס דתי. לא יבוא קץ לנכר ולמלחמת הגלות אלא על-ידי גאולה לאומית, על-ידי כיבוש נחלה לאומית".⁷⁷ קויפמן רואה את התהוותה של התנועה הלאומית כפריו של כשלון הטמיעה ושל מצוקת הגלות המחריפה בתקופת הדמוקרטיה והלאומיות: מה שהוליד אותה הוא ההזדקקות לנחלה לאומית כדי לגאול את העם מן הגלות. קויפמן לועג לרואים בהופעתה של התנועה הלאומית היהודית אחד מגלגוליו של תהליך דיאלקטי (דובנוב) או אחת מהתגלמויותיו החדשות של חפץ הקיום הלאומי (דובנוב, אחד-העם).⁷⁸ לדידו לא דיאלקטיקה מופשטת ולא ביולוגיזם לאומי מצמיחים תנועה לאומית, אלא תכלית היסטורית הנובעת מן המציאות החברתית והלאומית. תכלית זו היא הגאולה מן הגלות והתנחלות לאומית, ואכן בעיני קויפמן זו היתה מהותן של חיבת-ציון ושל הציונות ההרצליינית.

אך קויפמן חרד מפני הלאומיות הרוחנית-התרבותית, אותה הוא רואה כסטיה מסוכנת ביותר בתנועה הלאומית. לדעתו הלאומיות הזאת, הן בלבושה האוטונומיסטי והן בלבושה הציוני, פוגעת בעצם תכליתה ההיסטורית המקורית של התנועה הלאומית היהודית. במקום לראות את האתגר ההיסטורי בגאולתם-הצלתם של היהודים ממצוקת הגלות ובקיבוץ גלויות, מציגה הלאומיות הרוחנית כתכלית את מניעת ההתבוללות ואת שמירת קיומו של העם בגולה. דובנוב מדבר, ברוח הלאומיות הסובייקטיביות, שממדרשם של קארל רנר ואוטו באואר, על העם היהודי כ"אומה רוחנית", אשר בדרגה עליונה זו ניתק מכל זיקה לארץ הלאומית, ומבליע את שאלת הגלות בשאלת המיעוטים הלאומיים;⁷⁹ ואילו אחד-העם מדבר על "מרכז רוחני" אשר יהיה בכוחו להבטיח את קיומו של העם בגולה.⁸⁰

77. שם, שם.

78. שם, עמ' 271.

79. על דובנוב ומהותו הרוחנית של עם ישראל ראה, בין השאר: דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, תל-אביב תרצ"ז, בעיקר המכתב הראשון והשני. בסכמו את השקפתו המובעת במכתב הראשון, דובנוב כותב כי "האומה הישראלית [...] אינה אלה הטיפוס העליון של אומה תרבותית-היסטורית או רוחנית. ההתפתחות ההיסטורית הארוכה והמיוחדת-במינה אימצה וחיזקה את האומה, הגבירה את כוחה החיוני גם בלעדי האיחוד המדיני והארצי. היא תמשיך את קיומה הלאומי – והיא תוסיף ותאמץ את רצונה הלאומי במידה הקודמת, אם גם בצורות אחרות, הכל לפי דרישות התרבות של זמנה." שם, עמ' 24.

80. ראה, למשל, אחד-העם, "מדינת היהודים וצרת היהודים", על פרשת דרכים, חלק ב',

קויפמן טוען כנגדם שלא הבינו את מהותם של נכר וגולה, וגם לא את תפקידה ההיסטורי המיוחד-במינו של דת ישראל בשמירת קיומו של העם בתנאי הגלות. אי-הבנתם את השפעתו החברתית-אתנית של הגורם הדתי ושל השורש האתני-פסיכולוגי-עממי של הגולה והנכר הביאם לידי כך שהעמידו כשאלה מרכזית את שמירת היהדות והעם בגולה, לנוכח סכנת ההתבוללות. על-ידי-כך התעלמו מאותה עובדה אשר אותה מעריך קויפמן כמקורה החיוני וההיסטורי של התנועה הלאומית, דהיינו, מכשלונה של ההתבוללות האתנית ומהצורך לגאול את העם מקיומו הגלותי. ואילו הם: חששם מפני ההתבוללות, תחת הדאגה להצלת היהודים, מביאם לידי הדאגה לשמירת היהדות.

