

# מה אמר לך המוות כאשר בא?

קינות נשים מתימן בהקשרן התרבותי

ורד מדר

במאמר זה אני מבקשת להציג את סוגת קינות הנשים התימניות, ואת ההקשר שבו הן התקיימו.<sup>1</sup> אפתח במבוא על קינות נשים יהודיות בכלל תוך הדגשת נוהג המקוננות, ובפרט אלה התימניות; אציג את הנוסחאות הטקסטואליות והרעיוניות העולות מן הקינות; אתמקד בניחות הניגודים הבינאריים המופיעים בטקסטים,<sup>2</sup> ואסכם במסקנות על תוכן הקינות ובחינת מקומן של המקוננות בהקשר התרבותי שבו הן חיו.

## קינות נשים בעולם היהודי

המוות הוא תופעה אוניברסלית, ומשום כך מתמודדת כל חברה אנושית עם סופיות האדם ויוצרת דרכים לציין את נוכחות המוות בחיי חבריה, אך למרות אוניברסליות זו בכל תרבות, ולעתים בכל קהילה, נמצא אפשרויות שונות וגוונים ייחודיים להתמודדות זו.<sup>3</sup> בתוך מיגוון האפשרויות האנושיות הללו נראה כי המקוננות היו ביטוי מקובל של צער בתרבויות רבות ושונות.<sup>4</sup> אך לצד הגיוון והשוני בין הקינות בתרבויות השונות, נמצא מספר קווי דמיון: לרוב נשים הן השרות את הקינות; במרבית המקרים התלווה לקינות מופע גוף כמו ריקוד, תנועה, שריטות הגוף ועוד; ולבסוף בכל המקרים המקוננות השתמשו בטקסטים מנוסחים, שרובם מתוחכמים ומשוכללים.

ה"קינה" בשפה העברית מציינת שיר אבל, שהוא הספד פיוטי על מת, או על חורבן וצרה קיבוצית; הסברות לגבי משמעות המילה נסמכות על משמעותה בשפות ערביות.<sup>5</sup> את ה"מקוננות" נמצא למן המקרא ולאורך כל הספרות היהודית בהקשרים שונים. הצורה הנקבית

- \* אני מבקשת להודות לקרן איסוף והאוניברסיטה העברית על תמיכתם, וכן לד"ר אורי מלמד וד"ר אבריאל ברלוב שקראו את המאמר והעירו הערות חשובות ומסייעות.
- 1 מאמר זה נסמך על ממצאי עבודת המוסמך שלי בהנחיית פרופ גלית חוהירוק – ראו מדר.
  - 2 על הניגודים הבינאריים ותפקידם ראו להלן.
  - 3 ראו: הנטיגטון ומטקאלף; רוזנבלט ואחרים; גרנקויסט; רובין, קבורה שנייה. למנהגי אבל קדומים בעולם העתיק, למן תקופת המקרא, ראו גם הירשברג.
  - 4 לעניין זה ראו: טיגאי (ערך אנציקלופדי יסודי על הקינה, התורם בעיקר להבנתה בתרבות היהודית); כרווליצ'צ'אוס; אלקסיו; הולסט'וורהפט; ננולה-קאליו; טולברט.
  - 5 ראו טיגאי, טור 125, המציין כי "קינתא" בסורית היא "זמר" או "זמור", ובערבית משמעותה "זמרת". קיימת גם סברה כי מקור המילה הוא במילה הערבית "קין" שמשמעה "חרש מתכת", כלומר הקינה כמעשה אומנות.

של המילה אינה מעידה כי לא היו מקוננים וספדנים גברים, וקיימות לכך עדויות,<sup>6</sup> אך במרבית המקרים בספרות המקראית והתלמודית, וגם אחריה, נזכרות דווקא הנשים כמבצעות סוגה ייחודית זו. מכאן, שלא אטעה מאוד אם אומר שגם בעולם היהודי מסתמנת שליטה נשית בסוגה זו,<sup>7</sup> המשתקפת גם באופן ההעברה של מיומנות חיבור הטקסט וביצועו.<sup>8</sup> על מרכזיותה של הקינה בעולם היהודי ניתן ללמוד גם מריבוי המונחים המגדירים את הסוגה את הכלים ואת תנועות הגוף שיוחדו לפעולה זו:

1. קינה. הקינה מציינת כאמור חיבור שירי המביע צער, והיא באה במקרא ובמקורות יהודיים אחרים, בשלוש צורות: א – קינת יחיד, שהיא על מות אדם;<sup>9</sup> ב – קינה קיבוצית, על אובדן של קיבוץ אנשים;<sup>10</sup> ג – קינה נבואית, על אסון שייתרחש בעתיד.<sup>11</sup> לעתים מופיעה המילה "נהי" כנרדפת ל"קינה" ולא במשמעה השגור, בכי.<sup>12</sup>
2. מספד. המילה מופיעה כבר במקרא, ובספרות התלמודית נלווה אליה הפועל "לקשור".<sup>13</sup> תחילה היתה משמעותה צעקה מרה ויללה, ובהמשך קיבלה משמעות של טקסט פרוזאי המספר בשבחו של המת. בחלק מן המקומות מופיעה מילה זו במשמעות של הכאה על החזה לאות צער.<sup>14</sup>
3. קילוס. קריאת שבח למת.<sup>15</sup>

- 6 לדוגמה: יחזקאל לב, ב; מדרש איכה רבה, פתיחתא ב(2), עמ' 4; רמב"ם הלכות אבל יב, א; יהלום וסוקולוף מביאים קינות והספדים של גברים, הכתובים ארמית, שנמצאו בגניזה מן המאות ה' והי"א.
- 7 ראו ספראי, עמ' 82-83. המחבר קושר בין המוזכר בבראשית רבה (יז, ח, עמ' 159), כי נשים הולכות בראש תהלוכת הלוויה לבין הבלעדיות של נשים על אמירת הקינות. רצהבי, קינה עברית, עמ' 756, מביא קינות גברים המתארות נשים המקוננות בלווית תופים ובמחולות אבל. קינות אלה, הכוללות תיאורי קינות נשים המובעות בקול ובתנועות גוף, מדגימות את האבחנה בין סוגת הגברים הכתובה, לבין סוגת הנשים המאופיינת בשילוב של טקסט עם קול ותנועה.
- 8 סלומון וחזן-רוקם, עמ' 56, מציינות סוגות המועברות באופן בלעדי על ידי בני מיגדר אחד. גם הקינות הן מסוג יצירות האומנות העממית שבוצעו, השתמרו והועברו, על ידי נשים לאורכה של ההיסטוריה האנושית. אך אבחנה זו אינה מוחלטת ובמקרים מסוימים יש חילופים סוגתיים בין המגדרים – ראו מדר עמ' 143.
- 9 טיגאי, טור 126.
- 10 שם, טור 130. לדוגמאות לקינות מסוג זה ראו: ון-בקום; רצהבי, גזירה.
- 11 טיגאי, טור 131, מציין קינות במסגרת נבואה החזוה פורענות לעם ישראל או לאויבי ישראל.
- 12 ראו ירמיהו ט, ט: "על ההרים אשא בכי ונהי ועל נאות מדבר קינה"; טיגאי, טור 125, מציין שהמילה מופיעה גם בצורה נהה, נ"י, הי.
- 13 ראו למשל ירושלמי סוטה פ"א ה"י, יז ע"ג.
- 14 ראו המייחס לרש"י מועד קטן, כז ע"ב, ד"ה על הלב: "הספד – על הלב מטפח כנגד הלב".
- 15 רובין, קץ החיים, עמ' 197-195, דן במקורות המילה "קילוס" מיוונית ומשמעותה בהקשר של ההספד. לדעתו משמעה "דברים", הנזכרת בברכות ג ע"ב (וגם במסכת שמחות ג, ו), שהם שבח המת.

4. מבצעות הקינות: א – מקוננות, שאחת מדברת וכולן עונות אחריה;<sup>16</sup> ב – מענות, שכל המקוננות עונות כאחת, כלומר, כולן שרות יחד;<sup>17</sup> ג – אֶלְיִית, שהיא מקוננת או ספדנית.<sup>18</sup>

הגוף או פגיעה בו כחלק ממבע הקינה:

1. קילוס ברגל. מכה בקרקע כעין ריקוד המביע צער.<sup>19</sup>
2. טיפוח. המקוננים או המקוננות סופקים כף אל כף.<sup>20</sup>
3. התגודדות. משמעה גזירה וחריתת שריטות עמוקות בבשר, שהוא מנהג גויים המציין מוות או פולחן אלילים, ונאסר על פי תורת ישראל.<sup>21</sup>
4. קרחה. מריטת השערות במרום המצח, או קרחת הראש כולו. גם מנהג זה התקיים אצל הגויים לציון אבל ונאסר אף הוא, אך לא ברור כי הוקפד עליו.<sup>22</sup>

כלי נגינה:

1. חלילים. כלי נגינה שנעשה בו שימוש על ידי אנשים המוכשרים לליווי המקוננות.<sup>23</sup>
2. אירוס. כלי נגינה הדומה לתוף, שנעשה בו שימוש בלווית המת.<sup>24</sup>

- 16 המילה מופיעה לראשונה בירמיהו ט, טז. וראו גם: משנה כתובות ד, ד; ירושלמי ברכות פ"ג ה"א, ה ע"ד. חשיבות המקוננות ניכרת מן העובדה שאפשר היה להלין את המת עד שיבואו רי"אין עובר עליו, שכל העושה אינו אלא לכבודו של המת" (סנהדרין מז ע"א). עוד לעניין "הלגת המת" וחשיבות הנושא בתרבות היהודית ראו סמט.
- 17 המענה אינו ייחודי לנשים, וכן מצינו במסכת שמחות הנ"ל, שהמספיד משמיע שִׁבְחוֹ של המת והקהל עונה אחריו.
- 18 ראו משנה כלים טז, ו; טז, ז (כ"י קאופמן: אֶלְיִית). וכן בירושלמי מגילה פ"א ה"א, עא ע"ב: "ארבעה לשונות נאים שישתמש בהן העולם ואילו הן: לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאילי"א (=ארמית לקינה או למספד), עברי לדיבור". לעניין זה ראו יהלום, לשון איליא. לא מצאתי שם מקביל לנשים כגון "ספדניות", אלא בלשון זכר: בברכות סב ע"א מופיע ביטוי "ספדנין" ובמסכת יבמות קכא ע"ב מופיעה המילה בארמית. ייתכן שעובדה זו מרמזת על האבחנות בביצוע הסוגות התקופה זו, קינה לנשים והספד לגברים.
- 19 ראו מועד קטן כו ע"ב: "המקלס לא יקלס בסנדל אלא במנעל מפני הסכנה".
- 20 המשנה, מועד קטן ג, ט, עוסקת בשאלה אֵילו ביטויי אבלות של נשים מותרים או אסורים במועד, ומבארת "מענות מטפחות ומקוננות" כפי שצינתי לעיל. לעניין זה ראו גם גליק, עמ' 178.
- 21 ראו: ויקרא יט, כח; שם כא, ה; ופירש רש"י בויקרא יט, כח: "ושרט לנפש – כן דרכן של אמוריים להיות משרטין בשרם כשמת להם מת". משמע, הסיבה לאיסור הוא שהיה זה מנהג גויים.
- 22 ראו מירסקי, עמ' רו: "לא תשימו קרחה בין עינכם – על פי רש"י, בין עינכם אצל הפדחת וביקרא כא ה: 'לא יקרְחוּ קְרָחָה בְּרֵאשָׁם, לעשות כל הראש כבין העיניים. מלבד חיזוקי מנהג גויים האיסור הוא על ביזוי גוף האדם שנברא בצלם האל. לעניין זה ראו גם: ירמיהו טז, ו; מא, ה; יחזקאל ז, יח, ועוד.
- 23 גליק, עמ' 54: מטרת הנגינה בחליל להרבות צער וקינה על המת, בניגוד לאירוס ששימש להרחקת השדים. רובין, קץ החיים, עמ' 200, מציין כי החליל הוא כלי ייחודי שנעשה בו שימוש בעיתות שמחה ואבל כאחד.
- 24 גליק, עמ' 55, בשם ר' נתן בר יחיאל, בעל הערוך: "האירוס כלי חרש עגול ארוך אמה והוא חלול ובפתחו האחד משימין מיתרים של מעיים ועל גבן מכסים עור ומכין עליו וקולו ערב". בין המפרשים יש הסכמה כי מדובר בסוג של תוף – ראו משנת כלים טז, ו: "האירוס טמא מושב, מפני שהאלית יושבת עליו" לעניין זה ראו גם שייבר, עמ' פה.

3. רביעית. כלי נגינה שעשו בו שימוש בלווית המת, שקולו מופק מנענע הטבעות שבו.<sup>25</sup>

כאמור, כבר מימי המקרא יש עדות לקיומו של מוסד המקוננות:

”כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת הַתְּבוֹנָנוּ וְקָרְאוּ לְמִקְוֵנוֹת וּתְבוֹאֵינָה וְאֵל הַחֲכָמוֹת שְׁלַחוּ וּתְבוֹאנָה. וּתְמַהֲרֶנָּה וּתְשַׁנְּהָ עֲלֵינוּ נְהִי וְתִרְדְּנָה עֵינֵינוּ דְמָעָה וְעַפְעַפֵּינוּ יָזְלוּ מֵיָם... כִּי שִׁמְעָנָה נְשִׁים דְּבַר ה' וְתִקַּח אֶזְנָכֶם דְּבַר פִּי וּלְמַדְנָה בְּנוֹתֵיכֶם נְהִי וְאִשָּׁה רְעוּתָהּ קִינָה (ירמיהו ט, טז-יז, יט).<sup>26</sup>

מדברי הנביא אנו למדים כי המקוננות היו נשים חכמות, שכמו בימינו מילות השירה שבפיהן יכולות להביא את המאזינים לידי בכי; אופן ההעברה של אמנות זו, אז כמו היום, היה מאם לבתה. רבא, האמורא הבבלי, המביא שבעה נוסחים של קינות נשי שכנציב, הרצופים חידות ורמזיות, מדגים ממד נוסף המיוחס לקינות: מסתורין ומאגיות.<sup>27</sup> יסודות אלה מיוחסים למעשה הקינה כולו ולנשים העוסקות בו, עד כי בחלק מן התרבויות והזמנים אופפת אותן הילה של מתווכות בין העולמות.<sup>28</sup>

דבריו של ר' יהושע בן לוי במסכת ברכות (נא ע"א) מעצימים ממד זה: שלוש דברים אמר לו מלאך המוות, ואחד מהם "אל תעמוד בפני הנשים שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ובא לפנינה וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל". מלאך המוות מרקד דווקא לפני הנשים, ולכן כאשר הן שבות מלווית המת יש בהן משום סכנה לציבור – מה שאין כן בגברים. אחדות מציע כי יש לכך קשר עם דימוין של הנשים כמכשפות, ותפקידן כמקוננות רק מחזק דימוי זה ומצביע על קירבתן לרגש, לטבע ולעולם הרוחות.<sup>29</sup> גוייטין מוסיף כי הסכנה הטמונה בנשים החוזרות מן המת היא בכוח מילותיהן להזיק למאזינים.<sup>30</sup> הסברות על הסכנה האורבת מן המקוננות, הקושרות שיח עם המתים, ידועה לנו גם מתרבויות אחרות.<sup>31</sup>

25 ראו משנה כלים טז, ז: "ורביעית של אליית".

26 פסוק נוסף המלמדנו על ההספד והקינה שהיו בתקופת בית ראשון גם לנפטרים וגם לנפטרות, המדגים שימוש בהברות חסרות פשר מילולי ("הוי") במהלך הקינה מביעות צער כאב ובכי, בא דברי הנביא ירמיהו (כב, יח): "לִכֵּן כֹּה אָמַר ה' אֵל יְהוּדִים בֶּן יִשְׁשָׁהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה לֹא יִסְפְּדוּ לוֹ הוּי אָחִי וְהוּי אָחוֹת, לֹא יִסְפְּדוּ לוֹ הוּי אֶדוֹן וְהוּי הַדָּה".

27 ראו מועד קטן כח ע"ב. על קינות אלה כתב ר"ש בן יתום, חיות עמ' 134: "ודע כי דברי אלו הנשים עמוקות בלשון וקשות מכל חידות שהרי בחידות קשות מדברות".

28 ראו לעניין זה: טולברט עמ' 42, 47; כרווליצ'אווס עמ' 141-142.

29 ראו אחדות, עמ' 172-173.

30 ראו גויטיין, מקרא, עמ' 281. לדבריו, האדם בעולם הקדום יחס לאשה כוחות מאגיים שאין לאיש, עד שהמילים בשירתה, בקינתה, בלעגה או בברכתה, נתפסו לא רק כמביעות רגש או דעה אלא גם כבעלות כוח לפעול ולעשות מעשה. עוד על דיבור האדם כפעולה ראו אוסטין. על עיסוקן של נשים בתחום המאגיה ראו טשרנוביץ וכספי.

31 הולסט'זורהפט, עמ' 4, מציינת שביוון הקלאסית (המאה השישית לפנה"ס והלאה) ואף מאוחר יותר באזורים הנוצריים ביוון, פעלו הרשויות או הכנסייה בערים ובעיקר באזורים הכפריים נגד המקוננות, משום שראו בהן סכנה ממשית. לעניין זה ראו גם רבינוביץ, עמ' 181-182.

נראה אפוא שבתרבויות שונות, ביניהן היהודית, קשרו נימים, גם סמויות, של חיבור בין קינות נשים על המתים לבין כוחות מאגיים, כישוף וכוח להזיק.<sup>32</sup> טענה זו, גם אם לא נאמרה במפורש, שימשה לדעתי מנגנון שבאמצעותו נעשה ניסיון להגביל את קינות הנשים ובמקרים קיצוניים לאסור אותה באופן מוחלט.

כאמור לעיל, צורת ביטוי האבל של היהודים, ובפרט של הנשים, בתקופת המשנה והתלמוד, כללה רקיעות ברגליים, ספיקת כף אל כף, טפיחות על החזה שהיו מלוות בנהי וקינה ובמנגינות שונגנו בחליל באירוס וברביעית. חלק ממנהגים אלה היו פרי של דיאלוגים בין-תרבותיים, שנטלו בהם חלק התרבות היהודית ועמים וקהילות פגאניות, שהתרבות היהודית התקיימה ביניהם לאורך ההיסטוריה.<sup>33</sup> מנהגים אלה לעתים השתמרו ולעתים השתנו בחלוף השנים והתפזרות ישראל לכל תפוצות העולם. מכל מקום ברור כי הלוויה לא הושארה לביצוע ספונטני של המשתתפים אלא, כמו כל טקס אחר בחברות מסורתיות ומודרניות, היתה ממוסדת ובעלת דפוסים קבועים. המקוננות, החלילים ויתר המנהגים תרמו לדפוס הקבוע של הטקס.<sup>34</sup>

במקרא נאסר במפורש על קיום מנהגים הקשורים באבלות שיש בהם משום חיקוי מנהגי הגויים: להתגודד, לשרוט שרטת ולגלח את הראש או את הפדחת. אך למרות האיסור לנהוג כמנהגי הגויים ברור מעל לכל ספק כי לאורך ההיסטוריה התקיימו מנהגים אלה בישראל ויש לכך ראיות מן התנ"ך,<sup>35</sup> מן המשנה והתלמוד,<sup>36</sup> מימי הביניים,<sup>37</sup> ומן העת החדשה.<sup>38</sup>

32 וראו ליקוטי מוהר"ן, ליקוט רכו: "מה שהרשעים על פי רוב הם מזמרים ניגונים של יללה ועצבות, כי הם בחינת נשמת ערב רב, ואמא דערב רב היא לילית שהיא מיללת תמיד ועל כן הם עושים ניגונים של יללה". נראה לי כי משחק המילים לילית/יללה מזמין לבחון את תפיסות העומק התרבותיות שעומדות בבסיס הקישור בין יצור דמוני נשי ובין יללות שהן חלק בלתי נפרד מהקינות.

33 הריב"ש, שחי באלג'יר במאה ה'ד-הט"ו, משיב על "מנהג רע שעושים" היהודים המחקים מעשי הגויים והולכים לבקר את קבר המת בכל יום מימי "השבעה" (ש"ת הריב"ש, סימן קנח, עמ' לד), בסוף תשובתו הוא מעיר כי "כבר בקשתי ממך כמה פעמים לבל תדקדק לשנות מנהגיהם", מכיוון שברור לו כי ציבור המחזיק במנהגים שאינם על פי ההלכה אך מקובלים במקום מושבו, לא ישנה ממנהגו, ולכן עדיף שיהיו שוגגים ולא מזידיים.

34 ראו: רובין, קץ החיים, עמ' 195; ברילבב, לפי הספר.

35 רמזים להכאת הגוף או חלקים ממנו (במיוחד הירכיים) כביטוי של צער או אבל עמוק מתגלים כבר במקרא – ראו הירשברג טורים 40-41. וראו בפסוקים הבאים: ירמיהו א, יח; יחזקאל ו, יא; יא, כז; יח, ל; תהלים קב, י. השוו גם דברי רד"ק לירמיהו א, יח; יחזקאל ו, יא.

36 ראו אברבך, עמ' 183: "תלמידים הביעו את צערם על מות רבם... בהכאת עצמם ותלישת שערם, לפעמים עד כדי זוב דם".

37 הריב"ש (לעיל, הערה 33), מספר כי ידוע לו שיש מקומות בהם נהוג שהמקוננת "מערורת לוותיה ומתופפת בתוף שבידה והנשים סופדות ומכות כף אל כף". אך "כיוון שעושים כך לכבוד המת אין לבטל מנהגם... ואם מפני שעושים כן הישמעאליים אין זו חוקה שאם באנו לומר כן נאסור ההספד מפני שהגויים גם כן מספידים". היגר, עמ' 79, מוסיף: "ואל תתמה על המנהגים הורים האלה. היהודים שבארצות הישמעאליים קבלו מנהגים אחרים מהגויים, כחבריהם בארצות הנוצרים, ואלה גם אלה שיוו להם צורות של ישראל".

38 ראו לדוגמה בנימין השני (עמ' 129), איש המאה ה'ט"ט שביקר בפרס, כורדסתאן ומרוקו, ותיאר את מנהגי מקוננות הכוללים פגיעות גופניות, ואף ציין כי הם נעשו למרות איסור הרבנים שבמקום מושבן.

