

אוריאל רפפורט

אליהו ביקרמן: היסטוריון של ההתייוונות וגזרות אנטיזכום



הדברים שלהלן אינם מאמר ביקורת על ספרים, על מאמרים או על חוקרים מסוימים. כוונתי לדון בגישה הבאה לידי ביטוי בפרסומים של חוקרים חשובים על מחקריו של אחד מן המבריקים והמשפיעים שבחוקרי העת העתיקה ותולדות ישראל בימי הבית השני – אליהו ביקרמן.

מיותר להרחיב את הדיבור על תרומתו של ביקרמן כהיסטוריון של העת העתיקה בכלל ושל תולדות ישראל בימי הבית השני בפרט, ומידע מקיף על חוקר זה ימצא המעוניין בביוגרפיה שכתב עליו אלברט באומגרטן.¹ בין עבודותיו של ביקרמן העוסקות בסוגיות בתולדות ישראל בימי בית שני תופס מקום

אליהו ביקרמן
(1897-1981)

אני מבקש להודות לעמיתים שהעירו את עיניי בכמה סוגיות בדברים שלהלן וכן לקוראים האנונימיים מטעם מערכת 'קתדרה' שעמדו על תקלות קלות כחמורות והביאו לתיקונן. כל שיבוש שנותר האחריות לו היא עלי.

A.I. Baumgarten, *Elias Bickerman as a Historian of the Jews* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 131) 1
Tübingen 2010

של כבוד ספרו על גזרות אנטיוכוס ומרד המקבים, 'אלוהי המקבים'.² בספר זה העלה ביקרמן תובנות חשובות באשר למניעים לגזירת הגזרות והעלה השערות בעניין זה; חלקן נדחו ברבות הימים, חלקן לובנו על ידי אחרים, וחלקן הן אבני יסוד בסוגיית הרדיפה הדתית, שנתפסה כמעשה חסר תקדים שהיה מנוגד ליחס האימפריות הפוליתאיסטיות לדתות של העמים שבשלטון. ביקרמן ביקש להבין את הגזרות כפעולה שנבעה מתוך החברה היהודית ביהודה ולא כיוזמה שמקורה מחוץ ליהודה, ושנולדה במוחו של המלך הסלווקי אנטיוכוס הרביעי אֶפִּיפָּנֶס. כמו כן ביאר ביקרמן כי בקשתו של הכוהן הגדול יאסון מאנטיוכוס כפי שהובאה בספר מקבים ב, ושתרגומה הוא 'לרשום את האנטיוכיים אשר בירושלים', כוונה להכנת רשימה של חברים בפוליטאומה (אגודה על בסיס אתני שאינה פוליס) שהוקמה בירושלים, ושחבריה כונו אנטיוכיים.³

לא ארחיב את הדיון בשני נושאים אלה, שכן אין כוונתי כאן לבקר ולנתח את דעתו של ביקרמן בהם אלא להתמקד בנושא אחר – עד כמה היו דעותיו פרי חוויותיו בימי חייו, ואם נכון לדחות דעות של חוקר משום חוויות שכאלה.

לאור הישגיו של ביקרמן כהיסטוריון אין ספק שיש מקום למחקר המעמיק שערך באומגרטן לצורך כתיבת הביוגרפיה עליו. היסטוריונים חשובים שמחקריהם השפיעו על תחומי מחקרם זכו לא אחת לביוגרפיות שסקרו לא רק את עבודותיהם המדעיות אלא גם את תולדות חייהם ואת אישיותם. אין חולק על קיומו של קשר בין ההיסטוריון כאדם החי ופועל בזמן ובמקום מסוימים לבין עבודתו כחוקר של העבר האנושי. כבר היסטוריונים בני העת העתיקה ובהם יוסף בן מתתיהו זכו לביוגרפיות מקיפות על חייהם וכתביהם. מי שמעייין בכובד ראש בחיבורים של מי מן ההיסטוריונים, בני העת העתיקה או בני התקופה החדשה, ואינו מכיר את קורות חייו, אישיותו, חינוכו, סביבתו וזמנו, לא יוכל להעריך את אמינות המידע שהביא, את מניעיו במיון ובסיווג של המידע שעמד לרשותו, את יחסו למושאי כתיבתו ואת האופן שבו עיצב את המידע ואת הסיפור (הנרטיב) שהביא בפני קוראיו.

כביוגרפיה המקיפה על ביקרמן הן באומגרטן כמעט בכל פרט בחייו ובהיבטים רבים של עבודתו כהיסטוריון. מקום נכבד ייחד למחקריו על תולדות ישראל בתקופה ההלניסטית ובעיקר לספרו 'אלוהי המקבים', המתמקד כאמור בפרשת ההתייוונות וגזרות אנטיוכוס. ספר זה ראה אור בגרמנית בכרלין בשנת 1937 והופיע לאחרונה בשלמותו בתרגום לאנגלית.⁴ קודם להופעת ספרו פרסם באומגרטן מאמר העוסק גם הוא בביקרמן ובעיקר בהשפעת תנועת הרפורמה ביהדות גרמניה על הבנתו את ההתייוונות בתקופה ההלניסטית בויקה לגזרות הדת.⁵ באומגרטן הוסיף נדבך לספרו

2 E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; idem, 'The God of Maccabees', idem, *Studies in Jewish and Christian History*, II, ed. A. Tropper, Leiden & Boston 2007, pp. 1025–1149

שונה במקצת בשנת 1979.

3 מקבים ב, ד, ט. ראו על משפט זה: ד' שוורץ, ספר מקבים ב: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ה, נספח ב, עמ' 296–297. על השינוי שהכניס צ'ריקובר בעניין זה ראו להלן, ליד הערה 23.

4 ראו לעיל, הערה 2.

