



אומנות ההיסטוריוגרפיה ושיטות הפולקלור

Author(s): משה רוסמן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ס"ח, חוברת ב (תש"ס), pp. 209-218

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041205>

Accessed: 29/11/2011 07:35

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

תגובות

אומנות ההיסטוריוגרפיה ושיטות הפולקלור*

מאת משה רוסמן

במאמרו 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים' נוקט עלי יסיף, חוקר הפולקלור, בגישה פייסנית כלפי ההיסטוריונים. הוא מביע תקווה ל'שיתוף פעולה בין שני תחומי המחקר' (עמ' 192), מגלה את רצונו 'להביא להעשרתן ההדדית באמצעות לימוד זו מזו' (עמ' 218), ועוד ביטויים כיוצא באלה. ואולם, קשה להבין ממאמרו מה לדעתו יכולים הפולקלוריסטים ללמוד מן ההיסטוריונים. המאמר בעיקרו מותח ביקורת על מחקריהם של שלושה היסטוריונים (מרקס, בונפיל וריינר), שהתבססו על מקורות פולקלוריסטיים, ומוכיח את ציבור ההיסטוריונים בכללו.¹ יסיף קובע, שחובבנותם במתודה של חקר הפולקלור מנעה מן ההיסטוריונים למצות את מקורותיהם כנדרש והובילה לפירושים היסטוריים לקויים. מסקנתו היא, שרק מי שקיבל הכשרה פולקלוריסטית מקצועית יכול לטפל באגדות. ובניסוחו של יסיף: 'בבואו לטפל באגדות ההיסטוריות... אין [היסטוריון] יכול לטפל עצמו לחלוטין, ו'פולקלוריסט במקצת' עליו להיות בכל זאת' (עמ' 220). לאור מגמתו של המאמר, דומה שהמילים 'לחלוטין' ו'במקצת' נוספו מפאת הנימוס, וטענתו הבסיסית היא שמוטב לו להיסטוריון שאיננו פולקלוריסט שיניח לאגדות.

ביקורתו של יסיף חייבת להכות גלים בקרב ההיסטוריונים. לא זו בלבד שהוא מלמד שיעור חשוב בניצול אגדות היסטוריות, אלא שהוא גם מעלה קושיה על טיבו של המפעל ההיסטוריוגרפי: מהי המתודולוגיה של ההיסטוריוגרפיה?

א

בראשית מאמרו בא עלי יסיף לסתום את הגולל על המחלוקת המתנהלת זמן רב בין החוקרים על ערכן ההיסטורי של אגדות. בגלגולו האחרון של הוויכוח עומדים בצד אחד אלה המאמינים שאגדות רבות כוללות 'גרעין היסטורי', אם בצורת פרטים מציאותיים, אם בצורת 'זיכרון קבוצתי', ה'משקף' את תכונותיו ומשמעותו של גיבור, אירוע, תנועה או תקופה. בצד האחר ניצבים אלה הטוענים: 'אין האגדה העממית משמרת עבר כלשהו, אלא היא מבטאת הווה כלשהו; אין היא מתארת את גיבורה כי אם את מספרה; אין היא מסגירה דבר על זמן התרחשותה אלא על עת סיפורה'.²

* תגובה לעלי יסיף, 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים', ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 187-220.

1 השוו למאמרו הקודם של יסיף בנושא זה: 'מחקר הפולקלור ומדעי היהדות (ב)', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, 28 (תשמ"ח), עמ' 3-13.

2 ש' צפתמן, בין אשכנז לספרד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 103-104. לביבליוגרפיה על הוויכוח הזה ראו:

יסיף מודה במקצת ביחס לאסכולת 'הגרעין ההיסטורי'. 'אין ספק', הוא קובע, שעובדות היסטוריות נשתמרו באגדות רבות. ברם, קיומן של עובדות כאלה אינו בעל משמעות, כי שכרו של תהליך שחזור העובדות מרובדי הסיפור יוצא בהפסדו, בשל הפקפוק שהוא מעלה ביחס לאגדה. לדברי יסיף:

אך הניסיון לשחזר קשה ותוצאותיו מוטלות בספק, ואף המאמץ הכרוך בכך בדרך כלל אינו מצדיק את התוצאות: אף היסטוריון לא יבסס את מסקנות מחקרו על עובדות שנחשפו באגדות מעין אלה בלבד, אם אין הן מעוגנות ומוכחות במקורות נוספים. אם המטרה לגלות 'עובדות' היסטוריות שנשתמרו באגדות, מה תועלת תצמח לנו מחשיפתן, אם בין כך ובין כך אין סומכים עליהן? (עמ' 190).

וזאת ועוד, חשיבותה ההיסטורית של אגדה איננה 'בהתאמתה לעובדות היסטוריות ידועות, אלא בסיבות שבעטיין היא נוצרה, ובדרך שהיא תורמת להבנה ולהכרה ההיסטורית של החברה המספרת אותה' (עמ' 190). ביתר מאמרו סוקר יסיף מה ניתן ללמוד על מספרי האגדות מן האגדות עצמן, וכיצד יש ללמוד זאת.

יסיף משבח כמה היסטוריונים, למשל גרשון כהן ואריה גראבויס, שעזבו את הגישה של הגרעין ההיסטורי והשכילו לעמוד על הפוטנציאל האמיתי שבאגדות, דהיינו ללמוד על יוצריהן, על חברתם ועל תרבותם. גם אני טענתי, במחקרי על הבעל שם טוב, שניתן להשתמש בחומר אגדי, כגון הגיגריפיה, כהוכחה לאמונה כלשהי של המספרים.³ לא ברור אפוא אם אימוץ הגישה הזאת משמעו פסילה מוחלטת של גישת הגרעין ההיסטורי. כאמור, לעומת מקצת עמיתיו, יסיף מכיר בכוחן של אגדות ללמוד הן על מספריהן והן על עובדות מן העבר, אלא שלטעמי לא כדאי המאמץ של חשיפת הסיפור כדי לברר את המציאות ההיסטורית המשתקפת באגדה. האומנם?

