

## 'בת ציון' במגילת איכה ו'האלה המקוננת' בספרות המסופוטמית

יעקב קליין

א. המסר התאולוגי של מגילת איכה

מגילת איכה היא בראש וראשונה קינה על חורבנם של עיר הקודש ירושלים ובית מקדשה, שהיה המרכז הדתי והתרבותי החשוב ביותר בארץ-ישראל בתקופת התנ"ך. לא קם לעם ישראל מרכז חשוב כזה בכל דורות גלותו. הקינה מבכה את חורבן הבית הראשון, שנחרב בשנת 586 לפסה"נ על ידי המלך הבבלי נבוכדנאצר, אשר הגלה את מרבית העם לבבל. אפשר לומר בוודאות, כי חורבן בית המקדש הראשון נחרת בזיכרונו של עם ישראל בבחינת השואה הראשונה והחמורה ביותר בתולדות עמנו, גם אם לא הגיעה בממדיה לשואה הנוראה שאירעה בימינו, לפני כשבעים שנה. ללא ספק, האירוע הטראומטי הזה בא כהלם על העם ששרדו מן המלחמות ומן המצור, בין שנמנו עם שארית הפלטה שנשארה בארץ, תחת השלטון הבבלי, ובין ש'זכו' לגלות, ולהצטרף לאחיהם שישבו כבר אז בגלות בבל.<sup>1</sup> היה חשש כי בעקבות האירוע הזה לא רק בא הקץ

\* תודתי נתונה לתלמידתי-עמיתתי נילי סמט, על אשר הואילה לקרוא בעיון נוסח מוקדם של המאמר והעירה עליו הערות ביקורתיות חשובות ביותר.

1 המקורות העיקריים במקרא לתולדות חורבן בית ראשון וההגליות לבבל לפני החורבן ולאחריו הם: מל"ב כד-כה (השוו דה"ב לו 5-21) ויר' לט-מד, נב (ראו עוד: יר' כב 24-30, כה 8-14, 27-29, לו 1-11; יח' יז 11-18, כא 23-28, כט 17-21, ל 10-12). לתולדות יהודה בסוף תקופת המלוכה ובעת החורבן וגלות בבל ראו בין השאר: א' מלמט, ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 242-291; י' הופמן, ירמיה (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשס"א, עמ' 12-21; מ' כוגן, אסופת כתובות היסטוריות מאשור ובבל: מאות ט'-ו' לפסה"נ (ספרית האנציקלופדיה המקראית יט), ירושלים תשס"ד, עמ' 130-135; ב' עודד, גלות ישראל ויהודה באשור ובבל (מאות ח'-ו' לפסה"נ), חיפה תש"ע, עמ' 27-84; ע' ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות: יהודה תחת שלטון בבל, ירושלים תשס"ד, עמ' 59-153; A. Malamat, 'The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem', *IEJ* 18 (1968), pp. 137-156; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* (AB), New York 1988, pp. 305-327

על עצמאות עם ישראל בארצו, אלא עם זה יאבד את עצמאותו הרוחנית, יתבולל בעמים שבתוכם התיישב וייעלם מעל פני האדמה.

המשבר בעקבות החורבן היה לא רק משבר פוליטי וחברתי, אלא גם משבר דתי-אמונותי. בני העם המובס שאלו את עצמם: אם אלוהי ישראל, האל שמקדשו שכן בירושלים, הוא האל היחיד והאמת, והוא אלוהי ההיסטוריה – מדוע נתן לאויב, עובד אלילים, להחריב את עירו ולהגלות את עמו? שמא מרדוך, אלוהי הבבלים הוא אל אמת, והוא חזק מאלוהי ישראל? ההנהגה הרוחנית הייתה חייבת להגיב על האסון ולהסביר לעם מדוע ה' נטש את עמו ואת עירו והפקירם לקלגסי האויב. היא הייתה חייבת להפיח בעם תקווה ולשכנע אותם שהברית בין ה' ובין עם ישראל לא בטלה, וכי החורבן אינו סוף פסוק.<sup>2</sup>

ואמנם עיון במגילת איכה מגלה כי ניתן למצוא בה מלבד קינה ובכי והבעת צער על החורבן והסבל שבאו על העם, גם יסודות ספרותיים ותמטיים אחרים, שאינם שייכים לסוג הספרותי הטהור של הקינה. מצד אחד יש במגילה פסוקים ופסקות שמנסים

2 N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* (SBT 14), London 1962, pp. 47-111; B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of Lamentations* (Studia theologica Lundensia 21), Lund 1963, pp. 214-239; A. Weiser, 'Klagelieder', in: H. Ringgren et al., *Sprüche, Prediger, Das hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther* (ATD 16), Göttingen 1962, pp. 303-305; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)*<sup>3</sup> (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn 1968, pp. 14-18; W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder* (KAT), Gütersloh 1962-1963, pp. 193-194; E. S. Gerstenberger, *Psalms Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids, MI 2001, pp. 471-475; P. R. House, *Lamentations* (WBC), Nashville, TN 2004, pp. 316-329; K. Westermann, *Lamentations: Issues and Interpretation*, Ch. Münchow (trans.), Minneapolis, MN 1994, pp. 89-95; ד' רום-שילוני, אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תאולוגיה תנ"כית, ירושלים 2009; נ' סמט, 'קינות הערים השומריות ומגילת איכה: לקראת מחקר תאולוגי משווה', שנתון כא (תשע"ב), עמ' 95-110. למחקרים המערערים על חשיבות המסר התאולוגי של המגילה, ונוטים להדגיש את חשיבותו של יסוד הקינה והתלונה במגילה, ראו במיוחד: F. W. Dobbs-Allsopp, 'Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations', *JSOT* 74 (1997), 29-60; T. Linafelt, *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, Chicago 2000, pp. 35-61; E. L. Greenstein, 'The Wrath of God in the Book of Lamentations', in: H. Graf et al. (eds.), *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (JSOTSup 366), London 2004, pp. 29-42; K. M. O'Connor, *Lamentations and the Tears of the World*, Maryknoll, NY 2002

להסביר את הסיבות לחורבן; ומצד שני יש פסוקים וקטעים המכילים תפילה ותחינה לגאולה. מפסוקים אלה עולה מסר דתי ורוחני זה:

א. ה' אלוהי ישראל שולט בנעשה עלי אדמות, והוא זה שהביא את האסון על עמו (ב 5).

ב. ה' הביא את החורבן על העם כעונש על חטאים שחטא, ובמיוחד על חטאים שחטאה המנהיגות המדינית, הרוחנית והדתית (א 5, 8, 18, ב 14, ג 42, ד 6, 13-12, ה 7).

ג. יש תקווה לגאולה, שכן ה' הוא אל נצחי השולט בהיסטוריה, והוא אל רחמן (ג 22-24).

ד. ומכאן התפילה הנרגשת שהמשורר משמיע בפרק האחרון, לקראת סוף המגילה: 'אתה ה' לעולם תשב כסאך לדר ודור. למה לנצח תשכחנו תעזבנו לארך ימים. השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם' (ה 19-21).

ניתן לסכם ולומר כי מגילת איכה אינה רק קינה ומספד על האסון שהתרגש על האומה, כי אם מסמך תאולוגי ממדרגה ראשונה, שהיה לו חלק נכבד בהצלת האומה מייאוש, ממוות רוחני ומאיבוד כל תקווה לגאולה.

### ב. מגילת איכה והקינות על חורבן ערי קודש ומקדשים במסופוטמיה

עם כל זה, מגילת איכה היא בראש וראשונה קינה על חורבן עיר הקודש ירושלים ומקדשה, אם כי הקינה מתייחסת גם לנפילתה של ממלכת יהודה בכללה. סוג ספרותי זה של קינות על חורבן ערי קודש ומקדשים מופיע מחוץ למקרא רק עוד בספרות המסופוטמית (השומרית והאכדית). במסופוטמיה מופיעות קינות אלה בשלוש צורות עיקריות: הצורה הקדומה והקלסית של קינות אלה מופיעה בתחילת התקופה הבבלית העתיקה (מאות עשרים-תשע עשרה לפסה"נ בקירוב). מתקופה זו נשתמרו חמש קינות שומריות יפות וארוכות המקוננות על חורבן ערי קודש ומקדשים. שתיים מן הקינות השומריות האלה, 'הקינה על חורבן אור' ו'הקינה על חורבן שומר ואור', מבכות את חורבנה של עיר הבירה אור, אך מזכרות בהן גם ערי מקדש חשובות אחרות של הממלכה, אשר ננטשו על ידי האלים הפטרוניים שלהן, והן עומדות עתה חרבות ושוממות. שתי הקינות השומריות האחרות, 'הקינה על אורוך' (אָרוּךְ המקראית) ו'הקינה על אַרִידו' (מרכז פולחנו של האל אַנְפִּי), הן מקוטעות, וקשה לעמוד על המבנה הספרותי שלהן. הרכיב הכללי-לאומי חסר בשתי קינות אלה, והן מתארות את חורבן העיר בלבד.

לכן יש לקינות אלה אופי של יצירה פולחנית מקומית. הקינה השומרית החמישית היא 'הקינה על ניפור' (עיר הקודש והמרכז התרבותי של השומרים). לעומת ארבע הקינות הראשונות, הקינה על ניפור מוקדשת רק בחלקה הראשון והקצר יותר לתיאור החורבן בידי האויב ולקינה עליו. חלקה השני, הארוך יותר, הוא שיר תודה והלל על הצלת העיר מן הכיבוש הזר על ידי אישמֶדֶגן מלך איסין (1935–1953 לפסה"נ לערך), על שיקומה ועל התגיגות שנערכו לכבוד חידוש הפולחן במקדשה.

חמש הקינות השומריות שנמנו לעיל נתחברו כנראה בעקבות נפילת הממלכה האדירה של שושלת אור השלישית, לאחר ששלטה על כל מסופוטמיה במשך למעלה ממאה שנה (2112–2004 לפסה"נ בקירוב). המלחמה שהביאה לנפילת הממלכה גרמה לא רק להרס עיר הבירה אור ומקדשה, כי אם גם לחורבן ערים אחרות ולהרס מקדשיהן. כל אחת מקינות אלה מבוססת במידה זו או אחרת על אירוע היסטורי של ממש. התיאור החי והאותנטי של האסון שפקד את הערים השומריות מעורר את הרושם, שכמה מקינות אלה נתחברו סמוך לאירועים עצמם על ידי משוררים וכוהנים שחוו על בשרם את מוראות המלחמה והחורבן.<sup>3</sup> הקינות נתחברו כנראה על רקע פעולות השיקום הנרחבות של המקדשים ההרוסים והארגון מחדש של דרום בבל מבחינה מדינית וכלכלית על ידי מלכי איסין הראשונים, ובמיוחד על ידי אישמֶדֶגן הנזכר לעיל. הקינות שימשו כנראה בפולחן, שימוש חד-פעמי, מיד לאחר שיקומו של המקדש. מטרתן הייתה להרגיע את לבו הזועם של האל ששב למקדשו, לבל ייטוש אותו מחדש,<sup>4</sup> ולאחר מכן

3 N. Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur* (MC 18), Winona Lake, IN 2014; P. Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake, IN 1989; M. W. Green, 'The Uruk Lament', *JAOS* 104 (1984), pp. 253-279; idem, 'The Eridu Lament', *JCS* 30 (1978), pp. 127-167; S. Tinney, *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)*, Philadelphia 1993. המהדורות הנ"ל.

4 לדיון מאיר עיניים בשאלת ה'מושב בחיים' (הרקע הפולחני) של הקינות השומריות העתיקות ראו: לאחרונה: סמט, שם, עמ' 9–12. המחברת מצביעה על כך לפחות ארבע מתוך חמש הקינות העתיקות חותמות בטקס פולחני, שנערך במקדש לאחר שיקומו. בשתיים מן הקינות ('הקינה על חורבן אור' ו'הקינה על אַרִידו') הכוהן המוקונן מקריב קרבן ונושא תפילה להרגעת לב האל ששב למקדשו, למען יסלח לו ולעם, ולא ייטוש את המקדש לעולם; ואילו בשתיים מן הקינות ('הקינה על אורוך' ו'הקינה על ניפור') טקס הרגעת הלב נערך על ידי המלך אישמֶדֶגן עצמו, אחרי טקס חנוכת המקדש, והמלך גם מבקש מן האל ששב למקדש ברכה למלכותו. למעשה הקינות עצמן שימשו כתפילות להרגעת לב האל ששב אל המקדש. באשר לקינה החמישית ('הקינה על חורבן שומר ואור'), לא ברור אם היא נאמרה כולה לפני שיקום המקדש או לאחרי.

הפכו ליצירות ספרות שהועתקו על ידי הסופרים ונמסרו לדורות הבאים. ואולם הם יצאו לגמרי ממעגל המסורת הספרותית ומן הרפרטואר של הסופרים עם תום התקופה הבבלית העתיקה (בערך 1600 לפסה"נ).

