

ביקורת

בין פולקלור להיסטוריה

חזקי שהם

דני שרירא, איסוף שברי הגולה: חקר הפולקלור הצינוני לנוכח השואה, מאגנס, ירושלים 2018, 404 עמודים.

הספר מציע תיאור עשיר, מפורט ורב ממדי של תהליך המיסוד של חקר הפולקלור היהודי בארץ ישראל משנות הארבעים ואילך, לנוכח הידיעות על רצח יהודי אירופה ומחיקת קהילותיהם. הספר משחזר את הקמתם במקביל של חברת 'ידע עם' התל אביבית והמכון לפולקלור יהודי בירושלים, שהציעו אפיקים שונים לשימוש פולקלוריסטי ב'שברי הגולה' כדי לבנות חיים חדשים בארץ.

הפרק הראשון של הספר סוקר את השורשים הרעיוניים האירופיים של חקר הפולקלור היהודי כפי שהתפתח בארץ, ומעמת את חקר הפולקלור של הפזורות היהודיות עם מחשבתו הלאומית של יוהן גוטפריד הרדר, שזיהה פולקלור לאומי אותנטי עם רציפות טריטוריאלית. הפרק השני מסביר את המתודולוגיה יוצאת הדופן של המחקר (לגביה ארחיב מיד), המנתחת את קהילת חוקרי הפולקלור כקבוצה בעלת מנהגי פולקלור משלה, והפרק השלישי והרביעי עוסקים בהקמת 'ידע עם' התל אביבית ומקביליה הירושלמיים, בהתאמה. הפרק החמישי עוסק באירועי יום ההולדת ה-75 של מקס גרונוולד, שנחשב לאחד מהאבות המייסדים של התחום, כדוגמה למנהגים של קהילת חוקרי הפולקלור שהקפידו על חגיגות ימי הולדת וימי יובל לדמויות מופת. הפרק השישי מתמקד בפרסומי המכון הירושלמי ומנתח את צמיחת המושג 'עדה' המציין בדרך כלל פולקלור של תפוצה יהודית כלשהי, כמושג מפתח בחקר הפולקלור היהודי בארץ. הפרק השביעי הוא פרק ניסויי הכתוב כמעין אנתולוגיה פולקלוריסטית העוסקת במנהגיהם של חוקרי פולקלור, והפרק השמיני מציע מבט עכשווי יותר על התפתחות הפולקלור בישראל בעקבות התמסדותו האקדמית באוניברסיטה העברית – שבמסגרתה, בין השאר, כתב המחבר את עבודת הדוקטור שעליה מבוסס הספר. לכאורה עוסק הספר איסוף שברי הגולה בשאלות היסטוריות ומושגיות: כיצד השפיע המעבר מאירופה לארץ ישראל על שיטות המחקר, ההנמקות האפיסטמולוגיות וההעדפות

