



1979

The Attitude of Brenner and Agnon toward Folklore

Dan Ben-Amos

University of Pennsylvania, dbamos@sas.upenn.edu

Follow this and additional works at: http://repository.upenn.edu/nelc_papers

 Part of the [Cultural History Commons](#), [Folklore Commons](#), [Jewish Studies Commons](#), and the [Near and Middle Eastern Studies Commons](#)

Recommended Citation

Ben-Amos, D. (1979). The Attitude of Brenner and Agnon toward Folklore. *ha-Sifrut*, 29 58-68. Retrieved from http://repository.upenn.edu/nelc_papers/98

The publication in which this item appeared has since ceased.
This item is entirely in Hebrew.

This paper is posted at Scholarly Commons. http://repository.upenn.edu/nelc_papers/98
For more information, please contact repository@pobox.upenn.edu.

The Attitude of Brenner and Agnon toward Folklore

Disciplines

Cultural History | Folklore | Jewish Studies | Near and Middle Eastern Studies

Comments

The publication in which this item appeared has since ceased.

This item is entirely in Hebrew.

ברנר ועגנון: שני סופרים ויחסם לפולקלור*

והספרות הכתובה – שלבים מתקדמים שלו. השלבים הפרימיטיביים והקמאיים משקפים יכולת מחשבתית המוגבלת וכבולה לתופעות מוחשיות וחוסר יכולת של הפשטה והכללה. בשלב אבולוציוני זה, השימוש בשפה הוא מיתופאי (mythopoeic) כלומר מתייחס לתכונות הבולטות של העצמים והפעולות ומשמש יסוד – אם מתוך טעות לשונית או השלכה מטאפורית – להרחבה סיפורית (קריק [26], 15-35, דורסון [28], מילר [54], ב, 1-146). לפי קאסירר, החשיבה המיתית והניסוח המיתי מרכזים את הניסיון האנושי הסובייקטיבי באופן מאקסימאלי באובייקטים מוחשיים ובתוכנם המידי. קיימת בחשיבה המיתית נטייה לריכוז מאקסימאלי, ולא להפשטה ולהשוואה אנאליטית מדעית ([24], 32-33). סוג חשיבה זה משמש בסיס להתפתחות הספרות והאמנות.

מיתוס, לשון ואמנות מתחילים כאחדות מוחשית ובלתי מסויגת, המתפתחת רק בהדרגה לשלושה אופנים עצמאיים של יצירה רוחנית. [...] ואף כי הלשון והאמנות משתחררים בדרך זו מקרקע מכורתם – המחשבה המיתית – האחדות הרוחנית של שניהם מתאשרת מחדש במישור גבוה יותר [...] התחדשות [הלשון כביטוי למחשבה] מושגת כשהלשון נעשית אמצעי לביטוי אמנותי; בכך היא מחזירה את מלאותם של החיים, אך שוב אין אלה חיים כבולים בעבודות המיתוס, אלא חיים משוחררים באופן אסתטי. (קאסירר [24], 98)

התהליך האבולוציוני מתבטא אפוא במעבר ממיתוס ואמונה דתית לאמנות ואסתטיקה. סוזן לנגר, שפיתחה והרחיבה גישה זו, ואף יישמה אותה לצורות ספרותיות, קובעת:

אגדה, מיתוס ומעשייה אינם כשלעצמם ספרות; הם ככלל אינם אמנות, אלא הזיות דמיוניות, אך בתור שכאלה, הם מהווים את חומרי הבניין הטבעיים לאמנות. מטבעם אין הם כבולים למלים מסוימות, או אף ללשון מסוימת, אלא מתממשים בסיפור, ציור, משחק או ריקוד בלי שיחול בהם עיוות או פחת איכותי. אבל הספרות היא כשלעצמה שימוש בלשון ליצירת היסטוריה וירטואלית (virtual history) או חיים באופן זכרוני – הנראים כזיכרון, אך זיכרון לא אישי.¹ אגדה המוצגת כסיפור [...]

¹ לפי הגדרתה של סוזן לנגר, "כל דבר הקיים רק כדי שיביטו בו, ואינו ממלא תפקיד פאסיבי רגיל בטבע כמו אובייקטים רגילים, הוא ישות וירטואלית. הוא אינו בלתי מציאותי; כשאתה נתקל בו, אתה באמת רואה אותו, הוא אינו בדמיון או בחלום. הדמות הנשקפת בראי היא דמות וירטואלית. הקשת היא אובייקט וירטואלי. היא נראית כעומדת על הארץ

א
ספרות ופולקלור הם שני מושגים שהיחסים ביניהם נוסחו בדרך-כלל במישור ההיסטורי, האבולוציוני, התקשורתי או החברתי. מבחינה היסטורית נחשב הפולקלור כמורכב מצורות-יסוד ראשוניות, המתפתחות במשך הזמן לצורות מורכבות יותר, הן באופן צורני והן באופן משמעותי (יולס [46]). "הספרות הכתובה נובעת מהספרות הבלתי כתובה" (צ'דוויק וצ'דוויק [25], א, 2), ותנועה היסטורית זאת של קידום הנושא, הסוג והמיבנה מן המצב הפשוט אל המורכב מונעת כאילו בדינאמיקה פנימית של הספרות, שחוקיה מותנים בטבע המחשבה והרגש האנושיים. הסופרים אינם אלא כלים ביד הספרות. הנושאים החוזרים ונשנים בתבניות ונסיבות שונות, בהתאם לתנאים ההיסטוריים והחברתיים, משקפים יסודות פסיכולוגיים, מטאפיזיים, א-היסטוריים, שהם אימאגנטיים לאדם, והופיעו בחידות ומשלים, בסיפורי-עם ואפוסים קדומים, והם עולים מחדש בשירה, בדראמה ובסיפורת כתובה. לפי גישה היסטורית זו נחשבת הספרות, מעצם טבעה, לרקאפיטוליאציה מתמדת של המיתוס והפולקלור (ברק [23], פריי [34], [34a], [34b]). לפי גישה זו גם קיימת זהות מהותית בין הספרות לפולקלור: משתנים התנאים, אך לא התכונות העיקריות של היצירה המילולית. לפיכך קיימת האפשרות של התייחסות מודעת אל יצירות ספרותיות קודמות, בין שבכתב ובין שבעל-פה.

במישור האבולוציוני, לעומת זאת, יש הבדל יסודי בין הפולקלור והספרות. אין זה הבדל הדרגתי בלבד, אלא הבדל מהותי, והוא מעיד על מעבר איכותי (qualitative leap) בהתפתחות מן הפולקלור אל הספרות. הפולקלור מייצג שלבים פרימיטיביים של ביטוי מילולי אמנותי,

* הרצאה בסמפוזיון על "הספרות העברית בארץ ישראל: פואטיקה והיסטוריה", שנערך על-ידי המכון לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, בשיתוף עם הספרות והחוג לתורת הספרות באוניברסיטת תל-אביב, 26-27 ביוני 1978.
ברצוני להודות להנרי גלאסי, גלית חזן-רוקם, גדעון טורי, עלי יסיף, חגית מטרס, תקוה מרון, ז'ון שוואד וגרשם שלום על עצותיהם ועל עזרתם בענייני ביבליוגרפיה. חגית מטרס הפנתה את תשומת לבי למאמרו של ברנר "טיולים בעולם המשל והאגדה", ותקוה מרון קראה את כתב-היד של עבודתי והעירה הערות מאלפות.

טורי [8], קרויצר [16] ולונטאל [50]). אומנם רוב הדיונים בכיוון זה עוסקים ביחס בין הספרות והספרות הפופולארית, אך אפשר לישם הנחות אלו גם לקשר בין הספרות לפולקלור. לפי דרך זו, הספרות והפולקלור הם שתי מערכות של ביטוי מילולי המתקיימות זו לצד זו, במקום ובזמן אחידים, אלא שהן מקובלות על מעמדות או קבוצות חברתיות שונות. הקשר ביניהן מתקיים אם על-ידי מגע ספרותי ואם על-ידי "מתווכים תרבותיים", המשתייכים לשתי קבוצות חברתיות, או נעים ביניהן.²

מתייחסת לספרות כשם שברזל או אבן לא מעובדים מתייחסים לפסל – צורה ראשונית, מקור לרעיונות. (49), [274]

במישור האבולוציוני קיים בהכרח שילוב של הנחות פילוסופיות על התפתחות הספרות עם שיפוט אסתטי. ככל שהיצירה הספרותית משוחררת יותר מצמיתותה לאמונה דתית, וככל שהיא מורכבת יותר בריבוד סמליה האמנותיים, כן היא מפותחת יותר וערכה האסתטי עולה. מבחינה זו, השלב הראשוני וההילולי של ספרות מצוי בכתבים ששרדו מתקופות עתיקות או מימי הביניים, או נאסף אצל עמים או רבדים חברתיים חסרי כתב, ואילו האמנות המצויה בתרבויות בעלות כתב, היא בהכרח מפותחת יותר ועל רמה אסתטית גבוהה יותר.

במישור התקשורתי מותנה ההבדל בין הפולקלור לספרות בהתפתחות טכנית, ולא דווקא מחשבתית, דתית או אסתטית. המעבר מדיבור לכתב ולדפוס, מתפיסה שמיעית לתפיסה חזותית של סמלים, תלויה לכאורה בהתפתחות מקרית וחיזונית לעצם תהליך היצירה, אך הסתברויותיה הן מהותיות ביותר, ומשפיעות על תכונות היסוד של ההבעה הספרותית ואפשרויותיה. לפי גישה זו, הממד התקשורתי הוא המבדיל בין ספרותיות שבעל-פה וספרותיות שבכתב. אין לראות באמצעי התקשורת השונים תנאים חיזוניים בלבד, המשנים את הביטוי באופן מקרי ושטחי; אלה הם גורמים המאייכים את צורתו, את תכונותיו, את אפשרויותיו ואת מגבלותיו, והם הם המפרידים בין הפולקלור לספרות (ראה גודי [37], האבלוק [39], אינס [43], ומקלוהו [53]).

