

אלנתן בזק

"מָה אֱלֹהֵי נִתָּן אֶל לְבִי" –

פעילות אלוהית והיעדרה בספר עזרא-נחמיה¹

תיאורי פעילות ה' בספר עזרא-נחמיה² מציגים תמונה מורכבת: מחד גיסא, החל מפסוקו הראשון של הספר: "הָעִיר ה' אֶת רוּחַ כָּכָשׁ מֶלֶךְ פָּרַס" (עזרא א', א) אנו מתוודעים לכך שדמותו של ה', בדומה למצוי ברוב ספרי התנ"ך, היא דמות פעילה בסיפור שבכוחה להשפיע על המתרחש בו. עם זאת, לא נמצא בספר תיאורי התגלות או דיבור ישיר בין ה' לבין בני האדם. שניות זו מציבה את ספר עזרא-נחמיה במקום ייחודי למדי בנוף של ספרות המקרא – רחוק מבחינה זו מאסתר ומשתיקתה המוחלטת באשר לדמות האל, ורחוק באותה מידה מסיפורי התורה ונביאים ראשונים על הפעילות האלוהית הענפה שבהם, וכן מספרות הנבואה המצטטת תדיר את דבר ה' בפי שלוחיו בני האדם. אני מבקש להעמיק בעמדה ייחודית זו של ספר עזרא-נחמיה, ולהתחקות אחרי האופנים שבהם מתואר האל כפועל – מה נותר מדמות האל המוכרת מספרים אחרים, מה נעדר ומה נשתנה.

בחלקו הראשון של המאמר אצביע על מה שניתן לראות כנסיגה של תיאורי הפעילות האלוהית בספר מן הספרה ה'חיצונית', דהיינו – פעילות אלוהית המתמקדת בנקודת המבט של

1 מאמר זה מבוסס על עבודה סמינריונית שכתבתי במכללת הרצוג תחת הדרכתו של ד"ר הלל מאל. אני מבקש לנצל הזדמנות זו כדי להודות לו על האמון הרב במאמר ועל הסתת ההגה שלו אל הכיוון הנכון. נפלה בקרבי הזכות לגולל את הרעיונות המופיעים כאן, בשלבי עבודה שונים, בפני מורים וחברים, ואני מבקש להודות להם כאן על העידוד, הביקורת והשאלות הטובות שדחפו קדימה את הכתיבה: פרופ' ברוך שורץ, מורי ד"ר חזי כהן, אבי מורי הרב אמנון בזק, יהונתן רוסך-ממן וידידי שי פורסטנברג.

2 הנחת היסוד המתודולוגית של המאמר היא שיש להתייחס לספר עזרא-נחמיה כיצירה ספרותית אחת ואחידה באופן בסיסי. לביבליוגרפיה מפורטת בשאלה זו ראו: ש' יפת, **עזרא-נחמיה עם מבוא ופירוש**, סדרת מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא, תל אביב תשע"ט, עמ' 8. לצד זאת, יש לציין כי החלק הסיפורי של עזרא-נחמיה שזור בתפילות, קצרות וארוכות, המשתלבות בתוכו תדיר. חלק מן התפילות הללו – אלו שבעזרא ט', ו-טו, נחמיה א', ה-יב ונחמיה ט', ה-לז, תוחמו במחקר כשייכים לז'אנר מובחן של 'תפילת הווידוי', מופעים קצרים יותר (דוגמת עזרא ז', כז-כח), נקראים כחלק אינטגרלי מן הכתיבה הסיפורית. אני נוקט בהבחנה זו בהמשך המאמר – תפילות, ברכות והודאות קצרות ופרוזאיות נקראות כחלק מן הרובד הסיפורי; תפילות הווידוי המפותחות יותר יישמרו לעת עתה מחוץ לדיון, בשל סימני שאלה אודות שייכותם לרובד הסיפורי של הספר.

על תפילת הווידוי ושאלת יחסם לרובד הנרטיבי של הספר, ראו ההפניות שנאספו אצל יפת, שם, עמ' 231.

האל עצמו, או כמשפיעה על המציאות עצמה, לטובת הדגשת הפעילות האלוהית דווקא ביחס לסובייקטים המושפעים ממנה במשירין.

חלקו השני של המאמר יציע זווית אחרת, משלימה, של שינוי בתיאורי פעילות האל בספר – דגש שניתן בספר דווקא לפעילות אלוהית מנטלית, על ליבם, נפשם ורגשותיהם של הדמויות המצויות בו, באופנים שלא מצינו כדוגמתם בסיפורת המקראית. בחלקו השלישי של המאמר אבקש להציע הסבר אפשרי לתופעות שהוצגו, שמעניק להם פשר על רקע עולמם התיאולוגי של ספרי שיבת ציון.

א. היעדרות האל כפועל ישירות במציאות

בבואנו לבחון את הפעילויות המיוחסות לאל בחלקים הנרטיביים של עזרא-נחמיה, אנו מוצאים את הפעלים הבאים:

הטה	”וְעָלִי הִטָּה חֶסֶד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיּוֹעֲצֵנִי וְלִכְל שְׂרֵי הַמֶּלֶךְ” (עזרא ז', כח)
הסב	”וַיַּעֲשֵׂוּ חֵג מִצֹּת שְׁבַעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה כִּי שִׂמְחָה ה' וְהַסֵּב לִב מֶלֶךְ אֲשׁוּר עָלֵיהֶם לְחִזֵּק יְדֵיהֶם בְּמִלְאכַת בֵּית הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל” (עזרא ו', כב)
העיר	”וּבְשִׁנַּת אַחַת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס לְכָלוֹת דָּבָר ה' מִפִּי יְרֵמְיָה הַעֵיר ה' אֶת רוּחַ כָּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס וַיַּעֲבֵר קוֹל בְּכָל מַלְכוּתוֹ וְגַם בְּמִכְתָּב לְאַמֹּר” (עזרא א', א). ”וַיָּקֻמוּ רָאשֵׁי הָאֲבוֹת לַיהוּדָה וּבְנֵימָן וְהַכֹּהֲנִים וְהַלֵּוִיִּם לְכָל הַעֵיר הָאֱלֹהִים אֶת רוּחוֹ לַעֲלוֹת לְבָנוֹת אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם” (עזרא א', ה)
הפר	”וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמְעוּ אוֹזְבִּינוּ כִּי נֹדַע לָנוּ וַיִּפֹּר הָאֱלֹהִים אֶת עֲצָתָם” (נחמיה ד', ט)
הציל	”וַיֵּד אֱלֹהֵינוּ הַיְתָה עָלֵינוּ וַיַּצִּילֵנוּ מִכַּף אוֹיֵב וְאוֹרֵב עַל הַדֶּרֶךְ” (עזרא ח', לא)
נעתר	”וַנִּצְוָמָה וַנִּבְקָשָׁה מֵאֱלֹהֵינוּ עַל זֹאת וַיַּעֲתֵר לָנוּ” (עזרא ח', כג)
נתן	”בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ אֲשֶׁר נָתַן כָּזֹאת בְּלִב הַמֶּלֶךְ לִפְאֹר אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם” (עזרא ז', כז). ”וְנֶאֱקָמוּ לִי לֵה אֲנִי וְאֲנָשִׁים מְעַט עַמִּי וְלֹא הִגְדַּתִּי לְאָדָם מָה אֱלֹהֵי נֹתָן אֶל לִבִּי לַעֲשׂוֹת לִירוּשָׁלַם” (נחמיה ב', יב). ”וַיֵּתֶן אֱלֹהֵי אֵל לִבִּי וְנֶאֱקָבְצָה אֶת הַחֲרִים וְאֶת הַסִּגְנִים וְאֶת הָעָם לְהַתִּיחֵשׁ” (נחמיה ז', ה)
שמח	”וַיַּעֲשֵׂוּ חֵג מִצֹּת שְׁבַעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה כִּי שִׂמְחָה ה' וְהַסֵּב לִב מֶלֶךְ אֲשׁוּר עָלֵיהֶם לְחִזֵּק יְדֵיהֶם בְּמִלְאכַת בֵּית הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל” (עזרא ו', כב). ”וַיִּזְבְּחוּ בַיּוֹם הַהוּא זִבְחִים גְּדוֹלִים וַיִּשְׂמְחוּ כִּי הָאֱלֹהִים שִׂמְחָה שְׂמֵחָה גְדוֹלָה וְגַם הַנָּשִׁים וְהַיְלָדִים שִׂמְחוּ וַתִּשְׁמַע שְׂמִיחַת יְרוּשָׁלַם מִרְחוֹק” (נחמיה י"ב, מג)

מבלי להיכנס לגופה של כל הופעה והופעה, נדמה שניתן לדבר על כמה היבטים המיוחדים רשימה זו.

מושא אנושי

ברחבי הסיפור המקראי, הפעולות המיוחסות לאל משפיעות על קשת רחבה של סובייקטים ואובייקטים. האל מתייחד כבר מפרק א' בבראשית בהיותו בורא השמיים והארץ, והמושג בגאות הים, וגם במקומות אחרים במקרא מתוארת יכולתו להשפיע על המטאורולוגיה או על גרמי השמיים. כך, לדוגמה, מצינו בשמואל:

וַיִּקְרָא שְׁמוּאֵל אֶל ה' וַיֵּתֶן ה' קֶלֶת וּמָטָר בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּיָּרָא כָּל הָעָם מֵאֵד אֶת ה' וְאֶת שְׁמוּאֵל
(ש"מ"א י"ב, יח).³

בנוסף, המספר המקראי חושף בפנינו גם פעילות אלוהית שאינה משפיעה במישרין על העולם אלא מתמקדת בתיאור הנעשה בין האל לבניו. במספר מקומות במקרא מתוארת פעילות אלוהית רפלקטיבית, המשקפת את היחס של האל לפעולותיו הקודמות או להחלטותיו, דוגמת הפסוק המוכר הבא: **"וַיִּנָּחֵם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ"** (שמות ל"ב, יד).⁴ באופן אחר, לעיתים מתווכת לנו נקודת המבט האלוהית על הנעשה בעולם מבלי שתהיה לכך השפעה מיידית. דוגמה טובה לכך נמצאת בפסוקים החותמים את פרק ב' בספר שמות:

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אֲבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּדַע אֱלֹהִים
(שמות ב', כד-כה).