אך לענייננו כאן חשובה במיוחד הטענה של קויפמן על התייחסותה המוטעית של הלאומיות הרוחנית לגורם הדתי ולתפקידו בתולדות העם. טעותם של דובנוב ואחד-העם בסוגיה זו מעוגנת, לפי קויפמן, בהשקפתו המוטעית של הדור הרואה את הדת כאחת מצורות ההוויה הלאומית, כאחד מביטויי ההיסטוריים של חפץ הקיום הלאומי, ולא כתופעה ראשונית, המעוגנת בצורך נפשי חיוני והעומדת בזכות עצמה. גישתם זו הביאתם לחשוב שגורמים אחרים הכריעו בשמירת קיומו של העם בגולה, ושגם אם הגורם הדתי היה חשוב, הרי אפשר להחליפו בכלים אשר יבואו תחתיו בתקופה זו. דובנוב מדבר על אוטונומיה תרבותית-רוחנית שתהיה בבחינת המשך להוויה הישנה; ואילו אחד-העם גורס יהדות חדשה, שתהיה ביטוי בן-זמננו לאידיאלים המוסריים עתיקי הימים של עם ישראל; ארץ-ישראל תהיה המרכז הרוחני אשר יאפשר תמורה זו.

קויפמן שולל השקפות אלה מכל וכל, ובעיקר את יומרתן להצדיק עצמן בהסתמכות על ההיסטוריה היהודית. האוטונומיה הישנה היתה דתית-מדינית לפי מהותה, ותחתיה לא תוכל לבוא אוטונומיה תרבותית-חילונית. "האוטונומיה הישנה עברה ובטלה עם המדינה הישנה".⁸¹ יתירה מזו, שעה שהאוטונומיה הישנה ראתה את עצמה כביטוי לשיעבוד הגלותי ולארעיות

עמ' כ"ב. לגבי היהודים כתב אחד-העם, מחד גיסא, כי "עלינו להודות לעצמנו, כי קיבוץ-גלויות הוא דבר שלמעלה מן הטבע. בדרך הטבע אפשר שבזמן מן הזמנים ניסד מדינת יהודים, אפשר שהיהודים ירבו ויעצמו שם עד כי תמלא הארץ אותם, אבל גם אז ישאר רוב העם מפוזר ומפורד בארצות נכר." שם, עמ' כ"ה. ומאידך גיסא, מצוין אחד-העם, "הציונות [המדינית] מתחילה עליכן עבודתה מן הפרופגנדה המדינית, ו'חיבת ציון' – מן הקולטורה הלאומית, אשר רק על-ידיה ובשבילה תוכל המדינה להיווסד באופן הרצוי ומועיל לרוח העם." שם, עמ' ל"א.

וקיוותה להיגאל מן הגלות, כלומר מהאוטונומיה גופא, רואה עצמה האוטונומי מיה החדשה כגאולה מהגלות. אין ספק שלדעת קויפמן היתה לגורם הרוחני הסובייקטיבי חשיבות מכרעת בשמירת קיומו של העם יהודי, אך הוא אינו מייחד את הרוח או התרבות, אלא מדבר אך ורק על הגורם הדתי. יתירה מזו, קיומו של העם, למרות ניתוקו מהארץ הלאומית, אינו לדידו דרגה עליונה של "אומה רוחנית", אלא פגם אתני-חברתי הטעון תיקון היסטורי. גם לגבי אחד-העם מנסה קויפמן להפריך את טענת ההמשכיות ההיסטורית, וטוען שלמרות שהציונות הרוחנית נטשה את האתגר של גאולת היהודים, היא בכל-זאת מנסה להציג את עצמה כתנועה של גאולה לאומית ולהוכיח בכך יחס היסטורי של המשכיות: "הציונות הרוחנית מדברת על גאולה ותולה תקוותה בארץ הגאולה, משתמשת בסמלים שאולים שנזדמנו לה במקרה ושדבר אין להם עם 'צרה' זו ('צרת היהדות') שהציונות הרוחנית דואגת לה. הגלות, הקץ, ארץ-ישראל, הם סמלי סוף גלות. וגם 'גאולת השכינה' של היהדות ההיסטורית אינה אלא אחת מבחינותיה של גאולת ישראל, גאולת היהודים. ובלעדיה לא תיתכן".⁸²