הדיון בממד החברתי של פולקלור וספרות חותר לקשר, לא להפריד ביניהם. בעוד שהמחקר האנתרופולוגי (פישר [33], יזון [45]) מצד אחד, והמחקר הסוציולוגי (סמונס [56]), מצד שני, מחפשים דרכים להסביר את התהוות צורות ונושאי פולקלור וספרות תוך התייחסות לתבניות תרבותיות, לחצים חברתיים-פסיכולוגיים ותנועות היסטוריות, הדיון בממד החברתי של הפולקלור והספרות שואף לתאר את היחסים שביניהם במסגרת החברה. מן המונחים המשמשים תיאור זה כגון צמד המונחים "ספרות עממית" (Volksliteratur) ו"ספרות גבוהה" (Hochliteratur) (ראה ליתי [51]) – משתמעת תפיסה היירארכית של הספרות, שבה מועתקת מערכת הריבוד החברתי אל הספרות המקובלת על השכבות השונות. דירוג זה של פולקלור וספרות, היוצא מתוך ראייה המוגבלת על-ידי פרספקטיבה חברתית, מלווה בשיפוט אסתטי, וממילא נובעת ממנו הערכה שלילית לגבי הפולקלור. בניסיון לנתק את ההערכה מן התיאור של הספרות בחברה, התפתחה המגמה לראות את כלל הפעילות הספרותית בחברה הטרוגנית כמערכת (אייכנבאום [30], [38], יאקובסון ובוגאטיריוב [44] וטיניאנוב [63]) או רב-מערכת (אבן-זהר [1], [א1], [ב1],

או על העננים, אך היא אינה 'עומדת' בשום מקום, היא רק נראית ואינה מוחשית" (49a), [5].

ב
עבודות אלה תרמו הרבה להבנת היבטים שונים של היחסים בין הפולקלור לספרות. אך מניסוח הבעיות שאת פתרונן הן מציעות, ניכר בהן שהן מבוססות על היחס בין שני מושגים, ובהכרח מתעלמות מן המציאות ההיסטורית-חברתית שהן מנסות להסבירה. כדי להציג את בעיית היחס בין הפולקלור לספרות במלוא היקפה, יש קודם כל לחקור את הדינאמיות ההיסטורית-חברתית שבה מתקיימים יחסים אלה. כלומר, הבנת היחס בין הספרות לפולקלור מצריכה, בראש ובראשונה, חקירת גישתם של סופרים אל פולקלור. אין אפשרות לבסס הנחות מופשטות על היחסים בין ספרות לפולקלור מבלי לבדוק את המציאות התרבותית שבה מתגבשים יחסים אלה. ובמציאות זו, גישתם של הסופרים אל הפולקלור הוא גורם משתנה המותנה בתנאים אישיים, תנאים היסטוריים, זרמי מחשבה ואמנות המקובלים או פועלים בתקופה וחברה מסוימת. מובן מאליו, שבין גורמים אלה יש מעמד מכריע לתפיסה החברתית-תרבותית של מושג הפולקלור ומושאייו.

שינויים בהערכת החומר הפולקלורי הקדימו אף את

² בעיה בפני עצמה היא הערך הדוקומנטארי שיכול להיות לספרות לגבי מחקר הפולקלור. דורסון [28a] קבע קני מידה לשיפוט מהימנות הדוקומנטאציה של הפולקלור בספרות. היוכוח בינו לבין דניאל הופמן [41], שלא בא לידי סיכום משביע רצון, נבע מכך שהופמן רצה לחשוף את האיכות הפולקלוריסטית, כפי שהיא מתקיימת לדעתו בספרות (ראה הופמן [41a], [41b]), בעוד שדורסון בחן את הספרות כדוקומנט היסטורי. לבדיקה זו יש לא רק חשיבות אמפירית, כבסיס להכללות, אלא גם חשיבות תיאורית, וחבל שאינה מוכרת די הצורך לחוקרי ספרות העוסקים בבעיות דומות (ראה סמונס [56]). עד עתה היא מראה כי לסופרים שמגעים עם הפולקלור היה הדוק, ושנתנו לו ביטוי בכתביהם, היה קהל קוראים לוקאלי בלבד, והם לא זכו לפירסום כללי (דורסון [28a], [19]). השינוי בשיפוט ערכם הספרותי [28b] אינו משנה עובדה סוציולוגית-ספרותית זו. ניסיון אחר לתיעוד המגע בין ספרות שבעל-פה ושכתב יש במחקר המתפתח היום בעקבות עבודותיהם של פרי ולורד (ראה היימס [40]), מחקר המחפש יסודות של יצירה עממית בספרות ימי הביניים. מחקר זה, המתבצע תוך ניתוח טקסטואלי, מתבסס על ההנחה שהפורמולה היא האמצעי לביצוע ספרותי שבעל-פה, ולפיכך גילוי השימוש בפורמולה כיצירות כתובות מעיד על מקורן בספרות שבעל-פה.

בתנועות וספרויות לאומיות, והפכו להיות נושא נפרד למחקר עצמאי, שהתגבש כמדע הפולקלור.

אולם התפתחות זו עצמה גרמה לשינויים בתפיסת הפולקלור, בעיקר על-ידי סופרים הנלווים לתנועות של תחייה לאומית. הערכיות החיובית החדשה שניתנה לסיפורי העם, לשירי העם ולפתגמים העממיים, העמידה אותם במרכז של התעניינות שמקורה ברעיונות ודעות על הפולקלור, ולא בעניין ישיר ובלתי-אמצעי ב"עם" וחייו. הפולקור עצמו הפך להיות סמל לאומי ומרכיב מרכזי בתפיסה של המהות הלאומית, תרבות העם ויסודותיה הקמאיים. השינוי מגישה שלילית לחיובית שנקטה האינטליגנציה העירונית וסופריה לנושא זה, לא נבע משינוי היחס אל הבערות, העוני והדחקות. אלה היו והוסיפו להיות לגביהם תכונות ויסודות שליליים. אולם בשעה שחיי האזכורים הפכו להיות לסמל לאומי, חדלה האינטליגנציה להתייחס אל המציאות הכפרית באופן ישיר, והחלה להתייחס אליה בתוך מסגרת המשמעויות שהוגיה השליכו אל המציאות הזאת. ניתן לומר כי התרחשה הסקלה של "חיי העם", ועימה באה התנכרות והתרחקות מנושא המשמעות הסמלית עצמו. במלים אחרות, התפיסה הסמלית של "חיי העם" כיסתה והסתירה את הווייתם במציאות. נוסף לכך, מדע הפולקלור עצמו הפך להיות גורם המנכר את החוקר מן האובייקט שלו, שנהפך להיות רק נושא למחקר ובסיס להכללות המתמייחות לעם, לתרבות או לאנושות בכללה. הפרט עצמו איבד את חשיבותו, וההתייחסות אליו הפכה מישרה לעקיפה, כמו ההתייחסות אל דוגמה לעיקרון, או אל מקרה פרטי של חוק כללי.

דואליות זו ביחס לפולקלור, הנובעת מהתייחסות אל הסמל ומשמעותו, אל היחיד וההכללות המסתברות ממנו, התבטאה לאו דווקא באמביואלנטיות של סופר אחד, אלא השתקפה בהתפתחות היסטורית ביחסם של סופרים שונים, בני דורות ספרותיים שונים, אל מושג הפולקלור. למשל, העימות בין ו.ב. ייטס לג'יימס ג'ויס מדגים, בין השאר, תפנית ביחס לפולקלור. בעוד שייטס התייחס עדיין אל הפולקלור כאל ביטוי לרוח העם האירית, ג'ויס, הצעיר ממנו בשבע-עשרה שנים, חיפש מגע ישיר ובלתי-אמצעי בין הספרות והחיים. לגביו שימש הפולקלור מחסום שיש לעבור אותו כדי לאפשר לכתיבה הספרותית מגע ישיר עם המציאות. ייטס היה מראשי סופרי התחייה הקלטית באירלנד. הוא ערך סיפורי עם ואגדות שרשם בעצמו ממספרים שבעל-פה ושליקט מקבצים שהופיעו בתחילת המאה התשע-עשרה ובאמצעה (ראה ייטס [67], [67a], [67b], [67c]). כל אלה ייצגו עבורו את המהות האירית שניסה לשלב גם בכתיבתו השירית והדראמאטית. ב-1902, כשייטס היה בן שלושים ושבע וג'ויס בן עשרים, הם נפגשו בפעם הראשונה והאחרונה. לפי תיאורו של ייטס, גישתו לפולקלור היתה אחת המטרות לחיצי ביקורתו של ג'ויס הצעיר. לאחר שהוא מתאר את ג'ויס קורא משיריו, מספר ייטס:

טביעת המונח פולקלור עצמו ב-1846 (ראה תומס [62]), והתייחסו לסיפורים, שירי-עם ופתגמים. למשל, נאטאלי זמון דייוויס [27] עוקבת אחר השתנות יחס האינטליגנציה הצרפתית אל פתגמי העם מן המאה השש-עשרה ועד תחילת הרומאנטיקה בסוף המאה השמונה-עשרה. היא מציינת כי "במאה השש-עשרה התחזק העניין המדעי בפתגמים בצורה שלא נראתה כדוגמתה באירופה עד התנועות הלאומיות הרומאנטיות של סוף המאה השמונה-עשרה ותחילת המאה התשע-עשרה, והאספנים לא היו רק אנשי כהונה נמוכים, אלא לעיתים קרובות הומאניסטים חשובים" (דייוויס [27], 233). לעומת זאת, "במאה השבע-עשרה, הגישה המלומדת אל 'העם' נעשתה ביקורתית יותר, ופחת העניין בפוטנציאל הסגנוני של הפתגם. סמכותן של אמרות ישנות ועממיות הרשימה רק מעט את הליברלים הנאורים, שבזו לסיפורים מטופשים, או את הקארטזיאנים הראציונאליסטים, או את כל שאר המתנגדים לאמונות טפלות וחסרות טעם" (שם, 245-246).

