

תרומתן של קערות ההשבעה הבבליות לחקר התלמוד ותקופתו

מאת

אביגיל במברגר (מנקין)

עבודת גמר לקבלת תואר 'מוסמך'

מוגשת לפרופ' מנחם כהנא

האוניברסיטה העברית בירושלים

החוג לתלמוד

תוכן העניינים

2.....	מבוא.....
5.....	קערות ההשבעה והשוואתן לספרות חז"ל : זיקות במאגיה, ליטורגיה ומשפט.....
22.....	גיטין בקערות ההשבעה.....
27.....	מונחי גט משותפים לקערות ההשבעה ולתלמוד הבבלי.....
27.....	קערות "פורא רמינא ושקילנא".....
32.....	מעשה ב"מותב" דר' יהושע בר פרחיה.....
35.....	"כל שום דאית לה".....
39.....	"גט פיטורין", "אגרת שיבוקין" ו"ספר תירוכין".....
43.....	"דת בנת ישראל"/"דת משה וישראל".....
46.....	חתימת "עדים" על הגט.....
50.....	מן יומא דנן.....
53.....	קערות "גיטא נחית לנא מן שמיא".....
56.....	השימוש בלשון מדברים בשטרות – "אמר לנא".....
60.....	פנייה בגוף שני בגט.....
61.....	גט הבא מעבר לים.....
63.....	שימוש בשמות האבות בשבועה.....
66.....	קערות "אנה פלוני בר פלונית".....
67.....	כותרת של זמן.....
71.....	דיבור בגוף ראשון בגט – "אנא הוניק בר אחת", "אנא כומיש בת מחלפתא".....
74.....	קערות הפותחות ב"הדין גיטא".....
74.....	"דאם תיהוין רשאה ושליטא בנפשיכי לכל אינש דיתצבין".....
78.....	"רשאה ושליטא בנפשה".....
79.....	קערות עם סיפור גילוי השם.....
80.....	קערות המכילות התייחסות קצרה לגט.....
81.....	סיכום.....
85.....	ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים.....

מבוא

קערות ההשבעה הבליות הן קערות חרס אשר על גביהן נכתבו טקסטים ששימשו בעיקר להגנה מפני שדים.¹ מרבית הקערות הן חסרות תאריך, וחוקרים מתארכים אותם בדרך-כלל לסוף תקופת התלמוד. ישנן קערות בודדות שעליהן מצוין תאריך על פי מניין השטרות, ואלו מתוארכות למאה השישית לספירה. בסך הכל ידוע על כאלף וחמש מאות קערות שמתוכן התפרסמו עד כה בקורפוסים שונים פחות מחמש מאות. לא ניתן להפריז בחשיבותו של ממצא זה, שכן הטקסטים הכתובים על גבי הקערות מהווים היום את החומר האפיגרפי היחיד שנותר לנו מבבל מתקופת התלמוד.

הקערות נמצאו כמעט תמיד כשהן קבורות עם פנים הקערה כלפי מטה, ובכמה מקרים נמצאו שתי קערות קבורות כשפתחי הקערות צמודים זה לזה. כאמור, מרבית הקערות שימשו כקמע של הגנה מפני שדים ומזיקים, אך ישנן גם קערות המיועדות לשימוש רפואי, למניעת הפלות, לגרימת נזק לאדם אחר ועוד. ייתכן שקבורת הקערות בצורה זו (עם הפנים כלפי מטה) נועדה כדי לכלוא את השד בתוך הקערה.² בצדן החיצוני של חלק מן הקערות ישנה הוראה היכן לקבור אותן. לרוב ההוראה היא לקבור אותן במקומות שונים בבית הלקוח, ולעתים - בבית הקברות. חוקרים רבים סבורים שכתובת הקערות לוותה בטקס כלשהו, אך קשה לומר מה היה אופיו של טקס כזה. רוב קערות ההשבעה שנתגלו כתובות בלשון "ארמית-יהודית" ובכתב עברי מרובע, ולשונן קרובה ללשון התלמוד הבבלי. מספר קטן יותר של קערות כתוב בשפות אחרות - בעיקר בסורית ובמנדעית. ראשיתו של חקר קערות ההשבעה הבליות ב-1853, עם פרסומן של כמה קערות על ידי אליס³

* ברצוני להודות לפרופ' מנחם כהנא על קריאתו המדוקדקת והערותיו המועילות. כמו כן אני מודה לפרופ' שאול שקד אשר איפשר לי לעיין בקערות מאוסף סכויין טרם פרסומן ולפרופ' גידי בוחק על עזרתו והערותיו המלמדות. תודתי נתונה גם לבר בליניצקי וליעל לוי על עזרתן הרבה.

¹ חומר הרקע על הקערות מובא מתוך: מונטגומרי, קערות, עמ' 7-119; נוה ושקד, קערות, עמ' 15-21; שקד, כיצד נפטרים, עמ' 2-13; בוחק, קערות, עמ' 253-266; לוי, קערות השבעה, עמ' 1-30; לוי, קורפוס, עמ' 1-36.

² מונטגומרי, קערות, עמ' 41-42.

³ ליירד, גילוים, עמ' 512.

והמשכו ב-1913, עם צאת ספרו המונומנטלי של מונטגומרי אשר פרסם מהדורה מדעית עם כארבעים קערות.⁴ על ספר זה פורסם מאמר חשוב של י"נ אשפטיין אשר תיקן וביאר את קריאותיו של מונטגומרי.⁵ לאחר מכן, פורסמו מאמרים על ידי גורדון ותלמידו איזבל פרסם קורפוס המכיל את כל הקערות הארמיות שהתפרסמו לפניו.⁶ בשנים האחרונות חלה התעוררות בתחום, במיוחד לאור גילויין של מאות קערות חדשות. מאז שנת 2000 התפרסמו עשרות קערות חדשות על ידי סיגל, לויין ומולר-קסלר ועוד מאות צפויות להתפרסם בשנים הקרובות על ידי שקד ואחרים.⁷ המחקר בתחום הקערות הוא מועט ביותר, עד עתה התעסקו בתחום זה בעיקר פילולוגים ובלשנים. כך גם המחקר אודות הזיקות בין קערות ההשבעה לבין התלמוד הבבלי לא מפותח דיו. בנושא זה נכתבו רק כמה מאמרים העוסקים בדוגמאות ספציפיות וכן עבודת גמר (שנכתבה לפני פרסומן של הקערות האחרונות).⁸ קיומן של קערות ההשבעה עצמן אינו מוזכר במפורש בתלמוד אך ייתכן שניתן למצוא רמז למציאותן באגדתא ממסכת מועד קטן. את הדמיון בין האגדתא לבין קערות ההשבעה ציין בקצרה גדעון בוחק בספרו על מאגיה יהודית קדומה:⁹

ההוא אלאמא דהוה קא מצער ליה לההוא צורבא מרבנן, אתא לקמיה דרב יוסף, אמר ליה :
'זיל שמתיה'. אמר ליה : 'מסתפינא מניה' אמר ליה : 'שקיל פתיחא עליה', אמר ליה : 'כל שכן
מסתפינא מניה', אמר ליה : 'שקליה ואחתיה בכדא ואחתיה בי קברי וקרי ביה אלפא דשיפורי
בארבעין יומי'. אזל עבד הכי, פקע כדא מת אלאמא.

בסיפור זה אנו עדים לפרקטיקה מאגית של קבורת כתב נידוי המלווה בטקס מסוים. האירוע מוביל למותו של האיש האלים אשר ציער את רבנן. ניתן למצוא דמיון בין סיפור זה לבין קערות ההשבעה: ראשית,

⁴ מונטגומרי, קערות.

⁵ אשפטיין, פירושי מילים.

⁶ איזבל, קורפוס.

⁷ סגל, קערות; לויין, קורפוס; מולר-קסלר, קערות.

⁸ תן-עמי, מוטיבים.

⁹ בוחק, מאגיה, עמ' 406. מועד קטן יז ע"א- ע"ב, כתב יד תימני, קולומביה T141 – X893 (עם השלמת קיצורים), על פי העתקת

"מאגרים", מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית: <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>. כל ציטוטי הספרות הרבנית שלהלן

מתוך מאגר זה, עם השלמת קיצורים ברורים.

עצם הקבורה של הכד בבית הקברות. כפי שהוזכר לעיל, נהוג היה לעשות כך גם בחלק מקערות ההשבעה. שנית, לצד הקערות נמצאו גם השבעות על כדים. מעבר לכך, בסיפור בבבלי התוכן הקבור הוא כתב הנידוי, וגם בקערות ההשבעה אנו מוצאים פורמולות נידוי המכוונות לרוב נגד שדים ולעתים אף נגד בני אדם.¹⁰ כך, למשל, בקערה AMIB40:¹¹ "הדין קיבלא לשדורי רוחא על מר זוטרא בר אוכמא...וקתולי יתיה לסוף תלתין ימין ואם לא קטלת יתיה לסוף תלתין יומין אנא אישדר עליכי תמניא איסרין". בקערה מובאת הוראה ל"רוחא בישתא" להרוג את האדם הקרוי "מר זוטרא".¹² כך, בדומה לסיפור התלמודי, ישנה קערה נקברת שאמורה להביא למותו של אדם. מעבר לדמיון בסיפור המסוים הזה, מוזכר לא פעם בתלמוד הבבלי שימוש בקמעות,¹³ וגם הקערות עצמן קרויות קמעות כאשר חלקן אף פותחות במילים "הדין קמיע".¹⁴

ישנן זיקות רבות בין הקערות לבין התלמוד הבבלי. ניתן לחלק את הזיקות הללו לזיקות מובהקות ומפורשות ולזיקות מילוליות במונחים ספציפיים. ב"זיקות מובהקות" כוונתי לציטוטי פסוקים, לציטוטי משנה, לקיומם של שמות רבנים וכד'. תחום זה זכה להתייחסות על ידי חוקרים שונים במהדורות מדעיות של הקערות ובמאמרים.¹⁵ ב"זיקות מילוליות" כוונתי למונחים ולמושגים משותפים. בעבודה זו אתמקד דווקא במציאת הקבלות מן התחום האחרון, ואטען שקיימות מקבילות כאלו בשלושה תחומים עיקריים: מאגיה, ליטורגיה ומשפט (על כך בהרחבה בפרק הבא). מציאת ההקבלות מעוררת שאלות רבות, וביניהן: מה אופי ההקבלות בין שני הקורפוסים? מי הם כותבי הקערות? מה ניתן ללמוד מן הקערות על החברה היהודית בתקופת התלמוד? על השאלות הללו אנסה לענות במהלך עבודה זו.

¹⁰ לפורמולות נידוי נגד שדים ראו המשך העבודה, עמ' 15.

¹¹ לרשימת קיצורי הקערות ראו ביבליוגרפיה.

¹² לגבי השם "מר זוטרא בר אוכמא" מפרש סיגל, מהדיר הקערה, שמדובר בפסבדו שם המביע קללה: "מר קטן בן גברת שחורה". אך לדעתי קשה להתעלם מכך שמדובר בשמו של האמורא המפורסם מן הדור השישי של אמוראי בבל, בייחוד שהתואר "מר" הוא נדיר מאוד בקערות ההשבעה (ככל הידוע לי מדובר בתופעה יחידאית). מובן שקשה להכריע בשאלה היסטורית זו. ייתכן שהפרסום העתידי של קערות המכילות שמות של רבנים על ידי פרופ' שאול שקד יוכל לשפוך אור על שאלה חשובה זו.

¹³ ראו לדוגמה סוגיית "קמע מן המומחה", שבת סא ע"א-ע"ב.

¹⁴ ראו לדוגמה: AIT1, AIT10, IS47, IS48, IS53, IS61, M108, M123, M138 ועוד.

¹⁵ ראו: שקד, כיצד נפטרים; שקד, היכלות; גלר, ישו; לוי, הגט; לוי, ליטורגיה; בוהק, קערות ועוד.

קערות ההשבעה והשוואתן לספרות חז"ל: זיקות במאגיה, ליטורגיה ומשפט

כפי שפירטתי במבוא, בין הקערות לבין ספרות חז"ל יש שני סוגי מקבילות: אלמנטים יהודיים מובהקים שעליהם הצביעו חוקרים שונים, ומקבילות בלשון ובמונחים ספציפיים. כאמור, שלושת התחומים בהם קיים לדעתי המספר הרב ביותר של מקבילות מילוליות הם במאגיה, בליטורגיה ובמשפט. העובדה שבתחומים אלו דווקא נמצאו המקבילות הרבות ביותר לספרות חז"ל יכולה אולי ללמד משהו על אופי הקרבה של כותבי הקערות לחז"ל. להלן אפרט את ייחודו של כל תחום ואדגים הקבלות בין ספרות חז"ל לבין הטקסטים בקערות בכל אחד מן התחומים.

מאגיה

מבין שלושת התחומים הנזכרים נראה שהתחום בו צפוי ביותר למצוא מקבילות הוא המאגיה.¹⁶ כוונתי בעיקר למקומות בתלמוד הבבלי המכילים מרשמים, הוראות וסיפורים על סילוק שדים ומחלות.¹⁷ על אף הפריחה שחלה לאחרונה בחקר המאגיה היהודית הקדומה, עדיין לא נעשתה עבודת השוואה מקיפה בין הקטעים המאגיים הנמצאים בתלמוד הבבלי לבין הטקסטים הכתובים על גבי קערות ההשבעה, והחוקרים השונים העירו על מקבילות נקודתיות בלבד.¹⁸ יתרה מזאת, פעמים רבות בהשוואות שנעשו לא נלקחו בחשבון שיקולים פילולוגיים שונים כמו קיומם של כתבי יד שונים וקטעי גניזה וקיומן של מקבילות שונות בתוך ספרות חז"ל. נראה שיש צורך במחקר שיאיר את ההשוואה המתבקשת בין שני הקורפוסים. השוואה כזו

¹⁶ המונח 'מאגיה' הוא מונח כללי השנוי במחלוקת כיוון שהוא יכול להתפרש בצורות שונות בהתאם להשקפת עולמו של החוקר וזמנו. במסגרת עבודה זו לא אוכל להרחיב במשמעויות השונות של הגדרות המאגיה, והמאגיה היהודית בפרט, ואסתפק בהגדרותיהם של החוקרים האחרונים שעסקו בנושא זה, ג' בוהק וי' הררי. ראו: בוהק, מאגיה, עמ' 3-6; והררי, הכישוף היהודי, עמ' 5-13.

¹⁷ איסוף של המקורות הללו והתייחסות אליהם ניתן למצוא במחקרים הקלסיים של ליברמן ואורבך ולאחרונה גם אצל בוהק והררי. לרשימה מפורטת של המחקרים הללו ואחרים ראו: בוהק, מאגיה, עמ' 351 הערה 2.

¹⁸ ראו לדוגמה: לוין, קורפוס, עמ' 18-21, 78-79, 117-120; בוהק, קערות, עמ' 258; מולר-קסלר, קערות, עמ' 45.

תתרום תרומה משמעותית הן לחקר הקערות הן לחקר התלמוד. מבחינת חקר הקערות, אפשר שגילוי הקבלות לספרות חז"ל בתחומים הללו יוכל ללמד על זהותם של כותבי הקערות ועל מידת קרבתם לעולמם של חכמים. מבחינת חקר התלמוד, ניתוח מקבילות מתחום המאגיה יכול להעלות תרומה משמעותית להבנת תוכן המרשמים המובאים בתלמוד הבבלי (שלעתים קרובות אינם מובנים כל צרכם) ואף להעמדת נוסח הסוגיה בבבלי. זאת ועוד, לאיסוף ולהצגת המקבילות יש תרומה היסטורית חשובה לגבי היכרותם של חכמים עם פרקטיקות מאגיות שהיו נהוגות בסביבתם וקרבתם לחוגים אחרים, מחוץ לבית-המדרש.

ליטורגיה

התחום השני שצינתי שנמצאו בו מקבילות רבות הוא הליטורגיה.¹⁹ עצם מציאתן של זיקות בין קמעות מאגיים לליטורגיה אינה מפתיעה, שכן מטרתן של קערות ההשבעה והקמעות דומה פעמים רבות למטרות התפילה, למשל בנוגע לענייני רפואה ולהצלחה אישית. על כן, כאשר המטרות דומות, אין זה מפתיע למצוא הקבלות גם בתוכן. למרות הדמיון יש כמובן שוני רב בין ההשבעות המאגיות לבין התפילה הממוסדת. על אלו כותב נוה:²⁰

ההשבעות למיניהן אינן אלא תפילות. אולם בניגוד לתפילה הממוסדת, לליטורגיה, ההשבעה פונה באופן ישיר אל הכוחות העל-טבעיים ומבקשת ואף דורשת מהם לעזור לאדם בצרתו הפרטית. לעומת התפילה בבית-הכנסת, ההשבעה היא תפילת היחיד במלוא מובן המלה, השואפת לפתור בעיה בוערת וללא דיחוי... יסודות רבים מאוד של המאגיה נכנסו לדת הרשמית. אפילו בסידור התפילה של ימינו מצויים טקסטים מאגיים מובהקים... בימי קדם המאגיה הייתה בת בית בבית-הכנסת לעיתים קרובות הקמיעות הושמו בבית-הכנסת...

נוה מצביע על ההבדל בין מאגיה לתפילה, אך גם על הקשר הדו-כיווני שבין הטקסטים המאגיים וההשבעות לבין התפילה הממוסדת, כלומר על ההשפעות ההדדיות בין שני הז'נרים. ואכן, נוה מראה

¹⁹ בעניין זה ראו: נוה, כתובות, עמ' 151; נוה ושקד, לחשים, 22-31; שקד, היכלות, עמ' 197-217; לוי, ליטורגיה, עמ' 163-184; וכן שפר, ליטורגיה, עמ' 541-556.

²⁰ נוה, שם, וראו הערותיו של הררי על הדברים, הכישוף היהודי, עמ' 115-118.

שההקבלות בין התפילה היהודית העתיקה לבין ממצאים ארכאולוגיים מתחום המאגיה (קמעות וטקסטים של השבעות) הן נפוצות ביותר וחוצות מרחבים גאוגרפיים ותקופות היסטוריות. כך ניתן למצוא את התופעה בבבל בקערות ההשבעה ובקמעות עתיקים מארץ ישראל. ניתן להבחין בהקבלות הללו גם במרשמים מאגיים מן הגניזה הקהירית.²¹

בקערות ההשבעה הבבליות נוסף ממד מעניין וייחודי והוא הדמיון לליטורגיה בתלמוד הבבלי דווקא. גם בתחום זה של חקר קערות ההשבעה לאור הליטורגיה היהודית הקדומה נעשו השוואות נקודתיות אך טרם נעשה מחקר שיטתי ומקיף.²² במחקרים שנערכו עד כה ניתן למצוא שלל דוגמאות מעניינות למקבילות בין הז'נרים. ניתן לחלק דוגמאות אלו לכמה קבוצות משנה: שימוש בפסוקים הנמצאים בשימוש גם בסידור התפילה, שימוש בברכות, שימוש ב"אמן" ועוד.²³ גם הציטוט ממשנת זבחים בקערה מאוסף סכויין מעידה כנראה על הכרות עם המשנה דרך סידור התפילה הקדום.²⁴ החשיבות של מציאת מקבילות מילוליות אלו בקערות היא גדולה כיוון שאנו למדים דרכן על הכרותם של כותבי הקמעות עם התפילה המסורתית וכן על נוסחי התפילה טרם התגבשותה, תקופה שהידיעות אודותיה מועטות יחסית.

משפט

התחום השלישי שניתן להצביע בו על הקבלות רבות לספרות חז"ל, והוא לכאורה המפתיע ביותר, הוא תחום המשפט. מדובר בעיקר על הקבלות במונחים של השבעות, חרמות ושטר הגט.²⁵ הזיקות המילוליות בין הטקסטים בקערות לבין סוגיות בתלמוד מעידות שההכרות עם חז"ל קיימת לא רק בתחומים חוץ בית-

²¹ ראו נוה שם, וכן נוה ושקד, לחשים, עמ' 22-31.

²² ראו לעיל הערה 18.

²³ לעתים ההקבלה אינה רק בשימוש בפסוקים זהים אלא אף בסדר הופעתם כפי שמדגים לוי בהקבלה בין שיבוץ פסוקים בקערה M108 לבין סדר קריאת שמע על המיטה אצל רב עמרם גאון. ראו: לוי, קורפוס, עמ' 71-74 וכן לוי, ליטורגיה, 171-174.

²⁴ ראו שקד, כיצד נפטרים, עמ' 2-13. וכן א' תן-עמי, מוטיבים.

²⁵ בעניין השבעות ראו: ר' לייכט, משביע אני, עמ' 319-343, בעניין הקבלות לנוסח הגט, ראו להלן.

מדרשיים אלא אף בתחומים הנמצאים במוקד הדיון ההלכתי. בהמשך העבודה אתמקד בנוסח הגט ואראה מונחים רבים המשותפים לקערות ולגט התלמודי. מונחים אלו מעידים בצורה ברורה על כך שכותבי הקערות הכירו את הגט היהודי הקדום וניסו לחקות אותו בקערות ההשבעה. זאת ועוד, חלק מהמונחים מעידים על היכרות עם טרמינולוגיות שנוצרו רק בימי האמוראים, דבר המצביע על קרבה גדולה יותר בין החוגים של כותבי הקערות לבין החכמים.²⁶

כיצד ניתן להסביר את ההכרות הזאת? ההסבר מרחיק הלכת ביותר הוא שכותבי הקערות היו מקורבים מאוד לחוגי חז"ל, ואולי אף האמוראים עצמם. טענה כזאת היא כמובן קשה מכיוון שכמעט בלתי אפשרי להוכיחה, ולדעתי גם אינה מסתברת שכן אם אכן מדובר על אותם אנשים היינו מצפים לראות הקבלות נוספות בתחומים אחרים של ההלכה ולא רק בתחום המשפט (על אף שמדובר בז'נר אחר). אפשר גם לטעון שכותבי הקערות הארמיות היו יהודים בעלי עולם תרבותי משותף לעולמם של חז"ל, עולם המשתקף בתחומים הקשורים לחיי היומיום – תפילה, רפואה (מאגיה) וענייני חושים. גם אופציה זו אינה סבירה בעיניי כיוון שלדידה קשה להסביר את מציאותם של מונחים משפטיים ספציפיים בקערות שנוצרו רק בימי האמוראים בבבל. אפשרות ביניים שהציע ד"ר דן לויך היא שכותבי הקערות היו במקצועם סופרים.²⁷ מקצוע זה לא היה מוגבל לקמעות בלבד אלא לתחומי כתיבה נוספים שהיו דרושים בעולם העתיק, כמו חושים שונים. נראה שמעצם היותם סופרים מקצועיים של שטרות יהודיים נדרשה מהם היכרות כלשהי עם הוראתם של חכמים בתחומים הללו. כלומר, אנו מוצאים זיקות במונחים משפטיים מדויקים כיוון שמדובר בסופרים העוסקים הן בכתיבת קמעות והן בכתיבת שטרות.

בגלל אופי המקורות, קשה להכריע בשאלת זהותם של סופרי הקערות. מכל מקום מלמדות אותנו הזיקות למונחים בגט, ובעיקר לאלו מבית מדרשם של אמוראי בבל, שיעור היסטורי חשוב: אם עד עתה כל עדות על תפוצתם של דברי חז"ל בבבל הייתה מתוך דבריהם, "הממצא המשפטי" ייחודי בכך שהוא מורה על תפוצתם של דברי חז"ל במקורות חיצוניים. עדות ייחודית זו מוכיחה שחכמים לא פעלו בחלל בית מדרשי ריק, גם אם נסייג ונאמר שאנו יודעים על תפוצת דבריהם בעיקר בתחום השטרות.

²⁶ לרשימה מפורטת של המונחים המשותפים, ראו סיכום העבודה.

²⁷ ד' לויך, קומוניקציה אישית, אוגוסט 2009.

מאגיה ורפואה: ניתוח סוגייה בעזרת קערות ההשבעה

ההקבלה שאדגים להלן בין קערות ההשבעה לבין ספרות חז"ל לקוחה מסוגייה בבבלי שבת סז ע"א העוסקת בהוראות בעניין מאגיה ורפואה:²⁸

1. לסימטא לימא הכי: בזבזייה מסמסייה כסכסייה שדלאי ואסכלאי, אילין מלאכיא דאישתלחו מארעא דסדום לאסאה שחינין וכיבין. בזך בזיך בזיך בזך כמאן כמין כמין כמאן עייניך ביד עייניך ביד אתריך בך אתריך בך, יהא זרעיך כארעא דסדום כסריס וכקלוט וכפירדא דלא פרי ולא רבי, כן לא תפרי ולא תרבי בגופיה דפלוניא בר פלוניא.
2. לביסא לימא הכי חרב שלופה וקלע נטושה לא שמיך יובב חולין ומכאובין.
3. לשידא לימא הכי הוית ליט דפקוק דפקוק הוית ליט תביר ומשומת בר טיט בר טמא בשם מרגיז מוריפת ואיסטתמתיה.
4. לשידא לבית הכסא לימא הכי אקרקיפ דארי ואאויסי דגוריאטא אשכחתיה לשידא בר שריקא פנרא בי מישרא דכראתי חבטתיה בלועא דחמארא חטרתייה.

הסוגייה הזו מובאת בהקשר של המשנה ממשכת שבת: "הבנים יוצאים בקשרים ובני מלכים בזוגין וכל אדם אלא שדברו חכמים בהווה".²⁹ יחידה זו מכילה רשימה של ארבעה לחשים שיש לאמרם כנגד ארבעה דברים: סימטא, ביסא,³⁰ שידא ושידא דבית הכסא. היחידה היא בעלת מבנה מסודר והלחשים זהים זה לזה מבחינת המבנה: "לא לימא הכי: ____". בניגוד לסוגייה הקודמת לקטע זה, העוסקת אף היא בריפוי מאגי, ארבעת הלחשים כאן מובאים בסתמא ולא בשם אמורא. עובדה זו יכולה אולי לרמוז לקרבה כרונולוגית לזמנן

²⁸ על פי כת"י אוקספורד 366, הוספתי מספור על מנת להקל על ההפניה בהמשך.

²⁹ משנה שבת ו, ט. כך הגרסה בכל עדי הנוסח למעט הבדלים של כתיב מלא/חסר וחילופי אותיות סופיות ס-ן.

³⁰ כך בכתב יד אוקספורד 366, בכתב יד וטיקן 108 כתוב: "לכיסא" וכך גם בקטע גניזה *Cambridge - Westminster College* *G.F. Talmudica II.2* ובהגהה שם "לכיבא". במינכן 95 ובדפוס: "לכיפה". אני מודה לד"ר יואב רוזנטל שהפנה אותי לקטע הגניזה.

של קערות ההשבעה. ואכן, ניתן להצביע על דמיון בין קטע זה במסכת שבת לבין הטקסטים הכתובים על גבי הקערות. הדמיון מתבטא בעיקר בדברים הבאים:

1. לחשים: בקטע ממסכת שבת מדובר על פורמולות שיש לומר לשם ריפוי מחלות או הרחקת שדים. גם בקערות ההשבעה מדובר על לחשים להרחקת שדים ולהגנה מפני מחלות.
2. צירופי אותיות: שימוש במילים ובצירופי אותיות הנראים לכאורה חסרי משמעות אך יש להם כנראה משמעות מאגית (Voces Magicae). בתלמוד נאמר: "בוך בזיך בזבזיך מסמסיד כמון כמיד" וכד', וניתן לראות צירופי אותיות כאלו כמעט בכל קערה (ראו דוגמאות בהמשך).
3. ידיעות חוץ-מקראיות: בתלמוד כאן: "אילין מלאכי דאישתלחו מארעא דסדום" וכן הוא בקערות במקומות רבים.³¹
4. החתימה: חתימה ב"בשם" ולאחר מכן הבאת שמות בלחש נגד שדים. בסוגייה זו: "בשם מרגיז מוריפת ואיסטתמתיה"³² וכן הוא בקערות ההשבעה במקומות רבים.³³
5. מקבילות מילוליות: ישנן מקבילות מילוליות בין קטע זה לבין קערות ההשבעה.

להלן אתייחס בקצרה לכל חלק מהסוגייה בנפרד ואביא את המקבילות הרלוונטיות מקערות ההשבעה:

³¹ לדוגמה, קערה IS2: "מחיתנא עליכון שמתא וגזירתא ואחרמתא דאיתנא על חירמון טורא ועל לוימן תנינא ועל סדום ועל עמורה".

³² המילה "בשם" לא מופיעה בדפוסים אך היא מופיעה בכל כתבי היד, ראו להלן.

³³ כמעט בכל קערה ניתן להדגים דבר זה וראו לדוגמה: קערה M101: "בשום טיטינוס חי חי מץ פגרי רעש...". בקערה M102: "בשום גבריאל מלאכה ומיכאל מלאכה אחית אחוגואל אחודיאל גאו גואל טוריאל...". M103: "בשום אבוהי דאברכס סרא...". וכן דוגמאות רבות נוספות.

1. "לסימטא לימא הכי":

בקטע זה ניתן למצוא הוראה לגבי הדברים שיש לומר נגד "סימטא" שמשמעה ככל הנראה שריטה, ביקוע של עור או מחלת עור אחרת.³⁴ אח"כ מופיע רצף המילים: "בזבזייה מסמסייה כסכסייה שדלאי ואסכלאי אילין מלאכיא דאישתלחו מארעא דסדום". לא ברור מהמשפט האם הרשימה כולה מייצגת את שמות המלאכים שנשלחו מארץ סדום או שמא יש פתיחה במילים: "בזבזייה מסמסייה כסכסייה", מילים שיש בהן כוח מאגי כלשהו, ורק לאחר מכן כתוב "שדלאי ואסכלאי", שני המלאכים שנשלחו מסדום. לגבי פירושם של השמות/מילים בתוך התלמוד: בחלק מכתבי היד ההברות מופרדות כך למשל בקטע גניזה - "בז בזיה מס מסיה כס כסיה". היו פרשנים שניסו ליצוק משמעות ותוכן לצירופי האותיות.³⁵ עם זאת, בבחינת קערות ההשבעה הבלבוליות ניתן לראות ריבוי של שימוש במילים ובאותיות אשר משמעותן אינה ברורה לנו והן שייכות כנראה למסורת של מילים או הברות בעלות כוח מאגי.

לקטע זה אין מקבילה מילולית בקערות ההשבעה, אך כאמור ישנן מקבילות סגנוניות של שימוש במילים ובצירופי אותיות. יתרה מזאת, כפי שבקטע התלמודי המילים המאגיות מופיעות בהברות מוכפלות "בזבזיה מסמסייה כסכסייה", כך גם בקערות ההשבעה. לדוגמה, בקערה IS8: "בישמיה דזעזעזע הסר הסר פספעספע תמר תמר נקט זהזהזה הסר פעס חמר קק... בשום מץ מץ בשום סף סף...". בקערה IS20: "יאבגאביג דידי טדטי". בקערה IS22: "בשום רת מחץ מחץ צבירת צבירת יודגא יודבא צבירת צבירת יודגא יודבא צבירת צבירת יודגא יודבא". ניתן גם למצוא בקערות שמות מלאכים שאינם מוכרים לנו ממסורות המקרא וחז"ל, למשל בקערה IS58: "בשמריתכא מלאכה דאית ליה חד עשר שמהן ססבבא סריא ככבא בפבבא סידריה הידריה עזזיה בתקפא ארקפא אלספא בממריריא".

³⁴ בתשובות הגאונים מובא פירוש של רב האי גאון ממשכת ע"ז על המילה סימטא: "ביקוע שנמצא בעור בשר ובטיית אלשקאק", ראו: הרכבי, זיכרון לראשונים, עמ' 23. הערוך מפרש: "פיי שחין ובלעז בוני" (דפוס ונציה עמ' ק"ה). רש"י על אתר מפרש בצורה דומה: "שחין קרו"ג – בלעז". במחקר המודרני: מורג וקארה מתרגמים סימטא "ספחת" (ראו: ש' מורג ו' קארה, ארמית בבליית, עמ' 122). סוקולוף מפרש על פי הגאונים: "שריטה או ביקוע של העור" (סוקולוף, מילון, עמ' 805).