הדת המוסלמית, שבמרחבה התרבותי חיו קהילות יהודיות רבות, לא התירה אף היא לשרוט בבשר ולהקיו דם כאות אבל, אך הסברה היא כי דרכי ביטוי אלה נשתמרו ממנהגי חיים קדם-אסלאמיים.<sup>39</sup> עדות לקיומם של מנהגים אלה נמצא עד ימינו בקהילות יהודיות מארצות האסלאם.<sup>40</sup> וזאת כאמור, למרות האיסור ההלכתי המפורש.<sup>41</sup>

## מקוננות בתימן

המילה בערבית תימנית לקינת הנשים היא "עֲדָאד",<sup>42</sup> או "מַעְנָא" (בריבוי: "מַעְנָאִי") והיא מובחנת באופן ברור משירת הנשים האחרת – "עֵינָאִיה" (בריבוי: "עֵינָאִי") – ומקינת הגברים, הנקראת במילה העברית "הֶסְפֵּד" (ברבים: "הֶסְפֵּדוֹת") או "קינה". ההבחנה בין הסוגות חשובה, משום שהיא הביאה להתייחסות שונה כלפי כל אחת מהן.<sup>43</sup> על עצם קיומן של מקוננות בתימן לא נכתב הרבה, אך מידת שכיחותה של התופעה ניכרת מן העובדה כי בכל המקורות הספרותיים שמתוארים בהם קבורה או מנהגי אבלות בתימן, מצוינות המקוננות, ולו בקצרה בלבד.<sup>44</sup>

- 39 פאהד, עמ' 64, מבהיר כי קינה על המת הכוללת זעקות שבר, מכות ושריטת הפנים, היא תופעה מקובלת וידועה בכל רחבי המזרח התיכון. אך זו רק (כך!) ירושה מתקופה קדם-אסלאמית, פגאנית – ולראיה, בדברי הנביא מחמד נאמר כי ישנן שלוש תופעות מלפני האסלאם שאסור לשמר, ואחת מהן היא הקינה על המת. וראו לעניין זה אבו לויעוד, עמ' 250–251: המחברת מוכיחה כי שירה איננה מקובלת באסלאם והיא חילול הקודש. הבכי אסור ולכן נשים שקיימו את מצוות החאג' אינן מקוננות בטקסי המוות; לעומת זאת, אחרות עושות זאת למרות האיסור.
- 40 המקוננות בארצות האסלאם נהגו לנוע בדרך כלל במעגלי ריקוד עד כדי טראנס כשהן שורטות את גופן ומכות בו. על יהודי צפון אפריקה ראו: חפציבה, עמ' 39–41; מיוסט, עמ' 29–33; בךשמחון, עמ' 484–485; בךעמי, עמ' 110. על מקוננות בעיראק ראו אבישור, עמ' 193. על קהילות נוספות בארצות האסלאם ראו בנימין השני, עמ' 129.
- 41 לעניין זה ראו: בשן עמ' 166; בנימין השני, עמ' 129; עובדיה, עמ' 73–74, המביא פסק הלכה של חכמי צפרו משנת 1715, שבו הם מבחינים שנגע התגודדות הנשים על המת פשט בעיר, ולכן פסקו כי כל אשה שתעשה שרטת בבשרה תשלם קנס של עשר אוקיות; לאחר זמן הפחיתו את הקנס לחמש אוקיות, דבר שמעיד על ריבוי המקרים והכבדה על הציבור.
- 42 ראו: קאפח, הליכות, עמ' 325: "עֲדָד – קינה, מספד"; צורת הפועל "בִּיעֲדָד – מקונן ומספיד"; "מַעְדָּה – [מקוננת] אשה שמלאכתה לקונן ולהספיד את המתים". בעמ' 254 הוא מביא את הפועל "עֲדָדִין", מקוננות. דברים אלה נכונים לחשיבות מרכזי תימן, צנעא ואחיותיה. וכך אצל פיאמנטה, מילון; עמ' 317: "יעדד נפסו, לבכות או לקונן"; עמ' 326: "עזי, לבכות בקול"; עמ' 499: מן השרש נו"ח, המילה נאח – להתייפח.
- 43 על חשיבות האבחנה הקטגורית בין סוגות בהקשר התרבותי של היצירות ראו פינגן, עמ' 26–27.
- 44 ראו: קאפח עמ' 248; צדוק יהודים, עמ' 215; ספיר, עמ' צד. ראוייה, תמיד, תשומת לב לזהותם של הכותבים על מנת לבחון באופן ביקורתי את טענותיהם. במקרה שלפנינו, נוסף לעובדה כי מדובר ככלל בגברים, שהרי נשים בדרך כלל לא ידעו קרוא וכתוב, גם ההשתייכות לזרמים השונים בקהילה התימנית ולמקורה הגאוגרפי יש משמעות. הרב קאפח למשל, שנימנה עם הורם הדרדעי, החזיק בעמדות רציניליסטיות "משכיליות", השוללות באופן מוחלט את השפעות הקבלה, ומכך בוודאי מושפע תיאורו. על המחלוקת בין הדרדעים לעיקשים ראו סעדון, עמ' 68–74.

מעניין לראות כי במקרה של קהילת יהודי תימן נמצא כי הקינות על המת, או "הצווחות", כפי שהן מוגדרות על ידי חלק מן החוקרים, זוכות ליחס דו-ערכי. מחד-גיסא זהו ביטוי של צער, מותר על פי היהדות ונמצאו לו יסודות במנהג ראשונים ובהלכה,<sup>45</sup> ולכן ניתנת לו לגיטימציה, ומאידך-גיסא הוא ממושטר ומוגבל כדי שלא ייראה "כמעשה הגויים" או יצא מגדר "המקובל" ו"המותר".

## הקבורה בתימן

דרך קבורת המתים בתימן יש לה נגיעה ישירה לזמן ולמקום שקינות הנשים בוצעו בהם, וביטוי לתפיסת המוות בקהילה זו. מעדויותיהן של המידעניות שראיינתי ניתן ללמוד כי לא הקפידו בתימן על בניית מצבה אלא רק על ציון באבן בלבד, ולעתים רבות גם ללא כיתוב.<sup>46</sup> תיאורו של כך דרוד את המצב בצפון תימן מחזק עדויות אלה:

במשך השנים הקבר היה נמחה, וקשה היה לדעת היכן קבור מת פלוני ואולם חלק מן הקרובים היו משאירים סימנים כל שהם... את המיקום של הקבר היו יודעים על פי השורה וכיו"ב. שמות הנפטרים לא היו נכתבים על הקבר, ומצבות לא היו מוקמות.<sup>47</sup> אמנם בקהילת יהודי עדן הונחו מצבות, ככל הנראה משום היותה עיר פתוחה יחסית ליתר חלקי תימן להשפעות תרבותיות זרות.<sup>48</sup>

הסיבות להיעדר מצבות במרבית קהילות יהודי תימן מורכבות: הוראת הרמב"ם שלא לעלות לקברי המתים, הרצון להימנע משימוש באותיות עבריות לצורכי חול, השפעות מוסלמיות

- 45 רצהבי, מנהגים קדומים, עמ' 178, מדגים מקבילות בין מנהג יהודי תימן למנהגים יהודים קדומים, ביניהם הנוהג "לצווח" על המת. רס"ג, עמ' 315, למד מיחזקאל כ"ד, י"ו, "האנק דום", על חובת הצווחה.
- 46 במהלך המחקר ראייתי שמונה נשים ממקומות שונים בתימן, מרביתן מישובים כפריים, והקלטתי שבע מהן נושאות קינה; בתחילת כל קינה המובאת להלן, מפורט שמה ומקום מושבה של המקוננת. מידעניות אלה דיווחו כי אומנם לא סומנו המצבות. וראו גם טובי, מגילת תימן, עמ' 56 הערה 1.
- 47 כדוד, הוד, עמ' 24. חיים חבשוש, סייר בצפון תימן בחפשו אחר כתובות הראויות להעתקה, מצא בית קברות יהודי שרוב מצבותיו קיימות וחמנו המאה הטי' לערך, ועליהן כתובות. מציאתן של מצבות כתובות הפתיעה אותו מאוד משום "שלא כדרך תימן, שאין שם, דרך כלל, כתובות על המצבות" – ראו: חבשוש, עמ' 114; גויטיין, חיזיון, עמ' 92; אשכנזי, עמ' 64, כותב כי "בית הקברות כאלף אמה מן העיר חבאן, אין אנו מקימים מצבות, כי אם ערמת אבנים בלי שום ציון לזכר המת"; ספיר, עמ' קצו, מספר על בית הקברות בפאתי צנעא: "ליווני עד מחוץ לעיר ועבור קברות היהודים, בקעה מלאה אבנים למצבות ואין עליהם ציונים ואותיות". על קהילת מנאח'ה ראו ירימי, עמ' קצו, שם בניית מצבה היתה רשות. על קהילת אֶלְחֻוֹרְיָה ראו רצא, עמ' 140 הערה 3: "בתימן כידוע לא נהגו להקים מצבה דוגמת זו הנוהגת כעת בארץ. ציון הקבר היה בנוי מאבני המקום, שלוקטו והונחו בתבנית אליפסה על מקום הקבורה. לא היה הפרש בין יהודים למוסלמים בכל הקשור לציוני קברות וצורתם".
- 48 ראו גולדשמיט ומסא, עמ' 7: תמונת מצבה כתובה מעדן 1780. ר' יעקב ספיר, במסגרת נסיונותי להתחקות אחר תאריך התיישבותם של היהודים בעדן, מספר זאת: "ולקחתני עמי את שמש בית הכנסת והובילני לבית הקברות הישן. בכל תימן קוראים לבית הקברות 'מְעָרָה' ועברתי עליה סביב סביב... נגלו לעיניי תעלומות את אשר לא פיללתי לראות... המצבות הללו נחקקו למניין השטרות" – ספיר, עמ' ריא. לעניין תאריך הכתובות ראו גויטיין, כתובות. לכינוי "בית קברות" במילה "מְעָרָה" ראו רצהבי, לשון הקודש, עמ' 166.

זיידיות,<sup>49</sup> ורמת החיים הנמוכה באופן כללי בתימן ובפרט בקרב המיעוט היהודי. סיבות אלה היו כנראה גם הגורם למיעוט העלייה לקברות צדיקים, למעט קברו של ר' שלום שבזי, ומארי פנחס.<sup>50</sup> אך עניין זה ראוי עדיין לבחינה מעמיקה וממצה יותר ולעיון השוואתי.<sup>51</sup>

### איסור יציאת נשים אחר המת

בתימן נהוג היה איסור מוחלט על נשים ללכת אחר מיטת המת,<sup>52</sup> בטענה כי האיסור משמר נוהג מקדמת-דנא,<sup>53</sup> אך נראה להלן כי הוא דווקא נוצר בעקבות אימוץ של התפתחות הלכתית מאוחרת.

בבראשית רבה (יז, ח, עמ' 159) נאמר כך: "מפני מה הן מהלכות אצל המת תחילה? אמר לה: על ידי שגרמו מיתה לעולם"; בתלמוד חלוקים התנאים בין הסוברים כי נשים הולכות לפני מיטת המת לבין אלה הסוברים שהן הולכות אחריה. מכל מקום, הדיון היה על מקומן של הנשים בתהלוכת הלוויה ולא על עצם ליווי המת.<sup>54</sup> נראה כי הטעם לאיסור ללוות את המת נסמך על "הוזהר", המאמץ את הרעיון שמלאך המוות נמצא בין הנשים.<sup>55</sup>

49 טובי, מגילת תימן, עמ' 56, הערה 1, מציין כי אנשי הדת הויידית ששלטה בתימן שנים רבות, התנגדו לפולחן קדושים, להקמת קברות מוגבהים, קישוט מצבות וחריתת כתובות עליהן; בקושי רב הותר רישום השם בלבד.

50 ראו רצהבי, שבזי, עמ' קמד, על כוחו של ר' שלום שבזי במעשי ניסים ליהודים ומוסלמים כאחד; גוי, עמ' 129, על מוטיב הקבר הקדוש המחליף את סיפורי הקבורה והמיתה באגדות שנרשמו מפי יהודי תימן. על קברו של מארי פנחס ראו בראואר, קברי הקדושים, עמ' 168-169.

51 מעניין יהיה לבדוק מה היו מנהגי הקבורה בקהילות היהודיות השונות בתימן, תוך אבחנה בין תושבי הערים והכפרים. ובחינה כוללת של האופן שמתנהלת מערכת היחסים בין הקהילה, מרחב בית הקברות והקברים. כיצד והאם זוכרים החיים את מקום קבורת יקיריהם כאשר אין ציון: ראו: ענתבי, עמ' 54; בךדוד, הוד עמ' 24. האם התקיימה אבחנה מגדרית והיירארכית בבית הקברות: בעדן נשמרה אבחנה בין נכבדי העדה והקהילה – ראו אמדור, עמ' 125; בצנעא הסתייגו מאפשרות זו, בוודאי בקהילה הדררעית – ראו קאפח, כתבים, עמ' 923. על ההפרדה בין המינים בבית הקברות ראו בךדוד, הוד, עמ' 24, 81; לעומת זאת ברילב (בתי קברות, עמ' 10), מציג עמדה שלפיה מפת בית הקברות משקפת השתייכות למעמד דתי שלא מקיימת ערוב חברתי בניגוד לביטול האבחנות המעמדיות שמציע הרמבי"ם.

52 עדות לכך אפשר למצוא אצל גמליאלי, כנפי אמא, עמ' 110: הלווית אחיו של המחבר מתקיימת בנוכחותו בלבד, משום שאביו היה מרוחק ממקום מושבם ואילו האם והאחות לא יכלו ליטול חלק בטקס. גם רצ'א, המתאר את הקהילה אֶלְחַנְרִיָה הייחודית אשר בדרום תימן, מציין (עמ' 122) כי רק אם נפטר אדם והגברים לא היו במקום, הנשים הן שהכינו את המת לקבורה, ליוו אותו וקברו אותו.

53 לדברי רובין, קץ החיים, עמ' 243-247, החברה היהודית בחברה מסורתית נראית לכאורה יציבה, קפואה ובלא חידושים עקרוניים. דווקא בגלל תמונה זו טוען רובין כי ראוי לבדוק את השינויים שבכל זאת אירעו במסגרת זו. נראה שגם מנהג התימנים למנוע נשים ללכת אחר המת, שנטען כי הוא שימור קפוא של מנהג קדום, עבר שינויים ותנודות.

54 המחלוקת בין הסוברים כי על הנשים ללכת לפני המיטה, משום שגרמו מיתה לעולם בעקבות חטא גן עדן לבין הסוברים שהולכות אחריה, כי לא יאה לבנות ישראל שיביטו בהן הגברים, מובאת בבבלי סנהדרין כ ע"א ובירושלמי שם פ"ב ה"ד, כ ע"ב. וראו רובין, שם, עמ' 132, המבחין בין מנהג גליל ליהודה, בשני המקרים העיקרון היה למנוע מגע ספונטני בין המינים. לעניין זה ראו גם ספראי, עמ' 83.

55 זוהר ויקהל, קצו ע"א: "המלאך המוות נכנס בין הנשים בהדרגה עד בית הקברות". בשולחן ערוך יורה דעה, סימן שנט סע"ף ב, נפסק כך: "יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המיטה". ידוע כי איסור זה הוא גם "מנהג ירושלים".

בתימן אפוא התקבלה ההתפתחות ההלכתית המאוחרת ולא היה זה שימור קפוא של מסורת עתיקה.<sup>56</sup> לטעמי, אימוץ מסורת זו יכול לשקף מחד את מקומן השולי ומעמדן הנמוך של הנשים בחברה, ומאידך את הניסיון לצמצם את נוכחות המקוננות בטקסי המוות. דברים אלה מקבלים משנה תוקף לאור העובדה, שבחלק מן הקהילות בתימן הנשים אף נשארו עומדות על רגליהן בפתח הבית עד שובם של הגברים מן הלוויה.

על סמך עדותן של המקוננות, נראה שהאיסור לשרוט בגוף נשמר בקפידה בין הנשים בתימן.<sup>57</sup> עדות יחידה לאפשרות כי הן שרטו בשרן מצאתי אצל בראואר.<sup>58</sup> ההקפדה על איסור זה, לא מנעה מהן ללוות את קינתן בתנועות גוף חוזרות שכללו מכות וטפיחות שונות.<sup>59</sup> השליטה הנשית בסוגת הקינות בתימן, רבה אך לא מוחלטת. גם גברים קוננו על המתים בקינות, שרובן כתובות ומיעוטן על-פה. מבלי לערוך מחקר השוואתי מעמיק, נראה לי כי קיימות נקודות דמיון ושוני בין שתי הסוגות: עיקרן של קינות הגברים הוא שבח המת



מסע לויא מוסלמי, מצרים, נשים הולכות אחר המת. מתוך הספר: E.W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, New York and Melbourne

56 יצחק הלוי, סימן לו, עמ' קכב, מביא דיון מפורט בשאלה האם נשים יוצאות אחר המת, ומדגיש כי אין על כך איסור הלכתי; אך מי שיש בידו למנוע הדבר תבוא עליו הברכה, "ויצאה מכלל זה יהדות תימן שאין הנשים יוצאות למפתח הבית ללוות ומכיש שאין הולכות לבית הקברות. תהא מנוחתם כבוד רבני וחכמי תימן שגדרו ועשו סייגים לבלי בא לידי מכשול מכל בחינות, ועד כמה יהדות תימן נשמעת למנהיגיה הרוחניים".

57 מדברי המקוננת רומיה צוברי, בביתה אשר בפתח תקוה, 30 ביוני 2002. המקוננת הדגימה תנועות ידיים האוחזות בפנים לאות צער. וראו רצהבי, משכנות תימן, עמ' 34-35: לדבריו השענת הלחיים על כפות הידיים, תנועה שהמקוננות מתארות כתנועה העיקרית שהן ביצעו בזמן הקינה, אופיינית לאבל בעולם הערבי בכללותו.

58 ראו בראואר, אתנולוגיה, עמ' 224, המתאר כי ראה נשים מקוננות שורטות את גופן וזועקות.  
59 ראו ספיר, עמ' צד. בהיבט הגופני של הקינות עסקתי במאמר אחר – ראו מדר, בין קול לתנועה.

ושבח האל,<sup>60</sup> אך נראה כי תמה זו משותפת גם לקינות הנשים, אם כי במידה מועטה ובסגנון שונה. לעומת זאת אופן ביצוע קינות הגברים ומקומן בטקס הלוייה שונה בתכלית מאלה של הנשים.<sup>61</sup>

## נוסחאות רעיוניות, לשוניות וטקסטואליות בקינות

כאשר אנו קוראים בקינות אנו יכולים להבחין ברעיונות ובנושאים חוזרים לצד נוסחאות טקסטואליות ולשוניות. להלן אציג חלק מן הרעיונות המרכזיים והנוסחאות החוזרות על מנת שנוכל להסיק מסקנות אחדות על הקשר בין הטקסטים ותוכנם ובין היחס אליהם בעבר ובהווה.

### הדיבור אל המת

הקינה, מעצם הגדרתה, היא סוגה שירית שנולדה בעקבות מותו של אדם, והדובר בשיר, או הכותב, מבקש להביע את צערו על מותו של מושא הקינה. אפשר לחשוב כי הפנייה בדיבור אל המת מפתיעה ונדירה, ולא כך היא.<sup>62</sup> המקוננת פונה אל המת בשאלות או בבקשות שונות, ואף שהיא אינה "זוכה" לתשובה, הפנייה משמשת אמצעי אמנותי מעביר בעוצמה חזקה דיה את הקשר שהיא מקיימת עם המת. בניה חלא המקוננת על בְּתָה (להלן, קינה 2) מדברת אליה לכל אורך הקינה, ורק פעם אחת בלבד היא פונה אל הקברן בבקשה להשאיר לה פתח על מנת שתוכל לספק לבת מזון ומצעים לחמם אותה. הפנייה אל הבת נעשית באופן ישיר ואינטימי שמגביר את עוצמתה: "רְבֵקָה, קוּמִי הַבִּיטִי בִילְדִיךָ".

שאלה שהמקוננות מרבות להפנות למתים היא "מה אמר לך המוות כאשר בא? (קינה 4 שורה 17; וראו גם מדר, עמ' 75, 98). נדמה כאלו המקוננות מבקשות לפענח את חידת המוות: מה הוא אומר כאשר הוא בא? איך הוא נראה? האם אפשר להתכונן לקראתו? האם אפשר לדעת את רגע בואו?

60 הודמנויות נפוצות שגברים קוננו בהן היו במותם של בני מעלה מוסלמים, או הומונו היהודים לספוד להם – ראו גמליאלי, מחנה גאולה, עמ' 65–67. לדוגמאות לכך ראו: יצהרי, חיים סוערים, עמ' 306; קאפת, קינה ערבית; צדוק, יחסים, עמ' קנז – לטענתו היהודים נהגו לספוד למוסלמים משום שלא היה מכבודם לעשות זאת בעצמם. טענה זו אינה ברורה לי, מכיוון שהנהוג להספיד את המת רווח גם בקרב מוסלמים. רצהבי, לעומתו (צורה ולחן, עמ' 19), טוען כי נוהג זה נובע מהנאתם של היהודים מחסות שיח' הכפר או השבט, ולכן אך טבעי כי במותו יספדו לו.

61 ראוי לבחון את קינות הגברים לעומק כסוגה לעצמה, אך מעיון שטחי נראה לי כי קיימת אבחנה בין קינות המשוררים שנכתבו בגין אסונות שאירעו לקהילה, ובין קינות אישיות שעניינן צער על פטירת אדם: הקינות הקיבוציות כתובות עברית או ערבית, ואילו האישיות ערבית בלבד. תבנית השיר של הקינות הקיבוציות היא בדרך כלל תבנית השיר הספרדי מימי הביניים, ואילו הקינות האישיות כתובות כשיר סטרופי מחורו שאינו כפוף למשקל ימי בניימי.

62 הפנייה אל המת מופיעה בתרבויות רבות בקינות מסוגים שונים – לעניין זה ראו רצהבי, קינה עברית, עמ' 741: "מקום נכבד בקינות העבריות תופסות שיחות החיים עם המתים ולהיפך, אף דיאלוג בין מתים לחיים". במקרה של קינות הנשים התימניות יש עניין להדגיש כי נשים הן המאפשרות תקשורת זו. ועדיין יש לשאול מה מקור התמה של הקשר עם המתים דרך הקינות – קינות הגברים המוצגות אצל רצהבי או אולי דווקא קינות הנשים שהועברו בעל פה? וראו לוין, עמ' 81–94.

הפנייה אל המת והדיבור עימו הם מוטיבים מרכזיים בקינות, והם חוזרים ומופיעים בכלל באחת מן הווריאציות שהדגמתי לעיל. פנייה או יצירת קשר עם המתים הוא מעשה שהיה אסור בתכלית בתקופות מסוימות במסגרת היהודית הדתית, למן הסיפור המקראי על בעלת האוב ועד האיסור "לדרוש באוב ולדרוש אל המתים" המוזכרים בתורה ובתלמוד.<sup>63</sup> אומנם מקורות תלמודיים מעידים על דרכי התקשרות אחרים עם המתים,<sup>64</sup> אך אפשרות זו נשארה נושא טעון ורגיש בתרבות היהודית.<sup>65</sup> יתרה מזאת אם נעמיד את הדיבור אל המתים בקינת הנשים אל מול התפיסה הדרדעית הרציונליסטית, נראה בה מידה רבה של חתרנות, שאף מציעה אפשרות חלופית לקשר המקובל והרצוי של החיים אל המתים. לעומת זאת, ביחס לתפיסות קבליות, ומאוחר יותר חסידיות, יכולות הקינות להיחשב המשך ישיר המבטא דרך תקשורת אפשרית עם המתים.

### קול המת בקינה

הטקסטים שמטרתם הראשונית להביע צער על מות אדם משתמשים בצורה בולטת בדיבור אל המת, וזאת כאשר ברור כי אין ביכולתו של הנמען להשיב.<sup>66</sup> הפנייה אל המת בעייתית, טעונה ומולידה ציפיה למענה. כלומר, אם הבידיון הפואטי של השיר מאפשר קיומה של פנייה אל המת, משמע שהוא יכול לאפשר באותה מידה את תשובתו של המת.<sup>67</sup> אמנם בקינות שלפנינו קולו של המת נדיר מבחינה כמותית, אך כאשר הוא מופיע – עוצמתו מרובה.

63 ראו: דברים יח יא ("לא ימצא בך מעביר בנך ובתו באש... ושאֵל אוב ויִדְעֵנִי וְדַרְשׁ אֶל הַמֵּתִים"); סנהדרין דף נו ע"ב; חזקוני, חלומות, עמ' 227. במאמר זה, העוסק בקשר עם המתים בתרבות החלום היהודית, מביאה הכותבת את סיפור שאול (שמואל א כח) ההולך אל בעלת האוב ומבקש לדבר עם שמואל המת. בעלת האוב רואה את שמואל ושואל שומע אותו בלבד: "ההפרדה החושית בהתקשרות עם המת מהדהדת את המשמעות החוקה של ההתנתקות שהיא סימן של תפיסת המוות ע"י החיים ביהדות". אני מבקשת להוסיף על כך כי עיבוי הדיכוטומיה המגדרית בדיכוטומיה חושית, כאשר הגבר שומע ואילו האשה רואה ושומעת, יכולה לשקף דיכוטומיה המיוחסת לקשר האפשרי בין שני המגדרים לבין המתים ביהדות. הבנה זו מחזקת את החלופה המוצעת על ידי המקוננות.

64 לדוגמאות לטונו קשר עם המתים ראו ברכות יח ע"א וע"ב: שם נאמר שלא להיכנס לבית הקברות בציציות גלויות או עם ספר ותפילין "משום לעג לרש" – משמע המתים רואים ומרגישים. ברילב, בתי קברות, עמ' 14-17, מוצא את בית הקברות ועולם החלומות מרחבים לתקשורת והעברת מידע בין המתים לחיים. וראו גם: ברילב, ספרים לחולה; ספר חסידים, סימנים צו, קכב, תש"ט ועוד.

