

## תוכן עניינים

יא	פתח דבר
1	הקדמה

### שער ראשון: ייסוד מנהיגות חול וקודש בקירואן של ימי הביניים

11	חלק ראשון: ייסוד מנהיגות חול
13	1. נוסח מגילת אחימעץ – פלטיאל כמנבא
14	א. ההקשר הטקסטואלי: המחזור במגילה
15	ב. סיפור העלייה לגדולה: ניבוי וגמולו
23	ג. כיבוש מצרים כסיפור עצמאי
26	ד. הגיבור כמנהיג קהילתי
29	ה. סיפור היריבות
32	ו. סיפור המוות וההורשה
40	2. נוסח ספר חסידים – פלטיאל כמרפא
40	א. ההקשר הטקסטואלי: ספר חסידים וסיפור דונולו
43	ב. סיפור העלייה לגדולה: ריפוי וגמולו
48	ג. הגיבור כמנהיג קהילתי
51	ד. סיפור הלוויה והירושה
57	ה. ריב הפרנסים וחורבן בית הכנסת
66	3. פלטיאל כמייסד מנהיגות קירואן
66	א. פלטיאל כאישיות היסטורית: תלכיד של שתי דמויות
71	ב. פלטיאל כמייסד מנהיגות: בקירואן או במצרים?
77	ג. בין סיפור פלטיאל לסיפור הנגיד האנונימי: בין קירואן למצרים
81	חלק שני: ייסוד מנהיגות קודש
83	4. חושיאל כמייסד מנהיגות קודש
83	א. סיפור חושיאל כסיפור ייסוד קירואני
90	ב. ההיבט ההיסטורי: בין איגרת חושיאל לסיפור חושיאל
96	ג. בין סיפור חושיאל לסיפור פלטיאל: מנהיגות קירואן בין קודש לחול

### שער שני: ייסוד מנהיגות חול וקודש בארץ ישראל של ימי חז"ל

- 103 חלק ראשון: ייסוד מנהיגות חול
- 105 5. רבן יוחנן בן זכאי כמייסד יבנה – נוסח אבות דרבי נתן
- 107 א. נוסח אבות דרבי נתן א: ריב"ז כ"אוהב קיסר"
- 125 ב. נוסח אבות דרבי נתן ב: ריב"ז כמנבא
- 130 6. רבן יוחנן בן זכאי כמייסד לוד – נוסח מדרש איכה רבה
- 163 7. אבגר "דוכס דערביא" – ייסוד אדסה הנוצרית
- 163 א. בין סיפור ריב"ז המדרשי לסיפור אבגר האדסי: בין יהדות לנצרות
- 179 ב. בין סיפור אבגר המדרשי לסיפור אבגר הנוצרי: התשובה היהודית ל"נקמת המושיע"
- 187 8. פנגר "דוכס דערביא" – ייסוד טריפוליטניה היהודית
- 207 9. נוסח התלמוד הבבלי – רבן יוחנן בן זכאי משבח לגנאי
- 225 חלק שני: ייסוד מנהיגות קודש
- 227 10. נוסח התוספתא – עליית הלל מזקן לנשיא
- 242 11. נוסח התלמוד הירושלמי – העימות בין שמועה לדרישה
- 268 12. נוסח התלמוד הבבלי – ניצחונה של הדרישה
- 310 13. בין דרישה לשמועה: בין בבל לארץ ישראל (קווים לפרק בתולדות ההלכה)
- 310 א. ההגירה מארץ ישראל לבבל ומבבל ארצה
- 359 ב. העימות המטפורי: בין שמועה לדרישה
- 368 ג. העימות בתוך כל אחד משני המרכזים
- 372 ד. העימות על טיבו של ממד הזמן: ירידת הדורות או עלייתם
- 382 ה. קוטב בבל לעומת קוטב ארץ ישראל
- 387 14. בין סיפור הלל לסיפור ריב"ז: מנהיגות ארץ ישראל בין קודש לחול

### שער שלישי: ייסוד מנהיגות חול וקודש מימי חז"ל לימי הביניים

- 419 15. מנהיגות החול מימי חז"ל לימי הביניים
- 419 א. סיפור רבן יוחנן בן זכאי מימי חז"ל לימי הביניים
- 433 ב. מסיפור ריב"ז לסיפור פלטיאל: מנהיגות החול מימי חז"ל לימי הביניים

- 436 16. מנהיגות הקודש מימי חז"ל לימי הביניים
- 436 א. מסיפור הלל לסיפור ר' משה הספרדי
- 440 ב. סיפור משולם כסיפור ייסוד אשכנזי
- 445 ג. בין סיפור משולם לסיפור ר' משה: השבוי הרביעי
- 448 ד. ייחודה של אשכנז
- 456 ה. בין ארץ ישראל לבבל – בין אשכנז לספרד
- 464 אפילוג: קודש וחול – העיקרון הדיארכי במנהיגות ישראל לדורותיה
- 469 ביבליוגרפיה
- 495 מפתח שמות (אנשים, חיבורים, מקומות ומעט מונחים)

## פתח דבר

האם קיימת איזו חוקיות בהתפתחותו של סיפור – טקסט מילולי, הפורש עליה על פני רצף של זמן? האם זו החוקיות שניתן להצביע עליה בהתפתחותו של סיפור עממי-אורלי – אותו סיפור השב ומסופר אין ספור פעמים בחברה (קהילה, קבוצה) נתונה? אילו תובנות עשויות לצמוח מהחלת חוקי התפתחותו של סיפור עממי על סיפורת חז"ל, שהנה, לפחות בראשית דרכה – קרוב לוודאי – יצירה אורלית המסופרת בין כותלי בית המדרש? מהם החוטים המקשרים בין סיפורת חז"ל לסיפורת הנפוצה בקהילות ישראל השונות של ימי הביניים? אלו כמה מן השאלות, שחיבור זה מנסה להתמודד עמן.