5 A.I. Baumgarten, 'Elias Bickerman on the Hellenizing Reform: A Case Study of an Unconvincing Case', *JQR*, 97 (2007), pp. 149–179. מאמר זה עובד כפרק התשיעי בספרו של באומגרטן (לעיל, הערה 1).

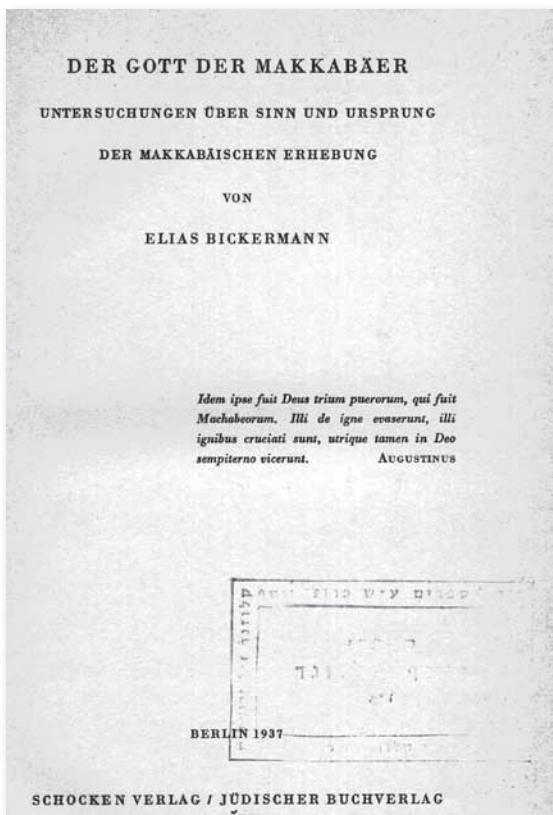
על ביקרמן במאמר שראה אור לאחר הופעת הספר, ושבו הציג את הפעילות של משכילים יהודים ברוסיה הצארית לתיקון היהדות ואת שיתוף הפעולה שלהם עם השלטון כדגם שהשפיע על ניתוחו

של ביקרמן את ההתייונות והגזרות במחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ.⁶ היבט אחד בפרסומיו של באומגרטן על ביקרמן ובמיוחד במאמרו זה האחרון מחייב לדעתי דיון משום הצד העקרוני שבו.

ביקרמן זכה לסקירות לא מעטות על חיבוריו המדעיים וגם לאזכור של פרטים שונים מקורות חייו. הדבר אינו מפתיע הן משום החשיבות של מחקריו והן בשל התהפוכות שעבר בחייו, יותר מן הרגיל בחייהם של היסטוריונים מן השורה. באומגרטן סקר את כל אלה בפירוט רב, ולכן אציין כאן בקיצור נמרץ רק תחנות עיקריות במהלך חייו של ביקרמן. הוא נולד ברוסיה בשנת 1897 והחל בה את לימודיו האקדמיים; לאחר המהפכה הבולשוויקית היגר לגרמניה ולמד כמה שנים בברלין; עם עליית הנאצים לשלטון עקר לפריז; משם נמלט לארצות-הברית, ובה חי עד שהלך לעולמו במהלך ביקור בישראל בשנת 1981 והובא למנוחות בירושלים. די בכך ללמד שהיה חריג בתכיפות המהפכים האישיים בחייו גם אם היו עוד כמוהו בשנים הסוערות של שתי מלחמות עולם והמהפכה ברוסיה.

ברצוני להסתייג בדברים שלהלן מן הגישה שנקט באומגרטן בספרו ובשני מאמריו הנזכרים שעסקו במחקריו של ביקרמן בתחום תולדות ישראל בתקופה ההלניסטית, ומגישה דומה שנקטה מרתה הימלפרב במאמר שפורסם קודם לעבודותיו של באומגרטן.⁷

הימלפרב שיבחה במאמרה את ביקרמן ההיסטוריון אולם הציגה את ניתוחו את נושא ההתייונות וגזרות הדת בספרו 'אלוהי המקבים' – ובספרו הקצר שנועד לקהל הרחב 'מעזרא עד אחרון המקבים'⁸ – בחלקו כהגזמה ובחלקו כלא־מדעי. בחלק הראשון של מאמרה היא אמנם שיבחה את הדרך שבה הציג ביקרמן את הזיקה בין היהדות ליונות כההליך דינמי. אולם בהמשך מאמרה דחתה את השקפתו על המתיוונים ביהודה ועל הגורמים לגזרות אנטיכוס כלא־מדעית,⁹ מכיוון שלטענתה



שער ספרו של אלהיו ביקרמן, 'אלוהי המקבים' (בגרמנית), ברלין 1937

6 א' באומגרטן, 'המתיוונים באספקלריה של המשכילים במחקריו של אלהיו ביקרמן', ציון, עו (תשע"א), עמ' 341-368.
 7 M. Himmelfarb, 'Elias Bickerman on Judaism and Hellenism', D.N. Myers & B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven & London 1998, pp. 199-211
 8 E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism*, New York 1962
 9 'The explanation of Bickerman's treatment of the Maccabees lies outside scholarship' (הימלפרב ולעיל, הערה 17), עמ' 207.