כאמור כל אחת מן הקינות השומריות הקלסיות והעתיקות מקוננת על חורבן אחת מערי הקודש החשובות של שומר. הן מתארות בהרחבה לא רק את חורבן העיר והמקדש, כי אם גם את סבל האוכלוסייה השומרית על כל רבדיה בעקבות האסון הלאומי. קינות אלה, בדומה למגילת איכה, מלאות בתיאורים אותנטיים ומזעזעים של ההרס והחורבן, הטבח והעינויים, הרעב והמגפות ושאר התלאות שפקדו את הערים ואת תושביהן. הקינות השומריות העתיקות הגדולות מחולקות בדרך כלל לבתים, המסומנים בסופם על ידי המונח הליתורגי 'השתחוויה') ki-ru-gú, ולכל בית יש גם 'מענה' (אנטיפון) קצר. משערים שהקינות הללו נאמרו בפולחן על ידי כוהן-מקונן יחיד, שענתה לו מקהלת מקוננים. ויש אומרים שהקינות השומריות נקראו בצורת דרמה, שהשתתפו בה שלוש עד ארבע קבוצות כוהנים שונות. בקינות שבמגילת איכה, לעומת זאת, אין מונחים ליטורגיים או פולחניים כלשהם, ועל כן אין לדעת אם נתחברו מלכתחילה לשימוש פולחני.

בניגוד לקינות הקצרות והאל"ף-בי"תיות שבמגילה, המתאימות לקריאה בציבור, חמש הקינות השומריות העתיקות הן ארוכות מאוד, ומכילות בין 200 ל-600 שורות שיר, ולא אחת יש בהן גם סיפור עלילה, עם כל הסממנים הספרותיים של המיתוסים והאפוסים הקדומים. בצד הקינה הסטראופית, מלאת החזרות, נזכרים בהן גם פרטים היסטוריים מפורשים, כגון שם המלך שבימיו אירע החורבן ושם האויב הכובש. אולם האירוע ההיסטורי עלי אדמות וסבלם של בני האדם הם רק טפלים בקינות אלה למה שהתרחש, על פי דמינו של המשורר, בעולם האלים השומריים. מחברי קינות אלה מרבים בתיאור מעשיהם, תגובותיהם והרגשותיהם של האלים בעת החורבן.

שתי הצורות האחרות של קינות ציבור על חורבן ערים ומקדשים, מקורן כנראה כבר באלף השלישי לפסה"נ, ואפשר שהקינות השומריות הגדולות נתחברו בהשפעתן. גם קינות אלה מתגלות לראשונה רק בתקופה הבבלית העתיקה (תחילת האלף השני לפסה"נ) אך במספר קטן יחסית. מרביתן של קינות אלה נתחברו ונמסרו במסורת הספרותית באלף הראשון לפסה"נ, בתקופה המקבילה לתקופת בית ראשון ובית שני בישראל. שתי צורות קינה אלה נקראו balaḡ ('קינת) הנבל' ו-ér-šēm-ma 'קינת התוף', על שם כלי הנגינה שבהם ליוו הכוהנים את קריאתם.<sup>5</sup> אף הן נתחברו במקורן בשפה

5 ה־šēm היה בוודאות סוג של תוף (עשוי ממתכת מכוסה בעור), בניגוד לזאת לא ניתן לקבוע בוודאות אם ה־balaḡ היה אף הוא סוג של תוף או סוג של כלי מיתרים. לדיון מפורט בשני מונחים אלה ראו לאחרונה: U. Gabbay, *Pacifying the Hearts of the Gods: Sumerian Emesal*

השומרית, אולם לא בניב השומרי התקני, כי אם בחלקן הגדול בניב האמסל (emesal), האופייני לדיבורן של נשים בלשון השומרית. קינות אלה נאמרו על ידי כוהני ה־gala, שכפי הנראה מילאו את התפקיד של נשים מקוננות מן העבר. אלה הן דו־לשוניות: כדי להקל על הכוהנים הבבליים, דוברי האכדית, להשתמש בהן, הן תורגמו (תרגום חלקי) לשפה האכדית ונשתמרו ברובן בשני הנוסחים.<sup>6</sup>

המוטיב המרכזי ב'קִינֹת' מהאלף הראשון לפסה"נ הוא אסון לאומי או אסון טבע כלשהו, הנתפס מבחינה תאולוגית כתוצאה מהתגלות האל אַנְלִיל (או אל ראשי אחר המגלם אותו). בעיקרון התגלות האל יכולה להיות מיטיבה או הרסנית. המטרה העיקרית של קינות אלה הייתה לפייס את האל הזועם, כדי שהתגלותו תהיה לטובה ולא לרעה. הגם שחלק מן הקינות האלה אולי מבוסס על אירוע היסטורי כלשהו של חורבן, הן בעצם מתארות חורבן פוטנציאלי, שממנו הקהילה חוששת, ומטרתן להרגיע את האל הזועם, כדי להבטיח שהתגלותו לא תגרום להרס וחורבן. בקינות אלה מופיעות רשימות ארוכות וקבועות של ערים ואליליהן שנפגעו מהחורבן וחזרות סטראטיפיות על תארייו של האל אַנְלִיל, שגִזְרְתוּ ('דברו') הייתה הסיבה הראשונה לחורבן. לאחר הקינה על החורבן וההרס באה לרוב תחינה להרגעת האל, אך אין זכר לשיבת האל למקדשו או לשיקום המקדש.

החוקרים משערים כי בדומה לקינות השומריות העתיקות, אף 'קִינֹת' הנבל' ו'קִינֹת' התוף' שימשו בטקסי חנוכת מקדשים או ארמונות שנבנו מחדש, אלא שניתן היה לעשות בהן שימוש חוזר במקדשים שונים. כמו כן נאמרו קינות אלה על ידי הכוהנים כאשר היה חשש מאסון לאומי או אסון טבע, כדי להרגיע את לב האלים ולהניאם מלהביא את האסון. ולבסוף קינות אלה שימשו כתפילות קבועות בחודשים

*Prayers of the First Millennium BC* (Heidelberger Emesal Studien 1), Harrasowitz: Wiesbaden 2014, pp. 92-102. לדעת גבאי קינות האמסל משני הסוגים הן עתיקות יותר מן הקינות השומריות הגדולות, והן לֹו באלף השלישי לפסה"נ בתוף קטן, שנקרא šēm (וגם ūb), ובכלי המיתרים balaḡ (שלפי צורתו הוא זהה ל־lyre, הלא הוא ה'כינור' המקראי). החל מן האלף השני לפסה"נ הוחלפו כלי נגינה אלה ב'תוף הדוד' גדול הממדים, ומכאן ואילך המונח השומרי balaḡ שינה את משמעותו ל'תוף־הדוד' (=lilissu באכדית). לשם הנוחיות, נמשיך להתייחס לשתי צורות קינה אלה על פי המשמעות המקורית של המונחים, ונכנה אותן 'קִינֹת' הנבל' ו'קִינֹת' התוף' בהתאמה.

6 M. E. Cohen, *Sumerian Hymnology: The* 'קִינֹת' התוף' ראו: idem, *The Canonical Eršemma*, Cincinnati 1981; *Lamentations of Ancient Mesopotamia*, I-II, Potomac, MD 1988; ועדכנית של 'קִינֹת' התוף' ראו: U. Gabbay, *The Eršema Prayers of the first Millenium BC* (Heidelberger Emesal Studien 2), Wiesbaden 2015

ובימים מסוימים בשנה, תפילות שנועדו להשקיט את לבם ההפכפך של האלים המסופוטמיים, לבל יביאו על האומה אסונות ופורענויות לא צפויות מסיבות נסתרות כל שהן.<sup>7</sup>

### ג. היחס בין הקינות המסופוטמיות ובין מגילת איכה

בקינות המסופוטמיות העתיקות והמאוחרות אפשר למצוא כמה מוטיבים בסיסיים משותפים, המובעים בצורה דומה ומאפיינים סוג ספרותי זה. לרבים מן המוטיבים האלה אפשר למצוא מקבילות במגילת איכה.

לדוגמה תיאור שיממון הדרכים בעתות הכיבוש והחורבן מתואר באיכה במילים אלה: 'דרכי ציון אבלות מבלי באי מועד, כל שעריה שוממין' (א 4). במילים דומות מתאר המשורר ב'קינה על חורבן שומר ואור' את שיממון הדרכים (שורות 38–40): 'גדות הפרת והחידקל יעלו קמשונים, בדרכים לא תדרוך כף רגל ובל יפקוד איש את הנתיבות, עריה וכפריה אשר עמדו על תלם – היו לעיי חרבות!'. כיוצא בזה, הסטראויטיפ הספרותי שבו מתארים את מראות המצור, שהפיל חללים רבים בקרב הנצורים, דומה מאוד בשני המקורות. באיכה אנו קוראים: 'מחוץ שכלה חרב, בבית – פְּמוֹת' (א 20). בדומה לכך מספר המשורר ב'קינה על חורבן שומר ואור' (שורות 399–401): 'באור – מות בבית, מות בחוץ, בבית – מתים אנחנו ברעב, בחוץ – מתים אנחנו בחרב העילמים!'.<sup>8</sup> אך אין בכל אלה ואחרים כדי להעיד על השפעה ספרותית ישירה. שכן גם הקינות המסופוטמיות וגם הקינות שבמגילה מתארות אירועים היסטוריים דומים, ואך טבעי הוא שיימצאו בהן מוטיבים ואפיוזודות מקבילים.

גם מבחינת המבנה הספרותי והחומר הרעיוני-תאולוגי ניתן למצוא במגילה רישומים של השפעות מן הספרות המסופוטמית. אך אפשר לטעון שאין אלו אלא השפעות עקיפות, דרך המסורת המקראית, שמחבר המגילה שואב ממנה את סגנונו ואת דימויו הספרותיים. אציין להלן רק קווי דמיון כלליים אחדים בין המגילה ובין הקינות השומריות בתחומם אלה.

בדומה לקינה המקראית כן גם בקינות המסופוטמיות מוצגים החורבן והאסון הלאומי

7 ראו לאחרונה: גבאי, תפילות האמסל (לעיל הערה 5), עמ' 15–38. במובן מסוים דומות קינות אלה בתפילה היהודית לתחנות הנאמר בכל יום ול'סליחות' המיוחדות הנאמרות בתפילה בימי צום קבועים במשך השנה.

8 אולם השווו כבר: דב' לב 25: 'מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה'; יח' ז 15: 'החרב בחוץ והדבר והרעב מבית. אשר בשדה בחרב ימות ואשר בעיר רעב ודבר יאכלנו'; יר' יד 18: 'אם יצאתי השדה והנה חללי חרב ואם באתי העיר והנה תחלואי רעב'.

כתוצאה של גזרה אלוהית שאין לשנותה, והאויבים המחריבים את העיר ואת המקדש נחשבים לאמצעי בידי האלים לביצוע גזרתם. כמו כן בשני סוגי קינות אלה קודמת לחורבן נטישת העיר והמקדש על ידי האל השוכן בקרבם. אולם ישנם גם הבדלים חשובים בין הקינה המקראית ובין הקינה המסופוטמית, הבדלים שמקורם ברקען הדתי והתרבותי השונה: במקרא, ששולט בו הרעיון המונותאיסטי, הגזרה היא החלטתו העצמית של אל יחיד, הנוטש את מקדשו מרצונו החופשי, והפורענות היא עונש על חטאים של העם הנבחר, שהפר את בריתו עם האל. ואילו בקינות השומריות מתוארת גזרת החורבן אם כהחלטה שרירותית של מועצת האלים, ואם כגחמה של האל העליון אנליל (או אחד מחילופיו בפנתאון). לעתים הגזרה מתוארת כתוצאה של חוק טבעי, שלפיו המלכות חייבת לעבור בתור מעיר לעיר.<sup>9</sup>

מכל מקום הגזרה היא בדרך כלל תוצאה של זעם אלוהי שרירותי, בלתי מובן ובלתי צפוי, הפוגע גם באל המקומי, אשר נאלץ לנטוש את מקדשו בעל כורחו. מסיבות אלה מוטיב החטא ועונשו נעדר כליל בקינות המסופוטמיות.<sup>10</sup>

ישנו עוד דמיון תמטי בין הקינות שבמגילת איכה ובין הקינות המסופוטמיות. כשם שמרבית הקינות במגילה חותמות בתחינה ובבקשה, כך הבית האחרון של קינות אלה בדרך כלל לובש צורה כלשהי של תפילה לאל המקומי. ואולם בניגוד לקינות באיכה, החותמות בבקשת נקמה באויבים או תפילה להשבת שבות העם והעיר, שעדיין עומדת בחורבנה,<sup>11</sup> הרי התפילות החותמות את הקינות המסופוטמיות הן תפילות פולחניות מובהקות, המופנות לאל העיר אחרי שכבר שב אל מקדשו, ולאחר שהעיר והמקדש כבר נבנו מהריסותיהן. מטרתן של התפילות הללו כנראה לפייס את האל הכועס ולהשקיט את לבו, לבל ישוב וינטוש את המקדש בעתיד. לפיכך שיערו החוקרים כי הקינות השומריות נתחברו לשימוש פולחני דר-פעמי: לאמירה בעת שיקום הריסותיהם של המקדשים שנחרבו. לכן אין ללמוד מקינות אלה על הרקע הפולחני של הקינות המקראיות המבכות את החורבן, ואין בהן כל סימן לישועה אלוהית או לשיקום ההריסות.