רתיעתו של יסיף מן התועלת שבניתוח ההיסטורי של אגדות אינה לוקחת בחשבון שימוש מחקרי אחד של האגדות: במצב של העדר מקורות ידועים אחרים, ניתן להסתייע באגדות כדי לקבוע את סדר היום המחקרי ואת דרכי החיפוש אחר מידע היסטורי. הן הפרטים והן התמונה הכוללת המשתקפים באגדות על דמויות בולטות, כגון האר"י או הבעש"ט, או על אירועים מרכזיים כגון מסעי הצלב או ייסודה של קהילה מסוימת, פותחים בפני החוקר את הכיוונים שבהם כדאי לו ללכת. שמות של מקומות ושל אישים, תיחום הזמן, אירועים שכביכול אירעו – כל אלה מספקים להיסטוריון קצה חוט שדרכו הוא יוכל להגיע למידע מדויק, אמין ושימושי, הנמצא במקורות לא-אגדיים שונים. אפילו אם בסופו של דבר הוכיח ההיסטוריון שאין יסוד היסטורי באגדה, ברור שהאגדה היא אשר קבעה את כיוון מחקרו.

ניקח לדוגמה את האגדה על שאול וואהל. על פי האגדה, לאחר מותו של המלך הפולני סטפן באטורי לא הגיעו האצילים הפולנים להסכמה על מועמד למלך החדש עד למועד החוקי של הבחירות. ביום האחרון לפני שהסתיים המועד בחרו ביהודי, שאול וואהל, שהיה חכם ומקורב לשר רדזיוויל, כמלך בפועל, עד שיוכלו לבחור מלך קבוע. באותו לילה חוקק המלך שאול חוקים שנתנו זכויות רבות

יסיף, אגדה והיסטוריה, עמ' 188–189, הערות 3–4; מ' רוסמן, הבעש"ט: מחדש החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 199–200, בהערות.

רוסמן, שם, עמ' 198–201; וראו: T. Heffernan, *Saints and Their Biographies in the Middle Ages*, Oxford 1988

ליהודי פולין. למחרת היום נבחר המלך זיגמונט השלישי למלך פולין.⁴ לא קשה להפריך את אמיתות הסיפור. בפולין באותם הימים היה מקובל שממלא מקום השליט (interrex), עד שנבחר מלך חדש, היה ראש הכנסייה של פולין, דהיינו הארכיגמון של גניזנו. לא היה יום אחד מיועד לבחירת המלך. הבוחרים התאספו במועד שצוין ולא התפזרו עד שנבחר מלך חדש. קשה להניח אפוא שאי פעם נוצר מצב שבו היה צורך לבחור במושל זמני מיוחד, שלא היה ארכיגמון, באופן דחוף, כדי לא להשאיר את המדינה ללא הנהגה. זאת ועוד, הבחירה בארכיגמון כמושל זמני היתה ממוסדת וקבועה מראש, ולא היתה הגבלה על תקופת כהונתו. כמו כן, בדיקת הפרוטוקולים של דיוני הסיים (הפרלמנט הפולני) מראים בעליל, שבין מותו של המלך סטפן באטורי לבחירתו של זיגמונט השלישי לא היה משבר כגון זה המתואר באגדה, ולא היה שום דיון בהמלכתו של היהודי שאול וואהל למלך פולין.⁵ עם זאת, אפשר להבין בנקל את משמעותה של האגדה ליהודי פולין. כמו קבוצות מיעוט חלשות ומאוימות אחרות, ביקשו היהודים לאשר לעצמם שהם נמצאים במרכז ענייני המדינה – היה להם תפקיד פוליטי חשוב, זכויותיהם בפולין לא היו תוצאה של חסד מפוקפק מצד הפולנים או של תרמית מצד יהודים, וכמו שזכו לכבוד בעבר, אולי ישובו ויזכו בכך בעתיד.⁶ ובכן האגדה מאשרת: (א) הפולנים הזדקקו דווקא לעזרתו של יהודי כדי לסדר את ענייניהם הפוליטיים, ויהודי היה מעורב בבחירתו של המלך; (ב) העדרם של יהודים מהמישרות הגבוהות ביותר אינו הכרחי, ויהודי יכול להגיע אפילו עד כס המלכות; (ג) הזכויות שמחן נהנים היהודים הן לגיטימיות, מכיוון שהן הוענקו כדת וכדין על ידי מלך לגיטימי.

יש באגדה גרעינים היסטוריים. האגדה מציגת את שם הגיבור, מזכירה את התקופה וקובעת ששאל וואהל היה מקורב למלכים ולשרים. ובכן, השאלה המחקרית העולה למקרא האגדה היא: האם בסוף המאה הט"ז היה בפולין יהודי בשם שאול וואהל, שהיה מעורב בענייני המדינה? ואם כן, מה טיב פעילותו? מה הפך אותו לגיבור של האגדה המאשרת את הלגיטימיות הפוליטית של היהודים בפולין? שאלות אלה בדק ברשדסקי, ואחריו בלבן. שניהם תיארו בפרוטרוט את האיש שאול וואהל, שחי בברסט, היה משרתם של שני המלכים ומקורב למשפחת רדזיוויל, והגיע למעמד חשוב הן במשק

4 ג' אדלמן, גדלת שאול, לונדון תר"ד; *Jewish Literature and Other Essays*, Philadelphia 1895, pp. 272–292. מ' בלבן, יידן אין פוילן, ווילנע 1930, עמ' 21–24; *Die Sage von Saul Wahl, dem Eintags Koenig von Polen*, *Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen*, IV (1889), pp. 234–258. והשוו: יסיף (לעיל, הערה 1), עמ' 9.

