

## דברים אחדים במגדל בבל

(א) ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. (ב) ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם. (ג) ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה ותהי להם הלבנה לאבן והחמר יהיה להם לחמר. (ד) ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפויץ על פני כל הארץ. (ה) וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם. (ו) ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. (ז) הבה נרדה ונגלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. (ח) ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנת העיר. (ט) על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ (בראשית י"א, א-ט).

### הקשיים

ישנם מספר קשיים, המלמדים על כך שהסיפור בנוי משתי בחינות:<sup>1</sup>

1. מאמר זה מושתת על שיטתו הפרשנית של מ"ר הרב מרדכי ברויאר, 'שיטת הבחינות'. את דברי הרב ברויאר על אודות שיטתו ואת פרשנותו באמצעות שיטתו ניתן למצוא בספריו **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, ו**פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט, ובמאמרים בגיליונות שונים של **מגדים**. לפי שיטת הבחינות, הקב"ה כתב את התורה במבנה ריבודי, עם סיפורים (או קטעים הלכתיים) מקבילים, שכל אחד מהם יכול לעמוד ולהיקרא בפני עצמו, באופן שתיתכנה סתירות ביניהם. רבדים אלו מכונים בחינות. לעתים רבות הסיפורים משולבים זה בזה ליצירת סיפור מצורף. הסיפור המצורף מטשטש את נקודות המעבר מסיפור לסיפור, אבל גם משמר את הקשיים שבמעבר ביניהם. כל סיפור מביע תוכן עצמאי, שהוא חשוב כשלעצמו, ואשר יש יחס ביניהם, המצדיק את שילובם לסיפור אחד. באמצעות הקשיים הנובעים מצירוף הבחינות, ניתן לחשוף את שתי הבחינות ולאחר מכן לעמוד על משמעותן. הרב ברויאר עצמו כבר כתב על חלוקת סיפור מגדל בבל לבחינות, בספרו **פרקי בראשית**, עמ' 206 ואילך, עי"ש. בחלוקתו נמנע מחלק מהטעויות של קודמיו בניסיונות לחלק את הסיפור לבחינות. ראה: H. Gunkel, *Genesis*, M.E. Biddle (trans.), Macon 1997, pp. 94-95 (כמובן, גונקל מדבר לא על בחינות אלא על תעודות שונות העומדות בבסיס התורה, בהתאם להנחה העומדת בבסיס ביקורת המקרא, שתורה אינה מן השמים). גונקל מפצל בין העיר לבין המגדל, ומשייך כל אחד מהם לסיפור אחר. הפיצול הוא מלאכותי מאוד. הרב ברויאר, לעומת זאת, משייך את בניית העיר והמגדל יחד לשתי הבחינות. ההבדל בין החטא

א. הפסוק הראשון קובע כמסגרת ההתרחשות הראשונית של הסיפור את "כל הארץ". משמעות הביטוי היא לא של ציבור מצומצם במקום מרוכז, אלא של

בשתי הבחינות, לדעתו, הוא במטרת הבנייה, האם היא "ונעשה לנו שם" או "פן נפוץ". אולם אף על פי שאין אני אלא תלמיד לפני רבי, נראה לי שכמה מן הקשיים שהעלה ניתן ליישבם ללא הפיצול לבחינות, וקשיים אלו הם שגרמו לחלוקה מוטעית, שהשפיעה אף על הבנת משמעות הבחינות. ואלו הם:

א. לדעת מ"ר, ההיגדים "ונעשה לנו שם" ו"פן נפוץ על פני כל הארץ" שבפסוק ד הם שתי מטרות שונות של העיר והמגדל, ולכן אינם יכולים להיקרא ברצף אחד. מבחינה תוכנית נראה שאין כאן קושי, שהרי יש קשר הדוק בין שני העניינים. "פן נפוץ" אינו רק צורך תועלתני של הגנה וכי"ב (וגם לדעת הרב ברויאר מדובר ברצון לליכוד לאומי), אלא משתלב ברצונם להאדיר את שמים ואת כוחם הלאומי. העיר והמגדל מהווים מרכז לליכוד אותו הכוח הלאומי הנעבד במגדל זה, כפי שיתבאר בגוף המאמר. באשר לקושי התחבירי, נראה שעשיית השם אינה מטרה של העיר והמגדל, אלא המשך המעשה המוצע על ידם, כלומר, נבנה עיר ומגדל ונעשה לנו שם, כל זה פן נפוץ (כך עולה גם מטעמי המקרא, המחלקים את הפסוק במילה 'שם'; אלא שכמובן ייתכן שביסוד חלוקת הטעמים עמדו גם שיקולים שאינם תחביריים-ענייניים גרידא). דבר זה מובן במיוחד לאור המשמעות המצומצמת של המונח 'שם' כמושא פולחן, כפי שנבאר בגוף המאמר. כלומר, פירוש 'נעשה לנו שם' הוא נעשה (במגדל) מקום מקדש. קושי זה של הרב ברויאר הוא העיקרי שהוביל אותו לשמר את העיר והמגדל בשתי הבחינות, ודבר זה הוא לדעתי מוטעה.

