

# מועד

שנתון למדעי היהדות  
כ' (ח' לסדרת מועד)

עורכים

איתמר כסלו

שגית מור

יצחק (איציק) פלג



המכללה האקדמית בית-ברל • המרכז לתרבות ישראל

תש"ע

המרכז לתרבות ישראל, כתובת המערכת:  
המכללה האקדמית בית-ברל  
דואר בית-ברל 44905  
moed@beitberl.ac.il כתובת לדואר אלקטרוני:  
אתר אינטרנט: <http://www.beitberl.ac.il/moed>

ISSN  
1565-4923

על הכריכה: צללית כותרת שער בית כנסת קדום בספסופה  
מוצג בקמפוס המכללה האקדמית בית-ברל  
צילום: רויטל רוזנשטרומ  
עיצוב: רויטל רוזנשטרומ  
כל הזכויות שמורות למערכת מועד, המכללה האקדמית בית-ברל, תש"ע

© All rights reserved  
Beit Berl College, 2010

## חברי ועדת המערכת

אוניברסיטת תל-אביב	פרופ' יאירה אמית
מכון ספרטוס ללימודי היהדות, שיקאגו	פרופ' פסח בל
אוניברסיטת בר-אילן	פרופ' מאיר בר-אילן
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	פרופ' מאיר גרובר
מכללה אקדמית בית ברל	פרופ' יצחק גרינברג
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	פרופ' אביגדור ויקטור הורוויץ
אוניברסיטת חיפה	פרופ' שולמית ולר
האוניברסיטה העברית בירושלים	פרופ' יוסף יהלום
אוניברסיטת בר-אילן	פרופ' רימון כשר
האוניברסיטה העברית בירושלים	פרופ' שלום פאול
אוניברסיטת טורונטו	פרופ' מנחם צבי פוקס
אוניברסיטת בר-אילן	פרופ' יהושע שורץ
האוניברסיטה העברית בירושלים	פרופ' אביגדור שנאן
מכון ספרטוס ללימודי היהדות, שיקאגו	פרופ' דב לוי שרוין

## המחברים בכרך זה

האוניברסיטה הפתוחה	ד"ר אסתי איזנמן
אוניברסיטת חיפה	פרופ' גרשון גליל
המכללה האקדמית תל חי	ד"ר ציונה גרוסמרק
אוניברסיטת בן גוריון בנגב	ד"ר חיים וייס
אוניברסיטת חיפה	פרופ' שולמית ולר
מכון שכטר למדעי היהדות	ד"ר דליה חשן
אוניברסיטת שטרסבורג	פרופ' יאן יוסטן
בת חפר	גב' שרית כהן
אוניברסיטת חיפה	ד"ר משה מורגנשטרן
האוניברסיטה העברית בירושלים	ח"ן מרקס
מכללת שאנן קרית שמואל	ד"ר יהושפט נבו
אוניברסיטת חיפה ומכללת לוינסקי לחינוך	גב' שירלי נתן יולזרי
אוניברסיטת תל אביב	ד"ר דליית רום-שילוני
אוניברסיטת בן גוריון בנגב	ד"ר מנחם רצון
אוניברסיטת בן גוריון בנגב	ד"ר עודד שי
המכללה האקדמית בית ברל	
המכללה האקדמית בית ברל	ד"ר גילה שילה
המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון	ד"ר אברהם אופיר שמש

## דבר המערכת

אנו שמחים להביא בפני קהל הקוראים את הכרך השמיני של מועד – שנתון למדעי היהדות, סדרת ההמשך של השנתון הוותיק מחקרי חג – כתב עת לתרבות יהודית. אנו מודים לעורכי מועד המסורים אריה דון ויונתן ד' ספרן שערכו את מועד במשך שבע שנים ללא לאות והציבו רף גבוה לממשיכיהם. אנו מקווים להמשיך את פעלם, לקדם את מועד ולהעמידו במקום הראוי לו כשנתון אקדמי שיפוטי המביא בפני קהל הקוראים המתעניינים במדעי היהדות וכן בפני החוקרים בתחומי היהדות השונים מאמרים מקוריים וחדשניים בענפים המגוונים של מדעי היהדות.

תודה מיוחדת להנהלת המכללה האקדמית בית ברל על ההכרה בחשיבותו של השנתון ועל המשך התמיכה בהוצאתו לאור.

איתמר כסלו, שגית מור, יצחק (איציק) פלג

## תוכן העיניים

	דבר העורכים	
1	צדק אלהי או צדק ספרותי? עונשה של ענת באפוס 'עלילת אקתה' על פי בחינה ספרותית	שירלי נתן יולזרי
21	'לשון רכה תשבר גרם' - הנאום של יהודה כבראשית מד 18 – 34 והרטוריקה המקראית	יאן יוסטן
35	'מעשה היה בדרום שהיה שם פונדקאי אחד...': הפונדק כמקום של סכנה בספרות חז"ל	ציונה גרוסמרק
54	מותם של ר' שמעון ור' ישמעאל הרוגי מלכות	דליה חשן
103	הדיון התלמודי בבניית 'בית שער' לחצר כמקרה מבחן לתפיסה חברתית (בבא בתרא ז, ע"ב – ח, ע"א)	שולמית ולר
117	זהות, חכמה וכוח בארבעת הסיפורים הראשונים בקובץ חכמת בני ירושלים' באיכה רבה	ח"ן מרקס
135	'כי עפר אתה ואל עפר תשוב' – על יחסי חומר ורוח בהגותו של רס"ג	אסתי אייזנמן
153	שאלת המלוכה בפירושי ראב"ע, בחיי בן אשר ורלב"ג: פירושים מקראיים ומשמעותם המדינית – ניתוח השוואתי	מנחם רצון
198	שמות וכינויים של כמה גידולי תרבות חדשים בספרות הרבנית מן המאה ה-16 ועד המאה ה-20	אברהם אופיר שמש
217	מקומה של השכינה ומעמד הצדיק בספר 'תפארת שלמה' לר' שלמה מרדומסק	יהושפט נבו
239	מחשבותיו של הוגה דעות ציוני על מוזיאון לאומי בירושלים בשלהי המאה התשע-עשרה	עודד שי
251	בין השולח לשליחו: היבטים תיאולוגיים ב'בעיר ההרגה' לביאליק	דלית רום-שילוני
268	הכתיבה בעברית העיונית: שגיאות לוגיות-מבניות ולשוניות, השוואה בין תלמידי חטיבת ביניים לבין תלמידי חטיבה עליונה ולבין סטודנטים	גילה שילה

## סקירת ספרים

- 299 Isaac Kalimi: *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005, xiii, 473 pp. גרשון גליל ושרית כהן
- 310 שמעון שרביט: פרקי מחקר בלשון חכמים, אסופות ב', מוסד ביאליק, ירושלים, תשס"ח, 386 עמ' משה מורגנשטרן
- 314 קרדום לחפור בו: ארכיאולוגיה ולאומית בארץ ישראל, עורכים: מיכאל פייגה וצבי שילוני, הוצאת מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2008, 266 עמ' חיים וייס

## בין השולח לשליחו: היבטים תיאולוגיים ב'בעיר ההרגה' לביאליק<sup>1</sup>

דלית רום-שילוני

עלי להקדים ולאמר: אינני חוקרת של ביאליק או של יצירתו, אני חוקרת של יחזקאל, אבל כשמדובר ב'בעיר ההרגה' נדמה שדרוש עיון ב'משקפים יחזקאליים' בפואמה הזאת של ביאליק. מבעד ל'משקפים היחזקאליים' אעיר שלוש הערות, וכולן קשורות בהיבטים תיאולוגיים של היצירה. הראשונה בעניין השולח-המצווה, השנייה בעניין השליח, והשלישית בעניין תפיסות האלוהים והעם. כדרכו של ביאליק, 'בעיר ההרגה' עשירה ברמיזות לספרים רבים ביצירה המקראית, ובראשם לספרי (ולסיפורי) הנביאים אליהו, יונה, ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל. בדברים שלהלן אינני באה לצמצם את חשיבותן של רמיזות אלו ואחרות, אבל נדמה שהרמיזות ליחזקאל תופסות מקום חשוב ומרכזי מן האחרות בהיותן אבני הבנייה מהן בנויה הפואמה כולה ובהן מקופלים מסריה העיקריים.<sup>2</sup>

עוזי שביט הציג את ההיפוך שיוצר ביאליק ביחס לנביאים אחרונים, ובמיוחד ביחס ליחזקאל, כאחד משלושה מודלים המשמשים בפואמה והם בונים אינטרטקסטואליות פְּרֹודית שתכליתה אירונית. הוא הצביע על גילוייה של פְּרֹודיה אירונית זו בדמותו של

<sup>1</sup> מאמר זה הוא פרי ראשון מן הסמינר 'הן יקטלני לו איחל: הצדקת האל ושברה במקרא ובהגות היהודית' שלימדתי יחד עם פרופ' רון מרגולין בחוג ללימודי התרבות העברית, אוניברסיטת תל אביב, בשנת תשס"ט. אני מודה לרון וכן ללומדים בקורס על חוויה לימודית מאתגרת ומרגשת.