65 לעניין זה ראו רמב"ם הלכות עבודת כוכבים יא, יג, כמו כן ראו הורוביץ, עמ' 303, המבחין בין הדת הממסדית האוסרת קשר עם המתים גם בתפילה, לעומת הדת העממית, שמחזיקים בה לרוב נשים וגברים חסרי השכלה, שעל אף האיסור מתקשרים עם המתים במסגרת התפילה, לעתים על גבול עבודת אלילים.

66 ראו אלקסיו, עמ' 122-139. החוקרת מצאה כי קינות הנשים ביוון, שבהן המת הוא הדובר, נאמרות בשני מועדים במהלך טקסי הקבורה: הוצאת גופת המת מן הבית למסע הלוויה ועל יד הקבר סמוך לקבורה. דוגמאות לקינות אלה מופיעות בעמודים 146-147. המחברת מוכיחה זיקה בין קינות אלה לבין קינות מן התקופה היוונית הקדומה.

67 ורדה פדבה בודקת את מקורותיו של מוטיב קול המת בקינות שירת ספרד העברית. לטענתה, קולו של המת בקינה היא תופעה יוצאת דופן "בקינות העבריות המוכרות לנו מן המקרא התלמוד ומתקופות מאוחרות יותר, נאמרו תמיד דברים אודות המת ולעיתים הופנו אליו בדיבור ישיר, אך מעולם לא נשמעו דברים הנאמרים כביכול מפיו" – פדבה, עמ' 633. לטענתה המוטיב נולד בתרבות יוון הפגאנית ונתקבל לימים על ידי הנוצרים, שדרכם עבר ליהודים שבמזרח.

בקינתה של שמחה צעדי, משה המת משיב לשאלותיה בדבר הגורם למותו (קינה 1 שורה 11): "אחי, אשאלך שאלה יחידה: / אחי, כיצד קוראים למחלתך? / אמר לי: חולי שלא נמצאה לו תרופה". בקינתה של שרה חרט המת משיב לאשתו האלמנה, לאחר שהיא פונה אליו בכאב על כי עזב אותה (קינה 3 שורה 3): "ואמר: 'אנוכי לך, אני'".<sup>68</sup> תשובת המת מרעידה את הלב: האלמנה שנתורה בבדידותה משיבה מפי המת, כי הוא עדיין אתה.

1

קינת שמחה צעדי (1)<sup>69</sup>

יאמי יאאבי ויאאבי יאאבא

יאמי יאאבי ויאאבי יאאבא	יאמי יאאבי ויאאבי יאאבא
אחי <sup>71</sup> מא אסרע ומא דיא גרא	אחי ואליום די אחיאיןך
אחי קדיהו פארק אלדניא	אחי קדיהו פארק אלדניא
יאמי יאאבי למשה יאאנא	5 אחי שאדי חבך בכא
אחי שאדי חבך בכא	שמעה, סראג' ביתש טפא
אחי יאאבי למשה יאאנא	אנה עאדה מלאן באלסקא
אחי שאדי חבך בכא	ימי יאאבי לשמעה יאאנא
שמעה, סראג' ביתש טפא	10 אמי מטלקה בעיר אלרצא
אנה עאדה מלאן באלסקא	משה, רית חצרת אלופא
ימי יאאבי לשמעה יאאנא	
אמי מטלקה בעיר אלרצא	
אמי לא "גט" <sup>72</sup> ולא "רב" הנאייא	
אחי ואסאל סואל ואחדה	

אחי איש עלתך תסמאייא

קאל לי: עלה ומא (ו)לקי דוא      קאל לי: עלה ומא (ו)לקי דוא

68 ד"ר אורי מלמד מציע כי אין מדובר בקול המת אלא ביטוי למוטיב הגבר המבטיח לזוגתו הבטחות שתבטח בו ותסמוך עליו, ובסופו של דבר מאכזב אותה כאשר הוא עוזב אותה לאנחות והולך לבית עולמו. לדעתו המקוננת אומרת כך: (היכן הוא) מי שהיכה על חזהו והבטיח ונדר נדר שיקיים ועוד אמר (לזוגתו) "אני לך, אנוכי!", כלומר, אני המשענת שלך והתמיכה הבלעדית שלך תמיד. יש כאן נימת לעג סרקסטית מאוד על אפסותו של האדם, אשר כל הבטחותיו נמוגות עם פטירתו מן העולם, ואין כוחו אלא בפיו. בכך מצביעה המקוננת על חדלונו ועל אפסותו מחד-גיסא ועל עוצמתו של מלאך המוות ונצחונו המוחלט בשל הגורה הנצחית על המין האנושי, מאיד-גיסא. לטעמי שתי הבנות אלה אפשריות ומבטאות את קול המת, אם לאחר פטירתו ואם עוד בחייו.

69 שמחה צעדי היא מן היישוב נט"יר, מחוז ח'ידאן אלשאם שבצפון תימן. נולדה בשנת 1938, עלתה לארץ בשנת 1949, וגרה בקריית עקרון. כאן מקוננת שמחה על משה, בנם של שכניה, אשר נפטר והוא כבן חמישים. במהלך הקינה היא פונה אל אמו, שמקצה.

70 השם הפרטי "משה" הגוי כאן (ובשורות 6, 11; ובקינה 3, שורה 21) בפי המקוננת Moshe, כמקובל בהגיית העברית הישראלית כיום, ולא כפי שהוא מצוי במבטאי יהודי תימן Moshא או Meshא.

71 התיבה "אחי" משמעה בדרך כלל "אחי", אך במקרה זה משמעה "אנחות כאב". מקורה במילית הקריאה הערבית "אח" המציינת "אוי" (לכאב) ו"הוי" (לאנחה) – ראו פיאמנטה, מילון, עמ' 4.

72 רצהבי, לשון הקודש, עמ' 47, מביא את מסורת הגייתם של בני תימן את המילה "גט" כ"גט", בהשפעת הארמית.

קינת שמחה צעדי (1)

יא־אמי יא־אבי ויא־אבי יא־אבא

Yummi ya-bi leMoše ya-na-ya	Yummi yabi weya-bi yaba
ʿeḳi Masraʿ ʿuma-waḏe jera-ya	ʿeḳi Masraʿ wema de jera
ʿeḳi walyawm di ʿihya-naka-ya	ʿeḳi walyawm di ʿihya-naka
ʿeḳi gadu fera-wag-addinya-ya	ʿeḳi gadu fera-wag-addinya
ʿeḳi šaddi ḥubbak buka-ya	Yummi ya-bi le-Moše ya-na 5
Yabi yabi le-Moše ya-na-ya	ʿeḳi šaddi ḥubbak buka
Šamʿa siraj beytiš ʿafa-ya	Šamʿa siraj beytiš ʿafa
Gunne ʿade malawan bessuga-ya	ʿinne ʿade malawan bessuga
ʿummi metallaga beḡayr-raḏa-ya	Yummi ya-bi leša-wamʿe ya-na
ʿummi metallaga beḡayr-raḏa-ya	ʿummi la jat wala rob hena-ya 10
ʿeḳI ʿaš ʿillata-wak-tesamma-ya	Moše reti ḥaḏa-wart-alwafa
	ʿeḳi wasʿal seʿal waḥeda
Gal-li ʿille wema-wa legi dewa	Gal-li ʿille wema-wa legi dewa

קינת שמחה צעדי (1)

יא־אמי יא־אבי ויא־אבי יא־אבא

אוי אמי ואבי על משה, אוי לי!	הו אמי, אבי, ואבי הוי אבא
אבוי, מה מהר ומה זה אירע	אבוי, מה מהר ומה זה אירע
אבוי, היום אשר המיתך	אבוי, היום אשר המיתך
אבוי, הוא כבר נפרד מן העולם	אבוי, הוא כבר נפרד מן העולם
אבוי, אביא את אהבתי לך בבכי	אוי אמי, אבי על משה, אוי לי! 5
אוי אבי, אבי על משה, אוי לי!	אבוי, אביא את אהבתי לך בבכי
שמעה, נר ביתך כבה	שמעה, נר ביתך כבה <sup>73</sup>
אמרנו: עדיין הוא מלא בנפט	כאשר עדיין הוא מלא בנפט
הו אמי, הריהי גרושה ללא רצונה	הו אמי, הו אבי, על שמעה אוי לי!
הו אמי, ללא גט כאן וללא רב <sup>74</sup>	הו אמי, הריהי גרושה ללא רצונה 10

73 "שִׁמְעָה", שם אמו של הנפטר. משמעות השם היא "נר", ויש כאן משחק הוראות בין שמה הפרטי ובין הדימוי השכיח של הבן או הבעל כנר, או האור של הבית כל זמן חייהם.

74 להשלמת הדימוי של האלמנה אשר בעלה מת עליה במפתיע לגרושה ללא רצונה, המקוננת מוסיפה שלא די שניטלה ממנה זכות הבחירה, אלא הדבר נעשה אף בלא "גט" ובלא "רב" שיסדירו את הגירושים ויגנו עליה. למעשה, האשה נטולת הגנה מצד בעלה ומצד המימסד, ואלה מעידים על חומרת מצבה כאילו היתה עגונה. ראוי לשים לב ששתי המילים "גט" ו"רב" הן מילים עבריות. קארה, עמ' 124, מתייחס להגייה

משה, לו היית משלים שנותיך אחי, אשאלך שאלה יחידה:  
 אחי, כיצד קוראים למחלתך?  
 אמר לי: חולי שלא נמצא לו מזור אמר לי: חולי שלא נמצאה לו תרופה

2

קינת בניה חלא<sup>75</sup>

רבקה ובנת אלמנא

אי מן אלמות אדלא  
 או חארמי בין אלמא  
 אסוי לחונש' מזובא

רְבִקָּה<sup>76</sup> ובנת אלמנא  
 אלחיד או אלקתלתא  
 רְבִקָּה ויא עיניא

ואעלקה פי אלימנא

מן חית מא אחד ירא  
 קומי אבצרי עולשא  
 וסדי להם מרקדא  
 וחילי לי מושקא  
 ואנזל פראש ודפא

ואעלקה פי אלימנא  
 5 רְבִקָּה ויא עיניא  
 חיא להם פי אלסדה  
 יא קאברי לא תסחיא  
 אנזל לְרִבְקָה עשא

קינת בניה חלא

רבקה ובנת אלמנא

ʿAyye min-almawt ʿdle  
 ʿaw ḥaremi bayn-almē  
 ʿAswi leḥiznič mizbe

Rivka wubint-alm'ne  
 ʿAlḥayd-aw-algutlate  
 Rivka weya ʿayniye

Wa'all'ge fi-ly'imne

Min ḥayt ma-ḥad y're  
 Gumi-ʿbšuri ʿawl'čē  
 Wass'di lahum margade

Wa'all'ge fi-ly'imne  
 Rivka weya ʿayniye  
 ḤAyye lahum fi-ssade

הייחודית לנשים בתימן. לדבריו, הן הוגות את ה־b כסותם, כלומר, "רִב". בעמוד 136 דן המחבר במילים עבריות שהנשים משתמשות בהן, אף על פי שהרכיב העברי בשפתן מצומצם הרבה יותר מאשר אצל הגברים. בין המילים שהוא מציין נכללות אף המילים "רב" ו"גט".

75 בְּנִיָּה (פנינה) חלא מן הישוב חִימֵר, מחוז אֶלְקֶלָה שבצפון הרמה המרכזית של תימן, ילידת 1933, עלתה לארץ בשנת 1950; מתגוררת בראש העין. בניה מקוננת כאן על בתה רבקה בת השלושים ושתיים, אשר נפטרה ממחלת הסרטן והותירה שני ילדים קטנים. במהלך הקינה פונה האם אל הקברן.

76 גם כאן ביטאה המקוננת את השם הזה ככהגיית העברית הישראלית, Rivka, ולא כאחד ממבטאיהם הרגילים של בני תימן: Rivgo או Rivqo.

W°klli li mawšage  
Wanzil fraš w°d°fe

Ya gab°ri la tiška  
Anzil I°Rivka °aše

קינת בניה חלא  
רבקה ובנת אלמנא

מה מן המוות (שלך) קל יותר?  
או טביעה בתוך המים?  
אניח את אבלך בערסל<sup>77</sup>

רבקה ובת התפנוקים  
התהום או ההריגה  
רבקה, אוי עיני

ואתלה אותו על יד הימין

כדי שאף אחד לא יראה<sup>78</sup>  
קומי, הביטי בילדייך  
הציעי להם מיטה  
והשאר לי אשנב  
ואוריד אף מצעים שמיכה<sup>79</sup>

ואתלה אותו על יד הימין  
5 רבקה, אוי עיני  
אשריהם ב?????  
הוי הקברן, שלא תעז  
אוריד לרבקה ארוחת ערב

3

קינת שרה חרט<sup>80</sup> (1)  
מא קלת, יא אבן אלאחיא

פלתתני פי אלחילא  
מן ארכנך באלחפא  
ועולך הדור פי עיטא  
ויא מן תחסב קוא<sup>81</sup>

מא קלת, יא אבן אלאחיא  
מן דק צאדרה ואופא  
וקאל: "אנא לש', אנא!"  
קד אלמקאלב תענא

- 77 על ערסל התינוקות התימני העשוי פיסות עור תפורות זו לזו ראו מולר-לנצט.
- 78 הדימוי של ערסל התינוקות משמש בהקשר שלפנינו הסוואה לאבל הבלתי פוסק והאישי מאוד של האם על בתה. אם היא תניח את האבל בערסל, היא יכולה לשמור אותו, ואף אחד לא יראה או ידע על האחזיה שלו בה.
- 79 האם מבקשת להוריד אל קבר בתה מזון ומצעים כדי לחמם אותה בקור הקבר.
- 80 שם המשפחה המקורי בערבית תימנית הוא "חראץ", ובעברית התאימוהו למילה העברית "חרט", אף שאין שום קשר תרגומי ביניהן אלא צלילים דומים בלבד. על שם הערבי ראו: קאפח, כתבים, עמ' 1030; פיאמנטה, מילון, עמ' 89. שרה חרט, מן העיר צנעא במרכז תימן, מתגוררת בירושלים. לא ידועים לי עליה פרטים נוספים. אני מודה לפרופ' שילוח על שהעמיד לרשותי הקלטה של שלוש הקינות המובאות להלן של שרה חרט, שהקליט אותן בשנת 1970. שרה מדגימה כאן קינת אשה על בעלה.
- 81 פיאמנטה, מילון, עמ' 420: "קא" – להיות חזק. משמש בערבית התימנית במשמעות "ישר כוח", או "בבקשה, אנא ממך!".

## קינת שרה חרט (1)

מא קלת, יא אבן אלאחיא

Fallattani fi-lkale  
 Man-irkanak bilkufe  
 W<sup>e</sup>cawlak hadur fi ġuta  
 W<sup>e</sup>ya man t<sup>e</sup>h<sup>i</sup>ssab gawwe

Ma gult yibna-Paħye  
 Mani-dagg şaderoh wawfe  
 W<sup>e</sup>gal 'ana lič 'ane  
 w<sup>e</sup>gad-almagal<sup>e</sup>b ti'ne

## קינת שרה חרט (1)

מא קלת, יא אבן אלאחיא

נטשת אותי בישימון  
 מי הבטיחך בסתר  
 וילדייך (כ)פרורים במחצלת נצרים<sup>83</sup>  
 אנא, אתה המחשב!

מה אתה אומר, הוי בן החיים  
 מי שהיכה על חזהו והשלים (ימיו)<sup>82</sup>  
 ואמר: "אנוכי לך, אני!"  
 והרי הצרות מייסרות

## 4

קינת רומיה צבירי<sup>84</sup>

או, ביתך עטל, יא ג'נא

או, דורת מא אחד בדא  
 עאדך אִתְחַתֵּן אלבנת אלולדא  
 יא מא ארחמך ראקדא

או, ביתך עטל, יא ג'נא  
 מא עאד הו זמאנך ולא  
 הו, יא סאלם, יא ג'נא

בין אלטראב ואלנדא

82 "מן דק צאדרה ואופא" = מי שהיכה על חזהו (מתוך כוונה להבטיח את רעהו שישמוך עליו שהוא יקיים את הבטחתו או ישמור את הנאמנות ביניהם); "ואופא" = ועמד במילתו, וקיים את מוצא שפתיו. המקוננת ממלאת את מקום האשה האלמנה שבעלה עזבה ונפטר מן העולם, ואומרת מילים אלה: והרי הוא הבטיח לה שישאר שותפה לחיים ויגונן עליה מפגעי החיים, וכעת הותיר אותה אלמנה ואת בניה יתומים, משמע לא קיים את הבטחתו או את נדרו.

83 גירסה אחרת לצלעית זו הוצעה על ידי המקוננת: "ועולך שקאר עלא אלמא"; ותרגומה הוא "וילדיך (כ)אפרוחים על המים".

84 המקוננת רומיה צבירי היא מן העיירה חבאר שליד צנעא; העיירה שייכת למחוז אֶרְחַב. על המקום ועל תושביו ראו קאפח, כתבים, עמ' 1030. רומיה היא ילידת שנת 1933, עלתה לארץ ב־1949, ומתגוררת בשעריה. כאן היא מקוננת על הזמר התימני מראש העין, שלום צִבְרִי, קרוב משפחה. במהלך הקינה היא פונה אל אבינועם אחיו, אל אורה אשתו, אל נעמי בתו ואל יעל, שמידת קרבתה אל המשפחה לא נתבררה לי. הקינה במקורה ארוכה יותר, ומובאת כאן רק בחלקה: שורות 1-13 ושורות 21-24. ליתר שורות הקינה שפענחנו ראו מדר, עמ' 90-97. כמו כן מעניין לשים לב לעובדה כי בקינה זו משולבות באופן יחסי מילים עבריות רבות.

לא עאד יַעַל ולא־זוא	ואלצדקא סבִּיב־אִזוא
אבדי וקלת: "חיא!"	5 אה, יא חוני עליך חונא־זוא
ואלשח־ללה <sup>85</sup> ואלחלא	ואין אלמדאעה ואלמדכא
ראינא תְּמוּנָה סוא	וּרְקַד אַלחאליה־זוא
אַבְינְעִם, ויא צ'ניה <sup>86</sup>	
אתרבעי לא כאדיא	יא ונְעָמִי ויא מאליא
ואבכי מעא מן בכא־זוא	
מא עאד ארא בך ולא	סאלם, ויא מאליא
או חני ולא מא אלחקה	10 או חני עליך דאימא
ואין שבתך מח'בא בין אלתראב ואלנדא	פקרי עליך פקרא
אחנא נחבך אחנא	ח'לינא נשבע מן בכא
ואנת יִקְר־ <sup>87</sup> וחלא	אחנא צדקא, יא ג'נא
חוני עליך חונא	צדאקך סבִּיבֶךָ, יא ג'נא
מקמברין בין אלשמוס ואלחמא־זוא	15 אלא מן חנג'ך ואלחלא־זוא
	אה, סאלם, ויא מאליא
לא זיד ענד אבוך ואמכא	אה, צותך טרף אלדניא־זוא
	יקולו לך מא קד דרא
ואיש אוג'ער, יא ג'נא!	ואיש קאל לך אלמות חין ג'א?

קינת רומיה צבירי

אר, ביתך עטל, יא ג'נא

ʿO-dawwart ma-ḥad bade	ʿO baytak ʿaṭal ya-jane
ʿAdak ʿattḥatten ʿalbint walwalede	Ma ʿadu zʿmanak wale
Ya marḥamak ragide	O ya-Salem ya-jane-o-wa
Bayn-attʿrab wannade	
La ʿad Yaʿel wala-wa	Wassʿdaga sabibe-wa
ʿAbdi wʿgulta ḥayye	ʿA-ya ḥizni ʿalayk ḥizne-we
Waššaklala walḥala	Wayn-almadaʿa walmadka
Rayyna tʿmuna sawe	Warakked-alḥaliya-we
Avinoʿam ya ḍinniya	

85 הצורה הערבית "אלשח־ללה" מופיעה בהתאמה למילה העברית "שיכלול".

86 "צ'ניה" = אישון העין, בבת העין, נחמד, קוסם ביופיו – ראו פיאמנטה, שדה היופי, עמ' 44.

87 שם התואר העברי "יקר" הגוי כאן בפי המקוננת yakar, כמקובל בהגייה הישראלית כיום, ולא כפי שהוא מצוי במבטאי יהודי תימן, yogor או yoqor.

T <sup>o</sup> rabbe'ı la kaḏe	Ya-wa-Ne'omi w <sup>o</sup> ya maliye
Webkay me'a man bake-we	
Ma 'ad ʔara bak wale	Salem w <sup>o</sup> ya maliye
Weḥinni w <sup>o</sup> yawm-alḥageh	ʔAw ḥinni 'alak dayime 10
Wayn šabbatak m <sup>o</sup> ḳabbe	Fagry 'alayk fagre
Bayn-att <sup>o</sup> rab wa-nnade	
ʔIḥne n <sup>o</sup> ḥibbak ʔiḥne	Ḳalline nišba' min-buke
Wanta yakar w <sup>o</sup> ḥale	ʔIḥne sidage ya jane
Ḥizni 'alayk ḥizne	Š <sup>o</sup> dagak sabibak ya jane
M <sup>o</sup> gamb <sup>o</sup> rin bayna-šš <sup>o</sup> mus	ʔAla min ḥanajak 15
Ah Salem weya maliye	
La zid 'ınd-abuk wummake	ʔAh šawtuk ʔaraf-addinye-we
Yegulu lak ma gad dare	
Wayš awja'ak ya jane	Wayš gal lak-almawt hin je

קינת רומיה צבירי

או, ביתך עטל, יא ג'נא

אוי, חיפשתיך אך אין אף אחד	אוי, ביתך ריק, הו היקר
עדיין אתה צריך לחתן את הילדים	טרם הגיע זמנך ועדיין לא
כמה חבל עליך בהיותך ישן	הוי שלום, הוי היקר
בתוך רגבי העפר והרטיבות	
לא עוד יעל, לא ולא!	וקרובי המשפחה מסביב
ואחל לדבר, ואמרת: "ברוך הבא!"	5 אוי, אנוכי מתאבלת עליך
והשיכלול והיופי	איפה הנרגילה וכרית ההסבה
ראינו תמונה הולמת	והרקד את ה'קה
אבינועם, הוי בבת עיני	
שבי ישיבה מזרחית באמצע	הוי נעמי, אוי אוצרי
ובכי עם כל מי שבוכה	
לא אראה אותך יותר, לא	שלום, אוי אוצרי
אבכה עד שאבוא בעקבותיך	10 אני בוכה עליך תמיד
היכן נעוריך נחבאים	אוי ואבוי לי, עליך!
בין רגבי האדמה והרטיבות	
אנחנו אוהבים אותך, אנו	הנח לנו לשבוע מן הבכי
ואתה יקר ויפה	אנחנו ידידים, הוי האהוב

קרוביך סביבך, הוי האהוב!  
 15 מתוך חיבתך והיופי  
 אבלי עליך ויגוני  
 יושבים בין השמשות והחום<sup>88</sup>  
 אוי שלום, אוי אוצרי  
 אוי, קולך בקצה העולם  
 לא עוד אצל אביך ואמך  
 יאמרו לך עדיין לא נודע  
 ומה אמר לך המוות כאשר בא?  
 ומה הכאיב לך, הוי האהוב!