המחקריות של חוקרי הפולקלור היהודי? כיצד הושפעו קהילות המחקר מתהליך המיסוד? וכמובן, השאלה שהעניקה לספר את כותרתו: כיצד השפיעה היעלמותן האכזרית של קהילות יהודי אירופה בשנות הארבעים על היווצרות חקר הפולקלור בארץ? דא עקא, אין בכוונת המחבר להציג תזה היסטורית שיטתית בשאלות אלה מהטעם הבא: 'דין וחשבון למציאות מורכבת וכאוטית שכזו לא יכול להיות חד-משמעי, ולכן במעקב אחרי השחקנים לא ראיתי צורך לערוך רדוקציה, שתייצר מצג שווה של חוקיות כללית' (עמ' 53, וכן עמ' 301). במקום 'חוקיות כללית' או נרטיב מסודר הספר מציג מחקר פולקלוריסטי לכל דבר ועניין ומתאר את אמונותיהם ומנהגיהם המשובנים – הפולקלור – של חברת חוקרי הפולקלור היהודי שפעלה בארץ בשנות הארבעים (וגם קצת לפנין ולאחריהן) ויצרה את חקר הפולקלור בישראל. חבורה זו לא הייתה קבוצה אתנית או קהילה דתית, אלא ראתה את עצמה כקהילה מדעית, ולכן שרירא עושה שימוש בתוכנותיו המתוחכמות של ברונו לאטור, אנתרופולוג צרפתי של המדע שהציע לערוך מחקר אתנוגרפי של קהילות מדעיות מודרניות, על הפולקלור הייחודי להן: מיתוסים, ריטואלים, מנהגים ואמונות – אף שהם מנוסחים כפרוצדורות מדעיות קשיחות. הספר אכן מתאר באופן סגוני מנהגים מעניינים של חוקרי הפולקלור, כמו למשל: לפנות לציבור לצורך איסוף מידע, לפרסם אנתולוגיות, לכתוב פתח דבר, לחגוג ימי הולדת לדמויות בכירות, וכדומה; וכן אמונות רווחות בקרבם, כגון האמונה שהחומרים שהתגלגלו לידיהם של חוקרי פולקלור שייכים כעת להם ולא ל'עם' שממנו נאספו (עמ' 270). כאחד מצאצאי השבט, כלומר כמי שנמנה כיום עם קהילת חוקרי הפולקלור בישראל, המחבר משחזר מנהגים אלה באופן אירוני, נבון ומשעשע למדי ואינו מעלים מעין הקורא את החלק שנוטל המחבר עצמו במנהגים אלה, כמו למשל המנהג לחקור את תולדות הדיסציפלינה (עמ' 41). כחלק מכך, ולהבדיל ממתודות 'שמרניות' יותר של היסטוריה אינטלקטואלית, שרירא מנסה לשחזר שיחות בעל פה ורכילויות, שכידוע תופסות חלק חשוב מהווי של קהילות מדעיות/אקדמיות – כפי שהמחיש סיפורו של רפאל פטאי שהשאיר תיעוד מפורט יחסית של חומרים כאלה (עמ' 114-123). מדי פעם עוקץ המחבר את הנפיחות הפומפוזית של עולם המדע והאקדמיה, כמו למשל בהתייחסות הצינית, בעקבות לאטור, לכך ש'מכון מחקר' אינו אלא נייר משרדי (עמ' 124-148). היום, אגב, היינו כנראה אומרים ש'מכון' (או כל מוסד מחקר אחר, או בית עסק, או גוף פוליטי, וכולי) אינו אלא אתר אינטרנט. נקל להבין שלא פחות מאשר כלפי מושאי המחקר עקיצות אלה מכוונות גם כלפינו היום.

הספר, אם כן, מקצין ככל האפשר את ההיגיון של 'המפנה הרפלקסיבי' בחקר הפולקלור.¹ הכתיבה הרפלקסיבית בכל עניין ובכל רגע בולטת כבר בפרק התורות המסורתיות, שאותו פותח המחבר בטענה שמנהג מעניין ואקזוטי זה הנהוג בקרב חוקרים ואנשי אקדמיה מסגיר

'פולקלוריות' של יצירה אקדמית, כלומר את היותה תוצר קולקטיבי ולא אישי כפי שהיא מתחזה להיות (עמ' יד). זו שאלה מעניינת, אם כי לדעתי יש מקום לשקול את האפשרות ההפוכה: האם פריחת ז'אנר נאום התודות בז'אנר הכללי יותר של כתיבה מחקרית, תהליך שלאחרונה חודר גם לכתיבת ספרות בדיונית, בעיקר בארצות הברית, לא מדגישה דווקא 'מְחַבְּרֵת' (authorship)? לעולם ייכתבו פרקי התודות בגוף ראשון יחיד, ובצד רשימה מייגעת של מושאי תודה (לעיתים מדובר בידוענים אקדמיים שלא תמיד ידעו על תרומתם), ניכרת הקפדה יתרה מצד המחבר/ת 'ליטול' אחריות' לשגיאות אפשריות, ובכך לנטרל אפשרות של מְחַבְּרֵת מצד מושאי התודה. ואם כבר נדרשנו להשוואות פולקלוריסטיות, הרי פרקי התודות ההולכים ומתארכים מזכירים יותר ויותר נאומי בר/בת מצוה או נאומי תודה באירועים מוניציפליים וקהילתיים. על כל פנים, לא רק קולו של המחבר ותובנותיו נוכחים בכל פסקה ועמוד, אלא גם חוויותיו בארכיון (המקום שבו אסף את מרבית המידע שלו) וההתמקמות הנוכחיות שלו בשדה המחקר, כך שהקוראים זוכים לשקיפות מקסימלית של המְחַבְּרֵת שלו. דומה שצורת כתיבה רפלקסיבית זו משקפת, בין השאר, מעין ויתור מראש על ניסיון לעניין קוראים שאינם נמנים עם הקהילה האקדמית – החלטה הראויה להערכה, כי היא מבטאת הכרה במציאות לגבי קהל היעד של ספרי עיון בימנו.