בהיסטוריה של האידיאות, שלא כמו בהיסטוריה של המלחמות, קשה לקבוע תאריכים מדויקים להופעת רעיון זה או אחר, או לשינוי בהשקפה על מושג מסוים. עם זאת, אפשר לומר כי הופעת המדע החדש [Principi di scienza nuova] של ג'אמבאטיסטה ויקו [64] בשנת 1725 מציינת את נקודת המיפנה שחלה בתפיסת שירי העם וסיפורי העם. לפניכן הם נחשבו לסיפורים בדיוניים, חסרי היגיון ומשמעות, ואילו עתה החלו להתייחס אליהם כביטוי ל"רוח העם". שינוי זה בתפיסת מהותן של היצירות העממיות בא בעקבות ניסיונותיו של ויקו לגלות את מחברם האמיתי של האפוסים ההומריים (ויקו [64], 245-274). תוך אלגוריוזאציה של אגדות העם על מקום הולדתו של הומרוס (בידני [22]) מציע ויקו כי "הסיבה שאנשי יוון התחרו כליכך זה עם זה על הכבוד להיות מקום הולדתו ושכמעט כולם הכריזו עליו כעל אורח שלהם, היא כי אנשי יוון בעצמם היו הומרוס" ([64], 270). כלומר, העם היווני עצמו הוא מחברו המקורי והאמיתי של האפוסים ההומריים.

רעיון זה שינה לחלוטין את הערכיות האידאית של סיפורי העם ושירי העם. הם חדלו להיות ביטוי לבורות ובערות, חוסר היגיון ואמונה תפלה, והפכו לסמל של גיבוש הרוח הלאומית של כל עם. פשטות הביטוי, חיסוס הסגנון והדמיון, חוסר ההיגיון וחוסר העקביות, שערכיותם היתה קודם לכן שלילית, הפכו להיות בעלי ערכיות חיובית בפוטנציה. ההשפעה של ויקו ומכלול הרעיונות שהביע בהמדע החדש היתה רבה (ראה ברלין [21], טאליאקודזו ונייט [60] טאליאקודזו וורין [61]). הרומאנטיקה הגרמנית של סוף המאה השמונה-עשרה ותחילת המאה התשע-עשרה אימצה רעיונות אלה, אם באופן ישיר ואם עקיף (ברלין [21], ולס [65]), ואף פיתחה אותם והרחיבה את השלכותיהם. במאה התשע-עשרה תפסו סיפורי ושירי העם מעמד מרכזי

And all religions,
 There is the pool in which the poet dips
 And the musician.
 Without the peasant base civilisation must die,
 Unless the clay is in the mouth the singer's singing is
 useless.
 The travellers touch the roots of the grass and feel renewed
 When they grasp the steering wheels again.
 The peasant is the unspoiled child of Prophecy,
 The peasant is all virtues—let us salute him without irony
 The peasant ploughman who is half a vegetable—
 Who can react to sun and rain and sometimes even
 Regret that the Maker of Light had not touched him more
 intensely. (Kavanagh [48], 28-29)

[העולם מביט
 ומדבר על האיכר:
 לאיכר אין דאגות;
 בשדותיו הקטנים, השיריים,
 הוא חורש וזורע;
 הוא אוכל מזון טרי,
 הוא אוהב נשים טריות,
 הוא אדון לעצמו
 כמו בעת בראשית
 פשטות חיי האיכר.
 הציפורים המזמרות לו הן מקהלות-עד,
 בכל אשר ילך יש פרחים.
 ליבו טהור,
 מחשבתו צלולה,
 הוא יכול לדבר עם אלוהים כמו משה וישעיהו –
 האיכר הנמצא רק שלב אחד מעל הבהמות שהוא נוהג.
 הנוסעים עוצרים את מכוניותיהם ואת נשימתם למראת שדותיו
 שמעבר לשולי הדרך הירוקים: –

הנה המקור שממנו נובעות כל התרבויות,
 וכל הדתות,
 הנה הברכה שבה טובל המשורר
 והמנגן.
 בלי בסיס האיכרות, התרבות תמות.
 אם אין חומר בפי הזמר, לשירתו אין ערך.
 הנוסעים נוגעים בשורשי העשב וחשים התחדשות
 כשהם אווזים שוב בהגה.
 האיכר הוא בנה הלא-מושחת של הנבואה,
 האיכר הוא כולו מעלות – הבה נצדיע לו בלי אירוניה
 האיכר תופס המחרשה שהוא הצי צמח –
 היכול להגיב אל השמש והגשם ולפעמים אפילו
 להתחרט שבורא האור לא נגע בו ביתר עוצמה.]

האירוניה בקטע זה מופנית לא רק אל הספרות, אלא אל
 כל האוכלוסיה העירונית, הרואה את האיכר מבעד
 למסגרות התיאורטיות שפותחו במאה התשע-עשרה
 באנתרופולוגיה, בפולקלור ובמדע הדתות. המושגים
 התיאורטיים הם מעין מחיצות המקיפות את המציאות
 ומקנות למתבונן העירוני – ולסופר הרומאנטי בכלל זה
 – מעמד של תייר, של אדם המתפעל למראה עיניו אך
 אינו חש את דופק המציאות, והתרשמותו רק מאשרת את
 דעותיו ורעיונותיו הקודמים.

שיבחת את יצירתו, אבל הוא אמר: "למען האמת לא איכפת לי
 אם אתה מרוצה ממה שאני עושה או לא. אין זה משנה לי כלום.
 איני יודע למה אני קורא לפניך". אחר-כך הניח את ספרו, והחל
 להסביר את התנגדותו לכל הדברים שעשיתי עד כה. מדוע אני
 עוסק בפוליטיקה, בפולקלור, ברקע ההיסטורי של המאורעות,
 וכן הלאה [...].

באותו זמן כתבתי כמה מחזות קטנים לתיאטרון האירי שלנו,
 וביססתי אותם על אמוציות או סיפורים ששאבתי מהפולקלור.
 הוא התנגד להם במיוחד ואמר לי שאני מתנוון. ענית לו
 שכתבתי אותם בקלות, והוא ענה שהדבר מוכיח את טענתו. ספרו
 הקטן אינו חייב דבר אלא למחשבתו שלו, שהיא קרובה יותר
 לאלוהים מאשר הפולקלור. (אלמאן [31], 87)

נושא העימות בין שניהם – המיוחד בהיסטוריה של
 היחסים בין הספרות לפולקלור – היה כוח היצירה של
 המשורר, מגעו עם המציאות ויכולתו להתבונן בה מבלי
 לנסח הכללות. אך הפולקלור משמש ציר מרכזי בשיחה
 זו. ג'ויס – אם ננסה להבין את עמדתו לאור כתיבתו
 המאוחרת יותר – לא התנגד לשילוב פולקלור בכתיבה
 הספרותית (ראה דאנדס [29], ג'יפורד וסיידמן [36], 543,
 549–557), אלא רק להכללה המשתמעת ממנו, להפיכתו
 לסמל האיריות.

בתקופה מאוחרת יותר, באמצע המאה העשרים,
 כשהתבסס מחקר הפולקלור באירלנד וגם התחזקה
 התודעה הציבורית והספרותית של משמעותו הסמלית,
 ניתן אף ביטוי ספרותי לדחיית הסמל המציאות הכפרית.
 נוצרה רתיעה מפאור הפולקלור, הן בספרות והן במחקר,
 וניתן ביטוי ספרותי לסלידה מ"פולקלור" החיים. משורר
 כמו פטריק קאוואנה דחה את הפיכת חיי הכפר
 ל"נחמדים", וראה בגישה זו תהליך של התנכרות הנובעת
 מהערכה, הערצה והכללה. בשירו "הרעב הגדול" [48]
 הוא מתאר את התשוקה, הבדידות והסבל של פטריק
 מגואייר [Patrick Maguire] שהעולם מתבונן בו כאילו
 הוא סמל בלבד.

The world looks on
 And talks of the peasant:
 The peasant has no worries;
 In his little lyrical fields
 He ploughs and sows;
 He eats fresh food,
 He loves fresh women,
 He is his own master
 As it was in the Beginning
 The simpleness of peasant life.
 The birds that sing for him are eternal choirs,
 Everywhere he walks there are flowers.
 His heart is pure,
 His mind is clear,
 He can talk to God as Moses and Isaiah talked—
 The peasant who is only one remove from the beasts he
 drives.
 The travellers stop their cars to gape over the green bank into
 his fields:—
 There is the source from which all culture rise,

את המבטאים שבאותו מאמר "ריבילשונות" בדיוקם המלא, ככתבם וכלשונם, אבל את הבטול המוחלט שבהם לשירת-עמנו בשפתו המדוברת זכור אזכור. וראוי היה לעמוד על זה, עד כמה לא השיג אותו סופר גדל-הבטחון בנצח ישראל ורב הבטחה בעצמו ובדעותיו, שמעט פולקלור [ההדגשה במקור; ד.ב.ע.], מעט שירה, משל פתגמים ואגדות עממיות בשפת-העם המדוברת, אלמלי רק היו בגדר האפשרות שימצאו בספרותנו העברית, היו הם מניחים לה יסוד איתן וקיים יותר משלשה ספרים כ"מורה-נבוכי-הזמן" והיו מוסיפים לה און, עצמה וחיוניות אולי יותר מד' חלקי "על פרשת דרכים" גם יחד! ([2], [262])

ולאחר שברנר קבע את חשיבות הפולקלור לספרות היהודית באופן כללי, הוא מתייחס באופן מיוחד אל מצב הספרות העברית בארץ ישראל ומקומו של הפולקלור בעתידה.

