

על תענית ומניעת מזון בתלמוד הבבלי לאור האידיאולוגיה הזורואסטריית*

ישי קיל**

שאלת יחסה של היהדות התלמודית לפרקטיקות סגפניות ואידאולוגיות אסקטיות העסיקה את החוקרים מראשית מדעי היהדות, ודומה שלא נס ליחה גם כיום. באופן כללי דומה שהדיון המהותני שרווח במאה התשע-עשרה וברוב המאה העשרים בשאלת מידת האסקטיות של היהדות התלמודית¹ פינה לאחרונה את מקומו לדיון מורכב יותר²

* תודתי נתונה מקרב לב למורי וידידי פרופסור פרודס אוקטר שרוו, שהעיר לי הערות מחכימות ומועילות על החומר הזורואסטרי שבמאמר. לימודנו המשותף באוניברסיטת הרווארד היה לי למקור בלתי-נדלה של ידע ועונג.

** The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University

¹ רוב החוקרים הראשונים גרסו תמונה של יהדות שאיננה אסקטית ברוחה, גם אם לא התעלמו מעצם קיומם של גילויים אסקטיים ביהדות. שיטות אסקטיות במקורות התלמודיים נדונו באופן כללי כגילויים שרווחו בשולי החברה ושאינם מאפיינים את מחשבת היהדות המרכזית. ראה למשל Max Weber, *Ancient Judaism*, trans. and ed. by H.H. Gerth and D. Martindale (New York: Free Press, 1952), pp. 254, 343, 401-410; George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (Cambridge: Harvard University Press, 1927) 2, pp. 263-266. ראה James A. Montgomery, "Ascetic Strains in Early Judaism", *Journal of Biblical Literature* 51 (1932), pp. 183-187

בספרו ישראל בעמים ביקש יצחק בער לצמצם את המגמה הפסקנית שרווחה במחקר על אודות יהדות אנטי-אסקטית ואנטי-סגפנית. לדבריו, החכמים והחסידים היו אב-טיפוס של הנזירים הנוצרים המאוחרים, אסקטים ונושאי השראה דתית עליונה. תקופת הבית השני והמשנה הייתה תקופה אסקטית ורוחנית בתולדות היהדות, ואף על פי שההלכה התלמודית באה לדחות רשמית את האסקטיות הקיצונית, הרי דיניה ותורותיה של האסקטיות השאירו עקבות בל יימחו בכל תחומי ההלכה והאגדה שבקורפוס הספרות הרבנית. ראה יצחק בער, ישראל בעמים: עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה (ירושלים תשט"ו), עמ' 39-48.

אפרים-אלימלך אורבך ביקש לדחות את שיטתו העקרונית של בער וטען שאסקטיות אמיתית נעדרת לחלוטין מן הספרות התלמודית. ואם ניתן למצוא עדויות על פרקטיקות אסקטיות בספרות התלמודית, הרי אלו עדויות מוגדרות היסטורית ותוכנית, והן קשורות למשברים שפקדו את העם לאחר חורבן הבית, במרד בר-כוכבא ובתקופת האמוראים. אמון על גישתו ההיסטוריוציסטית בחר אורבך לראות בגילויי האסקטיות בספרות התלמודית תוצר של מציאות היסטורית מסוימת שאין להסיק ממנה על תקופות קדומות ממנה, ולא כל שכן על רוחה של היהדות הרבנית. היהדות נותרה אפוא כשהייתה – אנטי-אסקטית ואנטי-סגפנית ביסודה. ראה בעיקר אפרים אלימלך אורבך, "אסקזיס וייסורים בתורת חז"ל", ספר יובל ליצחק בער במלאות לו שבעים שנה, בעריכת ש'

בהתחשב במובנים השונים של המונח, בקושי בהגדרת התחום האסקטי³ ובהבדלי גישה בעניין זה בספרות התלמודית.⁴

המחקר ההשוואתי בכל הנוגע לשאלת האסקטיות בספרות התלמודית התמקד עד כה ברקע הנוצרי של בעיה סבוכה זו, שכן חלק ניכר של הדיאלוג היהודי-נוצרי במאות הראשונות לספה"נ עסק בהגדרת הקדושה ומעמד הפרישות המינית.⁵ וגם ההיבטים האסקטיים העולים מן התלמוד הבבלי, שנוצר ונערך ברובו בתחומי האימפריה הסאסאנית, נדונו בדרך כלל מתוך זיקה השוואתית לעולמה של הנצרות הסורית.⁶

אטינגר, ש' ברון, ב' דינור וי' היילפרין (ירושלים תשכ"א), עמ' 48-68. והשווה, David Halivni, "On the Supposed Anti-Asceticism or Anti-Nazritism of Simon the Just," *JQR* 58 (1967-1968), pp. 243-252.

ראה בעיקר Steven D. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism," in *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, ed. A. Green (New York: Crossroad, 1988), pp. 253-288; M.L. Satlow, "'And On the Earth You Shall Sleep': Talmud Torah and Rabbinic Asceticism", *Journal of Religion* 83:2 (2003), pp. 204-222; Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2004); E. Segal, "A Review of 'Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture'", *JAAR* 73:3 (2005), pp. 911-913; L.M. Wills, "Ascetic Theology before Asceticism? Jewish Narratives and the Decentering of the Self", *JAAR* 74:4 (2006), pp. 902-925.

במחקרים העוסקים באופן כללי בדת השוואתית ניתנו כמה סיווגים כלליים לתופעות אסקטיות שניתן לשייכן גם לתחום היהדות הרבנית. יש שהבדילו בין אסקטיות שעניינה בתרגול והתעמלות של הגוף, הנפש והרצון ובין אסקטיות "דואליסטית" המבקשת לברוח מן הגוף. יש שהבדילו בין אסקטיות "מיסטית" שתכליתה התאחדות מיסטית עם האלוהות ובין אסקטיות בעלת תכלית סגפנית. אחרים הבדילו בין אסקטיות שעניינה בריחה מן העולם ובין אסקטיות המקיימת את סדרי החיים והחברה. ראה בעיקר Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis, *Asceticism* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. xix-xxv; T.C. Hall, "Asceticism (Introduction)", in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Scribner's, 1910); Oscar Hardman, *The Ideals of Asceticism: An Essay in the Comparative Study of Religion* (London: SPCK, 1924); Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp. 95-183; William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: The Modern Library, 1902), pp. 291-292; Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph W. Swain (New York: The Free Press, 1965), pp. 350-356.

ראה להלן.
דוגמה לאוריינטציה זו ראה למשל בספרו של דניאל בווארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד (מאנגלית: עדי אופיר), תל-אביב תשנ"ט.

ראה למשל: Naomi Koltun-Fromm, *Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia: A Reconstructed Conversation*, *Judaism in Context* 12 (NJ: Gorgias Press, 2011); eadem, *Hermeneutics of Holiness: Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community* (Oxford: Oxford University Press, 2010); eadem, "Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic", in *The Book*

אמנם הצבת הדין התלמודי בתוך ההקשר הנוצרי היא כיוון טבעי ומתבקש לאור מקומו המרכזי של שיח האסקטיות במקורות הנוצריים הקדומים,⁷ אולם נדמה שההתמקדות בעולם הנוצרי הסיטה במידה רבה את תשומת הלב המחקרית מן ההקשר האיראני וממדת הזיקה הניכרת של הדין האסקטי בתלמוד הבבלי למקורות הזורואסטריים.

לאחרונה הראו כמה חוקרים זיקות של התלמוד הבבלי לעולם התרבותי-דתי האיראני בקשת רחבה של תחומים, בהם תיאולוגיה, אגדה, משפט אזרחי ופלילי והלכה דתית.⁸ ואולם בכל הנוגע לדין באידאולוגיות ופרקטיקות אסקטיות טרם

of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation, eds. J. Frishman and L. Van Rompay (Lovanii: Peeters, 1997), pp. 57-71; eadem, "Zippora's Complaint: Moses is Not Conscientious in the Deed! Exegetical Traditions of Moses' Celibacy", in *The Ways that Never Parted*, eds. A. Becker and A. Yoshiko Reed (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pp. 293-307; Shlomo Naeh, "Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and its Syrian Background", in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, eds. J. Frishman and L. Van Rompay (Lovanii: Peeters, 1997), pp. 73-89

⁷ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988); E.A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton: Princeton University Press 1999)

⁸ Yaakov Elman, "The Other in the Mirror: ראה למשל, המחקרים האחרונים, Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion, and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire, Part 1", *Bulletin of the Asia Institute* 19 (2009), pp. 15-26; idem, "The Other in the Mirror: Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion, and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire, Part 2", *Bulletin of the Asia Institute* 20 (2010), pp. 25-46; idem, "Toward an Intellectual History of Sasanian Law: An Intergenerational Dispute in Hērbedestān 9 and its Rabbinic Parallels", in *The Talmud in its Iranian Context*, eds. Carol Bakhos and R. Shayegan (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), pp. 21-57; Shai Secunda, "The Sasanian 'Stam': Orality and the Composition of Babylonian Rabbinic and Zoroastrian Legal Literature", in *The Talmud in its Iranian Context*, eds. Carol Bakhos and R. Shayegan (Tübingen, Mohr Siebeck, 2010), pp. 140-160; idem, "Learning from a Magus / Like Giving a Tongue to a Wolf", *Bulletin of the Asia Institute* 19 (2009), pp. 51-57; idem, "Reading the *Bavli* in Iran", *Jewish Quarterly Review* 100:2 (2010), pp. 310-342; Geoffrey Herman, "'Bury My Coffin Deep': Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources", in *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus* (Jewish Theological Seminary: New York, 2010), pp. 31-59; Yishai Kiel, *Selected Topics in Laws of Ritual Defilement: Between the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature*, Ph.D. Diss., The Hebrew University of Jerusalem, 2011

נתבררה די הצורך זיקתו של התלמוד הבבלי לתרבות הזורואסטריית.⁹ המאמר שלפנינו מבקש אפוא לגשר על פער מחקרי זה ולעמוד לראשונה בשיטתיות על הזיקות החשובות בין הדיון האסקטי שבתלמוד הבבלי לספרות הזורואסטריית. הדיון בהיבטים השונים של השיח האסקטי בתלמוד הבבלי – מקומה של המיניות, סיפוק צורכי הגוף, יחסי גוף ונפש וכו' – חורג כמובן מן המסגרת של מאמר יחיד, ואשר על כן הדיון הנוכחי יתמקד בשאלת מבחן אחת הנוגעת לתענית ולמניעת מאכל על-פי סוגיית הבבלי בתענית (יא ע"א-ע"ב). סוגיה זו תשמש אבן בוחן שתפקידה לעמוד על חשיבות ההקשר האיראני להבנה מעמיקה יותר של הדיון התלמודי בשאלות אסקטיות.