³⁵ לדוגמה ברש"י על אתר: "בזבזייה מסמסייה כסכסייה שמות המלאכים על שם שקורעים וממסמסים ומכסכסים אותו, בז – לשון בזעא".

בהמשך הגמרא מופיע חלקה השני של הקללה למזיק: "בזך בזיך בזיך בזך כמאן כמין כמין כמאן עייניך ביד עייניך ביד אתריך ביד אתריך ביד אתריך כסריס וכקלוט וכפירדא דלא פרי ולא רבי כן לא תפרי ולא תרבי בגופיה דפלוניא בר פלוניא". בתחילת הקטע מדובר כנראה שוב במילים בעלות משמעות מאגית שמשמעותן אינה ידועה לנו. בפירוש המילים "עייניך ביד... אתריך ביד" אפשר להיעזר בקערות ההשבעה לצורך הבנת הקללה כיוון שנתנית עין בקערות מתפרשת כסוג של גרימת הזק, ³⁶ עניין שיש לו מקבילות במקומות נוספים בגמרא. ³⁷ על פי זה נראה שיש לפרש "העין המזיקה שלך ביד", תזיק לך. כך גם לגבי האתר, "מקומך ביד", הישאר במקומך. בנוסח המשך הקללה יש חלוקה בין כתבי היד: נוסח כת"י אוקספורד מובא לעיל, ואילו בקטע הגניזה מובא: "יהי זרעך כסריס וכקלוט וכפירדה", **ללא סדום**. לדעתי יש לפרש את הקללה על פי קטע הגניזה: הזרע של הגורם לסימטא יהיה כמשהו שלא פרה ולא רבה: כמו סריס – שאינו יכול להיות פורה, כקלוט – כנראה גם כן מילה בעלת משמעות דומה (על פי רש"י – "שנקלט זרעו בשרירי בטנו שלא יוליד"), ³⁸ וכפירדה – הכלאה של סוס וחמור שאינה יכולה לפרות ולרבות. ³⁹

³⁶ IS 48 (עמ' 110): "מן שידא דיכרא ומן שידא ניקבתא...ומן **עינא בישתא** ומן חרשין בישין", IS 54 (עמ' 124): "דלוטתא דליליתא

..**ודעינא בישתא**", 117M (עמ' 77): "בשום ה' צבאות...על כל הנגעים על כל המזיקין על כל הרוח על כל האש ועריות על כל העין...". ³⁷ כמה דוגמאות לדבר מתוך התלמוד הבבלי: "יהבו ביה רבנן **עינייהו** ונח נפשיה" (בבא בתרא יד ע"א). "תנו רבנן: המשתכר בקנים ובקנקנים – אינו רואה סימן ברכה לעולם. מאי טעמא? כיון דנפיש אפחזייהו – שלטא בהו **עינא**" (פסחים נ ע"ב). "רבי יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה, אמר: כי סלקן בנות ישראל מטבילת מצוה לפגעו בי, כי היכי דלהו להו בני שפירי כוותי, גמירי אורייתא כוותי. אמרו ליה רבנן: לא מסתפי מר **מעיןא בישא** אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא" (בבא מציעא פד ע"ב), ועוד. וראו תוראן, כל מקום, שמפריד בין עין הרע לבין נתינת העין (עמ' 174-164) ונראה שמקום זה מתאים לדוגמאותיו על נתינת עין ולא לעין הרע. על עין הרע במקורות חז"ל ראו עוד: אולמר, עין הרע; ובתרבויות קדומות אחרות פורד, עין הרע.

³⁸ על פי בן יהודה, מקור המילה היא מיוונית $\kappa\alpha\lambda\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$, במשמעות עצור, ראו: מילון בן יהודה, עמ' 5941.

³⁹ גדעון בוחק פירש בספרו את הקללה בצורה אחרת. לטענתו המילה "כקלוט" היא כפי הנראה שיבוש של "אשת לוט" (לדעתו: "כסדום וכא(שת) לוט = כסדום וכקלוט"). לדבריו, אין מדובר רק על הקללה "שתהא כסדום" אלא שתהא כסדום וכאשת לוט. וכך הוא מסביר שהמילים: "עייניך ביד עייניך ביד", ו"אתריך ביד" – נאמרו על אשת לוט הקפואה אשר מסתכלת לאחור לעיר סדום. ראו בוחק, מאגיה, עמ' 414-417. כאמור לעיל, לפי קטע הגניזה ווסטמינסטר סדום אינה מוזכרת כלל בקללה זו ולעניות דעתי, דווקא קטע גניזה זה משמר את הנוסח הנכון: "יהי זרעך **כסריס** וכקלוט וכפירדה", ללא המילים "סדום" או "ארעא דסדום". נראה שכל ההתייחסות לסדום מובאת כאשגרה מן השורה הקודמת בצירוף לשיבוש גרפי של סדום-סריס. נראה גם שקיומו של שיבוש שאירע מהנוסח "אשת לוט" ל- "כקלוט" הוא קשה ואין לכך עדות ממשית בטקסטים. גם מבחינת **משמעות** הלחש נראה סביר יותר לכתוב

2. "לביסא לימא הכי":

כתבי היד חלוקים בשאלה כלפי מה מכון הלחש: לכיפה/לכיבא/לכיסא – ולכן לא ברור האם מדובר בלחש נגד מחלת עור או שמא מדובר בלחש נגד שד.⁴⁰ הלחש עצמו, "חרב שלופה וקלע נטושה לא שמיך יובב חולין ומכאובין", נראה כפניה למחלה, לשד או לכוח כלשהו כאשר "החרב שלופה" ו"הקלע נטושה" כלפיו – אז אומרים לו: "לא שמיך יובב חולין ומכאובין". כלומר "מאיימים" על המחלה או על השד ששמו לא יהיה יותר חולי ומכאוב וכך מרחיקים את שם החולי והמכאוב מן המזיק. הצירוף של "חרב וקלע" אינו מוכר לנו ממקומות אחרים בספרות חז"ל, אך ישנה מקבילה מילולית בקערת השבעה בבליית שבה כתוב:⁴¹ "לישמך אני עושה הדין כתבה יהוי לאסו לביתא דכנרכשוד בר טאטא לחיל איתת[י]ה ובנה ולבית[י]ה.... בשום צידקי צדק צדקי אל **בחרב כפיפה בקלע פשיטה בקלע פשיטה בחרב כפיפה** שלא תבואו ושלא תיראו בדמות בני חוה בישתא מכל מקום....". ככל הידוע לי מדובר במקבילה יחידאית של הצירוף חרב וקלע (במיוחד בהקשר של מאגיה ורפואה) שלא הצביעו עליו במחקר. אמנם, לא מדובר במקבילה זהה כיוון שבתלמוד כתוב "חרב שלופה וקלע נטושה" בניגוד ל"חרב כפופה וקלע פשוטה" שבקערות. אך עצם הצירוף של **חרב וקלע** במטרה להרחיק שדים או מזיקים זהה בשני המקורות. שמות התואר שונים בשני המקורות: נראה שבקערת ההשבעה מדובר בחרב וקלע כפופים ופשוטים, כלומר חסרי כח, ואילו בבבלי מדובר בחרב וקלע שלופים ודרוכים, שהם בעלי כח. זאת מכיוון שבקערה החרב והקלע שייכים למזיקים, ואילו בבבלי החרב והקלע נמצאים כנראה ברשות מי שנלחם בשד. זאת ועוד, למילים "שלופה" ו"נטושה" יש הקשר מקראי: "ותרא האתון את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלופה בידו ותט האתון מן הדרך ותלך בשדה ויך בלעם את האתון להטתה הדרך..." (במדבר כב, כג). גם הביטוי "חרב נטושה" מצוי במקרא: "כי מפני חרבות נדדו מפני חרב נטושה ומפני קשת דרוכה ומפני כבד מלחמה" (ישעיהו כא, טז). לא ברור אם ההבדל בין הקערות לבין הבבלי הוא הבדל מקרי הנובע מהקשר שונה שבו נאמר הלחש, או שמא יש כאן הבדל מהותי וחכמי הבבלי משתמשים בנוסחה המאגית עם הרמז מקראי וכך מתקבלת משמעות הפוכה. שאלה זו חשובה אך נראה שקשה להשיב עליה על סמך החומר

שלא תפרה ולא תרבה כסריס מאשר כסדום. ניתן להסביר "עיניך בידך" בעזרת קערות ההשבעה מבלי להיזקק לאשת לוט, כפי שפירשתי לעיל.

⁴⁰ ראו שינויי נוסח, לעיל הערה 29.

⁴¹ קערה IS70, במקום אין התייחסות למקבילה התלמודית.

האפיגרפי החלקי המצוי בידינו. מכל מקום, ניתן לראות כאן מקבילה מעניינת לשימוש במילים "חרב" ו"קלע" בפורמולה נגד שדים או מזיקים, מקבילה שיכולה אולי לרמוז על קרבה בין כותבי הקערות לבין הרבנים.

3. "לשידא לימא הכי"

הלחש המובא נגד השד בקטע הגניזה, באוקספורד 366 ובנוסח הפנים של וטיקן 108 הוא: "לשידא לימא הכי הוית ליט דפקוק דפקוק הוית ליט תביר ומשומת בר טיט בר טמא", כאשר בדפוס ובגיליון וטיקן 108 נוסף "בר טינא" ובמינכן 95 נמצא רק: "בר טיט בר טינא". ייתכן ש"בר טינא" הוא שיבוש גרפי של "בר טמא" בצירוף תרגום ארמי ל"בר טיט". מולר-קסלר הצביעה במהדורת הקערות שפרסמה על לחש מקביל לקטע זה, מתוך קערה 11 באוסף שלה:⁴² "...לא תיתחזון [להלן] בר שרקוי ולנונדוך בת כפנאי {כפנאי} ולזדוי ברה לא חברה ביממא ולא צותא בליליה **ליט ומשמת בר טיט ובר טמא** אמן אמן סלה הללויה שריר". בפירושה מצביעה מולר-קסלר על המקבילה לתלמוד הנדפס ומפרשת את השמות כך: "בר טיט בר טמא בר טינא", בר חימר (עברית), בר טומאה, בר חימר (ארמית). כאמור, ניתן לראות שכתבי היד הטובים גורסים את השמות ללא הוספת "בר טינא" (כתב יד אוקספורד 366, נוסח הפנים של וטיקן 108 וקטע הגניזה), והם זהים למה שנכתב בקערות.

לדעתי, לקערת ההשבעה במקום זה יש תרומה כפולה: א. כמו במקרה של חרב וקלע, ניתן לראות כאן דוגמה ללחשים משותפים ממש בין הקערות והתלמוד. ב. הקערה מסייעת לנו בהעמדת נוסח. הנוסח המובא בקערה מחזק את העמדה ש"בר טינא" המצוי בדפוס, בגיליון וטיקן ובמינכן הוא נוסח פחות טוב (שנבע כאמור משיבוש גרפי) לעומת הנוסחים בגניזה, באוקספורד ובנוסח הפנים של וטיקן שלא גורסים "בר טינא". הדמיון לקערה דווקא בכתבי היד הנחשבים "טובים יותר" מחזק את ההעדפה המקובלת של קטעי גניזה וכתבי יד ספרדיים על כתבי יד אשכנזיים ודפוסים.

מעבר להקבלה בשמות של בר טיט ובר טמא ניתן לראות בקערה גם מקבילה לחלק הראשון "ליט תביר ומשומת" – "מקולל, שבור ומוחרס", כאשר במקום זה מובא בקערה: "ליט ומשמת". מפתיע לכאורה

⁴² מולר-קסלר, עמ' 45.

שבתלמוד ישנה הוראה להחרמה של שד, אך מסתבר שישנן בקערות לא מעטות מקבילות לעניין זה ובמיוחד ל"תביר ומשומת". כך כתוב בכמה מקערות ההשבעה:

- קערה IS2: "מחיתנא עליכון (על השדים) שמתא וגזירתא ואחרמתא".
- קערה 13IS: "בשמתא דשלח עליכון (על השדים) יהושע בן פרחיה".
- קערה 64IS: "אסותא מן שמיא לחיסדי בר אמה כל חרשין בישינ ועובדין תקיפין ולוטתא... ודינשי דלילייה דימאמה.. כלהון אילין ואילין משמתין ומנידין ותבירין ועקירין מן גופיה...".⁴³
- קערה 156M – "אנתי רוח(א) בישתא ישמתון יתיכי ויתברון יתיכי ויחרמון יתכי...".

כלומר, שוב נמצאו למדים מן הקערות על פרקטיקות של החרמת ושבירת שדים שניתן למצוא כמותן בתלמוד הבבלי. ממצאים אלו תורמים להבנת תוכנו ומשמעותו של הלחש בתלמוד הבבלי. הלחש בתלמוד מסתיים במילים "בשם מריגז...". בדפוס מצויה הצורה "כשמגז מריגז" הנראית כשיבוש. לא ברור האם מדובר בשיבוש גרפי פשוט או בצנזורה שנועדה להסתיר את הפנייה בעלת האופי הסינקרטי לכוחות אחרים. מכל מקום, צורת הסיומת "בשם" ואזכור שמות של כוחות ואלים אחריה מוכרת לנו מקערות רבות. גם במקרה זה קערות ההשבעה תורמות להעמדת נוסח הבבלי ולהבנתו.

4. "לשידא דבית הכסא"

גדעון בוהק קושר בין הגמרא במסכת שבת שבה מופיע הלחש להתגוננות מפני שד בית הכסא לבין טקסט המובא בקערת השבעה מקבילה (הקערה פורסמה על ידי דן לוי):⁴⁴

⁴³ ובמקבילה בקערה 65IS (עמ' 144): "כל חרשין בישינ ועובדין תקיפין.. וכולהון אילין ואילין משמתין ומנידין גזירי ן ותבירין עקירין ומפקין ומבטלין מן גופיהון".

...בשום טיטיוס חי חי מץ פגרי רעש ופגרי רגש קל פגרי רעש קל מילי מילי תיגלה (סלד)יאה קיצתס
פצמצין ניאסין אקרקה דני וארישה דבינתיה חתם חזיתיה) לבר שתי שתי (פנדי. סכסין סק(ס)ון
קץ שמיה עיקרון קרן לך דין שמה רבה דמלאך מותה עריק מיניה אמן אמן סלה.

בוהק מצביע על כך שבקערת השבעה זו ניתן לראות לשון דומה ללחש נגד שד בית הכסא הנזכר אצלנו
במסכת שבת. בקערה "אקרקה", על ראשו, וכך גם בפתיחה לקללה הכתובה במסכת שבת: "אקרקה דארי".
גם לצירוף "בר..(פנדי" יש מקבילה במסכת שבת: "בר שיריקא פנדא".⁴⁵ ייתכן שהמילה "פנדי"/"פנדא" היא
בעצם המילה "פנדי"/"פנדא" (וכך אכן קוראת אותה מולר-קסלר, בקערה מקבילה בספרה) בשיבוש גרפי נפוץ.
כתב יד אוקספורד לעיל גורס "פנדא", ועל פי סוקולוף מדובר במונח מפורמולה מאגית.⁴⁶ את המילה פנדי,
לעומת זאת, הוא מפרש בהקשרים אחרים כמכה של ידית,⁴⁷ דבר שאינו נראה קשור במישרין להגנה מפני
שדים. כלומר, זיהוי המונח המאגי לא ודאי – פנדא או פנדא - וכן לא ברורה לנו משמעות המילה. עם זאת
ברור שהמילה זהה הן בקערות הן בתלמוד בהקשר של הגנה מפני שד. ואכן, בוהק טוען במאמרו שאין כנראה
קשר בין קערה זאת לבין שד בית הכסא המסוים המוזכר במסכת שבת אך קיים קשר בנוגע ללשון הקללה:
"אקרקה" – על ראשו - וכן בנוגע למילה "פנדי".

נמצאנו למדים כי המקבילות לסוגייה זו בקערות ההשבעה הבליות חשובות מאוד. ניתן לראות דמיון
בסגנון הלחשים, בשימוש בצירופי אותיות והברות וכן במקבילות מילוליות של ממש. דומני שדוגמה זו
מוכיחה עד כמה מועילה היעזרות בטקסטים הכתובים על גבי קערות ההשבעה. הדבר תורם תרומה
משמעותית בכמה רבדים:

א. בחינת לשון הבלית ולעיתים אף לבחינת הנוסח: "בר טיט בר טמא" ו"בשם".

⁴⁴ בוהק, קערות, עמ' 258; לוי, קורפוס, עמ' 40-41.

⁴⁵ לקערה זו יש מקבילה בקערות 6, 5 ו-7 שפורסמו על ידי מולר-קסלר, קערות, עמ' 24-30. בקערה 5 (עמוד 24) כתוב כך: "אקרקה
ואראשה דבינתיה חתם חזיתיה לבר שתי ושתי פנדי]....".

⁴⁶ מתוך: סוקולוף, מילון, עמ' 915. יש לציין שסוקולוף מפרש כך בגלל ההקשר כאן.

⁴⁷ סוקולוף, שם, עמ' 887.

- ב. הבנת המשמעות: הבנת המושגים "ליט תביר ומשומת", "עיניך ביד", השימוש בפורמולה הפותחת "בשם".
- ג. השימוש בצירופי אותיות ומילים בהקשר מאגי.
- ד. הזיקות ההדדיות בתוכן הלחשים: "חרב שלופה וקלע נטושה", "תביר ומשמת בר טיט בר טמא".

ליטורגיה: השוואה בין ברכה בספרות חז"ל לבין ברכה המובאת בקערות ההשבעה

בכמה מקומות בקערות ההשבעה אנו מוצאים ברכות ליטורגיות אשר ניתן להשוותן לברכות המצויות בסידור התפילה הקדום ובספרות חז"ל.⁴⁸ מכיוון שבמסגרת עבודה זו לא אוכל להרחיב על כל הברכות אתמקד בברכה אחת, ברכת "אשר יצר", המופיעה במקורות חז"ל וגם בקערת השבעה.

קערה IS42 מסתיימת כך: "ברוך אתה ה' רפא חולי כל בשר ומופלא לעשות אמן אמן סלה". הברכה המוכרת מובאת בכתב מעט שונה מהמקובל, דבר אופייני לציטוטים בקערות. נוה תולה את ההבדלים בכתב בכך שהכתיבה בקערות נעשתה על סמך הזיכרון. הוא מביא דוגמה נוספת לעניין זה מקערת השבעה המכילה משפט שדומה לתפילת הקדיש: "יה שמיה רבא מבורך לעלמא ולעלמי עלמיא".⁴⁹ על כך ניתן להוסיף דוגמה בולטת מתוך קערה AMB3: "וחיחי בין נסוע הארון וימר מושה קומא ה' ויפוצו איבאך וינסו מן [] מיפנדך...". גם כאן נראה שהפסוק נכתב על פי שמיעה וזיכרון.

את ברכת "אשר יצר" ניתן למצוא במקורות חז"ל, בכתבי יד ובקטעי גניזה המכילים ברכות ופיוטים. האקדמיה ללשון העברית מתארכת את הברכה לסוף המאה השנייה לספירה.⁵⁰ נוסח הברכה המובא בקערות שונה מן המקורות הקדומים בהוספת המילה "חולי" ב"רופא חולי כל בשר" ובכתב: "מופלא".⁵¹ מישור במאמרו סוקר את מופעי הברכה במחזורים האשכנזיים ומראה שעד למציאת קערות ההשבעה הנוסחות

⁴⁸ ראו לדוגמה: IS50, IS51, M102 ועוד.

⁴⁹ ראו: נוה, כתובות, עמ' 171 הערה 47, הציטוט מתוך קערה MSF24.

⁵⁰ על פי "מאגרים", מפעל המילון ההיסטורי והשווה דוידזון, אוצר השירה והפיוט.

⁵¹ על נוסח זה והשתלשלותו ראו: מ' מישור, רופא חולי, עמ' 177-179.

היחידות כמעט שהכילו את המילה "חולי" נמצאו בכתבי יד אשכנזיים מימי הביניים. נוסח זה לא נמצא בקטעי הגניזה וכך נוצר הרושם שמדובר בהמצאה אשכנזית מאוחרת.⁵² מישור סוקר גם את הנוסחים אצל הגאונים וטוען שניתן למצוא כמעט בכל המופעים את הנוסח בלי המילה חולי/חלי,⁵³ למעט ממצא אחד חשוב בסידור רב סעדיה (מתוך כתב-יד אוקספורד 1096):⁵⁴ "ברוך אתה ה' רופא חלי כל בשר ומפליא לעשות". מסתבר, אם כן, שעוד לפני מציאת קערות ההשבעה הייתה עדות לנוסח מזרחי המכיל את המילה "חלי". לדברי מישור, הימצאותה של המילה "חולי" בקערות ההשבעה חשובה ביותר כיוון שמדובר בנוסח מזרחי קדום. זאת בניגוד לרושם שנוצר כאילו מדובר בנוסח אשכנזי מאוחר.

ברצוני להוסיף על דברי מישור: לא רק שקערות ההשבעה מלמדות על הנוסח האלטרנטיבי כבר בתקופה קדומה, אלא שאולי הן אף מעידות על נוסח אחר של סוגייה מן התלמוד הבבלי. במקורות חז"ל יש דיונים על ברכה זו הן בתלמוד הירושלמי הן בתלמוד הבבלי. בירושלמי כתוב כך:⁵⁵ "נכנס לבית הכסא מברך שתיים - אחת בכניסתו ואחת ביציאתו...כשהוא יוצא מהו או' ברוך אשר יצר את האדם בחכמה". סיומה של ברכת 'אשר יצר', בקטע הדומה לברכה המובאת בקערות, נמצא רק בירושלמי כ"י וטיקן 133: "ועשיתה אותו נקבים נקבים חלולים חלולים כנוניות כנוניות שאם יפתח אחת מהן או יסתם אחת מהם איפשר לו להחיות ברוך רופא כל בשר ומפליא לעשות". כלומר, בגרסת הירושלמי על פי כתב-יד וטיקן מצוי "ברוך רופא כל בשר" ללא המילה "חולי".⁵⁶

בבבלי ברכות ס ע"א, כתוב כך:⁵⁷

⁵² ראו פירוט אצל מישור, שם.

⁵³ ראו: הלכות גדולות, עמ' 151, שו"י 50; תשובות רב נטרונאי, עמ' 107.

⁵⁴ כתב יד זה שימש כנוסח הפנים במהדורת דודזון, אסף ויואל. על פי המהדיר י' יואל, כתב היד מכיל נוסחות ייחודיות והוא כתוב בכתיבה מזרחית מרובעת (ולדעת נויבאור, סורית), ראו: סידור רס"ג, עמ' 42-44.

⁵⁵ ראו תלמוד ירושלמי, ברכות, ט, א, ס"ג ע"א, מהדורת האקדמיה עמ' 74.

⁵⁶ אפשר לטעון שכתב יד וטיקן מושפע מהנוסח בבבלי, אם כי הנוסח בוטיקן אינו זהה לנוסחים המוכרים לנו מהבבלי. על כך ראו להלן.

⁵⁷ על פי כתב יד אוקספורד 366.

הנכנס לבית הכסא אומר...כי נפיק מאי אמר? ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אינו יכול להתקיים אפי' שעה אחת. **מאי חתים?** רב אמר: ברוך רופא חולים, אמ' שמואל: שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי אלא לימא הכי רופא כל בשר. רב אשי אמר: ומפליא לעשות, אמר רב פפא: הילכך נימרינהו לתרויהו.

לכאורה חתימת הברכה על פי רב פפא, "נימרינהו לתרויהו", היא ללא הנוסח "חולי" אלא כשילוב של דברי שמואל ורב אשי. זאת כיוון ששמואל דוחה את הנוסח של רב: "רופא חולים", כאשר הוא טוען נגד רב שבכך הוא רואה את כל העולם כחולים. כלומר, הנוסח "חולי" הוא לכאורה מנוגד לסוגייה. אך בעיון בחילופי הנוסחות ניתן לראות שישנה אופציה נוספת לנוסח הסוגייה. בכתב יד פריז כתוב כך:⁵⁸

מאי חתים? רב אומר: רופא חולים. ושמואל אמר: רופא כל בשר. רב אשי אמר: מפליא לעשות, אמר רב פפה: הילכך נימרינהו לתרויהו.

בכתב יד פריז לא מובאת טענת שמואל כלפי רב, וכך נראה שניתן לפרש את דברי רב פפא כמוסבים על דברי רב ושמואל באופן שנוצר שילוב בין "רופא חולים" ל"רופא כל בשר", כלומר: "רופא חולי כל בשר". גרסה זו מקבלת חיזוק יתר כאשר שמים לב לחילוף בשם הדובר המוסר את הנוסח "מפליא לעשות". בכת"י אוקספורד ופריז מובא "רב אשי", בניגוד לדפוס ולמינכן 95 הגורסים "רב ששת".⁵⁹ אם אכן הגרסה היא "רב אשי" כפי שגורסים כתבי היד הטובים יותר, מסתבר שרב פפא יאמר את דבריו דווקא על דברי רב ושמואל ולא

⁵⁸ כת"י פריז 671.

⁵⁹ כת"י מינכן 95 במקום זה: "מאי חותם רב אמ' רופא חולים אמ' שמואל שויא רבא לכולי עלמא קצירי אלא לימ' הכי ברוך רופ' כל בשר רב ששת אמ' מפליא לעשות אמ' רב פפא נימרינהו לכולהו ברוך רופא כל בשר ומפליא לעשות". ניתן להבחין שמעבר לשינוי של רב ששת/ רב אשי, ההצעה של רב פפא מובאת ב"נימרינהו לכולהו" ולא "בנימרינהו לתרויהו". מכאן ניתן היה להבין שיש לשלב גם את דברי רב ("רופא חולים"), אך לאחר מכן מובא במפורש: "ברוך רופא כל בשר ומפליא לעשות". ייתכן שהשינוי בדברי רב פפא (תרויהו/כולהו) קשור לכך שלא מדובר באמירה יחידאית אלא בשיטה עקבית של רב פפא לאורך הש"ס, כפי שמצביע בעל הדק"ס: "וכן דרכו של רב פפא לומר הלכך בכ"מ דאיכא פלוגתא כיון דספק הוא עבדינן כתרויהו וכ"ה לקמן... (כאן מובאת רשימה של מקורות)", ראו דק"ס, עמ' כ"ט. גם במקורות האחרים יש חילופי נוסח בין כולהו/תרויהו, וייתכן שמכאן נובע החילוף במינכן. מכל מקום נפתח כאן פתח לסבור שרב פפא כלל את דברי שלושת הרבנים בברכה שלו.

על דברי תלמידו רב אשי. דברי רב אשי מהווים, אם כך, רובד מאוחר יותר של הסוגייה. כך נותרנו עם הברכה "ברוך רופא חולי כל בשר".⁶⁰ בעל דקדוקי סופרים מציין שכך לדעתו הייתה גם גרסת הרא"ש שגורס בחידושו: "בא"י רופא חולי כל בשר ומפליא לעשות". ניתן, עם זאת, לסייג את הדבר ולומר שהרא"ש תיקן את הברכה על פי מה שהיה מקובל במקומו, ואין מדובר בגרסת הברכה שעמדה לפנינו בנוסח הבבלי.

על פי הדברים שלעיל אפשר לנסות ולשער שהגרסה המקורית הייתה כמו בכתב יד פריז ללא דברי שמואל (ייתכן שהימצאותם של דברי שמואל בכתבי היד האחרים קשורה לגרסת רש"י), והביטוי "מפליא לעשות" מובא בשם רב אשי ולא בשם רב ששת. וכך, כאשר רב פפא מורה לגרוס כדברי שתי הדעות כוונתו היא: "רופא חולי כל בשר". טענה זו מתחזקת לא רק על ידי הגרסה המשתקפת בחידושי הרא"ש ועל ידי הגרסה "רב אשי" בכתבי היד הטובים יותר, אלא גם בעזרת קערות ההשבעה. אלה יכולות גם כן להוות שיקול במערכת השיקולים של קביעת הנוסח הבבלי. כאמור, הגרסה בקערות היא: "רופא חולי כל בשר".⁶¹

לסיכום, קערות ההשבעה מכילה מקבילה מעניינת לברכת "אשר יצר" אשר מעידה על קיום הנוסח במסורת מזרחית קדומה. בפרק זה ניסיתי לטעון שהנוסח בקערות יכול לשמש חיזוק לכך שגם בבבלי עצמו מובאת שיטה דומה על ידי רב פפא. גם אם לא נקבל את החידוש לגבי נוסח הגמרא, עצם מציאת הברכה בנוסח זה בקורפוס הקערות תורמת תרומה משמעותית לחקר תפוצת הברכות וזמנן ולחקר הנוסח שלהן. כאמור, זו היא דוגמה אחת מיני רבות. מחקר מעמיק יותר בנושא יוכל לשפוך אור על חקר התפילה ועל חקר הקערות, ולעתים אף על חקר הבבלי.

⁶⁰ בגלל עניין זה מכריע בעל דק"ס דווקא לטובת מינכן 95: "הג"י רב אשי אמר ומפליא לעשות וג"י מוטעית היא דרב פפא הוה קשיש מיניה דרב אשי ולא הוה אמר הלכך". ראו דקדוקי סופרים השלם למסכת ברכות, עמ' קע"ג.

⁶¹ פרופ' מנחם כהנא העירני שמסתברת יותר הטענה שנוסח כתב יד פריז הוא משני דווקא, וייתכן שיש "זיקה סמויה" בין הלחש המוכר בקערה לבין היווצרות מסורת הנוסח החלופית.

משפט: הדגמה מנוסח הגט

התחום השלישי שבו קיימות זיקות רבות בין הקערות לבין ספרות חז"ל הוא תחום המשפט (והמונחים המשפטיים). כפי שנטען לעיל, לדעתי מדובר בתחום החשוב ביותר, בעל השלכות רבות לגבי שאלות של זיקה בין כותבי הקערות לחז"ל. מסיבה זו בחרתי להתמקד בעבודה בתחום המשפט ולנסות להרחיב את היריעה על הזיקות בתחום בין שני הז'נרים. בפרקים הבאים אדגים את המקבילות הרבות בטופס הגט. כאמור, המונחים המקבילים משקפים לא רק את עצם ההכרות עם הגט אלא גם הכרות עם מונחים ספציפיים מבית מדרשם של התנאים והאמוראים (לרשימה מפורטת של המונחים ראו סיכום העבודה).

גיטין בקערות ההשבעה

אחד המוטיבים הנפוצים ביותר בקערות ההשבעה הוא מסירת גט לשדים. ניתן למצוא אותו בקערות ההשבעה הארמיות, הסוריות והמנדעיות. הוא מופיע בצורות שונות ובהיקפים שונים: ישנן קערות המשמשות כגיטין, ואחרות רק מזכירות את עניין הגיטין במשפט. בקערות הארמיות ניתן למצוא מספר מקבילות ללשון המשנה והתלמוד, ותופעה זו מעלה שאלות על מידת הכרותם של כותבי הקערות עם הגט החז"לי ועל תפוצתם של מונחים "משפטיים" הידועים לנו מן המשנה והתלמוד. אולם לפני בחינת הקשר בין הקערות לבין ספרות חז"ל ראוי לשאול מדוע נזכרים גיטין בקערות ההשבעה. ידוע שכותבי הקערות השתמשו בטכניקות מאגיות שונות כדי לגרש שדים: צירופי אותיות, השבעות, שימוש בשמות אלוהות ומלאכים. אם כך מה מקומו של גט, מסמך משפטי הנוגע לפרדה של בני זוג נשואים, בקערה מאגית המשמשת לגירוש שדים? במילים אחרות, מדוע כתבו גיטין לשדים וכיצד התייחסו כותבי הקערות לגיטין אלו? שאלות אלו עניינו את החוקרים עוד מתחילת חקר הקערות, וניתן לראות התייחסות לנושא כבר בראשית פרסומן ב-1853. בין הקערות הראשונות שהתפרסמו בספרו של ליירד על ידי אליס ישנה קערה הפותחת במילים: "הדין גיטא", ובהמשך מצויה הפורמולה: "כמא דכתבין שידין גיטין ויהבין לינשיהון ותוב לא חדרין עליהון שקול גיטיכון וקבילו...".⁶² בהקדמתו לפרסום הקערות מסביר אליס שהמונח "גיטא" המופיע בקערות מבוסס על המילה "התלמודית" (כדבריו) "ליספר כריתות" המקראי.⁶³ לגבי שימוש בגיטין בקערות מאגיות אומר אליס: "היהודים הקדמונים האמינו שהשדים והרוחות הרעות מתרבים כמו במין האנושי; הם אוכלים, שותים, מתחתנים, וככל הנראה, רבים עם נשותיהם ומגרשים אותן כפי שניתן ללמוד מן המשפט הבא: 'כמא דכתבין שידין גיטין לינשיהון ותוב לא חדרין עליהון'...".⁶⁴ כלומר, אליס מזהה במסירת גט על-ידי שד לאשתו אמונה של "היהודים הקדמונים" ביחס לאופיים ה"אנושי" של השדים.

