

דני שרירא

איסוף שברי הגולה

חקר הפולקלור הציוני לנוכח השואה



דני שרירא

איסוף שברי הגולה

חקר הפולקלור הציוני לנוכח השואה

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

Dani Schrire
*Collecting the Pieces of the Jewish Diaspora
Zionist Folkloristics Facing the Shoah*

עריכה לשונית: נועם לסטר

ההפצה: הוצאת מאגנס
ת"ד 39099, ירושלים 9139002,
טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341
www.magnesspress.co.il

© כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשע"ח/ח 2018

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

מסת"ב 978-965-7759-46-2
eBook ISBN 978-965-7759-47-9

עימוד: מרזל א.ש. — ירושלים

נדפס בישראל

להורי



תוכן העניינים

| | |
|-----|--|
| ט | פנתח דבר |
| י | מבנה הספר |
| יב | תודות |
| 1 | פרק ראשון: שורשי הפילוג במחנה הפולקלוריסטים הצייונים |
| 1 | ההתפלגות ב'מחנה הפולקלוריסטים המעטים' |
| 5 | בחזרה ליוהאן גוטפריד הרדר |
| 9 | פולקלוריסטיקה יהודית באירופה |
| 13 | פולקלור יהודי בעברית |
| 15 | אתנוגרפיה בארץ ישראל |
| 18 | על האתנוגרפיה של החברה הארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה |
| 20 | בחזרה לדב הלר: פולקלור ארץ-ישראלי מהונגריה |
| 23 | להתיר את הפלונטר |
| 26 | בשולי הפיצול ובמרכז הפולקלוריסטיקה היהודית של שנות הארבעים |
| 28 | פרק שני: פולקלור של מדע, מדע של פולקלור |
| 28 | משא ומתן על הידע הפולקלורי |
| 42 | לבנות במקום להחריב |
| 49 | איסוף, תיאור וביקורת: על היער, העצים, השיחים ונבגי הטחב |
| 52 | פרק שלישי: מסביב לחור השחור — הקמת ידע עם |
| 55 | על ארכיון, עבודת שדה, עובדות, זבל, תאוריית-השחקן-רשת והיסטוריה |
| 62 | נחום סלושץ: בין קפה גינתי לאל-עלמיין, בין צור לפריז |
| 69 | התכנית שהתווה יעקב פארמן: פולקלוריסטיקה שמעולם לא קרמה עור וגידים |
| 75 | שמואל שרירא: איש המשלחת של אנ-סקי, איש חקר התנ"ך |
| 79 | יום-טוב לוינסקי: אשורולוגיה, פולקלוריסטיקה וילנאית ומורשתו של אנ-סקי |
| 88 | איסוף-כינוס: החיפוש אחר מקום פעילות |
| 92 | התבססותה של החברה |
| 95 | ידע עם בתל אביב: בין ארצות ישנות לחדשות |
| 99 | פרק רביעי: על קידוש השם, מדע וחקר הפולקלור הטריטוריאלי |
| 101 | על יצירה קולקטיבית, יצירה של יחידים, אנונימיות, מדע ופולקלור |
| 105 | תורת היחסות הפרטית: בין אירופה לארץ ישראל, בין הים התיכון לאמריקה |
| 114 | שם רע? |

124. הקמת המכון לפולקלור יהודי: על פעילות בית העם ועל שמות בנייר משרדי
132. המכון הארץ ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה: הנייר המשרדי השני
- המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה והמכון למדעי היהדות באוניברסיטה
העברית. 148.
- 155 פרק חמישי: וריאציות על יום הולדת — חגיגות יובל ה־75 למקס גרונוֹלד .**
156. פרפורמנס של יובלות ושל כתיבה היסטורית — מבט מההווה
168. יובלו של גרונוֹלד: בצוק העתים
173. גרונוֹלד של פירסט
178. גרונוֹלד של פטאי
182. גרונוֹלד של גרונוֹלד (גרונוֹלד 'שלי')
195. גרונוֹלד בזמנים של משבר ותמורות
- 200 פרק שישי: בדרכים — פולקלוריסטיקה אתנית בכתב העת 'עדות'**
200. נקודת מוצא ותנועה לשינוי
209. משבטים באפריקה ל'עדות המזרח': אריך בראואר ו'השיבה' מאפריקה ליהדות
215. הופעת כתב העת 'עדות'
224. כתב העת 'עדות' כמרחב ציבורי
227. פולקלור 'עדות המזרח' ו'עדות ספרד'
237. במעבר לאמריקה: עדות והמזרח התיכון
249. אסתר (אדית) גרוזן-קיווי וה'חזרה' למכון למדעי המזרח
253. נפילתה של הפולקלוריסטיקה האתנית?
- 254 פרק שביעי: תגובה לשואה בפולקלוריסטיקה של יום-טוב לוינסקי**
260. במעבדה של האוונגרדיסט
296. בעקבות המשמר הקדמי
- 308 פרק שמיני: לקראת פולקלוריסטיקה ישראלית**
309. דב נוי והפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים, גרסה א — ריאיון
313. דב נוי והפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים, גרסה ב — ארכיון
321. התבססות חקר הפולקלור באקדמיה בישראל
- 325 אחרית דבר**
325. על השדה האתנוגרפי, השדה הדיסציפלינרי ויחסיות הידע
- 331 רשימת המקורות**
- 389 מפתח כללי**

פתח דבר

בחוויה הקולקטיבית היהודית קשה להעלות על הדעת שנים רוויות תהפוכות כשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים, שנים של קרע וקטיעת התרבויות היהודיות שהתפתחו לאורך דורות. שואת יהודי אירופה, שתחילתה בעקירת יהודים והמשכה ברציחתם של מיליונים; הקמת מדינת ישראל והנכבה הפלסטינית שראשיתה בעקבותיה; הגירות המוניות של יהודים מאירופה וממדינות ערב לישראל – כל אלה נדונו רבות במחקר. ספר זה מתמקד בהדהוד האירועים הגדולים הללו בזירה מסוימת: התפצלות חוקרי הפולקלור בארץ ישראל לשני מחנות עוינים, האחד בתל אביב והשני בירושלים. מאבק מינורי לכאורה זה בין אינטלקטואלים, עשוי להאיר מחדש את האירועים הגדולים שבצלם חסה.

הספר עוסק בחוקרי הפולקלור ('הפולקלוריסטים') שחיו בארץ, הגדירו את עצמם ציונים, ועסקו ללא הרף ביהדות הגולה. נקודת המוצא של הספר מערערת על התפיסה שהציונות היא שלילתה המוחלטת של הגלות, שכן הדיון בפולקלוריסטים הציונים מצריך נקודת מוצא המכילה את מגוון העמדות האידאולוגיות שלהם.¹ למעשה, הקטגוריה המושגית 'ציונות' לא הייתה מעולם אחידה, ופירושים רבים שלה עמדו בסתירה זה לזה: מי שהגדירו עצמם ציונים לא ראו בגולה מסמן אחיד של מקום, זמן ומצב, ובה בעת נבדלו זה מזה גם בתפיסותיהם את 'הארץ'. כמו הציונות, גם המושג 'פולקלור' לא סימן או ייצג אובייקט חד-משמעי, ולפיכך גם חקר הפולקלור נתפס באופנים שונים.

כדי לעמוד על יחסם המורכב של חוקרי פולקלור ציונים לגולה, אבקש לשרטט את המשולש גולה-ארץ-חקר הפולקלור על שלל התצורות שהתאפשרו ביחסים בין קודקודיו, בתקופה של תמורות שקשה להפריז בחשיבותן. הציונות על זרמיה הוגדרה בצורה חד-משמעית עם המהלכים להקמתה של מדינה ריבונית ליהודים בארץ ישראל, וזנחה אפשרויות שונות של מימוש חיים יהודיים מודרניים באירופה. מרכזי החיים

1 עמדה זו עולה בקנה אחד עם מהלכים בהיסטוריוגרפיה בת זמננו. ראו ברטל, יישוב וגולה. השוו למאמרו המשפיע של אמנון רוז-קרקוצקין: רוז-קרקוצקין, גלות חלק ראשון; הנ"ל, גלות חלק שני. עמדתו אינה ניתנת ליישוב עם חוקרי הפולקלור הציונים במחצית הראשונה של המאה העשרים, כפי שהראה אדם רובין: רובין, פולקלור.

היהודיים באירופה ובמזרח התיכון הגיעו, במובנים רבים, אל קצם עם שואת יהדות אירופה, עם העליות לישראל ועם ההגירות למדינות נוספות. ולבסוף, חקר הפולקלור עבר תהפוכות בתקופה המדוברת: מתחום שנרתם בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים לשירות האיידאולוגיות המוחלטות של הפשיזם, הנאציזם והקומוניזם, התפתח חקר הפולקלור בשנות החמישים כתחום מחקרי-מדעי בינלאומי, המבוסס על עקרונות השוואתיים.

תפיסה זו, המביאה בחשבון את ריבוי המצבים, שופכת אור על היחסים המורכבים בין התרבויות היהודיות שהתבססו בארץ ובין התרבויות היהודיות שצמחו בגולה, וכן על אופני ההתמודדות עם החורבן והשואה. זאת ועוד, כפי שאראה להלן, חוקרי הפולקלור הציונים התמודדו באופנים שונים עם המתח שבין האחדות הלאומית היהודית שניסו לכונן ובין המגוון התרבותי שעמד לפתחם. סוגיות אלו ממשיכות להעסיק היסטוריונים של היישוב ושל מדינת ישראל, לצד חוקרי פולקלור ותרבות ישראלית, ובה בעת הן נוגעות לישראלים וליהודים רבים במאה העשרים ואחת. במילים אחרות, ההתמקדות בעימות בין שתי קבוצות אינטלקטואלים נוגעת בסוגיות עקרוניות ורחבות.

לצד ההקשר ההיסטורי הקונקרטי של חקר הפולקלור הציוני בשנות הארבעים והחמישים, חוקרי הפולקלור שאני דן בהם הבחינו בין סוגי ידע 'גבוהים' ו'נמוכים'. אך הבחנותיהם מהוות כר פורה במיוחד לדיון שנקודת המוצא שלו הפוכה, כלומר כזו הגורסת שלא קיים חיץ ברור בין ידע מחקרי לבין ידע עממי. דיון זה משתלב בשאלות העומדות כיום בלב השיח הציבורי, לנוכח מהפכת המידע והשינויים בהיררכיות בין סוגי ידע.

מבנה הספר

ספר זה מבוסס על עבודת דוקטור שכתבתי בתכנית לחקר פולקלור ותרבות עממית באוניברסיטה העברית, כחלק מפרויקט השוואתי שהתמקד בהתגבשות חקר הפולקלור בגרמניה המזרחית ובישראל, בשיתוף המכון לאנתרופולוגיה תרבותית ואתנולוגיה אירופית באוניברסיטת גטינגן. עיגון דיסציפלינרי זה בא לידי ביטוי בעמדה האתנוגרפית-היסטורית שהנחתה אותי, המשתקפת בחיבור בין עבר להווה וברפלקסיה על מיקומי היחסי כחוקר הפועל על בסיס הנחות תאורטיות-תרבותיות בנות זמננו, ומתמקד בפולקלור שנוצר בפעילות מחקרית בשנות הארבעים של המאה העשרים והיום. הספר עוסק בפיצול חקר הפולקלור הציוני בשנות הארבעים לשני מחנות

יריבים ומרים: החברה העברית לידע עם בתל אביב והמכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה בירושלים.

הפרק הראשון נפתח בסקירה קצרה של משבר זה, ולאחריו מוצע הסבר למשבר מנקודת מבט היסטוריוגרפית, הבוחנת תהליכים מפרספקטיבה היסטורית רחבה. הפרק השני דן בקשיים שמעוררת כתיבה בעלת אופי פולקלוריסטי על מחקר ועל מדע. הפרק מסביר את הגישה המחקרית שנקטתי בה, המהווה אף היא סוגיה העומדת במרכז הדיון בספר: האפשרות לעסוק בעבר בזיקה תמידית להווה, מתוך עמדה שבה פולקלור ופולקלוריסטיקה (חקר הפולקלור) מתקיימים על רצף ידע אחת, ושבה מיקומי בדיון כאתנוגרף של ארכיונים הוא מהותי.

הפרק השלישי מתמקד בשאלות שנובעות מעצם הפיכת הארכיון לשדה מחקר אתנוגרפי. הפרק עוסק בהקמת החברה העברית לידע עם, ונדונה בו הרצאת הפתיחה שנישאה בערב ההקמה של הסקציה לפולקלור של החברה – הרצאה שחרף מאמצי לא עלה בידי למצוא אותה. הדיון במצבים שנתרו לא מתועדים מנוסח בפרק זה כאפיסטמולוגיה של חורים שחורים, ומהווה אלגוריה לחקר הפולקלור הציוני בשנות הארבעים.

בפרק הרביעי בא לידי ביטוי היחס שבין פולקלור למדע. הפרק עוסק בתפקידים של שמות במדע כפי שעולה מתיאור פרקטיקות ידע שונות שליוו את הקמת המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה. דיון זה בשמות ממחיש את הקולקטיביות של העשייה המדעית, ומאפשר לעמוד על היחס של אנשי האוניברסיטה העברית לחקר הפולקלור לפני הקמת מדינת ישראל.

בפרק החמישי עולה דיון בנקודת המבט האתנוגרפית על העבר. הפרק דן בחגיגות היובל למקס גרונולד, שהקים את החברה לפולקלור יהודי בגרמניה ונחשב למייסד חקר הפולקלור היהודי. פרק זה מנהיר גם את הרקע התרבותי לתפיסותיו האידאולוגיות של גרונולד, ומאפשר לעמוד על ההמשכיות שנודעה לרעיונותיו בפולקלוריסטיקה הארץ-ישראלית בשנות הארבעים, ועל ההתאמות ההכרחיות של רעיונות אלה לחיים בארץ ישראל לאחר השואה.

הפרק השישי מיוחד לבירור המושג 'עדה' על גלגוליו השונים, ולבירור היחס שבין פולקלור אתני לפולקלור לאומי. הפרק מתמקד בפרסומי המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, וזיקתם למושגים שונים של אתניות.

הפרק השביעי מיוחד לתפיסה הפרפורמטיבית, המזהה את הידע הפולקלורי על אותו רצף עם הידע הפולקלוריסטי, בהתייחס לפרקטיקות העריכה האוונגרדיסטיות שהונהגו בפרסומי החברה העברית לידע עם. בלבו של פרק זה מצוי ניסוי בכתיבה מונטאז'ית, המאפשר לדון בקשר שבין תאוריות של אוונגרד לבין פולקלור ותרבות יום-יום.

הפרק השמיני דן במיקומי הנוכחי מתוך התייחסות להתפתחות חקר הפולקלור בישראל על ידי דב נוי, וצמיחתו של מחקר זה באקדמיה בישראל בדורות האחרונים. פרק זה – והספר בכללותו – מעמיד במכוון מראה שבורה להתבוננות בשברי מבטים, והוא נטוע בהקשר של שיח פולקלוריסטי פוסט-לאומי מתוך תפיסה הרואה בדינמיות של הפולקלור יסוד חיוני לחקר תרבויות ככלל. צורת התבוננות שבורה זו ניוונה מהמשבר של שנות הארבעים של המאה העשרים, שבו נפתח הפרק הראשון.

תודות

קריאת התיגר על היררכיות של ידע, ותפיסת הפולקלור וחקר הפולקלור כנתונים על רצף ידע אחד, עומדות ביסוד ספר זה. קיימים מעט מקרים בהם הוגים או חוקרים פעלו לבדם, אך ככלל, מורשת הנאורות והרומנטיקה טיפחה תפיסה דיכוטומית שגויה, המבחינה בין ידע אינדיווידואלי וידע קולקטיבי. ידע מחקרי, כמו ידע פולקלורי, משקף ידע קולקטיבי, בחלקו הגדול אנונימי, הנוצר באינטראקציה בקבוצות קטנות, לעתים קרובות בעל פה, ומתבסס במידה רבה על מסורות.

בחרתי לדבוק במסורת המדעית המשקפת את הקולקטיביות של הידע המחקרי בצורות שונות: ידע כתוב המופיע באופן מוחצן כבסיס לדיון, בהערות שוליים ובביבליוגרפיה בסוף הספר, וידע שנוצר כתוצאה ממפגשים עם אנשים בעל פה או מהתכתבויות, וזוכה לאזכור בעיקר בדברי התודה שלהלן. בחירתי לאמץ מסורת מדעית זו אינה משקפת היענות להיררכיות שבין ידע מחקרי כתוב לבין ידע מחקרי שבעל פה. בעשורים האחרונים חלו תמורות בסוגת התודות בכתיבת מאמרים, בספרי פרוזה, קל וחומר בכתיבת ספרי מחקר. אם פעם סוגה זו השתייכה באופן כמעט גורף ל'סוגות הקטנות', היום אין הדברים כך. ניתן לתלות שינוי זה בתמורות תרבותיות בצורת העבודה בתחומי מדעי הרוח, ובנורמות מחקר שיתופיות שהשתרשו בתחומים אלו. יש הרואים זאת בביקורתיות, כהצבעה על כישלון המחקר האקדמי המקצועי ומגננוני החליפין המתקיימים בתוכו, אולם אני רואה את הדברים אחרת: השינוי הערכי בתפיסת 'האינטלקטואל' כישות שלמה, אוטונומית וטוטלית, וההבנה שחוקרים פועלים כחלק מקהילות מחקריות, בתנאים מוסדיים מוגדרים והקשרי ביצוע שניתן למקמם, יש בהם כדי למוסס את הדיכוטומיה בין ידע פולקלורי לבין ידע מחקרי. אני שמח להצביע על השותפים הרבים לחיבור זה ולהוקיר את תרומתם לספר, שמתחילתו עד סופו משקף עבודה קולקטיבית.

חיבור זה, שראשיתו כעבודת דוקטור, יוצא כספר לאחר שעבר תחנות רבות והוא עתה תוצר מובהק שלהן. העבודה הראשונית נכתבה במסגרת התכנית לפולקלור

ותרבות עממית באוניברסיטה העברית, ובעת היותי דוקטורנט אורח במכון לאתנולוגיה אירופית באוניברסיטת הומבולדט בברלין. המשכה של העבודה בעת היותי עמית פוסט-דוקטורט במכון לאנתרופולוגיה תרבותית ואתנולוגיה אירופית באוניברסיטת גטינגן, וכן באוניברסיטה העברית ובמרכז כץ למחקרי יהדות מתקדמים באוניברסיטת פנסילבניה. החיבור הושלם בעת היותי מרצה באוניברסיטה העברית.

ברצוני לפתוח בדברי תודה לדמויות שסיפורן מסופר כאן, חוקרי פולקלור שפעלו בארץ בשנות הארבעים והחמישים, ביניהם יום-טוב לוינסקי, רפאל פטאי, מקס גרונוולד ואחרים, שטרחו לשמור מסמכים שנקשרו בפעולותיהם מתוך מחויבות עצומה לחקר הפולקלור. לולא פעולות התיעוד שנקטו, ספרי היה לובש צורה שונה לחלוטין. תודה מיוחדת אני חב לדוד תדהר על מפעלו האנציקלופדי, בין היתר על שום שייכותו לשתי קבוצות הפולקלוריסטים הנדונות בספר, שדמויותיהם זוכות אצלו להתייחסות נרחבת. ספרי מבוסס על עבודת דוקטור שנכתבה בהנחייתם של גלית חזן-רוקם וחנן חבר. שניהם היו מחויבים מאוד לעבודת הדוקטור וכן כלפי באופן אישי. ספק אם מלים יוכלו להבהיר את חובי אליהם. חנן שידך ביני ובין הפרויקט שיזמה גלית עם רגינה בנדיקס (גטינגן), ולאור זאת המתווה הכללי של העבודה וההצעה להתמקד בשנות הארבעים נבעה מההצעות של שלושתם ומהרעיונות הרבים שחלקו איתי בתהליך העבודה. אני אסיר תודה לקשר הפתוח והכן שנוצר עם גלית סביב עבודת הדוקטור והתפתח בהמשך; קצרה היריעה מלהבהיר עד כמה ספר זה נבנה משותפותה ועד כמה הוא חב לחכמתה, נדיבותה ואנושיותה. תודתי לרגינה על הדיאלוג הפתוח לאורך השנים. את עבודת הדוקטורט ליוו רוני אלנבלום, ישראל ברטל ושלום צבר; תודתי להם וכן לשופטי הדוקטורט, חיה בריצחק ודיויד נ' מאירס, על הערותיהם מאירות העיניים.

השיח עם מורים, חוקרים וחברים לדרך באוניברסיטה העברית ובארץ כולה, כמו גם חוקרי פולקלור ואתנולוגיה וחוקרים ממדעי היהדות בעולם היווה מקור להשראה בעשור האחרון. לעתים שיחה אחת או רצף שיחות שינו תפיסות יסודיות אצלי. בראש ובראשונה תודתי לחנן חריף, ורד מדר ועמוס נוי, שהיו שותפים להתלבטויות, למחשבות ולרעיונות בשלבים השונים. ברצוני להודות לכרמלה אבדו, אורית אבוהב, רותי אבליוביץ', דורון אברהם, דירמויד או'גיליין, סוזנה אוסטרלונד-פוץ', קליאונה או'קורול, איריס אידלסון, עפרי אילני, תמר אלכסנדר, אמיר אנגל, קרין בורקהרדט, דן בן-עמוס, תרזה ברינקל, אנדראס ברמה, אולגה גולדברג, חנן גפני, נח גרבה, רועי גרינוולד, עאמר דהאמשה, דן דינה, ולדימיר הפשטיין, חיים וייס, יפעת וייס, ברנד יורגן ורנקן, צפי זבה-אלרן, דורותאה זלצה, צביה טובי, מרים טולין, אסתר יוהס, אנה יוראשק, דבי ילן, אנריקו לוקה, עמוס מוריס-רייך, גיא מירון, אודו מישיק, אולריך מרצולף, דורותי נוייס, מיריד ניק קרית, אשר סלה, יובל עברי, שטפני פישר, מרילנה

פפכריסטופורו, מיכאלה פנסקה, אלכסה פרבר, מיכל פרידמן, אירנה צוויפ, סופי צימר, אריקה קוסקינגן-קויביסטו, מרגרט קלוזה, שאול קציר, אריה קרמפף, דיאגו רוטמן, רגינה רמהילד, קטי רץ, שטפן שורש, אסף שלג ועליזה שנהר. תודתי לסטיב וייצמן, קרי לאב ואתי לזמן על התקופה במרכז כץ בפילדלפיה.

ברצוני להודות לעובדי הספריות והארכיונים השונים שבהם ביקרתי ובמיוחד תודתי ליוחאי בן-גדליה, אילנה הבר, גיל וייסבלאי, עדנה היכל, חגית מטרס, גילה פלם, רבקה פלסר ועופר צמח. הניירות האפורים שנמצאו בארכיונים נצבעו בצבעים הודות לזמן שהקדישו לי מירה זכאי, יוסף יובל טובי, הדא יזון, אביבה מולר-לנצט ז"ל, ואלישבע שנפלה.

התקבלתי בסבר פנים יפות בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית, ובפרט בקרב עמיתותי ועמיתיי בתכנית לחקר פולקלור ותרבות עממית ובתכנית ללימודי תרבות. תודה מיוחדת להגר סלמון ורות הכהן-פינצ'ובר שליוו אותי ועזרו לי למצוא את דרכי בפקולטה, ולאדוין סרוסי שהיה מגדלור ומורה דרך מאז היותי פוסט-דוקטורנט. המפגש המאתגר עם התלמידים המעולים בשתי התכניות, פתח בפני אופקי ידע חדשים. תודה מיוחדת לשותפי בחיפוש אחר 'העממי': ליטל בלינקו, הילה זקסנברג, ורדית לייטסטון, טוביה סינגר, תום פוגל ושני קוטלר. ברצוני להודות לירחמיאל (ריצ'י) כהן והנהלת מרכז 'דעת המקום', שמצאו עבורי מקום שם. לאורך שנתי באוניברסיטה כתלמיד מחקר, כחוקר וכמורה זכיתי לסיוע של טובה גוטסמן, אלקה טירנובר, מורית כהן, ליאור לויין, רות נידם, ענת רביבו, ענת רכס וקרן שגיא.

תודתי לאנשי הוצאת מאגנס. הודות להצעותיה המדויקות של אילנה שמיר כתב היד הפך נגיש ובהיר יותר. נועם לסטר ערך את הכתוב ברגישות ובחכמה רבה ורם גולדברג וצוות ההפקה הפכו את הכתוב לספר. שירה ענקי ושחר כנעני עזרו לי להתקין את הביבליוגרפיה ומפתח השמות ואני מודה להן. תודה מיוחדת למרזל על מלאכת העימוד, במיוחד בפרק השביעי.

זכיתי לתמיכה כספית נדיבה בשלבי המחקר השונים: קרן נידרוקסן, מלגת רקטור האוניברסיטה העברית (בשיתוף המכון למדעי היהדות והתכנית לפולקלור ותרבות עממית), מכון ליאו בק לונדון, קרן מינרבה, קרן לידי דייויס באוניברסיטה העברית, מרכז מינרבה על-שם פרנץ רוזנצוויג, פרס ורבורג של המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית וקרן מוריס אמאדו במרכז כץ באוניברסיטת פנסילבניה. הספר יוצא לאור בסיוע קרן נשיא האוניברסיטה העברית ומרכז דעת המקום. תודתי לכל אלה.

חברי היוו מעין אי במציאות של שינוי מתמיד: אבנר ברורמן, עמית גרוסמן, נדב הבר, מתן הורביץ, רונן חלה, ערן נבו, שאול קציר וגליה שרתיאל. חרף הזמן שחלף, אני

לא מצליח להשלים עם לכתו של חברי עמיחי כ"ץ ז"ל, שהיה שותף לחדוות הגילוי והמחקר בעת כתיבת עבודת הדוקטור.

לא הייתי מצליח להביא את העבודה לגמר ללא תמיכתה של משפחתי. מינאי בכורי הבנתי שהגדרת הפולקלור מצריכה סוג של פתרון; והלל הבין לפני שאני כותב ספר. רעייתי ימית, עזר כנגדי, הטתה אוזן לרעיונות שעלו אצלי בשעות משונות; היא קראה את אשר כתבתי, העירה את הערותיה לכל אורך הדרך, ולכן נוסף על היותה שותפה נפלאה לחיים היא שותפה מלאה לחיבור זה. אחי, ארנון ורעי, היו שם תמיד כדי לעזור בלבטים ותסכולים, וגם כשותפים לרגעי ההצלחה. לבסוף אני מודה להורי, שרה וסמי, שליוו אותי בלימודי בגיבוי בכל מובן אפשרי, והיו מופת עבורי בחתירתם ללמוד עוד. ספר זה מוקדש להם באהבה.

לבסוף אציין את אותה 'מסה אנונימית' של אנשים המקדישים את מיטב זמנם כדי לסרוק חומרים, להעלותם לאינטרנט ולחלוק מידע ברשת האינטרנט, ואינם זוכים להכרה מספקת לטעמי. כל אותו 'פולק' לקח חלק חשוב ביותר ביצירת ספר זה.



פרק ראשון

שורשי הפילוג במחנה הפולקלוריסטים הציונים

תמהים על ההתפלגות במחננו, מחנה הפולקלוריסטים המעטים, על רבוי החברות 'ידע עם', 'החברה להיסטוריה ואתנוגרפיה' ו'המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה'. אם התפרדות זו מביאה לידי קנאת סופרים תרבה חכמה — מוטב, ואם לידי פרוד לבבות — על דא יש להצטער!¹

ההתפלגות ב'מחנה הפולקלוריסטים המעטים'

הפולקלוריסטיקה הציונית, שצמחה בשנות הארבעים של המאה העשרים בארץ ישראל, יכולה להתפרש כדף חדש בתולדות הפולקלוריסטיקה היהודית בכלל. היא התארגנה לכאורה יש מאין על ידי כמה עשרות אנשים שהקימו שני גופים עיקריים: המחנה הפולקלוריסטי התל אביבי של החברה לידע עם בראשות יום-טוב לוינסקי (1899–1973), והמחנה הפולקלוריסטי הירושלמי של המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה (או בשמו הקודם: המכון לפולקלור יהודי) בראשות רפאל פטאי (1910–1994). פיצול זה, העומד במרכז הספה, לא נדון עד כה במחקה, בין השאר משום שהעימות בין שני המחנות התנהל רחוק מעין הציבור, בפעולות שתועדו בצורה חלקית. כמה מהלכים עיקריים של המאבק נשמרו בתיקים ארכיוניים הפתוחים לעיון, בכפוף למגבלות הצנזורה שהטילו על עצמם האישים העיקריים הנוגעים בדבר. מהם עולה כי מיסוד חקר הפולקלור התרחש בשנות הארבעים לנוכח מציאות של שברים וניסיונות לאספם ולייצר מתוכם משמעות. התמונה השבורה של הפולקלור היהודי בארץ משקפת הן את העובדה שהתרבות העממית התפתחה בקהילות יהודיות שונות שהגיעו ארצה בצורה מפורדת, לעתים מרוסקת לרסיסים, הן את העובדה שחקר הפולקלור שהתפתח באתרים שונים הגיע ארצה בצורה לא ממוסדת ואקראית. במילים

1 יצחק ריבקינד ליום-טוב לוינסקי, י"א בכסלו תש"ז, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 5.

אחרות, השברים בעולמות היהודיים משתקפים ברובד הפולקלורי והפולקלוריסטי כאחד. הכישלון של שני המחנות להתאחד, והתחושות הקשות שנלוו לכך בעיקר בקרב המחנה התל אביבי, העידו שלא היה אפשר באותן נסיבות להציג את התרבות העממית היהודית כישות שלמה.

פעילותן של שתי ההתארגנויות הפולקלוריסטיות לא כוונה רק לסביבתן המקומית; מטרתן הייתה לחקור את הפולקלור של העם היהודי בכללותו ולכונן את התרבות העממית היהודית כקורפוס שלם ומקיף. מבחינת חלק מהאישים הנוגעים בדבר, נוכחות של גוף פולקלוריסטי 'מתחרה' איימה על אפשרות זו; ולנוכח ההשמדה שהתרחשה באירופה, היה נהיר לכול שכל קורפוס יוותר חלקי. מיד לאחר הקמת המכון הירושלמי, ועם היוודע הדבר בחברה התל אביבית, החלו ניסיונות לתאם בין הגופים על מנת להוביל לאיחודם. הסיבות לכישלון האיחוד אינן מתבררות בקלות, ומה שנראה לכאורה כאירוע חסר חשיבות, מוביל לבחינה מחדש של התרבות היהודית המודרנית באופן כולל ואולי אפילו עקרוני. רק כך אפשר להבין מדוע פולקלוריסטים ציוניים, שפעלו במרחק של 60 קילומטר אלה מאלה, לא יכלו לפעול במשותף. הקשיים לא נבעו מהמרחק, אלא משום שלמעשה, ובמפתיע, המבדיל ביניהם היה רב על המשותף, אף שאנשי שני הגופים הזדהו כחוקרי פולקלור הפועלים בארץ ישראל ורותמים את הפולקלור שנוצר בקהילות ישראל בגלות למען החיים הלאומיים הציוניים. רק מעבר לאוקיינוס ניתן היה לדמיין כי מדובר במחנה אחד — 'מחנה הפולקלוריסטים המעטים', כדברי יצחק ריבקינד המצוטטים בראש הפרק.

הניסיונות להשכין שלום בין המחנות היריבים נחלו כישלון צורב: מחנה ירושלים גלה לאמריקה, מחנה תל אביב הפך עם השנים לבלתי רלוונטי, וחקר הפולקלור שצמח באוניברסיטאות הישראליות משנות השישים של המאה העשרים ואילך נבע מפעילותו של דב נוי (1920–2013), פעילות שלא החלה באחת מהתארגנויות אלו אף שהייתה קשורה אליהן, גם אם באורח לעומתי, כפי שעוד אראה. שבר זה הגדיר במידה רבה את עבודתי, שכן אני רואה צורך לתאר את העימות ואת כישלון שני המחנות כחלק מתהליך בנייה של מחקר פולקלוריסטי עכשווי, שאינו ניזון מהתרפקות על תקופות זוהר מדומיינות בעבר אלא בוחן תהליכי ידע באורח ביקורתי.

גם אם מקצת הדמויות אינן מוכרות לקוראים בשלב זה, אתייחס כאן בקצרה לראשית העימות בין החברה העברית לידע עם התל אביבית והמכון לפולקלור ואתנולוגיה הירושלמי. במרץ 1944, עם היוודע דבר הקמת ההתארגנות הפולקלוריסטית הירושלמית, כתב אשר בבלי (ברנשטיין) (1900–1966),² נציג ההתארגנות התל

2 בבלי היה מהפעילים המרכזיים של החברה לידע עם, לרבות פעילותו כמרכז הוועדה לבדיחה וחיידוד ע"ש דרויאנוב. הוא נולד בווהלין, עלה לארץ ישראל לראשונה ב-1920, למד

אביבית, לרפאל פטאי, ראש המחנה הירושלמי: 'רצוי וחשוב לייסד בירושלים סניף של החברה', והזכיר לו את מעורבות יוסף פטאי בהקמת החברה התל אביבית: 'אל נכון ידוע לך שכב' אביך היה בין מיסדי החברה [לידע עם] ו"מעשי אבות סימן לבנים"³. העובדה שחקר הפולקלור ביישוב נישא על כתפיהן של שתי אגודות זכתה להד בעיתונות הכתובה.⁴ ב'הד ירושלים', 12 במאי 1944, ציין העורך כי:

הננו מקדמים בברכה את הרעיון שהגו החוגים הקרובים לבית העם בירושלים, ליסד כאן מכון מיוחד ל'ידע העם'. יש חברה בשם זה בתל-אביב, אך היא בעיקר חוקרת מקורות שבכתב, בעוד שהמכון הירושלמי, אשר בראשו יעמוד המומחה לפולקלור הדר' רפאל פטאי — תפקידו יהיה לחקור בעיקר את המקורות שבעל-פה: המנהגים, השירים, הפתגמים וכדומה. כל אלה הולכים ונעלמים בקרב שבטי ישראל.

דברים אלה לא עברו בשתיקה. אנשי ידע עם הדגישו במכתבם אל עורך 'הד ירושלים', שהם 'עומדים בקשר עם הדר' פטאי, מנהל החוג למנהגי העם בירושלים לשם שתוף פעולה והרחבת המסגרת הארגונית של חברתנו'.⁵ לא מקרי שבאותו יום ממש שלחו אנשי ידע עם מכתבים ליוסף יואל ריבלין וליצחק בן-צבי, שנשאו בתפקידים במכון שפטאי שקד על הקמתו. בעקבות הדיווח בעיתונים נזדעק ד"ר מאיר פרמסלא, מלשכת המודיעין של עולי הולנדיה, וכתב לחברה באפריל 1944:

נודע לנו מהעיתונים שבחוו"מ פסח נוסדה בירושלים חברה לחקר הפולקלורה [כך!] שמטרתה ומטרתכם היינו הך. לפי דעתנו אין מקום לשתי חברות בעלות אותה המטרה בתוך הישוב ואנו מציעים לכם לבא לידי מזיגה [של] שתי החברות לחברה אחת.⁶

הפנייה בלשון מדברים — 'דעתנו' — מכוונת לקבוצה של יהודים הולנדים (אשכנזים וספרדים) שוחרי פולקלור, שהתגוררו הן בירושלים הן בתל אביב.⁷ אם אמנם, כפי

בווינה היסטוריה ופילולוגיה, שימש בתפקידים חינוכיים בוורשה ובאסטוניה, ושם ועלה ארצה ב-1940. בעת הזו היה מנהל הוועד הארצי של האוניברסיטה העברית. ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 1512-1513.

3 ברנשטיין לפטאי, 29 במרץ 1944, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 104.

4 על התכנית להקמת המכון הירושלמי דווח למשל ב'הזמן', 16 באפריל 1944; ועל הקמת המכון דווח ב'דבר', 29 במאי 1944.

5 ידע עם לש' שוורץ, 23 במאי 1944, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 2.

6 פרמסלא לידע עם, 24 באפריל 1944, שם.

7 דברים לזכרו של פרמסלא (מאיר יעקב פרת, 1904-1972) מופיעים בפרסום הראשון של

שפרמסלא מציין, הוקמו שתי חברות 'לחקר הפולקלורה', האם פירושו של דבר שמטרותיהן זהות? אם מטרותיהן היו זהות, תמיהתו מובנת לחלוטין. אלא שפרמסלא לא הביא בחשבון אפשרות שגם אם שתי קבוצות ביישוב עוסקות בפולקלור, לא בהכרח קיימת זהות בין מטרותיהן, ואף לא במה שהם זיהו כפולקלור. ההתכתבות בין יום-טוב לוינסקי, שהוביל את ידע עם, לבין אהרון פירסט (1877–1950), נציגה היחיד של החברה התל אביבית בירושלים, מלמדת שבתחילת הדרך האמינו אנשי תל אביב, בדומה לפרמסלא, שההבדלים בין המחנות ניתנים לגישור:

צער רב גורם לנו יסוד הבימה הנפרדת, שאנשי ירושלים יסדו להם, בזמן שדרוש אחדוד כל הכחות למאמץ משותף. פנינו לדר' ר' פטאי בדבר פגישה לשם מזוג הפעולה ושתופה, ואולי יעלה בידינו לרכז את הכחות הפולקלוריסטיים המעטים בארץ לשם עבודה משותפת בשדה זה.⁸

אפשר לתהות אם ה'כוחות הפולקלוריסטיים' היו כל כך מעטים, כפי שלוינסקי ואחרים סברו, שכן בשלב זה כבר היו רשומים מאות חברים בחברה לידע עם, שאותה הוביל במרץ. מתמיהה גם ההנחה, ש'איחוד כוחות' אפשרי או רצוי. על כל פנים, בתגובה ללוינסקי סיפק אהרון פירסט הסבר לשבר, שבמבט ראשון נראה מניח את הדעת:

על הקמת 'הבימה הנפרדת' בירושלים נצטערתי גם אני, וכמו שזכרתי הודעתכם גם עליה. נקודת המוצא היתה — כרגיל וכמובן — העלבון האישי של דר' רפאל פטאי. וצודק במקצת. הוא תלמידי ובן ידידי, ואני מכיר ומוקיר אותו עוד מנעוריו [...] אני מעריך אותו גם על ששת ספריו [...] ככולם נצטבר חומר פולקלורי רב [...] בכל זאת, ספרו לי הוריו — כשהתארגנה החברה לפולקלור, עברו עליו בשתיקה ובהזנחה גמורה.⁹

אין ספק שרגשות מילאו תפקיד מרכזי במשבר, אך בלי להקל בחשיבות ההסבר האישי כגורם לפיצול לשני מחנות יריבים, ניכר שפירסט עצמו הכיר בכך שהסבר זה חלקי בלבד. בהמשך אותו מכתב סרטט פירסט קווי מתאר לפולקלוריסטיקה הנחלקת בין הערים הגדולות:

עיקר שאיפתנו בזמן הזה צריך להיות איסוף החומר על חיי אחינו המזרחיים

המרכז לחקר יהדות הולנד שליד האוניברסיטה העברית בירושלים, שהוקדש לזכרו. פרמסלא, רופא במקצועו, היה פעיל בתנועת 'המזרח' בהולנד. אחדים ממחקריו הפולקלוריים, שהופיעו במקור בהולנדית, ראו אור בעברית. ראו מכמן, פרת; פרת, יהודי אמסטרדם.

8 ידע עם לאהרון פירסט, 14 ביוני 1944, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 2.

9 אהרון פירסט לידע עם, 23 ביוני 1944, שם.

פה בארץ וחקירת מנהגיהם שעומדים לחסל. וזה נעשה במדת מה על ידי החוג המתלכד מסביב פטאי; ולזה צריך לעניין קודם כל חוגי הסטודנטים באוניברסיטה. כלומר את המחלקה לחקר הפולקלור היהודי על רקע בינ-לאומי ובין-שבטי עלינו להקים פה בירושלים. לתל אביב יהיו תפקידים אחרים: היסטוריים, יישוביים, בלשניים [...] ¹⁰

שאלת 'עיקר שאיפתנו' הייתה רחוקה מלהיות מוסכמת. העיסוק במנהגים המזרחיים 'שעומדים לחסל', בניסוחו הבוטה של פירסט, עמדה אצלו מול המנהגים של קהילות יהודיות באירופה שכבר 'חוסלו'. השקפה זו לא עלתה בקנה אחד עם עמדותיהם של פעילי ידע עם המרכזיים, וברי כי פירסט לא העלה על דעתו שמקור המחלוקת עשוי להיות עקרוני: פולקלוריסטים ירושלמים ותל אביבים יכולים להיות שונים מאוד זה מזה. מהדברים שלעיל ברור כי פירסט, בניגוד לאנשי ידע עם, ראה בירושלים, ולא בתל אביב, את מרכז היישוב. ¹¹ סוגיה זו טרם נפתרה במאה העשרים ואחת.

התגבשותם של שני מחנות נפרדים הלכה והעמיקה. ניסיונות לגישור ולאיחוד נחלו כישלונות. אף אחד מהצדדים לא היה מוכן לוותר על עמדתו האוטונומית ולהיטמע בתוך החברה ה'יריבה'. בסופו של דבר יצאו לדרך שני כתבי עת: 'רשומות' – סדרה חדשה בתל אביב, ו'עדות' בירושלים. בחינת תהליכי בנייתם של המחנות, וכינון השדה הפולקלוריסטי בכתבי העת שלהם, תוביל בהמשך להכרה שהפולקלוריסטיקה שנבנתה בתל אביב וזו שנבנתה בירושלים היו שונות זו מזו בעניינים עקרוניים. הן ביטאו גם – ואולי בעיקר – תרגום של מהלכים פולקלוריסטיים שהתחוללו במזרח אירופה ובצרפת (תל אביב) ובמרכז אירופה ובסביבות הים התיכון (ירושלים). במהלך העתקתם לארץ ישראל ועם כינון של חברות פולקלוריסטיות ציוניות אלו, התברר שלא הייתה תמימות דעים סביב הסוגיה העקרונית של זיהוי הפולקלור היהודי. במילים אחרות, למרות הפיתוי להעמיד את הדברים על יריבויות אישיות, כדי להבין את המשבר של 1944 יש לבחון אותו בהקשר רחב מבחינה היסטורית וגאוגרפית.

בחזרה ליוהאן גוטפריד הרדר

אפשרות אחת לספר את הסיפור הייתה להניח כי הנכחת הגולה בפעילותם של פולקלוריסטים ציונים בשנות הארבעים הייתה כורח דיסציפלינרי, והם נדרשו לשפות

10 ש.ם.

11 פירסט אף פרסם ספר שהוקדש ליישוב היהודי בירושלים: פירסט, ירושלים.

כמו יידיש, לאדינו וערבית-יהודית. ניתן היה גם להתמקד במה שנראה אנומלי: העובדה שחוקרי פולקלור ציונים עסקו ללא הרף בפולקלור היהודי של הגולה ושחקר הפולקלור לא אומץ על ידי בוני האומה הציונים.¹² על פי השקפה זו, חקר הפולקלור בישראל חתר תחת אידאולוגיית כור ההיתוך ששלטה בציונות הבן-גוריונית ותחת אחדות מהנחות היסוד שלה, וכתוצאה מכך נדחה על ידי הממסד. אולם הסבר יציב וקבוע כזה לדחייה של הידע הפולקלוריסטי בפרט, ושל הידע האתנוגרפי בכלל, לא נראה לי מספק. אילו היה הסבר כזה, אפשר היה לצפות שחוקרי הפולקלור שבהם דן ספרי היו מודעים לקיומו והיו מתייחסים אליו כך או אחרת. אין סיבה להניח שהם לא הבינו את המציאות שבה פעלו.

במקום זאת, כנקודת מוצא ניתן לנסח את הבעיה שלפתחנו על ידי שאלה המנוגדת לעובדות ההיסטוריות, והעוסקת במה היה קורה אילו (counterfactual): מדוע חוקרי הפולקלור הציוניים, בשנות הארבעים של המאה העשרים, עסקו בתרבות היהודית הגלותית, במקום להסתמך על אבי חקר הפולקלור, יוהאן גוטפריד הרדר (1744–1803), ולגבש על בסיס הגותו פולקלוריסטיקה ציונית? אימוצה של העברית כשפה הלאומית, והשיבה למולדת, היו אמורים להבטיח את צמיחתו של עם, Volk, לפי כל הקריטריונים שהציע הרדר.¹³ העם העברי בארצו יכול היה לשוב לשפה 'אוטנטית', לאקלים ולאדמה שבהם נוצרה היצירה התנ"כית, הפואטיקה האורגנית הנשגבת ביותר לתפיסתו של הרדר, ושם לחדש ימיו כקדם. אם אמנם הרדר הוא אבי חקר הפולקלור כפי שגורסים חוקרים רבים,¹⁴ ואם אמנם הציונות שללה את הגולה כפי שטוענים חוקרים

12 גלית חזן-רוקם ועלי יסיף מציינים, שהאידאולוגיה הציונית ניסתה לייצר תרבות עברית מונוליטית תוך מחיקת המחיצות האתניות. לעומת זאת מנקודת המבט של חוקרי הפולקלור, העיסוק במסורות האתניות הנבדלות הוצדק מטעמים של סיוע בקליטת העלייה. ראו חזן-רוקם ויסיף, חקר הפולקלור. ראו, בהקשר מאוחר בהרבה, פיאלקובה וילנבסקיה, סובייטים לשעבר, עמ' 11.

13 הרדר עסק ב'עברים' בכמה חיבורים. ראו במיוחד הרדר, שירה. אחד מחוקרי הרדר הפוריים, פרדריק ברנרד, ייחד שניים ממאמריו המוקדמים להרדר והעברים. בראשון שבהם, מ-1959, הוא קושר בין יחסו של הרדר ליהודים ובין הצעותיו של תאודור הרצל, ומותח קו ישיר בין הרדר לציונות, ראו ברנרד, העברים והרדר; הנ"ל, הרדר וישראל; הנ"ל, הרדר. אפשר לקרוא את הרדר באופנים מרובים, אבל העובדה שברנרד מצא לנכון להדגיש את 'הרדר הציוני' מלמדת שהרעיון ההיפותטי המוצע כאן יכול היה להתממש. כמו ברנרד, גם זאב לוי מתייחס ל'מסקנות ה"ציוניות" של הרדר'. ראו לוי, היהדות. ראו גם התייחסות להרדר בהקשר לאמנציפציה היהודית ולחיים היהודים בגולה: גרוסמן, הרדר; הנ"ל, יידיש.

14 ראו למשל את דיוניהם של רגינה בנדיקס ושל ריצ'רד באומן וצ'רלס בריגס על תפקידו המכריע של הרדר בהתפתחות כמה מתפיסות היסוד של חקר הפולקלור, וכן את עבודתה האתנוגרפית של בנדיקס, העוסקת בפעולה של הקשבה מתוך קריאה מחודשת בהרדר: בנדיקס, אותנטיות; באומן ובריגס, קולות; בנדיקס, הקשבה.

אחרים,¹⁵ הרי גיוסו של הרדר, שראה פגם ביהדות הגלותית שחיה חיים לא אותנטיים ודיברה בשפה קלוקלת, יכול היה להתאים היטב לפולקלוריסטיקה שצמחה לכאורה מתוך רגבי האדמה שטופת השמש של ארץ ישראל הציונית.

המודל ההרדריאני עמד לרשות הפולקלוריסטים הציוניים בדמותו של ח"נ ביאליק, שפעילותו התבססה על השפה העברית תוך בררה ועריכה קפדניות ובניית קנון של 'כל המעולה והמשובח'.¹⁶ בשנות הארבעים היו חוקרים שרצו להמשיך בכיוון פולקלוריסטי כזה, ללמדנו שזו איננה אפשרות היפותטית המועלית בדיעבד. אולם הללו היו היוצאים מן הכלל, ובתקופה שלפני הקמת מדינה יהודית עברית בארץ ישראל מרבית הפולקלוריסטים בארץ הפנו עורף להרדר, ולמעשה גם לגישתו של ביאליק. המחשבה, כאילו לפולקלוריסטים הציונים לא הייתה בררה אלא להנכיח את הגולה ולשונותיה, מניחה שקיימת זיקה הכרחית בין חקר הפולקלור ובין הלשונות והמנהגים של יהודים בגלויות השונות. כפי שאראה להלן, העיסוק בטרטוריה הארץ-ישראלית עמד במרכז תפיסתם של אחדים מחוקרי הפולקלור שספר זה עוסק בהם, ולצד זה הפולקלוריסטיקה שלהם עסקה ללא הרף בטרטוריות שמחוץ לארץ ישראל ובשפות שאינן עברית.

מדוע נזנחה מורשתו של הרדר דווקא כשהיה בכוחה להתאים למציאות הציונית בשנות הארבעים? מובן שמשנתו לא הועתקה ישירות מהמאה השמונה עשרה למציאות הארץ-ישראלית של אמצע המאה העשרים; דבריו תורגמו על ידי משכילים יהודים ממערב אירופה וממזרח, ומצאו ביטוי אצל סופרי התחייה של העברית והיידיש. בכל הגלגולים הללו קיימו המשכילים היהודים דיאלוג עם שכנים שאינם יהודים. אולם בשעה שהפולקלוריסטים הציונים, שנולדו ברובם באירופה, הניחו את יסודות הפולקלוריסטיקה הארץ-ישראלית בשנות הארבעים של המאה העשרים, הם לא ראו לנגד עיניהם את הרדר בגלל שורת המתווכים והמתרגמים שעמדו בינו וביניהם. גם אם ענייננו הוא חקר הפולקלור שהתגבש בארץ ישראל בשנות הארבעים

15 הנחה זו, שרווחה במספר רב של דיונים ביקורתיים, כמו בדיונו של אמנון רז-קרקוצקין (לעיל פתח דבר, הערה 1), צריכה להיבחן לא רק ביחס להצהרות אלא גם ביחס לפרקטיקה. במובן זה, כמו שיהודה שנהב גורס שהציונות מעולם לא הייתה חילונית (שנהב, מעולם), כך היא מעולם לא שללה את הגולה. למעשה, כדי לשלול את הגולה הציונות נדרשה כל העת להנכיח אותה, ולכן מתקבלות גרסאות מרובות של יחסים בין הציונות לגולה. דוגמה לכך מחקר הפולקלור הוא מחקרה של רוני כוכבי-נהב, הדן בספרי יובל של קיבוצים, ובהרבה מהמקרים בקיבוצי 'השומר הצעיר', שבהם אימצו עורכיהם פרקטיקות 'גלותיות', שלא לומר 'דתיות', העומדות בניגוד גמור לניסיונם לברוא 'אדם חדש': כוכבי-נהב, ספרי יובל.

16 גישה זו של ביאליק עולה במיוחד בחיבורה של צפי זבה-אלרן, ובהתייחסותו של דן בן-עמוס לפולקלוריסטיקה של ביאליק; זבה-אלרן, האסופות האגדיות; בן-עמוס, מעשיות היהודים, עמ' xxi-xxii.

והחמישים, המשולש פולקלוריסטיקה-גלות-ארץ מחייב לעקוב אחר תרגומם של מהלכים שונים מראשית חקר הפולקלור היהודי באירופה והעתקותם בשינויי צורה לארץ.¹⁷ תרגום מתאר כאן את התהליך המתמשך של התמורות והעתקות של מושגים ומצבים.¹⁸ ההצבעה על התרגום מאירה גם את ה'בגידה' הכרוכה בו.¹⁹

המושגים 'גולה' ו'ישראל' מתקיימים כאן זה לצד זה, ולא זה לעומת זה.²⁰ כעמדת מוצא לא ניתן להניח חלוקה א-פריורית שכזו: חוקר פולקלור שנוולד בגליציה ופעל בישראל, האם הוא ישראלי? גליצאי? מה באשר לנוסח אגדת מידס, שהועלה על הכתב על ידי זלדה שניאורסון בירושלים מפי מספרת ממרוקו, האם זו מעשייה מרוקאית? ירושלמית? יונית? מה באשר לחוקר שנוולד בישראל ובא במגע עם ספר שכתב יהודי 'גלות', כלום ניתן להתייחס אליו כאל חוקר ישראלי? די בדוגמאות אלו כדי להיווכח שבפועל ה'גולה' וה'ארץ' מעורבבים כל העת.

הציונות צמחה בד בבד עם התפתחות הפולקלוריסטיקה באירופה, ולפיכך השאלה העומדת במרכז הדיון, גם אם לפעמים בצורה סמויה, היא: כיצד מיוצרת קטגוריית הפולקלור בתוך המשולש פולקלוריסטיקה-גלות-ארץ, מהם האתרים המרכזיים המזוהים עם יצירתה של קטגוריה זו בחוץ לארץ, וכיצד תורגמו אתרים אלה עם כינונה של פולקלוריסטיקה ציונית ארץ-ישראלית? אף שספר זה מתייחס בעיקר לפעילות הפולקלוריסטית שנוצרה בארץ בשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים, אישים מזמנים וממקומות אחרים רלוונטיים להבנת המהלכים בתקופה זו.²¹

מרגע שזנחנת האינסטואיציה הדטרמיניסטית באשר ליחס שבין חקר הפולקלור והציונות, ניתן לעמוד על התהליך ההטרופי של תרגום וטרנספורמציה של מושגים כפי שעשו חוקרי הפולקלור בפעולותיהם, תוך בחינת אי ההתאמות בין גרסאות שונות של פולקלוריסטיקה ציונית. נקודת מבט כזו שופכת אור על היריבות בין

17 גישה דומה ננקטת על ידי ישראל ברטל, במספר מאמרים בספרו, לרבות במאמר הנושא את שם הספר: ברטל, קוזק ובדווי.

18 תפיסה זו של תרגום מתבססת על קאלון: קאלון, תרגום, עמ' 223.

19 הדגשת האטימולוגיה המשותפת ל-trahison (תרגום) ול-trahison (בגידה) עולה בעבודתו של ג'ון לוו הנדונה להלן: לוו, תרגום.

20 עמדה זו שונה מהגישה ששנקה בסקירה המקיפה של גלית חזן-רוקם ועלי יסיף על אודות חקר הפולקלור בישראל, גישה שהבחינה באופן חד בין הגולה לישראל: חזן-רוקם ויסיף, חקר הפולקלור.

21 עמדה זו עולה בקנה אחד עם עמדתו של ההיסטוריון והאנתרופולוג האוסטרלי גרג דנינג, המתאר את הממד הפרפורמטיבי בכתיבת היסטוריה: דנינג, פרפורמנס. לטענת הפולקלוריסט האמריקני הנרי גלאסי, פולקלוריסטים מציבים את האתגר האולטימטיבי לסדר ההיסטורי, מכיוון שהם מתייחסים לתופעות שאינן מציגות דפוסים של שינוי היכולים להשתלב בתמונה הכוללת. ראו גלאסי, היסטוריה, עמ' 964.

המחנות, ששורשיה משתרגים לאתרים שונים באירופה ומחוץ לה ולתקופות קדומות בהרבה.

פולקלוריסטיקה יהודית באירופה

קשה להגדיר את הנקודה שבה התחיל חקר הפולקלור היהודי להתפתח ולהסתעף. אפשר להתחיל במאה השמונה עשרה עם רעיון 'הרוח הלאומית' (Volksgeist) שאותו פיתח הרדר על בסיס שפה משותפת, אקלים גאוגרפי (טריטוריה) ופרקטיקות משותפות, רעיון שהיו לו השלכות על הסטטוס של יהודי אירופה. יהודי אירופה לא יכלו באותה עת לאמץ את משנתו של הרדר בלי להכניס בה שינויים עקרוניים, שכן רעיונותיו על שיבה לארץ ישראל נתפסו כדמיוניים. לפיכך אנשי 'חכמת ישראל' שמו את ייבם על השתלבות באירופה תוך שמירה על עקרונות דתיים מרכזיים.²² במחצית השנייה של המאה התשע עשרה עסקו אחדים מהם²³ בפולקלור — בעיקר בסוגות עממיות של הספרות היהודית הכתובה — או במנהגי היום-יום בתקופות עבר,²⁴ גם בלי לאמץ את עקרונותיו של הרדר באשר לחיים היהודיים הרצויים.²⁵

במהלך המאה התשע עשרה התפתחו בגרמניה חוגים של חוקרים שעסקו בתיעוד אתנוגרפי ומוזאלי של תרבויות מרחבי העולם. ברבע האחרון של המאה היה האתנולוג אדולף בסטיאן (1826–1905) לדמות הבכירה והמובילה בחוגים אלו. בהשראת הרדר פיתח בסטיאן את רעיון אחדות הרוח האנושית, רעיון רב השפעה במרחב הדובר גרמנית ואף מעבר לו.²⁶ שתי פרשנויות מנוגדות לתפיסתו של בסטיאן הופיעו בסוף

22 זאב לוי אף כותב כי 'הרדר [...] ראה בפירוש הן את הבעיה הן את הפתרון האפשרי, כלומר שהאומה היהודית תחזיר לעצמה את חירותה ואת כבודה הפוליטי. לכן מצערת העובדה שאותם ההוגים היהודיים של המאה הי"ט, שהושפעו בצורה זו או אחרת מהשקפותיו ההיסטוריוסופיות והאסתטיות של הרדר — רנ"ק, יצחק ברנייס, ש"ר הירש, ל' צונץ, א' גייגר ואחרים — התעלמו או אפילו הסתייגו מן ההיבט הזה במחשבת הרדר'. לוי, היהדות, עמ' 196.

23 למשל מוריץ שטיינשניידר (1816–1907), היימן (חיים) שטיינטאל (1823–1899) ואיגנץ גולדציהר (1850–1921).

24 למשל אברהם ברלינר (1833–1915) ומוריץ גידמן (1855–1918).

25 על חקר הפולקלור ו'חכמת ישראל' ראו יסיף, מחקה, חלק א; הנ"ל, מחקר חלק ב; הנ"ל, מבוא; הנ"ל, חקר הפולקלור. לפרספקטיבה נוספת על חקר הפולקלור ו'חכמת ישראל' ראו שריא, פואטיקה.

26 בסטיאן נודע גם כמי שעיצב כמה מהעקרונות שהנחו את פרנץ בועז והשפיעו על התפתחותה של האנתרופולוגיה האמריקנית, ראו האוסשילד, אנתרופולוגיה גרמנית.

המאה ונגעו במישרין בתרבות היהודית: הראשונה היא זו של הגאוגרף והאתנולוג הגרמני ריכרד אנדרה (1835–1912). אנדרה כתב את המונוגרפיה הראשונה שהוקדשה לפולקלור יהודי, עבודה אתנולוגית-מהותנית בעיקרה, שבה סרטט אחדות יהודית במונחים של גזע, ותיאר את היהודים כ'אחרים' ביחס לאירופים.²⁷ הפרשנות השנייה היא של פרידריך סלומון קראוס (1859–1938), שנולד למשפחה יהודית בקרואטיה, בתחומי האימפריה האוסטרו-הונגרית. קראוס פיתח פולקלוריסטיקה השוואתית, המבוססת על תפיסתו את הפולקלור כמעייין הנעורים של העמים (המוטו שהופיע על גבי כתבי העת שערך, *Am Urquell / Der Urquell* – 'המעייין').²⁸ ממקום מושבו בווינה, שם שימש כמזכיר 'אליאנס' הווינאי, פרסם קראוס ליקוטים רבים של פולקלור של יהודים לצד פולקלור של 'אינדיאנים' מאמריקה, פולקלור ממונטנגרו, מפולין ועוד. עבור אנדרה היהודים לא היו שייכים לאירופה, ואילו קראוס ראה באסימילציה של היהודים באירופה את הפתרון לשאלת הקשר בין היהודים ליבשת.

המקורות לליקוטי הפולקלור היהודי שפרסם קראוס היו מגוונים, ולדוגמה, ל'אורקוול' שבעריכתו נשלחו חומרים מאת י"ל פרץ,²⁹ והוא עמד בקשרי ידידות עם איגנץ ברנשטיין, חוקר הפתגמים היידישאים.³⁰ פולקלור של יהודים במסגרת השוואתית הופיע גם בכתב העת הפולני 'ויסלה', בעריכת יאן קרלוביץ³¹ שנמנה אף הוא עם ידידי הקרובים של קראוס.

שתי הגישות המנוגדות, זו של אנדרה וזו של קראוס, לא אפשרו כינון פולקלוריסטיקה יהודית-אירופית, שכן הגישה של אנדרה שימשה יסוד לגישות אנטישמיות שהלכו ותפסו אחיזה בשיח המדעי הגרמני, ואילו הגישה של קראוס המשיכה בפרויקטים פולקלוריסטים השוואתיים שטשטשו את קיומו של סובייקט יהודי מובחן. עם זאת פעילותו המחקרית האוניברסלית של קראוס יצרה תשתית להתפתחות פולקלוריסטיקה יהודית במזרח אירופה באמצעות דמויות כמו י"ל פרץ,

27 אנדרה, פולקלור יהודי. לרשימת כתביו של אנדרה ראו וירכו, ריכרד אנדרה. לצד המונוגרפיה שהוקדשה ליהודים, התייחס אנדרה למנהגים יהודיים גם באופן השוואתי – למשל לטקס המילה: אנדרה, הקבלות אתנוגרפיות, עמ' 166–170.

28 ברט, קראוס; דקסלמילה, קראוס; ורנקן, קראוס.

29 קיל, פולקלור יהודי; רבינוביץ', פוויטיביזם.

30 קראוס שלח סקירה על פעילותו של ברנשטיין לכתב העת האמריקני לפולקלור, ראו קראוס, פולקלור יהודי.

31 את מורכבות היחסים בין פולנים ליהודים, והשתקפותה באתנוגרפיה בתקופה שקדמה למלחמת העולם הראשונה, ניתן לראות בחומרים שפורסמו בכתבי עת שונים (*Wisla, Lud*). ראו במיוחד גולדברג-מולקביץ', נושאים אתנוגרפיים; וראו גם בר-צחק, חלוצים; קירשנבלט-גימבלט, פולקלור.

שעשה שימוש בפרקטיקה הבסיסית של קראוס: הסתמכות על שאלונים ואספנים של חומרים פולקלוריים.

הגישות של אנדרה ושל קראוס עומדות ברקע פעילותו של מקס גרונוולד (1871–1953), שביקש לבסס את חקר הפולקלור היהודי כתחום עצמאי, בהקימו את החברה לפולקלור יהודי בהמבורג בסוף שנות התשעים של המאה התשע עשרה. לשם כך חבר גרונוולד לאחדים מאנשי 'חכמת ישראל': דויד קאופמן (1852–1899), מוריץ שטיינשניידר (1816–1907) ומרכוס בראן (1849–1920).³² יוזמתו של גרונוולד נתקלה בהתנגדות עזה מצד קראוס, שיצא נגד הניסיונות לכוון פולקלוריסטיקה יהודית נפרדת, כפי שהתנגד לכל ניסיון לרתום פולקלור לטובת לאומיות או פוליטיקה רגיונלית. ואמנם גרונוולד, כמו רבים מאנשי 'חכמת ישראל', דגל באמנציפציה ונלחם באנטישמיות שהלכה ותפסה תאוצה באותה תקופה. הוא נלחם נגד השימוש בגזע בשיח על יהודים וכקטגוריה אנליטית בכלל, והתנגד לאימוץ גישות סטטיסטיות בחקר הפולקלור כפי שעשה אנדרה לפניו.³³

לשם כך יסד גרונוולד כתב עת לפולקלור יהודי, 'הידיעון' (*Mitteilungen*), שיצא לאור בעריכתו מ-1898 ברציפות במשך שלושים שנה. בעבודתו ככותב וכעורך הבחין גרונוולד בחדות בין שייכות לאומה (*Nation*) המבוססת על זכויות אזרחיות (אמנציפציה) במדינות לאום שונות, ובין שייכות לעם (*Volk*) היהודי המבוססת על עקרונות תרבותיים ודתיים משותפים.³⁴ הפולקלוריסטיקה שלו ביססה את היהדות כריבוי של מופעים היונקים מדת משותפת ומסביבות מגורים נפרדות. נקל להבין שטריטוריה מילאה בפולקלוריסטיקה של גרונוולד תפקיד מכריע, כחלק מחתירתו לאמנציפציה של יהודים. לאור זאת גרונוולד התייחס בכובד ראש ליצירה החומרית של יהודים באזורים שונים ועמד בקשר עם חוקרי אמנות: שכן בהדגישו למשל את בתי הכנסת העשויים עץ של יהודי פולין,³⁵ היה ביכולתו להצביע על הזיקות בין יצירה

32 שלושת אלה פעלו בתחומים מגוונים, ובחלק ממחקריהם עסקו בפולקלור. קאופמן עסק בחקר אמנות יהודית והיה מעורכי הירחון להיסטוריה יהודית ולמדעי היהדות *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* בצוותא עם בראן, ראו טולין, קאופמן. שטיינשניידר כתב מאמר מכוון על הספרות העממית היהודית ב-1870, ראו שטיינשניידר, הספרות העממית. עמדתו הפולקלוריסטית עולה בצורה מובהקת בספרו על היהודים כמתרגמים בין ספרות המזרח למערב, אך היא ניכרת גם במאמר שפרסם עוד ב-1845 בשני חלקים על אגדות (היהודים): שטיינשניידר, היהודים כמתרגמים; הנ"ל, אגדות.

33 קירשנבלט-גימבלט, בעיות; רומה, למדנות.

34 שרידא, גרונוולד.

35 ברייה, אייסלר וגרונוולד, בתי כנסת.

עממית זו לבין הסביבה הלא יהודית שבה הייתה נטועה; לעומת זאת היה קשה יותר להצביע על זיקתה של היידיש לטריטוריה הפולנית.³⁶

באימפריה הרוסית, שבה לא זכו היהודים לאמנציפציה, צמחו גישות פולקלוריסטיות יהודיות שביקשו לטפח את היהדות כאומה (natsiya) ולא רק כעם (narod), באמצעות תפיסת היהדות כאומת תרבות, כלומר כישות רוחנית אחידה שבה הטריטוריה משחקת תפקיד שולי.³⁷ פולקלוריסטיקה כזו הגדירה את הפולקלור על בסיס מופעים מזוקקים לכאורה של רוח העם היהודי. שלמה זיינביל רפופורט, שנודע בשמו הספרותי ש' אנ-סקי (1863–1920), יזם והוליך משלחת אתנוגרפית נודעת (1912–1914) לפאתי תחום המושב, ו'אס'ף עם חבריו למשלחת חומר אתנוגרפי רב ערך בעיירות ווהלין ופודוליה, במטרה לשקף את רוח העם היהודי בכללותו כישות חוצה מקומות וזמנים.³⁸ בקרב היידישיסטים צמחו באימפריה הרוסית (ובהמשך בפולין) הפכה השפה לגורם הדומיננטי ביותר בהגדרת ה'פולק' היהודי.³⁹ לשם כך היה צורך להראות ששפת היידיש, בניגוד לפרשנותו של הרדה,⁴⁰ לא הייתה גרסה קלוקלת של הגרמנית, אלא תפקדה כשפה אורגנית נפרדת שאפשרה את צמיחתה של תרבות יהודית חיונית.

בין מלחמות העולם התקיימה הפעילות הפולקלוריסטית באירופה בעיקר באמצעות המכון המדעי היידי ('יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט – ייו"א), שהוקם בוויילנה ב-1925 ובמסגרתו פעלו חוקרים שניסו לרתום את היידיש המדוברת לטובת פולקלוריסטיקה שהסתמכה על דמיון של אומה יידיית.⁴¹ לצד הפעילות הענפה של ייו"א התקיימה עבודה פולקלוריסטית של החברה ההיסטורית והאתנוגרפית ע"ש אנ-סקי, על שתי שלוחותיה בוויילנה ובוורשה, שפעילותה המצומצמת נעשתה על בסיס המודל של החברה ההיסטורית והאתנוגרפית בפטרבורג. חוקרי פולקלור יהודים פעלו גם מחוץ להקשרים מחקרניים יהודיים; אחדים מהם עסקו בפולקלור יהודי במסגרת פעילותם האתנולוגית הפולנית.⁴² לצד הפופולריות של העיסוק בחקר הפולקלור היהודי בפולין בין שתי המלחמות,

36 עמדה זו עולה גם בסיכום דיונו של עודד שי, שאינו מתייחס לפעילותו המוזאלית של גרונולד אך מאפיין את הפעילות המוזאלית היהודית באירופה כהשתלבות אוורית. ראו שי, מחשבותיו.

37 שביט, עבודת הקולטורא.

38 ספרן וזיפרשטיין, העולמות; ספרן, אנ-סקי; דויטש, חיים ומוות.

39 כפי שממחישה כותרת ספרו של גוטסמן, האומה היידיית.

40 גרוסמן, הרדר; הנ"ל, יידיש.

41 קוונניץ, ייו"א; גוטסמן, האומה היידיית.

42 גולדברג-מולקביץ, נושאים אתנוגרפיים; בר-יצחק, חלוצים.

התגבש במרכז אירופה העיסוק בפולקלור בצורת מונוגרפיות שונות ובעיקר בפעילות של בתי המדרש הרבניים בברסלאו, וינה ובודפשט. במסגרות אלו המשיכו להופיע מחקרים דומים בגישתם לאלו של גרונוולד. בירחון למדעי היהדות ולהיסטוריה שיצא בברסלאו, 'המונטסשריפט', הופיעו לעתים קרובות מאמרים בפולקלור ובספרות עממית; ובהונגריה עסקו בפולקלור חוקרים שפעלו בבית המדרש לרבנים בבודפשט, ופרסמו מאמרים בכתבי עת בגרמנית ובצרפתית, כמו גם בכתבי עת בשפה ההונגרית דוגמת ה-*Magyar Zsidó Szemle* ('סקירה הונגרית יהודית'). העיסוק הנרחב בפולקלור בהונגריה מבטא במידה רבה את אתגרי הזהות של יהודי הונגריה, שתמרנו בין זהותם היהודית וזהותם ההונגרית, בין שייכות לאסיה לבין שייכות לאירופה.⁴³ הפולקלור היהודי פרח גם בצרפתית סביב כתב העת *Revue des études juives* (כתב עת למחקרי יהדות), שבמסגרתו פורסמו מאמרים של חוקרים מצרפת, ממדינות אגן הים התיכון ומהונגריה, כפי שמדגים אלכסנדר (שנדור) שייבר בסקירתו המקיפה.⁴⁴ בסיכומו של דבר, ערב מלחמת העולם השנייה התבסס חקר הפולקלור היהודי במרכז אירופה, במערבה ובמזרחה באמצעות כתבי עת בשפות שונות, טיפוח אוספים ארכיוניים ומשלחות מחקריות. במעגלים אלו הלכה והתחדדה הרגישות האתנוגרפית לשפות היהודיות המדוברות, למנהגים ולסוגות עממיות של טקסטים כתובים.

פולקלור יהודי בעברית

הרגישות האתנוגרפית לשפות התפתחה, בצורה כמעט הפוכה ליידישיסטים, גם בקרב אנשי חבית ציון. לדמותו של אחד העם (אשר גינצברג), שאימץ רעיונות מהרדר, נודע תפקיד מכריע בכך.⁴⁵ חיים נחמן ביאליק (1873–1934), שהושפע מאחד העם, יישם את הצעתו ההיפותטית של הרדר בדבר תחיית הרוח היהודית מחוץ לאירופה בשפה העברית, וייעד לעצמו תפקיד מפתח בהשבת החיוניות לשפה.⁴⁶ מנגד, יחסו של ביאליק ליידיש היה אמביוולנטי, כפי שעולה מהתגייסותו למפעל הפולקלוריסטי

43 טות, פולקלור.

44 שייבר, הפולקלור.

45 אייל חוברס הציע פרשנות כזו לאחד העם. ראו חוברס, אחד העם. לצד השפה, אחד העם יחס משקל רב לטריטוריה הארץ-ישראלית, כפי שעולה גם מהתנגדותו להתיישבות באוגנדה, ראו גולדשטיין, אחד העם, עמ' 306–308; זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 265–268.

46 ראו דיונה של צפי זבה-אלרן על ספר האגדה: זבה-אלרן, האסופות האגדיות. בעניין זה ביאליק ורבניצקי הלכו רחוק מאוד. זבה-אלרן מצטטת אף מכתב של אחד העם לרבניצקי, שבו הוא קובל על העלמת הארמית מספר האגדה, ראו שם, עמ' 339.

של עמיתו אלתר דרויאנוב (1870–1938) – מאספי 'רשומות', שאותם ערכו שניהם יחד עם יהושע חנא רבניצקי (1859–1944).⁴⁷ במאספים אלו נכחה היידיש לצד תרגום לעברית, כפילות ששיקפה נאמנה את הקדימות שיוחסה לעברית על פני היידיש. העמדה הפולקלוריסטית של 'חבורת רשומות' עולה בצורה המובהקת ביותר בהקדמה למהדורה הראשונה של 'ספר הבדיחה והחדוד', שבה ביטא דרויאנוב עמדה פולקלוריסטית עברית, המטשטשת את הקשר בין הבדיחה לבין היידיש שבה סופרה במקור:

הוברר לי כודאות גמורה, כי אותה הנחה על-דבר 'הזיקה הטבעית' שבין בדיחתנו שלנו והלשון מוטעית היא בעיקרה. נסתכלתי וראיתי, שהבדיחה שלנו יחידה היא במינה: ברובה הגדול והמכריע אין היא משתעבדת ללשון, שבה היא נוצרת [...]. אם אמנם יש באוצרנו קצת בדיחות וחדודים, ששעבודה של הלשון היודית רובץ עליהם [...]. הרי יש לנו לכל-הפחות כמספר הזה בדיחות וחדודים, ששעבודה של הלשון העברית רובץ עליהם [...]. לכן הוברר לי מאליו, שהחומר אשר בידי ילבש דמות לשונית עברית.⁴⁸

לצד 'חילוץ' הבדיחה מהיידיש, דאג דרויאנוב להרחיק את הפולקלור מהתרבות שבעל פה וביכר סגנון (כתוב) הקרוב לזה של האגדה. לטענתו, 'אין דיבורה [של הבדיחה העממית] אותו הדיבור הוולגרי, הנזרק מן הפה כמו שהוא, בלי שום יפוי וקישוט'. הבנה זו של 'העממי' עומדת בניגוד לתפיסות בנות הזמן, שהדגישו את החיבור בין הפולקלור ובין השכבות 'הנמוכות' בחברה – *Vulgus in Populo*,⁴⁹ עמדות שבאו לידי ביטוי בפולקלוריסטיקה היידישיסטית בעיסוק בפולקלור של העולם התחתון, כמו בתיאור של א' אלמי את עבודתו האתנוגרפית בבית בושת.⁵⁰ בעוד שהפולקלוריסטיקה העברית עמדה לעתים קרובות בעימות עם מגמות פולקלוריסטיות יידישיסטיות, העיסוק בלאדינו ובערבית-יהודית על ידי חוקרי פולקלור ספרדים ומזרחים התבסס לעתים על תמיכה ישירה של ביאליק.⁵¹ עם זאת

47 ורסס, לשון יידיש.

48 דרויאנוב, הבדיחה והחדוד, עמ' 8.

49 זו הייתה הגדרתו של אחד הפולקלוריסטים המשפיעים בתקופתו, השוויצרי אדוארד הופמן-קרייר (Hoffmann-Krayer). הגדרה זו והפולמוס סביבה נדונו על ידי וולפגנג קאשווה ורגינה בנדיקס: קאשווה, מבוא, עמ' 57–59; בנדיקס, אותנטיות.

50 אלמי, חוויה מוזרה.

51 יחסו של ביאליק לספרדים הוא נושא שעמד במרכז פולמוס, ראו אבנרי, ביאליק. בקרב כמה מהפולקלוריסטים הספרדים (למשל יוסף בר"ן מיוחס וברוך עוזיאל) הוא נותר דמות נערצת, שנתנה להם השראה לחקור פולקלור ספרדי. יצוין שכעורך ביאליק פרסם ב'רשומות' את

השיח של אחדים מהם, כמו יוסף בר"נ מיוחס (1868–1942), נסוב סביב הפולקלור כתוצר של טריטוריה.⁵² בוטה יותר ממנו היה שמואל בן-שבת (1888–1957), שכתב על הפולקלור היהודי-ערבי ויצר זהות חריפה ביותר בין הרוח היהודית והעובדה שנולדה ב'מזרח', בהעמידו פרשנות טריטוריאלית נאמנה להרדר.

מיוחס ובן-שבת, כמו גם אברהם אלמליח (1885–1967), משה אטיאש (1898–1973), ברוך עוזיאל (1901–1977), משה דוד גאון (1889–1959) ואחרים, היו חלק מרשת מחקרית שפעלה במזרח הים התיכון.⁵³ חוקרים אלה, ולצדם השלישייה מאודסה – דרויאנוב, ביאליק ורבניצקי – שהעתיקה את כתב העת 'רשומות' לתל אביב, מלמדים על ראשית העברתו של מוקד חקר הפולקלור היהודי לארץ.⁵⁴ כפי שאראה בהמשך, הפולקלוריסטיקה שנוצרה בארץ בשנות הארבעים התגבשה על בסיס פולקלוריסטיקה מקומית זו, לצד יסודות מגוונים שנוצרו בחוץ לארץ, ולצד יסודות מחקריים שנבעו מהעיסוק האתנוגרפי בארץ ישראל.

אתנוגרפיה בארץ ישראל

העיסוק ביושבי 'ארץ הקודש' משלים את העיסוק בתרבות העברית כמודל אתנוגרפי-היסטורי המתחקה אחר היצירה התנ"כית, והוא עומד ביסוד המחקר האתנוגרפי השיטתי שהתפתח בארץ ישראל בראשית המאה העשרים. יסודותיו של מחקר זה נטועים במאה השמונה עשרה, עם המפנה האתנוגרפי לחקר התנ"ך מיסודו של דויד מיכאליס (איש אסכולת גטינגן לפרשנות המקרא), ומאוחר יותר בעבודתו של הרדר. הפיכתו של אברהם מאדם מאמין לרועה נודד או בדווי פתחה אפשרויות חדשות לפירוש המקרא. בד בבד עמדה זו העלתה על נס את הצורך בידע אתנוגרפי של המזרח;

מאמריהם של ברוך עוזיאל ומשה אטיאש, ושניהם הדגישו את הרובד הלשוני בפולקלור של יהודי ספרד. על ההישענות של ביאליק על פעילותם של מיוחס ואינטלקטואלים ספרדים אחרים, ראו נוי, פרקטיקות אתנוגרפיות, עמ' 110–112.

52 מיוחס, הפולקלור: [...] הלך הפולקלור וקבל דפוסים שונים, וצורות שונות של הבעה, והשפעות שונות לפי המרכזים ולפי האקלימים ושנויי הטבע שהשפיעו על כח הדמיון של בני אותם המרכזים. מאמר זה נתפרסם לבסוף בתור הקדמה לספרו: מיוחס, מעשיות עם, עמ' ט-טז. עמדה זו עולה בצורה חריפה עוד יותר בספרו על הפלחים הערבים שנתפסו לדידו כ'דומים בהרבה לחיי היהודים הקדומים': מיוחס, הפלחים, עמ' ix.

53 כהן ושטיין, עולמות. עמוס נוי דן בפרקטיקות האתנוגרפיות המאפיינות כמה מנציגייה הבולטים של רשת מחקרית זו, תוך התעמקות במימוש זהויות בהקשרים דיאלוגיים שונים, ראו נוי, פרקטיקות אתנוגרפיות.

54 על כתב העת 'רשומות' של דרויאנוב-ביאליק-רבניצקי ראו המין, רשומות.

מיכאליס אף ארגן משלחת מחקרית לחקר ארצות המזרח בשנות השישים של המאה השמונה עשרה.⁵⁵ העניין במזרח ככלי להנהרת הכתובים לא היה חדש, והוא קודם למאה השמונה עשרה; אולם עם עליית הנאורות זכתה עמדה זו לפרשנות מיוחדת, ובהדרגה, במהלך המאה התשע עשרה, התבססה אקדמית מחוץ לתחום התאולוגיה גרידא. תיאור מנהגיהם של יושבי 'ארץ הקודש', בדמדומי התקופה העות'מאנית, היווה אבן שואבת לחוקרים נוצרים, כגון גוסטב דלמן (1855–1941)⁵⁶ והילמה גרנקוויסט (1890–1972), שזיהו את המנהגים התנ"כיים במנהגיהם של התושבים הפלסטינים.⁵⁷ לצדם פעלו חוקרים יהודים מהקשרים אימפריאליים שונים, כמו האתנומוזיקולוג אברהם צבי אידלסון (1882–1938),⁵⁸ והאתנולוג סמואל וייסנברג (1867–1928).⁵⁹ אתנוגרפיות של 'ארץ הקודש' הוסיפו להתפתח בתקופת המנדט הבריטי, עת התארגנויות מחקריות בריטיות וגרמניות איגדו בתוכן חוקרים אירופים, חוקרים ציונים וחוקרים פלסטינים. שותפות זו, שבה הטריטוריה עמדה במרכז המחקר, הייתה קצרת מועד ובשנות השלושים כמעט שנפסקה כליל כשהעימות הטריטוריאלי בין יהודים לפלסטינים הפך מרכזי.⁶⁰

התארגנויות אלו הפכו את פלשתינה המנדטורית לא רק למקור ידע גולמי – שדה אתנוגרפי שממנו ניזון המדע במרכזי מחקר אירופיים, אלא היוו יסוד בהפיכת המקום לבסיס של ידע מדעי. ניתן לטעון, בהשראתה של חוקרת הפולקלור סדהאנה נייטאני, שהדימוי של 'מרכזי מחקר' לעומת 'שדות מחקר' הוא שגוי מלכתחילה, ומבוסס על הנחות עבודה קולוניאליסטיות באשר למרכז ושוליים.⁶¹ נייטאני מראה כיצד 'אספני פולקלור' שפעלו בהודו ובאפריקה נאלצו להתמודד עם שאלות תאורטיות לא פחות מחוקרים באגודה הבריטית לפולקלור בלונדון. ובכל זאת, הקמת האוניברסיטה העברית ב־1925 היוותה קפיצת דרך בתולדות המדע המקומי. אף שהמחקר האתנוגרפי עבר תהליכים של מיסוד רק בשנות השישים, כבר בתחילת דרכה של האוניברסיטה

55 אילני, טרוגלידיטים. על המזרחנות הגרמנית ויסודותיה התאולוגיים ראו גם אצל מרשנר, אוריינטליזם גרמני, פרק 1.

56 דלמן, כומר אוונגלי ששהה בירושלים בשנים 1902–1917, פרסם בשובו לגרמניה את חיבורו המונומנטלי (שבעה כרכים) על המנהגים בפלשתינה. הוא עמד בקשרים עם חוקרים יהודים כמו שמעון בודנהיימר וחוקרים פלסטינים כמו תאופיק כנען. על דלמן ראו מנכן, דלמן.

57 הילמה גרנקוויסט ערכה מחקר אתנוגרפי בכפר פלסטיני בשנים 1925–1931, בהשפעה ישירה של תפיסת עבודת השדה של האנתרופולוג ברניסלב מלינובסקי, ראו גרנקוויסט, נישואין א; הנ"ל, נישואין ב.

58 על פעילותו של אידלסון בארץ ראו סרוסי, אידלסון; לפל, אידלסון.

59 אפרון, גזע, פרק 5.

60 בן אריה, המוסדות א; הנ"ל, המוסדות ב.

61 נייטאני, פולקלוריסטיקה קולוניאלית.

פעלו במסגרתה חוקרים שעסקו בעבודה אתנוגרפית במכון למדעי המזרח. יש לציין במיוחד את עבודותיהם של שלמה דב גויטיין (1900–1985) שחקר את יהדות תימן,⁶² יוסף יואל ריבלין (1889–1972) שחקר את יהדות כורדיסטן, אריך בראואר (1895–1942) שחקר יהודים מתימן, אפגניסטן, בוכרה וכורדיסטן, והמוזיקולוג ההשוואתי רוברט לכמן (1892–1939) שהתמחה בחקר המוסיקה הערבית.⁶³ הפרדת המכון למדעי היהדות מהמכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית מטשטשת את המורשת המזרחנית הגרמנית, המשותפת של שני המכונים: גויטיין וריבלין, למשל, התחנכו במכון למדעי המזרח בפרנקפורט, שבו לא הייתה הפרדה כזו. ואמנם במסגרת המכון למדעי היהדות שולב המחקר האתנוגרפי כתחום צדדי בעבודתו של שמואל קליין (1886–1940), אחד משלושת הפרופסורים הראשונים במכון ומי שהופקד על לימודי הארץ, 'פלשתניולוגיה' – כפי שנקרא התחום בשעתו, תחום דעת עם זיקות מובהקות לעניין האתנוגרפי בארץ הקודש.

נוסף על תפקידו באוניברסיטה, קליין לקח חלק גם בהתארגנויות מקומיות נוספות – החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה, וחשוב יותר לענייננו, החברה הארצישראלית להיסטוריה ולאתנוגרפיה, שפעלה לפי המודל שהתקיים בפרטבורג ואחר כך בוויילנה ובוורשה, ואשר על פעילותה ניצחו, לצד קליין, בן-ציון דינבורג (דינור) (1884–1973) ושמחה אסף (1889–1953).⁶⁴ תוך זמן קצר הפך דינבורג לדמות המובילה בחברה הירושלמית שהתמקדה במחקר היסטורי, ועיקר הדחף שלו לעסוק באתנוגרפיה נבע מהמאבק על ירושתו של אנ־סקי (חלק ממנה הקצה אנ־סקי לחברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה שתקום בירושלים).⁶⁵ למעשה, דינבורג התנגד לצירוף של היסטוריה ואתנוגרפיה. לטענתו, 'מה בא ללמדנו צרוף זה, והאם הוא עולה יפה? האין שני אלה מדעים שונים [...] ודרכי מחקר מיוחדות להם?'.⁶⁶ לבסוף

62 גויטיין, תימן.

63 בהמשך אדון בעבודתם של יוסף יואל ריבלין ואריך בראואר. על לכמן ראו כ"ץ, בעיית לכמן; דיוויס, לכמן.

64 יש לציין שגם בין שתי החברות הללו היו בעיות של תיחום וחלוקת עבודה. א"י ברווה, מזכיר החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה, ביקש במכתב לתאם עם החברה להיסטוריה ואתנוגרפיה את תחומי העיסוק שלהן. ראו מכתב מברווה, ט"ו בחשון תרצ"ב, אחה"י, IHS/40a. במקרה אחר (באותו תיק, ט"ז בתשרי תרפ"ז) פנה דינבורג לחברה לחקירת א"י ועתיקותיה בדרישה ששייבו כספים שקיבלו בטעות מעיזבון אנ־סקי (בפולין) – ללמדנו על הבעיה להבחין בין החברות המדעיות השונות.

65 הדבר עולה מפרוטוקול החברה, י"ח בסיון תרפ"ח, אחה"י, IHS/2. ההתכתבות המשפטית עם יצחק גרינבאום, המוציא לפועל של צוואתו של אנסקי בוורשה, הגיעה לטונים צורמים. ראו אחה"י, IHS/40b.

66 דינבורג מצוטט אצל רייך, בן-ציון דינור, עמ' 148.

נדחקה האתנוגרפיה החוצה מפעילות החברה ההיסטורית.⁶⁷ אולם מכיוון שלעלייתה ולנפילתה של האתנוגרפיה בהתארגנות זו נודעת השפעה מכרעת על התפתחות הפולקלוריסטיקה בארץ בשנות הארבעים, חשוב לעמוד בפירוט רב יותר על פעילות זו, שטרם נדונה במחקר בשיטתיות.⁶⁸ מה גם שאף שהאתנוגרפיה נדחקה החוצה מפעילות החברה, במסגרת שנתון החברה, 'מאסף ציון', ראתה אור אחת מהפרוגרמות המשמעותיות ביותר בחקר הפולקלור הארץ-ישראלי.

על האתנוגרפיה של החברה הארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה

בן-ציון דינבורג דחק את האתנוגרפיה החוצה מהחברה, אולם בניגוד אליו, מספר פעילים בחברה דחפו לכיוון האתנוגרפי מתוך עניין ממשי בתחום. ב-1930 התמנה ליו"ר הסקציה לפולקלור יוסף יואל ריבלין, אז ד"ר צעיר במכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית. אין תמה שריבלין הירושלמי, שכאמור רכש את השכלתו המזרחנית בפרנקפורט, דחף לכיוון מחקר של 'עדות המזרח'.⁶⁹ תנחום ברמן (1889–1954), חבר אחר בסקציה, הציג תכנית מחקר שונה לגמרי: ברמן, שהחל את דרכו כסוציאלי-רבולציונר (המפלגה של חיים ז'יטלובסקי ושל ש' אנ-סקי ברוסיה), קרא לפעולה אספנית הדומה בקווי פעולתה לשיטות שהיו נהוגות ביוו"א, דהיינו הקמת חוגי מאספים ורשת של נציגים בפריסה ארצית, לרבות נציגים בארצות אירופה ובארצות ערב.⁷⁰ אמנם רשתות 'אספנים' עמדו ביסוד הפולקלוריסטיקה האוניברסליסטית של קראוס, ובפולקלוריסטיקה היהודית שנתגבשה בוורשה ולאחר מכן ביוו"א בוויילנה, אולם כאן ניתן לעמוד על ניסיון יחידאי לכוון פולקלוריסטיקה יהודית המושתתת על חוגי מאספים בארץ ובתפוצות מתוך מרכז מחקרי בירושלים.⁷¹ שאיפתם של

67 על זניחת האתנוגרפיה על ידי דינבורג ראו שם, עמ' 145–161. אליבא דאריאל ריין, דינור אמנם העריץ את אנ-סקי, שאותו הכיר באופן אישי מהחברה ההיסטורית ואתנוגרפית בפטרבורג, אלא שבניגוד לאנ-סקי, שהדגיש את הייחוד הטריטוריאלי של יהודים ואת ההווי הייחודי שלהם, רצה דינור 'להוכיח את יסוד האחידות בבית היהודי, גם בתקופה שהעם היה מפוזר ומפורד', דינור אצל ריין, שם, עמ' 150.

68 אני מודה מקרב לב ליוחאי בן-גדליה, שבעת שקטלג את ארכיון החברה ההיסטורית הישראלית הביא את דבר קיומו לתשומת לבי ואיתר עבורי חומרים רלוונטיים נוספים.

69 הדבר עולה מפרוטוקולים שמופיעים באחה"י, IHS/2.

70 מכתב מתנחום ברמן לחברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה, 1 באפריל 1928, אחה"י, IHS/40a.

71 לצד ריבלין וברמן, הפעילים המרכזיים בסקציה היו מיכל רבינוביץ', שלמה שפירא ואברהם אלמליח.

ריבלין ואנשי המחלקה להרחבת הפעולה למחקר אתני, הביאה לכך שנציגי החברה פנו לאנשי ציבור באמצעות שאלונים אתנוגרפיים.⁷² ריבלין אף הציע לשלם לאספנים מ'עדות המזרח' (למשל: מיל לפתגם).⁷³ לצד ההתרחבות ה'עדתית', פיתחה החברה הירושלמית את קשריה עם חוקרים בחו"ל: עם יו"א (עניין רגיש כפי שנראה בהמשך, לאור העוינות בין יו"א לבין החברה ההיסטורית ואתנוגרפית הווילנאית — שותפה טבעית של מקבילתה הירושלמית), עם בית המדרש לרבנים בברסלאו ואף עם חוקר לא יהודי שעשה בארץ לצרכי מחקר אתנולוגי בקרב יהודים — ד"ר לודוויג פרדיננד קלאוס, שבהמשך היה לאחד התאורטיקנים הנאצים המרכזיים שעסקו ב'גזע'.⁷⁴

החברה הארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה עברה שינויים ביחסה לאתנוגרפיה: אף שבפעולותיה בסוף שנות העשרים ובתחילת שנות השלושים, לרבות בהצהרות של ראשיה כמו דינבורג, נתפסה האתנוגרפיה כתחום שותף להיסטוריה, בפועל כמעט שלא התפרסמו במאספי 'ציון' (שנתוני החברה) מאמרים שנגעו באתנוגרפיה, ורק במאסף השנתי החמישי עשו עורכי המאספים מאמץ מיוחד לעמוד בהצהרותיהם. בישיבה בה הוחלט להפוך את 'ציון' לרבעון בעריכתם של דינבורג ויצחק בער, נקבע שהרבעון יוקדש כולו להיסטוריה ולתולדות ארץ ישראל וארצות המזרח, אך יכול גם מוספים לפולקלור — סטטוס של בן חורג, שקל היה להיפטר ממנו בהמשך.⁷⁵ בסופו של דבר, מרגע שהרבעון 'ציון' הפך לבמה להיסטוריה, והחברה שהוביל דינבורג הפכה לחברה היסטורית, הלכה והצטמצמה הפעילות האתנוגרפית בחברה, ועד סוף שנות השלושים התפוגגה הסקציה האתנוגרפית לגמרי.⁷⁶ ב-1938 פרסם מיכל רבינוביץ'

72 כך אפשר ללמוד ממכתבים שהתקבלו למשל מחנינא מזרחי, יצחק יחזקאל יהודה ודניאל סאיאס מסלוניקי, שאף סיפר לאנשי החברה הירושלמית על כך שהאיסוף הפולקלורי בסלוניקי מתבצע על ידי רבים ללא תיאום ביניהם. ראו מכתב מסאיאס, 7 בנובמבר 1930, אחה"י, IHS/40a.

73 ראו פרוטוקול ישיבת החברה, י"ח בסיון תרפ"ח, אחה"י, IHS/2.

74 החברה עשתה מאמץ מיוחד לקבלו ואף השתדלה להשיג יזיה ממחלקת ההגירה הבריטית עבור האסיסטנטית שלו, מרגרטה לנדה, יהודייה שבהמשך הסתיר אותה קלאוס מהגסטפו (בעודו עובד במשרדו של אלפרד רוזנברג). לביוגרפיה קצרה על קלאוס ומעורבותו בפיתוח תפיסות הגזע הנאציות, ראו הרטן, נייריך ושוורנדט, השבחת גזע, עמ' 144–150. ריצ'רדס גורס שאף כי לקלאוס נודעה חשיבות בפיתוח קטגוריית ה'גזע', הוא לא ביטא עמדה אנטישמית בכתביו. ראו ריצ'רדס, גזע, עמ' 174–186.

75 ישיבת הוועד, כ"ב בתמוז תרצ"ד, אחה"י, IHS/4. העיסוק באתנוגרפיה נדחף גם על ידי פעילים תל אביביים, שאף קראו לייסד מוזיאון אתנוגרפי בעירם.

76 סדרת ההרצאות שנקבעה בוועדה האתנוגרפית (4 בינואר 1935) מלמדת על פעילותה: ריבלין היה אמור לדבר על היצירה העממית לסוגיה, גויטיין — על היצירה עממית של התימנים, מיכל רבינוביץ' — על יהודי ליטא, עזרא ציון מלמד — על היצירה העממית של יהודי פרס ואברהם אלמליח — על היצירה העממית של ה'מערבים', אחה"י, IHS/12.

(1879–1948), מפעילי הסקציה המרכזיים, כתבה שעסקה ביצירה העממית, ובה הביע את תסכולו מיחסה המזלזל של החברה לפולקלור:

באותו יחס הכבוד וההערצה שמתיחסים אצלנו לספרים באותו יחס מהופך של זלזול ובטול אנו מתיחסים לספרות הפה, אותה היצירה העשירה, החיה והתוססת בפי העם והעוברת מפה לפה ונמסרת מדור לדור [...] אמנם יש לנו בארץ ישראל 'חברה להיסטוריה ואתנוגרפיה' והיא הוציאה ששה קובצים וזו השנה הרביעית שהיא מוציאה רבעון בשם 'ציון' מוקדש לתולדות ישראל, והפולקלור, לצערנו המדור שהוקצה ברבעון ליצירה העממית דל וזעום מאוד, החברה לא מצאה לה – בודאי לא יגעה! – עוזרים נאמנים ולא הצליחה לרכז על ידה חוגים של מאספים ורושמים, שבהדרגת החברה ואמונה יאספו את היצירות העממיות בין עשרות שבטי ישראל, הנמצאים בארץ לעדותיהם ושבטיהם.⁷⁷

אולם דברים אלו, כמו יתר הפעילות האתנוגרפית של החברה, לא טיפחו מחקר פולקלוריסטי שהתמקד בטריטוריה הארץ-ישראלית. במקום זאת הועדפה גישה לאומית א-טריטוריאלית. במובן זה לא נוצר חיבור בין פעילותו של קליין, כחוקר ידיעת הארץ, ובין הוועדה לאתנוגרפיה שעסקה ביצירה העממית של 'שבטי ישראל'. עם זאת החברה הייתה הראשונה שניסתה להסדיר את חקר הפולקלור היהודי מתוך ארץ ישראל: במאסף חמישי של החברה פורסם אחד המאמרים הפרוגרמטיים החשובים שנכתבו בתולדות חקר הפולקלור היהודי, מאמרו של דב (ברנהרד) הלר (1871–1943), היחיד בחברה שניסה לחבר את הפולקלור היהודי לטריטוריה הארץ-ישראלית. עיון במאמר זה ובפולמוס שגרר אחריו מלמד על הסטטוס של התחום ערב השואה, ועל המשכיות המחקר הפולקלוריסטי שנוצר באירופה והמחקר הפולקלוריסטי בארץ.

בחזרה לדב הלר: פולקלור ארץ-ישראלי מהונגריה

דב הלר, פרופסור בבית המדרש לרבנים בבודפשט,⁷⁸ היה תלמידם של שני חוקרים שעסקו בחקר המזרח, חקר הפולקלור וחקר היהדות: בנימין-זאב (וילמוש) באכר (1850–1913) שנודע בין השאר בחקר האגדה,⁷⁹ ואיגנץ גולדציהר (1850–1921),

77 רבינוביץ', היצירה העממית.

78 על הלר ראו את מאמרו הביו-ביבליוגרפי של שייבר בספר היובל שערך לכבוד מורו: שייבר, הלר.

79 בכה, אמוראים.

שבין שלל עבודותיו תרם להתבוננות במקרא מבעד לפרספקטיבה משווה של חקר המיתוסים.⁸⁰ הלר עמד בקשר עם אחדים מחוקרי הפולקלור החשובים באירופה, ונודע בין השאר כמי שלקח חלק במפעל הפולקלור ההשוואתי של יוהאנס בולטה (1858–1937), מחשובי חוקרי הפולקלור בגרמניה לפני מלחמת העולם השנייה, ושל הצ'כי יירז'י (גאורג) פוליבקה (1858–1933), חוקר ספרות סלביית.⁸¹ את הפנייה להלר בבקשה שיחבר פרוגרמה לטובת החברה, לקח על עצמו שמואל קליין, אף הוא מהונגריה, שראה בהלר בר-סמכא בפולקלור.⁸² אף שזו אולי הפרוגרמה הארץ-ישראלית הראשונה לחקר הפולקלור, כתב אותה מלומד הונגרי שחי בהונגריה.⁸³ הגישה בה נקט הלר, שהדגישה מחקר אתנוגרפי חומרי לצד מחקר ספרותי-השוואתי, חרגה מהדגשים שאפיינו את הפולקלוריסטיקה היהודית שהתגבשה במזרח אירופה – למשל אנ-סקי, שהדגיש את מעגל החיים ומחזור השנה היהודיים כתופעות כמעט מטפיזיות, או הפולקלוריסטיקה שצמחה בפולין והתבססה על שפה. בעבור הלר, חקר הפולקלור חל גם על תרבות היום-יום. במכתב ששלח לחברה הירושלמית, קבל שלמה שפירא על השאלון האתנוגרפי שהציע הלר:

ראשית מבדיל השאלון בחריפות יתרה בין התרבות הרוחנית והתרבות המטריאלית [...] הדבר בא עד לידי כך שאת הארון הקדש [...] בעל הציורים והסמלים הטרידיציונליים [מסורתיים] הוא מכניס בין שאר הכלים והבנינים של עץ כגון שולחנות וספסלים מהבית, אורות ורפתות מהחצר [...] הקלסיפיקציה של המחבר הנכבד לפי דעתי אינה מתאימה כלל בשביל שאלון יהודי, היות וכמעט כל יצירתנו העממית היא שיכת לתרבות הרוחנית [...] ובכלל הפרוגרמה של הפר' הלר עושה רושם כאילו הוכנה בשביל ישוב כפרי [...]⁸⁴

בשלושה עמודים גדושים הציע שפירא צרור עצות לתיקון הפרוגרמה של הלר: למשל החלפת שאלות שנגעו בגאוגרפיה של המקום בשאלות על תולדות העדה, הצעה להמיר שאלות הנוגעות בתרבות חומרית בהתייחסויות לחגים ומועדים ובדין בארטיפקטים שונים, הוספת סעיף המתייחס לחינוך ועוד. בהמשך מתבררים מקורות ההשראה של שפירא:

- 80 גולציהה, מיתולוגיה.
 81 הלר, מעשיות. על הלר ושותפותו למפעלם של בולטה ופוליבקה, ראו חזן-רוקם, אגדות היהודים; שרירא, פואטיקה.
 82 פרוטוקול מכ"ה באייר תרצ"א, אחה"י, IHS/2.
 83 הלר, חובת האתנוגרפיה.
 84 ללא תאריך, אחה"י, IHS/40a. שפירא היה מפעילי הוועדה האתנוגרפית.

אחרי ככלות התקונים שלי בשאלון המוצע לחברה מתעוררת אצלי שאלה אם כל הטרחה הזאת כדאית. לדעתי יותר מעשי היה לקבל בתור יסוד את השאלון של אנ־סקי המכיל 238 עמודים ו־2078 שאלות, לתקן אותו ע"פ השאלונים של אי. וייסענ. אינסט. [ייו"א] וע"פ שאלון של גרונולד, ולתרגם אותו לעברית [...]. ובסוף עלי לאמר שכל בקורתי החריפה על השאלון המוצע מכוונת רק כלפי אי התאמתו לחקירת ההווי היהודי. אולם בתור שאלון אתנוגרפי כללי אני מוצא אותו לרצוני [כך] ומדעי ברמה גבוהה.⁸⁵

הלר הציע תכנית פעולה אתנוגרפית־פולקלורית מקיפה, ששילבה שיטות מחקר שהיו נהוגות בקרב חוקרי פולקלור יהודי באירופה עם שיטות שהיו נהוגות במחקר האתנוולוגי באירופה; כלומר שיטות טריטוריאליות במובהק, כמו אטלס הפולקלור הגרמני שהלר עשה בו שימוש בעת כתיבת מאמרו.⁸⁶ תכניתו חיברה בין הפולקלוריסטיקה היהודית שנוצרה באירופה ובין הניסיון ליישם עקרונות אתנוגרפיים־טריטוריאליים אירופיים בארץ ישראל. הגישה 'המדעית', כדברי שפירא, יצרה ריחוק מתפיסת היהדות כממשות רוחנית שלא ניתן לעמוד עליה מתיאורם של חפצים, כאילו מדובר באתנוגרפיה של כפרי דייגים בשוודיה או בסיציליה. עם זאת הקובלנה של שלמה שפירא עשתה שימוש בחוקרים כמו גרונולד, שלא היו רחוקים כל כך מהעמדה של הלר. בסופו של דבר, ביקורתו התבססה על מודלים אתנוגרפיים שלא התמקדו בטריטוריה הארץ־ישראלית, ושנבעו מאנ־סקי הסוציאל־רבולוציונר, ייו"א של היידישיסטים וגרונולד שהשקיע את מרב מרצו בהשגת אמנציפציה של היהודים באירופה. השאלון של אנ־סקי, שיצא לאור לאחר המשלחת שהוביל,⁸⁷ התבסס, בניגוד לזה של הלר, על תפיסה שלא ממפה טריטוריה, וקשה לראות כיצד אמורים היו ליישם אותו הלכה למעשה.

בין שצידדו בעמדתו של הלר או בעמדתו של שפירא, הפרוגרמה החשובה ביותר שפרסמה החברה הירושלמית נותרה מיותמת, ועמדה כמעט במהופך למגמות המחקריות בפולקלוריסטיקה היהודית לאחר השואה. רפאל פטאי, תלמידו של הלר בבית המדרש לרבנים בבודפשט, ומי שכתב את עבודת הדוקטור הראשונה בתולדות האוניברסיטה העברית בהדרכת שמואל קליין, היה ממובילי מגמות אלו. הוא עשה זאת, בין השאר, באמצעות חבירה לריבלין שהוביל את המחלקה לפולקלור של החברה.

85 שם.

86 האטלס היה הפרויקט היקר ביותר במדעי הרוח בתולדות רשות המחקר הגרמנית (DFG). הלר מציין שחיבורו נסמך על השאלון של האטלס, שהגיע לידיו מאת יוהאנס בולטה. על האטלס הגרמני ראו ויגלמן וקוטה, אטלס; שמול, אטלס.

87 על שאלונים אתנוגרפיים במחקר הפולקלוריסטי היהודי ראו שרירא, שאלונים; דויטש, חיים ומוות.

אישור רשמי לזניחת הפרוגרמה של הלר קיבל פטאי בקיץ 1942, כשישראל היילפרין, מעורכי הרבעון 'ציון', דחה מאמר ששלח אליו בכותבו: 'הנני מתכבד להחזיר לו את מאמרו "מן הפולקלור של יהודי מרוקו", מאחר שאין ברבעון "ציון" מדור לפולקלור. עם ייסוד הרבעון היה בדעתנו לייסד במה מיוחדת לפולקלור, אלא שהדבר לא עלה בידינו עד היום הזה'.⁸⁸

התיר את הפלוטר

עם זניחת האתנוגרפיה על ידי החברה ההיסטורית, הגיע המחקר האתנוגרפי המקומי למבוי סתום. המצב הפך למשברי עוד יותר כאשר אנשי מפתח במחקר זה – ח"נ ביאליק, אלתר דרויאנוב, שמואל קליין, אריך בראואר ורוברט לכמן – הלכו לעולמם. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה לא היו קיימים גופים שעסקו בפולקלור ואתנוגרפיה בארץ. עשרות החוקרים שהמשיכו לעסוק בתחומים אלו לא היו מאורגנים, ועבודתם נעדרה קווי פעולה ברורים. עליית הנאצים; הפסקת הפעילות המחקרית בגרמניה ובהמשך גם באוסטריה, לרבות סגירת בתי המדרש בברסלאו ובווינה; ושיתוק הפעילות של "יוו"א בוילנה כתוצאה מריסוק החיים היהודים במזרח אירופה – כל אלה סתמו את הגולל על חקר הפולקלור היהודי ביבשת אירופה החל בראשית שנות הארבעים.⁸⁹ הלר הלך לעולמו מעט קודם שהנאצים נכנסו לבודפשט ובית המדרש המקומי נסגר. הרס החיים היהודיים באירופה הוביל ממילא לקץ הגישה האתנוגרפית שהוביל גרונולד, שמיד אחרי ה'אנשלוס' הצטרף עם רעייתו לבנם בירושלים. "יוו"א, המוקד של חקר הפולקלור היהודי במזרח אירופה בין שתי המלחמות, הועתק לאמריקה. 'תכנית בילטמור' (מאי 1942) קבעה חד-משמעית שאת 'בעיית היהודים' – בלשונו של אחד העם – תפתור הציונות בארץ ישראל באמצעות מדינת לאום יהודית (קומונוולת' כפי שהוגדר בתכנית). בשעת החורבן נראתה הפרוגרמה של הלר כחזון מעולם אחר, שהתייחס למצב לא רלוונטי ועשה שימוש בגישות שהובלו כעת על ידי חוקרים גרמנים שהיו מחויבים לרעיונות של 'דם ואדמה'.

88 כ"ז בתמוז תש"ב, אחה"י, IHS/43c.

89 יוצא מכלל זה הוא שנדור (אלכסנדר) שייבר (1913–1985), יליד בודפשט, שהיה תלמידו של ברנהרד הלר בסמינר לרבנים בעיר. שייבר חזר לאחר המלחמה להוביל את הסמינר, ניהל אותו מ-1950 עד מותו ב-1985, והמשיך את העיסוק בפולקלור שאפיין חלק גדול ממורי הסמינר קודם למלחמה. שייבר עצמו עסק בחקר האגדה, פולקלור ופולקלוריסטיקה, במזרחנות ובחקר הגניזה, וכתב מאמרים על חוקרי פולקלור יהודים בהונגריה. ראו פרהליך, שייבר.

החברה של דינבורג הונעה על ידי תהליכים במזרח אירופה והסקציה האתנוגרפית שלה עמדה בקשרים עם גופים ואספנים באירופה. משום כך, לנוכח הידיעות על המתרחש באירופה, ניתן היה לכאורה 'לשוב להרדר', להתמקד בטריטוריה המקומית ובמבעים העממיים שנוצרו בשפה העברית, ולהקים עולם חדש מתוך התעלמות מחורבות העולם הישן. אולם כאמור, דבר מזה לא קרה. דווקא מתוך החורבן צמחה פולקלוריסטיקה שעסקה בטריטוריות גלותיות ובשפות שהיו נהוגות בהן. כמו במקרה של שפירא, חוקרי הפולקלור בארץ שאבו את עמדותיהם המחקריות ממעיינות הפולקלוריסטיקה היהודית ששפעו במשך חמישים השנים שקדמו לפעילותם; הם הוסיפו להעתיק ולתרגם את הגישות המרובות (ולעתים הסותרות) שנתגבשו באירופה, תוך שהם מגיבים לתמורות הדרמטיות בחיים היהודיים בני הזמן: חורבן יהדות אירופה, ההתרכזות של הציונות בחלופה טריטוריאלית ארץ-ישראלית שבה שולטת השפה העברית, והמעבר של יהודי ארצות ערב ארצה. במהרה עלו אל פני השטח מתחים וסתירות, שבאו לידי ביטוי בהתנגשויות בין גישות מחקריות שהצביעו על יחסים משתנים במשולש: פולקלוריסטיקה-גלות-ארץ. מכיוון שהפולקלוריסטיקה שצמחה בארץ ישראל בשנות הארבעים תרגמה תפיסות פולקלוריסטיות שהונחו בעשורים קודם בעיקר באירופה, זיהויו של ה'פולקסגייסט' היהודי במצב החדש (לכאורה) העמיד את הפולקלוריסטיקה היהודית על השפה העברית או על הטריטוריה הארץ-ישראלית, כתרגום של הפולקלוריסטיקה היהודית ה'גלותית' שהייתה מבוססת שפה (לרוב יידיש, כחלק מהאידאולוגיות הלאומיות הלא-ציוניות או הסמי-ציוניות) או על טריטוריה (כמו במקרה של גרונולד שחתר לאמנציפציה).

בחירת הרוטינות המחקריות שעמדו בבסיס חקר הפולקלור הציוני בשנות הארבעים מלמדת שלא הייתה כל סתירה אינהרנטית במפגש של חקר הפולקלור עם הציונות, שני מושגים 'אידאליים' שתמיד התקיימו בשילובים שונים. למעשה, ממצאי שלי עומדים בסתירה לגישות המדגישות את הקשר האימננטי לכאורה בין פולקלור ולאומיות. העובדה שבינוי האומה הציוני לא הושתת על חקר הפולקלור, בניגוד למשל לגרמניה, פינלנד ואירלנד, אינה יוצאת דופן: ההנחה שפולקלור קשור חד-משמעית ללאומיות מתעלמת מחלקו בטיפוח זהויות רגיונליות (תת-לאומיות) ותפיסות רב-תרבותיות (על-לאומיות). כמו כן אפשר להצביע על 'כישלונות' או אי-מימושים נוספים של גיוס חקר הפולקלור לבינוי אומה: הפולקלור בצרפת או בבליה זוהה עם תפיסות רגיונליות ולא תרם לבינוי האומה, ובספרד של פרנקו הפולקלור היה בגדר 'אויב'.⁹⁰ לחלופין, כבר בסוף המאה התשע עשרה הופיע חקר הפולקלור גם כמסגרת

90 לבוביץ, צרפת האמתית; פאר, היריד העולמי; פאר, צרפת; רוגן, מיסוד הפולקלור, עמ' 599.

השוואתית חוצה תרבויות, שפות ומקומות, כפי שראינו באזכורו של פרידריך קראוס וכן בהקשרים קולוניאליים ואימפריאליים.⁹¹ לביקורת על גיוסו של חקר הפולקלור למען הלאומיות חברו תהליכים שונים, הן בפולקלוריסטיקה האמריקנית⁹² והן בפולקלוריסטיקה הגרמנית והתמודדותה עם העבר הנאצי של התחום.⁹³ מגמה זו המשיכה עם ייסודה של אתנולוגיה אירופית בסוף שנות השישים בשבדיה ובצרפת, ובהמשך כשזו אומצה במחלקות של Volkskunde בגרמניה ובאוסטריה, וכן כתכניות לימוד וכתכניות מחקר במחלקות ובמכוני מחקר במדינות נוספות, כתחום שהתבסס על תפיסות אתנוגרפיות פוסט־לאומיות שהוצגו כתחליף לפולקלור הלאומי. אולם תמונת עולם דיכוטומית זו היא בעייתית: בסקירה מקיפה של תהליכי מיסוד הפולקלור (בעיקר באירופה), מראה ביארה רוגן שחקר הפולקלור גובש בהקשרים שונים, החורגים מהלאומיות ולעתים קרובות עומדים בסתירה לה.⁹⁴ זאת ועוד, המעבר לאתנולוגיה אירופית (פוסט־לאומית) לא מבטיח סילוק של מושגים מהותניים מהשיח המחקרי. באופן דומה, זיהויו של פולקלור יהודי בישראל עם אתניות ולא עם 'העם' אינו 'טבעי' או חף ממהותנות. גיוס חקר הפולקלור לטובת גרסאות שונות של הציונות נבחן כאן באופן קונקרטי, בלי להתפתות לסרטוט כרוניקה של כישלון צפוי מראש. זאת תוך התמקדות בפיצול לשני מחנות פולקלוריסטים ציוניים, פיצול פורה במיוחד להבנה רחבה של הפולקלוריסטיקה היהודית. שבר זה יוסבר להלן מתוך מעקב אחר מספר מוגבל של דמויות בהתאם לגישה האתנוגרפית־היסטורית הנקטת כאן, המתחקה אחר האופן שבו מושגי המפתח — 'ארץ', 'גולה' ו'פולקלור' — אורגנו יחד בצורות שונות בתקופה דרמטית במיוחד.

91 בסוף המאה התשע עשרה התקיימו מספר כנסים בינלאומיים לפולקלור. הכנס השלישי (שבו השתתף קראוס) התקיים בשיקגו במסגרת היריד העולמי של 1893. ספר הכנס מלמד על פולקלוריסטיקה שלקחה חלק בפרויקטים רגיונליים, לאומיים, אימפריאליים וקולוניאליים — כולם תחת מטריה בינלאומית, ראו באסט וסטאר, הקונגרס. על השפעת הקולוניאליזם והאימפריאליזם על חקר הפולקלור, ראו נייטאני, פולקלוריסטיקה קולוניאלית. ברנד יורגן ורנקן קרא תיגר על זיהויו הפולקלור עם לאומנות במקרה הגרמני, בשני מאמרים שעסקו בממדים האוניברסליים של חקר הפולקלור הגרמני לפני מלחמת העולם הראשונה, ראו ורנקן, פולקלור; ורנקן, מיתוס.

92 למשל בעבודותיו של ויליאם וילסון על פולקלור ולאומיות בפּינלנד, ועל פולקלור ורומנטיקה לאומית. נושא זה עומד בלב חיבורה של רגינה בנדיקס, העוסקת הן במקרה האמריקני הן בזה הגרמני; וילסון, הרדר; הנ"ל, פולקלור ולאומיות; בנדיקס, אותנטיות.

93 שטיין, התמודדות; דאו וליקספלד, נאציפיקציה.

94 רוגן, מיסוד הפולקלור.

בשולי הפיצול ובמרכז הפולקלוריסטיקה היהודית של שנות הארבעים

הבחירה לעסוק בשבר, בפיצול לשני מחנות, מאפשרת לעמוד על התמורות במעבר של חקר הפולקלור מאירופה לארץ ישראל. היא עשויה לתרום בעקיפין גם להבנת פעילותם של חוקרים שאינם ממופים כאן. הבחירה המתודולוגית 'לפתוח באמצע הדברים' בלי להניח מראש מה עיקרי ומה טפל, תוך התמודדות עם מושגים עקרוניים שנוצרים בבנייה של חקר הפולקלור בארץ, כמעט שאינה נוגעת בחוקרים שזיקתם לשני המחנות המסורטטים כאן הייתה מינורית. אין להסיק מכך דבר ביחס למידת תרומתם לחקר הפולקלור בשנים הנדונות. ספר זה אינו המילה האחרונה בנושא, ומיפוי של רשתות מחקר נוספות הוא הכרחי. לא עסקתי בדמותו ובמחקרו של דב סדן (שטוק) (1989–1902), למעט התייחסותי לפעילותו כעורך 'רשומות' ולחלקו בהתקבלותו של דב נוי באוניברסיטה העברית. אף כי נכתבו מאמרים אחדים הדנים בהיבטים שונים בפעילותו המחקרית של סדן,⁹⁵ פעילותו האינטלקטואלית רחבת היריעה ממתנה למחקר ביקורתי מקיף של מכלול יצירתו הפולקלוריסטית, שיתייחס גם לפעילותו בשדות האחרים – חקר ספרות היידיש וחקר הספרות העברית. על תרומתו ומרכזיותו בחקר הפולקלור אין עוררין, אולם סדן לא חבר לידע עם ולא תרם לפעילות המכון הירושלמי. השפעתו ניכרת בעיקר ביחס לפולקלוריסטיקה של דב נוי ותלמידיו, שזכו ללמוד גם מסדן עצמו והושפעו מחיבוריו.⁹⁶

מלבד סדן, שלושה חוקרי פולקלור נוספים כמעט שאינם נזכרים בספרי: נחום ורמן (וואהרמאן) (1961–1895), שהיה מרצה בבית המדרש בברסלאו ותרם סקירות פולקלוריסטיות רבות לעיתונים ולכתבי עת שונים מביתו בקרית מוצקין, פעילות שבשל אופייה המבוזר התקשיתי להתייחס אליה.⁹⁷ ובאופן דומה, יהודה ברגמן

95 רשימת כתביו של סדן נערכה בשני כרכים – הראשון על ידי גצל קרסל והשני על ידי יוסף גלרון-גולדשלג, שהוסיף להם השלמות בגליון הראשון של כתב העת 'סדן', שבו כלל גם ביבליוגרפיה של מאמרים על סדן. על פעילותו של סדן כחוקר פולקלור ראו נוי, סדן; יסף, סדן; ורסס, סדן.

96 למשל סדן, קערת צמוקים; סדן, קערת אגוזים.

97 נחום וואהרמן נולד בפודהאייץ (מזרח גליציה), למד באוניברסיטאות בגרמניה ובבית המדרש לרבנים בברסלאו, שבו גם שימש כמרצה לתלמוד והיסטוריה בחמש שנות פעילותו האחרונות. ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 1347. חלק ממאמריו הפולקלוריסטיים קובץ בתוך וואהרמן, חגי ישראל.

(1874–1954), שפרסם ספרים שעסקו בחקר הפולקלור בגרמנית וכן פרסומים בעברית שהוקדשו לפולקלור, לרבות מונוגרפיה שעסקה בפולקלור היהודי.⁹⁸ לבסוף, לאחר התחבטויות רבות בחרתי שלא לעסוק בדמותו של עמנואל אולסבנגר (1888–1961).⁹⁹ מעקב אחר פעילותו עשוי לשפוך אור על תמורות משמעותיות במעבר של חקר הפולקלור מאירופה לארץ, שלא מתבררת כאן. אולסבנגר לקח חלק בחברה לאומית לחקר הפולקלור, כראש הסקציה לפולקלור יהודי בחברה הפולקלוריסטית השוויצרית. הוא אסף פולקלור מפליטים, פרסם פולקלור בידיש בתעתיק לועזי, עסק בפולקלור מזרח אירופי בדרום אפריקה ונודע בארץ בעיקר כחוקר יהודי קוצ'ין. כל אלו מלמדים על טרנספורמציות מחקריות בזיהוי שדות פעולה, שדות אתנוגרפיים והשתנות הפולקלור.¹⁰⁰ עיסוק בפעילותו של אולסבנגר בארץ, במנותק מעשרות שנות פעילותו קודם לכן, היה מחמיץ את מה שנתפס לדידי כעיקרי – מעבריו המרובים. לצד האישים הנדונים כאן, ספר זה מציע מסגרת אנליטית רלוונטית גם ביחס לדמויות הנפקדות ממנו. הפרק הבא פורס את קווי המתאר המחשבתיים העומדים בבסיס הספר – מחקר אתנוגרפי-היסטורי העושה שימוש במושגים פולקלוריסטים, ובכלים מחקר המדעים והטכנולוגיה, כדי להבין כיצד דילמות אידאולוגיות ומושגיות בתחום מדעי הרוח מתפרשות מתוך פעולות יום-יומיות מעולם המחקר.

98 יהודה ברגמן נולד בברז'אן שבגליציה, והתחנך בין השאר בבית המדרש לרבנים בווינה. את עיקר פעילותו הספרותית והתרבותית עשה בברלין, שם כיהן כרב (1908–1933). ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 2935. גישתו הפולקלוריסטית שונה מזו של גרונולד, ודומה במידה רבה לגישות של יהודי מזרח אירופה. ראו לעניין זה בעברית: ברגמן, העם ורוחו; ברגמן, הפולקלור היהודי.

99 על פעילותו המחקרית של אולסבנגר בשוויץ ראו מאמריהם של גוגנהיים-גרנינגר ודקסלמילר, ועל פעילותו המחקרית בכלל ראו אצל סדן: גוגנהיים-גרנינגר, הופמן-קרייר; דקסלמילר, יהודים, עמ' 12–14; סדן, אולסבנגר.

100 אולסבנגר פרסם שני ספרים על פולקלור בידיש כחלק מקשריו עם החברה השוויצרית לפולקלור: אולסבנגר, צימוקים ושקדים; אולסבנגר, תפוזים אדומים.

פרק שני

פולקלור של מדע, מדע של פולקלור

היסטוריות הן מטפורות של העבר: הן מתרגמות שורה של אירועים למערכות של סימנים. אולם היסטוריות הן גם מטונימיות של ההווה: להווה יש קיום בתוך ובאמצעות הביטוי שלהן.¹

בדיחה מהלכת היא, שנתפשטה בכמה נוסחאות [...] ועניינה עניין החוקר ר' יום-טוב ליפמן צונץ שהוציא ספר על רש"י ובעניין הרב ר' משולם יעקב אורנשטיין שפרסם פירוש על רש"י, ואמר הרב על החוקר: שנינו מומחים לרש"י, הרוצה לדעת, מתוך איזו קופסה היה רש"י מריח טבק – ילך אצלו; הרוצה לדעת, כיצד ביאר רש"י כתוב בתורה ומאמר בגמרא – ילך אצלי.²

משא ומתן על הידע הפולקלורי

הסוגיות ההיסטוריות המעסיקות אותי בספר זה, והצעותי להתרת חלק מהשאלות שסוגיות אלו מעלות, נדונות מפרספקטיבה אתנוגרפית-היסטורית המאפיינת חוקרי פולקלור, חוקרי אתנולוגיה אירופית וגישות אתנוגרפיות לחקר מדע וטכנולוגיה. מחקר פולקלוריסטי של פרקטיקות שגרתיות, הנפוצות בקרב אינטלקטואלים, עומד מול תפיסות המבחינות בין תרבות עממית לבין תרבות של אינטלקטואלים, או מחקרים המבחינים בין ידע עממי לידע מדעי. כיצד ניתן להגדיר מחקר הבוחן פולקלוריסטים כפולק (Folk)?³ חקר מדע או היסטוריה אינטלקטואלית, או שמא חקר פולקלור? התפיסה שלפיה אינטלקטואלים ומדענים הם פולק רחוקה מלהיות חדשה.

1 דנינג, פרפורמנס, עמ' 37.

2 סדן, טבק, עמ' 24.

3 דאנדס, הפולק; נויס, הבסיס החברתי.

בנאומו כנשיא החברה האמריקנית לפולקלור גרס מלוויל הרשקוביץ, עוד ב־1945, ש'הסיפורים השטותיים [nonsense tales] המסופרים על פסיכיאטרים, סיפורים המסתובבים במועדוני סגל באוניברסיטה, הם "לור" [lore] והאינטלקטואלים המספרים אותם הם "פולק"⁴. ובהצהרת הכוונות בספרו על לואי פסטר, ביקש ברונו לאטור להימנע ממצייאת מפלט בפולקלור של האנשים הנחקרים על ידו (מדענים כמו פסטר ואחרים), כלומר להימנע מלקבל מושגים כמו 'הוכחה', 'הדגמה', 'מציאות' ו'מהפכה' ולאמצם בלי בחינה ביקורתית.⁵ בין שנרצה לראות בתהליכים הנדונים בספר זה 'מדע' או 'פולקלור', ההנחה היא שסוגי ידע אלו חשובים ומתקיימים ברציפות ללא קווי גבול החוצצים ביניהם. עמדה זו מנוגדת למשל לעמדתו של ההיסטוריון קרלו גינצבורג, שבספרו 'הגבינה והתולעים' העוסק במנוקיו, טוחן הקמח מפריאולי, יוצא נגד הסתמכותם של היסטוריונים על המעמדות השולטים:

קיומן של רמות תרבות שונות בתוך מה שקרוי חברות מתורבתות הוא הנחת היסוד של הדיסציפלינה שזכתה למבחר שמות כגון חקר הפולקלור, אנתרופולוגיה חברתית, היסטוריה של מסורות עממיות ואתנולוגיה אירופאית [...] בניגוד לאנתרופולוגים ולסטודנטים של מסורות עממיות, ההיסטוריונים מתחילים באופן מובהק מעמדת נחיתות קשה. אפילו היום תרבותו של המעמד המשועבד היא ברובה המכריע תרבות שבעל פה, וזה היה המצב במאות שחלפו.⁶

אם תרבות 'המעמד המשועבד' היא תרבות שבעל פה, האם עלינו להסיק מכך שהתרבות של 'המעמד השולט' היא בעיקרה תרבות שכתוב? ובפרפרזה על דברים אלו: האם פולקלוריסטים נמצאים בעמדת נחיתות בכותבם על אלו שתרבותם היא לכאורה תרבות כתובה? נניח לרגע שפולקלוריסטים הם חלק מ'המעמד השולט' – לא במובן שהם שולטים הלכה למעשה על היסטוריונים או על טוחני קמח, אלא במובן זה שקיים תיעוד כתוב של פעולותיהם בדומה למלכים ורוזנים – האם התרבות שבעל פה שלהם אינה משחקת תפקיד משמעותי בעבודתם?

גינצבורג מציע גישה היסטוריוגרפית המבקשת לסרטט מרחב שמתרחש בין המילה הכתובה ובין התנהגותם והתנהלותם של מנוקיו ואנשים אחרים בסביבתו. אולם חוקרי פולקלור שונים עשו את המהלך ההפוך בדיוק, וניסו למשל לסרטט מבעים שבעל פה ומבעים גופניים מתוך טקסטים כתובים.⁷ באחרית דבר למהדורה העברית של ספרו של

4 הרשקוביץ, פולקלור, עמ' 100.

5 לאטור, פסטר, עמ' 9.

6 גינצבורג, הגבינה והתולעים, עמ' 15–16.

7 המעברים מפרקטיקות חוץ-טקסטואליות למרחב הטקסטואלי (ולהפך) נדונו בצורות שונות, למשל על ידי גלית חזן-רוקם בכתביה על המעברים הדו-כיווניים בין טקסט לגוף, ואצל

גינצבורג, מצייר ההיסטוריון יוסף קפלן תמונה של חיי גינצבורג עצמו: 'יש להניח כי הזיכרונות העמומים מאותם ימים [1940-1943], כאשר משפחת גינצבורג גלתה לכפר פיצולין] והסיפורים עליהם הותירו את רישומם על מי שעתיד לתאר בציוריות רבה את הרטוריקה העסיסית של [...] הטוחן מנוקיו'.⁸ קפלן מצביע כאן על נוכחות מובהקת של תרבות שבעל פה בפעילותו של איש הספר גינצבורג.

עמדתו ההיסטוריוגרפית של גינצבורג עומדת מול מי שהתעלמו לחלוטין ממה שהוא מכנה 'המעמדות המשועבדים', מושג שללא ספק שאל מאנטוניו גרמשי, התאורטיקן והפוליטיקאי המרקסיסטי. אלא שגרמשי לא העמיד שני מכלולים תרבותיים כניגודים חד-משמעיים, והציע עמדה אמביוולנטית ביחסו הן לאינטלקטואלים הן לפולקלור.⁹ לאחרונה הוצעו עמדות היסטוריוגרפיות מורכבות בהרבה באשר ליחס שבין תרבות אוראלית ופולקלור לבין תרבות כתובה והיסטוריה: גיא ביינר ראה בארכיון הפולקלור האירי מקור לכתיבת 'היסטוריה עממית' של אירוע בהיסטוריה האירית; ויליאם פולי נתלה באספן פולקלור כדי 'לאפשר ל"איכר" לדבר'; ודייויד הופקין הציע לעשות שימוש במחקרי פולקלור שנערכו בצרפת במאה התשע עשרה כדי לאפשר 'דמוקרטיזציה של ההיסטוריה'.¹⁰

בחקר הפולקלור אפשר להצביע על מגמה הפוכה לזו של גינצבורג, גם היא דיכוטומית, שהתעלמה מהפולקלור של 'המעמדות השליטים'. אולם עמדה זו זכתה לביקורת, למשל בגישתה של גלית חזן-רוקם לאגדה בפרט ולספרות העממית בכלל:

לא נראה לי כי יצירת התודעה הקולקטיבית באמצעים שבעל-פה היא נחלת 'ההמון', במשמע של העניים, החלשים והבורים. אולי הלב היה רוצה לייחד להם עוצמה זו, באין להם גישה לאמצעי ביטוי אמנותיים ממוסדים וכאלה שבכתב. אולם יש להודות שגישתם לכל אלה אינה מונעת אף מהמשכילים להיות חלק פעיל ביצירת התודעה גם באמצעות אגדות. חלוקה לשניים חדה זו [...] יש בה לא רק כדי לשלול מן המשכילים את השתתפותם ביצירת הספרות העממית, אלא אף כדי לשלול מהספרות העממית את אחד מבסיסי היצירתיות המרכזיים שלה – האנשים המשכילים בחברה.¹¹

ריצ'רד באומן בעיסוקו בפרקטיקות של טקסטואליזציה, ראו חזן-רוקם, ידע גופני; באומן, הלאמה ובינאום.

8 קפלן, קרלו גינצבורג, עמ' 294.

9 גרמשי, על ההגמוניה, עמ' 35-41; גרמשי, פולקלור; אולבריס ג'נקרלה, גרמשי; לימון, גרמשי.

10 ביינר, פולקלור וזיכרון; פולי, קאזו; הופקין, קולות.

11 חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 161. עמדה זו עולה גם בדיונה במדרש ויקרא רבה, ראו חזן-רוקם, שכונה, עמ' 86.

חזן-רוקם גורסת שהגופים הכתובים העצומים שהניחו אחריהם חז"ל אינם סותרים את קיומה של תרבות שבעל פה ביצירתם.¹² גישה זו מנחה אותי גם כאן. עם זאת יש הבדל בין מחקר אתנוגרפי של חז"ל לבין מחקר אתנוגרפי של חוקרי פולקלור, שכמו מדענים אחרים הם ללא ספק מנשאי המודרנה, ובעצמם יצרו הבחנה ברורה בין ידע פולקלוריסטי-מדעי וידע עממי, למשל באמצעות אימוץ מושג מודרניסטי מובהק כמו 'מסורת'.¹³

כיצד ניתן אפוא לבחון חוקרי פולקלור כפולק? אם פולקלור ומדע מתקיימים כרצף, מהו פולקלור ומהו מדע? כדי לדון בפולקלור שהפולק שלו הוא אנשי מחקר, נקטתי גישה הרווחת בחקר מדע וטכנולוגיה, המכונה לרוב תאוריית-השחקן-רשת: actor-network-theory (או בקיצור, ANT).¹⁴ למרות שמה, ANT אינה תאוריה – לא במובן המדעי ולא במובן הביקורתי (תאוריה במובן שהונהג על ידי חוקרים מרקסיסטים מאסכולת פרנקפורט, ואשר זכתה לתהודה הולכת וגוברת בשיח האקדמי במדעי הרוח והחברה בעולם, ובאה לידי ביטוי בישראל למשל בכתב העת 'תיאוריה וביקורת'). חוקרי ANT, המרבים לעשות שימוש בפרקטיקות אתנוגרפיות, פיתחו שפה לדיון במודרנה כדי לחקור את נשאייה – מדענים, כלכלנים, אנשי משפט ואנשי טכנולוגיה.¹⁵ שפה זו, מעצם ערעורה על המובן מאליו המדעי – שיש עובדות בעולם במנותק מהחוקרים ומהמתודות הננקטות על ידם¹⁶ – שמה דגש על היבטים חומריים

12 עמדתה של חזן-רוקם נמצאת בדיאלוג עם תפיסות שונות של אוראליות ביחס לספרות האגדה, ראו שזאן, ספרות האגדה. זוסמן גרס במאמרו המונומנטלי שהתורה שבעל פה (ובמיוחד המשנה) הייתה תורה שבעל פה באופן מילולי: זוסמן, תורה. זוסמן מציין שם, עמ' 345, ש'עולמם הרוחני של חז"ל היה במובהק עולם של תרבות אורלית, תרבות היוצרת ומוסרת את יצירותיה העשירות והמגוונות על פה בלבד בלא ספרים כלל'.

13 אנטונון, מסורת; נויס, מסורת. השוואת חזן-רוקם, מושג הפולקלור.

14 במאמרו מדגיש ג'ון לוו, שכל מחקר ברוח ANT מהווה תרגום לגישה, מכיוון שמושגים עוברים כל העת טרנספורמציות ולכן לא ניתן להתייחס ל-ANT כאל מושג יציב. ראו לוו, סמיוטיקה מטריאלית. הקדמה שיטתית ל-ANT ערך ברוננו לאטור כניסוח בדיעבד של פעילות מחקרית מגוונת. הקדמה זו מבהירה את השימוש במושג 'חברה' (ובמקרה שלנו, 'פולק'), ולאורה קל יותר לגשת לשניים מספריו הקודמים שעסקו בתחום, ספרים טכניים יותר אבל כוללים דוגמאות אמפיריות הנעדרות מספר ה'מבוא'. ראו לאטור, מבוא; הנ"ל, מדע בפעולה; הנ"ל, פנדורה. להקדמה שיטתית, מקיפה וביקורתית לעבודתו של לאטור ראו רסטיבו, לאטור.

15 במחקריו של לאטור מועדפת השיטה האתנוגרפית – החל במחקרו הנודע במעבדה, דרך מדענים ביערות הגשם באמזונס ועד חקר מערכת המשפט בצרפת. ראו לאטור ווולגר, חיי מעבדה; לאטור, פנדורה, עמ' 24–79; הנ"ל, חוק.

16 לוו, מתודה.

(מטריאליים) בעבודה האתנוגרפית,¹⁷ תוך הדגשת התרגום שעורכים ה'שחקנים', כלומר אותו תהליך מתמשך של תמורות והעתקות שנדון על ידי חלוץ מחקרי ה-ANT מישל קאלון.¹⁸ היות שעמדתי בפני דילמות דומות, לא נדרשתי להתאמות מיוחדות אלא הנחתי לעצמי להיכנס לתחומים חומריים שהתבררו כלב העניין; ובהתאם לגישה של ברוננו לאטור, מראשי המדברים בעד ANT, נאלצתי להיות הרבה פחות מודרני ולהתקדם בקצב אטי של נמלה (ant).¹⁹

מחקר ANT מניח מטפיזיקה מסוימת, שגם אם חוקרי רשת לא תמיד ביטאו אותה במפורש, היא מושפעת ממספר מקורות השראה, ובמקרה של לאטור אף זכתה לאחרונה לדין מעמיק.²⁰ מטבע הדברים מטפיזיקה זו שנויה במחלוקת. לנוכח קריאת התגר הרדיקלית של לאטור על המודרנה, כתיבה ברוחו מתבססת על אונטולוגיה ועל אפיסטמולוגיה, העשויות להיות זרות במבט ראשון משום שהן יוצאות נגד אחדות מהדיכוטומיות שהעמיד דקארט (שהציעו כלים להתפתחות המדע המודרני), ונגד אחדות מהתובנות הבסיסיות באפיסטמולוגיה של קאנט. אולם מכיוון שהאתנוגרפיה שלהלן עוסקת באנשים מודרניים, עמדה רדיקלית זו מאפשרת דיון משוחרר יחסית מההנחות של הדמויות הנדונות כאן. תפיסה מטריאלית, לפיה חברה כוללת בתוכה 'שחקנים' אנושיים לצד 'שחקנים' לא אנושיים (עיקרון הסימטריה, כפי שהדבר מכונה במחקרי ANT), מערערת על מה שנתפס כאחד מיסודות המודרנה — ההפרדה בין חברות אנושיות של סובייקטים ובין 'עולם העובדות' הכולל אובייקטים.²¹ בהיסטוריה של חקר הפולקלור הודגש למשל החיבור בין אקלים ואדמה, או בין פרקטיקות שונות ו'פולק', מתוך הנחה שיש יסוד הכרחי שקושר למשל את ה'פולק' הגרמני לאקלים הקריר של מרכז אירופה. פירווקו של מהלך מהותני זה אין פירושו זניחת האינטואיציה שהאקלים הוא חלק ממה שסומן כפרקטיקות פולקלוריות; מה שנדרש הוא לחדול לראות באקלים הקושר לצמיחת ה'פולק', ולראות בו עוד מרכיב הפועל לצד ה'פולק'. אתנוגרפים החוקרים מדענים מביאים בחשבון את היחסים בין מושאי מחקריהם

17 לאטור, המסות החסרות.

18 קאלון, תרגום.

19 לאטור, מבוא, עמ' 9.

20 הרמן, לאטור; וביחס להיבט פחות מוכר אצל לאטור — יחסו לדת — ראו גולינסקי, לאטור. מקורות ההשראה לעבודתו של לאטור כוללים את עבודותיו של התאולוג הלותראני, רודולף בולטמן והפילוסוף ז'יל דלו, ראו שמידגן, לאטור. העמדה המטפיזית של לאטור עולה בכל חיבוריו, ובמיוחד בחיבורים אלה: לאטור, פסטר; לאטור, מודרניים; לאטור, פנדורה; לאטור, מבוא.

21 הפרדה זו היא תוצר של המהפכה המדעית במאה השבע עשרה — שלפי סטיבן שייפין מעולם לא התרחשה, ראו שייפין, המהפכה המדעית.

לבין תנאי עבודתם, את המכשירים שבהם עושים המדענים שימוש, את דרכי התקשורת ביניהם, את המעברים שלהם בין מרחבים שונים וכיוצא בזה.²² מחקרים אלו מצביעים על כך, שלא ניתן להבחין בין ידע 'פנים מדעי' לבין ידע שהוא לכאורה 'חוץ מדעי'. למשל, בהתייחסו למדען הגרעין פרדריק ז'וליו (Joliot), מדגים ברונו לאטור את הידע ההטרוגני שאתו התמודד הכימאי הנודע – ידע הקשור לנויטרונים וחלקיקי אטומים אחרים, ידע מודיעיני-צבאי, ידע כלכלי ועוד.²³ לאטור מדגיש שהמבקש לחקור את עבודתו של ז'וליו צריך להתייחס לחלקיקי אטומים, למכרות בקונגו, לתאגידים כלכליים בבלגיה ולמרגלים נאצים בעת ובעונה אחת.

בדומה לכך, איני מבחין בין פולקלור שנחקר על ידי פולקלוריסטים ובין פולקלור המתקיים בהתנהלותם. ניתן להמחיש זאת באמצעות רפלקסיה על סלילי ההקלטה שנשתמרו מהמשלחת הפולקלוריסטית הנודעת שהוליך ש' אנ־סקי לוהלין ופודוליה בשנים 1912–1913, תוך עיון באפיוזודה פחות מוכרת בתולדות המשלחת: בביקורים בעיירות החסידיים רצה אנ־סקי לשמוע את שירתן של נשים חסידיות, אולם מטעמי צניעות הן סרבו לשיר בפני הקהל הגברי שפקד את ביתן. אנ־סקי לא ויתר ועלה בידו להערים עליהן: הוא ביקש מהן לשיר בחדר אחר ללא קהל, ובלי שידעו התקין שם מבעוד מועד מכשיר הקלטה.²⁴ כאשר אנו מקשיבים בביקורתיות, לאחר מאה שנה, לגלילי השעווה שעליהם נצרכו קולות הנשים, האם ניתן להפריד בין הקולות הללו לבין המידע שבידנו על התנהלותה של חבורת הגברים במשלחת של אנ־סקי? במקרה זה עלינו להביא בחשבון הן את הקולות שנצרכו על גבי הגלילים, הן את הקול שאנ־סקי בחר לא להקליט – קולו שלו המציע לחבריו להקליט את הנשים בלא ידיעתן. כדי לעמוד על הקולקטיביות של היצירה המדעית באותו רגע אתנוגרפי,²⁵ נצטרך לעמוד על הקולות של חברי המשלחת, שכן אחרת אנו עשויים להתפתות להאמין שהקול הנשי הנשמע בגלילים מנותק מההתרחשות הגברית ברקע, ושהפולקלוריסטיקה של אנ־סקי נפרדת מהיותו תחבולן.

במאה וחמישים השנים האחרונות, מאז טבע ויליאם ג'ון תומס את המושג

22 הדוגמה הפרדיגמטית לכך היא מחקרם של לאטור ווולגר, חיי מעבדה.

23 לאטור, פנדורה, עמ' 80–112.

24 על פרשה זו כתב חבר המשלחת יצחק גור-אריה: גור-אריה, אתנוגרפיה. למען הסר ספק, במשלחת של אנ־סקי הוקלטו גם קולותיהם וניגוניהם של גברים.

25 גרג דנינג כותב על הרגע האתנוגרפי כרגע המהווה את המרחב בין תרבויות והמתמלא בפרשנויות (הדדיות), רגע של הבנה מטפורית ותרגום תרבותי. התוצר המידי של הרגע האתנוגרפי הנו הפרשנות: הבנה של החדש שטרם נחוה לאור הישן שהוא חלק ממה שכבר נחוה בעבר. ראו דנינג, פרפורמנס, עמ' 195. דיון מקיף על הרגע האתנוגרפי בחקר הפולקלור, תוך התייחסות נרחבת לאפיוזודה זו מהמשלחת של אנ־סקי, ראו שריא, בלדות.

folk-lore, נוצרו גרסאות מרובות להגדרתו ולהגדרת חקר הפולקלור. כאן חקר הפולקלור ממוקם במרכז הדיון במטרה להסבירו: כיצד נתפס חקר הפולקלור על ידי מחולליו, כפי שהדבר עולה במעשיהם ובכתביהם? אילו שינויים, תמורות ותרגומים עבר מושג זה כשנעשה בו שימוש בפועל? חוקרי פולקלור רבים דיברו ומדברים בשם חקר הפולקלור,²⁶ ומכאן נובעת השאלה: כיצד, למרות פערי ההגדרות, הם ניסו ולעיתים קרובות גם הצליחו לעבוד יחד? אלו תרגומים ושינויים היו צריכים להתקיים כדי לאפשר שותפות כזו? מה התרחש כשנוצרו אי-התאמות בהגדרות התחום? הגדרות התחום אינן מונחות מראש, אלא הן תוצר של העבודה האתנוגרפית, והן נלמדות מהפעולות עצמן.

אולם גם אם נעשה שימוש בהגדרות של חוקרי פולקלור כדי לבאר את עמדותיהם ופעולותיהם, נשאלת השאלה: מה מתוך נקודת מבטי הופך את הידע שבו בחרתי לעסוק לידע פולקלורי? עבודתי מתבססת על שיח פולקלוריסטי עכשווי, המושפע בין השאר מהמתווה התאורטי שהציע צ'רלס בריגס, חוקר פולקלור שמיוזג בתפיסתו תובנות השאלות מחוקרי מדע, וניסח עמדה המסרטטת רשת מסועפת של קשרים בין סוגי ידע שונים.²⁷ ניתן אפוא לומר שהמשותף לעמדתי, לאחדות מהיצירות הפולקלוריסטיות שבהן עוסק ספר זה, ולמחקרים אתנוגרפיים של המדע, הוא העיסוק בידע – באופן טיפוסי, התערבות שגרתית, על בסיס קבוע, במציאות – שחלקו בעולם נתפס בעינינו כבלתי מוערך מספיק. בספר זה אני מעוניין להצביע על ידע חשוב, אף שפעמים רבות הוא נתפס על ידי אחרים כטריוויאלי, מתוך הנחה שפרקטיקות הידע של חוקרי הפולקלור שזורות בידע שחוקרים אלו סימנו כפולקלור. מובן שלמושאי מחקר זה הגדרות שונות לפולקלור, אולם נדמה לי שהם יהיו שותפים להערכת, שהם עסקו בידע חשוב – אשר לעתים נתפס בעיני אחרים כטריוויאלי – מתוך מחשבה שהתערבות מחקרית תאפשר למעגלים רחבים יותר בחברה לעמוד על ידע זה ועל חשיבותו. כמוהם גם אני מעוניין לאתגר תפיסות מטה-פרגמטיות שגורות ביחס למבעים מסוימים: התייחסויות המזלזלות בידע באמצעות תיוגו כ'אמונות טפלות', 'סיפורי סבתא', 'רכילות ותו לא' וכדומה.

עמדה זו, שבה חקר הפולקלור נפגש עם חקר המדע, מושתתת על קריסתה של ההפרדה המודרניסטית בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה. לדוגמה, בעבודותיה נדרשה גלית חזן-רוקם להגדרת הידע העממי בהסתמך על הגדרתו האופרטיבית של פרנסיס לי

26 על המושג 'דוברים' (spokesperson), אנשים המכוננים קבוצה ומדברים בשמה, ראו קאלון, תרגום; לאטור, מבוא, עמ' 31–33.

27 בריגס, פרדס.

אטלי,²⁸ תוך הדגשת מאפייניו האונטולוגיים של הפולקלור: קולקטיביות, אנונימיות, התבססות לרוב על תקשורת בקבוצות קטנות, היותו מאופיין בביצוע ובאוראליות והעובדה שהוא ידע מסורתי על פי טבעו.²⁹ אולם מחקרי מדע מראים שידע מדעי מתבסס אף הוא על אותם מאפיינים בדיוק: ידע מדעי הוא קולקטיבי,³⁰ מבוסס על מידה רבה של אנונימיות,³¹ על אוראליות,³² על תקשורת אמנותית בקבוצות קטנות (כהגדרתו ההקשרית של דן בן-עמוס לפולקלור),³³ ולבטח על מסורת, כפי שהראה כבר ורנר הייזנברג, אחד הפיסיקאים פורצי הדרך במאה העשרים.³⁴

אולם האם עלינו להסיק מכך שפולקלור הוא עניין אפיסטמולוגי גרידא, התלוי בעיני המתבונן? עמדה כזו הוצעה על ידי דינה שטיין במאמרה על תיוגו של פולקלור במחקרי האגדה.³⁵ שטיין גורסת שפולקלור זוהה במחקר עם שוליות (העומדת בניגוד לידע קנוני), בין אם על ידי חוקרים הפוסלים את העיסוק בפולקלור בשל שוליותו לכאורה, בין אם על ידי חוקרים המעלים על נס את העיסוק בשוליות זו לאור האפקטים החתרניים שהם מייחסים לה. לדידה, כאשר ביטוי תרבותי מתויג כ'פולקלור' הוא מאותר בשוליים החברתיים-התרבותיים, ובאופן אירוני לנוכח אותו התיוג, הוא מוחזר לשוליים.

מדיונה של שטיין עולה שחוקרי פולקלור מדמיינים שוליות, ואילו חוקרים שעוסקים בקנון (לכאורה היפוכו של השולי) מדמיינים מרכזים בדמותם של מוסדות

28 אטלי, ספרות עממית.

29 ראו למשל חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 16. ובאופן מפורט יותר: חזן-רוקם, פולקלור יהודי.

30 חזן-רוקם מציינת שני היבטים של הקולקטיביות – סוג הקומוניקציה שמייצרת את הידע והאוטוריטה של הידע. ברוב המקרים הידע המדעי הוא קולקטיבי רק במובן הראשון. הקולקטיביות של הידע המדעי עולה בברור בכמה מחקרי רשת – במיוחד במחקר של לאטור על פסטה, אבל גם במחקרו בקרב חוקרים של גבולות היער באמזונס, וכן במחקרים טכנולוגיים של מישל קאלון וג'ון לו. ראו לאטור, פסטר; הנ"ל, פנדורה; קאלון, תרגום; לו, הסבר חברתי. הקולקטיביות של העשייה המדעית משתקפת באופן גלוי בהערות שוליים, ראו לאטור, מדע בפעולה.

31 לאטור עומד על התהליך שבו היגדים כמו 'אלברט איינשטיין סבור שהעולם יחסי' עוברים טרנספורמציה להיגדים כמו 'העולם יחסי'. המושג של 'עובדה מדעית' מתבסס על הפיכה של אינפורמציה רבה לאנונימית, נטולת מקור. באופן דומה, תהליכי black-boxing מצביעים על אלמנטים המתפקדים כקופסאות סגורות שאין צורך לפתוח אותן. ראו לאטור ווולגר, חיי מעבדה; לאטור, מדע בפעולה.

32 ראו במיוחד לאטור ווולגר, חיי מעבדה.

33 בן-עמוס, פולקלור בהקשר. עבודתה של מרה בלר על הופעתה של מכניקת הקוואנטים עוסקת בסוג של תקשורת אמנותית בקבוצות קטנות, ראו בלר, דיאלוג קוואנטי.

34 הייזנברג, מסורת במדע.

35 שטיין, הפולק.

סמכותיים של טעם.³⁶ השאלה היא אם תופעות המזוהות כפולקלור על ידי חוקרי פולקלור, ותופעות המזוהות כקנוניות על ידי חוקרי קנון, אינן נסמכות על התרחשויות אונטולוגיות. כבר ראינו שלמציאות האונטולוגית יש תפקיד מרכזי בהגדרת הפולקלור אצל חזן-רוקם, וכן לסוגות המאפיינות את הידע הפולקלורי.³⁷ חזן חבר, שחקר את היווצרות קנון הספרות העברית המודרנית, אמנם לא נדרש להגדרה אונטולוגית של הקנון, אך מדיונו בתהליכי הקנוניזציה עולה שהקנון אינו רק תוצר של ביקורת הספרות (כלומר של קובעי הטעם שחבר מזהה כהגמוניים), אלא הוא נובע מהיצירות הספרותיות עצמן ומתוקף זיקתן ללאומיות האוניברסלית לכאורה: ישנן יצירות שנכתבות כקנוניות מלכתחילה. גם אם חבר מדגיש את ההבניה הפוליטית הכרוכה בבניית קנון (שגבולותיו מתנסחים במונחים אסתטיים), הוא נדרש ל'קריאה מתנגדת' בקורפוס הספרותי כדי להראות, למשל, שיצירה מסוימת חותרת תחת הקנון או עומדת בסתירה לפרשנויות מסוימות שאותן הוא מזהה כהגמוניות.³⁸

בהקשר זה אציין את ברברה הרנשטיין סמית, המתארת את הקנון כמה שנקבע על ידי מוסדות בני-סמכא (institutions of evaluative authority) המשרתים את הקהילה הלאומית.³⁹ אולם גישתה הפונקציונליסטית מצביעה, למשל, גם על פולקלור כקנון המשרת פונקציות חברתיות. לדידה, התופעה שאנו מכנים 'פולקלור', המתרחשת לנוכח אותם מכניזמים של סלקציה תרבותית ויצירה מחדש – הדומים לאלו שמזוהים עם 'טקסטים' – מדגימה שמבחינת ה'עמידות' של תוצרים ורבליים, היצירות הפולקלוריות ממלאות אחר הפונקציות האופייניות ליצירות ספרותיות קנוניות, אולם בניגוד אליהן התופעה הפולקלורית היא פחות או יותר עצמאית ביחס למוסדות הנשלטים על ידי כוח פוליטי.⁴⁰

36 ראו למשל חבר, הסיפור והלאום. מושג ה'קנון' עומד ביסוד הכתיבה הביקורתית ובזיקה להבחנה של ז'יל דלו ופליקס גואטרי בין ספרות מינורית לספרות מז'ורית, ראו דלו וגואטרי, קפקא.

37 למשל סוגת החידה אצל חז"ל, ראו חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 50–77. עמדה מרובדת ופחות חד-משמעית הוצעה על ידה במאמר שחיברה עם איימי שומן על סוגות בפולקלור, ראו שומן וחזן-רוקם, פואטיקה.

38 עיסוקו של חבר בביקורת הספרות מתרחש מטבע הדברים לצד עיסוקו ביצירות עצמן, בלי להתנתק מהן כמציאות אונטולוגית, כמו במקרה של ספר שירים עבריים העוסקים בנכבה הפלסטינית בעריכתו, שבו הנוכחות האונטולוגית והאנתולוגית של השירים מאפשרת לערער על הנרטיב הציוני של הכחשת הנכבה. ראו חבר, הנכבה.

39 הרנשטיין סמית, קונטינגנטיות, עמ' 18. חיבור זה משמש את דיונו של מיכאל גלזומן בקנון. גלזומן מציין את האטימולוגיה של המילה 'קנון' המשותפת למילה העברית 'קנה', כמו ב'קנה מידה'. ראו גלזומן, קנון.

40 הרנשטיין סמית, קונטינגנטיות, עמ' 30.

מושג הקנון של הרנשטיין-סמית נזכר גם על ידי דן בן-עמוס בדיונו במסורת כקנון (תרבותי) של קהילה מסוימת.⁴¹ אם מתעלמים מהרומנטיקה המאפיינת את תפיסתה של הרנשטיין סמית, לפיה הקנון הפולקלורי עצמאי ממוסדות פוליטיים,⁴² עמדה זו מערערת על הבחנתה של דינה שטיין, שכן במקרה כזה המסורת מזוהה עם הקנוני. ואמנם הלכה למעשה דווקא הקטגוריה של פולקלור משמשת לעתים קרובות לנייד תופעה ממיקום שנתפס שולי לעבר מה שמתפרש כקנוני. לדוגמה, 'מעשיות האחים גרים' המתויגות כפולקלור הפכו בתהליך מורכב לקנוניות,⁴³ ובכלל, פרקטיקות של טקסטואליזציה שהיו בעבר מרכזיות בחקר הפולקלור, אפשרו לנייד ידע ממיקומים שוליים לכאורה ל'מרכז'.⁴⁴

גם אם עבורי ידע פולקלורי אינו מסמן 'צורה מיוחדת של יצירה', הנתונה מחוץ לפעילות של חוקרי הפולקלור או עומדת בניגוד לידע המדעי שלהם,⁴⁵ אין להסיק מכך שלדידי פולקלור מהווה פנטזיה, או פרוייקציה, או אינטרפרטציה של המציאות ותו לא. המפגש של פולקלור עם מדע ממחיש שלא ניתן לפצל את התופעה הפולקלורית בין הקוטב האונטולוגי ובין הקוטב האפיסטמולוגי. אחת ההמחשות הטובות לכך הובאה על ידי ג'ונתן רופר בדיונו על ממצאי המושג folk-lore ויליאם ג'ון תומס. רופר מציין שתומס תרם מילה נוספת לשפה האנגלית — folklorist.⁴⁶ עוד הוא מראה, שמושג הפולקלור צמח לאור קטגוריה המזכירה במשהו את הקטגוריה של שוליות — טריוויאליות.⁴⁷

ישנה חפיפה בין שוליות וטריוויאליות, אולם חשוב להדגיש שטריוויאליות היא פונקציה של הידע עצמו — של סוג ההתערבות שלו בעולם (אונטולוגית), של

41 בן-עמוס, מסורת.

42 עמדה דומה לפולקלור הציג גרמשי, אולם לא הייתה לו כל אשליה ביחס לחיבור בין מוסדות בעלי כוח לבין הפולקלור, ראו גרמשי, מבחר, עמ' 188.

43 העיבוד של האחים גרים, המעשה האנתולוגי עצמו, מערכת החינוך הפרוסית ושורה של מבקרי ספרות וחוקרי פולקלור תרמו להפיכת מעשיות אלו לקנוניות. ראו זייפס, האחים גרים.

44 באומן, הלאמה ובינאום; נייתאני, פולקלוריסטיקה קולוניאלית.

45 יאקובסון ובוגטיריוב, פולקלור.

46 רופר, תומס.

47 העיסוק במחסום הטריוויאליות כרכיב מהותי של העיסוק בפולקלור נדון כבר על ידי סאטון-סמית, ראו סאטון-סמית, טריוויאליות. ההתמודדות עם קטגוריה זו היא לרוב על דרך ההתנגדות — הצבעה על כך שידע מסוים אינו טריוויאלי. פחות אפולוגטי היה אליוט אורינג, שהדגיש כי הפולקלור הוא לימינלי מעצם טבעו. לטענתו, התפיסה הרווחת המזהה את הפולקלור עם זוטות (trivialities) היא לגיטימית, משום שטריוויאליות היא אחת הקטגוריות הבודדות שמצליחות להכיל את ריבוי הפרטים של החקירה הפולקלוריסטית. ראו אורינג, עתיד הפולקלור.

הערכתם של יוצרי הידע, כמו גם של האופן בו הוא נתפס (אפיסטמולוגית) על ידי אנשים שונים (כפי שהדבר עשוי להשתקף בפעולותיהם במציאות). לבסוף, הערכתי כפולקלוריסט, שידע מסוים נתפס על ידי אחרים כטריוויאלי, מנוגדת להערכתי את הידע הזה – עניין המשתקף בפוליטיקה המנחה אותי כאן: כאשר אני מזהה פולקלור שנוצר על ידי חוקרים, אני מזהה ידע שלדידי הוא חשוב ביותר ופועל בהתאם לכך. היות שקטגוריית הטריוויאליות היא דינמית, הפולקלור מתנסח בהתאם להיררכיות מודרניסטיות, ומכאן ההדגשה למשל של אוראליות כצורת ידע שסווגה על ידי נשאי המודרנה כפחות חשובה, בניגוד להיררכיות שהתקיימו בעת העתיקה.⁴⁸ היררכיות אלו נבעו מדיון מטה-פרגמטי מתמשך, שבאומן ובריגס מאתרים באירופה לפחות למן המאה השבע עשרה.⁴⁹ בחינה ביקורתית של פעולותיהם של חוקרי פולקלור מלמדת שהם מתבססים על סוגי ידע שבסדר המודרני עשויים להיתפס כטריוויאליים לגמרי: שיחות בעל פה, שימוש בסימניות, שמירה של מסמכים בקרטוניות וכו' – פעולות חיצוניות לכאורה לדברים החשובים 'באמת'. במובן זה התייג של פרקטיקות מחקריות כפולקלור נועד לחלץ אותן מטריויאליות, כפי שעשו חוקרי פולקלור אחרים באופנים שונים לאורך השנים באמצעות הדגשה של מסורת, סוגות, מורפולוגיה, השוואה, תפקיד מעמדי, חשיבות לאומית, פרשנות פסיכואנליטית, פרפורמנס וכיוצא באלה.

ההתמקדות בפרקטיקות השונות שליוו את חוקרי הפולקלור מכוונת להדגים עד כמה רווח הידע הפולקלורי בפעילות מחקרית ומדעית, ועד כמה הוא נחוץ להבנת המציאות – במקרה זה, המציאות התרבותית בארץ בשנות הארבעים.⁵⁰ ואמנם חוקרים שערכו מחקרים אתנוגרפיים על מדע, נדרשו לפעול ביחס למה שנתפס בעיניהם כחשוד בטריוויאליות; הם אף הואשמו בכך שהם עסוקים בטריוויאליזציה של הידע המדעי. אשר על כן, עמדתי בוחנת את הפולקלור ואת הפולקלוריסטיקה (המחקר) כרצף של צורות ידע הנתונות במשא ומתן תמידי. במודע בחרתי להדגיש

48 ואמנם בדיונה של מרגלית פינקלברג באפלטון (בפיידרוס), היא מראה שעבורו הידע הטריוויאלי היה דווקא הידע הכתוב, ושהדבר לא נבע מתמורות טכנולוגיות אלא תאם תפיסות בנות הזמן של זורואסטרים, נוצרים, נאו-אפלטונים ויהודים. ראו פינקלברג, אוראליות.

49 באומן ובריגס, קולות.

50 לדעתי לא קיימת סימטריה בין החוקרים השונים שדינה שטיין מזכירה במאמרה, חלקם התנגדו לחקר הפולקלור וחלקם צידדו בו. גם אם חוקרי מדרש כמו לוי גינצברג (שנתפס כאחד מעמודי התווך של הגישה הפולקלוריסטית במחקר האגדה) ושאל ליברמן (שהתנגד לפולקלור) היו שותפים להבנה שידע מסוים הוא טרייוויאלי (או שולי בהגדרתה של שטיין), הם פעלו ביחס לידע זה באופנים שונים. למרות זאת כדאי להזכיר, שליברמן היה חבר במועצת המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה שהקים פטאי.

צורות של ידע מחקרי התואמות דיונים בסוגות פולקלוריות, וכן פרקטיקות שנדונו בהרחבה במחקר הפולקלוריסטי.

תפיסה זו שופכת אור על ההבדל בין דיונים על ידע פולקלורי לבין דיונים על ידע קנוני, שכן בעוד דיונים בפולקלור עוסקים בקטגוריה של טריוויאליות, ההנחה במאבקים על קנון היא שהידע עצמו – ספרות ואמנות, למשל – איננו טריוויאלי. גם אם חנן חבר מציין את העובדה שסופרים עבריים גליצאים הודרו מהקנון של הספרות העברית (הפכו לשוליים), אין הוא רואה כל צורך להצדיק את סוג הידע הספרותי-הטקסטואלי (שלהם ובכלל), שכן ביחס להיררכיות הידע המודרניסטיות שבהן פועל חבר, כל שכן ביחס לקהל קוראיו הפוטנציאלי, ידע זה אינו נתפס כטריוויאלי וככזה המצריך הצדקה, וחשיבותו מכוננת באופן עצמאי לכאורה מתהליכי הקנוניזציה.⁵¹ לעומת זאת חלק משמעותי מהדיון הפולקלוריסטי מצריך עיון מתמשך בידע עצמו ובהצדקת חשיבותו. גם כשהוקרי פולקלור עוסקים במה שנתפס בעיניהם כידע קנוני, הוא עדיין יכול להיחשב בעיניהם כידע טריוויאלי הזקוק להצדקה בהקשרים שונים: נניח שהידע הכרוך בהכנת סופגניות עבר תהליכי קנוניזציה, וסופגנייה 'מסורתית' (כלומר קנונית) נתקבעה אחרי דורות של סלקציה כסופגנייה במילוי ריבת תות. מחקר פולקלורי הפועל בשדות מסוימים (למשל מאמר לכתב עת למדעי היהדות) מצריך רפלקסיה והנמקה שתוכיח כי עיסוק אקדמי בסופגניות הוא חשוב ואיננו טריוויאלי. במקרים אלו הציון שסופגנייה היא ידע 'מסורתית' או 'לאומי', או בחינתה של הסופגנייה באופן השוואתי, תורמים להצדקת העיסוק בידע זה, ואפשר להבין שמאמר שיידרש ל'סופגנייה במסורת ישראל', יידרש גם לחשיבות חקר מנהגי הכנת סופגניות באמצעות נימוקים שונים.

לאור האמור עד כאן, דיון בהיסטוריה של חקר הפולקלור עשוי להוות פעולה פולקלוריסטית, שבה ממוקם הידע הפולקלורי בהקשרים שיחיים חדשים; דיון כזה אינו מתייחס לתופעה 'חיצונית', לפולקלור.⁵² אף שניתן להצביע על פולקלור משותף לפולקלוריסטים ולפיסיקאים – למשל המנהג לציין חגיגות יובל לחוקרים – העיסוק בפולקלוריסטים תורם להבנת הפולקלור כצורת ידע, וממשיך את ההתמודדות של חוקרי פולקלור בעבר עם טריוויאליזציה של ידע זה. לא במקרה ניתן להצביע על התפקיד המשמעותי של היסטוריה דיסציפלינרית בהתפתחות התחום. בניגוד לתחומי דעת רבים אחרים, פולקלוריסטיקה כוללת כחלק מענפי המחקר הבולטים שלה את כתיבת ההיסטוריה הדיסציפלינרית של חקר הפולקלור. זאת ועוד, אחד ממאפיינייה

51 חבר, הסיפור והלאום, עמ' 9-46.

52 בכך חקר הפולקלור אינו שונה ממדעי טבע וממדעי חברה – לא ניתן להצביע על out-thereness, בלשונו של לוו, הנפרד מהמתודה המדעית. ראו לוו, מתודה.

העקרוניים של היסטוריה דיציפלינרית זו הוא הזיקה המתמדת בין ההיסטוריה של התחום לבין כינון התחום בהווה.

רגינה בנדיקס, שתרמה רבות להיסטוריה של התחום, התייחסה בקצרה לצורך בה.⁵³ אחת מטענותיה היא שההיסטוריוזציה של התחום נבעה מהשימוש שנעשה בחקר הפולקלור במשטרים פשיסטים וקומוניסטים. אולם העיסוק בתחום עצמו, ובכלל זה ניצנים של היסטוריוזציה שלו, החלו עוד לפני עליית הנאצים (סקירת ההיסטוריה של חקר הפולקלור היהודי מופיעה כבר בשנתון שערך מקס גרונוולד ב-1923).

אין ספק שהתנערות מגיוס הפולקלור לפשיזם הצמיחה הרבה עבודות שעסקו במישרין בהיסטוריוזציה של התחום, אולם העיסוק בפולקלוריסטיקה – על המתודות שלה וההיסטוריה שלה – נולד עם הולדתו של הפולקלור. המקרה הישראלי אינו שונה ממקרים אחרים, וספר זה ממשיך מגמה המאפיינת את חקר הפולקלור הישראלי לאורך השנים – העיסוק בפולקלור לצד העיסוק בפולקלוריסטיקה. דב נוי, שהכניס את חקר הפולקלור לאקדמיה הישראלית דרך המחלקה לספרות עברית באוניברסיטה העברית, ובאמצעות הקמת ארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י) בחיפה, לא עסק רק בזיהוי תופעות שזכו להיות מתויגות על ידו כפולקלור, אלא גם במה שעמד ביסוד הפולקלוריסטיקה שלו. הוא יצר זיקות בין המעשיות שנאספו באסע"י לבין הפולקלוריסטיקה שלמד כשכתב את עבודת הדוקטור שלו באינדיאנה אצל סטית' תומפסון, באמצו את החלוקה של מעשיות לפי מפתח הטיפוסים שתומפסון היה ממנסחיו – מפתח ארנה-תומפסון. בכתבתו על חוקרי פולקלור שונים רתם נוי את המוניטין שלהם לפולקלוריסטיקה שלו, כדי להמחיש את חשיבות העיסוק בידע שהוא סימן כפולקלור.⁵⁴ בהקשרים אחרים היה עליו להדגים שהמחקר הפולקלוריסטי חיוני בחקר האגדה.⁵⁵ אולם לא ניתן להפריד בין פעולות מסוימות של נוי – שהן עיסוק בפולקלור, ופעולות אחרות – שהן עיסוק בפולקלוריסטיקה. אף שנוי לא היה היסטוריון, הוא ידע שאי-אפשר לעסוק באחד מאלה מבלי לעסוק בה בעת גם בשני.

באותו אופן ניתן לעמוד על פועלם של כמה חוקרים בולטים, בני ה'דור השני' של הפולקלוריסטים באקדמיה בישראל. כולם היו תלמידיו של נוי, בשלבים שונים של עבודתם, וזיהו במחקריהם פולקלור באתרים מגוונים ובסוגות שונות; ובה בעת נדרשו לדיונים פולקלוריסטים נרחבים. לדוגמה, במאמר של עלי יסיף על 'מחקר הפולקלור ומדעי היהדות' הוא מעמיד עולם מחקרי רחב היקף, שאין חוקר בר דעת במדעי

53 בנדיקס, היסטוריה דיציפלינרית.

54 נוי, אנ-סקי; נוי, סדן.

55 חזן-רוקם, דב נוי.

היהדות בישראל שיהיה מוכן לוותר עליו.⁵⁶ בכך מבטא יסיף את הממד הפולקלורי הטמון במחקר טקסטים מכוננים, שנדונו בהמשך בחיבורו המונומנטלי על סיפור העם העברי.⁵⁷ יסיף אף פרסם ביבליוגרפיה מוערת ורחבת יריעה על הפולקלור היהודי, המדגימה בפני קהל הפולקלוריסטים הבינלאומי את עושר החומרים שנכתבו בתחום.⁵⁸ גלית חזן-רוקם פעלה כדי לזהות את הפולקלור בדיונים רבים המתייחסים לממד האתנוגרפי שמאפיין את האגדה,⁵⁹ ובסקירות רבות המתייחסות לחקר התרבות העממית בהקשר ביקורתי,⁶⁰ בהקשר היהודי,⁶¹ או בהקשר של פולקלוריסטיקה בכלל.⁶² דיונה הנרחב בפולקלוריסטיקה אינו נפרד מעיסוקה בפולקלור, ומלמד על כך שהיא מזהה פולקלור כקטגוריה עם כוח, שרלוונטית לזהות היהודית כמו-גם לפולקלור של קבוצות אחרות. תמר אלכסנדר, בכמה מספריה שעסקו בפולקלור של יהדות ספרד (והתכתייה), המחשישה את תרומת הקטגוריה של פולקלור לזהויות אתניות.⁶³ בספרים אלו, דיונה בקטגוריה של 'פולקלור אתני' שזור בדיונה בפולקלוריסטיקה אתנית. עיסוקה של חיה ברי-צחק בפולקלור של יהודים בפולין מתקיים לצד עיסוקה האינטנסיבי בחקר הפולקלור היהודי במזרח אירופה, כפי שעשתה בכתב העת 'חוליות' ובספרה.⁶⁴ גם כאן הפולקלור של יהדות מזרח אירופה כרוך בזיהויו על ידי דורות קודמים של חוקרים.

שתי הסקירות שפרסמו חזן-רוקם ויסיף על חקר הפולקלור בישראל ממחישות, שמקורות ההשפעה על הפולקלוריסטיקה הישראלית רבים ומגוונים, וכוללים חוקרי מזרח, חוקרים ממדעי היהדות, חוקרי ספרות ועוד.⁶⁵ מאז שנתפרסמו סקירות אלו הפך מחקר הפולקלור הישראלי מגוון עוד יותר, והוא נוגע בתופעות בספקטרום נרחב, שחלק ממנו עולה בין דפי כתב העת 'מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי'. לאור זאת, אני מבקש לטעון שהעיסוק בפולקלור מגוון נובע גם מכך שהפולקלוריסטיקה

56 יסיף, מחקר חלק א; יסיף, מחקר חלק ב.

57 יסיף, סיפור העם.

58 יסיף, פולקלור יהודי.

59 ראו במיוחד חזן-רוקם, רקמת חיים. היא אף דנה באפשרות קיומה של קטגוריית הפולקלור אצל חז"ל, ראו חזן-רוקם, מושג הפולקלור.

60 חזן-רוקם, התרבות העממית. מגמה זו נמשכת גם בסקירה שלה הייתי שותף, ואשר פורסמה כעשור לאחר מכן: חזן-רוקם, מדר ושרירא, מזרחים.

61 חזן-רוקם, פולקלור יהודי.

62 חזן-רוקם, ישראל.

63 אלכסנדר-פריזו, אהוב וחצי; אלכסנדר-פריזו, מילים; אלכסנדר-פריזו וכן טולילה, מילה בשעתה.

64 ברי-צחק, חלוצים.

65 חזן-רוקם ויסיף, פולקלוריסטיקה יהודית; חזן-רוקם ויסיף, חקר הפולקלור.

מזוהה ומכוננת בצורות שונות על ידי חוקרי הפולקלור בארץ. אחת הסיבות לכך היא שהפולקלוריסטיקה הישראלית נשענת על חקר הפולקלור היהודי באירופה ועל האתנוגרפיה של 'ארץ הקודש', ומתבססת על מסורות מחקריות שנוצרו במקומות רבים והונעו על ידי מגוון תהליכים, כפי שראינו בפרק הקודם. במילים אחרות, הפולקלור בישראל מתואר כריבוי, בין השאר משום שהפולקלוריסטיקה הישראלית נשענת על יסודות מפוצלים.⁶⁶

העיסוק הבלתי מתפשר של חוקרי הפולקלור בתחום עצמו, תוך פירוק עמדת המוצא שלהם, נראה לעתים כדקונסטרוקציה של התחום, אבל למעשה הוא חלק מהותי מהקונסטרוקציה הדיסציפלינרית. העיסוק בדיסציפלינה לא נועד רק להפוך את העמדה של הפולקלוריסטים ליחסית, ולבטח לא נועד למשוך את השטיח מתחת לתחום. להפך, העיסוק בו הוא חלק משמעותי מכינונו של הידע הפולקלורי, ובאופן כללי הוא מסימני ההיכר של תחומי דעת בעלי רגישות אתנוגרפית, כמו אתנומוזיקולוגיה ואנתרופולוגיה.

