

דוד שחר

המורשת ההיסטורית-תרבותית ומשמעותה החינוכית בתפיסתו של יחזקאל קויפמן

תאריכים: מורשת היסטורית-תרבותית, יהדות כתרבות, החינוך כמנחיל מורשת, חינוך לאומי.

תקציר

השאיפה לחדש את היהדות כתרבות לאומית היתה משותפת לכל הזרמים של ההגות הציונית, אולם נתגלו גישות סותרות לשאלה אודות המאפיינים שצריכים לייחד תרבות לאומית יהודית לעתיד, ועל הקשר בין מאפייני תרבות העתיד למאפייני התרבות היהודית בעבר.

כהוגה דעות וכמחנך, עמדה בפני קויפמן, כבעיה מרכזית, שאלת הזיקה למורשת הרוחנית היהודית לדורותיה. חוקרים שונים דנו בהגותו, אך על תפיסתו החינוכית בכללותה לא עמד עד כה חקר משנתו. מטרת המאמר להשלים ולכסות צד זה, תוך קישורו עם מה שתופס קויפמן כמורשת היסטורית-תרבותית.

קויפמן הניח כי ההוויה הלאומית מתרקמת על מסכת היצירה התרבותית. הקיבוץ הלאומי מתייחד בזיקתו הלאומית והדתית, ובהתגלמות האידיאה של הדת והלאומיות כרוכה גם התגלמות התרבותית. ככל שהניח כי ההוויה הלאומית מתרקמת על מסכת היצירה התרבותית, כך ראה במורשת העבר ההיסטורית-תרבותית "עניין לאומי רב וגדול", ולדידו – צרכים חיוניים של בני הדור יכולים למצוא סיפוק בירושת העבר, ואין ספק שמתוך ירושה זו יש לקחת אבני פינה לבניין החינוך הלאומי.

קויפמן האמין בכוחן של אידיאות לעצב את החיים האנושיים וההיסטוריים, וראה בחינוך לערכי תרבות את הבסיס לעיצובו של משכיל עברי ולמימושה של תחיית העם. מנקודת מבט זו, הדגיש קויפמן את חשיבות האוטוריטה של המחנך, את תפקידו של המחנך כמנחיל ערכי תרבות, את האידיאל של הדעת, את תודעת הרציפות התרבותית והיחס אל ספרי הדורות הקודמים, שיש ללמוד אותם ולדעתם. בכל אלה מופיע קויפמן כדמות של מחנך שמרן ואסנציאליסט בגישתו החינוכית.

מבוא

"לא יצא אחד העם ונכנס יחזקאל קויפמן: לבינה עמוקה בהווה של ישראל, לחרדה גדולה על עתידו, לתהייה רבה על עברו".¹ במילים אלה מגדיר ויסלבסקי את ייחודו של קויפמן, בשילוב של פילוסוף, היסטוריון ואידיאולוג לאומי, בין האידיאולוגים הבולטים והחשובים בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. משנתו ניזונה מתחומי מדע מרובים – פילוסופיה, סוציולוגיה, חקר דתות, ביקורת ספרותית, חקר היסטורי. בכל גילויי היצירה הללו נגלה רצון אחד מרכזי – לענות על צרכי חיים אקטואליים ושאלות מחקר שנשאל עליהם דור נבון, שביקש להבין סוד קיומו, טעם קיומו והדרך אשר ילך בה. קויפמן היה מעורה בדורו ובמתרחש סביבו, ונתן דעתו על בעיות הקיום היהודי שניסרו אז בחלל התקופה.

יחזקאל קויפמן נולד ב-1899 במזרח אירופה. בשנות הלימודים שלו, קודם שהתחיל בבינוי מפעלו המדעי, מילא קויפמן את עצמו בשפע של ידע היהדות: הוא למד בישיבתו המודרנית של הרב חיים צ'רנוביץ ("רב צעיר") באודסה, ואחר כך באקדמיה ללימודי המזרח באוניברסיטה של סנט פטרבורג. בשנות מלחמת העולם הראשונה שהה באוניברסיטת ברן ולמד שם פילוסופיה, מקרא ושפות שמיות. עבודת הדוקטור שלו עסקה בשאלת "ההנמקה המספקת". לאחר זה לא חזר בפרסומיו לעיונים הפילוסופיים, אבל בפילוסופיה נשאר טמון הגרעין המוצק של הגותו. הוא השתקע בארץ ישראל ב-1927, ולימד בבית הספר התיכון הריאלי בחיפה. מ-1949 היה מרצה ללימודי המקרא באוניברסיטה העברית בירושלים.

יסודות השקפתו הלאומית של קויפמן נקבעו במאמריו המוקדמים בשנות העשרה ועל סף שנות העשרים, וגובשו בכתיבתו המחקרית בשנות העשרים. רובם ככולם פורסמו בבמות המרכזיות של התקופה.²

יש חוקרים ששיטתם מעוצבת כאילו מתוך עצמה, בלא שנוכל לומר מה היה הגירוי החיצוני שעורר אותם לנקוט את העמדות שנקטו; ויש חוקרים הנצרכים לאתגר חיצוני בצורת דמות סוגסטיבית שיוכלו להתמודד עימה. קויפמן היה, ככל הנראה, מן הסוג השני. את משנתו בנה על יסוד הביקורת השיטתית והמעמיקה שמתח על תורת הלאומיות של אחד העם. המאמר הראשון שכתב בתחום ההגות הלאומית היה מאמר ביקורתי על "יהדותו" של אחד העם שפורסם ב"השילוח" ב-1914.³ "תלמודו של קויפמן", כתב אחד ממעריכיו, "נתכוון להעמיד שיטה כנגד שיטה".⁴

מחקרו הגדול הראשון היה "גולה ונכר" (1929-1932) – מחקר היסטורי סוציולוגי בשאלת "גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה". מבחינת הצורה, זהו מחקר היסטורי-חברתי על הגורמים שעיצבו את תולדות העם היהודי בכלל ועל הגורמים המעצבים את תולדותיו בעת החדשה בפרט. ראשיתו – דין-וחשבון פילוסופי על המתודולוגיה ומושגי היסוד שלה, המשכו – ניתוח מפורט על התהליך ההיסטורי שבו נתגבשה הוויית הנכר של העם היהודי בגלותו, וסיומו – מסקנות על סיכויי העתיד ועל הראוי להיעשות כדי לחלץ את העם היהודי ממצוקת הנכר, שהגיעה בעת החדשה לשיא בלתי נסבל.

מחקרו הגדול השני היה "תולדות האמונה הישראלית" (1937-1957) – מחקר מונומנטלי על ההיסטוריה התנ"כית. שלא כפי שלימדו בביקורתו של ולהויזן, וחזר ולימד אחד העם, רואה קויפמן בהולדת אמונת הייחוד הישראלית גילוי של אידיאה חדשה, "שאינ דוגמתה בעולם", שניצנצה באיש משה, וממנה נעשתה אידיאה יסודית בתרבות האומה, "הפכה משורש חיי העם, ובמשך הזמן לבשה לה לבושים וסמלים בכל ספירות התרבות"⁵.

שני מחקריו הגדולים של קויפמן הקיפו שני נושאים מרכזיים – יהדות ומקרא. "יהדות" מכוונת כאן בשתי משמעויותיה – הקיבוץ היהודי (שצריך להסביר את סוד גורלו ההיסטורי) וגם התוכן התרבותי-הרוחני והדתי של קיום הקיבוץ הזה; ו"מקרא" משמעו בעיקר הגדרת האופי המיוחד של האמונה המקראית.

משנתו של קויפמן בנויה כשיטה עקבית, מהנחות היסוד של המתודה המדעית והגדרת מושגיה, דרך הניתוח ההיסטורי הענייני של תולדות עם ישראל וסדרי חייו בגולה, ועד למסקנות המעשיות. לבחינת מהות המורשת ההיסטורית-תרבותית בתפיסתו של קויפמן, נביא להלן כמה מההנחות ומושגי היסוד הרלוונטיים לנושא דיוננו, שעליהם בנויה משנתו:

(א) כאחד העם, חתר קויפמן להוכחתה ולאישור קיומה של היסטוריה "חילונית" של היהדות, שתבוא במקום התיאולוגיה המסורתית, ותסיט את מוקד הראות היהודי הקלסי מבעיות דתיות לבעיה החילונית של הקיום הלאומי היהודי והישרדותה של האומה היהודית. קויפמן מדגיש: "מה שמתרחש בקרב העם היהודי בהווה ומה היא מגמת חייו לעתיד, אפשר לתפוס רק מתוך סיקור כל תולדותיו ומתוך חקר הגורמים שפעלו בחייו מימי קדם ועד הדורות האחרונים"⁶; לימוד ההיסטוריה, לגבי קויפמן, לא היה מפעל אקדמי טהור, אלא שימש כאמצעי למטרה הציונית ששם לעצמו: כינונה של ישות יהודית "נורמלית", שיכולה להיות גאה בהישגיה התרבותיים מהעבר.