⁶² מתוך קערה מס' 1 המובא המצוטטת: בדברי אליס בתוך: ליירד, גילויים, עמ' 514. הקערה התפרסמה מאוחר יותר אצל

מונטגומרי, קערות, עמ' 168-170.

⁶³ ראו דברי אליס, שם, עמ' 512.

⁶⁴ שם (בתרגום שלי).

חוקר אחר שהתייחס לעניין הגיטין בקערות הוא מונטגומרי. בהערותיו לקערה השמינית בספרו. שבה מופיעה הפורמולה: "אמר לנא רבי יהושע בר פרחיה גיטא אתא ליכי מן עיבר ימא",⁶⁵ הוא כותב: "ההפרדה בין הלילית לקרבן שלה באה לידי ביטוי במונחים של שטר גירושין. זו הייתה מחשבה אופטימית (happy thought) של המאגיקונים שעל-ידי כך יישמו את כוחות הכבילה והשחרור, המיוחסים לרבנים, לאיחוד הנורא של שדים ובני אנוש. ההיגיון של הליך זה היה פשוט – אם רק הליליות ייכנעו לגיטין כאחיותיהן האנושיות".⁶⁶ כלומר, מונטגומרי רואה במסירת הגט לשד פרקטיקה בעלת היגיון פשוט: כשם שהגט האנושי משמש לגירוש האישה באופן המובן מאליו, כך צריך לפעול גם הגט לשדים. מכאן עולה שמונטגומרי מייחס לרבנים כוחות מאגיים, כנראה בגלל התיאורים של ר' יהושע בר פרחיה כמגרש שדים (ראו להלן).

בניגוד לתפיסתם של מונטגומרי ואליס הקוראים את מסירת הגט לשד באופן מילולי, שקד מבין את השימוש בפרקטיקה זו בצורה מורכבת יותר:

Although the divorce is enacted to all appearances with perfect decorum, there is a strong fictitious element in it. This starts with the underlying fact that the demon cannot really be assumed to be married to the master of the house. The assumption that it is around is deduced from the existence of some trouble in the house such as disease or some other calamity. Add to this is the fact that it is in practice difficult, if not impossible to serve a deed of divorce on a demon. This is fraught with further complications, for most legal authorities would probably deny the applicability of the divorce law with regard to demons. The deed of divorce for the demons is thus, even in the eyes of the society with which we are dealing, largely a fiction, a theatrical act, a metaphor, and yet it is not a

⁶⁵ להתייחסות מקיפה לקערות מטיפוס זה, ראו להלן עמ' 53.

⁶⁶ מונטגומרי, קערות, עמ' 158-159 (בתרגום שלי).

mere sham. We may take it that it was taken seriously by its practitioners and was considered by them to be highly effective.⁶⁷

שקד טוען שכותבי הקערות לא התכוונו למעשה גירושין אמיתי ושהשימוש בגט בקערות ההשבעה הוא מטפורי בלבד. הלא לא ניתן באמת להניח שהשד נשוי לבעל הבית, וכל נוכחותו היא עניין של חשד וספקולציה. יתר על כן, סמכויות החוק היו ודאי מתכחשות ליישומם של חוקי גירושין על שדים. לכן, לפי שקד, מסירת גט לשדים על גבי קערות ההשבעה היא מעשה תאטרלי או מטפורי, למרות שהמשתמשים בה האמינו שהיא בעלת אפקטיביות רבה.

מאחר ואין לנו נתונים נוספים בנושא, קשה להכריע במחלוקת עקרונית זו בין שקד לבין מונטגומרי ואליס. מה שנותר בידינו הן רק הקערות, וקשה לקבוע באופן החלטי מה חשבו הכותבים או כיצד הם התייחסו ליצירתם. עם זאת, נראה שניתן למצוא דרך ביניים בין הפרשנויות השונות. סביר להניח שכותבי הקערות לא חשבו שהקערה שלהם היא מוצג קביל בבית המשפט, או שהקשר שבין שד לבן-אנוש הוא קשר של נישואין כדת וכדין. אך ייתכן שהם אכן ראו במסירת הגט לשד טכניקה משפטית לגטימית השאולה מהעולם הראלי. כפי שבעיניהם של חוקרים השבעת שד שלא לחזור להיראות בבית אדם פלוני אינה פעולה מטפורית בלבד, כך גם בענייני גיטין. אמנם יש הפרדה בין עולם המשפט לעולם המאגיה, אך אפשר לשאול פרקטיקה מן העולם המשפטי אל תוך העולם המאגי ולהשתמש בה כפשוטה. התנהגות דומה ניתן לראות בשימוש בשפה ליטורגית בקערות. כפי שפורט בפרק הקודם, בקערה IS42 כתוב: "ברוך אתה ה' רפא חולי כל בשר ומופלא לעשות אמן אמן סלה". מובן שהקערה אינה מחליפה תפילה, אך כותב הקערה **משתמש** בברכה ליטורגית כדי להשיג את מטרתו. באופן דומה אפשר להניח שכותב הקערה לא התכוון לקחת את הקערה לבית הדין, אך הוא משתמש בגט "ממש" כדי לשלח את השד. אין מדובר כאן בשימוש מטפורי או תאטרלי וגם לא בשטר משפטי ממשי קביל בבית הדין, אלא בניסיון לבצע טקס גירושין **ממשי** בתוך העולם המאגי.

עד עתה עמדנו על כתיבת גט לשדים כתופעה, אך ענייננו הוא בחינת הקשר של תופעה זו לספרות חז"ל. כדי לבחון קשר כזה יש לבדוק את הצורות השונות בהן מופיע הגט בקערות ההשבעה הארמיות, ולאחר

⁶⁷ ראו: שקד, פואטיקה, עמ' 176.

מכן את המופעים ביחס לספרות חז"ל. חלוקת הקערות שמופיע בהן גט לטיפוסים נעשתה עד כה רק על ידי שקד.⁶⁸ לפי הצעתו ישנם חמישה טיפוסים קערות עם פורמולה בסיסית משותפת לכל טיפוס, אבל לכותב הקערות היתה גם עצמאות להוסיף טקסטים משלו, במיוחד בתחילת כל קערה ובסופה. שקד מציין שלמרות ההבדלים בין הטקסטים בכל אחד מהטיפוסים, ניתן להתרשם שיש כמה טיפוסים מוגדרים היטב שאינם מאבדים מן הגרעין הטקסטואלי שלהם. הטיפוסים שמציין שקד הם:

1. קערות הנפתחות במילים "פּוּרָא רמינא ושקילנא", מזכירות את ר' יהושע בן פרחיה ומכילות את הפורמולה: "בשום אות מתוך אות ואותיות מתוך אותיות ושום מתוך השימות ונקב מתוך [...]". בקערות מקבוצה זו נזכרת גם העלאה שמימית של השדים.
2. קערות בעלות כמה עניינים משותפים, ביניהם: שדים (בד"כ "פלחס ופלחדד") המושלכים ערומים וגיטין הבאים מעבר לים. לדעת שקד אפשר לחלק קבוצה זו לשניים: הארוכים - שמכילים שני טקסטים עצמאיים, והקצרים - שמכילים טקסט אחד.
3. קבוצת קערות שבה הקערה עצמה היא הגט. הקערה פונה לחבלס ליליתא, נכדתה של זרנאי לילית (לעתים נמצא גרסה שונה של השם), ויש גם פנייה לאליסור בגדנא, מלך השדים והליליות.
4. קערות שבהן מסופר על הצורה שבה שמו של השד המגורש יכול להתגלות. הגט מכוון על ידי ר' יהושע בן פרחיה.
5. קערות המשמשות כגט. קבוצה זו קשורה לקבוצה השלישית כיוון שהקערה עצמה מוצגת כגט והסופר משתמש בשפת הגט כדי לשלח את השדים.

שקד מעיר שעל אף שייתכנו שינויים קלים בסיווג שהציע לאחר פרסומן של קערות חדשות, לדעתו לא יחול שינוי דרסטי בתמונה הכללית שהציג.⁶⁹ ואכן, מאז פרסום הדברים יצאו שלוש מהדורות נוספות המכילות קערות חדשות, ביניהן גם קערות שבתוכן מוזכר הגט, והתמונה לא השתנתה באופן משמעותי. גם כעת, עם פרסום הקערות החדשות, ניתן להחיל באופן כמעט מלא את החלוקה שהציע ובמקרים מסוימים

⁶⁸ ראו: שקד, פואטיקה.

⁶⁹ שקד, פואטיקה, עמ' 187.

להרחיב מעט את הטיפוסים כדי שיוכלו לכלול קערות חדשות.⁷⁰ מכל מקום, בעקבות פרסום הקערות החדשות נוספו נקודות חשובות להשוואה עם ספרות חז"ל, כפי שאראה להלן. כיוון שנקודת המבט שבחרתי היא הזיקה לספרות חז"ל, ראיתי לנכון לחלק את הקערות בצורה שונה מעט מזו שהציע שקד. זאת כדי לצמצם את ההגדרות של כל קבוצה ובכך לאפשר השוואה סינופטית של הקערות שתקל על השוואה לספרות חז"ל. לאחר פירוט החלוקה אתמקד בכל קבוצה בנפרד ואנסה להראות מקבילות לשוניות או תוכניות לספרות חז"ל.

חלוקת קערות הגיטין לקבוצות:

- א. קערות הפותחות ב"פורה רמינא ושקילנא" ומכילות את המעשה של ר' יהושע בר פרחיה.⁷¹
- ב. קערות המכילות את הנוסחה של "גיטא נחית לנא מן שמיא".⁷²
- ג. קערות המשמשות כגט ומכילות את הנוסחה "אנה פלוני בר פלונית".⁷³
- ד. קערות של "הדין גיטא" שנכתבו ללקוחה אימי בת קאקי.⁷⁴
- ה. קערות עם סיפור גילוי השם שבהן מסופר על הצורה שבה שמו של השד המגורש יכול להתגלות. הגט מכונן על ידי ר' יהושע בן פרחיה.⁷⁵
- ו. קבוצה גדולה והטרוגנית יחסית של קערות המכילות רק אזכור קצר לעניין הגט: "כמא דכתבין שידין גיטין לינשיהון ותוב לא חדרין עליהון כך...".⁷⁶

בפרקים הבאים ארחיב בנוגע לכל קבוצה ואדון בתופעות ובמונחים המקבילים לספרות חז"ל ולתלמוד הבבלי בפרט.

⁷⁰ כך למשל עשה דן לוין, קורפוס, עמ' 20.

⁷¹ קבוצה זו זהה לקבוצה הראשונה של שקד.

⁷² הקבוצה זהה למה שזיהה שקד כחלק מן הקבוצה השנייה: B1.

⁷³ מקביל לחלק מן הקערות בB2.

⁷⁴ מתוך האוסף של דן לוין, קורפוס.

⁷⁵ זהה לקבוצה הרביעית של שקד.

⁷⁶ חלק מן הקערות הללו נמצאות בקבוצה השלישית ובקבוצה החמישית של שקד.

מונחי גט משותפים לקערות ההשבעה ולתלמוד הבבלי

א. קערות "פורא רמינא ושקילנא" (חמש קערות ארמיות):

מבנה הקערות:

1. בפתחת הקערה מצויה הנוסחה "פורא רמינא ושקילנא".⁷⁷ מונטגומרי פירש את המילה "פורא" כקערה על פי הסורית והמנדעית: puhrā,⁷⁸ את המילה "רמינא" במשמעות "הנחתי" ואת המילה "ושקילנא" (אותה קרא "שקינא" כיוון שהקערה שבה קרא המילה הייתה מחוקה מעט) במשמעות "שקעתי". כלומר, לפי מונטגומרי משפט הפתיחה הוא: 'קערה אני מניח וקובר'. המשפט הפותח מתאר, אם כך, את מעשה קבורת הקערות שהרי הקערות נמצאו ברובן קבורות עם שפתן כלפי מטה. פירוש זה קשה מפני שהוא נשען על פירוש המילה "שקינא" בעוד שעל פי הקערות המקבילות מדובר בוודאות במילה "שקילנא". אפשטיין, לעומתו, מפרש את המשפט בצורה אחרת וטוען שמדובר כאן בהטלת גורל: "פורא" במשמעות הטלת גורל, "רמינא ושקילנא" במשמעות "זורק ונוטל - מביא". לפי אפשטיין אין במשפט זה תיאור של קבורת הקערה אלא תיאור של הטלת גורל. הוא אף טוען שהקערה עצמה שימשה להטלת גורלות.⁷⁹
2. מעשה גירוש השדים בישיבת ר' יהושע בן פרחיה (ראו פירוט להלן).
3. ציון כוחו של "השם" שבו נכנעו השדים. על פי המופעים השונים הנוסח הוא: "בשום אות מיתוך אות ואותיות מתוך אותיות ושם מיתוך השמות ונקיב מיתוך הגילוי". על סמך פירושי החוקרים

⁷⁷ שניים באחת או בשתיים מהקערות לא מדובר במשפט הפותח, ראו להלן.

⁷⁸ מונטגומרי, קערות, עמ' 162.

⁷⁹ אפשטיין טוען שבארמית הבבלית למילה "פורא" יש שלושה מובנים ומסתבר שבמקרה זה מדובר ב"גורל". לדעתו, "פורא רמינא" מתאים ללשון המקראית "הפיל פור", וללשון התלמודית: "מטיל פור". מאידך גיסא לשון "שקילנא" מתאימה למנדעית. אפשטיין טוען בהמשך שקערת ההשבעה עצמה שימשה ככל הנראה להטלת גורל, ראו: "י"נ אפשטיין, פירושי מילים, עמ' 358. שרגא בר-און הציע (בשיחה אישית) שייתכן שאין לפרש שהקערה עצמה שימשה כמחזיקת גורלות, אלא שהמונח "הטלת גורל" משמש כמטפורה לקבלת החלטה בכלל והחלטה משפטית בפרט, כמו במונח "נפל הפור". לשימוש מטפורי זה יש שורשים כבר בקומראן, ראו: בר-און, גורל, עמ' 36-57.

יש להבין משפט זה כמתאר שימוש בכוח המאגי של שמות האלוהות ובאופן מפורט שימוש בכל אות, בכל צירוף אותיות, בכל שם מתוך שמות האלוהות ובכל: "נקב". אפשטיין פירש "נקב" כ"רווח"⁸⁰ והכוונה היא לשימוש בקדושתם של הרווחים שבין האותיות.

4. החלק הבא מתחיל במילים "בכין סליקית עליכון למרומא" ומספר על זימון ה"מחבלין" לחבל בשדים. ישנה מחלוקת בין החוקרים לגבי הבנת הפרטים בחלק זה.⁸¹
5. פטירת השדים בגט + סיום (ראו להלן).

דן לוין מביא בספרו טבלה סינופטית המשווה בין שתי קערות מאוסף מוסאייף שפרסם, קערה מספרו של מונטגומרי וקערה סורית, גם היא מספרו של מונטגומרי.⁸² בטבלה מורחבת יותר שאביא להלן אוסיף על הקערות הארמיות שהביא לוין קערה שפרסם שקד,⁸³ קערה מאוסף הילפרכט שפרסמה מולר-קסלר⁸⁴ וכן תיקוני קריאה של אפשטיין ושקד לקריאתו של מונטגומרי. בטבלה להלן מובאים חלקי הקערות הרלוונטיים לבחינת הקבלות לענייני גיטין ספרות חז"ל והם, על פי החלוקה לעיל, חלקים 2 ו-5:⁸⁵

MK8	MS11	M59	M50	AIT 9 ⁸⁶
לפורה רמינא ושקלנא ועובדא	... ⁸⁹ פורה רמינא ושקלנא עובדא	... ⁸⁷ דפורה רמינא שקילנא {ועב} ועבדי	פורה רמינא ושקילנא {ועב} ועבדא	פורה רמינא ו[שקי]לנא ועובדא

⁸⁰ ואת על פי המקבילה הסורית שבה כתוב "גליונא", ראו: אפשטיין, שם, עמ' 358-359.

⁸¹ ראו פירושי המהדירים על אתר ואין כאן המקום להרחיב בעניין זה.

⁸² לוין, קורפוס, עמ' 27-35.

⁸³ שקד, פואטיקה, עמ' 188.

⁸⁴ מולר-קסלר, קערות, עמ' 32.

⁸⁵ הקערות מובאות מתוך המהדורות וסימוני הסוגריים הם על פי המהדורות המקוריות.

⁸⁶ על פי התיקונים של אפשטיין ושקד, ראו: אפשטיין, פירושי מילים, וכן שקד, פואטיקה, עמ' 188.

⁸⁷ בקערה זו, על פי דן לוין, מצויה ההקדמה: "לכל ל ליליתא בישתא". לוין, קורפוס, עמ' 35 (ראו גם בהערה 88).

עבדנא והוא הוה {א} במותב רבי יהושיא בר פרחיא כתבנא להון גיטא	עבדנא הוא חוה כ[מו]ת וכרבי יהושוע בר פרחיה כתבנא להון (ג)גיטא	עבדנא במתיבי יהושוע בר פרחיא כתבית גיטא	עבדנא והוא הוה במותב רבי יהושוע בר פרחיא כתבנא להון גיטא	עבדנא והוא הוה במות[ביה] דרבי יהושוע בר פרחיא כתבנא להון גיטי
לכל סטנין ולילין	לכל סטנין ולילין	דיכרי וניקבתא ⁸⁸ משמתא מלויתא	לכל לילי>י>תא דיכרי וניקבתא	לכל ליליתא
דאית באיסקופת ביתה דהדין	דאית עם	דלויא ושריא ודירא בביתיה	דמתחזן לה להדא	דמיתחזון להון בהדין
גושנזוי בר איספנדרמיד ודהדא אדמיר בת אחתא	אבונא בר חתוי ודהדא רהבניתא בת שיליי איתתיה	דארדוי בר כירשידוך	אורי בת מרושיתא ולהדא קאקי בר ציפרתא	דבבנוש בר קיומ[תא] וד[פ]רד>ד>וסת בת שירין אינתתיה
		וכל שום דאית לה		
		דמית[חזיא] להון בחילמא דליליה ובשינתא דיממא	בחילמא דליליה ובשינתא דיממא	בחילמא דליליה ובשינתא דיממא

⁸⁹ בקערה זו מצויה ההקדמה: "לישמך אני עושה דין קמיעה דיהוי להון [...] להדין אבונא בר חתוי ולהדא רהבניתא בת ש[ילויי]..

בתיה וכל שידי (...)." שקד, פואטיקה, עמ' 188.

⁸⁸ על פי מהדורת לויך יש לקרוא כאן: "כתבית גיטא דיכרי וניקבתא". כפי שמציין לויך עצמו, המילים "לכל ל ליליתא בישתא" צריכות להימצא לאחר המילה "גיטא" וכך מתקבל הנוסח הברור: "כתבית גיטא לכל ל ליליתא בישתא דיכרי וניקבתא", אלא שהסופר הכניס במכוון את המילים באזור הציור של הלילית במרכז הקערה שאותה המילים הללו מתארות. בניגוד להצעתו של לויך, לדעתי בכל מקרה לא צריך לקרוא את המילים ברצף של "פורא רמינא ושקילנא" אלא שהסופר חרג עם המילים כלפי מעלה לאחר המילה "גיטא" בעקבות השמטה או, כפי שהסביר לויך, כדי להכניס את המילים בקרבת הציור.

גיטא גיט פיטורין ואיגרת שיבוקין	(ג)גיטא גיט פיטורין	ואנה כתבינא עליכון גיטא גיט פיטורין ושבוקין	גיטא גיט פיטורין ושיבוקין	דגיטא דפי[טורין] ודשבוקין
...
פטרנא יתכון מינהון	דפטרנא יתכון מינהון	דפטרנא יתכון מיניכון	דפטרנא יתכון מינהון	דפטרנא ותרכנא [ית]כ[ון]
בסיפר ת[ירוכ]יכון	בספר תירוכין	בסיפר תירוכי>ן<	בספר תירוכין	בגט פיט[ורין] [ו]ספר תירוכין
ואיגרת שיבוקין	ואגרית שיבוקין	ואיגרת שיבוקין	ואיגרת שיבוקין	ואגרת שיבוק[ין]
		כדת משה ו>י<שראל	כדת בנת ישראל	כדת בנת ישראל [...]
יהו-ה צבאות יהו[ה] ישראל אמן אמן סלה	מן יומא דין ולעלם אמן אמן סלה		ומן יומא דין ולעלם אמן אמן סלה הללויה	
דתידושון ביתה דהדין גושנזוי בר איספנדרמיד על שורא פריזילי[א] על פיר:טיה טרפין מן כנפיא { פ } סופין קמין קמו ליה [.....] דהדין גושנזוי בר איספנדרמיד בשימיה		לשמך אני עשיתי גבריאל גבריאל ו(מיכ)אל ורפיאל ואור >יאל< ... יאל בשם (סו)ריאל סוריאל... יהוק יהיק רבה סלה ויאמר יהו-ה אל שטן יגער יהו-ה בדך	(ל)שמך עשיתי גבריאל ומיכאל ורפאל וחתימין על הדין גיטא.	<i>מחוץ לקערה :</i> אני לשמך עשיתי יהו-ה אלהים צבאות גבריאל ומיכאל ורפאל חתימו על הדא חתמתא ועל הדא איסקופתא אמן אמן (ס)[לה]

דחתומ[א חתימ]תי לשמיא וארעא [.....]		השטן יגער יהו-ה בך הבוחיר בירושלים הלא זה אוד (מוצל) מיאש		
--	--	--	--	--

מן הטבלה לעיל עולה שלרוב הקערות מקבילות זו לזו בתוכן ובלשונו. ניתן לראות, כפי שמצא שקד, שעל אף ההבדלים בין הקערות מדובר בשלד דומה ובטיפוס אחד. בראשית הטבלה אנו מוצאים את המשפט הזהה "פורא רמינא ושקילנא", ולאחר מכן את המעשה של גירוש השדים ב"מותב"ב"מותר"ב"במיתביה" דרבי יהושע בן פרחיה.⁹⁰ לאחר מכן מובא שם הלקוח (ובמקרה אחד שם הלקוחה), ובהמשך הקערה נזכרת שוב פטירת השדים בגט (ישנם שינויים קלים בין הניסוחים בקערות). לבסוף מצויה נוסחת סיום השונה מקערה לקערה. לעניין הזיקות שבין קבוצת הקערות הללו לבין טקסטים מספרות חז"ל: עצם מסירת הגט לשד או לכוח כלשהו לא מוכרת לנו מספרות חז"ל,⁹¹ אם כי ניתן לראות אזכור לנתינת קמע לגירוש שדים על ידיל ידי "צורבא מרבנן" בבבלי פסחים.⁹²

⁹⁰ ישנם ניואנסים בין הקערות בשאלה לאלו שדים כתב ר' יהושע בר פרחיה את הגט.

⁹¹ בעניין מידת ההיכרות של חז"ל עם הפרקטיקה של שילוח השדים בגט טוען דן לויך שניתן למצוא רמז לכך במסכת גיטין. לדבריו, ניתן למצוא מקבילות תמטיות בין הטקסטים שבקערות ההשבעה לבין מסכת גיטין דפים סז ע"ב – ע ע"א, כמו בסיפור שלמה ואשמדאי ובחלק שבו מדובר על רפואות. לדעתו של לויך, שיבוץ של הסוגיות הללו במסכת גיטין אינה מקרית אלא משקפת אמונה של חז"ל שניתן להיפטר משד על ידי גט. לעניות דעתי, קשה ללמוד על תפיסה של נתינת גט לשדים מעצם השיבוץ במסכת גיטין כיוון שיש מקבילות לקערות גם במסכתות אחרות (במסכת שבת או במסכת ברכות, למשל). יתר על כן, נראה קשה ללמוד משתיקת המקורות על קיום פרקטיקה אקטיבית של מסירת גט לשד. ניתן להסביר את שיבוץ הסוגיות הללו דווקא במסכת גיטין בכך שמדובר בפרק "מי שאחזו קורדייקוס". לא מפתיע שהאמוראים עוסקים דווקא במקום זה בדיונים על מרשמי רפואה ומאגיה. ראו: דן לויך (לעיל הערה 1), עמ' 21 ובהרחבה אצל לויך, הגט, עמ' 175-184.

⁹² פסחים קיא (על פי קטע גניזה, (T-S F(2).16 (1r): "ההיא זרדתא דסמיכה למתא ולא פחותה משיתין מיני שידי דההוא בר קשא דמתא דאזל ואיפני תחותי דזרדתא דסמיכה למיתא ואיתוק אתא צורבא מרבנן כתב ליה קמיע לחד שידא אמ' ליה זיל צית ושמע מאי דקא אמרי אזל שמעינהי דקא אמרי סודריה רמי בריקנא ביה דמר ולא הוה ידעי בריך אתא ההוא צורבא מרבנן חבריה דהוה ידע דזרדתא דסמיכה למיתא ולא הוה פחותה משתין מיני שידי כתב ליה קמיעא משתין מיני שידי שמעינהו דקי אמרי דלו מניכו". במעשה זה מסופר על תלמיד חכמים שכתב קמעות לשדים שבתוך "זרדתא" (על פי סוקולוף "קנים") וגרם לסילוק השדים. אמנם

הזיקה היא, אם כן, לא לעצם גירוש השד באמצעות גט אלא ללשון הגט המצויה בקערות ובמיוחד לטרמינולוגיות של הגט המופיעות בקערות על רקע הטרמינולוגיות מספרות חז"ל. בקטעים מתוך קבוצת הקערות הראשונה המובאים לעיל אפשר להבחין בכמה נוסחות שניתן להשוותם לאלה המצויות בספרות חז"ל: המעשה ב"מותב" של רבי יהושע בן פרחיה, הנוסח "כל שום דאית לה", "גט פיטורין", "אגרת שיבוקין" ו"ספר תירוכין", "כדת בנת ישראל/ כדת משה וישראל", "מן יומא דין ולעלם" וחתימת ה"עדים" על הגט. כעת אפנה לסקירה מעמיקה יותר של קטגוריות ההשוואה.

מעשה ב"מותב" ב"מותב" ב"מותב" ב"מותב" דר' יהושע בר פרחיה –

הקערה פותחת במעשה שהתרחש ב"מותב" או ב"מותב" / "מיתב" דר' יהושע בר פרחיה. אפשריין מפרש את המינוח "מותב" כ"נוכח" אך גם משווה ל"מותב דלתא", "מושב של שלושה", כלומר: בית-דין.⁹³ ר' יהושע בר פרחיה נזכר בכמה מקומות בקערות ההשבעה, לרוב בהקשר של הטלת שמתא על שדים או של כתיבת גיטין כבמקרה שלנו.⁹⁴ לא ברור מדוע דווקא ר' יהושע בן פרחיה, חכם מתקופת הזוגות ועל פי המסורת

לא מדובר על כתיבת גט לשד, אך יש כאן בפירוש כתיבת קמע המשמש לגירוש השדים. חשוב לציין שגם הקערות עצמן הן קמעות, כפי שניתן לראות מקערות הכוללות את הביטוי "הדין קמיע".

⁹³ כתיבת גט בבית דין מוזכרת בספרות חז"ל, אף שברוב המקרים הגירושין לא נעשים בבית הדין אלא באמצעות שטר הנשלח על ידי הבעל אל אשתו. בית הדין יכול להיות מעורב במעשה הגירושין במקרים שונים, לדוגמה במשנת גיטין ו, ז: "...וזה הלכה העלה רבי חנינא איש אונו מבית האסורין: מקבל אני באומר לשלשה תנו גט לאשתי שיאמרו לאחרים ויכתבו מפני שעשאן בית דין". א' גולאק כותב בעניין זה כך: "המילים 'שעשאן בית דין' מוכיחות כי השלושה מהווים בית דין שהבעל מינה לצורך כתיבת השטר. מכאן ניתן להסיק כי כבר בתקופת התנאים נהוג היה לכתוב את הגט בבית הדין". בהמשך מביא גולאק דוגמאות נוספות לשטרות שנכתבו בבית הדין ומשווה נוהג זה למוסד יווני-מצרי. ראו: א. גולאק, שטרות, עמ' 17-26. על אף שמצאנו קשר בין בתי דין לבין גיטין ניתן לטעון שקישור זה מתבקש ואינו מייצג הקשר יהודי דווקא. כלומר, המונח "מותב" דר' יהושע בר פרחיה לא משקף מוסד יהודי של עריכת שטרות אלא תופעה מוכרת מן התקופה של עריכת שטרות בבתי דין. בהקשר זה ראוי לציין שבקערות המקבילות בסורית משתמשים בנוסח "כי הוא דיתב ר' יהושע...", כלומר: קרה המקרה שישב ר' יהושע, ללא משמעות של "מושב בית דין".

⁹⁴ ראו לדוגמה MK13: "קבילי שמתא מן שמ[ניא] רבי יהושע בר פרחיא", וכן AIT8: "דשלח עליכון שמתא רבי יהושע בר פרחיה... והכין אמר לנא רבי יהושע בר פרחיא גיטא אתא לכי מן עיבר ימא", וראו עוד בפרקים הבאים.

בן זוגו של נתאי הארבלי,⁹⁵ הוא הדמות הרבנית המרכזית המופיעה בקערות ההשבעה ומדוע קישרו בינו לבין שליחת גיטין והטלת חרמות. אפשטיין ואחרים ניסו למצוא רמז לכך בסיפור בבבלי,⁹⁶ וכך כותב אפשטיין: "הרי העניין מיוסד על האגדה היהודית-בבלית שלפיה ברח ישו לאלכסנדריה עם ר' יהושע בן פרחיה (סוטה מז ע"א, סנהדרין קז ע"ב) והביא משם "כשפים, קסמים" (שבת קד ע"א)⁹⁷ שבאמצעותם חולל את הנסים שלו".⁹⁸ אפשטיין מתייחס לאגדה המובאת במסכתות סוטה וסנהדרין (למעט בנוסח הדפוסים, שם צונזרה), וכך כתוב בסנהדרין קז ע"ב:⁹⁹

ת"ר לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת לא כאלישע שדחפו לגיחזי בשתי ידיו ולא כר' יהושע בן פרחיה שדחפו לישוע הנצרי בשתי ידיו.... ר' יהושע בן פרחיה מאי היא? דכי קטלינהו ינאי מלכא קם ר' יהושע בן פרחיה וערק לאלכסנדריא שלמצרים ושמעון בן שטח אטמרתיה אחתיה, כי הוה שלמא שלח ליה שמעון בן שטח: מני ירושלם עיר הקודש ליכי אלכסנדריא שלמצרים, אחותי בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה. אמר: שמע מינה הוה שלמה. קם אתא איתרמי בהווא אושפיא עבדו ליה יקרא טובא, אמר: כמה יפה אכסניה זו! אמר לו יישוע: ר' עיניה תרוטות! אמר לו: רשע! בכך אתה עוסק? אפיק ארבע מאה שיפורי ושמתי. כל יומא הוה אתי לקמיה ואמר ליה קבלן ולא הוה קא משגח ביה. יומא חד אתא לקמיה אשכחיה דהוה קא קארי קרית שמע, אחד ליה בידיה, סבר מידחא ה[ו]א דקא דאחיליה, אזל זקיף לבינתא וסגיד לה. אמר ליה: הדר כך, אמר ליה כן מקובל אני ממך כל שחטא והחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

מן הסיפור במסכת סנהדרין עולה שר' יהושע בן פרחיה החרים את ישו הנוצרי לאחר שהלה העיר על עיניה של בעלת האכסניה. ואכן בקערות שונות ניתן לראות התייחסות לכך שר' יהושע בן פרחיה מחרים שדים בצורה של "הטלת שמתא". אך לעניות דעתי קשה להסיק מהסיפור התלמודי שבו שר' יהושע בן פרחיה מחרים

⁹⁵ משנה אבות א, ו.