טובי הסופרים העבריים לא יוכלו להנחם בבטולו של אחד-העם, טובי הסופרים העבריים, הכותבים רק עברית בימינו, מפני שאינם רוצים להוסיף עוד קרע בולט על קרעיהם ע"י כתיבה בשפות רבות, יודעים אף על פי כן, בסתר נפשם את אסונם, אסון הכתיבה בשפה בלתי-מדוברת. האפשרות ללידת פולקלור עברי טבעי בזמן מן הזמנים – חלום זהב, אבל רחוק-רחוק הוא להם. בקנאה רבה ובהכרת-אסונם הם, אסון הספרות העברית, הם מביטים אפילו על הקבצים המוקדשים למקצוע זה, שה' נח פרילוצקי מוציא בורשה ביהודית המדוברת. ואולם אם פולקלור במובן האמתי של המלה הזאת אין לנו וגם אי-אפשר שיהיה לנו בעברית כעתיד הקרוב, מכל מקום אפילו אם הדבור העברי בא"י יתקדם יותר מאשר עד עתה, אם שירה עממית הנובעת מעמקיה-העם, המתה דרכים לכל היצירות שבהכרה, הבאות לאחר-כך, אם כזו חסרה לנו בהכרח, לאסוננו, לגמרי, וחסרון שלא יוכל להמנות – הנה משל ואגדה ברוח עממי, משל ואגדה שנוצרו ונאמרו ונשמרו מדור לדור ע"י משכילי-העם, היו לנו כמעט תמיד, בכל ימי ספרותנו הרבים שבלשוני-הקודש. ([2], [263])

ברנר דן כאן בשתי בעיות שונות, הצמודות זו לזו בהקשר זה. מצד אחד הוא מתייחס אל הפולקלור העברי כאל אידיאה אוטופית, חזון לעתיד לבוא, "חלום-זהב". לגביו הפולקלור הוא אחד המרכיבים של שאיפת התחייה הלאומית, ויש לו בה ערכיות סמלית. למרות הגישה שפיתח ברנר כסופר, לפיה הוא רואה שילוב מוחלט בין הספרות והחיים,³ יחסו לפולקלור העברי מושחת על משמעותו הסמלית ועל שילובו כסמל ברעיון התחייה הלאומית. מצד שני הוא מתייחס אל הפולקלור העברי כאל ביטוי מילולי מציאותי, אחד היסודות התורמים ליצירת ספרות דינאמית, הרגישה למציאות של תקופתה וחברתה. התייחסות ישירה אל שירי העם וסיפורי העם ואל שפתם תשפיע באופן אסתטי חיובי על הספרות. חסרונם הוא מגרעת הפוגמת באיכות היצירה הספרותית.

³ לדוגמה: "לפנים היו אומרים: ספרות-עם היא ראי חיי העם. משל כאילו היו אומרים דורות-העם, או אופן משבושי-העם, או בתי-משפטה-העם, או חקלאותו, תעשייתו, הנם ראי לחיי. יותר נכון היה, איפוא, לומר: לא ראי, כי אם קומבינציה מן הקומבינציות של החיים. לא הספרות והחיים כי אם הספרות-החיים" (ברנר [2], [63-64]).

ג

לסופרים העבריים באירופה המזרחית לא היה איכר עברי שיכלו להתבונן ולהפוך אותו לסמל לאומי. את יחסם המורכב אל הפולקלור, שהיה נתון לשינויים היסטוריים שלא כאן המקום לעקוב אחריהם, איפיינה אמביוואלנטיות הנובעת ממצבה המיוחד של תנועת התחייה היהודית, ששאבה את המודלים הלאומיים והספרותיים שלה מן התנ"ך. חיי "העם" במזרח אירופה וספרותו העממית היו בתחילה לגביהם גורם שלילי שיש להתרחק ממנו. בעוד שאצל עמים אחרים סימל הפולקלור את המהות הלאומית, בתנועת התחייה הלאומית היהודית במזרח אירופה סימל הפולקלור היהודי את מהות הגלות, שהאידיאולוגיה הציונית שאפה להינתק ממנה. עצם הכתיבה בשפה העברית היתה פעולה סמלית, שהביעה את ניתוק המגע בין הלשון הספרותית ולשון הדיבור. אקט ספרותי זה היה בעל השפעה ממושכת על התפתחות הספרות העברית ושפתה (אבן-זהר [1]). רעיון התחייה הלאומית גרס הזדקקות למקורות עתיקים כמו התנ"ך והאגדה, ומקורות אלה תפסו את מקומו של סמל הפולקלור אצל תנועות תחייה לאומיות אחרות. הסופרים דחו אפוא בתחילה את הפולקלור היהודי, שגילם – בלשון, בהווי, במנהגים, בסיפורים ובשירים – את מהות הגלות. בתחילת המאה העשרים חל שינוי ביחס לפולקלור, בעיקר אצל הסופרים הרומאנטיים (שקד [17], [101-206]), שהאידיאולוגיה העממית התגברה אצלם על האידיאולוגיה הציונית.

המעבר לארץ ישראל שינה את מערך היחסים בין הסופרים לפולקלור. ההעדר של מסורת חיים יהודית המעוגנת ברעיון הציוני, הפך בארץ חדשה זו לגורם חיובי לגבי סופרים מהגרים. מושג הפולקלור השתלב באופן אינטגרלי ברעיון התחייה הלאומית. כשם שהארץ תיבנה, כך גם פולקלור עברי עתיד להתגבש בה. הפולקלור חזר לשמש סמל למהות הלאומית העברית, אך במקום שהוא ישקף את הווי העבר, הוא שימש כסמל למאוויו העתיד. היווצרותו בארץ תעיד על השתרשות לאומית ועל התגבשות מסורת עממית, ההכרחית להתפתחותה של הספרות.

ברנר נתן ביטוי לגישה זו. לפי תפיסתו, על הספרות לשקף ולבטא את מהלכה הדינאמי של המציאות, והפולקלור חייב להיות חלק ממנה. לדעתו, חסרונו של פולקלור עברי הוא פגם המורגש בספרות. כמבוא למאמרו "טיולים בעולם המשל והאגדה" [2], שהופיע לראשונה בהאחדות בתרע"ד, מנסח ברנר בבחירות את הנחותיו תוך ביקורת על גישתו של אחד העם לספרות.

רק תלמיד-חכם הגיוני ושכלי, בעיקר, כאחד העם, רק איש סופר, שיחסו אל החיים הוא לעתים קרובות מיכני יותר מאורגני, רק איש שהעמוק והסודי, המשרש והאינסטינקטיבי שבנשמת האדם כמעט שזר לו – רק הוא יכול ומסוגל היה להביע שמחה ושוב-עיצון על העדר שירים "גסים ותפלים", "מלאים פטפוטייה-בל", כשירי העם הז'רגוניים, בספרות העברית שלנו, שכולה, תודה לאל, חכמה, קדושה, למדנות ונצחיות. לא אזכור

השאלים מעמים אחרים. היווצרותו תהיה תהליך איטי וממושך, שאין אפשרות לזרו אותו, אך יש לשאוף ולצפות להתרחשותו. וכאשר יהיה קיים, השפעתו על הסופרים תהיה ממילא חיובית.

ברנר דן בפולקלור במסגרת של מדע פופולארי, ובדימויו הוא מקנה לעצם תהליך המחקר תפקיד חיובי. הוא מביא אף דוגמה על מעורבות החוקר בחברה והשפעתו על נחקריו.

החוקר הידוע של מצרים העתיקה מאספארו⁴ סיפר פעם אחת למורים עממיים אחדים במצרים את האגדה על אודות שני אחים, [...] שנמצאה בכתב-יד ישן נושן מלפני שלשת אלפים שנה. נתגלתה שהאגדה הזאת נשכחה זה עידן ועידנים מפי המצרים, אלא שהמצרים ששמעוה מפי מאספארו חזרו וסיפרוה באוני תלמידיהם, אלה האחרונים מסרוה בבית הוריהם, ונמצא שכיום הוה שוב יספרו פלחיי-מצרים איש לרעהו את האגדה, שסיפרו אבות-אבותיהם לפני שלשת אלפי שנה, ושכונסחאות שונות עברה לעמים אחרים ובמקום מולדתה – נשכחה. (28c, [45])

לגבי ברנר אין זו אלא אנקדוטה פיקאנטית, המראה כי תנאים מודרניים עשויים לאפשר דרך נוספת של תפוצת סיפורים והחייאתם בתרבות. אולם הבעיה המרכזית המשתמעת ממנה – היחס בין החוקר למסורת – הופכת לנקודת המוקד בגישתו לפולקלור, של סופר עברי אחר, ש"י עגנון, המעלה אותה לגבהים הגותיים טראנסצנדנטאליים.