(ב) קויפמן הכריז על כוחן של האידיאות והשפעתן המכרעת על ההיסטוריה, והיהדות היא דוגמה מובהקת לכך. בכדי להבין את היהדות, הניח קויפמן, יש לקבל באורח א-פריורי את כוחן של האידיאות להשפיע על המציאות ההיסטורית.⁷ כפי שהניח, "בתולדות הרוח אנו מוכרחים לראות את האידיאות עצמן ואת כוח הגידול הגנוז בהן כראשית עצמאית..."⁸, היינו – הן תוצר של רוח האדם, הוויות מסוימות ונבדלות לעצמן, הפועלות אהדדי עם התופעות ההיסטוריות. במובן ההיסטורי, קודמות האידיאות למציאות האנושית, כלומר – הן מהוות תנאי הכרחי לתפקודיהם של כל הגורמים החברתיים ולתפקודו של היחיד.

(ג) ניתוחיו של קויפמן את ההיסטוריה היהודית מושתתים על שתי אידיאות וקטיגוריות מרכזיות של ההיסטוריה היהודית: האידיאה של הדת והאידיאה של הלאומיות. לדעתו, "גורלו ההיסטורי של ישראל בין העמים נחתך על-ידי שני הגורמים שפעלו בחייו – הגורם הדתי והגורם הלאומי ... אבל הגורם ששמר את ייחודו של ישראל היה הגורם הדתי לבדו".⁹ אין להבין את המיוחדות של עם ישראל מבלי להתייחס לעוצמתן של האידיאות – הדתית והלאומית, אך בעיקר הדתית.

חוקרים שונים דנו בהגותו ובמחקריו של קויפמן. בין חוקרי משנתו היו שביקרו את השילוב של היסטוריון, פילוסוף ואידיאולוג לאומי, שילוב שבמסגרתו בנה קויפמן הפילוסוף בניין מושגים אפריורי, כדי להחיל את משפטיו על התופעות ההיסטוריות שבהן הוא דן,¹⁰ או שקויפמן האידיאולוג מסתייע בקויפמן הפילוסוף לשם בניית השיטה המחשבתית שלו.¹¹ אחרים, שבחנו את מחקר המקרא של קויפמן, הדגישו גם הם את הזיקה שבין מחקריו של קויפמן והאידיאולוגיה הלאומית שלו, היינו – גם חקר המקרא אינו מחקר לשמו, ואין בחינת מדע טהור העומד ברשות עצמו.¹² המחקר החדש על משנתו של קויפמן פנה לעסוק בעיקר בהשקפתו של קויפמן על ייחודה של אמונת ישראל ועל מקומו ותפקידו המרכזי של הגורם הדתי והלאומי בתולדות ישראל, תוך שימת לב לגישות המתודולוגיות העומדות ביסוד מחקריו והגותו של קויפמן.¹³

על תפיסתו החינוכית של קויפמן לא עמד עד כה חקר משנתו. מטרת המאמר להשלים ולכסות צד זה בחקר משנתו, תוך קישורו עם מה שתופס קויפמן כמורשת ההיסטורית-תרבותית. כפי שטען קויפמן, "הטיפול בירושת העבר הוא בלי ספק עניין לאומי רב וגדול".¹⁴ גם בתחום זה שימשה הציגות בסיס לגישתו: בחינוך, כמנחיל מורשת היסטורית-תרבותית וכמנחיל ערכי

תרבות, ראה את הבסיס לעיצובו של משכיל עברי שתרבות עמו ידועה לו, והכרה של המורשת עשויה לשמש מורה דרך בהכרעות הגורליות על עתידו של הציבור היהודי.

המושג "מורשת היסטורית-תרבותית" בתפיסתו של קויפמן

מורשת היא מערכת יחסים היסטורית, כלומר – מערכת יחסים על רקע של מעבר מדור לדור, כאשר קיימים דורות מעבירים ודורות קולטים, או מקבלים לתוך רקמת חייהם, את המועבר אליהם. המורשת, אפשר לה ללבוש על רקע בין דורי זה דמות של מערכת עניינים או תכנים, כמו דוגמות של דת, או תורות מנוסחות, ואפשר לה ללבוש צורה של אורחות התנהגות וסדרי נימוס, שלעיתים קרובות מאוד אינם מנוסחים.

שאלת המורשת בהגות היהודית והציונית של הדורות האחרונים הפכה לשאלה מרכזית: היש לקדשה ולרשתה כמות שהיא? או, הניתנת רשות להעביר בה סלקציה, לברור בה מה שמעניין או חשוב או תואם את צרכי ההווה? בשאלות אלה נתבלטו שלוש השקפות נבדלות:¹⁵ השקפה שמרנית המקיימת זיקה הדוקה ביותר למורשת דורות דתית; השקפה מורדת, שעם כל היותה יהודית אינה מקבלת שום עבותות או מגבלות לחופש בחירתה וחופש ביטוייה; והשקפה שניתן לקוראה סינתטית – המגשרת על הניגודים, המלקטת מתוך הישן את כל החשוב לאדם המודרני, המוסיף מצידו לקדש ולחדש את תרבותו. בניסוח אחר, ניתן למעשה לראות בוויכוח שבין הגישה השמרנית, המורדת והסינתטית השתקפות של שתי "השקפות מורשתיות" בסיסיות, או שתי גישות יסוד אל מורשת ישראל. האחת טוענת – "כזה ראה וקדש" – לנצח נצחים, ויריבתה דוגלת במהלך של "כזה ראה וחדש" – שוב ושוב.¹⁶ לפי הגישה הראשונה, "מורשת" – הווה אומר כל מה שהעם היהודי העביר מדור לדור, היא ירושה המוענקת מכוח המוריש, ולפי הגישה השנייה – המורשת היא ירושה המוענקת מכוח המוריש, אך היורשים הם בבחינת סובייקטים פעילים, החופשיים להחליט כיצד להשתמש בירושה שזכו בה.

קויפמן החזיק בגישה הראשונה, וביקש לתת תוקף לערכי התרבות, לקנייני העבר ולמורשת הדורות. בגישתו אל התרבות, קויפמן היה אפלטוני מובהק. ברוח גישה אפלטונית הוא גורס:

התרבות שואפת לקבע האפלטוני של האידיאות, גיבושי ערכים כוללים, טופסי רוח המתנחלים לדורות...
 התרבות יוצרת ערכים מגובשים שהם חובה על היחיד, אידיאות קבועות שהאישיות וחייה משועבדים להן.¹⁷

שאלת מקור היצירה התרבותית, לדעת קויפמן, היא בלי ספק השאלה הקשה והמופלאה ביותר בין שאלות המדע ההיסטורי והפילוסופיה ההיסטורית. התשובה שהוא משיב על שאלה זו "אינה אלא: הכוח היוצר של רוח האדם הוא מקור היצירה התרבותית".¹⁸ קויפמן גורס שכל קיבוץ אתני הוא נושא לגיבוש מיוחד של "הרוח היוצר", שבו מתגבש כוח יצירה רוחני-לאומי, או – "רוח לאומי".¹⁹ לדעתו, האומה היא לא רק יחידה לשונית-גזעית; "ודאי יש להניח", אומר קויפמן, "שתרבות כל קיבוץ אתני נפרד היא בהווייתה הראשונית תרבות מקורית";²⁰ היא "אינה ערב-רב של צורות מתחלפות, אלא נוטה היא אל הקבע, אל המשך של מסורת". כמו כן, "יש בתרבות האתנית לא רק אחידות ספיריתית, אלא גם מידה מסוימת של אחידות בין ספיריתית".²¹ כך, מעריך קויפמן, יש הרמוניה של רוח בחייו ובתרבותו של עם: אין משטר עריץ מתאחד עם חינוך חופשי, אין דת סגפנית מתאחדת עם אמנות עליזה וחושנית, ואין אופי צבאי מתקשר יפה עם רוח המסחר. אמנם, לא כל ערכי התרבות הם לבוש לאידיאה, ובכל אופן אינן לבוש לאידיאה אחת, אבל יש ערכי תרבות, המתרקמים ביסוד זה. הדת, למשל, עם כל מה שנוצר מתוכה – היא יצירה אידיאולוגית.