ראשיתו של החיבור ברעיונות שונים שעלו בדעתי בשנת תשנ"ד, זמן קצר לאחר שיצא לאור ספרי "בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים" (ירושלים תשנ"ג). נקודת המוצא בספר ההוא הייתה ספרות יידיש הקדומה, התחום שלו הקדשתי את מרבית שנותי במחקר, ואשר הוביל אותי אל הסיפורת העברית של ימי הביניים בכלל, ואל אותה סוגה רבת משמעות הקיימת בה, אגדת הייסוד, בפרט, וליתר דיוק – האגדה על היווצרותה של מנהיגות חדשה.

הרעיונות שעלו אז בדעתי, ובעיקר הרעיון המרכזי בדבר קיומה של תבנית בסיסית, המלווה או מוליכה את הסיפור היהודי על ייסוד מנהיגות לאורך דורות ובמרחבי התפוצות, בקהילות רחוקות זו מזו גאוגרפית והיסטורית, דחפו-דחקו אותי אל מעבר לתחום של הסיפורת ביידיש, המוכר לי היטב, ודרשו ממני להעז ולהתרחק לזמן מה מתחום התמחותי, ולהתעמק בתחומי ספרות חדשים לי לחלוטין: עולם הסיפורים של חז"ל ועולמן הסיפורי של קהילות ישראל הימני-ביניים שמוחוץ לאשכנז. הצעד היה מאיים, אך הרעיונות הסעירו אותי ודרשו במפגיע עיבוד ופיתוח. נגרפתי אחריהם, נכנעתי להם והפלגתי לדרך חדשה.

כעשר שנות מחקר נדרשו לי כדי לגבש את כתב-היד של החיבור ולהגישו לבית ההוצאה, וכחמש שנים נוספות עד שעלה בידי להענות לתביעה לקצרו ולתקנו. תוך כדי שנות המחקר הממושכות, וביתר שאת בשנים שניסיתי לשפצו, אמרתי נואש לא אחת, ובשלב מסוים אף הרמתי ידיים כליל והחלטתי לגנוז אותו (ולהתנחם בכך שאבי המנוח הספיק לקוראו לפני מותו ולשאוב ממנו, וממני, "נחת"...). לולי שורה ארוכה של ידידי אמת היה הספר אכן נגנוז מן הסתם, ורק עידודם המתמיד ותמיכתם הבלתי מסויגת נתנו לי את כוחות הנפש הנדרשים כדי להביא חיבור זה לסימו המלא. בין הידידים האלה, שאני מודה להם בלי גבול, ברצוני להזכיר במיוחד את פרופסור עלי יסף, שעמד על החידושים שבגישה, בהיקף וביישום וחיזק את בטחוני בדרך הבלתי מוכרת; את פרופסור אברהם

יב

פתח דבר

נוברשטרן, שעודד אותי ברוחב דעת להפליג למחוזות זרים מתוך אמונה שאלה יעשירו את חזרתי בבוא היום למחוזות היידיש הקרובים והאהובים; את פרופסור חנינה בן-מנחם ואת פרופסור ימימה בן-מנחם, שמעולם לא נלאו לשמוע את דברי בנושאים שהעסיקו אותי, ולתמוך בי – גם בדרך של ויכוח; את ידידתי הקרובה ד"ר רוני בירן, שתמכה בי בעת כתיבה ובעת משבר גם יחד; ואחרונה חביבה – את חברתי גב' מנוחה להב, שתמיד קיבלה אותי כפי שאני, ובכך עזרה לי להשלים עם אי השלמות, שהיא תמציתם של החיים.

מעל לכול אני חבה תודה מיוחדת למר שלמה רוזנר, עורכו המסור והמקצועי של ספר זה, שלולי הסבלנות עד אין קץ שגילה כלפי, מיומנותו הרבה, השכלתו הרחבה וחוש הביקורת המדוד שלו, היה ספר זה, מן הסתם, מונח במגרה עד עצם היום הזה. תודתי גם להוצאת הספרים מאגנס, למרכזת המערכת של ההוצאה ד"ר אילנה שמיר ולמנהלה מר חי צבר על טיפול קפדני, גמיש ומסור בהפקתו הנקייה של הספר. יעמדו כולם על הברכה.