אסקטיות בתלמוד הבבלי

לאור הדיון המחקרי הכללי במורכבותה ובהיקפה של תופעת האסקטיות הצינו לאחרונה כמה חוקרים הגדרה רחבה למדי של תחום הדיון הכולל פרקטיקות ואידאולוגיות שתופסות מקום חשוב בספרות התלמודית.¹⁰ למשל, טיבן פראדה הציג את ההגדרה שלהלן, שלדבריו רחבה דייה כדי להכיל פרקטיקות הקיימות בספרות התלמודית אך גם צרה דייה כדי שלא לכלול כל פעילות דתית או רוחנית באשר היא:

The exercise of disciplined effort toward the goal of spiritual perfection (however understood) which requires abstention (whether total or partial, permanent or temporary, individualistic or communalistic) from the satisfaction of otherwise permitted earthly, creaturely desires.¹¹

בהתבסס על הגדרה דומה של תחום הדיון האסקטי שיער מייקל סטלאו שלימוד התורה, שהוא ללא ספק אחד האידאליים החשובים בתרבות התלמודית, תפקד בעולמם של החכמים כפרקטיקה אסקטית הדורשת מן האדם הן מאמץ שכלי הן מאמץ גופני הכרוך בייסורים. לימוד התורה אף מילא תפקיד במלחמתו של האדם ביצרו וממילא הדגש ניתן בו בצדדים מוסריים-מעשיים.¹²

בד בבד עם הרחבת ההגדרה ואופק הדיון באופן המאפשר עיסוק מחקרי בקיומן של פרקטיקות ואידאולוגיות אסקטיות במקורות התלמודיים ציינו כמה חוקרים את קיומן של השקפות שונות ואף הבדלי גישה עקרוניים בין המרכז הבבלי לארץ-ישראל בדבר פרקטיקות ואידאולוגיות אסקטיות שונות. יש שציינו בעניין זה הבדלים בין חכמים בבליים לארץ-ישראליים, ויש שהציגו הבדלים ברובדי העריכה בין עמדת התלמוד הבבלי לעמדתם של חיבורים שמקורם בארץ ישראל. להלן אבקש לפקפק ביעילותה של ההבחנה בין המרכזים – בוודאי בעניין סוגיית הבבלי בתענית (יא ע"א-ע"ב),

⁹ אמנם כמה חוקרים הזכירו קשרים אפשריים בין התלמוד הבבלי לעולם הזורואסטרי בכל הנוגע לדיון האסקטי, אולם אזכורים אלו נעשו כלאחר יד ולא מתוך בחינה שיטתית של המקורות. להלן יובאו דברי החוקרים בהרחבה.

¹⁰ ראה דיון עקרוני בשאלה זו אצל פראדה, "אספקטים אסקטיים", עמ' 253-288; דיאמונד, תענית, עמ' 3-20.

¹¹ פראדה, "אספקטים אסקטיים", עמ' 257.

¹² סטלאו, "תלמוד תורה", עמ' 204-222; דיאמונד, תענית, עמ' 21-58.

המכילה עמדות אסקטיות מובהקות בצד עמדות אנטי-אסקטיות בשאלת התענית, אולם ראוי להזכיר תחילה את מסקנות החוקרים שעסקו בכמה סוגיות אחרות הנוגעות לנושא הדיון.

חוקרים אחדים שעסקו במוסד הנישואין ביהדות העתיקה טענו, למשל, כי אם בארץ ישראל ראו בנישואין בראש ובראשונה מסגרת למימוש מצוות פרו ורבו, הרי בבבל נדונו חיי הנישואין מנקודת מבט מורכבת יותר, הרואה בקשר הנישואין דבר חשוב וחיוני גם בלא קשר ישיר לאפשרות של העמדת צאצאים.¹³ אין זה מן ההכרח, אך ייתכן מאוד שהראייה בנישואין בארץ ישראל פונקציה של העמדת צאצאים משקפת גישה אסקטית מתונה – כמו זו הפרוטסטנטית המתקיימת מתוך סדרי המשפחה,¹⁴ ואילו התפיסה הבבלית, הרואה במוסד הנישואין ובמיניות מטרות לעצמן, מסתייגת גם מגישה אסקטית מתונה זו.

מייקל סטלאו הציג בספרו על רטוריקות רבניות של מיניות כמה הבדלים יסודיים הקיימים לדבריו בין שיטתם של חכמי בבל לזו של חכמי ארץ ישראל בהערכת המיניות. הנחתו היא כי המקורות הארץ-ישראליים נוטים להציב את כל השיה המיני במסגרת הדיון על נישואין וחובת ההולדה, ואילו המקורות הבבליים רגישים הרבה יותר לאפשרות של ביטויי מיניות מחוץ לחיי הנישואין או במסגרות לא-פוריות. חכמי ארץ ישראל, שהדגישו שחובת ההולדה היא מטרתם העיקרית של חיי הנישואין, ראו אפוא במיניות פונקציה של מצוות פרו ורבו המתקיימת אך ורק במסגרת חיי הנישואין. לפיכך יחסי אישות שאינם מכוונים למטרות הולדה ופיריון או המקוימים מחוץ למסגרת חיי הנישואין גונו בפי חכמי ארץ ישראל במיני אופנים. אבל חכמי בבל לא הגבילו את הפעילות המינית לאפשרות של הולדה ולא מצאו פגם בקיום חיי מין פעילים במסגרות מגוונות שאינן כרוכות בחיי הנישואין.¹⁵

הגישה הבבלית שלכאורה פתוחה לגילויי מיניות "לא-אורתודוכסיים" עולה גם מעיון בשאלת הנישואין הזמניים,¹⁶ מהיקף הפוליגמיה בבבל,¹⁷ מן הדיון הבבלי

¹³ ראה למשל, עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד (ירושלים תשס"ד), עמ' 341-339; Isaiiah M. Gafni, "The Institution of Marriage in Rabbinic Times", in *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, ed. D. Kraemer (New-York 1989), pp. 19-30; Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Oxford 1996), pp. 12-30.

¹⁴ בעיקר ובר, רוח הקפיטליזם; דיאמונד, תענית, עמ' 14-15.

¹⁵ Michael L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality* (Atlanta 1995).

¹⁶ בעניין נישואין זמניים בבבל התלמודית ראה בבלי יבמות לו ע"ב; בבלי יומא יח ע"ב; ר' מרגליות, "מאן הוא ליומא", סיני כא (תש"ז), עמ' קעו-קעט; ש' קרויס, "מאן הוא ליומא", סיני כב (תש"ח), עמ' רצב-שב; ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח (ירושלים תשנ"א), נספח ב; S. Lowy, "The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times", *JJS* 9 (1958), pp. 124-129.

¹⁷ אשר למציאות בארץ ישראל ראה, למשל, מ"ד הר, ההיסטוריה של א"י, תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי (ירושלים תשמ"ה), עמ' 148-149; מ' ישמח, "ריבוי נשים בישראל", סיני מז (תשמ"ג), עמ' רמ-רמג. אשר למציאות בבבל ראה, למשל, מ"ד יודלביץ', מחוזא – מחיי היהודים בתקופת התלמוד (ירושלים תש"ז), עמ' 29; מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים

בתנוחות מיניות שאינן מעודדות פירון, מן ההנחה שגרימת הנאה לאישה במסגרת יחסי האישות היא חובה ומצווה בפני עצמה,¹⁸ ואף מן השיח הפתוח בעניינים מיניים שאיננו מוצא את מקבילתו בספרות הארץ-ישראלית.¹⁹ יש שהציעו כי גם ההבדלים בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל בשאלת קדימות הנישואין או תלמוד התורה מלמדים על הבדלים יסודיים ביחס להשקפת העולם האסקטית. ייתכן שחכמי בבל חששו שאדם יתנזר מחיי מין לזמן רב ולפיכך ביקשו לנתב את מיניותו בכיוונים הלכתיים לגיטימיים. ומנגד נראה שחכמי ארץ ישראל לא מצאו כל פגם בדחיית הנישואין למועד מאוחר בחיי האדם, בין השאר משום שראו בחיוב את אידאל הפרישות המינית הזמנית.²⁰

אליעזר דיאמונד ביקש בספרו על תעניות ואסקטיות בתרבות הרבנית להראות הבדלים מהותיים בהערכת דמותו של היושב בתענית הקיימים לדעתו בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל. לדבריו, בקרב חכמי ארץ ישראל רווחה השקפה חיובית על התענית המתבטאת באפשרות שאדם יצום בשבת,²¹ ואילו חכמי בבל תפסו את התענית באור שלילי ולפיכך גינו את האפשרות שאדם יצום בשבת.²² בקרב חכמי ארץ ישראל רווחו גם אמירות מפורשות הגורסות שהיושב בתענית נקרא קדוש וחסיד, ואילו חכמי בבל טענו שהיושב בתענית נקרא חוטא.²³ עוד נראה כי קיימים הבדלים בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל ביחסם למוסד הנזירות, המשקפים בין השאר גם את גישתם הכללית לשאלת ההינזרות והתענית.

מתברר שריבוי המחקרים המלמדים על הבדלים בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל או בין התלמוד הבבלי למקורות ארץ-ישראליים בסוגיות הנוגעות לאסקטיות מעיד על תפיסת עולם שיטתית ורחבה המאפיינת באופן כללי את שני המרכזים. ואולם ראוי להיזהר ולהזהיר במסגרת זו מהכללות סכמטיות בכל הנוגע לעמדתם של "חכמי בבל" מול "חכמי ארץ ישראל" בשאלת היחס לאסקטיות.

ראשית, הגדרתה של השקפה או פרקטיקה מסוימת כאסקטית או סגפנית תלויה במידה רבה בנקודת המבט המחקרית. ההבדלים בין המקורות בכל אחת מן הסוגיות שנזכרו הם מורכבים וקשורים בגורמים נוספים שאינם משקפים בהכרח את היחס העקרוני לאסקטיות בשני המרכזים. למשל, ייתכן שהבדלים אחדים בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל נובעים משינויים באורח החיים הכלכלי שאפיין את שני המרכזים. כך יש שטענו כי ההבדלים במועד הנישואין בין בבל לארץ ישראל אינם תלויים כלל בשאלת האסקטיות אלא בהבדלים כלכליים בין בני בבל שהיו עשירים יותר ביחס

מגניזת קהיר (ירושלים תשמ"ו), עמ' 10-11; גפני, יהודי בבל, עמ' 270. לדעות חולקות ראה, למשל, שרמר, זכר ונקבה, עמ' 183-218; לואי, "פוליגמיה", עמ' 115-138.

¹⁸ בבלי נדרים כ ע"ב. וראה דיון אצל Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis* (Chicago University Press: Chicago, 2009), pp. 155-161.

¹⁹ למשל, בבלי ב"מ פד ע"א.

²⁰ למשל, בויארין, הבשר שברוח, עמ' 139-169; סטלאו, נישואים, עמ' 30-38.

²¹ דיאמונד, תענית, עמ' 121-127; גילת, "תענית בשבת", עמ' 1-15.

²² דיאמונד, תענית, עמ' 121-127.

²³ להלן יידונו מקורותיו של דיאמונד בהרחבה.

ויכלו להרשות לעצמם להינשא מיד, לבני ארץ ישראל שסבלו ממצב כלכלי קשה ונאלצו לדחות את הנישואין למועד מאוחר.²⁴

דוגמה נוספת לקוחה ממחקר של יעקב אלמן, המראה באופן משכנע ביותר מקבילות בין התלמוד הבבלי לספרות הזורואסטריית בכל הנוגע למיניות.²⁵ אלמן מראה שלעומת השיטה הרבנית ה"מקובלת" האוסרת קיום יחסי אישות לאור יום סבור רבא – וכך היה גם מנהגם של בני מחוזא – כי מותר לקיים יחסי אישות בשעות האור.²⁶ עמדה דומה נזכרת בתשובה של חכם זורואסטרי מן המאה התשיעית הנזכרת ב-Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg,²⁷ המחייב קיום יחסי אישות בשעות היום דווקא. ואולם, כפי שמציין אלמן אל נכון, הטעם לדין זה איננו "מתירני" כלל ועיקר אלא העובדה הפשוטה שבלילה מצויים השדים יותר מביום, ונוכחותם מגבירה את הטומאה הכרוכה בהוצאת הזרע.²⁸ עמדה בבליית הנראית אפוא לכאורה "מתירנית" בשאלה הנוגעת לקיום יחסי אישות ואף מקבילה באופן מרתק לחומר זורואסטרי בנושא איננה מעידה כלל על עמדתם של חכמי בבל בשאלת הסגפנות הנדרשת מן האדם במסגרת חיי האישות.²⁹

שנית, יש צורך בהגדרה מתודולוגית ברורה של החומרים התלמודיים שניתן לכלול ברובריקה של "התפיסה" הבבליית או הארץ-ישראלית בכל הקשר נתון. אופיו האקלקטי של התלמוד הבבלי, המכיל מסורות ארץ-ישראליות מקוריות בצד מסורות שנוצרו בבבל ובצד מסורות אחרות שעברו עיבוד בבלי,³⁰ מקשה במיוחד את זיהויו של "הקול הבבלי" בסוגיה נתונה. דבריו של חכם ארץ-ישראלי המובאים בתלמוד

²⁴ דיאמונד, תענית, עמ' 128-130.