5 J. Bardach, et al., *Historia państwa i prawa polskiego*, Warszawa 1979, p. 221; *Volumina Legum*, II, St. Petersburg 1859; והשוו: קרפלס (לעיל, הערה 4), עמ' 278–284; בלבן (לעיל, הערה 4), עמ' 26–35; ס"א ברשדסקי, 'מלך פולני יהודי' [רוסית], ווסחור, י, 4–5 (1889), עמ' 11–23, 101–115.

6 F.J. Davis, *Minority-Dominant Relations: A Sociological Analysis*, Arlington Heights 1978, pp. 131–145; M.J. Rosman, 'A Minority Views the Majority: Jewish Attitudes towards the Polish-Lithuanian Commonwealth and Interaction with Poles', *From Shtetl to Socialism*, ed. A. Polonsky, London 1993, pp. 39–49. 288–292.

ובפוליטיקה בפולין והן בקהילה היהודית הפולנית בסוף המאה ה־17.⁷ ייתכן שאלמלא האגדה לא היו החוקרים מגיעים לחומר על שאל וואהל ולא היו חושפים פרשה מעניינת וחשובה זו. פרטי האגדה הנחו אותם, והאגדה הובילה אותם לתגליות היסטוריות חשובות, אף שאינה מדויקת מבחינה היסטורית. תפקיד היסטוריוגרפי נוסף של האגדות מקביל לתפקיד של הרומן ההיסטורי או של המחזה ההיסטורי בתקופתנו. סוג זה של יצירות משקף דרמטיזציה של מצבים או של אירועים שקרו בעבר. ברי שצריך עניינו של המחבר בבעיות זמנו ולא בתולדות העבר. הוא מבקש להעביר לאנשי דורו מסר על המצב שלהם בעזרת דמויות ותקריות מן ההיסטוריה. ואולם, בדרמטיזציה שלו, במאמציו להחיות את היסטואציה ההיסטורית, עשוי המחבר להציע תובנה חדשה של העבר שאינה עולה ממקורות אחרים – כל זאת מעבר למסר העיקרי של היצירה.

כך, למשל, ידוע לנו היטב ממקורות יהודיים ופולניים טיבו של מוסד החכירות במאות ה־17–18.⁸ ואולם, ספק אם קיים מקור כמו האגדות בשבחי הבעש"ט (שנדפס בשנת 1814) המציג את המצב החברתי והרגשי החי שרחש במסגרת התנאים הכלכליים והחוקיים שהגדירו את החכירה. מה היתה משמעותה של התחרות על חוץ חכירה לנפשות הפועלות? כיצד התייחס היהודי החוכר אל האציל המחכיר במישור האנושי, וכיצד התייחס האציל אליו? אילו יחסים חברתיים נוצרו בין יהודים לגויים בעקבות החכירות? נדמה לי שמקור זה משקף 'זיכרון קיבוצי' חי של המצב שאליו רומזים התקנות, הסטטיסטיקה והדו"חות, ללא קשר להיסטוריות או לא־היסטוריות של פרטי הסיפור (השמות, המקומות והאירועים הספציפיים). ובניסוחו של וילסון שמביא יסיף בעצמו: 'הציורים והגרפים מלמדים אותנו מה אנשים עשו: הפולקלור אומר לנו מה הם חשבו והרגישו בשעת העשייה' (עמ' 219, הערה 71). הסיפורים שבספר שבחי הבעש"ט מלמדים אותנו על התוצאות האישיות והחברתיות של התחרות הקטלנית בין יהודים, מצביעים על התעללויות או על יחס אדיב של האצילים כלפי היהודים, מאשרים שהתקיימו קשרים רומנטיים בין נשים יהודיות לגויים, ועוד.⁹ הדרמטיזציה של האירועים המשתקפת בזיכרון העממי מתארת את התגובות והרגשות של האנשים שפעלו בנסיבות שעל מסגרתן הכוללת ידענו ממקורות אחרים. האגדה מציעה למעשה פירוש וסיוע להבנת המקורות ההיסטוריים המובהקים. יש יתרון בפירוש זה, שכן הוא משקף את ההבנה של דורות קודמים למציאות המופיעה באגדות, ואולי אפילו לדור של המספר בעצמו.

ואולם, כאן אנו חייבים לשנן אחד הלקחים של יסיף: האגדות הן קודם כל פולקלור. הן צריכות להיבחן בהקשר ספרותי של זמן התגבשותן, בהקשר היסטורי של זמן התגבשותן, תוך ניתוח משמעותן למספרים ולשומעים של זמן התגבשותן. האגדה לא סופרה כדי להעביר היסטוריה, אלא כדי להתייחס לבעיה אקטואלית של זמנו של המספר. רק על פי ההבנה הזאת רשאי ההיסטוריון לנסות לבדוד את ההבטים ההיסטוריים של האגדה. אם הוא ידלג על הניתוח הפולקלוריסטי הוא עלול לטעות בפרשנותו ההיסטורית. כך, למשל, בספר שבחי הבעש"ט משתקפת באופן בולט התנגדות לבעש"ט. כבר הראיתי במקום אחר שהסיפורים עוצבו כדי להראות שהבעש"ט היה צריך להתמודד מול התנגדות עיקשת

7 ראו: ברשדסקי (לעיל, הערה 5); בלבן (לעיל, הערה 4).

8 M.J. Rosman, *The Lords' Jews*, Cambridge Mass. 1990, pp. 106–142

9 שבחי הבעש"ט, מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב; לדוגמה, סיפורים בעמ' 76–78, 149–150,

174–173, 213–212, 249–248, 272–274, 300–303.

