

מגדל בבל והולדת הרעיון הלאומי

דניאל גורדיס

במסכת המיתוסים המכוננים הפותחים את ספר בראשית ואת המקרא כולו מופיע סיפור חריג מאוד, לכאורה. הפרקים הראשונים של ספר בראשית, המבוא ל"ספר תולדות אדם"¹, עוסקים בסוגיות בעלות חשיבות מכרעת להבנת העולם שבו אנו חיים: סיפור הבריאה מציג את מושגי "אדם, שמים ובריאת הסדר"²; סיפור גן עדן נסב על שאלות של פיתוי, חטא, אחריות ומיניות; סיפור קין והבל מתמודד עם שנאה ועם רצח; וסיפור המבול מצביע על פגמיה של האנושות, שמטבעה אינה מושלמת. אבל מה תכליתו של סיפור מגדל בבל? איזו אמת מהותית על המצב האנושי מקופלת בו?

אופיו החידתי של הסיפור מתעצם עוד יותר לנוכח מיקומו ברצף פרשיות בראשית – בין תיאור המבול, קטסטרופה הנוגעת לאנושות כולה, ובין הבחירה האלוהית באברהם, אירוע בעל משמעות לאומית מעיקרה. מה נוכל ללמוד מן המיקום הזה? מדוע בחר המקרא לעבור מן האוניברסלי אל הפרטיקולרי באמצעות סיפור משונה זה על מקורן של לשונות האדם?

התשובות לשאלות אלה טמונות לדעתי בתפקידו הייחודי של סיפור מגדל בבל. בעוד שסיפור הבריאה מגולל בפני הקורא תפיסה מטפיזית, סיפור גן עדן מעלה השקפה תיאולוגית וסיפורי קין והבל והמבול מבטאים עמדה אתית, הרי סיפור מגדל בבל מציג דוקטרינה פוליטית. המקרא שוטח כאן משנה סדורה בנוגע

לחשיבותן של מסגרות לאומיות הטרוגניות – אידיאולוגיה שהייתה מהפכנית בשעתה ושעתידה למלא תפקיד מרכזי בהגות הפוליטית עוד דורות רבים. במאמר זה אבקש אפוא לחשוף את רעיון הסדר הפוליטי הראוי על פי סיפור מגדל בבל. כפי שאראה, ניתוח ספרותי קפדני של הטקסט המקראי יגלה בו קריאה ברורה לכינון של קהילות אתניות-תרבותיות – צורות התארגנות ייחודיות המטרימות במובנים רבים את מדינת הלאום המודרנית³ – כתנאי הכרחי להבטחת חירות האדם ומימושו העצמי. לפרשנות זו השלכות מרחיקות לכת, שכן עולה ממנה כי הלאומיות – במובן של זהות קבוצתית פרטיקולרית ומובחנת, המבוססת על זיקה לשונית, תרבותית, טריטוריאלית ואתנית משותפת – לא נולדה באירופה המודרנית, כפי שמקובל לטעון במחקר בן זמננו, אלא הייתה חלק בלתי נפרד מן המסורת היהודית עוד מראשיתה.⁴

סיפור מגדל בבל מובא בפתח פרק יא בספר בראשית:

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים; ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם; ויאמרו איש אל רעהו, הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה, ותהי להם הלבנה לאבן והחמר היה להם לחמר; ויאמרו, הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוז על פני כל הארץ; וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם; ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות; הבה נרדה ונבלה שם שפתם, אשר לא ישמעו איש שפת רעהו; ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנת העיר; על כן קרא שמה בבל, כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ.⁵

בשל אי-הבהירות האופפת אותם, זכו תשעה פסוקים אלה לאינספור פירושים. על פי ההשקפה המקובלת, הסיפור נועד למתוח ביקורת "על הבלותו של האדם ועל עזות המצח שלו", בלשונו של האשורולוג וחוקר המקרא אפרים אביגדור ספייזר.⁶ גישה רווחת אחרת רואה בסיפור מבוא להצגת דמותו של אברהם. לדברי הוגה הדעות ליאון קאס, "הדיווח הזה על אודות כישלון אנושי מכין ומעודד אותנו לשים לב כאשר, מיד בהמשך, אלוהים נרתם לחינוכו של אברהם בדרך החדשה של צדק וקדושה".⁷

אין עוררין על תקפותן של שתי הקריאות. הפרשנות האחת מעוגנת, בין היתר, בקביעה שבעקבות ההתערבות האלוהית חדלה האנושות "לבנת העיר",

והאחרת מסתמכת על הופעת אברהם מיד לאחר סיפור מגדל בבל. ניתוח מקיף של הסיפור צריך אפוא להביא בחשבון את שתי הגישות; השילוב ביניהן מסביר הן את אופייה המדויק של הטעות שעשו בוני המגדל והן את מיקומו של הנראטיב בהקשר הרחב יותר של ספר בראשית.

השאלה הראשונה העולה למקרא הדברים היא במה בדיוק חטאה האנושות כשבנתה את המגדל. פרשנים וקוראים רבים סוברים כי מדובר במקרה מובהק של היבריס, של השאיפה הרהבתנית "להוכיח כי אם האנושות תשלב ידיים ותפעל יחדיו, היא תוכל לגבור על הטבע", כפי שניסח זאת שמשון רפאל הירש, הוגה יהודי-גרמני בן המאה התשע-עשרה.⁸ אישוש מסוים להסבר זה מופיע כבר במקרא עצמו; הנביא ישעיהו מרמז לסיפור בהציגו את ה"משל" על מלך בבל המתרברב: "השמים אעלה, ממעל לכוכבי אֵל ארים כסאי... אעלה על במתי עב, אֲדַמָּה לעליון".¹⁰ בבל, לפחות בעיני ישעיהו, היא התגלמות חטא היהודה.