²⁵ Yaakov Elman, "‘He in His Cloak and She in Her Cloak’: Conflicting Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia", in *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism*, ed. R. Ulmer (Lanham, MD: University Press of America, 2007), pp. 129-163.

²⁶ אלמן, מיניות, עמ' 139-150.

²⁷ Alan V. Williams, *Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, Part 2: Translation and Commentary (Copenhagen 1990), chapter 34, pp. 61-62.

²⁸ ליחס בין טומאה ריטואלית לדמונולוגיה בספרות הזורואסטריית ראה קיל, דיני הטומאה, עמ' 50-48.

²⁹ אינני טוען כי העמדה הבבליית איננה מתירנית יותר באופן כללי בשאלות מיניות. עיון בבבלי נדרים כ ע"ב די בו כדי לעמוד על גישתם הפתוחה של אחרים מחכמי בבל למיניות. מטרתו כאן רק להראות את הזהירות הנדרשת מן החוקר המבקש להסיק מסקנות כלליות בדבר התפיסה האסקטית של חכמי בבל מדוגמאות ספציפיות שיש להן גם הקשרים נוספים שאינם אסקטיים.

³⁰ שאלת מסירתן של מסורות ארץ-ישראליות בבבל ומידת עיבודן נדונה, למשל, אצל צבי דור, תורת ארץ ישראל בבבל (תל-אביב 1971), עמ' 116-140; שמא-יהודה פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", בתוך עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת ד' בויראין ואחרים (ירושלים תש"ס), עמ' 163-201; הנ"ל, "לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: בן תימא ובן דורתיו", בתוך נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני, בעריכת י' אלמן, א' הלבני וצ' שטיינפלד (ירושלים 2007), עמ' 195-274; Shamma Friedman, "Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus", in *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, ed. S.J.D. Cohen (Providence 2000), pp. 35-57.

הבבלי יכולים מחד גיסא לשמש ראיה לעמדתו של אותו חכם, ומאידך גיסא יכולים גם לשמש ראיה לעמדתם של המוסרים או העורכים הבבלים.³¹ להלן אבקש להראות את מורכבותה האיזולוגית והספרותית של סוגיית התלמוד הבבלי העוסקת בהערכת דמותו של היושב בתענית. הסוגיה מציגה ביוזעין מגוון רחב של עמדות בדבר ישיבה בתענית, החל מהגדרתו של המתענה כקדוש וחסיד דרך הסתייגויות שונות מן הישיבה בתענית ובפרט בתלמיד חכם, וכלה בקביעה שהיושב בתענית נקרא חוטא. לאמתו של דבר, סיווגן של העמדות בשבח התענית כ"ארץ-ישראליות" ושל העמדות המתנגדות לתענית כ"בבליות", כפי שהציע לאחרונה אליעזר דיאמונד,³² אינו תואם את כלל המסורות בסוגיה ואף איננו עומד בפני הביקורת. העמדות המובאות בסוגיה – אף אם מקור מקצתן הוא ארץ ישראל – משקפות את מורכבות היחס לתענית ומניעת מאכל אצל עורכי הסוגיה עצמם. בעניין זה אבקש להציע שניתוח שיטתי ומקיף של מקורות חוץ-רבניים העוסקים בהימנעות מאכילה יש בה כדי להסביר ולהאיר את מורכבות היחס לתענית העולה מסוגיית הבבלי.

סוגיית היושב בתענית

נביא תחילה את סוגיית הבבלי במלואה:³³

אמ' שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא >שנ' וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכי באיזו נפש חטא³⁴ זה³⁵ ותניא³⁶ ר' אלעזר הקפר ביר' אומ' מה תל'³⁷ מאשר חטא על הנפש וכי באיזו נפש חטא זה אלא³⁸ שציער עצמו מן היין. >והלא דברי' קל וחומ'³⁹ ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין >נקרא חוטא⁴⁰ המצער⁴¹ עצמו מכל דבר >המותר⁴² על אחת כמ' וכמ'.⁴³ ר' אלעזר אומ': נקרא קדוש שנ' קדוש יהיה גדל וג'.⁴⁴ והלא דברים קל וחומ' ומה זה⁴⁵

³¹ ראה למשל להלן את הדיון בעמדותיהם של ר' אלעזר וריש לקיש בשאלת התענית המובאות בתלמוד הבבלי. וכך בדבר מימרת רב בעניין ההימנעות ממאכלים שאדם מתאוה להם, המובאת בירושלמי קידושין פ"ד הי"ד, סו ע"ב.

³² דיאמונד, תענית, עמ' 121-127.

³³ בבלי תענית יא ע"א-ע"ב (נוסח הפנים מבוסס על כ"י הרב הרצוג הלקוח מאתר האקדמיה ללשון העברית).

³⁴ מ95: דילוג מחמת הדומות מכאן ועד חטא שבשורה הבאה.

³⁵ מודינה: נוסף אלא.

³⁶ כך בכ"י הרב הרצוג, מ95, וקטע מודינה. אבל בכת"י ל, מ140, כל הקטע חסר, ובמקומו נוסף: סבר/וסבר לה כי הא דתנן/דתניא; בכת"י ו: שנ' וכפר עליו מאשר חטא הנפש ותניא.

³⁷ ל, מ140 ומודינה נוסף: וכפר עליו.

³⁸ מ140: נוסף זה; מודינה: נוסף מפני.

³⁹ מ95, מודינה חסר.

⁴⁰ ל חסר, ובמקומו נוסף: כך.

⁴¹ ו: זה שציער.

⁴² כך בכת"י הר' הרצוג; חסר בשאר עדי הנוסח.

⁴³ מ140: לא כל שכן.

⁴⁴ ו: חסר מכאן ואילך עד עאכ"ו.

⁴⁵ מודינה: נזיר.

שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא קדוש⁴⁶ המצער עצמו⁴⁷ מכל דבר⁴⁸ עאכו"ו.⁴⁹ ולשמואל הא נמי נקרא קדוש? הוא⁵⁰ דמדכי נפשיה.⁵¹ ולר' אלעזר הא נמי איקרי חוטא? דמסאב נפשיה.⁵² ומי אמ' ר' אלעזר הכי, והא א'ר אלעזר: לעולם יראה⁵³ אדם את עצמו כאלו קדוש⁵⁴ שרוי בתוך מעיו שנ' בקרבך קדוש.⁵⁵ לא קשיא, הא במודי דבעו ליה לצעורי נפשיה הא במודי דלא בעו ליה לצעורי נפשיה.⁵⁶ ריש לקיש אמ':⁵⁷ נקרא חסיד שנ' גומל נפשו איש חסד.⁵⁸ א'ר ירמיה אמ' ריש לקיש:⁵⁹ אין תלמ' חכ' רשאי⁶⁰ לישב בתענית מפני שממעט⁶¹ במלאכת שמים. אמ' רב ששת: האי⁶² בר בי רב דיאתיב בתעניתא כלבא ליכליהו⁶³ לשירותיה.⁶⁴ <ל, א, ו, מ140, מ95, דפוס ספרדי ופיזרו: אמ' ר' ירמיה בר אבא:⁶⁵ אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד.⁶⁶

תחילה מציגה הסוגיה את עמדת שמואל הקובע כי היושב בתענית נקרא חוטא. ראייתו של שמואל מחטאו של הנזיר חסרה בכמה מכתבי היד, ואילו בכתבי היד האחרים שבהם נזכר חטאו של הנזיר בדברי שמואל ייתכן שנכפלו הדברים מדברי ר' אלעזר הקפר. ברם, בין ששמואל עצמו הזכיר את חטאו של הנזיר בין שלא, התלמוד עצמו מבקש בוודאי לקשור בין שיטתו של שמואל לדברי ר' אלעזר הקפר הלומד במפורש מחטאו של הנזיר כי גם המצער עצמו מכל דבר נקרא חוטא. עמדה זו המתנגדת

- 46 מודינה: נוסף שנ' קדוש יהיה.
 47 מ140: [המצער עצמו].
 48 מ140: נוסף ודבר.
 49 מכאן ואילך חסר בכ"י א עד קדוש יהיה.
 50 ל: ההוא.
 51 מ140: ההוא דמקדש נפשיה בשער; מ95: ההוא אנידול פרע קאי דמרכי נפשי; מודינה: בתר דצער נפשיה; ו: דמנטר נפשיה.
 52 מודינה: בתר דציער נפשיה.
 53 מ140: ימוד; מ95: יעשה.
 54 ל: הוא שרוי; מ95: יעשה אדם כאילו כולו קדוש שרוי בתוכו.
 55 מ95, ו: לא אבוא בעיר.
 56 מודינה: הא דצריך להתענות הא דלא צריך להתענות; ל, א, ו: הא דצריכה ליה הא דלא צריכה ליה. מ95: הא דצריכה ליה הא דלא צריכה ליה לישנא אחרינא הא דמצי מצער נפשי' הא דלא מצי מצער נפשיה.
 57 מ140: נוסף כל המתענה.
 58 מ140: נוסף עוכר שארו אכזרי.
 59 מ95: ירמיה בר אבא.
 60 מ140: ראוי.
 61 א: שממעט.
 62 ל, א, ו, מודינה: חסר.
 63 ל, ו: אכיל; מודינה: ליכול; א: אכלה.
 64 מ95: יהבין שירותיה לכלבא.
 65 ו: א"ר זירא א"ר ירמיה בר אבא א' רב; דפוס ספרדי: אמ' ר' יהודה אמ' שמואל.
 66 השווה בבלי פסחים נד ע"ב; בבלי תענית יב ע"ב: "אמ' שמואל אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד".

להינזרות ממאכל ולומדת את הדברים מחטאו של הנזיר המקראי לא צמחה אפוא בבבל הסאסאנית, אלא יסודה בדברי תנאים.⁶⁷ השיטה החולקת על ר' אלעזר הקפר בספרי היא שיטתו של ר' ישמעאל, הסובר כי הנזיר החוטא הוא רק מי שנטמא במת, וכפי שעולה מפרשטו של מקרא ומן התרגומים. ואולם דעת ר' ישמעאל איננה מובאת בתלמוד הבבלי וככל הנראה איננה ידועה לו.⁶⁸ דברי ר' אלעזר הקפר מובאים אפוא בסוגיית הבבלי כדי לתמוך בשיטת שמואל הסבור כי היושב בתענית נקרא חוטא. שיטה זו, הקושרת בין ההתנגדות לנזירות לשיבה בתענית, נזכרת בצמוד לדברי אביי גם בבבלי נדרים י ע"א:

אמר אביי: שמעון הצדיק, ר' שמעון ור' אלעזר הקפר כולן שיטה אחת הן דנזיר חוטא הוי. שמעון הצדיק ור' שמעון הא דאמרן. ור' אלעזר הקפר ברבי דתניא ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: 'וכיפר עליו מאשר חטא על הנפש'. וכי באיזו נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר, ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. מכאן כל היושב בתענית נקרא חוטא.⁶⁹

שיטותיהם של שמעון הצדיק בעניין הנזיר מן הדרום ושיטתו של ר' שמעון בעניין חסידים הראשונים כבר נדונו במחקר באריכות ביחס לשאלת האסקטיות.⁷⁰ לענייננו חשובה העובדה שהתוספת התלמודית לדברי אביי – "מכאן כל היושב בתענית נקרא חוטא", קושרת אף היא בין התנגדותם של כמה מן התנאים לתופעת הנזירות ובין ההתנגדות לשיבה בתענית. אף שקשה לשער את זמנה של תוספת זו, אם קדמה היא לסוגיית הבבלי בתענית אם לאו, מעניין שתוספת תלמודית בדבר היושב בתענית מופיעה כמעט בכל עדי הנוסח של בבלי נדרים.