ומאורגנת של האליטה היהודית בזמנו. המגמה הזאת שירתה את דור הופעת הספר בשתי דרכים: (א) לגיטימציה – אם היתה אופוזיציה, הרי שכבר בזמנו של הבעש"ט היתה תנועה חדשה ממוסדת, והבעש"ט בעצמו הוא זה שהמציא את דפוסיה כפי שאלה התגבשו במאה הי"ט; (ב) עידוד – כמו שהבעש"ט התגבר על מתנגדיו באליטה היהודית, כך יתגברו גם החסידים במאה הי"ט על מתנגדיהם ויתקבלו כשלומי אמוני ישראל. ואולם, בדיקת האגדות לאור מקורות אחרים מראה, שההתנגדות לבעש"ט היתה של יחידים בלבד. הם התנגדו ליומרתו שידועים לו כוחות קדושים, ולא לתנועה ולתיאולוגיה החדשות שהוא גיבש כביכול.¹⁰ זו דוגמה לכך שאין ליישם את הפירוש שהאגדות מציעות אלא לאחר ניתוח מניעיהם של הסיפורים על רקע דור השומעים ולאחר השוואה עם מקורות מקבילים. רק אז ניתן להעריך את הפירוש ההיסטורי של האגדות.

שימוש היסטוריוגרפי נוסף באגדות מתקשר לקביעתו של יסיף: 'אף היסטוריון לא יבסס את מסקנות מחקרו על עובדות שנחשפו באגדות מעין אלה בלבד, אם אין הן מעוגנות ומוכחות במקורות נוספים' (עמ' 190). דומני שאין לקבל הנחה זו כפשוטה. נכון שאגדות אינן יכולות לעמוד ברשות עצמן כמקורות היסטוריים. גם נכון שזיהוי הידיעות ההיסטוריות שבאגדות מחייב להשוות אותן עם מקורות אחרים. ואולם, אחרי שעבודת ההשוואה נעשתה והוכחה, על פי אזהרות ביחס לטיבן של אגדות, מתגלה לעתים שיש באגדה או ברצף של אגדות אלמנטים היסטוריים. במצב זה ישנם היסטוריונים המוכנים בהחלט להשתמש באגדות כאסמכתא משנית, כדוגמה או כהמחשה, תוך כדי פיתוח תיזה המושתתת בעיקרה על חומר אחר. הדרישה לעיגון האגדה במקורות אמינים אינה אומרת שכל פרט ופרט באגדה חייב להופיע גם במקום אחר. אדרבא, האגדה יכולה להעשיר את הפרשנות המבוססת בעיקרה על המקורות ההיסטוריים המקובלים.

נבחן טענה זו ביחס לבעש"ט. ממקורות שונים עולה שהוא היה חסיד מן הסוג המיסטי-הסגפני על פי מסורת חסידי אשכנז. לכן יש לקבל לכאורה את התיאורים המצויים באגדות, שהבעש"ט עסק בריטואלים קבליים שונים, כגון התבודדות ושימוש בשתיים-עשרה חלות בשבת. כמו כן, אפשר להראות שמצבו הכלכלי של הבעש"ט בצעירותו היה טיפוסי ליהודי מן המעמד הנמוך. נראה אפוא שניתן לקבל את הידיעות הפזורות בסיפורים שונים, שהוא היה יהודי רב-מקצועי טיפוסי, שעסק בשחיטה, במילה, במלמדות ובחכירת משנה. דוגמה נוספת: ידוע ממכתביו שלפעמים חווה הבעש"ט עליות נשמה בזמן התפילה בבית הכנסת בימים הנוראים. על רקע זה, תיאור מראהו החיצוני בשעת עליית הנשמה ביום כיפור של שנת תקי"ח, הנכלל בספר שבחי הבעש"ט, נראה אפוא אמין וההיסטוריון יכול להסתמך עליו.¹¹

אם כן, למרות העדיפות הפרשנית של הגישה הגורסת שאגדות מלמדות על תקופת היווצרותן, אין זאת אומרת שהן אינן יכולות לשמש כמקור מידע על העבר בכלל. אכן, למדנו להפוך את היוצרות וקודם כל לנתח את האגדה כביטוי לדור שבו היא סופרה בעל-פה. ואולם, עדיין יש חיות בשיטת הגרעין ההיסטורי, אם כי היא מוגבלת יותר וחיבת להיות מבוקרת יותר מכפי שעשו בה שימוש היסטוריונים בדורות קודמים.

10 רוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 195–198; ראו גם: י' ברטל, 'עליית ר' אלעזר מאמסטרדם לארץ-ישראל בשנת תק"א (1740)', גלות בארץ, ירושלים תשנ"ה, עמ' 23–40.

11 שבחי הבעש"ט (לעיל, הערה 9), עמ' 51, 55–59, 61–66, 76–81, 91–94.