ד

עגנון וברנר, שהקשרים ביניהם ידועים (ראה ויזר [6]), עגנון [12], [391], [112]), נפרדו זה מזה בדרכי הסיפור, בהתייחסותם הספרותית לפולקלור, ומעל לכל (בהקשר זה) – בזמני פעילותם הספרותית. עגנון כתב בתקופה שבה כבר יכול היה להתגבש פולקלור עברי, שישמש הן נדבך לספרות והן חומר למחקר. להלכה היה בידי עגנון לא רק להשתמש בפולקלור באופן ספרותי, אלא אף לבדוק את התממשותו כסמל לרוח הלאומית במסגרת המציאות המתחדשת בארץ. אולם למעשה, עגנון, שאמנם השתמש בפולקלור בכתבתו, שיבץ ביצירותיו מסורות שבכתב או שבעל-פה ממזרח אירופה דווקא, ולא מן הארץ. מבחינה אידיאית, הפולקלור כמושג שימש לגבי סמל לא לרוח הלאומית, אלא דווקא למשבר החברה, להתנפצות המסורת, לניכורו ובדידותו של האדם בחברה המודרנית. הפיכת המסורת לנושא של חקר הפולקלור מסמלת בשבילו את אוכדן תשתית התרבות.

⁴ גאסטון מאספרו (1846–1916) נחשב לאחד מגדולי חוקרי תרבות מצרים העתיקה. הסיפור "שני אחים", שברנר מתייחס אליו, הוא מימי הממלכה החדשה (ראה מאספרו [52], 1–20) והוא טיפוס סיפורי מס' 318 (ארנה'תומפסון [18]). תרגום עברי ראה אצל גרינץ [5], (93–111), והשוואה בין סיפור זה לסיפור המקראי על יוסף ואשת פוטיפר ראה אצל עתיר [13].

מבחינה זו אין ברנר מתייחס אל הפולקלור כאל אידיאה, אלא כאל חומר שהוא הכרחי ליצירת ספרות, ואשר בלעדיו אין בידי הסופר לתאר כראוי את המציאות. פתגמי העם ולשונו הם כלים ספרותיים המאפשרים את תפיסת המציאות ותיאורה, וחסרונם בשפה העברית מעיד כי המציאות הארץ-ישראלית לא התגבשה עדיין. כלומר, גם כשברנר מתייחס אל הפולקלור כאל חומר גלם ספרותי, הוא רואה אותו בערכיותו הסמלית. מציאותו תצוין לגבי דרגה אידיאלית של התגבשות ייחוד חברתי ולשוני.

אם בהקדמה מתייחס ברנר אל האידיאה של הפולקלור, הרי בגוף המאמר "טיולים בעולם המשל והאגדה" הוא מתייחס אל מדע הפולקלור, ומוסר באופן אינפורמטיבי פופולארי את עיקרי המחקר, כפי שהיו קיימים באותה תקופה:

מאחר שכל סקירה מדעית היא בהכרח סלקטיבית, ברירת הנושאים מצביעה על השקפתו של הסוקר לגבי מושג הפולקלור, בעיותיו החשובות ותכונותיו (ראה דורסון [28c], [33–45]). ברנר מדגיש את האוניברסאליות של הפולקלור על-ידי סקירת תפוצת נושאים ומוטיבים בין עמים שונים. תפוצה זו נעשית על-ידי מגע בין עמים, ועל-ידי סוחרים ופקידי רשות ממשלתית, המשמשים כמתווכים בין תרבויות. לעומת זאת הוא מצביע על ההיבטים הלאומיים המיוחדים של כל נושא פולקלוריסטי, המתפתחים – אם מתוך טעות או מתוך עיצוב בלתי-מודע – על-ידי התאמת נושא כללי לתנאים התרבותיים המיוחדים של הקבוצה החברתית. ברנר אף מצביע על הסתירה הקיימת בין המגמה הלאומית של חוקרי הפולקלור, הרוצים לחשוב כי נושאי הסיפורים משקפים את תרבות ורוח האומה, ובין מימצאי מחקריהם, המצביעים על האוניברסאליות של המוטיבים. הוא מדגיש את היסודות הקמאיים בספרות העממית, הן כאמונות ודעות מתקופה קדומה, ששרדו בחברה המודרנית למרות החינוך הראציונאלי, והן כתופעות המצביעות על היסוד הראציונאלי באדם הפרימיטיבי, המנסה לענות על בעיות קוסמיות בעזרת המיתוס. אמנם, ברנר מדגיש בעיקר את בעיית תפוצת נושאי הספרות העממית מעם לעם, אך הוא מודע גם לגישה ה"אנתרופולוגית", כפי שהוא מכנה אותה, המניחה אבולוציה של המחשבה האנושית בשלבים דומים בכל קבוצה תרבותית, ללא הזדקקות הכרחית להשפעות חיצוניות.

תפקיד המאמר הוא למסור מידע מדעי-פופולארי, אך יש בו ללמד על השקפתו של ברנר לגבי מהות הפולקלור העברי שיתפתח בארץ. היכרותו, אף השטחית, עם מחקר הפולקלור, נטלה מתפיסתו יסודות לאומיים קיצוניים שאיפיינו גישות קודמות אל הפולקלור. ציפיותיו הן שקולות וריאליסטיות, ומסתברות מהן הנחות על חידוש לאומי עברי, תוך שילוב יסודות תרבותיים מתקופות היסטוריות קודמות ומשלבי התפתחות קודמים; עם זאת, לפי ברנר הפולקלור העברי יכלול בתוכו בהכרח יסודות

מחקר, פעולה המרחיקה אותם בהכרח מן המציאות ומן הספרות. הוא מעדיף – ותעיד הדוגמה שנתן בעצמו – את המעורבות הספרותית בסיפור העממי, את הפיכתו לחלק אינטגרלי מהוויית הסופר. בכך מקבילה גישתו לזו של ברנר, הרואה את הפולקלור כיסוד המפרה את הספרות. אך שלא כברנר, עגנון יוצר עימות בין הסופר לחוקר. הסופר ממשיך את המסורת: החוקר מלקט אותה, ובכך נוטל את חיותה.⁵

היחס הלגלגני אל החוקר, אספן הסיפורים, אינו מקרי אצל עגנון, והוא מופיע בכתיבה סאטירית מובהקת. בספר המדינה הוא הופך את הפולקלוריסט, אספן הבדיחות, לפארודיה של עצמו, אספן הבדיחות שמעשיו אינם אלא בדיחה.

יבחרה הועדה ובאה אצל הגזבר. הגזבר אספן של בדיחות היה וידע שאין אדם שאינו יודע לספר בדיחה. ואם אינו יודע לספר בדיחה הרי זה עצמו מבדח. שמח לקראת חברי הועדה, כאילו היו מכיאים עמהם שלל של בדיחות. ואף הוא סיפר להם כמה הלצות והסברים להם, איוו היא הלצה שיש לה בית אב ואיוו היא ממוית או שתקית או אסופית. מבדיחה לבדיחה הגיע לדרכי הבדיחה [...] .

כך ישב לו הגזבר עם חברי הועדה מתוך פנים מסבירות ומתוך פנים שוחקות ולא הניח שום אדם מגדולי המדינה שלא סיפר עליו מאותן הבדיחות שאנשי המדינה מבדחים דעתם בהן. רק אמר, יש לשער שהן הן עתידות להנציח את זכרם של חברינו יותר משיעשו זאת מעשיהם, אף על פי שמעשיהם הם בדיחה ארוכה. (12א, 278)

עגנון מפנה את חיצו לעגו באופן עקיף כנגד מתודות המחקר של מדע הפולקלור, כנגד האספנות, קביעת המוצא ההיסטורי והמיון. הסאטירה כאן היא כפולה. מצד אחד, על-ידי הפיכת דיון בבעיה כלכלית ל"מושב לצים" לועג עגנון לאזלת היד הביורוקראטית. מצד שני, מחקר

⁵ על יחס עגנון למחקר ולחוקרים בכלל ראה מוקד [10], (177–176) ושקד [17], (289–283). יחס לגלגני לחוקרי הפולקלור בכלל נמצא גם אצל ייטס, שבהקדמה לספרו מעשיות וסיפורי עם איריים כתב:

מנקודת ראותנו, לאספנים השונים של הפולקלור האירי יש זכות גדולה, אך מנקודת ראות של אחרים – חיסרון גדול. הם הפכו את עבודתם לספרות במקום למדע, וסיפרו לנו על איכרי אירלנד במקום על דמות פרימיטיביות של האנושות, או כל דבר אחר שפולקלוריסטים טורחים לחפש. כדי להיחשב לאנשי מדע הם היו צריכים לרשום את כל סיפוריהם בצורה של חשבון מכולת – פריט: מלך הפיות: פריט: המלכה. במקום זאת הם קלטו את קול העם עצמו, את דופק החיים. כל אחד מהם מוסר מה שהיה בולט ביותר בימיו. (ייטס [66], xv)

בתשובה לשאלתי ענה לי גרשם שלום כי "עמדתו השלילית" של עגנון לפולקלור לא מנעה ממנו לעקוב אחרי פרסומי אנשי הפולקלור היהודי בתשומת לב לא מעטה. הוא לא "שלל" את עצם חשיבותו של הפולקלור אלא את מה שכינה את בורותם ושטחיותם של העוסקים בדבר. מעולם לא שמעתי ממנו דברי בקורת על ששה הכרכים של "רשומות" (מכתב מיום 12.3.79).