<sup>2</sup> על הזיקות ליחזקאל עמד כבר פ' לחובר, ביאליק: חייו ויצירותיו, תל אביב תש"י, עמ' 429-439; וכן: "בעיר ההרגה" - שירה ומציאות, במבואי עיר ההרגה: מבחר מאמרים על שירו של ביאליק, בעריכת ע' שביט וז' שמיר, תל אביב תשנ"ד, עמ' 9-22. לחובר סבור היה שברמיזותיו ליחזקאל ביקש ביאליק להתקרב לנביא החמה והזעם (ראו במיוחד עמ' 430-432), ואילו בדברים להלן אני מבקשת להצביע על יחס מורכב יותר שמביע ביאליק באמצעות הרמיזות ליחזקאל. הלל ברזל הדגיש דווקא את הרמיזות הרבות לירמיהו, עוד יותר מאלה שמרמזות ליונה וליחזקאל (גאולה דרך תוכחה: אידיאלים והריסתם ב'בעיר ההרגה', שם, עמ' 71-85, במיוחד עמ' 79-80; ובריון נרחב יותר במאמרו: 'אידיאלים והריסתם: "בעיר ההרגה"', שירת התחייה: חיים נחמן ביאליק, ירושלים תשנ"א, עמ' 245-282, במיוחד עמ' 270-275). ואילו אלן מינץ מדבר על 'נביא' בלא שהוא מזהה אותו, ואף טוען כי הפרסונה הנבואית משמשת את ביאליק בהתייחסות לעניינים לאומיים (חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים [תרגום: י' קומם], ירושלים, 2003, 123-125, 134). אלא ש'בעיר ההרגה' מלמדת כי המודל איננו נביא-עם (כהצעתו של מינץ, עמ' 134), אלא נביא-אל. על השימוש האלוסיבי המיוחד לביאליק שהיה בעיניו דרכו לחתור לדיוק המבע, ראו ז' שמיר, 'תבניות לשון אלוסיביות בשירי ביאליק', מאזנים, נז, 7 (תשמ"ד), עמ' 17-20.

השליח ('בן אדם' המנוע מלספור והמצווה להיאלם), בדמותו של האל (שאיננו עוד 'האל החזק והצודק, אף לא האל הרחוק המתנכר'), וראה את שיאה של הפרודיה האירונית ב"חזון העצמות" של הקבצנים' המהפכת את חזון העצמות היבשות של יחזקאל.<sup>3</sup> לעניין זה חשובים דבריו של דן מירון:<sup>4</sup>

דווקא בשירי ביאליק [...] ניכרת מודעותו של המשורר לדיסוננס הקוגניטיבי והרטורי הנובע מהצמדתה של מחווה נבואית קדומה המבוססת על נבואת המקרא, לשליחות רוחנית הנובעת מכפירה בהשגחת האל או אף בעצם קיומו האובייקטיבי. ביאליק אינו רק מודע לדיסוננס זה, אלא אף מעוניין בפיתוחו ובהחרפתו, לפיכך אפשר לתאר את מרבית שיריו הכמו-נבואיים כפרודיות רציניות, היינו כפרודיות שאינן באות ללגלג על מקור החיקוי שלהן ולהציגו בגיחוכו או בשקריותו, אלא להפך, כפרודיות המנצלות את הפער שבין מקור ספרותי 'נשגב' לבין מציאות שפלה תוך שהן מפתחות בצד הפתוס גם אתוס הטעון במתח רגשי ורעיוני שלא ניתן היה ליצור אותו בדרכים אחרות.

מאמרי זה מאיר באופן מפורט את השימוש המושאל והמורכב בדמותם של השולח, השליח ובטיבה של השליחות על מנת לחדד את הפער שעליו מדברים שביט ומירון; או ביתר דיוק, הדברים להלן מבקשים להציג את המתח שממנו יוצר ביאליק את קו ההתרסה הסמויה והגלויה, התרסה שמקפלת בתוכה את תפיסותיו הדתיות והלאומיות.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> ע' שביט, 'מודל האינטרקסטואליות הפרודית כמפתח ל"בעיר ההרגה"', במבואי עיר ההרגה, עמ' 160-173, ראו במיוחד עמ' 170-172. הצעתו של שביט מרתקת, גם אם איני מסכימה לכל פרטיה: להלן אביע דעה אחרת במקצת באשר לדמותו של השליח כיחזקאל; אסכים לניגוד שמעמיד שביט ביחס לדמותו של האל הכול-יכול, אבל אציע להרחיבה ולראות גוונים נוספים בתפיסת תפקידיו של האל אצל ביאליק לעומת זה של יחזקאל; ולצד המקום המרכזי שנותן שביט למה שהוא מכנה התבנית המהופכת ביחזקאל מן התוכחה אל הנחמה, אני סבורה ששיאה של הפואמה הוא בקריאה להתרסה גלויה ורחבה כלפי שמיא.

<sup>4</sup> ד' מירון, 'מעיר ההרגה והלאה: הרהורים על הפואמה של ביאליק במלאת מאה להופעתה', ד' מירון (עורך), בעיר ההרגה ביקור מאוחר: במלאת מאה שנה לפואמה של ביאליק, תל אביב 2005, עמ' 71-154, הציטוט מעמ' 86, הדין בעמ' 85-97.

<sup>5</sup> שאלת המודל מיחזקאל עונה על ארבע הבעיות שמנה שביט (שם, עמ' 161).



## א. השולח המצווה

1 קום לך לך אל עיר ההרגה ובאת אל-החצרות,  
ובעיניך תראה ובידך תמשש על-הגדרות

מראש ועד סוף, הפואמה מציירת מערכת יחסים היררכית בין הדובר-השולח לשליחו. הדובר הוא המצווה את ההליכה, וזו משמשת לתיאור מהלך כולל ומפורט באמצעות פועלי הליכה (קום, הלך, בוא, פסח, עבר, ברח, ירד, יצא, פקד [קברים], ניצב על, שוב); מעשים של התקדמות במרחב ('ופתחת את-השער, בלט ובאת' [ש' 108], 'עפתה צא מזה ושוב הנה' [ש' 213], 'והיה פי-תשפים מחר ויצאת בראש דרכים' [ש' 247], 'ועפתה מה-לך פה, בן-אדם, קום ברח המדבחה' [ש' 267]); ואף מקומות ספורים שבהם הדובר-המצווה כמו פועל על השליח ומביאו או לוקחו ('ועפתה לך והבאתיך אל-כל המכתובאים' [ש' 86]; 'ולקחתיך ונאשיבך / מבית-הקברות אל-אחיך אשר חיו מן-הטבחה' [ש' 174-175]). כפי שטענו רבים, הדובר לכל אורך הפואמה הוא אלוהים.<sup>6</sup> הוא מתגלה במפורש כשהוא מדבר בגוף ראשון (ש' 52, 92, 141-145, 14, 167, 174, 190-194), כשם שהוא הנושא הנסתר המצווה על השליח את מהלכיו.<sup>7</sup> מסכת זו של הוראות הליכה והדגש הגדול על הראייה שנלווה להן (ש' 2, 34, 43, 68, 88, 164, 169, 171, 174, 186, 214, 247) קוראים להשוואה ראשונה של היצירה אל נבואות יחזקאל.

יחזקאל בן בוזי הכהן, איש ירושלים שהוגלה עם גולי יהויכין (597 לפה"ס), החל לנבא בכבל חמש שנים לאחר הגלייתו (יחזקאל א 1-3). יחזקאל ח הוא פרק פותח בחטיבת הפרקים ח-יא, פרקים שמביאים 'מראות אלוהים' שראה הנביא בשנה השישית לגלות (ה' אלול 592 לפה"ס) כשהוא יושב בביתו וזקני יהודה יושבים לפניו, כמעט שש שנים קודם לחורבן המקדש והעיר.<sup>8</sup> הנביא נלקח בציצית ראשו ומובא מבבל לירושלים, שם ב'פתח שער הפנימית הפונה צפונה' של בית המקדש מחכה לו 'כבוד אלוהי ישראל' (ח 3-4).

<sup>6</sup> פ' לחובר, "בעיר ההרגה" - שירה ומציאות' (לעיל הערה 2), עמ' 9-22; ה' ברזל, 'גאולה דרך תוכחה' (לעיל הערה 2), עמ' 75-77; הנ"ל, 'אידיאלים והריסתם' (לעיל הערה 2), עמ' 279; א' מינץ, חורבן (לעיל הערה 2), עמ' 125-123.

<sup>7</sup> השוו לעמדתו של מנחם פרי ('תפקידו של הדובר ב"בעיר ההרגה": קריאה ברצף הטקסט, במבואי עיר ההרגה, עמ' 32-39) שטען לחילופי הדוברים בפואמה, ולפיו עד לש' 140 לערך המשורר הוא הדובר ורק משורה זו ואילך הוא האלוהים.

<sup>8</sup> דיון במבנה הספרותי ובתכניה של חטיבת הפרקים ח-יא ביחזקאל, ראו אצל M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (AB, New York 1983, pp. 192-205), וכן אצל ר' כשר, יחזקאל א-כד (מקרא לישראל), ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 241-243.