9 ראו: 'הקינה על חורבן שומר ואור', שורות 340–370 (מיכלובסקי, הקינה על שומר ואור [לעיל הערה 3], עמ' 56–59).

10 לכלל זה ניתן למצוא רק מקרה אחד מסופק יוצא מן הכלל, בכל הקינות המסופוטמיות. לקראת סוף הבית האחרון של 'הקינה על חורבן אור' (שורות 427–433) מפיל המשורר תחינה לפני האל ננה, שיתיר את 'עון האיש ההוא', ושלבו הזועם ישקוט למענו. בביטוי 'איש ההוא' הכוונה כנראה לכוהן המקונן, אשר אמר את הקינה כדי להשקיט את לבו הזועם של האל, שזה עתה שב למקדשו החרב (לקטע סתום זה ראו דיון אצל: סמט, הקינה על אור [לעיל הערה 3], עמ' 30).

11 השו"ב 22, ג, 55–66, ד, 21–22, ה, 19–22.

ד. בעיית ההשפעה הספרותית של הקינות המסופוטמיות  
על מגילת איכה

העובדה שמחוקר למסופוטמיה הסוג הספרותי של 'קינות על חורבן ערים ומקדשים' נמצא רק בישראל, הניעה את קרמר, משחזרה הראשון של הספרות השומרית, לשער כי הקינות שבמגילת איכה (וכן נבואות הזעם של הנביאים), נתחברו בהשפעת הקינות המסופוטמיות, ששימשו להן כאבות־טיפוסים.<sup>12</sup> החוקר הבולט ביותר של מגילת איכה שאימץ השערה זו וניסה לאשש אותה, היה קראוס. בפירושו למגילה ערך קראוס השוואה מפורטת בין 'הקינה על אור' ובין הספר המקראי, הן באשר למוטיבים הספרותיים הן באשר למאפיינים צורניים.<sup>13</sup> קראוס הגיע למסקנה שמגילת איכה הושפעה מן הקינות השומריות העתיקות ותלויה בהן תלות ספרותית. יתרה מזו הוא סבר שהספר המקראי, בדומה למקבילותיו המסופוטמיות, חובר כדי לאמרו בעת ההכנות לשיקום המקדש, לאחר שהגולים שבו מגלות בבל.

כאשר קראוס פרסם השערה זו, רק 'הקינה על חורבן אור' הייתה בהישג ידי החוקרים. אף אחת מן הקינות השומריות הגדולות האחרות או הקינות הדו־לשוניות המאוחרות לא נתפרסמה ולא תורגמה עדיין. כתוצאה מזה כמה מן המפרשים שבאו אחריו התנגדו להשערות, ומבין המתנגדים העלו מק־דניאל והילרס את ההשגות המשכנעות ביותר.<sup>14</sup> חוקרים אלה טענו כי לא ייתכן שהקינות השומריות, אשר יצאו ממעגל המסורת הספרותית למעלה מאלף שנים לפני החיבור של מגילת איכה, השפיעו השפעה ישירה על הספר המקראי. נקודות דמיון אחדות בין שני המקורות ניתן להסביר על בסיס ההקשרים והנושאים המשותפים של הסוגה הספרותית. ואילו מקבילות קרובות באוצר המלים ובדמיוניים ניתן להסביר כהשפעה ספרותית עקיפה על המשורר המקראי, שעברה אליו בתיווכן של מסורות מסופוטמיות מאוחרות או מסורות פנים־מקראיות. בארבעים השנים האחרונות היינו עדים להתפתחות מכרעת בחקר הסוגה של הקינות בספרות המסופוטמית. כיום, כל חמש הקינות השומריות הגדולות, וכן מרבית הקינות

12 S. N. Kramer, 'Sumerian Literature and the Bible', *AnBib* 12 (1959), p. 201 n. 1; ראו: idem, 'Lamentation over the Destruction of Nippur', *Erlsr* 9 (1969), p. 90  
13 C. J. Gadd, 'The Second Lamentation for Ur', in: D. W. (ראו): Thomas and W. D. McHardy [eds.], *Hebrew and Semitic Studies: Essays Presented to G. R. Driver*, Oxford 1963, p. 61

13 קראוס, איכה (לעיל הערה 2), עמ' 8–13.

14 Th. F. McDaniel, 'The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations', *VT* ראו: D. R. Hillers, 18 (1968), pp. 198-209; והילרס, במהדורה הראשונה של פירושו לאיכה: *Lamentations* (AB 7A), Garden City, NY 1972, pp. XXVIIIff.

הדו־לשוניות מן האלף הראשון לפסה"ג, שוחזרו ותורגמו, ועומדות לרשות חוקרי המקרא בצורת מהדורות ביקורתיות מהימנות למדי.<sup>15</sup>

לפיכך הזמן בשל עתה למחקר ספרותי והשוואתי של סוגה ספרותית זו. על יסוד מרבית הפרסומים האלה, החליט גוולטני לחקור מחדש את בעיית היחס בין המקורות המסופוטמיים ובין המקור המקראי, במאמר מקיף ויסודי.<sup>16</sup> גוולטני טוען כי הקינות הפולחניות הדו־לשוניות המאוחרות הן החוליה החסרה במסורת המסופוטמית, שדרכה יכלו הקינות השומריות העתיקות מן האלף השני לפסה"ג להשפיע על הקינות שבמגילת איכה. לפיכך הוא נותן במאמרו תיאור טיפולוגי של הקינות המסופוטמיות המאוחרות מן האלף הראשון מהיבטים אלה: רקע פולחני, מבנה ספרותי, אמצעים פיוטיים ותאולוגיה. לאחר מכן הוא עורך השוואה בין מגילת איכה ובין הטיפולוגיה של הקינות האלה, כדי לעמוד על היחס בין שני המקורות. ההשוואה בין מגילת איכה והמבנה הטיפולוגי של הקינות המסופוטמיות מראה מצד אחד קווי דמיון מפתיעים, ומצד שני הבדלים בסיסיים בין שני הקורפוסים הספרותיים. הוא מוצא למשל כי בשני המקורות הגזרה על החורבן והוצאתה לפועל מיוחסות לאלים. אולם בשעה שהחלטות האלים המסופוטמיים הן שרירותיות, הרי הספר המקראי מצדיק את החלטת ה' להחריב את ירושלים, ורואה בה עונש על חטאי העם, אשר העם עצמו מודע להם ומודה בהם בתפילותיהם. בעקבות ההשוואה של האמצעים הפיוטיים בשני המקורות משתמשים בהם, גוולטני מוצא שבשני המקורות מתחלף הדובר לעתים קרובות, כשפעם הוא מדבר בגוף ראשון, פעם בגוף שני ופעם בגוף שלישי. תופעה זו מעידה לדעתו כי שני המקורות קשורים באופן זה או אחר בביצוע דרמטי. כמו כן בשני המקורות מופיעות קריאות צער וכאב כדי להגביר את האפקט הדרמטי. ואולם השוואת המבנה הספרותי בין שני המקורות מגלה חוסר דמיון מוחלט. בספר המקראי נעדר כל סדר הגיוני ועקיב של עלילה, תופעה שקל להבחין בה בכל הקינות המסופוטמיות. כמו כן חסרות בקינות המקראיות רשימות של ערים או אלים שנפגעו באסון הלאומי. אשר ל'מושב בחיים' של מגילת איכה, גוולטני מסכים עם קראוס. לדעתו הקינות המקראיות נתחברו לרגל שיקום המקדש בימי שיבת ציון, בדומה לקינות המסופוטמיות. בסיכומו של דבר, ולמרות ההבדלים הניכרים בין הקינות במגילת איכה ובין הקינות המסופוטמיות, גוולטני מניח שהגולים באשור ובבבל הכירו הן את הסוגה הספרותית של הקינות המסופוטמיות, הן את השימוש שלהן בפולחן.

15 ראו הערות 6 ו-3 לעיל.

16 W. C. Gwaltney, 'The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature', in: W. W. Hallo et al. (eds.), *Scripture in Context II*, Winona Lake, IN 1983, pp. 191-211

לדעתו נוכל להסיק מכך, כי הקינות המקראיות הושפעו השפעה ישירה למדי על ידי הקינות המסופוטמיות המקבילות.<sup>17</sup>

ואולם בעיית היחס בין הקינות המסופוטמיות ובין הקינות שבמגילת איכה מורכבת יותר מן האופנים שבהם הציגו זאת מק-דניאל מצד אחד, וקרמר, קראוס וגוולטני מצד שני. מאחר שסוגה ספרותית זו של קינות על ערי קודש ומקדשים מצויות אך ורק בספרות המסופוטמית ובספרות המקראית, ומכיוון שלשני הקורפוסים האלה תכונות טיפולוגיות משותפות רבות, ברור ששני הקורפוסים האלה שייכים למסורת ספרותית משותפת. ומאחר שהקינות המקראיות הן תופעה מאוחרת במזרח הקדום, ברור שהן תלויות במידה זו או אחרת בקינות המסופוטמיות, ששימשו להן תקדים. אולם לאור ההבדלים הגדולים בין שני הקורפוסים בכמות, בצורה, בסגנון ובתוכן, ולאור העובדה שלא מצאנו שום קינה מקראית, עם סדר מוטיבים שהוא זהה לסדר מוטיבים באחת מן הקינות המסופוטמיות, עלינו להודות שההשפעה המסופוטמית על הקינות המקראיות לא הייתה יכולה להיות ישירה, ואין לדבר על חיקוי או שאילה ישירה מצד המשורר המקראי. במילים אחרות, עלינו להניח שמחברי קינות מגילת איכה שאלו מן הספרות המסופוטמית את הרעיון הכללי של הקינה על חורבן ערים והלבישו אותו בלבוש ישראלי מקורי לגמרי. לחלופין, עלינו להניח שהסוגה הזו נשאלה מן הספרות המסופוטמית בשלב קדום יותר בתולדות הספרות המקראית, ועברה התפתחות ועיבוד יסודיים, עד שקיבלה אופי ישראלי מקורי.<sup>18</sup>

לאחרונה נתפרסמו מחקריהם של שני חוקרי המגילה, המראים כי בעיית היחס בין הקינות המסופוטמיות ובין הקינות שבמגילת איכה מורכבת יותר מן האופנים שבהם הציגו זאת מק-דניאל – מצד אחד, וקרמר, קראוס וגוולטני – מצד שני. הראשון שבהם היה הילרס, אשר במהדורה השנייה של פירושו לאיכה העלה את ההשערה הסבירה, כי

17 יש עוד לציין, כי בדומה לגוולטני, בוורד מנתח את 'קינות התוף' ו'קינות הנבל' המסופוטמיות ומשווה אותן לקינות/תחינות הלאום בתהלים. הוא מגיע למסקנה כי הקינות/תחינות המקראיות דומות לקינות המסופוטמיות בתוכן, בסגנון ובמבנה הספרותי, ועל כן יש להניח כי היה להן אותו 'מושב בחיים'. הקינות המקראיות שימשו כטקסטים פולחניים בשיקום מקדשים הרוסים, בדומה לקינות המסופוטמיות (ראו: W. C. Bouzard, *We have Heard with Our Ears, O God: Sources of the Communal Laments in the Psalms* [SBLDS 159], Atlanta, GA 1997). כמו כן יש לציין את מחקרה של פטר, המדקמה למצוא בספר יחזקאל שרידים של קינות ערים, וסבורה כי הנביא הכיר סוגה מסופוטמית זו ממקור ראשון (ראו: D. L. Petter, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments* [OBO 246], Fribourg 2011).

18 בעיה זו קשורה גם בשאלת מקום חיבורן של קינות המגילה. לדעת רוב החוקרים, המגילה נתחברה בארץ, בתקופת הגלות (היינו בין חורבן הבית להצהרת כורש ושיבת ציון), ואין להניח שמחבריה הכירו מקרוב את הספרות הבבלית הפולחנית.