ב. הרב ברויאר סבור ש"ויחדלו לבנות העיר" מיותר, אחרי שכבר נאמר "ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ" (פס' ח), "שהרי אנשים שכבר נפוצו על פני כל הארץ אינם יכולים לבנות עיר אחת". ואולם נראה, שאמנם ניתן היה להסיק את עובדת חדילת הבנייה מתפוצת הבונים, ואף על פי כן מדגיש הכתוב את עצם עובדת הפסקת בניית העיר, מפני שבזה נתקיימה מידה כנגד מידה בבניית העיר. הם בנו עיר "פן נפוץ", וה' הפיצם "ויחדלו לבנות העיר".

ג. הרב ברויאר הקשה, שהקשר בין הבנייה לבין התפוצה, כפי שעולה מדברי בני האדם הוא, שמטרת הבנייה היא למנוע תפוצה. אם כן, היה על ה' לחדול את הבנייה, ועל ידי כך לאפשר תפוצה, בעוד שבפועל בפסוק קודמת התפוצה לחדילת הבנייה. אולם נראה שהכתוב רוצה להדגיש, שעל אף היות העיר והמגדל בנויים, הפיצם ה', ומחשבתם, שעל ידי בניית עיר ומגדל יוכלו למנוע תפוצה, סוכלה על ידי הקב"ה. ואז מוסיף הכתוב, שבזה הפך ה' אף את עצם התכנית של בניית העיר, כאמור לעיל.

ד. לדעת הרב ברויאר, "ויחדלו לבנות העיר" (פס' ח) מלמד על כך שטרם הושלמה בניית העיר, בעוד שבפסוק ד נאמר: "...את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם". אולם נראה פשוט, שהבדל זה יש בין עיר לבין מגדל, שאין תהליך בניית עיר מסתיים לעולם, אלא תמיד היא יכולה להמשיך ולהתרחב. אף על פי שהשלימו בניית עיר ומגדל, המשיכו בבניית העיר, בתור קיום שוטף של העיר והרחבתה, ובנייה זו היא שחדלה. ובכך כבר אין צורך בניסיון של הרב ברויאר (בעמ' 211) לענות על השאלה (שהיא הבסיס לפיצול של גונקל בין העיר לבין המגדל), מדוע בפסוק זה (ח) נזכרה רק העיר ולא המגדל.

ציבור פזור ברחבי הארץ. כך עולה גם מאזכורים נוספים של הביטוי בהמשך הדברים: "פן נפוץ על פני כל הארץ" (פס' ד), "ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ" (פס' ח), "ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ" (פס' ט). לעומת זאת, מפסוקים אחרים עולה שמדובר מלכתחילה בציבור מרוכז, שרק לאחר מכן נפוץ. כך פסוק ב, "ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם". וכן פסוקי ההמשך המדברים על חשש בני האדם לתפוצה ועל התפוצה בפועל. שתי אופציות עולות מדברי המפרשים:<sup>2</sup> או שכלל האנושות הייתה מרוכזת מלכתחילה באזור מסוים ("קדם"), או שעצם הנסיעה הייתה התרכזות של האנושות. אלא שכפי שאמרנו, האופציה הראשונה איננה תואמת את פשטות פסוק א, והאופציה השנייה איננה תואמת את פסוק ב.

ב. שני חלקי פסוק ז יוצרים הקבלה (של תוכן ניגודי) לפסוקים א ו-ג, בהתאמה. "ונבלה שם שפתם" מקביל ל"שפה אחת", ו"לא ישמעו איש שפת רעהו" מקביל ל"ויאמרו איש אל רעהו". הקשר התוכני בין שני חלקי פסוק ז הוא ברור: בלילת השפה גורמת לכך שלא ישמעו איש את שפת רעהו. אם נשליך קשר זה חזרה לפסוקים א ו-ג, נסיק שאחידות הלשון היא שאפשרה את אחדות התכנון והפעולה. השפה האחת והדברים האחדים הם שאפשרו אמירה איש אל רעהו. קשר זה שבין המשפטים היה מתבטא היטב לו היו כתובים ברצף: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, ויאמרו איש אל רעהו...!". אלא שקשר הדוק זה מאבד את ביטויו בפסוקים, שהרי פסוק ב שובר את הרצף בין פסוקים א ו-ג. אם כן, מדוע פסוק ב חוצץ בין פסוקים א ו-ג?

ה. הרב ברויאר משייך את הרישא של פסוק ד ("ויאמרו הבה נבנה" וכו') גם לבחינת פילוג הלשונית, משום שלשון 'הבה' נזכרה גם בפסוק ו בדברי ה': "הבה נבלה שם שפתם". דבריו אינם מובנים לי כלל, שהרי אף לדבריו פסוק ד, הוא משותף לשתי הבחינות, ואם כן אף לדבריו הלשון 'הבה' קיימת בשתי הבחינות, ושוב אין ראייה לשייך את ד, אף לבחינת פילוג הלשונית. אלא נראה ברור שכיוון שמדובר לא בתעודות שונות, חלילה, אלא ב'בחינות' שניתנו שתיהן ממקור אחד, אין שום מניעה שיהיו קשרים לשוניים בין שתי הבחינות. בכלל, במעבר מ'תעודות' ל'בחינות' יש להמעיט בשיקולי סגנון, ולהתמקד יותר בשיקולי הרצף הסיפורי, כפי שהוא משתקף מתוך הכפילויות והסתירות. אי העמידה על הבדל מתודי זה כבר יצר שיבושים, ועוד אאריך בזה בהזדמנות אחרת אם יעזרני ה'.