המפגש הזה בשער הצפוני הוא ראשיתו של מסע בחצרות המקדש ועד להיכל פנימה:

ח 5-6: **וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן-אָדָם שֵׁא-נָא עֵינֶיךָ דָּרַךְ צְפוֹנָה, וְאִשָּׁא עֵינֵי דָרַךְ צְפוֹנָה וְהִנֵּה מִצְפּוֹן לְשַׁעַר הַמְּזוֹבַח סָמַל הַקְּנָאָה הַזֶּה בְּבִאָה. 6 וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן-אָדָם הֲרָאָה אַתָּה מֵהֵם (מָה הֵם) עֹשִׂים, תוֹעֲבוֹת גְּדֹלוֹת אֲשֶׁר בֵּית-יִשְׂרָאֵל עֹשִׂים פֶּה לְרַחֲקָה מֵעַל מִקְדָּשִׁי וְעוֹד תָּשׁוּב תִּרְאֶה תוֹעֲבוֹת גְּדֹלוֹת.**

ח 7-13: **וַיָּבֵא אֹתִי אֶל-פֶּתַח הַחֲצַר, וְנֹאֲרָאָה וְהִנֵּה חֹר-אֶחָד בְּקִיר. 8 וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן-אָדָם חֲתֹר-נָא בְּקִיר, וְנֹאֲחֹתֵר בְּקִיר וְהִנֵּה פֶתַח אֶחָד. 9 וַיֹּאמֶר אֵלַי, בֹּא וּרְאֵה אֶת-הַתוֹעֲבוֹת הַרְעוֹת אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֶּה. 10 נֹאבֹא וְנֹאֲרָאָה וְהִנֵּה כָל-תְּכֵנִית רָמַשׁ וּבִהְמָה שֶׁקָּץ וְכָל-גְּלוּלֵי בֵית יִשְׂרָאֵל, מִחֻקָּה עַל-הַקִּיר סָבִיב סָבִיב. 11 וְשִׁבְעִים אִישׁ מִזְקְנֵי בֵית-יִשְׂרָאֵל וַיֹּאזִינֵהוּ בֶן-שָׁפָן עִמָּד בְּתוֹכָם עֹמְדִים לִפְנֵיהֶם וְאִישׁ מִקְטָרְתוֹ בְּיָדוֹ, וַנְּעַתַר עֲנַן-הַקְּטָרֶת עֲלֶיהָ. 12 וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶּן-אָדָם אֲשֶׁר זָקְנֵי בֵית-יִשְׂרָאֵל עֹשִׂים בַּחֲשׁוֹן אִישׁ בְּחֲדָרָי מִשְׁפִּיתוֹ, כִּי אֹמְרִים אֵין ה' רָאָה אֶתְנוּ עֲזוֹב ה' אֶת-הָאָרֶץ. 13 וַיֹּאמֶר אֵלַי, עוֹד תָּשׁוּב תִּרְאֶה תוֹעֲבוֹת גְּדֹלוֹת אֲשֶׁר-הֵמָּה עֹשִׂים.**

ח 14-15: **וַיָּבֵא אֹתִי אֶל-פֶּתַח שַׁעַר בֵּית-ה' אֲשֶׁר אֶל-הַצְּפוֹנָה, וְהִנֵּה שֵׁם הַנְּשִׂים יֹשְׁבוֹת מִבְּכוֹת אֶת-הַתְּמוּזָה. 14 וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶּן-אָדָם, עוֹד תָּשׁוּב תִּרְאֶה תוֹעֲבוֹת גְּדֹלוֹת מְאֹלָה.**

ח 16-17: **וַיָּבֵא אֹתִי אֶל-חֲצַר בֵּית-ה' הַסְּפִימִית וְהִנֵּה-פֶתַח הַיֵּכָל ה' בֵּין הָאוֹלָם וּבֵין הַמְּזוֹבַח כְּעֹשָׂרִים וַחֲמִשָּׁה אִישׁ, אַחֲרֵיהֶם אֶל-הַיֵּכָל ה' וּפְנֵיהֶם קְדָמָה וְהִמָּה מִשְׁתַּחֲוִייתָם קְדָמָה לְשִׁמֶשׁ. 17 וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶּן-אָדָם הַנִּקְלָל לְבֵית יְהוּדָה מַעֲשׂוֹת אֶת-הַתוֹעֲבוֹת אֲשֶׁר עָשׂוּ-פֶה, כִּי-מָלְאוּ אֶת-הָאָרֶץ חֲמָס וַיָּשׁבוּ לְהַכְעִיסֵנִי וְהִנֵּם שְׁלָחִים אֶת-הַזְּמוּרָה אֶל-אֶפְסַם.**

המהלך בחצרות המקדש מתקדם מן החוץ פנימה, מן החצרות ועד להיכל, לתחום שבין האולם ובין המזבח (ח 16), מן המעשים הנעשים פומבי אל אלה הנעשים בחשך בהסתר (פס' 12) ובבית פנימה (פס' 16-17). לכל ארכו אלוהים הוא המצווה על הנביא להתקדם על פי הנחיותיו, הנביא מציית ומבצע, ותכלית הכול היא הראייה. אלוהים הוא שמראה לנביא את כל תועבות ירושלים הנעשות בתחומי מקדשו של האל. תיאור זה מהווה תשובה ברורה לדברים שמצטט יחזקאל מפי זקני בית ישראל האומרים 'אֵין ה' רָאָה אֶתְנוּ עֲזוֹב ה' אֶת-הָאָרֶץ' (ח 12; וכן ט 9 בהיפוך הסדר).<sup>9</sup> בתגובה לדברים אלה של הכחשה, טוען הנביא

9 ביחזקאל ט 9 חוזרת האמרה בהיפוך הסדר בין שני רכיביה: 'עֲזוֹב ה' אֶת-הָאָרֶץ וְאֵין ה' רָאָה'; וכן בהשמטת כינוי

טענה הפוכה - אלוהים רואה ומראה, משמע אלוהים נוכח. אלוהים הוא שמראה לנביא ומגלה את עיניו לראות את שגלוי ואת שנסתר, שהרי אין נסתר מלפניו, ומעורבותו של אלוהים היא זו שתביא אותו לעזוב את הבית ואת העיר רק עתה נוכח חטאי העם (ט-יא). ביציאתו את העיר אלוהים יעמוד 'על-הָהָר אֲשֶׁר מִקְדָּם לְעִיר' (יא 24), על הר הזיתים ויצפה משם במתרחש בה. משמע, אלוהים אף שעזב את המקדש בשל חטאי העם בו, לא עזב את הארץ, אלא נותר לעמוד כמטחוי קשת והוא צופה, רואה, יודע, מעורב במתרחש בירושלים. יתר על כן, אלוהים הוא אף שיביא עליה את חורבנה (ח 18; ט 4-7; י 2).<sup>10</sup>

חיים נחמן ביאליק שאל את הדגם הזה של האל המוליך את נביאו ומראה אותו תועבות פולחניות בירושלים של ראשית המאה השישית לפה"ס, לטובת רישום העדויות על הזוועות שנעשו בקישינב באפריל 1903. כמה עצמה יש בשאילה זו! עצמה שטמונה בנתונים המחברים בין השנים, אבל עוד יותר מכך במאפיינים המפרידים אותם זה מזה.

כמו אלוהיו של יחזקאל, הקול המצווה בפואמה הוא אלוהים שרואה ומראה, אלוהים שיודע לפרטי הפרטים את זוועות הפרעות שנעשו בבני עמו. אלוהים שבכוח הצו מוליך את המשורר בחצרות, בעליות הגגות, בין רעפי הגג, במרתפים האפלים, בגינת הירק ובאָוֶרָה הגדולה, בבית העולם, בבתי התפילה, בראש דרכים - בכל אלה אלוהים הוא המדווח למשורר על שהתרחש. אלוהים הוא שמפנה את תשומת לבו של המשורר לכל פרט בזוועה הגדולה ולכל גילוי שנוגע למצבו של העם.<sup>11</sup> אלוהים נוכח, ואלוהים מספק את העדויות. כוחה וחשיבותה של הראייה בפואמה הוא כוחה של העדות, זו שלשמה נשלח ביאליק לקישינב, זו שבשלה הוא בחר למסור את הדברים לא כדוח היסטורי מפורט, אלא דווקא כפואמה שאלוהים הוא דובר, ולפיכך היא חזקה, אמינה וכואבת פי כמה.<sup>12</sup>

המושג 'אתנו'. אבל אין באלה לשנות את תוכנה.

<sup>10</sup> השוו עמדה זו של יחזקאל לעמדה המקבלת ביטוי בפסיקתא דרב כהנא יג, יא, ולפיה אחרי החורבן פרחת לה השכינה ועזבה את הארץ עם הגולים ממנה. יחזקאל מבטא תפיסה דינמית מאוד של הנוכחות האלוהית. נוכחותו בירושלים ובמקדש איננה מבטלת את נוכחותו של ה' כבכל עם הגולים (יחזקאל יא 16), כשם שבנובאה לעתיד הוא רואה את ה' שב אל ביתו בירושלים ושוכן בו (מג 1-7).

<sup>11</sup> כך לחובר, ביאליק: חייו ויצירותיו (לעיל הערה 2), עמ' 430-432.

<sup>12</sup> ברזל (גאולה דרך תוכחה [לעיל הערה 2], עמ' 79-80) הסביר בכך את גנייתו של הדוח ההיסטורי, ויפה הצעתו. על הרקע ההיסטורי לכתובת 'בעיר ההרחה' עמד י' גורן, 'פרעות קישינב וביאליק - הרקע ההיסטורי העובדתי', במבואי עיר ההרחה (לעיל הערה 2), עמ' 86-120; וכן S. Feinstein, *Sunshine, Blossoms and Blood: H. N. Bialik in His Time, A Literary Biography*, Lanham, Maryland 2005, pp. 91-114. ביקורת נוקבת על ההתעלמות מן העדויות ההיסטוריות שגבה ביאליק עצמו מקרבנות הפוגרום הביעו אלן מינץ, חורבן (לעיל הערה

אך מה גדול ההבדל בין הדיווחים. שלא כביחזקאל ח, אלהים איננו מראה למשורר תועבות פולחניות, חטאים של ישראל נגד אלוהיהם, אלא זוועות שנעשו בידי בני אדם, בני עוולה, כנגד עמו חסר האונים של האל, אנשים נשים וטף. שאילה זו של ביאליק היא אפוא שאילה שנועדה להגדיל את רושמה של הזוועה.

