

ג. "פרסיים", חגים פרסיים ולשון פרסי

בדבריהם של חכמי בבל קיימת הבחנה ברורה בין גויים סתם לבין "פרסיים". דומה שלאלה האחרונים יוחדה משמעות מסוימת מאוד. בדרך כלל משמש המונח "פרסיים" לציון מובהק של מלכות פרסיים, אך הוא נתיחד גם לבעלי מראה מיוחד ומנהגים מיוחדים, הקשורים לנראתה לאצולה או לכנסייה הפרסית. אשר לציון המלוכה, חכמים נזקקו לכינוי "פרסיים" בהתייחסם הן למלכות האחימנית והן לשושלת הסאסאנית החדשה.<sup>28</sup> מצד אחד רגילים היו להזכיר "פרסיים" כמו שבאו אחרי הבבליים ולפני היוונים,<sup>29</sup> אך מצד שני נזקקו ל"פרסאי" דוקא בהקשר לשלטונו שביהם: "יצתה מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחראית" (עובדת זורה ב ע"ב); "השתא פרסאי נינהו" (בבא קמא קין ע"א, כנוסח כי"מ); "זה אידנא דקא כתבי פרסאי" (בבא מציעא קח ע"א), ועוד.<sup>30</sup>

כמו כן ציינו חכמי בבל את ה"פרסיים" כבעלי הופעה מיוחדת ("אוכلين ושותין כדבר ומסורבלין כדבר ומגדלין שער דבר ואין להם מנוחה דבר"),<sup>31</sup> וניכר שאין כאן כוונה/lgoyim סתם, אלא לקובוצה מוגדרת. דומה שגם גם כוונתו של ראש הגולה בדבריו אל רב שת על "פרסאי בצרבי שעודה" ובתואר שעודתם (ברכות מו ע"ב), ונראת שלפנינו תואר המכובן לדפוסי השעודה בקרב האリストוקרטיה האיראנית.<sup>32</sup> אין מדובר כאן בגילוי של היכרות בלתי אמצעית כתוצאה מגע יומיומי. אך תאים כללים של שכבת אצולה מסוימת חדרו אל תוך הספרות התלמודית, וכפי שראינו, לעיתים אירע הדבר באמצעות ראש הגולה, שאכן הכיר את המאפיינים הפרסית מקרוב.

בדומה לכך, יכולים היו חכמים לקלוט ידיעות שונות על מחוזר החגים של הלוח הפרסי מבלתי להתמצא בפרטיו הפרטניים של מועדים אלה ומשמעותם הדתית המיוחדת.

28 לעניין זה ראה: קרוייס, פרס ורומי, עמ' 27–33.

29 פסחים קיט ע"א: "באו פרסיים ונטלוהו מכשדים, באו יוונים ונטלוהו מפרסיים"; יומא י ע"א: "נפלו כשדים בידי פרסיים".

30 תרגום: "עכשו פרסיים ישנים"; "ועכשו שכותבים פרסיים". וראה גם: ברכות נט ע"ב; קידושין עב ע"א; ואף גטין יז ע"א: "למיירה דרומאי מעלו מפרסאי...". (תרגום: "לומר שהרומים עדיפים על הפרסים..."); וראה גם: יומא י ע"א: "עתידה פרס שתיפול בידי רומי".

31 מגילה יא ע"א; קידושין עב ע"א; עבודת זורה ב ע"ב; והשווה גם: קידושין עב ע"א – הדימוי של "פרסא דרכיב" – "דובא ניזדא" (תרגום: "פרסי רכב", "דוב ניזד"). וראה: קרוייס, פרס ורומי, עמ' 30 והערה 17, שביקש למצוא תאים דומים לפרסים בספרות הקלאסית. הדימוי לדב מופיע גם בכמה מדרשי כתובים: ראה למשל: מדרש תהילים יח, עמ' 140–141 ("כאשר ינוס איש מפני הארי" – זו בבל... יfraggo הדב' – זו מדויופרס"); וראה: בראשית רבה צט ב, עמ' 1273–1274, ומנחת יהודה שם).

32 בר, ראשות הגולה, עמ' 52–53; והשווה גם: ערוביין כת ע"ב, על "הני פרסאי אכלִ טבהקי בלבד, נהמא" (תרגום: "פרסים אלה אוכלים שהצלי בלי לחם"), ובפרשנים שציין בר, אמוראי בבל, עמ' 306, הערכה 59. וראה גם: ברכות כו ע"א, על בתי כסא פרסיים.

סוגיה בבלית אחת (עובדת זורה יא ע"ב) מונה ארבעה חגים "דפרסאי" וארבעה חגים "דבלאי". מקבילתה בירושלים (שם פ"א, לט ע"ג) מביאה בשם רב: "ג' זמנים בבל וג' זמנים במדיא", ועליהם מוסיף רב הונא בשם רב נחמן בר יעקב: "נروس בב' באדר בפרסי, בעשרים באדר במדיא". ספרות רובה הוודודה לחקר השמות הללו שבשני התלמודים ולזיקתם אל החגים הידועים לנו מלוח השנה הפרסי.<sup>33</sup> מי שביקש למדוד מן השימוש שבמסירת השמות המדוקים על "העדר ידיעת מדוקית",<sup>34</sup> טעה בודאי, וכבר העיר ש' אברמסון: "אין להתפלא על השינויים בנוסחות התלמוד, שלא היו בקיאים הספרים (ההדגשה שלי – י"ג) בשמות אידיהם של גויים".<sup>35</sup> אדרבה, מבדיקת השמות עולה, שחכמים אכן קלטו פרטים שונים מן התרבות הדתית הסובבת, אך לא ביקשו לשמר את משמעותם המדוקית של החגים מעבר למה שהיא ידוע גם לבני דורם הציבור הרחב. בסוד דבריו של שמואל, המתיחסים למסורת הארץ ישראלית על החובה לפרש ממש ואומדן בסמוך לアイיהם של גויים (עובדת זורה א-ב): "בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד" (עובדת זורה יא ע"ב), מצויה ההנחה, שהיהודי היה מודע לקיום החג הנוצרי בשעת מעשה, ונמנע מקשרי מסחר עם הגוי באותו ימים.

זאת ועוד, אפשר שנשתמר בתלמוד דוקא זכרם של חגים פרסיים שנגעו במישרין לחבי היהודים במלוכה הפרסית. שכן, שניים מן החגים שנזכרו: "Noruz" (מוסרדי, בבלית שם, כתוב יד ניו-יורק; ואולי "נروس" בב' באדר שבו ירושלמי) ו-"*Mihragan*" (מוּהָרָנָקִי), היו לימי גביית מסים והעלאתם למלכות הסאסאנית. זאת ועוד, אף במאה ה', בימי כוסרו הראשון, שמענו על ראש גולה שנאלץ להעלות ארבעת אלפיים דראם למלך בחג נורוז מסויים שנпал בשבת.<sup>36</sup> שני החגים הללו ציינו את ראשית עונת הגשמיים (*Mihragan*) ואת ראשית הקיץ (Noruz). דומה שהצדק עם גודבלאט, הרואה בדברי הבבלי (בבא מציעא פ"ז ע"א), על רבה שבittel שנים-עשר אלף יהודים מתשלום "כרגא דמלכא" פעניים בשנה – "ירחא בקייטה וירחא בסתוא"<sup>37</sup> – רמז לאותם חגים פרסיים שבהם אכן העלו מסים למלכות.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> י"ה שור, "התורות", החלוץ, ז (תרכ"ה), עמ' 1–89; ח (תרכ"ט), עמ' 1–120; ולעניןנו: החלוץ, ז, עמ' 51; קוהוט, החגים הפרסיים, עמ' 256–271; אופנהיים, השמות, עמ' 347–352; טקיודה, חגים איראניים, עמ' 637–639. וראה הספרות הנוסף שציין ניוזנר, בבל, ב, עמ' 88–90, הערת 1. זה יש להוסיף: בוקסר, שמות החגים, עמ' 261–262; גודבלאט, מס הגולגולת, עמ' 275–276, והערות 114–114.

<sup>34</sup> ניוזנר, בבל, ב, עמ' 88. הוא חוזר על הדברים גם בתחום: ניוזנר, מידת האיראניות, עמ' 142.

<sup>35</sup> מסכת עבודה זורה, מהדורות ש' אברמסון, ניו-יורק תש"ז, מבוא, עמ' XIX.

<sup>36</sup> ראה: I. Goldziher, "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud", VIII (1871), p. 77 (Kobak).

<sup>37</sup> תרגום: "מס גולגולת של המלך"; "חודש בקייז וחודש בחורף".

<sup>38</sup> ראה: גודבלאט, מס הגולגולת, עמ' 276–275, והערות 111–114; דבריו באו בעקבות ניוזנר, בבל, ב, עמ' 88, אך הוא יישם אותם בצורה משכנעת לסוגיות בבא מציעא פ"ז ע"א. ומשמעותו לעניין

אם כן, שוב אין כאן היכרות מקרוב עם חגי הגויים, אלא ביטוי לשפעתם של אלה על חייו היהודים, וקשה יהיה להסיק מכאן מסקנות על הפריה תרבותית כלשהי. מסקנה שונה לכאהורה עולה מן הבדיקה הלשונית, שכן מידת ההיזוקות לשונות הסביבה או הימנעות שימוש בהן נתפסה לא פעם כאמת מידה מובהקת לעוצמת המגע או הריחוק שבין היישוב היהודי לעמי הסביבה. שי ליברמן ביקש בזמןו להסיק זאת מאוצר המיללים היווניים שבספרות התלמודית,<sup>39</sup> ולCAAורה בדיקה מקבילה תלמדנו על יניקה דומה גם בקרב היהודי בבל. אך עיון נוסף מגלה את הקושי שהסקת מסקנות מן המזוי בידינו, ושוב עולה חוסר הסימטריות בין המיציאות הלשונית שבארץ ישראל לבין זו שבבבל.