⁹⁶ אפשטיין, פירושי מילים, עמ' 357. וראו גם: א' תן-עמי, מוטיבים.

⁹⁷ כאן אפשטיין מוסיף בהערה: "האגדה רשאית להקדים את המאוחר ולאחר את המוקדם (עיי' תוספות)", שם, עמ' 357.

⁹⁸ במקום זה מפנה אפשטיין לחיבור היהודי "תולדות ישו".

⁹⁹ על פי כתב יד ירושלים, יד הרב הרצוג, 1.

את ישו שאזכורו בקערות ההשבעה "מיוסד על האגדה היהודית-בבלית". הסברו של אפשטיין אינו עונה בצורה מספקת על השאלה מדוע ר' יהושע בן פרחיה הוא הדמות המטילה חרמות על שדים בקערות ההשבעה. לדעתי, סביר יותר לטעון שהמקור לדמותו של ר' יהושע בן פרחיה כמגרש שדים נמצא באחת מהקערות מן הקבוצה החמישית,¹⁰⁰ שבה כתוב כך: ¹⁰¹

[ב] (ש)מך אני עושה הדין קמיעא דיהי לה לאסו להדין לאסקופת (ביתה) [...] ... [כפ] תינון אסרתינון כבשתינון {כל} לכל שידי ומזיקי כולהון דאית בה בעלמא בן דכר ובן נקבא.... בין דידענא שמה בין דלא ידענא שמה. דלא ידענא שמה כבר פירישו (לי) משבעה יומי בראשית ודלא פירישו לי משבעת יומי בראשית כבר פירישו לי בגיטא דאתה לכא מן עיבר ימא דכתבו ושדרו לה לרבי יהושע בר פרחיה כד הות ההיא ליליתא ד(ח)נקה לבני אינשה ושדר עלה יהושע בר פרחיה שמתא ולא קבילת מחמת דלא הוא דידע שמה, וכתבו שמה בגיטא וכריזו עלה ברקיעא בגיטא דאתא לכא מן עיבר ימא. אף אתון כיפיתון אסיריתון כבישתון כולכון תחות כיפי רגלה דהדין מרנקא בר קלא ...

בקערה זו ובמקבילתה מובא סיפור על חרם שהטיל ר' יהושע בן פרחיה על לילית שחנקה בני אדם. הקטע מובא בצורה של סיפור "היסטורי": "דכתבו ושדרו לה לרבי יהושע בר פרחיה כד הות ההיא ליליתא ד(ח)נקה לבני אינשה ושדר עלה יהושע בר פרחיה שמתא". ובתרגום: שכתבו ושלחו לו לרבי יהושע בן פרחיה כשהייתה הלילית ההיא שחנקה בני אנוש ושלה עליה ר' יהושע בר פרחיה חרם. כפי שמסופר בהמשך, אותה לילית לא קיבלה את החרם כיוון שר' יהושע בן פרחיה לא ידע את שמה. לאחר מכן מסופר שכתבו את שמה בגט והכריזו עליה ברקיע על ידי גט "שבא מעבר לים" (על כך ראו להלן), ובהמשך: "אף אתון כיפיתון אסיריתון כבישתון כולכון...". כלומר, כמו בסיפור של ר' יהושע בן פרחיה גם אתם (השדים) תהיו כפותים, אסורים וכבושים.¹⁰²

¹⁰⁰ אצל שקד מדובר בטיפוס D, ראו: שקד, פואטיקה, עמ' 191-192.

¹⁰¹ מתוך: AMB5, וראו דיון ומקבילה אצל שקד, פואטיקה (לעיל הערה 1). לדיון בנושא ראו: "הררי, הכישוף היהודי, עמ' 184.

¹⁰² הבאת סיפור "מאגי-היסטורי" בצורה כזו מכונה היסטוריולה. ניתן לראות את השימוש בפרקטיקה זו בקערות רבות. הפרקטיקה היא למעשה הבאת סיפור "היסטורי-מאגי" על ידי כותב הקערה, סיפור שבו הכוחות ה"טובים" גברו על השדים

נראה לי שסיבת אזכורו של ר' יהושע בר פרחיה כמגרש ומחרים שדים נעוצה במסורת המתוארת בקערה זו. ר' יהושע בן פרחיה לא נזכר בגלל הסיפור התלמודי המזהה אותו כמחרימו של ישו הנוצרי אלא בגלל סיפור אחר, הידוע לכותבי קערות, שבו ר' יהושע בר פרחיה מחרים לילית מסוימת בעזרת גט שמימי. על כן, כאשר כתוב בקערה מן הטיפוס הראשון "והוא הוה במותביה דר' יהושע בר פרחיה ד..." הדבר מרמז על סיפור הידוע לכותבי הקערות ואולי אף לקהל הלקוחות שלהם, והוא הסיפור על החרמת הלילית. עם זאת, ייתכן שיש קשר היסטורי-פנומנולוגי בין הסיפור על החרמת ישו על-ידי ר' יהושע בן פרחיה לבין הסיפור על החרמתה של לילית אלא שקשה להוכיח ולשחזר קשר כזה.

"כל שום דאית לה"

מונח שניתן לראות בקערה M59 מקבוצה זו הוא: "וכל שום דאית לה". מונח זה נמצא גם בקערות נוספות ולאז דווקא בקערות גיטין.¹⁰³ בספרות חז"ל מופיע המונח דווקא בענייני גיטין,¹⁰⁴ כפי שניתן לראות במשנה בגיטין ד, ב: ¹⁰⁵

בראשונה היה משנה שמו ושמה ושם עירו ושם עירה היתקין רבן גמליאל הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שיש לו אשה פלונית וכל שם שיש לה מפני תיקון העולם.

במשנה זו מובאת "עדות היסטורית" על כך שבתחילה כאשר שינו אנשים את שמותיהם היו כותבים את השמות החדשים בגט. דבר זה גרם ככל הנראה לקשיים בכשרותו של הגט לאחר מכן התקין רבן גמליאל שיכתבו את שם האישה "וכל שם שיש לו" ואת שם האישה "וכל שם שיש לה". ליברמן תולה את הצורך

¹⁰³ ו"הכוחות הרעים". הסיפור משמש כמעין אמירה שכשם שבסיפור פעלו הכוחות המאגיים לטובה, כך יפעלו לטובת לקוח הקערה.

לדיון בהיסטוריולה, ראו: דן לוין, קורפוס, עמ' 17-18, וכן י' הררי, הכישוף היהודי, עמ' 161-162.

¹⁰⁴ המונח נמצא גם בקערות נוספות בקורפוס שבדקתי: AIT18, IS49, IS66, M103, AMIB25, AMIB39, AMIB75, AMB11.

¹⁰⁵ הדיוק בשמות דווקא בנושא גיטין איננו מפתיע, כיוון שבעיה בכשרות הגט עשויה ליצור מצב של נשיאת אשת-איש, הולדת ממזרים ועגינות.

¹⁰⁵ על פי כתב יד קאופמן. אין שינויים משמעותיים בין כתבי היד למעט בדפוס: "והתקין", "אישה פלונית וכל שום שיש לה".

בתקנתו של רבן גמליאל בכך שבעת העתיקה אנשים לא הרבו לעזוב את מקום מושבם. אם עשו כן, נעשה הדבר מתוך אונס ודוחק ועל כן נאלצו לשנות את שמותיהם. לעיתים קרה שהנשים היו חוזרות לבית אביהן והבעל היה שולח את הגט בשמו החדש, וכך התעוררה שאלה בדבר כשרותו של הגט.¹⁰⁶ ממשנה זו לא ברור האם תיקן רבן גמליאל שיפורט כל שם ושם שיש לאיש ולאשתו, או שמא שיכתבו במטבע לשון כללי: "וכל שם שיש לו/לה". גם בתוספתא אנו מוצאים התייחסות לריבוי שמותיו של אדם בנוסח הגט:¹⁰⁷

יש לו שתי נשים אחת ביהודה ואחת בגליל ולו שני שמות אחד ביהודה ואחד בגליל, גירש אשתו שביהודה בשמו שבגליל ואשתו שבגליל בשמו שביהודה פסול. אם אמר אני פלני שביהודה עם השם שיש לי בגליל ונשוי אשה מגליל או שהיה במקום אחר וכתב (למקום) לשם אחד מהן כשר. ר' שמעון אומר אפילו כתב עמו שמו שביהודה בגליל ושמו שבגליל ביהודה כשר.

בתוספתא זו לא מובאת תקנתו של רבן גמליאל אך יש תיאור דומה לבעייתיות בכתיבת גט על ידי אדם בעל שני שמות שונים. גם הניסוח בתוספתא הוא דו משמעי: "עם השם שיש לי בגליל". לא ברור האם יש צורך לפרט את השמות אם לאו. התלמוד הירושלמי וכן התלמוד הבבלי קושרים בין המשנה לבין התוספתא שלעיל. בירושלמי אנו מוצאים:¹⁰⁸

"איש פלוני וכל שם שיש לו". הגע עצמך דהוה שמיא ראובן ואפיק שמיא שמעון. אלא אני פלוני וכל שם שיש לי. יותר מיכן אמרו. היו לו שתי נשים אחת ביהודה ואחת בגליל... אמר ר' אילי כתחילה צריך לומר אני פלי שביהודה עם כל שם שיש לי בגליל.

ליברמן מראה כיצד כל אחד מן התלמודים פירש את התוספת "וכל שום שיש לה": אם כהוספת השמות ממש או כהוספת מטבע הלשון הנזכר לעיל. לדברי ליברמן, המקשה בירושלמי הבין את התקנה

¹⁰⁶ ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 894-896.

¹⁰⁷ תוספתא גיטין ו, ה, מהדורת ליברמן עמ' 270, ובכתי"י ארפורט שם חסר "ונשוי אשה מגליל" וכן במקום "רבי שמעון" מובא "רבן שמעון בן גמלי".

¹⁰⁸ ירושלמי גיטין ד, ב, מה ע"ג, מהדורת האקדמיה עמ' 1066-1067.

כפירוט השמות ממש, וכוונתו: מה התועלת בתקנתו של רבן גמליאל בעניין פירוט השמות, שהרי אדם יכול לכתוב כל שם אותו ירצה, ולא את שמו החדש/הישן, ועדיין תהיה בעיה של אמיתות השמות בגט! על כך עונים שהתקנה היא לכתוב: "אני פלוני וכל שם שיש לי". כלומר, אין לכתוב את השמות עצמם אלא את מטבע הלשון ובדרך זו לכלול את כל השמות. גם בבבלי אנו מוצאים פירוש מעין זה (גיטין לד ע"ב):¹⁰⁹

אמר רב יהודה אמר שמואל: שלחו ליה בני מדינת הים לרבן גמליאל, בני אדם הבאין משם לכאן שמו יוסף וקוראין אותו יוחנן, יוחנן וקרי להו יוסף, היאך מגרשין את נשותיהן? עמד רבן (שב)ג['] והיתקין שיהו כותבין איש פלוני וכל שום (וחניכה) דאית ליה, פלונית וכל שום (וחניכה) דאית לה, מפני תיקון העולם... הה(ו)יא דהו קרו לה מרים ופורתא שרה, אמרי נהרדעי: מרים וכל שום (וחניכה) דאית לה, ולא שרה וכל שום דאית לה.

בבבלי מובא "הרקע ההיסטורי" לתקנתו של רבן גמליאל: בני מדינות הים שואלים את רבן גמליאל כיצד עליהם לגרש את נשותיהם במקרה של שמות שונים במדינות הים ובארץ ישראל. בעקבות שאלה זו מתקן רבן גמליאל את התקנה. לאחר מכן מובא סיפור על אישה בשם מרים שמקצת האנשים קוראים לה שרה, וחכמי נהרדעא התקינו שיהיו כותבים "מרים וכל שום שיש לה" ולא "שרה וכל שום שיש לה". מכאן ברור שעל פי הבבלי כוונת התקנה היא לכתוב את המילים: "וכל שם שיש לה" ולא לפרט את השמות.¹¹⁰

הוספת המשפט "וכל שום דאית לה" נמצאת מאוחר יותר גם בכתבי הגאונים. כך אנו מוצאים בהלכות גדולות: "וכל שום <וחניכא> דאית לי",¹¹¹ ובספר השטרות רב האי גאון: "איך אנא פלני בן פלני.. וכל

¹⁰⁹ על פי וטיקן 130. המילה "חניכה" לא נמצאת בשאר עדי הנוסח וכאן היא מחוקה, ייתכן שמוסיפים חניכא כאשגרה מן הנוסח המקובל, ראו להלן.

¹¹⁰ המחלוקת בדבר פירוש "כל שום דאית לה" מצויה גם בדברי הראשונים. כך כתוב בתוספות למסכת גיטין לד ע"ב (ד"ה וכל): "בטופסי גיטין של הלכות גדולות כתוב שצריך לכתוב בגט וכל שום וחניכה דאית לי ולאתראי, משמע שלשון זה היו כותבין בגט, ואין נראה לר"ת, דזימנין דאתי לידי תקלה, כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט, ואין לו חניכה, וכשכותב בגט וכל שום וחניכה נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכה. לכך נראה לר"ת, וכל שום שיש לו דקתני במתני', היינו כל שמותיו בפירוש..".

¹¹¹ המילה "וחניכא" הושלמה במהדורה על פי עדות הראשונים. מהדורת הילדסהיימר, עמ' 187, הערה 72.

שום אחרון וחניכא דאית לי...לי[כ]י] אנתי פלונית בת פלי דמתא פלי וכל שום אחרון וחניכא דאית ליכיי".¹¹² גם בתקופה מאוחרת יותר, בממצאי הגניזה הקהירית, ישנו שימוש במונח זה כאשר בנוסחאות הארצישראלית מצוי הצירוף "כל שום וחניכא".¹¹³

כפי שנכתב לעיל, אנו מוצאים בקערות ההשבעה הבבליות את המונח "וכל שום דאית לה" גם בקערות גיטין. הימצאות לשון זו בקערות מוכיחה שהמונח היה בשימוש בסוף תקופת התלמוד בצורה שבה פירשו אותו התלמודים וכתבי הגאונים, כלומר כמונח כללי המובא אחרי שם. בקערות מופיע המונח כפי שהוא מופיע בבבלי: "כל שום דאית לה", ללא המילה "חניכא". זאת בניגוד למה שהתפתח מאוחר יותר בחלק מנוסחאות גיטי הגאונים וכן בגיטין ארצישראליים מן הגניזה. ממצא זה מלמד שקיים בקערות שימוש במונח חז"לי מובהק שמקורו בתקנה מימי התנאים, והוא מובא בהמשך גם בשני התלמודים. יש לשאול כיצד קרה שמונח חז"לי שהותקן דווקא לצורך שימוש בשטרות גיטין מצא את דרכו לספרות קמעות מן התקופה. האם הדבר מלמד על עולם תרבותי משותף של כתבי הקערות וחכמי התלמוד? מובן שלא ניתן לקבוע מסקנות על סמך ביטוי יחיד, אך כפי שאראה בהמשך מדובר בתופעה רחבה הרבה יותר הכוללת מונחים רבים. ייתכן שלאחר איסוף דוגמאות נוספות ניתן יהיה לצייר תמונה היסטורית ברורה יותר מזו הידועה לנו.

¹¹² מתוך 'ספר השטרות לרב האי גאון, עמ' 17-18.

¹¹³ "דוד חקר את נוסחות הגיטין על פי קטעי גניזה והראה שהנוסח בממצאי הגיטין עד המאה ה-13 בארץ ישראל הוא: "וכל שום וחניכא דאית לי". ברוב גיטי מצרים שנמצאו עד המאה ה-12 מצוי הנוסח הקצר ללא "חניכא". על פי דוד, החל מן המאה ה-13 בקירוב החלו לכתוב ברוב המקרים "חניכא", כפי שניתן לראות בדוגמה מטפסי ראשונים ובגיטין מן הגניזה. דוד מביא כדוגמה את גט ירושלים, גט רמלה וגט יפו וכן גט מן הגניזה: T-S J3.31. בכלם מצויה התוספת "חניכא" על מטבע הלשון "וכל שום דאית לי", ראו: דוד, הגט, עמ' 46-47.

"גט פיטורין", "אגרת שיבוקין" ו"ספר תירוכין"

בחלק הראשון של הקערות מקבוצה זו אנו מוצאים את שילוב המילים "גט פיטורין ושיבוקין",¹¹⁴ ואילו בחלק השני נמצאים שלושת המונחים "גט פיטורין וספר תירוכין ואגרת שיבוקין",¹¹⁵ בשתיים מן הקערות נמצא הנוסח "בספר תירוכין ואגרת שיבוקין".¹¹⁶ שלושת פעלי הגירוש מופיעים בצורתם השונה כבר בתרגומי המקרא לפסוק מדברים כד, א: "כי יקח איש אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה":

אונקלוס: "ויכתוב לה גט פיטורין ויתן בידה ויפטרנה מביתה".

נאופיטי 1: "ויכתב לה אגרת שיבוקין וישוי בידה וישלח יתה מן ביתה".

פסבדו-יונתן: ויכתוב לה ספר תירוכין קדם בי דינא ויתן ברשותא וישיל יתה מביתה.

פשיטתא: "ויכתב לה ספר שבוקית ויתן באדה וישלחנה מביתה", ובנוסחאות אחרות: "ספר שבוקין".

בספרות חז"ל אנו מוצאים את המונחים הללו במשנת גיטין ט, ג. בדפוס מובאים שלושת המונחים שהופיעו לעיל: "גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם רבי יהודה אומר ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פיטורין...", ואילו בכתבי היד לא מצוי הצירוף "גט פיטורין". בכתב יד קאופמן מובא "ספר תירוכין" ו"אגרת שיבוקין" ובגיליון נוסף גם "וגט גרושין",¹¹⁷ ואילו בכתב יד פארמה הנוסח הוא "ספר תירוכין ואגרת שיבוקין". היעדרותו של הנוסח "גט פיטורין" מתאימה לכתוב במשנה בגיטין ו, ה:¹¹⁸

¹¹⁴ בוריאציות שונות: M50, M59, MS11: "גיטא גיט פיטורין ושיבוקין"; AIT9: "דגיטא דפיטורין ודשבוקין"; MK8: "גיטא גיט פיטורין ואגרת שיבוקין".

¹¹⁵ AIT9b: "דפטרנא ותרנא [ית]כ[ון] בגט פיט[ורין] [ו]ספר תירוכין ואגרת שיבוקין", ב M50: "דפטרנא יתכון מינהון בספר תירוכין וגיט {פט} פיטורין ואגרת שיבוקין", ב M59: "בסיפר תירוכין > גיטא גיט פיטורין ואגרת שיבוקין".

¹¹⁶ MS11a: "דפטרנא יתכון מינהון בספר תירוכין ואגרת שיבוקין" וב MK8: "פטרנא יתכון מינהון בסיפר תירוכין ואגרת שיבוקין".

¹¹⁷ הנוסח "גט גירושין" נמצא גם בגט טבריה ובקטעי הגניזה T-S J3.23 ו-T-S J3.31, ראו דוד, הגט, עמ' 79-80.

¹¹⁸ על פי כתב יד קאופמן.

האומר: 'כתבו גט ותנו לאשתי', 'גרשוה', 'כתבו אגרת ותנו לה': הרי אלו יכתבו ויתנו, 'פטרורה' 'פרנסוה' 'עשו לה כנימוס' 'עשו לה כראוי': לא אמר כלום.

כלומר, על פי המובא במשנה לא זו בלבד שהשורש פט"ר אינו משורשי הגירוש, אלא שאף אם הבעל אומר "פטרורה" הדבר לא נחשב כפעולת גירושין. בניגוד ל"גרשוה" המובא במשנה זו, בתוספתא מובא השורש תר"כ כפועל גירוש שניתן להשתמש גם בו: "האומ' תרכו את אשתי כותבין ונותנין לה."¹¹⁹ וכן בירושלמי: "האומר תרכוה כאומר גרשוה"¹²⁰, וכך גם בדפוס הבבלי (גיטין סה ע"ב):

ת"ר: 'שלחוה', 'שבקוה', 'תרכוה': הרי אלו יכתבו ויתנו. 'פטרורה', 'פרנסוה', 'עשו לה כנימוס', 'עשו לה כראוי': לא אמר כלום. תניא: רבי נתן אומר 'פטרורה' - דבריו קיימין, 'פיטרורה' - לא אמר כלום. אמר רבא: רבי נתן דבבלאה הוא ודייק בין 'פיטרורה' ל'פטרורה', תנא דידן דבר א"י הוא לא דייק.

בחלק מכתבי היד הגרסה של דברי ר' נתן הפוכה מנוסח הדפוס,¹²¹ וכך כתוב: "פיטרורה - דבריו קיימין, פטרורה – לא אמר כלום".¹²² מכל מקום, בברייתא זו מעמידים את "שלחוה, שבקוה, תרכוה" כפועלי הגירוש העיקריים, ובדומה למשנה הצורה "פטרורה" נדחית. ר' נתן מדייק בין "פיטרורה" ל"פטרורה": רק במקרה של אמירת "פטרורה" (על פי חלק מכתבי היד) לא אמר כלום וניתן להשתמש במונח "פיטרורה". את החלוקה בלשונו של ר' נתן מסבירה הגמרא בכך שהוא "בבלאה" בניגוד לתנא של המשנה. חוקרי לשון הרחיבו בסוגייה זו. י' ברויאר ניסה להוכיח שבבבל אכן היה שימוש בשורש פט"ר בבניין קל בהקשר של גירושין, בניגוד לנוהג בארץ ישראל באותה תקופה.¹²³ ברויאר מראה שבתגלית המוקדמת ביותר, "גט מצדה", אין

¹¹⁹ תוספתא ד, ה.

¹²⁰ ירושלמי ו, ז, מח ע"א, מהדורת האקדמיה עמ' 1081.

¹²¹ וטיקן 130, מינכן 95, לעומת: הדפוס, וטיקן 140.

¹²² נוסח זה מתאים גם לגרסה שעמדה לפני רש"י (על אתר) לפני שטיקן אותה: "אומר פיטרורה דבריו קיימין – לשון גט פיטורין כך שמעתי ונראה הפוך..." ,ראו ברויאר, פטרורה, עמ' 11. ייתכן שתיקונו של רש"י הוא שגרם לשינויים בין כתבי היד.

¹²³ בעניין החלוקה בין ארץ ישראל לבבל בשימוש בשורש פט"ר. בהקשר של גיטין עסקו רבים מן החוקרים. י' ברויאר מסכם את דעות החוקרים הבולטים וטוען שהמחלוקת בין ר' נתן למשנה מייצגת את השימוש הראלי במילה בתקופתם. על פי ברויאר, ר' נתן

שימוש בשורש פט"ר: "וב[דין] להוי לכי מני ספר תרכין וגט שבקין".¹²⁴ מנגד, בנוסחאות בתלמוד הבבלי, יבמות קטו ע"ב, אנו מוצאים שימוש בשורש "פט"ר לצד "תר"ך":¹²⁵

דהווא גיטא דאישתכח בנהרדעא וכתוב ביה הכי: בצד קלוניא מתא אנא אנדורנילאי נהרדעא פטר ותריך ית פלינתא אינתתיה.

וכן בהמשך ביבמות קטו ע"א:

ההוא גיטא דאשתכח בסורא וכתוב ביה הכי: בסורא מתא אנא ענן בר חייא נהרדעא פטר ותריך את פלניתא אינתתיה.

וכך גם בתלמוד הבבלי גיטין פה ע"ב:¹²⁶

תא שמע, דאתקין רבא בגיטי: איך פלניא בר פלניא פטר ותריך ית פלניתא אינתתיה דהות אינתתיה מן קדם דנא מיומא דנן ולעלם.

ממקורות אלו נראה שבתלמוד הבבלי עיקר הפעלים הם אכן "פטר ותרך" מצוי והפועל "שבק" אינו מצוי. כפי שנאמר לעיל, בארץ ישראל הפעלים העיקריים היו "שבק ותרך". מאוחר יותר בנוסחות הגאונים ניתן למצוא שימוש בשלושת הפעלים הללו, כך למשל בספר השטרות של רב האי גאון (סימן ב'):¹²⁷

מכשיר את השימוש ב-פט"ר בקל אך לא בפיעל ועל כך מעירים בגמרא שהדיוק נובע מכך ש"רבי נתן דבבלא הוא ודייק בין פיטרוה לפטרוה. תנא דידן דבר א"י הוא לא דייק". ברויאר מצא שהשימוש של פט"ר בבבל הוא רק בבנין קל. השורש נמצא בתקופה זו בשימוש רק בבבל ולא בא"י, כפי שניתן לראות בשימוש בבבלי בביטוי "גט פיטורין". על פי הצעת ברויאר, המשנה רצתה לפסול כל שימוש ב-פט"ר במשמעות גירושין ואילו ר' נתן הבבלי רצה לצמצם את הפסיקה רק למקרה של שימוש בפיעל (שלא הייתה בשימוש ממילא) ולהכשיר את השימוש (הרגיל) בקל. ראו י' ברויאר, שם. בתגובה למאמר זה טען י' דוד שבחלוקה בין ארץ ישראל לבבל יש לציין את ממצאי הגיטין מארץ ישראל בתקופת הגאונים המשתמשים בלשון בשורש פט"ר. ברויאר טען בתגובה שממצאים מתקופה זו אינם מעלים ואינם מורידים כיוון שבתקופה זו כבר הייתה השפעה של התלמוד הבבלי (לתגובות ראו: י' דוד, על פטרוה, עמ' 363-364, וכן: י' ברויאר, "תשובה לתגובה", שם, עמ' 365-366).

¹²⁴ Discoveries in the Judean Desert II (1961), pp. 105-108.

¹²⁵ על פי מינכן 141.

¹²⁶ "פטר ותריך" כך בכתבי היד, אך בוטיקן 130: "פטרית" (ייתכן שמדובר בקיצור או בשיבוש של פטר ות').

¹²⁷ מתוך ספר השטרות לרב האי גאון, עמ' 17-18.

בכך בשבת כך וכך לירח פל' בשנת כך וכך ליצירה או לשטרות ... **ושבקית ופטריית (א)ותרוכית**¹²⁸ יתיכי לי[כי] אנתי פלונית בת פל' דממתא פל' וכל שום אחרן וחניכה דאית ליכי ולאבהתיכי ולארתריכי ולארתריהון דאבהתיכי די הוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו **פטריית ושבקית ותרוכית** יתיכי ליכי ... ודן די יהוי ליכי מני **ספר תרוכין וגט פטורין ואגרת שבוקין** כדת משה וישראל והעדים חותמין.

ובהלכות גדולות: ¹²⁹

ביום פלוני כו' איך אנא פלוני בר פלוני וכל שום <וחניכא> דאית לי צביתי ברעות נפשי כד לא אניסנא **ושבקית ופטריית ותרוכית** יתיכי.... ודן דהוי ליכי מיני **ספר תירוכין וגט פיטורין ואגרת שיבוקין** כדת משה וישראל.

לסיכום, עד עתה ראינו ממקורות חז"ל שבארץ ישראל מצוי הצירוף "תרך ושבק". כך במשנה, בירושלמי וגם בגט מצדה. בתלמוד הבבלי, לעומת זאת, בכמה מקומות מצוי הצירוף "תרך ופטר". בתקופת הגאונים מצויים שלושת המונחים: תרך, שבק ופטר. לפני גילוי הקערות ניתן היה לחלק את התמונה ההיסטורית בין תקופת האמוראים לתקופת הגאונים, אך נראה שהשימוש בשלושת הפעלים בקערות ההשבעה מוכיח שמדובר בשימוש שהיה קיים כבר בסוף תקופת האמוראים. בשל כך מקדים י' דוד את הזמן שיהודי בבל עברו לשימוש בשלושת הפעלים הללו לתקופת סוף התלמוד, בניגוד לדברי י' בלאו המחלק בין אמוראים לגאונים.¹³⁰

אך ייתכן שיש לצמצם את המסקנה של דוד עוד יותר. נראה שגם הטענה המצומצמת בדבר חלוקה בין תקופת האמוראים המוקדמת למאוחרת קשה לביסוס. זאת כיוון שכל מסקנה היסטורית הנשענת על חומרים מתקופת חז"ל מחד גיסא, ועל תגליות ארכיאולוגיות חלקיות מאידך גיסא, לוקה בחסר. הסיבה לכך כפולה: אופי החומר הוא חלקי ומצומצם ביותר וייתכן שהיו שינויים בין מחוז למחוז ובין עיר לעיר. כמו כן ייתכן שאין לדבר על תנועה התפתחותית של מעבר משני מונחים לשלושה, אלא על מהלך שבו תחילה היו המונחים

¹²⁸ סימן מחיקה על האי'.

¹²⁹ הלכות גדולות, חלק ב', עמ' 187-188.

¹³⁰ דוד, הגט, עמ' 80-81.

בשימוש אחר כך יצאו משימוש ולאחר זמן שבו לשימוש חוזר. נראה שיש להתייחס לחומר המצוי בידינו בלבד ולא לנסות ולצייר תמונה היסטורית-התפתחותית. מה שניתן לומר הוא שקערות ההשבעה מוכיחות שימוש ראלי בשלושת מונחי הגירוש כבר בסוף המאה הששית. כמו כן אנו עדים שוב להופעת מונחים מובהקים של גיטי חז"ל אשר מוצאים את דרכם לספרות הקמעות וכאמור דבר זה עשוי לשפוך אור על זהותם של כותבי הקערות הארמיות ועל הרקע התרבותי שלהם.

"דת בנת ישראל"/"דת משה וישראל"

בשלוש מתוך חמשת הקערות בקבוצה זו מצוי הנוסח: "כדת משה וישראל"/"כדת בנת ישראל".¹³¹ AIT9 ובM50: "כדת בנת ישראל" ובM59: "כדת משה וישראל".¹³¹ רבות נכתב במחקר על השתלשלות הביטוי "כדת משה וישראל", במיוחד לאור גילויין של כתובות קדומות מארץ ישראל ומן הגניזה ופרסומן. במשנה כתובות ז, ד, אנו נתקלים בביטוי "דת משה ויהודים" המופיע בכתבי היד של המשנה.¹³² נוסח דומה של מטבע לשון זה אנו מוצאים גם במקור אפיגרפי מארץ ישראל מן המאה השנייה לספירה, כתובת בבתא, שם נמצאת הנוסחה: "'משה ויהודים" נוסח דומה נמצא גם בירושלמי: "תהויין לי לאינתו כדת משה ויהודאים".¹³⁴

לצד נוסחים אלו ניתן למצוא מטבע לשון נוסף המוכר גם בימינו: "כדת משה וישראל". נוסחה זו נמצאת בתוספתא: "תהוי לי לאנתו כדת משה וישראל",¹³⁵ "יוציא ויתן כתובה מפני שלא נהג עמה כדת משה וישראל".¹³⁶ בתלמוד הבבלי, בבא מציעא קד ע"א, מובאת ברייתא דומה לתוספתא אך ללא המילים "כדת

¹³¹ האות יו"ד לא נמצאת בקערה, אך בכתיבת הקערות אופייני להשמיט אותיות ואמות קריאה. נראה שאכן מדובר פה, כפי שהשלים דן לוי, בביטוי המוכר "כדת משה וישראל".

¹³² "ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודים", כך על פי כתב יד קאופמן וכתב יד פארמה. ובדפוס: "דת משה ויהודית".

¹³³ ראו: ידין, כתובת בבתא, עמ' 75-102 ובמיוחד עמ' 78 שורה 5.

¹³⁴ כך בירושלמי כתובות ד, ו, כח ע"ד, מהדורת האקדמיה עמ' 977. ובמקבילה ביבמות טו, ג, יד ע"ד, מהדורת האקדמיה עמ' 897.

¹³⁵ תוספתא כתובות ד, ט.

¹³⁶ שם, ז, ו.