בפסוקים אלה מופיעים ארבעה פעלים המיוחסים לה', כולם מתמקדים בנקודת המבט האלוהית עצמה על המציאות, ולא בהשפעתה עליה.

בספר עזרא-נחמיה, האל אינו מופיע כפועל ביחס ליקום עצמו או בספרה שבינו לבינו – בכל הפעלים ללא יוצא מן הכלל המושאים של הפועל הם בני אדם⁵ או גורם מנטלי המשויך אליהם (לב, רוח, עצה), אליהם מתייחסת הפעילות האלוהית – לעיתים מלך פרס, לעיתים עזרא או נחמיה עצמם ולעיתים המשלחת של עזרא או האויבים החורשים רעה על מפעל הבנייה. הפועל היוצא של מעשי האלוהים הוא תמיד האדם או תוכניותיו, וזו הפריזמה היחידה דרכה אנו מתוודעים לפעולותיו בספר.

3 וראו בדומה גם: שמות י', יג, שם י"ד, כא; דברים י"א, יז; יהושע י', י"ג, י"ד.

4 לדוגמאות נוספות ראו, למשל: בראשית ו', ו, שמ"ב כ"ד, טז.

5 על פי הסדר המנוי לעיל: עזרא והעם אשר איתו [שעליהם היטה ה' חסד, נענה לתפילות והצילם מאויבים בדרך], שבי הגולה [אותם ה' משמח]; ליבו של מלך פרס [שעליו נותן ה' 'כזאת', וכן מסב אותו לטובת הצלחת הבניה] ושל נחמיה [שגם על ליבו ה' 'נותן'], עצתם של אויבי נחמיה [ה' מפר] ורוחם של כורש מלך פרס ושל העולים לירושלים [שה' העיר]. באשר ל'הטה חסד', שסובל יותר מפרשנות אחת, עיינו לקמן הערה 12.

אם כן, אפיון דפוסי הפעילות האלוהית בספר עשוי להצביע על גבולותיה התיאוריים של שפת המחבר ביחס לה: נסיגה מוחלטת מתיאור האל כפועל בספרה ה'חיצונית' לאדם, ומנגד נקודת מבט סובייקטיבית המתרכזת בשאלה כיצד השפיע האל על מעשיהם ופעולותיהם של אדם או קבוצה. כעת נבקש לעמוד על זווית אחרת המדגימה את היעלמותו של האל מן העולם בספר, באמצעות שני פסוקים שבהם, בניגוד למצופה, בוחר מחבר הספר להימנע מייחוס ישיר של פעולה 'חיצונית' אל ה'.

הימנעות מצורות פעילות

בנחמיה ו', בתיאור השלמת בניית החומה על ידי נחמיה והעם אשר עמו, נאמר:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁמְעוּ כָּל אוֹיְבֵינוּ וַיֵּרְאוּ כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵינוּ וַיִּפְּלוּ מְאֹד בְּעֵינֵיהֶם וַיִּדְּעוּ
כִּי מֵאֵת אֱלֹהֵינוּ נַעֲשֶׂתָה הַמְּלָאכָה הַזֹּאת (נחמיה ו', טז).

מצינו במספר מקומות אחרים בתנ"ך ידיעה או ראייה אל מול מעשי אלוהינו, כך בתיאור הזקנים בדורו של יהושע: "אֲשֶׁר רָאוּ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל (שופטים ב', ז)", ובדומה לכך בישעיהו: "לְמַעַן יֵרְאוּ וַיִּדְּעוּ וַיִּשְׁמְעוּ וַיִּשְׁכַּחוּ וַיִּחַדּוּ כִּי יָד ה' עָשִׂתָה זֹאת" (ישעיהו מ"א, כ). פסוקים דומים מצאנו גם ביחזקאל: "וַיִּדְּעוּם כִּי אֲנִי ה' דְּבַרְתִּי וְעָשִׂיתִי" (יחזקאל ל"ז, יד⁶), ובתהלים: "וַיִּדְּעוּ כִּי יָדָךְ זֹאת אַתָּה ה' עָשִׂיתָה" (תהלים ק"ט, כז). לאור פסוקים אלה, בולטת חריגותה של הצורה הסבילה בנחמיה – הגויים יודעים כי המלאכה נעשתה מאת ה', ולא כי ה' עשה אותה.⁷

ההשוואה נעשית מובהקת יותר כאשר עומדים על קרבתו של הפסוק לתהלים קי"ח, כג-כד:⁸

מֵאֵת ה' הָיְתָה זֹאת הִיא נִפְלְאָת בְּעֵינֵינוּ זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה' נִגְלָה וְנִשְׁמָחָה בּוֹ.

הדמיון נראה לעין – גם כאן ישנה פליאה ושמחה באשר לפעילות האלהית, אלא שגם בתהלים נאמר בפירוש 'עשה ה'', בשונה מן ה'נעשתה' המופיע אצלנו, ומרחיק את מעורבותו הישירה של האל בנעשה.

ראיה נוספת להיעדרות של האל כ'עושה' בספר עזרא-נחמיה מתבררת דרך השוואה לפרק ח' בספר מלכים א. הפרק עוסק בחנוכתו של משכן שלמה, וככזה אפשר לראותו כמקביל לשני פרקי החנוכה המצויים בספרי עזרא-נחמיה – פרק ו' בספר עזרא המתאר את חנוכת המקדש והקרבת הפסח, ופרק י"ב בספר נחמיה המתאר את השלמת בניית חומות העיר וחנוכתן. לקראת

6 ובדומה גם ביחזקאל י"ז, כד.

7 יש לציין שצורת הסביל של 'עשה' ביחס למעשה האלהים לא מופיעה במקום אחר במקרא, למעט תהלים ל"ג, ו, שם הפועל מתייחס לדבר ה' ולא לה' עצמו.

8 J. Blenkinsopp, *Ezra – Nehemia, a commentary* [OTL], Philadelphia, בלנקינסופ עמד על הדמיון: 1988, p. 272.

סופם של כל אחד מן הפרקים מתוארת השמחה האוחזת במשתתפים בטקס, אך בשינוי בולט מספר מלכים לספר עזרא-נחמיה:

מל"א ח', סו	עזרא ו', כב	נחמיה י"ב, מג
"בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שָׁלַח אֶת הָעָם וַיְבָרְכוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֵּלְכוּ לְאַהֲלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְדָוִד עַבְדּוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ"	"וַיַּעֲשׂוּ חֵג מִצּוֹת שְׁבַעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה כִּי שִׂמְחָם ה' וַהֲסֵב לֵב מֶלֶךְ אֲשׁוּר עֲלֵיהֶם לְחַזֵּק יְדֵיהֶם בְּמִלְאֶכֶת בֵּית הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל"	"וַיִּזְבְּחוּ בַּיּוֹם הַהוּא זִבְחִים גְּדוֹלִים וַיִּשְׂמְחוּ כִּי הָאֱלֹהִים שִׂמְחָם שִׂמְחָה גְדוֹלָה וְגַם הַנָּשִׁים וְהַיְלָדִים שִׂמְחוּ וַתִּשְׁמַע שִׂמְחַת יְרוּשָׁלַם מִכָּחוּק"

אם כן, השמחה כתוצאה מטובה אשר 'עשה' ה', מומרת בשמחה שהיא עצמה מאת האל – האל עובר מהתגלמות במציאות החיצונית שמעוררת תגובות שמחה לפעילות פנימית בלבד. התיאור בנחמיה י"ב מתכתב עם עזרא ו' – ההימנעות מייחוס השלמת בניית החומה לאל בפרק ו' באופן ישיר, חוזרת על עצמה בייחוס השימוח לאל על חשבון מעשה הבנייה עצמו. באירוע חגיגי נוסף – חנוכת הבית בימי זרובבל, ניתן למצוא דוגמה נוספת להימנעות מייחוס פעולה אלוהית ישירה לה', בהיעדר מושא מנטלי או אנושי להיסמך בו:

וַיַּעֲנֵנוּ בְּהַלֵּל וּבְהוֹדֹת לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ עַל יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם הִרְיעוּ תְרוּעָה גְדוֹלָה בְּהַלֵּל לַה' עַל הוֹסֵד בֵּית ה'.

הביטוי הנרחב "בהלל ובהודות... כי לעולם חסדו" מופיע בשני מקומות נוספים – בתיאור חנוכת מקדש שלמה בדברי הימים ובנבואת ירמיהו:

קוֹל שִׁשׁוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כַּלָּה קוֹל אֲמֹרִים הוֹדוּ אֶת ה' צְבָאוֹת כִּי טוֹב ה' כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ מִבְּאִים תוֹדֶה בֵּית ה' כִּי אֲשִׁיב אֶת שְׁבוֹת הָאָרֶץ כְּכָרְאשֶׁנָּה אָמַר ה' (ירמיהו ל"ג, יא).

וּכְכֹלוֹת שְׁלֹמֹה לְהַתְפַּלֵּל וְהָאֵשׁ יִרְדָּה מִהַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל הָעֵלָה וְהַזִּבְחִים וּכְבוֹד ה' מִלֵּא אֶת הַבַּיִת. וְלֹא יָכֻלוּ הַכֹּהֲנִים לָבוֹא אֶל בֵּית ה' כִּי מִלֵּא כְבוֹד ה' אֶת בֵּית ה'. וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רָאִים בְּרֹדֶת הָאֵשׁ וּכְבוֹד ה' עַל הַבַּיִת וַיִּכְרְעוּ אַפַּיִם אֶרֶץ עַל הָרֶצֶף וַיִּשְׁתַּחֲווּ וְהוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ (דה"ב ז', א-ג).