### ניגודים זוגיים

במחקרים על קינות נשים בתרבויות שונות נמצאו ניגודים זוגיים רבים המהווים יסוד מוצק ממנו שואבת הקינה את עוצמתה ואת היכולת להפיק אמירות חברתיות-תרבותיות. הניתוח של האנתרופולוג הסטרוקטורליסט קלוד לוי-שטראוס מצביע על מערכת מסועפת של ניגודים זוגיים ביצירה האקספרסיבית של כל תרבות. לטענתו מערכת ניגודים זו היא השתקפות מרובת פנים לניגודים הבסיסיים בין תרבות ולא-תרבות וביחוד בין חיים למוות איתם מתמודד כל בן אנוש. היצירות התרבותיות על סוגיהן השונים מנסות בין היתר לגשר בין ניגודים אלה ולהקל בכך על הפרט.<sup>89</sup> גם בקינות הנשים מתימן מצאתי זוגות רבים של ניגודים, חלקם השתקפות ופיתוח של הניגוד המרכזי והמתבקש בין החיים למוות, וחלקם נושאים את הטקסט למחוזות אחרים.<sup>90</sup>

אופן ההעברה בעליפה של הקינות הגודר מרחב של יצירה אישית, שלבני הבניין שלה הן נוסחאות טקסטואליות ורעיוניות חוזרות האופיניות לסוגה, מאפשר לי להתייחס אל כל הטקסטים כמכלול תמטי אחד. כאשר אני מחברת מוטיבים מקינות שונות לכלל זוגות ניגודים אני מניחה כי הנשים יצרו את הטקסטים בומן הביצוע, מתוך ידיעה של מיגוון הנוסחאות כולן.

### אור וחושך

ביהדות ובתרבויות נוספות מסמל האור את החיים, השמחה, בניגוד לחושך שהוא המוות, העצב והבערות. גם בקינות שלפנינו מופיע ניגוד זה בהקשרים שונים:

א – העמדת האור שבחוץ לעומת החושך שבקבר מבחינה בין טריטוריות או מתחמים; בין "הם", המתים, לבין "אנחנו", החיים. כאשר המקוננת שואלת את המת במספר קינות האם חושך לו או אור, מלבד הבירור שהיא מבקשת לברר על עולם המתים, היא מבקשת להבחין בין שני מצבים קיומיים, בין שתי קטגוריות של הוויה, ויותר מכך: היא מבקשת לאשש את עובדת חייה שלה ושל יתר הקהילה. מותו של פרט מן הקבוצה מערער את הביטחון בקיום

88 הקינה הוקלטה ביום קיץ חם ולח, לא היה צל והאנשים עמדו בשמש הקופחת. נראה לי שיש כאן התאמה של הטקסט למעמד המיוחד.

89 ראו לוי שטראוס, הנא (וכן לוי-שטראוס, עלילות), המדגים ניתוח מבני של ניגודים בינאריים במיתוס מקומי מן החוף המערבי של קנדה.

90 להלן אביא רק מספר ניגודים מרכזיים. בקינות הופיעו ניגודים נוספים כמו ימי השבעה בניגוד לימי החג והשבח, הראש בניגוד ללב, צעיר בניגוד לזקן, ושמחה בניגוד לעצב, חום בניגוד לקור, נוכחות בניגוד להיעדרות – ראו מדר עמ' 109-118.

של יתר הפרטים, ומשום כך מתעורר צורך לחזק את האחיזה בחיים ולסמן את הגבולות, בחינת הוא "שם" אנחנו "פה". בשורה מקינת שרה חרט, החושך אף מופיע באופן מובהק כמילה נרדפת לעולם המתים, כאשר היא אומרת לשני המתים שעליהם היא מקוננת, שיחגגו יחד את שמחת הפגישה המיוחדת (קינה 7 שורה 5): "ותשתעשעו (יחדיו) באפלה". לחיזוק הציור השירי נזכיר כי ביהדות, המוות והשאל מיוצגים על ידי החושך.<sup>91</sup> רעיון האור הבא מן החוץ, תחום החיים, אל הפנים החשוך, הוא תחומם של המתים, מבוטא בכמיהה לחלוץ או לאשנב שדרכו יעבור האור ויפיג את חשכת הקבר (קינה 2 שורה 7): "השאר לי אשנב / אוריד לרבקה ארוחת ערב".

ב – האור שהפיץ האדם בחייו ניצב אל מול החושך שהשתרר מאז מת. כמו בביטוי "נר חייו כבה" שנאמר אחר המוות. העובדה כי נשמת האדם נקראת נר מעמיקה את הדימוי ונותנת לו משמעויות נוספות.<sup>92</sup> כך אנו קוראים (קינה 1 שורה 7): "שמעה, נר ביתך כבה / כאשר עדיין הוא מלא בנפט"; (קינה 5 שורה 8): "הוי אמי, הוי אבי, על האור והמאור".

ג – הבחנה נוספת היא בין החשכה שהשתלטה על חייו של האבל לבין האור בחייהם של האחרים. כאשר אדם מאבד את היקר לו מכל הוא שרוי בחשכה, ואילו האחרים נמצאים באור. הבחנה זו תורמת ליכולת לתחום במרחב של זמן ומקום את האבל בנפרד מן המנחמים.<sup>93</sup>

### ראייה ועיוורון

וריאציה של הניגוד בין אור לחושך היא הניגוד בין ראייה לעיוורון. עצימת עיניו של המת היא הפעולה הראשונה המתבצעת לאחר צאת נשמתו של האדם, והיא מבטאת את ההבנה של קרוביו כי הוא עבר למצב אחר.<sup>94</sup> ההנחה המתבקשת אפוא היא, שהחי רואה בעוד המת עיוור. חלוקה זו מנהלת בטקסטים שלפנינו דרישח עם הבנה הפוכה: המת הוא הרואה, ולכן הוא יכול לענות לשאלות המבקשות שיתאר את המתרחש במצבו החדש, ואילו החי אבוד ותועה. במילים אחרות, המת רואה דברים שהחי עיוור להם. רעיון זה מוצא את ביטוי גם בתיאור מלאך המוות המופיע מלא בעיניים מכף רגל עד ראש.<sup>95</sup> הפסוק בבראשית (ג, 1), שבו רואה האשה את עץ הדעת טוב למאכל וכי "תאָהּ הוא לְעֵינַיִם", מפורש כי לאחר אכילת הפרי נפקחו עיני אדם וחווה לראות את מלאך המוות והוא מלא עיניים.<sup>96</sup> נראה כי גם בקינות מופיע

91 ראו איוב יז, יג: "אם אֶקְנֶה שְׂאוּל בְּיָתִי, בְּחֹשֶׁךְ רִפְדָּתִי יִצְוֶעִי".

92 ראו שבת ל ע"ב: "ונשמתו של האדם קרויה נר"; ועוד הרבה.

93 רובין, קץ החיים, עמ' 52-53, מבחין בין מנהגי האבלות שתפקידם לנתק בין האבל לחברה, כמו הקריעה וחליצת הכתף, ובין המנהגים שממזגים את האבל חזרה אל תוך הקהילה, כמו ההספד וסעודת ההבראה. רעיון זה בא לידי ביטוי באחת הקינות – ראו מדר, עמ' 99, שם אומרת האלמנה המקוננת, בהתייחסה לבניה: "הרי הם באפלתי". משמע, בזמן האבל אני שרויה באפלה, ומי שנכנס לתחומי סופג או שרוי אף הוא בחשכה דומה.

94 ראו רובין, קץ החיים, עמ' 123: "מיד עם מותו של אדם, הבן או שאר אחר עוצמים את עיניו. במעשה זה יש סמל של ניתוק ובו בזמן המשכיות, כי הבן... הוא זה העוצם את עיני אביו ומנתקו מן העולם".

95 ראו עבודה זרה כ ע"ב: "מלא עינים כמלאך המוות".

96 ראו בנדר, עמ' 333-334. רעיון זה מופיע גם בספר חסידים, סימן תתשמה.

הרעיון כי בשעת המוות נעצמות העיניים מלראות, אך נפקחת יכולת של ראייה מסוג חדש, יכולת שמחזיק בה מלאך מוות.

המת בלכתו מותיר את החי עיוור מכאב וצער: "הבאת עלי עיוורון / השארת את לבי עיוור" (קינה 6 שורה 4). המקוננות בונות בקינות תמונות פואטיות כאשר מאור העיניים משמש בהן נקודת התייחסות וניגוד מהותי לעיוורון שהמוות מביא עמו.

## קול ודממה

הניגוד בין החיים ובין המוות חוזר ומשתקף בניגוד בין הקול ובין הדממה. האדם החי קולו נשמע ולעתים הוא גם ערב, ואילו המת דומם. שאלות המקוננת שנותרו ללא מענה מעצימות את קולה של הדממה – היעדרו של קול המת מנכיח את מותו. אנו קוראים כך בקינה 6 שורה 12: "איפה אשמע את קולך / ואומרים הציבור: הבה נלך!". הקול הוא החיים, וחסרון קולו של המת בא בניגוד חריף לקולות הציבור הקוראים "בואו נצא אל מסע הלוויה". המקוננת מקשיבה לדממה והם, הגברים, קוראים לציבור לצאת למסעו האחרון של אחיה. היא אף מבקשת מן המת להאזין לקולה, לשמוע את זעקתה ולראות בכאבה. למרות היעדרו של האח הוא קשוב לאחותו, ובדרך זו מאפשר לה ולאבלים האחרים להעביר לו את צערם על פטירתו.<sup>97</sup> רעיון זה מבוטא גם בשמו של אחד ממלאכי עליון המטפל במתים, הנקרא "דומיאל", על שום שהוא מחריש ודומם לנוכח מראה עיניו – אולי כי למוות יפה השתיקה.<sup>98</sup>

בהיפוך לנאמר אנו מוצאים את בקשת המקוננות מן המת כי ישמש להן מליץ יושר ויתפלל או יבקש עליהן רחמים. למרות מותו הן רוצות כי ירים קול וינצל כעת את קרבתו החדשה אל האל, על מנת להשפיע לטובה על מהלך חייהם של בני משפחתו הנותרים.<sup>99</sup> בקשה זו הופכת את היוצרות: המת הוא הדובר ובאופן פראדוכסלי עוצמת קולו והשפעתו גדולה מזה של החי.

## מים חיים ורטיבות הקבר

בקינות מופיע ניגוד עדין ודק בין שני סוגים של מים: מחד מים חיים המרוויים והמעניקים כוח, ומאידך מים המלחחים את הקבר ויוצרים רטיבות שיש בה בוציות לא נעימה וקור. המעבר החד והמהיר ממצב שבו מים הם מקור החיים והטוב, למצב שבו המים יכולים להזיק או שיש בהם אפשרות להרע, מבטא את המעבר החד בין החיים למוות. בכך מבטאות המקוננות מחשבה המעסיקה את האבלים: מה עושים גשמי הברכה, מקור החיים, לאהובנו שבקבר?

97 להקשבת המת למקוננות ראו גם בן-עמי, עמ' 108-110.

98 לתיאורו של המלאך דומיאל ראו מרגליות, עמ' מח-מט. על דממת המתים ראו: תהלים קטו, יז ("לא המתים יהללו יה"); קאפה, הליכות, עמ' 253.

99 מוטיב זה מכונה "מליץ" או "מליץ יושר" או "מלאך מליץ". כל מי שנפטר, מרגע שנשמתו עולה למרומים נעשה חייל בצבא השמיים, דהיינו מלאך טוב ומליץ יושר השוכן כבוד תחת כסא הכבוד של הקב"ה, ומרגע זה הוא מאנשי פמלייתו וממקורביו. רעיון זה חוזר ונשנה בהספדים של רבנים רבים, כולל רבני תימן, החותמים בדרך כלל את הספדיהם על פי הקבר: "תנוח בשלום על משכבך, תהייה נשמתך צרויה בצרור החיים, ותשמור עלינו מלמעלה, ותהייה לנו מליץ יושר לפני הקב"ה שישפיע עלינו טובה וברכה וחיים טובים, ויציל את כולנו החיים: המשפחה, הקרובים וכל עם ישראל מכל הצרות, המלחמות וכיו".

נמצא אפוא דימויים שהמים משמשים בהם סמל לחיים ולנביעה, ובניגוד לכך אותם המים מסמלים ריקבון וחידלון: "אמי בתוך הבוץ וברטיבות" (קנינה 5 שורה 6). בקשר המוצע כאן בין מים חיים למוות, מהדהדת האמונה כי בכוחו של האל להטיף על המתים "טל של תחיית המתים" ולהשיבם לחיים.<sup>100</sup>

בהמשך לרעיון זה מופיע הדימוי של לבלוב הפרח ללא מים, תופעת היוצאת מגדר הטבע: "ריחן בתפרחתו רווי ללא מים" (קנינה 5 שורה 18). אפשר להבין כי לפנינו ביטוי לשבח המנוחה שהיתה כה פעילה ויצרנית בחייה, עד כי לא היתה זקוקה למקור חיצוני שיתן לה כוח, המקוננת מעמידה את ציבור המאוינים על הניגוד בין מציאות המוות הגורמת לנפטרת להתגלגל בעפר ולהתכער לעומת מציאות חייה שבהם הכירו במעלותיה ויפיה. אך אפשר גם כי המקוננת מתארת את הנפטרת לאחר מותה, שמאו היא פרח מלאכותי, הפורח ללא מים. הפרח בשיא יופיו עם שורשיו המתים חוזר ומעצים את תמונת המוות.

### מציאה ואבדה

אבדון ואובדן הם ביטויים למוות, והניגוד הוא מציאה, מציאות, הימצאות. המציאה באה לידי ביטוי גם ברצון למצוא תשובה או לזכות במענה מן המת, שהיא תקווה בסיסית החבויה בטקסט.

המושגים "אבדה" ו"מציאה" בקינות הם חלק מציור פואטי ורעיוני רחב של הדרך, דרכו של האדם ההולך (בדרך כל בשר) ועובר בהליכתו מעולם החיים לעולם המוות. הדרך היא פריט הכרחי במסע בין החיים למוות. היחס למוות כאל מסע, מופיע בתרבויות שונות ובא לידי ביטוי גם כאן.<sup>101</sup> בקנינה 6 שורה 2 אנו קוראים כך: "היכן הדרכים שימצאוני / ואומרים הציבור: 'הבה נלך!'".

רעיון ההבטחה שלא קוימה, וכנראה כבר לא תקיים לעולם, מעבה ומעמיק את צמד הניגודים "מציאה ואבדה", בחינת "אבדה ההבטחה": "הוי אמי שלא יבטיחו לך הבטחות" (קנינה 5 שורה 12); "לא יבטיחך יותר דבר" (קנינה 6 שורה 14).

### מאכל התולעים ורעב המת

האוכל, המבטא את הקשר בין האם לילדיה, הוא צלע אחת בצמד ניגודים הממחיש בעוצמה רבה את כאב הפרידה, כשהצלע האחרת מתארת בציריות רבה את התולעים האוכלות בבשר המתים. מפאת איידיעה או הרצון לטפח תקווה, מבקשות האימהות להמשיך ולהאכיל את ילדיהן גם כשהם בקבר, אך במקביל, תיאור התולעים המכלות את גוף הילדים מנפץ את הפנטזיה שטופחה שורות מועטות קודם, כאשר האימהות העניקו מזון למתים ויצרו את

100 מדרש תהלים סח, עמ' 316: "הארץ רעשה, מיד מתו כל החיים שבארץ ישראל, והמתים חיו, והטיף עליהם הקב"ה טל של תחיית המתים". וראו גם: ישעיהו כו, יט; ילין עמ' 31, על מוטיב העננים הממטירים מים על קברי המתים.

101 אלקסי, עמ' 189-193, מציגה תמונות מסע המופיעות בקינות היווניות, וקושרת מוטיב זה עם התפיסה המקובלת ביוון הקדומה, שהמוות הוא מסע מתמשך ואינו נקודת מעבר בין חיים למוות.

האשליה כי עולם המתים זהה לעולם החיים המוכר לנו. כך: "ואוריד לרבקה ארוחת ערב" (קנינה 2 שורה 8); "ואקח לשם את מזוני ואת המים" (קנינה 6 שורה 20). ולעומתם תיאורים מקאבריים קשים בדבר אכילת התולעים את גופו של המת, המרסקים את החלום,<sup>102</sup> "בתוך האדמה והרטיבות, התולעים והיתושים" (קנינה 8 שורה 3).

הרחם ופעולת ההאכלה-ההנקה מבטאים רעיון מרכזי מאוד בקינות על הקשר שבין אם לילדיה. כאשר היה הילד ברחם ליד המזון והמים יכלה האם לשמור עליו ולהעניק לו את כל צרכיו, וכיום, כשהוא בקבר, היא מתקשה לעשות זאת ואבלה על כך. בציור הפואטי מתקיים חיבור בין הבן המת לאִמו החיה באמצעות הרחם המאכילה, ובין הבת החיה לאמה המתה באמצעות אותה הרחם – ראו קנינה 8 שורה 9: "התגוררתי בתוך הרחם / ושכנתי ליד המזון והמים". חיבור זה מתרברב ומעמיק לנוכח העובדה כי בתרבות היהודית רחם האשה מכונה "קבר".<sup>103</sup>

### העיר ובית הקברות

העיר כביטוי מובהק לקיומה של תרבות אנושית משוכללת, מוצבת בניגוד לבית הקברות. ברמה הציורית שטח בית הקברות יכול להיראות למביט מרחוק כמו עיר שיש בה בתים רבים שרק מקרוב מתגלים כשממת מוות. ניגוד זה הוא ביטוי להבחנה רחבה יותר בין סדר חברתי לבין תוהו ובוהו, בין חיים לבין שממה. הבחנה הבאה לידי ביטוי גם במיקומו הגיאוגרפי של בית הקברות בשולי העיר תוך הפרדה בין "עיר החיים" ל"עיר המתים".<sup>104</sup> מותו של אדם מציף בתודעה הפרטית והקיבוצית של כל חברי הקהילה את ההבנה כי "כאן", בעולם החיים, יש כללים ומסגרת חברתית ברורה, ואילו "שם" שולט הבלתי ידוע, הכאוטי והשיממון: "הלוואי ובית הקברות היה עיר, ואם יבקשו ממני שכירות אשלם מעיניי" (קנינה 6 שורות 20-21).

בוודאי אפשר למצוא בקינות זוגות נוספים של ניגודים, אך נדמה לי כי אלה הם המרכזיים, ודי במה שהבאתי.

עתה אעבור לדון במוטיבים נוספים. אחד המוטיבים הבולטים ביותר בקינות שלפנינו וגם בקינות נשים בתרבויות נוספות, הוא הנשיות והאימהות. הקינות מבטאות באופנים שונים, עולם נשי שהאימהות תופסת בו מקום מרכזי. להלן אנסה להציג ביטויים אלה ולסמן באמצעותם היבטים נשיים בקינות, שכפי שנראה דרים בכפיפה אחת עם היבטים נוספים אחרים.

102 תיאורי תולעים האוכלות את בשר המת מופיעים גם בסדר סליחות כמנהג הרומניוטים – ראו וינברגר. בקינות שאספתי יש ביטויים נוספים לסופיות המוות המעצימים את תיאורי התולעים: השיממון לאחר סתימת הגולל, הירידה אל התהום וכובד אבני הקבורה.

103 משנה, אהלות ו, ד; שבת קכח ע"ב. הסיבות שמקור החיים – הוא הרחם – מכונה "קבר", יכולות להיות רבות ומגוונות: למן הביטוי לחרדות הגברים ממיניות האשה ועד לסכנה הטמונה בלידה עבור הנשים ועובריהן. ייתכן גם שהזוהות בתחושה שמשרים שני החללים היא הסיבה: שניהם קטנים וצפופים והמצוי בהם חסר אוניס. וראו דיון בכך אצל חוני, עמ' 119 הערה 100 (וראו גם ההפניה שבסוף הערה 101).

104 בניהו, עמ' מח, מתאר את השתנות מקום קיומו של מנהג המעמדות והמושבות למת, כתנועה בין מרחבים גאוגרפיים התוחמים "אבלות" ו"חיים": בית הקברות, בית הכנסת ובית הנפטר. ראוי לציין בהקשר זה כי הציורף "בית החיים" משמש בהשאלה כינוי לבית הקברות, "בית מועד לכל חי".

## הקשר בן אימהות לילדיהן

הקשר מלא העוצמה בן אימהות לילדיהן החיים, ואחר כך המתים, מופיע בקינות בשתי צורות: האחת, כאשר הוא מיוצג מנקודת מבטה של המקוננת, דמות חיצונית לקשר המשפחתי החזק ובה בעת גם בעצמה, המעידה על הקשר בין האם המתה לילדיה; השנייה, כאשר האם עצמה מקוננת על בתה המתה: "וילדייך כמו פרורים פזורים על המחצלת" (קינה 3 שורה 3); "אמי, כועסת אחר כך חזרת ומוחלת / הוי אמי, מחלקת מתנות" (קינה 5 שורה 13). הרעיון כי האם אינה ניתנת להחלפה, חוזר ומחזק את הטענה כי הקשר הרגשי והפיזי הקיים בינה לבין ילדיה אינו ניתן לניתוק אפילו לא על ידי המוות: "הוי אמי, אין אף אחד במקום אמך" (קינה 5 שורה 12). קשר חזק זה מוצא את ביטויו גם בתיאור מצב הילדים בלעדי האם: הבת חוזרת אל הרחם כמו לא עזבה אותו מעולם: "התגוררתי בתוך הרחם ושכנתי ליד המזון והמים / ינקתי את החלב המרווה / ינקתי מימין ומשמאל" (קינה 8 שורה 9-10). קשר זה מגיע לשיא, כאשר מוצג הקשר הבינדורי: אם, בת, נכדים: "רבקה, קומי והביטי בילדייך" (קינה 2 שורה 5).

## ביטויים ושאלות אימהיות

הקשר המיוחד של האם לילדיה מבוטא באופן אוניברסלי כמעט בשאלות וביטויים המשרתים את הצורך של האימהות להגן על פרי בטןן. בפעולות פשוטות ובמשפטים אימהיים אופייניים מצטיירת מערכת יחסים חמה וקרובה בין האם המתה לילדיה החיים או בין האם החיה לבתה המתה. האם מציעה את מיטות הילדים, מכינה להם אוכל ודואגת לכל מחסורם. ההעדר מוצא את ביטויו במיטה הריקה. האם ממשיכה לממש את אימהותה כלפי ילדיה, משום שהקשר ביניהם אינו ניתן לניתוק.<sup>105</sup> החוויה האנושית האוניברסלית המבטאת בפניות אלה מוכרת ומהדהדת אצל כל אדם ומפעילה את רגשותיו.

## דימויי הצער והאבל

דימויי הצער של המקוננות לקוחים מחיי האשה ומההתנסויות היומיומיות שלה, ונוגעים במצבים שכל אשה היתה חשופה להם: "אניח את אבלך בערסל ואתלה אותו על יד ימין, / כדי שאף אחד לא יראה" (קינה 2 שורה 3); "שְׁמָעָה, נר ביתך כבה, / כאשר עדיין הוא מלא בנפט" (קינה 1 שורה 7); בדימוי הראשון עושה המקוננת שימוש בתמונת ערסל התינוקות התימני, "מְזַבָּא", מעשה ידי נשים שתפרו אותו מחתיכות עור שחיברו אותו זו לזו וקשרו לו חבלים לנשיאה, או מוטות עץ, על מנת לנדנד את התינוק בכיוו. בקינות שאספתי מופיע הערסל כדוגמה לאופן שבו על האלמנה לשמר את אבלה ובכיה ולחדשו תמיד, כמו שמחדשים ערסל

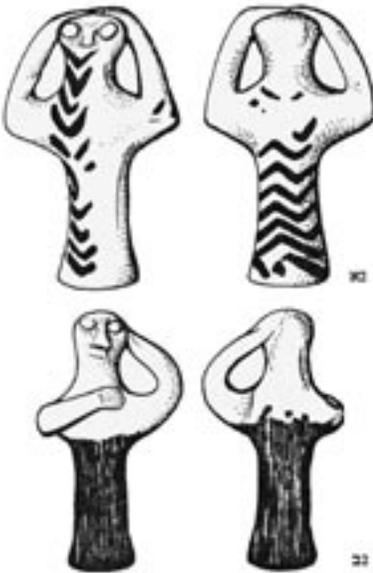
105 נוה, עמ' 106, מנתחת את ספרה של יהודית הנדל, "הר הטועים", בהקשר של ביטויי שכול ואבל בחברה הישראלית: "יהודית הנדל בחרה בשפת הלכות אובדן רכוש כמטפורה ממקדת ומייצרת של שפת האבל הנשי בבית הקברות הצבאי: החללים אומנם אבדו, אך תביעת אימותיהם עליהם לא פגה. מותם לא הפך את החללים ליתומים". רעיון זה מהדהד גם כאן: האימהות ממשיכות לממש את אימהותן בפועל גם כלפי ילדיהן המתים.