ב

לקראת סיכום ביקורתו על ההיסטוריונים קובע יסיף: 'האגדה נמסרת בעל־פה ותוך כדי כך עוברת תהליך של שינוי והתאמה למציאות החברתית המשתנה, לאירועים ההיסטוריים, ולמצבם הנפשי של המספרים של קהליהם. מבחינה זו שונה האגדה ההיסטורית באופן עקרוני מן התעודה ההיסטורית' (עמ' 218–219); וכן: 'יש חשיבות עקרונית להכרה בכך שהאגדה אינה תעודה היסטורית רגילה' (עמ' 219). ההנגדה בין 'האגדה ההיסטורית' ל'תעודה ההיסטורית' מעלה קטגוריה שאיננה קיימת: 'תעודה היסטורית רגילה'. יש מספר רב של סוגי מקורות היסטוריים כתובים: מכתבים, ספרי זיכרונות, פרוטוקולים של ארגונים ושל בתי משפט, פנקסי קהילות ופנקסי חשבונות, תקנות, רשימות אוכלוסין, ועוד ועוד. כמו בתחום הפולקלור, כל סוגה של מקור דורשת הכשרה וטיפול מתודולוגי המתאימים לטיבה המיוחד. אי אפשר לנצל דף חשבון של עסק למטרות היסטוריוגרפיות בלי לנתח אותו קודם כל מבחינה חשבונאית ולהבין את משמעותו העסקית והכלכלית. אוטוביוגרפיה, שהיא בראש וראשונה יצירה ספרותית, חייבת לעבור ניתוח ספרותי בדרך לפרשנות ההיסטורית. בלי להבין מדוע היא נכתבה, בשביל מי היא נכתבה, מה היא מנסה להוכיח ובאיזו גישה ובאילו כלים רטוריים היא משתמשת, לא ניתן להעריך את ערכה כמקור היסטורי. הוא הדין בנוגע לכל סוגי המקורות שיש להם ייחוד מבחינה מתודולוגית. אם כן, אי אפשר לתבוע מעמד יוצא מן הכלל לפולקלור. קנאתו של יסיף לשימוש של היסטוריונים בחומר של מקצועו יכולה לחזור על עצמה אצל משפטנים, כלכלנים, חוקרי ספרות, סוציולוגים ואחרים. אם יסיף מאמין שההיסטוריונים, בחובבנותם, אינם יכולים להשתמש כראוי בחומר הפולקלורי, מן הסתם מומחים במקצועות אחרים חושבים בדיוק כמוהו. אם כן, אין תעודות 'רגילות' שניתן לגשת אליהן עם ידע כללי ושיקול דעת בלבד, ותמיד דרוש רקע מקצועי מסוים. השלכותיה של מסקנה זו בשביל ההיסטוריונים מרחיקות לכת, ונדון בהן בסעיף הבא.

ואולם, יש צד שווה לרוב סוגי המקורות שבכתב, בין אם מדובר בכרוניקה יבשה ובין אם באגדה ארוכה ומורכבת: כולן נרטיב וכולן מציגות את ההיסטוריה לאור הפרספקטיבה של מחבר המקור. אין מקור המסגל לדוות על אירוע היסטורי באופן 'טהור' או 'אובייקטיבי', בלי לפרשו תוך כדי מלאכת התיאור. הבחירה והרטוריקה מעצבים את הדיווח על פי הצרכים והעניין של המחבר ושל קהל היעד שלו. כפי שחייבים להביא אותם בחשבון בקשר לפולקלור כך חייבים להתחשב בהם בנוגע לכל סוג של נרטיב. זאת אומרת שיש מכנה משותף יסודי בניתוחם של סוגי מקורות נרטיביים, כולל פולקלור, ויש צורך לגשת אליהם, בין היתר, דרך תורת הפרשנות הספרותית.

כאן יבוא יסיף ויטען, שיש הבדל מהותי בין פולקלור לבין סוגי נרטיב אחרים, כי פולקלור הינו יצירה עממית בעל־פה לעומת סוגי מקורות אחרים: 'אין כאן אפוא לא כתיבה ולא מחבר ולא העתקה' (עמ' 213); 'שימוש במונחים כמו "מחבר" או "העתקה" וכיוצא באלה ביחס לאגדה אינו אלא החמצה של אופיה ותפקידיה החברתיים' (עמ' 218). לרעתו, העלאת הסיפור על הנייר היא 'רק דרך מקרה – כמו בביקורו של נוסע...' (עמ' 213). יסיף מניח שמי שרשם את האגדה בפועל לא היה מעורב בתהליך היצירה ולא השפיע על תוכן הדברים, אלא העביר את מכלול הנרטיב העממי המסורתי בלבד.

היסטוריון בוודאי יסכים ששורשה ועיקרה של האגדה בעם ובמסורת שבעל־פה, אבל הוא לא יקבל את ההנחה, שבכל מקרה ומקרה עשה רושם הדברים עבודה מכנית בלבד. השאלה ההיסטוריוגרפית המתבקשת היא מדוע הועלתה האגדה על הכתב דווקא בזמן שהועלתה, דווקא בידי

מי שהעלה אותה, ודווקא בשפה ובצורה שבהן הופיעה. התשובה לשאלה זו תוביל לעתים למסקנה, שרושם האגדה הוסיף נופך משלו לסיפור ועיצב את האגדה בהתאם לגישתו ולגישתו של קהלו. ואפילו אם אין גרסאות שונות בכתב של אותו סיפור, וכל המקבילות מצביעות על כך שבשלב מסוים היה נוסח 'קנוני', כמו שהראה יסיף ביחס לאגדת רבי אמנון ותפילת 'ונתנה תוקף', עדיין יש לברר כיצד השפיע על תוכן הדברים מי שרושם את הגרסה הקנונית.¹² הכתיבה הינה שלב נוסף, מאוחר, של ה'כרוניקט' (דהיינו סיפור העדות לאירוע; עמ' 189).

כלומר, באגדות, כמו בכל מקור ומקור, יש השפעה למי שרושם את הדברים בפועל, והיסטוריון שיתעלם מן הרובד הזה עלול להחטיא את מטרותיו. ייתכן שאין לאגדה 'מחבר' אבל יש לה עורך, והוא נקט בדרכים רבות של הוספה והשמטה, של יצירת הקשר ושל עיצוב רטורי, כדי להטות את האגדה לכיוונותיו הוא, אפילו בלי לשנות את העלילה הבסיסית.

אם כן, הפולקלור אינו כל כך ייחודי כפי שיסיף היה רוצה שנחשוב. כנרטיב הוא דומה למקורות ספרותיים אחרים. הוא גם טיפוסי לסוגי המקורות ההיסטוריים: הוא משמש מקור היסטורי, אך 'שייך' לתחום מקצועי לא-היסטוריוגרפי ודורש התייחסות מתודולוגית מתאימה.