## הקדמה

החיבור המוגש בזה לקורא עוסק בסוגה ספרותית מהנפוצות, החשובות ורבות המשמעות בעולמה של כל חברה אנושית – סוגת סיפור הייסוד, סיפור המעצב של ראשוני כלשהו בהתגבשותה של קהילה. סיפורי הייסוד המוכרים מעצבים התחלות "גדולות", כמו ייסוד ערים (הסיפור המפורסם על ייסוד העיר רומא, למשל, שגיבוריו הם רמוס ורומולוס), או התיישבות באזור חדש (ספר יהושע, למשל, נראה במידה רבה כמחזור סיפורים על ראשיתה של ההתיישבות הישראלית בכנען), וכדומה. אולם חלק ניכר מהפרטואר העשיר של סיפורת הייסוד עוסק בהתחלות ספציפיות יותר – ראשיתם של מוסדות מנהיגות שונים: מנהיגות חברתית-פוליטית, מנהיגות דתית לסוגיה, מנהיגות רוחנית-אינטלקטואלית (במסגרת זו ניתן לכלול גם סיפורת העוסקת בייסודם של מוסדות לימוד, כגון בתי ספר, בתי מדרש, אוניברסיטאות [בימי הביניים] וכו'). מבחינה זו גם היצירה המקראית פותחת, לא במקרה, ב"ייסוד" העולם (והשבת), עוברת לייסוד המשפחה הראשונית "שלנו" – משפחת האבות, וממשיכה (בספר שמות) בייסוד האומה. ראשיתם של דברים בכלל, והראשית "שלנו" בפרט – כמשפחה, כקהילה, כשבט, כקבוצה, כעם, כאסכולה – היא מן הנושאים המעסיקים ביותר את האדם כיצור תרבותי.

לעניין זה אין החברה היהודית שונה מכל חברה אחרת, ובהיותה חברה מסורתית מטבעה היא מרבה לעסוק בראשיתן של תופעות בקרבה – ראשיתן של מסורות, של קהילות, של מוסדות הנהגה. קשה למצוא קהילה יהודית בזמן ובמקום כלשהם, שאין מהלכים בין חבריה סיפורי ייסוד לגבי שלבים ראשונים של לידתה.

הדיון בדפי ספר זה מתמקד בסיפורים יהודיים על ייסוד מנהיגות בשתי תקופות עיקריות: ימי חז"ל (זמן התרחשותם במאה הראשונה לספירה), וימי הביניים (התרחשותם במאות העשירית-אחת עשרה). גם בתקופות אלה אין הוא מתפרש על קשת רחבה של סיפורי ייסוד (למשל: ייסוד מנהיגות בכל קהילות ישראל של ימי הביניים), אלא מתמקד – בצורה מעמיקה ומפורטת – במספר מצומצם של סיפורי מפתח, שבהם ניתן לראות כעין אב-טיפוס ודוגמה אופיינית לסוגה של ייסוד מנהיגות.

תקופת חז"ל מיוצגת לצורך זה בשני סיפורים עיקריים: האחד מעמיד את הלל (הידוע בכינוי "הזקן") במרכזו, ומשנהו – את ר' יוחנן בן זכאי (הלל נפטר, לפי הערכה, בראשית המאה הראשונה לספירה, וריב"ז בשלהי אותה מאה). כל אחד משני הסיפורים הללו הגיע לידינו במספר נוסחים (תנאיים ואמוראיים), והשוואה מדוקדקת ביניהם מאפשרת לנו לעמוד על משמעותו של הסיפור ועל מגמות העולות מן ההבדלים בין נוסח לנוסח, ואף לנסות

ולשחזר – בזהירות המתבקשת – נוסח ראשוני, או לפחות קדום, לטקסט של הסיפור, שלא הגיע לידינו בכתובים.

תקופת ימי הביניים מיוצגת בראש ובראשונה על ידי קהילת קיירואן, קהילה יהודית משגשגת, שהתקיימה באזור תוניס של היום מהמאה התשיעית עד אמצע המאה האחת עשרה (1057). שני סיפורים על קהילה זו בחיבורנו; גיבורו של האחד היא דמותו של ר' פלטיאל (המוכר לנו מתוך מגילת אחימעץ וכן מתוך ספר חסידים), ושל השני דמותו של ר' חושיאל (המוכר לנו מסיפור ארבעת השבויים המובא בספר הקבלה לאברהם אבן דאוד) – שניהם דמויות ידועות בסיפורת היהודית של ימי הביניים, אלא שעד עתה לא הוכרו מעמדם ומרכזיותם כגיבורים של סיפורת ייסוד מקומית, שקרקע הולדתה היא קיירואן.

לצדה של סיפורת הייסוד הקיירואנית, כמייצגת ענף ספרדי בקורפוס של סיפורת הייסוד הימני-ביניימית, דן הספר בהרחבה מסוימת גם בסיפור ייסוד אשכנזי, סיפור משולם (דנתי בו בהרחבה בספרי "בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי-הביניים", ירושלים תשנ"ג). בשולי הדיון המרכזי (במיוחד בהערות) נזקק החיבור לסיפורי ייסוד נוספים, בני תקופות אחרות ואזורים אחרים (במיוחד לסיפור המקראי, לסיפור הנוצרי העתיק ולסיפור המצרי של ימי הביניים), אך סיפורי רבן יוחנן בן זכאי, הלל, פלטיאל וחושיאל הם עמודי התווך שעליהם החיבור ניצב.