מה שורשה של אחידות זו במטבע הצורה ובתוכן האידיאולוגי?

את שורשה אין אנו יכולים לחפש בשותפות "מהות" נעלמה המתגלמת בכל הערכים ובכל הזמנים; להנחה כזו אין שום בסיס ניסיוני, כאמור. על יסוד הסתכלות ניסיונית בתולדות התרבות עלינו לומר, שאחידות אופיה של תרבות נובעת מכוח-השפעה הקיים הגנוז ביצירה, משיצאה מחביון הרוח היוצר ונתגבשה בערכים, ב"רוח אובייקטיבי". היצירה המגובשת היא מקור כוח מעצב-דמות ומחוקק-נתיב. תרבותה של חברה אינה צרור של יצירות-שעה מתחלפות. הקיבוץ שומר ערכים ומנחילם מדור לדור. הוא נתון בתחום כוחם של ערכיו, והוא דבק בהם. כל גילוי רוח מקורי המשפיע על החברה ועושה רושם בחייה עשוי להשתמר ולהתנחל, להשפיע על הדורות הבאים וליצור בצלמו ובדמותו. הלשון, הדת, האמנות, המנהגים, המשפטים וכו' וכו' הם אוצר של ערכים תרבותיים קבועים, של "רוח אובייקטיבי", המתנחל מדור לדור. החברה מנחילה אותו ליחידים, בטובתם ושלא בטובתם. ערכים אלה קובעים דוגמא וטופס. כוחות היצירה שבכל דור מתגלמים בעל כורחם במסגרת מורשה. כך אפשר לומר: היצירה הגדולה מפרה את הרוח ומולידה את הדומה לה.²²

סיכומו של דבר, על-פי גישה זו, בכל תופעה תרבותית מתממשת איזו שהיא אידיאה המעניקה לתופעה נוסח ודפוס מסוים. דפוסים אלה הם חלק מן ה"רוח האובייקטיבי" המתנחל מדור לדור וכופה את עצמו על היחיד והציבור.

התהליך ההיסטורי של התחייה הלאומית קבע גישה דו-ערכית ומסתייגת אל יהדות הגולה ומורשתה. היישוב העברי בארץ ישראל ביקש להנחיל לדור הבא את המורשת התרבותית של עם ישראל. ברם, דגשים וסימני-קריאה חזקים הוצבו בצד הרדיקלי-מהפכני של התודעה הציונית. עובדה היא שלא רוחות של אהבה ויקר למורשת הזאת נשבו בקרב היישוב, אלא ביקורות של שלילת הגלות, והם יצרו בהכרח את האקלים הרוחני של ה"אנטיטיזה" הציונית. שלא כתנ"ך, שהועלה עקב התמורות ההיסטוריות למרום סולם המעלות, נפלה הספרות התלמודית בהערכת בני הדור מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. כל רגשות ההסתייגות והשנאה, שהניעו את שוללי הגטו והגלות, דבקו בספרות התלמודית, שנראתה להם, לשואפי החדש, כביטוי התרבותי של התנאים שבאו לעוקרם מן השורש.

קויפמן, שראה מלכתחילה את הדת יצירה לאומית מובהקת ביותר, וייחס לדת, ולא ללאומיות, את האיכות העממית ההמונית של היהדות – הסתייג מן המסקנות, שלהערכתו הן מרחיקות לכת, שאין הספרות התלמודית יכולה למלא שום שליחות תרבותית, שהיא פרי הרתיעה מפני התביעה הדתית הגלומה בספרות זו. הוא קבע, שהספרות הקלסית של העם היהודי, היא התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. בספרות זו "נתגבשה לדורות יצירת העם היהודי בשעה שעדיין היה מחובר לקרקע או בשעה שפעל בו עוד כוחו וכוחו של החיבור לקרקע".²³ הספרות שבאה אחר-כך, הכוללת את הפילוסופיה, שירת ימי הביניים והספרות החדשה, נבנתה על יסודות קלסיקה זאת, הן מבחינה לשונית והן מבחינה תוכנית:

כל דור ודור שאב מן התנ"ך ומן הספרות המדרשית התלמודית את החומר ללשונו וסגנונו, ובחומר זה טבע את המטבע שלו...
כל "יהדות" ו"יהדות" הרגישה את עצמה מעין פירוש חדש ליהדות העתיקה, המקראית-התלמודית, ולפיכך נעוצים שורשיה של יצירת כל הדורות באותה קרקע. הספרות העתיקה (תכניה ולשוניה) היא הגזע שממנו עלו ובו נאחזו יצירות כל התקופות.²⁴

השקפתו זו של קויפמן מבטאת שאיפה לשוב אל הנורמליות של עם בארצו, החי חיים לאומיים מתוקנים. כפי שמגדיר שביד: "כשישב עם ישראל בארצו ובמדינתו וידבר בלשונו הלאומית, תתהווה ממילא תרבות לאומית מיוחדת. כך

הוא הדבר בכל עם, וכך יחזור ויהיה בעם היהודי...²⁵ קויפמן לא חשב שמשמעות הדבר היא ניתוק גמור של הרציפות התרבותית-היסטורית; ככל עם ייזקק גם העם היהודי למורשתו הקודמת.

גורמי היסוד בהתהוות המורשת ההיסטורית-תרבותית

קויפמן הניח כי ההווה הלאומית מתרקמת על מסכת היצירה התרבותית. הקיבוץ הלאומי מתייחד בזיקתו הלאומית והדתית – אלה מהוות מצע וכול ליצירה תרבותית, ועושות את הקיבוץ הלאומי חטיבה תרבותית מיוחדת.

א. הדת

בדת ראה קויפמן התממשות של אידיאה – אידיאת היחס בין אדם לבין הנעלם – שהיא מהותית בחיי אדם וחברה. הדת – כמו שאר האידיאות, היא בעלת ערך תרבותי כל-כמה שהיא הופכת לערך קיבוצי ומתגבשת בחיי החברה.²⁶ בדת ראה קויפמן אידיאה תרבותית המהווה יסוד להשקפת עולם כוללת ואורח חיים כולל, כגורם שביכולתו לתבוע לעצמו באורח מוחלט את כל לבבם, כל נפשם וכל מאודם של בני אדם, וגורם שקבע את גורלו ההיסטורי של העם היהודי, והוא שייחד אותו בין העמים ו-"כוח השפעתו היה יחיד ומיוחד, ושהוא היה סיבת הקיום הלאומי והגלותי המיוחד של עם ישראל".²⁷

כהיסטוריון-פנומנולוגיסט טען קויפמן, כי הדת, להבדיל מאידיאות אחרות, ניחנה בכוח היסטורי של השפעה על המציאות – כוח הנובע במישרין מיסוד הקדוש שבה. "הקדושה הדתית היא מושג חיוני-כוחני. עוצמתה החיונית של האלוהות נשגבה היא מחיי כל בשר, ושונה היא ממנה במעלה, ולפיכך כוח בה להשפיע על חיי כל בשר ועל חיי העולם בכלל השפעה מכרעת, לטוב או לרע".²⁸ תפיסת הדת כדבר-מה קדוש משפיעה עמוקות על חייהם של בני-האדם. יראת הכבוד של המאמין כלפי "ההווה הנעלמה" היא הנותנת לדת את כוחה ההיסטורי, והופכת את הדת ל"מושג חיוני-כוחני". בשל המוחלטות שבתביעתה, הדת משפיעה על חיי האמפיריים של האדם בכללם, והיא חודרת לממדים רבים של קיומו.²⁹ טענה זו נכונה במיוחד לגבי המונותאיזם התובע נאמנות לאל אחד, ובכך – צייתנות מוחלטת שאינה קיימת בדתות אחרות, ומכאן שהדת, להבדיל משאר האידיאות ההיסטוריות, מסוגלת להניע המוני אדם וחברות אנושיות.