ג

יסיף מוכיח את ההיסטוריונים על שאינם מגדירים ז'אנר כהוגן, אינם מבררים את המבנה הספרותי של האגדות ואת התפקיד החברתי של הסיפור ואינם מבינים את טיבה של ספרות הנמסרת בעל-פה. כמו כן, היסטוריונים אינם רגילים לנתח אגדה תוך השוואת המבנה הפנימי שלה לאגדות ולסיפורים אחרים. הם מתארים את המציאות ההיסטורית בזמן התגבשות האגדה מבלי לשים לב להקשר הספרותי בעבר ובהווה. ואולם, ליקויים אלה אינם העיקר. לזו הביקורת של יסיף הוא שההיסטוריונים לא בדקו די הצורך את המקבילות לסיפורים שאותם ניתחו. לדעתו, חשוב לבדוק את כל המקבילות, הן אלה שקדמו לגרסה המעניינת את ההיסטוריון, הן בנות זמנה והן המאוחרות לה. יסיף מראה כיצד בדיקת המקבילות יכולה ללמד על התפקיד החברתי ועל המעמד החברתי של כל סיפור וסיפור. אפשר להודות ליסיף על השיעור המתודולוגי המאלף, ללמוד את ההקשרים מכך ולעבור לסדר היום ההיסטוריוגרפי.¹³ ואולם, כאמור, ביקורת זו של יסיף מעלה קושיה בסיסית. אם היסטוריונים חייבים

12 גם לפני העלאת האגדה על הכתב, כל מספר של האגדה יכול היה לשנות אותה בהתאם לצרכיו ולטיב קהלו. ראו: W.J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London 1988, pp. 78–80, 96, 132–133, 145–147. על שבחי הבעש"ט כדוגמה לעיצוב פולקלורי בידי רושמי ראו: מ' רוסמן, 'לתולדותיו של מקור היסטורי: ספר שבחי הבעש"ט ועריכתו', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 210–194. בהקשר זה יש להעלות את קביעתו של יסיף, שההרחבות התיאוריות והדיאלוגיות באגדת רבי אמנון המופיעות במקבילה ביידיש, הנמצאת ב'מעשה בוך', אינן מוסיפות או משנות דבר' (עמ' 199). על פי אמונתם של אותם היסטוריונים, אשר כמוני, משפיעים מתורת הדיקונסטרוקציה, סביר מאוד שרושם הגרסה גם עיצב אותה, וקשה לקבל את מסקנתו של יסיף ללא דיון מפורט. לכאורה, הרחבות ושינוי השפה אמורים להתאים את הסיפור לקהל חדש, ויש לברר מדוע וכיצד.

13 אין זאת אומרת שיש לקבל את כל פרטי הפירושים שלו לאגדות הנדונות לעומת פירושי ההיסטוריונים

לשאל את שיטותיהם ממקצועות אחרים, כמו פולקלור, וללמוד כיצד ליישם שיטות אלה ממומחים כמו יסיף, מהי אפוא המתודולוגיה הסגולית של ההיסטוריוגרפיה?

בעבר, המתודולוגיה של ההיסטוריוגרפיה היתה קריאה קפדנית של תעודות ארכיוניות וניתוחן בכלי הפילולוגיה. לימים נראתה גישה זו שרירותית, צרה ומגבילה. לא היתה דרך לבחון את האיכות היחסית של פירושים שונים של אותו מקור. לא הוגדרו מושגים מנחים וכללי פרשנות ברורים. לא היתה מתודולוגיה שיטתית ומתוחכמת שאפשרה לחוקר להתעלם מדעותיו הקדומות. זאת ועוד, תעודות ארכיוניות נטו לשקף רק קבוצות מסוימות באוכלוסייה ורק חלק קטן מן ההתנהגות האנושית הראויה לתיאור היסטורי. ואחרי ככלות הכל, כמה פעמים יכלו לפרש את אותם הטקסטים על פי שיקול הדעת? מרחב הפירושים האפשריים היה מוגבל.¹⁴

לאחר ניסיונות שונים בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, החלו היסטוריונים רבים, אחרי מלחמת העולם השנייה, לאמץ מתודולוגיות של מדעי החברה, ובמיוחד את שיטת הכימות. שיטות אלה הבטיחו דיוק וחוסר מגמתיות, ופתחו בפני ההיסטוריונים דרכי מחקר חדשות. ואכן, יישומן על חומר היסטורי הוביל לחידושים מרשימים. מושגים השאולים ממדעי החברה, כגון מעמד, גזע ומיגדר העניקו להיסטוריון פרספקטיבה חדשה על חומר ישן וכלי ניתוח שהובילו לפרשנות שונה לחלוטין. הגישה המדעית-החברתית גם הרחיבה את מאגר המקורות ואפשרה לנתח חלקים נוספים בחברה. לא עוד גברים לבנים הקשורים לממסד בלבד, אלא גם נשים ובני מיצוטים. לא רק פועלים פוליטיים, אינטלקטואליים וכלכליים מרכזיים, אלא גם 'עמך' למרכיבי ולעשרות סוגי פעילות היומיומית.¹⁵

דוגמה טובה לתוצאות המגמה הזאת היא העניין האקדמי הגובר, בשני הדורות האחרונים, בהיסטוריה היהודית. אם ההיסטוריוגרפיה עוסקת בעיקר בפוליטיקה ובמלחמות, אזי אין ליהודים תפקיד חשוב, ולכל היותר ניתן להציג אותם בתור מושא (והרבה פעמים בתור קרבן) של הפעילות ההיסטורית שאחרים עשו. כך, בעצם, טוענת הדמות של יודקה בסיפור המפורסם של חיים הזז, 'הדרשה': 'אין לנו היסטוריה כלל... לא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו'.¹⁶ כוונתו, וכוונת הציונות שבשמה הוא דיבר, היתה שיהודים לא השתתפו בירות הפוליטיות והצבאיות החשובות של ההיסטוריה. הם לא קבעו דבר, אלא רק קיבלו את תוצאות החלטותיהם של אחרים. אם כן, אין בעצם היסטוריה 'היסטורית' אצל היהודים.