אבל יש מקום להוסיף ולראות כי שאילה זו של דמות האל הנוכח, הרואה והמראה את הנביא משמשת את ביאליק להחריף את דבריו במה שנוגע ליחסים המנוכרים שלו כלפי העם וסבלו. ביחזקאל ח - יא החלוקה המתנכרת שבין הנביא לבני עמו מקבלת ביטוי בתפיסת ההשגחה. כשמדובר ביחזקאל, ההשגחה האישית מלווה את הנביא ומשמשת לצורך הוכחת העם על חטאיו, והיא בגדר מענה לעם שחש כי האל איננו נוכח בירושלים ואיננו יודע את שמתרחש בה. בפואמה ההשגחה האישית המלווה היא המביאה לידיעתו של המשורר את המתרחש בעיר, היא המדריכה את דרכו ומציגה לפניו את הסבל הנורא של בני העיר, עיר ההרגה, שאנשיה אינם מטילים ספק בנוכחותו. ההשגחה מלווה את המשורר, והיא איננה ההשגחה המושיעה בעת צרה.

נימת התוכחה והחרון שהולכים ומתגברים בנבואתו של יחזקאל, אין להם לכאורה מקום בפואמה זו של ביאליק. עדות הראייה הרי עוסקת בקרבנות הזוועה ובגורלם, אולם כבר עמדו על כך שיש מידה גדולה של קצף בפואמה, והוא מכוון אל בני העם, אל חדלונם, אל אין-האונים שלהם נוכח הפורעים (ש' 60-85, 86-98). וכך, אף שגדול המרחק בין החוטא לקרבן, אלוהים בפואמה של ביאליק שומר את זכות התוכחה, והוא אף מציב את המשורר, שליחו של האל, בעמדת המוכיח את העם, אולם גדול המרחק בין הגדרת שליחותו של המשורר לשליחותו של הנביא יחזקאל.

### ב. המשורר הוא הנביא, אך מה שונה שליחותם

מערכת היחסים בין אלוהים-הקול המצווה לבין שליחו בפואמה (ש' 97, 128, 162, 195, 267) היא כזו שבין אלוהים לנביא יחזקאל. בספר יחזקאל 'בן אדם' הוא הכינוי שבו מכנה ה' את הנביא למן נבואת השליחות (יחזקאל ב' 1, 3, 6, 8; ג' 1, 4, 10) ולאורך כל פעילותו הנבואית. בהופעתו הראשונה כינוי זה עומד בניגוד בולט ורב משמעות ל'מְרַאָה דְמוֹת כְּבוֹד-ה'' הנפלא והנורא (א 26-28), ולכן הוא חשוב מאין כמותו להבנת מעמדו של הנביא. באמצעותו מדגיש אלוהים את המרחק, את הבדלי הכוח בינו ובין נביאו, את ההיררכיה הברורה בין האל לשליחו הנשלח לפעול בקרב בני אדם, בני עמו, ולהביא לפנייהם את דברי

(2), עמ' 123-125; וביתר הרחבה דן מירון, 'מעיר ההרגה והלאה' (לעיל הערה 4), עמ' 80-85.

האל כלשונם, במלואם (יחזקאל ג 10-11: וַיֹּאמֶר אֵלַי, בֶּן-אָדָם אַתְּ-כָל-דְּבָרַי אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלַיךָ קֹחַ בְּלִבְךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמַע. וְלֹךְ בֹּא אֶל-הַגּוֹלָה אֶל-בְּנֵי עַמְּךָ וּדְבַרְתָּ אֲלֵיהֶם וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה', אִם-יִשְׁמְעוּ וְאִם-יִחְדְּלוּ; וְכֵן ב 3-5, 6-7; ג 4).<sup>13</sup>

הופעותיו של הכינוי 'בן אדם' ב'בעיר ההרגה' מרתקות. ראשית, משום האופן שבו תופס ביאליק-המשורר-השליח את מעמדו ביחס לקול המצווה. שנית, משום ההבדל העצום באופייה של השליחות.

97 וְלָמָּה תִּבְרָךְ, בֶּן-אָדָם, וְלָמָּה תִּלְיֹט  
אֶת-פְּנֵיךָ בְּכַפְּךָ? – חָרַק שְׁנַיִם וְהֵמָּס!

בסופו של הבית הרביעי, נוכח הזוועות שראה עד כה, נוכח אין האונים של הבעלים, החתנים, האחים (ש' 68-85), בני העם שמתגלים רחוקים עד מאוד מאבותיהם המכבים (ש' 89-90), פונה אלוהים אל המשורר בנימה של נזיפה. אל לו למשורר לבטא את רגשותיו בבכי ובהלטת הפנים, עליו לכבוש את הכאב בחריקת שיניים ולהמיס את כל סערת הרגשות הממלאת אותו. ומעל לכול, לא מוטלת עליו משימת הדיבור, להיפך! - משימתו היא דווקא השתיקה.<sup>14</sup>

128 וְאָתָּה גַם-אָתָּה, בֶּן-אָדָם, סָגַר בְּעַדְךָ הַשָּׁעַר,  
וְנִסְגְּרָתָּ פִּה בְּאֶפְלָה וּבִקְרָקַע תִּכְבֹּשׁ עֵינֶיךָ  
130 וְנִצַּבְתָּ כֹּה עַד-בוֹשׁ וְהִתְיַחַדְתָּ עִם-הַצֹּעַר  
וּמְלֹאֲתָ בוֹ אֶת-לִבְךָ לְכֹל יְמֵי חַיֶּיךָ,  
וּבְיֹם תִּרְשַׁשׁ נִפְשְׁךָ וּבְאָבֹד כָּל חֵילָה –  
וְהָיָה הוּא לְךָ לְפִלִּיטָה וּלְמַעֲזֵן תִּרְעַלָּה,  
וְרַבִּץ בְּךָ כְּמֵאֲרָה וּיִבְעֲתְךָ כְּרוּחַ רָעָה,  
135 וּלְפָתְךָ וְהַעֵיק עֲלֶיךָ כְּהַעֵק חֲלוֹם וְנוֹעָה;  
וּבְחִיקְךָ תִּשְׁאָנוּ אֶל-אֲרֻבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם,  
וּבְקִשְׁתְּךָ וְלֹא-תִמְצָא לוֹ נִיב שְׁפָתַיִם.

<sup>13</sup> 'בן אדם' בספר יחזקאל, ראו M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, pp. 62-63. מ' גרינברג, (לעיל הערה 8), עמ' 62-63.  
<sup>14</sup> הלל ברזל רואה בכליאת הדיבור שאילה מהופכת של 'הדיוקן הנבואי' ככלל, ולא הידמות ליחזקאל דווקא ('אידיאלים והריסתם' [לעיל הערה 2], עמ' 273-274); וכן א' מינץ (חורבן [לעיל הערה 2], עמ' 124) שקובע שהפואמה היא למעשה מונולוג של האל. אף שזו תוצאת הדברים, נדמה שהפואמה בונה את המתח שבין השליחות לכליאתה והוא מתח חיוני.

'בן אדם' מופיע בראש הבית השישי ובו מצווה השליח להיסגר באפלה, למלא את לבו צער, כזה שירושש את הנפש, ירבוץ כמארה, וינשא בחיקו כל ימיו. בכל אלה לא ימצא המשורר-השליח דרך לבטא את הצער במלים, להעלות אותו על דל שפתיו. בשורותיו אלה של ביאליק נשמע הד לאלם בו מצטווה יחזקאל (יחזקאל ג 22-27; לג 21-22), אלם שאלוהים כופה על הנביא ומגביל את דיבורו רק לשיעורים: וּבְדַבְרֵי אוֹתָךְ אֶפְתַּח אֶת-פִּיךָ וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה', הַשְׁמַע יִשְׁמַע וְהַחֲדַל יִחְדַּל כִּי בֵּית מְרֵי הִמָּה (ג 27).<sup>15</sup> דיבורו של ביאליק, כמו דיבורו של יחזקאל, נתון בידי אלוהים, הוא שיכול לצוות על הדיבור וגם למנוע אותו. במקרהו של ביאליק, בניגוד ליחזקאל, האלוהים מונע את המשורר מלדבר.

הבית השביעי, ליבה ושיאה של הפואמה, שבו מתוודה אלוהים לפני העם ולפני המשורר, נפתח בקריאה למשורר לצאת אל מחוץ לעיר אל בית העולם ואל מול הקברים, חוזר האלוהים על הדממה הנכפית על המשורר, והיא איננה רק דממת הקול המדבר, אלא גם כליאת כל גילוייו של הכאב בלב, בעיניים ובגרון, ש' 141-145:

141 וְנִצַּבְתָּ עַל עַפְרָם הַתְּחוּחַ וְהַשְׁלֵטְתִּי עֲלֶיךָ דְמָמָה:

וּלְבָבְךָ יִמָּק בְּךָ מַעֲצָר כָּאֵב וּכְלָמָה –

וְעִצְרֹתַי אֶת-עֵינֶיךָ וְלֹא-תִהְיֶה דְמָעָה,

וְיִדְעֶתָ כִּי עֵת לִגְעוֹת הִיא כְּשׁוֹר עֲקוּד עַל הַמַּעֲרָכָה –

145 וְהִקְשַׁחְתִּי אֶת-לְבָבְךָ וְלֹא-תִבֹּא אֲנָחָה.

