

הפולקלוריסטיקה הישראלית: דיסציפלינה ללא משמעת?

צפי זבה־אלרן

דני שרירא, איסוף שברי הגולה: חקר הפולקלור הציוני לנוכח השואה, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשע"ח, יז+404 עמ'

ספרו של דני שרירא נפתח בתיאור מאבק. לכאורה ניתן היה לפתוח את הספר, המוקדש לעיון ביסודותיה של הפולקלוריסטיקה הישראלית, בפריסת רקע היסטורי ותיאורטי. אולם תפיסת המציאות של מייסדי חקר הפולקלור הישראלי, שבהם עוסק הספר, התגבשה בתגובה על מלחמה וחורבן, על רוחות אידיאולוגיות סוערות וניסיונות סיוזיפיים להשקיטן. ואת אלו יש לגלם לדעת המחבר בהצגת מאבק או לפחות פיצול עקרוני בשדה הצעיר של חקר הפולקלור בישראל – בין המחנה הירושלמי בהנהגתו של רפאל פטאי למחנה התל אביבי בהנהגתו של יום טוב לוינסקי. פטאי פעל באמצעות 'המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה' וכתב העת 'עדות', ואילו לוינסקי פעל באמצעות 'החברה העברית לידע־עם' וכתב העת 'רשומות'. פטאי התבסס בעיקר על מקורות שבעל פה, ולוינסקי – בעיקר על מקורות כתובים. לכל מחנה היו אבות רוחניים משלו ומודלים שונים לחיקוי, ממליצים ופעילים, פרקטיקות שגורות וחפצים לשימוש. גם בהמשך הספר מדובב שרירא את גיבוריו הראשיים של המחקר לשוחח ביניהם באמצעות חלוקת הדיון לפרקים הדנים בעבודתם של פטאי ולוינסקי לסירוגין ולא בנפרד. כך חווים הקוראים – ולא רק מבינים – את הריבוי ששלט בשדה מחקר צעיר זה מראשיתו ואת אופייה המינורי של הדיסציפלינה. אופי זה נובע מן העובדה שדיסציפלינה זו אומנם תרמה לכינונו של השיח הציוני בישראל, אך בה בעת היא הייתה קשובה גם לקולות שוליים ואחרים בהקשר אידיאולוגי־לאומי, קולות שייצגו זהויות תת־לאומיות ועל־לאומיות שנדחקו או הודחקו בהיסטוריוגרפיה הציונית. השאלות או האתגרים המרכזיים שעומדים על פני חלוצי חקר הפולקלור

הישראלי היו כיצד ניתן לתחום ולהמשיג פולקלור לאומי משותף בקרב קהל הטרנזנוני, אָבֵל ותלוש כל כך כמו חברת המהגרים הישראלית החל משנות הארבעים של המאה העשרים ואילך, וכיצד מתעדים מסורת סיפורית ומנהג, או כיצד מעצבים זיכרון, בעולם שקשריו עם העבר נגדעו. שאלות אלו נוגעות כמוכן לא רק לחקר הפולקלוריסטיקה אלא גם לחקר החברה הישראלית ותרבותה בכל תחומי המחקר המוקדשים להן ולזיקותיהן לאידיאולוגיה הציונית.