בעניין הקשר בין נזירות לתענית⁷¹ מעלה דיאמונד את האפשרות כי בתקופה שלאחר חורבן הבית החליפה התענית את מוסד הנזירות בתודעתם של החכמים.⁷² אם

⁶⁷ שיטתו של ר' אלעזר הקפר מובאת בספרי במדבר ל'. ראה: מנחם כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק א: המהדורה (ירושלים: מאגנס, 2011), עמ' 86-87. והשווה לדברי ר' שמעון המובאים בספרי זוטא במדבר ו יא. ראה: חיים שאול הורוביץ, ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא (ירושלים 1966), עמ' 243: "משום שחטא זה על נפשו". שיטת ר' אלעזר הקפר נזכרת גם בבבלי נדרים י ע"א; נזיר ג ע"א; נזיר יט ע"א; נזיר כב ע"א; ב"ק צא ע"ב; סוטה טו ע"א; שבעות ח ע"א; כריתות כו ע"א.

⁶⁸ כהנא, ספרי במדבר, ב, עמ' 264, הערה 18; יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי הלכה (ירושלים, 1957), עמ' 613.

⁶⁹ בבלי נדרים י ע"א; עפ"י כ"י ותיקן 487.

⁷⁰ למשל, אורבך, "אסקזיס", עמ' 49-52; כהנא, ספרי במדבר, ב, עמ' 198-203; Ishay Rozen, *Zvi, Demonic Desires: "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), pp. 65-67; David Halivni, "On the Supposed Anti-Asceticism or Anti-Nazritism of Simeon the Just", *JQR* 58 (1968), pp. 243-252.

⁷¹ דיאמונד, תענית, עמ' 113-116.

⁷² דיאמונד, תענית, עמ' 113-116. הלה דן באפשרות שנזירות עולם ונזירות שמשון הנזכרות במקורות התנאים גם הן תגובה רבנית לחורבן הבית ולביטולה של הנזירות המסורתית. אולם

בתקופת המקרא ובימי הבית השני נחשבה הנזירות מעין הקרבה או הקדשה עצמית לאל (self-offering),⁷³ הרי לאחר החורבן הודגשו היסודות של ההכחשה העצמית (self-denial) והימנעות מפעולות מסוימות (abstention). קרבנות הנזיר וההגבלות הקשורות בטומאה נעשו לא רלוונטיים, ומטבעם של דברים ההימנעות מגפן היין ואיסור העברת תער נעשו יסודות דומיננטיים בנזירות. המעבר מנזירות לתענית מתבטא אפוא בהרחבת הרעיון של הימנעות מגפן היין לכדי הינזרות מוחלטת מאכילה ושתייה.

דיאמונד מציג בהקשר זה הקבלות אחדות בספרות התלמודית בין הנזיר ליושב בתענית, המעידות על קרבה רעיונית בין השניים:
 א. הדיון התלמודי בעניין היושב בתענית, אם נקרא חוטא או קדוש, מקביל במידה רבה לדיון התנאי ב"חטאו" של הנזיר.
 ב. הדיון ההלכתי בתענית שעות⁷⁴ מזכיר במידה רבה את הדיון בנזירות שעות.⁷⁵ איננו מוצאים את ההגבלה בעניין השעות בשום נדר אחר, שכן אדם רשאי לנדור ולקבל עליו איסורים למשך כל זמן שירצה.
 ג. על האומר 'אהא', שדינו "הרי זה נזיר",⁷⁶ מקשה התלמוד הבבלי: "ודלמא אהא בתענית קאמר".⁷⁷ עצם ההנחה שהאומר 'אהא' התכוון לתענית ולא לנזירות מעידה על קשר עמוק בין השניים בתודעתם של עורכי הסוגיה. אם כן, מסקנתו של דיאמונד היא שבעיני החכמים התענית היא יורשתה הטבעית ובת-דמותה המתבקשת של הנזירות.

דיאמונד מעיר בצדק שאין דרך לקבוע אם העיסוק בנזירות עולם ונזירות שמשון הוא תגובה לבעיה ריאלית או לבעיה פרשנית-טקסטואלית הקשורה בסתירה שבין נזירות שמשון לנזירות המתוארת בספר במדבר. לנזירות עולם ונזירות שמשון ראה: יאירה אמית, נזירות עולם: גלגולו של מוטיב, בתוך: תעודה ד: מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ"ע פרידמן ומ' גיל (אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ו), עמ' 23-36; א' רועי, "הנזירות היהודית בימי בית שני והמשנה", עבודת דוקטור (אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"א), עמ' 94-108; אהרן שמש, "נזירות עולם במשנה ובתקופת הבית השני", בתוך: בזאת יבוא אל הקדש: קדושה בזמן ובאדם, אסופת מאמרים ועיונים (ירושלים: ביהמ"ד של מכון הרטמן, תשס"ה), עמ' 49-55; S. Chepey, "Nazirites in Late Second Temple Judaism: A Survey of Ancient Jewish Writings, The New Testament, Archaeological Evidence, and Other Writings from Late Antiquity", *AJEC* 60 (Leiden, 2005), p. 78.

⁷³ על תפיסות שונות בדבר מהותה של הנזירות המקראית ראה דיאמונד, תענית, עמ' 106-116; ישראל קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה (ירושלים תשנ"ג), עמ' 152-154; י' ליכט, פירוש על ספר במדבר [א'-י] (ירושלים תשמ"ה), עמ' 85-86; Baruch Levine, *Numbers 21-36: A New Translation With Introduction and Commentary*, Anchor Bible vol. 4 (New York 2000), pp. 229-235; S. Olyan, "What Do Shaving Rites Accomplish and What Do They Signal in Biblical Ritual Contexts?", *JBL* 117 (1998), pp. 611-622; Jacob Milgrom, *The JPS Commentary: Numbers* (Philadelphia 1990), pp. 356-357.

⁷⁴ בבלי תענית יא ע"ב; ירושלמי נדרים פ"ה ה"ב, מ ע"ד.

⁷⁵ נזיר פ"א מ"ג.

⁷⁶ נזיר פ"א מ"א.

⁷⁷ בבלי נזיר ב ע"ב.

שיטת שמואל שהיושב בתענית נקרא חוטא מעומתת בתלמוד הבבלי עם דברי ר' אלעזר (אמורא ארץ-ישראל), הסובר כי היושב בתענית נקרא קדוש.⁷⁸ גם כאן אפשר שההוכחה מנזיר איננה מגרעין דברי ר' אלעזר, וייתכן שנוספה בידי סתם התלמוד על מנת להציג את עמדת ר' אלעזר כתמונת מראה מהופכת של שיטת שמואל. השניים לומדים קל וחומר מנזיר המצער עצמו רק מן היין ליושב בתענית המצער עצמו מכל דבר, אלא ששמואל לומד לגנאי ור' אלעזר לומד לשבח. ואף שייתכן כי דברי ר' אלעזר הם מקוריים ואף נסמכים על דרשה תנאית, דומה שמכל מקום הדרשה המקורית עוצבה בידי עורכי התלמוד בניגוד לדברי שמואל. הסתירה הברורה בעמדותיהם של שמואל ור' אלעזר איננה מיושבת בסופו של דבר על-ידי התלמוד, אף שהתלמוד מבקש ליישב את פסוקי המקרא לפי כל אחת מן העמדות.

עתה מעומתים דברי ר' אלעזר עם דברים המיוחסים לו בהקשר אחר. מחד גיסא טוען ר' אלעזר כי היושב בתענית נקרא קדוש, ומאידך גיסא הוא טוען כי אדם צריך לראות את עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו. הסתירה מיושבת באותו אופן עקרוני בשתי מסורות נוסח שונות. בכתבי יד ל, א, ו: "הא דצריכה ליה הא דלא צריכא ליה", ואילו בכתב היד התימני: "הא במודי דבעו ליה לצעורי נפשיה הא במודי דלא בעו ליה לצעורי נפשיה". כלומר ישנם עניינים שהתענית צריכה להם או שבגינם ראוי לשבת בתענית, ובמקרים אלו נקרא קדוש, וישנם עניינים אחרים שאין לשבת בגינם בתענית, ואז יש לראות את עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו. העמדה המובעת כאן בדברי סתם התלמוד היא אמביוולנטית ומציגה מעין אסקטיות מותנית או חלקית. לעתים יש ערך רוחני-דתי במניעת מזון, ולעתים הדבר איננו נחוץ ותוצאותיו שליליות.

בשלב הבא מביא התלמוד את עמדת ריש לקיש הסבור כי היושב בתענית נקרא חסיד. ואולם מיד לאחר מכן מביא התלמוד מימרה של ר' ירמיה בשם ריש לקיש המסתייגת מתעניתו של תלמיד חכם מפני "שממעט במלאכת שמים". סתירה זו בעמדת ריש לקיש אומרת דרשני, אך שלא כסתירת דברי ר' אלעזר אין הסוגיה מתמודדת עמה בצורה ישירה. ברם, נראה כי מגמת הסוגיה הן בדרשת ר' אלעזר הן בדרשת ריש לקיש היא למתן במידה ניכרת את הדרשות המקוריות של החכמים הארץ-ישראליים בשבח התענית. על דרשותיו של ר' אלעזר קובעת הסוגיה כי יש מצבים שבהם התענית איננה נצרכת, והיושב בתענית איננו נקרא קדוש, ובדברי ריש לקיש מסתייגת הסוגיה לכל הפחות מתעניתו של תלמיד חכם. תפיסה דומה השוללת את תעניתו של "בר בי רב" מובעת גם בסוף הסוגיה על-ידי רב ששת.

בכמה מעדי הנוסח (ל, א, ו, מ'140, מ'95, דפוס ספרדי ופיזרו) נוספה בסוף הסוגיה הקביעה ולפיה "אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב". ברם, בכתב היד התימני לא מופיעה קביעה זו, ודומה שהדברים נעתקו ממקום אחר בתלמוד⁷⁹ ואינם במקורם בסוגייתנו. מכל מקום, הקביעה "אין תענית ציבור בבבל" איננה קשורה בהכרח בהערכה שלילית של התענית, שכן כוונת הדברים היא ככל הנראה שדווקא התענית המורחבת הכוללת את כל חמשת העינויים איננה נוהגת בבבל, אך התענית במתכונתה הקלה מערב עד בוקר והאסורה באכילה ושתייה בלבד נהגה ככל הנראה בבבל. אף ייתכן כי הסיבה לקולא זו שבבבל קשורה במצב הגשמים בבבל, במצב הכלכלי של בני

⁷⁸ לתפיסה דומה ראה מדרש תנאים לדברים יד, כד (עמ' 78); מיכל בר-אשר סיגל, פרשת מעשרות, עמ' 146-148.

⁷⁹ בבלי פסחים נד ע"ב; בבלי תענית יב ע"ב.

בבל או בסמכותם לגזור תענית,⁸⁰ ולא דווקא בשאלת האסקטיות. מכל מקום, אין כאן אמירה אידאולוגית בשבח התענית או בשלילתה כבשאר הסוגיה, וייתכן שהדברים הועתקו לכאן בתקופה מאוחרת.