הקינות שבמגילת איכה לא הושפעו השפעה ישירה על ידי הקינות המסופוטמיות בנות זמנן, כי אם הן המשך (או שיא) לסוגת קינות ערים עצמאית שהייתה מוכרת בישראל מן המאה השמינית לפסה"נ. את התקדים הספרותי שממנו שאלו מחברי המגילה סוגה זו מוצא הילרס בקטעי הקינה המשובצים בנבואות הזעם והלעג של הנביאים על הגויים, וכן בנבואות התוכחה שלהם על עם ישראל.<sup>19</sup> לאור השערתו של הילרס, ערך דובס-אלסופ מחקר משווה מקיף ויסודי בין הקינות באיכה וקינות הערים המסופוטמיות מצד אחד, וקטעי הקינה המשובצים בנבואות על הגויים ועל ישראל מן המאה השמינית והשביעית לפסה"נ, וכן כמה ממזמורי תחינת הלאום בתהלים, מצד שני.<sup>20</sup> אף הוא הגיע למסקנה, כי בישראל התפתחה סוגה עצמאית של קינות ערים, ששימשה מודל למחברי מגילת איכה, הגם שלא מצאנו עד כה קינה מלאה על חורבן עיר ומקדש, מחוץ למגילה.<sup>21</sup> יוצא אפוא כי אף שלקינות המקראיות ולקינות הערים המסופוטמיות הרבה מאפיינים משותפים, הקשר בין שני הקורפוסים האלה הוא גנרי בלבד, וקשה להניח תלות ספרותית ישירה ביניהן.<sup>22</sup>

אשר ל'מושב בחיים' של הקינות המקראיות, ההשערה של קראוס, שאומצה על ידי גוולטני ואחרים, ולפיה הקינות נאמרו לרגל שיקום המקדש על ידי שבי ציון, אינה מתקבלת על הדעת. ראשית, לא זה היה התפקיד העיקרי של הקינות המסופוטמיות. שנית, אין לנו שום רמז במגילת איכה לשימוש כזה של הקינות בפולחן, או לכל שימוש פולחני אחר. ושלישית, אין זכר לכל טקס שהתקיים בעת שיקום המקדש השני, לא בספרי עזרא ונחמיה, ולא בספרי נביאי תקופת בית שני. מאידך גיסא הנביא זכריה (ז 3–5, ח 19) מזכיר ארבעה ימי צום ציבוריים, שקיימו בירושלים אחרי הגלות, אשר שלושה מתוכם (צום הרביעי, צום החמישי וצום העשירי) התקיימו לרגל האבל על נפילת ירושלים וחורבן בית ראשון. אם אכן היה לקינות המקראיות תפקיד פולחני, הרי

19 ראו: D. R. Hillers, *Lamentations* (AB 7A)<sup>2</sup>, New York 1992, pp. 32-39

20 ראו: F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament* idem, *Lamentations*, Genre in the Hebrew Bible (BibOr 44), Rome 1993

Louisville, KY 2002, pp. 50-67

21 יצוין עוד כי גרינשטיין רואה במזמור עח, פס' 59–66, קטע מקינה עתיקה על חורבן שילה (ראו מאמרו, 'קינה על חורבן עיר ומקדש בספרות הישראלית', תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא, ירושלים ובאר-שבע תשס"א, עמ' 88–97). אולם לדעת ברלין, מזמור עח כולו נתחבר אחר גלות בבל, ואין למצוא בו קינה עתיקה מתקופת בית ראשון; ראו: A. Berlin, 'Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69, and 78', in: P. W. Flint and P. D. Miller (eds.), *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTSup 99; Formation and Interpretation of Old Testament Literature 4), Leiden 2005, pp. 65-86

22 ראו: דובס-אלסופ, בת-ציון (לעיל הערה 20), עמ' 157–161.

קרוב לוודאי שהיה קשור בימי צום אלה. השערה זו מקבלת אישור מן העובדה שהקוננת מתרכזת בתיאור האסון והסבל של העם, ומשובצים בהן קטעי תפילה והבעת תקווה לגאולה, ללא כל רמז לפעולה פולחנית כלשהי.

#### ה. מוטיב האלה המקוננת על עירה בקינות המסופוטמיות

אחד המוטיבים הספרותיים הבולטים במגילת איכה, שהחוקרים ראו בו דוגמה להשפעה מסופוטמית, הוא המוטיב של ירושלים המואנשת, המכונה 'בת ציון', אשר בוכה ומקוננת על חורבן העיר וגלות תושביה. החוקרים נוהגים לראות במוטיב זה מקבילה למוטיב של האלה המקוננת על עירה ועל עמה בקינות המסופוטמיות.

מוטיב האלה המקוננת מופיע בבירור רק בשתיים מתוך חמש הקינות השומריות הגדולות והעתיקות ובשבע מן הקינות הדרו־לשוניות המאוחרות יותר, המכוננות 'קינות התוף'. בסוג השני של הקינות המאוחרות, 'קינות הנבל', המוטיב הזה נדיר ביותר ומופיע רק בצורה של תיאורים סטראטיפיים.<sup>23</sup>

הקינה שבה מוטיב האלה המקוננת מפותח ובלוט ביותר היא 'הקינה על חורבן אור'. בבית השלישי (שורות 77 ואילך) המשורר מתאר כיצד נינגל ('הגברת הגדולה'), אשת אלוהי העיר ננה, באה לפני בעלה ובוכה לפניו למען עירה. היא מתחננת אליו ומבקשת ממנו שיעשה למען הצלת עירו ויקומם הריסותיה.<sup>24</sup> נינגל מציבה את 'נבל הדמעות' על הארץ, בין הריסות המקדש,<sup>25</sup> ונושאת קינה מרה על חורבן עירה. בקינה היא מתארת את המעמד הנורא במועצת האלים, שם גזרו את גזרת החורבן (שורות 88–133), ואיך

23 לסקירת המוטיב הזה ב'קינות הנבל' ראו לאחרונה: גבאי, תפילות האמסל (לעיל הערה 5), עמ' 50–56.

24 ראו שורות 80–85, לפי התרגום העדכני של סמט, הקינה על אור (לעיל הערה 3), עמ' 59 (ראו עוד: שם, עמ' 18 הערה 102). לפי התרגום הקודם של שפרה-קליין (ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 430), העיר אור עצמה מפילה את תחינתה בפני נינגל על הצלתה. להלן, כל הציטוטים מן הקינה על אור לקוחים מן האנתולוגיה הנ"ל, עם שינויים קלים. כל הציטוטים מן הקינות האחרות מבוססים על תרגום לעברית של המקור המסופוטמי מאת מחבר מאמר זה. מילים המוצגות בגופן זה תרגומן משוער ומסופק.

25 ראו שורה 86 לפי תרגומו של יעקובסן (Th. Jacobsen, *The Harps that Once...: Sumerian Poetry in Translation*, New Haven 1987, p. 453), שאומץ גם על ידי שפרה וקליין (שם, עמ' 18 הערה 102). לפי פירוש זה, הנבל של האלה נחשב ליצור אלוהי מקודש, ונקרא 'אֲדָנִי' (=הקול שלה), אם משום שקולו סימל את קול קינתה של האלה, או משום שתפקידו היה להשקיט את לבה הזועם של האלה. לתפקידו הדתי-פולחני הזה של הנבל בדת השומרית הקדומה ראו לאחרונה: גבאי, תפילות האמסל (לעיל הערה 5), עמ' 103–114. לתרגום שונה של שורה 86 ראו לאחרונה: סמט, שם; עם ביאור לשורה זו, שם, עמ' 87.

כל מאמציה לשנות את ההחלטה עלו בתוהו. בבית הרביעי חוזר המשורר המקונן לדבר ומתאר את הסערה האכזרית, שנשלחה על ידי האל אנליל להשחית את העיר (שורות 173–246), ולאחר מכן הוא שב ומציג את נינגל, ושם בפיה קינה נוספת על העיר:

גְּבַרְתָּהּ – 'הוי לעירי!' תקרא, 'הוי לביתי!' תקרא,  
 נינגל – 'הוי לעירי!' תקרא, 'הוי לביתי!' תקרא,  
 'אנוכי האישה, אוי (לי), חרבה עלי עירי, אוי (לי), חרב עלי ביתי.  
 נְנָה, היכל אור חרב עלי, בניו נפוצו!'

(שורות 247–250)

בבית השביעי (שורות 254–310) ממשיכה נינגל את קינתה המרה, בעמדה מחוץ לעירה:

האם נינגל תעמוד מחוץ לעירה כאויב,  
 האישה תבכה מרה על ביתה כי שָׁדָד,  
 הגבירה תבכה מרה על היכל אור כי שָׁדָד:  
 'אָנוּ קילל את עירי, עירי חרוב חרבה עלי,  
 אנליל אָרַר את ביתי, נותן בקרדומות!'

(שורות 254–257)

בין השאר האלה מתארת כיצד היא נאלצה לנוס מן העיר ולצאת לגלות, שם היא יושבת אחר הרחיים כשפחה (שורות 302–310). בבית השמיני (שורות 331–372) המשורר שוב פונה אל נינגל ומתאר לה את העיר החרבה והנטושה, כדי לעורר בה את הרצון לשוב אל עירה. ולאחר מכן (שורות 369–384) הוא מבקש ממנה לשוב אל עירה החרבה, אשר כה עורגת אליה:

גְּבַרְתִּי, עירך תבכה לך כְּבָכוֹת לְאִמָּה,  
 אור, כילד חוצות נעזב – תבְקֶשֶׁךְ,  
 בִּיתְךָ כבעל אִבְדָה יושיט אליך יד,  
 חומת בִּיתְךָ הנאמן 'איכה!' תקרא כבן־אנוש...

(שורות 369–372)

הקינה מסתיימת בתפילה אל ננה, האל הפטרון של העיר, ובה מבקש המקונן שהסערה המשחיתה (המסמלת את האויב האכזרי) לא תשוב יותר אל העיר; ושלב האל ינוח מזעמו, למען יוכלו להמשיך לסגוד לו ולשיר לו ולשירי הלל לאורך ימים בעיר ההולכת ונבנית מהריסותיה.

ראינו כי בקינה זו האלה נינגל היא הדמות האלוהית הדומיננטית, הבוכה על עירה

ומבקשת מן האלים שיושיעו אותה, ואותה מעורר המשורר לשוב אל עירה ולקומם את הריסותיה. יש לציין, כי בקינה האחרת על אור (שהיא ארוכה מקינה זו ביותר משמונים שורות-שיר)<sup>26</sup> נינגל כמעט שלא נזכרת. בקינה זו ננה בעלה, פטרון העיר, הוא הדמות המרכזית. אולם ננה אינו מתואר כמי שבוכה ומקונן. תחת זאת הוא ממלא את תפקידו המסורתי במיתולוגיה: הוא בא לפני אנליל אביו, מלך האלים, ומשתדל למען עירו. הוא מתחנן אליו ומבקש ממנו להושיע את העיר אור ולשקמה (שורות 340–370).<sup>27</sup> תחינתו נדחית, ובלית בררה הוא עוזב את עירו יחד עם אישתו נינגל, ויוצא לגלות. רק אז ניתנה הרשות למשחית להשחית, והמקונן מתאר כיצד העיר נהרסה עד היסוד (שורות 372–448). לאחר מכן ננה מפיל שנית תחינה לפני אביו, והפעם בקשתו נענית בחיוב (שורות 449–474). האלה נינגל נזכרת בקינה זו רק פעם אחת דרך אגב, כאשר היא יוצאת לגלות ביחד עם בעלה (שורות 373–376).

אף שנינגל נזכרת רק פעם אחת בקינה השנייה על אור, אין זאת אומרת שהמוטיב של האלה המקוננת חסר בקינה זו. מוטיב זה מופיע כאן בצורת רשימה ארוכה של אלות אחרות, אשר קינתן מתוארת תיאור סטראוטיפי. בבית השני (שורות 115–281) המשורר מונה לא פחות מעשרים ושניים ערים ומקדשים שנהרסו בידי האויב, ומתאר את תגובת האל הפטרון והאלה הפטרונית שלהם לחורבן. בכל המקרים, האל נוטש את עירו ומקדשו, ואילו האלה בוכה ומקוננת על החורבן.<sup>28</sup> הנוסחה החוזרת ברוב התמונות היא כדלהלן:

בית פיש, הח'ורסג'למה, נותץ ביד רשע,  
 (האל) נַבְּהָה יצא ממשכנו האהוב בדרך לַנְּכַר,  
 האם בַּבְּהָה, תבכה מרה על ביתה, האורופוג:  
 'הוי, העיר החרבה, הבית החרב אשר לי!' – תקרא מרה...

(שורות 115–118)

26 ראו: מיכלובסקי, הקינה על שומר ואור (לעיל הערה 3), עמ' 36–69.  
 27 אמנם תחינתו של ננה (המכונה כאן בשמו החלופי: 'סין') מוצגת על ידי המשורר במשפט הקצר: 'סין בכה לפני אביו, אנליל (לאמור): ...', ובדבריו הוא מתאר בקצרה את עירו החרבה, אבל לא כל כך כדי לעורר את רחמי אביו עליה, אלא כדי להעמיד אותו על כך, שכתוצאה מן החורבן, עיר הבירה לא תוכל יותר לתמוך במקדשו של אנליל, ולהעלות לו את המנחות והקרבנות כמדי שנה בשנה (שורות 341–356).

28 סמט מביאה לתשומת לבי, כי גם הקינה על אור, שתוארה לעיל, פותחת בליטניה סטראוטיפית, עם רשימת אלים הנוטשים את מקדשיהם לפני החורבן (שורות 1–35). והנה מתוך שמונה עשר אלים ברשימה זו, רק שלושה (אנליל, ננה ואַנְכִי) הם אלים ממין זכר, וכל השאר הן אלות ממין נקבה (ראו דיון אצל: סמט, קינה על אור [לעיל הערה 3], עמ' 15–16).