ייחודו של הספר לא רק בבחירת פרק היסטורי שעוד לא דובר בו באופן מקיף ומעמיק בהקשר זה, אלא גם בטיבם של הכלים שבחר שרירא לפענח עקבות של חוקרים וסוכני תרבות. כאנתרופולוג תרבותי הוא מתחקה אחר פרקטיקות אתנוגרפיות, כגון כתיבת פרוטוקול או ניסוח ברכות לכנס או חגיגת יובל, פרקטיקות שנראות לרובנו טריוויאליות, אך סובלות לדבריו מהערכת חסר. בצד זיהוי מכלול זה של התנהגויות כמקור ידע, שרירא פודה מתהום הנשייה גם חפצים יום-יומיים שאילו חלפנו על פניהם ודאי לא היינו מסיטים את מבטנו, כגון נייר מכתבים או רשימת עלויות ההוצאה לאור של פרסום מדעי. פרקטיקות וכלים אלה, המרכיבים את תרבות היום-יום של הפולקלוריסטים, עומדים במוקד הספר מתוך מחשבה שראוי לדון בהם ברצף אחד עם מסקנותיהם המקצועיות של חוקרי הפולקלור ולהאירן באמצעותם. לשם כך משתמש המחבר באופן מקורי בתיאוריית השחקן-רשת (actor-network theory, ANT), המיוחסת לברונו לאטור, ושעיקרה ניסיון להתחקות באמצעות 'שחקנים' אנושיים ולא-אנושיים אחר הרגלי עבודתם של מדענים, ולבחון לא רק את תוצריה הרשמיים של העבודה המדעית (מאמרים, כתבי עת, תערוכות ואנתולוגיות) אלא גם את המכשירים שעומדים לרשותה, את דרכי התקשורת בין חבריה ואת מאפייניו הדקים ביותר של השיח שהיא מבנה. כדי לזהות ידע כזה, שמסיבות שונות לא סומן ואף לא נשמר, ולמצוא בו משמעות, צריך נכונות ללכת בחושך ולחטט באשפה. כנגד הפתגם העממי 'מרוב עצים לא רואים את היער' שרירא בוחר 'להלך בין השיחים, ועד כמה שהצלחתי – גם בין הנבגים שעל קרקע היער' (עמ' 50). זו אינה הפעם האחרונה בספר שבה החושך מגלם את שדה המחקר ששרירא מבקש לבחון ולמפות מבעד להסחות שונות הנקרות בדרכו. ערכה של שיטת עבודה זו מוכח בספר, ואולי כבר בספר קודם, הקרוב לתחומו, ספרו של עמוס גוי 'עדים או מומחים: יהודים משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה ה-20' (תל אביב 2017), המצביע על הקשריהן הדיאלוגיים ואופיין הפוליפוני של פרקטיקות אתנוגרפיות בקרב משכילים בני ירושלים והמזרח בתחילת המאה העשרים. עם זה חשוב לזכור גם את מגבלותיה של שיטה זו.

המגבלה הראשונה, ששרירא מודע לה היטב כחוקר רפלקטיווי, היא העובדה שגם הוא פולקלוריסט, ושגם את עבודת הזיהוי והסימון שלו אפשר לבחון בביקורתיות ואף להציע לה חלופות. כך, למשל, את מה ששרירא מסמן כמונטז', כחיבור שברים תוך הנכחת הפערים ביניהם, ניתן לסמן גם כפסיפס, כלומר כצירוף אבנים לתמונה שלמה, וההבדל עצום. המונטז' קשור לעולם אוונגרדי, ואילו הפסיפס נקשר לעולם הקלסי. לכן, מבהיר שרירא בהודמנויות שונות, בכונתו להציע באמצעות הספר קונסטרוקציה נוספת על אלו הקיימות והאפשריות (ראו למשל בפרק 'גרונולד "שלי"'). הוא מבסס אותה כמובן בניסיון להציע פרשנות חזקה ומשכנעת, אך מתוקף היותו בן אדם (מוגבל ומוטה) הוא אינו עומד על בלעדיותה.