היא גובשה על רקע רדיפת היהודים על ידי הנאצים בגרמניה בזמן שביקרמן שהה בה וכתב את ספרו.¹⁰ השגתי העיקרית היא כנגד שיפוט כזה של תזה מדעית החותרת להבנת אירועים היסטוריים, והמושגת על ניתוח המקורות הרלוונטיים במסגרת מחקר מדעי על פי המתודולוגיה של התחום הרלוונטי. הנימוק שהציגה הימלפרב אינו שייך לדיון בסוגיה ההיסטורית לגופה. אמנם חשוב ואף הכרחי לזכור שכל היסטוריון חי ופועל בזמן ובסביבה מוגדרים המשפיעים על הנושאים שהוא בוחר לחקור, על שיטות המחקר שהוא נוקט, ואף על ההכשרה המקצועית והאקדמית שלו. אולם כשם שאין לפסול דרך משל מסקנות של מחקר של כימאי משום שחי, לצורך העניין הנדון כאן, בשנות השלושים בגרמניה, אלא אם יוכח תחילה שמסקנותיו שגויות, וששיטות המחקר שנקט אינן מתאימות לנושא מחקרו, כך אין לדחות מסקנות של מחקר היסטורי בגלל הזמן והמקום שבהם נכתב, גם אם היה זה בשנות השלושים בגרמניה. מובן מאליו כי אם יוכח שלמסקנותיו של הכימאי או ההיסטוריון אין שחר, ושהן הוסקו בדרכים שאינן הולמות את המתודולוגיה של מקצועו, יש מקום לשאול אם הוא חקר והגיע למסקנות שגויות משום היעדר מיומנות או משום שהנסיבות בגרמניה הנאצית, במקרה המשוער של הכימאי, אילצו אותו או המריצו אותו להציג מסקנות מסולפות כדי לשרת שלטון שאיים עליו או שהוא צידד בו.

במאמרה חלקה הימלפרב על דעותיו של ביקרמן בשני עניינים: על דעתו שהמתיוונים (the reformers) נטשו את היהדות לגמרי (כמו שקרה לחלק מחסידי הרפורמה ביהדות גרמניה בשעתם), דעה הסותרת לדעתה את השקפתו שהם שאפו לתקן את היהדות, ועל דעתו שניצחון המקבים הציל את היהדות ואת המונותאיזם מסכנת כליה.¹¹ קודם שאדון בביקורתה זו של הימלפרב אציין שהשאלה אם ביקרמן שגה או צדק אינה לב העניין שכאן, אלא אם נכשל בטענותיו מן הצד המתודולוגי, ואם כן אם כישלון זה היה תוצאה של חשיפתו להוויה המצמררת בגרמניה עם עליית הנאציזם.

אשר לעניין נטישת המתיוונים את היהדות, אכן לכאורה יש בדעתו של ביקרמן בעניין זה, כפי שהציגה אותה הימלפרב, סתירה הגיונית. הכיצד מי שנטשו את היהדות ביקשו לתקן אותה? אולם אין ממש בסתירה זו, שכן יש להבחין בין שלב פעילותו של יאסון לבין גזרות הדת בימי מנלאוס. התהליך שהתרחש בפרק הזמן של כשלוש שנים, מראשית כהונתו של יאסון (175 לפסה"ג) עד ראשית כהונתו של מנלאוס (172 לפסה"ג), מבהיר כיצד העימות שבתחילתו לא כוון להכחיד את דת ישראל, העצים וקיטב את ההתנגדות להתיוונות, עד שהפך למלחמה לחיים ולמוות בין הנאמנים לתורה לבין שוחרי השינויים ביהודה. פעולותיו של יאסון לא היו בבחינת ניסיון ממוקד לחסל את היהדות אלא רק שלב, ולא מכוון מטרה, בתהליך שבתקופת כהונתו של מנלאוס הביא לגזירת הגזרות ולאיסור על קיום דת ישראל. אמנם מקובל, ובצדק, לדחות את ההסבר התרבותי-דתי שהציע ביקרמן להבנת הרקע לגזרות, אולם אין סתירה הגיונית בכך שמתקני היהדות כביכול, או לפחות סיעה בתוכם, שינו את טעמם וביקשו להכחידה, כשם שיאסון ומנלאוס לא חד הם. ההתנגדות הנחרצת והעיקשת לשאיפתם של מנלאוס וסיעתו לתקן את היהדות – אם אכן הייתה שאיפה כזאת – או לשנות את המצב

10 שם, עמ' 206-208.

11 שם, עמ' 206-207.

החברתי ביהודה כדי לזכות לקידום מעמדם החברתי ובמיוחד לרווח הכלכלי שבצדו, הובילה אותם למסקנה שכדי לממש את מטרותיהם עליהם לעקור מן השורש התנגדות זו ואת מה ואת מי שעומדים ביסודה – הנאמנות והנאמנים לדת ישראל.

הימלפרב חלקה כאמור גם על דעתו של ביקרמן שניצחון המקבים הציל את היהדות ואת המונותאיזם. כתימוכין לדעתה שלא כך היה היא שאלה אם לא הייתה אפשרות להקים גימנסיון – ובימי יאסון הוקם בירושלים גימנסיון כחלק מכינון הפוליס – ללא עבודת אלילים, כזה שיכול היה להיות מקובל גם על יהודים מסוימים, שהרי אין איסור מן התורה על גימנסיון. לעניות דעתי גימנסיון ללא עבודת אלילים כלשהי, מעין גימנסיון כשר, אכן לא יכול היה לקום.¹²

