

סלע-שפי, רקפת 2009. "המאבקים על הקאנון: הדינאמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות". בתוך קנון וכתבי קודש, יעקב שביט עורך. תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, ביה"ס למדעי היהדות. [= סדרת "תעודה", כ"ג], עמ' י"ז-מ"ו; תקציר באנגלית: עמ' XIX-XX.

## המאבקים על הקנון: הדינאמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

רקפת סלע-שפי

א. הוויכוח על הקנון: מבט ביקורתי

הפולמוס בשאלת הקנון היה אחד הנושאים המרכזיים של "ביקורת התרבות" הפוסט-מודרנית שצמחה בעשורים האחרונים של המאה העשרים במחלקות לספרות באוניברסיטאות האמריקניות, ומשם הופץ גם למקומות אחרים בעולם. אבל עם כל ההשפעה הגדולה של הפולמוס הזה על האקלים האינטלקטואלי והאקדמי בעשורים האחרונים, מושג 'הקנון' שהוא מציע עדיין נראה מוגבל וצפוי מדי מבחינת טווח הבעיות שהוא מעלה. שוב ושוב הוא מפנה אצבע מאשימה כלפי ה"רעים", שהם תמיד אלה המחזיקים בכוח, השולטים בקנון. והמסקנה היא פשוטה: הקנון הוא מנגנון של רשע. בסופו של דבר, מעבר לצדק הפוליטי שהשיח הזה נועד לשרת, השאלה היא מה הוא מסוגל לגלות על תהליכים היסטוריים של היווצרות תרבויות, על השתנותן או על היעלמותן. במאמר זה אנסה להציג בקצרה מבט ביקורתי על הפולמוס סביב הקנון, ואחר כך אציע כמה נקודות למחשבה על מושג זה כחלק מתאוריה כללית של התרבות. המונח 'קנון' משמש בהוראה כפולה: הוא מתייחס הן להיבט המופשט של מערכת כללים, נורמות, או חוקה הניתנת על-ידי גוף סמכותי, כגון הכנסייה, הן להיבט המוחשי של אסופת הספרים המקודשים (או בהשאלה, "סחורות התרבות" החשובות בכלל), שהוכנסו לרשימת "נכסי התרבות המקודשים". הביטוי המובהק ביותר של קיום הקנון הוא בתחומים ממסדיים כגון הדת או המשפט, שבהם קיימים גופים רשמיים בעלי סמכות לקבוע "תקנון" (ובתחום הדת גם לבצע קנוניזציה — כלומר להעניק מעמד של קדושה לאנשים או לחפצים) — ופרוצדורות פורמליות של קנוניזציה. אבל בהשאלה, המושג אומץ

גם לתחומי הספרות והאמנות, שבהם מתקיימים כל הזמן תהליכים שאפשר לכנותם תהליכי "תקנון" ו"הקדשה", פחות פורמליים אולי מאשר בדת, אך לא בהכרח פחות אפקטיביים. מה שהניע את הוויכוח על הקנון הספרותי בארצות הברית הייתה השאיפה ל"פתיחת הדיון האקדמי על הספרות והתרבות" (Fiedler 1981), לאתגור קטגוריות ההערכה המקובלות שלו (Gorak 1991) ולדמוקרטיזציה של תוכנו, על-ידי התמקדות בספרות ה"שולית" וה"דחויה". באופן קונקרטי, הוויכוח נסב על רשימת הטקסטים הקנוניים, כלומר על אופיו וכינונו של הרכב הקורפוס הספרותי הראוי להיחשב מושא לביקורת (למשל מובן שהיה זה מאבק חברתי-פוליטי, על ייצוג נאות ב"סדר היום התרבותי" של קבוצות חברתיות שנמצאו מתוך למוקדי הכוח, ועל חלוקה מחדש של ההון הסימבולי (Guillory 1993).

הוויכוח על הקנון היה ויכוח של אינטלקטואלים, שדיברו בשם קבוצות שוליות ומודרות, על "הגדרת התרבות האמריקנית". בהנחה ש" [...] הקנון הספרותי הוא, במובן הרחב ביותר, הספר המובן מאליו של תרבותנו המשותפת, שבו כתבנו את הטקסטים והכתורות שאנו רוצים לזכור, שיש להם איזו משמעות מיוחדת עבורנו" (Gates 1992, pp. 21 [התרגום שלי]), השאלה הבערת הייתה, מה הם הטקסטים שהאמריקנים רוצים לזכור, שיאמרו לאמריקנים מי הם, ומעל לכול: מי מחליט על כך? הם ערערו על מבחר הטקסטים המוסכם, על פרשנותם, ועל הסמכות המובנת לכאורה מאליה של מוסדות התרבות המכתיבים אותם. הביקורת עסקה בפרשנויות חדשות ליצירות עצמן, אבל לא פחות מכך בחשיפת המדיניות של תכניות הלימוד, המקראות ורשימות הקריאה (למשל Browne and Ambrosetti 1972, Davis and Mirabella 1990, Cain 2001) וזאת במטרה מפורשת לשנות את תכניות ההוראה האלה ולהכניס למקראות תכנים חדשים. כלומר, העניין הרב בקנון שהתעורר בעשורים האחרונים במחלקות לספרות בארצות הברית נבע מההתנגדות לקנון הקיים כמגלם ומקבע מצב חברתי קיים, ומהרצון לתקן אותו, יותר מאשר מהרצון להבינו כתופעה תרבותית חיונית ומורכבת. האינטלקטואלים שהתחילו לדבר על הקנון חשבו עליו בצורה די מצמצמת, שהתאימה למטרתם: הם ראו בו גוף ראקציוני מאובן שיש לעזוע אותו, ולכן הם דיברו בעיקר על השאלה איך אפשר לשנות אותו. מכיוון שכל הפולמוס הזה התפתח במקורו בעיקר בתוך המחלקות לספרות בקולגים ובאוניברסיטאות, הוא נשאר רוב הזמן צמוד לעולם הספרות והטקסטים, ורק לעתים רחוקות הורחב גם לעבר תחומי תרבות שאינם טקסטואליים. מבקרי

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

הקנון יצאו מההנחה המקובלת (שלא ברור עד כמה היא תקפה היום), שלספרות יש כוח מיוחד בעיצוב ערכים ותפיסות עולם משותפים. עצם הדיבור על אותו מנגנון שליטה ודיכוי המגולם בקנון הספרותי, נועד להחליש את כוחו ולייצר לו חלופות. מבקרי הקנון האמינו, ועדיין מאמינים, שהם מבצעים פעולה ממשית של תיקון חברתי.