קויפמן קובע ש"בישראל בימי קדם נתגלתה אידיאה דתית חדשה בלבוש לאומי. זו היתה במהותה אידיאה מטאפיסית חדשה... האידיאה היתה מהפכנית".³⁰ כפי שסיפר למראיינו, העיתונאי א"ח אלחנני, "משעמדי על אופיה של האמונה הישראלית, נתגלה לי גם סוד גורלה המיוחד של האומה הישראלית. מצאתי שבחיי האומה הישראלית נתגלה כוח דתי מיוחד שנתן צורה להווייתה ולהוויית העולם, וכפה על העם הליכה בדרך מיוחדת".³¹ באמונה זו התייחדה האומה הישראלית מתחילת הווייתה. היתה זו אידיאה יסודית של תרבות לאומית, שכבשה את האומה כיבוש מוחלט, וכל תרבותה הלאומית עוצבה ברוחה.

תקופת בית ראשון ושני ייצגה את לידת הדת היהודית, ותקופת הגלות נתנה את הראיה ההיסטורית החותכת למיוחדות שבמצב היהודי, שאין לו אח ורע בהיסטוריה. עם החורבן ויציאת העם לגלות החלה תקופה חדשה שביססה באורח נחרץ את ההנחה היסודית של קויפמן, כי אין להבין את המיוחדות של ישראל מבלי להתייחס לעוצמתה של האידיאה הדתית:

עם החורבן נסתיימה תקופה רבת תפארת, יצירה וגבורה. בבחינת-מה אפשר לומר גם זאת: נסתיימה ההיסטוריה של עם ישראל, והתחילה ההיסטוריה של היהדות. אומנם, עם ישראל היה עם חי וקיים ויוצר גם אחרי החורבן. אבל צורת חייו ותנאי קיומו ויצירתו שונים היו עתה תכלית שינוי מאשר לפני החורבן. עם ישראל חדל להיות עם "נורמלי". החורבן שבר את הגוף הארצי-הלאומי של תרבות ישראל, וממילא גם של האמונה הישראלית. לא רק עם ישראל יצא בגולה: יצאה בגולה גם האמונה הישראלית. הגלות היתה גם "גלות השכינה". החורבן העמיד את ישראל ואת דתו בניסיון גדול, האמונה הישראלית היתה אוניברסלית במהותה, אבל היא היתה לאומית באופן התהוותה ובצורתה. היא נתגלתה בחיי עם ישראל, היא נתלבשה בתרבותו הלאומית. ארץ ישראל היתה הספירה הגיאוגרפית, עם ישראל היה הספירה ההיסטורית של התגלמותה. ארץ ישראל היתה אדמה קדושה. חגיה, מזבחותיה, מקדשיה, כהניה, נביאיה, היו בישראל ורק בישראל. עד החורבן היא היתה קיימת קיום טבעי לא בכוחה האוניברסלי אלא כדת לאומית, כדתו ההיסטורית של אחד העמים, כמו דת מצרים, כנען, מואב, עמון וכו'. היא היתה חלק אורגני מן התרבות הישראלית הלאומית, כלשון, כשירה, כספרות, כסדרי החברה וכו'. החורבן שם קץ לקיום הטבעי הזה. החורבן עקר את דת ישראל מארצה ופיזר את עמה. התרבות הלאומית, שבה היתה מושרשת בדרך גידולה ההיסטורי, נתמוטטה. העם היהודי הגולה לא יכול היה עוד לחיות באופן טבעי בתוך תרבותו הלאומית. וגם האמונה לא יכלה להתקיים עוד כדת לאומית ארצית-טבעית.³²

החורבן גרם להתפוררות כל היסודות הלאומיים-טבעיים בישראל, והפך את העם ל"כנסייה דתית". העם המשיך להתקיים על אף שאיבד את ארצו, ובעובדה זו רואה קויפמן את האות לכך שכוחות אחרים, שאינם קשורים לארץ, המשיכו להתקיים בו; "החורבן לא הפסיק את היצירה הדתית, אדרבה, הוא היה גורם לתסיסה דתית עצומה, ועתיד היה להפרות את האמונה הישראלית ולהעלות אותה אל גובה שהבית הראשון לא שיערו".³³

מה סוד קיומו של ישראל בין הגויים, משניטלו ממנו הכלים המוחשיים של קיום לאומי? קויפמן מודע לכך, שמיעוטים גולים נעלמים בדרך של היטמעות, וכן – כאשר נהרסים היסודות הטבעיים של חיי האומה, אובדת עם הזמן גם הזיקה הרגשית של בניה לקנייניה הלאומיים. ברם, לא דומה מבחינה זו דבקוּתה של האומה היהודית בקנייניה. קויפמן מציב את מסקנתו כי היתה זו אמונת ישראל שנצרה את העם מכליה שבטמיעה. האמונה הישראלית צמחה והתפתחה במסגרתו הלאומית של עם ישראל, אך אליבא דקויפמן, עלה בידיה לשמור על הייחוד הלאומי של העם בתנאי הגולה, רק הודות לעובדה שהגיעה בהתפתחותה לדרגה של אוניברסליות כלל-אנושית. מכוח האוניברסליות, שהוא עיקר עיקריה, הוכשרה דת ישראל להתפשט מצורות שהיו אופייניות לה בתקופות של הגדרה לאומית-טריטוריאלית, ולסגל לעצמה דפוסים שאיפשרו את המשך קיומה, ושבאותה שעה עשוה הכוח המקיים את ישראל בזמנים של פיזור בנכר.³⁴ כמו כן, כאמור קודם, יסוד הקדושה הדתית ייחד את אמונת ישראל כגורם חברתי והיסטורי בעל השפעה מיוחדת.³⁵

הקדושה של הערכים הדתיים עוררה אצל המאמינים יראה והערצה, והטילה עליהם חובת הידבקות בערכים אלה כהווייתם. דבקוּת זו איפשרה את שמירתם של הערכים הדתיים במשך הדורות.

מכול וכול דוחה קויפמן את ה"המיסטיפיקציה" של חפץ הקיום הלאומי, לפי שיטתו של אחד-העם. הוא דוחה את טענותיו של אחד-העם, כי הרגש הלאומי או המוסר המיוחד קיים את העם. הדת – והדת בלבד – היא שהיתה הכוח שקיים את עם ישראל בגלות, והיא היתה המקור היחיד לרצונו הלאומי.³⁶ לדבריו, הדת לא היתה "אמצעי" שבו השתמש חפץ הקיום הלאומי כדי להגן על האומה ולהמשיך את קיומה, ולא היתה "אחד הכוחות" המקיימים את האומה. היא היתה "העילה הראשונה", האחת והיחידה, להתבדלות ישראל בגולה והמקור היחיד לתרבותו הלאומית.³⁷ הישרדותם של היהודים היא בגדר חריג היסטורי, שאפשר להסבירו רק בתור פועל יוצא של גורם מיוחד – אמונתם

הדתית המיוחדת במינה של היהודים, ולא כפי שסבר אחד-העם כי היא היתה הלבוש ההיסטורי של חפץ הקיום הלאומי.

קויפמן היה ער לתהליכים של התמעטות השפעתה של הדת: התגבשותן של מדינות דמוקרטיות-לאומיות, התהוותה של תרבות חילונית והעמדת חיי החברה והמדינה על תרבות זו הביאו לשחרורן של החברה והמדינה משלטונה של הדת. "התמורה הכללית העמוקה שנתחוללה בחיי האנושות באירופה" נתנה אותותיה גם בחיי כנסת ישראל – בהתהוותה של "תרבות חילונית חדשה" ובהתבוללות חברתית, תרבותית ולאומית כ"כורח חברתי-טבעי".³⁸ ברם, קויפמן קובע כי הדת לא תתבטל, גם אם השתנה מעמדה במערכת הגורמים הפועלים בתרבות הלאומית: למרות צמצום שטח שלטונה, תמשיך הדת גם להבא למלא תפקיד חשוב בחיי התרבות, בפרט באוצר הסמלים שלה.³⁹ אין שום סיבה עבור היהודי הלאומי שיוותר על מורשתו. "היהודי הלאומי מרגיש התרוממות רוח כשהוא מסתכל בפרשת יצירתה של האמונה הישראלית, ובגילוי נשגב זה של רוח האומה הישראלית, שהשפיע השפעה כזו עצומה על העולם. מרגיש הוא זאת, כמובן – אם בר דעת הוא, אף אם הוא עצמו אינו מן המאמינים".⁴⁰ היהודי הלאומי יוכל אפוא לחיות חיים לאומיים טבעיים, ועם זאת להמשיך ולדבוק בתרבות הדתית של האומה מכוח בחירתו האישית.