ואולם, למרות הראיה המחזקת מן המקרא ואף שרבות מן התרבויות הקדומות משופעות במיתוסים העוסקים בהיבריס ובתוצאותיו,¹¹ דומה שאין די בקריאה כזו. לאמיתו של דבר, כפי שכותב רוברט אלטר בתרגומו החדש לחמשת חומשי תורה, ייתכן שהסיפור אינו עוסק כלל בהיבריס: "ישנה אמנם מסורת פרשנית ארוכת ימים המדמה את בניית המגדל לניסיון להעפיל אל השמים, אבל הטקסט עצמו אינו מלמד על כך".¹² אלא שגם הפרשנות החלופית שמציע אלטר אינה מספקת: עיקרו של הסיפור, לדידו, הוא ההתנגדות האלוהית "לאורבניזם ולביטחון המופרז של האנושות בהישגי הטכנולוגיה",¹³ אולם הוא אינו מסביר מה פסול בחיים עירוניים או מדוע אלוהים אינו טורח להכשיל מקרים אחרים של הקמת כרך.¹⁴

גישה אחרת מזהה את חטאה של האנושות בלהיטותה להצטמצם למישור גיאוגרפי ואידיאולוגי אחד ויחיד. הפרשן הדגול בן המאה התשע-עשרה נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), למשל, תופס את הסיפור כאזהרה מפני חתירתו של האדם לאחידות.¹⁵ פרשנות זו, כך סבור חוקר מחשבת ישראל אביעזר רביצקי, עולה בקנה אחד עם תמיכתו העקרונית של הנצי"ב בסובלנות ובפלורליזם.¹⁶ באותה רוח טוענת יעל (יולי) תמיר, שרת החינוך לשעבר, כי "אפשר לראות בסיפור מגדל בבל תיאור מיתי של ראשית האומות... תחילת הריבוי והגיוון".¹⁷ במילים אחרות, סיפור מגדל בבל הוא מיתוס מכונן, אולם מה שבא בו לידי כינון איננו ציוויליזציה או קבוצה אנושית ספציפית, אלא הרבגוניות התרבותית בכללה.¹⁸ התיאור הזה מעוגן היטב בטקסט המקראי, אבל הוא אינו מסביר את התפקיד שממלא סיפור המגדל כהקדמה להופעת דמותו של אברהם. לשם כך

נחוצה פרשנות מקיפה יותר – וכזו אבקש להציע כאן. תכליתו של הסיפור, כך אטען, איננה רק הקריאה הכללית לפיזור המין האנושי ולשימור רבגוניותו, אלא גם התמיכה הספציפית ביצירתן של קהילות אתנו־תרבותיות מגוונות, או כפי שהיינו מכנים אותן כיום – מדינות לאום. ואמנם, קיומן של ישויות קולקטיביות כאלה מאפשר את המעבר מן האוניברסליות של סיפור המבול לפרטיקולריות של בחירת אברהם, שמחלציו יצא עם ישראל, הגיבור הקיבוצי הראשי והתגלמות הסדר הפוליטי האידיאלי בעיני המקרא.

קריאה מעמיקה של סיפור מגדל בבל אינה יכולה להתעלם מן ההקשר הספרותי שבו הוא משובץ. הנראטיב מורכב אמנם מתשעה פסוקים, העומדים, לכאורה לפחות, בזכות עצמם,¹⁹ אבל כדי לפרשו כראוי עלינו להקדים ולבחון את שרשרת האירועים שהטרימה אותו והמרמזת על העתיד לבוא. הסימנים הראשונים המספקים בידינו את המפתח להבנת הטקסט מצויים כבר בתיאור מצבה של האנושות בעקבות המבול. פרקים ח-י בספר בראשית הם מבחינות רבות מעין סיפור בריאה שני. לאחר שנחל אכזבה לנוכח חטאיה של האנושות וטבעה הפגום, מבקש האל לספק לה מערכת ברורה של כללים להתנהגות מוסרית וכך לעצב מחדש את בני האדם ולכונן סדר עולמי חדש. כהד לסיפור הבריאה הראשון, הוא מצווה על נוח ועל בניו "פרו ורבו ומלאו את הארץ", מורה לבני האדם מה מותר ומה אסור להם לאכול ואוסר על רצח.²⁰ ואמנם, קטע זה נחשב בעיני חז"ל למקורן של שבע מצוות בני נוח, המגדירות את החברה המוסרית האוניברסלית באשר היא.²¹

בעקבות הנחלת המצוות האוניברסליות הללו נכרתת ברית בין האל ובין האנושות. לאחר מכן, כמעט בדרך אגב, נאמר: "שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ".²² זהו הרמז הראשון לעמיות (peoplehood), להפרדת האנושות לקבוצות מובחנות המתפזרות בכל רחבי תבל.²³ כדי להבטיח שהקורא יעמוד כראוי על חשיבותה של התפתחות דרמטית זו, חוזר המקרא ואומר: "ולעֶבֶר יֵלֶד שְׁנֵי בָנִים: שֵׁם הָאֶחָד שָׁלֵחַ, כִּי בִימֵיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ..."²⁴ ההתפלגות האנושית מוצגת בפשטות, ללא פרשנות חיובית או שלילית. דומה שזהו חלק בלתי נמנע – ואף נחוץ – מן הניסיון האלוהי "לאתחל" את תהליך הבריאה.