מבחינה חברתית, הייתה זו מלחמתם של אלה שמקרוב באו אל האקדמיה בוותיקים מהם, המחזיקים בעמדות המפתח ובהון האינטלקטואלי, אותם "כונה הספרות האנגלית", סופרים, מבקרים, עורכים, מו"לים, פרופסורים ומורים, הקובעים לכאורה עבור כלל החברה מה יהיו ערכיה, והגורמים להדרה, לעיוות ולהשתקה של כל מי שאינו "משלהם" וכל מה שאינו מתיישב עם תפיסת עולמם. המרד הזה התאפשר בחסות האקלים החברתי-פוליטי השמאלי שחדר לאוניברסיטאות בארצות הברית בשנות השישים של המאה העשרים. מי שהנהיגו אותו היו בדרך כלל אקדמאים צעירים, שבאו משכבות חברתיות נמוכות, ואשר באותו זמן כבר מצאו את דרכם לתוך האקדמיה, אך עדיין תפסו בתוכה עמדה שולית יחסית. אנשים אלה התחילו לערער על השליטה שהייתה ל"יוספים" הוותיקים באקדמיה, ועל ההגמוניה של מה שנקרא "התרבות האנגלו-סקסית, הגבוהה, הלכנה, הגברית, הפרוטסטנטית" בתרבות האמריקנית בכלל, ולבנות לעצמם הון אינטלקטואלי מתחרה. זו הייתה ביסודה הפיכה דמוגרפית, שנתמכה על-ידי אידאולוגיה לוחמנית וקיבלה לגיטימציה של הפיכה מוסרית. ברמת הוויכוח המפורש, מאבקם התמקד בייצוג התרבותי של אותן קבוצות חברתיות שנחשבו למקופחות ביותר: בראש ובראשונה השחורים והגנים. אבל בפועל שינת הוויכוח הזה גם קבוצות מעמדיות, אתניות ומגדריות רחבות יותר. ואמנם, בתוך האקדמיה היה למאבק הזה תוצאות אדירות. היטיב לתאר זאת לזלי פידלר (Leslie Fiedler), מבקר ספרות, שבשנות השישים היה "הילד הרע" של ביקורת הספרות האקדמית (כיהודי, הפרספקטיבה שלו הייתה זו של אותן קבוצות שוליים שהוא מדבר עליהן). פידלר מספר על השינוי שחל באוניברסיטאות האמריקניות באותם ימים, מנקודת מבט של חווייתו האישית והדורית, ובאירוניה עצמית די נדירה:

[...] ואיזו חבורה ססגונית היינו: לא רק שדגלנו בדוקטרינות אסתטיות חתרניות, אלא שרבים מאתנו היו לפחות צאצאים של קבוצות שאינן דוברות אנגלית, נחותות מבחינה אתנית; מעטת התרבות המעודנת האנגלו-סקסית שלנו היה בן לא יותר מדור אחד. אבל היה זה קרב ההגנה של חיל המאסף מצדם של מגני החומות של הסגנון הישן. בסוף

שנות החמישים, אלה שהיו קודם "אאוטסיידרים" הפכו ל"אינסיידרים", אף אם אולי הוכנסו פנימה בהתחלה יותר מסיבות דמוגרפיות מאשר מסיבות אידאולוגיות. סופה של מלחמת העולם השנייה עמד בסימן הצפתם של הקולגים והאוניברסיטאות בהמוני סטודנטים שהממשלה סבסדה. רבים מהם היו הנציגים הראשונים בקרב בני משפחותיהם שנחשפו מעודם להשכלה גבוהה. וכדי ללמד את הגלים הבאים של הפלישה שהוסיפה ונמשכה, היה צורך לגייס סגל הוראה חדש מתוך הגל הראשון. היו אלה הבנים והבנות, אם כי עדיין בעיקר בנים, של הורים ממעמד הפועלים או מהבורגנות הזעירה (שמלכתחילה אפילו לא היו ממוצא צפון אירופי בדרך כלל, כל שכן לא מה שנקרא אנגלו-סקסים 'אמיתיים'; ואשר, לאחר זמן, היו בעיקרם ממוצא מזרח-אירופי ויהודים) ובוגרים של אוניברסיטאות שבחסות המדינה או קולגים עירוניים. אנשים שאפתניים אלה, שחתרו להשיג עמדה תרבותית, התחילו את הקריירה הספרותית שלהם לעתים קרובות בקריאה ובפרסום בכתבי עת [פוליטיים ואפנתיים] כמו ה־*Partisan Review* וה־*Kenyon Review*, יותר מאשר בהגשת מאמרים מלומדים ל־PMLA [כתב העת הוותיק, נוסד ב־1884; ר"ס]. לפיכך, האליטיזם שלהם היה שונה מאוד מזה של קודמיהם. אבל מרגע שהם התבססו במחלקות לאנגלית, הם הפכו למעשה לקבוצה צרה ואקסקלוסיבית באותה מידה. עבור קודמיהם הווספים, שנולדו להורים מן המעמד הגבוה, שחונכו במוסדות איכות, ושנתמכו על-ידי עושר שקיבלו בירושה או בנישואי הון, הקריירה האקדמית ייצגה לא יותר מעיסוק מתקבל על הדעת באופן גבולי. אבל עבור "הפרופסורים החדשים" היא סמלה אמצעי לפילוס הדרך אל עמדה של יוקרה שלא היו רגילים בה, אם לא של כוח. זו הייתה עבורם אסטרטגיה של טיפוס בסולם החברתי בלי להיראות כ"יורדים לרמה" של עיסוק במסחר או בתגרנות פוליטית. אינני רומז שהם עשו זאת (אני מניח שעלי לומר "עשינו זאת") ככוונה; אבל זאת הייתה לפחות הכוונה הסמויה, ובכל מקרה, זה עבד! למען האמת, זה פעל כל כך טוב, שלאחר זמן, אלה שבתחילה נתפסו כפולשים התחילו להיראות כ"מרגישים בבית" יותר מכל האחרים. ואמנם, בסוף שנות השבעים, אותם מבקרים אנטי-אקדמיים שעוד נותרו היו בעיקר הווספים של פעם (Fiedler 1981, pp. 76–77 [התרגום שלי]).

לפולמוס הזה היה כמובן גם רקע תאורטי. ברמה הפילוסופית, הייתה כאן התלהבות גדולה מהרעיון שערכים — אסתטיים או מוסריים — הם יחסיים

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

ותלויי תרבות (Herrnstein-Smith 1988). הרלטיביזם התרבותי שינה את עקרונות הפרשנות הספרותית. הוא היה קשור בנטישת האמונה שהטקסט מכיל את משמעויותיו, הטבועות בו כביכול באופן אובייקטיבי. אידאולוגיית "הקריאה הצמודה" של "הביקורת החדשה" (New Criticism), האסכולה ששלטה עד אז בביקורת הספרות האנגלו-אמריקנית, איבדה את אחיזה. התפיסה החדשה אמרה, שלטקסטים כשלעצמם אין "משמעויות", אלא שאלה הן תוצר דינאמי של הבנייה חברתית, של מניפולציות ואינטרסים של קבוצות שונות הקוראות אותם. בשלב הזה עלתה קרנן של תאוריות פרשניות נאו-מרקסיסטיות והרמנויטיות שרווחו באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה. "הקריאה" הפכה לחזות הכול: אין טקסט, יש רק קריאה, המותנית בהקשר ההיסטורי הספציפי של "קהילת פרשנות" מסוימת (Fish 1980). הגישה הזאת נשמעה כאיום רציני על סמכותם וגדולתם של הטקסטים הקנוניים: פרשנויות חדשות שנכתבו על טקסטים קלאסיים חיפשו בהם משמעויות "מודחקות" וניסו לחשוף את הממד האידאולוגי שלהם, ואת נסיבות קבלתם או דחייתם לאורך ההיסטוריה.