אין ספק שעיקר לשונות של היהודי בבל התלמודית, היוו היהודים שחיו בין מסופוטמיה שבצפון-מערב לבין מישן והפרץ הפרסי בדרום-מזרח, הימה ארמית בבלית – דיאלקט של הארמית המזרחית.<sup>40</sup> לשון זו נשארה (תווך שינוי מסויימים) בפייהם של היהודי בבל עד סוף תקופת הגאנונים.<sup>41</sup> וכדברי רב האי גאון: "שבבל מאז מקום לשון ארמי ולשון כשי ועד אין (=וועדיין) בכל העיירות בלשון ארמי וכשי מספראין הכל בין ישראל ובין הגויים", ועל כן קוראים גאוני בבל לשון הארמית: "לשוננו".<sup>42</sup>

לצד השימוש באրמית הבבלית נזקקו אמוראי בבל גם לדיאלקטים העבריים השונים (עברית מקראית, תנאית ואמוראית).<sup>43</sup> מطبع הדברים, הם שימשו בעיקר את הקהילה היהודית, על פי רוב כלשונות ספרותיים.<sup>44</sup> ואולם, גם מידת החדרה של שפות אחרות

– אפשר שגם פועלים של ה"חברים" נתפרש לעיתים על ידי חכמי התלמוד כקשר לימי אידייהם של הפרסים; בעניין זה האריד רוזנטל, למילון התלמודי, עמ' 39–42, ובהערות שם, ובדברי הסיום שלו שם קבוע: "עדין צרייך הוא עיון ותלמוד".

<sup>39</sup> ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 5.

<sup>40</sup> על הארמית המזרחית ראה סקירה של י. קווטשר, ארמית, עמ' 275–282, והביבליוגרפיה שם, עמ' 287–283. שני הדיאלקטים האחרים של הארמית המזרחית שמשו בעיקר בפיهن של כתות נוצריות ברחבי עיראק: הסורתית הייתה לשונם של תושבי צפון עיראק (אך נתפסה גם מעבר לכך), כמו הנוצרים הנסטורייניס או הנוצרים היעקובינים בסוריה, ואילו המנדעית הייתה שפתה של כת "המנדים" הנוצרית בדרום עיראק. לשונות התלמוד הבבלי בכלל, כולל רשימהביבליוגרפיה מפורטת, ראה: גודלבאט, התלמוד הבבלי, עמ' 273–281.

<sup>41</sup> ראה: אפשטיין, דקדוק, עמ' 14 ואילך; קווטשר, הארמית שבבבל, עמ' 172.

<sup>42</sup> אפשטיין, שם, עמ' 17. תשובה רב האי גאון נתפרסמה על ידי א"א הרכבי, הקדם, ב (תרס"ח), עמ' 82, והביאה אפשטיין, שם, עמ' 16.

<sup>43</sup> ראה: שי אברמסון, "על לשון עברי שבבבל", בთוך: ערכי המילון החדש בספרות חז"ל, ב, בעריכת מ"צ קדרי, רמת-גן תשל"ד, עמ' 9–15.

<sup>44</sup> לשאלת עד متى הייתה העברית שפה מדוברת ראה: י. קווטשר, "לשונן של האגרות העבריות והארמיות של בר כוסבה ובני דורו", לשוננו, כו (תשכ"ב), עמ' 22; מ' סוקולוף, "העברית של בראשית רבה לפי כתבי יד ואטיקון 30", לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 26 ואילך.

לلغة התלמוד הבבלי, וביניהן הפרשיות האמצעית (פרתית ופלורוית), אינה מלמדת בהכרח בכל המקרים על היכרות מקרוב עם הסביבה ועל אסימילציה תרבותית בתקופה התלמודית. יש לציין, כי חידרת הפרשיות אל השפה הארמית החלה עוד בימי האחים ננים, כאשר הארמית הייתה *la lingua franca* ברוחבי הממלכה הפרטית, וקלטה כבר אז מיללים שאולות מן העולם האיראני.<sup>45</sup>

ובאשר לתקופתנו ולמשמעותן העדות התלמודית, יש לציין שתי מגבלות: (א) לפנינו יצירה ספרותית היוצאת משכבה חברתית מסוימת מאוד, וקשה לדעת עד כמה מותר להקשיש ממנה לשאר הציבור או לרבדים אחרים הציבור. (ב) אין בידינו אמצעי ביקורת לצורך השוואה עם המטען הספרותי שברשותנו. בארץ ישראל ניתן ללמידה על מידת היוונית ששימשה את קהל היהודים על פי המשנה, התלמוד הירושלמי, המדרשים הארץ-ישראלים והתרגומים, וכן בזמן בידינו לעזרך השוואה עם הממצא הארכיאולוגי, ובעיקר עם הכתובות המרובות בבית הכנסת ובבתי קברות<sup>46</sup> (ובכך אולי גם לצמצם את ההיקשרות המשמעותית ליוונית לאזורי מסוימים ולשכבות תרבויות שונות). בבל לעומת זאת נותרה הספרות התלמודית כעד יחיד,<sup>47</sup> המציג, כאמור, תמונה חד-ממדית. יתרה מזו, בשאלת הטעמה הלשונית החיצונית אל תוכן התלמוד علينا להסתמך לפי שעיה על העבודה הלקסיקוגראפית הקיימת, ואף שזו החלה באופן שיטתי כבר במאה הי"א, עם הופעת ספר העורך לר' נתן איש רומי, הרי שטרם ניתן לדבר על תוצאות מהימנות ומשביעות רצון. יש שהגיזמו בחיפושיהם אחרי מילים שאולות מן הפרשיות בלשונם של אמוראי בבל,<sup>48</sup> ויש שהלכו בכיוון הפוך, ובקשו ליחס אטימולוגיות עבריות או שמיות גם למיללים שמוצאים מן הפרשיות או מן הלשונות הקלasicות.<sup>49</sup> דומה ששתי התרומות החשובות ביותר ליותר לאיתור השפעות הלשונית

45 מונחים פרסיים חדרו לא רק לאրמית, אלא גם לעברית, הן בתחום מונחי הממשל ("פרתמים", "אחסטרנים", "דת", ועוד) והן בתחום הדתי עצמו ("דוז", "פרדס", ועוד). ראה: שקד, השפעת הדת האיראנית, עמ' 236, ועמ' 315 הערה 1 (וראה גם: א' הורביז, "הלשון העברית בתקופה הפרסית", ההיסטוריה של עם ישראל – שבת ציון, ימי שלטונו פרס, בעריכת ח' תadmor, ירושלים תשמ"ג, עמ' 218–219); ראה גם: ח' גrynfeld, "הלשון הארמית בתקופה הפרסית", בתוך: *שבית ציון – ימי שלטונו פרס*, שם, עמ' 226.

46 והוא הדין לביקורת הארמית הגלילית שבירושלמי לאור הארמית שכותבות; ראה: קווטשר, הארמית שבבבלי, עמ' 171–172; והשווה: י' נוה, על פסיפס ואבן, ירושלים תש"ח, עמ' 12–16. וعليה ניתן להוסיף לכל יותר את חומר השבעות שפרסם מונטגומרי, השבעות ארמיות, ואחרים (ראה על כך להלן). וראה העתרתו של קווטשר, שם, עמ' 173, הערה 51.

47 הדוגמה הידועה לכך היא נטייתו של א' קוהוט בחיבורו העורך השלם, א–ח, וינה 1878–1892, שנועד להיות מהדורה מדעית של ספר העורך; וכבר מתח עליו ביקורת קשה זו באכר, על נטייתו לגילוי אטימולוגיות פרסיות. ראה: באכר, ביקורת על קוהוט, עמ' 482–514, ובעיקר ממ' 500.

48 זו ה cholija החלה אצל: יאסטרוב, מילון; וראה: י' קווטשר, "מצב המחקר של לשון חז"ל (בעיקר במילונות) ותפקידו", ערכי המילון החדש בספרות חז"ל, א, בעריכתו, רמת גן תש"ב, עמ' 8–6.

האידאניות בתלמוד הן הרשימה של מילים שאולות שערך טלגדי,<sup>50</sup> וההוספות והתיקונים של ד' גייגר לזיהויים של קוהוט, שנתפרסמו ב"תוספות העורך השלם".<sup>51</sup> לאחרונה נוספה עלייהן גם הרשימה שבסקירתו של ש' שקד על המילים האידאניות השאולות בארכית הבינונית.<sup>52</sup>

כמובן, כבר האמוראים עצם ידעו כי בנוסף לדיאלקט הארמי שבפיהם<sup>53</sup> קיימת לשון פרסית,<sup>54</sup> המذוברת בפי חלקים מן האוכלוסייה הסמוכה למקומותיהם. מבחינה זו ניתן לדבר על רגישות להשפעות לשוניות מן הסביבה כבר בתקופת התלמוד. רבא,<sup>55</sup> שחיה במחוזא ובסמוך לבירה בי-ארדшир, יכול היה למצוא קשר בין "ספר" בפרשית (dipir) לבין פסוק מן המקרה: "אמר רבא: כמוון קרדו פרסאי לספרא דביר",<sup>56</sup> מהכא: 'שם דבר לפנים קריית ספר' "; ובהמשך שם: " אמר רב אשי: כמוון קרדו פרסאי לנידה

50 טلغדי, מילים שאולות, עמ' 256-177. וראה ניסיון קודם של יהושע השל שור, מלות פעהלוויות, עמ' 120-98; להערכתה שלילית של עבודתו, וכן של קוהוט, ראה: ספייזהנדLER, DINNA DEMGISTTA, עמ' 336-337, הערות 9-10.

51 תוספות העורך השלם, בעריכת ש' קרויים (ואהרים), וינה תרצ'ז (וראה על תרומותו: שם, עמ' 7-7); ההערות של גייגר צוינו באות ג. על חקר המשקעים הלשוניים והתרבותיים האידאניים בתלמוד הבבלי ראה גם העורותיו וציוינו הביבליוגראפים של רוזנטל, למילון התלמודי, עמ' 38 והערות 1-9; וראה גם: ניוונר, מידת האידאניות, עמ' 139-149. למרות הכותרת, אין ניוונר דין כמעט כלל בדעותיהם של חכמים בלשונות אידאניים או בשימושם בהם, והוא עוסקת רק בהכרתם הכללית את המיציאות האידאנית שמסביבם. בנוסף לשני האוספים של מילים ומושגים אידאניים בתלמוד שציינו, נעשו מחקרים חשובים על מונחים טכניים מסוימים, שידיעתם בידי אמוראי בבבלי ניכרת מתוך דבריהם; בנוסף למחקרו של ספייזהנדLER, DINNA DEMGISTTA, ראה גם: גריינפלד, רטין מגושא, עמ' 63-69.

52 שקד, מילים אידאניות שאולות, עמ' 259-251.

53 יתרה מזו, הם אף היו ערים להבדלי לשון בין מה שבפי "רבנן" לבין מה "דاميיני"; וראה סוגיה מאלפת על כך בקידושין ע"א, והערותיו של אפשטיין על ההשוואה בין הארכית והפרשית: אפשטיין, גלוות, כרך 74, עמ' 42.