המגבלה השנייה קשורה לאופן עבודתו הארכאולוגי או הכמו־ארכאולוגי של שרירא, ונובעת מחוסר ההבחנה בין מה (ומי) שנחשב עד כה לעיקר למה (ומי) שנחשב טפל וסתמי. שרירא מקדיש פרקים ארוכים לעיון בנייר מכתבים, לניתוח חגיגת יובל ולשחזור משחקי של מונטז'. ואולם פטאי, לוינסקי ורבים מהפולקלוריסטים שכתביהם נדונים בספר השאירו אחריהם יבול עשיר של יצירות – ספרי מחקר, אנתולוגיות, כתבי עת ועוד. הספר שלפנינו מניח את המוכר והידוע בשוליים, וממלא את המקום שהתפנה בשולי לכאורה – ביום־יומי, באישי, בגנוז ואפילו בחסר. כל זה בתקווה להפיק דווקא מן הטריטוריה ידע חדש, מדויק ושימושי לא פחות – אם לא יותר – מזה שעמד לרשותנו עד כה. שרירא מתעניין אפוא בתהליך הכנתם של מיזמים פולקלוריסטיים, תהליך המשקף את רגעי טביעתם של מושגי מפתח ויצירתן של קטגוריות זהות (כמו עדה או מזרח), עוד לפני שהוטמעו בלשון המקצועית; הוא מתעניין הרבה פחות בתוצאותיו של תהליך זה. גישה זו כמו משלימה מבחינה מתודולוגית את עבודותיהם הנרחבות של חוקרים קודמים על חלוצי הפולקלוריסטיקה היהודית – עבודותיהם של דב נוי וגבריאלה ספרן על ש' אנ־סקי, עבודתה של חיה בר־יצחק על חלוצי האתנוגרפיה והפולקלוריסטיקה היהודית במזרח אירופה, עבודותיו של עלי יסיף על משה גסטר וחיים שוורצבוים, עבודותיה של גלית חזן־רוקם על לוי גינצבורג ודב נוי, עבודתו של עמוס נוי שהזכרה לעיל ועוד. אולם לעניות דעתי אין היא מייתרת את הצורך לעיין גם בתוצריו הספרותיים של תהליך זה.

הקריאה בפרקי הספר דומה מאוד להליכה ברכינה על אדמת יער ולניסיון לזהות בה, למרות הצל שמטילים העצים הגבוהים, צורות קיום לא מפותחות, העשויות להעיד על מחשבות שלא תומללו או על רעיונות שלא מומשו. לא תמיד קל לעקוב אחרי מאות השמות הנזכרים בספר והאוריינטציות האידיאלוגיות והמקצועיות

המיוחסות להם, אך אי אפשר שלא להתרשם מהיסודיות והידענות של המחבר, המספק לקוראיו בעיקר בפרק הראשון ('שורשי הפילוג במחנה הפולקלוריסטים הציונים') מצע ביבליוגרפי עשיר שניתן וראוי להסתמך עליו גם במחקרים הבאים. לצורך סקירה זו אסתפק במסקנות המרכזיות של המחבר, ואותיר לקוראים המוכנים להסתכן ברכינה להשלים את המלאכה בעצמם.

הדמויות הבולטות בפרק המוקדש לרקע היסטורי-תרבותי הן מקס גרונוולד וש' אנ-סקי (שלמה זיינביל רפפורט). גרונוולד מייצג כאן ובהמשך הספר גישה רגיונליסטית (מבוססת אזור), המדגישה את הקשר של כל קבוצה יהודית למקום שבו התגבשה מצד אחד ולעם היהודי על מכלול אמונותיו, תקוותיו ומנהגיו המשותפים מצד אחר. לדברי שרירא גישה אינדוקטיווית זו אומנם עשויה להכיל מגוון מופעים של יהדות, אולם היא נתקלה במהרה בצורך להתמודד הן עם חורבנה של יהדות אירופה ועם ניתוק הקשר של קבוצות יהודיות למקומותיהן הן עם תפיסות גזעניות שהתעצמו בשנות השלושים של המאה העשרים. לעומת זאת אנ-סקי מייצג כאן ובהמשך גישה מהותנית, רוחנית יותר, ליהדות, גישה המניחה את קיומה של רוח יהודית עממית משותפת שמגלמות בראש ובראשונה העיירה והשפה היהודית המדוברת, היידיש. עם חורבנה של יהדות אירופה והתבססותה של שפה לאומית חדשה בארץ ישראל, העברית, נקלעה גם גישה זו לצומת דרכים.