שלא כברנר, עגנון הציג את עצמו כסופר השואב את נושאו במידה מרובה ממקורות עממיים. הוא סיפר עלילות של סיפורים עממיים וחסדיים, סיפוריו משובצים ברמזות לנושאים המצויים באוצר הפולקלור היהודי וספרות האגדה, ובמקרים רבים אין להבין את המתח הסיפורי מבלי להתייחס אל הסיפור העממי המובלע בעלילה. בתחילת דרכו זיהתה הביקורת הספרותית את עגנון עם נושאי העממיים. בביקורתו הראשונה על "והיה העקוב למישור" תיאר לחובר את הסיפור כ"יצירה עממית שלמה" [9], ולאחר מכן אף הכתיר את ביקורתו על הסיפור בשם "מספר העם" [9א]. אף חוקרי ספרות מאוחרים יותר עמדו על הקשר שבין עגנון ובין הסיפור העממי (ראה באנד [20]), ונברו בסיפוריו בחיפוש מוטיבים ומנהגים עממיים (גנוז [4], וילנר [66]). עגנון עצמו היה מודע לקשר הקיים בתודעת הקוראים בינו לבין סיפורי העם, וב"התנצלות" שהופיעה בכרך אש והעצים הוא כותב:

כאן אומר דבר כנגד עצמי: נסיון קשה הוא למספר שניתן לו לספר ממה שראו עיניו כשהוא בא לספר ספורי מעשיות של חסידים וכן כל כיוצא. אבל סומך אני על היחידים שראו מה בין ספורי לאותם שכל יד כותבת. (12ג, שלו)

יחסו של עגנון למסורת העממי, והשימוש הספרותי שעשה בה, הם מורכבים וראויים למחקר מיוחד. אולם ככל שישתמש עגנון בסיפורי העם ובסיפורים ששמע "מפי השמועה", וככל שיחזק יחסו הישיר אליהם, כן תרבה האירוניה המלווה את גישתו אל מדע הפולקלור וחוקריו. בספר שירה מופיעה השיחה הבאה, שהדי להבין אותה יש לצטטה במלואה:

ישבו להם הרברט וולטרמד והיו תמיהים כשעה קלה, היכן כאן המשל והיכן כאן הנמשל. בפתאם קפץ וולטרמד וחיבק את טגליכט ואמר, מתוק שלי בוא ואוכל אותך, אלף שנה ושנה של שנתי אני נותן לכל מי שילך ויאמר למלומדים שספריהם עשויים ממש כמשליו של אותו המגיד, ראיות על גב ראיות ואין בשנייה מה שאין בראשונה. טגליכט יקר אוצר נחמד אתה. על כל דבר ודבר יש לך דבר שהוא יפה מן הדבר שמסחים בו. אני ניתן את כל הפולקלוריסטים שלנו במשל קטן של משליך. צריך אתה טגליכט יקר לכתוב דברייך בספר. מובטחני שספר טוב יהיה ודברים טובים אמצא בו. אמר טגליכט, אצלנו בגליציה היו אומרים סתם רוקח שוטה הוא. אמר וולטרמד, משער אני שלא הזכרת רוקח אלא משום שיש לך לומר בו דבר. ובכן אצלכם בגליציה היו אומרים סתם רוקח הוא שוטה. למה? אמר טגליכט, אדם שעשה באוניברסיטה כך וכך שנים ולבסוף מסתפק במלאכת הרוקחות ולא למד תורת הרפואה כלום לא שוטה הוא. כך הפולקלוריסטן הזה יש בידו חומר הרבה ומסתפק לעשותו ענין לפולקלור ואינו עושה הימנו סיפור וכו'. אמר וולטרמד, אם כך למה אין אתה כותב סיפורים? אמר טגליכט, מאותו הטעם שהפרופסורים לפילוסופיא אין בידם להיות פילוסופים. (12ד, 315–316)

מכלל לגלוג משתמע החיוב. עגנון מעדיף, להלכה ולמעשה, את היחס היצירתי הפעיל, ולא העיוני ומלומד, אל סיפורי העם. הוא מתנגד להפוך אותם לנושא של

המדעיים, המצויד בקני מידה אובייקטיביים מדעיים, שעצם עמידתו כלפי המציאות שהוא בוחן מונעת ממנו להבין מציאות זו ומועידה אותו לכישלון. הוא מנוכר לערכי התרבות שהוא חוקר, ומעוגן לא רק בתוך תרבותו שלו, אלא אף בתוך מערכת המודלים המדעיים שפיתח. מבחינה סגנונית, שימושו של עגנון בצירוף "המזרח הקרוב", בטקסט שצוטט לעיל, מסמן את זרותו של החוקר. בדרך ספרותית מובהקת מעלה עגנון בעיות אפיסטמולוגיות שחוקרי תרבויות זרות החלו להיות מודעים להן רק במחצית השנייה של המאה העשרים (ראה למשל גירץ [35]).

בלפנים מן החומה, חוקר הפולקלור הוא דמות פאסיבית, שאין בידה לחדור ולהבין את המסורת. ב"עידו ועינים" גוברת האשמת המחקר, והחוקר מופיע כדמות הרסנית, כאיש המנפץ את התרבות עצמה שאותה הוא חוקר, מנסה להבין, להציל ולשמר. מדעי התרבות נתפסים על-ידי עגנון ככוח שלילי, השואב את עוצמתו מתהליך המודרניזציה, ואשר בעצם קיומו, נוכחותו ופעילותו הופך את המסורת לנושא של מחקר, ועל-ידי כך מחסל אותה.

ב"עידו ועינים" שם עגנון כפי גמזו את הדברים הבאים:

אמר גמזו, מהיכן לו שידע, אילו נזדמן לידי טופס שכזה ולא אמרו לי מה טיבו כלום הייתי יודע. מלבד זאת כל אותם המלומדים אנשים מודרניים הם ואפילו אתה מודיע להם מה טיבו של הסגולות היו מלגלים עליך ואם קונים אותן קונים אותן כדבר של פולקלור. אוי הפולקלור הפולקלור. כל שאינו ענין לחקירה משמש להם פולקלור, וכי את תורתנו הקדושה לא עשו ענין לחקירה או לפולקלור. אנשים חיים תורה של תורה ומוסרים נפשם על מסורת אבות, באים להם החוקרים ועושים את התורה חקירות ומסורת אבות – פולקלור. (12b, שפב)

הסיפור "עידו ועינים" הוא אחד המורכבים והמסובכים בין סיפוריו של עגנון, ולא בכדי זכה לתשומת לב מרובה מצד חוקרי הספרות ופרשניה (גנוז [4], טוכנר [7], מוקד [10], צמח [14], קורצווייל [15], שכטר [57], שקד [58]). אולם תוך כדי הנסיונות לפענח את מערכת הסמלים והמתחים הסיפוריים בין הדמויות הפועלות, התעלמו רוב החוקרים ממרכזיותו של מושג הפולקלור בסיפור זה, גם אלה שהתייחסו אליו, כמו טוכנר [7] ומוקד [10], ראו אותו כמייצג את הפעילות המחקרית האקדמית במסגרת העלילה. אולם נראה שגם שני חוקרים אלה התעלמו מן ההדגשה הרבה של המושג "פולקלור" עצמו – החוזר שש פעמים בחמש שורות – ומן הערך הסגולי של מחקר הפולקלור עצמו. כפי גמזו, עגנון אינו מתייחס אל פולקלור כאל סמל, אלא כגורם דינאמי במציאות החיים המודרנית. כפי שהתפתחו המושג והדיסציפלינה המדעית במאות התשע-עשרה והעשרים הפולקלור היה, בעיקרו של דבר, מחקר שמטרתו להציל את המסורת ההולכת ואובדת בעקבות שינויים חברתיים ותרבותיים, ובעיקר בעקבות המודרניזציה של החברה המסורתית. בתפיסה

הפולקלור עצמו משמש מטרה לסאטירה, בכך שאין באפשרותו לתפוס את המציאות ואת חומרתה. מקומו לא יכירנו בנסיבות אלה, והוא משמש תחליף, אמצעי רטורי להתעלמות מן המציאות ומשמעותה. האספנות היא רק אשליה מחקרית: אין בידה להביא לגילוי אמת היסטורית או אמנותית, אלא רק להסיח את הדעת.

בסיפור אחר, שיש בו נטייה לתיאור אלגורי, חוזר עגנון ועוסק בבעיית שיטת המחקר הפולקלוריסטי, אלא שהפעם יחסו לנושא אינו סאטירי, אלא תיאורי וענייני. בלפנים מן החומה הוא מספר:

פעם אחת בליל שבת נטפל לי חוקר אחד שאסף כל מיני ניגונים וזמירות ושירות שבכל הארצות ובכל המקומות שבמזרח הקרוב. ביציאתנו מבית התפילה היה הולך ודואב. לסוף אמר לי, עשרת אלפים תקליטים יש לי של תפילות כל העמים והרבה תפילות ושירות שמעתי ומימי לא שמעתי תפילה עריבה וקדושה שכזו. ועוד אמר לי, הריני נותן לו עשר לא"י על מנת שאקליט מפיו תפילה אחת איוו שירצה. אחר השבת הלכתי אצל רבי אברהם חיים כדי לבשר לו את הדבר. כשבאתי לביתו לא ראיתיו לפי שהיה דר בבית אפל. ראה אותי והושיבני על מטה רעועה ואני סיפרתי לו שניתן לו להשתכר בחמשה רגעים מה שהוא משתכר בעשרה חדשים בשלש תפילות בכל יום וביום שיש בו מוסף כארבע תפילות. ענה ואמר לי איני יכול. אמרתי לו, מה פירוש איני יכול, כלום חשש איסור יש בדבר? אמר לי, מחוסר קול נעימה אני. ראה שאני תמוה. הוסיף ואמר, כשאני מתקרב אצל התיבה הקב"ה נותן לי קול נעימה ואני מתפלל לפניו. (12b).