מלבד חוויית קריאה מברדרת וסוחפת ומחשבות רפלקסיביות וביקורתיות על נהגים משונים הרווחים בקהילה האקדמית ועל הכתיבה האקדמית, הספר מציע גם תובנות היסטוריות מעניינות באשר לאופן התפתחות חקר הפולקלור בארץ משנות הארבעים ואילך, ולגבי מערכת היחסים שבין התפתחויות מדעיות ואקדמיות אלה ובין תהליכים היסטוריים כוללים יותר ובהם, בעיקר, קיבוץ הגלויות בארץ ישראל, השואה ולאחר מכן הקמת המדינה. עם אלה נמנות למשל המצאת המושג 'עדה', ובתוכו ההתייחסות האסימטרית, בכמות ובעומק המחקר, לפולקלור היהודי שהתפתח באירופה לעומת הפולקלור של יהודי ארצות האסלאם, שההתייחסות אליו הייתה יותר מחפצנת (reifying), כלומר מקבעת אותו במקום המנוגד למודרנה, וחוסר הרצון או היכולת להמשיג פולקלור שמבוסס על רציפות טריטוריאלית ולהעמיק בחקר התרבויות העממיות הלא-יהודיות שכבר התקיימו בארץ ובסביבתה הגיאוגרפית (מרביתן בעלות אוריינטציה ערבית). אולם כאן כבר ניכרות מגבלות מסוימות במתודולוגיה הייחודית: אף כי המחבר מזהיר ש'קופסת הטבק' של ה'שחקן' בשדה המדעי חשובה לא פחות ממה שכתב (למשל בעמ' 51), בפועל הספר עוסק פחות בשחזור הרגלי העישון של מייסדי חקר הפולקלור היהודי ויותר במה שכתבו וחשבו, ועל כן מתודות שמרניות יותר של היסטוריה אינטלקטואלית היו אולי עשויות להיות לעזר. בגלל ההיעדר המכוון של נרטיב היסטורי מסודר יש מקומות מעטים שבהם הקריאה נותנת תחושה של האזנה לשיחה פרטית, בהנחה שפועלן ההיסטורי של הנפשות הפועלות מוכר ותפקיד הספר היה רק להוסיף את הצבע הפולקלורי – הנחה שלא תמיד הייתה נכונה.

בפתיחת הספר מוצגת שאלה מצוינת: מדוע לא יישמו חוקרי הפולקלור היהודי את הנחות היסוד של הרדר, שחשב על פולקלור מבוסס-טריטוריה ולכאורה יכלו להתאים