נוכח הוידוי ובקשת הסליחה ('סִלְחוּ לִי, עֲלוּבֵי עוֹלָם, אֲלֵהֵיכֶם עֲנִי כְמוֹתְכֶם', ש' 148), מצווה אלוהים לראשונה את המשורר לדבר, אך מיד מבטלו בצו לשתוק, ובהמשך קובע המצווה את שליחותו של המשורר כשליחותו של 'עד' שעדותו היא 'דומם' (ש' 162-164).

162 וְגָדוֹל הַכָּאֵב מְאֹד וְגָדוֹלָה מְאֹד הַכְּלָמָה –

וַיִּמָּה-מִשְׁנִיָּהֶם גְּדוֹל? – אָמַר אֲתָהּ, בֶּן אָדָם!

או טוֹב מְזָה – שְׁתַּק! וְדוּמָם הִיָּה עָדִי,

165 כִּי-מִצָּאֲתַנִּי בְקִלּוֹנִי וְתִרְאֵנִי בְיוֹם אִיִּדִי;

וּכְשׁוּבְךָ אֶל-בְּנֵי עַמְּךָ – אֶל-תְּשׁוּב אֲלֵיהֶם רִיָּקָם,

כִּי מוֹסֵר כְּלָמְתִּי תִשָּׂא וְהוֹרְדָתוֹ עַל-קַדְקֶדְכֶם,

וּמִכָּאֵבִי תִקַּח עַמְּךָ וְהִשְׁבּוֹתוֹ אֶל-חֵיקָם.

<sup>15</sup> ר' כשר, 'פרשת האלם בספר יחזקאל', בית מקרא, מג (תשנ"ח), עמ' 227-244.

הקול המצווה מוסיף דברים בנוגע לתפקיד המוטל על המשורר עם שובו אל בני עמו, וגם הפעם הוא איננו מצווה לדבר. ביאליק בוחר לתאר את שליחותו כנשיאת משא של 'מוסר כלִימתו' ו'כאבו' של ה', שאותם מצווה המשורר להביא אל בני עמו וכמו להטיל את הכלימה והכאב עליהם, על קדקודם ואל חיקם.<sup>16</sup>

- 195 וְגַם-אֶתָּה, בֶּן-אָדָם, אֶל-תִּבְדֹּל מִתּוֹךְ עֲדָתָם,  
הֶאֱמַן לְנֹגְעֵי לִבָּם וְאֶל-תִּאֲמַן לְתַחֲנֹתָם ;  
וּבְהֶרֶם הַחַזֵּן קוֹלוֹ: "עֲשֵׂה לְמַעַן הַטְּבוּחִים !  
עֲשֵׂה לְמַעַן תִּינֹקוֹת ! עֲשֵׂה לְמַעַן עוֹלְלֵי טְפוּחִים" !  
וְעַמּוּדֵי הַבַּיִת יִתְפַּלְצוּ בְּזַעֲקַת תִּאֲנִיָּה,  
200 וְסִמְרָה שֶׁעֲרַת בְּשָׂרָךְ וּפְחַד יִקְרָאךְ וּרְעֵדָה –  
וְהַתְּאֲכֹזְרֵי אֲנִי אֵלֶיךָ – וְלֹא תִגְעָה אֶתָּם בְּבִכְיָה  
וְכִי תִפְרֹץ שִׂאֲגַתְךָ – אֲנִי בֵּין שְׁנֵיךְ אֲמִיתָנָה ;  
יִחְלְלוּ לְבָבָם צָרְתָם – וְאֶתָּה אֵל תִּחְלָלְנָה.  
תַּעֲמִד הַצָּרָה לְדוֹרוֹת – צָרָה לֹא-נִסְפְּדָה,  
205 וְדַמְעַתְךָ אֶתָּה תִּאֲצֹר דְּמָעָה בְּלִי-שְׁפוּכָה,  
וּבְנֵיתָ עָלֶיהָ מִבְּצָר בְּרוֹזַל וְחֹמַת נְחוּשָׁה  
שֶׁל-חֲמַת מְוֹת, שְׂנֵאת שְׂאוֹל וּמִשְׁטֵמָה כְּבוּשָׁה,  
וְנֹאחֲזָה בְּלִבְךָ וְנִגְדְּלָה שָׁם כְּפֶתֶן בְּמֵאוֹרְתוֹ,  
וַיִּנְקַתְּם זֶה מִזֶּה וְלֹא-תִמְצָאוּ מְנוּחָה ;  
210 וְהִרְעַבְתָּ וְהִצַּמַּאתָ אוֹתוֹ – וְאַחַר תִּהְרַס חֹמַתּוֹ  
וּבְרֹאשׁ פְּתָנִים אֲכֹזֵר לְחִפְשֵׁי תִשְׁלַחְנוּ  
וְעַל-עַם עֲבַרְתָּךְ וְחִמְלַתְךָ בְּיוֹם רַעַם תִּצְנָנּוּ.

הפניה בלשון 'בן אדם' בבית התשיעי מציבה את המשורר-השליח בעמדה קשה נוספת. אל

<sup>16</sup> שתי השורות 'כי מוסר כלמתי תשא והורכתו על-קדקדכם' וכן 'ימכאבי תקח עמך נהשבותו אל-חיקם' קשות לפענוח. הכלימה והכאב הם כלימתו וכאבו של האל שאותם הוא מצווה את המשורר לשאת ולהעביר אל העם. האם אפשר שהעברה הכמו-פיזית הזו של הכלימה והכאב מה' אל העם הוא עונש לעם? - כך על דרך הצירופים המקראיים. 'השיב אל חיקו' הוא צירוף שמבטא ענישה המכוונת אל אויבי ישראל, בתהילים עט 12; כמוהו גם הצירוף 'נשא כלימה' (יחזקאל לב 24, 25, 30; לו 7). ואולי צירופים אלה הם נקודה נוספת של קשר בין אלוהים לעם, בהמשך לקו המזהה את חולשתו של אלוהים עם חולשתו של העם. ועוד אפשר להסביר את השבת הכאב אל חיקם כהיגוד נוסף היוצא נגד תפילתו של העם, ברמיזה אל תהילים לה 13: 'ותפילתי על חיקי תשוב'.

לו להיבדל פיזית מבני עמו, אבל אסורה עליו ההשתתפות בתחינתם לאל, אסורים עליו (שוב) הבעת רגשות הצער, הבכי והשאגה. לראשונה מוגדר האיסור כמעשה התאכזרות של אלוהים כלפי שליחו (ש' 201-202). רגשות אלה של אמפטיה לבני עמו ולסבלם מוסבים להיות חמה, שנאה ומשטמה שימלאו את איבריו הפנימיים ויצמחו שם כפתן במאורתו, עד שישולחו לחופשי על 'עם עברתו' שהוא '<עם> חמלתו'.

שורות אלה מלמדות על מידת מחויבותו של המשורר לשולחו ולשליחותו בלשונות וברעיונות המרמזים גם הם אל שליחותו של יחזקאל. בצו השליחות נצטווה הנביא לנתק עצמו מן החמלה על בני עמו וגורלם ולנבא דברי 'קנים נהגה נהי' (יחזקאל ב 10). במעשה של כפייה יחזקאל מואכל את המגלה הכתובה פנים ואחור, אך מרגע שבטנו ומעיו מלאים אותה, הופכים הדברים בפיו כדבש למתוק (ג 1-3). יחזקאל מנבא חורבן וכליה לירושלים, ולאורך כל נבואותיו רק פעמיים נשמע קולו הזועק: וַיְהִי כִּהְפֹתָם וַנִּאֲשָׂא אָנִי, וְאָפְלָה עַל-פְּנֵי וְאֶזְעַק נְאֻמַּר אֲהֵה אֲדַנִּי ה' הַמְשִׁחִית אֶתְּךָ אֶת כָּל-שְׂאֲרֵית יִשְׂרָאֵל בְּשִׁפְכְּךָ אֶת-חַמְתְּךָ עַל-יְרוּשָׁלַם (יחזקאל ט 8; וכן יא 13). ביאליק איננו מורשה אפילו זאת. זכות השאגה ניטלת ממנו וכן זכות המספד (ש' 204, השוו ליחזקאל כד 15-24, וכן ירמיה טז 9-1). ומעל לכל, שורות אלה בפואמה הן השורות שבהן מצטווה המשורר להמיר את החמלה בחמה,<sup>17</sup> הן שורות המפתח להבין את עצמת כעסו של ביאליק שהיא כעצמת צערו וכאבו עליהם, הן השורות המלמדות על הניכור של ביאליק מבני העיר.<sup>18</sup>

267 וַעֲתָה מֵה-לֵךְ פֹּה, בֶּן-אָדָם, קוּם בְּרַח הַמִּדְבָּרָה

וּנְשֹׂאת עִמָּךְ שְׂמָה אֶת-כּוֹס הַיְגוֹנִים,

וְקָרַעְתָּ שֵׁם אֶת-נִפְשְׁךָ לַעֲשֵׂרָה קָרְעִים

270 וְאֶת-לִבְכָךְ תִּתֵּן מֵאֲכָל לַחֲרוֹן אֵין-אוֹנִים,

וְדַמְעֶתְךָ הַגְּדוּלָה הוֹרֵד שֵׁם עַל קַךְקֹד הַסְּלָעִים

וְשִׁאֲגֶתְךָ הַמְרָה שֶׁלַח – וְתֵאבֹד בְּסַעֲרָה.