לדברי אליעזר דיאמונד, המחלוקת בין שמואל לר' אלעזר וריש לקיש בעניין היושב בתענית אם נקרא חוטא או קדוש וחסיד משקפת הבדלי תפיסה עקרוניים בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל.⁸¹ ואולם כאמור, ישנם קשיים אחדים בחלוקה זו. ראשית, עמדתו של ריש לקיש איננה ברורה כלל ועיקר, שכן משמו מובא גם כי אין תלמיד חכם רשאי לישוב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים. שנית, גם עמדתו של ר' אלעזר איננה ברורה בעניין זה, שכן דבריו מעומתים בסוגיה עם מימרה אחרת משמו ועל פיה על אדם לראות את עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, ואילו דווקא עמדתו של שמואל הבבלי הגורסת כי היושב בתענית נקרא חוטא נתמכת מזרשה תנאית מקורית שמקורה כמובן בארץ ישראל. קשה אפוא לראות שיטתיות בעמדותיהם של חכמי בבל וארץ ישראל בעניין זה.

ואולם אף שקשה לזהות קו ברור בשיטותיהם של אמוראי בבל ואמוראי ארץ ישראל בשאלת התענית, דומה שניתן בכל זאת לקבוע בזהירות את מגמת הסוגיה הבבלית. אם שמואל מקבל חיזוק לדבריו משיטה תנאית המיוחסת לר' אלעזר הקפר, הרי דבריהם של ר' אלעזר וריש לקיש בשבח התענית ממותנים ומצומצמים במידה ניכרת (ככל הנראה ביד מכוונת) בידי מסדרי הסוגיה. הרעיון המובא משמו של ריש לקיש, שתלמיד חכם אינו רשאי לישוב בתענית, מוציא את הטעם והעוקץ מן הדיבור על חסידותו של היושב בתענית, ואף דברי ר' אלעזר כי היושב בתענית נקרא קדוש מעומתים עם השקפה הפוכה המובעת משמו כי אדם צריך לראות את עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו. עורכי הסוגיה מבקשים אפוא ככל הנראה למתן במידה ניכרת את דברי החכמים שנמסרו בשבח התענית. הסוגיה מסתיימת בהבאת שתי מסורות המגבילות את התענית, בייחוד בתלמידי חכמים. אם לימוד התורה הוא מהותה של 'מלאכת שמים', מה מקום יש לשייבה בתענית שרק ממעטת את עיסוקם של החכמים בתורה? הסוגיה מסתיימת בדברי רב ששת, האמורא הבבלי, המחזקים את המגמה האמורה ולפיה התענית סותרת את מלאכת הקודש שבה עוסקים תלמידי החכמים.

המגמה האנטי-אסקטית בתלמוד הבבלי לאור מקורות חוץ-רבניים

כאמור, חוקרים אחדים שיערו כי ההבדלים הניכרים לכאורה בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל ביחסם לסגפנות ואסקטיות יסודם ברקע התרבותי-דתי השונה שבצלו פעלו החכמים בכל מקום.⁸² אם חכמי ארץ ישראל היו חלק בלתי נפרד מן העולם ההלניסטי-רומי ולאחר מכן גם מן העולם הנוצרי,⁸³ הרי חכמי בבל היו חלק אינטגרלי

⁸⁰ דוד לוין, תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א), עמ' 60-64; אהרן עמית, "מהדורה ופירוש מקיף לפרק 'מקום שנהגו' בבלי פסחים פרק רביעי", עבודת דוקטור (אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ס), עמ' 247-262.

⁸¹ דיאמונד, תענית, עמ' 121-127.

⁸² ראה בעיקר בוויארין, הבשר שברוח, עמ' 144; סטלאו, מיניות, עמ' 314-316; דיאמונד, תענית, עמ' 121-132.

⁸³ על מידת התערותם של חכמי ארץ ישראל בתרבות הסובבת ראה לאחרונה Michael Satlow, "Beyond Influence: Toward a New Historiographic Paradigm", in: *Jewish*

מן העולם התרבותי-דתי שבתחומי האימפריה הסאסאנית.⁸⁴ דניאל בויארין טען, למשל, כי ההבדל בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל בדבר קדימות הנישואין או תלמוד התורה יסודו בהבדל תרבותי בהבנת המיניות הגברית. חכמי ארץ ישראל אימצו את ההשקפה ההלניסטית-רומית הרווחת שלפיה מיניות היא מן הדברים שאדם יכול בלעדיהם, וכל שנדרש לשם כך הוא משמעת עצמית וסופרוסינה, ואילו חכמי בבל, שהושפעו מן התרבות הזורואסטריית, סברו כי פעילות מינית היא הכרחית לכל אדם, ובלעדיה לא יוכל להתרכז בתלמודו. לשיטתם, אדם שאינו מוצא פורקן לדחפיו המיניים סופו שיעסיק עצמו בלי הרף בהרהורי עברה.⁸⁵

הסבר דומה נתן דיאמונד בשאלת התענית. לדבריו, ההבדלים לכאורה בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל בדבר הערכת התענית נובעים מיחס שונה להינזרות ולסגפנות במקורות ההלניסטיים-רומיים לעומת המקורות הזורואסטריים.⁸⁶ ברבות מן הדתות והפילוסופיות בעולם ההלניסטי-רומי נודעה חשיבות רבה להימנעות מאכילה ומן התאוות כחלק מעולמו הרוחני של האדם,⁸⁷ ואילו המקורות הזורואסטריים מגלים באופן כללי התנגדות להתכחשות גופנית כדוגמת התענית.⁸⁸

ואולם אף שיש בהכללות הללו מן האמת, ראוי לתת את הדעת למידת ההשפעה שהייתה למקורות נוצריים בכלל ומקורות מונסטיים בפרט בתלמוד הבבלי.⁸⁹ ניתן

Literatures and Cultures: Context and Intercontext, eds. A. Norich and Y.Z. Eliav, Brown Judaic Studies No. 349 (Brown University Press: Providence, 2008), pp. 37-54

על מידת התערותם של חכמי בבל בתרבות הסובבת ראה בעיקר Yaakov Elman, “Acculturation to Elite Persian Norms and Modes of Thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity”, in: *Neti'ot Le-David*, eds. Y. Elman, E.B. Halivni and Z.A. Steinfeld (Jerusalem: Orhot, 2004), pp. 31-56; idem, “Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition”, in: *Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, eds. C.E. Fonrobert and M.S. Jaffee (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 165-197

⁸⁴ בויארין, הבשר שברוח, עמ' 144; וראה בהקשר דומה: סטלאו, מיניות, עמ' 314-316.

⁸⁵ דיאמונד, תענית, עמ' 121-132.

⁸⁶ Veronica Grimm, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Late Antiquity* (London: Routledge, 1996), pp. 58-59; F. Gerald Downing, *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1992), pp. 96-112; R. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); V.L. Wimbush (ed.), *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook* (Minneapolis: Fortress Press, 1990)

⁸⁷ המקורות הזורואסטריים יידונו להלן בהרחבה.

⁸⁸ לעיל הערה 6. וראה, ישעיהו גפני, "חיבורים נסטוריאניים כמקור לתולדות ישיבות בבל", תרביץ נא:ד (תשמ"ב), עמ' 576-577; Adam Becker, “Beyond the Spatial and Temporal Limes: Questioning the ‘Parting of the Ways’ Outside the Roman Empire”, in: *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, eds. Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pp. 373-392; idem, *Fear of God and the Beginning of Wisdom* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006);

לשער במידה רבה של צדק כי העמדות המיוחסות לר' אלעזר ולריש לקיש בתלמוד הבבלי בשבח התענית מקורן (או לכל הפחות עיבודן) הוא בבלי, והללו הושפעו מתפיסות מונסטיות בשבח התענית וההינזרות, שדומה כי השפיעו גם בתחומי האימפריה הסאסאנית ולא רק בתחומי האימפריה הרומית. התענית תופסת בעניין זה מקום חשוב בעיקר אצל כותבים נוצריים-סוריים כדוגמת אפרהט,⁹⁰ ובספרות המונסטית.⁹¹ ראוי לציין בעניין זה כי ההימנעות ממיני מאכלים מאפיינת מאוד גם את תפיסת העולם המניכאית,⁹² שנודעה לה השפעה רבה בתחומי האימפריה הסאסאנית.⁹³ אין זה רחוק אפוא לשער כי העמדות הרואות בחיוב את התענית על פי סוגיית הבבלי בתענית (יא ע"א-ע"ב) הושפעו במידת מה מן התפיסות הללו שרווחו בתחומי האימפריה הסאסאנית.

ואולם יהא מקורן של העמדות הללו אשר יהא, נראה כי עורכי הסוגיה הסתייגו במידה רבה מן העמדות האסקטיות הרואות בחיוב את התענית. כאמור, הסוגיה ממתנת במידה ניכרת את עמדותיהם של ריש ליש ור' אלעזר בשבח התענית ומבקשת להראות שישנם מצבים והקשרים שבהם יש להימנע מן התענית. בעיקר בכל הנוגע לתענית תלמיד חכם מבקשים עורכי הסוגיה לטעון כי התענית ממעטת את לימוד התורה אשר נתפס בדרך כלל כאידאל גבוה בעולם הערכים הרבני. להלן אבקש לטעון כי התפיסה המובעת ברובד זה של הדיון התלמודי קשורה בטבורה בתפיסת העולם הזורואסטריית.

אסקטיות והאתיקה הזורואסטריית

Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007), cf. Richard Kalmin's review in *Jewish Quarterly Review* 99 (2009), pp. 107-112; Holger M. Zellentin, "Margin of Error: Women, Law, and Christianity in *Bavli Shabbat* 116a-b", in: *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Mohr Siebeck, 2007), pp. 339-363; Jeffrey L. Rubenstein, "A Rabbinic Translation of Relics", in: *Ambiguities, Complexities and Half-Forgotten Adversaries: Crossing Boundaries in Ancient Judaism and Early Christianity*, eds. Kimberly Stratton and Andrea Lieber (forthcoming); Bar-Asher Siegal, "Literary Analogies"

⁹⁰ ראה למשל את המסה השלישית של אפרהט בתוך: Adam Lehto, *Divine Law, Asceticism, and Gender in Aphrahat's Demonstrations, with a Complete Annotated Translation of the Text and Comprehensive Syriac Glossary*, Ph.D. Dissertation (University of Toronto, 2003), pp. 138-150.

⁹¹ לעיל הערה 7.

⁹² Jason D. BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), pp. 25-68.

⁹³ על האפשרות של השפעות מניכאיות בתלמוד ראה למשל B.L. Visotzky, "Rabbinic Randglossen to the Cologne Mani Codex", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 52 (1983), pp. 295-300; J.C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992); B.W.W. Dombrowski, "Mani, Manicheans and the Jews – A Reassessment", *Folia Orientalia* 38 (2002), pp. 65-102.