[32]

לתפיסה זו של יכולת השירה הדתית יש מקבילות בספרות האתנוגרפית. כוהנים או זמרים מתפללים ושרים רק במצב של טראנס או אקסטאזה רוחנית ומייחסים את יכולתם המוזיקאלית לכוח העל-טבעי שאותו הם עובדים. אולם בחינת הקטע מתוך התייחסות לגישתו הכללית של עגנון אל הפולקלור מעלה לאו דווקא את מהימנותו האתנוגרפית, אלא בעיקר את דחיית המחקר המדעי, את שיטת האיסוף וההקלטה כאמצעי להבנת התרבות. החוקר הזר, המנסה לתעד ביטויים דתיים בחברה מחוץ להקשר הסיטואציוני שבו הם מבוצעים בדרך כלל, והסבור כי להציע תמורה כספית עבור ביטוי רוחני-דתי – מחטיא את המטרה לחלוטין. הוא תופס את התפילה רק בהיבט האמנותי שלה, בעוד שהחזן עצמו חש את ממדיה הדתיים. בדרך זו, האספן עצמו הוא גורם משפיע המזרז את התהליך (שעליו עמד קאסירר [24]) של הפיכת המיתוס לאמנות. מנקודת המבט של החברה עצמה, החוקר הוא אפוא גורם שלילי והרסני, הפוגע בעצם נוכחותו ופעילותו, ביסודות האמונה הדתית והמסורת התרבותית. אין הוא מצליח לחדור אל ריבוד המשמעויות של התפילה והנעימה, אלא תופס רק את ערכם המוזיקאלי, שהוא במקרה זה שטחי וחיצוני: לעומת זאת, ערכן הדתי, שהוא פנימי ומשמעותי לבעל התפילה, נעלם ממנו לחלוטין.

מתיאור זה משתמעת האשמה חמורה כלפי המחקר הפולקלוריסטי. חוקר התרבות הוא הזר המתבונן, "התייר

במאמרים ובסיפורת, להצביע על שינוי חריף שחל במשך דור אחד באפשרויות ההתייחסות אל הפולקלור, שינוי שהתבטא בגישתם של שני סופרים בולטים בדורם אל מושג זה. לגבי ברנר, הפולקלור העברי היה אחד המרכיבים של האידיאל הציוני, ולהלכה גם אחד מנדבכי היסוד של הכתיבה הספרותית. אך כשאידיאל זה קרם עור וגידים, ודמותו נשתנתה לאור נתוני המציאות, נתקל עגנון בתקופתו בארץ ישראל לאו דווקא בפולקלור עברי, אלא בשברי פולקלור של עדות, שמסורותיהן התנפצו בארץ אל אורח חיים מודרני ואל מדע מלומד. לדידו של עגנון, הפולקלור הפך לאחד הכלים ההרסניים שתרמו לחורבנם התרבותי של מסורות ישראל. לנוכח החיים המודרניים, פעולת ההצלה היא גם פעולת ההרס. השינוי בהשקפה על המסורת, והפיכתה למושא של עבודה מדעית, מחסלים אותה באופן רוחני, אף כי הם משמרים אותה באופן פיזי. אלה הם יחסים של חוסר מוצא (double bind). החברה המסורתית תיהרס בתהליכי השינוי בין כך וכך, וללא הבסיס המסורתי – אף החברה המודרנית תתמוטט.⁶

1. מראיי-מקום

1. אברז'הר, איתמר. "לברור מהותה ותפקודה של לשון הספרות היפה בדיאלוגיה". הספרות, ב' מס' 2 (ינואר 1970), 286–302.
- א1. —. "הספרות העברית הישראלית: מודל היסטורי". הספרות, ד' מס' 3 (יולי 1973), 427–440.
- ב1. —. "היחסים בין מערכות ראשוניות ומישניות ברב-מערכת של הספרות". הספרות, מס' 17 (ספטמבר 1974), 49–45.
2. ברנר, י.ח. "ציונים". בתוך כל כתבי י.ח. ברנר, ז. שטיבל, תל-אביב, תרצ"ז, 34–72.
- א2. —. "מתוך הפנקס: ט"ז". בתוך כל כתבי י.ח. ברנר, ח, ספר א. שטיבל, תל-אביב, תרצ"ז, 262–263.
- ב2. —. "טיולים בעולם המשל והאגדה". בתוך כל כתבי י.ח. ברנר, ג. הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1967, 445–455.
3. גלעד, עמיהוד. "הערות על אינטרפרטציה ספרותית: בעקבות דיונים ב'עידו ועינים' לש"י עגנון". הספרות, ג' מס' 3–4 (ספטמבר 1972), 488–496.
4. גנון, יצחק. "המוטיבים העממיים ב'עידו ועינים' לש"י עגנון ותפיסות הביקורת לסיפור". ידע עט, יח מס' 43–44 (תשל"ז), 77–86.
5. גרינץ, יהושע מ. סיפורים, מזמורים משלים מספרות מצרים העתיקה. מוסד ביאליק, ירושלים, 1975.

⁶ בשנים האחרונות החלו החוקרים, בעיקר באנתרופולוגיה, לתהות על היחס בין המחקר החברתי-תרבותי לבין הנחקרים. ואף כי אין הקבלה מלאה בין תפיסתו של עגנון לתפיסתם, ישנם קווי דמיון בין שתי הגישות, והמודעות להשפעת המחקר על התרבות הנחקרת גרמה למשבר במדע ולשינויים בהערכות ובגישות (ראה האימס [42], קפלן ומנרס [47], וכן שולטי [59], [59a]).

זו יש לפולקלור מקום מרכזי במערכת הסמלים של "עידו ועינים". מותם של גמולה וד"ר גינת מקבל ממד גרוטסקי-טראגי, תוך אנאלוגיה למושג הפולקלור. כשם שמחקר זה שואף להציל את המסורת החברתית-תרבותית מאובדן שהוא פועל יוצא של תהליך המודרניזציה, כך הוא נסיונו של ד"ר גינת להציל את גמולה. מותו של ד"ר גינת הוא פסקהדין של עגנון על החברה המודרנית, ההופכת את המסורת התרבותית למושא מחקרי גרידא, ונוטלת ממנה כל משמעות אישית-חברתית. החוקר ומושא צפויים לאובדן במסגרת המודרנית.

גמולה, שגמזו מביא אותה לירושלים כרעיה וכנושא למחקר, אינה מסתגלת לחיים המודרניים. בחברה המסורתית היתה הסהרוריות שלה בעלת משמעות חברתית, חלק אינטגרלי ממערכת הסמלים והפולחנים. אך בין רחובות ירושלים המודרנית היא מאבדת כל ערך. גמולה אינה יכולה לסגל עצמה לאורח החיים המודרני. התנהגותה הופכת לשיגעון, והיא חורגת מכלל הנהגים שהחברה יכולה לעכל. אך מציאותה של גמולה בירושלים אינה משפיעה על אובדנה בלבד, אלא אף על אובדן החוקרים. החברה המודרנית, המנסה להפוך את מעיינותיה הרוחניים של המסורת למושא מחקרי, מוציאה בכך גזר-דין על עצמה, תוך שהיא דנה את המסורת החיה לעקרונות רוחנית.

עגנון מדגיש את ההשפעה ההדדית הקיימת בין החוקר למושא מחקרו. ההתבוננות האובייקטיבית היא אשליה בלבד, המגע בין שניהם גורם להרס הדדי. בפרשנותו לסיפור זה מצוין קורצווייל כי "עידו ועינים" הוא "הסיפור הפסימיסטי ביותר שכתב עגנון" ([15], [154]), אם כי הוא מפרש אותו כטראגדיה ארוטית החדורה יסודות ארכאיים ומאגיים. אך אם נבחין במעמדו המרכזי של מושג הפולקלור בסיפור, ניווכח כי למד הארוטי – במידה שהוא קיים בסיפור – יש רק מקום מישני. עגנון מתייחס אל הטראגדיה הנובעת לא מכישלון, אלא דווקא מהצלחה ושגשוג חברתי. הצלחת הרעיון הציוני – גאולת הגלויות – היא גם כלייתן. הניהיליזם ב'עידו ועינים' אינו מתרחש רק בממד האישי או הקוסמי, אלא דווקא בממד ההיסטורי-חברתי של הציונות המתגשמת, שעצם הגשמתה כרוך בהריסת תרבויות ועקירתן משורשיהן. מעבר חברתי זה מביא עימו בהכרח טראגדיה אישית וחורבן המסורת. מצד אחד, המסורת היהודית אינה יכולה להסתגל למודרניזציה החברתית; ומצד שני, הדרך היחידה שהחברה המודרנית יכולה להתייחס בה אל המסורת היא על-ידי הפיכתה למושא מחקרי, לאובייקט, כלומר על-ידי איבונה. פולקלור החיים הוא חורבנם.

ה

ברנר ועגנון אינם סופרים המייצגים את דורם. כל אחד בשעתו היה בעל מקורות והעזה ספרותית העולה על המצוי. אין לראות את יחסם אל הפולקלור כמשקף דווקא את יחס תקופתם. אך יש בביטויים מקוטעים אלה,

21. Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. The Viking Press, New York.
22. Bidney, David. "Vico's New Science of Myth". in Tagliacozzo & White [60], 259-278.
23. Burke, Kenneth. "Myth, Poetry and Philosophy". *Journal of American Folklore*, 73 (1960), 283-306.
24. Cassirer, Ernst. *Language and Myth*, trans. Langer, Susanne K. Harper & Brothers, New York, 1946.
25. Chadwick, H., Munro & Chadwick, Nora Kershaw, *The Growth of Literature* [3 volumes]. University Press, Cambridge, 1932.
26. Crick, Malcolm. *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*. John Wiley, New York, 1976.
27. Davis, Natalie Zemon. "Proverbial Wisdom and Popular Errors". in *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford University Press, Stanford, 1975, 227-267.
28. Dorson, Richard M. "The Eclipse of Solar Mythology". *Journal of American Folklore*, 68 (1955), 393-416.
- 28a. ——. "The Identification of Folklore in American Literature". *Journal of American Folklore*, 70 (1957), 1-9. [Reprinted in Dorson, R.M. *American Folklore and the Historian*. University of Chicago Press, Chicago, 1971, 189-203.]
- 28b. ——. "Folklore and Literature". *Journal of the Folklore Institute*, 13 (1976), 327-329.
- 28c. ——. "Folklore in the Modern World". in *Folklore and Fakelore*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976, 33-73.
29. Dundes, Alan. "The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation". *Journal of American Folklore*, 78 (1965), 136-142.
30. Eijxenbaum, Boris M. "Literary Environment". in *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*, eds. Matejka, Ladislav & Pomorska, Krystyna. MIT Press, Cambridge, Mass., 1971, 56-65. [Russian original: 1929.]
31. Ellmann, Richard. *The Identity of Yeats*. Oxford University Press, New York, 1964.
32. Even-Zohar, Itamar. "The Polysystem Hypothesis Revisited". in *Papers in Historical Poetics*. The Porter Institute for Poetics and Semiotics (*Papers on Poetics and Semiotics*, 8), Tel Aviv University, 1978, 28-35.
33. Fischer, John L. "The Sociopsychological Analysis of Folktales". *Current Anthropology*, 4 (1963), 235-296.
34. Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton University Press, Princeton, 1957.
- 34a. ——. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. Harcourt, Brace & World, New York, 1963.
- 34b. ——. *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1976.
35. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 1973.
36. Gifford, Don & Seidman, Robert J. *Notes for Joyce: An Annotation of James Joyce's 'Ulysses'*. Dutton, New York, 1974.
6. וייזר, רפאל. "איגרות ש"י עגנון אל י"ח ברנר". בתוך ש"י עגנון: מחקרים ותעודות, ערכו שקד, גרשון, ווייזר רפאל. מוסד ביאליק, ירושלים, 1978, 39-56.
7. טוכנר, משולם. "פשר עידו ועינים" בתוך פשר עגנון. הוצאת אגודת הסופרים בישראל, תל-אביב, תשכ"ח, 106-122.
8. טורי, גדעון. "לשאלת תיאור הספרות כרב-מערכת". הספרות, מס' 18-19 (דצמבר 1974), 1-19.
9. לחובר, פישל. "והיה העקוב למישור". הצפירה, לח מס' 175, ג אלול תרע"ב (16.8.1912), 3.
- 9א. ——. "מספר העם". הארץ, 12.8.1938.
10. מוקד, גבריאל, "טראנסצנדנציה, אמנות ומחקר מדעי בשני סיפורים סמליים של ש"י עגנון: 'עידו ועינים' ו'עד עולם'". דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג. הוצאת האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים, תשל"ז, 265-270.
11. סדן, דב. על ש"י עגנון. הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשל"ט.
12. עגנון, שמואל יוסף. תחול שלשום. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ט.
- 12א. ——. "פרקים של ספר המדינה". בתוך סמוך ונראה. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ט, 250-287.
- 12ב. ——. "עידו ועינים". בתוך עד הנה. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ט, שמג-שדה.
- 12ג. ——. "התנצלות". בתוך האש והעצים. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ב, שלה-שלו.
- 12ד. ——. שירה. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"א.
- 12ה. ——. לפנים מן החומה. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה.
- 12ו. ——. "יוסף חיים ברנר כחיינו ובמותו". מולד, יט חוב' 156 (תשכ"א). נדפס מחדש בתוך מעצמי אל עצמי. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ו, 111-141.
13. עתיר, אלדה. "לבעית הקשר שבין סיפור יוסף שבמקרא לבין סיפור-האחים המצרי". בית מקרא, יא חוב' ג (כז) (אדר תשכ"ו), 3-8.
14. צמח, עדי. "על התפיסה ההיסטוריוסופית בשניים מסיפורי המאחרים של עגנון". הספרות, א מס' 2 (תשכ"ח), 378-385.
15. קורצווייל, ברוך. "הערות לעידו ועינים". מסכת הרומאן: שני מחזורי מסות על שמואל יוסף עגנון ועל תולדות הרומאן האירופי. שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ג, 134-154.
16. קרויצר, הלמוט. "הספרות הטריביאלית כבעיית מחקר: לביקורת הרומאן הטריביאלי הגרמני מאז תקופת ההשכלה". הספרות, מס' 18-19 (דצמבר 1974), 20-29.
17. שקד, גרשון. אמנות הסיפור של עגנון. ספרית פועלים, מרחביה ותל-אביב, תשל"ג.
- 17א. ——. הסיפורת העברית 1880-1970. א: בגולה. כתר והקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשל"ח.
18. Aarne, Antti and Thompson, Stith. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Soumalainen Tiedekatemia, Helsinki, 1961 [2nd revision].
19. Baker, Ronald L. *Folklore in the Writings of Rowland E. Robinson*. Bowling Green University Popular Press, Bowling Green, Ohio, 1973.
20. Band, A.J. *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968.

- Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Cornell University Press, Ithaca, 1971.
- 55a. ——. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. Yale University Press, New Haven, 1967.
56. Sammons, Jeffrey L. *Literary Sociology and Practical Criticism: An Inquiry*. Indiana University Press, Bloomington, 1977.
57. Schachter, Zalman M. "S.J. Agnon's 'Iddo W'Eynam': A Study of a Myth about Myth and Its Symbols". Hebrew Union College—Jewish Institute of Religion, 1966. [unpublished paper]
58. Schaked, G. "S.J. Agnon—'Ido und Enam'; Versuch einer Interpretation". *Colloquia Germanica*, 1 (1970), 84-99.
59. Scholte, Bob. "Discontents in Anthropology". *Social Research*, 38 (1971), 777-807.
- 59a. ——. "Critical Anthropology Since It's Reinvention: On the Convergence Between the Concept of Paradigm, the Rationality of Debate and Critical Anthropology". *Anthropology and Humanism Quarterly*, 3 (1978), 4-17.
60. Tagliacozzo, Giorgio & White, Hayden V., eds. *Giambattista Vico: An International Symposium*. The John Hopkins Press, Baltimore, 1969.
61. Tagliacozzo, Giorgio & Verene, Donald Phillip, eds. *Giambattista Vico's Science of Humanities*. John Hopkins Press, Baltimore, 1976.
62. Thoms, William. "Folklore", *The Athenaeum*, No. 982 (August 22, 1846), 862-863. [Reprinted in: Dundes, Alan, ed. *The Study of Folklore*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1965, 4-6.]
63. Tynjanov, Jurij. "On Literary Evolution". in *Readings in Russian Poetics*, eds. Matejka, L. & Pomorska, K. The MIT Press, Cambridge Mass., 1971, 66-78. [Russian original: 1929.]
64. Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Bergin, Thomas Goddard & Fisch, Max Harold. Doubleday, New York, 1961 [abridged and revised edition].
65. Wells, George A. "Vico and Herder". in Tagliacozzo & White [60], 93-102.
66. Wilner, Herbert Jacob. "Folk-Lore in the Writings of Agnon: An Analysis of Jewish Customs, Ceremonies and Superstitions in the Works of Samuel Joseph Agnon". Jewish Institute of Religion, New York, 1939. [Unpublished Thesis]
67. Yeats, William B. *Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry*. W. Scott, London, 1888.
- 67a. ——. *Irish Fairy Tales*. W. Scott, London, 1892.
- 67b. ——. *Irish Folk Stories and Fairy Tales*. Grosset & Dunlap, New York, [n.d.].
- 67c. ——. *Irish Folk Stories and Fairy Tales*. Grosset & Dunlap, New York [n.d.].
37. Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. University Press, Cambridge, 1977.
38. Guillén, Claudio. *Literature as System: Essays toward the Theory of Literary History*. Princeton University Press, Princeton, 1971.
39. Havelock, Eric A. *Preface to Plato*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963.
40. Haymes, Edward R. *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*. Harvard University, Cambridge, Mass., 1973.
41. Hoffman, Daniel G. "Folklore in Literature: Notes Toward a Theory of Interpretation". *Journal of American Folklore*, 70 (1957), 15-24.
- 41a. ——. *Form and Fable in American Fiction*. Oxford University Press, New York, 1961.
- 41b. ——. *Barbarous Knowledge: Myth in the Poetry of Yeats, Graves, and Muir*. Oxford University Press, London, 1967.
42. Hymes, Dell, ed. *Reinventing Anthropology*. Pantheon Books, New York, 1972.
43. Innis, Harold A. *Empire & Communications*, revised by Innis, Mary Q. University of Toronto Press, Toronto, 1972. [Originally published in 1950.]
44. Jakobson, Roman & Bogatyrev, Peter. "On the Boundary Between Studies of Folklore and Literature". in *Reading in Russian Poetics*, eds. Matejka, L. & Pomorska, K. The MIT Press, Cambridge, 1971, 91-93. [Russian Original: 1929.]
45. Jason, Heda. "A Multidimensional Approach to Oral Literature". *Current Anthropology*, 10 (1969), 413-426.
46. Jolles, André. *Einfache Formen*. Max Niemeyer, Tübingen, 1930.
47. Kaplan, David & Manners, Robert A. "Some Critical Observations on Scholte's Critical Anthropology". *Anthropology & Humanism Quarterly*, 4 (1979), 5-9.
48. Kavanagh, Patrick. *The Great Hunger*. The Cuala Press, Dublin, 1942.
49. Langer, Susanne K. *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*. Routledge & Kegan Paul, London, 1953.
- 49a. ——. *Problems of Art*. Scribner's Sons, New York, 1957.
50. Lowenthal, Leo. *Literature, Popular Culture, and Society*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1961.
51. Lüthi, Max. *Volksliteratur und Hochliteratur: Menschenbild-Thematik-Formstreben*. Francke, Bern und München, 1970.
52. Maspero, Gaston. *Popular Stories of Ancient Egypt*, trans. Johns, A.S. University Books, New York, 1967 (1915).
53. McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw-Hill, New York, 1964.
54. Müller, Max. *Chips from a German Workshop* [4 volumes]. Longmans, Green and Co., London, 1868.
55. Ong, Walter J.S.J. *Rhetoric, Romance, and Technology:*