בשני מקומות אלו ישנה פעילות אלוהית ישירה המעוררת את העם לתגובה: 'הודות כי טוב כי לעולם חסדו' – הדוגמה הרחוקה יותר בספר ירמיהו מתארת את שבות הארץ, והדוגמה הקרובה יותר בדה"ב מתארת את כבוד ה' ממלא את המקדש.⁹ ההשוואה לדה"ב מעניינת מצד

9 חזוק נוסף להשוואה זו ניתן למצוא גם בתהלים קל"ו, בו מצויה הנוסחה המפורסמת ביותר של "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו". המזמור מורכב ממשפטים (חלקם מחולקים לשתיים או שלוש שורות בשל המבנה השירי) שבראשית כולם שבח לה' באמצעות תיאורו (אלהי האלהים, אדני האדנים) אך בעיקר

תוכנה – בשונה מחנוכת המקדש מדה”ב, שכוללת את ירידת הכבוד שהופכת באופן טבעי לאירוע המרכזי עליו יש להודות, בספר עזרא לא מצינו מאורע כזה, והכתוב נאלץ לקשר בין ההודאה והשירה לבין בניין הבית עצמו. אך גם מן הצד הלשוני אנו זוכים לדוגמה מעניינת – גם בהיעדר ירידת אש או כבוד ה’ היה ניתן לנסח את הפסוק באופן פוזיטיבי, כעין הפסוק שראינו קודם לכן במלכים – ”על כל הטובה אשר עשה ה’” או ניסוח אחר מעין זה. במקום זאת, בוחר הכתוב לנקוט כאן צורה סבילה – ”על הוֹסֵד בֵּית ה’”. הצורה ”הוֹסֵד” היא יחידאית במקרא (לצד דה”ב ג’, שפירושו קשה מאוד) והתלבטו המפרשים בפתרונה. הסביל של שורש יס”ד מגיע בדרך כלל בבנין פֻעַל (למשל מל”א ו’, לז, חגי ב’, יח) או נפעל (שמות ט’, יח, ישעיהו מ”ד, כח), ואף לא פעם אחת בהופעל. על כן יש שביקשו לנקד גם כאן בהתאם לצורה בבנין נפעל: הִנְסֵד.¹⁰ כך או כך, ייתכן שההסבר להופעתה של צורה חריגה זו כאן קשור דווקא בהיבט התיאולוגי. ניתן להציע בזהירות שהמחבר פוגש כאן בגבולותיה של השפה הדתית שלו: מחד גיסא אינו יכול לייחס באופן מלא את מפעל הבנייה לבונים, כיוון שאז הפסוק יהיה חסר מובן – כיצד זה יש להודות לה’ על פעולה שבצעו אחרים?! מאידך גיסא, הקונבנציות הספרותיות שהמחבר נוהג בהן בקשר לתיאורי האל אינן מאפשרות לו להתנסח כאן בנחרצות באשר לחלקו של ה’ בבנייה. בלית ברירה הוא בוחר בפתרון הסביל – ”על הוֹסֵד בֵּית ה’”.¹¹

על סמך שלוש הדוגמאות שהוצגו ניתן לומר שהמאפיינים שזיהינו ברשימת הפעלים בראשית פרק זה אינם מקריים, אלא מעידים על קונבנציה ספרותית שמשמשת את המחבר ואף מגבילה אותו באזורים מסוימים – הספר מדווח על פעילות אלוהית ישירה רק כאשר הנמען שלה הוא סובייקט או פונקציה מנטלית של הסובייקט. באזורים אחרים של התרחשות אלוהית, כגון תמורה ממשית שהתחוללה במציאות (בנין הבית או השלמת החומה), מוצא המחבר דרכים עקיפות לספר אודותיה.

ב. עליית התיאורים המנטליים

ספר עזרא-נחמיה מתייחד בכמה היבטים בשכיחות ובאופן שבו הוא מתאר פעילות אלוהית על התחום המנטלי של בני האדם – רגשותיהם, מחשבותיהם, רוחם וליבם. רובם המכריע של תיאורי הפעילות האלוהיים בספר שייכים לתחום זה: מתוך שמונה פעלים המופיעים ברשימה

מעשיו. מיותר לציין שבמזמור המיוסד על תבנית זו אין אנו מוצאים פעילות אלוהית המנוסחת בעקיפין ובצורה סבילה אלא אך ורק פעולות ישירות המנוסחות באופן פעיל.

10 כך למשל יפת (לעיל, הערה 1), עמ’ 127.

11 אמנם הצורה הסבילה של יס”ד רווחת יותר בהקשר של בניית בית אלוהים – עיינו לדוגמה מל”א ו’, לז; ישעיהו מ”ד, כח; חגי ב’, יח; זכריה ח’, ט; אך בכל זאת מצינו גם מופעים בהם השורש מיוחס בצורה פעילה לה’ עצמו ולפעילותו לבנין הבית: ”וַיִּמָּה יַעֲנֶה מִלְאֲכֵי גֹי כִּי ה’ יֹסֵד צִיּוֹן וְכִּי יִחְסוּ עַנְיֵי עַמּוֹ” (ישעיהו י”ד, לב), וכן: ”לָכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה’ הִנְנִי יֹסֵד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בְּחֹן פָּנַי יִקְרָת מוֹסֵד מוֹסֵד” (שם כ”ח, טז).

הפותחת את המאמר, שישה פעלים משמשים במשמעות מנטלית בלבד – העיר, הטה¹², הפר, הסב, שמח ונתן. אמנם בחלק זה נפגוש בתיאורים מנטליים נוספים של פעילות ה' לאורך ספרי התנ"ך, אך קשה לדמיין שאחד מספרי התנ"ך הנרטיביים האחרים מציג אחוזי שכיחות כאלה – רוב גורף לטובת התחום המנטלי.¹³ בעוד בחלק הקודם תוארה ההיעדרות של פעילות אלוהית במקומות בהם היא מצויה בסיפור המקראי בדרך כלל, חלק זה יציג את התופעה ההפוכה – תיאורי פעילות אלוהית על התחום המנטלי, באופנים שאינם מיוחסים לאל ברחבי הסיפור המקראי.

שמח

לעיל הראינו שתיאור האל ה'עושה' בחנוכת המקדש בספר מלכים הומר בתיאור האל ה'משמח' בתיאורים דומים בספר עזרא-נחמיה. בחלק הראשון המחנו את היעלמותו של האל ה'עושה' באמצעות דוגמה זו, וכעת אנו מבקשים להפנות את תשומת הלב לצד השני של המטבע – האל ה'משמח', צורה חריגה ולמעשה אף יחידאית בחלקים הסיפוריים של המקרא.¹⁴

12 באשר לנטיית החסד המתוארת בכתוב, ישנה מחלוקת במחקר לגבי מובנה: H.G.M Williamson, "The sure mercies of David": subjective or objective genitive? *Journal of Semitic Studies*, Volume 23, Issue 1, Spring 1978 p. 38 מונה את החוקרים הנוקטים בפירוש הרווח שמובן הכתוב הוא שה' נתן את חסדו של עזרא בעיני המלך והשרים; הוא עצמו סבור שפשוט הכתוב הוא אחר: נטיית החסד אינה תיאור של אופן התקבלותו של עזרא בפני השרים, אלא תיאור התערבות ה' באופן שהביא לתגובה הרצויה: ה' נטה חסד לעזרא **בעודו** לפני המלך והשרים. וויליאמסון מגייס לעזרתו את הפסוק העוסק ביוסף: "וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיְטֵא אֵלָיו חֶסֶד וַיִּתֵּן חֲנוּ בְעֵינֵי שָׂר בֵּית הַסֵּהֶר" (בראשית ל"ט, כא), כראיה שנטיית החסד עוסקת ביחס בין האל המעניק את החסד לבין מי שהחסד מוענק לו, אך לעניות דעתי אין ראיה זו מכרעת: ראשית, יש להבחין בין "ויט **אליו** חסד" לבין "**ועלי** הטה חסד"; שנית – "לפני המלך והשרים" מקביל דווקא לצלע השנייה בפסוק מבראשית: "ויתן חנו **בעיני** שר בית הסוהר" (ושני הביטויים מתחלפים בפסוק מקביל במגילת אסתר: "וַיִּתֵּב הַנֶּעֱרָה **בְּעֵינֵי** וַתֵּשֶׂא חֶסֶד **לְפָנֶיהָ**" [אסתר ב', ח]). מפסוק זה, אליו וויליאמסון לא מתייחס, מוכח השימוש ב'חסד' בהקשר של נשיאת חן בפני המלך, ללא קשר להתערבות אלוהית. אם כן, לפנינו גוון מנטלי נוסף של הפעילות האלהית בחצר המלך בספר עזרא, באופן שלא מצינו במקרא זולת הפסוק הנוסף הנוגע ליוסף.

13 כאשר סופרים מופעים ולא פעלים, הממצא הסטטיסטי נעשה מובהק יותר: 10 מתוך 12 מופעים של פעילות אלוהית מציינים פעילות מנטלית (למעט "ויעתר לנו" ו"ויצילנו מכף כל אויב ואורב").

14 לא מצינו מקורות נוספים בסיפורת המקראית המתארים את ה' כ'משמח'. בנבואה, ראו: ישעיהו נ"ז, ז, ירמיהו ל"א, יב; באשר לדה"ב כ', כז: "וַיֵּשְׁבוּ כָּל אִישׁ יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם וַיהוֹשֻׁפָּט בְּרָאשָׁם לָשׁוּב אֶל יְרוּשָׁלַם בְּשִׁמְחָה כִּי שָׁמְחָם ה' מֵאוֹיְבֵיהֶם", ראו פרשנות חלופית המוצעת למופע זה אצל גרינפילד: J.C. Greenfield, LEXICOGRAPHICAL NOTES II: IX The Root Samach, *Hebrew Union College Annual*, 1959, Vol. 30 (1959), p. 148.

הערת הרוח

הרוח, והלב שיידון בסמוך, משמשים במקרא בשדות סמנטיים דומים. שתי המילים משמשות לתאר תופעות פיזיות (איבר בגוף או תופעה מטאורולוגית) ומנטליות-נפשיות גם יחד.¹⁵ בחלק מן המקרים שתי המילים אף משמשות כשתי צלעות מקבילות בתקבולת.¹⁶ בעזרא-נחמיה מתואר ה' כפועל גם על הלב וגם על הרוח, באופנים שנדון בהם כעת.