המשא ומתן המתמיד על הפולקלור המאפיין את נוי, תלמידיו ותלמידי-תלמידיו, נמשך גם במחקר זה. אף אם בחרתי להתמקד בחומרים שונים ובזיהוי אתרים חדשים שבהם נוצר פולקלור, ניסיתי לשמר כאן סוג מסוים של יחסים המאפיינים את העבודה הפולקלוריסטית. העיסוק שלי בחוקרי פולקלור שפעלו לפני דב נוי, ושותפתי בסוגי שיח שונים משל קודמי, מאפשרים זיהוי ידע שלמיטב הבנתי סובל מהערכת חסר. אכן, גם במקרה שלפנינו עמדת הפולקלוריסטית שותפה לכינונו של הפולקלור.

לבנות במקום להחריב

הבחירה לכתוב אתנוגרפיה של חקר הפולקלור יצרה שותפות ביני ובין מושאי מחקרי בעניין משמעותי: השגרות השונות שתיעדנו לא הצליחו להיתרגם לנרטיב-על. אחדים מבין הפולקלוריסטים, הנדונים בספר זה, קיוו אולי שמתאור השגרות השונות יעלה בידם להרכיב פולקלור יהודי, אבל בפועל עמדת המוצא הדיסציפלינרית שלהם פירקה אותו כל העת לגורמים. והנה, מצויד בארסנל דיסציפלינרי דומה, קיוויתי כל העת לאסוף את השברים של הפולקלוריסטיקה היהודית. חשבתי שאחרי שדמותה תעלה בצורה ברורה, דהיינו אחרי שאצליח לייצג אותה, אוכל להיות ביקורת.

כל דקונסטרוקציה של הפולקלוריסטיקה הציונית תחשוף בפנינו את הסתירות הטמונות בשתי התופעות המודרניסטיות שהובילו אותה: חקר הפולקלור והציונות.

66 בסקירה שכתבנו הדגשנו זאת: שריא וחזן-רוקם, לימודי פולקלור.

אך כפי שהראיתי, האישים שאני דן בהם נחלקו לשתי התארגנויות מתחרות של פולקלוריסטים-ציוניים, שפעלו בתוך השיח הלאומי ולא מחוץ לו, ובכך כבר הקדימו את הדקונסטרוקטיביסטי; פעולותיהם הפכו לעתים את הטיעונים המלמדים על הבנייתה של אומה, המצאת מסורות לאומיות ואומות מדומיינות למובנים מאליהם. טיעונים אלו הופיעו בסדרה של חיבורי מפתח, שנכתבו בתחילת שנות השמונים של המאה העשרים, כשהלאומיות נתפסה כתופעה יציבה הקיימת מקדמת דנא, בין השאר משום שחלק גדול מהקטגוריות האינטלקטואליות שעוצבו באירופה במאה התשע עשרה היו שלובות בתהליכי בניוי אומות.⁶⁷

דא עקא, שההתמקדות בהבניה הלאומית בשלושים השנים האחרונות מייצרת את הרושם המוטעה שהבניה זו היא היחידה, או שהבניות בכלל ואלה הלאומיות בפרט הופיעו עם המודרנה. השיח הדה-קונסטרוקטיביסטי של הלאומיות סובל לעתים קרובות מרומנטיציזם בכל הנוגע להבניות אחרות ולזהויות טרום-לאומיות. כפי שאבקש להראות להלן, הבניית הלאומיות הייתה שזורה בשלל הבניות נוספות. זאת ועוד, אף כי אריק הובסבאום דן בקטגוריה מרכזית בחקר הפולקלור – מסורת – טיעוניו בדבר המצאת מסורות מעלים מספר בעיות, כפי שהראו אתנוגרפים שונים. ריצ'רד באומן וצ'רלס בריגס מראים שהפרקטיקה של זיהוי מסורות ושל הדגשת אלמנטים מסוימים על חשבון אחרים אינה ייחודית לסיפור הלאומי.⁶⁸ בריגס מבקר את שיח המצאת המסורת גם בשל השימוש שנעשה בו להשתקת ידע מקומי, כאשר כל דיון במסורת מבוסס על ייצובן של פרקטיקות ועל מידה רבה של החפצה, אולם לטענתו יש להביא בחשבון את המיקומים היחסיים ב'זירה התרבותית' של המדברים בשם המסורת. לעתים המדברים על המצאת מסורת הם בעלי הנגישות להון חומרי ותרבותי, המשתמשים בשיח זה כדי לקעקע לגיטימיות של תרבויות מיעוטים.⁶⁹ לבסוף, כפי שברונו לאטור מראה, מושג ההמצאה ומושג המסורת לקחו חלק פעיל בעיצוב תודעת הזמן המודרנית.⁷⁰ האפיסטמולוגיה המודרניסטית של הובסבאום

67 בעברית ראו אור אנדרסון, קהיליות מדומיינות; גלנה, לאומים ולאומיות; הובסבאום, לאומיות; דהן ווסרמן, להמציא אומה. יש לציין גם את האנתולוגיה הקלסית של הובסבאום על המצאת מסורת, שמתוכה תורגמו שלושה מאמרים באסופה שערכו דהן ווסרמן. ראו הובסבאום וריינג'ה, המצאת מסורת. ההבדלים בין הקריאות הפוסט-לאומיות הללו הם עקרוניים. למשל, הגישה של גלנה מדגישה את המהפכה התעשייתית כגורם מרכזי בהיווצרותן של אומות, ואילו זו של אנדרסון מדגישה דווקא את השפעת קפיטליזם הדפוס.

68 באומן ובריגס, קולות.

69 בריגס, המצאת מסורת; הנ"ל, פרדס, עמ' 106. בהקשר הקולוניאלי מושג זה משמש במובנים שונים, לעתים סותרים, כפי שהראה דסאי. ראו דסאי, המצאת ההמצאה.

70 לאטור, מודרנים, עמ' 67-79.

מתבססת על ההנחה שיש מתח בין מושג 'ההמצאה' ובין מושג ה'מסורת', והדבר דומה בעיני לטענה שהמצאת המטוס על ידי האחים רייט מנותקת מעשרות 'המצאות' שהתקיימו לפניה, והיא סוג של 'יש מאין'. השיח של הובסבאום מושתת על עמדה הרואה במסורת ובמודרנה ניגודים. בהקשר הפולקלוריסטי עמדה זו זכתה לביקורת מוצדקת, שכן היא מתבססת על הבחנה בין מסורות מומצאות לבין מסורות אותנטיות, במקום להכיר בכך שמסורות באשר הן מתגבשות בתהליכים דיסקורסיביים ומטריאליים, המעניקים ערך נוסף לחלק מהחוויות.⁷¹ למעשה, כפי שמראה דורותי נויס בסקירתה המעמיקה על מושג 'המסורת', חוקרים שונים התייחסו להיבטים שונים של המושג, כשמסורת סימנה הן יחסים עתיים הן יחסי קניין והן צורת העברה ותקשורת.⁷² ולפיכך לטעמי אין כל בעיה להניח שמסורת היא דבר הנבנה בדיוק כפי שהאחים רייט בנו את 'המעופף הראשון'.

במקום דקונסטרוקציה אימצתי עמדה קונסטרוקטיביסטית.⁷³ בטרם אשוב לבעיה העומדת כאן לדיון, חשוב שאנהיר את הבנייה המנחה אותי (אני מעדיף לראות בקונסטרוקציה 'בנייה' ולא 'הבנייה'), הנשענת על השפה שיצרו חוקרי ANT והמתבססת על גורמים אנושיים ולא אנושיים, שבז'רגון של ANT הם כולם 'שחקנים'. לשם כך אצא לרגע קט מההקשר הפולקלוריסטי. ההתייחסות ל'שחקנים' הנמצאים בתנועה מתמדת, חוברים זה לזה ומייצרים רשת שניתן לכנותה 'חברה', שונה מהשימוש הרגיל במושג 'חברה' כסוג של שק (הסוגריים המקושטים ב'תורת הקבוצות' במתמטיקה). המושגים 'חברה יהודית', 'ציונים', 'מעמד ביניים', 'פולקלוריסטים', 'ספרדים', 'חברת חלוצים' וכדומה, כשמות עצם או כשמות תואר המניחים קטגוריזציה מסוימת, מתפרשים ב-ANT באופן שונה מהותית. נקודת המוצא היא שאי-אפשר להניח את קיומן של קבוצות אפרוירית. כמו כן אין גם מרכיב אינדיווידואלי יסודי (substance), כלומר גרעין מהותי, לאובייקטים ולסובייקטים. כיצד אם כן אנו מזהים קבוצות כמו 'מעמד הביניים'? אנשים בונים רשתות ומבודדים מתוכן מקטעי רשת שהם מדברים בשמם ('תאודור הרצל', 'עצי באובב', 'האוניברסיטה העברית', 'המערב' וכו'). ברגע שהם חדלים לבנות או לטפח רשת מסוימת, היא מפסיקה להתקיים או מיתרגמת לרשת חדשה.

הגדרתו הנודעת של בנדיקט אנדרסון, של אומות כקהילות מדומיינות, היא מצוינת כנקודת פתיחה. אנדרסון נוקק לשם התואר 'מדומיין' כדי להסביר שאומה היא פרי

71 אנטונן, מסורת. עמדה זו עולה גם במאמרה של חזן-רוקם העוסק במושג הפולקלור אצל חז"ל, לרבות בקטגוריה של ידע מסורתי בהקשר לא מודרני בעליל: חזן-רוקם, מושג הפולקלור.

72 נויס, מסורת.

73 קונסטרוקטיביזם 'חברתי' קיים במספר גרסאות, הנבדלות בתפיסה של מושג החברה. ראו לאטור, הבטחות.

הדמיון בניגוד לקהילות אחרות. אלא שאנדרסון הניח שחבורות נוער אינן מדומיינות, שכן הן מבוססות על קשרים פנים אל פנים בין חברי הקבוצה. בניגוד לאנדרסון, ההתייחסות לחברה (קהילה, אומה, חבורת רחוב וכולי) בדיון שלפנינו מתמקדת בחבירות (associations) של אנשים זה לזה בתיוכם של אובייקטים חומריים שונים. חברה (או קהילה) אינה נתפסת כ'ישות' המתקיימת מחוץ לפעולות שמחברות הלכה למעשה בין גורמים שונים, היא אינה מצב עניינים נתון. בתיאור רשתי אין אינרציה; פעולות שונות הן שהגדירו את רן, עידו ואותי כ'חבורה' בקיבוץ בגיל שבע.

באותו מובן, אומה היא קהילה ממשית מרגע שהיא מניידת טנקים עם דגלים לחזית. נקודת המוצא היא שחברה נוצרת בפעולות שונות, בין אם פנים אל פנים ובין אם בתיווך של איברים שונים ברשת – עיתונות במקרה של האומה בגרסת אנדרסון, או התעלה שמתחת לכביש מאחורי מזכירות הקיבוץ במקרה של החבורה 'שלי'. עניין זה מובן מאליו לכל מי שילדותו עברה עליו בחיפוש אחר 'מחנה' בדמות מערה, קרשים מחוברים לעץ או כל אתר בנייה נטוש אחר, שכן בלעדיהם לא יכולנו להיות 'חבורה'. אלא שהמובן מאליו הזה מתנגש עם המובן של חברה בקרב מה שמכנה לאטור 'מודרנים' – אותם אנשים שחשבו שאפשר להפריד בין בני אדם ובין גורמים לא אנושיים שלוקחים חלק ביצירתה של חברה. כפי שלאטור מתריס, מעולם לא היינו מודרניים, שכן הרשתות שנוצרו במודרנה המשיכו לערב בני אדם וגורמים לא אנושיים.⁷⁴

ניקח למשל את אחת התנועות המודרניסטיות בהיסטוריה, ה'שומר הצעיר': היו לנו 'קן', חולצה שומרית, עשרת הדיברות של השומר (ה'שומר הוא איש אמת ועומד על משמרה' וכן הלאה), מפקדי אש, ארסנל שלם של 'שחקנים' ו'פעולות' שנדרשו כדי להפוך אותנו ל'שמוצניקים' (אפילו את שם הגנאי ניכסנו). אם היינו מפסיקים להגיע ל'פעולות' (כך קראו להן, הרבה לפני שחוקרים הצביעו על תפקידן של פעולות בקיום רשתות), או רחמנא לצלן מחליפים את השרוך הלבן בחולצה בשרוך אדום, אזי היינו חדלים להיות שמוצניקים. קשה להאמין, אך קיומו של השומר הצעיר כקבוצה היה תלוי על חוט!⁷⁵ כל פעולה מתמירה את הקבוצה ומגדירה את תוכנה. זהו עניין ברור לחלוטין, שכן 'השומר הצעיר' הוא עצמו תרגום ושינויים ש'שחקנים' שונים מ'השומר' ומ'צעירי ציון' ערכו כשתנועה הוקמה. המילה 'תנועה' בעצמה ממחישה בצורה יפה את רעיון הרשת.⁷⁶

74 לאטור, מודרנים.

75 בעניין זה 'השומר הצעיר' לא שונה מכל 'שחקן' אחר. ברונו לאטור כותב: 'כאשר הדברים אינם עוברים רדוקציה לדבר, חיייהם עומדים ותלויים על לא יותר מאשר חוט, החוט של תשומת הלב שלך [...]'. לאטור, פסטה, עמ' 193.

76 ובנוסף, אנשי 'השומר הצעיר' אימצו כמה עקרונות מרכזיים של תנועות נוער לא יהודיות

השומר הצעיר, העם היהודי והפולקלוריסטים – כולם קהילות מדומיינות שאין גרעין מהותי העומד ביסודן, ונדרשות פעולות תמידיות כדי לשמרן כקבוצות בנות קיימא בכל זמן נתון. נוסף על כך, קבוצות אלו אינן מתקיימות ברציפות: כדי לחבר את 'השומר הצעיר' של מאיר יערי ל'שומר הצעיר' 'שלי' נדרשו פעולות רבות; קל וחומר שהחיבור של רבי יהודה הנשיא לדויד בן-גוריון, כחלק מאותה קבוצה מהותית-לאומית (מושג הלאומיות עצמו עבר טרנספורמציות עצומות), מצריך אלפי 'שחקנים' ופעולות שישוחזרו שוב ושוב, כדי שנצליח לדמיין שאיש מציפורי בן המאה השלישית קשור לאיש מפלונסק בן המאה העשרים. אנדרסון, שחשף את המובן מאליו הלאומי, לא הכליל את המקרה הלאומי למקרים נוספים.⁷⁷ אף על פי כן, הטרנספורמציות שהוא מצביע עליהן בהקשר הלאומי מאירות עיניים, ותורמות להבנה של תהליכי בניית קבוצות בכלל. הוא מראה שהדיבור בשם 'עם' עושה שימוש באובייקטים שונים: מפות, בתי קברות, מפקדים, בולים, עיתונות, נאומים, דגלים ועוד; כל אלו מצביעים על ההתמרות העצומות שנדרשו כדי לדמיין 'קהילה', שלכאורה מתקיימת ברציפות אלפי שנים. תהליכי בניית אומות הם לכן מרתקים במיוחד, משום שבכל רגע ניתן לקטוע את הרציפות המהותית שלהם ולייצר משהו חדש: סלובקיה יכולה להתנתק מצ'כוסלובקיה ודרום סודאן מסודאן, כמו שתנועת 'הכנענים' איימה להתנתק מהעם היהודי.⁷⁸ כל שינוי מסוג זה מבוסס על חבירות נוספות של אנשים לחפצים שונים (דגלים חדשים, מניפסטים, ספרים, וכו'). מכאן שבספר זה, המתחקה אחר חקר הפולקלור, נפרסת רשת מסועפת הכוללת חוקרים לצד 'שחקנים' לא אנושיים.⁷⁹

מיקומי כחוקר מחייב רפלקסיה כחלק מהעמדה היחסית המוצגת כאן, אלא שרלטיביות כזו נדרשת גם מאסטרונומית החוקרת את כוכבי הגלקסיה. עם זאת אף אחד לא מצפה ממנה לפקפק בקיומה של גלקסיית שביל החלב, למרות עמדתה היחסית ואף שגלקסיה היא קונסטרוקציה שבה לוקחים חלק חוקרים והמכשירים

באירופה, ראו פלד, השומר הצעיר.

77 ומשום כך, כפי שחיה בר-יצחק מציינת, העם היהודי דומיין באופנים שונים על ידי יידישיסטים, ציונים, טריטוריאליסטים וכו'. ראו בר-יצחק, חלוצים.

78 לא היה זה עניין של מה בכך. כפי שחנן חבר מראה, האיום של הכנעניות להתנתק מהזהות היהודית-הציונית הצריך לנקוט פעולות שונות, כדי שהכנענים יישארו חלק מהרשת הציונית, ראו חבר, הסיפור והלאום, עמ' 194–209.

79 חלקם של 'שחקנים' לא אנושיים ברשת והעובדה שהמושג 'חברה' אינו מיוחד רק לבני אנוש עומד בשרש מחקרי ANT. ראו לאטור, מדע בפעולה; הנ"ל, המסות החסרות; הנ"ל, מודרניים; הנ"ל, מפתח; הנ"ל, פנדורה, עמ' 174–215; קאלון, תרגום; לוו, הסבר חברתי. טשטוש ההבחנה בין אנושי ללא אנושי משמש, אף אם בצורה שונה, גם בדיונה הפמיניסטי של דונה הארווי על סייבורגים: הארווי, סייבורג.

שמשמשים אותם, בדומה לחקר הפולקלור וכמו העם היהודי. לפיכך אף שעמדה זו שואפת ליחסיות מרבית, היא אינה בורחת מראליזם אלא להפך.⁸⁰

גם אם לא תמיד התנסחו כך הדברים במחקרים פולקלוריסטיים, ההתייחסות לאובייקטים, לטקסטים, לאנשים ולמעורבות של כל אלה במה שמוגדר כ'פולק' היא מובנת מאליה. בדינויה על 'החיים השניים' של המורשת, מצביעה ברברה קירשנבלט-גימבלט על חשיבותם של מוצגים במוזיאונים כמו גם על 'פרפורמנס' של אנשים בייצור מורשת.⁸¹ כפי שמורשת מיוצרת ב'תעשיית המורשת', כך גם מסורות מיוצרות בפולקלוריסטיקה: בשני המקרים אין אנו עוסקים בהמצאות יש מאין, כפי שקירשנבלט-גימבלט מדגישה. למעשה, בעבודותיהם של האחים גרים הייתה נטייה לזהות את הפולק במונחים נטורליסטים (Naturpoesie למשל): יאקוב גרים אף העדיף להכליל את העיסוק בשפות במדעי הטבע ולא במדעי הרוח.⁸²

במתווה המפורט לחקר הפולקלור שניסח בריגס, הוא מדגיש את ריבוי אופני ההעברה של ידע תרבותי (communicabilities בלשוננו), תוך שהוא מתייחס הן לידע דיסקורסיבי וההנחות לגביו, הן להיבטים מטריאליים בהעברת ידע זה. גם כאן עמדנו היחסית אינה בורחת מראליזם אל שפה של 'ייצוגים'.⁸³ עמדה יחסית וראליסטית שכזו הוצעה גם על ידי האתנו-היסטוריון האוסטרלי גרג דנינג, המדגיש כי כתיבת היסטוריה מתרגמת אירועים לסמלים ול'שיח'; אולם כפי שמלמד הציטוט שבראש הפרק, דנינג מדגיש את העובדה שהיסטוריה היא מטונימיה של ההווה. בכותבו על המאה השמונה עשרה, דנינג אינו מטשטש את חלקו במציאות ואת העובדה שכל כתיבה היסטורית מתממשת בצורות מטריאליות בהווה כפרפורמנס של העבר.⁸⁴

בשיח הפוסט-קולוניאלי בישראל, עמדות לאטוריאניות אומצו בעיקר על ידי סוציולוגים, אף על פי שלאטור מזהה את עצמו כאנתרופולוג.⁸⁵ בניגוד לאתנוגרפיות של פולקלוריסטים, המנכיחות אובייקטים אפילו אם אלו אינם מודגשים בהן, סוציולוגים אלו התייחסו באופן כמעט בלעדי לחברה אנושית, גם אם הם מציינים את עיקרון הסימטריה בין האנושי ללא אנושי בהגותו של לאטור.⁸⁶ אולם רשת המצומצמת

80 ראו דיונו של לאטור תחת הכותרת "האם אתה מאמין במציאות?" לאטור, פנדורה, עמ' 1-23.

81 קירשנבלט-גימבלט, תרבות.

82 באומן ובריגס, קולות, עמ' 198-206.

83 בריגס, פרדס.

84 דנינג, פרפורמנס.

85 רסטיבו, לאטור.

86 שנהב, מעולם. עיקר דיונו של שנהב מיוחד לכוחות לא קונקרטיים ולייצוגים הזרים לחלוטין לרשתות קונקרטיות, עם משמעות שנוצרת בין שחקנים אנושיים ולא אנושיים. כך גם במחקרו של גיל אייל, המבקר את הידע המזרחני: אף הוא נזקק לטיהור קטגוריות היברידיות

לבני אדם בלבד מחמיצה את לוז הביקורת של המחקר הרשתי, המאפשר להבחין בין 'חוקים' ל'חלשים' על בסיס הפוליטיקה הממשית שנוצרת ביניהם והשליטה שלהם בפועל במשאבים, ברשתות של אנשים ובאובייקטים.

אף כי פולקלוריסטיקה הוצגה במחקרים רבים כ'מדע לאומי',⁸⁷ חקר הפולקלור היהודי והישראלי מכונן הלכה למעשה סובייקטים שונים. כפי שראינו בפרק הקודם, פעמים הודגשה הזיקה של יהודים למקומות מסוימים (על ידי גרונולד, למשל), ופעמים הודגשה האתניות כקטגוריה המלווה את המחקר הפולקלוריסטי לאורך ההיסטוריה (פטאי, נוי ואסע"י, ועד מחקרים בימינו, למשל עבודותיה של תמר אלכסנדר). ארכיון הסיפור העממי בישראל מעלה על נס את 'ישראל', אף שכפי שגלית חזן-רוקם מראה, החומרים בארכיון מדברים בשם עדות, שפות וטריטוריות שאינן עונות להגדרה המקובלת של 'ישראל'.⁸⁸ נקודת מוצא המסרבת לקבל מושגים מראש אינה יכולה להצטמצם ל'חברה' לאומית. באותה מידה הקטגוריה 'עדה' לא קיימת מחוץ לפעולות ולהגדרות של ה'שחקנים' הנחקרים כאן. 'שחקנים' אחדים דיברו בשם 'מדע לאומי', אחרים בשם מדע אוניברסלי או בשם זהויות אחרות לגמרי, ולעתים בשילוב של הדברים. יצוין שהמילה האנגלית folkloristics היא מוצלחת במיוחד, משום שהיא מספקת את האשליה הדקדוקית שמושג זה מצביע על ריבוי.⁸⁹ כפי שנראה, הכוחות עמם נאלצו להתמודד חוקרי הפולקלור שמענייננו כללו דוברים בשם העם היהודי, לצד דוברים בשם עדות שונות ובשם 'המדע', כמו גם ארכיונים, חברי משפחה, נירות משרדיים, כתבי עת, עסקנים מקומיים, כספים, בתי דפוס וכיוצא באלה. אין אפוא הקשר חברתי לאומי או אחר, אלא הדיון מתמקד בפעולות המרכיבות יחד את ה'פולק' שנחקר כאן: חוקרי הפולקלור.

מתוך עמדה סוציולוגית (שהוא חולק עם שנהב), המניחה באופן מובלע שמאחורי ייצוגים 'מעוותים' עומד קוסמוס אחיד, 'האספרנטו של הסוציולוגים', כפי שהדבר מכונה בביקורת של לאטור על אולריך בק (ביקורת המושפעת מהגותה של איובל סטנדר). ראו אייל, הסרת הקסם; לאטור, קוסמופוליטיקה, עמ' 450-456; סטנדר, קוסמופוליטיקה.

87 ראו למשל אנטונן, מסורת; בנדיקס, אותנטיות; הרצפלד, פולקלור ואידאולוגיה; קוטמה ויאגו, פולקלוריסטיקה אסטונית; גילן, פולקלור אירי; וילסון, פולקלור ולאומיות.

88 חזן-רוקם, זהות לאומית.

89 ברוס ג'קסון התנגד לאימוץ מושג זה בשפה האנגלית. הוא זכה לביקורת של ברברה קירשנבלט-גימבלט, שהדגישה כי ההבחנה בין 'פולקלוריסטיק' ובין פולקלור מתקיימת בידיש וברוסית. בן-עמוס הציע הסבר לסיומת s, שמבהיר כי זו אינה s של ריבוי. אולם לדעתי דווקא אי-הבהירות שמתקיימת במושג זה, והתחושה שמדובר בריבוי, הן שימושיות מאוד. ראו ג'קסון, פולקלוריסטיקה; קירשנבלט-גימבלט, פולקלוריסטיק; בן-עמוס, פולקלוריסטיקה; ג'קסון, תשובה; הנסן, הערה.

איסוף, תיאור וביקורת: על היער, העצים, השיחים ונבגי הטחב

ספר זה עוסק באיסוף של שברים, בתיאור של טרנספורמציות מתוך עמדה ביקורתית. תיאור הרשתות של חקר הפולקלור, העמדת המשתתפים השונים שלוקחים בו חלק, וניתוח התרגומים שנגקטים בפעולותיהם – כל אלה מציעים מבט מתערב בעולם תוך התמרת הקטגוריות שאנו פועלים אתן בהווה. מהלך ביקורתי כזה כולל את העמדה הביקורתית היחסית שלי לצד הביקורת שעולה מפי ה'שחקנים' עצמם.⁹⁰ אין זו ביקורת 'מלמעלה למטה': חוקרי מדע נוהגים אף לטעון שהם חוקרים 'כלפי מעלה'.⁹¹ מכיוון שפולקלוריסטים התהדרו במחקר של 'פשוטי העם' כביכול, כלומר 'כלפי מטה', העלאתם על נס מערערת כל טופוגרפיה יציבה.⁹² לצד הביקורת על הקטגוריות העולות מה'שחקנים' השונים, גם הכוח מתמקם בכל אחת מפעולותיהם ברשת ללא מבנה כללי וקבוע הפועל על ה'שחקנים' 'מחוץ לרשת'. מטבע הדברים כוח הוא מרכיב משמעותי ברשת, אולם דיוני אינו יוצא מתוך הנחה שקיים יתרון אפריורי לגורם אחד על פני האחרים, שכן מערך הכוחות נלמד רק לאחר תיאור השברים השונים שנאספו. מובן שהמיקום היחסי ברשת משפיע גם הוא על זיהויים של הכוחות הרלוונטיים. אם ניתן היה לקבוע מראש את סוג הביקורת (מעמדית, פוסט-לאומית, ציונית, מגדרית וכולי), לא היה צורך לעבוד בצורה כל כך זהירה כדי 'לפצל' שערות.⁹³ לגישה זו יש השפעה ישירה על היחס לזהויות, באופן עקבי עם הביקורת לה הייתי שותף לפני שנים אחדות.⁹⁴

חשוב להבהיר שהביקורת נובעת מהתיאור. ככל ש'ממופים' כאן יותר שחקנים פעילים, העסוקים בהתמרות של מושגים ובתרגום, כך עולה הביקורת בחריפות רבה

90 אלמנט זה, בגישה הלאטוריאנית המאומצת כאן, נובע מהכלתם של חלקים מהסוציולוגיה הפרגמטיסטית מבית מדרשם של בולטנסקי ותבנו בדין וחשבון של לאטור על החברה ועל סוציולוגיה, ראו לאטור, מבוא. וכן ראו רסניק ופרנקל, לוק בולטנסקי.

91 למשל לאטור, מבוא.

92 בחקר הפולקלור ההבחנה בין 'למעלה' ל'למטה' מעולם לא הייתה ברורה. ג'ון לוו יכול לכתוב (לוו, מבוא, עמ' 13) על חוקרי מדע וטכנולוגיה כמוהו, הרואים ב'גיבורים' אנשים מעניינים יותר מפשוטי העם (ordinary folk), ואילו פולקלוריסטים נטו לראות בפשוטי העם את הגיבורים, וממילא כל ההבחנות הללו מתערערות.

93 כפי שלאטור מדגיש לכל אורך חיבורו, ראו לאטור, מבוא.

94 ראו חזן-רוקם, מדר ושרירא, מזרחים. בביקורת זו הצענו לפנות לשני צדי הזהויות הממוקפות (יהודים-ערבים, למשל), תוך עמידה על ההעצמה הנובעת מהרפלקסיה על זהויות (ובכללן זהות החוקר). בדברים שלהלן אני עוקב אחר גישה זו, ואף מחיל אותה על זהויות ממוקפות אחרות שאינן אתניות בהכרח, כמו פולקלוריסט-ציוני, פולקלוריסט-מרכז אירופי וכדומה.

יותר. ביקורת זו מדגימה, שגם אלו שלכאורה נתפסים כחלשים עושים שימוש בכוח ומהווים גורם פעיל בעיצוב הפולקלוריסטיקה, ואינם אובייקטים סבילים של כוחות בלתי נראים. מטבע הדברים, חלק מהפעולות הרבות ש'ממופות' כאן נדונות ביחס לקטגוריות ביקורתיות והיסטוריוגרפיות שונות (גם אני שחקן פעיל שעוסק בהתמרה בהווה). מול מציאות של שברים בחרתי להתמקד באיסופם, ובניסוחו של לאטור:

המבקר אינו זה שמפריך [אמיתות], אלא זה שאוסף ומרכיב [assembles]. המבקר איננו מושך את השטיח תחת רגליהם של המאמינים הנאיביים, אלא מאפשר למשתתפים זירות שבהן הם יכולים להיאסף יחד. המבקר הוא [...] זה שעבורו אם משהו נבנה [constructed] הרי הוא שבי, ולכן מצריך תשומת לב רבה וזהירות.⁹⁵

כמו מחקריהם של הפולקלוריסטים בשנות הארבעים והחמישים, גם עבודת בנייה זו מסתמכת על איסוף (assemblage),⁹⁶ שבו אנשים נפגשים בגורמים לא אנושיים. גם לספר זה מתאימה אפוא כותרת המשנה של 'רשומות' בעריכת דרויאנוב, ביאליק ורבניצקי: 'מאסף לדברי אתנוגרפיה ופולקלור'.

הבעיה העיקרית שסוג כזה של תיאור מעורר מנוסחת בפתגם העממי: 'מרוב עצים לא רואים את היער', כלומר ההתמקדות בפרטים מחמיצה את העיקר, והתיאור של מספר רב של התרחשויות הוא על חשבון יצירת סדר והיררכיה. לחלופין ניתן לפרש את הפתגם כביקורת על מידת העניין שמייצרת ההתמקדות בפרטים, בניגוד לעיסוק בתהליכים 'החשובים'. הפתגם מסתמך על ההנחה, שקיימת עמדה שממנה ניתן להתבונן מבחוץ על 'התמונה השלמה'. ובכל זאת בחרתי בחיבור זה להתבונן בעצים, להלך בין השיחים, ועד כמה שהצלחתי – גם בין הנבגים שעל קרקע היער, שכן אני רואה את עצמי כמי שנמצא בתוך היער עצמו. בחירה זו נובעת מהתנגדותי העקרונית לניסיונות לייצר תמונה אחת שלמה מסבך האירועים וההתרחשויות. בפולקלור, קיומם של נרטיבים מרובים מהווה נקודת מוצא. יתרה מזאת, המטפורה של 'תמונה' מנוגדת לעמדתו של מי שכותב אתנוגרפיה היסטורית ורואה ביצירתו ביצוע, פרפורמנס (performance) בלשונו של דנינג. הרשתות ה'ממופות' בספרי אינן מכוונות ליצירת

95 לאטור, ביקורת, עמ' 246 (תרגום שלי).

96 בהתייחסות של ג'ון לוו למושג ה-assemblage של דלז-גואטרי, הוא מציין שזהו התרגום האנגלי למושג הצרפתי agencement, שבמעבר לאנגלית מאבד חלק נרחב מהמשמעות המקורית שלו. המקור הצרפתי רחוק מלהציע תפיסה סגורה וברורה, הוא מציע תהליך לא בטוח של הרכבה, חיבור, טווייה של חוטים. לוו מציע לתרגמו כך: method assemblage. באופן דומה המושג העברי 'מאסף' מאבד את המקור הפועלי שלו, שנותר למשל בביטוי 'איסוף'. ראו דלז וגואטרי, אלף מישורים; לוו, מתודה, עמ' 41-42.

כרטוגרפיה המייצגת את המציאות; את המטפורה הגאוגרפית של 'המפה' יש להבין כחלק מתפיסה של מרחב שאינו נענה לכללי ייצוג אלא חורג אל מעבר לכן, כפי שהראה הגאוגרף הבריטי נייג'ל ת'ריפט ברבים ממחקריו, שעסקו במה שמוכר בשם 'תאוריות של מה שמעבר לייצוג' (non representational theory).⁹⁷ ההתמקדות בשברים שאתם נפגשתי, שברים של מפגשים עם שברים עשרות שנים קודם לכן, מציגה כמה נקודות מבט המעשירות את הבנת חקר הפולקלור הצינוני בשנות הארבעים והחמישים; אך היא גם מאירה סוגיות רחבות יותר הנוגעות לחקר הפולקלור בכלל, למדע הצינוני, לתרבות הצינונית בישוב לנוכח השואה והקמת מדינת ישראל, וליחסים שבין הארץ לגולה בתקופה קריטית.

חלק מרכזי ב'פואטיקה להיסטוריונים' שכתב דנינג מתבסס על יצירת עניין. כמו פולקלוריסטים לפני, שניסו לעורר עניין בתופעות שנחשדו בטרוויאליזם, ניסיתי לתאר את שברי הפולקלור באופן שיעורר עניין מרבי בסוגיות בהווה, במטרה מוצהרת לשנותן.

בפרפרזה על הבדיחה המופיעה בראש הפרק, בהיטי על חקר הפולקלור בחרתי במה שנראה אולי הרבה פחות משמעותי — ב'קופסת הטבק' של חקר הפולקלור. דב סדן, בהתייחסו לבדיחה זו, יצא להגנתו של צונץ (האב המייסד של מדעי היהדות) בציינו שהטבק הגיע לאירופה רק אחרי גילוי אמריקה. בניגוד לסדן, וכמובן בניגוד לדמותו של הרב אורנשטיין בבדיחה, אני בדעה שאם מישהו היה מצליח לחקור את קופסת הטבק של רש"י, היה זה הישג מדעי כביר, אולי אף יותר מעוד פרשנות על פרשנותו של רש"י למקרא, וכאן לא נדרשת כל נימה אפולוגטית. עמדה זו משקפת כמובן הבדלים בסדרי העדיפויות המחקריים ובסוג הבנייה שעניינה את סדן לעומת זאת שמעניינת אותי, שבה העיסוק בקופסת הטבק עשוי להיות מזוהה כעיסוק בפולקלור, אותו ידע שלדעתי סובל מטרוויאליזציה. לו הייתי מגלה שפולקלוריסטים ירושלמים וחבריהם התל אביביים עישנו מאותה קופסת טבק בשנות הארבעים, קרוב לוודאי שספר זה היה משתנה לגמרי. לצערי הרב לא מצאתי קופסת טבק או אובייקט אחר שחיבר ביניהם, ונאלצתי לספר את סיפוריהם כסיפורים מקבילים.

פרק שלישי

מסביב לחור השחור – הקמת ידע עם

אם אמנם קיימים בטבע גופים שצפיפותם אינה פחותה מזו של השמש, ושקוטרם גדול פי 500 ויותר מקוטר השמש, מכיוון שאורם אינו יכול להגיע אלינו [...] לא יכול להיות לנו מידע עליהם מראייה; אולם אם גופים מאירים כלשהם עשויים לנוע סביבם, נוכל אולי, מתנועת אותם גופים הנעים במעגלים, להסיק על קיומם של אותם גופים מרכזיים בדרגה גבוהה של סבירות [...]'¹

בפרק זה אעמוד על תהליכי הקמתה של החברה העברית לידע עם² (להלן גם החברה או ידע עם) תוך התחקות על דרכי עיצוב הפולקלוריסטיקה של מייסדיה, והאופן שבו התוו את מסגרת העבודה של החברה בשנתיים הראשונות לקיומה (1942–1944). הקמת ידע עם היא רגע מפתח, שבו גובש סדר יום פולקלוריסטי משותף. ההטרואגניות של הרשתות השונות שגויסו בשלב זה מלמדת על מגוון החיבורים שהתממשו בין 'הגולה', 'חקר הפולקלור' ו'הארץ', במצב של אי-בהירות יחסית. לא ניתן להצביע על מצב יחיד המגדיר את המיקום של החברה לידע עם בתוך המשולש גולה-ארץ-חקר פולקלור שמענייננו. עם זאת בפעולות הראשונות של החברה ניתן להצביע על הדומיננטיות של יום-טוב לוינסקי, מי שעתיד להיות האיש החזק בפעילותה, ושעמדתו הפולקלוריסטית הפכה בהדרגה לעמדה השלטת והמזוהה עם ידע עם. אולם בעת הקמתה של החברה, עמדתו של לוינסקי ניצבה בתחרות עם עמדות אחרות; ולכן ההתחקות על רגעי התהוותה של ידע עם פורה במיוחד להבנת

1 מיצ'ל, אסטרונומיה, עמ' 322 (תרגום שלי).

2 התרגום העברי של 'פולקלור' ל'ידע עם' הוצע בפעם הראשונה על ידי אלתר דרויאנוב בדו-הירחון 'מימים ראשונים': 'אותו מקצוע חשוב שנהגו לקרוא לו פולקלור, ואנו קוראים לו: 'ידע עם'', ראו דרויאנוב, הקדמה. דו-הירחון יצא כמוסף של 'בוסתנאי', בטאון התאחדות האיכרים. דרויאנוב השתמש בה' הידיעה ('ידע עם').

היחסים בין הפולקלוריסטיקה שנוצרה באירופה בין המלחמות ובין זו שהתגבשה בתל אביב לנוכח נוראות השואה.

החברה העברית לידע עם, כפי שנודע שמה בראשית דרכה, נסמכה על הזיקה העמוקה של אחדים מפעיליה המרכזיים למחקר השפה העברית הקדומה ול'תחייתה'. חבירתם של פעילים אלו ליצירתה של חברה לפולקלור נבעה מחורבן יהדות הגולה, שעמד לנגד עיניהם עוד בפגישת ייסוד החברה. בחינת המהלכים הראשונים להקמתה מלמדת כי פעיליה (שרובם נולדו במזרח אירופה) עשו שימוש בפרקטיקות שנגזרו מהפולקלוריסטיקה ביידיש ומהנחות יסוד שעמדו בבסיסה. העתקתה של פולקלוריסטיקה מבוססת יידיש מאירופה לפולקלוריסטיקה ציונית בתל אביב חושפת אותנו לאידאולוגיות הלשוניות והטריטוריאליסטיות שעמדו ביסוד אופני הדמיון המגוונים של המודרניות היהודית, כמו גם לזיקות בין אידאולוגיות אלו.

דין וחשבון נאמן למציאות מורכבת וכאוטית שכזו לא יכול להיות חד-משמעי, ולכן במעקב אחר השחקנים לא ראיתי צורך לערוך רדוקציה, שתייצר מצג שווא של חוקיות כללית. יתרה מזאת, בניסיוני לסרטט את העמדה הפולקלוריסטית שהתגבשה ברגעי הקמתה של החברה, יכולתי לעמוד על תנועתם של מייסדי החברה והתמורות שחוללו בלי שיהיה לי הסבר ברור להתנהלותם: מה הניע את הפעילות הפולקלוריסטית שלהם וכיצד? מהו סדר היום המשותף שניסו להתוות, אם היה כזה?

במציאות של תמורות ומעתקים לא נמצא הסבר מספק להבנת הפעילות הראשונית של אנשי ידע עם. הציר שהכתיב את שיטוטי המחקריים והגדיר את האופן שבו פרק זה נכתב, הוא הרצאה שנשא יום-טוב לוינסקי בראשית 1943, חודשים ספורים אחרי הקמת ידע עם. הרצאה פרוגרמטית זו, שנישאה לרגל הקמת המחלקה לפולקלור של ידע עם מפי האיש שעיצב את תפיסת הפולקלור שלה, היא למיטב ידיעתי ההרצאה המוקדמת ביותר שבה ביטא לוינסקי את עמדותיו הפולקלוריסטיות ואת חזונו לגבי החברה. אולם אף שמבדיקת ארכיון ידע עם ניתן להצביע על קיומה של הרצאה זו, הטיוטה שלה לא נמצאה בין המסמכים המרובים שנשמרו בו. למעשה, מהשנתיים הראשונות לפעילות ידע עם השתמר מעט מאוד חומר היכול להעיד ישירות על עמדתו הפולקלוריסטית של לוינסקי ועל מניעיו.

אף על פי כן ניתן להצביע על פעולות רבות שנגקטו בשנתיים קריטיות אלו, ומתוכן אפשר ללמוד על העקרונות שהובילו את דרכה של החברה. מהמשא ומתן שהתקיים בין המייסדים והעמדות השונות של חבריה, עולה שהחברה התבססה על הפולקלוריסטיקה שהתגבשה בוילנה לאחר מלחמת העולם הראשונה, ושהרטוריקות והפרקטיקות שלה הושאלו ממפעלי הכינוס שנעשו שם. בהקשר הפולקלוריסטי תורגמו הפעולות של ש' אנסקי, ובמיוחד צורות העבודה של החברה ההיסטורית והאתנוגרפית של וילנה שעל שמו. למעשה מדובר בכינוס פולקלוריסטי-עברי, שרק

באופן חלקי נסמך על הפולקלוריסטיקה הענפה שנוצרה בין שתי מלחמות העולם על ידי ייוו"א – הגוף שהוביל את חקר היידיש והתרבות העממית במזרח אירופה בצורה שיטתית. אנשי ידע עם פעלו מלכתחילה כדי למצוא מרכז חדש לכינוס זה, והעתיקו את סנט פטרבורג ואת וילנה לתל אביב.

למרות הדומיננטיות של העברית באידאולוגיה של מרבית חברי ידע עם, לוינסקי ביכר עמדה פולקלוריסטית שלא שאבה את הפולקלור מתוך מעיינות השפה העברית. במקום זאת הוא הושפע מרעיונות של אחדות העם היהודי מהסוג של אנ־סקי, וראה במופעים מסוימים של התרבות היהודית ניצוצות המאירים את רוח העם היהודי הכללי, ללא תלות בשפות ובטריטוריות ספציפיות.

אף כי אנשי ידע עם היו ערים להבדלים בין עדות, פלגים, קבוצות, מפלגות וזרמים ביהדות, מבחינה ארגונית הצטמצמה הוועדה לפולקלור בידע עם, בראשית דרכה, לעיסוק בפולקלור של יהדות מזרח אירופה. תרמה לכך הפרדתה של ועדה זו מוועדות נוספות שהוקמו בחברה באותה עת: הוועדה לעדות המזרח, הוועדה לחסידות והוועדה לתולדות היישוב. אף שתפיסת אחדות העם היהודי לא הגבילה את הפולקלור היהודי לעיירות מזרח אירופה, מבחינה ארגונית פולקלור זה זכה להיות דומיננטי.

חקר הפולקלור היהודי, שהתבסס אצל אנ־סקי ערב מלחמת העולם הראשונה, ושבו הועלו מסורות העיירה היהודית על נס כמסמנות באופן מטונימי את רוח העם היהודי בכללותו, פינה את מקומו על ידי לוינסקי לפולקלוריסטיקה, שבה כבר נעלמה העיירה היהודית כאתר מסומן, אף שהוסיפה להוות פיגורציה משמעותית בסימון רוח העם. עקרונות אלו עולים מהתבוננות במהלכים הראשונים להקמת ידע עם, לרבות הפעולות של לוינסקי, האיש המרכזי בחברה. אלא שכאמור, חרף מאמצי לא עלה בידי למצוא עקבות רבות לפעולות של חלק מהמייסדים, דווקא מתקופה זו. הסיבה העיקרית לכך היא, שבניגוד לשלבים המאוחרים יותר שבהם הפרסומים מאפשרים ללמוד על חברי ידע עם ועל חלקו של כל אחד מהם, אין מידע כזה על שלוש השנים שעברו מהקמתה ועד למועד הפרסום הרשמי הראשון מטעמה: הכרך הראשון של 'רשומות – סדרה חדשה'. החומרים הארכיוניים הספורים מתקופה זו כוללים מעט מאוד תוכן פרוגרמטי. בעיה זו חריפה במיוחד באפיון עמדתו של יום־טוב לוינסקי; המחולל הראשי של ידע עם נותר כמו חור שחור, שחקן שמינע אחרים בלי שתהיה לנו גישה ישירה אליו.

כמו אסטרונומים המתחקים אחרי חורים שחורים שעין האדם אינה יכולה לראותם, וכפי שעולה מדבריו של המדען האנגלי בן המאה ה־18 ג'ון מיצ'ל שהובאו בראש הפרק, ניתן לדון בחור שחור על ידי התמקדות באפקטים שהוא מייצר. כמחצית מפרק זה מיוחדת לעיון באפקטים כאלו ובתנועות השונות שניתן לצפות בהן. כמה מ'כוכבי המשנה' הללו יהיו נחום סלושץ (1872–1966), יעקב פארמן (1881–1960) ושמואל

שרירא (1883–1944). 'כוכבים' אלה מלמדים על 'החור השחור', ובה בעת גם על תנועות נוספות שהתקיימו לא הרחק ממנו וללא קשר ישיר אליו. אך בטרם אפנה למייסדים אלו, אפנה לארכיון ידע עם, שכפי שראינו מאזכור ההרצאה העלומה של לוינסקי, מהווה גורם מרכזי וללא ספק החשוב ביותר להגדרת תנועותי שלי.

על ארכיון, עבודת שדה, עובדות, זבל, תאוריית-השחקן-רשת והיסטוריה

עבודת השדה שלי בחקר החברה לידיע עם בוצעה בארכיון.³ למרות מרכזיותו של הארכיון, ולמרות הכוח שהוא מעניק לחוקרים בתור אלו שנגעו לכאורה באמת הכמוסה בו 'כפי שהיא', תפקידו נתפס לעתים קרובות כמובן מאליו. די בכך שטענה תעשה שימוש בידע שמקורו בארכיון כדי לרכך כל התנגדות אליה. במחקרה של ורד מדר בקרב נשים שהגיעו ארצה מתימן, היא מאתגרת את תפיסת ה'שדה', ומצביעה על עבודתה כעל 'עבודת חצר', כזו שנעשית בהקשר קרוב יותר למרחב הביתי.⁴ במידה רבה אפשר היה לעשות במושג זה שימוש במקרה שלפנינו, בהתחשב בכך שהארכיון סגור ולמעשה לא מקיים כמעט קשר עם החוץ; אולם בחרתי להשאיר את המתח בין השדה לארכיון כבעיה לא פתורה. אם, כפי שגרס מכס ובר, הרציונליזם המודרני הסיר את הקסם מהעולם,⁵ הרי בה בעת הוא לווה בפרקטיקות שכישות מקומות שקודם לכן היו נעדרי קסם, כמו הארכיון או השדה האתנוגרפי. שני אתרים אלו נתפסו כנקודות אחיזה בטוחות להתמודדות עם מציאות מורכבת, כאילו הידע מונח בארכיון או בשדה וכל שנותר לעשות הוא להגיע לשם וללקטו.⁶

פולקלוריסטים והיסטוריונים, שראו עצמם מודרניים, התמסרו בין השאר להכנסת ניירות לארגזים, לקטלוגם, למיונם, לשימורם ולכל מה שנתלווה לפולחן הארכיון. אחרים התמסרו למגורים בקרב מושאי מחקריהם, ולטקסי המעבר שליוו חוקרים שיצאו לעבודת שדה. גם כאן התמסרתי לפולחנים אלו, אך לא כמו אפלטון, שזיהה את החכמה בשמש, פניתי אל מחשכי המערה.

אם נהרהר בקשרים שבין מה שנגלה בארכיון לבין מה שמחוץ לו, ניווכח שנייר או ארגז מהארכיון איננו רק מסמן של תופעה חיצונית, שבה לוקחים חלק רק בני אנוש;

3 מספר חוקרי פולקלור העמידו את הארכיון כאתר שבו מתבצעת עבודת שדה, למשל פנסקה, אתנוגרפיה היסטורית; בנדיקס, קניין.

4 מדר, שירי נשים.

5 ובר, מדע.

6 על הגאוגרפיה של המדע ועל הזירות השונות של הידע ראו ליווינגסטון, גאוגרפיה.

הארכיון על ארגזיו וניירותיו הוא עצמו 'שחקן' ברשת; הוא חלק מאותה סמיוטיקה מטריאלית שנדונה בפרק הקודם,⁷ שבה ארגזים הופכים למסמנים ניידים (circulating references).⁸ אם כך, ובטרם נתמסר לקסם הארכיון, כדאי שנתבונן באופן שבו 'אמת' מתחווה מתוך קופסאות וניירות מהוהים. בחינה ביקורתית עשויה להסביר כיצד מסמכים מרכזיים נעדרים לעתים מהארכיון, ומסמכים חסרי חשיבות לכאורה נשמרים במספר עותקים. אולי יעלה בידינו להבין כיצד לא נמצאו כל פרוגרמות של לוינסקי מראשית דרכה של החברה. ההתעכבות המעט טרחנית על קרבי הארכיון הכרחית להבנת האופן שבו פועל חקר הפולקלור, ובמיוחד להנהרת עמדת היחסית, הממשיכה מחקרי ANT אחרים שהתעכבו על הארכיון בצורה מעמיקה בהרבה.⁹

הקמת ארכיון ידע עם היא אחד התוצרים המוקדמים ביותר של פעילות הרשת המסורטטת כאן. עם זאת הארכיון עבר דרך הרבה מתווכים (mediators), ולא הגיע משנת 1942 עד להווה ללא שינויים:¹⁰ הארכיון היה נתון במצב של הזנחה, שהביאה להרס חלק מהחומרים. כתוצאה מכך, לא ניתן להניח שתכולתו כוללת את כל מה שמייסדיו חשבו שהוא בעל חשיבות, וברור שלא כל מה שהופקד בו בשנת 1942 נותר בו בשנת 2009.

בניגוד לנרטיבים של 'כניסה לשדה' ו'יציאה מהשדה', עבודת השדה שערכתי בארכיון ידע עם התבצעה לסירוגין ולא תמיד בצורה מסודרת, משום שהארכיון היה נתון במשך כל תקופת עבודתי בתהליכי קטלוג.¹¹ בלי שכיוונתי לכך, יכולתי לעמוד על האופן שבו הדפים התגלגלו בין ידיהם של ארכיונאים שונים. מפגשי הראשון עם הארכיון התרחש באולם ארכיון המחלקה למוזיקה בספרייה הלאומית בירושלים, בעת מיונו על ידי חגית מטרס, ארכיונאית מוסמכת וחוקרת פולקלור, שבמחקרה עסקה באתנו־בוטניקה ובחקר קמיעות. עשרות ארגזים הונחו על עגלות במסדרון ובכל מקום פנוי, חלקם מסומנים בטוש שחור, פרי עבודת המיון הראשונית שלה. לפרקים עבדה מטרס עם מסכה וכפפות, כשהיא נוברת במה שבעיני רבים עשוי

7 וראו לוו, סמיוטיקה מטריאלית.

8 המסמכים הדו־ממדיים שנמצאים בארכיון מכונים במחקרי ANT: immutable mobiles או inscriptions, והם יסודיים בכל תרגום, שכן מצד אחד הם קבועים ובלתי משתנים, ומצד אחר ניתן לניידם ולחברם לרשתות שונות — למשל, ניתן לגייסם להערות שוליים, ראו לאטור, ויזואליזציה; לאטור, מדע בפעולה; לאטור, פנדורה.

9 ראו במיוחד את המעקב של לאטור אחר תיקים משפטיים: לאטור, חוק.

10 לאטור מבחין בין מתווכים שלא משנים משמעויות (intermediaries) — ומשום כך אפשר להתעלם מהם — ובין מתווכים שמוסיפים, גורעים ומשנים משמעויות (mediators), ראו לאטור, מבוא, עמ' 39.

11 על ערעור הנרטיב של כניסה לשדה ויציאה ממנו, ועל התפיסה של כניסות מרובות לשדה, ראו קליפורד, עבודת שדה.

להיחשב לכלוך. בפרסום שלה, שבו תיארה את עבודת הארכוב של ארכיון זה, התייחסה מטרס לעבודת הניקוי שנדרשה ממנה, והבטיחה שהניירות הארכיוניים 'ישנו בקרוב את מראם החיצוני והפנימי', כשהיא מתייחסת למצאי בארכיון כאל 'שאריות'.¹² מדי כמה חודשים התאפשר לי לחזות בהתקדמות עבודתה המאומצת. בכל אחת מהפעמים, היא אפשרה לי להציץ בחלק מהתיקים, כשהיא חולקת עמי בהתלהבות חלק מהממצאים שעלו, ומצביעה על ההזנחה שידע הארכיון. יצוין כי מרי דגלס הגדירה לכלוך באופן הבא: 'לכלוך הוא תוצר הלוואי של סידור וסיווג שיטתיים של חומר [כל עוד הסידור טומן בחובו את דחייתם של אלמנטים בלתי רצויים]'.¹³ בספרו 'תאוריית זבל' (*Rubbish Theory*) מבחין תומפסון בין שלוש קטגוריות חברתיות: זבל (*rubbish*), בר חלוף (*transient*) ויציב (*lasting*), כשהשליטה במעבר בין הקטגוריות נתונה בעיקר לאליטות.¹⁴ המקרה של ארכיון ידע עם מדגים שזו תפיסה מעט נאיבית, שכן המעבר בין הקטגוריות הללו לא היה נחלתה של קבוצה חברתית אחת דווקא.

בהמשך לעבודתה של מטרס הורדו הארגזים לארכיון כתבי היד שמתחת לפני הקרקע, והגיעו לידי של גיל וייסבלאי, חוקר אמנות הספר העברי ברפובליקת ויימאר וארכיונאי הספרייה הלאומית. לאחר עבודתה החלוצית של מטרס ועבודתו המרוכזת של וייסבלאי, ניתנה לי האפשרות לעבור בשיטתיות על הסדרה הראשונה והגדולה ביותר מבחינה כמותית של הארכיון – סדרת תיקי המנהלה: בתחילה תיקי הפרוטוקולים, בהמשך תיקי ההתכתבות שנשמרו, ומאוחר יותר תיקים נושאים שונים. לאורך תקופת עבודתי בארכיון הייתי עד לאופן שבו דפים עוברים ממקום למקום, נכנסים לתיקיות חדשות, ממוספרים וממוחשבים – פרק מזערי בתהליך היווצרותה של עובדה היסטורית.¹⁵ למרות זאת, ולנוכח העבודה הרבה שנדרשה על מנת ליצר עובדות ארכיוניות, ניירות אלו הוסיפו להלך עלי קסם, כאילו מדובר בחומר 'טרי' למרות צבעם המצהיב וחספוסם המאובק; התקשיתי להתעורר מהאשליה ומתחושותי האופוריות בכל פעם ש'מצאתי' או 'גיליתי' 'עובדה' חדשה. אפשר להניח שמטרס וייסבלאי תרמו לתחושה זו כשמדי פעם נפנפו בפניי בנייר 'חדש' שחשבו שיעניין אותי.

- 12 מטרס, ידע עם.
 13 דגלס, טוהר וסכנה, עמ' 81 (את הטקסט בסוגריים המרובעים, החסר בתרגום העברי, תרגמתי מהמקור האנגלי).
 14 תומפסון, תאוריית זבל.
 15 על האופן שבו עובדות מדעיות נבנות (*constructed*) ראו אצל לאטור ווילגר, המדגישים כי בתהליכי הבנייה של עובדה מועלמים ההיסטוריה שלה והתנאים להיווצרותה, ראו לאטור ווילגר, חיי מעבדה.

בניגוד אלי, אנשי ידע עם גילו עמדה ביקורתית בהרבה ביחסם לארכיון: הם עסקו ללא הרף בנייתו מצבו, כפי שהדבר עולה מתיק ועדת הארכיון, הוועדה של 'הכהנים הגדולים' שהורשו להיכנס לקודש הקודשים של החברה, הארכיון. המכתב הראשון שנמצא בתיק ועדה זו מכיל ביקורת קשה על תפקוד הארכיון, והעובדה שנחום סלושץ חתום עליו מקנה לדברים משנה סמכות (כפי שנראה להלן בתיאור מעמדו של סלושץ בחברה). המכתב ממוען לחברי הנהלת הארכיון: הרב ד"ר דב (ברנהרד) ברילינג (1906–1987) שהיה היחידי בעל רקע של ממש בעבודה בארכיונים (מעבודתו בארכיון הקהילות היהודיות של שלזיה בברסלאו וכאחד ממקימי ארכיון עיריית תל אביב),¹⁶ השופט צדקיהו הרכבי (1896–1947)¹⁷ ושאל חנא הכהן קוק (1879–1955).¹⁸ וזה נוסח המכתב:

הננו מתכבדים בזה להודיעכם, כי החומר שנתקבל במשך השנתיים לקיום החברה וההוה [צ"ל: והמהוה] את ארכיוננו נמצא במצב מוזנח מאוד: אינו ממוין ואינו מסודר בתיקים, אינו רשום ואין לו ספר אינונטרי וכרטיסיה. אנו מצטערים מאוד כי מאז נבחרתם ע"י הנהלת החברה לועד הארכיון — וגם קיבלתם עליכם את הבחירה — לא הייתם פעילים בשטח זה ועד כה לא נעשה על ידכם שום דבר כדי לסדר את הארכיון.¹⁹

מיד לאחר הגזיפה הסמכותית של סלושץ, התכנסו חברי ועדת הארכיון בכוחות מתוגברים כדי להשליט סדר בגאות המסמכים. כעבור חודשים ספורים, בתחילת 1946, מסרו חברי הוועדה — שכללו כעת גם את אשר בבלי (שנוכח בפרק הראשון),

16 ברילינג נולד באזור פוזן ולמד באוניברסיטאות בברלין וברסלאו, וכן בסמינרים הרבניים. אחרי ליל הבדולח ואחרי שהיה אסיר במחנה בוכנוואלד, עזב את גרמניה לתל אביב. במסגרת פעילותו בידע עם היה ממקימי 'האגודה לחקר התולדות' שעסקה בתיעוד יהדות גרמניה, צ'כוסלובקיה ואוסטריה תחת השלטון הנאצי, בפרויקט שכותרתו 'מה שלא נרשם בכתב' — אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 182. הוא שב לגרמניה ב-1957 לקריירה אקדמית, לרבות מינויו לפרופסור באוניברסיטת מינסטר ב-1979, ראו האונפלה, מדריך ביוגרפי, עמ' 89. בעת לימודיו בברסלאו היה בקשר עם רפאל פטאי, שהקים את המכון לפולקלור יהודי בירושלים, ראו פטאי, זיכרונות, עמ' 358.

17 הרכבי נולד בזכרון יעקב והתחנך בין השאר בבית הספר המוסלמי 'ראודת אלמעאריף' בירושלים. בטרם פנה לענייני המשפט, עסק בהוראה ובפעילות פוליטית במפלגת 'פועלי ציון', ראו תדה, אנציקלופדיה, עמ' 505.

18 קוק היה עסקן של 'המזרחי' ו'הפועל המזרחי', יליד לטביה ואחיו הצעיר של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. שימש בתפקידים ציבוריים בסביבות יפו ותל אביב, וחקר את ההיסטוריה היהודית, ראו תדה, אנציקלופדיה, עמ' 345.

19 אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 167, 27.5.1945.

משולם דוידזון (1877–1961)²⁰ וגצל קרסל (1911–1986)²¹ – דו"ח מפורט על מצבו הרעוע של הארכיון, והביעו זעזוע עמוק מממצאיהם: 'החומר נמצא בתיבה גדולה ושידה קטנה במצב שאין למטה הימנו', הם כתבו והוסיפו: 'החומר מתגולל באי־סדר שקשה לתארו וכל המבקרים נזדעזעו למראה זה'. אנשי הוועדה הציעו כמה הצעות אופרטיביות לשימור החומר (תוך פירוט השידות והארונות הדרושים), וברילינג וקרסל הציעו לסדר את הדברים אם ימולאו דרישותיהם. בסיכום החומר של הדו"ח קובעים חברי הוועדה בפסקנות, כי 'כל עוד לא יוצאו הצעות הנ"ל אל הפועל אין לגשת לאיסוף חומר'.

הדברים הקשים מצאו הד בישיבות הוועד הפועל של החברה.²² ואמנם בדוח של ועדת הארכיון, מתחילת 1947, מציין קרסל את השינוי לטובה במצב הארכיון. אולם מכיוון שהפרק שלפנינו עוסק בתקופה שהסתיימה בתחילת 1944, הדוח הראשון והחומר הוא שצריך לעמוד לפנינו, וממנו עולה שהתיעוד של שנות הפעילות הראשונות של ידע עם סבל מהיעדר יד מכוונת ומהזנחה, שבגללה מצאי המסמכים שנתרו מתקופה זו הוא מקרי, וזה עוד לפני הזנחה החמורה של הארכיון כמה עשורים אחר כך. מובן אפוא שלמרות העבודה המאומצת שהשקיעו ארכיונאי ידע עם ובית הספרים הלאומי, שיירי המסמכים שקוטלגו לא יכולים לשקף סדר היררכי. חוסר הוודאות ההיררכית שליוותה את הקמת ידע עם משתקפת גם בכך, שלמרות הקשת הרחבה של עמדות שהושמעו בדיונים, ההווייה בפועל נקבעה בעיקר על ידי מעשים.²³ הבלטת עמדתו של לוינסקי בפרק זה, אף שבפרוטוקולים הוא אינו בולט במיוחד, נובעת מכך שהוא היה חתום על מרבית מכתבי החברה, ומכך שניהל את המחלקה

20 דוידזון נולד בברדיצ'ב והיה ממנהיגי 'פועלי ציון' בגליציה ובהמשך פעיל במפא"י. דוד תדהר מציין כי דוידזון 'שמר בזכרונו הרבה סיפורים וניגונים מאוצר הפולקלור היהודי, הדרך שירה בצבור להחיא את שירי־עם נשכחים מהעיירה היהודית [...]', תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 1640.

21 קרסל נולד בזבלוטוב ונודע כאחד הביבליוגרפיים העבריים המרכזיים בארץ. הוא הקים עם אשר ברש את ארכיון 'גנזים'. פעילותו העיקרית בידע עם הייתה בוועדה לארכיון, וכן ערך עם לוינסקי את הגיליון הראשון של כתב העת 'ידע עם', ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 1357–1356; 5485–5486.

22 בישיבה של 18 בפברואר 1946, שנערכה בקפה 'תמר', עלה כי שלוש ועדות שונות הופקדו על הארכיון(!): הוועדה לאיסוף החומר הארכיוני, הנהלת הארכיון והוועדה הפולקלורית-המשפטית. בבלי נקט בישיבה זו לשון משתלחת, ודבריו מצאו הד בדו"ח החרף על מצב הארכיון.

23 לצד המבנה ההיררכי הרשמי של החברה לידע עם, התקיימו גם יחסים לא רשמיים בין החברים, ומכאן שחלוקת הכוח בין חברי ידע עם ויצירת האליטות בחברה היו קשורות במספר רב של פעולות. זו כמובן אינה תופעה יוצאת דופן; ג'ו פרימן הצביעה על תופעה כזו בהקשר של התנועה לשחרור האישה בארצות הברית, ראו פרימן, רודנות.

לפולקלור מיום היווסדה, שימש יו"ר החברה, ואחרי שאיים בהתפטרות (1948) נבחר למנהלה הבלתי מעורער ולאיש החזק בחברה עד יום מותו.²⁴ את ה'עובדות' הארכיוניות המקריות למדי ש'נתגלו' על ידי יכולתי להעמיד אל מול ההיסטוריה הרשמית של הקמת החברה. היסטוריה זו נפרסה בחוברת שציינה ארבע שנות פעילות, וממנה משתקפת היררכיה ברורה למדי.²⁵ מן החוברת ניתן ללמוד שפעילות החברה לידע עם החלה במרץ 1942. על ייסוד החברה נכתב שם:

בעצם הימים הטורפים של מסעי צלב הקרס בתקופת 'אל עלמיין' — נחלצה קבוצת אנשים קטנה, חמשה במספרם (א' אהרוני, ש' ארנסט, דר' יו"ט לוינסקי, פרופ' נחום סלושץ, י' צדקוני), והניחה את אבן הפינה לחברה לפולקלור יהודי בארץ ובתפוצות, 'ידע עם'.²⁶

הישיבה הראשונה המתועדת בפרוטוקולים שבארכיון מתוארכת לסוף מאי 1942, ונכחו בה יותר מחמשת המייסדים שצוינו כאן. שני ה'מקורות' — החוברת שנכתבה מפרספקטיבה של כמה שנים, והארכיון — מלמדים על כמה רשתות שבהן מעורבים גורמים שונים. בניגוד ליחסם של חלק מההיסטוריונים לחומר ארכיוני כאל ראיות,²⁷ במקרה שלפנינו אין חיפוש אחר תעודה 'נאמנה למקור', משום שלא קיימת הנחה של טופוגרפיה כזו.²⁸ הפרוטוקול שבארכיון, כמו החוברת שהודפסה ב-1,000 עותקים,

24 'שחקנית' חזקה, בניגוד ל'שחקן' חלש, מקושרת ליותר 'שחקנים' ברשת — ביכולתה לגייס 'שחקנים' נוספים ועולה בידה להגדיר את הרשת. יום-טוב לוינסקי היה הדובר (spokesperson) בלשונו של לאטור) העיקרי של ידע עם — 'שחקן' שעסק ללא הרף בהגדרת הקבוצה. ראו לאטור, מבוא, עמ' 30-34.

25 הדברים ראו אור לראשונה ב-8 בינואר 1946, בחוברת שנדפסה ב-1,000 עותקים, תחת הכותרת 'ארבע שנות פעולה של החברה לידע עם מיום הוסדה כ"ח באדר תש"ב — 14 במרץ 1942'. החוברת הופיעה בשינויים קלים כנספח ל'רשומות — סדרה חדשה', כרך א.

26 'ארבע שנות פעולה של החברה לידע עם' (ראו הערה קודמת), עמ' 4; מקור משני נוסף לראשית פעילות החברה הוא פרוטוקול משיבת הנהלת ידע עם, שהצטרפו אליה חברים חדשים. בישיבה זו ב-26 באוקטובר 1943, נמצא לנכון למסור דין וחשבון היסטורי 'על שלבי התפתחות החברה' מאת מזכיר החברה, אברהם אהרוני. לפי אהרוני, הפגישה הראשונה של חמשת המייסדים של החברה (סלושץ, אהרוני, ארנסט, לוינסקי וצדקוני) נערכה ב-14 במרץ 1942.

27 במאמרו של מייקל מוס, למשל, ארכיונים נתפסים כמקום שבו מאוחסנות 'ראיות' (evidence). מוס אמנם מדגים את תלותה של הראיה הארכיונית בתהליכים היסטוריוגרפיים, אולם אף שעולה אצלו בביורר שארכיונים הם תוצרים של בנייה, הוא רואה בהם חומר גלם 'עובדתי'. ראו מוס, ארכיונים.

28 בדינו של ההיסטוריון הנודע מארק בלוך, הזיכרונות של מארבו מכזיבים ביחס לטקסטים 'אותנטיים' יותר, ראו בלוך, אפולוגיה, עמ' 135-141.

לוקחים חלק ברשתות שונות. הם מייצרים היגדים (propositions) שונים בעוצמתם כפועל יוצא של שיח היסטוריוגרפי, שאליו אני חובר מרגע שצינתי כי 'מצאתי' מסמך בארכיון. גישה היסטוריוגרפית זו שונה מהשיח על הזיכרון הקיבוצי שהתעצב בשלושים השנים האחרונות,²⁹ מכיוון שהיא מקבלת את שני ההיגדים כמציאויות שלהן אני שותף כחוקר ברמה האונטולוגית.³⁰ למעשה, חוקרי פולקלור מורגלים לעסוק ב'גרסאות' של נרטיבים בלי צורך לעמת אותן עם נרטיבים היסטוריים. כך, בחוברת ההיסטוריה של ידע עם נכתב שהחברה הוקמה במרץ 1942, 'בימים הטרופים של אל-עלמיין', שלושה וחצי חודשים קודם שנפתח קרב אל-עלמיין הראשון.³¹ החוברת מייצרת מצב עניינים אמתי (ולא 'פיקטיבי') המחבר בשנת 1946 בין הקרבות עם הנאצים והחשש מהתקדמותם בצפון אפריקה – קרי, החשש פן גורל יהודי הארץ ידמה לגורל יהודי אירופה – לבין סיפור התהוותה של החברה. המייסדים שהתוו את המסגרת של ידע עם, ולוינסקי בתוכם, בחרו לקשור בין ייסוד חברה לפולקלור יהודי בתל אביב ובין קרבות שהתחוללו בצפון אפריקה במחצית השנייה של 1942. מה ניתן ללמוד ממצב עניינים זה על עמדתה הפולקלוריסטית של החברה בראשית דרכה? האומנם קרבות אל-עלמיין הם שהניעו את פעילי החברה? כיצד? נשוב לעיין בפרוטוקולים שנשמרו בארכיון. אפשר שמתוך עיון בדמותו של נחום סלושץ, הדמות הסמכותית ביותר בראשית פעילותה של ידע עם, יתבהרו הדברים קמעא.

29 שיח הזיכרון הקיבוצי מייצר לרוב היררכיה (מובלעת או גלויה) בין הקשר (קונטקסט) היסטורי 'אמתי' וזיכרון שהיסטוריונים של הזיכרון מנתחים את ההקשר היסטורי שלו, לעתים באמצעות פנייה למקורות סמכותיים לכאורה כמו הארכיון. כך עולה למשל במאמרו המרתק של פטר פריצשה, שבו הוא דן בזיכרון הקולקטיבי הגרמני בהתייחס לארכיון הגרמני, ראו פריצשה, הארכיון. העיסוק בזיכרון קולקטיבי הושפע במיוחד מעבודתו של פייר נורה בתחילת שנות השמונים, ראו נורה, זיכרון. קדמה לה עבודתו החלוצית של מוריס הלבוקס, ראו הלבוקס, זיכרון קולקטיבי.

30 ההיגד אינו עומד מעברו השני של המתרגם ביחס ל'עולם האמתי של העובדות'. הדיון בהיגדים (propositions) במובן זה עולה במיוחד בניתוחו של גרהאם הרמן את המטפיזיקה של לאטור. לאטור התייחס לכך גם בהקדמה לספרה של איזבל סטנו'ר, ראו הרמן, לאטור, עמ' 79-85; לאטור, סטנו'ר, vii-xix.

31 ראו למשל מוגן, היסטוריה רשמית, פרק 12. גם בספרו של יואב גלבר, המתאר את הערכות היישוב לקראת פלישה אפשרית, מסמנים 'ימי אל-עלמיין' – מהפרספקטיבה של היישוב – את קיץ 1942 (החל מסוף מאי), ראו גלבר, מצדה.

נחום סלושץ: בין קפה גינתי לאל-עלמיין, בין צור לפריז

בפרוטוקול הפגישה הרשמית הראשונה של ידע עם, שהתקיימה כאמור חודשיים לאחר תחילת ה'היסטוריה' של החברה, עולה כי סלושץ נתפס אז כמוביל דרכה. עיון בתמורות חייו עשוי להבהיר את שרוב קרבות אל-עלמיין לדברי ימי ידע עם. סלושץ היה אדם רב פעלים ותפיסותיו עוצבו במהלך חייו המחקריים במשך ארבעה עשורים טרם אותה פגישה. גישתו המחקרית והפולקלוריסטיקה שעמדה לנגד עיניו, וכן יחסו לגולה, נבדלו מהתפיסות שהנחו את לוינסקי ואת יתר פעילי ידע עם. למעשה היה מתח בין עמדתו של סלושץ, שהשפיעה מעט על פעילות החברה בהמשך, ובין מעמדו כנשיא הכבוד שלה בזכות היותו מבכירי האתנולוגים היהודים שיצאו ממזרח אירופה, ובין היחידים שפרצו את גבולות השטטל. מחקריו האתנוגרפיים, כפרופסור בסורבון, התמקדו בעיקר באורחות חייהם של יהודי צפון אפריקה.

הפגישה התקיימה ב־29 במאי 1942, בנוכחות קומץ עסקנים שהתכנסו בארבע אחר הצהריים בקפה גינתי בתל אביב. התכנסות זו תוכננה מבעוד מועד, ואף נרשם לה פרוטוקול מסודר שכותרתו: 'פרוטוקול מפגישת הקבוצה היוזמת ליסוד חברה לאוסף הפולקלור היהודי'. שמות המשתתפים מצוינים בפרוטוקול על פי סדר א"ב, למעט מי שעמד בראש הפגישה, פרופ' נחום סלושץ. המשתתפים היו אברהם אהרוני (1908–1981),³² שמעון ארנסט (1898–1967),³³ ד"ר יום־טוב לוינסקי, רפאל סופרמן (1879–1956),³⁴ משה דה פיג'וטו (1868–1942),³⁵ יעקב צדקוני (1902–1973)³⁶ ואלכסנדר

32 אהרוני היה מזכירו הראשון של ארכיון תנועת העבודה. על אהרוני ראו באתר המכון לחקר תנועת העבודה והחלוץ על שם פנחס לבון: www.amalnet.k12.il/LavonInstitute/TopMenu/About

33 ארנסט נולד בקרקוב ולמד בחינוך מסורתי, לרבות בישיבה בירושלים. לאחר סיום לימודיו בבית המדרש למורים התקבל לעבוד בספריית 'שערי ציון' בתל אביב כספרן עירוני ראשי. תרם מאמרים רבים לעיתונות בעברית וביידיש, בארץ ובתפוצות, וכן ספרים עם ליקוטי פולקלור, לרבות ספר בדיחות. ראו תדהה, אנציקלופדיה, עמ' 983.

34 סופרמן גדל בסביבות העיר אומן ולמד בבית המדרש בברודי, שם נחשף לספרות ההשכלה. היה פעיל למען חינוך עברי בגליציה וקנאי לשפה העברית. אחרי עלייתו ארצה המשיך לעסוק בחינוך כמורה בגימנסיה הרצליה, ראו שם, עמ' 1043.

35 דה פיג'וטו נולד בחבל למשפחה ספרדית. חי באנטוורפן ובמנצ'סטר, שם היה פעיל בקרב הקהילה הספרדית באנגליה. הוא נבחר לכהן כיו"ר ההתאחדות העולמית של היהודים הספרדים ב־1925, ולשם כך עלה לירושלים. ב־1936 עבר להתגורר בתל אביב, ראו שם, עמ' 2189.

36 צדקוני נולד במחוז ורשה ועלה ארצה בשנת 1924. תדהה כותב ש'ב־1925 עם קום ה'יידישער וויסנשאפטליכער אינסטיטוט' – 'יוו"א – בוילנה הצטרף אליו כאספן ופעיל במכון מדעי זה בכל שנות קיומו מקודם בוילנה ועתה בניו־יורק. מעביר מהארץ חומר ומשתתף בפרסומי

רוזנפלד (1896–1990).³⁷ מן הפרוטוקול ניתן ללמוד גם על מי שלא נכח בפגישה אבל היה אמור להשתתף בה: השופט צדקיהו הרכבי, אשר מלאך (1883–1970)³⁸ והפרופ' יוסף פטאי (1882–1953).³⁹

לא ידוע כמה פגישות אקראיות או מתוכננות התקיימו קודם לכן, וחסרה לנו הרבה אינפורמציה: מה היו סדרי הישיבה? האם עישנו? האם שנו משקאות חריפים? האם ישבו על כיסאות העץ המרופדים והספות שבתוך קפה גינתי, או על כיסאות הקש בחוץ? האם הרשו לעצמם לטעום מעוגת הגבינה המפורסמת של המקום, או שמא אכילה ראוותנית ברגע ההוא נתפסה כבלתי ראויה?⁴⁰ אהרוני, שחתום על הפרוטוקול, כמו כותבי פרוטוקולים בדרך כלל, לא ראה צורך לספק מידע כזה. העובדה שהפגישה התקיימה בבית קפה, ולא בבניין של גוף פוליטי או ציבורי, ממחישה שידע עם התחילה את פעילותה ללא תלות בגופים אחרים ביישוב. בפרוטוקול מצוין שסלושץ פתח את הישיבה –

בהסברה קצרה על הצורך הרב בקיום חברה לאיסוף חומר אתנוגרפי, שלשם זה קיימות חברות בכל העולם הרחב. [הוא] מדגיש את חשיבות הענין בא"י על ריבוי עדותיה – 28 במספרן, בפרט לאור הימים האלה שיש חשש שכל המסורת תלך ותעלם, דוגמת לוב שהאוכלוסיה היהודית נעקרה ממקומה. הכיוון והמגמה הם לבוא במגע ישיר עם העדות בייחוד עם הזקנים, ולא דווקא עם תלמידי חכמים. מסביר גם את דרכי ואופני האיסוף: בעל פה, בכתב ובהעתקות

37 החברה. ב-1946 מונה בא"כ המכון לישראל, שם, עמ' 3129. צדקוני היה שותפו של אהרוני בהקמת ארכיון תנועת העבודה. אוסף 'ההומור הארץ-ישראלי' שלו, הכולל עותקים נדירים של עיתונות היתולית שנדפסה בארץ, שוכן במרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית. אלכסנדר רוזנפלד, יליד ברודי, היה תלמידו של סופרמן. הוא למד באוניברסיטת וינה, והיה עסקן בענייני חינוך ברשת 'תרבות' בליטא וכן בתנועת 'המכבי' בליטא, ברלין ודרום אפריקה. ניהל את הברית העברית העולמית, ראו שם, עמ' 1408.

38 מלאך נולד בסלוניקי ולמד בקושטא משפטים. הוא היה פעיל ציוני חשוב בקרב יהדות יוון. עלה לתל אביב ב-1934, ראו שם, עמ' 3618.

39 יוסף פטאי נולד למשפחה חסידית בהונגריה, התעניין בספרות ההשכלה ופנה למוסדות השכלה לא תורניים. כתב שירה בהונגרית ובעברית, וכן היה מתרגם בולט של ביאליק להונגרית. חלק מתרגומים אלה הופיעו בכתב העת שערך – *Múlt és Jövo*. פטאי, מהפעילים הציוניים החשובים בהונגריה, כתב את הביוגרפיה הראשונה של תאודור הרצל. עלה ארצה ב-1938, חמש שנים אחרי שבכורו, רפאל פטאי עלה ארצה.

40 על תרבות בתי הקפה בתקופה זו ראו כרמיאל, בתי הקפה. בית הקפה גינתי, ברחוב בן יהודה 1, שעוצב בסגנון הגרמני, היה מקום מפגש של עיתונאים שוחרי השפה העברית ואדריכלים, והיה לו רישיון למכירת משקאות חריפים (כך עולה מפרסומות לבית הקפה בעיתון 'דבר').

תעודות. אמנם בירושלים קיימת חברה, אבל היא אינה פעילה בשטח הפולקלור בהחלט.⁴¹

הפרוגרמה הראשונה בתולדות ידע עם, כפי שהציגה סלושץ וכפי שתמצת אותה אהרוני, מצריכה מספר הנהרות, מכיוון שסלושץ מציין עניינים רבים שלא בהכרח מתבהרים מעיון בטקסט זה לבדו. התקופה שבה התכנסה החבורה בקפה גינתי ('הימים האלה'), זו שעתידיה להירשם בדברי ימיה של החברה כ'ימי אל-עלמיין', נקשרת כאן לא רק לחשש מפני התקדמות הנאצים בחזית הצפון אפריקנית, אלא במפורש לעקירת יהודי לוב. ואמנם, אף שכל אחד מהנוכחים באותה פגישה נחשף למקומות שונים, אף אחד מהם לא היה יכול להעיד על 'עולם רחב' כל כך כמו זה שסלושץ נחשף אליו.⁴²

סלושץ נולד בסמורגון (פלך וילנה). משפחתו עקרה לאודסה כשהיה בן שלוש ושם התחנך. הוא ניסה להשתקע בארץ ישראל, אך שב לאודסה עקב הידרדרות מצבו הבריאותי. ב-1897 יצא למה שניתן לכנותו 'מסע שורשים' בליטא,⁴³ אולם מסעו הסתיים באכזבה. לאחר שהגיע בפעם השנייה לארץ ישראל, והיה גם במצרים,⁴⁴ יצא ב-1899 ללימודים בצרפת; ובסורבון, בהדרכת יוסף הלוי, כתב על ספרות ההשכלה העברית עבודת דוקטור שהסנטימנט הרומנטי לא נפקד ממנה.⁴⁵ רומנטיקה עברית זו לא נסתיימה כאן: לדברי ישראל כהן, 'סלושץ] היה חוקר רומאנטיקן, שנקודת המוצא שלו היתה: ודאות קיומה של "האימפריה השמית הגדולה על חופי הים התיכון"'.⁴⁶ אליבא דכהן, סלושץ, שהיה לפרופסור בסורבון, המשיך את דרכו של הלוי בהחזיקו באמונה בלתי מתפשרת בקדמות כרונולוגית ועליונות 'איכותית' של התרבות השמית

41 אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 52.

42 על סלושץ ראו חורגין, סלושץ; תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 237.

43 רשמיו של סלושץ ממסע זה הופיעו בלשון ציורית מעל דפי שבועונו של אליעזר בן-יהודה, 'השקפה'; המסע כולו יצא לאור כספרון: סלושץ, מסע. כך כותב סלושץ ברשימתו הראשונה (30 באפריל 1897): 'זה יותר מעשרים שנה, יצאתי, או יותר נכון, הוצאתי מליטה, ואני אז עוד ילד קטן [...] אבל היהודי שבי הנהו ליטאי, כל רגשותי העברים הם נובעים משם'.

44 'לא התממהתי עוד בליטה... רוח שאינה מצויה נשאתני מתוך גלות החיל המר והקך הזה מתחת שמי-הנחושת ושמש הכהה, מתוך ערמות שלג וכפור ארץ ולבבות נורא הלאה, הלאה, אל ארצות השמש והאורה, הדמיון והשירה, החם והאהבה, אל ארץ העבר הגדול והעשיר והעתיד הנשגב והיפה, אל מצרים ארץ הפלאות, ערש התולדה, ואל ארץ-ישראל מקור מחצבתנו משאת נפשנו [...]'. סלושץ, מסע, 18 בפברואר 1898.

45 גרסה עברית של חיבור זה ראתה אור שנים אחדות לאחר הגרסה הצרפתית, ראו סלושץ, הספרות העברית.

46 כהן, הסופר, עמ' 154.

על התרבות השומרית.⁴⁷ עמדה זו מהדהדת את דבריו של הרדר על העברית כאב-טיפוס להתפתחויות לשוניות מאוחרות יותר.⁴⁸ לדברי כהן 'סלושץ היה בעל חזון לאחור, אוטופיסט של העבר. בכוח חזונו הבקיע את מעבה הדורות הקדומים, המכוסים הררי עיים וחורבות, וביקש לחשוף את שרשי שם בראשית בצבוצם בקרב עמי ים התיכון'.⁴⁹

אולם לסלושץ לא היה רק חזון עתי, שנהה אחר Ur-העברי, האוטופיה שלו הייתה גם גאוגרפית: לדברי יעקב שביט, הוא היה 'פיניקופיל' שהושפע מכתביו של ויקטור בראר (Bérard) ומהחפירות הארכאולוגיות בממלכת קרתגו.⁵⁰ 'הדחף הפיניקי' שלו הניעו לערוך מספר מסעות מחקר בקרב יהודי צפון אפריקה, כחלק מסרטוט של ציוויליזציה עברית-פיניקית לחופי הים התיכון, שקדמה לחברה היוונית ולציוויליזציה האירופית שנבעו ממנה.⁵¹ חששו של סלושץ, בישיבה בקפה גינתי, מפני גורלה של יהדות לוב, שאותה הכיר במסעותיו, כרוך ברומנטיקה עברית-פיניקית זו, שבה – בלשונו של יוהנס פביאן – היו יהודי לוב 'האחרים' נטועים בזמן מדומיין, שונה משלו.⁵²

אוטופיה גאוגרפית-היסטורית זו היא שמשכה את סלושץ גם לארץ ישראל, שבה היה היהודי הראשון שניהל חפירה ארכאולוגית בחמת טבריה ב-1921, והיה ממייסדי החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה. האוטופיה של סלושץ לא הייתה אתנית, והוא לא ניסה לכונן את יהודי לוב כ'עדה', אלא כשרידים אותנטיים של תרבות עברית-לאומית קדומה. במונח זה, יהודי לוב היו עבור סלושץ חלק מהמרחב הציוני.⁵³ ברי כי נפתולי חייו הספרותיים, כמו גם כתביו האתנוגרפיים והארכאולוגיים,

47 סלושץ עצמו התייחס ל'מלחמה המדעית' בין ז'יל אופרט איש 'האסכולה השומרית', לבין יוסף הלוי מ'האסכולה השמית', בחגיגת היובל של יעקב פארמן. ניכר שסלושץ החזיק בעמדתו של פארמן. ראו דברי הערכה, עמ' 13-14.

48 לוי, היהדות, עמ' 100-111.

49 כהן, הסופר, עמ' 156.

50 שביט, האומה העברית; הנ"ל, המזרח התיכון.

51 כמו כן יצא סלושץ למסעות בפורטוגל בניסיון להתחקות אחר צאצאי האנוסים. האנוסים מהווים עבור סלושץ נתיב נוסף בו הועברה הרוח הלאומית היהודית מספרד, נוסף על הנתיב שנדון בעבודת הדוקטור שלו, כלומר המעבר של הרוח העברית, לאחר גירוש ספרד, דרך איטליה (הרמח"ל) לאנשי ההשכלה של גרמניה ואוסטריה. ראו סלושץ, הספרות העברית.

52 פביאן, זמן. תפיסה זו עולה בסיפור מפגשו של סלושץ עם מרדכי הכהן, ראו גולדברג, המזרחי והמזרחן.

53 אף שיהודי לוב שעלו ארצה עשו זאת דרך הים, הם דומיינו על ידי סלושץ כחלק מהמרחב היבשתי של התרבות הפיניקית של קרתגו, שנתפסה כמחוברת ללבנון. השוו חבר, הים, עמ' 157-177.

והיותו איש מסעות, היו מופת לכל הנוכחים בפגישה בקפה גינתי. 'הימים האלה', דהיינו 'ימי אל-עלמיין' מלמדים על כך שמלחמת העולם השנייה ונוראותיה היו את המאורע המחולל של הפגישה, ואפשר שכל הנוכחים חששו לגורל יהודי הארץ ולגורל יהודי הגולה כאחד. אולם סלושץ נבדל מהם בכך שבחר להתייחס לגורל יהודי לוב. סלושץ לא רק ראה את מה שעמד מתחת לחורבות; כמו מלאך ההיסטוריה של פול קליי,⁵⁴ הוא ראה היטב את החורבות נערמים. אולם ברגע ההקמה של ידע עם הוא לא העמיד במרכז את חורבן יהדות ליטא מכורתו, גולה שביקר בה כאמור ארבעים שנה קודם לכן, ואשר לא סיפקה את הסנטימנטים הרומנטיים שתלה בה. במקום זאת הדגיש את חורבן היהודים שעמדו בבסיס האוטופיה העברית-הפיניקית שלו, יהודי לוב.⁵⁵

התייחסותו של סלושץ ל'ריבוי העדות' מלמדת שהסוגיה האתנית צמחה ותפסה מקום חשוב בסדר היום הפולקלוריסטי החדש. לא ברור מהיכן גזר סלושץ את המספר 28, שהוא מספר רב מאוד של עדות ביחס למה שזיהו חוקרים בני הזמן.⁵⁶ כמו כן לא ברור אם דבריו הפתיעו את הנוכחים או שנתפסו כאמת ידועה. חשוב להדגיש שסלושץ חקר קהילות יהודיות שונות במקום מושבן ה'גלותי', ופרסם את ממצאיו בשפות שונות, כמו גם במאסף האתנוגרפי העברי הראשון, 'רשומות', בעריכת דרויאנוב, ביאליק ורובניצקי, וכן בהוצאות מחודשות בשפה העברית של כתביו השונים. במסעותיו נחשף סלושץ ליהודי לוב, יהודי ג'רבה, וכן לצאצאי האנוסים בפורטוגל.⁵⁷ דרך מחקריו של מורו, יוסף הלוי, היה חשוף ליהודי תימן; ובאמצעות ידידו ועמיתו, ז'אק (יעקב) פייטלוביץ', הכיר גם את יהודי חבש.⁵⁸ האתנולוגיה הצרפתית, אליה היה חשוף, התבססה על מגע ישיר עם קהילות יהודיות פנים אל פנים; והדגשתו את העדות בארץ מעידה על תפיסה חדשה של השדה, ועל מעבר ממחקרים מבוססי שדה בגולה למחקרים בארץ.

54 בנימין, המשוטט, עמ' 313.

55 וזאת כמה עשרות שנים קודם שהשואה גויסה לשיח הזהויות בישראל, המדגיש את שותפותה של יהדות צפון אפריקה בגורלה של יהדות אירופה — ראו יבלונקה, הרחק מהמסילה. הידיעות על החורבן בליטא נודעו בעיתונות היישוב רק כמה חודשים לאחר מכן.

56 יצחק בצלאל סוקר במאמרו 'חיתובים' עדתיים שונים על פי מספר קריטריונים, אך אף לא אחד מהם מתקרב למספר שציינ סלושץ. באותה תקופה זיהה יצחק בן-צבי שבע עדות. בצלאל, בנסותו למצוא הגדרה קולעת לחיטוב עדתי, נקלע לסכך שבין אפיסטמולוגיה לאונטולוגיה — מחד גיסא הוא מכיר בקיומן של עדות נבחנות, ומאידך גיסא הוא ממחיש שחלוקה בין עדות תלויה בהגדרות. ראו בצלאל, החיטוב.

57 ראו למשל סלושץ, האנוסים; סלושץ, ספר המסעות.

58 על יוסף הלוי ראו טובי, יוסף הלוי; עדיאל, יוסף הלוי. על פייטלוביץ' ראו טרוויסאן סמי, פייטלוביץ'.

סלושץ לא פרסם מחקרים אתנוגרפיים על קהילות יהודיות בארץ, ואפשר להניח שלא היה שלם עם תפיסה מחקרית שכזו. מעברו למחקר ארכאולוגי, עם עלייתו ארצה, ממחיש את נאמנותו לתפיסה של שדה בו החוקר נוכח לצד מושאי חקירתו. תפיסתו האוטופית יצרה עבורו בעיה בתפיסת האותנטיות של העדות החיות בארץ, שלא גילמו את האידאל התנ"כי שעמד לנגד עיניו, אלא כמוהו היו חלק מהזמן הציוני. השרידים הארכאולוגיים מתקופת התנ"ך שמצא בארץ ישראל החליפו את ה'שרידים' האנושיים שפגש בצפון אפריקה. זאת ועוד, העובדה ש-28 העדות הללו התקיימו לצדו, יצרה עבורו בעיה בהזרה האתנוגרפית, שהתאפשרה קודם לכן במפגשיו כאתנוגרף שיצא למרחקים גאוגרפיים כדי למצוא אנשים ממרחקי הזמן (בהתבסס על הנחות אבולוציוניסטיות מובהקות).

מהתיאור של יעקב שביט את סלושץ ככנעני, או כאחד ממבשרי הכנעניות בימין הציוני, עשוי להשתמע כאילו האידאולוגיה שלו הושתתה על הטריטוריה הכנענית,⁵⁹ אולם האידאולוגיה של סלושץ הונעה על ידי השפה העברית ולא על ידי הטריטוריה. עמדה זו משתקפת בפעילויות רבות שלו: החל בחיבור עבודת הדוקטור, שבה כונן את הספרים של אנשי ההשכלה העבריים כ'ספרות עברית' חדשה, וכלה בפעילותו למען הקמת הברית העברית העולמית. יעקב חורגין אף גורס, שסלושץ חבר בשלב מסוים לזנאווייל ולעקרונות הטריטוריאליסטיים מבית מדרשו.⁶⁰ במילים אחרות, אף שסלושץ ראה בתרבות העברית-הפיניקית את הורתה של הציוויליזציה המערבית המופלאה בעיניו, שהוא מתארה בפיוטיות ב'המליץ' בדבריו על היריד העולמי בפריו בשנת 1900,⁶¹ לדידו התכלית של הרוח הציוויליזטורית הזו לא חייבת להתממש בארץ ישראל; או בניסוחו העמום משהו של חורגין, ערב הקמת מדינת ישראל: 'סלושץ שאף למדינה עברית כל ימיו'.⁶² כלומר העבריות והטריטוריה הארץ-ישראלית עמדו אצל סלושץ במתח שאינו בא לידי פתרון.

59 אליבא דיעקב שביט, סלושץ ראה בשבטי ישראל את האומה 'המולדתית' הראשונה בארץ ישראל, ראו שביט, כנעני, עמ' 74-75.

60 חורגין, סלושץ.

61 ראו שביט, כנעני, עמ' 77. סדרת מאמריו של סלושץ על היריד העולמי הופיעו ב'המליץ', החל בגיליון של 12 באפריל 1900. בגיליון של 27 באפריל הוא כותב: 'התבל כולה התחברה לצרפת להוציא לפועל את מפעל הענק הזה [...] מה רבה ההתקדמות אשר הושגה [...] אנחנו ראינו את כחות הטבע משתעבדים ונשמעים תחת ידינו: הקיטור, האלקטרון שירדו עד כדי עבדים [...] המות עצמו נסוג אחור מפני מהלך רוח האדם והמנצח, גאון פסטר איש החסד לבני האדם לבד [...]'. מעניין שסלושץ מתאר 'שחקנים' אנושיים ולא אנושיים באותה שפה, בדומה לעבודתו של לאטור על פסטר, ראו לאטור, פסטר.

62 חורגין, סלושץ, עמ' 7.

החברה הירושלמית שהזכיר סלושץ, בדבריו בקפה גינת, היא החברה הא"י ההיסטוריה ואתנוגרפיה שנזכרה לעיל בפרק הראשון. מדבריו עולה נימה של ביקורת כלפי הפרויקט המחקרי הירושלמי של בן-ציון דינבורג ויצחק בער – הרבעון 'ציון' – שכאמור זנח לחלוטין את סדר היום האתנוגרפי, שעמד קודם ביסוד החברה הירושלמית. הרצאת הפתיחה של סלושץ מעלה כי הקמת ידע עם התבססה על כך שלא היו אחרים ביישוב שעסקו בחקר הפולקלור היהודי בצורה מאורגנת באותו הזמן, ולידע עם הייתה בלעדיות.

אל הפגישה השנייה של החבורה המייסדת, שהתקיימה עשרה ימים אחר כך ב-9 ביוני, בבית דה פיג'וטו (רחוב אנגל 6 בתל אביב), לא הגיעו כל המוזמנים (יוסף פטאי נעדר גם הפעם), ונתקבלו בה כמה החלטות. ההחלטה ראשונה נגעה לשם החברה: 'החברה העברית לידע עם'. ההחלטה השנייה נגעה למינויים של סלושץ ליו"ר זמני ושל אהרוני למזכיר. הופעתה של המילה 'עברית' בשם החברה מעידה על חשיבות הלשון בעיני מייסדיה: בעיסוק בפולקלור לא היה משום קריאת תגר על העברית, וחקר הפולקלור לא נתפס כמערער עליה – נהפוך הוא. ממינויו של סלושץ ליו"ר אנו למדים שהוא ולא לוינסקי היה ה'פנים' הרשמיים של ידע עם בראשית דרכה.

ברי כי מקרב חברי ידע עם לא היו לסלושץ שותפים לתפיסת האותנטיות ולתפיסת ה'שדה' במחקר, שכן בניגוד אליו, עמדתם האתנוגרפית של שאר החברים לא עוצבה בגדה השמאלית של הסן ובמסעות על פני ימים וארצות. המודרניזם של סלושץ לא עבר דרך משכנות יהדות מזרח אירופה; ואלו שיחקו תפקיד שולי בתהליך הציוויליזטורי שנמשך לדידו ברציפות מירושלים וצור של המקרא עד לפריז. סלושץ יכול היה לזהות את עצמו בתהליך זה גם בשל ההכרה שזכה לה בפריז כפרופסור, וגם באמצעות אימוץ העברית כתהליך מודרני המבטא חיבור לעברים הקדמונים. בשנת 1942 הוא נותר דבק באוטופיה העברית, אף שאחדות מהנחות המוצא שלו עורערו לחלוטין. ה'ציוויליזציה המערבית', באחת משעותיה הברבריות ביותר, התנכרה לזו העברית באירופה ובצפון אפריקה, ואף סיכנה את ה'עברים' שלכאורה 'שבו' למולדתם. גם אם סלושץ נותר דבק באוטופיה שלו, קשה לראות איך ניתן היה לרתום אחרים למענה. מעיון בדמותו ניתן ללמוד על האופן שבו נקשרו 'מי אל-עלמיין' להיסטוריה של החברה, אך אין בכך כדי להסביר את הפולקלוריסטיקה של יתר הפעילים שלה.

הדמות היחידה מבין פעילי ידע עם בתחילת דרכה, שביטאה את הקשר ההדוק בין הפולקלוריסטיקה של ידע עם ובין השפה העברית, הייתה זו של יעקב פארמן (פרמן), שהיה שותף לכמה מהתפיסות של ידידו סלושץ. בניגוד לסלושץ, לפארמן נודע תפקיד מינורי בפעילות ידע עם ולא הייתי נדרש אליו כלל לולא הפרוגרמה שלו, המציגה עמדה פולקלוריסטית מגובשת והינה הפרוגרמה היחידה שנשמרה בארכיון מהשנה הראשונה לקיומה של החברה.

התכנית שהתווה יעקב פארמן: פולקלוריסטיקה שמעולם לא קרמה עור וגידים

השרירותיות המאפיינת עבודה ארכיונית, ובפרט את העבודה בארכיון ידע עם, התבררה לי במלוא עוצמתה כשניגש אלי גיל וייסבלאי, שקטלג את ארכיון החברה, ובידו שלושה דפים שסבר כי הם עשויים לעניין אותי. הייתה זו תכנית פעולה לחקר הפולקלור, הרצאה שנישאה ב־5 בינואר 1943 בגימנסיה הרצליה, פרי עטו של יעקב פארמן, שהייתה מאוחסנת בארכיון של יום־טוב לוינסקי (חלק מארכיון ידע עם שטרם קוטלג באותה עת). פארמן נזכר בפרוטוקולים בסך הכול פעמיים. בפרוטוקול ישיבת ההנהלה הזמנית של ידע עם מ־2 במרץ 1943 שמעו הנוכחים מפי לוינסקי על הקמת המחלקה לפולקלור, ועל עמידתו בראשה, ונזכר כי פארמן, שחברותו אושרה באותה ישיבה, הציע לממן קובץ שיעסוק במחקר פולקלורי. מצוין עוד כי במסגרת אירוע הקמת המחלקה לפולקלור 'התקיימה הרצאה של יעקב פארמן על כיוון הפעולה והרצאה נגדית של דר' לוינסקי'.⁶³

שוליותו של פארמן בפעילות ידע עם מעלה שאלות חיצוניות לטקסט: עד כמה הדברים שביטא תואמים את העמדה של יתר אנשי החברה? אם אמנם היה פארמן פעיל בראשית דרכה של החברה, מדוע לא המשיך? האם לתוכן ההרצאה הנגדית היה חלק בכך? מכיוון שאנו חסרים נתונים הקשורים על הקהל שנכח בפגישה, על התגובות לדברים וכיוצא בזה, חשוב להבין את מי או את מה ניסה פארמן לגייס, ואולי מכך יובן מדוע הועדפו אפשרויות אחרות, שייתכן שעלו בהרצאה העלומה של לוינסקי.

פארמן נולד בוואלין, גדל בבית דובר עברית ועבר לאודסה, שם היה מפעילי הפלג העברי של 'פועלי ציון' (וממייסדי 'רדיקל פועלי ציון'). הוא היה אוטודידקט, בעל אוסף אמנות וספרייה שהכילה 18 אלף ספרים. את התמונות שאסף וחלק מהספרים הביא עמו ארצה על סיפון האנייה 'רוסלאן' ב־1919. הוא נודע גם בזכות כתביו ומחקריו האשורולוגיים, והיה מיווד עם כמה מהפעילים החשובים בידע עם, לרבות סלושץ ולוינסקי. עם זאת הוא לא זכה להכרה כלשהי בגין פעילותו הפולקלוריסטית, ונראה שנבחר להיות דובר באירוע משמעותי כמו הקמת המחלקה לפולקלור בשל קשריו עם לוינסקי וסלושץ, שקיוו אולי לזכות בתמיכתו החומרית במפעלם הצעיר.

בהרצאתו בחר פארמן להעלות על נס את ייו"א, גוף שפעילותו הפולקלוריסטית זכתה להתייחסויות מועטות בלבד מצד יתר אנשי ידע עם, בין השאר בשל אופיו הלא ציוני. ניכר שפארמן הציוני היה מודע לקושי בתרגום הפעילות בידיש של ייו"א

לחברה עברית (שלתחייתה היה מגויס). לפיכך, לצד ההצבעה על חשיבותה של יו"א, פארמן מיהר לקבור את הארגון (בראשית 1943!):⁶⁴

גזירת השמד על יהדות אירופה [...] החריבה גם את מפעל יו"א על כל המוסדות היקרים והאספים החשובים [...] מי יודע אם נשאר משהו שריד מכל אלה, אבל ערכו ההיסטורי של המפעל הזה הוא גדול מאוד ועל חרבותיו יצמח בעתיד מפעל חדש בבוא גאולת האנושות של אירופה המשועבדת. בעבודתנו לעתיד נצטרך להקדיש כמה ישיבות מיוחדות לשם הערכת הישגיה של חברת יו"א.⁶⁵

שיח הגאולה האוניברסלי-המרקסיסטי המשתקף כאן היה שגור אצל מי שהשתייך לפלג הרדיקלי של 'פועלי ציון', באופן שיכול להסביר גם את חיבתו המפתיעה לכאורה ליו"א. ברם הניסיון של פארמן להקים מפעל מחקרי על חורבות מה שהיה, תוך אמירת 'קדיש' על יו"א, אין פירושו שהוא ראה בגיוס של יו"א 'שכפול' ללא שינויים, שהרי כל 'תרגום' פירושו שינוי:

לכאורה יכולה להצטייר במחשבה אפשרות קלה – לקבל מהמוכן את תכנית הפעולה של יו"א, על הנסיון הרב של פעולתה של המחלקות (סקציות) והמוסדות שלה: כזה ראה וקדש! אך אפשרות זו מופרכת מהרבה בחינות. יש הבדל יסודי בין יו"א שעמדה על בסיס התרבות שביידיש ואילו החברה של התרבות שלנו עומדת על הבסיס של התרבות העברית.⁶⁶

פארמן נגע בבעיה הנוצרת בתרגום מידיש לעברית.⁶⁷ אולם הוא עשה דבר נוסף. הוא הבחין בין יו"א 'שעמדה על בסיס התרבות שביידיש', דהיינו התרבות שבתוך השפה, ובין התרבות 'שלנו', ש'עומדת על הבסיס של התרבות העברית'. לפארמן היה ברור שהתרבות מחוברת לשפה, אבל הוא בחר להשתמש במילות יחס שונות כדי להגדיר את מערך הקשרים בשני המקרים, זה של התרבות 'שביידיש' וזה של התרבות

64 על יו"א תחת הכיבוש הנאצי, והמעבר של המכון לניו יורק, ראו קוזניץ, יו"א, עמ' 181–189.
65 מסמך זה נמצא בארכיון יום-טוב לוינסקי (לא מקוטלג). ציטוט זה וכל הציטוטים שלהלן נלקחו ממנו, ראו ארכיון לוינסקי.

66 שם.

67 יש להבחין בין הגישה המאומצת כאן לתרגום, בהשראת הסמיוטיקה המטריאלית מבית מדרשו של מישל קאלון, המחברת בין 'שחקנים' אנושיים ולא אנושיים, לבין תרגום בין שפות כמו בגישתו של ריקר, ראו ריקר, על התרגום. התרגום אינו מתרחש רק בממד שבין 'קהילות לשוניות' שונות, אלא מתקיים בכל פעולה שמשנה כוחות ומתמידה מצבי עניינים. במובן זה, התרגום כתופעה לעצמה לא מתנסח כאן באופנים 'נורמטיביים' המאפיינים את השיח של פול ריקר, דהיינו כבעיה או כאתגר.

העברית. בעוד שתרבות היידיש עומדת רק על השפה, 'התרבות שלנו', לשיטתו, לא ניתנת לרדוקציה והיא אינה יכולה להיות נפרדת מן השפה.

בהמשך פארמן הוסיף והדגיש את ההבדלים בין שתי 'התרבויות': היידיש 'ראשית' הארכאולוגי מתחיל מראשוני הספרים בעברייטייטש שמלפני מאות שנים אחדות, ואילו התרבות העברית היא בת 4000 שנים!⁶⁸ כאן אף ביתר שאת, נראה שפארמן הבחין בין התרבות העברית ובין היצירה ביידיש, שכן הוא נמנע מלהעלות את אפשרות קיומה של 'תרבות יידישית'.⁶⁸ לאחר שפסל את התפשטות ידע עם לעיסוק בתפקידים פדגוגיים ו'ממלכתיים', הדגיש פארמן כי:

היתה רבה הצלחתה של יידיש במדעים לידע עם, בהיסטוריה ובחקר הווי היהודי. ובמקצועות אלה יש לנו הרבה ללמוד מדרכי פעולתה והישגיה של יידיש. ומלבד יידיש עלינו גם להתחשב עם מפעלו של דר' מכס גרונוולד. הוא ייסד בגרמניה בשנת 1898 את החברה Gesellschaft für jüdische Volkskunde ומשנת 1900 הופיע ה'ז'ורנל [...] של החברה, שהמשיך בקיומו עד 1937.⁶⁹ הוצאה זו ויתר ספרי החברה הזאת כדוגמת ה'יידיש בלעטר' – הם אוצר בלום לידע עם ועלינו יהיה לתרגם אותו לעברית ולהמשיך את מפעלם, אבל בלשון העברית וברוח התחיה העברית.⁷⁰

ההבחנה של פארמן בין התרבות המושמדת ובין תרבות 'עם עתיד' ניכרת מהשימוש בפעלים בזמנים שונים. אולם פארמן הראה שקיימת זיקה בין 'שתי התרבויות', ושניתן לייצר המשכיות ביניהן. כלומר, ניתן לתרגם לשפה העברית את המפעלים שהתקיימו בגרמנית וביידיש, ובהמשך להן לפעול 'ברוח התחיה העברית'. יודגש כי פארמן לא הבחין בין שתי השפות, גרמנית ויידיש, שזכו מצדו ליחס זהה כנשאות של ידע. באשר לפעולה 'ברוח התחיה העברית', פארמן הגדיר במפורש שתי מטרות לחברה לידע עם: ראשית, 'כנוס נכסי הרוח של העם העברי מכל הדורות, העדות, הקהילות, התנועות והמפלגות שבא"י ובארצות הגולה, בין מחומר שבכתב ובין מפי העם ומאוצר הזכרונות [...]'.⁷¹ כמטרה שנייה הציע פארמן לקרוא לריכוז אנשי

68 שם, ארכיון לוינסקי. עמדה זו עקבית גם עם כך שפארמן התנגד לרעיון של תרבות שומרית מדוברת, שקדמה לתרבות האשורית-העברית. ראו את דבריו בקובץ לכבודו: דברי הערכה, עמ' 35.

69 פארמן טעה – ה'מיטטיילונגן' (Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde) האחרון של גרונוולד ראה אור ב-1929. טעותו מותירה רושם שגוי, שהוצאתו של כתב העת לאור הופיעה על ידי האנשלוס שבעטיו עזב גרונוולד את אוסטריה.

70 שם, ארכיון לוינסקי.

71 שם. בתיאור זה פארמן מציין 'עם עברי', אך הוא אינו מעלה על דעתו לייצר סימטריה עם

המדע שבתחום, שיפעלו גם להכשרת חוקרים צעירים, תוך הצעה של תכנית פעולה מפורטת.

פארמן לא הסתפק בתכנית כינוס חובקת כול, אלא ראה צורך להפיץ את החומר המכונס אל מעבר לחוג החוקרים האליטיסטי. עמדה זו עולה בצורה ברורה עוד יותר בתכנית הארגונית שייעד לידע עם, דהיינו חלוקה לשלוש ועדות: ועדה יישובית (שזה לא מכבר הוקמה), ועדה לפולקלור, וועדה להיסטוריה ואתנוגרפיה. הצירוף של היסטוריה ואתנוגרפיה היה נהוג גם בפטרבורג וגם בוויילנה, וכן – כפי שראינו בפרק הראשון – גם בחברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה בירושלים. פארמן היה מודע כמובן לקיומה, אלא שהוא לא היה מודע לזניחת האתנוגרפיה על ידה, ובהתייחסו ליחסים שבין החברה לידע עם לבינה הוא ציין כי 'טובים השניים מן האחד'. ההבחנה בין אתנוגרפיה לפולקלור מתבססת על כך, שפארמן ראה בפולקלור תחום הקשור רק לספרות עממית שבעל פה, בעוד שהאתנוגרפיה תיעדה את התרבות העכשווית באמצעות שאלונים, הקמת ארכיון וכו'. לוועדה לפולקלור ייעד פארמן תכנית כינוס מפורטת של היצירה הספרותית-העממית בלקסיקון שיחולק לסוגות שונות. את הצורך בלקסיקון כזה הצדיק פארמן בכך שקבצים רבים אחרים כללו לטעמו חומר 'מפוזר, בלתי-מצוי, ספרותי יותר מדי, כך שאין הפצתו בעם מרובה'.⁷² שוב הודגש אפוא הצורך בהנגשת החומר המכונס לציבור הרחב.

אף שעוד קודם להרצאתו הוקמה בידע עם ועדה לעדות המזרח, פארמן בחר בדרך אחרת: 'לכל ועדה וועדה שלנו יש לצרף ב"כ העדות השונות', הדגיש והוסיף כי 'המטרות של [החברה] מייצגות את האינטרס הכללי של התרבות העברית, של התחיה העברית אבל ביחד עם זה צריכה לבוא ההדגשה על אפיה העממי. אין המפעל אקדמי [...]'. פארמן הוסיף כי 'לכל "מקרא" של מקורות דיאלקטים שונים ינתן "תרגום" עברי. מטעם זה יש להתנגד לארגון ועדות על פי העדות'.⁷³

בשם ה'אינטרס הכללי של התרבות העברית' הכפיף פארמן 'דיאלקטים' של עדות שונות (ללא הבחנה בין יהודים דוברי גרמנית, יידיש, ערבית ולאדינו) ל'אוניברסליות' העברית, ובתייגו את השפות של העדות כדיאלקטים כונן את 'העדות' כקבוצות חלקיות ופגומות.⁷⁴ הוא לא אפשר ל'דיאלקטים' לעמוד בפני עצמם; ייעודם היה

היידיש, ובהתאם לכך לזהות 'עם יידי', כפי שעשו חלק מהפולקלוריסטים היידישסטיים וכפי שהדבר עולה בכותרת ספרו של גוטסמן, ראו גוטסמן, האומה היידיית.

72 שם, ארכיון לוינסקי. לא ברור אם דרויאנוב, כמי שפעל ברוח התחייה העברית, היה בעיני פארמן 'ספרותי מדי' כשכתב את ספר הבדיחה והחידוד.

73 שם.

74 נראה שאמירתו הנודעת של מכס ויינריך, שפורסמה ב'יווא בלעטר' (1945), כי 'א' שפראַך

להיתרגם, להיתמר ואולי אף, בסופו של דבר, להיטמע בשפה העברית. בסיכום דבריו גרס פארמן:

[...] בועידת ייו"א הראשונה סיכם המנוח [יעקב זאב] לצקי־ברטולדי את נאומו בברכה משולשת: 'ידישע ארבעט, ידישע שיינקייט, ידישע וויסענשאפט' ואנו נסיים בברכה משולשת עברית: תחי התרבות העברית בת 4000 שנה בעבר!; תחי התחיה העברית בא"י – בהווה!; ותחי יהודה ממלכת תרבות וקדמה – בעתיד.⁷⁵

הברכה של לצקי־ברטולדי התייחסה במודע לעניין המעמדי (הפועל היהודי). קטגוריזציה זו אבדה לחלוטין בתרגום של פארמן. גם הגישה האסתטית והיחס למחקר הוחלפו, ופארמן בחר להעלות על נס את השפה העברית (הנזכרת בהקשר לתרבות העברית ולתחיה העברית), וכן – בפעם היחידה בנאומו באופן כל כך מודגש – את הטריטוריה (פעם באזכור של ארץ ישראל ופעם בהתייחסות ל'יהודה ממלכת תרבות וקדמה'). נראה אפוא שאם המדע של היידיש נועד לשרת את הפועל היהודי ולחשוף את יופיה של היהדות, אצל פארמן התרבות העברית אמורה לעבור טרנספורמציה, באמצעות התחיה העברית, לטובת הטריטוריה לעתיד לבוא. עמדתו של פארמן הייתה נאמנה – יותר מכל עמדה אחרת שעלתה בפולקלוריסטיקה הציונית של שנות הארבעים – לתפיסתו של הרדר שנדונה בפרק הראשון. מפתיע אפוא שתפיסתו שאבה מפעילותה הפולקלוריסטית של ייו"א, שלכאורה עומדת הרחק מעמדה זו.

הבחירה של פארמן לרתום את הפולקלוריסטיקה של ייו"א לפעילות ידע עם (בחירה הגיונית, לאור התשתית המחקרית הענפה שהניחה ייו"א בחקר הפולקלור בין שתי המלחמות),⁷⁶ וההתייחסות לעשייה הפולקלוריסטית שהתגבשה במרכז אירופה סביב דמותו של מקס גרונוולד, היו יוצאות דופן בקרב אנשי ידע עם.⁷⁷ באופן מעשי, הקשרים של ידע עם עם ייו"א ועם גרונוולד היו תקינים, אבל ניכר שלוינסקי, מנהלה של המחלקה לפולקלור, גייס מודלים אחרים לטובת החברה. כמה חודשים לפני הקמת המחלקה לפולקלור, שבה הרצה פארמן את הרצאת הפתיחה ולוינסקי את

איז אַ דיאַלעקט מיט אַן אַרמיי און פֿלאַט' – כלומר: שפה היא דיאלקט עם צבא וצי – כיוונה בדיוק אל התפיסה שפארמן מייצג כאן.

שם. 75

על מפעלה הפולקלוריסטי של ייו"א ראו קוזניץ, ייו"א; בירן, ורבלונסקי; גוטסמן, האומה היידיית.

77 גרונוולד, שחי באותה עת בירושלים, היה מצוי בקשרי התכתבות עם אנשי ידע עם, אך הם עשו מעט מאוד כדי לקרב אותו לפעילויותיהם. על גרונוולד והפולקלוריסטיקה שייסד ראו להלן בשני הפרקים הבאים.

הרצאתו הנגדית העלומה, כבר נקבעו עובדות המעמידות את הרצאתו של פארמן באור אופוזיציוני: בישיבה המתועדת השלישית של 'אספת המיסדים של החברה העברית לידע עם', שנערכה באוקטובר 1942 בבית הקפה הוותיק ג'ונסקי,⁷⁸ נבחר ועד זמני שכלל את סלושץ כיו"ר, רפאל סופרמן כסיו"ר, לוינסקי כמנהל, משה שלוש (1868–1966) כגזבר,⁷⁹ ואהרוני כמזכיר. בפגישה נכח גם מנשה מני (1889–1978), שהיה לפעיל מרכזי בידע עם.⁸⁰ פירוט התפקידים מלמד שלוינסקי כבר התבסס בתפקיד הביצועי המשמעותי בחברה. באותה פגישה סיפר לוינסקי לנוכחים על יזמות להקמת מחלקה לחסידות ומחלקה לעדות המזרח (לשם כך התקיימה פגישה בביתו של הרב הראשי, הרב טולידאנו). מכאן שעוד קודם להצעותיו של פארמן באשר לחלוקה לוועדות, פעלו אנשי ידע עם בדרך שונה. כפי שפארמן עצמו העיד, הקמתה של 'ועדה יישובית' (או כפי שהיא נקראה, 'ועדה לתולדות היישוב') הייתה עובדה קיימת, אולם התעמקותו של פארמן בסוגיית העדות והתנגדותו לוועדות עדתיות נבעה מדאגתו לאינטרס 'הכללי', שעלול היה להתמוסס מול אינטרסים פרטיקולריים לכאורה. העובדה שנוציגי העדות לא היו חלק מהוועדות 'הרגילות' (דהיינו, הוועדות ה'אוניברסליות'), ובמקום זאת מוקמו ב'מובלעות', מלמדת על קיומן של היררכיות אחרות מאלו שהתווה פארמן: בעוד ה'דיאלקט' היידי יכול היה להתמקם בתוך המחלקה לפולקלור ('הרגילה'), ה'דיאלקט' הספניולי התגדר בוועדה ייחודית לעדות המזרח. באותו אופן, גם הפולקלור החסידי לא ייצג את הפולקלור היהודי 'הכללי' של ידע עם.

וכך, גם אם הייתה תמימות דעים בשלב הקמת ידע עם באשר למחויבות לשפה העברית בת 4,000 השנה, לא התממשה ההיררכיה שפארמן הגדיר באמצעות השפה. גורמים אחרים בידע עם הצליחו לעדן את המעבר 'הבין-תרבותי' (הדו-לשוני), ומעולם לא הציגו אותו באופן כל כך דיכוטומי. אחת הסיבות לכך היא שהפולקלור שהודגש בידע עם לא עבר דרך השפה באופן שהוא היתרגם אצל פארמן, וגם לא דרך הטריטוריה הפיניקית של סלושץ (שהתעלמה כליל מתרבות היידיש). לא בכדי המודל של יו"א,

78 בית הקפה 'ההונגרי', שנקרא על שם בעל הבית מרדכי ג'ונסקי ולא על שם העיר הצפונית, היה מקום מפגש של אמנים ושל 'דור הסופרים הוותיק' (פיכמן, למדן, לחובר ואחרים), ראו כרמיאל, בתי הקפה, עמ' 217.

79 משה שלוש נולד ביפו, למד בבית ספר כ"ח ובבית הספר הגבוה למסחר במרסיי. דוד תדהר מציין כי שלוש 'היה מפעילי תנועת המכבי ולמען הסרת החיץ מבין העדות האשכנזית והספרדית לשם איחוד שלם של העם העברי בארצו, מה שהגשים גם בנשואיו'. שלוש שימש בתפקידים ציבוריים שונים, ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 955.

80 מנשה מני נולד בחברון, שבה פעל במגוון תפקידים חינוכיים וציבוריים. עבר לתל אביב ב-1921, ובין שלל תפקידיו הציבוריים כיהן כחבר מועצת העיר. הוא כתב על יהדות המזרח ועל הווי העיר חברון, ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 295.

שהתבסס על פולקלור לשוני משותף, לא הנחה את פעילותו של לוינסקי; אפשר שבשל כך לא מצא פארמן את מקומו בפעילות ידע עם. באופן בלתי צפוי, לוינסקי שלמד בוויילנה ושירת בצבא הפולני בקרבות נגד הצבא הרוסי,⁸¹ לא נהה אחר ייו"א שפעלה בכור מחצבתו. כפי שנראה להלן, הוא נשא את עיניו לדמותו של אנ־סקי, שעשה למען האיכרות הרוסית וביסס את הפולקלור היהודי על פעילות אתנוגרפית בוואלין, שבה נולד פארמן.⁸² אנ־סקי נזכר לראשונה בפעילות ידע עם כמה חודשים לפני הרצאתו של פארמן, בהתייחס לדמותו של שמואל שרירא.

שמואל שרירא: איש המשלחת של אנ־סקי, איש חקר התנ"ך

בפגישה שבה הודיע לוינסקי על הקמת המחלקה לעדות המזרח, הוא סיפר על קיומה של פגישת מאספים שנערכה בביתו ב־3 בספטמבר 1942 בנוכחות 30 איש. פגישה זו הייתה הפעילות הראשונה של לוינסקי יום, וכן הפעילות הראשונה של החברה שעסקה במישרין בפולקלור. בהיסטוריה 'הרשמית' של החברה (אותה חוברת שנוכרה לעיל, שבה נסקרו ארבע השנים הראשונות של פעילות החברה), מצוין תחת הכותרת 'חוג המאספים והסתעפות העבודה', כי:

פעולתה הראשונה של החברה היתה לארגן חוג של אנשים פעילים ומאספים. לשם זה התקימה מסיבה א' ביום 4 בנובמבר 1942, בבית הדר' יו"ט לוינסקי, נכחו 30 איש. התגלגלה שיחה על תפקידי החברה (יו"ט לוינסקי) דרכי איסוף של ש. אנ־סקי (ש. שרירא ז"ל) וחוגי המאספים של יו"א (עסקן יו"א פאלק הלפרן ז"ל).⁸³

לא ברור אם מדובר בבלבול תאריכים או בטעות של הרושם, או שהתקיימו שתי פגישות של חוג המאספים – הראשונה ב־3 בספטמבר והשנייה חודשיים אחר כך. הלפרן (היילפרין) (1876–1945), היה איש חינוך, סופר, מחבר ספרי לימוד ומתרגם פורה לידידיש; קודם לעלייתו ארצה ב־1938 היה פעיל בסביבות וילנה, בין השאר במסגרת יו"א.⁸⁴ סיפורי חלם וחכמיה, שפרסם בעברית במספר רב של מהדורות,

81 לבנה, לוינסקי.

82 ישראל ברטל כתב אחרי מותו של לוינסקי כי 'לנגד עיניו [של לוינסקי] עמדה תמיד דמות מפעלו הגדול של ש' אנ־סקי', ברטל, ידע עם, עמ' 55.

83 אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 66, עמוד 5 בחוברת.

84 לעקסיקאן, דריטער באנד, עמ' 128–131.

הסתמכו על ספריית המכון הווילנאי.⁸⁵ מעצם שיתופו בפעילות ידע עם ניתן ללמוד על כך שמורשת יו"א לא זכתה להתעלמות מוחלטת מצד אנשי החברה.⁸⁶ אולם לצד יו"א עולה דמותו של אנ־סקי,⁸⁷ אשר ללא ספק היה מושא להערצתם של לוינסקי ופעילים אחרים בחברה. כפי שניתן לראות, אנ־סקי גויס לפעילות החברה לראשונה (באופן מתועד) בתיווכו של שמואל שרירא. מעמדו של שרירא נבע מהיותו המזכיר האישי של אנ־סקי בעונת המשלחת השנייה, ומכאן שיכול היה להרצות על המשלחת של אנ־סקי ממקור ראשון. לפי יצחק גור־אריה, חבר המשלחת, שניהם חיברו את השאלון האתנוגרפי 'חיי אדם' עוד ב־1911.⁸⁸

אף שאני חולק את שם משפחתי (הנדיר) עם מזכירו של אנ־סקי, אין קשר בין שרירא לילד ווהלין, שעברת את שמו משרייר, לבין הצד הליטאי של משפחתי. אולם אין להוציא מכלל אפשרות, שהתעניינותי בדמותו מושפעת מעובדה מקרית זו. מכל מקום, ההתמקדות בדרכו חושפת אותנו לקשרים בין מורשת אנ־סקי ובין הפעילות של ידע עם. נוסף על כך, לבטיו של שרירא מאירים את הקשיים הנובעים מגיוסו של אנ־סקי לפולקלוריסטיקה עברית, קשיים שלוינסקי ואחרים נדרשו להתמודד עמם. שרירא עצמו עמד בצומת שבין הנהייה אחר המקרא ובין הנהייה אחר הפולקלור, שלרוב באו אצלו האחת על חשבון השנייה, ומבחינה זו עמדתו שונה מזו של פארמן, שניסה לייצר רצף עברי בן אלפי שנים.

בפרפרזה על 'הדיבוק', דמותו של שרירא נעה בין יותר מ'שני עולמות', ומסלול חייו המפותל ממחיש את הוורסטיליות האידאולוגית של בני דורו לא פחות ממסלול חייו של אנ־סקי: הוא נולד בסלאבוטה (ווהלין) ב־1883, וגדל בסביבה דתית בטרם עבר לאודסה ב־1900, שם למד בישיבה של הרב צ'רנוביץ ('רב צעיר') לצד ביאליק וקלזנר.⁸⁹ משם הרחיק עד פטרבורג ל'בית המדרש לחכמת ישראל', מיסודו של הברון גינבורג, ובהמשך למד מקרא באוניברסיטאות פרייבורג ושטרסבורג, אותן עזב בשל המלחמה. לאחר המלחמה העולמית הראשונה התמקד בחינוך ברשת 'תרבות', וכמנהל הגימנסיה ברוז'ין. לצד פעילותו ה'עברית', דחף להקמת עיתונים מקומיים בידיש, וכתב ב'אנציקלופדיה היהודית הקצרה בלשון הרוסית'. יוצא אפוא, שבאירופה

85 היילפרין, חלם וחכמיה.

86 יעקב צדקוני, שהיה פעיל מרכזי בידע עם, שימש גם כנציג יו"א בארץ ישראל.

87 על אנ־סקי ראו נוי, אנ־סקי; רוסקיס, ש' אנ־סקי; ספרן וזיפרשטיין, העולמות; ספרן, אנ־סקי.

88 גור־אריה, אתנוגרפיה, עמ' 61.

89 על שרירא ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 1033; איילון, שמואל שרירא. דמותו של שרירא מוארת בסיפורים שונים שכתבה בתו, שושנה שרירא וכן במכתביה, כפי שעולה בשני ספרים שהוציאה לאור נכדתו, הכוללים אזכורים ביוגרפיים נרחבים, ראו אלגור גורפינקל, שמואל שרירא.

היה פעיל בחוגים יהודיים שהעניקו לגיטימציה לשלוש שפות – עברית, יידיש ורוסית.

אולם עם עלייתו לישראל ב-1925, זנח שרירא את עיסוקיו הפולקלוריים ועבר להתמקד בתחומים שבהם השפה העברית עמדה במרכז – כאיש חינוך שהיה ממקימי הגימנסיה נורדיה ומנהלה הראשון, ובפרט בעיסוקו בהוראת ספרות עברית קדומה. יחד עם שמואל הר הוציא לאור ספר מבוא לספרות עברית עתיקה, המוקדש ברובו לספרים החיצוניים. בהקדמה מציינים הכותבים –

אנו מדברים, אפוא, בספרנו על היצירות הישראליות העתיקות, שנכתבו בלשון העברית וכן גם בשפות אחרות, ומשום כך היינו צריכים אולי לקרוא לספרנו בשם: 'מבוא לספרות הישראלית העתיקה'. ואולם מכיון שרוב החומר הספרותי, שאנו דנים בו כאן, נכתב עברית, קראנו לו בשם: 'מבוא לספרות העברית העתיקה'.⁹⁰

ידידו של שרירא, זלמן רובשוב, שניסה להסביר את המעברים של שרירא מחקר המקרא לחקר הפולקלור, ובחזרה לעיסוק במקורות עבריים עתיקים משעלה לארץ, מזכיר את השכלתו של שרירא במקרא, קודם ב'בית המדרש לחכמת ישראל' ובהמשך 'מפי חוקרי מקרא הקתוליים והפרוטסטנטיים באוניברסיטאות שבפריבורג ובסטרסבורג, ובמיוחד מפי הפרופסור ו' נובק, בעל הארכאולוגיה המקראית [...] היה [...] עורך מחזור הפרושים המדעיים, שנחשבו אז לספרי היסוד של הפרשנות המדעית'.⁹¹

תמיהתו של רובשוב על המעברים בחייו של שרירא יכולה להיות מוסברת במעמדה של השפה בכל אחד מתחומי עיסוקו: העברית כשפה קדומה כתובה, לעומת הפולקלור שנוגע בשפות חיות בפיהם של אנשים. לא בכדי מציינ שרירא בהקדמה שלעיל את העדפת העברית כבסיס לדיונו ולא את הטריטוריה הארץ-ישראלית, שהייתה מצריכה אותו להידרש לשפות אחרות שבהן נכתבו כמה מהספרים החיצוניים.

עיסוקו של שרירא בפולקלור לא התחיל עם המשלחת של אניסקי אלא קודם לכן, כשסייר בארץ ישראל ובמזרח התיכון בשנת 1911 ואסף פולקלור מפי קהילות יהודיות שונות לרבות שירים בערבית של יהודים מדמשק.⁹² שרירא ניגש לחקר הפולקלור

90 הר ושרירא, מבוא, עמ' ב.

91 רובשוב, בפתח הספר. ספר זה (שרירא, מבוא לכתבי הקודש) יצא לאור אחרי מותו של שרירא, והיה לספר היסוד ללימוד המקרא בבתי הספר במדינת ישראל הצעירה.

92 לא ידוע אם הוא רשם את הדברים, על כל פנים הוא העביר את השירים שקלט לבני משפחתו בביצוע. כך סיפרה לי נכדתו של שרירא, אילת אלגור-גורפינקל, שירשה את ארכיונו והכירה את השירים שאסף מפי אמה, הסופרת שושנה שרירא. אלגור הכירה, למשל, גרסה דמשקאית בערבית של הפיוט 'אחד מי יודע', בלי לדעת ערבית כלל. את הדברים האלה שמעתי מפיה בשיחה טלפונית ב-10 בינואר 2010. אני מודה לה מקרב לב על נדיבותה.

שנתיים קודם שהצטרף למשלחת של אנ־סקי, וזיהה אותו גם מחוץ לתחום מושבה של יהדות מזרח אירופה – במקרה זה בערבית־יהודית, שפה שגם בה גלום פולקלור יהודי. אנשי ידע עם, גם אם ידעו זאת, התעלמו מכך. ככלל, חלקו של שרירא בפעילות ידע עם היה קטן אף שהצטרף לחברה בשלב מוקדם מאוד,⁹³ ובאחד הפרוטוקולים הוא נזכר ברשימת החברים שהוצעו לוועדת הארגון והתעמולה.⁹⁴ עיקר תרומתו היה בכך שהוא נתן גושפנקא לגיוס אנ־סקי לידע עם, מה שמצא את ביטויו בהספדו בישיבת המועצה של החברה.⁹⁵ בעוד פארמן ניסה לגשר בין עבודותיו שהתמקדו בספרות המזרח הקדום ובין חקר הפולקלור באמצעות שפה אחת (כשהתרבות הגלותית בידיש נזקקה לתרגום), שרירא ראה את המזרח הקדום דרך השפה העברית ולא יכול היה לעשות כן בחקר הפולקלור, שנתפס אצלו כרב־לשוני. הצטרפותו לפעילות החברה לידע עם, לאחר שנטש את העיסוק בפולקלור מזה שני עשורים, עשויה ללמד על שינוי בעמדתו הפולקלוריסטית כתוצאה מהדיעות שהגיעו מאירופה. אנשי ידע עם נאחזו בשרירא בעיקר מכיוון שהיווה סוג של 'שריד קדוש' שבא במגע עם אנ־סקי, האיש שבפעולותיו הפולקלוריסטיות סימל את אחדות העם היהודי והיווה מופת לחבורה שהתגבשה בתל אביב.

אם שרירא סייע לאנשי החברה לגייס את אנ־סקי לפעילותם, מאליה עולה השאלה, מה מצאו פעילי החברה דווקא באנ־סקי? האם הפולקלוריסטיקה של אנ־סקי הציעה מענה לבעיות שהעסיקו אותם? אילו בעיות? עד כה ראינו כיצד סלושץ, פארמן ושרירא תמרונו בין תפיסות שונות של פולקלוריסטיקה ואתנוגרפיה במעבריהם מ'הגולה' לידע עם. כל אחד מהם שילב את העברית במפעל זה באופנים שונים: סלושץ ושרירא חשפו חלק מהבעיה של פולקלוריסטיקה מבוססת שפה עברית, ואילו פארמן הציג פתרון רדיקלי, שבו השפה העברית הועמדה אל מול תרבות היידיש. כאשר דנים בדמויות אלו לצד דמותו של לוינסקי – כולם אוגדו יחד ברגע ההקמה של ידע עם – עולה חיבור מידי ביניהם: ארבעתם עסקו לא רק בפולקלור אלא גם בתרבות העברית

93 ראו פרוטוקול ישיבת הוועד הזמני של החברה לידע עם, 22 בדצמבר 1942, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 52.

94 פרוטוקול ישיבת ההנהלה, 26 באוקטובר 1943, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 52.

95 בישיבת המועצה של החברה לידע עם מ־8 ביוני 1944 ספד לו סיו"ר החברה, רפאל סופרמן, ראו א"ע, סדרה ראשונה, תיק 52. באופן חריג, הנוסח של ההספד מופיע בפרוט רב, ומוזכר חלקו במשלחת האתנוגרפית של אנ־סקי. סופרמן הכיר את שרירא גם כפעיל רשת בתי הספר 'תרבות'. ואמנם בתו של שרירא, הסופרת והעיתונאית שושנה שרירא, שנכחה בהספד של אנשי ידע עם, כתבה על כך לבן זוגה (12 ביוני 1944) וציינה כי 'המורה רפאל סופרמן אמר דברים פשוטים ויפים' – שרירא וכהן, והיו הנעליים, עמ' 68.

הקדומה.⁹⁶ בד בבד עם תרגום תפיסות שונות של חקר הפולקלור מאירופה למציאות של היישוב, תפיסותיהם הונעו גם על ידי היחסים שבין שני תחומי דעת אלו. ייתכן שאם נברר את היחס בין תחומים אלו במקרה של לוינסקי, נוכל להבין טוב יותר מה הניע ועיצב את הפולקלוריסטיקה של ידע עם.

יום-טוב לוינסקי: אשורולוגיה, פולקלוריסטיקה וילנאית ומורשתו של אנ-סקי

כפי שראינו לעיל, סלושץ עסק במספר רב של תחומים, לרבות בתרבות העברית הקדומה ובקשריה עם התרבות הפיניקית. ושלא כמו שרירא, שנע בין פולקלור לחקר הספרות העברית עתיקה, פארמן ידוע בראש וראשונה כאשורולוג וכמי שחקר את המקרא והכיר את שפות המזרח הקדום על בורין. כמוהו גם לוינסקי התחיל את דרכו כאשורולוג, ובמסיבה לכבוד ספרו של פארמן (פירושו לספר נחום) הוא מצוטט באמרו: 'אני רוצה לברך את פארמן לא כפולקלוריסט אלא כאשורולוג'.⁹⁷ את עבודת הדוקטור שכתב לוינסקי באוניברסיטת ליאז' הוציא גיל וייסבלאי מאחד מארגזי הארכיון דפים-דפים. היה זה חיבור בצרפתית על החיתים, וניכר שהוא עשה שימוש בעיקר במקורות מקראיים, אבל גם במקורות בשפות אחרות של המזרח הקדום. בדברי הברכה שלו לפארמן מקונן לוינסקי על מצבם העגום של לימודי האשורולוגיה בארץ ומתוודה:

כשבאתי ארצה לפני עשרים ושתים שנה חשבתי שאוכל להמשיך ולהשלים את ידיעותי [באשורולוגיה], אולם לצערי נוכחתי, כי לא היתה כל אפשרות לעשות זאת לכן התיאשתי ופניתי לפולקלור [...]⁹⁸

לצד נהייתם אחר מחקר אתנוגרפי של קהילות יהודיות בנות זמנם, עסקו ארבעת החוקרים הללו גם בחקירת טקסטים עבריים קדומים בהקשרן של שפות ותרבויות המזרח הקדום. העיסוק במזרח הקדום מבטא תפיסה טריטוריאלית, שעמדה ביסוד מחקריהם בבואם לדון בתרבות העברית 'בת ה-4000 שנה'. לעומת זאת בשיח הפולקלורי שלהם באו לידי ביטוי תפיסות שונות בנוגע ליחס שבין השפה העברית לפולקלור:

96 חקר הפולקלור וחקר המקרא, ובכלל זה חקר המזרח הקדום, היו שזורים זה בזה כפי שמראה עלי יסיף. אולם במקרה שלפנינו, סלושץ, פארמן, שרירא ולוינסקי היו מחויבים לגרסאות מאוד ספציפיות של התחומים, והתבססו על רעיון תחיית השפה העברית. השוו יסיף, מחקר חלק א, עמ' 4-16. יסיף, מחקר חלק ב, עמ' 4-16.

97 דברי הערכה, עמ' 19.

98 שם, עמ' 20.

שרירא זיהה כמה שפות שונות שעליהן מושתת הפולקלור היהודי, וכשהשתקע בארץ השקיע את כולו בשפה העברית ונטש את עיסוקיו הפולקלוריסטיים; סלושץ לעומתו לא התמודד (לכאורה) עם אותן בעיות, משום שבתמונת עולמו הוא יכול היה לראות ביהודי לוב ויהודי ג'רבה את יהודי המזרח הקדום, ולכן עיסוקו האתנוגרפי לא הופרד מעיסוקו הארכאולוגי. הבעיה שנובעת מכינון פולקלוריסטיקה עברית זכתה אפוא לביטויים שונים ולהתמודדות שונה על ידי סלושץ, פארמן ושרירא. לוינסקי, לעומתם, לא השתית את הפולקלוריסטיקה שלו על השפה העברית למרות מחויבותו העקרונית כלפיה.

אפשר שלוינסקי שיתף פעולה עם חתן השמחה, פארמן, כשהציג את המעבר שלו מאשורולוגיה לפולקלור כתוצר של עלייתו ארצה ב־1935, לאחר גמר לימודיו בבלגיה. אולם בדומה לסלושץ ושרירא, לוינסקי התעניין בשני התחומים עוד קודם לכן. חיבורו הפולקלוריסטי הראשון היה מאמרו על 'היהודי הנצחי' שהופיע בכתב עת עברי שערך בבלגיה, 'מאזניים';⁹⁹ לפי זאב לבנה, נושא המאמר הוצע לו על ידי פרופסור אנטישמי באוניברסיטה הפולנית בוויילנה.¹⁰⁰ כמו כן לוינסקי פרסם מאמרים, בעיקר על הפולקלור הפלמי, בעיתון בלגי בידיש.¹⁰¹ ואמנם גם אם בוויילנה לא עסק באופן אקטיבי בפולקלור, אין כל ספק שנחשף שם לפולקלוריסטיקה עוד קודם שעזב לבלגיה. דוד תדהה, שהיה פעיל מרכזי בידע עם, כותב שלוינסקי, שנולד בזמברוב ולמד בגימנסיה של עיר המחוז לומז'ה, יצא ללימודים מתקדמים בשנת 1924/1923. לפי תדהה, לוינסקי —

למד במחלקה ההומניסטית של האוניברסיטה הפולנית בוויילנה, הוצא משם בגלל עבודתו הצינונית (יושב ראש הסתדרות הסטודנטים הצינוניים 'ארץ ודרור', חבר הוועד של הסתדרות המורים העברים בליטה המרכזית ובוועד למען האוניברסיטה העברית בירושלים, עם ד"ר יוסף רגנסבורג, חייקל לונסקי ואחרים).¹⁰²

אזכורו של יוסף רגנסבורג ממחיש שלוינסקי הסתובב במחיצתם של אנשי התחייה

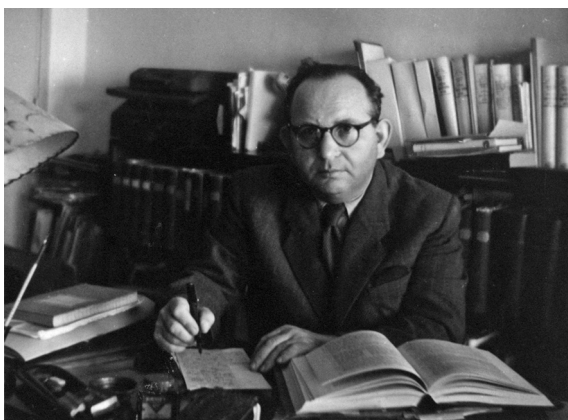
99 לוינסקי, היהודי הנצחי. דו־שבועון זה יצא לזמן קצר בעריכה של לוינסקי ושל י"י גלס. בנייר המשרדי שלו מצוין כי זו 'הבמה העברית היחידה במערב אירופה'. כתב העת לא האריך ימים, בין השאר בשל סכסוך שנתגלע בין שני העורכים. מספר מכתבים ופרוטוקולים של מערכת דו־השבועון נמצאים בארכיון לוינסקי.

100 לבנה, לוינסקי, עמ' 4.

101 למשל יום־טוב לעווינסקי, 'ווינאכט מנהגים און אבערגלויבן אין בעלגיע', בעלגישע נייעס; לעווינסקי, 'פארוואס זיינען אלטע פרויען מכשפות? (פון דער סעריע: ערציילונגען און לעגענדעס פון פלעמישען פאלקלאר)'. גזירי עיתון ללא תאריך בארכיון לוינסקי שבא"ע.

102 תדהה, אנציקלופדיה, עמ' 1391.

העברית בזמן לימודיו בוויילנה (לוינסקי היה פעיל במפלגת 'פועלי ציון' עוד בלומז'ה).¹⁰³ אולם שרוב שמו של חייקל לונסקי – הספרן האגדי של ספרית שטראשון בוויילנה שנרצח על ידי הנאצים, מהאישים המובילים בחברה ההיסטורית-האתנוגרפית על שם אנ-סקי בוויילנה¹⁰⁴ – ממחיש שהחשיפה של לוינסקי לפולקלור ומשיכתו לתחום אירעו עוד קודם שנתקל במצב 'העגום' של האשורולוגיה בארץ. לוינסקי, שנאלץ לעזוב את וילנה לטובת לימודי המזרח הקדום בבלגיה, ודאי זכה לעמוד על הפעילות הפולקלוריסטית של החברה על שם אנ-סקי (בתקופה שקדמה להקמת יו"א, שנוסדה רק ב-1925). העובדה שלוינסקי הכיר מקרוב את חייקל לונסקי משמעה שהוא היה חשוף להערצה בממדים מיתולוגיים לאנ-סקי, דמות שלוינסקי קרוב לוודאי לא הכיר.¹⁰⁵ אם אמנם לוינסקי נהה אחר היהודי הנצחי בעקבות דברים שהשמיע פרופסור אנטישמי, הוא במידה רבה הלך בעקבות אנ-סקי שחפש את הנצחי שביהודי.¹⁰⁶



יום-טוב לוינסקי
(ארכיון דוד תדהר,
הספרייה הלאומית
בירושלים)

103 רגנסבורג (1879–1930) היה רופא במקצועו, ראו מוהרר וווב, מדריך, עמ' 230. ביאליק הדגיש את מרכזיותו בשדה הספרות העברית, ראו ביאליק, 'הספרות והסופר העברי – פתיחה לועידת הסופרים בת"א, סיון תרצ"א', www.benyehuda.org/bialik/dvarim_shebeal_peh35.html

104 גוטסמן, האומה היידית, עמ' 78.

105 על ההערצה שרכש חייקל לונסקי לדמותו של אנ-סקי, ראו לונסקי, אנ-סקי.

106 המחקר של היהודי הנודד – אגדה נוצרית המציגה את היהודי באורח שלילי או לכל הפחות באופן בעייתי – וההתעמקות של לוינסקי באופן בו התיאור הנוצרי מוצא את ביטויו בפולקלור היהודי, דומה לחקירה של האופן בו עלילות דם משתקפות בפולקלור היהודי, כפי שאנ-סקי כתב בעיתון נרודניקי – דברים המצוטטים על ידי בנימין לוקין: 'זהו פולקלור של בלבול ואימה, המדגים בפנינו את המצב הרוחני של אומה שלמה, נרדפת, מבועתת, וחסרת כל', לוקין, אקדמיה, עמ' 290 (תרגום שלי).

אגדת היהודי הנצחי (התרגום שלוינסקי העדיף ליהודי הנווד) העסיקה את לוינסקי במשך עשרות שנים אחרי שעזב את וילנה, וחשפה אותו לפולקלור שאינו נשען על השפה העברית. גלית חזן-רוקם מציינת שלוינסקי אסף כל פיסת מידע הקשורה לאגדה, אם ממקורות נוצרים ואם ממקורות יהודים במקומות שונים באירופה – אוסף הממוקם היום במרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית.¹⁰⁷ העניין של לוינסקי ביהודי הנצחי הוביל אותו למחזות קונקרטיים (בלגיה, במאמרו הראשון), אולם מעצם מהותו של נושא מחקרי זה, נראה שלא מונחת כאן תפיסה המזהה את הרוח היהודית עם טריטוריה מסוימת אלא דווקא עם היעדרה. חקר היהודי הנצחי אינו מעניק מעמד מיוחס לשפה כזו או אחרת, אף שהאגדה נדונה במחקרים רבים ובנוגע למיקומים קונקרטיים.¹⁰⁸ מכאן שהמעבר של לוינסקי מאשורולוגיה לפולקלור, בניגוד לתפיסה של פארמן, הוא מעבר מעיסוק בשפות לעיסוק בתרבות חוצה לשונות ולהדגשת פרקטיקות חוץ-לשוניות.

אם כפי שעולה כאן, לוינסקי נחשף לפולקלור יהודי בוילנה כתוצאה מלימודיו שם וכתוצאה מקשריו עם חבורה הנאמנה למורשתו של אנ-סקי, עלינו לברר מה בפולקלוריסטיקה של אנ-סקי נמשך גם בעבודתו של לוינסקי. יזכר שלוינסקי לא נתקל באנ-סקי 'הרוסי', והקשר שלו אתו תווך דרך עדת מעריציו בוילנה, שפגשו את אנ-סקי בתקופת חייו האחרונה שלאחר מהפיכת אוקטובה, אחרי שעניינו בפולקלור הרוסי-האיכרי כבר הועם, ואחרי שהתקרב ליהדות ולציונות.¹⁰⁹

אנ-סקי גילם בדמותו סוג של יהודי נודד, שישן אצל חבריו או במלונות זולים, ללא בת זוג קבועה ומעותיו במזוודתו.¹¹⁰ כאשר ארגן את המשלחת שאנשי ידע עם העריצו, הוא ניסה למצוא בתנועה שלו לפודוליה ולוהלין וחזרה לפטרבורג את הארכיטיפ היהודי באמצעות דה-קונטקסטואליזציה של פרקטיקות לשוניות ואחרות עמן נפגש במשלחת המחקר, ובאמצעות רה-קונטקסטואליזציה שלהן במוזאון היהודי בפטרבורג.¹¹¹ אנ-סקי, שהקליט קולות של יהודים, הפך אותם לנגישים מכל אתר.

107 חזן-רוקם, היהודי הנווד, עמ' 191–192.

108 במחקר של אגדת היהודי הנווד רווחת ההתייחסות למופע הפרטיקולרי של האגדה: היהודי הנווד בבלגיה, היהודי הנווד בפנינגה, היהודי הנווד בשבדיה וכולי, כפי שעולה למשל בכמה מהמאמרים בקובץ שלהלן: חזן-רוקם ודאנדס, היהודי הנווד.

109 ההתקרבות של אנ-סקי לציונות התרחשה בעיקר בשנה בה היה בוילנה, ועוד קודם כשהעלה את אפשרות הקמתו של מוזיאון לאמנות יהודית בירושלים. ראו לוקין, אקדמיה, עמ' 304–306; ספרן, ציר זמן, xxviii.

110 ספרן, אנ-סקי; זיפרשטיין, מבוא.

111 ראו לעיל בפרק השני כיצד פיתה אנ-סקי אישה בקרמניץ לשיר לפני מכשיר ההקלטה (בלי שתהיה מודעת לקיומו). התהליכים הכרוכים במעבר מביצוע חד-פעמי להצגתו בפורמטים שונים נדונו לפחות מאז הופעתה של האסכולה ההקשרית בפולקלור, והם עולים בצורה

לוינסקי, כמו אנ־סקי, לא חיפש יהודי המעוגן בטריטוריה מסוימת; שניהם נהו אחר מהות הנמצאת מעבר למופע הקונקרטי של היהודי, אם בדברים שבעל פה או בכתב במקרה של אגדת היהודי הנצחי, ואם על גבי סלילי 'אדיסון' שלכדו את קולותיהם של יהודי פודוליה לנצח. מכיוון שאנ־סקי זיהה באיכרים את המעמד המהפכני, כחלק מהשתייכותו לסוציאל־רבולוציונריים, ולאור ההשפעה של תפיסות אתנוגרפיות־רוסיות (לרבות קשריו עם האנתרופולוג היהודי־רוסי ליב שטרנברג),¹¹² הוא הדגיש במחקריו 'הרוסיים' את הפולקלור הרוסי שבאיכרות. תפיסה זו שימשה אותו גם כשניסה להגדיר את הפולקלור היהודי ופנה למוצאו בפניות 'הנידחות' של מזרח אירופה, אצל יהודים שלתפיסתו טרם הושפעו מהמודרנה.

בכרך ה־15 של כל כתבי אנ־סקי כונסו כמה מאמרים שכתב על פולקלור ואתנוגרפיה בין 1908 ל־1920, רובם תורגמו לידיש מרוסית.¹¹³ מאמרים אלו מצביעים על ניסיונו של אנ־סקי לעמוד על טיבו של העם היהודי כישות לאומית אחת (יודישע פאלק), תוך עמידה על ייחודיותו של הפולקלור היהודי. במאמר הראשון בכרך זה ('אנ־סקי און דער סאציאל פאליטישער פאלקלאר') ממסגר חיים ז'יטלובסקי (1865–1943), ידידו של אנ־סקי וחבר לדרכו הפוליטית, את עשייתו הפולקלוריסטית של אנ־סקי מבחינה פוליטית־השוואתית. אולם בממד ההשוואתי העולה ממאמריו של אנ־סקי בכרך זה אפשר לראות אמצעי שנועד להעצים את סגוליותו של הפולקלור היהודי, הנובע בין השאר מהמגע עם עמים אחרים — למשל במאמר העוסק בעלילות דם ('בלוט־בלבולים אין דער יודישער פאלקס־שאפונג'). ניכר שההשוואה היא עבור אנ־סקי קרדום לחצוב בו, ולמעשה הוא מבקש לעמוד על מהותו של הפולקלור היהודי כישות חוצה תקופות ומקומות.

עיסוקיו הפולקלוריסטיים של לוינסקי בין המלחמות התבססו על הנחות היסוד של אנ־סקי. כמוהו הוא יצר שיח מודרניסטי אוניברסלי על בסיס פרובינציאליזציה וזיהוין של מסורות,¹¹⁴ אולם באופן שונה: השיח הרוסי, האוניברסלי והמהפכני של אנ־סקי פונן בהוויה הרוסית של פטרבורג על ידי פרובינציאליזציה של האיכר הרוסי, והשיח היהודי האוניברסלי שלו התבסס על פרובינציאליזציה של ווהלין ופודוליה; לעומת זאת לוינסקי, בכתבו על היהודי הנצחי (האוניברסלי?) ובמאמריו על הפולקלור

מובהקת בדיונה של ברברה קירשנבלט־גימבלט במורשת ובפרקטיקות של הצגת חומרים במוזיאונים, ראו קירשנבלט־גימבלט, תרבות.

112 על שטרנברג והאנתרופולוגיה הרוסית ראו רודי, שטרנברג; קאן, שטרנברג.

113 אנ־סקי, פולקלור.

114 בהתבסס על המסגרת המחשבתית המועילה שהציעו באומן ובריגס, ראו באומן ובריגס, קולות.

הפלמי ב'בלגישע שטימע' (הקול הבלגי), ערך פרובינציאליזציה של הבלגים.¹¹⁵ עבור שניהם שירתה הפרובינציאליזציה את האוניברסליזציה: אנ־סקי לא גייס כספים והטריח חוקרים על פני אלפי קילומטרים רק כדי לספר את סיפורם של יהודי פודוליה באופן קונקרטי — שאיפתו הייתה לספר סיפור 'כלל יהודי';¹¹⁶ זאת ועוד, כפי שמראה גבריאלה ספרן, אנ־סקי ביקש לתעל את הפולקלור היהודי ליצירה מודרנית, כמו שנהג במחזה פרי עטו 'הדיבוק'.¹¹⁷ בכך היה אנ־סקי שונה מחוקרי פולקלור יהודי שפעלו לפניו בפולין, או מחוקרים בני־זמננו כמו חיה בר־יצחק, שבמחקרה על הפולקלור של יהדות מזרח אירופה מפגינה את הקשר האימננטי בין הפולקלור והסביבה.¹¹⁸

גישתו של אנ־סקי, שהתבססה על יחס מטונימי, לא פעלה בחלל ריק והתממשה בפרויקטים לאומיים נוספים במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, שאנסקי היה מודע להם היטב.¹¹⁹ בפרויקטים אלו נעשה שימוש בשיח על אונטיות, שבו התנועה אל הפרובינציאליזציה שיחקה תפקיד חשוב: מזיהוי האיכרות עם הפולק על ידי הרדו,¹²⁰ דרך המקרה הפיני, שבו הפולקלור הלאומי הפיני זוהה במקרה של קאלולה

115 דרך אחת להבין את המהלך של לוינסקי ואת הפרובינציאליזציה הנוצרת בדיון ב'יהודי הנצח' במקרה שלו, היא להעמידו מול הגישה שננקטת על־ידי גלית חזן־רוקם באחד ממחקריה האחרונים על 'היהודי הנווד', ראו חזן־רוקם, 'יהודים כגלויות. בעוד שאגדת היהודי הנווד הנוצרית, בהקשריה הטרומ־מודרניים, מכוננת את היהודים כפרובינציאליים (כפי שחזן־רוקם מראה). לוינסקי נוקט בפרובינציאליזציה של הבלגים, שלה הקשרים בתרבות הצרפתית, העולים באופן כמעט גרוטסקי בספרו של ז'ול ורן 'דוקטור אוקס'. חזן־רוקם, לעומת זאת, מתייחסת לפיגורה של היהודי הנווד בהקשר של ניידות (mobility) — מושג שהוא מסממני המודרנה, ועוד יותר בשיח הרפלקסיבי — מסממני הפוסט־מודרנה. זאת ועוד, בהתייחסותה לדימוי היהודי הנווד כדימוי אירופי, חזן־רוקם לוקחת חלק בפרובינציאליזציה של אירופה, תוך כדי פירוק האוניברסליות היהודית, ראו צ'קרברטי, פרובינציאליזציה; באומן ובריגס, קולות.

116 באופן דומה, גם בספרו על נוראות מלחמת העולם הראשונה, הגדוש בהבחנות פולקלוריות, אנ־סקי לא רק נוגע ביהודים שפגש באופן קונקרטי בגליציה למשל, אלא מאפיין בכלליות את היהודים, את האנטישמיות, את אנשי הצבא ואפילו את טבע האדם, ראו אנ־סקי, חורבן. ספרן, אנ־סקי.

117 גישה קונקרטיה כזו מאפיינת חוקרים שכתבו באותה תקופה בפולנית: בנימין וולף סגל, רגינה לילינטאל ואחרים, ראו בר־יצחק, חלוצים, עמ' 15–17; 158–160; גולדברג־מולקביץ, נושאים אתנוגרפיים. בעבודותיה על פולקלור יהדות פולין, בר־יצחק אינה מכפיפה את התיאורים הקונקרטיים שהיא מביאה כדי לסרטט יהודי כללי באופן שמשוחרר ממופעים קונקרטיים, ראו בר־יצחק, אגדות; הנ"ל, התיישבות.

119 המודעות ההשוואתית של אנ־סקי לפולקלור של עמים אחרים עולה בברור במאמרו 'דער יודישער פאלקס־גייסט און זיין שאפען', ראו אנ־סקי, פולקלור, עמ' 15–26.

120 ראו למשל בנדיקס, אותנטיות.

עם חבל קרליה,¹²¹ והזיהוי של הפולקלור האירי עם מערב אירלנד הקלטי,¹²² ועד הנטייה של אלן וג'ון לומאקס לבסס את התרבות העממית האמריקנית על אסירים שחורים בדרום ארצות הברית.¹²³ בכל המקרים הללו הודגשו מבעים שונים שתיאורם האירי מהות לאומית באופן רחב יותר. על מנת להפוך תיאור מטונימי שכזה לבר קיימא, עשרות מתווכים שיתפו פעולה. כך גם במקרה של אנ־סקי: שותפים רבים היו מעורבים בהפיכת המופעים החד־פעמיים של ווהלין ופודוליה לניצוצות המאירים את הישות היהודית בכללה – החל בטכנולוגיה שהייתה מעורבת בעבודת המשלחת, דרך מערכי ההפצה של החומרים שנאספו, ועד אנשי הרוח שמימשו שוב ושוב את היחס המטונימי שאנ־סקי התווה. מובן שהיו גורמים שלא שיתפו פעולה עם תפיסה זו, כמו שרירא שלאחר השתתפותו במשלחת פנה לעניינים אחרים, וכמו פארמן שבנאומו לא הזכיר את אנ־סקי או את המשלחת, וגם לא את החברה הווילנאית על שם אנ־סקי, והתרכז בעיקר בייור"א ובשפה העברית. הייתכן שאנ־סקי נזכר בהרצאה 'הנגדית' של לוינסקי? בין כך ובין כך, אפשר להצביע על קשר ישיר בין החברה ההיסטורית־האתנוגרפית הווילנאית על שם אנ־סקי ובין פעילותה של ידע עם, למשל בדמותו של יצחק ברוידס (1879–1946), שהיה בין פעיליה המרכזיים של החברה הווילנאית והתגייס בהתלהבות למען ידע עם. בדומה לסלושץ, שרירא, פארמן ולוינסקי, ברוידס עזב את מזרח אירופה ב־1923 לפני הקמת ייור"א.¹²⁴ במכתב ארוך ומפורט להנהלת ידע עם, מ־23 באוקטובר 1943, תיאר ברוידס את שיטות העבודה והארגון של החברה הווילנאית:

[...] בתור אחד מחברי הועד של החברה היהודית ההיסטורית־אתנוגרפית בוילנה, אני מציע לכם את תכנית הפעולה כפי התקנון של החברה הנ"ל. הפעולה של החברה היהודית ההיסטורית־אתנוגרפית בוילנה חולקה לסקציות [...] ¹²⁵

השימוש בפועל 'מציע', כמו גם ההזדהות של ברוידס 'בתור אחד מחברי הועד', נתנו לאנשי ידע עם גושפנקא כממשיכי דרכה של החברה הווילנאית, ובתמורה הם האצילו

121 אנטונו, מסורת.

122 גיולן, פולקלור אירי.

123 פיילין, לומאקס.

124 גוטסמן, האומה היידית, עמ' 77, 103. בדברי ההספד של בנו, אברהם ברוידס, לא ניתן למצוא התייחסות לפעילותו הפולקלוריסטית, אלא בעיקר התייחסויות לעסקנותו הציגנית בליטא עד עלייתו בתרפ"ד. ראו בתוך ברוידס, אגדות. למרות זאת דוד תדהר מצייין כי ברוידס 'עזר לש. אנ־סקי ביסוד החברה ההיסטורית האתנוגרפיה היהודית, שימש כמנהל המחלקה לפולקלור ואסף קרוב לאלף שירים, פזמונים, בדיחות ומימרות מההוי היהודי', תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 921.

125 אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 1.

סמכויות לברוידס.¹²⁶ ברוידס הזכיר במסמך שחיבר את החלוקה של החברה הווילנאית לסקציות שונות, חלוקה שהלכה למעשה הפרידה בין חקר הפולקלור להיסטוריה. חלוקה זו היא שהתממשה (ולא התפיסה שפארמן ביקש להנחיל), שכן המחלקה לתולדות היישוב (כלומר ההיסטוריה שבה עסקה החברה) עמדה לצד המחלקה לפולקלור. גם אם אנשי ידע עם לא התנכרו ל"י"א, ברי שההשראה לפעילותם לא נבעה מארגון זה אלא מדמותו של אנ־סקי, המוזכרת בפעילות ידע עם שוב ושוב וקרוב לוודאי שעלתה גם בהרצאתו העלומה של לוינסקי – החור השחור המונח במרכז הדיון כבסיס מטונימי לדיון בתהום הפעורה בין הפולקלוריסטיקה היהודית במזרח אירופה (בין המלחמות) לבין זו של ידע עם.

מדוע ביכר לוינסקי לגייס לטובת החברה לידע עם את החברה ההיסטורית והאתנוגרפית על שם אנ־סקי בוילנה, חברה מקומית ובוודאי מינורית, ולא את י"א שהייתה משמעותית בהרבה מבחינת היקף פעילותה? כאמור, לוינסקי לא נחשף כלל ל"י"א כשלמד בוילנה, שכן ארגון זה הוקם כמה שנים אחרי שעזב לבלגיה. זאת ועוד, עליית י"א עמדה בתחרות עם החברה ההיסטורית והאתנוגרפית על שם אנ־סקי. לפיצול בין שני גופים אלו, שפעלו באותה עיר, חברו גורמים אידאולוגיים לצד גורמים אישיים, והפיצול היה בעל השלכות על גיוס הפולקלוריסטיקה הווילנאית לפעילות של ידע עם בתל אביב. לדברי ססיל קוזניץ, החברה ההיסטורית-אתנוגרפית שהקים אנ־סקי בוילנה ב־1919 הייתה פלורליסטית באופייה (על פי דרישתו של אנ־סקי), ואפשרה לחברים שהיו בעלי אידאולוגיות מתחרות לדור במשותף תחת קורת גג אחת. למרות זאת הנהגת החברה זוהתה עם התנועה הציונית.¹²⁷ החברה, שסבלה מקשיים כלכליים, הייתה עדה ב־1925 לצמיחה של י"א, גוף שזוהה עם גישות אוטונומיסטיות, בונדיסטיות ואחרות. שניים ממקימי י"א – מקס ווינרייך וזלמן רייזן – היו פעילים בשני הארגונים, והוועדה האתנוגרפית פעלה בתחילה תחת חסות משותפת. לפי קוזניץ, ההצלחה הראשונית העצומה של י"א יצרה קרע בין שני הגופים, שהתחרו על עזבונו היוקרתי של אנ־סקי (עזבונו שהטריד גם את החברה ההיסטורית והאתנוגרפית בירושלים).¹²⁸ ב־1934 הועברו כל נכסי החברה על שם

126 ב־5 בנובמבר 1943 קיבל ברוידס ייפוי כוח רשמי מידע עם כ'חבר הוועדה לרכוז החומר ההיסטורי של הקהלות וההוי היהודי בתפוצות – לאסוף ולרכז בשמנו חומר מתאים לתפקידי הוועדה'. הוא אף הרצה על 'בעלי המלאכה במלחמתם נגד הפלוטוקרטיה' בנשף פולקלור שהתקיים בחסות ידע עם, התאחדות החייתיים ומלאכת המחט בארץ ישראל, ב־18 ביוני 1944, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 2.

127 קוזניץ, מורשת אנ־סקי.

128 גורמים בחברה הווילנאית ראו את עצמם כיורשים של אנ־סקי, שכן החברה הוקמה על ידו ונשאה את שמו. החברה הייתה מקורבת מאוד לחיי הקהילה הווילנאית, וראתה את העיזבון

אנ־סקי לרשות הקהילה הווילנאית. ראשי החברה העדיפו להיות נתונים לשליטתה ובלבד שלא יבלעו בתוך ייו"א. אנשי החברה ראו במושג 'קהילה' עניין מקומי, ועסקו בשימור הארכיון של יהודי וילנה, ואילו אנשי ייו"א הדגישו את היותם גוף על־מקומי המסתמך על כספים מיבשות שונות; ובמילותיו של רייזן (המהדהדות את תפיסת העולם של דובנוב): קיבוץ גלויות אינטלקטואלי למען האומה היהודית הבינלאומית.¹²⁹ עבור ראשי החברה על שם אנ־סקי, ההתכנסות בוילנה העידה על חשיבותה של וילנה כמיקרוקוסמוס של העולם היהודי. התפיסה השמאלנית של ייו"א, ששמה דגש על העולם החילוני בתרבות היידית, נתפסה על ידיהם כאנטי־ציונית.¹³⁰ לדידה של קוזניץ, דימויו הפאן־יהודי של אנ־סקי ותפיסתו בדבר אחדות הישות היהודית, נותרו המורשת העיקרית של החברה.

אפשר לתהות כיצד מורשת של 'פאן־יהדות ואחדות הישות היהודית' יכולה לנבוע מהעיסוק בעיר וילנה, אולם גם כאן שבה ועולה תפיסה תרבותית מטונימית: וילנה של החברה שקולה לעצירות של ווהלין ופודוליה במקרה של אנ־סקי; וכמותן, בכוחה להאיר את הישות היהודית כולה. בניגוד לגישה מטונימית זו, המבוססת על מופעים של הרוח היהודית שכל אמירה עליהם מוחלת על הרוח היהודית כולה, הפולקלור של ייו"א נסמך על היידיש, במידה רבה באופן אקסקלוסיבי.¹³¹ לא בכדי, בתרגמו את מורשת ייו"א הדגיש פארמן את השפה העברית, מכיוון שהוא היה שותף לעמדה שהשפה עומדת במרכז חקר הפולקלור.

כיצד אם כן גויס אנ־סקי, המזוהה עם פעילות פולקלוריסטית בעיקר בפטרבורג ומעט בוילנה, לידע עם בתל אביב? אף שהמלחמה שמה קץ לפעילות ייו"א בוילנה, אופיו הבינלאומי של המכון אפשר לו להמשיך את פעילותו באמריקה, ולכן לא ניתן

כרכוש הקהילה. אנשי ייו"א לעומת זאת ראו את עצמם כגוף היחיד שיכול לשמר את העיזבון. ירושת אנ־סקי עמדה גם במוקד חלק מפרסומי החברה לידע עם, ועיזבונו המשיך להעסיק אותם. ארכיון החברה הווילנאית נמצא היום בתוך ארכיון ייו"א בניו יורק.

129 קוזניץ, מורשת אנ־סקי, עמ' 341.

130 קוזניץ מבקרת את התפיסה העצמית של אנשי החברה ומציינת שתחומי העיסוק שלהם היו רחבים בהרבה מציונות גרידא, וכללו אלמנטים ממחקר היידיש, מחקר תלמודי וכולי; אולם דומה שהיא מאפיינת באופן מצמצם את הציונות באותה תקופה. הגישה 'הקתולית' כהגדרתה של פעילות האיסוף של החברה לא סתרה בהכרח את האידאולוגיה הציונית; פעילותם של אנשי ידע עם ממחישה זאת טוב במיוחד, אף שהיא נעשתה כבר בתקופה בה הגשמת הציונות בא"י הפכה לחזות המובהקת של התנועה הציונית.

131 אף שאנשי ייו"א היו קנאים ליידיש, הם התעניינו גם בפולקלור של קבוצות יהודיות מרוחקות. אולם היה זה היוצא מן הכלל המעיד על הכלל — הניסיון לבסס זהות על שפה. ההמחשה הברורה ביותר לכך היא העובדה, שהוועדה האתנוגרפית הייתה חלק מהסקציה הפילולוגית. ראו מוהרר וווב, מדריך, עמ' 314–315.

להצביע על המשכיות מפעל זה בתל אביב (כפי שגרס פארמן).¹³² לחברה על שם אנ-סקי לא היו 'יורשים טבעיים', ולכן יוצאי וילנה הציונים, שהספיקו לעזוב את העיר לפני השמדתה של הקהילה היהודית (מרבית יהודי וילנה נרצחו לפני הפתרון הסופי), יכלו לתרגם את המורשת המכילה של אנ-סקי לטובת פעילות פולקלוריסטית-ציונית בתל אביב.¹³³ סייעה בידם נטישת האתנוגרפיה על ידי החברה הירושלמית – אנשי הרבעון 'ציון', שעמדו בקשרים עם החברה ההיסטורית והאתנוגרפית של ורשה (ששאבה את השראתה מהחברה הפטרבורגית, ובמיוחד מדמותו של דובנוב, ולא מזו של אנ-סקי). בעוד 'ייו"א' של מקס ויינרייך עברה לפעול בניו יורק, החברה לידע עם יכולה הייתה לרשת בלי מאבק את החברה הווילנאית על שם אנ-סקי, ולהמשיך בחיפוש אחר ניצוצות שיאירו את הישות היהודית בכללה מבסיסם בתל אביב. כפועל יוצא מכך, ראתה החברה העברית לידע עם באנ-סקי את הגיבור שלה, והמשיכה לעסוק בצוואתו גם בפרסומיה.¹³⁴ הגיוס הראשוני של אנ-סקי לפעילות ידע עם נעשה אפוא באמצעות דמויותיהם של ברוידס ושרירא, שניהם חברי ידע עם, ואימוץ המבנה הארגוני של החברה הווילנאית.

גם אם אנ-סקי, והחברה הווילנאית שעל שמו, עמדו במרכז ההרצאה 'הנגדית' (או שמא, ה'מתנגדת') של לוינסקי, הפרקטיקות העיקריות שהנחו את הפולקלוריסטיקה של ידע עם היו קרובות הרבה יותר ל'ייו"א', וככלל הן אפיינו את הפולקלוריסטיקה היהודית-הפולנית ולא את המשלחת הפטרבורגית של אנ-סקי.

איסוף-כינוס: החיפוש אחר מקום פעילות

הפעילות הראשונה של לוינסקי הייתה הקמת חוג מאספים, ללמדנו כי אמנם אנשי ידע עם התנתקו מ'ייו"א' מבחינה אישית ומוסדית, אך לא כן בכל האמור לשיטות הפעולה, שהיו דומות לשיטות שהונהגו בקרב פעילי 'ייו"א'. ססיל קוזניץ מראה שבייו"א נזנחה הפרקטיקה של משלחת (אקספדיציה) היוצאת לשדה לטובת הקמת רשת של אספנים (זאמלערס), בשל העלויות הכספיות הגבוהות של ארגון משלחות. השימוש באספנים

132 קוזניץ, 'ייו"א'.

133 ביטוי לתפיסה מכילה כזו ניתן למצוא אצל ברוידס, שהציע באספה הכללית הראשונה של החברה לידע עם (ט"ו בשבט תש"ד) לתת 'תשומת לב מיוחדת לאסוף החומר העממי מהווי הארצישראלי הנוצר בארץ, המכיל בתוכו קבוצים מכל תפוצות הגולה'. פרוטוקול האספה, 9 בפברואר 1944, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 52.

134 ראו למשל גור-אריה, אנ-סקי; לרשימה זו צורף נספח ובו צוואתו של אנ-סקי בתרגום לעברית.

הפך את יו"א לארגון שבכוחו להניע את ההמונים.¹³⁵ אליבא דרוני בירן, אנשי יו"א בפולין הדגישו את האיסוף כחלק מרכזי של מלאכתם, וחלקו על אנשי יו"א בניו יורק, ונציגם המובהק י"ל כהן, ששמו דגש על מחקר שיטתי ואיסוף סלקטיבי.¹³⁶ המדריך של יו"א לאספן, שהודפס לראשונה ב-1929,¹³⁷ מלמד על התכנית המחקרית המקיפה שעמדה ביסוד עבודתם – רחבה בהרבה ממה שהציעו אנשי ידע עם, לרבות התייחסות לקטגוריות מחקריות שנדחקו החוצה בעבודתה של ידע עם, במיוחד, חלוקה קפדנית לסוגות. המדריך של יו"א הדגיש את הטריטוריה הספציפית, הקרקע עליה צומח הפולקלור, כהיבט מרכזי בפולקלור היהודי. לעומת זאת אנשי ידע עם מסמסו בהדרגה את הטריטוריאליזם הארץ-ישראלי (וכן את הטריטוריות הגלותיות), ועברו למחקר פולקלוריסטי מושתת זיכרון, שנועד להדגיש את אחדות הרוח היהודית שנתפסה במונחים לאומיים. בניית אחדות לאומית זו באה גם על חשבון הדגשת מאפיינים מעמדיים, שהייתה שגורה ביו"א לגבי הפולקלור של ה'אונטערוועלט' – פולקלור של גנבים למשל, שהיה מעמודי התווך של הפולקלוריסטיקה בידיש בכלל, ובמיוחד בקרב החוג הפולקלוריסטי שהתגבש בוורשה.¹³⁸ למרות הבדלים מהותיים אלו, פרקטיקת האיסוף מילאה כאמור תפקיד חשוב בידע עם; אך כפי שנראה בהמשך, תחת ידיו של לוינסקי היא קיבלה פרשנות אחרת לגמרי.

מובן מאליו שכל פעילות אספנית מחייבת מקום שבו יכונסו החומרים. בניגוד לאלמנטים אחרים במפעל הכינוס, כמו 'ספר האגדה' או 'ספר הבדיחה והחידוד', המאפשרים לקיים פעילות מחקרית בספרייה פרטית או ציבורית, או כמו פגישות עבודה שניתן לקיים בבתי קפה, כינוס פולקלוריסטי המושתת על איסוף מצריך מקום לפעילות, בדומה לצורך של אנ-סקי במוזיאון בפטורגרה, שבו כונסו החומרים שנאספו במשלחת המחקר.¹³⁹ לא בכדי מציאת מקום פעילות הייתה לאחד הנושאים הראשונים שעלו על סדר יומם של חברי הוועד הזמני של ידע עם. בפגישות החברה שנערכו ב-24 בנובמבר 1942 בקפה עטרה, וחודש אחר כך, ב-22 בדצמבר, בקפה פלטין, עלה שוב ושוב כישלון השגת דירה לפעילות.¹⁴⁰ הדו"ח החרیف של הוועדה לארכיון, שבו קראו

135 קונוניץ, יו"א, עמ' 72-80.