לאישוש טענתה שיהודים יכלו להתייוון ולהישאר יהודים הביאה הימלפרב את המעשה המסופר בספר מקבים ב על שליחים מטעם הכוהן הגדול יאסון שנשלחו לאירוע חגיגי בצור ונשאו עמם תרומת כסף לשם קרבנות להירקלס, אֶלֶה של צור, אך נרתעו מלתרום את הכסף למטרה כה מובהקת של עבודה זרה והעבירו את התרומה לציוד ספינות, שאין בו עבודת אלילים.¹³ מכאן למדה הימלפרב כי היו יהודים מתייוונים שאף על פי כן נשארו נאמנים לדתם. אכן לפי המסופר במקבים ב אותם שליחים, שנמנו עם סיעת יאסון, נרתעו מלתרום לפולחן אלילי מובהק, אולם הם ייצגו עמדה אישית שלהם, שהייתה במפורש שונה מכוונתו המקורית של יאסון, ובמקבים ב הודגש הדבר כדי להבליט את שפלותו של יאסון. נוסף על כך הרי גזרות הדת לא נגזרו בזמן כהונתו של יאסון אלא בזו של מנלאוס, שחוקרים רבים ראו בו מתייוון קיצוני מקודמו ומי שהמריץ את השלטון הסלווקי לגזור על דת ישראל. לפיכך כל שאפשר ללמוד מן המשלחת לצור ומהקמת הגימנסיון הוא שהיו יהודים מתייוונים שנשארו נאמנים לחוקי התורה, אולם לא אלה הרחיקו לכת בפעולותיהם נגד דת ישראל, ולא הם היו חוד החנית בייזום הגזרות. זאת עשו מתייוונים קיצוניים שבראשם עמד מנלאוס, ושצידדו בצו המלך לחסל את דת ישראל, וצדק ביקרמן כי המונותאיזם – ודאי בצורתו המוכרת כיום – לא היה שורר אלמלא ניצחו המקבים במלחמתם.

גם אם נתרחק מעמדותיו של ביקרמן ונעתיק, ובצדק לדעתי, את מניעי המתייוונים מן ההסבר ההגותי-דתי למניעים מדיניים וחברתיים-כלכליים (סוציו-אקונומיים), ואף אם תתקבל הדעה שהמונותאיזם יכול היה להוסיף להתקיים גם אילו נכשל מרד יהודה המקבי, והגזרות היו נשארות בתוקפן, ברור שלא היה זה המונותאיזם המוכר לנו כיום, אם זה הנוצרי, ומן הסתם גם לא האסלאמי או אף היהודי. היה זה מונותאיזם ללא ישו, ללא ברית ישנה וממילא גם ללא ברית חדשה וללא

12 הימלפרב הפנתה את הקורא להיסטוריונים שסברו שהקמת הגימנסיון אינה מלמדת על ביטול חוקי האבות (התורה). אכן דעה זו עלתה בדיון בשאלה אם המתייוונים ביקשו לתקן את דת ישראל, ואם הקמת הפוליס אנטיכוכיה בירושלים הביאה לביטול חוקי האבות. רוב החוקרים סברו שהקמת הפוליס לא נעשתה ממניע דתי מובהק, וממילא המנהגים שחדרו לעיר לא נועדו מלכתחילה להחליף את חוקי האבות, אבל בפועל הם ערערו את מעמדם של חוקי האבות ביהודה ואת אורח החיים על פיהם, ותהליך זה הגיע לשיאו בימי מנלאוס, עם האיסור על קיום היהדות בצו מלכותי של אנטיכוכס הרביעי (167 לפסה"ג). אמנם הקמת גימנסיון אינה רפורמה דתית ואינה מונעת בהכרח את קיום חוקי האבות, אבל לא נובע מכך שגימנסיון וחוקי האבות של היהודים יכלו לדור בכפיפה אחת לאורך זמן. בגימנסיון התקיימו בדרך כלל עבודת אלילים והתעמלות בעירום, שהייתה תועבה בעיני יהודים, וגם בעיני בני עמים אחרים במזרח.

13 מקבים ב ד, יח-כ.

ישמעאל אבי הערבים וללא כל מה שנוצר ביהדות לאחר ניצחון המקבים. נראה לי שאין להכחיש את תקפותה של הציטטה שהביאה הימלפרב מביקרמן. היכן היא ההגזמה במשפט לקראת סיום ספרו של ביקרמן 'אלוהי המקבים' 'אילו היו [המקבים] ניגפים היה גם אור המונותאיזם ככה' Wären sie [the Maccabees] geschlagen worden, so wäre auch das Licht des Monotheismus) (jüdische Monotheismus) ¹⁴? ואילו היה ביקרמן כותב 'מונותאיזם יהודי' היה המשפט הזה מניח את הדעת? והרי ביקרמן לא התכוון למונותאיזם אחר, ובמאה השנייה לפסה"נ לא היה בנמצא מונותאיזם מלבד זה היהודי.

האם רק היסטוריון שחי בגרמניה בשנות השלושים של המאה שעברה יכול היה להעלות על הכתב דברים אלה ובלשון זו? לדעתי כמה חלקים חשובים בתזה של ביקרמן עומדים על מכונם, ואף שהיסטוריונים אחרים עשו בהם שינויים ושיפורים, אין לפסול אותם מבחינת המתודולוגיה המדעית שהוא נקט בתואנה שנכתבו בידי היסטוריון יהודי בגרמניה בשנות השלושים בשלטון הנאצים. מדוע יש להניח שהאירועים שחווה בשנות השלושים בגרמניה שיבשו את שיפוטו כהיסטוריון? וכיצד אפשר ללמוד מדברים שכתב שנים לאחר פרסום ספרו על סטייה בספרו המוקדם מן הדיסציפלינה ההיסטורית המוקפת שלו? ¹⁵ עם זאת עלי לשוב ולהדגיש שאיני בא לצרד בדעת ביקרמן כשלעצמה כנגד דעתם של חוקרים אחרים. טענתי היא שהיכרותו של חוקר עם מציאות בת זמנו או קרובה לזמנו אין בה כדי להפריך את דעתו כל עוד יש לה תוקף מתודולוגי בתחום מחקרו.