משה וישראל". למעשה, המטבע "כדת משה וישראל" לא נמצא בתלמוד הבבלי כלל. עם זאת, חוקרים נטו לראות במטבע זה מונח בבלי.¹³⁷ מאוחר יותר נעשה המטבע "כדת משה וישראל" לנוסח הרווח אצל הגאונים, כפי שניתן לראות בשטרות גיטין בספר השטרות לרב האי גאון ובמקורות נוספים.¹³⁸ החלוקה של מטבעות הלשון "כדת משה וישראל" ו"כדת משה ויהודים" כמשקפת את החלוקה בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הארצישראלי רווחת במחקר. כך למשל טוען פרידמן בספרו על כתובות ארצישראליות מן הגניזה. לדבריו, החלוקה בין המונחים "כדת משה וישראל" ו"כדת משה ויהודאי" היא חלוקה בין שתי מסורות, האחת בבליית והאחרת ארצישראלית, לדעתו מדובר בהבדלים בלשניים ודיאלקטיים.¹³⁹ אולם, על-פי הדוגמאות שפרידמן עצמו מביא ניתן לראות שהנוסח הבבלי לכאורה, "כדת משה וישראל", רווח גם בכתובות ארצישראליות.¹⁴⁰ יתר על כן, בשלוש כתובות שפרסם פרידמן, אשר נכתבו בטבריה או ברמלה בין השנים 1035-1064, מצויים נוסחים שונים: "כדת משה ויהודאי", "כדת משה וישראל" וכן "כנימוס יהודאי".¹⁴¹ גם קיסטר מניח שהחלוקה בין "כדת משה וישראל" לבין "כדת משה ויהודאי" משקפת את החלוקה בין בבל לארץ ישראל,

¹³⁷ ראו להלן.

¹³⁸ ראו: ספר השטרות לרב האי גאון, עמ' 18 שורה 17. וכן בהלכות גדולות עמ' 188 שו" 84.

¹³⁹ ראו: פרידמן, כתובת, עמ' 166.

¹⁴⁰ מתוך ספרו של פרידמן, שם: כתובה מספר 3 (עמ' 55). בכתובה לא מופיע שם המקום ועל פי דבריו מצוי ניקוד **בבלי לצד ניקוד ארצישראלי**, ובשורה 4 כתוב: "כדת משה ויהודאי" (לכאורה הנוסח הארצישראלי). גם בכתובה מספר 8 (עמ' 98-101) לא מצוי שם המקום. על פי דברי פרידמן מדובר ב**ניסוח ארצישראלי מובהק** אך עם זאת לאחר נוסח הכתובה מובאות הוראות **בערבית** לטקס הקידושין, דבר המזכיר מאוד את סידור רב סעדיה גאון. בכתובה זו צד ב' בשורה 10: "כדת משה ויהודאי" ואילו בצד ד' שורה 11: "כדת משה וישראל" (!). בכתובה מס' 2 (עמ' 38), כתובה משנת 1023 שעל פי שטרות שונים של אותו סופר נכתבה בצור. החתן קרוי: נתן הכהן הצפתי, ועל פי פרידמן מדובר ב**ניסוח ארצישראלי**. בשורה 11 כתוב: "כדת משה וישראל". וכן ראו כתובות 4 (עמ' 61), 27 (עמ' 269) ו-56 (עמ' 441).

¹⁴¹ הנוסח "כדת משה ויהודאי" נמצא בכתובה מס' 19 מטבריה, שנת 1035 (עמ' 209 שורה 11). הנוסח "כדת משה וישראל" מצוי בכתובה מס' 12 מרמלה, שנת 1064 (עמ' 145 שורה 17). הנוסח "כנימוס יהודאי" נמצא בכתובה מס' 13 מרמלה, שנת 1052, (עמ' 157 שו" 5).

ולדבריו: "הוא לי לאנתו כדת משה וישראל" - כך הכתובה הבבלית וראה תוספתא...¹⁴² נראה שבניגוד לדברי שני החוקרים, קשה לחלק בין נוסח בבלי וארצישראלי ויש להניח שהנוסחאות התקיימו זו לצד זו. מלבד מטבעות הלשון המפורטות לעיל, "כדת משה וישראל" ו"כדת משה ויהודאי", ניתן למצוא במקורות קדומים גם מטבעות לשון אחרים. קיסטר במאמרו מתאר את השתלשלות המונחים השונים, ומביא דוגמה מכתובה קדומה מן המאה החמישית לספירה השמורה בקלן: "כנימוס כל בית (בנת?) ישראל", וכן מסמך נישואין אדומי מן המאה השנייה לפנה"ס בו כתוב: "כמשפט בנות [אדום?]" על אלו הוא מוסיף את תרגום אונקלוס לפסוק משמות כב, טז: 'כמשפט הבנות יעשה לה' - 'כהלכת בנת ישראל'.¹⁴³ לפי קיסטר, גם בכתובות מאוחרות יותר מן הגניזה ניתן למצוא משהו מעין זה: "כהלכת נשיא כשיראתא בנתהון דישראל", "כהלכת נשייה כ[ש]ירתה בנתה[ון דישראל]" ו"כנימוסי נשיא דבנתהון דישראל".¹⁴⁴ בהתאם לכך מצביע קיסטר על התפתחות המונח. לדבריו, הנוסחה הבסיסית והקדומה ביותר הייתה: 'כדת/כנימוס יהודאי' והנוסח "כהלכות בנתהון דישראל" הוא פירוט של נוסחה זו. לדעתו, הנוסחה המאוחרת יותר היא: "כדת משה ויהודאי", שהיא למעשה צירוף של שתי נוסחאות קדומות מקבילות: 'כנימוס יהודאי' ו'כדת משה' (הצירוף 'כנימוס יהודאי' מזכיר נוסחה משפטית המגדירה את המנהג הלאומי או המקומי ו'כדת משה' מוסיף נופך דתי ייחודי ולא רק לאומי). כאמור, לדבריו הגרסה "כדת משה וישראל" היא הגרסה הבבלית.

בקורות ההשבעה אנו מוצאים מחד גיסא את הנוסחה אותה היינו מצפים לראות, הנוסחה המכונה במחקר "בבלית", והיא "כדת משה וישראל". מאידך גיסא אנו מוצאים בשתי קורות את הנוסחה "כדת בנת ישראל". נוסח זה מתאים דווקא למה שקיסטר רואה כשלב הראשוני יותר, לפני "איחוד" הנוסחאות, ודומה למה שמצינו בכתובת קלן "כנימוס כל בית (בנת?) ישראל" ובשטר הנישואין האדומי "כמשפט בנות [אדום?]" ממצא זה מדגיש את הקושי בשרטוט יחסים כלשהם בין הממצאים והטקסטים שנותרו בידינו. האופי החלקי של החומר מקשה על הסקת מסקנות היסטוריות בנוגע להשוואה בין בבל וארץ ישראל, וכן על ניסיונות

¹⁴² כך מובא אצל קיסטר, כדת משה, עמ' 202, ובהערה 2 על משפט זה הוא כותב: "במקבילה לסיפור זה 'הוציאו לו וכתוב בה כשתכנסי לביתי תהוי לי לאנתו כדת משה וישראל [תוספתא כתובות פ"ד ה"ט] וכיוצא בזה בבלי בבא מציעא קד ע"א". על אף שקיסטר מביא הפניה אל הבבלי בלשון 'כיוצא בזה', מבדיקה שערכתי עולה כי המונח "כדת משה וישראל" לא קיים כלל בנוסחאות הבבלי.

¹⁴³ שם, עמ' 203.

¹⁴⁴ ראו קיסטר, שם, וכן פרידמן, כתובות, כתובה 4 (עמ' 62) שורה 15. אך קודם לכן בשורה 8 כתוב: "כדת משה נביא וישראל".

לשחזור התפתחות היסטורית. יתר על כן, בניגוד לחלוקה הדיכוטומית בין בבל וארץ ישראל ניתן לראות בכתובות ארצישראליות את הנוסח ה"בבלי", "כדת משה וישראל", ובקערות ההשבעה את הנוסח "כדת בנות ישראל". למרות הסתייגותי מחלוקות כלשהן נראה שניתן לדלות שתי מסקנות מן הממצא בקערות. אכן, גם לאחר פרסום חלק מקערות ההשבעה עד כה לא מצאנו בחומר מבבל את הנוסח "כדת משה ויהודאי", ואפשר שאכן מדובר בנוסח ארצישראלי. עם זאת ייתכן שפרסום קערות נוספות יפריך גם טענה זו.¹⁴⁵ יתר על כן, ניתן לראות שעל אף שחוקרים הניחו ש"כדת משה וישראל" היא נוסחה "בבלית", לא מצאנו עד עתה מטבע לשון זה בכתבי היד של התלמוד הבבלי אלא רק בתוספתא ובדברי הגאונים. ההוכחה היחידה לשימוש במטבע לשון זה בזמן התלמוד היא הימצאות המונח בקערות. כך נמצאו למדים מן הקערות על שימוש ממשי במטבע הלשון "כדת משה וישראל" וכן "כדת בנת ישראל" בסוף תקופת התלמוד.

חתימת "עדים" על הגט

בקערות AIT9 ו M50 מקבוצה זו אנו מוצאים חתימת "עדים" על הגט. ב M50: "גבריאל ומיכאל ורפאל וחתימין על הדין גיטא" וב AIT9: "גבריאל ומיכאל ורפאל חתימו על הדא חתמתא ועל הדא איסקופתא אמן אמן (ס)[לה]". נראה שהמלאכים המוזכרים כ"חותמים" על הגט (או ה"חתמתא דגיטא") באים להחליף את חתימת העדים המקובלת בשטרות בכלל ובגיטין בפרט. מובן שלא ניתן להשוות חתימות של מלאכים לחתימות של בני אדם, אך עדיין ראוי לתת את הדעת על כך שכותבי הקערות ראו צורך לציין שהמלאכים הללו "חתמו" על הקערה. יתרה מזו, בעוד שבמקרה הנ"ל אנו רואים חתימות של שלושה מלאכים, ישנן קערות המקפידות על חתימה של **שניים**: "חתומי עלוהי יודה גבריאלי" (כך MK11b, ו-MK11c). חשוב לציין שיש מקבילות גם לחתימה של שלושה עדים. בהוראות לכתבת כתובה בפרסית אמצעית, המתוארכת למאה ה 13 (אך למעשה מייצגת תקופה קדומה הרבה יותר שבה הפרסית האמצעית הייתה בשימוש), ניתן לראות שיש מקום בסוף הכתובה **לחתימת שלושה** עדים ואפשר שמדובר בנוהג מקומי.¹⁴⁶ עם זאת, הימצאותם של

¹⁴⁵ פרופ' שאול שקד אפשר לי לעיין בקערות הגיטין מאוסף סכויין שטרם פורסמו, וגם שם לא מצוי הנוסח "כדת משה ויהודאי".

¹⁴⁶ ראו: מקנזי, כתובה, עמ' 103-112.

שלושה עדים מוכרת גם ממקורות חז"ל הדנים במקרה של גט מקושר, וכך מצינו במשנת בבא בתרא י, ב: ¹⁴⁷ "גט פשוט עדין בשנים מקושר בשלשה פשוט שכתוב בו [עד אחד ומקושר שכתוב בו] שני עדין שניהן פסולין".

במקורות חז"ל אפשר להצביע על התפתחות היסטורית בעניין חובת החתימות על הגט. כך למשל נמצא במשנה שהחוב על חתימת עדים הוא תקנה מפני "תיקון עולם" (גיטין ד, ג): ¹⁴⁸

אין אלמנה ניפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה, נימנעו מלשביע היתקין רבן שמעון בן גמליאל ¹⁴⁹ שתהא נודרת ליתומים כל שירצו וגובא את כתובתה והעידים ¹⁵⁰ חותמים על הגט מפני תיקון העולם. הילל היתקין לפרוזבול מפני תיקון העולם.

על פי משנה זו, חתימת עדים על השטר היא תקנה שהתקינו בזמן התנאים כאשר קודם כנראה לא הייתה חובה כזאת. ¹⁵¹ לא ברור מתי בדיוק הותקנה חתימת עדים על הגט, זאת כיוון שקשה להכריע האם חתימת העדים היא חלק מתקנת רשב"ג (או על פי הדפוס: רבן גמליאל) אם לאו. ¹⁵² גם אם נקבל את הנוסח של חלק מכתבי היד של המשנה ומשנת הירושלמי שבהם מצוי וי"ו במשפט "והעדים חותמים על הגט" עדיין לא

¹⁴⁷ על פי כתב יד קאופמן. בבבלי מובא שהדבר מדאורייתא (בבלי קס ע"א – קס ע"ב) וראו ליברמן, תוסכ"פ, עמ' 899.

¹⁴⁸ על פי כתב יד קאופמן.

¹⁴⁹ בדפוס מובאת התקנה בשם רבן גמליאל הזקן, ואילו בכתבי היד של המשנה ובקטעי הגניזה (T-S E1.84, T-S E2.67) מתקין התקנה הוא רשב"ג.

¹⁵⁰ בכתב יד פארמה, בקאופמן ובT-S E1.84 מצוי וי"ו, בדפוס לעומת זאת לא מצוי וי"ו וכן בקטע הגניזה T-S E2.67, וייתכן שיש קשר לתוספות מבבלי גיטין לו ע"א, ד"ה 'והעדים': "אבל ר"ת מחק מספריו וי"ו מוהעדים", וראו י.ג. אפשטיין, מבוא, חלק ב', עמ' 1108.

¹⁵¹ א' גולאק טוען על פי מקור זה ומקורות אחרים שאכן צורתו הקדומה יותר של השטר העברי הייתה על ידי עדי מסירה, ועדי החתימה הגיעו רק בשלב מאוחר יותר. על פי דבריו, קדימותם של עדי המסירה על פני עדי החתימה הייתה נהוגה גם בקרב עמי קדם, כאשר היו מזכירים את שמות העדים בשטר אך הם לא הוצרכו לחתום. גולאק מדגים את הדבר על ידי ממצאים מבבל, ממצרים, מיוון ומרומא. ראו גולאק, לחקר, עמ' 60-67.

¹⁵² מחלוקת לגבי השאלה מי התקין את התקנה מצויה גם אצל רש"י ותוספות: על פי דברי רש"י, בציטוט המשנה בדף לד: "העדים חותמין על הגט, כל אלו מתקנות רבן גמליאל הזקן", ואילו תוספות בדף לו ע"א, ד"ה 'והעדים': "ר"ת מחק מספריו וי"ו מוהעדים ושמא משום דהוה משמע דר"ג תיקן ובגמרא אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו משמע דמקודם נתקנה".

ניתן להכריע בוודאות שכל אלו מתקנת רשב"ג. כלומר, ייתכן שבכל מקרה מדובר בתקנה נפרדת שלא מבית רשב"ג.¹⁵³ על אף שלא ניתן לקבוע את זמנה המדויק של התקנה, נראה שאפשר להסיק משהו לגבי מעמדה ההלכתי מהמשך משנת גיטין ט, ד - ה:¹⁵⁴

שלשה גיטים פסולים ואם נישאת הוולד כשר: כתב בכתב ידו [ו]אין עליו עדים, ושעליו עדים [ו]אין בו זמן, יש בו זמן [ו]אין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטים פסולים ואם נישאת הוולד כשר. ר' אליעזר אומר: אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים - כשר וגובה (מן) נכסים משועבדים שאין העידים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם.

מדברי רבי אליעזר במשנה משתקפת עדות פנימית למעמד של חתימת העדים על הגט. לדבריו, אף על פי שאין חתימת עדים ניתן להסתפק בדיעבד במסירה בפני עדים כיוון "שאינן העידים חותמין על הגט אלא מפני תיקון עולם". כלומר, נראה שאין מדובר בעניין הלכתי מחייב ובדיעבד אפשר לוותר על חתימת העדים.¹⁵⁵ דברי רבי אליעזר מקבלים יתר פירוט בתלמוד בבבלי גיטין לו ע"א:¹⁵⁶

והעידים חותמין על מפני תיקון העולם' - דאורייתא היא, דכתיב 'וכתוב בספר וחתום!' אמר רבא לא צריכא לר' אלעזר דאמר: עידי מסירה כרתי, תקינו לה רבנן עידי חתימה דזימנין דמייתי סה:ד?י אי נמי זימנין דאזלי למדינת הים. רב יוסף אמר: אפילו תימא ר' מאיר, התקינו שיהו עדים מפרשין שמותיהן בגיטין מפני תיקון העולם, כדתנן בראשונה היה כותב: 'אני (עד) חתמתי עד', אם היה כתב ידו יוצא

¹⁵³ הנחה זו מקבלת חיזוק מהתוספתא גיטין ז, יג: "רבן שמעון בן גמליאל אומ' תקנה גדולה התקינו שיהו העדים משימין [ארפורט: "מפרשין"] את שמן בגיטין". ובאופן דומה בבבלי (ראו להלן), וכך נראה שרשב"ג אינו זה שמתקין את התקנה אלא התקנה נתקנה לפניו (וראו תוספות שם).

¹⁵⁴ על פי כתב יד קאופמן.

¹⁵⁵ וכך גם בתוספתא גיטין ו, ט: "פשוט שכתוב בו עד אחד מקושר שכת' בו שני עדים עדיו מתוכו תצא היא ושלושה עשר דבר בה דברי ר' מאיר שאמ' משם ר' עקיבא וחכמים אומ' אין העידים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם"

¹⁵⁶ על פי וטיקון 130.

ממקום [אחר] – כשר, ואם לאו - פסול. אמר רבן שב'ג תקנה גדולה [ה]תקינו שיהו מפרשין (נשות) עדים שמותיהן בגיטין מפני תיקון העולם.

הגמרא מפרטת את דעת ר' אליעזר הטוען שעיקר הצורך בעדות הוא בעדי מסירה, ולא בעדי חתימה. לאחר מכן מובא הסבר מדוע תיקנו חכמים לכתוב את השמות בגט. לפי הגמרא לפעמים מתים עדי המסירה או שהם הולכים למדינת הים, ולא ניתן לאמת את העדות. על כן תיקנו שהעדים יחתמו את שמותיהם כך שניתן יהיה לקיים את הגט על פי החתימות. הגמרא מוסיפה שניתן לפרש את המשנה גם על פי שיטת ר' מאיר הגורס ש"עדי חתימה כרתי". על פי פירוש זה תקנת חכמים היא לא החתימה אלא עצם פירוט השמות. בהמשך מובאת ברייתא לחיזוק הבנת התקנה כך: "תקנה גדולה [ה]תקינו שיהו מפרשין (נשות) עדים שמותיהן בגיטין מפני תיקון העולם".¹⁵⁷

על אף שמצינו במקורות חז"ל שעדי חתימה אינם עיקר העדות לפי דעת ר' אליעזר, מהממצאים האפיגרפיים עולה שעדי חתימה היו נהוגים כבר מתקופה קדומה. כך, למשל, בגט מצדה המתוארך ל-71 לספירה מצאנו את שמות העדים,¹⁵⁸ וכך גם בכתובת בבתא.¹⁵⁹ יי דוד הראה שיש רצף בעניין זה מגט מצדה הקדום ועד לגיטי הגניזה, כלומר, שתמיד היו חתימות של עדים.¹⁶⁰ מעניין, לכן, שגם בקערות ההשבעה אנו מוצאים חתימות עדים. עם זאת, בניגוד להקבלות הקודמות שנוהג זה אינו נראה כנוהג יהודי מובהק. בשל מיעוט החומר האפיגרפי הפרסי קשה להכריע אם אכן מדובר בהשפעה יהודית הקשורה לתקנת רשב"ג, או שמא בנוהג מקובל בשטרות שאינו מיוחד למסורת היהודית. חשוב להדגיש שדווקא במסורת היהודית כתיבת שטרות גיטין הייתה חשובה והכרחית, והאישה אינה מגורשת ללא שטר. לעומת זאת אצל עמים אחרים, כמו למשל בתקופה ההלניסטית, לא היה צורך בכתיבת שטר לצורך גירושין. ניתן היה לגרש אישה על ידי שליח או

¹⁵⁷ ראו לעיל, הערה 96.

¹⁵⁸ גט מצדה (לעיל הערה 124), עמ' 105-108.

¹⁵⁹ ראו: ידן, כתובת בבתא, עמ' 78.

¹⁶⁰ דוד, עדי חתימה, עמ' 46-60.

על ידי נישואין לאחרת, ולהראות בכך את כוונת הגירושין.¹⁶¹ לכן צירופן של חתימות עדים דווקא על גט יכול לרמוז על זיקה לתרבות יהודית מקומית.

מן יומא דנן

מונח משפטי נוסף שנמצא בקבוצת קערות זו הוא: "ומן יומא דין ולעלם". מונח זה אינו ייחודי לקערות מקבוצה זו דווקא, וניתן למצוא אותו בקערות אחרות ובצורות שונות. ברוב המקרים הוא יופיע בנוסח: "מן יומא דנן ולעלם".¹⁶² מטבע לשון זה מופיע בספרות חז"ל רק בתלמוד הבבלי, גיטין פה ע"ב:¹⁶³

איבעיא להו: בענן ודן או לא בעינן ודן? תא שמע דאתקין רב¹⁶⁴ בגיטין: 'איך פלניא בר פלניא פטרית פלניתא בת פלונית דהות אינתתיה מן קדמת דנא מן יומא דנן ולעלם' ואילו 'ודן' לא קאמר. ולטעמך כולהו מי קאמר? אלא בענן ולא קאמר הכא נמי בענן ולא קאמר. 'מן יומא דנן' - לאפוקי מדר' יוסי, דאמר: זמנו של שטר מוכיח עליו, ו'לעולם' - לאפוקי מדבעא מיניה רבא מרב נחמן".

הגמרא שואלת לגבי נוסח הגט של רבי יהודה במשנת גיטין ט, ג: "גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ר' יודה אומר ודן די יהו(ו)[י] ליך מיני ספר תירוכין [וגט גרושין ו]וא(י)גרת שבוקין...". השאלה היא האם צריך להגיד: "ודין". הגמרא מנסה ללמוד מתקנת רבא בנוסח הגיטין שצריך לומר: "איך פלניא בר פלניא פטר

¹⁶¹ ראו: טרגיירי, גירושין, עמ' 36-41.

¹⁶² המונח מופיע בקערות רבות, בקורפוס שבדקתי הוא מופיע בקערות הבאות: AIT10, AIT19, AIT3, AIT6, AIT7, AIT8; IS4, IS11, IS23, IS24, IS31, IS33, IS34, IS43, IS47, IS52, IS53, IS64, IS65, IS69; M50, M101, M107, M121, M123, M138; AMIB019, AMIB023, AMIB034, AMIB039, AMIB041, AMIB042, AMIB046, AMIB017; MK3, MK3b, MK9, MK11c, MK11d; AMB8, MSF18, MSF19, MSF26. בכשני שליש מן המקרים המונח מופיע בצורה זו: "מן יומא דנן ולעלם", ובכשליש: "מן יומא דין ולעלם". בנוסף יש גם שלושה מקרים שבהם מופיע המינוח המיוחד: "מן יומא דנן/דין) ושעתה דה ולעולם" (IS33, M101, M107). ייתכן שהחילוף בין "דין" ל"דנן" נובע לעתים מקריאה מוטעית בגלל הדמיון הגרפי בין שתי המילים.

¹⁶³ על פי וטיקן 130.

¹⁶⁴ רבא - וטיקן 140, מינכן 95, אוקספורד 38 (368); רב - וטיקן 130, סנט פטרסבורג.

ותריך ית פלוניתא אינתתיה דהות אינתתיה מן קדם דנא מיומא דנן ולעלם" ללא אמירת המילה "ודין".
הגמרא דוחה את ההוכחה מתקנתו של רבא כיוון שהתקנה לא כוללת את כל נוסח הגט. לאחר מכן מסבירה
הגמרא את הצורך בשימוש ב"מיומא דנן ולעלם" כאשר תחילת הביטוי "מיומא דנן" היא בניגוד לדברי ר' יוסי
(שסובר שזמנו של שטר מוכיח עליו)¹⁶⁵ וסוף הביטוי, "לעולם", נאמר כדי לענות על שאלת רבא לרב נחמן
אודות אדם המגרש את אשתו על מנת לחזור אליה.¹⁶⁶ מכל מקום, מקור זה מלמד שרבא (לפי חלק מן
הנוסחאות - רב) התקין להכניס את הנוסח "מיומא דנן ולעלם" לתוך הגט. עובדה זו מעניינת על רקע מציאת
המונח בקערות, ונשאלת השאלה האם תקנת רבא היא שהביאה לתפוצתו של המונח בקערות ההשבעה או
שמה מדובר במונח שהיה בשימוש נרחב בשטרות ורבא התקין להשתמש בו גם בגיטין.

נראה שביטוי זה אינו ייחודי לעולם היהודי וניתן למצוא ביטויים דומים כבר בתעודות יב: "למן יומא
זנה ועד עלם".¹⁶⁷ ליונשטס חקר מונח דומה בעברית, "מעטה ועד עלם", בתעודות עתיקות ובשירת המקרא.
לדעתו שימוש זה משקף שריד לדרך החתימה על חוזים לפני שהועלו על הכתב וצורך לשטר תאריך.¹⁶⁸ אך
נראה שתקנת רבא בגיטין אינה תומכת במסקנה זו: השימוש בביטוי על פי הגמרא הוא בהתאם לתקנה חדשה
ועל מנת למנוע בעיות שנוצרו בתקופת התקנה ואין מדובר בנוסח ארכאי המרמז על תקופה קדומה.

¹⁶⁵ דברי ר' יוסי מתוך תוספתא כתובות ח, ו: "הכותב נכסיו לבנו צריך שיכתוב לו מהיום ולאחר מיתה דברי ר' יהודה ר' יוסה או
אינו צריך מפני שזמנו של שטר מוכיח עליו". כלומר, לדעת ר' יוסי אין צורך להוסיף "מהיום ולאחר מיתה" כיוון שעצם התאריך
המצוי על גבי השטר מוכיח שזמנו תקף מהיום הנקוב.

¹⁶⁶ מתוך בבלי גיטין פג ע"ב: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, מהו? ... בתר דבעיא הדר פשטה
מסתברא בין לרבי אליעזר בין לרבנן כיון דפסקה פסקה". רבא שואל את רב נחמן על תקפותו של גט שניתן ליום אחד, והוא עונה
שהגט תקף כיוון שבני הזוג ניתקו לגמרי את קשר הנישואין שביניהם ליום אחד. הנוסח "מיומא דנן ולעלם" על פי הגמרא בדף פה
פותר את הבעיה: הגט תקף לעולם וללא תנאי של תקופה קצרה.

¹⁶⁷ A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century BC, Oxford 1923, Papyri 8, line 9 (p.22); 14 line 7 (p.42); 15
.line 4 (p. 44); 20 line 10 (p.58); 28 line 7 (p.104)

¹⁶⁸ ליונשטס, מעטה, עמ' 313-316.

נראה שהנוסח "מן יומא דנן ולעלם" הוא אכן נוסח בבלי. אפשר ללמוד זאת גם מהעובדה שלא מצאנו בגט מצדה או בגט טבריה מטבע לשון זה.¹⁶⁹ מאוחר יותר, בתקופה הבתר-תלמודית, ניתן לראות את המונח בתפוצה רחבה אצל הגאונים¹⁷⁰ ובגיטין מן הגניזה¹⁷¹ כאשר בגיטין מארץ ישראל פעמים שמוצאים "מן יומא הדן ולעלם".¹⁷²

לסיכום, ניתן לראות שהחל מן התקופה האמוראית בבבל מופיע החיוב להשתמש בביטוי "מיומא דנן ולעלם" בגט ולאחר מכן, בתקופת הגאונים, השמטת המונח אף מחייבת כתיבת גט חדש. קערות ההשבעה משמרות את השימוש במינוח, אך לאו דווקא בהקשר של גיטין. אין תשובה ברורה לשאלה כיצד יש לנתח את הימצאותם של המונחים דווקא בתלמוד ובקערות ההשבעה. האם מדובר בהשפעה של תקנת רבא על סופרי הקערות? האם, לחילופין, התקין רבא את התקנה בגלל השימוש הנפוץ במונח זה, כפי שניתן ללמוד מקערות ההשבעה? מכל מקום נראה שהימצאות מונח נוסף המוכר לנו דווקא מן התלמוד הבבלי בקערות ההשבעה יכולה לכל הפחות ללמד על העולם התרבותי המשותף של כותבי הקערות וחז"ל, דווקא בנושא של כתיבת שטרות.

¹⁶⁹ דוד, הגט, עמ' 115.

¹⁷⁰ המונח "מיומא דנן ולעלם" הוא בעל חשיבות כה גדולה בתקופת הגאונים עד כדי כך שעל פי תשובת גאונים גט שמונח זה לא מופיע בו – נפסל. ראו תשובות גאונים (הרכבי) עמ' 130: "...או דלית ביה מן יומא דנן ולעלם או כיוצא באלה האיי בודאי צריך סופר לכתוב גט אחר ועדים חותמין ונותנים".

¹⁷¹ דוד (לעיל הערה 58), עמ' 115, למעט שני יוצאי דופן: T-S NS 323.18 ו-ENA 972.4.

¹⁷² כך למשל: גט יפו T-S J3.29, "מן יומא הדין ועד לעלם", ראו: דוד, שם. הוא גם מוסיף שהמילה "דנן" נזכרת תשע פעמים בתלמוד הבבלי, כולן בהקשר של שטרות.

ב. קערות "גיטא נחית לנא מן שמיא" (שתי קערות ארמיות):

קבוצת הקערות השנייה עוסקת בגט שמיימי שניתן ללילית ובשמתא שנתן ר' יהושע בר פרחיה.

מבנה הקערות בקבוצה זו:

1. פתיחה דומה הכוללת פנייה לאדון הרפואות, "בישמיה דמרי אסואתא", בבקשה לחתום את ביתו של הלקוח בעזרת הקערה. בקערה AIT8: "מזמן הדין כסא לחתמתא דביתיה דהדין גיונאי בר מאמי..." ובקערה 11b: "מזמן הדין כסא לחתמתא דביתיה דארדוי בר הורמיזדוך".
2. תיאור שילוח השדים עירומים וסתורי שיער, הבאת שם אביהם ושם אמם, "פלחס" ו-"פלחדד"¹⁷³.
3. סיפור הגט שירד מן השמים ותוכנו (ראו פירוט להלן).
4. השמתא של ר' יהושע בר פרחיה בגט שבא מעבר לים ודברי ר' יהושע בר פרחיה.
5. השבעת השדים ב"אביר אברהם, צור יצחק ושדי יעקב" ואזכור שמות האל.
6. חתימה.

הקערות שבקבוצה זו מכילות נוסח ארוך. בטבלה שלהלן מובאים רק סופי הקערות (מסעיף 3 ואילך),

אשר התפרסמו על-ידי מונטגומרי ומולר-קסלר.

11b	¹⁷⁴ AIT8
...גיטא נחית לנא מין שמיא ואישתכח וכתוב ביה [לשימועיכון ולחירודיכון ול]ליבוכיכון בישמיה דסלסא סליסא	...[גיטא נחית לנא מין שמי(ה) ואישתכח וכתוב ביה לשימועיכון ולחדוריכון בישמיה דפלסא פליסא ¹⁷⁵

¹⁷³ שקד כתב ש"פלחס ופלחדד" הם שמות המיוחדים לטיפוס אחד של קערות הגיטין. מקור ומשמעות השמות לא ידועים. ראו:

שקד, פואטיקה, עמ' 180 הערה 31.

¹⁷⁴ על פי התיקונים של אפשטיין ושקד, ראו: אפשטיין, פירושי מילים, ושקד, פואטיקה, עמ' 188.

¹⁷⁵ ייתכן שיש עדיפות לקריאה "פלסא", על פי משמעות השורש פלס: "לחרב", ראו סוקולוף, מילון, עמ' 913.