קויפמן גם דוחה את הקשר שקושר אחד-העם בין היהדות החדשה, שהיא תוחלתו, לבין המרכז הרוחני. קויפמן מציין שהמרכזים השונים שהיו בתולדות העם (ישראל, בבל, ספרד, וכו') לא השפיעו עליו מכוחם הם, וכי "לא המרכז המשיך חיות להיקף, אלא שההיקף הוא שינק החיות מן המרכז בכוח שאיפה פנימית שהיתה נטועה בו".⁸³ קויפמן טוען שיותר מאשר מכוח המרכז, התרכזו הפזורות בכוחן שלהן ובכוח שאיפתן הפנימית. אבל אם מניחים שבזמן החדש נבצר מן העם לקיים עצמו בגולה, מתעלמים מן הגזירה-השווה ומעלים את השאלה: מה כוחו של המרכז החדש להשפיע? אך מעבר להשגות אלה ואחרות עומדת קביעתו הבסיסית של קויפמן, שהגורם הדתי היה המכריע, ושרק הוא היה מסוגל לחולל את התופעה ההיסטורית היוצאת-דופן של עם בגולה, ושלא היה בכוחו של שום יסוד תרבותי אחר לחולל זאת. ארץ-ישראל היתה מרכז בשביל עם ישראל מבחינת קדושתה הדתית, ולא בהיותה "מקום מטע לתרבות לאומית טבעית". מן הבחינה התרבותית החילונית לא היה בכוחה של ארץ-ישראל להציל אפילו את עצמה, שהרי בימי בית-שני נשכחה השפה העברית גם מהעם שישב בארץ. "מעולם לא יכלה עוד תרבות חילונית של איזה עם לשמור על גולים מטמיעה".⁸⁴

82. שם, עמ' 357.

83. שם, עמ' 354.

84. שם, עמ' 358.

רק בכוחה של הדת כמניע ראשון נתאפשרה שמירת הקיום וגם נמצאו הדרכים לשמירת יחודו ואיחודו של העם. "הגורם הדתי פעל מעל לכל פירודי התרבות שנתהוו בהכרח גם לפנים בין גלות וגלות, והוא שהניע את הגלויות הקטנות להתרכז מסביב לגלויות הגדולות. לפיכך היתה הדת לא רק תנאי הכרחי לקיום הגלות בכלל, אלא גם, כפרט, תנאי להתרכזות במרכזים. ובה בשעה שפקע כוחה של הדת בעטייה של התמורה התרבותית-המדינית שבאה בחיי העמים – פקע גם כוח השפעתם של המרכזים, של כל המרכזים. אותו הגורם הנוטל מן הגלות את כוח קיומה נוטל ממנה גם את הצורך לקבל השפעה מן המרכז, וממילא הוא נמצא נוטל מן המרכז את כוח השפעתו. ולפיכך אין שום בסיס היסטורי לאמונה שתרבות לאומית חילונית שתיכרא באיזה מקום שהוא – ולוא גם בארץ-ישראל – תוכל להשפיע על הגולה ולאחד אותה לעתיד לבוא. אין תרבות חילונית יכולה לרשת את מקומה של הדת ולמלא את תפקידה".⁸⁵

