

פולקלוריסטיקה אתנית ופולקלוריסטיקה לאומית בישראל – עיון מחודש

דני שרירא

האוניברסיטה העברית בירושלים

הזיהוי של פולקלור יהודי בישראל עם "עדות", דהיינו עם המרחב התרבותי האתני, נראה אולי "טבעי" כיום, אך עיון בהיסטוריה של הפולקלוריסטיקה היהודית, ושל המשכה בישראל, חושף אותנו לתמונה מורכבת יותר. למעשה, ניתן להבחין במקביל למגמה שטיפחה פולקלוריסטיקה אתנית, ואשר הדגישה את הריבוי התרבותי היהודי, במגמה של פולקלוריסטיקה יהודית-לאומית, שהדגישה גורמים מאחדים מתוך נקודת מוצא של תרבות יהודית אחת משותפת. בדברים שלהלן אעייין בהתפתחותן של שתי מגמות אלה, ואנסה להסביר את הסיבות להפיכת "העדה" – ולא העם – למקום שבו מעוגן הפולקלור היהודי בישראל (מובן כי חוקרי פולקלור בישראל עסקו גם בהיבטים פולקלוריים חשובים ביותר בתרבות בישראל שאינם נוגעים באופן ישיר בפולקלור היהודי, אך אינני נוגע בהם כאן). יודגש כי אינני מבכר את הגישה הלאומית על-פני זו האתנית. אם כבר, להפך: המחויבות לסיפור של קבוצות, ולזוויות ראייה יחסיות, מצריך לבחון את אימוצן של הנחות בדבר טבען של קבוצות חברתיות על-ידי חוקרים שנהו אחר שתי המגמות המחקריות הללו. בערעור על הטבעיות לכאורה שבה מתקבלת אצלנו היום הקבוצה האתנית כאתר של פולקלור, אני מבקש להצביע על החלק המרכזי של חוקרי פולקלור בעיצוב הפולקלור. אפתח בתיאור אחד מרגעי ההכרעה המשמעותיים בעימות שבין שתי גישות אלו, רגע שבו תפסה הקבוצה האתנית באופן גלוי את הבכורה בחקר הפולקלור בישראל. בהמשך אציע שני הסברים להכרעה זו, וכן הסבר נוסף לכך שהפולקלוריסטיקה האתנית הוסיפה למשול בכיפה בעבודתם של דב נוי ושל תלמידיו באוניברסיטאות בישראל.

בספטמבר 1959, פחות מחודשיים לאחר פרוץ אירועי ואדי סאליב בחיפה, נערך הכנס העולמי הראשון של חוקרי הפולקלור היהודי בתל-אביב, כחלק מחגיגות יובל החמישים לעיר.¹ תכנית

* ברצוני להודות לגלית חזן-רוקם, ורד מדר ועמוס נוי וכן לקוראים ולעורכים מטעם כתב-העת.
1 התיאור שלהלן מתבסס על ארכיון החברה הישראלית לפולקלור ידע עם, Arc. 4° 1765, סדרה ראשונה, תיקים 193-197 ותק 201, הספרייה הלאומית.

הכנס נחתמה עוד לפני שפרצו המהומות בחיפה, ולכן לא יכולה הייתה להיות מושפעת ישירות מהן. אני מציין את הסמיכות המקרית של שני האירועים הללו מכיוון שבשניהם זהויות עדתיות שיחקו תפקיד מכריע. אולם, בניגוד לאירועים בחיפה, שבהם השונות היוותה מקור של מתח ועימות, בתל אביב השונות היוותה מקור להתרפקות ולהעלאתם על נס של מסורות ומנהגים אתניים. כך, מצד אחד, ההזמנה לכנס נכתבה בארבע שפות, ונשלחה מטעם החברה הישראלית לפולקלור ולאתנולוגיה "ידע עם" / ישראל געזעלשאפט פאר פאלקלאר און עטנאלאגיע "ידע עם" / לה סוסיטה אישראליאנה די פ'ולקלור אי איטנולו'יה "ידע עם" / The Israel Folklore & Ethnological Society "Yeda Am", כביטוי לפלורליזם לשוני, אך מצד שני הערבית שנפקדת ממנה מלמדת כי הבסיס להתפרצות האירועים האלימים בחיפה הודחק במידה רבה. במועצה הזמנית למען הכנס לקחו חלק מיטב החוקרים שעסקו באותה עת בפולקלור בישראל. כולם עמדו ביחסים שונים עם אנשי "ידע עם", למרות שנבדלו זה מזה במידת השתייכותם לחבורה זו: הרב י"ל אבידע (זלוטניק), ד"ר עמנואל אולסבנגר, משה אטיאש, ד"ר אשר בבלי, עמנואל בן-גוריון, ד"ר יום-טוב לוינסקי, מנשה מני, ד"ר רב נוי, פרופ' רב סדן, עו"ד ברוך עוזיאל, פרופ' י"י ריבלין וחיים שוורצבוים. רשימה שמית זו עשויה לספק רמזים לסיבות שהפכו את הכנס העולמי לזירה מובהקת של פולקלוריסטיקה אתנית, שכן היא כללה חוקרים שעבודתם התמקדה בקבוצות יהודיות כחתכים לשוניים וגיאוגרפיים שונים כמו פולקלור בידיש, פולקלור בלאדינו, פולקלור יהודי קוצ'ין ופולקלור יהודי התרגום (כורדיסטן). טכס הפתיחה של הכנס התקיים באחד בספטמבר 1959 בהיכל התרבות בתל-אביב, לעיני אלפיים צופים (!) שבאו להאזין למקהלת עולי עדן בניצוחו של מר עובדיה טוביה; לדברי הברכה של ראש עיריית תל-אביב חיים לבנון; לדברים שנשא שר הדתות ד"ר ש"ז כהנא לציון אלף שנים להולדתו של רבינו גרשם מאור הגולה; להרצאת האורח של פרופ' בצלאל רות אודות "הפולקלור של נידחי ישראל"; למקהלת צדיקוב (בניצוח יצחק גראציאני) ולמוסיקה כליזמרית לחתונות בביצוע השלישייה של יהויכין סטוצ'בסקי. בנוסף למופעים המוסיקליים, להרצאות ודברי הברכה, האורחים הרבים שפקדו את היכל התרבות באותו ערב זכו לשמוע את דברי הפתיחה הפרוגרמטיים של ד"ר יום טוב לוינסקי, הרוח החיה מאחרי "ידע עם" ומנציגיה המובהקים בישראל של הפולקלוריסטיקה הלאומית.

בעומדו על הבמה, ודאי חש לוינסקי כמי שמגשים את חלומו. מאז 1942, כשהקים את החברה ל"ידע עם" עם קומץ עסקנים ציוניים בתל אביב, לא זכתה פעילותו הציבורית הענפה, פעולה של בנייה פולקלוריסטית לאומית שמתבססת על שברים, לעמוד באור הזרקורים. לא בכדי שב לוינסקי בנאומו בהיכל התרבות למציאות המפורקת של עם ישראל, בהדגישו את החובה לבנות מהשברים פולקלוריסטיקה אחת. לוינסקי לא התעלם מהמגוון התרבותי היהודי, אך בנאומו ניסה לתזמר את המגוון הצילילי לכדי יצירה ממלכתית-לאומית אחת של פולקלור יהודי. כפי שנראה בהמשך, לוינסקי פיתח החל מאמצע שנות הארבעים סגנון עריכה ייחודי של מונטאז', שאפשר לו לשלוט בנקודות מבט פרטיקולריות כדי ישירתו דבר-מה "גדול יותר": לאומיות אוניברסלית.

השותפות של לוינסקי בכנס העולמי עם חוקרים בכירים רבים שעסקו בחקר הפולקלור, והמעבר לפורמט ידע של כנס, שבו ריבוי הקולות נשאר בעינו, הביא לכך שכבר למחרת פתיחת הכנס החגיגית, כשהתכנסו באי הכנס בבית ציוני אמריקה לשיבות הסקציה הראשונה (ומספרם היה קטן בהרבה מאשר בערב הפתיחה), לרון ב"עדות ואורחות חיים", החזון המאחד של לוינסקי התפרק לרסיסים: מתוך ארבע-עשרה הרצאות הסקציה, עשר הרצאות עסקו במובהק בפולקלור של קבוצות אתניות: יהודי מצרים, יהודי פרס, יהודי הונגריה, יהודי בגרד, אנוסי פורטוגל, "הפלאשים" (שתי הרצאות), קהילת יוצאי פורטוגל באמסטרדם, יהודי אפגניסטאן, עדות המזרח. מבין ארבע האחרות, שתיים עסקו בפולקלור ישראלי (בצה"ל ובשמות הספרים בישראל), אחת זכתה לכותרת "משנכנס אב", ואחת עסקה בפולקלור "כמפתח למגע תרבותי עם המונים". ביום השלישי של הכנס, בישיבות הסקציה לשיר וזמר-עם, נמשכה מגמה זו, גם אם באופן פחות מובהק, כשמבין שלוש-עשרה ההרצאות, שבע עסקו ב: שירים ביידיש, שירי חסידים, רומנסירו יהודי-ספרדי, זמר יהודי האיים ביוון, כלי-זמרים, השפעת המזרח על הזמר הישראלי, שיר העם בקרב יהודי ספרד. בימי הכנס הבאים נמשכה המגמה "המפרקת" בהרצאות מגוונות שהעלו על נס את הייחוד האתני של קבוצות יהודיות שונות, ובהן הרצאות על הלאדינו (שלוש הרצאות), לשון התרגום (שתי הרצאות), יידיש (מספר הרצאות, לרבות מושב מיוחד על שלום עליכם), לשון יהודי איטליה, לשון יהודי רומניה, בתי הכנסת בפולין, בתי הכנסת בארה"ב, כינויים בקרב יהדות מזרח אירופה, אגדת-עם של יהודי בבל, חתונה בחברון, חתונה בטטואן, חתונה בתימן (שתי הרצאות), חתונה בסלונקי, אגדה של הפלאשים והרצאה על השבתאים בקושטא. יצוין שחלק מהמרצים בכנס שהתייחסו ליהדות כאל סובייקט מאוחד הגיעו דווקא מארצות הברית. אין עוררין על כך שבקרב רוב מוחלט של חוקרי הפולקלור והתרבות העממית בישראל, המגמה הייתה ברורה: הפולקלור עוגן בזהות אתנית.

מעניין לציין שדב נוי, הכוח הצעיר העולה בשמי הפולקלוריסטיקה הישראלית, שהיה ממארגני הכנס, הרצה על "המוצא היהודי של מעשיה מטיפוס 563", דהיינו לפחות מכותרת הרצאתו ניכר כי בחר להתייחס ליהדות באופן מאוחד, גם אם דבריו עוגנו בהקשר מחקרי בינלאומי. אולם האקדמיזציה של חקר הפולקלור בישראל בשנים הבאות בניצוחו של נוי דווקא טיפחה את המגמה האתנית, כפי שאנסה להסביר בהמשך. כך או כך, מפעלו של נוי רלוונטי להבנת המגמות המחקריות בשנות ה-60, ה-70 וה-80, אולם כאן התייחסתי לכנס שבו תפקידו של נוי היה מוגבל יחסית. היה זה ארבע שנים אחרי ששב מלימודיו בארצות הברית, ולאחר שכונן את ארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י), כשעדיין נלחם על מקומו באוניברסיטה העברית (שבה לימד ספרות חז"ל בחוג לספרות עברית) וכשניסה לבסס את מעמדו בקרב חוקרי הפולקלור בישראל, וביניהם לוינסקי, שהוביל את החברה ל"ידע עם" ביד רמה קרוב לעשרים שנים.