יתר על כן, ההתלהבות מרעיון היחסיות אפשרה להעניק לגיטימציה לגזרה שלמה של התוצרת הספרותית – והטקסטואלית בכלל – שלא היה לה ייצוג בקנון, ושנתפסה כ"שולי התרבות" או כ"אנטי-תרבות". בהשראת אסכולת "לימודי התרבות" (Cultural Studies) הבריטית, שכבר השפיעה מאוד בשנות השבעים על מבקרים צעירים בתחום מחקר הטקסטים והתקשורת בארצות הברית (Grossberg 1997), מותר היה לכתוב ברצינות על מה שנקרא "התרבות הפופולרית", כלומר, על כל מה שלא נחשב לחלק מנכסי "התרבות הגבוהה" אלא שייך לרחוב, לחיי היומיום, ובייחוד לחייהן של קבוצות הרחוקות ממוקדי הכוח. דיברו לא רק על "הספרות הזולה" ו"האחרת" (האתנית, הנשית, ההומוסקסואלית), אלא גם על סרטים, על רדיו וטלוויזיה, על המוסיקה הפופולרית, וכן הלאה, וכל אלה הפכו יותר ויותר למושאים לגיטימיים של המחקר האקדמי.<sup>1</sup> זאת לא הייתה סתם הרחבה של מושאי המחקר; הייתה בכך

1 למען הדיוק ההיסטורי ראוי לציין כאן, שרעיון היחסיות של הערך הספרותי וקיומה של הספרות כתופעה מרובדת כבר התפתח הרבה קודם לכן בעבודות של הפורמליסטים הרוסים והסטרוקטורליסטים של פראג, עוד משנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. חוקרים כרומאן יאקובסון, בוריס אייכנבאום, יורי טיניאנוב או יאן מוקאז'ביסקי כבר עסקו בניתוח היחסים שבין הרבדים הקנוניים והלא-קנוניים בספרות ובאמנות, על יחסי מרכז ושוליים, על התחלפות של נורמות ועל ההקשר החברתי של הספרות (למשל, יאקובסון 1986, 1971, Tynjanov 1970, Mukafovsky 1970, Ejxenbaum 1971). אבל אף שאנשים אלה נחשבים לאבות המייסדים של תאוריית הספרות המודרנית (כפי שנכתב בכל אנתולוגיה של תורת הספרות במאה העשרים), ההשפעה שלהם כמערכ בכלל ובארצות

אמידה על טשטוש הגבולות שבין ה"גבוה" ל"נמוך" ובין הרשמי והלא-רשמי (Docker 1994). היחסים שבין התרבות המיוחסת לבין הדחוייה תוארו כתוצאה של שליטה ודיכוי מצד אחד, וכמועדים לערעור על-ידי החתרנות וההתנגדות מן הצד האחר (Fiske 1989). יותר מזה, היה כאן היפוך הייררכי: התפיסה הזאת לא רק נתנה הכשר לטקסטים שעד כה התעלמו מהם כמושא לגיטימי ללימודי הספרות, אלא הפכה אותם למרכז העניין של ביקורת הספרות ה"מתקדמת". ההתפעלות הגורפת מהיחסיות הערכית נתקלה כמובן גם בביקורת קשה מצד חוגים הנחשבים לשמרניים באקדמיה האמריקנית. ב-1987 יצא ספרו של אלאן בלום (Allan Bloom) "דלדולה של הרוח באמריקה" (*The Closing of the American Mind*; בלום 1989), שבו תקף את מה שראה כהשתלטות הרסנית של אותה עמדה ליברלית על דור שלם של סטודנטים. לדעתו, עמדה זו, המציבה באופן נאיבי כביכול את אידאל הפלורליזם המוחלט, המעודדת פתיחות והתייחסות שוות ערך כלפי כל תרבות שונה – ובייחוד כלפי אותן תרבויות של מה שנקרא "העולם השלישי" – עמדה זו מובילה בסופו של דבר דווקא לשיתוק ולרדידות, ולא לעושר תרבותי. הצעירים האמריקנים, אומר בלום, אינם יודעים כבר דבר, לא על הגיבורים של תרבותם שלהם ולא על תרבויות אחרות. בביטול הייררכיית הערך רואה בלום דווקא בורות, פרובינציאליות, ואפילו שחצנות ופטרוניות, של מי שמוציא את עצמו מן הדינמיקה שכל בן תרבות משתתף בה:

למעשה, מביאה הפתיחות ל[היווצרות] ה[קונפורמיזם] האמריקני – בעולם שבחוף שולט גיוון אפרורי ועגום, האומר אך זאת, כי ערכים הינם יחסיים, בעוד שכאן אנו יכולים ליצור לעצמנו כל סגנון חיים שנחפוץ בו. הפתיחות שלנו אין פירושה אלא שאיננו זקוקים לאחרים. ולפיכך, מה שזוכה לפרסום כפתיחות גדולה איננו אלא הסתגרות גדולה. אין עוד תקווה למציאתם של חכמים דגולים במקומות אחרים ובתקופות אחרות, העשויים לחשוף את האמת על החיים [...] אבד אותו חוש היסטורי של מקיאווולי, שיחד כמה שעות מכל יום של עמל, שבהן "עטה הוד והדר ובגדי מלכות, נכנס לתצרות הקדמונים ושוחח עמם". (בלום 1989, עמ' 34).

דברים אלה של אלאן בלום מהדהדת כמובן תפיסת התרבות האליטיסטית,

הברית בפרט הייתה חלקית ביותר. הוויכוח על הקנון באמריקה שאב את המושגים שלו בעיקר מפילוסופיית הפרשנות ההרמנויטית ומביקורת התרבות הנאו-מרקסיסטית.

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

שנוסחה היטב על-ידי מבקרי ספרות ותרבות בריטים במחצית הראשונה של המאה העשרים, כמו ת"ס אליוט (T.S. Eliot) ופרנק ליוויס (Frank R. Leavis), המקפידה על ההבחנה בין עילית להמון, הרואה בעילית הצרה המטפחת את הקנון לאורך הדורות את הצייר שעליו סובבת התרבות עצמה (Eliot 1948), ובקנון עצמו – את המפתח לקיום התרבות. בלום מספר כדוגמה על סביו שהיו אנשים פשוטים, "אך ביתם היה עשיר ברוח, משום שכל מה שנעשה בו [...] היה לו הסבר בסיפורי התנ"ך. [...] והם פירשו את סבלותיהם בהתייחסם לעבר הגדול, שהאציל עליהם מפאָרו. אמונותיהם ומעשיהם הפשוטים קשרו אותם לגדולי החכמים וההוגים [...]" (בלום 1989, עמ' 64). התפיסה הזאת מהדהדת גם בספרו של הרולד בלום (Harold Bloom), "הקנון המערבי" (*The Western Canon*, 1994), שהוא מעין כתב הגנה לעשרים ושישה מחברים "חשובים ביותר" בספרות המערב, הבא לנמק את סמכותם התרבותית ארוכת הטווח. ב"אלגיה לקנון" הוא אכן מדבר כחיל המאסף במלחמה אבודה על עמידותם של ערכים אסתטיים: "הבלקניזציה של לימודי הספרות היא בלתי-הפיכה. כל אותם 'בעלי טינה' [resenters] כלפי הערך האסתטי של הספרות לא ייעלמו. הם יצמיחו בעלי טינה ממסדיים אחריהם" (Bloom 1994, pp. 517–518). את "המשבר בלימודי הספרות" הוא רואה כמופע של "תחייה דתית" או כ"אירוע עיתונאי", שמנהיגה "הרשת האקדמית-עיתונאית של מי שאני מכתיר כ'אסכולת הטינה', הרוצים להיפטר מהקנון כדי לקדם את תכניהם (שאינה קיימת) לשינוי חברתי" (Bloom 1994, p. 4), "פרופסורים של היפ-הופ [...] אידאולוגים של מגדר ואמונות מיניות שונות" (Bloom 1994, p. 517) [התרגום שלי].