עיקר הנחתו של קויפמן היה, כי עם ישראל מאופיין ומוגדר על-ידי האידיאה הדתית. על אף השינויים שהתחוללו בעולם וביהדות מכוחה של החילונית המודרנית, האידיאה הדתית היא עדיין הסגולה המייחדת את היהדות – ואפילו את היהודים החילוניים במוצהר. גם היהודים החילוניים ממשיכים וימשיכו להיות מושפעים ממנה. הגותה ומצוותיה מוטבעות במורשת התרבותית שהם נוחלים, ואין שום סיבה שיוותרו על המורשת הזאת.

ב. הלאומיות

כפי שמבהיר שביד, כיוון שעצם כשרות החלתה של הגדרה לאומית על הקיבוץ היהודי המפוזר בין הלאומים הוטלה בספק, גם על-ידי יהודים וגם על-ידי "מארחיהם" במדינות מושבם, נזקקו הוגי-הדעות הלאומיים לדיון מעמיק בהגדרת הלאומיות, כדי לחזור ולבחון אחר כך אם ההגדרה "הנכונה" שנמצאה חלה או אינה חלה על היהודים.⁴¹ הדברים נכונים ביחס לתפיסתו של קויפמן: קויפמן מעלה את חשיבותה המכרעת של האמונה בתולדות עם ישראל, אך אינו מתעלם מחשיבותו של הגורם הלאומי. לשאלת היסוד – כיצד יש להסביר את המשך קיום העם היהודי – ביקש לענות גם בהתייחסות לתנאים הנחוצים

להתגבשותו של עם: "באמת, אם אנו רוצים לעמוד על טיבה של השאלה הלאומית בזמן הזה, עלינו לשים לב קודם כול לתפקידה של האומה בתור בעלת רכוש לאומי".⁴² האומה לפי הגדרתו היא "קיבוץ של בני אדם מאוחדים על-ידי לשון משותפת (המומנט הלאומי), שנתייצבה ביניהם מתוך התחברות רצופה במשך דורות (המומנט ההיסטורי), ועל-ידי הכרת אחווה משפחתית (המומנט הגזעי)".⁴³ בניסוח אחר הציע קויפמן את ההגדרה הבאה: "האומה השלמה, האומה במובנה העיקרי והעצמי של מילה זו, היא קיבוץ שאחדותו עומדת על שותפות אתנית, שותפות דת ולשון, שהתפתחה והגיעה גם למעלת שותפות תרבותית עליונה".⁴⁴ כך-או-כך, קויפמן מציע הגדרה סוציולוגית-אנתרופולוגית המבוססת על "הכרת אחדות האומה" ועל "שותפות אתנית", אך גם על שותפות תרבותית-רוחנית, שהיא ביטוי של תודעת אחדות הניכרת בהיסטוריה המשותפת ובתודעת הקשר בין הדורות.⁴⁵

קויפמן שנא את הגלות ואת חוסר האונים היהודי בה:

הגלות אינה היעדר שלטון מדיני, אלא היעדר ארץ. היא נבעה מזה, שהתיישבות היהודים, משנדדו מארצם, היתה התיישבות גטואית. בשום מקום לא יצרו היהודים יישוב אתני עצמאי. בכל הארצות ישבו בשכונות גטואיות. זאת אומרת: שכונות, שלא היה להן בסיס משקי אתני. התיישבות זו לא היה כוחה יפה להקנות ליהודים זכות לאומית טבעית בארצות מושבותם. הם ישבו בכל מקום על אדמת נכר. ליקויה של התיישבות זו נתבטא באופיה התרבותי, כי הגלות היא בבחינה סוציאלית-לאומית – נכר, ובבחינה תרבותית – נטייה טבעית תדירית להתבלבל, להחליף לשון ותרבות.⁴⁶

את הציונות רואה קויפמן כתנועה החותרת ליציאה סופית של העם היהודי מן הגלות, להשיג עבורו מולדת, שבה יוכל לחיות ככל עם אחר במדינה משלו. קויפמן קיבל עליו את הקונספציה שה"לאומיות האמיתית" חייבת להיות קשורה לגורמים אובייקטיביים, ולפיכך – תפס את הארץ ואת הלשון כמידות הכרחיות ללאומיות "טבעית" ו"נורמלית".

בטריטוריה רואה קויפמן את "מקור קיומו הכלכלי של האדם, המשפיע על שרידותו הפיזית בעולם".⁴⁷ אך הארץ אינה קשורה רק לקיום ולרווחה הכלכליים, אלא גם תנאי הכרחי לעיצובה של הקבוצה האתנית, "הכוח היוצר הוויה אתנית",⁴⁸ וגם קשורה לקיום הרוחני – הקבוצות האתניות המאוגדות מכוח הארץ, יוצרות תרבויות לאומיות.⁴⁹

מלכתחילה מקובל היה על קויפמן שארץ ישראל בלבד יכולה להיחשב למולדתם של היהודים; שהרי הקשר של העם היהודי לארצו הינו דתי, ו"רק הדת יכולה 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 אלהים".⁵⁰ בביקורת חריפה על אחד-העם טען קויפמן כי בעלותו המיוחדת של עם ישראל על ארצו תהיה המקור להתחדשות תרבותית, ולא להפך.⁵¹ בזכות האדנות הלאומית הטבעית שיש לעם ישראל ביחס לארצו ההיסטורית, בגלל חשיבותה ההיסטורית לגביהם, הארץ נעשית למקור של יחסי קרבה, למקור לידה רוחנית מחודשת ותחייה תרבותית.

לחשיבותה של הטריטוריה הלאומית התלוותה, בתפיסתו של קויפמן, הבלטת מקומה של הלשון הלאומית – "היא ראשית האומה ובסיס קיומה, עמה נולדת ומתקיימת ההוויה הלאומית כולה".⁵²

כמו לארץ ישראל, כך גם ללשון העברית מייחס קויפמן ערך לאומי-תרבותי:

(א) העברית ליוותה בתור לשון קודש את האומה על כל גלגוליה. ובגלל הקשר ההיסטורי של הלשון העברית עם התרבות הדתית, מעריך קויפמן שהיא החיבור התרבותי בין התנועה הלאומית לבין הדת.⁵³

(ב) העברית היא השפה העולה מן ההקשר "הטבעי" שלה, ההקשר של ארץ מולדת, והיא המבע הטבעי של תקשורת וקרבה באומה המחדשת את חייה הלאומיים.⁵⁴

(ג) הלשון העברית, היונקת משורשי חייה של האומה הישראלית,⁵⁵ עשויה להבטיח את תחייתם של כל אותם גורמים שנוצרו על-ידי התרבות העברית הקדומה היושבת על אדמתה, "כי הלשון הרי היא ראשית האומה, המומנט התרבותי הראשוני, הוויה הלאומית מתרקמת. הלשון היא הערך התרבותי הקיים שעמו ההוויה הלאומית נולדת, היא עומדת תמיד".⁵⁶

סיכומו של דבר, בהתגלמותה של האידיאה הלאומית כרוכה, לפי תפיסתו של קויפמן, גם התגלמותה התרבותית. הקיבוץ הלאומי מתייחד במוצאו, בדתו, בלשונו ובזיקתו לארצו, ואלה יוצרים אצלו כוח יצירה.

החינוך כגורם מנחיל של המורשת ההיסטורית-תרבותית

קויפמן האמין בכוחן של אידיאות לעצב את החיים האנושיים וההיסטוריים, וראה בחינוך לערכי תרבות-העם את הבסיס לעיצובו של הדור הצעיר. ביטוי כולל להשקפתו החינוכית נתן בהרצאה "על לימוד הספרות הישנה בבית הספר התיכוני" בוועידת המורים לעברית בבתי-הספר התיכוניים בארץ ישראל, אשר התכנסה בתל-אביב בחנוכה תרצ"א, ובמאמרו "נפש ורוח בחינוך", שנתפרסם ב-1939 בקובץ "על החינוך התיכוני העברי בא"י".

קויפמן מתגלה כאחד הראשונים בין הוגי הדעות הפדגוגים בעברית, שהזהיר מפני הסכנות הכרוכות בחינוך פרוגרסיבי קיצוני, המעמיד את הילד במרכז של כל התהליך החינוכי (פיידוצנטריזם), והמעביר את מרכז הכובד "מן התרבות אל החניך, מן האידיאה אל החוויה, מן הרוח אל הנפש, והרוח נעשה טפל לנפש"⁵⁷.