והנה למרות שלוינסקי ניסה (והצליח בפרסומים שערך) לבסס פולקלוריסטיקה לאומית, בכנס שעליו ניצח התפורר המודל שהנהיג. כך עידו אבינרי (שהרצה בכנס על לשון התרגום) בחר להצמיד לדיווח על הכנס בעיתון "יריעות אחרונות" את הכותרת העסיסית "כשאתה

מקלל זה פולקלור". הוא כתב כי: "בהמשך הכנס גילה אחד הצירים, כי האשכנזים מקופחים! מה הטעם? מרבית ההרצאות דנה בנושאים הקשורים בבני עדות המזרח [...]". אם נתעלם מהטון הסרקסטי של הדברים, שכוון באופן ברור לאירועי ואדי סאליב, ברי שהרושם שאתו יצא אבינרי מהכנס קשור לעיסוק הנרחב במהלכו בפולקלור אתני של "עדות המזרח". אולם אבינרי אימץ טרמינולוגיה שמבחינה בין פולקלור לאומי שמייצר אוניברסליזציה של החוויה האשכנזית, לבין שיח של קבוצות שבו אין הבחנה בין קבוצות אתניות מהמזרח ומהמערב. אבינרי לא הבחין ש"הקיפוח" איננו של אשכנזים (שכן לא מעט מההרצאות נגעו בפולקלור של יהודים מאירופה); אם-כבר, האוניברסליזציה של החוויה האשכנזית או של כל חוויה של יהודים במקום אחר היא זו ש"קופחה", ובמקומה הכנס ביטא חוויה של פרטיקולריות תרבותית. התופעה שמחייבת הסבר היא אפוא התגברותה של פולקלוריסטיקה אתנית על פני פולקלוריסטיקה לאומית בכנס זה, ולמעשה מאז ועד היום.

חשוב להדגיש כי על-פניו ניתן היה לטפח בישראל פולקלוריסטיקה לאומית שבה ה"פולק" יסמן את העם היהודי בכללותו, תוך טשטוש המחיצות וההבדלים בין חלקים שונים שלו באמצעות הדגשת המאחד או באמצעות אוניברסליזציה של חלקים ספציפיים של העם וטיפוחם כדוגמאות מובהקות לפולקלור הלאומי, כפי שנעשה במקרים לאומיים אחרים. מודל לאומי שכזה אינו תיאורטי, שכן כאמור לוינסקי הצליח להוביל בין 1942 ל-1959 מפעל פולקלוריסטי שבו ההבדלים העדתיים לא ערערו על קיומו של סובייקט פולקלורי יהודי-לאומי. לוינסקי אמנם התייחס בעבודותיו השונות למגוון מסורות של קבוצות יהודיות שונות, ולכאורה עשוי להתקבל הרושם שעסק בפולקלור של קבוצות אתניות. אולם רושם זה מוטעה מיסודו: שיטת העריכה של לוינסקי נמנעה מהנכחה של תרבות קבוצתית בפני עצמה; לוינסקי הקפיד להאיר רגעים בחיים התרבותיים של קבוצות יהודיות, שהופיעו תמיד יחד במקובץ, כשברים של שלם, שלם שעליו לא רק לא איים, אלא פעל לביסוסו. דימוי המרכזי שהנחה את פעילותו – ואשר עלה אצלו כנאומים, במכתבים וגם בפרוגרמה מוקדמת מאוד שחיבר בעצמו, ואשר מופיעה בחוברת לציון ארבע שנות פעילות של החברה לידע עם (1946) – היה זה של לוחות הברית השבורים, שנאספו והוכנסו לארון הברית לצד הלוחות החדשים (על-פי הכתוב בירושלמי, מסכת שקלים, פרק ו', הלכה א'). דימוי זה ממחיש כי הנחת היסוד של עבודתו של לוינסקי הייתה של שלם שנשבר (בחיים הנפרדים בגולה, אבל בעיקר לנוכח נוראות השואה). לכן ראה לוינסקי בעבודתו איסוף כחלק מתהליך של ריפוי, שיקום ובנייה לאומית, שבה מקובצים השברים יחדיו. זאת ועוד, דימוי הלוחות מבטא בצורה בלתי רגילה את ההתמסרות למודל של אחדות רוח העם שנוצר בהר סיני. בכך צעד לוינסקי בעקבות ש' אנ-סקי, אשר הוביל את המשלחות האתנוגרפיות לפודוליה ולוהליץ ב-1912 וב-1913, במטרה למצוא שם דוגמאות שממחישות את תפיסתו בדבר אחדות רוחו של העם היהודי, תפיסה שבאה לידי ביטוי באופן מובהק במסתו על האתנופואטיקה היהודית.² לאור מרכזיותו

2 ש' אנ-סקי, "האתנופואטיקה היהודית", תרגם שלום לוריא, חוליות 5 (1999 | 1908), עמ' 323-362.

של אנ־סקי בשיח הפולקלוריסטי היהודי, ובפרט בקרב אנשי "ידע עם", מקבלת התהייה בדבר השתרשותו של המודל הפולקלוריסטי האתני בישראל משנה תוקף. מנקודת מבט של חוקרי פולקלור שהדגישו את העם היהודי (לוינסקי ביניהם), אבל כמוהו גם פעילים רבים אחרים ב"ידע עם") ניתן לשאול: מה השתבש? כיצד זה השברים קיבלו ממשות אוטונומית?

טענות שמדגישות את הרבת־רבותיות האינהרנטית בישראל מתעלמות מהיכולת המוכחת של חוקרי פולקלור לאתר קולות מתוך פרובינציות ספציפיות, תוך הפיכתם במהלכים דיסקורסיביים ומטריאליים שונים לקולות לאומיים־אוניברסליים.³ כך רגינה בנדיקס שהצביעה על החיפוש אחר "האותנטי" כיסוד מרכזי בחקר הפולקלור, מראה כיצד פרנסיס צ'יילד, חוקר הבלדות שפעל בארצות הברית במאה ה־19, חיפש את הפולקלור האותנטי מחוץ לאמריקה, בסקוטלנד; בראשית המאה העשרים ססיל שארפ הסיט את מבטו להרי האפלאצ'ים בחיפוש אחר הקול האמריקני האותנטי; ובמחצית המאה העשרים, קול זה וזהה כבר דרומה משם, בעבודות ההקלטה של ג'ון ואלן לומאקס בקרב אסירים שחורים.⁴ הנה כי כן, הפולקלור האמריקני יכול היה להיות מזוהה בכתי הכלא של הדרום עם העברתם של סלילי הקלטה מבתי כלא שמורים בדרום המדינה, והפצתם בקרב קהל "לבן" בניו־אינגלנד.⁵ בהתאמה לכך, ההתקבלות של המודל האתני בפולקלוריסטיקה הישראלית אינה יכולה להצטייר כמהלך הכרחי, אלא אם מניחים שפולקלור מהווה תופעה סגורה ותחומה שמנותקת מפעולותיהם של חוקרים שמזהים אותו.

ידע פולקלורי הינו בעל פוטנציאל לשרת זהויות שונות במקביל. זהויות לאומיות, רגיונליות, אוניברסאליות, בינלאומיות ואתניות עושות שימוש בפולקלור, ומייצרות זיקה בין ידע פולקלורי לצורות ידע אחרות.⁶ תפיסות שמזוהות את הפולקלור עם פרקטיקות אונטולוגיות

Richard Bauman and Charles L. Briggs, *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge 2003 3

דוגמה ברורה לכך היא המקרה האירי, שבה מערב אירלנד סימן את הפולקלור של אירלנד כולה: Diarmuid Ó Giolláin, *Locating Irish Folklore: Tradition, Modernity, Identity*, Cork 2000
Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison 4
1997.

ראו דיון מפורט באשר לתהליך זה אצל פילנה: Benjamin Filene, "'Our Singing Country': John and Alan Lomax, Leadbelly, and the Construction of an American Past", *American Quarterly* 43, no. 4 (1991), pp. 602–624 5

על פולקלור ולאומיות ראו למשל את הדיונים במקרים הפיני, היווני, האירי והאסטוני: William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington 1976; Pertti Anttonen, *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore*, Helsinki 2005; Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin 1982; Giolláin, *Locating Irish Folklore* (הערה 3); Kristin Kuutma and Tiit Jaago (eds.), *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Tartu 2005 6

בלבד, ולפיכך מניחות שמבחינה אונטולוגית הפולקלור כקורפוס סגור של תופעות שייך במקרה היהודי ל"עדות", אינן מסבירות באופן מספק לטעמי את התקבלות הפולקלוריסטיקה האתנית בישראל. ההיסטוריה הספציפית של התכנסותן בישראל של קבוצות ממקומות שונים מהווה את הגורם היסודי שאליה נדרשו חוקרי פולקלור שפעלו בארץ, אולם הללו התמודדו מבחינה מחקרית עם מצב זה באופנים שונים, תוך שהם מתבססים על מודלים תרבותיים מתחרים. לעיסוק במטען האפיסטמולוגי של חוקרי הפולקלור בישראל חלק חשוב לא פחות בהשתרשות הפולקלוריסטיקה האתנית בישראל. במאמר פורץ-דרך שראה אור לאחרונה הציג צ'ארלס בריגס פרוגרמה פולקלוריסטית שמושגת על הריבוי של צורות הייצור, התפוצה וההתקבלות של צורות ידע תרבותיות (communicabilites) בטרימינולוגיה שמוצעת על-ידו).⁷ בריגס מבקש להצביע על מגוון החיבורים של ידע מסורתי וידע מחקרי, ועל הצורך לבחון מדוע צורות מסוימות של העברת ידע תרבותי דומיננטיות יותר מאחרות. בהתאמה, כדי להבין מדוע האסטרטגיה שניסתה לסנכרן ידע תרבותי מסורתי וידע לאומי (יהודי) נכשלה במקרה

מופע קיצוני במיוחד הוא המקרה הגרמני, שבו עם הנאציפיקציה של חקר הפולקלור בגרמניה, שירת הפולקלור לא רק את ה'פולק' הגרמני, אלא גם תפיסות של "גזע": James R. Dow and Hannjost (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, Bloomington 1994; Hannjost Lixfeld, *Folklore and Fascism: The Reich Institute for German Volkskunde*, trans. James R. Dow, Bloomington 1994

על פולקלור ורגיונליות, ראו את המקרה הצרפתי: Herman Lebovics, *True France: The Wars over Cultural Identity. 1900-1945*, Ithaca and London 1994; Shanny Peer, *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World's Fair*, Albany 1998
 על היבט מוזנח משהו של פולקלור ועל החתירה לידע אוניברסאלי, ראו דיוניו של ורנקן: Jürgen Warnken, "'Völkisch nicht beschränkte Volkskunde'. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren", *Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1999), pp. 169-196; idem, "Der zähe Mythos von der Nationalborniertheit der frühen Volkskunde (1890-1914)", in Reinhard Johler, Max Matter, and Sabine Zinn-Thomas (eds.), *Mobilitäten: Europa in Bewegung als Herausforderung Kulturanalytischer Forschung*, Münster 2011, pp. 310-316

על פולקלור בהתייחס לבינלאומיות, אם בהקשרים קולוניאליסטים אם בהקשרים אימפריאליסטים ואחרים, ראו: Sadhana Naithani, *The Story-Time of the British Empire: Colonial and Postcolonial Folkloristics*, Jackson 2010; Richard Bauman, "The Nationalization and Internationalization of Folklore: The Case of Schoolcraft's 'Gitshee Gauzinee'", *Western Folklore* 52, no. 2/4 (1993), pp. 247-269

על פולקלור ואתניות ראו: רוברט א' ג'ורג'ס, "היבטי מחקר בפולקלור אתני", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 4 (1983), עמ' 7-25.