כאמור, הטענות הללו של הרב ברויאר הן שגרמו לו ליצור חלוקה מורכבת ומסובכת יתר על המידה. היתרון המרכזי של שיטתנו על שיטתו, לאחר סילוק הטענות הנ"ל, היא הפשטות היחסית של המבנה המוצע כאן.  
2. ראה רש"י ורמב"ן לפסוק ב.

ג. בפסוק ה נאמר: "וירד ה'"; בפסוק ז נאמר: "הבה נרדה". אם ירד כבר, כיצד "הבה נרדה"? אמנם ברור שלא מדובר בירידה פיזית, אלא הלשון היא אלגורית (בפשטות, במשמעות פקידה שלילית את התחתונים - עיין מורה נבוכים א, י), אבל נראה שבפרשה אחת משמעות הביטוי צריכה להיות עקבית, ואם כן, כיצד יכול ה' להביע את רצונו לעשות דבר שכבר נעשה?

ד. בפסוק ז אומר ה': "הבה נרדה ונבלה שם שפתם", ולא מתואר אחר כך ביצוע תכנית בלילת השפה. זה כשלעצמו לא מהווה בעיה, שהרי ניתן לומר שאמירה כעשייה, ונתנה התורה לקורא להבין שאכן קיים ה' את דברו. אולם ביצוע ההפצה אכן מתואר מיד לאחר מכן: "ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ" (פס' ח), ואם התורה כבר מתארת ביצוע בפועל, מדוע לא מתואר ביצוע מה שאמר ה' שיעשה? עוד יש לשאול, אם התורה מתארת את התכנון של ה' לרדת ולבלול את שפתם, מדוע לא נאמר שה' תכנן להפיצם? קיצורו של דבר, מה שאמר ה' לעשות - לא כתוב שעשה, ומה שכתוב שעשה - לא אמר לעשות.

ה. "ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ" (פס' ט) - מה תפקיד משפט זה? אם כדי לומר לנו את עצם עובדת התפוצה, זה הרי כבר נאמר בפסוק ח. ואם כטעם נוסף לקריאת השם בבל, הרי שמלבד השאלה (שעליה נענה בהמשך, שלא באמצעות החלוקה לבחינות) כיצד "משם הפיצם" מהווה נימוק לשם 'בבל', יש לשאול, מה הצורך בשני נימוקים לקריאת השם?<sup>3</sup>

## החלוקה

הסתירה בין פסוק א לפסוק ב (קושי א) וכן הרצף המתבקש של פסוק א עם פסוק ג (קושי ב) מוכיחים שיש לשייך את פסוקים א ו-ג לבחינה אחת (להלן: I), ואת פסוק ב לבחינה אחרת (להלן: II). בחינת פסוקים א ו-ג מדברת על כלל האנושות, שאחידות שפתם אפשרה אחדות כוונה ופעולה, ועל ידי כך פיתחו לבנים וחומר. בחינת פסוק ב עוסקת בציבור מסוים, המתיישב בשנער.

פסוק ד שייך ל-II, משום שמדובר בציבור מצומצם, המתרכז בעיר אחת, ושאיינו עדיין "על פני כל הארץ". ועוד, שנראה שכל תפקיד פסוק ב הוא לשמש מבוא לפסוק ד.

פסוק ה, העוסק אף הוא בעיר ובמגדל, שייך אף הוא ל-II.

פסוק ו, העוסק בשפה האחת, שנזכרה בפסוק א, שייך ל-I.

3. קשיים א, ג, ד הובאו גם על ידי הרב ברויאר. קשיים ב ו-ה לא הובאו על ידו, אבל הפיצול המתבקש מהם מתאים גם לחלוקה שלו, ולכן יכולים להוות בסיס לשיטתו באותה מידה.

פסוק ז מהווה המשך של הדיבור ושל העניין שבפסוק ו, עומד בסתירה לפסוק ה (קושי ג), ומקביל (ניגודית) לפסוקים א ו-ג (קושי ב לעיל), ולכן שייך אף הוא ל-I.

פסוק ח עוסק בציבור שעד לפני התפוצה היה בעיר, ואינו עומד ברצף עם פסוק ז (קושי ד), ולכן שייך ל-II.

פסוק ט הוא מפוצל (קושי ה). הרישא, העוסקת בשפה ובבלילתה, שנזכרו בפסוק ז, שייכת ל-I. הסיפא, העוסקת בתפוצה של ציבור שבראשית הסיפור עוד לא היה על פני כל הארץ, שייכת ל-II. הסיפא אינה נקראת בפני עצמה, ולכן המילים "על כן קרא שמה בבל כ" - משותפות לשתי הבחינות. האות ו' שבמילה "ומשם" נובעת מצירוף הבחינות.

אם כן, את בחינה I יש לקרוא כך:

וַיְהִי כָּל הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים.

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הִבֵּה נִבְנֶה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרָפָה וְתַהִי לָהֶם הַלְּבָנָה לְאָבֶן וְהַחֲמֵר הִיָּה לָהֶם לְחֵמֶר.

