

## ענין "לא יפחות משני חלילים ומקוננת"

### 1 משנה תורה אישות פרק יד הלכה כג

מתה אשתו חייב בקבורתה, ולעשות לה הספד וקנינים, כדרך כל המדינה; ואפילו עני שבישראל, לא יפחתו לו משני חלילין ומקוננת. ואם היה עשיר, הכול לפי כבודו; ואם היה כבודו יותר מכבודו, קוברין אותה לפי כבודה: שהאישה, עולה עם בעלה; ואינה יורדת, ואפילו לאחר מיתה.

### 2 מגיד משנה אישות פרק יד הלכה כג

וחייב בקבורתה רבי יהודה אומר אפילו עני שבישראל אל יפחות מב' חלילין ומקוננת ובגמרא (שם מ"ח) מכלל דת"ק סבר הני לא היכי דמי אי דאורחה מאי טעמיה דת"ק דאמר לא ואי דלאו אורחה מ"ט דרבי יהודה ותירצו לא צריכא כגון דאורחיה דידיה ולא אורחא דידיה ת"ק סבר כי אמרינן עולה עמו ואינה יורדת הני מיילי מחיים אבל לאחר מיתה לא ורבי יהודה סבר אפילו לאחר מיתה ושם מתבאר בגמרא שהלכה כרבי יהודה. **ובהלכות לא כתבו סוגיא זו וגם רבינו לא כתב אלא לשון המשנה והטעם שאין לך הספד בפחות מכן וכבר ביאר רבינו שהכל כמנהג המדינה**

### 3 לחם משנה אישות פרק יד הלכה כג

כתב ה"ה וגם רבינו לא כתב אלא לשון המשנה וכו'. מפני שהוקשה לו שאיך כתב רבינו לשון המשנה כפשטה דמשמע דלכל אחד מישאל צריך עכ"פ כך הא אמרינן בגמרא שיהא אורחיה דידיה ולא אורחא דידיה ואי לאו אורחא דידיה ולא דידיה לא לכך כתב והטעם שאין לך הספד וכו' וכבר ביאר רבינו וכו' ועוד שסמך על מ"ש הכל כמנהג המדינה. **מ"מ קשה קצת למה לא תלה רבינו הדבר במנהג משפחתו ומשפחתה כדמשמע בגמרא אלא תלה במנהג המדינה**

### 4 רי"ף על כתובות דף מח/ב

רבי יהודה אומר אפילו עני שבישראל: (דף מח.) א"ר חסדא אמר מר עוקבא הלכה כרבי יהודה

### 5 שיטה מקובצת על כתובות דף מח/ב

ותלמידי ה"ר יונה כתבו וז"ל ותימא הוא מאי דנקט רבי יהודה האי לישנא דכיון דס"ל דאף לאחר מיתה עושה לה כפי כבודו למה היה לו לומר שני חלילין ומקוננת אחת דוקא

### 6 משנת ארץ ישראל על כתובות פרק ד משנה ד

רבי יהודה מסביר את דברי התנא הקודם ומגדיר מהי חובת הקבורה, אבל בבבלי פירשו שרבי יהודה חולק על תנא קמא (מח ע"א). מן הסתם הילך הבבלי אחר צורתה החיצונית של המשנה. בדרך כלל אם תנא קמא אומר את דבריו ואחר כך נאמר "רבי א אומר..." – הרי שזו מחלוקת. ברם, לא תמיד כך מבנה המשנה.

## ענין "רב יוסף שארה זו קרוב בשר"

### 1 נדרים דף כ/א-ב

אמר רבי יוחנן בן דהבאי ד' דברים סחו לי מלאכי השרת חיגרין מפני מה הויין מפני שהופכים את שולחנם אילמים מפני מה הויין מפני שמנשקים על אותו מקום חרשים מפני מה הויין מפני שמספרים בשעת תשמיש סומין מפני מה הויין מפני שמסתכלים באותו מקום ורמינהו שאלו את אימא שלום מפני מה

דף כ,ב גמרא בניך יפיפין ביותר אמרה להן אינו מספר עמי לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה אלא בחצות הלילה וכשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח ודומה עליו כמי שכפאו שד ואמרתי לו מה טעם ואמר לי כדי שלא אתן את עיני באשה אחרת ונמצאו בניו באין לידי ממזרות לא קשיא הא במילי דתשמיש הא במילי אחרנייתא א"ר יוחנן זו דברי יוחנן בן דהבאי אבל אמרו חכמים אין הלכה כיוחנן בן דהבאי אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה

### 2 שולחן ערוך אורח חיים סימן רמ סעיף ח

וישמש באימה ובירא' כמ"ש על ר"א שהיה מגל' טפח ומכסה טפח ודומה כמי שכפאו שד פי' באימה וביראה כאלו כפאו שד ויש מפרשים מגלה טפח ומכסה טפח שלא היה ממרק האבר בשעת תשמיש כדי למעט הנאתו ודומ' כמו שכפאו שד שעושה הדבר באונס ויש מפרשים מגלה טפח שבאשה כלומ' עכשיו מגלה אותו לצורך תשמיש ועכשיו מכסה אותו' כלומר שלא הי' מאריך באותו מעש' ודומ' לו כמו שבעתו השד ונבעת והניח המעש' כל כך היה מקצר בתשמיש ויש מפרשים מגלה טפח על הסינר שהית' חוגרת בו שאף בשע' תשמיש הי' מצריכה לחוגרו ומגלה רק טפח ממנה ומכס' מיד כדי למעט הנאתו וכולהו פירושי איתנהו וצריך בעל נפש ליזהר בהם:

### 3 מגן אברהם אורח חיים סימן רמ ס"ק כב

צ"ע דבא"ע ס"ס ע"ו איתא האומר א"א אלא אני בבגדי והיא בבגדה יוציא ויתן כתובה דבעי' דוקא קירוב בשר ובס"ח ס' תק"ע איתא שחסיד א' היה משמש ערום מה"ט גם שלא ידבק זרע בבגד וי"ל דסינר שאני דאינו כ"כ מכוסה ועוד י"ל דבשניהם מרוצים הוי מדת צניעות והתוס' בנדה דף י"ז כתבו בשם ויקרא רבה דהקב"ה שונא המשמש ערום

### 4 משנה ברורה סימן רמ ס"ק לו

וצריך וכו' - כתבו התוספות [נדה י"ז] בשם המדרש דהקב"ה שונא המשמש ערום. ודוקא ערום ממש ומשום דיש לו לאדם להיות צנוע אבל אם מכסה עצמו מלמעלה ליכא שום חשש בדבר:

### 5 שער ציון סימן רמ ס"ק יח

יד אהרן עי"ש שהביא מקובלים שאדרבה באופן דה עדיף טפי

### 6 ראשית חכמה שער הקדושה ט"ז

ומה שאמר ליחדא בבת זוגיה ברתת בזיע בכסויא, כן נראה גם כן בזוהר (פ' ואתחנן דף רסט ע"א) זה לשונו ובשכבך, לדברא גרמיה בדחילו דמאריה בקדושה בענוה, דלא אשתכח חציף לקבליה דמאריה, עד כאן לשונו. ובודאי שהמשמש בלי כיסוי הוא חציפותא, וכן אמרו בגמרא (נדה דף טז ע"ב ע' תוד"ה ומשתין) ג' הקדוש ברוך

הוא שונאן ואחד מהם המשמש ערום. ומכל מקום לא אתא לאפוקי שימש בלבשו, שהרי אמרו (כתובות דף מח ע"א) הוא בבגדו והיא בבגדה יוציא ויתן כתובה. ופירש הרשב"י בתיקונים (תקון נח דף צב ע"א) זה לשונו ובהוא זמנא דאתפשטת מאלין לבושין, אתיחדת עם בעלה בקירוב בשרא, הדא הוא דכתיב (בראשית ב, כג) עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד, דכך דרכה לאתייחדא דכר ונוקבא בקירוב בשר, ודא דיבוקא דיחודא דלעילא דלא יהא דבר חוצץ, ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין דבר נש מצלי ומיחד קודשא בריך הוא בשכינתיה דלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר, בלא פירוד וקצוץ בין קודשא בריך הוא ושכינתיה, ורזא דמלה (שם ב, כה) ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו, ערומים בקרוב בישראל בלא לבושא כלל, עד כאן לשונו