שרירא מצביע על המעבר מפולקלור בשפות יהודיות ולא יהודיות לפולקלור בעברית ומאירופה לארץ-ישראל כמפנה משמעותי, על-אף שרבים משחקניו נעו בין ארצות ולשונות ושמרו על זיקותיהם אליהן. מפנה זה, המזוהה בספר עם עבודתם של מכנסים כחיים נחמן ביאליק, יהושע חנא רבניצקי ואלתר דרויאנוב וחוקרים כשלמה דב גויטיין, יוסף יואל ריבלין ואריך באואר, קשור להתבססותם של מוסדות תרבות ואגודות מקצועיות חדשות בארץ-ישראל. לדבריו של שרירא, מעבר זה היה כרוך בבחירת מודל עבודה ובכינון או לפחות בתרגום ותיווך של שיה מקצועי – בעל זיקה לשפה, לטריטוריה, לסוגה ולקטגוריות טעונות יותר כעדה. המסקנה המפתיעה העולה מהפרק – ומתחזקת בהמשך – היא שאף שהיה באפשרותם 'להמציא מסורת' כדי לברוא עולם חדש, בחרו הפולקלוריסטים הישראלים לעסוק בסריטוריות גלותיות ובשפות שהיו נהוגות בהן:

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 (עמ' 24).

הפרקים הבאים מלמדים כי הפולקלוריסטיקה הישראלית לא צמחה נגד הזרם הציוני-הסוציאליסטי ששלט בארץ ישראל אלא התפלמסה איתו, ובפולמוס הפרודוקטיווי הזה באו לידי ביטוי קולות שונים ואף מתחרים בשיח הציוני עצמו. הפרק המוקדש להקמתה של 'החברה העברית לידע-עם' בתל אביב אינו פוסח על תפיסתו ותורמתו השונה של כל אחד מפעיליה המרכזיים של החברה בראשית דרכה, וביניהם נחום סלושץ, יעקב פארמן, שמואל שרירא וכמובן לוינסקי. אולם בצד תחומי העבודה השונים של כל אחד מהם, ניתן ללמוד מפרק זה על המודל והאוריינטציה המשותפים של אנשי החברה. אלו התבססו על תפיסתו של אנסקי את החברה היהודית ועל פעילותו של ייו"א, המכון האמון על שימור ולימוד של ההיסטוריה והתרבות של יהודי מזרח אירופה. אופייה האוניוורסלי של תפיסה זו, כפי שמציגה שרירא – תפיסה המתייחסת אל העיירה היהודית ואל אורחות החיים שהיו נהוגים בה באופן סמלי ולא באופן קונקרטי – אפשר ללוינסקי לתרגמה בקלות יחסית להקשר הארץ ישראלי, לשפה העברית ולתודעה הציונית. שרירא אינו רואה במפעליו של לוינסקי המשך למפעלי הכינוס של ביאליק ושותפיו. לדבריו גישתו של לוינסקי, כיוורשו של אנסקי, לעולמה ולשפתה של העיירה היהודית הייתה מכילה יותר. אולם גם מדבריו של שרירא עולות הסתייגותם של לוינסקי ושותפיו מן החסידות, הדרת עדות המזרח וקנאות מסוימת לעברית. 'בסופו של דבר', כותב שרירא, 'לוינסקי עבד עם מספריים, דבק, אטבים וכולי' (עמ' 275) – משמע גם הוא ברר וערך בקפידה את מקורותיו בהתאם לעמדותיו האידיאולוגיות והמקצועיות. אין זה המקום להרחיב על עבודת הכינוס וההוצאה לאור של ביאליק ושותפיו – שלוינסקי כפי שהעיד על עצמו נמנה עם יורשיה – אולם עבודה זו חורגת הרבה מעבר לספר האגדה 'ו'שמות', שהיו כשלעצמם עולם ומלואו, והיא משקפת ריבוי קולות, כוחות והשפעות ('שחקנים' אם תרצו), שחבל לכרוך בסד אידיאולוגי צר אחד.