<p>דהוא [..... בשים פלחס אבו]כין ובשים פלחדד אימיכין גיטא נחית לנא מין שמיא ואישתכח וכתיב ביה [.... ב...ב]נין ויבנן חיו בשמתא ד[שלח עליכין כדן].....</p>	<p>דהוא מתיב לכי {גיטכי ופיטורי} גיטיכון ופיטוריכון אנתי ליליתא לילי דיכרא וליליתא ניקיבתא ושלניתא וחטפיתא חיו בשמתא ד[שלח עליכין ר]ב יהושע בר פרחיא והכין</p>
<p>אמר] לנא רבי יהושע בר פרחיא גיטא אתא לנא מיעיבר ימא ואישתכח [כתיב ביה דאבוכין פלחס שמיא ואימיכון פ]לחדד שמה שמיע לנא מין דוכרן אנחת]נא ית מאי דשמיע להון מין רקיעא] מלאכין שמהין בישמיה דזך נור גדא בגדא שמעי וצותי ופוקי מין ביתיה ד]ארדוי בר הורמיזודך</p>	<p>אמר לנא רבי יהושע בר פרחיא גיטא אתא ל]כא מיעיבר ימא ואישתכח כתיב ביה ד]אביכון פלחס שמיא ואימיכון פלחדד שמה [ודשמ]ע לנא עלין]כון אנחתנא ית מאי דשמיע להון מין רקיעא [כ]לאכון שומין ביש]ן דזך נור גדא בג]רא שמעי וצותי ופוקי מין ביתיה ומין דירתיה דהדין גיונאי בר (מא)מי (ומין ר)שנוי איתתיה בת מארט</p>
<p>ותוב לא] תיתחזין לה לאחת בת פרכוי לא בחילמא ד]ליליא ולא בשהרתא דיממא ולב]ניהון ולא בבנתהון ולא בכל אינשי ביתיהון מיטול</p>	<p>ותוב לא תיתחזין להון לא בחילמא ד]ליליא ולא בש(ה)תא <ד>יממא מיטול</p>
<p>דחתימתי בעיזקתיה דא]ל שדי ובעיזקתא דרבי יהושע בר פ]רא חיא דשבעה דיקדמוהי אנתי לילית]א לילי דיכרי וליליתא ניקב]תא דחתפא בנין ויבנן</p>	<p>דחתימתי בעיזקתיה דאל שדי ובעיזקתא ד]רבי יהושע בר] פרחיא ובשבעה דקדמוהי אנ]תי ליל]תא לי]לי די]כרא וליליתא ניקבתא ו(של)ניתא וחטפיתא</p>
<p>משבענא לכין באביר אברהם בצור יצחק בשדי יע]קוב אומיתין] באומוביה ובמומ]תא</p>	<p>משבענא לכון פאביר אברהם בצור יצחק בשדי יעקוב] ב(זה) שמי מ(ש)ד (וזה) זיכרי (... (בדור) (ופה)</p>

<p>מומינא עלכי דתיסבין</p>	<p>אומיתי [...] מומינא עליכי [ד]תיסבין</p>
<p>מין הדין ארדוי בר הורמיזדוך ומין אחת איתתיה בת פרכוי</p>	<p>מין הדא רשנוי בת מראת ומין גיונאי [ב]עלה בר [מ]אמאי</p>
<p>גיטכי וספר תי[רוככי ואגרת שי]בוקכי</p>	<p>גיטכי וספר תירוככי וא[גרת] שיבוקכי [...] משדרנא</p>
<p>מין הדין ארדוי בר הורמיזדוך ומין אחת איתתיה [.....] פ חון בזיו פנים [.....]</p>	<p>[ל]ך מלאכין קדישין בח[ת]מתיה ד(שב)יב(י) נורא בגלגלי רכובי אופני(ם) ועומד(ות) החי(ו)[ת] ומ[ישתחות באש כיסאו ובמי(ני) דיגלו</p>
<p>אהיה אשר אהיה שמו קץ שמו קם שמו אבקב שמו יוקידים שמו + ובמומתא דאנא מומינא [.....] על מלאכה רבה [.....]</p>	<p>אהיה אש[ר] אהיה שמו א(ין) שמו חי שמו א(דר)[..] שמו (יוקידי) שמו ובמומתא (ד) מלאכין קדישין בחת[מא]...תא ודעזריאל מלאכא רבא ובקבקיאל מלאכא רבא ובעקריאל מלאכא רבא עקרית (סנא)תא</p>
<p>אתא</p>	<p>בישאתא אתא</p>
<p>אף אנתי ליליתא בישתא</p>	<p>אף אנתי ליליתא בישתא {י א</p>
<p>קבילי גיטכי וספר תירוככי ואגרת שיבוקכי מין הדין ארדוי בר הורמיזד[ו]ך ומין אחת איתתיה בת פרכוי</p>	<p>(ק)[בל]י (גי)טה טו[נ]לי ספר פיטורכי[ן] ואגרת שיב[ו]קכי מין הדין ג[יונאי בר מאמאי ומין רש]ני איתתיה [בת] (מאר[ת])</p>
<p>ותוב לא תיהדרין עליהון מין יומא דנן ולעולם</p>	<p>ותוב לא תיהדרין עליהון מין יומא דנן ולעולם</p>
<p>...אמן אמן סלה הללויה</p>	<p>אמן אמן סלה</p>
<p>חתומי עלוהי יודה גבריאל</p>	<p>חתומי עלוהי יו(ד)ה (ג)ב(ר)יאל</p>
<p>תוב אומיתי ואשבעית עלכי ליליתא בישתא</p>	<p>תוב אומיתי וא(ש)[בעתי עליכי ...] ליליתא ב[ישתא]</p>
<p>ורוחא בישתא בין דיכרא ובין נ[יקבתא].....נייה</p>	<p>ורוחא בישתא [...] אשב[עית עלכי ...] על מרכבות</p>
<p>דארדוי בר הורמיזדוך ומין אחת איתתיה בת פרכוי</p>	<p>יקרא דתיקבלין (מו {י})מתא [...] ותיתרחקין מין</p>

ויתקימין להון בניהון אנון אמן אמן סלה הללויה	הדא רש[נוי] בת מראת ויתקימון לה[א....א] אמן אמן סלה הללויה
---	---

בקבוצת הקערות הזו ניתן להצביע על כמה מקבילות לספרות חז"ל שנדונו בפרק הקודם לצד מקבילות חדשות: השימוש בלשון מדברים בשטרות - "אמר לנא רבי יהושע בר פרחיא גיטא אתא ל[כא] מיעיבר ימא", הפנייה אל האישה (בגוף שני) בגט - "אף אנתי ליליתא בישתא קבילי גיטכי וספר תירוככי ואיגרת שיבוקכי", המונח "גט הבא מעבר לים" וכן השוועה בשמות האבות - "משבענא לכוון באביר אברהם בצור יצחק בשדי יעקוב".

השימוש בלשון מדברים בשטרות – "אמר לנא":

בקערות מקבוצה זו ניתן למצוא בכמה מקומות את השימוש בלשון מדברים, ובאופן ספציפי יותר שימוש בצירוף "אמר לנא".¹⁷⁶ לדעתי, השימוש דווקא בצירוף זה אינו מקרי והוא משקף את רצונם של כותבי הקערות לחקות טרמינולוגיה משפטית מקובלת בשטרות יהודיים. הטרמינולוגיה המשפטית "אמר לנא" מופיעה בשטרות רבים החל מתקופת הגאונים. בתלמוד הבבלי ניתן למצוא את המונח פעם אחת, בסנהדרין כט ע"ב, שם מובא נוסח של שטר הודאה בו הושמט המשפט המכיל את הצירוף "אמר לנא". בהמשך דנה הגמרא בדינו של שטר זה, וכך הנוסח על פי כתב היד התימני:

ההיא אודיתא דלא הוה כתי' בה אמר לן כתובו וחתומו והבו ליה אביי ורבא דאמרי תרויהו הינו מלי דריש לקיש דאמי ריש! ל?קיש אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן נעשה גדול.

¹⁷⁶ ניתן לראות על פי הטבלה שלעיל שבחלק מהמקומות לא ברור האם מדובר בלשון מדברים, "לנא", או בלשון נוכח, "לכא", והדבר תלוי בקריאת המקור. בין כך ובין כך בשתי המקבילות ניתן לראות את הקריאה הבטוחה "אמר לנא ר' יהושע בר פרחיה".

במינכן 95 ובדפוס מובא הנוסח "אמר לנא" במקום "לך". על אף שכתב היד התימני הוא בכיר כתבי היד ובעל נוסחאות עדיפות ברוב המקרים,¹⁷⁷ נראה שבמקרה זה הנוסח המקורי יותר הוא "לנא" כבנוסח כתבי היד האשכנזיים ואילו כתב היד התימני תיקן את "לנא" ל"לך" כיוון ש"לך" היא הצורה הנפוצה בתלמוד הבבלי,¹⁷⁸ ואילו "לנא" היא הצורה הרשמית והקדומה יותר שמתאימה דווקא ללשון שטרות.¹⁷⁹ אשר לטיב הצורות, סיומת המדברים "-נא" (לעומת "-ך") היא כאמור הצורה הקדומה והרשמית יותר, ואילו הסיומת המקוצרת המקובלת בבבלי היא "ך"/"יך". את הצורה "לנא" ניתן למצוא בארמית מקראית,¹⁸⁰ בתרגום אונקלוס¹⁸¹ וכן בכתבי הגאונים (כפי שאראה להלן). כמו כן מופיעה הצורה, כפי שראינו, בקערות ההשבעה.¹⁸²

בספר השטרות לרב האי גאון מופיע הביטוי "אמר לנא" שמונה עשרה פעמים בשלושה עשר שטרות שונים.¹⁸³ חשוב לציין שהמונח אמנם אינו מופיע בשטר הגט או הכתובה, אך הוא מופיע כאמור בשטרות רבים אחרים.¹⁸⁴ לעומת זאת, הצורה "לך" אינה מופיעה כלל בספר השטרות לרב האי גאון, אם כי היא מופיעה פעמים אין ספור בכתבי הגאונים וביניהם ספר השאלות, ספר הלכות גדולות, ספרי תשובות ועוד. עובדה זו מוכיחה ש"לנא" היא אכן צורה רשמית המתאימה ללשון שטרות גם בתקופת הגאונים.¹⁸⁵

¹⁷⁷ ראו מ' סבתו, כתב יד תימני.

¹⁷⁸ מבדיקה בתלמוד הבבלי עולה כי המילה "לך" מופיעה כמעט בכל עמוד בתלמוד. לעומת זאת, על פי בדיקה ב"מאגרים - מפעל המילון ההיסטורי ללשון עברית", המילה "לנא" מופיעה בתלמוד הבבלי רק שלוש פעמים.

¹⁷⁹ אמנם אפשר לטעון שכתבי היד האשכנזיים תיקנו על פי שטרות ידועים להם, אך לדעתי משכנע יותר לומר שכתב היד התימני התאים את הצורה למקובל כמעט בכל עמוד בתלמוד. מכל מקום, גם אם נקבל את הנוסח התימני "אמר לך" הרי שלפנינו ביטוי מקביל בקערות ובתלמוד.

¹⁸⁰ ספר עזרא ד, יד.

¹⁸¹ מופיע פעמים רבות לאורך תרגום אונקלוס לעומת "לך" שאינו מופיע כלל.

¹⁸² ראו: יוסולה, קערות, 161-162.

¹⁸³ על פי מהדורת ש' אסף.

¹⁸⁴ השטרות בהם מוזכר "אמר לנא": שטר הלוואה, שטר אביזאריה, שטר זביני דבאתי, שטר מתנה, דאיתקי, שטר פקדתא, שטר מודעא, שטר אפיטרופא ליתומים, שטר פסקתא, שטר שריאתא, שטר כתובה דמירכסא ושטר שליחות לקידושי אישה.

¹⁸⁵ לאחר תקופת הגאונים ניתן למצוא את המונח "אמר לנא" בין היתר בשטרות ממחזור ויטרי ובספר העיטור, בשטר כתובה ובשטר יבמה בספר משנה תורה לרמב"ם ועוד.

התופעה שהצבעתי עליה לעיל, שימוש בסימנות קדומות ורשמיות יותר בלשון הקערות, שייכת לתופעה רחבה הרבה יותר, דהיינו: צורות לשוניות קדומות המשותפות למסכתות המיוחדות, ללשון שטרות, לחלק מכתבי הגאונים וכן לקערות ההשבעה. זאת בניגוד לצורות מאוחרות המקובלות בחלק הארי של התלמוד הבבלי.¹⁸⁶ כיצד ניתן להסביר את העובדה שדווקא בלשון הקערות (המתוארכות לסוף תקופת התלמוד) ובלשון כתבי הגאונים אנו מוצאים נוסח רשמי וקדום יותר מן התלמוד הבבלי הקודם להם בזמן? חוקרים רבים נתנו דעתם לסוגייה זו. כבר אפשטיין במחקריו מציע הסבר לתופעה בכך שהוא מפריד בין דיאלקטים שונים התלויים במיקום גיאוגרפי ובזמן.¹⁸⁷ פרידמן, לעומתו, טוען שאין לתלות את ההבדלים בדיאלקט בזמן החיבור או במקומו אלא בהבדל בז'נרים. פרידמן מוכיח שהדוגמאות שהביא אפשטיין כהסבר לתופעה שייכות דווקא לז'נרים של לשון תפילה, שירה והצהרות.¹⁸⁸ במאמרו על הלשון של מסכת כריתות מציין ברויאר את הדמיון בצורות הארכאיות המופיעות בלשון מסכת נדרים, בתרגום אונקלוס, בקערות ההשבעה ובארמית של הגאונים. לדעתו, המקור המשותף לדמיון זה נעוץ בכך שבכל המקרים מדובר בארמית **ספרותית** ולא בשפה המדוברת, זאת לעומת התלמוד הבבלי המשקף שפה מדוברת, שהלא נוצר בעל-פה.¹⁸⁹ גם מורגנשטרן דן בלשון הגבוהה בנוסחי השטרות המובאים אצל הגאונים והצביע גם הוא על הדמיון ללשונות המסכתות המיוחדות וללשון קערות ההשבעה. על פי דבריו, הסוגות השונות מאופיינות בניב ספרותי גבוה. מורגנשטרן חולק על מסקנותיו של הרוינאן שלפיהן לשון התרגומים, מסכת נדרים, קערות ההשבעה וספרי החלומות משקפים **ניב כפרי**. לטענת מורגנשטרן, לשון הקערות מגוונת הרבה יותר ממה שמציג הרוינאן:¹⁹⁰

¹⁸⁶ אני מודה לפרופ' יוחנן ברויאר שהאיר את עיניי בעניין זה. וראו עוד: אפשטיין, דקדוק, עמ' 13-15; יי קוטשר, למונחי שטרות, עמ' תי"ז-תי"ח; ש' פרידמן, שלוש הערות, עמ' 58-69; מ' מורגנשטרן, ארמית הבבלית, עמ' 9-15; אפשטיין, לקסיקוגרפיה, עמ' 299-390; ברויאר, כריתות, עמ' 1-45; יוסולה, קערות, עמ' 16-21.

¹⁸⁷ אפשטיין מוכיח את דבריו על-ידי הדגמה של השימוש ביו"ד כתחילית לפעלים בגוף שלישי בעתיד. בניתוח הדוגמאות מצביע אפשטיין על הדמיון בין דברי אמוראים קדומים לבין הארמית של השטרות המוזכרים בבבלי וכן לתרגום אונקלוס ולחלק מקערות ההשבעה. ראו: אפשטיין, דקדוק, עמ' 13-14.

¹⁸⁸ ראו: פרידמן, שלוש הערות, עמ' 58-69.

¹⁸⁹ ברויאר, כריתות, עמ' 23-25.

¹⁹⁰ מורגנשטרן, ארמית בבלי, עמ' 14.

.. אפשר שלא כל המעתיקים (של הקערות, א"ב) היו בקיאים בשפה שהעתיקו, אולם השערה זו דווקא מגבירה את הסבירות כי מדובר בניב ספרותי גבוה [...] הקערות המאגיות אינן משקפות שפה עממית, כי אם לשון המלומדים הבבליים. למנסחי הקערות, מאגיה הייתה מדע, לא פולקלור.

מורגנשטרן מדגיש כיצד החשיבה האנכרוניסטית, המזהה את המאגיה עם הפולקלור, פוגעת בהסקת מסקנות באשר ללשון הקערות. כפי שמורגנשטרן ואחרים מוכיחים, הקערות משמרות דווקא שפה גבוהה ורשמית ולא שפה עממית. אכן ישנן שגיאות רבות בלשון הקערות, אך נראה שבאופן כללי יחידות הטקסט הבסיסיות שמופיעות בהן משקפות דווקא לשון רשמית וגבוהה. ניתוח זה של לשון הקערות מתאים גם כן למה שהראיתי לאורך העבודה בעניין השוואת לשון הקערות ללשון השטרות ושטרות גיטין בפרט. ריבוי המקבילות של מונחים המקובלים דווקא בשטרות מוכיח שמנסחי הקערות מנסים לשוות לכתיבתם נופך של מסמך רשמי חשוב ולא של פולקלור להמונים. גם השימוש במונח "אמר לנא", שמשקף משלב לשוני גבוה, מתאים לתפיסה זו. נראה, אם כן, שהגישות שהציגו פרידמן, ברויאר ומורגנשטרן באשר לדמיון בז'נרים (ואף בז'נרים המאוחרים) המשמרים צורות ארכאיות לעומת התלמוד הבבלי, מקבלות כאן חיזוק. נראה שהקערות אכן משמרות ניב ספרותי גבוה. זאת ועוד, נמצאנו למדים על מונח נוסף המשותף ללשון הקערות וללשון התלמוד הבבלי, דבר המחזק את ההשערה שכותבי הקערות הכירו ואף חיקו "שטרות תלמודיים" המקובלים בזמנם.

פנייה בגוף שני בגט:

בקערות מקבוצה זו אנו מוצאים את המשפט "אף אנתי ליליתא בישתא קבילי גיטכי וספר תירוככי ואיגרת שיבוקכי".¹⁹¹ לעומת השימוש בגוף ראשון רבים בגט, שכאמור נמצא רק בשטר אחד בתלמוד הבבלי ונפוץ בעיקר בכתבי הגאונים, הפנייה האישיה אל האישה בגט רווחת כבר מן המשנה, וכך אנו מוצאים במשנת גיטין ט, ג:¹⁹²

גופו של גט: הרי את מותרת לכל אדם, ר' יודה אומ' : ודן יהו(ו) [גי] לך מיני ספר תירוכין [וגט גרושין ו] א(י)גרת שיבוקין (לי) מהך להיתנסבה לכל גבר דיתצביין.

באופן דומה ניתן למצוא פנייה בגוף שני בתוספתא.¹⁹³ בבבלי הפנייה נפוצה גם כן,¹⁹⁴ אם כי בקטעי הגיטין המצויים במסכת יבמות הגט אינו מנוסח בגוף שני.¹⁹⁵ גם בכתבי הגאונים ובספר השטרות לרב האי גאון אנו מוצאים פנייה אל האישה בגוף שני וניתן אף למצוא את השימוש בכינוי הגוף "אנתי" כפי שראינו בקערות הללו, וכך מובא אצל ר' האי גאון:¹⁹⁶

איך אנא פלני בן פלני דממקום פלני וכל שום אחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי... ושבקית ופטריית אותרוכית יתיכי לי[כי] אנתי פלונית בת פל' דממתא פל' וכל שום אחרן וחניכה דאית ליכי ולאבהתיכי ולאתריכי...

¹⁹¹ על פי יוסולה, השימוש בסיומת "-כי" אופיינית לקערות ההשבעה והיא משמרת צורה ארכאית, בניגוד לצורה המקובלת "-קד". את הסיומת "-כי" ניתן למצוא בארמית רשמית, בצורות הזכר בתרגום אוקלוס וכן בארמית של קומראן (אך לעתים היוו"ד הסופית נשמטת). הצורה מצויה בבבלי לעתים רחוקות. ראו יוסולה, קערות, עמ' 85-86.

¹⁹² על פי כתב יד קאופמן. עוד דוגמאות לפנייה אל האישה במשנה ז, ג: "הרי זה גיטיך אם מתי זה גיטך מחלי זה זה גיט[י]ך לאחר מיתתי לא אמר כלום מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי הרי זה גט מהיום לאחר מיתתי אינו גט", וכך גם במשניות ה' וז' ובפרק ח, ב: "אמ' לה כינסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו קורא והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה [הרי] הוא גיט[י]ך נתן בידה והיא ישינה נעורה קורא והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הוא גיט[י]ך".

¹⁹³ ראו תוספתא גיטין, בעיקר פרקים ה-ו.

¹⁹⁴ ראו למשל: יומא יג ע"ב, סוכה כג ע"ב, יבמות סט ע"ב, כתובות ג ע"א, כב ע"ב, פו ע"ב, גיטין עב ע"א ועוד.

¹⁹⁵ יבמות קטו ע"ב – קטז ע"א, ראו פירוט בפרק הבא.

¹⁹⁶ ספר השטרות לר' האי גאון, עמ' 17.

כאמור, מצויות הקבלות רבות לפנייה אישית אל האישה בגט לאורך ספרות חז"ל, אך בסעיף זה שוב מתעוררת השאלה האם ניתן להתייחס לדמיון בין הקערות לבין דברי חז"ל והגאונים כדמיון ייחודי או שמא מדובר בצירוף מקרים בעלמא.¹⁹⁷ זאת כיוון שבניגוד לצירוף "אמר לנא", שנראה שהוא צירוף מילולי המיוחד לשטרות, הפנייה לאישה בגט היא אולי מובנת מאליה ויכולה הייתה להיווצר גם ללא היכרות הדדית בין כותבי הקערות לבין הגט החז"לי. כמו כן, ייתכן שהסיבה לפנייה אל המגורשת היא שונה בשני הקורפוסים: אצל חז"ל מדובר בפנייה המבוססת על כך שהאישה היא הנמענת המשפטית של השטר, בעוד שבקערות מדובר על מעשה מאגי הדורש דיבור ישיר אל השד (כמו במקרה של חרמות והשבעות).

גט הבא מעבר לים:

בקערות מקבוצה זו מצאנו את הפורמולה: "גיטא אתא לנא מיעיבר ימא". השימוש בגט הבא מעבר לים מעלה מיד את האסוציאציה המתבקשת לפרק הפותח של משנת גיטין:¹⁹⁸ "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". מהמשנה הזאת במסכת גיטין ואילך מתפתחת אצל חז"ל קטגוריה של "גט הבא ממדינות הים". נשאלת השאלה האם יש קשר בין הנוסחה המצויה בקערות אלו לבין הקטגוריה ההלכתית. אך לפני בחינת הקשר ראוי לשאול מה משמעות הביטוי הנזכר בקערות אלו: "גט הבא מעבר לים"? כיצד ניתן לפרש את הביטוי בהקשרו? נראה שהתשובה טמונה בקשר בין הקערות מקבוצה זו לבין הקערה שאליה התייחסתי בפרק הקודם, שבה ר' יהושע בן פרחיה מגרש את הלילית שלא ידעו את שמה. כזכור, בקערה זו מצאנו:¹⁹⁹

..דכתבו ושדרו לה לרבי יהושוע בר פרחיה כד הות ההיא ליליתא ד(ח)נקה לבני אינשה ושדר עלה יהושוע בר פרחיה שמתא ולא קבילת מחמת דלא הוא דידע שמה וכתבו שמה בגיטא וכריזו עלה ברקיעא בגיטא דאתא לכא מן עיבר ימא...

¹⁹⁷ פרופ' גידי בוחק העירני שפנייה בגוף שני לשד מתועדת כבר בנוסחאות גירושי שדים מתקופת בית שני, על כן נראה שהמקבילה

לנוסחאות הגט היא מקרית.

¹⁹⁸ משנת גיטין א, א, על פי כת"י קאופמן.

¹⁹⁹ מתוך: AMB5, דיון ומקבילה בשקד, פואטיקה, וראו הררי, הכישוף היהודי, עמ' 184.

עד עתה נטו חוקרי הקערות לראות במתואר בקערה זו סיפור בודד שיש לקראו במנותק מן הקערות האחרות. לדעתי, כפי ששערת בפרק הקודם, טיפוס קערה זה משמש תשתית לכל האזכורים האחרים של ר' יהושע בן פרחיה בקערות ההשבעה. גם בקבוצת הקערות הנדונה כאן נראה שהסיפור המוכר על ר' יהושע ו"ההיא ליליתא" הוא הבסיס לכתוב. וכך, כאשר כתוב בקערות מקבוצה זו: "...אמר לנא רבי יהושע בר פרחיא גיטא אתא ל[כא] מיעיבר ימא ואישתכח כתיב ביה [ד]אביכון פלחס שמיה ואימיכון פלחדד שמה [ודשמיע לנא עלי]כון אנחתנא ית מאי דשמיע להון מין רקיעא", מדובר לדעתי בהפניה ברורה לקטע מן הקערה המצוטטת לעיל שבו מובא הסיפור התשתיתי על ר' יהושע בן פרחיה: "וכתבו שמה בגיטא וכריזו עלה ברקיעא בגיטא דאתא לכא מן עיבר ימא". כלומר, יש לפרש את הקערה שלנו כך: בזמן של הלילית שלא ידעו את שמה התקבל גט מעבר לים שנמצא שכתוב שם את שם אביה פלחס, ואת שם אמה פלחדד, ואנחנו שמענו את מה שהשמיעו לנו מן הרקיע, כלומר את שמות הוריה של הלילית. בקערה, המהווה את התשתית לסיפור הלילית שלא ידעו את שמה, נאמר ששמה מתגלה **בגט הבא מעבר לים** והכריזו עליה **ברקיעא** אך בקערה עצמה לא מוזכר שמה.²⁰⁰ בקערות מקבוצה זו, לעומת זאת, אכן מתגלה מה היה שמה של הלילית ההיא ("ואישתכח כתיב ביה [ד]אביכון פלחס שמיה ואימיכון פלחדד שמה") **בגט הבא מעבר לים** אשר התגלה מן ההכרזה השמימית ("מן רקיעא") ועל ידי כך ניתן היה לגרש אותה. שוב אנו עדים, כבפרק הקודם, לשימוש במסורת על ר' יהושע בן פרחיה הידועה מן הקערות בצורת היסטוריולה, ולשימוש בכוח הסיפור ההוא כמקור כוח מאגי לגירוש השדים עבור כותב הקערה שלנו.

גם אחרי הבנת הרקע של הסיפור קשה עדיין להבין מדוע הגט שהוכרז על הלילית הוא דווקא "גט הבא מעבר לים". האם הדבר מרמז על מיקומה של הלילית? או שמא מדובר בהיכרות עם המונח החז"לי?²⁰¹

²⁰⁰ נקודה זו הפתיעה את החוקרים, וכך כותב שקד:

"The story told guarantees that the name is known and that the demons are under control, although it is remarkable that no actual demon's name is mentioned in the spell"

אך לעניות דעתי, בעוד שבקערה זו השמות אכן לא מוזכרים, בקערות אחרות כתוב במפורש שמות אביה ואמה של הלילית היו פלחס ופלחדד.

²⁰¹ שי סקונדה (בשיחה אישית) הציע להסביר את השימוש במונח זה על רקע דברי רבה בפתיחת מסכת גיטין בתלמוד הבבלי: "המביא גט" מאי טעמא אמר רבה לפי שאין בקיאיין לשמה ורבא אמ' לפי שאין עדים מצויין לקיימו". כלומר, על פי דברי רבה, בגט הבא ממדינות הים יש צורך בעדות של כתיבה וחתימה בפני העדים מכיוון שלא בקיאים "לשמה" של המגורשת. סקונדה הציע

לעניות דעתי, השימוש במונח "גט הבא מן עיבר ימא" נועד רק לציון המרחק מן הלילית באמצעות קטגוריה מוכרת של גט הנשלח למרחקים, אך אין הדבר מעיד על היכרות של כותבי הקערות עם דיונים תלמודיים ספציפיים בעניין זה.²⁰² כלומר, ייתכן שכותבי הקערות הכירו את המונח החז"לי "גט הבא מעבר לים", אך לאו דווקא את השקלא וטריא ההלכתית הנלווית למושג זה. נמצאנו למדים שכמו במושג "מיומא דנן ולעלם", יש הקבלה לדברי הדור השלישי והרביעי של אמוראי בבל (רבה ורבא) אך רק בשימוש המשותף במושגים ולא בפירושם על ידי אמורא ספציפי.

שימוש בשמות האבות בשבועה:

בסיום הקערות המקבילות מצויה הנוסחה "משבענא לכין באביר אברהם בצור יצחק בשדי יעקוב". השימוש בנוסחה ייחודי לקבוצת קערות זו, ובקורפוס הקערות שפורסמו ניתן למצוא אותה רק כאן.²⁰³ כבר במקרא ניתן למצוא שימוש נרחב יחסית בכינוי "אביר יעקב" (בבראשית, ישעיהו ותהילים)²⁰⁴ וכן במונח "צור ישראל",²⁰⁵ אם כי אפשר לטעון שמדובר שם בעם ישראל ולא בשמו האחר של יעקב. מרטין

שכותבי הקערות השתמשו בקטגוריה של "גט הבא ממדינות הים" כדי להדגיש את חוסר ההיכרות עם שמה של הלילית, כפי שמסופר בקערה שצוטטה לעיל. מובן שאין משתמשים במונח כקטגוריה הלכתית אלא כמונח המוכר לכותבי הקערות ובא לידי ביטוי בקערה מאגית. אם אכן כך הדבר נמצאנו למדים על היכרותם של כותבי הקערות עם מונחים הלכתיים ספציפיים מדברי רבני בבל, ואף על היכרותם עם השקלא וטריא ההלכתית ועם דעתו של אמורא ספציפי, רבה. לעצם טענתו של סקונדה, קשה להתעלם מכך שהסיפור סובב סביב "גט הבא מעבר לים" בשילוב חוסר היכרות עם שמה של הלילית, וקשה לטעון שמדובר בצירוף מקרים. מאידך גיסא, דווקא הגט הבא מעבר לים הוא הגט ששמה של הלילית אכן מופיע בו: "דלא ידענא שמא כבר פירישו (לי) משבעה יומי בראשית ודלא פירישו לי משבעת יומי בראשית כבר פירישו לי בניטא דאתה לכא מן עיבר ימא..." וכן "וכתבו שמה בניטא וכריזו עלה ברקיעא בניטא דאתא לכא מן עיבר ימא". וכן יש לשאול גם על כך שהפירוש תלוי במונח "לפי שאין בקיאין לשמה", ועל פי הפירוש המקובל של התלמוד מדובר בחוסר בקיאות בהלכה של כתיבה "לשם" האישה, ולא בחוסר בקיאות בשם עצמו וראו גיטין כ"ד ע"א – כד ע"ב.

²⁰² ראו הערה קודמת.

²⁰³ מלבד בשתי הקערות הללו ניתן למצוא את הביטוי פעם אחת באוסף סכויין העומד להתפרסם על ידי פרופ' שאול שקד.

²⁰⁴ השימוש במונח "אביר יעקב" מופיע במקרא בספר בראשית וכן בספר ישעיהו ובתהילים. בראשית מט, כד: וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיִּפְּזוּ זְרַעִי וַיְדִי מִיַּד אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רָעָה אֲבָן יִשְׂרָאֵל, בישעיה מט, כו: וְהֶאֱכַלְתִּי אֶת-מוֹנֵיךָ אֶת-בְּשָׂרְךָ, וְכַעֲסִיס דָּמָם יִשְׁכְּרוּ;

ריסט הצביע במאמרו על מקבילה לנוסחה זו מספר בן סירא פרק נא, יב: ²⁰⁶ "הודו למגן אברהם כי לעולם חסדו. הודו לצור יצחק כי לעולם חסדו. הודו לאביר יעקב כי לעולם חסדו..." בפסוק זה יש הצמדות של כינויים דומים: "צור יצחק" - בדומה למצוי בקערות ההשבעה, "אביר יעקב" (כבפסוק המקראי) - בדומה ל"אביר אברהם" שבקערות. שימוש בכינויים מעין אלו ניתן למצוא גם בפיוט ובתפילה הקדומה. ²⁰⁷ על אף שיש דמיון בין הקערות לבין מקורות קדומים אחרים, לא מצאתי מקור זהה לכינויים הללו. הכינוי הדומה ביותר הוא כאמור הכינוי "צור יצחק", הנמצא בבן סירא ובקערות ואין לו מקור מקראי. ראוי לציין שכיוון שההקבלות האחרות הן בעיקר מן הפיוט (ומסתבר שאף המקור בבן סירא הוא ליטורגי), נראה שהנוסחה המופיעה בקערות מתאימה לקטגוריה של הקבלות בין קערות ההשבעה לבין הליטורגיה היהודית (ראו מבוא). ייתכן שצירוף זה שימש בתקופת הקערות בלשון התפילה, אך מובן שלא ניתן להוכיח סברה זו.