מנקודת המבט התאורטית, השאלה אינה מי צודק בוויכוח הזה. בהקשר של התרבות האמריקנית, אלה הן שתי עמדות מנוגדות, המשרתות אותה מטרה עצמה: המאבק לעמדה באקדמיה ובעולם האינטלקטואלי בכלל (שבארצות הברית יש לו קשר הדוק לאקדמיה). בכל סביבה תרבותית ימצאו מגיני חומות ומנתצי חומות. במלחמה הספציפית שמדובר בה כאן ניצחו בסופו של דבר מבקרי הקנון: המשכילנות האירופית גבתה המצח של בלום איננה בדיוק ה"בוץ-טון" היום. אבל מבחינת המבנה של התרבות לא השתנה הרבה: היום יש טרור תרבותי אחר. השינוי שיצרה ביקורת הקנון במאה העשרים (כמו הרבה ויכוחים ספרותיים בתקופות אחרות) היה בעיקרו החלפה של התכנים, לא הרס הדינמיקה של הקנון. נכסי התרבות הישנים הוחלפו בחדשים: יש כאלה שזכו להערכה מחודשת, ויש כאלה שנשלפו מן השוליים והצליחו ליצור זרמים חדשים בספרות ובאמנות. אבל הוויכוח הזה המשיך וממשיך גם היום

לייצר שכבה אליטיסטית של קובעי תקנונים ספרותיים ומקדשי טקסטים, ובכך הוא מנציח את קיומו של הקנון כאותו גורם המצמצם את גבולות הספרות והתרבות, ומגדיר אותן כעניינם של אינטלקטואלים ופרשנים בלבד. הוא אינו מחליש את כוחו של הקנון ואינו הופך אותו לפחות שתלטני.

ברצוני להזכיר רק שני היבטים שבהם הוויכוח על הקנון, כדיון האקדמי, אינו מצליח להשיג את מטרתו. ראשית, בניגוד לכוונותיו המוצהרות, אין הוויכוח הזה מציע תפיסה חלופית של מושג 'התרבות'. על אף הטענה של ביקורת הקנון, שהתרבות היא מכלול הרבה יותר רחב, הטרוגני ודינמי של פעילויות מאשר ייצור טקסטים, בפועל ממשיכים גם מבקרי הקנון עצמם להתמקד באתה חלקה צדה של "נכסי התרבות החשובים"; תרבות הנשים, או השחורים, היא בשבילם הטקסטים שכתבו אינטלקטואלים נשים או שחורים. באופן כזה, גם בשבילם נשארת 'התרבות' בסופו של דבר הספרה המצומצמת של "מוצרי התרבות הגבוהה" – הספרות והאמנות – והם ממשיכים לטפח את האשליה שהמוצרים הנוצרים בספרות האלה מדברים כביכול בשם חייהם של האנשים ביומיום. הם עדיין עוסקים בגורלם של יצרנים ומוצרי תרבות ("יוצרים" ו"יצירות") ספציפיים, במטרה לקבוע את ערכם. גם אם המוצרים האלה נושאים את תווית ה"פופולרי" או ה"שולי", כשהם מוכנסים לדיון הם הופכים ל"ספרות" ול"אמנות". בהתאם לכך, אם לשפוט לפי שפע הכתיבה על הקנון שהתפרסמה בעשורים האחרונים, השיח עליהם עדיין מתנהל לפי אותם כללים עצמם של ביקורת הספרות והתרבות המלומדת, שממילא יוצרת בידול תרבותי-חברתי: עדיין יש צורך במומחיות של יודעי ח"ן בניחות טקסטים ובשימוש מסיבי בתאוריות מתוחכמות ועדכניות כדי להבין אותו. מבקרי הקנון עדיין כותבים בזדגון קשה להבנה פרשנויות על טקסטים שמעט אנשים מכירים. בקיצור, השיח הזה עדיין מקדם מושג של 'תרבות' מאוד אליטיסטי, שבוודאי אינו פתוח בפני קבוצות חברתיות רחבות ביותר, בייחוד לא בפני אותן קבוצות שבשמן התחולל המאבק, אבל שאין להן למעשה כל סיכוי להשתתף בפולמוס הזה.

שנית, על אף השאיפה המוצהרת להעמיק את הידע על התהליכים ההיסטוריים של יצירת הקנון (Canon Formation), הפרספקטיבה ההיסטורית בשיח הזה היא מוגבלת. הזיקה הישירה של הוויכוח עם הקונפליקטים החברתיים העכשוויים ממילא מצמצמת את מושאיו לתחום האקטואליה, ואינה מובילה לחשיבה על הקנון כמושג כללי בתחזוק של ישויות תרבותיות, החל בעיקרון על הקשרי תרבות שונים מאוד בזמן ובמרחב. לכן הייתה לשיח הזה השפעה כה גדולה בתחומי מחקר העוסקים בבעיות הכוערות של "תרבויות



המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

השוליים" או "תרבויות הנגד" של היום – ובמידה רבה הוא שנתן את הדחיפה לצמיחתם של תחומים אלה (לימודי המגדר והביקורת הפוסט-קולוניאלית). לעומת זאת, הפולמוס על הקנון מתעניין הרבה פחות בתרבויות העבר, בעת העתיקה, בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת (Finkelberg & Stroumsa 2003).<sup>2</sup> לא ששאלות על כינונו ותחזוקתו של הקנון אינן רלוונטיות לגבי תרבויות מתקופות רחוקות. הנושאים האלה פשוט נראים פחות קשורים מידית לבעיות החברתיות הנוצרות המעסיקות את מבקרי הקנון כרגע. יתר על כן, גם בעבודות שעניינן היסטורי, כגון בעבודות על כינונו של קנון ספרותי לאומי (למשל, Hohendahl 1989; Colls and Dodd 1986; Jusdanis 1991; Lecker 1997; Corse 1995) שנעשו בהשראת השיח הזה, הדיון מוגבל לרוב לאיתור ההטיה האידאולוגית ו"מנגנוני הדיכוי" של אותם תהליכי קנוניזציה. בלי להמעיט בחשיבות החשיפה של אסטרטגיות-שליטה (המוסוות או הגלויות) ושל קולות מושתקים (ובכלל זה גם המשפט הקדום של המבקרים עצמם; Simpson 1988), טענתי היא רק שאי-אפשר לצמצם את הדרכים שבהן קבוצות חברתיות מכנות את תרבותן לתכניות אידאולוגיות שיטתיות. זאת, מפני שגם השלטת האידאולוגיה כשלעצמה תלויה באופיים ובזמינותם של דפוסי פעולה מסוימים בתוך מרחב תרבותי נתון (Swidler 1986), והיא כפופה לדינמיקה של הרפרטואר התרבותי, שיש לו קצב משלו, לא פחות משהיא מכוונת את הרפרטואר הזה.

ולבסוף, עוד הערה על עמדתם של מבקרי הקנון בשדה האקדמי והאינטלקטואלי בכלל: ביקורת הקנון מציגה תפיסה מגובשת ומודעת של אנשי אקדמיה ושל "אינטלקטואלים ציבוריים" (public intellectuals) המעוניינים לפתח "תאוריה ביקורתית". מבחינתם, הם נוקטים עמדה של אחריות חברתית, שבמסגרתה הם רוצים גם לבקר את הדיסציפלינה שלהם עצמם ואת תפקידה של האקדמיה בכלל בחיים הציבוריים. הם פוסלים את השיח "האקדמי הטהור", ודורשים להפוך אותו לפוליטי באופן מידי. כנגד השמרנות של הזרם האקדמי המרכזי, המתנהל לדעתם כקסטה מיוחסת ומתנשאת, המאבק לשינוי הקנון הוא מבחינתם מאבק מצפוני למען צדק חברתי. מבקרי הקנון רואים עצמם כבעלי יתרון מוסרי בתוך הזירה האקדמית.