## 7 רי"ף על שבועות דף יח/ב

א"ר בנימין בר יפת א"ר אלעזר כל המקדש עצמו בשעת תשמיש הויין לו בנים זכרים שנאמר (ויקרא י"א:מ"ד) והתקדשתם והייתם קדושים וכתוב בתריה אשה כי תזריע וגו' פירוש יקדש עצמו בשעת תשמיש כגון הא דאמרינן (נדרים כ:) שאלו את אימא שלום אשתו של רבי אליעזר מפני מה בניך יפיפין ביותר אמרה להן אינו מספר עמי לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה אלא בחצי הלילה וכשהוא מספר עמי מגלה טפח ומכסה טפח ודומה כמי שכפאו שד אמרתי לו מה טעם אמר לי מפני שלא אתן עיני באשה אחרת ונמצאו בני באין לידי ממזרות וכגון

## 8 מסילת ישרים פרק יג בביאור מדת הפרישות

ותראה כי זאת היא תחבולה גדולה לאדם למען הנצל מיצרו, כי כיון שבהיותו בעסק העבירה קשה עליו לנצחו ולכבוש אותו, על כן צריך שבעודנו רחוק ממנה ישאיר עצמו רחוק, כי אז יהיה קשה ליצר לקרבו אליה. הנה הבעילה עם אשתו מותרת היא היתר גמור. אמנם כבר תקנו טבילה לבעלי קריין שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשיהם כתרנגולים, לפי שאף על פי שהמעשה עצמו מותר, אמנם כבר הוא מטביע בעצמו של אדם התאוה הזאת ומשם יכול להמשך אל האסור, וכמאמר רבותינו ז"ל (סנהדרין קז): אבר קטן יש באדם, משביעו רעב, מרעיבו, שבע.

ולא עוד אלא שאפילו בשעה הראויה והעת ההגון, אמרו על רבי אליעזר (נדרים כ): שהיה מגלה טפח ומכסה טפחים ודומה למי שכפאו שד, כדי שלא ליהנות אפלו בשעת הנאותו.

## 9 מורה נבוכים חלק ג פרק ח

יש לי גם הנמקה מדוע נקראת לשוננו זאת בשם לשון הקודש. ואל נא יחשבו שאלה דברים בטלים מצדנו או טעות. אלא זאת אמת, כי בלשון המקודשת הזאת לא נקבע כלל שם לאיבר המשגל, לא של הגברים ולא של הנשים, ולא לעצם המעשה המביא להעמדת צאצאים, לא לזרע, לא לשותן ולא לצואה

## 10 רמב"ן על התורה שמות פרק ל פסוק יג

וכן הטעם אצלי במה שרבותינו קוראין לשון התורה "לשון הקודש", שהוא מפני שדברי התורה והנבואות וכל דברי קדושה כולם בלשון ההוא נאמרו והנה הוא הלשון שהקב"ה יתעלה שמו מדבר בו עם נביאיו ועם עדתו אנכי ולא יהיה לך ושאר דברות התורה והנבואה, ובו נקרא בשמותיו הקדושים אל, אלהים, צבאות, ושדי, וי"ד ה"א, והשם הגדול המיוחד, ובו ברא עולמו (ב"ר יח ו), וקרא שמות שמים וארץ וכל אשר בם, ומלאכיו וכל צבאיו לכולם בשם יקרא מיכאל וגבריאל בלשון ההוא, ובו קרא שמות לקדושים אשר בארץ אברהם יצחק ויעקב ושלמה וזולתם: והרב אמר במורה הנבוכים (ג ח) אל תחשוב שנקרא לשוננו לשון הקדש לגאותינו או לטעותינו, אבל הוא בדין, כי זה הלשון קדוש לא ימצאו בו שמות לאבר הבעילה בזכר או בנקבה, ולא לטפה ולשותן ולצואה רק בכנוי ואל יטעה

אותך "שגל" (תהלים מה י), כי הוא שם אשה המזומנת למשכב, ואמר ישגלה (דברים כח ל) על פי מה שנכתב עליו, ופירושו יקח אשה לפילגש

## 11 משנה תורה איסורי ביאה פרק כא הלכה ט

אשתו של אדם, מותרת היא לו; לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה--בועל בכל עת שירצה, ומנשק בכל אבר שירצה, ובא עליה בין כדרכה, בין שלא כדרכה, בין דרך אברים. ואף על פי כן, מידת חסידות שלא יקל אדם את ראשו לכך, ושיקדש עצמו בשעת תשמיש, כמו שביארנו בהלכות דעות; ולא יסור מדרך העולם ומנהגו, שאין דבר זה אלא כדי לפרות ולרבות