הפרק הבא בספר בראשית, המוקדש ל"תולדת בני נח, שֵׁם חם ויפת..."²⁵, מרחיב בפירוט היסודות הקובעים בתהליך ההתפלגות – החל במוצא משפחתי משותף וכלה בארץ ובשפה. בפרק זה גם מופיע לראשונה המונח "גוי", במובן

של עַם, בהצגתה של שושלת יפת: "מאלה נפרדו אֵי הגוֹים בארצָתם, איש ללשֹׁנוֹ למשפּחותֵם בגוֹיהֵם".²⁶ ניסוח זה כמעט משמש לתיאור השושלות שמוצאן בשני בניו האחרים של נוח, חם ושם: "אלה בני חם/שם למשפּחותֵם ללשֹׁנָתָם בארצָתָם בגוֹיהֵם".²⁷ החזרה אינה מותירה מקום רב לספק: התפזרות העמים והתלכדות כל אחד מהם סביב ארץ, שפה ומוצא משותפים הן חלק מהותי ממצב העניינים הטבעי בעולם שאחרי המבול.

הרשימות הגנאלוגיות מסתיימות באותו האופן שבו החלו (גם כאן מוזכרת פעמיים המילה "גוי"): "אלה משפּחות בני נֹחַ לתולדתֵם בגוֹיהֵם, ומאלה נפרדו הגוֹים בארץ אחר המבול".²⁸ סיכום זה הוא האמירה האחרונה של המקרא בעניין לפני שהוא עובר לסיפור מגדל בבל. לאור ההמשך, ראוי לייחס חשיבות מיוחדת להתמקדות במסגרת לאומית ובפיזור בעולם.

"ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים". פתיחה זו – שבהעדרו של הקשר רחב יותר עשויה להיראות תמימה מאוד – נשמעת עכשיו מאיימת במקצת. אם הגויים החדשים נפוצו, כאמור, על פני כל הארץ ויצרו שפות נבדלות, כיצד זה ייתכן שכל הארץ הייתה שפה אחת? מה שיבש את התהליך הטבעי של ההתפתחות האנושית?

אפשר לטעון, כמובן, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ושהתפוצה האנושית המתוארת בפרק י היא בעצם התוצאה של מה שמתואר בסיפור מגדל בבל שבפרק יא. אבל טענה זו אינה מסבירה מדוע בוחר המקרא להציג את האירועים דווקא כך ולא אחרת. ואמנם, כדי להבין את הסתירה בין הפסוק החותם את פרק י ובין הפסוק הפותח את פרק יא, עלינו לפענח רמז נוסף, ספרותי יותר. הרמז הזה חבוי בדמותו המתנשאת של נמרוד, שעליו מסופר לנו בפרק י כי "החל להיות גִּבּוֹר בארץ... גִּבּוֹר צִיד לפני ה'".²⁹ אלא שנמרוד היה הרבה יותר מצייד מהולל – הוא היה האימפריאליסט הראשון, שליט שממלכתו השתרעה מבבל ועד כְּלָנָה שבארץ שנער.³⁰

נקודות הציון הגיאוגרפיות האלה צריכות להישמע לנו מוכרות. כאן בדיוק מתחוללת הדרמה שלנו: "ויהי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם". העובדה שסיפור מגדל בבל מתרחש בתחום שלטונו של נמרוד עשויה אולי להסביר את הדחף המסתורי להומוגניות הפוקד את האנושות בדיוק בשעה שהיא מתחילה להתחלק לעמים. שהרי מהו האימפריאליזם אם לא איחוד בכוח של אומות שונות תחת משטר אחד? ייתכן מאוד כי המציאות של "שפה אחת ודברים אחדים" היא תוצאה של ניסיון אימפריאליסטי ללכד יחדיו באופן מלאכותי את האנושות כולה.

וכך, עוד לפני שהתחלנו לעיין בסיפור מגדל בבל עצמו, כבר הולכות ומצטברות בידינו ראיות המאפשרות לנו להבינו מתוך ההקשר שבו הוא מופיע. האנושות, מצהיר הכתוב, חייבת להיפרד לעמים נבדלים, שלכל אחד מהם ארץ משלו ושפה משלו.³¹ ההתפלגות הזו היא חלק מן התכנית האלוהית, שכן רק באמצעותה יכולים בני האדם לקיים את המצווה למלא את הארץ ולממש בסופו של דבר את מלוא הפוטנציאל הייחודי הטמון בהם. האדם עשה את צעדיו הראשונים לעבר הגשמת האידיאל הזה אחרי המבול, אבל התקדמותו נעצרה. בוני המגדל בבבל, כפי שנגלה מיד, ביקשו להשליט אחדות במקום גיוון. זה היה חטאם, ומשום כך היה צורך לעצורם.