נפש או רוח בחינוך? ובמילים אחרות: האם החינוך חייב לדאוג לנשמה, נשמת החניך, ולהתמסר לה, או עליו למלא שירות של איזה אידיאל אובייקטיבי, הרוח? קויפמן מתפלמס עם "שיטת הנפש" – ה"פדגוגיה הפרוטאגורית" – שלדעתו אין בעולמה אלא האדם האינדיווידואלי, ללא יראת כבוד בפני האידיאות האובייקטיביות, האפלטוניות, שרק הן נותנות תוקף לערכי התרבות, קנייני העבר ומורשת הדורות ("שיטת הרוח").

קויפמן מודע לכך, שבמאבק שבין נפש ורוח בחינוך, בין הנפש הסובייקטיבית של התלמיד כנגד הרוח האובייקטיבית של העם ושל כל מורשת הדורות, מורגשת בהווה הנטייה הברורה להעדיף את הנפש ולנקוט דעה שהרוח חייבת להשתעבד לנפש מכול וכול. ברם, קויפמן מתנגד נחרצות לגישה הפיידוצנטרית, "האסון הפטלי שקרה לחינוך"⁵⁸, והוא מוצא בה שורה של חסרונות מהותיים, בהשוואה לחינוך הישן, שאותו הוא מעלה על נס:

(א) החינוך הישן ראה את השינון כאמצעי ראשי של הלימוד, ואילו החינוך הפרוטאגורי ביקש להרחיק את השינון ואת התרגול המייגע מן החינוך לגמרי, ולהעמיד את הלימוד על המשחק, "על מה שהחניך רוצה ללמוד באותו רגע", "על מה שמעניין אותו באותו רגע"⁵⁹.

(ב) החינוך הישן ביקש להטיל חובה ודרש קבע בלימודים, ואילו החינוך הפרוטאגורי ביקש להוציא כל יסוד אוטוריטטיבי מן החינוך, שלל את המשמעת, את הסדר, את העונש, את החובה.⁶⁰

ג) החינוך הישן הדגיש את האוטוריטה של המחנך כנושא התרבות וערכיה, ואילו בחינוך הפרוטאגורי, המורה הוא "רק מפקח על רחשי נפש", הוא רק "חבר" הצופה לדעה המתהווה מאליה בקהל החניכים בינם לבין עצמם".⁶¹

בנוער רואה קויפמן את תקוות-החברה. הנוער הוא בעיניו יורשה וממשיכה של התרבות, ובו גלומים כוחות ההווה והעתיד. ברם, החינוך בדרכה של הגישה הפרוטאגורית מוביל למתח בין העצמיות של הנוער לבין החברה ומורשתה, מוביל אותו ליחס אמביוולנטי לחברה ולעצמו; מצד אחד, לרגשות של ניכור מן החברה הנראית לו זרה, חסרת ריאליות, מזויפת ואבסורדית, ומצד שני – תחושת כל יכול, תחושת החירות המוחלטת לנהוג כרצונו. במצב זה, "היוכל דור – שכולו 'חוויה', שכולו 'אגדה', שנתחנך על-ידי מחנכים ותרנים, שכולו אגואיזם ופינוק נקבי, פינוק בבית ופינוק בבית הספר – לבצע תמורה זו של תחיית עם? מה יהיה כוחו של דור המחונוך על הערצת עצמו?"⁶²

קויפמן היה מודע לסכנה שבכפייה בתחום החינוך,⁶³ אך נחרץ ותקיף בדעתו הדגיש:

ולפיכך יש לראות כיסוד הדינמי האמיתי של החינוך לא את החוויה המשעשעת אלא את יראת הכבוד. בהרגשה זו כוחה האמיתי של כל תרבות חינוכית.⁶⁴

ומפני שהחינוך כולל בהכרח הקניית ערכים בלתי-תלויים ב"הסכמת" החניך, ונעלים על כוח-קיבולה של החוויה המשעשעת, יש בו לעולם יסוד של חובה ו"כפייה".⁶⁵

ולפיכך ברור שאין החינוך יכול לוותר על השינון, הספר, התוכנית.⁶⁶ חובה על המורה להביע את דעתו עד סופה, להסביר כל נימוקיו, להגן על דעתו בכל תוקף, על-ידי זה ישמש דוגמא לתלמידיו וילמדם.⁶⁷

רק המשמעת היא המפתחת והמחזקת את הרצון... המשמעת תכליתה לחשל רצון, היא ערובת החירות האמיתית.⁶⁸

ודלות הלשון – כיצד אפשר להתגבר עליה, אם לא על-ידי פתיחת שערי הספרות לפני הדור הצעיר? לשוננו משוקעת עדיין ברוב גופה בספרות.⁶⁹

המסקנה המשתמעת מדבריו של קויפמן ברורה: "אין תרבות נבראת, אלא מתוך עליית החוויה היוצרת מן הספירה של הנפש אל הספירה של הרוח, מתוך התגבשות החוויות בעולם רוחני של ערכי קבע".⁷⁰ אמנם, מורשתה של החברה נראית רחוקה ובלתי רלוונטית בהשפעת הגישה הפיידוצנטרית, אך כדי להפוך

את תקומת ישראל לאפשרית, הפעולה החינוכית צריכה להנחיל את "ערכי דור הולך לדור בא", ולשנות מחדש את מרכז הכובד ולהעמידו שוב על התרבות, על האידיאה ועל הרוח.

קויפמן נותן ביטוי למגמה חברתית של החינוך – להכשיר את הלומדים להשתתפות מלאה בחברה שבה הם מתחנכים, באמצעות הישענות על הנחלה תרבותית-היסטורית וכינונה כיסוד לחינוך לאומי:

החינוך יכול לשאוף להגשמת אידיאל דתי או מוסרי, אישי או חברתי, אבל מהות הפעולה החינוכית לעולם אינה אלא זו: הנחלת ערכי דור הולך ודור בא; עיצוב נפש דור בא ברוח דור הולך... מיוחד הוא החינוך במובן העצמי של המילה בזה, שהוא כולל כל פעולה המכוונת לעיצוב דמותו התרבותית של האדם בתקופת גידולו והתבגרותו. אולם כל פעולת חינוך היא פעולה של הורשה.⁷¹

וקויפמן מוסיף:

פעולת החינוך היא מפני זה, לפי עצם מהותה, אוטוריטיבית. מטרתה היא לעולם כיבוש נפש החניך על-ידי הרוח שהמחנך הוא נושאה, ובאין כיבוש זה אין פעולה חינוכית כלל... הרוח האובייקטיבי שנתגבש בתרבות רואה כיבוש זה של נפש היחידים כקיום זכותו המוחלטת. הוא עושה אותם ל"בני תרבות" בלא להימלך בהם. והוא מקנה להם את ערכיו הקבועים ומצווה עליהם: באלה תחיו את חייכם התרבותיים כל ימיכם.⁷²

קויפמן מדבר כאן ברוח גישת "פדגוגיית התרבות" בפילוסופיה הגרמנית של המאה ה-19, שמקורה בהנחה, כי האדם זוכה באנושיותו רק אם השכיל להפנים את הערכים של התרבות המתגלה ומתגבשת בתהליך היסטורי. לפי גישתו, מטרת החינוך ברורה: אקולטורציה (תירבות) – לעצב את אישיותו של היחיד על-פי המורשת ההיסטורית-תרבותית. לפיכך, מעמדו של התלמיד בתהליך החינוכי ברור: עליו לקבל מרות, להשתדל, להתאמץ, להזדהות עם המטרה של החברה ובית-הספר, וגם עם המורה החייב לשאוף לייצג בעיני התלמיד את התרבות. ברור גם טיבו של התהליך החינוכי: עיקרו פעולות מכוונות מצד המורה ומצד התלמיד בלימוד של מורשת הדורות הקודמים, והפנמתה כנכס רוחני-לאומי.