54 אין לדבר כמובן על לשון "פרסית" אחת אלא על משפחת השפות האידאניות. לשון הפרסית העתיקה, ששימשה כשפה מדוברת מיימי האחימנינים ועד למאה ה' לספרה, נוספה גם השפה הפרתית, שרדזה גם בכתבאות מן התקופה הסאסאנית (כמו ב-Kaba of Zoroaster שהבאו בפרק א) וגם בספרות, ובעיקר בחיבורים מניכאים. בתקופת התלמוד נוספה מה שמכונה בפי חוקרים הפרסית ה"אמצעית", שגילוייה הספרותי הוא בעיקר בחיבורים דתיים-זороואסטריים, והמכונה "פחלווי" (על שם הכתב הפחלובי בו שרדזו היצירות הללו). שפה זו, שהפכה שפת הדיבור של הסאסאנים, שימשה בין המאות ה'הט', ויש להניח שבעה שבחמים מדברים על "לשון פרסי" בימיהם, הם מתכוונים לדיאלקט כלשהו של הפרסית האמצעית. לסקירה קצרה של הספרות הפחלוויות לסוגיה ראה E. Yarshater, "Zoroastrian Pahlavi Writings", CHI, 3(2), pp. 1166-1169

55 רבא - כך בכתביו היד: ניו יורק, מינכן, ברבנו חננאל ועוד; בדפוסים: רב.

56 ראה: טلغדי, מילים שאולות, מס' 48, והערת גייגר, תוספות העורך השלם, עמ' 137.

דשנה, מהכא: 'כי דרך נשים לי' ".<sup>57</sup> ואכן, בפחלוית *daštan* = דם נידה, וכן אשה נידה.<sup>58</sup>

ואולם קשה לראות במאמרו של רב יוסף:<sup>59</sup> "בבבל לשון ארמי למה, או לשון הקדש או לשון פרסי" (סוטה מט ע"ב; בבא קמא פג ע"א), ניסיון להדיח את הארמית ולאמצת שפט הדיבור של הפרסים. ככל הנראה יש כאן מקבילה וחיקוי בבלאי למאמרו הידוע של רבי: "בארץ ישראל לשון סורסי למה, אלא אי לשון הקדש אי לשון יוונית" (שם). יתרה מכך, דומה שאין לעיר השוואה בין הזיקה ליוונית בארץ ישראל לבין זיקת חכמי בבל ל"פרסית". לא זו בלבד שאין כמות המילים השאולות מן הפרסית בבלאי מגיעה, ואפילו בקרוב, למידת ההזקקות אל היוונית בספרות ארץ ישראל,<sup>60</sup> אלא שהזיקה או השליטה בשפה זו היא בעלת משמעות שונה בכל אחת משתי הארץ. היוונית הייתה שפת הדיבור של שכבות חברתיות ניכרות ברחבי ארץ ישראל והקיסרות הרומית כולה, ובכללן גם יהודים. אך הפרסית נתיחה לקבוצות מסוימות ברחבי הממלכה האיראנית, בהיותה מעין שפה של השלטון והכנסייה,<sup>61</sup> ואין לצפות שדווקא בתחום זה תהיה חדרה משמעותית אל תוך השימוש הלשוני היומיומי של היהודי בבל. דומה שהזיקה לתרבות הסביבה, שבאה לידי ביטוי לא כל כך מרשים במישור הלשוני, הייתה גדולה יותר בתחוםים מסוימים של "מדעים" או אמונה עמניות, ועל כמה מן התחומים הללו נפנה בקצרה את דיונו.

#### ד. יהודי בבל ותרבות האיראנית העממית

השפעתה של התרבות האיראנית על הקהילה היהודית בבל בתקופת התלמוד קשורה קשר הדוק עם מכלול רחב יותר של שאלות. אלה נוגעות לתקופות הקדומות בהרבה מן

57 תרגום: "אמר רבא: כמו מי קוראים הפרסים לסופר דבר, מכאן: יושם דבר לפנים קריית ספר" ... כמו מי קוראים הפרסים לנידה דשנה, מכאן..."; עבודה זהה כד ע"ב.

58 גייגר, שם, עמ' 154.

59 בכ"מ: רב אסי; בבא קמא פג ע"א בדפוס: א"ר יוסי, אבל ברוב כתבי היד שם: רב יוסף, כהערה על דקדוקי סופרים.

60 השווה, דרך משל, בין מאה ושלושים הערכים שרשם טלגי, מילימ שאולות, עמ' 224–256, לבין אלפי המילים (למעלה משלושת אלףים) שציין ש' קרויס בחלק השני של: S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, I–II, Berlin 1898–1899 ועם כל הביקורת על רשיונותיו (ראה: D. Sperber, "Greek and Latin Words in Rabbinic Literature" האנגלית), ברור שמספר זה של מילים שאולות אף אפשר לעמוד על תחומי החיים והתרבות שבהם ניכרת במיוחד החדרת ההורית ההלניסטית-הרומית אל חייו היהודיים וחכמיהם (ספרבר, שם, עמ' 23 והערה 50, בעקבות ליברמן).

61 על אופי זה של הפחלוית ראה: כריסטנוזן, איראן, עמ' 45.

התקופה שבה עסוק דיווננו, ואף חורגות מבחןיה אוגראפית מתחומי בבל או פרס המצוומצים. יתרה מזו, רישום כיווני השפעה בין עמים הוא מן התחומיים הבויתיים ביותר בחקר תרבות העבר, ובלשון אחד מגדולי העוסקים בתחום זה: "קשה ביותר לעקב אחר הדרכים הנסתירות שבمسلسلן עוברים רעיגנות עם אחד לעם אחר".<sup>62</sup> המגעים בין עולם הרעיגנות והאמונות האיראניות לבין הציבור היהודי התרחשו בנסיבות שונות ומגוונות, לאורך מאות השנים של ימי הבית השני, וכמו כן גם בתקופת המשנה והתלמוד עצמה, ולא תמיד ניתן לאתר את נקודת המגע המכרצה לגבי השפעה זו או אחרת. לעיתים אף דומה שאין לדבר כלל על הפריה חד-פעמית וישראל, כי אם על תהליך ממושך ומורכב, שהשתרע על פני דורות רבים וארצות שונות.<sup>63</sup> כמובן, התקופה של מאתיים וחמשים השנים, שבה שלטו הפרסים האחימנינים על ארץ ישראל ועל המזרח כולה, הייתה מסגרת טבעית להשפעות בכל תחומי התרבות. אך דומה שזו רק אפיק אחד של התהליך, ו מבחינת העדות שכותב – לא דווקא פרק הזמן שהותיר אחריו עשר ספרותי. זאת ועוד, יש לזכור כי השפעות מן העולם הפרסי לא נקלטו רק אצל קבוצות אתניות מסוימות במזרח, כי אם הציפו את כל מה שעתיד היה להיקרא העולם ההלניסטי-הרומי. במסגרת זו, דרך משל, חדרו יסודות ופולחנים מן הדת הפרסית אל שכבות רחבות ביותר של עמי האיזור.<sup>64</sup> כיוון שכך, יכולים היו היהודים לקלוט השפעות שמקורן מפרס לא רק כתוצאה מגע בלתי אמצעי עם ציבור איראני בתחום פרס, או עם שליטים פרסיים בארץ ישראל ובמזרח התיכון, כי אם גם מצלוי שני או שלישי ודרך חוליות בניינים רבות. אף בתוך העולם היהודי עצמו נתקיים הפריה הדדית בין קהילות שונות, ופגשים כוללים נסוח העלייה לרגל לירושלים יכולים היו אף הם לתרום להעברת השפעות מן המזרח האיראני אל קהילות ישראל אחרות, בארץ ובתפוצות אחד. אין תימה אפוא, שעולם המחשבה היהודי בארץ ישראל של ימי הבית השני מגלה סימנים מובהקים של השפעות איראניות, בתחוםים מגוונים ומרכזיים. בין

62 קומון, דתות מזרחיות, עמ' 138.

63 ראה: שקד, השפעת הדת האיראנית, עמ' 237; קומון, שם, עמ' 135 ואילך.

64 הספרות והדעות שייחסו לאיראנים, ואשר נפוצו ברחבי העולם דובר-יוונית, נאספו ונתחו בחיבור היסודי של I-II, Paris 1938 – J. Bidez & F. Cumont, *Les Mages Hellénisés*, Paris 1938 – מבוא: כרך ב – טקסטים).

המחברים אף מייחסים את הפצת החומר הזה לתפוצה הפרסית

שבמזרחה ההלניסטי, בין השאר באמצעות פולחן כמו זה של "mittre", שעליו הולבשו אמונהות

ותפיסות עולם איראניות. לסיכום תפיסתם והשגות מסוימות עליהם ראה: A. D. Nock,

"Greeks and Magi", *Journal of Roman Studies*, XXX (1940), pp. 191–198 (= A. D.

; Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford 1972, pp. 516–526)

וראה גם: נוק, השפעה איראנית, עמ' 111–116. זו ביקורת על ספרם של:

H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griecheland*,

Leipzig 1926

תחומים אלה נזכיר דרך משל: תורת הבריאה, תפיסות דואלייטיות, מאבקי כוחות<sup>65</sup> הפעלים בעולם כולו ובקרב האדם הבודד, תורה אחרית הימים, ועוד.<sup>66</sup> להשפעות אלה ניתן ביטוי בספרות החיצונית ובספרות כת מדבר יהודה,<sup>67</sup> ואפשר שכמה מן המושגים האיראניים במקורם עברו התאמה "יהודית" ונקלטו גם אל תוך עולם המחשבה של חז"ל.<sup>68</sup>

לאור כל זאת, במקרים רבים קשה להציבו בביטחון גמור על אמרים, אמונה או עמימות או מעשים הנובעים מאמונות אלה, הרוחים בתלמוד הבבלי, ציוון למגע או להשפעה בלתי אמצעית בין יהודים לנוצרים בתחום בבל.<sup>69</sup> ואף על פי כן, אם נגלה קווי אופי מיוחדים להיזקקותם של היהודי בבל לאמונות או לעשיהם בתחום האמונה העממית, ללא הקבלה משמעותית אצל אחיהם בארץ או בתפוצה ההלניסטית, ייתכן

65 או: רוחות. דוקא בהקשר לשימוש במושג "רוח", על משמעויותיו השונות, מצא ש' שקד הקובלות בין הספרות החיצונית (צורות השבטים) וקומראן (סרך היחד) לבין השימוש האיראני המגונן במונח *menog*. ראה: שקד, קומראן ואיראן, עמ' 433–446.