ללשון השבועה בשם האבות ("משבענא לכין באביר אברהם...") ישנה מקבילה בבראשית רבה: ²⁰⁸ "ויודר יעקב גוי אשר פצו שפתי וגוי. אמר ר' יצחק הבבלי: מן דנדר מצווה. מהו לאמר? לאמר לדורות כדי שיהו נודרים בשעת צרתן יעקב פתח בנדר תחילה לפיכך כל מי שהוא נודר לא יהא תולה את הנדר אלא בו. אמר ר' אבהוא כתיב: 'אשר נשבע לי נדר לאביר אברהם' ולאביר יצחק אינו אומר כן, אלא לאביר יעקב תלה את הנדר במי שפתח בו תחילה.

וְנָדְעוּ כָל-בָּשָׂר, כִּי אֲנִי ה' מוֹשִׁיעַד, וְגֹאֲלָד, אֲבִיר יַעֲקֹב. ", ס, טז: " וְנִנְקַת חֶלֶב גּוֹיִם, וְשֵׁד מְלָכִים תִּינָקִי; וְנִדְעַתְּ, כִּי אֲנִי ה' מוֹשִׁיעַד, וְגֹאֲלָד, אֲבִיר יַעֲקֹב", תהילים קלב, ב: " אֲשֶׁר נִשְׁבַּע, לַה'; נִדְר, לְאֲבִיר יַעֲקֹב. ה' עַד-אֲמַצָּא מְקוֹם, לַה'; מִשְׁכָּנוֹת, לְאֲבִיר יַעֲקֹב".

²⁰⁵ שמי"ב כג, ג: "אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים", ישעיה ל, כט: "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב פהולד פחליל לבוא בהר ה' אל צור ישראל".

²⁰⁶ ספר בן סירא, על פי קטע גניזה ב, עמ' 65. על מקורות אלו ואחרים ראו מאמרו של ריסט, אלהי אברהם, עמ' 289-303 וראו במיוחד עמ' 290-291.

²⁰⁷ ראו למשל בפיוט "אמת ויציב" המתוארך למאה ה-2 לספירה, בו כתוב: "אמת הוא לעולם מלכינו צור יעקב מגן ישעינו". הפיוט מצוטט גם בתקופה מאוחרת יותר בסדר רב עמרם גאון.

²⁰⁸ בראשית רבה פרשה ע, א, על פי כתי"י וטיקן 30.

מדרש זה מפרש את הפסוק מתהילים קלב, ב: "אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב", ואת הפסוק מבראשית כח, כ: "וידר יעקב נדר". ר' יצחק דורש שמי שנודר יתלה את נדרו ביעקב מפני שהוא נדר ראשון, ור' אבהו דורש שהמקרא מתהילים "נדר לאביר יעקב" מתייחס לכך שיעקב נדר תחילה ולכן הכתובים תולים את הנדר בו. לכאורה, יש כאן דמיון למה שמצאנו בקערות הללו השבועה בשם יעקב. אמנם בקערות מדובר גם על "אביר אברהם", בניגוד גמור לדברי המדרש ("לאביר אברהם ולאביר יצחק אינו אומר..."), אך עדיין ישנה זיקה לעצם השבועה בשמות האבות. למרות הדמיון, קשה לקבוע אם ניתן לקשור בין המדרש לבין הקערות ולהצביע על היכרות של כותבי הקערות עם המדרש, אבל ייתכן ששבועה בשם האבות (בשם כל האבות או רק בשם יעקב) הייתה תופעה מוכרת בזמנם של חז"ל הן בארץ ישראל הן בבבל.²⁰⁹

ג. קערות "אנה פלוני בר פלונית" (שתי קערות ארמיות):

בקבוצה זו יש שתי קערות הדומות בתוכן לקערות מן הקבוצה הקודמת, אך ישנם הבדלים בין שתיהן לבין הקערות האחרות בניסוח ובאורך. הקערות מקבוצה זו קצרות הרבה יותר מן הקערות בקבוצה דלעיל. הקבוצה הנדונה כאן מוסיפה קטגוריות נוספות להשוואה לספרות חז"ל. ייחודן של קערות אלו בכך שהן פותחות בגוף ראשון (כאילו נכתבה הקערה **על ידי הלקוח**), לשון יוצאת דופן בקערות ההשבעה. כלומר, הניסוח הפותח את הקערה יוצר את הרושם שמדובר בגט ממש, ורק לאחר מכן מופיע הניסוח המקובל בקערות שבו שם הלקוח מובא בגוף שלישי. מבנה הקערות בקבוצה זו:

1. פתיחה בכותר המציין זמן.

2. הבאת שם הלקוח בגוף ראשון ופטירת השדים בגט.

²⁰⁹ ביטוי נוסף לשימוש בשמות האבות בלשון שבועה ניתן למצוא במונח "מריה דאברהם", המביע תמיהה על דבר הנאמר קודם לכן. הביטוי מופיע בכמה מקומות בתלמוד הבבלי (בבא בתרא קלד ע"ב, כתובות ב ע"א, שבת כב ע"א, עירובין עה ע"ב).

3. תיאור שילוח השדים, שאמן פלחס ואביהן פלחדד, עירומים וסתורי שיער.

4. סיפור הבאת הגט ממדינות הים על-ידי ר' יהושע בר פרחיה.

5. חתימה

בטבלה שלהלן מובאות בשלמותן הקערות, אשר התפרסמו על-ידי מונטגומרי ומולר-קסלר :

11a	AIT17
<p>דין יומא מכל יומא שני ודרי עלמא אנה הוניק בר אחת שביקת ופיטרית ותרכית יתיכי כומי(ט)ש ליליתא אנתי לילתה לילת דברה שלניתה וחטיפיתא {אנה} תלתיכין ארבעתיכין חמישתיכין ערטיל שליחיתון ולא לבישיתין סתיר סעריכין רמי על גביכין שמיע עליכין דאימכין פלחו שמה ואבוכין פלחדד לילתה שמעי ופקי ולא תחוחין לה להוניק בר אחת בביתה פקי אנתי כו מן ביתיה ומן דירתה ומן כלמא ומא דאתשרית ביה גזרת עליכין בשמתא דשלח עליכין יהושע בן פריחיה אומיתי עליכין ביקרא דאבוכין וביקרא דאימכין יהיב לכין גיטיכין ופיטר ופק גיטכין פיטור מן דאתשלחתין בשמתא רבתה עליכין יהושע בן פריחיה אומיתי עליכין דהכדין אמר לנא יהושע בן פריחיה גיטא אתא לנא מעבר ימא אישתכח [כח כתי]ב דאימכין פלחו שמה</p>	<p>דין יומא מכל יומא שני ודרי עלמא אנה כומיש בת מחלפתא שביק[י]ת ופיטרית ותרכיא יתיכי אנתי ליל<י>תא לילית דברא שלניתא וחטיפתא {אנת}תלתיכין ארבעתיכין חמישתיכין ערטיל שלחתין ולא לבישיתין סתיר סעריכין מיעל גביכין שמיע עליכין דאימכין פלחן שמה ואביכין <פ>לחדד ליל<י>תא שמעו ופקו ולא תסיסון {לא} לכ>ומיש בת מחלפתא בביתה פק אתין כל מן ביתה ומן דירתה ומן כלתא ומארתשיה בנה גדרת עליכין בשמתא דשלח עליכון יהושע בר פרוחיה אומיתי עליכין ביקרא דאביכין וביקרא דאימכון וסיב לכין גיטיכין ופיטריכין גיטכי ופיטורכי {דאת שלחתן} בשמתא דשלח עליכין יהושע בן פרחיה דהכדין אמר לכא יהושע בן פרוחיה גיטה אתא לכא מעבר ימא אישתכח כתיב דאימכון פלחן שמה</p>

<p>ואבוכין פלחדד לילתה סמטי ופקי ולא תחוחין לה להוניק בר אחת לא בביתה ולא ב]דירתה ואס]רית וחתמית בעיזקתא דאל שדי ובעיזקתא דיהושע בן פרחיה אמן אמן סלה</p>	<p>ואב>י> כון פלחדד ליל>י>תא פמטו ופקו ולא תסיסון לה לכומיש בת מחלפתא לא בביתה ולא {ב}דירתה אסרית וחתמית בעיזקתא דאל שדי ובעיזקתא דיהושע בן פרוחיה אסיא אסותא ופטרתא מן שמיא לאבא וליזדיד ולחוניק בני כומיש בטילן ומבלטן כל מבכלתא דפירקין להון בשמתא {להון אמן אמן סלה</p>
---	--

כפי שציינתי לעיל, בדרך כלל נמצא בקערות ההשבעה ניסוח בגוף שלישי ביחס לשם הלקוח, כמו בהמשך הקערות מקבוצה זו. הייחוד בקערה זו הוא שהלקוח כותב כביכול את הקערה בעצמו, בדומה לנוסח הגט. עניין זה הוא בעל חשיבות רבה ביחס לגט התלמודי. זאת ועוד, בקערה מקבוצה זו מצויה תופעה המוכרת משטרות חז"ל ושלא נמצאה בקערות עד כה: נתינת כותרת של זמן. כמו כן נמצאים כאן אלמנטים שנזכרו בקערות הקודמות: הפעלים "שבק", "פטר" ו"תרך", גט הבא מעבר לים ואזכורו של ר' יהושע בר פרחיה.

כותרת של זמן

כאמור, בקערות לעיל נוספה נוסחה המציינת את זמנה של הקערה: "דין יומא מכל יומא שני ודרי עלמא". אמנם אין כאן תאריך מדויק, אך הקערה פותחת בהתייחסות לזמן הקערה: "זה היום מכל יום, שנים ודורות העולם". כלומר, כותב הקערה מציין שמדובר ביום מסויים ובשנה מסויימת. נראה שהצורך של כותב הקערה לתת כותרת של זמן קשור למשפט המופיע מיד לאחר מכן: "אנה הוניק בר אחת שביקת ופיטרית ותרכית יתיכיי", משפט המזכיר פתיחה של גט. נראה, אם כן, שהפתיחה בכותרת של זמן באה כדי לחקות את

הטרמינולוגיות המקובלות בשטר ואת העובדה שנהוג היה לציין את התאריך בתוך שטר הגט. ניתן למצוא התייחסות לציין הזמן בתוך הגט כבר בספרות התנאים, כמו למשל במשנת גיטין ט, ד: ²¹⁰

שלושה גיטים פסולים ואם נישאת הוולד כשר: כתב בכתב [ידו ו]אין עליו עדים, ושעליו עדים [ו]אין בו זמן, יש בו זמן [ו]אין בו אלא עד אחד. אלו שלושה גיטים פסולים ואם נישאת הוולד כשר ר' אליעזר אומר אף על פי שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר וגובה (מן) מנכסים משועבדים שאין העידים חותמין על הגט [אלא] מפני תיקון העולם.

על פי משנה זו, גט החסר זמן (אף על פי שהוא חתום בידי עדים) פסול מלכתחילה, ובדיעבד מכשירים את הילד שנולד לאישה מנישואיה השניים. מכאן אפשר ללמוד שיש חשיבות גדולה לציין הזמן בגט, על אף שבמקרים חריגים ניתן לוותר עליו. התייחסות לאופן שבו יש לכתוב את התאריך בשטר מצויה בתוספתא בבא בתרא יא, ב:

גופו של שטר ביום פלי בשבת פלנית בחדש פלי בשנה פלי ובמלכות פלי, לא כתב שם היום בו ידו על התחתוני כל אותה שבת. לא כתוב בו שם שבת ידו על התחתונה כל אותו חדש. לא כתב בו שם חדש ידו על התחתונה כל אותה שנה. לא כתב בו שנה ידו על התחתונה כל אותה מלכות.

נראה ממקור זה שמלכתחילה יש לכתוב את היום, השבוע, החודש, השנה והמלכות, אך אם אין ציון של הזמן המדויק ניתן להסתפק בזמן הקרוב ביותר המצוין. קביעה זו מזכירה את דברי אבא שאול בתוספתא גיטין לגבי חוסר דיוק בכתיבת זמן הגט תוספתא גיטין ז, ו: "גט שאין בו זמן, אבא שאול אומ' אפי' כתוב בו אני היום גרשתיך כשר כתבו ביום שקרע פלי שטרותיו כשר".²¹¹

²¹⁰ על פי כתב יד קאופמן, ובצורה דומה במשנת יבמות ג, ח: "כיצד ספק גירושין כתב בכתב ידו (ו)אין עליו עדים יש לו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד זהו ספק גירושין".

²¹¹ ראו בבלי בבא בתרא קעב ע"ב שמביא את דברי אבא שאול, ובהמשך אותה גמרא מנסה אביי לקרוא את אבא שאול לשיטת רבי אליעזר שעדי מסירה כרתי. וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה גיטין, עמ' 903-904.

על פי דברי אבא שאול כאן נראה שעל אף שהדרישה מלכתחילה היא שבגט יכתב תאריך מדויק, אפשר בדיעבד להסתפק בציון זמן סתמי: "אני היום גרשתידך". צורה זאת שבה יש מחד גיסא אי-דיוק בכתובת התאריך ומאידך גיסא הדגשה שמדובר ביום מסוים, מתאימה מאוד למה שמצינו בקערה: "דין יומא מכל יומא". בבבלי גיטין (יז ע"א) ישנו דיון אמוראי בשאלה מדוע בכלל יש צורך לכתובת הזמן בגט: ²¹²

איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין? ר' יוחנן אמר: משום בת אחותו. דריש לקיש אמר: משום פירות. ריש לקיש מאי טעמא לא אמר כר' יוחנן? אמר לך זנות לא שכיחא ור' יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? קסבר יש לבעל פירות עד שעת נתינה.

בבבלי מובאים שני הסברים להתקנת כתיבת הזמן בגט: ר' יוחנן טוען משום "בת אחותו", וריש לקיש - משום "פירות". נראה שההסבר של ריש לקיש, "משום פירות", נוגע לפירות נכסיה של האישה שהבעל אינו זכאי בהם החל משעת חתימת הגט. אם אין זמן מדויק עלולה האישה להפסיד את הפירות, או לחלופין להוציא אותם לפני שהם באמת שייכים לה. הנימוק המנוסח במילים "בת אחותו" מפורש בסוגייה בירושלמי גיטין ד', ג', מה ע"ג: ²¹³

רב הונא אמר. מפני [מה] התקינו זמן בגט. מפני מעשה שאירע. מעשה באחד שהיה נשוי את בת אחותו וזינת עד שהיא אשת איש. הלך והקדים זמנו בגט. אמר. מוטב שתידון כפנויה ואל תדון כאשת איש.

ממקור זה עולה שהסיבה לחיוב של ציון זמן בגט היא החשש שאדם הנשוי לבת אחותו יגן על אשתו שזינתה. על פי הסיפור המובא לעיל, איש הנשוי לבת אחותו שזינתה הלך ושינה את מועד הגט כדי שידונו אותה כפנויה ולא כאשת איש. כנראה שציון העובדה שהיא "בת אחותו" דווקא נועד להדגיש את קרבתם המשפחתית ואת החשש שהבעל עלול לשקר כדי להגן עליה. נראה שצריך לפרש כך גם את אמירתו של ר' יוחנן בבבלי: "משום בת אחותו". מן המקורות הללו עולה בבירור שישנה תקנה לרשום את זמן הגט בתוכו אך אין

²¹² על פי כת"י וטיקן 130.

²¹³ על פי מהדורת האקדמיה עמ' 1067.

נוסח קבוע ואחיד לציון הזמן.²¹⁴ כפי שציינתי לעיל, בתוספתא מובאת דעתו של אבא שאול שבדיעבד אין צורך לציון את התאריך המדויק אלא רק לציון שמדובר ביום מסויים, כפי שמצינו בקערות. ואכן, גם מן המקורות בתלמוד הבבלי עולה שבזמנם עדיין לא הייתה דרך אחידה לציון התאריך בשטרות.²¹⁵

ממצאי גיטין בארץ ישראל ובמצרים :

בגט שנמצא במצדה מצוין התאריך כך : "באחד למרחשון שנת שת במצדא שבק ומתרחך מן רעתי יומא דנה אנה {יהוסף בר נ} יהוסף בר נקסן...".²¹⁶ אופן ציון התאריך במצדה שונה מן הגיטין המאוחרים יותר שנמצאו בגניזה וכן מגיטין מתקופת הגאונים. בגיטין הללו יש נוסחים דומים, אם כי עדיין אין נוסח אחיד לכתיבת התאריך. כך למשל בגט יפו (מתוך עבודתו של י' דוד) :²¹⁷ "ביום תניא בשובה דהוא תמני עשר יומין לירח סיון בשתא דשמטתא מא דההיא שנת ארבעת אלפין ותמני מאון ותלתין ושבע שני לבריתה דעלמא", ובגט מן הגניזה המובא אצל אסף, מתוך גט דמיאטה (1041):²¹⁸ "בשלישי בשבה בעשרים יום לירח כסליו שנת ארבעת אלפים ושמונה מאות ותרתין שנין לבריאית עלמא...". לעומת זאת בבבל, בכתבי הגאונים, אנו מוצאים כתיבת תאריך בצורה מעט שונה : "בכך בשבת כך וכך לירח פל' בשנת כך וכך ליצירה או לשטרות."²¹⁹ על אף ההבדלים בין הנוסחאות השונות, נראה שבכל השטרות המאוחרים ישנה התייחסות לתאריך מדויק. ואכן, על פי י' דוד שחקר את נוסחי הגיטין בגניזה, החל מתקופת הגאונים מוצאים בכל הגיטין פירוט של היום

²¹⁴ יתרה מכך, ניתן למצוא במשנה התנגדות לנקוב תאריך בדרך מסוימת - "לשום מלכות שאינה הוגנת" (משנת גיטין ח, ה) וראו : כהנא, היחס לנכרים, עמ' 22-24.

²¹⁵ ראו כתובות צד ע"ב : "הנהו תרי שטרי דאתו לקמיה דרב יוסף חד הוה כתוב ביה בחמשה בניסן וחד הוה כתוב ביה בניסן סתמא...". וכן גיטין יז ע"ב : "כתוב בו שבוע שנה חדש שבת מהו איל כשר...".

²¹⁶ גט מצדה, (לעיל הערה 124), עמ' 105.

²¹⁷ ראו : דוד, הגט, עמ' 21.

²¹⁸ ש. אסף, שטרות גאונים, עמ' 32.

²¹⁹ ספר השטרות לר' האי גאון, עמ' 17.

בשבוע שבו נכתב הגט. ההבדלים העיקריים בין הגיטין מתקופה זו נובעים מכך שבבבל רווח המניין לשטרות ובא"י רווח המניין לבריאת העולם.²²⁰

לסיכום, נראה שכותרת הזמן בפתיחת הקערה מובאת כדי לחקות את המקובל בשטר. קשה להכריע האם ציון תאריך לא מדויק קשור לנוהג מקומי של חוסר הקפדה על תאריך, או שמא לשיקולים שונים של כותב הקערה. מכל מקום נראה שקטגוריה זו מהווה חיזוק נוסף לכך שכותבי הקערות הכירו את הגט היהודי וניסו לחקות אלמנטים שונים ממנו.

דיבור בגוף ראשון בגט - "אנה הוניק בר אחת", "אנה כומיש בת מחלפתא"

כאמור, נוסחאות הפתיחה לקערות הללו, בהן שם הלקוח נזכר בגוף ראשון, ייחודיות ביותר. כפי שניתן לראות, הניסוח על גבי הקערה חוזר בהמשך לצורה הרגילה שבה נזכר שם הלקוח על ידי הכותב בגוף שלישי: "שמעי ופקי ולא תחוחין לה להוניק בר אחת בביתה" וכן "שמעו ופקו ולא תסיסון {לא} לכ>ומיש בת מחלפתא בביתה". לדעתי, השימוש החריג בגוף ראשון בפתיחת הקערה נועד כדי לחקות גט, שגם הוא מנוסח בצורה כזו. שימוש בגוף ראשון בגט החז"לי נמצא כבר בספרות התנאים, כפי שראינו בקטגוריה הקודמת:²²¹ "גט שאין בו זמן, אבא שאול אומ' אפי' כתוב בו אני היום גרשתיך כשר". מאידך ניתן למצוא בספרות התנאים גם ניסוחים שאינם מביאים את כינוי הגוף "אני/אנא", למשל במשנת גיטין ט, ג, המצוטטת לעיל. ישנם מקורות נוספים מתקופת התנאים אשר נראים כמנוסחים בגוף שלישי ולכן קשה לקבוע אם ניתן להצביע בתקופה זו על שימוש נרחב בשימוש בגוף ראשון בגט.

בתלמוד הבבלי, נראה שהמקורות החשובים ביותר לעניין זה הם ציטוטי הגיטין הנמצאים במסכת יבמות. יש לציין שאין מדובר כאן בהוראה כיצד לכתוב את הגט אלא בציטוט גט ממש, ואלו הם ציטוטי הגיטין היחידים שמצאנו בתלמוד הבבלי. על כן, חשוב להדגיש את הדמיון הרב למה שמצינו בקערות מקבוצה

זו :

²²⁰ ראו : דוד, הגט.

²²¹ תוספתא גיטין ז, ו.

11a	AIT17	יבמות קטז ע"א	יבמות קטז ע"ב
<p>אנה הוניק בר אחת</p> <p>שביקת ופיטרית ותרית</p> <p>יתיכי כומי {ט} ש ליליתא</p> <p>אתי לילתה לילת</p>	<p>אנה כומיש בת מחלפתא</p> <p>שביק[י]ת ופיטרית</p> <p>ותריא יתיכי אתי</p> <p>ליל>תא לילת</p>	<p>אנא ענן בר חייא נהרדעא</p> <p>פטר ותרין</p> <p>את פלניתא אינתתיה</p>	<p>בצד קלוניא מתא</p> <p>אנא אדור?נילאי</p> <p>נהרדעא פטר ותרין</p> <p>ית פלניתא אינתתיה</p>

בטבלה זו ניתן לראות את הדמיון הרב בין שני הגיטין מנהרדעא המצוטטים במסכת יבמות לבין הנוסח הייחודי המובא בקערות.²²² נראה שהדמיון מחזק את ההשערה שאכן היה ניסיון לחקות את הגט החזל"י המקובל, הן בניסוח הן במונחים. על אף הדמיון בין הגיטין המצוטטים לעיל ישנם מקומות נוספים בתלמוד אשר אינם מנסחים את הגט בלשון "אנא", אם כי במקרים הללו לא מדובר בציטוט מתוך גט.²²³ זאת ועוד, גם בתלמוד הירושלמי ניתן למצוא שימוש ב"אני", אם כי לא בצורה קרובה לקערות כמו שמצאנו בבבלי.²²⁴

השימוש בכינוי הגוף "אנא" נמצא גם בגט מצדה, אולם הניסוח שם שונה מעט מהנוסח המשותף לקערות ולתלמוד הבבלי: "באחד למרחשון שנת שת במצדא שבק ומתרך מן רעתי יומא דנה אנה {יהוסף בר נ} {יהוסף בר נקסן מן } [ה יתב במצדא לכי אתי מרים ברת יהונתן...". בהמשך מובא: "בא[ח]ד למרחשון [שנת שת במצדא שבק ומתרך א]נה מן רעתי יומא דנה יוסף בר נ[קבם] לכי אתי מרים...". ניתן לראות שהגט מנוסח בגוף ראשון ואף כולל את כינוי הגוף "אנה", אך כאמור הוא שונה ממה שמצינו ביבמות ובקערות ההשבעה.

²²² לגבי ההבדלים בשימוש בפעלי הגירוש "פטר", "תרך" ו"שבק", ראו עמ' 39.

²²³ ראו למשל בבלי גיטין, פה ע"ב: "תא שמע רבא בגיטי איך פלניא בר פלניא פטר ותרין ית פלוניא אינתתיה דהות אינתתיה מן קדם דנא מיומא דנן ולעלם".

²²⁴ ירושלמי ב, ג, מד ע"ב: "אפי' כותב אני פלי מגרש את אשתי כשר"; שם, ד, ב, מה ע"ג: הגע עצמך דהוה שמיא ראובן ואפיק שמיא שמעון. אלא אני פלי וכל שם שיש לי. יותר מיכן אמרו. היו לו שתי נשים אחת ביהודה ואחת בגליל... אמ' ר' אילי כתחילה צריך לומי אני פלי שמיא דהוה עם כל שם שיש לי בגליל...".

בכתבי הגאונים אנו מוצאים דמיון לנוסח המובא בקערות ובמסכת יבמות, אך גם כאן יש שוני: אצל הגאונים הנוסח מפורט וארוך יותר. כך, למשל, מובא בספר השטרות לר' האי גאון:²²⁵

בכך בשבת כך וכך לירח פל' בשנת כך ... במקום פלני מותבא דעל נהר או פסגא, איך אנא פלני בן פלני דממקום פלני וכל שום אחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי ולאיתי ולאיתריהון דאבהתי, צביתי ברעות נפשי אניסנא אניסנא ושבקית ופטריית אותרוכית יתיכי לי[כי] אנתי פלונית...

טופס דומה לכתבי הגאונים ניתן למצוא גם בגיטין מן הגניזה, למשל בגט פסטאט משנת 1058:²²⁶ "אנא ניסין בר מחבוב וכל שום דאית לי צביתי ברעות נפשי כד לא אניסנא ושבקית ופטריית ותרוכית יתיכי ליכי אנתי מבארכה בת טוביה וכל שום דאית ליך די הוית אנתת מן קדמת דנא".

ממצאים אלו עולה שהחל מתקופת הגאונים לערך יש נוסח כמעט קבוע בפתיחת הגט ובו מובא שם המגרש עם קידומת כינוי הגוף "אנא". הניסוח כולל פירוט רב יותר מאשר קטעי הגיטין ביבמות. לעומת זאת, הפתיחה המקוצרת של הקערות מזכירה מאוד את הנוסח המקוצר של הגיטין ממסכת יבמות והגט עצמו מנוסח בסדר דומה. כיוון שהניסוח המזכיר את שמו של לקוח הקערה בגוף ראשון הוא יוצא דופן בקערות, וכיוון שיש דמיון רב בין הקערות לבין קטעי הגיטין מיבמות (ראו טבלה לעיל), אפשר להסיק שכותבי הקערות חיקו את הגט היהודי הידוע מתקופתם ושיבצו אותו בקערת ההשבעה.

²²⁵ מתוך ספר השטרות לרב האי גאון עמ' 17. ובצורה דומה בספר הלכות גדולות, עמ' 187-188: "ביום פלוני כו' איך אנא פלוני בר

פלוני וכל שום <וחניכא> דאית לי צביתי ברעות נפשי כד לא אניסנא **ושבקית ופטריית ותרוכית** יתיכי.....".

²²⁶ מתוך: שטרות גאונים, עמ' 32, ובצורה כמעט זהה בשאר הגיטין המובאים שם.

ד. קערות הפותחות ב"הדין גיטא" אשר נכתבו ללקוחה אימי בת קאקי (שש קערות ארמיות)

הקבוצה הרביעית מכילה שש קערות שנכתבו בעבור לקוחה אחת והן דומות זו לזו במבנה ובתוכן. הקערות מכילות מקבילה חדשה לספרות חז"ל, לצד מקבילות שכבר דנתי בהן בפרקים הקודמים וביניהן שימוש בפעלי הגירוש וחתימת הגט. מבנה הקערות בקבוצה זו מתאפיין במרכיבים הבאים:

1. פתיחה ב"הדין גיטא..די כתבתי לה לאימי בת קאקי". ששת הקערות פותחות בנוסחה זהה ונראה שהשימוש במינוח הארמי "זה הגט" מדגיש שכותב הקערה מנסה לשוות לטקסט בקערה מעמד של גט ממש.

2. הרחקת הפגעים הרעים, הקללות והכישופים של "זני זמרתא".²²⁷

3. שימוש במשפט: "דאם תיהוין ראשא ושליטא בנפשיכי לכל אינש דיתצבין די כתבית ליכי גיטא גיט פיטורין.."(ראו בהמשך).

4. הרחקת הלילית "זני זמרתא זניתא", הבאת שמות מלאכים ושם הויה.

5. חתימת הגט.

ארבע מתוך שש הקערות המדוברות התפרסמו בספרו של ד' לוי בטבלה סינופטית, והשתיים הנותרות עומדות להתפרסם על ידי ש' שקד.

"דאם תיהוין ראשא ושליטא בנפשיכי לכל אינש דיתצבין"

בנוסחאות הגט היהודי למן גט מצדה ועד ימינו מובא משפט המביע את הרשות הניתנת לאישה להנשא לאיש אחר אם היא חפצה בכך (להלן: "משפט הרשות"). בקערות מן הטיפוס המדובר ניתן למצוא משפט דומה המובא ככל הנראה כדי לחקות את הגט המקובל. למרות הדמיון המילולי בין המשפטים בשני הקורפוסים, בקערות ההשבעה מקבל המשפט מובן אחר לחלוטין. בניגוד לגט הקלאסי שנועד לגרש אישה, הגט בקערות נועד לגרש שדים. לכן ההשלכות של נתינת רשות לשד לחבור לאדם אחר הן מרחיקות לכת ולא מובנות מאליהן. גם הניסוח של משפט הרשות בקערות שונה מעט מן המשפט המקובל בעיקר בכך שהוא נפתח

²²⁷ לגבי שמה של זני זמרתא ראו לוי, קורפוס, עמ' 53.

במילת תנאי "דאם תיהווין רשאה". אין סיום בהמשך למשפט התנאי והוא נותר בלתי מובן. לויין מסביר שניתן לפרש את מילת התנאי "דאם" כ"דלא". כלומר, במקום שבגט המקובל ניתנת רשות לאישה להתחתן עם אדם אחר, במקרה של הגט בקערות מובא איסור על השד לחבור לאיש אחר.²²⁸ שקד, לעומת זאת, מפרש את הביטוי בדומה למובן הקלאסי של משפט הרשות והוא מסביר את קיומה של מילת התנאי בכך שיתכן שהיה פועל שנשמט מיד לאחריו כגון: "דאם תצבין תיהווין...". זאת ועוד, שקד מביא נוסח של קערה שעדיין לא פורסמה. בקערה זו קיימת מקבילה לחלקו הראשון של המשפט בו לא מובא הנוסח הקשה "דאם", אלא "דיתיהווין ראשא שליטא בנפשיכי".²²⁹ הפירושים הללו מאפשרים שתי קריאות הפוכות של משפט הרשות בקערות: מחד שלילת רשות מן השד להתחבר לאדם אחר, ומאידך נתינת רשות לכך (בדומה לגט הקלאסי). על אף שפירושו של לויין פותר את הקושי הרעיוני במשפט, נראה שפירושו של שקד צמוד יותר לקריאה המקובלת של המילה "דאם". מכל מקום נראה שדווקא שיבוץ משפט זה בקערות, על אף השלכותיו הקשות בדבר התרת הליליות לאנשים אחרים, מחזק את הטענה שכותבי הקערות ניסו לחקות את הגט המקובל על כל מרכיביו.

בטבלה שלהלן מובאת השוואה של משפט הרשות בקערות מטיפוס זה. כאמור, ארבע מן הקערות הללו הובאו בטבלה סינופטית בספרו של לויין, ועליהן אוסיף שתי קערות (JBA 48 ו-JBA 50) העומדות להתפרסם על ידי שקד:²³⁰

M119	M103	JBA 51 MS) (2053/253	JBA 50 MS) (2053/231	JBA 49 MS) (2053/209	JBA 48 MS) (2053/207
דאם תיהווין ראשה (ה)שליטא בנפשיכי	דאם תיהווין ראשה ושליטא בנפשיכי	דאם תיהווין ראשה ושליטא בנפשיכי	דאם תיהווין (ראשה) (ש)ליטא בנפשיכי	(דאם) תיהווין ראשא שליטא בנפשיכי	(דאם) יתיהון ראשה ושליטה (ב)נפשיכי

²²⁸ לויין, שם, עמ' 53 ו-59.