קויפמן הודה בבעייתיות הטבועה מטבעה במצב ההיסטורי של העם, אשר לפיו אין לצפות להמשך – או לשיקום – של דרכי הנחלת התרבות עד כה. ואולם,

הוא שולל את הטענה שמדובר בתהליך סוציולוגי של "הרס ההווי", ושבת הספר חסר אונים בפניו:

דווקא הרס ההווי מטיל על ההשכלה הספרותית חובות יתרות. ידיעות שרכשו להם הצעירים לפנים מתוך החיים הם צריכים לרכוש להם עכשיו בתור "השכלה". לפנים לא היה הילד היהודי צריך "ללמוד" מה זה "קדוש" או "טלית קטן" וכיוצא בזה. עכשיו הילד צריך ללמוד דברים כגון אלה בבית-הספר.⁷³

נראה שקויפמן היה מודע לבעייתיות ביחס לתפקיד בית-הספר בעידן של שינוי חברתי מהיר. התהליך האורגני של העברת המסורת שובש, הערוצים הטבעיים של הנחלת התרבות נותקו, ובית-הספר נשאר הגורם האחראי על שמירת הקשר בין הדור החדש ובין המסורת התרבותית. לפיכך, משפג תוקפם של דפוסי חיים ואמונות מן העבר, ציר רציפות העם צריך להיות מוסב מההווי לספרות, מתחום הרגש והתת-מודע לתחום העיון המודע. הספרות הקלסית נדרשת בתנאים אלה להגדיר את הזהות היהודית וליצור מחויבות אליה.

קויפמן ביקש לשכנע שאין השכלה עברית בלי ידיעת המקורות ההיסטוריים של העם, שאין הכרה היסטורית בלי ידיעת ההלכה, ושבת הספר התיכון העברי אינו ממלא את יעודו כל עוד אינו מעמיד במרכז תוכנית הלימודים את הלימודים העבריים. קושי רב ראה קויפמן במנטליות של קהל המורים בארץ – רובם משכילים שבאו מרוסיה ומגליציה, חונכו על ברכי השכלה, ותחת הקסם וההשפעה של ברנר וברדיצ'בסקי תפשו את הציונות כמרד ביהדות. בריחתם מן היהדות העתיקה התבטאה לא רק בדחיית התלמוד, אלא גם בדחיקת היסוד ההלכתי מלימוד התנ"ך. כך יצא, שבכיתות הגבוהות, שהן השנים המכריעות של עיצוב האישיות, לא קיבלו התלמידים בבתי הספר התיכוניים בארץ מזון רוחני מספיק בלימוד היהדות.

כיצד יכלו המורים והתלמידים להיפגש על מישור לימודי פעיל הדורש יחס פנימי לתכנים הנלמדים? כדי להתגבר על קושי זה, הציע קויפמן להחדיר את המחשבה שהספרות העתיקה – התנ"ך, הספרות המדרשית והספרות התלמודית – הם יצירה קלסית בתרבות ישראל.⁷⁴ בספרות זו נתגבשה לדורות יצירת העם היהודי, בשעה שעדיין היה מחובר לקרקע או בשעה שעדיין פעל בו כוח חיבורו לקרקע. וכאשר נתרחק העם מעל אדמתו, הפכה ספרות זו לקרקע שבה נשתלה היצירה היהודית בכל הדורות, ולשורש ולגזע שבהם נתלתה בכל דור ודור. גם מבחינה תוכנית וגם מבחינה לשונית, שימשה ספרות זו יסוד

לחינוך היהודי בכל הדורות, ומשום כך יש לה, לפי גישתו של קויפמן, ערך היסטורי מוכח, וכל משכיל עברי חייב להכירה כדי שיבין את חיי עמו ויצירותיו.

סיכום

קויפמן העמיד במרכז השקפתו הלאומית את הגאולה הלאומית, והדגיש את ההיבט הסוציאלי של שאלת היהודים ושאלת הגלות, אך לא מיעט מחשיבותה של שאלת התרבות הלאומית במסגרת התחייה הלאומית. צורך משמעותי רואה קויפמן בביסוסה של הלאומיות היהודית גם על מסגרת מדינית וגם על תרבות עברית, שתהיה פתוחה אל היצירה של היהדות בעבר לכל היקפה.

השאיפה ל"נורמליזציה" של העם היהודי עולה במשנת קויפמן גם כשמדובר בתחיית התרבות הלאומית. כשישב עם ישראל בארצו ובמדינתו וידבר בלשונו הלאומית, יזקק העם למורשת הספרותית הקודמת, ובכלל זה – היצירה הדתית המהווה נכס תרבותי-לאומי.

את הדת תופס קויפמן כיסוד מכונן שכבש את האומה הישראלית כיבוש מוחלט, שמר עליה מפני כליה שבטמיעה, ועיצב את תרבותה הלאומית. הגותה, מצוותיה, סמליה – מוטבעים כולם במורשת התרבות הננחלת מדור לדור. וכמו הדת, כך גם הלאומיות – המבטאת "תודעת אחדות הניכרת בהיסטוריה המשותפת" – יוצרת שותפות תרבותית-רוחנית. בשתי אידיאות אלה – הדת והלאומיות – רואה קויפמן תנאי הכרחי לתפקודיהם של כל הגורמים החברתיים ולתיפקודו של היחיד.

קויפמן הניח כי ההוויה הלאומית מתרקמת על מסכת היצירה התרבותית. הקיבוץ הלאומי מתייחד בזיקתו הלאומית והדתית, ובהתגלמות האידיאה של הדת והלאומיות כרוכה גם התגלמותן התרבותית. ככל שהניח כי ההוויה הלאומית מתרקמת על מסכת היצירה התרבותית, כך ראה במורשת העבר ההיסטורית-תרבותית "עניין לאומי רב וגדול", ולדידו – צרכים חיוניים של בני הדור יכולים למצוא סיפוק בירושת העבר, ואין ספק שמתוך ירושה זו יש לקחת אבני פינה לבניין החינוך הלאומי.

קויפמן האמין בכוחן של אידיאות לעצב את החיים האנושיים וההיסטוריים, וראה בחינוך לערכי תרבות את הבסיס לעיצובו של משכיל עברי ולמימושה של תחיית העם.

קויפמן גרס "חינוך בשיטת הרוח" – שיטת אפלטון, ולא ב"שיטת הנפש" – שיטת פרוטאגורס: "החינוך באשר הוא חניך הוא תמיד ולעולם יורש, גם אם סופו לבעוט בירושה או לשנותה לפי רוחו. הוא חומר שהחינוך שואף לטבוע בו צורה. החינוך משפיע עליו שפע של יסוד זר לו, שאינו נובע מנפשו: התרבות המתנחלת לו באמצעות החינוך היא יצירה היסטורית, גיבוש כוחות-יצירה וגורמי יצירה זרים לו, והוא נעשה שותף בה על-ידי שהוא קולט את השפעתה ונדפס בדפוסה..."⁷⁵ ב"שיטת הרוח" שבה הוא דוגל, מבטא קויפמן מגמה חינוכית המדגישה את ערכם וחשיבותם של התכנים והערכים בחינוך, הנמסרים מדורות העבר. עיצוב עולמו של החניך מושגת במקרה זה על יצירות העבר הגדולות האמורות להזין את רוחו ולעשותו בן-תרבות, שניסיון העבר ומורשת העבר הם קניינו.

קויפמן מדגיש את חשיבות האוטוריטה של המחנך, את תפקידו של המחנך כמנחיל ערכי תרבות, את האידיאל של הדעת, את תודעת הרציפות התרבותית והיחס אל ספרי הדורות הקודמים שיש ללמוד אותם ולדעתם. בכל אלה מופיע קויפמן כדמות של מחנך שמרן ואסנציאליסט בגישתו החינוכית, שלדידו – בשעה היסטורית של תקומה לאומית, החינוך הפרוטאגורי הוא "סכנה לנוער בכלל, סכנה כפולה ומכופלת הוא לנו", ובשעה ההיסטורית של גאולה לאומית, אומר קויפמן, "עלינו למצוא את קו החירות האמיתית, שאינה חירות מן החינוך, מן התרבות, מן האחריות, מחובת היגיעה והעבודה. לנו שאלה זו היא שאלת גורל"⁷⁶.