עיון בסיפור עצמו מעלה כי מה שעורר את הדחף לבניית המגדל היה פריצת דרך טכנולוגית: "ויאמרו איש אל רעהו, הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה". מרגע שלמד האדם לשרוף לבנים, נפתחו לפניו אופקים חדשים.³² הטכנולוגיה, גם בצורתה הראשונית, היא המפתח ליצירתיות האנושית; היכולת לבנות מבנים נותנת בידי בני האדם את הכוח לעצב את עולמם כאוות נפשם. האדם נעשה למעצב העולם, יצור בעל חזון שאינו מצטמצם אך ורק לגבולות ההכרח.

אלא שבמקרה הזה, החזון אינו מבשר טובות. "ויאמרו, הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ". בני בבל סיברו אפוא לקבל את תהליך ההתפצלות הטבעי שהחל אחרי המבול – תהליך שאלוהים עצמו רצה בו. כפי שלמדנו, על פי תכנית המתאר החדשה של האל, בני האדם אמורים להתפזר ולהותיר מקום לשונות טריטוריאלית, תרבותית ולשונית; זהו תנאי הכרחי להצלחתה של האנושות החדשה. אולם גיבורי הסיפור דחו את האידיאל הזה וחיפשו אחר דרך לסכל את גזירת הגורל שנחתה עליהם.

זהו אפוא חטאם האמיתי של בוני המגדל בבבל, ולא, כפי שנהוג לחשוב, שאיפתם ההיבריסטית לעשות לעצמם שם. שהרי מי מאתנו אינו מבקש להותיר אחריו מורשת? מי אינו מקווה שתרומתו – גדולה או קטנה – תיזכר עוד דור או שניים אחריו? החתירה לגדולה ולהכרה אינה יכולה להיות פשע נורא כל כך; הלוא זה בדיוק מה שאלוהים עצמו מבטיח לאברהם בפרק הבא: "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך".³³ חטאו האמיתי של דור בבל איננו השאפתנות לשמה, אלא הנחישות להתחמק מן הגורל שהועיד האל לאנושות – להתפזר בכל הארץ.

תגובתו של אלוהים לבניית המגדל, המתוארת בפסוקים הבאים בפרק יא, מצביעה על הסכנה החמורה הטמונה בניסיון כזה:

וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם; ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות; הבה נרדה ונבלה שם שפתם.

אלוהים יודע כי אנושות מגובשת, המתלכדת סביב מטרה אחת, תוכל להשיג כל שתחשוק בו, ועלולה להצליח במשימתה לשים לאל את תכניות ההפצה שלו. פעולת הנגד שלו אינה מאחרת לבוא: הוא מטרפד את היוזמה על ידי בלילת השפה. יותר משזהו עונש על חטא, זהו פתרון לבעיה. שלא כסנקציות אלוהיות אחרות הנזכרות בספר בראשית, הכרוכות תמיד בהסבת מידה רבה של סבל,³⁴ ההתערבות השמימית כאן נועדה פשוט לשים קץ להבלי האנושות. במובן זה, הפסוק "הבה נרדה ונבלה שם שפתם" מזכיר אמירה קודמת של האל: "נעשה אדם".³⁵ לא מדובר כאן בענישה, כי אם במהלך נוסף במעשה הבריאה, שלב מחויב המציאות בהנחיית האדם להגשמת תכליתו. אלוהים בולל את השפות והדבר מניע את האנושות להתפזר בכל רחבי העולם – בהתאם לכוונתו המקורית.

אם גם בשלב זה טרם עמדו הקוראים על טיבה המדויק של הטעות הרת-הגורל שביצעו בוני המגדל, הרי הפסוק האחרון – פסוק ט – מבהיר זאת מעל לכל ספק. לכאורה אפשר היה לפרש את הפסוק הקודם, "ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר", כרמז לכך שהחטא המדובר היה עצם הפעולה של בנייה עירונית. אבל הפסוק המסכם מערער מיד את הפרשנות הזו: "על כן קרא שמה בבל, כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ". מטרתו של אלוהים – הפצת האנושות ופיצולה לעמים נבדלים (השורש פ-ו-צ מופיע שלוש פעמים בתשעת הפסוקים הקצרים הללו) – הושגה. האדם חזר לצעוד בתלם.

עד כה שרטטנו את מסלול ההתקדמות הבא: אחרי המבול מוצג לראשונה הרעיון של מסגרת לאומית; האנושות מתחילה להיפרד לגויים נבדלים, לשלל אחד מהם שושלת יוחסין, כברת ארץ ושפה משלו. תהליך טבעי זה מופרע על ידי פרויקט מגדל בבל, המסמן פניית פרסה חדה בחזרה אל ההומוגניות. או אז מתערב האל ובולל את שפות האדם. המגוון הלשוני מוליד

שונות גיאוגרפית, וכך מתחדש תהליך ההפצה והאנושות שבה להתפזר "על פני כל הארץ".

עתה, משנפוצו בני האדם והיו לעמים נפרדים, יכול המקרא להתמקד בתולדותיו של קיבוץ אנושי אחד בדרכו להתגבשות לאומית ולמציאת ארץ משלו. ואמנם, סיפורי האבות הם ההמשך הישיר של הרעיונות שהוצגו בסיפור מגדל בבל.