ראו גם את הקינה על העיר כַּנְלוֹ:

כַּנְלוֹ, העיר רבתי עם, הוכתה ונבוכה,  
 (האל) נומושדה יצא ממשכנו האהוב בדרך לנכר,  
 אשתו, נַמְרַת, האישה היפה, תִּבְבָּךְ בדמעות־שליש,  
 'הוי, העיר החרבה, הבית החרב אשר לי!' – תקרא מרה,  
 'הנהר אשר לה – אפיקוֹ ריק, מים לא יזרמו בו,  
 כנהר אשר קיללוֹ אֲנָכִי,<sup>29</sup> מוצאו יבש,  
 בשדות לא תצמחנה שעורה ופשתה, העם לא ישבע,  
 הגנות והכרמים אשר לה כתנור נכמרו, שדותיה שממו,  
 כל רמש, הולכי־על־ארבע, נפש־כל־חי לא ישרצו בה,  
 הולכי־על־ארבע אשר לְשִׁפְן<sup>30</sup> לא ימצאו שם מנוח'.

(שורות 123–132)

הקינה השומרית הגדולה השלישית, שבה אנו מוצאים את המוטיב של האלה המקוננת, אם כי בצורה קצת מפותחת מבחינה ספרותית, היא הקינה על חורבן העיר אַרִידו.<sup>31</sup> בבית הראשון של הקינה הזו אֲנָכִי, האל הפטרון של העיר בעצמו, מבכה את עירו, ואילו דַּמְגַלְנוּנָה (Damgalnuna) רעייתו מתוארת כאן כציפור מתעופפת, אשר נמלטת מעירה (בית א, שורות 10–14).

אולם הקינה העיקרית המפורטת על ארידו, המצוטטת מילה במילה על ידי המשורר, נשמעת מפִּי האלה דַּמְגַלְנוּנָה, והיא כתובה 'בניב האֲמָסֶל', האופייני כאמור לדיבורן של נשים במיתוסים ובאפוסים השומריים. השוו:

גְּבַרְתָּה, הפרה הנאמנה, הַרְחֹמָה, הטהורה, דַּמְגַלְנוּנָה,  
 תִּשְׁרוּט חֲזָה, תִּשְׁרוּט עֵינֶיהָ. תִּזְעַק זַעֲקַת שִׁבְרָה.  
 חָרַב וְחַנִּית תִּאֲחַז בְּשֵׁתִי יָדֶיהָ – יִכּוּ זֹו בֹּזֵו,  
 תִּמְרוּט שַׁעְרָה כַּעֲשָׂבִי חִילָף, מִסַּפֵּד מֵרַתְּשָׂא:  
 'עִירִי, אֵת אֲשֶׁר גְּבַרְתָּךְ לֹא עוֹד תִּשָּׁב בְּךְ, אֲשֶׁר לֹא תִשָּׁבַע יוֹתֵר שְׁפַעְתָּךְ,  
 מִי יִשָּׂא עֲלֶיךָ קִינָה מְרָה?  
 אִרִידוֹ, אֵת אֲשֶׁר גְּבַרְתָּךְ לֹא עוֹד תִּשָּׁב בְּךְ, אֲשֶׁר לֹא תִשָּׁבַע יוֹתֵר שְׁפַעְתָּךְ,  
 מִי יִזִּיל עֲלֶיךָ דַּמְעָה?'

(בית ה, שורות 3–8)

29 אל התהום והמים המתוקים. 30 אל החיות והבהמות.  
 31 למהדורה ותרגום של הקינה ראו: גרין, הקינה על ארידו (לעיל הערה 3), עמ' 132–141.

בקינתה מתלוננת דמגלנונה, כי אמנם כל האלים, פטרוני הערים השונות של שומר, החריבו את עירם ואת מקדשם, אבל אף אחד מהם לא נטש את עירו לנצח (בית ו, שורות 24-4). ואולם לה נדמה שאָרִידו נהרסה עד היסוד, ואין תקווה לתקומתה:

'אישי־אהובי, מי עוד ראה עיר חרבה כמו עירך, אָרִידו?<sup>32</sup>  
האדון אָנכי, מי עוד ראה עיר חרבה כמו עירך, אָרִידו?  
מי עוד ראה היכל חרב כמו "היכל־התהום",<sup>33</sup> ביתך?  
איש לא יעלה עוד אל המקום אשר שם יעלו קרבנותיו,  
לעת המנחה, בדביר קָדשו, לא יקראו עוד בשמו!<sup>34</sup>

(בית ו, שורה 26 – בית ז, שורה 4)

אָנכי מתרגש ממילות המספד של אישתו, הוא נעצב אל לבו ושוכב על משכבו בצום. לאחר מכן המשורר מנחם את האל ומעורר אותו לשוב אל מקדשו ולשקם אותו. הוא גם מבקש מן האל לקבל את תפילותיו וקרבנותיו של המלך, אשר ישקיטו את לבו הזועם.

ככלל, 'קִינֹת' התוף' המאוחרות מן האלף הראשון לפסה"נ מופנות אל אחד האלים או האלות של הפנתאון. בקינות, המופנות אל אלים זכרים, המקונן בדרך כלל נושא את הקינה, כדי להשקיט את לבו של האל הזועם.<sup>35</sup> באותן הקינות, המופנות אל אלות, בדרך כלל הקינה על העיר החרבה מושמת בפי האלה עצמה.<sup>36</sup> הגם שהקינות האלה מונוטוניות, סטראטיפיות, ומלאות חזרות חד־גוניות, הן דומות ביסודן לקינות של האלות בקינות השומריות העתיקות.

32 בין שורה זו והשורה הבאה, היוצרים בעליל יחידה ספרותית אחת הדוקה באמצעות התקבולת הנרדפת, שבה מתחלף רק המרכיב התחבירי של הנמען (אישי־אהובי // האדון אנכי), מפרידה באופן מלאכותי שורה אחת מקוטעת (28), שהיא ה'מענה' של בית ו.

33 מילולית: היכל־אפסו (שומרית: abzu), מקום מושבו המיתולוגי של האל אָנכי; מקדשו הארצי של האל נחשב לאספקלריה של מושבו המיתולוגי.

34 כינוי הקניין החבור של הנסתר בשתי השורות האחרונות מוסב על הנמען, האל אָנכי.

35 קינות אלה פותחות או חותמות בדרך כלל בקטע של תחינה, המופנית לאל הזועם האב־טיפוסי או לעירו ולמקדשו החרב, כששורה של שמות אלים חשובים אחרים (או ערים חשובות אחרות) מתוספת לשם האל הראשי ולתאריו (או לשם העיר הראשית ולתאריה), תוך חזרה סטראטיפית על ביטוי מסוים בעל תוכן של קינה. הגיבוב של שמות אלים או ערים בתחינות אלה נוצר כתוצאה מן האופי הסינקרטיסטי של הדת המסופוטמית. לסקירה של תחינות אלה להשקטת האל הזועם ראו לאחרונה: גבאי, תפילות אמסל (לעיל הערה 5), עמ' 38–50.

36 לסקירה של הליטניות, המכילות קינות של אלות, ראו לאחרונה: גבאי, שם, עמ' 50–55.

כך למשל 'קִינַת' התוף' הבבלית העתיקה המוקדשת לאלה גולה (Gula)<sup>37</sup> היא קינה על חורבן העיר איסין ומקדשיה הראשיים. היא נאמרת על ידי נינאיסינה (Ninisina), האלה הפטרונית של עיר זו, שמופיעה כאן תחת שמות וכינויים שונים (שורות 1–8). נינאיסינה מקוננת על חורבן מקדשה, ששם קץ לטקסי הפולחן הטהורים, כולל סעודות הקודש והמשתים, שגרם להשבתת הקרבנות והנגינה, ואשר בעקבותיו היא גלתה ממקדשה עם כל משפחתה:<sup>38</sup>

הוֹי בִּיתִי, אֲשֶׁר אוֹכַל מוּבַחַר לֹא עוֹד יֵאֲכַלוּ בּוֹ!  
 הוֹי בִּיתִי, אֲשֶׁר מִים מִתּוֹקִים לֹא עוֹד יִשְׁתּוּ בּוֹ!  
 בֵּית מוֹשְׁבִי, אֲשֶׁר לֹא עוֹד יֵיִשְׁבוּ בּוֹ,  
 בֵּית מִשְׁכְּבִי, אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִלּוּנוּ בּוֹ ...  
 בֵּית שׁוֹלְחַנֵי הַטְּהוֹר, אֲשֶׁר לֹא עוֹד יֵיִנְשְׂאוּ!  
 בֵּית כְּדֵי הַטְּהוֹר, אֲשֶׁר מִים לֹא עוֹד יִנְסְכוּ בּוֹ,  
 אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִצִּיבוּ בּוֹ אֶת תְּפִי הַטְּהוֹר,  
 אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִנְגְנוּ שֵׁם בְּכִינּוֹרֵי ...  
 אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִשְׁמִיעַ שֵׁם קוֹלוֹ חֲלִילִי ...  
 אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִשְׁקִיט שֵׁם לְבֵי הַכּוֹהֵן־הַמְּקוֹנֵן אֲשֶׁר לִי,  
 אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִשִּׁיר שֵׁם בְּשִׂמְחַת הַכּוֹהֵן־הַמְּשִׁיחַ אֲשֶׁר לִי!  
 בִּיתִי, אֲשֶׁר לֹא עוֹד יִשְׁכּוֹן בּוֹ עַמִּי אִישֵׁי הַשְּׂמֵחַ!  
 בִּיתִי, אֲשֶׁר לֹא עוֹד יֵיִשֵּׁב בּוֹ עַמִּי יְלָדֵי הַמִּתּוֹק!  
 בִּיתִי, אֲשֶׁר אֲנוֹכִי, גְּבַרְתּוֹ, לֹא עוֹד אֶהְלֵךְ בּוֹ בְּגֵאוֹן,  
 לֹא עוֹד אֶהְלֵךְ בּוֹ בְּגֵאוֹן, לֹא עוֹד אֶשְׁכּוֹן בּוֹ בְּגֵאוֹן!

(שורות 9–22)

בחלק השני של הקינה (שורות 29–35) האלה מתחננת אל אביה אנליל, שייתן פקודה לשיקום מקדשה וירשה לה לשוב אליו ולשכון בו כבימי קדם.

'קִינַת התוף' הבבלית העתיקה לאלה נינגירגילו (Ningirilu), אחת מהתגלמויותיה של איננה,<sup>39</sup> פותחת בתיאור אלה זו כשהיא שבויה בשאול, שם מבשרים לה את חורבן עירה.<sup>40</sup> האלה נושאת קינה על עירה (שורות 18–23) ומתחננת אל אַרְשְׁכִּיגַל, מלכת

37 ארשמה 159 (כהן, ארשמה [לעיל הערה 6], עמ' 103–105); השוו תרגומו של יעקובסן, הנבל (לעיל הערה 25), עמ' 475–477.

38 הקטע מתורגם בדילוגים.

39 ארשמה 79 (כהן, ארשמה [לעיל הערה 6], עמ' 63–65).

40 לדעת כהן, מהדיר הקינה, הרקע לקינה זו ולבאה אחריה (ארשמה 32) הוא המיתוס השומרי הידוע

השואל, שתיתן לה ללכת לאַנְלִיל, כדי לבקש ממנו לצוות על שיקום הריסות העיר (שורות 30–32). לאחר שהיא בוכה מרה, מתגודדת ומורטת את שערותיה, היא מורשית לעלות מן השואל (שורות 33–38).

'קינת התוף' מס' 32<sup>41</sup> ממשיכה כנראה את העלילה של הקינה הקודמת. איננה נושאת כאן קינה סטראוטיפית, מלאת חזרות, על חורבן מקדשה, האַאָנָה, והדביר (*gipāru*) אשר לו (שורות 1–35). לאחר מכן היא הולכת כפי הנראה לאַנְלִיל (שורות 36–38) ומתלוננת על החורבן וההרס של כל היקר לה (שורות 39–48).<sup>42</sup>

ב'קינת תוף' קצרה אחרת,<sup>43</sup> המוקדשת אף היא לאיננה, האלה מקוננת על מקדשה החרב באורוך. בקינה סטראוטיפית ומונוטונית זו אין כל יסוד סיפורי. אחרי שאיננה מתארת את הפאר וההדר של המקדש בעבר (שורות 11–12), היא מקוננת על מצבו המושפל בהווה:

'כאשר (המקדש) נבנה, אף הארץ נבנתה עִמו,

כאשר (המקדש) נחרב, אף הארץ חרבה עִמו!

אישי הטוב הוגלה לארץ־נכר,

ילדי הטוב הוגלה לארץ־נכר,

חגו הגדול לא ייתג עוד,

חוקותיו הגדולות הִשְׁבִּתוּ,

סמלי־חוקותיו אשר נאגרו בו לא עוד יעמדו בקרנותיו,

טקסיו הופרו, כהונותיו בוטלו,

הבית הנאמן – כהונותיו הפכו לכהונות זרות,

הבית הנאמן, אשר ייאנח מרה, היה לרוח!

(שורות 13–22)

<sup>41</sup> 'ירידת איננה לשואל'. מיתוס זה מספר, כי איננה ירדה מיזמתה לשואל, כדי לגזול מאחותה אַרְשְׁכִיגַל את המלכות על השואל. על חטא זה נגזר עליה למות. היא הורשתה לעלות מן השואל רק תמורת תחליף בדמות בעלה דומוזי־תִּמוּז, שהומת והורד במקומה (ראו: שפרה־קליין, אנתולוגיה [לעיל הערה 24], עמ' 350–367; W. R. Sladek, 'Inanna's Descent to the Netherworld', Ph.D. Dissertation, Johns Hopkins University, 1974).