136 בירן, ורבלונסקי.

137 הוועדה האתנוגרפית, המדריך לאספן. תודה לרוני בירן על ששלחה לי העתק של מסמך זה.

138 ראו בדיונו של גוטסמן על לעהמאן ועל גראובארד: גוטסמן, האומה היידית, פרקים 1-2.

139 לוקין, אקדמיה, עמ' 296-302.

140 הישיבה בקפה פלטין, שבה אושרו 32 חברים, מספקת תמונה מהימנה של רשימת פעיליה הראשונים של החברה: סלושץ, פרופ' היינריך לוה, ד"ר אהרון פירסט, סופרמן, לוינסקי, ארנסט, צדקוני, אהרוני, ש' ארנון, ד"ר ש' אייזנשטדט, ש"ח קוק, ח' ווינה, א' רוזנפלד, ש' איינהארן, נ' לבנה, הרב מ' יעקבזון, ד"ר מ' זגורודסקי, ד"ר משה ירדני (רחובות), א' בליי-

ברילינג, קרסל ואחרים לעצור את האיסוף עד שיוסדר הארכיון, נגע על כן בעצבים חשובים. באחד המכתבים הראשונים שנכתבו בשם החברה (ונשתמרו בארכיון), פנה לוינסקי להנהלת 'אוהל שם' בתל אביב, בבקשה להקצות עבור ידע עם אכסניה זמנית:

חברתנו נוסדה בסוף שנת תש"ב והציגה לה למטרה לאסוף מפי העם חומר לפולקלור יהודי המקיף את כל ההוי של עמנו בארץ ובגולה, ע"י מגע תמידי עם כל בני העדות אשר בארץ, בלי הבדל השקפה ותנועה [...] החוסר בדירה מעכב בעד עבודתנו שכבר הכתה גלים בת"א וכל יום ללא פעולה גורר אחריו אבדות דלא משתכחין. ועל מי מוטלת איפוא החובה לאסוף ולרכז את החומר שהזכרנוהו לעיל, אם לא עלינו הישוב העברי בא"י, ההולך ומתערה בארץ המולדת? ואימתי תעשה עבודה זו אם לא עכשיו, כשאלפי קהילות הקודש עלו על המוקד ולגרדום?

בטוחים אנו שעבודתנו לכנס באהלי שם את יפיפותו של שם ואורחות חייו תהיה לתפארת הישוב העברי וזכות זו תתגלגל על ידכם.¹⁴¹

הצורך בדירה הוצג על ידי לוינסקי כתנאי בסיסי לפעילות, ובדבריו הודגש תזמון העבודה של החברה – גדיעת מקום מושבה של יהדות אירופה. מבחינה זו, החיפוש אחר מקום היה במובן מסוים גם חיפוש מטפיזי אחר נקודה ארכימדית, שתחבר בין הקהילות שנעקרו ממקומן ובין ההשתרשות באדמת 'המולדת'. האירוניה המתריסה של לוינסקי בסוף דבריו מלמדת על נהייתו אחר 'יפיפותו של שם', העומדת בפני עצמה גם ללא הטריטוריה של קהילות הקודש באירופה. כמו אנ־סקי שיכול היה לנייד את 'יפיפותו של שם' מפודוליה לאוהלי שם בפטרוגרד, כך גם לוינסקי נדרש לכל הפחות לחדר לאירכוב אוספים בתל אביב. זאת ועוד, אף שלוינסקי שחזר את העניין העדתי שהעלה סלושץ בפגישה בקפה גינתי, והוסיף את הרצון להתעלות מעל לכיתתיות המפלגתית, הוא לא התעניין בזהויות פרטיקולריות אלא טיפח תפיסה אוניברסלית.

כעבור שלושה חודשים זכו אנשי ידע עם למשכן משלהם – אולם שהוקצה לחברה על ידי התאחדות בני היישוב ואפשר להם להגשים את חזונם האספני הלכה למעשה.¹⁴² חזון זה מעלה שאלות בדבר ההתמסרות למודל האספני שהעמיד ארגון ייו"א בין שתי

צפורי, ש' אדסמן, רבקה גוטלזר, לאה זולטרבסקי, י' סערוני, ש' שריא, יעקב פבזר, ד"ר מ' שוורץ, דוד סמילנסקי, ד"ר דב ברילינג, בכור שטרית, הרב מרדכי שלום יוסף פרידמן, יוסף עזיאל, משה שלוש.

141 מכתב מ-9 בפברואר 1943, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 1.

142 בפגישה הראשונה שנערכה באולם זה, ב-4 במאי 1943, מצוין בפרוטוקול כי 'רפאל סופרמן פותח את הישיבה ומציין שישביה זו מתקיימת בפינה משלנו', אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 52.

מלחמות העולם.¹⁴³ לפי בירן, הדחיפות שעמדה ביסוד פעילות האיסוף של יו"א בפולין נבעה מ'החרדה העמוקה משום שהחומר הולך ונעלם, הזמנים משתנים, וחובה להציל את אשר ניתן כל עוד הדבר אפשרי'.¹⁴⁴ בלשונו של אלן דאנדס, השיח על החומר הפולקלורי ה'הולך ונעלם' לרגל הזמנים המשתנים, התבסס על הנחה של שקיעה (דבולוציה).¹⁴⁵ להבדיל מהעולם הספרותי העברי השוקע בפולין בין שתי מלחמות העולם, הפולקלוריסטיקה היהודית-הפולנית פרחה שם, אולי כתוצאה מהנחת השקיעה.¹⁴⁶ שיח השקיעה אפיין גם את אנ-סקי בשעה שארגן את המשלחת, ואת הרטוריקה של ידע עם בשעה שהעיירה היהודית בפולין כבר הושמדה.¹⁴⁷ בהזמנה של חברי הוועד של החברה מ-23 בפברואר 1943 נעשה שימוש באותו אוצר מילים של שקיעה:

בימים טרופים אלה, שמשכנות ישראל נהרסים ונחרבים בידיים אכזריות, מצווים אנו 'בשעת המפזרים-כנס', עלינו במשנה מרץ להציל את הניתן להצלה ע"י אוסף ורכוז המסורות העממיות והחומר ההיסטורי ההולכים ונעלמים.

במיוחד מוטל עלינו הישוב הארצישראלי, המרכז בתוכו את קבוצי הגלויות של שבטי ישראל ונדחיו, לכנס מפי העם את היצירות העממיות שעודן חיות בפיהן, ההולכות ומשתכחות לרגלי מזוג התרבות וע"י ההוי החדש הנוצר בארץ [...].¹⁴⁸

השעתוק של שיח השקיעה מפולין לתל אביב מתמיה, שכן מצטייר ממנו כאילו אנשי ידע עם התמודדו עם אותם אתגרים של אנשי יו"א באירופה עשרים שנה קודם, ולא כך. משהובהר, לאחר תכנית בילטמור במאי 1942, שתכליתה של הציונות היא הקמתה של מדינה יהודית בארץ ישראל, אמורה הייתה היצירה העממית 'הניתנת להצלה' להיות מכונסת מבין היהודים החיים בארץ, ומתוך חרדה לתרבות העממית ההולכת ונעלמת 'לרגלי מזוג התרבות'. לשון אחר, מה שעולה במכתב זה הוא כי מחקר פולקלוריסטי וכינוסן של מסורות עממיות יהודיות בשנת 1943 אמור לענות לשני

143 באותה שעה לא היה ידוע גורלם של אוספי יו"א, שהוחרמו על ידי הנאצים וחלקם הועברו אחרי המלחמה לרשות יו"א בניו יורק.

144 בירן, ורבלונסקי, עמ' 248.

145 דאנדס, דבולוציה.

146 חבר, הסיפור והלאום, עמ' 125-159.

147 דויד רוסקיס מראה ש'מיתוס העיירה' נוצר באופנים שונים על ידי סופרים בידיש, בעברית ובשפות אחרות, עוד לפני השמדתה. לדבריו, בין מלחמות העולם 'הפכה פולין לחזית האחרונה של העיירה', אולם חזית זאת שמתווה רוסקיס טופחה על ידי מי שעזבו אותה (עגנון למשל) כמבנה של הדמיון, בעוד שחלק מהעיירות האמתיות המשיכו להתקיים. ראו רוסקיס, העיירה.

148 בחתימת סלושץ, לוינסקי, סופרמן, שלוש, יעקב גולדברט ואהרוני.

אתגרים: האבדן שנבע מהחורבן של השואה והאבדן שעתידי לבוא עקב מיזוג הגלויות – המוצג כאן ככורח בלתי נמנע. קריאה זו כוננה את אנשי היישוב כסובייקטים, כנשאים של תרבות נעלמת.

התבססותה של החברה

מודל האיסוף שהיה נהוג בפולין יובא לתל אביב כמעט בלי שנערכו בו שינויים; אפילו בהנחות המוצא נעשה שימוש בשפה דומה. המבנה הארגוני של ידע עם אמנם התבסס על חלוקה לוועדות שונות, בדומה למה שהיה נהוג בחברה הווילנאית על שם אנ־סקי (על בסיס המודל שהציע ברוידס), אולם הקריטריונים לחלוקה בין הוועדות היו שונים. בראשית דרכה של החברה, ועוד לפני קבלת התזכיר מברוידס, הוקמו, לצד המחלקה לפולקלור בראשות לוינסקי, המחלקה לעדות המזרח בראשות הרב הראשי לתל אביב, הרב יעקב משה טולידאנו (1880–1960), שכמעט שלא תפקדה בפועל, והמחלקה לתולדות היישוב שבראשה עמד ברוך בן־יהודה (1894–1990). כמו כן נערכו ניסיונות שלא קרמו עור וגידים להקים מחלקות אחרות, כמו המחלקה לחסידות. בסופו של דבר, מרגע שעדות המזרח ותולדות היישוב הופרדו מן המחלקה לפולקלור של החברה התל אביבית, התקבלה תמונה דומה בתחום עיסוקה של המחלקה לפולקלור בחברה הווילנאית: פולקלור יהדות אירופה, ולמעשה בעיקר מזרח אירופה.¹⁴⁹ כמו במחלקה לפולקלור, כך גם במחלקה לתולדות היישוב תפסה שואת יהדות אירופה תפקיד מרכזי בעצם קיומה ובהגדרת פעילותה, שבמסגרתה יוחד לאיסוף מקום מרכזי. ברם פעילותה של המחלקה לתולדות היישוב לא הונעה על ידי הנחה של שקיעה; נהפוך הוא: האיסוף נתפס כמושרת את העתיד לבוא, כחלק משיח אבולוציוניסטי. בקול קורא שהוציאה החברה ב־21 במרץ 1943, בעת הקמת המחלקה, קראו באי כוחה של החברה 'לאגור ולאסוף את כל חוליות היצירה והמרץ החלוצי שהושקעו בבנין ארצנו'.¹⁵⁰ ובצורה בולטת עוד יותר, בהודעה לעיתונות שהוציאה החברה בעקבות כנס ביל"ו הראשון שיזמה ב־23 ביולי 1943 במקוה ישראל:

הכינוס החגיגי של משפחת בני ביל"ו שנערך ביום י"ט בתמוז במקוה ישראל ביזמת החברה העברית לידע עם, פונה בזה בקריאה נמרצת בשעה גורלית זו

149 השוו לגישה מאוחרת בהרבה של חוקרים שונים, המנסים לשייך את הפולקלור ל'עדות המזרח' או המנסים להתנתק מהתיג של תרבות מזרחית כפולקלור, מתוך מחשבה (מוטעית בשני המקרים) שהפולקלור עוסק בידע 'נמוך'. ראו חזן־רוקם, מדר ושירא, מזרחים.

150 מחלקה זו הורכבה מתתי־ועדות שונות, ראו אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 52.

לאומה הישראלית 'שעת חורבן קהילות עם ישראל בכל תפוצות הגולה' להתלכד מתוך אחדות מלאה מסביב לזכרם ומפעלם של האבות והאמהות הגדולים של אנשי ביל"ו [...] ובמעמד חגיגי זה אנו מכריזים: בית יעקב, על אף כל התלאות והמצוקות שהשתרגו עלינו, נמשיך ביתר שאת ללכת בעקבות ההורים הגדולים [...] נאסוף ונאגור כל פרט ותג של פרשה זו ועלילת גבורה זו ששמה ביל"ו, לאוצר הגנזים של האומה למעננו ולמען הדורות הבאים, לאורה נמשיך ובכחה ננצח.¹⁵¹

מהדברים הללו עולה שטראומת השואה הומרה באובייקטים אחרים. במקום להתלכד סביב המורדים בגטאות, קל וחומר סביב חיי הקהילות שנמחקו, הציעה המחלקה לתולדות היישוב להתלכד 'מסביב לזכרם ומפעלם של האבות והאמהות הגדולים של אנשי הביל"ו', כהחצנה של הטראומה.¹⁵² צורה זו של התמודדות עם הטראומה אפיינה את המחלקה לתולדות היישוב, אך לא את פעילותו הפולקלוריסטית של לוינסקי. למעשה, כנס ביל"ו היה האירוע הציבורי הראשון שידע עם יזמה, והוא צוין על ידה במשך כמה שנים ברציפות כשהמחלקה לתולדות היישוב עוד היוותה גורם משמעותי בחברה. באירוע הראשון נישאו דברים מפי סלושץ, יוסף קלוזנר (1874–1958), זקן הביל"ויים מנשה מאירוביץ (1860–1949), ברוך בן יהודה ואחרים, וברי שללוינסקי נועד בו תפקיד משני. אולם עם הקמת מדינת ישראל נמוגה מחלקה זו, כאשר המנצח על פעילותה, ברוך בן-יהודה, הפך למנהלו הראשון של משרד החינוך.

מכיוון שהפעילות היישובית הופרדה ארגונית מהמחלקה לפולקלור, ועדות המזרח זכו לוועדת 'נישה' להתגדר בה, יכול היה לוינסקי להמשיך את היחס המטונימי לעיירה היהודית של מזרח אירופה כפי שזה עוצב על ידי אנ-סקי בנהייתו אחר הרוח הלאומית היהודית. לוינסקי כמובן לא התעלם מעדות המזרח ומהחיים ביישוב, אבל הם היו משניים עבורו כמאפיינים של רוח העם. למרות אוזנו הכרויה לקולות הרבים שנשמעו סביבו, תפיסתו הלאומית והפולקלוריסטית התבססה על סלקציה, שהדגישה קולות מסוימים שעברו אצלו תהליכי אוניברסליזציה לאומיים. כפי שעולה בדיון של ריצ'רד באומן וצ'רלס בריגס,¹⁵³ תפיסות מודרניות הדגישו שפות מסוימות ותייגו פרקטיקות מסוימות כמסורות. באומן ובריגס, כמו פרטי אנטונן,¹⁵⁴ מראים שהתיגו של פרקטיקות כמסורת משמש להבחנה בין העבר להווה. במקרה של לוינסקי, עברו — כמי שגדל בעיירה יהודית בפולין — הדגיש את ההווה שלו כמי שעלה לארץ לחיים ציוניים. לפיכך אין תמה ש'מסורות' העיירה היהודית זכו אצלו למעמד מיוחס; בדומה לאנ-

151 אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 1.

152 לה קפרה, לכתוב היסטוריה.

153 באומן ובריגס, קולות.

154 אנטונן, מסורת.

סקי בשעתו, שאף הוא גדל בעיירה ויכול היה לכונן את המודרנה באמצעות הדגשת ה'מסורות' של העיירה ממנה נחלץ. הפרדת המחלקה לחסידות מהמחלקה לפולקלור מלמדת, שמבין הקולות השונים שנשמעו בעיירה, לוינסקי (כאן בניגוד לאנ־סקי) לא הדגיש את הפולקלוריסטיקה החסידית, שכן היה חניך ישיבת לומז'ה הליטאית.¹⁵⁵ יש לזכור שמבטו לאחור של לוינסקי כבר עוצב במערב אירופה בעת לימודיו בבלגיה. לוינסקי, וכמוהו סלושץ ופולקלוריסטים אחרים שפעלו לצדם בארץ, בילו פרק מחייהם הבוגרים במערב אירופה – בין תקופת חייהם במזרח אירופה ובין עלייתם – פרק שבו העלאתן על נס של מסורות העיירה היהודית לא הופרעה על ידי רגש של בוז לחיים הגלותיים. חלק מהמפגש של לוינסקי עם החיים בוילנה ובבלגיה וכינונו כאדם מודרני, התבסס על זיהויו של 'בית אבא' כטרום־מודרני ו'מסורת'. מרגע שהעיירה היהודית נמחקה והפכה לנוף האתמול, חל אצל לוינסקי (כמו אצל אחרים מבני דורו) משבר בכינונו כמודרני, והוא המשיך לסמן מסומן שמעשית כבר לא היה קיים. כפי שנראה להלן וכפי שראינו בפניה לכינוס ('לכנס מפי העם את היצירות העממיות שעודן חיות בפיהן'), לוינסקי נאלץ להמיר את המסומן החסר במסומנים אחרים, בעיקר בזיכרונות של אנשים שחיו לצדו.

אם נשווה את מבטו של לוינסקי לזה של סלושץ, ניכר שהמעברים הרבים של האחרון, שנודע בשל המסעות האתנוגרפיים שאליהם יצא ממערב אירופה, כוננו מודרנה מסוג שונה. המודרנה שלו עברה דרך המפגש עם אינטלקטואלים באודסה ובפריז, והתבססה על זיהוין של מסורות יהודי המערות בלוב, ולא על מסורות העיירה היהודית בפולין. לא במקרה הדגיש סלושץ את גורלם של יהודי לוב, משום שהללו היו עבורו את המסומן החסר. זאת ועוד, סלושץ צמח בתוך מורשת אתנוגרפית שבה השדה לא יכול היה להיות מושג על מושג ערטילאי של זיכרון או על ארכיון, שהאתנוגרף נפקד מהם. אולם בנוף הפעילים של ידע עם, המודרנה של סלושץ כוננה בצורה לא אופיינית.

לאחר ההצלחה של חגיגת הביל"ויים, שכאמור הובלה על ידי המחלקה לתולדות היישוב, ידעה החברה הצלחות נוספות. נאספו תרומות והתקבלו רהיטים למשכנה החדש של ידע עם, וכן הוקמו שורה של ועדות ותת־ועדות, כמו הוועדה לבדיחה וחיידוד בראשות אשר בבלי־ברנשטיין והמחלקה לריכוז חומר היסטורי של הקהילות והגולה היהודית. להנהלת החברה הצטרפו חברים חדשים, ובישיבה ב־26 באוקטובר 1943 נמצא לנכון למסור דין וחשבון היסטורי 'על שלבי התפתחות החברה'. הדו"ח המפורט של אהרוני – פנורמה שהציגה בפני הנוכחים את ההתפתחות המטאורית

155 על ישיבת לומז'ה, מיישיבות המוסר, כתב לוינסקי זיכרונות בלשון אובייקטיבית שיש בה ביקורת מעודנת, ראו לוינסקי, פרקי הווי. ראו גם ראבינאוויץ, ישיבת לומז'ה.

של החברה על שלל מחלקותיה – הוא ההיסטוריה הכתובה הראשונה של החברה, קצת יותר משנה לאחר היווסדה. הדו"ח הוא עדות ברורה להערכה העצמית הגבוהה של האישים שהקימו אותה, שחשו שבמו ידיהם הם לוקחים חלק במעשה היסטורי. בחנוכה תש"ד ארגנה החברה מסיבת נר שמיני, שעליה נכתב בפרוטוקול כי כ'200 איש מכל חלקי הצבור מעדות ושכבות שונות הסבו באולם "קדימה" ע"י שולחנות ערוכים בטוב טעם ושמעו בקשב רב ובהתענינות את ההרצאות על מגמות החברה ועל עניני דיומא לפי התכנית'. כמו כן הובע סיפוק מהתהווה העיתונאית החיובית שאירוע זה זכה לו.¹⁵⁶ בט"ו בשבט תש"ד התכנסה האספה הכללית הראשונה של החברה בנוכחות 50 חברים, ואושרו רשמית הרבה מההחלטות והפעולות שנדונו כאן.

ידע עם בתל אביב: בין ארצות ישנות לחדשות

אופק הזהות הפתוח של ה'שחקנים' (אנושיים ושאנים אנושיים) מייצר מצב שבו עולמות, שבמבט ראשון נראים לא קשורים, מתחברים האחד אל השני. האוסף שהתגבש אצל ידע עם כלל בפרק זה ארגוני ארכיונים בירושלים, בתי קפה תל אביביים, פעילות פולקלוריסטית ענפה בווילנה, מחקר ספרות עברית עתיקה בהשוואה לתרבויות המזרח הקדום, מחקר פולקלוריסטי של עדות יהודיות שונות בצל ההשמדה הנאצית, ועוד. כיצד ניתן לאפיין את רגעי הפעילות הראשונים של ידע עם, וכיצד נתפס חקר הפולקלור על ידי מייסדי החברה עצמם? פעילותה של החברה התמקדה בתל אביב, ולמעט אהרון פירסט, בפגישות בבתי הקפה ובפעילות החברה כמעט שלא השתתפו דמויות מחוץ לעיר זו. להתבססות על איסוף נודע חלק מרכזי בכך, ועלה הצורך במקום פעילות קבוע שבו ישוכנו אוספי החברה. סלושץ ולוינסקי, דובריה הבולטים של ההתארגנות, הדגישו אמנם שידע עם חוצה מפלגות ועדות, דבר שהתממש חלקית, אולם העובדה שידע עם התארגנה סביב מרכז אחד בתל אביב מנעה בעדה לחצות את גבולות העיר.

כמצופה אולי ממי שפעלו בעיר העברית הראשונה, אנשי ידע עם היו קנאים לתחיית השפה העברית. רבים ממייסדיה תרמו לכך באמצעות מחקריהם, שעסקו ללא הרף בברור יסודותיה של הספרות העברית העתיקה ויחסה לתרבויות אחרות של

156 בעיתון 'דבר' נכתב ב-30 בדצמבר 1943: 'שיעור חי בפולקלור משווה ניתן למשתתפי המסיבה מטעם החברה העברית לידע-עם [...] בהרצאות הודגמו מנהגי העם וההומור בחנוכה על-פי הנוסח האשכנזי, הספרדי והתימני, גם הועלו מקורות קדמונים, נקראה מגילת אנטיוכוס והושמעו שירים ופזמונות [...]'.¹⁵⁶

המזרח הקדום: שרירא בכתבתו על המקרא, סלושץ והפיניקים, פארמן והשומרים, או לוינסקי והחיתים. דמויות כמו שרירא – שלימד ברשת בתי הספר 'תרבות' בפולין, או פארמן – שנמנה עם חובבי ציון באודסה, או סלושץ – שהקדיש את עבודת הדוקטור שלו לספרות העברית החדשה, או לוינסקי – שתרם לעיתונות העברית בפולין ובלגיה, באו במגע עם חוגים דוברי עברית במזרח אירופה ולקחו חלק בתחיית השפה העברית. במעברם מיד אחרי מלחמת העולם הראשונה ממזרח אירופה לישראל, הם מימשו בגופם את פריחת התרבות העברית הארץ-ישראלית, בלי שיהיו עדים ישירים לשקיעת התרבות העברית בפולין בין שתי מלחמות העולם.¹⁵⁷ הביטחון שלהם בשורשיה המוקדמים של העברית ובתחיית השפה לא יצר אצלם דיסוננס בקשריהם עם היידיש ועם תרבות העיירה היהודית של מזרח אירופה, ודאי שלא אל מול הרציחות באירופה, ששמו קץ לאפשרות של חיים יהודיים מאורגנים פוליטית באירופה. מרגע שסיפר-העל אורגן סביב התרבות העברית בת ה-4000 שנים, ניתן היה להכיל מופעים פרטיקולריים של הרוח הלאומית כפי שהתממשו בטריטוריות שונות, כחלקים מהשלם הזורמים יחד לחוף ימה של תל אביב, למרכז הרוחני. אולם חברי ידע עם נבדלו זה מזה בהשקפתם על טיב היחסים בין התרבות העברית ו'חלקיה' השונים. לוינסקי בחר כאמור לתרגם את הפולקלוריסטיקה של אנ-סקי שעוצבה בירושלים דליטא, ולהעתיקה לאלטנוילנד (תל אביב).

העיסוק של חלק ממייסדי ידע עם בחינוך (לוינסקי, שרירא וסופרמן למשל) מלמד גם על רצונם להנחיל ידע ולהפיצו ברבים.¹⁵⁸ עבודת ידע עם, כפי שהסתמנה למן הצעדים הראשונים של חבריה, הייתה איסוף והפצה בלשון העברית. מפתח על כן לראות במפעלה חלק מ'מפעלי הכינוס'.¹⁵⁹ בהמשך אעמוד על זיקתו של מפעל 'רשומות' – סדרה חדשה' למפעלם של דרויאנוב-ביאליק-רבניצקי, מנושאי הדגל של מעשה הכינוס וממקימי מאספי 'רשומות' באודסה. מפעל הכינוס של ידע עם

157 ראו את דיונו של חנן חבר על הזיקה הרב-משמעית בין התרבות העברית הארץ-ישראלית הפורחת ובין שקיעת התרבות העברית בפולין בין שתי מלחמות העולם: חבר, הסיפור והלאום, פרק 7.

158 גם אנ-סקי הטיף להכרה העצמית של העם, וחלק נכבד ממרצו בשנותיו האחרונות היה כרוך בהפצת ידע בקרב הדורות הצעירים. ראו לוקין, אקדמיה, עמ' 302–306.

159 ישראל ברטל רואה את מפעלו של לוינסקי כ'אחד מאותם בני-עליה שעשו במלאכת הכינוס כרוחה של ההשקפה הלאומית היהודית המודרנית', ראו ברטל, ידע עם, עמ' 54. התייחסותי למפעלי הכינוס בלשון רבים נובעת מכך שהתיגו ביחיד ('מפעל') מסתיר את העובדה שהכינוסים השונים זכו להיות מאוגדים יחד תחת אותה כותרת, אף שלצד הדמיון ביניהם הם מתבססים על הנחות יסוד רבות ושונות. ראו את מאמריו של ברטל על מפעל הכינוס, הנותרים נאמנים ללשון יחיד אף שהם מציגים את הקשת הרחבה של הפרשנויות למושג הכינוס: ברטל, מפעל הכינוס; ברטל, כינוס מסורות.

נקשר באיש כינוס אחר – אנ־סקי, שזיקתו לציונות הייתה לכאורה רופפת, בוודאי בהשוואה לביאליק. להבדיל מביאליק, ששקד על ביסוס תרבות לאומית־עברית, תחילה בגולה ובהמשך בתל אביב, ולהבדיל ממפעלי כינוס אחרים במזרח אירופה, דוגמת האנציקלופדיה היהודית־הרוסית (שלה תרם שרירא ערכים), זיקתם של אנשי ידע עם לאנ־סקי ביטאה את מחויבותם לעמדה אוניברסלית־יהודית מכילה.



כינוס של אנשי ידע עם (הארכיון הציוני המרכזי PHG\1016770)

אם השפה העברית הייתה אבן הפינה של החברה, את הקירות ייבאו אנשי ידע עם מווילנה. בעוד פארמן קיווה לייצר שעטנו מהפולקלוריסטיקה של יו"א ושל מרכז אירופה בלבוש עברי ועל בסיס היררכיה לשונית, לוינסקי נסמך על תפיסה מטונימית של רוח העם היהודי, בדומה לתפיסה שהנחתה את אנ־סקי בהדגישו את ווהלין ופודוליה, ובדומה לחברה הווילנאית שהתרכזה בווילנה גופא. הקמתה של מחלקה נפרדת לעדות המזרח, בניגוד לעמדתו של פארמן, והקמתה של מחלקה לתולדות היישוב, השפיעו על הגדרת תחומי העיסוק של המחלקה לפולקלור. אף שהסוגיה האתנית נדונה בקרב אנשי החברה התל אביבית, המחלקה לפולקלור שעליה הופקד לוינסקי לא הייתה שונה בתחומי עיסוקיה מהפולקלוריסטיקה שרווחה במזרח אירופה. פעילותו הראשונית של לוינסקי העלתה על נס את העירייה היהודית, שבעת ובעונה אחת הייתה המסמנת את הרוח הלאומית והמסומן שדרכו כוננה דמותו של לוינסקי

כציוני מודרני. לנוכח החורבן באירופה ולאור העובדה שפעילות החברה התקיימה בתל אביב, גישה זו העניקה לזיכרון העיירה מעמד מיוחס. זיכרון העיירה זכה למעמד שהיה מנת חלקן של העיירות שאנ־סקי פגש עם משלחתו שלושנים שנים קודם לכן. זיכרונות פרטיים עברו על ידי לוינסקי טרנספורמציה נוספת באמצעות איסופם כמסמכים ארכיוניים.

עם התגבשותה של דרך משותפת ועם התעצמותה של החברה, כשנראה היה לרגע אופטימי שנועד לה תפקיד משמעותי בכינון העם היהודי המאוחד בארצו, נתקלו חבריה במכשלה. ממש באותו חודש שבו נערכה האספה הראשונה, חברו זה אל זה חוקרים בעברו השני של שער הגיא, והקימו בפרק זמן קצר גוף פולקלוריסטי מתחרה. אישים שרובם לא לקחו חלק ברשת שתוארה כאן, מצאו איש את רעהו בירושלים, באופן שאיים על האוניברסליות של הפולקלוריסטיקה שאנשי ידע עם ניסו לייצר.

פרק רביעי

על קידוש השם, מדע וחקר הפולקלור הטריטוריאלי

| | | |
|--|---|--|
| לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֹה לֹו חֲגִיּוֹ וְנַתְנֶה לֹו מְלֶאכֶתוֹ לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֹה לֹו תְקוּפֹת הַשָּׁנָה וְנַתֵּן לֹו עוֹרוֹנוֹ לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֵן לֹו הַיָּם וְנַתֵּן לֹו מוֹתוֹ. ¹ | לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֹה לֹו הַמְזָלוֹת וְנַתְנֵנוּ לֹו שְׁכָנָיו לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֹה לֹו חֲטָאָיו וְנַתְנֶה לֹו כְּמִיּהָתוֹ לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֹה לֹו שׁוֹנְאָיו וְנַתְנֶה לֹו אֶהְבְּתוֹ | לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֵן לֹו אֱלֹהִים וְנַתְנֵנוּ לֹו אָבִיו וְאִמּוֹ לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֵנוּ לֹו קוֹמָתוֹ וְאִפְּן חַיּוּכּוֹ וְנַתֵּן לֹו הָאָרֶיג לְכָל אִישׁ יֵשׁ שֵׁם שְׁנַתְנֵנוּ לֹו הַהָרִים וְנַתְנֵנוּ לֹו כְּתָלָיו |
|--|---|--|

מוסד [...] איננו יכול לפעול בלא תמיכה ציבורית בדמות ועד מנהל חיצוני, או חבר נאמנים מסוה, שבראשו עומדת אישיות מורמת מעם – בעל פרס נובל, נשיא מדינה לשעבר או שופט עליון בדימוס – ואחריו נשרך שובל של אנשי רוח, סופרים, אמנים ואישים מן האליטה הפוליטית, הכלכלית והאקדמית. אם לא יהיה [...] נייר מכתבים טוסי שתריסר שמות מקשטים אותו, אין סיכוי שאיזו דלת רשמית תיפתח [...] ובלי הכרה מצד השלטונות, למשל משרד התרבות והמדע ורשויות המס, לא יוכל המכון לפעול אפילו יום אחד.²

1 זלדה, אל תרחק, עמ' 27–28.

2 באר, לפני המקום, עמ' 35.

הקמת המכון הירושלמי כרוכה לכאורה בדמות אחת – רפאל פטאי. לכאורה, משום שכפי שמראה זלדה בשירה וכפי שמבטא זוסמן, הדמות הספרותית שרקח חיים באר, כל 'זאב בודד' הוא להקה. ובדיוק כמו במקרה של ידע עם, גם במקרה של הקמת המכון הירושלמי, כל אדם מושך אחריו רשת שלמה. כפי ששירה של זלדה מלמד, שמו של אדם נקשר במארג של אנשים, פעולות, מבעים ואובייקטים.³ אם מהקריאה בפרק הקודם עלול להתקבל הרושם שהקמתה של 'החברה' פירושה המרת קולות רבים בקול אחד, במקרה שלפנינו ההתמקדות בדמות אחת ממחישה, שבכל פעם שנדמה לנו שאנו רואים אחד עומדים מולנו רבים.

ההתמקדות בפטאי ובנפתוליו המחקריים משנות השלושים עד שנות החמישים נערכת באמצעות ההסתמכות על שמות ועל פרקטיקות שונות הכרוכות בהם בשגרת עבודתם של חוקרים. עיון בפרקטיקות אלו תורם להבנת היחסים בין חקר הפולקלור הציוני ובין האוניברסיטה העברית והמכון למדעי היהדות בפרט, ולהבנת היחס בין מחקר טריטוריאלי ובין פולקלוריסטיקה יהודית, וכן מאפשר לעמוד על הפולקלוריסטיקה שפטאי התווה כאשר הקים מכון עצמאי.

בניגוד להקמת ידע עם, כאן עמד לרשותי שפע של מידע ארכיוני ופרסומים רבים, שאפשרו לי להתמקד בדמות יחידה על מנת לסרטט את השינויים והמעברים שהתרחשו בעת הקמת המכון הירושלמי. פטאי תיעד את חייו בכתביו המרובים;⁴ הוא תיעד את פעילותו בצורה ארכיונית מעוררת השתאות, לרבות שימור העתקים של מכתביו היוצאים. ארכיונו האישי ממוקם בניו יורק, אך את הארכיון הרלוונטי ביותר לפעילות המכון, הנמצא בספרייה הלאומית בירושלים, קטלגתי אני עצמי. שותפותי בהתמרת 'העובדות' משמעה שיחסי לארגונים אלו, בשונה מארגוני ארכיון ידע עם, הוא לכן אינטימי ביותר.⁵

3 זלדה שניאורסון לקחה חלק בהתארגנות הפולקלור הירושלמית, כשפרסמה כמה סיפורים שאספה בכתב העת 'עדות', ראו שניאורסון, נוסח מרוקני; הנ"ל, שלוש אגדות.

4 פטאי כתב שתי אוטוביוגרפיות: פטאי, זיכרונות; הנ"ל, זיכרונות ומכתבים; ושני ספרים עם מרכיבים אוטוביוגרפיים, אחד התכתבויות שלו עם אחותו, והשני קשריו עם רוברט גרייבס: הנ"ל, מכתבים; הנ"ל, גרייבס. וראו גם שוורצבאום, פטאי לביבליוגרפיה של כתביו.

5 בארכיון פטאי בניו יורק עשרות רבות של ארגונים מכילים טיטות של ספריו ומאמרי המרובים, וכן אלפים מהמכתבים שקיבל ושלח. מכתביו המרובים עמדו לרשותו בעת שכתב את זיכרונותיו, אך לא עמדו מולו מכתביו משלוש השנים האחרונות של פעילותו בירושלים. הללו נותרו בירושלים כחלק מארכיון המכון לפולקלור שהקים. הארגונים הועברו למזכיר המכון, קולין מלמד, ומשם לאתנומוזיקולוגית אסתר גרזון-קיווי – הדבר מצוין ביומנה (1 בפברואר 1951 בבוקר, ארכיון גרזון-קיווי). לאחר מותה של גרזון-קיווי הועברו ארכיונה וההקלטות שערכה לספרייה הלאומית. בין החומרים שהועברו נמצא גם ארכיון המכון הירושלמי של פטאי, שבסופו של דבר קוטלג על ידי.

פטאי היה הדוקטור הראשון של האוניברסיטה העברית (1936), והראשון שלא השתלב בסגל חוקריה ועזב לניו יורק ב־1947. ההתמקדות בתנועותיו מעלה שלוש שאלות: ראשית, איך קרה שהתלמיד הראשון שקיבל תואר דוקטור מהאוניברסיטה העברית, והיה מחויב באופן מוצהר לציונות, נדחק החוצה מהמכון למדעי היהדות ומהאוניברסיטה העברית בכלל, למרות קשריו המשפחתיים והאישיים עם כמה מראשי ובכירי האוניברסיטה? שנית, כיצד הצליח, לאחר שעזב את האוניברסיטה, להקים מכון עצמאי לפולקלור? ושלישית, כיצד באו לביטוי הפולקלוריסטיקה שנחשף אליה באירופה, ולימודי ידיעת הארץ באוניברסיטה העברית, בדרכו המחקרית העצמאית? כישלוננו להשתלב באוניברסיטה העברית, והצלחתנו בזירות ידע אחרות, כרוכים לדעתי בתפיסתו הפולקלוריסטית ובתפיסתו את תהליך העבודה המדעי. בשני אלה חרג פטאי מצורות מיון הידע שהיו נהוגות אז. בחקר הפולקלור הוא צידד בחשיבה טריטוריאלית, שערערה על כמה מחלוקות הידע שהיו נהוגות באוניברסיטה העברית. הוא לא נענה להבחנות (המדומות) שנוצרו באוניברסיטה העברית בין מדע לכסף, בין מדעי היהדות למדעי המזרח, בין רוח לטריטוריה. כפי שנראה להלן, הוא היה יכול לממש את תפיסתו הפולקלוריסטית רק מחוץ לאוניברסיטה, כשהקים מכון עצמאי ב־1944.

על מנת לעמוד על תפיסתו המדעית של פטאי אפתח בהבדלים שבין שתי גישות למדע: הגישה הרואה במדע יצירה קולקטיבית, והגישה האינדיווידואליסטית המבוססת על דמותו של הגאון, כפי שזו עולה מחליפת המכתבים הקצרה בין פטאי לאלברט איינשטיין.

על יצירה קולקטיבית, יצירה של יחידים, אנונימיות, מדע ופולקלור

מעט מפתיע היה למצוא בארכיון פטאי בניו יורק תיקיה ובה התכתבות בינו לבין איינשטיין. הסתקרנתי לראות מה עושה 'איש המאה' (לפי המגזין 'טיים') בארכיונו של איש הפולקלור. לא תיארתי לעצמי אז שהעניין שלי באיינשטיין דומה מאוד לעניין של פטאי באיש; שנינו נמשכנו להילה האופפת את שמו, ולא דווקא לפיזיקה שעליה היה אמן.

המפגש של פטאי עם איינשטיין, בראשית שנות החמישים של המאה העשרים, מאיר את נקודות ההשקפה השונות של שניהם על המדע: האחד, בעל תואר דוקטור במקצוע מוזנח, שניסה להמריץ אחרים לפעולה מחקרית בתחום; והשני, מי שהיה כבר אז דמות מופת המזוהה עם המושגים 'מדע' ו'גאון'; האחד, הדוקטור הראשון

באוניברסיטה העברית שלא מצא את מקומו בה; והשני, נשיא הכבוד של ידידי האוניברסיטה וכמעט הנשיא הראשון של מדינת ישראל.⁶ מה גרם לשני האנשים הללו להיפגש בביתו של איינשטיין שברחוב מרסר בפרינסטון, בסוף שנת 1950? אפשר שהייתה זו נכונותו של איינשטיין לסייע לאחרים, ואפשר שלהלנה דוקס, מזכירתו של איינשטיין, הייתה יד בכך.⁷

אין ספק שהפגישה הייתה חשובה לפטאי: לאחר שלא הצליח להשתלב מחקרית בישראל, הוא ניסה ממקום מושבו בניו יורק לעניין את הממשלה הישראלית ואת הקהילה המדעית האמריקנית לתמוך במחקר אנתרופולוגי של השינויים התרבותיים שעברו על העולים החדשים במדינת ישראל הצעירה. הוא שלח מכתבים לדוד בן-גוריון ומכתבי בקשה למימון לרשות המחקר הלאומית האמריקנית, וכך, במסגרת מאמציו אלה, הגיע אף לאלברט איינשטיין. במפגשו עם איינשטיין קיווה פטאי לזכות בחסות סמלית של המדען הדגול. מיד לאחר פגישתם שלח פטאי לאיינשטיין תזכיר מפורט על הצורך לארגן משלחת חוקרים אמריקנית למדינת ישראל הצעירה. פטאי לא הצניע את התועלת הלאומית שחקירה כזו עשויה להביא עמה, אולם הוא קיווה להפוך את ישראל ל'מעבדה' (במילים שלו) לקידום חקר האדם.⁸ איינשטיין חשב שההצעה מעניינת וחשובה, אבל במכתבו לפטאי חלק על תפיסתו באשר לתהליך המדעי:

קראתי את התזכיר ששלחת בעניין רב [...] אינני יודע עד כמה עבודה זו יכולה להתבצע בצורה מאורגנת, כלומר עבודת הצוות המוצעת, ועד כמה חיוני יותר לעשות שימוש באינטואיציה אישית. אני מוטה לטובת הפרוצדורה האינדיווידואלית, משום שנראה לי שככלל התוצאות של עבודת צוות מאורגנת הינן בינוניות.⁹

למה התכוון איינשטיין בכותבו על 'הפרוצדורה האינדיווידואלית'? איינשטיין תמיד

6 על יחסי איינשטיין והאוניברסיטה העברית, ועל יחסו ליהדות ולציונות באופן כללי, ראו גוטפריינד, איינשטיין.

7 הלנה דוקס חיה בביתו של איינשטיין, ואחותה, רוזה דוקס, התגוררה בירושלים. בזכות מאמציו של פטאי והקרן למען יוצאי גרמניה, זכתה רוזה למלגה מטעם המכון לפולקלור שפטאי עמד בראשו, כדי לחקור את המנהגים של יהודי גרמניה. מאמר אחד שלה פורסם ב'עדות', ראו דוקס, יהודי באדן. מכתבים בין האחיות דוקס נמצאו בארכיונו של פטאי. הלנה אף פנתה לפטאי (שהתגורר באותה עת בניו יורק) ודנה בהארכת המלגה של אחותה, ראו הלנה דוקס לפטאי, 22 במרס 1948, ארכיון פטאי, ארגו 1.

8 על מעבדה ושדה בחקר החברה בישראל, ראו גולדברג וסלמון, ממעבדה לשדה.
9 איינשטיין לפטאי, 6 בפברואר 1951, ארכיון פטאי, F40 (תרגום שלי מאנגלית).

היה חלק מקולקטיב ופעל לצד 'שחקנים' נוספים: מתמטיקאים כמו דיוד הילברט ומדענים ידועים פחות,¹⁰ שולחנות, דפים, המכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון, רעייתו הראשונה מילבה מאריץ,¹¹ מזכירתו הלנה דוקס, מכון קייזר וילהלם וכיוצא בזה. קשה להאמין שאיינשטיין לא היה מודע לכך. הגישה האנרכיסטית שהפגין איינשטיין, המבוססת על אינטואיציות, תואמת את הגישה האנטי-מתודית של פילוסוף המדע פול פייראבנד, אולם אפילו פייראבנד לא התכחש לכך שמבחינה פנומנולוגית, 'הפרוצדורה' המדעית היא חלק מהחברה.¹² המקרה של איינשטיין מעניין במיוחד, היות שקל לראות כיצד הפולקלור על חוסר הצלחתו לכאורה בלימודי המתמטיקה מחזק את התחושה שהמדע בכלל, ובמקרה שלו בפרט, הוא סיפור של אינדווידואלים; מובן שמבחינה פונקציונלית לאיינשטיין, כמו לאחרים, הייתה תועלת בטיפוחו של מיתוס 'נסי' זה.

הנטייה לאפיין חוקרים כעצמאיים בדרכם המדעית מטשטשת את ה'שחקנים' הרבים הקשורים לכל פעולה מחקרית של ה'עילוי'.¹³ תשובתו של איינשטיין קשורה לאופן שבו עיצב את דמותו ותדמיתו עבור נמעניו,¹⁴ אבל היא גם קשורה לתפיסתו הדדוקטיבית את המדעים המדויקים ולניסיונו הלא מוצלח בתור מנהל מכון קייזר וילהלם לפיזיקה.¹⁵ תפיסה זו נבדלה מגישות ניסוייות שרווחו ומפעולות מדעיות

10 מרה בלר מדגישה את תפקידם של 'מדענים פחותים' ('lessers') בהתפתחות הידע המדעי, ראו בלר, דיאלוג קוונטי, עמ' 315 (הגרשיים במקור).

11 גם אם לא מאמצים את הטענה הפופולרית, מרחיקת הלכת והספקולטיבית (שלא לומר קונספירטיבית), שמילבה עמדה מאחורי המתמטיקה של ה'שנה המופלאה' של איינשטיין (1905), אין חולק על כך שהיה לה תפקיד כמקשיבה לרעיונותיו. ג'ון סטייצ'ל גורס ש'היא שיחקה תפקיד קטן אך חשוב כתומכת בעבודתו המוקדמת', ראו סטייצ'ל, איינשטיין, עמ' 207.

12 ראו למשל פייראבנד, דמוקרטיה. מאז עבודתו של תומס קון, קשה לראות בתהליך היצירה המדעית עניין שנמצא מחוץ לחברה עצמה, ראו קון, מהפכות.

13 כפי שמראה ברוננו לאטור, פסטר היה חלק מקולקטיב עצום שכלל אנשי צבא, רופאים ואפילו חיידקים, ראו לאטור, פסטר.

14 המודעות של איינשטיין לאיקונה של עצמו, וניסיונו לשלוט עליה, נדונו אצל גרהארד וולף, ראו וולף, איינשטיין.

15 ראו מחקרם של ג'וזפה קסטיניטי (שאני מודה לו מקרב לב!) והוברט גנר על השנים של איינשטיין במכון זה. הם כותבים: '[...] בשל תפיסתו את ייצור הידע כמושתת בעיקר על יצירה אינדווידואלית, איינשטיין לא הבין את הנחיצות של עבודה מדעית קולקטיבית [...] איינשטיין טען [...] הגורם החשוב ביותר במדע הוא המדען האינדווידואלי על רעיונותיו ויכולותיו המעולים ועל היצירתיות והאינטואיציה שלו [...]'. אך הם מוסיפים ש'לכל אורך חייו המדעיים איינשטיין פעל עם אחרים בהתמודדותו עם שאלות ובכתיבת מאמרים', ראו קסטיניטי וגנר, איינשטיין (התרגום שלי).

מאורגנות במדעי הטבע,¹⁶ שאותן ניסה פטאי ליישם במדעי החברה באמצעות המטפורה של 'המעבדה', ומתוך נאמנותו לתפיסה האמפירית של האנתרופולוג האמריקני הנודע פרנץ בועז (1858–1942), שבמסגרתה פעל באותו זמן.¹⁷ העובדה שאינדיווידואלים מתמירים ידע ולעתים, כמו במקרה של איינשטיין, בצורה ניכרת, אין פירושה שפעלו לבדם. דבר זה נהיר היום במדעי הטבע אך הרבה פחות במדעי הרוח, שבהם לא מקובל להחזין את מידת הקולקטיביות של עבודתנו. לתפיסה זו השלכות גורליות על מעמד מדעי הרוח בפוליטיקה המחקרית של ימינו, והתנערות ממנה מצריכה שינויים מערכתיים בקנה מידה בינלאומי. התמקדותי בדמותו של פטאי ובעמדתו המחקרית היא צעד קטן בכיוון זה. סוגות הרווחות בכתביה המדעית, כמו 'אפארט מדעי',¹⁸ 'קורות חיים', ואפילו תודות בראשית כל עבודה – עשויות להנציח את הרושם המוטעה, שיצירות מדעיות וחיבורים במדעי הרוח (כמו חיבור זה) שונים מהותית מבחינת הקולקטיביות שלהם מעבודות במדעי הטבע. ייתכן שבעבר צמחה תועלת למדע מהדגשת הממד האינדיווידואלי הכרוך ביצירה המדעית, כמו שצמחה תועלת מהדגשת הקולקטיביות של היצירה הפולקלורית. אולם קולקטיביות אינה סותרת או פוגעת במחויבות לאמת של הידע המדעי כמו של הידע הפולקלורי. המוטיבציה לעסוק בפולקלור במאה התשע עשרה הייתה קשורה לכך, שהידע הפולקלורי נתפס כמצביע על אמת. סיווגו כ'מסורת' או 'מורשת אבות' וכדומה נועד לתת לו את התוקף הנחוץ.¹⁹ מחויבות זו של הידע הפולקלורי ל'אמת' טושטשה בהגדרת הפולקלור על ידי דן בן-עמוס כתקשורת אמנותית בקבוצות קטנות.²⁰ הדיון הפרפורמטיבי של בן-עמוס, המתמקד באופן העברת הידע, חוטא לתפיסה שעמדה ביסוד חקר הפולקלור שעניין את ה'שחקנים' הנדונים כאן – דהיינו, שידע פולקלורי כולל לעתים קרובות טענות אמת על העולם. אולם תפיסה זו של בן-עמוס יכולה לשמש אותנו גם בניתוח ההתפתחות של ידע מדעי. כפי שמראה

16 תפיסה זו נבעה מכך שאינשטיין לא האמין בשלב זה בפזיקה ניסויית, כפי שעולה באופן גלוי בהרצאה שנשא באוקספורד ב-1933: אינשטיין, פיסיקה תיאורטית. למעשה, אינשטיין עבר תמורות ביחסו למדע; ג'ראלד הולטון סבור שבתחילת הקריירה המדעית שלו אינשטיין החשיב גישות הקשורות להתבוננות ולניסוי, ראו הולטון, מאך ואינשטיין.

17 פרנץ בועז, שנחשב למייסד האנתרופולוגיה האמריקנית, השפיע על תפיסתו של פטאי מאמצע שנות הארבעים. במאמר מפתח שלו שהופיע לראשונה ב-1887 – לפני עליית אינשטיין כמדען – והודפס מחדש בספרו הקלסי *Race, Language and Culture* משנת 1940, בועז מבחין בין מדעים שמוכוונים ליצירת חוקים (הדוגמה הפרדיגמטית עבורו היא פיזיקה) ומדעים תיאוריים (הדוגמה הפרדיגמטית היא קוסמוגרפיה). ראו בועז, גאוגרפיה.

18 לאטור, מדע בפעולה, עמ' 21–62.

19 בריגס, המצאת מסורת.

20 בן-עמוס, פולקלור בהקשר.

היסטוריונית המדע מרה בלר בהקשר להתפתחות מכניקת הקוונטים, גם כאן המדע התפתח בדיאלוגים, כמעט אינטימיים, בין מדענים שונים.²¹ על מנת להתמודד עם גישתו האינדיווידואליסטית של איינשטיין, בחרתי להתמקד במספר תפקידים של שמות בהתפתחות המדע, שכן לכאורה אין דבר 'אישי' יותר מאשר שמו של אדם. המקרה של איינשטיין הוא מאלף לאור העובדה שהזכויות על שמו מניבות לאוניברסיטה העברית תגמולים כספיים: בארכיון אלברט איינשטיין של האוניברסיטה העברית הוסבר לי מפורשות שהזכויות על מכתבים בחתימת שמו שייכות לאוניברסיטה העברית, גם אם מבחינה פיזית הם מאוחסנים בארכיונים בניו יורק, כמו אלו ש'מצאתי' בארכיון פטאי. במילים אחרות, שמו של איינשטיין הוא חלק מהאוניברסיטה הירושלמית, אף שמעולם לא חי בירושלים. פטאי, כמו קברניטי האוניברסיטה העברית, חשב שתצמח תועלת מגיוס שמו של איינשטיין, אף על פי שאין בין הפיזיקאי לאנתרופולוגיה דבר. הכרתו בחשיבותם של שמות בפעילות מדעית התגבשה עוד בהונגריה, והתעצמה בפעילותו המדעית בירושלים בטרם עבר לאמריקה.

תורת היחסות הפרטית: בין אירופה לארץ ישראל, בין הים התיכון לאמריקה



רפאל פטאי (ארכיון פטאי, ארגז 98)

את השם פטאי ירש רפאל מאביו יוסף, בן למשפחת קליין, שמרד בהוריו החסידיים ויצא לדרך חדשה כשהוא מאמץ את שם כפר הולדתו פאטא. אף כאשר היה יוסף פטאי לאחד מאנשי התחייה העברית החשובים בהונגריה, וביטאונו *Múlt és Jövő* (עבר ועתיד) שימש מוקד לסופרים והוגים ציוניים, הוא ובנו רפאל (שנולד בכודפשט ב-1910) המשיכו לשאת בגאון את שם הכפר ההונגרי.²² עלייתו של רפאל פטאי לארץ ישראל ב-1933, והתשוקה לשפה

21 מרה בלר יצאה נגד תפיסת השינויים הפרדיגמטיים של תומס קון, ראו בלר, דיאלוג קוונטי.
22 דמותו של יוסף פטאי נדונה לעיל בפרק השלישי. בימי מלחמת העולם השנייה, כשהתגורר בארץ ישראל, כתב על יהדות הונגריה, ראו פטאי, היהדות.

העברית שירש מאביו, לא הובילו לשינוי שם המשפחה הגלותי. הקשר של פטאי למולדתו ניכר בכתיבתו על הונגריה בעת שהתגורר בירושלים,²³ ובסוף ימיו אף הקדיש מונוגרפיה ליהדות הונגריה.²⁴ צעדיו הראשונים הוכתבו במידה רבה על ידי התקוות והשאיפות שתלה בו אביו, שחשף אותו בגיל צעיר לכמה מה'שמות הגדולים' שפעלו בהונגריה. כך כתב פטאי על אחד מביקורים אלו, כשיצאו מביתו של המזרחן הנודע איגנץ גולדציהר (1850–1921):

כאשר עזבנו, אבא אמר לי: 'לעולם אל תשכח שאתה לחצת את ידו של אחד מגדולי המזרחנים [Orientalists] החיים'. מכיוון שגולדציהר הלך לעולמו ב-1921, ביקור זה ככל הנראה התרחש קודם להיותי בן אחת עשרה.²⁵

פטאי אינו מתאר דבר מהמפגש, ונראה שאזכור שמו של גולדציהר וההתייחסות לזיכרון זה יכולה להיות מוסברת בעיקר כמפגש פנים אל פנים עם אחד מגדולי חוקרי המזרח, עניין בעל חשיבות לפטאי המבוגר, שעסק בתחום זה במחקריו.²⁶ העובדה שמפגשים אלו רווחים בתיאורם של חיים אינטלקטואליים, ממחישה עד כמה מושתת המדע על 'תקשורת אמנותית בקבוצות קטנות', כהגדרתו של דן בן-עמוס לפולקלור. אם חוקרי פולקלור נוטים לתאר באופן מטונימי (או יותר מדויק, באופן סינקדוכי) מפגשים כאלו כמגע בין פה לאוזן, פטאי מדגים כיצד הוא נקשר עם גולדציהר באמצעות לחיצת יד, שדרכה הוטבל בחוג האינטלקטואלים היהודיים שפעלו בהונגריה.²⁷ חניכתו של פטאי עברה עליו בסמינרים לרבנים: תחילה בכודפשט, שם הושפע במיוחד מתלמידו המובהק של גולדציהר, הפולקלוריסט והמזרחן ברנהרד הלר. כמו רבים מחניכי הסמינר בכודפשט בילה שנת לימודים בברסלאו, בסמינר שנחשב ל'ספינת האם' של הסמינרים לרבנים של כודפשט ווינה, שם שקד על לימודי ערבית — בשיעורים פרטיים שקיבל מאחד מחוקרי המזרח הגרמנים החשובים בדורו, קרל ברוקלמן (1868–1956).²⁸

23 פטאי, אייזנשטדט.

24 פטאי, יהודי הונגריה.

25 פטאי, זיכרונות, עמ' 159 (תרגום שלי).

26 פטאי שב לגולדציהר כשתרגם את יומן המסע שלו במזרח התיכון, ראו פטאי, גולדציהר.

27 התייחסות חיה וסלקטיבית לחוג האינטלקטואלים היהודים שפעלו בהונגריה ניתן למצוא אצל קרויס, חכמי בודאפשט.

28 פטאי כתב על השיעורים והמפגשים עם ברוקלמן הפרוטסטנטי בתוך ברסלאו הקתולית. ברוקלמן עצמו הזכיר את השפעתם של יהודים שונים על עבודתו, וניכר שהתייחסותו ללימודים שמיים כללה ערבים ויהודים. ברוקלמן סיפר על לימודיו בברסלאו, וכיצד למד תלמוד בביתו של זיגפריד פרנקל, פרופסור לפילולוגיה שמית באוניברסיטה, עם תלמידים יהודים של בית המדרש, ראו פטאי, זיכרונות, עמ' 321–325; זלחיים, ברוקלמן.

אף שייחד את מיטב זמנו לקריאה ולתרגול לשונות המזרח, פטאי לא יכול היה, וקרוב לוודאי שגם לא רצה, לחמוק מהיותו 'הבן של' יוסף, והיה גאה בהיותו חוליה בשרשרת של אינטלקטואלים יהודיים שצמחו בהונגריה. כשהשתקע בירושלים ב-1933, והגשים בכך את חלומו של אביו ואת הציפיות שתלה בו, נרשם כתלמיד מחקר באוניברסיטה העברית שזה לא כבר נחנכה על הר הצופים ולמד אצל הפרופסור ההונגרי, ידידו של אביו, שמואל קליין (אין קרבה משפחתית בינם).

קליין, שכבר נזכר לעיל בהקשר להקמת החברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה בירושלים, היה אחד משלושת הפרופסורים הראשונים של המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים.²⁹ קודם לכן התחנך בבית המדרש האורתודוקסי של הילדסהיימר בברלין, ושימש כרב בעיירה נובה זמקי (Nové Zámky) בהונגריה (כיום סלובקיה). הוא נתמנה לפרופסור בירושלים בשל עיסוקו בחקר ארץ ישראל, 'פלשתינולוגיה', תחום ששילבו במכון למדעי היהדות הירושלמי נועד להבדיל ולבדל את מדעי היהדות הארץ-ישראלים מאלו הגרמניים.³⁰ תחת חסותו של קליין, כשהוא ממשיך לעמוד בקשר עם מורו מהונגריה, הלה, השלים פטאי את לימודיו באוניברסיטה העברית בירושלים, ובסיומם הוענק לו תואר הדוקטור הראשון בתולדות האוניברסיטה העברית בגין מחקרו על המים, מחקר שהושפע מאסכולת המיתוס והריטואל מבית מדרשו של האנתרופולוג והפולקלוריסט ג'יימס פרייזר (1854–1941).³¹ פטאי נחשף לספריו של פרייזר עוד בהונגריה,³² וזכה לעידוד במחקריו הפרייזריאניים מהלה. עבודה זו של פטאי המשיכה במידה רבה את המחקר היהודי הענף שצמח בהונגריה והתבסס

29 קליין היה היחיד מבין חוקרי המכון הראשונים שהיה מהנאמנים בטקס הפתיחה של המכון, ראו כ"ץ, גרשם שלום.

30 בספרו מדגיש מאירס שדינבורג היה ביקורתי כלפי ההתעלמות של מדעי היהדות הגרמניים מהמולדת, ואילו קליין, שהתחנך בסמינר לרבנים בבודפשט ובסמינר האורתודוקסי של הילדסהיימר בברלין, דווקא ראה בעבודתו את המשך המסורת של צונץ, גרץ והילדסהיימר, שממנו למד בעצמו, ראו מאירס, החזרה להיסטוריה.

31 פטאי, המים.

32 פטאי קרא עבודות של פרייזר עוד בנעוריו, אליהן הגיע דרך קריאה בפרויד, ראו פטאי, זיכרונות, עמ' 237–238, ובהמשך בעידודו של ברנהרד הלה, ראו פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 18–22. גישתו של פרייזר, שהייתה משמעותית מאוד בתקופה מסוימת באנתרופולוגיה הבריטית, והחלפה בתיאוריות פונקציונליסטיות ובהדגשה של עבודות שדה (מתוקף השפעתם של אלפרד רדקליף-בראון וברוניסלב מלינובסקי). הגישה מוכרת כ־The Myth and Ritual School, ומדגישה את הקשר האימננטי בין מיתוסים וריטואלים, ראו סגל, מבוא. פטאי כתב רבות על הערצתו לפרייזר: החל בכריכה הירוקה שאימץ לספריו על אדם ואדמה (בהשראת ה־Golden Bough של פרייזר) ועד הבחירה שלו להוציא את ספרו הראשון בשפה האנגלית בבית ההוצאה של פרייזר באדינבורו, ראו פטאי, זיכרונות ומכתבים; הנ"ל, גרייבס.

בסמינר לרבנים בבודפשט בו למד פטאי, שניתן בו דגש על פולקלור ומזרחנות.³³ פטאי מציין בזיכרונו ששייך גישה זו הסב לו קשיים בעבודתו עם קליין, שהיה רב אורתודוקסי והתנגד לביקורת המקרא. עם זאת הגישה שנקט פטאי לא חרגה מהמקובל בקרב חוקרים יהודים הונגרים מהזרם הנאולוגי. למעשה, העיסוק במיתולוגיה, שאפיין את המחקר האנתרופולוגי הבריטי שעליו הסתמך פטאי, הושפע ממחקרו החלוצי של איגנץ גולדציהר על המיתולוגיה המקראית, חיבור שתורגם לאנגלית מעט לאחר הופעתו.³⁴ אולם פרייזר הרחיק לכת בהרבה, כשהשווה בין מיתולוגיות מקראיות לטקסים פגאנים מאפריקה ועד אוסטרליה, וניתן להבין את חוסר הנוחות שגישה זו הסבה לקליין.

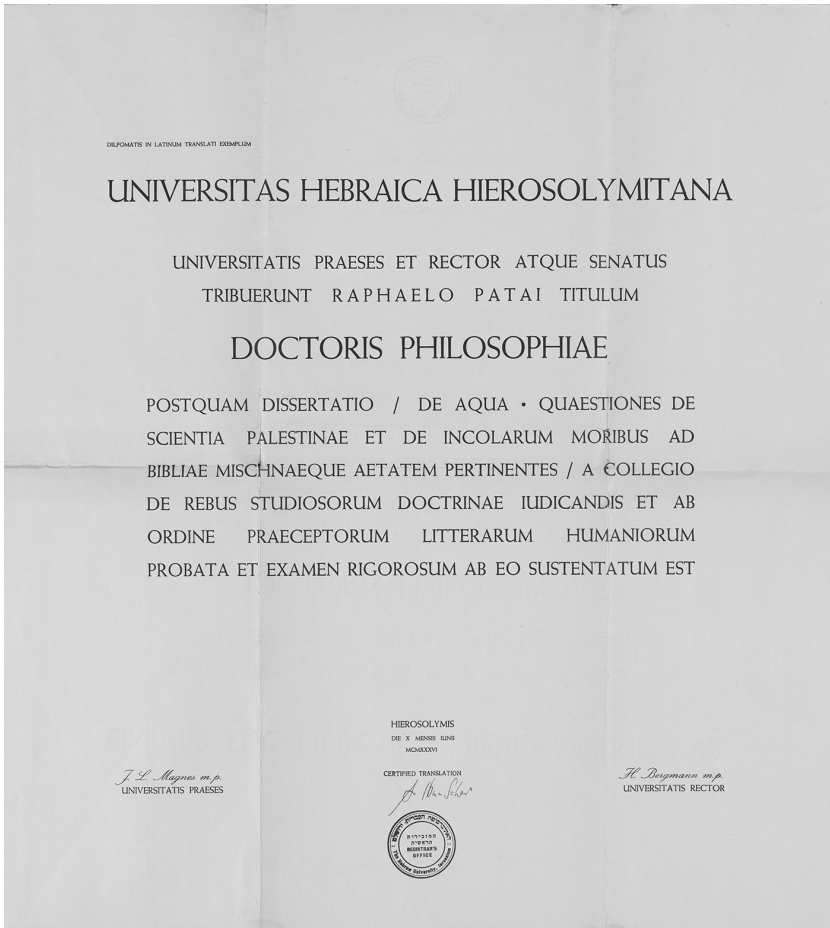
אף ששם משפחתו של פטאי נבע מאדמת הונגריה ומאביו, וגישתו התאורטית שעתידה ללוות אותו עד אמצע שנות הארבעים נלמדה שם, את תוארו האקדמי רכש בירושלים, ויש לכך חשיבות מרובה להבנת עמדתו. פטאי, בניגוד לחוקרי פולקלור אחרים הנדונים כאן, היה פרי הביכורים של המדע הארץ-ישראלי וחש זיקה מיוחדת לאוניברסיטה העברית כל ימי חייו. ייתכן שנותר לתמיד תחת הרושם של טקס הענקת הדוקטור שלו, שנערך בעשרה ביוני 1936 באולם המחלקה לכימיה, לפני יותר ממאה נוכחים, והיה לציון דרך בתולדות האוניברסיטה והיישוב. פטאי יכול היה לחוש כמי שהופקדה בידי הבכורה בהיותו 'הצבר' הראשון של המדע היהודי. הדברים שנשא בטקס יהודה לייב מאגנס (1877–1948), נשיא האוניברסיטה, מעידים על חשיבות האירוע — בוודאי עבור חתן השמחה. מאגנס פתח באמרו כי 'כל מי שזכה להנות מפרי החגיגה הזאת יזכור כל ימיו במאורע ההיסטורי הזה', וסיים את דבריו במילים שאפשר שהוסיפו להדהד בראשו של פטאי זמן רב —

צריך להדגיש את חשיבות התורה בימים האלה דוקא. מה נשאר בכל השנים האלו? רק התורה! [...] יש לנו מסורת חיים עמוקה? מאין זה? רק ממקור אחד לנו תורה לשמה! תורה לשם שמים! בה הערכים העולמיים הנצחיים של האנושות. ובכל לראש: של עם ישראל [...]

33 ברשימה של אלכסנדר (שנדור) שייבר (1913–1985), שעמד בראש הסמינר בבודפשט בין 1950 ל-1985, נזכרים שמותיהם של כשלושים (!) חוקרים, תלמידי המכון ומוריו, שעסקו בחקר פולקלור. טיבור צ'אבה טות הציע מספר הסברים לדומיננטיות של חקר הפולקלור בקהילה היהודית הנאולוגית בהונגריה בתקופה שקדמה למלחמת העולם הראשונה. לעומת שייבר שהדגיש את הפולקלוריסטיקה, פטאי מתייחס לדגש המזרחני של בית המדרש. העיסוק במזרח בקרב תלמידי ומורי המכון נבע לידו מהעיסוק ביהדות ומחיפוש אחר שורשים שמיים סמוכים. על הסמינר בבודפשט ראו קרויס, חכמי בודאפשט; שייבר, פולקלור יהודי; פטאי, בית המדרש; טות, פולקלור.

34 גולדציהר, מיתולוגיה.

וכשאנו מכנים את הדוקטור הראשון בכנוי זה, לכך אנו מתכוונים: להגדיל תורה ולהאדירה, ולהמשיך את שלשלת הקבלה הקדושה עד הימים האחרונים [...] אדוני, רפאל, בן יוסף, צא והורה! למוד ולמד! [...] המשך את המסורת ללא לאות! מים עמוקים דברי פי איש, נחל נובע מקור חכמה! [...] ³⁵



נוסח לטיני של תעודת הדוקטור של רפאל פטאי – הראשונה בתולדות האוניברסיטה העברית (ארכיון פטאי, ארגו 93, תיק 1)

35 העתק של הנאום נמצא בארכיון פטאי, ארגו 5, תיק 24. נאום זה לא נדפס בספר נאומיו של מאגנס.

בנאום, המלא פאתוס, ניתן לראות כיצד נארגה עבודתו של פטאי לתוך מסורת של כתיבה דתית-לאומית בת 'אלפי שנים'. בניגוד ל'ימים האלה' של סלושץ, כפי שראינו בפרק הקודם, שהתייחסו לאל-עלמיין, 'הימים האלה' של מאגנס כווננו למאורעות היסטוריים ארץ-ישראליים — 'המאורעות' שהתחילו ב-1936. הציווי של מאגנס, שהתייחס לשם הפרטי, קושר את רפאל פטאי לפרופסור יוסף פטאי, שכאמור היה מתומכיה המובהקים של האוניברסיטה העברית בהונגריה, ושימש אחרי עלייתו כיו"ר אגודת ידידי האוניברסיטה העברית בארץ ישראל. יוצא אפוא שכאשר מאגנס ראה לפניו את הדוקטור הראשון של האוניברסיטה, הוא ראה לצדו גם את אביו. עבודת הדוקטור זכתה בפרס ביאליק לחכמת ישראל, ורפאל פטאי שידע להעריך את תמיכת אביו בו, הקדיש אותה 'לאבי מורי'.

חיבורו של פטאי לארץ ישראל נבע לא רק משייכותו לאוניברסיטה העברית, אלא גם מכך שמבחינה אינטלקטואלית, הקטגוריה המרכזית שהנחתה את תפיסתו הפולקלוריסטית בחיבורו הראשון על המים (ובחיבוריו האחרים עד ראשית שנות הארבעים) הייתה הטריטוריה הארץ-ישראלית, כפועל יוצא של מחויבותו למורו, שמואל קליין, שהופקד באוניברסיטה העברית על חקירת הארץ. אולם אף שעיסוקו של פטאי בטריטוריה עולה בשלושת ספריו האתנוגרפיים הראשונים שהופיעו בשפה העברית, וכן בקובץ סיפורים שערך עם צבי וולמוט,³⁶ תפיסתו הייתה חריגה.

ספרו השני, שעסק בספנות העברית מנקודת מבט היסטורית-אתנוגרפית, הוקדש 'למורי ורבי, פרופ' ש' קליין ליובלו החמשים'³⁷ ויצא לאור על ידי החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, שקליין היה ממובילי דרכה. בספר זה הרחיב פטאי את לימודי ארץ ישראל לים. נקודת מבט ייחודית זו, כמו גם הסתמכותו של פטאי בספרו הראשון על המים ובספרו השלישי (על 'אדם ואדמה') על האסכולה הריטואליסטית שייסד פרייזר,³⁸ הביאו לטשטוש הקשר האימננטי והייחודי לכאורה של עם ישראל למולדתו. ערעור זה נבע מניסיונו של פטאי לאחות בין המחקר הארץ-ישראלי של קליין ובין הגישה האתנוגרפית 'הארצית' שירש ממורו בהונגריה, ברנהרד הלר. הלר

36 הייתה זו שותפות חד-פעמית של פטאי במפעל ספרותי מובהק. הספר, שיצא בכמה מהדורות, הוקדש ל'ייסוד הארצישראלי' בספרות העברית החדשה, וכלל מבוא מאת יוסף קלוזנר, ראו פטאי וולמוט, הסיפור הארצישראלי.

37 פטאי, הספנות העברית.

38 פטאי פנה לתנ"ך על מנת ללמוד על מיתוסים, אך השתמש גם בכתיבה אתנוגרפית מזמנו שלו, שהתחקתה אחר יהודי ארצות ערב ופלסטינים-ערבים והריטואלים שלהם, לרבות הסתמכות על כתביהם של דלמן וגרנקוויסט אליהם הגיע בהשראתו של קליין. תפיסה זו אפשרה לפטאי להשוות צורות שונות של פולחן, מהקשרים שונים לחלוטין. ראו אקרמן, ריטואליסטים, עמ' 46-66.

(כאמור לעיל בפרק הראשון), כמו פולקלוריסטים יהודיים ולא יהודיים אחרים במרכז אירופה, הדגיש את הזיקה שבין פולקלור לטריטוריות ספציפיות של קיבוצים יהודיים שונים, כחלק מעמדה אידאולוגית שלא התמקדה דווקא בארץ ישראל. בהקשר זה יצוין שלעיסוק החריג של פטאי ביהודים כיורדיים היה תקדים אצל מי שנחשב למייסד הפולקלוריסטיקה היהודית בגרמניה, מקס מאיר גרונולד. בספרון שכתב גרונולד בעת שכיהן כרב בעיר המבורג, הודגשה פעילותם הימית של יהודים במימי הים התיכון, בים הצפוני ובמסעות הצי הפורטוגלי (יהודיה הראשונים של המבורג היו מפורטוגל).³⁹ בכך ביקש גרונולד להדגים שאת דגל האימפריה הגרמנית, בתקופה הקולוניאלית הקצרה שלה, ניתן להפקיד בידיהם של ימאים יהודים.⁴⁰ על פי אותו היגיון, פטאי רצה לרתום אניות וים לטובת הציונות, בניגוד לעמדות ציוניות שנוקקו להפרדה של הים מהיבשה.⁴¹ לצד כותרת הספר על הימאות העברית הוסיף פטאי: 'לפתחת שער לציון בנמל תל-אביב', בניסיון לייצר טלוס ציוני ברור לחיי הים. מבחינה זו פטאי היה נאמן לדרכו של קליין, שרתם במוצהר את המחקר המדעי לשאיפות הלאומיות-הציוניות.⁴² זאת ועוד, בניגוד לרכניץ, חוקר אצות הים שבדה ש"י עגנון בנובלה 'שבועת אמונים', פטאי כתב מתוך 'פלשתניולוגיה יבשתית', כלומר מתוך 'החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה'.⁴³ אולם המעבר לחקר יורדי הים העבריים מערער על הקריאה 'לציון' ועל נרטיב העלייה לארץ. במים מתמסמסת הזהות העברית, ואולי בשל כך בהוצאה המחודשת של הספר בשפה האנגלית, מעט אחרי שפטאי הלך לעולמו, הוענקה לספר כותרת אחרת, *Children of Noah*, הרומזת ל'מצוות בני נוח', אותן מצוות החלות על כל בני האדם ולא רק על יהודים.

התמקדותו של פטאי בטריטוריה, וניסיונו לשלב בין הפולקלוריסטיקה היהודית

- 39 גרונולד, יורדי ים. גרונולד לא נזכר גם בגרסה המאוחרת של הספר, שפורסמה לאחר מותו של פטאי, ראו פטאי, ילדי נח.
- 40 זהו מקרה מרתק של מחקר אפולוגטי היסטורי על יהודים, הקושר בין הצי הפורטוגזי, הדגל הגרמני ויהודים מתקופות שונות והקשרים שונים. מעניין להשוות את הגישה ההומניסטית המודרניסטית והמהותנית של גרונולד לעמדה של ג'ון לוו, שראה בצי הפורטוגזי 'מערכת' המורכבת מזרמי ים, טכנולוגיות ניווט, ספנות וארטילריה, הפועלים לצד שחקנים אנושיים, ראו לוו, הסבר חברתי.
- 41 ראו חבר, הים, עמ' 17-18. העיסוק של פטאי בים והכלתו בפרויקט הציוני לא נבע מאימוץ תפיסות רביזיוניסטיות, שפטאי היה רחוק מהן. על הים של הרביזיוניסטים ראו עמית, הים. כפי שמאירס מראה, דרכו של קליין שרתמה את מדעי היהדות למפעל הציוני, עמדה בניגוד למי שנחשב לאיש החזק במכון למדעי היהדות — י"נ אפשטיין, ראו מאירס, החזרה להיסטוריה, עמ' 107-108; על כוחו של אפשטיין במכון למדעי היהדות, ראו זוסמן, אפשטיין.
- 42 השוו לקריאה הביקורתית של חבר בנובלה של עגנון, בנוגע ליחסו של רכניץ לים ולציונות: חבר, הים, עמ' 91.

של מרכז אירופה והמחקר הארץ-ישראלי של קליין, העמידו בפניו בעיות כבדות משקל, העולות באחת מהפרוגרמות המוקדמות ביותר שכתב, ואשר פורסמה ב-1935, שנה לפני שהגיש את עבודת הדוקטור שלו.⁴⁴ בתגובה למאמר של יוסף בר"ן מיוחס,⁴⁵ הציע פטאי תפיסה מקיפה של המקצוע הפולקלוריסטי, ותפקידו הרצוי באוניברסיטה:

גדולה הייתה שמחתי בקראי את הסברתו ואת קריאתו של האדון מיוחס, מכיוון שעוד קודם נוכחתי לדעת, שדוקא באותם החוגים שבראש וראשונה עליהם מוטלת חובת הטפול בפולקלור היהודי, והם חוגי האוניברסיטה העברית, נראית איזה אי-הבנה לגבי המקצוע המדעי הזה. בחשיבות הפולקלור היוצאת מן הכלל הכירו זה כבר רוב האוניברסיטאות שבאירופה ואמריקה וליד אחדות מהן נוסדו אפילו מוסדות ומכונים מיוחדים שמטרתם היחידה היא לאפשר חקירה והתעמקות בפולקלור, ובפרט בפולקלור של אותה הארץ שבה מתקיימות האוניברסיטאות והמכונים הנ"ל.

ה'פולקלור של אותה הארץ' עומד אצל פטאי בפני בעיה, שכן מיד בהמשך, בתארו את משימת 'הצלת הערכים הנפשיים העתיקים של עם ישראל [...] שהגולה נתנה ליהדות, או יותר נכון, שהיהדות רכשה בגולה', הוא שב ומבטא את הזיקה בין טריטוריה ופולקלור שלא בהקשר למולדת הארץ-ישראלית, וחושף את הבעיה בגישה הטריטוריאלית מבית מדרשו של מורו קליין:

יען כי כל עם מעמי אירופה ואמריקה חי בארץ אחת, אחדותו בתרבותו ונמצא תחת השפעה מסוימת של אותו האקלים, אותו השטח: אותה הארץ ואותם השמים, ומהוה באופן כזה, למרות השנויים המהויים בתוכו תמיד, גוש אחד מסויים בתוך שדה התרבות וההוי האנושי. כל תנאי חייהם של העמים האלה עלולים לשמור ולהשמיר [כך!] במידת מה את הפולקלור למרות התקפותיה של התרבות המודרנית-אינדיבידואלית [...] עם ישראל אינו גר בארץ אחת, אינו מדבר שפה אחת, כל תנאי חייו נתונים בכדי לעזור להשפעתה המשכיחה של התרבות החדשה ולעשות כלה בזמן קצר בפולקלור שלו [...]

אף כי פטאי מדגיש בשלב מוקדם זה בכתיבתו שהפולקלור הוא תוצר מובהק של טריטוריה, הוא אינו מזהה את עם ישראל עם ארץ אחת (יש לזכור שהמאמר נכתב ב-1935). אולם ניתן לתהות אם המעשה הקולקטיבי הציוני לא העמיד את פטאי בפני הבעיה, של ניתוק הלאום היהודי המפוזר מפיסות הקרקע והשמים שהצמיחו

44 פטאי, הפולקלור מהו.

45 על מיוחס ומאמרו זה ראו לעיל בפרק הראשון.

את תרבותו הקולקטיבית המפוררת. מובן שפטאי עצמו אינו מעלה תהייה זו, אך היא מצביעה על הקשיים בתרגום המורשת הפולקלוריסטית הטריטוריאליה לציונות הארץ-ישראלית. בסוף דבריו מהין פטאי הצעיר (עדיין דוקטורנט!) להפציר באוניברסיטה העברית 'לקחת בידיה את הנהגת העבודה היפה הזאת לטובת הישוב הארצישראלי ולטובת כל תפוצות הגולה'.

למרות הפצרותיו, דבר מזה לא קרה. כחלק מהתרבות האינדיווידואלית המודרנית שפטאי ראה את עצמו משתייך אליה, זו שמצטיירת בפרוגרמה שלו כתרבות שאינה כבולה לקרקע ויכולה להתנייד באמצעי תקשורת ותחבורה חדישים, ניסה פטאי להעביר את הידע שלו הרחק אל מעבר לטריטוריה הארץ-ישראלית ולחוף ימה. נאמן לצו של מאגנס מטקס הדוקטורט שלו, להפיץ את תורתו המדעית בכל מקום, פרסם פטאי ב-1939 שני מאמרים בשפה האנגלית – האחד ב-*Hebrew Union College Annual* והשני ב-*Jewish Quarterly Review*.⁴⁶ במאמרים אלו שמו של פטאי משויך לאוניברסיטה העברית בירושלים. שימוש זה בשם האוניברסיטה גרר אחריו מכתב חריף מרקטור האוניברסיטה, המתמטיקאי הנודע פרופסור אברהם אדולף הלוי פרנקל (1891–1965), מ-20 בדצמבר 1939:

כרקטור האוניברסיטה עלי להעיר את תשומת ליבו לכך, שאין לכב' כל רשות להשתמש בשם האוניברסיטה העברית כמו שהשתמש בו במקרים אלה. השמוש הזה מטעה את הקורא, בעוררו את הרושם שכב' הנהו חבר בחבר העובדים המדעיים של האוניברסיטה [...] אני מבקש את כב' לכתוב מכתבים לאלה המוסדות שהדפיסו את המאמרים האלה [...] ולבאר כי השתמש בטעות בשם האוניברסיטה העברית, הואיל ואינו חבר בחבר העובדים המדעיים של האוניברסיטה. יואיל נא להראות לי את נוסח המכתבים בטרם ישלחם לתעודתם [...] ⁴⁷

אף שפרנקל הציע למאגנס ב-30 בינואר 1940 לטפל במקרה 'למען יראו ויראו', ההצעה נדונה בוועדה המתמדת, שקיבלה ברוב של חמישה נגד אחד את הצעת מאגנס – לברר את הנוהל המקובל במוסדות באמריקה. התשובה של נשיא היברו יוניון קולג', ג'וליאן מורנגשטרן (1881–1976), הבהירה לראשי האוניברסיטה שהתנהגותו של פטאי מקובלת בארצות הברית, ושהפרסום אף נזקק לטובתה של האוניברסיטה.

העובדה שפרנקל היה רקטור האוניברסיטה לא פעלה לטובת פטאי. אף שהיה מתמטיקאי, פרנקל תמך בהכללת המכון למתמטיקה במסגרת מדעי הרוח (הוא אף כיהן כדקן הראשון של הפקולטה למתמטיקה ומדעי הרוח). את קצפו על פטאי אפשר

46 פטאי, עצירת גשמים; הנ"ל, עגלה ערופה.

47 ארכיון האוניברסיטה, תיק רפאל פטאי.

לפרש הן לאור היותו אורתודוקסי, הן לאור הדומיננטיות שלו באוניברסיטה כדמות שערערה על סמכותו של מאגנס, הן לאור חוויותיו במכון איינשטיין למתמטיקה, שבו – מסיבות המפורטות במאמריו של שאול כ"ץ, ובאופן חריג מהנורמות הגרמניות שלפיהן מתמנה לכל מכון פרופסור אחד ויחיד – הוא נקלע למצב שהתמנה לצדו פרופסור נוסף (מיכאל פֶּקֶטָה ההונגרי).⁴⁸ מכאן שפרנקל היה רגיש במיוחד למעמד של חוקרים באוניברסיטה. אולם הנורמות הגרמניות שבהן דבק עורערו גם במקרה של פטאי, כשראשי האוניברסיטה קיבלו את הנוהל האמריקני, והפרשה ירדה מסדר היום בלי שפטאי ייאלץ להתנצל.

ספק אם שמה הטוב של האוניברסיטה נפגע עקב פרסומים אלו, אך אין ספק ששמו הטוב של פטאי ניזוק. פטאי חווה על בשרו את הסכנה הטמונה בהיצמדות שמות זה לזה, ואולי הסיק מכך מסקנות על כמה מהפרדוקסים הגלומים במודרנה. העיסוק של פטאי בפולקלור יהודי בארץ ישראל לקח אותו למקומות אחרים – לים ולטריטוריות יהודיות שונות; וניסיונותיו כאיש מודרני ונייד לצאת מגבולות השמים הארץ-ישראליים, לא התקבלו בעין יפה אצל נשאי המודרנה, אנשי המדע בהר הצופים.

שם רע?

דרכו של פטאי במכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית הסתיימה במפח נפש. כל ניסיונותיו להשתלב באוניברסיטה עלו בתוהו. מה הביא לסוף דרכו שם? האם היה זה ניסיונו לברוא מחקר ארץ-ישראלי 'ימי'? האם הייתה זו נשיאת שם האוניברסיטה לשווא? או שמא הפצרותיו המוקדמות בראשי האוניברסיטה לחקור פולקלור? תעודת הדוקטור הראשונה של האוניברסיטה העברית שוכנת עם שאר כתביו בשדרה החמישית של ניו יורק, בארכיון הספרייה העירונית המפורסמת. באותו ארכיון נמצאים גם כמה מכתבים המספקים הסבר אפשרי לכישלון השתלבותו באוניברסיטה הירושלמית: לפטאי היה בהר הצופים שם רע.

על מנת לבסס טענה זו עלינו לדעת מה חשבו על פטאי, ומה אמרו או ריכלו עליו. אבל אם פטאי התקשה לדעת מה נאמר מאחורי גבו, כיצד ניתן לדעת ממרחק של שישים שנה אילו מילים פרחו באוויר, בפרט כשהאנשים הרלוונטיים אינם בין החיים? 'שם רע' אינו מותיר אחריו עקבות רבות,⁴⁹ וארכיוני ועדות המנויים לא

48 על פרנקל ומכון איינשטיין למתמטיקה ראו כ"ץ, מדע טהור; הנ"ל, מתמטיקה.

49 על אמירת שם ועל רכילות ראו אצל אברהמס, רכילות.

אמורים להיפתח בעשורים הקרובים.⁵⁰ הצנזורה הארכיונית של האוניברסיטה העברית הייתה מושא ללעגו של פטאי, בכתבו על האופן שבו צנזרו מלראות את חוות הדעת של מרטין בובר על ספרו שיצא לאור בשנות השלושים של המאה העשרים – חוות דעת שביקש לראות לטובת כתיבת זיכרונותיו בשנות השמונים. פטאי ציין בלעג, שארכיונים צבאיים נגישים לחוקרים יותר מהארכיונים של האוניברסיטה. אבסורדי אף יותר שעל פרשה זו יכולתי ללמוד בעצמי מעיון בתיקו של פטאי בגנון האוניברסיטה, שבו בין שאר המסמכים נמצאה חוות הדעת של בובר שפטאי היה מנוע מלראות. בובר כתב בהערכה רבה ובסופרלטיבים על פטאי:

דר' פטאי מצא לו מקום להתגדר בשטח מקצועי שעד עתה כמעט שלא היו עוסקים בו באופן מדעי ושיטתי, הוא הפולקלור והאתנולוגיה היהודיים. נדמה לי שדר' פטאי הוא הראשון המשתמש לצורך מחקר זה בשיטות החדשות שעובדו בזמן האחרון בארצות הדוברות אנגלית, ועל ידי כך הוא מבסס ומעשיר מקצוע חדש במכון למדעי היהדות [...] אילו היה מורהו, הפרופ' קליין ז"ל, בחיים, בטוחני שלא היה מוצא לפניו אחד מתלמידיו, שהתפתח בכוון מדעי כמו דר' פטאי.⁵¹

חוסר יכולת לעמוד על חלק מההחלטות האקדמיות הוא מצע נוח להתפתחות שמועות.⁵² היעדר עקבות של רכילות ושמועות מן העבר אינו חריג,⁵³ אולם בארכיונים של אינטלקטואלים הבעיה מחריפה עקב צנזורה עצמית הנובעת ממודעותם לכוח של הנייר הכתוב וההכרה בקיומו של תיעוד ארכיוני. צנזורה זו מחזקת את הרושם, המוטעה לטעמי, שידע רכילותי הוא חסר חשיבות באקדמיה. פול רבינו (Rabinow) כותב בהקשר לכך:

במשך שנים רבות, אנתרופולוגים דנו בינם לבין עצמם בחוויות מעבודת השדה שלהם בצורה בלתי רשמית. רכילות על אודות חוויות השדה של אנתרופולוג פלוני היוותה מרכיב חשוב במוניטין שלו. אולם על עניינים אלו לא נכתב עד לאחרונה 'ברצינות'. הם נותרו במסדרונות ובמועדוני הסגל האקדמי. אותם תחומים שאינם יכולים להיות מנותחים או מופרכים, אך הם מרכזיים להיררכיה, אינם יכולים

50 מבירור שערכתי בגנון האוניברסיטה, לרבות שיחה לא רשמית עם עורכת דין מהמחלקה המשפטית של האוניברסיטה העברית, עלה שארכיוני ועדות המנזרים יישארו תחומים לזמן רב – גם אלו משנות השלושים של המאה העשרים.

51 בובר לרקטור, מכתב ללא תאריך מסוף 1945, תיק פטאי, ארכיון האוניברסיטה.

52 בדומה לשמועות שנובעות מסיווג צבאי, כמו השמועות שנבעו מהיעלמותה של הצוללת דקה, ראו שנהר-אלרעי, הסיפור העממי, 105–134.

53 גלית חזן-רוקם מצביעה על הקושי לדון בשמועות בהקשרים היסטוריים, בשל נטייתן לא להיתר עקבות, ראו חזן-רוקם, שמועה.

להיתפס כתמימים או בלתי רלוונטיים. אנו יודעים שאחת הטקטיקות השגורות של קבוצות אליטיסטיות היא לסרב לדון בנושאים המסבים להם אי־נחת – באמצעות תיוגם כוולגאריים או כלא מעניינים.⁵⁴

רבינו מראה שרכילות אקדמית היא פולקלור, ושיש לה השפעה ישירה על מוניטין אינטלקטואליים ועל היררכיות באקדמיה ומחוץ לה. את הטענה שלפטאי היה 'שם רע' באוניברסיטה מצאתי אצל קולין מלמד, שהיה ידידו של פטאי ושימש מזכיר המכון לפולקלור בירושלים בעת שפטאי, מנהל המכון, שהה בניו יורק. מלמד היה האיש המשמעותי ביותר במכון מ־1948 ועד ראשית 1951. התרחקותו של פטאי לניו יורק זימנה שפע של מידע ארכיוני, שכן מה שהתנהל עד אז בבתי קפה ובבתים פרטיים, תועד עתה בכתב על גבי ניירות ודפים אינספור. ממכתביו הגלויים של מלמד ניתן היה ללקט מעט מידע על חייו: ככל הנראה הוא נולד באנגליה וחי 25 שנה בישראל. הוא נישא לאהובה, עזב את הארץ לקנדה ושם פנה לעסקים. מודעת נישואים שמצאתי, בחיפוי אחריו באינטרנט, לימדה אותי שהוא הלך לעולמו ב־2008 בקנדה. עלה בידי ליצור קשר עם בנו, אך משהזכרתי את שמו של פטאי לא זכיתי לשמוע ממנו יותר.

מלמד לא ראה את עצמו אינטלקטואל ולא היה פולקלוריסט, ובכל שאלה קטנה כגדולה פנה לפטאי. למרות הלחץ שבו היה נתון, טיפולו המסור בענייני המכון כמעט ללא תמורה מעורר השתאות. בניגוד לכתיבה העצורה של חלק מהדמויות הנדונות כאן, מלמד כתב מתוך היעדר התחשבות בקיומם של ארכיונים, ממשיך אולי את סגנון התקשורת שבעל פה שהתקיים בינו לפטאי לפני שפטאי עבר לאמריקה. פטאי לא שמר את כל המכתבים שכתב למלמד. על מכתביו אלו, ועל השם שהיה לו באוניברסיטה העברית, אפשר ללמוד בעקיפין מתוך דבריו של מלמד, שסגנונם משתלח וחרוף.⁵⁵ לאחר יותר משנתיים שבהן ניהל פטאי את ענייני המכון מניו יורק באמצעות מלמד, וכשהמכון כבר היה בתהליכי גסיסה, כתב מלמד מכתבים רבים המעידים על הרכילות סביב פטאי. מכתב מ־5 בינואר 1950, שעליו צוין באותיות גדולות VERY CONFIDENTIAL, נפתח בהתייחסות לרב זלוטניק שזה לא כבר הגיע לישראל לשמש נשיא המכון:

[זלוטניק] סיפר לי זאת [...] הוא לא שמע עדיין מאז הגיעו לישראל מילה טובה

54 רבינו, מודרניות, 253 (תרגום שלי).

55 ממכתביו של פטאי למלמד שנשמרו בארכיון פטאי בניו יורק עולה שפטאי ניסה להזים חלק מהרכילות נגדו, והשתדל לשמור על שיח נקי מרכילות. ראו בהקשר זה את טענתו של אברהם, ש'רכילות' מייצרת היגד של הסכמה או הוקעה ששב ומאשרר את גבולות ההתנהגות של הקבוצה, אברהם, רכילות, עמ' 300 (תרגום שלי).

אודותיך. והוא בא במגע עם הרבה אנשים כאן, אוניברסיטה, וארגונים אחרים [...] הוא יענה לך במכתב במתק שפתיים אבל את דעתו האמיתית הוא ימסור לי או לאנשים אחרים אבל לא לך [...] אני אחלוק איתך את עמדותיי או מה שאנשים אחרים חושבים מכיוון שעד כה אני הייתי תחת הרושם שאתה ואני חברים.⁵⁶

במילים אלו עולה אל פני השטח הארכיוני הפער בין מה ששומע פטאי ובין מה שנאמר עליו מאחורי גבו. חוסר השליטה של פטאי במה שנאמר עליו מועצם על ידי מלמד באקט כוחני, הממחיש שרק הוא, מלמד, יכול לדעת ואף יודע מה מספרים עליו. למלמד אין בעיה להודות שהוא מרכז, והוא מוכיח לפטאי שהסגולות האינטלקטואליות שלו אינן רלוונטיות לרכילות.⁵⁷ מלמד שובר את השתיקה כלפי פטאי בזכות החברות שלהם וכנגזרת של יחסי הכוח ביניהם — פטאי הוא הד"ר המנהל, מלמד 'רק' המזכיר — ברגע שבו יחסי הכוחות ביניהם מתהפכים.⁵⁸ בהמשך אותו מכתב כותב מלמד על שיחה בת השעתיים וחצי שניהל עם יוסף יואל ריבלין, חוקר במכון למדעי המזרח באוניברסיטה ושותפו של פטאי במכון הירושלמי:

הוא הוסיף, ואמר לי לכתוב לך את זה, אולי הוא לא הרגיש בנוח להעלות את הדברים על הכתב — כשאתה פגשת אותו בקיץ האחרון של 1949 בירושלים לביקור אחד קצר, שגרם לו בכל מקרה לתחושה רעה, אם אתה חושב שהוא חשוב מספיק כדי לעזור לך בצורה כלשהי [...] אני שאלתי אותו על השמועות אודותיך באוניברסיטה. הוא הסכים, ואמר לי בחשאיות, ואת זה הוא ביקש ממני לא לכתוב לך. ישנם דיונים לאחרונה על מינוי פרופסור לאנתרופולוגיה, ואין לך סיכוי כעת או מאוחר יותר, מכיוון שהם אינם מחשיבים אותך כרציני מספיק, אלא יותר טיפוס שבענייני יחסי ציבור ועסקים. הוא סרב לספק לי פרטים נוספים מעבר לכך [...] הוא סרב בתוקף להזכיר שמות כלשהם.

56 ארכיון פטאי, ארגז 2 (במקור באנגלית, התרגומים ממכתביו של מלמד הם שלי).

57 ראו בהקשר זה את דבריו של אברהם: 'רכילות] היא כלי שבאמצעותו המרכז מפעיל שליטה עצמית על האדם המרוכל, מעצם העובדה שהוא יכול לכנות את האדם בשמו', אברהם, רכילות, עמ' 300.

58 היפוך זה נבע גם מכך שקולין מלמד לקח חלק פעיל במלחמת העצמאות ב-1948, בניגוד לפטאי ששהה באותו זמן בניו יורק. העובדה שפטאי היה נאמן למערכת הערכים הציונית אפשרה למלמד, בחלק ממכתביו, להדגיש את הפער בין העמדה הישראלית-הציונית שלו לבין פטאי 'היורד'. שנים אחרי שעבר לניו יורק ניסה פטאי לשוב לירושלים, אבל הוא לא היה מוכן להקריב את הקריירה שלו לשם כך. מלמד חיפש בראשית שנות החמישים דרך לעזוב את ישראל, ובסופו של דבר היגר לקנדה. במכתביו לגרזון-קיווי (הנמצאים בארכיון גרזון-קיווי) הפליג בשבחי החיים שם.

מדברים אלה ניתן ללמוד על סודיות ועל צנזורה בנוסחים כתובים של ידע רכילותי, ועל היבטים פרגמטיים של ידע מסוג זה.⁵⁹ רכילות של אינטלקטואלים מעלה שאלות על המחויבים לידע בדוק ולמנגנוני אימות, המתמסרים לידע שסמכותו מעורערת. מלמד, המתפקד כאן כבלדר של סודות, מדווח על הנעשה מאחורי הקלעים ובוגד במרכלים. סירובו של ריבלין להסגיר שמות, הופך את הידע האנונימי לידע שאין דרך להתמודד עמו. מהמכתב עולה שהשמועות סביב פטאי היו שליליות, ומלמד רומז על המוניטין שיצאו לפטאי כמי שראשו בעסקים וביחסי ציבור ולא במדע 'רציני'.

אפשר שדבריו של מלמד, שלפיהם לפטאי לא היה סיכוי למצוא משרה באוניברסיטה, סתמו את הגולל על מאמציו להתקבל בה כחוקר. מכתבו של מלמד יצר מפגש בין פטאי לבין שמו. זה בהחלט יכול להיות מפגש מכונן זהות, כמו המפגש של עובר האורח עם השוטר במסה של לואי אלתוסר על האידאולוגיה.⁶⁰ מלמד לא היה רק בלדר פסיבי של רכילות, אלא גם פעיל בייצור ידע זה ובהעברתו. הרי אלמלא כן, הוא לא יכול היה להיות חשוף אליו.⁶¹

שמועות ורכילות נפוצות במיוחד כאשר אנשים נחשפים למידע חסר ונאלצים להשלימו ממקורות לא מאומתים.⁶² בלדרים של רכילות הם לעתים אנשים נעדרים סמכות, המעבירים מידע שמשקף את תפיסותיהם שלהם — כפי ששמועות אנטישמיות מלמדות בעיקר על הלך הרוח של האנשים המתמסרים להן.⁶³ אולם אין להסיק מכך על האמת המשתקפת בשמועות או ברכילות, כפי שלא ניתן להסיק כך ביחס לסוגות פולקלוריות אחרות כמו אגדות.⁶⁴ שאלה היא, כיצד פטאי — שפרסם

59 בכך אין חדש: קרמה לוקרי (Lochrie) סבורה שרכילות היא אחת הקטגוריות המשמעותיות של סודיות בימי הביניים, קטגוריה שאימה על הסמכות הכנסייתית ועמדה בניגוד חריף לסודיות של הווידוי. ראו למשל לוקרי, סודיות.

60 אלתוסר, אידאולוגיה. ראו גם את הדיון של אייל דותן במקריות, דותן, אינטרפלציה.

61 על חלקו האקטיבי בהעצמת רכילות שלילית מצאתי הד במספר מכתבים, השמורים בארכיונה של האתנומוזיקולוגית אסתר גרוזן-קיווי. באחד מהם כותב לה מלמד לעשות כראות עיניה עם ירושת המכון שפטאי השאיר אחריו, ומוסיף שפטאי מתעניין רק בעצמו ובדרכים לעשיית כסף, מלמד לגרוזן-קיווי, 25 באוגוסט 1954, ארכיון גרוזן-קיווי. במכתב אחר הוא אף מכנה את פטאי scoundrel (נבל), מילה שלא נתקלתי בה בארכיונים אחרים משום שהיא חורגת לכאורה ממה שהנייר סובל — מלמד לגרוזן-קיווי, 18 בדצמבר 1954, ארכיון גרוזן-קיווי, תיק .D1.

62 על שמועות הצומחות בגלל ידע חסר או מבולבל (ambiguity) ראו מאלן, אגדות; פיין וטרנר, שמועות.

63 ראו את הניתוח של מורין על התפשטותה של שמועה אנטישמית בשלב הפצתה, מורין, שמועה.

64 היחס בין שמועות ואגדות מודרניות לבין מצב עניינים נתון נדון במחקרים רבים. ש' אנ-סקי היה מהחוקרים המעמיקים ביותר שעסקו בניתוח עלילות דם מודרניות וביחס שבין שמועות

כמות נכבדה של ספרים ומאמרים, הוציא כתב עת והקים מכון פולקלור עצמאי — זכה לשם של מי שמושקע בעסקים וביחצ"נות? אילו פעולות נקט שהיה בהן כדי לטפח מוניטין שכאלו?

כפי שלמדנו מקשריו עם איינשטיין, וממעורבותו (מבחירה) עם שמות שונים, פטאי הכיר בממד הקולקטיבי של העשייה המדעית. הוא היה מודע לכך, שכל יצירה מדעית זקוקה לבריתות עם גופים מממנים ולנראות ציבורית, עניין שבהיר היום לאקדמאים רבים ובמיוחד לחוקרי מדעי הטבע, אך לא הובן מספיק על ידי מדענים באוניברסיטה העברית לפני כמה עשרות שנים. אני סבור שדווקא הבנתו העמוקה את תהליך העשייה המדעי הייתה לפטאי לרועץ, והביאה לסוף דרכו במכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית; ומאידך גיסא היא שאפשרה לו לצאת לדרך עצמאית בשדה הפולקלור הארץ-ישראלי.

תפיסת המדע של פטאי עוצבה כבר בצעירותו, כשהיה חשוף לדילמות של אביו ולאופני ניהול הכספים של האוניברסיטה העברית. יוסף פטאי, שהיה כאמור מתומכי האוניברסיטה העברית באירופה ובארץ ישראל, חשף את בנו לאישים הרבים העומדים מאחורי הקלעים של הפעילות המדעית הגלויה; ומשפחתו של רפאל פטאי עשתה כל שביכולתה — בפגישות ובמכתבים — כדי לסייע לו בתחילת הקריירה, כפי שפטאי מספר בזיכרונותיו. למשל, כשנפתחה באוניברסיטה משרה להוראת עברית לעולים חדשים, ופטאי רצה בה בכל מאודו, אביו לחץ על ד"ר ורנר סנטור, האדמיניסטרטור של האוניברסיטה, כדי שהמשרה תיפול בידי בנו.⁶⁵ משפחתו של פטאי הפעילה לטובת בנה האהוב גם את נחום גולדמן, לימים נשיא הקונגרס היהודי העולמי,⁶⁶ שלחץ דרך חיים וייצמן על הרקטור, אדולף אברהם הלוי פרנקל, דבר שנראה מופרז אפילו לפטאי — ולמרות זאת הוא שמח כשנפלה ההחלטה לטובתו.

פטאי המבוגר לא הצניע בזיכרונותיו את מעורבות משפחתו בחייו המדעיים, כמו גם את השיקולים הכלכליים שעמדו מאחורי החלטותיו. למעשה, לא מעט משיקוליו המדעיים מוצגים על ידו כתוצאה של הכרעות חוץ-מדעיות.⁶⁷ אלא שקיימת אפשרות

ואגדות. ראו את דבריו על חורבן היהודים במלחמת העולם הראשונה, אנ-סקי, חורבן. ראו גם מאלן, אגדות. בהקשרים טרום-מודרניים נדון היחס בין שמועות לאגדות והיסטוריה במחקריהם של עלי יסיף וגלית חזן-רוקם, ראו יסיף, סיפור העם, עמ' 331–339; חזן-רוקם, הדריינס, עמ' 183–196; הנ"ל, שמועה. העיסוק באגדות ושמועות בהקשרים יהודיים מופיע כבר בחיבורו של שטיינשניידר, ראו שטיינשניידר, אגדות.

65 פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 201–203.

66 נחום גולדמן (1895–1982) היה אישיות רבת פעלים וממייסדי הקונגרס היהודי העולמי. הוא זכה לאחר שנים רבות לביוגרפיה שכתב עליו פטאי, ראו פטאי, גולדמן.

67 על הבלבול שבין דיונים פנים-מדעיים לדיונים חוץ-מדעיים כתב ברונזו לאטור בהתייחסו

אחרת, והיא שמלכתחילה פטאי לא חשב ש'מדע טהור' הוא לגמרי טהור.⁶⁸ פטאי ידע שאת המכונה המדעית מניעים כוחות רבים מאוד, והיא עצמה צריכה לתרום לנושאים חוץ-מדעיים כמו 'בניין הארץ'. לאור זאת לא היסס להקדיש פרק נרחב באוטוביוגרפיה שלו למעורבותו בכספים לטובת המחקר, אף מעבר לתחום המשפחה שבה נולד וגדל, והכוונה לפרשה שנודעה אצלו כ'פרשת קרן גולדברג'.⁶⁹ הפרשה עוסקת בעניינים משפחתיים שביניהם ובין מדע אין דבר, אולם האם ניתן להפריד חיים אישיים מחיים מדעיים? אפשר לתהות מדוע טרח פטאי להקדיש פרק נרחב לפרשה שליוותה אותו בשנים 1941–1942, ובמידה מסוימת עד שנת 1948. בין שכיוון לכך ובין שלא, פרשת קרן גולדברג שופכת אור על השם שזכה לו פטאי באוניברסיטה. היא מאירה חילוקי דעות מדעיים ואף מלמדת על דרכי המימון של המכון הירושלמי לפולקלור שהקים בהמשך.

כדי לדון בשם שיצא לפטאי יש לציין שם נוסף – נעמי, רעייתו הראשונה. ביולי 1940 נישא פטאי לנעמי לבית טולקובסקי (1917–2004), שאליה התוודע בבית הוריה כשהייתה נערה בתיכון, והתיידד עמה אחר כך כשעברה ללמוד בירושלים. נעמי גדלה בבית אמיד מאוד: סבה מצד אמה, יצחק לייב גולדברג, היה תעשיין ובעל קרקעות, ובין השאר רכש את הקרקע עליה הוקמה האוניברסיטה העברית בהר הצופים⁷⁰ והיה ממניחי אבן הפינה שלה.⁷¹ הוא הותיר אחריו נכסים רבים, שחלקם הופקדו בקרן על שמו לתמיכה ברכישת ספרים לספריות ולמימון מפעלים מדעיים (הקרן פעילה עד היום). למשפחת טולקובסקי היה ברור שפטאי לא יכול לכלכל את רעייתו בכוחות עצמו, ואלמנתו של גולדברג, רחל, חשבה שהקרן תוכל להעסיק את פטאי כמזכיר, וכך לסייע לחתן הטרי של נכדתה. מנגד, אמה של נעמי התנגדה לכך מסיבות שלא היו ברורות לפטאי (אולי האמינה בהפרדה בין משפחה לכספים?). הדבר הוביל לסכסוך בין נעמי למשפחתה ובין משפחת פטאי למשפחת טולקובסקי, כאשר כל העת יוסף פטאי, יהודית פטאי ובנם רפאל בוחשים בקלחת. פטאי מזכיר את שמות חברי הקורטוריון של קרן גולדברג: רחל גולדברג (האלמנה), גב' חנה טולקובסקי (היתומה, חמותו של פטאי), המשורר שאול טשרניחובסקי, מנחם אוסישקין כנציג הקק"ל, ומעל כולם י"ל מאגנס. מובן שידידותו של יוסף פטאי עם טשרניחובסקי (שעמד בראש ועד היובל

לחוקר הגרעין פרדריק ז'וליו, ראו לאטור, פנדורה, עמ' 80–112.

68 התפיסה של 'מדע טהור' כבר נשחקה הרבה קודם, אולם למושג זה משמעויות משתנות מבחינה היסטורית, במיוחד ביחס למושגים כמו 'מחקר בסיסי' ו'מחקר יישומי' המשמשים בשיח המדעי כבר עשרות שנים. ראו על כך אצל קלרק, מדע טהור.

69 פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 354–379.

70 ורמן, מאחזות גריי, עמ' 189.

71 קידה, טקס, עמ' 102.

שלו) ועם מאגנס סיבכה את התמונה. פטאי מציין שבסופו של דבר לא הועברו אליו הכספים מהקרן.

אולי זיכרונו של פטאי בגד בו, ואפשר שלא היה מודע לכך כלל, אבל במסגרת ההתכתשויות שבהן כיכבו משפחת טולוקובסקי-גולדברג מצד אחד ומשפחת פטאי מן הצד השני, נשמט מסיפורו של פטאי שם חשוב להבנת הדברים: רקטור האוניברסיטה ח"י רות (1896–1963). ב־15 באפריל 1942 נשלח אל רות מכתב מאת רחל גולדברג, בו היא מוסרת לו פרטים בנוגע לסידורים הפנימיים של קרן גולדברג:

לפי החלטת הקורטוריון [של קרן יצחק לייב גולדברג] אני רשאית לקבוע לשם איזו מטרה ישתמשו ברווחים השנתיים של 200 לא"י של אחוזות הרטוב שנמסרה לקרן הקימת לישראל [...] רצוני והחלטתי שהסכום השנתי של 200 לא"י ישמש לזמן בלתי מוגבל כמשכורת לדר' רפאל פטאי עבור עבודה מדעית, שיעשה מטעם האוניברסיטה העברית [...] ⁷²

ההתעקשות על גוף ראשון במכתב ('אני', 'רצוני', 'החלטתי') כרוכה במאבק הטיטנים שהתחולל באותה שנה, שבשלב מסוים אפשר לגב' גולדברג לחלק את כספי הקרן של מחצית אחוזות הרטוב. רות היה הרקטור השלישי בתולדות האוניברסיטה העברית, שש שנים אחרי ועדת הרטוג, שפיצלה את תפקידו של הקנצלר לשניים (נשיא ורקטור), והרקטור הפך לדמות 'המדעית' הבכירה באוניברסיטה. ⁷³ ועדת הרטוג, שהתכנסה בין השאר בשל מורת רוחו של אלברט איינשטיין מאופי התנהלותו של מאגנס, הבחינה בין 'עבודה מנהלית' ובין 'עבודה מדעית', הבחנה שניכרת למראית עין גם במכתבה של גולדברג. אך העובדה שכספי קורטוריון ניתנו לחוקר שהוא בנו של ראש אגודת ידידי האוניברסיטה בארץ ישראל, על ידי בת משפחה מנישואין, שעשתה אגודה אחת עם הממונה על ה'עבודה המנהלית' באוניברסיטה — הנשיא (הקנצלר הכל-יכול בעבר) — פרעה את הסדר. קשה להאמין שהרקטור רות ראה בכך עניין מקרי, כשיומיים לאחר מכן נשלח מכתב נוסף אליו, הפעם מרפאל פטאי, שבו הוא מבקש להתקבל כחבר מחקר של האוניברסיטה. אחרי סקירת הישגיו, מציע פטאי להמשיך לעבוד על ספרו 'אדם ואדמה', וכן לשכלל שיטה לקביעת גילם של ישובים יהודים — 'דבר שאף תוכל

72 תיק פטאי, ארכיון האוניברסיטה.

73 הוועדה בראשות סר פיליפ הרטוג כללה גם את ד"ר רדקליף סלמן (ביולוג מקיימברידג') וחוקר הפולקלור והמדרש מבית המדרש לרבנים באמריקה (JTS) ד"ר לוי גינצברג. הוועדה הוקמה על ידי חבר הנאמנים של האוניברסיטה בעקבות לחציו של אלברט איינשטיין. דו"ח הוועדה הוגש ב־1934 ובעקבותיו הוחלט לבטל את משרת הקנצלר. מאגנס התפטר מהמשרה ומונה לנשיא האוניברסיטה. לצד הנשיא הוקם סנט, שהורכב מסגל החוקרים והמורים של האוניברסיטה, ובראשו רקטור. ראו כהן, ההר והגבעה, עמ' 76–80.

להיות לו חשיבות לאומית מסוימת, כותב פטאי לרות, שהיה באותה עת גם מזכיר של 'ברית שלום'. פטאי חתם בבקשה לממש את תכניתו, ואף הצביע על מקור כספי לכך: '200 לא"י שקבלתי השנה מקרן גולדברג'.⁷⁴

מזיכרון דברים של שיחה שקיים פטאי עם הרקטור, עולה כי רות ניסה להניא את פטאי משימוש בכספי הקרן למחקר. חודשיים אחרי פגישתם שלח רות מכתב לפטאי (ולד"ר מרגליות), שבו הודיע להם על הפסקת מימון המשרה שלהם להוראת עברית, אותה משרה בה זכה פטאי כמה שנים קודם בעקבות הלחצים שהפעילה משפחתו. רות, פרופסור לפילוסופיה של המוסר, אף הוסיף – אולי בתגובה לדברים בעל פה, שבטיאו את תחושת הנטישה שחוו פטאי ומרגליות, הדוקטורים הראשונים שיצאו מהאוניברסיטה העברית ונותרו ללא משרה אקדמית – 'אין מקום לדבר כאן על "חובה" או "הצדקה" מוסרית'.⁷⁵

שנים רבות אחר כך, כשהוא כבר בארצות הברית, ניסה פטאי לרתום את ידידי האוניברסיטה העברית במקסיקו להקמת קתדרה לפולקלור – תוצר של עבודתו בקרב 'האינדיאנים היהודיים' של מקסיקו, וקשריו פנים אל פנים ובכתב עם נשיא אגודת ידידי האוניברסיטה שם. בשלב זה כבר זכה למכתבי תגובה של כעס לא מצונזר, והוצג כמי שפועל מאחורי גבם של ראשי האוניברסיטה.⁷⁶

עד כה הראיתי שפטאי קשר את שמו לא רק עם מחקריו, אלא נודע בקרב כמה דמויות באוניברסיטה העברית כמי שהשתתף בפעולות 'עסקיות', וידע לגייס כספים ממקורות שונים, בין השאר באמצעות קשריו המשפחתיים והנחישות שהפגין. כשהוצע לו תפקיד המזכיר האדמיניסטרטיבי של הטכניון בחיפה, הוא לקח פסק זמן מעבודתו המחקרית לטובת עבודה קבועה ששכר של ממש בצדה, אף שהוסיף לפרסם מעת לעת רשימות בעיתון 'הצופה', במדור שכותרתו 'מן הפולקלור הישראלי'.⁷⁷ כעבור זמן מה, כשהוא נע בין משפחתו בירושלים ועבודתו בחיפה, הבין שהוא נמשך בכל מאודו לעיסוק בחקר הפולקלור, והגיש לנשיא הטכניון, אינג' שלמה קפלנסקי (1884–1953),⁷⁸ מכתב התפטרות שנכנס לתוקפו בסוף אוגוסט 1943. באותו זמן שמע כבר ודאי על הקמתה של החברה לידע עם התל אביבית, שהרי כפי שנזכר

74 פטאי לרות, 17 באפריל 1942, תיק פטאי בארכיון האוניברסיטה.

75 הרקטור רות לפטאי, 1 ביולי, 1942, תיק פטאי בארכיון האוניברסיטה.

76 ורנר סנטור לפטאי, 8 בספטמבר 1948, ארכיון פטאי בניו-יורק, ארגו 1.

77 במדור זה פרסם פטאי מאמרים על מסורות אתניות שונות, ראו למשל פטאי, מנהגי חתונה; הנ"ל, מנהגי מיתה.

78 על קפלנסקי, איש 'פועלי ציון' ומי שניהל את הטכניון בין השנים 1931–1950, ראו לביא, הטכניון.

בפרק הקודם, אביו יוסף היה ממייסדיה והיה אמור להיות נוכח בפגישות ההקמה שלה.

לא ידוע אם יוסף הציע לידע עם את בנו. על כל פנים, יש לשער שיוסף הועדף על פני בנו משום שהיה 'שם' גדול בקרב היהדות ההונגרית, דבר שהיה חשוב לאנשי ידע עם. מה גם שיוסף היה מסור לתחיית השפה העברית ועסק בנושאים שהיו קרובים לאנשי ידע עם יותר מהמחקריים שהעסיקו את רפאל פטאי באותה תקופה. בטרם שב פטאי לירושלים הוא שלח מכתב לחברה לידע עם. המכתב, שכתוב על נייר משרדי של 'התכניון [כך] העברי בחיפה', נשלח ב-13 ביולי 1943, מעט לפני כנס ביל"ו הראשון שארגנה ידע עם, וכותב בו פטאי:

הנני מתכבד לשלוח אליכם 3 שאלונים שעובדו על ידי [...] ובוה אני פונה אליכם בבקשה שתואילו לעזור לי בהפצת השאלונים [...] מנהגי הלידה החתונה והמיתה דרושים לי בקשר עם הכרך השלישי של ספרי 'אדם ואדמה', שאני מכין עכשיו את כתב ידו.⁷⁹

לא ידוע אם מי מאנשי ידע עם בחר להגיב למכתב. אולם גם אם כן, לא נותר לכך שריד בארכיון ושמו של פטאי לא עלה בדיוניהם. בפנייתו אליהם המשיך פטאי את הקו שלו ממאמריו בעיתון 'הצופה', עבודה של איסוף שכוונה לשאלות שעניינו אותו. כשהוא מחוץ לאוניברסיטה העברית, מחוץ להתארגנות הפולקלוריסטית בתל אביב וללא עבודה, אבל עם אמביציה לעסוק בפולקלור, שב פטאי מחיפה לירושלים בקיץ 1943. בין האוניברסיטה מן הצד האחד והחברה לידע עם מן הצד האחר, פטאי ניסה להקים מכון מדעי לפולקלור יהודי. היה עליו לגייס 'שחקנים', והוא השקיע כמובן רבות ביחסי ציבור. המעברים של פטאי בין אנשי כספים, פוליטיקאים, בתי דפוס, פרופסורים וכיוצא באלה גרמו לו להבין שגם כשהוא רוצה לשאת דברי מדע, שמו צריך להיות קשור לשמות נוספים. הוא עשה זאת בשלושה שלבים: תחילה באמצעות פגישות בבית העם, שם נפגש פנים אל פנים עם פעילי ציבור ירושלמים. פגישות אלו הומרו על ידו בשמות של אישים, שעיטרו את הנייר המשרדי של המכון לפולקלור יהודי. נייר זה אפשר לפטאי להפוך לקבוצה. אולם פטאי רצה להיות מוכר כאיש מדע, ולכן נאלץ להמיר את הנייר המשרדי הראשון בנייר משרדי חדש, שכלל שמות של מדענים. רק אז יכול היה לממש את סדר היום הפולקלוריסטי שאליו חתר עוד באמצע שנות השלושים.

79 א"ע, סדרה ראשונה, תיק 104. הכרך השלישי של 'אדם ואדמה' מעולם לא ראה אור. כתב היד שלו, לצד כתב היד המקורי של עבודת הדוקטור של פטאי, התגלה בארכיון הספרייה הלאומית ב-2016.

הקמת המכון לפולקלור יהודי: על פעילות בית העם ועל שמות בנייר משרדי

את דרכו המחודשת בירושלים עשה פטאי מחוץ להר הצופים, ובמשך שנתיים כרך את פעילותו עם זו של בית העם. פעילותו שם הייתה קשורה לחוג 'לידיעת העם' – חוליה שעמדה בין 'ידיעת הארץ', אליה התמסר בשנות השלושים, ובין הפולקלוריסטיקה שהתבססה אצלו בכתב העת שערך מאוחר יותר, הרבעון 'עדות'. בשנתיים אלו הדגיש פטאי את העם ולא את הארץ, באופן שתאם את סדר היום של אנשי בית העם, כעולה מדבריו של משה קליינמן (1871–1948), חבר נשיאות מוסד זה, שנדפסו בחוברת היובל לבית העם בתש"ו:

הישוב העברי בירושלים, יותר מכל ישוב אחר בארץ, הנהו תופעה של 'קִיבוץ גלויות'. הוא מצטרף מ'עדות' רבות וצביוני תרבות שונים, העומדים פה שורות-שורות והמגע ביניהם הוא קל מאוד ולפיכך שטחי מאוד [...] 'בית העם' בירושלים הוא אחד מכלי הפעולה היעילים ביותר לביצוע מפעל זה של התמזגות וליכוד איברי האומה הבדלים לגוף לאומי שלם ואחיד ואיתן.⁸⁰

במחצית שנות הארבעים עמד בית העם בפני תמורות: היה זה מרחב ציבורי ירושלמי שבו הוחלפו רעיונות ודעות,⁸¹ אולם לצד זאת קיוו פרנסיו להפכו לגורם דומיננטי מבחינה לאומית. היטיב לבטא זאת אחד משותפיו של פטאי לפעילות בבית העם, יצחק ר' מלכו (1894–1976), שבאותה חוברת שבה נדפסו דבריו של קליינמן, התווה תכנית להפיכת בית העם למוסד עירוני, יישובי ולאומי. ואמנם, כששב פטאי לירושלים וחידש את קשריו עם מנהלי בית העם, טוביה בן חפץ (1902–1959) ודוד אבישר (1888–1963), קשרים שהחלו עוד בסוף שנות השלושים,⁸² הוא מצא אוזן קשבת: העיסוק בפולקלור בירושלים הדהד את שני ההיבטים שציין קליינמן – עיסוק בעדות ועיסוק בלאום – והיה לו פוטנציאל להגשים את החזון של מלכו, שבו המרחב הציבורי הירושלמי מקרין על האומה כולה. במהרה התארגנו פגישות ונישאו הרצאות, חלקן מפי אישי ציבור ירושלמים נודעים באותם ימים. בעיתון 'הזמן' דווח ב-16 באפריל 1944, תחת הכותרת 'יוקם מכון לחקר מנהגי העם', כי 'ביזמת בית העם בירושלים נתכנסה ביום ג' חוה"מ פסח [11 באפריל 1944] ועידה מראשי עדות, אישים ובהשתתפות הרב הראשי

80 קליינמן, בית העם.

81 הברמאס, המרחב הציבורי.

82 קשריו של פטאי עם בית העם הירושלמי, והשתתפותו הפעילה בהרצאות בקולנוע 'אדיסון', מזוכרים בזיכרונותיו, ראו פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 212–216.

עוזיאל, לחקר מנהגי העם על עדותיו ושבטיו בארץ ומחוצה לה'. מההתייחסות בכתבה להרצאתו ('המאלפת') של פטאי, עולה שהוא שחזר במשהו את הפרוגרמה שכתב עשור קודם לכן בדבריו על 'חשיבות העבודה המדעית של הפולקלור אצל אומות העולם', ובאמירה כי 'ביחוד מצווים אנו ליצור מוסד כזה מרכזי שתפקידו יהיה לאסוף את מנהגי ישראל כל עוד לא איחרנו את המועד'.

באותה ידיעה נזכר שהרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל (1880–1953) הרצה על זיכרונותיו מימי כהונתו כרב ראשי בסלוניקי, והביע את חששו מאבדן המנהגים עקב החורבן. לברכתו של הרב עוזיאל במפעל זה זכה פטאי עוד שבועיים קודם לכן, ב-19 במרץ 1944, כפי שעולה מאיגרת התמיכה שכתב עוזיאל תחת הכותרת 'דבר בעתו', המלמדת על יחסו של הרב לפולקלור, ועל התזמון של ההתכנסות בבית העם:

בית העם בירושלים נכנס לפעולה חשובה מאוד לכנס בספר אחד את מנהגייהם המסורתיים של קהלות ישראל שבמזרח לעדותיהם וקהלותיהם שבגולה ושהעלו אותם עמם לארץ ישראל. דבר זה הוא חשוב מאוד כלשעצמו וביותר בשעה איומה ואפלה זאת שקהלות גדולות מישראל שבארצות המזרח נעקרו ממקומם ויושביהן נספו בחרב השמד ועמם אבדו כל המנהגים המסורתיים בחיי המשפחה והקהלה שהיו שמורים בכתב ושהתקיימו במעשה. ולא עוד אלא שגם אלה שנשארו לפליטה צפויים לשנוי משטר שיביאו אתם תמורות וחליפות בחיי הקהלה ושכחת המנהגים והמסורות היפות והגאות מורשת אבות [...] מקרב לב אני מברך את הועד הנכבד הזה וביחוד את האדון הנכבד והמלומד הדר' רפאל פטאי יצ"ו שקבל עליו את העבודה החשובה הזאת, ואני מקוה שחפץ ה' יצליח בידם לאסוף ולכנס בספר זה כל המנהגים והמסורות ממקורות נאמנים ומוסמכים [...] ⁸³

מאגרת הרב עוזיאל עולה, שמנקודת מבטו כוונה ההתארגנות בבית העם בעיקר כלפי יהדות המזרח. הרב עוזיאל כתב את הדברים בשעה שגורלה של יהדות סלוניקי כבר היה ידוע לו. כמו בדברים של יום-טוב לוינסקי בפרק הקודם, גם הרב עוזיאל ערך סימטריה בין היהודים שנרצחו ואלו שנשארו לפליטה. הוא סימן את הקהילה כיחידה משמעותית ביצירת זיקה בין אנשים, והעלה על נס פרקטיקות שזכו אצלו לכינוי 'מנהגים מסורתיים' ואף 'מסורות יפות וגאות', עדות לתפיסתו המודרניסטית ⁸⁴ ולזיהוי מושג המסורת עם הקניין התרבותי של כל אחת מן הקהילות. ⁸⁵ בדבריו ניכר

83 העתק של האיגרת נמצא בארכיון המכון, תיק 221.

84 על הרב עוזיאל ראו רצבי, ציונות.

85 דורותי נויס מבחינה בין שלושה מובנים של מושג המסורת: פנייה לעבר קדום, צורת העברה של ידע וקניין תרבותי קבוצתי. בהקשר הנוכחי ברי כי עוזיאל ראה במסורת קניין תרבותי קהילתי ולא לאומי, ראו נויס, מסורת.

השימוש בלשון של שקיעה (דבולוציה),⁸⁶ וניכרת תפיסה היסטורית דטרמיניסטית לפיה מסורות קהילתיות תהפוכנה ללאומיות.

בדברים שפרסם ב־8 במאי 1944 בעיתון 'הגה' לעולים מגרמניה, העמיד פטאי את ירושלים כמרכז לחקירה פולקלורית יהודית, דבר המלמד על התלכדות תפיסתו הפולקלוריסטית עם החזון של אנשי בית העם. לאחר ביאור המושגים פולקלור, אתנאוגרפיה, אתנולוגיה ואנתרופולוגיה – הוא כותב: 'נוכל לתרגם את שלושת השמות הראשונים בשם "ידיעת העם" – וחוזר על דבריו של עוזיאל בניסוח שונה מעט. הוא מתאר את האיום על המנהגים המיוחדים של עדות ישראל השונות, הנשקף להם מצד התפשטות 'התרבות הכללית' (ביטוי שמכונן את התרבות האירופית כאוניברסלית), ומתייחס לחורבן של השואה: 'האויב האכזר שיצא בסיסמת השמדת ישראל לא רק משמיד שבטים שבטים מעמנו, אלא מנתק בגרון הכורת את שרשרת המסורת היהודית'. כמו במקרה של ידע עם, ברי שנוראות השואה הן שהציתו את פעולת החוג הירושלמי. אולם מכאן מדגיש פטאי את חשיבותה של ירושלים, בהצטרפו להערכתו של קליינמן שאל העיר היגרו בני העדות השונות 'עוד קודם שנתלקחה הבערה בעולם'. מכך הוא גוזר כי: 'חוקר הפולקלור היהודי מוצא עוד היום בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט כעין בית נכות חי של עדות ישראל, הוא יכול לאסוף כאן, למשל את המנהגים של יהודי מרוקו בלי לנסוע למרוקו, של יהודי גליציה בלי לנסוע לגליציה'.

בדברים אלו כונן פטאי את ירושלים כשדה מחקר ראוי לעדות היהודיות בכללן. אולם אף שפטאי זיהה את הצורך הלאומי בחינוך אחיד וראה במיזוג הגלויות כורח רצוי, עמדתו הפולקלוריסטית הפכה על פיה את הרטוריקה האבולוציוניסטית של קליינמן (מתרגם 'מדינת היהודים' ליידיש) תוך אימוץ שיח של שקיעה: 'גם כאן [בירושלים] הולכת ונעלמת "הסגולה העדתית" במהירות מבהילה'. פטאי לא הסתפק בהפיכת ירושלים לשדה מחקר אידאלי, אלא כונן את העיר גם כמרכז מחקר: 'המרכז הטבעי לעבודת איסוף זו [של חומר בעל־פה] היא ירושלים, זו קיבוץ הגלויות בזעיר אנפין'. הצורך בחקירה אתנאוגרפית דווקא בירושלים הוא שהוביל את פטאי להסכים 'ברצון להצעתה של הנהלת בית העם בירושלים', ולקבל על עצמו את 'ארגונו המדעי של "חוג לידיעת העם"'.⁸⁷

הקפיצה שערך פטאי בין ירושלים כשדה מחקר לירושלים כמרכז מחקר מעוררת תמיהות. לכאורה ירושלים עשויה להיות שדה מחקר שאליו יוצאים מתוך מרכז מחקר בתל אביב או מכל מקום אחר. נראה כי מעמדה המיוחד של ירושלים, העולה כאן מתוך השותפות בין אנשי 'בית העם' לבין פטאי, דומה למעמדה של וילנה בקרב אנשי

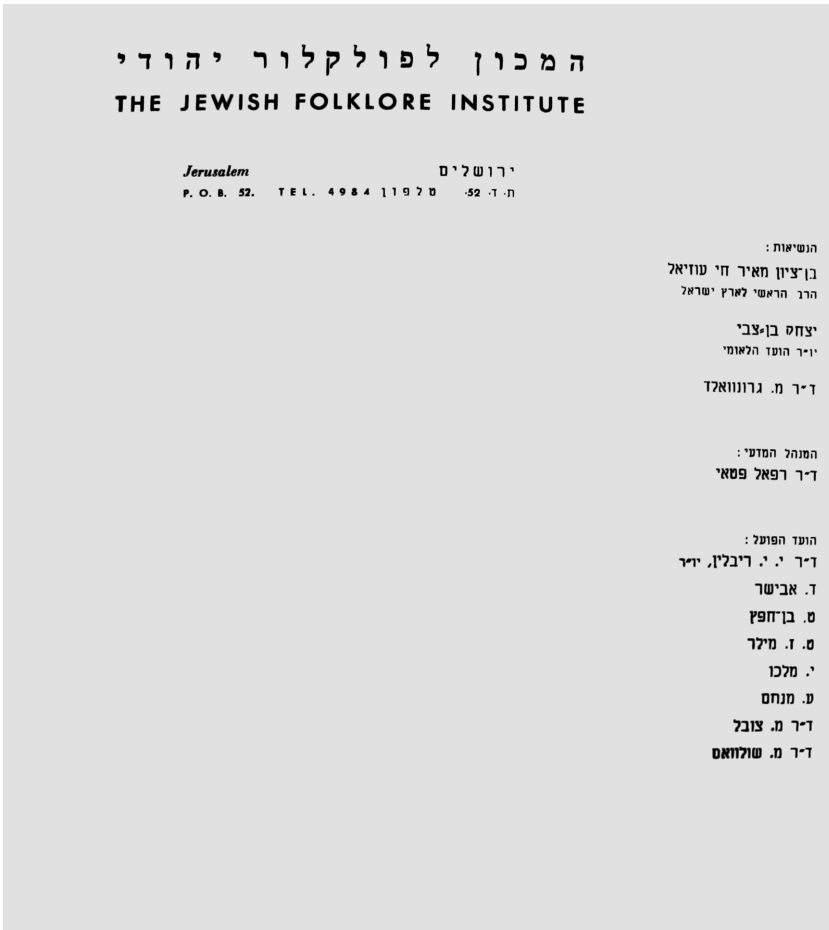
החברה ההיסטורית-האתנוגרפית על שם אנ־סקי: ירושלים קיימה אצל פטאי יחס מטונימי לעם כולו, וכמו וילנה של החברה הווילנאית, היוותה שדה מחקר ומרכז מחקר בעת ובעונה אחת. אולם להבדיל מהמקרה הווילנאי, במקרה של הפולקלוריסטיקה הירושלמית, העם תווך דרך העדות (קהילות בניסוחו של הרב עוזיאל, ו'שבטים' באחד מניסוחיו של פטאי).⁸⁷ ירושלים זכתה למעמדה המיוחד של ריבוי הקבוצות האתניות בעיה, והמחקר של נציגי העדות בירושלים היה בעל פוטנציאל להבנת 'התפתחותן התרבותית' הכללית של העדות בכללן גם הרחק מירושלים. הנחת היסוד של קליינמן, ולפיה בני העדות השונות בירושלים כמעט שלא באים במגע אלו עם אלו, פתחה אפשרות לראות בהם מאובנים המעידים על עולמות אחרים שכבר הוכחדו. לא בכדי בחר פטאי לדמות את ירושלים למוזיאון.

הנחת השקיעה הגלויה של פטאי מכילה גם הנחה אבולוציוניסטית סמויה, שלפיה הפולקלור האתני הגיע לשיא בכל אחת מהעדות השונות טרם המעבר לירושלים.⁸⁸ הפולקלוריסטיקה הלאומית של פטאי מסתמנת כתוצאה של מפגשו עם אנשי בית העם, כפולקלוריסטיקה שזנחה את 'הארץ' לטובת עם המורכב מעדות, שכדי ללמוד עליהן נדרש להמיר את 'דיעת הארץ' ב'דיעת ארצות'.

בפגישה בבית העם, שעליה דיווח 'הד ירושלים' ב־26 במאי 1944, זכתה ההתארגנות לשם חדש: 'המכון לפולקלור יהודי'. הפיכת החוג בבית העם למכון מצריכה בירור: מה במפגשים ובהרצאות מסמן את ההתארגנות כמוסד או כ'מכון'? כיצד ניתן לתחזק חבורה שפוקדת הרצאות כקבוצה בת קיימא? כיצד ניתן להפוך את המפגשים המקומיים בבית העם ללאומיים? הדבר התאפשר עם הדפסתו, כחול על גבי לבן, של נייר משרדי. נייר זה הפך את החבורה שהתארגנה בבית העם הירושלמי לשופר של העם כולו: בראשו נרשם באותיות גדולות 'המכון לפולקלור יהודי', ומתחת באנגלית *The Jewish Folklore Institute*. באותיות קטנות הופיעו מספר הטלפון והכתובת: תא דואר 52 – כתובת שגויה, משום שבמכתבים עצמם מחק אותה פטאי וציין את כתובתו הפרטית: רחוב דוד 34, שכונת הבוכרים. בהתחשב במאמצים שהשקיעו אנשי ידע עם בהשגת מקום – תוצר של הנחות היסוד האספניות שהיו מנת חלקם – אפשר לומר שהפולקלוריסטיקה של המכון לפולקלור יהודי נולדה בתוך

87 ההתייחסות לשבטים כמרכיבים את העם היהודי תחזור על עצמה יותר מעשור וחצי אחר כך בחלק מהקבצים שערך דב נוי מסיפורי ארכיון הסיפור העממי בישראל, ראו חזן-רוקם, זהות לאומית.

88 הנחה זו דומה לדבריו של וילסון נגד הנחת השקיעה שהציע דאנדס בחקר הפולקלור. במאמרו גרס וילסון שבניגוד לכך, פולקלוריסטים מתבססים על הנחות אבולוציוניסטיות, ראו וילסון, אבולוציה.



המכון לפולקלור יהודי, נייר משרדי (ארכיון המכון — צילום המחבר)

בית העם. ולמרות זאת היא כמעט שלא נזקקה לו; די היה במגרות עם ניירות משרדיים שעליהם מתנוססים שמות.

הניירות המשרדיים הופיעו בשתי גרסאות: בעברית ובאנגלית. בגרסה העברית נוספו שמות של אישים בצד ימין ובזו האנגלית בצד שמאל. שמות אלו חולקו לשלוש קטגוריות: הנשיאות, המנהל המדעי והוועד הפועל. צירוף השמות יחד ממחיש את הפולקלוריסטיקה שפטאי ניסה להתוות בשלב זה — פולקלוריסטיקה ירושלמית-לאומית, שבה הטריטוריה הארץ-ישראלית ממלאת תפקיד שולי.

חברי נשיאות המכון הגיעו מרקעים שונים: בן-ציון מאיר חי עוזיאל — הרב הראשי

לארץ ישראל, יצחק בן-צבי (1884–1963) – יו"ר הוועד הלאומי, וד"ר מקס (מאיר) גרונולד – חוקר הפולקלור. גיוסם של עוזיאל, מהדמויות החשובות בקהילה הספרדית הירושלמית, ובן-צבי, ממנהיגיה הבולטים של 'פועלי ציון' ואישיות פוליטית-לאומית מהמעלה הראשונה, אפשר לפטאי לדבר בשם העם. מרגע ששמותיהם עיטרו את מכתביו של פטאי, הוא כתב כשזדרות רחבות של האומה מאחוריו. מיותר לציין שאישים אלה לא הקדישו זמן רב למכון, ולמעט הופעה חד-פעמית של כל אחד מהם בבית העם, עיקר תרומתם התבטא במתן שמם לנייר המכתבים.⁸⁹

גרונולד, היחיד מבין חברי הנשיאות שלא החזיק בתפקיד פעיל אחר, היה גם הפולקלוריסט היחיד. כתב העת שאותו ערך נזכר בהצעתו של יעקב פארמן, עם הקמת ידע עם, כחומר שיש לתרגמו ולהעמידו לרשות הקורא העברי. אך בסופו של דבר הצעתו של פארמן לא אומצה וגרונולד, שבאותה עת התגורר בירושלים, לא הובא בחשבון בפעילותה הראשונית של החברה התל אביבית. בגייסו את גרונולד, פטאי סימן את המכון של בית העם כממשיך דרכה של החברה לחקר הפולקלור היהודי שנוסדה בהמבורג ב-1896, החברה הוותיקה ביותר לחקר פולקלור יהודי.⁹⁰ גרונולד, מבוגריו הידועים ביותר של בית המדרש בברסלאו,⁹¹ שחי מרבית חייו בווינה, היה לדמות מוכרת בין אנשי חכמת ישראל במרכז אירופה. הוא היגר מווינה לאחר ה'אנשלוס' וחי, כפי שהגדירה זאת אוולין אדונקה, 'בגלות בירושלים'.⁹²

אם בגיוס שמותיהם של עוזיאל ובן-צבי לנייר המשרדי הצליח פטאי להפוך מספר מפגשים בבית העם הירושלמי למכון לאומי, בפנייה לגרונולד הוא זכה לגושפנקה כממשיך דרכו. בפרק הבא נראה, שבהפיכת גרונולד לנשיא קשר פטאי בין הפולקלוריסטיקה 'הגלותית' של גרונולד, שעמדה על תפיסה רגיונליסטית מובהקת, ובין הפולקלוריסטיקה של המכון הירושלמי.

אחרי הנשיאות מופיע כאמור שמו של המנהל המדעי, דהיינו ד"ר רפאל פטאי, שבהתאם לתפיסתו המדעית היה גם המנהל הכספי, המביא לדפוס, מייצר הניירות

89 בתגובה לפנייתו של פטאי למתן המלצות לצורך קבלת תמיכה, כתב בן-צבי שאין הוא יכול לעשות יותר מאשר לתרום את שמו כחבר הנשיאות. אולם בהמשך הוא ניסה לסייע לפטאי להשיג מימון מארצות הברית לפעילות המכון. המכון שהקים בן-צבי אחר כך – המכון לחקר יהדות המזרח – לא עסק תחת שרביטו במחקר אתנוגרפי, ראו רובינשטיין, בחבלי לידה.

90 גרונולד נזכר בסקירות רבות של חוקרי פולקלור בישראל, לרבות סקירתו של דב נוי, שהקדיש לו את הכרך השישי של פרסומי המרכז לחקר הפולקלור 1982. אולם מפעלו של גרונולד נחקר בעיקר על ידי חוקרים מגרמניה ואוסטריה, ראו דקסלמילה, תרבות יהודית; הנ"ל, יהודים; הנ"ל, גרונולד בהמבורג; הנ"ל, תרבות עממית; הנ"ל, פולקלור יהודי; הנ"ל, קונספציות נאציות; הנ"ל, גרונולד ותרבות; שץ, החברה לפולקלור; שטאודינגר, פולקלור יהודי.

91 גרונולד היה שותף פעיל בכתיבת ספר היובל לסמינה, ראו בראן, הסמינר לרבנים.

92 אדונקה, גלות במולדת, עמ' 93–104.

המשרדיים וכו'. שם התואר 'מדעי' אפשר לתת תוקף לפעילויותיו השונות של פטאי בהקשרים שעניינו אותו במיוחד, כלומר בקרב הסגל האקדמי בהר הצופים ובהיכלות מדע בחוץ לארץ.⁹³

הוועד הפועל של המכון, בראשותו של יוסף יואל ריבלין, כלל את דוד אבישר, טוביה בן-חפץ, ט"ז מילה, י' מלכו, ע' מנחם, ד"ר מ' צובל וד"ר מ' שולוואס. דמותו של ריבלין תתפוס תפקיד חשוב בפעילות המכון כשריבלין יהפוך לעורך כתב העת וסדרת הספרים של המכון, לצד פטאי. ריבלין נולד בירושלים (1889), והיה איש סגל במכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית, אליו הגיע אחרי שלמד ב'סמינר האוריינטלי' של יוסף הורוביץ בפרנקפורט. תרגומו לקוראן היה חלק ממפעל 'דביר' שיוזם חיים נחמן ביאליק;⁹⁴ מוריץ צובל (Zobel, 1876–1961) נולד בהונגריה, היה פעיל ציוני ידוע בווינה, וערך את השבועון 'די ולט' (העולם) מיסודו של תאודור הרצל. לא ברורות נסיבות חברתו להקמת המכון;⁹⁵ ע' מנחם הוא ככל הנראה עזרא מנחם, שכתב על ירושלים ותושביה, הצטרף לפעילות הקבוצה במפגשים שנערכו בבית העם, ואחר נעלם; שאר הפעילים — אבישר, בן-חפץ, מלכו ומשה שולוואס — היו מהדמויות המרכזיות של בית העם.⁹⁶ למעט יצחק רפאל מלכו,⁹⁷ שבמסגרת כתיבתו ההיסטורית על יהודי ספרד נתן ידו בעט בכתיבה גם על פולקלור ספרדי, בעיקר על יהדות סלוניקי,

93 מינויו של פטאי כמנהל מדעי לא עלה במכתב המסכם את חלוקת התפקידים בין אנשי המכון, כפי שגובשה בישיבות בית העם. ראו מכתב מפטאי לט"ז מילה, 26 במאי 1944, סיכום ישיבה מ"23 במאי 1944, ארכיון המכון, תיק 188.

94 על ריבלין ראו את מאמרה הביקורתית של רות רודד, אשר מלמד על אישיותו, על עמדותיו המורכבות והביוגרפיה החריגה שלו בנוף חוקרי המזרח הראשונים באוניברסיטה העברית בירושלים, כמי שלמד במוסדות חינוך עבריים וערביים בטרם המשיך את לימודיו האקדמיים בפרנקפורט; רודד, ריבלין. על תרגום הקוראן של ריבלין ראו חריף, ריבלין.

95 מוריץ צובל נודע בזכות תרגומו מעברית שהופיעו ב'די ולט', לרבות תרגומו לשירת ביאליק, לא מן הנמנע שהוא היה מיווד עם הרציאלני הונגרי ידוע אחר, יוסף פטאי, שתרגם אף הוא את שירת ביאליק להונגריה. רפאל פטאי מתייחס לעמדותיו הציוניות של צובל בספרו על יהדות הונגריה. בשלב מאוחר יותר פרסם צובל בהוצאת שוקן-ברלין כמה מונוגרפיות: אחת על המשיח בתלמוד ובמדרש, אחת המוקדשת לשבת, ואחת המוקדשת למנהגים מלוח השנה היהודי. שתי האחרונות אינן מבוססות על אתנוגרפיה, וכוונו להסביר באופן לכסיקלי את מקורותיהם של מנהגים יהודיים, ראו צובל, השבת; הנ"ל, מחזור השנה. על צובל ראו באכילייטנה, תעמולה ציונית, עמ' 73; פטאי, יהודי הונגריה, עמ' 342–343.

96 בן-חפץ אף שימש בתפקיד מנהל לשכת בית העם; שולוואס היה חבר המועצה (פרסם בעיקר על יהדות איטליה); מלכו היה חבר הוועד; אבישר שימש יד מינו של בן-חפץ. שלושת האחרונים נמנו עם רשימת המרצים בבית העם, לצד רפאל פטאי. ראו קליינמן, בית העם.

97 יצחק רפאל מלכו, יליד סלוניקי (1894), עלה ארצה בשנת תרע"ט והיה פעיל ציוני ואיש ספר, שתרגם לעיתונות בעברית, בלאדינו ובצרפתית. ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 1984–1985. פעילותו נדונה גם אצל כהן ושטיין, עולמות.

וכן דוד אבישר שעסק בתחום,⁹⁸ קשה להצביע על זיקה מיוחדת של פעילים אלה לפולקלור. אפשר שהשתלבותם במכון הייתה קשורה בראש ובראשונה ברצונם לטפח את פעילות בית העם. זיקתם ליישוב 'הישן', ליהודי סלונקי וליהודי איטליה, מצביעה גם על היענות לסדר היום האתני שעליו הצביע הרב עוזיאל בדבריו שלעיל.

טוביה (זיסקינד) מילר (1884–1962) היה היחיד מבין כל השמות שהופיעו על הנייר המשרדי שלא התגורר בירושלים. מילר נולד בליטא, היגר בצעירותו לדרום אפריקה ועלה לישראל ב-1909 כמומחה לענף המטעים. הוא השתקע ברחובות, שם נמנה עם האיכרים בני חוגו של משה סמילנסקי. מילר נודע בתרומתו לחידוש מילים חקלאיות בעיתון 'בוסתנאי', מהיותו איש 'ועד הלשון' ונשיא איגוד האיכרים, והיה היחיד שנוכחותו בדף המשרדי המשיכה את חיבורו של פטאי לטריטוריה, כחקלאי פעיל וכמי שחיבר בעיסוקיו בין מילים, ספרים, ספריות ומחרשות.⁹⁹ נוסף על כך הוא נמנה על תורמי הכספים הראשונים של המכון.¹⁰⁰

רבים מבין השמות שעיתרו את הנייר המשרדי היו של ילידי הארץ, ובמיוחד ילידי ירושלים שעייגנו את המכון בירושלים. נייר משרדי זה שירת את פטאי נאמנה עד להוצאת כתב העת 'עדות', כאשר כבר לא היה מדובר בחוג פעילים בבית העם אלא במכון עם כתב עת משלו. דמות אחת קיבלה למעשה את כל ההחלטות של המכון – פטאי. הוא יכול היה לייצר נייר משרדי חדש בלי להביא בחשבון את הגרעין המייסד של בית העם, שכבר הפסיק להיות רלוונטי. את המרחב הציבורי המוגבל של בית העם החליף עתה המרחב הציבורי של כתב העת. פטאי מתאר תהליך זה בזיכרונותיו, תוך טשטוש ההבדלים העקרוניים בין השמות שהופיעו בנייר המשרדי הראשון ובין השמות שליוו אותו בהמשך:

הקמת המכון לא התקדמה בלי משברים פנימיים וקשיים. שני מנהיגי בית העם הירושלמי [...] דויד אבישר וט' בן-חפץ, התפטרו מהועד – אני כבר לא זוכר את הסיבה לכך. חברים אחרים מהועד המקורי הנבחר התפטרו גם הם. את מקומם תפסו אחרים, ובגליון השלישי של כתב העת עדות (יולי 1946) כבר יכולתי למנות יותר מארבעים חברים במועצת המכון [...]¹⁰¹

98 דוד אבישר (1887–1963) היה יליד חברון. באנציקלופדיה של דוד תדהר מצוין עיסוקו בפולקלור, והדברים עליו נחתמים כך: 'רשימות על הפולקלור שיש לו בכתב-יד, הן נכס חשוב לידע חיי הספרדים ובני עדות המזרח בעבר ובהווה', תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 578.

99 ראו שביט, גולדשטיין ובאר, לקסיקון; בר-מעוז, משה סמילנסקי, עמ' 322.

100 במכתב מ-21 ביולי 1944 הודו פטאי ושוולואס למילר על תרומתו בסך עשר לא"י (סכום מכובד למדי), ראו ארכיון המכון, תיק 188.

101 פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 442.

המכון הארץ ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה: הנייר המשרדי השני

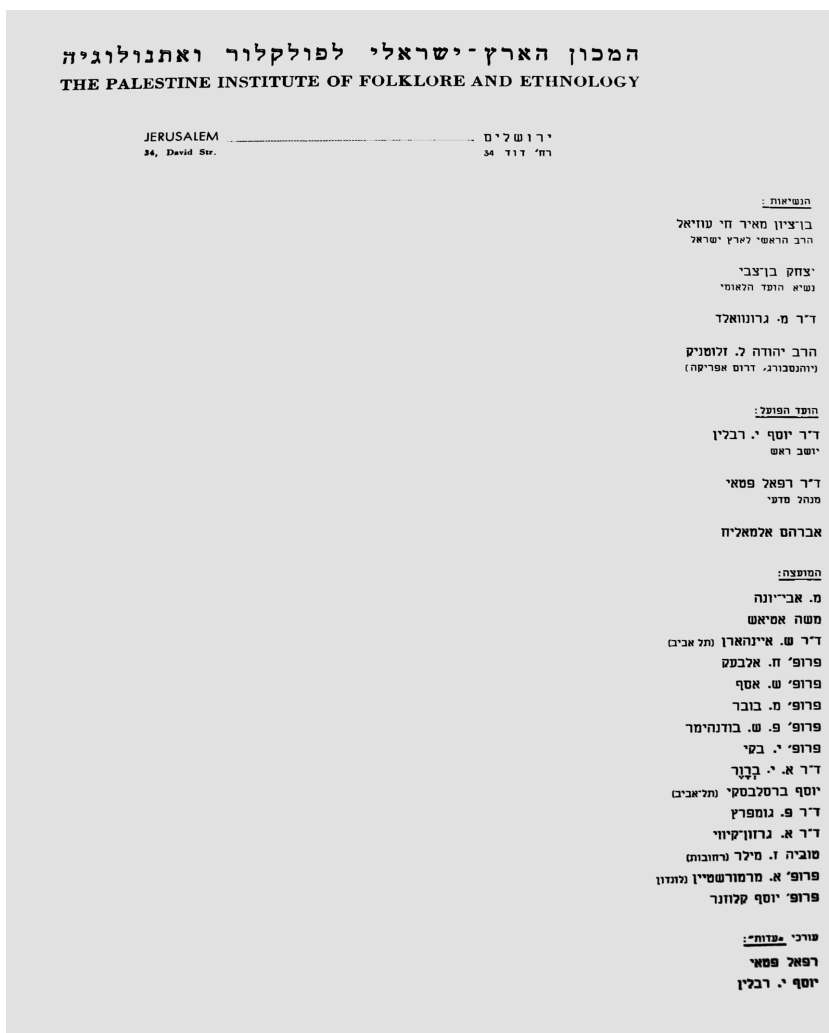
הנייר המשרדי הראשון הפך את פעילותו של פטאי למכון והעניק לו כוח. מרגע שפעילות זו הפכה למכון, נוצר איום על הבלעדיות של ידע עם, וכבר בקיץ 1944 ניסו שני הגופים לאחד כוחות. לפטאי היה חשוב לחזק את המכון במגעיו עם ידע עם, שכן עשרות ה'שחקנים' שפעלו יחד בתל אביב – חלקם אנשי רוח ידועים ואנשים שהיו פעילים בשדה המפלגתי, הציבורי והכלכלי של הישוב, ודיברו בשם האוניברסל היהודי – העמידו את חבורת בית העם של פטאי באור פרובינציאלי, למרות הנשיאים ידועי השם שגויסו לטובת המכון הירושלמי. בפרפרזה על הדברים ששם חיים באר בפיו של זוסמן, ואשר הובאו בראש הפרק, שובל השמות שעטר את נייר המכתבים של פטאי לא היה טוויסי מספיק. זאת ועוד, פטאי ראה את עצמו בראש וראשונה כאיש מדע הנדרש לדבר בשם האוניברסליות המדעית. לכן כשניגש לייצר נייר משרדי חדש, הוא ניצל את יתרונו היחסי – קרבתו לאוניברסיטה – וגושפנקה מדעית זו אפשרה לו לדבר בשם האוניברסליות אף יותר מהחבורה התל אביבית, שכן המדע נתפס כידע לא ממוקם כלל.¹⁰²

פטאי הוסיף שמות רבים לנייר המשרדי של המכון, ובאמצעותם שב בהדרגה לסדר היום שהוביל אותו בשנות השלושים, לטריטוריה הארץ-ישראלית, תוך שהוא ממזג את הירושה מבית העם, דהיינו פולקלור לאומי הנסמך על העדות בירושלים. הקשר המתועד האחרון של פטאי עם בית העם היה ישיבה ב־12 באוקטובר 1944, שבה נכח איש בית העם משה שולוואס (1909–1988) לצדם של פטאי וריבלין, ובה נקבעו מספר שינויים בהרכב הנשיאות, וכן תפקידיו של פטאי והרכב הוועד הפועל.¹⁰³

ראשית, הוחלט למנות כחבר נשיאות רביעי וכנציג המכון בדרום אפריקה את הרב י"ל זלוטניק (1887–1962), 'חלוץ המדע הפולקלורי היהודי ואחד הראשונים בחקר מנהגי ישראל', כפי שנכתב במכתב שסיכם את הישיבה. מינויו של זלוטניק הרחיב את האחיזה של פטאי גם לפולקלוריסטיקה המזרח-אירופית. זלוטניק, יליד פלוצק, נתמנה לרב קהילת גומבין ב־1911, ונחשף לפעילות החוגים הפולקלוריסטיים של ורשה בראשות נח פרילוצקי (1882–1941). בסכמו את פעילותו הפולקלוריסטית

102 תפיסה זו של המדע זכתה לביקורות מוצדקות, ראו הארוויי, ידע ממוקם; ליווינגסטון, גאוגרפיה.

103 ארכיון המכון, תיק 459.



המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, נייר משרדי (ארכיון המכון — צילום המחבר)

היידישסטית של זלוטניק, כתב גוטסמן שלא היה עוד חוקר פולקלור יידיש שהיה קשוב כמותו ליצירתיות ולגאונות של שפה זו.¹⁰⁴

104 ראו גוטסמן, האומה היידית, עמ' 69. אליבא דגוטסמן, פעילותו הפולקלוריסטית של זלוטניק במשך תשע שנים (עד שהיגר ב-1920 למונטריאול) הייתה פורה במיוחד ונגעה בסוגות פולקלוריסטיות מגוונות. שלושים שנים מפעילותו הציבורית עברו עליו בקנדה ובדרום

אף שזלוטניק הוסיף לחקור פולקלור יידיש גם אחרי שעזב את פולין לקנדה, הוא החל לפרסם במהלך שנות השלושים מחקרים על כתבי יד עבריים מימי הביניים, מלווים בהערותיו המלומדות.¹⁰⁵ זאת ועוד, תחת שם העט אלזט פרסם זלוטניק מאמר ארוך על מנהגים, שהתפרסם בעברית בכרך הראשון של 'רשומות' בעריכת דרויאנוב. בהצטרפותו הנלהבת לפעילות המכון, כאשר חי ביוהנסבורג ושימש כמנהל החינוך העברי בדרום אפריקה, זכה פטאי באיש שהיה שקוע בפולקלוריסטיקה המזרח-אירופית יותר מכל אחד מפעילי ידע עם, ובה בעת היה חוקר של טקסטים עבריים מימי הביניים שנודע בזכות יכולותיו ההשוואתיות, שהוערכו בקרב חוגים מדעיים. כך למשל, שמחה אסף, איש האוניברסיטה העברית, עמד בראש ועד היובל של זלוטניק ב-1946.¹⁰⁶ תפיסתו הפולקלוריסטית של זלוטניק לא הובלה על ידי שפה יחידה, ובשל סגנונו ההשוואתי הוא לא ראה איום בהתפזרות הפולקלור היהודי על פני שפות רבות. ייתכן שאת ביטחונו שאב מתפיסת ה'מקור', המתבטאת באמירתו כציר בוועידה השנייה של תנועת 'המזרחי', שהיה בין מייסדיה (1919): 'אין להסתנוור מתרבות אירופה. לנו היהודים, תרבות סיני'.¹⁰⁷ בנוסף למחקריו הפולקלוריסטיים, ושמו שיצא לו כחוקר מזהיר וכאיש ציבור פעיל, זלוטניק יכול היה לסייע לפטאי בגיוס משאבים מיהודים מחוץ לישראל.

באותה ישיבה ב-12 באוקטובר, שבה עלה שמו של זלוטניק, הוחלט לפנות לחוקרים אחרים, וביניהם אברהם אלמליח (1885–1967). נייר משרדי מתקופה זו, ללא תאריך, היה טיוטה לסקיצות שעליהן מחק פטאי שמות בעיפרון והוסיף שמות אחדים, וניכר שמחשבה רבה הושקעה בהכנתו.¹⁰⁸

אפריקה (כחלק מעמדתו הציונית שהכירה בהגשמת חיים ציוניים בכמה מקומות) בפעילות למען היידיש והעברית, ובתמיכה במולדת ובחיים בגולה. עמדתו הציונית המורכבת עולה באופן צלול ממחזה לבני הנעורים שכתב בעברית, ראו זלוטניק, מבין החרבות.
105 ראו זלוטניק, מדרש המליצה. כתבי יד של מדרש המליצה נמצאים בארכיון זלוטניק במרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית.

106 שמחה אסף, שערך את ספר היובל לזלוטניק, ביקש מפטאי לתרום מאמו, אך פטאי ביקש שהספר יצא בהוצאת המכון ואסף סירב לכך מהסיבה שתוכנו של הקובץ לא עוסק בפולקלור ואתנולוגיה. פטאי הוציא גיליון יובל לזלוטניק בכתב העת 'עדות' (כרך ב, גיליון 3–4), ובו ביבליוגרפיה של כתביו הפולקלוריסטיים של זלוטניק. ספר היובל, ובו ביבליוגרפיה מקיפה של כתביו של זלוטניק, יצא לאור כמה שנים אחר כך: מנחה ליהודה. שמחה אסף ביקש לברר את העניינים עם פטאי בביתו, אך פטאי השיב בכתב ידו שהעביר את הטיפול לריבלין, כנראה משום שלא רצה להתעמת עם אסף. פרשה זו לא תרמה לשמו הטוב של פטאי בקרב אנשי הסגל של האוניברסיטה העברית, ראו ארכיון המכון, תיק 21.

107 מצוטט אצל בת-יהודה, אבידע, עמ' 14.

108 לצד השמות בנייר המקורי, שבהם נערכו מחיקות והוספות בעיפרון, הופיעה סקיצה של רשימה שאיחדה בין מחנה תל אביב ומחנה ירושלים — ככל הנראה נדונה רשימה זו במגעים

אחרי כישלון החבירה לידע עם ומעט לפני יציאת גיליון 'עדות' הראשון, בישיבת הוועד הפועל המתועדת הבאה ב-27 בספטמבר 1945, נכחו פטאי וריבלין, עורכי כתב העת, אף שחתום על הדברים גם אברהם אלמליח. הישיבה הוגדרה כישיבת הוועד המנהל של המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, וברי שסמוך למועד זה הוסכם לשנות את שם המכון.¹⁰⁹ אלמליח היה מהאינטלקטואלים הירושלמים הנוודעים, שלצד פעילותו העיתונאית והמילונאית הענפה תרם לגיבוש פולקלוריסטיקה ספרדית-מזרחית עצמאית. בגיוסו למכון, פטאי המשיך לבצר את מעמדו בירושלים ובקרב חוגי אינטלקטואלים ספרדים גם במקומות אחרים. עמוס נוי סבור שבפעולותיו המגוונות, במיוחד כעורך הירחון העברי החלוצי 'מזרח ומערב' בשנות העשרים, תרם אלמליח לגיבושה של קהילה אינטלקטואלית, ולמעשה היה ממכונני תת-פזורה יהודית-מזרחית-ספרדית, שרבים מחבריה עסקו בחקר הפולקלור.¹¹⁰

מהלכים אלו לוו בהוספת שמות שיטתית — פנייה לחוקרים ולאנשים 'ידועי שם' ובקשה למנותם למועצת המכון. מכיוון שהמכון היה מלכתחילה נייר משרדי, הפניה בשם המכון בבקשה להצטרף למועצה נתנה רושם של קבוצה המחפשת לצרף אליה דמות נוספת. עיון בשמות החדשים שהוסיף פטאי לנייר המשרדי השני מלמד על תפיסתו הפולקלוריסטית, שהדגישה את הטריטוריה כגורם מרכזי בעיצוב הפולקלור. הדבר עולה בברור משינוי שם המכון המתנוסס על הנייר המשרדי החדש — כלומר הדגשת ארץ ישראל וסיפוח תחום דעת שכן לפולקלור: אתנולוגיה. פולקלוריסטיקה טריטוריאלית זו העמידה אלטרנטיבה לפולקלוריסטיקה ה'רוחנית' שהתגבשה בידע עם. הפנייה לארץ ישראל, וההתמקמות בתוך שיח אתני שהדגיש את 'עדות המזרח', היוו תגובה רדיקלית להתרחשויות באירופה שאפשרה לפטאי לייצר שיח פולקלוריסטי

עם ידע עם. מנייר זה נמחקו מרבית פעילי בית העם: אבישה, בן-חפץ ומלכו בנוסף לצובל. במקומם נוסף שמו של זלוטניק וליד שמו של פטאי נכתב 'מנהל מדעי', ונוסף בעיפרון בסוגריים 'אדמיניסטרטיבי'. ראו ארכיון המכון, תיק 459. העיסוק ברשימות השמות ניכר במיוחד בתיק 458.

109 בהתכתבות של פטאי עם E. O. James, עורך כתב העת האנגלי 'פולק-לור' (Folk-lore), העביר פטאי הודעה על קיומו של המכון לפולקלור יהודי ביוני 1945, והודעת תיקון עם השם החדש הועברה בחודש אוקטובר אותה שנה. שינוי השם התרחש ככל הנראה ממש בסמוך לפגישה עם ריבלין, בסוף ספטמבר 1945. ראו ארכיון המכון, תיק 339.

110 אלמליח נולד ב-1885 בירושלים למשפחה ספרדית ממרוקו, למד ולימד במוסדות של כי"ח, כיהן כחבר מועצת עיריית ירושלים ואחר כך כחבר כנסת מטעם סיעת הספרדים. הוא ערך עיתונים בספניולית, ערבית ועברית. על אברהם אלמליח ראו אצל נוי, פרקטיקות אתנוגרפיות, פרק רביעי. ראו בנוסף את הערך הארוך שכתב עליו תדהה, אנציקלופדיה, עמ' 512-514. ראו גם ספר היובל שנכתב לכבודו ובו רשימה חלקית של כתביו, ועד היובל, מנחה לאברהם; כהן ושטיין, עולמות.

שלא נזקק ליבשת הישנה. זאת ועוד, הדגשת הממד הטריטוריאלי ערערה על חלוקת העבודה הדיסציפלינרית שהתקיימה באוניברסיטה העברית, לרבות זניחת ארץ ישראל כמושא לעיון מחקרי במכון למדעי היהדות, כפי שנראה בהמשך. השמות שפטאי הוסיף לנייר המשרדי ביססו את הפרופיל המדעי של המכון, וגם קיבעו את פטאי כחוקר המזרח התיכון – זהותו המחקרית העיקרית כשעבר לארצות הברית.¹¹¹

בישיבת הוועד הפועל הוחלט, שלנוכח חוסר הפעילות של חברי הוועד, פטאי יקבל על עצמו את האחריות הכספית להוצאת כתב העת. זו כמובן תפיסה מצמצמת של המושג 'פעילות', שכן כל פעולה עם שמם על הנייר המשרדי הייתה גם פעולה בשמם. פטאי קיבל גושפנקה רשמית להיות המכון, אלא שבאותה נשימה הוחלט 'לבחור את ה"ה אבי יונה, אטיאש, פרופ' אלבק, פרופ' אסף, פרופ' בוכר, פרופ' בודנהיימה, דר' ר' בקי, דר' שטקליס ודר' נתן שלם כחברי המועצה, נוסף על דר' א' ברור, י' ברסלבסקי, דר' י' גומפרץ, דר' א' גרזון-קיווי וט"ו מילה, שכבר הסכימו להצטרף אל המועצה'. פטאי המשיך לעבוד מביתו בשכונת הבוכרים, אבל הדפסת הנייר המשרדי השני שינתה את המכון מן הקצה אל הקצה. כשהודפס נייר זה, הוא כלל את רשימת השמות כדלקמן: נשיאות ובה ארבעה חברים (עוזיאל, בן-צבי, גרונולד וזלוטניק); ועד פועל שכלל שלושה: ריבלין כיו"ר, פטאי כמנהל מדעי, וכן אברהם אלמליח; מועצה עם השמות שלעיל (למעט נתן שלם ומשה שטקליס) ושלושה נציגים נוספים: פרופ' יוסף קלוזנר, ד"ר שמעון איינהארן (מתל אביב) ופרופ' ארתור מרמורשטיין (לונדון). המועצה מעולם לא התכנסה, ולמעט ההתקשרות הראשונה שבה קיבל פטאי רשות להשתמש בשמם, חברי המועצה לא היו מעורבים בפעילות המכון אלא לעתים נדירות. נייר המכתבים השני לא עודכן אחר כך, ואת השינויים בהרכב המועצה של המכון שיקף החלק הפנימי של כריכת כתב העת.

השמות שנוספו לנייר המשרדי של פטאי מלמדים על נאמנותו למורו ההונגרי ברנהרד הלר, ומשקפים את מערך הקשרים שיצר בתחנות חייו השונות. מרבית השמות המופיעים על נייר משרדי זה אינם מזוהים היום עם חקר הפולקלור, ונוכחותם בו מלמדת על תפיסה פולקלוריסטית (ומחקרית בכלל) שמומשה בפולקלוריסטיקה הישראלית באופן חלקי רק משנות השמונים של המאה העשרים ואילך.¹¹² עיון בשמות אלו כונן (על הנייר) פרויקט מחקרי ייחודי, שבו דרו בכפיפה אחת חקר טקסטים יהודיים (במיוחד חקר התלמוד) וחקר ארץ ישראל על כל ענפיו (זואולוגיה, סטטיסטיקה, גאוגרפיה, ארכאולוגיה). בהמשך פעל פטאי כדי לגייס עוד שמות

111 שרידא, פטאי.

112 כפי שמשקף בכתב העת 'מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי', בהבדל אחד חשוב מהפרויקט של פטאי (כפי שזה משתקף בנייר המשרדי) שהדגיש את 'ידיעת הארץ'.

למועצת המכון, כשהוא מחזק תחומים נוספים: מזרחנות (לרבות אתנולוגיה 'שמית'); חקר שפות יהודיות (יידיש, לאדינו, ערבית-יהודית); ספרות עברית מודרנית; וחקר 'עדות המזרח' (לרבות מחקר אתנומוזיקולוגי).

צמיחתו של פטאי במכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית ניכרת בהכללת שמותיהם של שלושה פרופסורים מן המכון בנייר המשרדי: חנוך אלבק (1890–1972), שמחה אסף (1889–1953) ויוסף קלוזנר (1874–1959). לאלבק ולאסף נשלחו מכתבים המבקשים מהם לרתום את שמם ללא כל נימוק; בפנייתו לקלוזנר הזכיר לו פטאי, שהוא היה הראשון שכתב 'ספר אתנולוגי אנתרופולוגי ["האדם הקדמון"]' עוד לפני 45 שנים'. פטאי פנה אפוא לקלוזנר לא בזכות ידיעותיו המופלגות של קלוזנר בספרות העברית או בהיסטוריה, אלא בשל תחום זניח בעבודתו. התעניינותו של קלוזנר בחקירת ארץ ישראל הייתה ודאי מוכרת לפטאי,¹¹³ שכן קלוזנר היה אחד משלושת הקוראים של חיבורו של פטאי על המים, ותרם הקדמה לאסופת הסיפורים הארץ-ישראליים שערך פטאי עם צבי וולמוט.¹¹⁴ שמחה אסף היה כאמור שותפו של קליין לעריכת 'ציון מאסף' (עם דינבורג), וכמו ולטניק היה איש 'המזרח'. צירוף שמו מלמד על ההמשכיות שניסה פטאי להתוות לפרויקט של מורו, שנונח עם צמצומה של החברה ההיסטורית ואתנוגרפית, על ידי בער ודינבורג, לתחומים היסטוריים בלבד. אף שאלבק זוהה עם בית הספר הגבוה לחכמת ישראל בברלין, שם לימד במשך עשור עד לעלייתו לירושלים ב-1936, הוא למד קודם לכן בסמינר לרבנים בווינה.

צירוף שמו של אלבק למועצת המכון משקף את העובדה, שגישות פולקלוריסטיות לחקר התלמוד היו מקובלות בבתי המדרש בברסלאו ובודפשט שבהם למד פטאי, וכן ב-JTS בניו יורק ובבית המדרש הווינאי בו למד ובו לימדו חוקרים כמו אביגדור אפטוביצר (1871–1942) ושמואל קרויס (1866–1948). גישות אלו לא היו מקובלות בלימודי התלמוד הפילולוגיים שהנחו את המכון למדעי היהדות בירושלים.¹¹⁵ פטאי טיפח את הזיקה בין פולקלור לתלמוד עם צירופם של שמות נוספים של חוקרי מדרש למועצת המכון: פרופ' ארתור מרמורשטיין (1882–1946),¹¹⁶ הרב יעקב נאכט (1872–1959),¹¹⁷ ולבסוף חוקר התלמוד הנודע, הפרופסור והרב שאול ליברמן (1898–1983) מ-JTS. אפשר שליברמן ופטאי הכירו עוד כשליברמן פעל בירושלים (באוניברסיטה

113 ראו בן אריה, ארץ ישראל, הערה 41.

114 פטאי וולמוט, הספור הארצישראלי.

115 ראו זוסמן, אפשטיין. ברבות הימים גישות אחרות לחקר התלמוד שולבו במסגרת החוג לספרות עברית, לרבות על ידי דב נוי ותלמידיו.

116 ארתור מרמורשטיין למד בבית המדרש של בודפשט וכן באוניברסיטת היידלברג, ולימד בקולג' היהודי בלונדון, ראו מרמורשטיין, אבי.

117 יעקב נאכט נולד ביאסי שבrouמניה ב-1873 (באותו יום שנולד ביאליק). את עבודת הדוקטור

או במכון הרי פישל בשכונת הבוכרים, שבה התגורר פטאי); על כל פנים, דווקא ליברמן נכלל במועצת המכון ולא עמיתו ב-JTS, איש 'אגדות היהודים', לוי גינצברג (1873–1953).¹¹⁸

מרטין בובר (1878–1965), ששמו גויס לנייר המשרדי, אמנם כיהן באוניברסיטה העברית כפרופסור לסוציולוגיה, אך נודע כחוקר יהדות וכמי שתרגם את התנ"ך לגרמנית עם ידידו פרנץ רוזנצווייג. פטאי פנה בכתב לבובר בבקשה שיצטרף למועצת המכון, ונענה בחיוב בעל פה.¹¹⁹ הכללתו של בובר ברשימת חברי המועצה מסתברת בקלות, שכן בחזונו למדעי היהדות, מתחילת המאה העשרים, ייעד בובר למחקר הפולקלוריסטי תפקיד חשוב,¹²⁰ המשתקף גם בעבודותיו הידועות על אגדות החסידיים. עם זאת דמותו הייחודית של בובר לא מתמיינת לאף אחת מהקטגוריות שציניתי לעיל.¹²¹

נוסף על שמות החוקרים ממדעי היהדות, נוספו למועצה שמות של חוקרים בעלי זיקה עמוקה לארץ. הכללת שמו של שמעון בודנהיימר (1897–1959),¹²² פרופסור לזואולוגיה ואנטומולוגיה, עשויה לעורר תמיהה, אולם זהו רושם ראשוני מוטעה. בודנהיימר, בין שלל עיסוקיו, חקר גם זואולוגיה מקראית, מחקרים שנכללים בתחום

שלו כתב באוניברסיטת ברלין, ובהמשך כיהן כרב ברומניה ובמולדובה. הוא לימד בשטרסבורג, ועלה ארצה ב-1934. ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 905.
118 וזאת למרות הזיהוי של גינצברג כחוקר פולקלור מובהק, לעומת הזיהוי של ליברמן כמתנגד לגישות פולקלוריות, כפי שעולה למשל במאמרה של דינה שטיין, ראו שטיין, הפולק. על גינצברג כחוקר פולקלור ראו חזן-רוקם, אגדות היהודים.

119 על העתק המכתב הוסיף פטאי בכתב ידו: 'בשיחה איתי אחרי טקס פתיחת שנת הלימודים באוניברסיטה ביום 22.10.45 הסכים להצטרף אל המועצה'. ביחסו לבובר הפגין פטאי כבוד והערכה, שלא היו מנת חלקם של פרופסורים אחרים אתם בא במגע. הדבר ניכר גם במכתב של פטאי לבובר מ-1947, שכולו הדר, וכן בזיכרונותיו של פטאי המבוגר, בהם הוא מפליג בשבחיו של האיש. בין השאר מובאת שם תגובתו של בובר לשאיפה שהביע פטאי בפניו ללמד פולקלור ואנתרופולוגיה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים, תגובה שלדעת פטאי מתמצתת את תחושתו של בובר עצמו באוניברסיטה: 'הינך ודאי יודע, לא כן, מה הרומאים נהגו לומר — *Senatores boni viri, senatus mala bestia* (הסנאטורים הם אנשים טובים, אך הסנאט הוא חיה אכזרית)': פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 63.

120 בובר, מדע יהודי; בובר, מדע יהודי 2.

121 בדיון של שמיר ואבנון בסוציולוגיה של בובר, הם עומדים על אופני התקבלותו במדעי הרוח ובמדעי החברה ועל הקושי במיונו מבחינה דיסציפלינרית, ראו שמיר ואבנון, מרטין בובר.