## 12 משנה תורה דעות פרק ה הלכה ד

אף על פי שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכמים שינהיג עצמו בקדושה: ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול, אלא מלילי שבת ללילי שבת, אם יש בו כוח. וכשהוא מספר עימה, לא יספר לא בתחילת הלילה כשהוא שבע ובטנו מלאה, ולא בסוף הלילה כשהוא רעב--אלא באמצע הלילה, כשיתאכל המזון שבמעיו

## 13 רמב"ן אגרת הקודש דרך הראשון במהות החיבור

דע כי חבור זה הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי ובזמן הראוי ובכוונה הנכונה. ואל יחשוב אדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכיעור ח"ו. שהחבור הראוי נקרא ידיעה, ולא לחנם נקרא כך כאמור (ש"א א) וידע אלקנה את חנה אשתו. וזהו סוד טפת הזרע כשהיא נמשכת ממקום הקדושה ובטהרה נמשכת הדעה [והחכמה] והבינה והוא המוח. ודע שאלו לא היה בדבר קדושה גדולה לא היו קוראין אל החבור ידיעה. [ואין הדבר כאשר חשב הרב המורה ז"ל במורה הנבוכים בהיותו משבח לארסטו"ו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה, אין הדבר כמו שאמר היוני, לפי שדעתו היוני יש שמץ מינות שאינו מורגש, שאלו היה מאמין שהעולם מחודש בכוונה לא היה אומר כך זה היוני הבליעל. אבל כל בעלי התורה מאמינים שהשם] (והשי"ת) ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור, שאם יאמר שהחבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השי"ת בראם במאמרו דכתיב (דברים לב) הוא עשך ויכוננך ואז"ל במסכת חולין (נו ב) שברא הקב"ה כונניות באדם. ובמדרש קהלת (ב, יב) אמרו אשר כבר עשוהו מלמד שהוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר והושיבוהו על כנו. ואם כלי המשגל גנאי, היאך ברא השי"ת דבר שיש בו משום חסרון או גנות חלילה, אלא פעולותיו של הקב"ה תמימות שנאמר (שם לב) הצור תמים פעלו. [ואומר וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד]. אבל הענין הוא כמו שהשי"ת הוא טהור עינים מראות ברע (חבקוק א, יג) אין לפניו קלקול או גנאי והוא ברא איש ואשה וברא כל אבר ואבר שבהם והכינם על מתכונתם ולא ברא בהם דבר גנאי.

## 14 ברכות דף ח/ב

תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: (ישעיהו יג) אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם

## 15 ברכות דף מו/ב

א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו אמר ליה וכי בעי אשתעויי בהדיה מתריץ תרוצי ויתבי ומשתעי בהדיה א"ל שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג

## 16 ברכות דף כו/א

אמר רבא הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו

## 17 שבת דף קטז/א

אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי

## 18 קידושין דף עב/א

(דניאל ז) וארו חיזא אחרי תנינא דמיה לדוב תני רב יוסף אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב ומסורבלין כדוב ומגדלין שער כדוב ואין להם מנוחה כדוב ר' אמי כי הוה חזי פרסא דרכיב אמר היינו דובא ניידא

## 19 ראש השנה דף ג/ב

אמר ר' אבהו כורש מלך כשר היה לפיכך מנו לו כמלכי ישראל מתקיף לה רב יוסף חדא דא"כ קשו קראי אהדדי דכתיב (עזרא ו) ושיצא ביתא דנא עד יום תלתא לירח אדר די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא ותניא באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו וכתוב (עזרא ז) ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך ואם איתא שנת השמינית מיבעי ליה ועוד מי דמי התם כורש הכא דריוש