הסיפורת הקדומה של ארץ ישראל (קרקע לידתם של סיפורי הלל וריב"ז) ושל בבל (מחוז נדידתם של צמד סיפורים אלה) – מחד גיסא, והסיפורת הקיירואנית של ימי הביניים (ולצדה הסיפורת האשכנזית והמצרית של תקופה זו) – מאידך גיסא, מאפשרים לנו הצצה רבת עניין ורבת השלכות אל תוך עולמה של סיפורת הייסוד היהודית בהיקפה הרחב, ובעיקר אל השפעתה של סיפורת הייסוד החז"לית, על שני ענפיה, על סיפורת הייסוד הימני-ביניימית.

עיון מעמיק בארבעה טקסטים בסיסיים אלה (סיפורי ריב"ז, הלל, פלטיאל וחושיאל) מעלה בבירור כפל תבניות, המאפיינן הן את סיפורת הייסוד החז"לית (סיפור ריב"ז מייצג תבנית אחת, וסיפור הלל תבנית אחרת), והן את סיפורת הייסוד הימני-ביניימית (סיפור פלטיאל מייצג את האחת וסיפור חושיאל – את האחרת). אחת המסקנות היותר חשובות של הניתוח וההשוואה המדוקדקים, הנעשים בעבודה זו היא, כי כפל תבניות זה מייצג למעשה שני סוגי מנהיגות, המזוהים על ידנו כמנהיגות חול (מנהיגות פוליטית) ומנהיגות קודש (מנהיגות תורנית-הלכתית).

יתרה מזו: לא רק שאותה כפילות בתבניות קיימת בשתי התקופות כמעט ללא הבדל, אלא שיש בין שתי תקופות אלה קשר עמוק ופורה; סיפור החול החז"לי משפיע על התפתחותו ותבניתו של סיפור החול הימני-ביניימי, וסיפור ייסודה של מנהיגות הקודש החז"לית משרה מרוחו על התפתחותו ותבניתו של סיפור הקודש הימני-ביניימי. בשתי התקופות ניכרת הבחנה עמוקה בין קודש לחול, בין מנהיגות בית המדרש למנהיגות אזרחית-פוליטית (כמידה רבה בניגוד למצופה בדרך כלל מחברה מסורתית), ועומקן של

החיבור התרבותי בין התקופה המוקדמת למאוחרת בא לביטוי מאלף בכפל סיפורי הייסוד המסופרים בהן.

זאת ועוד: העובדה שסיפורת הייסוד הארץ-ישראלית הגיעה לידינו לא רק במקורות ארץ-ישראליים (תנאיים ואמוראיים) אלא גם בגלגול בבלי מאוחר, מאפשרת לנו להבחין בין שני ערוצי השפעה נפרדים של המסורת החז"לית: בעוד הסיפורת הבבלית משפיעה על הענף הספרדי של תרבות ימי הביניים (הכולל את קירואן ומצרים), מושפע הענף האשכנזי שלה מן הסיפורת הארץ-ישראלית הקדומה. אמנם מוכרים לנו היטב שני ערוצי השפעה אלה גם מתחומי תרבות אחרים (פיוט, לשון, תפילה, מנהג), אולם זיהויים גם ברמת הסיפור העממי היא ממצא חדש ומעניין. מסיפורת הייסוד במערב עולה בעליל, שגם בתחום תרבות זה אשכנזי היא בת טיפוחיה וממשיכתה של ארץ ישראל, בעוד קהילות ישראל בארצות האסלאם הן בנות טיפוחיה וממשיכיה של בבל.

\*

חיבור זה מושתת על כמה הנחות יסוד:

ההנחה הראשונה, המובנת כמעט מאליה, נוגעת לעצם מהותה של התופעה הטקסטואלית המכונה "סיפור" (וליסוסים בין ספרות/מציאות, ספרות/היסטוריה וכדומה). סיפור הוא יצירה מילולית, ועל כן אין הוא מצוי בטבע, בעולם, אלא בתרבות; אין סיפורים במקום שבו אין בני אדם. אירועים כשלעצמם, יהיו אשר יהיו, אינם סיפור אלא כאשר נוכחת אנושית יוצרת מתרגמת אותם לטקסט, למסכת עלילתית. מלאכת תרגום זו כרוכה בתהליך בחירות אינסופי של המספר: מה לספר וממה להתעלם, היכן להאריך והיכן לקצר, היכן לפרט והיכן לסכם, מה למסור מטעם המספר ומה לשים בפי הנפשות הפועלות, מה נקודת הפתיחה ומה נקודת הסיום (נקודות מפתח בכל סיפור), באיזה אוצר מילים להשתמש, על מה לחזור, מה להדגיש, וכו' וכו'. ניתן לומר כי סיפור, כל סיפור, מייצג ומבטא את עולמו של המספר: תפיסתו, תרבותו, מגמתו וכיוצא באלה. אין הוא השתקפות נקייה של מציאות חיצונית, אלא מעורבות בו נפש האדם ותרבותו.