66 ראה הסיכון אצל שקד, השפעת הדת האיראנית, עמ' 246–250.  
67 על השפעות איראניות בספרות החיצונית ובקומראן (ובהדגשה מועטה יותר גם בחו"ל) ראה: וינסטון, המרכיב האיראני, עמ' 183–216. בהערותיו שם רשם וינסטון את הספרות העיקרית לנושא עד פרטם מאמרו, ויש להוסיף גם: פריי, קומראן ואיראן, עמ' 167–173. על חידרה של מילים פרסיות לכתחבי כת מדבר יהודה ראה: גרינפלד ושקד, שלוש מילימ, עמ' 37–48.

68 ואננו מוצאים מקבילות בין התאולוגיה האיראנית לבין מחשבת חז"ל גם בטרמינולוגיה וגם בתחום, במספר ביטויי יסוד. הסתברות היניקה של דת אחת מחברתה אפשרית לפחות מן ההנחה של צמיחה מקבילה. בתחום המינות, דרך משל, עמדו חוקרים על השימוש הזהה במונח "שמיים" לציוון האלוהות. הרודוטוס מעיד על הפרסים שמכנים את כל רקייע השמיים בשם זהים (=אל), ואכן דבר זה נודע בדת פרס. ראה: אורבר, חז"ל, עמ' 56 והערה 11, המצביע לשימוש מקביל אצל חז"ל, ומוכיח לפחות אפשרות שהיתה השפעה חיצונית, אשר באה לידי ביטוי בספרות היהודית: כבר בימי הבית השני. לדוגמה אחרת, ראה הדיוון במושג "חרון" בספרות הפלוית והיהודית: פינס, מקורות פחלוים, עמ' 76–82, והדמיון למושג "מידת הדין" שבבדרי חז"ל (אורבר, חז"ל, עמ' 406) שמצוין פינס, שם, עמ' 81. לדעתו (עמ' 81–82) יש כאן אדפטציה של מושג המושרש היטב בדואיזם הזوروואסטרי, והתאמתו לשיטה דתית המייחסת לאל כל-יכול את סבלו של האדם.

69 ואין צורך לומר, שלא כל מה ש"דומה" מלמד בהכרח על יניקה מן התרבות האיראנית. אמות מידה לבחינה כזאת העלתה שקד, במאמרו: קומראן ואיראן; והוסיף עלייו קצר פריי, קומראן ואיראן. וינסטון, המרכיב האיראני, אף הציב על מגמות, ואולי גם על אופנה מדעית במחקר, החל מן המאה הי"ט (ראה: שם, עמ' 185–186). מכל מקום, החומר הרב שאסף שור (לעיל, הערה 33), ז, עמ' 1–89; ח, עמ' 1–120, מכיל אטימולוגיות ומקבילות מפוקפקות או כלליות מדי. יתר על כן, הוא נזקק למעשה למכלול הספרות של חז"ל לצורך השוואתו, ובכך למעשה לא ביקש, ואף לא סייע, לרכזו חומר בבלאי מובהק אשר לימד על מגעים והשפעות בתקופת התלמוד עצמה. הניסיון המكيف ביותר להציבו על השפעות איראניות ביהדות הינו של שפטלוביין, דת פרס והיהודים. לרשותם ספרות נוספת על השפעות איראניות בתלמוד ראה: ספייזהנדLER, דינה דמגיסטה, עמ' 337, הערה 10.

שהדברים יובילו לאיתור תחומי מגע בלתי אמצעיים בין קהילת יהודי בבל לסבירתה הנוכרית. דא עקא, דומה שגם בתחום זה של חקר יהדות בבל חדרה מוגמתית מסויימת, שנתנה אותה במיוחד במאה הי"ט, אך הותירה רשיים גם בדורות אחרים. כשם שבתחום הפעילות התרבותית-התורנית (לעיל פרק ב סעיף א) נתגבהה אצל כמו מוספרי חכמת ישראל הנطיה למעט במעמדה של בבל לעומת קהילת ארץ ישראל, כך גם בתחום התרבות העממית. פעליה כאן מגמה להציג את היהודי בבל כמו שהוא השפיע ביותר מ"אמונות ההבל" של עמי המזרח, לעומת ארץ ישראל הנודים, שהושפעו מן הקידום התרבותי שהנחלת האימפריה הרומית לנשיניה. כך, לדוגמה, הסיק כבר שי"ר: "בתלמוד הירושלמי לא נמצא כל כך סגולות בלתי טבעיות ולחשים כמו בתלמוד הבבלי, באיזה מקומות דפים שלמים... ובזה ניכר כבר כוח הדעות של הרומים בספרי مليכותיהם".<sup>70</sup> כיווץ בזה הסיק גם ר' פראנקל בתחום אחר של המדע העממי, הוא תחום הרפואה: "יש בעניין זה הבדל בין הירושלמי ובין הבבלי; הירושלמי מביא תרופות אשר יש להן תועלת בדרך הטבע ע"י קשר פנימי עם המחללה, והbabli בוחר לרוב בסגולות ובמניג רפואות אשר לא ירפא כי אם באיזה כח נסתר ולא על פי הטבע".<sup>71</sup>

כאמור, המוגמות שבקביעות מעין אלה ניכרת בועליל, וכבר הגדר ש' ליברמן את התפיסה הכלכלנית המחלקת בין בבל לארץ ישראל "шибוש גדול... מעיקרו".<sup>72</sup> אגב טיפולו בנידון אף הציב ליברמן מספר אמות מידה לבחינת ההבדלים בין בני בבל ובני ארץ ישראל, ולהערכתו יש משמעות מתודולוגית מובהקת לדיווננו. לא זו בלבד שהירושלמי קטן בהיקפו מן הבבלי, אלא שימוש ארץ ישראלי רב נמצא גם בתלמודים של בני בבל, ולעתים מדובר אף בחומר שאין לו כל זכר בירושלמי.<sup>73</sup> ולא זו אף זו, עבודתו של ליברמן בפענוח סתוותם בירושלמי ובמדרשים הארץ ישראליים חשפה לא מעט מ"אמונות ההבל" שרווחו גם בקרב היהודי ארץ ישראל. אולם, אם "אמונות ההבל"

70 שי" ריפורט (שי"ר), ערך מלין, פראג תרי"ב, עמ' 227.

71 מבוא הירושלמי, ירושלים תשכ"ז; דף מט ע"א. ר' פראנקל אף מוסיף שם, לעניין הדמונולוגיה, כי "לא חשו בארץ ישראל לקצת סכנות ע"י המזיקין" כמו בבל; דומה שכאן דבריו מבוססים יותר, וראה להלן בפניהם. לא יהא זה רחוק להניח, שמדוברות דומה עוררה גם את י"ה שור לחפש השפעות של העולם האיראני על היהודי בבל, שהרי גם במאמרו الآخر, המשווה בין שני התלמודים, הוא ידוע להציג ש"הailן הזה לא נטה אלהים באדמות ישראל" הוא ששימש לאחר דורות כמקור ל"הבל" שלו ותעtooים, אctrologiacשוף וshedim". ראה: שור, תלמוד הירושלמי, עמ' 53, והשווה דבריו במאמרו "התורות" (לעיל, העלה 33), עמ' 17. גם ל' בלאו (כישוף, עמ' 23) קובע באופן כוללני: "הרבה יותר מבני ארץ ישראל נדקו הכתבים מאמוןות של כשיים". והשווה דבריו שם, עמ' 84.

72 ליברמן, יוונית ויווניות, עמ' 82.

73 ליברמן, שם, עמ' 83.

הן בעינינו, הרי שבימי קדם הן נתפסו כחכמה וכ碼ע שאין עליהן עוררין. כל הסבור שבספרות חז"ל שמקורה בארץ ישראל יש פחות "אמונות תפנות..." הריהו אומר שהודי ארץ ישראל לא היו בני תרבות כמוות היהודי בבל, שהם לא היו בני זמנה ומקוםם".<sup>74</sup> זאת ועוד, בתחוםים רבים של אמונה עממית כבר נפלו מזה זמן רב המחיצות שבין מדינה למדינה. כך, דרך משל, לחסימ מוסיים שנמצאים מן העולם היהודי רוחחו כבר במאות הראשונות לספירה בקרב יהודים ונוצרים בכל ארצות המזרח התיכון. הדוגמה הידועה לכך היא השימוש בשמותיהם של שלושת האבות בלחשים שהגיבו אלינו לא רק בעברית ובארמית, אלא גם ביוונית, בלטינית ובקופטית;<sup>75</sup> שימוש זה נהג, לדברי אוריגנס, "אצל כל מי שנזוקק ללחשים ומעשים מאגיים".<sup>76</sup> נוכל אףוא להעיר על מספר תופעות המאפיינות את קהילת היהודי בבל לאור העדויות התלמודית, אך יהא זה רחוק לומר שגילויים אלה משקפים תמיד קוויל' ייחודי לקהילה זו מבין שאר קהילות ישראל.

## 1. אסטרולוגיה

היזקותם של יהודים בתקופת המשנה והتلמוד, הן בגולה הבבלית והן בתפוצה ההלניסטית-הרומית, לאמונות הקשורות באסטרולוגיה, מוצגת לא פעם בספרותศาสות להשפעה של העולם החיצוני והזר על הקהילה היהודית הנפרדת. על היהודי ארץ ישראל כותב ליברמן כי "שאלו מהם (משכנייהם הנוצרים) אמונות תפנות רבות, הזרות לחולטין לדת היהודית. היה להם לחכמים לעמד בפני המציאות הזאת, להתקין, להכשיר, ליהיד את היסודות הזרים".<sup>77</sup> הדוגמה המאלפת לתהlixir זה היא גישת חכמים לאיצטגניות. כמובן, היחס לאסטרולוגיה נוגע גם ליהודי בבל, בפרט לאור העובדה שמקובל היה לראות דוקא בארץ זו את עריסטה של "אמונת הכלדים".<sup>78</sup> ואולם בדורות אחרונים קיימת נטייה למתן גישה זו, ולצין גם יסודות מצריים ו אף מערביים בחקר ראשית האסטרולוגיה וההתפתחותה.<sup>79</sup> אך יתרה מזאת, בנוגע לתקופת התלמוד

- |  |
|--|
| שם, עמ' 82–83. 74<br>M. Rist, "The God of Abraham, Isaac and Jacob: A Liturgical and Magical Formula", <i>JBL</i> , LVII (1938), pp. 289–303 75<br>נגד קלוסס ד, 33; א, 22; ה, 45. 76<br>ליברמן, יוונית ויווניות, עמ' 73–74. 77<br>וכך, למשל, נאלץ כבר לקרוא לעיר, כי השם "כלדים" (Chaldae) אינו ציון לבני אומנים מסוימת, כי אם שם של שבט (2, 1; I). ( <i>De Divinatione</i> ). 78<br>ראה: "Astrology and Cultural History" A. D. Nock, בתוכך מחקרים (לעיל, הערכה 79<br>64), ב, עמ' 497. על תחיות בימי קדם למצאים של מדעי השמיים ראה: י' גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 104, הערה 14. |
|--|