<sup>41</sup> ארשמה 32 (כהן, ארשמה [לעיל הערה 6], עמ' 66–69).

<sup>42</sup> לקראת הסוף המקוטע והמעורפל של הקינה (שורות 49–54), מישהו (המשורר או אנליל עצמו) מדבר אל איננה בגוף שני ומביע את דאגתו לאלה הנודדת ללא בית, לנוכח 'הסערה' המשתוללת שהחריבה את מקדשה.

<sup>43</sup> ארשמה 106 (כהן, ארשמה [לעיל הערה 6], עמ' 70–71). קינה זו כוללת רק עשרים ושתיים שורות.

שתי 'קִינֹת תוֹף' אחרות מוקדשות לאלה בַּבֶּה, האלה הפטרונית של העיר לְגֶשׁ. אחת מהן באה מן התקופה הבבלית העתיקה,<sup>44</sup> והיא קינה סטראוטיפית, הנאמרת על ידי האלה המבכה את חורבן הערים סביבות לגש בידי אַנְלִיל; 'קִינֹת תוֹף' האחרת באה מן האלף הראשון לפסה"נ,<sup>45</sup> ורוב רובה נאמר על ידי האלה עצמה. בחלק הראשון של הקינה (שורות 1–12), האלה מזדהה בשמה ומונה את תאריה, כשהשאלה הפותחת 'בזעמי – מי יוכל להרגיעני?!' חוזרת בכל שורה כפזמון חוזר. בחלק השני העיקרי של הקינה (שורות 12–28) האלה מתארת את החורבן שגרם לזעמה הבוער, אשר ממנו היא לבדה שרדה, ואת האבל שלה על הבית החרב, ותושביו שנשמדו או הוגלו לנכר. הקינה חותמת בתפילה להרגעת לבה הזועם של האלה, הנאמרת מפי הכוהן המקונן (שורות 29–39), ובו הפזמון החוזר הוא: 'לו ישקוט לְבַךְ!'

ולבסוף, יש לציין את 'קִינֹת תוֹף' מן האלף השני והראשון לפסה"נ,<sup>46</sup> בה האל אַנְלִיל מדומה לצייד דגים וציפורים שפרש את רשתו על הערים והמקדשים של מסופוטמיה, כולל העיר ניפור ומקדשה האֶפּוּר, והחריב אותם עד היסוד. גם כאן הדמויות האלוהיות ממין נקבה, נינליל אשת אנליל ואחותו ניניברו (Nin-Nibru), הן אלו אשר נושאות קינה למען עירן:

צייד־הציפורים, כי תעוט (על השלל), מי יוכל הימלט מפניך?  
 אנליל, כי תעוט על הארץ, מי יוכל הימלט מפניך?  
 אדון, אשר דברו אמת, כי תעוט על הארץ, מי יוכל הימלט מפניך?  
 הדלחת את המים ולכדת את הדגים,  
 פרשת את הרשת, צדת את להקת הציפורים!

(שורות 30–34)

אשר ל'קִינֹת' הנבל' מן האלף השני והראשון לפסה"נ, גם הן מלאות תיאורים של אלות בוכות ומקוננות על חורבן עריהן ומקדשיהן. הקינות האלה הן סטראוטיפיות וכלליות במידה קיצונית.

לדוגמה, בקינה המכונה 'היכל' האפסו המחולל' האלה דְּמַגְלֹנוּגָה הולכת אל אֶנְכִי להתחנן אליו ולבקש ממנו שיצווה לשקם את מקדשה:<sup>47</sup>

44 ארשמה 166.1 (כהן, שם, עמ' 107–166).

45 ארשמה 10 (שם, עמ' 139–143). למהדורה מעודכנת של קינה זו ראו: גבאי, ארשמה (לעיל הערה 6), עמ' 252–264. בכותרת התחתית של הקינה מזוהה בבה עם האלה נינתינוגה (Nintinuga).

46 ארשמה מס' 160 (כהן, שם, עמ' 127–129).

47 כהן, קינות קנוניות (לעיל הערה 6), כרך א, עמ' 51, 59.

[גבירתו, שדודה] – למען ביתה אשר חולל – תלך אליו,  
 ..... למען בית המועד אשר לה כי שָׁדַד – תלך אליו,  
 למען מרבץ הצאן החרב אשר לה – תלך אליו,  
 למען אוצרה החרב ועמה הניגף – תלך אליו,  
 למען זבחי המתים אשר לה כי חוללו – תלך אליו,  
 למען 'בית הסתרים' אשר לה כי נכרים יבואו בו – תלך אליו,  
 למען המקום הקדוש אשר לה כי היה ל(מקום) זר – תלך אליו,  
 למען היכל הובח הנישא אשר לה כי חולל – תלך אליו,  
 יום ולילה תקרא בקול – תלך אליו,  
 על מרבץ הבקר אשר לה כי חרב תקרא בקול – תלך אליו,  
 על גדרות הצאן אשר לה כי נותצו תישא נהי – תלך אליו,  
 בביתה תתהלך שחוח, מרה תבכה,  
 בחדרה המחולל תתהלך, מרה תבכה,  
 בבית אוצרותיה ההרוס תתהלך, מרה תבכה,  
 'בסער זלעפות אשב' – תאמר במרירות במרירות...]

(שורות 46–63)

בקינה המכונה 'הבית המגודר כמרבץ', נמו, אמו של אָנְכִי, נוטשת את העיר אָרִידו ומקוננת על חורבנה:<sup>48</sup>

נמו, אם אָנְכִי, יצאה את העיר,  
 תשא־תפרוש כפיה, מרה תבכה,  
 על חֲזָה תכה כמו (על) תוף טהור, מרה תבכה:  
 'אָנְכִי יעמוד מנגד לְאָרִידו,  
 דְּמַגְלִנֹּנָה תעמוד מנגד, "הוי עירי!" – תקרא.  
 "העיר החרבה, הבית ההרוס אשר לי!" – תקרא באוֹמֵן...<sup>49</sup>

(שורות 40–60)

בקינה המכונה 'הנכבד המשוטט (בארץ)' (שורות 160–168)<sup>50</sup> אלות שונות מתוארות כמי שמשוטטות במדבר ומתאבלות על חורבן עירן.<sup>51</sup> כיוצא בזה, בקינה המכונה

48 כהן, שם, שם, עמ' 76–77, 85.

49 השור: הקינה המכונה 'אֲוֹתוּגִים־אֲתָה' (Utugim-Eta), שורות 142–195 (כהן, שם, שם, עמ' 101–102, 111–112).

50 כהן, שם, שם, עמ' 180–181, 184.

51 בקינה זו חזרת הנוסחה 4 edin-na di-di edin-na še àm-ša, 'במדבר תשוטט, במדבר תיאנק!'.]

'הנכבד בשמים' נמנות שש אלות חשובות, כשכל אחת מהן נושאת קינה על מקדשה. השוו עוד הקינה המכונה 'צירת איש ואישה', שבה העיר היא זו המקוננת על עצמה בפנותה אל האלות השונות של הפנתאון להצילה:<sup>52</sup>

'נסיכה! נסיכה!' – תקרא העיר בקול! אללי!

"גבירת-ניפור" הטהורה! – תקרא העיר בקול! אללי!

"גבירת-אשומשה!" – תקרא העיר בקול! אללי!

'נינתינוגה!' – תקרא העיר בקול! אללי!

'ניניסנה!' – תקרא העיר בקול! אללי! וכו'.<sup>53</sup>

(שורות 126–130)

מן הסקירה שהובאה כאן עולה, כי בקינות השומריות למיניהן, הסטראוטיפ של האלה הבוכה והמקוננת על עירה, מקדשה ועמה, והמבקשת רחמים עליהם, הוא מוטיב נפוץ ופופולרי למדי. הדמות של האלה הבוכה והמקוננת – מקורה כפי הנראה במוסכמה סוציולוגית-מיתולוגית, המייחסת את תפקיד הבכי לדמויות נשים, ורק במקרים יוצאים מן הכלל לדמויות גברים. אלים זכרים מאופיינים בדרך כלל כחזקים וחסרי רגשות, המביאים חורבן על העיר או המקדש שלהם, בעצמם, ברגעים של כעס וחמה. ואם הם עצמם נפגעו מזעמו של אָנְלִיל, לכל היותר אפשר לעורר אותם באמצעות הקינות והבכי (של המקונן או של האלה) לפעולות המביאות לשיקום העיר או המקדש. אלים זכרים בדרך כלל אינם בוכים, לכל היותר הם מתפללים ומתחננים לפני אלים גדולים מהם למען עירם או מקדשם.

אשר לדגם הטיפוסי של האלה הבוכה והמקוננת, ניתן לתאר מוטיב זה תיאור טיפולוגי כדלהלן:

א. האלה המתוארת כמי שבוכה על העיר ההרוסה היא, בדרך כלל, אלת העיר

עצמה או אישתו של האל הפטרון של עירה.

ב. המשורר-המקונן בדרך כלל מציג את האלה הבוכה ומתאר אותה בגוף שלישי,

על דרך הסיפור הנרטיבי. לעתים הוא פונה אליה בגוף שני ומזרז אותה לקונן

ולהתחנן בפני האל העליון, מחולל החורבן, שירחם על עירה וישיע אותה.<sup>54</sup>

52 כהן, שם, שם, עמ' 229, 245.

53 הקינה של האלות השונות ביצירה זו משתרעת על קטע של יותר משמונים שורות שיר (שורות 126–219). לתשומת לב הקורא: 'העיר' בלשון האכדית הוא שם ממין זכר, ולפיכך הפעלים והכינויים המתאייחסים לשם זה במקור אף הם בלשון זכר.

54 מקרה יוצא מן הכלל היא קינת דמגלנונה בקינה על ארידו (בתיים ו, ז), שם היא מתחננת אל בעלה, אָנְכִי, לשוב למקדשו החרב כדי לשקמו (ראו לעיל, עם הערה 31).

- ג. הקינה של האלה מלווה לפעמים בהתגודדות ובהטלת שִׁרְטָת בגופה ובמנהגי אבלות אחרים; ולעתים האלה משוטטת בחוצות עירה ההרוסה תוך כדי הקינה.
- ד. המשורר מצטט בדרך כלל את מילות הקינה של האלה בצורת מונולוג, המנוסח ב'ניב האַמְסִל', והשיח מלא חזרות וזרוע מילות קריאה וצער, וכן מְעַנִּים (אנטיפונים).
- ה. הקינה מכילה לעתים קרובות תחינה או תפילה של האלה אל בעלה או אביה, ובה היא מבקשת שישוב אל עירו ויבנה אותה מחדש.
- ו. לעתים האלה והמשורר המקונן מקוננים חליפות.

יש עוד לציין, כי באחת מן הקינות השומריות העתיקות, 'הקינה על ניפור', באופן יוצא מן הכלל, לא אלת העיר נושאת את הקינה על עירה ומקדשה, כי אם תושבי העיר עצמם.<sup>55</sup> ולחלופין המקדש, המקבל כאן דמות אנושית, אף הוא מקונן על עצמו. ראו במיוחד שורות 53–60:

הבית הנאמן נשא לפניך בכי ונהי,  
שיר אבל יאמר – [על] טקסי־הטהרה אשר נזנחו!  
חומת (מקדש) אָפּוּר נשאה לפניך נְהי,  
שיר אבל תאמר – [על] טקסי־הטהרה אשר נזנחו!  
על החוקות הנשגבות, המשפטים הנכבדים, אשר נגעלו תבכה מרה,  
על מנות־הכהונה הנטושות, הטהורות, אשר היו לזבחי־מתים – תאמר 'אללִי'!<sup>56</sup>  
על תורתיו־הטהורות, הזכות, המזהירות, אשר חוללו – הבית יֵאָבֵל!<sup>57</sup>

המשורר ממשיך לתאר את קינת העיר (שורות 61–67) וחזתם את תיאורו במילים אלה:

הבית, כפְּרָה אשר עָגְלָה נקרע ממנה, תיאנק מרה, פְּלָה דמעוֹת,  
והמקוננים, נעימי הקול, כאומנות מנעימות שירי־ערס, יענו אחריו (בקראם)  
בשמו.<sup>58</sup>

(שורות 68–69)

- 55 ראו: 'הקינה על ניפור', שורות 30–38, 43–44.
- 56 לקינת 'חומת (מקדש) אָפּוּר', השוו: איכה ב 18: 'חומת בת ציון הורידה כנחל דמעה יומם ולילה' וכו'.
- 57 כלומר המקדש.
- 58 לקינה קצרה נוספת הנישאת בפי המקדש ראו עוד: שם, שורות 108–110; והשוו עוד: הבית הרביעי (שם, שורות 117–138), אשר כולו מונולוג של העיר ניפור, המקוננת על עצמה.

### ו. דמות 'בת-ציון' המקוננת על עירה במגילת איכה

כאמור חוקרי הספרות המסופוטמית וחוקרי המקרא שמו מזמן לב לעובדה, שהמוטיב הספרותי של האלה המסופוטמית המקוננת על עירה הוא מקבילה קרובה לדמות המואנשת של ירושלים במגילת איכה, אשר מקוננת על חורבנה היא, ועל הסבל הרב שפקד את עמה. יש חוקרים המסתמכים על מקבילה זו, כאחת ההוכחות להשפעת הקינות המסופוטמיות על הקינות שבמגילה.