2 אף כי קיים מחקר מגוון בהיווצרות הקנון בעולם העתיק ובתחום כתיב הקודש, הוא נעשה במסורת הפילולוגית ההיסטורית ולא נידון בוויכוח על הקנון שבמסגרת "לימודי התרבות". ראו למשל: Huss 1998, McDonald and Sanders 2002, Finkelberg and Stroumsa 2003

אף על פי כן יש פה מלכוד: קל להצביע על הרעים – אלה הם תמיד מי שמחזיקים בעמדות הכוח. אבל מי יכול לבקר את הטובים? ומהו התפקיד שלהם במערכת הכוח הזאת? כפי שפידלר אמר כבר לפני עשרים שנה, גם המשתתפים בפולמוס על הקנון הם אינטלקטואלים מעודכנים ומאוד שאפתנים, העסוקים בעצמם במרדף אחר משרה באוניברסיטה. האינטרסים שלהם בתוך האקדמיה אינם שונים משל יריביהם: הם מתחרים על אותה עמדה. ובתחרות הזאת, הוויכוח על הקנון מזכה אותם בהישגים מרשימים. הקריירה של הנרי לואיס גייטס (Henry Louis Gates Jr.), אחד הדוברים הבולטים בוויכוח הזה, הייתה קריירה מובהקת של מצליחן משכיל, שעברה דרך מוסדות הכתרה אקדמיים וחוץ-אקדמיים הנחשבים ביותר בארצות הברית ובבריטניה, כגון אוניברסיטאות ייל וקיימברידג', עד לשיאה הטבעי – משרה באוניברסיטת הארוורד, היכל הקודש של האקדמיה האמריקנית. גם גייטס עצמו מודע לדיסוננס שבין עמדתם של האינטלקטואלים הרדיקלים, והוא בכללם, לבין המציאות שבה הם פועלים (ואותה הם יוצרים), וקובל, שהישגם הגדול נשאר בין כתלי האקדמיה (אף כי אינו מדבר על הצלחה אישית):

כסופרים, מורים, ואינטלקטואלים, רובנו היינו רוצים לטעון שיש בעמלנו יעילות רבה יותר ממה שאנו רשאים לטעון. בימינו, ביקורת הספרות רוצה לחשוב על עצמה כעל "מלחמה באמצעים אחרים". אבל עליה להתחיל לתהות, שמא היו ניצחונותיה קלים מדי? התזווה שנעשתה לאחרונה בלימודי הספרות לכיוון הפוליטיקה וההיסטוריה הפכה את ניתוח הטקסטים לתאטרון המריונטות של הפוליטיקה, שאליו אנו מביאים את כל הלהט של מחויבותנו בעולם האמיתי. ולכן הכרחי לעתים להזכיר לעצמנו את המרחק שבין כיתת הלימוד לבין הרחוב. מבקרים אקדמיים כותבים מאמרים, "קריאות" של ספרות, שבהם הרעים (למשל, גזענות או פטריארכליות) מפסידים, שבהם כוחות הדיכוי נכנעים לכוחות חסרי הגבולות של האירוניה והאלגוריה ששום בית סוהר לא יוכל להכיל, [...] אנו מלאי סיפוק על ניצחוננו שנקנה בעמל רב. [...] והתחושה היא כמעט כאילו תיקנו את העוול הממשי בעולם. [...] הדור שלנו היה הדור שהשתלט על בניינים בסוף שנות השישים ודרש להקים תכניות של לימודי השחורים והנשים, וכעת, כמו שובו של הנדכא, חזר כדי לערער על תכניות הלימוד המסורתיות. ואחרים מאתנו אפילו מנסים להגדיר מחדש את הקנון על-ידי עריכת אנתולוגיות. אבל לעתים נראה שהשחורים מצליחים הרבה יותר בתחום תכניות הלימוד של המכללות מאשר ברחובות (Gates 1992, p. 19). [התרגום שלי].

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

לא רק שעמדות פוליטיות לוחמניות מצליחות באקדמיה יותר מאשר ברחוב, אלא שהן הופכות היום לזרם המרכזי בשדה האינטלקטואלי בכלל, ובאקדמיה בפרט. וכך, האינטלקטואלים הרדיקלים עצמם תופסים את מקומם של הפטרונים הקודמים של הקנון והופכים לפטרונוי החדשים. מנקודת מבט היסטורית רחבה יותר, יוצא שבאופן פרדוקסלי לכאורה, עצם הוויכוח על הקנון הספרותי משמש אסטרטגיה נוספת של שימור הקנון. ככל שהוא נמרץ יותר, כך הוא נעשה יעיל יותר כריטואל המבטיח את המשכיותם ואת שגשוגם של המוסדות הספרותיים בכלל, ושל לימודי הספרות האקדמיים בפרט. עם כל השינויים, המסורת עדיין נשמרת.

### ב. מושג הקנון בתאוריה הכללית של התרבות

בסיכום, אפשר לומר שהפולמוס העכשווי סביב הקנון חושף בעצמו את הדינמיקה של ייצור הקנון ושימורו. הצלחתו הגדולה כתחום השיח הקנוני על "התרבות" מתבטאת בכך, שמילות המפתח המרכזיות שלו, כגון 'שליטה', 'דיכוי', 'חתרנות' ו'התנגדות', הפכו למושגיים פופולריים לניתוחים חברתיים והיסטוריים של שינוי תרבותי.

בהתאם למטרותיו, השיח הזה ממקד את תשומת הלב בשאלת הקונפליקט, השינוי וההפיכה התרבותיים, בלי לתת מספיק את הדעת על שאלת הקונצנזוס, ההמשכיות, הקיבוע והשימור. אמנם, הדגש הזה מאפיין בכלל את החשיבה הפופולרית על ההיסטוריה של התרבות, חשיבה המדמה אותה לרצף של שינויים דרמטיים, של קפיצות גדולות. ההיסטוריה נראית מעניינת יותר כביכול כשחושבים על הפיכות. ובכלל, נוח כנראה לחשוב בקטגוריות ניגודיות מוחלטות: "פעם היה כך והיום זה אחרת לגמרי". למשל, מה שנקרא "תקופתו של גתה" (Goethezeit), הנחשבת לתור הזהב של התרבות הגרמנית המודרנית, מתוארת כתקופה מסעירה במיוחד, שחוללה שינוי דרמטי בחברה ובתרבות הגרמנית והאירופית בכלל. תקופה זו, שנמשכה בערך בין 1770 ל-1830, התקופה שבה התחיל להיווצר הקנון הגרמני הלאומי המודרני, נחשבת לראשית המודרניות. ידועה הקלישאה, שהעולם שגתה עזב במותו היה שונה לחלוטין מהעולם שלתוכו הוא נולד (Boyle 1991, p. 4). ועם זאת, הסתכלות מדוקדקת על דפוסי התרבות של התקופה תראה, שהשינויים לא היו גורפים כפי שנדמה. יחד עם השינוי, דברים רבים גם נשארו על כנם. ממד זה של האינרציה התרבותית נראה אולי פחות מלהיב מממד השינוי, אבל הוא לא־פחות חשוב

ומעניין. אם חושבים על התרבות כעל יותר מאשר אוסף של טקסטים ורעיונות של אנשים בולטים, דינמיקה זו של ייצוב והמשכיות קשורה הרבה יותר לשאלת הקנון מאשר הדינמיקה של ההפיכה והחידוש. בחלק זה של המאמר אציע תחילה כמה נקודות עקרוניות לדיון בפונקציה של הקנון כגורם הכרחי בהתפתחות של כל תרבות באשר היא, ואחר כך אנסה לתאר מודל כללי של תהליכי קנוניזציה.