122 יש לציין שאביו, מכס בודנהיימר, היה חבר בחברה לפולקלור יהודי של גרונולד (בגרמניה). שמעון בודנהיימר נודע באוניברסיטה העברית כמגויס ביותר לרעיון הציוני. העובדה ששירת כלוחם במלחמת העצמאות, כשהוא רותם לשירות זה את ניסיונו כלוחם במלחמת העולם הראשונה, מעידה על כך, ראו כהן, ההר והגבעה, עמ' 108–109. במחקריו האנטומולוגיים עסק במדע שימושי לחקלאות בישראל, כפי שהראה תלמידו יצחק הרפז, ראו הרפז, בודנהיימר.

'ידיעת הארץ'.¹²³ אפשר שפטאי זיהה בו גלגול ארץ-ישראלי של אחד מחוקרי היהדות הנודעים בהונגריה, עמנואל לעף (1854–1944), שנודע במחקריו על החי ובעיקר על הצומח במקורות היהודיים.¹²⁴ כמו פטאי, בודנהיימר הדגיש את חשיבות האקלים והסביבה; פטאי עשה זאת בהקשר לתרבות האנושית, ובודנהיימר, באופן יוצא דופן, ביחס לחרקים. הדמיון בין השניים נובע גם מכך שהם גייסו את מחקריהם לטובת היישוב,¹²⁵ והציגו את הארץ כמעבדה למדע הכללי.¹²⁶ דווקא עיסוקו של בודנהיימר בנושאים שחרגו מידיעה חקלאית, מדעית ואינסטרומנטלית, תרם ליצירת לגיטימציה לעבודתו.¹²⁷ אפשר שפטאי ידע על ההתעניינות וההתעמקות של בודנהיימר בפולקלור התורכי, לרבות בספרות עממית. אמנם ספרו של בודנהיימר על תורכיה ראה אור רק ב-1958, בהתבסס על חומרים עדכניים, אך בהקדמה ציין המחבר שאת כתב היד הראשוני השלים כבר ב-1942.¹²⁸

הכללתו של רוברטו בקי (1909–1995), איש סגל של האוניברסיטה העברית (התמנה לפרופסור ב-1947), ומנהלה הראשון של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה אחרי הקמת מדינת ישראל, מלמדת על הזיקה 'הטבעית' בין תחומים שקשה לשייכם זה לזה כיום, אף שהיו קשורים באופן היסטורי: דמוגרפיה ופולקלור.¹²⁹ הזיקה בין מושג ה'פולק' ובין מושג ה'אוכלוסייה' אפיינה את המחקר במאה התשע עשרה, וכן במאה העשרים את פרויקט אטלס הפולקלור הגרמני, שנתן השראה למורו של פטאי, ברנהרד הלה, בחברו את השאלון האתנוגרפי שפורסם ב'ציון מאספ' (כאמור לעיל בפרק הראשון). השילוב בין פולקלור למיפוי סטטיסטי של 'אוכלוסיות' מלמד על

123 ראו זלצה, תולדות האוניברסיטה, עמ' 214–219.

124 פטאי כותב בהרחבה על לעף, על פגישתם בסגד, על העובדה שלעף סקר את עבודת הדוקטור של פטאי על המים ב'מונאטסשריפט' (הירחון למדעי היהדות שראה אור בברסלאו), ומציין את הערכתו המרובה לסדרת ספריו של לעף, *Flora der Juden*. פטאי אף תרם מאמר לספר היובל ללעף, ראו פטאי, זיכרונות, עמ' 447–448.

125 הרפו מדגיש את עמדתו הייחודית של בודנהיימר בהקשר לתפקיד האקלים במגוון האנטומוולוגי: 'בודנהיימר הגיע למסקנה שאקלים הינו הגורם המשמעותי ביותר בקביעת מגוון מיני החרקים בטבע [...]'. הרפו, בודנהיימר, עמ' 16.

126 ראו בודנהיימר, פלסטין.

127 ראו דיונו של שאול כ"ץ בהתקבלות הידע העיוני מהסוג של 'ידיעת הארץ' על ידי הציבור היישובי, ובמיוחד על ידי החקלאים, כ"ץ, ידע חקלאי, עמ' 254–256.

128 בודנהיימר, תורכיה.

129 ברברה קירשנבלט-גימבלט גורסת, שכאשר מקס גרונולד הקים את החברה לפולקלור יהודי בהמבורג, הוא נלחם מול הגישות הסטטיסטיות שאפיינו את הטיפול הפולקלוריטי ביהודים מצד גרמנים לא יהודים. מבחינה זו, בהכללת בקי במכון הירושלמי יש משום חזרה לדפוס שנגדו יצא גרונולד, כמוכן בהקשר חדש לחלוטין, ראו קירשנבלט-גימבלט, בעיות.

התאמה של הפולקלוריסטיקה של פטאי לרעיונות של ריבונות ומשילות.¹³⁰ שילובם של שמות של גאוגרפים במועצת המכון היוותה גם היא צעד בכיוון זה, עם הפנייה לא"י ברוור (1884–1975), נתן שלם (1897–1959) ויוסף ברסלבסקי (1896–1972). ברוור, יליד גליציה ואיש 'המזרחי', שימש כמזכיר החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה. יהושע בן אריה מציין כי: 'השקפתו הייתה שיש להגיע בלימודה של ארץ ישראל למחקר גיאוגרפי-רגיונלי כפי שהיה נהוג אז בארצות רבות בעולם', לרבות מחקר של הנוף הפיזי.¹³¹ אליבא דבן אריה, דרך מחקר זו לא הייתה מבוקשת באוניברסיטה העברית באותם ימים, והייתה אחת הסיבות לחסימת דרכו האקדמית של ברוור בירושלים.

הגישה הרגיונלית חרגה מהמחקר הארצישראלי שהתווה קליין, אשר דילג על פני אלפי שנים והתעלם מהחיים הלא יהודיים שהתקיימו בטרטוריה. גישה זו נקלטה בסופו של דבר במחלקה לגאוגרפיה שהקים דויד עמירן והשתלבה במגמה של גיוס המחקר ככלי עזר שלטוני. כמו ברוור, גם נתן שלם, יליד סלוניקי, שהתקבלותו הראשונית בסגל האוניברסיטה זכתה לתהודה רבה בקרב הציבור הספרדי הירושלמי, לא שולב במחלקה לגאוגרפיה,¹³² ואף שהוחלט לצרפו למועצת המכון של פטאי, מסיבה לא ברורה שמו לא התוסף לנייר המשרדי של המכון.

ברסלבסקי (לימים, ברסלבי) היה יליד אוקראינה. ספריו ('הידעת את הארץ'), שנסקרו על ידי פטאי ב'עדות', הם מופת לפופולריות של 'ידיעת הארץ' שהוביל קליין באוניברסיטה העברית, שבמסגרתה אף לימד ברסלבסקי במעמד לא מוסדר.¹³³ 'ידיעת הארץ' מהסוג של ברסלבסקי הפכה לאחד ממקצועות הלימוד במערכת החינוך הישראלית ('שיעורי מולדת'), והיא מסבירה גם את הכללתו של שמואל טולקובסקי (1886–1965) כחבר במועצת המכון. טולקובסקי היה חמיו של פטאי. הוא נולד באנטוורפן, והיה פעיל אחרי עלייתו ב-1911 בחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה. כן היה חבר ב-Palestine Oriental Society, ב-Royal Asiatic Society, וב-Palestine Exploration Fund, וחיבר מאמרים בנושאים שונים שעמדו במוקד פעילותן של אגודות אלו. בהכללה ניתן לומר שעסק ב'ידיעת הארץ'.¹³⁴ טולקובסקי היה פרדסן, ואפשר שמתוקף כך חיבר את פטאי לט"ז מילר הרחובותי, שהיה היחיד

130 בהקשר לכך יש לציין את דיונו של מישל פוקו בצמיחת מושג האוכלוסייה במאות השש עשרה והשבע עשרה, כצורה חדשה של פוליטיקה שהתאימה למדינה, ראו פוקו, ביטחון.

131 בן אריה, ארץ ישראל, עמ' 352.

132 בר-גל, גאוגרפיה; בר-גל, יסודות גרמניים.

133 בן אריה, ארץ ישראל, עמ' 354.

134 תדהא, אנציקלופדיה, עמ' 2446.

מאנשי הוועד הפועל של נייר המכתבים הראשון, ששמו המשיך לעטר גם את נייר המכתבים השני.

הפנייה לשטקליס, וכן צירופו של מיכאל אבי-יונה, נועדו לחזק את הזהות הטריטוריאלית של המכון באמצעות תחום דעת שהיה מחובר באופן ישיר לאדמת ארץ ישראל – ארכאולוגיה. באותם ימים שטקליס כבר לימד באוניברסיטה במכון לארכאולוגיה; ואבי-יונה, שהועסק במחלקת העתיקות המנדטורית, הצטרף למכון זה אחרי קום המדינה.¹³⁵ בזיכרונותיו מתאר פטאי חבר ללימודיו אצל קליין, בנימין מייזלר (מזר), לימים הרקטור ונשיא האוניברסיטה העברית,¹³⁶ שהמשיך במובן מסוים את דרכו של קליין באוניברסיטה בחקירת ארץ ישראל.¹³⁷ מייזלר לא צורף למועצת המכון, אולי משום שכאחד מראשי החברה לחקר ארץ ישראל ועתיקותיה, לא רצה לקחת חלק בפעילותו של מכון אחר.

מבין החברים החדשים שהצטרפו למועצה, וששמותיהם מופיעים בכריכה הפנימית של כתב העת 'עדות', נוספו שני חוקרים שתחום עיסוקם הוא אתנולוגיה, ושחקריהם התבססו על עבודת שדה: ז'אק (יעקב) פייטלוביץ' (1881–1955) וטוביה (בר-כוכבא) אשכנזי (1904–1960). פייטלוביץ', נודע בזכות מחקריו ופעילותו בקרב יהודי אתיופיה (ה'פלאשים', כפי שכונו אז).¹³⁸ אשכנזי היה מהראשונים שהצטרפו למועצה אחרי הדפסת נייר המכתבים השני. הוא עמד בקשר עם פטאי, וכשעבר לארצות הברית פעל רבות למען המכון. בניגוד לחברי מועצה אחרים, הוא עשה למען המכון הרבה יותר מתרומת שמו לנייר המכתבים.¹³⁹ אשכנזי, יליד בסרביה, עלה ארצה בגיל שלוש עם משפחתו וגילם את שילוב הדימויים של הקוזק והבדואי שהוצג על ידי ישראל ברטל בדיונו על העלייה השנייה.¹⁴⁰ הוא התחנך במוסדות חינוך עבריים וערביים,

135 פנייתו של פטאי לארכאולוג נוסף, נחום סלושץ, נענתה בשלילה מוחצת. סלושץ היה מחויב לידע עם והתנגד נחרצות לפטאי. הפרוטוקולים של ידע עם מצנזרים את מרבית הדברים שנאמרו על פטאי, אבל בכמה מקרים מסכם כותב הפרוטוקולים את מה שבוודאי היה כעס בלתי מצונזר. בסיכום הישיבה ב-15 בינואר 1950 נכתב כי 'סלושץ מכחיש את פעולותיו של פטאי, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 54. סירובו המנומס של סלושץ להצטרף למועצה של פטאי מופיע במכתבו לפטאי מד' בסיון, תש"ו, ארכיון המכון, תיק 217.

136 תקופת כהונתו של מייזלר כנשיא האוניברסיטה מסמנת את הפיכתה של האוניברסיטה מאוניברסיטת פזורה לאוניברסיטה של המדינה, ראו כהן, ההר והגבעה.

137 בן אריה, ארץ ישראל.

138 טרוויסאן סמי, פייטלוביץ'.

139 באותה עת התגורר אשכנזי בפייטסבורג. הוא התמנה לנציג המכון באמריקה ואף פתח שם חשבון בנק לטובת תורמים ומנויים של המכון. על טוביה אשכנזי ראו תדהר, אנציקלופדיה, עמ' 3638; שניידרמן וכרמין, מיהו מי, עמ' 898.

140 ברטל, עולם הדימויים.

המכון הא"י לפולקלור ואתנולוגיה

הנשיאות :

יצחק בן-צבי, נשיא הוועד הלאומי; ד"ר מ. גרונוואלד;
 בן-ציון מאיר חי עוזיאל, הרב הראשי לא"י; הרב י. ל. זלוטניק (יוהנסבורג).

הוועד המנהל:

ד"ר יוסף י. רבלין, יושב-ראש; אברהם אלמאליח; ד"ר רפאל פטאי, המנהל המדעי.

המועצה:

ירושלים: מ. אבייונה, משה אטיאש, פרופ' ח. אלבעק, פרופ' ש. אסף,
 פרופ' מ. בובר, פרופ' פ. ש. בודנהימר, פרופ' ר. בקי,
 ד"ר א. י. בקר, ד"ר פ. גומפרץ, ד"ר אסתר גרוון-קיווי, ד"ר מ.
 פלסנר, פרופ' יוסף קלוזנר.

תל-אביב: ד"ר ש. איינהארן, יוסף ברסלבסקי, אשר ברש, יוסף הפטמן,
 הרב הראשי י. מ. טולידאנו, ש. טולקובסקי, פרופ' ד"ר ה. לוח,
 אברהם לוינוון, ד"ר ו. מוזס, הרב ד"ר יעקב נאכט, ד. צ. פינקס,
 השופט ד"ר פ. קורנגרין, הגב' מרגוט קלאוזנר, השופט ש. קסאן,
 ד"ר דוד רוטבלום, ד"ר קרל שווארץ, דוד תדהר.

חיפה: שמואל בן-שבת, ד"ר מ. הינדס, ד"ר נחום וואהרמן, ד"ר ה. יואכים,
 שבתי לוי, מ. פוגלסון, עו"ד יעקב קליבנוב, ש. קפלנסקי, ש. רוזנהק,
 השופט הרצל רוזנצווייג.
 רחובות: טוביה ז. מילר.

חוף-לארץ: ד"ר טוביה אשכנזי (פיטסבורג), הרב ד"ר מ. כ. וויילר (יוהנסבורג) דרום
 אפריקה, פרופ' שאול ליברמן (ניו-יורק), פרופ' ש. רבידוביץ (לידס).

עורכי "עדות":

ד"ר רפאל פטאי וד"ר יוסף י. רבלין

תנאי הברות וחתימה

החתימה על "עדות" רבעון לפולקלור ואתנולוגיה עולה בארץ-ישראל
 1.200 לא"י לשנה; בחוץ לארץ 6.00 דולר, או לירה אחת ושמונה שילינג.
 כל חותם נעשה באופן אוטומאטי חבר בחברה האי לפולקלור ואתנולוגיה
 שהמכון האי לפולקלור ואתנולוגיה הוא המוסד המדעי שלה. חברי המכון
 נבחרים על-ידי המועצה. חברי המכון והחברה כאחד מקבלים את כל שאר
 פרסומי המכון בהנחה ניכרת.

כל מאמר הנשלח למערכת "עדות" לשם פרסום צריך להיות מלווה בסיכום
 תכנו בהיקף של חלק עשירי מארכיו המקורי לשם הכנת התקציר האנגלי.
 אחריות כל מאמר ומאמר על מחברו.

הכתובת: רחוב דוד 34, ירושלים.

החלק הפנימי של כתב העת (ארכיון המכון — צילום המחבר)

שירת בצבא עבר הירדן ועסק בפעילויות 'הגנה' שונות כאיש מודיעין,¹⁴¹ עיתונאי וחוקר. את עבודת הדוקטור שלו עשה בסורבון (1932-1936) – מחקר אתנולוגי שהתמקד ב בדואים הנוודים למחצה בסוריה ובלבנון. עם שובו זכה במלגת לורד פלומר מהאוניברסיטה העברית (1937). בעוד אתנוגרפים יהודים אחרים שהשתלמו ולימדו בסורבון – יוסף הלוי, נחום סלושץ, פייטלוביץ' – יצאו ל'שדות' מרוחקים והתמקדו בתפוצות יהודיות 'נידחות', אשכנזי היה אתנוגרף שבית גידולו היה לשדה המחקר שלו, ובמחקריו התמקד באוכלוסיית המזרח התיכון.¹⁴² אשכנזי, כמו אנשי הסורבון האחרים, התבסס במחקריו על עבודת שדה. מאמריו שפורסמו ב'עדות' ממחישים עד כמה עמוקה הייתה מחויבותו של פטאי לטריטוריה, שכללה בתוכה גם לא יהודים. איש מועצה נוסף שחקר ערבים, מרטין פלסנר (1900-1973),¹⁴³ היה רחוק מאתנולוגיה ומדגים את הרלוונטיות של המזרחנות לתחום שעיצב פטאי. כמו ריבלין, גם הוא למד אצל יוסף הורביץ במחלקה ללימודי המזרח של אוניברסיטת פרנקפורט, והשתלב במכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית, שבה התמנה לפרופסור בשנות החמישים. הוא חיבר ספר ראשון בעברית להוראת הערבית, ועם ריבלין תרגם את הרצאותיו של גולדציהר על האסלאם. למרות צירופם של אשכנזי ופלסנר (וחלקן הפעיל של ריבלין) – 'חוקרי המזרח' – פטאי לא כלל במועצת המכון חוקרי פולקלור פלסטינים, אף שהיה מצוי בקשר עם חלקם.¹⁴⁴ השותפות של פלסטינים באתנוגרפיה טריטוריאלית הייתה 'טבעית' בהתארגנויות שפעלו בחסות בריטית, אולם קרוב לוודאי שפטאי חשש שמא הכלתם במכון שלו תסכן את שאר השותפויות שרקם, שנבעו גם מהירתמותו לציונות, ואפשר שהם בעצמם לא נכונו לשתף פעולה עם התארגנויות

141 גלבר, עבר הירדן, עמ' 25-26.

142 לצד מחקריו על הבדואים, חקר אשכנזי אוכלוסיות מקומיות לא ערביות: תורכמנים וצ'רקסים.

143 פלסנר נולד בפוזן (1900), ואף שעלה ארצה ב-1933, השתלב במכון למדעי המזרח של

האוניברסיטה רק ב-1952. לדעתו של מנחם מילסון הוא לא השפיע על דור החוקרים השני

במכון, אך במאפייניו האקדמיים דמה לדור המייסדים של המכון, ראו מילסון, ראשית, עמ'

584-585.

144 פטאי היה חבר הוועד המנהל של המוזיאון האתנולוגי במגדל דוד לצד נציגים בריטים ועובדים

מטעם ממשלת המנדט (יו"ר הוועד המנהל היה John Iliffe, האוצר הראשון של מוזיאון

רוקפולר), וכן חוקרים יהודים, ביניהם פרופסור ל"א מאייר וכן פלסטינים כמו אחמד ביי

חאלידי וא' נששיבי. ראו ארכיון המכון, תיק 402. בזיכרונותיו מציין פטאי גם את שותפותו

במוזיאון של תאופיק כנען, שאת עבודתו העריץ, ראו פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 422.

סלים תמרי מאפייין את עבודתו של כנען כאתנוגרפיה 'ילידית', ראו תמרי, חברה פלסטינית,

עמ' 93-112. בנוסף יש לציין את קשריו של פטאי עם עורכי התכניות בערבית של הרדיו

המנדטורי, שבזכותם זכה לקבל כמה תדפיסים של סיפורים עממיים, שנדפסו על ידו עשרות

שנים אחר כך. ראו את סקירתה של גלית חזן-רוקם על ספרו של פטאי, מעשיות ערביות:

חזן-רוקם, פטאי.

ציוניות. האתנוגרפים הפלסטינים פעלו בהתאם לגישות הפולקלוריסטיות שרווחו במרכז אירופה: עיסוק בבנייה כפרית, קמיעות, קדושים מקומיים וכדומה, ואת עבודותיהם פרסמו בשפות אירופיות בכתבי עת שונים.

אף על פי כן, הפיכת 'המכון לפולקלור יהודי' ל'מכון ארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה' הייתה מקיפה. היא נעשתה באמצעות הכללתם של שמות שייצגו מחקר ומגוון רחב של תחומים, אשר נגע בהיבטים שונים של הטריטוריה הארץ-ישראלית (פולקלור, אתנולוגיה, ארכאולוגיה, גאוגרפיה, אתנולוגיה, 'ידיעת הארץ', מזרחנות ודמוגרפיה), לצד שמות של חוקרי יהדות מהשורה הראשונה.

נוסף על הישענות המכון על הטריטוריה הארץ-ישראלית, פטאי ניסה ליצור המשכיות לפולקלוריסטיקה היהודית שהתגבשה במרכז אירופה ושהתמקדה בטריטוריות יהודיות ב'גולה'. שמות שונים שנמנו עם חברי מועצת המכון, שיתפו פעולה עם כתב העת שגרונולד ערך בין 1898 ל-1927: ארתור מרמורשטיין (1882–1946),¹⁴⁵ יעקב נאכט (1873–1959),¹⁴⁶ היינריך לווה (Loewe, 1869–1951),¹⁴⁷ וססיל רות (1899–1970).¹⁴⁸ האחרון אף פרסם מאמר פרוגרמטי שבו תיאר את המכון לפולקלור של פטאי כממשיך דרכה של החברה לחקר הפולקלור של גרונולד.¹⁴⁹ בעוד הפרויקט של גרונולד זכה להתעלמות מצדו של לוינסקי בתל אביב, ונתפס ככזה שחייב להיות מתורגם לעברית בגרסתו של פארמן, המכון של פטאי נבנה מתוך זיקה אליו באמצעות השמות שהופיעו על הנייר המשרדי, במיוחד מתוקף החיבור לגרונולד עצמו, ובאמצעות הדגשת הטריטוריאליזם כעיקרון מוביל בחקר הפולקלור. כמו בעבודתו של גרונולד, פטאי הדגיש את השפות והדיאלקטים של יהודים במקומות שונים.

145 ארתור מרמורשטיין, ששמו מעטר את הנייר המשרדי של המכון, חתום על קרוב לעשרים מאמרים שהתפרסמו במיטילונגן מאז 1908 ועד לגיליון האחרון של כתב העת (1929), ואשר עסקו בעיקר בספרות רבנית. קיימת זיקה גלויה בין המאמר פרי עטו שפורסם ב'עדות' (מקום האגדה בקורות הדתות) ובין מאמר בשלושה חלקים שפורסם אצל גרונולד עשרים שנים קודם: 'Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde'.

146 ראו נאכט, כף הרגל.

147 ראו לווה, סיפורי עם. לווה נולד בברלין, שבה החל את פעילותו הספרנית. בגיל 65 (!) התמנה למנהלה של ספרית שער ציון בתל אביב. הוא אף היה אחד המועמדים לניהול בית הספרים הלאומי בירושלים, ראו שידורסקי, גווילים. חיבורים רבים של לווה עסקו בפולקלור, למשל חיבוריו על היהודים באגדות הקתולים, ההומור בתלמוד, שמות של יהודים גרמניים ומקורותיהם שנאספו על ידי לווה ממקורות שבעל פה ועוד.

148 ראו רות, מנהגים.

149 רות, פולקלור, עמ' 75: 'רבות נכתב על נושא מרתק זה [פולקלור יהודי] ממספר נקודות מבט: אין זה מספק מצדי להפנות לכתב העת שהתפרסם במשך שנים רבות בגרמניה על ידי ד"ר מ' גרונולד (המיטילונגן [...]), ואשר כעת המשלים שלו בפלשתניה הינו הרבעון הכובש והמרתק "עדות", שמתפרסם בעברית ובאנגלית בעריכתו של הד"ר ר' פטאי'.

חוקרים שהצטרפו למועצה של פטאי ביטאו מחויבות לשפה, שלא הייתה שונה מהותית מזו המופיעה בכתב העת של גרונולד, למעט העובדה החשובה שהשפות המדעיות שפטאי היה מחויב אליהן היו עברית ואנגלית ולא גרמנית. בנייר המשרדי של המכון, לצד זלוטניק שכאמור עסק באינטנסיביות בידיש ובעברית, מופיעים שמותיהם של כמה חוקרים שעסקו בשפות: משה אטיאש (1898–1973), יחיאל גדליהו פריץ גומפרץ (1888–1968), שמעון איינהארן (1882–1950) ושמואל בן-שבת (1888–1957). כאן נחשף ביתר שאת הניגוד בין פטאי לבין החבורה התל אביבית, שפעלה מתוך מחויבות כמעט בלעדית לשפה העברית: אטיאש נודע בזכות מחקריו על רומנסות בלאדינו;¹⁵⁰ גומפרץ, שחקר פונטיקה, נהג בגישה מרוחקת לשפה העברית;¹⁵¹ שמעון איינהארן, שאסף ופרסם פתגמים בידיש, היה רופא בהכשרתו (כמו גומפרץ) ושמו שולב במועצת המכון כתוצר משני של העימות בין פטאי לבין אנשי ידע עם, כתוצאה מפרשה מכאיבה הכרוכה גם היא בשמו של פטאי. פרשה צדדית זו מלמדת על היחסים העכורים בין שתי ההתארגנויות הפולקלוריסטיות, ועל תפקידה של הרכילות גם במקרה זה. ראשיתה כשאנשי ידע עם פנו לאיינהארן בראשית 1944 בבקשה שיצטרף אליהם כחבר; איינהארן סירב בטענה שאין בידו פנאי לכך.¹⁵² עם חידוש מאספי 'רשומות' בעריכת לוינסקי ושטוק, הוא ביקש לפרסם שם את פתגמיו כהמשך לאלו שפרסם קודם לכן במאספי 'רשומות' של ביאליק ורבניצקי, ונאלץ למשוך מאמר שכבר שלח לפטאי (במקומו שלח מאמר אחר). בתגובה לכך כתב לו פטאי ב־14 באוקטובר 1945:

רוצה אני להעיר לכב' דבר שהוא בלתי נעים לי מאוד, ומוצא אני שנכון הוא לבררו ולבהרו. נמסר לי על ידי אחד מחברי הועד שלנו בירושלים, שהוא נפגש עם אחד מחברי הועד של חברת 'ידע עם' שביקר בירושלים, והלה אמר לו, שכב' לקח בחזרה מאתנו את מאמרו 'מפני שיש לחברתנו שם רע'. מכיוון שאני בטוח במאה אחוז שכב' לא אמר דברים אלה, מוצא אני לנכון להודיע לו איזו דיבה מפיצים בשמו אלה המעונינים להזיק למפעלנו הצנוע והרציני מסיבות בלתי מובנות לנו.¹⁵³

150 רבים ממחקריו אלה קובצו יחד, ראו אטיאש, רומנסירו ספרדי.
 151 המחויבות של גומפרץ לשפה עולה אצל משה גנן, שנתקל בחנות של ספרים משומשים בתדפיס מתוך 'תרביץ', מאת גומפרץ, שכותרתו 'דחיק ואתי מרחיק', שניתן לעגנון כמתנה (לשון ההקדשה: 'למוקיר מכמני השפה'). לדעתו של גנן, אפשר שדמותו של פרופסור גינת בסיפורו של עגנון 'עידו ועינים' התבססה במידת מה על דמותו של גומפרץ, ראו גנן, עידו ועינים.
 152 מכתב מאיינהארן לראש החברה לידע עם, 23 בפברואר 1944, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 61.
 153 ארכיון המכון, תיק 11.

לאחר שאיינהארן התנער מהדברים הוצע לו לתרום את שמו למועצת המכון, ובנסיבות אלו הוא חרג ממנהגו והשיב: 'אמנם לא הסכמתי עד כה לקבל בחירות של כיבודים [...] אבל מקווה אני שבמסגרת מכוננו אולי יוקצה לי מקום מצומצם שאוכל להתגדר בו על ידי עבודה למעשה'. איינהארן, שהיה אדם צנוע במיוחד, דרש מפטאי שלא יציין את תוארו האקדמי (דוקטור), בטענה שתואר זה ניתן לו על לימודיו ברפואה ולא על השכלה בפולקלור. שמו התנוסס לבסוף על ספר אחד בלבד, שיצא לאור רק לאחר מותו ונערך על ידי יום-טוב לוינסקי, ובו כונסו הפתגמים שפרסם במאספי 'רשומות' השונים. כך או כך, שמו של איינהארן, שנודע בזכות ידיעותיו בפולקלור בידיש, התנוסס בגאון על הנייר המשרדי של פטאי.

העיסוק במגוון שפות עלה במיוחד עם צירופו של שמואל בן-שבת, שהיה מנהל בית הספר לבנות 'מזרח' בחיפה, ופרסם חיבורים שונים בערבית-יהודית על בלשנות ועל מנהגים יהודיים, בעיקר של יהודי 'המזרח', ועל פולקלור. עמדתו של בן-שבת, כפי שעולה למשל בירחונו של אלמליח 'מזרח ומערב', תאמה את המגמה הטריטוריאלית המצטיירת כאן, והיא נדונה בהרחבה בהמשך. בדומה לפטאי, גם בן-שבת הדגיש את המרכיב הטריטוריאל ואת האקלים כגורמים הקובעים והמנציחים את תכונותיו של העם. לדידו אקלים 'המזרח' הוא שעיצב את תכונותיו של העם היהודי בכללותו.

נוסף על החוקרים אלו, עוד שני שמות של חברים נודעו בזכות מחויבותם לשפה העברית: אשר ברש (1889–1952), איש אגודת הסופרים העבריים, ושמעון ראבידוביץ' (1897–1957), שכפי שעולה מספרו של דיויד מאירס היה איש רב פעלים, שלצד מחויבותו לשפה העברית נתן משקל גם ליצירה היהודית בגולה, ואף חי הרחק מהארץ.¹⁵⁴ ראבידוביץ' אהד את הפרויקט המחקרי של פטאי, ואף פרסם מאמר של פטאי בכתב העת העברי שערך, 'מצודה'.¹⁵⁵ הכללת שמו של ראבידוביץ' לצד שמו של ברש במועצת המכון מעניינת במיוחד לנוכח העימות שהתגלע בינם בשנות השלושים בעניין היחסים שבין היצירה הספרותית העברית בארץ וזו שנוצרה בגולה.¹⁵⁶

154 בתקופת חברותו במועצת המכון כיהן ראבידוביץ' כפרופסור באוניברסיטת לידס. בהמשך עבר לארצות הברית ונודע כמי שהניח את היסודות לאוניברסיטת ברנדייס. בספרו כותב מאירס, כי ראבידוביץ' נולד בגראיבו ב-1897, היגר לברלין ב-1919 ובה למד פילוסופיה והיה פעיל בחוגי העברית של העיר בשנות העשרים, ואף פיתח קשרי ידידות הדוקים עם ביאליק. בברלין הקים ראבידוביץ' את בית ההוצאה 'עיינות', שבו פרסם את כתבי רנ"ק. ב-1925 ביקר בארץ ישראל וניסה להשתלב באוניברסיטה העברית. ב-1933 עזב ראבידוביץ' את ברלין ללונדון, דבק בגישה המעלה על נס את התרבות העברית בגולה, ולא ראה בארץ ישראל את הטריטוריה היחידה להגשמתה של תרבות עברית משגשגת, ראו מאירס, ראבידוביץ'.

155 פטאי, אכילת אדמה. כתב העת 'מצודה' יצא לאור בהוצאה העברית 'אררט' ('הגלותית').

156 חבר, הסיפור והלאום, עמ' 155. ברש הדגיש את היצירה העברית הארץ-ישראלית. הוא ערך

לצד העיסוק בתלמוד, בארץ ישראל ובמזרח – בשפות רבות, כנגזרת של הטריטוריות השונות – פיארו את מועצת המכון עוד שמות של אינטלקטואלים ועסקנים ספרדים ומזרחים מירושלים, שהצטרפו לקשרים האינטנסיביים שקיים פטאי עם בית הדפוס עזריאל – מוסד ספרדי ירושלמי מוכר באותם ימים.¹⁵⁷ כבר הוזכרו שמותיהם של הרב עזריאל כנשיא, אלמליח בוועד הפועל ואטיאש במועצה. אליהם היתוספו בהדרגה חברי מועצה נוספים מחוץ לירושלים: בן־שבת, שבתאי לוי – ראש עיריית חיפה (1876–1956), ושמעון דהאן – ראש עיריית טבריה (1899–1950), כמו גם חמיו של האחרון הרב יעקב משה טולידאנו – רב העיר תל אביב, שכזכור הופקד על הוועדה (הלא פעילה) לעדות המזרח בחברה לידע עם. הללו היו גם חלק ממגמה עקרונית של פטאי, לשלב במועצת המכון אנשים מוכרים מבחינה ציבורית, לרבות פעילים בשדות מגוונים של אמנות ויצירה תרבותית.¹⁵⁸

שני חוקרים נוספים, ששמום גויס למועצת המכון, נודעו בזכות מחקריהם בקרב יהודי ספרד והמזרח: ד"ר נחום וואהרמאן ואדית (אסתר) גרזון־קיווי. וואהרמאן שימש באותה תקופה כמורה בבית הספר הריאלי בחיפה, ופרסם מעת לעת עבודות שעסקו בפולקלור הספרדי (לרבות בעיתון 'הד המזרח'). כמו גרונולד גם הוא למד בבית המדרש לרבנים בברסלאו, ואף לימד שם.¹⁵⁹ גרזון־קיווי (1908–1992), האישה היחידה ששמה הופיע על הנייר המשרדי של המכון, הייתה מוזיקאית ומוזיקולוגית בהכשרתה, שסייעה לעבודתו של רוברט לכמן (1892–1939) בשנות השלושים, והמשיכה את דרכו במחקרה והקלטותיה בקרב 'יהודי המזרח'.¹⁶⁰ היא הייתה מהבודדים שזיהו את פעילותם למשך כמה שנים עם המכון הירושלמי.

קובץ שירה עברית אמריקנית, שלפי חבר דווקא נועד לבסס את מעמדה של היצירה הארץ־ישראלית כמרכזית, ואת זו האמריקנית כפריפריאלית, ראו חבה, אנתולוגיות, עמ' 214.

157 על בית הדפוס של משפחת עזריאל ראו גאון, עזריאל.

158 למועצה צורפו מנהל המחלקה לחינוך ותרבות בהסתדרות אברהם לוינסון (1891–1955), אשת התאטרון מרגוט קלאוזנר (1905–1975) – שהייתה האישה השנייה במועצת המכון לצד גרזון־קיווי, מנהל מוזיאון תל אביב וחוקר האמנות קרל שווארץ (1885–1962), אספן האמנות מנחם פוגלסון (1894–1972), מנהל הטכניון שלמה קפלנסקי (1884–1950), איש אגודת העיתונאים יוסף הפטמן (1888–1955), דוד תדהר (1897–1970), והשופטים "פ קורנגרין (1883–1960), שלום קסאן (1900–1976) והרצל רונצוויג (1906–1961).

159 דמותו של וואהרמאן נזכרה לעיל בפרק הראשון. הוא נולד בגליציה המזרחית (1895), למד באוניברסיטאות של פרנקפורט, גיסן וברסלאו, שימש בתור רב בשלזיה, ולימד תלמוד והיסטוריה בבית המדרש בברסלאו עד סגירתו ב־1938.

160 גרזון־קיווי טוותה את סיפור פעילותה המחקרית בישראל בשתי סקירות שונות – רק בראשונה שבהן היא מזכירה את פעילותה בהקשר של המכון לפולקלור, ראו גרזון־קיווי, מוזיקולוגיה; שילוח וגרזון־קיווי, מוזיקולוגיה.

צירופם של השמות הפך את פטאי למכון. כל שם נקשר בעוד שמות רבים אחרים, אך די בסקירה שלעיל כדי שנוכל לעמוד על האופן בו שמות מתפקדים בניירות משרדיים, וכיצד הם מגויסים לפעילות מדעית. ניירות אלו אפשרו לפטאי להפוך למדען לגיטימי אף שלא היה קשור למוסד אקדמי, הישג שקשה שלא להתפעל ממנו. הזדהותו כמנהלו המדעי של מכון – שהתקיים על הנייר (באופן מילולי!) – ליוותה אותו בקריירה הארוכה והפורה מאוד שלו בארצות הברית. ההבנה העמוקה של פטאי שפעולות מדעיות הן קולקטיביות, ושלגיטימיות מדעית ניתן לייצר גם מחוץ לכותלי האקדמיה בהסתמך על פעולה קולקטיבית, הוסיפה להתקיים גם שם כפי שראינו מהמקרה של איינשטיין שבו פתחתי. עיון בפרקטיקה של שימוש בשמות על נייר משרדי הוא לטעמי חיוני ביותר כדי להבין עניין יסודי בפרקסיס המדעי: השימוש בשמות מייצר סמכות ולגיטימציה, כחלק מהקולקטיביות – שלעיתים נתפסת כמובנת מאליה ולעיתים מוכחשת – של העבודה המדעית. ונוסף על כך: עיון בשמות שהרכיבו את מועצת המכון של פטאי בשנות הארבעים, ובתהליכים שהתחוללו באותה עת במכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, שופך אור על היחסים שבין חקר הפולקלור ובין האוניברסיטה העברית.

המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה והמכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית

בדבריה במסגרת חגיגות השמונים למכון למדעי היהדות (בשנת 2004) אמרה גלית חזן-רוקם, שבעשורים הראשונים לקיומו דחה המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית את הכיוון המחקרי האתנוגרפי, כפי שזה התנסח בהצהרת הכוונות של חברות חוקרים אחרת – החברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה (אנשי 'ציון מאסף' ובראשם שמואל קליין).¹⁶¹ במקום זאת, היא גרסה, הועדפה במכון למדעי היהדות תפיסה פילולוגית-היסטורית שתאמה את החזון המחקרי של אנשי 'דביר' בברלין. כפי שראינו לעיל בפרק הראשון, בין הפרוגרמה האתנוגרפית של אנשי 'ציון מאסף' ובין מימושה נפערה תהום עמוקה. למעשה, ברשימת השמות שגיבש פטאי במכון שלו נכללו גם יוצאי 'ציון מאסף' (יוסף יואל ריבלין ושמחה אסף). אולם הדחייה של האתנוגרפיה באוניברסיטה אינה עומדת בניגוד למקרה של 'ציון מאסף', שכן האתנוגרפיה נדחתה בשני המקרים: ראשית, רבים מחברי המועצה של המכון לא התקבלו באוניברסיטה; פטאי כאמור נדחה וכמוהו גם אחרים לא רוו נחת: שלם וברוור לא השתלבו כגאוגרפים,

אשכנזי זכה למלגה למשך שנה אחת בלבד, גרזון-קיווי פעלה במשך עשרים שנה במעמד לא מוסדר, ואריך בראזר ורוברט לכמן – שהיו קשורים לדמויות שזכרו כאן – לא השתלבו כחברי סגל באוניברסיטה. שנית, חרף פרסום מאמרו הפרוגרמטי של ברנרד הלר ב'ציון מאסף', בסופו של דבר דינבורג ובער נטשו את האתנוגרפיה כשהקימו את הרבעון 'ציון' ואת החברה ההיסטורית.

הבחירה בין 'תכניות מחקר' – זו של 'ציון מאסף' לעומת זו של 'דביר' בברלין – כאנלוגית לבחירה בין שתי דרכים, כמו בשירו של רוברט פרוסט, אינה מסתברת בקלות לאור הרב-קוליות של המכון למדעי היהדות בתחילת דרכו. דיוויד מאירס מבטא את המגוון האידאולוגי של אנשי המכון, שמחד גיסא המשיכו את המחקר על היהודים באירופה ומאידך גיסא ערכו בו שינויים.¹⁶² מאירס מדגיש בעיקר את סוג ההיסטוריוגרפיה שהחוקרים הירושלמים הציעו, בהבליטו את נוסחיה בקרב מייצגים ברורים של התפיסה הפילולוגית-ההיסטורית (להגדרתה של חזן-רוקם): יצחק בער, בן-ציון דינבורג וגרשם שלום. מינויו של שמואל קליין לאחד משלושת הפרופסורים הראשונים של המכון מלמד על תמורות נוספות שעמדו ביסוד הקמת המכון, כפי שמעיד מאירס, דהיינו הכנסת המרכיב הטריטוריאלי לתכנית הלימודים של המכון.¹⁶³ אולם בהמשך חלו תמורות ביחסו של המכון לטריטוריה הארץ-ישראלית, ואף שדינבורג חגג את כניסתה של הטריטוריה הארץ-ישראלית למדעי היהדות,¹⁶⁴ עם לכתו של קליין לא קם לו יורש. אני מציע אפוא לראות בדחיית האתנוגרפיה במכון למדעי היהדות תוצר לוואי של דחייה (או מוטב: נטישה) של צורת מחשבה טריטוריאלי, שהייתה חלק אינטגרלי ממדעי היהדות במרכז אירופה, והתממשה במכון למדעי היהדות הירושלמי בלימודי 'דיעת הארץ' (פלשתניולוגיה) שהובלו על ידי שמואל קליין. יהושע בן אריה מתייחס כך להבדלים בין קליין ('ציון מאסף') לדינבורג ('ציון') בגישתם לארץ:

במקום 'חקירת ארץ-ישראל, יישובה היהודי וקהילות ישראל במזרח' באה המגמה של חקירת 'תולדותיה של האומה הישראלית' בכל התקופות והמקומות שבהם נתקיימה. היה זה שינוי כפול: שינוי הנושא ואזור המחקר מחד גיסא ושינוי בגישות המחקר מאידך גיסא; מגישה משולבת של דיסציפלינות מחקר שונות (היסטורית, פילולוגית, ספרותית, ארכאולוגית ועוד), החוקרות אזור ונושא מסוים, לגישה

162 מאירס, החזרה להיסטוריה.

163 כמו כן הדגש הפילולוגי של אפשטיין מלמד על תמורות בהבנת מושג המדע ב'מדעי היהדות' הירושלמיים – במיוחד בחקר התלמוד, כפי שעולה אצל זוסמן, ראו זוסמן, אפשטיין.

164 מאירס, החזרה להיסטוריה, עמ' 92.

דיסציפלינרית אחת, היסטורית, החוקרת ולומדת נושא מסוים, בהתאם לדרכיה
וגישותיה של דיסציפלינה זו.¹⁶⁵

רשימת חברי המועצה שהרכיב פטאי מעידה על תפיסתו, שהדגישה את הממד
הטריטוריאלי בחיים היהודיים. בן אריה מתאר את גלגוליו של התחום שייסד קליין
באוניברסיטה העברית – החוג לידיעת הארץ (חוג ראשי) – שהוחלף בחוקרים בעלי
גישה ארכאולוגית שלא היו מחויבים למקורות היהודיים באופן שאלו שימשו אצל
קליין: 'הם עסקו וחקרו את תחום הגיאוגרפיה-ההיסטורית של ארץ-ישראל כולה,
על יישוביה וגבולותיה היהודיים והלא יהודיים כאחד'.¹⁶⁶ אולם קליין, שלא היה חוקר
פולקלור, נפטר בפתאומיות ב-1940.¹⁶⁷

בין שנת 1940 ובין מינויו של מייזלר בשנת 1947 למרצה להיסטוריה של עם ישראל
(ב-1943 התמנה כבר למדריך), היה תחום ידיעת הארץ לוט בערפל. השינויים בעיצוב
התחום נמשכו גם אחר כך, כשמשרתו של מייזלר הומרה מגאוגרפיה-היסטורית של
ארץ ישראל להיסטוריה ישראלית בתקופת המקרא.¹⁶⁸ העיסוק של מייזלר הומר
אפוא בהדרגתיות מגאוגרפיה להיסטוריה; והעיסוק בארץ ישראל, שכן אריה מציין
את מרכזיותו באוניברסיטה העברית, הפך למשני ביחס לעיסוק ביהדות. בתהליך
מתמשך ממותו של קליין הפך תחום זה מחוג ראשי במדעי היהדות לתחום היסטורי;
ארץ ישראל, שנלמדה במכון למדעי היהדות, עברה לחוגים לארכאולוגיה וגאוגרפיה,
ואפילו לחוג להיסטוריה כללית במקרה של יהושע פראוור (1917–1990).¹⁶⁹

למעשה, לא רק ארץ ישראל נדחקה לשולי המכון למדעי היהדות, הטריטוריות
הגלותיות כיחידות מחקר שושטשו במחקריהם של שלום ודינבורג, או לכל הפחות לא
היוו ציר מרכזי בעבודותיהם, שכן העיסוק הטהור ביהודים לא יכול היה להישמר עם
הדגשת יחידת מחקר חבלית. כך, אליבא דמאיירס, חלק דינבורג על ההיסטוריוגרפיה
של מורו בברלין, אויגן טויבלר (1879–1953), בעניין עקרוני, שכן לפי טויבלר: 'משימה
זו של הבנת תהליכי החיים הפנימיים של ההיסטוריה היהודית הייתה [...] למקם את
ההיסטוריה הזו בהקשרים היסטוריים ספציפיים על ידי תיאור הקשרים והמאבקים
של קהילות יהודי הגולה עם סביבותיהן'.¹⁷⁰ טויבלר נתפס על ידי דינבורג כאטומיסט,

165 בן אריה, ארץ ישראל, עמ' 366.

166 שם, עמ' 375.

167 ממשיך דרכו המובהק של קליין היה תלמידו, אחיינו ובנו המאומץ יהודה אליצור (פרופסור
באוניברסיטת בראילן).

168 בן אריה, ארץ ישראל, עמ' 387. בן-אריה מציין (שם, עמ' 409) כי מייזלר לימד בתש"ו קורס
שכותרתו: 'פרקים בתולדות ההתיישבות והאתנוגרפיה של ארץ-ישראל בימי קדם'.

169 שאול כ"ץ הצביע על כך בהרצאתו, ראו כ"ץ, המורשת היהודית.

170 מאיירס, החזרה להיסטוריה, עמ' 115 (התרגום שלי).

שהדגיש אך ורק את הממד המקומי והציב בעיה בפני מי שרוצה לספר סיפור יהודי כללי ומזוקק. עיסוק קונקרטי ביהודים החיים במקומות מסוימים הפך לבעייתי במיוחד לנוכח ההשמדה שהתחוללה בשנות הארבעים, מכיוון שצורות מחשבה היסטוריות, המייצרות חייך ברור בין 'לפני' לבין 'אחרי', איימו לפרום את הקשר בין הטריטוריות בגולה והטריטוריה בארץ, שהיה חיוני גם למי שגרס שהחיים בארץ צריכים לעמוד על אדנים חדשים.

ההשמדה באירופה לא נתפסה מבחינה אידאולוגית ורגשית כאירוע המנותק מחיי היהודים בארץ, והדגשתה של היסטוריה מבוססת טריטוריה הייתה עלולה לייצר מספר 'היסטוריות' ללא חוט מקשר ביניהן (היסטוריה של יהדות פולין במנותק מההיסטוריה של יהודים בירושלים, למשל). עם עלייתה באותה עת של האידאולוגיה הכנענית, הפכה אפשרות תאורטית זו לאיום ממשי של ניתוק ההיסטוריה של הטריטוריה מההיסטוריה של העם היהודי, כפי שמראה חנן חבר.¹⁷¹ אף על פי שהכנענים ניוונו (כפי שראינו לעיל בפרק הקודם) מתפיסות עבריות – המקרה של סלושץ היווה, אליבא דיעקב שביט, סוג של פרוטו-כנעניות – האידאולוגיה הכנענית שמה את יהבה על הטריטוריה, והדגשת הטריטוריה טמנה בחובה סיכון לא מבוטל לאנשי המכון למדעי היהדות.

הפולקלוריסטיקה המרכז אירופית שמתוכה צמח פטאי (ואשר גרונולד היה ממחולליה, כפי שנראה להלן בפרק הבא) התבססה על הנחות טריטוריאליזם הדומות לעמדה ההיסטוריוגרפית של טויבלר, תוך הדגשת המגע בין יהודים ללא יהודים בכל אזור ואזור. פולקלוריסטיקה מבוססת טריטוריה זו יכולה הייתה להימשך במחקר שהדגיש את ארץ ישראל (כפי שעולה בברור מהפרוגרמה של הלה, שנדונה לעיל בפרק הראשון). אולם גישה זו ערערה על ההבחנות שהתקיימו באוניברסיטה העברית בין לימודי המזרח (דהיינו ערבים שאינם יהודים) ובין לימודי היהדות (דהיינו יהודים שאינם ערבים), הבחנה שכפי שמדגישה גלית חזן-רוקם, לא התקיימה באוניברסיטת פרנקפורט, במכון של פרופסור יוסף הורוביץ בו נלמדו יהדות ואסלאם יחדיו כחלק מהמזרח.¹⁷²

הורוביץ היה מהתומכים הנלהבים בהשתלבותם של שלושה מתלמידיו באוניברסיטה העברית, במכון למדעי המזרח שהוקם בה: שלמה דב גויטיין, יוסף יואל ריבלין ומרטין פלסנר. הורוביץ עצמו עסק בפולקלור כשכתב על היבטים השוואתיים של 'סיפורי אלף לילה ולילה'.¹⁷³ לא מפתיע לכן שגויטיין וריבלין המשיכו לחקור פולקלור, לרבות

171 חבר, הסיפור והלאום, עמ' 175–209.

172 כ"ץ, מדע טהור, עמ' 434–436; מילסון, ראשית, עמ' 577–580.

173 הורוביץ, מקורות.

פולקלור של יהודים, ושריבלין ופלסנר לקחו חלק במכון של פטאי. פטאי, שלמד בבית המדרש לרבנים בבודפשט, שבו כמו בפרנקפורט נמזגו לימודי המזרח ולימודי היהדות, ובהתאמה לימדו בו מורים כמו איגנץ גולדציהר ובנימין זאב (וילמוש) באכה, התקשה למצוא את מקומו במכון הא־טריטוריאלי שהתגבש בירושלים אחרי פטירתו המוקדמת של קליין. פטאי אמנם גרס שלא שולב באוניברסיטה מכיוון שלא נמצא בה מקום לאתנולוגיה ופולקלור, טענה שמוכללת אצל חזן־רוקם כחלק מסרטוט שיטתי של דחיית האתנוגרפיה במכון למדעי היהדות; אולם אף כי לא כתב דבר על ההיבט הטריטוריאלי באוניברסיטה, יש לזכור שבחויית הלימודים של פטאי באוניברסיטה אצל קליין, היה המרכיב הטריטוריאלי חלק משמעותי מסדר היום של המכון למדעי היהדות.

אני מבקש אם כן לטעון, שהדחייה שאפיינה את המכון למדעי היהדות בשנות הארבעים הייתה דחייה של הטריטוריאליות כבסיס לחקר היהדות. דחיית הטריטוריאליות בעת ההיא הציבה בעיה ממשית עבור חוקרים אתנוגרפיים, שכן באותה תקופה עלתה חשיבותו האפיסטמולוגית של 'השדה', ו'עבודת שדה' הפכה ליסוד המחקר האתנוגרפי.¹⁷⁴ לא בכדי, פטאי במחקריו מאמצע שנות הארבעים, נטש בהדרגה את 'כורסת האתנולוג', כפי שקראו לה בלעג חוקרים שהדגישו את עבודת השדה, ופנה לעבודות שדה.¹⁷⁵ יוצא אפוא, שבשעה שהמכון למדעי היהדות נטש את הטריטוריאליות, פטאי — מתוקף אימוץ אתנוגרפיה מבוססת שדה — הדגיש אותה. למעשה פטאי, שנחשף למחקר הפולקלוריסטי במרכז אירופה כתלמידו של הלו, המשיך להעמיד את הטריטוריה במחקריו תחת קליין, ונזקק אליה עוד יותר ככל שנחשף למגמות המחקריות מבית מדרשם של ברניסלב מלינובסקי (1884–1942) באנתרופולוגיה הבריטית ופרנץ בועז (1858–1942) באנתרופולוגיה האמריקנית.¹⁷⁶ רשימת השמות שגייס פטאי ממחישה זאת, שכן היא כוללת חוקרים שעסקו בכל

174 הדבר בולט במחקרה של הילמה גרנקוויסט שנערך עוד קודם, ראו גרנקוויסט, נישואין א.
175 הדוגמה המובהקת לכך היא כוונתו של פטאי לצאת למסע אתנוגרפי למשהה. אך המסע לא יצא אל הפועל בשל בעיות בהשגת אשרת כניסה לאירן, ראו שרירא, פטאי.

176 במכתב של פטאי לגויטיין מארצות הברית, לאחר שובו מעבודת שדה בקרב 'היהודים האינדיאנים' של מכסיקו, מסר פטאי דין וחשבון מפורט על לימודי האנתרופולוגיה כענף במדעי החברה בארצות הברית. פטאי הדגיש שבארצות הברית קיים דגש אזורי בכל מחלקה, והוא מציע שתי אלטרנטיבות לשילוב האנתרופולוגיה במדעי החברה: 'התחום ה"טבעי" שלו תצטרך האנתרופולוגיה בכתלי האוניברסיטה העברית להקדיש תשומת־לב מרובה יהיה המזרח הקרוב, ומשום כך אפשרי [...] לקשר את האנתרופולוגיה עם המכון למדעי המזרח. אפשרות שלישית היא להעמיד את חקר עדות ישראל מבחינה אתנולוגית במרכז [...] ולקשר את הקתדרה במכון למדעי היהדות', פטאי לגויטיין, 2 במאי 1949, ארכיון פטאי, NYPL, קופסה 1. בתשובתו של גויטיין, מ־26 באפריל 1949, הוא גרס ש'ידיעת האדם במובן הרחב

היבט אפשרי של הטריטוריה הארץ-ישראלית, וכן חוקרים שהתמקדו בחקר יהודים בטריטוריות שונות בגולה. לא ייפלא שהכללתם של חוקרים כמו טוביה אשכנזי במועצת המכון הדגישה את היותה של הטריטוריה הארץ-ישראלית מאוכלסת גם בערבים. מבחינה זו המחקר הפלשתניולוגי, כמו המחקר של היהודים בתפוצות, איים על תפיסת היהדות כישות נפרדת מגורמים לא-יהודיים, שכן העיסוק בטריטוריות (אלו של הגולה וזו של ארץ ישראל) הצריך התמודדות עם מצבים שבהם עורבבו יהודים עם נוצרים, מוסלמים ואף כנענים.

אולם גם אם מובילי המכון למדעי היהדות בשנות הארבעים נמנעו מהטריטוריה מטעמים אידאולוגיים, תאורטיים או פרגמטיים, את דחייתו של פטאי אפשר להסביר גם בהקשר יום-יומי ויסודי יותר בחיים המדעיים: השם הרע שיצא לו באוניברסיטה. אמנם התמקדות בטריטוריה עלולה לפרוע סדר ולערער על המיון לקטגוריות שונות במדעי היהדות בירושלים, אולם חוסר ההצלחה של פטאי להשתלב באוניברסיטה העברית נבע לא רק מהדגשת היסודות הטריטוריאליים של המדע היהודי, אלא גם מיחסו לתהליך הייצור המדעי בכללו. פטאי 'זכה לשם רע' בשל התנגדותו להפרדה שהייתה נהוגה (רק לכאורה) באוניברסיטה העברית בין הון מסוג אחד להון מסוג שני: ברשת של פטאי הון אינטלקטואלי והון חומרי היו שניהם חלק מהמדע כמצב עניינים נורמטיבי. הבעיה היא, שבמקרה שלו הון מסוג אחד הפריע להון מסוג שני לבוא לידי ביטוי, ובניגוד להסברים הדטרמיניסטיים של הסוציולוג פייר בורדייה על צורות שונות של הצבר הון,¹⁷⁷ לא תמיד הון אחד ניתן היה להמרה בסוג הון אחר. כך יצא, שההון התרבותי והקשרים שהיו מנת חלקו של פטאי, שעזרו לו להבין את התהליך המדעי בשלב מאוד מוקדם בקריירה שלו, הפריעו לו להתקדם במערכת מדעית שהתבססה על הנחה שגויה של אינדיווידואליות והבנה חלקית של תהליכים מדעיים.¹⁷⁸ לצד ההנחה שבמכון למדעי היהדות הייתה דחייה שיטתית של חקירה טריטוריאליה, ובאופן עקיף דחייה של הידע האתנוגרפי והתעלמות מיהודים 'מזרחיים', השם הרע של פטאי נבע מעיסוקו בכספים, שגרם לרכילות שלילית עליו. רכילות המבוססת על שמועות, פורחת כידוע במצבים של ידיעות חלקיות; וכשמבצבצות בערבוביה ידיעות על כספים לאוניברסיטה, ידע אקדמי ויחסים משפחתיים, נוצרים תנאים אידאליים לפריחתה. אפשר רק לדמיין מה עוד אמרו מאחורי גבו בסוף שנות הארבעים, כשרעייתו נעמי

[...] קשה לראות בה דיסציפלינה מדעית, מפני שהיא כוללת את הפקולטה למדעי הרוח לכל ענפיה.

177 בורדייה, הון.

178 אך כפי שדן בן-עמוס מציין בביקורתו, הדחייה מהאקדמיה אין פירושה שפטאי לא הצליח בזירות פעולה אחרות, ראו בן-עמוס, שרירא.

שבה מניו יורק אחרי שנפרדה ממנו, או אחרי שבנותיו הועברו אליו למשמורת.¹⁷⁹ זאת ועוד, תפיסתו המדעית של פטאי רתמה במוצהר את הידע האקדמי לצרכים הלאומיים, והאידיאולוגיה היוותה דגל שלא הוסתר כלל. עמדה זו המשיכה את הגישה של קליין ודינבורג, ובאה לידי ביטוי גם בקרב חברים אחרים במכונו של פטאי (בודנהיימר הוא דוגמה מובהקת לכך). גישה זו עמדה בסתירה לתפיסות של חוקרים אחרים במכון, במיוחד אפשטיין ושלום, שהפרידו ברובד הגלוי בין אידיאולוגיה למדע.

לעומת שליטתו החלקית של פטאי בדברים שנאמרו מאחורי גבו, ניכר שההבנה המפוכחת שלו את תהליכי הייצור המדעי, שבהם מעורבים שמות והון מסוגים שונים, היא שאפשרה לו לצאת לדרך עצמאית. בהכירו את המשמעות של שמות במתן תוקף מדעי לטענות, הוא הצליח באמצעות שמות לייסד מכון בר-קיימא.

כפי שעולה משיירה של זלדה שהובא בתחילת פרק זה, כל עיסוק בשמות מביא אותנו לעסוק גם בטריטוריות שונות. את המכון לפולקלור יהודי יש לראות כחלק מהשמות המעורבים בו, החל בשם הרע של פטאי במכון למדעי היהדות בירושלים, דרך השמות שהיו מעורבים בחוג לידיעת העם בבית העם, ועד לטרנספורמציות שעבר הנייר המשרדי של המכון לפולקלור על ידי פטאי: מנייר משרדי של המכון לפולקלור יהודי, שהדגיש את היותו מקומי מאוד וקרוב אצל בית העם הירושלמי, לנייר המשרדי השני של המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, שכלל שמות של חוקרים מבתי המדרש לרבנים ומהאליטה האינטלקטואלית הספרדית של היישוב, מדענים מוכרים על ידי האוניברסיטה העברית ומדענים שרצו להיות מוכרים שם. ניירות משרדיים אלו, שעליהם התנוססו זה לצד זה שמותיהם של חוקרי מזרח, חוקרי יהדות, חוקרי בעלי חיים, חוקרי טקסטים וכדומה, הפרו בשיטתיות את ההבחנות שהתקיימו במכון למדעי היהדות בהר הצופים, עליהן הצביעה חזן-רוקם.

מול הגישה הלשונית שהציגו חלק מאנשי ידע עם, או מול הגישה של יום-טוב ליונסקי שהדגישה את הרוח היהודית האחידה, הפולקלוריסטיקה של המכון הירושלמי הייתה גאוגרפית. גישה זו עיצבה את כתב העת של המכון, 'עדות', והיא שאפשרה לפטאי בסופו של דבר לעבור מטמורפוזה נוספת: מפולקלוריסט של הטריטוריה הארץ-ישראלית, ובעקפיין גם של הטריטוריות הגלותיות שבהן חיו עדות יהודיות שונות, לאנתרופולוג של המזרח התיכון. גישה זו מסתברת ביתר קלות לאור ניסיונו של פטאי להמשיך ולטפח את מפעלו הרגיונליסטי של גרונולד, כפי שאראה בפרק הבא.

פרק חמישי

וריאציות על יום הולדת – חגיגות יובל ה-75 למקס גרונוֹלד

'היובל' הוא, כידוע, מושג עברי, שיש מפקפקים אמנם במציאותו במעשה בזמן מן הזמנים, אך בכל אופן, משֶׁחֶרַב בית המקדש, עבר ובטל מן העולם ולא היה עוד אלא 'הלכתא למשיחא' בלבד. והנה נתגלגל השם הזה ובא לידי עמים אחרים, ונתגלגלה בו נשמה חדשה, והיה עוד הפעם לבריה חיה. אבל מה שונה היא צורתו בגלגולו החדש! היובל העברי היה חג העתיד, חג עבדים שיצאו לחירות, עניים ששבו אל נחלת אבותיהם, וכאלו כן אלו התעתדו לחיים טובים העתידים לבוא להם ועיניהם היו לפנים ולא לאחור. והיובל החדש, האירופי, הוא מצבת־זכרון על העבר, על חיים שכבר מלאו תעודתם ומתעתדים לפנות מקומם לאחרים. ובכל זאת, אוזן ששמעה לפני אלפי שנה: 'לא תעשו לכם אלילים ופסל ומצבה לא תקימו לכם', אומה שגם קבורת משה הניחה בלי מצבת־זכרון – חזרה וקבלה באהבה את הבריה החדשה הזאת, הקרובה לה בשמה ורחוקה וזרה לה ברוחה, ומכיון שהחזיקה במנהג זה, הרי היא מדקדקת בו יותר מאוה"ע [אומות העולם]. אין לך יום שלא יחוגו עתה בני ישראל איזה 'יובל' של איזה חכם, סופר, נדיב וכו'. וכה"ע עומדים על המשמר ומונים ימיהם של גדולי ישראל, כדי לכוון יובל של כל אחד ביומו ולעורר את העם ל'חגיגה', ואף אם 'בעל היובל' עצמו אין דעתו נוחה מזה, כופין אותו, שלא יהא ענותן יותר מדאי, וחוגגים עמו בעל כרחו.¹

פרק זה עוסק בחגיגות היובל של מקס (מאיר) גרונוֹלד, שייסד את החברה לפולקלור יהודי בהמבורג, וערך את ביטאונה בשנים 1898–1929 כמעט ללא הפרעה. בשנות הארבעים, כמו היום, הוזכר גרונוֹלד כמייסד חקר הפולקלור היהודי. העובדה שהיגר

1 אחד העם, היובל, עמ' רנב–רנג (במקור: 1897).

מוינה אחרי האנשלוס, ופעל בירושלים בחמש עשרה השנים האחרונות של חייו, הופכת את גיוסו למפעלי המחקר הפולקלוריסטיים שקמו בשנות הארבעים בארץ ישראל למקרה בוחן מרתק של תרגום הפולקלוריסטיקה המרכז אירופית לפעילות חדשה. בחינה של חגיגות יובל מאפשרת לעמוד על ההתאמות שנדרשו על מנת לשלב את הפולקלוריסטיקה שיצר טרם השואה באירופה עם הפולקלוריסטיקה שצמחה אחרי השואה בישראל; והיא מאפשרת לעמוד על ההמשכיות (ועל חוסר ההמשכיות) של מפעלו. זאת ועוד, הפערים בין גיוסו של גרונוולד על ידי אנשי ידע עם ובין גיוסו לפעילות המכון הירושלמי ממחישים עד כמה היה השסע הפולקלוריסטי בארץ עקרוני. פערים אלו עולים בצורה מפורשת בציונים השונים של יובל ה-75 לגרונוולד. הבחירה להתמקד בחגיגות היובל נובעת משלוש סיבות: ראשית, חגיגת יובל היא טקס בחייהם של אינטלקטואלים ומדענים, ומשום כך היא דוגמה מובהקת לפולקלור. שנית, ישנו דמיון בכמה מובנים בין חקר חגיגות יובל וחקר אגדות היסטוריות. חגיגות יובל מתאפיינות בהבלטת המיקום הזמני-המרחבי של החוגגים, ויתור על הנרטיב הליניארי של האירועים, וקשירת אירועים ממרחבים וזמנים שונים. כמו חקר אגדות, הן מזמנות אפשרות לפרש אמיתות על העבר. לבסוף, באופן רחב יותר, חגיגות יובל וכתבת היסטוריה הן פרפורמנס של העבר בהיותן מטפורות של העבר מתוך מטונימיה של ההווה,² ומשום כך הן מאפשרות לעמוד על יחסים שבין פולקלור להיסטוריה.

פרפורמנס של יובלות ושל כתיבה היסטורית – מבט מההווה

בערב קר במיוחד בינואר 2010, באולם בתחתית הספרייה החדשה על שם יעקוב ווילהלם גרים בברלין, נפתח כינוס חגיגי לכבוד יובל ה-60 של ראש המכון לאתנולוגיה אירופית בברלין, וולפגנג קאשובה (Kaschuba). בכניסה המתניו לאורחים כוסות יין, ובהדרגה זלגו החוגגים לתוך האולם, ותפסו את מקומם בכיסאות שהיו מסודרים שורות-שורות. את הערב פתחה ביאטה בינדר (Binder), פרופסורית במכון הברלינאי; היא ציינה כי הכינוס מזמן את יובל ה-60 של קאשובה עם יובל ה-15 למכון הברלינאי המחודש ויובל ה-200 לאוניברסיטת הומבולדט. מיד אחריה עלה המרצה הפותח, אורבאר לבגרן (Löfgren) שבירך את קאשובה לרגל יובלו, נע במבוכה, ושלה את ברכתו למכון ולאוניברסיטת הומבולדט. כולנו צחקנו. מדוע צחקנו? בהנחה שאף אחד מהנוכחים לא חשב על התינוק קאשובה שנולד

ליד טובינגן לפני שישים שנה, וגם לא על פעילות האחים הומבולדט בברלין לפני 200 שנה, דומה שהתגובה שלנו נבעה מכך שלבגרון, שנודע בזכות מחקריו על הרגלים,³ הפך את כללי הטקס, אלו שבהם נוהגים לחבר אירועים שונים בפעם הראשונה יחד, לשקופים: בתנועות גופו הוא הפך את הריטואל לעניין שאפשר לערער עליו. חגיגות יובל, כפרקטיקה יום־יומית בשגרת חייהם של מדענים, מעלות שאלות החורגות מהמקרה העומד כאן לדיון: יובלו של מקס גרונוולד. כיצד יש להתייחס לתוכן שעולה בהן? עד כמה הן נאמנות למציאות? האם יש לראות בחגיגות יובל 'הכפפה' של אירועים לטובת צרכי השעה? שאלות אלו תובעות התייחסות לעמדה המטה־היסטורית המאומצת כאן, אולם עוד לפני כן אציין שהתבוננות רפלקסיבית בחגיגות יובל ניתן למצוא בסקירה שפורסמה ב'ידע עם' על ידי מרדכי וורמברנד, בציינו יובל למסעו הראשון של יעקב (ז'אק) פייטלוביץ' באתיופיה:

מצוה עלינו לא לעבור בשתיקה על יובלים. הרי כתוב בתורה 'והעברת שופר תרועה וכו' (ויקרא כה, ט'). זו אחת המצוות החביבות על ישראל. כדי לזכות בה לעתים קרובות, נוהגים בדורנו לחוג גם חצאי יובלים, יובלי עשרים שנה, ואפילו יובלי עשר וחמש שנים.⁴

קטע זה, שנדפס ב־1954, מלמד על מודעות גבוהה ל'אינפלציה' ביובלות, ולאופן שבו התגלגלה ל'דורנו' המצווה הדתית, שיש לקיימה בין שהיא 'חביבה' ובין שלא, ושהיא מאומצת מתוך בחירה תוך שינוי משמעותה ושינוי תכיפותה. וורמברנד היה ער לכך שמרבית היובלות מצוינים לאנשים 'בתוך הדיסציפלינה', ורק לעתים רחוקות לאירועים שהם לכאורה 'חוץ־דיסציפלינריים'. בשני העשורים הראשונים לפעילותם ציינו אנשי ידע עם יובלות ספורים לאירועים שלכאורה אינם אירועים דיסציפלינריים — יובל לבייליים, יובל ה־300 לקהילת אשכנז בהמבורג ויובל ה־50 לפוגרום באודסה. עיקר ציוני היובלות בקרב חוקרי הפולקלור בתקופה האמורה היה בחגיגות של ימי הולדת 'עגולים' לחוקרי פולקלור או לדמויות הקשורות בחקר הפולקלור בעקיפין. ניכר שלא הייתה שנה מועדפת לציון — לעתים 50 שנה ולעתים 60, 70, 75, 80.⁵

יובל במובן התנ"כי היה חלק מהזמן המחזורי: 'וְקִדְשָׁתֶם, אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה, וְקִנְיַתֶם דָּרוֹר בְּאָרֶץ, לְכָל־יִשְׂבֵּיָהּ; וְיֻבַל הוּא, תְּהִיָּה לְכֶם, וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל־אֶחָזְתּוֹ, וְאִישׁ אֶל־מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבּוּ' (ויקרא כה, י). היובל המחולן המודרני, לעומת זאת, מתרחש

3 פריקמן ולבגרון, הרגל.

4 וורמברנד, הפולקלור הפלשי, עמ' 107.

5 כמו כן ציינו יובלות דיסציפלינריים שלא לאיש ספציפי, כמו ציון יובל ה־50 לכתבי עת היתוליים בפורים בארץ ישראל, על ידי יעקב צדקוני (כתבי עת נדירים אלו נמצאים היום במרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית).

על ציר הזמן הלינארי כאירוע חד-פעמי שלא מציינ דווקא את שנת החמישים; ניתן לציין לאותו אדם יובל שישים ויובל שמונים, אך מדובר בשני אירועים שונים. בציינו את יובלו של פייטלוביץ' גילה וורמברנד רגישות, שיש בה כאמור מן הרפלקסיה, לכך שחגיגת יובל היא אקט של בחירה. רגישות כזו בוטאה עוד קודם לכן בדבריו של אחד העם שהובאו בראש הפרק. אחד העם בחר להתעלם מן העובדה שהיובל המודרני נוגע בהווה ובעתיד לא פחות משהוא נוגע בעבר. ואמנם, חגיגות יובל בקרב הפולקלוריסטים שירתו את המעבר של הפולקלוריסטיקה היהודית מאירופה (בעיקר) לארץ, על ידי טיפוח תחושה של המשכיות ויצירת ותק דיסציפלינרי.

התפוצה הרחבה של חגיגות יובל, וחגיגות ימי הולדת בכלל, נבעה מהשתרשות רעיונות מודרניסטיים של זמן, שרווחו באירופה בעיקר בסביבה בורגנית עירונית.⁶ ציון ימי הולדת בעולם היהודי התפתח בצורה שונה מזו הנוצרית. ישראל תא-שמע מעלה את הסברה, 'שהעדר ציון יום ההולדת, ויתר תאריכי הנעורים, מן הספרות, נובע בעיקר מכך שלא יחסה חשיבות לתקופת הילדות ולמאורעותיה'.⁷ ואמנם, בכותבו על חגיגות החומש, מבטא חוקר הספרות והפולקלור דב שטוק (סדן) עמדה שעשויה לחזק סברה זו: 'מיצר אני על העושים בחינוך דורנו, בארצנו ובגלויות, שבדו מלבם את החגיגות הנואלות של ימי ההולדת, שבהם נוטעים את הילד במרכז הבריאה, וביטלו חגיגה גדולה זו, שמחת החומש'.⁸ ברי כי יובלות למבוגרים לא נופלים בקטגוריה של תקופת הילדות, והם למעשה מחזקים סמכות. כך או כך חגיגות יובל היו נפוצות מאוד, כפי שממחיש מחקרה של רוני כוכבי-נהב על ספרי יובל של קיבוצים,⁹ וכפי שעולה מדבריו של אחד העם המובאים בראש פרק זה, שנכתבו עוד בראשית המאה העשרים. הנוהג להדפיס ספר יובל לחוקר או איש ספר היה נפוץ בקרב יהודים עד כדי כך, שב-1937 יצא לאור מדריך ביבליוגרפי לספרי יובל במדעי היהדות.¹⁰

6 על ההקשר הבורגני העירוני של ימי הולדת בכלל ראו פרדי, זמן. ג'ונסטון רואה בריבוי חגיגות היובל דווקא את אחד מהסמנים המרכזיים של 'התקופה הפוסטמודרנית', ראו ג'ונסטון, חגיגות. פנינה אביר-עם מציינת, בהקשר המדעי, את שיגעון ההנצחה הפוסט-מודרני, אך היא מראה שהנצחה של אירועים מדעיים השתרשה הרבה קודם, ראו אביר-עם, הקדמה. רות-אליזבת מוהרמן מזהה את השורשים של חגיגות היובל המחולנות בציין ימי הולדת פרטיים שלא על בסיס name days כפי שהיה נהוג לפני העת החדשה וכחלק מהזמן המחזורי, בד בבד עם התבססות תפיסת הזמן כלינארי, ראו מוהרמן, ימי שנה. יובלות, קרי ימי הולדת עגולים, החלו להיחגג לטענתה בעיקר משנות הארבעים של המאה העשרים כחלק מהתהליך המודרני של כימות, במה שמהווה אולי הוכחה לניצחון השיטה העשרונית.

7 תא-שמע, יום ההולדת, עמ' 20.

8 שטוק, ממחוז הילדות, עמ' קצא.

9 כוכבי-נהב, ספרי יובל.

10 מרקוס ובילגריי, אינדקס. חמישים שנה לאחר מכן ראה מידלטון את ספרי היובל כריטואל

חגיגות היובל המרובות בקרב חוקרי פולקלור, ובקרב סופרים וחוקרים אחרים, מצאו במרבית המקרים ביטוי פומבי על גבי כתבי עת שונים, ומכאן שהן כוונו לקהל רחב יותר ממעגל החוגגים עצמם.¹¹ מבחינה פונקציונלית חגיגות יובל של פולקלוריסטים, כמו פעולות הנצחה במדע בכלל, חיזקו פרופיל ציבורי של התארגנויות מחקריות וסייעו בגיוס הון כספי או אחר.¹² כמו כן חגיגות יובל טיפחו את תחושת העשייה הקולקטיבית, תוך הכפפת פעולתם של יחידים לקולקטיב.¹³ חשוב מכך, הן אפשרו ליצור המשכיות במצב של שבר ותמורות בחיים היהודיים, ובמעבר של המחקר הפולקלוריסטי לארץ, בפרט לנוכח השסע הפנים-דיסציפלינרי.¹⁴ יש לזכור שהמשכיות עומדת ביסוד מושג המסורת, וחגיגות יובל ענו על הצורך ליצור 'מסורת מחקרית' לא משתנה לכאורה.¹⁵ חגיגת היובל היא פעולה מחקרית המחברת דמויות שונות, ומגולמות בה עמדות החוגגים כלפי מושאי החגיגה. לתפיסתי אין הבדל מהותי בין חגיגות יובל לבין מחקר זה, העוסק בדמויות שונות. עמדתי זו שונה מהעמדה ההיסטוריוגרפית העולה למשל במאמרים שפורסמו בגיליון מיוחד של כתב העת *Osiris*, שהוקדש להנצחה במדע, תחת הנחה סמויה שישנה אי-סימטריה בין קונסטרוקציות היסטוריות ובין קונסטרוקציות של מדענים. כהיסטוריונים של מדע, העורכים והכותבים של *Osiris* הבחינו בין מחקר מדעי במובן של science לבין המרחב הסמנטי הרחב בהרבה של המילים 'מדע' ו-*Wissenschaft* החלות גם על מדעי הרוח ובכלל זה על היסטוריונים; בין שיח היסטורי לא מקצועי על עובדות מדעיות (פעולות הנצחה וחגיגות יובל של מדענים) לבין שיח היסטורי מקצועי העוסק במדע ובהנצחתו (עובדות היסטוריות).

- בסכנת הכחדה, ראו מידלטון, פסטשריפט.
- 11 בניגוד ליום ההולדת בתיאורו של ישראל תא-שמע, המניח כי 'תאריך הולדתו של אדם יום שמחה אישי הוא לו ולמשפחתו', תא-שמע, יום ההולדת, עמ' 19.
- 12 בכך הן מילאו פונקצייה דומה לזו המתוארת בפעולות הנצחה במקרה של CERN, ראו פסטרה, פרקטיקות הנצחה.
- 13 כמו במקרה שמתאר סיידל, ראו סיידל, יובלים.
- 14 בדומה לחגיגות היובל של הקיבוצים, שהכילו שסעים ותמורות בחברה הקיבוצית, ראו כוכבי-נהב, ספרי יובל.
- 15 ממחקרה ההשוואתי של אביר-עם על הנצחה בקרב קהילות מיקרו-ביולוגים בצרפת וארצות הברית, עולה כי בצרפת הושם דגש על המשכיות בין מכון לואי פסטר ובין האב הרוחני פסטר; אולם בארצות הברית פעולות הנצחה שימשו כדי להדגיש את הממד המהפכני של הביולוגיה, תוך תלייתה בפזיקה המהפכנית של נילס בוהר, ראו אביר-עם, הנצחות. לעומת זאת, פעולות הנצחה שבחנתי אני שירתו, ללא יוצא מן הכלל, את המשכיות, ולא נועדו לכונן נרטיב של מהפכנות. טיפוח היציבות התבטא גם בכך, שפעולות הנצחה לא היוו פתח לאמירות חתרניות שהיה בהן כדי לערער על המשכיות זו, והן התבססו על הדר וכבוד, אף שבהנצחה במדע ניתן להצביע על גישות חתרניות שאף שילבו הומור – ראו בלר, הנצחות; בוליו, בורבאקי.

עמדה זו מבחינה בין פעולות הנצחה לבין 'הקשרים' של פעולות אלו, המפורשים על ידי ההיסטוריונים. במאמר המסכם של הקובץ מבדילה פנינה אביר-עם בין texts (חומרים שנדפסו לרגל חגיגת היובל), pretexts (מכתבים מהארכיונים המסבירים את הרקע לצמיחת הטקסטים) ו-contexts (הקשרים פוליטיים בתרבויות המדעיות השונות, שאותם היא מסיקה מטקסטים נוספים – ספרים ועיתונות).¹⁶ אולם עמדה זו עשויה להיות בעייתית עבור אתנוגרפים המבקשים לדון באמיתות ההיסטוריות של הנחקרים עצמם,¹⁷ באופן שמערער לעתים על פרשנויות היסטוריות העושות שימוש אך ורק בקורפוסים כתובים מסוגות ספציפיות, שלאורן מתגבשת 'האמת ההיסטורית'.¹⁸

העמדה האתנוגרפית המאומצת כאן מסרבת לערוך היררכיה אפריורית בין סוגים שונים של טקסטים. לעמדת מוצא זו יש השלכות מידיות, משום שלעומת פועלם של חוקרי פולקלור אחרים בארץ, העוסקים באגדות היסטוריות של חז"ל ובאגדות היסטוריות בימי הביניים, או אף בסיפורים אישיים של השואה,¹⁹ והנדרשים למחקרים היסטוריים הדנים בתקופה שבה נוצרו הנרטיבים הרלוונטיים (בהתאמה: חיבורים היסטוריים העוסקים באפיפורים, בחז"ל, בקיסרים וכדומה, או חיבורים היסטוריים על עליית הנאציזם, ההשמדה וכדומה), לא נכתבו עד כה מחקרים היסטוריים על מושאי ספר זה – אנשי ידע עם והמכון הירושלמי. הנרטיב כאן מציע מידה רבה של 'ראשוניות', ולפיכך נוצר מתח בין המשמעויות של אמיתות היסטוריות עבור הדמויות הנדונות כאן לבין עבודתי כמי שכותב בו-זמנית גם נרטיב היסטורי.

16 אביר-עם גורסת שהגנאלוגיה המחקרית של ווטסון (מיקרוביולוג העומד במרכז דיונה) היא דמיונית יותר מאשר אמיתית, ראו אביר-עם, הנצחות, עמ' 335. לעומת זאת דיונה 'ההקשרי' ביחסים בין דמויות שונות מבוסס על קיומם של 'כוחות היסטוריים' כהגדרתה (שם, עמ' 353-354). שקיומם מבוסס אצלה באמצעות טקסטים רבים נוספים. בדיונה ישנם אפוא טקסטים במעמד של טקסטים, וטקסטים במעמד של 'הקשרים' או 'כוחות היסטוריים'. גישה זו מפחיתה מכוחו של מאורע ההנצחה עצמו, הנתפס על ידה כלא יותר מאשר ייצוג אינטרסנטי של העבר, ההופך לחומר גלם בידיה של ההיסטוריונית הדו-קונסטרוקטיביסטית, ראו אביר-עם, הנצחות.

17 בכתבו על האגדה ההיסטורית בימי הביניים, עלי יסיף מבחין בין אמיתות המשתקפות באגדה לבין עובדות היסטוריות. הוא מציע לראות באגדות היסטוריות את המדיום העיקרי להבנת תהליכים היסטוריים ותרבותיים של החברה היהודית הרחבה, ולא רק כלי עזר בידי ההיסטוריונים, ראו יסיף, סיפור העם, עמ' 336-339.

18 עמדה דומה לזו עולה בדיון של גלית חזן-רוקם בממד ההיסטורי הכרוך בדמותו של אדריאנוס, ראו חזן-רוקם, שכונה, עמ' 117-130.

19 אילנה רוזן נדרשת במחקרה להבחין בין עבודתה שלה ובין עבודתם של היסטוריונים של השואה, ראו רוזן, אם תרצו. רוזן מבחינה בין הזיכרון הסובייקטיבי ל'היסטוריה הממוסדת והמוסמכת'.

התבססותי על ארכיונים של התכתבויות, דהיינו על טקסטים עם מעמד מיוחד בחיבורים של היסטוריונים של מדע למשל, מצריכה להבהיר את היחס בין האמיתות הנוצרות בארכיונים ובין האמיתות שנוצרו בחגיגות יובל. זאת ועוד, הקרבה העתית ביני ובין מושאי מחקרי, בניגוד ברור לחוקרי ספרות חז"ל למשל, מאפשרת להצביע על ההשפעה הישירה של פעולת שחקנים מהעבר על פעולתי, ולא רק באמצעות התייחסות לחוויות מוכרות, המסייעות ברובד הפרשני להבין מצבים לא מוכרים.²⁰ למעשה, כפולקלוריסט שכותב על פולקלוריסטים, מובן מאליו שמרבית הסיטואציות 'מהעבר' הנוגות כאן ממשיכות לפעול גם בהווה, בלי צורך במרחב רב לדמיון פרשני (המקרה של יובלו של קאשובה שהובא כאן משרת תפיסה דומה, המסייעת לזהות מצבים בהווה הדומים למצבים מן העבר).

החיבורים בין מושאי מחקרי לביני מתממשים הלכה למעשה: אף שהם כתבו ביחס למצב עניינים נתון ואני כותב ביחס למצב עניינים אחר, הם ממשיכים להשפיע על סיפורי כפי שאני משפיע על סיפוריהם. האמיתות ההיסטוריות העולות בחגיגות היובל, כמו גם האמת ההיסטורית העולה מעבודתי הארכיונית, מתבססות על חיבורים שנערכים בין דמויות וניירות, בין פעולות בעבר ופעולות ארכיוניות בהווה. האמיתות ההיסטוריות של מושאי מחקרי בשעת חגיגות היובל שערכו, עומדות כאן לצד האמת ההיסטורית שבניתי בארכיון: כתיבת העבר על ידי אינה שונה באופן עקרוני מהאופן שבו הם כתבו את תמונת עברם.

במקרה שנבחן כאן, בשונה מהגישה ההיסטוריוגרפית שמנחה את מרבית כותבי המאמרים ב־*Osiris*, האמיתות ההיסטוריות שעלו בחגיגות היובל אינן מעומתות עם הקשר היסטורי אמתי שנכתב על ידי; גם אני מחבר חיבור (על כפל המשמעות של מושג זה), שבאמצעותו רפאל פטאי, יום־טוב לוינסקי, ש' אנסקי ואחרים נכרכים יחד. אינני מאמין שלחיבור זה יש אפרורית יותר 'כוח' מאשר לחיבורים שערכו חוקרי הפולקלור בחגיגות היובל, שכן כל קונסטרוקציה עשויה להתערער במפגש עם קונסטרוקציות מתחרות, וברור שחיבור זה משרת את מטרותי, שחופפות רק בחלקן את המטרות של מושאי מחקרי. כל אחד מאתנו חפץ לייצר קונסטרוקציות 'חזקות' יותר (כמוסבר להלן). עם זאת דומני שחוגגי היובל הנוגים כאן לא ניסו לייצר עובדות היסטוריות על העבר, ובניגוד לתפיסה של אחד העם, היו עסוקים בעיקר בייצור עובדות בהווה שלהם.²¹

20 ראו חזן־רוקם, ר' מאיר.

21 לעובדות היסטוריות יש היסטוריה שמועלמת, בדומה לדיון של ברוננו לאטור על עובדות מדעיות, במעבר מהיגד כמו: 'בהתבסס על ניתוח תעודות ודיון בממצאים ארכאולוגים, רוני אלנבלום הראה בספרו שהפרנקים פיתחו תרבות חקלאית בארץ', להיגד כמו: 'הפרנקים

באתנוגרפיה ההיסטורית כאן ביקשתי להחזין במידת האפשר את התהליך של ייצור הידע ההיסטורי בקונסטרוקציות שלי – את 'הפרפורמנס' שלי – על מנת שהשאלות המופנות כלפי חוגגי היובלות יופנו גם כלפי. סימטריה זו של הקונסטרוקציות של העבר מחייבת כל העת לערוך רפלקסיה על הפרקטיקה של כתיבת היסטוריה החורגת אל מעבר להיסטוריוגרפיה, באופן דומה לזו שעשו מישל דה סרטו וגרג דנינג.²² קונסטרוקציות היסטוריות המתבססות על דמויות בשר ודם וכן על אובייקטים מצריכות לעמוד על מה שקורה לאובייקטים עצמם: ההיסטוריה מוכתבת בין השאר על ידי תהליכי עובש וריקבון האוחזים במסמכים ארכיוניים. עבודת השדה שלי, במחיצתם של ניירות וספרים, מעצבת במידה רבה גם את הנחות העבודה של הדיון שלפנינו בחגיגות יובל: אם מניחים שבכתיבה היסטורית, כמו גם בחגיגות יובל, העבר נבנה מתוך חיבורים בין דמויות ואובייקטים, לא ניתן להניח מראש היררכיה בין אובייקטים – אובייקטים (ארכיוניים למשל) שמחברים ל'הקשר' (היסטורי), ואובייקטים שמחברים ל'פעולות' (חגיגות יובל). עמדה זו אינה עולה בקנה אחד עם העמדה שמציג היסטוריון המדע סטנלי גולדברג, בכתבו על התערוכה לציון יובל לאנולה גיי, המפציץ ששימש להטלת פצצת האטום על הירושימה:

הרבה מהמבקרים [מלשון ביקורת] של התערוכה על ה'אנולה גיי' מאמינים שהתוכן של הכתוביות בתערוכה צריך להסתפק בזיהוי הארטיפקט [...] אולם בתערוכה היסטורית, הארטיפקטים ממלאים את תפקיד ההקשר עבור הכתוביות, ולא להפך. תערוכה היסטורית היא ייצוג מרחבי ויזואלי שווה ערך למונוגרפיה. אין סיבה אפרירית המונעת מהתערוכה לשמש הן לזיכרון הן לאנליזה.²³

גולדברג גורס שהארטיפקטים של תערוכות היסטוריות (חפצים, משארים, המחשות ויזואליות) מהווים הקשר למה שיכתוב ההיסטוריון. אולם עמדה זו בעייתית לטעמי, שכן היא מבטאת יחס דו-ערכי לאובייקטים: מכיוון שההיסטוריון כותב בהסתמך על ארכיונים, יוצא שאובייקטים מסוג אחד (חפצים המוצגים בתערוכה) מהווים הקשר

פיתחו תרבות חקלאית בארץ'. ראו גם את דיונו של מרנדה בהקשר של תולדות האמנות: מרנדה, עובדות.

22 דה סרטו כתב על דרכי הפעולה של ההיסטוריון, כאשר כתיבה היא פרקטיקה אחת מני רבות הנדונות על ידו, ראו סרטו, כתיבת ההיסטוריה, עמ' 56–113; היימוז, דה סרטו, עמ' 32–37. העמדה של דה סרטו שונה מגישות היסטוריוגרפיות 'פוזיטיביסטייות', שבהן העבר קיים מחוץ לפעולות ההיסטוריונים, כמו גם מגישות נרטולוגיות הכופרות בפרוצדורות המדעיות של היסטוריונים, כפי שוויימנס מראה בדיונו, ראו ויימנס, דה סרטו. גרג דנינג רואה בהיסטוריה סוג של פרפורמנס שנענה לקונוונציות של 'הצגה' של העבר, ראו דנינג, פרפורמנס. 23 גולדברג, אנולה גיי, עמ' 184 (תרגום שלי).

לאובייקטים מסוג שני (מסמכים ארכיוניים). לצורך העניין, המפציץ מסוג B-29 שהשתתף בהפצצה על הירושימה נתפס על ידי גולדברג כהקשר למכתבים בין הנשיא טרומן ליועצו הקרוב באשר להחלטה לעשות שימוש בפצצות אטום. מה בחפצים מאפשר לערוך טופוגרפיה ביניהם? בסופו של דבר, המטוס והמכתבים הללו קשורים יחד לפעולה שהרגה עשרות אלפי אזרחים יפנים. הקבלה זו אינה נוחה לגולדברג, שכוחו האפיסטמי נובע ממגע עם ניירות ארכיוניים, בשונה ממי שממוקם בשדה ופועל בין אובייקטים. גולדברג – שלקח חלק בתערוכה זו, שהייתה אמורה להתקיים במכון הסמית'סוניאן אך לא יצאה אל הפועל – דן בשערורייה שבעטייה בחר להתפטר לאחר התערבות הקונגרס האמריקני בתכניה. הוא ממקם את עצמו בסבך המחקרי־הפוליטי באופן שונה מאוד מגלית חזן־רוקם, הכותבת על פסטיבל פולקלור שהיה אמור להתקיים בחסות אותו מכון ובוטל אף הוא מסיבות פוליטיות.²⁴

בפרקים הקודמים הצבעתי על כך, שעבודה ארכיונית אינה מקנה חשיפה 'לכל המציאות', בדיוק כפי שהמיקום בחדר המלחמה אינו מעניק חשיפה לכל המתרחש במלחמה.²⁵ ה'חיבורים' בחגיגות יובל הם יחסיים ונובעים גם מעולמם הערכי של החוגגים ומהאופן שבו בחרו לחבר דמויות ואירועים שונים, אולם בכך אין הם שונים מ'חיבורים היסטוריים', כפי שמראה היידן וייט.²⁶ בשני המקרים אנו נתקלים באמיתות על העבה, בלשונו של עלי יסיף,²⁷ עם קיום ממשי שממנו ניתן ללמוד על החוגגים וההיסטוריונים, וכמובן גם על מושאי החגיגה או מושאי המחקר ההיסטורי.

השאלה היא מהם ההבדלים בסוג היחס לעבר בין מי שבחר לציין את יובלו של גרונולד לבין כתיבת ההיסטוריה של גרונולד? מן האמור לעיל עולה שאין הבדל עקרוני במובן שהאחד משקף אפריורית את המציאות באופן מוצלח יותר מהשני, אלא בשני המקרים אנו נתקלים ברשתות, שאם קיימים הבדלים ביניהן הם בעיקרם נרטיביים. למשל, היסטוריונים שאינם ממקמים את עצמם בכתיבתם 'ההיסטורית', ונמנעים מכתובה בגוף ראשון, שמים את נפשם בכפם בחגיגות יובל וממקמים את עצמם ללא כל היסוס: 'אני שמח לדבר בכנס זה, שמזמן אותנו כאן לציון תשעים

24 בעוד חזן־רוקם ממקמת את עצמה כחוקרת פולקלור הנתונה במערכת רב־קולית נטולת טופוגרפיה יציבה, גולדברג מייצר טופוגרפיה ברורה של ידע, שבה הוא כהיסטוריון זוכה לעדיפות בשל ידיעת הפעולות שלהן היו שותפים שחקנים אחרים. בהתעמתות עם המתנגדים לתערוכה על פצצת האטום, הוא גורס שהזיכרונות של המשתתפים במערכה באוקיינוס השקט הם פרגמנטריים וחלקיים, בעוד שההיסטוריון קרוב יותר לתפקיד המספר היודע כל, ראו גולדברג, אנולה גיי; חזן־רוקם, דיאלוג; הנ"ל, פסטיבל.

25 לאטור, מבוא, עמ' 183–190.

26 וייט, תוכן.

27 יסיף, סיפור העם, עמ' 336–339.

שנה ל...! בין שהיסטוריונים משתתפים בטקסים הכרוכים בכתיבת 'היסטוריה' ובין שהם עורכים טקסי יובל, לא ניתן להניח מראש דבר ביחס למהימנות טיעוניהם בשני המקרים. סימטריה דומה כבר הוצעה על ידי גרג דנינג, בהקבילו בין הטקסים שאפיינו את המתישבים האירופים שפקדו את האיים באוקיינוס השקט, על פי השתקפותם בטקסטים שכתבו היסטוריונים, לבין האופנים שבהם הנציחו ילידי האיים הפולינזיים את מגעיהם עם הזרים שהגיעו מאירופה.²⁸

כפי שראינו לעיל בתיאור חגיגת היובל העכשווית בברלין, ביאטה בינדר לא עשתה כל מאמץ נרטיבי כדי להצביע על סיבתיות בין האירועים, כשקשרה בין קאשובה לבין וילהלם פון הומבולדט. מכאן ניתן אולי להסיק, שבחגיגות יובל נוצרים חיבורים נסיבתיים בין אירועים שונים, בעוד היסטוריונים מדגישים קשרים סיבתיים בין תופעות. אולם אם מביאים בחשבון את התמורות והתרגומים שהתקיימו בין פעולותיו של הומבולדט ליובלו של קאשובה, הרי קיים קשר סיבתי ביניהם שנוצר בדיעבד בהווה האתנוגרפי.²⁹

צורת מחשבה לאטוריאנית זו שונה מגישות מטה-היסטוריות המתמקדות בשיח ובנרטולוגיה, ומושתתות על הבחנה בין אירועים היסטוריים לבין שיח על אירועים אלו, בין אובייקטים מסומנים לבין סובייקטים מסומנים.³⁰ מבחינה עקרונית, היידן וייט, נרטולוג שעסק במטה-היסטוריה, עשוי להרגיש בנוח עם השוואה בין חדי-קרן וסוסים של צלבנים במישור האפיסטמולוגי, אך הוא מבחין ביניהם באופן חד במישור האונטולוגי. אולם העמדה הלאטוריאנית המנחה אותי כאן מביאה לקריסת האפיסטמולוגיה והאונטולוגיה, ועולה ממנה שחדי-קרן וסוסים צלבניים משפיעים בשני המקרים על פעולות במציאות.³¹ מבחינה זו חדי-קרן הוא אירוע ממשי בעולם,

28 דנינג, טהיטי.

29 כפי שההיסטוריה של גרמניה נבנתה מחדש אחרי 1945. רעיון זה עולה אצל לאטור ומובר על ידי הרמן, ראו לאטור, פנדורה, עמ' 145–173; הרמן, לאטור, עמ' 79–85. כך כותב לאטור: 'שנה צריכה להיות מוגדרת לאורך שני צירים, ולא רק אחד. הציר הראשון רושם את הממד הלינארי של הזמן, כלומר את רצף השנים. במובן זה 1864 התרחשה לפני 1865. אולם זה לא כל מה שניתן לומר על השנה 1864. שנה אינה רק פיגורה ברצף של מספרים שלמים, אלא היא גם עמודה לאורכו של ציר שני שרושם את הממד של המשקעים [הממד הסדימנטרי] של רצף הזמן. בממד השני הזה, ישנו חלק ממה שהתרחש ב-1864 שיוצר אחרי 1864, ואשר באופן רטורואקטיבי הפך לחלק מהמרקם, שמאותו רגע ואילך מרכיב את המכלול של מה שהתרחש בשנת 1864', לאטור, פנדורה, עמ' 172 (הדגשים במקור, התרגום שלי).

30 וייט, מטפיזיקה.

31 לאטור, פנדורה, עמ' 159–162. הפרשנות של גרהם הרמן לדברי לאטור במקרה זה היא מאירת עיניים, על אף ההבדלים בעמדות המטפיזיות של השניים, ראו הרמן, לאטור, עמ' 188–195; 221–214.

וכמוהו גם חיבורים של מכחישי שואה המשפיעים בעולם האמתי (למשל בקרב פעילים נאו־נאציים), אף על פי שהם דמיוניים באותו מובן שהחד־קרן דמיוני.³² לעומת גישה זו, וייט שותף לחלוקה המודרניסטית בין תרבות לטבע, בין 'ייצוגים' ל'מציאות'.³³ בסמיטיקה מטריאלית, שבה מסמנים ומסומנים אינם עומדים משני עברי תהום אלא מחוברים האחד לשני, היסטוריונים כותבים מציאות ולא משקפים מציאות.³⁴ ההתמקדות של וייט בנרטולוגיה מאפשרת לו לייצר סימטריה בין חיבורים היסטוריים לבין חיבורים ספרותיים, אולם מרגע שהדיון מורחב לפרקטיקות שמעורבות בכתובה בכלל, ניתן להבחין שקיימים הבדלים בין היסטוריונים לאנשי ספרות, שכן המעבר של הראליה לדף הכתוב כרוך בתרגומים (מטריאליים) מסוגים שונים.³⁵ ההבחנה הרלוונטית עבורי איננה בין גישה 'חובבנית' לעבר הבאה לידי ביטוי בחגיגות יובל, לבין היסטוריונים מקצועיים שיחסם לעבר הוא בהכרח מדויק יותר,

32 במפגש של גרם הרמן וברונו לאטור בלונדון, סיכם הרמן את העמדה של לאטור, שעל בסיסה אני נסמך, בהתייחסותו למשמעות ה'שחקן' בגישה הלאטוריאנית: 'ההבדל עבור לאטור בין ממשי ולא ממשי אינו משמעותי. הארי פוטר יכול להיות שחקן (actor) בדיוק כמו עמוד גרניט [...] אף אם השחקנים ממשיים באותה המידה, אין הם חזקים באותה המידה. העובדה ששחקן הנו ממשי אינה אומרת שהוא משכנע באותה מידה כמו אחרים. שחקנים מסוימים חלשים מאוד; אין מספיק ראיות שיכולות לתמוך בהם, אין מספיק בני־ברית שממחרים לעזרתם. אולם שחקנים מסוימים חזקים מאוד, מכיוון ששחקנים אחרים מזהים אותם כאמתיים, מגיבים להם, ומשנים את מסלולם כדי להתאים לנוכחותם', לאטור, הרמן וארדלי, הנסיך והזאב, עמ' 30 (תרגום שלי).

33 לאטור, מודרנים. תמונת עולמו המודרניסטית של היידן וייט מבחינה באופן דיכוטומי בין מציאות ותמונה שלה, כאשר בפועל, בפרקטיקה של היסטוריונים, אפשר להצביע על עשרות פעולות החותכות את שני 'המישורים' הללו. גם דומיניק לה קפרה, שעמדתו ההיסטוריוגרפית רחוקה מהקונסטרוקטיביזם של וייט, דבק בהתייחסות לטקסטים. על הקורלציה בין כתיבה (היסטורית) למציאות ראו לה קפרה, לכתוב היסטוריה, עמ' 37–73. הדגשת הרובד הטקסטואלי בעבודת היסטוריונים מתעלמת מההיבט המטריאלי בעבודתם, שנוכח ללא תלות בכותבים.

34 השוואת 'ג'נקינס (המושפע מאוד מווייט), שבהקדמה ההיסטוריוגרפית הקצרה שלו מציין: 'היסטוריה היא אחת מבין מגוון תצורות שיח על העולם. תצורות שיח אלו אינן מכוננות את העולם [...] אולם הן מנכסות אותו ומעניקות לו את כל המשמעות שיש לו', ג'נקינס, היסטוריה, עמ' 6.

35 לעתים הבחנה זו מצטמצמת (כאשר מעמידים רומנים היסטוריים לצד חיבורים היסטוריים שנכתבים כרומן), כפי שעולה למשל בהתייחסותה של גלית חזן־רוקם לספרה של מרגריט יורסנאר, 'זכרונות אדריאנוס', ראו חזן־רוקם, שכונה, עמ' 123–124. ההתמקדות של גיאורג לוקאץ' ברומן ההיסטורי מדגימה זאת מכיוון מרקסיסטי, בהדגישה את הראליה המשתקפת ברומן ההיסטורי ואת הפוטנציאל הפוליטי הגלום ברומנים היסטוריים 'דאקציונריים' לכאורה, ראו לוקאץ', הרומן ההיסטורי.

אלא בין קונסטרוקציות 'חזקות' ל'חלשות'. בסוג הראשון נצפה למצוא אובייקטים (ארכיונים, ארכאולוגיה וכדומה) המכונים בדרך כלל על ידי ההיסטוריונים 'מקורות ראשוניים', או מוטב: עקבות של העבר.³⁶ נוכחותם של אובייקטים מאפשרת לעקוב אחר התרגומים וההעתיקות מהאירועים המסופרים למספרים: 'הבית הערבי' והסברסים שסביבו מכתבים את הכתיבה על 'הנכבה'; הממצאים הארכאולוגיים בקומראן, וכן תוכן המגילות הגנוזות שנמצאו בסמוך לשם, מכתבים את הפרשנויות המתחרות לשאלת מחברי המגילות;³⁷ ולהבדיל, הביתנים של מיידנק והווילה בוואנוה מכתבים את הכתיבה על השואה ומרסקים רשתות חלשות — מילים פורחות באוויר של מכחישי שואה — שאינן מחוברות לאובייקטים. אפשר אפוא — ובדוגמאות שלעיל גם ראוי — להבחין בין גישות ראיסטיות לעבר ובין קונספירציות המנותקות ממושאייהן, או לחלופין, עמדות הדבקות בסימולקרות.³⁸

בניגוד לעמדה של וייט, המתייחסת לנרטיבים היסטוריים באופן יחסי ולאירועים היסטוריים באופן סטטי, עמדתי היא יחסית עוד יותר: אין כאן שחקנים הנהנים מעמדת עגינה בטוחה; כולנו בתנועה וביחסים הדדיים. יחסיות זו הולכת כאמור יד ביד עם הראליה של הקונסטרוקציות שלנו. לכן אין הבדל עקרוני בין קונסטרוקציות מדעיות (של פיזיקאים למשל) ובין קונסטרוקציות היסטוריות, בין שהן נעשות על ידי היסטוריונים מקצועיים ובין שהן נעשות על ידי היסטוריונים 'חובבים' המציינים יובלות. בשני המקרים הקונסטרוקציות ראיסטיות ויחסיות.³⁹

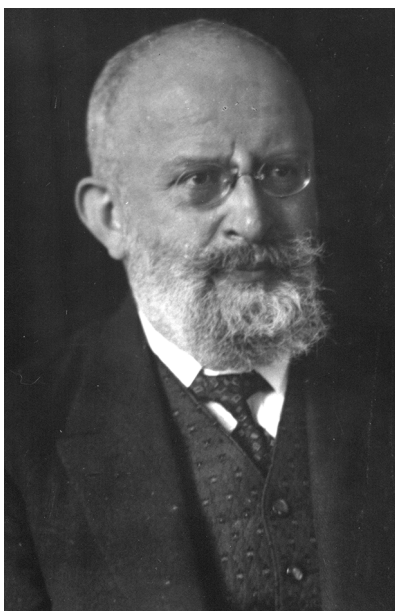
חגיגות ה־75 לגרונולד הן מקרה מרתק במיוחד, מכיוון שפעילותו הענפה גויסה באופן סלקטיבי לרשתות המתחרות שפעלו בירושלים ובתל אביב בשנות הארבעים. החיבורים שנכרכו ביום הולדתו של גרונולד הם ראיסטיים, אך הם ממחישים את הפערים ביחסן של דמויות שונות לגרונולד ולפעולותיו לאורך השנים, ואת העובדה

36 מספר מושגים משמשים בשיח ההיסטוריוגרפי לציון אובייקטים זהים עם משמעויות אחרות לגמרי: מהתייחסות אליהם כאל אמתיים (genuine) או מקוריים (original), דרך ההתייחסות אליהם כאל ראיות (evidence) או מקורות ראשוניים (primary sources), ועד עקבות (traces) — כולם הם חלק מהקונסטרוקציה המכונה 'עובדה היסטורית' (historical fact). ג'נקינס מראה שהמעבר מהתייחסות לאובייקטים כאל 'עקבות' להתייחסות אליהם כאל 'ראיות' התומכות בטענה היסטורית כלשהי, נסמך על השיח של ההיסטוריון (ההיסטוריונית). עם זאת ג'נקינס (הנסמך על רולאן בארת) עורך רדוקציה לקיומם של עקבות לשיח, ראו ג'נקינס, היסטוריה, עמ' 57–61.

37 אולמן-מרגלית, מחוץ למערה.

38 בודריאר, סימולקרה.

39 בכתבו על הרלטיביזם שלו, ריצ'רד רורטי ערך הקבלה בין הרלטיביזם בשיח של פיזיקאים לבין זה שמתקיים בשיח על זכויות אדם, אולם בתמונת העולם הרלטיביסטית של רורטי, אובייקטים לא משחקים תפקיד, ראו רורטי, הקדמה.



מקס גרונולד (אוסף אברהם שבדרון, הספרייה הלאומית בירושלים)

שנרטיב חגיגי העוסק בחבירות של דמויות מציג תמונה יחסית וחלקית, בדיוק כמו ספר זה. כל אחד מהנרטיבים המנותחים כאן הוא אירוע ממשי בעולם, בעל השפעה קונקרטית על הפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים, על אירועים שהתרחשו בתחילת המאה העשרים ועל אירועים שמוסיפים להתקיים כיום.

הנרטיבים השונים שחוברו לרגל יובלו של גרונולד מלמדים גם על האופן שבו חקר הפולקלור מבית מדרשו עבר תהליכי הסתגלות למציאות הפולקלוריסטית הארץ־ישראלית בשנות הארבעים, לאחר שממדי החורבן באירופה כבר החלו להתחזר ביישוב. תהליכי הסתגלות של חומרים מסורתיים עומדים ביסוד חקר הפולקלור. חוקר הפולקלור הפיני לאורי הונקו (Honko)

מבחין בין ארבע צורות של הסתגלות למסורת (מסגרת אנליטית הניתנת ליישום גם בהקשר למסורות מחקריות שנוצרו במודרנה): הסתגלות מרחבית־מורפולוגית, הסתגלות מסורתית־מורפולוגית, הסתגלות תפקודית, ותהליכי אויקוטיפיקציה (ecotypification) – מושג שהונקו וחוקרים לפניו שאלו מהשיח הבוטני, כדי לתאר תהליכי הסתגלות יציבים.⁴⁰ במקרה של חגיגות היובל לגרונולד, צורת ההסתגלות הרלוונטית ביותר היא ההסתגלות המסורתית־מורפולוגית, שבמסגרתה אלמנטים זרים ולא קבילים מוחלפים ביסודות מוכרים וקבילים יותר בהתאמה למערכות ערכים משתנות. תהליכי הסיגול של הפולקלוריסטיקה של גרונולד לזו של ההתארגנויות הארץ־ישראליות נבעו מההבדלים בין מערכות הערכים שעמדו ביסוד פעילותו ובין אלו שהניעו את מחוללי הפולקלוריסטיקה בארץ ישראל בשנות הארבעים.

להלן אציג מספר קונסטרוקציות המערבות את הפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים עם פעילותו של גרונולד קודם לכן – כאלו שנבנו בחגיגות יובלו של גרונולד, ושהמשיכו להיבנות על ידי עשרות שנים אחר כך באמצעות חומרים ארכיוניים. אין

40 הונקו, ארבע צורות; ראו גם חזן־רוקם, תהליכי התמורה.

כאן קונסטרוקציה המהווה הקשר (היסטורי) לקונסטרוקציה אחרת, ומצד אחר אין כאן תיאור של עולם אידיילי שבו קונסטרוקציות אלו יכולות לדור יחד: בהקשרים שונים אחת באה על חשבון האחרת. אף שאני גורם אינטרסנטי המעוניין בקידום הקונסטרוקציה שלו גם על חשבון אלו שעלו בחגיגות היובל, ברי שכולנו רצינו לתרום לבנייתה של הפולקלוריסטיקה בארץ, ומכאן שכל אחד מניסיונות הבנייה שלנו, מהאמיתות שלנו לגבי העבר, מההקשרים הערכיים המניעים אותנו, ראוי לניתוח ולהבנת משמעויותיו.

יובלו של גרונולד: בצוק העתים

קודם להקמת החברה לידע עם והמכון הירושלמי, לא נדרשו לוינסקי ופטאי לגרונולד ומעשיו. יובל ה־70 לגרונולד לא צוין על ידם אף שהוא כבר התגורר בירושלים. הדבר ממחיש עד כמה תלוי היובל במנציחים ובהקשר המשתנה של פעילותם. היינריך לוה, חוקר הפולקלור, מהספרנים היהודים החשובים בגרמניה ובארץ, ומהראשונים שעסקו במוזיאולוגיה יהודית,⁴¹ נתן את לבו לכך במכתבו לגרונולד: 'בצוק העתים עכשיו לא הוחג יובלו השבעים כראוי. לא יצא ספר, אשר ודאי היה מרכז סביבו את חכמי ישראל, שהיו בודאי משתתפים בו כדי לכבד את כב'...'⁴² לוה כיוון לצורה המקובלת של חגיגת יובל — הוצאת ספר יובל (פסטרופט). למרות דברים אלו, ייאמר שיובל ה־70 של גרונולד צוין על ידי מרדכי נרקיס (1898–1957), אשר פרסם ביבליוגרפיה מקיפה של כתבי גרונולד שהופיעו כנספח לחוברת 'אמנות' שבעריכתו.⁴³ נרקיס סקר את פעילותו המחקרית המגוונת של גרונולד ויצר את הקונסטרוקציה הראשונה שבה מתפקד גרונולד כמי שעסק במוזיאולוגיה, ובפרט באמנות:

41 על פעילותו של היינריך לוה כספרן בגרמניה ובארץ ראו שידורסקי, גווילם. לדיון בחזונו המוזיאלי של לוה מ־1895 להקים מוזיאון יהודי בארץ, ראו שי, מחשבותיו. חזון זה היה שונה מעמדתו המוזיאולוגית של גרונולד, שתאמה ברוחה את הדברים המסכמים של שי: 'הקמת המוזיאונים היהודיים באירופה שהחלה בשלהי המאה התשע-עשרה ופתיחתם לקהל הרחב, ביטאה ניסיון להשתלב בקהילה הכללית מתוך הצגת הדמיון בין האמנות והאתנוגרפיה היהודית לבין התרבות הכללית באותם אזורים', שי, מחשבותיו, עמ' 250. גישה זו של השתלבות במרחב מאפיינת את תפיסתו של מרדכי נרקיס, כפי שמראה חנן חבר בהקשר של האנתולוגיה שערך נרקיס משירי 'החלוצים', והיחס המקומי שעולה בה לארץ ישראל, ראו חבר, אנתולוגיות, עמ' 209–211.

42 19 בינואר 1942, ארכיון גרונולד, תיק 5.

43 נרקיס, ביבליוגרפיה.

[...] שכן בעל היובל הוא אחד הראשונים, אם לא הראשון, אשר תרגם לשפת המעשה את הענין שנתעורר בקצה המאה שעברה לשרידי האמנות היהודיים. הוא ייסד את המוזיאון הראשון לשרידי אמנות יהודיים בהמבורג, בקשר עם פעולתו הברוכה במחקר הפולקלור היהודי, שהניח לו יסוד במחברותיו על נושא זה.

נרקיס, שהחל את פעילותו המוזאולוגית בבצלאל, בניהולו של בוריס ש"ץ, ראה בגרונוולד את אחד המודלים לפעילותו.⁴⁴ גרונוולד ייסד את המוזיאון האתנוגרפי היהודי הראשון באירופה;⁴⁵ ואפשר שההתייחסות לגרונוולד ולמוזיאון שהקים, שבמתכונתו חדל להתקיים לאחר 1938, קשורה למודעותו של נרקיס לאשר התחולל באותה עת באירופה.⁴⁶ נוסף על הזיקה בין חקר האמנות היהודית וחקר הפולקלור היהודי, נרקיס קשר את פעילותו של גרונוולד בזו של ח"נ ביאליק, בכתבו כי אם 'נוכה פעם לראות את ספר השמוש לפולקלור יהודי שהמחבר עוסק בו זה שנים, ואשר ביאליק ז"ל המריצו ביותר לסיים, הרי תהיה זו גולת כותרת לפעולתו רבת ההיקף'.

חוקרי הפולקלור הקדישו תשומת לב רבה יותר ליובל ה-75 של גרונוולד, ולא ראו צורך להתייחס להיבט המוזאלי בפעילותו. משקמו שתי אגודות הפולקלור, פנו נציגייהן לגרונוולד; אולם אף שהחברה לידע עם הוקמה בקיץ 1942, פנייה לגרונוולד לשמש כחבר כבוד הגיעה אליו רק בראשית 1944,⁴⁷ כשכבר ננקטו פעולות ראשוניות להקמת מכון הפולקלור הירושלמי (כאמור, פארמן התייחס בכובד ראש למורשתו של גרונוולד לפחות שנה קודם לכן, אבל אנשי ידע עם צעדו בדרך שונה מזו שהתווה). פעילות המכון של פטאי התקיימה בירושלים, מקום מגוריו של גרונוולד, ומינויו של גרונוולד לאחד מנשיאי המכון הפך אותו למזוהה עם המכון הירושלמי מרגע שנדפס הנייר המשרדי הראשון של המכון (קיץ 1944). בהקשר התחרותי שנוצר, התעקשו אנשי החברה התל אביבית לגייס את גרונוולד לטובת מפעלם, והפרסום העצמאי הראשון שלהם – חוברת לציון ארבע שנות פעילות שראתה אור בראשית 1946 – כלל מסגרת חגיגית וחריגה שקטעה את רצף הדברים בברכה לרגל יובל ה-75 של גרונוולד: 'לחבר

44 על נרקיס, יליד סקאלה, ועל פעילותו כאוצר וחוקר, ראו נרקיס, מרדכי נרקיס; איבגי, בית הנכות. הכנס ה-38 של האגודה לאמנות יהודית, שנערך ב-2006, הוקדש לזכרו של מרדכי נרקיס וכלל מספר הרצאות, המאירות צדדים שונים בעבודתו של נרקיס. שלום צבר דן שם בנרקיס כמבקר של חוקרי אמנות אחרים, ראו צבר, מרדכי נרקיס.

45 דקסלמילר גורס שהיה זה המוזיאון הראשון בתבל שבכותרתו הופיעה המילה Volkskunde, ראו דקסלמילר, תרבות יהודית.

46 איבגי מציינת בהקשר לפעילותו של נרקיס, כי 'בשנת ת"ש, 1939–1940 [...] הוצגה תערוכת תרבות יהודי פולין בגרפיקה שבה נכתב "לרגל האקטואליות"', איבגי, בית הנכות, עמ' 12.

47 ראו העתק מכתב מהנהלת החברה לידע עם לגרונוולד, 18 בפברואר 1944, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 61.

הכבוד של חברתנו הרב דר' מכס גרונולד. חלוץ הפולקלור היהודי, העושה והמעשה בתחום ידע-עמנו למעלה מחמשים שנה ברכתנו למלאת לו שבעים וחמש שנה, עוד תנוב בשיבה, דשן ורענן תהיה!'. אפשרות קיומה של חגיגת יובל לגרונולד נדונה בישיבת הוועד הפועל של החברה (29 באפריל 1946) שלוינסקי נפקד ממנה.⁴⁸ אנשי ידע עם הרבו לקיים מסיבות שבהן כובדו חוקרים או צוינו אירועים שונים, ולפיכך לא ברור אם הם ויתרו על המסיבה לגרונולד משום שיחסם לפולקלוריסטיקה שלו היה מסויג או מסיבות אחרות; כך או כך, מסיבה לגרונולד לא עמדה בראש סדר העדיפויות שלהם.

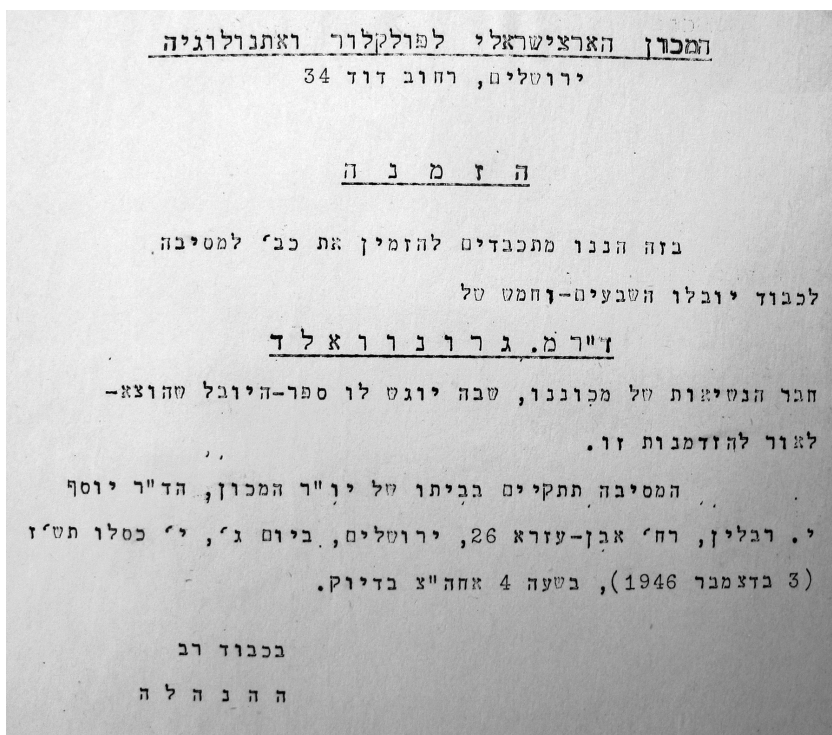
לעומתם ארגן פטאי, באופן חריג, מסיבה לכבודו של גרונולד ב-3 בדצמבר 1946, ובה נמסרה לחתן השמחה חוברת 'עדות' חגיגית המציינת את יובלו. למסיבה הוזמנו אנשי ידע עם, שכידו את גרונולד באיגרת ברכה. גם מקס ויינרייך (1894-1969), איש יו"א בניו יורק, שלח את ברכתו.⁴⁹ ההודעות ששלח פטאי לעיתונות מלמדות על חשיבותה ופרסומה הציבורי של החגיגה. האירוע התקיים בביתו של יו"ר המכון, יוסף יואל ריבלין; את החוברת התכבד להגיש אברהם אלמליח, פטאי נשא דברים וגרונולד הרצה על 'מגן דוד'. הסקירות על המסיבה שהתפרסמו בעיתונות התמקדו בעיקר בחוברת ובנאומים שנישאו, אך לא צוין בהן דבר על הפיצול בין המחנות, שאולי נתפס כפגיעה בחתן היובל.⁵⁰ התייחסות למחנאות הפולקלוריסטית הובעה רק במדור העוקצני של עיתון 'דבר', 'בשולי הדברים', שבו נכתב:

'מכון ארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה' בירושלים ו'חברה לידע עם' בתל אביב. רבעון 'עדות' ומאסף 'רשומות'. כמה מאות תורמים כאן וכמה אלפים שם. זרים גם צהובים זה לזה. בחגיגת יובלו של נשיא המכון בלט ההעדר המוחלט של שיתוף

48 בישיבה הציע אשר בבלי לכוון את ישיבת המועצה המתוכננת של החברה עם מסיבה לכבוד יובלו של גרונולד. שניאור זלמן חשין התנגד, ובסופו של דבר, אף שיעקב צדקוני הציע לכנס את המועצה בבית העם בירושלים יחד עם גרונולד, נקבעה ישיבת מועצה רגילה. גם בהערות לפרוטוקול, שנכתבו כשלושה שבועות אחר כך, לא עלה דבר הנוגע למסיבה לגרונולד, ראו אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 55.

49 המכתב ששלח ויינרייך מופיע בארכיון פטאי בניו יורק, ארגו M-56.

50 בארכיון המכון (תיק 457) נמצאו גזירים מהעיתונים הבאים: 'דבר' (4 בדצמבר 1946); 'הבוקר' (9 בדצמבר 1946), ובו התייחסות למכתב ברכה שנשלח ממכון יו"א — מאת מקס ויינרייך; *Palestine Post* (5 בדצמבר 1946); 'הדואר' (18 באפריל 1947). כמו כן הופיעה ב-*Palestine Post* (3 באוקטובר 1947) סקירה על חוברת היובל, לצד התייחסות לחוברת היובל לזלוטניק (הגיליון הבא של 'עדות'), מאת מרטין פלסנר — חבר המועצה של המכון.



הזמנה למסיבת היובל של גרונוולד (ארכיון המכון, תיק 454)

הפעולה עם 'ידע עם'. ואולי תרים האוניברסיטה העברית את הנושא לרמת מקצוע
ממקצועותיה, ואז יתאחדו גם 'ידע עם' וגם 'המכון'⁵¹

אין ספק שגרונוולד ניסה להתרחק ככל יכולתו מהמחנאות; ברשימת המוזמנים שהפקיד
בידי פטאי ניכר כי לא ראה את עצמו חלק ממחנה כלשהו (במוזמנים היו מרדכי נרקיס
לצד לוינסקי ואהרן פירסט מידע עם, וכן מלומדים ורבנים מירושלים).⁵²
באיגרת הברכה ששלחו אנשי ידע עם למסיבה (בכתימת לוינסקי ויעקב צדקוני)
נכתב:

מורנו ורבנו, חלוץ היית בקריאתך לפני יובל שנים יותר אחת שהגיעה עת לכנס
אוצרות הפולקלור היהודי. מאז קמו בארצות שונות אלו תנועות ונעשו כמה

51 'בשולי הדברים', דבר, 8 בדצמבר 1946.

52 ארכיון המכון, תיק 77.

פעולות בעבודת קודש זו [...] אך טרם ראית, לצערנו, את כל עבודותיך ויצירותיך, בהן רבות מבחינת 'אב מלאכה' – מכונסות ומושבות לגבולן ולמקורן, בארצנו ובשפתנו. גאולת יצירותיך מהלועזות וכינוסן – חשיבות רבה נודעת להם עתה, לאחר חרבן בית ישראל אשר באירופה. כשדללו, וחרבו המעיינות מהם הרבית לדלות ולשאוב בימי חיך. על כן נברכך ביום שמחתך זה:
 יהי רצון שכשם שזוכית להיות החלוץ העובר לפני המחנה כן תזכה אתה ונוכה כולנו לראותך מאסף לכל מחנות יצירותיך לצבאותם, לשמחתנו, לשמחת כל חובב ומוקיר פולקלור יהודי ולשמחת כל מערכות ישראל.⁵³

מהברכה של לוינסקי וצדקוני עולה בחריפות, שפעילותו הענפה של גרונולד מתקשה לעמוד בפני עצמה. לצד ההכרה בו כחלוץ לפני המחנה ומתוקף זאת, בהכלתו בפולקלוריסטיקה של ידע עם (שכפי שאראה בהמשך הושתתה באותו זמן על עקרונות אוונגרדיים) ציינו לוינסקי וצדקוני את פעולותיו של גרונולד במקומות אחרים, תוך הדגשת חשיבות הכינוס והתרגום של פעילותו הלועזית. כלומר, בשלב זה לוינסקי עבר למשמר הקדמי וגרונולד נותר 'מאחור'. למעשה, עבודתו של גרונולד מהווה כמעט חומר גלם; היא צריכה לשוב 'למקור' העברי משיבשו המים במעיינות אירופה, וזקוקה לעריכה מחודשת תחת ידיו של לוינסקי.

פטאי, לעומת זאת, ניסה באמצעות חגיגת יובלו של גרונולד למצב את מפעלו כממשיך דרכו של גרונולד. החלטה זו תרמה לפרופיל הציבורי של המכון הירושלמי וגם לדימוי של פטאי כחוקר צעיר, המעריך את אלו שעשו במלאכה לפניו. כאמור בפרק הקודם, סקירה שכתב סטיל רות ב־1948 מתארת את המכון הירושלמי כיורשה של החברה שייסד גרונולד, עדות להצלחת המהלך של פטאי.⁵⁴

אנשי ידע עם לא התעלמו מהיובל, והקדישו לגרונולד רשימה שפורסמה ב'רשומות'. חמש שנים לאחר מכן, הם אזכרו בקצרה את יובלו ה־80 בכתב העת 'ידע עם', ומעט אחר כך פרסמו הודעה לזכרו. רשימה של לוינסקי, שפורסמה בעיתונות לאחר מות גרונולד, הייתה למעשה הרשימה היחידה מפרי עטו שיוחדה לגרונולד. הרשימה המכובדת נכתבה גם מכיוון שלוינסקי קיווה שבנו של גרונולד יעביר את עיזבונו של אביו לרשות החברה.⁵⁵ אפשר שגישתו הפולקלוריסטית של לוינסקי, שהתבססה על שיטת עריכה ייחודית, יכולה הייתה לעשות יותר עם העיזבון של גרונולד מאשר עם גרונולד כחוקר.⁵⁶ ואמנם, ליקוטים פרי עטו התפרסמו בין גיליונות

53 לוינסקי לירבלין, 2 בדצמבר 1946, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 66.

54 ראו רות, פולקלור.

55 ראו לוינסקי, מאיר גרונוואלד.

56 ציון כי בפתק ללא תאריך ששלח לוינסקי לדב שטוק (במסגרת ההתכתבויות שלהם בנוגע

'ידע עם', והופיעו כחלק מהשיטה הלקסיקלית הכוללת של לוינסקי, שלא אפשרה למאמרים ארוכים להופיע, בשונה מסגנון העריכה שנקט גרונוולד בכתב העת שלו (בשפה הגרמנית) ובשונה מפטאי בכתב העת 'עדות'.

כחלק מיובל ה־75 התפרסמו שלוש רשימות לכבוד האירוע: אחת, פרי עטו של אהרן פירסט, איש ידע עם, ראתה אור ב'רשומות', והשתיים האחרות פורסמו בגיליון היובל של 'עדות' – אחת מאת פטאי, והשנייה רשימה אוטוביוגרפית של גרונוולד תחת הכותרת 'הפולקלור ואני'. בדברים שלהלן אתייחס לשלוש הגרסאות – שלוש זיקות אפשריות בין גרונוולד ובין הפולקלוריסטיקה הארץ-ישראלית של 1946. אנסה להראות כיצד עמדתם של שלוש הדמויות משתקפת מבעד לכל אחד מהנרטיבים. התבוננות בקונסטרוקציות אלו (והתוספות שלי, שנבעו ממפגש עם חומרים נוספים בארכיונים), 'גרונוולד של פירסט' ו'גרונוולד של פטאי' מעומתים עם 'גרונוולד של גרונוולד', קונסטרוקציה שדרכה ניסיתי לבטא את עמדתי.

גרונוולד של פירסט

בסקירת היובל שפרסם פירסט ב'רשומות',⁵⁷ באה לידי ביטוי עמדתו הייחודית כמי שנע בין היכרות מעמיקה של הפולקלוריסטיקה במרכזו אירופה, אשר לה היה שותף בכתיבתו על יהודי אייזנשטדט (א"ש), ובין שייכותו החריגה כירושלמי בתוך חברה תל אביבית שהתבססה על מודלים מחקרניים ממזרח אירופה.⁵⁸ הרקע האישי שלו, כמי שגדל בפריפריה של יהדות הונגריה, מנהיר את עמדתו ומעמדו. בניגוד לעולם הפולקלוריסטי השבור שאני מציג, פירסט מכונן עולם פולקלוריסטי-יהודי שלם, והקונסטרוקציה השלמה שלו מאיימת על הקונסטרוקציה השבורה שלי; לכן גייסתי את הארכיון, שיחליש את ההרמוניה שהוא מסרטט.

לעריכת מאספי 'רשומות' לוינסקי מציין את רצונו לכבד את גרונוולד בכתב העת 'רשומות': 'כדאי אולי להציב לו ציון למלאות לו 75 שנה, ע"י פרסום דבר-מה משלו, אולי אוסף שירים יותר גדול ולברכו בהערה. הלא מזקני הפולקלוריסטים הוא במחננו', ראו ארכיון דב סדן, תיק דברי-הוצאת ספרים (הדגש במקור).

57 פירסט, מ' גרונוואלד.

58 נוסף על הקשרים של פירסט עם לוינסקי, הוא התכתב ואף נפגש עם העורך השני של 'רשומות' – דב שטוק, ראו ארכיון סדן, תיק אהרן פירסט. פירסט עלה ארצה מאייזנשטדט ב־1940. לפי יהודה אליצור, רשימת כתביו של פירסט מכילה 433 פריטים. יצוין כי פירסט פרסם מאמר בן עמוד אחד על משחק קלפים במיטטיילונגן, בעריכתו של גרונוולד (1909). על פירסט ראו אליצור, אהרן פירסט.

פירסט היה הראשון שהביא לתשומת לבם של חברי ידע עם את דבר הקמת המכון הירושלמי. הוא גרס שהקמת המכון מקורה בעלבון האישי שחש פטאי (שאותו הכיר עוד מהונגריה), כאשר לא צורף לפעילות ידע עם. מנקודת מבטו של פירסט, לא היה הסבר אחר לקיומם של שני גופים האמורים לעסוק באותו תחום עצמו, אולם ניתן לפקפק באבחנתו זו. ביקורת מאופקת של פירסט על שידור רדיו של יום-טוב לוינסקי, שעסק במנהגי שמחת תורה, מעלה בעיות החורגות בהרבה מהאישי:

רוב רובם של השדורים מסוג זה – נושאם אך ורק 'העיירה' היהודית במזרח-ארופה, כאילו לא הייתה ולא נבראה מעולם יהדות אחרת. לעתים נקראו ונשמעו אמנם גם שירים וצלצולים תימניים, בוכאריים וכו' – כזכורני דוקא בסדורה והסברתה של חברה 'לידע עם' – אבל יהדותה של מרכז אירופה, בפרט של גרמניה והונגריה, כאילו נשמטה מן הזכרון.⁵⁹

האופן שבו זכר פירסט את הפולקלור של יהודי אייזנשטדט לא תאם את זיכרונותיו של לוינסקי מהפולקלור של עיירות צפון פולין. הפולקלוריסטיקה של פירסט, שהתבססה כמו זו של לוינסקי על אלמנט מטונימי, הושתתה על הרחוב היהודי ולא דווקא על העיירה היהודית. בהדגשת 'הרחוב היהודי' לא היה פירסט יוצא דופן בקרב חוקרים במרכז אירופה (ובכללם גרונולד). בספרו על רחוב היהודים באייזנשטדט (1908), שבו מפורטים המנהגים על פי מעגל החיים ומחזור השנה, בולט הממד הקונקרטי וההיסטורי.⁶⁰ עם זאת הקונקרטי סימן עבורו משהו שנמצא הרבה מעבר לו ונוגע ביהדות כולה: בסוף הספר מציין פירסט שהעידן החדש מחייב מטרות חדשות; הוא מבחין בין העידן הישן שהונע על ידי יהדות (Jüdischkeit) לא מודעת לעצמה, לבין העידן החדש של יהדות (Judentum) מודעת לעצמה.⁶¹ שבר המודרנה עמד בראש מעייניו של פירסט ב-1908, וההתמודדות עמו התבטאה בזיהויים של מנהגים ובמחקר פולקלוריסטי שלהם; אולם עיסוק זה התחלף אחרי השואה במחקר היסטורי, שבו נקט פירסט בחיבוריו מאז.⁶²

פירסט ראה בפולקלור של יהודי אייזנשטדט סמל לפולקלור לאומי-יהודי. גישתו

59 פירסט ליום-טוב לוינסקי, 7 באוקטובר 1947, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 6.

60 פירסט, מנהגים. חיבור זה נדון בהקשר רחב של חקר הפולקלור והתרבות של יהודי בורגנלנד (שבע הקהילות) על ידי פטר הרץ, ראו הרץ, יהודי בורגנלנד.

61 כך חותם פירסט את ספרו: "'היהדות [Jüdischkeit] הבלתי מודעת לעצמה", שאותה תיארתי בספר [זה] "מנהגים ואורחות חיים של הרחוב היהודי באייזנשטדט", צפויה להתחלף ב"יהדות [Judentum] מודעת לעצמה", שבה האמרה הגאה "עברי אנכי" [במקור בעברית] היא: "Ich bin ein Jude!" [עברי אנכי, בגרמנית], פירסט, מנהגים, עמ' 80.

62 בסדרת הספרים על קהילות ישראל שחרבו, שיצאו בהוצאת מוסד הרב קוק, כתב פירסט

תאמה ברוחה את הגישה הסימבוליסטית של אנ־סקי, שנתנה השראה ללוינסקי. אולם בפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים נקט לוינסקי גישה אוונגרדית, שהחליפה את הגישה הסימבוליסטית בשיטה המונטאז'ית, שבה העיירה היהודית – ששימשה קודם בתפקיד סמל – הפכה לאלגוריה לאומית לאחר שחדלה להתקיים באופן ממשי. דוגמה להבדלים בין פירסט ללוינסקי עולה בהתכתבות ביניהם בנוגע לספרו של פירסט על יהדות אייזנשטדט.

ממכתב שכתב פירסט ללוינסקי, עולה כי שניהם דנו באפשרות תרגום ספרו של פירסט לעברית. פירסט הוקסם מאפשרות זו, אך היה מסויג: 'אני מפקפק רק, האם מנהגי הקהילה הבודדת הזאת, שנחרבה כעת, ימשכו את לבבות אנשי עולם אחר לגמרי במדינת ישראל?'.⁶³ שניהם ראו לנגד עיניהם את אחדות הרוח היהודית, אך פירסט התקשה להתמודד, במישור הפולקלוריסטי, עם האובדן הקונקרטי של המסמן. הקושי נבע מכך שסגנון עבודתו היה היסטורי בהרבה ונשען על קיומו של הסמל: האבדן הקונקרטי של יהדות אייזנשטדט הפך את חיבורו לאנכרוניסטי, שכן רחוב יהודי שלא קיים עוד אינו יכול לסמן את הרוח היהודית ('הלא מודעת לעצמה'). רשימת היובל של פירסט הייתה חלק מהמעבר שלו לעיסוק ביהדות 'מודעת לעצמה'. הצורך שלו לסרטט עולם פולקלוריסטי יהודי אחיד, המשיך את נטייתו להציג את היהדות ה'לא מודעת לעצמה' באורח אחיד. נשוב ונעיין בקטע מדברים שכתב פירסט ללוינסקי, במכתב שבו בישר לו על הקמת המכון הירושלמי. פירסט מציין רשימה שכתב על גרונולד ופורסמה כנראה באחד העיתונים:

[...] כמו שהדגשתי גם במאמרי על דר' גרונולד, שנתן את הזריקה ודחיפה הראשונה להתהוות החברה – שעיקר שאיפתנו בזמן הזה צריך להיות איסוף החומר על חיי אחינו המזרחיים פה בארץ וחקירת מנהגיהם שעומדים לחסל. וזה נעשה במדת מה על ידי החוג המתלכד מסביב פטאי; ולזה צריך לעניין קודם כל חוגי הסטודנטים באוניברסיטה. כלומר את המחלקה לחקר הפולקלור היהודי על רקע בינ־לאומי ובין־שבטי עלינו להקים פה בירושלים. לתל אביב יהיו תפקידים אחרים: היסטוריים, יישוביים, בלשניים [...].⁶⁴

מהניסוח החריף של פירסט, ברור שהמנהגים של 'אחינו המזרחיים' מתפקדים ברובד הסמלי, כתחליף ליהדות אירופה, שלידו כבר לא ניתנת לחקירה באופן אתנוגרפי

על בודפשט (ולא על אייזנשטדט – מאמר שאותו כתב רפאל פטאי). כאן, כמו בספרו על ירושלים החדשה, כתב פירסט כהיסטוריון, ראו פירסט, בודאפשט; הנ"ל, ירושלים.

63 פירסט ללוינסקי, 19 ביוני 1949, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 7.

64 פירסט להנהלת ידע עם, 23 ביוני 1944, א"ע, סדרה ראשונה, תיק 7.

(מבחינת פירסט, אתנוגרפיה שייכת להווה). יהדות אירופה הפכה לאובייקט בלשני והיסטורי מפורר ולא ניתן לייצוג הרמוני ומכליל, שאותו הקצה פירסט לאנשי ידע עם. השקפתו זו, וכן ראייתו את ירושלים כמרכז היישוב, לא עלו בקנה אחד עם השקפתו של לוינסקי. למרות גישתו המפורקת לפולקלור, רשימת היובל שכתב פירסט מעמידה את גרונולד כסמל יציב לפולקלוריסטיקה יהודית מאוחדת:

‘רשומות’ כאכסניה לפולקלור, איסופו ומחקרו, ענין של שמחה הוא להן להבליט את פעלו של הרב דר’ מאיר (מכס) גרנוואלד, שזכה לחוג את שנת השבעים וחמש להולדתו. כי בבוא עורכי ‘רשומות’ הראשונים, השלישיה המפוארת ח.נ. ביאליק, י.ח. רבניצקי וא. דרויאנוב לבנות את האכסניה הזאת, כבר היו לפנייהם מאספים ומחקרים פולקלוריים פרי עטו של הרב החכם הזה [...] בהיות ח.נ. ביאליק בשעת הקונגרס הציוני בווינה, 1913, היה אורחו של הרב ואף נועץ בו בענין הרשומות, שאז עמד להוציאם לאור, שכן דוקא בימים ההם עסק הרב בהפצת הרעיון של הפולקלור היהודי, אשר יצר לו כבר, אכסניה מסודרת, הלא היא ‘החברה לידע-עם יהודי’ (פאלקסקונדע), שנוסדה על ידו לפני יובל שנים, באביב 1895 בהמבורג.

בדברים הללו עוקב פירסט אחר הסקירה המפרגנת שכתב גרונולד על הכרך הראשון של ‘רשומות’ המחודש, שהתפרסמה כמה חודשים קודם לכן.⁶⁵ עם זאת אפשר לתהות על טיב הקשרים בין גרונולד לביאליק וחבורת ‘רשומות’ הראשונה. למעשה, קשה לחשוב על דמויות מנוגדות יותר מבחינת הגישה לפולקלור. בהתכתבויות של גרונולד לא נמצאו מכתבים מביאליק, ולמעט גלויה מדרוואנוב שביקש מגרונולד לסקור את ‘ספר הבדיחה והחידוד’ קשה להתרשם מקשרים ענפים במיוחד בין חבורת ‘רשומות’ הראשונה לבין גרונולד, אף שפעלו במקביל. על כל פנים, גם פירסט וגם גרונולד כורכים את גרונולד עם ביאליק ועם הסדרה החדשה של ‘רשומות’.

פירסט בחר בביטויים שלא יצרו הנגדות ברורות, ‘כעניין מיוחד הראוי להדגשה’ וכדומה. עמימות זו, העולה לכל אורך המאמר, מאפשרת לו להעמיד את גרונולד במרכז של תופעה אחידה. כך הוא גורס כי עבודותיו של גרונולד נוגעות בכל ‘שדות הפולקלור היהודי מקצה אל הקצה’ (עמ’ 189); אולם בפירוט תחומי עיסוקיו

65 גרונולד, רשומות: ‘בקונגרס הציוני בווינה ב-1913, חיים נחמן ביאליק, המשורה, הזכיר את הכוונה לפרסם גוף של פולקלור יהודי בשפה העברית על המודל של הסוקר [גרונולד, מחבר הסקירה] [ידיעות לפולקלור יהודי] [כתב העת של גרונולד – המיטטיילונגן] [...] אולם רק ב-1922 הופיעה אנתולוגיה שכותרתה “רשומות”, בעריכת ביאליק, דרויאנוב ורביצקי [Rabitzky], ובעקבותיה חמישה שנתונים נוספים עד שנת 1930. דביר חידשה כעת את הפרסום.’

של גרונוולד עולה נאמנותו למושג הגרמני *Volkskunde* שכלל התייחסות לתרבות חומרית, ולא למושג הפולקלור שהתעצב על ידי ייו"א ושבו הוכללה תרבות חומרית תחת המושג 'עטנאגראפיע'.⁶⁶ למרות הבדלים אלו, בכותבו על השפעתו של גרונוולד על חקר הפולקלור היהודי במזרח אירופה, כותב פירסט (עמ' 190):

השפעתו הגיעה גם מזרחה ושעל כן ראוי גרונוולד שנמנה אותו עם מחוללים הסמויים מן העין של מפעלים כמו קבצי 'רשומות' מזה ושל מוסדות כמו ייו"א [...] ולא זו בלבד אלא מכוח כוחה של פעולת גרונוולד ניזונים גם כמה מפעלים בארצנו. כוונתי לחברה ארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה, שהוציאה 'ציון', תחילה במאספים בודדים, וזה כמה שנים כרבעון מסוים. באחד המאספים האלה (תר"צ) פורסמה מסה מקיפה ומסודרת על 'חובות האתנוגרפיה והפולקלור היהודי בכלל, ובארץ ישראל בפרט' בידי החכם פרופ' דוב הלר מבודפשט [...]

הדמויות שפירסט מתאר מונעות מפעילותו של גרונוולד כמרינטות הנשלטות על ידי חוטים לא נראים היוצאים מנקודה ארכימדית אחת. גרונוולד של פירסט מניע את הפולקלוריסטיקה היהודית כולה: את אנשי התחייה העברית של 'רשומות' באודסה, את ייו"א הלא ציונית, ואת הלר והפולקלוריסטיקה ההשוואתית שלו בתוך מאספי 'ציון'. פירסט בחר להתעלם מהפער העצום שבין האג'נדה הטריטוריאלית של הלר (שלא בכדי שולבה ב'ציון מאסף') ובין האג'נדה הלשונית של ייו"א. טשטוש ההבדלים בין הגישות והאידיאולוגיות השונות שירת את הפיכתו של גרונוולד לסמל של הפולקלור היהודי. לאור זאת הושתתה הזיקה בין מפעלי המחקר השונים על 'כוחות סמויים', שגרונוולד הוא אחד מ'מחולליהם'.

אולם אחדותה של הפולקלוריסטיקה היהודית מעורערת על ידי פירסט בסוף דבריו, המתייחסים למצב המשברי של התחום בארץ: את תחילתו של המשבר הוא רואה בזניחת קריאתו של הלר: 'ואדרבא משנעשה "ציון" בתרצ"ו בעריכת י. בער וב"צ

66 ראו הוועדה האתנוגרפית. היידישער עטנאגראפיע כללה: 1. 'מאטעריעלע קולטור' (תרבות חומרית) – תחום שעל פי אנשי ייו"א הוא מצומצם יותר בקרב היהודים. למרות זאת נכללה במדריך אמנות עממית (פאלקסקונסט), לרבות התרבות החומרית של בתי הכנסת ובתי העלמין, וכן הלבשה וחקר מאכלים (foodways). 2. 'סאציאלע און גייסטיקע קולטור' (תרבות חברתית ורוחנית) – תחום רחב הכולל 'אמונות טפלות', רפואה עממית, כשפים, שירי עם, מעשיות, בדיחות, פתגמים וניבים, כינויים, מלים אידיומטיות, חידות, הצגות עממיות, ספרים, היהודים בפולקלור לא יהודי ומנהגים. המושג האנגלי *folklore*, כפי שנתחם באנתרופולוגית ארבע השדות שהונהגה על ידי פרנץ בועז בארצות הברית, צומצם לאותו תחום המוגדר ביידיש כ'גייסטיקע קולטור'. ראו הרשקוביץ, פולקלור.

דינבורג כאכסנית קבע לא ניתנה בו הדעת אלא להיסטוריה, ואילו האתנוגרפיה, לא כל שכן הפולקלור, נשארו מחוצה לטיפולו'. והוא ממשיך בהתייחסו להווה —

ולשמחתי יכולני היום, ביובל השבעים וחמש, לציין כי נתארגנה חברה לחקר פולקלור (ואם כי נתקיים מה שאמר מתוך אירוניה עצמית, דר' גרונוולד, על דרך פרפראזה לדברי יעקב אבינו: במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות — הכוונה ל'ידע עם' שמרכזו בתל-אביב ו'המכון הא"י לפולקלור ואתנולוגיה', המוציא את הרבעון 'עדות' שמרכזו בירושלים), ונתחדשו 'רשומות'.

אחרי תיאור האידיליה בפולקלוריסטיקה היהודית האירופית, מוצגים הפיצולים בארץ והנטישות ממחנה הפולקלוריסטים כתופעה חדשה, כניתוק של אותם חוטים דמיוניים. פירסט חושף כמה היבטים של הפיצולים בצורה גלויה: נטישת העיסוק בפולקלור על ידי חבורת 'ציון', ומיקומם הקונקרטי של 'שני המחנות' בתל אביב ובירושלים. על ידי ייצוב הפולקלוריסטיקה היהודית קיווה פירסט לשחזר את הפרוגרמה המקיפה של הלה, שאותו ודאי הכיר בהונגריה. מבטו הפנורמי על הפולקלוריסטיקה שלפני השואה, מבט הבוחר להתעלם מהבחנות אידאולוגיות והנחות מחקריות, מתחלף בתארו את המחנאות בפולקלוריסטיקה הארץ-ישראלית בלי לספק לה הסברים ובלי להציג את שורשיה באירופה. ייצוב העולם הפולקלוריסטי היהודי מתאפשר על ידי הפיכת גרונוולד לסמל לגורלה של הפולקלוריסטיקה היהודית בכללה, שצמחה באירופה ובסופו של דבר הגיעה ארצה. בפרפרזה על מסקנת ספרו על פולקלור הרחוב היהודי באייזנשטדט: כפי שהאמין בקיומו של עידן ישן שהונע על ידי יהדות אחת לא מודעת לעצמה (Jüdischkeit), כך האמין פירסט בקיומו של עידן חדש של יהדות אחת מודעת לעצמה (Judentum).

גרונוולד של פטאי

בניגוד לפירסט, שכתב על גרונוולד מתוך אוניברסליזציה של היהדות, פטאי התחבר לגרונוולד דרך האוניברסליות של המדע. לאור זאת נשזרו יובלו ומפעלו של גרונוולד במקום שזוהה על ידי פטאי כלבו של מדע הפולקלור — אנגליה:

שנת 1946 שנת יובל היא למדע הפולקלורי בכלל ולפולקלור היהודי בפרט. לפני מאה שנה יצר החוקר האנגלי וויליאם ג'ון תומס (Thoms) את המונח 'פולקלור' ושנת 1846 נחשבת לשנת הולדתו של המדע החדש, אף כי החברה

האנגלית לפולקלור נוסדה רק בשנת 1878. ולפני חמשים שנה, בשנת 1896, כתב ופרסם דר' מ. גרונוֹלד קול-קורא לייסוד חברה לפולקלור יהודי בצירוף שאלון על עניני הפולקלור היהודי. שנה זו צריכה, אם-כן, להחשב לשנת הולדתו של חקר הפולקלור היהודי.⁶⁷

יובלו הפרטי של גרונוֹלד מצטרף אצל פטאי ליובלות הדיסציפלינריים, שמידת הקונסטרוקציה בהם עולה בביורו בטקסט זה. לראיה: השימוש בביטוי 'צריכה... להחשב', שהוא צירוף של פולמוס ושכנוע עצמי, או ההסתייגות של פטאי ('אף כי...'). החיבור עם המצאת השם של הדיסציפלינה האנגלית חסר חשיבות מעשית לא רק לדעת פטאי, ומעורר תהיות לגבי הגנאלוגיה המותווית כאן. ברי שחקר הפולקלור האנגלי עשוי להיות מחובר טוב יותר לפולקלוריסטיקה היהודית באמצעות פעילותם המחקרית של חוקרי הפולקלור היהודים, שאף שימשו כנשיאי החברה הבריטית לפולקלור, ג'וזף ג'ייקובס (1854–1916) ומשה (מוזס) גסטר (1856–1939).⁶⁸ אבל מה לגרונוֹלד ולחקר הפולקלור האנגלי? ב-*Jahrbuch für jüdische Volkskunde* שיצא לאור בשנת 1923, מציין גרונוֹלד בהקדמה את יובל ה־25 לראשית הפולקלור היהודי, שחל לדידו ב־1898, השנה בה הוציא לאור את הגיליון הראשון של כתב העת שייסד לפולקלור יהודי (המיטטיילונגן).⁶⁹ באותו מאמר הוא קושר בין יובל ה־25 לפולקלור היהודי ובין יובל ה־100 למילה *Volkskunde*, שנזכרה לראשונה ב־1822 על פי גרסתו.⁷⁰ פטאי לא היה אפוא הראשון שכתב את יובלו של חקר הפולקלור היהודי עם המדע העולמי. גרונוֹלד כבר עשה זאת שנים לפניו, ומטבע הדברים – כמי שפעל בהמבורג ובווינה וכתב, קרא וחשב גרמנית – ההקשר המדעי האוניברסלי שלו היה גרמני. אולם אחרי השואה והמלחמה העולמית, פטאי לא היה יכול לעשות שימוש בהקשר הגרמני כדי לסרטט את האוניברסליות המדעית, ולכן ביכר את המדע האנגלי.⁷¹ כבר ראינו שהמדע של פטאי היה ציוני. אם פירסט חיבר את גרונוֹלד לצינות

67 פטאי, מ' גרונוֹלד, עמ' 5.

68 ראו מאמרו של רבינוביץ על הפולקלוריסטיקה היהודית באנגליה, וכן את מאמרו של עלי יסיף. גסטר, כמו גרונוֹלד, יצא מבית המדרש הרבני בברסלאו, ושניהם שמרו על קשרים במהלך עבודת החברה לפולקלור, שבראשה עמד גרונוֹלד ושגסטר היה אחד מחבריה. נוסף על מרכזיותם בעולם הפולקלור, ג'ייקובס וגסטר היו חוקרים ידועים במדעי היהדות, ראו יסיף, משה גסטר; רבינוביץ, יהודים.

69 גרונוֹלד, עשרים וחמש.

70 על פי שטאגל מושג זה נזכר בפרסומים כבר בסוף המאה השמונה עשרה, ראו שטאגל, רצינוֹליזם.

71 שני המושגים – Folk-Lore ו־Volks-Kunde – לא התפתחו בנפרד זה מזה, ראו טוקופסקי, פולקלור.

בעקיפין, באמצעות תיאור פגישתם של גרונולד וביאליק בווינה בזמן הקונגרס הציוני, פטאי חיבר את גרונולד ישירות להרצל:

כדי להעריך אל נכון את משמעותה הרבה של פעולת ההתחלה של גרונולד, צריך להכיר את הזרמים הרוחניים ששלטו באותה תקופה ביהדות. בארצות המערב, ששם חי ופעל גרונולד, הייתה זו תקופת ההתבוללות, תקופה שבה גרמה הופעתה של 'מדינת היהודים' של הרצל לבהלה ולצעקות חמס נואשות. לחשוב על מנהגי־עם יהודיים, על הסוגים השונים של ספרות העממית היהודית, ואפילו על זו הרווחת בידיש, כעל נושא הראוי לחקירה מדעית ולפרסום בגרמנית – גם דבר זה היה זר ביותר לרוחה של היהדות הגרמנית ושל יהדות המערב בכלל.

בכותבו בירושלים בעברית, שנה לפני הכרזת כ"ט בנובמבר, לקוראים שעמלים על הגשמת רעיון המדינה היהודית, פטאי יצר זיקה בין חקר הפולקלור היהודי ומייסדו ובין הרצל והציונות המדינית. כאן, ולאורך כל דבריו, הוא ממשיך את הקו של גיוס המדע לטובת המעשה הציוני: 'הטיפול המדעי בנכסים של הרוח העממית בהכרח שהוא יביא בעקבותיו את טיפוח הרוח הלאומית'. מההקשר ההיסטורי מחבר פטאי את גרונולד להווה הקונקרטי באמצעות המעבר לגוף ראשון:

בשוחותי אתו במשך השנים האחרונות ובייחוד מאז ייסוד המכון, הייתה לי הזדמנות לעתים חוזרות ונשנות לשמוע מפיו את השקפתו על מקום הפולקלור בתרבותו ובחיי הלאומיים של עם ישראל: חקר הפולקלור מטפח את היסוד הלאומי [...] המנהגים קימו את היהדות במשך אלפי שנים [...] צריך להחיות את המנהגים [...] רק על ידי החייאת המנהגים אפשר להבטיח את קיומו של ישראל [...]

למען הסר ספק, פטאי שב ומדגיש את העניין שלו במדע:

תפיסה לאומית נלהבת זו של הפולקלור היהודי לא גרעה מאומה מן המדעיות שבגישת גרונולד אל בעיותיו ותפקידיו השונים. המטרות המדעיות של אותם הימים עמדו בסימן הכרת העם. בתקנות החברה האנגלית לפולקלור שהזכרנוה, נאמר למשל, שמטרת החברה היא 'לשמור על מסורות עממיות, בלאדות אגדותיות [צ"ל: אגדיות], אמרות-משל מקומיות ומנהגים ישנים בריטיים וזרים וכל נושא קרוב להם, ולפרסמם'. דר' אתל י. לינדגרן הראתה [...] שחוקרי הפולקלור היו תמיד מעונינים יותר בחקר אותן הצורות הספרותיות העממיות, האמונות וההנהגות [!], הנמצאות בתוך עמיהם שלהם, מאשר בחקירת ענינים אלה בארצות רחוקות. 'הגאוה הלאומית', היא אומרת, 'עוררה לעתים קרובות

את הפולקלוריסטים האירופיים ועזרה להבטחת סיוע מדיני ופרטי לעבודתם...
גישתו של גרונולד לחקר הפולקלור היהודי הייתה, אם כן, בהתאמה שלמה
לתפקידים ולמטרות המדעיים של זמנו.

הלגיטימציה המדעית להערכת עבודתו של גרונולד מושתתת על תפיסות בנות הזמן
באנגליה, כהמשך ישיר לדיון של פטאי, הכורך את המצאת מושג הפולקלור האנגלי
עם יובלו של גרונולד. כדי שהפעילות הלאומית תקבל גושפנקה מדעית-אוניברסלית,
היא עוברת אצל פטאי תהליך של בינאום (דרך אנגליה); אנשים בתוך העם יכולים
לתת גושפנקה לאומית, אבל לא את הגושפנקה המדעית.

הסקירה נחתמת במבט אל העתיד, ובגיוסו של גרונולד לפעילות המחקרית
של פטאי. בניגוד לביקורת הגלויה העולה בסקירת היובל של פירסט על מצב
הפולקלוריסטיקה בארץ, פטאי מביט על מפעלו של גרונולד במבטו של מי שמגשים
במעשיו את תכליתו של גרונולד. במקום עיסוק גלוי במחנות הפולקלוריסטים, פטאי
מנכיח אותם במרומז באמצעות מטפורות של אדמה וביגוד:

מלבד ההישגים המוחשיים המרובים של גרונולד בחקירת הפולקלור היהודי,
הישגים שכבר הפכו ליתדות ראשונות בבנין תולדות מדע זה, גדולה זכותו
ופעולתו כמעורר התענינות כללית בכל שכבות עמנו בפולקלור היהודי ובעיותיו.
הסיפוק שגרונולד יכול להרגיש כשהוא רואה שהפולקלור נעשה ל'אפנה' ממש
בארץ ישראל, אמנם בא לו באיחור, לאחר הגיעו לזקנה ושיבה. ואולם שנות חייו
אלה, שהוא מבבל בארץ ישראל תוך רעננות גופנית ורוחנית כאחד ובעבודת חקירה
ממושכת ללא לאות, מביאות לו עוד סיפוק: הוא רואה את נושא עבודת חייו מכה
שרשים במולדת, משגשג ומתפתח בלבוש עברי, ורואה דור חדש של חוקרים
המביטים אליו כאל מיסד המקצוע וההולכים וצועדים לקראת תפקידים חדשים.⁷²

המדע שייסד גרונולד הוחזק אפוא ביתדות עוד קודם שהועבר לארץ ישראל והכה
שורשים במולדת, בקרב חוקרים הצועדים לקראת תפקידים חדשים, אולם הפיכתו
לאפנה עשויה להתפרש כביקורתית. לכאורה, העניין של 'שכבות עמנו' בחקר
הפולקלור ואימוצו משל היה בגדים, נעדרים כובד ראש (מדעי?). מטפורת הביגוד
ממשיכה באמירה שנושא עבודתו של גרונולד משגשג ומתפתח בלבוש עברי, מטפורה
שממנה עולה כי העברית מכסה על עניין מהותי יותר, שיכול גם לעטות 'לבוש' גרמני,
אנגלי או אחר.

השורשים באדמה הם ללא ספק מרכז הפולקלוריסטיקה של גרונולד. אולם אף

שפטאי מניח כי גישתו של גרונולד היא לאומית (במובן הציוני המדיני), עמדתו של גרונולד הייתה למעשה שונה, כפי שעולה בזיכרונותיו (בגוף ראשון) שהוצמדו לטקסט של פטאי. זיכרונות אלו מאפשרים לעמוד על ההבדלים בין האוריינטציה של גרונולד ובין האוריינטציה של מי שגייסו אותו לטובת הפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים. בניגוד לסקירות של פירסט ופטאי, שזמן ההווה נוכח בהן בצורה מובהקת, גרונולד מתייחס להווה באופן סמוי, תוך שהוא נוגע בעצבים החשופים העומדים בלב השאלות המעסיקות אותי בחיבור זה. הקונסטרוקציה של גרונולד מערערת על סוג התרגום שהציעו פטאי ופירסט, ומכיוון שרשימתו של גרונולד לא מתמסרת להרמוניה, היא משרתת ללא ספק את הקונסטרוקציה שלי. בשונה מהרשימות של פירסט ופטאי, הרשימה של גרונולד אינה רשימת יובל חגיגתי; היא כתובה כדברי זיכרון אוטוביוגרפיים, תוך התרפקות על אירועים משמחים ולצד הזכרות באירועים בלתי נעימים שלא נהוג להזכיר בעתות חגיגה.

גרונולד של גרונולד (גרונולד 'שלי')

הכותרת של עשרת העמודים המכילים את זיכרונותיו של גרונולד — 'הפולקלור ואני' — הופכת את הפולקלור ל'שחקן'.⁷³ הטקסט מחולק לשני חלקים: ה'מיטיילונגן' ו'ממה שאירע לי בתור "פולקלוריסט יהודי"'. גרונולד לא מייצר נרטיב קוהרנטי עם הבחנות עומק ועמידה על 'דפוסים' המעמידים את האירועים בפרספקטיבה, דבר שנהוג לעשותו בכתיבת ממוארים וגם בכתיבה היסטורית.⁷⁴ בניגוד לממאר שבו ההווה מתערבב עם העבר, ולכתיבה היסטורית שמושאה מוגדר ומואר סיבתית, הרושם הראשוני המתקבל מקריאת הדברים הוא של מי שנותר 'תקוע בימים ההם' באירופה, צמוד לאירועים המדווחים, לרוב בלי יכולת להביט מרחוק ולערוך סדר בדברים. במקום זאת מצוינים עשרות שמות ואירועים שליוו את גרונולד לאורך תקופת פעילותו הפולקלוריסטית באירופה, ללא קו מארגן ברור. בשונה מפירסט ופטאי, מתקבל הרושם שגרונולד מתעלם ממצייאות חייו ב-1946. אולם האם גרונולד יכול היה לכתוב בנפרד ממצייאות חייו ב-1946? האם אני יכול לכתוב מחוץ למציאות חיי במאה ה-21? יותר משישים שנה אחרי שגרונולד עיין במכתביו בעת שכתב את זיכרונותיו, עיינתי בהם אני. חלק מהמכתבים כבר היו בני יותר ממאה שנה כשקראתי אותם ביושבי

73 גרונולד, הפולקלור ואני. לדיון נרחב בזיכרונות אלו וביחסן להיסטוריוגרפיה של חקר הפולקלור בגרמניה, ראו את מאמרי, שרירא, גרונולד.

74 בירקרטס, האמנות; וייט, נרטיביות.

בארכיון הספרייה הלאומית בירושלים. המפגש עם המכתבים היה מפגש עם דמויות, שרובן היו זרות לי. כמעט כל מכתב העלה אצלי את השאלה, 'מי זה?'. כשגרונולד הישיש אחז במכתבים, חספוסם העלה מולו עשרות דמויות בשר ודם, ריחות, קולות, בגדים, מקומות, צורות הליכה. לאחר עיון במקורות נוספים, מתבררת עמדתו היחסית של גרונולד ב־1946 ונגלה הכאב שליווה אותו בעת כתיבת הדברים.

הרשימה של גרונולד היא זעקה של פולקלוריסט, המביט – ביושבו בירושלים ב־1946 – על תרגום פעילותו המחקרית וחש נבגד. הוא נבגד לא משום שניתן היה לתרגם את עבודתו בצורה טובה יותר (ממילא כל תרגום הוא בגידה), אלא בשל הנסיבות הספציפיות המיוחדות: השמדת היהודים באירופה והתגייסותה של הפולקלוריסטיקה הגרמנית לאידאולוגיה הנאצית צבעו את עבודתו בצבעים אחרים.⁷⁵ הדברים שכתב פירסט ללוינסקי בנוגע לעבודתו על יהודי אייזנשטדט יכולים להיות מוכלים ביתר שאת על כל מפעלו: היהודים שפעלו בסביבה הקונקרטי הושמדו, או לכל הפחות נכרתו מסביבת מגוריהם באופן בלתי הפיך. החפצים שגרונולד תיעד ואצר (כפי שהדגיש נרקיס) הפכו סמל למה שכבר איננו; המנהגים, גם אם המשיכו במקומות חדשים, כבר לא נשאו את אותן אופי מקומי, ספציפי וחד־פעמי שהיה להם. לתחושת הריק העצומה הזו, שוודאי הועצמה עם פטירתה של רעייתו בירושלים זמן קצר אחרי שעזבו את אוסטריה, לא היה יכול להיות מרפא.

עם זאת רשימתו של גרונולד איננה רקוויאם: הוא מציין כי 'ביום שמלאו לי ששים שנה כתבו לי מומחים מברלין: "אנו יכולים לאשר, שהצלחת להביא את הפולקלור היהודי לנצחון, כלומר להעלותו למדרגת מדע"'. הגושפנקה לעבודתו נותרה מבחינתו זו שקיבל ממדענים גרמנים (ולא בריטיים). אולם בשנת 1946 המונח 'מומחים מברלין' קיבל משמעות חדשה, שלא ניתן לראות בה ניצחון. למרות זאת, חוסר האונים שבמצבו מיתרגם ליציאה נגד נמענים ברורים; לרשימה היו נמענים חיים – פעילים בציונות שהתעמתו שנים קודם לכן עם עמדתו ששללה כל המשגה של היהדות במונחי גזע. גרונולד לא היה עסוק בקבורה. הוא לא ניסה לתרום ל'מדינת היהודים' של הרצל, וגם לא לאף אחד מהמחנות הפולקלוריסטים בארץ ישראל ולא לאיחוד העולם הפולקלוריסטי היהודי. ב־1946 הוא רצה לתת פומבי לרגש שבער בו: הוא רצה לתבוע את עלבוננו, ולקבל הכרה על כך שראה את הנולד.

גרונולד ידע שהוא יכול לספר את זיכרונותיו כך או אחרת: 'הייתי יכול לכתוב על ביאליק, שמריהו לוי, שלום עליכם ועוד ועוד [...] אבל אין כאן מקום לזה',

75 במכתביו מתקופה זו הוא מצטייר כנרגן, כגולה במולדת, כהגדרתה של אוולין אדונקה. בהקשר של תפיסת המולדת בעבודתו, מוטב אולי לומר שמולדתו של גרונולד גלתה ממנו, ראו אדונקה, גלות במולדת, עמ' 93–104.

הוא כותב בפסקה האחרונה. אך ביאליק של פירסט הוא משני בסיפורו של גרונולד, שבכתבו ב־1946 לא ראה כל צורך לפלוש לסיפורים שאינם תורמים למוקד הנרטיבי של דבריו. לאור האמור כאן, אני מציע להתחיל את הקריאה בזיכרונותיו של גרונולד דווקא לקראת סופם, בפרשה שמעלה את תחושת העלבון שלו אל פני השטח באופן המובהק ביותר:

זומבארט בספרו על היהודים וחיי הכלכלה, שבו הוא מזכיר אותי, משתמש בביטוי 'תכלית' ועל זה באתי אתו בחילוף מכתבים. בשנת 1912 הוא הרצה בווינה על היהודים ועתידם. שמעתי אותו והרגשתי שהוא היתל בדבריו ביהודים. בהפסקה שלחתי לו פתקה עם הבקשה שיישאר אחרי ההרצאה באולם כדי שיענה לי לפני הקהל על שאלות אחדות. אבל הוא השיב שאין לו פנאי מפני שהוא מוכרח לנסוע מיד לטשנוביץ. ואני דרשתי מוועד הקהילה לערוך למחרתו אסיפה פומבית שרצוני לגלות בה את אפיו האמיתי, ז.א. האנטישמי, של זומבארט, ונעשה כן. זמן רב לפני הרצאתי נתמלא האולם חסידי זומבארט היהודים והם הפסיקו את דברי בשאון וביזו אותי אח"כ בעתוניהם. אחרי כמה שנים כתב זומבארט עצמו כאנטישמי גלוי בשחוק על אסיפתי, 'שבחורים לאומיים הפרו אותה'. אבל בין החסידים הללו שבדרך כלל שנאו אותי מאז שנאת עולם, נמצאו אחדים שהודו לי בינתיים שצדקתי.

פרשת זומברט מאירה את סוג הפוליטיקה שאפיינה את גרונולד ואת הפולקלוריסטיקה שנבעה ממנה. הללו כוונו בראש וראשונה אל זומברט ושכמותו. ורנר זומברט (Sombart, 1863–1941), פרופסור גרמני לכלכלה בעל השפעה עצומה על יהודים ולא יהודים, החל את דרכו כסוציאליסט בטרם הפך לנאצינל-סוציאליסט. הוא תפס את היהדות כאחדות המתאפיינת בהומוגניות היסטורית וגאוגרפית, שאפיינה אצלו במושגי גזע. בספרו 'היהודים וחיי הכלכלה' עשה זומברט שימוש בחומרים שכתבו חוקרים יהודים, כדי לצאת נגד העמדה של מקס ובר שכרכה את הופעת הקפיטליזם עם הרפורמציה, ובמקום זאת קשר את התופעה עם היהודים.⁷⁶ מעבר להעמדת היהודים במונחים של אחדות גזעית, הניתוח שלו הסתמך על הנחה שאחת התכונות החשובות של היהודים הייתה 'גמישותם' לתנאים סביבתיים משתנים. גרונולד לעומת זאת, נלחם בתיאורים של היהדות כגזע מראשית הופעתו של כתב העת המיטטיילונגן. הוא העלה על נס את צורות החיים היהודיות המגוונות, שמהן ניתן ללמוד על רוח העם (הכללית) באופן אינדוקטיבי, וגישה דוקטיבית — שנישאה על מושגים שקריים של גזע — הייתה בעיניו לצנינים. מפעלו הועמד כמענה לשאלת הגזע באמצעות העמדת

היהדות על מושג הפולק (Volkstum).⁷⁷ כנגד הניסיונות לייצוג היהדות כגזע, והפיכת היהודים לחומר גלם לניתוחים סטטיסטיים,⁷⁸ הוא הדגיש את זיקתם של יהודים לטריטוריות קונקרטריות. גישה טריטוריאליזם זו עמדה באופן קוטבי מול התפיסה של היהודי כנווד חסר בית.⁷⁹ עמדתו לא תמיד הובנה כהלכה – רק באחרונה (בספריו מ־2007) בלב טוד פרסנר (Presner) בין עמדתו של גרונולד לבין עמדתם של זומברט והרצל.⁸⁰ ואמנם, אזכורי השמות של גרונולד מקשים על הבנת רשימת זיכרונותיו ללא סרטוט רשתות של דמויות ואירועים אותם חוסך גרונולד מהקוראים ב־1946.

העימות בין גרונולד לזומברט תורם להבנת עמדתו הפולקלוריסטית של גרונולד, המשתקפת למן החוברת הראשונה של המיטטיילונגן שערך. כחלק מגיבושו של חקר הפולקלור היהודי, חיבר גרונולד ביבליוגרפיה ראשונית לתחום, שבה התריע

77 גרונולד, הקדמה, עמ' 3.

78 לדברי ברברה קירשנבלט־גימבלט, Volkskunde כלל באותה תקופה גם התייחסות ל־Volk כחומר גלם לסטטיסטיקה, מגמה שגרונולד ניסה להילחם בה, ראו קירשנבלט־גימבלט, בעיות.

79 מקובי מציין שזומברט ראה ביהודים נוודים מבחינה מהותית, עוד מהנודדים במדבר, ושזו פיגורציה מאוד קיצונית של היהודי הנודד, שנודדיו אינם תוצאה של חטאיו בעת הפסיון של ישו אלא חלק מעצם 'טבעו'. מקובי מציין שנדידת יהודים באירופה הייתה תוצר של כורח ולא של בחירה, ושיהודים הרגישו לאורך ההיסטוריה נוסטלגיה למקומות שמהם הם הוגלו במסגרת הגלות הגדולה. היהודי הנודד של זומברט אומץ אם כן גם ביצירתם של יהודים, ראו מקובי, היהודי הנודד, עמ' 252–253; חזן־רוקם, היהודי הנודד.

80 קישור זה בין גרונולד לזומברט (וגם הרצל) נובע מהקריאה של פרסנר את מאמרו של גרונולד על היהודים כיורדי ים (יצא גם כספרון ונזכר בפרק הקודם). פרסנר מניח שגרונולד היה 'ציוני' – מושג שבמפנה המאה היה מורכב מדי מכדי להשאירו לא מפורק – ושבמאמרו ניסה גרונולד להפגין את השותפות של היהודים בהיסטוריה העולמית. אולם פרסנר לא ממקם את חיבורו של גרונולד בהקשר פרשני רלוונטי: זהו דפוס שגוי שחוזר על עצמו בספרו – וכך גם בהתייחסו לתערוכת ההיגיינה בדרזדן. פרסנר לא מבחין בין העמדה של גרונולד ובין ציונים מדיניים, שאליהם גרונולד מעולם לא השתייך. למעשה, פרסנר מחמיץ את העובדה שגרונולד היה פולקלוריסט! במאמרו של גרונולד על הימאות לא הייתה כוונה להראות שהיהודים יכולים לגור בכל מקום (טענה מהסוג של זומברט); טענותיו כווננו אל מול הגישה של הרדה, ששללה את הקשר של העברים לים (בהתייחסותו של הרדה לעברים בספרו על הפילוסופיה של ההיסטוריה), ומטרנן הייתה להדגים את השותפות האזרחית של יהודים בארצות המוצא שלהם. דבריו נכתבו בהקשר של התקופה הקולוניאלית הקצרה של גרמניה, ולא כדי להשתתף בהיסטוריה האוניברסלית. מאמרו של גרונולד רדיקלי משום שהוא מצביע על כך שהשותפות של יהודים במדינת המוצא שלהם חלה לא רק על חיי היבשה אלא גם על הים, וגם על המשמיות הקולוניאליסטיות של מולדתם. כך, בעוד זומברט והציונים שניכסו את תורתו ניסו להדגים את 'העוצמה היהודית' במושגים של פרסנר, גרונולד כיוון את חיבורו לגרמניה, ובמיוחד להמבורג, עיר הנמל שבה חי באותה עת, ראו גרונולד, יורדי ים; פרסנר, יהדות השרירים, עמ' 167 ואילך; פרסנר, מודרניות, עמ' 149 ואילך.

מפני שימוש 'לא זהיר' בספרו של הגאוגרף והאתנולוג הגרמני (הלא יהודי) ריכרד אנדרה (*Zur Volkskunde der Juden*, (Andree), 1881). בספר זה תיאר אנדרה את היהודים כגזע שלא השתנה במשך אלפי שנים, תוך שהוא מבטל את ההבחנות בין יהודים ממקומות שונים בעולם.⁸¹ בנסחו את הפרוגרמה הפולקלוריסטית שלו, יצא גרונולד נגד גישה זו ונגד גישות שרווחו כלפי היהודים במחקר הגרמני בסוף המאה התשע עשרה. משום כך התווה גרונולד את גבולות הדיון הפולקלוריסטי באמצעות התייחסות למקרי 'קצה' לכאורה – הקראים, 'הפלאשה' (יהודי אתיופיה), יהודי קוצ'ין וכולי. עמדתו תקשרה באופן ברור עם אנדרה, שבספרו אפיין את ה'גזע' היהודי תוך הוצאת 'הפלאשה' מסקירתו הדמוגרפית, המסכמת את מספר היהודים העולמי בשנת 1880 (קצת יותר משישה מיליון לפי ספירתו).⁸² במקום להתייחס ל'גזע יהודי', כונן גרונולד 'פולק יהודי' שהתבסס על מכנה משותף 'רך' ליהודים באשר הם – הכמיהה לציון, האמונה הדתית והפרקטיקות הבסיסיות הנובעות ממנה, כמו שמירת השבת.