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, no. 495 (2012), pp. 91-110

של חקר הפולקלור בישראל, אנו נדרשים להתחקות אחר חיבורים אחרים של ידע תרבותי וידע מחקרי שהיו דומיננטיים יותר. בדברים שלהלן אנסה לספק שני הסברים לכך שכבר ב-1959 הפכה הקבוצה האתנית לספירה המרכזית שבה זוהה הפולקלור בישראל: הראשון נוגע לחיבורים של ידע מסורתי וידע מחקרי-פולקלוריסטי באירופה, והשני מתייחס למעבר של חקר הפולקלור היהודי לישראל.

לתפיסה שמזהה את הפולקלור היהודי בריבוי ישנם שורשים מובהקים בחקר הפולקלור היהודי בגרמניה, מבית מדרשו של מי שנחשב למייסד חקר הפולקלור היהודי, מכס גרונולד. גרונולד, שהקים ב-1896 את החברה לפולקלור יהודי בהמבורג, ואשר ערך את כתב העת שלה, "המיטיילונגן" (Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde) במשך שלושים שנים, טיפח מושג של פולק יהודי שהתבסס על ריבוי. עמדה זו נענתה לאתגרי הזהות של יהודי גרמניה בשלהי המאה ה-19: מחד גיסא, העלייה הגוברת של האנטישמיות, אשר החלה להתנסח במושגים של גזע, ומאידך גיסא, התגברות תהליכי התבוללות. אלה איימו על גרונולד, בוגר בית המדרש לרבנים בברסלאו, ועל תפיסתו בדבר קיומה של זהות יהודית מובחנת. הפוליטיקה של גרונולד לא הונעה מתוך שליחות פוליטית-ציונית, אלא מתוך חרדה לאמנציפציה של יהודים בגרמניה ובמקומות אחרים באירופה; לדידו האמנציפציה הייתה ההישג המשמעותי ביותר של היהודים במודרנה, עמדה פוליטית שהטביעה את חותמה גם על הפולקלוריסטיקה היהודית שמיסד.⁸ על מנת לעמוד על השפעתו המכרעת של גרונולד על התפתחות הפולקלוריסטיקה האתנית בארץ עשרות שנים אחרי שהחיל את פעילותו המחקרית, יש להבהיר את האתגרים שהנחו את תפיסתו. כפי שנראה להלן, גרונולד התבסס על תפיסות אחרות מאלה שמנחות חוקרי פולקלור בישראל.

חמש-עשרה שנים לפני הקמת החברה לפולקלור יהודי יצא לאור בגרמניה הספר הראשון שכותרתו התייחסה לפולקלור של היהודים: Zur Volkskunde der Juden.⁹ בספר זה, מאת האתנולוג והגיאוגרף ריכארד אנדרה, מאופיינים היהודים במונחים של גזע, תוך הבלטת התכונות האחידות שלהם (לכאורה) על פני הזמן והמרחב. ספר זה נכלל בכיבליוגרפיה הראשונית לחקר הפולקלור היהודי, שפרסם גרונולד בגיליון הראשון של המיטיילונגן, אולם היה זה הספר היחיד שזכה להערה פרי עטו, לפיה יש לעשות בו שימוש זהיר. במאמר המבוא הפרוגרמטי באותו גיליון מצביע גרונולד על כך שהשותף לחברי העם (Volk) היהודי באשר

8 עמדה זו עולה למשל במאמרו האחרון של דקסלמילר על גרונולד: Christoph Daxelmüller, "Hamburg, Wien Jerusalem. Max Grunwald und die Entwicklung der jüdische Volkskunde zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 375-393.

9 Richard Andree, *Zur Volkskunde der Juden*, Bielefeld und Leipzig 1881

הם הוא הכמיהה לציין. הוא מכליל במפורש בכלל זה את היהודים מאתיופיה ("הפלאשה") כשותפים מלאים ליהדות, עמדה שהגיבה באופן מובהק לתפיסה של אנדרה, שהרחיק את יהודי אתיופיה מהיהדות מתוך הישענות על קריטריונים של "גזע". אולם לצד ההצבעה על המשותף, גרונולד מצביע על התפתחות התרבויות היהודיות במקומות שונים שבהם יהודים התגוררו ופעלו. במלים אחרות, גרונולד התנגד נחרצות לשימוש בקריטריון של דם להגדרת היהדות, והעדיף תחת זאת להתייחס להשפעת הסכיבה, או יותר נכון להשפעתן של סביבות.¹⁰ גרונולד חלק עמדות רבות עם חוקרי פולקלור רגיונליסטים: אחד מארבעת שותפיו להקמת החברה לפולקלור (והיחיד מביניהם שלא היה שייך למדעי היהדות)¹¹ היה חוקר הפולקלור הבלגיו-אולוני, א'ז'ן מונזר, שהתנגד לחלוטין לתפיסות שזיהו את הפולקלור עם לאומיות.¹² בביקורתו האוהדת על כתב העת של גרונולד¹³ גרס מונזר כי פולקלור יהודי הוא מקרה מובהק של פולקלור רגיונלי, שכן לדירו, כפי שלא ניתן לדמיין רעיון של "פולקלור צרפתי", כך גם לא ניתן להעלות על הדעת רעיון של "פולקלור יהודי", ולמעשה צריך להצביע על "פולקלור יהודי-סלאבי" לעומת "פולקלור יהודי-גרמני" וכו'. ואמנם, גרונולד לא היה רחוק מאוד בתפיסתו הרגיונליסטית מזו של מונזר, דבר שבא לידי ביטוי בהכללתם של מאמרים רבים בכתב העת שלו שעסקו בקהילות יהודיות שונות, ובדגש הרב שנתן לפולקלור של יהודי מזרח אירופה ושל יהודים ספרדים (באשר לאחרונים, יש לציין שגרונולד הושפע ממפגשו עם הקהילה היהודית הספרדית הוותיקה בהמבורג, העיר שאליה היגר עם סיום לימודיו בברסלאו, ואשר בה החל את דרכו הפולקלוריסטית). כך, לאחר פרסום הגיליון הפרוגרמטי הראשון של המיטיילונגן, שלושה מארבעת המאמרים בגיליון השני של כתב העת נשאו בכותרתם ת-זיהוי אזורי או לשוני: "מעשיות ואגדות של יהודי גרמניה", "מפולקלור גן הילדים של היהודים ברוסיה", "הלל-גרמני". המאמר הרביעי הביא שיר עם של יהודי גליציה. בגיליונות הבאים פרסם גרונולד מאמרים שעסקו בשפות מקומיות יהודיות, במיוחד פולקלור בידיש,

- 10 על הצמיחה של חקר הפולקלור היהודי כמענה לתפיסות של גזע במקרה של גרונולד, ראו: Dani Schrire, "Anthropologie, Europäische Ethnologie, Folklore-Studien: Max Grunwald und die vielen historischen Bedeutungen der Volkskunde", *Zeitschrift für Volkskunde* 109, no. 1 (2013), pp. 73-98.
- 11 האחרים היו: שטיינשניידר, דויד קאופמן ומרכוס בראן (שני האחרונים ערכו את הירחון למדעי היהדות "המונאטשריפט"). על שטיינשניידר כחוקר פולקלור ראו את מאמרו שתורגם לעברית בתוספת הערות ומבוא מאיר-עייניים של עלי יסיף: משה שטיינשניידר, "על הספרות העממית של היהודים", בתרגום ניצה בן ארי ואורי בן ארי, פעמים 129 (תשע"ב), עמ' 161-199.
- 12 על מונזר, פרופסור באוניברסיטה החופשית בבריסל, ועל התנגדותו לפולקלור לאומי כחלק מפעילותו באגודה לפולקלור ואולוני, ראו: Corinne Godefroid, "Le congrès Wallon de 1905: Définir la Wallonie", in Christine Renardy (ed.), *Liège et l'exposition universelle de 1905*, Bruxelles 2005, p. 227.
- 13 Eugène Monseur, "Revue des livres (Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde)", *Bulletin de folklore* 3, no. 1 (1898).

וכן פולקלור של יהודים בהתייחס לזיהויים בעלי אופי אזורי (בקנה מידה משתנה). עד 1906 פורסמו מאמרים על פולקלור יהודי ב: טורקיה, תימן ובוכרה (מאמר השוואתי), איטליה, פולין, רוסיה, המבורג, סגד, דרום רוסיה, פראג, צ'שובה, סלובקיה, פולין-לודז', פוזן, הונגריה, בראונשווייג וטהראן, ועל פולקלור של הספרדים באמסטרדם ושל היהודים הרוסים באמריקה. גישה זו רק הלכה והשתכללה בכתב העת, כשמאמרים הציגו בנפרד פולקלור מאזורים שונים.¹⁴ עם הפיכת כתב העת של גרונולד לשנתון הופיעו בו מאמרים ארוכים מאוד, כמו מאמרו בן המאה וחמישים עמודים של גרונולד על יהודי מטרסדורף (שנתון 1924) ומאמרו בן שבעים העמודים באותו שנתון על תולדות האנוסים.

פרסומם של מאמרים שונים, אשר כל אחד מהם עסק בפולקלור של קבוצה יהודית אחת, הביא לכך שפורמט הידע של כתב העת אמנם הכליל פולקלור של קבוצות יהודיות תחת קורת-גג משותפת, אך הדיון בפולקלור יהודי נערך על כל קבוצה בנפרד, ללא ניסיון להאחדה של המקרים השונים. ההנחה שעמדה ביסוד גישה זו היא שפולקלור יהודי הוא מעוגן-מקום, וכי הוא מקבל את גיוונו מתוקף חיבורו למרחב גיאוגרפי ספציפי. באמצעות חיבור הפולקלור היהודי לסביבות שונות יכול היה גרונולד לצאת נגד תפיסות שהתייחסו ליהדות במונחים של גזע.