קויפמן גם יוצא נגד היומרה לגדל א־פריורי יהדות חדשה, דבר המעיד לדעתו על חוסר הבנה לגבי עצם מהותה של היצירה התרבותית. "אי אפשר לדעת מראש בכלל מה יהי כוחו של הרוח הלאומי גם אחרי שישוב לאווירו ההיסטורי [ארץ-ישראל]. יצירה תרבותית מקורית עולה מגנזי הנפש הלא־מית ותמימות היא לגדלה בידיים על־ידי נטיעתה במקום חיותה. הלא היוונים לא יצאו מתוך אווירם ההיסטורי ולא זזו ממקום חיותם, ובכל־זאת תם כוח יצירתם".⁸⁶ גם הנצרות היא בבחינת ראייה לגבי העם היהודי עצמו, שלא כל אידיאל חדש הצומח מתוך היהדות בארץ-ישראל הנהו בהכרח גורם מיוחד ומאחד.

אך מעבר לביקורתו על הציונות הרוחנית ונסיונה ליצור יהדות חדשה במקומה של היהדות הדתית, מסתייג קויפמן מעצם הקשר המהותי בין היהדות כהשקפת־עולם, לבין התנועה הלאומית. הוא דוחה את נסיונו של אחד־העם לקשור מהותית את התנועה הלאומית החדשה עם יהדות חדשה ועם אידיאלים מוסריים עליונים של עם ישראל. ברוח זו הוא גם דוחה רבים ממורי הדור אשר גם אותם העריך כציונים רוחניים. כך, למשל, הוא טוען כנגד א.ד. גורדון ש"לא העבודה ולא האדמה אינן נחוצות לנו לשם גאולה 'מוסרית', לשם הטהרות 'חטא' או לשם תיקון הצניורות הקוסמיים".⁸⁷ כלומר, האדמה בשביל קויפמן היא מקלט מאסון גלות ומקום לקיים בו חיי

85. שם, עמ' 355.

86. שם, עמ' 383.

87. קויפמן, בין נתיבות, חיפה 1944, עמ' 135.

עם נורמליים, ואילו העבודה היא האמצעי היחיד להתיישבות אתנית אשר תקנה לנו זכות לאומית טבעית. האדמה והעבודה נתפסות במסגרת המפעל של התיישבות לאומית, ולא במסגרת השקפה מוסרית, או פילוסופית, אימננטית לתנועה הלאומית. הבעיה היא אתנית-חברתית ולא תרבותית-מוסרית. בקונטקסט הדתי יחס הקדושה לערכים הדתיים כולל בהכרח את ההכרה באמיתותם ובצדקתם, אך מבחינה לאומית, העובדה שתפיסה מוסרית או יצירה תרבותית הן פרי רוחה של האומה, אינה מחייבת את קבלתה כאמיתית וצודקת דווקא. "ברור שיחסו של האדם הלאומי לאמונות ולדיעות, לעניינים שבהשקפות-עולם, הוא בעצם יחס אנושי ולא לאומי. האדם הדתי מרגיש חובה להכיר באמיתות מסורת מסויימת. האדם הלאומי אינו מרגיש חובה כזאת. האמונות והדיעות הן לא רשות אנושית ולא לאומית, וכן היהודי הלאומי הבלתי-מאמין. זהו מובנה הפנימי של שלילת היהדות בשם האנוש-יות: דיעותיו של היהודי החופשי, גם אלו שבאו לו ממקור היהדות, אינן לו בחינת יהדות אלא בחינת אנושיות".⁸⁸ דהיינו, השקפת-עולמו או דיעותיו המוסריות של האדם הלאומי אינן פונקציה של ערכן הלאומי או של כיבוד המסורת, אלא שאמת-המידה היחידה הרלוונטית לגביהם היא המוסרי והאנושי כשלעצמו. בשביל קויפמן אין מקום לפשרות שדורש אחד-העם בין היהדות לבין האנושיות, שהרי מבוכה וצורך בפשרות היו נחלתה של היהדות המאמינה, ואילו היהודי החופשי אינו נתון לשום מבוכה כאשר דיעותיו היהודיות אינן עומדות בפני דיעות אחרות. "איזה מקום יש למדרש ולפשרה אצל אדם שאינו מאמין בקדושת מקור דיעותיו?"⁸⁹