המקרה של זומברט היה קיצוני משל אנדרה, שכן נוסף לאפיון היהודים כ'גזע', גישתו המחקרית הייתה דוקטיבית, והוא הכפיף את כתביהם של אנשי 'חכמת ישראל' לתזה המרכזית שלו.⁸³ קל להבין את החרדה של גרונולד מתופעת זומברט. בזיכרונותיו הוא מציין כי זומברט 'מזכיר אותי'. אולם אף שאפשר להבין את העוצמה הרגשית שבערה בו בעימות עם זומברט ב-1912, אפשר לשאול מדוע מצא לנכון להזכיר זאת שלוש שנה אחר כך. דומה כי העלבון שחוה נבע מיהודים תומכי זומברט יותר מאשר מהאיש עצמו; כמה מאנשי 'פועלי ציון' אכן היו בין תומכיו. על העימות דיווח דב בר בורוכוב (1881–1917), שמבחינה אידאולוגית עמד לצד זומברט וביטא עמדה ארסית כלפי גרונולד, הרב הליברל, ואפשר שלכך התכוון גרונולד בציינו כי 'ביזו אותי בעיתונים'.⁸⁴ התרגום העברי של ספרו של זומברט, 'הסוציאליזם והתנועה החברתית במאה התשע עשרה' (1896), נערך על-ידי דויד בן-גוריון (אז גרין) ויצא לאור ב-1911.⁸⁵ בשובו לעימות הנשכח ב-1946 מראה גרונולד למתנגדיו, כי ידע מראש

81 הארט, להציג יהודים, עמ' 162–163; הנ"ל, מדע גזע.

82 מעניין להשוות את ההגדרות הנוקשות של אנדרה, כאירופי שעומד מבחוץ, למחקרה של הגרסלמן הבוחנת את הגבולות המשתנים של חברי קהילת ביתא ישראל ביחס לסביבה הנוצרית שבה התגוררו, ובהמשך עם הגיעם לישראל. ראו סלמון, יהודי אתיופיה.

83 אולי הדבר נובע מכך, שבראשית דרכו כפרופסור בברסלאו, נחשף זומברט לספרות המחקרית של אנשי 'חכמת ישראל' בבית המדרש לרבנים בברסלאו.

84 בורוכוב, כתבים, עמ' 303–306.

85 היה זה פרסומו הראשון של בן-גוריון, ראו טבת, קנאת דוד, עמ' 167.

שזומברט הסוציאליסט עוד יהפוך לנאצי־נל־סוציאליסט, וכבר אז עמד על 'אופיו האמתי'.⁸⁶

העיונות עם זומברט נגע בלב פעילותו של גרונולד: מושג ה'פולק' היהודי עוצב על ידו כחלק מפוליטיקה אנטי־גזעית, והיה שלוב במושגים שהתפתחו על ידי פולקלוריסטים גרמניים. מושג ה'פולק' הגרמני הלך והתבסס על 'דם' ו'אדמה'; גרונולד יצא נגד המושג הראשון (דם) ואימץ בכל לב את המושג השני (אדמה). הכפילות של גרונולד התממשה בצורה מובהקת ביותר במאמר פרוגרמטי שפרסם בתחילת שנות העשרים: 'גזע, עם, לאום',⁸⁷ שבו אפיין את היהדות כעם (Volk) המתבסס על דת וכמיהה משותפת. רעיון הלאום היהודי (Nation) לא נתפס אצלו כעובדה הכרחית, קל וחומר רעיון המדינה שנתפס כמימוש פוליטי של הלאום.⁸⁸ לצד העיונות של גרונולד לאפיון היהדות כגזע (ולמעשה לאפיון 'גזעי' בכלל), הוא ראה בהיווצרותן של קבוצות תוצר של שותפות טריטוריאלית. היהודים, לדברי גרונולד, היו שותפים למולדת (Heimat) ממנה יצאו, שותפות הנובעת מהקשר האינטימי שלהם לרגבי האדמה של מכורתם.⁸⁹ הוא לא ראה בפולק היהודי נטע זר לטריטוריה. הפולק היהודי היה עבורו תוצר של פרקטיקה דתית ושל שותפות בטריטוריות; והפוליטיקה שנבעה מכך הקדישה את עיקר מרצה לאמנציפציה תוך שותפות בחיים האזרחיים במקומות שונים, ולציונות של 'עבודת ההווה'.

גישה זו של גרונולד לא הייתה זרה לגמרי ליהדות גרמניה, ובמיוחד לא הייתה חדשה בתולדות האתנוגרפיה היהודית־הגרמנית שנוצרה במאה התשע עשרה. ברשימת זיכרונותיו מזכיר גרונולד בחטף את ברכת הדרך שקיבל עם הקמת החברה לחקר הפולקלור ממוריץ לצרוס (Lazarus, 1824–1903), שהתגורר באותה עת במראן (מראנו) שבדרום טירול, או באימפריה ההבסבורגית, מי שקודם לכן ייסד עם גיסו חיים שטיינטאל (Steinthal, 1823–1899) את 'הפסיכולוגיה של העמים', פרויקט מדעי שעמד מלכתחילה בניגוד לכיוונים הביולוגיים של האתנולוגיה והאנתרופולוגיה הגרמנית באותה עת.⁹⁰ עמדתו הטריטוריאלית האנטי־גזעית של גרונולד המשיכה

86 ראו גם את הביקורת הארסית על הספר, כפי שפורסמה בכתב העת שערך גרונולד על ידי כתב אנונימי: X, זומברט.

87 המאמר יצא בתחילה בהמשכים בעיתון האוסטרי *Die Wahrheit* בשנת 1922. שנתיים אחר כך הוא הופיע בשלמותו בשנתון (יארבוך) שבעריכת גרונולד, ראו גרונולד, גזע.

88 'אין עובדות אנתרופולוגיות שעומדות ביסוד המושג של לאומיות יהודית. כאשר זו מוכרזת היא מהווה שאיפה פוליטית — לא עובדה, אלא הנחה אכסיומטית', גרונולד, גזע, עמ' 327 (תרגום שלי).

89 גרונולד, גזע, עמ' 342.

90 לצרוס תרם הערה קטנה, שהתפרסמה במיטטיילונגן בשנת 1900. לצרוס ושותפו

במידת מה את עמדתו של לצרוס.⁹¹ גרונוולד פסע על הגבול הדק שבין השתייכות לשיח האתנולוגי הגרמני ובין יצירה של שיח פולקלוריסטי פנים-יהודי נפרד. רשימתו בגיליון היובל נפתחת בהקשר היהודי-הגרמני, אך היא מעוגנת בדמויות מפתיעות:

הפולקלור ראשיתו היא סבתא. מפיה שומעים הילדים אגדות ומסורות, מעשיות ופתגמים. ממנה הם לומדים אמונה ומוסר, נימוס ומנהג. כך התחילו האחים גרים לאסוף את ספוריהם המפורסמים מפי זקנה אחת, וככה היה מוצאה של החקירה בפולקלור היהודי. ומעשה שהיה כך היה. כשבאתי להמבורג, זה לפני אחת וחמישים שנה, היו בתחילה שכנותי שתי נשים זקנות: האחת גב' ברנאיס, כלתו של ה"חכם" הידוע וחותנתו של זיגמונד פרויד, והשנייה הייתה קלרכן הירש, טיפוס המבורגי של אשת חיל, שהשמיעה פתגמים עממיים וביטויים זרים וכדומה. הן עוררו בלבי את ההחלטה לאסוף חומר פולקלורי יהודי.

מעניין שבעוד פירסט ופטאי נתלו באילנות גבוהים לכאורה, גרונוולד מדגיש את האופי המקומי של מפגשו עם הפולקלור של יהודי המבורג – באמצעות שתי נשים: האחת באה ממשפחה ידועה אך אינה נזכרת בשמה המלא, והשנייה מאופיינת כמי שהשמיעה ביטויים עממיים (יהודיים? בידיש?) וזרים. גרונוולד מציין כי 'המדע בכלל הוא אריסטוקראטי, כולו עסק של מעטים, אבל הפולקלור הוא דימוקראטי, מדע על העם, בשביל העם, וע"י העם, כלומר כל אחד ואחד מבני העם יכול להשתתף בעבודתו'. בניגוד לפרדיגמה הרואה בפולקלור היהודי תוצר של מפגש עם 'המזרח' (יהודי מזרח אירופה, ובהמשך יהודי ארצות האסלאם), גרונוולד בחר להציג את עיסוקו בפולקלור כנובע מתנועתו מערבה (משלזיה להמבורג) ומהמפגש שלו עם נשים זקנות בהמבורג.

שייכותו של גרונוולד לגרמניה מעוגנת לא רק 'מלמטה', שכן ברשימתו הוא מציין

האינטלקטואלי חיים (הרמן) שטיינטאל מוכרים במדעי היהדות כמייסדיו של בית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין. אולם בתולדות האתנולוגיה באירופה הם מוכרים כמייסדי הענף שנקרא אז 'הפסיכולוגיה של העמים', וכעורכי כתב העת של התחום. כתב העת שינה את שמו ואת תכניו, והפך לחשוב ביותר בחקר הפולקלור בשפה הגרמנית: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. שטיינטאל התכבד לחבר לגיליונו הראשון הקדמה, בתור העורך היוצא (כאשר הקים את החברה לחקר הפולקלור היהודי, פנה גרונוולד גם לקוראי כתב עת זה בבקשה לחומרים, ראו גרונוולד, פולקלור יהודי). ראו בונול, פסיכולוגיית העמים; קלמה, פסיכולוגיית העמים; קלאוטקה, פסיכולוגיית העמים. כפי שמציין ברנד יורגן ורנקן, לצרוס ושטיינטאל היוו חלק מהכוחות המשמעותיים בגישות הלא-פולקליסטיות בפולקלוריסטיקה הגרמנית לפני מלחמת העולם הראשונה, ראו ורנקן, פולקלור.

91 אף שמפעלו המחקרי של לצרוס לא יחד לאתנוגרפיה של יהודים דווקא, הוא ראה ביהודים הגרמניים חלק מהלאומיות הגרמנית, ראו לצרוס, לאומיות.

בגאווה את הריאיון שערך עם אוטו פון ביסמארק (1815–1898) כשליח של עיתון ('הוא היה האיש היותר מפורסם שהכרתי בחיי', כתב גרונולד). נאמנותו למנהיג הפרוסי נובעת מכך שגרונולד, יליד שלזיה (חלק מפרוסיה), לא ראה סתירה בין הקשר של יהודי לעמו (לפולק היהודי) ובין הקשר שלו למולדתו הלאומית – הטריטוריה שבה גדל, שבה הוא יכול לקחת חלק בפעילות הלאומית והמדינית.

תפיסה כפולה זו של זהות לא התייחדה אצל גרונולד לגרמניה בלבד. התמרון של גרונולד בין זהותו היהודית ובין זהותו הלאומית הגרמנית דומה במידת מה לעמדתו של ד"ר יוסף שמואל בלוך (1850–1923) כלפי האימפריה האוסטרו־הונגרית. גרונולד מזכיר את מפגשו הראשון עם בלוך, ואת הקשר המשפחתי שלהם – גרונולד היה נשוי לבתו של בלוך, מרים, 'שהייתה כל ימיה כל אושרי ונפש חיי', כתב. השותפות בין בלוך לגרונולד הייתה גם שותפות דרך פוליטית, אף שהאחד החל את דרכו בגרמניה והשני נודע באימפריה האוסטרו־הונגרית כמי ששלל את הציונות המדינית, ודמיון לאומיות אוסטריית המבוססת על אזרחות ועל זהויות רבת־תרבותיות אתניות.⁹² למעשה, בהתעמתו עם זומברט חיקה גרונולד את סוג הפעולה של בלוך: גיוס מדעי היהדות על מנת להזים עלילות אנטישמיות. כך עשה בלוך מול עלילותיו של התאולוג הקתולי אוגוסט רוהלינג (Rohling).⁹³ לא לחינם ראה גרונולד בבלוך (בלוך ולא הרצל) את 'הציוני הראשון של וינה'.⁹⁴ הקישור שערך פטאי בין גרונולד להרצל נבע בעיקר מכך שפטאי היה בנו של יוסף פטאי, שחיבר ביוגרפיה של הרצל.⁹⁵ גרונולד לעומת זאת היה ציוני 'בלוכיסט', וכמו בלוך וכמו רב וינאי אחר, מוריץ גידמן (Güdemann), שנודע כחוקר פולקלור בזכות עצמו,⁹⁶ ראה את היהדות ואת האימפריה

92 על תפיסתו הלאומית (האוסטרית) של בלוך ויחסה לזהותו היהודית, ועל התנגדותו לציונות המדינית, ראו רייפוביץ', בלוך.

93 על גיוס מדעי היהדות בכלל ועל פרשת רוהלינג בהקשר זה, ראו רומה, למדנות.

94 בספרו על תולדות יהדות וינה, פותח גרונולד את הפרק על הציונות באמירה זו, לאחר שהקדיש פרק שלם רק לבלוך. ראו גרונולד, וינה. ההערצה של גרונולד לבלוך לא הייתה חריגה: בלוך היה לגיבור כמעט אגדי של יהודים רבים בגליציה, כפי שעולה למשל בדברים שדב שטוק (סדן), יליד ברודי כתב: '...וכך היה אבי זקני חורז מעשה למעשה ומסיים בגדולתו של הרב ד"ר יוסף שמואל בלוך, בן נחתום עני מדוקלה, שעלה לגדולה בתורה ובחכמה וישב בפרלמנט בווינא ונלחם בגבורה בשונאי ישראל, הראה באותות ובמופתים טמטומם ושטותם ואף עשה גדולות להציל ילדי ישראל, שניצודו בפיתויים, בערמה ובאונס ברשתות השמד', שטוק, ממחוז הילדות, עמ' 71.

95 פטאי, הרצל.

96 על מוריץ גידמן ראו יסיף, מחקר חלק א. גרונולד כיהן כרב בית הכנסת בליאופולדשטדט במשך כעשרים שנה. הרבנים שקדמו לו בכך היו גידמן ואהרן (אדולף) ילינק (Jellinek), שנודע כחוקר קבלה, ראו אידל, ילינק והקבלה.

האוסטרו-הונגרית באור אחר מזה של הרצל, כפי שמראה עמיחי כ"ץ.⁹⁷ מכיוון שכך, 'מדינת היהודים' לא היוותה עבור גרונולד את האסמכתה לציונות.

אולם גם אם גרונולד הונע מאתגרים שנבעו מהשתייכות לגרמניה ואוסטריה, פעולתו לא יחדה ליהודי גרמניה, כפי שעולה מההדים שזכה להם לאחר שפרסם בסוף 1896 את הקול קורא שלו: 'הוא מצא הד אף מחוץ לגרמניה. סוקולוב הדפיסו ב"הצפירה" (וכך גם אחרים ממאמרי), מונזה, הפולקלוריסט הבלגי הסכים לו, ידידי דוד קאופמן מבודפשט עודד אותי ועוד ועוד'.

ניתן לעמוד בקלות יחסית על המשותף בין גרונולד לנחום סוקולוב (1859–1936), בפרט טרם התגייס סוקולוב לציונות ההרצליאנית,⁹⁸ וכן על הקשר שלו עם דויד קאופמן (1852–1899) ועם חוקרים אחרים ממדעי היהדות בגרמניה – מוריץ שטיינשניידר (1816–1907) ומרכוס בראן (1849–1920) שזכרו בפרק הראשון. אולם מפתיע שגרונולד מזכיר את אז'ן מונזר (Monseur, 1860–1912), שכן בניגוד לדמויות האחרות, מונזר לא היה איש מדעי היהדות. הוא נולד בליאז', וכיהן כפרופסור באוניברסיטה החופשית של בריסל, שם עסק בפולקלור, פילולוגיה ומדע הדתות.⁹⁹ למעשה, אזכור שמו ברשימת היובל של גרונולד מאפשר לנו להבין גם את הקונסטרוקציה של גרונולד וגם את הקונסטרוקציה שלי, שכן דמותו של מונזר הפיחה בי תקווה לאיחוד השורות בפולקלוריסטיקה היהודית; חשבתי שאוכל להאיר באופן קונקרטי את הכוחות הסמויים שעליהם הצביע פירסט: קיוויתי לגלות שיום-טוב לוינסקי (שכאמור פעל בבלגיה) נחשף למונזר, ואולי דרכו לפעילות של גרונולד. אולם תקווה זו התבדתה, שכן לוינסקי הגיע לליאז' הרבה אחרי שמונזר הלך לעולמו. המקרה של מונזר מלמד שחברה לפולקלור יהודי שותפה לא רק לדמיון מגוון של הלאומיות היהודית, אלא גם לעיצוב האתנוגרפיה בהקשרים על-לאומיים ותת-לאומיים בו-זמנית. העובדה ששמו של מונזר מוזכר גם בחוברת הראשונה של המיטיטיילונגן וגם יובל שנים אחר כך, מלמדת על חשיבותו בעיניו של גרונולד, ויצוין ששמו נזכר ברשימת החברים של החברה לפולקלור יהודי בחוברת השלישית של כתב העת. אולם למרות זאת, למעט גלויה קטנה ששלח לגרונולד, לא הצלחתי לעמוד על פעילותו במסגרת החברה לפולקלור יהודי.¹⁰⁰

סקירה של המיטיטיילונגן שהופיעה בכתב העת שערך מונזר, *Bulletin de*

97 עמיחי כ"ץ מראה שהפערים בין גידמן לבין הרצל, כמו גם בין בלוך לבין הרצל נבעו מאידאולוגיות נבדלות באשר לאימפריה ההבסבורגית, ראו כ"ץ, ויכוח.

98 באואר, סוקולוב, עמ' 132–137.

99 האקדמיה המלכותית הבלגית למדעים; דנואל, מילון.

100 מונזר לגרונולד, 30 בדצמבר 1898, ארכיון גרונולד, תיק M4.

Folklore,¹⁰¹ מלמדת על הקשר בין השניים. עולה ממנה שגרונולד ומונזר הניחו שקיימים הבדלים ברורים בין פולקלור יהודי-גרמני לפולקלור יהודי-סלבי למשל, וראו זאת כמובן מאליהו שהפולקלור (היהודי) משתנה מאזור לאזור. מונזר היה שותף להבחנה של גרונולד בין 'פולק' ללאום, שעמדה ביסוד תפיסתו של גרונולד ושזיהתה את היהודים כ'פולק', תוך הצבעה על זיקתם הרגיונלית ללאומים שונים. עמדתו הרגיונליסטית של מונזר ביחס ליהודים עלתה בקנה אחד עם היותו ממקימי האגודה לחקר הפולקלור הוואלוני, ועם התנגדותו לרעיון הפולקלור הלאומי (בלגי או צרפתי).¹⁰² בביקורתו על המיטטיילונגן הדגיש מונזר את הדמיון בין המקרה היהודי והמקרה הצרפתי, וטען שהמושג 'פולקלור צרפתי' אינו מאפשר לעמוד על הדינמיקות הטריטוריאליות והלשוניות בימי הביניים.¹⁰³

עמדתו הרגיונליסטית של גרונולד לא נוסחה באופן מובהק כפי שנוסחה על ידי מונזר, אולם אפשר לעמוד עליה מרשימת האישים המצוינים ברשימתו. גרונולד מזכיר מומחים ללשונות שונות, ובכללם מומחים לידיש (שהיו מבחינתו מומחים לשפה של יהודים באזורים מסוימים) כמו לאו וינר (1862–1939, Wiener), 'המומחה [...] שסיפק לי מאמרים חשובים',¹⁰⁴ ואלפרד לנדאו (1850–1935, Landau), 'הבלשן המצויין [...] איש ענו מאוד, נהיה לאחד ממשתתפי החרוצים ביותר. הוא חיבר בשבילנו מאמרים על גליקל אשת האמלן וזכרונותיה, על משחקי פורים וילדים, על פתגמי עם, שירים ומנהגים וביבליוגרפיות'.¹⁰⁵ בהמשך מציין גרונולד חוקרים רבים שתרמו

101 מונזר, ביקורת ספרים.

102 גודפרואה, הקונגרס, עמ' 227.

103 יצוין שכיום פולקלור לא נלמד באוניברסיטאות בלגיות – לא מן הנמנע שבשל זיהויו הרגיונליסטי. המאבק בין פולקלור רגיונליסטי ללאומי זכה להתייחסות בהקשר הצרפתי בספרו של לבוביץ. אפשר שדחיקת רגליו של ואן גנפ על ידי הסוציולוגים מבית מדרשו של אמיל דורקהיים מקבילה לחסימה של מחקר אתנוגרפי בישראל במחלקות הסוציולוגיות. שני פאר מראה שפולקלור איים למעשה על אחדות הרפובליקה הצרפתית – הפולקלור האזורי אומץ כחלקים שמרכיבים שלם הרמוני, ראו לבוביץ, צרפת האמתית, עמ' 135–161; פאר, היריד העולמי; הנ"ל, צרפת.

104 וינר היה פרופסור באוניברסיטת הרווארד, שבה הצליח להשתלב על אף יהדותו בזכות התערבותו של אחד מאבות הפולקלוריסטיקה האמריקנית ובכלל – חוקר הבלדות פרנסיס ג'יימס צ'יילד (Child). מרי אלן בראון, שעמדה על 'הכוחות המסייעים' שעמדו מאחורי פרויקט הבלדות האנגליות והסקוטיות של צ'יילד, אינה מזכירה את וינר, ראו בראון, צ'יילד. בזכות כישורו הפילולוגי המזהיר של וינר הוא התמנה לפרופסור לספרות סלאבית בהרווארד. לטענת סוזאן קלינגשטיין, וינר התנגד לציונות ואף ללאומיות היהודית באירופה, ודגל באמנציפציה, שאותה הצליח לממש בארצות הברית, ראו קלינגשטיין, עשייה תרבותית, עמ' 8–17.

105 לנדאו היה מהבלשנים החשובים של היידיש. הוא נודע בזכות זיהויו מקור היידיש בדיאלקטים

מחקרים, שהוקדשו ליהודים מאזורים ספציפיים: סמואל וייסנברג (Weissenberg, 1867–1928) מאליזבטגרד סיפק לגרונולד מחקרים אתנוגרפיים על היהודים בקווקז ובפרס,¹⁰⁶ המוזיקולוג אברהם צבי אידלסון (1882–1938) פרסם אצל גרונולד מאמרים על יהודי 'המזרח',¹⁰⁷ ססיל רות וארמנד לינל (Lunel, 1892–1977) תרמו מאמרים על יהודי פרובאנס,¹⁰⁸ יהושע פולנר (Pul'ner, 1900–1942) כתב על יהודי גאורגיה,¹⁰⁹ ושלוס-זיסל ביילין (Beilin, 1857–1928) פרסם חומרים מאירקוטצק שבסיביה, שבה כיהן כרב.¹¹⁰ גלריית החוקרים הזו ממחישה עד כמה רחב היקף היה עולם הפולקלור היהודי שגרונולד סרטט, ועד כמה נדרשה המומחיות בתרבותם של יהודים באזורים שונים.

לצד שמות חוקרים אלו מזכיר גרונולד מזרחנים רבים. מזרחנות במהותה מסמנת מרחב, ומבחינתו של גרונולד מדובר במומחיות אזורית ולשונית. המזרחנים שהוא

של גרמנית תיכונה. הוא הוערץ על ידי חוקרי יידיש בייו"א, שאף הוציאו לכבודו ספר יובל כחלק מסדרת הספרים של ה'פילולוגישע שריפטען'. חגיגת היובל של לנדאו אפשרה ליי"א לרתום את פעילותו המוקדמת של גרונולד לטובת פרויקט אחר. על ספר היובל ללנדאו ראו גוטסמן, האומה היידית, עמ' 129 ואילך.

106 וייסנברג, רופא מאליזבטגרד, פרסם מספר ספרים בגרמנית, חלקם מוקדשים למחקרי האנתרופומטריים. עיסוקיו היו קרובים בהרבה להגדרה של אנתרופולוגיה בעולם הגרמני דאז, קרי מחקר אנתרופולוגי פיזי. על וייסנברג ראו אפרון, גזע. מחקרי שהתפרסמו במיטטיילונגן התמקדו בהיבטים תרבותיים, והיו רחוקים מעיסוקו בסוגיות של גזע ובהיבטים פיזיולוגיים של היהודים, בתקופה שבה כבר הפך ליהודי מאמין. הסקירה של וייסנברג על מוזיאונים יהודים ויודאיקה במוזיאונים, שפורסמה במיטטיילונגן בשנת 1907, היא הקריאה הראשונה של יהודי, בהקשר רוסי, להקמת מוזיאונים יהודים. בנימין לוקין טוען שמאמרו זה של וייסנברג נשלח לאנ-סקי, והיווה את אחד ממקורות ההשראה להקמת מוזיאון יהודי, ראו לוקין, אקדמיה, עמ' 292–293.

107 אידלסון פרסם במיטטיילונגן מאמר על 'חיי הרוח של היהודים האוריינטליים האמיתיים במזרח הקרוב' (1914), בשני חלקים: האחד מוקדש ליהודי תימן והשני ליהודי פרס. כפי שסרוסי מראה, הקרקע שיחקה אצל אידלסון תפקיד מכריע בעיצוב הפולק, ראו סרוסי, יסוד אחד להן. התמורות שחלו בעמדותיו של אידלסון מוארות במאמריהם של לפלר וכהן, ראו לפלר, אידלסון; כהן, אידלסון.

108 מאמר של ססיל רות פורסם במיטטיילונגן בשנת 1927. לינל פרסם מאמר אחד במיטטיילונגן (גליון אחרון, 1929) שיוחד לחג הפורים בקרב יהודי פרובאנס.

109 מאמר של פולנר על יהודי גאורגיה פורסם בגליון האחרון של המיטטיילונגן (1929). פולנר היה חבר באוניברסיטת לנינגרד וניהל את הסקציה היהודית במוזיאון האתנוגרפי של ברית המועצות, שהתבססה על אוספים מהמוזיאון שאנ-סקי הקים בפטרורגד ומהמוזיאון היהודי באודסה. ראו ילן, אחרי אנ-סקי; לוקין, אנ-סקי.

110 ביילין פרסם במיטטיילונגן פתגמים ושירי עם שאסף ברוסיה (קובץ הפתגמים הראשון שפרסם במיטטיילונגן הופיע ב-1906, והאחרון – שירי עם – פורסם ב-1913). בהמשך הופיעו ליקוטים שלו במאסף 'רשומות', כרך ראשון.

מציין מהווים המשך למגמת אזכור החוקרים שהתמחו בתרבות היהודית באזורים שונים. זאת ועוד, המחקר המזרחני בגרמניה היה לעתים קרובות משולב בלימודי יהדות (כפי שראינו בפרק הקודם). בספרה על האוריינטליזם הגרמני גרסה סוזאן מרשאנד (Marchand), שזרמים שונים במחקר זה חיזקו עמדות אנטי־אירופוצנטריות,¹¹¹ ולא נבעו מההנחות העומדות ביסוד המחקר המזרחני שזכה לביקורת בספרו של אדוארד סעיד 'אוריינטליזם'.¹¹²

בין המזרחנים שמזכיר גרונוֹלד הוא מציין את מואיז שוואב (Schwab, 1839–1918), את אמיל פרידריך קאוטש (Kautsch, 1841–1910), את תאודור נלדקה (Nöldeke, 1836–1930),¹¹³ וכן את מורו מברסלאו פרנץ פרטוריוס (Praetorius, 1847–1927), שתיווך בין החברה לפולקלור והחברה הגרמנית לחקר המזרח (Deutsche Morgenländische Gesellschaft).¹¹⁴ המזרחנים שציין גרונוֹלד בדבריו בכתב העת 'עדות' היו משמעותיים עבור שני עורכי כתב העת: יוסף יואל ריבלין שהיה מזרחן, ופטאי שהתגאה בכך שלמד בברסלאו אצל קרל ברוקלמן, גדול המזרחנים בדורו ובעצמו תלמידם של נלדקה ופרטוריוס. בין גרונוֹלד לפטאי אנו נתקלים אפוא גם במעבר בין דורות של מזרחנים.

המעבר הבינ־דורי בתחום המזרחנות בא לידי ביטוי גם בשמות חוקרי היהדות שגרונוֹלד מציין, לעומת אלו שפטאי נחשף אליהם. ברשימתו מתרפק גרונוֹלד על כמה מבכירי חכמת ישראל שהכיר ופעל לצדם, כשהוא מדגיש את ההקשר הגרמני של פעילותם ואת היכרותו אתם בברסלאו, בטרם עברו למרחבים אחרים: מוזס גסט, יליד רומניה שפעל כאמור באנגליה, שניאור זלמן שכטר (1847–1915), שנודע בעיקר כחלוץ חקר הגניזה הקהירית בקיימברידג' וכמי שהקים את הזרם המסורתי ביהדות האמריקנית, וקאופמן קוהלר (Kohler, 1843–1926), איש הרפורמה שאת עיקר הקריירה שלו עשה בארצות הברית. נוסף על חוקרים אלו, גרונוֹלד מזכיר חוקרים אחרים שהקשר פעילותם היה אירופי בלי ספק: אדולף לווינגר (Löwinger, 1864–1926) שפעל בעיר סְגָד,¹¹⁵ שמואל קרויס (Krauss, 1866–1948) שלמד בבודפשט

111 מרשנד, אוריינטליזם גרמני.

112 סעיד, אוריינטליזם.

113 נלדקה נולד בהמבורג ובשנת 1872 התמנה לפרופסור בשטרסבורג, שם חקר פילולוגיה שמית ואת הקוראן. במחקריו המקראיים הוא נחשב לשמרן ביחס לוולהאוזן. ראו פרנשקובסקי, נלדקה.

114 פרטוריוס, מזרחן ופילולוג שמי שהתמחה בשפות אתיופיה, כיהן כפרופסור בברסלאו, ראו קנאוף, פרטוריוס.

115 אדולף לווינגר פרסם מספר מאמרים נושאים במיטטיילונגן, שהתבססו על עיון במקרא ובספרות תלמודית, ראו שייבר, לווינגר.

ולימד בווינה,¹¹⁶ שלמה גולדשמידט (1871–1950) שתרגמו לגרמנית של 'צאינה וראינה' נדפס בגיליונות המיטטיילונגן לצד הערותיו של ארתור מרמורשטיין. גישתו של גרונולד משתקפת גם בפעילותו המוזאלית, שיותר משגילמה ערכים יהודים-לאומיים (כגישתו של מרדכי נרקיס), הייתה רגיונלית באופייה. בין הדמויות שהוא מזכיר ברשימתו יש חוקרי אמנות ואספנים בעלי אוריינטציה מקומית כמו יוסטוס ברינקמן (Brinckmann, 1843–1915), מנהל בית הנכות לאומנות המלאכה בהמבורג,¹¹⁷ ואלברט וולף (1841–1907), אספן אמנות מדרזדן.¹¹⁸

מבין השמות הנזכרים ברשימת זיכרונותיו של גרונולד, ניכר שהוא עמד בקשר עם חוקרים מומחים לתרבויות יהודיות 'חיות' על לשונותיהן (בעיקר יידיש ולאדינו), עם מיטב המזרחנים וחוקרי טקסטים מומחים לשפות שמיות, וכן עם חוקרים של תרבות חומרית. כל אלו יחד מלמדים על תפיסתו הרחבה והמכילה של גרונולד, שהאמין שחקר הפולקלור מצריך היכרות מעמיקה עם השפות ועם התרבות החומרית של יהודים בכל אזור ואזור, כחלק מהדגשת שייכותם של היהודים לטריטוריה שסביבם. קל לראות את הדמיון בין רשימת השמות שגרונולד מציין ברשימת זיכרונותיו ובין השמות שנזכרו עם פעילות המכון של פטאי. אולם בניגוד לפטאי, יחסו של גרונולד לארץ ישראל היה שונה. בזיכרונותיו מזכיר גרונולד את פגישתו עם ג'מאל פחה (פאשה) (1872–1922). השניים נועדו בווינה, וגרונולד מספר איך שכנע אותו להעביר צרכי מחיה לא"י דרך תורכיה: 'תוך השיחה הזכרתי את הידיעות שבעיתונים האומרות שהוא התנהג ביהודי א"י באכזריות מיוחדת'. גרונולד מביא את דברי התגובה של ג'מאל פאשה ללא כל ביקורת מצדו: 'אילו היית אתה שם במקומי, מובטחני שהיית פוקד לתלות את כולם כמרגלים'. העובדה שגרונולד נועד עם פאשה, שבאותו זמן גירש את מנהיגי הציונות אל מחוץ לארץ ישראל, מלמדת על כך שראה בשייכות למולדת את התנאי הבסיסי לפוליטיקה, והדגיש את נאמנות היהודים כנתיני מדינות הבית שלהם. רעיון זה עמד מול הגישות הציוניות, ששאפו להפוך את ארץ ישראל

116 שמואל קרויס, איש בודפשט ומחשובי המורים בבית המדרש לרבנים בווינה, פרסם במיטטיילונגן כמה מאמרים על נושאים מגוונים, ביניהם מאמרו על שמות מלאכים (1901) ומאמרו על המטבח היהודי (1915).

117 ברינקמן הקים את המוזיאון לאומנות בהמבורג, בהתאמה לרוח תנועת ה-Arts and Crafts. הוא פעל תחת חסות 'החברה הפטריוטית' של המבורג, והושפע מרעיונות ליברלים בדבר חינוך באמצעות אמנות/ אומנות, וחשיפת קהל ציבורי לחפצים: ג'נקינס, מודרניות, עמ' 41–55. העובדה שברינקמן, הלוקל-פטריוטי ומי שעסק בחפצים, שולב בדרכו של גרונולד, מדגימה עד כמה גרונולד ראה באופן חיובי מפעלים ליברלים לא יהודיים לוקל-פטריוטיים.

118 אוסף האמנות של וולף, שהיה תכשיטן במקצועו, היווה את הבסיס למוזיאון לאמנות יהודית בברלין, ראו צבה, חקר האמנות.

למולדת, לרוב מתוך פוליטיקה יהודית בלעדית. מובן שעמדת המוצא של גרונולד, לפיה יש להיאבק למען אמנציפציה יהודית־טריטוריאלית, לא עמדה בקנה אחד עם רעיונות אלו, שנועדו לטשטש את השייכות של יהודים למולדתם באירופה (ומקומות אחרים) גם במחיר התייחסות ליהודים במונחי גזע, כפי שפרשת זומברט העלתה אל פני השטח.

גרונולד לא נדרש, ברשימת היובל שלו, לבעיות השעה של הפולקלוריסטים בארץ. שכן המרחב המצומצם שבו נע עם ייסודו של המיטטיילונגן, לא היה שונה מאוד מהמרחב אתו התמודדו חוקרי פולקלור יהודים בשנות הארבעים בארץ, אולם אבני הבנייה המושגיים היו שונים בתכלית: אף שבשנות הארבעים המתח העיקרי היה בין המאחד (הלאום) והמפריד ('בעיית העדות', כפי שהיא כונתה לפעמים), גרונולד נזהר כמו מאש מביסוס היהדות על גזע, כיסוד המאחד את היהודים באשר הם, והציע את מושג ה'פולק' המושתת על שאיפה ארוכת טווח לציון, אך לא לציון של ההווה, שהייתה לתפיסתו מאוכלסת על ידי ערבים עוינים.¹¹⁹ את עיקר המאמץ כיוון גרונולד לביסוס צורות חיים קולקטיביות במקומות שונים, 'חלקי עמנו' בלשונו. נראה כי הוא לא עדכן את עמדתו ביחס לתורה הציונית של חמיו, יוסף שמואל בלון, לאחר ועידת בילטמור. החיבורים שערכו פירסט ופטאי בינו ובין ביאליק והרצל, שנועדו להתאים אותו לגישתם הציונית, התוו לקריירה של גרונולד כיוון ברור שתאם את רוח הזמן, חסד שאולי אופייני לחגיגות יובל. אולם ב־1946 גרונולד לא היה נכון לוותר בקלות על מפעל חייו ולעשות בו שקר. גם אם נדמה במבט לאחור, שהייתה זו עמדה אידאולוגית אנכרוניסטית מצדו, גרונולד לא התעלם מכעסו ומכאוביו, ולא נתן לרוח החגיגית של היובל לטשטש את רגשותיו.

גרונולד בזמנים של משבר ותמורות

חגיגות יובלו של גרונולד באו לידי ביטוי בשורה ארוכה של תרגומים והעתקות בהתייחס לפרויקט המחקרי שלו. מול הקונסטרוקציות של נרקיס ביובל ה־70, ופירסט ופטאי ביובל ה־75, עומדת הקונסטרוקציה של גרונולד עצמו, שדרכה ביססתי גם את הקונסטרוקציה שלי בניסיון גלוי להחליש את הקונסטרוקציות האחרות שנדונו כאן. בניגוד לעמדה הבינארית של היידן וייט, המנגידה בין ההיסטוריון כ'מגלה' ובין ההיסטוריון כ'ממציא',¹²⁰ העובדה שניתן להצביע על פרקטיקות של ייצור עובדות

119 גרונולד, גזע.

120 וייט, טקסט היסטורי, עמ' 82.

היסטוריות אין פירושה שמדובר בפיקציות.¹²¹ יכולנו לראות שהחיבור שערך פטאי בין 'מדינת היהודים' לבין הרצל עורער מרגע שנוסף השחקן בלוך, והחיבור בין גרונולד לביאליק, שנראה יסודי בחיבורו של פירסט, עורער מרגע שגרונולד בחר להתעלם מביאליק ומרגע שהתייחסתי לארכיונו. אפשר להניח שהוספת שחקנים נוספים עשויה לערער את הקונסטרוקציה שעמלתי עליה בעצמי, ואוכל רק לקוות שהיא חזקה דיה. אולם זו לא הייתה המטרה העיקרית שלשמה נכתב פרק זה. כאמור, רציתי לבחון את חגיגות היובל כדי לעמוד טוב יותר על הפולקלוריסטיקה היהודית המפוצלת של 1946 ועל זיקותיה המגוונות לעבר.

ראינו כאן ניסיונות שונים ליישב את המתח בפולקלוריסטיקה היהודית בין האחדות והריבוי, מתח שהתקיים עוד בראשית חקר הפולקלור היהודי באירופה, כחלק מתפיסות מתחרות שנכרכו עם המודרנה היהודית. עבור הפולקלוריסטים שפעלו בארץ בשנות הארבעים, מתח זה נבע מההתכנסות בטריטוריה מוגדרת. משנתממשה הכמיהה לציון במסגרת לאומית, היא הפכה לאתגר של הפולקלור היהודי, בדומה לבעיה שאימה על מונזר והפולקלור הוואלוני בהקשר הלאומי הבלגי-צרפתי חמישים שנים קודם לכן, כלומר דריסתן של זהויות תת-לאומיות באזורים שונים על ידי התרבות הלאומית במקרה הבלגי, ותופעה דומה המתייחסת לטריטוריות הגלותיות במקרה הציוני. רעיון מיזוג הגלויות איים על היסוד הבסיסי בתפיסתם של מונזר וגרונולד: היותה של התרבות היהודית מפוצלת, אזורית, לתרבויות יהודיות שונות אלו מאלו. מימוש השאיפה לציון הפך את הנוסחה של גרונולד לחקר הפולקלור היהודי לבעייתית או אף בלתי אפשרית, אלא אם מתרגמים אותה למערכת מושגית חדשה ולפרויקט מחקר ציוני חדש. החורבן באירופה הפך את המחקר הרגיונלי של גרונולד ללא רלוונטי, ראשית משום שכמעט שלא היו עוד יהודים באירופה, ב'הביטאט הטבעי' לכאורה שלהם, ושנית משום שהחפצים שמילאו את המוזיאונים והאוספים התפורו, ומשמעותם השתנתה לנוכח השמדת הקשרי החיים שמהם נתלשו.

לוינסקי, כמוהו חלק מאנשי ידע עם, נמנו עם מפלגת 'פועלי ציון' על גלגוליה. הם דיברו במונחים של אחדות העם היהודי, והמודל שעמד לנגד עיניהם היה רחוק מאוד מזה של גרונולד והרגיונליזם, ששייך את הפולק היהודי ללאומים פוליטיים שונים. עבור אנשי ידע עם ניתן היה לעשות שימוש בגרונולד רק באמצעות מעתקים: למשל באמצעות עיזבונו של גרונולד, תרגומו לעברית והשימוש בשיטה המונטאזית ששכלל לוינסקי (להלן). לא בכדי, יחסו של לוינסקי לגרונולד היה מסויג. האמת של פירסט — הקונסטרוקציה שלו שכוננה את העולם הפולקלוריסטי היהודי באירופה

121 עמדה כזו מאפיינת את גישתו של דה סרטו לכתובה היסטורית, ראו סרטו, כתיבת ההיסטוריה; היימור, דה סרטו, עמ' 23–50.

באופן אחדותי – תאמה לחלוטין את המסרים של אנשי ידע עם בשנות הארבעים בדבר הצורך לכונן מרכז פולקלוריסטי יחיד בארץ ישראל. הפיכתו של גרונוולד לשחקן שהשפיע על חקר הפולקלור היהודי בכל אירופה, הפכה את הפיצול בארץ לשני מחנות של חוקרי פולקלור לתופעה שהיא בגדר סטייה מדמותו המאחדת כביכול של גרונוולד. פטאי, לעומת זאת, אף שלמד בבתי המדרש כמו גרונוולד ונחשף למזרחנים כמו ברוקלמן, עשה את שנות בגרותו כשהונגריה כבר לא הייתה חלק מאימפריה רב-תרבותית אלא מדינה לאומית. זאת ועוד, הוא צמח בבית שגיבוריו היו הרצל וביאליק, ומושגיו המחקריים עוצבו מתוך מגעיו עם פולקלוריסטים יהודיים בהונגריה ומקריאה של המודלים האבולוציוניסטים של ג'יימס פרייזר. כפי שראינו בפרק הקודם, פטאי הושפע מהתפיסה שהעניקה מעמד מיוחד לטריטוריות היהודיות השונות ושעמדה גם ביסוד הרגיונליזם של גרונוולד, אולם בשונה מגרונוולד, לטריטוריה הארץ-ישראלית נודע תפקיד מרכזי בתפיסת הפולקלור שלו. עם הקמת המכון בירושלים, והתבססותו של פטאי על האליטה המקומית ועל מזרחנים וציונים הרצליאנים, הוא נדרש לתרגם את הגישה הרגיונלית של גרונוולד ולערוך בה כמה התאמות. לאור מקומו המרכזי של גרונוולד במדעי היהדות בגרמניה, לפטאי היה חשוב לקיים דיאלוג עם מורשתו המפוארת שהתגבשה סביב המיטייילונגן, ושאת הלפיד שלה נשא גרונוולד בהגיעו ארצה, שכן מורשת זו טמנה בחובה את האפשרות הפוטנציאלית להשתלבות במכון למדעי היהדות של האוניברסיטה הירושלמית. היה טעם אפוא לייצר המשכיות למפעלו המחקרי, לפחות ברמה ההצהרתית, כפי שאכן נעשה בחגיגות היובל. עם זאת את 'הגרונוולדיזם', כמובן של מימוש אידאולוגי של בלון בפולקלוריסטיקה היהודית, פטאי לא יכול היה לאמץ בלי לשנות את המושגים הבסיסיים הרגיונליים שאפיינו אותו. הפטרונות של הרב מווינה הייתה אם כן מתן גושפנקא לממשיך דרכו של המיטייילונגן, והמאבק על גרונוולד נשא כלפי חוץ אופי סמלי, כפי שעולה למשל מהשמות הרבים המעטרים את הנייר המשרדי השני של המכון הירושלמי. תפקידו הסמלי של גרונוולד, כממסד הראשון של חקר הפולקלור היהודי, התממש לבסוף באוניברסיטה העברית ב-1972, עם ייסוד קתדרה לפולקלור על שמו ועל שם רעייתו מרגרטה לבית בלון, הקתדרה הראשונה בעולם לחקר הפולקלור.

אולם לגרונוולד נודע תפקיד בפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים לא רק ברובד הסמלי. פטאי תרגם את מורשתו על ידי שימוש במושג 'עדה' כתחליף לאזורים כאחר שבו מתגבש הפולקלור. העובדה שיהודי 'המזרח' עדיין חיו לכאורה ב'סביבת מגוריהם הטבעית'¹²², הפכה את גישתו של גרונוולד לרלוונטית במיוחד עבור פטאי. אף

122 כמובן של רציפות חיים מדומיינת, אותה 'גאוגרפיה מזרחית' שחנן חבר מאפיין, ראו חבר, הים, עמ' 157-177.

כי הפרויקט המחקרי של גרונולד היה כרוך בעמדה שהגיבה למחלוקות של ראשית המאה העשרים באירופה, לרבות המאבק בתפיסות 'גזע' שחוקרים יהודים ולא יהודים אחזו בהם, אחדות מהנחות העבודה שלו הועתקו לארץ ישראל, אמנם בשינויים רבים נוספים שיידונו בפרק הבא. אולם גרונולד עצמו כבר שינה, מעט לפני הקמת המכון הירושלמי, את האוריינטציה שלו, והדגיש במיוחד את יהודי ספרד. הוא אמנם חקר את יהודי ספרד מרגע שנתקל בקהילה הספרדית של המבורג, אולם במיטטיילונגן הם היו רחוקים מלעמוד במוקד העניין שלו. והנה כך הוא כותב עליהם ב-1943:

היינה אומר שהיהדות היא חיים ברוח והיוונית [כך] אופיה הוא רוח בחיים. דבר זה מתאים לגבי אותם בני גולה שהיו, סגורים בתוך חומות הגיטו, והיו מנותקים מן העולם שמחוץ לחומותיהם. היו חיים ברוח: בלימוד התורה ובעולם הרעיונות היהודיים. אבל יהודי ספרד שחייהם היו ספוגים אור, אוויר ויופי, לא היו דומים לבני הגטאות. הם לא היו חיים רק בעולם שלהם בלבד, אלא עמדו בשתי רגליהם על קרקע התרבות של הסביבה. תרבות זו הייתה מעורבת ברוח היוונית, ז.א. בחיים שבהם רוח, ובקרבה נתמזגו המזרח והמערב.¹²³

שנתיים אחר כך כבר היה גרונולד נחרץ יותר, בכתבו על 'החוטר הספרדי', 'הענף הדרומי', כי 'תנאי חייו התאימו לתנאים שבהם התפתח הגזע הים-תיכוני, תחת אותם השמים, בין אומות קרובות לו בדם או בתרבות'.¹²⁴ המעבר מפולקלוריסטיקה רגיונלית לפולקלוריסטיקה אתנית אינו מעבר טלאולוגי 'טבעי' או ליניארי, כפי שנראה בפרק הבא.

לכסוף, אפשר לתהות על האופן שבו עולה גרונולד מתוך נקודת מבטי, ועל הדרך שבה הוא משתלב בתפיסתי את העולם הפולקלוריסטי המפוצל. בעידן המקדש רב-גוניות, וכשמושג 'הגזע' — לפחות במדעי הרוח והחברה — זוכה לגינוי, גרונולד הוא דמות מייסדת שנעים לחסות בצלה. דומני שתחושה זו משותפת לי ולחוקרי פולקלור אחרים בישראל. ביובל ה-80 לפעילותו של גרונולד הדגיש דב נוי את העובדה שגרונולד, בניגוד לקודמיו, עסק בפולקלור שנדלה מהעם, והכוונה היא לשאלון ששלח

123 גרונולד, אין ג'ודיי.

124 המילה 'גזע' לא השתרבה כאן בטעות — גרונולד מבהיר בפתח דבריו כי 'למלה "גזע" יש כיום טעם תפל. הנאצים בגאווהם כ"גזע של שרים" עשו את אירופה ל"בית קברות" "נפלא", ואשרו בזה את האמרה ש"אין בעולם דבר נקלה ואכזרי כגאות גזע". השימוש שעושה גרונולד במילה גזע אמנם טבול במטפורות של דם, אך בקטע זה, שנדפס ב'הד המזרח', הוא מתייחס ל'כוחה של הלשון [הספניולית] לקיים את הגזע הספרדי', ולהשפעת הסביבה על הפולקלור הספרדי, וקורא לא להפחית בערכם של הספרדים. עם זאת ניכר כי גרונולד לקה בהתייחסות מהותנית, והתמסר למיתוסים בדבר הספרדים הנאצלים, ראו גרונולד, החוטר הספרדי.

גרונולד בטרם יצא הגיליון הראשון של המיטטיילונגן לאור.¹²⁵ בהתייחסותי לגרונולד חשוב היה לי להדגיש את המשכיות מפעלו המחקרי, מתוך הנחה שפעולות בהווה מושפעות כל העת מפעולות בעבר. הגישה הרגיונלית של גרונולד יצרה בסיס איתן של פולקלוריסטיקה מפוצלת, המשתקפת בכתב העת שבו פורסמו מאמרים רחבי יריעה על ידי כותבים ממקומות שונים. מלחמתו הבלתי מתפשרת של גרונולד בתפיסות מהותניות, המציגות את היהודים כולם באורח הומוגני, טיפחה את התשתית להבנתנו היום את הפולקלור היהודי כריבוי.¹²⁶ גרונולד, כפי שציין פירסט, לא היה שבע רצון מהתפצלותה של הפולקלוריסטיקה הארץ-ישראלית לשני מחנות. ייתכן שחשב שניתן להציג את הפולקלור היהודי כריבוי, ואת הפולקלוריסטיקה באופן אחיד. אולם מכיוון שלדידי לא ניתן להפריד פולקלור מפולקלוריסטיקה, דווקא תפיסתו של גרונולד את הפולקלור היהודי כריבוי היא שמצריכה את המשכיות תפיסתו בפולקלוריסטיקה המפוצלת של שנות הארבעים בארץ. ההתבוננות באמיתות ההיסטוריות המגוונות שנוצרו ושמשכיכות להיווצר נתלית בדמותו של גרונולד, שהיה ממכונניה של רב-גונית זו. בהצגת הדברים כאן כריבוי של אפשרויות אני רואה המשך לפולקלוריסטיקה שייסד גרונולד לפני יותר ממאה שנים, ופועל יוצא של נקודת המוצא שלי הנדונה להלן.

125 ראו נוי, פולקלוריסטיקה יהודית.

126 ראו על כך בהרחבה במאמרי, שרירא, פולקלוריסטיקה אתנית.

פרק שישי

בדרכים – פולקלוריסטיקה אתנית בכתב העת 'עדות'

מגורים נתפסו כבסיס המקומי לחיים קולקטיביים, מסע (travel) כתוספת להם; שורשים (roots) תמיד קודמים לדרכים (routes).¹

רציונליסטים אף פעם לא מזהים את הסתירה בין הדברים שהם אומרים על המשכיות של סיבות ותוצאות ומה שהם נוכחים לראות – חוסר המשכיות, המצאה, הוספה, יצירתיות [...] בחיבור שבין גורמים מתווכים.²

נקודת מוצא ותנועה לשינוי

פרק זה מתחקה אחר טרנספורמציות שהתרחשו במהלך עיצובה של פולקלוריסטיקה 'עדנית' בשנות הארבעים והחמישים, עם הופעתו הקצרה והמהפכנית של כתב העת 'עדות'. פעולות שונות הביאו לכך, שבתוך כעשור הוחל ה'פולק' שעיצב מקס גרונולד – על בסיס אזורים שונים (באירופה בעיקר) – על כל 'עדות המזרח'. פולקלוריסטיקה זו דחקה לשוליים את אירופה כגורם המגדיר את הזהות היהודית העממית.

לפני השואה וטרם מימושה של הציונות המדינית, תרמו חוקרי פולקלור יהודי לדמיון היהודי הלאומי ולהתגבשות זהויות אתניות, תוך מתן מענה לתמורות מרחיקות הלכת בסביבות החיים של היהודים. חוקרים אלו התבססו על הנהייה אחר האותנטיות ועל החיפוש אחר שורשים, תוך אוניברסליזציה של אתרים שונים כבסיס לפולקלור, כמו 'העיירה', 'הרחוב היהודי', 'חסידים' ו'גולי ספרד'. לעומת זאת אתרים אחרים

1 קליפורד, דרכים, עמ' 3.

2 לאטור, מניפסט היצירתיות, עמ' 483.

עברו פרובינציאליזציה, למשל 'העיר', 'הבורגנות', 'המערב'. חיפוש שורשים זה בא לידי ביטוי בגישתו הרגיונלית של גרונולד, שהדגיש את הזיקות של יהודים לאזורים נתונים כחלק מהפוליטיקה של האמנציפציה בה דגל, תוך שהוא מעמעם את מידת הניידות של יהודים בין מקומות. לצד הפיכת היהודים ל'פולק' בעבודתו של גרונולד, הוא תרם אפוא גם להגדרת היהדות כריבוי של קבוצות.

עליית הנאצים לשלטון בגרמניה, חורבן יהדות אירופה, ולאחר מכן הקמת מדינת ישראל והעליות ההמוניות אליה, הביאו לשבר חריף בתפיסה הפולקלוריסטית. סביבות המגורים שזוהו עם צורות חיים מסורתיות נעזבו על ידי חלק מהיהודים לטובת עולמות חדשים ונגדעו. פולקלוריסטים נדרשו להתמודדות אמפירית עם שינויים אלו, ובד בבד המושג 'עדה' ואופני 'זיקוקן' עברו תחת ידם שינויים. לצד זה התפתחה ביישוב גרסה של אוניברסליזציה, שטיפחה את כור ההיתוך כרעיון נורמטיבי וכתופעה דטרמיניסטית, תוך פרובינציאליזציה של זהויות 'מוצא' ובפרט של יהודי ארצות ערב ('עדות המזרח'). כתב העת 'עדות' פרח בשיאו של תהליך זה, ונפתוליו מאירים פרק קריטי באפיסטמולוגיה ההיסטורית של רעיון 'העדה' בציונות.

הדיון להלן מתעמת עם חלק מהתובנות שנוצרו בשיח הרחב על אודות המפגש של זהויות אתניות עם הציונות, שבו זהותם האישית של חוקרים שימשה לעתים נקודת מוצא. עמדת המוצא שלי כאן אינה רק תאורטית אלא נשענת גם על זהותי האישית, שנדונה כדוגמה קונקרטיה לבחינה ביקורתית של זהויות אתניות, כאשר הכתיבה על כתב העת אינה נעשית ממקום נטול זהות.

שאלת זהותי האתנית עלתה רק כשמשפחתי היגרה לירושלים. עם הגיעי אליה בגיל שמונה נשאלתי על ידי בת כיתתי מה אני? עד אז, אם התייחסתי לזהותי היה זה בהקשר לעובדה שנולדתי בקייפטאון, עיר שחופיה משתרעים בין האוקיינוס האטלנטי והאוקיינוס ההודי, והועליתי ארצה על ידי הורי כתינוק בן שנה.³ הם לא רצו לחיות בדרום אפריקה של האפרטהייד, שבה זוהינו כ'לבנים', ורצו לקשור את חייהם בישראל כחברי קיבוץ עין גדי. השואלת הניחה, כמו אחרים ששואלים זאת, שזהויות אתניות הן נתון יציב ומובן מאליו. התשובה 'קייבוצניק' לא הייתה תשובה רלוונטית עבורה, כמו גם 'דרום אפריקני', למרות העובדה שהורי דיברו זה עם זו בשפה האנגלית, ולמרות כדור הקריקט ששהה דרך קבע בשידה בסלון כתזכורת. במקום זאת נדרשתי לתשובה מסוג אחר. לאחר שתחקרתי את הורי, עניתי למחרת שאני חצי אשכנזי וחצי ספרדי, ובכך כביכול נפתרה הבעיה. במהלך השנים עדכנתי את תשובתי מדי פעם, הן מכיוון שהתוודעתי לקורות משפחתי הן מכיוון שהתוכן שייחסתי למושג 'עדה' עבר שינויים.

אין עוררין על כך, שהעובדה שזהותי עמדה בסימן שאלה מעמידה אותי במקום מיוחד (פריווילג'י), שכן לעתים קרובות זהות מקובעת על ידי הסביבה ויש קושי לערער עליה. 'הפולקלור, ראשיתו הוא סבתא', קבע גרונולד, אבל הסבתות שלי חיו בקייפטאון וראיתי אותן אחת לשנתיים. סבתא מרי (שרירא, נולדה כ"ץ), כמו מרבית יהודי דרום אפריקה, זיהתה את עצמה עם ליטא, והיא ידעה להצביע בגאווה על הייחוס המשפחתי שלה לגאון מווילנה.⁴ אולי כפיצוי על כך שהמסורת נשללה ממני כמגע חי וישר, העבירה לי את תרבותה באופן שניוני כמורשת,⁵ שעוגנה בספר מתכונים של נשות ויץ' בדרום אפריקה, ובו מתכונים מליטא לצד מתכונים של מאכלים השגורים במדינות חבר העמים הבריטי. על ערש דווי, בדלוזיות שהחזירו אותה לילדותה, דיברה חלק מהזמן ביידיש.

סבתא אדל עלתה ארצה אחרי שהתאלמנה. היא נולדה באיזמיר למשפחת אשר, וכתינוקת עברה עם משפחתה לאלכסנדריה. בתעודת הלידה (המזויפת?) של אביה צוין מקום הולדתו כאלג'יה, ומכאן שהייתה נתינה של הרפובליקה הצרפתית. מדי שנה טרחה לחדש את דרכונה הצרפתי, וצפתה בשידורי טלוויזיה ממולדתה הרוחנית ש'נוסדה' על אדני הספרות שלמדה באליאנס באלכסנדריה. זהותה לא נבעה מהמגורים הממשיים ב'גאליה' בחורף 1957 – ששת החודשים שבילתה כפליטה בעיירה לנגוני (Langogne), לאחר שאמי ומשפחתה גורשו ממצרים, תוצר עקיף של 'משבר סואץ'. את מרבית חייה בילתה במצרים, בדרום אפריקה ובישראל, ובכל זאת זהותה העיקרית נבעה מדרכונה הצרפתי.

שתי סבותי, על הזהויות החמקמקות שלהן, לא הורישו לי מטען תרבותי עממי שעוגן בזהות אתנית ברורה, ונראה שהתמונה לא מאוד שונה אצל סבי. סבא מוריס (מואיז), שנולד באלכסנדריה למשפחת פפושדו מסלוניקי ולמשפחת פוליטי מאיזמיר, חי בנוח בספרדית-צרפתית-יוונית-איטלקית-עברית-אנגלית-ערבית. כך כותב אלי פוליטי,⁶ בן משפחתו של סבי על השורשים של משפחתנו תחת הכותרת 'מוצאי' (Mes Origines):

סבי אומץ על ידי בעלה של דודה אחת, שמוצאה במלטה, הדוד ויקטור ארז'י [...]. שמוצאו בריטי [...]. מילה אחת על סבתי [...] שנולדה בזנוטה [זקינתוס], אחד מהאיים היפים ביותר בלבנט [...] אבי נולד באיזמיר ב-1870 [...] אמי,

4 המוצא הליטאי של מרבית יהדות דרום אפריקה נדון בעבודתו של שמעוני, הקהילה היהודית. קירשנבלט-גימבלט, מורשת.

5 ראו בינין, יהודי מצרים, עמ' 259. לפי בינין, אלי פוליטי היה חריג בין אנשי ההון היהודים במצרים בהיותו ציוני לצד היותו אזרח מצרי נאמן.

מוצאה בכרתים [...] אני נולדתי בכיוס [אי בים האיגאי] במקרה בטיול של הוריי.⁷

שורשי משפחתנו משתרגים אפוא בטורקיה, בבריטניה, במלטה, בכרתים ובזקינוס – אי בים היוני המזוהה אצל אלי פוליטי מבחינה תודעתית עם הלבנט, קטגוריית זהות שאבדה אצל סבי עוד לפני העקירה ממצרים או לאחריה.⁸ אף כי בילה מחצית מחייו בדרום אפריקה, ללא קהילה של ממש, נותר סבי נאמן לזהותו כיהודי ספרדי. סבא לואי (שרירא) נולד בדרום אפריקה למשפחה שהיגרה מליטא בסוף המאה התשע עשרה, וזיהתה את שורשיה כמגיעים עד שרירא הגאון מבבל. סב-סבי, ר' יהודה-לייב שרירא, למד בשיבות בליטא, ואת סיפור מסעו לדרום אפריקה תיאר בפירוט רב ביומנו בשפה העברית, שנפתח כך: 'בעשרים וארבעה ימים לחודש ניסן אחר חג הפסח עזבתי ביתי ונטשתי את נחלתי לנסוע אל עיר מולדתי אשמינא [...]'.

יומנו מאיר כיצד עמד לנוכח שינויים כבירים מבחוץ, כשהוא נקרע בין רצונו להגר ובין רצונו לשמר את זהותו הליטאית.⁹ לאחר עשור בדרום אפריקה היגרה משפחתי בזמן מלחמת הבורים לפרנקפורט על המיין, שבה חיו חמש שנים, ומאו תעתיק שם משפחתי מופיע בצורה גרמנית. יהודה-לייב מספר בעצב על פרידה מהוריו, שהגיעו לביקור בפרנקפורט בשנת תרס"א, כששבו 'אל ארצם ארץ מולדת' (ליטא). את תולדות חייו העלה יהודה-לייב על הכתב במאה וחמישים בתים חרוזים בעברית,¹⁰ ובהם כתב על התקבלותו בפרנקפורט: 'נהייתי לחבר בכנסיה הנכבדה [...] בשם האפריקני כינוני העדה' – כלומר, עבור יהודי גרמניה שפגש, זהותו האתנית לא עוגנה בארץ מולדתו ובאורחות חייו הליטאיים, אלא סומנה ביחס למצב עניינים ארעי, הזמן הקצר שבילה באפריקה. בסופו של דבר נאלצה המשפחה לחזור לקייפטאון. אפשר שאי-יציבות זו של חייו המריצה אותו לעסוק גם בפולקלור ביידיש,¹¹ אף שזיכרונותיו נחרזו בעברית

7 פוליטי, מצרים, עמ' 26–29 (תרגום שלי).

8 קטגוריית הלבנט של אלי פוליטי הוחלה על אי שממוקם רחוק מהזיהוי הגאוגרפי המקובל של הלבנט. היעדר הלבנט מהגדרת הזהות של סבי קשורה כנראה גם לבחירתו שלא להגר לישראל; זאת בניגוד לשתי ילדות מצרים ידועות, ז'קלין כהנוב ורונית מטלון, שהיגרו לישראל ופיתחו גרסאות שונות של זהות לבנטינית, ראו הוכברג, הגירה.

9 ראו את ההספד ליהודה לייב בתוך הופמן, זיכרונות, עמ' 193–194. יומן המסע המוער של י"ל שרירא, שירו האוטוביוגרפי, וכן תמליל של ראיון עם בנו הצעיר, הופיעו באנגלית בעריכתן של כרמל שרירא וגוויין שרירא, ראו שרירא ושרירא, הרב והמורד.

10 'תולדה: תולדות ומקורות סיבות והרפתקאות, מיום ילדותי עד יום מותי, בביקורת קצרה ובשפה ברורה בשירים ומכתמים לזכרון עולמים' (נכתב סביב 1909–1910). עותק כתב היד התקבל אצלי מכרמל שרירא, ואני מודה לה על כך מקרב לב.

11 י"ל שרירא לקח חלק בעריכת עיתונות בדרום אפריקה, ותרם מאמרים רבים בעברית וביידיש. ראו למשל שרירא, נר חנוכה. מאמר פולקלוריסטי זה פורסם מתוך עיזבונו.

ואף שכפה על ילדיו את השפה העברית כשפת אב. בכור נכדיו, תאודור, שנודע בחוגי הפולקלור היהודי בזכות ספרו על קמיעות, היה היחידי בדורו שעוד זכה לחינוך עברי. במהלך שישה דורות היו במשפחתי חמש שפות אם – עברית, אנגלית, צרפתית, לאדינו ויידיש; ובניה נולדו באחת עשרה ערים – אלג'יה, סלוניקי, אושמניה, וילנה, נוישטדט-סוגין, איזמיר, קייפטאון, יוהנסבורג, קימברלי, אלכסנדריה וירושלים. המעברים הללו בין שפות ומקומות התרחשו בשנות השואה והקמת מדינת ישראל, אך לא נבעו באופן ישיר משני 'האירועים הגדולים' האלה (סבא מוריס לא הכיר את דודיו למשפחת פאפושדו, שנותרו בסלוניקי, ואנו מניחים שהם נרצחו). קל להתפתות לרומנטיקה של ניידות – החלפה של אוניברסליזציה של מקומות ושפות באוניברסליזציה של תנועה, אולם חשוב להצביע על הסימטריה בין ניידות ונייחות: המצבים 'הנייחים' לא נבעו מאינרציה אלא התהוו מתוך פעולות רבות.

לצד הריצוד התמידי בין מקומות ושפות, שיוך אתני מתקיים על ידי דוברים שונים המנסים לייצר נרטיבים יציבים; וממש כמו השימוש בחומרים מייצבים בתעשיית המזון, הם עושים שימוש באובייקטים כדי לעגן זהות אתנית; במקרה שלעיל: בתי כנסת, דרכון, שם משפחה, כדור קריקט או ספר מתכונים. זהויות אלו מיוצרות כל העת; הכתיבה משנה אותן והקריאה תגדיר אותן פעם נוספת.¹²

גישה זו לזהות מנחה אותי בדיוני על כתב העת 'עדות' – בהתבסס על ספרו של ג'יימס קליפורד שצוטט בפתח הפרק, המעמיד מסע ותרגום במרכז מבטו האתנוגרפי – אך בהבדל אחד: קליפורד יוצא למסע בין 'נוסעים', ובעקבות דה סרטו ואחרים הוא מתמקד בתהליך ייצורם של מקומות, תוך שהוא קורא תגר על התפיסה המזוהה 'שדות' עם שטחים מוגדרים.¹³ אלא שהוא מותיר מושגים כמו 'מעמד', 'מגדר' ו'כוח' באופן יציב, במקום להניח שהללו נעים ומשתנים עם נוסעיו; מעמד ומגדר הם קונסטרוקציות כמו עדות, והם 'נכתבים' כל העת בלי שתהיה לנו נקודה בטוחה בראש מגדל שממנה נוכל לקרוא את המציאות.¹⁴ באותו אופן 'עדה' היא מסמן צף המתגבש באופן ארעי, במקרה שלפנינו בפעולות שנקשרו עם כתב העת 'עדות'.

12 קיימים הבדלים משמעותיים בין הגדרות פנימיות והגדרות חיצוניות של 'שחקנים', ראו בנטון, השחקן.

13 סרטו, המצאת היומיום.

14 השוו לעמדה של סטיוארט הול, שמחד גיסא מציע להתייחס לגמישות של זהות תרבותית נתונה לפי מיקומים יחסיים (positioning), באפיינו למשל זהות 'קריבית'; ומאידך גיסא הגדרת זהות התרבותית אצלו אינה מאפשרת גמישות אמיתית, שכן המאפיינים של הדומה והשונה בין קבוצות נותרים אצלו קבועים ביחס לפוליטיקה של כוחות נתונים מראש. הול טוען בשם 'אנחנו המודרים', קונסטרוקציה שלנוכח המציאות הדינמית שהוא מתאר נותרת כמו אי של יציבות, ראו הול, זהות תרבותית.

ההכרה בקושי לייצג זהויות אתניות באופן יציב, המונחת כאן כנקודת מוצא, מערערת על חלק מסוגי הביקורת על הטרגדיה התרבותית שעברה על יהודים יוצאי ארצות ערב. ביקורת זו צמחה עוד לפני הקמת המדינה גם בתוך השיח הפולקלוריסטי, כפי שנראה להלן, ובהמשך עם אימוצן של עמדות מרקסיסטיות ואנטי-קולוניאליות בעבודותיהם של אלבר ממי בשנות השבעים ואלה שוחט בשנות השמונים. מבחינת היקף הפרסומים והדיון הציבורי שנבע מכך, ניתן להצביע על תקופת כהונתו של יהודה שנהב כעורך 'תיאוריה וביקורת' כתקופה בה הפך השיח המזרחי הביקורתי למשמעותי ביותר. שיח זה הונע מסדר יום פוסט-קולוניאלי, הנוכח גם בספרים שנכתבו בקבוצת המחקר שעסקה בזהות מזרחית במכון ון ליר, ומתקשרת לזה גם החדרת המושג 'יהודי-ערבי' לשיח הציבורי על ידי שנהב ואחרים.¹⁵ מהלך ביקורתי זה מעולם לא היה אחיד והתבסס על כיוונים מחקריים שונים, ששותפים לפוליטיקה קונטרה-הגמונית ופוסט-מרקסיסטית,¹⁶ שלעיתים שולבה עם ביקורת רחבה יותר על רעיון 'שלילת הגלות' ומימושו בציונות, כפי שעשו באופנים שונים אמנון רז-קרקוצקין ודניאל ויונתן בויראין.¹⁷

לדידי חלקים מביקורות אלו התבססו על קיבוע הגדרות, תוך ניסיון לטהר מושגים באופן שלא מאפשר להבין את הפולקלוריסטיקה הציונית בשנות הארבעים. רז-קרקוצקין מטהר את הגלות מכל גילוי של טריטוריאליזם, וכבר ראינו אצל גרונולד ויוסף שמואל בלוח עמדה הפוכה. רז-קרקוצקין נאלץ, לצד זה, לכונן היסטוריוגרפיה ציונית שכמעט מנותקת מההיסטוריוגרפיה הלא ציונית. באופן דומה דניאל ויונתן בויראין מעמידים את היהדות על הגלות, תוך ניסיון להפוך את החוויה הגלותית לנורמטיבית. יואב פלד, בביקורתו על גישות אלו, מבקר את כינונה של 'גלות דה-לוקס' כאובייקט של פנטזיה.¹⁸ בניסוח הפוך צריך לומר, שהמשותף לרז-קרקוצקין והאחים בויראין הוא שההיגיון המודרניסטי שלהם מבוסס על פנטזיה של מציאות שמטוהרת מאובייקטים.

15 ראו מוצפי-הלר, חבר ושנהב, מזרחים; שנהב, היהודים הערבים; אבוטבול, גרינברג ומוצפי-הלר, קולות מזרחיים. גנאלוגיה של המושג 'יהודי-ערבי', שערכו יהודה שנהב וחנן חבר, משקפת את התמורות שעברו על המהלך הביקורתי המזרחי. שנהב וחבר מבחינים בין גישות סטרוקטורליסטיות לגישות פוסט-סטרוקטורליסטיות של שימוש ביקורתי במושג זה, ראו שנהב וחבר, היהודים-הערבים.

16 גישה קונטרה-הגמונית מהסוג שהציעו ארנסטו לקלאו ושנטל מוף, והמנוסחת באופן חד על הכריכה האחורית של הספר 'קולות מזרחיים': 'השיח המזרחי החדש מייצר זיקה בין רב-תרבותיות, פוליטיקה של זהויות, פמיניזם רדיקלי, ומאבק חברתי נגד אי-השוויון המעמדי'; ראו לקלאו ומוף, הגמוניה.

17 רז-קרקוצקין, גלות חלק ראשון; הנ"ל, גלות חלק שני; בויראין ובויראין, אין מולדת. 18 פלד, גלות.

יודגש כי הביקורות הפוסט־קולוניאליות בישראל אינן מצטרפות לכדי מהלך אחיד, וביקורת עצמית ורפלקסיה על תהליכי כוח הן מסימני ההיכר שלהן.¹⁹ הדיון שלהלן מצטרף לרפלקסיה זו, תוך הצבעה על נזילות יחסי הכוח וההגדרות האתניות בחקר הפולקלור הציוני. כתב העת 'עדות', לפי תפיסה כזו, אינו אחיד ומציע למעשה שלל התייחסויות, לעתים סותרות, למושג 'העדה'. כפי שראינו עד כה, חוקרי הפולקלור שבהם מתמקד חיבור זה ראו את עצמם בלב העשייה הציונית, דבר שלא עמד אצלם בסתירה לעיסוקם בזהויות אתניות. יחסם למיזוג הגלוי נע בין גישה הרואה בו כורח בלתי נמנע המחייב התערבות מחקרית־אתנית דחופה, לבין גישה המתנגדת לו.²⁰ באופן רחב יותר, חוקרי הפולקלור הציונים ניסו לגשר בין החיים בגולה לחיים בארץ באורח שמעמיד במבחן כמה מהגישות הרווחות בביקורת הפוסט־קולוניאלית בישראל על העמדה הקונטרה־הגמונית שהן מייצרות, שלכאורה מותירות לעוסק בחוקרי הפולקלור הציונים שתי חלופות בלבד: חשיפת הסתירות של הציונות על ידי הנחת 'תודעה כוזבת' אצל השחקנים הנדונים כאן, או הצגתם של שחקנים אלה כמקרים 'אנומליים' שאתגרו את ההגמוניה — שבתגובה דחקה אותם לשוליים. שתי החלופות מתעלמות מהיצירתיות של השחקנים, שאינם מתפקדים כמיונסות המונעות על ידי חוטים, ופועלים עם כוח ותוכן ממשי העומד בפני עצמו. למעשה, ההתנגדות במחקר הקונטרה־הגמוני לאתנוגרפיה האתנית נובעת מתפיסה מודרניסטית מושרשת, המפרידה בין מסורת ובין מודרנה.²¹ העיסוק במסורות אתניות נתפס על ידי דוברים אלה כפעילות מסרסת, ההופכת את הקבוצות הנ"ל לאובייקטים 'אסתטיים' באמצעות אותנטיזציה, ולכאורה שוללת מהן את האפשרות להפוך לסובייקטים פוליטיים. אולם מרגע שמושג 'המסורת' עצמו נתפס כמושג פוליטי־מודרני,²² דיכוטומיה זו מתפרקת. תיוגן של פרקטיקות כ'מסורת' בכתב העת 'עדות' עשוי להוות פרובינציאליזציה שלהן, אך באותה מידה הוא עשוי לייצר אוניברסליזציה ולהעניק כוח.²³ במקרים אלה השיח הקונטרה־הגמוני מאמץ הנחות יסוד של 'השיח ההגמוני' שכלפיו הוא יוצא. בהקשר האתני, שני סוגי השיח מקבעים 'שורשים', למשל על ידי הצורך להיעזר בסעיף הסטטיסטי הרשמי המתייחס לארץ מוצאו של האב (ואשר לפיו סוגיית זהותי נפתרת באופן פשוט — אני 'יוצא אפריקה'), במקום לקרוא תגר על גישה מקובעת ומסולפת שכזו לזהות.

19 ראו במיוחד את ביקורתה של טל כוכבי על השיח הפוסט־קולוניאלי בישראל, כוכבי, כתיבה פוסטקולוניאלית.

20 ביקורת זו הועלתה על ידי אדם רובין, ראו רובין, פולקלור.

21 סוגיה זו נדונה בביקורת להייתית שותף, ראו חזן־רוקם, מדר ושירא, מזרחים.

22 אנטונון, מסורת.

23 ראו בריגס, המצאת מסורת.

כתמונת ראי, חלק מהגישות הקונטרה־הגמוניות קיבעו גם את ההגמוניה, כאילו גם לה יש 'שורשים' (ארץ מוצא של האב?).²⁴ בדיוני בכתב העת 'עדות' ניסיתי לסרטט את ההגמוניה על חוסר יציבותה ולהצביע על הטרנספורמציות שלה בהקבלה לטרנספורמציה של זהויות מזרחיות, שגבולותיהן האתניים השתנו לפני הקמתה של ישראל ולאחר מכן;²⁵ עמדה זו הוצעה גם על ידי הסופרת נורית זרחי, המצביעה על הטרנספורמציה של ה'מייפלאואר' היהודי, תוך שהיא מכילה בתוכו גם אליטות של יהודים ממצרים;²⁶ והיא עקבית גם עם הפעולה הספרותית של שמעון בלס.²⁷ ואמנם, התייחסותו של סמי מיכאל לנזילות זהותו עולה בתשובתו לשאלתו של הסוציולוג יהודה שנהב, אם היה מסכים שיקראו לו יהודי־ערבי:

הייתי בעבר יהודי־ערבי, כשם שהייתי בעבר ילד. האם תשאל אותי אם אני עדיין ילד היום, כי הייתי פעם ילד? לא. התבגרתי. אני מעדיף להגדיר את עצמי היום כיהודי־ישראלי ממוצא עיראקי, כמו כל יהודי ממזרח או ממערב אירופה שמציין את ארץ מוצאו ואינו רושם שמוצאו אשכנזי.²⁸

מיכאל מצביע על בעיה יסודית במילה 'זהות', שכמו במתמטיקה לא מאפשרת כל חריגה; אף שבפועל כולם משנים את 'זהותם' כל הזמן. חוקרת הפולקלור נינה פינטו־אבקסיס מדגימה כיצד פרקטיקות של כינויים עברו טרנספורמציות בקרב יהודי טיטואן בהתאם לנסיבות, לפני ואחרי הגירתם של היהודים משם, כשזהותם האתנית נמצאה בשינוי מתמיד.²⁹ לא כל מי שפולקלוריסטים הגדירו אותו בשנות השלושים כיהודי־ערבי, או בשנות הארבעים כתימני, או בשנות החמישים כבן עדות המזרח, או בשנות השבעים כמזרחי, או בשנות התשעים כיהודי־ערבי (פעם שנייה), ממשיך להיות נאמן להגדרות אלו. מלבד המגבלה האינטלקטואלית של מהלך כזה, אנו עלולים להחמיץ את האפשרות לתיקון עוולות אם נצטמצם להגדרת זהות אחת בכל רגע נתון.³⁰

24 קימרלינג, האחוסלים. ראו גם קימרלינג, הגמוניה.

25 שמליץ, בעיות מושגיות; בצלאל, החיטוב; בהר, זהות; ברם, קווקז.

26 מטלון, כהנוב ומטלון.

27 חנן חבר גורס כי 'בלס מציג את עצם המזרחיות לא כדבר טבעי, מובן מאליו, שנוצר יש מאין, או על ידי כוח עליון בלתי תלוי, אלא כתוצר דינמי של המפגש עם החברה הישראלית', חבר, שמעון בלס, עמ' 521 (ההדגשה הוספה).

28 סירובו של מיכאל להיות מוגדר כיהודי־ערבי לא מתחזק את הקטגוריה במובנה הפוסט־סטרוקטורליסטי במינוח של שנהב וחבר. דבריו של מיכאל נדפסו אצל אבוטבול, גרינברג ומוצפי־הלה, קולות מזרחיים, עמ' 228–231.

29 פינטו־אבקסיס, כינויים.

30 לאטור, ביקורת.

העיסוק ב'שחקנים' אנושיים לצד 'שחקנים' לא אנושיים מאפשר לעמוד על סבך היחסים שבין מימוש של לאום ומימושן של זהויות אתניות, כאשר הכוח הופך מגורם מסביר לגורם מוסבר, ומתאפשר לעמוד על האופן שבו משפיע כל 'שחקן' על עיצוב המציאות, תוך כדי תרגום פעולות וחיבורים עם שחקנים אחרים. גישה לאטוריאלית כזו, לצד ההישענות על עבודתו של קליפורד, מנחה את ניתוח כתב העת 'עדות', שהשתופים לכתיבה בו היו ציונים וכמוהם גם שני עורכיו: ריבלין היה מועמדה של 'חרות' לנשיאות מדינת ישראל, ופטאי היה כזכור בנו של הביוגרף הראשון של הרצל ואף ניהל את מכון הרצל בניו יורק. בנוגע ל'עדות', המפגש של 'עדה' ו'עם' אינו בהכרח מפגש של קבוצה 'אורגנית', 'אותנטית', 'נתונה', לבין קבוצה 'מלאכותית' או 'מומצאת'; מורשת אתנית לא אמורה לזכות במעמד מועדף על פני מורשת לאומית, מרגע שמורשת נתפסת כדבר שמיוצר בין כה וכה.³¹ כל אחת מהקונסטרוקציות הללו נדרשה לשדות פעולה קונקרטיים ולאובייקטים כדי להתממש: אניות, עיתונות, ארכיונים, ספרים, מצלמות, מכתבים, כסף, מכשירי הקלטה וכולי. חלקם של אובייקטים אלו ממחיש עד כמה תהליך זה הוא בלתי צפוי ודיסהרמוני. בינוין של קבוצות מתמיר קבוצות אחרות. קונסטרוקציה אחת הורסת קונסטרוקציה אחרת, לעתים באופן בלתי הפיך. לצד החרדה מהרס זה, יש לזכור שאם יחסי הכוח היו קבועים אזי היינו משותקים.

רעיון ה'עדה' בפולקלוריסטיקה האתנית הציונית החל לפני צאתו לאור של כתב העת 'עדות'. פולקלוריסטיקה זו הוסיפה להתעצב בשלוש השנים שבהן הופיע כתב העת ולאחר מכן. בעוד הפולקלוריסטיקה האתנית שצמחה בשנות הארבעים ניסתה לעקוב אחר שינויי החיים האתניים – אובייקט חמקמק במצב משברי – היא עצמה עברה תמורות דרמטיות. קטגוריית ה'פולק' של גרונולד, שיוחדה בעיקר ליהודים באזורים שונים באירופה, הועתקה בהדרגה ליהודי 'המזרח' ולמעשה הציוני-המדיני. אין להבין מכך שגרונולד מהווה נקודת התחלה: הפרק הקודם הבהיר שפעולותיו המחקריות היו חלק מרצף של שינויים בלתי פוסקים, מה גם שהוא לא היה היחיד שהשפיע על עיצוב הפולקלוריסטיקה האתנית של כתב העת 'עדות'. דיוני נפתח דווקא במגעיו של פטאי עם האתנולוג אריך בראואר (Brauer). עבודתו של בראואר על יהודי תימן (בשנות העשרים והשלושים) יצרה מודל למונוגרפיה אתנולוגית אתנית ('עדתית'), ועמדה במרכז גלישתו של פטאי מפולקלור לאתנולוגיה. בניגוד לגישה שהוביל גרונולד, שפסלה את השימוש ב'גזע', בראואר לא בחל בשימוש בקטגוריית ה'גזע' לאפיון העדה.

משבטים באפריקה ל'עדות המזרח': אריך בראואר ו'השיבה' מאפריקה ליהדות

'פטאי ביקר אותי. אני לא מאמינה שיכול היה להיות מישהו אחר שיערוך את התרגום. מי היה יכול לקחת על עצמו עניין שכזה?', כתבה גרטה הלר ביומנה,³² בהתייחסה לתרגום כתב היד שהותיר אחריו אחיה, אריך בראואר, שנפטר ארבע שנים קודם לכן.³³ כתב היד 'יהודי כורדיסטאן – מחקר אתנולוגי' יצא לאור בשפה העברית בהוצאת המכון הירושלמי ב־1947, בתרגומו ובעריכתו של פטאי. גישתו של בראואר מימשה את סדר היום המחקרי האתני של פטאי באותה העת. גישתו האתנולוגית של בראואר צמחה הרחק מזו של גרונוולד והתבססה על עבודת שדה, שתאמה את האידאולוגיה הציונית של פטאי טוב יותר מגישתו הרגיונלית של גרונוולד. נוסף על החיבור בין האתנולוגיה של בראואר לפולקלוריסטיקה של פטאי, החיבור של בראואר עם עדות המזרח נבע מצמיחתו כאתנולוג גרמני שעבודתו התמקדה בשבטים באפריקה, דהיינו בקבוצות שנתפסו כהומוגניות וכ'אחרות' מובהקות ביחס לאירופה.

אריך בראואר נולד בברלין ב־1895 והחל ללמוד אתנולוגיה ב־1917 בכמה אוניברסיטאות.³⁴ עבודת הדוקטור שלו, שנכתבה באוניברסיטת לייפציג בהנחיית קארל וילה (Weule),³⁵ בחנה את דת שבט ההררו באפריקה בהקשר ל'שאלה החמיתית' (ראו להלן). את עותק עבודת הדוקטור איתרתי בספריית גרשם שלום

32 נכתב ב־8 ביוני 1946. יומנה של גרטה וחומרים נוספים על אודות משפחת הלר/ בראואר הועלו לאינטרנט על ידי בנה של גרטה, ערי הלר, ראו www.flickr.com/photos/hellerbrauer/3860007184786/in/set-72157622049175163

33 על בראואר ראו אבוהב, פני אדם; הנ"ל, אנתרופולוגיה; הנ"ל, אצל אחרים. חלק מהנקודות הנדונות כאן זוכות להתייחסות מקיפה הרבה יותר במאמרנו, מדר ושרירא, בראואר. הדיון הביוגרפי בבראואר מסתמך על מספר מקורות, ראו קורות חיים מ־15 באפריל 1924 מהמחלקה לאנתרופולוגיה חברתית באוניברסיטת גטינגן, שסיפק לי מסמכים הקשורים לבראואר מארכיון אוניברסיטת לייפציג. מקורות נוספים כוללים: בראואר למכון למדעי המזרח (16 באוקטובר 1929), ארכיון האוניברסיטה, תיק לורד פלומר; בראואר ל"ל מאגנס (27 בינואר 1935), ארכיון האוניברסיטה, תיק בראואר; גרטה הלר לרפאל פטאי (אוגוסט 1946) — ברצוני להודות לאורית אבוהב שהעבירה לי עותק מכתב זה שקיבלה מערי הלר.

34 בראואר למד באוניברסיטאות ברלין, בול, ברן, ינה, פרייבורג ולייפציג.

35 מלבד וילה, בראואר שמע קורסים אצל האתנולוגים פליקס פון לושאן (von Luschan), אדוארד זלר (Seler), ארנסט גרוסה (Grosse), מקס שמידט, ולטר להמאן (Lehmann) ופריץ קראוזה (Krause), הגאוגרפים אדוארד האן (Hahn) והאנס מאייר (Meyer), הסוציולוג אלפרד פירקנדט (Vierkandt) והבלשנים האנס שטימה (Stümme) ודיטרריך וסטרמן (Westermann).

שבספריה הלאומית בירושלים.³⁶ העותק כולל הקדשה אישית של בראואר לשלום, המהדהדת את החברות האמיצה שהייתה ביניהם כאשר ערכו יחד את העיתון הציוני 'משקפיים כחולים-לבנים' (*Blau-Weisse Brille*), כיהודים-ברלינאים שעתיים עוד לפניהם.³⁷ ההקדשה שכתב בראואר לשלום החזירה את ההילה לספר המודפס, והיא חותרת תחת התזה הנודעת של ולטר בנימין באשר לאמנות בעידן השיעווק המכני.³⁸ ואמנם כבר בפגישה בין בראואר ושלום בביתו של ולטר בנימין, נתגלעו הפערים בין שני חברי הנעורים.³⁹ קריאה ביומנו של בראואר מלמדת על התמורות ביחסים בין השניים, כששלום הפנה עורף לחברו הוותיק בעת ביקורו בארץ.⁴⁰ האם עשה זאת משום שבראואר בחר באתנולוגיה כתחום התמחותו? ואולי גרטה, אחותו של בראואר ששלום היה מאוהב בה,⁴¹ הייתה הסיבה לנתק?

בהשוואה למרידה החלקית של שלום במדעי היהדות שצמחו בגרמניה,⁴² בראואר הפנה עורף למדעי היהדות כשניגש לחקור את אפריקה. בפרפראזה על אפיון הקריירה המחקרית של ש' אנ-סקי על ידי דויד רוסקיס וניסוחה כפרדיגמה של 'שיבה', ניתן לטעון שבראואר 'שב' ליהדות עם מחקרו על יהודי תימן.⁴³ ואמנם עבודת הדוקטור

36 בראואר, דת ההררן.

37 על תנועת הנוער 'יהודה הצעיר', ששלום ובראואר היו פעילים מרכזיים בה, ראו ויגה, נועה, עמ' 94-104.

38 בנימין, יצירת האמנות.

39 שלום כתב ביומנו ב-3 בנובמבר 1918: 'בלילה האחרון בראואר ואני הלכנו לביתם של ולטר ודורה, והכישלון האיום שנגרם — שלא האמנתי שהוא אפשרי — הדגים עד כמה בראואר מוגבל. ולטר נכשל בצורה אומללה במאמציו המיואשים לשלב את בראואר בשיחה. ביושבו בשקט ובטיפשות על הספה בפניה, בראואר היה תמונה של החורבן. אני יכול להאשים אך ורק את עצמי על שתליתי בו יותר מדי, דבר שרק ערער על יכולת השיפוט שלי. המרחק הפלנטרי שמפריד בינו ובין האלגנטיות הטבעית של גרטה הוא מבעית [...]. שלום, יומנים, עמ' 271 (תרגום שלי).

40 כתב יד שסימולו V-1943, ארכיון כתבי היד בספריה הלאומית בירושלים. כתב היד הועתק לדפוס על ידי הדה זיון. בדברים שנשא הרווי גולדברג בעל פה בכנס לכבודו של אריך בראואר (מכון יצחק בן-צבי, 25 במאי 2009), הוא הדגים דווקא את המשותף לשלום ולבראואר: המרידה במוסכמות של מדעי היהדות הגרמניים — בפנייה לחקר הקבלה או בפנייה למחקר אתנוגרפי.

41 למשל שלום, יומנים, עמ' 163.

42 צ'ארלס מנקין גורס שהמרד של שלום בשטיינשניידר היה חלקי, ובמובנים רבים הוא הושפע ממנו, ראו מנקין, שטיינשניידר.

43 פרדיגמה של 'שיבה' מציעה מודל סטטי מדי. בהתייחסותו של דויד רוסקיס לאנ-סקי הוא מעמידו כמי שנע בין קטבים — יהדות-רוסיות-יהדות או מסורת-מודרנה-מסורת, כאילו אחרי שהפך למודרני ורוסי אנ-סקי 'שב' אל היהדות ש'חכתה' לו. לכל היותר ניתן לטעון, שהם נפגשו כאשר היו במקום אחר, ראו רוסקיס, ש' אנ-סקי.

שלו לא נגעה ביהודים, ורק בעקיפין ובדיעבד ניתן לראות את הקשר שלה ל'גורל היהודי', אם בחרים לאמץ את ההיסטוריוגרפיה העכשווית שרואה ברצח העם שביצעו הגרמנים באנשי ההררו בראשית המאה העשרים את 'החזרה הגנרלית' לשואה היהודית.⁴⁴ 'השיבה' ליהדות באמצעות חקר יהודים מצריכה לבחון גם את ה'יציאה' של בראואר מאפריקה, ולתהות עד כמה עזב את אפריקה כש'שב' ליהדות ולמחקר אתני. עבודתו של בראואר בלייפציג עמדה במוקד האתנולוגיה הדיפוזיוניסטית שזכתה לפופולריות באותה תקופה בארצות הדוברות גרמנית.⁴⁵ עמדה דיפוזיוניסטית טהורה גרסה שכל התפתחות אנושית התרחשה פעם אחת בלבד, והועברה לעמים אחרים במגעים שונים. עמדה כזו הניחה למשל, שהגלגל הומצא פעם אחת במקום אחד. בשיח האתנולוגי הגרמני, דיפוזיוניזם התפתח במיוחד על ידי הגאוגרף פרידריך ראצל (Ratzel, 1844–1904), בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, ופותח על ידי תלמידו, האתנולוג לאו פרובניוס (Frobenius, 1873–1938). תורה דיפוזיוניסטית סדורה משויכת לכנס שבו הציגו פריץ גרבנר (Graebner, 1877–1934) וברנהרד אנקרמאן (Ankermann, 1859–1943) את גישתם, שנודעה כאסכולת חוגי התרבות (*Kulturhistorische Methode* או *Kulturkreislehre*). זוהי האסכולה הדיפוזיוניסטית שאליה השתייך קארל ווילה, ובעקבותיו גם תלמידו בראואר.

השאלה החמיתית שהעסיקה חוקרים דיפוזיוניסטים נגעה למקורן של התרבויות באפריקה. בהקשר האתנולוגי הגרמני, שבו הבחינו החוקרים בין 'בני תרבות' ובין 'פראים' שהם חלק מהטבע, הייתה זו שאלה בוערת. התזה החמיתית גרסה ש'תרבות' (חקלאות, ביות חיות, דת וכולי) הגיעה לאפריקה מ'החמיתים', 'גזע' אסייתי שנדד לאפריקה.⁴⁶ במחקרו על שבט ההררו ניסה בראואר ליישב בין התזה החמיתית המקובלת ובין העובדה שההררו נחשבו 'שבט מפותח' לכאורה בסטנדרטים של האתנולוגיה הגרמנית. מחקרו של בראואר תרם להבנת עומק התפשטותם של החמיתים' ביבשת.⁴⁷ לשם כך הוא בחן קריטריון בלתי תלוי לכאורה בכלכלה – הדת.

44 צימרמן, אנתרופולוגיה, עמ' 239–247. חיבור מעט מפתיע יותר הוא בין התזה החמיתית, השואה ורצח העם ברואנדה – ראו מיילס, חמיתים; אלטרנינגהם, התזה החמיתית.

45 על הדיפוזיוניזם הגרמני ראו למשל סמית, אתנולוגיה גרמנית; ברנרד, היסטוריה ותאוריה, פרק 4; צימרמן, אנתרופולוגיה, פרק 9. גישות דיפוזיוניסטיות שררו בקרב פולקלוריסטים שחיפשו אחר מקור קדמון אחד (Urtext) למעשיות (גישות מונוגניות). יש לציין למשל את ג'וזף ג'ייקובס, חוקר הפולקלור האנגלי ואיש מדעי היהדות, שהגן על רעיונות דיפוזיוניסטיים בתפוצה של פולקלור, ראו פיין, ג'ייקובס; אפרון, גזע, עמ' 58–90.

46 תזה זו התבססה על עמדה בלשנית שגויה, שזיהתה קבוצה של שפות 'חמיתיות', ראו סנדרס, ההיפותזה החמיתית.

47 האנתרופולוג הבריטי הנודע צ'ארלס זליגמן (מורו של ברניסלב מלינובסקי) הבחין בין חמיתים וסמי-חמיתים, אבל ראה בהררו שבט באנטו ללא כל יסוד חמיתי. זליגמן היה

הוא קיווה למצוא יסודות משותפים לדת ההררו ולדתות של שבטים אפריקנים שלגבי זהותם 'החמיתית' לא הייתה מחלוקת. כפי שמקובל במחקר הדיפוזיוניסטי, מחקרו של בראואר התפרסם על פני יבשת אפריקה כולה. מכיוון שכך, עבודת השדה במובן המקובל בקרב ברוניםלב מלינובסקי ותלמידיו באנתרופולוגיה הבריטית לא הייתה רלוונטית; בראואר מעולם לא ביקר באפריקה, והסתמך על כותבים שונים שביקרו ביבשת, בעיקר נוסעים ומיסיונרים. בנספח לספר מציג בראואר את ממצאיו בסדרה של מפות המציגות אלמנטים דתיים ברחבי היבשת.

בראואר הגיע לראשונה לארץ ישראל ב־1925 בשליחותו של מנחה עבודת הדוקטור שלו, ווילה, שטיפח את המוזיאון האתנולוגי בלייפציג שבראשו עמד.⁴⁸ הוא נסע לאסוף חפצים מכפרים פלסטינים, אך המפגש שלו בארץ עם יהודי תימן הוביל אותו לשדה אחר. לטובת עבודתו על התימנים הסתייע במלגת לורד פלומר של האוניברסיטה העברית, מלגה שהוענקה לחוקרים שעסקו במגעים בין יהודים לערבים מטעם המכון למדעי המזרח, ללמדנו על הקשרה של עבודה אתנולוגית שהתמקדה ביהודי תימן באוניברסיטה העברית הצעירה. לאחר מותו של ווילה הובלה המחלקה לאתנולוגיה בלייפציג על ידי אוטו רכה (Reche, 1879–1966), אתנולוג אנטישמי במיוחד,⁴⁹ ולכן עם שובו של בראואר לגרמניה, לשם כתיבת הספר על מחקרו בארץ, הוא בא במגע עם אתנולוגים אחרים בברלין. ב'ספר התימני' ניתן אפוא לזהות את השפעת הפונקציונליזם של ריכארד תורנוואלד (Thurnwald, 1869–1954), שהיה אז פרופסור בברלין. בספר זה בראואר נמנע כמעט לחלוטין מלהזכיר את הגישה הדיפוזיוניסטית, אף שדבק בה כל חייו.⁵⁰ כיצד ניתן להסביר את הפער בין עמדתו התאורטית והעובדה שהיא אינה מופיעה באופן גלוי בעבודתו 'היהודית' הראשונה? האם אפשר למצוא המשכיות בין חיבורו על ההררו ועבודותיו האתנולוגיות בקרב יהודי תימן וכורדיסטן? אם כן, כיצד השפיעה המשכיות זו על עיצובה של האתנולוגיה האתנית שמענייננו כאן?

לכאורה ההבדלים בין העבודות הם עצומים: בניגוד לחיבורו על ההררו, המונוגרפיה על יהודי תימן אינה מונחית על ידי עמדה תאורטית מובילה; העבודה האתנוגרפית

- ממנסחיה החשובים של התזה החמיתית, והיה לו חלק מרכזי בהגדרתם במונחי גזע, ראו זליגמן, גזעים; אלטרנינגהם, נורדים וחמיתים.
- 48 ווילה החזיק בתפיסה אתנולוגית אספנית, והאמין בביסוס האתנולוגיה על אוספים מוזאליים — ראו צימרמן, טנזניה; פני, חפצים.
- 49 על האנטישמיות של רכה אפשר לעמוד מיחסו לאתנולוגיה היהודייה מריאן שמידל, שנרצחה על ידי הנאצים, ראו נבאוור, מגדר.
- 50 נאמנותו של בראואר לתאוריית חוגי התרבות מאזכרת במבוא לספרו של בראואר, ראו בראואר, מחקר אתנולוגי, עמ' 12.

על ההררו נערכה בספרייה, ואילו עבודתו האתנולוגית בקרב יהודי תימן נוצרה מתוך מגע עם יהודים מתימן בארץ. אולם למרות הבדלים אלו, האסכולה הדיפוזיניסטיט ועבודתו הראשונה מוצאות את ביטוין בכמה מרכיבים משמעותיים באתנולוגיה שפיתח בראואר במחקריו היהודיים: ראשית, העבודה על יהודי תימן המשיכה לראות ב'אנתרופולוגיה פיזית' רכיב בהגדרת הקבוצה. פרק שלם יוחד על ידי בראואר לתיאור צבע העור של יהודי תימן, מבנה הגולגולת, וכיצא בזה 'נתונים' ביולוגיים. תיאור גזעי שכזה לא מייחד את האסכולה הדיפוזיניסטיט, והיה המובן מאליו באתנולוגיה הגרמנית שבתוכה צמח בראואר.⁵¹ שנית, וכפועל יוצא של העמדה הדיפוזיניסטיט שראתה בתרבות תוצר של תהליכים שהתרחשו לאורך זמן רב, בראואר מצא לנכון לייחד פרק נרחב להיסטוריה של יהודי תימן, שבו הוא דן במגעיהם עם תרבויות שכנות לאורך השנים. לבסוף, ויותר מכל לטעמי, השדה עוצב במחקרו של בראואר ללא שינוי ממש. בהקדמה לספרו על יהודי תימן, בראואר מדגיש כי עבודתו בוצעה תוך מפגשים עם יהודים מתימן ותשאולם. הוא אף מסביר שכדי לעמוד על החיים בתימן מוטב לבצע את המחקר בארץ, במקום בו ניתן לפגוש יהודים מכל חלקי תימן ללא הפרעה מצד שלטונות האימאם. בראואר הפך כאן את המצוי לרצוי; תסמונת שוירמן ממנה סבל בילדותו הגבילה אותו מבחינה גופנית ולא אפשרה לו לבקר בתימן, ולפיכך הוא נאלץ לחקור את התימנים דווקא בארץ. כמו בספר על ההררו, השדה של בראואר לא נוכח בספר על יהודי תימן, שנקרא כמו עבודה של 'אתנולוג כורסה': העובדות שמביא בראואר מתבססות על ספרות או שאין כל התייחסות למקורן, ויש להניח שהן מבוססות על ראיונות שערך. היעדר ההתייחסות לעבודת שדה ממשיכה גם בספרו הבא, שהוקדש ליהודי כורדיסטן. עם זאת השדה נוכח באופן חלקי בכמה ממאמריו.

היחס האמביוולנטי של בראואר לשדה הוא עקרוני בבואנו להבין את גישתו, בפרט משום שהיא עמדה כמודל לאתנולוגיה אתנית עבור פטאי. בניגוד לגרונולה, שפרסם מחקרים שמקורם בדרך כלל בטרטוריות שונות, בראואר ביסס את ארץ ישראל כשדה מחקר של קבוצות, לכאורה הומוגניות, ש'מקורן' מחוץ לארץ. יהודי תימן היו המקבילה של בראואר לשבט ההררו באפריקה, ובשני המחקרים הוא ניסה לעמוד על תרבות השבט במקום גאוגרפי מוגדר – סוג של אחדות הומוגנית ובלתי משתנה בזמן ובמרחב, שאף נוסחה במונחים של גזע. בחינה תרבותית זו נעשתה מרחוק – בהסתמך על ספרות בלבד במחקר על ההררו שנערך בגרמניה, ובמקרה התימני בהסתמך על

51 דוגמה לכך ניתן לראות בהערה הגזענית של ווילה, מורו של בראואר, שחוות דעתו ה'חיובית' משייכת את חריפות שכלו של בראואר ל'גזע' היהודי שלו, ראו Brauer's Promotionsurkunde (15.4.1924), Universitätsarchiv Leipzig, Phil. Fak. Prom.

ספרות לצד ראינות וצילומים שקיים בארץ ולא בתימן. בסופו של דבר ההררו, כמו היהודים שבראואר תיעד בעבודתו המחקרית בירושלים, סימנו עבורו קהילות ממקום אחר ומזמן שונה מהזמן 'המודרני' שבו הוא ויהודי גרמניה צמחו.⁵² בעוד 'היהודי הגרמני' חי חיים 'בלתי אותנטיים' בגרמניה, המשתנים עם הבחירה להיות 'חלוץ' – כמו חבריו של בראואר בבית זרע⁵³ – 'האותנטיות' של 'התימני' נפגמה מרגע שזה הגיע לארץ ישראל. המפגש של שניהם בירושלים ערער קונסטרוקציה א-סימטרית זו, ומכאן הצורך לטשטש את קיומו של שדה משותף. תפיסה אתנולוגית זו המשיכה את הגישה שספג בראואר בלייפציג, שבחלוקה הדיסציפלינרית הגרמנית בין Volkskunde (חקר התרבות העממית באירופה) ובין Völkerkunde (חקר העמים הלא אירופים) הצריכה אותו לחקור תרבויות 'לא אירופיות'. לאור זאת, בראואר התמקד במה שנתפס אצלו כלא אירופי, היינו 'עדות המזרח', ופעל בתוך המכון למדעי המזרח ולא במכון למדעי היהדות. למעשה, איש הקשר העיקרי שלו באוניברסיטה בתקופה זו היה המזרחן שלמה דב גויטיין. אחרי עלות הנאצים לשלטון עזב את ברלין, והמשיך במחקריו בזכות מענק מהקרן לפליטים יוצאי גרמניה באוניברסיטה העברית. עבודתו נעשתה במעמד שברירי (מנוי שחודש מדי שנה), עד שהופסקה ב-1940. שנתיים אחר כך הלך לעולמו.

העניין של פטאי בעבודתו של בראואר עלה כבר בחיבורו הפרייזיאניים; שניהם פעלו יחד במעמד לא מוסדר באוניברסיטה, ונהגו לשוחח זה עם זה. פטאי, שצמח בתוך הפולקלוריסטיקה היהודית ומדע היהדות המרכז אירופי, אותו תחום ששלום הצעיר וידידו בראואר בוו לו בצעירותם, נחשף בשיחותיו למי שעבד במחיצתם של כמה מבכירי האתנולוגים הגרמנים באותה תקופה. גישתו האתנית של פטאי צמחה מתוך סינתזה של הרגיונליזם של גרונוולד, שזיהה את היהודים כ'אנחנו' במקומות שונים, בעיקר באירופה, ושל הגישה שעיצב בראואר בהשפעת הדיפוזיניזם הגרמני ועבודתו במכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית, גישה שבה היהודים נכחו 'אחרים' במובן שהיה מקובל באתנולוגיה הגרמנית בת הזמן. כתב העת 'עדות' נוסד על ידי פטאי כאשר ממדי הזוועה שהתחוללה באירופה החלו להתברר, ובעקבות זה הגישות האתנוגרפיות של בראואר וגרונוולד, שצמחו מתוך אוניברסליזציה של אירופה, עברו תמורות: יותר משתפיסת האתניות השתנתה עם פטאי, הזיהוי של אירופה כמרכז החיים היהודים עבר זעזוע, ובמיוחד התערער מעמדה של גרמניה כמרכז המדע העולמי.

52 במובן שנוסח על ידי יוהנס פביאן בספרו פביאן, זמן.

53 בראואר ביקר בבית זרע – אחד מקיבוצי השומר הצעיר הראשונים, שהוקם על ידי יוצאי גרמניה ב-1927 – ממש עם הקמתו, ואפשר שחוה את ההתרגשות של ה'שומרים' בתקופה בה רוח 'האדם החדש' עדיין שרתה על התנועה. על השומר הצעיר בהקשר האידיאולוגי הגרמני ראו פלד, השומר הצעיר, עמ' 140-156.

הופעת כתב העת 'עדות'

הופעתו של כתב העת 'עדות' הייתה ציון דרך בתולדות המכון הירושלמי. המאמר שפתח את 'עדות', 'הפולקלור והאתנולוגיה של עם ישראל: בעיות ותפקידים', הציג פרוגרמה בהירה שבה הגדיר פטאי 'מהו פולקלור ומהי האתנולוגיה בכלל'.⁵⁴ פרוגרמה זו שיקפה את השביל שפטאי מצא, בניסיונו למזג את הפולקלוריסטיקה של גרונולד עם האתנוגרפיה הארץ-ישראלית שאפיינה את העבודות שכתב בהשראת מורו שמואל קליין והאתנולוגיה של בראואר. בנוסף לאלה, פטאי עבר טרנספורמציה שקשה להפריז בערכה, שנבעה מקריאה בספרות אנתרופולוגית אנגלו-אמריקנית שהדגישה 'עבודת שדה'. מאמר פרוגרמטי זה הופיע גם באנגלית, ובגרסה שונה בהרצאה שנשא פטאי בכינוס העולמי הראשון למדעי היהדות שהתקיים באוניברסיטה העברית בירושלים (יולי 1947).⁵⁵ בנוסח ההרצאה עיגן פטאי את דבריו במדעי היהדות והרבה להתייחס לבראואר, שבעבודתו ראה מודל לאתנולוגיה יהודית; המאמר באנגלית הובא לפרסום על ידי עורכת כתב העת האמריקני לפולקלור, ארמיני ווגלין (Voegelin), שהגיבה לו בהתלהבות.

ההגדרות התחומיות והטקסטים שפטאי בחר לגייס למאמר הפתיחה של 'עדות' משקפים את השפעת המדע האתנוגרפי האנגלו-אמריקני. המושג 'פולקלור' נוסח במאמר על פי הגדרתו של הפולקלוריסט האנגלי ויליאם ג'ון תומס מ-1846, ועל אתנולוגיה כתב פטאי שזהו 'המונח הרגיל ביבשת אירופה כדי לציין את המדע הנקרא בדרך כלל בארצות דוברות אנגלית בשם אנתרופולוגיה סוציאלית או תרבותית'. מדוע נזקק פטאי להעביר את המושג 'אתנולוגיה' דרך המושג האנגלו-אמריקני 'אנתרופולוגיה', ולהגדירו באמצעות מלינובסקי ופרנץ בועז? מה גרם לפטאי להתנכר ליבשת אירופה, בפרט לאחר שראינו כיצד פעילותו בשנות השלושים ובתחילת שנות הארבעים נבעה מהאתנוגרפיה של היבשת, לרבות העובדה שעמדתו עוצבה ממגעיו עם פולקלוריסטים יהודים מרכז אירופים ועם אתנולוג יהודי-גרמני כמו בראואר? לכאורה פטאי היה יכול להיעזר בכך ששניים מ'טובי הבנים' של מדעי היהדות בגרמניה, מוריץ לצארוס וחיים שטיינטאל, היו שותפים לפיתוח מדע האתנולוגיה. אולם הדבר אפשרי רק אם מניחים שמושגים הם סטטיים; בסוף 1945 המושג 'אתנולוגיה' נקרא באופנים שלא אפשרו לראות את הקשר ללצארוס ושטיינטאל. יותר מדי התרחשויות עברו מאז המאה התשע עשרה ועד המלחמה שהסתיימה באירופה חודשים ספורים טרם יציאת 'עדות' לאור. המושג 'אתנולוגיה' נקשר עם דמויות כמו תורנוואלד, שהוזכר

54 פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה, עמ' 1.

55 פטאי, בעיות; הנ"ל, הישגים, נוסח זה משמר בכתב איכויות של הרצאה בעל פה.

עדות

רבעון לפולקלור ואתנולוגיה



הרבעון "עדות" משמש במה מרכזית לחוקרים, מלומדים וחובבים העוסקים בפולקלור ובאתנולוגיה של עדות ישראל ושכניהן.

נוסף על מחקרים מקוריים מכילה כל חוברת של "עדות" את המדורים הבאים:

- מנהגים ומסורות – טכסטים
- שאלות ותשובות – מחדשות המכון
- חדשות כלליות – ספרים.

כל חוברת מכילה כ־80 עמודים, בצרוף תמונות וסיכום אנגלי מפורט של תכנה.

תנאי חברות וחתימה עיין מעבר לדף.

ספריה לפולקלור ואתנולוגיה

הופיע

"מעשה ירושלמי" יו"ל ע"י הרב יהודה ל. זלוטניק.

לחברים 500 מיל

המחיר 700 מיל

בקרוב יופיע

יהודי בורדיסטאן, מחקר אתנולוגי מאת ד"ר א. בראואר ז"ל

הוצאת המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה ירושלים
בסיוע מוסד הרב קוק

עלון פרסומת עם דוגמת עמוד שער של כתב העת 'עדות' (ארכיון המכון)

לעיל בקשר לבראואר ומחקרו על התימנים, שתוך עשור בלט באנטישמיות שלו ובהתגייסותו הנלהבת לאידאולוגיה הנאצית.⁵⁶ לא מפתיע אפוא שפטאי הניח את המושג 'אתנולוגיה' בצד, ופנה לתרגום האמריקני שלו: 'לשם יתר בהירות נוסיף תיאור מפורט יותר של האנתרופולוגיה מעטו של החוקר היהודי פראנץ בועז, ראש המדברים באנתרופולוגיה האמריקאית המודרנית...'. פטאי התיק את בועז מההקשר הגרמני שלו ומהזיקה המובנת מאליה שלו לאתנולוגיה הגרמנית של המאה התשע עשרה,⁵⁷ ובמקום זאת בחר ב-1945 להדגיש את יהדותו של בועז. להתקה מהיבשת לאמריקה וממחקר גרמני למחקר יהודי היו גם השלכות קונקרטיות בהקשר לפולקלוריסטיקה האתנית שביסס, שבה הפולקלור נכלל בתוך האנתרופולוגיה שבועז פיתח הנודעת בשם 'אנתרופולוגיית ארבע השדות' (ארכאולוגיה, אנתרופולוגיה פיזית, אנתרופולוגיה חברתית ואנתרופולוגיה לשונית/פולקלור). למעשה, פטאי הועמד בפני אתגר תאורטי לא פשוט:

הבדל יסודי קיים בין עם ישראל ובין כל עם אחר או יחידה חברתית אחרת, שהם בדרך כלל מהווים את הנושא של מחקר אתנולוגי [...] עם ישראל אינו מהווה יחידה לא מבחינת התפוצה הגיאוגרפית, ולא מבחינת התרבות, הלשון או הגזע. הדבר היחידי שהוא משותף לעדות ישראל בכל תפוצות הגולה הוא המסורת, בעיקר מסורת דתית, שהיא היא שהייתה עד הזמן האחרון בעלת אופי חזק למדי כדי לתת צביון מיוחד לתרבות ולאישיות של היהודי בכל מקום הימצאו [...] שלובה עם המסורת הדתית היא המסורת הלאומית [...] המסורת היהודית לא חדלה להביט אל ארץ ישראל כאל מולדת העם ולקוות שיבוא היום והעם ישוב אל ארצו.⁵⁸

הבעיה, כפי שניסחה פטאי, היא ביצירת מכנה משותף לעם ישראל בשעה שיהודים לא חולקים את אותה תרבות, טריטוריה ולשון, וגם לא משתייכים לאותו 'גזע ביולוגי'. פטאי שחזר כאן את הגישה שראינו אצל גרונוולד: הדגשת שאיפתם של היהודים לשוב לארץ והדגשת הדת כמרכיב זהות מוביל. מושג ה'מסורת', ששב וחוזר אצלו, מתפרש כאן כעניין דתי שלא נותר יציב – המסורת אמנם 'חיה בכל מקום שהיהודים באו לשם', אבל לפי פטאי:

הקווים המקורים המשותפים המשיכו להתפתח בכל מקום ומקום, לעתים קרובות גם הושפעו על ידי הסביבה הלא-יהודית, עד שלבסוף קיבלה המסורת היהודית

56 באתר ואחרים, דיסציפלינה אחת.

57 האוסשילד, אנתרופולוגיה גרמנית.

58 פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה, עמ' 4.

של כל עדה ועדה צביון מקומי מיוחד [...] המסורת היהודית, אף כי היא שייכת ללא ספק אל תחומי התרבות, אינה יכולה להיחשב לתרבותם של היהודים, מפני שלמעשה היא מהווה בכל מקום רק חלק מתרבותם, בעוד שחלק ניכר מתרבותם שאול משכניהם הלא־יהודים.⁵⁹

מכיוון שפטאי לא יכול היה לדבר בשם קבוצה עם תרבות זהה, טריטוריה אחת ו'תכונות גזע' משותפות, הוא נאחז במושג 'מסורת' שהצטמצם אצלו להקשרים דתיים גרידא. 'תרבות', גרס פטאי, כוללת גם פרקטיקות דתיות לצד פרקטיקות שאינן קשורות לספירה הדתית, אלא שאת רוב מה שהתקיים מחוץ לספירה הדתית תלה פטאי בתרבויות לא יהודיות (עניין שמהדהד את הגישה של גרונוולד). כדי לדבר בשם העם היהודי פטאי נאלץ לדבר בשם הדת היהודית; קונסטרוקציה אחת הומרה אצלו בקונסטרוקציה אחרת, שנתפסה בעיניו כיציבה יותר.

לאור הנזילות של המושג 'תרבות', לעיסוק במסורת דתית כעניין יציב יחסית היו יתרונות ברורים, אולם פטאי היה מחויב לגישה של בועז, שהניחה דווקא את המושג 'תרבות' במרכז הדיון האתנוגרפי. וכך בעוד לוינסקי להטט בין מסורות בתפוצות יהודיות שונות כאלגוריה לפולקלור לאומי שלם, עמדה שאף פטאי תמך בה עשור קודם לכן,⁶⁰ נוצר מעתק בעמדתו של פטאי: אף שהמסורת הדתית הוצגה על ידו כגורם יהודי מאחד, בהשפעת מושג התרבות של בועז נאלץ פטאי להדגיש את המפריד, שכן התרבות זכתה אצל בועז ותלמידיו לדרגה גבוהה של אוטונומיה, בניגוד חריף למודל 'חוגי התרבות' שבראואר היה מנאמניו. בהתאם לכך קיבל השדה חשיבות מיוחדת:

באופן כללי אפשר לומר, שההבדל בין עם מאומות העולם ובין עם ישראל יהיה גם כאן הבדל שברבגוניות. היינו, בעוד שבדרך כלל אפשר לדבר על התרבות של איזה עם, במספר יחיד, אנחנו צריכים לדבר על התרבויות, במספר רבים, של עם ישראל. ולא זו בלבד, אלא שהתרבויות של העדות היהודיות הם שונות כל כך זו מזו, שהדרך הנכונה היא לחקור את כל אחת מהן לחוד, כחטיבה בפני עצמה. דרושה סדרה של מונוגרפיות אתנולוגיות על עדות ישראל, שהן צריכות להיות כתובות בידי אתנולוגים מומחים. חוקרים אלה צריכים להתרכז איש־איש בחקירת עדה מסוימת, ללמוד את לשונה ולבלות מספר חודשים, או אפילו תקופה ארוכה מזו, בתוך העדה, במקום מגוריה המקורי, אם מקום מגורים זה עדיין קיים. חקירות

59 שם, עמ' 5.

60 ראו מאמרו הפרוגרמטי שנדון בהרחבה בפרק הרביעי: פטאי, הפולקלור מהו.

מוקדמות והכנות בשביל העבודה בתוך העדה אפשר לעשות בירושלים, שבה, כאמור, נמצאים עולים מכמעט כל עדות ישראל [...].⁶¹

התפיסה של מגורים בקרב העדה, 'במקום מגוריה המקורי', מלמדת על החריגה של פטאי מהמודל של בראואר. חידוש זה של פטאי עומד כאן לצד המשך התפיסה שהתפתחה אצלו עוד בימי בית העם הירושלמי, לפיה ירושלים הייתה מיקרוקוסמוס של עדות ישראל. כלומר, פטאי עיצב תפיסה מחקרית שהתבססה על שני שדות מחקר – אחד בירושלים (כמו במקרה של בראואר) ואחד בקרב יהודים במקום שבטם 'הגלותי', כמצופה ממי שהלך בדרכו של בועז.

בהמשך הגדיר פטאי את היקפה של המונוגרפיה, שכמו אצל בראואר וארתור רופין (שנזכר אף הוא במאמרו של פטאי) כללה בתוכה גם חקירה אנתרופומטרית – מדידות של גוף האדם ובמיוחד הגולגולת. עמדה זו אינה עקבית עם עבודתו של האנתרופולוג האמריקני פרנץ בועז, שהפריכה הרבה מהנחות העבודה הגזעיות במחקרו הנודע בקרב צאצאי מהגרים אירופים באמריקה.⁶² אולם לאור התפיסה המטונימית שהדגישה את סגולותיה הייחודיות של ירושלים במחקר אתנוגרפי-השוואתי, פטאי ראה בעבודה האנתרופומטרית בירושלים דווקא המשך של כיוון החקירה האנטי גזעני של בועז, אף כי הוא אינו מספיק בהיר בנקודה זו: 'ארץ ישראל ממש מציעה את עצמה בתור מעבדה טבעית גדולה. בירושלים בלבד נמצאים עולים מיותר משלושים עדות יהודיות [...]. יש לערוך חקירות אנתרופומטריות יסודיות כל זמן שההורים שנולדו בגולה נמצאים בין החיים יחד עם בניהם שכבר נולדו בארץ ישראל'.

פטאי נע בין גישה מהותנית קיצונית שעלתה אצל בראואר, ובין המשך הגישה של בועז שקעקעה את השימוש בגזע כקטגוריה במחקר האתנולוגי. ברי כי העיסוק של פטאי ב'טיפוסים פיסיים' שונים נעשה בהתאמה לחלוקה העדתית.⁶³ עניין זה עולה בצורה ברורה יותר ב'קריאה לעבודה אנתרופומטרית' של פטאי, שפורסמה בכתב העת 'הרפואה' ב-2 בספטמבר 1945. מכתב היד שנשלח למערכת 'הרפואה', ניכר שפטאי שיחזר בפירוט רב את ממצאי החקירה של בועז.⁶⁴ מעניינות במיוחד מחיקה ותוספת בכתב ידו, המלמדות על התלבטויותיו: בתחילה הצדיק את החקירות האנתרופומטריות בכך שהן חשובות: 'בנוגע להתהוות הטיפוסים הפיסיים השונים בעדות ישראל בפרט, ובנוגע לדרכי התהוותם של הגזעים האנושיים'. משפט זה מחוק

61 פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה, עמ' 8.

62 ברקן, גזע; מוריס-ריין, החיפוש.

63 ספר מאוחר בהרבה של פטאי, שנכתב עם בתו, ביולוגית במקצועה, יוצא חוצץ נגד ניסיונות להצדיק את קיומו של גזע יהודי, ראו פטאי ופינג, הגזע היהודי.

64 ארכיון המכון, תיק 462.

בעט ובמקומו כתוב: 'בנוגע להבחנה בין הצד הפיננסי והגינטיפי שבטיפוס הפיסי של בני העדות היהודיות השונות וכדומה'. נראה כי לדעתו של פטאי הטיפוס הפיזי של כל עדה הוא ייחודי, אולם הוא הכיר בהשתנות הפיזית כתוצר סביבתי, ומכאן הדחיפות של המחקר האנתרופומטרי, שעשוי להצביע על ההשפעה של הטיפוס הפיסי עם המעבר לסביבה חדשה. פטאי אף ציין שאין לחכות עד שמדעי החברה ייקלטו באוניברסיטה, שכן ככל שהזמן חולף הולך ונמוג 'דור ההורים'.

שבירה נוספת מהקו של בראואר מתבטאת בהתייחסותו של פטאי להיסטוריה של כל עדה, לפיה הדגש העיקרי בכתיבת היסטוריה כזו צריך להיות חקירה של מסורות בעל פה. כלומר, פטאי הציע להאזין לאופני הבנייתה של ההיסטוריה העדתית בעיני נשאייה — 'את אלה [המחשבה והתרבות בעדה במרוצת השנים] ישתדל האתנולוג להכיר קודם כל באמצעות המסורת שבעל פה, וישתמש במקורות שבכתובים, אם ישנם, רק לשם השלמה ובקורת'.⁶⁵

כבר ראינו שבעת עבודתו במכון למדעי המזרח, העניין של בראואר ב'עדות' חל באופן בלעדי על 'עדות המזרח'. פטאי היה פחות חד-משמעי בנוגע לכך, שכן לתפיסתו העדות לא היו נחלת 'המזרח' בלבד. ההצדקה לחקור באופן ספציפי את 'עדות המזרח' נבעה אצלו ממספר שיקולים: בראש וראשונה הוא האמין בתפיסה של אותנטיות, לפיה 'רק עדות המזרח הן טיפוסיות, היינו רק הן מראות קווים מיוחדים בכל הנתונים או ברוב הנתונים שהאתנולוגיה מטפלת בהם. קווים מיוחדים אלה בחלקם הגדול נמחקו בעדות היהודיות הגדולות שבארצות המערב על ידי כוחה המטמיע של הציוויליזציה המודרנית'.

ניסוח זה הוא כמובן סיבובי: תפקיד האתנולוגיה הוא לחקור את העדות המתאימות לחקירה אתנולוגית. אף שזיהוין של קבוצות 'מיוחסות' ליווה את המחקר הפולקלוריסטי המודרני, והשיח על אותנטיות היה מיסודות חקר הפולקלור,⁶⁶ פטאי לא הסביר מדוע זיהה את 'עדות המזרח' כאותנטיות יותר. על כל פנים, תפיסה זו של אותנטיות הייתה רחוקה מלהיות חידוש באירופה. שיח האותנטיות עלה גם ביחסו של פטאי לקהילות באירופה המזרחית, שלפי פטאי שכנו 'במקומות רחוקים יותר ממרכזי התרבות הגדולים בכלל', ולפיכך התאימו עקרונית לחקירה האתנולוגית מהסוג שייחד פטאי ל'עדות המזרח'. בקהילות מזרח אירופה הוא סבר ש'נשתמר מעט יותר מן התרבות המקורית ליהדות, עד שבאה הזוועה הנאצית והשמידה חלק גדול מן היהדות המיוחדת לה'. כלומר, מבחינת פטאי לא היה זה מקרה של 'לא רצוי', אלא מקרה שאחרי השואה הפך ל'בלתי מצוי'. זאת ועוד, מושג העדה יוחד אצלו לעדות המזרח

65 פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה, עמ' 9.

66 בנדיקס, אותנטיות; באומן ובריגס, קולות.

(אף על פי שבגרסה האנגלית, שנכתבה על ידי פטאי בעצמו, המקבילה האנגלית community רווחת גם ליהודי המזרח וגם ליהודי המערב). נטרול הקשר אל חיי היהודים במזרח אירופה הביא את פטאי להתמקד ב'שרידים':

אולם אף אם תרבותה היהודית של מזרח אירופה אינה קיימת עוד, אינו משמע שעקבותיה של תרבות זו אבדו [...] יהודים ממזרח אירופה הגרו למקומות אחרים גם בימי שלום [...] שאיפשרו להם לקחת חלק הגון מתרבותם הביתית בצורת מנהגים ואגדות, ספורים ושירים, פתגמים וזכרונות [...] יש עוד אפשרויות מרובות לרשום ולחקור. מצד שני מן התרבות החומרית המיוחדת ליהודי מזרח אירופה לא יימצאו אלא שרידים דלים ביותר. באופן זה המחקר האתנולוגי של יהודי מזרח אירופה יצטרך להצטמצם [...] באותם שטחי החקירה, שהם [...] מהווים את ממלכתו של הפולקלור במובן מצומצם. נכון נעשה אם נדבר על הפולקלור של יהדות מזרח אירופה, בעוד שבמונח המקיף יותר של אתנולוגיה (או אנתרופולוגיה תרבותית) נשתמש רק באשר לעדות המזרח היהודיות.⁶⁷

גם אם הבחנתו של פטאי נבעה מכורח הנסיבות, בפועל הוא הציע לחקור את יהודי אירופה באורח שונה מאשר את יהודי אסיה ואפריקה, כשימור של ההבחנה הדיסציפלינארית בגרמניה בין Volkskunde ל-Völkerkunde. גישה זו של פטאי לחקר פולקלור יהדות מזרח אירופה לא הייתה ייחודית אלא המשיכה כיוונים מחקריים שקדמו לשואה. עוד בשנות העשרים ביסס עמנואל אולסבנגר את עבודתו הפולקלוריסטית על מחקר שערך בקרב יהודי דרום אפריקה ופליטים ממזרח אירופה.⁶⁸ פטאי הצביע על מחקריו של בראואר כאב-טיפוס למונוגרפיות של 'עדות המזרח', ולצד זאת הציע לפרסם חומרים פולקלוריים (מוגבלים) של כל העדות היהודיות. ההנחה הטריטוריאלית שלו קיבלה רוח גבית עם אימוץ עבודת השדה כפרקטיקה מחקרית מרכזית, שהצריכה מקום מגורים יציב של העדה וכן חפצים לצד בני אדם – הכול כחלק מהמכלול שנחקר במונוגרפיה האתנולוגית – דבר שהיה מקובל במידה רבה בשתי הדיסציפלינות הגרמניות.

לעומת עבודותיו הפרייזריאניות, שעסקו בעיקר בהנהרה של מסורות כתובות, העלה פטאי סדר יום חדש, שכשם כתב העת שלו 'עדות' עסק בתרבות חיה, בעיקר במקרה של 'עדות המזרח'. נוכחות השואה במאמרו של פטאי מדגישה את היותה בלתי הפיכה ברמת העבודה האתנוגרפית, שכן בניגוד לאנשי ידע עם, ההכרח המתודולוגי והתאורטי לבחון יהודים בשדה, באינטראקציה עם 'אובייקטים', לא אפשר לפטאי

67 פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה, עמ' 9-10.

68 אולסבנגר, תפוזים אדומים.

לראות בקהילות יהודי מזרח אירופה מושא מחקרי 'שלם'. יהדות אירופה הייתה מבחינתו 'מקרה אבוד'; שיח השקיעה (דבולוציה) שלו חל על כן רק על 'עדות המזרח'. שיח זה התממש בעדיפויות המחקריות הנפרסות אצלו באופן גלוי:

דיברתי כל הזמן רק על אותו החלק של החקירה השואב את החומר מן העדות החיות [...] הזנחתי לגמרי להזכיר את האוצרות העשירים של הספרות העברית והיהודית, שמהם אפשר לשאוב ידיעות בעלות ערך רב של ההווי העממי היהודי במשך אלפי שנות תולדותיו של עם ישראל. ואך כי עשיתי זאת בכוונה, אינו משמע, שאני מיחס לחקירה ההיסטורית של ההווי העממי היהודי רק חשיבות מדרגה שניה ביחס לאיסוף חומר חי וידיעות שבעל פה. ואם התעסקתי הפעם אך ורק בעדות החיות עלולה לעורר רושם כזה, הרי יהא מותר לי לקרוא לעדות נגדית את מחקרי השונים, שהם עוסקים בעיקר במנהגים [...] שאובים ממקורות ספרותיים. סיבה מיוחדת הייתה לי לטפל במסה זו אך ורק בהווי העממי החי של עדות ישראל. חקירת הפולקלור היהודי ההיסטורי יכולה לחכות.⁶⁹

יוצא אפוא שהמעבר של פטאי מפרייזר לבועז הוא מעבר מאתנוגרפיה מבוססת טקסטים לאתנוגרפיה המונחית בעיקר על ידי 'עבודת שדה'. אולם בפועל עמדות שונות המשיכו לדור יחד בעבודתו של פטאי, וכיוון החקירה העולה בפרוגרמה זו התממש באופן חלקי בלבד למרות מאמציו הרבים לממן חקירות אתניות של חוקרים צעירים.⁷⁰

כתב העת 'עדות' חולק למדורים שונים: 'מסות ומחקרים' — שהכיל מאמרים שנכתבו ברובם על ידי בעלי תארים מאוניברסיטאות באירופה; 'מנהגים ומסורות' — שהכיל מאמרים שהציגו לרוב פולקלור, ונכתבו פעמים רבות על ידי משכילים ללא תואר אקדמי אירופי, לרוב בהתייחס לפרקטיקות ונרטיבים מעדת המוצא שלהם; 'טקסטים' — מאמרים שבהם הובא טקסט או פירוש שלו; ולבסוף מדורים שהפכו את 'עדות' למרחב ציבורי, שמיד אעמוד על אופיו: 'שאלות ותשובות', 'מחדשות המכון', 'חדשות כלליות' ו'ספרים'.

69 פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה, עמ' 12.

70 פטאי ניסה להשיג מימון למחקרים אתניים באמצעות פנייה לבעלי ממון, כדי שיתמכו במחקרים של 'עדות' שונות — למשפחת רקאנטי פנה כדי לממן חוקר צעיר שיחקור ספרדים; לעמנואל ברטה (Barta), יהודי הונגרי שהתגורר במקסיקו, פנה בבקשה שייסיע לו במימון חוקר צעיר שיחקור את יהדות הונגריה (אני מודה למריאן אסף מהספרייה הלאומית שתרגמה עבורי את הכתוב); לקרן ויקינג פנה למימון מלגה ללימודי דוקטורט עבור יהודה רצהבי, לחקר יהדות תימן; ולארגון יוצאי גרמניה פנה כדי לממן את מחקריה של רוזה דוקס על יהודי באדן. חרף מאמציו הוא הצליח רק במקרה האחרון.

טקסונומיה זו שונה מטקסונומיות שהתעצבו בכתבי עת אחרים שעסקו בפולקלור יהודי: המיטטיילונגן של גרונולד תפקד בשנותיו הראשונות כמרחב ציבורי, לרבות התייחסויות לשאלונים אתנוגרפיים (עניין מינורי יחסית במפעלו של גרונולד), אזכורם של חפצים שנאספו במוזיאון בהמבורג, ביקורות ספרים וכדומה, אף שעיקר הדגש בכתב עת זה ניתן למחקרים של ממש. בשנות העשרים המיטטיילונגן, שהופיע במשך שנתיים כשנתון, היווה במה למאמרים, לרוב ארוכים, לעתים באורך שעלה על מאה עמודים. ההבחנה החדה בין מאמרים לבין מסורות מקומיות לא התקיימה בו, והמאמרים נכתבו כולם על ידי אנשים שרכשו את השכלתם באירופה. במאספי 'רשומות' שערכו דרויאנוב-ביאליק-רבניצקי הטקסונומיה התבססה על עקרונות אחרים לגמרי, כפי שמראה רונית המין.⁷¹ במאספי 'רשומות' שערכו לוינסקי ושטוק (סדן) במקביל ל'עדות', ניתן להצביע על מדורים שחולקו באופן לא עקבי (במאספים אלו ניתן לז'אנרים מעמד מיוחד בחלוקה למדורים). גישה זו השתכללה למונטאו' של ממש בכתב העת 'ידע עם' בעריכתו של לוינסקי (ראו להלן בפרק הבא). מאספי 'רשומות' משתי הסדרות וכתב העת 'ידע עם' לא יצרו מרחב ציבורי דומה לזה שכונן פטאי ב'עדות'. במידה רבה, הטקסונומיה של פטאי מהדהדת טקסונומיות שהיו נהוגות בכתבי עת אנגלו-אמריקניים כמו ה-*Journal of American Folklore*, שבאותה תקופה כלל מאמרים ארוכים לצד מדור של הערות (notes) שבו נכללו תגובות למאמרים אחרים ורשימות קצרות, ומדור של סקירות ספרות. לחלופין, בכתב העת הבריטי *Folklore* פורסמו רשימות קצרות במדור ייעודי (collectanea) לצד מאמרים ארוכים, מדור סקירת ספרות ומדור מכתבים.

אפשר להצביע על היררכיות אפיסטמולוגיות שטקסונומיות אלו מייצרות בכתבי העת השונים, אולם חשוב לשים לב לכך שהחלוקה למדורים שהנהיג פטאי הגדירה בעיקר את מתווה השיח המחקרי, תוך שליטה חלקית על התוכן. לא מפתיע שסדר היום הברור שהתווה פטאי במאמר הפתיחה של כתב העת נותר יתום. קוראים אחרים של 'עדות', גם אם הסכימו עם הפרוגרמה שהציע פטאי, לא תמיד יכלו למלא אחריה ואולי גם לא רצו. למעשה, למעט כמה מאמרים של פטאי על יהודי משהד, שהפכו למונוגרפיה של ממש כמה עשרות שנים אחר כך,⁷² ולמעט התרגום והעריכה של פטאי לספרו של בראואר על יהודי כורדיסטן, שפרקים ממנו הופיעו תחילה ב'עדות', קשה להצביע על מופעים מובהקים של הפרוגרמה הראשונית של פטאי. מחקרה של

71 המין, רשומות. החלוקה הייתה גם חלוקה גאוגרפית. למשל, קיומו של מדור 'תפוצות ישראל', אך גם חלוקה לפי סוג החומרים שהתקבלו: זיכרונות, ליקוטים שונים ועוד. כפי שהמין מראה, החלוקות בתוך מאספי 'רשומות' השתנו מכרך לכרך ובסופו של דבר הצטברו במאספים בעיקר חומרים היסטוריים ופחות פולקלור.

72 פטאי, יהודי משהד.

רוזה דוקס על מנהגים של יהודי באדן-באדן, שפטאי טיפח, התבסס על עבודת שדה בירושלים, אך מטבע הדברים המחקר לא היה יכול לכלול עבודה ב'שדה המקורי'.⁷³ כל פרוגרמה היא תרגום, ואף שנהוג לצטט את המשפט הסיני: 'מסע בן אלף מילין מתחיל בצעד אחד קטן', כאילו כל מה שיש הוא לסמן מטרה ולממשה צעד אחר צעד באופן לינארי, כל 'סדר יום' עשוי להשתנות כבר ביום שלמחרת. ברשת שבה נקשרות דמויות רבות, כל מושג וכל 'סדר יום' עוברים טרנספורמציות נוספות. במקום לחפש עקביות ולהניח שכתב העת מילא אחר 'הייעוד' שהכתיב לו עורכו, אצביע על עקבות של שחקנים נוספים שטיפחו כיוונים שונים. את הסטייה הראשונה מהפרוגרמה ניתן לזהות כבר אחרי 40 עמודים. האחראי לסטייה מהקו של פטאי היה פטאי עצמו במדור 'שאלות ותשובות'.

כתב העת 'עדות' כמרחב ציבורי

אם פרוגרמה מייצרת סדר יום היררכי, ואם לכאורה סדר היום של 'עדות' נשלט על ידי פטאי באופן בלעדי, אזי המדור 'שאלות ותשובות' שנחנך בגיליון הראשון הפך את כתב העת ואת המכון לפולקלור ואתנולוגיה למרחב ציבורי, שבו עומתו השקפות אתנוגרפיות שונות. פתיחות זו סייעה לפטאי להדגיש טריטוריות אתניות שונות, גם אם על חשבון אבדן שליטה מסוים. השאלה שפתחה את המדור התייחסה לחיבורו של פטאי 'אדם ואדמה',⁷⁴ ובה ציין פטאי מסורת שנתקל בה בכמה ספרים (לא בשדה), מסורת שהייתה נהוגה בין יהודי דרבנט על שפת הים הכספי, של ריקודי בתולות ביום הכיפורים. בנוסף הזכיר פטאי את חיבורו של נחום סלושץ על לוב, שם מתוארים ריקודי יום הכיפורים בטריפולי. בהשראת אזכורים אלו הוא פנה לקוראיו בזה הלשון:

האם ידוע למישהו מבין קוראי 'עדות' על דבר קיום מנהג כזה או דומה לזה מעדות אחרות? האם ידועים להם פרטים נוספים על מחולות הבתולות והנערים בקוקז או בטריפוליטניה? האם ידועים להם השירים שהיו שרים 'בלשונם'? את התשובות נפרסם (בהסכמת כותביהן) בעדות.⁷⁵

גישה זו של שאלות ותשובות עמדה לכאורה בניגוד לפרוגרמה של פטאי, מכיוון שהיא התבססה על איסוף. אף שאיסוף מונחה על ידי תפיסה של שדה שונה מהגישה של

73 דוקס, יהודי באדן.

74 פטאי, מחולות.

75 שם.

בועז, וממשיך את הגישה ההשוואתית המהדהדת את העבודות הפרייזריאניות של פטאי (דבר שניכר מאזכור ספרו של פטאי על 'אדם ואדמה'), מדור זה טיפח שיח שכוונן 'עדות' שונות בנפרד. בגיליונות הבאים פורסמו תשובות, אחת בכל גיליון, של כותבים שהתייחסו למקום ספציפי אחד ולמעשה דיברו בשם עדה אחת. כך בגיליון 'עדות' הבא פורסמה תגובתו של יעקב נאכט לשאלה זו, המיוחדת לעיר מולדתו יאסי (רומניה); עוד בגיליון זה פורסמו שתי התייחסויות ספרותיות שנשלחו לפטאי מפרופ' ראולי ממנצ'סטר. בחוברת השלישית אזכר פטאי מקור נוסף 'אצל הפלשים', בהסתמך על ספרו של ז'אק פייטלוביץ'. בחוברת הרביעית בחר נחום וואהרמאן לבקר את פייטלוביץ', וזכה לתגובה מצדו של פטאי.⁷⁶ אלא שבחוברת החמישית העניינים יצאו משליטה. ד"ר אירנה גרבל (1901–1966) הביאה מרישומיה על מחולות הבתולות בקרב הנוצרים ברמאללה.⁷⁷ גרבל, שתעתקה שירים שרשמה ברמאללה (בשדה!) בשנת 1937, לא התייחסה במפורש לשאלתו של פטאי, ורק בסוף דבריה, שהובאו במדור 'מנהגים ומסורות' ולא במדור 'שאלות ותשובות', כתבה: 'אולם דבר המחולות ביום הכפורים עדיין צריך עיון', ללמדנו שלמרות שכתבה על מחולות חג אלשעאנין הנוצרי, שחל טרם הפסחא, היא כיוונה את דבריה לשאלתו של פטאי.

הפרשה הקצרה הזו מלמדת אותנו שכינונו של מרחב ציבורי מנכיח את הפולקלור הספציפי. בעוד שלוינסקי בחר להביא מסורות שונות יחד במקובץ (כפי שנראה בפרק הבא), הפיכתו של 'עדות' למרחב ציבורי שהלך והתרחב בגיליונות הבאים, אפשרה נקודות מבט מרובות שהעמיקו את המופע הקונקרטי של הפולקלור, וכפי שראינו במקרה של גרבל החוקרת בשדה, באופן שפרץ גם את גבולות היהדות כמרחב התייחסות בלעדי.

דוגמה נוספת לכך היא התגובות שעורר פרסום נוסח מרוקני לאגדת מידס שהעלתה על הכתב זלדה שניאורסון (1914–1984). בעקבות הפרסום זרמו ל'עדות' גרסאות נוספות של אברהם בן-יעקב (נוסח בבלי), מאיר בניהו (מקור טקסטואלי מימי הביניים) ומנחם עוזו (נוסח מגליפולי). גם כאן, כמו במקרה של מחולות יום הכיפורים, נוצרה אינטראקציה שבה צומצם תפקידו של פטאי כעורך. השיח שהתעצב במרחב

76 העמידה של פטאי מאחורי פייטלוביץ' מצוינת במכתבו של פטאי אליו (19 בנובמבר 1946), תוך בקשה שיצטרף למועצת המכון. פייטלוביץ נעתר בחפץ לב (מכתב מ-19 בדצמבר 1946), ראו ארכיון המכון, תיק 231.

77 גרבל, מחולות. גרבל נולדה במוסקבה, למדה בגרמניה, וחקרה את הפונטיקה והפונולוגיה של שפות שמיות חיות ומסורות הלשון שבפי יהודים מקבוצות אתניות שונות. היא לימדה באוניברסיטה העברית מ-1949, ונתמנתה לפרופסורית בחוג לבלשנות ב-1964 מעט לפני מותה. בין פרסומיה יש לציין את חיבורה על לשון התרגום, שכמחציתו תיעוד פולקלורי של אגדות, מעשיות, מנהגים ומתכונים: גרבל, ארמית. ראו ארכיון האוניברסיטה, תיק גרבל.

הציבורי יצר בעיות שליטה, כמו במקרה של גרבל, שלקחה את השאלה של פטאי שעסקה במנהגים יהודים למרחב הארץ-ישראלי הלא יהודי. בניגוד לתפיסת המרחב הציבורי של יורגן הברמאס, המקדשת רציונליות ומבוססת על ניסיון להגיע להסכמה, המרחב הציבורי שעוצב ב'עדות' הושתת על עמדה פולקלוריסטית יסודית המקדשת את ההשוואה, כפי שנוסחה בפרוגרמה שהציע מורו של פטאי בבודפשט, ברנהרד הל, ב'מאסף ציון'. בניגוד לעמדתו של הברמאס,⁷⁸ במקרה זה יש חשיבות למקום ממנו מגיעים למרחב הציבורי ההטרונגי בכתב העת, והדיון אינו מוביל לפתרון או השלמה. מאליו נובע שהמרחב הציבורי ב'עדות' לא נועד להעמיד תאוריה או המשגה, שנמצאת מעבר למופעים הקונקרטיים הנובעים מהזוויות היחסיות של המשתתפים בשיח זה. ההשוואה עשויה להציף את נקודות הדמיון, אולם באותה מידה גם את נקודות השוני. ברגע שכתב העת הפך למרחב ציבורי, הוא גויס למטרות שונות מאלו שהצביע עליהן פטאי במאמרו הפרוגרמטי. בגיליון הראשון של הכרך השלישי של 'עדות' הגיב שאול אנג'יל (אנג'יל) (נולד ב-1907) לגיליון הקודם, והציג עמדה פולקלוריסטית אתנית עצמאית ללא תלות בסדר היום של פטאי. וכך הוא פותח:

פנים רבות לכתוב פולקלור: סיפורים, מנהגים, קמיעות, תרופות, שירים, 'אפנות', מלבושים, אגדות, אמנות ועוד ועוד. לכל הענפים הללו יש מטפלים ואוספים וגם – אחרון אחרון – **כותבים**. מכולם מתעשרים מקורות ספרותנו ויבואו כולם על הברכה.

אך בשעה שניגשים לכתוב ולפרסם דברי פולקלור, יש לעשות זאת בדחילו, כי מחובת החוקר והסופר לרשום כל פרט ופרט בדיוק קפדני. אביא בזה כמה דוגמאות שתבלטנה את הצורך בזיהרות ובנטילת מנהג של ספק בכתובה. אצטמצם בשטח הפולקלור הספרדי, שלו אני קרוב ביותר. אך חוששני, שהמצב דומה גם בשאר שפות גלותנו.⁷⁹

בהמשך מביא אנג'יל מזיכרונותיו בזמן עבודתו במערכת 'הד המזרח', שם נתקל במאמר של גרונולד ובו טעות בטרנסקריפציה של מילה מלאדינו. בעוד טעותו של גרונולד נסלחת בעיניו, לא כן טעויות של חוקרים ספרדים: 'הדר' גרונולד, כחוקר ומוסמך, לא פרסם מעולם דבר שלא ראה אותו בעיניו וידע אותו על בוריו, ואפשר להבין שאין חוקר פולקלור מבני אשכנז מחויב לדעת את כל הניואנסים של הלשון הספרדית, לתקופותיה השונות. ואולם אין הצדקה זו יכולה לעמוד להם לחוקרים היודעים ספרדית'. החלוקה לחוקרים אשכנזים וחוקרים ספרדים, שבשם אנג'יל מדבר, מדגימה

78 הברמאס, המרחב הציבורי.

79 אנג'יל, הערות (ההדגשות במקור).

את רמת האוטונומיה של אנג'יל לערוך חלוקות משלו. ואמנם, בעמודים הבאים הוא מתנצח עם דברים שכתב משה אטיאש ב'עדות'. כאן מגויס כתב העת 'של פטאי' לשיח פולקלוריסטי 'ספרדי', שחוקרים 'אשכנזים' כמו גרונולד (ולצורך העניין גם פטאי) אינם אפילו חלק ממנו. אנג'יל חושף כאן טפח מפולקלוריסטיקה 'ספרדית/ מזרחית' שהתקיימה לצד הפולקלוריסטיקה ה'אשכנזית', ועיצבה במידה רבה את השיח האתני במחקר הפולקלוריסטי בארץ. הביקורת של אנג'יל על אטיאש הונעה מתהליכים שונים של פרובינציאליזציה בתוך השיח הפולקלוריסטי הספרדי/ מזרחי. אטיאש, שנמנה עם האליטה הסלוניקאית שאליה השתייכו גם נתן שלם וברוך עוזיאל (1901–1977), זכה לביקורת נוקבת בספרה הציבורית של 'עדות' מפי ספרדי אחר, אנג'יל הירושלמי, שאף מעיד על עצמו באותן הערות שמעולם לא היה בסלוניקי. בהדרגה הפכו אנג'יל ואחרים לעמוד השדרה של המכון הירושלמי. כוחם בהתמרת הפולקלוריסטיקה של המכון, ובפרט שותפותם לעיצובה של פולקלוריסטיקה אתנית בכתב העת של פטאי, הייתה תלויה בהפיכתו למרחב ציבורי.

פולקלור 'עדות המזרח' ו'עדות ספרד'

שאל אנג'יל היה שותף לפעילות של פטאי; הוא אף הוריד את גליון 'עדות' האחרון לדפוס עזריאל בזמן קרבות תש"ח.⁸⁰ אי אפשר להתכחש לכך, שמשעה שהמכון עבר טרנספורמציה מנייר משרדי למרחב ציבורי, כתב העת 'עדות' היה שייך גם לאנג'יל ואחרים. בבואנו ללמוד על הקטגוריה 'פולקלור אתני', שנוצרה אצל פטאי בעיקר ביחס ל'עדות המזרח' (אף שראינו שעמדו לנגד עיניו גם 'עדות' של יהודים מאירופה), יש להידרש לכך שפולקלוריסטיקה כזו נוצרה גם בשיח אתני שכלל התערות והתבדלות מהשיח הלאומי.⁸¹

שיח אתני ספרדי/ מזרחי הופיע על גבי במות שונות ובמספר שפות, לרבות במות עיתונאיות בשפה העברית, שבהן גובש שיח ספרדי-ציוני שפולקלור היה אחד מכלי הביטוי התרבותיים והפוליטיים המרכזיים שלו. בשפה העברית אציין את 'מזרח ומערב', ירחונו של אברהם אלמליח שהופיע בשנות העשרים והשלושים, 'הד

80 כפי שמעידה פנייתו בגליון 'עדות' האחרון, שבה ביקש את סליחת הקוראים מהשיבושים בחוברת, שנגרמו עקב המצב הביטחוני בירושלים: '...תוך הפגזות בלתי פוסקות, בשעות של שבוש השירותים וסכנת נפשות עבדו פועלי דפוס עזריאל [...] בהעדרו של הד' רפאל פטאי, העושה עתה באמריקה בשליחות המכון, הוטל עלי להביא את המאמרים לבית הדפוס, ולתקנם ולהגיהם, דבר שעשיתי כמיטב יכולתי, אנג'יל, לקוראינו.

81 אלכסנדר-פריזו, אהוב וחצי, עמ' 45–51.

המזרח' שהופיע בשנות הארבעים (הבמה החשובה ביותר מבחינת היקף המאמרים הפולקלוריסטיים), וכן גיליונות 'שבט ועם' שהופיעו משנות החמישים ועד שנות השבעים. במות אלו כוננו פולקלוריסטיקה ספרדית-ציונית נפרדת, אף כשזו נכתבה על ידי חוקרים אשכנזיים, מעצם נקודת הייחוס של המאמרים והכלתן בפרויקטים פוליטיים עם דרגות שונות של התערות, התבדלות והתנגדות לשיח ההגמוני הציוני, לכאורה.⁸²

פולקלוריסטיקה זו התכתבה עם רעיונות שהועלו על במות עיתונאיות וספרותיות בלאדינו, בערבית ובשפות אחרות שאינן עברית, בעיקר לפני הקמת מדינת ישראל. על קיומו של שיח פולקלוריסטי 'פנימי' כזה ניתן ללמוד למשל מפעילותה הפולקלוריסטית הענפה של לאורה 'בוכוריטה' פאפו.⁸³ עמוס נוי דן בהרחבה בהקשריה הדיאלוגיים ובמקורותיה של הפולקלוריסטיקה של אינטלקטואלים יוצאי ספרד והמזרח; כמו במקרה של הפולקלוריסטיקה בידיש, הוא לא רואה בה אסכולה: חקר הפולקלור מימש אידאולוגיות שונות ונוצר כמענה לצרכים נבדלים.⁸⁴

ברי כי הפרוגרמה של פטאי לא ניסתה לדבר בשם 'שבט ספרדי'. עם זאת, עיון ברשימת הכותבים שחברו לפטאי, ועוד יותר מכך בסיקור האוהד של פעילות המכון של פטאי בשבועון 'הד המזרח', חושף את האופן שבו כתב העת 'עדות' גויס למען פולקלוריסטיקה ספרדית/ מזרחית. כפי שהפרייקט של פטאי גויס לשיח האתני הספרדי, פטאי פעל כדי לקרב חוקרים ספרדים ומזרחים לפעילות המכון, כחלק מבניית כוחו. סנכרון אינטרסים זה הוביל לתמורות שעברו על מושג 'העדה' בכתב העת 'עדות'. העמדה של פטאי בדבר הצורך לחבר מונוגרפיות עדתיות בנפרד, וכן הפיכתו של כתב העת למרחב ציבורי, נתנו מקום לחוקרים ספרדיים שתמכו בפוליטיקה ספרדית בדלנית. נהייתו אחר אוניברסליות מדעית — דהיינו אנתרופולוגיה אנגלו-אמריקנית מבוססת שדה — ערערה על הצגת היהדות האירופית כיהדות כללית ונתנה מקום לכתיבת האומה מתוך 'פרובינציאליות' שונות. אולם לפני שאבחן את השפעתה של רב-קוליות זו, כדאי להדגיש ש'פולקלוריסטיקה ספרדית/מזרחית' היא קונסטרוקציה שמעולם לא דיברה בקול אחד, בדיוק כמו פולקלוריסטיקה ציונית. אמחיש זאת בהקשר לשיח הפולקלוריסטי העברי בסוף שנות העשרים.

82 אפשר לראות בכתבי העת 'פעמים' ו'איל-פרונטי', היוצאים לאור כיום, גישות הממשיכות שיח אתני עם דרגות שונות של התערות והתבדלות מסוגי שיח אחרים בארץ. ראו למשל את דיונם הביקורתי של יעל שנקר וחיים וייס בהתקבלותו של כתב העת 'פעמים': שנקר ווייס, הוהות המזרחית.

83 פאפו, לאורה פאפו.

84 נוי, פרקטיקות אתנוגרפיות.

בשני הכרכים האחרונים של כתב העת 'רשומות', בעריכת ביאליק ורביניצקי, פרסם ברוך עוזיאל מאמר בשני חלקים,⁸⁵ שבו הציג פרוגרמה כוללת לחקר הפולקלור הספרדי. עוזיאל (1901–1977), יליד סלוניקי, התגייס מגיל צעיר למען השפה העברית והציונות, והיה בהמשך אחד מהפעילים הבולטים של החברה לידע עם.⁸⁶ בפרוגרמה שלו ב'רשומות' בחר שלא להעמיד פולקלור יהודי-ספרדי כקטגוריה אנטי-לאומית או אנטי-אשכנזית. הדינמיקה שיצר נעה בין הצורך לקחת חלק ביצירה של פולקלור יהודי-לאומי ובין הניסיון ליצור פולקלוריסטיקה ספרדית בנפרד מהאשכנזית. מנקודת מבטו, ה'פולקלור היהודי ספרדי' תפקד כ'ענף' עם מידה מסוימת של שוליות ביחס ל'גזע' (גזע עין) של הפולקלור הלאומי (דהיינו האשכנזי). לא ברור מה היה חלקו של ביאליק בעריכה, אולם מאמרו של עוזיאל נדפס לאחר פגישה עם ביאליק שאותו העריץ,⁸⁷ ולא מן הנמנע שבכתבתו ניסה 'לרצות' את פטרונו הנודע. בהתייחסותו להומור גרס כי 'לרוב אין ההלצה הספרדית מצטיינת בעקצה כ"ההלצה היהודית" (היא ההלצה של היהודים האשכנזים)'. למרות השימוש במירכאות, עוזיאל בחר להתמסר לטרמינולוגיה מיובאת מאירופה.

עם זאת יצוין שקריאתו של עוזיאל לחקר הפולקלור הספרדי מוענה קודם כל ל'ספרדים', ופורסמה ב'איל-אימפארסיאל', עיתון בלאדינו שנדפס בסלוניקי.⁸⁸ יש לשער כי פנייה זו, והעובדה שכמה מחוקרי הפולקלור הספרדיים יצאו מסלוניקי, מקורן בהלניזציה של סלוניקי, שהפכה לחלק מיוון ב-1912. הפולקלור היהודי של סלוניקי הפך בידם לאלטרנטיבה לפולקלוריסטיקה היוונית ('לאוגרפיה') שכוננה את יוון המודרנית כ'אלטנוילנד',⁸⁹ שבה לא ניתן לסרטט זהות יהודית רציפה, שכן

85 עוזיאל, הפולקלור א; הנ"ל, הפולקלור ב.

86 עוזיאל היה בנעוריו פעיל למען העברית בעיר הולדתו סלוניקי, ומייסדי אגודת 'מחזיקי העברית' שהוציאה לאור את עיתון 'התחיה' – העיתון העברי הראשון בסלוניקי. הוא עלה ארצה כנער ב-1914, הוסמך כעורך דין בתל אביב והמשיך בפעילותו הפוליטית, למשל בשותפותו עם צעירים מפולין בתנועת 'הנוער הציוני'. על עוזיאל ראו גאון, יהודי המזרח ב, עמ' 501–502; עוזיאל, מן הפולקלור, עמ' ו-ח.

87 על פגישתו עם ביאליק, שהותירה בו רושם עמוק, ועל הערכתו את ביאליק כמי שמתעניין בפולקלור בכלל ובפולקלור הספרדי בפרט, ראו עוזיאל, מן הפולקלור, עמ' 71–72.

88 משה דוד גאון מציין כי 'בכורי פרי עטו [של ברוך עוזיאל] היה מאמר ע"ד הצורך לאסוף את הפולקלור הספרדי, שנדפס בעיתון הספרדי "איל אימפארסיאל"', גאון, יהודי המזרח ב, עמ' 501. שמואל רפאל מציין כי אבדן עותקים מהעיתונות היהודית בסלוניקי לא מאפשר לסרטט תמונה בהירה ביחס לפרסומיו של עוזיאל בעיתונות זו. חרף מאמציו לא הצלחתי למצוא את המאמר שאליו מתייחס גאון. אפשר שגאון מוצא לנכון להדגיש את העובדה הזו כחלק מעמדתו האתנית הבדלנית, המשתקפת בתפיסתו שבה מרגע שהגיע לירושלים הבין שהוא שייך לעדה אחת – הספרדית, ולא לאומה. ראו גאון, יהודי המזרח א, עמ' i.

89 על הפולקלוריסטיקה היוונית, ויצירתה של יוון כאומה אירופית, ראו הרצפלה, פולקלור

ההתייוונות המודרנית עמדה בסתירה להתנגדות להתייוונות הקדומה. בה בעת עוזיאל דחה זהות יהודית-עותמאנית: בכותבו אחרי הקמת מדינת ישראל על חגי המדינה התורכית בקרב יהודי סלוניקי, הביא שיר עם המביע חשש שיהודים ייקחו חלק בפעילות הצבא 'הזר' לכאורה.⁹⁰ מכאן הסיק את המסקנה כי 'האינסטינקט העממי ראה בכל זאת בחגי המדינה חג לא לנו, אף כי היהודים חסו בצל השולטנים רבי החסד'. מסקנה זו המתבססת על השיר העממי, אינה עקבית עם דוגמאות אחרות שהביא המעידות על השתתפות נלהבת של יהודים בחגיגות. הידרשותו לכך היא עדות לתפיסתו, שדחתה את השותפות של יהודים באימפריה העותמאנית. עמדתו הפוכה לעמדה הרגיונאלית שבה תמך גרונוולד, אשר השתקפה גם ביחסו האוהד של גרונוולד לג'מאל פחה, כפי שהראיתי בפרק הקודם. הפוליטיקה של עוזיאל עוצבה בהמשך על בסיס סדר יום שהציע וכינה 'ברית הפריפריה', שממנו עולה כי לא ראה את עצמו שייך ל'גוש המערב' וגם לא ל'גוש המזרח'. ברית הפריפריה כללה את אותם עמי הים התיכון שאינם ערבים (ישראל, יוון, תורכיה, פרס, לבנון הנוצרית והכורדים), שנתפסו על ידי עוזיאל כבני הברית הרלוונטיים ביחסי החוץ הישראליים.⁹¹

מאמרו הפרוגרמטי של עוזיאל ב'רשומות' ראה אור באותה עת עם מאמר של שמואל בן-שבת על ההומור היהודי-הערבי, שראה אור בשני חלקים בירחון 'מזרח ומערב' שערך אברהם אלמליח, ושיקף עמדה בדלנית בהרבה מהשיח הציוני האירופי, בהשוואה לחיבורו של עוזיאל, בלי לדחות את הזהות הערבית מהזהות היהודית.⁹² שמואל בן-שבת היה חבר במועצת המכון של פטאי, ואלמליח אף שימש בתפקיד חבר הוועד הפועל של המכון. על הפולקלור היהודי כתב בן-שבת: 'הפולקלור היהודי אחד הוא בקוויו הכלליים ובנפתוליו הנסתרים, בכל זאת מסתעף הוא לכמה וכמה ענפים לפי המדינה שבה חי היהודי, לפי שפתה ומנהגיה, לפי אפי התושבים ומצבם הרוחני וכו'. בן-שבת החזיק אפוא בעמדה טריטוריאלית שהבחינה בין כמה שפות של הפולקלור היהודי, לרבות פולקלור יהודי-ערבי ויהודי-ספרדי. בחלק השני של המאמר הביאה אותו עמדה טריטוריאלית זו לערוך פרובינציאליזציה של אירופה,⁹³ בכותבו כי 'שונה הוא הטבע ההומוריסטי לפי האקלים והאזורים', ובמקומות עם שמים כחולים ושמש, שבהם 'פרחים המרהיבים כל עין בשלל צבעיהם ומבשמים את האויר בריחותיהם העדינים — שמה ירחב הלב, תתעדן הנפש אך יצהלו הפנים!'. מכאן מגיע

ואידאולוגיה; הנ"ל, פולקלור לאומי.

90 עוזיאל, היהודים בתורכיה. הדברים התבססו על הרצאה שנשא בעל פה בידע עם.

91 עוזיאל, ברית הפריפריה.

92 בן-שבת, פולקלור א; הנ"ל, פולקלור ב. מאמר זה היה הראשון ב'מזרח ומערב' שעשה שימוש בכותרתו במושג 'פולקלור'.

93 צ'קרברט, פרובינציאליזציה.

בן-שבת למסקנה כללית על ההומור היהודי, שלפיה 'היהודי [...] שמר את אותן התכונות הספוגות בדמו ובנפשו עוד מימי קדם מן "המזרח" צור מחצבתו. ולזאת לא יפלא בעינינו שאף תחת שמי העופרת של "הצפון" וקרתו לא כהתה עין בדחנותו של היהודי ולא נס לחו ואוצרו הפולקלורי הנהו העשיר ביותר' (ההדגשה במקור). בדברים אלה מבסס בן-שבת את היהודי במזרח, אולם בדבריו אירופה מופיעה כמקום מסומן – יהודי אירופה לא מסמנים עבורו את 'היהודי הכללי', כמו בתפקיד ששיעד להם עוזיאל במאמרו, שכן עבור בן-שבת הייתה סימטריה בין 'יהודי הצפון' לבין 'יהודי המזרח'.⁹⁴ עמדה כזו ביססה את עצמה כקונטרה-הגמונית ביחס לשיח הציוני-אירופי, במובנים דומים לאלו שניסח ההוגה המרקסיסטי אנטוניו גרמשי.⁹⁵

אפשר בנקל להבין את השותפות של עוזיאל במחקרים של ביאליק ורבניצקי, שכן כפי ששני האחרונים אָתגרו את השותפות של יהודים בטריטוריות אירופיות, כך עוזיאל ערער על זיקתם של יהודים לאימפריה העותמאנית או לזהות 'הלנית'. אבל מה לעמדה גרמשיאנית כמו של בן-שבת ולכתב העת של פטאי? גם אם פטאי פעל מתוך תפיסה שמכירה בריבוי 'תרבויות יהודיות', פרסומיו מעידים על תפיסתו העצמית כמי שפועל מ'המרכז'; הנייר המשרדי השני שהדפיס מלמד שאף רצה להשתלב בהגמוניה זו ולבטח לא רצה להילחם בה. ובכל זאת, ברוך עוזיאל – שרצה להשתלב בהגמוניה – לא שולב ברשת המחקרית שטווה פטאי, בעוד בן-שבת, אלמליח ואחרים היו לבני בריתו. הסיבה לכך נעוצה בתפיסתו המחקרית של פטאי, שתאמה מגמות בפוליטיקה הספרדית בת הזמן: העיסוק בתרבות ובמיוחד בפולקלור בעיתונות ספרדית בארץ היה חלק מפוליטיקה שכוננה את 'עדות ספרד והמזרח' באופנים נבדלים. בעוד ברוך עוזיאל המשיך לעשות שימוש בשייכותו הספרדית בדרכו הפוליטית

94 ראו גם מאמרו: בן-שבת, העבר. גם כאן הביע עמדה שיצרה פרובינציאליזציה של יהדות אשכנז ומזרח אירופה עם שורה של משפטים כמו 'יהודים אלה [איטלקים וספרדים] חשבו את יהודי אשכנז לנלעגי לשון'.

95 גרמשי, מבחר, עמ' 188–189. גישתו של גרמשי לפולקלור הושפעה מתפיסתו הבלשנית, שאותה רכש ממורו בטורינו, מתאו ברטולי, ולפיה הפולקלור מבטא 'תפיסת עולם' שעומדת מול תפיסות העולם הרשמיות. גרמשי, שנולד בסרדיניה, ראה בפולקלור תופעה ששייכת בעיקר ל'דרום', כתפיסת עולם הפועלת בהתנגדות לעמדתם הרשמית של בעלי הכוח בצפון איטליה. בארץ נוסחה תפיסה פולקלוריסטית גרמשיאנית כזו לא במונחים רגיונליים, אלא במונחים אתניים בהתייחס ל'עדות המזרח', ובצורה מובהקת בעבודתו של האתנומוזיקולוג ליאו לוי (1912–1982), יליד איטליה, שכמו גרמשי למד בלשנות אצל ברטולי. עמדתו התרבותית הייחודית של לוי נבעה מהאופן שבו מייג בין קומוניזם, ציונות ויהדות-דתית, וממצבו הייחודי כיהודי-איטלקי החוקר מוזיקה ליטורגית. ראו למשל לוי, מוזיקה. קורות חייו של לוי מופיעים בארכיונו האישי שבארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים, ופועלו המוזיקלי נדון בהרחבה על ידי ספניולו, ראו ספניולו, ליאו לוי.

במפלגה הליברלית/חרות-ליברלים,⁹⁶ אברהם אלמליח ואליהו אלישר כוננו פוליטיקה ספרדית עצמאית, שהתבססה על רעיונות קונטרה-הגמוניים בתוך הציונות, וגובשה בין השאר באותן במות עיתונאיות עצמאיות שנזכרו לעיל.⁹⁷ פוליטיקה זו עלתה מדרגה לאחר ועידת בילטמור, ממש בד בבד עם הקמת ידע עם, עם הקמתו של כתב העת 'הד המזרח' שגיליונו הראשון ראה אור ב-10 ביוני 1942. עשרות המאמרים ב'הד המזרח' שיוחדו לפולקלור ביססו את הפרוגרמה הקונטרה-הגמונית של מייסדי במה זו, וכמו במקרה של הפרוגרמה הפולקלוריסטית של פטאי, גם כאן הפולקלוריסטיקה האתנית דיברה במספר קולות.

שואל אנג'יל (הנזכר לעיל) ערך את המדור הפולקלוריסטי של 'הד המזרח'.⁹⁸ ב-21 במאי 1943 הוא פרסם המנונים ציוניים בלאדינו תחת הכותרת 'לקט ושכחה' (מן הפולקלור הספרדי),⁹⁹ בצינו:

על השפעת הציונות בארצות הגולה הספרדית לא נכתב עד היום כמעט ולא כלום. הספרדים בהיותם שומרי דת ומסורת, כמהו בחביון נפשם לציון [...] מאז היות הספרדים בגולה היו ציונים להלכה ולמעשה. נשמתם ערגה לציון ובכל האמצעים והצרכים התאמצו לעלות ארצה, והניחו את אבן היסוד ליישוב העברי החדש בארץ.

דברים אלו של אנג'יל השתלבו יפה עם עמדתו של פטאי בפרוגרמה ל'עדות', שם נכתב כי 'המסורת היהודית לא חדלה להביט אל ארץ ישראל כאל מולדת העם ולקוות שיבוא היום והעם ישוב אל ארצו'. עמדתו של אנג'יל תאמה כאמור את הגדרת הפולק של גרונוולד כחלק מתביעתו לאמנציפציה. ב'הד המזרח' לא נוסח מרכז פולקלוריסטי, וחוקרים שכתבו בכמה זו דיברו בשם קבוצות שונות: עמרם ראובן (יהודי פרס), לאו לוי (יהודי איטליה), יצחק לוי (ספרדים), נתן שלם (סלוניקי והבלקן), מ"ש גשורי (נגינה יהודית, בדגש על נגינה מזרחית), ברוך עוזיאל (סלוניקי), שלמה מאמו (יהודי תוניסיה), משה אטיאש (דוברי יהודית-ספרדית), מנחם עוזו (ספרדים מתורכי

96 כך עולה מפרשת מינויו של גדעון האוזנר לכנסת בעת שעוזיאל, חברו למפלגה, התבקש לפנות את מקומו. יחיעם וייץ מצטט את אחד מטיעוני הנגד של עוזיאל, שלפיו 'אם כל כך חשוב שחבר אחר יכנס לכנסת, מדוע צריך להיות הקורבן דווקא הספרדי שבין המועמדים העומד בתור'. הציטוט הוא מהגרסה העברית למאמר של וייץ שקיבלתי ממנו — אני מודה לו על כך ועל שהבהיר לי את עניין מעמדו של עוזיאל במפלגה בשיחה בעל פה, ראו וייץ, האוזנר.

97 הרצוג, עדתיות.

98 'מערים ומנקודות שונות בארץ, פונים למערכת במכתבים ובעל-פה וכל אחד מביא חומר חדש. פעמים היולי ופעמים מושלם [...] כותב אנג'יל ('הד המזרח', 5 באפריל 1943). שנים אחר כך אנג'יל שיתף פעולה עם תמר אלכסנדר.

והבלקן), יהודה רצהבי (תימנים), אברהם בן-יעקב (יהודי עירק ויהודי המזרח), יוסף יואל רבלין (יהודי המזרח ויהודי כורדיסטן), מקס גרונוולד (ספרדים), אברהם אלמליח (יהודי צפון אפריקה), נחום וואהרמן (ספרדים ואשכנזים), שמואל בן-שבת (צפון אפריקה), יעקב מאיר פרמסלא (ספרדים בהולנד).

עשרת הכותבים האחרונים שנזכרו כאן תרמו גם ל'עדות' של פטאי. בנוסף אליהם לקח חלק ב'עדות' גם משה דוד גאון, שהיה מהכותבים הקבועים ב'הד המזרח' גם אם לא בענייני פולקלור דווקא. מרגע שהאוניברסליות זוהתה עם המדע (האמריקני), יכלו חוקרים אלו להמשיך בעבודתם ללא כל התאמה למודל סימבולי-לאומי ברוך, כאמור מתוך פרובינציאליות שונות. הזיקה של כמה מפעילי 'הד המזרח' לבית העם הירושלמי באה לידי ביטוי בגיבוי שקיבל פטאי מכתב עת זה. כמה ידיעות סקרו את הקמת המכון לפולקלור בבית העם, ושתי כתבות ארוכות סקרו את המכון וקידמו את צאתו לאור של הגיליון הראשון של 'עדות'. מהסקירה הראשונה (1 בדצמבר 1944) עולה תפיסה פולקלוריסטית המדגישה את ממד הזמן:⁹⁹

העמים היושבים על אדמתם, טבעי הדבר שעיקר דאגתם יהיה ההווה והעתיד. על העבר דנה ומטפלת, האקדמיה להיסטוריה. לא כך אצלנו. אנו כעם גלותי, אשר עברו הולך ומתמוטט, באשמת גורמי חוץ, חייבים לראות בפולקלור גם את עברו ההיסטורי [...] סכנת הניתוק מהעבר שלנו מאיימת בכל תקפה. תמיד ראינו במחקר המדעי בשטח הפולקלור את גולת הכותרת של העבודה הזאת.

דברים אלו נכתבו לנוכח נוראות השואה, אולם ראוי לשים לב להנחה המובלעת, שהפולקלור של עמים אחרים לא סובל מבעיה של יציבות (durability) שכן הוא מחובר לאדמה. הנחה זו מביאה את הכותב האנונימי של מאמר זה להציע לחלק את חקר הפולקלור היהודי לפי ארצות מוצא, אולם הכותב אינו עקבי:

הייתי מציע לחלק את עבודת המכון למדורות-מדורות, לפי ארצות המוצא, ובכל מדור תעמוד ועדה בת שלושה חברים, או יותר, אשר מתפקידם יהיה לפקח על החומר שנאסף, לבור את הבר [...] לדוגמא בראש המחלקה לפולקלור ספרדי (לא לערבבו עם המזרחי, שיש להקדיש לו מחלקה מיוחדת) יש להעמיד ספרדים שעוסקים בשטח הפולקלור הזה.

חוסר העקביות נבע מהחלוקה הלשונית, שהגדירה מדור לפולקלור ספרדי שבו אמורים

99 כותב הסקירה האוהדת אף מציין כי 'עתוננו יעשה כל מה שבכווחו למען הקמת מוסד פולקלורי אשר יביא בעקבותיו ברכה רבה בפנת חיים עזובה ונדחה זו אשר בתרבותנו'. נראה שהכותב נמנה עם מובילי העיתון — ככל הנראה שאול אנג'יל (הכותב מכונה 'ש-ל').

להיכלל יהודי טיטואן יחד עם יהודי סלוניקי.¹⁰⁰ היעדר ההתאמה בין הטריטוריה ללשון ממחיש עד כמה קשה לדבר בשם פולקלור אתני, שניתן לחלוקה בהתאם לקריטריונים שונים. גישה זו תאמה את גישתו של פטאי בפרוגרמה שלו, והמשיכה את הגישה של גרונוולד וחוקר הפולקלור הוואלוני, אז'ן מונזר. לעומת זאת אי אפשר ליישבה עם עמדתו של לוינסקי, שביקש לכונן ועדה שתיוחד לעדות המזרח בפרובינציה נפרדת מהפולקלור היהודי הכללי (המזרח אירופי). עיצוב הגישה האתנית של פטאי לא נבע רק מתרגום הפולקלוריסטיקה היהודית ממרכז אירופה והאתנולוגיה של בראואר,¹⁰¹ אלא התפתח ביישבות שהתקיימו בבית העם ובמגעים שלו עם חוקרים ירושלמים כדוגמת אברהם אלמליח. המכון הירושלמי לא היה אפוא רק גלגול של מחקר מהיבשת האירופית, אלא חובר לרצף מחקרי פולקלוריסטי ספרדי, שפטאי לא היה קשור אליו עד לרגע הקמת המכון. במאמר של חזקיה פראנקו, שפורסם ב'הד המזרח', הוצעה גנאלוגיה של פולקלוריסטיקה ספרדית שכוונה לעמוד 'לרשות' המכון הירושלמי:

לפני זמן מה נוסדה בא"י אגודה לחקר הפולקלור היהודי אשר יסדה גם בטאון שיכנס בתוכו את תוצאות חקירותיה. לפני שבועות אחדים ראיתי גם את החוברות א' וב' של הרבעון עדות המוקדש לפולקלור. היזמה היפה הזאת המריצתני לתרום גם אני את תרומתי בענין זה, ולפרסם קצת חומר על הפולקלור הספרדי שיוכל לשמש מבוא לחקר הענף הזה של הפולקלור היהודי [...]. אחדים מהחכמים מרימים את המחקר הזה לגובה של מדע [...] מטרתי במאמרי זה היא להזכיר אחדים משמותיהם של החוקרים והחכמים במזרח הספרדי, שתרמו באופן ישיר או בלתי ישיר את תרומתם במאה האחרונה (1850–1950) לחקר הפולקלור הספרדי.¹⁰²

ואמנם בסקירתו הציע פראנקו רשימה של חוקרים מ'המזרח הספרדי' שבה נכרכים יחד חוקרים שונים, שספק אם נודעה להם השפעה ישירה על עבודתו של פטאי: ישראל נג'ארה, אברהם דאנון, דוד פריסקו, יצחק לאחנה, יצחק אליהו נבון, אברהם אלמליח, בנימין בכר יוסף, אברהם גלאנטי, יצחק [אלברטו] חמצי ונחום סלושץ(!).¹⁰³

100 ראו אלכסנדר-פריזר ובן טולילה, מילה בשעתה; פינטור-אבקסיס, כינויים.