יש לציין שלמרות שהעמדה של גרונולד לא הייתה מהותנית כמו העמדות המגזיעות שנגדן יצא, היו שהתנגדו לדרכו כמי שמנסה לפתח מדע פולקלור יהודי, משום שעצם הרעיון של "פולקלור יהודי" מניח גרעין מהותי, לאומי או דתי. כך, פרידריך ס' קראוס, מבכירי חוקרי הפולקלור בעולם דובר הגרמנית, ומי שערך את כתב העת *Am Urquell / Der Urquell* בשלהי המאה ה-19 (שבו פורסמו ליקוטים רבים של פולקלור של יהודים ממקומות שונים), התנגד לחלוטין לרעיון של "פולקלור יהודי". קראוס, בן למשפחה יהודית מקרואטיה, פעל בווינה, וגרס כי הפולקלור אינו לאומי, חבלי או דתי (קל וחומר שאיננו שייך לגזע, מושג שהוא ביקר בעקביות). פולקלור, לטענתו של קראוס, יכול להתקיים בקרב יהודים, אבל לא יכול להיחשב בעצמו יהודי. במקום זאת קראוס גרס כי פולקלור שייך לאנושות כולה.¹⁵ מטבע הדברים

14 בחינה של המאפיינים הנושאים של כתב העת נתפרסמה לאחרונה: Barbara Staudinger, "Der kategorisierende Blick der 'jüdischen Volkskunde': Die volkskundliche Wissenschaft und das 'Jüdische'", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 525-541.

15 על גישתו האוניברסליסטית של קראוס, ראו: Raymond Lee Burt, *Friedrich Salomo Krauss (1859-1938): Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis*, Wien 1990; Christoph Daxelmüller, "Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus[s]) (1859-1938)", in Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, and Olaf Bockhora (eds.), *Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wien 1994, pp. 87-114; Bernd Jürgen Warneken, "Negative Assimilation. Der 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 2001

הוא לא חסך מגרונולד דברי ביקורת חריפים, אולם בפעולותיו המחקריות הוא תרם לתפיסה האנטי-אחדותית של הפולקלור היהודי. העובדה שפרסם ליקוטי פולקלור מקבוצות יהודיות שונות כחלק מהשיח ההשוואתי שטיפח בביטאוננו, הביאה לטשטושו של סובייקט יהודי (לאומי או אחר) אחדותי. מעורבותו של קראוס בשיח בינלאומי אוניברסאלי השפיעה על דרכי האיסוף של פולקלור אל מעבר לגבולות המרחב דובר הגרמנית, ובמיוחד על הפולקלוריסטיקה בפולין ועל כמה חוקרי פולקלור יהודי נודעים שם.¹⁶ אף אם קראוס חלק על עמדתו של גרונולד, הרי שהוא תרם לתפיסה שמזהה את הפולקלור היהודי בריבוי. יוצא אפוא שעל אף הנחות המוצא השונות של השניים, בארצות דוברות הגרמנית הונחו יסודות שהמשיכו ללוות את חקר הפולקלור היהודי גם עשרות שנים אחר-כך.

בשונה מהגישה הפולקלוריסטית שהדגישה את הריבוי התרבותי היהודי ואת השונות האזורית בין יהודים ממקומות שונים, התפתחה מגמה פולקלוריסטית מקבילה שהדגישה את הפולקלור הלאומי ואת השותפות הרוחנית של היהודים כולם. כזו הייתה גישתו המשפיעה של אנ-סקי, שבמסותו "אתנופואטיקה" משנת 1908 כיוון את דבריו לאינטליגנציה היהודית-רוסית ולדוברי יידיש, רוסית ועברית.¹⁷ אולם מסתו הפרוגרמטית מתעלמת לחלוטין מקיומה של פולקלוריסטיקה יהודית-גרמנית מקבילה שכבר התבססה במשך עשור. ניכר שהפולקלוריסטיקה של גרונולד הייתה רחוקה לחלוטין מכוונותיו של אנסקי, שכן הוא התבסס על תפיסה תרבותית שזיהתה את היהדות באופן אחיד, כיהדות של רוח, ברומה לתפיסתו של אחד העם. עמדה דומה לזו של אנ-סקי העלו גם דרויאנוב ושותפיו לעריכת מאספי "רשומות", ביאליק ורבניצקי, אשר בניגוד לאנ-סקי פעלו מתוך מחויבות לתחיית השפה העברית (וללא ספק הושפעו מהגותו של אחד העם). אף כי דרויאנוב הונע על-ידי פוליטיקה יהודית שונה מזו של אנ-סקי הסוציאל-רבולוציונר, הדמיון בהנחות היסוד של השניים ניכר בכך שהם עסקו ב"פולקלור יהודי" כישות שאינה מעמידה במרכז את ההבחנה בין אזורים ושפות. באופן דומה, רבים מהיידישיסטים שפעלו בין מלחמות העולם בפולין (חלקם במסגרת ייו"א, מכון המדע היידי שהוקם בוויילנה ב-1925, ואשר במסגרתו נערכו פעולות פולקלוריסטיות רחבות

16 על פולקלוריסטיקה בפולין שהסתמכה על הנחות דומות ראו את ספרה של אולגה גולדברג וכן את דיונה של חיה ברייצחק בהקדמה לספרה ובהתייחסותה לפעילותה המחקרית של רגינה לליינטאל: Olga Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic 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 1989; Haya Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish Ethnography and Folkloristics in Eastern Europe*, trans. Lenn Schramm, Ljubljana 2010. יש לציין כי תפיסתו הפולקלוריסטית של קראוס השפיעה באופן ישיר על התפתחות הפולקלוריסטיקה היהודית בפולין, שכן כמה מהליקוטים הפולקלוריים שנאספו בפולין ואשר פורסמו בכתבי העת של קראוס נשלחו אליו על-ידי הסופר האלמוני באותה עת, י"ל פרץ, שבהמשך השפיע על חקר הפולקלור היידי: Simon Rabinovitch, "Positivism, Populism and Politics: The Intellectual Foundations of Jewish Ethnography in Late Imperial Russia", *Ab Imperio* 3 (2005), pp. 227-256.

17 ש' אנ-סקי, "האתנופואטיקה היהודית" (הערה 2).

היקף) ראו בידיש שפה לאומית, כשהם מאמצים רבות מההנחות ההיסטוריוגרפיות של שמעון דובנוב (היהודים כעם-עולם) בעבודתם הפולקלוריסטית,¹⁸ ותורמים לתפיסה של ניתוק הפולקלור מסביבות גיאוגרפיות ומהיבטים חומריים כחיים היהודיים.

הגישות הפולקלוריסטיות שהדגישו את המגוון התרבותי היהודי ואת השונות האזורית בין יהודים ממקומות שונים, כמו גם הגישות הפולקלוריסטיות שטיפחו רעיונות בדבר אחדות תרבות הרוח היהודית, הגיעו במוקדם או במאוחר ארצה. מפעל "רשומות" שדרוויאנוב ערך עם שותפיו באודסה הועתק עם עורכיו בסופו של דבר לתל-אביב. מעתק זה לא שינה את הנחות הבסיס הפולקלוריסטיות של מאספי "רשומות" שנתפרסמו בתל אביב.

הגישה הרגיונלית יובאה ארצה על-ידי החברה הארץ ישראלית (הא"י) להיסטוריה ואתנוגרפיה. בניגוד למודל של חברות "האם" בפטרבורג ובהמשך בוילנה ובורשה, הסקציה הפולקלוריסטית של החברה הא"י הובלה על-ידי יוסף יואל ריבלין שלא נהה אחר המודל הפולקלוריסטי של אנ-סקי, אלא הושפע מהסביבה הירושלמית שבה נולד וגדל ומחניוכו המזרחני בפרנקפורט. לא בכדי, הפרוגרמה הפולקלוריסטית המשמעותית ביותר שיצאה תחת ידי החברה הא"י נכתבה על-ידי מזרחן, ברנהרד הלר (תלמידו של איגנץ גולדציהר), ונתפרסמה ב'מאסף ציון' על פי בקשתו של שמואל קליין.¹⁹ הלר נקשר ברשתות מחקר שפעלו בסביבות בתי המדרש לרבנים וכתב העת של גרונוולד, וכן ברשתות מחקר של חוקרי פולקלור אירופאיים שעסקו בפולקלוריסטיקה השוואתית.²⁰ בהתאם לכך, השאלון האתנוגרפי שהציע הלר נשען על השונות הגיאוגרפית בין מקומות, בהסתמכו על השאלון האתנוגרפי של פרויקט אטלס הפולקלור הגרמני (שאותו קיבל הלר מחברו יוהאנס בולטה).²¹

פרוגרמה זו שפרסם הלר ב'מאסף ציון' מהווה גשר בין העמדה הרגיונליסטית שאפיינה את הפולקלוריסטיקה של גרונוולד ובין העמדה הפולקלוריסטית האתנית המובהקת שהתגבשה על-ידי תלמידו בבית המדרש לרבנים בכודפשט, רפאל פטאי. פטאי, ראשון הדוקטורים

18 Itzik Nakhmen Gottesman, *Defining the Yiddish Nation: The Jewish Folklorists of Poland*, 18 Detroit 2003.

19 רב הלר (העללער), "חובות האתנוגרפיה והפולקלור היהודי בכלל ובארץ הקודש בפרט", ציון מאסף (1930), עמ' 73-93.

20 גלית חזן-רוקם, "ספרות עממית יהודית עתיקה: 'אגדות היהודים' וחקר הפולקלור בראשית המאה העשרים", מדעי היהדות 47 (2011), עמ' 57-75.

21 אטלס הפולקלור הגרמני היה פרויקט מונומנטאלי שנמשך מספר עשורים. ההנחה הבסיסית של האטלס ושל פרויקטים דומים באירופה היא שהפולקלור מתקיים במרחבים גיאוגרפיים קונקרטיים: Günter Wiegmann and Joan L. Cotter, "The Atlas der deutschen Volkskunde and the Geographical Research Method", *Journal of the Folklore Institute* 5, no. 2/3 (1968), pp. 187-197; Friedemann Schmoll, *Die Vermessung der Kultur: Der "Atlas der deutschen Volkskunde" und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928-1980*, Stuttgart 2009.