אין כבר טעם לדבר על יהודי בבל כמי שנחטונים דוקא בתחום זה להשפעת סביבתם המידית. אמונה האיצטגניות על כל ענפיה כבר חבקה עולמות, וככפי שהעירו רבים, היא נתפסה למעשה כ"מדע" שאין לערער עליו,<sup>80</sup> ובתור שכזה יכולה היתה להטיל את השפעתה על הדתוות כוון, במערב וגם במצרים, ואין הקהילה היהודית יוצאת דופן בכך.<sup>81</sup>

צודק ליברמן בקובעו שהאמונה באסטרולוגיה נגודה כמה תפיסות יסוד ביהדות (לפחות זו הפרושית-הרבענית). כבר ביום הבית השני כתוב בעל הסיבילה ה-3 בהערכה על אותו עם, שאף על פי שמצואו מאור כשדים, אין הוא נתפס לנבואות אסטרולוגיות של ה"כלדים" ואף לא לאסטרונומיה.<sup>82</sup> גם בעל ספר חגור (א' ח' ד) סבור שהנפחים החדרו לעולם שלא לטובה את הכספי והראיה בכוכבים. לעומת זאת (ואולי כעליה לדברי הסיבילה) התפאר פסבדו-אכפולמוס באברהם, שעלה על כולם בחכמה והשיג את "חכמת הכלדים והאסטרולוגיה", ואף למד מקצועות אלה לפוייניקים, לרצונו של מלך פוייניקה.<sup>83</sup>

גם אמוראי בבל ידעו לקשור בין אברהם לחכמת האיצטגניות, אך לדעת רב, עזיבת אמונה זו הייתה חלק מבריתם בין אברהם לבורא. על דברי אברהם "רבונו של עולם נסתכלתי באיצטגניות שלי ואני ראוי להולד בן", עונה הקדוש ברוך הוא: "צא מאיצטגניות שלך שאין מזל לישראל".<sup>84</sup> ואולם, אין בסיפה של משפט זה דחיה מכל וכל של השפעת צבאות השמיים על מהלך המאורעות עלי אדם, אלא רק טענה, שאוthon מערכות הקובלות את מALLECI הקיימים לשאר היקום אין שולחות על ישראל. גם אמרו של רב משום רבי יוסף איש הוצל: "מנין שאין שואلين בכלדים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך" (דברים יח יג; פסחים קיג ע"ב) – אין בו כדי לטשטש את העובדה, שהכלדים נתפסו גם על ידי חכמי בבל כבעלי אומנות שאין להקל בה, ושיש אפילו להתחשב בהצהרותיהם-ゾהרותיהם בחיי היום-יום. רב יוסף סירב לקבל על עצמו

80 קומון, דתוות מוזרויות, עמ' 162–182: "במציאות, כמעט אף אחד לא הבחן בין אסטרונומיה ובין אחותה הבלתי-חוקית" (עמ' 164).

81 ראה: אורברך, חז"ל, עמ' 245. שאלת אחרית היא, עד כמה ניתן ליחס לאדם ברחוב" ידיעה באסטרולוגיה. וראה: נוק, מאמרם (לעיל, הערה 64), ב, עמ' 634–635, הערה 88.

82 הסיבילה ה-3, שורות 218–228 (צוטט על ידי ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 74); ראה: *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. Charlesworth, I, New York 1983, p. 367

83 "Pseudo-Eupolemos", *ibid.*, II, New York 1985, p. 880

84 שבת קנו ע"א (השווה: נדרים לב"א). אורברך (חז"ל, עמ' 246, הערה 61) השווה זאת לדרשת ר' אלעזר המודעי: "זה בירך את אברהם בכל – זו אסטטגניות שהיא בידו של אברהם אבינו" וכו'; תוספתא,קידושין הי"ז (עמ' 299); אבל ראה: ליברמן, חוספה כפושטה, קידושין, עמ' 985–986, הסבר שהכוונה לא"בנן טוביה" שהחזק אברהם. ראה גם: בראשית רבה מד יב, עמ' 433: "רבניין אמר נביא את, ואין את אסטרולוגוס".

"מלכות" (=ראשות הישיבה) בפומבדיתא מכיוון שאמרו לו הפלדיים שימלוך שנתיים ("מלכת תרתין שניין"). על כן הוא השאיר את התפקיד לרבה, ש"מלך" עשרים ושלוש שנה, ולאחר כך קיבל הוא את ראשות הישיבה, ובאמת שימש בתפקיד שנתיים וחצי.<sup>85</sup> דברי כלדיים לאמו של רב נחמן בר יצחק התקיימו אף הם (שבת קנו ע"ב), ואפילו סיפורו "יוסף מוקיר שבת" מבוסס על נבואה הכלדיים לנוכרי יוסף יאלל את נסיו שבת קיט ע"א), נבואה שאכן התקיימה. גם רב חסדא קיבל ידיעה מכלדיים שנחתמה לבסוף (יבמות כא ע"ב), וายלו רב הונא מוכן היה ליחס משקל לנבואות של כלדיים לשנהRib במהלך מסעו הנודע בישראל (סנהדרין צה ע"א).

אין גם להכחיש את החשיבות שיווסה ל"מזל" של אדם, חרף הצהרותיהם של חכמים ש"אין מזל לישראל". לדעת רבא, "חייב, בני ומזוני" אינם תלויים בזכויותיו של אדם אלא "במזל תלייא מילתא";<sup>86</sup> על אדם שיש לו מזל ("דאית ליה מזל") העירו אמראים בכמה מקומות (שבת נג ע"ב; בבא קמא ב ע"ב).<sup>87</sup> גם ידיעת מהלך כוכבי הלכת נחשה בעיני חכמים בדבר מועיל לצורך מעשים שאדם עומד לעשות; מי שיש לו דין עם נוכרי, מציע רב פפא, ישתחטט ממנו בחודש אב "דריע מזליה" וימצא עצמו לפניו בחודש אדר "דבריא מזליה".<sup>88</sup>

ואולם, כפי שרainerו, אין כאן דבר המ夷יח את קהילת היהודי בבל,<sup>89</sup> ועל כן אין לראות דוקא כאן תוצאה של מגע תרבותי בין היהודי בבל הסאסאנית לשכיניהם הנוכרים. האציגניות היפה "מדע שכל העולם התרבותי העתיק הכירו והודה בו. כפירה בתועלתה של האציגניות ממשעה היה ביוםיהם ההם כפירה בעובדה מקוימת היטב, פגיעה בכבודו של 'ידע' שהלנים וברבארים כאחד קבלוהו".<sup>90</sup>

## 2. דימונולוגיה

האמונה במערכות שלמות של שדים ורוחות הפעולות בקרבת בני האדם נפוצה ברחבי המזרח כולם, בדומה לאסטרולוגיה. אולם, דומה שבתחום הדימונולוגיה ניתן לאתר

85 ברכות סד ע"א; במקבילה בהוריות יד ע"א לא נזכר עניין הכלדיים, וכן חסר הדבר בכמה נוסחות בברכות; ראה: דקדוקי סופרים, שם, אות י; איגרת רב שרירא גאון, עמ' 85–86: "דאמרו ליה כלדי לאייה"; והשווה: שבת קנו ע"ב.

86 תרגום: "חייבים, בניים ומזונות"; "במזל תלוי הדבר"; מועד קטן כח ע"א.

87 השווה גם בבא בתרא יב ע"א; שבת קמו ע"א; מגילה ג ע"א = סנהדרין צד ע"א.

88 תרגום: "שמולו רע"; "שמולו בריא (או: חזק, יציב)": תעניית כת ע"ב. גם תוכנותיו של אדם נקבעות בהתאם לילדתו באחד מימים השבוע, או במזל של כוכב לכת מסוים (שבת קנו ע"א). ניזנער, בבל, ד, עמ' 330, מציין שמספר חכמים, רובם אנשי ארץ ישראל על פי מוצאם או חינוכם, הטילו ספק אם ישראל נתונים לשפעת הכוכבים. אולם, להוציא מאמרו של ר' יוחנן: "שאין מזל לישראל", שבת קנו ע"א, מאמר שmobא גם בשמו של רב, קשה לראות כאן נטייה כוללת.

89 ליברמן, יוונית ויוונוט, עמ' 74.

סימנים מובהקים לזיקתה של קהילת בבל לאמונה שררו חוויה דוקא בעולם האיראני. זכרם של "שדים" ושרוחות בא כבר במקרא,<sup>91</sup> ובימי הבית השני זכו אמונה אלה לביטוי ניכר בכל מרכיבי הספרות היהודית שבארץ ישראל. יוסף בן-מתתיהו יודע בספר על שלמה המלך שנייהן בידיעת דרכי הלחימה ברוחות רעות, ואף הותיר אחריו נוסחי השבעה.<sup>92</sup> על כך מוסיף יוספוס עדות עצמית, כיצד ראה אדם בשם אלעזר מגרש שדים מבני אדם בנוכחות אספסינוס וחיליו (קדמוניות ח, 46), והוא מתאר את תהליך ההשבעה. אף בספר הברית החדשה נזכרת אמונה עממית בשדים וברוחות רעות,<sup>93</sup> וכבר ציינו לשימוש המגוון במושג "רוח" בספרות החיצונית והכיתית, המזכיר שימוש דומה בספרות האיראנית.<sup>94</sup> גם גילויו של ספר הרוזים, וההתיחסות החזרת בו אל "רוחות אימה ורוחות יראה", "عين רעה ורוח רעה", ועוד כיוצא ב, מלמדים על השתרשות האמונה ברוחות בקרב חוגים מסוימים של היישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת התלמוד.<sup>95</sup> אין תימה אפוא, שאמונה זו זכתה להדים בספרות ההלכה והאגדה של חכמי ארץ ישראל. על פי דעת אחת במשנה (אבות ה ו), נבראו "המוזיקין" בעבר שבת בין השימוש, וענין המזיקין אף חדר לתחום ההלכה הארץ ישראלית בתקופת התנאים: "ואין לו חשים בדבר שדים. ר' יוסה אומר אף בחול אין לו חשים בדבר שדים".<sup>96</sup> בפיו של רשבי נמסרת דרשה המבוססת על שדים ורוחות,<sup>97</sup> ובבבלי אף סיפרו כי חכם זה הוציא שד ("בן חמלון") מבתו של הקיסר (מעילה יז ע"ב). גם אמראי ארץ ישראל האמין בקיומם של מזיקים,<sup>98</sup> ויש שהללו אף התיחסו לשדים מסוימים.<sup>99</sup>