הופעתו האחרונה של הצירוף 'בן אדם' היא בראש הבית השלושה עשר בפואמה, הבית

<sup>17</sup> רמיזה נוספת ליחזקאל אפשר לציין בש' 206: וּבְנִיתָ עֲלֶיךָ מִכְצַר בְּרֹזֶל וְחֹמֶת נְחוּשָׁה, השוו ליחזקאל ד 1-3. ש' 212, המסיימת את הבית התשיעי, עושה שימוש בלשון של ישעיה 'על-עם עֲבַרְתָּי אֲצַנְנִי' (ישעיה י 6), ובה שואל ביאליק את נוסחת הענישה הזאת שבה יפעיל ה' את אשור, האויב האנושי, כנגד עמו לטובת ההקשר הזה בפואמה שבו המשורר הוא המשלח את ראש הפתנים בעמו. התוכחה גם כאן לובשת דמות של ענישה.

<sup>18</sup> תוכחתו של ביאליק כנגד בני עמו ב'בעיר ההרגה' עומדת אל מול רוח התקווה של 'עם שמש' שנכתב בניסן תרס"ג, עוד קודם לכתובת 'בעיר ההרגה', וכן בניגוד לקינה ולאהדה המאפיינות את שירו 'לקדושים', ועוד אחרים. ראו הלל ברזל, 'אידיאלים והריסתם' (לעיל הערה 2), עמ' 264-266, 279-280.



המסיים. כנגד 'קום לך לך אֶל עֵיר הַהֲרָגָה' (ש' 1) מצווה המשורר 'קום בְּרַח הַמְדַבְּרָה' (ש' 267), ובאחת ממיר ביאליק את הרמיזה ליחזקאל ברמיזה חזקה ממנה ושונה עד מאוד - לאליהו. אליהו ברח מפני איזבל והעם המדברה (מלכים א' יט), אולם בריחתו זו לא הייתה צו אלוהי, אלא יזמתו של הנביא בקנאותו לאלוהיו (פס' 10, 14). בריחתו המדברה, לכאר שבע ועוד דרומה עד הר האלוהים חורב (פס' 8), איננה מציינת את תום פעולתו הנבואית של אליהו. להיפך, הצו הניתן לו הוא דווקא הצו לשוב ולפעול אל מול מלך ארם, מלך ישראל ואל מול הנביא שימלא את מקומו, אלישע:

15 וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוֹב לְדַרְכֵי מְדַבְּרֵה נְמֹשֶׁק, וּבָאתָ וּמְשַׁחְתָּ אֶת-חִזְקִיאֵל לְמֶלֶךְ עַל-אַרְם.

16 וְאֵת יְהוּא בֶן-נְמֹשִׁי תִמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל, וְאֶת-אֶלְיָשָׁע בֶּן-שַׁפְטָן מְאַבֵּל מְחֹלָה תִמְשַׁח לְנָבִיא תַחְתָּיִךְ. (מלכים א יט 15-16)

המשורר ב'בעיר ההרגה' מצווה 'קום בְּרַח הַמְדַבְּרָה' ושם, במקום הריק שהוא, מותרת לו מחדש זכות היגון, קריעת הנפש והלב, הדמעה והשאגה המרה - עולם הרגש, הכאב והחמלה שנאסר עליו עד כה בצו השולח-אלוהים זוכה לשחרור במקום הריק שהוא, במדבר. המתח הנבנה בין דמותו של יחזקאל כשליחו של ה' לדמותו של אליהו מחדד את השוני הגדול בין שני אלה למשורר. כדרך הפנייה הנוהגת בפואמה, המשורר הוא 'בן אדם' המצווה בשליחותו של השולח, ואולם לראשונה במדבר יחזור המשורר להיות אדם שאיננו מבטל את כאבו מפני השליחות.<sup>19</sup> או אז מצטווה המשורר בצו האחרון: 'וְתֵאבֵד בְּסֶעֱרָה' (ש' 272). שתי המילים הסוגרות את הפואמה מרחיקות עוד את המשורר מן הנביא יחזקאל וקושרות את ביאליק לאליהו העולה בסערה השמימה (מלכים ב' 11-12). אך הן גם המדגישות את ההבדל ביניהם. אליהו נלקח בסערה רק אחרי שהשלים את שליחותו האחרונה, זו הניתנת לו בהתגלות אלוהים לפניו בהר האלוהים חורב (מלכים א' יט 15-18). ביאליק מצווה לברוח המדברה, לבטא את רגשותיו קורעי הלב ולאבד בסערה. ב'בעיר ההרגה' חלקו של השליח תם בשליחות זו שהייתה בה עדות בשתיקה, כליאה של רגשות החמלה וביטוי של חמה ותוכחה, והוא עתה מצווה להיבדל לא רק מתחנתם של עמו (ש' 195), אלא גם להתנתק מהם פיזית.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> הלל ברזל הדגיש כי השחרור במדבר מוגבל רק להבעות שאינן מילוליות, וטוען כי 'כליאת הדיבור' נמשכת ('אידיאלים והריסתם' [לעיל הערה 2], עמ' 274).

<sup>20</sup> השוו להלל ברזל (שם, עמ' 273) שרואה בצו לברוח המדברה ולהתנתק מן העם דווקא רמיזה לירמיהו (יר' ט 1). ואילו חנון חבר ('קרבנות הציונות: על "בעיר ההרגה" מאת ח"נ ביאליק', ד. מירון [עורך], בעיר ההרגה: ביקור

'בן אדם' של ביאליק הוא אפוא מפתח רב משמעות שבאמצעותו בונה המשורר את מסכת יחסיו עם אלוהיו. זהו הקול המצווה השולח אותו אל עיר ההרגה כשם שהוא גם הבונה את מערכת יחסיו הקשה הנעה מחמלה ועד חמה, שנאה ומשטמה כלפי בני עמו. הוא הכינוי שמצביע על מורכבותה של השליחות וגם על התחושה שעם השלמתה תם חלקו של השליח, הנתק בינו ובין בני עמו שלם ולא ניתן לגישור.

### ג. תפיסות אלוהים והעם

חשיבותה העיקרית של ההיררכיה הנבנית בפואמה בין האל המוליך והמצווה ובין המשורר, המצווה והשליח היא במסר התיאולוגי המקופל בה. ואף שקשה לסכם מסר תיאולוגי במילים ספורות, אצמצם אותו לתחום ההתרסה כלפי שמיא.

הפואמה 'בעיר ההרגה' העמידה מיד עם פרסומה מראָה לציבור היהודי בראשית המאה העשרים ויצרה שינוי של ממש בתפיסתם של פרטים ובתפיסתו של הציבור את מעמדו ואת יכולת עמידתו אל מול פורעים.<sup>21</sup> אמירה חברתית-פוליטית זו של הפואמה ריתקה אליה קוראים וחוקרים, והיא גברה על ההתבוננות התיאולוגית באמירתו של ביאליק.<sup>22</sup> נדמה

מאוחר במלאת מאה שנה לפואמה של ביאליק, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 37-70, במיוחד עמ' 45) רואה את הניגוד שבין העיר למדבר במושגים של טריטוריה, כחלק מן השיח הציוני.

<sup>21</sup> על הממד החברתי-הפוליטי של הפואמה עמדו רבים. לחובר ('בעיר ההרגה' - שירה ומציאות [לעיל הערה 2], עמ' 16-20) אף מביא את איגרותיו של ד"ר יוסף קלוזנר לביאליק וסוקר שלל תגובות לפואמה מיד עם פרסומה. תרומה זו של 'בעיר ההרגה' איננה יכולה לעמוד לעצמה. קדמו לפואמה ונתוספו עליה פעולותיהם של רבים ובראשם 'אגודת סופרים עבריים' (אחד העם, ש. דובנוב, בן עמי, י"ח רבניצקי וח"נ ביאליק) באודסה, ר'הוועדה ההיסטורית' שהקימו. ראו לעיל הערה 12 למעלה. זיהו שמיר עמדה על הפרדוקס שבין התוכחה המושמעת בפואמה ובין ההתעוררות להגנה עצמית שהיא עוררה ('הגות פואטית ופוליטית בפואמה "בעיר ההרגה"', במבואי עיר ההרגה, עמ' 135-159, במיוחד עמ' 135-137). אלן מינץ (חורבן [לעיל הערה 2], עמ' 114-115) עוד הרחיק לכת וקבע: "השיר 'בעיר ההרגה' בשקר יסודו. היתה הגנה עצמית בקישינב", ועליה ידע ביאליק היטב מתוך שגבה את העדויות. חנן חבר ('קרבות הציונות' [לעיל הערה 18], עמ' 37-46) הסביר את הפרדוקס בין התוכחה המגנה את הקורבנות לאופן שבו התקבלה הפואמה בקרב מצדדים רבים ואף בקרב מבקרים, בשיח הציוני באותה עת, ובמיוחד בשלילת הגולה.