של האוניברסיטה העברית, הקים בשנות הארבעים בירושלים את המכון הא"י לפולקלור ואתנולוגיה ואת כתב העת "עדות", חבר לרשתות של חוקרים שיצאו מבתי המדרש לרבנים: מזרחנים דוגמת ריבלין שצוין לעיל, וכן חוקרים ספרדיים שפעלו בארץ החל משנות העשרים לביסוס כוח פוליטי ספרדי, שפעל במידה רבה נגד התפיסות האוניברסליסטיות של חוקרים יהודים ממזרח אירופה – בכתב העת "מזרח ומערב" שערך אברהם אלמאליח וביתר שאת עם הקמת עיתון "הד המזרח", שבו פורסמו מאמרים רבים בנושאים של פולקלור יהדות ספרד והמזרח. כתב העת "עדות" מימש סדר יום מחקרי שבו הודגשו ההבדלים בין הפולקלור של קבוצות יהודיות שונות. אולם הוא ראה אור במשך שלוש שנים בלבד, והוצאתו לאור נפסקה כשפטאי נדד לניו-יורק, ובסופו של דבר עזב את הארץ. כרי שפטאי ניסה לייצר המשכיות בין פעולותיו בירושלים לאלו של גרונולד באירופה (גרונולד כיהן כאחד מהנשיאים של המכון הירושלמי, לצדם של יצחק בן-צבי, הרב הראשי הספרדי הרב בן ציון עוזיאל, ובהמשך הרב יהודה ליב זלוטניק [אבידע]).²² במובן זה, הגישה האתנית שטיפח פטאי עם שותפיו היוותה תרגום של הגישה הרגיונליסטית של גרונולד למציאות אחרת. אולם בטרם הקים פטאי את המכון הירושלמי, כבר הוקמה החברה העברית ל"ידע עם" על-ידי לוינסקי ואנשיו בתל-אביב. שתי קבוצות הפולקלוריסטים שהתאגדו במקביל בירושלים ובתל אביב ייצגו עמדות פולקלוריסטיות שלא ניתן היה לגשר ביניהן – הגישה האחדותית שלוינסקי פיתח (ואשר המשיכה במודע את פעולותיו של אנ-סקי) והגישה של פטאי, שככל שנחשף למושגים של עבודת שדה (מבית מדרשם של פרנץ בועז ותלמידיו) העמיק את ההבחנות התרבותיות בין קבוצות יהודיות שונות.²³

ואמנם, מ-1948 החל לצאת לאור כתב העת "ידע עם" בעריכתו של לוינסקי (את הגיליון הראשון ערך במשותף עם גצל קרסל). במקביל המכון הפולקלוריסטי הירושלמי חדל לתפקד באופן מעשי, למרות ניסיונותיו של פטאי מניו יורק להישאר רלוונטי. בנוסף לכך, העיתון "הד המזרח" הפסיק לצאת לאור, ובפועל הזירה הפולקלוריסטית במדינת ישראל נותרה באופן בלעדי בידיהם של חוקרי "הפולקלור הלאומי", ובראשם לוינסקי. ובכל זאת, מעט יותר מעשור אחר-כך הפולקלוריסטיקה הישראלית נשלטה על-ידי פרדיגמה אתנית, כפי שראינו לעיל. מדוע אם כן, הגישה האתנית היא זו שעמדה בלב סדר היום הפולקלוריסטי הישראלי דווקא ביום חגו של לוינסקי, בכנס הבינלאומי של חוקרי הפולקלור היהודי ב-1959? מכיוון שהסבר מוסדי, שמתמקד בחוקרים ובגישותיהם העקרוניות מספק לכך הסבר חלקי בלבד, סבורני שאנו נדרשים לבחון מחדש כמה הנחות שעומדות ביסוד הקשר שבין פולקלור ואתניות.

22 ואמנם ססיל רות פרסם באותה תקופה מאמר, שבו הוא מדגיש את היותו של המכון של פטאי ממשיך דרכה של החברה לפולקלור שייסד גרונולד: Cecil Roth, "Folklore of the Ghetto", *Folklore* 59, no. 2 (1948), pp. 75-83.

23 Dani Schrire, "Raphael Patai, Jewish Folklore, Comparative Folkloristics, and American Anthropology", *Journal of Folklore Research* 47, no. 1-2 (2010), pp. 7-43.

בריונה של תמר אלכסנדר על הספרות העממית כביטוי של זהות אתנית ניכר חותמה של האסכולה ההקשרית בחקר הפולקלור.²⁴ בהתאמה לכך, אלכסנדר מדגישה את הקשר ההיגוד של הסיפור העממי, על היחסים שבין המספרים לקהל. ההיבט האתני שעולה אצל אלכסנדר מושתת ביסודו על יצירת הגבולות של הקבוצה האתנית (פנימה וכלפי חוץ), כשהסיפור העממי מעורר מחדר גיסא סגרגציה והתבדלות מן הסביבה הלאומית-האוניברסלית, ומאידך גיסא מעורר אינטגרציה של אנשי הקבוצה האתנית עם סביבה זו. את הזהות האתנית מכוננים, לדבריה של אלכסנדר, דוברים בשם הקבוצה, במקביל לטיפוח של שיח חיצוני שמכונן קבוצות אתניות אחרות, כאשר חברים בקבוצה אחת מסמנים קבוצות אחרות. למעשה, הגדרות למכלול התופעות שאותן אנו מכנים "פולקלור", כמו-גם ניסיונות להגדיר "עדות", נתקלים בקשיים דומים משעה שאנו בוחרים להתמקד בשרטוט גבולות יציבים לנוכח מציאויות משתנות וגמישות.²⁵ יתרה מזאת, הגדרתה של אלכסנדר צריכה לדידי להיות מורחבת אל מעבר להקשרי היגוד של המספרים העממיים, ולכלול בתוכה את שלל הפעולות הפולקלוריסטיות שמתווכות בין הקשר היגודי ספציפי לקהלים רחבים, שהרי לעתים קרובות קהלים אלה כוללים אנשים שהידע שלהם אינו נחשב לרוב לידע עממי: חוקרים ומדענים, למשל. כאשר אנו מנסים לעמוד על אותם דוברים בשם הקבוצה, עלינו לקחת בחשבון את חוקרי הפולקלור לא פחות מאשר את מושאי מחקריהם. ואמנם, אלכסנדר מתייחסת באופן גלוי לעמדתה כמי שמזדהה עם זהותה הספרדית (מצד אמה). אולם לצד עמדתה כחוקרת של הקבוצה, לאלכסנדר חלק חשוב בכינונה. כך היא גורסת כי המסורת העממית היא חלק מביטוי של זהות אתנית,²⁶ ואני מבקש להדגיש שחקר המסורת העממית – על הפעולות המטריאליות שכרוכות בו – מהווה כשלעצמו חלק מכינון זהות אתנית. במלים אחרות, אותן פעולות מטריאליות נרחבות, שלעתים נתפסות כחיצוניות ל"עצם העניין" (הפולקלור האתני), ואשר ננקטות על-ידי חוקרי פולקלור בשלבים שונים של עבודתם, מהווים מרכיב מהותי הן בכינונה של קטגוריית הפולקלור הן בכינון של קבוצות אתניות. אותן התופעות שמכונות על ידינו "פולקלור" שזורות בשלל תופעות אחרות שלרוב אינן נתפסות כמהותיות בעיצוב התופעה: בתי דפוס, ארכיונים, הקלטות, מכתבים, ספריות, בנייה של סמכות אקדמית וכו'. כל ספר שעוסק בפולקלור של קבוצה מתמיר (משנה) את הקבוצה (ואת גבולותיה לכאורה), ומעניק פרשנות חדשה למושג "הפולקלור". ואמנם, אליבא דצ'ארלס בריגס:

Folklorists [...] do not insert themselves into pre-existing realms of traditional communicability but enter in complex and multiple ways into the politics that constitute circuits of circulation and their representations.²⁷

- 24 תמר אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים 1999, עמ' 45-58.
 25 ראו דיונו של ברם בזהות הקווקזית ובהשתנותה עם ההגירה לישראל: חן ברם, "עיצוב זהות קבוצתית בתהליכי הגירה: יהודי קווקז וחשיבותה של שונות פנימית", פעמים 111-112 (2007), עמ' 145-184.
 26 תמר אלכסנדר, "מבוא" בתוך: שאול אנג'ל-מלאכי, חיי ירושלים: מסיפורי העיר, ירושלים 1987, עמ' 20-21.
 27 Briggs, "What We Should Have Learned" (7 הערה), p. 102.

בריגס מדגיש כי שומה על חוקרי פולקלור לבחון את אופני ההעברה של הידע הפולקלורי גם בעבודותיהם, תוך בחינה של תפוצת הידע הפולקלורי במספר רמות, לרבות בהתייחס לצורות המטריאליות של העברה של ידע. נקודת מבט מטריאלית כזו מדגישה את התרגומים החומריים שבין מה שמכונה "פולקלור" לבין מה שמכונה "פולקלוריסטיקה", ומצריכה לבחון את התרגומים מהפולקלוריסטיקה למרחבים אחרים. עיון כזה מבקש לבחון את הפולקלור ואת הפולקלוריסטיקה יחד, מבלי להניח קדימות של האחד על השני. גישה זו תואמת את גישתה של ברברה קירשנבלט-גימבלט למורשת, שהינה בלתי נפרדת מסוכניה,²⁸ ותואמת את עמדתו של ג'ון לוו ביחס למתודה מדעית בכלל.²⁹ הבחירה במתודה (פולקלוריסטית במקרה שלנו) אינה "מתוכנת" בין הסובייקט החוקר לבין התופעה הנחקרת, אלא מתמירה את אותו הדבר שנחקר על-ידי הפולקלוריסטים. בהתאמה, פולקלוריסטיקה אתנית שותפה לכינון קבוצות אתניות, ושותפה מניה וביה לכינונו של פולקלור אתני, כפי שפולקלוריסטיקה לאומית מעצבת את הלאומיות ואת הפולקלור הלאומי. לתפיסתי, אין לראות במקרה הראשון יצירה אורגנית ובשני יצירה מלאכותית; במקום זאת, בהשראתה של הסוציולוגיה של החבירות (associations) מבית מדרשו של ברוננו לאטור, אני מבקש להצביע על אופני בנייתן של קבוצות: לדעת לאטור, כל קבוצה (או רשת בטרמינולוגיה שלו) אינה מתקיימת מתוך אינרציה, אלא מהווה תהליך מתמיד של חבירה של שחקנים האחד לשני.³⁰ פולקלור, אתניות ולאומיות מהווים רשתות של שחקנים שבחבירתם מתמירים מושגים. רשתות אלה כוללות שחקנים אנושיים ולא אנושיים, כפי שמדגיש לאטור. גישה לאטוריאנית לחברה מראה שכל חברה היא קהילה מדומיינת (אם נעשה שימוש במושגים המועילים של בנדיקט אנדרסון בדיונו על לאומיות),³¹ שעושה שימוש באמצעים מטריאליים, בין אם מפה, מפקד ומוזיאון במקרה של האומה בין אם "מחנה" בדמות מערה מתחת לכביש בקרב חבורות ילדים.

הצלחתה היחסית של הפולקלוריסטיקה האתנית והעובדה שהיא "גברה" על הפולקלוריסטיקה הלאומית בישראל אינן יכולות להתפרש כמימוש של מצב עניינים "טבעי", שכן אין כאן מקרה של התגברות הכוחות "האורגניים" העדתיים על-פני הכוחות "הסינתטיים" הלאומיים, ואנו נדרשים לברר מדוע הפרדיגמה האתנית הפכה לדומיננטית יותר מסוף שנות החמישים ועד ימינו.

בחינה של תהליכים פולקלוריים ופולקלוריסטיים יחד שופכת אור גם על התפקיד של גנאלוגיות פולקלוריסטיות, כפי ששרטטתי בקווים גסים בחלק הקודם; מכיוון שחקר הפולקלור

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Theorizing Heritage", *Ethnomusicology* 39, no. 3 (1995), 28
pp. 367-380; idem, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley 1998

John Law, *After Method: Mess in Social Science Research*, London 2004 29

Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 30
2005.