הדיון בעבודתו של לוינסקי מתפתח בפרקים הבאים בצד – וכאמור לא לפני או אחרי – הדיון בעבודתו של פטאי. שרירא מכנה את סגנון העריכה של לוינסקי 'מונטז'י', ומסביר כי מדובר בפעולה אוונגרדית, שהעמידה את תרבות

היום-יום כקטגוריה חוצת גלויות ומולדת, קטגוריה הנבנית למרות ההרס אך גם צומחת מתוכו. להבדיל מפעולתה של האומנות האוונגרדית, הפולקלוריסטיקה האוונגרדית מבית מדרשו של לוינסקי הייתה אמונה על איחוי השברים וריפוי התודעה היישובית – ואחר כך הישראלית – החבולה והאבלה. היסוד האוונגרדי ששרירא מוצא בה מתבטא בריבוי השחקנים הפעילים בתחומיה, בהצגת פעולת הכינוס כפעולה מתהווה בעלת ממד וחשיבות אקטואליים ובנכונות להנכיח את החורבן והחלל שנוצר בעקבותיו. דברים אלו מבוססים על אופייה הפרגמנטרי של עבודת העריכה של לוינסקי, המתאפיינת בתפירה זו לזו של סוגות נרטיביות שונות, בריבוי דרכי עריכה ובסגנון קצר שבתיווכו נקראים הטקסטים כרסיסי סיפור ולא כחלקיו של פאזל.

שרירא מרחיק לכת בהקשר זה ומציע מונטז' משל עצמו – הוא ממשיך את הדיון בעבודתו של לוינסקי תוך הטמעת דרכי עריכתו. הפרקים המנחים את עבודת המונטז' של שרירא מוקדשים בעיקר לפרקטיקות ספרותיות וחברתיות של עורך, כמו חיבור הקדמה, כתיבת הערות או חלוקה לפרקים. הוא מדגיש במסגרת משחקית זו את אופיו השרירותי והבררני של עיסוקו במקורות שנגישותם מוגבלת, ואת היכולת להכיל ריבוי קולות באמצעות סגנון תמציתי ופתוח המשלב תמונות וטקסטים ממקורות מגוונים. התנסות זו אומנם משקפת את עקרונות הקומפוזיציה הטיפוסיים למונטז', אולם היא גם מסיחה את דעתם של הקוראים מההקשרים השונים שבהם פעלו שני העורכים, ומכך שהמונטז' של שרירא הוא פרשנות המגיבה על עבודתו של לוינסקי ולא חיקוי שלה. הרי אין להשוות בין בעיית נגישותם של המקורות ללוינסקי לבעיית נגישותם לשרירא, כפי ששרירא עצמו מציין. לוינסקי פעל במציאות הסובלת מהיעדר ואובדן, במינוח של שרירא – בעקבות לה קפרה (עמ' 301) – ואילו שרירא פועל במציאות שאין בה ממש לא מזה ולא מזה. יצירתו של לוינסקי מקיפה ויסודית, לפחות ביחס למקורות שעמדו לרשותו, ואילו המונטז' של שרירא הוא בעל אופי אנקדוטלי, קצר וייצוגי. לוינסקי ניסה לגשר בין תקופות, סוגות ותכנים, בעוד שרירא מבליט את אופיו האוונגרדי והאקלקטי של המונטז'. לוינסקי כתב 'מנהג', ושרירא קורא 'תרבות היום-יום'. כמו כן לא ניתן כאן ביטוי מספיק לדעתי להקשרו הספרותי השונה של כל אחד ממפעליו של לוינסקי. למשל תפקידיו של מפעל כמו 'ספר המועדים' שונים מתפקידיהם של ספרי 'זכור'. ב'ספר המועדים' יש מקום לייצוג מייתי של השואה, ייצוג בעל תפקיד ריטואלי, ובספרי 'זכור' יש מקום לייצוג קונקרטי שלה, ייצוג בעל תפקיד היסטורי יותר. על כן במקום שרירא מזהה דיאלקטיקה אני מזהה דווקא לכידות