וַיֹּאמֶר ה' הֵן עִם אֶחָד וְשָׂפָה אֶחָת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֲלָם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבְצֵר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת.

הִבֵּה נִרְדָּה וְנִבְלָה שֵׁם שְׁפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ.

עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בְּבָל כִּי שֵׁם בְּלַל ה' שְׂפַת כָּל הָאָרֶץ.

ואילו את בחינה II יש לקרוא כך:

וַיְהִי בְּנוֹסְעִים מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בְקִעָה בָּאָרֶץ שְׂנֵעַר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם.

וַיֹּאמְרוּ הִבֵּה נִבְנֶה לָנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם פֶּן נִפּוּץ עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ.

וַיֵּרַד ה' לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם.

וַיִּפֹּץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר.

עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בְּבָל כִּי... מִשָּׁם הִפִּיצָם ה' עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ.

נעמוד תחילה על כמה שינויים פרשניים נקודתיים נוספים הבאים בעקבות החלוקה לבחינות, ועל העלילה הסיפורית של כל אחת מהבחינות:

בחינה I היא **בחינת בלילת השפה**. בחינה זו מספרת על ציבור "כל הארץ", כלומר, פזורה גדולה. מכיוון שפעולת ה' בבחינה זו תהיה בלילת השפה ולא הפצת בני האדם, אין מניעה מלכתחילה לדבר על ציבור גדול, דבר המחזק את מסר הסיפור.

בעזרת אחידות שפתו ואחדות פעולתו, מפתח ציבור זה אמצעי בנייה מלאכותיים. פעולת ה' אינה באה בעקבות עצם מעשה האנשים, אלא כאמצעי מניעה מחשש לעתיד, "ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות". כלומר, ה' אינו רואה במעשה שלהם חטא בפועל, אלא בסיס לחשש לעתיד. משום כך מתוארת ירידת ה', כלומר פקידתו אותם (כנראה יש בה נימה שלילית - ראה מורה נבוכים א, י), לא ביחס למה שעשו האנשים, אלא רק בשלב הפעולה של ה' - "הבה נרדה ונבלה". "וזה החלם לעשות" (פס' ו) מתפרש עתה לא בעניין העיר והמגדל אלא בעניין החמר והלבנים. בעקבות הצלחה זו שלהם, ה' חושש מפני יכולתם הבלתי מרוסנת לפעול. על כן הוא בולל את שפתם ובכך מונע את יכולת הפעילות המאוחדת.

כיוון שבבחינה זו לא מדובר בעיר אחת, אלא בפזורה גדולה, המקום אשר "שם" (פס' ח, ט) בלל את שפתם אינו עיר (כמו ב-II) אלא ארץ, ולפי זה "כל הארץ" בבחינה זו אין פירושו האנושות כולה אלא אנשי ארץ בבל. "על כן קרא שמה בבל" מתייחס לא לעיר בבל אלא לארץ בבל.

בחינה II היא **בחינת הפצת העיר**. בחינה זו מספרת על ציבור מסוים, מצומצם, שבנסעו מקדם מוצא בקעה בשנער, מתיישב שם, ובונה שם עיר ומגדל בעשותו לו שם, שמא יפוצו על פני כל הארץ (נבאר פסוק זה בהמשך). ה' פוקד את העיר ואת המגדל, המעוררים את כעסו, ומעניש אותם על חטאם, מידה כנגד מידה, בהפצתם על פני כל הארץ, הגורמת גם לחדילת המשך הבנייה בעיר.

עוד נותר לנו לבאר כיצד מהווה תפוצה זו נימוק לקריאת שם העיר 'בבל'.

### **משמעות בחינת הפצת העיר**

בחינה זו איננה שונה באופן מהותי מהפרשה כפי שהיא נקראת בצירוף הבחינות. יש כאן חטא, עונש של גלות, וקריאת שם העיר בבל. עלינו לבאר את משמעות החטא המתואר בפסוק ד, ואת משמעות קריאת השם בסוף הפרשה. ביאור החטא יוכל לשמש גם לביאור הפרשה המצורפת, שהרי אף בה פסוק ד הוא עיקר החטא בפרשה. ואף ביאור קריאת השם יוכל להועיל לפרשה המצורפת, כטעם נוסף לשם 'בבל'.

מבחינה תחבירית, לא ניתן לראות את "ונעשה לנו שם" ואת "פן נפוץ" כשתי מטרות שונות של העיר והמגדל, שהרי אם כן הייתה צריכה להיות ו' החיבור ביניהם ("ופן נפוץ"). ניתן היה לומר, ש"פן נפוץ" הוא מטרת עשיית השם, כאשר עשיית השם היא מטרת בניית העיר והמגדל. לפי זה, מרכז הכובד הערכי הוא בחשש התפוצה, ובפשטות מדובר בנקיטת אמצעי טקטי תועלתני גרידא, וקשה להבין מה החטא בזה. לכן נראה לפרש את הפסוק בהתאם לטעמי המקרא, המציבים אתנחתא

במילה 'שם', כלומר, עשיית השם היא המשך המעשה המתוכנן של בני האדם. הם אמרו לבנות עיר ומגדל ולעשות שם, וכל זה שמא יפוצו.