בסוגיה זו מודגשת ומוחרפת מחדש ראייתו של קויפמן את התנועה הלאומית היהודית כתנועה הבאה לפתור בעיה חברתית-אתנית. עיקרה בהתנחלות לאומית, בהתיישבות אתנית בארץ לאומית, על-מנת לגאול את העם היהודי מהגלות; ואילו השקפת-העולם אשר תנחה את התארגנותו המחודשת של העם על אדמתו היא עניין השייך לדינמיקה ולהתפתחות חייו של העם היושב בארצו. קויפמן עצמו ינקוט עמדה במסגרת המאבק לעיצובה של החברה הישראלית המתחדשת, אך נקיטת עמדה חברתית זו או אחרת אינה משמעותית, לדעתו, לגבי השאיפה הלאומית היהודית להיגאל מן הגלות. כך יתמוך קויפמן בהתיישבות העובדת, אך לא בגלל תיקון פגם הפרזיטיום וחוסר הפרודוקטיוויזציה של העם היהודי, או בגלל איזושהי פירמידה הפוכה – אלא מפני שרק התיישבות כזאת יש בכוחה להקנות זכות

88. גולה ונכר, כרך ב', עמ' 377.

89. שם, עמ' 378.

לאומית טבעית על הנחלה הלאומית.⁹⁰

אך אם קויפמן דוחה את הקשר המהותי בין יהדות ולאומיות, הרי באותה מידה הוא מסתייג מדיעותיהם של ברדיצ'בסקי וברנר, למשל, ומשיליתם את המורשת היהודית. לדעתו מאבקם הוא אנכרוניסטי, הואיל והדת כבר נוצחה שעה שהתרבות שוחררה משלטונה. דווקא התנועה הלאומית חייבת ביחס של "אהבה רומנטית" ליהדות הישנה, והיא גם נזקקת לתחיה תרבותית לצורך הגאולה מן הגלות. האם זו סתירה לדיעותיו, כפי שהובאו לעיל? לאו דווקא. קויפמן מדבר על תחיה תרבותית אשר אינה מכוונת לקיים את העם בגולה, אלא מהווה חלק חשוב בהתמודדותה של התנועה הלאומית למען הגאולה מן הגלות. יתירה מזו, בשביל קויפמן מטרתה המעשית היחידה של התחיה התרבותית אינה במערכת של עקרונות ודיעות, אלא בתחייתה של הלשון העברית. אין הוא מתייחס לעצם התכנים התרבותיים, "כי אין איש יודע את דרך הרוח ואת סוד היצירה שביחיד ובציבור"; הוא קובע רק את הצורה ואת הלבוש, את כלי היצירה: הלשון העברית. "התנועה הלאומית צריכה לשאוף לכך שהעם היהודי יחובר חיבור טבעי – עד קצה גבול האפשרי – אל לשונו, ושלשון זו תשוב להיות לבוש טבעי לתרבותו ויצירתו של האדם היהודי, של העם היהודי, לבוש להתגלמות ישותו האנושית והלאומית, התי ישות זו מה שתהיה [...]". זוהי איפוא תכליתה המעשית של התחיה התרבותית: תרבות אנושית לאומית בלשון עברית. לא יצירה יהודית חדשה, סגנון יהודי חדש, ניגון חדש להעשיר בהם את האנושיות. אלא – שלמות הדמות הלאומית של עם ישראל עצמו, מתן לשון לעם שניטלה לשונו. והניגון החדש – אם יבוא – יבוא, המאמין יאמין, והחדל יחדל.⁹¹

בגלל הקשר ההיסטורי עם התרבות הדתית, מחשיב קויפמן את העברית כבעלת מעלה יתירה לגבי שאר הדיאלקטים היהודים, ומעריך שהיא-היא החיבור התרבותי בין התנועה הלאומית לבין הדת. העברית ליוותה בתור לשון-הקודש את האומה על כל גלגוליה, "וקשר עולם שבינה לבין הדת הוא אב לקשר עולם בינה לבין האומה. קשרה ההיסטורי של הלשון העברית בדת הוא היסוד העממי הקיים של שאיפת תחייתה בתור לשון חילונית".⁹² זאת ועוד, לא רק את העברית מחשיב קויפמן בהקשר ההיסטורי לדת, אלא