## Shai Secunda - The Iranian Talmud reading the Bavli in its Sasanian context 20

### 21 צדקת הצדיק אות רנו

כל אומה כמו שיש לה רע מיוחד כך יש לה ג"כ איזה ניצוץ קדוש מיוחד שממנה חיותה כטעם ואתה מחי' את כולם דלולי כן כלא הי'. וחיות דהש"י ודאי הוא דבר טוב וע"ז הוא הגלות לקלוט אותו דבר טוב לישראל. וכמ"ש בזוהר תרומה קנ"ב ב' דבגלות השפע הולך לאו"ה וישראל קולטין תמצית. ובודאי השפע מאת הש"י הולך למינו ולדבר טוב שנמצא בהם ומצד זה הוא השפע להם. וכאשר ישראל קולטים התמצית נתמצת לתוכם אותו דבר טוב. וזה טעם לקיחת אחשורוש לאסתר שהיתה צדיקת גמורה ובעלת רוח"ק כדרז"ל (מגילה יד:) איך נפגמה פגם גדול כזה. והיא רומזת לכנס"י כנודע ואז בגלות השפע יורד לכנס"י דרך או"ה. ואז לצורך בנין בית ב' שהי' הסתלקות הנבואה ומ"מ מפורש בפרקי היכלות (פ' כז ופ' כט) כי עיקר רזי תורה לא נגלה אלא בבית ב' וכנודע דאז יסוד תושבע"פ מאנכה"ג. ובאמת חכם עדיף מנביא עי' ברמב"ן פ"ק דב"ב (יב.) הטעם דנובע ממקום יותר גדול. ובזוהר שמות (ו' סע"ב) כי הוא תמידי. רק דהנבואה הוא התגלות מאמר ה' בביור והשגה דחכמה הוא בהעלם. וזה טעם בנין בית ב' ע"י מלכי פרס כמ"ש בברכות (ח:) בשבת הפרסיים צנועים כו' שזה הי' ני"ק שלהם מדת הצניעות רק דמייתי עלה תיכף אח"כ אלו פרסיים המקודשים לגיהנם דאסור לספר בשבח עכו"ם (כמ"ש ע"ז כ.). ובאמת הם מעלתם היא המביאתם לגיהנם כי צניעותם הוא כדי למלאות תאותם ביתר שאת. [וגם מצד עה"ר דצרי עין שהי' להם כנ"ל אות רנ"ה] וכן אמרו באחשורוש שהמלך כחו יותר שכולל כל האומה (מגילה יג.) מגנותו של אותו רשע אתה למד שבחו כו' ג"כ בצניעות רק שזהו מגנותו באמת כנ"ל דכונתו הכל לגנות. ומ"מ לגבי ישראל הוא טוב וזכתה אסתר כמשז"ל (שם ע"ב) בשכר צניעות שהיתה כו' והיא קלטה מדת הצניעות הטובה הצנע לכת עם אלהיך שגם היא ממדה זו להיות בהעלם ולא בהתגלות. וזה א"א לקלוט רק מצד או"ה ומכחם כי מצד שיש רע צריך צניעות כמ"ש באדה"ר אחר החטא נתחבאו וכאז"ל (מד"ת תשא לא) בלוחות שניות אין לך יפה מן הצניעות והיינו אחר החטא. וכן הי' בית ב' נגד בית א' שהי' בהתגלות. וכאשר היא קלטה מדת הצניעות שבו שהוא כללות האומה אז הי' ישועה בהתגלות כמשאז"ל (מגילה יא.) אימתי ראו כל אפסי ארץ וגו' בימי מרדכי ואסתר. ושמעתי דמגילה לשון התגלות כי אז נתגלה כי דרך הטבע ג"כ הוא הנהגת הש"י כי אז הי' ישועה בדרך הטבע ונגלה לכל דהוא מפעלות הש"י.