מהי משמעות עשיית השם? למילה 'שם' יש, מעבר למשמעות הראשונית של כינוי דבר (name), ולמשמעות המושאלת של פרסום דבר (fame), גם משמעות ספציפית, מושאלת אף היא, של נוכחות אלוהית וגדלותה.<sup>4</sup> קריאת השם פירושה הכרה בגדלות האל. כך לגבי הקב"ה, "אל המקום אשר יבחר ה'... לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים י"ב, ה, ועוד), "ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'" (בראשית י"ב, ח, ועוד). וכך, להבדיל, לגבי אליילים: ב'אנומה אליש',<sup>5</sup> שיר עלילה אלילי מסופוטמי, ממליכים האלים על עצמם את האל מרדוך, ולשם כך קוראים את חמישים שמותיו ומפרשים אותם.<sup>6</sup> לפי זה, כאשר אומרים בני האדם "נעשה לנו שם", פירושו הוא שעשו את עצמם למושא פולחן. הפנייה הדתית הוסבה מגורמים עליונים כלפיהם עצמם. המגדל הוא בעצם מקדש פולחן לבבל עצמה. פירוש "נעשה לנו שם" הוא: נעשה (במגדל) מקום עבודת פולחן. "פן נפוץ" פירושו: פן יבטל כחנו הלאומי - לא כצורך תועלתני, אלא כערך דתי. מעתה חשש התפוצה אינו מטרה חיצונית, אלא ביטוי לעובדה ששמו את עצם קיומם וכוחם למטרה בפני עצמה, וְאֵלֶיהָ שְׁעַבְדוּ כָל דָּבָר.

מעשה זה של אנשי בבל ידוע לנו אף ממקורות חיצוניים. האל מרדוך, הנזכר ב'אנומה אליש' הנ"ל, הוא אלה של בבל, כלומר, הוא בבל עצמה.<sup>7</sup> ה'אנומה אליש' הוא תיאור של האופן שבו האל מרדוך נהיה למלך על פני כל האלים, ומלך עליהם ממקדשו שבבבל.<sup>8</sup> תיאור זה מחליף את המבנה האלילי שהיה קיים קודם, שלפיו

4. יש לרעיון זה אף ביטוי הלכתי, ביחס לשמות כתובים של ה' (קדושה, איסור מחיקה, מי סוטה), וכן ביחס לשם הנאמר בפה (קללה ושבועה, הברכה במקדש). דוגמה לגלגול נוסף של רעיון זה הוא מושג שמות ה' בקבלה. גם בדתות אחרות ניתן למצוא דוגמות כאלו.

5. תרגום עברי בתוך: ש' שפרה וי' קליין, **בימים הרחוקים ההם**, תל אביב 1996, עמ' 9 ואילך; תרגום אנגלי בתוך: J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton 1969, עמ' 60 ואילך.

6. לוח שישי שורה 120 ואילך.

7. זהות זו מוזכרת גם בירמיהו נ', ב, יחד עם כינוי נוסף של מרדוך, 'בַּל'.

8. בתחום מקדש העיר בבל (ה'אסגילה', הנזכר ב'אנומה אליש'), כבשאר מקדשי מסופוטמיה, היה מגדל מהסוג המכונה 'זיגורט'. מגדל זה שבבבל (שנקרא - בגלגולו המאוחר יותר, לפחות - בשם 'אטמנאנקי'), היה אחד הבולטים והמפורסמים, בהיותו מקדשו של מרדוך, שלאחר זמן התקבל אף מעבר לתחומי בבל כאל העליון. מקובל לראות את המגדל הנזכר כאן בתורה כמתייחס למגדל שבאסגילה. מקובל גם לראות את הביטוי 'וראו בשמים' כרומז למשמעות השם 'אסגילה', שהוא 'הבית המרים ראשו', ולתיאור בניית האסגילה ב'אנומה אליש' (לוח שישי שורות 47-73), שבו מופיע ביטוי דומה ('רוממו את ראשו'), ובכלל למשמעות שניתנה לזיגורטים, כמקומות מפגש שמים וארץ. ראה למשל את דברי ספיזור בפירושו לבראשית

האל של העיר השלטת מלך מעירו על הארץ ועל אלי הארץ, אבל היה כפוף עדיין לאלי השמים.<sup>9</sup> החידוש של בבל היה בהאדרת עצמם עד כדי פריקת עולם של הכוחות העליונים.

פירוש זה נאמר כבר על ידי חז"ל: "אין שם אלא עבודה זרה" (בראשית רבה פרשה לח ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 358), [אמרו] "לא כל ממנו<sup>10</sup> לבור לו את העליונים וליתן לנו את התחתונים, אלא בוא ונעשה לנו מגדל וניתן עבודה זרה בראשו וניתן חרב בידה ותהי נראת כאילו עושה עימו מלחמה" (שם ו, עמ' 354).

וכן על ידי רמב"ן: "אבל היודע פירוש שם יבין כוונתם ממה שאמרו ונעשה לנו שם, וידע כמה השיעור שיזמו במגדל לעשותו ויבין כל הענין כי חשבו מחשבה רעה והעונש שבא עליהם להפרידם בלשונות ובארצות מידה כנגד מידה, כי היו קוצצים בנטיעות".