שהתבלה ונפרם, וכן כמקום מסתור לצער ולאבל על מנת שאף אחד לא יראה עד כמה ומתי כואבת האם את אוֹבֵדָן בתה.<sup>106</sup>

בדימוי השני, כאשר פונה המקוננת אל אמו של הנפטר ואומרת כי מאור בֵּיתָה כבה בעוד הוא מלא בנפט, היא משתמשת במילה "סְרָאג'י", שהוא מכלי הבית: נר הדולק בשמן או נפט.

### שבח המתים, נשים וגברים

שבח המת מופיע בסוגת הקינה על כל ענפיה וגם בקינות שלפנינו, אך נראה לי כי אין זו התמה המרכזית בקינות הנשים. שבחי המת המעטים שמצאתי, מיוחדים באופן שונה לנשים ולגברים, ואבחנות אלה משקפות את חלוקת התפקידים המגדריים בתימן. שבחיה של המקוננת לאשה הנפטרת נסמכים על קני המידה וכללי ההתנהגות שנדרשו מן הנשים, כמו נקיות ידים וקיום מצוות וצדקות, טיפול בילדים, אחריות על משק הבית ומידת יפי הגוף, המתוארים בקינה 5 שורות 15-18 כפעמוני כסף המקשטים את כובע האשה מונחים במגש או בכלי יפה ויוצרים תמונה כלילת יופי ועדינות, או כפרח יפה וריחני.<sup>107</sup>



ציור צלמיות של מקוננות ממזרח כרתים, מאה י"ב לפנה"ס, ראו דותן

שבחי הגברים מתייחסים אל תפקידם החברתי. הם מוצגים כאחראים בלעדיים לריטואלים ולטקסי הדת, שעולמם עולם בית הכנסת ולימוד התורה. עליהם פרנסת בני הבית והמשפחה, גם המורחבת; חובתם מידת הכנסת האורחים, אומץ ונדיבות לב. משום כך משתבח הגבר באופן שבו הוא קרא בתורה, במחויבותו ושייכותו לקהילה הלומדת ובמידותיו הטובות. עבודת האל והאמונה הדתית בודאי לא היו מנת חלקם של הגברים בלבד, אך למעט מקרה אחד שציינתי אותו לעיל, לא נשתבחו הנשים בעבודת הבורא, דבר המעיד על החשיבות המועטה יחסית שהעניקו לממד זה בחיי האשה בתימן.<sup>108</sup>

### נשיאת הקינות

נשיאת הקינות, שיוחסה באופן כמעט בלעדי לנשים, היתה חלק בלתי נפרד מחייה של האשה. הביטויים המתייחסים אל נשיאת הקינות

106 לחידוש הבכי והאבל כמו שמחדשים את ערסל התינוקות, ראו מדר, עמ' 52.

107 רצהבי, שירי אהבה, עמ' עט, מצייין כי כמו בקינות שאנו עוסקים בהן, גם בשירת האהבה של נשות צנעא ניתן להבחין בריבוי של דימויים מעולם הטבע והצומח.

108 על היעדר עזרת נשים בבתי הכנסת בתימן ומיעוט שיתופן בחיי הדת ראו: ספיר, עמ' רט; רצהבי, יהדות תימן, עמ' 257.

מאפשרים למקוננות להתייחס באופן רפלקסיבי אל מקומן בטקס ואל תפקידן: "קרבנה אל המרכז / ושלבנה יד בתוך יד / ואמורנה: זה הוא אב יקר" (קנינה 6 שורות 9-10). זמן של הקינות היו שלושת ימי האבל הראשונים, וגם נשים שלא קוננו באופן מקצועי לקחו חלק בישיבה המשותפת סביב האבלות, כאשר ידיהן של האבלות שלובות על ראשיהן לאות אבל. בתימן, שלא כמו לאחר העלייה לישראל, נשים רבות ידעו לקונן ואפשר להניח מדבריהן של המידעניות כי הקינה היתה נחלתן של הנשים כולן, במידות שונות של ידע ויצירתיות.

### האשה כמטפלת

אחד המובהקים שבתפקידי האשה היה הטיפול בבני המשפחה והדאגה לכל צורכיהם, בוודאי בזמן מחלה. דמות האשה כמטפלת מתוארת כמופת לחיקוי לנשים אחרות וקובעת רמה של התנהגות רצויה, ובמקביל מוצג המחיר הכבד שהאשה משלמת והתהום שנפערה בחייה לאחר מותו של מושא טיפולה, שלמענו הקדישה את כל זמנה ואת כוחותיה. "הלוואי והמחלה התארכה / אסעךך ואף אני אחלה / אשקה אותך 'מטיט' דליל / ואכסה אותך בשמיכה / אכריח אותך לקחת תרופות" (קנינה 6 שורות 6-8); ובקנינה נוספת (קנינה 7 שורות 3-4): " והשקה אותו מכד המים הקטון / מפני שהמעיים בויערים / והשקה אותו 'מטיט' דליל / כיוון שהוא חולה אנוש".

הדגם של הטיפול הרצוי בחולה מופיע בשני המקרים: בתיאור כיצד רינה טיפלה באחיה המת, ובהוראות שמשאירה שרה לאב המת על מנת שיטפל בן המשפחה המצטרף אליו עקב מחלה. המקוננת מפרטת בפני האב הוראות כיצד יש לטפל בקרובו, משום שרק היא, כאשה, "יודעת" כיצד לעשות זאת. מופת האשה הנקייה והמסודרת משלים את התפקיד הטיפולי: "עדיין המצעים והשמיכה / עם כל טוב העולם הזה – / הכול מסודר היטב" (קנינה 8 שורה 6).

### הדאגה למשפחה הנותרת

עניין חוזר בקינות הוא הדאגה של הנשים להמשכיות המשפחה. השאלה כיצד יראו חיי המשפחה לאחר משבר המוות מטרידה את המקוננות, והן חוזרות ומשביעות את הגברים החיים לשמור על שלמות המשפחה ולנהל אותה בנועם וברוחב לב. לעולם יהיה זה הגבר – הבן, האח או הדוד – שיתבקש להחזיק את המשפחה, כעין צוואה שהמקוננות מעבירות מן המתים אל החיים. הן אף מורות לילדים כיצד לנהוג לאחר מות אחד מהוריהם, ומבטיחות בכך את המשך המבנה והסדר החברתי. גם כאן משמשות המקוננות כמתווכות, אך הפעם בשליחות המימסד. וכך אנו קוראים בקינה 5 שורות 21-23: "משה, אני ללבך כפרה / הוי אבי, אני מצווה אותך צוואה, אל תשכח / אחי, אם משפחתך תבוא אליך / אחי, אל תראה כעס / אם משפחתך תבוא אליך / הוי אבי, קבל את פניהם יפה וכבד אותם"; ובמקומות נוספים.<sup>109</sup>

109 ראו מדר, עמ' 94, המשכה של קינה 4 המובאת כאן, שורה 26: "אחיותיך, הוי אוצרי / מי ילביש אותן ומי ירקידן".

הצוואה של המקוננת לבניו של הנפטר נוגעת לאופן שמצופה מהם לנהוג בזמן האבל, כאשר ההדגשה היא על מנהגים הנובעים מן הדת: "חיים, בכיר הילדים / שים את ירך בתוך היד / ושב על מפתן החדר / גם לתפילה וגם למספד" (קינה 6 שורות 17-18). תפקיד אחר, חשוב מאוד, של אבי המשפחה הוא לחתן את בנותיו: "ועדין אתה צריך לחתן את הילדים" (קינה 4 שורה 2). בהמשך הקינה מעבירה המקוננת את התפקיד לאלמנתו.

### מעמדה של האשה

מקומה של האשה בחברה התימנית היה, לכל הדעות, נחות, גם אם באזורים מסוימים היה מצבן טוב יותר עדיין הוא לא השתווה למצב הגברים.<sup>110</sup> המגבלות והקשיים באים לידי ביטוי גם בקינות: "הרי היא גרושה ללא רצונה / הוי אמי, ללא גט כאן וללא רב" (קינה 1 שורה 10); "שמתי את ראשי ברצפה / מי שעובר, יעלה" (קינה 6 שורה 19).

חיה הקשים של האשה הגרושה או העגונה משמשים משל ודוגמה לקשיים העתידיים לבוא על האשה, מרגע שהיתה לאלמנה. מעמדה כה נחות, מסוכן ושברירי, שנדמה כאילו מרגע מותו של בעלה היא אדם המניח ראשו על הרצפה, וכל מי שרוצה ישתמש בו כמדרגה או שטיח מגן לרגליו היחפות ("כאסקופה הנדרסת").

האשה התימנית, כמו נשים אחרות בעולם, במידה מסוימת, נמצאה בשליטה גברית תמידית; היא עברה מרשות האב לרשות הבעל, ובאין אחד מהם היא עברה לרשות אחיה או דודיה. משום כך פנייתה של האלמנה אל האל בשם "אב עליון", מחברת בין האמונה באל ובסיועו ובין ההבנה כי בחברה פטריארכלית טוב לה לאשה שיהיה בקרבתה גבר. האב הרוחני, האל, הוא ביטוי המשקף את הצורך של האשה באב או בכל גבר אחר, שיקלו על קשייה.<sup>111</sup>

עד כאן ביקשתי להפנות את תשומת הלב לנוכחותו של הקול הנשי בקינות ולחלצו באופן המבחין אותו מקולות אחרים. באמצעות הקינות הצגתי את האופן שהנשים רואות בו את עצמן ואת הגברים בחברה, כיצד תן תופסות את המרחב שלהן לעומת המרחב הגברי, והאם, ובאיזה אופן, דימויי הצער והעצב משקפים את מעמדן ומקומן החברתי של הנשים. בכך הראיתי כי הקינות מבטאות עמדה נשית כלפי העולם. להלן אנסה ללמוד מן הקינות, מן ההקשר הביצועי ומהשתנותם של השניים במעבר לישראל, על נשים ועל נשיות תימנית.

### השירה שבעל פה והפסקת שרשרת ההעברה

על קינות הנשים מתימן, שהן סוגת שירה המועברת בעל פה, מרחפת סכנת אובדן שהיא מובנית בדרך ההעברה – וזאת לא מפאת השיכחה בלבד, אלא מכיוון שנחוצים הקשר תרבותי וסיטואציה חברתית מיוחדת על מנת להמשיך ולשמר את היצירה. לטקסטים כתובים אורב

110 ראו רצהבי, בת תימן, עמ' 296: "עבדות האישה היא משטר המדינה. מצב האישה היהודיה, בת המעמד המדוכא אינו שונה במאומה ממצב אחותה המוסלמית בת העם השליט. לרגל ניתוקה ובידודה של תימן מן המערב המתקדם, לא ידעה האישה ולא הכירה את העולם החדש בו מצב האישה טוב משלה".

111 ראו מדר, עמ' 100, קינה 18 שורה 18: "הוי אבי העליון / אשבחך ואודה לך / והקל מעליי את קשיי".

הכיליון ממקורות אחרים.<sup>112</sup> יסודות הקבע בשירה המועברת בעל פה הם הנוסחה והתמה, המתקיימות בתוך מסגרת של מקצב מוסיקלי המאפשרת הגמשה או וריאציות על התבניות הקבועות. משום כך "היצירה בזמן הביצוע" משמשת לדעת חלק מן החוקרים להגדרת שירה זו.<sup>113</sup> לכן, היציבות והשימור כביכול, שהטקסט הכתוב מציע לסוגה זו, יכולים להיות בעוכריו: הכתיבה, בניגוד להעברה בעל פה, מקבעת את הטקסט בנוסח אחד, ואינה מאפשרת את השינוי, ההתפתחות וההתאמה, שהם מיסודות הסוגה.

אופן ההעברה והביצוע של היצירה שבעל פה מאפשר מעבר של טקסטים בין הדורות ובין אזורים גאוגרפיים שונים.<sup>114</sup> במקרה של קינות הנשים מתימן, קטיעתה של שרשרת ההעברה אינה קשורה דווקא לשימור של הטקסטים בכתב. ההעברה של יצירות אלה התרחשה בתימן מכוחו של הקשר תרבותי, שבמסגרתו התפתח קשר מיוחד בין הנשים בקהילה בכלל ובין אם לבתה בפרט. החיים בחברה בעלת רשת צפופה של קשרים חברתיים הדוקים – קהילה שכל פרט בה היה שותף באופן פעיל וישיר בחיי כל הפרטים האחרים – אפשרו קשר אינטנסיבי ובלתי אמצעי בין הנשים ואת אופן ההעברה של יצירה תרבותית זו.<sup>115</sup> ככלל, הנשים במשפחה המורחבת חיו בקרבה פיזית, גאוגרפית ורגשית; הן חלקו את חייהן זו עם זו. הבנות היו סמוכות לאמן עד לנישואיהן, על מנת ללמוד כיצד לנהל את משק ביתן, ובין יתר הדברים הן למדו שירה.<sup>116</sup>

מבנה טקסי המוות, מהלכם ואורכם, יצרו מצבים נוחים להעברה בעל פה של טקסטים כדוגמת הקינות. ראשית, מרגע הידיעה על מותו של אדם, כל הנשים והגברים בקהילה הגיעו אל בית האבלים – בכפרים היו אלה אכן כולם, ואילו בערים או ביישובים גדולים, היו אלה קרובי משפחה ושכנים. מרגע זה ועד סיום השלושים, לא נשארה המשפחה לבדה והקהילה דאגה לכל מחסורה. במהלך ארבעת השבועות של חודש האבל, נהגו הנשים לשבת בבית האבלות מידי יום, כשהן לוקחות עימן כלי תפירה וקנקן קפה. אירועים חברתיים אלה, שנשים ישבו ביחד, היו כר נרחב להעברת היסטוריה וליצירה של תרבות נשית. העלייה לארץ ישראל,

112 ראו שילוח, יחידה 9, עמ' 17: "אכן מחקרנו בעבודת השדה העלה מצד אחד את העושר הרב שבשירים לכבוד הקדושים, ומצד שני את העלמם של הרבה מהם בעיקר בגלל אופיים המאולתר". שלא כמו שילוח, אינני תולה את היעלמם של השירים באופיים המאולתר דווקא, אלא בעיקר בהקשר התרבותי החדש שלא מאפשר להמשיך ולהעביר לדורות הבאים את אופן "האולתר" של הטקסט.

113 ראו: לורד, שירה בעל פה; לורד, הומרוס, עמ' 44, 49; לורד, אודיסאה, עמ' 115-117. על טכניקת ההעברה של שירת נשים תימנית ראו גמליאלי, אהבת תימן, עמ' 25, 32.

114 הקינות שאספתי הן מאזוריים גאוגרפיים שונים בתימן. למרות ההכרה שלי בשינויים הרבים בין החטיבות השונות בתימן, אופן ההעברה בעל פה של נוסחאות שכל מבצע(ת) משתמש(ת) בהם על מנת לייצר את הטקסט, מאפשר לי לדון בהם כיצירה נשית תימנית למרות אבחנות אלה. והראיה היא שמצאתי נוסחאות טקסט ורעיונות דומים בקינות מאזורים שונים המרוחקים זה מזה. לעניין זה ראו מדר, עמ' 126-128.

115 על ביטויי אבל בחברה בעלת רשת חברתית צפופה לעומת רשת חברתית דלילה ראו רובין, מבנה חברתי.

116 אורטנר, עמ' 85, טוענת כי התפקיד החינוכי הוא עוד מנגנון בדיכוי האשה: "העובדה שמצופה מנשים לגדל את חברי הקבוצה להיות פרטים ממושמעים, וכפופים לכללי המסגרת החברתית הופך אותן למוגבלות וכפופות עוד יותר לסד המסורת". על תפקיד האשה כמחנכת בחברת היהודית תימנית ראו גם: טבעוני, עמ' 28; טובי וטובי.

ואחר כך למדינת ישראל, חברה שרשת הקשרים החברתיים והמשפחתיים בה דלילה יותר, יצרה נתק ביךדורי בקרב נשות הקהילה. כיום נדירים יחסית מגורים משותפים של משפחות מורחבות, וטקסי האבל התקצרו והשתנו מאוד. מכיוון שהמקרים שנשים יכולות להעביר את הטקסטים הללו לבנותיהן הצטמצמו או כמעט שנעלמו, היה צורך ליצור מצבים חדשים כדי להמשיך את ההעברה. העברת הקינות קשה עוד יותר מאשר העברת סוגות אחרות של שירת הנשים, משום שמרבית המקוננות סבורות כי אסור לקונן שלא באבל אמיתי ומפאת החרדות המתלוות לעיסוק במוות בתרבויות רבות ובהקשרים שונים, שאליהן מתוספים הקושי הרגשי והכאב שביצוע הקינה מציף.<sup>117</sup>

## מחקר שירת הנשים התימנית

הנשים בתימן, מסיבות תרבותיות ודתיות יהודיות, חיו חיים שהיתה בהם מידה גדולה של אי־שוויון ודיכוי. לא היה בחייהן חלל ריק מגברים, וגם הטקסטים של שירת הנשים היו נתונים לפיקוח והתקיימו רק משום שדעתם של הגברים היתה נוחה מהם. ועם זאת, נראה לי כי המוטיבציה להתיר את קיומן של קינות הנשים לא היתה רוחב לב דווקא, אלא תערובת של חרדה, הערכה והבנה כי הקינות מבטאות רגשות שמבקשים וצריכים פורקן. אני מבקשת לקרוא את הקינות קריאה פמיניסטית באמצעות שתי האפשרויות שמציעה חוֹרְרוֹקִים לקריאה כזו.<sup>118</sup> האחת היא חילוץ המגמות המאפשרות את ביטוי של הקול הנשי, והשנייה האזנה לקולות המשתיקים והדכאניים. להלן אציע להתייחס אל ההקשר התרבותי־הטקסי שהקינות בוצעו בו כאל טקסט כשלעצמו ו"אקרא" אותו תוך שימוש בשתי האפשרויות גם יחד: חילוץ המגמות הפטרוניות והאנטי־פטרוניות מן ה"טקסט התרבותי־הטקסי". אראה כי מחד־גיסא הגברים אפשרו את קיומן של הקינות ומאידך־גיסא מנעו או צמצמו אותן.

## מגמות מאפשרות ואנטי־פטרוניות בטקסט התרבותי־הטקסי

עובדה שנראית שולית ומובנת מאליה לכאורה היא עצם האפשרות שניתנה לנשים להשמיע את הקינות במהלך מספר נקודות לאורך טקסי הקבורה והאבל: מיד עם היוודע דבר מותו של אדם בקהילה הגיעו המקוננות ונשאו את קולן, כשהן משמשות גם מעין פְּרוֹז המודיע לכל תושבי הכפר על שאירע;<sup>119</sup> לאחר מכן, הן קוננו בזמן רחצת המת, בהכנות לקבורה, ובשלושת ימי האבל הראשונים. משמע לא חל על הנשים איסור מפורש לקונן. היחס אל המקוננות היה כאל נותנות שירותים; התפקיד שלהן בטקס היה ברור לכל חברי הקבוצה. כמו שראינו, כבר במקרא, בספרות חז"ל ובקהילות יהודים אחרות, המקוננות נקראו

117 על סירובן של המקוננות לקונן מחוץ להקשר הריאלי ראו גם טולברט, עמ' 49.

118 ראו חוֹרְרוֹקִים, קול אחות, עמ' 96.

119 תיאור זה נכון רק ליישובים קטנים. בראואר, עמ' 223, מציין כי בישובים גדולים נשלח רץ להודיע על הפטירה. במקרים שקרובי המת גרו במרחק רב, נשלחה הודעה בכתב שנקראה "פְּעֻזָּה" – לעניין זה ראו בךדוד, התעוזה.

על ידי בני הקהילה לבוא להשתתף בניחוח האבלים. בחלק מן היישובים ידוע אף על מקוננות בתשלום, למרות שעל סמך עדויות הנשים לא היתה זו תופעה רחבה.

### מגמות פטרוניות ומשתיקות בטקסט התרבותי-הטקסי

כנגד האמור לעיל יש להדגיש כי הקינות התקיימו בחלקו הבלתי רשמי של הטקס. הטקס הרשמי כולו נוהל על ידי גברים, ונשים כלל לא הורשו ליטול בו חלק. מרגע הוצאת המיטה מן הבית ובלוויה עצמה הנשים נותרו בחצר הבית או בתוכו, כשהן ממשיכות לקונן עד שובם של הגברים מן הלוויה.

המעמדים המרכזיים שנשמעו בהם הקינות היו נשיים טהורים. הגברים ישבו בחדר הסמוך ועסקו בקריאת קינות, זוהר ודרשות, אך לא היה בין הגברים לנשים כל מגע. אמנם מדובר בחברה שהפרדה בה בין נשים וגברים נוגעת לכל תחומי החיים, ושהקפידו בה על שמירה אדוקה של "גדרי צניעות", וברור כי הפרדה זו אינה מיוחדת לענייננו דווקא, עם זאת אני סבורה כי התנהלות חברתית זו מלמדת אותנו על הגבלת השפעתה של היצירה הנשית לנשים בלבד, ועל יחס של שוליות ליצירה זו.

הנשים בתימן קוננו רק בשלושת הימים הראשונים של השבעה.<sup>120</sup> ברור לי כי אין מדובר בהחלטה שרירותית לגבי מספר הימים המותרים בקינה וכי יש לכך סימוכין בכתובים: "אל תבכו למת! (ירמיהו כב, י), יותר מיד; ואל תנודו לו' (שם, שם), יותר מכשעור. הא כיצד? שלושה ימים לבכי, ושבע להספד".<sup>121</sup> אך ידועים לנו גם דגמים אחרים בקהילות היהודיות ברחבי הפזורה העולמית להבחנה בין ימי האבל.<sup>122</sup> דגמים אלה מלמדים כי העובדה שבקהילת יהודי תימן שימרו באדיקות את האבחנה בין שלושת הימים הראשונים ובין ימי השבעה תוך הקפדה על הגבלת הקינות לשלושת ימים אלה, שרתה את הניסיון לצמצום מרחב ביצוע הקינות, וחיזקה את המגמות המשתיקות.

כשאמרת לעיל כי קיומן של קינות הנשים אינו מחמת לגיטימציה גברית ורוחב הלב שלהם, ביקשתי לטעון כי אפשר להבחין שהקינות הן בעלות עוצמה גדולה ומציגות מידה רבה של הגמוניה נשית על הקשר בין החיים למוות, קשר שיש בו אפשרות של איום. כפי שראינו, הקריאה בקינות מאפשרת לראות את הנשים כמחזיקות את המפתח לבירור המעסיק את בני האדם מקדמת דנא: "מה קורה שם" בעולם המתים? איך "נראה" המוות? וכיצד "מרגישים שם"? המקוננות הפונות אל המתים בשאלות אלו, מעמידות את האפשרות כי בבוא היום הן תקבלנה תשובה. עצם פעולת השאלה ומענה המתים משרה על האבלים והמנחמים כמעט חרדת קודש, והתיאורים על הקיום האנושי בעולם המתים מוסיפים על כך. המקוננות מפגינות בקיאות וידע במתרחש מעבר לגבול המוות, והשליטה והכוח הבאים לידי ביטוי בקינות מאיימים על ההגמוניה הגברית. אם נוסיף לכך את העובדה כי בחברה התימנית, כמו בכל החברות

120 ראו קורח, א, עמ' שצח, תקכה, תקצט. הוא חוזר ומדגיש את האבחנה בין שלושת הימים הראשונים ויתר ימי השבעה.

121 מועד קטן כז' ע"ב. וראו גם אצל גליק, עמ' 60-62, דיון נרחב בתהליך שעברה התרבות היהודית, מגיבוש יחידת זמן של יומיים לשלושה ימים במהלך השבעה.

122 ראו מיזליש, עמ' 78-80.