וזה ראיית כל אפסי ארץ. וישועה בדרך הטבע היינו צניעות והלבשה ולא בנס מגולה. ומ"מ זהו באמת התגלות יותר גם לאפסי ארץ דהכרה שגם דרך הטבע הוא מהש"י הוא הכרה מגולה יותר. וכן חכמה הגם דהוא בהעלם הוא השגה גדולה מנבואה. רק עילם זכתה ללמוד ולא ללמד (כמ"ש פסחים פז). שהיו בתכלית הצניעות המצומצמת ביותר עד שגם לגלות חכמתם לאחרים לא הי' אפשר רק לעצמם. ומצד זה התחלת הגזירה על השתחוות לצלם הגם דהם לא עשו אלא לפנים ובהצנע עבדו ה' בכל לבבם מ"מ זה הי' בתכלית ההעלם. וע"ז נתעורר המן כי עמלק היפוך הצניעות דלכן נאמר בו ולא ירא אלהים. כי מצד היראה הוא הצניעות וכמ"ש בנדרים (כ.). דיראה הוא בושה והצניעות מצד הבושה וכמ"ש באדה"ר קודם החטא ולא יתבוששו. והוא ראשית גוים שאינו רוצה בתיקון חטא אדה"ר רק להיות אחר החטא כקודם בלא בושה. והוא מביט רק על הנגלה כמ"ש בעשו (ב"ר ר"פ סה) פושט טלפיו כו' והנגלה רע. אך באמת אם יסתר וגו' ואני לא אראנו ואח"כ ראו כל אפסי ארץ הפנימיות שלהם שבאמת לא עשו אלא לפנים. ולכך התחלת הגזירה ע"י צניעות דאסתר כי בודאי אלו הגידה מיד על מרדכי מה הוא לה לא הי' על לב המן לפעול כלום נגדו. וההצלה ע"י שנכנסה ברצון וזה פריצות היפך צניעות וכמשאז"ל (שוח"ט תהלים מז' כב) דכעס ע"ז אחשוּרוּש. רק באמת בהצנע ופנימיות הי' טוב וקדושה והוא ג"כ צניעות ועי"ז דייקא כל שורש ני"ק דצניעות שבו נקלט בה שזה א"א רק ברצון כאלו הוא רוצה להתחבר עמו עי"ז יוכל לקלוט מאחר שרוצה לקלוט ממנו משא"כ באונס אינו רוצה לקלוט כלל. [ובודאי אז נתעברה מדריוש שבנה הבית] ואז הי' תכלית ההצנע דאם יסתר וגו' לעשות מעשה רעה כזו ולהיות בו כונה קדושה מאוד ואז נתקיים ואני לא אראנו וראו כל אפסי ארץ וגו'

ways, while Middle Persian texts conceive of the Jews as constituting an especially troubling religious entity. For Sasanian Jews and Zoroastrians, the opposing community constituted a “significant Other.” While the goal of constructing these “discourses of the Other” would undoubtedly have been to drive the two communities apart, it is still possible to read them as evidence of an ongoing Zoroastrian-Jewish intersection that elicited the vigorous responses in the first place. As I suggest in the next chapter, this dynamic would explain how despite the stark realities of the Persian-Jewish oppositional scheme, one still finds concurrent forms of rabbinic discourse that sought to nuance, familiarize, and even bring nearer to rabbinic culture the Persian and Zoroastrian “Other.”

#### REVERSING DISCOURSE: RESPONSES TO PERSIANS IN THE BAVLI

The Bavli is a complex literary artifact with a multi-vocalic textual architecture that frequently confounds attempts to read for consistency—withstanding the valiant efforts of scholastic geniuses from the medieval French Tosafists to modern Lithuanian Talmud dialecticians. To a certain extent, rabbinic culture itself can be said to emerge from an environment characterized by and tolerant of a certain amount of legal and theological plurality and contradiction. The earliest talmudic commentators, the Geonim of early medieval Iraq, were well aware of talmudic texts that expressed diametrically opposed views. Even the Bavli itself is conscious of many of the contradictions. One finds in the Talmud’s later layers editorial voices that note some inconsistencies—often without intervening—and other texts that were shaped by redactional strategies that wove contradictory sources together in order to form larger, more harmonious units. While such phenomena are commonplace in the Bavli, their persistence in particular areas is worthy of note and may indicate cultural tensions, shifts, and related phenomena.

This is arguably the case in regards to a group of talmudic passages that can be seen as “reacting” to Persians. Here one finds a persistent attempt to shift and even subvert more positive assessments of Persian rulers and customs that were originally attributed to Palestinian rabbis. Notice what happens, for example, in the following passage in which the Palestinian sage Rabban Gamliel lists three reasons that he likes the Persians:

תניא אמ' רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים צנועין באכילתן צנועין בבית  
הכסא צנועין בתשמיש המטה כתיב אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו פרסיים שמקודשין  
לגיהנם

It has been taught [in a *baraita*]: Rabban Gamliel said: For three things do I like the Persians. They are modest in their eating, in the bathroom, and in sex. It is written, “I have summoned my consecrated ones (*mequdashai*)” (Isaiah 13:3). Rav Yosef taught: these are the Persians who are “designated” (*mequdashin*) for purgatory.<sup>9</sup>

Rabban Gamliel expresses his respect for the modesty that Persians display even, or especially, when the body is engaged in some of its messiest activities. Following this somewhat surprising rabbinic admiration of Persians, a verse from Isaiah is cited that refers to the future destroyers of the Babylonians—ultimately the Persians—as God’s “designated ones.” Rather abruptly, Rav Yosef riffs on the verse from Isaiah and asserts that what the Persians are actually designated for is hell.