90. ראה בעיקר "בין נתיבות", וכן קויפמן, בחבלי הזמן – קובץ מחקרים ומאמרים בשאלות ההווה, תל-אביב תרצ"ו. "בחבלי הזמן" הוקדש על-ידיו ל"העובד הציוני", אשר רבים מחבריו ראו בו את האידיאלוג של תנועתם.

91. גולה ונכר, כרך ב', עמ' 441.

92. שם, עמ' 452.

גם את ארץ־ישראל. לדעתו אך טבעי הוא שבבוא התנועה הלאומית ללבוש צורה היסטורית פנתה אל הדת ואל שפת הקודש. כמו הלשון העברית, כן גם ארץ־ישראל יונקת את מעלתה המיוחדת לגבי כל ארץ אחרת מערכה הדתי. "רק הדת יכלה לפרנס בלבה [של האומה] את התקווה לשוב אל הארץ אחרי שגורשה ממנה ביד חזקה ונתפזרה לבין שבעים אומות. ורק בגלל אמונתה זו נשתמרה בלבה הרגשת זכותה ואדנותה על ארץ זו, שניתנה לה מתנת עולם מיד אלוהים".⁹³

אומנם, קויפמן חושב במושגים של ביטולה המוחלט של הגולה והגירתם של המונים, ועל־כן, בראשית שנות השלושים של המאה, הוא חושב שארץ־ישראל הקטנה, על הערבים היושבים בה, לא תוכל להיות למולדת יחידה, ומעלה את הצורך בארץ נוספת ברוח הטריטוריאליזם. לדעתו, גבולותיה של תנועת הגאולה השואפת לבטל את הגלות רחבים הם בהכרח מגבולותיה של ארץ־ישראל. "הציונות שצימצמה את עצמה בארץ־ישראל מוכרחה היתה לוותר על רעיון הגאולה [...] ואם תשוב התנועה הלאומית לשורשה ויסודה – לשאיפת הגאולה, שוב תשוב בהכרח לאידיאה הארצית".⁹⁴ אך קויפמן אינו חושב שיש בטריטוריאליזם כזה מן הבגידה בארץ־ישראל. "ארץ־ישראל תישאר חקוקה לעד בנפש האומה, והישוב ההולך ונברא בה יהיה בוודאי תמיד לב האומה העברית בכל מקום שתהיה. הקורבנות שהעם מקריב בשבילה אינם קורבנות שווא. אבל פתרון שאלת הגלות לא יימצא בכל־זאת כאן".⁹⁵ כאשר אנו מתכוננים היום במציאות העולם היהודי, נראה שדבריו של קויפמן בסוגיה זו אינם כה מרעישים. פתרונו אינו פתרון – אך הבחנת הבעיה חדה ועמוקה. שלושים וחמש שנה לאחר השואה, ממשיך רובו המכריע של העם בחיי גלותו, והשאיפה לגאולה שלמה מן הגלות היא מן הציונות והלאה. מאידך גיסא, משמעותה של מדינת ישראל לגבי יהודי הגולה אינה זו של מרכז דתי או רוחני, אלא של מרכז קיומי, בבחינת "עיר מקלט", משמעות המאשרת את הבחנתו הכפולה של קויפמן בדבר אופי הבעיה והקושי בפתרונה.

עם זאת, קויפמן אינו מעלה עוד, בכתביו המאוחרים, את רעיונותיו אלה ברוח הטריטוריאליזם, וגורס כי על התנועה הציונית לרכז את רוב העם בארץ־ישראל. למעשה, בדרישתו לארץ נוספת על ארץ־ישראל, כשהוא מכיר בארץ־ישראל כמרכז התיישבותי עיקרי, השתקפה חרדתו בסוף שנות

93. שם, שם.