לשאלה הנאיבית במהותה, אך עדיין נשאלת לעתים, האם סיפור הוא אמת או שקר, האם האירועים המתוארים בו התרחשו במציאות או שהם פרי דמיון, התשובה (המובלעת בחיבור הנוכחי) מורכבת: כל סיפור הוא בבחינת אמת ושקר גם יחד. שקר, שכן עלילתו משרטטת אירועים שהתרחשותם אינה מילולית (למעט אירוע שכולו פעולת דיבור, הנמסרת בטקסט כלשונה ובמלואה), ולכן תמיד נדרשת יצירתיות אנושית כדי להפוך אירוע לטקסט, למילים, ליחידה מובנית; אמת, שכן הסיפור, הטקסט עצמו, אכן קיים במציאות, ומשקף נאמנה את רוח האדם, את תפיסת עולמו והעדפותיו של מספר מסוים ושל החברה שבה הוא חי (באופן קיצוני ניתן לומר, כי שקר שאדם מספר, בהיותו פרי יצירתו, משקף את עולמו לא פחות, ולעתים אף יותר, מן האמת שבפיו...). טקסט סיפורי, בקצרה, הוא לעולם ארטיפקט, מעשה יצירה מחושב, שהוא פרי תפיסות תרבותיות והכרעות אמנותיות, ומבחינה זו לעולם אין הוא



פיסה או מראה של מציאות אובייקטיבית; ועם זאת לעולם הוא מסמך תרבותי-סובייקטיבי מדויק ואמין לחלוטין – מבטא אל נכון את מספרי, יחיד או חברה. לאור תפיסה זו של הטקסט הסיפורי יובן מדוע לא מעסיקה אותי בחיבור זה השאלה הנאיבית (הנשאלת בעיקר על ידי היסטוריונים) מה באמת קרה במציאות, והאם העלילה אכן התרחשה באמת. החיבור עוסק בטקסט הסיפורי כמוצר תרבותי, ומבחינתו קיימת אמת היסטורית ודאית, שאינה ניתנת לערעור, והיא האמת בדבר קיומו של הטקסט, הכולל עלילה שנוצרה וסופרה בזמן מסוים ובמקום מסוים (ולעתים על המחקר לחשוף זמן ומקום אלה). פרטיה של מציאות חוץ-טקסטואלית שהתרחשה בעבר לוטים לעתים קרובות בערפל של חוסר בהירות וחוסר ודאות, אך לטקסט הסיפורי, ליצירה המילולית, קיום ודאי ונטול ספקות. הסיפור הוא נתון היסטורי נאמן ביותר, וחבל שלא להתייחס אליו במלוא הרצינות ובכובד ראש, כמנוף להבנת ההיסטוריה. במונחים מקובלים אולי ניתן לנסח זאת כך: סיפור בדיוני – במיוחד סיפור עממי, כפי שנראה בהמשך, המאומץ על ידי חברה מסוימת – הוא מסמך היסטורי מהימן לא פחות מסיפור הנוקט במודוס ראליסטי. זאת, כמובן, אם משכילים להעביר את נקודת הכובד מן הגיבור אל המספר, מן הדמות הסיפורית אל היחיד או החברה המעצבים אותה, ומן ההווה של התרחשות העלילה – אל ההווה של יצירת הסיפור.

ההנחה השנייה שעליה מבוסס חיבור זה נוגעת לאופן שימושו במונח סיפור עממי. לא זה המקום לסקור בהרחבה את תולדות המונח פולקלור, או את ההגדרות השונות שניתנו למושג סיפור עממי בתקופות ובאסכולות שונות. לצרכינו נזכיר, שבמשך תקופה ארוכה – בעיקר במאה התשע עשרה, ימי ראשיתה של הפולקלוריסטיקה המודרנית – מקובל היה להניח, שסיפור עממי, בהיותו סיפור אורלי, מתקיים בקרב ה"עם" בלבד, בקרב שכבות נמוכות והמוניות, שבהן שוררת אנלפבתיות (מעמד האיכרים כדוגמה בולטת) ולכן אינן חשופות לספרות ה"גבוהה" שבכתב. סיפור עממי, לפי גישה זו, הוא אך ורק זה המסופר על ידי המוני העם; שכבות העלית המצומצמות אינן נזקקות, על פי הנחה זו, לסיפורת אורלית. גישה זו עבר זמנה. המחקר המודרני העמיד אותנו על כך, שסיפורת אורלית נוצרת ומתקיימת בכל קבוצת אנשים, יהיו מעמדה הסוציו-אקונומי ורמתה התרבותית אשר יהיו. האדם הוא יצור מספר סיפורים (אולי כחלק מהיותו יצור משחק), ופעילות זו היא רכיב בולט כמעט בכל מפגש חברתי.

סיפורים מסופרים בעל-פה, עוברים מאיש לרעהו, מסופרים שוב ושוב באין ספור גוונים אישיים – בכל חברה אנושית, בכל קיבוץ אנשים בעלי הווי משותף. בכל חברה אנושית מתקיימת סיפורת אורלית, לכל קהילה פולקלור משלה, המאפיין אותה ומבריה בין חבריה. בחיבור זה אגדיר כסיפור עממי כל סיפור אורלי המתקבל על ידי קבוצה מסוימת כנחלת הכלל, כרשות הרבים.<sup>1</sup> ואפילו באותם מקרים לא אופייניים, שבהם ידוע יוצרו האינדיווידואלי

1 על כל העניין ראה: דן בן-עמוס, "הגדרת הפולקלור בהקשר התרבותי", הספרות ד (תשל"ג), עמ' 416-