It is not immediately apparent where the line should be drawn between Rabban Gamliel’s praise of the Persians and Rav Yosef’s derision of them, but there is no doubt that the short passage evinces a dramatic shift. It goes without saying that the juxtaposition of these sources makes it impossible to distill a simple “pro” or “anti” talmudic view of the Persians, or for that matter of their personal hygiene. Even intuiting the redactors’ own position is quite tricky. Conventionally, the passage has been split between Rabban Gamliel’s positive statement on the one hand, and the verse from Isaiah along with Rav Yosef’s negative exegesis, on the other. As a matter of fact, it is advisable to read both rabbinic teachings as straddling the verse from Isaiah.<sup>10</sup> The biblical word for “designated” (*mequdashai*), which forms the basis of Rav Yosef’s bitter remark, is from the Hebrew root QDŠ. Both the plain sense of the verse and Rav Yosef’s exegetical scheme clearly assume a meaning of designation—either divinely selected to destroy the Babylonians or designated for purgatory. However, for the typical rabbinic reader QDŠ would have primarily connoted sanctification and holiness.<sup>11</sup> It seems possible that Rabban Gamliel’s praise of Persian modesty was placed prior to the verse from Isaiah in order to explicate that the Persians might be considered sacred (*qadosh*) on account of the list of modest behaviors. However, this positive view of the Persians was immediately subverted when Rav Yosef’s negative reading of the appellation “*mequdashai*” (“my designated



ones”) was added. Regardless of redactional intent, the result of this textual development is striking: by sharing a single verse, we have a kind of atomized contradiction in which two opposing views dwell together in close quarters. This only serves to strengthen the question of how these conflicting views coexisted in one short passage and in the broader culture.

One approach to an incongruity of this sort involves first gingerly extracting the separate components, as I just attempted, and then considering where in rabbinic culture they might be located. Rabban Gamliel lived in Roman Palestine in the first century C.E., and his statement, introduced with the term “*tanya*”—a semi-reliable marker of tannaitic texts—is in classical Rabbinic Hebrew. Thus, the passage presents itself as reflecting the view of a prominent early Palestinian tanna, even if there is no direct parallel preserved anywhere in Palestinian rabbinic literature. At the very least, one might say that the observations attributed to Rabban Gamliel were borne from a distance, and more specifically from the space that separates Roman Palestine from Sasanian Mesopotamia. Indeed, a statement attributed to Rabbi Akiva cited immediately before Rabban Gamliel’s lists three reasons to respect the Medes—a group of people who were marked in rabbinic literature as “Easterners.”<sup>12</sup> As such, it is possible to read the two lists as expressing a form of Palestinian rabbinic Orientalism. From this perspective the *baraita* is worth comparing to parallel depictions of “Orientals” in Greek and Latin literature.<sup>13</sup> A number of classical texts describe the magi as careful not to urinate while standing, while in rivers, or in the presence of one another.<sup>14</sup> It is possible that the reference to Persian sexual modesty may likewise be related to their alleged disdain of nudity.<sup>15</sup> Rav Yosef, on the other hand, lived in the Sasanian Empire and his rejection of Rabban Gamliel’s positive view of the Persians reflected the knowledge and frustrations of a more intimate observer.

This is not the only instance where Rav Yosef reverses a view that initially praised the Persians. In a different context he refers to Persians *improperly* engaging in intercourse while clothed. To be specific, according to some rabbis the word *she’era* (interpreted as “her flesh”), used in a verse about a man’s obligations to his first wife (Exodus 21:10), indicates that husbands are required to fulfill their wives’ sexual needs. Rav Yosef suggests that, additionally, the term implies bodily contact, and he thus rules that a man must not treat his wife “*in the manner of the Persians* who have sex in their clothes.”<sup>16</sup> Given

Rav Yosef’s negative approach in the previous source, it may even be possible that this sharply formulated ruling obliquely responds to Rabban Gamliel’s respect of Persian sexual modesty.