המוטיב של 'בת-ציון' המקוננת נמצא רק בשתי הקינות הראשונות שבמגילה, שמצטיינות במבנה ספרותי מורכב ומלאכת אָמֶן.<sup>59</sup> בשני הפרקים האלה אנו מבחינים במעבר עקיב מקולו של המשורר, המתאר את חורבן העיר והמקדש בגוף שלישי, לפנייה לעיר בגוף שני, ופנייה זו מובילה לבסוף למונולוג של העיר ירושלים בגוף ראשון. חילופים דומים בגוף המדבר אנו מוצאים כזכור גם בקינות המסופוטמיות.

כבר בשני הפסוקים הראשונים של המגילה (איכה א 1–2) אנו מוצאים את ירושלים 'העיר' מתוארת כאלמנה המתאבלת על בעלה, כשהכוונה לתושביה שנהרגו או גלו לנכר. היא בוכה יום ולילה, נעִזְבָה על ידי תושביה, ונטושה על ידי ידידיה, ואין מנחם לה. בפסוקים 7–8 ירושלים מתוארת כמי שזכרה את כל מחמדיה שהיו לה בימי קדם; והיא מוצגת גם כמי שחטאה חטא כבד, וכעונש היא הושמה ללעג לפני כל אוהביה. בפסוק 9, באופן בלתי צפוי, המשורר מצטט מפני ירושלים קריאת צער: 'ראה ה' את עניי כי הגדיל אויב'. בכך הוא רומז כבר לקינה שהעיר תשמיע בעצמה בפסוקים 11–16. בחלק השני של הפרק ירושלים פונה אל ה' בתפילה: 'ראה ה' והביטה כי הייתי זוללה' (פס' 11). ומיד היא פונה אל עוברי דרך דמיוניים, מתארת את האסונות השונים שה' הביא עליה כעונש על חטאיה, וחותרת את קינתה במילים אלה:

על אלה אני בוכיה, עיני עיני יִרְדָּה מים:  
כי רחק ממני מנחם, משיב נפשי,  
היו בני שוממים כי גבר אויב.

(פס' 16)

המונולוג השני של ירושלים, בפרק א, מופרד מן הראשון על ידי מאמר של המשורר,

59 למבנה הספרותי של שתי הקינות הראשונות במגילת איכה ולתפקידה של 'בת-ציון' בשתי קינות אלה ראו בין השאר: י' קליין, 'איכה', עולם התנ"ך, כב: מגילות, תל אביב 1996, עמ' 118, 120–122, 127–126; A. Berlin, *Lamentations: A Commentary* (OTL), Louisville 2002, pp. 10–12; דובס־אלסופ, איכה (לעיל הערה 20), עמ' 50–53.

המציג אותה בפירושו, באמצעות הכינוי 'ציון', ומתאר אותה כנושאת תפילה לה' בידיים פרושות:

פְּרָשָׁה צִיּוֹן בִּידֶיהָ, אֵינן מִנְחָם לָהּ.

(פס' 17)

במונולוג השני שלה ירושלים מתוודה על חטאותיה, מצדיקה עליה את הדין, ומתארת באוזני העמים הזרים את סבלה המר (פס' 18–19). אחרי זה היא משמיעה תפילה שנייה אל האל, הכוללת שוב הודאה בחטאים (פס' 20). הקינה מסתיימת בבקשה שה' ינקום את נקמתה מן הגויים, ששמחו לאִידה (פס' 20–21). בניגוד לפרק א, החלק הראשון של פרק ב מתרכזו בתיאור אוֹבֵי־קִטְיָבִי ומרוחק משהו של חורבן הממלכה והעיר, וסבל האוכלוסייה שבא בעקבותיו (פס' 1–12). האנשת ירושלים מתחילה בפסוק 13, שם המשורר פונה לעיר המואנשת בגוף שני ומדבר אליה ישירות:

מָה אֶעֱיֶדְךָ מֵהָ אֲדַמָּה לֶךְ הַבַּת? יְרוּשָׁלַם,  
מָה אֲשַׁוֶּה לֶךְ וְאֶנְחַמְךָ בַתּוֹלַת בַּת צִיּוֹן?

הדיבור בגוף שני נמשך עד פסוק 19, והוא מסתיים בזירוזה של בת ציון לבכות ולקונן ללא הרף על עולליה, כדי לעורר את ה' לרחם עליהם (פס' 18–19). הפרק מסתיים בקינת בת ציון על עצמה, כנראה על פי עצת המשורר (פס' 20–22).<sup>60</sup> בקינתה פונה ציון אל ה' בתלונה מרה על הסבל הרב שהביא בזעמו על כל שכבות העם (פס' 20–21), וחותמת את דבריה בתלונה המופלגת, שהטבח היה כה מושלם עד כי לא נותר מן העם פליט ושריד (פס' 22).

## ז. 'בת ציון' המקוננת במגילה והאלה המקוננת בקינות המסופוטמיות

לדעת קבוצה אחת של חוקרים (קראוס, גולטני ועוד),<sup>61</sup> יש קשר הדוק בין המטפורה הספרותית של ירושלים המקוננת כאישה אלמנה, לרוב תחת הכינוי 'ציון' או 'בת ציון', ובין המוטיב המיתולוגי של האלה המקוננת על עירה בקינות המסופוטמיות; הקשר הזה הוא חוליה חשובה בשרשרת ההוכחות שהקינות המקראיות הושפעו מן הקינות

60 ואפשר שחלק זה הוא סוף דברי המשורר, המציע לבת ציון את נוסח הקינה שעליה לשאת על עצמה.

61 ראו הערות 13, 16 לעיל.

המסופוטמיות. אמנם יש קושי אחד גדול להשוות את שתי התופעות הספרותיות האלה: במסופוטמיה מדובר באלה שהיא מקוננת, כלומר בדמות מיתולוגית של ממש; ואילו במקרא מדובר בעיר עצמה שמוצגת כדמות אנושית (ולא אלוהית). חוקרים אלה מתעלמים מהבדל זה ומדגישים שמכל מקום מדובר בשתי התרבויות בדמות נשית, וזה מה שקובע; והעיקר הוא שהעיר ירושלים ממלאת במגילה אותו תפקיד שממלאות האלות בקינות המסופוטמיות.

חוקרים אחרים מדגישים את ההבדל בין שני המוטיבים, כדי לטעון שאין להביא מוטיב ספרותי זה כהוכחה לתלות כלשהי בין המקורות המסופוטמיים ובין מגילת איכה.<sup>62</sup> הם מדגישים שבמקרא העיר היא זו שמוצגת כדמות אנושית, והיא המקוננת על עצמה, ואילו בקינות המסופוטמיות ממלאת תפקיד זה אלת העיר, ולא העיר עצמה. לכן הם רואים במוטיב המסופוטמי מיתוס, ואילו במוטיב המקראי – מטפורה ספרותית גרדא, ללא קשר של ממש ביניהם.

לדעתי עלינו להבחין בין שני היבטים שונים הקשורים במטפורה הספרותית שאנו דנים בה: ההאנשה של העיר ירושלים, וכינויה בכינויים כגון 'בת-ציון', מצד אחד; ותיאורה של דמות זו בקינות כמי שמקוננת ובוכה ומתפללת, מצד שני. אלו שתי תופעות נפרדות.

האנשת ירושלים, כדמות נשית אהודה ונערצה, אינה מוגבלת למגילת איכה. מדובר כאן במטפורה פיוטית, שכיחה מאוד בספרות הנבואה ובספרות המזמורית, החל במאה השמינית לפסה"נ. מטפורה זו אנו מוצאים הן בנבואות פורענות (יש' א 8; יר' 23)<sup>63</sup> הן בנבואות ישועה (יש' 32, נב 2, סב 11; מי' ד 8), ולפעמים גם במזמורי הלל (תה' ט 15). היא מופיעה תחת הכינויים: 'ציון', 'בת-ציון', 'בתולת בת-ציון'. אף ממלכת יהודה מופיעה בכינויים כמו 'בת-יהודה' ו'בתולת בת יהודה'.

גם עמים וערים זרים יכולים לקבל כינוי זה. השוו 'בת-בבל', 'בת-אדום' ועוד. כינויים אלה משמשים כאמצעי ספרותי להדגשת חשיבותה וחביבותה של הישות הגאוגרפית על ידי האנשה.<sup>64</sup> לעתים הכינוי המורחב ('בתולת בת ציון', 'בתולת בת יהודה') בא גם לצורך איזון המשקל. הביטויים האלה חביבים במיוחד על ישעיהו (8 היקרויות),<sup>65</sup>

62 מק'דניאל, הילרס (לעיל הערה 14) ועוד. השוו עוד: ברלין, איכה (לעיל הערה 59), עמ' 12. למחקרים הדנים בסוגיה זו ראו עוד לאחרונה: M. J. Boda, C. J. Dempsey, and L. S. Flesher (eds.), *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response* (SBLAIL 13), Atlanta 2012 (תורתית נתונה לנילי ואונה, על הבאת אסופת מאמרים זו לתשומת לבי).

63 והשוו עוד: יש' י 30 ('צהלי קולך בת גלים'); יר' ד 11 ('דרך בת עמי').

64 בשימוש בביטוי זה לגבי עמים זרים, בנבואות פורענות, יש משום אירוניה.

65 הכוונה ל'ישעיהו הראשון' (פרקים א–ט).

מיכה (6 היקרויות), ירמיהו (23 היקרויות) ומחבר מגילת איכה (20 היקרויות).<sup>66</sup> בהופעת הכינויים האלה יש לראות התפתחות פנים-מקראית. לחלופין ניתן לראות בכך השפעת התרבות הכנענית, שבה הייתה קיימת תופעה של האנשת העיר בדמות אֵלָה.

במחקר המודרני היה נהוג עד לפני זמן קצר לראות בביטויים מן הטיפוס 'בת + שם גאוגרפי' צירופים של תמורה. ביטוי כגון 'בת ציון' נתפרש לפי זה: הבת, ציון. 'בת ירושלים' נתפרש: הבת, ירושלים, וכך הלאה.<sup>67</sup> אולם דובס-אלסופ, בשני מחקרים חדשים, טוען בצורה משכנעת, שיש לראות בביטויים אלה צירופי סמיכות (=הבת של ציון, הבת של ירושלים), כפי שנהגו המפרשים הקלסיים מימי הביניים וההולכים בעקבותיהם. לדעתו, ביטויים אלה מקבילים לביטוי האכדי *mārat GN* (=בת עיר פלונית), המציין באופן כללי אזרחית של העיר, ובמשמעות מיוחדת ומצומצמת הוא משמש כינוי לאלה הפטרונית של העיר.<sup>68</sup>

הוכחה למשמעות זו נמצאה, לעת עתה, רק בשני מקורות מן האלף הראשון לפסה"נ: (1) במזמור אחד לננ'יה (*Nanāja*),<sup>69</sup> אלה זו נזכרת חליפות בכינויים 'בת אור' (*mārat Uri*), 'בת ארידו' (*mārat Eridu*),<sup>70</sup> 'בת פולבה' (*mārat Kullaba*) ו'בת בבל' (*mārat Babili*);<sup>71</sup> (2) בקינה בבליית-חדשה על תמוז,<sup>72</sup> האלה אשתר מקוננת על חורבן עירה ומות בעלה, כשהיא מכונה בכינויים: 'בת אורוך' (*mārat Uruk*), 'בת אכד' (*mārat Akkadi*), 'בת לַרְךְ' (*mārat Larak*) ו'בת ניפור' (*mārat Nippuri*).<sup>73</sup> לשיטת דובס-אלסופ, בדיקה מדוקדקת של תפוצת הביטויים מן הטיפוס האמור מראה כי ביטויים אלה מופיעים במקרא בעיקר בהקשר של קינות על ערים או בהקשר קרוב לזה. יתרה מזו ירושלים מכונה באיכה ובספרות הנבואית בכינויים שמשמשים בהם לגבי אלות מסופוטמיות וכנעניות, כגון 'רבה', 'שרה', ו'בתולה'.<sup>74</sup> לאור הנאמר לעיל,

- 66 לתיעוד מלא של הכינויים מן הטיפוס 'בת + שם גאוגרפי' במקרא ראו הנספח להלן.  
 67 בתרגום לאנגלית למשל: 'Young maiden, Zion' או 'Young, maiden, Jerusalem'  
 68 F. W. Dobbs-Allsopp, 'The Syntagma of *bat* Followed by a Geographical Name in the Hebrew Bible: A Reconsideration of Its Meaning and Grammar', *CBQ* 57 (1995), pp. 451-470; הנ"ל, בת-ציון (לעיל הערה 20), עמ' 84-90.  
 69 ראו: 221-236 (1974), *JNES* 33, E. Reiner, 'A Sumeru-Akkadian Hymn of Nanā', pp. 221-236.  
 70 ראו: שם, טור ב, שורות 6, 10.  
 71 ראו: שם, טור ט, שורה 27.  
 72 ראו: 103 (1983), *JAOS* 103, W. G. Lambert, 'A Neo-Babylonian Tammuz Lament', pp. 211-215.  
 73 ראו: שם, שורות 3, 6, 12. לערים אחרות האלה משויכת באמצעות שמות תואר של הייחוס, כגון *Aškajjitu* (=האורוכית - שורה 2), *Kešujjitu* (=הכישית). אפשר שההיקרות המאוחרת והמוגבלת של כינויים אלה מעידה על שאילה ממקורות שמיים-מערביים!  
 74 איכה א 1, ב 13 ועוד.