הערות

- 1 ויסלבסקי צ', יחידים ברשות הרבים, סדרת מסות על אישים ודעות בדור, הוצאת קרית ספר, ירושלים, תשט"ז, עמ' 265.
- 2 קויפמן יחזקאל, "יהדותו של אחד העם", השילוח, 30, תרע"ד, עמ' 249-271.
- 3 "השילוח" וה"תקופה" בשנות העשרה והעשרים, "מאזנים" בשנות השלושים והארבעים. מאמרים אחרים פורסמו ב"מקלט" – כתב עת עברי קצר ימים שהופיע באמריקה בסוף שנות העשרה, ובעיתונים "דבר" וה"ארץ" בשנות השלושים. מרבית מאמריו כונסו בספריו: "בחבלי הזמן" (תרצ"ו), "בין נתיבות" (תש"ד), "ומכבשונה של היצירה המקראית" (תשכ"ו).
- 4 גריניץ י"מ, "יחזקאל קויפמן – אנטייתיזה לאחד העם", האומה, ב', תשכ"ד, עמ' 374.
- 5 קויפמן יחזקאל, תולדות האמונה הישראלית, כרך א', הוצאת דביר, ת"א, תשי"ד, עמ' 14 (להלן: תולדות האמונה הישראלית).
- 6 קויפמן יחזקאל, גולה ונכר, כרך א', הוצאת דביר, ת"א, 1929, עמ' ח' (להלן: גולה ונכר).
- 7 גולה ונכר, א', עמ' 154.

- 8 קויפמן יחזקאל, "מכבשונה של היצירה הלאומית", בקובץ – מכבשונה של היצירה המקראית, קובץ מאמרים, הוצאת דביר, ת"א, תשכ"ו, עמ' 12. מאמר זה הופיע תחילה במאזנים, כרך י"ג, תש"א.
- במאמר זה הביע קויפמן במפורש את עמדתו על טבע האידיאות וטבעה של התרבות. למהדורה השנייה של חיבורו "תולדות האמונה הישראלית" הוסיף קויפמן מאמר זה (להלן: מכבשונה של היצירה הלאומית).
- 9 גולה ונכר, א', עמ' 436.
- 10 בער יצחק, סקירה על גולה ונכר, קרית ספר, ח', תרצ"א-תרצ"ב, עמ' 309-310.
- 11 זליגמן ר', "דת והתבוללות", מאזנים, כרך ג', תרצ"א, גיליון ג', עמ' 8. ראה גם: זליגמן י"א "בטוח באמיתו ובדעת אחרים לא תלוי", על פרופ' יחזקאל קויפמן ז"ל, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 24.
- 12 אופנהיימר ב', "יחזקאל קויפמן – חוקר המקרא הלוחם", מולד, כרך ז', 1976, עמ' 438-415.
- 13 לוז א' "יהדות, לאומיות והומניזם במפעלו של י' קויפמן", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א', תשמ"ב, עמ' 279-295; מדין צ', "הגורם הדתי במשנתו הלאומית של יחזקאל קויפמן", הצינונות, ז', 1982, עמ' 36-72; שביד א', היהדות והתרבות החילונית, הוצאת הקבוץ המאוחד, ת"א, תשמ"א, עמ' 75-109.
- 14 קויפמן יחזקאל, "ספרות של תרגומים", עתידנו, חוברת ג', ברלין, תרפ"ד, עמ' 68.
- 15 בר-ניר דב, "במבוק הזהות היהודית הקיומית", כיוונים, תשמ"ו, 29, עמ' 119-120.
- 16 רש יהושע (עורך), כזה ראה וחדש, ספריית פועלים, ת"א, 1986, עמ' 10-11, 74.
- 17 קויפמן יחזקאל, "נפש ורוח בחינוך", בתוך: רות י' (עורך), על החינוך התיכוני העברי בא", ירושלים, תרצ"ט, עמ' 247 (להלן: נפש ורוח בחינוך).
- 18 קויפמן, בכבשונה של היצירה הלאומית, עמ' 12.
- 19 שם, עמ' 14.
- 20 שם, עמ' 20.
- 21 שם.
- 22 שם, עמ' 20-21.
- 23 קויפמן יחזקאל, "על למוד הספרות הישנה בביה"ס התיכוני", הארץ, 22.12.1930, גיליון 3467 (להלן: על למוד הספרות הישנה בביה"ס התיכוני).
- 24 שם.
- 25 שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 107.
- 26 הגדרת הדת של קויפמן: גולה ונכר, א', עמ' 151. ראה גם: לוז, יהדות, לאומיות והומניזם במפעלו של י' קויפמן, עמ' 280-282.
- 27 קויפמן יחזקאל, "חפץ הקיום הלאומי", מקלט, 4, 1920, עמ' 189.
- 28 גולה ונכר, א', עמ' 154-155.
- 29 שם, עמ' 156.
- 30 קויפמן יחזקאל, "ראשיתה ומהותה של האמונה הישראלית", בתוך: מכבשונה של היצירה המקראית, דביר, ת"א, תשכ"ו, עמ' 47.
- 31 אלחנני א"ח, שיחת סופרים, ירושלים, 1960, עמ' 3.
- 32 קויפמן יחזקאל, "האמונה הישראלית מראשיתה עד סוף בית שני", בתוך: מכבשונה של היצירה המקראית, דביר, ת"א, תשכ"ו, עמ' 122-123.

- 33 גולה ונכר, א', עמ' 277.
- 34 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 האוניברסלי יכלה דת ישראל להתקיים בתנאי הגולה. קויפמן אינו רואה בזה שום מקרה יוצא דופן, שהרי גורלה של דת ישראל כאמונה דתית היה כגורלן של שאר הדתות האוניברסליות. גם הנצרות צמחה מתוך היהדות, והצליחה להתקיים מחוץ לכל תנאי הקיום הלאומי. ראו: גולה ונכר, א', עמ' 208, 213.
- 35 ראו הערות 27 ו-28.
- 36 גולה ונכר, א', עמ' 206.
- 37 קויפמן, חפץ הקיום הלאומי, עמ' 191-192.
- 38 גולה ונכר, ב', עמ' 34.
- 39 לוז, יהדות, לאומיות והומניזם במפעלו של י' קויפמן, עמ' 29. ראו גם: גולה ונכר, א', עמ' 163.
- 40 קויפמן יחזקאל, בין נתיבות, הוצאת בית-הספר הריאלי העברי בחיפה, תשי"ב, עמ' 110 (להלן: בין נתיבות).
- 41 שביד א', תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, הוצאת דביר, ת"א, 1990, עמ' 103.
- 42 קויפמן יחזקאל, בחבלי הזמן, קובץ מחקרים ומאמרים בשאלות ההווה, הוצאת דביר, ת"א, תרצ"ו, עמ' 5 (להלן: בחבלי הזמן).
- 43 קויפמן, חפץ הקיום הלאומי, עמ' 182.
- 44 גולה ונכר, א', עמ' 146.
- 45 קויפמן, חפץ הקיום הלאומי, עמ' 182. ראה גם: שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 80.
- 46 קויפמן, בחבלי הזמן, עמ' 172.
- 47 גולה ונכר, א', עמ' 130.
- 48 שם.
- 49 גולה ונכר, ב', עמ' 380.
- 50 גולה ונכר, ב', עמ' 211.
- 51 גולה ונכר, ב', עמ' 439.
- 52 גולה ונכר, ב', עמ' 439.
- 53 גולה ונכר, ב', עמ' 452.
- 54 גולה ונכר, א', עמ' 120.
- 55 גולה ונכר, ב', עמ' 454.
- 56 גולה ונכר, ב', עמ' 441.
- 57 קויפמן, נפש ורוח בחינוך, עמ' 251-252.
- 58 שם, עמ' 258.
- 59 שם, עמ' 253.
- 60 שם, עמ' 254.
- 61 שם, עמ' 254.
- 62 שם, עמ' 266.
- 63 "ודאי אין להפוך את הלימוד לעינוי" (שם, עמ' 260); "ודאי יש לשים לב לכשרון החניך ולאופיו" (שם, עמ' 260); "העונש יכול לחנך לעבדות". (שם, עמ' 263).
- 64 שם, עמ' 259.

- 65 שם, עמ' 260.
- 66 שם, עמ' 261.
- 67 שם, עמ' 262.
- 68 שם, עמ' 263.
- 69 שם, עמ' 267.
- 70 שם, עמ' 245. השווה: גולה ונכר, א', עמ' 29-36.
- 71 שם, עמ' 247.
- 72 שם, עמ' 247-248.
- 73 קויפמן, "על למוד הספרות הישנה בביה"ס התיכוני".
- 74 ראה פרק א', הערות 22, 23, 24.
- 75 קויפמן, נפש ורוח בחינוך, עמ' 248.
- 76 שם, עמ' 274.