זאת ועוד, היסטוריונים חשובים לא קיבלו את דעתו של ביקרמן על כרעיה ועל קרבה, אולם הפניות לחוקרים שחלקו על ביקרמן אינן הופכות נושאים השנויים במחלוקת מדעית ללא-מדעיים. ¹⁶ ביקרמן סבר למשל שהפולחן שהתקיים במקדש בתקופת הגזרות היה פולחן סינקרטיסטי,



מטבע של המלך אנטיוכוס הרביעי

14 ביקרמן (לעיל, הערה 2), עמ' 138.
 15 כך גם באומגרטן (לעיל, הערה 1), עמ' 248. באומגרטן למד על היסוד לתפיסתו של ביקרמן – בספרו משנת 1937 – את העימות בימי ההתייוונות והגזרות, מדברים שכתב כארבעים שנה אחר כך בהקדמה לתרגום האנגלי של ספר זה.
 16 איני רואה כיצד חוקרים שהסבירו בצורה שונה מביקרמן את המניע של אנטיוכוס לגזרות איששו את הגדרת ההסבר שלו כלא-מדעי או ככישלון. וכי הסברו של 'גולדשטיין למשל, שתלה את המניע לגזרות אנטיוכוס בהשפעת שהייתו של אנטיוכוס ברומא כבן ערובה, מדעי יותר מזה של ביקרמן? והאם מצוי היסטוריון שקיבל את דעתו של גולדשטיין? והאם משום כך אין הסברו לגזרות אנטיוכוס מדעי, ואין הוא ראוי לדיון מדעי? ראו: J.A. Goldstein, *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York 1976, pp. 104–160. ואפשר להוסיף דוגמאות של הצעות מדעיות למהדרין של חוקרים שלא זכו להתקבל על דעת עמיתיהם. באומגרטן ציין את מומיליאנו כאחד החוקרים שלא קיבלו את דעת ביקרמן בעניין המניעים לגזרות, אולם ראוי לשים לב כי מומיליאנו ניהל ויכוח ענייני בלא להטיל ספק במדעיותו של ביקרמן בספרו הנדון. ראו: A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975. מומיליאנו ציין את פרשת הרפורמה בקרב יהודי גרמניה כאנלוגיה שעוררה תחושה שדעתו של ביקרמן נכונה (שם, עמ' 106). אנלוגיה כדרך לבאר מצב אחר היא דרך דידקטית ראויה ואין בה כל פגם. ביקורתו של מומיליאנו היא עניינית (שם, עמ' 106–112), אם כי לאו דווקא משמעותית ומשכנעת במיוחד. הדגשת הבעייתיות של ספר מקבים ב מקור היסטורי אמין נכונה, אך אינה גורעת מחשיבות חלקים מחיבור מורכב זה, והדברים ידועים. חשיבות ספר דניאל אכן רבה, וההכרה בה התחזקה בין היתר עם התגברות תשומת הלב של חוקרים למקור 'ילידי' זה כמו למקורות ילידיים אחרים בעולם ההלניסטי והרומי. ביקרמן, שחיבר את ספרו בתקופה שקדמה לרוחות הפוסט-קולוניאליות בהיסטוריוגרפיה, לא נעלמה ממנו חשיבותו של ספר זה. ראו בספרו (במקור): ביקרמן (לעיל, הערה 2), עמ' 24–27 והפניות המרובות במפתח לספר, עמ' 162.

וכדי לבסס את דעתו העלה כמה השערות מבריקות, ודעתו בעניין זה זכתה תחילה להסכמה רחבה. אך לאחר זמן נדחתה דעתו ונטען שהפולחן שהתקיים במקדש היה פגני לגמרי.¹⁷ הצעות רבות של חוקרים גדולים נדחו או שוננו במרוצת הזמן, ואף על פי כן הן נחשבות הישג אינטלקטואלי ותרומה



אביגדור צ'ריקובר
(1894-1958)

מחקרית. בין הישגיו של ביקרמן יש כאלה שחוללו מפנה במחקר התקופה, וההתמודדות של חוקרים עם אינן ראייה לאי־מדעיותם אלא להיפוכה.

אין ספק שהסבריו של ביקרמן כיצד הגיע מלך הלניסטי לצוות על חיסול דת בתחומי ממלכתו אינם עומדים היום במבחן הביקורת העניינית, אולם הוויכוחים בשאלה זו וההשגות על דבריו של ביקרמן צריכים להתנהל בעיקר על פי הפרמטרים שנקבעו בספרו. איני סבור שהעובדה שאפשר למנות שורה ארוכה של מחקרים שחלקו על ביקרמן מצדיקה דיון בדעותיו מחוץ למסגרת המחקר המדעי.

גישה דומה לזו של הימלפרכ נקט באומגרטן במאמרו שפורסם לפני הופעת ספרו הביוגרפי המקיף על ביקרמן. באומגרטן, תלמיד לשעבר של ביקרמן וללא צל של ספק מוקירו ומכבדו, הגדיר את מחקריו של ביקרמן בספרו 'אלוהי המקבים' 'מקרה לא משכנע' (an unconvincing case), ו'מקרה של "כישלון"' (a case of 'failure').¹⁸ לדעתי הגדרות אלה, גם אם המילה כישלון באה במירכאות, אינן משקפות את תרומתו של ביקרמן לחקר ההתייונות וגורות הדת של אנטיכוס הרביעי. הישגו של ביקרמן

בספרו 'אלוהי המקבים' הוא הישג מחקרי ואינטלקטואלי ממדרגה ראשונה. ההיתכנות של מניעים הגותיים כגורם מרכזי לפעילותם של המתיוונים וליזמתם לגרום לאנטיכוס לרדוף את דת ישראל כדי לתקנה, אכן לא שכנעה רבים מחוקרי תקופה זו,¹⁹ אולם דומני שיש מידה של הגזמה בדחיית חשיבותה של ההתייונות כתופעה תרבותית, דתית והגותית, ביהודה במאה השנייה לפסה"נ, כפי שסבר ביקרמן, בטענה שהתייונות זו הייתה שטחית ורדודה.²⁰

17 F. Millar, "The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism'", *JJS*, 29 (1978), pp. 1-21. מילאר דחה בנימוקים שונים את דעתו של ביקרמן על אופי הפולחן שהתקיים במקדש על פי הצו של אנטיכוס, ועם זאת הגדיר את הצעתו 'מבריקה... אך ספקולטיבית' (שם, עמ' 18). הוא דחה גם את הסברו של ביקרמן לכוונת המתיוונים לערוך רפורמה ביהדות, אך שלל אותה מנימוקים ענייניים מן המקורות ההיסטוריים, ולא נזקק לנימוקים מתחום תולדות חייו של בר הפלוגתא שלו. ובדומה לכך ראו: מ' שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 582.