האנושיות, נשים הן בעלות היכולת ללדת והן גם המייחדות, האיים שלהן על הגברים הולך וגדל. נראה כי לא בכדי, התמה של קשר "אימהות ובנים" תופסת מקום מרכזי כמעט בכל הקינות שהבאתי ובכך מחזקת את תפקידן מלא העוצמה בחברה: יצורות ומגדלות הדור הבא. האימהות כמצב תודעתי וקיומי זוכה לטיפול מרכזי, ופעולות ההנקה והאכלה, ההלבשה והטיפול, שהן בלעדיות לנשים כתוצאה מהבניה תרבותית, חוזרות בקינות. התרבות התימנית, על אף היותה פטריארכלית, בכוח חיי היום יום, הפכה את האימהות לתפקיד מרכזי בחיי הילד. נכון שהאימהות לא היו שותפות לחינוך התורני של הילד, ואף לא לטקס החניכה שלו, אך הן היו שותפות, ולעיתים אחראיות בלעדיות, על תהליך החיברות (הסוציאליזציה) המתמשך.<sup>123</sup> היחס והקשר בין אימהות ומוות מורכב, מאיים ומבלבל. האימהות יכולה להיות מקור החיים אך גם מקור המוות, והקשר בין הבעלות על החיים לבעלות על המוות, שבא לידי ביטוי גם בחברות אחרות בהקשרים אחרים, מוצא את ביטויו גם בקינות שלפנינו.<sup>124</sup> אם כן, בבסיס הלגיטימציה לקינות עמדה הבנה תתימודעת שכל מה שיושתק או יאסר, יהפוך לטייה וחומר נפץ, וכמובן היה הפחד מהתנגדותן של הנשים לאיסור. ובכל זאת, המקום ומרחב הביטוי של קינות הנשים היו בצמצום ובשולי הטקס, על מנת שלא יאימו בפועל על השליטה החברתית הגברית בכלל, ועל השליטה בטקסי המוות בפרט. העוצמה שבתיווך בין חיים למוות, הנוכחת בקינות הללו, ניכרת לכל אופן השומעת אותן, גם לאוזנם של הגברים – לטעמי, עוצמה זו היא אחד המניעים המרכזיים לדחיקת רגלי הנשים בטקסי האבלות. למניע זה יש להוסיף כמובן את הסביבה התרבותית שיהודי תימן חיו בה, סביבה מוסלמית שגינתה את נשיאת קינות הנשים.

בניסיון לבחון את מידת קיומן של עמדות פטרוניות בקינות ועמדות החותרות תחתיהן, אני מבקשת להרחיב את השאלה ולבדוק את האפקט החינוכי שהן מבקשות להחיל. אני מחברת את שתי השאלות, משום שבחברה בעלת הגמוניה גברית, כאשר נשים מחנכות לשימור הסדר החברתי, הן משמשות למעשה כלי בשורות התרבות השלטת, הגברית. משום כך, מידת קיומם של יסודות חינוכיים בקינות מעידה גם על מידת קיומם של יסודות פטרוניים בהן. מעניין לראות כי רביהקוליות של הקינות מאפשרת את קיומם של שני הקולות תוך תלות הדדית. מחדגיסא, נשמע קול הקורא לשמור על המסגרת הממסדית, כללי הטקס והאבל המצופים מחברי הקהילה, ומאידך גיסא, הקינות עושות מעשה החותר תחת הכללים, מעצם שירתן של נשים בחברת גברים, אבל יותר מכך, משום הקריאה לשמור על קשר עם המתים. הנשים משמשות שופר לקולו של המימסד הדתי-התרבותי-הגברי, וכלי שרת בידיו, לפחות בכל הקשור לשמירת הסדר ההירארכי של גברים-נשים, תוך שהן קוראות לשמירה על דפוסי התנהגות מקובלים ועל יחס יהודי-תימני כלפי המתים. בו בזמן, בעוצמה שווה, אם לא גדולה מזו, הן שומרות בפועל על קשר עם המתים, ומבקשות להשפיע על חייהם בעולם

123 אורטנר, עמ' 78, מציינת כי העובדה שרוב התרבויות אין טקסי קבורה לתינוקות ויש טקסי חניכה לבנים, מעידה על ההנחה כי ילדים אינם בני אדם במובנה המלא של המילה, והיחס המולול בילדים דבק גם באימהות המגדלות אותם. זאת ועוד, היא מצאה כי חלק מטקסי החניכה מבקשים לטהר את הזכר הבוגר מהזיהום שדבק בו כתוצאה משהות ארוכה בשנות ילדותו בחברת אמו ונשים אחרות.

124 ראו נגולהקאליו, עמ' 3. וראו גם לעיל, הערה 103.

האחר. בכך הן קוראות תיגר על המוות, על סופיותו, ואף על בלעדיותו של האל בכל הנוגע לקשר עם המתים. הקינות מבטאות קבלה מוחלטת של עקרונות הדת, ונאמנות לתפיסות המקובלות, ואילו תת־הטקסט שלהן משמיע קולות אחרים וחתרניים כלפי הרציוליות הדתית הגברית ביחס למתים.

נראה אפוא כי מוצגת כאן תפיסה מורכבת וכפולת פנים ביחס אל עולם המתים: זהו סוף אך גם התחלה של "חיים חדשים". המעבר בין חיים למוות, שכל בן אנוש חווה אותו כמעבר חד־כיווני ובלתי הפיך, לפחות מבחינה פיזית, הופך להיות תחת לשונן של המקוננות למעבר דיפוזי וגמיש.<sup>125</sup> הטקסט כפול הפנים מחד־גיסא מבקש לנחם, ומאידך־גיסא מעורר לבכי ולחוסר נחת מן המוות. מחד־גיסא הוא קורא לשמירה על האופן המקובל של היחס למוות, ומאידך־גיסא מציע לו חלופה.

### הקינות כראי ליחס החברה אל המוות

חוקרת קינות הנשים ביוון העתיקה, גייל הולסט־וורהפט, מנסה לברר מדוע קינות הנשים איימו על הסדר החברתי במידה כזו, שבתקופות מסוימות הן נאסרו לביצוע.<sup>126</sup> אחת הסיבות שהיא מציינת נוגעת למוטיב הקריאה לנקמה, המופיע בעוצמה רבה בקינות הנשים; מוטיב זה, לצד מוטיבים נוספים, מופיע גם במחקרה של לילה אבו לועיד על השירה הבדוית.<sup>127</sup> אפשר היה לחשוב אפוא שגם בקינות הנשים בתימן נמצא את מוטיב הנקמה, וזאת בהתחשב ביסודות חזקים של תרבות מוסלמית ערבית, המצויים בתרבות התימנית־היהודית. גם מחקר של קטון על שירת הגברים העממית בתימן, לא שופך אור על מידע חסר זה,<sup>128</sup> אך מהערה קצרה בספרו של חבשוש אפשר ללמוד כי גם אם לא הופיעה קריאה ברורה לנקמה, מובעת משאלה כי הגברים ימותו במלחמה מוות שיש עמו כבוד.<sup>129</sup> מכל מקום, שירת המקוננות

125 ראו רובין, מנהגי נישואין, עמ' 115. רובין, טוען כי טקסי הקבורה ונוהגי הטיפול במת במקורות חז"ל, מאפשרים מעבר הדרגתי בין החיים למוות ומקיימים יסוד של המשכיות. לטעמי, המשכיות סמלית זו באה כדי לנסות להתמודד או אף לטשטש את המעבר החד־כיווני והסופי אל המוות. עניין זה השתנה בין זרמים וזמנים ביהדות: הרמב"ם למשל, שהשפיע מאוד על הזרם הדרדעי בתימן; (ראו הלכות אבל ד, ד: "ומציינין את כל בית הקברות ובנין נפש על הקבר, והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם, ולא יפנה אדם לבקר הקברות"), קורא למעשה לפרידה מוחלטת מהמתים. לעניין זה ראו: הריב"ש, סימן תכא, עמ' קלד; קורח, ב, עמ' שעז-שעט.

126 ראו הולסט־וורהפט, עמ' 4, המציינת כי במאה השישית לפנה"ס נחקק באתונה ובערים נוספות חוק האוסר את ביצוע קינות הנשים וכל ביטוי של אבל לא מרוסן. וראו גם רבינובין, עמ' 181, המביא את מכתבי חוריקוס העזתי על ארץ ישראל, שמצוין בהם כי החוק הראשון שיומו הנוצרים על מנת להיפטר ממנהגים אליליים ויהודיים, היה איסור על מנהג המקוננות (וראו גם לעיל, הערה 31).

127 ראו אבו לועיד.

128 קטון, שחקר את השירה השבטית הערבית בתימן, ערך את עבודת השדה שלו בקרב שבטי הבדוים. כידוע, זוהי חברה שיש בה הפרדה מינית חזקה, ולכן עבודתו כללה הקלטה של שירת גברים בלבד באירועים ציבוריים רשמיים.

129 חבשוש, עמ' 120-121, מציינין כי נשות אנשי אלקבאל (בני השבט), נוהגות להתפלל על ילדיהן ולומר: "יהיה חלקן מן ההרוגים, ואל תמות מות בהמות". ואם מת משהו מן הנערים מוות טבעי, הנשים קוננו עליו: "אחלי (הלוואי) רחץ בדמים, ולא מת מות זקונים".

היהודית-התימנית אינה קוראת בשום אופן לנקמה באדם שפגע והרג. עובדה זו מועצמת ומחוזקת בהיעדר ביטוי כלשהו לרגשות של כעס כלפי המוות. ממצאו צער, עצבות, דאגה מהמצב החדש, וחרדות מהקשיים שיבואו, אך לא נמצאו התרסה כלפי האל על שרירות ליבו, או כעס על גורם חיצוני באשר הוא. היחס היחיד כלפי האל הוא של צידוק הדין.

בקינות הקוראות לנקמה, ביוון ובין שבטי הבדוים, משרתות הנשים את הסדר החברתי המנוהל על פי מפתח היירארכי ומאבקי שליטה וכוח של חמולות. בהקשר זה, קינות הנשים מתיימן מייצרות חלופה לסוג הזה של שיח כוחני, כאשר הן בוכות ומביעות צער על האובדן, מבלי לעבור לשלב הכעס.

היחס בתרבות התימנית-היהודית אל המוות, ראוי למחקר מעמיק לכשעצמו, ובכל זאת אסתכן ואומר כי מן הממצאים שהיו בידי אפשר להסיק כי תרבות זו קיבלה את המוות כחלק בלתי נפרד ממחזור החיים, המוות מוצג כרצונו של האל שאין לערער עליו ואין להתריס נגדו.<sup>130</sup> מכאן, שבנקודה זו מבטאות המקוננות בקינתן את יחס הקהילה אל המוות, והטקסטים עולים אפוא בקנה אחד עם הגישה הרווחת בקהילה אל נוכחות המוות בחייהם.

בעקבות הצעתם של הנטינגטון ומטקאלף לבחון את יחס החברה לגוף ולנפש בחיי העולם הבא, על מנת לפענח את משמעות טקסי המוות באותה חברה,<sup>131</sup> אני מבקשת להפנות את תשומת הלב לצומת התרבותי המשולש שהנשים שחקרתי חיו בו בתימן: הדת היהודית, על שני ענפיה המרכזיים (הדרדעי והעיקשי), הדת המוסלמית על פלגיה השונים, ששליטי תימן היו תקופה ארוכה מן הפלג הזיידים שלה, וכן התרבות הכלכלית-הפוליטית של מיעוט.<sup>132</sup> צומת תרבותיות זה היה בוודאי מן הגורמים שהשפיעו על היחס הנוכח אל המוות. נוהגי הקבורה מעידים אף הם על תפיסה זו: ציון הקבר ללא רישום שם הנקבר וללא מצבות מפוארות, העלייה לקברות צדיקים לא היתה נפוצה, ובכלל לא התקיימו ביקורים תכופים בבית הקברות.<sup>133</sup> ציון יום השנה לפטירת בני המשפחה הסתכם לרוב באמירת קדיש בבית הכנסת, ופעם בשנה, בט' באב, עלו הנשים לטייח בעיסת בוץ את הקברים, שכאמור לא סומנו.<sup>134</sup> מעדויות המידעניות

130 ראו יצהרי, פתגמים, עמ' 220, פתגם תימני שאומר "מן רָלָד – אַסְמוּה / מן מאת – יַסְנָה"; ותרגומו: "הנולד – יקראו לו שם, ומי שמת – ישכחוהו". פתגם זה הוא ביטוי נוסף לקבלת המוות ואי-ההתרסה שציינתי.

131 ראו הנטינגטון ומטקאלף.

132 בתימן היו פלגים מוסלמיים שונים מלבד הזיידים, ביניהם האיסימיליים וסונים שאפעים, אך מאז שנת 892/3, כאשר יסד האמאם יחיא בן חוסיין את המדינה הזיידית היא התקיימה בגלגולים שונים עד המהפכה הרפובליקנית ב-1962 – ראו לעניין זה טובי, העת החדשה, מבוא. ניכר אפוא כי השפעתו של זרם זה היתה רבה אך ענייני יחסם של הפלגים האחרים באסלאם אל המוות ראוי עדיין לבחינה מעמיקה וממצה יותר.

133 על נוהגי הביקור המועטים בבית הקברות הנהוגים בתימן ראו קורח, ב, עמ' שעח. לעומתו גמליאלי, כנפי אמא, עמ' 110, מצייר תמונה שונה: "שחה קומתה של אמי, עיניה עששו מבכי בימים ובלילות, ורוב זמנה עשתה בבית הקברות, שם התפלשה בעפר על קבר בנה, ללא הפוגה כאילו אמרה להשיבו לחיים". ואין לתמוה על כך – גמליאלי מוצאו מדרום תימן, לשם חדרה הקבלה ביתר שאת והשפיעה כנראה גם על נוהגי פקידת הקברים.

134 ראו: בךדוד, הוד, עמ' 24; חבשוש, עמ' 114; גויטיין, חיזיון, עמ' 92; אשכנזי, עמ' 64; ספיר, עמ' קצו; ירימי, עמ' קכו; רצ'א, עמ' 140; קורח, ב, עמ' שעח.

נראה כי דפוס הלוויה המקובל היה פרידה מאופקת. למרות שדפוס זה בא בניגוד לתוכן קינות הנשים, לאופן שבו המקוננות ביצעו אותו ובניגוד למטרותיו, התקיימו בתימן הקינות והטקס זה לצד זה בדוֹקיום מלא.<sup>135</sup> במאמרו על בתי הקברות בתרבות היהודית מציג אבריאלי בר-לבב לראות את בית הקברות כמקום מפגש בין אלה שכבר מתו לבין אלה שעדיין לא מתו, מקום המאפשר תקשורת ודרישה פנימי.<sup>136</sup> נראה לי כי מתמונת המצב המצטיירת לגבי קהילת היהודים בתימן אפשר ללמוד כי דרישה פנימי והתקשורת התקיימו בעיקר בטקסט הקינות ופחות, או כמעט שלא, בבית הקברות. נראה לי כי האיפוק, הקבלה של המוות והחזרה למהלך החיים הרגיל, התאפשרו גם משום שכל הרגשות הקשים תועלו ובוטאו במסגרת הקינות, ואפשרו התנהלות אחרת מחוץ להן.

את השינויים שעברה, ועוברת, החברה התימנית בארץ ביחס לטקסי המוות, אפשר לראות כחלק מתהליך מתמשך של הגדרה מחדש של גישות כלפי המוות. כלומר, אין מדובר בשינוי חיצוני של טקסי המוות בלבד, אלא גם בשינוי תודעתי לגבי משמעות המוות לחברה ולפרטים שבתוכה.

היחסים בין הטקס לתודעה, הם יחסים של דרישה בלתי פוסק והיזון חוזר, כאשר הטקסים משפיעים על התודעה והתודעה על הטקסים. עובדה היא כי טקסי המוות של קהילות התימנים בארץ שונים מאלה שבתימן באופנים מגוונים, וכך גם הגישה כלפי המוות ומשמעותו. הקהילה התימנית מקיימת לוויית שמשותפות בהן נשים, מתקיימות אזכרות המוניות, ובחלק מהקהילות שלא נהגו בהן לאכול בשר כל ימי השבעה השתנה המנהג. מקימים מצבות מפוארות ועולים לקבר גם במהלך השנה ובערבי ראש חודש, וקולן של המקוננות כמעט שאינו נשמע.

נראה כי השינוי המשמעותי ביותר שעברו הקינות ומקומן בטקסי המוות נוגע לשינוי בהקשר התרבותי שבו הן מבוצעות. המעבר לחברה הישראלית, חברה שביקשה כי ערכיה יהיו ערכי החברה המערבית, שיחסה אל המוות והאבל הוא יחס של איפוק ושתיקה, צימצם והשתיק את המקוננות משום שחברה זו התקשתה לקבל, או אפילו לאפשר, ביטויי צער מסוג אחר.<sup>137</sup> אחת הדוגמאות החזרות היא השתקה של המקוננות כאשר הן ביצעו את הקינות שלא במסגרת משפחתית, ומצאו עצמן מותקפות על חוסר האותנטיות של המבע הרגשי; בתימן מידת הקירבה למת לא היתה רלוונטית למידת האמינות שיוחסה להבעה הרגשית בקינות. להבנת, המקוננות עיצבו, כאז כן היום, כל אבל כאבלן האישי, וביטאו באמצעות הטקסט באופן אותנטי את הצער על מותו של האדם באשר הוא. הקינה שימשה מנגנון המאפשר להן להביע צער, שנשמעה בו קריאה לשותפות בחוויה, ואיחוד הקהילה סביב משבר של אחד הפרטים בתוכה מתוך ניסיון כן להקל עליו.<sup>138</sup>

135 ראו קאפח, כתבים, עמ' 923. בראואר, עמ' 221, טוען כי הקינה של יהודי תימן מושפעת מן התודעה שאין לצאת נגד רצונו של האל או להתריס נגדו אלא נותנת כבוד למת מבלי לבוא חשבון עם האל.

136 ראו בר-לבב, בתי קברות, עמ' 5.

137 ראו פלגי, עמ' 11: "בישראל נוצר, מחמת הצורך לשמור על מורל ציבורי גבוה, בחברה החיה תוך איום בטחוני מתמיד, דגם אידיאלי של התנהגות המבוססת על התאפקות ושליטה עצמית בביטוי הרגשות ברשות הרבים... התנהגות סטואית ומאופקת נעשתה הדגם המתאים".

138 עוד על השינויים בקינות ובדרך ביצוען במעבר מתימן לישראל ראו מדר, עמ' 134-137.

הבעת רגש באופן זה, שהיתה מובנת מאליה ומקובלת בהקשר התרבותי בתימן, הפסיקה למלא את תפקידה בארץ, וזאת לאור המפגש עם תרבויות אחרות ואפשרויות חדשות לביטוי הצער.

אלה הן רק חלק מן הדוגמאות לשינויים של מנהגים וגישות כלפי הקינות והקשרן הביצועי, שינויים שהם ביטוי ובו בזמן גורם משפיע על שינוי היחס כלפי המוות. אך עניין זה עוד ראוי לבדיקה מעמיקה.<sup>139</sup>

## האבל כטקס מעבר ומקומן של המקוננות בהקשר זה

על פי הגדרתו של וינגפ, טקסי המוות הם באופן מובהק טקסי מעבר המדגימים בצורה כמעט סכמתית את שלושת השלבים שהוא קבע לתיאור טקסים אלה, הפרדה, מעבר ואיחוד מחדש, וזאת במספר רב של הקשרים ואפשרויות.<sup>140</sup> טקסי המוות היהודים-התימנים מתמודדים עם מספר מעברים: המעבר של גופת המת מחיים למוות, המעבר של האבלים ממצב נורמלי למצב של שכול, והמעבר של החברה/הקהילה ממצב של טרום-מוות לאחריה. בבחינת הקינות ראינו כי הן עוסקות בשלושת המעברים, ובכל אחד מהשותפים לטקס: המת, המשפחה והקהילה.

טרנר קיבל את המבנה שווינגפ הציע והתמקד בשלב המעבר, הוא השלב הסיפי (הלימינלי).<sup>141</sup> הקינות והמקוננות משמשות תפקיד חשוב בשלב זה, כאשר הנשים ממלאות באמצעות הקינות תפקיד כפול. מצד אחד המקוננות מתפקדות ככוח מאון, משיבות את הסדר למציאות שהמוות פרע, וזאת באמצעות שינון הכללים. הן מציינות את תפקידו של כל פרט בחברה – אבלים לעומת בני משפחה – מזכירות לאבלים כיצד עליהם להתנהג בתקופת האבל, מחדדות לבני המשפחה הנותרים את גודל אחריותם כלפי בני משפחת הנפטר, וכל זאת תוך שמירה על הסדר החברתי והחלוקה הקבועה בין תפקידי נשים וגברים. שומה על הנשים לטפל, להאכיל ולקונן, ואילו הגברים צריכים לדאוג להמשכיות המשפחה, לשלמותה, לרווחתה הכלכלית, ולקיום הפולחנים והטקסים הדתיים. למרות חלוקה זו נראה כי גם הנשים המקוננות היו שותפות בשמירה על המשכיות המשפחה בעצם נשיאת הקינות ופעולת הזכירה, ובכך הן נטלו עליהן תפקיד שיוחס באופן מסורתי לגברים.<sup>142</sup>

139 ראו קאפח, כתבים, עמ' 922. הרב, שהיה כאמור דרדעי מובהק, מבקר קשות את התנהגותן של הנשים במהלך טקסי הלוויה בישראל. אני מבינה מהתבטאותו כי הוא עושה הבחנה ערכית ברורה בין קינות הנשים שנהגו בתימן לבין הצווחות, הצעקות וההתעלפויות שמביימות הנשים בארץ. ביטויי הצער הללו לא מקובלים בעיניו, בעוד קינות הנשים שהרב הכיר ומתאר בספריו כחלק בלתי נפרד מטקסי המוות בתימן, לא זוכות לקינות של ביקורת כזו. לאור תפיסת העולם שהרב החזיק בה, דבריו מחזקים את טענתי בדבר יחס דרערכי אל הקינות של לגטימציה ושלילתה.

140 ראו וינגפ.

141 ראו טרנר.

142 הזכרת האדם המת והדיבור עליו ואליו, גם אם היא בעל פה, באופן מהותי היא פעולה הפוכה למוות ולכלילן הגוף. הקינה שבין היתר משמרת את האדם בויכרון או מנכיחה אותו, הופכת אותו שוב לחלק מן המשפחה ושומרת על שלמותה ולו לרגעים אחדים.

מצד שני, כאשר המקוננות שמרו על קשר עם המתים, הן למעשה היו שותפות או מובילות מהלך הפוך לשמירת הסדר החברתי התרבותי המוכר. כאשר הן האריכו את שלב המעבר הסיפי ותרמו להעמקתו, הן הביאו את קולו של הרגש המעובד והמסוגנן, אך בו בזמן שמרו במסגרתו על יסודות טרום-דיבוריים (ורבליים). טרנר מייחס לשלב זה מאפיינים של סיכון ואיום על הסדר החברתי, וטוען כי המשבר שנוצר עקב המוות בחיי הקהילה מייצר אפשרות ריאליט של שבר, שבאה לידי ביטוי בקינות אך היא גם מרוסנת באמצעותן. אם כן, אפשר לסכם ולומר שקולות מסוימים בקינות יכולים לשמש כלי להשבת הסדר החברתי ומכשיר למעבר אל השלב הבא, הוא האיחוד מחדש, ואילו קולות אחרים בקינות מאפשרים את היפוכו של המהלך: אליהם מתנקז הרצון לפרוע את הסדר החברתי הקיים, להמשיך ולשמור על קשר עם המתים ולייצר בועה חלופית.

אני מבקשת לטעון כי האפשרות שהקינות מעניקות לפרט להאריך את השלב הסיפי, להיות במקום רגשי ללא מסגרת תרבותית קפדנית או מחוץ למסגרת זו, היא אמצעי מעבר לשלב הבא, הוא "האיחוד מחדש". או, במילים אחרות, האפשרות המוצעת בקינות להיות במקום שבו מדברים עם המתים ומביעים את רגשות הצער והגעגועים עד תום, מאפשרת לקהילה לחזור לקיום האנושי התרבותי המוכר.