101 אין זה מקרי שגם בראואר זכה לסקירה אוהדת ב'הד המזרח' בדברים ששלום לוי נחום בחר להקדיש לזכרו (15 בינואר 1943) — 'דר' אריך בראואר ז"ל (עורך הביבליוגרפיה של יהודי תימן).

102 פראנקו, הפולקלור הספרדי.

103 גנאלוגיה מחקרית זו ואחרות נדונו בהרחבה רבה על ידי עמוס גוי, בעיקר בהתייחס לפעילותו של אברהם אלמליח ודמותו של אברהם דאנון, ראו גוי, פרקטיקות אתנוגרפיות, פרק רביעי. אוסף השירה העממית של אלברטו חמצי (חמסי) התפרסם לאחר מותו בעריכת אדוין סרוסי, שחיבר לו מבוא מקיף, ראו חמסי, קנסינונו ספרדי.

בהצביעו על חוקרים כמו אברהם דאנון (1857–1925) ואברהם גלאנטי (1873–1961), שלא נחשבים לציונים,¹⁰⁴ מדגים פראנקו קשת רחבה של השפעות ושל שיח פולקלוריסטי יהודי-ספרדי, שאינו חופף בהכרח שיח ציוני-ספרדי אלא כולל בתוכו גישות פולקלוריסטיות שנוצרו במקומות רבים ובשפות שונות למען מטרת פוליטיות מגוונות.¹⁰⁵ זוהי גישה פולקלוריסטית שלעתים ערכה פרובינציאליזציה של אירופה בכתב העת 'עדות', בשונה מגישתו של עוזיאל. באופן דומה, התקבלותו של הרב מיכאל מולכו (1891–1964) בכתב העת 'הד המזרח' ב־15 במרץ 1946 ובכתבה גדולה לקראת ביקורו בארץ ב־10 בינואר 1950, והעובדה שחברי כתב העת מצאו לנכון לסקר את חקירותיו למרות בחירתו לא לעלות לארץ, מלמדות שהעדה שדומיננה ב'הד המזרח' לא הייתה ציונית בהכרח או ארץ-ישראלית באופן בלעדי. המחויבות של פטאי לאוניברסליות המדעית באה לידי ביטוי בקשרים שפיתח בעצמו עם מולכו בהקשר לספרו על 'חינוך הבנים בסלונקי' ומאמריו שהופיעו ב'עדות'.¹⁰⁶

השותפות עם אנשי 'הד המזרח' לא נעדרה חילוקי דעות. אף שהגיליון הראשון של 'עדות' התקבל בכתב העת באופן אוהד (30 בנובמבר 1945), תוך שיחזור המושגים שבהם עשה פטאי שימוש במאמרו הפרוגרמטי הפותח ('פולקלור ואתנולוגיה'), ביקורת אחת הופנתה כלפי שילוב מאמרו של טוביה אשכנזי 'ערב את-תראבין',¹⁰⁷ מאמר אתנולוגי שיוחד לבדואים, שעליו כותב הסקירה האנונימי (א"ב) ציין כי 'הוא מענין מאוד, אך מסופקני אם כדאי לקובץ מצומצם זה לטפל בנושאים כאלה שהם חורגים ממסגרתו. טוב יעשו העורכים אם יקדישו במה מצומצמת זו לנושאים

104 גלאנטי הצטרף לטורקים הצעירים והציג עמדה ממש הפוכה לזו שראינו אצל עוזיאל באשר ליחס בין יהודים לתורכים; דאנון לעומתו אף הרצה בפני קהל יווני – ראו כהן ושטיין, עולמות. עמוס נוי מראה שדאנון אמנם היה מבין הראשונים שעשו שימוש במאמר בעברית במושג 'הפולקלור' (כמושג שמצביע על פרקטיקה של השוואה), אך מרבית פרסומיו של דאנון הופיעה בשפות אחרות, ובמיוחד בצרפתית, ראו נוי, פרקטיקות אתנוגרפיות, עמ' 101–105.

105 גנאלוגיה דומה לזו של פראנקו, המדגימה את הפלורליזם הפוליטי של חוקרי הפולקלור הספרדיים, הותוותה בפרוגרמה של ברוך עוזיאל מ־1954. עוזיאל מזכיר את מכס לוריא, מאיר קייזרלינג, ליאופולד וגנר, שלמה רוזניס, גלנטי, יוסף נחמה, דאנון, שאול מיון, מיכאל מולכו, נתן שלם, אלמליח ואטיאש; ראו עוזיאל, למען הפולקלור. מספר ליקוטים משל גלאנטי פורסמו ב'רשומות' – סדרה חדשה, וכפי שנראה להלן בפרק הבא, הם הוכפפו לעמדתו האידיאולוגית של יוסף-טוב לוינסקי.

106 ההתכתבות ביניהם מופיעה בארכיון המכון, תיק 180. ראו גם מולכו, לידה וילדות; הנ"ל, מלים.

107 אשכנזי, את-תראבין.

יהודיים בלבד, ומה גם שהמאמר עוסק בהיסטוריה וגאוגרפיה יותר מאשר בפולקלור ואתנולוגיה.

הערה זו מציפה את הבעיות שנבעו מסנכרון רשתות מחקריות, שכן אף שפטאי חיבר בין עמדתו הטריטוריאלית ובין עמדתו האתנית, בביקורת זו העמדה האתנית התנגשה עם העמדה הטריטוריאלית. גם קריאתו לחקור את העדות השונות במקומן 'הטבעי' עמדה לרוב בניגוד לפולקלוריסטיקה שהתעצבה בין דפי 'הד המזרח', שבה השדה לא היווה אתר פולקלוריסטי משמעותי. שילובם של מאמרים על בדואים בכתב העת של פטאי גם הוא היה מוגבל בהיקפו, שכן פטאי לא שילב אתנולוגים פלסטינים בכתב העת שלו, כמו שלא עשה גם בניירותיו המשרדיים – לאוניברסליות המדעית שלו היו גבולות.

חוסר ההתאמה בין הגישה הסלוניקאית של עוזיאל ובין הגישה הירושלמית של פעילי 'הד המזרח' נבע ללא ספק גם מההתמודדות עם השואה, שכן הסלוניקאים היו צריכים להתמודד עם אבדן דומה לזה שנחווה במזרח אירופה. הבדל זה עולה למשל בפרוגרמה המאוחרת של ברוך עוזיאל שפורסמה ב'שבט ועם', בהתבסס על תרבות זיכרון, ובניסיון לייצג את יהדות ספרד באופן מטונימי בזיכרון יהדות סלוניקי.¹⁰⁸ גישה זו דומה למעמד העיירה היהודית במזרח אירופה או הרחוב היהודי בגישתו של אהרון פירסט שנדונה בפרק הקודם. אך בעוד לעיירה נודע תפקיד בתור סמל ליהודי האוניברסלי, סלוניקי שימשה אצל עוזיאל כסמל ליהודי הספרדי האוניברסלי. התפיסה המיוחסת ליהדות סלוניקי עולה גם אצל בן כיתתו של עוזיאל בבית הספר בסלוניקי, משה אטיאש, ולא במקרה הוא זוכה לקיתונות של ביקורת, כפי שראינו לעיל בפנייתו של אנג'ל הירושלמי במדור 'שאלות ותשובות'. חוקרים ספרדיים שהיו שותפים ל'עדות' ערערו אפוא על העמדת הפולקלוריסטיקה הספרדית במרכז מוגדר, ועל הניסיונות לנסחה במונחים אוניברסליים.¹⁰⁹ עמדתם של אנג'ל ואחרים תואמת בחלקה את הביקורת לה הייתי שותף על השיח הנוכחי על אודות מזרחים בארץ, המתמקד ביהדות עיראק ובשיח האינטלקטואלי העכשווי.¹¹⁰

108 עוזיאל, למען הפולקלור.

109 אחת ההמחשות המרתקות לכך היא מאמרו של אנג'ל על אימוצן של מילים מלאדינו בפי דוברי היידיש של 'היישוב הישן' (כתוצר של הסביבה, מדגיש אנג'ל) – כאן מתנסח המעבר בין קבוצות יהודיות שונות שלא דרך העברית, כמובן, עם הנחה מסוימת בדבר עליונות הלאדינו, ראו אנג'ל, השפעת הלאדינו.

110 חזן-רוקם, מדר ושיריא, מזרחים. ראו גם את ביקורתה של גלית חזן-רוקם על ספרו של יהודה שנהב: חזן-רוקם, חשיפה.

במעבר לאמריקה: עדות והמזרח התיכון

שני חוקרים מהמכון הירושלמי עברו לאמריקה; תחילה טוביה אשכנזי ואחריו פטאי עצמו. אצל שניהם חולל המעבר תמורות במעמדו של המזרח התיכון ובתפיסת האתניות, אך באופנים כמעט הפוכים זה מזה: אצל אשכנזי המעבר לאמריקה היה מעבר ממחקר שדה של המזרח התיכון לחקר 'עדות' וחקר המזרח התיכון 'מרחוק'; ואילו אצל פטאי היה זה מעבר הדרגתי ממחקר של 'עדות' החיות מחוץ לארץ ישראל למחקר של מדינת ישראל והמזרח התיכון.

אשכנזי היה מפעילי המכון המרכזיים, ואת מחקריו החל בארץ והמשיכם בארצות הברית. דמותו המסתורית הייתה קשורה בפעילויות מודיעיניות חשאיות, ומשום כך יש קושי בכתיבה עליו.¹¹¹ מעורבותו בפעילויות קולוניאליות, יישוביות, עיתונאיות, מדעיות ומודיעיניות שונות לא תזכה כאן לבירור מעמיק, מלבד ההנחה כי פעילות נסתרת הכתיבה גם את פעילותו הגלויה.¹¹² לאשכנזי נודע תפקיד משמעותי בכתב העת 'עדות' מכמה טעמים: מחקריו על הבדואים אתגרו את גבולות השיח האתני שנוצר בכתב העת; עבודת השדה שלו הייתה יוצאת דופן ביחס לשאר הכותבים; הוא היה גורם משמעותי בבינאום המכון; ולבסוף, התמורות שחלו בעבודתו מלמדות על האופן שבו פולקלוריסטיקה אתנית מתפתחת עם ההתרחקות מהשדה.

את עבודת הדוקטור שלו כתב אשכנזי בסורבון, בין השאר באמצעות מלגת לורד פלומר של המכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית, אותה מלגה בה זכה אריך בראואר.¹¹³ חרף מאמציו לא עלה בידי לעיין בארכיונו האישי של אשכנזי. שישים שנה קודם לכן מצא עצמו אשכנזי בסיטואציה דומה לזו שלי: כחוקר שהונו העיקרי הוא 'השדה' וכמי שהיה האתנולוג הראשון בארץ שהתבסס על 'עבודת שדה' באופן אינטנסיבי, מעברו לאמריקה הציב אותו רחוק מהשדה. גישולו מהוהן זה גרר אחריו טרנספורמציה של הידע האתנוגרפי שלו, והביא אותו לדון לראשונה בתרבויות אתניות יהודיות.

כתביו משנות השלושים הם בעלי אופי מגוון, אך ככולם הוחצן מיקומו בשדה.¹¹⁴

111 גלבר, ברית, עמ' 352. אשכנזי שימש כסוכן בדמשק מטעם הסוכנות היהודית והוועד הלאומי; הוא סבר שהשלטון הצרפתי בג'בל דרוז תרם לאינטרס הציני.

112 יצוין כי החברה הארץ-ישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה העבירה לידי יפוי כוח (ללא תאריך), שבו ביקשה מהגופים הממשלתיים והמדעיים לסייע לשליחותו ההיסטורית והאתנוגרפית בסוריה. ראו ארכיון החברה ההיסטורית IHS/40a.

113 אשכנזי, שבטים.

114 כתיבתו של אשכנזי הייתה בחלקה עיתונאית באופייה, כמו בספריו 'שערי המזרח', 'המזרח הקרוב', 'אהלי קדר', ולעתים אימץ אפראט מדעי, כמו בספרו על 'דאר קיסריה וואדי חורת',

בהקדמה להוצאה מחודשת של שלושה מספריו שעסקו בבדואים, כותב עליו משה שרון:

הוא היה אולי החוקר העברי הראשון שעסק בשבטי הבדווים בארץ מנקודת ראות של אנתרופולוג, היסטוריון, ואיש מדעי המזרח כאחד. עם זאת, הוא לא זנח גם את הצד הפולקלוריסטי. עבודותיו חרגו מתחומי הארץ, ומאמרו הדנים בהיבטים השונים של תופעת הנוודות במזרח התיכון התפרסמו בכתבי עת רבים ברחבי העולם.¹¹⁵

לכאורה עשוי להתקבל הרושם כי הדגשת הממד הנומאדי של ערביי המזרח ביצרה את עמדתו הסטטית (לכאורה) של אשכנזי, תוך הפיכת תושבי המזרח התיכון הערבים לארעיים. אולם בפועל היה זה מפגש בין נוסעים, או בלשונו של קליפורד: בין אשכנזי ובין בדואים המתוארים על ידו כנוודים למחצה. יחסו של אשכנזי לבדואים מהדהד את החיבור בין פיגורציות הקוזאק והבדואי שנדונו על ידי ישראל ברטל בהקשר לעליית יהודי בסרביה.¹¹⁶ בספריו הראשונים מדווח אשכנזי מ'השדה', ממקומות שונים, כעיתונאי ואיש מדע, בלי להזדקק בדרך כלל להערות שוליים ומתוך התעלמות מספרות מחקרית: כתיבתו היא אפוא כתיבה ממוקמת (situated), ונוכחותו 'בשדה' עולה גם מהתצלומים השונים, שבהם הופיע לצד מושאי חקירתו. באמצע שנות הארבעים, לאחר שנישא בשנית, עזב אשכנזי את הארץ עם רעייתו הטריה לארצות הברית, ולא יכול היה עוד לעשות שימוש במיקומו. באותה עת החלו קשריו עם פטאי, שפנה אליו (ב-9 במאי 1945) עוד לפני שעזב את הארץ. נראה כי השניים הכירו במסגרת חוגי ידיעת הארץ באוניברסיטה העברית:

אשכנזי יקירי,

חפשתי אותך בטלפון לפני ימים מספר בהיותי בת"א [...] בימים הקרובים אנו מוסרים לדפוס את החוברת הראשונה של רבעוננו, שיהא מוקדש לפולקלור ולאתנולוגיה יהודיים וארצישראליים. הייתי רוצה לפרסם בה מאמר מפרי עטך.

שהשתפו בו בנימין מייזלר-מזר ויצחק בן-צבי, וכן בספרו על התורכמנים. ב'אהלי קדר' כתב אשכנזי על מחקרו שהוא 'מבוסס על חומר, שאגרת לרגל עבודתי המדעית [...] עברתי בתחומי-השרון ברכב וברגל ושקדתי על-כך לראות בעיני את שברי-השבטים ומערכות חייהם, לשמוע מפייהם על יחסם והליכותיהם [...]. בספר על קיסריה ציין שעבודתו 'מיוסדת במדה ידועה גם על חקירותי במקום'. ראו אשכנזי, שערי המזרח; הנ"ל, תרכמנים; הנ"ל, דאר קיסריה; הנ"ל, המזרח הקרוב; הנ"ל, אהלי קדר.

115 שרון, פתח דבר.

116 ברטל, קוזק ובדווי.

המאמר צריך להיות קצר [...], לא פופולארי אלא מדעי, עם הערות וכו'. בודאי תמצא משהו בין רשימותיך על הבדווים [...]¹¹⁷

הבחירה במאמר של אשכנזי עשויה הייתה לחזק את הפן האתנולוגי של המכון ואת הדגשת עבודת השדה בכלל זה. בפנייתו לאשכנזי כיוון פטאי למחקרים ארץ-ישראלים לא יהודיים, דהיינו למחקרים שלא נסובים על 'עדות'. חמישה ימים אחר כך השיב לו אשכנזי:

[...] שמח אני לשמוע שאתה יוזם מפעל חשוב, שכל אתנוגרף ואתנולוג ישמח בטח [...] בידי עבודה מדעית בפני עצמה על השבט הבדוי מן הגדולים בנגב: 'ערב את-תראבין' [...] המדע והישוב העברי בנגב יהיה זקוק לעבודה זו מתוך הארת המצב הקיים מסביב לאוכלוסיה הערבית הנוודת בדרום הארץ [...]

במכתבים של אשכנזי חודש אחר כך הועלו בקשותיו להדפסת המאמר, שמהן ניכר החיפזון בהכנתו. בסיום מכתבו מ-14 ביוני 1945 מציין אשכנזי: 'אני יוצא בשליחות ואין לי טיפת זמן לכתוב את הקיצור, ה-Resumé של המאמר'. ואמנם, את המכתב הבא שלח אשכנזי שלושה וחצי חודשים אחר כך, ב-29 בספטמבר:

עשיתי קפיצת דרך ואני נמצא בארצות הברית עם רעיתי. עזבתי את הארץ ביום 21 ביוני דרך חיפה והגעתי לארצות הברית, ביום 29 באוגוסט. הסתדרנו בניו יורק ואני חושב לקבוע את מגורי כאן. בעיקר רוצה אני כאן לעסוק בעבודה המדעית-ספרותית שלי. אני תקוה שהצלחת במרצך הכביר להוציא לפועל את רעיוןך הגדול והחשוב: פרסום הירחון הפולקלורי-אתנוגרפי [...]. אם יכול אני לסייע בידך מכאן כתוב ואבוא לעזרתך [...]

בהילות מסעו של אשכנזי על פני הימים, והעובדה שלא טרח לספר לפטאי על כך דבר, מרמזות על טיב 'שליחותו'. 'קפיצת הדרך' של אשכנזי משתקפת כאמור בעבודתו: למחקרו על הבדואים נוסף מחקר שהוקדש ליהודי חצר מות (היהודים החבאנים). במחקר זה התבסס אשכנזי על מידענים שפגש בארץ כדי להעיד על יהודים הנמצאים בגולת 'חבאן', דהיינו מחקר אתני שנערך על בסיס עבודת שדה מרחוק. מאמר זה וכן המאמר השלישי שפרסם ב'עדות', על השבט הבדואי 'ערב את-תיאהא'¹¹⁸, התבססו על חקירות שעשה טרם מעברו לאמריקה. ההתרחקות מהשדה הצריכה התאמות מסוימות של מחקריו; ולבסוף, ממקום מושבו בפייטסברג, ערך חוברת על מנהגי

117 פטאי לאשכנזי, ארכיון המכון, תיק 23.

118 אשכנזי, את-תיאהא.

סוכות שהתייחסה ליהדות אירופה כסוג של פולקלוריסטיקה נטולת שדה.¹¹⁹ המפגש עם 'העדות' התרחש אם כן כשהתרחק מהשדה. עם זאת אשכנזי שהה בשדה חדש ומשמעותי מאוד מבחינת פטאי: אמריקה, שהייתה מרכז השדה הדיסציפלינארי של חקירותיו.

לשמע החדשות על אודות מעברו של אשכנזי לאמריקה, כתב לו פטאי המופתע: 'אשמח לקבל ממך מאמרים נוספים על שבטי הבדואים; אבקשך רק לתת בהם יותר חומר אתנולוגי ופחות דמוגרפיה [...] ואם יש לך הקבלות עם משהו מן התנ"ך – מה טוב'. מהערתו לגבי חיפוש אחר הקבלות תנ"כיות ניתן להתרשם שפטאי לא זנח את התפיסה הפרייזיאנית. עם זאת הוא היה מודע לשדה החדש שבו פעל אשכנזי – אמריקה, ודווקא מתוכו קיווה שיוכל לטפח את האג'נדה העדתית והמחקרית שלו בכלל:

אתה שואל אם תוכל להיות לנו לעזרתנו באמריקה. כן וכן. יש לנו כמה תכניות הדורשות עזרה. רוצים אנו לייסד פרסי מחקר לחקר ההווה של העדות היהודיות השונות הנמצאות בארץ. הפרס יינתן לצעירים משכילים שיעבדו תחת הדרכתנו. סכום הפרס צריך להיות 120 לא"י לשנה. אנו מחפשים נדבנים, שיהיו מוכנים לתת את הסכום הזה. הפרס יוכל להקרא על שמם, מה שייתן להם קצת כבוד, ואנו מסכימים שהם יקבעו לחקר איזו עדה נשתמש בפרס [...] דבר שני. רוצים אנו לבוא במגע עם חברות לפולקלור, אתנולוגיה ואנתרופולוגיה בארצות הברית. אני כבר חבר ב־American Folklore Society [...] כמו כן כתבתי לחברה האנתרופולוגית American Anthropological Association והצעתי להם להחליף את פרסומינו [...] אודה לך מאוד אם תהיה מוכן לקבל עליך את ביאות-כוחנו לגבי מוסדות אלו ולהציע להם א) שישלחו לנו את פרסומיהם לשם בקורת בעתוננו. ב) שיחליפו איתנו את עיתוניהם [...] ¹²⁰

אשכנזי קיבל על עצמו להיות נציג המכון באמריקה; הוא פתח חשבון בנק אמריקני עבור המכון, וכתב על המכון בעיתונות היהודית המקומית.¹²¹ אולם כבר בבקשה של פטאי ניתן לראות כיצד התמורות שעוברות על העדות מתרחשות במגע עם אמריקה. פטאי קיווה שמגעו של אשכנזי עם האמריקנים יאפשר לפתח את הפרוגרמה האתנית

119 אשכנזי, חגים ומועדים. אשכנזי הוסיף לכתוב מאמרים מדעיים על המזרח התיכון, אולם נוכחותו בשדה נעלמה כמעט לגמרי. מאמר שפרסם בכתב עת אנתרופולוגי מצטט עשרות מקורות כתובים בלי להתייחס לנוכחותו בשדה, שאותו עזב שלוש שנים קודם, ראו אשכנזי, אגודה.

120 פטאי לאשכנזי, ארכיון המכון, תיק 23.

121 אשכנזי, המכון.

באמצעות פרסי מחקר, אך בסופו של דבר תכנית זו לא עלתה יפה, משום שבקרב יהודי אמריקה בלטה גישה פולקלוריסטית שונה מזו של פטאי.¹²² במקום זאת, אשכנזי אפשר לפטאי לחבור ביתר קלות לאנתרופולוגיה האמריקנית. התבססותו של אשכנזי באמריקה לא הפכה אותו לחלק מהקהילה האנתרופולוגית האמריקנית, וממילא הוא התגורר באמריקה רק למשך זמן קצוב.

אשכנזי שב למדינת ישראל לאחר הקמתה, והוציא מחדש חלק ממחקריו על הבדואים (בשינויי גרסה). ב-1960 פרסם בהוצאה עצמית חיבור שהוקדש ליהודי העיר סלוניקי. החיבור הושתת על מחקר היסטורי, שהתבסס על ספרו של יצחק רפאל מולכו. במידה רבה האתנולוגיה של אשכנזי נפלה קרבן להקמת המדינה: הוא הפך לאתנולוג של המזרח התיכון שאינו יוכל לבוא ב'שערי המזרח', כשם ספרו המוקדם, ולאיש שטח ללא שדה. ואמנם מכתב ששלח אשכנזי ב-1964 לשלמה דב גויטיין, שכינה באותה עת כפרופסור באוניברסיטת פנסילבניה, מלמד על התסכול הגדול שחש. הוא סיפר לגויטיין על מחקר על הדרוזים, שנמצא אצלו בכתובים, ופנה אליו בבקשה לעזרה במציאת עבודה כמרצה בכל מוסד אקדמי באמריקה בתחום האתנולוגיה, האנתרופולוגיה והגאוגרפיה של המזרח התיכון. אשכנזי כתב באופן גלוי אך לא בלי צנזורה עצמית: 'אני גם החלטתי לחזור לארצות הברית. קשה לי להסתדר בארץ כפי שרציתי במישור המדעי. וישנן סיבות רבות אחרות'.¹²³

לעומת המעבר של אשכנזי לאמריקה, שהביא לכך שהמזרח התיכון כשדה מחקר הומר אצלו במחקר של 'עדות', המעבר של פטאי לאמריקה הביא להמרה כמעט הפוכה: העדה, כיחידת מחקר שהכתיבה את דרכו של פטאי, הוחלפה במחקר אנתרופולוגי של המזרח התיכון, בין השאר כתוצאה של מגעיו עם חוקרים באמריקה. מכתבו של פטאי לאשכנזי מעיד שמגעיו עם גופים מדעיים אמריקניים החלו ממש עם צאת 'עדות' לאור. הופעת כתב העת העניקה לפטאי הון, שניתן היה להמירו בספרים וכתבי עת מחוץ לארץ, ושאפשר לו לחבור למחקר האתנוגרפי הבינלאומי. בדברים שלהלן אתייחס למהלכים שנדונו על ידי במקום אחר באופן מפורט בהרבה,

122 הסיבות לכך מצריכות דיון נפרד. אציין רק כי בניגוד לעמדה הציונית של פטאי, בארצות הברית לא נוצרה כל פרובינציאליזציה של אירופה – אם ככה, אירופה הוכלה בתוך המדע האמריקני. בהקשר הפולקלוריסטי היהודי, העיירה היהודית הופיעה כסמל המובהק של הפולקלור היהודי, במיוחד בעבודתם של זבורובסקי והרצוג, העיירה. בהתאמה, היסטוריוגרפיה של חקר הפולקלור היהודי מנקודת מבט אמריקנית, שסורטטה לאחרונה על ידי ברברה קירשנבלט-גימבלט, מתעלמת כמעט לחלוטין מהפולקלוריסטיקה האתנית שנוצרה בארץ, ראו קירשנבלט-גימבלט, פולקלור.

123 אשכנזי לגויטיין (14 בינואר 1964), ארכיון גויטיין, סדרה ראשונה. אני מודה לחנן חריף שהביא את דבר המכתב לידיעתי.

ואשר מלמדים על האופן בו יצר פטאי סטנדרטיזציה של הידע שלו עם ידע אקדמי אמריקני.¹²⁴

כשקטלגתי את ארכיון המכון הירושלמי התמלאתי תימהון לנוכח כמות המכתבים שמקורם בארצות הברית, בריטניה והארצות הנורדיות – כשליש מהאוסף. 'העדה' בכתב העת 'עדות' עברה טרנספורמציה משמעותית ביותר בניסיונות של פטאי לייצר ידע שעומד באמות מידה מדעיות 'בינלאומיות'. פטאי הכיר בכך שידע אינו בינלאומי במובן שהוא מנותק ממקומות, וכמו המודעות שהפגין לתהליכי מיסוד הידע בשעה שחתר להקמת מכון באמצעות ניירות משרדיים, הוא היה מודע לכך שמדע נוצר במקומות קונקרטיים, ומבטא עמדות יחסיות למציאות. בהתנהלותו של פטאי ניכרת בקיאותו בשינויים החלים על ידע בעוברו ממקום למקום, ובגאוגרפיה של מדע בכלל. הניסיון של פטאי להתקבל בחוגים אנתרופולוגיים חייב אותו לעמוד על ההבדלים בין מסורות אנתרופרפיות שונות – בין חקר הפולקלור היהודי וחקר הפולקלור בכלל לבין אנתרופולוגיה בריטית, גרמנית, ואמריקנית. הרגישות ליחסיות של ידע כיום, והמודעות לצורך לערוך פרוינציאליזציה של אירופה ולהכיל מסורות אנתרופרפיות כחלק מ'אנתרופולוגיה עולמית' כדי להבין לעומק את התרבויות בעולם, מלמדת בדעבד שהידע של פטאי נותר תחום במסגרות אפיסטמיות 'צפון אטלנטיות'.¹²⁵

פטאי הפך תוך שלוש שנים מחוקר פולקלור שנסמך על התלמוד לאנתרופולוג של המזרח התיכון. העדות שהופיעו במאמר הפותח של 'עדות' עברו גם הן טרנספורמציה, וקובצו לשני 'גושים': יהודי אירופה ויהודי המזרח. בה בעת, שדה המחקר של פטאי שהתבסס על ירושלים ועל מקום החיים של כל אחת מן העדות, חל עתה על המזרח התיכון כולו. אירופה שבה צמח פטאי, ואשר נדחקה לשוליים עם הופעת האג'נדה האתנית, הועלמה כמעט לחלוטין עם זיהוי האוניברסליות במדע האמריקני. שינויים אלו מקופלים בין המאמר הפותח של פטאי שנדון לעיל למאמר שהופיע בשנה השנייה להוצאת 'עדות', 'למגע התרבותי בארץ ישראל'.¹²⁶

פטאי נדרש להתאים את הידע שיצר לחוקרים בארצות הברית, ולשם כך היה עליו להפוך ידע זה לבר השוואה ובר נידוד למרחק אלפי קילומטרים.¹²⁷ מכתבים

124 שרידא, פטאי. מאמר זה זכה לביקורות של דן בן-עמוס ושל מרגרט מילס, ראו בן-עמוס, שרידא; מילס, מסלולים.

125 גאוגרפיה של מדע נדונה אצל ליווינגסטון, גאוגרפיה. בארת ואחרים, דיסציפלינה אחת, הציגו מתווה להיסטוריה דיסציפלינרית שמתחלקת לארבע מורשות אנתרופולוגיות אירופיות. קריאת תגר על המסגרת המחשבתית האירופית הוצעה על ידי צ'קרבטי, פרוינציאליזציה, ובהקשר האנתרופולוגי על ידי ריביירו ואסקובר, אנתרופולוגיות עולמיות.

126 פטאי, למגע התרבותי.

127 מה שמכונה על ידי ברונו לאטור quasi-standards: 'הסירקולציה של מעין סטנדרטים

היו הצעד הראשון בבינאום מחקריו – המאמץ היום-יומי לכתוב עשרות מכתבים ולשלחם לארצות הברית היה רכיב משמעותי בהצלחה שנחל באמריקה ובהתקבלותו שם כאיש מדע. אולם מעבר לכך, פטאי היה חייב להיות מסונכרן מבחינת סוג הידע שהוא ייצר, דבר שהיה קשה לעשותו ללא ספרות מחקרית עדכנית. כתב העת 'עדות', שכלל תקצירים באנגלית, אפשר לו להגיע להסכמי חילופי כתיבי עת, שהתפתחו עם פרסומה של סדרת ספרים לפולקלור ואתנולוגיה. בכרך השלישי של 'עדות' הופיעו מאמרים שלמים בעברית בתרגום לאנגלית, עניין ללא תקדים עבור כתב עת במדעי הרוח בארץ. המהדורות הדו-לשוניות של 'עדות' הפכו את כתב העת לחלק מהשיח המדעי האמריקני ושיפרו את יכולת המיקוח של פטאי.

ההתכתבות של פטאי עם הידועים שבאנתרופולוגים האמריקנים בני זמנו פורסמה באופן פומבי במדור ה'חדשות' של כתב העת 'עדות', שבו בחר פטאי להעיד על התקבלותו בקהילה האנתרופולוגית הבינלאומית.¹²⁸ ההתכתבויות היו צעד הראשון להסכמי החלפת ספרים. נעיין למשל במגעים של פטאי עם ספרנית (מגעים שלרוב התקיימו עם חוקרים): הוא פנה לאיואנדר מק'אייור (MacIver), ששימשה בתפקיד ראש המחלקה להחלפת ספרים ומתנות בספריית אוניברסיטת קליפורניה, בבקשה להחליף את כתב העת 'עדות' במספר פרסומים שיצאו לאור על ידי הוצאת אוניברסיטת קליפורניה. ב-9 ביולי 1946 היא כתבה שתשמח לשלוח את הספרים אבל שספרו של אלפרד קרובר 'קונפיגורציות של צמיחה תרבותית' אינו ניתן להחלפה.¹²⁹ פטאי לא ויתר והציע ספרים נוספים; הוא אף הציע לרכוש את הספר. והנה ב-7 באוקטובר נמלכה מק'אייור בדעתה וכתבה לו: 'לנוכח הנסיבות הללו, אנו מרגישים שספריית האוניברסיטה צריכה לרכוש עותק של ספרו של קרובר "קונפיגורציות של צמיחה תרבותית", שאינו זמין להחלפה. הדבר יתבצע והעותק ייזקף לטובת ההחלפה עם המכון שלך'. דוגמה פעוטה זו ממחישה את הקושי בבינאום הידע של פטאי,

[quasi-standards] מאפשרת לסוכנויות אוניברסיטת ונפרדות בהדרגה, שכבה אחר שכבה, להפוך לבנות השוואה', לאטור, מבוא, עמ' 230 (תרגום שלי).

128 להלן רשימת החוקרים שהתכתבות אתם פורסמה ב'עדות': Melville J. Herskovits (Northwestern), Alfred T. Tozzer (Harvard), Ralph Linton (Yale), A. L. Kroeber and Robert H. Lowie (UC Berkeley), John Alden Mason and MacEdward Leach (U of Pennsylvania), Leslie Spier (U New Mexico), William Duncan Strong (Columbia), Omer C. Stewart (U Colorado) וכן חוקרי Wayland, D. Hand (UC Berkeley), Francis Lee Utley (Ohio: הפולקלור האלה: SU), Erminie R. Voegelin (UI Bloomington) and Ralph Steele Boggs (U North Carolina)

שהצריך היכרות עם ספרות שלא הייתה נגישה בארץ. ברי כי לספרים אלו היה משקל רב בשינוי עמדותיו האנתרופרפיות של פטאי.

ההשפעה הגדולה ביותר על דרכו הגיעה מצדו של מלוויל הרשקוביץ, ששימש באותה עת נשיא החברה האמריקנית לפולקלור, והיה מהנודעים בתלמידיו של פרנץ בועז ובאנתרופולוגיה האמריקנית בכלל, ומי שייסד את התחום שנודע כלימודי אפריקה בארצות הברית.¹³⁰ ב-12 בספטמבר 1945 שלח פטאי את הגיליון הראשון של 'עדות' להרשקוביץ, וביקש להגיע אתו להסכם החלפת פרסומים. תשובתו של הרשקוביץ לא איחרה לבוא:

קבלת המכתב שלך מאפשרת לי לבקש ממך אינפורמציה על ההתפתחויות בתחומים השונים של המדעים האנתרופולוגיים – אנתרופולוגיה פיזית ותרבותית, ארכאולוגיה, בלשנות ופולקלור – בזמן המלחמה. יש לנו ועדה לשיתוף פעולה בינלאומי באנתרופולוגיה מטעם מועצת המחקר הלאומית [National Research Council], ובתור יושב הראש של הוועדה, אני להוט לקבל דו"חות מלאים עד כמה שניתן על ההתפתחויות אלו.¹³¹

במעמד של 'יושב ראש' ובאמצעות מכתב אחד אפשר הרשקוביץ לפטאי להפוך למייצגו של תחום שמעולם לא התקיים בארץ – אנתרופולוגיית 'ארבע השדות' של בועז. במהרה פנה פטאי לחוקרים שונים, כמו מיכאל אבי-יונה ששמו עיטר את הנייר המשרדי של המכון בלאו הכי:

נתבקשתי על ידי יושב-ראש הוועדה לשיתוף-פעולה בינלאומי באנתרופולוגיה שליד מועצת המחקר הלאומית בארצות הברית [...] להמציא לו דין וחשבון על הנעשה בענפים השונים של האנתרופולוגיה (אנתרופולוגיה פיזית ותרבותית, ארכאולוגיה, בלשנות ופולקלור) בארצנו במשך שנות המלחמה [...] מכיוון שאין ביכולתי להכין את הדין וחשבון הנדרש לבדי, פונה אני בזה אל כמה מחברי מכוננו בבקשה שיכינו דין-וחשבון חלקי איש איש במקצועו. אודה מאוד לכב' אם יואיל לקבל עליו את הכנת הדין-וחשבון על הארכאולוגיה, או לפחות, על העבודות והפרסומים הארכאולוגיים של ממשלת א"י משנת 1939 ועד היום [...] ¹³²

הדו"ח הסופי התפרסם ב-"*American Anthropologist*"¹³³, והיה הדו"ח המפורט

130 ראו למשל סימפסון, הרשקוביץ; גרשנהורן, הרשקוביץ; ילבינגטון, המצאת; הנ"ל, דיאלוגים. ברצוני להודות לקווין ילבינגטון ששלח לי מאמרים ומידע רב ערך על הרשקוביץ.

131 הרשקוביץ לפטאי, 25 באוקטובר 1945, ארכיון המכון, תיק 437 (תרגום שלי).

132 פטאי לאבי-יונה, 8 בנובמבר 1945, ארכיון המכון, תיק 1.

133 פטאי, אנתרופולוגיה.

ביותר של הסדרה – עניין מדהים לנוכח העובדה שאנתרופולוגיה כמקצוע לא יוצגה בארץ באוניברסיטה ובכלל. מעניין לראות כיצד (לא) שולבה החברה לידע עם בדו"ח. פטאי כתב על החברה בעצמו בלי להתייעץ באנשיה. החברה נודעה אז בלעז בשם The Jewish Society of Demology, שם שלא הסגיר את עיסוקה בפולקלור והפך אותה ללא רלוונטית, במיוחד לאור התיאור התמציתי של פטאי: 'חברה זו הוקמה בתל-אביב במטרה לאסוף זכרונות, מכתבים, צילומים, מסמכים וכו'". קל להבין מדוע הרשקוביץ ויתר על אזכור זה בנוסח הסופי.¹³⁴

מכאן ואילך התפתחה התכתבות ענפה בין פטאי להרשקוביץ, והמכתבים אפשרו לפטאי לבחון מה מכיוונו המחקריים עניין חוקרים אמריקנים. במהרה הסתבר לו שמחקריי האתניים מהתקופה – אלו שנגעו ביהודי משהד – אמנם עניינו חוקרי פולקלור אמריקנים, שהתלהבו מהעושר ההשוואתי שהציעו,¹³⁵ אבל הרשקוביץ ואנתרופולוגים אמריקנים אחרים היו פחות נלהבים מכיוון מחקרי זה.¹³⁶

ניסיון אחר לעניין את הרשקוביץ היה מחקר דיפוזיוניסטי של פטאי, שקשר את המזרח הקדום לאפריקה והמשיך במידה מסוימת את הכיוונים הפרייזריאנים של עבודתו.¹³⁷ הרשקוביץ שלח לפטאי עותק אישי של ספרו על דהומי; אולם הניסיון לקשור בין שדה המחקר של פטאי לאפריקה – שדה המחקר של הרשקוביץ, שבלאו הכי היה חריג באנתרופולוגיה האמריקנית – והתפיסה האזמנית שהנחתה את מחקרו של פטאי, לא שבו את דמיונם של תלמידי בועז. פטאי התקשה לקשור את מחקריו האינדוקטיביים עם המחקרים האנתרופולוגיים בארצות הברית. כתוצאה מהכישלון להתקבל בארצות הברית הוא נקט מהלך הפוך, וניגש לבחון תאוריות שרווחו במחקר האנתרופולוגי בארצות הברית, תוך הפיכת ארץ ישראל ל'מקרה מבחן'. ואמנם מחקרו על המגע התרבותי היה הראשון שנחל הצלחה. פטאי בחן בו שלוש תאוריות מגע: זו של וילהלם אמיל מיהלמן (Mühlmann), זו של ברוניסלב מלינובסקי, ותאוריית האקולטורציה של הרשקוביץ. הוא הראה שהאחרונה היא היחידה שמתאימה למקרה

134 כתב היד נמצא בארכיון המכון, תיק 462 (תרגום שלי).

135 כפי שציינתי לעיל, פרסום הפרוגרמה האתנית ב-*Journal of American Folklore* הוא אינדיקציה לכך, אבל גם המכתבים המפרגנים של רלף סטילס בוגס (Boggs, 1901–1994), שכייהן כפרופסור לפולקלור באוניברסיטת צפון קרוליינה והביע את שביעות רצונו מהעיסוק בפולקלור יהודי בירושלים, מתוך אמונה שיהודים הם קבוצה עם יתרון יחסי למחקר פולקלוריסטי השוואתי, ראו ארכיון המכון, תיק 315.

136 הרשקוביץ אמנם ציין את חשיבות העבודה, אבל לא גילה התפעלות ממחקרו של פטאי על המשהדים, וזאת למרות ההתייחסויות המרובות של פטאי למחקרים אלו במכתביו. נוסף על כך, מחקר על המשהדים נדחה על ידי עורך כתב העת האמריקני לאנתרופולוגיה בשל חוסר עניין באנשים יודעי קרוא וכתוב, ראו ארכיון המכון, תיק 390.

137 המחקר פורסם בשנתון של ההיברו יוניון קולג', ראו פטאי, טקסים.

המבחן הארץ-ישראלי, שבו נבחן המגע התרבותי בין יהודי אירופה ובין התושבים הערבים של הארץ.

באותה עת המזרח התיכון לא עניין את מרבית האנתרופולוגים האמריקנים, ולכן דיון אינדוקטיבי על עדות או על המזרח הקדום כשדה במסגרת תאורטית דיפוזיוניסטית שלא קנתה לה אחיזה בארצות הברית, היה מראש בעל פוטנציאל הצלחה נמוך. לפיכך המאמץ הרב שפטאי הקדיש לחקר העדה של יהודי משהד – באמצעות ראיונות רבים שקיים בירושלים, התכתבות ענפה עם מידען בשם סולימאן מוראדי שחי באותה עת במשהד, ואף תכנון של נסיעה למשהד למחקר שדה שם (עניין שהתעכב בשל בעיות ויזה) – לא זכה להתעניינות באמריקה.

לעומת זאת הרשקוביץ, שמאוד התעניין במחקרי מגע ובמיוחד בכאלו שחיקו את עמדותיו התאורטיות, התלהב מהמחקר החדש, תרם מהערותיו ואף שכתב שני עמודים בעצמו. הנוסח האנגלי של המחקר הארוך, שלא יכול היה להתפרסם כמאמר בכתב עת מפאת היקפו, ראה אור כחוברת מטעם האגודה האנתרופולוגית האמריקנית (AAA), אחרי שהרשקוביץ הניח את כל כובד משקלו בעניין.¹³⁸

אולם בתהליך סנכרון הידע עם האנתרופולוגיה האמריקנית נפל דבר. העדות היהודיות איבדו מחשיבותן, שכן מחקר המגע של פטאי, שזכה להתעניינות של הרשקוביץ ואנתרופולוגים אמריקנים נוספים בפילדלפיה, לא העמיד את העדות במרכז הדיון. במחקר זה עדות לא הופיעו כיחידות אוטונומיות, ובמקום זאת ההתמקדות של פטאי הייתה במגע בין שתי קבוצות הומוגניות: יהודים מאירופה וערבים מהמזרח התיכון. במחקר אמנם מוזכרים יהודי המזרח כקבוצה נוספת, אך לא מצוינות בו עדות בנפרד. פטאי הודה מאוחר יותר שבשלב זה של הקריירה המחקרית שלו הבין שעליו למצב את עצמו כאנתרופולוג של המזרח התיכון.¹³⁹

השינויים בנקודת המבט של פטאי עולים גם בפרסום 'מדע האדם', ספר מבוא לאנתרופולוגיה שיצא בסדרת ספרי המכון והדגיש את האנתרופולוגיה של בועז ותלמידיו: לא במקרה איור הכריכה לקוח מספרו של קרובר, ומוצג בו אינדיאני משבט הצ'ירוקי.¹⁴⁰ ספר זה, השלישי בסדרת המונוגרפיות של המכון, הופיע לאחר פרסום מחקר השוואתי של 'מעשה ירושלמי' על ידי זלוטניק (בסיוע חוקרים אחרים), ואחרי הוצאתה לאור של המונוגרפיה על יהודי כורדיסטן מאת בראואר. הספר הציג גישה חדשה שלא נטועה בתוך 'מדעי היהדות' או 'מדעי המזרח', אלא פונה למדעי החברה. זאת ועוד, בגיליון הראשון של הכרך השלישי של 'עדות', שכלל כאמור מאמרים

138 פטאי, תרבות.

139 פטאי, גרייבס, עמ' 17.

140 פטאי, מדע האדם.

בתרגומים מלאים לאנגלית, הופיעו מאמרים שהדגישו את היותו כתב עת לאתנולוגיה של המזרח התיכון,¹⁴¹ ותרגום מאמר ביוגרפי על פרנץ בועז, שכתב במקור האנתרופולוג האמריקני רוברט לווי.¹⁴² למרות הביקורת שהושמעה ב'הד המזרח' על הכללתו של מאמר שעסק בבדואים, פטאי בחר אם כן להיות קשוב לעניין של חוקרים בחוץ לארץ. מגמות אלו התחזקו במידה רבה עם המעבר של פטאי לאמריקה, שהיה תוצר של פגישה בניו יורק בין מיכאל פקטה, פרופסור למתמטיקה באוניברסיטה העברית שהכיר את פטאי ואת משפחתו עוד מהונגריה, לבין פאול פיוס (Fejos, 1897–1963), קולנוען הונגרי ללא הכשרה שיטתית באנתרופולוגיה.¹⁴³ פיוס עמד אז בראש קרן ויקינג למחקר אנתרופולוגי, שנוסדה על ידי המיליונר השבדי ונר גרן (הקרן הנודעת קרויה כיום על שמו). בעקבות פגישתם של פקטה ופיוס הגיש פטאי בקשה למלגת פוסט-דוקטורט עבור עצמו, לטובת חקר המשהדים, וכן בקשה למלגת דוקטורט עבור יהודה רצהבי (1916–2009) למחקר אתנוגרפי של תימנים. תהליך הערכת הפניה היה קצר ובסופו של דבר פטאי קיבל את המלגה, אך בקשתו של רצהבי נדחתה.¹⁴⁴ כחלק ממגעיו עם אנשי האוניברסיטה העברית זכה פטאי גם לתמיכתה של האוניברסיטה העברית עבור השתלמות אנתרופולוגית בשיטות מחקר חדשות בתחום.¹⁴⁵

לאחר שהגיע לניו יורק (אוקטובר 1947) התרחשו מספר שינויים: נעמי פטאי, שהצטרפה אליו בינואר 1948, נפרדה ממנו ושבה ארצה. מינואר 1948 שימש קולין מלמד בתפקיד מזכיר המכון ונציגו של פטאי בירושלים. פטאי קיווה להמשיך במחקריו האתניים במשך אך נתקל במכשלה – הוא לא יכול היה לקבל כעת ויזת מעבר דרך עיראק מסיבות מאקרו-פוליטיות ברורות. בניו יורק גם התברר לפטאי, שהכיוון המשהדי אינו מצית את דמיונם של החוקרים במחלקה של רות בנדיקט.¹⁴⁶ במקום זאת ניסה לעניין את עמיתיו באמצעות מחקר בקרב קהילת היהודים האינדיאנים

141 לצד מאמריהם של מאירהוף, לנדאו וגרוון-קיווי (ראו להלן), הופיע בחלק האנגלי של כתב העת תקציר של ספרה של שרה ברגנר-רבינוביץ', הספר הראשון בסדרה החדשה בעריכת פטאי ורוברטו בקי שיחודה ל'מחקרים חברתיים', ללמדנו על הפנייה של פטאי ל'מדעי החברה'. ראו מאירהוף, רפואה ערבית; לנדאו, מחזות הצללים; גרוון-קיווי, רישום; ברגנר-רבינוביץ', היגינה.

142 בהערת שוליים ציין פטאי: 'מאמר זה על פרנץ בועז, האנתרופולוג היהודי הגדול שנחשב לאבי האנתרופולוגיה המודרנית באמריקה [...]', ראו לווי, פרנץ בועז.

143 דודס, פאול פיוס.

144 ארכיון המכון, תיק 437.

145 מכתב מפרוננסקי, המזכיר האקדמי לפטאי, 24 באוגוסט 1947, ארכיון המכון, תיק 184.

146 בנדיקט תמכה במחקר העיירה היהודית. בזמן שהותו בניו יורק נחשף פטאי לתפיסה תרבותית שונה מזו שאפיינה את תפיסתו האתנית קודם לכן, שנבעה משהותו בקולומביה וממגעיו עם אנתרופולוגים כמו ראלף לינטון (אוניברסיטת ייל). דוגמה לשיח תרבותי זה ניתן למצוא

האנוסים במכסיקו. מחקר זה המשיך את גישתו האתנית בשדה מחקר מקובל בהרבה באנתרופולוגיה האמריקנית, אולם נותר בגדר קוריוז.

בשלב זה פטאי התקבל ללמד במשך שנה, בפילדלפיה, אנתרופולוגיה של המזרח התיכון, מומחיות שבקהילת האנתרופולוגים האמריקנית הייתה מבטיחה בהרבה מבחינתו. הרשקוביץ, שכיהן באותה עת כעורך הראשי של ה-*American Anthropologist*, פרסם מאמר המשך של פטאי, שעסק במזרח התיכון והוקדש רק לערבים. בהדרגה הפך כיוון מחקרי זה לעיקרי בעבודתו. הטריטוריה של 'המזרח' קיבלה עדיפות על העדות היהודיות.¹⁴⁷ חייו בירושלים סופרו כעת כחמש עשרה השנים שחי בקרב האוכלוסייה המקומית, כעבודת שדה בדיעבד,¹⁴⁸ ופטאי קיבל בהדרגה גושפנקא כמומחה למזרח התיכון. למחקריו האתניים חזר פטאי רק אחרי פרישתו לגמלאות.¹⁴⁹ לאחר הקמת מדינת ישראל, כשפטאי שהה באמריקה, שינה המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה את שמו פעם נוספת: כזכור, המכון התחיל בשם 'המכון לפולקלור יהודי'. עתה הפך ל'מכון האנתרופולוגי הישראלי'. בהתכתבות של פטאי עם הרב זלוטניק, שהתמנה ליושב ראש המכון — תפקיד שפטאי היה אמור למלא עם עלייתו ארצה — פטאי נימק את השינוי בכך שקל יותר להשיג תקציבים בארצות הברית לטובת מכון אנתרופולוגי מאשר מכון לפולקלור. ב'תור הזהב' של האנתרופולוגיה האמריקנית היה לפטאי קל יותר לבנאם מכון אנתרופולוגי מאשר מכון העוסק בפולקלור, תחום שמעולם לא ידע תקופת זוהר בארצות הברית.¹⁵⁰ זלוטניק לעומתו העריך ששינוי השם יקשה על השגת תמיכה מהעם.¹⁵¹

לבינאום המכון היה מחיר: בסקירת כתב העת 'עדות', ברשימה בכתב העת 'ידע עם' (גיליון ראשון), כתב גצל קרסל:

חוברת זו עיקרה חקר יהדות המזרח והווי המזרח [...] ומיעוטו — חומר אחר

במאמר על בסיס הרצאה שנישאה ב-Viking Fund, שבה קרוב לודאי נכח פטאי עצמו, ראו אופלר, תרבות.

147 במיוחד במחקריו על המזרח התיכון כאזור תרבות (culture area) — אחד מהמושגים החשובים באנתרופולוגיה האמריקנית בת הזמן. רעיון זה התפתח אצלו לאורך שני מאמרים, שסיפורם נדון בפירוט רב בשרירא, פטאי.

148 בכך פטאי אינו יוצא דופן, כפי שמלמד הדיון הבא על השדה האתנוגרפי, ראו קולמן וקולינס, השדה.

149 פטאי פרסם מונוגרפיה על המשעדים, ותרגם לאנגלית את הספר של בראואר על יהודי כורדיסטן כמעט יובל לאחר הדפסת הכרך העברי, ראו פטאי, יהודי משהד; בראואר, יהודי כורדיסטאן.

150 בן-עמוס, השם, עמ' 262.

151 מכתב מזלוטניק לפטאי, 3 באפריל 1949, ארכיון פטאי, ארגז 1.

שבכללו תרגום מאמר לועזי בחקר חייו של האדם הקדמון [...] הן לפי אופי המאמרים והן לפי המחצית הלועזית ניכר שמערכת 'עדות' יותר משהיא מבקשת לחדור לכל פנות ההווי היהודי על כל רב-צדדיותו ורב עשרו מבקשת היא לחרוג ולצאת לתחומי האתנולוגיה הכללית.¹⁵²

באמצעות שתי ההדגשות הביע קרסל את עמדת החברה בדבר סוג האוניברסליות הנחוצה, שכן מחד גיסא הוא כונן את כתב העת 'עדות' כאוניברסלי ('האתנולוגיה הכללית'), ומאידך גיסא כפרטיקולרי, ככזה שלא חודר 'לכל פינות ההווי היהודי' – במשתמע, בניגוד לאנשי ידע עם.

כשבאמתחתם כתב עת משלהם ('ידע עם'), יכולים היו לוינסקי ואנשיו ברגע זה לתפקד כנציגים הבלעדיים של חקר הפולקלור במדינת ישראל. משהגיע זלוטניק ארצה הוא הבין שאין טעם לקיומו של מכון עצמאי. הסתבר לו שמלבד נייר משרדי וכתב עת שפעילותו נפסקה, קשה לדבר על מכון. עד לראשית שנות החמישים נמוג המכון באופן סופי. מעט החומרים שנצטברו במכון, לרבות הספרים שפטאי השיג, הועברו לרשותה של אסתר (אדית) גרזון-קיווי (1908–1992), שפעלה תחת משרד החינוך הישראלי. אולם גרזון-קיווי, אתנומוזיקולוגית שעבדה עם רוברט לכמן, לא ראתה את העדה באופן דומה לפטאי, ולכן בטרם נחתום את הדיון בגורל האג'נדה האתנית, אתייחס בקצרה לגישתה המחקרית של גרזון-קיווי.

אסתר (אדית) גרזון-קיווי וה'חזרה' למכון למדעי המזרח

מפעלה האתנומוזיקולוגי המרשים של גרזון-קיווי טרם נחקר ביסודיות. בדברים שלהלן אסתפק בהצבעה על הממשק שלו עם המכון הירושלמי והמשכיות מושג העדה בחקירותיה המוקדמות. גרזון-קיווי נמנתה עם מועצת המכון – האישה היחידה במועצה עד הצטרפותה של מרגוט קלאוזנר, ומפעילי המכון המשמעותיים ביותר. תחום עיסוקה המוזיקולוגי נתפס על ידי פטאי כחלק מסדר היום המחקרי של המכון. ככלל, שילוב המחקר האתנומוזיקולוגי במחקר הפולקלוריסטי עובר כחוט השני בפעילותו של גרונולד שכאמור שיתף פעולה עם אברהם צבי אידלסון; בפעילותו של ש' אנ-סקי שהיה מעורב בפעילותה של האגודה למוזיקה עממית יהודית בסנט-פטרבורג ושיתף מוזיקולוגים במשלחת; בפעילותה של החברה לידע עם ששיתפה פעולה עם יהויכין סטוצ'בסקי (1891–1982), ששילב תיווי של ניגונים ושירים חסידיים

152 קרסל, ביבליוגרפיה, עמ' 32 (ההדגשות במקור).

בפרסומי החברה; ובפעילותו של המכון הירושלמי (לצד פעילותה של גרזון-קיווי, פטאי גם היה מצוי בהתכתבות עם רות רובין בנוגע להקלטת שירים ביידיש).¹⁵³ גרזון-קיווי נולדה בברלין ב-1908, הייתה פסנתרנית וצ'מבליסטית ובעלת תואר דוקטור מאוניברסיטת היידלברג, שימשה כעוזרת לרוברט לכמן בין 1935 ל-1939,¹⁵⁴ והושפעה מגישתו המוזיקולוגית ההשוואתית.¹⁵⁵ רות דיוויס כותבת שגרזון-קיווי דבקה בגישה שלא הפרידה בין מוזיקה של יהודים ומוזיקה של שכניהם הלא יהודים — כהמשך ישיר לתפיסתו של לכמן, שבחן את היסודות המוזיקליים בחלוקה טריטוריאלית.¹⁵⁶ במדור 'חדשות המכון' של כתב העת 'עדות' דיווח פטאי על הקמת המחלקה לחקר הנגינה העממית, בהנהלתו של אמיל האוזר, מנהל הקונסרבטוריון למוזיקה, שסיפק מכונת הקלטה חדישה במקום האמצעים הפרימיטיביים' (כך במקור) שעמדו לרשותו של לכמן.¹⁵⁷ בידיעה זו ציין פטאי כי 'האיסוף והעיבוד המדעי של החומר המוזיקלי יבוצע בהנהלת הגב' דר' א' גרזון-קיווי, חברה במועצת המכון', וכי 'ההקלטות הראשונות, שכבר נעשות, כוללות טיפוס נגינה דתיים וחילוניים של עדות יהודיות שונות [...]'.¹⁵⁸

באותו גיליון שבו הודיע פטאי על הקמתה של המחלקה החדשה, פורסמה פרוגרמה תאורטית פרי עטה של גרזון-קיווי על 'רישום הנגינה המזרחית'. במאמרה הבחינה בין התרבות הכתובה והחומרית שעשויה להישמר שנים רבות ובין הנגינה ש'נעלמת בעצם שעת הופעתה ואינה משאירה אחריה עקבות'.¹⁵⁸ הקושי העיקרי שעליו הצביעה גרזון-קיווי הוא ברישום המוזיקה: 'כל צורה כתובה של נגינה [...] אינה למעשה אלא ניסיון להעביר את העקומה הזמנית-דינאמית של המילודיה לתמונה הצורתית-סטטיסטית

153 על הקשרים של פטאי עם רות רובין ראו ארכיון המכון, תיק 417, ואת הידיעה שפורסמה ב'עדות' ג, גיליון 1-2, עמ' 112, שהביאה בפומבי חלק מהדברים שכתבה רובין לפטאי.

154 קורות חיים של גרזון-קיווי נמצאים בתיק האישי שלה בגנזך האוניברסיטה העברית, בארכיון האישי (ארכיון גרזון-קיווי) ובארכיון המכון, תיק 79.

155 על לכמן, שהשתתף בכנס הבינלאומי הראשון למוזיקה ערבית בקהיר (1932), ועל השתלבותו החלקית באוניברסיטה העברית, ראו כ"ץ, בעיית לכמן; דיוויס, לכמן. דיוויס מתייחסת גם להשפעתו הרבה על גרזון-קיווי ועל ההמשכיות של מפעלו על ידה ועל ידי תלמידיה.

156 דיוויס, לכמן, עמ' 12-13.

157 הקמת המחלקה למוזיקה כחלק של המכון (עם מידה רבה של עצמאות — בעיקר כלכלית) נדונה בפגישות של פטאי עם אמיל האוזר (1893-1978), מנהל הקונסרבטוריון למוזיקה בירושלים, במאי 1946 ושוב ביוני 1947. ההסכמים הכתובים מופיעים בהתכתבות של פטאי עם האוזר, ראו ארכיון המכון, תיק 351. ערב מלחמת העולם השנייה האוזר היה פעיל גם במרכז העולמי למוזיקה יהודית, שבמסגרתו היה ניסיון 'לתזמר' מגוון היסטוריות מוזיקליות כחלק מתפיסה מוזיקלית מערבית. ראו בוהלמן, מוזיקה יהודית.

158 גרזון-קיווי, רישום, עמ' 73.

של הסמל הכתוב'. קושי זה עולה לדידה במיוחד בנגינה המזרחית, אשר 'מתנגדת היא מטבעה לסמלים כתובים, ובכלל זה האירופיים'. גרזון-קיווי ניסתה במאמר למצוא דרך 'ראציונאלית' לרישום אופני שירה 'אי-ראציונאליים' (במונחה). במאמרה לא הבחינה בין 'עדות' שונות, דבר שבהחלט עשתה בהקלטותיה, וייצרה א-סימטריה בין מוזיקה 'אירופית' ובין מוזיקה 'מזרחית', תוך שהיא דנה בשיטות רישום שונות המאפשרות לעמוד על הצלילים.

א-סימטריה זו בין העדות 'המזרחיות' והעדות 'המערביות' נבחנת מהפרוגרמה האתנית של פטאי, שגרס כי ההבדל בין 'עדות מזרחיות' ל'עדות (מזרח) אירופיות' נובע מהחורבן והשוואה, כלומר מכורח ולא מסיבה מהותית. אולם דווקא בגישתו של פטאי, נגינות שנשמרו בזיכרון לא היו אמורות לייצר א-סימטריה שכזו. זאת ועוד, החיבור של גרזון-קיווי עם האוזר 'ההונגרי', שהיה מייצג מובהק של גישה מוזיקלית 'קלאסית' הנאמנה לתווים הכתובים בחמשה, יכולה לעמוד מול מוזיקאי הונגרי אחר – בלה ברטוק (1881–1945) – שהתמודד באותו זמן עם בעיית הרישום של הנגינות ה'מזרחיות' עממית במזרח אירופה, ולא העמיד את בעיית הרישום כבעיה של הנגינות ה'מזרחיות' דווקא.¹⁵⁹ ההבחנה של גרזון-קיווי בין אירופה והמזרח המשיכה אפוא את המגמה שראינו אצל פטאי, כתוצאה ממגעיו עם אנתרופולוגים באמריקה: העלמת הבדלים בין עדות 'מזרחיות' שונות. אולם במגעיו עם האנתרופולוגיה האמריקנית, פטאי בהחלט התייחס ליהודים שהגיעו מאירופה, ואילו גרזון-קיווי התעלמה מהם במאמר זה. כותרת מאמרה המקורי הייתה 'רישום הנגינה האקזוטי',¹⁶⁰ וברור שהאקזוטיקה יוחסה למזרח.

אחרי שפטאי עבר לניו יורק, המשיך נציגו בארץ, קולין מלמד, להיוועץ בגרזון-קיווי, שבעצמה הוסיפה להתכתב באופן אינטנסיבי עם פטאי. משקמה מדינת ישראל עברה גרזון-קיווי לעבוד במדור למוזיקה של משרד החינוך, שנוהל אז על ידי פרנק פלג (1910–1968). היא ניסתה להקים 'מכון אתנולוגי למוזיקה יהודית', ששמו אינו מעיד על הבחנה בין מזרח ומערב. לצד עבודתה במשרד החינוך, הועבר אליה ב-1 בפברואר

159 בהקדמתו לספרו על שירי עם סרבו-קרואטיים, שנכתב שנים אחדות לפני מאמרה של גרזון-קיווי אך ראה אור רק ב-1951, ברטוק הציג את הקושי ברישום נגינות עממיות, ודן באותן השיטות שעולות במאמרה של גרזון-קיווי (אף שבחר בשיטת רישום שונה משלה). ברטוק העיד על עצמו שלא חקר מעולם מוזיקה יהודית, ראו ברטוק ולורד, שירי עם; בוהלמן, מוזיקה יהודית, עמ' 118.

160 המאמר התקבל אצל פטאי מעט לפני הורדתו לדפוס, כשגרזון-קיווי ביקרה בכנס הבינלאומי הראשון למוזיקה עממית באדינבורו. פטאי כתב לה שהוא שינה את המילה 'אקזוטי' ל'מזרחי' (ול-Oriental בנוסח האנגלי). פטאי לגרזון-קיווי, 31 ביולי 1947, ארכיון המכון, תיק

1951 עיזבון המכון על ידי קולין מלמד,¹⁶¹ ומאותו הרגע היא תפקדה כנושאת שמו של המכון בארץ. יתרה מזאת, בסוף 1954 היא אף התלבטה אם להקים מחדש את כתב העת 'עדות'.¹⁶² אלא שבאותו זמן הועבר מכון ההקלטות שלה אל 'המכון האתנולוגי למוזיקה יהודית ומזרחית שליד האוניברסיטה העברית', והיא קיבלה למשך מספר שנים (עד שנות ה-60) מעמד של חברת-מחקר באוניברסיטה — אותו מעמד שבו פעל אריך בראואר עשרים שנה לפניו. באחד הדו"חות שלה מאותה עת היא ציינה את הספרייה האתנולוגית המקצועית שבבעלות המכון הישראלי לפולקלור ואתנולוגיה (באותו זמן פטאי כינה אותו בשם 'המכון האנתרופולוגי הישראלי').

בעלון פרסומי של האוניברסיטה העברית משנת 1955 (כנראה עלון שחולק לשוחרים) נסקרה פעילותה של גרזון-קיווי במסגרת האוניברסיטה לאור ההתמודדות עם גלי העלייה לישראל, תחת הכותרת: *Preserving the Music of the Oriental Jew*.¹⁶³ מהכותרת שנוסחה בלשון יחיד, ניכרת התמורה במושג העדה, כאילו ניתן לסמן את היהודים ממרוקו ועד אפגניסטן במסמן יחיד, ואולי גם במקרה זה כוונו הדברים לשוחרים מאמריקה, שלא התעניינו בהבחנות בין יהודים 'מזרחיים' שונים.

כמו בראואר, את הפטרונות ההתחלתית קיבלה גרזון-קיווי משלמה דב גויטיין במכון למדעי המזרח. אחרי עשרים שנים 'שבו' העדות למכון למדעי המזרח. כך בדו"ח על ההקלטות שקיימה בשנת הלימודים 1954–1955 ציינה גרזון-קיווי כי מתוך 436 הקלטות שערכה, 2 הקלטות של עדות אשכנז ועוד כעשר הקלטות של יוצאי ספרד-פורטוגל. יתר ההקלטות היו מכורדיסטן, ערב, תימן, תוניס, פרס, קוצ'ין, בוכרה ואף 49 הקלטות של דרוזים ו-7 הקלטות של יוונים נוצרים.¹⁶⁴ הדגשת 'עדות המזרח' אצל גרזון-קיווי מבטאת גם תמורה ביחס לאירופה, שכן כמו בראואר, היא מיקמה את המדע האוניברסאלי חזרה ביבשת הישנה. בנוסף לכך, העיסוק המובחן של גרזון-קיווי במוזיקה טשטש את הקשר שלה לחקר הפולקלור, ובהדרגה נתגבשו התחומים בנפרד. יעברו עוד שנים רבות עד ששני התחומים ייפגשו מחדש בירושלים, במרכז לחקר הפולקלור ובמכון לאמנויות באוניברסיטה העברית.

161 ארכיון גרזון-קיווי. גרזון-קיווי ציינה את הפגישה עם קולין מלמד ביומנה.

162 הדבר עולה ממספר מכתבים בינה ובין מלמד — בעיקר בתשובות של מלמד, שהפציר בה לעשות שימוש בשם המכון כאוות נפשה. מלמד עשה אז את צעדיו הראשונים בקנדה, והיה מלא מוירדות כלפי כל מה שהותיר מאחוריו. ראו ארכיון גרזון-קיווי.

163 ארכיון האוניברסיטה, תיק גרזון-קיווי.

164 דו"ח מה-20 במאי 1955, ארכיון האוניברסיטה, תיק גרזון-קיווי.

נפילתה של הפולקלוריסטיקה האתנית?

ב־1951 המכון שפטאי הקים נמוג באופן מעשי. אף אחד לא יכול היה לזהות בפעילותה של גרזון־קיווי המשך לזו של פטאי, ואלמלא היה הארכיון של המכון מתגלגל תחת ידה, קרוב לוודאי שהחיבור בין פעילותם של השניים היה נותר עלום. בתחילת שנות החמישים התייצבה החברה לידע עם כגוף הפולקלוריסטי היחיד במדינת ישראל בניצוחו של יום־טוב לוינסקי, אשר הכיל את ה'עדות' בפולקלוריסטיקה שלו כרסיסים מופרדים מטריטוריה ומהקשרים קודמים בתוך מונטאז', כפי שנראה בפרק הבא. עם מותו של גרונוולד ב־1953 באו לסופם הגלגולים השונים שהחלו בתפיסה רגיונלית שהעלתה על נס טריטוריות (אירופאיות בעיקר), דרך 'עדות' לטריטוריות של 'המזרח'. גם אם מדי פעם צצו דוברים בשם פולקלוריסטיקה אתנית, הם לא היו עקביים וחזקים מספיק כדי לעמוד מול הגישה שלוינסקי עיצב בתל אביב. אולם בסופו של דבר, העדות שבו ותפסו מקום בפולקלוריסטיקה בארץ ממקור בלתי צפוי – מהפולקלוריסטיקה ההשוואתית שצמחה באינדיאנה בהנהגתו של סטיב־תומפסון (Thompson) ובאמצעות תלמידו דב נוי. בניגוד לאנתרופולוגים, דווקא הפולקלוריסטים האמריקנים היו כאמור נלהבים מהגישה האתנית של פטאי – זו שבה ירושלים שימשה 'מעבדה' לעדות, משום שהיא השתלבה בגישה ההשוואתית ששלטה אז בכיפה בארצות הברית. גישה זו יובאה לישראל על ידי נוי, שהתחנך על ברכי האסכולה הפינית אצל תומפסון. בהתאמה לכך השתלבו העדות אצל נוי במחקר השוואתי של מעשיות ולא כחלק מהאתנולוגיה שניסה פטאי לבסס, ואשר בה אירופה נדחקה לשוליים. הפולקלוריסטיקה האתנית של נוי נבעה ממעיינות אחרים מאלו שנסקרו כאן, ונשוב אליה בסוף הדברים, אולם כפי שהראתי במקום אחר, העיסוק של חוקרי הפולקלור בארץ בעדות היה תוצר מובהק של הפולקלוריסטיקה היהודית הרב־קולית שדיברה בשם פרובינציות שונות.¹⁶⁵ גם אם מבחינה מוסדית הפולקלוריסטיקה האתנית נעלמה מהזירה במדינת ישראל, הרי שאת המהלכים המחקריים של גרונוולד, פטאי ושותפיהם לא ניתן היה להעלים, והם שבו והתפרצו מאוחר יותר.

פרק שביעי

תגובה לשואה בפולקלוריסטיקה של יום-טוב לוינסקי

במלחמה, הכול היה מהומה נוראה [...] ואז פתאום באה עלינו המהפכה המהוללת. אני לא מוקיר מהפכות; האנושות צריכה להיות בשלה לעניינים כאלה [...] הכול קרס והיה צריך ליצור דברים חדשים מתוך הפרגמנטים [...] זה היה כמו מהפכה בתוכי, לא כמו שהיא הייתה, אלא כמו שהייתה צריכה להיות.¹

קראנו לתהליך הזה פוטומונטאז' מכיוון שהוא גילם את סירובנו לקחת חלק בתפקיד האמן. התייחסנו לעצמנו כאל מהנדסים, ואל עבודתנו כאל עבודת בנייה [קונסטרוקציה]: הרכבנו את העבודות שלנו כמו מכונאים.²

במהלך שנות הארבעים פנה יום-טוב לוינסקי לפולקלוריסטיקה שהתבססה על סגנון עריכה מונטאז', בבחירתו שלא להקים אבן מצבה לחיים הגלותיים שנחרבו בשואה. בפעולה אוונגרדית, הוא העמיד את תרבות היום-יום כקטגוריה חוצה גלויות ומולדת, הנבנית למרות ההרס וצומחת מתוכו – גם בפולקלוריסטיקה וגם בפולקלור. החיבור בין פולקלור לאוונגרד אינו אינטואיטיבי, ולמעשה נראה שיש סתירה אינהרנטית בין שני המושגים: הראשון עוסק בהמשכיות והשני בשברים. אולם לנוכח התהום שפערה השואה בחיים היהודיים, הפולקלוריסטיקה האוונגרדית אפשרה להנכיח את השברים תוך הצבעה על מראית עין של המשכיות בחיי היום-יום היהודיים.

הפנייה של לוינסקי לאוונגרד נבעה מכך, שהחורבן של השואה איים על כל ניסיון לחקור פולקלור. אלן דאנדס תיאר את חקר הפולקלור במונחים של דבולוציה, כאילו

1 קורט שוויטרס (1930), מצוטט אצל דיטריך, שוויטרס, עמ' 6–7 (תרגום שלי).

2 ראו האוסמן מצוטט אצל שוינמן, צילום, עמ' 27 (תרגום שלי).

הפולקלור עומד להיעלם לנוכח המודרנה ויש להצילו בטרם יהיה מאוחר;³ ויליאם וילסון סבר שחקר הפולקלור מתאפיין בגישה אבולוציוניסטית, שלפיה יש לקטוף את הפולקלור בשיא בשלותו⁴ – שניהם הניחו שהפולקלור מתבסס על רציפות של פעולות. אולם אם כך, כיצד ניתן להמשיך ולדבוק במושג הרציפות אל מול הקיטוע החד-משמעי של חיי היום-יום שגרמה השואה?

לעומת הנחת הרציפות המאפיינת את חקר הפולקלור, העיסוק בשברים הוא אולי המאפיין העיקרי של תופעה תרבותית אחרת – האוונגרד, שמבחינה היסטורית מזוהה עם ההתמודדות עם מלחמת העולם הראשונה ומתאפיין בהדגשה של שברים וחוסר הרמוניה. במהלך השנים נעשו ניסיונות לתת פשר לאוונגרד; פטר בירגר הציע תאוריה שלפיה האוונגרד צמח מתוך כוונה להחדיר את האמנות לחיים ולשלול אותה כתופעה אוטונומית (אמנות לשם אמנות) שטיבה נקבע על ידי ממסד אמנותי משיקולים אסתטיים גרידא.⁵ הרעיון לנסח תאוריה אחת למגוון התופעות שהצמיחו האוונגרדיסטים זכה לביקורות בשנים האחרונות, למשל במאמרים שכונסו על ידי דיטריך שוינמן, הדנים במשמעויות קונקרטיות הנובעות מהפנייה למונטאז'.⁶ הביקורות על בירגר התמקדו בכך שהתאוריה שלו ביקשה להגדיר באופן כוללני מדי תופעה הטרוגנית מאוד. אף שבירגר זיהה את המונטאז' כיסוד המרכזי של האוונגרד, בחיפוש אחר תאוריה אחת לכל תופעות האוונגרד, ובכלל זה האוונגרד הספרותי, הוא נטש כמה מהתובנות המרכזיות של ולטר בנימין שהתמקדו בטכנולוגיה.⁷ בירגר התעלם כמעט לחלוטין מהמונטאז' הקולנועי, בטענה שהוא מהווה טכניקה בסיסית במדיום זה ולא בחירה אמנותית; הוא גם התעלם מהפונוגרף. ואמנם שוינמן מדגיש שהאוונגרד הופיע כמענה לאתגר שהציבו ההתפתחויות הטכנולוגיות לאמנות במובנה המסורתי – לדוגמה, התגובה של הציור לצילום ובראש וראשונה הקוביזם של ז'ורז' בראק ופבלו פיקאסו – והדברים חלחלו גם לאוונגרד הספרותי. ביקורות אלו רלוונטיות לאוונגרד הפולקלוריסטי שצמח בשנות הארבעים, משום שאינן מייצרות חציצה חד-משמעית בין ה'אוונגרד ההיסטורי' לבין ה'נאו-אוונגרד', ומאפשרות לקטגוריות שונות שיצרו אנשי אוונגרד לנוע בין סוגי מדיה שונים ובין תקופות שונות. זאת בניגוד לתפיסה של בירגר, הרואה פגם באוטנטיות של תופעות אוונגרדיות שנוצרו לאחר עידן האוונגרד ההיסטורי.

3 דאנדס, דבולוציה.

4 וילסון, אבולוציה.

5 בירגר, אוונגרד.

6 שוינמן, אוונגרד.

7 בנימין, יצירת האמנות. על ביקורת התאוריה של בירגר מתוך חזרה לתובנות של ולטר בנימין,

ראו שוינמן, צילום; קיפר, אוונגרד.

עבודתו הפולקלוריסטית של לוינסקי בשנות הארבעים והחמישים התבססה על טכניקה מונטאז'ית,⁸ והיא מלמדת על אימוצה של גישה פולקלוריסטית-אוונגרדית, כתגובה ישירה לשבר שחוללה השואה. כפי שנראה, פעולותיו של לוינסקי תואמות באופן חלקי את הגדרתו הבסיסית של בירגר לאונגרד. לוינסקי לא לקח חלק בשיח על האמנות, ועסק ברוח העם היהודי כממשיך דרכו של ש' אנסקי. עם זאת המונטאז'ים שיצר הנכיחו את הפולקלור היהודי על שבריו, תוך שהם ממוטטים את האשליה שהפולקלור אוטונומי מהפולקלוריסטיקה, באמצעות טיפוח תפיסה של מנהג כקטגוריה שממשיכה להתקיים בתרבות היום-יום בארץ. עמדה אוונגרדית זו תואמת ברוחה את עמדתו של בן היימור (Highmore), המבקר את הסתמכותו של בירגר על אבני בניין מושגיות כמו 'אמנות', 'חיים' ו'חברה', שאינן פחות ערטילאיות ממושג ה'אוונגרד'.⁹ היימור מצביע על האופן שבו אימץ האונגרד האמנותי את קטגוריית ה'יום-יום' תוך ניתוצה בריבזמן — למשל במקרה של ה'מזרקה' של דושאמפ. היימור מצביע על הצורך להכיל תאוריות של אוונגרד על פרויקט כמו ה-Mass Observation, שבו התבקשו אזרחים בריטיים לתעד את חיי היום-יום שלהם בין 1937 ל-1950 במטרה שהתיעוד יביא לשינוי החיים ומשמעותם.¹⁰ היימור מראה באופן משכנע שפרויקט ה-Mass Observation התבסס על עקרונות של אוונגרד בלי להביא לערעור נמעניו, אלא דווקא מתוך העצמת חשיבותם של מעשים יום-יומיים, ועידוד רפלקסיה עליהם. באופן דומה המונטאז'ים של לוינסקי, שהופיעו זמן רב אחרי הופעת האונגרד בשנות העשרה ושנות העשרים, לא הכילו את ה"עוקץ" טורד-המנוחה שהתקיים לפניהם.¹¹ המונטאז'ים שלו לא יצרו חוויה מערערת, כמו שיצר המפגש הראשוני עם המונטאז' בשנות העשרים: אותו הלם המהווה יסוד מרכזי בגישה התאורטית של בירגר. אולם גם אצל לוינסקי כוונה הפעילות לשינוי היום-יום.

אפשר לתהות אם אחרי מלחמת העולם השנייה ולאחר השואה היה בכוחו של המונטאז' — אמנותי או אחר — לערער את נמעניו. זו למעשה השאלה בה פותח ריצ'רד לנגסטון את ספרו המבריק על האונגרד הגרמני לאחר מלחמת העולם

8 בכל פעולותיו כעורך כתב העת 'ידע עם'; כעורך הספר הראשון שהוציאה החברה לאור: 'כיצד הכו את המן בתפוצות ישראל'; כעורך (יחד עם דב שטוק) של מאספי 'רשומות' (סדרה חדשה); כמחבר מאמרים וכעורך 'ספר המועדים' — בכל אלו נוכח המונטאז' בצורות שבהן באה לידי ביטוי גישה אוונגרדית.

9 היימור, אוונגרד.

10 הקושי בהגדרת Mass Observation עולה במאמרה של פני סאמרפילד, ראו סאמרפילד, מחקר חברתי.

11 העובדה שדדאיסטים פיתחו שיטות מונטאז'יות אין פירושה שהשימוש בשיטה זו בהמשך היה אוונגרדי, שכן פוטומונטאז' כטכניקה יושם למשל בפרסום ואופנה. ראו פוסטר, דאדא.

השנייה.¹² לטענתו, האלימות היא צורת הביטוי היסודית של האוונגרד, בין אם הוא מכונה 'היסטורי' ובין אם הוא מכונה 'נאו-אוונגרד'. האלימות שימשה את האוונגרד 'ההיסטורי' על מנת לערער על הממסד האמנותי ועל התפיסה האסתטית של האמנות. אולם החידוש העיקרי של לנגסטון מצוי בבחינה של אמני אוונגרד גרמנים ושל השימוש שעשו אמנים אלה באלימות לאחר 1945. לנגסטון מבקש לפרש את האוונגרד ואת האלימות בהקשר ספציפי, תוך התייחסות לתפקיד האלימות באוונגרד המערב גרמני, ושאלת היחסים שבין התופעה לבין המודרנה, הפוסט-מודרנה ופרויקט הנאורות. לטענתו, אינטלקטואלים מערב גרמנים ביקשו ליצור באמצעות המודרנה חיץ בין העבר הפשיסטי לבין הערכים הדמוקרטיים, תוך הכנסת העבר הפשיסטי (המזוהה עם המודרנה) לסוג של 'הסגר', מתוך רצון להתקדם ממנו הלאה. האוונגרד הפוסט-פשיסטי, לעומת זאת, יצר זיקה לאוונגרד הפרה-פשיסטי מתוך ביקורת רעיון הקדמה שהציעה המודרנה. אותם אינטלקטואלים התעקשו אפוא להנכיח לאחר 1945 את העבר הפשיסטי ואת האלימות הכרוכה בו. עמדה זו מקשה על סיווג הזמן בו נוכחת הפעילות האוונגרדית הפוסט-פשיסטית במערב גרמניה; שכן בעוד האוונגרד ה'היסטורי' התבסס על תפיסה של זמן עתידי לכאורה (הדוגמה המובהקת היא כמובן הפוטוריסטים האיטלקיים), שממנו הוטלה ביקורת על המודרנה מתוך עמדות של 'שמאל' או של 'ימין', האוונגרד המערב גרמני ביקר את המודרנה באמצעו את השפה של האוונגרד 'ההיסטורי', תוך מבט לאחור.

המקרה הציוני מחייב לחשוב על האוונגרד בצורה דומה לזו של לנגסטון, תוך פענוח היחסים האפשריים בין האוונגרד שלאחר השואה לבין המודרנה והנאורות. גם כאן נודע לאלימות תפקיד מובהק, וברי שעוד יותר מהמקרה הגרמני, האלימות של האוונגרד בטלה לגמרי ביחס למציאות האלימה של השואה. אימוץ ציוני של שיטות אסתטיות המזוהות עם האוונגרד לאחר השואה, לא יכול היה להתמקם בעתיד הציוני מתוך נאמנות לתפיסה של קדמה. איסוף שברי הגולה הנכחה בכל רגע את אי-האפשרות לדבר בשם הנאורות והקדמה שהיא הציעה, אך בה-בעת היה בו כדי להירתם לטובת בנייה ציונית בהווה, שבו מתקיימת הפעילות האוונגרדית. לדידי, תגובתו של לוינסקי לשואה, דהיינו פנייתו לצורת עריכה מונטאז'ית, הפכה מצב קצה שקעקע את החיים האורגניים לכאורה של היהודים באירופה, והמירה אותו בתהליך צמיחה פולקלוריסטי-אוונגרדי-אורגני.

במבט ראשון, נראה שקיימת סתירה בין יצירה אורגנית ובין יצירה אוונגרדית, במיוחד שאלכא דבירגר יצירה אוונגרדית מהווה פעילות נגד לתפיסה של יצירה

אמנותית אורגנית. אולם לוינסקי לא היה ייחודי ביצירה של מונטאז' 'אורגני', וקדמו לו גם נציגים של האוונגרד 'ההיסטורי'. חוקרי יצירתו של קורט שוויטרס (Schwitters), מהדדאיסטים הנודעים שפעלו לאחר מלחמת העולם הראשונה, הצביעו על המונטאז'ים שלו כדוגמה ליצירות אורגניות.¹³ שוויטרס, שעבודותיו קיימו זיקה ברורה למסורות אמנותיות רומנטיות, למשל לעבודות של קספר דויד פרידריך ולרעיונות דתיים כמו הקתדרלה, הדגיש את ההרמוניה בעבודותיו ואת הצמיחה 'האורגנית' לכאורה, תוך שהוא מעמיד במבחן את הניסיונות להגדרת האוונגרד הקלאסי.¹⁴ ואמנם כמו שוויטרס, שתהליך היצירה עצמו עמד בלב עבודתו,¹⁵ כך לוינסקי עיצב פולקלוריסטיקה שהחצינה את העובדה שהיא בנוייה מתמדת — work in progress — והציבור הרחב לוקח חלק בייצור אבני הבניין, ביצירה שבה הודגש הממד האקטואלי של מנהגים ומסורות.¹⁶ במונח זה, לוינסקי היה רדיקלי בהרבה מאשר אריק הובסבאום בגישתו למסורת 'מומצאת', שכן אליבא דלוינסקי מסורת לא התקיימה מקדמת דנא — היא צמחה לאור נסיבות ונוצרה 'מלמעלה' ו'מלמטה', לפני הופעת הלאומיות ואחריה. לוינסקי טיפח אפוא מודעות לכך שהוא לא כתב את 'המילה האחרונה', ושעבודתו היא חוליה בשרשרת של בנייה מתוך ההריסות. גם שוויטרס, יש לציין, לא נדרש לזעזע את מה שכבר היה מפורק ממילא.

כאמור בפרק השלישי, עבודתו של אנ־סקי, כפי שתנוכה על ידי החברה האתנוגרפית הוולנאית שעל שמו, שימשה מודל לפולקלוריסטיקה של לוינסקי. דהיינו, תפיסה פולקלוריסטית המניחה את אחדות הרוח היהודית והמסומלת במיוחד על ידי פולקלור העיירה היהודית. אחרי השואה התעוררה בעיה בסימול העם היהודי באמצעות העיירה היהודית החרבה, בפרט בהקשר של כינון לאומיות ציונית בארץ. יתר על כן, בראייה קדימה ברי היה שעבור מרבית יהודי הארץ העיירה לא תוכל לתפקד עוד כסמל ליהדותם, קושי שעתידי להחריף עם הגעתם של יהודי ארצות ערב אחרי

13 דיטריך, שוויטרס; גרמונדסון, שוויטרס; מקברייד, שוויטרס.

14 גרמונדסון, שוויטרס; דורתאיה דיטריך כותבת: 'אמנות בטרמינולוגיה של שוויטרס, הפכה לתחליף חובק כל, באופן שמפצה על אובדן המסורת', דיטריך, שוויטרס, עמ' 69; הדברים שכתב שוויטרס עצמו על מרכיבי המונטאז'ים שיצר, יכולים להסביר את התועלת בפנייה של לוינסקי למונטאז': 'האובייקטים הללו [...] מאבדים את האופי האינדיווידואלי שלהם ואת איכותם הייחודית, מתוך העמדתם ההדדית זה לצד זה [mutual juxtaposition] [...]', שוויטרס כפי שהוא מצוטט אצל מקברייד, שוויטרס, עמ' 251 (תרגום שלי).

15 במיוחד בתהליך העבודה על ה־'Merzbau' — 'קתדרלה' מודרנית שיצר שוויטרס בין 1923 ל־1937, שכללה אלמנטים כמעט ריטואליים ופונקציות המזכירות את הטוטליות של הקתדרלות הגותיות.

16 השוו הובסבאום וריינג'ה, המצאת מסורת.

הקמת המדינה.¹⁷ כך למשל, האנתולוגיה הפולקלורית שערך חיים בנציון אילון-ברניק ואשר יצאה לאור במקביל לפעילותו של לוינסקי, אכן התמקדה רק ביהדות מזרח אירופה. אנתולוגיה זו הושקה במסיבה של החברה לידע עם, אולם ההקדמה הפרוגרמטית של אילון-ברניק ממחישה עד כמה פעולתו היא מעין מצבה ואמירת קדיש על מה שהיה, וכותרת האנתולוגיה — 'היה היה מעשה' — ממחישה זאת טוב מכול. ואמנם, בעמוד השער השני של הספר נכתב במפורש שזו 'אנתולוגיה לפולקלור יהודי בארצות מזרח אירופה'.¹⁸ לעומת זאת, בפנייתו לשיטה מונטאז'ית לוינסקי יכול היה להתמודד עם אובדן הסמל שהיה נהוג אצל אנ-סקי, באמצעות הדגשת היעדר הרציפות והעמדת השברים עצמם כיסוד בסיסי בקיומו של העם היהודי — באתרים גלותיים שונים ובארץ. גישה זו שונה מההדגשה של עדות שטיפחה את ההרמוניה כביכול של כל אחד מהשברים בנפרד, ולפיכך הושתתה כפי שראינו על הנחת אבולוציה בהתפתחות הפולקלור האתני, שעמדה מול הנחת הדבולוציה במפגש עם המודרנה והלאומיות היהודית.

כפי שאראה להלן, לוינסקי תקשר עם שכבות רבות של הציבור, תוך פופולריזציה של חקר הפולקלור. שותפותו עם 'שחקנים' רבים צעדה יד ביד עם גישתו האוונגרדית, כפעולה של בנייה שתאמה ברוחה את הדברים של האוסמן הנזכרים בראשית פרק זה. מכיוון שכך, הוא לא ראה בחקר הפולקלור פעולה שצריכה להתבצע בד' אמות האוניברסיטה — גישתו האוונגרדית של לוינסקי כוונה לשינוי היום-יום של הציבור הרחב בארץ.¹⁹ מנגד, פתיחות זו הייתה כרוכה בשליטה הדוקה על התוצר הסופי; בניגוד לרפאל פטאי, שכונן מרחב ציבורי בו פעלו כוחות שונים זה לצד זה, לוינסקי הגדיר את השותפות הציבורית והגבילה לרמה של איסוף.

השימוש במונטאז' בחקר הפולקלור אינו רווח.²⁰ בניסיון לעקוב אחר שיטת עבודה

17 בניגוד לציונים, יהודי ארצות הברית יכלו להמשיך לראות בעיירה סמל לעולמם הישן. התגובה שלהם לשואה מתאפיינת בהמשך התפיסה של השטעטעל כסמל לעולם הישן, כפי שהדבר בא לידי ביטוי באתנוגרפיה על העיירה היהודית: זבורובסקי והרצוג, העיירה. ברברה קירשנבלט גימבלט מציינת בהקדמה להוצאת המחודשת של הספר, כי השטעטעל היווה מיקרוקוסמוס של הרוח היהודית של מזרח-אירופה ונעדר כל קיום מטריאלי — הוא יכול היה לתפוס צורות שונות, גדלים שונים, ונעדר הקשרים עתיים ומרחביים, ראו קירשנבלט-גימבלט, מבוא, עמ' xlviix-ix.

18 אילון-ברניק, היה היה.

19 למרות זאת יש לציין שלוינסקי הציע את עצמו לאוניברסיטת בר-אילן כשזו הוקמה, וכן לאוניברסיטה העברית כפי שנראה בהמשך, ואף השתתף בכנסים בינלאומיים כנציג החברה ל'ידע עם'. אך הוא לא כיוון את פעילותו לאוניברסיטאות, ויחסו אליהן היה אמביוולנטי.

20 כתיבה עם אלמנטים מונטאז'יים נכנסה לתוך עבודות פולקלוריסטיות שונות בשני העשורים האחרונים כחלק מעמעום הסמכות של הכתיבה האתנוגרפית. דוגמה מובהקת למונטאז'

זו – יתרונותיה וחסרונותיה – בחרתי לערוך ניסוי בכתיבה, וליצור מונטאז' משל עצמי המתחקה אחר פעילות החברה לידע עם, ובפרט אחר עבודתו של לוינסקי. בניגוד למונטאז'ים של לוינסקי, עמדתי ממוקמת כל העת מתוך רפלקסיה על מעשי. המונטאז' שלהלן מתבסס אפוא על התפיסה הרשתית כפי שהוצגה בפרקים הקודמים: קרי על הבחירה לעקוב אחרי תנועות ה'שחקנים' תוך תצפית משתתפת, המתמקמת לכאורה בתוך המשמר הקדמי, כלומר האוונגרד.

העובדה שחוקרי ANT נוהגים לערוך מחקרים אתנוגרפיים 'כלפי מעלה', ולחקור משפטנים, חתני פרס נובל והמצאות טכנולוגיות מחזית הידע, הופכת את האתנוגרפיה של האוונגרד לאפשרית, וגלומים בה כמה יתרונות: אתנוגרפיה של האוונגרד עשויה להוסיף נדבך חשוב לתאוריה של האוונגרד על ידי הנהרת הפרקטיקה האוונגרדית בחקר הפולקלור, תחום שעד כה לא זכה להכרה בתאוריות של האוונגרד. זאת ועוד, בשונה מפטאי, המקרה של החברה לידע עם מפגיש אותנו עם עשרות ארגוני ארכיון גדושים, שהם אפס קצה של פעילות מקיפה בהרבה, הכוללת עשרות דמויות, כינוסים, ערבי הווי, סדרי יום מחקריים שונים וסיפורים אישיים. אימוץ השיטה המונטאז'ית מוותר מראש על היומרה לספר סיפור קוהרנטי, ומנכיח את העובדה שאתנוגרפיה היסטורית של ידע עם מציגה לכל היותר מומנטים קצרים, שאינם מיתרגמים לנרטיב אחד ויחיד. לבסוף, הצטרפותי לאוונגרד מאפשרת לבחון את לוינסקי מאותו מישור התייחסות. כאמור, העמדת הפולקלור והפולקלוריסטיקה יחד באותו מישור מאפיינת גם את העשייה האתנוגרפית של לוינסקי, כפי שאדגים להלן.

במעבדה של האוונגרדיסט

כמו במעבדות של מדעי הטבע, גם ניסוי במדעי הרוח מייצר עובדות על ידי חיבורם ונטרולם של גורמים שונים.²¹ המונטאז' של לוינסקי מתאפיין בהעלמת הכותב/ החוקר ולכן, בשחזורי את שיטת עבודתו, קיים חשש שתיפגע הרפלקסיה על תהליך הכתיבה שלי. בשל כך ובשל הבחירה לערוך תצפית משתתפת, חיברתי מונטאז'י

פולקלוריסטי הוא ספרה של מרתה וייגלה, שדומה בעקרונות רבים למונטאז' של לוינסקי, אם כי הוא מונע מאידאולוגיה פמיניסטית. פולקלוריסט שהסתובב במחיצתם של חוגי אוונגרד מובהקים היה בנג'מין בוטקין האמריקני, שגדל במשפחה יהודית מליטא. הוא נודע במיוחד בזכות פעילותו הפולקלוריסטית בחוגי שמאל רדיקלי מחוץ לאקדמיה ושבעטייה אף היה נתון למעקב השלטונות האמריקניים. ראו וויגלה, עכבישים; דיוויס, בוטקין.

21 ראו למשל לאטור ווולגר, חיי מעבדה.

הכולל את הרשמים מהתצפית. כדי לייצר הבחנה כלשהי בין פעולות המתחקות אחר הפולקלוריסטיקה האוונגרדית של שנות הארבעים לבין הרפלקסיה עליהן, בחרתי בגופנים שונים: גופן 'נרקיסי בלוֹק' לחלקים שהדבקתי בשיטה של לוינסקי, וגופן 'פרנק־ריהל' לרפלקסיה על התהליך. כדי להותיר את הרושם הוויזואלי המתקבל במונטאז'ים של לוינסקי, הערות השוליים הומרו בהפניות מקוצרות בסוגריים כפי שנהג לוינסקי לעשות, או לחלופין נעשה שימוש בהערות סיום המופיעות לקראת סוף הפרק, לפני הדיון בממצאי הניסוי. המונטאז' שלהלן הוא אלגורי למונטאז'ים שיצר לוינסקי, והאלגוריה נחשפת במלוא שבריריותה בתהליך הרפלקסיה.

קודם שאפנה לניסוי עצמו, אציין את השאלות המנחות את המונטאז': מה מאפיין את הפולקלוריסטיקה של יום־טוב לוינסקי? כיצד היא מתבצעת? מהן יתרונותיה ומהן חסרונותיה? מדוע בחר לוינסקי בגישה אוונגרדית? כיצד השתנתה גישה זו בין שנות הארבעים לשנות החמישים? שאלות נוספות עוסקות ברמה המטא־פולקלוריסטית: מהן הטכניקות המעורבות בפולקלוריסטיקה? באיזו מידה ניתן להעתיק שיטות עבודה משנות הארבעים למאה העשרים ואחת? מהן המגבלות של תאוריית האוונגרד של בירגר ואחרים, לאור הדיון בשיטות אוונגרדיות בפולקלוריסטיקה של לוינסקי?

ממנהגי החברה ל"ידע עם"

פתח דבר

ההקדמה או פתח־הדבר מהווים מרכיב שולי בעבודות פולקלוריסטיות אוונגרדיות מהסוג של יום־טוב לוינסקי. בהקדמות אלו **נהוג** להציג תזה כללית, המייצרת רושם ראשוני של הדברים. ב'רשומות' כותב לוינסקי בצורה אופיינית: 'לכבוד השבתות המיוחדות נהגו מימים קדומים להוסיף על התפילות הקבועות פיוטים ופזמונות.' ('השבתות המיוחדות במנהגי ישראל', רשומות – סדרה חדשה, א, 95). במקום אחר, הוא כותב: 'המן האגני צורר היהודים מצאצאי אגג מלך עמלק היה ודור י"ז לעמלק בן אליפז, בכור עשו, ע"פ המסורת המדרשית. מצוות עשה שבתורה "מחה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים" נתקיימה איפוא עד גמירה בימי מרדכי ואסתר [...] אך לפרשה אין עוד גמירה' (כיצד היכו את המן בתפוצות ישראל: ילקוט פולקלור לפורים, 1).^א חיבורנו זה הוא ניסיון ראשון להביא ממנהגי העבודה של פולקלוריסטים אוונגרדים. כמאמר לוינסקי (כיצד היכו את המן, 2): 'לא תפשונו מרובה, ויבואו היודעים וישלימו'.

הפנייה לציבור

גישת האיסוף רוחה בקרב אנשי 'ידע עם', אשר הפעילו את הציבור הרחב. במקרים אלו נהוג היה לפנות לעיתונות. פעמים אנשי החברה אף פנו בטון נחף לעורכי העיתונים בדרישות שיתפו פעולה עם החברה: '[...] הצלחתה המלאה והשלימה של החברה תלויה בשיתוף הציבור הרחב. החברה זקוקה איפוא לציבור שדרכו תוכל לפנות אל הציבור בהודעות, בשאלות ובמשאלות. וצנור זה אינו אלא **העיתונות**. וכאן נתקלים אנו

לכתוב פתח דבר

כבר בשורות הראשונות של הניסוי ניתן לראות שוויתרתי על גוף ראשון יחיד ועברתי לשימוש בגוף ראשון רבים, או בכתיבה של משפטים המנוסחים כעובדות. השימוש בצורה 'נהגו' או 'נוהגים' מייצר רצף בלתי מופרע, שבו מועלם הנושא – הנשאים של המנהגים. צורת כתיבה זו מעניקה סמכות שלא ברור מקורה, והיא מאפשרת להביא לידי ביטוי את הגישה המטונימית שעליה הצבעתי בפרק השלישי. בתהליך הכתיבה ציינתי בתחילה את הנושא, אבל אז הבחנתי שלוינסקי לא נהג לעשות זאת, ונאלצתי לערוך התאמות סגנוניות כמו הוספת הביטוי 'בצורה אופיינית'. המשפט שסוגר את ההקדמה של החוברת על הכאת המן מלמד על תפיסה, שבה הכותב הוא חולייה ראשונה בשרשרת של כותבים.^ב גישה זו של לוינסקי, שהועתקה לכאן על ידי, ממצבת אותנו כחלק מקולקטיב של כותבים,^ג תוך ביקורת האשליה שהפולקלור אוטונומי מפולקלוריסטיקה.^ד

בקשיים רבים, כי רק אחרי הרבה השתדלויות [...] מצליחים אנו [...] "להבריח" ידיעה בכרוניקה המופיעה לפעמים [...] (לוינסקי, חשין וסופרמן בפנייה לרובשוב, הפטמן, פ' ברנשטיין, שוקן, י' ברנשטיין, קרליבך, רמבה, בנטוב ועמית).¹⁷ מעניינת במיוחד נטייתם של אנשי החברה להשוות בין מידת שיתוף הפעולה של העיתונות בפולין ומידת שיתוף הפעולה של היישוב בארץ – העתונות היהודית בגולת פולין פתחה תמיד לרוחה את שעריה בפני פעולות המכון המדעי היהודי – יו"א אף כי **לא תמיד הסכימו להלך רוחו**. ועל כן הצליח המכון, שגשג ועשה גדולות [...]'. הווה אומר, הנהוג להפעיל את העיתונות התגלגל מפולין לארץ ישראל. ברגיל, תגובות עורכי העיתונים היו אמפטייות, ועורכי העיתונים נתלו בהסברים שונים על קוצר היריעה. מיוחדת במינה תגובתו של גרשום שוקן: 'ברצוני להעיר שלפני כמה זמן שלחתם לנו חומר שלא היה ראוי לדפוס. אין לנו אפשרות להקציב מקום קבוע לחומר שלכם, אך מציע אני שתבואו בדברים עם העורך הספרותי שלנו, דר' הורביץ [...] (שוקן לידע עם, 1947).

הפנייה לעיתונים נתנה ביטוי לטרנספורמציות שעורבו בפולקלוריסטיקה האוונגרדית. כך, באמצעות צדקוני פנתה החברה ל-25 עיתונים ארציים: 'המחלקה לפולקלור של החברה העברית לידע עם פונה לכל בני העדות, יוצאי מזרח ומערב, בבקשה להמציא לה בכתב, לפי הכתובת: תל אביב, ת.ד. 314, בכל לשון שהם שומעים, תאור של הכאת המן בקהילתם, שמות הכלים (בלשון המדוברת) צורתם, הכנתם וכיו"ב דברים השייכים לנושא זה. אגב חתימת השם והכתובת נא לציין את שם הקהילה והעדה. החומר יפורסם בשם אומרו!'

הנציגים שנענו לפנייה זו, דיברו על דעת עצמם בשם קהילה ועדה ספציפית ב'גולה' ממקום מושבם 'בארץ'. הפנייה מלמדת אותנו על הנוהג הרווח לכרוך את הגולה והארץ יחד. אנשי 'ידע עם' נהגו לפרסם שאלונים רבים בעיתונים – על משחקי אגוזים בפסח, מנהגי חנוכה, מנהגי חתונה בישראל וכיו"ב.

מנהגי קבלת מכתבים

לאחר הפנייה לציבור, התקבלו מכתבים רבים מקוראים – חלקם השיבו בקיצור ואחרים נטו להשיב באריכות. מיוחדים הם מכתביו של שלמה מאמו, יליד תוניסיה שהתיישב בירושלים וכתב ללוינסקי: 'כששמעתי על אודות החברה, מטרתיה ותכניתיה – כבר מהרגע הראשון הרגשתי את הקירבה שביננו והייתה לי ההכרה כי תכנית פעולותיכם מתאימה לצרכי פעולתי – פעולות של

"הצלת זכר צורות החיים של תפוצות ישראל" [...] בתור יליד תוניסיה הנני מתעסק בחקירת ההווי, הפולקלור, צורות החיים, מנהגים, ותולדות היהודים והציונות בתוניסיה [...] עלית יהודי תוניסיה [...] הכריחתי לפרסם משהו מחקירתי תוך הכרה שחיים אלו אינם ידועים לישוב במידה הדרושה [...] פעמים נפגש לוינסקי עם קוראיו, וכך פגש את מאמו בירושלים.

מכתבי התשובה של קוראים

על יצירה של המשכיות

נדרשתי כאן לסמן אירועים ספציפיים באמצעות הילה של המשכיות. לשם כך השמטתי הרבה פרטים מזהים: כתבתי 'נהוג היה' בהתייחס לפנייה לעיתונים בלי לציין מתי במדויק ובאילו הקשרים: אין ספק שאנשי 'ידע עם' פנו כמה פעמים לעיתונות ובהקשרים שונים, אבל במחיקה של ההקשר הפכתי אירוע 'היסטורי' ספציפי למסמן של התנהגות קבועה.

אזכור התגובה של שוקן מהדהד טכניקה שלוינסקי עשה בה שימוש: לכתוב הצהרה כללית ומיד להביא דוגמה העומדת במנותק ממנה. אף שרציתי להבליט את התנגדותו של שוקן לחקר הפולקלור (עניין שבא לידי ביטוי גם במגעיו עם פטאי), נאלצתי לעשות שימוש בביטוי שמקטין את המתח, ביטוי שלוינסקי עשה בו שימוש – 'מיוחדת היא...! תחילה השתמשתי בביטוי 'בניגוד לעמדת עורכי העיתונים...! אלא שלוינסקי נמנע מלייצר דיכוטומיות מובהקות שכאלו.

כשכתבתי על שאלוני החברה ציינתי בגרסה מוקדמת של הדברים שהיה זה ב-1946-1947, שנים שבהן אנשי החברה שיגרו שאלונים רבים לעיתונות. אולם שמתי לב שציון תאריכים מדגיש קיטועים של רצפים שמתחברים לזמן-מקום מוגדר, דבר שחורג מהגישה של לוינסקי.

שאלונים אפשרו לסנכרן סוגי ידע שונים. המשיבים סיפרו סיפורים ספציפיים שהם הכלילו על כל קהילותיהם. ברגיל הם דיברו בשם קהילה, אך בלי שיוסמכו לדבר בשם של אחרים. המכתבים שקיבלו אנשי החברה במענה לפנייתם נכתבו מלכתחילה כמענה לשאלה בעיתונות והצריכו מהמשיבים להתייחס לקהילה ספציפית בגולה. בעצם הפנייה, לא אפשרו אנשי החברה לציבור לדבר בשם העם אלא רק בשם העדה. שונים מהם היו אנשי החברה, שיכלו לדבר בשם העם. מכתבים ששלח מאמו, ואשר רתמו את יהדות תוניסיה לטובת הפעילות הלאומית, עברו אצל לוינסקי טרטפורמציה לסיפור לאומי. על הטרטפורמציה של לוינסקי למכתבים שהתקבלו ניתן לעמוד מתגובתו של מזכיר החברה (צדקוני) למאמו: 'לאחר ריכוז כל התשובות מעדות שונות (החומר עודנו זורם, ולא כל העיתונים מפרסמים את הודעתנו ביום אחד) נפרסם את זה לפי מיון וסדור מדעי כקובץ בפני עצמו או כחלק מקובץ'. כלומר, הטקסטים הספציפיים, מעצם העמדתם ליד טקסטים אחרים, הופכים באמצעות העבודה של לוינסקי ואנשי החברה למדע.

מקרה מבחן

הבחירה בשלמה מאמו הייתה מכוונת. יש בידי תיעוד מצוין של קשריו של מאמו עם לוינסקי, משום שהוא חי בירושלים והקשרים שלו עם לוינסקי נותרו ברובם מתועדים בארכיון. ניסיתי להפוך את המקרה שלו למקרה כללי. כשקראתי את המכתבים של מאמו בארכיון ידע עם (נובמבר 2008), אפשר היה להבחין בכך שמדובר במקרה ייחודי

— הוא הגיע לירושלים מתוניסיה, כלומר היה חריג בנוף המזרח אירופי התל אביבי של אנשי החברה. מצאתי עליו חומרים באתר אינטרנט גנאולוגי ומיד פניתי לצביה טובי, חוקרת פולקלור יהדות תוניסיה, שמצאה חומרים נוספים משלו. בניגוד למקרים אחרים, היה בידי תיעוד של אדם שחבר ל'ידע עם' (מהמכתבים עולה כי לוינסקי נפגש עמו פנים אל פנים כבר בקיץ 1943). במונטאז' טשטשתי את הסיבות להתמקדות במאמו, כדי שהקריאה לא תהיה מובלת על ידי מהלך קונקרטי באופן שסותר את צורת העבודה של לוינסקי. לאור זאת כתבתי, 'מיוחדים הם המכתבים', כפי שלוינסקי עשה כשהדגיש מנהגים של עדות מסוימות.

מסיבות, נשפים והתכנסויות

החברה ל'ידע עם' נחלה הצלחה רבה גם ללא פרסומים מטעמה. בן ארי כותב שנמנו 657 חברים ב'ידע עם' ושי-75% מהם שילמו דמי חבר (5 בפברואר 1947, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 53). בשורש השגשוג של החברה וביסוד חיוניותה ניתן לציין את הכנסים והנשפים המרובים שהתקיימו תחת חסותה בעיר תל אביב:

1. מסיבות לכבוד צאתם של ספרים.
2. חגיגות קהילות (פראג, ורשה, וילנה, אמסטרדם, סלוניקי וכולי).
3. מסיבות לקראת חגים מלווים בהרצאות (חנוכה, פורים, פסח שני וכדומה).
4. התכנסויות שחרית שבת.
5. ערבי עונג שבת.
6. ערבי בידור במועדון הבדיחה על שם דרויאנוב, כמו ערב על בדיחות עדתיות.
7. אירועים שנערכו בשיתוף ועדי עובדים כמו ועד עורכי הדין, ועד החייטים וכולי.
8. חגיגות לכבוד ימי הולדת וציונים אחרים של חברי 'ידע עם': התמנותו של בכור שטרית לשך מינוי של חשין לשופט בבית הדין העליון וכולי.
9. כינוסים מיוחדים – לעתים כחלק מסדרה, כמו ה'חוג לגברות' שבו הרצה לוינסקי ב'1957 על 'האישה בכרמי הפולקלור היהודי' (אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 56).
10. כנסי בני ביל"ו השנתיים שהיו בפרופיל גבוה והתקיימו מחוץ לעיר תל אביב.



בארגון אירועים אלו לקחו חלק חברים רבים של 'ידע עם', שהתבקשו להרצות על נושאים שונים, להציג מנהגים שהיו נהוגים בקהילותיהם, להוסיף דברי קריאה ושירה, וכן לעמול על הבאת מכתבים לדפוס, הוצאת הזמנות, בקשות מנשות החברים לאפות עוגות וכדומה.

קונקרטיות

בתיאור הרשימתי של מסיבות ידע עם צוינו שני תאריכים מדויקים, דבר שעשה לוינסקי לעתים. התאריכים עמדו מול שלל אמירות נטולות הקשרים קונקרטיים: רשימת המפגשים של אנשי החברה, שנסקרה בעשר שורות, מכסה כמה ארגזים ארכיונים משנים שונות – תיקים עם צילומים של ההזמנות לצד פרוטוקולים, מכתבים וכו' – הכול הועלם והובא ברצף. מבחינה זו הבחירה לציין את 1957 ואת 1947 מייצרת תחושה של המשכיות בחיים הבלתי מופרעים של החברה. זו כמו בתמונה מסולפת: כל העת התרחשו שינויים ולוינסקי הפך לדומיננטי בהרבה משאר החברים בתהליך הדרגתי. הדוגמאות שהובאו על ידי לא הדגימו כלל, אלא ייצרו עוגנים של הכלל – כלומר, הם מאפשרים לייצר סמכות בכתיבה גם כשאין בכל רגע התייחסויות קונקרטיות בזמן ובמקום.

הכנות לקראת פרסום

1. על תהליך ההכנות שנלווה להכנת מאספי "רשומות" לפרסום ידוע מעט. מידיעה שהתקבלה אצלי מאת חיה מכנרת-זמורה: ביתן נודע כי: "אין לדביר ארכיון" (אימייל).
2. הוצאתה לאור של החוברת על "הכאת המן" הייתה כרוכה בגיוס כספים וקבלת החלטות מצד מספר רב של פעילים. לפני הוצאתו של פרסום לאור נהגו אנשי החברה להחליף דעות בכל עניין תוך הקפדה על פרטים קטנים כגדולים. יש לשער שכך היה גם נהוג במקרה של קבצי "רשומות".
3. מרשימה במיוחד היא ישיבת הוועד הפועל שהתכנסה בביתו של מר מני ודנה בחוברת "הכאת המן" (17 בפברואר 1947), שאביא כאן חלק מהפרוטוקול שלה.

| | |
|---|--|
| Subject: | ארכיון הוצאת "דביר" RE: FW: |
| Date: | 2008-11-02 13:42 GMT+02:00 |
| Subject: | "דביר" ארכיון הוצאת FW: |
| To: | dani.schrire@mail.huji.ac.il |
| אין לדביר ארכיון | |
| From: | Dani Schrire [mailto:] |
| Sent: | Sunday, November 02, 2008 11:11 AM |
| To: | info |
| Subject: | "דביר" הוצאת ארכיון |
| שלום רב, | |
| שמי דני שרירא ואני כותב את עבודת הדוקטור שלי באוניברסיטה העברית על חקר הפולקלור בישראל. מכיוון שלהוצאת דביר יש חלק חשוב מאוד בהיסטוריה זו, ובמיוחד למי שעבד בה, דר 'יום-טוב לוינסקי', ברצוני לדעת אם ניתן לעיין בארכיון ההוצאה. אודה לכם אם תוכלו להפנות אותי לאדם הנכון. | |
| בתודה מראש ובברכה, | |
| דני. | |

מהווי ישיבות החברה לידע עם

צדקוני: עבודת הסידור בדפוס נגמרה. מר קוק עבר על החומר וכעת עושה דר' לוינסקי את ההגהות. בראשית השבוע הבא תתחיל ההדפסה שתמשך יומיים בערך. החוברת ב-1500 טפסים תעלה לנו 145 לא"י בערך. דרוש עכשיו כסף לקניית הנייר והבריסטול, א"כ נצטרך לשלם לבתי הדפוס והכורך.

מר קשתן: אני מפקפק אם החוברת תמצא מוצא אל הקהל הרחב. אולי נוסיף עליה מנהגי פסח ונוציאה לקראת פסח?

עו"ד בן ארי: קבלנו מורשה מההנהלה הקודמת. הוחלט על חוברת מיוחדת לקראת פורים והיא מוכרחה להופיע 5-6 ימים לפני פורים.

דר' בבלי: נמסור את הדברים הללו לוועדה [בהרכב של] דר' לוינסקי, עו"ד בן ארי, מר קרסל ומר צדקוני.

מר פוגל: כדאי להדפיס את החוברת ב-2000 טפסים, להשיג מודעות ולקבוע לה מחיר מינימלי של 100 מא"י.

עו"ד בן ארי: [...] דרוש לנו מחר סכום של 75 לא"י, ממי ניקח אותו? חברי ההנהלה מלווים 10 לירות, אני נותן הלוואה 10 לא"י [...] אני מציע שנסדר הלוואה ע"ח החברה.

צדקוני: הדפסה נוספת של 500 חוברות תעלה בערך 15 לא"י.

הוחלט: [...] מדפיסים את החוברת ב-2000 טפסים; קובעים את מחירה 150 מא"י [...].

דר' בבלי: אין אנו צריכים להזניח את חג הפורים ונסדר במועדון שלנו מסיבה מוקדשת להוצאת החוברת.

מר פוגל: המסיבות של החברה מועילות מאוד בכל המובנים [...].

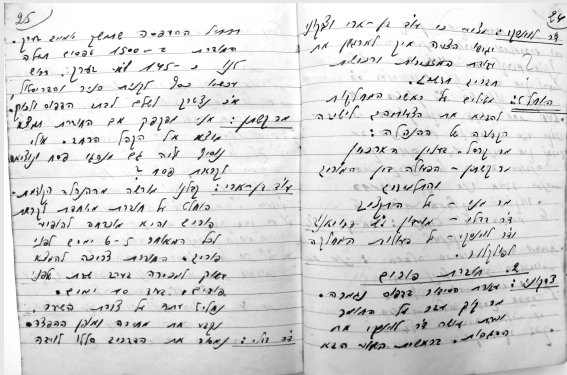
צדקוני: אני טרוד עתה בחוברת ולא אוכל עתה להתמסר לעריכת המסיבה.

הוחלט: לערוך מסיבת פורים.

מר קרסל: יש לי הצעה להוציא 2 חוברות עם השתתפות כספית. אחת שיכת לפולקלור והשנייה ליד ושם לגולה.

הוחלט: לשמוע את ההצעה בישיבה הקרובה של ההנהלה.

כפי שהיה מקובל בפעילות 'ידע עם', כספים עורבבו עם נירות, מדפיסים, בריסטולים, חברי הנהלה, מסיבות, חברי ועד פועל, מגיחים וכדומה. הדבר נהוג בפעילות מחקרית בכלל –



קטע מפרוטוקול ישיבת ידע עם שבו נדונה הוצאת חוברת 'הכאת המן' (אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 55)

אף באוניברסיטאות בישראל ובחוו"ל כיום (גם אם הנוהג היפה לערוך מסיבה להוצאת ספר לא מתקיים תמיד; יש הגורסים שמסיבות תקציביות).

כשיצאה חוברת 'הכאת המן' לחנויות, כמה ימים לפני חג הפורים, הוטל עוצר על תל אביב והפצתה של החוברת נחלה כישלון

חרץ שנחרת בזיכרון אנשי החברה לידע עם'. למרות זאת עלה בידי כמה מהחברים לייסד 'קובץ פריודי לפולקלור': קובץ 'ידע עם' שיוצא לאור ברציפות מאז ראשית 1948.

הראליה במונטאז'

דיון פרטני זה בתהליך הוצאתה של החוברת על הכאת המן הוא תוצר של נסיבות: העובדה שחוברת זו הייתה כולה ביוזמתה ובביצועה של החברה, והחלטות שהיו כרוכות בהוצאתה לאור נשמרו בארכיון החברה. אולם במקביל ניסיתי להכליל את הדיון בחוברת זו על ידי שילוב ההתכתבות עם כנרת-זמורה-ביתן במונטאז'. חוסר הנגישות לארכיון 'דביר' לא אפשר לערוך דיון דומה בהוצאתם לאור של 'רשומות' ו'ספר המועדים'. המקריות בנגישות למידע כזה או אחר לא שונה כאן מהמקריות שהייתה מנת חלקו של לוינסקי. על מנת להתגבר על חסרים במידע, המונטאז' מאפשר ליצור זיקה בין מקרה ידוע ובין מקרים חסרים: כאן ניסיתי להשליך מחוברת 'הכאת המן' לתהליך שהיה כרוך בהוצאה לאור של 'רשומות', כהמחשה של הצורה שבה לוינסקי יצר השערות ('יש לשער' בסעיף 2 לעיל). חשבתי לנצל את העובדה שהפרוטוקול של הישיבה פיזי במיוחד, ולשלבו כפי שהוא עם מעט מאוד התערבות מצד, כפי שעשה לוינסקי ב'ספר המועדים' למשל. באותו אופן שילבתי את האימייל שקיבלתי מכנרת-זמורה-ביתן, שניסוחו הלקוני והסמכותי ממחיש את השרירותיות המתקיימת בתהליכים מחקרניים: במקרה זה, הניסוח הלקוני פוגע בסמכות מידע זה,

שכן אם אמנם אין לדביר ארכיון, אפשר היה לצפות לקבל תשובה יותר מפורטת ומנומקת ביחס לארכיון ההוצאה שהקים 'המשורר הלאומי'. שילובם של תמונות וקטעי שירים (עם תווים או בלעדיהם) בעבודתו של לוינסקי, או הבאתו של קטע מפרוטוקול ישיבה או אימייל במקרה שלפנינו, מנכיחים את 'הראליה' בתוך המונטאז' ומטשטשים את התיווך המעורב בתהליך היצירה. צילום תעודה ארכיונית תורם אף הוא לכך. שילובה של הראליה במונטאז' מעצים את האשליה לפיה מוצגים הדברים כהווייתם, זאת על ידי הדגשת החומרים 'הקיימים', תוך טשטוש הרכיב הרירותי בעבודה. זאת ועוד, הצגתם של שני עמודי פרוטוקול מתוך מאות מספקת אשליה של מפגש ישיר עם 'המציאות', תוך התעלמות מהטרנספורמציות שכרוכות במעברים של טקסטים אל תוך המונטאז' – הן בעבודתו של לוינסקי הן במונטאז' שלפנינו:

1. לוינסקי עשה שימוש בפתקאות שחייבו זיכרון מרחבי של השולחן, של קלסרים ומגירות; טכנית ניתן לומר, שרוח העם היהודי הומרה במספר קלסרים עבי קרס ומאות פתקאות.

2. באופן דומה, רוח 'ידע עם' עברה שורה של תמורות. מיקומי הצעטלעך של לוינסקי איבדו מהמשמעות המרחבית הספציפית שנודעה להם עם הכנסתם לארגזים; אפשר להעלות על הדעת כיצד העביר את האינפורמציה הזו בעל פה לדמויות שונות בחברה (אולי לפעילת החברה, ציפורה המפלג?); 'המכתב של מאמו, נדמה לי ששמתי אותו עם שאר החומרים למעלה על המדף, מימין לתיקה החומה השמנה עם שאר הדברים שקיבלנו על הכאת המן' – סמיוטיקה של אינדקסים זו אבדה לתמיד עם המעבר לארכיונים, העושים שימוש במסמנים מספריים המחוברים לארגזי המסמכים. מאמו עבר מהמדף של לוינסקי לארגז בארכיון 1737 בספרייה הלאומית.

3. מתוך שלל המסמכים בארכיון זה, נסרקו על ידי כאלפיים; הצילומים הועלו לתוכנת "פיקאסה" (Picasa), שם הם קיבלו סימון מספרי חדש, בנוסף לסימון המספרי של הארכיון (שהוקלד ידנית). לסימונים המספריים הוספתי תגיות כמו: 'פרוגרמות עקרוניות', 'כיצד הכו את המן' וכולי.

4. בשלב הכנת המונטאז' נדרשתי לערוך סלקציה. הדיגיטציה יצרה מצב חדש, שבו הקלדת 'המן' העלתה מיד 52 תמונות של מסמכים מול עיני. ללא הסימונים שנותרו בדרך, עקבות המסמך היו אובדים לעד, ובזכותם ניתן לשייך תמונה על מסך המחשב לתיקיה ספציפית בארכיון.

למרות אמצעי זהירות אלו, חשוב להבהיר שרוב הנסתר בתהליכים שעברו על כל מסמך מרגע שנכתב ועד הרגע שנשלף מהארכיון, יותר משישים שנה אחר כך. הפרוטוקול

שהובא כאן נעקר מתנאי הקיום הספציפיים שלו ומתוך הישיבות שבאו אחריו ושהתקיימו לפניו. זאת נוסף על תהליכי ההמרה הכרוכים בטקסטואליזציה כמו בעת כתיבת הפרוטוקול עצמו. בפרפרזה על מאמרו של עלי יסיף על העיתונאי כאתנוגרף,^ט מתחוויר לנו כיצד כותב הפרוטוקול הוא אתנוגרף של מדע. עמודי הפרוטוקול הם בעצמם רישום (inscription) של שיחה, טרנספורמציה של פרפורמנס של מדע לנייר. יעקב צדקוני, שכתב את הפרוטוקול, פער חלון הצצה לתוך חייהם של אנשי החברה, והנהיר את המאמצים הכרוכים בהוצאתה של חוברת מדעית לאור. אפשר להבחין בקפיצות העצומות שיש בפרוטוקול, בפער העצום שבין הטיעונים המועלים על ידי חברי הוועד ובין המסקנה – 'הוחלט' (מי החליט? איך הוחלט? האם היו ויכוחים ופרצופים רוטנים?). זאת ועוד, צדקוני מדגים באופן שקוף כיצד פעילות מחקרית מתבצעת על בסיס החלטות ללא נימוקים סדורים.

האלגוריה לעבודותיו של לוינסקי מתבטאת כאן גם בהכנסת הממד של הזיכרון הקולקטיבי, בהתייחסותי לכישלון הוצאת החוברת על המן בזיכרון של אנשי החברה. אחת הדרכים של לוינסקי להפוך אירוע היסטורי קונקרטי לאירוע מתמשך היא על ידי הדגשת נוכחותו בזיכרון – מובן שגם זיכרון זה מתממש באופן ספציפי ובצורות שונות. צרוף נסיבות הביא לכך שלמרות ההשקעה העצומה שהייתה כרוכה בהדפסת חוברת 'הכאת המן', היא לא יצאה לחנויות על פי התכנון המקורי. התיארוך 'לפני פורים' מדהדה את העמדת הזמן המחזורי (זמן החגים והמועדים) במרכז יצירתו של לוינסקי. ההתייחסות לזיכרון כישלון הוצאת החוברת התבססה על משפטים ספורים מפרוטוקולים, שבהם העניין עלה. הכללת משפטים אלו מעלימה את הממד הקונקרטי שבו נוכח הזיכרון, ומייצרת מצב קבוע המתעלם מההבדלים בין הדמויות השונות שפעלו בחברה.

לכסוף, סגנון הכתיבה של פרוטוקול מזכיר מבחינה ויזואלית ז'אנרים שונים, שבהם הטקסט הכתוב עובר טרנספורמציה לפרפורמנס (performance) כמו מחזה או תסריט; או לחלופין פרקטיקות מחקריות פולקלוריסטיות שכוללות המרה של ביצוע שיר עם, ראיון, סיפורי חיים וכדומה למסמך כתוב.

מנהגי בעלות

'הפולקלור הוא מדע של העם, בשביל העם ועל ידי העם' – כך נהגו פולקלוריסטים לומר מאז ומעולם. מן המפורסמות היא העובדה שחומרים פולקלוריים אשר נתגלגלו בידיהם של פולקלוריסטים, הפכו לשייכים להם ולא לעם אשר ממנו הפולקלור לוקט. סוגיה זו מוסיפה לעמוד במוקד דיונים בני זמננו.^א ואמנם, נהוג לזהות את החומרים שפורסמו על ידי 'דע עם' עם עורך הפרסום, דהיינו עם לוינסקי. שחקנים שונים היו עדים להפיכת החומרים, שעליהם עמלו, לנחלתם של אחרים – חלקם נהגו להביע

תרעומת על כך. מאמו, למשל, ביקש שכר סופרים בעבור הדברים שכתב על מנהגי הכאת המן בתוניס. מעניינת במיוחד גישתם של אנשי החברה, כי 'אין אנו חברה בעלת רכוש [...] עבודתנו היא בהתנדבות לשם שמים'.¹

בין הלאמה להפרטה

גם כאן נעשה שימוש בביטויים המכניסים את ההמשכיות לתוך הסוגיות שהופיעו באופן חד פעמי: 'מאז ומעולם', 'מן המפורסמות', 'נהוג', והפיכת הדברים של צדקוני, שנכתבו בהקשר היגודי ספציפי ל'גישה של אנשי החברה'. סוגיית הבעלות על החומרים אינה מאפיינת רק מעבר של חומרים פולקלוריים ממקום למקום, אלא ממשיכה גם בפולקלוריסטיקה. העובדה שנדרשתי לשלם לספרייה הלאומית בתמורה לצילומים הדיגיטליים שערכת שם, מלמדת על כך שהמכתבים של מאמו עברו לבעלות הספרייה הלאומית. על מנת למיין את מכתביו של מאמו ואחרים זכתה הספרייה במענק, שנועד לקטלג את ארכיון 'ידע עם'. חשוב לשים לב שמכתבים שנועדו לקומוניקציה בת חלוף הפכו לנכס קבוע; למשיכות העט של מאמו נוספה הילה עם הפיכתו ללאומי פעמיים – ראשית עם חברתו ללוינסקי ואנשי 'ידע עם', ושנית עם חברתו לגרשם שלום, משה

(מוריץ) שטיינשניידר, מרטין בובר ויתר דיירי ארכיון כתבי היד של בית הספרים הלאומי. אולם הדינמיקה שמעורבת כאן היא רב-כיוונית: כמו שמאמו ומנהגי יהדות תוניס הולאמו, כך גם מאמו עשה שימוש בחברה שדיברה בשם האומה כדי לצבור כוח. באופן דומה, הספרייה הלאומית אינה רק גוף שהופך מכתבים ללאומיים – פעולות הפוכות מתרחשות במקביל: באמצעות צילום איגרת אוויר שמוענה במקור ללוינסקי ונשלחה מתאודור שרירא, חוקר הקמיעות, חידשה משפחתי קשרים נושנים עם בתו; 'הלאמתו' של תאודור על ידי הספרייה גויסה לצרכים משפחתיים.



מיון וחלוקה

החלוקה לנושאים ועניינים בחיבורים שערך לוינסקי מתאפיינת בסדר ראשון וסדר שני; בעוד כללי החלוקה מסדר ראשון השתנו ממקרה למקרה, החלוקה מסדר שני היא לרוב על פי סידור כרונולוגי או גאוגרפי. חוברת 'הכאת המן' חולקה לשלושה שערים: בשער הראשון – דברי קבלה – רוכזו טקסטים מתקופות שונות ומקומות

שונים, העוסקים בהכאת המן בהקשר למצוות הכחדת עמלק; השער השני – כתובים – מתייחס למנהגי הכאת המן בהסתמך על טקסטים מודרניים שסקרו מנהגים של קהילות יהודיות שונות; בשער השלישי – מפי העם – מובאות הגרסאות שנאספו על ידי לוינסקי (לרבות זו של מאמו). בשער השלישי הובאו הדברים בשם אומרם, בגוף ראשון או לא בגוף ראשון, ויש לשער שבהתאם לנוסח שנמסר מאמו, למשל, כתב בלשון 'אובייקטיבית' בלי לתאר את מיקומו ביחס לידע שדיווח עליו, למעט חשיפת זהותו המגדרית והאתנית. החלוקה מסדר שני נקבעה כאן על פי קריטריון גאוגרפי, דהיינו מסורות הכאת המן ברוסיה, ליטא, פולין, עיירות הונגריה, תוניס (כאן הובאו דבריו של מאמו), ירושלים, כורדיסטן וכיוצא בזה.

החלוקה לכרכים בסדרת ספרי המועדים שערך לוינסקי אינה לפי סדר לוח השנה, בין השאר משום שהספרים מתייחסים לשבת, לרגלים, למועדי זיכרון וכולי. החלוקה מהסדר הראשון, למשל, ב'כרך ד': סוכות' היא אקלקטית ללא כל יכולת לנבא אותה: 'בזכות מצוות סוכה', 'ארבעה מינים', 'אתרוג של ארץ ישראל', 'אושפיזין', 'בין נפוצותינו', 'סכך לסוכה' ועוד. החלוקה הפנימית בכרך נבדלה בין הפרקים השונים על בסיס קריטריונים גאוגרפיים, כרונולוגיים ואחרים.

שבתות מיוחסות

במאמרו הארוך של לוינסקי על השבתות המיוחסות [רשומות – סדרה חדשה], כרכים אג], החלוקה הראשית היא בין שבתות לפי הסדרה, כאשר החלוקה הפנימית נפתחת בכלל ובחריגות מאותו כלל. לעתים נוסף סעיף משנה למנהגי שבת בקהילה ספציפית שחרגו באופן בולט מהכלל שהתנסח מראש.

בכותבו על שבת חזון מציין לוינסקי: **'השם הרגיל בתפוצות ישראל לשבת הנ"ל הוא שבת חזון [...]** ומנהגי אבל רבים **פשטו בישראל** בשבת חזון. **נהגו** לא ללבוש בגדי שבת, כי אם להחליף רק כותנות וכן גם פזמקאות [...]. לאחר ניסוח זה של הכלל מוצאים אנו חריגות ממנו:

'המהרי"ל התיר להחליף בגדים [...]. כי בגדי חול בשבת אינם סימן מובהק לאבילות, כי ישנם גם אנשים שאין להם בכלל בגדי שבת [...]. **בעל "הבאר היטב"** בפירושו לשולחן ערוך **קורא למנהג** לא להחליף בגדי שבת "מנהג שטות" [...]. **לפי הרדב"ז** [...]. **היה מנהג יפה במצרים** ללבוש בשבת איכה בגדים לבנים [...]. **בוילנה נהגו** להחליף בגדים לפי מנהג הגר"א, אולם השתדלו לשנות בבגד [...]. **בארץ ישראל לא אמרו** שום קינה וכן **היה המנהג בארץ מצרים** [...].

לאחר ניסוח הכלל והחריגות ממנו נוספו שני סעיפי משנה שהוסיפו למורכבות – 'שבת קרעים (דראנקי): **באילו קהילות גליציה ובסרביה נהגו** להדר בשבת חזון אחרי בגדים קרועים ובלואים. **מכאן השם העממי** לשבת חזון "שבת דראנקי",

שבת של קרעים [...] ומיד אחר כך: **'שבת יגון בתימן: ראו יעקב ספיר מספר** ב"חדרי תימן" **כי צד קראו** בשבת חזון עצרה, ואחרי סעודת הבוקר לא נחו האנשים בבתיהם כי אם התאספו בד' בתי הכנסיות [...].

כללים וחריגות מכללים

הסעיף הקודם, והמונטאז' בכלל, עוקבים אחר שיטות המיון של לוינסקי: הסעיפים השונים לא מחולקים באופן שניתן לנבא אותם. אין כאן סדרה עם כללים. יש לכך יתרונות ברורים: האפשרות לדחוס היבטים שונים בעבודה של לוינסקי ו'ידע עם' לתוך טקסט קצר יחסית תוך אשליה של חלוקה עם היגיון פנימי. שיטה זו סייעה ללוינסקי לשוות לידע שרירותי דמות מאורגנת. יודגש כי הכלל שניסח לוינסקי – שנהגו לא ללבוש בגדי שבת (מי נהגו? היכן נהגו? מתי נהגו?) – עומת עם שש דוגמאות שונות שאינן מתיישרות עמו. שבת דראנקי של גליציה ובסרביה היא היחידה שממחישה את הכלל ומעגנת אותו, והמקרה של תימן לא קשור לנוסח הכללי. לכאורה לוינסקי מפרק את מנהגי ישראל לגורמים ומחריב את הכללים

שהוא עצמו מנסח. אלא שזהו רושם של קריאה מפרקת מהסוג שנעשה כאן. פטר בירגר גורס כי 'ביצירה האוונגרדית אין השחרור של החלקים הפרטניים מגיע לעולם לכדי התנתקות מלאה ממכלול היצירה'.²² ואמנם נראה שעבור לוינסקי היה ברור שהוא לא מפרק את ישראל אלא לוקח חלק במעשה הבנייה. בהציגו קרעים הוא ניסה להקים דמות של עם אחד, אולם בשונה מעיקרון הכינוס שהנחה את ביאליק, לוינסקי הדגיש את הקרעים. מכאן עולה השאלה: האם מקריאת הדברים של לוינסקי, מבחינת ההתקבלות (reception), התקבלה תמונה שבורה? על מנת לענות לשאלה זו יש לבחון את הרקע של הקוראים השונים (מהיכן הגיעו? מתי הגיעו?). על כל פנים סביר שאלו שהניחו את אחדות העם היהודי המשיכו לדבוק בכך גם לנוכח הקריאה בעבודה של לוינסקי, גם אם לא יכלו להתעלם מהשברים.

החלוקה לסעיפים ב'רשומות'

מיוחדת במינה החלוקה ב'רשומות', שמראש לא נתייחדה לפולקלור, והתקבלה בשיתוף עם דב שטוק (סדן), ובהתאמה למאספי 'רשומות' המקוריים, כפי שהתווה אותם דרויאנוב עם שני שותפיו ביאליק ורביצקי. בהקדמתו 'לחידוש רשומות' מגדיר שטוק חמישה מדורים:

המתכונת היא קובץ גדול, היוצא-לאור לעתים מזומנות, ובו מדורים רבים ומגוונים: כרוניקה על אחריות קהילות ישראל בימי חורבן גלות-אירופה; פרקי זכרונות של

אנשים בני גלויות שונות; מונוגרפיות ורשימות על אישים וטיפוסים בחיי עדות וקהילות שונות; פרקי אתנוגרפיה, מנהגות ואגדות, משלי עם ופתגמים של שבטים שונים בלשונות יהודים שונות ובדיאלקטים שונים, שירי עם ופזמונותיו, קבצי אגדות שיש בהם כדי להאיר פינות של חיי העם או אישים שהיו כביטוי לחיי העם ורוחו; ילקוט דברי אתנוגרפיה ופולקלור הפזורים בספרים ובקבצים היוצאים לאור, ביבליוגרפיה על מה שנתפרסם בתחום עניני האכסניה הזאת, כרוניקה.

כמו 'רשומות' הראשון, שייחד מקום נרחב לסיפור חורבן יהדות גליציה ואוקראינה במלחמת העולם הראשונה, כך גם ב'רשומות' המחודש, פרקים רבים הוקדשו לשואה.

לזהות כל המשכיות לחיים היהודיים באירופה. מחדשי 'רשומות' ניסו לייצר המשכיות בין שני המפעלים, למשל על ידי הכללתם של משליו של איינהארן, שפרסם משלים גם ב'רשומות' של ביאליק ורביניצקי, וכן על ידי הכללתם של חומרים מעיזבוננו של רביניצקי [כרך א]. זאת ועוד, 'רשומות' של אודסה יצא לאור תחת האיום של הפולקלוריסטיקה בידיש ומתוך האידאולוגיה העברית שהוחצנה באמצעות הגבהת השפה. כשחודשו מאספי 'רשומות' לא היה צורך בכך, ולכן דווקא הועדפו תרגומים עם נאמנות גבוהה לנוסחים המקוריים, גם אם על חשבון האסתטיקה העברית. ביטוי מובהק לשינוי זה ניתן למצוא בביקורת הספר 'על האהבה' שיצא לאור על ידי 'ידע עם' חיפה, קבוצת פולקלוריסטים חיפאית שזיקתה ללוינסקי ואנשיו בתל אביב ידעה עליות ומורדות. וכך נכתב בביקורת, שהופיעה בחוברת 'ידע עם': 'בחוברת ח"י שירי אהבה בידיש, רובם ידועים [...] הקומפוזיטור משה ביק שמר בקפדנות על הנימה העממית [...] אולם שגיאה עשתה ההוצאה, שלא מסרה לנו

בין 'רשומות' של יוצאי אודסה ל'רשומות' המחודש

המפעל העצום של 'רשומות' אינו מתיישב לגמרי עם ההתייחסות לחלוקות שהנחו את לוינסקי. מבחינה זו, הסעיף מהווה פרט שהודבק, כמו 'שבת דראנקי' שהודבקה על ידי לוינסקי. ההבחנות בין רשומות המחודש ורשומות של אודסה טושטשו כדי לספק את תחושת ההמשכיות, במיוחד במשפט האחרון.

למרות זאת מדובר בשני מפעלים שונים מאוד זה מזה: בעוד 'רשומות' המחודש עושה שימוש בשיטה המונטאז'ית, ב'רשומות' המקורי כל מדור סגור הרמטית, והמאמרים ארוכים באופן יחסי. זאת ועוד, דרויאנוב ושותפיו ייסדו את מאסף 'רשומות' לפני חורבן יהדות גליציה ואוקראינה, שכמו 'נכפה' על עורכיו, שלא יכלו להישאר אדישים לו; קיומם של חיים יהודים באירופה אמנם עורער במלחמת העולם הראשונה, אך לא מעבר לכך. המקרה של 'רשומות' המחודש שונה בתכלית: השואה הניעה את קיומו והביאה לכך שקשה היה

בתרגום דברי־פולקלור [...] כי זה הכלל בתרגום פולקלורי: לא כחל ולא שרק ולא פירכוס – ויעלת חן! [‘ידע עם’ ט, 1952, עמ’ 51]. בהדגיש את השפה הטבעית אנשי החברה ממשיכים את צורת המחשבה שהייתה נהוגה בפולקלוריסטיקה ביידיש בין שתי מלחמות העולם – הרבה יותר מאשר הם ממשיכים את הפולקלוריסטיקה העברית של חבורת אודסה.

קודם כל, על יד המקור, תרגום מילולי – כיאות להוצאה פולקלורית. המתרגם שמשון מלצר בעל שם הוא. והוא גם הרנין את השירים בלבושם העברי, כיוונם לקצב הרצוי ועיטרים בחרוזים נאים ומצלצלים. אולם הרחיקם לפעמים משדה גידולם הטבעי, עבר על הכלל: מלה מהשיר אל תחסיר וגם אל תותית. כי מה שמותר למשורר־מתרגם בדרך כלל – אסור

מנהגי שולחן עורך

כבר הצבעתי על המעבר של טקסטים כתובים לשולחן העורך – שם הפכו אותם לטקסט רציף. על שולחן זה חוברו מנהגים ממקומות רחוקים זה מזה ומתקופות שונות לחלוטין, וצומצמו לטקסט קצר תפור באורח גס. סוגות נרטיביות שונות מוקמו זו ליד זו – זיכרונות בגוף ראשון, שירי עם, תמונות, פתגמים, מאמרים וכו'. אמנות צמצום זו קירבה הלכה למעשה בין תוניס לרוסיה; חיברה שבת שצוינה במאה העשרים בירושלים לשבת שצוינה במאה השמונה עשרה בפולין.

הערות על הרווחים שבין הקרעים

1. דומני שלו הייתה בידי האפשרות לצלם את שול־חן העורך, הייתה מתקבלת נקודת המבט הטובה ביותר להבנת השינויים שהת־חוללו בחקר הפולקלור היהודי לנוכח ההתמודדות עם השואה.
 2. בארכיונו של זלוטניק במרכז לחקר הפולקלור בהר הצופים, אפשר לראות
- גודש של טקסטים, גזרי עיתונים, תדפיסים וכו'. ביניהם מקופלים בריסטו־לים אליהם הדביק זלוטניק פתקאות ועליהן פתגמים וציטוטים. זהו אחד המק־רים הבודדים בעבודתי בא־רכיון שבהם יכולתי להיווכח בהתמרה שכרוכה בהפיכת מגוון טקסטים לטקסט רציף, ולראות תוצר ביניים של עבודה של פולקלוריסט
- שלב שבין האיסוף ובין יצירת כתב היד.
3. בסופו של דבר, לוינסקי עבד עם מספריים, דבק, אטבים וכו'. לעומת עזרים אלו, עבודתי מתבצעת כולה במעבד תמלילים – הרגל שמקשה על יצירת מונ־טאז, משום שהוא מעו־רר את המודעות לתיווך של החומרים באמצעות

המחשב, ולעובדה שאני עוסק בקונסטרוקציות ולא ב-'נתונים'; מחיקות לא נותרות על המסך, והקשר האינטימי בין החומרים שעליהם אני מתבסס הולך לאיבוד בתהליך הכתיבה. לוינסקי, לעומת זאת, גזר קטעים, העתיק בכתב יד שברירים אחרים, העיר הערות בעיפרון אדום, ואז עמד מול הדף וניסה להד- ביק את הדברים – בהת- חלה עם אטבים ארעיים, ואולי בהמשך עם דבק. זוהי כמובן הערכה שלי. זו על כל פנים העבודה הנדרשת, שבשורה התחתונה מת- ממשת בפעולות מכניות, המייצרות הכרה ברורה בכך שהיצירה איננה אורג- נית אלא תוצר עבודתו של הפולקלוריסט.

4. דור לפניו, דרויאנוב קיבל לידו מאמרים, שהוא בוודאי הגיה תוך הגבהת הלשון שבה נכתבו. הוא לא נדרש למספריים או לדבק; די היה

לו בעיפרון העורך בטרם ירד המאמר לבית הדפוס.

5. לוינסקי לעומתו, ביושבו ספון אצל שולחן העורך, ראה רווחים בין ההדבקות; הוא יכול היה להוסיף ברגע האחרון טלאי נוסף. באותם רווחים שבין גזרי הנייר המודבקים – שם ממש – נוכחת השואה במלוא עוצ- מתה, בידיעה שאי אפשר למלא רווחים אלה.



6. חשוב להדגיש שתיאור משוער זה של תמונה שמ-

עולם לא ראיתי בעיני – שולחן העורך של לוינסקי – אינו פיגורטיבי: קיומם של הרווחים בין ההדבקות מנכיח לעורך בכל רגע ורגע, שהטלאים היו יכולים להיות מודבקים אחרת; שאיננו יודעים מה הייתה מסו- רת הכאת המן בכל עיירה ועיירה וגם לא נדע לעולם.

7. המונטאז' הפולקלור- ריסטי, שמציג את עצמו כיצירה רציפה, שונה מה- מונטאז' האמנותי, כפי שעולה מפרשנותו של ביר- גר, שכן הוא אינו מנסה לע- רער על המסד האמנותי; ברמת ההתקבלות לא היה צורך לערער מציאות שהיא מעורערת בלאו הכי. מבחי- נה זו, הפעולה הפולקלורי- סטית – הפיכת הטלאים באמצעות מספריים ודבק לטקסט רציף – היא פעולה של ריפוי המאפשרת להע- מיד מראית עין שלמה תוך הנכחה של השברים.

הערות העורך

בעבודותיו הופיעו הערותיו של לוינסקי לרוב מתחת למאמריהם של חוקרים אחרים. כך למשל, לוינסקי תרם הערות למאמרו של פרופ' גלאנטי על מנהגי יהודי רודוס, שהובא על ידי לאה זולטרבסקי והגיע למערכת 'רשומות' בתיווכה של 'ידע עם' [רשומות', ב, תש"ו, עמ' 97-100].¹⁷ בהערותיו נהג לוינסקי ליצור הקשר חדש לדברים: במקום עבודה המוקדשת ליהודי רודוס, ההפניות של לוינסקי לא מאפשרות להתייבב באי היווני, ומכריחות את הקורא לשוט ממנו הלאה למחזות אחרים ורבים. כדאי לעיין בקטע מהטקסט, המתייחס ללילית ומכיל חמש הערות של לוינסקי, שנביא כאן כדיאלוג בין גלאנטי ובין לוינסקי:

גלאנטי: ילד כי יולד ברודוס, לילית (מלכת המכשפות) אורבת לנפשו ומתנכלת להיקו. פעמים היא גם מתחפשת בדמות חתול שחור –

לוינסקי: עיין בבא קמא, פ, ע"ב: 'אתא שונרא [אוכמא] קטעיה ליד דינוקא' [...] וראה 'בערב' למ.ז. פייארברג, איש וואהלין: 'חתול שחור פרץ אל תוך הבית וירץ עד מלת היולדת ויחטוף את הילד וייעלם [...]']

גלאנטי: [ממשיך על הלילית שמחופשת] פורצת לתוך חדר היולדת וגורמת לרעה לתינוק; על כן מעמידים את בני הבית ל'שמירה' –

לוינסקי: מנהגי יהודי אשכנז להתאסף אל בית היולדת רק בלילה שלפני יום המילה, לערוך 'ליל שמורים' (וואכנאכט) [...]

גלאנטי: [ממשיך על השמירה] במשך שמונת הימים הראשונים, על יד חדר היולדת, לפקח על שלומה ושלום הילד, ובדקים כל אשה היוצאת ונכנסת –

לוינסקי: ראה ספר חסידים, סימן תר"פ: 'נשים היו חשודות על שאוכלות ילדים [...] גם הגרמנים הנוצרים האמינו בזה וקראו לנשים הגוזלות או מזיקות לתינוקות לאמיות [...]']

גלאנטי: [ממשיך] על פתקאות מיוחדות רושמים: 'אדם וחווה פנימה, לילית ובת שלה חוצה' ותולים אותן בחדר, במקום הנראה לעין.

לוינסקי: פתקאות כאלה הנקראות 'שיר המעלות' עם שמות המלאכים [...] נתלות בבית היולדת גם בעדות אשכנז ומוסיפים ציור 'מרובע' לזכר ו'משולש' לנקבה, וזה בא, כנראה, מבבל העתיקה, שכן בכתב היתדות הקדום סימן משולש – נקבה (שיינישתו) וכעין טרפזה – זכר (זיכארו). וכדאי להביא מה שכתוב באלפא־בייתא דבן סירא: 'אמרה להם [לילית] הניחוני שלא נבראתי אלא להחליש את התינוקות [...]']

הערות העורך

העבודה של אברהם גלאנטי הייתה בקלות יכולה ואמורה לשרת פולקלוריסטיקה רגיונלית כמו זו של מקס גרונולד, או לחלופין ניתן היה לתרגמה לפולקלוריסטיקה

אתנית: גלאנטי, כאמור בפרק הקודם, לא היה ציוני, והיה נאמן לזהותו הטורקית. השימוש המרובה של לוינסקי בהערות שוליים במאמר זה (ובכלל), באופן שקוטע משפטים, מזהוה מופע מוקצן של דרכו להעיר הערות כעורך. במקרה שלעיל, ההערות לא מאפשרות התמקדות ביהודי רודוס; באמצעותן מצליח לוינסקי להפוך את המאמר של גלאנטי למאמר על מנהגים יהודים. כמובן, הבחירה הגרפית להציג כאן את הדברים כדיאלוג מקצינה עוד יותר את המהלך של לוינסקי, ומדגימה אילו מאמצים הוא נקט בכדי לחלץ את הפולקלור ממופע קונקרטי. הערות השוליים של העורך ניכרות במיוחד בעבודתו כעורך 'רשומות', ופחות בעבודות אחרות שלו.

תרבות חזותית

לוינסקי הרבה להשתמש באילוסטרציות – צילומים, תחריטים וכדומה – ששולבו בכתבים שערך, מתוך הכרה בכך ש'תמונה אחת שווה אלף מילים'. הוא נהג להצמיד



סצנה מתוך הסרט 'אניית הקרב פוטיומקיין' (סרגיי אייזנשטיין, 1925): מונטאז' קולנועי



תמונות שקשורות באופן אלגורי לטקסט הכתוב, ובמקרים רבים לא מתייחסים אליו באופן ישיר. כך התחריט שמופיע מעל עדותו המחרידה מהשואה של יצחק פרבר – 'כרוניקה של איש לבוב' (מדור 'מתוך ההפכה' ברשומות א, המאמר שפותח את המאספים) – מציג בתים והכיתוב: 'רחוב היהודים בלבוב, מאות ט"ו ו"ח. נהרס ב'1907'. ט"ו ההרס של 1907 מן הסתם לא קשור לשואה, שעליה מספר פרבר. באותו מדור, בפתח הכרך השלישי של 'רשומות', מופיע מעל סיפור 'יסורי קהילת אנטוורפן' של משה

מוסלר תחריט המציג בתים בוערים. היו ששייכו את התחריט לכתוב מתחת, וחשבו כי תחריט זה מתייחס לקורות יהודי אנטוורפן בשואה. אחרים נתנו דעתם לכותרת התחריט, שמופיעה באותיות קטנות: 'השרפה ברחוב היהודים בפראנקפורט דמיין בשנת 1796 (ראה להלן עמ' 100-104)'. התחריט מתייחס למאמר אחר ב'רשומות', באופן שמתיק את הקריאה החוצה מהשואה לאירועים אחרים – מנהגי יהדות פרנקפורט דמיין, שהביא יעקב אוקסמן: מנהגים שנקשרו עם שריפות היסטוריות ברחוב היהודים בעיר: אמירת קדיש בתאריכים מסוימים, קביעת תענית לדורות וכו'. הערותיו של לוינסקי לדבריו של אוקסמן מוסיפות לגלגל את השריפה הלאה. ב'ספר המועדים' שערך, נוהג זה היה נפוץ ביותר.

סרגיי אייזנשטיין ויום-טוב לוינסקי

אחת הדוגמאות הקלסיות לעבודת מונטאז' היא סרטו של סרגיי אייזנשטיין על האניה פוטיומקין. הניגוד בין החיילים היורדים בשורה ישרה במורד המדרגות ובין פרצופיהם המבועתים של הנטבחים נועד לממש את הדיאלקטיקה המרקסיסטית. הסמיוטיקה שלוינסקי מציע, ובה מעורבים טקסטים ותמונות, מייצרת דיאלקטיקה משלה: מצד אחד השואה מונכחת באופן הישיר ביותר – הן על ידי עדויות מצמררות כמו זו של פרבר הן באמצעות שירי עם שהביא דב שטוק, המציגים תמונה בוטה ולא מצונזרת של החיים היהודים בשואה. מנגד, לוינסקי הקפיד להביא אילוסטרציות של זוועות מימים אחרים. העין רואה בתים בוערים ומקשרת אותם אוטומטית לשירו של גבירטיג על העיירה הבערת (פורסם ב'רשומות' א, תש"ו, עמ' 222-223).¹² באופן דומה, התמונה כאן לקוחה מסרטו של אייזנשטיין אך הטקסט מתייחס ללוינסקי, כדי לאותת על החיבור שבין מונטאז' ידוע אחד למונטאז' אחר. העובדה שהשריפות של פרנקפורט באות לידי ביטוי במסורות, ונכנסו לתוך הפולקלור היהודי, מאותתת לקוראים כי גם השואה היא חלק ממחזוריות מסוימת, וגם היא עתידה להוות חלק מהפולקלור היהודי.¹³

מנהג תהום אל תהום קורא: דב שטוק (סדן) ב'רשומות' ופולקלור השואה

חלקו של דב שטוק בפולקלוריסטיקה של 'ידע עם' הוא מיוחד. שטוק לא הצטרף לחברה ומעורבותו בפעילותה הייתה חלקית ביותר. עם זאת הוא ערך את 'רשומות' לצדו של לוינסקי, ומכאן שנודעה לו השפעה על הפולקלוריסטיקה שמעניינו כאן. הפולקלוריסטיקה של שטוק-סדן זכתה להיות מוארת על ידי דב נוי, שכותב (ש"י עולמות, עמ' 189-190):

דברי הקדמתו שנכתבו לפני יותר מארבעים שנים בספרו הראשון ממחז ילדות [תרצ"ח], והוא בכור ספריו, אשר פרשת הפולקלור של ביתו ושל בראד עירו

ממלאת בו תפקיד מרכזי והיא צריכה, על כל סוגיה, התעמקות, לימוד ועיון, מספר סדן:

ואולי יותר לי להעזר במשל העשוי לבאר ברמזי את שאני מתקשה לבאר בפירושי. המשל הוא מעשה מימי המלחמה [...] ימים ולילות היינו נעים ונדים, נמלטים מחמת המציק, בעיירות ובדרכים, עד שהגענו עיפיים ומדוכדכים לכפר אחד, ובקושי נענה לנו אכר ורתם סוסיו לעגלתו, להגיענו לעיר מפלט. אנו בדרך וסביבנו להבות, אלו הם העיירות והכפרים, שחיל אויבים העלם באש והדייריות תותחים מתגלגלים והולכים. מחשש שמא יפסיק האיכר את נסיעתו ויחזור לכפר, היו הגדולים שבעגלה משתדלים בנו, הילדים: שירו, ילדים, שירו ולא ישמע בעל העגלה הדי התותחים. נשמענו להם ושרנו שירי ילדותנו החביבים, קולנו לא החריש הדי התותחים, אבל שרנו, מלוא גרונו שרנו, במסירות נפש שרנו. דומה מעודי לא שרתי בשמחה כל כך.

[...] המתייחס לקטע הזכרונות דלעיל כאל טקסט־מוצא וטקסט מפתח במודעות העצמית של דוב סדן, יגלה בו גם מישור סמוי, שכל איבריו מקבילים למישור הגלוי של הממוראט: המציאות היא המציאות הנצחית של עם ישראל כל עוד הוא נע ונד בדרכים, האש (הזהה עם 'העיירה הבוערת' כעבור שלושים שנה [...]) מסמלת את הכליה והאבדון שבכל דור ודור [...]

עד כאן נוי והתייחסותו לספרו של שטוק־סדן, שיצא לאור לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה. ואמנם שירו של גבירטיג 'העיירה בוערת' פורסם ב'רשומות' (כרך א, תש"ו, עמ' 222-223) במדור שירי העם שערך שטוק. באותו מדור הביא שטוק שירי ילדים של ניצולים מהתופת, תוך הפנייה למקבילות שיריות נוספות, תחת הכותרת 'מבין הלהבות'.

דברים ברוח זאת פרסם מרדכי סמיד בחוברת 'ידע עם' הראשונה (עמ' 28-29) – 'מפולקלור השואה', שבו נסקרים הליקוטים שערך י' קאפלאן – 'פון לעצטן חורבן', סקירה אשר בה נבחן החורבן הפיסי מחורבן הרוח: 'החורבן הפיסי שעדה (?) על האוכלוסים היהודים באירופה לא גרם חורבן רוחנו [...] הנסיונות לאיסוף פולקלור־השואה, שנעשו עד עכשיו, אינם אלא בחינת לבנים ראשונות ורבה עוד המלאכה. איסוף החומר מפי השרידים שכבר עלו ושעוד יעלו לארצנו בהמוניהם מחכה לאנשי 'ידע עם'." ¹¹ כך גם ספרו של י' קאפלאן [דאס פאלקס־מויל אין נאציק־לעם, מינכן 1949] זכה לשבחים בכתב העת 'ידע עם'. על הספר נכתב: 'גם כי הלכו בגיא צלמות לא פסק פיהם של אחינו בני ישראל [...] ליצור ולחדש ניבים וביטויים [...] הניבים והביטויים, בצירוף הערות והארות, הם תעודות היסטוריות הצועקות חמס על כל מה שהיה לנו בימי שלוט הנאצים וגוריהם. אולם ערכם הפולקלורי גדול עוד יותר. כי נפתח לעינינו אשנב להציץ וללמוד את הפסיכולוגיה של עמנו אשר אפילו חרב חדה המונחת על צוארו

אינו מוותר על שיחה נאה ועל חידוש לשוני רציני או היתול [...]. [ידע עם, ה'ז, 1950].
מעניין כי חיבור זה יצא לאור במהדורה שנייה מורחבת – הפעם עם הקדמה של דב
סדן,¹⁷ שבה הוא מסכם כי חיבורו החשוב של קאפלאן 'מקיים: תהום אל תהום קורא'.¹⁸

מבטה של אשת לוט

מחקר זה כמעט שאינו עוסק בפולקלוריסטיקה של שטוק, משום שגישתו הפולקלוריסטית חורגת בהרבה מההתייחסות הנוכחית ל'ידע עם', ויש למקמה לאור מפעלו הכולל כחוקר ספרות יידיש וספרות עברית. עם זאת מבטו האתנוגרפי של שטוק מהווה חלק מרכזי במונטאז' של 'רשומות', באופן שמאיר את ההבדלים בין לוינסקי לבינו ומנהיר את האפקט שהותיר מבטו בכרכי 'רשומות'.

1. שטוק כעורך 'רשומות': שטוק הצטרף לעריכת 'רשומות' בשלב מאוחר יחסית. הוא היה אמור להשתלב בתחילה במועצת המערכת, ואת 'רשומות' אמורים היו לערוך לוינסקי ואריה-ליב סמייאטיצקי.¹⁹ בסופו של דבר הפך שטוק לעורך בצוותא עם לוינסקי. נראה כי בחלוקה ביניהם לוינסקי עשה את רוב העבודה, אך המילה האחרונה הייתה שמורה לשטוק – למשל, בקביעת שמות המדורים של 'רשומות'.²⁰ כותרת המדור שבו פורסמו עדויות של ניצולים ('מתוך ההפכה') הוצעה כנראה על ידו.²¹ חשיבותו של מדור זה מונהרת בהקדמה של שטוק לחידוש 'רשומות', שבה הוא מזכיר את מפעל 'רשומות' המקורי ומאפיין אותו כך: 'הימים שבהם נדרש אותו כרוז ראשונה [...] כבר היו ימים שלאחר התמורה ובתוך ההפיכה, ואלה שהטילו את עצמם את התעודה הרבה ראו עצמם יותר ויותר כמצילים מן הדליקה ובתוכה'. כאן מעיד שטוק על פעילותם הפולקלוריסטית של דרויאנוב ושותפיו, המתארת את ההתייחסות הנרחבת של מאספי 'רשומות' (בעיקר בכרך ג) לרציחתם של אלפי יהודים בגליציה על רקע מלחמת העולם הראשונה ומהפכת אוקטובר. באפיינו את ההבדלים בין הסדרה הראשונה של 'רשומות' לסדרה השנייה ממשך שטוק ('לחידוש רשומות', III):

[...] הקבצים הקודמים, בבקשם להציל את זכר דמות החיים במזרחה של אירופה, או בכרוניקה של פרעות אוקראינה, הרי עתה עלינו להציל את זכר החיים מרובי הדמות של כל גלויות אירופה ועלינו לספר כמו את פרשת הכליה של יהודיה. וכל אלה עלינו לעשות, בלי להסיח את דעתנו משאר הגלויות ומארצנו.

2. מתוך ההפיכה: כאמור, במדור 'מתוך ההפכה' הובאו עדויות מהשואה. הביטוי 'מתוך ההפכה' הוא יחידאי בתנ"ך, ומופיע בבראשית י"ט, כ"ט: 'וַיְהִי, בְּשַׁחַת אֱלֹהִים אֶת-עַרְי הַפֶּפֶר, וַיִּבֶר אֱלֹהִים, אֶת-אַבְרָהָם; וַיִּשְׁלַח אֶת-לוֹט, מֵתוֹךְ הַהֶפְכָה, בְּהַפֵּךְ אֶת-הָעָרִים, אֲשֶׁר-יָשָׁב בָּהֶן לוֹט'. ההקבלה לסיפור סדום ועמורה היא מפתיעה. הסיפורים שניצלו 'מתוך ההפכה' פועלים לכאורה אל מול הסיפור המקראי, בו מצווה

לוט לא להביט לאחור, מצווה שבשל הפרתה נהפכת רעייתו לנציב מלח. הסיפורים שמתגלגלים במדור זה, בין תש"ה לתש"ז, מביטים על מה שהושמד כמו 'אשת לוט' – אלו סיפורים המישירים מבט אל התופת וכופים על המביטים להיות משותקים. אם נשוב לסיפור שהביא נוי באפינו את דרכו של שטוק-סדן, ניתן להבחין בדברים אחרים שכתב שטוק בספרו ממחוז הילדות, ואשר בהם מתממש מבטה של אשת לוט באופן גלוי בהרבה. וכך כותב שטוק על הבריחה מעיירתו בזמן שהחיילים הרוסים הגיעו אליה במלחמת העולם הראשונה:

יצאנו וצרוותינו צרורות קטנים [...] אמרנו לעשות דרכנו זו במרוצה ואך נסינו וחזרנו ונסינו לעשותה במרוצה, אולם בעל כרחנו נעצרנו וחזרנו ונעצרנו, כי היו גם תינוקות בינינו [...] כל אותה הליכה לא הפכנו ראשינו מאחורינו, גזירה שמא סופנו כסופה של אשת לוט, אולם משעברנו את גשר הנהר הקטן, שמימיו חרבו, ונכנסנו בתחומו של הכפר וכבר עמדנו ליד בית מבשל השכר הפכנו ראשינו לראות בעיר וראינו רחובה הנמשך מסופה עד סופה והוא שומם בלהט-חמה, לא נפש אדם בו ולא נפש בעל חי, ככלב, כעז [...] אולם מעל העיר מתפשט והולך ענן גדול, עשן התבערה והוא כמקדיר את שמי-אב הקלויים [...] אך העצבות של העומדים בפני עיר מולדתם והיא מתכלה לעיניהם הייתה כנצח. עמידה זו נתלוו לה מיני אנחות ואמרי נואש והיה בהם מתוגת הקינה לחורבן הבית [...] (ממחוז הילדות, עמ' שכז-שכח).

לעיניו של שטוק הצעיר נדמו הזוועות של מלחמת העולם הראשונה כחורבן הבית – אולם מה באשר לחקר הפולקלור? שטוק אולי היה צעיר מדי כדי להרהר בכך בכובד ראש. הפחד מהשיתוק מאפשר להביט מרחוק בעשן ולא באש עצמה. ממש באותו אזור ובאותו זמן שוטט לו איש מבוגר בהרבה – שיבה זרקה בשערו, והוא כבר פולקלוריסט בעל שם – אנ-סקי. ניתן אף להעלות על הדעת את האפשרות שמא הצטלבו מבטיהם של השניים: מבטו המבועת של שטוק הצעיר ומבטו החוקר של אנ-סקי, אשר תר את עיירות גליציה החרבות ובדומה לאשת לוט בחר להביט בזוועות, כדי שיוכל לדווח עליהן בפירוט ולתת להן פשר.⁷² אנ-סקי היה אז בן 51, ואילו שטוק היה בן 44 כשערך את 'רשומות – סדרה חדשה'. אלא שאנ-סקי יכול היה לשוטט בין עיירות ופליטים בשדה, ולחזור לדווח ליהודים במקומות בטוחים יותר את אשר שמע מאחרים ואת אשר ראה בעיניו; לעומת זאת ב-1946 השיטוט התמצה במחנות העקורים, אשר משם נדלה לא מעט פולקלור. את המבט של אשת לוט הביא שטוק רק מכלי שני – מעדויות או משירים של מי שראו וחוו. לא מקרי שב'רשומות – סדרה חדשה' הופיעה ביבליוגרפיה של ספרות השואה (כרך ד, עמ' 209–232, בעריכת ב' שוחטמן).

3. **מבין הלהבות:** כאמור, שטוק היה אמון גם על המדור 'מבין הלהבות', שבו ניתח שירי עם שהגיעו לידי. המבט שיצר שטוק – מבטה של אשת לוט – משולב בתוך המונטאז'. אם השואה נוכחת במונטאז' מבעד לקרעים בתהליך העבודה עצמו, כרווחים בין החלקים השונים הממוקמים על שולחן העורך, במונטאז' המוגמר מתפקדים חלקים שונים כסמלים: כזהו מבטה של אשת לוט, שכפי שנוי מראה, מסמל את 'המציאות הנצחית של עם ישראל כל עוד הוא נע ונד בדרכים'. בפולקלוריסטיקה של אנ־סקי ושל אחרים משמשת העיירה כסמל לנצחיות העם, ולעומת זאת, כפי שמדגיש נוי, אצל שטוק־סדן האש האוחזת בעיירה היא סמל של 'הכליה והאבדון שבכל דור ודור'. אולם סמל זה עובר רה־קונטקסטואליזציה בתוך המונטאז', והופך **מסמל של מוות לאלגוריה של המסורת היהודית**.

מנהג אש באש: לשאלת מבטו של לוינסקי

לוינסקי נהג, בקנאות מיוחדת, לגלגל אש באש. מושג ההיסטוריה של לוינסקי, כמו זה של ולטר בנימין מלא בחורבות, אך מלאך ההיסטוריה של לוינסקי הוא מיוחד במינו, שכן הוא נע במעגלים.

השואה וכ' בסיוון: בכתבו על השואה נהג לוינסקי מנהג גלגול, ובמקום להפוך אותה לסמל, אש השואה גולגלה לאחור לפרעות נמירוב, ושוב לעלילת הדם בבלואה (Blois). בהתייחסותו המפורטת ב'ספר המועדים' לצום כ' בסיון – שנזכר לראשונה בהתייחס להעלאתם למוקד של יהודי בלואה, תתקל"א (1171), מביא לוינסקי את דברי רבנו יעקב תם כי 'גדול יהיה הצום הזה מצום גדליהו, כי יום כיפורים הוא' [ספר המועדים, כרך ז, עמ' 15]. בהמשך, תחת הסעיף 'ועד ארבע הארצות מקבל עליו צום כ' סיון לדורות', מביא לוינסקי מפנקס ועד ארבע הארצות [שם, עמ' 46]: 'עלה המוסכם ביניהם, קיבלו עליהם ועל זרעם אחריהם, להתענות בכל ארבע הארצות את יום העשרים לחודש סיון בכל שנה ושנה ביום ההוא, אשר התחילה הצרה בק"ק נעמרוב הגדולה. והיום ההוא נכפלה בו הצרה, שכן מלפני הייתה בו גם גזירה רעה בשנת תתקל"א [...]'.

לוינסקי, שהיה מעורב בפעילות 'יד ושם' מתחילת דרכו של מוסד זה [שטאנבר, הלקח לדור], היה בדעת מיעוט כאשר ביקש לקבוע את 'יום הזיכרון לשואה ולגבורה' בכ' בסיוון ולא ביום שפתח את מרד גטו ורשה.³⁷ דבריו הובאו בספר המועדים [עמ' 213-216]:

צאו וראו בדברי ימינו. אסון כי ירד על קהילה בישראל [...] קמו אבותינו נוחי נפש וקראו תענית צבור לדורות [...] בשנת ד' תתקל"ל (1170) לאחר האסון שקרה בקהילות בלוי"ש לרגל עלילת הדם, ראשונה בדברי ימינו בהקיפה. מדעזע רבנו יעקב תם הישיש וקבע את יום כ' לחודש סיון תענית צבור ליהודי צרפת ואנגליה לדורות [...] לאחר ארבע מאות ושמונים שנה קודש צום כ' סיון גם על ידי יהודי

פולין ואוקראינה [...] השואה שירדה על עמנו כחטף בימי הנאצים וגרוריהם הפילה עלינו תדהמה וקהיון [...] ומה יום ייקבע אבל עם לדורות? אין לך יום, במשך השואה הגדולה, שאינו ספוד פורענויות, דם ואש ותימרות עשן. אולם יש לנהוג מנהג קדמונים ולגלגל צרות ליום צרה ולקדש יום כ' בסיון, בו הוכפלו הצרות בצרפת ובאוקראינה, מועד אבל וזכרון גם לשואה הגדולה שעברה עלינו כעת. ששה ימים שלפני כ' בסיון, מ"ד עד י"ט בו, ששת ימי זכור יהיו, כנגד ששת מליוני אחים שנשמדו [...] יום-יום ידליקו נר לנשמות מליון יהודים טבוחים [...] ילד כי יולד בששת ימי זכור וקראו לו שם סמלי, זכר לשואה. יולד בג' הימים הראשונים, ימי זכור לקדושים, וקראו לו: נרעמי, עסנה, אבנה, אחינה, נריה, עמינדב [...] יולד בג' הימים האחרונים, ימי זכור לגבורי ישראל, וקראו לו: גיבור, דבורה, נמרוד, מרדכי [...] בערב כ' בסיון ידליקו בכל בית ששה נרות, לנשמות ששת המליונים. ששה נרות ידליקו גם בחנוכיות המתנוססות על גגות בתי צבור [...] יתכנס הקהל לבתי כנסיות ולבתי עם לשמוע את מקרא המגילה, מגילת האש והחרב העתידה להכתב ובה יסופר בששה פרקים, בלשון המקרא על הטבח הנורא, על העמים שעמדו על דמיון, על חסידי העמים שעשו למען שארית הפליטה, על מחנות העקורים וכו'. הלילה ההוא, ליל כ' בסיון, יהיו חושך – כליל תשעה באב לפנים בתפוצות [...]

יצוין כי מגילת השואה נכתבה בששה פרקים (באופן מונטאז'י) על ידי אביגדור שניאן. מנהג זה של גלגול, שלוינסקי המשיכו, אפשר לחלץ את השואה מממדיה הקונקרטיים, ולטשטש את הקשרה ההיסטורי. בכך הלך לוינסקי בעקבות אחד מראשוני ההיסטוריונים היהודים, היינריך גרץ, שבהתייחסו לדיכוי הפגנות יהודיות בברסלאו דיווח: 'התנפלותו של האספסוף בברסלאו על היהודים מזכירה את פרעות הדמים של חמלינצקי, שבמקרה חלו באותו תאריך עצמו (כ' בסיון). הנצרות דואגת מזמן לזמן שלא נשכח את ההיסטוריה של ימי הביניים'.¹² ואמנם בדיווח פעולות החברה לידע עם [חוברת 'ידע עם', ג'ד, עמ' 44] צוין כי 'בשבת כ"ו בסיון, תש"ח (3 ביולי 1948) הוקדשה שחרית למלאות שישה יובלות לגזירת ת"ח. פתח הדר' א' בבלי, הדר' לוינסקי הרצה על גזירות ת"ח ותקנות ועד ארבע הארצות בשעתן והעביר קו מקביל לגזירות הנאצים וגרוריהם שבימינו ותקנות מוסדותינו שטרם באו'.¹³ באותו אירוע דיבר ד"ר רבקאי על: "מבוצה' שווייג" עד "בוצה' שלאג" – והרים על נס את השינוי שבא במחנה ישראל, להשיב מלחמה שעה ולתת מכה תחת מכה'. הביטוי 'הנאצים וגרוריהם', שחוזר אצל לוינסקי ואחרים שוב ושוב, מאפשר להתייחס לשואה כאל אירוע כלל-אירופי ללא הבחנות 'היסטוריות' בין יהודי צרפת ליהודי פולין או גרמניה.

חולירע: החיבור בין צרות מתקיים גם בהתייחסות למגיפות החולירע. מנהגים יהודיים שנקשרו במגיפות החולירע זכרו על ידי חוקר הפולקלור היהודי הווינאי פרידריך ס' קראוס כבר בסוף המאה התשע עשרה [קראוס, עניינים].¹⁴ כעורך 'ידע עם' הגדיל

לוינסקי לעשות [חוברת ראשונה, עמ' 11-14], והעמיד מנהגים שונים של התמודדות עם מגיפות חולירע זה לצד זה על זה, ראו 'מגפות החולירע בארצנו' מאת מנשה מני; 'החולירע בירושלים בשנת תרכ"ה' מאת גצל קרסל; 'כלת העיר בזאמברוב (מדרכי המלחמה בחולירע בפולין בשנת תרנ"ג)' מאת מאיר צוקרוביץ'.

תשעה באב: בהתייחסותו של לוינסקי לתשעה באב תרע"ד (1914) – ככותרת מדור בספרו (ספר המועדים, כרך ז, עמ' 54) – הוא כותב על גורל היהודים במלחמת העולם הראשונה: ההתגייסות הנרחבת של יהודים לצבאות של מדינות שונות, והעובדה ש'הוצרכו להילחם זה בזה, אחים באחים, יהודירוצי באחי היהודייהגרמני'. בסעיף זה לוינסקי מגולל את סיפורי הטבח של יהודי אוקראינה ופולין.

מיוחד במינו הוא תת-פרק בהמשך אותו מדור שכותרתו: 'תשעה באב, תשט"ו (1955)': 'בערב תשעה באב הפילו הבולגארים אווירון ישראלי, אזרחי, שטס מווינה לישראל ומתוך טעות בדרכו עבר את קו הגבול הבולגארי. כדורי התותחים של הבולגארים, שירו במטוס, פגעו בו ופוצצוהו – הוא נפל ארצה אחוז להבות. וכל נוסעיו, חמישים ושמונה יהודים, חפים מכל פשע ועוול, רובם ישראלים, ניספו בשריפה. כל הישוב עטה אבל. בתשעה באב בעת אמירת הקינות, קונן הישוב גם על קרבנות אלה [...] העולם התרבותי כולו נחרד והזדעזע לשמע הידיעה הנוראה על טבח שבוצע במרומי האויר [...].'