בנדיקט אנדרסון, קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור, 31
תל-אביב 1999.

צמח כתחום דעת שנדרש באופן עקבי להגדיר את מושאי המחקר שלו, העיסוק במטא-פולקלור עומד בלב התחום: הפולקלור מתייחס הן לתופעות תרבותיות מסוימות (לעתים קרובות באמצעות חלוקה לסוגות שונות) הן לתולדות העיון בתופעות אלו. הצורך לשרטט אילנות יחסין פולקלוריסטיים והעיסוק המתמיד במטא-פולקלור מהווים חלק מהגדרת מושא המחקר, וזאת בניגוד לתחומים כמו היסטוריה, שבהם היסטוריונים כמעט ואינם נדרשים להתייחס למטא-היסטוריה, להוציא עבודות שעוסקות בכך באופן ישיר, ואז הן נכתבות במקרים רבים על ידי חוקרים שאינם היסטוריונים בעצמם, אלא עוסקים בתחומים כמו נרטולוגיה, סמיולוגיה וכו'. בהתאמה למצב עניינים זה, אנו נתקלים שוב ושוב בגנאלוגיות של חקר הפולקלור היהודי, אשר מהוות חלק אינטגרלי מהגדרת אובייקט המחקר של פולקלוריסטים אלו, מפני שהן חלק מתהליך הקנוניזציה של תופעות תרבותיות שמצויות לכאורה בשוליים.³² צמיחתו של חקר הפולקלור היהודי והתמסדותו במספר מוקדים בו-זמנית משתקפות בריבוי הגנאלוגיות של התחום ובמידה החלקית של החפיפה ביניהן. המיסוד המאוחר של חקר הפולקלור היהודי הביא לכך שכל ניסיון לשרטט אילן יציב של גזע, ענפים וענפי-משנה מסתמך על יצירת קשרים מדומים בין שחקנים ממקומות שונים, שהתייחסו לפולקלור באופנים שונים מאוד זה מזה: כך, מקובל לראות בגרונולד את אבי חקר הפולקלור היהודי, אולם אם כך, כיצד זה אנ-סקי מתעלם ממנו, ובוחר לצייר במקום זאת אילן יחסין פולקלוריסטי שבו לוקחים חלק חוקרי פולקלור יהודים-רוסים כמו מארק וגינצבורג? גרונולד עצמו ראה בעבודתו המשך לעבודתם של חוקרים נוספים, וב-1896, כשפרסם את שאלונו האתנוגרפי, הזכיר שלושה ספרים כדוגמה לתחום שאותו ניסה לגבש: שניים מהם נכתבו על ידי גרמנים לא יהודים.³³ קיים מתח מתמיד בין הניסיון לשרטט גנאלוגיות חובקות-כול של חקר הפולקלור היהודי לבין גנאלוגיות שעוסקות במחקר של קבוצות יהודיות שונות. כמה מהדמויות המוכרות בחקר הפולקלור בארץ מדגימות את המתח האינהרנטי של גנאלוגיות אלו: כך, למונוגרפיה של אריך בראואר על יהודי תימן נודעת חשיבות מיוחדת לחוקרי הפולקלור של יהודי תימן, אולם בראואר צמח הרחק מהמעגלים הפולקלוריסטיים היהודיים, ונשען על הידע האנתרופולוגי שרכש בלייפציג ועל חוקרים ונוסעים שביקרו בתימן.³⁴ הוא היה מצוי כמובן בביליוגרפיה המחקרית של יהודי תימן, אולם פעילותו המחקרית אינה מהווה חוליה ב"שרשרת מסירה"

32 על התפקיד של גנאלוגיות מחקריות בקאנוניזציה של ידע, ראו: Briggs, "What We Should Have Learned" (הערה 7), p. 102.

33 עותק של השאלון האתנוגרפי של גרונולד נמצא בארכיון החברה השוויצרית לפולקלור (ה-SGV) בכאול, בתיק הסקציה לפולקלור יהודי. גרונולד מתייחס לעבודתו של יוהאן שודט על "מזורויות היהודים" (1714), לעבודה של אנדרה שנוכרה לעיל וכן לעבודתו של מוריץ גידמן.

34 במאמרנו הדגשנו את ההמשכיות שבין עבודת הדוקטור של בראואר שהתמקדה בדת החרוז בדרום מערב אפריקה לבין חיבורו על התימנים: Vered Madar and Dani Schrire, "From Leipzig to Jerusalem: Erich Brauer, a Jewish Ethnographer in Search of a Field", *Naharaim: Journal of German – Jewish Literature and Culture History* 8, no. 2 (2014), pp. 91-119.

פולקלוריסטית שיונקת מגרונולד או מחוקרי פולקלור יהודי אחרים. לחלופין, הפרוגרמה לחקר הפולקלור של יהדות ספרד, פרי עטו של החוקר הסלוניקאי ברוך עוזיאל, אשר נתפרסמה ב"רשומות" בהשראתו של ביאליק,³⁵ מאזכרת סוגות פולקלוריסטיות שעוזיאל שאב מחוקרים שעסקו בפילולוגיה ובספרות ספרדית, ואינה נשענת על חוקרים כמו אנ-סקי, שאת עבודתו ביאליק ודאי הכיר היטב. מקרה מעניין במיוחד הוא המקרה של פטאי שהקים את המכון לפולקלור ואתנולוגיה בירושלים בשנות הארבעים: הוא הכיר את המחקרים של גרונולד, וכן מחקרים של חוקרי מזרח וחוקרי פולקלור השוואתי (שאליהם נחשף בבתי המדרש בכודפשט וברסלאו). כמה מהחוקרים האלו מאוזכרים על ידו במאמריו הפרוגרמטיים בני התקופה. אולם נקודת הייחוס המחקרית של פטאי תמיד הייתה חלקית: עם הקמת המכון הירושלמי נתקבל פטאי בזרועות פתוחות על-ידי אינטלקטואלים ספרדים ירושלמיים, וזכה לכתבות אוהדות שפורסמו בעיתון "הד המזרח" שאת מדורו הפולקלוריסטי ערך שאול אנג'ל, שלקח בעצמו חלק בפעילות המכון. כחלק מקבלת הפנים האוהדת לה זכה המכון של פטאי, נתפרסמה בעיתון זה גנאלוגיה של חקר הפולקלור של יהדות ספרד מאת חזקיה פראנקו,³⁶ שבה מצביע פראנקו על "אבות" דיסציפלינאריים אחרים לגמרי מאלו שפטאי מזכיר בעבודותיו, תוך התייחסות לחוקרים מהעולם היהודי הבלקאני, כמו אברהם דאנון ואברהם גלאנטי, לצדם של חוקרים כמו אברהם אלמאליח ונחום סלושץ בהקשר של חקר יהודי צפון אפריקה.³⁷

דב נוי, שמיסד את חקר הפולקלור באקדמיה הישראלית, שרטט מספר גנאלוגיות שונות.³⁸ כך עשו גם כמה מתלמידיו³⁹ ותלמידי-תלמידיו.⁴⁰ גנאלוגיות אלו מצביעות על המקורות

35 ברוך עוזיאל, "הפולקלור של היהודים הספרדים – א", רשומות ה: עמ' 324-337; ברוך עוזיאל, "הפולקלור של היהודים הספרדים – ב", רשומות ו: עמ' 359-397.

36 חזקיה פראנקו, "על הפולקלור הספרדי", הד המזרח, 22 במרץ, 1946.

37 פראנקו מצביע למעשה על חלק מהרשת המחקרית שנסקרה לאחרונה על-ידי פיליפס-כהן ואברביה-שטיין: Julia Phillips Cohen and Sarah Abrevaya Stein, "Sephardic Scholarly Worlds: Toward a Novel Geography of Modern Jewish History", *Jewish Quarterly Review* 100, no. 3 (2010), pp. 349-384.

38 Dov Noy, "Introduction: Eighty Years of Jewish 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, MA 1980, pp. 1-11.

39 E.g., Galit Hasan-Rokem and Eli Yassif, "The Study of Jewish Folklore in Israel", *Jewish Folklore and Ethnology Review* 11, no. 1-2 (1989), pp. 2-11; Galit Hasan-Rokem and Eli Yassif, "Jewish Folkloristics in Israel: Directions and Goals", in *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, vol. 2, Division D, Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1990, pp. 33-62; Tamar Alexander and Yuval Harari, "Jewish Folklore – Ethnic Identity, Collection and Research", *European Journal of Jewish Studies* 3, no. 1 (2009), pp. 1-17; Galit Hasan-Rokem, "Jewish Folklore and Ethnography", in Martin Goodman

ההטרונגיים של חקר הפולקלור היהודי, ומשרטטות דיסציפלינה של ענפים שמשתרבים לשורשים שונים. במקביל לכך חוקרי פולקלור בישראל שרטטו גנאלוגיות פולקלוריסטיות שנושאות חותם מקומי בהרבה: אולגה גולדברג הצביעה על השורשים הרבים של חקר הפולקלור היהודי בפולין בהתייחסה לכתבי עת בפולנית שנכללו בהם עבודות אתנוגרפיות על יהודים.⁴¹ גולדברג מצביעה על פולקלוריסטיקה מגוונת שרלוונטית לעבודתה כחוקרת תרבות חומרית של יהדות פולין. באופן דומה, ספרם של תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה על פתגמי החכמה הצריך אותם לייצר גנאלוגיה מחקרית שעוסקת באופן ספציפי ביהודי טיטואן וטנג'יר.⁴² לחלופין, מחקרה של חיה בר-יצחק הביאו אותה לחקור לעומק את תולדות חקר הפולקלור במזרח אירופה על מקורותיו השונים. בספרה שהתפרסם ב-2010 ויתרה בר-יצחק מראש על ניסיון להציג אילן יוחסין עקבי; במקום זאת בחרה להתייחס לפולקלוריסטים שונים בנפרד, על-חשבון ההצבעה על הזיקות שביניהם.⁴³ בכך היא מביאה לידי ביטוי מצב שהיה קיים הלכה למעשה בחקר הפולקלור בישראל מראשית דרכו, כאשר במות פולקלוריסטיות מתחרות התייחסו בשנות הארבעים והחמישים באופנים שונים למורשתן המחקרית, והעלו על נס חוקרי פולקלור שונים. מי שביקש לשרטט את הפולקלור היהודי כעולם אחדותי, נאלץ להתמודד עם היכל מראות ששיקף פעילות אתנוגרפית מגוונת שנמשכה עשרות שנים בקרבן של קבוצות יהודיות במקומות שונים.