1. הקנון הוא הרובד היציב והעמיד יותר של התרבות  
 אתחיל בשתי שאלות עקרוניות על אופיו ומעמדו של הקנון, הנוגעות (א) למשך הזמן של קיום הקנון, ו-(ב) לפונקציה שלו (ראו Sela-Sheffy 2002). ראשית, הדיבור התדיר על שינוי הקנון מעורר ממילא את השאלה עד כמה הקנון הוא יחסי ובן חלוף, תוצר של הסכמה זמנית, המוגדר בכל פעם מחדש בהתאם למטרותיה של קבוצה שלטת או מורדת כלשהי. בניגוד לאידאולוגיה של ביקורת הקנון, ההיסטוריה מראה, שקשה לתרבויות "להיפטר" ממה שקיבל כבר מעמד קנוני (Milo 1984, Finkelberg 2003). מבחינה קונצפטואלית, יש בלבול בין שתי פונקציות תרבותיות שונות: בין ה"קנון" מצד אחד לבין מה שניתן לכנותו "האופנה", "הטעם השליט" מצד אחר.

מצד אחד, נערכים בתרבות מאבקי טעם בלתי-פוסקים, המייצרים כל הזמן "כוכבים" ו"להיטים" חדשים, בלי להבטיח בהכרח את ערכם לאורך זמן. העליות והירידות במוניטין, בתפוצה ובפופולריות של הסגנונות השונים מתרחשות כל הזמן בכל בתחומי החיים (באכילה, במגורים, בלבוש, בגידול ילדים, ועוד, וכמובן גם בתחומי הספרות, האמנות, הרעיונות והדעות הפוליטיות). בכל דבר יש אופנות, וטיבן של אופנות שהן נוטות להתחלף. בקרבות הטעם האינסופיים האלה יש תמיד מנצחים ויש מפסידים, אבל גם המנצחים תופסים עמדה רק לפרק זמן מוגבל, עד שהם מפנים את מקומם למנצחים חדשים, והם עצמם נעלמים ונשכחים.

מצד אחר, לצד התהליכים קצרי הטווח האלה, מתרחש בתרבות גם תהליך ארוך טווח, היוצר מאגר הולך ומצטבר של "נכסי התרבות" המחזיקים מעמד זמן רב יותר בתודעה, ואינם נעלמים לחלוטין. למאגר הזה מתאים ביותר מושג 'הקנון'. לפעמים קוראים לכך 'הקלאסיקה' (Kermode 1983), או 'המסורת' (אליוט 1982). בכל מקרה, מדובר בגוף יותר יציב ומגובש של "סחורות תרבות" ודגמי תרבות, הנהנה מקונצנזוס חברתי רחב, החוצה לעתים תרבויות, והמתקיים בהתמדה למשך תקופות ארוכות, גם כאשר האידאולוגיות השולטות מתחלפות.

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

כלומר, בניגוד למושג 'הטעם השליט', שהוא בהכרח ארעי ותחרותי, כאן מדובר ברפרטואר תרבות מוגן ויציב יחסית, או לפחות מושפע פחות מתחרות חברתית ומשינויי הטעם, בין שהם מהירים או אטיים.

קל להדגים את ההבחנה הזאת בתחום שרידותם של חפצים, למשל בתחום הלבוש. זהו בעיקרון ההבדל שבין להיטי העבר שנעלמו מהנוף, כמו שמלת המיני, או תסרוקת ה"אפרו" הנפוחה של שנות השישים, לבין החליפה הייצוגית, שאינה נעלמת מן הזירה (בווריאציות שונות) עשורים רבים של שנים. אבל אותו עיקרון חל כמובן גם בספרות ה"רוחניות". אם נחשוב, לצורך הדוגמה, על מכלול הטקסטים הספרותיים, אפילו רק בעברית, העומדים ברגע זה לרשות קהל הקוראים הישראלי בתחילת המאה העשרים ואחת, נראה שזהו ההבדל, למשל, שבין הטרגדיות של שייקספיר, "אנה קרנינה" של טולסטוי, או שירתו של ביאליק מצד אחד, לבין הסיפורת המובילה של העשור האחרון, מצד אחר. ההבדל אינו בערכן האבסולוטי כביכול של היצירות (שאותו הרי אין דרך לקבוע); אין כאן גם שאלה של מיצוב "גבוה" או "נמוך" (כל היצירות האלה נחשבות בתחום "הספרות הגבוהה"); זוהי רק שאלה של יציבות או זמניות. השמות הקנוניים שהזכרתי, ורבים אחרים, אינם מאבדים את מעמדם כנכסי תרבות כבר זמן רב (בין שזו התרבות העברית הלאומית ובין שזו התרבות המערבית הכללית), ואילו עדיין לא ידוע מה יהיה גורלן של יצירות עכשוויות כאלה או אחרות, התלויות עדיין במלחמות הביקורת המידיות. גורלן תלוי בתהליכי הקנוניזציה שיתרחשו או לא יתרחשו.

הקנוניות נבחנת אפוא בזמן. אם להשתמש במטפורה מעולם החפצים, היא נמדדת בפאטינה, אותה שכבת יושן המצטברת על חפצים ומעניקה להם "עומק היסטורי". היוקרה של הפאטינה היא היוקרה הניתנת לאובייקט דווקא בגלל יושנו ועמידותו (McCracken 1990). שייקספיר, טולסטוי, ביאליק וכל האחרים במעמדם עוטים כבר פאטינה עבה, בדמות אינסוף קריאות, ביקורות, המחזות ושימושים אחרים ביצירותיהם, המעידים על יושנם — כמעט אפשר לומר "נצחיותם". הם עברו כבר מזמן את מבחן ה"אל-חזור", אותה חסינות של ערכם, שאינה תלויה בטעם הספרותי הנוכחי, ולא בדברי מבקר כלשהו, וגם לא באידאולוגיה כלשהי. במילים אחרות, הם נכנסו ל"כספת של ההיסטוריה". לאחר שזכו בקנוניזציה, קשה מאוד לחשוב על מצב שבו יאבדו את מעמדם זה. אנשים יכולים לא להתלהב מהם, לחשוף את חולשותיהם, לאבד את העניין בהם. גם הטעם הספרותי יכול להשתנות שוב ושוב. אבל כל אלה לא יגרמו להפקעת מעמדם בקנון ההיסטורי. הם ממשיכים להישמר כחלק

ממאגר "הנכסים החשובים", שאורך חייו זהה למשך קיומה של התרבות שבה נוצרו, ובמקרים לא-מעטים אפילו מאריך ימים אחריה. זוהי הדינמיקה של הישרדות הקנונים של העולם העתיק, לאחר היעלמות החברות שיצרו אותם, ולאחר כל הקטסטרופות שהתחוללו בעולם המערבי לאורך כמה אלפי שנים של ההיסטוריה המוכרת. צריך לחשוב על מחיקה דרסטית של כל מאגרי הידע בעולם תרבותי שלם כדי לחשוב על אבדן מוחלט של אותו קנון.