<sup>22</sup> תשומת הלב להיבטים התיאולוגיים בפואמה הייתה מועטה ביחס. מינץ (חורבן [לעיל הערה 2], עמ' 123-130) נתן דעתו לאמירה התיאולוגית, אך טען כי שניים הם נושאייה של הפואמה: מצב העם ומעמדו של המשורר (שם, עמ' 125-126), ועיקר תפקידה של הפואמה הוא ערעור האידיאל של 'קידוש השם'; ואילו חבר ('קרבות הציונות' [לעיל הערה 18], עמ' 47-70) דן בהרחבה בשאלת העמדה התיאולוגית-הפוליטית והלאומית של ביאליק בשיר והציע כי מדובר ב"תיאולוגיה לאומית של נקם ומרי" (עמ' 65); עוד זיהו חבר יפה את "הזעם/הכעס התיאולוגי"

שהרמיזות ליחזקאל אינן פותרות את הקורא מן החובה לתת את לבו גם לממד זה. ההתרסה בגווני הופעתה בפואמה מקבלת את עצמתה מן הרמיזות הנזכרות ליחזקאל ולנבואתו, מן הקושר את ביאליק ליחזקאל ומן המפריד ביניהם.<sup>23</sup> ברוך קורצוויל הציע כי בשירתו של ביאליק מדובר ב"שליח ללא שולח", או על סיטואציה שבה שליח ושולח הם היינו הך.<sup>24</sup> אלא שעיון ב'בעיר ההרגה' ב'משקפיים יחזקאליות' מלמד כי יש מקום להפריד בין השניים, שהרי האל המנחה את שלוחו בכל צעד ומראה אותו את הזוועות הוא אל נוכח בעולמו, עם עמו, ועם שליחו.<sup>25</sup> יתר על כן, קו ההתרסה בפואמה זו ניתן בפיו של אלוהים עצמו. בהיותו 'בן אדם' המשורר איננו יוצא נגד שולחו, איננו מבטא ביקורת גלויה כלפי אלוהיו, כמו זו שביאליק היטיב לבטא בשירו 'על השחיטה'. בפואמה זו רשות ההתרסה נתונה לאל עצמו, באופן סמוי ומתוך דבריו, ורשות זו הופכת את ההתרסה מרה שבעתיים.

השולח הוא האל שמדרוח על הזוועות שאותן הוא ראה וידע, אך לא מנע. הוא האל שבבית השביעי מתוודה ומבקש את סליחתו של העם, ש' 148-167 :

148 סֶלְחוּ לִי, עֲלוּבֵי עוֹלָם, אֲלֵהֵיכֶם עֲנִי כְמוֹתְכֶם,  
 עֲנִי הוּא בְחַיֵּיכֶם וְקַל נְחֹמֶר כְּמוֹתְכֶם,  
 150 כִּי תִבְאוּ מִחַר עַל-שְׂכַרְכֶם וּדְפַקְתֶם עַל-דִּלְתֵי –  
 אֶפְתָּחָה לְכֶם, בְּאוֹ וּרְאוּ: יִרְדְּתִי מִנְּכֶסִי!  
 וְצַר לִי עֲלֵיכֶם, בְּנִי, וְלִבִּי לְבִי עֲלֵיכֶם:  
 חֲלִלְיֶכֶם – חֲלִלֵי חַנָּם, וְגַם-אֲנִי וְגַם-אַתֶּם  
 לֹא-יִדְעֶנּוּ לְמָה מִתֶּם וְעַל-מִי וְעַל-מָה מִתֶּם,  
 155 וְאֵין טַעַם לְמוֹתְכֶם כְּמוֹ אֵין טַעַם לְחַיֵּיכֶם.  
 וְשִׁכְנָה מָה אוֹמְרָת? – הִיא תִּכְבֹּשׁ בְּעַנְן אֶת רֹאשָׁהּ

שמביע ביאליק בפואמה (שם, עמ' 69-70).

<sup>23</sup> הדיון הנוכחי עומד אפוא נגד דבריו של ברוך קורצוויל, 'למשמעות המושגים 'גאולה' ו'צדק' בשירי ביאליק', ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם, ירושלים ותל אביב: שוקן, תש"ל, עמ' 90-98; ויפה ביקורתו של חבר ('קרבות הציונות' [לעיל הערה 17], עמ' 52-70), ובמיוחד קביעתו כי 'הנושא המרכזי של השיר ... אינו הפוגרום, אלא דמות האל הדוברת בו' (שם, עמ' 58).

<sup>24</sup> ברוך קורצוויל, 'למשמעות המושגים 'גאולה' ו'צדק' בשירי ביאליק', ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם, ירושלים ותל אביב תש"ל, עמ' 90-98.

<sup>25</sup> השוו ל'קורצוויל (שם, עמ' 96) שטוען כי בשירי ביאליק האל נסתלק מן העולם ותחתיו נמלא העולם 'גון גדול'.

וַיַּעֲצֹר כָּאֵב וּכְלָמָה פּוֹרְשֵׁת וּבּוֹכָה...  
 וְגַם-אֲנִי בְּלִילָה כְּלִילָה אֶרְדַּע עַל הַקְּבָרִים,  
 אֶעֱמַד אֲבִיט אֶל-הַחֲלָלִים וְאֶבּוֹשׁ בְּמִסְתָּרַיִם –  
 160 וְאוֹלָם, חַי אֲנִי, נְאוּם יי, אִם-אוֹרִיד דְּמָעָה.  
 וְגָדוֹל הַכָּאֵב מֵאֵד וְגָדוֹלָה מֵאֵד הַפְּלָמָה –  
 וּמַה-מְשַׁנִּיָּהֶם גְּדוֹל? – אָמַר אַתָּה, בֶּן אָדָם!  
 או טוֹב מְנָה – שְׁתַּק! וְדוּמָם הֲיִה עָדִי,  
 כִּי-מִצְאָתַי בְּקִלּוֹנִי וְתִרְאֵנִי בַיּוֹם אֵינִי;  
 166 וּכְשׁוֹבְךָ אֶל-בְּנֵי עַמְּךָ – אֶל-תֵּשׁוּב אֲלֵיהֶם רִיקָם,  
 כִּי מוֹסֵר פְּלִמְתֵי תִשָּׂא וְהוֹרְדָתוֹ עַל-קִדְקֹדְכֶם,  
 וּמִכָּאֲבִי תִקַּח עַמְּךָ וְהִשְׁבוֹתוֹ אֶל-חֵיקָם.

האל מודה בחולשתו. הוא עני כבני עמו, הוא איננו יודע את הסיבה למותם. ממש כבני עמו (ש' 154), הוא נע בין כאב לכלימה נוכח מצבם הנואש (ש' 161-164). תיאור זה של אלוהים רחוק מאוד מן הכוח ששומר יחזקאל לאלוהיו, מן התפקיד שהוא מייחס לו בהבאת החורבן על ירושלים (ט-י, וכן יא 1-13, ועוד לרוב). יחד עם זאת, כמו ביחזקאל (פרקים ח-יא), אלוהים של ביאליק הוא אלוהים נוכח ומעורב — הוא יודע ורואה, הוא נמצא בקשר הדוק עם שליחו והוא ער למעשיו וכן למחשבותיו ולרגשותיו של המשורר. שאילת הדגם ההיררכי מיחזקאל מחדדת את הפער הנפער בין הידיעה וראיית המציאות שהיא מתכונותיו המובהקות של ה', ובין היכולת לשנות את מציאות הסבל ולהושיע. אלוהים בפואמה זו הוא נוכח, אבל הוא חסר אונים. הוא איננו אחראי לזוועה. זו נעשתה בידי חיות-אדם. הוא איננו יכול להושיע, ממש כבני עמו המגונים לאורך הפואמה.<sup>26</sup> ביאליק, בניגוד ליחזקאל, יוצר

<sup>26</sup> הדגש על נוכחותו של האל בפואמה זו ועל ידיעת הכול שלו הוצגה כבר על ידי הלל ברזל: 'אמנם "אלוהים עני כמותכם", אבל זוהי אלוהות מדריכה, מכוונת, יודעת כול'. ('אידיאלים והריסתם' [לעיל הערה 2], עמ' 246). עמדה זו של ביאליק דומה אפוא לדברים שהשמיע האנס יונס נוכח אימי השואה, ראו: האנס יונס, 'מושג האלוהים אחרי אושוויץ: קול יהודי', מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים (עריכה מדעית: רון מרגולין), תל אביב תשס"ד, עמ' 65-85. יונס פרסם את דבריו באנגלית ב-1968 ובגרמנית ב-1984. ביאליק אפוא השמיע עמדה דומה בדבר אין-אונותו של האל הכול-יכול כשישה עשורים קודם לכן, וידיעת-הכול של ה' הרואה את סבל עמו וחש חמלה כלפיהם 'בעיר ההרגה' דומה לדמותו של האל הסובל והאל הדואג אצל יונס.