שהוא מבקר. יש כמה נקודות הנראות לי מאולצות או השעריות. למשל, בנוגע לסיפור על ר' אהרן המאלף ארי, קובע יסיף שהנרשוא האמיתי של הסיפור הוא היעילות של השימוש בשמות ובאמצעי מאגיה. רק בהערה (עמ' 208, הערה 51) הוא מוסר, שבסיפור עצמו אין שום אזכור לכך שר' אהרן השתמש בשמות. לאור ניסיונו של יסיף לפרש כל פרט ופרט בסיפורים ובמקבילות, העדרו של הפרט המרכזי בפירושו מן הסיפור מעורר תהייה. לדעתי, את התהייה הזאת הוא דחה בקש.

14 R.F. Nichols, 'Postwar Reorientation of Historical Thinking', *American Historical Review*, LIV (1948), pp. 78–89; P. Novick, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Cambridge Mass. 1988, pp. 379–380

15 S.M. Lipset & R. Hofstadter, *Sociology and History: Methods*, New York 1968; H.S. Hughes, 'The Historian and the Social Scientist', *American Historical Review*, LXVI (1960), pp. 20–46; D.S. Landes & C. Tilly, *History as Social Science*, Englewood Cliffs 1970; P. Burke, *History and Social Theory*, Ithaca 1993

16 ח' הזז, אבנים רותחות, תל אביב תש"ז, עמ' 230.

בעקבות הרחבת ההגדרה ההיסטורית, כתוצאה מהשימוש במקורות מסוגים שונים (חומר סטטיסטי, מקורות מקומיים, אמנות, פולקלור, ועוד), כולל המקצוע גם היסטוריה מקומית וארגונית, היסטוריה של מיעוטים וקבוצות שוליים, היסטוריה של מוסדות חברתיים, היסטוריה של תרבות, היסטוריה של אורחות חיים, היסטוריה של מנטליות, ועוד. וכך יכלו היהודים לעבור מן השוליים של ההיסטוריוגרפיה למרכז. המוסדות החברתיים שלהם אינם פחות מעניינים מאלה של החברה הסובבת, בתור ניסיון אנושי לפתור בעיות חברתיות תדירות. יש תועלת רבה בהשוואה בין מוסדות הרוב למוסדות המיעוט ובהבנת ההדדיות ביניהם. מבחינה תרבותית, ברור שליהודים היה תפקיד חשוב כמתווכי תרבות וכסוכני תרבות בהרבה מקומות ותקופות. מבחינה כלכלית, ההתמקדות של המחקר גם במיקרו ולא רק במקרו מבליט את תפקידם של היהודים ברבדי הנמוכים של המשק בארצות מגוריהם. התפיסה החדשה של המתודות-לוגיה ושל נושאי ההיסטוריוגרפיה עזרה להפוך את ההיסטוריה היהודית לנושא היסטוריוגרפי לגיטימי. ואולם, אליה וקוץ בה. תהליך זה של הגדלת מאגר המקורות, שינוי הפרספקטיבה, הרחבת נושאי המחקר, הענקת כלי ניתוח חשובים ושימוש במתודולוגיות של תחומים אחרים הוביל למשבר של זהות. החידוש הגדול ביותר הוא החידוש המתודולוגי, כי הוא סולל את הדרך למחקרים רבים שיבואו אחריו, ואינו מוגבל למחקר שבו הוא הופיע לראשונה. וכך, אנו עדים בדורנו למצב שבו היסטוריון או קומץ של היסטוריונים חלוציים מציעים מתודולוגיה חדשה, והיא הופכת למין אופנה ומיושמת בעבודתם של היסטוריונים רבים: היסטוריה כמותית בעקבות בנסון, היסטוריה דמוגרפית בעקבות ריגלי, היסטוריה תרבותית בעקבות גינזבורג ודרנטון, היסטוריה של הספר בעקבות פברה ומרטין ואייזנסטיין, היסטוריה חברתית בעקבות בלוך או טילי, היסטוריה פמיניסטית בעקבות לרנר וסקוט, ועוד.¹⁷ הבעיה היא, שחידושים אלה אינם אלא יישום של מתודולוגיות שפותחו בתחומים אחרים למקצוע ההיסטוריה. ההיסטוריונים לא המציאו דבר בדיסציפלינה שלהם, אלא שאלו את כלי עבודתם מאחרים.¹⁸ ואכן, כפי שקבע יסיף לגבי תחומי שלו, פעמים הרבה לא היתה שליטתם בכלים האלה מושלמת או מעודכנת. האם מקצוע המבוסס על יישום אקלקטי, ולא תמיד מוסמך, של מתודולוגיות לא שורשיות לו, יכול להיות אוטונומי?¹⁹

L. Benson, *Toward the Scientific Study of History*, Philadelphia 1972; E.A. Wrigley, *Nineteenth Century Society*, Cambridge Mass. 1972; R. Darnton, *The Great Cat Massacre*, Cambridge Mass. 1984; C. Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, London 1981; M. Bloch, *Feudal Society*, London 1961; C. Tilly, *As Sociology Meets History*, New York 1981; G. Lerner, *The Majority Finds Its Past*, New York 1979; J.W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988; E.L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge 1980; L. Febvre & H.J. Martin, *The Coming of the Book*, London 1976

17 גם השימוש ההיסטוריוגרפי בפילולוגיה, המקובל במחקר זמן רב, שאל מתחומי הלימודים הקלאסיים והבלשנות.