התמדתו של הקנון יוצרת אותה תחושה של "אובייקטיביות" שהאנשים בתרבות מפתחים כלפיו, באופן שהוא מתקבל כ"טבעי" לגמרי כביכול, כמרכיב מובן מאליו של תרבות נתונה, שאין עליו ויכוח. תחושת האובייקטיביות הזאת בנויה על השכחת התנאים ההיסטוריים והסוואת המאבקים הרבים שהביאו מלכתחילה לקביעת ערכם של נכסי תרבות מסוימים. כשחושבים על גתה הגדול, חושבים לרוב על כמה יצירות מופת הזוכות לאינסוף קריאות ופרשנויות מלומדות. איש אינו חושב על המריכות שהיו לו בעולם הספרות בזמנו, על קשריו החברתיים או על אישיותו הרודנית, שאפשרו לו לכבוש לעצמו עמדה כל כך חזקה בעולם הספרות ומעבר לו. לרוב אין הדברים האלה אפילו ידועים (אף על פי שהיינריך היינה תיאר אותם בשנינות מרהיבה בספרו "האסכולה הרומנטית" [1997]), וניתן לקרוא עליהם בעוד הרבה מקומות אחרים). בני זמננו גם אינם מודעים לעליות ולירידות של מעמד הספרותי של גתה לאחר מותו, לפני שהפך לגיבור הבלתי-מעורער של הספרות הגרמנית לדורותיה (Leppmann 1961). ובכל מקרה, כל זה לא נראה לנו רלוונטי. נכסי הרוח שהשאיר אחריו נראים כעומדים לעצמם, כ"אוניברסליים" וכמתאימים לכל זמן ולכל נפש.

הכוח של הקנון הוא בכך שהוא מייצר את האמונה באותם נכסי תרבות המשותפים לציבור מסוים, ההופכים לכמעט מוחלטים, מעבר להבדלי טעם ולמאבקי אינטרסים. תפקידם של ההיסטוריונים, הסוציולוגים וחוקרי התרבות הוא להתייחס בביקורתיות כלפי אותו "מובן מאליו תרבותי" ולנסות להסביר את הנסיבות להיווצרותו. אבל החשיפה הזאת לא תשנה את הנטייה החברתית המתמשכת לייצר קנון מוסכם. קיומה המתמשך של תרבות מסוימת כרוך בכך שנוצר בה אותו מאגר של נכסים הנתפס כהכרחי ובלתי-מעורער, ההולך ומופרד משאר הדברים בתרבות, שאין להם חסינות כזאת.

2. הקנון איננו חלק מהייצור השוטף של התרבות לאור זאת, השאלה השנייה שיש לשאול היא, עד כמה הקנון הוא גורם אקטיבי

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

המכתיב את דינמיקת הטעם התרבותי בפועל, ומה דרוש כדי שהאופנתיות-עכשווי יהפוך לקנוני-על-זמני? ושוב, בניגוד למה שמצטייר מן הוויכוח על הקנון, אובייקט (חומרי או מופשט) מקבל מעמד קנוני דווקא כשהוא מפסיק להיות מצרך רלוונטי בשוק התרבות באופן מידי, כלומר, כשהוא מוכנס למוזאון (או ל"כספת").

במילים אחרות, אין חפיפה בין היוקרה הקשורה בסטטוס הקנוני לבין מעגל הייצור והצריכה בתרבות. קל לחשוב על חפצים או על רעיונות שיש להם ערך גבוה מאוד, אף על פי שכבר מזמן אינם נוכחים בתרבות כדגמי ייצור פעילים המעצבים את חיי היומיום של חברה מסוימת. כאמור, נכסים קנוניים כאלה – חפצים או נכסי רוח – יכולים אפילו לא להיות זמינים כלל לציבור הרחב למשך תקופות ארוכות, פרט אולי לחוגים צרים של מומחים או אספנים. המעמד האיתן של "גתה", "שייקספיר", "מוצרט", והרבה שמות אחרים, כמותגים קנוניים, אינו קשור לשאלה אם אנשים מכירים בכלל את יצירותיהם או אם יש למי מהם איזו השפעה על חייו ותפיסת עולמו של ציבור כלשהו בפועל.

האנתרופולוג מייקל תומפסון (Michael Thompson) כתב לפני עשרים וחמש שנה ספר בשם "תאוריית האשפה" (Rubbish Theory, 1979), שבו הוא מנסה להסביר את הקשר שבין היוקרה המיוחסת לחפצים לבין אבדן ערך השימוש שלהם. תומפסון טוען, שכאשר מפסיקים לייצר חפצים מסוימים או להשתמש בהם, יכולה להתרחש אחת משתי האפשרויות: או שיאבדו את ערכם לחלוטין, או שערכם דווקא יעלה מאוד. במקרה הראשון, החפצים המורחקים מן השוק יכולים לרדת בדרגה ולהיות ממותזים כ"יד שניה" או להיות מושמדים לחלוטין כ"אשפה". במקרה השני, דווקא הוצאתם מהמחזור הופכת אותם ליקרי ערך, היות שנמצא אז מי שמשקיע מאמצים מיוחדים לשמר את ערכם ולהפוך אותם לנכסים נדירים. במילים אחרות, תומפסון מצביע על כך שעצם פעולת השימור והצבירה כשלעצמה היא אינדיקציה לסטטוס גבוה: אדם עשיר נבדל מהעני לא רק משום שהוא יכול להרשות לעצמו להיפטר מדברים שהפסיק להשתמש בהם, אלא דווקא משום שבניגוד לעני הוא יכול להרשות לעצמו לצבור ולשמר דברים שיצאו משימוש, ובכך להעניק להם ערך מוסף (כך שאצלו הם הופכים ל"עתיקות", בניגוד לסתם "חפצים ישנים" אצל העני).

תומפסון חושב במונחים של ערך חומרי, אבל אפשר בקלות לראות שמדובר בדינמיקה של הענקת ערך סימבולי לחפצים (וגם לאנשים, לרעיונות, לכל דבר).

לא

זה בעצם מה שקורה בתהליך הקנוניזאציה. השימור וייצוב הערך של נכסי התרבות קשורים בהגבלת הייצור שלהם והשימוש בהם בפועל (דרורי 1988).<sup>3</sup> ההגבלה הזאת מושגת לא-פעם על-ידי הפעלת סנקציות ואיסורים חמורים. ובמקרים קיצוניים הפריטים הקנוניים מוכרזים כקדושים במידה כזאת שלא יעלה על הדעת להשתמש בהם כלל. דוגמה מובהקת לכך היא כמובן מעמדם של כתבי הקודש לאורך ההיסטוריה. מה שמתרחש במקרים האלה הוא, שנכסים רוחניים מופשטים הופכים לחפצים ממשיים מקודשים (Huss 1998): כך הופך קובץ סיפורים או קובץ חוקים קנוני לספר קדוש, שיש מגבלות מאוד מדוקדקות לגבי צורת הייצור שלו (קלף, נוצה, דיו) והשימוש בו (מעטפה, דרך קריאה, שימוש ביד הצבעה). אמנם הסנקציות המקובלות בספרה הדתית הן הביטויים הקיצוניים ביותר של סנקציות ההקדשה, אבל הן מעידות על עיקרון כללי משותף, המתרחש גם בתחומי תרבות אחרים, והוא, שככל שגדלה הנטייה לשימור ערכן של "סחורות תרבות" כלשהן, כך גדלים הסיכויים שהן יצאו משימוש, הן כחפצים ממש הן כדגמים לייצור של חפצים חדשים.