1. ”מעיר את” לעומת ”מעיר את... על”

האל כמעיר הרוח מופיע בפרק א' של ספר עזרא בשני מקומות סמוכים: ”וּבִשְׁנַת אֶחָת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרֶס לָלֶזֶת דָּבַר ה' מִפִּי יְרֵמְיָה הַעֵיר ה' אֶת רוּחַ כְּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרֶס וַיַּעֲבֹר קוֹל בְּכָל מַלְכוּתוֹ וְגַם בְּמִקְרָב לֵאמֹר” (פס' א), ולאחר מכן בפס' ה: ”וַיִּקְוֹמוּ רָאשֵׁי הָאֲבוֹת לַיהוּדָה וּבְנֵימָן וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְכָל הָעֵיר הָאֱלֹהִים אֶת רוּחוֹ לַעֲלֹת לְבָנוֹת אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַיִם”.

הפרשנים המסורתיים נטו לפרש את ה'רוח' המוזכרת בפסוק כ'רצון'¹⁷ – לפירוש זה הפעולה האלוהית השפיעה על קבלת ההחלטות של המלך ועיצבה את רצונו באופן המתאים לתוכניתה.¹⁸ אחרים פירשו את הרוח כאן כדחף בלתי נשלט,¹⁹ ובתרגומים אחרים נקטו ב spirit,²⁰ או בדומה

15 באשר לרוח, ראו סיכומי הממצא של ליונשטאם: ”השם רוח משמש בעברית מקראית בהוראות רבות ולעתים אנו מתקשים להבחין ביניהן. מכל מקום ברור כי הרוח היא מצד אחד תופעה פסיקאלית – 'אוויר נע', ומצד שני מושג המגדיר תופעות אנושיות שונות... מציינת הרוח גם את עצם חיותו של האדם וגם את חייו הרגשיים והשכליים ואת מידותיו” (ש' ליונשטאם, **אנציקלופדיה מקראית** ז, תל אביב 1976, עמ' 329). נוסף על כן, לרוח ישנה גם משמעות תיאולוגית ודתית מובהקת (כך מוסיף למשל מ' צ' קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת גן 2006, עמ' 994). חוקרים שונים הרחיבו את היריעה ביחס לכמה 'תופעות אנושיות שונות' שמשומנות במילה רוח: כלל כוחות הנפש, חוסן, חיוניות, מתת אל (כריזמה), (קדרי, שם) רצון, תודעה (L. Koehler; W. Baumgartner; M. E. J. Richardson; J. J. Stamm, Hebrew and) (=HALOT), Leiden 2000, Aramaic Lexicon of the Old Testament (=HALOT), מזג, דחף בלתי-נשלט (F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (=BDB) (Oxford, 1906)) ועוד. החוקרים חלוקים בנוגע ליחסים הדיאכרוניים והסינכרוניים בין ההוראות השונות. לסקירת מחקר מעודכנת אודות האטימולוגיה של הרוח במקרא, ראו R. Carlson, 'Ruah in the Hebrew Bible: A Survey of Past Scholarship', *Currents in Biblical Research* 2024, Vol. 22(2) pp. 115–132. C. A. Newsom, *The Spirit within Me: Self and* סקירה חשובה נוספת התפרסמה בספרה של ניוסום: *Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism*, Yale 2021, pp. 36–47.

16 שמות ל"ה, כא; דברים ב', ל; ישעיהו נ"ז, טו; ס"ה, יד; יחזקאל י"א, יט

17 כך רש"י, מצודת ציון, וכן יוסף בן דוד אבן יחיאל על אתר.

18 HALOT (לעיל, הערה 15) אמנם נוקטים במופע זה 'spirit', אך מציינים לקושי להכריע בין תרגום זה לבין 'mind'. אם אכן ננקוט באפשרות של mind, הרי שיש בכך לדעתי קרבה לפירוש רש"י.

19 כך ב BDB (לעיל, הערה 15).

20 T. C. Eskenazi, *Ezra: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentaries. New Haven, CT, 1988., p. 122, וכן H.G.M Williamson, *Ezra Nehemiah*.

- בהגדרת הפעולה של המלך כתוצאה של השראה אלוהית.²¹ המשותף לכל הפירושים הוא שה' פעל על רוחו של כורש באופן שהביא את המלך עצמו לפעולה.

על פי רוב, הסיפורת המקראית נמנעת מלייחס לאל פעילות על רוח המשויכת לאדם עצמו, ומעדיפה דגמים אחרים לתיאור פעילות אלוהית מנטלית. לדוגמה: לאחר קימתו של פרעה מחלומו בספר בראשית, מספר לנו הכתוב - "וַיִּתְּפֹעַם רוּחוֹ" (בראשית מ"א, ח). במקרה אחר, שמשון מתואר כמי שהחלה "רוח ה' לְפָעֲמוֹ" (שופטים י"ג, כה). יש לשים לב שבניגוד לפעולה העצמית של הרוח אצל פרעה, אצל שמשון ה' הפעמה' מתרחשת על ידי רוח חיצונית - רוח ה'. הפעולה הפנימית של הרוח במקום אחד הופכת לפעולתה של רוח ה' במקום השני, אך אין תיאור של ה' המפעם את רוח שמשון, כי אם של רוח ה' כגורמת ההפעמה.

כך גם במפגשים אחרים בין האל או רוחו לבין האדם: בוני המשכן זוכים ל'רוח חכמה' מאת האל אך לא מוזכרת השפעתו על רוחם שלהם (ראו למשל שמות ל"ה, לא), שבעים הזקנים בספר במדבר (י"א, כט) זוכים להאצלת הרוח האלוהית, אבל לא להשפעה על רוחם שלהם; ספר שופטים גדוש בתיאורים על רוח ה' שננסכה בשופט. שאל יכול לסבול מרוח אלוהים רעה, או להיספג ברוח ה' (בשמ"א ט"ז, יד ישנו אזכור לשתי האפשרויות), וכן בעוד מקומות.

גם בספרי הנבואה, הדיכטומיה נשמרת: האל עשוי להשפיע על בני האדם באמצעות האצלה, יציקה או עירוי של רוחו או רוחות אחרות - אך רוחו של האדם עצמו נותרת משוללת התערבות. אף יחזקאל המתנבא פעמיים על 'לב חדש ורוח חדשה' (בפרק י"א ובפרק ל"ו) שיינתנו לעתיד לבוא, לא מייחס לאל השפעה על רוחו הנוכחית של האדם.²²

אמנם, בספרי המקרא המאוחרים האל מתואר מספר פעמים כמעיר את רוחן של דמויות שונות. המחקר קישר בין המופעים השונים וכן עמד על שייכותו של הביטוי לספרי המקרא המאוחרים דווקא.²³ החוקרים ביקשו לדון בכל המופעים בחדא מחתא, ולייחס לכולם משמעות

World Biblical Commentary, Texas, 1985, p. 4

21 F. C. Fensham, *The books of Ezra and Nehemiah* [NICOT], Grand Rapids, MI, 1992. p. 41 וכן

בלנקינסופ (לעיל, הערה 8), עמ' 73, תרגמו "The Lord Inspired".

22 ברחבי המקרא כולו לא מצינו חריגות מן האבחנה הזו ביחס לפעילות האלוהית על הרוח, למעט המופעים

שיידונו עתה בגוף המאמר וכן שני פסוקים הדורשים עיון נוסף:

בדברים ב', ל מתוארת הסיבה לפרוץ מלחמת ישראל בסיחון: "כִּי הִקְשָׁה ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת רוּחוֹ וְאָמַץ אֶת לִבָּבוֹ לְמַעַן תִּתֶּן בְּיָדְךָ בַּיּוֹם הַזֶּה". בנוגע לחריגה זו, ראו לקמן בדיון על פעילות אלוהית על הלב.

חריגה נוספת נמצאת בישעיהו נ"ז, טו: "מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשֶׁכֶּן וְאֵת דָּכָא וּשְׁפַל רוּחַ לְהַחֲיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים וְלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים". בנוגע לחריגה זו ניתן לטעון שהיא מנוסחת באופן עקיף - שכירת ה' תוביל להחייאת רוח השפלים, ואין כאן תיאור בלתי-אמצעי של פעולת האל על הרוח.

23 יפת (לעיל, הערה 1), עמ' 53

שווה,²⁴ אך דומני שיש להצביע על הבדל משמעותי בין שני אופני שימוש של ביטוי מאוחר זה. מבחינה תחבירית ניתן לחלק את ההופעות של הביטוי במקרא לשני טיפוסים, כמתואר בטבלה:

מעיר את...	מעיר את...
"כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מַעִיר עַל בָּבֶל וְאֶל יֹשְׁבֵי לֵב קָמִי רוּחַ מִשְׁחִית". "הִבְרֹוּ הַחֲצִים מִלֹּאזְ הַשְּׁלֹטִים הָעִיר ה' אֶת רוּחַ מַלְכֵי מִדְי כִּי עַל בָּבֶל מְזַמְתּוּ לְהַשְׁחִיתָהּ כִּי נִקְמַת ה' הִיא נִקְמַת הַיִּכְלוֹ" (ירמיהו נ"א, א, יא)	"וְנִשְׁנֵת אַחַת לְכוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס לְכָלוֹת דְּבַר ה' מִפִּי יִרְמְיָה הָעִיר ה' אֶת רוּחַ כָּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס וַיַּעֲבֹר קוֹל בְּכָל מְלָכוֹתָיו וְגַם בְּמִכְתָּב לְאִמֹר" (עזרא א', א)
"וַיַּעֲרֵה ה' עַל יְהוֹרָם אֶת רוּחַ הַפְּלִשְׁתִּים וְהָעַרְבִים אֲשֶׁר עַל יַד כּוֹשִׁים" (דה"ב כ"א, טז)	"וַיִּקְוֹמוּ רָאשֵׁי הָאֲבוֹת לַיהוּדָה וּבְנֵימָן וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְכָל הָעִיר הָאֱלֹהִים אֶת רוּחֹו לְעָלוֹת לְבָנוֹת אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם" (עזרא א', ה)
	"וַיַּעֲרֵה ה' אֶת רוּחַ זָרְבָבֶל בֶּן שַׁלְתִּיאֵל פָּחַת יְהוּדָה וְאֶת רוּחַ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת רוּחַ כָּל שְׂאֵרֵי הָעָם וַיָּבֹאוּ וַיַּעֲשׂוּ מְלָאכָה בְּבֵית ה' צִבְאוֹת אֱלֹהֵיהֶם" (חגי א', יד)
	"וַיַּעֲרֵה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶת רוּחַ פּוֹל מֶלֶךְ אַשּׁוּר וְאֶת רוּחַ תַּלְגַּת פִּלְנֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר וַיַּגְלֵם לְרֹאוּבֵנִי וּלְגָדִי וּלְחֲצִי שִׁבְט מְנַשֶּׁה וַיָּבִיאוּם לְחַלֵּחַ וְחִבּוֹר וְהָרָא וְנָהָר גּוֹזֵן עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דה"א ה', כו)