94. שם, עמ' 474.

95. שם, עמ' 415.

העשרים מפני המשך הפורענות המאיימת על קיומם של היהודים בגולה; והרי את "גולה ונכר" כתב קויפמן כאזהרה לעם היהודי. ואם נשים לב לעובדה שהוא רואה בישובה של ארץ־ישראל את "לב האומה העברית בכל מקום שתהיה", הרי קשה להבין את ההתעלמות שמתעלמים ממנו רוב החוקרים העוסקים במחשבה הציונית.⁹⁶

בכתביו הפולמוסיים הרבים העוסקים בקביעת דרכה של התנועה הציונית בארץ־ישראל, בולט היעדר התייחסותו של קויפמן לנושא הדתי. הדת היתה גורם מכריע – יחד עם גורמים אחרים – בתולדות העם בגולה. כשחזור העם לנחלתו הלאומית, ולאחר שניפוצו של העולם התיאוצנטרי צימצם את הדת לתחום האמונה גרידא, נפסק בארץ־ישראל תפקידה החברתי־האתני המיוחד במינו. מסקנה זו נראית לנו מעניינת, ופרדוקסלית במידה מסוימת, לאור הפרשנות ההיסטורית של קויפמן בכללותה; שכן, הוא מעלה על נס את חוק התמורה הדתית, אך תפיסתו ההיסטורית מביאה אותו לבסוף למסקנה, שמשמעותו ההיסטורית של הגורם הדתי משתנה עם שינוי המצב האתני־הארצי של עם ישראל בחוזרו לארצו. רוצה לומר, שהגורמים האלה משפיעים על משמעותו ההיסטורית (השלכותיו החברתיות־לאומיות) של הגורם הדתי. בכל זאת, הדדיות במובן ספציפי זה? דיאלקטיקה היסטורית המקנה משמעות מחודשת ליחסים בין הגורמים ההיסטוריים השונים, כולל הגורם הדתי?!

קויפמן עצמו פנה לחקר תולדות האמונה הישראלית, להבהרת התהוותה ומהותה ולחקר הרעיון אשר בו בעיקר הוא תולה את ההסבר של התופעה ההיסטורית היחידה־במינה של עם בגלות. היה בו הכוח האינטלקטואלי להכיר בתפקיד שמילאה הדת בקיום האומה, כיסוד ראשוני ועצמי, ויחד עם זאת לתפוס אותה במימד ההיסטורי, כגורם אשר השפעתו המיוחדת יכולה להשתנות או להיפסק לנוכח שינוי התנאים האתניים והחברתיים. אך מובן שעל־פי תפיסתו, כל זמן שהגולה מוסיפה להתקיים, ממשיך הגורם הדתי בפעילותו המיוחדת – והוא שמקיים אותה גם בעל כורחה.

96. ראה, למשל, אי הכללתו באנתולוגיה שפורסמה על־ידי אברהם הרצברג, הרעיון הציוני – קובץ מדברי ראשונים ואחרונים, ירושלים תש"ל. סלו בארון מצידו, רואה בו "טריטוריאליסט" קיצוני. (היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, עמ' 173, הערה 1). בהקשר זה מעניינת גם עמדתו בפולמוס החלוקה, שבו הוא נקט עמדה מקסימליסטית דווקא. שמואל דותן רואה בו את "המתנגד החרیف ביותר של הצעת החלוקה בקרב האינטלקטואלים הלאומיים היהודים". (שמואל דותן, פולמוס החלוקה בתקופת המנדט, ירושלים תש"ך, עמ' 257–262).

דבריו של קויפמן הינם גם היום אתגר אשר המחשבה הלאומית אינה יכולה להתעלם ממנו. זה אמור לגבי הקשת הרחבה של נושאים אשר הוא נוגע בהם, ובכללם גם הדת ופעילותה החברתית-האתנית בגולה, הקשר שלה לתנועה הלאומית, ומקומה בחברה ובמדינה בתקופתנו.