מיד לאחר תום הסיפור (והאפילוג המתעד את תולדותיו של שם), מתגלה אלוהים לאברם ומבטיח לעשותו "לגוי גדול".³⁶ שוב מופיעה המילה "גוי"; התחדשות התפלגותה של האנושות מכשירה את הקרקע לבחירתו של אדם אחד, ובסופו של דבר לבחירתו של עם אחד. פרקים אחדים לאחר מכן מצטרפת להבטחת הלאומיות גם הבטחה של מלוכה: "ונתתיך לגוים, ומלכים ממך יצאו".³⁷

כדי להיות ראוי לברכות הללו נדרש אברהם לבצע שני צעדים. תחילה עליו לעזוב את ארצו – אור כשדים שבארם נהריים, לא הרחק מממלכת שנער. הוא אינו יכול להוליד אומה נפרדת בטרם יתרחק מן התחום שהיה נתון בעבר לשליטתו של נמרוד. אולם אין די בהיחלצותו ממוקד זה של אימפריאליזם ושל אחידות: כדי להיות אב לגויים ולמלכים, עליו למצוא כברת אדמה משלו. כפי שראינו, טריטוריה היא מרכיב הכרחי בזהות הלאומית, ולכן אלוהים מצווה על אברם ללכת מארצו וממולדתו "אל הארץ אשר אראך".³⁸

אברהם מציית, וכעבור דורות אחדים נעשה אמנם זרעו למשפחה גדולה. ברם, רק עם הירידה למצרים הופך בית האב לעם העברי. סיפור יציאת מצרים מביא אפוא את התהליך שהחל עם כישלון מיזם בבל לידי הבשלה. ואכן, כפי שמתגלה בקריאה קפדנית, קיים קשר הדוק בין שני הנראטיבים.

דווקא לפרעה, אויבם הגדול של העברים, שמורה זכות הראשונים בכל הנוגע להכרה בהיותם עם. הוא נחרד לנוכח מספרם ההולך וגדל ומצהיר: "הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו".³⁹ החזרה לכאורה שבביטוי "עם בני ישראל", שבו בוחר פרעה – ושאינו מופיע בשום מקום אחר בחומש⁴⁰ – כמו מדגישה את מעמדם החדש של צאצאי אברהם כקבוצה לאומית מובחנת.

אך טבעי היה לסבור שתגובתו של פרעה להתעצמותם הדמוגרפית של בני ישראל נובעת מפחד מפני התקוממות עברית נגד השלטון המצרי. אלא שמן הכתוב עולה מניע אחר: פרעה מוטרד מן האפשרות שבמקרה של מלחמה עלולים בני ישראל לנטוש את ממלכתו.⁴¹ על פי פשט המקרא, השליט המצרי

חושש שהעברים יצאו כדי לחפש לעצמם ארץ משלהם⁴² – שהרי, כפי שכבר ראינו, כך אמורים העמים לנהוג.

דומה אפוא שפרעה חש, אולי עוד לפני שבני ישראל עצמם מרגישים זאת, שמשפחת המהגרים שהשתקעה בארצו לא רק נעשתה לעם של ממש, אלא שכמו כל העמים עתידה גם היא לחתור לאוטונומיה ולהגדרה עצמית – שאיפה המתלווה תמיד לבעלות על טריטוריה מסוימת. הקישור בין מסגרת לאומית ובין ארץ, הממלא תפקיד חשוב כל כך בסיפור מגדל בבל, זוכה לחיזוק באפוס של יצירת מצרים; מושג הריבונות הטריטוריאלית, המוצג בספר בראשית כתוצאתה המקובלת של ההתפצלות הטבעית, נעשה מעתה יעד שראוי להילחם למענו.

אבל הזיקה בין שני הנראטיבים האלה אינה מתמצה במוטיבים של לאומיות ושל אדמה; שני אמצעים ספרותיים נוספים מסייעים לשזור אותם יחדיו לסיפור אחד. הראשון הוא השימוש במילים "לִבְנִים" ו"הבה". המילה "לִבְנִים" נזכרת בחומש בשני הקשרים בלבד: היא משמשת לציון החומר שממנו נבנה מגדל בבל ולתיאור עבודתם הקשה של בני ישראל במצרים.⁴³ הקריאה "הבה" מופיעה בכמה מקומות, אבל רק בשני הסיפורים האלה היא משמשת הקדמה לתכנית.⁴⁴ אנו מוצאים אותה בהחלטת האנושות לבנות מגדל ("הבה נלכנה לִבְנִים ונשרפה לשרפה"; "הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים") ובהצהרתו של אלוהים בדבר נחישותו לסכל את היוזמה הזו ("הבה נרדה ונִבְנֶלָה שם שפתם"). לא בכדי צצה מילה זו גם בהכרזת פרעה על כוונתו לדכא את בני ישראל: "הבה נתחכמה לו".⁴⁵ שפתו של המקרא, הנבררת בקפידה, טווה חוט סמוי בין סיפור מגדל בבל ובין עלילת יציאת מצרים, אולי כדי לרמז כי ביסודו של דבר אין הם אלא חלקים של אותה דרמה. כישלון פרויקט הבנייה בשנער הביא את האנושות לידי הכרה בצורך בשונות לאומית וגיאוגרפית; יציאת מצרים היא ניסיון להשיג בדיוק את המטרה הזו.