וקשר בין טקסט לקונטקסט. ועם כל זה גם כאן יש ערך רב לסגנון ההרפתקני של שרירא, הממחיש לקוראים שני עקרונות המשקפים את תרומתו החשובה של הספר: התפרים מעניינים וחשובים לא פחות מהטלאים, והפולקלוריסטיקה אומנותית לא פחות מהפולקלור.

הפרק המוקדש להקמתו של 'המכון הארצישראלי לפולקלור ואתנולוגיה' בירושלים ולחלקו של פטאי בניהולו הוא פרק מאיר עיניים, המלמד על קסמן של תפיסת השדה כרשת ושל המתודולוגיה הכמו-ארכאולוגית של המחבר. שרירא מצליח להתבונן על המאמץ של פטאי לתרגם הון אינטלקטואלי ותרבותי להון חומרי וחברתי ולהשתלב באוניברסיטה לא רק כעל מאמץ מקצועי – לבסס דיסציפלינה – אלא גם כעל מאמץ אישי המתאפיין בהיבטים אידיאולוגיים. מבט זה מלמד על ריבוי פניו של הפולקלוריסט ואולי של כל חוקר. פטאי סלל לו מסלול בטוח להשתלבות באוניברסיטה העברית וכתב את עבודת הדוקטור הראשונה בתולדותיה; הוא דאג לקשרים רלוונטיים בארץ ובעולם, סיגל לעצמו מינוח מדעי, והדגיש בכל הזדמנות את האופי הבינלאומי של עבודתו. על רקע זה התבקש שיזכה להכרה אקדמית. אולם המודל שהוא גייס לעבודתו (להבדיל מלוינסקי) הוא המודל הטריטוריאליסטי של גרונולד, מודל שמגן על הזיקה בין יהודים לארצות מוצאם ומתאפיין ברגישות לדיאלקטים ולשפות ורנקולריות – דגם לא ציוני בעליל. זאת ועוד, בכל הקשור לקידומו המקצועי פעל פטאי כעסקן פוליטי המבקש לנצל קשרים אישיים והזדמנויות כדי להבטיח את מקומו. הגם שתכונות אלו שימשו את ההנהגה הציונית הסוציאליסטית ששלטה בארץ ביד רמה, היא גינתה אותן ובחלה בהן כאנטי-תזה לאורח חייו של החלוץ העברי.

האם יש לייחס את חוסר הצלחתו של פטאי להשתלב באקדמיה לעקרונות החתרניים של עבודתו ולדרכי פעולתו – ל'שם הרע' שקנה לו, כלשונו של שרירא – או שאולי מדובר בחוסר הצלחה דיסציפלינרי, שאינו קשור לפטאי באופן אישי כי אם לאופייה המתנגד של הפולקלוריסטיקה והאתנוגרפיה הישראלית מפרספקטיבה ציונית? קשה להכריע. כך או כך הדיון בספרו של שרירא, המבוסס על פרקטיקות מקצועיות, שמועות ורכילויות, מצליח לשקף תמונה צבעונית וחיה של חוקר ומעבדתו הנתונים כל העת להשפעתם של שיקולים מקצועיים ואישיים, מכוונים ומקריים, ולפעולתם של כוחות אידיאולוגיים מתחרים. על רקע זה מצטיירת גם ירושלים כמרכז לאומי רב תרבותי, המכיל ריבוי עדות, שפות ומנהגים.