²²⁹ מתוך קובץ הקערות מאוסף סוכיין שעומד להתפרסם על ידי פרופ' שאול שקד.

²³⁰ אני מודה לפרופ' שאול שקד שאיפשר לי לעשות שימוש בקערות אלו.

לכל אינש דיתצבין	לכל אינש דאיתצבין	לכל אינש דיתצבין	לכל אינש דיתצבין	לכל אינש דיתצבין	לכל אינש דיתצבין
די כתבית ליכי גיטא גט פיטורין מן הדא אימי בת קאקי	די כתבית ליכי גיטא גיט פיטורין מן הדא אימי בת קאקי	דיכתבית ליכי גיטא גיט פיטורין מן הדא אימי בת קאקי מן ביתיה כולה	די כתבית ליכי גיטא גיט פיטורין מן הדא אימי בת [קאקי]	די {ת} כתבית ליכי גיטא גיט פיטורין מן הדא אימי בת קאקי מן ב(יתיה מ(ן) ב(ניה וכל שום דאית ליכי	די כתבית ליכי גיטא גיט פיטורין מן אימי בת קאקי כל שום דאית ליכי

מן ההשוואה לעיל ניתן להבחין בשינויים בנוסח משפט הרשות, בעיקר בצורות הכתיב. על אף שמדובר בשינויים קלים, ישנה חשיבות להבדלים הללו בבחינת המקבילות האפיגרפיות הקדומות ובבחינת מקבילות מספרות חז"ל.

מקבילות למשפט הרשות על פי ממצאים אפיגרפיים ומתוך ספרות חז"ל

לויך בספרו הצביע על המקבילה הקלאסית בין משפט הרשות בקערות לבין נוסח הגט המקובל כפי שמובא במשנה תורה לרמב"ם: ²³¹ "דתיהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא לכל גבר דיתצבין...". ניתן להבחין בנקל בזיקה בין שני המשפטים, כאשר רק החלק המדבר על נישואין ממש ("להתנסבא") חסר בקערות. בנוסף למקבילה לגט הקלאסי, שהתגבש רק החל מתקופת הגאונים והראשונים, ישנן מקבילות קדומות יותר (עוד לפני גיבושו של נוסח אחיד), הקרובות יותר לזמן של קערות ההשבעה. המקבילה הקדומה ביותר היא מגט מצדה מן המאה השנייה לספירה, ²³² ניתן להבחין בהקבלה המילולית למשפט הרשות בקערות ההשבעה:

²³¹ משנה תורה לרמב"ם, הלכות גירושין, פרק ד' הלכה י"ב. וראו: לויך, קורפוס, עמ' 53-54, 58-60.

²³² גט מצדה (לעיל הערה 124), עמ' 105.

גט מצדה	"די את רשיא	בנפשכי למהך ולמהי אנתי לכול גבר יהודי די תצבין
JBA 51	"דאם תיהויין ראשאה ושליטא בנפשיכי	לכל אינש דיתצבין

גט מצדה	וב[דין] להוי לכי מני ספר תרכין וגט שבקין..."
JBA 51	דיכתבית ליכי גיטא גיט פיטורין"

הופעת המשפט הדומה כבר בגט הקדום ממצדה מוכיחה לא רק שמשפט הרשות בעצמו הוא בעל מסורת עתיקה וכבר בתקופה קדומה שימש חלק אינטגרלי מנוסח הגט, אלא גם שיש זיקה הדוקה בין קערות ההשבעה לבין מסורות יהודיות קדומות מארץ ישראל.

המקור הראשון להופעתו של משפט הרשות בספרות חז"ל הוא במשנה גיטין ט, ג: "גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ודן יהו(ו)[ין] לך מיני ספר תירוכין [וגט גירושין ו]א(ו)גרת שיבוקין (לו) מהך להיתנסבה לכל גבר דיתצביין". על פי התנא קמא של המשנה, נתינת הרשות היא בעצם מהותו ועיקרו של הגט – "גופו של גט". נראה שהתוכן של 'גופו של גט' זהה למה שמובע במשפט הרשות בקערות, אך המשפט מובא בעברית ובנוסח שונה. בהמשך המשנה מובאים דברי ר' יהודה בארמית והם דומים יותר למה שמצאנו בחלק השני של המשפט בקערות ובגט מצדה.

גם בתלמוד הבבלי ישנה מקבילה למשפט הרשות, אך המשפט לא נמצא בו בשלמותו (הדבר לא מפתיע לאור העובדה שבבבלי לא מצוי כלל ציטוט של נוסח גט שלם). המשפט החלקי מובא אגב דיון בדקדוקי הגט:²³³ "האי מאן דכתיב גיטא..... דתהויין דתצביין תלתא יודין דמשמע תהוין תצבין". מהגמרא בנוסחה

²³³ מתוך גיטין פה ע"ב. סיאם בהיירו נשא הרצאה בעניין הדיוקים המובאים בסוגייה ויחסם לקערות ההשבעה: Siam Bhayro, (2009, June) Divorcing a Demon: Incantation Bowls and BT Gittin 85b, Paper presented at the Talmudic Archaeology Conference at UCL. בהרצאה השווה בהיירו בין הוראות דקדוקיות המובאות בסוגייה, ביניהן הכתיב של "אגרת" ושל "שיבוקין" ו"תירוכין", לבין הממצא בקערות. מסקנתו בבחינת קיומן של ההוראות בקערות היא שהתמונה אינה עקבית: לעתים יש שמירה על הדקדוקים ולעתים לא (בדומה למה שנמצא בגיטין מגניזת קהיר). לדבריו, עצם קיומו של הכתיב המדוקדק בחלק מהקערות מוכיח שהמסורות התלמודיות בעניין זה היו מוכרות ולעתים מקוימות.

כאן עולה שכאשר כותבים את המילים "דתהוייין" ו"דתצבייין" יש להקפיד על כתיבת שלוש יו"דים רצופים בכדי שלא ישתמע "תהויין" ו"תצביין".²³⁴ לאור הדברים הללו ייתכן שהיינו מצפים לראות גם בנוסח הגט בקערות שימוש בשלוש יו"דים, אך מסתבר שכבר בבחינת נוסח הגמרא עולות שאלות לגבי ניסוחה של פסקה זו ואף לגבי האותנטיות שלה בנוסח הגמרא.²³⁵ ולכן נראה שלא ניתן להסיק מסקנה היסטורית ברורה לגבי השתלשלות צורת הכתיב הספציפית בגט בעזרת קערות ההשבעה. אך מעצם הימצאות משפט הרשות בקערות ההשבעה נמצאנו למדים על היקף השימוש והתפוצה במשפט עד כדי כך שניתן למצוא אותה בגט מאגי ה"מוגש" לשד. יתרה מכך, על אף הבעייתיות במתן רשות לשד להתחבר לאדם אחר לא ויתרו כותבי הקערות על שילוב משפט הרשות בקערות. זאת כנראה בגלל החשיבות של חיקוי הטרמינולוגיה המקובלת בשטר בזמנם.

"רשאה ושלטא בנפשה"

בניגוד לחלק הראשון של המשפט, בו מצאנו מקבילה למסכת גיטין, לחלק השני של המשפט אין מקבילה מילולית בספרות חז"ל. אך כאמור התיבה מופיעה כבר בגט מצדה בצורת "רשיא בנפשכיי". כמו כן ניתן למצוא נוסח דומה לתיבה זו בכתבי הגאונים, לדוגמה בהלכות גדולות:²³⁶ "וכדו תרוכית יתיכי דיתיהוייין רשאה ושלטאה בנפשייכי למהך לאיתנסבא לכל גבר דיתצבייין...". וכן בספר השטרות לר' האי גאון:²³⁷ "וכדו

²³⁴ לגבי מהות הדיוק של כתיבה בשלוש יו"דים ישנם כמה פירושים במחקר: לדעת גינצבורג, הצורך בשלוש יו"דים נובע מהרצון להפריד בין גוף שני נקבה לגוף שלישי נקבה עם סיומת יחיד. כלומר, בין 'תהיי' ו'תרצ' ל'יתהיה לי', 'תרצה לדידי'. לעומת זאת מסביר ב"מ לויך ששלוש היו"דים משקף את צורת הכתיב המלא. ההסבר לכך הוא שסימן הנוכחת בעתיד הוא יו"ד נו"ן (תקטלין), וכשהאות השלישית בשורש היא ה"א או אל"ף נכתבת היו"ד בכתיב מלא, כלומר בשתי יו"דים (כדי להראות שלא מדובר בתנועה אלא בעיצור). על כן בנקבה נוכחת יש צורך לכתוב בכתיב מלא, בשלוש יו"דים. ראו: ; ב"מ לויך, אגרת רשי"ג, מבוא, עמ' 58-59. וראו גם א' אפשטיין, קדמוניות, חלק ב', עמ' שעא-שעב.

²³⁵ ראו עדותו של ר' האי גאון לגבי חסרונו של המשפט בתקופתו: גינצבורג, גאוניקה, כרך ב', עמ' 166-167. לדיון מפורט בנושא ולמקורות נוספים ראו: פוקס, גאונים, עמ' 105-107, 230-231; וכן דוד, הגט, עמ' 91-105.

²³⁶ הלכות גדולות, עמ' 188.

²³⁷ ספר השטרות לר' האי גאון, עמ' 18.

פטרית ושבקית ותרוכית יתיכי ליכי די תהויין רשאה ושלטאה (כ"א: "ושלטא") בנפשיכי למהך להתנס[ב]א לכל גבר די תצביין...". נמצאו גם מקבילות מן הגניזה: על פי דוד בגיטי ארץ ישראל הנוסח הרווח הוא "שריא ושביקא ורשאה ושלטאה בנפשכי".²³⁸ בין הנוסחים של גיטי ארץ ישראל מן הגניזה מצוי גם הנוסח "ורשאה ושלטאה בנפשיך", בדומה לכתוב המובא בקערות.²³⁹ בעקבות הממצאים הללו משער דוד שהייתה התפתחות היסטורית בצורת המשפט ובאורכו: מגט מצדה הקצר ביותר ועד לימי הגאונים שבהם נוספה המילה "ושלטא", כאשר "רשיא" הפכה ל"רשאה". במקביל מתייחדים גיטי א"י מן הגט הבבלי בכך שנוספו בהם התיבות "שריא ושביקא".

ואולם הימצאותה של תיבה זו בקערות מראה שהשינוי בנוסח המשפט, בניגוד לדברי דוד, קדום לימי הגאונים וניתן לראותו בקערות כבר בסוף תקופת האמוראים. ייתכן מאוד שמדובר על התפתחות שחלה עוד קודם לכן, אך אין ממצאים אפיגרפיים שיכולים לשפוך אור על שאלה זו. כבמקרים אחרים, גם כאן ניתן להצביע על הקערות כמשנות תמונה שנצטיירה במחקר בדבר התפתחות היסטורית מסויימת של מונח משפטי. נדמה לי שעניין זה מחזק את הסברה שכל טיעון היסטורי בדבר התפתחותו של מונח עתיק הוא בעייתי. זאת כיוון שטיעון כזה נסמך לרוב על חומר חלקי ביותר והתמונה עשויה להשתנות עם כל ממצא חדש.

שתי קבוצות הקערות הבאות אינן מנוסחות כגט אלא מזכירות את הגט בצורות שונות. ככל הידוע לי, הקבוצות הללו אינן מכילות מקבילות חדשות לספרות חז"ל.

ה. קערות עם סיפור גילוי השם (שתי קערות ארמיות)

לקבוצת הקערות הזאת התייחסתי בפרקים הקודמים. לדעתי קבוצה זו מהווה תשתית לכל השימושים הבאים בשמו של ר' יהושע בר פרחיה,²⁴⁰ שתי הקערות בקבוצה התפרסמו על ידי שקד.²⁴¹ מבנה הקערות:

²³⁸ ראו דוד, הגט, עמ' 107, המצטט בין היתר את גט טבריה, רמלה ויפו.

²³⁹ שם, על פי קטע גניזה TS J3.23, וראו מקבילה מטופס שטר חליצה: "דתהוי שריה ורשאה ושלטאה בנפשה", בתוך: פרידמן, מעשה גדול, עמ' 203.

²⁴⁰ ראו בפרקים הקודמים, עמ' 62.

²⁴¹ ראו שקד, פואטיקה, עמ' 191-192.

1. פתיחה : הצהרה על הכנת הקערה לבריאות הלקוח.
2. כבילת השדים והמזיקים אשר שמם ידוע משבעת ימי בראשית.
3. הבאת הסיפור על השדים ששמותיהם לא התגלו בשבעת ימי בראשית אלא התגלו בהכרזה שמימית בימי ר' יהושע בר פרחיה בגט הבא מעבר לים. לאחר הבאת הסיפור כותב הקערה מגרש את השדים בצורת "אף אתון...".
4. הבאת שמות האל וסיום.

ו. קערות המכילות התייחסות קצרה לגט

קבוצה זו היא קבוצה גדולה והטרוגנית של קערות אשר מכילות בדרך כלל רק איזכור קצר לעניין הגט : "כמא דכתבין שידין גיטין לינשיהון ותוב לא חדרין עליהון כך...". עקב ההטרוגניות של הקבוצה קשה לצייר מבנה מקביל של הקערות (שכן ישנן כמה תתי קבוצות). לעניין ההשוואה עם ספרות חז"ל לא מצאתי חומר חדש.

בעבודה זו עסקתי בתרומתן של קערות ההשבעה לחקר התלמוד. נטייה רווחת במחקר רואה בחכמים חברים בשכבת אליטה שכלתנית, ובממצאים כמו קערות או קמעות - אובייקטים השייכים לפולקלור ולדת העממית. ייתכן שזו הסיבה לכך שחוקרי תלמוד מיעטו להתייחס לממצאים נדירים אלו ותחמו את דיונם בקערות לענייני לשון ובלשנות. ואולם, הממצאים הראשוניים שהצגתי בעבודה זו מצביעים בצורה ברורה על קשר בין עולמם של חכמים לבין עולמם של כותבי הקערות. ציטוטים רבים של פסוקים על הקערות, שימוש בלשון המשנה ומציאותם של מונחים משותפים אינם פרי המקרה אלא עדות לקשר בין הרקע התרבותי של כותבי הקערות לזה של חכמי התלמוד הבבלי.

על מנת לעמוד על אופי התרומה ההיסטורית של קערות ההשבעה לחקר ספרות חז"ל בכלל ולתלמוד הבבלי בפרט שרטטתי את סוגי המקבילות בין שני הקורפוסים ואת משמעותם. סיווגתי את המקבילות ל'מקבילות מובהקות' - ציטוטי פסוקים, ציטוטים מן המשנה וכדומה (תחום שזכה להתייחסות רחבה יותר במחקר באופן יחסי) ול'מקבילות מילוליות' - מונחים ומושגים משותפים. את המושגים המשותפים טענתי שניתן למצוא בשלושה תחומים עיקריים: מאגיה, ליטורגיה ומשפט. **מאגיה**: הקטעים בתלמוד הבבלי שבהם יש הוראות וסיפורים העוסקים בסילוק שדים ומחלות דומים לעתים קרובות לתוכן המובא בקערות ההשבעה. השוואה מדוקדקת בין הקטעים מסייעת להבנת לשון הבבלי ונוסחאותיו וכן להבנת משמעות הסוגיות, כפי שהודגם בתחילת העבודה. זאת ועוד, הימצאותן של פורמולות זהות בשני הקורפוסים עשויה לרמוז על קרבה תרבותית בין השכבות החברתיות ועל היכרות של שתיהן עם פרקטיקות מאגיות שהיו נהוגות בזמן.²⁴² **ליטורגיה**: גם בתחום הליטורגיה ניתן למצוא מקבילות מילוליות בין הקורפוסים, ועובדה זו יכולה לסייע בחקר התפילה הקדומה ולעתים אף בבחינת נוסח התלמוד הבבלי. מבחינה היסטורית, אנו למדים על חברה יהודית לא-רבנית אשר מכירה, לפחות באופן חלקי, תפילות ממסורות חז"ל ומן הפיוט הקדום.²⁴³ **משפט**: המקבילות בתחום המשפטי כוללות מקבילות בנוסח של חרמות, השבעות ושטרות. תחום זה עמד במוקד

²⁴² ראו הדגמה, עמ' 9-17.

²⁴³ ראו הדגמה, עמ' 17-21.

העבודה והודגמו מקבילות רבות לנוסחים משפטיים ספציפיים, בעיקר בנוסח הגט. ניתן לחלק את המקבילות שמצאתי מן הגט המופיעות על גבי הקערות לימונחים משותפים ול'תופעות מקבילות':

המונחים המשותפים: "כל שום דאית לה";²⁴⁴ "גט פיטורין", "אגרת שיבוקין" ו"ספר תירוכין";²⁴⁵ דת בנת ישראל"/"דת משה וישראל";²⁴⁶ "מן יומא דנן";²⁴⁷ השימוש בלשון מדברים בשטרות – "אמר לנא";²⁴⁸ דיבור בגוף ראשון בגט: "אנה פלוני בר פלונית";²⁴⁹ "דאם תיהוין ... לכל אינש דיתצבין";²⁵⁰ "רשאה ושליטא בנפשה".²⁵¹

התופעות המקבילות: כתיבת הגט ב"מותב";²⁵² חתימת "עדים" על הגט;²⁵³ פנייה בגוף שני בגט;²⁵⁴ גט הבא מעבר לים;²⁵⁵ שימוש בכותרת של זמן.²⁵⁶

מן הרשימה דלעיל ניתן להסיק שלוש מסקנות עיקריות:

א. הרשימה מחזקת את טענתו של דן לזין שכותבי הקערות היו סופרים במקצועם שעסקו גם בכתיבת שטרות משפטיים יהודיים.²⁵⁷ עובדה זו מסבירה את השימוש הרב במונחים מעולם השטרות. יתרה מזאת, היכרות עם מינוח ספציפי של טרמינולוגיות משפטיות המוכרות לנו רק מטופס הגט.

²⁴⁴ עמ' 35-38.

²⁴⁵ עמ' 39-43.

²⁴⁶ עמ' 43-46.

²⁴⁷ עמ' 50-52.

²⁴⁸ עמ' 56-59.

²⁴⁹ עמ' 71-73.

²⁵⁰ עמ' 74-78.

²⁵¹ עמ' 78-79.

²⁵² עמ' 32-35.

²⁵³ עמ' 46-50.

²⁵⁴ עמ' 60-61.

²⁵⁵ עמ' 61-63.

²⁵⁶ עמ' 67-70.

ב. ישנם מונחים אשר נמצאים על גבי הקערות, שעצם הימצאותם שם מפריכה או מאששת חלוקת מקובלות במחקר בין מזרח למערב ובין מוקדם למאוחר. כך למשל הדגמתי בעבודה כיצד הימצאותו של המונח "כדת משה וישראל", יכולה לאשש את החלוקה המקובלת בין הנוסח הבבלי – "כדת משה וישראל", לנוסח הארצישראלי – "כדת משה ויהודים". עד גילוי הקערות לא הייתה שום הוכחה שהמונח "כדת משה וישראל" אכן היה בשימוש בבבל לפני תקופת הגאונים.²⁵⁸ לעומת זאת, החלוקה הגיאוגרפית והכרונולוגית בשימוש בשלשת המונחים: "גט פיטורין", "אגרת שיבוקין" ו"ספר תירוכין" שנעשתה על ידי יי בלאו, הופרכה בעזרת קערות ההשבעה כפי שהראה יי דוד.²⁵⁹ על סמך האמור לעיל, טענתי בעבודה שמסקנות היסטוריות הנשענות על חומרים מתקופת חז"ל מחד גיסא, ועל תגליות ארכיאולוגיות חלקיות מאידך גיסא, לוקות בחסר. זאת מכיוון שהחומר המצוי בידינו פותח לנו צוהר מצומצם ביותר לחיים הריאליים בתקופה הקדומה. ייתכן מאוד שהחומרים הקיימים, כולל טקסטים מספרות חז"ל, מצביעים רק על אזורים גיאוגרפיים מסוימים או תקופות היסטוריות מצומצמות ועל כן יש לנקוט במשנה זהירות בהצעת תיאור היסטורי כוללני.

ג. המונחים הנמצאים על גבי הקערות "מן יומא דנך", "אמר לנא", וכן השימוש המסוים בגט בנוסחה "אנה פלוני בר פלונית", מופיעים בספרות חז"ל רק בתלמוד הבבלי, ויותר מכך, הם מופיעים בתלמוד דווקא בהקשר של שטרות/גיטין.²⁶⁰ ממצא זה מלמד לא רק על זיקתם של כותבי הקערות למסורות יהודיות כלליות אלא גם על זיקה ספציפית ליצירה היהודית בבבל בתקופתם ובתקופה שקדמה להם. זאת ועוד, המונח "מן יומא דנך" מיוחס בתלמוד הבבלי לתקנה של רבא (בחלק מהגרסאות: רב). אם נקבל עדות זו, הימצאות המונח בקערות יכולה ללמד על תפוצתן של תקנות חכמים בזמן מחוץ לבית המדרש.

²⁵⁷ ד' לוי, קומוניקציה אישית, אוגוסט 2009.

²⁵⁸ ראו עמ' 43-46.

²⁵⁹ ראו עמ' 42-43.

²⁶⁰ גם המונח המוכר כבר מן התקופה התנאית, "כל שום דאית לה", נמצא שפירושו בקערות מתאים דווקא לפרשנות של התלמוד הבבלי.

במסגרת המצומצמת של עבודה זו לא יכולתי להעמיק בכל המקבילות בין הקורפוסים והורחבה היריעה רק בנושא המונחים המשותפים בגט. כפי שפירטתי לעיל, המקבילות מצויות בתחומים נוספים ועל עניינים אלו אני מקווה להרחיב בעתיד. על אף שההתמקדות הייתה רק במונחי הגט, אני סבורה שבכוחן של הדוגמאות הרבות שהובאו בעבודתי להצביע על הצורך במחקר מקיף בתחום קערות ההשבעה ועל התרומה שמחקר כזה עשוי להעלות לחקר התלמוד ותקופתו.

ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

מקורות קדומים

מקורות חז"ל, ספרות גאונים וראשונים :

אגרת רשי"ג	מהדורת ב"מ לוין, ירושלים תשל"ו.
אוצר הגאונים גיטין	ב"מ לוין, אוצר הגאונים למסכת גיטין, כרך י', ירושלים תש"א.
בראשית רבה	מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה.
דק"ס	ספר דקדוקי סופרים השלם, מהדורת אור החכמה, ירושלים תשס"ב.
הלכות גדולות	מהדורת הילדסהיימר, א-ג, ירושלים תשל"ב-תשמ"ז.
הערוך	על פי דפוס ונציה שיי"ג.
ירושלמי	מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.
סדור רס"ג	מהדורת דוידזון-אסף-יואל, ירושלים תש"א.
ספר החילוקים	מהדורת מרגליות, ירושלים תרצ"ח.
ספר השטרות לר' האי גאון	ש' אסף, 'ספר השטרות לרב האי בר שרירא גאון', מתוך: מוסף התרביץ, שנה א', ספר ג', ירושלים תר"ץ.
פיוטים	י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, חלק א-ד, ניו יורק, תרפ"ד.
שטרות גאונים	ש' אסף, שטרות עתיקים מן הגניזה מתוך: תרביץ ט (תרצ"ח)
תוספתא	מהדורת ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח
תשובות רב נטרונאי	מהדורת ברודי, ירושלים תשנ"ד.

קערות השבעה

- C. D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Missoula 1975. IS = איזבל, קורפוס
- D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls*, London 2003. M = ליון, קורפוס
- J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts From Nippur*, Philadelphia 1913. AIT = מונטגומרי, קערות
- C. Muller-Kessler, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere, Nippur-Texte anderer Sammlungen*, Wiesbaden 2005. MK = מולר-קסלר, קערות
- J. Naveh and S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls*. Jerusalem, 1985. AMB = נוה ושקד, קערות
- J. Naveh and S. Shaked, *Magic Spells and Formulae*, Jerusalem 1993. MSF = נוה ושקד, לחשים
- J.B. Segal, *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London 2000. AMIB = סגל, קערות
- S. Shaked, "The Poetics of Spells, Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity" Abusch, T. and K. Van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic, Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Groningen 1999, 173-195. MS = שקד, פואטיקה

ספרים ומאמרים

- אברמסון, צירופי תשובות
 ש' אברמסון, צירופי תשובות גאונים מתוך: א' ורהפטיג (עורך), ספר היובל
 מנחה לאי"ש, ירושלים תשנ"א.
- אולמר, עין הרע
 R. Ulmer, *The evil eye in the Bible and in rabbinic literature*, N.J. 1994.
- אפשטיין, קדמוניות
 א' אפשטיין, מקדמוניות היהודים – מחקרים ורשימות, ירושלים תשי"ז.
- אפשטיין, מבוא
 י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח.
- אפשטיין, דקדוק
 י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים 1960.
- אפשטיין, פירושי מילים
 י"נ אפשטיין, "פירושי מילים בבליות-ארמיות", מחקרים בספרות התלמוד
 ובלשונות שמיות, כרך א', ירושלים תשמ"ד.
- אפשטיין, לקסיקוגרפיה
 J.N. Epstein. "Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography" *JQR*
 New Series, Vol. XII, No. 3 (1922), 299-390.
- בוהק, קערות
 ג' בוהק, "קערות ההשבעה הבבליות – עבר, הווה ועתיד: על ספרו של דן לוי",
 פעמים 105-106 (2006), 266-253.
- בוהק, מאגיה
 G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008.
- בר-און, גורל
 ש' בר-און, גורל אלהים ואדם, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה
 העברית ירושלים תשס"ב.
- ברויאר, פטרוה
 י' ברויאר, "פטרוה – פיטרוה: לשון בבל והשפעתה על פירוש המשנה בתקופת
 התנאים", לשוננו נח, א (תשנ"ב), 11-21.
- גולאק, לחקר
 א' גולאק, לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, ירושלים תרפ"ט.
- גולאק, שטרות
 א' גולאק, השטרות בתלמוד, ערך והוסיף הערות: רנון קצוף, ירושלים 1994.
- גלר, ישו
 M. J. Geller, "Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and

- Incantation Bowls", *JJS* 28 (1977), 141-155.
- דוד, הגט י" דוד, הגט ונוסחאותיו: על פי תעודות מהגניזה ומקורות אחרים, עבודת גמר לתואר מוסמך, תל-אביב 1991.
- דוד, עדי חתימה י" דוד, "עדי חתימה ועדי מסירה כרתי לאור ממצאי הגניזה הקהירית", סיני קלד (תשס"ה), 46-60.
- דוד, על פטרוה י" דוד, "על פטרוה- פטרוה.. מאת יוחנן ברויאר", לשוננו נח (תשנ"ד), 364-363.
- הררי, הכישוף היהודי י" הררי, הכישוף היהודי הקדום, ירושלים תש"ע.
- טרגיירי, גירושין S. Treggiari, "Divorce Roman Style: How easy and how Frequent was it?" Rawson, Beryl, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991.
- ידין, כתובת בבתא Y. Yadin, J.C. Greenfield and A. Yardeni, "Babatha's Ketubba", *Israel Exploration Journal* 44, 1-2 (1994), 75-102.
- כהנא, היחס לנכרים ס' מ' כהנא, היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים, עת הדעת ג, (תש"ס), 22-36.
- יוסולה, קערות H. Juusola, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowls*, Helsinki 1999.
- לוין, הגט D. Levene, "A happy thought of the magician: the magical get." (ed.), Robert Deutsch. *Shlomo: Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, Tel-Aviv, 2003, 175-184.
- לוין, קערות השבעה D. Levene, "Curse or Blessing, What's in the Magic Bowl." Southampton, GB (2002), 1-48.

- D. Levene, "Jewish Liturgy and Magic Bowls" Hayward, Robert and
Brad Embry (eds.), *Studies in Jewish Prayer*, Manchester 2005.
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ח', סדר נשים, ניו-יורק תשל"ג.
ש' ליונשטם, מעתה ועד עולם, "תרביץ לב, ג (תשכ"ג), 316-313.
A.H. Layard, *Discoveries in the Ruins of Ninveh and Babylon*, London,
1853.
ליירד, גילויים
- R. Leicht, "Mashbia' Ani 'Alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish
and Christian Exorcism Formulae", *Jewish Studies Quarterly*
13/4 (2006), 319-343.
לייכט, משביע אני
- ש' מורג ו' י' קארה, ארמית בבליית במסורת תימן: שם העצם, ירושלים תשס"ב.
מ' מישור, "לקדמות הנוסח 'רופא חולי כל בשר'", לשוננו סה, ב (תשס"ג),
177-179.
מורג, ארמית בבליית
מישור, רופא חולי
- מ' מורגנשטרן, הארמית הבבליית היהודית בתשובות הגאונים – עיונים התורת
ההגה בתצורת הפועל, בכינויים ובסגנון, חיבור לשם קבלת תואר
דוקטור לפילוסופיה, ירושלים 2002.
מורגנשטרן, ארמית בבליית
- D.N. MacKenzie and A. G. Perikhanian, "The Model Marriage Contract
in Pahlavi With an Addendum" *K. R. Cama Oriental Institute*
Golden Jubilee Volume, Bombay 1969, 103-112.
מקנזי, כתובה
- י' נוה, על חרס וגומא, כתובות ארמיות ועבריות מימי בית שני, המשנה
והתלמוד, ירושלים תשנ"ב.
נוה, כתובות
- מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח,
ירושלים תשנ"ח.
סבתו, כת"י תימני
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan
סוקולוף, מילון

- 2002.
- פוקס, גאונים
 ע' פוקס, מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, חיבור לשם
 קבלת דוקטור לפילוסופיה, ירושלים 2003.
- פרידמן, מעשה גדול
 מ"ע פרידמן, "מעשה גדול: קטע חדש מן המעשים לבני ארץ-ישראל", תרביץ
 נא, ב (תשמ"ב), 193-205.
- פורד, עין הרע
 J. Ford, "'Ninety-Nine by the Evil Eye and One from Natural Causes':
 KTU2 1.96 in its Near Eastern Context," *Ugarit Forschungen* 30
 (1986), 201-278.
- פרידמן, כתובות
 M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: a Cairo Geniza Study*,
 Vol. 1-2. New York 1980.
- פרידמן, שלוש הערות
 קוטשר, למונחי שטרות
 ש' פרידמן, "שלוש הערות בדקדוק ארמית בבלי", תרביץ 43 (1973-4), 58-69.
 "קוטשר, למונחי שטרות בתלמוד ובספרות הגאונים", מחקרים העברית
 ובארמית, ירושלים תשל"ז.
- קיסטר, כדת משה
 מ' קיסטר, "כדת משה ויהודאי תולדותיה של נוסחה משפטית-דתית" ד.
 בויארין, מ. הירשמן ואחרים (עורכים). עטרה לחיים: מחקרים בספרות
 התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים
 2000.
- ריסט, אלהי אברהם
 שפר, ליטורגיה
 Martin Rist, "The God of Abraham, Isaac, and Jacob: A Liturgical and
 Magical Formula," *JBL* 57 (1938), pp. 289-303
 P. Schaefer, "Jewish Liturgy and Magic." (ed.), P. Schaefer. *Geschichte*
 - *Tradition - Reflexion: Festschrift fuer Martin Hengel zum 70.*

- Tuebingen*, 1996, 541-556.
- ש' שקד, "כיצד נפטרים משדים ומזיקים?" קדמוניות 129 (2005), 2-5.
- S. Shaked, "'Peace be upon you, exalted angels': on Hekhalot, liturgy and incantation bowls" *JSQ* 2 (1995), 197-219.
- S. Shaked, "The Poetics of Spells, Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity" Abusch, T. and K. Van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic, Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Groningen 1999, 173-195.
- S. Shaked, "Bagdana, king of the demons, and other Iranian terms in Babylonian Aramaic magic", *Acta Iranica* 25, 2 (1985), 511-522.
- תוראן, כל מקום
 "כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עניי: לתולדות המסורות על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים, דימוייהן ולשונוניהן", סידרא כג (תשס"ח), 137-205.
- תן-עמי, מוטיבים
 א' תן-עמי, מוטיבים רבניים בקערות השבעה מאגיות מבבל הסאסנית, עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים 2001.