ואולם, דומה שהדימונולוגיה המתיחדת לחשיבה הדתית האיראנית מוצגת הרבה

- 91 דברים לב טוייח: תהילים קו לו-לה. את המונח "שדים" תרגמו בשבעים צעטסמאַס; וראה: "שדים ורוחות", האנציקלופדיה העברית, לא, ירושלים – תל אביב תשכ"ט, עמ' 463; ש' ליאונשטיאם, "שדים", האנציקלופדיה המקראית, ירושלים תשל"ו, ז, טורים 524–525.
- 92 קדמוניות ח, 45; והשווה: חכמת שלמה ז כ; וכן דברי חז"ל על שלמה בהקשר לפוסוק בקהלת ב ח; וראה מה שציין גינצברג, אגדות היהודים, ו, עמ' 291, הערות 488–489.
- 93 מתי ח כח–لد; שם יב מג–מה; מרקוס א כג; ה א–כ; לוקס ח כו–לה.
- 94 שקד, קומראן ואיראן, עמ' 434–437.
- 95 ראה: מ' מרגליות, ספר הרוזים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 81, 103. על זמנו של חיבור זה ראה: שם, עמ' 95.
- 96 תוספתא, שבת ז כג (עמ' 29); בבבלי, סנהדרין קא ע"א: "ואין שואלין בדבר שדים"; וראה: תוספתא כפושטה, שבת, עמ' 104, למשמעות איסורו של ר' יוסי להחש אף בחול, מטעמי סכנה או משום "דרכי האמוראי".
- 97 ירושלמי, ברכות פ"ה, ט ע"א: "תני ר' ש בן יוחי וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלייך, כל – אפילו רוחות אפילו שדים".
- 98 ראה: אורבר, חז"ל, עמ' 143 והערה 11.
- 99 ויקרא רבה ה א, עמ' קא: "שידה שמדון רבhon דרוחתא", וראה הערת מרגליות שם; השווה גם: בראשית רבה סג ח, עמ' 689–690.

יותר בתלמוד הבבלי מאשר במקורות ארץ ישראלים, וסביר להניח כי לפנינו נקודת מגע חברתי-תרבותית במישור העממי.<sup>100</sup> הזרואסטרים ידעו לזהות צבא שלם של שדים (daevas). ראשיתן של ישויות אלה בדת היהודית-האיראנית הקדומה הייתה בתרוֹאָלים, ועם ניתוק הדת האיראנית מן הדת היהודית והתמורה שהוללה בה זרתוֹשתראָ, הפכו האלים לשדים, כוחות הרסניים שיש להילחם בהם, כאשר בראשם עומד הרוח הרעה, אחרימן (Angra Mainyu). מול כוחות הרסניים אלה עומד "אדון החכמה" אהורא מזדא; הוא מוקף פמליה של רוחות, המיצגים את התכונות החיויבות שבעולם. באווסטה הושמדו הדימוננים לאלפים בידי אלים וגיבורים איראניים שונים, וניתן להtagbar עליהם באמצעות תפילות, קרבנות ואף השבעות מאגיות.<sup>101</sup>

צבא זה זכה לביטוי רחב ורב-גוני הרבה יותר בתלמוד הבבלי מאשר במקורות ארץ ישראלים.<sup>102</sup> על בריתא שנמסרה בשם אבא בנימין (ברכות ו ע"א): "אלמלא ניתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין", באים אמראי בבל – וליתר דיוק חכמי פומבדיתא<sup>103</sup> – ומפרטים: הם מרובים מעתנו ומקרים אוטנו, כל אחד מעתנו אלף משמאלו ורבה מימינו, והדוחק שב"כליה" הוא מהם. ריבויה זה של שדים, המקיפים את האדם מכל צד, תואם את האמונה האיראנית על רוחות המצוות בכל אחר,<sup>104</sup> כמו שהדברים בהמשךה של הסוגיה הנ"ל, על שדים המשאים ברגליהם

100 להשוואה כללית בנושא השדים בין הדת האיראנית והיהודית ראה: שפטלובייך, דת פרס והיהדות, עמ' 25–61.

101 על הדימונולוגיה האיראנית ראה: קריסטנוז, דימונולוגיה; בויס, דת זורואסטר, א, עמ' 85–108; וביקטור: E. Yarshater, "Iranian Common Beliefs and World View", *CHI*, I, pp. 239–347. וראה גם: שקד, השפעת הדת האיראנית, עמ' 349–347.

102 ואף כאשר מובאיםamarim על שדים בפי חכמי ארץ ישראל, הרי זה על פי רוב בבבלי או במדרשים מאוחרים, שנודעת בהם גם השפעה בבלית (ראה הדוגמאות שציין אורברך, חז"ל, עמ' 143–144), ולא בירושלים או במדרשי ארץ ישראל הקלאסיים.

103 בכ"מ: רב יוסף ואביי (ובמקום ר' הונא – ר' חיננא), ולאחר מכן: ביבי בר אביי, שבקש "לדעת" אותם (=לראותם); וראה: אורברך, חז"ל, עמ' 143, הערה 11. הבחנה זו מקבלת משנה חשיבות לאור העובדה, שדווקא "בנהרדעא קפדי אזי (אווגי)" (ראה להלן, הערה 108). כפי שציין תלמידי, מר ע' פוקס, בעבודה על "כשפים בבל בתקופת התלמוד", בשתי הסוגיות העיקריות הדנות בעניינים מאגיים למןיהם, פסחים קט ע"ב – קיב ע"ב ושבת סו ע"ב – סז ע"ב (רפואות ולהשדים), עולה מספרם של חכמי נהרדעא-פומבדיתא בהרבה על מספרם של חכמי סורא. תופעה זו מעניינת במיוחד, שכן בתקופת הגאנונים ביקשו להציג דווקא על גאנוני ישיבת סורא כדי שנמשכו לענייני מיסטיקה; בדברי רב האי הפומבדיתאי אף נשמעת נימה של לעג, כי "בישיבת סורא היו דברים אלו רובם, כי הם קרוביים למדינות בבל ובית נבוכדנצר, ואנו בפומבדיתא רוחקים משם... וככלו של דבר פתי יאמין לכל דבר" (אסף, תקופת הגאנונים, עמ' רסב; וראה דיונו שם, עמ' רסא–רסד, עם דוגמאות נוספות לנטייתה של סורא לאמונה בשדים).

104 ראה: בויס, דת זורואסטר, א, עמ' 85: "האיראנים הפגאנים... חשו שעולם מואוכלס בהמוני רוחות זעירות, חלקן מטיבות אך רבות מהן מזיקות. חלק מכוחות רשות אלה ביקשו לחדר אל גופו של האדם ולהזיק לו במישרין. אחרות ריחפו סביב אחיזתו ושודתיו, נכוונות לגרום לטעידתו או

רושם של רגלי תרגולות, מתאים לדימונולוגיה האיראנית שיחסה צורת עופות לכמה וכמה יצורים מצבאה השדים והרוחות.<sup>105</sup> בסופה של סוגיה בבלית ארוכה שאספה מאמרים על שדים,<sup>106</sup> אנו קוראים על "אגרת בת מחלת" היוצאת בראש שמונה-עשר ריבוא מלאכי חבלה, אלא שפגיעה זהה צומצמה בעקבות מעשיהם של חנינה בן דוסא ואביי (פסחים קיב ע"ב). אך יתרה מזו, דוקא בתחום הדימונולוגיה הייתה כבר בימי התלמוד תחושה שיש הבדלים בין הרוח בקרוב אנשי בבל לבין המקובל בארץ ישראל. הזיהירות מפני כל דבר "זוגי" ("...לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ואל יעשה צרכיו תרי" – פסחים קט ע"ב) שימושה עיליה לפתח הסוגיה הארץ-בבלי פסחים הדנה בסכנות של מזיקין, ורב יוסף אף מביא עדות בשם "יוסף שידא", ש"asmadai מלכא דשידי ממונה הוא אכולהו זוגי".<sup>107</sup> ואולם במהלך אותה סוגיה הודגש: "במערבה לא קפדי אוזגי".<sup>108</sup> ואכן, פחד זה מפני מספרים זוגיים קשור במישרין לאמונה האיראנית, שראתה במספרים איזוגייםצד חיובי, ובזוגיים – הצד של סכנה.<sup>109</sup>

דוגמה נוספת לכך שהיתה מודעת לשדים דוקא בבל עליה מהערת הבבלי לפסוק בקהלת ב'ח: "עשיתי לי שרים ושרות ותענוגות בני האדם שדה וshedot'... שדה וshedot' – הכא תרגימו שידה ושידתין (רש"י: שד זכר ושד נקבה), במערבה אמר שידתא".<sup>110</sup>

לנפילתו (של האדם), או להויק למקנו ולפגוע ביבוליו; ומעבר לכך – היו הייר הפרוע והמישור מלאי סכנות. הרע אים בכל מקום...".

105 בויס, שם, עמ' 88–90.

106 פסחים קט ע"ב–קב ע"ב, בעקבות דרישתו של רב נחמן: "ליל שימורים –ليل המשומר ובא מן המזיקין".

107 תרגום: "asmadai מלך השדים ממונה על כל הזוגות"; פסחים קי ע"א. וכבר ציינו בפרק ב, הערת 14, שדווקא חכמי בבל (גטין סח ע"א) ידעו על asmadai בזיקה לסיפור של שלמה והמקדש, וайлוי בירושלים נזכר רק: "ירד מלאך ונדמה כדמות שלמה". אפשר גם שההמשך הסיפור על asmadai והשומר, בגטין שם, מכיל יסודות מן המיתולוגיה האיראנית. מסירת השמיר לתרנגולא ברא", וסיפור פיזור הזרעים בהמשך שם, מזכיר לא מעט את סיפור העופות המיתיים המפוזרים ורעים באפוס הפרסי העממי; וראה: E. W. West, *Sacred Books of the East – Pahlavi Texts*, XXIV, 3, Delhi 1970<sup>3</sup>, p. 112 דת זורואסטר, עמ' 88–89.

108 תרגום: "במערבה (=ארץ ישראל) אין מקפידים על זוגות". ובDFSים: "במערבה לא קפדי אוזגי, רב דימי קפיד... ואפיי ארשמא דחביתא...", ואולם בכ"מ הסדר הפוך, קודם הדברים על רב דימי ולאחר מכן: "במערבה לא קפדי אוזגי, בנהרdezua Kpdi Aozgi", וכך גם במקרה נוסחות שציין בעל דקדוקי סופרים, אות ע; וכן גם בכתב יד קולומביא: "במערבה לא קפדי אוזי בנהרdezua Kpdi Aozoi".