מלחמה: בחוברת 'ידע עם' השנייה, שיצאה לאור במאי 1948, פרסם לוינסקי ליקוטים שונים תחת הכותרת 'כי תצא למלחמה...' [עמ' 18-29], לרבות סגולות ולחשים, ויצירות שנולדו מהווי המגויסים היהודים לצבאות שונים באירופה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה. כך למשל מובא שיר ביידיש ממלחמת קרים, ותרגומו לעברית: 'בחורה כי תקח חייל / אינה שווה פרוטה / הלוך ילך לסוואסטופול / כשור לשחיטה [...]'. ליקוטים אלו מסתיימים בקריאה לחיילים היהודים [בחתומת אנשי החברה, מרץ 1948]: 'עמידתכם האיתנה והגאה בשערי המולדת פתחה בדברי ימינו דף חדש שלא היה כדוגמתו מימי מלחמתנו ברומאים. כל מעשה גבורתכם, כל צעד נוסף ונועז קדימה – יירשם ויכתב בלוחות ימי עמנו לדורות. לאור גבורתכם לבש כל הישוב העברי בארץ רוח חדשה: בעקב פעולותיכם הולך ונוצר הווי חדש, הווי של עם בונה ולוחם [...]. לקטו אפוא אחים מגינים אבנים אלה בדרככם לא־דרך. כי יש יום ויהפכו אבני־נזר במדינתנו העברית.'

השואה והמשכיות

בערות שונות. באופן דומה, חוברו כאן מספר התייחסויות של לוינסקי לבערות שונות, תוך יצירת רציפות בהתייחסותו לשואה ולעתים תוך גלגול להקשרים

תפיסתו של לוינסקי, המזהה רוח יהודית קבועה וחורגת ממופעים קונקרטיים, מחייבת את חיבורן של

המקרה המובהק ביותר של הגלגול עולה ב'ספר המועדים', כרך ז, במגילת הפורענויות שיצר לוינסקי: פורענויות שונות מוצגות על פי לוח שנה מחזורי (מניסן ועד אדר), ולא על פי סדר כרונולוגי-היסטורי. האפקט המונטאז'י הוא רב רושם ופורענויות שמתרחשות באירופה מעורבות עם פורענויות בארץ ישראל. חודש אלול, למשל, מביא את האירועים הבאים: רצח 300 יהודים במאיורקה (1391), תענית שנקבעה בטבריה (1796) לנוכח שמועה שהעיר עומדת לפני מלחמה, 'שלוש מאות יהודים חמושי נשק במגנצה נלחמים באויב' (1349), תענית שהוכרזה בוויילנה לרגל הכיבוש השוודי של העיר (1706), 'יום גבורה של יהודי פאדובה' (1634), תענית ציבור בטריאר לזכר הריסת בית הכנסת (1678), תענית האנקל קאפכאן בהמבורג בעקבות עלילת דם (1710), הרג רב ביהודי לונדון (1189), תענית ויניץ בפרנקפורט לציון גירוש יהודי העיר ב-1614, מותה על קידוש השם של אדיל בת ר' משה בדרוהוביץ' שבפולין (1718). אלה אירועים ממקומות ומזמנים שונים, ללא כל קשר סיבתי ביניהם. בחלק מהמקרים מדובר ברציחתם של מאות נפשות ולעתים באירועים שבהם לא נפלה שיערה מראשו של אדם אחד. זאת ועוד, לעתים היהודים מתוארים כאקטיביסטים ('כגיבורים' לכאורה) ולעתים כקורבנות פסיביים. למרות הגישה המחזורית, לוינסקי לא התעלם מהשינוי שהביאה עמה

אחרים לחלוטין: אזכור ההתייחסות של פרידריך ס' קראוס למנהגים יהודיים הקשורים לחולירע נועד להמחיש עד כמה רחוק אפשר ללכת עם הגלגולים לאחור על ידי יצירה של קשרים רופפים ביותר והצגתם כטבעיים. כט לחלופין, מגילת השואה שחיבר אביגדור שנאן נהפכה כאן למימוש החזון של לוינסקי, אף ששנאן עצמו קושר את כתיבת המגילה לתהליכים אחרים לגמרי. הצייטוט מהיינריך גרץ הוא מקרי לא פחות. שיטת הגלגול של לוינסקי עברה תמורות בדרכי יישומה על ידו בין אמצע שנות הארבעים לאמצע שנות החמישים – בין ארבעת מאספי 'רשומות – סדרה חדשה' הראשונים (תש"ו-תש"ז) לכרך האחרון (תשי"ג) ול'ספר המועדים' – כרך ז' (תשט"ז): בשני האחרונים זוכה מוטיב הגבורה להתייחסות שנעדרת ממאספי 'רשומות' הראשונים, להוציא חריגות ספורות.¹⁴

הגבורה הופכת אצל לוינסקי לסמל הנמצא בתוך מונטאז' ואינו מנותק מהסבל וממבטה של אשת לוט. לאור זאת ברורה הסתייגותו מקביעת יום הזיכרון לשואה ולגבורה דווקא ביום פרוץ מרד גטו ורשה, כסמל לגבורה העושה שימוש באירוע מזמן וממקום קונקרטיים לחלוטין. בחירה כזו הקשתה על לוינסקי לייצר המשכיות בין החיים היהודים הטרומ-ציוניים לחיים היהודים הציוניים. במקום זאת, מוטיב הגבורה נוכח אצלו באופן מפורק כמומנטים בתוך המונטאז'.

פנים ההבחנה של לוינסקי, שלא נדונה על ידו באופן גלוי, בין מי שנרצח ובין מי שנהרג בקרב, אינה הרמטית.

לצד הכפפת הזמן הלינארי לזמן המחזורי, גם כאן נקט לוינסקי בגישה אמביוולנטית. הכללתם של שני מעגלים שונים – אחד המוקדש באופן ייחודי לתקופה שמוכרת בהיסטוריוגרפיה הציונית כתקופת התחייה – מבטאת את כניסתה של פריודיזציה במושגים של זמן לינארי לתוך גישת 'גלגול הזמן' של לוינסקי. מה גם שהאירוע היחיד הנזכר במגילות הפורענות, ומופיע בגופן מודגש, הוא יום י"ט באייר תש"ח, יום נפילת ירושלים העתיקה ב-1948. לוינסקי מציין כי 'באותו יום מתייחד הישוב בכל שנה עם ירושלים העתיקה והכותל המערבי. בהר ציון נערכות תפילות'. אזכור מודגש זה נובע מהמכלול העתי המורכב שגיבש לוינסקי במונטאז' הכולל את הזמן המחזורי לצד הזמן המשיחי, בשילוב מעומעם עם הזמן הלינארי. כרך ז של 'ספר המועדים' חולק לשלושה: 'מחורבן לחורבן' (בתוכו נכללו שתי מגילות הפורענויות); 'זכר לחורבן אחרון', המתאר את השואה על פי חלוקה פנימית לשניים – פרשות שונות של החרבה והשמדה מזה, ופרשות של גבורה ומרד וכולי מזה; 'חג העצמאות', הפרק האחרון המכיל כמחצית מדפי הספר, מגולל פרשות שונות של הצינונות כנרטיב של הגשמה של הגאולה המשיחית. יוצא אפוא שהזמן ההיסטורי-לינארי עובר אצל לוינסקי טרנספורמציה לזמן

הצינונות: בנוסף למגילת הפורענויות של הגלויות, הוא חיבר מגילה נוספת, גם היא מתחילה בניסן ומסתיימת באדר – הפעם 'של דורות אחרונים' – פורענויות שמתחילות עם אירועי סופות בנגב תרמ"א (1881) ומסתיימות עם 'קדושי קאהירה, תשט"ו'. גם כאן הועלו בכל חודש פרשות שונות – מפרעות קישניב ועד פרעות חברון – ללא הבחנה בין הארץ לגולה. אזכור 'קדושי קאהירה' מפתיע במבט ראשון. לוינסקי מציין כי '(12 בינואר 1955) – הועלו לגרדום בקהיר של מצרים 4 עברים שנחשדו בקשריהם עם ארץ ישראל: דר' משה מרזוק, בן העדה הקראית, מכס בנט, שמואל בכור עזאר ומשה קרמונה' [שם, עמ' 89]. הבחירה בשם-התואר 'עברים' קשורה לכך שמבין הארבעה אחד היה קראי, אך יושם לב שלוינסקי התעלם מקיומה של מדינת ישראל והתייחס ל'ארץ ישראל'. לכאורה אירוע זה, המוכר כחלק מ'הפרשה' ('עסק הביש' או 'פרשת לבון'), אינו רלוונטי למגילת הפורענויות – גם לא לזו של הדורות האחרונים – שכן 'קדושי קאהירה' היו חלק מהמערך הציוני הלוחם, אשר לרוב נפקד מהמגילה. למשל, יום י"א באדר – יום תל חי – נעדר מהמגילה (לעומת זאת נזכר יום כ"ח בניסן תרפ"ו, שבו נהרג אבשלום גיסין על הגנת פתח תקווה).^{לב} הכללת המרגלים ממצרים קשורה ככל הנראה לכך, שבשלב זה הפרשה לא הובהרה בציבור, והיא נתפסה על ידי לוינסקי כעלילה חדשה. על כל

האינטרנציונל: 'לא כלום מתמול / מחר – הכל'. במילים אחרות, אנשי יד מרדכי (כמקרה קצה) יצרו חציצה חד-משמעית בין זמן ישן לזמן חדש, בין 'היהודי הישן', איש העיירה באירופה שעסק במסורות דתיות, ובין 'היהודי החדש', איש השומר הצעיר שמרד בגטו (אנילביץ') ונלחם על גבולות המדינה (מגדל המים המחורר). הגלגול של לוינסקי, לעומת זאת, השהה באופן תמידי את הקשר בין מסמנים

מחזורי ולזמן משיחי, תוך יצירת זיקות בין השלושה. גישה זו מטשטשת את הממד הסימבולי העומד ביסוד התפיסה של ה'יהודי חדש', כפי שעולה למשל באיקונוגרפיה שיצר נתן רפפורט ביד מרדכי, שבה מוצב פסל מרדכי אנילביץ' על רקע מגדל המים המחורר (המקבילה הציונית המקומית לעיירה הבוערת).¹³ שכן המקרה האחרון משקף את הגישה הציונית האוונגרדית של השומר

הצעיר שהתבססה על 'האדם החדש', ושאינה יכולה לייצר המשכיות ל'יהודי הישן' של נמירוב או ללוחמים היהודים ששירתו את צבא הצאר.¹⁴ על רקע מגדל המים המחורר, יום הזיכרון לשואה ולגבורה של השומר הצעיר נחוה כחלק מהנוף הישראלי הציוני, ובמנותק לחלוטין מהחיים היהודיים של 'העיירה'. בעיית הסימון

ספר הזיכרון ללומז'ה

יוצא דופן הוא ספר הזיכרון שערך לוינסקי לקהילת לומז'ה – בירת מחוז ילדותו. מונוגרפיה זו, המתארת את החיים היהודיים בלומז'ה, אינה כוללת כל התייחסות של לוינסקי לפולקלור לוינסקי לא מזכיר מחזות אחרים וכותב על שואת יהודי לומז'ה כהיסטוריון; זהו ספר זיכרון לחיים שנמחקו לגמרי.

כך פותח לוינסקי את דברי ההקדמה שלו:

משהקיפו בשורות'איוב כי נחרב בית ישראל שבפולין בידי הנאצים וגורריהם נתבשרנו כי גם קהילת לומז'ה איננה עוד – כלתה רגל יהודי מרחובותיה ונדם קול יעקב מבתיה. ונתכוץ הלב ונדעזעה הנפש: האומנם ניצח השטן ומחה זכר ליהדות פולין והאביד שם ושארית למדינה רבתי יהודים?

למסומנים, תוך יצירה של המשכיות, שנבעה מההפניה התמידית שבין קרעי המונטאז', שהתבסס על מחזוריות של פרעות וגבורות כחלק מזמן הגאולה המשיחי המפורק. באופן דומה, בכתבו בתש"ח – תוך כדי הקרבות – התיק

שאתה התמודד לוינסקי נבעה מתפיסה שהדגישה המשכיות בחקר הפולקלור ושאינה רלוונטית כלל בקיבוץ יד מרדכי, שבו אובדן העיירה באירופה והחלפתה במחוז יציב אחר נשענים על סמלים המסמנים את התפיסה העתית של

לוינסקי את המבט מתחושת הסכנה מההווי המתגבש, הוא אותת להם שכפי והאובדן הקונקרטיים לאירועים שקדמו שחיילים יהודים-אוסטרים תרמו ליצירת לציונות. בקריאתו לחיילים לאסוף פולקלור, כך גם הם.

על החורבן הקונקרטי

ספר לומז'ה שונה מכל מה שנדון כאן: התכנים, שכאמור נעדרים כל התייחסות לפולקלור, העימוד, המיקום של הכותב וכולי. בהקדמה לספר דן לוינסקי בכובד ראש בתהליך ההכנה הקונקרטי של הספר – עניין שנעדר לחלוטין מעשייתו המונטאז'ית הפולקלוריסטית: הוא מציין את הספריות, את הארכיונים, את האנשים שמסרו לו חומרים ואת העובדה שהוא חי בלומז'ה בין השנים 1910–1920. בכותבו על לומז'ה הוא אינו מותיר תקווה שנותר ממנה משהו, ולכן הספר מוצג כדבר שלם המקיף את לומז'ה כולה, וההשמטות והחיסורים מוצגים על ידי לוינסקי באופן מוחצן. כפועל יוצא מכך, גם חורבנה של לומז'ה הוא חורבן מוחלט:

בעריכת הספר היצבתי לי מטרה אחת: להקיף את כל העיר ושכונותיה, את הכלל ואת הפרט, את המיוחס ואת איש 'העמך' – ללא כל הפלייה במעמד ובמפלגה, בחינת 'כל העדה כולם קדושים' [...] ובלי ספק רבים-רבים שלא זכיתי להכירם ולהיות במחיצתם – מקומם נפקד כאן, לצערי ולכאבי, וגם בני עירי לא מצאו להם גאולה מסיבה זו או אחרת. כאמור, השתדלתי למסור כל דבר בשם אומרו וגם צירפתי על פי רוב תמונתו של המחבר [...] לה

ההבחנה בין מקומה של השואה בפולקלוריסטיקה המונטאז'ית לבין מקומה בספר הזיכרון קשורה להבחנה, שקיימת עוד אצל אנ-סקי, בין הרוח היהודית האחת, החוצה דורות, קטסטרופות ומקומות, ובין השדה הקונקרטי.¹ בעוד שאת הרוח הלאומית ניתן להמשיך ולראות כאחידה, שרירה וקיימת למרות השואה, את יהודי לומז'ה הקונקרטיים לא ניתן לתאר באורח דומה, שכן לא ניתן לברוח מהחורבן הקונקרטי של העיר ולחבר את יהודי לומז'ה לארץ ישראל.

על מלאכת הקיצור והעימוד

המונטאז' של לוינסקי זכה לצורה מיוחדת בכתב העת 'ידע עם', שלוינסקי שימש עורכו באופן כמעט בלעדי (הגיליון הראשון נערך במשותף עם גצל קרסל). המאמרים שנדפסו בכתב עת זה היו ברובם קצרים מאוד, והאירו סוגיות ספציפיות באופן תמציתי, ובגיליון טיפוסי בן כמה עשרות עמודים הוצג פולקלור ממקומות חמנים רבים ומגוונים. הגיליון הראשון, שכלל 38 עמודים, הכיל 26 'פריטים' שונים; והגיליון השני, שכלל 47 עמודים, הכיל 15 פריטים (לרבות כ־10 עמודים על פולקלור המלחמה). פריטים אלו חולקו על

פי רוב לתת־סעיפים ותת־תת־סעיפים וכללו איורים שונים, כך שכתב העת הורכב מפריטים קצרים המחזיקים פסקה או שתיים בממוצע. בליקוטי המלחמה של לוינסקי [ידע עם', ב, עמ' 18–29] הסעיף הראשון פרוס על פני שני העמודים הראשונים וכולל שישה תת־סעיפים ובסך הכול יש בו 15 תת־תת־סעיפים, שני איורים עם כיתוב, שלוש הערות שוליים והערה מעל הטקסט.

לנוהג מברק זה נוספה צורת העימוד הייחודית של כתב העת, שנבנתה משכבות וטורים כמקובל בעיתונות היומית והשבועית. כך מאמרו של מנשה מני על מגיפות החולירע ('ידע עם', 1) מתחיל בעמ' 11, מעל מאמרו של לוינסקי על 'חבר' ו'מורנו', ומסתיים בעמ' 12 כאשר מתחתיו מאמר נוסף על החולירע (מאת קרסל), וכן מאמר בעמ' 13, הממשיך בעמ' 14, על כלת העיר בזאמברוב מאת מאיר צוקורביץ'. כל מאמר הופיע כשמעליו, מתחתיו ומצדדיו מאמרים אחרים. נוסף על כך, המאמרים מובאים בגופנים שונים, בגודל אות משתנה, בכותרות בגדלים שונים ובחוסר אחידות גרפית – כל זה מעניק רושם אקלקטי.

קריאה וראייה

לאחר שנתתי דעתי לשיטת העימוד של לוינסקי ולחלוקה לסעיפים, שבתתי אל המונטאז' שלי וייצרתי בו סעיפים ותת־סעיפים, על חשבון הטקסט הרציף. האפקט שהתקבל במעבר מגרסה חמש של המונטאז' לגרסה שש היה מידי־לז ניתן להשוות את האפקט במונטאז'ים של לוינסקי לספרו של ג'יימס קליפורד Routes, המתבסס על מגוון חומרים – הרצאות, טקסטים שחיבר לליווי תערוכות, מאמרים, שאלות ותשובות וכו' – ובמוצהר מבקש ליצור קולאז', שבהגדרות של קליפורד איננו שונה ממונטאז': לח' בזמן קריאת הדברים של קליפורד לא התקבל אפקט דומה לזה שנבע מקריאת עבודותיו של לוינסקי – בין השאר משום שקריאת מאמר בן שלושים עמודים יכולה לעמוד בנפרד

מטקסטים אחרים, שאליהם ניתן לשוב ביום אחר, כמעט בלי לחוש שמדובר באותו ספר. הקולאז' של קליפורד כולל 12 חלקים, שנפרסו על פני 350 עמודים. המונטאז' של לוינסקי אינו מאפשר בריחה שכזו, שבה ניתן להתבונן בפרגמנט במנותק מפרגמנטים אחרים, שכן העימוד הגרפי וההקפדה על סעיפים קצרים כופה קריאה של מספר טקסטים בו־זמנית: ההתרכזות בטקסט אחד לא יכולה לעמוד אל מול ההפרעה שנגרמת מהראייה הפריפריאלית, המאפשרת לתמונות ולטקסטים אחרים לצוץ, ומהעלעול קדימה ואחורה בין דפים וזמנים. לדוגמה, כשקוראים ב'ספר המועדים' על תשעה באב תרע"ה, דהיינו על מעשי הטבח שליוו את מלחמת העולם הראשונה, מגיח לפתע מאמר על מטוס 'אל על' שהופל בבולגריה.

מנהגי כתיבה דיאלקטיים

בכתיבתו נהג לוינסקי לייצר דיאלקטיקות בין משפט אחד למשנהו. הדבר עולה בצורה יפה במאמר פרי עטו, שפורסם בשלושה חלקים, על השבתות המיוחדות במנהגי ישראל^ט מאמר העושה שימוש בעיקר בחומרים כתובים שראו אור:

1. שבת כי תשא – שבת בושה: מעשה העגל המובא בפרשה זו **נוהגים** לקרוא בקול נמוך כמתבייש [...] **רבים נמנעו** מלעלות לתורה ומשום כך **פרצו** רוב סכסוכים בבתי הכנסיות, עד **שנקבע המנהג** לקרוא מעשה העגל ללוי, לפי שבני לוי לא חטאו בעגל ואין חוששים לקיטרוג (ס' מטעמים החדש, קריאה, כ"ג) **ומנהג זה נהג גם בארץ ישראל** (לונץ, לוח א"י תרנ"ח) [...] **בפי העם בפולין היו אומרים** בדרך חידוד 'ער האלט ביי כי תשא', הוא עומד ב'גסיסה', היינו קרוב למות.

התזה הכללית שמובאת כאן [מתוך חלק א, עמ' 112-113] באופן ערטילאי: 'נוהגים' ו'נקבע המנהג' (מי? היכן? מתי?), עומדת מול אנטי-תזה: 'מנהג זה נהג גם בארץ ישראל' או 'בפי העם בפולין היו אומרים'. הפער בין הכללי לקונקרטי באותה פיסקה מייצר דיאלקטיקה, המאפשרת למנהג להפוך לכללי. נעיין במקרה נוסף:

2. שבת חזק: ארבע פעמים בשנה **מסיימים** בשבת את החומש בקריאת 'חזק חזק ונתחזק'. אלה השבתות שבהן **מסיימים** את הספרים בראשית, שמות, ויקרא, ובמדבר [...] מכאן – השם לשבתות אלה 'שבת חזק' – כי **כשם שנוהגים** לומר 'הדרן' לאחר סיום מסכת כך **יש לומר** למסיים בתורה [...] **בצרפת ופרובנציה, כותב ר' אברהם בן נתן הירחי** (המנהיג, סימן נ"ז), **היה מנהג** לקרוא 'חזק' לכל הקוראים בתורה, כשמסיימים את פרשתם, **וכן הוא המנהג עד היום אצל הספרדים ובארץ ישראל**: ברדת העולה לתורה מהבמה יאמרו לו: 'חזק וברוך' והוא עונה 'חזקו ואמצו' (לונץ, לוח י"א, תרנ"ח).

כאן האנטי-תזה – ההתייחסות הקונקרטית למנהג צרפת, פרובנס והספרדים בארץ ישראל סותרת את האמירה הכללית באשר לקריאה הייחודית ב'שבת חזק' (שכן הקריאה 'חזק וברוך' אינה מתייחדת לשבת ספציפית). מיוחדת היא הכתיבה של לוינסקי על פרשת שמיני:

3. פרשת שמיני: [...] **מסורת היא בפי העם: שבת שמיני באה הסנונית**, המבשרת את פעמי האביב (יארבון פיר ייד, פולקסקונדה, 1923, עמ' 370). **אולם בכמה מקומות נפוצה המסורת שהחסידה היא המופיעה בשבת זו**, כי מזכירים אותה בקריאת התורה [...] ומכאן **גם המנהג** של הלצה לקרוא לאורח הבא **לעיירה** לשבת זו 'החסידה'. [הערת שוליים של לוינסקי: **וכן גם נקרא בעיירת מולדתי זאמברוב (פולין) אחד שהיה בא ממרחקים לשבת שמיני לחכור גנים ושדות בסביביה 'דער באטשאן', כלומר: החסידה**] **בעדות הספרדים נוהגים** לברך את ברכת האילנות בשבת 'שמיני', לקיים דברי חז"ל [...] **וכתב על זה ר' חיים פאלאגי** (מועד לכל חי, א' סימן ח'): **'בקושטא**

נוהגין לברך ברכת האילנות אפילו בשבת ויום טוב. **אכן פה עירנו אזמיר** יע"א לא ראיתי ולא שמעתי מימי עולם דמברכין בשבת ויו"ט ברכת האילנות' [...]

מסורת הסנונית עומדת כאן מול מסורת החסידה – שוב כשתי וריאציות על תְּמֵה דומה מאוד: שתי ציפורים נודדות המופיעות באביב ובסתיו. אולם לוינסקי מעמיד מסורת 'כללית' כתזה מול אנטי־תזה ספציפית ('בכמה מקומות'), שבה מופנה הקורא להערת שוליים של לוינסקי, המצביעה על המסורת הקונקרטיית בזאמברוב, עיירת הולדתו. במקרה מיוחד זה, עיירת הולדתו של לוינסקי מוצגת כמקרה החורג מנוסח הכלל. לכאורה הדבר משונה, שכן בהתייחסויותיו המרובות לנוהג במקומות אחרים, לוינסקי לא מפנה להערות שוליים אלא כותב על סמך כותב פלוני או אלמוני ומוסיף בסוגריים את שם הטקסט. ההדרה של עיירת הולדתו מסיפור הפולקלור הכללי מייצרת אפקט רב רושם, שכן המופע הקונקרטי של המנהג בעיירתו, הסותר את הטיפוס הכללי, מעצים את הכלל. בדוגמה האחרונה ניתן לראות איך המקרה 'הרגיל' עומד מול אנטי־תזות רבות מאוד.

דיאלקטיקה על דיאלקטיקות

תזה: בכתיבה דיאלקטית נהוג להימנע מלהתייחס למתח שבין הפרגמנטים – ביטויים כמו 'בדומה ל', 'לעומת זאת' וכולי.

אנטי־תזה (1): בכתיבה של לוינסקי התזה איננה מעוגנת בזמן ובמרחב ונעדרת קונקרטיות: יש שימוש בביטויים כגון 'נהוג', 'נוהגים' וכולי. האנטי־תזה בעבודתו מתייחסת באופן קונקרטי למצב שלא מדגים את הנאמר בתזה הכללית, אך גם לא סותר אותו. האמירה הכללית נתקלת באמירה פרטיקולרית, שברמת הסינתזה מוסיפה 'חוזק' לאמירה הכללית.

אנטי־תזה (2): במקרים רבים החריגות מהכללים מתייחסות למנהגים של יהודים יוצאי ארצות ערב או יהודי ספרד. כמו שלוינסקי הקים ועדה נפרדת לעדות המזרח ברמה הארגונית של החברה לידע עם, כך גם בפכים הקטנים בכתיבתו של לוינסקי, עדות המזרח עומדות כאנטי־תזה לפולקלור הכללי המתנסח על סמך מנהגים של יהודים במזרח אירופה. ליהודי ארצות ערב נודע תפקיד ב'גיוון' המונטאז'.

באחד ממכתביו לשטוק, בעניין העריכה של 'רשומות', ציין לוינסקי שבכוונתו ללכת 'לרחוב סלמה אשר ביפו לדובב שפת אחד סנדלר, לעזיא שמו מדמשק. אולי נבנה ממנו משהו לכרך ב' ["רשומות"]'. כמו כן כתבתי לרבי חנינא מזרחי בקשר לחומר משלו או ממכיריו שימריצו לכתוב ולשלוח לנו. וישנם עוד כמה סיכויים לגוון את החומר בכחל ושרק של עדות המזרח'.²

שברי הלוחות

כל דור של פולקלוריסטים והפרוגרמה שלו: הצהרה שמגדירה מטרות וכיווני פעולה, הנישאת בעל פה בראש חוצות או מודפסת ומופצת בעותקים רבים. אנשי 'ידע עם' נאלצו לחכות זמן רב עד שראו פרוגרמה משלהם בדפוס (חוברת לציון ארבע שנות פעילות החברה)^{מא} תחת הכותרת 'שני ארונות היו עם ישראל במדבק, אחד שהיו שברי לוחות מונחים בו' – ציטוט מהתלמוד הירושלמי:

תני רבי יודה בן לקיש אמר שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר אחד שהייתה התורה נתונה בתוכו ואחד שהיו שברי הלוחות נתונים בתוכו. זה שהייתה התורה נתונה בתוכו היה מונח באהל מועד [...] זה שהיו שברי הלוחות בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן [...] ורבנן אמרי ארון אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה" (ירושלמי, שקלים ג, א)

על כך, כותב לוינסקי:

כל עם המכבד את עצמו ומוקיר את מעשי אבותיו – יודע להקים לו לכבוד ולתפארת מוסדות מיוחדים לאגור ולאצור בהם את אוצרותיו הפולקלוריים [...] עם היושב על אדמתו, אף על פי שזעזועים והפיכות עוברות עליו, אינו מוצא קשיים רבים בכינוס אוצרותיו הפולקלוריים [...] לא כן אומתנו, מפוזרת ומפורדת היא על שבעה ימים, בין שבעים אומות. אין לשון שלא הייתה שגורה בפינו, שלא יצרנו בה ערכי תרבות וצורת הווי [...] אין לך ארץ שלא בנינו בה עולמות וגם ראינו בחורבנם. ולפיכך, שבעתיים ושבעה קשה לנו כינוס אוצרותינו הפולקלוריים [...] החברה ל"ידע עם" מטרתה לאסוף ולרשום מפי העם וולקוט [כך] מתוך גנזי ספרותו את החומר הנוגע להווי היהודי ולאורחות חייו [...] על אדמת המולדת עם שבת אחים גם יחד, הולכים ונקבעים דפוסי חיים חדשים, ערכי תרבות ורסיסי הווי ממוזגים ואחיידים לכל העם השוכן בציון. ואם לא נקום ונמלט מתהום הנשיה ומבין שיני הזמן מה שנתן להציל ולכנס – ואבד לנו הרבה. ואם בארצנו כך, במשכנות ישראל אשר בתפוצות לא כל שכן! גם בימי שלום הלכו וניטשטשו בארצות גולה יצירות'עם, מנהגות ופרקי הווי, מחמת הטעימה וההתבוללות, לחץ החיים והתרבות של הסביבה ואכף אותות הזמן על אחת כמה וכמה בימי חירום ושמדות, הרס וכליה, אבדן קהילות הקודש וחורבן מרכזי היהדות שמהם יצאה תורה וחכמה ובהם נשזרו ונטוו מדור'דור חוטי יצירה שלנו. עם הקמת ביתנו הלאומי, עם חידוש חיינו במולדת לאור הלהבות אשר הקיפו את בית ישראל בתפוצות חובה קדושה עלינו לכנס את השרידים אשר שרדו עוד, לאסוף על יד לוחות חיינו המחודשים את כל שברי הלוחות, אחד לאחד, ולשימם בארון למשמרת, בבית הנאמן שיוקם לפולקלור היהודי במולדתנו. כי הוקם יוקמו שני ארונות בבית ישראל אשר בארצו ואחד שברי הלוחות יהיו מונחים בו!

* הערות הסיום למונטאז' מופיעות להלן, ואחריהן ישנו דיון בממצאים.

הערות למונטאז'

- א. לוינסקי, המן, עמ' 1.
- ב. בחוברת 'ידע עם' מתייחס אלכסנדר (שנדור) שייבר לחוברת על הכאת המן באופן ישיה, וגבריאל גרד מתייחס אליה באופן עקיף, ראו שייבר, פסח; גרד, פורים.
- ג. ראו גם לוינסקי, מים שתוקים. לאחר 14 סעיפים שונים, כותב לוינסקי: 'הכיר תודה לקוראינו אם יבואו וישלימו רשימה זו או יתארו לנו מעשה שהיה בריפוי חולה ע"י מים שתוקים'. במקרים רבים, בכתב העת 'ידע עם' הפנייה היא בלשון מדברים כסוג של דיאלוג בין מערכת כתב העת והקוראים: 'תיתי לו להרב דר' ב' דה-פריס שעורר ברשימתו "אלף-בית מפי יהודי הולנד" (ידע עם, א, 18) זכרונו וזכרון כמה מקוראינו ויצאה לנו רשימה של תשעה אלפתי'ן מסוג זה. ויבורכו כל אלה שיבואו ויוסיפו'.
- ד. בירגה, אוונגרד, עמ' 80-90.
- ה. מכתב מ-20 במרץ 1947 לעורכי 'דבר', 'הבוקר', 'הארץ', 'הצופה', 'ידיעות אחרונות', 'המשקיף', 'משמר'. אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 5.
- ו. מכתב מצדקוני (12 בפברואר 1946), אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 66.
- ז. 25 ביולי 1943, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 1.
- ח. פעילת ציבור בהתנדבות במגוון תחומים, שהייתה פעילה ב'ידע עם' משנות השישים (ואולי אף מסוף שנות החמישים), אי"ע, סדרה רביעית, תיק 43.
- ט. יסיף, העיתונאי כאתנוגרף.
- י. 'אינסקריפציה: המושג הכללי המתייחס לכל סוגי הטרנספורמציות שבאמצעותן ישות הופכת מבחינה חומרית לסימן, לארכיון, למסמך, לפיסת נייר, לעקבה. לרוב, אך לא תמיד, אינסקריפציות הן דור-ממדיות, ניתנות לשימור ושילוב יחד. הן תמיד ניידות. כלומר, הן מאפשרות להצמיח תרגומים ושילובים חדשים, בעודן משמרות צורות מסוימות של יחסים ללא פגע' (לאטור, פנדורה, עמ' 306-307, תרגום שלי).
- יא. העניין בקניין תרבותי (Cultural Property) גבר מאז ההכרה של יונסקו ב'מורשת רוחנית' (intangible heritage), המשליכה על המחקר הפולקלוריסטי והאתנוגרפי בכלל, על אוצרות, פוליטיקה מקומית וכולי. לקשרים שבין הצגת החומרים ובין הזכויות עליהן יש השלכות משפטיות וכלכליות. קשיים אלו נדונים בסדרת ספרים באוניברסיטת גטינגן. ראו באתר האינטרנט של הפרוייקט: <http://cultural-property.uni-goettingen.de>, ובמיוחד את הכרך שלהלן: בנדיקס, ביזר וגרות, קניין תרבותי. על ההכרה של יונסקו ב'מורשת רוחנית וההשלכות התרבותיות-הכלכליות שלהן, ראו קירשנבלט-גימבלט, מורשת עולמית; הפשטיין, מורשת.
- יב. מכתב מצדקוני למאמו (20 בפברואר 1947), אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 5.
- יג. בירגה, אוונגרד, עמ' 120.
- יד. משלים משל גלאנטי, שגם עליהם העיר לוינסקי הערות משוות, פורסמו ב'רשומות' ד (תש"ז), עמ' 163-166. התייז בין 'ידע עם' לרשומות מצוין במאסף, ומלמד על היחסים בין הוצאת 'דבר' לבין החברה, שלא הושגתה על הכפפה של גוף אחד לשני.
- טו. לא ברור למה הכוונה, אפשר שהתחריט מתאר את רחוב היהודים כפי שהיה במאות החמש עשרה עד השמונה עשרה, כאשר נבנה מחדש ונהרס ב-1907. על כל פנים, לענייננו חשוב שרחוב היהודים שבתחריט אינו מתאר את לבוב המוכרת בטקסט שמתחתיו.
- טז. מרדכי גבירטיג, יליד קראקוב (1877), נרצח על ידי הנאצים ב-1942. את שירו הנודע 'ס'ברענט' פרסם ב-1938, ראו כהן, גבירטיג.
- יז. השוו למאמרה של חוה טורניאנסקי על מגילת ויניץ (מגילה הנזכרת במאמרו של אוקסמן) – טורניאנסקי במוצהר אינה מתייחסת לפולקלור, ומנתחת את המגילה כשיר היסטורי, כטקסט, ראו טורניאנסקי, מגילת ויניץ.

- יח. סמיד, מפולקלור. יט. קאפלאן, פאלקסמויל. כ. שם, עמ' 12. כא. מכתב ממ' ברנשטיין (הוצאת דביר) לדב שטוק, 1 בינואר 1945, ארכיון דב סדן, תיק 'דביר הוצאת ספרים'.
- כב. ההתכתבות ביניהם בנוגע לעריכת 'רשומות' מופיעה ב'תיק דביר-הוצאת ספרים' שבארכיון דב סדן, שם.
- כג. לאחר שארגן רשימה של כמעט כל המאמרים שנכנסו לכרך הראשון של מאסף 'רשומות', כתב לוינסקי לסדן (20 ביולי 1945) כי 'שמות המדורות, הכתורות וכו' – עוד חזון למועד'.
- כד. ספרן, אנסקי. כה. שטאובר, הלך לדור. כו. הציטוט לקוח מתוך מיכאל, גרץ, עמ' 33. כז. יש לשער שנאמרו דברים דומים לדברים שהעלה לוינסקי על הכתב שנתיים אחר כך, ראו לוינסקי, כ' בסיון. כח. קראוס, עניינים. כט. פרידריך ס' קראוס, שנוצר בפרק הראשון, היה מחלוצי הפולקלור באירופה, אך כפי שמרק קיל מייטיב להגדיר זאת – הוא לא חקר פולקלור יהודי אלא פולקלור בכלל – גם בקרב יהודים, ראו קיל, פולקלור יהודי, עמ' 5.
- ל. המגילה חוברת ב'2002. ברציון עם מתי שמואלוף מספר אביגדור שנאן את סיפור כתיבתה: יוזמה של יהודי מקנדה, שאומצה על ידי התנועה ליהדות קונסרבטיבית. ראו מתי שמואלוף, 'המגילה הששית', אתר בית אביחי www.bac.org.il/ContentPage.aspx?id=1603
- לא. חריגות המופיעות בסיפורים של המדור 'מתוך ההפכה', אך באופן מודגש במיוחד, תחת הכותרת 'כארתיות גברו', 'רשומות' ג, עמ' 30–33.
- לב. פרשת תל חי ומקומה בזיכרון הציוני תופסת מקום מרכזי בתיאורה של עדית זרטל את היחס שבין 'האומה והמוות'. ראוי לשים לב שהגישה של לוינסקי למוות וללאומיות שונה מזאת שמופיעה אצלה, ראו זרטל, האומה והמוות.
- לג. על מגדלי המים כחלק מהבניית הנוף הציוני ראו עזריהו, מגדלי מים.
- לד. פלד, השומר הצעיר.
- לה. גוטמאכר, חמישים שנה.
- לו. לוינסקי, ספר זיכרון, עמ' I.
- לז. השדה בפולקלוריסטיקה קיבל משמעות מיוחדת במשלחת של אנ-סקי. גבריאלה ספרן מצטטת מכתב שכתב אנ-סקי לחיים ז'יטלובסקי ב'1911, כשתכנן את המשלחת (ספרן, אנ-סקי, עמ' 187, תרגום שלי): 'דבר כמו פולקלור צריך להאסף במקום שבו הוא נוצר. מרגע שהוא מועתק ממקומו, הוא מאבד את ניחוחו, טעמו ומשמעותו. לא, הינך חייב לאסוף סיפורים יהודיים, שירים וכדומה, אך ורק בשטעטעלים, מאנשים זקנים שנושאים בתוך עצמם את העבר שלא הופרע [undisturbed]'.
- לח. יציון כי ברונז לאטור התייחס לחוויה של קריאה בעיתון כקריאה של רשת שמערבת שחקנים אנושיים ולא אנושיים – כנקודת מוצא לדין שהוא עורך, ראו לאטור, מודרנים, עמ' 1–3. הרבה לפני לאטור, הובעה ב'1918 מודעות דומה על ידי גיוס אפולינר, בדברים שמצוטטים על ידי שוינמן, ראו שוינמן, צילום, עמ' 37.
- לט. קליפורד, דרכים, עמ' 11–12.
- מ. לוינסקי, השבתות חלק א; הנ"ל, השבתות חלק ב; הנ"ל, השבתות חלק ג.
- מא. פתק ללא תאריך מלוינסקי לסדן, ארכיון סדן, תיק דביר-הוצאת ספרים.
- מב. כתב היד המודפס מתוארך ל'5 בנובמבר 1945: 'שני ארונות היו עם ישראל במדבר, אחד שהיו שברי לוחות מונחים בו'.

בעקבות המשמר הקדמי

הניסוי שהוצג כאן בכתיבת מונטאז' אינו מקיף את כל עבודתו של לוינסקי. ביחס למגוון העצום של טקסטים שהופיעו על דפי כתב העת 'ידע עם', ב'רשומות – סדרה חדשה' וכן בספרים אחרים שנכתבו על ידי פעילי 'ידע עם', הוצגו כאן טקסטים מעטים שפורקו לגורמים ופוזרו בין חלקי המונטאז' השונים. בניגוד לסמכות הקיימת במונטאז'ים של לוינסקי, המספקת תחושת המשכיות, פירוקו של הממד האלגורי במונטאז' שלעיל חותר תחת הניסיון לייצב תמונה משתנה. המונטאז' שהוצג כאן הוא קונסטרוקציה שאינה מתכחשת להיותה כזאת, ומוצגים בו רגעים שונים, שבוודאי אינם יכולים לשקף את השתנות החברה ל'ידע עם' ואת המתחים שהתקיימו בה כל העת. המונטאז' כאן מעיד על האופן שבו נבנה חקר הפולקלור, ועל מה שנדרש כדי לייצרו, תוך הצבעה על הפוטנציאל הטמון במונטאז' לצד הבעיות שהוא מעורר. עם זאת המונטאז' עצמו, אף שהוא מספק תשובות לחלק מהשאלות שהוצגו בפתח הדברים, אינו דן באופן מעמיק בסוגיות אלה: מדוע פנה לוינסקי למונטאז'? באיזה אופן שירת המונטאז' את תפיסתו הפולקלוריסטית, שהשתתה כאמור על הנחות היסוד שירש מאנ-סקי?

החברה ל'ידע עם', שהוקמה כתגובה לחורבן השואה, צמחה לנוכח ההתמודדות של חבריה עם ההפרדה בין החיים באירופה לחיים בארץ. את המפנה בשיטתו הפולקלוריסטית של לוינסקי ואת פנייתו לפואטיקה של עריכה אוונגרדית כתגובה לשואה, יש לבחון על רקע פעילותו הפולקלוריסטית בשנות העשרים והשלושים: כזכור, אף כי הכשרתו הרשמית הייתה בחקר המזרח הקדום ולא בפולקלור, כבר בזמן לימודיו בבליגיה פרסם לוינסקי מחקרים בפולקלור כסוג של פרובינציאליזציה של הבלגים. עם תום לימודיו ועלייתו ארצה תפס הפולקלור הערבי בארץ את מקומם של הבלגים כמושא לפרובינציאליזציה בעבודותיו.²²

בה בעת הוסיף לוינסקי לכתוב מאמרים קצרים שדנו בהיבטים שונים של הפולקלור היהודי, ואשר פורסמו בהקשרים עתיים ספציפיים. למאמר שלו על מנהגי תשעה באב,²³ שפורסם בידיש באנטוורפן ב-1928, נוסף בהמשך מאמר על תכנים דומים שפורסם עשור אחר כך בעברית בעיתון 'דבר';²⁴ שני המאמרים הופיעו סביב תשעה באב. מועד פרסום המאמרים לא אפשר לתכניהם לנסוק הרבה מעבר לדיון הספציפי. גם אם הרחיק לעתים ממנהגים הקשורים למועד מסוים, הפולקלוריסטיקה שלו טרום

22 לוינסקי, נבי מוסא; לוינסקי, ריח האדמה; לוינסקי, מקורות ערביים.

23 לוינסקי, צום, גזיר עיתון בא"ע (בתוך מחברת גזירי עיתון של לוינסקי).

24 לוינסקי, תשעה באב. ברוח דומה ראו לוינסקי, אדר; לוינסקי, תקופת תמוז.

השואה נותרה קונקרטי: במאמרו, 'סואסטיקה, סביבון וצלב הקרס' (1938) מראה לוינסקי כיצד הסוואסטיקה הפגאנית התגלגלה למשחק הסביבון באירופה, וכיצד הותאם משחק זה לחג החנוכה היהודי. קישורים אלו מובילים את לוינסקי לטעון בסוף דבריו, כי 'אין הסוואסטיקה בת הגזע הארי הטהור'.²⁵ ההקשר העתי עולה כאן במופגן, הן בפרסום של מאמר על סביבון בתקופת חג החנוכה, הן בהתייחסות למשמעויות פוליטיות אקטואליות — חוקי הגזע הנאציים.

היחשפותו של לוינסקי לזוועה שהתחוללה באירופה גרמה למפנה בגישתו, ולמעבר מתיאור מנהגים לעיסוק בתהליך הייצור של מנהגים. בערב תשעה באב תש"א פרסם לוינסקי מאמר תחת הכותרת 'אלי גולה ועריה... לחורבן קהילות ישראל באש ובחרב', שבו חיבר בין מגילת איכה וחורבן הבית לבין קסטטרופות שונות שנקשרו עם קינות חדשות.²⁶ זהו אולי המופע המוקדם ביותר אצל לוינסקי שבו הוא מגלגל צרה בצרה ומגיב לחורבן שהותירו אחריהם הנאצים, וכן מחבר את החורבן באירופה לפרהוד בבגדד:

והנה קמה תנועת הנאצים והחריבה עשרות קהילות — והנה פרצה מלחמת שטנים והחריבה מאות קהילות בישראל, מנירנברג ועד בגדאד — היקומו מקוננים לתנות לבית ישראל אשר חרב ולהעמיד אבני-זיכרון אשר תלוקטנה אחת לאחת למען הנדבך החדש, ואולי גם האחרון שבספר הקינות? היקומו האנשים לאסוף את כל ההרפתקאות שעברו על ערי ישראל בעמק הבכא בשנים טרופות אלה של תוך 'ספר דמעות' חדש, עדות לישראל ליום נקם ושילם כי יבוא?

גם בכתבה אחרת שפרסם לוינסקי באותה תקופה הוא כותב כיצד, לאחר פרעות תתנ"ו, מצאו קהילות ישראל נחמה בתפילת 'אב הרחמים', ואיך אחרי פרעות ת"ח קוננו 'אל מלא רחמים'. 'לאור השחיטות הנוראות הנערכות בימינו ביהודים ע"י הנאצים וגרוריהם, מה תפילה תדובבנה שפתינו?' שואל לוינסקי, ומציע: 'אנו לאל נקמות נקרא: אל נקמות ד', אל נקמות הופיע [...]'.²⁷

תהיות אלו של לוינסקי, שעלו אצלו מרגע שהתחילו להתחוויר ממדי החורבן, מלמדות על גישה שבה התמסמס הגבול שבין פולקלוריסטיקה ופולקלור. בהצעתו לקרוא לאל הנקמות הוא גם פנה לגישה אקטיביסטית בהרבה מאשר בתפילות הקודמות שהציג. בכתבתו ערב השואה על מנהגי חגים בחר לוינסקי להעמיד תמונה שלמה, אף אם מינורית בהיקפה, בעלת מעמד אוטונומי — סוג של התפעלות 'אסתטית';

25 לוינסקי, סואסטיקה.

26 לוינסקי, אלי גולה.

27 לוינסקי, 'אל נקמות (ליום יהדות פולין)', גזיר עיתון ללא תאריך, אי"ע.

אך בתגובה לשואה הוא בחר בדרך שבה הפולקלוריסט ונמעניו-קוראיו נוכחים בתוך העולם המתואר. הוא לא אפשר לחמוק לתוך תפיסה אסתטית אוטונומית, אם להשתמש במושגיו של בירגר על האוונגרד. אולם הנחת המוצא של לוינסקי, שנשמכה על תפיסתו של אנ-סקי, לא זיהתה את הפולקלור אך ורק עם 'היפה'. הפולקלור הצביע על 'האמת' היהודית האוניברסלית, בדומה למדע שמצביע על האמת האוניברסלית. מבחינה זו, וכפי שציינתי בפתח פרק זה, צריך להיזהר מאימוץ גורף של התאוריה שמציע בירגר, שכן הזיהוי של פולקלור עם האסתטי גרידא הוא מאוחר בחקר הפולקלור, וצמח על רקע ההתנתקות מהמורשת הפולקלוריסטית הנאצית – באופן הבולט ביותר עם הגדרתו של דן בן-עמוס את הפולקלור כתקשורת אמנותית בקבוצות קטנות. לפולקלוריסט כמו אנ-סקי היה ברור שבפולקלור טמון כוח פוליטי, וכך גם לגרונולד ומתנגדיו. למעשה, הכוח הפוליטי של חקר הפולקלור היה כה מובן מאליו בשנות הארבעים, עד שהסוציולוג היינץ מאוס (שנמנה עם תלמידיו של הורקהיימר בפרנקפורט) יצא ב-1946 בביקורת נגד הירתמותו של חקר הפולקלור בגרמניה למען הפשיזם, במקום שיפעל לטובת מלחמת המעמדות.²⁸ ואמנם כפי שמראה תרזה ברינקל, שנים ספורות אחר כך רתם חוקר הפולקלור המזרח גרמני וולפגאנג שטייניץ את חקר הפולקלור לטובת הדיאלקטיקה המרקסיסטית.²⁹ הפולקלוריסטיקה בתקופה הנדונה כאן לא נתפסה כאסתטית ואוטונומית מפוליטיקה, והמעשה האוונגרדי של לוינסקי לא ניסה לערער על הממסד האמנותי כפי שאמנים אוונגרדיים ניסו לעשות בשנות העשרים.

לוינסקי לא היה חלוץ בפנייתו למונטאז' כתגובה להרס. הדדאיסט הברלינאי ראול האוסמן סיפק ב-1931 פרספקטיבה על השימוש בפוטומונטאז' אחרי המלחמה העולמית הגדולה (הראשונה): 'הדדאיסטים [...] היו הראשונים שעשו שימוש בחומר צילומי כדי לשלב יחד מבנים הטרוגניים, פיגורטיביים ומרחביים, שלעתים עמדו בסתירה האחד עם השני, לכדי שלם חדש שהיווה בפועל תמונת מראה מעוותת של הכאוס של המלחמה והמהפכה, תמונה חדשה לעין וגם לתודעה'.³⁰

אפשר כמובן לתהות אם ש' אנ-סקי, שהלך לעולמו ב-1920, היה פונה למונטאז' לנוכח הנוראות שראה במו עיניו במלחמה העולמית הראשונה, אך חשוב להבחין בין הזירות השונות של הידע שבהן פעלו אנ-סקי ולוינסקי, והשתקפותן בפורמטים שונים של ידע אתנוגרפי.³¹ פעילותו האתנוגרפית של אנ-סקי התגלמה בגופו, והפולקלור

28 מאוס, מצב הפולקלור. זהו מאמר מפתח בהתמודדות של חקר הפולקלור בגרמניה עם העבר הנאצי של התחום, ראו שטיין, התמודדות; דאו וליקספלה, נאציפיקציה.

29 ברינקל, מיסוד הפולקלור.

30 קס, ג'יי ודיימנדברג, רפובליקת ויימאר, עמ' 652.

31 ראו בהקשר לכך את הדברים של מיכאלה פנסקה ואנטוניו דוידוביץ'-ולטר: פנסקה,

התבסס על מגעיו בשדה: לפני המלחמה במשלחת ובתוצריה (הקלטות), תמונות שצולמו וכולי), ובזמן המלחמה בנסיעותיו בין עיירות חרבות ומפקדות של הצבא כדי לספר על מה שראו עיניו.³² מתוך המגע עם השדה ומתוך המגע עם אנתרופולוגים אחרים באימפריה הרוסית, כמו ליב שטרנברג,³³ ניצח אנ־סקי על הכנת השאלון האתנוגרפי, שבעצמו מהווה מסמך אתנוגרפי המעיד על חיי יהודים במזרח אירופה.³⁴ לעומת זאת פעילותו העיקרית של לוינסקי התמקמה בשולחן העורך, ותוצריה הם המונטאז'ים הנדונים כאן. הפולקלוריסטיקה שלהם שירתה מטרת שונות, ואף שלוינסקי דבק בכמה מהנחות היסוד של אנ־סקי, הוא נטש את הייצוג הסימבולי, שעמד במרכז פולקלוריסטיקה זו.

אף שגבריאילה ספרן מציינת כי המשלחת של אנ־סקי כוונה למשכילים החילונים ולא ליהדות העיירה,³⁵ באופן בלתי נמנע חיברה המשלחת בין עיירות של יהודים חסידים, לרוב ממעמד כלכלי נמוך, לבין האליטה היהודית-הרוסית החילונית והמשכילה. המשלחת עצמה היוותה סמל לרוח יהודית מאוחדת, בחיבור שיצרה בין יהודים ממקומות שונים באמצעות צילינדרים של ההקלטות, חפצים שנאספו, סיפורים שנרשמו, כתיב יד וכולי. השימוש של אנ־סקי בטכנולוגיה ממחיש את מודעותו לכוחה של פעילותו הפולקלוריסטית להעביר את ה'שם' של השדה האתנוגרפי ל'כאן' של פטרבורג והמוזיאון שתכנן להקים בה. אנ־סקי עצמו היה לסמל של חקר הפולקלור היהודי, שהרי הוא בגופו 'חצה את הקווים' בין ה'כאן' ל'שם'. ואמנם אחרי המשלחת שקד על ה'דיבוק', מחזה סימבוליסטי באופיו, שבו גישר בין העולמות.³⁶ דבקותו בסמל לא השתנתה גם לנוכח מפגשיו עם סיפורי מעשי הטבח ביהודי גליציה — היא רק הועצמה בתארו למשל את הקשר בין שמועות לאגדות של חסידים.³⁷ עבור אנ־סקי, כל סיפור מקומי שאליו נחשף היה סמל לגורל כולל, ולדוגמה: ממספר מפגשים אקראיים

אתנוגרפיה היסטורית; פנסקה ודודוביץ'–ולטר, ידע אתנולוגי.

- 32 אנ־סקי, חורבן.
 33 נוסף על היותו מחלוצי האנתרופולוגיה באימפריה הרוסית, ומי שנודע בזכות מחקריו במזרח האימפריה, שטרנברג היהודי סייע לאנ־סקי בהכנת השאלון האתנוגרפי, ראו קאן, שטרנברג.
 34 השאלון עצמו עומד במרכז ספרו של דויטש, שדן בתהליך הכנתו ובמקורות ההשראה לכתיבתו, אך גם בנייתו השאלות עצמן, ראו דויטש, חיים ומוות. דיון עקרוני בשאלונים אתנוגרפיים כמתודה בפולקלוריסטיקה היהודית, שאינה נפרדת מהפולקלור היהודי, מופיע אצל שרירא, שאלונים.
 35 ספרן, אנ־סקי, עמ' 205.
 36 הורוביץ, אנ־סקי.
 37 סמואל ספינר דן בחלק מהאספקטים האתנוגרפיים שעולים בספרו של אנ־סקי 'חורבן היהודים בפולין, גליציה ובוקובינה', למשל בסיפור כתיבתו של הבעש"ט והאותיות שנמחקו מהם, תאור סמלי שחיים באר עשה בו שימוש פרדיגמטי בספרו 'לפני המקום': ספינה, אנסקי.

עם חיילים הוא גזר מסקנות עקרוניות על טבע האדם.³⁸ גם השאלון האתנוגרפי המונומנטלי שיצר אנ־סקי, על 2087 השאלות שלו על מעגל החיים היהודי, היווה סמל לחיים היהודים במזרח אירופה.³⁹ עמדה סימבוליסטית זו של אנ־סקי הייתה במידה רבה מורשה שהביא אתו מתקופת חייו בפריז, בטרם שב לרוסיה. את הדבקות של אנ־סקי בסמל לנוכח מוראות המלחמה, ניתן להעמיד אל מול מי שגדל דור אחריו בחבל ויטבסק, והיה לאחד מאמני האוונגרד הנודעים שנגעו בפולקלור יהודי — מרק שגאל (1887–1985). אנ־סקי שהה בפריז בסוף המאה התשע עשרה בעת פריחת הסימבוליזם, ושגאל נחשף בביקורו בפריז לאוונגרד של גיום אפולינר (1880–1918) ושב לרוסיה כאוונגרדיסט.⁴⁰

אנ־סקי יצא למשלחת עם שאיפות לתיעוד דקדקני של תחום המושב, ולאחר מותו, בין מלחמות העולם, פעלה הוועדה האתנוגרפית של יו"א מתוך גישה של איסוף טוטלי; לעומתם האספנות של לוינסקי התבססה על עקרונות אחרים. לוינסקי לא ביקר במרבית המקומות שמהם הוא שאב את הידע הפולקלורי שלו — לא בארצות ערב ולא בגליציה. בשנות הארבעים הוא כבר הניח שגם אם יעלה בידו לבקר במקומות אלו, המפגש אתם יהיה חסר ערך ביחס למפגש עם זיכרונות של אנשים שיצאו משם הרבה קודם. נגישותו לפולקלור היהודי שעליו כתב נותרה אפוא פרגמנטרית — רסיסים מקריים שהגיעו לידינו. לעומת פעילותם של אנ־סקי ושל יו"א, שהייתה אתנוגרפיה של ההווה, לוינסקי נדרש לאתנוגרפיה של זיכרון ששולבה בתוך העשייה של ההווה מתוך מחויבות ליצירת המשכיות. האימוץ הפואטי של המונטאז', על ידי כאן, מהדהד את המפגש עם רסיסי מידע מקריים — מן הסתם הייתי כותב אחרת לו היו מגיעים לידי חומרים ארכיוניים אחרים, למשל מחברת הפרוטוקולים העלומה של שנת 1945 (ראו את דיוני על ארכיון החברה ל'ידע עם', לעיל בפרק השלישי).

38 כך הוא כותב: 'ראיתי, שאותם האופיצרים שהשתתפו במלחמות ונפגשו פנים בפנים עם האויב, ששפכו דם וראו את המות עין בעין, מראה פניהם משונה משל אחרים, וכך הם נכרים גם בהנהגתם. הרגשתי בהם מנוחת־נפש מסתורית. הם דברו חרש ולאטם מבלי שום סימן של סערת־רוח. נראה היה, שהם אנשים אחרים לגמרי, שהשיגו איזו אמת גדולה, ובה מצאו מרגוע [...] ובאתי לידי מסקנה [...] באפיו של האדם טבועים איזו קוים שנשארו לו מימי דורות קדומים, מן הימים שהיה עדין חיה בעלת שאיפה עצומה לדם. מי יודע אם לא נשאר שאיפה זו חבושה בטמון אצל בן־האדם, והיא היא המפריעה את מנוחתו והמזעזעת את עצביו, והוא מבקש שלא מתוך הכרה להשקיט את שאיפתו לדם [...]'. אנ־סקי, חורבן, עמ' 142–143. דויטש, חיים ומוות.

40 ראו הרשב, שגאל. היחסים המורכבים של האוונגרד הרוסי עם האתנוגרפיה של אנ־סקי מתוארים על ידי בולט. אנ־סקי כמובן לא היה חלק מהאוונגרד והמשלחת שארגן יצאה 'מאוחר' מדי מכדי שתשפיע באופן ממשי על האוונגרד הרוסי, שכבר נהה אחר מודלים אחרים לגמרי — לרוב מיובאים מהמערב, ראו בולט, אנ־סקי והאוונגרד.

המעבר למונטאז' מבטא אפוא לא רק את החוויה הטראומטית של מלחמה ומהפכה, שהאוסמן תיאר בראש הפרק לעיל. הנחת היסוד של לוינסקי, שמחקר הפולקלור צריך לייצג את הרוח האחידה היהודית, הותירה מרחב תמרון צר יחסית: לוינסקי הכיר בכך שהיו מנהגים שונים של הכאת המן שאבדו, וכן ידע שלא ניתן לסרטט תמונה שיטתית שלהם; אין ספק שהחומרים שהגיעו לידי לא יכולים היו להיחשב בעיניו 'טיפוסיים' או לשמש 'מדגם מייצג', שכן מספר היהודים בארץ, שמהם שאב את ידיעותיו, היה מבוטל ביחס למספר היהודים שנרצחו. בהתחשב בכך שהוא עבד כעורך, ולאור כל האמור כאן, המעבר לשיטת עריכה מונטאז'ית אפשר המרה של סימון הרוח היהודית הכללית, שסומלה בפולקלוריסטיקה של אנ-סקי על ידי העיירה, במערכת סימון אלגורית.

מבחינה זו מצבו של לוינסקי היה קשה בהרבה מהמצב שהנחה אותי כאן כשבחרתי במונטאז': היו בידי אפשרויות אחרות, כמו לספר את סיפורה של 'ידע עם' באופן שיטתי תוך התעכבות על הדמויות השונות של החברה והשתקפות עבודתם בצורות שונות, או להקדיש פרק לערבי ההווי המרובים שלהם; אפשר היה לכתוב על פעולות ההכשרה של מורים שיצאו למחנות העקורים ועוד ועוד. הבחירה לערוך ניסוי במונטאז' ענתה לשאלות שהעליתי, אבל קיימות עוד שאלות רבות שניתן להשיב עליהן בדרכים אחרות. בניגוד ללוינסקי, ואף שארכיון 'ידע עם' אינו 'שלם', נותרו בידי שפע של מאמרים שאפשרו כר נרחב ופורה לדיון שרק מקצתו מוצה כאן. ההיסטוריון דומיניק לה קפרה התמקד בהבחנה בין אובדן (loss) לבין היעדר (absence). לטענתו, ההיעדר ממוקם ברמה טרנס-היסטורית, בעוד שהאובדן ממוקם ברמה ההיסטורית והוא בעל זיקה לחוסר שקיים בהווה/ בעתיד. לה קפרה מצביע על זיקות בין שני מושגים אלו בהתמודדות עם טראומות (השואה היא מקרה פרדיגמטי בדיונו): טראומה היסטורית כמו האובדן שנחווה בשואה, לעומת טראומה מבנית החורגת מאירוע היסטורי כזה או אחר.⁴¹ ניכר כי פנייתו של לוינסקי למונטאז' הייתה ביטוי עמוק לא רק לאובדן אלא גם להיעדר טרנס-היסטורי.

דרך אחת להבין את התגובה של לוינסקי לשואה היא להשוותה לתגובתו של המשורר נתן אלתרמן, אשר המיר את השירה הסימבוליסטית (אסכולת שלונסקי, שאלתרמן עצמו היה ממוביליה) בשירה אלגורית בשיירי מכות מצרים, שירה שלפי חנן חבר מתבססת על האלגוריה לפי הגדרתו של ולטר בנימין:

ההכרה באלגוריות של טקסט מסוים היא הכרה בו כבייצוג שאינו הופך את המסומל לנוכח, נראה בעין ומוחש, אלא הכרה בו כבסיפור שמסופר על דבר-מה

תוך הבלטת עצם מעשה הייצוג והתיווך, כלומר מנגנון הייצוג עצמו. בהבליטה את עצם מנגנון הייצוג מצביעה האלגוריה על התיווך שמתקיים בין הדבר לבין ייצוגו. לכן בניגוד לסמל המנכיח את מלאותו ועושר קיומו של הדבר המיוצג, האלגוריה ממעיטה ומצמצמת את נוכחותו של המיוצג. במקום ממשות היא מבליטה העדר וחסר. המסמן האלגורי אינו הנכחה של משהו שנמצא שם במלוא ממשותו, אלא סימון של משהו שקיומו חלקי, מותנה וארעי, ולכן הסימון האלגורי נותר בעצמו משני, חלקי ומיותם.⁴²

המעבר של אלתרמן משירה סימבוליסטית לשירה אלגורית, בתגובה לשואה, מקביל למעבר של לוינסקי מפולקלוריסטיקה של סמלים לפולקלוריסטיקה אוונגרדית, שבה מערכת הסימון החלקית והארעית נוכחת אף ביתר שאת.⁴³ הניתוח של בירגר את המונטאז' כמקרה פרטי של האלגוריה תואם את המהלך של לוינסקי: אם אנ־סקי יכול היה לבודד פריטים שאסף במשלחת ולהכניסם להקשר חדש במוזיאון בפטרבורג, כמסמלים של הרוח היהודית, המונטאז' של לוינסקי 'מניח מראש את הפרגמנטציה של המציאות ומתאר את שלב כינון היצירה'.⁴⁴ התפיסה של לוינסקי את עבודתו כחוליה בשרשרת, מקטינה את דמותו לנוכח הפולקלור המתועד על ידו, זאת בניגוד מובהק לאנ־סקי. אולם במאמציו למצוא תאוריה אחת לאונגרד, בירגר אינו רגיש מספיק למשמעויות המשתנות של המונטאז' בהקשרים חומריים שונים (למשל קולנוע לעומת ציור). שלא במפתיע, אין הוא מתייחס למונטאז' פולקלוריסטי, שכן המקרה של לוינסקי הוא ללא ספק יוצא דופן וודאי שאינו מוכר מחוץ לקהל קוראי העברית. בהתייחסותו הגורפת לאונגרד כפעולה המכוונת לביטול המעמד האוטונומי של האמנות, בירגר מציע תאוריה הכושלת בתיאור ההתקבלות של המונטאז' במקרה של לוינסקי:

היצירה האונגרדית אינה יוצרת רושם כולל כלשהו שמאפשר פרשנות מובן מסויימת, וגם את הרושם שעשוי להיווצר לא ניתן להסביר בדיעבד על בסיס החלקים הפרטניים, הואיל והם אינם כפופים יותר לכוונת יצירה מסויימת. את דחיית המובן חווה הרציפיינט [נמען] כזעזוע.⁴⁵

42 חבר, לאומיות ואלימות, עמ' 79. הגדרת האלגוריה שבה עושה חבר שימוש לקוחה ממחזה התוגה לולטר בנימין, ראו בנימין, הרהורים, עמ' 10–31.

43 ואמנם בירגר טען כי ולטר בנימין פיתח את מושג האלגוריה כתוצאה התמודדותו עם האונגרד ולא להיפך, ראו בירגר, אוונגרד, עמ' 106.

44 שם, עמ' 112.

45 שם, עמ' 118.

מסופקני אם הקריאה בלוינסקי ייצרה זעזוע דומה. ללוינסקי לא הייתה כוונה כזו, 'ספר המועדים' שערך ואשר יצא לאור בכמה מהדורות היה ספר פופולרי. פופולריזציה זו היוותה אלמנט מכריע בפולקלוריסטיקה שלו, שכן לוינסקי הזמין את נמעניו – קוראי העברית – לקחת חלק בפולקלור. בניגוד אליו, אנ־סקי הבחין בחדות בין אותו חלק של העם אשר ממנו שאוב הפולקלור, ובין אותו חלק משכיל שאמור לעשות בו שימוש חילוני; תפיסה דיכוטומית זו חלק אנ־סקי עם ביאליק, אלא שביאליק גזר ממנה מסקנות הפוכות: אנ־סקי הנרודניק האמין בהליכה אל העם והיה קשוב למה שנתפס בעיניו כ'עממי', ואילו לביאליק הייתה גישה אליטיסטית, כפי שמראה רונית המין.⁴⁶ תפיסתו האוונגרדית של לוינסקי מוססה את הדיכוטומיה שכווננו אנ־סקי וביאליק בדור שלפניו: לוינסקי התמסר לבנייה מרסיסים מתוך רצון ליצור שינוי בחיי המעשה של נמעניו, כשתפקיד המונטאז' היה ליצור המשכיות לנוכח הזעזוע של השואה, תוך מעורבותם של שחקנים רבים ככל שניתן במעשה הבנייה. כפי שראינו עוד בפתח הניסוי שלי כאן, במונטאז'ים שלו לוינסקי לא התיימר להציג תופעה שלמה אלא הציג עבודה בבנייה. לא מן הנמנע שלוינסקי הביא לידי ביטוי צורות מחשבה אוונגרדיות שהיו נפוצות בפולין אחרי מלחמת העולם הראשונה, בטרם עזב לבלגיה,⁴⁷ אך עמדתו האוונגרדית שצמחה לאחר 1945 דומה במידה רבה לעמדה של האוונגרדיסטים במערב גרמניה, שלא נענו לנרטיב של ניתוק החיים במערב גרמניה מהפשיזם הנאצי שקדם להם.⁴⁸

תאוריות בנות זמננו של האוונגרד והנאו־אוונגרד, המאפיינות את האוונגרד כתוצר של התמודדות עם תמורות טכנולוגיות שונות, מנהירות את הפעולות של לוינסקי רק עד רמה מסוימת, שכן גם אם לשואה היו ממדים טכניים, ברי שלוינסקי הגיב אליה עוד לפני היודוע הפרטים הללו. המעשה האוונגרדי של לוינסקי מתיישב עם תפיסת האוונגרד של היימור בדיונו בפרויקט ה־Mass Observation. גם הוא התמקד באופן שבו הפעולה האוונגרדית הפעילה שחקנים רבים על מנת לשנות את חיי היום־יום שלהם: הפופולריזציה של חקר הפולקלור נועדה להחדיר מנהגים או מסורות מהחיים ב'גולה' לתוך מרקם החיים היום־יומי בישראל. כמו בפרויקט ה־Mass Observation,

46 המין, רשומות.

47 האוונגרד של יהדות מזרח אירופה צמח הרחק מבית גידולו של לוינסקי, אולם כפי שווליצ' מראה, האוונגרד הפואטי והפולטיביידיש שהתפתח בלודו' אחרי מלחמת העולם הראשונה לא הפנה עורף ל'פולק', או לדמויות כמו י"ל פרץ ואנ־סקי. גם אם לוינסקי ביכר בתחילת דרכו גישות יותר שמרניות (העובדה שלמד בוויילנה והתחכך בדמויות כמו חייקל לונסקי מעידה על כך), סביר להניח שנחשף במידה כזו או אחרת לאוונגרד זה, ראו ווליצ', כישלון; הנ"ל, כאליאסטרע.

48 לנגסטון, אוונגרד.

השותפות בתיעוד מסורות כוננה סובייקטים עם מודעות לפרקטיקות יום-יומיות. אך לוינסקי הרחיק לכת הרבה יותר מאשר פרויקט ה-Mass Observation, שכן היום-יום שבו הוא עסק הושתת על מושג 'המנהג', שנוצק לפני השואה אצל אנסקי (ואחרים), מתוך קיבוע אסתטי. בפולקלוריסטיקה שלו ערער לוינסקי את היחסים בין הפוליטי לאסתטי באופן שלא אפשר להתרפק על מסורת לא משתנה. הוא היה אוונגרדיסט שהתעקש על חיבור בין היום-יום של 'כאן' בארץ עם המסורת של 'שם' בגולה.

העמדה האונגרדית של לוינסקי הייתה חשובה ביציאה נגד תפיסות נוסטלגיות של העבר, שהתבססו על כמיהה אל העבר הגלותי כגן עדן אבוד, נוסטלגיה שהיה בה כדי לערער את הנחות היסוד הציוניות שלו, שבהן הבית הוא ארץ ישראל. במקורה המילה 'נוסטלגיה' מתייחסת לגעגוע לבית, ואכן מעיון באירועים שקיימו אנשי החברה, ניכר שהסנטימנט הנוסטלגי למקומות בגולה היה דומיננטי (מושגים כמו 'תור הזהב של פראג' וכדומה) והצביע על כאב עצום, על פצע מדמם, על כמיהה ללא מרפא.⁴⁹ הנוסטלגיה יצרה מרחק בלתי ניתן לגישור מהחיים בגולה.⁵⁰ סוּטלנה בויס (Boym) מבחינה בין נוסטלגיה רסטורטיבית ובין נוסטלגיה רפלקסיבית; הראשונה שואפת לבנות מחדש את מה שהיה פעם לכאורה, והשנייה חיה עם ההריסות.⁵¹ הנוסטלגיה של יהודים בישראל לאירופה הייתה בעיקר נוסטלגיה רפלקסיבית, וככזו היה בה ממד משתק עבור מי שחי בארץ. סנטימנט נוסטלגי יכול היה להתפתח לכדי נוסטלגיה שמבקרת את המציאות בהווה, כפי שריי קשמן (Cashman) מראה בהקשרים אחרים, וכך בעקיפין לסכן את המפעל הציוני.⁵² הגישה האונגרדית של לוינסקי, שהתבססה על מנהג ומסורת, מדגימה כיצד מסורת ונוסטלגיה עשויות לעמוד במרחק רב זו מזו. נוסף על כך, התמקדותו של לוינסקי ביום-יום ייצרה התמודדות רדיקלית עם הפער בין הגולה לארץ, ובין החיים בארץ לשואה, פער שחרג מהתפיסה של זיכרון קולקטיבי, וכוון ליצירת שינויים בפרקטיקות האינדיווידואליות.⁵³ עם זאת לפנייה של לוינסקי למונטאז' היה מחיר, שכן הנכחת השברים ערערה על הסיפור הציוני-הלאומי-הסמלי של גאולה. הנרטיב של תקומה, המושתת על הסמל (כפי שחנן חבר מראה בדיונו על

49 סטיוארט, על הכמיהה.

50 תפיסה כזו של מבט נוסטלגי אופיינית להתמודדות של פלסטיניים עם אובדן בתיהם בנכבה, ראו תמרי, חברה פלסטינית, עמ' 56-70.

51 בויס, נוסטלגיה.

52 קשמן, נוסטלגיה.

53 בניגוד לתפיסות של זיכרון קולקטיבי, והתבססות על טקסים 'מלמעלה', המהלך של לוינסקי חורג אל מעבר לספירה הציבורית, וחל על שינויים באורח החיים גם של פרטים בחברה בארץ, השוו פרידלנדר, זיכרון; שפיגל, זיכרון.

אלתרמן), מתערער עם הפנייה של לוינסקי לאלגוריה. מכאן שהאוונגרד של לוינסקי ערער על התפיסה של גן-עדן גלותי אבוד, ובו-זמנית מנע סיפור לינארי של תקומה. לפעולתו של לוינסקי לכינון סובייקטים, תוך מעורבות של שחקנים שונים בפולקלוריסטיקה, היו השלכות ארוכות טווח, כאשר ההתמודדות עם הזעזוע של השואה הלכה והתעמעמה בפעילות החברה ל'ידע עם' במהלך שנות החמישים. פואטיקת העריכה המונטאז'ית שבה התמחה – תחילה ב'רשומות' וביתר שאת בספרו הקצר 'הכאת המן' ובכתב-העת 'ידע עם' (בשנותיו הראשונות) – התמסרה בהדרגה לנרטיב עם טלוס (telos) של גאולה, במיוחד בכרך השביעי והאחרון של סדרת 'ספר המועדים' (1956), שבו הגיעה גישתו האוונגרדית לסוג של שיא: הכרך על חורבנות הגולה השונים, השואה וחג העצמאות. בשנים שלאחר מכן הלכה גישה זו והיטשטשה בעריכת גיליונות 'ידע עם'. מרגע שעובדת קיומה של ישראל לא הייתה מוטלת עוד בספק (זה קרה באופן סופי אחרי המלחמה ב-1956), כבר הופיעו אתגרים אחרים על סדר היום הפולקלוריסטי, כמו ההתמודדות עם פולקלוריסטיקה אתנית. תרמה לכך התפרקותו של המכון הירושלמי וחברתם של דוברים בשם הפולקלוריסטיקה האתנית לפעילות החברה ל'ידע עם'. מגמות אלו באו לידי ביטוי באירוע השיא בתולדות 'ידע עם', ומה שהיה לאחד מאירועי המפתח בפולקלוריסטיקה היהודית בכלל: הכנס העולמי הראשון של חוקרי הפולקלור היהודי שנערך ב-1959. בערב הפתיחה של הכנס גדשו אלפיים צופים את היכל התרבות בתל אביב, ודויד בן-גוריון היה אמור לפתוח את הערב (אף שבסופו של דבר לא הגיע). הנוכחות של פולקלור יהודי-מזרח-אירופה בכנס, ובמיוחד של פולקלור השואה, הייתה מצומצמת.⁵⁴

בניגוד לעבודת העריכה של לוינסקי, בפורמט הידע של הכנס הייתה לו שליטה חלקית בלבד על תוצרי הידע, וכתוצאה מכך התממשו בכנס מספר עמדות פולקלוריסטיות. ואמנם ברמת ההתקבלות, רבים מהעיתונאים שסיקרו את האירוע כמעט שלא התייחסו למקומה של השואה בפולקלור, ומיקמו את הכנס בהקשר של מיזוג הגלויות, כחלק משיח העדות. עידו אבינרי כתב ב'ידיעות אחרונות', באירוניה שיש בה מן ההתנשאות, כי 'בהמשך הקונגרס גילה אחד הצירים, כי האשכנזים מקופחים! מה טעם? מרבית ההרצאות דנה בנושאים הקשורים בעדות המזרח [...]'.⁵⁵

דבריו היו חקוקים בסימן אירועי ואדי סאליב שהתרחשו רק חודשיים קודם. עיון בפורמט ידע זה – הכנס – שהתממש בקרב אנשי החברה גם לפני הקונגרס העולמי, בכנסים מצומצמים בהרבה בהיקפם שקיימו אנשי החברה, ממחיש את

54 חומרים על הכנס הבינלאומי, ההכנות אליו, תוכנו והתגובות בעיתונות נמצאים באי"ע, סדרה ראשונה, תיקים 193-197 ותיק 201.

55 אבינרי, פולקלור.

השינויים שהתחוללו במהלך שנות החמישים: בעוד 'הכינוס הארצי הראשון של חובבי הפולקלור היהודי, חוקריו ואספניו' שערכו אנשי 'ידע עם' בטבריה בסוכות תש"ח, נותר חתום בסימן החורבן⁵⁶ — עשור אחר כך השתנתה הפולקלוריסטיקה בישראל. האפשרות לגשר מעל השואה באמצעות הגישה האוונגרדית, שבה חלקים שונים הצביעו על רוח יהודית אחידה שאפילו השואה לא יכלה לה, נתנה גם מקום לכל אחד מהשברים לעמוד לבדו. מרגע שהשברים התגבשו שלא בכפוף לשיטה המונטאז'ית של לוינסקי, נוצרה פולקלוריסטיקה שבה הפולקלור היהודי נבנה כריבוי. חוקי המשחק האוונגרדיים, שהזמינו את 'העם' לקחת חלק בפולקלוריסטיקה/ בפולקלור, יצרו פער בין כוונותיו של לוינסקי לכוונותיהם של 'בנאים' אחרים שהיו נתונים להשפעות של שיח פולקלוריסטי שונה מזה של לוינסקי, והונעו מזעזועים אחרים. רבים מהם נהו אחר סדר יום פולקלוריסטי אתני, שבו נכחו סנטימנטים נוסטלגיים רפלקסיביים רסטורטיביים ואף ביקורתיים (במונחים של בויס וקשמן). פולקלוריסטיקה אתנית זכתה לתנופה במיוחד עם שובו של דב נוי מאמריקה, ובפעילותו שהתמקדה בסיפור העממי.⁵⁷

אל מול מגמות אלו ניסה לוינסקי להמשיך להיאחז בגישה שהנחתה אותו עד אז — העתקת המודל של אנ־סקי לארץ. ב־1962 פנה לוינסקי בחוזר למשרד החינוך והתרבות בבקשה שייתנו חסות למשלחת אתנוגרפית — לציון חמישים שנים למשלחת של אנ־סקי — שבה לוינסקי יהיה רק החלוץ לפני המחנה:

[...] חלו חליפות ותמורות בחיינו: שיתוק יהדות רוסיה, השמדת אלפי קהילות קודש של יהדות אירופה, וקמה מדינת ישראל, בה קיים תהליך של קיבוץ גלויות ומיזוג עדות. ומאז נשתנו דרכי המחקר והאיסופים, הומצאו כלים משוכללים להקלטה, להסרטה וכיו"ב [...] איבדנו את כיכרות הזהב שלנו באירופה ובכמה חלקי עולם אחרים [...] אולם ערך רב לפולקלור שבעל פה שאנו צריכים עוד לרשום ולאסוף מפי העם שנקבץ בישראל, מכמה וכמה גולות. מאז קום המדינה דרשנו את זה ולא הופנתה לזה כל תשומת לב. אולם יש מה להציל משיני השכחה והאבדון ויש גם לשים לב להווי החדש ההולך ומתרקם בארצנו בכפר, בעיר, במעברה ובמישלת.

לאכספדיציה כזו יש לגשת במעוף ממלכתי ובתנופה. להתחיל בגדולות, אף כי לא עלינו לגמור את המלאכה. יש להכין צוות עובדים־פולקלוריסטים [...] יש

56 סקירה של הכינוס מופיעה אצל נחום סלושץ, 'מאספי אוצרות הרוח של העם', גזיר עיתון, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 94.

57 עוד על כנס זה ועל ההתמקמות של הפולקלור בישראל באתניות, ראו שרירא, פולקלוריסטיקה אתנית.

ליצור תנועה בישובנו, בעזרת 'קול ישראל', העיתונות, הסתדרות המורים והגנות [...] לא עלינו המלאכה לגמור, אבל עלינו המלאכה להתחיל.⁵⁸

יותר מחמישים שנה עברו מאז קריאתו של לוינסקי, ושנת המאה למשלחת שאנסקי הוביל כבר חלפה, ואין ספק שהמלאכה רחוקה מלהיגמר. בזמן שחלף, עיקר המלאכה נישא על כתפיהם של חוקרים באקדמיה, שצמחו על בסיס פעילותו של דב נוי.

58 לוינסקי לגרשון זק, יו"ר המועצה הציבורית לתרבות ואמנות, ליד משרד החינוך והתרבות (ללא תאריך), אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 190 (ההדגשות במקור).

פרק שמיני

לקראת פולקלוריסטיקה ישראלית

אני יודע שנושא פולקלורי ממש חשוב יותר מאשר 'על פולקלור', אך נדמה לי שטובת הפולקלור בארץ, טובת החברה, וטובת החוברת דורשות יותר 'על פולקלור' בידע-עם ממה שהיה עד עכשיו. זהו הקשר עם העולם [...] מאמרים פולקלוריים ממש יהיה לך ממילא, מה שאין כאן מאמרים ממקור ראשון על פולקלור או על 'פולקלוריסטיקה' בלשון הרוסים. אל תחשוב שאינני עוסק בפולקלור ממש אך עניין הארגון והעלאת הקרן המדעית של הפולקלור בארץ מחייב שימת לב יתירה לפכים קטנים וטכניים [...] ¹

מיסודו האקדמי של חקר הפולקלור בארץ התרחש ללא קשר ישיר לתהליכי הידע שתיארתי בפרקים הקודמים; הפולקלוריסטיקה והאתנולוגיה שהביאו עמם יהודים מאירופה לארץ ישראל הטביעו את חותמן רק על דור אחד, ועם פטירתו של יום-טוב לוינסקי ב-1973 שינתה החברה העברית לידע עם את פניה. כתב העת 'ידע עם' מוסיף אמנם לצאת לאור, אך כבר מסוף שנות השישים עבר המוקד של חקר הפולקלור בארץ לארכיון הסיפור העממי בישראל (חיפה); לתכנית לפולקלור של האוניברסיטה העברית, שבה נחנכה ב-1972 הקתדרה הראשונה בעולם לחקר הפולקלור (!); ולמרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית ולסדרת פרסומיו. על כל אלו היה אמון דב נוי, ותלמידים שבאו אחריו הרחיבו את הפעילות הזו וייסדו את כתב העת 'מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי', שהוא הזירה האקדמית העיקרית לעיסוק בפולקלור בארץ, ואת הכנסים השנתיים לפולקלור המתקיימים בסבב בין אוניברסיטאות המחקר בישראל. דב נוי נולד ב-1920 בקולומביה (גליציה) ואת לימודיו האקדמיים עשה בירושלים,

1 דב נוי ליום-טוב לוינסקי, 22 באוגוסט 1955, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 205 (ההדגשות במקור).

אליה הגיע בגפו בנובמבר 1938. בירושלים למד באופן פרטי אצל אביגדור אפטוביצר (1871–1942), ממורי בית המדרש לרבנים בווינה, וכן אצל שמחה אסף מהמכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית. לשני מורים אלה לא הייתה זרה הפרספקטיבה הפולקלוריסטית. את פרי הביכורים המחקרי שלו פרסם נוי בכתב העת 'עדות'. עניינו בספרות עממית התעצם בעת שליחותו כמורה במחנות העקורים בקפריסין, כשנחשף ליהודים ממקומות שונים; שם גם פגש את אחיו, מאיר נוי, היחיד שנותר לפליטה מהמשפחה שנרצחה בשואה. בהמשך זכה נוי במלגת לימודים באוניברסיטת ייל, לשם עיסוק בחקר התלמוד מתוך פרספקטיבה ספרותית-השוואתית. אולם הרצון לעסוק בספרות עממית הביא אותו בסופו של דבר לבלומינגטון (אינדיאנה), שם כתב עבודת דוקטור אצל חוקר המעשיות הנודע סטית' תומפסון (1885–1976).

נוי לא גדל על ברכי הפולקלוריסטיקה היהודית שצמחה באירופה טרם המלחמה. ולכן, בניגוד לחוקרים האחרים שנדונו בפרקים הקודמים, הוא לא נדרש לתרגם את הפולקלוריסטיקה היהודית האירופית ולהתאימה למציאות המשתנה בארץ. אף כי נוי גייס והוביל רשתות מחקר שונות, אתרכו כאן רק ברגעי מפתח שהשפיעו על התגבשות הפולקלוריסטיקה בישראל, בפרט זו שנוצרה באקדמיה. כן אדגיש את יחסו של נוי לפולקלוריסטיקה שנדונה בפרקים הקודמים, ואתיחס במבט לאחור לנפתולי הפולקלוריסטיקה שנבחנה כאן.

דב נוי והפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים, גרסה א – ריאיון

במהלך שנת 2001 קיימה חוקרת הפולקלור, הגר סלמון, שבעה ראיונות עם דב נוי. הראיונות שוקלטו על ידי יעל אייזק, והם מכילים כמאה עמודים ברווח שורה וחצי. בראיונות אלו גולל נוי את סיפור חייו כשהוא 'מדלג' בין תחנות שונות: משפחתו בקולומביה, לימודיו באוניברסיטה העברית, תקופת שירותו בצבא הבריטי, עבודתו כמורה במחנה העקורים בקפריסין, השתלמותו בארצות הברית, הקמת ארכיון הסיפור העממי בישראל, ההוראה באוניברסיטה העברית ואוניברסיטת חיפה, ולבסוף קשריו עם רושמי סיפורים, מספרים ודמויות נוספות.²

יצוין כי השימוש בריאיון שלא הייתי שותף לקיומו, הופך אותו למקור שרמת השליטה בתכניו דומה לזו שקיימת במקורות ארכיונים אחרים: אילו הייתי מראיין בעצמי את נוי, הייתי שואל שאלות אחרות, כמו שהייתי אולי שומר מסמכים שלוינסקי

2 ברצוני להודות להגר סלמון על שהעבירה אלי את שקלוט הראיונות.

בחר לא לשמור בארכיון ידע עם. זאת ועוד, המרחב שנוצר בין סלמון ובין נוי, וכן בינו ובין דמויות נוספות שנכחו בחלק מהראיונות, כמו גלית חזן-רוקם, הוא דיאלוגי כמו בחלק מההתכתבויות הארכיוניות שעליהן ביססתי את כתיבתי בפרקים הקודמים. שלא כמו בהתכתבויות הארכיוניות, הריאיון האתנוגרפי עוסק בדב נוי עצמו ולא בסלמון, שנוכחותה מתבטאת בהיגדים של נוי המכוונים כלפיה – רצונו לעניין אותה ורצונו להעביר אליה מסרים מסוימים.

מתוך המרחב שנוצר ביניהם עולה בצורה חריפה כי כל מה שכתבתי בפרקים הקודמים כמעט אינו נוגע לדב נוי ולמהלך חייו, לפחות כפי שהוא מספר אותם וטרואקטיבית. יש להניח שגם אם הייתי נוכח בראיונות, עובדה זו לא הייתה משנה לעצם העניין: לכל היותר התעקשותי להבין את הקשרים בין סיפור חייו ובין הקונסטרוקציה שעליה שקדתי כאן, הייתה מייצרת מצב מסולף, שבו נוי נדרש להתייחס לדמויות שלא רצה להתייחס אליהן. פטאי נזכר בריאיון זה בשלושה משפטים, הודות לסלמון שהתעקשה על בירור הקשר ביניהם, ולוינסקי והחברה לידע עם נזכרים בדרך אגב רק פעם אחת. אין להוציא מכלל חשבון, שמיעוט ההתייחסות אליהם נובע מכך שנוי לא זכר את כל הפרטים הקשורים בהם. על כל פנים, אלו הם חילופי הדברים הקשורים לפטאי (עמ' 65):

הגר: אז איך נוצר הקשר עם פטאי ועם אטלי?

דב: אטלי הוא עסק בפולקלור. הוא כתב 'מאה שמות של אש התורה', הוא כתב על המבול. הוא עסק ב־Biblical Folklore.

הגר: אבל איפה הכרת אותם?

דב: הם היו באים. אטלי היה פרופסור באוניברסיטה של אוהיו, אוהיו לא רחוקה [מבלומינגטון]. הוא היה בידידות עם תומפסון. The Jewish Holocaust and Belief היה ברנשטיין, וויליאם האנט, זה האיש שהזכרתי אותו לפני כן. Jewish Popular Beliefs and Customs בלוס אנג'לס, הוא לימד בלוס אנג'לס, אדית' ויינרייך [צ"ל ביאטריס], לא ויינרייך עצמו אלא הכלה שלו, אשתו של אוריאל ויינרייך. שמו היה מקס ויינרייך, זה שנתן את הגט [?], נדמה לי שהוא כבר לא היה בחיים.

הגר: פטאי כבר היה שם הרבה זמן יחסית, כמה שנים. הוא כבר בא מן הארץ.

דב: הוא בא, נדמה לי, ב'47', כשלא קיבלו את ההצעה שלו. הספר יצא: Monograph issue no. 30, Indiana University Folklore Series, Folio 51 in the Memoir series of American Folklore Society.

הגר: אז הם בעצם בנו את התקציב לספר הזה.

דב: ואני בכלל לא הייתי שם. ב'57'... הנה פה:

'The Origin of gathering articles was begun in 1953 by Dov Noy (Neuman) while he was teaching and studying in Indiana University when the initial plan for the financial publication broke down and Dr. Noy returned to Israel he placed the collection in the hand of Prof. Raphael Patai'.

יש לי באיזושהו מקום ביקורת גדולה על הספר. האמת היא שבהתחלה אני רציתי להיות העורך היחידי כשהייתי שם, אבל בו ברגע שלא נשארתי ובו ברגע שאמרו שיש ועדות, צריך לדון, עד שמקבלים כסף, זה ספר שהכול בהתנדבות וכולי. בסוף יש מפתח שנדמה לי שעוד הספקתי לעשות מפתח שמות לכל המאמרים. זה הספר. אני הפקדתי את זה בידיהם. אני הכרתי את שניהם. הרעיון היה שלי.

ברי שסלמון עשתה מאמצים כבירים כדי להביא את נוי לדבר על פטאי, ונוי כלל לא היה מעוניין לדבר עליו. בפעמיים הראשונות היא שאלה על הקשר שלו עם פרנסיס אטלי (Utley, 1907–1974) ופטאי, החתומים יחד אתו על ספר של מחקרים בפולקלור יהודי,³ ונוי השיב רק על קשריו עם אטלי ומיד עבר לנושאים אחרים. רק אחרי שסלמון התעקשה, נוי התייחס בקצרה לקשריו עם פטאי, אך לא תרם מאומה להבהרת הנסיבות. בדבריו הקצרים על פטאי, נוי כיוון לידע הנעדר מהריאיון ומזכיר ש'לא קיבלו את ההצעה שלו [של פטאי]'. נוי לא הבהיר איזו הצעה של פטאי לא קיבלו ומי דחה את ההצעה. אפשר כמובן להניח שמדובר ברצונו של פטאי להתקבל לאוניברסיטה העברית, אבל נוי הרחיק את עצמו מכך; לא הייתה לו כל אמפטיה למצב זה, והוא נעדר תחושת שותפות גורל עם פטאי. אחת הסיבות לכך היא המחלוקת סביב הספר והתחושה (המובלעת) של נוי שיצירתו נוכסה על ידי פטאי. בסדר שבו מופיעים שמות הכותבים, שמו של פטאי הוא הראשון ושל נוי – האחרון; לא בכדי לנוי הייתה ביקורת על כך. הוא הרגיש שלא זכה להכרה עבור עבודתו. יצוין שלא הייתה זו הפעם הראשונה שנוי נקשר בפטאי ובאטלי: את חיבורו הראשון של נוי על האגדה הוא פרסם בכתב העת 'עדות', במסגרת המדור 'שאלות ותשובות', בתגובה לדברים של אטלי. נוי היה אז חוקר צעיר בתחילת דרכו, והיחסים בינו ובין פטאי היו היררכיים.⁴ בהמשך הריאיון (עמ' 68) מופיעה התייחסות נוספת לפטאי השופכת אור על האופן בו נוי ראה אותו:

כשהייתי פה אני כתבתי גם לפטאי. יכול להיות שפטאי חשב שאני אף פעם לא

3 פטאי, אטלי ונוי, מחקרים.

4 ראו נוימן, בנו הרביעי. על המאמר של דב נוימן ב'עדות' ראו חזן-רוקם, דב נוי, עמ' 20–21.

אתחיל להיות כמו איזה מטיף, בא בטענות. לפטאי תמיד הייתה איזו הרגשה לעומתי, גם הוא עמד בפני הבעיות שאני עמדתי בפניהן. והוא החליט לבנות את ביתו שם. ואני התעקשתי, זה לקח הרבה שנים, עד שאני עברתי למדרש, לספרות עממית, ורק ספרות עממית, ורק פולקלור, וביידיש, בהתנדבות כמעט.

ואמנם נוי הכניס את הפולקלור לאוניברסיטה העברית בהדרגה, ב'דלת האחורית', ללא קול תרועה ובלי להניף דגלים פרוגרמטיים. פטאי, כזכור, הגיע עם הון משפחתי אחר ורצה להיכנס בדלת הראשית כשהוא נושא את דגל האתנולוגיה. המֶתנה לא בטוחה לא עמדה אצלו על הפרק. למעט התייחסויות ספורות אלו, שמו של פטאי לא עלה בריאיון. נוסף על כך, נוי לא הזכיר את הקשר לחברה לידע עם, הנזכרת פעם אחת בלבד לאורך הראיונות (עמ' 74–75):

הגר: רציני לשאול, זה קצת פחות שייך לביוגרפיה באופן רציף. איך אתה רואה בכלל את המושג 'פולקלור' פה בארץ, אם אתה יכול להסתכל על זה לאורך הזמן?

דב: אין ספק שחלו שינויים מאז שהתחילו לעסוק כאן בפולקלור. באופן רשמי חברת 'ידע עם' נוצרה עוד לפני שאני באמת נכנסתי לתוך העניינים, לפני שאני נסעתי ללמוד. ד"ר יום-טוב לוינסקי ייסד פה את הדברים. ובאמת זה היה יותר פופולרי, לא היה לזה אופי אקדמי, ותמיד היה לזה קשר עם אתנוגרפיה, מה שאני אומר תרבות חומרית. ואצלי תמיד תרבות חומרית עממית זה פולקלור חזותי, כפי שאני קורא לו. אבל הדברים האלה נפרדו: יש מרכז לאמנות יהודית, אם כי אנחנו, במחלקה לפולקלור, בחוג לפולקלור, שומרים עדין על הקשר הזה של הדור המייסד: שלום צבר ואנשים אחרים וקושרים למחזור החיים, לתרבות העממית. וקיים קשר גם בעולם וגם אצלנו: הספציאליזציה והריכוז והמיקוד מפרידים היום: מומחה בתחום זה של רפואה הוא לא מומחה בתחום אחר של רפואה. אז זה מצטמצם.

כפי שראינו, הפעילות של ידע עם כוונה לציבור רחב ולא רק לאקדמיה. אולם נוי מלמד משהו גם על הגדרת התחום, בהדגישו שהוא נמנע מלעסוק במה שהוא מכנה 'פולקלור חזותי'. הגדרה זו של התחום מתקשרת לאמירה נוספת שלו, המופיעה בהמשך הריאיון, שבה הבהיר בגלוי שמוקד העיסוק הדיסציפלינרי של הפולקלור בארץ ובעולם הוא 'הפולקלור השמיעתי'. תפיסתו זו קשורה גם לכך שפעילותו האקדמית הייתה מרוכזת בחוג לספרות עברית, עיגון דיסציפלינרי המבחין בצורה ברורה את פעילותו של נוי מזו של לוינסקי ופטאי, שהדגישו בעבודתם מנהגים.

דב נוי והפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים, גרסה ב – ארכיון

העיון הארכיוני חושף תמונה שונה מהתמונה העולה בראיונות שערכה סלמון עם נוי. נוסף על התיקים הרלוונטיים בארכיון ידע עם, עיינתי גם בתיקים של ארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י). עדנה היכל – כיום מתנדבת באסע"י אבל למעשה הכוח המניע של הארכיון ברוב שנות פעילותו – הדריכה אותי בין הקופסאות המסודרות להפליא. באסע"י נתגלתה לפני תמונת ראי של ארכיון ידע עם: הסיפורים היוו את העיקר, ומכל מה שקשור ב'מנהלה' והיסודות הארגוניים של הארכיון כמעט שלא נמצא דבר. למעשה, המבקש ללמוד על אסע"י בתחילת דרכו, טוב יעשה אם יפנה לארכיון ידע עם.

ארכיון ידע עם מוביל לידע אחר מזה שעולה בריאיון עם נוי. למשל עולה ממנו דמותה של המזכירה הראשונה של אסע"י, אלישבע שיינפלד, שאינה מוזכרת כלל במהלך הריאיון עם נוי: היא הייתה הראשונה שאספה סיפורים לאסע"י, עסקה בפולקלור ופרסמה מאמרים על ספרות עממית. עדנה היכל הגיעה לאסע"י מעט אחריה, ועיצבה את פעילות הארכיון בעשרות שנים של עבודה רבה; אולם מהריאיון עם נוי ניתן ללמוד מעט מאוד על השנים הראשונות של אסע"י, ולא ניתן ללמוד דבר על קשריו של נוי עם החברה לידע עם. כאמור, אפשר שנוי לא זכר הרבה מהפרטים הללו.

את קשריו הראשונים עם לוינסקי יצר נוי עוד בעת שהותו בבלומינגטון, בקיץ 1954, כשביקש מלוינסקי לתרום מאמר לספר – אותו ספר שנזכר לעיל בריאיון ויצא בעריכה משותפת שלו עם פטאי ואטלי.⁵ המכתב הרשמי, שנשלח מארצות הברית בכמה עותקים, כלל גם הערה בכתב ידו של נוי שבה ייחל לשובו ארצה, שם יוכל להשתתף בפעילות החברה לידע עם. נוי הדגיש שקשריו הבינלאומיים ועבודת הדוקטור שלו בפולקלור יוכלו להביא תועלת לחברה; הוא אף הציע את עצמו לתפקיד מזכיר החברה לידע עם.

חודש וחצי קודם לכן כתב לוינסקי מכתב לרקטור האוניברסיטה העברית בנימין מזר (מייזור), ובו הציע 'להוסיף עוד נדבך לפקולטות למדעי הרוח והחברה ולפתוח קתדרה לידע עממי (מדעי האתנוגרפיה, פולקלור ואתנולוגיה)'. לוינסקי הוסיף כי: 'בקתדרה זו – אם תעלה ותבוא – אתכבד להציע את מועמדותי כמרצה, כי לצערי לא מצאתי בישראל אחד הנותן את נפשו על הפולקלור היהודי כמוני'. ב-24 במאי קיבל לוינסקי מכתב תשובה רשמי מהמזכיר האקדמי אדוארד פוזנסקי, שבו הוא

5 נוי ללוינסקי, 5 ביולי 1954, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 12.

מודיעו כי אין בכוונת האוניברסיטה 'לגשת להקמת הקתידרה', שכן 'מצבנו הכספי דורש מאתנו להתרכז על הקיים [...] במקרה שהעניין יעלה על הפרק [...] רשמנו לפנינו שאתה מעוניין במשרה זו'.⁶ נקל להבין את תימהונו של לוינסקי עם קבלת מכתב נוסף שנוי שלח לו מאינדיאנה כחודשיים לאחר מכן (מתוארך ל'שלהי תמוז'), שבו כתב (ההדגשות במקור):

חן-חן על מכתבך הטוב וברכותיך. בינתיים זכיתי באמצעות האוניברסיטה העברית בפרס וארבורג לתקופת שנתיים למחקר בפולקלור ולאוסף פולקלור בין העולים וכיו"ב. והרי זו התקדמות רבה של האוניברסיטה ביחסה למקצוע זה [...] אני מקווה שגם עמדה חצי-אוניברסיטאית זו בארץ וגם רצונו הכנה והמשותף להזיז את העגלה בישראל — יהא בעזרנו.

על פי ההתכתבות בין נוי לדב סדן, ניתן לשער שקדמה לזכייתו של נוי עבודה לא מועטה, והם דנו יחד באריכות באפשרויות ההשתלבות של נוי באוניברסיטה העברית.⁷ עם שובו של נוי ארצה הוא עבד בחצי משרה באוניברסיטה העברית, במחיצתו של חוקר התלמוד אברהם אלימלך אורבך (1912–1991), יש לשער שכתוצאה מהמוניטין שצבר נוי טרם נסיעתו לאמריקה כתלמיד מבריק לתלמוד; אך לצד זה עבד במקומות נוספים: בעיתון 'דבר' כעורך המוסף המנוקד 'אומר' (קודם לנסיעתו ערך נוי את 'דבר לילדים'), וכן בחברה לידע עם כיו"ר 'הסקציה לחקר האגדה העממית'. במהלך שנת 1955 הוציא נוי כמה תזכירים ('סטנסילים') כיו"ר סקציה זו, כשהשם 'ידע עם' מעטר את הדפים. בתזכיר הראשון, מינואר שנה זו, הוא מציין:

מאז הקונגרסים הראשונים לחקר המעשיה (לונד 1935, אדינבורג 1937 ועוד) קיים ארגון בינלאומי של חוקרי האגדה העממית הכולל את הסקציות הפעילות בשטח זה במסגרת החברות הפולקלוריות שבכל מדינה ומדינה. מרכזי הארגון הם: הלסינקי, קופנהאגן, בלומינגטון (ארה"ב), פאריז (אונסקו). לאחר הרצאתי

6 פווננסקי ללוינסקי, 24 במאי 1954, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 205.

7 נוי לסדן, אייר תשי"ד, ארכיון סדן, תיק דב נוי. באותו מכתב כתב נוי: 'הייתי רוצה לעבוד או לעזור אתך או במחיצתך (פולקלור יהודי) אם הדבר אפשרי, אך שלחתי העתק מן המכתב [?] גם לפרופ' אלבק (מו"ר) ולדר' א.א. אורבך ידידי, כי ייתכן והמחלקה לידידי אין בה אפשרויות קליטה. זו הסיבה שניסיתי ואני מנסה לאחד את האגדה והפולקלור, ולעסוק בעיקר "בפולקלור שבכתב". אני מתאר לעצמי שג' שלום היה מעוניין בפולקלור, אך אני שומע שהוא בא לכאן לזמן מה ואינני יודע מי ימלא את מקומו כראש המכון למדעי היהדות'. במכתב מסדן לנוי (כ"ב באב תשי"ד) ואשר נמצא באסעי" (תיקיה שכתוב עליה: 'מכתבי סופרים ל"גנוזים'), כותב סדן: 'דעתי כדעתך, פרס וורבורג הוא אך יתד להאחז בה [...] ודאי הפעולה המתואמת של ידידיך, ואורבך ועבדך החתום מטה בראשם, תעשה את שלה [...]'.

על 'זרמים ומגמות בחקר המעשייה' (ת"א 23.12.1954) הוצע להקים סקציה לחקר האגדה העממית גם בישראל, במסגרת 'ידע עם'. הסכמתי לעת עתה לרכז את פעולות הסקציה ולשגר מדי חודש איגרת אינפורמטיבית צנועה לחברים, עד אשר ניפגש במסגרת כינוס 'ידע עם' בחיפה, בחוה"מ פסח (פרטי התכנית – באגרת ג', מרץ 1955). עד עתה הצטרפו לסקציה (לפי סדר הא"ב): דר' א' א' אורבך, עמנואל בן-גוריון, מאיר בניהו, פרופ' ש.ד. גויטיין, דר' יו"ט לוינסקי, דר' דב נוי, דב סדן, חיים שווארצבוים. אני מקווה כי הסקציה תמנה 10–12 איש, ובאגרת הבאה אוכל להודיע את שמות החברים הנוספים. עד שתגבש צורת האגרת ברצוני לכלול בה ידיעות: א. על הנעשה בחקר האגדה העממית אצלנו ואצל אומות העולם; ב. על פרסומים חדשים בשדה זה. החברים מתבקשים לעזור לי ע"י משלוח אינפורמציה נוספת לשני המדורים האלה, לפי הכתובת: ד. נוי, האוניברסיטה העברית, ירושלים.⁸

במכתב המצוטט בראש פרק זה, שכתב נוי ללוינסקי כחצי שנה אחר כך, העלה נוי הצעות לשינויים בכתב העת 'ידע עם'. הוא כמוכן נזהר שלא לערער על לוינסקי ועל סמכותו כעורך, אך ברי כי לא היה שלם עם הפורמט המונטאז'י של כתב העת, שהקשה עליו להשתלב במגמת הבינאום של חקר המעשיות הדורשת הבחנה בין סוגות.⁹ וכך כתב ללוינסקי:

שמא כדאי לנקוט בסדר מסוים ולהשתמש בכותרות משנה: אגדה עממית, פתגם, שירה וזמרה עממית, מנהג ואמונת עם וכיו"ב. אפשר למיין את הכל לפי 5 מחלקות. אך ייתכן ושיטה מקרית, המחייבת את הקורא לקרוא את הכול – טובה יותר.¹⁰

לצד זה מצא נוי נקודת אחיזה נוספת, הרחק מלוינסקי, כשקיבל על עצמו לנהל את המוזיאון האתנולוגי החיפאי, לבקשתו של ראש עיריית חיפה אבא חושי, עניין המסופר באריכות בראיונות עמו. במכתביו ללוינסקי הקפיד נוי להסביר, שהמוזיאון יעסוק בעמי העולם ואילו החברה תעסוק בפולקלור היהודי. חלוקת עבודה זו בין נוי של עמי העולם (פעילותו בחיפה) לבין נוי היהודי (כיו"ר סקציה של ידע עם) לא החזיקה מעמד זמן רב, ובמסגרת המוזיאון האתנולוגי הוקם ארכיון הסיפור העממי בישראל. באותה עת ייסד נוי את המדור 'מפי העם' בעיתון המנוקד שבעריכתו, 'אומר', ובהמשך ארגן עם

8 חוזר מינואר 1955, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 210.

9 הידרשותו של נוי לסוגות הייתה יסודית בעבודתו, ונבעה משהותו בארצות הברית ומלימודיו אצל אפטוביצר. ראו מאמרי, שלא בכדי מוקדש לזכרו של נוי, שרידא, פואטיקה.

10 דב נוי ליום-טוב לוינסקי, 22 באוגוסט 1955, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 205.

עמנואל בן-גוריון את כינוסי שדות מיכה, שבהם הפגיש אספני סיפורים. פעילותו הענפה באוניברסיטה, במוזיאון ובארכיון בחיפה, בעיתון 'אומר' ובכנסי שדות מיכה התנהלה בנפרד מלוינסקי.

במהלך 1955 הודפסו הסטנסילים שבהם סקר את פעילות הסקציה ואת הפרסומים הפולקלוריסטים בארץ ובעולם, לעתים בסיועו של דב סדן — הכול תחת המטריה של החברה לידע עם. רק בהמשך ובהדרגה הודפסו הסטנסילים תחת הסמל של המוזיאון האתנולוגי החיפאי, ואחר כך במסגרת ארכיון הסיפור העממי בישראל. הדפסת הסטנסילים אפשרה לנוי לדבר בשם קבוצה, ללא תלות בכתב העת של לוינסקי. נוי קבע עובדות אך נמנע מעימותים מיותרים עם לוינסקי ומהגדרת גבולות העבודה ביניהם. הוא עשה זאת בין השאר באמצעות הדה יזון, ששימשה כמזכירת הסקציה בידע עם לצדם של מכס (מרדכי) וורמברנד וחיים שוורצבאום. נוי עצמו נותר רחוק ככל האפשר מאנשי החברה, ושמר על עמימות ביחס להגדרות ולחלוקות התפקידים בין המוזיאון החיפאי ובין החברה התל אביבית. לוינסקי לא היה שבע רצון, בלשון המעטה, מהכובעים השונים של נוי; ומתוך רצון לשלוט בנעשה, הגיע לא פעם לעימות עמו. כך יצא קצפו של לוינסקי על נוי, כשבאחד הסטנסילים של נוי נעשה שימוש בסקירה ביבליוגרפית שנוי פרסם לראשונה ב'ידע עם':

קיבלתי אמש בעקיפין את תדפיס הרשימה הביבליוגרפית, שפורסמה ב'ידע עם' האחרון [...] והופתעתי ממעשך זה: זוהי גניבת דעת [...] איך אפשר להוסיף לתדפיס מה שלא היה בחוברת וזה — רק בשפה האנגלית, בלי מסירת כתובת המערכת של 'ידע עם' — כדי שמכאן ולהבא ישלחו את הספרים לא למערכת, כמקובל, הנותנת מקום לפירסום הביבליוגרפיה, רק למוזיאון האתנולוגי-פולקלור שבחיפה, מפני שכותב הביבליוגרפיה הוא מנהלו. זהו מעשה כלל וכלל לא תרבותי ולא קולגיאלי. עוד בשעה שעיריית חיפה אשר מקיימת את המוזיאון הנ"ל דחתה בשתי ידיים את בקשתנו לסיוע כספי למען החוברת. אין 'ידע עם' סקציה של המוזיאון שלך ואסור לך ככה לנהוג בשביל הגויים [...] תדפיס זה אני אוסר עליך לפרסמו עד שלא יהיה ברור ציבורי. מסרתי תעתיק מכתב זה לעורך-דין [...]¹¹

לוינסקי ראה כיצד נוי מבסס את עצמו בחיפה, בתמיכה מלאה של העירייה,¹² ובה בעת גם באוניברסיטה העברית, בשעה שפנייתו לסיוע מעיריית חיפה נתקלה בסירוב, כמו גם פניותיו לגרעין המייסד של אוניברסיטת תל אביב ואוניברסיטת בר-אילן,

11 לוינסקי לנוי, 28 בדצמבר 1956, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 14 (ההדגשות במקור).

12 עבודה סמינריונית הנמצאת באסע"י כוללת גם צילומים מפרוטוקול עיריית חיפה (מרץ 1955) באשר לתקצוב פעילותו של נוי, ראו ארנרייך, ארכיון.

שלא היו מעוניינות בפולקלור או בכישוריו של לוינסקי. ניתן לפרש את מאמציו של לוינסקי בשנים 1955–1956 לבנאם את החברה לידע עם לאור מכשלות אלו: הוא עמד בקשרים עם ה־CIAP (la Commission internationale des arts et traditions populaires) – הארגון הראשון לפולקלור ואתנולוגיה אירופית שהוקם בפראג ב־1928¹³, ואף תכנן להשתתף בכנס ה־CIAP שנערך באמסטרדם ב־1955¹⁴. זאת ועוד, לאחר הכנס יצר לוינסקי קשר עם מנהלו החדש של הארגון, הפורטוגלי ז'ורז' דיאס (Dias), והודיע לו, וכן למשרד החינוך והתרבות הישראלי, שהחברה לידע עם היא הגוף המייצג את מדינת ישראל ב־CIAP (אז חלק מאונסק"ו)¹⁵.

ממכתב הנזיפה של לוינסקי, ומהביטוי 'בשביל הגויים', ברור שגם נוי השקיע מאמצים כבירים לטפח פרופיל בינלאומי לפעילותו. שלא כמקרה של לוינסקי, קשריו הבינלאומיים של נוי נבעו מלימודיו תחת סטית' תומפסון והאסכולה הפינית בחקר הספרות העממית, שתומפסון היה מייצג מובהק שלה.¹⁶ בהמשך לכך נוי פיתח קשרים גם עם חוקרים מגטינגן – תחילה עם ויל אריך פויקרט (Peuckert, 1895–1969), ובהמשך עם קורט רנקה (Ranke, 1908–1985).¹⁷ נוי אף השתתף בכנס הראשון של החברה הבינלאומית לחקר ספרות עממית שייסד רנקה, ה־ISFNR (International Society for Folk Narrative Research) שנערך בקיל/ קופנהאגן ב־1959. קשריו של נוי עם חוקרי פולקלור בגרמניה, ובמיוחד עם רנקה, הועילו לו כשתלמידיו הדה יוזן (נולדה בבלגרד ב־1932 והפכה לפולקלוריסטית נודעת בארץ ובעולם) ויששכר בן־עמי (1933–2015) זכו ב־1962 במלגת לימודים בגטינגן – תוצאה של קשריו של נוי ושל חליפת מכתבים בינו ובין רנקה, מכס וורמברנד וגורמים באוניברסיטה העברית.¹⁸

13 רוגן, חזיונות.

14 CIAP – ראו התכתבות עם גורמים שונים סביב נסיעה זו, שלא יצאה לפועל מסיבות תקציביות, באי"ע, סדרה ראשונה, תיק 13. הכנס של 1955, לרבות המאבק בין 'הפולקלוריסטים' ובין הנציגים שדחפו ל'אתנולוגיה אירופית' (במיוחד סיגורד אריקסון השבדי), נדון במאמר נוסף של ביארנה רוגן, ראו רוגן, אתנולוגיה אירופית.

15 אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 14.

16 על השתלבותו של דב נוי באינדיאנה וההערכה הרבה שזכה לה שם העיד סטית' תומפסון עצמו בדברים שכתב עוד ב־1956: 'אני חושב שתלמידי האחרים לא יערערו על דברי שדב היה אחד התלמידים המבריקים ביותר שאי פעם היו לי. הוא השתלב במהירות בקבוצה והיה פופולרי בקמפוס [...] הוא היה אחד הסטודנטים האנרגטיים ביותר שהיו לי. הרקע הלשוני שלו היה יוצא מן הכלל [...] מועדון הפולקלור שלנו [...] צמח במיוחד בשנה הזו [1953] תחת הנהגתו של דב נוימן', תומפסון, חיים, עמ' 301, 305 (תרגום שלי).

17 על המפעלים המחקריים העצומים של פויקרט ורנקה ראו פנסקה, אנציקלופדיה.

18 ההתכתבויות נמצאות בארכיון רנקה במכון לאנתרופולוגיה תרבותית/ אתנולוגיה אירופית באוניברסיטת גטינגן. ברצוני להודות למיכאלה פנסקה על עזרתה באיתור חומרים אלו.

קשרים אלו היו מצומצמים לחקר ספרות עממית, וחפפו רק חלקית את התחומים שהעסיקו את לוינסקי ואת CIAP.¹⁹ בפנייתו של נוי לרשת של חוקרים הוא לא איים על לוינסקי במישור הבינלאומי, והתחרות ביניהם נותרה בעיקר במישור המקומי. לוינסקי בנאם את עצמו כנציגה ומייצגה הבלעדי של מדינת ישראל, אך נוי לא נזקק לגושפנקה ממלכתית, שכן את קשריו יכול היה לפתח על בסיס שיוכו לאוניברסיטה העברית שם לימד אגדה, ועל בסיס אסע"י שם עסק בפולקלור שבעל פה. יתרה מזאת, נוי יכול היה לתרום לפולקלוריסטיקה ההשוואתית באמצעות הנכס הייחודי שזיהה בישראל — ריבוי העדות והמסורות הסיפוריות.

מראשית שנות השישים ניתן להצביע על תמורות נוספות בהתקבלות חקר הפולקלור בארץ, תמורות שסייעו לנוי במפעליו השונים: בכתבה חגיגית שפורסמה בגיליון העשור של 'אומר' (7 ביולי 1961) תחת הכותרת: 'שלושת אלפים סיפורים נרשמו: למלאת שש שנים למדור 'מפי העם'', סקר נוי את המפעלים השונים שנקשרו בסיפורי העם — המדור 'מפי העם', הסקציה של החברה לידע עם, המוזיאון האתנולוגי ואסע"י. בסיכום הכתבה, תחת כותרת המשנה 'עוד רבה המלאכה', ציין נוי את "'המכון לחקר הפולקלור היהודי", מוסד חדש מיסודה של היחידה לתרבות (בהנהלת י' מלקמן) במשרד החינוך והתרבות'. ואמנם בסוף שנות החמישים ובתחילת שנות השישים הגיע הפולקלור היהודי בארץ 'למדרכת ניצחון' (בפרפראזה על הדברים שאמרו לגרונולד 'מומחים מברלין' שלושים שנים קודם לכן): לאחר הכנס הבינלאומי הראשון לפולקלור יהודי, שאורגן על ידי החברה לידע עם ב-1959, על מאות המשתתפים שפקדו אותו, משרד החינוך והתרבות עמד מול שטף של ארגונים פולקלוריסטים, ולראשונה הוזרמו תקציבים מסודרים מהממשלה. מאחורי שינוי זה עמד איש משרד החינוך, יוסף מלקמן, שהקים לשם כך את 'המוסד המתאם לפולקלור' (מת"פ), גוף שסייע למשרד בקביעת סדרי עדיפויות תקציביים, ואשר מיפה את הארגונים השונים שעסקו בפולקלור.²⁰ תחת כנפי המת"פ התקיימו פגישות על בסיס קבוע בין הארגונים השונים, ולראשונה התקבלה תמונה מהימנה בדבר העושר העצום של התארגנויות פולקלוריסטיות בארץ. כמעט כולן צצו במהלך שנות החמישים — וחלקן לקחו חלק בארגונים בינלאומיים שונים.

התוצר הכתוב המרשים ביותר של המת"פ הוא חוברת (בולטין) שכותרתה 'מוסדות

19 יצוין כי בריאיון שקיימתי עם הדה יזון היא סיפרה שנחשפה לגישות אתנוגרפיות רחבות יותר בגטינגן דווקא במחלקה לאתנולוגיה — שם למדה למשל על האנתרופולוגיה של ברונסלב מלינובסקי. הריאיון נערך ב-14 במרץ 2008 בביתה של ד"ר יזון בירושלים.

20 ראו למשל דו"ח שהוגש לגרשון זק מאת יוסף מלקמן, יו"ר המועצה הציבורית לתרבות ואמנות, ב-7 בינואר 1962, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 190; וכן חוזר מ-10 באפריל 1962, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 190.

פולקלור בישראל, שיצאה לאור על ידי היחידה לתרבות במשרד החינוך והתרבות בפברואר 1964. בחוברת הראשונה, מבין שתיים שפורסמו ככל הנראה, מפורטים המוסדות שנקשרו במת"פ, ומתקבלת תמונה מעניינת באשר להגדרת התחום והיקפו: בהתייחס לאוניברסיטה העברית בירושלים, מוזכרים הקורסים של דב נוי באגדה וסיפור עממי, של משה לזר על מיתוסים ואגדות, של אהרן מירסקי על תפילות, של יוסף דן על חסידות, של דב סדן על ניבים ופתגמים, וכן קורסים של דב וינטראוב והנרי רוזנפלד בסוציולוגיה, קורסים של צבי ורבלובסקי במדע הדתות, וקורסים של דויד עמירן ויהודה קידר באנתרופואוגרפיה. מלבד זאת מצוין מפעל מסורות הלשון של שלמה מורג ופעילותה המוסיקלית של הספרייה הלאומית בראשות ישראל אדלר.

מוסדות נוספים המופיעים בחוברת הם הארכיון למוסיקה יהודית ומזרחית בהובלת אסתר גרוזין-קיווי; מכון אבשלום בהובלת שמואל אביצור (מחוגו של יוסף ברסלבסקי, פעל בשיתוף עם המכון של פטאי, והמשיך את המורשת האתנוגרפית שנבעה מ'לימודי הארץ'); המדור האתנוגרפי בבית הנכות בצלאל בראשות אביבה מולר-לנצט (שאת פעילותה האתנוגרפית החלה במוזיאון של נוי בחיפה); בית פיטלוביץ' בהובלת מכס וורמברנד (שפעל בשיתוף עם ידע עם); בית הנכות 'דור ודור' ב'היכל שלמה' בראשות י"ל ביאלר; גנזי מיכה יוסף בשדות מיכה בראשות עמנואל בן-גוריון; חברה ישראלית לזמר עם בראשות ליאו לוי; ידע עם בראשות לוינסקי; חוג גנזא במוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור בתל אביב בראשות דויד דוידוביץ' (שפעל בשיתוף פעולה עם ידע עם); וכן המוזיאון לאתנוולוגיה ולפולקלור בהנהלת דב נוי, לרבות ארכיון הזמר היידי וארכיון הזמר העברי (מאיר נוי), אסע"י (ציפורה כגן), ארכיון המחול (צבי פרידהבר), ארכיון הציולומים (נ' ויינברג), והספרייה (גיזה פרנקל); וכן המכון לאמנות הדפוס בתל אביב בראשות צבי אסף; מוזיאון וספרייה למוזיקה בחיפה בראשות משה גורלי; מוזיאון לתולדות הרפואה בראשות ישעיהו פלשקס; המכון הישראלי למוסיקה דתית ב'היכל שלמה' בראשות אביגדור הרצוג; משכית בראשות רות דייך; תאטרון מחול ענבל בראשות שרה לוי-תנאי; קול ישראל (יצחק לוי).

ניסיון התיאום של המת"פ 'מלמעלה', הביא לכך שלוינסקי ונוי פעלו יחד כדי להשיג מימון לחברה לידע עם ולמוזיאון לאתנוולוגיה ולפולקלור בחיפה, בגדר 'שמור לי ואשמור לך'.²¹ אולם שיתוף פעולה נקודתי זה היה בגדר היצא מן הכלל המעיד על הכלל — דהיינו היפרדותו הכמעט מלאה של נוי מלוינסקי בשלב זה. רק המעורבות התקציבית הגוברת של משרד החינוך והתרבות, והאינטרס המשותף של השניים, נתנו פתח לשותפות אינטרסים קצרת מועד זו. לעומת שנות הארבעים, שבהן ראה מקס גרונוולד כיצד הפולקלוריסטיקה היהודית מתבססת ב'שני מחנות', הקמת המת"פ

21 לוינסקי ונוי למלקמן, 28 ביוני 1963, אי"ע, סדרה ראשונה, תיק 190.

חשפה את קיומם של גופים רבים שפעלו במדינת ישראל, שאף אחד מהם אינו יכול לטעון לבלעדיות על הפולקלור בישראל. מטבע הדברים, כל אחד מגופים אלו התבסס על מורשת מחקרית שונה.

בדיונה העוסק באסעי ובאנתולוגיות הסיפורים שיצר נוי משנות השישים ואילך, מדגישה גלית חזן-רוקם את הממד הלאומי של פעילותו ועומדת על ייחודיות גישתו התרבותית, שנתנה מקום לזהויות אתניות כחלק מבינוי האומה הציוני.²² עמדה דומה, הרואה בפעילותו של נוי באסעי 'שחייה נגד הזרם', מעלה גם חיה ברי-יצחק, הרואה את מפעלו כהמשך לעבודתם של אנ-סקי וייוו"א.²³ אולם בהדגשת האתניות לא היה נוי יוצא דופן. הוא פעל על פי הנחות שהיו משותפות לחוקרים ופעילים רבים שאוגדו במת"פ. ייחודיותו מתבטאת בכך שהוא השתלב באוניברסיטה העברית וזכה ללגיטימציה רחבה בהקשרים בינלאומיים, עניין שקשור ללא ספק גם במעמדו כמי שפעל מתוך האוניברסיטה. ואמנם חזן-רוקם מצביעה על הממד הבינלאומי באנתולוגיות של נוי — למשל העובדה ששתי האנתולוגיות הראשונות שהתבססו על סיפורי אסעי יצאו לאור באנגלית ובגרמנית ב-1963.²⁴

נוי התחיל את פעילותו הפולקלוריסטית בארץ רק לאחר שזכה בלגיטימציה בזירה הבינלאומית עם לימודיו אצל תומפסון. עיקר המאמץ שלו בשנים הראשונות בארץ, כפי שעולה מההתכתבויות בארכיונים, לא כוון לעמידה אל מול 'כור ההיתוך' הלאומי, אלא ליצירת אוטונומיה לפעילות על ידי התנתקות מלוינסקי ומהפולקלוריסטיקה שלו, ולביסוס תחום פעולתו מבחינה אקדמית. לא בכדי, בהתייחסותו היחידה בריאיון ללוינסקי הוא מדגיש שפעילותה של ידע עם לא הייתה אקדמית.

ההתארגנויות שנכללו תחת כנפי המת"פ, על פעילי התרבות הרבים שלהן ממגוון תתי-תחומים, חתרו תחת התפיסה החד-משמעית של כור ההיתוך. חזן-רוקם מראה שנוי לא ערער על כור ההיתוך במוחלט; היחס בין הארץ והגולה היה ונותר מורכב מכדי להעמידו בתבניות בינאריות, כפי שגם ראינו בעיון בפולקלוריסטיקה של שנות הארבעים. עיסוקו של נוי בפולקלור אתני לא עמד מול ניסיונו של לוינסקי לטשטש הבדלים עדתיים, אך שניהם התמודדו עם הריבוי והמאחד באופנים שונים ומתוך זהות מקצועית נבחנת.

'עניין הארגון והעלאת הקרן המדעית של הפולקלור בארץ מחייב שימת לב יתירה לפכים קטנים וטכניים', כתב נוי ללוינסקי בציטוט המובא בראש פרק זה. ואמנם

22 חזן-רוקם, זהות לאומית.

23 ברי-יצחק, מבוא.

24 ריצ'רד באומן עמד על כך, שלמעשה אנתולוגיות פולקלוריות הן בעת ובעונה אחת לאומיות ובינלאומיות, ומבחינה זו נוי לא היה חריג, ראו באומן, הלאמה ובנאום.

חשוב להבהיר, שנוי הצליח לחבר את חקר הפולקלור לאקדמיה. הוא הצליח במקום בו אחרים נכשלו, בין השאר משום שלא התחיל את פעילותו עם פרוגרמות גדולות שקוממו עליו אויבים. הוא פעל בכמה מישורים בעת ובעונה אחת, תוך יצירת כמה פורמטים של ידע: אנתולוגיות, ארכיון, תערוכות, קורסים, כנסים וכולי. הוא נכנס בשערי האוניברסיטה כחוקר אגדה, ואת הפולקלור שילב באוניברסיטה בהדרגה.²⁵ הוא יצר לעצמו מרחב אוטונומי ללא מאבקים 'עקרוניים' על הגדרת התחומים וקביעת מחיצות ברורות בין האוניברסיטה לבין אסע"י, ובין הגישה שלו לפולקלור לבין זו של לוינסקי. הימנעותו מהיתקלות חזיתית עם לוינסקי הצריכה מאמץ רב, והיא מוסיפה להדהד בריאיון עמו. במהלך שנות השישים טשטש נוי עוד יותר את הגבולות בין זירת הידע השונות שבהן פעל, כשהכניס את הפולקלור לאוניברסיטה ואת האגדה לפעילותו בחיפה – באמצעות השלוחה של האוניברסיטה העברית שם – הכול בלי עימותים ועקב בצד אגודל. שיטה זו שונה מהמאבק של פטאי באנשי האוניברסיטה, ומדרכו של לוינסקי כפי שבאה לידי ביטוי במכתבו לבנימין מזר. נוי הכניס את הפולקלור לאוניברסיטה העברית בלי לעורר דוברים מרבים. בעניין זה שעה נוי לעצות שקיבל מדב סדן, מיד כשחזר ארצה מארצות הברית.

קיימים ודאי עוד פכים רבים שהביאו לכך, שחקר הפולקלור מבית מדרשו של נוי השתלב סופית באוניברסיטה העברית ובאקדמיה הישראלית בכלל, לרבות הקמת המרכז לפולקלור יהודי ו'פרסומי המרכז לחקר הפולקלור', סדרה של כרכים שיצאו לאור בהוצאת מאגנס – חלקם בעריכה משותפת של נוי ושל מי שעמד בשעתו בראש המרכז, יששכר בן-עמי. זאת ועוד, הקמתה של הקתדרה לפולקלור יהודי על שמם של מקס ומרגרט גרונוולד בראשית שנות השבעים – שנתרמה על ידי בתם הגב' חנה קולב מסן פרנסיסקו – יצרה זיקה מחודשת, אף אם סמלית, לאבי חקר הפולקלור היהודי.²⁶

התבססות חקר הפולקלור באקדמיה בישראל

פעולותיו של נוי הביאו לכך, שחקר הפולקלור נכנס לאוניברסיטה העברית תחילה בצורה לא רשמית; הדבר התאפשר הודות לשיוכו הרשמי של נוי לחוג לספרות עברית, שבמסגרתו זכו תלמידיו להיות מוכרים כחוקרי ספרות גם כשעסקו בנושאים רחוקים

25 על נוי כחוקר אגדה ראו חזן-רוקם, דב נוי.

26 הכרך השישי של פרסומי המרכז הוקדש למפעלו של גרונוולד. כמו כן, גרונוולד זכה אצל נוי למקום מיוחד בסקירה שלו על חקר הפולקלור היהודי, ראו נוי, פולקלוריסטיקה יהודית.

מספרות (כמו מחול במקרה של צבי פרידהבר) והשתלמו בפולקלור ובאתנוגרפיה. חקר הפולקלור התבסס אפוא באוניברסיטה העברית כחלק מחקר הספרות, אף שלא הייתה זו זיקה 'טבעית'. היה בכך ביטוי למחויבות להגדרות הפולקלור בארצות הברית ולדחיית ההגדרות שרווחו במזרח אירופה ובמרכזה. הזיקה בין הפולקלור והספרות המשיכה גם אצל הבולטים בחוקרי הפולקלור באקדמיה הישראלית בני 'הדור השני' – תלמידי של נוי בתקופה זו או אחרת בלימודיהם, ששילבו את העיסוק בפולקלור עם העיסוק בספרות: עליזה שנהר, עלי יסיף, גלית חזן-רוקם, תמר אלכסנדר וחיה בריצחק.

אלכסנדר וחזן-רוקם, שכינהו זו אחר זו בראש החטיבה לפולקלור באוניברסיטה העברית, ייסדו את כתב העת 'מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי' ואת הכנס הבינ-אוניברסיטאי השנתי – שתי זירות ידע מרכזיות בפולקלוריסטיקה בישראל. חזן-רוקם הרחיבה את החטיבה לפולקלור באוניברסיטה העברית לכלל תכנית לפולקלור יהודי והשוואתי. עליזה שנהר וחיה בריצחק הקימו את החטיבה לפולקלור בחוג לספרות עברית והשוואתית של אוניברסיטת חיפה. שנהר טיפחה את הזיקה של אוניברסיטת חיפה לפולקלור על ידי העברת אסע"י לידי האוניברסיטה, מגמה שבריצחק קידמה עם העלאתם של חומרי אסע"י למרשתת. ב-1982 ייסדו תמר אלכסנדר ועלי יסיף באוניברסיטת בן-גוריון את החטיבה לפולקלור בחוג לספרות עברית, ובהמשך ייסד יסיף את הקתדרה לתרבות עממית באוניברסיטת תל אביב.

גלית חזן-רוקם, ממשיכת דרכו של נוי באוניברסיטה העברית, היא ילידת פינלנד שאף השתלמה שם בסוף שנות השישים אצל הפולקלוריסט מתי קוסי (Kuusi). תוך זמן קצר הפכה חזן-רוקם לדמות מובילה בפולקלוריסטיקה הבינלאומית, כעורכת משנה של *Proverbium* ובמיוחד כנשיאת ה-ISFNR (1998–2005). בכך הגיעה המגמה שזיהתה את חקר הפולקלור בארץ עם חקר ספרות עממית, ואשר נבעה מההתמודדות של נוי, לידי מימוש מובהק גם בזירה הבינלאומית, מה שלא קרה לכיוונים בהם פסעו לפניו לוינסקי ופטאי.

קשרי הגומלין בין חוקרי הפולקלור בישראל וחוקרי פולקלור בארצות הברית יצרו בישראל זיקה מיוחדת להגדרות התחום שם. הזיקה לספרות עממית נבעה גם מהתבססות חקר הפולקלור בארצות הברית על שדות הפעולה שזיהה פרוץ בועז; חקר הפולקלור נתפס כשדה אחד (לצד הבלשנות) מתוך 'ארבעת השדות' של האנתרופולוגיה האמריקנית, וזכה למימוש כתחום עצמאי בכמה אוניברסיטאות אמריקניות.²⁷ הקשרים הענפים של חוקרי הפולקלור בישראל עם עמיתיהם באמריקה יצרו זיקה לענף זה שבתוך האנתרופולוגיה הבועזינית, חלוקה שלא הייתה קיימת

במקומות אחרים והיא ייחודית למקרה האמריקני.²⁸ בהמשך לנוי, גם הדה יזון ותמר אלכסנדר כתבו את עבודות הדוקטור שלהן בארצות הברית, יזון באינדיאנה ובברקלי ואלכסנדר באוניברסיטת קליפורניה בלוס אנג'לס (UCLA). זאת ועוד, כמה מחוקרי הפולקלור המרכזיים בארצות הברית, שלמדו אחרי נוי באינדיאנה, עסקו בפולקלור יהודי: אלן דאנדס, דן בן-עמוס (שנולד בישראל ועשה את צעדיו האקדמיים הראשונים באוניברסיטה העברית, שם היה תלמידו של נוי), ברברה קירשנבלט-גימבלט, אלויט אורינג, סיימון ברונה, סטיב זיפורין ורוזמרי זומוולט. אף שפעל באמריקה, לבן-עמוס נודע תפקיד משמעותי בעיצוב התחום בישראל – לא רק במחקריו אלא גם בזיקה ההדדית בינו ובין הפולקלוריסטים בישראל, וכן בפרסומיו המבוססים על אסעי"י ובפרסום סדרת ספרים על שמו של פטאי, העוסקת בפולקלור יהודי ובאנתרופולוגיה היהודית, שבן-עמוס הוא העורך שלה מאז מותו של פטאי.

הזיקה בין חקר הפולקלור ומחקר האגדה (או ספרות ימי הביניים) בולטת אצל רוב חוקרי הדור השני, אך ניתן לזהות גם מגמות נוספות: הדגשה של סוגות פולקלוריסטיות אחרות, גישות מתודולוגיות ותאורטיות חדשות, ואוטונומיה הולכת וגוברת של ספרות עממית אתנית, תוך הדגשת השפות הוורנקולריות, במיוחד בעבודותיהן של תמר אלכסנדר (לאדינו), של חיה בריצחק (יידיש) ושל גלית חזן-רוקם (גיאורגית).²⁹ למרות הקשרים הארגוניים עם החוגים לספרות, שהפכו את חקר הספרות העממית ואת הזיקה למחקר האגדה למרכיב דומיננטי בפולקלוריסטיקה הישראלית, המעמד האוטונומי שזכתה לו התכנית לפולקלור באוניברסיטה העברית, והרחבת תכנית הלימודים של החטיבה לפולקלור באוניברסיטת בן-גוריון, הביאו לערעור הדרגתי של זיהוי חקר הפולקלור עם חקר ספרות עממית. חקר התרבות החומרית, שנכנס לאוניברסיטה העברית תחילה עם אולגה גולדברג ובהמשך עם שלום צבר, יצר זיקה מחודשת בין תחומים שהיו כרוכים זה בזה בשנות הארבעים. העובדה שבראש הוועדה האקדמית של המרכז לחקר הפולקלור בירושלים עומד היום אדוין סרוסי, מלמדת על חידוש הזיקה בין פולקלור לאתנומוזיקולוגיה. מגמות אלו גברו בדור השלישי של החוקרים הפונה לנושאים מגוונים, שמלמדים על זיקות מרובות בין חקר הפולקלור היהודי באירופה והעשייה העכשווית בישראל – למשל חקר יהודי אתיופיה על ידי הגר סלמון, חקר הפולקלור היהודי הונגרי על ידי אילנה רוזן, העיסוק במגיה יהודית על ידי יובל הררי ועוד. ההתמקצעות, והורדת החסמים הארגוניים שעמדו לפני דב נוי למשל, הביאו גם להידוק קשרים ברמה הבינלאומית בין חוקרים מאירופה ומישראל. בעקבות ארגון מחדש שנערך בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית,

28 באתר ואחרים, דיסציפלינה אחת.

29 ראו למשל אלכסנדר-פריזו, אהוב וחצי; חזן-רוקם, יהודי גורגיה; בריצחק, אגדות.

התנתקה ב־2012 התכנית לפולקלור מהחוג לספרות עברית, והפכה לתכנית לתלמידי מוסמך בתוך בית הספר לאמנויות. על מעבר זה ניצח בין השאר ראש בית הספר לאמנויות, אדוין סרוסי. האם מעבר זה מסמן 'שיבה' למקורות הפולקלוריסטיקה היהודית שנוצקו באירופה ולפולקלוריסטיקה שבה דן חיבור זה? שוב אנו נוכחים שנרטיבים של 'שיבה' נוטים להציג תמונה פשטנית: הפולקלוריסטיקה ממשיכה לפשוט צורה וללבוש צורה, וכן חוקרים אחרים באמנויות נפתחים לסוגי מבע מגוונים, והם מערערים על הבחנות שגורות בין אמנויות 'גבוהות' ל'נמוכות'. נראה כי המעבר של התכנית לפולקלור של האוניברסיטה העברית לבית הספר לאמנויות מגלה את השורשים המשותפים של התחומים השונים, ובמקום משאלת הלב לראות בו 'סגירת מעגל', דומה שאנו נדרשים להמשיך ולעקוב אחרי המעגלים החדשים הנפתחים.

אחרית דבר

אנו רוצים להיות מסוגלים לגלות צורות חיים אחרות ולהיות מופתעים מהן; ולפעול ביחס למסורות, גופי הידע, ודרכי הידיעה שאנשים מממשים ואשר אנו מזהים, מתוך השוואה וניתוח וממחויבות ליחסיותם ולכך שהם צומחים בזמנתי באופן בר-קיימא על בסיס הנחות יסוד שונות. לפיכך הצעד הראשון והעיקרי שלנו צריך להיות ניסיון להבין כיצד מסורות ידע אלו מעוצבות, וכיצד הן משכפלות את עצמן ומשתנות במגוון תצורות.¹

על השדה האתנוגרפי, השדה הדיסציפלינרי ויחסיות הידע

פר זה העמיד בלב הדיון את הפיצול שחל בעולם הפולקלוריסטי הציוני בשנות הארבעים לשתי התארגנויות מתחרות. כפי שעולה מפרקיו, הפולקלור היהודי נתפס בצורות שונות זו מזו על ידי מתווי דרכן של שתי ההתארגנויות הללו. בהתמודדותם עם שברי החיים היהודים בחרו חוקרי פולקלור ציוניים דרכים מגוונות לאיסוף שברי הגולה כדי ליצוק בהם, וליצור מהם, משמעות. ביקשתי להתחקות אחר צורות העבודה של חוקרים אלו, ומתוך בחירה מודעת לכרוך יחד פולקלוריסטיקה ופולקלור על רצף ידע אחד, בדומה לגישה שהציע פרדריק בארת (ראו דבריו בראש אחרית הדבר) המדגישה את היחסיות בין סוגי ידע שונים. ואמנם הראיתי שתמונת העולם השבורה התקיימה גם בעולם הפולקלור וגם בעולם הפולקלוריסטיקה הציונית. הספר נכתב מתוך מגע עם חוקרי פולקלור בישראל, באירופה (בעיקר בגרמניה) ובארצות הברית, ומציע לראות בשברי הפולקלור והפולקלוריסטיקה יסוד עקרוני להבנת תרבויות בכלל. בהקשר הפוסט-לאומי, הפולקלור מוסיף להתגבש בעולם דיסציפלינרי שבור שהוא תוצר של כורח הנסיבות. מבחינתי זהו גם מצב עניינים רצוי של חיים עם שבירים, שלא דווקא מתגבשים לכדי יצירה של דמות אחודה.

1 בארת, אנתרופולוגיה, עמ' 3.

שנים רבות חלפו מאז שיוס־טוב לוינסקי, רפאל פטאי וחוקרים אחרים עזבו את אירופה כשהם מחזיקים בגישות שונות זו מזו לחקר הפולקלור שינקו בארצות מוצאם. באותה עת ומעט אחרי כן, רתמו חוקרי פולקלור באירופה, באופן מעוות, את חקר הפולקלור לשירות אידאולוגיית הגזע הנאצית. לאחר מלחמת העולם השנייה, בשל הביקורת החריפה שהוטחה בדיסציפלינה, נכנס התחום למגננה בגרמניה. במאבקם על מקומם הלגיטימי נדרשו חוקרי הפולקלור בגרמניה, ואף מחוץ לה, להתפכח ממושגי מפתח שהיו שגורים בחקר הפולקלור לפני המלחמה, ולערוך חשבון נפש נוקב שנמשך בצורות שונות עד היום.²

בנייתה של אירופה הפוסט־לאומית הובילה להתנערות של מחלקות ותכניות מחקר במכונים ובאוניברסיטאות מצורות המחשבה שאפיינו את הפולקלוריסטיקה הלאומית. רבות מהן החליפו את שמן וכוננו את התחום המכונה היום 'אתנולוגיה אירופית'. דיסציפלינה זו התגבשה מסוף שנות השישים של המאה העשרים באורח לעומתי, שכוון כלפי הפולקלוריסטיקה הלאומית מתוך ניסיון ליצור אתנולוגיה אירופית רגיונלית בזיקה הולכת וגוברת לאנתרופולוגיה האמריקנית ולתאוריות של לימודי תרבות (Cultural Studies), תחום שנולד בברמינגהם בשנות השישים.³ האתנולוגיה האירופית צמחה אל מול תפיסות אתנוצנטריות ומתוך רפלקסיה ליהסיסם שבין 'האירופי' ל'לא אירופי'. בד בבד הופיעו רעיונות חדשים, שקשרו את האתנולוגיה האירופית להיסטוריה הלאומית של התחום באופן מורכב יותר: רעיון הלאומיות נתפס מצד אחד כקונסטרוקציה מקומית, אך מצד אחר כנורמה שהתפתחה בעולם כולו.⁴ ההתנערות מהמורשת הפולקלוריסטית המהותנית, הביאה חוקרים רבים באתנולוגיה האירופית לעסוק באתנוגרפיה של סוכני זהות, אנשים שלכאורה רחוקים ממושג ה'מסורת', ולהתמקד בתרבויות שהיו מחוץ למוקד העניין של חוקרי הפולקלור באירופה בתחילת המאה העשרים. ה'פולק' שזוהה בעבר עם איכרים ותרבויות כפריות, זוהה החל בשנות השישים עם העולם התעשייתי,⁵ והיום הוא מזוהה עם תרבות קווירית, תרבות עירונית, תרבויות של מהגרים, ולאחרונה גם עם תרבות דיגיטלית.⁶

2 שטיין, התמודדות.

3 הדברים אמורים במיוחד לאסכולה שייסד סיגורד אריקסון, ראו אריקסון, אתנולוגיה אירופית; הולטקרניץ, אתנולוגיה אירופית.

4 לבגרן, אתנולוגיה אירופית. במאמר זה מדגים לבגרן כיצד השיח על תרבות משכפל את עצמו. הוא מראה כיצד לאומיות ובינלאומיות שזורות זו בזו.

5 כאן צריך לציין את תרומתו העצומה של הרמן באווינגר להתפתחות התחום בגרמניה, ואת ספרו שיצא גם באנגלית, ראו באווינגר, טכנולוגיה.

6 בצורה שמממשת את התהיות שהועלו על ידי אלן דאנדס בזמנו על הזהות של ה'פולק', ראו דאנדס, הפולק.

יתרה מזאת, לאור ההתמודדות עם ההיסטוריה של השדה הדיסציפלינרי, מזוהה היום השדה האתנוגרפי באתנולוגיה האירופית באתרים שונים, וה'אנחנו' האירופי נדון באתנולוגיה האירופית באופן מרובד ביחס לאתרים אלו: ממשרדים בירוקרטים של האיחוד האירופי בבריסל ועד למכון גתה ברמאללה. גמישות (יחסית) זו בזיהוי השדות האתנוגרפיים נובעת גם מההיסטוריה של התחום, שצמח על רקע שסעים בין חוקרים שהדגישו נרטיבים או תרבות חומרית, או פנו לארכיון ולאתנולוגיה היסטורית, או התמקדו בהווה.

לנוכח ההיסטוריה של חקר הפולקלור בגרמניה, הזיהוי שלי כ'פולקלוריסט' עורר אצל חלק מעמיתי שם רתיעה גלויה, שניתן להבינה רק אם היסטוריה דיסציפלינרית נתפסת באופן אחיד, בלי להחיל את אותה היחסות המוקנית לשדות אתנוגרפיים גם על שדות דיסציפלינריים.⁷ ההיסטוריה הדיסציפלינרית שסורטטה כאן אינה מוכרת כלל באתנולוגיה האירופית בת זמננו, ומן הסתם גם אינה נתפסת כמורשת מחקרית רלוונטית לחוקרים באירופה, חרף העובדה שהספר עסק בחוקרים שצורת המחשבה שלהם על פולקלור נוצקה באירופה. בעוד חקר הפולקלור באירופה של ראשית המאה העשרים נתפס כחלק מההיסטוריה הדיסציפלינרית של האתנולוגיה האירופית, ובכלל זה גם חקר הפולקלור היהודי שנוצר אז, גבולות השדה הדיסציפלינרי מגלים קשיחות רבה יותר בהשוואה לגבולות השדה האתנוגרפי. הניידות של אתנולוגים מאירופה, והקשרים שלהם עם אתנולוגים במקומות אחרים, צריכים להצביע גם על הנזילות של המבט המתקרא 'אירופי'. מבחינה דיסציפלינרית הפרובינציאליזציה של אירופה בקושי החלה.⁸

אולם אפשר לקוות, שכפי שהשדה האתנוגרפי הפך לפלורליסטי ויחסי, כך גם תעמיק הרגישות לנקודות המבט האתנוגרפיות השונות. ההיסטוריה השבורה של הפולקלוריסטיקה היהודית-הישראלית הטרימה מגמות שניתן למצוא בדיסציפלינות 'אחיות' אחרות, ובכללן האתנולוגיה האירופית, בכך שהיחסיות התקיימה לא רק בזיקה למושאי המחקר, אלא גם ביחס לנקודות המבט, שלא מוקמו במרכזים חד-משמעיים. העיסוק של חוקרי פולקלור ישראליים בריבוי תרבותי נבע גם מריבוי נקודות המבט האתנוגרפיות, שזיהו פולקלור במספר רב של אתרים. מגמה דומה אפשר למצוא גם בהיסטוריה של האתנולוגיה האירופית הפוסט-לאומית, שאחד מרגעי המפתח שלה היה המפגש ה'בין-תרבותי' שנוצר בהתלכדות מבטים אתנוגרפיים שונים כנס שנערך ב-1984 בבאד הומבורג – כנס שזימן אליו בפעם הראשונה אתנולוגים צרפתיים וחוקרי פולקלור גרמניים. תוצאות הכנס פורסמו בספר שערכו איזק שיבה

7 דיון שכוון באופן גלוי לעמיתי בגרמניה ערכתי במאמרי שרירא, גרונולד.

8 צ'קרברט, פרובינציאליזציה.

(Chiva) ואוטס יגלה (Jeggle). כריכת הספר במהדורה הגרמנית מציגה את ציורו של רנה מגריט 'האהבים' (Les amants) – שניהם עטויים בצעיף המכסה את פניהם, כאלגוריה לזרות בין המסורת האתנולוגית הצרפתית והמסורת הפולקלוריסטית הגרמנית, שנדונה על ידי יגלה עצמו בהקדמה לספר.⁹ אולם מפגש בין אתנולוגים צרפתיים וחוקרי פולקלור גרמניים התקיים הרבה לפני הכנס בבאד הומבורג – כבר בשנות הארבעים – בארץ ישראל; וגם במקרה זה, למרות הזרות, ניסו החוקרים למצוא שפה משותפת. הדבר ממחיש את האפשרות לזהות דפוסים משותפים בהיסטוריות דיסציפלינריות שלרוב לא נדונות יחד.

היחסיות של הדיסציפלינות האתנוגרפיות הודגמה גם ביחס למחקר האנתרופולוגי בתיאור ארבע ה'דרכים' – הבריטית, הגרמנית, הצרפתית והאמריקנית.¹⁰ אולם הלוגוס האנתרופולוגי נבנה ממספר קטן יחסית של מרכזים ביחס לחקר הפולקלור והאתנולוגיה האירופית. בעוד דיונים ביקורתיים באנתרופולוגיה עוסקים במורשת הקולוניאלית והפוסט-קולוניאלית, בחינת צמיחתן המגוונת של מסורות אתנוגרפיות שונות – לא רק אנתרופולוגיות – צריכה לעמוד לא רק על היחסיות של מפגשים בשדה האתנוגרפי, אלא גם על היחסיות הנובעת מהמפגשים בין שדות דיסציפלינריים שונים בתחום לימודי תרבות¹¹ או ביחס לגישות אנתרופולוגיות, שלא תמיד רגישות להבדלים במסורות האתנוגרפיות השונות. הרגישות הנדרשת מהפגשת שדות דיסציפלינריים שונים, והצורך לכונן אוניברסליות-יחסית, עולה בקנה אחד עם גישתם של ריבירו ואסקובאר לכונן אנתרופולוגיה עולמית שאינה ממוקמת רק על הציר הצפון-אטלנטי.¹² לא בכדי ב-2013 החברה הבינלאומית לאתנולוגיה ולפולקלור (SIEF) הדגישה את זיקתה לפולקלור, מתוך הבנה שהפולקלור מציע עמדה יחסית המאתגרת את השיח האנתרופולוגי בעולם ואת יחסי הכוח הגלובליים המשוחזרים בו. יחסיות זו משתקפת לא רק ביחסים שבין הפולקלוריסטיקה בישראל לפולקלוריסטיקה העולמית, ובכלל זה האתנולוגיה האירופית, אלא גם באשר לשדה האתנוגרפי בישראל, שבמקרים רבים חופף לזה שעומד במרכז המחקר הפולקלוריסטי הפלסטיני, ובמיוחד במחקרים שהשדה האתנוגרפי שלהם חל על הטריטוריה. שותפות

9 שיבה ויגלה, פולקלור ואתנולוגיה. מפגש מפתח זה בהיסטוריה של האתנולוגיה האירופית נדון בהרחבה גם על ידי תמאש הופר כעשור אחר כך, ראו הופר, אתנולוגיה אירופית. אוטס יגלה היה גם הראשון שכתב דיסרטיציה על תרבות יהודית במסגרת חקר הפולקלור הגרמני (1969), ראו יגלה, כפרים יהודיים.

10 בירת ואחרים, דיסציפלינה אחת.

11 בן היימור מציע להכיל מגוון רב של פרספקטיבות במסגרת לימודי תרבות, ראו היימור, דה סרטו.

12 ריבירו ואסקובה, אנתרופולוגיות עולמיות.

זו בשדה האתנוגרפי משתקפת בהיסטוריה הדיסציפלינרית במחקרי 'ידיעת הארץ' בשנות העשרים והשלושים, ועוד קודם לכן בקרב חוקרי 'חכמת ישראל' שהדגישו את הקרבה בין פולקלור יהודי לפולקלור ערבי ופרסי, ולבסוף אצל פטאי שמיזג בשנות הארבעים את שתי המורשות המחקריות הללו.¹³ לוינסקי עסק אף הוא בשנות השלושים בפולקלור ערבי, למשל כאשר כתב על חגיגות נבי מוסא. מגמה זו המשיכה בפולקלוריסטיקה של דב נוי, ואסע"י כלל נרטיבים המסווגים לפי 'עדות' יהודיות ו'עדות' לא יהודיות (למשל, 'ישראלים מוסלמים'). העובדה שתלמידו של נוי, מונעם חדאד, כתב ערך אנציקלופדי על פולקלור פלסטיני, מלמדת על היחסים האמביוולנטיים בין השדה האתנוגרפי, הפולקלוריסטיקה הישראלית וזו הפלסטינית.¹⁴ דיאלוג בין נקודות המבט היהודיות, הפלסטיניות, הישראליות, אירופיות ואמריקניות – הן בהתייחס לתופעות המזוהות כפולקלור, הן ברמה הפולקלוריסטית – ממשיך בצורות שונות גם היום.¹⁵

לבסוף אציין – בהתאמה עם הצעתו של בארת – שהבחנה חדה בין ידע מדעי ובין ידע עממי אינה אפשרית וגם אינה רצויה, ואנו נדרשים למקם מסורות ידע שונות בדיאלוג מתמיד. ספר זה הראה שניתן ללמוד מצורות ידע אלו גם כשהן נבחנות על רצף אחד, באמצעות הדגשת האופנים החומריים שבהם התגבש חקר הפולקלור. מעבר ליחסיות השדות דיסציפלינריים שהתגבשו על רקע שונה, ומעבר ליחסיות הנובעת מהמגע בשדות האתנוגרפיים, הפיכת הפולקלוריסטיקה והמדעים האתנוגרפיים האחרים למושא לפולקלור מאפשרת לעמוד על יחסיות הידע האנושי. הפולקלור מהווה מושג מפתח להבנת המודרנה, והוא פושט ולובש צורה באופנים מגוונים בתוך תרבויות מודרניות שונות, במגעים ביניהן, ומתוך משא ומתן עם העולמות הטרומ-מודרניים. משום כך חקר הפולקלור מזמן מאליו שאלות על יחסיות הידע. כאן עסקתי בהיבטים אחדים של יחסיות זו, ובטוחני שאחרים יידרשו למבעים חשובים נוספים.

13 ההערכה הרבה של פטאי לחוקר הפולקלור הפלסטיני, תאופיק כנען, כמו הישענותו על (ניכוסו של?) המדור לתכניות בערבית ברדיו המנדטורי, שבמסגרתו הוקראו מעשיות מפי ערבים-פלסטינים, מלמדות על הנוכחות של הפולקלוריסטיקה הפלסטינית בעבודתו, ראו פטאי, זיכרונות ומכתבים, עמ' 422; הנ"ל, מעשיות ערביות.

14 חדד, פלסטין.

15 מגמה זו עולה בצורה מובהקת בעבודת הדוקטור שכתב עאמר דהאמשה בהדרכתה של גלית חזן-רוקם. האתנוגרפיה של דהאמשה מנכיחה בו-בזמן פולקלוריסטיקה ישראלית, פולקלוריסטיקה פלסטינית ופולקלוריסטיקה ממקומות אחרים, לרבות פולקלוריסטיקה ממדינות ערביות אחרות ואתנוגרפיה אירופית במרחב, ראו דהאמשה, שמות היישובים.



רשימת המקורות

ארכיונים וקיצוריהם

אחה"י = ארכיון החברה ההיסטורית הישראלית, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, הספרייה הלאומית, ירושלים.

אי"ע = ארכיון החברה הישראלית לפולקלור ידע"ע, Arc. 4⁰ 1765, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

אסע"י = ארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
ארכיון אלברט איינשטיין *The Albert Einstein Archives at the Hebrew University of Jerusalem*

ארכיון גויטיין = ארכיון שלמה דב גויטיין, Arc. 4⁰ 1911, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

ארכיון גרונולד = ארכיון מכס מאיר גרונולד, Arc. 4⁰ 1182, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

ארכיון גרזון-קיווי = ארכיון אסתר (אדית) גרזון-קיווי, MUS-78, ארכיון הצליל הלאומי, הספרייה הלאומית, ירושלים.

ארכיון האוניברסיטה = ארכיון האוניברסיטה העברית בירושלים: תיקים אישיים של אריך ברזאוא, אירנה גרבל, אדית גרזון-קיווי, רפאל פטאי, שמואל קליין; לורד פלומה.

ארכיון המכון = ארכיון המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, Arc. 4⁰ 1737, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

ארכיון המרכז לחקר הפולקלור = ארכיון המרכז לחקר הפולקלור באוניברסיטה העברית בירושלים (אוסף ההומור של יעקב צדקוני, ארכיון אבידע-זלוטניק).

ארכיון לוינסקי = ארכיון יום-טוב לוינסקי, Arc. 4 1884, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

ארכיון ליאו לוי = ארכיון ליאו לוי, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ירושלים.
ארכיון מלוויל הרשקוביץ *The Melville J. Herskovits Papers, Northwestern University Archive, Evanston*

ארכיון סדן = ארכיון דב סדן, Arc. 4⁰ 1072, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

The Raphael Patai Papers, The New York Public Library = ארכיון פטאי (NYPL), Humanities and Social Science Library, Manuscripts and Archives Division
Institute's correspondence — Kurt Ranke, Institut für = ארכיון קורט רנקה Kulturanthropologie / Europäische Ethnologie, Göttingen University

עיתונות וכתבי עת

גלגל, דבר, הגה, הד המזרח, הד ירושלים, הזמן, ידע עם, מזרח ומערב, מצודה, עדות, רשומות, *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische*, שבט ועם, *Volkskunde*

ספרים ומאמרים

- אבוהב, אנתרופולוגיה = אורית אבוהב, 'אנתרופולוגיה בהתהוות: האוניברסיטה העברית ומדע האדם', בתוך: לבסקי, תולדות האוניברסיטה, עמ' 573–593.
- אבוהב, אצל אחרים = אורית אבוהב, קרוב אצל אחרים: התפתחות האנתרופולוגיה בישראל, תל אביב: רסלינג, 2010.
- אבוהב, פני אדם = אורית אבוהב, 'פני אדם: על תרומתם של האתנולוגים אריך בראואר ורפאל פטאי לחקר האנתרופולוגיה של היהודים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 20 (1999), עמ' 155–173.
- אבוטבול, גרינברג ומוצפי-הלה, קולות מזרחיים = גיא אבוטבול, לב לואיס גרינברג ופנינה מוצפי-הלה (עורכים), קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית, תל אביב: מסדה, 2005.
- אבינרי, פולקלור = עידו אבינרי, 'כשאתה מקלל — זהו פולקלור', ידיעות אחרונות, 8.9.1959.
- אביר-עם, הנצחות = Pnina G. Abir-Am, 'The First American and French Commemorations in Molecular Biology: From Collective Memory to Comparative History', *Osiris* 14, 1 (1999), pp. 324–372
- אביר-עם, הקדמה = Pnina G. Abir-Am, 'Introduction', *Osiris* 14, 1 (1999), pp. 1–33
- אבנרי, ביאליק = שמואל אבנרי, 'ביאליק ועדות המזרח: אנטומיה של עלילה ועלבון שווא', הארץ, 3.12.2003.
- אברהמס, רכילות = Roger D. Abrahams, 'A Performance-Centred Approach to Gossip', *Man* 5, 2, New Series (1970), pp. 290–301
- אדונקה, גלות במולדת = Evelyn Adunka, *Exil in der Heimat: Über die Österreicher in Israel*, Innsbruck: Studien Verlag, 2002

Stephen Olbrys Gencarella, 'Gramsci, Good Sense, = גרמשי, ג'נקרלה, and Critical Folklore Studies', *Journal of Folklore Research* 47, 3 (2010), pp. 221-252

Edna Ullmann-Margalit, *Out of the Cave: A = מחוץ למערה Philosophical Inquiry into the Dead Sea Scrolls Research*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006

Immanuel Olsvanger, *Rosinkess mit Mandeln: Aus = צימוקים ושקדים der Volksliteratur der Ostjuden*, Basel: Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 1920

Immanuel Olsvanger, *Réjte Pomeranzen; Ostjüdische = אולסבנגר, תפוזים אדומים Schwänke und Erzählungen*, Berlin: Schocken Verlag, 1936

Morris Edward Opler, 'Some Recently Developed Concepts = אופלר, תרבות Relating to Culture', *Southwestern Journal of Anthropology* 4, 2 (1948), pp. 107-122

Elliott Oring, 'On the Future of American Folklore = אורינג, עתיד הפולקלור Studies: A Response', *Western Folklore* 50, 1 (1991), pp. 75-81

אחד העם, היובל = אחד העם, 'היובל', כל כתבי אחד העם, תל אביב: דביר 1947, עמ' רנב-רנג. אטיאש, רומנסירו ספרדי = משה אטיאש, רומנסירו ספרדי: רומנסות ושירי עם ביהודית-ספרדית, נרשמו מפי העם או הועתקו מכתבי יד, ירושלים: יד בן-צבי, תשט"ז.

Francis Lee Utley, 'Folk Literature: An Operational = ספרות עממית Definition', *The Journal of American Folklore* 74, 293 (1961), pp. 193-206

איבגי, בית הנכות = גילית איבגי, 'בית הנכות "בצלאל" בניהול מרדכי נרקיס כמוזיאון לאומי איבגי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009.

אידל, ילינק והקבלה = משה אידל, 'על אהרן ילינק והקבלה', פעמים 100 (2004), עמ' 15-22. אייל, הסרת הקסם = גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות, ירושלים: מכון ון ליה, 2005.

איילון, שמואל שרידא = בן ציון חיים איילון, 'שמואל שרידא', בתוך: אריה אבטיחי (עורך), רובנה – ספר זכרון, תל אביב: הוצאת ילקוט ווהלין, ארגון יוצאי רובנה בישראל, 1956, עמ' 479-480.

Albert Einstein, 'On the Method of Theoretical = פיזיקה תאורטית Physics', *Philosophy of Science* 1, 2 (1934), pp. 163-169

אילון-ברניק, היה היה = חיים בנציון אילון-ברניק, היה היה מעשה: שירים, סיפורים, מסורות, מנהגים, הנהגות, בדיחות, פתגמים, אמונות תפלות, פרפראות, חידות, תל אביב: הוצאת פולקלור, 1946.

אילני, טרוגלידיטים = עפרי אילני, 'טרוגלודיטים, הוטנטוטים ועברים – התנ"ך וראשית האנתרופולוגיה הגרמנית', חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה 15 (2011), עמ' 57–74.
אלגור גורפינקל, שמואל שריא = אילת אלגור גורפינקל, 'שמואל שריא (סלווה-תל אביב 1883–1944)', בתוך: שושנה שריא ואריאל כהן, והיו הנעליים מאושרות, יומן מכתבים 1942–1946, סופרת תל-אביב צעירה מתכתבת עם בעלה בבריגדה היהודית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 448–453.

Nigel Eltringham, "Invaders Who Have Stolen the = התזה החמיתית 'Country': The Hamitic Hypothesis, Race and the Rwandan Genocide', *Social Identities* 12, 4 (2006), pp. 425–446

Nigel Eltringham, "Nordics" and "Hamites": = נורדים וחמיתים = Joseph Deniker and the Rise (and Fall) of Scientific Racism', in: Amos Morris-Reich and Dirk Rupnow (eds.), *Ideas of 'Race' in the History of the Humanities*, London: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 251–272

אליצור, אהרן פירסט = יהודה אליצור, 'דר' אהרן פירסט ז"ל', בתוך: ירושלים החדשה, v, מהדורה ב, ירושלים: האגף הדתי-מחלקת הנוער והחלוצ, ההסתדרות הציונית העולמית, 1982.

אלכסנדר-פריזר, אהוב וחצי = תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים: מאגנס, 1999.

אלכסנדר-פריזר, מילים = תמר אלכסנדר-פריזר, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים: יד בן-צבי, 2004.

אלכסנדר-פריזר וכן טולילה, מילה בשעתה = תמר אלכסנדר-פריזר ויעקב בן טולילה, מילה בשעתה זהב מעלתה: הפתגם הספרדי יהודי בצפון מרוקו, ירושלים: מכון בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, 2008.

A. Almi, 'A Strange Experience', in: Andreas Kilcher & = חוויה מוזרה Gabriella Safran (eds.), *Writing Jewish Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 2016, pp. 393–398

אלתוסר, אידאולוגיה = לואי אלתוסר, על האידיאולוגיה, תרגמה אריאלה אזולאי, תל אביב: רסלינג, 2003.

אנג'יל, הערות = שאול אנג'יל, 'הערות', עדות ג, 1–2 (1947), עמ' 103–106.

אנג'יל, השפעת הלאדינו = שאול אנג'יל, 'השפעת הלאדינו על האידיש', עדות א, 2 (1946), עמ' 103–104.

אנג'יל, לקוראינו = שאול אנג'יל, 'לקוראינו הנכבדים', עדות ג, 3–4 (1948), עמ' 109.

אנדרה, הקבלות אתנוגרפיות = Richard Andree, *Ethnographische Parallelen und = Vergleiche*, Stuttgart: J. Maier, 1878

Richard Andree, *Zur Volkskunde der Juden*, Bielefeld & = אנדרה, פולקלור יהודי = Leipzig: Velhagen & Klasing, 1881

אנדרסון, קהיליות מדומיינות = בנדיקט אנדרסון, קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999.

Pertti Anttonen, *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore*, Helsinki: Finnish Literature Society, 2005

אנ־סקי, חורבן = ש' אנ־סקי, חורבן היהודים בפולין, גליציה ובוקובינה, תרגם שמואל ליב ציטרון, תל אביב: שטיבל, 1936.

אנ־סקי, פולקלור = ש' אנ־סקי, געזאמעלטע שריפטען: פאלקלאר און עטנאגראפיע, כרך טו, ווארשא: ש' שרעבערק, 1928.

John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in fin-de-siècle Europe*, New Haven: Yale University Press, 1994

Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York: Garland, 1991

Sigurd Erixon, 'European Ethnology in Our Time', = אריקסון, אתנולוגיה אירופית = *Ethnologia Europaea* 1 (1967), pp. 3–11

ארנרייך, ארכיון = גיתית ארנרייך, 'ארכיון הסיפור העממי בישראל', עבודה סמינריונית, אוניברסיטת חיפה, 1998.

אשכנזי, אהלי קדר = טוביה אשכנזי, אהלי קדר: למן הירקון עד הכרמל: מחקר אתנוגרפי, ירושלים: קדם, 1932.

Touvia Ashkenazi, 'The "Anazah Tribes"', *Southwestern Journal of Anthropology* 4, 2 (1948), pp. 222–239

אשכנזי, את־ת־אהא = טוביה אשכנזי, 'ערב את־ת־אהא', עדות ג, 4–3 (1948), עמ' 66–77.

אשכנזי, את־ת־אבין = טוביה אשכנזי, 'ערב את־ת־אבין', עדות א, 1 (1945), עמ' 16–22.

אשכנזי, דאר קיסריה = טוביה אשכנזי, דאר קיסריה וודי חורת: מחקר היסטורי ואתנוגרפי, תל אביב: שטיבל, 1931.

אשכנזי, המזרח הקרוב = טוביה אשכנזי, המזרח הקרוב, ירושלים: קדם, 1932.

Touvia Ashkenazi, 'The Palestine Institute of Folklore and Ethnology Publishes Findings', *The Jewish Criterion*, September 6, 1946

אשכנזי, חגים ומועדים = טוביה אשכנזי (עורך), חגים ומועדים: אתנולוגיה, פּיטצבורג: האינסטיטוט העברי, 1946.

- Touvia Ashkenazi, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938
 אשכנזי, שבטים = *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.
 אשכנזי, שערי המזרח = טוביה אשכנזי, שערי המזרח, תל אביב: קדם, 1930.
 אשכנזי, תרכמנים = טוביה אשכנזי, התרכמנים בארץ-ישראל: מחקר באתנוגרפיה של ארץ-ישראל, ירושלים: קדם, 1931.
- Ela Bauer, *Between Poles and Jews: The Development of Nahum Sokolow's Political Thought*, Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2005
 באואר, סוקולוב = *Between Poles and Jews: The Development of Nahum Sokolow's Political Thought*, Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2005
- Richard Bauman, 'The Nationalization and Internationalization of Folklore: The Case of Schoolcraft's "Gitshee Gauzinee"', *Western Folklore* 52, 2-4 (1993), pp. 247-269
 באומן, הלאמה ובנאום = *Western Folklore* 52, 2-4 (1993), pp. 247-269
- Richard Bauman & Charles L. Briggs, *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003
 באומן ובריגס, קולות = *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Hermann Bausinger, *Folk Culture in a World of Technology*, Trans. Elke Dettmer, Bloomington: Indiana University Press, 1990
 באוזינגר, טכנולוגיה = *Folk Culture in a World of Technology*, Trans. Elke Dettmer, Bloomington: Indiana University Press, 1990
- Norbert Bachleitner, 'Zionistische Propaganda durch literarische Fiktion: Die Belletristik in Theodor Herzls Zeitschrift *Die Welt* (im Vergleich mit *Dr. Blochs Österreichischer Wochenschrift*)', in: Christine Haug, Franziska Mayer & Madleen Podewski (eds.), *Populäres Judentum: Medien, Debatten, Lesestoffe*, Tübingen: Niemeyer, 2009, pp. 65-83
 באכלייטנר, תעמולה ציונית = *Populäres Judentum: Medien, Debatten, Lesestoffe*, Tübingen: Niemeyer, 2009, pp. 65-83
- Helen Wheeler Bassett & Frederick Starr (eds.), *The International Folk-Lore Congress of the World's Columbian Exposition, Chicago, July, 1893*, Chicago: Charles H. Sergel, 1898
 באסט וסטאר, הקונגרס = *The International Folk-Lore Congress of the World's Columbian Exposition, Chicago, July, 1893*, Chicago: Charles H. Sergel, 1898
 באר, לפני המקום = חיים באר, לפני המקום, תל אביב: עם עובד, 2007.
- Fredrik Barth, 'An Anthropology of Knowledge', *Current Anthropology* 43, 1 (2002), pp. 1-18
 בארת, אנתרופולוגיה = *Current Anthropology* 43, 1 (2002), pp. 1-18
- Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin & Sydel Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2005
 באר, ואחרים, דיסציפלינה אחת = *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2005
 בהר, זהות = אלמוג בהר, 'זהות יהודית-ספרדית רב דורית בישראל בין זיכרון אישי לקולקטיבי', פעמים 111-112 (2007), עמ' 78-35.

- Martin Buber, 'Jüdische Wissenschaft', *Die Welt* 41 (October = מדע יהודי בובה, 1901), pp. 1-2
- Martin Buber, 'Jüdische Wissenschaft (2)', *Die Welt* 43 = 2 מדע יהודי בובה, (October 25, 1901), pp. 1-2
- Fritz S. Bodenheimer, 'Palestine, Great Natural Laboratory = פלסטיין בודנהיימר, of the East', *Science* 78, 2030 (1933), pp. 477-479
- .1958 בודנהיימר, תורכיה = שמעון בודנהיימר, תורכיה: הווי ואמנות עממית, תל אביב: דביה, 1958.
- Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila = סימולקרה בודריאר, Fraria Glaser, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994
- Philip V. Bohlman, *The World Center for Jewish Music = מוזיקה יהודית בולהמן, in Palestine 1936-1940*, Oxford: Clarendon, 1992
- בויארין ובויארין, אין מולדת = דניאל בויארין ויונתן בויארין, 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', תיאוריה וביקורת 5 (1994), עמ' 79-105.
- Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York: Basic = נוסטלגיה בוים, Books, 2001
- John E. Bowl, 'Ethnic Loyalty and International = אנסקי והאוונגרד בולט, Modernism: The An'sky Expeditions and the Russian Avant Garde', in: Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (eds.), *The Worlds of S. An-sky*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 307-319
- Liliane Beaulieu, 'Bourbaki's Art of Memory', *Osiris* 14, 1 = בורבאקי בוליו, (1999), pp. 219-251
- Matti Bunzl, 'Völkerpsychologie and German- = פסיכולוגיית העמים בונזל, Jewish Emancipation', in: H. Glenn Penny & Matti Bunzl (eds.), *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003, pp. 47-85
- Franz Boas, 'The Study of Geography', *Science* 9 (1887), pp. = גאוגרפיה בועז, 137-141
- Pierre Bourdieu, 'The Forms of Capital', in: John G. Richardson = בורדייה, הון (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press, 1986, pp. 241-258
- בורוכוב, כתבים = דב בר בורוכוב, כתבים, ערכו ליב לויטה ודניאל בן נחום, תרגם מתתיהו אבידב, כך ג, תל אביב: הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תשכ"ו.
- Guy Beiner, *Remembering the Year of the French: Irish = פולקלור וזיכרון*

- Folk History and Social Memory*, Madison: University of Wisconsin Press, 2007
- בינין, יהודי מצרים = ג'ואל בינין, פזורת יהודי מצרים: תרבות, מדיניות וגיבוש גולה חדשה, תרגמה רויטל סלע, תל אביב: רסלינג, 2007.
- בירגר, אוונגרד = פיטר בירגר, תיאוריה של האוונגרד, תרגם רועי בה, תל אביב: רסלינג, 2007.
- בירן, ורבלונסקי = רוני בירן, 'פרשת ברל ורבלונסקי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 19–20 (1999), עמ' 239–270.
- Sven Birkerts, *The Art of Time in Memoir: Then, Again*, = האמנות, Saint Paul, Minn.: Graywolf Press, 2008
- בכה, אמוראים = בנימין זאב בכה, אגדת אמוראי ארץ ישראל, תרגם אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ', יפו: סעדיה שושני, 1917.
- בלוך, אפולוגיה = מרק בלוך, אפולוגיה על ההיסטוריה, או מקצועו של ההיסטוריון, ערך בנימין זאב קדר, תרגמה צביה זמירי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2002.
- Mara Beller, *Quantum Dialogue: The Making of a Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1999
- Mara Beller, 'Jocular Commemorations: The Copenhagen Spirit', = בלה הנצחות, *Osiris* 14, 1 (1999), pp. 252–273
- בן אריה, ארץ ישראל = יהושע בן אריה, 'חקירת ארץ ישראל באוניברסיטה העברית', בתוך: חגית לבסקי, תולדות האוניברסיטה, עמ' 347–409.
- בן אריה, המוסדות א = יהושע בן אריה, 'המוסדות הזרים לארכאולוגיה וחקירת ארץ-ישראל בתקופת המנדט: חלק א', קתדרה 92 (1999), עמ' 135–172.
- בן אריה, המוסדות ב = יהושע בן אריה, 'המוסדות הזרים לארכאולוגיה וחקירת ארץ-ישראל בתקופת המנדט: חלק ב', קתדרה 93 (1999), עמ' 111–142.
- Dan Ben-Amos, 'The Name Is the Thing', *The Journal of American Folklore* 111, 441 (1998), pp. 257–280
- Dan Ben-Amos, 'The Seven Strands of Tradition: Varieties in = בן-עמוס, מסורת Its Meaning in American Folklore Studies', *Journal of Folklore Research* 21, 2–3 (1984), pp. 97–131
- Dan Ben-Amos (ed.), *Folktales of the Jews. Volume I*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 2006
- Dan Ben-Amos, 'Toward a Definition of Folklore = בן-עמוס, פולקלור בהקשר in Context', *The Journal of American Folklore* 84, 331 (1971), pp. 3–15

- Dan Ben-Amos, 'On the Final [s] in "Folkloristics"', = פולקלוריסטיקה =
The Journal of American Folklore 98, 389 (1985), pp. 334–336
- Dan Ben-Amos, 'Dani Schrire, Raphael Patai, Pierre Bourdieu, and the Rest of Us', = שרירא =
Journal of Folklore Research 47, 1–2
 (2010), pp. 45–50
- בן-שבת, העבר = שמואל בן-שבת, 'העבר לקראת העתיד', שבט ועם: קובץ למזוג גלויות
 בן-שבת, עמ' 84–86. (1954)
- בן-שבת, פולקלור א = שמואל בן-שבת, 'הפולקלור היהודי-הערבי: חלק א', מזרח ומערב 2
 (1929), עמ' 463–467.
- בן-שבת, פולקלור ב = שמואל בן-שבת, 'הפולקלור היהודי-הערבי: חלק ב', מזרח ומערב 3
 (1929), עמ' 72–73.
- Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of* = אותנטיות =
Folklore Studies, Madison: University of Wisconsin Press, 1997
- Regina Bendix, 'The Uses of Disciplinary = דיסציפלינרית =
 History', *Radical History Review*, 84 (2002), pp. 110–114
- Regina Bendix, 'The Pleasures of the Ear: Toward an = הקשבה =
 Ethnography of Listening', *Cultural Analysis* 1 (2000), pp. 33–50
- Regina Bendix, 'Archived and Archival Culture. Ethnographic = קניין =
 Reflections on Archival Habits', *Storia della Storiografia*, 68, 2 (2015),
 pp. 143–163
- Regina Bendix, Kilian Bizer & = קניין תרבותי =
 Stefan Groth (eds.), *Die Konstituierung von Cultural Property:
 Forschungsperspektiven*, Göttingen: Universitätsverlags Göttingen, 2010
- Michael Banton, 'The Actor's Model of Ethnic Relations', in: = השחקן =
 John Hutchinson & Anthony D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford: Oxford
 University Press, 1996, pp. 98–104
- בנימין, המשוטט = ולטר בנימין, מבחר כתבים, חלק א: המשוטט, תרגם דוד זינגר, תל אביב:
 הקיבוץ המאוחד, 1996.
- בנימין, הרהורים = ולטר בנימין, מבחר כתבים, כרך ב: הרהורים, תרגם יורגן ניראד, תל אביב:
 הקיבוץ המאוחד, 1992.
- בנימין, יצירת האמנות = ולטר בנימין, 'יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני', בתוך: בנימין,
 הרהורים, עמ' 156–176
- בצלאל, החיטוב = יצחק בצלאל, 'החיטוב של עדות ישראל: שיטות החיטוב, השינויים בהן
 ומאפייניהן', פעמים 111–112 (2007), עמ' 5–34.