כפי שניתן לראות, הערת הרוח בירמיהו ובדברי הימים מופיעה בהקשר מלחמתי, וכן מצוין מושא עקיף שסובל מהערת הרוח – יהורם או בבל. בדה"א ה', כו לא מופיע מושא עקיף כזה, אך גם שם ישנו הקשר מלחמתי מובהק והערת הרוח מובילה לסבלם של שבטי ישראל הגולים.²⁵ בעזרא-נחמיה וחגי הביטוי נעדר הקשר מלחמתי-צבאי, וכן אין גורם שלישי המושפע לרעה

24 כך הכרעת HALOT, BDB (לעיל, הערה 15). אף בתרגום השבעים התרגום הזה בכל ההופעות, כאשר הרוח מתורגמת πνεῦμα כמצוי בתרגום השבעים, והשורש 'העיר' מתורגם בקביעות ἐξήγειρε, וראו גם אצל אסקנזי (לעיל, הערה 20), עמ' 123; יפת (לעיל, הערה 23).

25 והשוו לניסוחם (לעיל, הערה 15) עמ' 28: "Perhaps the most frequent occasion for the invocation of divine agency in contexts of contingency in the narrative literature is the outcome of battles"

מהערת הרוח – הערת הרוח משפיעה רק על בעליה של הרוח, שמתעוררים לביצוע פעולה מסוימת. על אף ההבדלים הללו, לא מצאתי עד עתה פרשנות שתבחין בין משמעות הביטוי בהופעות השונות.²⁶ אף על פי כן, ברצוני לטעון שניתן להצביע על ייחודיות ההוראה של 'הערת הרוח' לספרי שיבת ציון, חרף הופעתו של ביטוי זה גם במופעים מאוחרים אחרים:

השורש 'עו"ר' מופיע מספר פעמים בהוראה של שימוש בכלי נשק כנגד אויב – חרב,²⁷ שוט²⁸ או חנית.²⁹ למעשה, בכל המקומות בהם מופיעה התבנית 'מעיר את... על', המושא הישיר מופעל כדי לפגוע במושא העקיף.³⁰ מצינו בזכריה מקרא מפורש המדמה, תוך שימוש בשורש 'עו"ר', את השימוש בחרב לשליחת לאום אחד להעניש לאום אחר: "כִּי דָרְכְתִּי לִי יְהוֹדָה קֶשֶׁת מִלְאֲתִי אֶפְרָיִם וְעוֹרֹתַי בְּנִיךְ צִיּוֹן עַל בְּנֵיךְ יֵן וְשִׁמְתִּיךָ כְּחָרֵב גְּבוֹר" (זכריה ט', יג). דוגמאות מוכרות נוספות לדימוי זה מספק לנו ישעיהו, בנבואות על אשור. בהופעה אחת אשור הוא הסובל מן 'הערה' אלוהית: "וְעוֹרֵר עָלָיו ה' צְבָאוֹת שׁוֹט כְּמַכַּת מִדִּין בְּצוֹר עוֹרֵב וּמִטְהוֹ עַל הָיִם וְנִשְׂאֹז בְּדָרְךְ מִצְרָיִם" (ישעיהו י', כו). בשנייה, אשור עצמה היא המכשיר בידו של האל: "הוֹי אֲשׁוּר שֶׁבֶט אֲפִי וּמִטָּה הוּא בִידֶךָ זַעֲמִי" (שם, ה). לשני שימושים אלה ניתן לצרף מקרא שלישי: "הִנְנִי מְעִיר עֲלֵיהֶם אֶת מִדִּי" (ישעיהו י"ג, יז).³¹

26 תרגום השבעים משתמש באותן הצורות בכל אחד מן המופעים. HALOT (לעיל, הערה 15) מציניים למשמעות שווה בכל המופעים גם עבור 'העיר' – to excite, put into motion, start to work, וגם עבור רוח – Spirit, כדלעיל. גם ב-BDB (לעיל, הערה 15) ישנו יחס שווה לכל המופעים: 'רוח' תמיד תהיה במשמעות Uncontrollable impulse וההערה בדמות rouse, stir up, to activity.

27 זכריה י"ג, ז.

28 ישעיהו י', כו.

29 שם"ב כ"ג, יח.

30 שימוש דומה ב'עו"ר' ניתן למצוא גם בדניאל י"א, כה: "וַיַּעַר כָּחוֹ וּלְבָבוֹ עַל מֶלֶךְ הַנִּגָּב בְּחֵיל גְּדוֹל". יש לציין שגם במקרים הללו שמרו חלק מן הפרשנים על פירוש דומה: בכל המופעים הללו תרגום השבעים שומר על HALOT ἐξήγειρε; מתרגמים 'עו"ר' כדלעיל, בהבדל קל ביחס לצורה 'עורר': > to set in motion > to swing. (נדמה שלדעתו השימוש בעו"ר כהנפת כלי נשק התפתח מהמשמעות הראשונית של הנעה. הצעה דומה מצויה גם אצל ש' בר אפרת, **מקרא לישראל - שמואל**, תל אביב 1996, עמ' 262). כן ב-BDB נשמר התרגום של 'עו"ר' כבמופעים הקודמים. אולם, ע' חכם מפרש את הצורה 'עורר' בישעיהו י' ובשם"ב כג: "ניף בחזקה" (ע' חכם, **דעת מקרא - ישעיהו**. תל אביב 1951, עמ' קכ), וכן קדרי (לעיל, הערה 15), עמ' 784 ופ"ק מ'קרטר (P.K. McCarter, *Samuel: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentaries. New Haven, CT: Yale University Press, 1984. p. 488) גם הוולגאטה בשם"ב כג נוקט: "elevavit", מן elevo שמשמעו הנפה, אם כי בישעיהו ובזכריה התרגום משתמש ב-"suscitavit", שמופיע גם בתרגומו לכלל המופעים בטבלה לעיל. מלבד המקורות שצינו ראו גם: "הִנְנִי מְעִיר אֶת מְאֵהְךָ עָלֶיךָ... וְהִבֵּאתִים עָלֶיךָ מִסָּבִיב... וּבָאוּ עָלֶיךָ הָצָר רָכֵב וְגִלְגָל וּבִקְהַל עַמִּים צָנָה וּמִגֶּן וְקוֹבֵעַ יְשִׁימוּ עָלֶיךָ סָבִיב וְנָתַתִּי לַפְּנִיָּהם מִשְׁפָּט וּשְׁפָטוֹךְ בְּמִשְׁפָּטֵיהֶם" (יחזקאל כ"ג, כב-כד).

31 וראו גם ישעיהו מ"א, טו.

לאור זאת, יש לקרוא מחדש את העמודה השמאלית בטבלה: בירמיהו נ' א, 'רוח מלכי מדי' מוערת על בבל, כמתואר בפס' א.³² בדה"ב כ"א, הרוח מוערת על יהורם.³³ בהתאם לדוגמאות שהוזכרו לעיל לדימוי של לאומים ככלי נשק, ניתן לקרוא את הערת הרוח בשני המקומות הללו לא כתיאור השראה אלוהית, או השפעה על הרצון של בעל הרוח המוערת, אלא כדימוי של האל האוחז כבכלי נשק בלאום אחד ומשתמש בו ככוח משחית מול לאום אחר. בנוגע לדה"א ה', כו ישנו מקום להתלבט – אמנם אין מושא ישיר תחבירי להערת הרוח, אך בפסוק הקודם נאמר כך: "וַיִּמְעְלוּ בְּאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵי עַמִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֱלֹהִים מִפְּנֵיהֶם". על כן אפשר לומר שבאופן דומה, הערת הרוח מטרתה להשית עונש על ישראל.³⁴ הערות הרוח בעזרא ובחגי מתקיימות בתנאים שונים לחלוטין: לא ניתן כמובן לקושרן לשימוש המלחמתי בשורש 'עו"ר', וכן מבחינה תחבירית, כפי שצוין, הרוח אינה מתעוררת 'על' מושא מסוים, אלא משמשת באופן נבדל כתיאור פעילות עצמית שבאה בעקבותיה על ידי הפרט שרוחו הוערה. על כן, ניתן לומר שגם בתוך המצאי הקטן של תיאורי האל כמעיר את הרוח ישנה ייחודיות לעזרא-נחמיה (בצוותא עם חגי) – בשלוש ההופעות של הביטוי בספרים אלה האל מחולל פעילות פנימית שמובילה לפעילות אחרת (העברת קול אצל כורש, בניית בית ה' בעזרא א', ה ובחגי) – האל לא פועל במישרין על המציאות החיצונית אלא מניע את בראיו לפעול בה באמצעות עידוד רוחם. לעומת זאת, במופעים האחרים שסקרנו הערת הרוח אינה מרחיקה את האל מביצוע הפעילות הממשית, אלא להיפך – רוח התוקף מתגלה כזרועו הארוכה של ה' אותה הוא מניף על הראויים לכך.

2. התעוררות לעומת הערה

בעוד בפרק הקודם הצבענו על היעדר פעילות אלוהית במקומות בהן היינו מצפים למצוא אותה, נדמה שתיאור האל המעורר את הרוח מגלה תופעה הפוכה – שילוב הגורם האלוהי בפעולות שלא יוחסו לו קודם לכן: את פסוקים ה-ו בפרק א' של עזרא, שמתארים את שבי הגולה המתנדבים

32 אמנם, בולה מפרש בפס' א: "אעורר בלבו של משחית את הרצון לצאת למלחמה נגד בבל" (מ' בולה, **דעת מקרא – ירמיהו**, ירושלים 1983, עמ' תרכא), אך השו"י הופמן, **מקרא לישראל – ירמיהו**, ירושלים 2001: "ה' יביא על בבל רוח הורסת, אויב המחריב כל שבדרכו" (עמ' 846). ובפירושו לפס' יא – "חוזר לדימוי רוח המשחית... ומפרש שהיא מדי". והשוו גם לירמיהו נ', ט.