## נספח

### קינות הנשים

1. הקינות פוענחו מן ההקלטות, תועתקו ותורגמו בעזרתו הרבה של ד"ר אורי מלמד, ועל כך נתונה לו תודתי.
2. הקינות מופיעות תחילה בערבית יהודית, לאחר מכן בתעתיק פונטי המשקף את אופן מימושן של הטקסט הערבי בפי המקוננות, ולבסוף בתרגומן לעברית.
3. הוספתי הערות על המילים ותרגומן רק במקומות שיש בהם השפעה על המובן הרעיוני והמבע הפואטי של הקינה.
4. מקומות שלא הצלחנו לפענח מילה כלשהי מן ההקלטה המקורית, יופיעו בנקודות המוקפות בסוגריים מרובעים לציון המילה החסרה.
5. בחלק מן השורות של בתי השיר הכוללים בדרך כלל "דלת" ו"סוגר", מופיעה חוליה אמצעית (צלעית נוספת), כפי ששובצו ביחידה המוסיקלית הקבועה של הקינה.

קִינַת שִׁמְחָה צְעֵדִי (2)<sup>143</sup>

יִאֲמָר יֵאלֵא וְאֲבִי־יָא

יִאֲמָר, יִאֲמָר, יִאֲמָר, יִאֲמָר וְאֲדֹאֲי־נֵאֵי־יָא	יִאֲמָר, יֵאלֵא וְאֲבִי־יָא
יִאֲמָר, מִסַּת וְאֶסְעֵד מִסֵּאֵי־יָא <sup>144</sup>	יִאֲמָר, יִאֲמָר, יִאֲוִידֵנֵאֵי־יָא
יִאֲמָר, מְנִי וּמִן עוֹלֶשׁ־יָא	יִאֲמָר, מִסַּת וְאֶסְעֵד מִסֵּא
יִאֲמָר, וּמִן עִיּוֹן־לִשְׂוֹא	יִאֲמָר, מְנִי וּמִן עוֹלֶשׁ־יָא
יִאֲמָר, כִּיף חֶאֱלֶתֶשׁ בֶּאֱלוֹטֵא־יָא	5 יִאֲמָר, יִאֲבִי, יִאֲלִי־דֵאֵי־נֵאֵא
יִאֲמָר, תַּחַת אֲלֶצְלֵאֵלִי <sup>145</sup> אֶלְסוֹדֵא־יָא	יִאֲמָר, בֵּין אֲלֶעֱשֵׂא וְאֶלְנֵדֵא
יִאֲמָר, לֹא קוֹת וְלֹא לֶשׁ עֲשֵׂאֵוֹא	יִאֲמָר, תַּחַת אֲלֶצְלֵאֵלִי אֶלְסוֹדֵא
קוֹלִי, יִאֲמָר, וְיִאֲוִאֲלוֹאֲלֵדֵה־יָא	יִאֲמָר וְיִאֲבִי לְצִוֹ וְאֲלֶצִי־יִאֲ־יִאֲ־נֵאֵא
אֲחִי־יָא, וְאֵלִוִים מֵאִזֹּא אֲלֶחִזֹּא־יָא	קוֹלִי, יִאֲמָר וְיִאֲ־אֲלוֹאֲלֵדֵה
יִאֲ־חִי־יָא, נְדוֹר אֶלְסִנֵּה־יָא	10 מְלֶכֶה, <sup>146</sup> אֲדִי יִדִּישׁ בִּידֵי־יָא
בֵּנֶת אֶלְסֵמֵא וּמֵא דִמְתִי־יָא	בֵּנֶת־יָא הִי צִי־עִיעֵה וּמֵא תִלְקֵא
יִאֲמָר, מֵא־אֶחָד מִכֵּאֵן אֲמִכֵּא־יָא	יָא אֲמִי, לֹא יוֹעֵדֶשׁ מוֹעֵדֵא
יִאֲמָר, תַּחֲסֵם וְתִרְגִיעַ תִּרְצִי־יָא	יִאֲמָר, מֵא־אֶחָד מִכֵּאֵן אֲמִךְ
יִאֲמָר, תַּקְסֵם אֱלֹהֵאֲי־וֹא	
יִאֲמָר, יִאֲבִי, יִאֲוִידֵאֵי־נֵאֵא	יִאֲמָר, יִאֲבִי, יִאֲוִידֵאֵי־נֵאֵא
אֲחִי־יָא, לֹא יִמְחֶקוּ גִבִּינֶשׂאֵוֹא	
יִאֲמָר, יִאֲמָר, יִאֲמָר, יִאֲמָר וְיִאֲ־נֵאֵוֹא	15 אֲחִי־יָא, לֹא יִמְחֶקוּ גִבִּינֶשׂא
יִאֲמָר, עֵלִישׁ אֶלְמֵעוֹזֵאֵי־יָא	יִאֲמָר, שֵׁאֲ־אֲדִי חִבִּישׁ בְּכֵא
יִאֲמָר, יָא נִמְנֵמֵה וּפִי מִקְלֵא	אֲמִי נְטִיפֶת אֶלְסֵאֲעֵדֵה
רֵאוּי בְעִיר אֶלְמֵא	יִאֲמָר, יָא חֲמַחְמֵה וּפִי קִבְרוֹא
יִאֲמָר, יִאֲמָר יִאֲבִי לְדֵאֵי־נֵאֵאֵוֹא	יִאֲמָר, יִאֲבִי וְיִי־יָא אֲבִי יֵאֲבֵא
יִאֲמָר, תְּדוֹר טִיּוֹר אֶלְסֵמֵאֵי־יָא	20 יָא אֲחִי־יָא, מֵא רִיתְנִי וּמִנֶּשׁ נִבֵּה
יִאֲבִי, אֲוִצִיךְ וְצֵא לֹא תִנְסֵא	יִאֲ־מֶשֶׁה וְיִאֲ־נֵאֵא לְקִלְבְּךְ פִּדֵא
אֲחִי־יָא, לֹא תִנְקֵד קִדְרוֹא	אֲחִי־יָא פִי שׁוֹפֶתְךְ אֵלֵא בְּדֵת
יִאֲבִי, חִיִּי וְרַחֲבִיּוֹא	יָא אֲבֵא, פִי שׁוֹפֶתְךְ לֹא בְּדֵת

143 שמחה צעדי מקוננת על רומיה ירימי, אמה של חברתה צביה. במהלך הקינה היא פונה למשה, בנה של המנוחה, ולמלכה בתה.

144 "מִסֵּאֵי־יָא וְאֶסְעֵד מִסֵּאֵי־יָא" = ערב טוב – ראו פיאמנטה, מילון, עמ' 466. ביטוי כפול להדגשת הברכה.

145 "צִלְאֵלִי" = לוחות או אבנים שמניחים על גופת הנפטר, לפני שמכסים אותו בעפר שם, עמ' 285.

146 גם כאן ביטאה המקוננת Malka, ולא כמבטאם הרגיל של בני תימן, Malko.

קינת שמחה צעדי (2)

יא־אמי יאלא ראבייא

Yummi yummi ya-we-dayana-ya	Yummi yala-wa-abi-ya
Yummi massat wasʿadmasa-ya	Yummi yummi ya-we-dayana
Yummi minni weminn ʿawleša-ya	Yummi massat wasʿadmasa
Yummi waminn ʿeyuniwaleša-wa	Yummi minni weminn ʿawleša
Yummi kayf ḥalatiš bilwaṭa-ya	Yummi yabi ya-li-da-ya-na 5
Yummi tiḥt assalali assawda-ya	Yummi ben alʿaša wannada
Yummi la gut walawa leš ʿeša-wa	Yummi tiḥt assalali assawda
Guli yummi weya-walwalida-ya	Yummi wabi leḏaw wḏeya-yana
ʿUḳti walyawm mawa-ḳaza-ya	Guli yummi weya-alwalida
Yuḳti nedawwera-ssana-ya	Malka idday yadeweš bidda-ya 10
Binti-ssama wama-dumti-ya	Binti hi ḏayeʿa wama tulga
Yummi ma-ḥḥad makawan ʿumme-ka-ya	Yummi la yawʿedeš mawʿeda
Yummi tiḥmas wetirjaʿ tirḏaʿ	Yummi ma-ḥḥad makawan ʿumme-ka
Yummi tegassem-awalheda-ya-wa	
Yummi zawʿi-ššelawali jidda	Yummi yabi yawe dayana
ʿUḳti la yemḥagu jabiniša-wa	
Yummi yummi ya-we de-ya na-wa	ʿUḳti la yemḥagu jabiniša 15
Yummi ʿalayš-almaʿze-ya	Yummi šaddiš ḥawabiš buka
Yummi ya nimnima-wafi magla	Yummi naḏifat aw-ssaʿeda
Rawi bʿḡayer-alma	Yummi ya ḥimḥima-wafi gebaw-wa
Yummi yammi ya-bi li-da-ya-na-wa	Yummi yabi we-yawwabi-ya-ba
Yummi tedawwer ṭuyuwur-assama-wa	Yuḳti ma raytani wʿminiš nabah 20
Ya-bi ʾawšik waša-wa-la tinsa	Šmoše (!) wʿyana legawalbak fida
Eḳi la tingud gadra-wwa	Eḳi fi šawfatawak la badit
Ya-bi ḥayyi wʿrawaḥḥib-wa	Ya-ba fi šawfatawak la badit

קינת שמחה צעדי (2)

יא־אמי יאלא ואבייא

הוי אמי, אוי לי	הוי אמי ואבי
הוי אמי, שיהיה לך לילה טוב	הוי אמי, אוי לי
הוי אמי, ממני ומן הילדים שלך	הוי אמי, שיהיה לך לילה טוב
הוי אמי, מן העיניים שלך	הוי אמי, ממני ומן הילדים שלך
הוי אמי, איך את מרגישה באדמה	אוי אמי, אוי לי
אמי תחת אבני הקבורה השחורות	אמי, בתוך הבוץ וברטיבות
אמי, אין מזון ואין לך ארוחת ערב	אמי תחת אבני הקבורה השחורות <sup>147</sup>
אמרי, הוי אמי, ואוי לאם־היולדת	הי אמי והי אבי, על־האוד והמאוד, אוי לי
אחותי, וכעת אין בושה <sup>148</sup>	אמרי, הוי אמי, ואוי לאם־היולדת
הוי אחותי, נחפש את הזמן שחלף	10 מלכה, תני את ירך בידי
בת־השמיים, אך לא הארכת ימים	בתי היא אובדת ולא תימצא
הוי אמי, אף אחד אינו במקום אמך <sup>149</sup>	הוי אמי, שלא יבטיחו לך הבטחה
אמי, כועסת ואח־כ חוזרת ומוחלת	הוי אמי, אף אחד אינו במקום אמך
הוי אמי, מחלקת את המתנות	
הוי אמי, הסירי את אבני הקבורה בחווקה	הוי אמי, הוי אבי, אוי לי
אחותי, שלא ישחיתו את מצחך	
הוי אמי, אבוי לי	15 אחותי, שלא ישחיתו את מצחך
הוי אמי, עליך היא הקינה	הוי אמי, אתן את אהבתך בבכי
הוי אמי, פעמוך־כסף (ו) בתוך טס	הוי אמי, נקיית הכפיים
רווי מבלי מים	הוי אמי, ריחן (ו) בתפרחתו
הוי אמי, אוי לי	הוי אמי, הוי אבי, הוי אבא
אמי, מחפשת את ציפורי השמים	20 אחותי, לא ראיני ממך תשובה
הוי אבי, אני מצווה אותך צוואה, אל תשכח	משה, אני ללבך כפרה
אחי, אל תרבה כעס	אחי, אם משפחתך תבוא אליך
הוי אבי, קבל פניהם יפה ותכבד אותם	אם משפחתך תבוא אליך

147 המקוננת מבקשת מן המנוחה להזיז את האבנים מעל ראשה כדי שלא יפגעו במצחה, ישחיתו אותו ויכאיבו לה.

148 נראה לי כי אפשר להבין את המשפט "כעת אין בושה", המופנה אל בתה של הנפטרת, בשני אופנים: האחד, אין להתבייש באם, כלומר, היא היתה אם טובה. האופן האחר, שמציע אותו ד"ר אורי מלמד, הוא כי כאשר צנועה שכל כבודה פנימה, היא לא היתה מרגישה בנוח להיות במעמד הפומבי כאשר היא במרכז תשומת הלב, וכעת לאחר המוות אין היא צריכה להתבייש במעמד הציבורי הזה.

149 התחילית בשורה זו, "הוי אימי", היא כינוי חיבה עמוקה לבתה של הנפטרת ואינו מכוון לאם ממש.

6

קִינַת רִינָה קִיסְרִי צְבֵרִי<sup>150</sup>

יָא אַמִּי וְיָא אַבִּי יָא אַנָּא

וּאִין טַרְק לִי אַדְלָא	יָא אַמִּי וְיָא אַבִּי יָא אַנָּא
וּאִין אַלְטַרְק לִי תַלְקָא	וּאִין אַסִּיר וּאִין אַנְגִּיא
וּאִין הוּ צוֹיִתְךָ <sup>151</sup> אוּחָא	יָא אַחִי וְיָא אַבְן אַמִּיא
אַחַרְקַתְנִי יָא אַחִיא	וְאֵדִית עַלִּי אַלְעַמָּא
וְחִלִּית קְלִיבִי אַעַמָּא	5 מִן מַרְצִיךְ וְאַלּוֹנָא <sup>152</sup>
וְאַמְרָצִיךְ וְאַמְרָצִיא	סַאֲלָם וְיָא אַבְן אַמִּיא
וְאַעֲלִי עַלִּיךְ אַלְדַּפָּא	וְאַסְקִיךְ מַטִּיט בְּלֵהָא
חִלִּית קְלִיבִי אַעַמָּא	וְאַבְאַלְעֶיךְ בְּאַלְדוּדָא
וְאַתְקַרְבִּין וְצַטָּא	יָא סַאֲלָם, שְׁלִית עַלִּי אַלְקוּא
וְקוֹלִין הוּ אַב מִן מָא עִילָא	10 וְשְׁלִין יֵדָא בְּאַלִּידָא
וְפִי בִיּוֹת אַלְקָרָא	סַאֲלָם, כְּאַן צוֹתְךָ אַלְחֵאֲלִיא
וּאִין אִי יִקוֹלוּ בְךָ הִיא	וְאַלִּיוּם אִין צוֹתְךָ יוּחָא
וְאַנָּא לְךָ אַחְנֵגִי וְאַעֲלָא	וּמָא אֵיל [...] בִּיּוֹת אַלְבְּלָא
לָא יִרְכַנְשׁ מַרְכַּנָּא	בְּנִיה, וְיָא אַחִי אַנָּא
לָא יִרְכַנְשׁ מַרְכַּנָּא	15 סַרְאֵגִי בֵּיתֵשׁ טַפָּא <sup>153</sup>
וְפִי אַלְעִיד וְאַלְסַבְתָּא	וְאַלְחוּזִן לֵה מִן בְּעֵדָא
וְאַטְרַח יֵדְךָ פִּי אַלִּידָא	חַיִּים, כְּבִיר אַלְגִּנָּא
אַו לְאַלְצֵלָאָה וְאַלְקָרָא	וְאַזְקָם אַלְמַעְקָמָא

שורות נוספות שאמרה לי המקוננת לאחר שסיימה את הקינה על אחיה:

יָא מִן חִטִּי [טַלְע] יַתְעֵלָא	טַרְחַת רַאסִי וְטָא
וְאַשְׁל זְאֵדִי וְאַלְמָא	20 רִית אַלְמַקְאַבְר קָרָא
שְׁאַ־אֵדִי וּמִן עֵינֵיא	וְאַלָא טְלַבּוּנִי כְרָא

150 רינה קיסר, מן העיר מנאחיה, בירת מחוז תראו, מרכז תימן, ילידת 1937, עלתה לארץ בשנת 1949 ומתגוררת בקריית אונו. כאן היא מקוננת על אחיה סאלם, שנפטר כשנה ומחצה קודם לכן. במהלך הקינה היא פונה לבניה אשתו, לחיים בנו, וכן לבנותיו, אך לא בשמותיהן.

151 ראו פיאמנטה, שדה היופי, עמ' 59: "צנות" = קול. מילה זו מופיעה אצל פיאמנטה כאחד מן הביטויים המתארים את יופיו הגשמי של האדם.

152 קאפח, הליכות, עמ' 311: "ון" = גניחות צער מתוך מחלה או חולשה כללית; "ביון" = נוהם וגונח.

153 "סראגי" הוא נר שמן או נפט. נהגו להשתמש בו להאיר את הבית ואת בתי הכנסת.

קינת רינה קיסר צברי  
יא אמי ויא אבי יא אנא

Wayyan ʔurug li ʔadle	Yummi weya-bi ya-ne
Wayn-aʔʔurug-ali ɖulge	Wayn-asir wayn-anje
Waynu-ʂuwaytak ʔawʔe	Ya-ki w <sup>e</sup> yi-bn-ummiye
ʔAhragtani ya-ki-ye	Widdayt ʔalay ʔalʔame
Weḡallayt gulaybi ʔaʔme	Min maraɖak wal-wane
Rayt-almaraɖ zid baʔa	We-Salem weya-bn-ummiye
Wemaraɖak wa-amraɖa	
Waʔli ʔalayk ʔalɖɖife	W <sup>e</sup> azgik maʔiḡ balhe
Ya-Salem ʂallayt ʔalay-alguwe	Wa-balegāk bidduwe
Weḡallayt gulaybi ʔaʔme	
W <sup>d</sup> garrabayn w <sup>ua</sup> a	Weya banat alm <sup>e</sup> ne
Wagulayn hu ʔab min ma ḡale	Waʂillayn yade bilyade 10
W <sup>u</sup> fi biyut-alḡ're	Salem kan ʂawtak ʔalḡaliye
Wayna-y <sup>e</sup> gulu bak hayye	Walyawm an ʂawtak yu <sup>w</sup> ḡe
Wane lak ʔaḡnaj waḡle-wa	Wuma libiyut-alb <sup>e</sup> le
La yirk <sup>i</sup> nič mirk <sup>i</sup> ne	B <sup>e</sup> nayye w <sup>e</sup> y-uḡti-yane
La yirk <sup>i</sup> nič mirk <sup>i</sup> ne	Siraj baytič ʔafa 15
Min baɖ sab <sup>e</sup> -alʔaze	Walḡizna-loh min baɖde
W <sup>u</sup> fi-l <sup>i</sup> ɖid wassubate	
Wiḡraḡ yadak fi-lyade	Ḥayyim kabir-aljane
ʔAw liʂḡalah walḡ're	Wizgam-alma <sup>g</sup> game

שורות נוספות שאמרה לי המקוננת לאחר שסיימה את הקינה על אחיה:

Ya man ḡuḡi [ʔulu <sup>ʕ</sup> ] yitʔalla	ʔaraḡt rasi waʔa
Waʂell zadi walme	Rayt-al-maḡaber gure 20
ʂaddi wumin ʔayniye	wela ʔalabuni kre

קִינַת רִינָה קִיסְרֵי־צַבְרִי  
יָא אַמִּי וְיָא אַבִּי יָא אַנָּא

היכן הדרכים שימצאוני	אמי ואבי, שלי
והיכן הדרכים שימצאוני	אנה אלך ואנה אתור
היכן קולך אשר אשמע	אוי אחי, ואוי בן אמי
שרפת אותי, הו אחי!	הבאת עלי עיוורון
השארת את לבי עיוור	5 מפאת מחלתך והאנחות
הלוואי והמחלה התארכה	שלום, אוי בן אמי

וּאֶסְעֶדְךָ וְאֶפֶּי אֲנִי אַחֲלָה

ואכסה אותך בשמיכה	154 אשקה אותך "מטיט" דליל
שלום, לקחת לי את הכוח	אכריח אותך לקחת תרופות

וְהוֹתַרְתָּ אֶת לְבִי עִוּוֹר

קרבנה אל המרכז <sup>155</sup>	הוי בנות אהובות,
ואמורנה: זה הוא אב יקר	10 ושלבנה יד בתוך יד <sup>156</sup>
ובבתי הכנסיות <sup>157</sup>	שלום, היה לך קול ערב
ואומרים (הציבור): הבה נלך!	איפה אשמע את קולך
אני אקריב את עצמי בשבילך	[...] בית הקברות
לא יבטיחך יותר דבר <sup>158</sup>	בנייה, אחותי שלי
לא יבטיחך יותר דבר	מאור ביתך כבה
אחר שבעת ימי האבל	האבל יתחיל רק אחר כך

גַּם בַּחַג וְגַם בַּשַּׁבָּת

שים את ירך בתוך היד <sup>159</sup>	חיים, בכיר הילדים,
גם לתפילה וגם למספד	ושב על מפתן החדר (ליד הדלת) <sup>160</sup>

154 "מטיט" הוא מאכל עשוי לבן מבושל בתבלינים. בהיותו דליל הוא מותאם למצבו הבריאותי של החולה שאינו יכול לעכל אוכל כבד.

155 המקוננת פונה אל בנותיו של הנפטר ומבקשת מהן להתקרב ולשבת במרכז החדר כדי לקבל ניחומים מן המקוננות.

156 "ושלבנה ידכן בידכן" – קאפח, הליכות, עמ' 254, מתאר כך: "קרובות המת משלכות את אצבעות ידיהן זו בזו ושמות ידיהן על ראשיהן לאות צער גדול ודאבון רב ("ישבכין")." לעניין זה ראו דותן, הדנה בדמות של צלמית מקוננת, שנמצאה בחפירות ארכאולוגיות באזור לכיש, כנראה מן המאות ה"ב-ה"א לפנה"ס. הצלמית היא בדמות אשה העומדת בתנוחה זו, כאשר שתי ידיה על ראשה לאות אבל.

157 סאלם היה חזן בבית הכנסת ונדע בקולו הערב.

158 כוונתה היא כי עכשיו, לאחר מותו של בעלה, כל ההבטחות שניתנו לה שוות כקליפת השום. הרעיון כי מעמדה של האלמנה נחות והיא בסכנה משום שאין מי שידאג לה, מופיע גם להלן בקינה זו, שורה 19.

159 ראו לעיל בקינה זו, שורה 10.

160 פונה אל הבן שישב על סף הדלת. קאפח, הליכות, עמ' 253, מסביר במילים הבאות: "האבלים יושבים סמוך לפתח החדר, כיון שלפעמים באים מנחמים שאינם מכירים את האבלים ועלולים לטעות ולנחם את מי שאינו אבל; למשל, בשעות הבוקר באים כולם ויושבים כשהם מעוטפים בטליתותיהם, ואי־אפשר להכיר את האבל כדי לפנות אליו ולנחמו; לכן נקבע מקומו סמוך לפתח."

שורות נוספות שאמרה לי המקוננת לאחר שסיימה את הקינה על אחיה:

<p>הוי מי שעובר [ידרוך] – יעלה (עליו) ואקח (לשם) את מזוני ואת המים<sup>162</sup> אשלם מעיניי</p>	<p>הנחתי את ראשי כמדרגה/אסקופה<sup>161</sup> 20 הלוואי היה בית הקברות עיר ואם יבקשו ממני שכירות</p>
--	---

7

קינת שרה חרט (2)<sup>163</sup>  
יא אבא ויא ואלדא

<p>תלקף אלואצלא רשוש לה אלטרקא כמא אלבטון בתלצא כמא הו מריץ' מונא יחרק אלכבדא ואתושעו פי אלע'דרא</p>	<p>יא אבא ויא ואלדא קד ג'אך אלי כאן תהוא ואסקיך כעידת אלמא ואסקיה מטיט בלהא 5 ואעלי עליה אלדפא</p>
--	--

קינת שרה חרט (2)  
יא אבא ויא ואלדא

<p>Tilaggaf-alwašul<sup>a</sup> Rašweš loh ʔaṭṭurage Kama-lbuṭun betulša Kame-hu mariḏ m<sup>a</sup>une Yeḥarreg-alkab<sup>o</sup>de Wittwaššeʕu fi-lḡdre</p>	<p>Ya-be w<sup>o</sup>ya wal<sup>o</sup>de Gad jak ʔali kan tihwe Wisgih kuʔaydat-alme Wisgih maṭiṭ<sup>i</sup> balhe 5 Waʕli ʕalay-haddife</p>
---	---

161 שורה זו מושמטת בפי האלמנה. לאחר מות בעלה האלמנה מניחה את ראשה על הרצפה, כך שכל העובר יכול לדרוך עליו. ציור זה מבטא בחריפות עד לאן הגיע מעמד האשה כאלמנה, מעמד נמוך ומסוכן.  
162 שתי שורות אלה מבטאות את רצונה של המקוננת להצטרף אל המת, בנה או בעלה, בבית הקברות.  
163 המקוננת מדימה כאן קינה של בת על גבר ממשפחתה, בשעה שאביה או גבר אחר במשפחה כבר מתו. כל הקינה היא למעשה פנייה אל הגבר המת, שיקבל יפה את פניו של הנפטר המגיע ושיטפל בו היטב. מעניין לראות שהמקוננת משתמשת בנוסחאות כמעט זהות לאלו המתארות טיפול באח החולה של רינה קיסר – ראו לעיל, קינה מס' 6. אפשר, כמובן, להסיק מכאן שיש מעבר מוטיבים וביטויי לשון בין המקוננות של איזור חטיבת המרכז בתימן, במקרה זה בנות הערים צנעא ומנאחיה.