החיפוש אחר טריטוריה ובהמשך אחר אוטונומיה פוליטית מוסיף ומעסיק את המקרא לכל אורכו. כיבוש הארץ בספר יהושע, המאבק לשלטון עצמי בספרים שופטים ושמואל, החורבן והגלות בספר מלכים ולבסוף החזרה לארץ בעקבות הצהרת כורש על זכות השיבה של היהודים, שעומדת במקד הספרים עזרא ונחמיה – כל אלה הם תחנות בפרויקט לאומי אחד ורצוף תלאות. אולם בחשבון אחרון, הדגם שמתווה המקרא אינו מיועד ליהודים בלבד, אלא נושא בחובו משמעות עבור האנושות כולה – עבור כל מי שחירות האדם ושגשוגו עומדים בראש מעייניו.

בשנת 1861 כתב ג'ון סטיוארט מיל כי חייבת להיות חפיפה בין "גבולותיהן של הממשלות" ובין "הגבולות של הלאומים".⁴⁶ כפי שביקשתי להראות, מיל רק ביטא תפיסה פוליטית עתיקה, המופיעה עוד בספר הספרים. קריאה דקדקנית של המקרא בכלל ושל סיפור מגדל בבל בפרט חושפת, לדעתי, השקפת עולם הדוגלת בכינון של קהילות אתניות-תרבותיות מובחנות. בני האדם שונים מטבעם זה מזה, ולפיכך עליהם ליצור מסגרות נבדלות למימוש תפיסותיהם הייחודיות את החיים הטובים. ישויות לאומיות או פרוטו-לאומיות מגוונות – כל אחת מהן בעלת זהות, תרבות, ארץ, שפה, מורשת ויעדים משלה – עשויות לספק לאנושות את התנאים הנחוצים לשגשוגה ולהצלחתה, ולעשות שימוש הולם ב"חירות החיובית", בניסוחו המפורסם של ישעיה ברלין.⁴⁷

חזון מקראי זה נראה רלוונטי מתמיד דווקא בימינו אלה, בעידן שבו נתפסת מדינת הלאום בעיני רבים כנחלת העבר והרגש הלאומי נחשב לסנטימנט מיושן או מזויף שממנו חייבת האנושות להתנער. במקד המתקפה על הלאומיות ניצבת ישראל, המוצגת בחוגים רבים כישות אנכרוניסטית ושוביניסטית.⁴⁸ המדינה היהודית, ששימשה בעבר דוגמה ומופת למאבק לחירות ולהגדרה עצמית, נקשרת עתה לכיבוש קולוניאלי ולהפרת זכויות אדם. השקפה זו קונה לה עוד ועוד חסידים גם בקרב היהודים עצמם, שרבים מהם רואים בפרטיקולריזם הלאומי של ישראל סטייה מוסרית מערכה האוניברסלית של היהדות. אלא שאין דבר רחוק יותר מן האמת. ההכרה בחשיבותה המכרעת של המדינה האתנית-תרבותית נטועה, כפי שראינו, בלב לבו של המקרא.⁴⁹ כאשר הקדישה עצמה התנועה הציונית להקמתה של מדינה יהודית, היא פעלה – בדומה למיל ולרבים אחרים – לאורם של עקרונות ההגות הפוליטית העברית. מן הקריאה הראשונה לבני האדם למלא את הארץ ועד הקריאה האחרונה ליהודים לקום ולהתנער, מספר המקרא את סיפורו של עם ישראל. ואת הסיפור הזה אנו ממשיכים לספר היום – תזכורת לבני אדם באשר הם לתבוע מה ששייך להם בזכות.

דינאל גורדיס הוא סגן נשיא בכיר ועמית בכיר במרכז שלם.

הערות

אני מבקש להודות לכל מי שקראו בעיון את טיוטות המאמר והעירו הערות חשובות ומועילות, ובהם אלה שהשתתפו בסמינר של מרכז שלם שבו הצגתי את עיקרי הדברים: מרים ברנד, אופיר העברי, חנה השקס, יורם חזוני, זאב מגן, אמוץ עשהאל, דניאל פוליסר, גילה פיין, מנחם קלנר ומיכאל מ' תנחום. אני מודה גם למתמחים במרכז שלם בקיץ 2009, קרי ברודי, רוס ג'ייקובס, קרוליין לנדאו והארי רייס, שסייעו לי בעבודת המחקר, וכן לשלושת עוזרי המחקר שלי בשנת הלימודים התש"ע, שרה אברהמס, אהרון אפלכאום ואהרון טקסי.

1. בראשית ה:א.

2. ליאון קאס, ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית, תרגם מנשה ארבל (ירושלים: שלם, 2010), עמ' 3.

3. על פי השקפתו של אנתוני סמית, הקהילה האתנית הקדם-מודרנית הטרימה למעשה את מדינת הלאום. ראה, Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986).

4. ראה למשל ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1994); אריק הובסבאום, לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה, תרגמה עידית שורר (תל אביב: רסלינג, 2006); Carlton J.H. Hayes, *A Political and Social History of Modern Europe* (New York: Macmillan, 1916).

5. בראשית יא:א-ט.

6. Ephraim Avigdor Speiser, *The Anchor Bible: Genesis* (New York: Doubleday, 1964), p. 76.

7. קאס, ראשית חכמה, עמ' 208. לחלופין טוען קאס, באותו המקום, כי הסיפור הוא אולי "התעמקות... בלשון, בטכנולוגיה... [ה]חושפת במלואה את ליבת הציוויליזציה ואת האדם כיצור רציונלי ופוליטי".