לפי זה, התורה באה כאן לומר, שמעבר לחטא הבסיסי שקיים בכל עבודה זרה, ישנה עזות מיוחדת בהתנערות אפילו מכפיפות לכוחות טבע. העובד את השמים, את השמש או את כוח הסערה, אף על פי שחטאו גדול, הרי הוא עובד את שליחיו של הקב"ה, כוחות שאותם הפקיד הקב"ה על העולם וישנו ערך מסוים בעצם המודעות לשעבוד העצמי לכוחות עליונים. אבל עם העובד את עצמו פורק אפילו עול זה. תרבות כזו אינה יכולה להתקיים, ועונשה - פירוק התרבות ופיזור אנשיה.

עתה ננסה להבין את פשר המשפט (בבחינה זו כשלעצמה) 'על כן קרא שמה בבל כי משם הפיצם ה' על פני כל הארץ'. פירוש המילה 'בבל' מלשון 'בלל' (I-b) הוא כמובן לא אטימולוגיה אמיתית, ועל פני הדברים נראה כי אף אינו מתיימר להיות אטימולוגיה כזאת. מדרש שמות זה הוא משחק מילים, שבאמצעותו התורה נותנת קביעה שיפוטית על אודות בבל. הפירוש האכדי של השם 'בבל' - באכדית 'בַּבְּ-אֵלִי' - הוא 'שער האל'. הפירוש בעיניהם היה, כנראה, השער שדרכו נכנס האל לעולם ומתגלה. נראה שהתורה (II-b) דורשת את המילה 'בבל', לא בצלילי עיצוריה, אלא

במסגרת סדרת *Anchor Bible*, ניו יורק 1962, עמ' 75, או את דברי קאסוטו, 'מנח עד אברהם', בתוך: פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 155-6. אולם לא ראיתי שמקשרים את עצם ההמלכה של מרדוך על יתר האלים לעניין עשיית השם כאן בפסוק. החוקרים גם לא עמדו על משמעות ייחודית זו של המונח 'שם', כפי שביארנו על פי חז"ל ורמב"ן. גם מפרשי הפשט לא עמדו על כך, כפי שמעיר רמב"ן עצמו.

9. ראה למשל ערך Marduk מאת צ' אבוש בתוך: *Dictionary of Dieties and Demons in the Bible*, Leiden 1995, p. 1014 ff. T. Jacobsen, *Before Philosophy*, Baltimore 1971, pp. 183-184 (הסובר שה'אנומה אליש' עצמה היא עיבוד של גרסה קודמת, שבה האל שהומלך היה לא מרדוך אלא אנליל, אל הרעם).

10. ברוב כתבי היד ובדפוס: 'הימנו'.



במשמעותה,<sup>11</sup> ואומרת, שה' הפיץ את אנשי בבל דרך שער זה אל העולם. בבל אינה השער שדרכו נכנס האל, אלא השער שדרכו בעט ה' את אנשיה החוצה אל העולם. כך מקבל 'שער האל' משמעות חדשה, המנוגדת לכוונת אנשי בבל, בהתאם לשיפוט הערכי של התורה אודותיה.

### משמעות בחינת בלילת השפה

כאמור, אין בחינה I סיפור של החטא ועונשו, אלא של פעולה אלוהית כתגובה למצב שנוצר עקב פעולה אנושית, אף ללא חטא. עניין זה צריך ביאור.

המבנה "ויאמר ה'... הן... ועתה..." מופיע רק פעמיים בתנ"ך. הראשונה - לגבי עץ החיים (בראשית ג', כב): "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם". השנייה - כאן אצלנו בפסוק ו. נעיין בפרשת גן עדן, וממנה נשאב הסבר לענייננו.

נציע ביאור בעניין עץ הדעת טוב ורע ועץ החיים, שאותו לא נוכיח במסגרת זו על פני הסברים אפשריים אחרים, אלא רק נציג אותו כדי לבסס עליו את פירושו לפרשה הנדונה.

על האדם בגן עדן נאסר לאכול מ"עץ הדעת טוב ורע", שעליו נאמר - בפי הנחש - "ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע". אף הקב"ה מסכים לדברים אלו של הנחש, באמרו לאחר החטא "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע".

את היות האדם כאלוהים, נראה לבאר כך: ההבדל בין אל ובין נברא - בין במערכת מונותאיסטית ובין במערכת פגנית - הוא, שהאל הוא עצמאי בקיומו ובמעשיו, ואילו הנברא הוא תלוי, בקיומו ובמעשיו. ההבדל בין האלילות לבין דת ישראל הוא רק בזה, שלדעת עובדי עבודה זרה, ישנם מספר אלים, בעוד שלדידן ישנו רק אל אחד, וכל יתר הדברים, השמים והארץ וכל צבאם, הם נבראים.