- בר-גל, גאוגרפיה = יורם בר-גל, "כבר שמעתי שדנים עליך בסינאט": מיסוד לימודי הגיאוגרפיה באוניברסיטה העברית, בתוך: לבסקי, תולדות האוניברסיטה, עמ' 411–441
- בר-גל, יסודות גרמניים = Yoram Bar-Gal, 'German Antecedents of the Department of Geography at the Hebrew University of Jerusalem: Historical Perspective', *Geographische Zeitschrift* 88 (2000), pp. 112–123
- בר-יצחק, אגדות = Haya Bar-Itzhak, *Jewish Poland Legends of Origin: Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit: Wayne State University Press, 2001
- בר-יצחק, התיישבות = Haya Bar-Itzhak, 'A Materialized Settlement and a Metaphysical Landscape in Legends of Origin of Polish Jews', in: Julia Brauch, Anna Lipphardt & Alexandra Nocke (eds.), *Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place*, Aldershot: Ashgate, 2008, pp. 161–179
- בר-יצחק, חלוצים = Haya Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish Ethnography and Folkloristics in Eastern Europe*, trans. Lenn Schramm, Ljubljana: Založba ZRC, 2010
- בר-יצחק, מבוא = חיה בר-יצחק, 'מבוא', בתוך: חיה בר-יצחק ועידית פינטל-גינסברג (עורכות), כוחו של סיפור, ספר היובל לאסע"י, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ח, עמ' 16–26.
- בראואר, דת ההררו = Erich Brauer, *Züge aus der Religion der Herero. Ein Beitrag zur Hamitenfrage*, Leipzig: R. Voigtländer, 1925
- בראואר, יהודי כורדיסטאן = Erich Brauer, *The Jews of Kurdistan*, Raphael Patai (ed.), Detroit: Wayne State University Press, 1993
- בראואר, מחקר אתנולוגי = אריך בראואר, יהודי כורדיסטאן: מחקר אתנולוגי, עורך רפאלי פטאי, ירושלים: המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, 1947.
- בראון, צ'ילד = Mary Ellen Brown, 'Child's Gallant Army of Auxiliaries', *Journal of Folklore Research* 43, 2 (2006), pp. 89–108
- בראן, הסמינר לרבנים = Markus Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt*, Breslau: T. Schatzky, 1904
- ברגמן, העם ורוחו = יהודה ברגמן, העם ורוחו: מחקרים ומסות בשאלות המדע והחיים, ירושלים: ראובן מס, 1937.
- ברגמן, הפולקלור היהודי = יהודה ברגמן, הפולקלור היהודי, ירושלים: ראובן מס, 1953.
- ברגנר-רבינוביץ, היגינה = שרה ברגנר-רבינוביץ, היגינה, חינוך ותזונה בין יהודים כורדים

ופרסים: בירושלים בהשוואה לאשכנזים, ירושלים: המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה, 1948.

ברוידס, אגדות = יצחק ברוידס, אגדות ירושלים דליטא, תל אביב: נ' טברסקי, 1947.

ברט, קראוס = Raymond Lee Burt, *Friedrich Salomo Krauss (1859–1938): Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis*, Wien: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990

ברטוק ולורד, שירי עם = Béla Bartók & Albert Bates Lord, *Serbo-Croatian Folk Songs; Texts and Transcriptions of Seventy-Five Folk Songs from the Milman Parry Collection and a Morphology of Serbo-Croatian Folk Melodies*, New York: Columbia University Press, 1951

ברטל, ידע עם = ישראל ברטל, 'תרבות לאומית ו"ידע עם" (לדמותו של ד"ר יום-טוב לוינסקי ז"ל)', מאזנים 37 (1973), עמ' 54–57.

ברטל, יישוב וגולה = ישראל ברטל, "'יישוב" ו"גולה" בפרספקטיבות משתנות', בתוך: ישראל גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה: הרצאות בכינוס הבין-לאומי התשיעי של חוקרי השואה, ירושלים: יד ושם, 1996, עמ' 373–382.

ברטל, כינוס מסורות = Israel Bartal, 'The Ingathering of Traditions: Zionism's Anthology Projects', in: David Stern (ed.), *The Anthology in Jewish Literature*, New York: Oxford University Press, 2004, pp. 244–258

ברטל, מפעל הכינוס = ישראל ברטל, 'מפעל הכינוס: מדעי היהדות ועיצוב "תרבות לאומית" בארץ-ישראל', בתוך: יהושע בן אריה ואלחנן רינר (עורכים), וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים: יד בן-צבי, 2003, עמ' 520–529.

ברטל, עולם הדימויים = ישראל ברטל, 'קוזק ובדווי – עולם הדימויים הלאומי החדש', בתוך: ברטל, קוזק ובדווי, עמ' 68–79.

ברטל, קוזק ובדווי = ישראל ברטל, קוזק ובדווי: 'עם' ו'ארץ' בלאומיות היהודית, תל אביב: עם עובד, 2007.

בריגס, המצאת מסורת = Charles L. Briggs, 'The Politics of Discursive Authority in Research on the "Invention of Tradition"', *Cultural Anthropology* 11, 4 (1996), pp. 435–469

בריגס, פרדס = Charles L. Briggs, 'What We Should Have Learned from Américo Paredes: The Politics of Communicability and the Making of Folkloristics', *The Journal of American Folklore* 125, 495 (2012), pp. 91–110

- Alois Breier, Max Eisler & Max Grunwald, = ברייך, אייסלר וגרונוולד, בתי כנסת = *Holzsynagogen in Polen*, Wien: Hoffmann, 1934
- Teresa Brinkel, 'Institutionalizing Volkskunde in = מיסוד הפולקלור = ברינקל, Teresa Brinkel, 'Institutionalizing Volkskunde in Early East Germany', *Journal of Folklore Research* 46, 2 (2009), pp. 141-172
- בר-מעוז, משה סמילנסקי = דני בר-מעוז, אם חקלאות כאן, מולדת כאן: סיפור חייו של משה סמילנסקי, רחובות: עיריית רחובות, 2015.
- ברם, קווקז = חן ברם, 'עיצוב זהות קבוצתית בתהליכי הגירה: יהודי קווקז וחשיבותה של שונות פנימית', פעמים 111-112 (2007), עמ' 145-184.
- Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, = ברנרד, היסטוריה ותאוריה = Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Frederick M. Barnard, 'The Hebrews and Herder's = העברים והרדר = ברנרד, Frederick M. Barnard, 'The Hebrews and Herder's Political Creed', *The Modern Language Review* 54, 4 (1959), pp. 533-546
- Frederick M. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and = הרדר = ברנרד, Frederick M. Barnard, Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003
- Frederick M. Barnard, 'Herder and Israel', *Jewish Social = הרדר וישראל = ברנרד, Frederick M. Barnard, 'Herder and Israel', Jewish Social Studies* 28, 1 (1966), pp. 25-33
- Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing = גזע = ברקן, Elazar Barkan, The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- בתי-יהודה, אבידע = גאלה בתי-יהודה, 'אבידע (ולוטניק), יהודה לייב', בתוך: אנציקלופדיה של הציונות הדתית: אישים, מושגים, מפעלים, כך ו, ירושלים: מוסד הרב קוק, 2000, עמ' 5-17.
- גאון, יהודי המזרח א = משה דוד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל בעבר ובהווה — כך ראשון, ירושלים: דפוס עזריאל, 1928.
- גאון, יהודי המזרח ב = משה דוד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל בעבר ובהווה — כך שני, ירושלים: דפוס עזריאל, 1938.
- גאון, עזריאל = משה דוד גאון, 9 דורות למשפחת עזריאל בירושלים: תפ"ה-תש"י — 1950-1725, במלאת יובל שנים להווסדו של דפוס עזריאל תר"ס-תש"י — 1950-1900, ירושלים: דפוס עזריאל, 1950.
- Florence Guggenheim-Grünberg, 'Eduard = הופמן-קרייר = גוגנהיים-גרינברג, Florence Guggenheim-Grünberg, 'Eduard Hoffman-Krayer und die jüdische Volkskunde', *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 60 (1964), pp. 133-140
- Corinne Godefroid, 'Le Congrès wallon de 1905: Définir la = הקונגרס = גודפרואה, Corinne Godefroid, 'Le Congrès wallon de 1905: Définir la

- Wallonie', in: Christine Renardy (ed.), *Liège et l'Exposition universelle de 1905*, Bruxelles: Fonds Mercator, 2005, pp. 221–230
- גוטמאכר, חמישים שנה = שרגא גוטמאכר, 'חמישים שנה לפוגרום באודיסה (תרס"ו–תשט"ז)', ידע עם 4, 1–2 (1957), עמ' 90–92.
- Itzik Nakhmen Gottesman, *Defining the Yiddish Nation: = האומה היידיית*, *The Jewish Folklorists of Poland*, Detroit: Wayne State University Press, 2003
- Hanoch Gutfreund, 'Einstein's Jewish Identity', in: Peter = איינשטיין Galison, Gerald James Holton & S. S. Schweber (eds.), *Einstein for the 21st Century: His Legacy in Science, Art, and Modern Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 27–34
- Shelomo Dov Fritz Goitein, *Jemenica*, Leipzig: Otto Harras- = גויטיין, תימן sowitz, 1934
- גולדברג, המזרחי והמזרחן = הרווי גולדברג, 'המזרחי והמזרחן: המפגש בין מרדכי הכהן לנחום סלושץ', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 23 (2003), עמ' 145–158.
- Harvey E. Goldberg & Hagar Salamon, 'From = ממעבדה לשדה Laboratory to Field: Notes on Studying Diversity in Israeli Society', *Hagar: International Social Science Review* 3 (2002), pp. 123–137
- Stanley Goldberg, 'The Enola Gay Affair: What Evidence = גיי = אנולה גיי Counts When We Commemorate Historical Events?', *Osiris* 14 (1999), pp. 176–186
- Olga Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic = נושאים אתנוגרפיים Topics Relating to Jews in Polish Studies*, Studies of the Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem: Magnes Press, 1989
- Ignác Goldziher, *Mythology Among the Hebrews and Its = מיתולוגיה Historical Development*, London: Longmans, 1877
- גולדשטיין, אחד העם = יוסף גולדשטיין, אחד העם: ביוגרפיה, ירושלים: כתר, 1992.
- Jan Golinski, 'Science and Religion in Postmodern Perspective: = לאטור The Case of Bruno Latour', in: Thomas Dixon, G. N. Cantor & Stephen Pumfrey (eds.), *Science and Religion: New Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 50–68
- William M. Johnston, *Celebrations: The Cult of Anniversaries = חגיגות*

- in Europe and the United States Today*, New Brunswick, NJ: Transaction, 1991
- גור-אריה, אנ-סקי = יצחק גור-אריה, 'אנ-סקי, האיש ומפעל חייו', ידע עם 2, 3-2 (1954), עמ' 115-118.
- גור-אריה, אתנוגרפיה = יצחק גור-אריה, 'אתנוגרפיה ופולקלור', בתוך: יום-טוב לוינסקי (עורך), יצחק גור-אריה ז"ל: מחנך, חוקר הפולקלור ואיש התרבות, שנתיים למותו, ירושלים: מועצת המורים למען הקרן הקיימת בישראל, 1959.
- גיוולן, פולקלור אירי = Diarmuid Ó Giolláin, *Locating Irish Folklore: Tradition, Modernity, Identity*, Cork: Cork University Press, 2000
- גינצבורג, הגבינה והתולעים = קרלו גינצבורג, הגבינה והתולעים: עולמו של טוחן בן המאה השש-עשרה, תרגמה אורה איל, ירושלים: כרמל, 2005.
- גלאסי, היסטוריה = Henry Glassie, 'The Practice and Purpose of History', *The Journal of American History* 81, 3 (1994), pp. 961-968
- גלבר, ברית = Yoav Gelber, 'Antecedents of the Jewish-Druze Alliance in Palestine', *Middle Eastern Studies* 28, 2 (1992), pp. 352-373
- גלבר, מצדה = יואב גלבר, מצדה: ההגנה על ארץ-ישראל במלחמת העולם השנייה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1990.
- גלבר, עבר הירדן = Yoav Gelber, *Jewish-Transjordanian Relations, 1921-1948*, London: Frank Cass, 1997
- גלזמן, קנגן = Michael Gluzman, *The Politics of Canonicity: Lines of Resistance in Modernist Hebrew Poetry*, Stanford: Stanford University Press, 2003
- גלנה, לאומים ולאומיות = ארנסט גלנה, לאומים ולאומיות, תרגם דן דאוו, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1994.
- גנן, עידו ועינים = משה גנן, 'למקורות הסיפור "עידו ועינים" של ש"י עגנון', מהות: כתב עת ליצירה יהודית 28 (2004), עמ' 139-142.
- ג'נקינס, היסטוריה = Keith Jenkins, *Re-Thinking History*, London: Routledge, 1991
- ג'נקינס, מודרניות = Jennifer Jenkins, *Provincial Modernity: Local Culture & Liberal Politics in fin-de-siècle Hamburg*, Ithaca: Cornell University Press, 2003
- ג'קסון, פולקלוריסטיקה = Bruce Jackson, 'Folkloristics', *The Journal of American Folklore* 98, 387 (1985), pp. 95-101
- ג'קסון, תשובה = Bruce Jackson, 'Into the Looking Glass: Reply to Kirshenblatt-

- Gimblett and Ben-Amos', *The Journal of American Folklore* 99, 391
(1986), pp. 75-77
- גרבל, ארמית, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Persian = Azerbaijan: Linguistic Analysis and Folkloristic Texts*, Mouton: Janua
Linguarum, 1965
- גרבל, מחולות = אירנה גרבל, 'מחולות הבתולות ברמאללה', *עדות ב*, 1-2 (1946), עמ'
111-114.
- גרד, פורים = גבריאאל גרד, 'פורים של ירבעם בן-נבט בריטובה', *ידע עם* 7-8 (1951), עמ' 11.
גרנוולד, אין ג'ודייו = מ' גרנוולד, 'אין ג'ודייו', *הד המזרח*, 24.12.1943.
- גרנוולד, גזע = Max Grunwald, 'Rasse, Volk, Nation', *Jahrbuch für jüdische
Volkskunde* (1924), pp. 307-343
- גרנוולד, החוטר הספרדי = מאכס גרנוולד, 'החוטר הספרדי', *הד המזרח*, 1.6.1945.
- גרנוולד, הפולקלור ואני = מ' גרנוולד, 'הפולקלור ואני', *עדות ב*, 1-2 (1946), עמ' 7-12.
- גרנוולד, הקדמה = Max Grunwald, 'Einleitung', *Mitteilungen der Gesellschaft
für jüdische Volkskunde* 1 (1898), pp. 3-15
- גרנוולד, וינה = Max Grunwald, *Vienna, Philadelphia: Jewish Publication Society =
of America*, 1936
- גרנוולד, יורדי ים = Max Grunwald, *Juden als Rheder und Seefahrer*, Berlin: =
Poppelauer, 1902
- גרנוולד, עשרים וחמש = Max Grunwald, 'Fünfundzwanzig Jahre Jüdische =
Volkskunde', *Jahrbuch für jüdische Volkskunde* (1923), pp. 1-22
- גרנוולד, פולקלור יהודי = Max Grunwald, 'Jüdische Volkskunde', *Zeitschrift des
Vereins für Volkskunde* 7 (1897), p. 105
- גרנוולד, רשומות = Max Grunwald, 'Review — Reshumot: Collection of Memoirs =
on Ethnography and Folklore in Israel', *The Palestine Post*, 11.1.1946
- גרוסמן, הרדר = Jeffrey A. Grossman, 'Herder and the Language of Diaspora =
Jewry', *Monatshefte* 86, 1 (1994), pp. 59-79
- גרוסמן, יידיש = Jeffrey A. Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany =
from the Enlightenment to the Second Empire*, Rochester: Camden
House, 2000
- גרזון-קיזי, מוזיקולוגיה = Edith Gerson-Kiwi, 'Musicology in Israel', *Acta =
Musicologica* 30 (1958), pp. 17-26

גרזון־קיווי, רישום = אדית גרזון־קיווי, 'רישום הנגינה המזרחית', עדות ג, 1–2 (1947), עמ' 73–78.

Curt Germundson, 'Montage and Totality: Kurt Schwitters's Relationship to "Tradition" and "Avant-Garde"', in: Dafydd Jones (ed.), *Dada Culture: Critical Texts on the Avant-Garde*, Amsterdam: Rodopi, 2006, pp. 156–183

גרמשי, מבחר = Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, eds. David Forgacs & Geoffrey Nowell-Smith, trans. William Boelhower, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985

גרמשי, על ההגמוניה = אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא', תרגם אלון אלטרס, תל אביב: רסלינג, 2004.

גרמשי, פולקלור = Antonio Gramsci, 'Observations on Folklore', in: Gramsci, *Selections*, pp. 188–195

גרנקוויסט, נישואין א = Hilma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. 1, Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1931

גרנקוויסט, נישואין ב = Hilma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. 2, Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1935

גרשנהורן, הרשקוביץ = Jerry Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2004

דאו וליקספלד, נאציפיקציה = James R. Dow & Hannjost Lixfeld (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, Bloomington: Indiana University Press, 1994

דאנדס, דבולוציה = Alan Dundes, 'The Devolutionary Premise in Folklore Theory', *Journal of the Folklore Institute* 6, 1 (1969), pp. 5–19

דאנדס, הפולק = Alan Dundes, 'Who Are the Folk?', in: Russell Bascom (ed.), *Frontiers of Folklore*, William Boulder: Westview Press, 1977, pp. 17–35

דברי הערכה = דברי הערכה לכבוד יעקב פארמן בן ה־75 להארת פעלו: מנחת יובל מאת הוצאת ספרים בישראל למדעי המזרח העתיק, תל אביב: דפוס הפועל המזרחי, 1957.

דגלס, טוהר וסכנה = מרי דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה יעל סלע, תל אביב: רסלינג, 2010.

דהאמשה, שמות היישובים = עאמר דהאמשה, 'שם למקום: שמות היישובים הערביים בגליל ושמות העצמים מן הטבע בספרות העממית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2008.

- דהן וסרמן, להמציא אומה = יוסי דהן והנרי וסרמן (עורכים), להמציא אומה: אנתולוגיה, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006.
- John W. Dodds, *The Several Lives of Paul Fejos; a Hungarian-American Odyssey*, New York: Wenner-Gren Foundation, 1973
- Nathaniel Deutsch, *The Jewish Dark Continent: Life and Death in the Russian Pale of Settlement*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011
- דוקס, יהודי באדן = רוזה דוקס, 'מן ההווי של יהודי באדן', עדות ג, 1-2 (1947), עמ' 91-94. דותן, אינטרפלציה = 'תוירקמו היגולואידיא, היצלפרטניא': רבדמב ארוק לוק", ותוד לייא 9-34. י'מע, (2003) 22 תרוקיבו הירוית
- Susan G. Davis, 'Ben Botkin's FBI File', *Journal of American Folklore* 123, 487 (2009), pp. 3-30
- Ruth F. Davis, 'Ethnomusicology and Political Ideology in Mandatory Palestine: Robert Lachmann's "Oriental Music" Projects', *Music and Politics* 4, 2 (2010), pp. 1-15
- Dorothea Dietrich, *The Collages of Kurt Schwitters: Tradition and Innovation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987
- דלו וגואטרי, קפקא = ז'ל דלו ופליקס גואטרי, קפקא: לקראת ספרות מינורית, תרגמו רפאל זגורי-אורלי ויורם רון, תל אביב: רסלינג, 2005.
- Thierry Denoël (ed.), *Le nouveau dictionnaire des Belges*, 2. ed., = דנואל, מילון = revue, améliorée et augmentée, Bruxelles: Le cri, 1992
- Greg Dening, 'Possessing Tahiti', *Archaeology in Oceania* 21, 1 = דנינג, טהיטי = (1986), pp. 103-118
- Greg Dening, *Performances*, Chicago: University of Chicago Press, 1996
- Gaurav Desai, 'The Invention of Invention', *Cultural Critique* 24 (1993), pp. 119-142
- Christoph Daxelmüller, 'Max Grunwald and the Origin and Conditions of Jewish Folklore at Hamburg', in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1988, pp. 73-80

Christoph Daxelmüller, 'Hamburg, Wien Jerusalem. = דקסלמילר, גרונוולד ותרבות = Max Grunwald und die Entwicklung der jüdische Volkskunde zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938', *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 375–393

Christoph Daxelmüller, 'Die deutschsprachige Volkskunde = יהודים = דקסלמילר, und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung', *Zeitschrift für Volkskunde* 83 (1987), pp. 1–20

Christoph Daxelmüller, 'Jüdische Volkskunde = פולקלור יהודי = דקסלמילר, in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität', in: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld & Olaf Bockhora (eds.), *Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wien: Böhlau, 1994, pp. 87–114

Christoph Daxelmüller, 'Nazi Conceptions of = קונספציות נאציות = דקסלמילר, Culture and the Erasure of Jewish Folklore', in: James R. Dow & Hannjost Lixfeld (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, Folklore Studies in Translation, Bloomington: Indiana University Press, 1994, pp. 69–86

Christoph Daxelmüller, 'Friedrich Salomo Krauss (Salomon = קראוס = דקסלמילר, Friedrich Kraus[s]) (1859–1938)', in: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld & Olaf Bockhora (eds.), *Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wien: Böhlau, 1994, pp. 87–114

Christoph Daxelmüller, 'Jewish Popular Culture in = דקסלמילר, תרבות יהודית = the Research Perspective of European Ethnology', *Ethnologia Europaea* 16 (1986), pp. 97–116

Christoph Daxelmüller, 'Volkskultur und nationales = עממית = דקסלמילר, Bewußtsein. Jüdische Volkskunde und ihr Einfluß auf die Gesellschaft der Jahrhundertwende', *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 12 (1989), pp. 133–146

דרויאנוב, הבדיחה והחודוד = אלתר דרויאנוב, 'הקדמה', ספר הבדיחה והחודוד, פרנקפורט ע"נ מיין: אמנות, 1922, עמ' 7–11.

דרויאנוב, הקדמה = אלתר דרויאנוב, 'הקדמה', מימים ראשונים 2 (1935).

Bernd Haunfelder, *Nordrhein-Westfalen — Land und = האונפלדה, מדריך ביוגרפי =*

- Leute 1946–2006: Ein biographisches Handbuch*, Münster: Aschendorff, 2006
- Thomas Hauschild, 'Christians, Jews, and the = האוסשילד, אנתרופולוגיה גרמנית = Other in German Anthropology', *American Anthropologist* 99, 4, (1997), pp. 746–753
- Académie royale des sciences, des lettres et = האקדמיה המלכותית הבלגית למדעים = des beaux-arts de Belgique, *Nouvelle Biographie Nationale*, Bruxelles: Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, 1988
- Donna J. Haraway, 'Situated Knowledges: The Science = הארוויי, ידע ממוקם = Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies* 14, 3 (1988), pp. 575–599
- Donna J. Haraway, 'A Cyborg Manifesto: Science, Technology, = הארוויי, סייבורג = and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century', *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, pp. 149–181
- Mitchell B. Hart, 'Picturing Jews: Iconography and Racial = הארט, להציג יהודים = Science', *Studies in Contemporary Jewry* XI (1995), pp. 159–175
- Mitchell B. Hart, 'Racial Science, Social Science, and the = הארט, מדע גזע = Politics of Jewish Assimilation', *Isis* 90, 2 (1999), pp. 268–297
- Jürgen Habermas, *The Structural Transformation = הברמאס, המרחב הציבורי = of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Trans. Thomas Burger, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989
- הובסבאום, לאומיות = אריק ג'ון הובסבאום, לאומיות ולאומים: מאז עידן המהפכה, ערך שלמה זנד, תרגמה עדית שורה, תל אביב: רסלינג, 2006.
- Eric J. Hobsbawm & T. O. Ranger (eds.), *The = הובסבאום וריינג'ר, המצאת מסורת = Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- הוועדה האתנוגרפית, מדריך לאספן = די עטנאגראפישע קאמיסיע פון דעם יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט. וואס איז אזוינס יידישע עטנאגראפיע? (האנטביכל פאר זאמלער), ווילנע: יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט, 1929.
- Gil Z. Hochberg, "'Permanent Immigration": Jacqueline = הוכברג, הגירה = Kahanoff, Ronit Matalon and the Impetus of Levantinism', *Boundary* 2, 31 (2004), pp. 219–243
- Stuart Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', in: Jonathan = הול, זהות תרבותית =

- Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London: Lawrence and Wishart, 1990, pp. 227–237
- Gerald Holton, 'Mach, Einstein, and the Search for = מאך ואיינשטיין Reality', *Daedalus* 97, 2 (1968), pp. 636–673
- Åke Hultkrantz, 'Some Remarks on Contemporary = אתנולוגיה אירופית European Ethnological Thought', *Ethnologia Europaea* 1 (1967), pp. 38–44
- Bernd Haunfelder, *Nordrhein-Westfalen — Land und = האונפלדה, מדריך ביוגרפי Leute 1946–2006: Ein biographisches Handbuch*, Münster: Aschendorff, 2006
- הונקו, ארבע צורות = לאורי הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (1982): עמ' 139–156.
- הופמן, זכרונות = נחמיה דב בן זאב הופמן, ספר הזכרונות: עראינערונגען פון א ליטווישען משכיל אין דריי וועלט־טהיילען אייראפא, אמעריקא און אפריקא, קייפטאון, 1916.
- David M. Hopkin, *Voices of the People in Nineteenth-Century = הופקין, קולות France*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012
- Tamás Hofer, 'National Schools of European = הופה, אתנולוגיה אירופית Ethnology and the Question of "Latent Ethnicity"', *Ethnologia Europaea* 26, 2 (1996), pp. 89–96
- Brian Horowitz, 'Spiritual and Physical Strength in An-Sky's = הורוביץ, אנ־סקי Literary Imagination', in: Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (eds.), *The Worlds of S. An-sky*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 103–118
- Josef Horowitz, 'The Origins of the Arabian Nights', *Islamic = הורוביץ, מקורות Culture* 1 (1927), pp. 36–57
- Werner Heisenberg, 'Tradition in Science', *Science = הייזנברג, מסורת במדע and Public Affairs — Bulletin of the Atomic Sciences* 29, 10 (1973), pp. 4–10
- היילפרין, חלם וחכמיה = פאלק היילפרין, חלם וחכמיה, תל אביב: יזרעאל, 1939.
- Ben Highmore, 'Awkward Moments: Avant-Gardism and the = היימור, אוונגרד Dialectics of Everyday Life', in: Dietrich Scheunemann (ed.), *European Avant-Garde: New Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 245–264
- Ben Highmore, *Michel de Certeau: Analysing Culture, = היימור, דה סרטו London: Continuum*, 2006

- Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Trans. = זכרון קולקטיבי
 Lewis A. Coser, Chicago: University of Chicago Press, 1992
- Bernhard Heller, 'Das hebräische und arabische Märchen', = הלה, מעשיות
 in: Johannes Bolte & Jiří Polívka (eds.), *Anmerkungen zu den
 Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig: Dieterichsche
 Verlagsbuchhandlung, 1929, pp. 315–418
- הלה, חובת האתנוגרפיה = דב הלר (העללער), 'חובת האתנוגרפיה והפולקלור היהודי בכלל
 ובארץ הקודש בפרט', ציון מאסף (1930), עמ' 73–93.
- המין, רשומות = רונית המין, 'פולקלור ולאומיות ב"רשומות": מאסף לדברי זיכרונות
 לאתנוגרפיה ופולקלור בישראל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006.
- הנסך, הערה = Wm. F. Hansen, 'A Note on the Final [s] in Folkloristics', *The
 Journal of American Folklore* 100, 397 (1987), pp. 305–307
- הפורום, נקודת מבט = הפורום לחקר חברה ותרבות בישראל, 'נקודת מבט מזרחית על חברה
 ותרבות בישראל: דו"ח על דפוסי ייצוג ישראליים', בתוך: אבוטבול, גרינברג ומוצפי-
 הלה, קולות מזרחיים, עמ' 395–424.
- הפשטיין, מורשת = Valdimar Tr. Hafstein, 'Cultural Heritage', in: Regina =
 F. Bendix & Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*,
 Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 500–519
- הר ושיריא, מבוא = שמואל הר ושמואל שרירא, מבוא לספרות העברית העתיקה, תל אביב:
 הגמנסיה נורדיה, 1932.
- הרדה, שירה = Johann Gottfried Herder, *The Spirit of Hebrew Poetry*, Trans. =
 James Marsh, Burlington: E. Smith, 1833
- הרטן, נייריך ושוורנדט, השבחת גזע = Hans-Christian Harten, Uwe Neirich &
 Matthias Schwerendt, *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des
 Dritten Reichs: Bio-Bibliographisches Handbuch*, Berlin: Akademie,
 2006
- הרמן, לאטור = Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and
 Metaphysics*, Melbourne: re.press, 2009
- הרנשטיין סמית, קונטינגנטיות = Barbara Herrnstein Smith, 'Contingencies of =
 Value', *Critical Inquiry* 10, 1 (1983), pp. 1–35
- הרפז, בודנהיימר = Isaac Harpaz, 'Frederick Simon Bodenheimer (1897–1959): =
 Idealist, Scholar, Scientist', *Annual Review of Entomology* 29, 1 (1984),
 pp. 1–24
- הרץ, יהודי בורגנלנד = Peter Hörz, "Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien =

- zu konservieren, sondern Leben zu bewahren". Was die Erforscher jüdischer Kultur im Burgenland suchen, finden, bewahren und pflegen woll(t)en und was sie damit bezweck(t)en', *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 497–523
- הרצוג, עדתיות = חנה הרצוג, עדתיות פוליטית – דימוי מול מציאות: ניתוח סוציולוגי-היסטורי של הרשימות ה'עדתיות' לאסיפת-הנבחרים ולכנסת (1920–1984), רמת אפעל: יד טבנקין, 1986.
- Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, = הרצפלה, פולקלור ואידאולוגיה Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press, 1982
- Michael Herzfeld, 'Localism and the Logic of = הרצפלה, פולקלור לאומי Nationalistic Folklore: Cretan Reflections', *Comparative Studies in Society and History* 45, 2 (2003), pp. 281–310
- Benjamin Harshav, *Marc Chagall and His Times: A Documentary = הרשב, שגאל Narrative*, Stanford: Stanford University Press, 2004
- Melville J. Herskovits, 'Folklore after a Hundred Years: = הרשקוביץ, פולקלור A Problem in Redefinition', *The Journal of American Folklore* 59, 232 (1946), pp. 89–100
- Max Weber, 'Science as a Vocation', in: Hans Heinrich Gerth & C. = ובה, מדע Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 1946, pp. 129–156
- וואהרמן, חגי ישראל = נחום וואהרמן, חגי ישראל ומועדיו: (מנהגיהם וסמליהם), ירושלים: אחיאסף, 1959.
- Seth Wolitz, "“Di Khalyastre”, the Yiddish Modernist = ווליצ, כאליאסטרע Movement in Poland: An Overview', *Yiddish* 4, 3 (1981), pp. 5–20
- Seth Wolitz, 'Between Folk and Freedom: The Failure of = ווליצ, כישלון the Yiddish Modernist Movement in Poland', *Yiddish* 8, 1 (1991), pp. 26–51
- Gerhard Wolf, 'Der Lällekönig. Einsteins Arbeit an seiner = וולף, איינשטיין Ikone', in: Philine Helas (ed.), *Bild/Geschichte: Festschrift für Horst Bredekamp*, Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp. 513–524
- וורמברנד, הפולקלור הפלשי = מרדכי וורמברנד, 'הפולקלור הפלשי ומאספו: במלאות 50 שנה למסעו הראשון של דר' יעקב פייטלוביץ' בחבש (1904–1954)', ידע עם 2, 3–2 (1954), עמ' 107–109.

- Marta Weigle, *Spiders & Spinners: Women and Mythology*, = עכבישים ויגלה, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982
- Günter Wiegmann & Joan L. Cotter, 'The Atlas der = ויגלמן וקוטר, אטלס deutschen Volkskunde and the Geographical Research Method', *Journal of the Folklore Institute* 5, 2-3 (1968), pp. 187-197
- Hayden V. White, 'Historical Text as Literary Artifact', = וייט, טקסט היסטורי *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 81-100
- Hayden V. White, 'The Metaphysics of Narrativity: Time and = וייט, מטפיזיקה Symbol in Ricoeur's Philosophy of History', *The Content of the Form*, pp. 169-184
- Hayden V. White, 'Narrativity in the Representation of Reality', = וייט, נרטיביות *The Content of the Form*, pp. 1-25
- Hayden V. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse = וייט, תוכן and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987
- Wim Weymans, 'Michel de Certeau and the Limits of = ויימנס, דה סרטו Historical Representation', *History and Theory* 43, 2 (2004), pp. 161-178
- Yechiam Weitz, 'In the Name of Six Million Accusers: Gideon = וייץ, האוזנר Hausner as Attorney-General and His Place in the Eichmann Trial', *Israel Studies* 14, 2 (2009), pp. 26-49
- William A. Wilson, 'The Evolutionary Premise in Folklore = וילסון, אבולוציה Theory and the "Finnish Method"', *Western Folklore* 35, 4 (1976), pp. 241-249
- William A. Wilson, 'Herder, Folklore and Romantic Nationalism', = וילסון, הרדר *The Journal of Popular Culture* 6, 4 (1973), pp. 819-835
- William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in = וילסון, פולקלור ולאומיות Modern Finland*, Bloomington: Indiana University Press, 1976
- וינר, נוער = חנה וינר, נוער תוסס בעדה שאננה: תנועת הנוער הציונית ו'החלוץ' בגרמניה, רמת אפעל: יד טבנקין, 1996.
- Hans Virchow, 'Schriften von Richard Andree 1860-1912', = וירכוו, ריכארד אנדרה *Zeitschrift für Ethnologie* 44 (1912), pp. 338-353
- ועד היובל, מנחה לאברהם = ועד היובל, מנחה לאברהם: ספר יובל לכבוד אברהם אלמאליח במלאת לו שבעים שנה, תרמ"ה-תשט"ו, ירושלים: הוצאת ועד היובל, 1959.

ורמן, מאחזות גריי = יעקב ורמן, 'מאחזות גריי היל ל"מגרש האוניברסיטה" בהר הצופים', בתוך: כ"ץ והד, שורשים והתחלות, עמ' 163–200.

ורן, דוקטור אוקס = ז'ול ורן, חזיון התעתועים של דוקטור אוקס, תרגם דורי מנור, תל אביב: אחוזת בית, 2004.

Bernd Jürgen Warneken, 'Der zähe Mythos von der = מיתוס =
Nationalborniertheit der frühen Volkskunde (1890–1914)', in: Reinhard
Johler, Max Matter & Sabine Zinn-Thomas (eds.), *Mobilitäten: Europa in
Bewegung als Herausforderung kulturanalytischer Forschung*, Münster:
Waxmann Verlag, 2011, pp. 310–316

Bernd Jürgen Warneken, "'Völkisch nicht beschränkte = פולקלור =
Volkskunde" Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor
100 Jahren', *Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1999), pp. 169–196

Bernd Jürgen Warneken, 'Negative Assimilation. Der = קראוס =
Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss', in: Freddy
Raphael (ed.), "... das Flüstern eines leisen Wehens ...": *Beiträge zu
Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle*,
Konstanz: UVK, 2001

ורסס, לשון יידיש = שמואל ורסס, 'לשון יידיש וספרותה בעולמו של חיים נחמן ביאליק',
חוליות 11 (2008), עמ' 9–36.

ורסס, סדן = שמואל ורסס, 'סוגיית יידיש במסכת דב סדן', סדן: מחקרים בספרות עברית 1
(1994), עמ' 9–33.

זבה-אלרן, האסופות האגדיות = צפי זבה-אלרן, 'מ"ספר האגדה" ל"ארון הספרים היהודי"
— האסופות האגדיות ומקומן בעיצובה של היהדות בתרבות העברית', עבודת דוקטור,
אוניברסיטת תל אביב, 2010.

Mark Zborowski & Elizabeth (Greenebaum) Herzog, = העיירה =
Life Is with People; the Jewish Little-Town of Eastern Europe, New York:
International Universities Press, 1952

Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, = היהודים =
Leipzig: Duncker & Humblot, 1911

Rosemary Lévy Zumwalt, *American Folklore* = חקר הפולקלור =
Scholarship: A Dialogue of Dissent, Bloomington: Indiana University
Press, 1988

זוסמן, אפשטיין = יעקב זוסמן, 'י"נ אפשטיין והאוניברסיטה העברית: פרק בהתהוותו של
מוסד אקדמי', בתוך: כ"ץ והד, שורשים והתחלות, עמ' 476–486.

- זוסמן, תורה = יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה – כוחו של קוצו של יו"ד', מחקרי תלמוד 3, א (2005), עמ' 209–384.
- Jack Zipes, *The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World*, New York: Routledge, 1988
- Steven J. Zipperstein, 'Introduction: An-sky and the Guises = מבוא זיפרשטיין, of Modern Jewish Culture', in: Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (eds.), *The Worlds of S. An-sky*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 1–30
- זיפרשטיין, נביא חמקמק = סטיבן זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תרגם עמי שמיר, תל אביב: עם עובד, 1998.
- זלדה, אל תרחק = שירים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1974.
- Rudolf Sellheim, 'Autobiographische Aufzeichnungen und = זלהיים, ברקלמן = Erinnerungen von Carl Brockelmann', *Oriens* 27 (1981), pp. 1–65
- זלוטניק, מבין החרבות = יהודה ליב זלוטניק, מבין החרבות או מנחת-הזכרון: מחזה לבני-הנעורים בשלש מערכות, ורשה: דפוס הצפירה, 1923.
- זלוטניק, מדרש המליצה = יהודה ליב זלוטניק, מדרש המליצה העברית: אמרי חכמה ואמרי אנשי, ירושלים: דרום, 1938.
- C. G. Seligman, *Races of Africa*, London: T. Butterworth, 1930 = זליגמן, גזעים = זלצה, תולדות האוניברסיטה = אסף זלצה, תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: ספר האישים: מייסדים, מעצבים וראשוני הפרופסורים לפני קום המדינה, ירושלים: מאגנס, 2013.
- זרטל, האומה והמוות = עדית זרטל, האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה, אור יהודה: דביר, 2002.
- Hannan Hever, "Our Poetry Is Like an Orange Grove": חבר, אנתולוגיות = Anthologies of Hebrew Poetry in Eretz Israel', *Prooftexts* 17, 2 (1997), pp. 199–225
- חבר, הים = חנן חבר, אל החוף המקווה: הים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007.
- חבר, הנכבה = חנן חבר (עורך), אל תגידו בגת: הנכבה הפלסטינית בשירה העברית 1948–1958: אסופת שירים, בני ברק: פרדס, 2010.
- חבר, הסיפור והלאום = חנן חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפור העברית, תל אביב: רסלינג, 2007.
- חבר, לאומיות ואלומות = חנן חבר, פתאום מראה המלחמה: לאומיות ואלומות בשירת שנות הארבעים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

חבר, שמעון בלס = חנן חבר, 'סופר יהודי-ערבי', בתוך: שמעון בלס, תל אביב מזרח, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 517-525.

חזד, פלסטין = Monim Haddad, 'Palestine', in: William M. Clements (ed.), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*, 2, Westport, Conn.: Greenwood Press, 2006, pp. 400-411

חוברס, אחד העם = Eyal Chowers, 'Ahad Ha'am and the Jewish "Volkgeist"', in: Abraham Ben-Zvi & Aaron S Klieman (eds.), *Global Politics: Essays in Honour of David Vital*, Portland: Frank Cass, 2001, pp. 267-282

חורגין, סלושץ = יעקב חורגין (עורך), נחום סלושץ, תל אביב: ספרית ראשונים, 1947.
חזן-רוקם, אגדות היהודים = גלית חזן-רוקם, 'ספרות עממית יהודית עתיקה: "אגדות היהודים" וחקר הפולקלור בראשית המאה העשרים', מדעי היהדות 47 (2011), עמ' 75-57.

חזן-רוקם, אפשרויות וברירות = גלית חזן-רוקם, 'לשוב אל צומת הדרך שלא נבחרה? אפשרויות וברירות בחקר מדעי היהדות', בתוך: הגר סלמון ואביגדור שנאן (עורכים), מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור; לגלית חזן-רוקם, ירושלים: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2013, עמ' 4-10.

חזן-רוקם, דב נוי = גלית חזן-רוקם, 'בין אחדות לריבוי — דב נוי כחוקר הספרות העממית וחז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 13-14 (1991), עמ' 19-28.

חזן-רוקם, דיאלוג = Galit Hasan-Rokem, 'Dialogue as Ethical Conduct: The Folk Festival That Was Not', in: Bente Gullveig Alver, Tove Ingebjørg Fjell & Ørjar Øyen (eds.), *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, FF Communications, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2007, pp. 194-209

חזן-רוקם, הדריינוס = גלית חזן-רוקם, 'הדריינוס כגיבור הלצה יהודית, או גרסה פרובינציאלית של חיי הקיסרים: עיון ספרותי-עממי בויקרא רבה כה, ה', בתוך: ישראל ל' לוי ורות טויג (עורכים), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הבינונית-נוצרית, ירושלים: מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, 2004, עמ' 157-196.

חזן-רוקם, היהודי הנודד = Galit Hasan-Rokem, 'The Wandering Jew — A Jewish Perspective', in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, 2, English Division D. Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, Magnes Press, 1988, pp. 189-196

חזן-רוקם, התרבות העממית = גלית חזן-רוקם, 'חקר התרבות העממית: הקדמה', תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 5-12.

חזן-רוקם, זהות לאומית = Galit Hasan-Rokem, 'The Birth of Scholarship Out of'

- the Spirit of Oral Tradition: Folk Narrative Publications and National Identity in Modern Israel', *Fabula* 39, 3-4 (1998), pp. 277-290
 חזן־רוקם, חשיפה = גלית חזן־רוקם, 'האם מתחת לכל חשיפה מסתתרת הכחשה חדשה?;',
 הארץ, 5.4.2004.
- Galit Hasan-Rokem, 'Between Narrating Bodies and = ידע גופני = Carnal Knowledge', *Jewish Quarterly Review* 95, 3 (2005), pp. 501-507
 חזן־רוקם, יהודי גורגיה = גלית חזן־רוקם, אדם לאדם גשר: פתגמים של יהודי גורגיה
 בישראל, ירושלים: יד בן־צבי, 1993.
- חזן־רוקם, יהודים כגלויות = גלית חזן־רוקם, 'יהודים כגלויות או גלויות כיהודים: נידות
 בסוגה מודרנית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 27 (2011), עמ' 75-117.
- Galit Hasan-Rokem, 'Israel', in: William M. Clements = ישראל = (ed.), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*, 2,
 Westport, Conn.: Greenwood Press, 2006, pp. 372-383
- חזן־רוקם, מושג הפולקלור = גלית חזן־רוקם, 'האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?'
 בתוך: יהושע לוינסון, יעקב בן חיים יוסף אלבוים וגלית חזן־רוקם (עורכים), היגיון
 ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו
 של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים: מאגנס, 2006,
 עמ' 199-229.
- Galit Hasan-Rokem, 'Jewish Folklore and = פולקלור יהודי = Ethnography', in: Martin Goodman (ed.), *The Oxford Handbook of
 Jewish Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 956-974
- Galit Hasan-Rokem, 'Patai, Raphael, Trans., Arab Folktales = פטאי = from Palestine and Israel', *Marvels & Tales* 13, 1 (1999), pp. 79-81
- חזן־רוקם, פסטיבל = גלית חזן־רוקם, 'היבטים של ייצוג ושל דו־שיח בחקר התרבות
 העממית: פואטיקה ופוליטיקה של פסטיבל שלא התקיים', מחקרי ירושלים בפולקלור
 יהודי 19-20 (1998), עמ' 459-473.
- Galit Hasan-Rokem, 'Rabbi Meir, the Illuminated and the = ר' מאיר = Illuminating: Interpreting Experience', in: Carol Bakhos (ed.), *Current
 Trends in the Study of Midrash*, Leiden: Brill, 2006, pp. 227-243
- חזן־רוקם, רקמת חיים = גלית חזן־רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, מדרש
 האגדה הארץ־ישראלית איכה רבה, תל אביב: עם עובד, 1996.
- Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish = שכונה = Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley: University of California
 Press, 2003

- Galit Hasan-Rokem, 'Rumor in Times of War and Cataclysm: = שמועה, חזן־רוקם, A Historical Perspective', in: Gary Alan Fine, Véronique Champion-Vincent & Chip Heath (eds.), *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*, New York: Aldine de Gruyter, 2004, pp. 31–51
- חזן־רוקם, תהליכי התמורה = גלית חזן־רוקם, 'חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב' עמ' (1982): 129–137.
- Galit Hasan-Rokem & Alan Dundes (eds.), *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, Bloomington: Indiana University Press, 1986
- Galit Hasan-Rokem & Eli Yassif, 'The Study of Jewish Folklore in Israel', *Jewish Folklore and Ethnology Review* 11, 1–2 (1989), pp. 2–11
- Galit Hasan-Rokem, 'Jewish Folkloristics = פולקלוריסטיקה יהודית in Israel: Directions and Goals', *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, 2, English Division D. Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1990, pp. 33–62
- חזן־רוקם, מדר ושרירא, מזרחים = גלית חזן־רוקם, ורד מדר ודני שרירא, 'מ'מזרחים בישראל' ל"קולות מזרחיים": מכיבוש ההגמוניה לשינוי רדיקלי — מאבק חברתי, שיח אינטלקטואלי וחקר הפולקלור, תיאוריה וביקורת 29 (2006), עמ' 247–254.
- Alberto Hemi, *Cancionero sefardi*, ed. Edwin Seroussi, = חמסי, קנסינורו ספרדי, Jerusalem: The Jewish Music Research Centre, 1995
- Hanan Harif, 'Islam in Zion: Yosef Yo'el Rivlin's Translation of the Qur'an and Its Place within the New Hebrew Culture', *Naharaim*, 10, 1 (2016): pp. 39–55
- טבת, קנאת דוד = שבת, קנאת דוד: חיי דוד בן־גוריון, כרך א, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1976.
- טובי, יוסף הלוי = יוסף טובי, 'יוסף הלוי וחקר יהודי תימן', פעמים 100 (2004), עמ' 23–72.
- Mirjam Thulin, *Kaufmanns Nachrichtendienst: Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012
- Peter Tokofsky, 'Folk-Lore and Volks-Kunde: Compounding = טוקופסקי, פולקלור Compounds', *Journal of Folklore Research* 33, 3 (1996), pp. 207–211
- Chava Turniansky, 'The Events in Frankfurt Am Main = טורניאנסקי, מגילת ויניץ (1612–1616) in Megillas Vints and in an Unknown Yiddish "Historical"'

- Song', in: Michael Graetz (ed.), *Schöpferische Momente des Europäischen Judentums*, Heidelberg: C. Winter, 2000, pp. 121-137
- טות, פולקלור = Scholarship as Cultural Representation: Hungarian Jewish Folklore and Ethnography in the Denominational Press (1884-1920)', MA Thesis, Central European University, 2011
- טרוויסאן סמי, פייטלוביץ' = Emanuela Trevisan Semi, *Jacques Faitlovitch and The Jews of Ethiopia*, London: Vallentine Mitchell, 2007
- יאקובסון ובוגטיריוב, פולקלור = רומאן יאקובסון ופטר בוגטיריוב, 'הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה', בתוך: רומאן יאקובסון, סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986, עמ' 276-286.
- יבלונקה, הרחק מהמסילה = חנה יבלונקה, הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה, תל אביב: משכל, 2008.
- יגלה, כפרים יהודיים = Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1969
- ילבינגטון, דיאלוגים = Kevin A. Yelvington (ed.), *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*, Santa Fe: School of American Research Press, 2006
- ילבינגטון, המצאת = Kevin A. Yelvington, 'The Invention of Africa in Latin America and the Caribbean: Political Discourse and Anthropological Praxis, 1920-1940', in: Kevin A. Yelvington (ed.), *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*, Santa Fe: School of American Research Press, 2006, pp. 35-82
- ילן, אחרי אנ־סקי = I. M. Pul'ner and the Jewish Section of the State Museum of Ethnography in Leningrad', in: Jeffrey Veidlinger (ed.), *Going to the People: Jews and the Ethnographic Impulse*, Bloomington: Indiana University Press, 2016, pp. 119-145
- יסיף, העיתונאי כאתנוגרף = עלי יסיף, 'לגלות את ישראל האחרת: העיתונאי כאתנוגרף וכמבקר תרבות', אלפיים 11 (1998), עמ' 185-209.
- יסיף, חקר הפולקלור = עלי יסיף, 'חקר הפולקלור ותהליך חילונה של התרבות היהודית בעת החדשה', בתוך: הגר סלמון ואביגדור שנאן (עורכים), מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור; לגלית חזן-רוקם, כרך ב, ירושלים: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2013, עמ' 485-501.
- יסיף, מבוא = עלי יסיף, 'מבוא: עיון ראשון בספרות העממית היהודית', בתוך: משה שטיינשניידר, 'על הספרות העממית של היהודים', פעמים 129 (2012), עמ' 161-172.

- יסיף, מחקר חלק א = עלי יסיף, 'מחקר הפולקלור ומדעי היהדות — כיוונים ומגמות: חלק א', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות 27 (1987), עמ' 3–26.
- יסיף, מחקר חלק ב = עלי יסיף, 'מחקר הפולקלור ומדעי היהדות — כיוונים ומגמות: חלק ב', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות 28 (1988), עמ' 3–26.
- יסיף, משה גסטר = עלי יסיף, 'משה גסטר — פורץ דרך בפולקלור ובמדעי היהדות', פעמים 100 (2004).
- יסיף, סדן = עלי יסיף, 'דב סדן כחוקר הפולקלור היהודי', מדעי היהדות 30 (1990), עמ' 97–100.
- יסיף, סיפור העם = עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994.
- יסיף, פולקלור יהודי = Eli Yassif, *Jewish Folklore: An Annotated Bibliography*, New York & London: Garland, 1986
- כ"ץ, ויכוח = עמיחי כ"ץ, 'לא בחלל הריק: ויכוח הרב גידמן והרצל על רקע האימפריה האוסטרו-הונגרית', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009.
- כ"ץ, בעיית לכמן = Ruth Katz, *The Lachmann Problem: An Unsung Chapter in Comparative Musicology*, Jerusalem: Magnes Press, 2003
- כ"ץ, גרשם שלום = שאול כ"ץ, 'גרשם שלום ותחילת דרכו באוניברסיטה העברית: תגובה למאמרו של יוסף דן', קתריס 3 (2005), עמ' 144–163.
- כ"ץ, המורשת היהודית = שאול כ"ץ, 'המורשת היהודית והמדע המודרני: ייסודה של האוניברסיטה העברית בירושלים ומעמד המחקר-לשמו במערך המדעי הישראלי', הרצאה בקונגרס העולמי ה-15 למדעי היהדות, ירושלים, 2009.
- כ"ץ, ידע חקלאי = שאול כ"ץ, 'אספקטים סוציולוגיים של צמיחת הידע (ותחלופתו) בחקלאות בישראל: הופעתן של מערכות חוץ-מדעיות להפקת ידע חקלאי 1880–1940', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1986.
- כ"ץ, מדע טהור = שאול כ"ץ, "מדע טהור" באוניברסיטה לאומית: מכון איינשטיין למתמטיקה ומכונים אחרים באוניברסיטה העברית בתקופת התהוותה, בתוך: כ"ץ והד, שורשים והתחלות, עמ' 397–456.
- כ"ץ, מתמטיקה = Shaul Katz, 'Berlin Roots — Zionist Incarnation: The Ethos of Pure Mathematics and the Beginnings of the Einstein Institute of Mathematics at the Hebrew University of Jerusalem', *Science in Context* 17, 1–2 (2004), pp. 199–234
- כ"ץ והד, שורשים והתחלות = שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים: מאגנס, 1997.
- כהן, אידלסון = Judah M. Cohen, 'Rewriting the Grand Narrative of Jewish

- Music: Abraham Z. Idelsohn in the United States', *Jewish Quarterly Review* 100, 3 (2010), pp. 417–453
- כהן, גבירטיג = 'Gebirtig Mordkhe', *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010, www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gebirtig_Mordkhe
- כהן, ההר והגבעה = אורי כהן, ההר והגבעה: האוניברסיטה העברית בירושלים בתקופת טרום העצמאות וראשית המדינה, תל אביב: עם עובד, 2006.
- כהן, הסופר = ישראל כהן, 'הסופר והחופר הרומאנטי', אספקלריות, רמת גן: מסדה, 1968, עמ' 152–159.
- כהן ושטיין, עולמות = Sephardic, Julia Phillips Cohen & Sarah Abrevaya Stein, 'Sephardic = Scholarly Worlds: Toward a Novel Geography of Modern Jewish History' *Jewish Quarterly Review* 100, 3 (2010), pp. 349–384
- כוכבי, כתיבה פוסטקולוניאלית = טל כוכבי, 'להחזיק את הקצוות באמצע: על כתיבה פוסטקולוניאלית בישראל', תיאוריה וביקורת 29 (2006), עמ' 219–228.
- כוכבי-נהב, ספרי יובל = רוני כוכבי-נהב, אתרים במחוזות הזיכרון: ספרי יובל של קיבוצים, רמת אפעל: יד טבנקין ויד יערי, 2006.
- כרמיאל, בתי הקפה = בתיה כרמיאל, בתי הקפה של תל אביב: 1920–1980, תל אביב: מוזיאון ארץ ישראל, 2007.
- לאטור, ביקורת = Bruno Latour, 'Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern', *Critical Inquiry* 30 (2004), pp. 225–248
- לאטור, הבטחות = Bruno Latour, 'The Promises of Constructivism', in: Don Ihde & Evan Selinger (ed.), *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 27–46
- לאטור, המסות החסרות = Bruno Latour, 'Where Are the Missing Masses? A Sociology of a Few Mundane Artifacts', in: Wiebe E Bijker & John Law (eds.), *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, pp. 225–258
- לאטור, ויזואליזציה = Bruno Latour, 'Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands', *Knowledge and Society Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, 6, Jai Press, 1988, pp. 1–40
- לאטור, חוק = Bruno Latour, *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat*, Trans.: Marina Brilman and Alain Pottage, Cambridge: Polity, 2010

- Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005
- Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987
- Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Trans. Catherine Porter, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1993
- Bruno Latour, 'An Attempt at Writing a "Compositionist Manifesto"', *New Literary History* 41, 3 (2010), pp. 471–490
- Bruno Latour, *Der Berliner Schlüssel: Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin: Akademie Verlag, 1996
- Bruno Latour, 'Foreword. Stengers's Shibboleth', in: Isabelle Stengers, *Power and Invention: Situating Science*, vii-xix, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997
- Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999
- Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Trans. Alan Sheridan & John Law, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988
- Bruno Latour, 'Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck', *Common Knowledge* 10, 3 (2004), pp. 450–462
- Bruno Latour, Graham Harman & Peter Erdélyi, *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Alresford: John Hunt, 2011
- Bruno Latour & Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills: Sage Publications, 1979
- Orvar Löfgren, 'Linking the Local, the National and the Global: Past and Present Trends in European Ethnology', *Ethnologica Europaea* 26, 2 (1996), pp. 157–168
- Herman Lebovics, *True France: The Wars over Cultural Identity. 1900–1945*, Ithaca: Cornell University Press, 1994

- לביא, הטכניון = רות לביא, 'טכנולוגיה ואומה: התפתחות הטכניון בתקופת הישוב, 1917-1948', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 1999.
- לביא, לוינסקי = זאב לבנה, 'ד"ר יום-טוב לוינסקי ז"ל', ידע עם 17 (1974), עמ' 4-5.
- לבסקי, תולדות האוניברסיטה = חגית לבסקי (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה, ירושלים: מאגנס, 2005.
- לה קפרה, לכתוב היסטוריה = דומיניק לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, תרגם יניב פרקש, תל אביב: רסלינג, 2006.
- John Law, 'On the Social Explanation of Technical Change: = לו, הסבר חברתי = The Case of the Portuguese Maritime Expansion', *Technology and Culture* 28, 2 (1987), pp. 227-252
- John Law, 'Introduction: Monsters, Machines and Sociotechnical = מבוא = Relations', in: John Law (ed.), *Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Routledge, 1991, pp. 1-25
- John Law, *After Method: Mess in Social Science Research*, = לו, מתודה = London: Routledge, 2004
- John Law, 'Actor Network Theory and Material = לו, סמיוטיקה מטריאלית = Semiotics', in: Bryan S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 141-158
- John Law, *Traduction/Trahsion: Notes on ANT*, TMV Working = לו, תרגום = Paper, University of Oslo, 1997, www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-traduction-trahison.pdf
- Heinrich Loewe, 'Jüdische Volkserzählungen aus Polen', *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* 54 (1915), pp. 61-61
- לווי, פרנץ בועז = רוברט ה' לווי, 'פרנץ בועז, 1858-1942', עדות ג, 3-4 (1948), עמ' 17-25.
- לוי, היהדות = זאב לוי, היהדות בתמונת עולמם של האמאן, הרדר וגיתה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994.
- לוי, מוזיקה = ליאו לוי, 'מוזיקה וחברה אצל עדות המזרח', שבט ועם: קובץ למזוג גלויות (1960), עמ' 80-96.
- לוינסקי, אדר = יום-טוב לוינסקי, 'לוח של מועדי-עם בחודש אדר', דבר, 16.3.1938.
- לוינסקי, אלי גולה = יום-טוב לוינסקי, 'אלי גולה ועריה... לחורבן קהילות ישראל באש ובחרב', דבר, 1.8.1941.
- לוינסקי, היהודי הנצחי = יום-טוב לוינסקי, 'היהודי הנצחי באגדת הבלגים', מאוניים 1 (1926), עמ' 10-13, 2 (1927), עמ' 17-20.

- לוינסקי, המן = יום־טוב לוינסקי, כיצד הכו את המן בתפוצות ישראל: ילקוט פולקלורי לפורים, תל אביב: החברה העברית לידע עם, תש"ז.
- לוינסקי, השבתות חלק א = יום־טוב לוינסקי, 'השבתות המיוחדות במנהגי ישראל — חלק א', רשומות סדרה חדשה א (1945), עמ' 95–114.
- לוינסקי, השבתות חלק ב = יום־טוב לוינסקי, 'השבתות המיוחדות במנהגי ישראל — חלק ב', רשומות סדרה חדשה ב (1946), עמ' 81–89.
- לוינסקי, השבתות חלק ג = יום־טוב לוינסקי, 'השבתות המיוחדות במנהגי ישראל — חלק ג', רשומות סדרה חדשה ג (1946), עמ' 84–100.
- לוינסקי, כ' בסיון = יום־טוב לוינסקי, 'מכ' בסיון בימים ההם — לזמן הזה: 300 שנה לקביעת יום זכרון לגזירות ת"ח', דבר, 7.6.1950.
- לוינסקי, מאיר גרונוואלד = יום־טוב לוינסקי, 'הרב ד"ר מאיר גרונוואלד', דבר, 2.2.1953.
- לוינסקי, מים שתוקים = יום־טוב לוינסקי, 'מים שתוקים (מתוך ילקוט רפואת־עם וסגולות)', ידע עם, 4–3 (1949), עמ' 3–5.
- לוינסקי, מקורות ערביים = יום־טוב לוינסקי, 'מקורות ערביים לט"ו בשבט', דבר, 17.1.1938.
- לוינסקי, נבי מוסא = יום־טוב לוינסקי, 'חג נבי מוסא (מילקוט החגים והמועדים)', דבר, 21.4.1938.
- לוינסקי, סואסטיקה = יום־טוב לוינסקי, 'סואסטיקה, סביבון וצלב הקרס', דבר, 23.12.1938.
- לוינסקי, ספר המועדים = יום־טוב לוינסקי (עורך), ספר המועדים: פרשת מועדי ישראל, ערכם, גילוייהם והשפעתם בחיי עם ישראל ובספרותו מימי קדם ועד היום הזה, תל אביב: דביר, 1956.
- לוינסקי, ספר זיכרון = יום־טוב לוינסקי (עורך), ספר זיכרון לקהילת לומזה, תל אביב: ארגון עולי לומזה בישראל, 1952.
- לוינסקי, פרקי הווי = יום־טוב לוינסקי, 'פרקי הווי מחיי הישיבה הליטאית', מחניים 78 (תשכ"ג), עמ' 52–59.
- לוינסקי, צום = יום־טוב לוינסקי, צום תשעה־באב פאלקלאה, יידישע פרעסע, 1928.
- לוינסקי, ריח האדמה = יום־טוב לוינסקי, 'ריח האדמה בחודש שבט (מן הפולקלור הערבי בארץ ישראל)', דבר, 14.1.1938.
- לוינסקי, תקופת תמוז = יום־טוב לוינסקי, 'עם תקופת תמוז', דבר, 20.7.1938.
- לוינסקי, תשעה באב = יום־טוב לוינסקי, 'אבל תשעה באב', דבר, 18.7.1938.
- לוינסקי, אנסקי = Haykel Lunskey, 'A Half Year with Ansky', in: Lucy S. Dawidowicz (ed.), *The Golden Tradition; Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967, pp. 311–313.

- György Lukács, *The Historical Novel*, Trans. Hannah = לוקאץ', הרומן ההיסטורי & Stanley Mitchell, Harmondsworth: Penguin, 1969
- Benyamin Lukin, 'An-ski Ethnographic Expedition and = לוקין, אנ-סקי Museum', *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010, www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/An-ski_Ethnographic_Expedition_and_Museum
- Benyamin Lukin, "'An Academy Where Folklore Will Be = לוקין, אקדמיה Studied": An-sky and the Jewish Museum', in: Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (ed.), *The Worlds of S. An-sky*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 281–306
- Karma Lochrie, *Covert Operations: The Medieval Uses of = לוקרי, סודיות Secrecy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999
- David N. Livingstone, *Putting Science in Its Place: = ליווינגסטון, גאוגרפיה Geographies of Scientific Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 2003
- José E. Limón, 'Breaking with Gramsci: Gencarella on Good = לימון, גרמשי Sense and Critical Folklore Studies', *Journal of Folklore Research* 47, 3 (2010), pp. 253–257
- Richard Langston, *Visions of Violence: German Avant- = לנגסטון, אוונגרד Gardes after Fascism*, Evanston: Northwestern University Press, 2008
- ,לנדאו, מחזות הצללים = י"מ לנדאו, 'מחזות הצללים במזרח הקרוב', עדות ג, 1–2 (1947), עמ' 33–72.
- לעקסיקאן = לעקסיקען פון דער נייער יידישער ליטעראטור, ניו יארק: אלועטלעכן יידישן קולטור-קאנגרעס, 1960.
- James Loeffler, 'Do Zionists Read Music from Right to Left? = לפלר, אידלסון Abraham Tsvi Idelsohn and the Invention of Israeli Music', *Jewish Quarterly Review* 100, 3 (2010), pp. 385–416
- Moritz Lazarus, 'Was heißt National?', *Treu und Frei*. = לצרוס, לאומיות *Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judenthum*, Leipzig: C. F. Winter, 1887, pp. 53–113
- :לקלאו ומוף, הגמוניה = ארנסטו לקלאו ושנטל מוץ, הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית, תרגמה עדית שורה, תל אביב: רסלינג, 2004.
- Heinz Maus, 'Zur Situation der deutschen Volkskunde', = מאוס, מצב הפולקלור *Die Internationale Revue Umschau* 1 (1946), pp. 349–359

- David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: = החזרה להיסטוריה European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York: Oxford University Press, 1995
- David N. Myers, *Between Jew & Arab: The Lost Voice of = 'מאירס, ראבידוביץ' Simon Rawidowicz*, Waltham, Mass: Brandeis University Press, 2008
- מאירהוף, רפואה ערבית = מאכס מאירהוף, 'רפואה ערבית בין יהודי תימן', עדות ג, 2-1 (1947), עמ' 28-32.
- Patrick B. Mullen, 'Modern Legend and Rumor Theory', *Journal = מאלן, אגדות of the Folklore Institute* 9, 2-3 (1972), pp. 95-109
- מדר, שירי נשים = ורד מדר, 'שירי נשים מתימן לילדות וקינותיהן על מתיים: טקסט, גוף וקול', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2011.
- Vered Madar & Dani Schrire, 'From Leipzig to Jerusalem: = מדר ושריאר, בראואר Erich Brauer, a Jewish Ethnographer in Search of a Field', *Naharaim* 8, 1 (2014), pp. 91-119
- Barton Maughan, *Official History of Australia in the = מוגן, היסטוריה רשמית Second World War Volume III — Tobruk and El Alamein*, Canberra: Australian War Memorial, 1966, www.awm.gov.au/histories
- Ruth-Elisabeth Mohrmann, 'Anniversaries and Jubilees: = מוהרמן, ימי שנה Changing Celebratory Customs in Modern Time', *Ethnologia Europaea* 36, 2 (2006), pp. 16-25
- Fruma Mohrer & Marek Web (eds.), *Guide to the YIVO = מוהרר וווב, מדריך Archives*, Armonk, New York & London: M. E. Sharpe, 1998
- מולכו, לידה וילדות = מיכאל מולכו, 'לידה וילדות בין יהודי סלונקי', עדות ב, 2-1 (1947), עמ' 255-269.
- מולכו, מלים = מיכאל מולכו, 'מלים עבריות בשפה יהודית-ספרדית', עדות ג, 4-3 (1948), עמ' 77-88.
- Eugène Monseur, 'Revue des livres (Mitteilungen der = מונוה, ביקורת ספרים Gesellschaft für jüdische Volkskunde)', *Bulletin de Folklore* 3, 1 (1898)
- Michael Moss, 'Archives, the Historian and the Future', in: = מוס, ארכיונים Michael Bentley (ed.), *Companion to Historiography*, London: Routledge, 1997, pp. 960-973
- מוצפי-הלה, חבר ושנהב, מזורחים = פנינה מוצפי-הלה, חנן חבר ויהודה שנהב (עורכים), מזורחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ירושלים: מכון ון ליר, 2002.

- Amos Morris-Reich, *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*, London & New York: Routledge, 2008
- Edgar Morin, *Rumour in Orléans*, New York: Pantheon Books, = מורין, שמועה = 1971
- מטלון, כהנוב ומטלון = רונית מטלון, 'ז'קלין כהנוב ופליקס מטלון – שתי פרספקטיבות, קולות מטרימיים', בתוך: אבוטבול, גרינברג ומוצפי-הלה, קולות מזרחיים, עמ' 61–69. מטרס, ידע עם = חגית מטרס, 'על אוסף חברת "ידע עם" שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים', ידע עם 69–70 (2009), עמ' 187–192.
- DeWight R. Middleton, 'Festschrift: Short Shrift?' = פסטשריפט = *American Anthropologist* 84, 1 (1982), pp. 125–129
- מיוחס, הפולקלור = יוסף בר"ן מיוחס, 'הפולקלור הספרדי והמזרחי: הסברה וקריאה', דואר היום, 15.2.1935.
- מיוחס, הפלחים = יוסף בר"ן מיוחס, הפלחים: חיי הפלחים בהשוואה אל חיי היהודים בתקופות התנ"ך והתלמוד, תל אביב: דביר, 1937.
- מיוחס, מעשיות עם = יוסף בר"ן מיוחס, מעשיות עם לבני קדם: מלוקטות בין היהודים הספרדים ובני עדות המזרח בירושלים, תל אביב: דביר, 1938.
- W. F. S. Miles, 'Hamites and Hebrews: Problems in "Judaizing" the Rwandan Genocide', *Journal of Genocide Research* 2, 1 (2000), pp. 107–115
- מיכאל, גרץ = ראובן מיכאל, היינריך גרץ: ההיסטוריון של העם היהודי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003.
- Margaret A. Mills, 'Complex Trajectories: Ethnological = מסלולים = Knowledges in Practice', *Journal of Folklore Research* 47, 1–2 (2010), pp. 211–218
- מילסון, ראשית = מנחם מילסון, 'ראשית לימודי הערבית והאסלאם באוניברסיטה העברית', בתוך: כ"ץ והה, שורשים והתחלות, עמ' 575–588.
- John Michell, 'Astronomy', *The London Magazine* 4 (1785), = מיצ'ל, אסטרונומיה = pp. 241–246; 321–326
- מכמן, פרת = יוסף מכמן, 'לזכר מאיר יעקב פרת ז"ל', מחקרים על תולדות יהדות הולנד 1 (1975), עמ' 289–292.
- מנחה ליהודה = מנחה ליהודה: מוגש להרב יהודה ליב זלוטניק ליובלו הששים מאת חבריו וידידיו, ירושלים: בסיוע מוסד הרב קוק וההסתדרות העברית באפריקה הדרומית, 1950.

- Julia Männchen, *Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in = מנכן, דלמן*
Jerusalem und Greifswald, 1902–1941, Wiesbaden: Harrassowitz, 1993
- Charles H. Manekin, 'Steinschneider's "Decent Burial": A = מנכין, שטיינשניידר
 Reappraisal', in: Howard T. Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish
 Thought* 1, Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006,
 pp. 239–251
- Patrizia C. McBride, 'The Game of Meaning: Collage, = מקברייה, שוויטרטס
 Montage, and Parody in Kurt Schwitters' Merz', *Modernism/modernity*
 14, 2 (2007), pp. 249–272
- Hyam Maccoby, 'The Wandering Jew as Sacred = מקובי, היהודי הנודד
 Executioner', in: Galit Hasan-Rokem & Alan Dundes (eds.), *The
 Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*,
 Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 236–260
- Emile Marmorstein, 'My Father: A Memoir', in: Joseph = אבי
 Rabinowitz & Myer S. Lew (eds.), *Studies in Jewish Theology: The
 Arthur Marmorstein Memorial Volume*, London: Oxford University
 Press, 1950
- Michael Maranda, 'Facts', *New Literary History* 29, 3 (1998), = עובדות
 pp. 415–438
- Jacob Rader Marcus & Albert Bilgray, *An Index to = מרקוס ובילגריי, אינדקס
 Jewish Festschriften*, Cincinnati: Hebrew Union College, 1937
- Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the = מרשנד, אוריינטליזם גרמני
 Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge
 University Press, 2009
- Jacob Nacht, 'Der Fuß. Eine folkloristische Studie', *Jahrbuch = נאכט, כף הרגל
 für jüdische Volkskunde* (1923), pp. 123–177
- Herta Nöbauer, 'Racialised Gender, Gendered Race and = נבאוור, מגדר
 Gendered-Racialised Academia: Female-Jewish Anthropologists in
 Vienna', in: Esther Hertzog (ed.), *Life, Death and Sacrifice: Women and
 Family in the Holocaust*, Jerusalem: Gefen, 2008, pp. 129–159
- נוי, אנ־סקי = דב נוי, 'מקומו של ש' אנ־סקי בפולקלוריסטיקה היהודית', מחקרי ירושלים
 בפולקלור יהודי 2 (1982), עמ' 94–107.
- נוי, סדן = דב נוי, 'אחרית דבר: דרכי דב סדן בעולמות הפולקלור היהודי', בתוך: דב סדן ודב
 נוי, ש"י עולמות: י"ב מחקרי פולקלור, ירושלים: מאגנס, 1990, עמ' 187–194.

Dov Noy, 'Introduction: Eighty Years of Jewish = פולקלוריסטיקה יהודית Folkloristics. Achievements and Tasks', in: Frank Talmage (ed.), *Studies in Jewish Folklore: Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1-3, 1977*, Cambridge, Mass.: The Association, 1980, pp. 1-11

נוי, פרקטיקות אתנוגרפיות = עמוס נוי, 'צמיחתן של פרקטיקות אתנוגרפיות בקרב אינטליגנציה יהודית ספרדית ומזרחית בירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית ותחילת תקופת המנדט', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2014.

נוימן, בנו הרביעי = דב נוימן, 'בנו הרביעי של נח', עדות ג, 4-3 (1948), עמ' 106-107.

Dorothy Noyes, 'The Social Base of Folklore', in: Regina = הבסיס החברתי Bendix & Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 13-39

Dorothy Noyes, 'Tradition: Three Traditions', *Journal of Folklore = מסורת Research* 46, 3 (2009), pp. 233-268.

נורה, זיכרון = פייר נורה, 'בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום', זמנים 45 (1993), עמ' 4-19.

Sadhana Naithani, *The Story-Time of = נייתאני, פולקלוריסטיקה קולוניאלית the British Empire: Colonial and Postcolonial Folkloristics*, Jackson: University Press of Mississippi, 2010

נרקיס, ביבליוגרפיה = מרדכי נרקיס, 'ביבליוגרפיה של כתיבי דר' מכס (מאיר) גרונוולד במלאת לו שבעים שנה ביום 30 באוקטובר 1941', אמנות: רבעון לידיעות בית הנכות הלאומי בצלאל 2, 3-2 (1942).

נרקיס, מרדכי נרקיס = בצלאל נרקיס, 'מרדכי נרקיס ז"ל', בתוך: ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, ספר שישי מוקדש לזכרו של מרדכי נרקיס ז"ל, 1-2, ירושלים: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, 1961.

Brian Sutton-Smith, 'Psychology of Childlore: The = סאטון-סמית, טריוויאליות Triviality Barrier', *Western Folklore* 29, 1 (1970), pp. 1-8

Penny Summerfield, 'Mass-Observation: Social = מאמרפילה, מחקר חברתי Research or Social Movement?' *Journal of Contemporary History* 20, 3 (1985), pp. 439-452

Robert A. Segal, 'Introduction', *The Myth and Ritual Theory: An = סגל, מבוא Anthology*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1998

- סדן, אולסבנגר = דב סדן, 'סוגיה במסכת השחוק: על עמנואל אולסבנגר', אבני מפתן, כרך ג, תל אביב: י"ל פרץ, 1972, עמ' 282-288.
- סדן, טבק = דב סדן, 'ריחה של טבק', יריד השעשועים: גלגולי הלצה ופתגמים, תל אביב: מסדה, 1964, עמ' 24-25.
- סדן, קערת אגוזים = דב סדן, קערת אגוזים, תל אביב: מ' ניומן, 1953.
- סדן, קערת צמוקים = דב סדן, קערת צמוקים, תל אביב: מ' ניומן, 1952.
- סומק, הרהורים = רוני סומק, 'כשבי. ג'י פגש את אום: 12 הרהורים על מזרח ומערב', בתוך: אבוטבול, גרינברג ומוצפי-הלה, קולות מזרחיים, עמ' 55-60.
- Susan Stewart, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984
- John Stachel, 'Albert Einstein and Milena Marić. A Collaboration that Failed to Develop', in: Helena M. Pycior, Nancy G. Slack & Pnina G. Abir-Am (eds.), *Creative Couples in the Sciences*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996, pp. 207-219
- Isabelle Stengers, 'The Cosmopolitical Proposal', in: Bruno Latour & Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2005, pp. 994-1003
- Robert W. Seidel, 'The Golden Jubilees of Lawrence Berkeley = סיידל, יובלים and Los Alamos National Laboratories', *Osiris* 14, 1 (1999), pp. 187-202
- George Eaton Simpson, *Melville J. Herskovits, Leaders of Modern Anthropology Series*, New York: Columbia University Press, 1973
- סלושץ, האנוסים = נחום סלושץ, האנוסים בפורטוגאל, תל אביב: דביר, 1932.
- סלושץ, הספרות העברית = נחום סלושץ, קורות הספרות העברית החדשה, ורשה: תושיה, 1906.
- סלושץ, מסע = נחום סלושץ, מסע בליטה: בדרך מאשדות (רשמים), ירושלים, 1898.
- סלושץ, ספר המסעות = נחום סלושץ, ספר המסעות: מסעי בארץ לוב, תל אביב: ועד היובל, 1938.
- Hagar Salamon, *The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia*, Berkeley: University of California Press, 1999
- סמיד, מפולקלור = מרדכי סמיד, 'מפולקלור השואה', ידע עם 1 (1948), עמ' 28-29.
- Woodruff D. Smith, 'The Social and Political Origins = סמית, אתנולוגיה גרמנית

- of German Diffusionist Ethnology', *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 14, 2 (1978), pp. 103–112
- Edith R. Sanders, 'The Hamitic Hypothesis; Its = סנדרס, ההיפותזה החמיתית = Origin and Functions in Time Perspective', *The Journal of African History* 10, 4 (1969), pp. 521–532
- Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, = סעיד, אוריינטליזם = 1978
- Samuel Spinner, 'Salvaging Lives, Saving Culture: An-sky's = ספינה, אנסקי = Literary Ethnography in the First World War', *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 543–567
- Francesco Spagnolo, 'Musiche in contatto. Le tradizioni = ספניולו, ליאו לוי = ebraiche in Italia nelle registrazioni di Leo Levi. Questioni metodologiche e prospettive di ricerca', *EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia* 2 (2006), pp. 83–107
- Gabriella Safran, *Wandering Soul: The Dybbuk's Creator, S. = ספרן, אנ-סקי = An-Sky*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010
- Gabriella Safran, 'Timeline: Semyon Akimovich An-sky / = ספרן, ציר זמן = Shloyme-Zanvl Rappoport', in: Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (eds.), *The Worlds of S. An-sky*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. xv–xxix
- Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (eds.), *The = ספרן וזיפרשטיין, העולמות = Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford: Stanford University Press, 2006
- סרוסי, אידלסון = אדווין סרוסי, 'יסוד אחד להן – גילוי המזרח ואחדותן של מסורות המוסיקה היהודיות במשנת אברהם צבי אידלסון', פעמים 100 (2004), עמ' 125–146.
- Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, = סרטו, המצאת היומיום = Berkeley: University of California Press, 1984
- Michel de Certeau, *The Writing of History*, Trans. Tom = סרטו, כתיבת ההיסטוריה = Conley, New York: Columbia University Press, 1988
- .89–73 עמ' (2004), פעמים 100, 'עיצוב זכרו של יוסף הלוי', פעמים 100 (2004), עמ' 73–89.
- עוויאל, ברית הפריפריה = ברוך עוויאל, ברית הפריפריה: הצעה למדיניות ישראלית, תל אביב, 1959.
- עוויאל, היהודים בתורכיה = ברוך עוויאל, 'כיצד חגגו היהודים בתורכיה את חגי המדינה?', ידע עם 5–6 (1950), עמ' 8.

- עוזיאל, הפולקלור א = ברוך עוזיאל, 'הפולקלור של היהודים הספרדים – א', רשומות ה (תרפ"ז), עמ' 324–337.
- עוזיאל, הפולקלור ב = ברוך עוזיאל, 'הפולקלור של היהודים הספרדים – ב', רשומות ו (תר"צ), עמ' 359–397.
- עוזיאל, למען הפולקלור = ברוך עוזיאל, 'למען הפולקלור של היהודים הספרדים', שבט ועם (1954), עמ' 102–105.
- עוזיאל, מן הפולקלור = ברוך עוזיאל, מן הפולקלור אל הספרות ביהודית-ספרדית (לאדינו), ערך שמואל רפאל, תל אביב: המכון לחקר יהדות שאלוניקי, 1988.
- עזריהו, מגדלי מים = מעוז עזריהו, 'מגדלי מים בנוף הזיכרון – נגבה, יד מרדכי ובארות יצחק', קתדרה 79 (1996), עמ' 160–173.
- עמית, הים = גיש עמית, "'כיבוש הים העברי": מוזיאון האצ"ל כביטוי לתפיסת הים באתוס הרבזיוניסטי', תיאוריה וביקורת 24 (2004), עמ' 113–131.
- פאפו, לאורה פאפו = אליעזר פאפו, 'חייה ומפעלה הספרותי של לאורה פאפו, "בוכוריטה", המחזאית הראשונה שכתבה בספרדית-יהודית', מכאן 8 (2007), עמ' 61–89.
- Shanny Peer, 'The French Uses of Folklore: The Reinvention = פאר, היריד העולמי of Folklore in the 1937 International Exposition', *Folklore Forum* 22 (1989), pp. 62–77
- Shanny Peer, *France on Display: Peasants, Provincials, and = פאר, צרפת Folklore in the 1937 Paris World's Fair*, Albany: State University of New York Press, 1998
- Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes = פביאן, זמן Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983
- William G. Pooley, 'Can The "Peasant" Speak? Witchcraft and = פולי, קאזו Silence in Guillaume Cazaux's "The Mass of Saint Sécaire"', *Western Folklore* 71 (2012), pp. 93–118
- Elie I. Politi, *L'Egypte de 1914 à 'Suez'*, Paris : Presses de la = פוליטי, מצרים Cité, 1965
- Stephen C. Foster, 'Dada and the Constitution of Culture: = פוסטר, דאדא (Re-) Conceptualizing the Avant-Garde', in: Dietrich Scheunemann (e.), *European Avant-Garde: New Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 49–68d
- Michel Foucault, 'Security, Territory, and Population', in: Michel = פוקו, ביטחון Foucault & Paul Rabinow (eds.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: New Press, 1997, pp. 67–71

- פטאי, היהדות = יוסף פטאי, 'היהדות ההונגרית', הגלגל 1, 15 (1943), עמ' 10.
- פטאי, הרצל = יוסף פטאי, הרצל: 110 תמונות, תרגם יצחק ליב ברוך, תל אביב: אמנות, 1936.
- פטאי, אייזנשטדט = רפאל פטאי, 'אייזנשטדט: תולדות היישוב היהודי באייזנשטדט', בתוך: "ל הכנה פישמן (עורך), ערים ואמהות בישראל: מצבת קודש לקהילות ישראל שנחרבו בידי עריצים וטמאים במלחמת העולם האחרונה, כרך 1, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1946, עמ' 41-79.
- פטאי, אכילת אדמה = רפאל פטאי, 'אכילת אדמה (פרק באנתרופולוגיה)', מצודה 5-6 (1948), עמ' 330-347.
- פטאי, אנתרופולוגיה = Raphael Patai, 'Anthropology During the War V. Palestine', *American Anthropologist* 48, 3, New Series (1946), pp. 477-482
- פטאי, אסתר גרוזון-קיווי = רפאל פטאי, 'דר' אסתר גרוזון-קיווי באנגליה', עדות ג, 1-2 (1947), עמ' 111.
- פטאי, בית המדרש = Raphael Patai, 'The Seminary and Oriental Studies', in: Moshe Carmilly-Weinberger (ed.), *The Rabbinical Seminary of Budapest, 1877-1977: A Centennial Volume*, New York: Sepher-Hermon Press, 1986, pp. 184-193
- פטאי, בעיות = Raphael Patai, 'Problems and Tasks of Jewish Folklore and Ethnology', *The Journal of American Folklore* 59, 231 (1946), pp. 25-39
- פטאי, גולדמן = Raphael Patai, *Nahum Goldmann: His Missions to the Gentiles*, University, Ala.: University of Alabama Press, 1987
- פטאי, גולדזיהר = Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, Detroit: Wayne State University Press, 1987
- פטאי, גרייבס = Raphael Patai, *Robert Graves and the Hebrew Myths: A Collaboration*, Detroit: Wayne State University Press, 1992
- פטאי, הישגים = רפאל פטאי, 'הישגים ותפקידים באנתרופולוגיה היהודית', עדות ג, 1-2 (1947), עמ' 19-27.
- פטאי, המים = רפאל פטאי, המים: מחקר לידיעת הארץ ולפולקלור ארצישראלי בתקופות המקרא והמשנה, תל אביב: דביר, 1936.
- פטאי, הספנות העברית = רפאל פטאי, הספנות העברית: פרק בתולדות התרבות הארצישראלית בימי קדם, ירושלים: החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה בסיוע מוסד ביאליק ע"י ראובן מס, 1938.
- פטאי, הפולקלור והאתנולוגיה = רפאל פטאי, 'הפולקלור והאתנולוגיה של עם ישראל: בעיות ותפקידים', עדות א, 1 (1945), עמ' 1-12.
- פטאי, הפולקלור מהו = רפאל פטאי, 'הפולקלור מהו?' דואר היום, 15.3.1935.

- Raphael Patai, *Apprentice in Budapest: Memories of a World* = פטאי, זיכרונות *That Is No More*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988
- Raphael Patai, *Journeyman in Jerusalem: Memories and Letters 1933–1947*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992
- Raphael Patai, 'Hebrew Installation Rites. A Contribution = פטאי, טקסים to Ancient Near Eastern — African Culture Contact', *Hebrew Union College Annual* 20 (1947), pp. 143–225
- Raphael Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, = פטאי, יהודי הונגריה Psychology*, Detroit: Wayne State University Press, 1996
- Raphael Patai, *Jadīd Al-Islām: The Jewish 'New Muslims' = פטאי, יהודי משהד of Meshhed*, Detroit: Wayne State University Press, 1997
- Raphael Patai, *The Children of Noah: Jewish Seafaring in = פטאי, ילדי נוח Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1998
- פטאי, למגע התרבותי = רפאל פטאי, 'למגע התרבותי בארץ-ישראל בהחדשה', עדות ב, 2-1 (1946), עמ' 17-57.
- פטאי, מ' גרונוולד = רפאל פטאי, 'דר' מ. גרונוולד', עדות ב, 2-1 (1946), עמ' 5-6.
- פטאי, מדע האדם = רפאל פטאי, מדע האדם: מבוא לאנתרופולוגיה, תל אביב: יבנה, 1947.
- פטאי, מחולות = רפאל פטאי, 'מחולות יום הכיפורים בין יהודי קווקז וטריפוליטניה', עדות א, 1 (1945), עמ' 55.
- Raphael Patai, *Between Budapest and Jerusalem: The Patai = פטאי, מכתבים Letters, 1933–1938*, 1st ed., Salt Lake City: University of Utah Press, 1992
- פטאי, מנהגי חתונה = רפאל פטאי, 'מנהגי חתונה אצל יהודי מרוקו', הצופה, 30.10.1942.
- פטאי, מנהגי מיתה = רפאל פטאי, 'מנהגי מיתה וקבורה אצל יהודי מצרים', הצופה, 20.11.1942.
- Raphael Patai, *Arab Folktales from Palestine and Israel*, = פטאי, מעשיות ערביות Detroit: Wayne State University Press, 1998
- Raphael Patai, 'The "Egla" Arufa or the Expiation of the = פטאי, עגלה ערופה Polluted Land', *Jewish Quarterly Review* 30 (1939), pp. 59–69
- Raphael Patai, 'The "Control of Rain" in Ancient = פטאי, עצירת גשמים Palestine', *Hebrew Union College Annual* 14 (1938), pp. 251–286
- Raphael Patai, *On Culture Contact and Its Working in Modern = פטאי, תרבות Palestine*, Menasha, Wis.: American Anthropological Association, 1947

פטאי ווולמוט, הסיפור הארצישראלי = רפאל פטאי וצבי וולמוט (עורכים), מבחר הספור הארצישראלי: אנתולוגיה של הפרווה הארצישראלית החדשה בצרוף הערכות ספרותיות, ירושלים: ראובן מס, 1938.

Raphael Patai & Jennifer Patai Wing, *The Myth of the Jewish Race*, New York: Scribner, 1975

פטאי, אטלי ונוי, מחקרים = Raphael Patai, Francis Lee Utley & Dov Noy (eds.), *Studies in Biblical and Jewish Folklore*, New York: Haskell House Publishers, 1973

Larisa Fialkova & Maria N. Yelenevskaya, = פיאלקובה וילנבסקיה, סובייטים לשעבר = *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait*, Detroit: Wayne State University Press, 2007

Benjamin Filene, "Our Singing Country": John and Alan Lomax, Leadbelly, and the Construction of an American Past', *American Quarterly* 43, 4 (1991), pp. 602–624

Gary Alan Fine, 'Joseph Jacobs: A Sociological Folklorist', = פיין, ג'ייקובס = *Folklore* 98, 2 (1987), pp. 183–193

Gary Alan Fine & Patricia A. Turner, *Whispers on the Color Line: Rumor and Race in America*, Berkeley: University of California Press, 2001

Paul K. Feyerabend, 'Democracy Elitism and Scientific Method', in: John Preston (ed.), *Knowledge, Science, and Relativism: 1960–1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 212–226

פינטו־אבקסיס, כינויים = נינה פינטו־אבקסיס, הטוס, המגוהץ וחצי האישה: כינויים, הומור ופולקלור בשיח היום־יום של יהודי טיטואן דוברי החתייה, ירושלים: יד בן־צבי, 2014.

Margalit Finkelberg, 'Elitist Orality and the Triviality of Writing', in: Craig R. Cooper (ed.), *Politics of Orality* 6, Orality and Literacy in Ancient Greece, Leiden: Brill, 2007, pp. 293–305

פירסט, בודאפשט = אהרן פירסט, 'בודאפשט', בתוך: י"ל הכהן פישמן (עורך), ערים ואמהות בישראל: מצבת קודש לקהילות ישראל שנחרבו בידי עריצים וטמאים במלחמת העולם האחרונה, כרך 2, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1948.

פירסט, ירושלים = אהרן פירסט, ירושלים החדשה, ירושלים: המחלקה לעניני הנוער – המדור הדתי של ההסתדרות הציונית, 1946.

פירסט, מ' גרנוואלד = אהרן פירסט, 'עם יובלו של הרב דר' מ' גרנוואלד', רשומות – סדרה חדשה ב (1946), עמ' 188–191.

- Alfred Fürst, *Sitten und Gebräuche in der Eisenstädter Judengasse*, Székesfehérvár: Singer, 1908
- פלד, גלות = יואב פלד, 'גלות דה־לוקס: על הרהביליטציה של הגלות אצל בויאריין ורו־קרקוצקיין', תיאוריה וביקורת 5 (1994), עמ' 133–139.
- פלד, השומר הצעיר = רינה פלד, האדם החדש של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושוורשיו האירופיים, תל אביב: עם עובד, 2002.
- H. Glenn Penny, *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002
- Michaela Fenske, 'The Undoing of an Encyclopedia: Knowledge Practices Within German Folklore Studies after World War II', *Journal of Folklore Research* 47 (2010), pp. 51–78
- Michaela Fenske, 'Micro, Macro, Agency: Historical Ethnography as Cultural Anthropology Practice', *Journal of Folklore Research* 44 (2007), pp. 67–99
- Michaela Fenske & Antonia Davidovic-Walther, 'Exploring Ethnological Knowledges', *Journal of Folklore Research* 47 (2010), pp. 1–4
- Dominique Pestre, 'Commemorative Practices at CERN: Between Physicists' Memories and Historians' Narratives', *Osiris* 14, 1 (1999), pp. 203–216
- פראנקו, הפולקלור הספרדי = חוקיה פראנקו, 'על הפולקלור הספרדי', הד המזרח, 22.3.1946.
- Heiki Pärdi, 'The Crumbling of the Peasant Time Concept in Estonia', *Pro-Ethnologia* 9 (2000)
- Ida Fröhlich, 'Scheiber, Sándor (Alexander)', *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin: de Gruyter, 2005
- Saul Friedländer, 'Memory of the Shoah in Israel: Symbols, Rituals, and Ideological Polarization', in: James E. Young (ed.), *Holocaust Memorials in History: The Art of Memory*, New York: The Jewish Museum, 1994, pp. 149–157
- Jo Freeman, 'The Tyranny of Structurelessness', *Berkeley Journal of Sociology* 17 (1972), pp. 151–165
- Peter Fritzsche, 'The Archive', *History & Memory* 17, 112 (2005), pp. 19–44

- פריקמן ולבגרו, הרגל = יונאס פריקמן ואורוויר לבגרו, 'כוחו של הרגל: עיון בתרבות היומיים', תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 25–35.
- פרנקל, פולקלור = מאיר פרנקל, 'לנושא: פולקלור לשוני של יהודי ברלין', עדות ב, 1–2 (1946), עמ' 116–121.
- Marco Frenschkowski, 'Nöldeke, Theodor', *Biographisch- = פרנשקובסקי, נלדקה*, *Bibliographisches Kirchen Lexicon*, Herzberg: Traugott Bautz, 1993
- Todd Samuel Presner, *Muscular Judaism: The Jewish = פרסנר, יהדות השרירים*, *Body and the Politics of Regeneration*, London: Routledge, 2007
- Todd Samuel Presner, *Mobile Modernity: Germans, Jews, = פרסנר, מודרניות*, *Trains*, New York: Columbia University Press, 2007
- פרת, יהודי אמסטרדם = מאיר יעקב פרת, 'מוסדות, מנהגים ופולקלור של יהודי אמסטרדם', תרגמה הדסה ראם, מחקרים על תולדות יהדות הולנד 1 (1975), עמ' 299–325.
- צבר, חקר האמנות = שלום צבר, 'התפתחות חקר האמנות היהודית', מחניים 11 (1995), עמ' 264–275.
- צבר, מרדכי נרקיס = שלום צבר, "'יהי מחננו טהור": אישיותו של מרדכי נרקיס מבעד לביקורתיו על מחברים אחרים', דברים בכנס השנתי ה-38 של האגודה לאמנות יהודית, ירושלים, 2006.
- Moritz Zobel, *Der Sabbat; Sein Abbild im jüdischen Schrifttum, = צובל, השבת*, *seine Geschichte und seine heutige Gestalt*, Berlin: Schocken Verlag, 1935
- Moritz Zobel, *Das Jahr des Juden in Brauch und Liturgie, = צובל, מחזור השנה*, Berlin: Schocken Verlag, 1936
- Hans-Jürgen Zobel, 'Kautzsch, Emil', *Neue Deutsche = צובל, קאוטש*, *Biographie* 11 (1977), p. 376, www.deutsche-biographie.de/gnd116089172.html#ndbcontentb
- Andrew Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism = צימרמן, אנתרופולוגיה*, *in Imperial Germany*, Chicago: University of Chicago Press, 2001
- Andrew Zimmerman, 'Counterinsurgency and the Science = צימרמן, טנוניה' *Effect in Colonial Tanzania*, *Comparative Studies in Society and History* 48, 2 (2006), pp. 419–461
- Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: = צ'קרברטי, פרוניציאליזציה*, *Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000
- Michel Callon, 'Some Elements of a Sociology of Translation: = קאלון, תרגום

- Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay', in: John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, London: Routledge, 1986, pp. 196–223
- קאן, סטרנברג = *Sergei Kan, Lev Shternberg: Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2009
- קאפלאן, פאלקסמויל = ישראל קאפלאן, דאס פאלקסמויל אין נאצי קלעם: ריידענישן אין געטא און קאצעט, מהדורה שנייה, תל אביב: בית לוחמי הגטאות, 1987.
- קאשווה, מבוא = Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, 3rd ed., München: C. H. Beck, 2006
- קוונניץ, ייו"א = Cecile E. Kuznitz, *YIVO and the Making of Modern Jewish Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014
- קוונניץ, מורשת אנ-סקי = Cecile E. Kuznitz, 'An-sky's Legacy: The Vilna Historic-Ethnographic Society and the Shaping of Modern Jewish Culture', in: Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein (eds.), *The Worlds of S. An-sky*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 320–345
- קוטמה ויאגו, פולקלוריסטיקה אסטונית = Kristin Kuutma & Tiiu Jaago (eds.), *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2005
- קולמן וקולינס, השדה = Simon Coleman & Peter Collins (eds.), *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*, Oxford: Berg, 2006
- קון, מהפכות = Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1964
- קידר, טקס = ב"ז קידר, 'טקס הנחת אבני הפינה לאוניברסיטה העברית בט"ו באב תרע"ח (24 ביולי 1918)', בתוך: כ"ץ והה, שורשים והתחלות, עמ' 90–119.
- קיל, פולקלור יהודי = Mark William Kiel, 'A Twice Lost Legacy: Ideology, Culture and the Pursuit of Jewish Folklore in Russia Until Stalinization (1930–1931)', PhD Dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, 1991
- קימרלינג, האחוסלים = ברוך קימרלינג, קץ שלטון האחוסלים, ירושלים: כתר, 2001.
- קימרלינג, הגמוניה = ברוך קימרלינג, 'מדינה, הגירה והיווצרותה של הגמוניה (1951–1948)', סוציולוגיה ישראלית 2 (1999), עמ' 167–208.
- קיפר, אוונגרד = Bernd Kiefer, 'Crucial Moments, Crucial Points: Walter Benjamin and the Recognition of Modernity in the Light of the Avant-

- Garde', in: Dietrich Scheunemann (ed.), *European Avant-Garde: New Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 69–82
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'Problems in the = קירשנבלט-גימבלט, בעיות = Early History of Jewish Folkloristics', *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1989, pp. 21–32
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'Introduction', *Life = מבוא, קירשנבלט-גימבלט, Is with People: The Culture of the Shtetl*, New York: Schocken Books, 1995, pp. ix–xlviii
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'Theorizing = מורשת, קירשנבלט-גימבלט, Heritage', *Ethnomusicology* 39, 3 (1995), pp. 367–380
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'World = מורשת עולמית, קירשנבלט-גימבלט, Heritage and Cultural Economics', in: Ivan Karp, Corrine A. Kratz, Lynn Szewajka & Tomás Ybarra-Frausto (eds.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, Durham: Duke University Press, 2006, pp. 161–202
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'Di = פלקלריסטיק, קירשנבלט-גימבלט, Folkloristik: A Good Yiddish Word', *The Journal of American Folklore* 98, 389 (1985), pp. 331–334
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'Folklore, = פולקלור, קירשנבלט-גימבלט, Ethnography, and Anthropology', *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010, www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology
- Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture: = תרבות, קירשנבלט-גימבלט, Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley: University of California Press, 1998
- Egbert Klautke, 'The Mind of the Nation: The = פסיכולוגיית העמים, קלאוטקה, Debate About Völkerpsychologie, 1851–1900', *Central Europe* 8 (2010), pp. 1–19
- קליינמן, בית העם = משה קליינמן (עורך), מבית העם להיכל התרבות: חוברת היובל של בית העם בירושלים במלאת ארבעים שנה להוסדו, ירושלים: בית העם, 1946.
- Susanne Klingenstein, *Enlarging America: = עשייה תרבותית, קלינגשטיין, The Cultural Work of Jewish Literary Scholars, 1930–1990*, Syracuse: Syracuse University Press, 1998

- James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997
- James Clifford, 'Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology', in: Akhil Gupta & James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 185–222
- Ivan Kalmar, 'The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture', *Journal of the History of Ideas* 48, 4 (1987), pp. 671–690
- Sabine Clarke, 'Pure Science with a Practical Aim: The Meanings of Fundamental Research in Britain, Circa 1916–1950', *Isis* 101, 2 (2010), pp. 285–311
- Axel Knauf, 'Praetorius, Franz (1847–1927)', *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, Herzberg: Traugott Bautz, 1994
- Anton Kaes, Martin Jay & Edward Dimendberg (eds.), *The Weimar Republic Sourcebook*, Berkeley: University of California Press, 1994
- Giuseppe Castagnetti & Hubert Goenner, *Einstein and the Kaiser Wilhelm Institute for Physics (1917–1922): Institutional Aims and Scientific Results*, Berlin: Max Planck Inst. für Wissenschaftsgeschichte, 2004
- קפלן, קרלו גינצבורג = יוסף קפלן, 'על קרלו גינצבורג ויצירתו', בתוך: גינצבורג, הגבינה והתולעים, עמ' 289–307.
- Friedrich S. Krauss, 'Folkloristische Findlinge', *Der Urquell: Eine Monatschrift für Volkskunde* 1 (1897), pp. 52–53
- Friedrich S. Krauss, 'Jewish Folk-Life in America', *The Journal of American Folklore* 7, 24 (1894), pp. 72–75
- קרויס, חכמי בודאפשט = שמואל קרויס, 'חכמי בודאפשט', מצודה 5–6 (1948), עמ' 447–473.
- קרויס, ביבליוגרפיה = גצל קרויס, 'ביבליוגרפיה', ידע עם 1 (1948), עמ' 31–33.
- Ray Cashman, 'Critical Nostalgia and Material Culture in Northern Ireland', *Journal of American Folklore* 119, 472 (2006), pp. 137–160
- ראבינאוויץ, ישיבת לומז'ה = ישראל ראבינאוויץ, 'ישיבת לומז'ה', בתוך: שמואל קלמן

- מירסקי (עורך), מוסדות תורה באירופה: בנינים ובחורבנם, ניו יורק: עגן, 1956, עמ' 227–217.
- Paul Rabinow, 'Representations Are Social Facts: Modernity = מודרניות and Post-Modernity in Anthropology', in: James Clifford & George E Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 234–261
- רבינוביץ', היצירה העממית = מיכל רבינוביץ', 'היצירה העממית', רדיו ירושלים: עתון הרדיו היהודי בארץ, 8.12.1938.
- Simon Rabinovitch, 'Jews, Englishmen and Folklorists: The = יהודים = Scholarship of Joseph Jacobs and Moses Gaster', in: Eitan Bar-Yosef & Nadia Valman (eds.), *The 'Jew' in Late-Victorian and Edwardian Culture: Between the East End and East Africa*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 113–130
- Simon Rabinovitch, 'Positivism, Populism and Politics: = פוזיטיביזם = The Intellectual Foundations of Jewish Ethnography in Late Imperial Russia', *Ab Imperio* 3 (2005), pp. 227–256
- Adam Rubin, 'Hebrew Folklore and the Problem of Exile', = רובין, פולקלור = *Modern Judaism* 25 (2005), pp. 62–83
- רובינשטיין, בחבלי לידה = שמעון רובינשטיין, בחבלי לידה ובאי-ודאות: לתולדות המכון לחקר קהילות ישראל במזרח, 1952–1947, ירושלים: ש' רובינשטיין, 1995.
- רובשוב, בפתח הספר = זלמן רובשוב, 'בפתח הספר המיותם', בתוך: שרירא, מבוא לכתבי הקודש.
- Bjarne Rogan, 'The Troubled Past of European = אתנולוגיה אירופית = Ethnology: SIEF and International Cooperation from Prague to Derry', *Ethnologia Europaea* 38, 1 (2008), pp. 66–78
- Bjarne Rogan, 'From CIAP to SIEF: Visions for a Discipline = חזיונות = or Power Struggle?', in: Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel & Reinhard Johler (eds.), *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*, London: Ashgate, 2008, pp. 19–64
- Bjarne Rogan, 'The Institutionalization of Folklore', in: = מיסוד הפולקלור = Regina F. Bendix & Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Malden, Mass.: John Wiley, 2012, pp. 598–630
- Ruth Roded, 'A Voice in the Wilderness? Rivlin's 1932 Hebrew = ריבלין = Life of Muhammad', *Middle East Critique* 18, 1 (2009), pp. 39–59

- רודי, שטרנברג = צבי רודי, 'ליב שטרנברג', העבר 16 (1969), עמ' 182–191.
 רודן, אם תרצו = אילנה רודן, 'אם תרצו, אין זה רק סיפור אישי – היסטוריה שבעל-פה
 כמעצבת עבר והווה', סדן: מחקרים בספרות עברית 6 (2007), עמ' 13–28.
 נילס ה. רומר, למדנות = Nils H. Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2005
 רוסקיס, העיירה = דויד רוסקיס, 'העיירה לאור הזכרון היהודי הקולקטיבי', חוליות 5 (1998),
 עמ' 161–189.
 רוסקיס, ש' אנ־סקי = דויד רוסקיס, 'ש. אנ־סקי והפאראדיגמה של השיבה', חוליות 3 (1996),
 עמ' 137–157.
 יונתן רופר, תומס = Jonathan Roper, 'Thoms and the Unachieved "Folklore of England"', *Folklore* 118 (2007), pp. 203–216
 רוטרי, הקדמה = Richard Rorty, 'Introduction', *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 1–15
 רות, מנהגים = Cecil Roth, 'Jüdische Bräuche im Comtat Venaissin', *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* 30 (1927), pp. 15–20
 רות, פולקלור = Cecil Roth, 'Folklore of the Ghetto', *Folklore* 59, 2 (1948), pp. 75–83
 רו־קרקוצקין, גלות חלק ראשון = אמנון רו־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שליית הגלות" בתרבות הישראלית – חלק ראשון', תיאוריה וביקורת 4 (1993), עמ' 23–55.
 רו־קרקוצקין, גלות חלק שני = אמנון רו־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שליית הגלות" בתרבות הישראלית – חלק שני', תיאוריה וביקורת 5 (1994), עמ' 113–132.
 ריביירו ואסקובר, אנתרופולוגיות עולמיות = Gustavo Lins Ribeiro & Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Oxford: Berg, 2006
 ריין, בן־ציון דינור = אריאל ריין, 'היסטוריון בנינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884–1948)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים, 2000.
 רייפוביץ', בלון = Ian Reifowitz, *Imagining an Austrian Nation: Joseph Samuel Bloch and the Search for a Supraethnic Austrian Identity, 1846–1918*, New York: Columbia University Press, 2003
 ריצ'רדס, גזע = Graham Richards, 'Race', *Racism, and Psychology: Towards a Reflexive History*, London: Routledge, 1997
 ריקה, על התרגום = פול ריקה, על התרגום, תרגם שי רוז'נסקי, תל אביב: רסלינג, 2006.

- Sal Restivo, 'Bruno Latour: The Once and Future Philosopher', = רסטיבו, לאטור
 in: George Ritzer & Jeffrey Stepnisky (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Malden: Wiley-Blackwell, 2011
- רסניק ופרנקל, לוק בולטנסקי = ג'וליה רסניק ומיכל פרנקל, 'מסוציולוגיה ביקורתית לסוציולוגיה של הביקורת: הסוציולוגיה הפרגמטיסטית של לוק בולטנסקי', תיאוריה וביקורת 17 (2000), עמ' 101-122.
- רצבי, ציונות = שלום רצבי, 'ציונות, יהדות וארץ-ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל', פעמים 73 (1997), עמ' 60-83.
- שבט, האומה העברית = Yaakov Shavit, *The New Hebrew Nation: A Study in Israeli Heresy and Fantasy*, London: Frank Cass, 1987
- שבט, המזרח התיכון = Yaakov Shavit, 'The Mediterranean World and "Mediterraneanism": The Origins, Meaning, and Application of a Geo-Cultural Notion in Israel', *Mediterranean Historical Review* 3, 2 (1988), pp. 96-117
- שבט, כנעני = יעקב שבט, מעברי עד כנעני, ירושלים: דומינו, 1984.
- שבט, עבודת הקולטורא = יעקב שבט, 'עבודת הקולטורא: בין אומה יוצרת תרבות לתרבות יוצרת אומה בהקשר של הלאומיות היהודית החדשה בארץ ישראל', בתוך: יהודה רינהרץ, יוסף שלמון, וגדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1996, עמ' 141-157.
- שבט, גולדשטיין ובאר, לקסיקון = יעקב שבט, יעקב גולדשטיין וחיים באר (עורכים), לקסיקון האישים של ארץ-ישראל: 1799-1948, תל אביב: עם עובד, 1983.
- Haim Schwarzbaum, 'The Oeuvre of Raphael Patai', in: = פטאי = Victor D. Sanua (ed.), *Fields of Offerings: Studies in Honor of Raphael Patai*, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1983, pp. 19-28
- Dietrich Scheunemann (ed.), *European Avant-Garde: New Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2000
- Dietrich Scheunemann, 'On Photography and Painting. = שוינמן, צילום = Prolegomena to a New Theory of Avant-Garde', in: Dietrich Scheunemann (ed.), *European Avant-Garde: New Perspectives*, Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 15-48
- Amy Shuman & Galit Hasan-Rokem, 'The Poetics of = שומן וחזן-רוקם, פואטיקה = Folklore', in: Regina Bendix & Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 55-74
- Justin Stagl, 'Rationalism and Irrationalism in Early German = שטאגל, רציונליזם =

- Ethnology. The Controversy Between Schlözer and Herder, 1772/73', *Anthropos* 93, 4-6 (1998), pp. 521-536
- שטאובר, הלקה לדור = רוני שטאובר, הלקה לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים, ירושלים: יד בן-צבי, 2000.
- Barbara Staudinger, 'Der kategorisierende Blick = פולקלור יהודי der "jüdischen Volkskunde": Die volkskundliche Wissenschaft und das "Jüdische"', *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 525-541
- שטוק, ממחוז הילדות = דב שטוק, ממחוז הילדות: עשרים פרקים, תל אביב: דבר, 1938.
- Dina Stein, 'Let the "People" Go?: The "Folk" and Their "Lore" = שטיין, הפולק as Tropes in the Reconstruction of Rabbinic Culture', *Prooftexts* 29, 2 (2009), pp. 206-241
- Mary Beth Stein, 'Coming to Terms with the Past: The = שטיין, התמודדות Depiction of "Volkskunde" in the Third Reich Since 1945', *Journal of Folklore Research* 24, 2 (1987), pp. 157-185
- Moritz Steinschneider, 'Zur Sagen und Legendenkunde', = שטיינשניידר, אגדות *Zeitschrift für die Religiösen Interessen des Judenthums* 2 (1845), pp. 380-393; 3 (1846), pp. 281-290
- Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen = שטיינשניידר, היהודים כמתרגמים Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetschers*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1956 [1893]
- שטיינשניידר, הספרות העממית = משה (מוריץ) שטיינשניידר, 'על הספרות העממית של היהודים', פעמים 129 (2012), עמ' 161-199.
- שי, מחשבותיו = עודד שי, 'מחשבותיו של הוגה דעות ציוני על מוזיאון לאומי בירושלים בשלהי המאה התשע-עשרה', מועד 18 (2011), עמ' 239-250.
- Isaac Chiva & Utz Jeggle (eds.), *Deutsche = שיבה ויגלה, פולקלור ואתנולוגיה Volkskunde — Französische Ethnologie: Zwei Standortbestimmungen*, Frankfurt/ Main: Campus Verlag, 1987
- שידורסקי, גווילים = דב שידורסקי, גווילים נשרפים ואותיות פורחות: תולדותיהם של אוספי ספרים וספריות בארץ ישראל וניסיונות להצלת שרידיהם לאחר השואה, ירושלים: מאגנס, 2008.
- Alexander Scheiber, 'Le folklore juif dans la Revue des = שייבר, הפולקלור études juives', *Revue des études juives* 139, 1-3 (1980), pp. 19-37

שייבר, לווינגר = אלכסנדר שייבר, 'ביבליוגרפיה מעבודותיו הספרותיות של הפולקלוריסט א. מ. לווינגר (במלאות שלושים שנה למותו)', ידע עם 4, 2-1 (1957), עמ' 101-103.
שייבר, פסח = אלכסנדר שייבר, 'עקבות דרמטיזציה בטכסי הפסח בהונגריה', ידע עם, 8-7 (1951), עמ' 6.

שייבר, הלר = Sándor Scheiber, 'Bibliographie der Schriften Bernhard Hellers', = *Jubilee Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Budapest, 1941

Alexander Scheiber, *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985

שייבר, פולקלור יהודי = Moshe Carmilly-Weinberger (ed.), *The Rabbinical Seminary of Budapest, 1877-1977: A Centennial Volume*, New York: Sepher-Hermon Press, 1986, pp. 265-268

שייפין, המהפכה המדעית = סטיבן שייפין, המהפכה המדעית, תרגם מתן קמינר, תל אביב: רסלינג, 2009.

Amnon Shiloah & Edith Gerson-Kiwi, = שילוח וגרזון-קיווי, מוזיקולוגיה 'Musicology in Israel 1960-1980', *Acta Musicologica* 53 (1981), pp. 200-216

Gershom Gerhard Scholem, *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913-1919*, ed. Anthony David, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007

Friedemann Schmolz, *Die Vermessung der Kultur: Der 'Atlas der deutschen Volkskunde' und die deutsche Forschungsgemeinschaft 1928-1980*, Stuttgart: Steiner, 2009

Henning Schmidgen, *Bruno Latour in Pieces: An Intellectual Biography*, trans. Gloria Custance, New York: Fordham University Press, 2015

שמיר ואבנון, מרטין בובר = רונן שמיר ודן אבנון, 'מרטין בובר והסוציולוגיה הישראלית', תיאוריה וביקורת 13-12 (1999): עמ' 47-56.

שמלץ, בעיות מושגיות = עוזיאל שמלץ, 'בעיות מושגיות במחקר של עדות ישראל', פעמים 56 (1993), עמ' 125-139.

שמעוני, הקהילה היהודית = גדעון שמעוני, 'דרכה של הקהילה היהודית והתנועה הציניית בחברה הדרום אפריקנית (1910-1948)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1974.

- שנאן, ספרות האגדה = אביגדור שנאן, 'ספרות האגדה: בין היגוד על־פה למסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א (תשמ"א), עמ' 44-60.
- שנהב, היהודים הערבים = יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, ספרית אפקים, תל אביב: עם עובד, 2003.
- שנהב, מעולם = יהודה שנהב, 'מעולם לא היתה הציונות מודרנית וחילונית', תיאוריה וביקורת 26 (2005), עמ' 75-88.
- שנהב וחבר, היהודים־הערבים = יהודה שנהב וחנן חבר, 'היהודים־הערבים: גלגולו של מושג', פעמים 125-127 (2011), עמ' 57-74.
- שנהב־אלרעי, הסיפור העממי = עליזה שנהב־אלרעי, מספר, סיפור, קהל: הסיפור העממי היהודי והישראלי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994.
- שניאורסון, נוסח מרוקני = זלדה שניאורסון, 'נוסח מרוקני של אגדת מידס', עדות א, 1 (1945), עמ' 40.
- שניאורסון, שלוש אגדות = זלדה שניאורסון, 'שלוש אגדות מפקיעין', עדות ג, 1-2 (1947), עמ' 97.
- שניידרמן וכרמין, מיהו מי (Harry Schneiderman & Izhak J. Carmin (eds.), *Who's Who in World Jewry*, New York: Pitman Pub., 1955
- שנקר ווייס, הזהות המזרחית = יעל שנקר וחיים וייס, 'כיצד הופרדה "הזהות המזרחית" מההיסטוריה של קהילות ישראל במזרח', הארץ, 13.9.2006.
- שפיגל, זיכרון = Gabrielle M. Spiegel, 'Memory and History: Liturgical Time and Historical Time', *History and Theory* 41 (2002), pp. 149-162
- שץ, החברה לפולקלור = Christine Schatz, "Angewandte Volkskunde". Die "Gesellschaft für jüdische Volkskunde" in Hamburg', *Vokus. Volkscundlich-Kulturwissenschaftliche Schriften*, 14, 1-2 (2004), pp. 121-134
- שרון, פתח דבר = משה שרון, 'פתח דבר', בתוך: טוביה בר כוכבא אשכנזי, הבדוים בארץ־ישראל, ירושלים: אריאל, 2000.
- שרירא, בלדות = Dani Schrire, 'Ballads of Strangers: Constructing "Ethnographic Moments" in Jewish Folklore', in: Andreas Kilcher & Gabriella Safran (eds.), *Writing Jewish Culture: Paradoxes in Ethnography*, Bloomington: Indiana University Press, 2016, pp. 322-347
- שרירא, גרונולד = Dani Schrire, 'Anthropologie, Europäische Ethnologie, Folklore-Studien: Max Grunwald und die vielen historischen Bedeutungen der Volkskunde', *Zeitschrift für Volkskunde* 109, 1 (2013), pp. 73-98

שרירא, מבוא לכתבי הקודש = שמואל שרירא, מבוא לכתבי הקודש, תל אביב: מבואות, 1945.
 שרירא, פואטיקה = Dani Schrire, 'Poetic Emancipation: Wissenschaft des Judenthums, Folklore-Studies and the Discourse on (Folk) Genres', in: Christian Wiese & Mirjam Thulin (eds.), *Wissenschaft des Judenthums in Europe: Comparative Perspectives*, Berlin: De Gruyter (forthcoming)
 שרירא, פולקלוריסטיקה אתנית = דני שרירא, 'פולקלוריסטיקה אתנית ופולקלוריסטיקה לאומית בישראל – עיון מחודש', דמתה לתמר, איל פריזינטי 8–9 (2015), עמ' 809–830.

שרירא, פטאי = Dani Schrire, 'Raphael Patai, Jewish Folklore, Comparative Folkloristics, and American Anthropology', *Journal of Folklore Research* 47, 1–2 (2010), pp. 7–43

שרירא, שאלונים = Dani Schrire, 'Ethnographic Questionnaires: After Method, After Questions', in: Frog & Pauliina Latvala with Helen F. Leslie (eds.), *Approaching Methodology*, 2nd ed., Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2013, pp. 201–212

שרירא וחזן-רוקם, לימודי פולקלור = Dani Schrire & Galit Hasan-Rokem, 'Folklore Studies in Israel', in: Regina F. Bendix & Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 325–348
 שרירא, נר חנוכה = יהודה-לייב שרירא, 'די היסטארישע חנוכה ליכטעל', דער סויטה-אפריקאנישער יאהר-בוך (1920), עמ' 134.

שרירא וכהן, והיו הנעליים = שושנה שרירא ואריאל כהן, והיו הנעליים מאושרות, יומן מכתבים 1942–1946: סופרת תל אביבית צעירה מתכתבת עם בעלה בבריגדה היהודית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011.

שרירא, קמיעות = Theodor Schrire, *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, London: Routledge & K. Paul, 1966

שרירא ושרירא, הרב והמורד = Carmel Schrire & Gwynne Schrire, *The Rebel and the Rebel: Jewish Narratives in South Africa 1892–1913*, Cape Town: UCT Press, 2016

תא-שמע, יום ההולדת = ישראל מ' תא-שמע, 'על יום ההולדת בישראל', ציון ס"ז (תשס"ב), עמ' 19–24.

תדהר, אנציקלופדיה = דוד תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובנוי, www.tidhar.tourolib.org

תומפסון, תאוריית זבל = Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford: Oxford University Press, 1979

- Stith Thompson, *A Folklorist's Progress: Reflections of a* = תומפסון, חיים
Scholar's Life, Bloomington: Indiana University Press, 1996
- Salim Tamari, *Mountain Against the Sea: Essays on* = תמרי, חברה פלסטינית
Palestinian Society and Culture, Berkeley: University of California
Press, 2009
- Nigel Thrift, *Spatial Formations*, London: Sage, 1996 = ת'ריפט, מערכים
Nigel Thrift, *Non-representational Theory: Space, Politics,* = ת'ריפט, תאוריה
Affect. New York: Routledge, 2008
- X. 'Sombart W. Die Juden und das Wirtschaftsleben', *Mitteilungen* = זומברט, X,
der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 14, 4 (1911), p. 154

מפתח כללי

- א**
- אבולוציה 255, 197, 127-126, 92, 67, 255
- אבי-יונה, מיכאל 259
- אביר-עם, פנינה 244, 141, 136
- אבישר, דוד 158 הע', 159 הע', 160
- אדווקה, אוולין 124, 130-131, 135 הע'
- אהרונ, אברהם 129, 183 הע'
- 89, 74, 68, 64-62, 60
- הע', 91 הע', 94
- אוגנדה 13 הע'
- אודסה 15, 64, 69, 76, 94, 96, 157, 177, 192 הע', 274-275
- אוונגרד 172, 175, 254-263, 273, 288, 296-307
- אולסבנגר, עמנואל 27, 221
- אוניברסיטה העברית 16-18, 22, 26, 40, 63 הע', 82, 100-102, 105, 110-107, 112-113, 130, 132, 134, 143-146, 147 הע', 171, 197, 212, 214-215, 220, 225 הע', 237-238, 245, 247, 250 הע', 252, 259 הע', 308-309, 311-324
- אוניברסליות ואוניברסליזציה בחקר הפולקלור 11, 18, 25 הע', 83-84, 90, 93, 97-98, 126, 132, 178, 200, 204, 206, 214, 228, 233, 235-236, 242, 249, 298, 328
- אוסטריה 23, 25, 58 הע', 65 הע', 71 הע', 129 הע', 183, 187 הע', 189-190, 289
- אוסישקין, מנחם 120
- אורבך, אברהם אלימלך 314-315
- אורינג, אליוט 37 הע', 323
- אורנשטיין, משולם יעקב 28, 51
- אושמניה 204
- אותנטיות 6-7, 44, 60 הע', 65, 67-68, 84, 200, 206, 208, 214, 220, 255
- אחד העם 13, 158, 161
- אחים רייט 44
- אטיאש, משה 15, 136, 145, 147, 227, 232, 235 הע', 236
- אטלי, פרנסיס לי 34-35, 310-311, 313
- אטלס הפולקלור 22, 139
- אידאולוגיה ט-יא, 6, 24, 27, 53-54, 67, 76, 86, 87 הע', 111, 118, 149, 151, 153-154, 177-178, 183, 186, 190, 195, 197, 209, 214 הע', 217, 228, 235 הע', 260 הע', 274, 326
- אידלסון, אברהם צבי 16, 192, 249
- איזמיר 202, 204
- אייזנשטדט 173-175, 178, 183
- אייזנשטיין, סרגיי 278-279
- איינהארן, שמעון 89 הע', 136, 145-146, 274
- איינשטיין, אלברט 35 הע', 101-105, 119, 121, 148
- אימפריה רוסית 12, 299
- אינדיאנה 40, 253, 309, 314, 317 הע', 323
- אינטלקטואלים ט-י, יב, 15 הע', 26, 28-30, 94, 106-107, 115-118, 135, 147, 154, 156, 228, 257
- איסוף ואספנות 1, 4, 11, 16, 18-20, 24

אנקרמאן, ברנהרד 211
 אנתרופולוגיה 16 הע', 29, 42, 47, 105,
 117, 126, 137, 138 הע', 154, 187,
 הע', 221, 238, 242, 245-248, 253,
 328, 323
 אנתרופולוגיה אמריקאית 9 הע', 102,
 104, 152, 177 הע', 215, 217, 219,
 228-240, 248-251, 322, 326,
 328
 אנתרופולוגיה בריטית 107 הע', 108,
 152, 211 הע', 212, 215, 228, 242,
 328
 אנתרופולוגיה גרמנית 9 הע', 187-
 188, 192 הע', 211-217, 221, 242,
 328
 אנתרופולוגיה עולמית 242, 328
 אנתרופולוגיה צרפתית — ראו אתנולוגיה
 צרפתית
 אנתרופולוגיה רוסית 83, 299
 אסטוניה 3 הע', 48 הע'
 אסיה 13, 211, 221
 אסף, שמחה 17, 134, 136-137, 148, 309
 אפגניסטן 17, 252
 אפולינה, גיום 295 הע', 300
 אפטוביצר, אביגדור 137, 309
 אפלטון 38 הע', 55
 אפריקה 16, 27, 61-62, 63 הע', 64-65,
 66 הע', 67-68, 108, 131-132, 134, 201-
 203, 206, 209-213, 221, 233, 244-245,
 אקלים 6, 9, 32, 112, 129, 146, 230
 ארגונים 55-57, 79, 95, 100, 260, 266,
 269
 ארכאולוגיה 65, 67, 71, 80, 136, 141, 144,
 149-150, 166, 217, 244
 ארכיון 'א, 1, 13, 30, 48, 53-61, 68-69,
 72, 79, 87, 89-90, 94-95, 98, 100-
 101, 105, 114-117, 118 הע', 123, 160-
 163, 166-167, 173, 183, 196, 208, 237,

30, 40, 49-50, 59, 62 הע', 63, 70, 75,
 85, 87 הע', 88-92, 95-96, 98, 100
 הע', 123, 126-127, 144 הע', 147 הע',
 175-176, 194, 212 הע', 222-224, 250,
 257, 259, 262, 272, 275, 280, 299-
 300, 306, 313-314, 316, 325
 אירלנד 24, 30, 85
 אירקוטצק 192
 אלבק, חנוך 136-137, 314 הע'
 אלגוריה 11, 175, 218, 261, 270, 283,
 296, 301-302, 305, 328
 אלג'יר 202, 204
 אליוזבגראד 192
 אלישר, אליהו 232
 אלכסנדר, תמר 41, 48, 232 הע', 322-323
 אלכסנדריה 202, 204
 אלמא, א' 14
 אלמליח, אברהם 15, 18 הע', 19 הע',
 134-136, 146-147, 170, 227, 230-234,
 235 הע'
 אלתרמן, נתן 301-302, 304-305
 אמנציפציה 6 הע', 11-22, 24, 187,
 191 הע', 195, 201, 232
 אמסטרדם 265, 317
 אמריקה 2, 8 הע', 9 הע', 10, 23, 25, 29,
 51, 85, 87, 102, 104-105, 112-114, 116,
 121 הע', 141 הע', 147 הע', 152, 163, 191
 הע', 193, 215, 217, 219, 223, 227 הע',
 228, 233, 237, 239-248, 251-253,
 260, 306, 314, 322-323, 326, 328-329
 אנג'יל, שאול 226-227, 232-233, 236
 אנדרה, ריכרד 10-11, 186
 אנדרסון, בנדיקט 43 הע', 44-46
 אנטוורפן 62 הע', 140, 278-279, 296
 אנ-סקי, ש' 12, 17-18, 22, 33, 54, 75-
 79, 81-94, 96-98, 118 הע', 161, 192
 הע', 210, 249, 256, 282-283, 295 הע',
 298-304, 306-307, 320

183-184, 195-197, 223, 229, 231,
273-274, 303
ביילין, שלום-זיסל 192
ביינה, גיא 30
בינדר, ביאטה 156, 164
ביסמארק, אוטו פון 189
בירגה, פטר 255-257, 261, 273, 298, 302
בירן, רוני 89, 91
בית העם (ירושלים) 3, 123-131, 135 הע',
154, 170 הע', 219, 233-234
באכר, בנימין-זאב (וילמוש) 20, 152
בלגיה 24, 33, 80-82, 86, 94, 96, 190,
296, 303
בלואה 283
בלוך, יוסף שמואל 189, 190 הע', 195-
197, 205
בלס, שמעון 207
בלה, מרה 35 הע', 103 הע', 105, 159 הע'
בלשנות 5, 146, 175-176, 191, 209 הע',
211 הע', 225 הע', 231 הע', 244, 322
בן יהודה, ברוך 92-93
בן שבת, שמואל 15, 145-147, 230-231,
233
בן-אריה, יהושע 140, 149-150
בן-גדליה, יוחאי 18 הע'
בן-גוריון, דויד 46, 102, 186, 305
בן-גוריון, עמנואל 315-316, 319
בנדיקט, רות 247
בנדיקס, רגינה 6 הע', 14 הע', 25 הע', 40
בן-חפץ, טוביה 124, 130-131, 135 הע'
בניהו, מאיר 225, 315
בנימין, ולטר 210, 255, 283, 301
בן-יעקב, אברהם 225, 233
בן-עמוס, דן 7 הע', 35, 37, 48 הע', 104,
106, 153 הע', 242 הע', 298, 323
בן-עמי, יששכר 317, 321
בן-צבי, יצחק 3, 66 הע', 129, 136, 210
הע'

242, 253, 260, 264, 266, 269-268,
271, 275, 289, 300-301, 309-310,
313, 320-321, 327
ארכיון הסיפור העממי בישראל
(אסע"י) 40, 48, 127 הע', 308, 313,
315-316
ארנסט, שמעון 60, 62, 89 הע'
אשכנזי, טוביה (בר-כוכבא) 141, 143, 149,
153, 235, 241-237
אשכנזים 3, 226-227, 229, 233, 305
אתנולוגיה אירופית 25, 28-29, 317-318,
326-328
אתנולוגיה גרמנית — ראו אתרופולוגיה
גרמנית
אתנולוגיה צרפתית 66, 327-328

ב

באומן, ריצ'רד 6 הע', 30 הע', 38, 43, 83
הע', 93, 320 הע'
באר, חיים 100, 132, 299 הע'
בבלי (ברנשטיין), אשר 2, 58, 59 הע', 94,
267, 284
בובה, מרטין 115, 136, 138, 271
בודנהיימר, שמעון 16, 136, 138-139, 154
בודפשט 13, 20, 22-23, 105-106, 107
הע', 108, 137, 152, 175 הע', 177, 190,
193, 194 הע', 226
בויארין, דניאל 205
בויארין, יונתן 205
בוכרה 17, 252
בולטה, יהאנס 21, 22 הע'
בולטמן, רודולף 32 הע'
בוזעו, פרנץ 9 הע', 104, 152, 177 הע', 215,
217-219, 222, 225, 244-247, 322
בורוכוב, דב בר 186
ביאליק, חיים נחמן 7, 13-15, 23, 50,
63, 66, 76, 81 הע', 96-97, 110, 130,
137 הע', 145, 146 הע', 169, 176, 180,

בתי קפה 59 הע', 62-66, 68, 74, 89-90,
116, 95

ג

גאון, משה דוד 15, 229 הע', 233
גאורגיה 192
גואטרי, פליקס 36 הע', 50
גוטסמן, איציק 133
גויטיין, שלמה דב 17, 19 הע', 151, 152
הע', 214, 241, 252, 315
גולדברג, יצחק לייב 120-121
גולדברג, סטנלי 162-163
גולדברג, רחל 120-121
גולדמן, נחום 119
גולדציהר, איגנץ 9 הע', 20, 106, 108, 143,
152
גולדשמידט, שלמה 194
גולה וגלות ט-י, 5-8, 24-25, 51-53,
62, 66, 71, 78, 88 הע', 89-90, 93-94,
97, 106, 112-113, 125, 129, 134 הע',
144 הע', 146, 150-151, 153-154, 185,
הע', 196, 198, 205-206, 217, 219, 226,
232-233, 254, 257, 259, 263, 264,
287, 293, 297, 303-305, 320, 325
גומבין 132
גומפרץ, יחיאל גדליהו פריץ 136, 145
גור-אריה, יצחק 33 הע', 76
גטינגן י, יג, 15, 209 הע', 294 הע', 317,
318 הע'
גידמן, מוריץ 9 הע', 189, 190 הע'
גייגר, אברהם 9 הע'
ג'ייקובס, ג'וזף 179, 211 הע'
גינצבורג, קרלו 29-30
גינצברג, לוי 38 הע', 121 הע', 138
גלאנטי, אברהם 234-235, 277-278, 294
הע'
גלאסי, הנרי 8 הע'
גלוזמן, מיכאל 36 הע'

בסטיאן, אדולף 9
בסרביה 141, 238, 272-273
בער, יצחק 19, 68, 137, 149, 177
בק, רוברטו 136, 139, 247 הע'
בראואר, אריך 17, 23, 149, 208-221,
223, 234, 237, 246, 248 הע', 252
בראן, מרכוס 11, 190
ברא, ויקטור 65
ברגמן, יהודה 26, 27 הע'
ברדיצ'ב 59 הע'
ברוו, אברהם יעקב 17, 136, 140
ברוידס, יצחק 85-86, 88, 92
בורקלמן, קרל 106, 193, 197
ברטוק, בלה 251
ברטל, ישראל 8 הע', 75 הע', 96 הע', 141,
238
בריגס, צ'רלס 6 הע', 34, 38, 43, 47, 83
הע', 93
בריטניה 16, 19 הע', 51, 107 הע', 108, 143,
152, 179-180, 183, 202-203, 211 הע',
212, 223, 242, 256, 309, 328
ברילינג, דב (ברנהרד) 58-59, 90
ברינקמן, יוסטוס 194
בריסל 190, 327
בר-יצחק, חיה 41, 46 הע', 84, 320,
322-323
ברלין 13, 27 הע', 58 הע', 63 הע', 107,
137, 138 הע', 144, 146, 148 הע', 149-
150, 156-157, 164, 183, 188 הע', 194
הע', 209, 212, 214, 250
ברמן, תנחום 18
ברנייס, יצחק 9 הע'
ברנד, פרדריק 6 הע'
ברנשטיין, איגנץ 10
ברסלאו 13, 19, 23, 26, 58, 106, 129, 137,
139 הע', 147, 179 הע', 186 הע', 193, 284
ברסלבסקי, יוסף 136, 140, 319
ברש, אשר 59 הע', 146

דאנון, אברהם 234-235
 דבולוציה – ראו שקיעה
 דגלס, מרי 57
 דהאן, שמעון 147
 דה סרטו, מישל 162, 196 הע', 204
 דה פיג'וטו, משה 62, 68
 דובנוב, שמעון 87-88
 דוידוון, משולם 59
 דוקס, הלנה 102-103, 222
 דוקס, רוזה 102 הע', 222, 224
 דיאס, ז'ורז'י 317
 דיוויס, רות 250
 דינבורג (דינור), בן-ציון 17-19, 24, 68,
 107 הע', 137, 149-150, 154, 178
 דלו, ז'יל 32 הע', 36, 50 הע'
 דלמן, גוסטב 16, 110 הע'
 "דם ואדמה" 23
 דמשק 77, 237 הע', 292
 דנינג, גרג 8 הע', 33 הע', 47, 50-51, 162,
 164
 דפוס ובתי דפוס 43 הע', 48, 123, 147,
 227, 238, 263, 266-267, 276, 293, 319
 דקארט, רנה 32
 דרבנט 224
 דרויאנוב, אלתר 14-15, 23, 50, 52 הע',
 66, 72 הע', 96, 134, 176, 223, 265,
 273-274, 276, 281
 דרוון 185 הע', 194
 דת 7 הע', 9, 11, 20 הע', 110, 157, 186-
 187, 209, 211-212, 217-218, 232, 250,
 258, 288, 319

ה
 האווה, אמיל 250-251
 האוסמן, ראול 259, 298, 301
 הברמאס, יורגן 226
 הגמוניה 36, 205-207, 228, 231-232
 הובסבאום, אריך 43-44, 258

גליפולי 225
 גליציה 8, 26 הע', 27 הע', 59 הע', 62
 הע', 84 הע', 126, 140, 147 הע', 190 הע',
 272-274, 282, 299-300, 308
 גסטו, משה (מוזס) 179, 193
 גראייבו 146 הע'
 גרבה 66, 80
 גרבל, אירנה 225-226
 גרבנר, פריץ 211
 גרונוולד, מקס יא, יג, 11, 12 הע', 13,
 22-24, 27 הע', 40, 48, 71, 73, 111,
 129, 136, 138 הע', 139 הע', 144-145,
 147, 151, 154-157, 163, 166-202, 205,
 208-209, 213-215, 217-218, 223,
 226-227, 230, 232-234, 249, 253,
 277, 298, 318-319, 321
 גרוון-קיווי, אסתר (אדית) 100 הע', 117
 הע', 118 הע', 136, 147, 149, 247 הע',
 249-253, 319
 גרים, אחים 47, 156, 188
 גרינבאום, יצחק 17 הע'
 גרמניה י-יא, 9-10, 12-13, 16-17, 21-
 25, 26 הע', 27, 32, 58 הע', 61 הע', 63
 הע', 65 הע', 71-72, 102 הע', 106-107,
 111, 114, 126, 129 הע', 138-139, 140
 הע', 144 הע', 145, 164, 168, 173-174,
 177, 179-181, 182 הע', 183-184, 185
 הע', 186-191, 192 הע', 193-194, 197,
 201, 203, 209-215, 217, 221, 222 הע',
 225 הע', 242, 256-257, 277, 284-
 285, 298, 303, 317, 320, 328-325
 גרמשי, אנטוניו 30, 37, 231
 גרנקוויסט, הילמה 16, 110 הע', 152 הע'
 גשורי, מ"ש 232

ד
 דאנדס, אלן 91, 127 הע', 254, 323, 326
 הע'

הרכבי, צדקיהו 63, 58
 הרמן, גרהאם 61 הע', 164 הע', 165 הע'
 הרנשטיין-סמית, ברברה 36-37
 הרצל, תאודור 6 הע', 44, 63 הע', 130,
 180, 183, 185, 189-190, 195-197, 208
 הרשקוביץ, מלוויל 29, 244-246, 248
 השומר הצעיר 7 הע', 45-46, 214 הע',
 288, 297 הע'
 השמדה 2, 70-71, 88, 91, 95, 125-126,
 151, 160, 183, 196, 282, 284, 287, 293,
 306

ך

ובר, מקס 55
 ווהלן 2 הע', 12, 33, 69, 75-76, 82-83,
 85, 87, 97
 וויינרייך, מקס 86, 88, 170, 310
 ווילה, קארל 209, 211-212, 213 הע'
 וולמוט, צבי 110, 137
 וולף, אלברט 194
 וורמברנד, מרדכי 157-158, 316-317, 319,
 ורשה 13 הע', 12, 17-18, 62 הע', 88, 89,
 132, 265, 267, 283, 286, 300
 וייט, היידן 163-166, 195
 וייסבלאי, גיל 57, 69, 79
 וייסנברג, סמואל 16, 192
 וילנה 12, 17-18, 23, 53-54, 62 הע', 64,
 72, 76-77, 80-82, 85-88, 94-95, 97,
 126-127, 202, 204, 265, 272, 286, 303
 וילסון, ויליאם 25 הע', 127 הע', 255
 וינה 3 הע', 10, 13, 23, 27 הע', 63 הע'
 106, 129-130, 137, 156, 176, 179, 180,
 184, 189, 194, 197, 285
 וינר, לאו 191
 ורמן (ווהארמאן), נחום 26, 147, 225, 233
 ורנקן, ברנרד יורגן 25 הע', 188 הע'

הודו 16
 הולנד 3, 4 הע', 233, 294 הע'
 הומבולדט, וילהלם פון 164
 הונגריה 13, 20-21, 23 הע', 63 הע', 74,
 הע', 105-108, 110, 114, 123, 130, 136,
 139, 173-174, 178, 197, 222 הע', 247,
 251, 272, 323
 הופמן-קריי, אדוארד 14 הע'
 הופקין, דייוויד 30
 הורוביץ, יוסף 130, 151
 הייזנברג, ורנר 35
 היילפרין, ישראל 23
 היימוה, בן 256, 303, 328 הע'
 היכל, עדנה 313
 הילברט, דייוויד 103
 הירש, ש"ר 9 הע'
 הכהן קוק, שאול חנא 58, 89 הע', 267
 הלוי פרנקל, אברהם אדולף 113-114, 119
 הלוי, יוסף 64, 65 הע', 66, 143
 הלפרן, פאלק 75
 הלה, גרטה 209-210
 הלה, דב (ברנהרד) 20-23, 106-107, 110,
 136, 139, 149, 151-152, 177-178, 226
 המבורג 11, 111, 129, 139 הע', 155, 157,
 169, 176, 179, 185 הע', 188, 193 הע',
 194, 198, 223, 286
 המשכיות יא, 20, 71, 88, 137, 144, 156,
 158-159, 197, 199, 200, 212, 249, 250
 הע', 254, 264, 266, 271, 274, 285-
 286, 288, 296, 300, 303
 הערות שוליים יב, 35 הע', 56 הע', 238,
 278, 290, 292
 הפטמן, יוסף 147 הע', 263
 הקלטה 33, 82-83, 208, 250, 306
 ה, שמואל 77
 הרגלים 157, 257
 הרדר, יוהאן גוטפריד 5-7, 9, 12-13, 15,
 24, 25 הע', 65, 73, 84, 185 הע'

30-31, 34, 35 הע', 36, 41, 44 הע',
 48, 49 הע', 82, 84, 115 הע', 119 הע',
 143 הע', 148-149, 151-152, 154, 160
 הע', 163, 165 הע', 236 הע', 310, 320,
 322-323, 329
 חילון 7 הע', 87, 250, 299, 303
 חיפה 40, 122-123, 146-147, 239, 274,
 308-309, 315-316, 319, 321-322
 חכמת ישראל 9, 11, 76-77, 129, 137,
 186, 193, 329
 חמצי, יצחק (אלברטו) 234
 חסידים וחסידות 33, 54, 63 הע', 74, 92,
 94, 105, 138, 200, 249, 299, 319
 חשין, שניאור זלמן 170 הע', 263, 265

ט

טבריה 65, 147, 286, 306
 טויבלר, אויגן 150-151
 טולידאנו, יעקב משה 74, 92, 147
 טולקובסקי, חנה 120
 טולקובסקי (פטאי), נעמי 120, 153-154
 טולקובסקי, שמואל 140
 טיטואן 207, 234
 טכנולוגיה 27-28, 35 הע', 38 הע', 49
 הע', 85, 111 הע', 255, 260, 299, 303
 טקסונומיה 223
 טריוויאליות 34, 37-39, 51
 טריטוריה 7, 9, 11-12, 13 הע', 15-16, 18
 הע', 20, 22, 24, 48, 53-54, 67, 73-74,
 77, 79, 82-83, 89-90, 96, 100-101,
 110-111, 128, 131-132, 135-136, 140-
 141, 143-144, 154-155, 177, 185, 187,
 189, 191, 194-197, 205, 213, 218-217,
 221, 224, 230-231, 234, 236, 248,
 250, 253, 328
 טריפולי 224
 טשרניחובסקי, שאול 120

ז

זבה-אלרן, צפי 7 הע', 13 הע'
 זבל 56-59
 ז'וליו, פרדריק 33, 120 הע'
 זומברט, ורנר 184-187, 189, 195
 זוסמן, יעקב 30 הע', 100, 132
 ז'יטלובסקי, חיים 18, 83, 295 הע'
 זיכרון 61, 89, 94, 98, 106, 160 הע', 162,
 182, 236, 251, 268-270, 286, 288-
 289, 295 הע', 297, 304
 זלוטניק, יהודה לייב 116, 132-137, 145,
 246, 248-249, 275
 זמברוב 80
 זרחי, נורית 207

ח

חבר, חנן 36, 39, 46 הע', 96 הע', 151, 168
 הע', 197 הע', 205 הע', 207 הע', 301,
 304
 חברה ארצישראלית להיסטוריה
 ואתנוגרפיה 1, 17-24, 68, 72, 107,
 137, 148-149, 177-178, 237 הע'
 חברה לחקר פולקלור יהודי (גרמניה) 71,
 155, 176-177, 179, 187-188, 190, 193
 חברה ל'ידע עם' 1-5, 26, 52-98,
 100, 122-123, 126-127, 129, 132, 134-
 135, 141 הע', 145, 147, 154, 156-157,
 160, 168-178, 196-197, 221, 222, 229,
 230 הע', 232, 245, 248-249, 253, 256
 הע', 259-260, 262-295, 296, 300,
 305-306, 308, 310, 312-320
 חברון 74 הע', 131 הע', 287
 חגיגות 39, 65 הע', 92-94, 108, 148,
 155-168, 170-172, 192 הע', 195-197,
 230, 265, 329
 חוברס, אייל 13 הע'
 חורגין, יעקב 67
 חזן-רוקם, גלית 6 הע', 8 הע', 29 הע',

,178, 176-168, 166, 160, 156, 154-151
 ,210-209, 204, 201, 198-197, 183, 180
 231, 229, 227, 224, 219, 215-214
 הע', 245, 242, 237-236, 234-233, הע',
 ,272, 265-263, 253-252, 250-246
 ,309-308, 305, 293, 287, 285, 275
 323-322, 319, הע', 318, 315

כ

כ"ץ עמיחי 190
 כ"ץ, שאול 114
 כהן, ישראל 65-64
 כוכבי-נהב, רוני 7 הע', 158
 כור ההיתוך 6, 201, 320
 כורדיסטן 17, 209, 212-213, 223, 230,
 272, 252, הע', 248, 246, 233
 כנען, תאופיק 16 הע', 143, הע', 329 הע'
 כנענים 153, 151, 67, 46
 כסף ומימון יד, 17 הע', 84, 69, 87,
 ,153, 131, 129, 123-118, 102-101
 319, 311, 271, 268-266, 222, 208
 כרתים 203

ל

לאדינו 6, 14, 72, 130, הע', 137, 145, 194,
 323, 236, 232, 229-228, 226, 204
 לאחנה, יצחק 234
 לאטור, ברונו 29, 31, הע', 32-34, 35, הע',
 ,43, 45, 47, 48, הע', 49, הע', 50, 56, הע',
 119, 57, הע', 60, 61, הע', 67, הע', 103, הע',
 242, 208, הע', 165, 164, הע', 161, הע'
 הע', 243, הע', 294, הע', 295, הע'
 לבגרן, אורבאר 156-157, 326, הע'
 לבוב 294, 278, הע'
 לה-קפרה, דומיניק 165, הע', 301
 לוב 224, 94, 80, 66-63
 לזו, ג'ון 8, הע', 31, הע', 49, הע', 50, הע',
 'הע' 111

י

יאסי 137 הע', 225
 ידע אינדיווידואלי יב, 105-101, 112-113,
 153
 ידע עם — ראו חברה לידע עם
 יהודה הצעיר 210 הע'
 יהודה, יצחק יחזקאל 19 הע'
 יהודי נודד (נצחי) 80-84, 185
 יובל 7 הע', 20 הע', 39, 65, הע', 110,
 ,121-120, 124, 129, הע', 134, 135, הע',
 139 הע', 155-199, 284
 יוהנסבורג 134, 204
 יוון 8, 63, הע', 65, 198, 203, 229-230,
 235 הע', 252, 277
 יזון, הדה 210 הע', 316-317, 318, הע', 323
 יידיש 6, 7, 10, 12-14, 22, 24, 26-27,
 46 הע', 48, הע', 53-54, 62, הע', 69-78,
 80, 83, 87, 89, 91, הע', 96, 126, 133-
 ,134, 137, 145-146, 180, 188, 191, 194,
 202-204, 228, 236, הע', 250, 274-275,
 281, 285, 296, 303, הע', 312, 314, הע',
 319, 323
 ייוו"א 12, 18-19, 22-23, 54, 62, הע',
 ,69-71, 76-73, 81, 85-91, 97, 170, 177,
 192 הע', 263, 300, 320
 ים תיכון 5, 13, 15, 65-64, 111, 230
 יסיף, עלי 6 הע', 8, הע', 40-41, 79, הע',
 119, הע', 160, הע', 163, 179, הע', 270, 322,
 74, הע', 292
 יצירה קולקטיבית יב, 30, 33, 35, 101-
 104, 112-113, 119, 148, 153, 159, 262
 ירושלים ט, יא, 5-1, 8, 16, הע', 17-19,
 21-23, 26, 41, 51, 56, 58, הע', 62, הע',
 64, 68, 72, 73, הע', 80, 82, הע', 86,
 88, 95-96, 98, 100, 102, הע', 105-
 ,108, 113-114, 116-117, 120, 122-132,
 134, הע', 135, 136, הע', 137, 138, הע',
 139, הע', 140, 144, הע', 145, 147, 149,

מ

מאגנס, יהודה לייב 108, 110, 113-114,
121-120
מאיירס, דיזיד הע' 107, 111 הע', 146,
150-149
מאירוביץ, מנשה 93
מאמו, שלמה 232, 263-265, 269, 271-
272, 294 הע'
מאריץ', מילבה 103
מדעי הרוח יב, 22 הע', 27, 31, 47, 104,
113, 138 הע', 153 הע', 159, 198, 243,
260, 313, 323
מדר, ורד 55
מדרש – ראו תלמוד ומדרש
מוזיאונים ומוזיאולוגיה 19 הע', 47, 83
הע', 168-169, 192 הע', 194 הע', 196,
223
המוזיאון האתנולוגי בחיפה 315-319
המוזיאון היהודי בפטרוגרד 47, 83
הע', 168-169, 192 הע', 194 הע',
196, 223
מוזיקולוגיה ומוזיקולוגים 16-17, 42, 100,
הע', 137, 147, 192, 231 הע', 249-250,
323
מולכו, מיכאל 235
מונזר, אד'ן 190-191, 196, 234
מונטאז' 175, 196, 223, 254-306, 315
מונטנגרו 10
מוסלה, משה 278-279
מורגנשטרן, ג'וליאן 113
מורשת 47, 83 הע', 104, 202, 208, 294
הע'
מזרחי, חנינא 19 הע', 292
מזרחנות ומזרחנים 16-18, 20, 23 הע',
47 הע', 106-108, 130, 137, 143-144,
151-152, 154, 192-194, 197, 212, 214,
236-241, 247-252
מחזור השנה 21, 174

לווה, היינריך 144, 168
לווי, רוברט 247
לווינגר, אדולף 193
לוי, זאב 6 הע', 9 הע'
לוי, יצחק 232
לוי, ליאו 231, 319
לוי, שבתאי 147
לוינסון, אברהם 147 הע'
לוינסקי, יום־טוב יג, 1, 4, 52-56, 59,
60-62, 68-69, 70 הע', 73-76, 78-
83, 84 הע', 85-86, 88-90, 92-98,
125, 145-146, 154, 161, 168, 170-176,
183, 190, 196, 218, 223, 225, 234, 235
הע', 249, 253-254, 256-279, 281,
283-310, 312-322, 326, 329
לומז'ה 80-81, 94, 288-289
לומאקס, אלן 85
לונדון 16, 136, 137 הע', 146 הע', 165 הע',
286
לונסקי, חייקל 80-81, 303 הע'
ליאז' 79, 190
ליברמן, שאול 38 הע', 137-138
ליטא 19 הע', 63 הע', 64, 66, 76, 85 הע',
94, 96, 131, 202-203, 260 הע', 264,
272
לייפציג 209, 211-212, 214
לינל, ארמנד 192
לכמן, רוברט 17, 23, 147, 149, 249-250
לנגוני 202
לנגסטון, ריצ'רד 256-257
לנדאו, אלפרד 191, 192 הע'
לנדה, מרגרטה 19 הע'
לעף, עמנואל 139
לצקי-ברטולדי, יעקב זאב 73
לצרוס, מוריץ 187-188

הע', 102 הע', 126-123, 130 הע', 132, 134, 146, 155, 174-175, 177 הע', 180, 183, 188, 191, 222-221, 224-226, 230, 239, 256, 258, 262-297, 301, 303-304, 312, 315
 מנוקיו 29-30
 מנחם, עזרא 130
 מני, מנשה 74, 285, 290
 מסורת יב, 6, 21, 29, 31, 35-44, 47, 54, 63, 83, 91, 93-94, 104, 122 הע', 125-126, 159, 167, 180, 201-202, 206, 210 הע', 217-225, 232, 242, 258, 272, 279, 283, 288, 291-292, 303-304, 318, 325-329
 מסורת מומצאת 43-44, 258
 מעבדה 31 הע', 102, 104, 139, 219, 253, 260
 מעגל החיים 21, 174, 300, 312
 מעמדות 29-30, 38, 44, 49, 73, 83, 89, 204, 205 הע', 289, 298-299
 מק' אייוור, איואנדר 243
 מקרא 6, 15-16, 21, 51, 65-68, 71, 73, 75-79, 96, 108, 138, 150, 155, 157, 193, 281, 284 הע'
 מראן (מראנו) 187
 מרוקו 8, 23, 100 הע', 126, 135 הע', 225, 252
 מרמורשטיין, ארתור 136-137, 144, 194
 מרקסיוזם 30-31, 70, 165 הע', 205, 231, 279, 298
 משהד 152 הע', 223, 245-247, 248 הע'
 משלחת אתנוגרפית 12, 22, 33, 76-78, 82, 85, 88-89, 91, 98, 249, 295 הע', 299-300, 302, 307-309
נ
 נאכט, יעקב 137, 144, 225
 נאציזם ונאצים י, 19, 23, 25, 33, 40,

מטרס, חגית 56-57
 מיהלמן, וילהלם אמיל 245
 מיוחס, יוסף (בר"נ) 14 הע', 15, 112
 מייזלר (מזר), בנימין 141, 150, 238 הע', 313
 מיכאל, סמי 207
 מיכאליס, יוהן דויד 15-16
 מילה, טוביה זיסקינד 130-131, 136, 140
 מיצ'ל, ג'ון 52, 54
 מיתולוגיה ומיתוסים — מחקר 21, 107-108, 110 הע', 319, 108
 מכון ארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה יא, 3-1, 26, 38 הע', 100, 102 הע', 116, 120, 123-154, 156, 160, 168-172, 174-175, 178, 180, 194, 197-198, 209, 215-216, 224, 225 הע', 227-239, 253, 305, 319
 מכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית 17, 100-101, 107, 111 הע', 114-115, 119, 136-137, 148-154, 197, 214, 309, 314 הע'
 מכון למדעי המזרח באוניברסיטה העברית 17-18, 130, 143, 151, 152 הע', 212, 214, 220, 237, 249, 252
 מכון לפולקלור יהודי — ראו מכון ארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה
 מלאך, אשר 63
 מלטה 202-203
 מלינובסקי, ברוניסלב 16 הע', 107 הע', 152, 211 הע', 212, 215, 245, 318 הע'
 מלכו, יצחק ר' 124, 130, 135 הע'
 מלמד, עזרא ציון 19 הע'
 מלמד, קולין 100 הע', 116-118, 247, 251-252
 מלקמן, יוסף 318
 ממי, אלבר 205
 מנהגים 3, 5, 7, 9, 10 הע', 13, 16, 39, 95,

סוגות יב, 9, 13, 36, 38-40, 72, 89, 104, 118, 133 הע', 160, 275, 315, 323
 סופרמן, רפאל 62, 63 הע', 74, 78 הע', 89
 הע', 90 הע', 91 הע', 96, 263
 סוקולוב, נחום 190
 סטוצ'בסקי, יהויכין 249
 טיילס בוגס, ראלף הע' 245
 סלוניקי 19 הע', 63 הע', 125, 130-131, 140, 202, 204, 227, 229-230, 232, 234-236, 241, 265
 סלושץ, נחום 54, 58, 60-69, 74, 78-80, 85, 89 הע', 90, 93-96, 110, 141 הע', 143, 151, 224, 234, 306 הע'
 סלמון, הגר 186 הע', 309-313, 323
 סמיאטיצקי, אריה-ליב 281
 סמילנסקי, משה 131
 סמל 21, 47, 102, 174-178, 183, 197, 236, 241 הע', 251, 259, 280, 283-284, 286, 288, 299-302, 304, 321
 סנטור, ורנר 119
 ספרד 24
 ספרדים 3, 14, 41, 44, 62 הע', 65 הע', 74 הע', 95 הע', 129-130, 131 הע', 135, 140, 147, 154, 198, 200-203, 222 הע', 226-236, 252, 291-292
 ספרן, גבריאלה 84, 295 הע', 299

ע

עבודת שדה — ראו שדה אתנוגרפי
 עברית — החייאת השפה והתרבות 6-7, 13-15, 22, 24, 53-54, 62 הע', 63 הע', 64-82, 85, 87, 95-97, 105-106, 111, 123, 134 הע', 144-146, 175, 177, 181, 196, 203-204, 229, 236 הע', 243, 244-275
 עגנון, ש"י 111, 145 הע'
 עדות המזרח 18-19, 54, 72, 74-75, 92-93, 97, 131 הע', 135, 137, 147

58 הע', 61, 64, 70 הע', 81, 91 הע', 95, 183-184, 187, 198 הע', 201, 212 הע', 214, 217, 220, 280, 284, 288, 294 הע', 297-298, 303, 326
 נבו, יצחק אליהו 234
 נג'ארה, ישראל 234
 נובה זמקי 107
 נוי, דב יב, 2, 26, 40, 42, 48, 127 הע', 129 הע', 137 הע', 198, 253, 279-280, 282-283, 323-329
 נוי, עמוס יג, 15 הע', 135 הע', 228, 234 הע', 235 הע'
 נוי, מאיר 309
 נוישטדט-סוגין 204
 נוסטלגיה 185 הע', 304-306
 ניו יורק 62, 70, 87 הע', 88-89, 91 הע', 100-102, 105, 114, 116, 117 הע', 137, 154, 170, 208, 239, 247, 251
 ניירות 37, 56, 84 הע', 90, 113-114, 201, 204, 294 הע', 327
 ניירות יד, 48, 55-57, 115-116, 118 הע', 161-163, 267-270, 275-276, 294 הע', 316
 נייר משרדי 80, 99, 123-148, 154, 169, 197, 227, 231, 236, 242, 244, 249
 נייתאני, סדהאנה 16
 נלדקה, תאודור 193
 נריקס, מרדכי 168-169, 171, 183, 194-195

ס

סאטון-סמית, בריאן 37 הע'
 סאיאס, דניאל 19 הע'
 סגד 193
 סדן (שטוק), דב 26, 51, 158, 172 הע', 173 הע', 189 הע', 223, 256, 273, 279-283, 295 הע', 314-316, 319, 321

,174, 169, 151, 134, 96, 94-91, 89-88
 ,288, 286-284, 275, 272, 263, הע' 229
 303, 299, 297, הע' 295, 291
 פולנר, יהושע 192
 פולקלור, דיון בהגדרה 42-28
 פולקלוריסטיקה אמריקאית 217, 215
 325, 323-322, הע' 260, 245, 223
 פולקלוריסטיקה אתנית 6 הע', 18-19, 25
 ,253-198, 127-126, הע' 122, 74, 48, 41
 323, 320, 306-305, 278-277
 פולקלוריסטיקה גרמנית 11-9, 25, 111
 ,298, 195-186, 183, 179, 169, 157-156
 328-326, 317
 פולקלוריסטיקה השוואתית 'י, 10, 21
 ,309, 253, 245, 225, 177, 151, 25-24
 322, 318
 פולקלוריסטיקה וגזע 11-10, 187-183
 ,297, 219-217, 208, 198, 195, הע' 192
 326
 פולקלוריסטיקה טריטוריאלית 7, 9, 11-
 ,144, 114-110, 24, 22-20, 16-15, 12
 ,197-194, 187-185, 177, 154-148, 146
 328, 248, 236, 231-230, 221
 פולקלוריסטיקה לאומית 15-12, 75-69
 ,230-229, 178-172, 98-92, 88-83
 307-262, 259-258, 236
 פולקלוריסטיקה פלסטינית 16, 110 הע',
 329-328, הע' 304, 236, 144-143
 פולקלוריסטיקה רגיונלית 12-11, 24, 25
 הע', 129, 154, 168, הע' 201-190, 208
 278-277, 253, 231-230, 214
 פונקציונליזם 107 הע', 212
 פחה, ג'מאל (פאשה) 194
 פטאי, יהודית 120
 פטאי, יוסף 3, 68, 105-107, 110, 120
 208, 189, הע' 170, 94, הע' 130
 פטאי, רפאל יג, 1, 3-5, 22-23, הע' 38
 ,154-104, 102-100, הע' 63, הע' 48

,222-220, 214, 209, 207, 201-200
 305, 292, 252, 236-227
 עזיאל, בן-ציון מאיר חי 131, 129-124
 147, 136
 עזיאל, ברוך 14 הע', 15, 227, 232-229
 236-235
 עזוז, מנחם 232, 225
 עיירה 54, 59 הע', 91, 93-94, 96-98
 ,174-175, 200, 236, 214, הע' 247, הע',
 ,288, 283, 280-279, 276, 259-258
 301, 299
 עין גדי 201
 עיתונות 3, 26, 46-45, 62 הע', 63 הע',
 ,126-122, 96-95, 92, הע' 76, הע' 66
 170, 160, 147, 143, 135, 131, הע' 130
 הע', 172, 175, 186, 189, 194, 203 הע',
 ,208, 229-227, 232-231, 233, הע'
 ,275, 270, 264-262, 240, 238-237
 316-314, 307, 305, 296, הע' 295, 290
 עמירן, דויד 319, 140
 עמרם, ראובן 232
 ערבית 17, 106, 135, הע' 143, 228, 202
 ,230, 239, 329, הע'
 ערבית-יהודית 6, 14, 72, 77-78, 137
 הע' 146

פ

פארמן, יעקב 54, 65, 68-76, 80-82, 82
 169, 144, 129, 97-96, 88-85
 פביאן, יוהנס 65, 214 הע'
 פוגלסון, מנחם 147 הע'
 פודוליה 12, 33, 82-85, 87, 90, 97
 פוזן 58 הע', 143 הע'
 פויקרט, ויל אריך 317
 פולי, ויליאם 30
 פוליבקה, יירודי (גאורג) 21
 פוליטי, אלי 202-203
 פולין 10-12, 17, הע' 21, 41, 75, 80, 84

פריסקו, דוד 234
 פרמסלא, מאיר 3-4, 233
 פרנקו, פרנסיסקו 24
 פרנקפורט 17-18, 31, 130, 143, 147 הע',
 151-152, 203, 279, 286, 298
 פרס 19 הע', 192, 230, 232, 254, 329
 פרפורמנס 8 הע', 12, 35, 38, 47, 50, 77
 הע', 82 הע', 104, 156, 162, 270
 פרץ, י"ל 10, 303 הע'
 פשיום י, 40, 298, 303

צ

צ'אבה טות, טיבור 108 הע'
 צדקוני, יעקב 60, 62, 63 הע', 76 הע', 89
 הע', 157 הע', 170 הע', 171-172, 263-
 264, 267, 270-271, 294 הע'
 צובל, מוריץ 130, 135 הע'
 צונץ, יום-טוב (ליפמן) 9 הע', 28, 51, 107
 הע'
 צ'כוסלובקיה 21, 46, 58 הע'
 צ'רנוביץ 76
 צרפת 5, 13, 24-25, 30, 31 הע', 50 הע',
 64, 66, 67 הע', 79, 84 הע', 130 הע',
 159 הע', 191, 196, 202, 204, 237 הע',
 283-284, 291, 328

ק

קאוטש, אמיל פרידריך 193
 קאופמן, דויד 11, 190
 קאלון, מישל 32, 35, 70
 קאנט, עמנואל 32
 קאפלאן, ישראל 280-281, 295 הע'
 קאשובה, וולפגנג 14 הע', 156, 161, 164
 קוהלר קאופמן 193
 קוזניץ, ססיל 86-88
 קולומיאה 308
 קולוניאליזם ופוסט-קולוניאליזם 16, 25,

161, 168-175, 178-183, 188-189, 193-
 197, 208-209, 213-215, 217-228,
 230-253, 259-260, 264, 310-313,
 319, 321-323, 326, 329
 פטרבורג (פטרוגרד) 12, 17, 18 הע', 54,
 72, 76, 82-83, 87-90, 192 הע', 249,
 299, 302
 פיוס, פאול 247
 פייטלוביץ, ד'אק (יעקב) 66, 141, 143,
 157-158, 225
 פייראבנד, פול 103
 פילולוגיה 2 הע', 87 הע', 106 הע', 137,
 148-149, 190, 191 הע', 193 הע'
 פינטו-אבקסיס, נינה 207
 פינלנד 24, 82 הע', 84, 322
 פינקלברג, מרגלית 38 הע'
 פירסט, אהרון 4-5, 89 הע', 95, 171,
 173-179, 181-184, 188, 190, 195-196,
 199, 236
 פלד, יואב 205
 פלוצק 132
 פלסנר, מרטין 143, 151-152
 פלשתינה ט, 16, 36 הע', 110 הע', 143-
 144, 212, 236, 304 הע', 328-329
 פסטר, לואי 29, 35 הע', 67 הע', 103 הע',
 159 הע'
 פקטה, מיכאל 114, 247
 פראווה, יהושע 150
 פראנקו, חזקיה 234-235
 פרבה, יצחק 278-279
 פרובאנס 192
 פרובניוס, לאו 211
 פרטוריוס, פרנץ 193
 פרייבורג 76-77, 209
 פרייזר, ג'יימס 107-108, 110, 197, 214,
 221-222, 225, 240, 245
 פרילוצקי, נח 132
 פרינסטון 102-103

ראצל, פרידריך 211
 רבינוביץ', מיכל 18 הע', 19, 179 הע'
 רבינו, פול 116-115
 רבניצקי, יהושע חנא 13 הע', 14-15,
 50, 66, 96, 145, 176, 223, 229, 231,
 274-273
 רגנסבורג, יוסף 81-80
 רובין, אדם ט הע', 206 הע'
 רובין, רות 250
 רובשוב, זלמן 77, 263
 רוגן, ביארנה 25, 317
 רודוס 277-278
 רوهלינג, אוגוסט 189
 רוזן, אילנה 160 הע', 323
 רוזנברג, אלפרד 19 הע'
 רוזנפלד, אלכסנדר 63, 89 הע'
 רוזנצוויג, הרצל 147 הע'
 רוזנצוויג, פרנץ 138
 רוח לאומית 9, 12-13, 15, 21-22, 27 הע',
 54, 65, 71, 82, 87, 89, 93, 96-97, 135,
 154, 175, 180, 184, 198, 256, 258, 259
 הע', 269, 285, 289, 299, 301-302, 306
 רוסייה 12, 18, 75, 82-83, 97, 192 הע',
 210 הע', 272, 275, 282, 285, 299-300,
 306, 308
 רוסקיס, דויד 91 הע', 210
 רופין, ארתור 219
 רופה, ג'ונתן 37
 רות, ח"י 121-122
 רות, ססיל 144, 172, 192
 רז'קרקוצקין, אמנון ט הע', 7 הע', 205.
 רחוב יהודי 174-175, 178, 200, 236,
 278-279, 294 הע'
 ריבלין, יוסף יואל 3, 17-19, 22, 117-118,
 130, 132, 134 הע', 135-136, 143, 148,
 151-152, 170, 193, 208, 233
 ריבקינד, יצחק 1-2
 רייזן, זלמן 86-87

43 הע', 47, 111, 185 הע', 201-214, 237,
 329-328
 קון, תומס 103 הע', 105 הע'
 קונסטרוקציה ובנייה 26, 42-51, 57,
 60-61, 159-168, 173, 179, 182, 190,
 196-199, 204, 208, 218, 228, 254,
 259-258, 273, 276, 296, 303, 310
 קופנהאגן 317, 314
 קוצ'ין 27, 186, 252
 קורנגרין, י"פ 147 הע'
 קייפטאון 201-204
 קימברלי 204
 קירשנבלט-גימבלט, ברברה 47, 48 הע',
 83 הע', 139 הע', 185, 241 הע', 259 הע',
 294 הע', 323
 קלאוזנר, מרגוט 147 הע', 249
 קלאוס, לודוויג פרדיננד 19
 קלוזנר, יוסף 76, 93, 110 הע', 136-137,
 קליין, שמואל 17, 20-23, 105, 107-108,
 110-112, 115, 137, 140-141, 148-150,
 152, 154, 215
 קליינמן, משה 124, 126-127
 קליפורד, ג'יימס 204, 208, 238, 290
 קנון 7, 35-39
 קסאן, שלום 147 הע'
 קפלן, יוסף 30
 קפלנסקי, שלמה 122, 147
 קראוס, פרידריך סלומון 10-11, 18, 25,
 284, 286, 295 הע'
 קרואטיה 10, 251 הע'
 קרויס, שמואל 137, 193, 194 הע'
 קרלוביץ', יאן 10
 קרסל, גצל 26 הע', 59, 90, 248-249,
 267, 285, 289-290

ר
 ראבידוביץ', שמעון 146
 ראיונות 189, 309-313, 318 הע', 320-321

שטרנברג, ליב 299, 83
 שטרסבורג 193, 136, 77-76
 שי, עודד 12 הע'
 שייבר, אלכסנדר שנדור 23, 20 הע', 23
 הע', 108 הע', 294 הע'
 שיינפלד, אלישבע 313
 שייפינ, סטיבן 32 הע'
 שכוונת הבוכרים 138, 136, 127
 שכטר, שניאור זלמן 193
 שלום, גרשם 210-209, 154, 150-149
 314, 271, 214
 שלוש, משה 91 הע', 90 הע', 240 הע'
 שלזיה 189-188, 147 הע', 58
 שלם, נתן 235, 232, 227, 148, 140, 136
 הע'
 שמועות 299, 286, 153, 118-117, 115
 שמות 62, 100-99, 106-105, 108 הע',
 182, 154, 152, 148-123, 120-117, 114
 315, 311, 234, 197, 194-191, 185
 שנאן, אביגדור 295, 286, 284 הע'
 שנהב, יהודה 7 הע', 47 הע', 48 הע', 205,
 207 הע'
 שניאורסון, זלדה 225, 154, 100, 8
 שפירא, שלמה 24, 22-21, 18 הע',
 ש"ץ, בוריס 169
 שקיעה 259, 91, 126, 222, 254, 255 הע',
 שרון, משה 238
 שרירא, יהודה-לייב 203
 שרירא, שמואל 88, 85, 80-75, 55-54,
 97-96
 שרירא, תאודור 271, 204

ת
 תומס, ויליאם ג'ון 215, 178, 37, 33
 תומפסון, מייקל 57
 תורנוואלד, ריכארד 215, 212
 תיאורית-השחקן-רשת 29, 35-31, 38-

ריצ'רדס, גרהם 19 הע'
 רישום 294, 270, 251-250, 226 הע'
 רכה, אוטו 212
 רכילות 153, 145, 118-114, 34
 רנ"ק (נחמן קרוכמל) 9 הע', 146 הע'
 רנקה, קורט 317
 רצהבי, יהודה 247, 233, 222 הע',
 רש"י 51, 28

ש
 שאלון אתנוגרפי 76, 72, 22-21, 19, 11,
 123, 139, 179, 198, 223, 264-263,
 300-299
 שביט, יעקב 151, 67, 65
 שברים יב, 2-1, 42, 51-49, 173, 254-
 327, 325, 306, 304, 276, 273, 259, 255
 שגאל, מרק 300
 שגרה 42, 34, 28
 שדה אתנוגרפי 88, 68-66, 56-55, 16,
 94, 102 הע', 107 הע', 115, 127-126,
 141, 143, 152, 162-163, 209, 215-212,
 218, 222-221, 225-224, 228, 242-236,
 248-245, 295 הע', 329-327, 299
 שוואב, מואיז 193
 שווארץ, קרל 147 הע'
 שוויטרס, קורט 258, 254 הע',
 שוורצבאום, חיים 316-315
 שוחט, אלה 205
 שויגמן, דיטריך 255
 שולוואס, משה 132-130
 שוליים 229, 206, 39-35, 16
 שומן, איימי 36 הע'
 שטיין, דינה 35, 37, 38 הע', 138 הע'
 שטיינטאל, חיים (היימן) 188, 187, 9 הע',
 הע', 215
 שטיינשניידר, משה מוריץ 119, 11, 10 הע',
 הע', 271, 190, 210 הע',
 שטקליס, משה 141, 136

| | |
|--|---|
| 229, 178, 175, 173, 170-169, 166, 147 | ,166-161, 61-60, 57-55, 51-43, 39 |
| הע', 305, 268, 265, 263, 253, 238, 238 | 260, 208-203 |
| 322, 319, 316 | תימון 17, 55, 66, 95 הע', 174, 192 הע', |
| תלמוד ומדרש 26 הע', 30 הע', 36 הע', | 207, 208 הע', 210, 212-214, 217, 222 |
| הע', 130 הע', 121 הע', 106 הע', 41, 38 | הע', 233, 247, 252, 273 |
| 136-137, 144 הע', 147, 149 הע', 193 | תכנית בילטמור 23, 91, 195, 232 |
| הע', 314, 312, 309, 293, 262, 242, 242 | תל אביב ט, יא, 5-1, 15, 19 הע', 51, 53- |
| 51 ת'ריפט, נייג'ל | 54, 58 הע', 61-62, 63 הע', 68, 74 הע', |
| ANT – ראו תיאורית-השחקן-רשת | 78, 81 הע', 86-88, 90-92, 95-98, 122, |
| | 126, 129, 132, 134 הע', 136, 144-145, |