מקובל לראות בדת הזורואסטריית דת שאיננה אסקטית, המאשרת את קיומו של העולם הזה על צדדיו הגופניים והחומריים.⁹⁴ תפיסה זו יסודה בתיאולוגיה הזורואסטריית הגורסת כי העולם החומרי הוא בעיקרו יציר כפיו של האל הטוב *Ahura Mazdā* שהותקף על-ידי *Angra Mainyu* וכוחות הרוע. האדם נדרש מצדו להשתתף בשימור "הבריאה הטובה" והגנה עליה מפני חדירתם של השדים וכוחות הטומאה.⁹⁵ גופו של האדם מסמל בהקשר זה יותר מכול את זירת המאבק בין כוחות הטוב לכוחות הרוע, שכן האדם נדרש במיוחד לשמור על גופו בטהרה ובשלמות מפני חדירתם של השדים.⁹⁶ ויליאמס ציין בהקשר זה את הרלוונטיות המיוחדת של תפיסותיה האנתרופולוגיות של מרי דאגלס לתפיסת הטומאה הגופנית בדת הזורואסטריית.⁹⁷ לדברי דאגלס, השמירה על נקבי הגוף מפני חדירת הטומאה מסמלת את שמירת גבולותיה של החברה כולה, ואכן, שמירת נקבי הגוף מפני חדירת הטומאה והשדים נקשרת בדת הזורואסטריית עם שימורה של "הבריאה הטובה" כולה.⁹⁸ כיוון שגופו של האדם משמש מוקד לזירת המאבק הקוסמי בין כוחות הטוב לכוחות הרוע, על הגוף לשמש משכן לאלים ולא לשדים ולכוחות הטומאה. לאמתו של דבר, מן הטקסטים שיובאו להלן עולה כי דווקא הגוף (*tan*) צריך להיות משכן לאלים. ומכאן ששמירת הגוף בשלמות ובטהרה תופסת מקום חשוב בתיאולוגיה זו:

*u-šān ēn-iz ōwōn dāšt kū ahrimen az gēhān ēdōn bē šāyēd
kardan kū harw kas pad bahr ī xwēš az tan bē wāzēd čē ahrimen
andar gēhān mānišn pad tan ī mardōmān ast*

⁹⁴ R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: למשל: Weidenfeld and Nicolson, 1961), pp. 265-283; S.A. Nigosian, "Zoroastrian Perception of Ascetic Culture", *JAAS* 34:1 (1999), pp. 4-18; Alan Williams, "Zoroastrianism and the Body", in: *Religion and the Body*, ed. Sarah Coakley (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 155-166

⁹⁵ Michael Stausberg, *Zarathustra and the Zoroastrianism: A Short Introduction*, trans. M. Preisler-Weller, Munich, 2008
Prods Oktor Skjærø, *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven and London: Yale University Press, 2011)

⁹⁶ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1975), pp. 294-324; J.K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil* (Austin: University of Texas Press, 1989); Alan V. Williams, "The Body and the Boundaries of Zoroastrian Spirituality", *Religion* 19 (1989), pp. 227-239; idem, "Zoroastrian and Judaic Purity Laws: Reflections on the Viability of a Sociological Interpretation", *Irano-Judaica* 3, eds. S. Shaked and A. Netzer (Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1994), pp. 72-89

⁹⁷ M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Second impression with corrections (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), p. 115

⁹⁸ על חדירתם של השדים דרך נקבי הגוף ראה למשל *Videvdad* 3.14; קיל, "דיני הטומאה", עמ' 65-36.

ēg-iš čiyōn pad tan ī mardōmān mānišn nē bawēd ēg az hamāg gēhān bē abesīhēd čē tā andar ēn gēhān pad kas-iz mardōmān kōdag druz-ēw mehmānīh ēg ahrimen andar gēhān

It is possible to put Ahriman out of the world of the living in such a manner that every person, for his own part, leads him out of his body. For the dwelling of Ahriman in the world of the living is in the bodies of humans.

So, when he will have no dwelling in the bodies of humans, he will be cut off from the whole world of the living. For as long as there is in this world of the living a dwelling even in a single person for a small demon, Ahriman is in the world of the living.⁹⁹

yazdān pad xwēš tan mehmān kunēd ud ka-tān pad xwēš tan mehmān kard ēg-itān pad hamāg gēhān mehmān kard bawēd

Make the Gods abide in your own body, and if you make them abide in your own body, then you will have made them abide in the whole world of the living.¹⁰⁰

ישנם טקסטים אחדים בספרות הפהלווית המדגימים את ההיבט האנטומי של משכן האלים והשדים בגוף האדם. האלים והשדים אף קשורים לחלקים ואיברים מסוימים של גוף האדם ושוכנים בהם.¹⁰¹ אפשר שמשכן האלים או השדים בגוף קשור בגרסה האיראנית של מוטיב האדם כמיקרוקוסמוס.¹⁰² כמובן, הנותן לאלים משכן בגופו איננו

⁹⁹ Shaul Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages*, Persian השווה ;*Dēnkard* 6.264 Heritage Series 34, ed. Ehsan Yarshater (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979), p. 103; ויליאמס, "הגוף", עמ' 159.

¹⁰⁰ Shaul Shaked, "The Moral Responsibility of Animals: השווה ;*Dēnkard* 3.199 Some Zoroastrian and Jewish Views on the Relation of Humans and Animals", *Festschrift in Honor of Anders Hultgard* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001), p. 583; ויליאמס, "הגוף", עמ' 159; J.P. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkard* (Paris 1973), p. 209.

¹⁰¹ ראה למשל את השאלה השביעית בחיבור הזורואסטרי הפולמוסי *Gizistag Abāliš*. בתשובה זו מתוארת שליטתו של אהורמזד בחלק העליון של הגוף, בעוד אהרימן שולט בחלק התחתון של הגוף. ראה H.F. Chacha, *Gujastak Abalish* (Paris 1887), pp. 37-38; A. Barthelemy, *Gujastak Abalish* (Bombay 1936), pp. 45-46; Shai Secunda, "Reading the *Bavli* in Iran", *JQR* 100:2 (2010), pp. 321-327.

¹⁰² H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 78-119; Jamsheed K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1989), pp. 124-126; Philip Gignoux, *Man and Cosmos in Ancient Iran* (Rome, 2001), pp. 54-64; Bruce Lincoln, "The Indo-European Myth of Creation", *History of Religions* 15:2 (1975), pp. 121-145; idem, *Myth, Cosmos*

יכול להתכחש לגופו או למנוע מעצמו מאכל ומשתה, שכן הדבר יפגע ב"בריאה הטובה". אף בריאותה ושלמותה של הנשמה תלויות ומותנות בקיום הגוף ושימורו, וכפי שעולה למשל מן הטקסטים האלה:

pursīd dānāg ō mēnōy ī xrad kū čiyōn šāyēd xwāst dārišn ud padēxīh ī tan (jud az ziyān ī ruwān ud bōxtārīh ī ruwān jud az ziyān ī tan)

The wise man asked the divine wisdom: How can one maintain and make the body prosper without harming the soul and save the soul without harming the body?¹⁰³

*az pōryōtkēšān weh-dēn-nigēzīg gōwišn
ōy nēk kē hamē nēk u-š tan drīst, abar xwēš tan pādixšāy u-š
pihw ī ēw-rōzag nē zad estēd, u-š abāg mānīgān āštīh u-š
xwarrah waxšēnīd estēd
ōy hamē nēk kē hamē pad-rāmišn
ōy tan drīst kē ruwān drīst
ōy abar tan ī xwēš pādixšāy kē druz az tan bē kard estēd
ōy pihw ī ēw-rōzag nē zad estēd kē pad ān ī mad estēd hunsand
ud ōy abāg mānīgān āštīh kē ātaxš ud āb ud gōspand mardōm ī-š
andar sālārīh xūb dāšt estēd
ud ōy xwarrah waxšēnīd estēd kē xwēš kār.*

From what the teachers of old said from what was exposed in the good Tradition:

He has something good who is always good, and whose body is healthy, who is in charge of his own body, whose daily sustenance is not blighted, who has peace with his household, and has made his Fortune grow.

He always has something good, who is always happy.

His body is healthy, whose soul is healthy.

He is in charge of his own body, who has expelled the *druz* (the arch-demon) from his body.

His daily sustenance has not been blighted, who is content with what he has got.

And he is at peace with his household, who takes good care of the fire, water, beasts, and people of whom he is the guardian.

and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction (Cambridge, MA, 1986); Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies, 1994), pp. 52-70.

¹⁰³ *Mēnōy Xrad* 1.1-2; שרוו, רוה הזורואסטריית, עמ' 196.

And he has made his Fortune grow, who does his duty.¹⁰⁴

מעניין להשוות את התפיסה הזורואסטריית בעניין היחס בין שכינת האלים באיברי גופו של האדם לשמירת הגוף בשלמות ובריאות לדברים המיוחסים לר' אלעזר בתלמוד. בניגוד לאמירה הראשונה המיוחסת לר' אלעזר כי "היושב בתענית נקרא קדוש", מביאה הסוגיה תפיסה הפוכה בתכלית בשם אותו חכם: "לעולם יראה אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו". ואף שאין הדברים ברורים לחלוטין, נראה שהכוונה שהאדם איננו רשאי להרעיב את עצמו משום ש"קדוש" (אולי הקדוש ב"ה?) שרוי בתוך מעיו. הקדושה איננה מגיעה אפוא מן התענית ומניעת המאכל אלא מן האכילה ופעולת המעיים, ואף האלוהות עצמה שרויה לכאורה בתוך מעיו של אדם.

שמירת הקיום הגופני בשלמות נקשרת ביסוד נוסף הקיים בדת הזורואסטריית כבר משלביה המוקדמים. יסוד זה הוא הפריון – הן החקלאי הן האנושי, שעניינו בהגברה וריבוי של היסודות הטובים בבריאה. בפרק השלישי מן ה- *Videvdad* – חיבור באווסטית מאוחרת הנמנה עם כתבי הקודש הזורואסטריים,¹⁰⁵ מובאים הדברים שלהלן בשבח הפריון:¹⁰⁶

O Orderly maker of the world of the living with bones,
where secondly of this earth is there most happiness?

Then Ahura Mazdâ said:

Wherever a man, sustainer of Order, raises a home
with fire, with cattle, with wife, with sons, with good herds.

Then afterwards that home (has)

in abundance cattle, in abundance Order, in abundance pasture,
in abundance dogs,

in abundance women, in abundance children,

in abundance fire, in abundance all things for good living.

O Orderly maker of the world of the living with bones,
where thirdly of this earth is there most happiness?

Then Ahura Mazdâ said:

Dēnkard 3.245.2-4¹⁰⁴

משמעות השם היא: "החוק שנועד להרחקת השדים". לחיבור יש מסגרת מיתולוגית, אך עיקרו עוסק בדיני הטומאה והטהרה. על החיבור ראה בעיקר E. Benveniste, "Que Signifie *Vidēvdād*", in: *W.B. Henning Memorial Volume*, eds. M. Boyce and I. Gershevitch (London 1970), pp. 37-42; Prods Oktor Skjærvø, "The *Videvdad*: Its Ritual-Mythical Significance", in: *The Idea of Iran: The Age of the Parthians*, eds. V.S. Curtis and S. Stewart (London 2007), pp. 105-162; Dale L. Bishop, *Form and Content in the Videvdad: A Study of Change and Continuity in the Zoroastrian Tradition*, Ph.D. Dissertation (Columbia University, 1974)

Videvdad 3.2-4¹⁰⁶. בעניין פריון האדמה ראה גם *Videvdad* 3.23-33. בעניין העמדת צאצאים ראה גם *Videvdad* 4.47. והשווה: J.C. Tavadia, *Šāyast nē ;Šāyist nē Šāyist* 10.19. *Šāyast: A Pahlavi Text on Religious Customs* (Hamburg: Walter de Gruyter, 1930), pp. 136

Wherever, O Spitama Zarathustra, one sows
barley and grass and food-bearing plants most,
or when one irrigates dry land,
or when one drains waterlogged land.¹⁰⁷

בהמשך הפרק מובאים דברים מפורשים בדבר השיבותה של תזונת הגוף.