18 באומגרטן (לעיל, הערה 5), עמ' 149, 179.

19 אם כי הנגל פיתח גישה זו עד כרי אבסורד, כפי שטען שטרן בסקירה על ספרו. ראו: M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, I-II, trans. J. Bowden, Philadelphia 1974; שטרן (לעיל, הערה 17), עמ' 586. אשר לטענה שתנועת הרפורמה ביהדות גרמניה שימשה לביקרמן כביכול דגם לראיית המתיוונים כרוגלים ברפורמה ביהדות זמנם, ציין שטרן שאדוארד מאייר, היסטוריון גרמני מן השורה הראשונה שאינו חשוד בחיבה יתרה ליהודים, כבר העלה השוואה זו 'בבחינת מליצה לשבר את האוזן'. ולפיכך ביקרמן פטור מחדש לשימוש בדגמים לא ראויים מחמת קורות חייו ומקומו בשנות כתיבת ספרו 'אלוהי המקבים'. ראו: שטרן (שם), עמ' 584.

20 באומגרטן (לעיל, הערה 1), עמ' 158, ובהערה 27 שם הפנה לסקירה של היינמן על ספרו של ביקרמן.

אביגדור צ'ריקובר סבר גם הוא שמכיוון שהיוונות במזרח ההלניסטי הייתה שטחית ורדודה, אין לייחס למתייוונים אימוץ של עקרונות מופשטים מעולם המחשבה היוונית ולהניח שאלה עוררו שאיפה לרפורמה דתית של היהדות, וטען שפעילותם של אותם מתייוונים נבעה ממניעים סוציו-אקונומיים.²¹ נראה לי שאכן לשיקולים שלא מעולם ההגות היוונית היה משקל רב יותר במניעיהם של המתייוונים, אולם אין בכך לפסול את דעתו של ביקרמן בנימוק שאינה מדעית אלא פרי השפעת המציאות בגרמניה בעת כתיבת ספרו. כמו כן יש לזכור, למרות טענתו של צ'ריקובר, כי מאה שנות שלטון תלמי בארץ-ישראל וקשרים בין יהודי יהודה ליהודי אלכסנדריה, הבירה האינטלקטואלית של העולם הים תיכוני באותה עת, יכלו להחזיר רעיונות חדשים גם ליהודה הפריפריאלית.

הגירה של יהודים למצרים לא הייתה חד-פעמית אלא תופעה מתמשכת, וקשרי משפחה בין מהגרים כאלה לקרוביהם שנשארו ביהודה לא פסקו בבת אחת. לכן חילופי רעיונות היו אפשריים במסגרת מגעים משמעותיים בין אלכסנדריה לירושלים. ההשוואה שערך באומגרטן בין המחוז הנידח יהודה למחוזות נידחים בסוריה, שההלניזציה בהם הייתה קלושה, לא בהכרח תקפה. ירושלים והיהודים לא היו בבחינת מחוז נידח בממלכות ההלניסטיות. משפחת בני טוביה, בעלי אחוזות, מוכסים ומקלים במצוות, לא הייתה היחידה שנמשכה לתרבות ההלניסטית. כמותה היו בני בלגה ואף יאסון, אחיו ומתחרהו של הכהן הגדול חוניו. זאת ועוד, לא כל עם (אתנוס) במרחב של ארץ-ישראל היה מוכר, לשבח או לגנאי, כמו היהודים כבר מראשית התקופה ההלניסטית, ולא ידוע על עוד עם שתורתו הייתה מצויה בתרגום ליוונית. לכן לדעתי אף על פי שמניעיה של האצולה המתייוונת ביהודה לא היו הגותיים אלא תועלתניים, תפיסתו של ביקרמן אינה כושלת, עם מירכאות או בלעדיות, אלא מאתגרת. צ'ריקובר, שהיה בר פלוגתא של ביקרמן, צעד במסלול שפרץ ביקרמן ובתוך כך העלה תובנות משלו. גם הוא ראה בגזרות של אנטיוכוס הרביעי על דת ישראל תוצאה של אירועים בחברה היהודית, אך סבר כי היו תגובה מצדו על מרד שקדם לגזרות וממילא אף על מרד המקבים.²² הוא אף קידם את השערתו של ביקרמן שיאסון ביקש וקיבל רשות להקים פוליטאומה בירושלים, והציע כי בקשתו של יאסון מאנטיוכוס על פי ספר מקבים ב' 'לרשום את האנטיוכיים אשר בירושלים', נוגעת לכינון פוליס בירושלים ששמה היה 'אנטיוכיה בירושלים'; יאסון ביקש מן המלך להכין רשימה של אזרחי פוליס זו, הם 'האנטיוכיים אשר בירושלים', אזרחיה של אותה אנטיוכיה אשר בירושלים.²³ ברומה לכך כמה וכמה חוקרים העלו הצעות מרחיקות לכת באשר לדעותיו של ביקרמן בעניין הפולחן שהונהג במקדש בתקופת הגזרות ובנושאים אחרים.