11. דוגמה לשם שניסוח נימוקו בתורה אינו מזכיר את צליל השם אלא רק מתקשר למשמעותו, הוא: "ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ותקרא שמו זרח" (בראשית ל"ח, ל). רצף שני המשפטים, וההקבלה לפסוק הקודם, שבו נסיבות לידת התאום מהווים בסיס לקריאת שמו 'פרץ', אינם משאירים ספק שהשני על יד התינוק הוא הסיבה לקריאת שמו 'זרח'. הקשר הסמנטי בין 'זרח' לבין השני הוא מצד הברק שבצבע האדום (רש"י), או שיש לשורש 'זרח' משמעות של אדמימות, כמשמעות ראשונית (רשב"ם; עיין בדבריו דוגמות לכך, ועל דבריו ייתכן להוסיף את השורש הארמי 'זהר' המשמש תרגום לשני' בפסוק) או מתוך השאלה לאדמימות השמים והשמש בעת הזריחה.

חריגה אחת ישנה מהגדרה זו, והיא האדם. האדם אינו אל אלא נברא, ובתור שכזה הוא תלוי בקיומו בקב"ה. אולם הקב"ה, תוך צמצום מסוים של שלטונו המוחלט, חנן את האדם ביכולת הבחירה החופשית, ובמילים אחרות - האדם הוא בלתי תלוי במעשיו. הבחירה החופשית היא מאפיין אלוהי שנתן הקב"ה לאדם.

תפקיד האדם בעולם הוא לבחור תמיד בעשיית רצון ה' ולא בהפכו. המצווה האולטימטיבית היא "עשה רצונו כרצונך... בטל רצונך מפני רצונו" (אבות פרק ב משנה ד). במילים אחרות, האדם מצווה שלא לנצל את יכולתו לפעול באופן עצמאי, אלא לפעול כתלוי. על ידי כך מראה האדם שהוא אינו אל, הפועל עצמאית, אלא נברא, העושה חפץ קונו. בכך משלים האדם את מלכות ה' בעולם.

אדם שחוטא ובוחר לפעול באופן עצמאי בניגוד לרצון ה' - מנצל לרעה את המאפיין האלוהי שלו, מורד במלכות שמים, ומעמיד את עצמו לאלוה. על אף שעדיין קיום האדם תלוי בקב"ה, מכל מקום לעניין זה של התלות או העצמאות המעשית, הרי שבחטא עושה האדם עצמו לאלוה.<sup>12</sup>

פירוש "ידעי טוב ורע" לפי זה הוא 'בעל שיפוט מוסרי עצמאי'. מוסר עצמאי, בניגוד למוסר תליתי. פירוש מוסר תליתי הוא, שהגדרת המעשה הטוב הוא המעשה הרצוי לפני האל. האדם יודע את הטוב והרע לא בידיעה עצמית אלא על פי קריטריון של בחינת רצון ה'.<sup>13</sup> האדם החוטא, המעמיד את עצמו לאל, בוחר לעצמו את הטוב ואת הרע ללא תלות בגורם חיצוני.<sup>14</sup>

12. נראה שזו כוונת המהר"ל בדרך חיים, ג, טו: "אבל האדם שנברא בצלם אלקים יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו הש"י שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה והוא בעל בחירה, וענין זה נרמז בתורה שאמר הכתוב והייתם כאלהים...". אמנם את הביטוי "ידעי טוב ורע" מפרש המהר"ל באופן אחר.

13. יש להדגיש, כי המוסר התליתי כולל לא רק היענות לציוויים מפורשים, אלא גם את כל התחום המוסרי-ערכי, בתנאי שמדובר בערכים אובייקטיביים, 'מושכלות' כלשון הרמב"ם (מורה נבוכים א, ב), שתקפותם היא בהיותם רצון ה'. השיפוט העצמאי, לעומת זאת, אינו כולל בחינה והערכה של רצון ה', אלא רק קביעות נורמטיביות שאינן מבוססות אלא על תחושתו האסתטית של האדם, אם של היחיד ואם של החברה ('מפורסמות', בלשון הרמב"ם). השווה לבראשית רבה פרשה ב ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 18: "רבי אבהו אמר... 'הארץ היתה תהו' אילו מעשי הרשעים'. 'ויאמר אלהים יהי אור' - אלו מעשי הצדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם הוא חפץ, אם במעשי אלו אם במעשי אלו, ממה דכת' 'וירא אלהים את האור כי טוב', הוי מעשי הצדיקים חפץ ולא במעשי הרשעים".

14. פירוש זה נאמר כבר על ידי: M. Wyschogrod, 'Sin and Atonement in Judaism', *The Human Condition in the Jewish and Christian Traditions*, Hoboken 1986, pp. 103 ff.

עניין עץ החיים הוא חיי נצח, כפי שנאמר, "ואכל וחי לעלם". עץ החיים לא נאסר מלכתחילה, ורק בעקבות האכילה מעץ הדעת פעל ה' למנוע מהאדם את עץ החיים. משמעות הדבר היא, שאין פסול עקרוני בכך שיזכה האדם בחיי נצח; ורק בעקבות תופעת החטא נפסלת אופציה זו. נראה שהמיתה משמשת סימן היכר המבדיל בין האדם לקב"ה.<sup>15</sup> עצמאי ככל שיהיה, כל עוד האדם הוא בן-תמותה, ניכר מעמדו בעולם כנברא שפל. כל עוד מקיים האדם את רצון ה', ובמעשיו מבטא את תלותו בקב"ה, אין צורך בסימן זה. אבל לאחר שטשטש החטא את ההבדל בין האדם לאלוהים, נגזרה המיתה. וזהו "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם".