8. Samson Raphael Hirsch, *The Pentateuch*, trans. Gertrude Hirschler (New York: Judaica Press, 1986), p. 54. הפרשנות המודרנית של ה-JPS Bible מייחסת את בניית המגדל ל"היבריס פרומתאי מצד אנושות שאינה מוכנה עדיין לקבל את כפיפותה לבוראה"; ראה Adele Berlin and Marc Brettler, eds., *The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation* (Oxford: Oxford, 2004), p. 29. (להלן JPS).

9. ישעיה יד:ד.

10. ישעיה יד:יג-יד.

11. סיפורים רבים במיתולוגיה עוסקים בדמויות שחטאו בגאווה מופרזת ונענשו על כך: ניוֹפֶה, למשל, בתו של טנטלוס, שהתרבה כי היא טובה מן האלה לטו משום שילדה ילדים רבים יותר, נענשה בידי אפולו וארטמיס באבדן צאצאיה, והיא עצמה הפכה לאבן שאינה חולה לבכות; ארכנה, שהעזה לזמן את אלת החכמה אתנה לתחרות אריגה, הפכה לעכביש; הסאטיר מרסיאס, שטען כי כישורו המוזיקלי עולה על זה של אפולו, הפסיד לאל בתחרות ועורו נפשט מעליו; בֶּלְרוֹפּוֹן, שביקש לחיות לצד האלים באולימפוס והמריא לפסגת ההר על גבו של הסוס

המכונף פגסוס, נותר נכה בעקבות תאונה טרגית; פאיתון, שניסה לנהוג במרכבת השמש, איבד שליטה על הסוסים והוכה בברק; וכמובן איקרוס, שהגביה עוף עד שכנפיו הסינתטיות נמסו בחום שקרן מן החמה. ראה: Geoffrey Miles, ed., *Classical Mythology in English Literature: A Critical Anthology* (London: Routledge, 1999), pp. 36-37.

12. Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary* (New York: Norton, 2004), p. 58. (להלן חמישה חומשי תורה).

13. אלטר, חמישה חומשי תורה, עמ' 58.

14. במקרא אפשר למצוא מגוון דוגמאות לכינון ערים: בבראשית ד:יז, למשל, מוצג קין כבונה עיר; בשמות א:יא מסופר על ערי מסכנות שהקימו בני ישראל לפרעה; וביונה ג:ג מתוארת נינוה כ"עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים". יתר על כן, אנשי נינוה מוצגים כיראי אלוהים (יונה ג:ה) וכמי שנכונים לחזור בתשובה על חטאיהם. מכאן שאופייה האורבני המובהק של העיר לא היה בעוכריה.

15. נפתלי צ"י ברלין, העמק דבר (ירושלים: מ"י קופרמן, תשס"ה), בראשית יא:ד.

16. אביעזר רביצקי, "שאלת הסובלנות: בין פלורליזם לפטרנליזם", בתוך חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית (תל אביב: עם עובד, 1999), עמ' 117-118.

17. Yael Tamir, "The Enigma of Nationalism," *World Politics* 47:3 (April 1995), p. 418.

18. רוב המיתוסים המכוננים עוסקים רק במקור התרבות שבה נוצרו, אולם ישנם כמה חריגים ראויים לציון. ראה על כך, למשל, Samuel N. Kramer, "Man's Golden Age: A Sumerian Parallel to Genesis XI.1," *The Journal of the American Oriental Society* 63:3 (July-September 1943), pp. 191-194. קרמר טוען כי הטקסט השומרי "מקביל לסיפור 'מגדל בבל' בבראשית יא:א-ט, אם כי יש להדגיש שההסבר שהוא מספק לחלוקת האנושות לעמים המדברים שפות שונות שונה בתכלית, בכל מובן, מן ההסבר המקראי".

19. שהרי הפרק פותח במילה המקראית הקלאסית "ויהי", המלמדת פעמים רבות על תחילתה של פרשה חדשה. אותה נוסחה מאפיינת סיפורים נוספים בספר בראשית. ראה, למשל, בראשית יב:י, שם נפתח במילה זו סיפור הרעב הראשון בעולם; או בראשית יד:א, שבו מתוארת המלחמה הראשונה.

20. בראשית ט:א, ג-ה, ו.

21. בבלי סנהדרין נו ע"א.

22. בראשית ט:יט.

23. כבר קודם לכן מתוארת הסתעפותו של האילן המשפחתי שראשיתו באדם הראשון, עם התרבות צאצאיו (ראה בראשית ה), אבל בשום מקום לא מצוין במפורש שהצאצאים האלה הפכו לעמים, כפי שנאמר על בניו של נוח.

24. בראשית י:כה.

25. בראשית י:א. המשכו המיותר לכאורה של הפסוק, "ויולדו להם בנים אחר המבול", מדגיש אולי את חשיבותם של צאצאי בניו של נוח לסדר החדש שנוצר אחרי המבול.

26. בראשית י:ה.