בספרו הביוגרפי על ביקרמן דבק באומגרטן בקו שהציג במאמרו הנזכר ואימץ את גישתה של הימלפרב, ולכן לא אחזור על הסתייגותי מעמדה זו. אולם חובה לציין שהספר האמור מרתק ומציג לא רק את ביקרמן האדם וההיסטוריון אלא גם פרק חשוב בתולדות הלימודים הקלסיים בתקופה שמראשית המאה העשרים ועד מותו של ביקרמן, בשנת 1981. יש בו דיונים מעניינים במרחב

21 א' צ'ריקובר, 'גזירות אנטיוכוס ובעיותיהן', הנ"ל, היהודים בעולם היווני והרומי, תל-אביב וירושלים תשכ"א, עמ' 164.

22 שם.

23 א' צ'ריקובר, 'אנטיוכיה בירושלים', הנ"ל (לעיל, הערה 21), עמ' 146-155.

התרבותי והחברתי שבו התנהלו חייו של ביקרמן ההיסטוריון, מרחב שכלל את רוסיה, גרמניה, צרפת, ארצות-הברית וגם ישראל, ואת מערכות היחסים בינו לבין עמיתיו בני זמנו.

מכל מקום השאלה העקרונית בעינה עומדת: האם אפשר לחלוק על מסקנות של מחקר היסטורי או לדחותן על סמך מניעים או השפעות שמחוץ לנושא המחקר המיוחסים לקורות חייו של החוקר, ושגרמו לו לכאורה לכתוב את מה שכתב, ובכך לחרוג מכללי הדיסציפלינה שלו או חלילה מן האמת? לעניות דעתי להצעת קשר כזה יש מקום רק כשלב אחרון בתהליך ביקורתי שיש בו שני שלבים לפחות. תחילה יש להוכיח בראיות המכוונות למחקר גופו שההיסטוריון שגה, בין עובדתית בין מתודולוגית. ורק לאחר מכן, אם יוכח שגה, יש מקום לשאול מדוע שגה או עיוות את מסקנותיו במחקרו, ואם תולדות חייו, השקפת עולמו או אישיותו גרמו לכך. אמת נכון כי הנרטיב ההיסטורי אינו אובייקטיבי, אולם לא כל מה שאינו אובייקטיבי הוא בהכרח מוטע או סוטה מאיזו שהיא אמת היסטורית מוחלטת ואובייקטיבית, שספק אם היא קיימת במציאות. נרטיבים שונים חלוקים לאו דווקא בעובדות אלא בהערכתן של העובדות ולעתים בקביעת מקומן בתמונה הכללית. כך למשל חל שינוי גדול בנרטיב ההיסטורי הנוגע לאימפריאליזם המקדוני-יווני והרומי בין מה שנכתב במחקרים חשובים מן העידן הקולוניאלי לבין מה שנכתב בתקופה הנוכחית, הפוסט-קולוניאלית.

ההיסטוריוגרפיה היהודית השתנתה גם היא במהלך הזמן: זו של תקופת ההשכלה וזו הציונית, זו של טרם קום מדינת ישראל וזו שלאחר הקמתה, אינן מספרות את תולדות ישראל באותה דרך ומאותה נקודת מבט. אולם ויכוח על עובדות הוא עניין אחד, והערכתן, אפילו של אותן עובדות עצמן, היא עניין שונה בתכלית. טענה של סילוף, עיוות או כוונה לאשש מטרה שנקבעה מלכתחילה דורשת הוכחה לגופו של עניין, ורק אחריה עולה השאלה מדוע נעשה אותו סילוף או הועלתה טענה לא הגיונית בעליל או הוסקו מסקנות שאינן תואמות את הנתונים שמהם הוסקו.

לעניות דעתי ביקרמן העמיד בספרו 'אלוהי המקבים' בניין היסטורי בנוי לתלפיות. בהריפותו וברוחב השכלתו ההיסטורית והכללית יכול היה להגיע למסקנותיו על ידי ניתוח המקורות והנתונים ההיסטוריים שהיו בידו, ובכך הוא הציב אתגר לבאים אחריו. איני סבור שהסברת גזרות הדת כפרי יזמה של קבוצה בחברה היהודית ביהודה הופרכה, וגם אין להתעלם מתהליכי תרבות (אקולטורציה) שהתרחשו ביהדות בזיקה לתרבות ההלניסטית בתקופה זו ולאחריה, בימי בית חשמונאי. נראה לי שביקרמן יכול היה להגיע למסקנותיו גם אילו לא היגר מרוסיה לגרמניה, וגם אילו לא הכיר את תנועת הרפורמה ביהדות גרמניה ואת הניסיון שעשו משכילים יהודים ברוסיה בימי הצאר ניקולאי לתקן את היהדות, כפי ששיער באומגרטן במאמר שראה אור לאחר הופעת ספרו.

הדרך להתמודד עם מסקנותיו של ביקרמן ולחלוק עליהן היא מתוך התמודדות עמן לגופן. זאת עשו כמה וכמה חוקרים שבחנו את דעותיו, חלקו עליהן ואף הציעו הסברים חלופיים להסבריו. דחיית מסקנותיו באשר למניעי המתיוונים ולגזרות הדת בטענה שאימץ דגם מתקופה אחרת, פרי חוויותיו וניסיון חייו, אינה מספקת, ואי אפשר למוטט בדרך זו את הבניין שבנה בספרו המאתגר.²⁴

24 הטענות בדבר השפעה של אירועים או מציאות כזאת או אחרת על תוכן ספרו של ביקרמן 'אלוהי המקבים', נסמכו לעתים על ציטטות מדברים שכתב לאחר הופעת ספרו זה. דבריו אלה אינם עדות מוצקה, מה גם שמוכן מאליו שלאחר