של סיפור בנוסחו הראשוני – הרי מאחר שהסיפור רלוונטי לעולמה של קבוצה (קטנה כגדולה), ונפוץ אורלית בין יחידיה, אין הוא נחשב כיצירת הפרט, הדורשת ציטוט מדויק של דברי המחבר האוטוריטטיבי, אלא כנחלת הכלל; משעבר הסיפור תהליך של התקבלות קיבוצית – רואה עצמו כל פרט בחברה רשאי לחזור עליו בווריאנט משל עצמו (נריאביליות זו מתקיימת גם כשהפרט המספר טוען – ולעתים משוכנע – שהוא מספר את הסיפור בדיוק כפי ששמע אותו מזולתו). מאפייני הסיפור העממי, לפי התפיסה החדשה, הם אפוא ריבוי נריאנטים והשתנות מתמדת, המוכתבים על ידי אורליות והעדר מחבר סמכותי, ולא דווקא התפשטות בחוגים רחבים, במעמדות נמוכים, או בעם בכללותו.

סיפור עממי – ואולי מוטב לכנותו סיפור קבוצתי – מתקיים, לפי גישה זו, בעיר לא פחות מאשר בכפר, נפוץ בבית המדרש לא פחות מאשר בבית הסוהר ובחדר המורים לא פחות מאשר בבית המרוח. פולקלור, במובן זה, מתקיים בכל קבוצה, ללא קשר למעמדה העילי או התחתית. גם אנשים מלומדים ומשכילים, האמונים על קריאה, מספרים סיפורים אורליים כשהם מזדמנים יחדיו, וחלק מסיפורים אלה מסופר שוב ושוב עד שהם נחווים כנחלת הקבוצה, כמגדירים את ההווי המיוחד לה (במובן זה אין הסיפורים שונים מבדיחות, שאף הן מזוהות כחלק מפולקלור קבוצתי). לסיפורת אורלית יש חוקי תבנות, צמיחה והתפשטות אופייניים, וחוקים אלה אינם תלויים ברמתה של הקבוצה המאמצת סיפור לעצמה. מאפיינים כמו שילוש, חזרה, דרמטיזציה, מעבר מן הקצר והפשוט אל הארוך והמורכב – אלה ואחרים ניתנים לזיהוי בסיפור אורלי-קבוצתי, ללא קשר לשאלה אם הסיפור קנה לו שביטה בקרב רוכלים בשוק או בחוג של פרופסורים.

אין פירוש הדבר, שאופייה של קבוצה אינו משתקף ברפרטואר הסיפורי שלה: בתמטיקה המעסיקה אותה, בלשון המשמשת אותה, באופיים של דימוייה, בעושר המשמעויות וכו'; אך דינמיקה בסיסית מאחדת את הסיפורת העממית-קבוצתית, ונובעת מעצם המודוס האורלי ומתהליך התקבלותה בקולקטיב. אחידות הדינמיקה היא הסיבה לכך, שכלי הניתוח בחיבור זה משמשים באופן שווה לסיפורת חז"ל ולסיפורת ימי הביניים. שכן גם אם נניח, שסיפורת חז"ל לא נוצרה בקרב המוני העם אלא בחוגי החכמים והתלמידים של בתי המדרש (וזהו אכן ההנחה המובנת כמעט מאליה לפחות לגבי הסיפורים הנידונים כאן), הרי אין בכך כדי להפקיע אותה מתחומי חוקיותו של הסיפור העממי. למעשה ניתן להניח, שכל סיפור על ייסודה של מנהיגות אינטלקטואלית נוצר בחוג האינטלקטואלי הקובע ובוחר אותה, אך עובדה זו, כאמור, אינה מפקיעה סיפור כזה מהשפעתה הדומיננטית של החוקיות החלה על סיפור קבוצתי-אורלי. הטיפול בסיפור החז"לי בכלי ניתוח פולקלוריסטיים אינו מבטא אפוא הנמכה של החומר הנדון (כפי שנטען כלפיו לעתים), אלא מאפשר לגלות בו זוויות ראות נוספות, המעשירות את משמעותו ומסבירות את דרכי התפתחותו.

ההנחה השלישית שעליה מבוסס חיבור זה נוגעת לשאלות המרחב והזמן שבהם נולד סיפור, והיא קשורה להנחה הקודמת. ההנחה היא, שגרעינו הראשוני של סיפור, שבמרכזו ניצבת אישיות היסטורית (המוכרת לנו ממקורות אחרים וידוע לנו קיומה במציאות החוץ-

טקסטואלית; להבדיל מדמות מיתולוגית, למשל, או מדמות אנונימית), נוצר, ככלל, סמוך לזמן ולמקום שבהם חייתה ומתה אישיות זו, וזאת בקרב המקורבים לה: בני משפחה, חברים מעריצים, תלמידים וכיוצא באלה, אנשים שהכירו את האיש ואת פועלו. לעתים ניתן לזהות את ראשית היווצרותו של סיפור עוד בחיי אדם, ובעיקר בערוב ימיו (ואז ניתן לומר שהפך לאגדה עוד בחייו), אך בדרך כלל מתגבשת סיפורת כזאת דור-דורותיים אחרי הפטירה (לעתים משמש מעמד ההספד נקודת פתיחה לסיפור), והיא מתפשטת לחוגים הולכים ומתרחבים ולדור הבא (תלמידי תלמידים, כל בני הישוב וכו').