-
27. בראשית י:כ, לא (בהתאמה).
28. בראשית י:לב.
29. בראשית י:ח-ט.
30. בראשית י:י.
31. למסגרת הלאומית יש כמובן רכיבים רבים אחרים, כמו תרבות והיסטוריה, אף כי אלה אינם נזכרים כאן.
32. לפי אבן עזרא, האנשים בחרו להשתמש בלבנים מעשה ידי אדם במקום באבן טבעית – הלבנה שימשה להם "תחת אבן" (אבן עזרא בראשית יא:ג). פירוש זה, המרמז כי בני האדם העדיפו את מעשה ידיהם על תוצרי הבריה האלוהית, הולם את הקריאות המסורתיות שהוזכרו לעיל, הרואות בחטא ההיבריס את עיקרו של הסיפור.
33. בראשית י:ב.
34. כידוע, לאחר שהזוג האנושי הראשון אכל מפרי עץ הדעת דן אלוהים את חווה ללדת ילדים בעצב (בראשית ג:ז), ואילו עונשו של אדם היה "בזעת אפיך תאכל לחם" (בראשית ג:יט). הנחש, שהיה מעורב באותו החטא, נידון ללכת על גחוונו (בראשית ג:ד); ועל קין נגזר להיות נע ונד בארץ בגין רצח אחיו הבל (בראשית ד:יב).
35. בראשית א:כו.
36. בראשית י:ב. אדל ברלין ומרק ברטלר סבורים כי הבטחה אלוהית זו היא פיצוי על כמה מן העונשים שניחתו בעקבות אירוע מגדל בבל. "לעומת הבונים בבבל, אשר ביקשו לעשות לעצמם שם במו ידיהם, מבטיח אלוהים לאברם בפרק הבא לגדל את שמו (י:ב). ובעוד הם חוששים פן יפוצו על פני כל הארץ (יא:ד), קורא אלוהים לאברם לצאת מאור כשדים ומייעד לו ארץ משלו (י:ב, א, ז). עונשם של הבונים בבבל הוא שלילת יכולתם להבין זה את זה (יא:ז, ט), ואילו אלוהים מברך לא רק את אברם אלא גם את כל מברכיו (י:ב-ג)", ראה ברלין וברטלר, JPS, עמ' 29. אמנם ההקבלות בין שני הקטעים הללו בולטות ואין להתעלם מהן, אבל אינני יכול להסכים עם הטענה כי "העדר האחדות האנושית והגלות אינם רצונו הסופי של האל". תחת זאת, סביר יותר כי אלוהים דווקא מבקש להשליט חוסר אחדות בחברת בני האדם – במובן של חלוקת האנושות לקבוצות אתניות ולתרבויות מובחנות.
37. בראשית י:ז.
38. בראשית י:א.
39. שמות א:ט.
40. אבל במקומות אחרים במקרא מופיעה כפילות דומה; ראה את הביטוי "אנשי עם ישראל" בעזרא ב:ב ובנחמיה ז:ז.
41. שמות א:י.
42. את הביטוי הזה אפשר להבין גם במובן הלא מילולי: פרעה חושש מפני השתלטות של העם על הארץ (בבלי סוטה יא ע"א). עם זאת, אינני מוצא שום טעם לסטות מן התרגום המילולי, אשר במקרה שלפנינו הוא גם המשכנע יותר.

-
43. בראשית יא:ג; שמות א:יד, ה:טז-יח. יש לציין כי אלה המקרים היחידים שבהם מילים אלה מופיעות בחלקיו הסיפוריים של המקרא (ראה, לעומת זאת, ישעיה ט:ט).
44. המילה "הבה" (במובן "תן") מופיעה בדרך כלל לפני בקשה – לדוגמה כשיעקב דורש מלבן את בתו (בראשית כט:כא), כשרחל תובעת מבעלה בנימין (בראשית ל:א) או כשיהודה פונה אל תמר המחופשת לזונה (בראשית לח:טז).
45. שמות א:י.
46. ג'ון סטיוארט מיל, ממעל של נציגים, תרגום יוסף אור (ירושלים: מאגנס, 1958), עמ' 259.
47. ישעיה ברלין, "שני מושגים של חירות", בתוך ארבע מסות על חירות, תרגום יעקב שרת (תל אביב: רשפים, 1971), עמ' 182.
48. טוני ג'אדט, למשל, טען במאמר משנת 2003 כי "הבעיה עם ישראל, בקצרה, איננה – כפי שטוענים אחדים – כי היא 'מובלעת' אירופית בעולם הערבי, אלא שהיא הגיעה מאוחר מדי. היא הביאה מיזם בדלני משלהי המאה התשע-עשרה לעולם שכבר התקדם הלאה, עולם המתאפיין בזכויות פרט, בגבולות פתוחים ובחוק בינלאומי. עצם הרעיון של 'מדינה יהודית' – מדינה שבה יש ליהודים ולדת היהודית זכויות יתר בלעדיות, שאזרחיה הלא יהודים לא יוכלו ליהנות מהן לעולם – נעוץ בתקופה אחרת ובמקום אחר. בקצרה, ישראל היא אנכרוניזם". ראה Tony Judt, "Israel: The Alternative," *New York Review of Books*, October 23, 2003, www.nybooks.com/articles/archives/2003/oct/23/israel-the-alternative.
49. ראוי לציין שבמקומות מסוימים במקרא מבוטאת השקפה אוניברסליסטית מובהקת. ראה למשל צפניה ג:ט: "כי אז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׁפָה בְּרוּרָה, לִקְרֹא כָל־בָּשָׂר ה' לַעֲבֹדוֹ שְׁכֶם אֶחָד"; אם כי יהיה מי שיטען כי חזון אוניברסלי כזה איננו אידיאל היסטורי אלא אוטופיה שתוגשם רק עם סיומה של ההיסטוריה האנושית.