Then he should recite that divine thought:
You (shall) have nothing that does not provide nourishment:
neither strong Orderliness, nor strong pasture, nor strong desire
for sons.
For the entire world of the living lives in nourishment, it dies in
lack of nourishment.¹⁰⁸

כאמור הטקסט האווסטי עוסק באופן כללי בשבח הפריזון האנושי והחקלאי. ואולם תרגום הטקסט לשפה הפהלווית ובעיקר הגלוסות הפרשניות לפסקה זו, השייכות לרובד הזנד ומתוארכות ככל הנראה לסביבות התקופה הסאסאנית, נוגעות ישירות בשאלת מיעוט המאכל או מניעתו. הטקסט חוזר פעם אחר פעם על האמירה *ka nē xwarēd ā-š nē tuwān* – "אם הוא איננו אוכל הוא איננו יכול". שלא כטקסט התלמודי, הטקסט שלהלן איננו עוסק ככל הנראה בתענית מרצון אלא באדם שאין לו מה לאכול. אולם בדומה לרעיון התלמודי של "מיעוט במלאכת שמים" הטקסט הפהלווי מדגיש את הרעיון שבלא תזונה ראויה לא ניתן לקיים את החובות הדתיות:

*ēg mānsar ēdōn ošmarēnd [kū hērbedestān wēš kunēd]
čē nē kas az a-xwardārīh tuwānīg [ka nē xwarēd ā-š nē tuwān]
kē nē čēr pad kār ī ahlāyīh [ka dwāzdah-hōmāst-ēw abēr nēw ka
nē xwarēd ā-š nē tuwān]
nē kē čēr pad kār ī warzišnīg
kē nē čēr pad kār ī pus-xwāyīšnīg [kē daštān māh abēr tuwān
wizārdan ka nē xwarēd ā-š nē tuwān]
čē az xwardārīh harwisp axw ī astōmandān zīwēnd [tā sar brīn
zamān] az a-xwardārīh frāz mīrēnd [Abarg guft hād ka murd a-
xwardār].*

Then they recite this "word"¹⁰⁹ [that is, they do their priestly studies better]: For nobody without nourishment is capable [If he does not eat – then he is not capable]. Whoever is not victorious in the acts of righteousness [If (he performed) a very good

¹⁰⁷ .Videvdad 3.2-4

¹⁰⁸ .Yasna 19.10; השווה: Videvdad 3.33

¹⁰⁹ פהלווי: *mānsar/mānsr*.

dwāzdah-hōmāst (the twelve days *hōm* ritual),¹¹⁰ if he does not eat – then he is not capable]. Whoever is not enduring in the act of performance (agriculture), whoever is not enduring in the act of “seeking sons”¹¹¹ [who is very able to take care of the menstrual month (provide for his menstruating wife)¹¹², if he does not eat – he is not capable]. For the entire bony existence lives from eating [until the end of the determined time]; they would die from not eating [Abarg said: this means, when he dies – he is a non-eater].¹¹³

הדגש בתרגום הפהלווי ובגלוסות הפרשניות של הזנד ניתן בקביעה שאי אפשר לקיים שום חלק של הפולחן והמצוות הדתיות ללא מאכל. תחילה מפרש הזנד את הציווי לשנן את ה"מילה" (*mānsar ošmarēnd*) בזיקה להרבדסטאן (ביטוי זה משמש הן לציון המקום הפיזי שבו עסקו בלימוד כתבי הקודש – האווסטה והזנד, הן לציון הלימוד עצמו). בגלוסה הפרשנית של הזנד מבואר שמי שאיננו אוכל איננו יכול לעסוק בשינון כראוי: "אם הוא איננו אוכל הוא איננו יכול". בהמשך עוסקות הגלוסות הפרשניות בריטואלים נוספים כגון ה- *dwāzdah hōmāst* – טקס ארוך ומייגע הכרוך בשינון 144 פרקים מן האווסטה (12*12)¹¹⁴ – וחובת סיפוק צרכיה (המינימאליים) של האישה בתקופת הנידות (*daštān māh*), בה האישה מטמאה ואין לבוא עמה במגע. על כל המצוות הללו קובע הטקסט שוב ושוב כי "אם הוא איננו אוכל הוא איננו יכול (לקיים כראוי)".

טקסט בעל תוכן דומה מובא ב- *Nērangestān* – חיבור באווסטית מאוחרת העוסק בדיני התפילה והפולחן, ובייחוד בפרשנות הזנד על טקסט זה. טקסט זה עוסק בכשרות הפולחן הליטורגי שמבצע כוהן שאיננו מקבל את מנת הבשר המגיעה לו על-פי ההלכה:¹¹⁵

Those who walk along paths according to the laws

¹¹⁰ על ריטואל זה ראה J.J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (Bombay: British India Press, 1922), pp. 405-406.

¹¹¹ הכוונה לשני התחומים של הפיריון – החקלאי והאנושי, המוטלים על האדם כחובה ומצווה.

¹¹² המונח הטכני *daštān māh wizārdan* מוסב על חובת הבעל לספק את צורכי התזונה של אשתו, ובעיקר בזמן נידותה. ראה למשל: *Dēnkard* 8.20.95; 8.23.20; 8.36.12; *Hērbedestān* 3.5; *Rivāyat of Ādurfarnbay* 12.

¹¹³ *Pahlavi Videvdad* 3.33. תודתי נתונה לפרודס אוקטר שרוו שעבר עמי על הטקסט והתרגום והציע שיפורים חשובים.

¹¹⁴ מודי, טקסים דתיים, עמ' 405-406.

¹¹⁵ TD 73r.9-73v.15; HJ 107r.7-). הטקסט תועתק מתוך כתבי היד *Nērangestān* 34.1-5 (108r.8) ותורגם בעזרתו האדיבה של פרודס אוקטר שרוו. האותיות הנוטות מייצגות את הטקסט האווסטי, ואילו האותיות הרגילות מייצגות את התרגום והפרשנות בפהלווי. השווה M. Kotwal and P.G. Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān* (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1992), vol. 3, pp. 148-151.

Those who pursue lawful attachments¹¹⁶ [i.e. they go about their duties],

*performing agricultural work
and studying orderly knowledge*

Let them perform work-performance! [the other work]

Let them enumerate up the wisdom of the orderly! [i.e., let them pursue religious studies with the Law and the *Zand*!]

*and being without [= having no] draonah¹¹⁷ [share of food]
according to the laws,*

Those who have meals not according to the laws [i.e., they have bread, but they have no meat],

and then go to sleep longing for a draonah of the cow that is according to the laws,

In order to seek a meal of meat according to the laws, they go to sleep (thinking) thus: [so that there may be some for us],

while these say forth [the ritual formulas],

Those having enumerated forth [threshed;¹¹⁸ i.e., they have performed a *Gāhānbār* ritual (so) (they) have no *ōyrišt*¹¹⁹ to their account].

כוונת הטקסט איננה ברורה לחלוטין, אך נראה שמדובר כאן בכוהנים העוסקים בשינון האווסטה והזנד אך אינם מקבלים את חלקם הראוי ולפיכך הולכים לישון רעבים. גלוסת הזנד מסבירה שיש להם לחם אך לא בשר, ולפיכך הם כמהים לחתיכת בשר המגיעה להם על פי ההלכה. החשש ההלכתי הוא שהכוהנים הרעבים לא יבצעו כראוי את הליטורגיה הפולחנית מחמת חוסר ריכוז ויגרמו לכך שהפולחן לא יהיה תקף. להלכה נקבע כי כל זמן שהשינון נעשה כראוי (הטקסט האווסטי עבר "דישה", כלומר הופרד ונהגה כראוי), הרי הפולחן תקף ואין לכוהנים חטא בדבר. שלא כבדיון התלמודי, הן הנרגנסטאן הפהלווי הן הוידודאד הפהלווי עוסקים לא במניעה רצונית של מאכל אלא באדם שאין לו מה לאכול או בכוהנים שאינם מקבלים את חלקם הראוי אף שהם כמהים לכך. ואולם למרות הבדלים כאלו ואחרים, הצד השווה שבטקסט התלמודי ובטקסטים הזורואסטריים הוא התפיסה שמניעת מאכל – אם מניעה מוחלטת אם מניעה חלקית ממאכלים שאדם מתאוה להם – פוגעת ביכולת השינון ובקיום

¹¹⁶ השווה: *Pahlavi Videvdad* 21.4.

¹¹⁷ התרגום הפהלווי נמנע ככל הנראה במכוון מן השימוש במונח הפהלווי *drōn*, משום שאין הכוונה כאן לריטואל הדתי הנושא שם זה אלא לחלקו של הכוהן.

¹¹⁸ השינון והזכרון של האווסטה מתוארים לעתים קרובות באמצעות הפועל "לדוש", שכן יש להפריד בזהירות את ההברות ולהגותן כראוי. ראה למשל: *Dādestān ī Dēnīg* 78.11; *Dēnkard* 8.20.162; *Dēnkard* 6.229 Prods Oktor Skjærø, "The *Dēnkard* 8.20.162; *Dēnkard* 6.229. *Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the Texts*" (forthcoming)

¹¹⁹ זוהי אחת מדרגות החטא במערכת המשפט הזורואסטריית. ראה למשל Janos Jany, "Criminal Justice in Sasanian Persia", *Iranica Antiqua* 42 (2007), pp. 367-370

הפולחן והמצוות כראוי. חשש זה עומד ביסוד הרעיון התלמודי של "ממעט במלאכת שמים", המיוחס לר' ירמיה בשם ריש לקיש, ועל פיו דווקא תלמיד חכם (או "בר בי רב" במימרת רב ששת) איננו רשאי לישב בתענית משום שבזה הוא ממעט את לימוד התורה. כיוצא בזה חשש זה עולה מן הקביעה הנחרצת של הווידואד הפהלווי: "אם הוא איננו אוכל הוא איננו יכול (לקיים כראוי)".

כאמור, הגלוסה הפרשנית בנרנגסטאן עוסקת בכוהן המקבל את חלקו בלחם אך לא בבשר,¹²⁰ ורק חצי תאוותו בידו. נראה כי כוונת הגלוסה לעורר דיון בשאלת תקפות הפולחן אף במקרה של הימנעות חלקית ממאכל שאיננה מוגדרת רעב מוחלט ללחם. דיון זה מזכיר במידת מה את התפיסה המובעת בתלמוד הבבלי במאמרו של ר' אלעזר הקפר כי אף המתנזר ממאכלים מסוימים (יין במקרה של הנזיר) נחשב חוטא, וכל שכן המתנזר מכל דבר.

יש להעיר בעניין זה כי תפקידם הדתי של הכוהנים הזורואסטרים משנני האווסטה והזנד דומה מבחינות רבות לתפקידם הדתי של תלמידי החכמים.¹²¹ עיסוקם של אלו גם אלו נחשב במקורות התלמודיים והזורואסטריים פסגת ההישג הדתי וערך עליון. אפשר אפוא שתפיסת עולם משותפת בדבר חשיבות הלימוד ומקומם של החכמים עומדת ביסוד ההנחה העולה הן מן התלמוד הבבלי הן מן הטקסטים הזורואסטריים, כי הימנעות רצונית או לא רצונית ממאכל נחשבת דבר שלילי בעיקרו, בייחוד כאשר הדבר עלול לפגוע בעבודתם הדתית של החכמים.

להשלמת התמונה מן הצד הזורואסטרי נעיר כי חוקרים אחדים טענו כי בספרות הפהלווית, ובפרט בספרות האנדארז (ספרות החכמה), ניתן למצוא מגמות אסקטיות מתונות.¹²² אף ששלילת הגוף או דיכוי אינם קיימים בספרות הזורואסטריית, הרי ישנם טקסטים המצדדים בהעדפה והדגשה של ענייני העולם האחר (*mēnōy*) וענייני הנשמה (*ruwān*) על פני ענייני העולם הזה (*gētīy*) וענייני הגוף (*tan*). טקסטים

¹²⁰ בעניין אכילת בשר במקורות הזורואסטריים ראה שקד, "בעלי חיים", עמ' 595-576; Maria Macuch, "On the Treatment of Animals in Zoroastrian Law", in: *Iranica Selecta: Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Silk Road Studies 8, ed. A. van Tongerloo (Turnhout: Belgium, 2003), pp. 109-129.