מאליו ניתן לפקפק בפוטנציאל ההצלחה של שרטוט הפולקלור היהודי כאלמנט אחדותי, כשהדיון בחוקרי עבר משרטט צורות התייחסות נפרדות לפולקלור של יהודים (בלשונו של קראוס), והרבה יותר מכך – ביחס למושגים המגוונים של "הפולקלור היהודי" שנבנו עוד לפני הקמת מדינת ישראל. לוינסקי, שביקש להיאחז במורשתו המכילה והאחדותית של אנ-סקי, נאלץ להכיל אינספור התייחסויות לחוקרי פולקלור שדבר לא היה להם עם מורשתו של אנ-סקי, ונאלץ להתמודד עם מושגים שונים של "פולקלור יהודי". כך, בעוד כתב העת "ידע עם" הציג מאמרים קצרצרים שכונסו על-ידי לוינסקי כמעשה מונטאז' וחיפו על השערים השונים

(ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford 2002, pp. 956-974; Galit Hasan-Rokem, "Israel", in William M. Clements (ed.), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*, vol. 2, Westport, CT 2006, pp. 372-383; עלי יסיף, "מחקר הפולקלור ומדעי היהדות – כיוונים ומגמות: חלק א", *ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות* 27 (1987), עמ' 26-3; הנ"ל, "מחקר הפולקלור ומדעי היהדות – כיוונים ומגמות: חלק ב", *ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות* 28 (1988), עמ' 3-26.

Dani Schrire and Galit Hasan-Rokem, "Folklore Studies in Israel", in Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Malden MA 2012, pp. 325-348

Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies* (הערה 16)
 41 תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה, מילה בשעתה זהב מעלתה: הפתגם הספרדי יהודי בצפון מרוקו, ירושלים 2008.
 42

Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish Ethnography* (הערה 16) 43

בפולקלור היהודי, ברמה של חקר הפולקלור היה קשה בהרבה לטשטש את קיומן של מורשות מחקר פולקלוריסטיות שונות מאוד זו מזו. עם זאת, עריכתו הקפדנית של לוינסקי והעובדה שנתן מקום מוגבל לכל אחד משברי הפולקלור היהודי (ושברי הפולקלוריסטיקה היהודית) מימשו בכתב העת שערך, כמו-גם בפרסומיו האחרים מאותה תקופה, פולקלוריסטיקה לאומית. אולם מה שהיה אפשרי בעריכת מונטאז' לא התאפשר עם המעבר לפורמט ידע של כנס, שבו כל אחד מהדוברים התייחס למסגרות מחקריות שנוצרו בנפרד.

באומן ובריגס הצביעו על האופנים שבהם חוקרי פולקלור הגבירו קולות, שפות ומבעים מסוימים על-פני אחרים.⁴⁴ המעבר של מחקרי הפולקלור היהודי לישראל הביא לקופוניה של קולות: פעם הודגש מבע אחד, פעם מבע אחר; גישות מחקריות שונות הדגישו שפות נבחנות בתור הקול האותנטי היהודי. לראיה, בכנס שארגן הנציג המובהק של הפולקלוריסטיקה הלאומית, לוינסקי, מיד כשסיים להשמיע את קולו הסמכותי, קולות רבים פרעו את הסדר שניסה לגבש, והעמידו אותו בפני עובדה לפיה הפולקלור היהודי מפוצל לקבוצות-קבוצות. היה זה מכיוון ש"הפולקלור היהודי" שגובש קודם על ידי חוקרים שונים תורגם במציאות החדשה בישראל לשפה אתנית שהייתה גמישה דיה כדי להכיל מבעים שסימנו קודם לכן פולקלור לאומי (יהודי), ובמציאות החדשה הוסבו לפולקלור של "עדה" יהודית נבחנת.

העדות הברורה ביותר לפיצול בחקר הפולקלור בישראל היא היוזמה של איש משרד החינוך, יוסף מלקמן, להקים בראשית שנות הששים את המת"פ, "המוסד המתאם לפולקלור". התוצר הכתוב המרשים ביותר של פעילות המת"פ היה "ביולטין" שיצא לאור בראשית 1964, ואשר פורטו בו מספר יוזמות באוניברסיטה העברית שנקשרו בפולקלור. יוזמות אלו עוגנו במכון למדעי היהדות (לרבות הקורסים של דב נוי, יוסף דן ודב סדן), בסוציולוגיה, במדע הדתות, בכלשנות ובגיאוגרפיה. בביולטין מפורטת שורה ארוכה של מוסדות שעסקו בפולקלור (בסוגריים הדמות המובילה): הארכיון למוסיקה יהודית ומזרחית (אדית גרזון-קיווי); מכון אבשלום (שמואל אביצור); בית הנכות בצלאל (מדור אתנוגרפי בראשות אביבה מולר-לנצט, שהחלה את פעילותה האתנוגרפית במוזיאון לאתנולוגיה ולפולקלור בחיפה); בית פיטלוביץ' (מכס וורמברנד, שפעל בשיתוף עם "ידע עם"); בית הנכות "דור ודור" ב"היכל שלמה" (יהודה לייב ביאלר); גנזי מיכה יוסף בשדות מיכה (עמנואל בן-גוריון); חברה ישראלית לזמר עם (ליאו לוי); "ידע עם" (יום-טוב לוינסקי); מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור בתל-אביב (חוג גנזא, דויד דוידוביץ'); המוזיאון לאתנולוגיה ולפולקלור בהנהלת דב נוי, לרבות ארכיון הזמר היידי וארכיון הזמר העברי (מאיר נוי), אסע"י (צפורה כגן), ארכיון המחול (צבי פרידהבר), ארכיון הצילומים (נ' ויינברג), ספריה (גיזה פרנקל); המכון לאמנות הדפוס בתל אביב (צבי אסף); מוזיאון וספריה למוסיקה בחיפה (משה גורלי); המוזיאון לתולדות הרפואה (ישעיהו פלשקס); המכון הישראלי למוסיקה דתית ב"היכל שלמה" (אביגדור הרצוג); משכית (רות דייץ); תיאטרון מחול ענבל (שרה לוי-תנאי); קול ישראל (יצחק לוי). ברי שרשימה זו של

מי שנחשבו לעוסקים בפולקלור כללה בקרבה אנשים ומוסדות שנבחנו בהגדרות הבסיסיות ביותר של עיסוקיהם ובמושאייהם המחקריים. חלקם התמקדו בסוגות מסוימות, חלקם ביהודים ממקומות ספציפיים, אך העוסקים בפולקלור בארץ ינקו מהיסטוריות מחקריות מגוונות. לנוכח מציאות פולקלוריסטית פרגמנטרית שכזו, ניסיונותיו השאפתניים של לוינסקי לשרטט את הפולקלור היהודי באופן מאחד היו בגדר שחייה נגד הזרם. יצויין כי יוזם המת"פ, יוסף מלקמן, לא העלה בדעתו את האפשרות לאחד את הכוחות, והסתפק בתיאום בין הגורמים השונים. בסיכומו של דבר, עוד טרם הקמתה של מדינת ישראל עמלו חוקרים רבים על הגדרת הפולקלור של כל קבוצה וקבוצה, או לחלופין השתמשו בפולקלור של קבוצה מסוימת כדי לסמן את הפולקלור הלאומי היהודי בכללותו. מי שביקש לחקור את הפולקלור של יהודי תימן נדרש לפיכך למחקרים שעסקו באופן ספציפי ביהודי תימן, מי שנדרש לפולקלור ביידיש נדרש הן למחקרים שפורסמו על-ידי גרונולד בגרמנית, הן למחקרים שפורסמו ביידיש, ואפילו לליקוטים שפורסמו בכתב העת הגרמני של קראוס ובכתבי-עת מקבילים בפולין, ומי שחקר את הפולקלור של יהודי ספרד נאחז בהיסטוריה מושגית משלו שכללה עבודות של גרונולד, אבל גם עבודות שנכתבו בספרדית, צרפתית ואף בסרבית-קראואטית. בשנות החמישים, לאחר עשרות שנים של הגדרות נפרדות של פולקלור יהודי (וכן פולקלור של יהודים במקומות שונים), בלתי אפשרי היה לייצר האחדה של חקר הפולקלור היהודי בכל מקום, תוך התוויה של היסטוריה דיסציפלינארית לאומית אחת. כל שכן שלא ניתן היה לאחד את ריבוי המופעים השונים של הפולקלור היהודי. אין זה אומר שלא היו חוקרים שהמשיכו לדבר בשם חקר הפולקלור היהודי מתוך מחשבה על קורפוס אחיד, אולם מי שעסק בפולקלור יהודי בפולין התכוון לדבר אחר מאלו שעסקו בפולקלור יהודי בתימן או בשאלוניקי.

אפשר היה לסיים את הדברים ב-1959 או בראשית שנות הששים, עם הקמת המת"פ, אולם מאז הפך חקר הפולקלור למקצוע מוכר במספר מוסדות אקדמיים בישראל, דבר שאפשר לייצר שיה פולקלוריסטי מאוחד בהרבה מאשר בראשית שנות הששים. למרות זאת, הפרדיגמה הלאומית בחקר הפולקלור בישראל נותרה שולית באופן יחסי. אין מנוס מלתהות כיצד זה דור הפולקלוריסטים שצמח בסביבה אקדמית המשיך לדבוק בפרדיגמה האתנית, שאלה שמצריכה להקדיש מספר מלים לעבודתו של דב נוי, מי שהצליח להכניס את חקר הפולקלור לאקדמיה הישראלית באופן הדרגתי בפעילותו בין שנות החמישים לראשית שנות השבעים.

עבודת האיסוף והכינוס של נוי נדונה בהרחבה על-ידי גלית חזן-רוקם, שהדגישה את המתח שבין עמדתו הציונית המכילה לבין ההיבטים התרבותיים הפרטיקולריים שעליהם עמד, בין ייצוג של הפולקלור בסדרת "שבעים סיפור וסיפור מפי יהודי..." לבין תפיסתו שגרסה "יחד שבטי ישראל"⁴⁵. ואמנם, עם שובו של נוי מלימודיו בבלומינגטון הוא נכנס

Galit Hasan-Rokem, "The Birth of Scholarship Out of the Spirit of Oral Tradition: 45 Folk Narrative Publications and National Identity in Modern Israel", *Fabula* 39 (1998),

לעולם הפולקלוריסטי הישראלי במרץ, כשהוא פועל במספר חזיתות ברו־זמנית: הוא הקים את ארכיון הסיפור העממי (אסע"י) בישראל כחלק מהמוזיאון לאתנולוגיה בחיפה (כך נקרא המוזיאון בתחילת הדרך), הוא היווה את הגורם המרכזי לצדו של עמנואל בן-גוריון בארגון כנסים של מספרים עממיים במושב שדות מיכה, הוא היה פעיל בסקציה לסיפור העממי בחברה לידע עם – באופן רשמי בכפיות ללוינסקי, והרצה באוניברסיטה העברית על ספרות חז"ל, פעילות שבמסגרתה עודד את תלמידיו לחקור גם ספרות עממית.