33 י' קיל נוקט בפירושו שם בדרך דומה: "המריץ את רוחם שיתגברו על ההיסוסים והמכשולים" (י' קיל, **דעת מקרא – דברי הימים**, ירושלים 1985, עמ' תשלא). וכך גם בתרגום השבעים ובולגטה, ואצל J. Myers. *2 Chronicles. The Anchor Bible*, vol. 13. New York 1965, p. 119. לא מצאתי עד כה פרשן שנקט כדבריי.

34 והשוו יואל ד', ז.

לעלות לירושלים ואת תמיכתם של הנוותרים בגולה בהם, הוצע לראות כמושתתים על הכתוב בשמות ל"ה, כא:³⁵

עזרא א', ה-ו "וַיָּקוּמוּ רָאשֵׁי הָאֲבוֹת לַיהוּדָה וּבְנֵימִן וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְכָל הָעִיר הָאֱלֹהִים אֶת רֹחוֹ לַעֲלוֹת לְבָנוֹת אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם. וְכָל סִבִּיבֵיהֶם חִזְקוּ בִּידֵיהֶם בְּכָלִי כֶסֶף בְּזָהָב בְּרָכוֹשׁ וּבִבְהֶמָה וּבַמִּגְדָּנוֹת לְבָד עַל כָּל הַתְּנָדָב"	שמות ל"ה, כא "וַיָּבֹאוּ כָּל אִישׁ אֲשֶׁר נִשְׂאוֹ לְבוֹ וְכָל אֲשֶׁר נָדְבָה רוּחוֹ אֹתוֹ הֵבִיאוּ אֶת תְּרוּמַת ה' לְמִלְאכַת אֹהֶל מוֹעֵד וּלְכָל עֲבֹדָתוֹ וּלְבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ"
---	---

אם כן, הפעולה הרפלקסיבית של הרוח והלב בספר שמות מופיעה בפסוקים המקבילים בעזרא כפעולתו של האל עצמו. בכך יש כדי ללמד על מיקומו החדש של האל מול רוחו של האדם בספר עזרא-נחמיה.

נתינה על לב³⁶

האל הפועל על לב הבריות מופיע ארבע פעמים בספר עזרא-נחמיה: פעם אחת כ"מסב לב", ושלוש פעמים כ"נותן על לב" (פעם אחת ביחס למלך פרס ועוד פעמיים בעדותו של נחמיה ביחס לעצמו). בפעם הראשונה בספר, אנו פוגשים בה' המסב לב המלך על בוני המקדש:

וַיַּעֲשׂוּ חֵג מִצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים בְּשֹׁמְקָה כִּי שִׁמְחָם ה' וַהֲסִב לֵב מֶלֶךְ אֲשׁוּר עֲלֵיהֶם לְחַזֵּק
יְדֵיהֶם בְּמִלְאכַת בֵּית הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (עזרא ו', כב).

הלב מתפרש בפסוק זה כמרכז תשומת הלב והעניין, והסבת הלב מבטאת את הפניית הקשב והדאגה של המלך אל הבונים,³⁷ שהאחראי עליה על פי עדות הכתוב הוא האל עצמו. במקומות נוספים שבהם מופיע 'לב' בהוראה דומה, הפעולה היא תמיד רפלקסיבית: של האדם עצמו על ליבו.³⁸

בהתייחסות אחרת למלך, מתוארת הנתינה על לב כזרז לפעולה:

35 עמד על כך: J. Levison, *Filled with the Spirit: The Holy Spirit in the New Testament*. Grand Rapids, 2009, p. 136.

36 בדומה ל'רוח', גם ההוראות המנטליות של 'לב' רבות. ישנה הסכמה שהלב הוא 'מקום הרגש והרצון' כמו גם 'מקום הפעילות הרוחנית והכשרים הרוחניים בכלל' – בכללם התכנון, תשומת הלב, הזיכרון, התפיסה וההבנה (עפ"י קדרי, [לעיל, הערה 15], עמ' 9–547). וראו גם: פ' קרני, 'לב ונפש כמוקדי הרצייה', **בית מקרא** כ"ח (1), ניסן-אייר תשמ"ג, עמ' 56–63.

37 באופן כזה פירש קדרי (לעיל, הערה 15), עמ' 549. וכן אסקנזי (לעיל, הערה 20), עמ' 276: "and turned the heart of the king of Assyria concerning them"

38 ראו: שמ"ב י"ח, ג, מל"א ט', ג, ישעיהו מ"ב, כה.

בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ אֲשֶׁר נָתַן כְּזֹאת בְּלִב הַמֶּלֶךְ לִפְאֹר אֶת בֵּית ה' אֲשֶׁר
בִּירוּשָׁלַם (עזרא ז', כז).³⁹

יש להדגיש שבהופעה זו הנתינה על לב אינה מציינת יכולת או כוח חדש של המקבל, אלא רק השפעה על קבלת ההחלטות שלו.⁴⁰ גם בשני המופעים הנוספים של נתינה על לב אפשר שיש לפרש כך – בראשית הדרך, נחמיה מסתיר מאנשיו את אשר אלוהיו נותן על ליבו, ויוצא חרש באופן עצמאי לבדיקת מצב החומה⁴¹ – מכאן שהשליחות שניתנה על ליבו היא חיזוק החומות, למענה יפעל ללא לאות בפרקים הבאים. בפעם השנייה שנחמיה מדווח על נתינת האל על ליבו הפעולה הרצויה מתבצעת מידית:

וַיִּתֵּן אֱלֹהֵי אֶל לִבִּי וְאֶקְבָּצָה אֶת הַחֹרִים וְאֶת הַסִּגְנִים וְאֶת הָעָם לְהִתְיַחֵשׁ וְאֶמְצָא סֶפֶר
הַיַּחֲשׁ הָעוֹלָם בְּרָאוּנוּ וְאֶמְצָא כְּתוּב בּוֹ (נחמיה ז', ה).

הביטוי "נותן על/אל לב" מופיע במקרא בנוסף רק פעמים ספורות בספר קהלת.⁴² פרשנים שונים קשרו בין מופעי הביטוי בקהלת לבין המופעים בספרנו,⁴³ כאשר בשני המקרים ה'לב' מתפרש כמוקד ההבנה או הרצון, והנתינה על לב מתפרשת כהשפעה על הרצון או ההבנה המדוברים.⁴⁴ אם אכן 'נתינה על לב' בהופעות אלה משמעה, כבקהלת, קבלת החלטה או הבנה חדשה, יש לומר שפעולת הלב האנושית הרפלקסיבית, שאכן מיוחסת לעזרא (עזרא ז', י) או לנחמיה (נחמיה ז', ז) עצמם במקומות אחרים בספר, מיוחסת כאן לגורם אלוהי שמשתתף בהליך קבלת ההחלטות ומביא לפעולה – באופן הדומה לעמדתו של האל בספרים אלו מול הרוח, עליה עמדנו קודם לכן. אם כן, שני האופנים שבהם מופיע האל כפועל ביחס ללב בספר עזרא-נחמיה – כמסב את תשומת הלב וכגורם משפיע על קבלת החלטה, מוכרים לנו מחוץ לספר בדגמים רפלקסיביים בלבד, כפי שמופיע במקומות אחרים גם בספר עצמו – כפעולות שהאדם עצמו נוקט ביחס ללב

39 קדרי (לעיל, הערה 15), עמ' 548.

40 השוו קדרי, שם, עמ' 740, המציין למקומות אחרים בהם נתינה של ה' בלב אדם מתפרשת כ'שימת' דבר במקומו.

41 נחמיה ב', יב.

42 שם, ז', ב; וראו גם שם, ט', א.

43 BDB⁻ (לעיל, הערה 15) מתורגמים המופעים בקהלת ועזרא-נחמיה ביחד: "set the mind"; מצודת דוד בנחמיה ז', ה מפרש: "העיר את לבי אל הדבר", בדומה מאוד לפירושו בקהלת ז', ב: "והחי ההולך לבית האבל אף כי עודנו חי יתן אל לבו שגם עליו יתאבלו בבוא עת חליפתו".

44 חלק מן הפרשנים נקטו בגוונים שונים בין השימוש בביטוי בקשר למלך ובקשר לנחמיה – בלנקינסופ (לעיל, הערה 8) מתרגם: "disposed the mind of the king", ובנוגע לנחמיה מתרגם פעמיים: "My god had prompted me"; פנשם (לעיל, הערה 21) נוקט במקום אחד "influenced" ובמקום אחר "inspired" מעניין לציין שבנחמיה ב', יב הוא מתרגם: "What god made clear to me to do" – כאן ה' מופקד על ההבנה השכלית ולא על קבלת ההחלטה.

"כי עזרא הכין לבבו"), או שמיוחסות ללב עצמו ("וימלך לבי עלי"). ה' מתואר בעזרא ונחמיה כחודר את עצמאותה של פעולת הלב ומתערב בה באופן אקטיבי.

היעדר סיבתיות כפולה

לסיום חלק זה, נציין נקודה נוספת הנוגעת לפעילות האלוהית על הרוח והלב ולייחודה בעזרא-נחמיה. ברוב המופעים האחרים בהם מסופר על שליטה אלוהית בהחלטותיו של האדם, מתלווה אליה תיאור תכליתי של התערבות זו:

הדוגמה המפורסמת ביותר היא פרעה: "כִּי־אֲנִי הַכְּבֹדְתִי אֶת לְבֹ וְאֶת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׁתִּי אֹתָתִי אֵלָה בְּקִרְבּוֹ" (שמות י', א), אך מעבר לו ניתן למצוא מופעים דומים גם ביחס לסיחון: "כִּי הִקְשָׁה ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת רֹחוֹ וְאָמַץ אֶת לִבָּבוֹ לְמַעַן תִּתְּנוּ בְּיָדְךָ כַּיּוֹם הַזֶּה" (דברים ב', ל) ובמלכים הקמים על יהושע: "כִּי מֵאֵת ה' הִיטָה לְחַזֵּק אֶת לְבָם לְקִרְאֵת הַמִּלְחָמָה אֶת יִשְׂרָאֵל לְמַעַן הַחֲרִימָם" (יהושע י"א, כ).