109 ראה: שפטלובייז, דת פרס והיהדות, עמ' 88–91.

110 תרגום: "שדה וshedot' – כן (בבל) תרגמו שד וshedot', במערבה (א"י) אומרם: שידה" (רש"י): "שידה, עגלת למרכיבת נשים ושרירים"); גטין סח ע"א.

אין ספק שמנהגים או חששות שמצינו בבלאי מקורים במישרין באמונות הקשורות לדימונולוגיה האיראנית. כך, דרך משל, הקפדה שלא לזרוק ציפורניים לאחר נטילתן: "הקוברן – צדיק, שורפן – חסיד, זורקן – רשע" (מועד קטן יח ע"א), אינה אלא על פי החששות שבאמונה האיראנית מפני זריקת ציפורניים.<sup>111</sup> הוא הדין לחששות מפני שתיתת מים מגולים, ובמיוחד שתיה בלילה, ועוד יותר: בלילות מסוימים. ברייתה אחת (עובדת זרה יב ע"ב), האוסרת שתיתת מים מן הנהרות ומן האגמים, נתפרשה כמיוסדת על סכנת "עלוקה", ואילו ברייתה אחרת, האוסרת שתיתת מים בלילה, הובנה כمبرשת על סכנת "שבריריה", שאינה אלא סכנה מפני שד מסוים (רש"י: שד הממונה על מכת סנוירים). לצורך מי שעבר ושתה חרף האיסור, סיפקו בבלאי לחש לסילוק השד ("פלניא בר פלניא אמרה לך אימך איזדר משבריריה בריריה ריריה ריב בכסי חירורי").<sup>112</sup> ואף כאן נמצאות מקבילות מדוקיות לחששות אלה בספרות הזороואסטרית. אמנם אין תימה בכך ששעת הלילה היא שעת פעילותם של השדים בדת האיראנית,<sup>113</sup> כמו באמונות אחרות, ואולם באמונה הזרוואסטרית נקשרו הדברים במפורש לעניין הסכנה שבשתיית מים בלילות. בחיבור זרוואסטרי בפרשית ארכאית, הידוע בשם Sad Dar ("מאה עניינים"),<sup>114</sup> נאמר: "אין זה יאה ללגום מים בלילה, שכנו זו עברה. ברם במקרה הצורך, יש לספק תוארה, ותחילה אוכל אדם מעט אוכל כדי למעט בחומרת העברה". ב프로그램 פחלומי מסוים אף מדובר על "זוהמת מי בא ר בלילה",<sup>115</sup> ואילו חיבור אחר<sup>116</sup> מתייחס במפורש לפועלם של השדים לפני האוכלים בלילה: "בחושך אסור לאכול, שכון הרוחות והשדים תופסים שליש מחכמתו ומהודו של האוכל בחושך" (ושם בהמשך גם דברים נגד שתיה ואכילה בלילה).

111 ראה: וינסטון, המרכיב האיראני, עמ' 211, בעקבות שפטלובייך, שם, עמ' 65, וראה גם: בויס, דת זרוואסטר, עמ' 90. לפי ה-22–28 Vendidad, xvii הופכות הציפורניים לנשך, מעין חרבות, סכינים וחצים, במלחמה נגד הדימונים. הציפורניים מוקדשות לאחד העופות המיתיים, הרודף את הדימונים, שם לא כן – הופכים השדים את הציפורניים לנשך שלהם (עד היום מקדשים זרוואסטרים אורחותודוקסים את הציפורניים לינשוף מסוים, השומר מפני השדים בשעות הלילה, תוך כדי אמירת קטעים מה-*Vendidad*; בויס, שם, עמ' 90).

112 פסחים קיב ע"א;עובדת זרה יב ע"ב; אמנם ברייתה אחרת (פסחים שם), האוסרת שתיתת מים בלילי רביעי ושבת, מתפרשת אף היא כמיוסדת על סכנת "רוח רעה". על התפיסה המאגית העומדת מאחורי הלחש ראה: טרכטנברג, מאגיה יהודית, עמ' 116–117.

113 ראה: בויס, דת זרוואסטר, עמ' 86, 90, 124–125, 259. לדמיון בין הספרות הזרוואסטרית שנציגו להלן למקורות חז"ל ראה: שפטלובייך, דת פרס והיהודות, עמ' 27.

114 ראה עליו במכוא של וסט (לעיל, העלה 107), עמ' XXXVI ואילך; הטקסט המצויץ בפנים נמצא שם, עמ' 292; וראה גם: Cambridge History of Iran, 3(2), pp. 1186–1187 Bakān-Yast Nast, translated by E. W. West, Sacred Books of the East – Pahlavi

115 Texts, XXXVII, 4, Delhe 1969<sup>3</sup>, p. 471

116 Shāyast ne-Shāyast ix, 8, The Sacred Books of the East, ed. F. Müller, V, 1, Oxford 1901, p. 310; cf. Cambridge History of Iran, 3(2), pp. 1177–1178

נעיר עוד על פרט אחד. אין השדים הזורואסטריים נתפסים רק כישיות עצמאיות, המתקיימות מחוץ לגופו ולנפשו של האדם והמאיימות לפגוע בו מבחוץ, אלא ככוחות המסוגלים לחדר גם לרווחו של האדם ולהשפע על מעשיו ועל התנהגותו. זהה אחת המשמעויות המגוונות שקיבל המונח "רוח" (*mēnōg*). לפיכך יכולם היו הטקסטים הזורואסטריים לתאר כיצד כוחות של "דעה טובה", "רוח רעה", "כעס" וכיוצא באלה חודרים אל גופו של האדם ומשתלטים על מעשיו.<sup>117</sup> לפי הסביר זה נבין כיצד ניתן היה ליחס שורה ארוכה של מעשים לדימונו שהשתלט על האדם, אף כשמדבר במעשים בעלי מטען ערכי שלילי. גם ה"חטא" הוטל עתה למערכת של כוחות והשפעות שאין לאדם תמיד שליטה עליהם (ועל כן גם לא אחריות מוסרית לביצועם), וכל זה אינו אלא הרקע האיראני לביטוי התלמודי הנודע על מי שהוא שד".<sup>118</sup>

ואולם אין השפעותיהן של מערכות השדים והrhoחות אלא צד אחד של המציאות העממית האיראנית שחדרה גם לחברת היהודית. כנגד אמונה אלה פותחה גם מערכת שלמה של סגולות ולחשים, ודומה כי בתחום זה של קמעות והשבאות בידינו מקור רב-חשיבות למקומות של יהודים במאבק נגד שדים ומזיקים, אשר שרד גם מחוץ בספרות התלמודית.

### 3. קמיות והשבאות

לחשש מפני שדים ומזיקים נלווה מטבחם של דברים עיסוק בהכנת קמיות,<sup>119</sup> שעלייהן מופיעים השבעות ולחשים מסוימים. בחלקן נועד הקמיות לאסור, להבריח או להחליש את השפעתם של שדים וrhoחות מסוימים – שאף הוזכרו בשם;<sup>120</sup> ובחלקן נועד לגייס את עזרתם של כוחות אלה או אחרים על מנת להשיג בשבי המזמין את מבוקשו: אהבת אשה, ריפוי, פגיעה באויב, ועוד. השימוש הנרחב בקמיות בחברה היהודית נתן את אוטותיו בהלכה ובאגדה,<sup>121</sup> ובעניין זה אין הבדל משמעותי בין ארץ

117 ראה הקטעים שהביא שקד, קומראן ואיראן, עמ' 437 ואילך.

118 ראש השנה כח ע"א; נדרים כ ע"ב; וראה: בויס, דת זורואסטר, עמ' 88.

119 חז"ל הבחינו בין "קמי של כתב" לבין זה "של עקרין" (תוספה, שבת ד(ה) ט, עמ' 18), היינו של "עשבים" (ירושלים, שם, פ"ז, ח ע"ב); וכן בין "קמי מומחה", כלומר קמי שhociah את ייעולתו "וריפה ושנה ושלש", לבין "קמי שאין מומחה" (משנה, שבת ו, ב, ובתוספה שם).

لسקרה כוללת על קמיות למיניהם ראה: טרכטנברג, מגיה היהודית, עמ' 132 ואילך.

120 ידעת השם היה עיקר גדול באמונה מגנית זו; השווה: אורבר, חז"ל, עמ' 103 ואילך; על כוחו של השם ראה גם: טרכטנברג, שם, עמ' 78 ואילך. שמה של השדה שמקשים לגרש בא לידי ביטוי מעניין בכתובות השבועה, שמקשים בה להרחיק את השדה "בין DIDUNA שמה בין דלא ידענא שמה"; בהמשך, שם, שלוח יהושע בן פרחה "שmeta" לילית: "זלא קבילה מהמת דלא הוא דידע שמה" (שקד ונוה, קמעות וקערות, עמ' 158–160).

121 ראה: אורבר, חז"ל, עמ' 110.

"בֵין יִשְׂרָאֵל לְעָמִים"



קערה מגנית: מבט מלמעלה ו מבט מן הצד  
מתוך: שקד ונוה, קמעות וקערות, לוח 28 (באדיבות הוצאת מאגנס)

ישראל ללבול, להוציא השיטות שבהן עשו שימוש בני הארץות השונות.<sup>122</sup> יתרה מזו, ניתן גם להצביע על זיקה ממשית בין המסורת המאגית היהודית שבארץ ישראל לבין זו שבבבל; חוקרים הציבו על מונחים וביטויים המשותפים لكمיעות הארץ יהודיות והבבליות, וכן על "גיבורים" כמו "יהושע בן פרחיה" שעברו מארץ לארץ בנוסחי השבעות והלחשים.<sup>123</sup>

כאמור, אין החידוש בעצם ההזיקות לשבעות בקרבת היהודי בבל, אלא דווקא במה שניתן להסביר מן הממצא הארכיאולוגי על פרשת יחסיהם של יהודים ונוצרים ברחבי הממלכה האיראנית. לפי הסיכומים האחראונים,<sup>124</sup> למעלה ממחצית השבעות שנמצאו על גבי קערות בבל ובמוסופטמיה נכתבו בארמית-יהודית, היינו הארמית הקדומה או זהה לו של הבבלי; גם השימוש הרב בפסוקים מן המקרא, וכן הציון למושגים יהודיים מובהקים, אינם מותיר ספק כי אכן השבעות אלה נכתבו על ידי יהודים.<sup>125</sup> והנה, בחלק ניכר מן השבעות מתברר שהמדובר – או המטרה – של השבעה לא נשא שם יהודי, אלא שם איראני ואולי זורואסטרי. במקרה אחד מבקשים "אסותא מן שמייא