קינת שרה חרט (2)  
 יא אבא ויא ואלדא

הוי אבי, הוי מולידי	צא לקראת הבא אליך <sup>164</sup>
הנה מגיע אליך זה שהיית כמה אליו	סלול לו את הדרך, <sup>165</sup>
והשקה אותו מכד המים הקטון	מפני שהמעיים בוערים
אותו "מטיט" דליל	כיוון שהוא חולה אנוש והשקה
ושורף את הלב	
5 וקסה אותו בשמיכה	ותשתעשעו (יחדיו) באפלה

8

קינת שרה חרט (3)<sup>166</sup>  
 יא אמה ויא ואלדה

יא-אמא ויא ואלדה	ואין אייקולו בש' היא
מא אסח'א עליש' ומא ארצ'א	ואנא בש' אעזו ואלג'א
בין אלתראב ואלנדא	תסירי ביות אלבלא
בין אלשמוס ואלחמא	ואלדוד ואלנאמסא
5 ולאט'למא ואלהמסא	ואלברד ואלהאקפא
עאד אלפראש ואלדפא	ולאלמטר ואלהג'א
ואליום, יא-אמי, אנא	ואלביית עריץ' אלבנא
אין דיאך אסיר אין אנג'א	עלא מליח אלדניא
כלה מרצף סוא	
חלית בין אלאחשא	וג'אורת אנא אלזאד ואלמא
10 עגית חליב אלרוא	עגית ימין ואיסרא

164 "הבא אליך", כלומר, המת "הטרי" אשר מצטרף אליך.

165 משמעותו המילולית "לזלף מים על דרכו", וכאן משמעו ליישר, לסלול ולהתוות את השביל. סלילת הדרך נעשתה באמצעות זילוף מים לפני המהלך בה, על מנת שלא יתאבקו בגדיו.

166 שרה חרט מדגימה כאן קינת בת על אמה בזמן היציאה מן הבית אל בית הקברות.

קינת שרה חרט (3)

יא אמה ויא ואלדה

Wayn-ay-gulu bič hayye	Yumma w <sup>ə</sup> ya wal <sup>ə</sup> de
Wane bič ʾaʿwaz walje	
T <sup>ə</sup> siri b <sup>ə</sup> yut-alb <sup>ə</sup> le	Ma-s <sup>ə</sup> k <sup>ə</sup> e ʿalayč wumada
Waddud wannamese-we	Bayn-att <sup>ə</sup> rab wannade
Walbard walhagefe	Bayn-ašš <sup>ə</sup> mus walḥame
Walilmaṭar walḥ <sup>ə</sup> je-we	
Walbayt ʿariḏ-albene-we	Wal <sup>ə</sup> ddulma walhamse
ʿAla maliḥ-addinye	ʿAd-alfiraš wadd <sup>ə</sup> fe
Kullo m <sup>ə</sup> rašsaf sawe-we	
Wela-ḥemi galbiye	Walyawmi y <sup>ə</sup> ummi-yane
Wubayti man li ʾaw me	ʾAn-ḏak ʾasir ʾayan-anje
Man-ayyegul-li ḥayye	
W <sup>ə</sup> jawart-ana-zzad walme	Ḥallayt <sup>ə</sup> bayn-alaḥše
ʿejit yamin waysare	ʿejit ḥalib-arruwe

קינת שרה חרט (3)

יא אמה ויא ואלדה

לוא יאמרו לך: "קדימה!" <sup>167</sup>	הוי אמי, הוי הורת
ואני צריכה אותך וזקוקה לך	
שתלכי אל בית הקברות	אינני מעוזה ואינני מסכימה <sup>168</sup>
והתולעים והזבובים	בתוך החול והרטיבות
והקרה והצינה	בין השמשות והחום
ולגשמים ולעננים	
והבית רחב־ממדים	5 ולחשכה ולעלטה
עם כל טוב העולם הזה –	עדיין המצעים והשמיכה
הכול מסודר היטב	

167 גם בקינה 6 שורה 12 מופיע טור דומה: "יאמרו לך: קדימה!". הסיטואציה המתוארת היא דקות ספורות לפני הוצאת גופת המת מן הבית, והקהל כאילו אומר "קדימה, הבה נלך!". אלה למעשה הדקות האחרונות שהבת תוכל לראות בהן את אמה, מכיוון שהיא אינה משתתפת בלוויה עצמה.

168 "ואינני מסכימה" – הבת פונה אל אמה המתה ואומרת לה שהיא אינה מוכנה להעלות על דעתה או להסכים שהאם תלך בית הקברות, כלומר, למות.

וכעת, הוי אמי, אוי לי  
 אנה אלך ואנה אפנה  
 ואפילו נפעם לבי,<sup>169</sup>  
 ומי ממשפחתי או אחר  
 מי יאמר לי: "ברוך הבא!"  
 התגוררתי בתוך הרחם  
 10 ינקתי את החלב המרווה  
 ושכנתי ליד המזון והמים  
 ינקתי מימין ומשמאל

169 "ואפילו נפעם לבי", כלומר, אפילו חיי יחזור למסלולם וארגיש טוב, נפעמת, לא אדע לאן ללכת ולאן לפנות, משום שאת אינך.

### קיצורים ביבליוגרפיים

- אבו לויעוד  
 Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, University of California Press 1986
- אבישור  
 יצחק אבישור, שירת נשים – שירי עם בערבית יהודית של יהודי עיראק, אור יהודה 1987.
- אברבך  
 משה אברבך, החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ג.
- אוסטין  
 John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, New York 1965
- אורטנר  
 Sherry B. Ortner, "Is Female To Male As Nature To Culture?", *Woman Culture and Society*, Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), Stanford University Press 1974, pp. 67-89
- אחדות  
 אליהו אחדות, מעמד האישה היהודית בבבל בתקופת התלמוד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט.
- איכה רבה  
 מדרש איכה רבה, מהדורת שלמה בובר, תל אביב תשכ"ד.
- אלקסיו  
 Margaret Alexiou, *The Ritual Lament In Greek Tradition*, Cambridge University Press 1974
- אמדור  
 מיכל אמדור, "מנהגי אבלות בקהילה היהודית בעדן", ידע עם 27, 61-62 (2001), עמ' 125-127.
- אשכנזי  
 טוביה אשכנזי, "יהודי חצרמוות", עדות ב (תש"ז), עמ' 58-71.
- בךדוד, הוד  
 אהרון בן דוד, הוד – הוידה ודאוד מצפון תימן, קריית עקרון תשנ"ט.
- בךדוד, התעויה  
 —, "התעויה בצפון תימן", תהודה 2 (תש"ן-תשנ"א), עמ' 37-40.
- בךעמי  
 יששכר בךעמי, "מפעלי המרכז לחקר הפולקלור", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות ה (1972), עמ' 107-111.
- בךשמחון  
 רפאל בךשמחון, יהדות מרוקו – הוי ומסורת, לוד תשנ"ד.
- בנדר  
 Alfred Philip Bender, "Beliefs, Rites and Customs of the Jews Connected with Death", *JQR* 6 (1894), pp. 317-347, 664-671
- בניהו  
 מאיר בניהו, מעמדות ומושבות – ספר זיכרון לרב יצחק נסים, ירושלים תשמ"ה.
- בנימין השני  
 ישראל בן יוסף בנימין, ספר מסעי ישראל, פעטצאלל תרי"ט.
- ברילבב, בית הקברות  
 אבריאל ברילבב, "מקום אחר – בית הקברות בתרבות היהודית", פעמים 98-99 (תשמ"ד) עמ' 5-37.
- ברילבב, לפי הספר  
 —, "למות לפי הספר", ומנים 73 (2001-2000), עמ' 71-78.
- ברילבב, ספרים לחולה  
 —, "Games of Death in Jewish Books for the Sick and Dying in the Early Modern Period", *Kabbalah*, 5 (2000), pp. 11-33
- בראור, אתנולוגיה  
 Erich Brauer, *"Ethnologie der jemenitischen Juden"*, Heidelberg 1934

- בראואר, קברי הקדושים  
 אריק בראואר, "קברי הקדושים וספרי התורה עושי נפלאות", מתימן לציון, תל אביב תרצ"ח, עמ' 165-173.
- בראשית רבה  
 מדרש בראשית רבה, מהדורת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים תשכ"ה.
- בשן  
 אליעזר בשן, יהדות מרוקו – חברה ותרבות, הקיבוץ המאוחד 2000.
- גויטיין, חזיון  
 שלמה דוב גויטיין, "חיים חבשוש וספרו חזיון תימן", ספר מאגנס, בעריכת י"ג אפשטיין ואחרים, ירושלים תרצ"ח, עמ' 89-96.
- גויטיין, כתובות  
 Shlomo Dov Fritz Goitein, "The Age of the Hebrew Tombstones from Aden", *JSS* 7 (1962), pp. 81-84
- גויטיין, מקרא  
 —, "נשים כיוצרות סוגי ספרות במקרא", הני"ל, עיונים במקרא, תל-אביב 1963, עמ' 242-282.
- גולדשמיט ומסא  
 דני גולדשמיט ואוריאל מסא, דיוקן קהילת יהודי עדן 1839-1967, תל אביב 1995.
- גליק  
 שמואל גליק, אור נגה עליהם – הויקה שבין מנהגי נישואין למנהגי אבלות במסורת ישראל, אפרת 1997.
- גמליאלי, אהבת תימן  
 ניסים בנימין גמליאלי, אהבת תימן – השירה העממית התימנית, שירת הנשים, תל אביב 1996.
- גמליאלי, מחנה גאולה  
 —, תימן ומחנה גאולה, תל-אביב 2005.
- גמליאלי, כנפי אמא  
 —, תחת כנפיה של אמא, תל אביב 2002.
- גרנקויסט  
 Hilma Granqvist, *Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*, Helsingfors 1965
- דותן  
 טרודה דותן, "צלמית של מקוננת מסביבת לכיש", ארץ ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 42-46.
- הולסט-זורהפט  
 Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices-Women's Laments And Greek Literature*, London And New York 1992
- הורוביץ  
 Elliot Horowitz, "Speaking to the Dead: Cemetery Prayer in Medieval and Early Modern Jewry", *JJTP* 8, 2 (1999). pp. 303-317
- היגר  
 מיכאל היגר, מסכתות קטנות, מסכת שמחות, ניו יורק תרצ"א.
- הירשברג  
 חיים זאב הירשברג, "אבל", אנציקלופדיה מקראית, א, טורים 40-45.
- הנטינגטון ומטקאלף  
 Richard Huntington and Peter Metcalf, *Celebrations Of Death*, Cambridge University Press 1979
- וינברגר  
 יהודה ליב וינברגר, סדר סליחות כמנהג קהילות הרומניוטים, ירושלים תש"ם.
- ורן בקום  
 ואוט זאק ון בקום, "תבניות של קינות ספרדיות מן המאה ה-15", דברי הקונגרס העולמי היהודי ה-11 למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 21-28.
- ורגנפ  
 Arnold Van-Gennep, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press 1980
- חבשוש  
 חיים בן יחיא חבשוש, מסעות חבשוש – חזיון תימן, מהדיר שלמה דוב גויטיין, ירושלים תשמ"ג.
- חזקרוקם, חלומות  
 Galit Hasan-Rokem, "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture", *Dream Cultures*, eds. David Shulman and Guy G. Stroumsa, Oxford University Press, 1999, pp. 213-232
- חזקרוקם, קול אחותי  
 גלית חזקרוקם, "הקול קול אחותי – דמויות נשים וסמלים נשיים במדרש איכה רבה", אשנב לחייהן של נשים בחברות היהודיות, בעריכת יעל עצמון, ירושלים תש"ס, עמ' 95-111.
- חזני  
 ישראל חזני, "תיקון – מכוחה של תשובה", דרך אגדה ג (תש"ס), עמ' 93-131.
- חיות  
 צבי פרץ חיות, פירוש מסכת משקין לרבי שלמה בן היתום, ברלין 1909.
- חפציבה  
 אודט חפציבה, "מעגל ההספדים", אפריון 56 (1999), עמ' 39-41.
- טבעוני  
 שלמה טבעוני, נשים כמעין – סיפורן של סעודה וחביבה מגוריג'י ספאן, הקיבוץ המאוחד תשמ"א.
- טובי, העת החדשה  
 יוסף טובי, (עורך), יהודי תימן בעת החדשה, ירושלים תשמ"ד.

- יוסף טובי וציביה טובי, "היהודייה בתימן כמחנכת", בת תימן, בעריכת שלום סרי, תל אביב תשנ"ד, עמ' 77-87.
- יוסף טובי, עיונים במגילת תימן, ירושלים תשמ"ו.
- Elizabeth Tolbert, "Magic-Religious Power and Gender in the Karelian Lament", *Music, Gender and Culture*, eds. Marcia Herndon and Susanne Ziegler, Wilhelmshaven 1990, pp. 41-56
- יעקב חיים טיגאי, "קינה, קינות", אנציקלופדיה מקראית, ז, טורים 125-144. ויקטור טרנר, התהליך הטקסי – מבנה ואנטי-מבנה, תל אביב 2004.
- נחום טשרנוביץ ומישאל מסורי כספי, "פותרות מזל בצפון-מזרח תימן ובארץ", עם וארץ ב-ג, 22-21 (1985-1986), עמ' 259-270.
- יוסף יהלום, "יהווי – לשון איליא", פרוקים בעברית לתקופותיה – אסופת זיכרון לשושנה בהט, בעריכת משה בריאשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 129-132.
- יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף, שירת בני מערבא – שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט.
- דוד ילין, תורת השיר הספרדית, ירושלים תשל"ו.
- מרדכי יצהרי, חיים סוערים, ירושלים 1996.
- , אוצר המשלים והפתגמים התימניים, ירושלים 1993.
- שלום יצחק הלוי, שו"ת דברי חכמים, ירושלים התשל"ב.
- אהרון ירימי, מאגדות תימן – מספירי אהרון ירימי, רמת גן תשל"ח.
- Anna Caraveli-Chaves, "Bridge Between Worlds: the Greek Women's Laments as Communicative Event", *Journal of American Folklore* 93, 368 (1980), pp. 129-157
- ישראל לוי, על מות – הקינה על המת בשירת החול העברית בספרד על רקע הקינה בשירה הערבית, תל-אביב תשל"א.
- קלוד לוי-שטראוס, הנא והמבושל, תל-אביב 2005.
- , "עלילות סדיוואל", הספרות 20 (1975), עמ' 8-27.
- אלברט בייטס, לורד, "ארגונה של האודיסאה כאפוס בעל פה", האודיסאה והומרוס – מבורח מאמרים, בעריכת גבריאל צורן, ירושלים 1989, עמ' 113-127.
- , "הומרוס על רקע השירה הסיפורית בעל פה", האודיסאה והומרוס – מבורח מאמרים, עמ' 38-57.
- Albert Bates, Lord, *The Singer of Tales*, New York 1968
- ורד מדר, איש קאל לך אלמות חין גא, מה אמר לך המוות כאשר בא? קינות נשים מתימן בהקשרן התרבותי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, 2002.
- , "קינות נשים מתימן – טקסט בין קול לתנועה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כג (תשס"ד), בדפוס.
- מהדורת שלמה בובר, ניו יורק תש"ח.
- אביבה מילר-לנצט, "סיפורו של ערסל תימני יחיד ומיוחד", רימונים 5 (1997), עמ' 60.
- אבא מיוסט, ירושלים הקטנה – סיפורים מחיי היהודים בעיר צפרו במרוקו, תל-אביב 2000.
- שאל מייזליש, זכרון לברכה – מנהגי פטירה ואבלות במסורת ישראל, תל-אביב 1987.
- אהרון מירסקי, ספר דברים המפורש, סידרת דעת מקרא, ירושלים תשס"א.
- ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשמ"ח.
- חנה נוה, "על האובדן, על השכול ועל האבל בהווה הישראלית", אלפיים 16 (תשנ"ח), עמ' 85-120.
- דוב נוי, "יר שלום שבזי באגדות העם של יהודי תימן", בואי תימן, בעריכת יהודה צצהבי, תל אביב 1967, עמ' 106-133.
- Aili Nenola-Kallio, *Studies In Ingrian Laments*, Helsinki 1982
- הגר סלומון וגלית חוץ-רוקם, "רוקמות את עצמן – רקמה ונשיות בקבוצה ירושלמית", תאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 55-68.
- טובי וטובי
- מגילת תימן  
טולברט
- טיגאי  
טרנר  
טשרנוביץ וכספי
- יהלום, לשון איליא
- יהלום וסוקולוף
- ילין  
יצהרי, חיים סוערים  
יצהרי, פתגמים  
יצחק הלוי  
ירימי  
כרוול-צ'אווס
- לוי
- לוי-שטראוס, הנא  
לוי-שטראוס, עלילות  
לורד, אודיסאה
- לורד, הומרוס
- לורד, שירה בעל פה  
מדר
- מדר, בין קול לתנועה
- מדרש תהלים  
מולר-לנצט  
מיוסט
- מייזליש  
מירסקי  
מרגליות  
נוה
- נוי
- ננולה-קאליו  
סלומון וחוץ-רוקם

- משה סמט, "הלנת המת – לתולדות הפולמוס על קביעת זמן המוות", אסופות ג (תשמ"ט), עמ' תיג-תסה.
- סמט
- חיים סעדון (עורך), תימן, ירושלים תשס"ב.
- סעדון
- יעקב ספיר, ספר מסע תימן, בעריכת א' יערי, ירושלים תשי"א.
- ספיר
- ספר חסידים, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשס"ג.
- ספר חסידים
- שמואל ספראי, בשלהי הבית השני בתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג.
- ספראי
- דוד עובדיה, קהילת צפרו – מרוקו, א, ירושלים תשל"ה.
- עובדיה
- ליסה ענתבי, "טקסי לידה ופטירה – בניית זהות ליהודי אתיופיה", יהודי אתיופיה באור הזרקורים, בעריכת שלוח וייל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 49-60.
- ענתבי
- Taufiq Fahd, "Niyaha", *The Encyclopedia of Islam*. (Second edition) 8, pp. 64-65
- פאהד
- ורדה פדבה, "קול המת בקינה", מחקרי ירושלים בספרות עברית - י"א (תשמ"ח), עמ' 629-659.
- פדבה
- Moshe Piamenta, *A Dictionary of Post Classical Yemeni Arabic*, Leiden and New York 1990-1991
- פיאמנטה, מילון
- משה פיאמנטה, "משדה היופי האנושי, האלוהי והמשיחי בשירת תימן הערבית", אורחות תימן – שיערים באורחות תימן, בעריכת שלום גמליאל ואחרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 36-66.
- פיאמנטה, שדה היופי
- Ruth H. Finnegan, *Oral Poetry*, Cambridge University Press 1977
- פינגן
- פיליס פלגי, מוות אבל ושכול בחברה הישראלית בעתות מלחמה, ירושלים 1974.
- פלגי
- משה צדוק, יהודי תימן – תולדותיהם ואורחות חייהם, תל אביב 1967.
- צדוק, יהודים
- , "היחסים בין היהודים והערבים בתימן", יהדות תימן – פרקי מחקר ועיון, בעריכת יוסף טובי וישראל ישעיהו, ירושלים תשל"ו, עמ' קמז-קסג.
- צדוק, יחסים
- יוסף קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשל"ח.
- קאפח, הליכות
- , כתבים, בעריכת י' טובי, ירושלים תשמ"ט.
- קאפח, כתבים
- , "קינה ערבית של יהודי תימן", יהדות תימן – פרקי מחקר ועיון, עמ' תטו-תזו.
- קאפח, קינה ערבית
- יחיאל קארה, "היסודות העבריים והאראמיים בלשון הנשים בתימן – בחינה לשונית", מחקרים בלשונות היהודים: תרגומי מקרא ולהגים מדוברים, בעריכת משה בראשר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 113-150.
- קארה
- פנחס בן יוסף קורח, בית מועד, בני ברק תש"ס.
- קורח
- Charles Steven Caton, *Peaks of Yemen I Summon*, University Of California Press 1990.
- קטון
- אלפרד רבינוביץ, "דברי חורקוס העותי על ארץ ישראל", ספר יוחנן לוי, בעריכת משה שובה ויהושע גוטמן, ירושלים תש"ט, עמ' 173-187.
- רבינוביץ
- ניסן רובין, "מבנה חברתי ודפוסי אבל", חברה ורווחה ז, 3 (1987), עמ' 219-231.
- רובין, מבנה חברתי
- , קץ החיים – טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, הקיבוץ המאוחד 1997.
- רובין, קץ החיים
- C.P. Rosenblatt, et al., *R.P. Walsh and D.A. Jackson, Grief and Mourning in Cross Cultural Perspective*, New Haven, Conn. 1976
- רוזנבלט ואחרים
- שאלות ותשובות ריב"ש (=ר' יצחק בן ששת), ווילנא תרל"ט.
- ריב"ש
- משה צוקר, "מפרושו של רס"ג לתורה", סורא ב (תשט"ו-תשט"ז), עמ' 313-355.
- רס"ג
- יוסף רצ"א, תימנה – מבוא לארץ אלחוגריה, בעריכת א' יעקב, ירושלים 1995.
- רצ"א
- יהודה רצהבי, "בת תימן בספרות העם והפולקלור", גליונות כה (תשי"א), עמ' 293-297.
- רצהבי, בת תימן
- , "גזירה על יהודי צנעא בפסח התקע"ח", מנחה ליהודה, בעריכת שמחה אסף ואחרים, ירושלים תשי"י, עמ' 276-277.
- רצהבי, גזירה
- , "יהדות תימן", ממזרח ומים – פרקי מורשת ותרבות, בעריכת יואל רפל, תל אביב 1978, עמ' 205-282.
- רצהבי, יהדות תימן

- יהודה רצהבי, אוצר לשון הקודש שלבני תימן, תל אביב תשל"ח.  
 —, "מנהגים קדומים בהלכות יהודייתִימן", שבט ועס ו (תשל"א), עמ' 168-180.
- , "מנהגות קדומים במשכנות תימן", במערכה יז, 200 (1977), עמ' 34-35.  
 —, "צורה ולחן בשירת תימן לסוגיה", תצליל 8 (1968), עמ' 15-22.  
 —, "מוטיבים ערביים בקינה העברית הספרדית", מחקרי ירושלים בספרות עברית י-יא (תשמ"ז), עמ' 765-737.
- , "ר' שלם שבזי ושירתו", ספונות ט (תשכ"ה), עמ' קלה-קסו.  
 —, "שירי אהבה של נשות צנעא", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור ד (תשל"ד), עמ' 75-119.
- אלכסנדר שייבר, "השופר בטכס הקבורה", סיני כט (תשי"א), עמ' פ-פט.  
 אמנון שילוח, "המוסיקה והמחול מחוץ לבית-הכנסת", המורשת המוסיקלית של קהילות ישראל, האוניברסיטה הפתוחה, יחידה 9, תל-אביב תשמ"ה-תשמ"ו.  
 שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, באור ארוך לתוספתא, נויארק תשט"ו-תשמ"ח.
- רצהבי, לשון הקודש  
 רצהבי, מנהגים קדומים  
 רצהבי, משכנות תימן  
 רצהבי, צורה ולחן  
 רצהבי, קינה עברית  
 רצהבי, שבזי  
 רצהבי, שירי אהבה  
 שייבר  
 שילוח  
 תוספתא