לחקר הפולקלור שהתפתח במסגרת מושגית של תנועה לאומית, כמו במקרה דנן? לניתוח המעניין של שרירא הייתי מציע להוסיף את מילת המפתח 'הגירה'. עוד לפני שמגיעים לשואה, הציונות הייתה לאומיות של פזורה, וההגירה הייתה הטראומה הראשונה שהיה על חוקרי הפולקלור, ובהם הדמויות המנותחות בספר ומחברו, לעבר. אמת, הזעזועים הדמוגרפיים הקיצוניים של שנות הארבעים ניתקו את חוקרי הפולקלור בארץ וגם בפזורה המערבית מהתרבויות שאותן חקרו, שהשתנו ללא הכר אם בשל 'חיסולן' באמצעות הגירה ועקירה של קהילות שלמות – במקומות שבהם התרחש רצח עם או טיהור אתני אלים, וגם במקומות שלא – ואם בשל הצבת מסך הברזל וניתוק הקשר בין קהילות יהודיות. הספר מיטיב לשכנע שאירועים אלה האיצו את התמסדות חקר הפולקלור היהודי. אך האם הפיכת הפולקלור היהודי בארץ ובפזורה המערבית לפולקלור של 'עדות' לא מתחילה מהטראומה של ההגירה והניתוק מארץ המוצא עוד לפני הטיהורים האתניים וההגירות הכפויות של שנות הארבעים? הפולקלוריסטים בארץ ישראל עסקו בתרבויות שהתקיימו במרחק גיאוגרפי ובשפות ה'גולה' שכל אחת מהן כנפרד – אפילו אם הייתה מוכרת לרבים, כמו היידיש – הייתה זרה לרוב בני השיח בארץ, שנאלצו לאמץ את העברית כשפה משותפת וראו איך שפת אימם, תהא אשר תהא, הופכת ל'פולקלור'.

גם אם לא יכולים היו ליישם את הנחת הרציפות הטריטוריאלית של הרדר על חקר הפולקלור של הפזורות היהודיות, הם יישמו הנחה קלאסית אחרת שהכתיבה את סדר היום של מחקר הפולקלור: ההנחה שיש דחיפות מיוחדת לתייעוד ולמחקר של הפולקלור מפני שהוא בהגדרה עולם שהולך ונעלם, ממגוון של סיבות (שיש שכינו אותן באופן כללי ומעורפל 'מודרניזציה'). רצח העם (ועמו אולי גם ייסורי מצפון חבויים) הוסיף למניע זה נדבך כאשר העולם הזה אכן נעלם, ולא בהדרגה אלא באבחת חרב אכזרית; ובכל זאת, חקר הפולקלור היהודי התפתח בעזרת הנחות יסוד קלאסיות של חקר הפולקלור.

הנחת היסוד בדבר הרציפות הטריטוריאלית בחקר הפולקלור לא יושמה להקשר היהודי כי לא היה בו רצף טריטוריאלי. אם כבר, אי־ישומה מתמיה יותר דווקא באשר ליחס הפולקלוריסטים היהודים לתרבות הערבית של 'כאן'. אומנם תרבות זו נחשבה זרה ועוינת, ואולי גם נחותה, וזכתה למעט מאוד התייחסות – אבל כידוע, בלימודי פולקלור נחיתות חברתית או פוליטית אינה אמורה להיות בעיה אלא יתרון. ואומנם, בתרבות העממית הציונית נוכל למצוא 'פולקלורִיזציה' מקיפה של התרבות הערבית המקומית, אולי דווקא בניסיון להרחיק אותה מכאן ועכשיו.² אולם דווקא חקר הפולקלור הממסדי לא תמיד הביא מגמות אלה לידי ביטוי. במקום אחד בספר המחבר אומנם תוהה מדוע אנתרופולוגים ערבים פלסטינים מקומיים לא השתתפו במפעל האתנוגרפי היהודי (עמ' 144), ואף שתהיה זו חוזרת בחתימת הספר (עמ' 328–329) אין בכך דיון של ממש. שוב, לא מפני שהבעיה לא

2 למשל: ישראל ברטל, קווק וברווי: 'עם' וארץ' בלאומיות היהודית, תל אביב תשס"ז.

העסיקה את המחבר, אלא בשל זהירותו הגורפת מהצעת תזות כוללות בשאלת הרציפות הטריטוריאלית בחקר הפולקלור היהודי/ציוני.

זהו ספר כתוב היטב, מהנה ומאלף למתעניינים, ויגרום הנאה מיוחדת לחובבי הכתיבה הרפלקסיבית. המעוניינים בהקדמה שיטתית ומסודרת לתולדות חקר הפולקלור בארץ ישראל ייעזרו ברשימה הביבליוגרפית העשירה בה מופיעים פריטים רבים שעוסקים בכך, רבים מהם מאת המחבר עצמו.