אציין עוד כי תכונת אופי שציין באומגרטן, ושעולה גם מדברי הימלפרב, אכן בלטה באישיותו של ביקרמן. לא אחת הניע אותו דחף עז להפתיע את בן שיחו, ומן הסתם גם את קוראיו, באמירות בכל עניין, בין מדעי ('מטבעות יהד הם זיוף' – הפטיר בנחרצות כששוחחנו עליהם), בין קולינרי (המסעדות הטובות ביותר הן דווקא בירושלים המזרחית ובלבנון) ובין בעניינים שאין דנים בהם באכסניה מכובדת. אולי היה זה הדנ"א היהודי-רוסי שחיפש בו באומגרטן, שילוב של איפכא מסתברא יהודי ואנרכיזם רוסי (אף שציידר ב'לבנים' ולא ב'אדומים' ברוסיה). אבל תכונות אלה, שתיבלו אולי את כתיבתו, לא הקדיחו את תבשילו.²⁵

לא באתי לדון בביקרמן האדם והחוקר אלא בערעור על השקפתו בעניין גזרות אנטיוכוס על יסוד הטענה שחוויות שחוה בגרמניה מפריכות את מסקנותיו בספרו 'אלוהי המקבים'. אין כל רע בערעור על מסקנותיו המדעיות של ביקרמן כפי שעשו הימלפרב ובאומגרטן וחוקרים רבים אחרים, אולם הנושא העקרוני שאני סבור שראוי לתת עליו את הדעת אינו אם הבניין ההיסטורי שבנה ביקרמן עומד על תלו, אלא אם אפשר, בדרך מתודולוגית ראויה, ולא רק במקרה זה, למוטטו על ידי טענות מתולדות חייו וחוויותיו של הכותב. לא נעים אולי לקוראיו היהודים של ביקרמן לדעת שהיו יהודים שביקשו לחסל את דת אבותיהם ופנו אל מלך עובד אלילים שיעשה עבורם את המלאכה.²⁶ אבל הרי לכך רומזת האמירה, בשימושה השגוי אך הרווח: 'מהרסיך ומחריביך ממך יצאו', אלא שבמקרה זה נכשלו המהרסים, בעוד שבמקרים אחרים, כגון אלה של הסיקריים ושל מרד בר כוכבא, הצלחתם, כלומר נזקם, של המהרסים היה גדול יותר, אם כי לא הביא לידי חורבן גמור, שהרי עם ישראל חי וקיים.

השואה באירופה והשפעת עליית הנאצים על גורלו האישי הוא התייחס לכך. כאלה הן הראיות שהציגה הימלפרב מן ההקדמה לתרגום לאנגלית של 'אלוהי המקבים', שראה אור לראשונה בשנת 1979, ומן ההקדשה בספרו העממי שהופיע בשנת 1962 (לעיל, הערה 8): 'to T.B. deported by the Germans'. ראו: הימלפרב (לעיל, הערה 7), עמ' 207-208. מראיות אלה אפשר לדעת ללמוד כי ביקרמן חש והבין בדיעבד, ככל אדם הגון, את משמעות מסקנותיו לקורא, אולם בכך אין הוא שונה ממי שציטט אותו, והוא אף לא שינה משום כך את מסקנות מחקרו ההיסטורי שקדם לציטוטים אלה. הראיות שהביא באומגרטן לעניין הפרדיגמה מתולדות היהודים ברוסיה בימי הצאר ניקולאי כמקור השפעה על דעותיו של ביקרמן בספרו, רחוקות אף יותר מייחוס הבנתו את ההתייוונות להיכרותו עם הרפורמה ביהדות גרמניה. ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 6). באומגרטן עצמו ציין במפורש שאין לפרשת המשכילים היהודים בימי הצאר ניקולאי כל רמז בכתביו של ביקרמן, ושאינו זו אלא השערה (למשל 'בשום מקום בכתביו אין ביקרמן מזכיר את המאורעות בימי ניקולאי הראשון' [שם, עמ' 1357]). אם כך הרי זו השערה בעלמא שעלתה בדעתו של מחבר המאמר, אך אין כל ראיה שעלתה גם בדעתו של ביקרמן, קל וחומר שהשפיעה על מחקרו.

25 האמור נסמך על היכרות עם ביקרמן כאשר היה עמית במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים במשך כחודשיים בשנת 1977. גם שטרן עמד על צד זה באישיותו של ביקרמן: 'מאידך גיסא מורגשות לעתים השאיפה להבריק וההתייחסות לבעיות היסטוריות ריאליות כתרגילים בלוגיקה' (שטרן [לעיל, הערה 17], עמ' 582).

26 כפי שציין באומגרטן כאחד ההסברים לתגובה השלילית על ספרו של ביקרמן: 'ביקרמן עיצב את הרפורמיסטים היהודים בתפקיד שגרם ליהודים רבים בני המאה העשרים לחוש אי נוחות. וכי אחרי שנים שבהן ראו את אנטיוכוס הרביעי כ"מלך הרשע" היו יהודים מודרנים מוכנים להסיק שאנטיוכוס הרביעי לא עשה דבר חמור יותר מאשר להוציא אל הפועל תכנית שהגו יהודים מתיוונים בימי קדם? היעדר נאמנות יהודית מינימלית כלפי אחים יהודים – ולו גם מנוולים – וכי לא היה בה להפוך את המסקנות של ביקרמן לבלתי מתקבלות על הדעת, חסרות טעם ושאי אפשר לקבלן? [...] שיקולים אלה הם בעיקר במישור הרגשי והרעיוני' (באומגרטן [לעיל, הערה 1], עמ' 241-242, ההדגשות שלי). אכן יש בדברים אלה הסבר להסתייגות של יהודים מדעתו של ביקרמן, אולם האם אין זה הסבר גם לניסיונו לערער את תקפות התזה העיקרית של ביקרמן בספרו 'אלוהי המקבים'? והאם אי נוחות וטעם לא אנין הם בחזקת טיעון בדיון מדעי?