¹²¹ כמה קווי דמיון הראה לאחרונה מולי וידס. ראה: Mouli Vidas, *Traditions and the Formation of the Talmud*, Ph.D. Dissertation (Princeton University, 2009), pp. 134-192.

¹²² ראה בעיקר Shaul Shaked, *The Pahlavi Andarz Literature*, Ph.D. Dissertation (University of London 1964), pp. 225-247. היו מחוקרי הספרות הזורואסטריית שביקשו לייחס את המסורת ה"אסקטיות" המתונות שמצאו בספרות הפהלווית לתפיסות צדדיות שאינן מאפיינות את המסורת המרכזית שנתקבלה בקרב הכהונה הזורואסטריית במאה התשיעית והעשירית. למשל, זייהנר טען ברוח זו כי ההשקפות האסקטיות משקפות ככלל גישות "זורוויסטיות" פסימיסטיות כלפי העולם שחזרו לתוככי הספרות הזורואסטריית "האורתודוקסית". וראה ביקורתו הנוקבת של שקד, שם. בעניין זה העיר אוקטר שרוו את תשומת לבי ש- Yašt 10.122 מכיל את הרעיון של מלקויות עצמיות בויקה לעבודת מית'רה, אך לא נמצא הד לרעיון זה בשאר הספרות הזורואסטריית. הווידואד, לשם השוואה, עוסק במלקויות כעונש על חטא ולא כפרקטיקה אסקטית. מכל מקום, מקרים בודדים אלו אינם מאפיינים את הספרות הזורואסטריית שהיא בכללה אנטי-אסקטית.

רבים אף מצדדים בעיסוק בענייני העולם הזה בהיקף מדוד ומתון¹²³ או אך ורק במידה שהדבר מועיל לענייני העולם האחר. לדעתי, ניתן להגדיר תפיסות אלו אסקטיות רק במובן החיובי של השאיפה להשתלמות דתית אך לא במובן השלילי של מניעה והינזרות.¹²⁴

u-šān ēn-iz. ōwōn dāšt kū xīr ī gētīy and ārāyišn čand xīr ī mēnōy nē wišōbēd

They held this too: One ought to arrange the things of this world to such an extent (only) as not to destroy the things of the other world.¹²⁵

guft estēd kū gētīy-frāybūd-ārāy mard mēnōy wišuft bawēd ān rāy gētīy paymānīg and frāz abāyēd griftan čand ān ī mēnōy nē wišōbēd.

It has been said: The other world is destroyed by a man who takes care of this world excessively.

For that reason, it is according to the right measure that one should take hold of this world to such an extent (only) that the other world should not be destroyed.¹²⁶

paymān-xwarišn bawēd kū dagr-pattāy bawēd. čē paymān-xwarišnīh pad tan weh ud paymān-gōwišnīh pad ruwān.

ud ōy-iz ī andak-xwāstagtom mard ka paymān xēm tuwāngar handāzag ō ruwān wēš kunēd kū aškamb čē aškomb-hambār mard frāyist mēnōy-wišōb bawēd .

Eat in right measure, so that you may be long-enduring.

For eating in right measure is best for the body, and speaking in right measure is best for the soul.

The man who has least wealth is rich if he is according to the right measure in character. Think more about your souls than your bellies.

For the man who accumulates for the stomach ruins the spirit.¹²⁷

¹²³ על רעיון המתינות ודרך האמצע בדת הזורואסטריית ראה בעיקר Shaul Shaked, "Paymān: An Iranian Idea in Contact With Greek Thought and Islam", in: *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Collected Studies Series, CS505 (Aldershot: Variorum, 1995), pp. 217-240.

¹²⁴ ראה ההגדרה שניתנה בראש המאמר.

¹²⁵ *Dēnkard* 6.150; השווה: שקד, חכמה, עמ' 61.

¹²⁶ *Dēnkard* 6.E.16; השווה: שקד, חכמה, עמ' 193-190; 193-190, 207, 151, 89, 26-25. *Dēnkard* 6.

מסורת מעניינת המובאת בהקשר זה בספר השישי של הדנקארד מספרת על שני כוהנים זורואסטריים המגלים כי ניתן לנצח את השד האחראי לתחושת הרעב באמצעות המאכלים הפשוטים ביותר.

gōwēnd kū ērbad mard ēk ādur-narsē ud ēk ādur-mihr nām būd ud harw dō kard-ērbadestān ud abzārōmand ud kār ud dādestān xwāstan rāy ō dar hamē šud hēnd ud ēdōn handāxt kū-šān pad xān-ēw tōšag ēdōn hanzaft ī-šān tis-iz tis nē būd ud ō gyāg-ēw mad hēnd kū tarag ī daštāg ud āb ī xwaš mad estēd ud az awēšān ēk drōn yašt ud ēk tarag čīd ud az ān tarag ud āb sēr xward hēnd

ud pas ādur-narsē ō ādur-mihr guft kū ērbad druz-ēw kadām stahmagtar ud xwarišn-ēw kadām xwārtom

ādur-mihr guft kū druz-ēw āz stahmagtar ud xwarišn-ēw ham ēn xwārtom ī amāh nūn xward

ud pas ādur-narsē guft kū ka ān ī stahmagtar druz pad ān ī xwārtom xwarišn bē šāyēd zadan amāh xwēš-tan ō amārōmandīh ī gētīy dādan ud pad wināhgārīh warōmand būdan čē abāyēd ud pad ān uskār az ānōh wašt ud abāz ō xwēš xānag šud hēnd ud pad xwēš-kārīh ud wirāstagīh raft hēnd

They say: There were two priestly men, the name of one of whom was Ādur-Narsē and the name of the other Ādur-Mihr. Both were learned and capable. They went (once) to the court in pursuit of a (certain) business.

It so happened that their provisions came to an end in a halting-place in such a manner that there was nothing (more) with them. They came to a place where there grew desert leek and there was sweet water. One of them recited the prayer over a meal and the other collected leek, and they ate and drank to their satisfaction from the leek and the water.

Then Ādur-Narsē spoke to Ādur-Mihr: “O Priest, what demon is the fiercest, and what food is the humblest?”

Ādur-Mihr said: “The one demon that is fiercest is the *druz* and the humblest food is this very same one that we have eaten now”.

Ādur-Narsē then said: “If it is possible to smite the fiercest demon with the humblest food, why do we need to surrender

¹²⁷ *Some Sayings of Ādurbād ī Mahrspandān* 7-10. התרגום לקוח מתוך שרוו, רוח הזורואסטריית, עמ' 199.

ourselves to the accounting of this world and be in doubt concerning sinfulness?"

With this thought they turned away from there and returned to their homes, and lived (henceforth) in fulfillment of duty and in discipline.¹²⁸

יש שביקשו לראות במסורת זו ואחרות שכמותה הד לגישה אסקטית מתונה הרואה צורך בהזנחת ענייני העולם הזה וענייני הגוף במידה כלשהי.¹²⁹ ואולם יש להעיר כי אף מסורת זו איננה מעודדת צום אלא טוענת כי ניתן להתגבר על הרעב המזוהה עם השדים וכוחות הרוע באמצעות מאכלים פשוטים. הרעב נחשב אפוא חלק מן הרע שבא לעולם בעקבות המתקפה של אהרימן והשדים, אולם כדי להתגבר עליו די במאכלים פשוטים.

סיכום

התלמוד הבבלי מציג תפיסה מורכבת ורבת ניואנסים בכל הנוגע לתענית ומניעת מאכל. מן הסוגיה בבבלי תענית (יא ע"א-ע"ב) עולות תפיסות שונות ומנוגדות בתכלית זו מזו בדבר מעמדו הרוחני של היושב בתענית. בצד גישות הרואות בו קדוש וחסידי יש גישות הרואות בו חוטא, ואילו גישות אחרות מציגות עמדות ביניים. יהא מקורן של העמדות הללו אשר יהא, נראה כי עורכי הסוגיה נוטים באופן כללי לראייה שלילית של התענית ומיתון עמדות החכמים שדיברו בשבח התענית. בד בבד עולה מן הסוגיה תפיסה ייחודית הגורסת כי דווקא תלמידי חכמים אסורים לשבת בתענית מפני שבכך הם ממעטים ב"מלאכת שמים".

במסגרת זו ביקשתי להראות כי המקורות הזורואסטריים העוסקים במניעת מאכל מאירים במידה ניכרת את הדיון התלמודי בשאלת התענית. האתיקה הזורואסטריית גורסת כי גוף האדם בהיותו מוקד זירת המאבק הקוסמי בין כוחות הטוב לכוחות הרוע אמור לשמש משכן לאלים ולא לשדים, ואשר על כן האדם נדרש לשמור את גופו בבריאות, בשלמות ובטהרה. הרעב נתפס אפוא כהפך הגמור מן הקדושה וקשור בטבורו במתקפה של אהרימן והשדים על הבריאה הטובה. תפיסה זו מאירה במשמעות רבה את הקביעה הייחודית המופיעה בתלמוד, כי בניגוד לרעיון שהיושב בתענית נקרא קדוש, על אדם לראות את עצמו "כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו". כמו כן הדיון ההלכתי המופיע בפרשנות הזנד לנרנגסטאן ולוידודאד בדבר הקשר בין מניעת מאכל לתקפות השינון והפולחן מאיר באור חדש את התפיסה המובעת בתלמוד הבבלי, שלפיה תלמידי חכמים אינם רשאים לשבת בתענית משום שבזה הם ממעטים ממלאכת השינון ולימוד התורה.

לחידוד מתודולוגי של טענתי אומר כי אינני מבקש להצביע כאן על "השפעה" של המקורות הזורואסטריים על התלמוד הבבלי או אף על "שאיילה" של מוטיבים כאלו ואחרים. אני נוטה להסכים עם מייקל סטלאו שעצם הדיון ב"השפעות" תרבותית חד-כיוונית בהקשר שכזה מניח הנחות מוטעות מיסודן בדבר האופי של מעורבות החכמים

¹²⁸ Dēnkard 6D.2; שקד, חכמה, עמ' 176-179.

¹²⁹ ראה בעיקר שקד, אנדארו, עמ' 234-243.

בעולם הסובב.¹³⁰ בהתאם לזה אני מבקש להבין את הדיון התלמודי בשאלת התענית בתוך הקשר תרבותי-דתי מסוים וכחלק משיח רחב יותר. הדיון בסוגיית התענית ומניעת מאכל הנשקף מן התלמוד הבבלי והמקורות הזורואסטריים חושף אפוא מבני עומק תרבותיים המשותפים לשתי התרבויות, בין שהתקיימה היכרות אינטימית של החכמים עם התרבות הזורואסטריית בין שלא.

באותה נשימה עלי להדגיש בעקבות תובנותיו המהותיות של ג'ונתן סמית' בתחום הדת ההשוואתית כי דווקא המצע התרבותי המשותף חושף את ה"שונה" ואת ההקשר הייחודי של כל תרבות ותרבות.¹³¹ למשל, ביקשתי להראות כי האפשרות של תענית רצונית למימוש אידאל של קדושה או חסידות הנדון בפירוט בתלמוד הבבלי ובמקורות נוצריים איננו עולה לדיון כלל כקטגוריה תרבותית מובחנת בהקשר הזורואסטרי. באמצעות הבלטת "הדומה" בשתי התרבויות וחשיבותם הרבה של המקורות הזורואסטריים להעמקת הבנתנו את התרבות התלמודית אני מבקש אפוא לסיום לחזור ולהדגיש את הייחוד של הדיון התלמודי והזורואסטרי – כל אחד לעצמו.

¹³⁰ Satlow, "Beyond Influence," pp. 37-54.

¹³¹ למשל, Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 46-53.