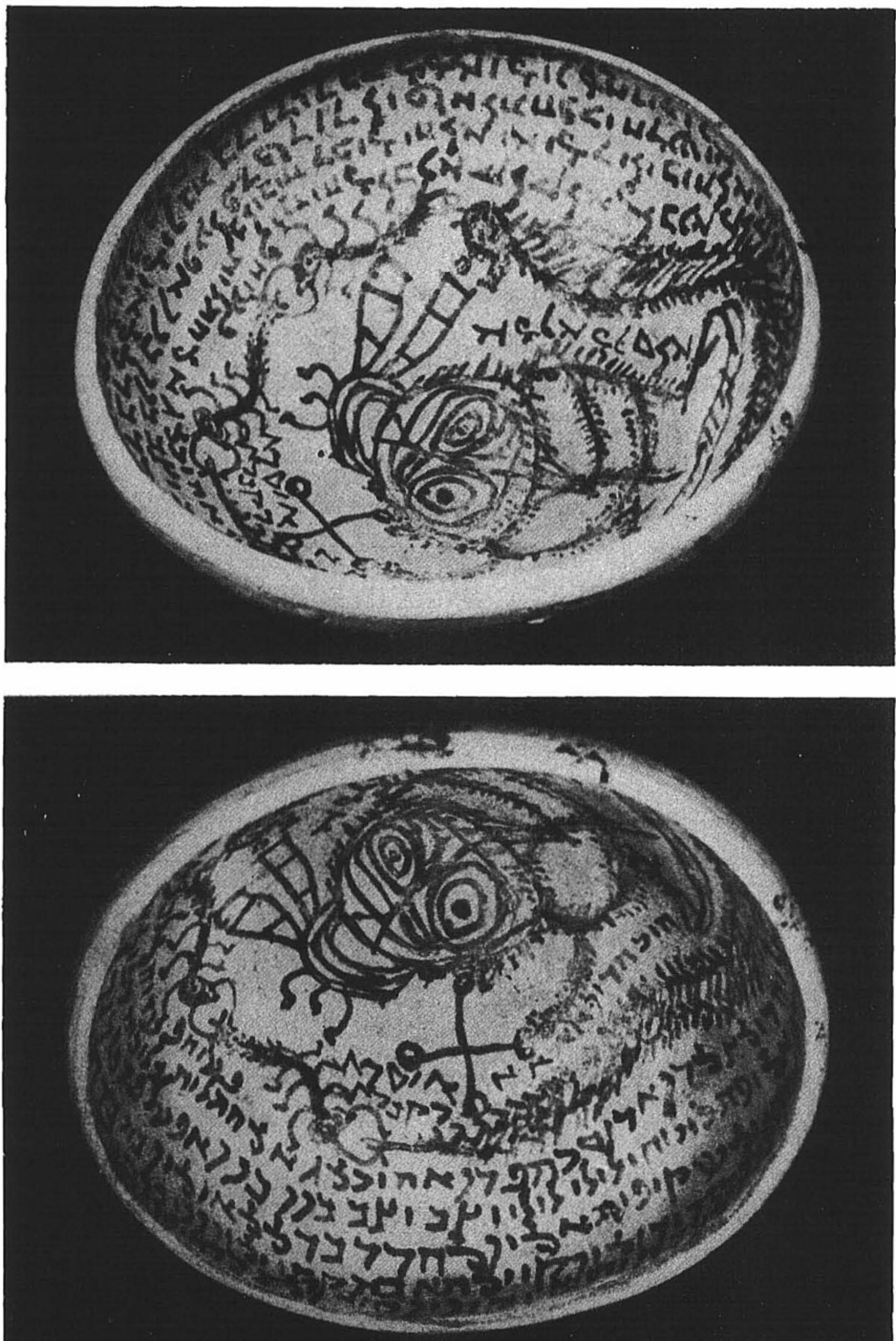
122 באיזור בבל נמצאו בעיקר קערות חומר שכתובות עליהן מסביב השבעות בדיו. האוסף החשוב של קערות כאלה נתגלה בשנים 1888–1889 בחפירות בניפור, וארבעים מתוכן נתפרסמו בשנת 1913. ראה: מונטגומרי, השבעות ארמיות. את קרייאתיו ופרשנותו של מונטגומרי יש לבדוק תמיד לאור מאמר הביקורת החשוב של אפשטיין, גלוות, עמ' 40–72. מבין ארבעים הכתובות שפרסם מונטגומרי, שלושים היו בארמית-יהודית, היינו ניב הקרוב מאוד לאրמית של הבבלי, שבע בסוריית ושלוש במנדעית. מאו ספרו של מונטגומרי נתפרסמו עוד השבעות שנכתבו על קערות, ולסיכון החומר בתוספת שלוש-עשרה קערות חדשות, ראה: שקד ונוה, קמעות וקערות, עמ' 19–21, 214–214. בארץ ישראל, לעומת זאת, נמצאו ונתפרסמו לעת עתה בעיקר קמעות חרוטים על גבי טסי נחושת. מספרם של אלה, בעברית ובארמית, קטן בהרבה מן הקערות שהגיעו לידינו מבבל (ראה הסיכום אצל: שקד ונוה, שם, עמ' 21–23). לאחרונה פרסמו נוה וشكד חמישה-עשר קמעות חדשות. לסיכון עברי קצר ראה: שקד, ספרות הכתשוף, עמ' 15–16.

123 שקד ונוה, קמעות וקערות, עמ' 34.

124 שם, עמ' 21.

125 על יהדותם של כותבי חלק מן השבעות ראה: אפשטיין, גלוות, עמ' 41 ואילך; שקד ונוה, קמעות וקערות, עמ' 17–18. מונטגומרי, השבעות ארמיות, עמ' 112–113, מטיל ספק אם אכן ניתן לקבוע בוודאות מוצא היהודי לשבעות. לדעתו, בשם ששמו של "משה" נודע לכותבי פפירוסים מעמים שונים, כך אפשר שאיש כמו "יהושע בן פרחיה", המופיע לרוב בהשבעות, "כבר נהפר לדמות מקובלת" (עמ' 113). על כן מונטגומרי מפרש זאת כמאגיה אקלקטית, המכילה גם יסודות יהודים. ואולם, דומה שהצדק בכל זאת עם שקד, המציין מאפיינים יהודים מובהקים. ביניהם יש לשים לב לשיבור פסוקים מן המקרא העברי (ראה המפתח אצל שקד ונוה, קמעות וקערות, עמ' 289–290), וכן לניצול מושגים ייחודיים מחיה היהודים בתקופה הבתר-מקראית, כמו שימוש הגט מיהושע בן פרחיה לילית אל מעבר לים (שקד ונוה, שם, עמ' 158–160). ראה: מונטגומרי, מס' 8 (עמ' 154), מס' 11 (עמ' 169), מס' 17 (עמ' 190), וראה מה שהערכנו לעיל, סוף פרק ב (והערות 163–168) ללשון "גט פיטוריון". דוגמאות נוספות ל"השפעות יהודיות" בקערות ציין גרינפלד, קערות מגויות, עמ' 149–156.

"בין ישראל לעמים"



קערה מגית עם השבעה, מבט משני הצדדים  
מתוך: שקד ונונה, קמעות וקערות, לוחות 18–19 (באדיבות הוצאת מאגנס)

למאדראפרִי בת אנוושאי<sup>126</sup>, ובהשבעה אחרת מגרשים את השדים והרווחות – "שידא ודיוא" – מהבקר ומהבית של "ברימא בר עוזנדוק".<sup>127</sup> אין זה מן הנמנע שגם יהודים נשאו שמות איראניים,<sup>128</sup> אך בצווף לסמנים אחרים שצינו (גיבורים יהודים, מושגים מתחום ההלכה, שיבוץ פסוקי המקרא, וכו'), דומה שהכף נוטה למסקנתו המעניינת של שי' שקד, והמכרעת לענייננו בפרק זה:

קרוב על הדעת להניח שבהרבה מקרים הקערות ה"יהודיות" הוכנו בידי קוסמים יהודים על פי הזמנה של לקוחות עמי הסביבה. במלים אחרות, סביר למדи שהקוסמים היהודים נחשבו בעלי-מקצוע בתחום הכישוף, וربים מוכלוסי בבל נהגו לפנייהם בבקשת עזרה בעת צרה, או לשם השגת מטרות שידם קצרה להשיגן בדרכים טבעיות. אין דבר זה מתמהה כלל: ליהודים יצא שם של מכשפים מוכשרים, שם שהיו לו שימושיות שליליות וחיבויות כאחת ונעשה בו שימוש מפעם בפעם כדי לנଘבו... בעניין זה יש לציין כתופעה כללית של המאגיה את העובדה שלעתים קרובות קיימת נטייה לייחס כוח מגי מיוחד לאנשים המצויים מחוץ למסגרת החברתית או בשוליה, ומכאן הנטייה לפנות בבקשת עזרה מגית מאנשים (או נשים) הנמנים עם קבוצות מיועט שוליות או חיצונית... היהודים היו איפוא אובייקט נוח לתלות בו את התקומות והחששות הקשורים בכוחות העולמים שמעבר לתחום המוכר של החברה, הטבע והדרך הדתית של הרוב.<sup>129</sup>

דברים אלה עולים בקנה אחד עם מה שבקשו לציין גם בראש דברינו בפרק זה, וכן בפרק הרביעי. מצד אחד שימרו הריבוד החברתי והחלוקת המעדית הנוקשה של הממלכה הסאסאנית את הקהילה היהודית כיסוד חברתי מוגדר, נפרד ובעל זהות חברתית קבועה ועומדת; מצד שני, הימצאות הפיסית של היהודים בסמוך לקבוצות אוכלוסין אחרות ואף בתוכן הביאו למעורבותם המתמדת בחיי היום-יום של סביבתם. במסגרת זו אף נזקקו נוכרים לשירותיהם של כמה וכמה מבני ברית, באותו תחום שנחקרו – בצדך או שלא בצדך – כמרכז התמחותם של אחים מקרב הקהילה היהודית. מעורבות זו השפיעה גם בכיוון הפוך, וכפי שראינו, חדרו כמה מן האמונה והנוהגים של השבילה האיראנית אל תוך העולם היהודי. מן העדות התלמודית מסתבר, שלא הייתה חדרה זו תמיד בניגוד לאמציהם המוצהרים של חכמים.

126 על שמות אלה ראה: שקד ונוה, *קמעות וקערות*, עמ' 146–150.

127 שם, עמ' 180–182.

128 אכן כך סבור מונטגומירי, *השבעות ארמיות*, עמ' 50.

129 שקד, *ספרות הכישוף*, עמ' 16–17.