ולאור הדמיון המובהק בין מוטיב העיר המואנשת המקוננת על חורבן מקדשה והרג עמה במקרא ובין מוטיב 'האלה המקוננת' בקינות המסופוטמיות, הוא משער כי מקור הביטוי המקראי 'בת + שם גאוגרפי' בכינוי אלוהי המתייחס לאלה.<sup>75</sup> יחד עם זה הוא מדגיש את העובדה, שהמחבר המקראי השתמש בביטויים אלה כמטפורה ספרותית גרדא לעיר המואנשת, ולא התכוון לדמות אלוהית כלשהי.<sup>76</sup> ואף על פי כן אפשר שכוונת המחברים הייתה לרמוז למוטיב של 'האלה המקוננת', אשר היה פופולרי בספרות המסופוטמית הפולחנית, ואולי גם בספרות הכנענית במערב.

אשר לשאלת מקור הכינויים מן הסוג של 'בת ציון', 'בת ירושלים' וכדומה בספרות הנבואה ובספרות המזמורית שבמקרא, מסתבר שמדובר בהתפתחות מקראית פנימית או בשאילה מן הספרות הכנענית, כפי שטען כבר פיצג'רלד.<sup>77</sup> אפשר שהכנענים השתמשו בכינויים אלה לגבי אלות ממש, ואפשר שכך נהגו גם בחוגים ישראליים עממיים, שאמונתם הייתה סינקרטיסטית. בשעה שאנשים פשוטים אולי הבינו ביטויים אלה ככינוי לאלות, הנביאים ומחברי המזמורים, החל מן המאה השמינית לפסה"ג, ראו בהם רק מטפורות ספרותיות, כינויים לעיר או למדינה מואנשת. אין להניח כי ביטויים כמו 'בת ציון' ומקבילותיו נשאלו ישירות ממקורות מסופוטמיים, שכן ביטויים אלה מופיעים כבר בספרי הנבואה הקדומים ביותר מתקופת בית ראשון, החל ממיכה ומישעיהו הראשון; והנביא שמשמש בביטויים אלה יותר מכולם הוא ירמיהו, שלא בא במגע ישיר עם התרבות הבבלית.<sup>78</sup> לעומת זאת יחזקאל, שכל נבואתו הייתה בבבל, וללא ספק הכיר מקרוב הן את התרבות הבבלית הן את התרבות הפניקית, לא משתמש בביטויים אלה בכלל.<sup>79</sup>

מסתבר אפוא כי עצם ההאנשה המקראית הסנטימנטלית של ירושלים (וכל ישות גאוגרפית אחרת) שאולה ממקור שמי-מערבי (כגון הספרות הכנענית), או יש לראות

75 דובס-אלסופ, סינטגמה (לעיל הערה 68), עמ' 467-470; הנ"ל, בת-ציון (לעיל הערה 20), עמ' 87-89.

76 כשם שהוא התכוון לדימויים ספרותיים בלבד, כשתיאר עצמים דוממים כגון 'דרכי ציון', העומדים בשימונם, כאבלות (איכה א 4; והשוו עוד: יש' ג 26, כד 4; יר' ד 28; הו' ד 3), או כאשר עורר את 'חומת בת-ציון' לשפוך דמעות לפני ה' (איכה ב 18) וכדומה. ראו: הנ"ל, בת-ציון, שם; הנ"ל, סינטגמה, שם, שם.

77 ראו: A. Fitzgerald, 'The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the Old Testament', *CBQ* 34 (1972), pp. 403-416; idem, 'BTWLT and BT as Titles for Capital Cities', *CBQ* 37 (1975), pp. 167-183.

78 ביטויים אלה מופיעים בספר ירמיהו לא פחות מעשרים ושלוש פעמים (ראו טבלה בנספח להלן).

79 ראו: לעיל, עם הערות 63-66.

בה התפתחות פנימית בספרות המקראית. נשאלת השאלה: האם ניתן לראות בשימוש האמנותי המתוחכם בטופוס זה במגילת איכה השפעת הסוגה של הקינה המסופוטמית? שאלה זו מתחדדת לנוכח ההקבלה הקרובה והרב צדדית לטופוס של האלה המקוננת בקינות המסופוטמיות מכל התקופות.

לדעתי אי אפשר להפריד שאלה זו מן השאלה הכללית יותר של היחס בין מגילת איכה בכללה ובין הקינות המסופוטמיות. כדי לייחס את המוטיב של 'בת ציון' המבכה את עיריה ואת עמה להשפעת הקינות המסופוטמיות, עלינו יהיה להניח שהמגילה<sup>80</sup> נתחברה בבבל. אולם לכך אין למצוא כל רמז במגילה, והרוב המכריע של המפרשים והחוקרים סבורים כי המגילה נתחברה בארץ, סמוך לחורבן הבית, ובתקופת הגלות.<sup>81</sup> ואם נקבל את דעת הרוב, נצטרך להניח שהמוטיב הנדון כאן לא יכול היה לחדור למגילה בהשפעת הקינות המסופוטמיות. מסתבר יותר לומר, כי ההקבלה הקרובה בין המוטיב של 'בת ציון' המבכה את החורבן במגילה ובין מוטיב 'האלה המקוננת' בקינות המסופוטמיות היא סיפולוגית יותר מאשר גנטית. ואכן המוטיב הזה מצוי כבר בהרחבה בנבואת ירמיהו, שמרבית נבואותיו נאמרו בארץ, ולא היה לו קשר ישיר לתרבות הבבלית. השוו למשל יר' ד 31: 'כי קול כחולה שמעתי, צרה כמבכירה; קול בת-ציון תתיפח, תִּפְרֹשׁ כפיה: "אוי נא לי כי עִיפָה נפשי להֲרִגִים!"'; 26 ו: 'בת-עמי חָגְרִי שֶׁקֶוּהָתִפְלִשִׁי בַאֲפֶר. אָבֵל יַחִיד עָשִׂי לָךְ, מִסַּפֵּד תִּמְרוּרִים. כִּי פִתְאוּם יבֹא הַשׁוֹדֵד עֲלֵינוּ'.<sup>82</sup> למעשה מסתבר, כי מחברי שתי הקינות הראשונות של מגילת איכה שאלו מוטיב זה מן הנביא הגדול ירמיהו בן זמנם, נביא החורבן עצמו.

ניתן אפוא לסכם ולומר, שככל הנראה דמות העיר המקוננת והבוכה בקינות המקראיות נוצרה בהשפעת ספרות הנבואה והספרות המזמורית שמלפני חורבן הבית.<sup>83</sup>

80 או לפחות שתי הקינות הראשונות שלה.

81 מסתבר כי קינה ה' ברובה ואי־אלו פסוקים מקינות אחרות מתארים את המצב בארץ תחת עול הכיבוש הבבלי. כמו כן אין במגילה כל רמז ברור למצב הגולים בבבל או במצרים, מלבד אי־אלו אזכורים כלליים של העובדה שהמנהיגות המדינית והדתית, וחלק גדול מהעם, הוגלו מהארץ (השוו א 3, 18, ב 9, ד 15). מכאן מתבקשת המסקנה, כי מחבר המגילה נמנה עם שארית הפלטה, שהמשיכה לשבת בארץ. אולם ידוע כי הקשרים בין בבל וארץ־ישראל היו תמיד הדוקים, והגולים ידעו היטב על המתרחש בארץ. לכן אין לבטל את האפשרות שהמגילה, לפחות בחלקה, נתחברה בגלות בבבל. בשאלת מקום חיבורה של המגילה מיעטו המפרשים לעסוק; ראו בין השאר: ברלין, איכה (לעיל הערה 59), עמ' 35; הילרס, איכה (לעיל הערה 19), עמ' 15; J. Renkema, *Lamentations* (HCOT), Leuven 1998, pp. 56-57; עמ' 4; R. B. Salters, *Lamentations* (ICC), London and New York 2010, p. 9; וראו עוד: שם, ח 18-23, ט 6, יד 17. כמו כן ירמיהו מרבה להשתמש בכינויים אלה לגבי עמים זרים, בנבואותיו על הגויים (השוו: יר' מז 11, 19, 24; מח 18, נ 42, צ 33).

82 וראו עוד: שם, ח 18-23, ט 6, יד 17. כמו כן ירמיהו מרבה להשתמש בכינויים אלה לגבי עמים זרים, בנבואותיו על הגויים (השוו: יר' מז 11, 19, 24; מח 18, נ 42, צ 33).

83 ישנה אפשרות שדימויה של ירושלים (וגם ערים אחרות) לאישה בשירה המקראית נבע מן העובדה,

ואם סוגות אלה הושפעו מן הספרות המסופוטמית, הרי השפעה זו הייתה עקיפה בלבד, דרך הצינורות של הספרות השמית-מערבית. מכל מקום בספרות המקראית המונותאיסטית הדמות המואנשת של העיר קיבלה את תפקיד האלה המקוננת בספרות המסופוטמית.<sup>84</sup>

שבלשון העברית המילה 'עיר' היא נקבה מבחינה דקדוקית, וכן כל השמות הגאוגרפיים (שמות הערים והמדינות). אפשר אפוא שכך היא נצטיירה גם בדמיונם של הקדמונים. בלשון השומרית לעומת זאת, העיר היא מושג דומם, חסר מין דקדוקי (לא זכר ולא נקבה). ואילו בלשון האכדית המילה המציינת 'עיר' היא דווקא ממין זכר! השוו לעיל הערה 53.

84 גם אם אין להניח קשר גנטי בין הקינות המסופוטמיות ובין הקינות שבמגילת איכה, עדיין יש ערך רב למחקר משווה בין שני הקורפוסים, לאור הדמיון הגנטי ביניהם. שהרי לשניהם תכונות טיפולוגיות משותפות רבות, והם שייכים בבירור למסורת תרבותית וספרותית משותפת (ראו: 'קליין, המקרא והספרות המיסופוטמית: מסורות בראשית, ספרות התכמה וספרות הקינות', בתוך: 'צ' טלשיר [עורכת], ספרות המקרא: מבואות ומחקרים [בין מקרא למשנה], ירושלים תשע"א, עמ' 579).

נספח

הכינויים מטיפוס 'בת + שם גאוגרפי' במקרא

הכינוי	תיעוד
בת אדום	איכה ד 21, 22
בת בבל	יר' נ 42, נא 33; זכ' ב 11; תה' קלז 8
בתולת בת בבל	יש' מז 1
בת גְדוּד	מי' ד 14 <sup>85</sup>
בת גְלִים	יש' י 30 <sup>86</sup>
בת דיבון	יר' מח 18 <sup>87</sup>
בת יהודה	איכה ב 2, 5
בתולת בת יהודה	איכה א 15
בת ירושלים	מל"ב יט 21; יש' לז 22; מי' ד 8; צפ' ג 14; זכ' ט 9; איכה ב 13 (הבת ירושלים) 15
בת פְּשָׁדִים	יש' מז 1, 5
בת מצרים	יר' מו 19 (יושבת בת מצרים), 24
בתולת בת מצרים	יר' מו 11
בת עמי	יש' כב 4; יר' ד 11, ו 26, ח 11, ט 19, י 21, יא 22, יג 23, ט 6; איכה ב 11, ג, 48, ד 3, 6, 10
בתולת בת עמי	יר' יד 17
בת פּוּצִי	צפ' ג 10 <sup>88</sup>
בתולת בת צידון	יש' כג 12
בת ציון	יש' א 8, י 32, טז 1, נב 2, סב 11; יר' ד 31, ו 2, 23; מי' א 13, ד 8, 10, 13; צפ' ג 14; זכ' ב 14, ט 9; תה' ט 15; איכה א 6, ב 1, 4, 8, 10, 18
בתולת בת ציון	מל"ב יט 21; יש' לז 22; איכה ב 13
בת תרשיש	יש' כג 10

85 גדוד – כינוי לירושלים (העיר שיש לה גדודי צבא) או שם יישוב בשפלת יהודה. יש לציין שכל הפרק הזה הוא נבואת נחמה לירושלים, המכונה 'בת ציון' שלוש פעמים (פס' 8, 10, 13).

86 'צהלי קולך בת גלים' (עיר בנחלת בנימין).

87 בביטוי 'שָׁבַת בת דיבון'. דיבון – עיר במואב שנהפכה לנחלת בני גד וראובן.

88 'מעבר לנהרי כוש עֲתָרִי בת פּוּצִי יובילון מנחת'. בת פּוּצִי – בני עמי המפורר (ראו: ש' אחישוב, צפניה [מקרא לישראל], תל אביב תשס"ו, עמ' 48–49, פירוש על אתר).