סיפורת ראשונית על אדם אינה נוצרת יש מאין דורות רבים לאחר מותו, בחוגים שלא ידעוהו ובמקומות שכף רגלו לא דרכה בהם. סיפורת ראשונית על אדם נוצרת במרחב פעולתו ובדורות הסמוכים לחייו ולמותו. במידה רבה ניתן לומר, כי מי שלא ספרו עלילותיו בדור הראשון-שני לאחר מותו, כשזכרו עוד קיים ומבעבע בקרב בני קהילתו, מעטים סיכויו להיות גיבור של סיפורת קבוצתית בדורות מאוחרים יותר.

סיפורת ראשונית, שגיבורה ומה שהוא מסמל ממשיכים להיות רלוונטיים לחברה מאוחרת, ממשיכה להתפתח, ומשנה בתוך כך צורה ומגמה בהתאם לתרבותה של החברה החדשה. סיפורת שהגיעה לידינו ממרחבים מרוחקים ומתקופות מאוחרות למקום ולזמן של גיבוריה, היא בדרך כלל פיתוח, הרחבה ועיבוד של חומר ראשוני שנוצר בדורות קודמים, סמוך לימיהן של דמויותיה. סיפורת שאינה רלוונטית גוועת בהדרגה, ולעתים מועברות עלילותיה לדמות אחרת, אקטואלית ורלוונטית לחברה המספרת (התופעה של סיפור על אישיות בת דורות קודמים, העובר הסבה אל דמות בת הזמן, מוכרת היטב לכל המצוי בסיפורת עממית, ודוגמאות לה מצויות גם בחיבור הנוכחי). לשון אחר: אם מונח לפנינו מקור המרוחק מאות שנים (או מאות מילין) מזירת חייה של אישיות היסטורית, שסביבה נסב הסיפור, הנחת העבודה היא, שאין זה נוסחו הראשוני של הסיפור, אלא הוא יצירה מאוחרת הנשענת על גרעין קדום.

לפי הנחה זו, סיפור על עלייתו של הלל, למשל, לגדולה מנהיגותית בארץ ישראל, לא נולד יש מאין בבבל האמוראית של המאה הרביעית (ובוודאי לא בזו ה"סתמאית" של המאה השישית-שביעית) אלא התגבש לראשונה בארץ ישראל של המאה הראשונה. ובאותה מידה, סיפור על עלייתו של ר' חושיאל לגדולה מנהיגותית בקירואן בשלהי המאה העשירית התגבש לראשונה, קרוב לוודאי, בסביבות קירואן ובדור הוא, ולא בספרד של המאה השתים עשרה (גם אם מקורו הכתוב של הנוסח שבידינו הוא ספרד של מאה זו). במקרים רבים, כאמור, אין בידינו טקסטים המשמרים את נוסחו הקדום של הסיפור, ועם זאת, לפי הנחתנו, נוסח כזה התקיים – לפחות אוֹלֵית – קרוב לזמנה של הדמות ולמחוז פעולתה. יתר על כן: היכרות עם הדינמיקה המאפיינת את התפתחותו של סיפור אוֹלֵית, ובדיקה קפדנית של נוסחיו הקיימים של סיפור נתון, מאפשרת לנו לעתים לשחזר בקירוב מסוים את טיבו ואת מאפייניו של אותו נוסח קדום שאינו מונח לפנינו. ברור כי מדובר בהשערה, בשחזור יצירתי, ודינה כדין כל תאוריה מדעית, שלגביה אין שואלים אם ההשערה (התאוריה) המוצעת נכונה, אלא אם היא יעילה ופורייה – אם היא שופכת אור חדש על משהו, אם היא

מסבירה ומקשרת בין תופעות, שבלעדיה היו נותרות חסרות קשר ופשר. אם אכן מצליח שחזור טנטטיבי מסוג זה להאיר טקסטים קיימים באור חדש ומעניין, נראה לי קיומו מוצדק ופורה – גם אם לא נטען לוודאות קיומו במציאות. תפקידה של השערה להעלות אפשרויות ולא לספק הוכחות.

ההנחה הרביעית של חיבור זה נוגעת לתפקודם של מחברי ספרים, אותם מלומדים אשר בחיבוריהם משוקעים בדרך כלל הסיפורים על ייסוד מנהיגות שהגיעו לידינו. סיפורי הלל ורבן יוחנן בן זכאי, סיפורי פלטיאל וחושאל – אלה לא הגיעו לידינו כסיפורים בודדים, כיחידות עצמאיות, אלא כחלק אינטגרלי מיצירות גדולות, משובצים בקורפוסים בפרוזה (לעתים מחורזת): כך המדרש והתלמוד, כך מגילת אחימעץ (לאחימעץ בן פלטיאל) וספר חסידים (המיוחס ברובו לר' יודא חסיד), וכך ספר הקבלה לאברהם אבן דאוד הספרדי. עבודה זו מניחה, כי המלומדים עורכי הספרים וכותבי היצירות אינם בדרך כלל ממציאים של סיפורים; הם אינם בודים עלילות מלבם יש מאין (והם בוודאי אינם עדי ראייה, המדווחים על המתרחש לנגד עיניהם). אלה אישים מלומדים, העושים, ככלל, שימוש בסיפורת עממית, ידועה ברבים, הנפוצה בזמנם ובמקומם.