אפוא הבחנה בין כל-יכולתו של האל ובין נוכחותו וכל-ידיעתו.<sup>27</sup> בנקודה זו מגלה ביאליק שוב את כוחו בשימוש ברמיזות ליחזקאל.<sup>28</sup> בהגדרת מערכת היחסים שבין השולח לשליחו, הרמיזות סייעו תחילה למשורר לבנות את מעמדו כשליח מתוך הגדרת מעמדו של יחזקאל לפני אלוהיו, אבל הן אפשרו לו לחדד עוד יותר את ההבדלים הברורים בשליחות שהוטלה על כל אחד מהם. עתה בהתייחס אל האלוהים-המצווה, ביאליק יוצר שוב דיאלוג אמביוולנטי עם תפיסותיו של יחזקאל, והוא מקבל רק באופן חלקי את תפיסותיו של הנביא. הוא נסמך על תפיסותיו של יחזקאל במה שנוגע לידיעת-הכול של ה', תפיסת הנוכחות ואף תפיסת ההשגחה האישית המלווה של האל-השולח ביחס לשליחו-המשורר; אבל הוא מנתק עצמו מתפיסת היסוד של יחזקאל שעליה לא היה מוכן הנביא לוותר, תפיסת האל הכול-יכול, אלוהי העם, אלוהי העולם ומתוך כך, אלוהי החורבן. ביאליק איננו רואה את אלוהים אחראי לזוועות בקישינב, הוא בוחר להציגו חסר אונים נכחן. ועוד, ביאליק מבדיל עצמו מיחזקאל במה שנוגע לדרכיה של ההתרסה, שיח שיחזקאל לא הרשה לעצמו לעשות בו שימוש בפעילותו הנבואית שעיקרה הצדקת האל במעשיו. המשורר משוחרר מן הצורך להצדיק את אלוהים, מגלה מידה של חמלה כלפי האל העני-החלש, והוא עושה בהתרסה כלפי שמיא שימוש מתוחכם. קו ההתרסה מקבל ביטוי גלוי סמוך לסופו של הבית השמיני כשמופיעה ההוראה האחת והיחידה למשורר לדבר, למלא שליחות נבואית (בלא חזרה על 'בן אדם'), ש' 191-194 :

191 וְלִמָּה זֶה יִתְחַנְּנוּ אֵלַי? – דְּבַר אֱלֹהִים יִרְעָמוּ!  
 יְרִימוּ-נָא אֲגָרֶף כְּנַגְדִי וְיִתְבָּעוּ אֶת עֲלְבוֹנִם,  
 אֶת-עֲלְבוֹן כָּל-הַדְּרוֹת מְרֵאשֶׁם וְעַד-סוּפָם,  
 וַיִּפְצְצוּ הַשָּׁמַיִם וַכִּסְּאוֹ בְּאֲגָרוֹפָם.

<sup>27</sup> היבט זה בתפיסת האלהים וביכולת להבדיל בין תפקידיו השונים נעלם מעיניו של עוזי שביט (לעיל הערה 3), והוא אף איננו מתאים למתכונת של הפרודיה האירונית. כך גם אינני מקבלת את מסקנתו של מירון ('מעיר ההרגה והלאה' [לעיל הערה 4], עמ' 87-97) בנוגע לבחירה של ביאליק לבנות את 'בעיר ההרגה' כדברי האל בלא התיווך הנבואי (בניגוד לשירו 'דאס לעצטע ווארט'). מירון ראה בבחירה זו יסוד להפחתה במעמדו של הדיבור האלהי המאבד את תוקפו האבסולוטי, ומטבע הדברים גם בסיס להפחתה בדמותו של האל המוצגת כפגומה ומושפלה. אלא ששאלת מערכת היחסים בין האל-השולח לשולחו-המשורר ממערכת היחסים שבין אלהים ליחזקאל מצביעה, לדעתי, על ההיפך, וחשיבותה היא בהפרדה בין תכונותיו/תפקידיו הנוכחים של האל.  
<sup>28</sup> זיוה שמיר עמדה על דרכי השימוש האלוסיבי המיוחדות לביאליק בנוגע ל'המתמיד' ('תבניות לשון אלוסיביות' [לעיל הערה 2], עמ' 17-20).

אחרי ההנחיות החוזרות ולצדם בדבר השתיקה וכליאת התגובה האישית הרגשית, צו זה 'דְּבַר אֱלֹהִים וַיִּרְעָמוּ!' (ש' 191) מבטא את הדיון התיאולוגי שמקיים ביאליק עם אלוהיו, עם שולחו. שורות אלה הן השורות היחידות שבהן מופיעה קריאה ישירה להרים אגרוף, ואפילו לפוצץ באגרופים, אולם מושא התגובה האלימה הם השמים וכסאו של ה'. אף ש'בעיר ההרגה' מספרת את סיפורם של אנשים שנטבחו ועונו בידי בני אדם, אנשי עירם, פואמה זו קוראת לעם לעשות מעשה של ממש ולתבוע את עלבון העם - מן האל. תוכחתו של ביאליק לעם הולכת לכל אורך הפואמה בשני נתיבים. ביאליק יוצא נגד אין אונותם של הגברים נוכח הפורעים ומעשי הזוועה שעשו (בתים שלישי ורביעי, וכן הבתים העשירי, אחד עשר ושנים עשר), אבל בד בבד ואפילו במידה יתירה של חריפות יוצא ביאליק נגד אין האונים של העם ביחסו לאלוהיו.

רק שתי שורות בפואמה ארוכה זו מבטאות התרסה באמירה ישירה, ולא בכדי היא ניתנת בפיהם של 'רוחות ה'קדושים' ש'עיניהן שואלות: 'לָמָּה? / ומי-עוד פֹּאֲלֵהִים בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר-יִשָּׂא זֹאת הַדְּמָמָה?' (ש' 41-42).

שורות רבות הרבה יותר מביאות את קולם של בני העם המתפללים לישועה, המצדיקים את האל במעשיו והמייחלים לפעולתו, כל אלה זוכים מביאליק לגינוי מכל גנאי (ש' 74-85, 86-96, 175-190). בראש כולם עומד החזן המרים קולו בתחינה שאין להאמין בה: "עֲשֵׂה לְמַעַן הַטְּבוּחִים! / עֲשֵׂה לְמַעַן תִּינּוֹקוֹת! עֲשֵׂה לְמַעַן עוֹלְלֵי טְפוּחִים!" (ש' 197-198), והפער בינו ובין המשורר מתחדד כשהמשורר איננו רשאי לגעות אתם בכייה או לתת דרור לשאגתו (ש' 201-203). עוד יוצא ביאליק נגד הדרשן (ש' 226-234):

226      לא! הִנֵּה דְרָשָׁן עוֹלָה עַל-הַבְּמָה,  
הִנֵּה הוּא פּוֹתֵחַ פִּי, מְגַמְּגֵם וּמְפִיחַ אֲמָרֵי,  
טַח תְּפֹל וְלוֹחַשׁ פְּסוּקִים עַל מִכְתָּם הַטְּרִיָּה,  
וְאֵף קוֹל אֱלֹהִים אֶחָד לֹא-יִצִּיל מִפִּיהוּ,  
230      גַּם-נִיצוּץ קֶטָן אֶחָד לֹא-יִדְלִיק בְּלִבָּם;  
וְעֵדֶר אֲדָנֵי עוֹמֵד בְּזַקְנֵי וּבִנְעָרָיו,  
אֵלֶּה שׁוֹמְעִים וּמְפַהֲקִים וְאֵלֶּה רֹאשׁ יְגִיעוּ;  
תּוֹ הַמִּנּוֹת עַל-מִצְחָם וּלְבָבָם יִפֹּת שְׂאִיָּה.  
מֵת רוּחָם, נֶס לָחֵם, וְאֵלֵהֶם עֲזוּבָם.

דבריו אלה של ביאליק מעוגנים גם הם ברמיזות לדברי יחזקאל בתוכחתו נגד נביאי השלום בירושלים ו'נְבִיאֵיָהָ טַחוּ לָהֶם תְּפֹל חֲזִים שְׂוֹא וְקִסְמִים לָהֶם בְּזָב, אֲמָרִים כִּי אֲמַר אֲדָנֵי ה'

נה' לא דָּבַר' (יחזקאל יג 10-12). הדרשן, אם כן, הוא כאותם מתחזים הנושאים דבר שה' לא נתן בפייהם. העם מתפלל בחשכה, בתנועת שפתים ובלב שניחר בתוכו (ש' 217), העם קורא צום, ומתפלל תפילות תענית ('ויחל', 'עננו' ועוד קורא איכה, ש' 224-225). המתפללים מתוארים כמי ש'תו הַמְּנֹת עַל-מִצְחָם' (ראו יחזקאל ט 9) 'וּלְבַבְכֶם יָבֵת שְׂאֵיָה' (ראו ישעיה כד 12), ומצבם מסוכם בשלושה צירופים: 'מֵת רוּחָם, נָס לְחָם, וְאֵלֵהֶם עֲזָבָם' (ש' 233-234).<sup>29</sup>

ביאליק ב'בעיר ההרגה' כורך יחד את האומץ לעמוד אל מול הפורעים באומץ לקפוץ אגרופים אל מול ה' ולהתריס. ביקורתו של ביאליק נגד בני עמו, ביקורת שמקבלת את מלוא כוחה מתוך שגם היא מושמת בפיו של השולח-אלוהים, היא הביקורת כנגד קבלת הדין שלהם. קבלת הדין ואפילו הצדקתו היא כניעה לפני הפורעים, ויותר מכך היא כניעה לפני אלוהים. לפיכך חשיבותה של ההתרסה בדבריו של ביאליק היא בקפיצת האגרופים נגד אלוהים תחילה, ורק מתוך כך גם נגד אדם.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> צירופים אלה המציינים מצב מצביעים על המשמעות התיאולוגית של 'ואלוהיהם עזבם' שאיננו מציין פעולה מעשית של האל העזוב, אלא את תחושותיהם של העם כי האל איננו עוד עמם.

<sup>30</sup> חשיבות זו פורצת את גבולות התחום הלאומי-הפוליטי שבו נמדדה היצירה, ולעניות דעתי, מותרת את 'בעיר ההרגה' פואמה חשובה בעיצוב הזהות היהודית-החופשית במאה העשרים. השוו לביקורתו המסכמת של מירון, 'מעיר ההרגה והלאה', (לעיל הערה 4), עמ' 152-154.