A further example of Rav Yosef’s anti-Persian reinterpretations can be found in his exegesis of the second beast in Daniel’s vision of the four beasts:

וארו חזייה אחרי תיניינא דמיה לדוב תני רב יוסף אילו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב  
ומסורבלין כדוב ומגדלין שער כדוב ואין להם מנוחה כדוב ר' אמי כי הוה חזי פרסאה אמ'  
היינו דובא דנאדא

“Then I saw a second, different beast, which was like a bear” (Daniel 7:5). Rav Yosef taught: This [refers to the] Persians, who eat and drink like a bear, are fleshy like a bear, grow hair like a bear, and have no rest like a bear. When Rav Ami would see a Persian he would say: There is a wandering bear!<sup>17</sup>

Like other parts of the book of Daniel, the vision of the four kingdoms inspired a good deal of traditional exegesis and messianic speculation during late antiquity. Rav Yosef’s interpretation is based on a fairly established exegetical tradition that links the vision’s second beast with Persia, or at least with the Medes, who were seen as the Persians’ partners in the so-called Medo-Persian Empire.<sup>18</sup> Interestingly, the church father Jerome transmits the following “Hebrew” interpretation of the verse:

And what is said [about the bear], that “it stood up on the one side,” the Hebrews interpret thus, that they [the Persians] perpetrated nothing cruel against Israel. Hence they are also described in the prophet Zechariah as “white horses” (Zechariah 1:8; 6:3, 6).<sup>19</sup>

The Jewish tradition that Jerome cites interprets the second beast as representing the Persian Empire. Again, this was a common reading that, incidentally, was the view expressed by Rav Yosef’s Sasanian Christian near-contemporary, Aphrahat.<sup>20</sup> However, the tradition that Jerome quotes differs in the way that it emphasizes the bear’s relative harmlessness, especially when compared with the frighteningly cruel final beast in the vision.<sup>21</sup> According to Jerome, the Jewish association of the bear with the Persian Empire is based on a generally positive assessment of Persian rule. Although Rav Yosef is obviously not directly responding to the “Hebrew exegesis” cited by Jerome, the fact that positive views of Persians are well attested throughout Palestinian rabbinic literature<sup>22</sup> suggests that Rav Yosef may be subverting an accepted pro-Persian view by explaining that the second beast

refers to the Persians on account of their crassness and carnality.<sup>23</sup> In light of a passage about calendrical conventions where Rav Yosef explicitly rejects the Palestinian amora R. Abbahu's claim that "Cyrus (Hebrew: *koresh*) was worthy (*kasher*),"<sup>24</sup> a trend emerges. Evidently, Rav Yosef maintained a decidedly negative view of the Persians to the point that he could scarcely tolerate the more positive assessments preserved in Jewish tradition. When he encountered praise of Persians, Rav Yosef glossed the text or somehow managed to alter its meaning toward negativity.

This phenomenon is not limited to passages attributed to Rav Yosef. Witness the following discussion of God's election of Cyrus the Great:

דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכת' כה אמר יי למשיחו לכורש אטו כורש משיחו הוא אלא  
אמ' לו הקב"ה למשיח קובל אני לך על כורש אני אמרתי הוא יבנה ביתי והוא גליותי ישלח  
והוא אמ' מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל

Rav Naḥman b. Rav Ḥisda expounded: What is it that is written, "Thus said the Lord to Cyrus, His anointed one"? What, is Cyrus His messiah? Rather, the Holy One Blessed is He said to his [real] messiah: I lodge a complaint with you concerning Cyrus. I said: "He shall build my house and my exiles he will send forth" (cf. Isaiah 45:13). Yet he said: "Who is there among you of all his people, his God be with him, and let him go up [to Jerusalem]" (Ezra 1:3).<sup>25</sup>

In the verse, Cyrus is addressed as God's "*mashiah*" (conjugated *meshiḥo*). According to most scholars, the word *meshiḥo* simply refers here to God's designation of Cyrus as playing an important role in Israelite history.<sup>26</sup> However, some rabbis evidently interpreted the term to mean that God actually crowned Cyrus as his long-awaited messiah.<sup>27</sup> This reading forced the fourth-generation Babylonian amora Rav Naḥman b. Rav Ḥisda to suggest a rather creative punctuation of the verse, wherein God complains *to* the (future) messiah *concerning* Cyrus's poor performance.<sup>28</sup> In this way, God's initially positive view of Cyrus in the Bible is deftly turned into a serious critique of his performance.<sup>29</sup>

#### BLASPHEMIES AND SORCERIES: THE STATUS OF ZOROASTRIANISM IN THE BAVLI

The sources collected above concern talmudic reactions to positive assessments of Persian customs and rulers. My primary interest, however, is regarding encounters between Jews and Zoroastrians—that