אין זו דרכו של חכם מלומד – גדול בתורה, היסטוריוגרף מסוגו של אבן דאוד או מחבר מסוגו של אחימעץ בן פלטיאל – להמציא סיפורים משלו; דרכו השכיחה היא לעשות שימוש לצרכיו – בשינויים המתבקשים ממגמתו – בסיפורת עממית המושמעת בזמנו ובמקומו. החכם המלומד, בלשון אחרת, בהעלותו את חיבורו על הכתב, מגייס לצרכיו המחושבים סיפורת מוכרת לו היטב מסביבתו הטבעית – מחוג משפחתו, מחוגי בית המדרש (תלמידיו, מוריו, עמיתיו), משכניו – ואינו ממציא סיפורים "ממחוה הקודח". אין לומר, שהמחבר המלומד מספר אמת מוחלטת (מה שעניו רואות) וגם לא שקר מוחלט (בודה עלילה סיפורית); הוא, ככלל, מספר סיפור עממי, דהיינו: סיפור הנפוץ ברבים בזמנו ובמקומו (אלא אם כן הוא מצטט מקור כתוב, ואז אמורים דברים אלה לגבי המקור המצוטט). באמירה זאת אינני טוענת, כמובן, שהמחבר המלומד מצטט בחיבורו את הסיפור בדיוק כפי שהוא מצוי במסורתו האורלית; ההיפך הוא הנכון: סביר להניח שהוא מעבד אותו לפי צרכיו ולפי מגמתו, וזאת נוסף לשינויים המתבקשים מעצם הטרנספורמציה ממדיום אחד למשנהו – מן הלשון שבעל־פה אל הלשון שבכתב, משפה מדוברת לשפה ספרותית.

\*

בחרתי לבנות את החיבור בסדר כרונולוגי הפוך, דהיינו: במקום להתקדם, כמקובל, מן המוקדם אל המאוחר, מימי חז"ל לימי הביניים, העדפתי לעקוב אחרי התפתחות הסוגה בצעידה מן המאוחר אל המוקדם. אבחן תחילה את סיפורת הייסוד הימ־ביניימית (על שני ערוציה: הקודש והחול), ורק בשלב שני, בצעידה לאחור, אתבונן בסיפורת המקבילה לה

המשוקעת בספרות חז"ל, ואשר אף ממנה, כאמור, ניבטת כפילות דיארכית, המאפיינת את המנהיגות היהודית (וזה מממצאיו החשובים של החיבור המוגש להלן).

בחירתי בדרך הפוכה מן המקובל נובעת משלושה מניעים עיקריים, הכרוכים זה בזה: האחד, רצון להתחיל את צעדי המחקר על קרקע יציבה, בתחום שבו כבר עשיתי עבודה מחקרית (ספרות יהודית של ימי הביניים), ורק בשלב שני להסתכן בהפלגה אל עבר תחום מוכר לי פחות (ספרות חז"ל); השני – רצון להרגיל את הקורא בכלי ניתוח של סיפור עממי בתחומם של ימי הביניים, שבהם ניתוח זה מקובל, בטרם נדרוש ממנו להסכין עם שימוש בכלים אלה לגבי הסיפור החז"לי, שלגביו מתודה זו פחות מקובלת; השלישי, והוא אולי עיקרי: רצון לשתף את הקורא בחוויה המחקרית המרתקת, כפי שנחווה על ידי במקורה; שהרי את מחקרי התחלתי בסיפורת הימי-ביניימית, ורק בעקבותיה של זו ובעקבות חיפוש שורשיה ומקורותיה הגעתי ברבות הימים לספרות חז"ל, המשמשת לה תשתית.

בדרך מהופכת זו נקטתי בזמנו גם בספרי הנזכר לעיל, "בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים", העוסק אף הוא בסיפורת היהודית על ייסוד מנהיגות. אבל בספר ההוא התמקדתי בימי הביניים בלבד, באשכנז ובספרד בלבד, ומעל לכול – במנהיגות קודש בלבד (סיפור ארבעת השבויים מול סיפור משולם); ואילו בחיבור הנוכחי אני מבקשת לפרוץ – במלוא הזהירות – גם אל עבר ימי חז"ל, כמו גם אל עבר קהילות ימי-ביניימיות נוספות (בעיקר קיירואן, וכן מצרים), ואולי החשוב מכול: אל עבר הערוץ השני של מנהיגות ישראל – מנהיגות החול לגוניה. מבחינה זו החיבור הנוכחי על ייסוד מנהיגות בספרות ישראל (מימי חז"ל לימי הביניים) הנו המשך והרחבה מרחיקי לכת של גרעיני מחשבה בסיסיים, שהתגבשו ובאו לכלל ביטוי בחיבורי הקודם.

להרפתקת המחקר עצמה יש אפוא דינמיקה משלה, דינמיקה שאינה שונה מהותית מזו המאפיינת את הסיפור העממי: מן הגרעין הראשוני, הממוקד והאמבריוני, ליצירה יותר כוללת ומגובשת, כאשר בין שני הקצוות מקשרים נוסחים רבים מספור, שכל אחד מהם משקף נאמנה את עולמו של היוצר – אם מספר ואם חוקר – בעת חוויית היצירה. אני מקווה שבחיבור הנוכחי אצליח לשתף את הקורא בחוויה ייחודית זו.