ניתן לצרף לדגם זה מופעים נוספים בהם הלב אינו מופיע באופן ישיר אך אנו לומדים על השפעה אלוהית על החלטות שעל פי העין הבלתי מזוינת נבעו מאינטרס אנושי: ה' מסביר לאבימלך שהוא זה ששמר עליו מלגשת לשרי (בראשית כ', ו), אהבתו של שמשון לרעייתו הפלשתית מתגלה כפועל יוצא של תכנון אלוהי (שופטים י"ד, ד), בני עלי דוחים את תוכחת אביהם מבלי ידיעה שה' תכנן את הסירוב כדי להביא למותם (שם"א ב', כה), אבשלום דוחה את עצת אחיתופל מבלי להבין שה' ציווה להפר את עצתו (שם"ב י"ז, יד), דוד בוחר לערוך מפקד מבלי לדעת שהושת לכך (שם"ב כ"ד, א) ורחבעם שומע בעצת הצעירים מבלי לדעת שכך תכנן ה' שיבחר (מל"א י"ב, טו).⁴⁵

תיאורי הסיבתיות הכפולה המצויים בכל המופעים הללו מטרתם להדגיש את הפער בין תודעתו של המבצע האנושי שקיבל את ההחלטה מסיבה מסוימת, לבין התוכנית האלוהית שהביאה לקבלת ההחלטה מסיבה אחרת לחלוטין. שני המתכננים – האל והאדם, אינם עובדים בסנכרון – כל אחד ומניעיו שלו. כך למשל, שמשון מנמק את בחירתו באישה הפלשתית כך: "כִּי הִיא יִשְׂרָה בְּעֵינַי" (שופטים י"ד, ג), ופרעה לוקח אחריות על מעשיו, לכאורה מתוך חוסר ידיעה על חלקו של ה' בעיצובם (שמות י', טז-יז).⁴⁶ בעזרא-נחמיה איננו מוצאים סיבתיות כפולה בתיאור הפעילות האלוהית על הלב, ונראה שיש בכך כדי להצביע על כך שהפער בין תוכניות האל והאדם, שהביא לשימוש בתיאורי התכלית בכל הדוגמאות שלעיל, אינו מתקיים: כורש עצמו, שמתואר כמי שרוחו 'הוערה', מעיד בהמשך כי האג'נדה שבשמה הוא פועל זהה לזו שגרמה לה' להפעילו: "והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים" (עזרא א', ב). באורח דומה, נחמיה מתכוונן

45 רשימה זו מבוססת על דבריה של ניוסום (לעיל, הערה 15), עמ' 33-35.

46 על נקודה זו עמדה ניוסום, שם. וראו דבריה שם ביחס לדוגמאות הנוספות והשוני בהן בין התכליות האנושיות והאלוהיות. גם ביחס לחטא המפקד של דוד ניתן לזהות תופעה דומה – בהמשך אותו הפרק דוד לוקח אחריות על החלטתו השגויה מבלי לייחסה לכוח עליון (שם"ב כ"ד, י).

לפעילות **על פי** השליחות האלוהית שהוטלה עליו: "מה אלהי נותן על לבי" (מה ששוב מייתר את הצורך בתיאור תכלית משום שאין שניות בין התכלית האלוהית והתכלית האנושית למעשיו). נקודה זו מסייעת לנו לעמוד על הייחוד שבהסבת הלב המתוארת בספר, שלא מתווכת באמצעות מילים נוספות המבארות את הצורך האלוהי בה, אלא מתוארת כאופן פעולה מן המניין. בעוד הסיפור המקראי חש לבאר לנו את מעורבותו של האל בהליך קבלת ההחלטות הפנימי של האדם רק כאשר ישנו פער בין ההחלטה שהאדם מדמה לקבל לבד לבין האג'נדה האלוהית המספקת הנמקה אלטרנטיבית לכך, עזרא-נחמיה פועל באופן הפוך: כאשר פעולת האדם מתאימה עם התוכנית האלוהית, אזי היא מוגדרת כפעולה שביסוד תכנונה עמד לא האדם, כי אם האל המעיר את רוחו ומסב את ליבו. ניתן להציע שגם תמורה זו משקפת הרחבה של 'תחומי הסמכות' המנטליים של ה' – מבחינה ספרותית, העלילה אינה נתרמת מכך שפעולה רצונית של האדם עבור תכלית מסוימת מתגלה כפעולה שתומרנה בידי האל שרצה בכך מאותן הסיבות.⁴⁷ על כן, נראה שמדובר באופן נוסף שבו מחבר עזרא-נחמיה מכניס את ה' כפועל ברובד מנטלי של ההתרחשות, גם אם מבחינה עלילתית היה ניתן להימנע מכך.

לסיכום חלק זה – בעוד התיאור ה'חיצוני' של המציאות בעזרא-נחמיה חסר את נוכחות ה' ופעולתו ביחס למצוי במקרא (כפי שהודגש בחלק הקודם), התחום ה'פנימי', המנטלי, מייחס לה' פעולות שכמעט שלא מצאנו כדוגמתן בסיפורת המקראית כולה – ה' משמח את בריותיו, ומתמרן את תשומת ליבם ואת החלטותיהם בפעולותיו על הלב ועל הרוח. עמדנו על כך שאף שהתערבותו של האל בקבלת החלטות אנושית אינה ייחודית לעזרא-נחמיה, ניכרת ההרחבה של 'סמכויות' האל גם בתחום זה, בשל העובדה שההכרה בחלקו של האל בקבלת ההחלטות של האדם מופיעה, בניגוד למקובל, גם כאשר ישנה הלימה בין רצון האדם לרצונו.

ג. הצעת הסבר לתופעה – היעלמות האל

לאחר התרשמותנו מן הממצא ומהיקפו, הגיעה העת לשאול מה עשוי להיות פשרה של התופעה – מדוע מתרחשת תמורה כזו בתיאורי פעילות האל בעולמו של מחבר עזרא-נחמיה? מדוע פעילות האל נעשית באורח כמעט בלעדי לנחלתו של התחום המנטלי?

ההצעה שבה אני נוקט למסקנה, מציעה מענה מהתחום התיאולוגי: ר"א פרידמן בספרו *'The Disappearance of God'*⁴⁸ מציע קריאה סיפורית השזורה במקרא מתחילתו עד סופו, ומתארת התרחקות מתמדת של האדם מן האל ככל שאנו מתקדמים בסיפור המקראי. הסברו

47 רוצה לומר, ההבדל בין שתי ההנמקות להצהרת כורש: כי ה' העיר רוחו, כדברי המחבר, או כי ה' פקד עליו, כדברי כורש עצמו, דרמטי הרבה פחות מן ההבדל בין שתי ההנמקות לבחירתו של שמשון, לצורך העניין. הראשון מודע לכך שה' רוצה בפעולה מסוימת, ומשם קצרה הדרך להגדירה כפעולה שה' עצמו גרם לו לעשותה, והרווח העלילתי ממידע זה אינו גדול; השני אינו מודע כלל לנוכחות האלוהית בהחלטה זו ועל כן המידע המתקבל על התוכנית האלוהית משפיע מאוד על כלל המסגרת הסיפורית.

R. E. Friedman, *The disappearance of God: A divine mystery*, Boston, 1995. 48

של פרידמן לתופעה הוא פשוט – ככל שאנו מתקרבים למועד חיבורם של הספרים, כך התמונה נעשית ריאליסטית יותר וניסית פחות, בדומה לאופן שבו תופס המחבר את חייו וסביבתו. תפיסה כזו, על נוכחות אלוהית גלויה כנחלת העבר, מופיעה בספרי הנביאים והכתובים בכמה מזמורים עזי מבע: בפרק ג' בספר חבקוק מתאר הנביא: "ה' שִׁמְעֵתִי שִׁמְעָה יְרֵאתִי ה' פָּעֵלָהּ" (חבקוק ג', ב) – הנביא מדבר על התגלותו מלאת ההוד של ה' כנחלת העבר, מידע שהגיע אליו באמצעות שמועה. באורח דומה, מתאר המשורר בתהלים: "אֱלֹהִים בְּאֲזִינוּ שִׁמְעֵנוּ אֲבוֹתֵינוּ סִפְרוּ לָנוּ פֶּעַל פְּעֻלָּת בִּימֵיהֶם בִּימֵי קֶדֶם. אֵתָהּ יָדָהּ גִּוִּים הוֹרֶשֶׁת וְתַטְעֵם תִּרְעֵ לְאֻמִּים וְתִשְׁלַחֲם" (תהלים מ"ד, ב-ג). לאחר תיאורי עוצמה נוספים, מגיע המשורר למצב העגום בזמנו: "אֵף זָנַחְתָּ וְתִכְלִימְנוּ וְלֹא תֵצֵא בְּצַבָּאוֹתֵינוּ" (שם, י). לקראת סיום המזמור, יוצא המשורר בזעקה: "עֹרֶה לָמָּה תִישָׁן אֲדֹנָי הָקִיצָה אֶל תִּזְנַח לְנִצָּח. לָמָּה פָּנִיךָ תִסְתִּיר תִשְׁכַּח עֲנִינוּ וְלִחְצִינוּ" (שם, כד-כה). אף שניתן בהחלט לחלוק על קריאתו הכוללת של פרידמן במקרא, הרי שבספרי שיבת ציון אנו מוצאים אינדיקציות נוספות לקיומה של תחושת נטישה אלוהית בקרב העם: בפירושו לספר חגי ובמאמרים נוספים,⁴⁹ עמד א' עסיס על כך שאחד מן התפקידים המשמעותיים של חגי כנביא הוא להתמודד עם תחושת הנטישה האלוהית המלווה את העם מאז חורבן הבית הראשון ואולי מעט קודם לכן. עסיס מוצא רמזים לאותה התפיסה בעיקר בפרק ג' במגילת איכה, הגורס כי "סְכוּתָהּ בָּעֵנָן לָךְ מַעְבֹּר תִּפְלָה" (ג', מד), "גַּם כִּי אֲזַעַק וְאֲשֻׁעַ שְׁתָּם תִּפְלִתִי" (שם, ח), ובאופן כללי: "אֲבָד נִצְחִי וְתוֹחֲלִתִי יָהּ" (שם, יח). הוא מזהה תחושת נטישה דומה גם בדברי העם היושב בציון המתוארים בפרק ח' ביחזקאל, הקובעים כי "אֵין ה' רֹאֶה אֹתָנוּ עֲזָב ה' אֶת הָאָרֶץ" (ח' יב), ובעיקר בציטוט המושם בפי העצמות היבשות בחזון הנודע: "יָבֹשׁוּ עֲצֻמוֹתֵינוּ וְאֲבָדָה תִקְוֵתֵנוּ" (ל"ז, יא). גם השיבה לארץ בעקבות הצהרת כורש לא העלימה את תחושת הנטישה, שכן המצב הכלכלי של העולים והמקדש בגרסתו המשוחררת והחיוורת נדמו עדיין כעדים לכך שהגאולה המיוחלת מבוששת לבוא. כמענה לכך, חגי בספרו מדגיש את הנוכחות האלוהית עם השבים מהגולה לבנות המקדש, בחזרתו שוב ושוב על המנטרה: 'אני איתכם', בווריאציות שונות.⁵⁰ דוגמה מספר עזרא המציפה את המתח התיאולוגי הזה מצויה בפרק ח', שם קורא עזרא צום ותפילה לפני תחילת מסעו לארץ:

וְאֶקְרָא שֵׁם צֹם עַל הַנֶּהָר אֲהֵא לְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֵינוּ לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ דֶּרֶךְ יִשְׁרָה לָנוּ וּלְטַפְּנוּ וּלְכָל רְכוּשֵׁנוּ. כִּי בְשֵׁתִי לִשְׂאוֹל מִן הַמֶּלֶךְ חֵיל וּפָרָשִׁים לְעֲזָרְנוּ מֵאֹיֵב בְּדֶרֶךְ כִּי אֲמַרְנוּ לַמֶּלֶךְ לֵאמֹר יְד אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מִבְקָשֵׁינוּ לְטוֹבָה וְעֲזָרָה וְאֶפֶס עַל כָּל עֲזָרָה (עזרא ח', כא-כב).

49 ראו: ר' כשר וא' עסיס, **מקרא לישראל: חגי**, תל אביב תשפ"ב, עמ' 11-13. וכן: E. Assis: 'Haggai: Structure and meaning', *Biblica* Vol. 87, No. 4 (2006), pp. 531-541.

50 עסיס מציין גם למקומות מספר בספר זכריה בהם גם הוא מתמודד עם ייאוש זה של העם באמצעות הבטחות על השבת השכינה (ראו זכריה ב', יד; ח', ג).

חוקרים שונים הציעו לראות בפסוקים אלו רמזים להתכתבות בין עליית עזרא לבין נבואות גאולה של נביאים שקדמו לו,⁵¹ וראו את הביטוי 'דרך ישרה' כמתכתב עם פרק מ' בספר ישעיהו המתאר את האל השב את שבות עמו מן הגולה: "קול קורא במדבר פנו דרך ה' ישרו בערכה מסלה לאלהינו" (ישעיהו מ', ג). עם זאת, מה רב הפער שבין התיאור בהמשך הפרק שם, שבו "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר" (שם, ה) וכן "הנה אדני ה' בחזק יבוא וזרעו משלה לו" (שם, י), תיאור שבו לא ניתן לערער על ההתגלות האלוהית המלווה את עמה בשיבה מן הגולה, לבין התענית, התפילה והבושה להתוודות בפני המלך הפרסי על החשש המלווה את המסע חזרה לארץ הקודש. לפנינו אם כן דוגמה טובה למתח שבין הרצון לתאר את השיבה ארצה במלוא צבעיה העזים, כולל גילויי הכבוד והעוצמה, לבין המציאות המדברת בקולות אחרים, בהם עדיין שורה תחושה של היעדר נוכחות אלוהית.⁵²

גם השיפור היחסי במצב העולים בדורם של עזרא-נחמיה, עם השלמת בניין הבית ולאחריה השלמת בניית החומה, לא הביא בהכרח לעמעומה של תחושת ההיעדר: ידוע תיאור בכיים של הזקנים בטקס חנוכת הבית השני, לנוכח הפער בינו לבין הבית הראשון. הפער מחריף כשאנו נוכחים לדעת שבניגוד לטקסי חנוכה קודמים – של הבית הראשון ושל המשכן, אין התייחסות כלשהי לכבוד ה' האמור לשכון בבית. דוגמה נוספת לתודעה העצמית העזובה של הדור ההוא ניכרת במעמד חתימת האמנה:

הִנֵּה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתָּה לְאַבְתִּינוּ לְאָכַל אֶת פְּרִיָּהּ וְאֶת טוֹבָהּ הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֲבָדִים עָלֶיהָ. וְתִבְּאוּתָהּ מִרְבָּה לְמַלְכִּים אֲשֶׁר נָתַתָּה עָלֵינוּ בְּחַטֹּאוֹתֵינוּ וְעַל גְּוִיתֵינוּ מִשָּׁלִים וּבְהֶמְתֵּנוּ כְּרָצוֹנָם וּבְצָרָה גְּדוֹלָה אֲנַחְנוּ. וּבְכָל זֹאת אֲנַחְנוּ כְּרָתִים אִמְנָה וְכֹתֵבִים
(נחמיה ט', לו – י', א).

חתימת האמנה וההתחייבות לשמור על מצוות ה' מגיעה, אם כן, חרף הפער הרב בין הרצוי – אכילה מפירות הארץ איש תחת גפנו ותחת תאנתו, למצוי – תבואת הארץ הניתנת לשליט הזר.

51 ראו לדוגמה פנשם (לעיל, הערה 21), עמ' 116

52 'מאיר', 'לכלות דבר ה' מפי ירמיהו – בחינת האנלוגיה בין ספר עזרא-נחמיה לבין ספר ירמיהו ומשמעותה', **מגדים נו** (תשע"ז), עמ' 98–103, מבקשת להקביל בין הסצנה המתוארת מספר עזרא לבין נבואת הנחמה בירמיהו ל"א. הדמיון הטקסטואלי בין המקורות מתבטא, שוב, בהופעת הצירוף 'דרך ישרה' – "אֲוֹלִיכִים אֶל נַחְלֵי מִים בְּדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁלֹוּ בָּהּ" (ירמיהו ל"א, ח). מכל מקום, גם לפי מסקנתה יש בהשוואה לנבואת הנחמה כדי להצביע על הפער: "ברם, דווקא מההשוואה בין שני הקטעים ניכר הפער בין ההבטחה למימושה. אם בנבואת ירמיהו הובטח כי ה' יקבץ את שארית ישראל ויוביל אותה לציון דרך נחלי מים, הרי שבפועל עזרא הוא זה שמבצע פעולות אלה; וידוי העם על חטאי העבר ('בושתי ונכלמתי') מובא רק בפי עזרא, ומתייחס לחטאים עכשוויים; מילים שבנבואה הוסבו על גאולה מתוך שמחה ורינה, נאמרות בפי עזרא בעת צרה ומצוקה; הבטחות ה' על בטחת המסע ועל אופיו המרומם נאמרות בספר עזרא כתפילה המלווה בפחד. הדואליות, הרומזת מצד אחד על התגשמות נבואת הנחמה ומצד שני על הפער בין ההבטחה למימושה, מלווה את ההקבלה הרחבה הזו בכל חלקיה" (שם, עמ' 103).

מסתבר בעיניי להציע, שהדפוסים שהצבעתי עליהם בנוגע לאופן תיאור הפעילות האלוהית, מבטאים את הפשרה של מחבר עזרא-נחמיה בין תחושת הנטישה שלא היטשטשה לחלוטין, לבין הצורך לעודד את שבי הגולה ולראותם כמגשימים את אידיאת השיבה לארץ וכנישאים על גבי הרצון והתוכנית האלוהית. למול תחושה כללית הגורסת כי 'עזב ה' את הארץ', ובהיעדר דמות נבואית שהוכרה כבעלת סמכות,⁵³ הצורך לבטא את פעילות האל במציאות התממש דרך פריזמה אחרת – נוכחותו של ה' בחביונה של הנפש, בתהליך האינטואיטיבי של קבלת ההחלטות, בהצלחתן או בכישלונן של תוכניות שתוכננו.

ד. סיכום

ביקשתי להצביע על שתי תופעות בתיאורי האל בעזרא-נחמיה ולטעון שמתקיים קשר ביניהן: ההימנעות מתיאורי פעילות מפורשים של ה' כפועל במציאות הגלויה באה בד בבד עם שימוש תכוף יותר בתיאורי ה' כפועל בתוך רוחו של האדם – במוקדי קבלת ההחלטות שלו או בעולמו הרגשי.

אם טענותיי נכונות, הרי שיש כאן עדות נוספת לכפל הפנים של חוויית השיבה לציון – חרדת הגלות והנטישה מחד והתקוות הגאוליות מאידך. כפל פנים זה, החורז רבים ממהלכיו של הספר, מתגלה כאן גם בתיאולוגיה העדינה שעולה מבין השיטין – אמנם ה' לא 'בחזק יבוא', אבל הוא גם 'לא עזבנו'. השפה הדתית החדשה של הספר מבקשת להרחיב את גבולות החיפוש אחרי נוכחותו החמקמקה של האל, ומציעה סוג חדש של היסטוריוגרפיה של התערבות אלוהית, שממוקדת בפנייה פנימה אל נפשו של האדם על חשבון פניה החוצה אל המתחולל בעולמו.

53 על נביאים בעזרא-נחמיה ראו: ש' יפת, **בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים. מחקרים בתקופת שיבת ציון: תולדותיה, ספרותה, לשונה, השקפותיה ועולמה הדתי**, ב, ירושלים תשע"ז, עמ' 429-444.