אין ספק שהמיסוד האקדמי המאוחר של חקר הפולקלור בישראל הותיר את רישומו בקרב חוקרי הפולקלור בארץ שחשו כמי שפועלים בשוליים. אולם דווקא לאור התחושה של פעולה בשוליים, פעילותו של נוי מעלה תמיהות: אם אמנם רצה להכניס את הפולקלור לאוניברסיטה, מדוע בחר שלא לאמץ את ההנחות ההיסטוריוגרפיות מבית מדרשו של בן-ציון דינור בדבר האחדות הפנימית בהיסטוריה היהודית⁴⁶ והדגיש את הפולקלור היהודי, המאוחד לכאורה? באופן דומה, מדוע זה כשהקים את אסע"י, כשהוא נעזר בכוחו של אבא חושי, איש מפא"י וראש עיריית חיפה, בחר נוי להתנכר לחזון כור ההיתוך, ולפעול בניגוד לציפיות של עמיתו החוץ-אקדמי, יום-טוב לוינסקי? התעקשותו של נוי לפעול נגד הזרם בשני המקרים הללו עשויה לעורר תמיהות. אלא שחזון-רוקם מראה כי היו לבחירותיו של נוי יסודות ביוגרפיים חזקים, שהיו קשורים לאובדן המידי שחוה בעצמו בשואה.⁴⁷ אך מעבר לאספקטים הלאומיים והביוגראפיים, לדידי אפשר להציע הסברים לפעולותיו של נוי מתוך בחינת פעולותיו בהקשרים בינלאומיים ביחס למעמדו המקומי. הסברים שונים על התפתחות חקר הפולקלור כורכים את הפולקלור כמעט באופן בלעדי עם לאומיות; מעט מדי נכתב על האופן שבו התעצב השיח הפולקלוריסטי ברשתות מחקר בינלאומיות ועל היחס בין רשתות מחקר בינלאומיות לרשתות מחקריות מקומיות.⁴⁸ נוי, כפי שחזון-רוקם מציינת, היה תלמידו המובהק של סטית' תומפסון – אחד מחוקרי הפולקלור ההשוואתיים החשובים

277-290 pp. מתח זה עולה גם בהקשרים אחרים בעבודתו של נוי: גלית חזן-רוקם, "בין אחדות לריבוי: דב נוי כחוקר הספרות העממית באגדות חז"ל", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 13-14 (1991-1992), עמ' 19-28.

46 כפי שמדגימה אריאל ריין בעבודתה: אריאל ריין, היסטוריון בבינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2010, פרק 10.

47 (הערה 45) "The Birth of Scholarship Out of the Spirit of Oral Tradition", Hasan-Rokem.

48 ספרה של נייטאני מציע לראשונה כיוון מחקרי שזכה בהקשרים קולוניאליים. עוד יש לציין את מאמרו של רוגן ביחס להיסטוריה של אתנולוגיה אירופאית, על ההתארגנויות הבינלאומיות שנכרכו בהופעת התחום: Bjarne Rogan, "From Naithani, *The Story-Time of the British Empire* (הערה 6); CIAP to SIEF: Visions for a Discipline or Power Struggle?", in Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel, and Reinhard Johler (eds.) *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*, London 2008, pp. 19-64; Bjarne Rogan, "The Troubled Past of European Ethnology: SIEF and International Cooperation from Prague to Derry", *Ethnologia Europaea* 38, no. 1 (2008), pp. 66-78.

ביותר בעולם, ומי שנמנה עם מחברי מפתח הטיפוסים של המעשיות ארנה-תומפסון (היום, ארנה-תומפסון-אוטר). כמי שפעל לשילוב חקר הפולקלור באקדמיה הישראלית, נדרש נוי להוכיח שתחום זה זוכה להכרה מדעית ונהנה ממוניטין בינלאומי. לא בכדי היה נוי שותף פעיל להקמת החברה הבינלאומית לחקר סיפורי-עם מיסודו של קורט רנקה מאוניברסיטת גטינגן. בתוך כך, הדה יזון, תלמידתו של נוי, כמו-גם יששכר בן-עמי, זכו למלגות לימוד במכון של רנקה.⁴⁹ השתלבותו של נוי בשיח בינלאומי שמקדש השוואה נטרלה ממילא את הציפייה לעסוק בפולקלור רק במסגרת לאומית, שכן היא אפשרה לנייד ידע שהוא על-פניו מקומי, ולהופכו לבעל חשיבות לחוקרים מעבר לים (ומנגד, בחינת תהליכי סיגול של סיפורים אפשרה להדגיש את הייחודיות היהודית של סיפורים מסוימים, בעיקר כשהללו נקשרו למסורות סיפוריות יהודיות קדומות יותר). בהקשר לכך, נוי זיהה את היתרון שטמון במדינת מהגרים כמו ישראל, בה נוכחות מסורות סיפוריות ממקומות רבים במספר גדול. ארכיון הסיפור העממי חולק לקטגוריות רבות, רובן עדתיות (ללא הבחנה בין "מזרח" ל"מערב", בניגוד לשיח הפופולארי שסימן אך ורק את "עדות המזרח"), לצד קטגוריות אחרות כמו "קראים" וקטגוריות רגיונליות שהתייחסו לערבים בישראל. חלוקה זו לקבוצות נתנה לפולקלוריסטיקה הישראלית גושפנקה והכרה ברמה הבינלאומית, שאותן קיווה נוי לרתום למאמצי המיסוד של חקר הפולקלור באקדמיה הישראלית. יש לציין שהפטרון האקדמי העיקרי של נוי באותם ימים היה דב סדן, שגישתו התרבותית המקיפה התייחסה בכובד ראש למקומות מוצא שונים, בפרט כחוקר ספרות יידיש. רצונו של נוי שלא לעבוד ביחסים של כפיפות לוינסקי בסקציה לסיפור העממי בחברה לידע עם, הביא אותו להתנתקות הדרגתית מדמותו הסמכותית של לוינסקי, ולהעברת מוקד פעילותו לאוניברסיטה ולאסע"י. באסע"י אימן נוי שיטת מיון אתנית, שאפשרה לו להיות רלוונטי ביותר בזירה הבינלאומית. ברי כי הטקסונומיה שנוי עיצב באמצע שנות החמישים המשיכה לעצב במידה רבה את התפיסה של הפולקלור בישראל, והשתקפה באופן ברור בעבודות של רבים מתלמידיו ומתלמידותיו של נוי.

הבחירה של נוי להיבדל מאנשי "ידע עם" נשאה פרי כשהדיסציפלינה הקטנה שהקים זכתה למוניטין בינלאומי מרשים, מוניטין שהיתרגם גם להצלחה ברמה המקומית. חקר הפולקלור נכנס לאקדמיה הישראלית, וטופח על ידי תלמידותיו ותלמידיו של נוי: ציפורה כגן, עליזה שנהר, אליעזר מרכוס, תמר אלכסנדר, גלית חזן-רוקם, עלי יסיף וחיה בר-יצחק. רבים ממחקריהם המשיכו לפתח את התפיסה האתנית, תוך יציקה של תכנים חדשים ובאמצעות התחברות למורשות מחקריות ישנות-חדשות. נוי ותלמידיו נהנו גם מהחלטות שהתקבלו במוסדות אקדמיים-למחצה כמו מכון יצחק בן-צבי ומשרד החינוך, שהחל משנות השבעים החל לעודד מחקרים ששילבו את "מורשת עדות המזרח". העיסוק של חוקרי הפולקלור בישראל בקבוצות שונות בא לידי ביטוי גם בהשתייכותם של תלמידיו של

49 התכתבויות בין נוי לרנקה בעניינים אלו נמצאות בארכיון המכון לאתנולוגיה אירופאית / אנתרופולוגיה תרבותית בגטינגן. תודתי למיכאלה פנסקה על עזרתה באיתור מכתבים אלו.

נוי לרשתות מחקר בינלאומיות מגוונות, חלקן קשורות במישרין למושאי המחקר השונים ולקבוצות יהודיות ספציפיות. כך, למשל, תמר אלכסנדר שעוסקת בחקר פולקלור יהודי ספרד, מהווה דמות מרכזית ברשתות מחקריות בינלאומיות שעניינן יהודים ספרדים. במלים אחרות, העמקת הלגיטימציה לידע הפולקלוריסטי באקדמיה הישראלית החל מסוף שנות השבעים, התרחשה לאו דווקא באופן לעומתי, כנגד מגמות שטשטשו הבדלים אתניים, ולא עמדה בסתירה לעמדות שהתנסחו על-ידי מוסדות "לאומיים" או שחקנים בזירה הבינלאומית. ריבוי עמדות המוצא שמאפיין את הפעילות הפולקלוריסטית בשנות הארבעים והחמישים בארץ ממשיך לפעול גם כיום במקביל לתרגום (אותו תהליך מתמשך של מעתקים וטרנספורמציות⁵⁰) של רעיונות פולקלוריסטים שהעלו על נס את הריבוי התרבותי היהודי.

אפשר להצביע על פער בחקר הפולקלור בישראל בין השאיפה לעמוד על קרקע דיסציפלינארית עם גבולות, אבות, דורות, התחלות וכיוונים מוגדרים, לבין מציאות סבוכה של תחום דעת שנוצר תוך התייחסות למבעים שונים, ואשר הושתת על הנחות יסוד נבדלות שנוצקו על-גבי במות מחקריות במגוון שפות, ובמקרים רבים ללא קשר ממשי ביניהן. דומה שגם מי שדבקו בתפיסה של ריבוי תרבותי יהודי ברובד הפולקלורי, ביקשו לשרטט סיפור אחדותי ברובד הפולקלוריסטי-היהודי, כחלק מרצונם לייצר מצע משותף לדיון על פולקלור יהודי. עשרות הסקירות של חוקרים בתחום זה מעידות על כך. כמי שאינו יוצא מכלל זה, אני תוהה מהן האפשרויות הניצבות בפנינו: האם עלינו לוותר על שאיפה זו, ולהסתכן בהתמוססות דיסציפלינארית ובאובדן נקודות חיבור שבין מחקרים שונים? האם אפשר לוותר על סיפור דיסציפלינארי-אחדותי במקביל לעיסוק בתופעות שמתפזרות בין מרחבים ומשתנות בין זמנים? מי שמתארים את חקר הפולקלור בישראל כסוג של ספינה קטנה ששטה על פני מים סוערים, ואשר ממנה נוסעים שונים משקיפים לכל עבר, מתארים את סיפור ההפלגה, על נקודת המוצא והנקודות שבדרך, כסיפור מסע אחדותי. אולם הסיפור שניסיתי לספר פה מעורר קשיים, משום שהוא חותר תחת הנטייה הזו, ומערער על-פניו על מעט היציבות הקיימת. דווקא לנוכח החששות והסיכונים, סבורני שנוכל לצאת נשכרים אם נחשוב על ההיסטוריה של חקר הפולקלור היהודי כעל תחום שמתבסס על מספר נקודות התחלה ואמצע, על נתיבים שונים ועל נקודות חיבור ביניהם. הדומיננטיות של הפולקלוריסטיקה האתנית בישראל נובעת מריבוי הנתיבים הללו, מכך שבו-זמנית מתקיימות מספר מסורות דיסציפלינאריות שנמצאות במגע האחת עם רעותה. לרעתי, הצבעה על מגוון סיפורי המסע שמכוננים את חקר הפולקלור בישראל עשויה להוות מקור של עוצמה.

Michel Callon, "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the 50
Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay", in John Law (ed.), *Power, Action and
Belief: A New Sociology of Knowledge?*, London 1986, pp. 223