18 בעיה זו חריפה עוד יותר בשביל היסטוריונים העוסקים בהיסטוריה יהודית. אמנם, הם מצטרפים לאופנות במתודולוגיה, אך בדרך כלל באיחור של הרבה שנים, ואף פעם אינם מפלסים דרך ביישום מתודולוגיות חדישות בהיסטוריוגרפיה. כך, אפייני שמחקר היסטורי יהודי פותח בהצהרה, שהוא הולך בעקבות דגם מתודולוגי של היסטוריון מוביל, כגון 'נ' דיוויס, 'פ' מילר, 'פ' בראדול, 'ר' שרטייה, 'פ' בורק ואחרים. חוץ מגרשם שלום, שעמד על חשיבותה של המיסטיקה להיסטוריה האינטלקטואלית

יתר על כן, אם ההיסטוריון נזקק תדיר למתודות מתחומים אחרים (דמוגרפיה, כלכלה, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, ספרות, פולקלור, ביבליומטריקה ועוד), מה מגדיר את המקצועיות שלו? ואם מומחה במקצוע כגון פולקלור יודע טוב מההיסטוריון ליישם את המתודה של תחומו, נמצא ההיסטוריון חובבן בכל תחום ותחום, ומי צריך היסטוריונים? המומחים בעלי המתודולוגיות יבואו ויעסקו גם במימד ההיסטורי. אם יש כלכלה היסטורית, דמוגרפיה היסטורית, סוציולוגיה היסטורית או אנתרופולוגיה היסטורית, האם עדיין יש צורך בהיסטוריה כלכלית, היסטוריה דמוגרפית, היסטוריה חברתית או היסטוריה תרבותית?

ההיסטוריון יענה כמובן: 'כן'. אנשי המקצועות הללו מתמחים במתודות; הוא מתמחה במידע. הוא שולט ברבבות הפרטים שיוצרים יחדיו את ההקשר, המאפשר ליישם את המתודות וליצור פירוש בנוגע לתופעה מסוימת. שליטה זו מכשירה אותו להבין איזה כלי מתודולוגי מתאים למידע מסוים. האוטונומיה של ההיסטוריוגרפיה נעוצה בהנחות ההיסטוריוציטיות שלה ובשאלות הנובעות מהן. גם יסיף מכיר בהבדלים שבין השאלות שפולקלוריסט שואל לבין שאלותיהם של היסטוריונים. אין להיסטוריוגרפיה מתודולוגיה סגולית; יש לה דרכי חשיבה ומטרות סגוליות.²⁰ ההיסטוריון משול לרופא קליני, שאינו חייב להיות חוקר כדי להשתמש בתוצאות המחקרים השונים כדי לרפא את חוליו. הוא חייב להיות מודע למחקרים המדעיים היכולים לסייע לו, לדעת איזו היא השיטה היעילה או שילוב השיטות הנכון, ולפתח את ידיעותיו בתחומים הרלוונטים עד כמה שנחוץ – והכל כדי להשיג את המטרה המיוחדת לרפואה. היסטוריוגרפיה איננה אחד ממדעי החברה. היא עיסוק הומני, אמנות של פרשנות, המשתמשת גם בכלים שמציעים מדעי החברה ומדעים אחרים.

אם היסטוריונים לא ניצלו כראוי את המקבילות לאגדות שהם חקרו, הרי שהם היו חייבים להתאמץ יותר. אין בכך כדי לומר שהם אינם רשאים לנצל פולקלור כמקור היסטורי ולשאל את השאלות המאפיינות את ההיסטוריוגרפיה. העוקץ הוא בשאלות האופייניות ולא במתודולוגיה השאלה. אדרבא, חובתם של פולקלוריסטים, או של מומחים אחרים, לנסח את שיטות מקצועם באופן שיאפשר ליישמו בתחומים שונים ויקל על המעבר מ'המדען' ל'קליניקאי'. יש כיום מבחר גדול של שיטות היכולות לעזור לחוקרי מדעי הרוח לעשות את מלאכתם, והיסטוריונים בכלל זה. יותר ויותר מקצועות, ולא רק במדעי הרוח, שואלים מתודות מתחומים שונים, שקשה להגדיר אותם מבחינה מתודולוגית (למשל, מדעי המדינה, גיאוגרפיה, אנתרופולוגיה, סוציולוגיה ופסיכולוגיה). תרומתו של ההיסטוריון מתחילה לפני השימוש במתודולוגיה: צבירת ידע, זיהוי מקורות הנוגעים בעניין, ניסוח שאלות ובחירה במתודולוגיה המתאימה; וממשיכה לאחר מכן: בפרשנותו לאור הנחותיו, שאלותיו וידיעותיו. עלי יסיף דרש מן ההיסטוריונים המשתמשים בפולקלור להיות פולקלוריסטים טובים יותר. אין זאת אומרת שעליהם להפסיק להיות היסטוריונים.

להיסטוריה של הדת, ושימש השראה לחוקרים אחרים בתחומים אלה (ראו למשל: F.A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979, p. 2), קשה להעלות שם של היסטוריון של תולדות ישראל ששיטותיו שימשו מודל להיסטוריונים העוסקים בתחומים אחרים. ההיסטוריוגרפיה היהודית הוסיפה ידיעות רבות בתחום זה, אך לא חידשה במישור המתודולוגי המובהק. חוסר המקוריות במישור המתודולוגי אצל חוקרי תולדות ישראל הוא אפוא כפול. לסיכום ראו: א' וינריב, חשיבה היסטורית, א-ב, תל אביב תשמ"ז.