בפרק המוקדש להתבססותו הממסדית של פטאי באמצעות המכון וכתב העת 'עדות' מסביר שרירא את נחיצותה של קטגוריית העדה לעבודתו. קטגוריה זו

אפשרה לו לשמור, חרף מדיניות כור ההיתוך, על מה שכינה 'ההווי המסרתי' הייחודי של קבוצות יהודיות בישראל, ובה בעת להדגיש את היסודות הדתיים והתרבותיים המשותפים לקבוצות אלו. בכך תרם פטאי תרומה משמעותית לעיצובה של פולקלוריסטיקה ישראלית, המשתמשת בירושתה הרוחנית באופן עצמאי, המותאם לצרכיה החדשים.

הפרק השמיני והאחרון בספר, 'לקראת פולקלוריסטיקה ישראלית', מוקדש להתפתחותה של הפולקלוריסטיקה כדיסציפלינה אקדמית בזכות עבודתו ואישיותו של דב נוי ולענפיה השונים – ארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י) בחיפה והתוכנית לפולקלור באוניברסיטה העברית. קנה המידה המרכזי שנוקט שרירא להערכת הצלחתם של הפולקלוריסטים הוא דריסת הרגל שלהם באקדמיה ובפרט בזו הישראלית. כך הוא מפרש את פעולותיו של פטאי – שלא הובילו כאמור להכרה אקדמית – כפעולות של אדם דחוי, ואילו את פעולותיו של נוי הוא רואה כפעולות של אדם מצליח. פרספקטיבה זו מתבקשת לא רק לאור נושא הספר – דרכי התפתחותה והתקבלותה של דיסציפלינה מדעית – אלא גם לאור שאלותיו של חוקר תרבות, המתעניין בדרכי פעולתם של מוסדות תרבות ובהשפעתם ובפרט שליטתם על החברה. אולם חשוב לזכור שניתן ללמוד ולהעריך את עבודתם של פטאי ונוי גם מפרספקטיבה אחרת, הבוחנת למשל את מסקנותיהם המחקריות לאורך השנים ואת עבודתם האתנוגרפית והאתנולוגית העשירה. כך או כך מדבריו של שרירא עולה כי נוי כלכל את דרכיו אחרת הן מבחינה מקצועית הן מבחינה אישית: הוא למד בארצות הברית ולא באירופה, משוחרר לכאורה ממורשתם של אבות הפולקלוריסטיקה היהודית; הוא נכנס לאוניברסיטה העברית כחוקר תלמוד ולא כחוקר פולקלור; ונמנע במכוון מהחצנת חשבונותיו ואפילו קשריו האישיים. כל אלה וחילופי העיתים אפשרו לנוי לפעול באופן עצמאי ולזכות להכרה וללגיטימציה לאומיות ובין-לאומיות.

הספר נחתם ב'אחרית דבר', המלמדת כי לדידו של שרירא 'החזרה לאיזון' – ממאפייניו הנרטיביים של סיפור העם – כרוכה בכל הנוגע לפולקלוריסטיקה בהכלת הריבוי ובמאבק. 'מבחינתי זהו גם מצב עניינים רצוי של חיים עם שברים', כותב שרירא (עמ' 325). הפולקלוריסטיקה הישראלית התגבשה משנות הארבעים ואילך 'באורח לעומתי' כלשונו, המשקף ריבוי קולות תחת אחדות ולכידות, ובאופן הממשיך לפשוט וללבוש צורה. המשמעת שלה נתונה הדיסציפלינה, כפי שעוצבה על ידי הפולקלוריסטים הישראלים הראשונים, מאפשרת אפוא פתיחות והתחדשות כניסיונו ההרפקטי של שרירא בספרו 'איסוף שברי גולה', ספר המאתגר לא רק את

השיח הישראלי, על קטגוריות הזהות השולטות בו, אלא גם את השיח הדיסציפלינרי ודפוסי פעולתו.

ד"ר צפי זבה-אלרן, החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה, הר הכרמל,

חיפה 3498838

tsafisebba@gmail.com