סימן המיתה, המבדיל בין אדם לאלוהים, מועיל כל עוד מדובר באדם היחיד. אולם אין ציבור מתים (הוריות ו ע"ב). יחידים בציבור מתחלפים, אבל הציבור האורגני חי וקיים, ואם כן, הרי שוב נתערפל ההבדל וניטשטש הגבול שבין אדם לאלוהים. שוב נפגמה מלכות שמים. וזה מובלט על ידי זה שהציבור פועל באופן עצמאי ליצור דברים שעד עתה היו נחלת הקב"ה - הלבנה המלאכותית מחליפה את האבן הטבעית. אחדות הציבור ("עם אחד ושפה אחת") מאפשרת פעילות בלתי מרוסנת ("לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות"), המתחרה במלכות שמים.

אם יכולת הפעולה הבלתי מרוסנת היא שגורמת לעירוב התחומים בין מלכות שמים למלכות האדם, הרי שניתן למנוע את הפגימה במלכות שמים על ידי פירוד אחדות זו. זוהי משמעות בלילת השפה. אם אין איש שומע את שפת רעהו, כל אדם או קבוצה פועלים בכיוון אחר, ומעתה אין גוף אחד המתחרה במלכות שמים ביכולת פעולתו הבלתי מרוסנת.

כאמור, אם האדם - או במקרה זה הציבור - קובע את התנהגותו מתוך תלות מעשית בקב"ה, הרי שבעצם מעשיו הוא ממליך עליו את הקב"ה, ואין צורך בהדגשת ההבדל בין האדם לקב"ה. נמצא, שאף על פי שאין החטא מתואר בסיפור בבחינה זו, מכל מקום תופעת החטא, העומדת ברקע מאז שאכל האדם מעץ הדעת, היא שמצריכה תיקון מלכות שמים. מה שהתחדש בסיפור הוא רק זה, שבטלה יעילות התיקון הראשון של מניעת עץ החיים מן האדם, ובעקבות ההתאחדות הפעילה שבסיפור שלנו, חזרה וניעורה פגימת המלכות. אם כך, הרי שעבודת ה' שלמה תצדיק את חזרת האחדות. כך אמנם נאמר בצפניה ג', ט: "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד".

15. כך נראה לפרש את הפסוקים בתהילים פ"ב, ו-ז: "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם. אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפלו". כלומר, עובדת המיתה סותרת את האפשרות לראות את האדם כאלוהים. וכן פירש רש"י בד"ה ועתה פן ישלח ידו: "ומשיחיה לעולם, הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה".

## צירוף הבחינות

שתי הבחינות קשורות באופן הדוק לפרשת גן עדן. את הקשר של בחינת בלילת השפה לעניין עץ החיים, הן הלשוני והן התוכני, כבר ביארנו. רמז לשוני לגן עדן בבחינת הפצת העיר ניתן לראות בפסוק "ויהי בנסעם מקדם", שהרי הגן היה "בעדן מקדם" (ב', ח). הקשר התוכני בבחינת הפצת העיר ברור - חטא עץ הדעת וחטא בני האדם בפרשתנו הם שניהם חטאים של עשיית האדם את עצמו לאלוה. ואלו דברי רמב"ן (מהד' שעוול עמ' עא): "והנה חטאם דומה לחטא אביהם. ושמה בשביל זה דרשו (בראשית רבה פרשה לח ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 358): 'אשר בנו בני האדם - אמר רבי ברכיה, מה, בני חמריא בני גמליא? אלא בנוי דאדם קדמאה וכו'". נראה שמדרש זה שמביא רמב"ן מכנה את אדם הראשון בשם "אדם קדמאה", כדי לרמוז על הקשר הלשוני שציינו בין הסיפורים.<sup>16</sup>

אם כן, בחינת העיר והמגדל דומה בתוכנה לחטא עץ הדעת, ובחינת בלילת השפה דומה למניעת עץ החיים מהאדם. ניתן לומר שפרשתנו לוקחת את הרעיונות של עץ הדעת ושל עץ החיים, שנדונו כבר ביחס לאדם היחיד, ומיישמת אותם ביחס לציבור.

על פי זה, הקשר שבין שתי הבחינות בפרשתנו הוא הקשר שבין עץ הדעת למניעת עץ החיים.<sup>17</sup> העולה מסיפור גן עדן הוא, שבתופעת החטא יש שני פגמים: ראשית, עצם מעשה החטא של האדם, ועליו מגיע לו להיענש. שנית, המיעוט האובייקטיבי בכבוד ה' בעולם, המחייב תיקון (מוות). כך באה גם פרשתנו לומר, שכאשר ציבור מורד במלכות שמים, יש גם חטא המחייב עונש, וגם פגימה במלכות שמים המחייבת דיכוי הכוח המלוכד של הציבור.

16. על כל זה יש להוסיף גם את העובדה שבפרשת גן עדן יש רמזים לכך שהסיפור מתרחש בבבל: תופעת האד, המזוהה עם הצפה של נהרות כפי שהיה קיים בבבל, ומיקום הנהרות.

17. אמנם שם מדובר לא בשתי בחינות שונות של הסיפור אלא בשני שלבים בסיפור. התורה בשני המקומות נקטה אמצעים שונים להבעת רעיון דומה.