יכולה להישמע הטענה, שיש בכל זאת מקרים שבהם מוצרים קנוניים ממלאים תפקיד פעיל בשוק של התרבות. למשל, במקרה של הקנון השייקספירי, אם לחשוב על אחת הדוגמאות המפורסמות (Levine 1988; Hawkins 1990). אבל גם דוגמאות כאלה אינן סותרות את הטענה הכללית. המחזות של שייקספיר זוכים לתפוצה גדולה לאורך הדורות באמצעות אינסוף גרסאות, עיבודים וציטוטים בספרות, בתאטרון, בקולנוע ובטלוויזיה. אבל כל אלה הם רק ביצועים חוזרים של כמה יצירות מופת ספציפיות. הם לא יכולים לשמש דגם כתיבה אקטואלי ופעיל בספרות ובדרמה הנכתבות היום. דוגמה נוספת יכולה להיות צריכת הרפרודוקציות של יצירות אמנות קנוניות התלויות על קירות של בתים ומשרדים, או המשוכפלות כגלויות (Halle 1992). היצירות האלה אמנם מופצות בתרבות, אבל אינן הופכות לגורם יצרני פעיל בשוק האמנות. הן נשארות חפצים בעלי ערך, לא דגמי פעולה. אם יש אמן המחליט בכל זאת לאמץ דגם "מת" לצורך ייצור, בדרך כלל ישאף שהדבר יתפס כפעולה חריגה ומתוחכמת של "העלאה באוב", ולא כסתם חוסר הבנה נאיבי לגבי המצב

3 כך מתארת רינה דרורי את מעמדו של המקרא בספרות היהודית במאה העשירית: "היה זה ככל הנראה מעמד הקדושה שנקבע למקרא בספרות הרבנית מתקופה קדומה, שהפקיע אותו מתוך הספרות, מנע ממנו לקחת בה חלק פעיל, ותחם לו כמעט אך ורק תפקידים פולחניים: הוא נקרא כפומבי בשבתות ובחגים ופסוקיו שימשו לעיטור טקסטים ליטורגיים (פיוטים, דרשות), אבל הוא לא שימש מוקד של התעניינות בספרות, ולא נתפס כמקור אפשרי לדגמים ספרותיים" (דרורי 1988, עמ' 162).



המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

בשוק דגמי הייצור האקטואליים באמנות העכשווית. למעשה, היומרה למחזור מודלים קנוניים "מתים", שיצאו מהמחזור באמנות, באופנה, בריהוט או בכל תחום של סגנון החיים, היא הימור שיש בו גם סיכון. היא יכולה להצליח רק בידי מי שיש לו מעמד תרבותי חזק של קובע טעם. על קירות של משרדים, התמונות עצמן נשארות חפצים מיושנים.

3. תפקיד הקנון בייצור התרבות: הקנון כמנגנון של ייצוב אפשר לסכם עד כאן ולומר, שהקנון מגלם — ויוצר — בתרבות דינמיקה נפרדת שאינה זהה למעגל הייצור והצריכה השוטפים של התרבות. הוא שורד לאורך זמן ומשתנה באטיות; הוא נתפס כמוכן מאליו, ויחד עם זאת אינו מכתוב את נורמות החיים ביומיום. ממד ההמשכיות וההסכמה הכללית שהקנון מייצר בחלקים נרחבים של החברה, אפילו כאלה הנמצאים בקונפליקט, והעובדה שהוא מתגבש ומשתנה באטיות, ותמיד בפיגור ביחס לחילופי האופנות, כל אלה הופכים את הקנון לגורם של איזון מתחים ושל ייצוב ביחס לשינויים המואצים בתרבות.

הסמיוטיקאי יורי לוטמן (Lotman 1977) דיבר על כך שכל תרבות מייצרת לעצמה מעין תיאור מוסכם, שהוא הרבה יותר סכמטי וסטי ממכלול הצורות המגוונות והדינמיות של אותה תרבות בפועל. זהו רובד נפרד של התרבות, היוצר בה ליבה של רכיבים ייצוגיים נורמטיביים. אם נחשוב, למשל, על הלשון החיה, הרי שנוסף על רובדי הלשון השונים שבהם מיוצרים המבעים בפועל (הלשון הסטנדרטית, הכתובה, המדוברת, הסלנג, וכו'), קיים גם ה"דקדוק" כמוכן המסורתי של המילה. זהו התיאור הנורמטיבי הרשמי של הלשון, שיש לו קשר רופף למדי לאופן שבו אנשים מדברים ומבינים את שפתם, ובכל זאת הוא נתפס כ"הלשון עצמה". במסגרת ההמשגה המוצעת כאן, התיאור הנורמטיבי הזה של הלשון הוא הקנון שלה. הוא אינו זהה להתנהגות הלשונית האקטואלית ואפילו אינו מכתוב אותה, אבל הוא משמש לה כתו תקן, כנקודת התייחסות לשיפוט ולהערכה, אם גם בעירבון מוגבל.

האנשים בתרבות מזהים את הרובד הקנוני הזה, אבל אינם בהכרח שולטים בדגמים הכלולים בו. כאמור, האפשרות לאמץ דגם קנוני מן העבר ולמחזור אותו היא די מוגבלת. בכל מקרה, גם אם הדבר קורה — כמו שנהוג לחשוב על אופנות ה"רטרו" למיניהן — אף פעם לא נעשית אז ה"חייאה" ממשית של דגם "מת" לפרטיו. לכל היותר מאמצים כמה מאפיינים סכמטיים שלו, כמקור השראה יותר מאשר כדגם ייצור, וכתווית הנותנת הקשר לדברים חדשים

בתרבות. העיקרון הזה נחשף למשל במקרים השונים של "החייאת לשונות מתות", או יותר נכון של יצירת לשונות מודרניות בהשראת הלשונות העתיקות, כמו במקרה של השימוש בלשון המקרא בהקשר של המצאת העברית המודרנית החל מהמחצית השנייה של המאה השמונה עשרה. כידוע, העברית החדשה לא השתמשה בלשון המקרא על כל מרכיביה, ובוודאי שאין לשון המקרא אותה לשון שאנו כותבים ומדברים בה היום (Rabin 1985). ויחד עם זאת, העברית שהומצאה מחדש שאבה די מאפיינים מלשון המקרא הקנונית כדי שתיחשב לאותה לשון עברית, או לפחות להמשך מובהק שלה. וכך הדבר גם לגבי לשונות ופרטי תרבות אחרים, שגויסו מן העבר על ידי תנועות לאומיות אחרות במאה התשע עשרה, כמו בהמצאת הלאומיות הגרמנית, האיטלקית, הנורבגית, ועוד (Even-Zohar 1996). אותו דבר חל גם במקרים של מחזור תרבותי מסוג אחר, כגון במה שנקרא "תחיית" שנות השבעים בסגנון ה"רטרו" של היום. היצרנים ושואלים פרטים רבים מן "המחסן הקנוני" של המוסיקה הפופולרית או של הלבוש של שנות השבעים, ובכך מעניקים ללבוש או למוסיקה היום ערך מוסף. הם אינם מבצעים — וכנראה גם אינם יכולים לבצע — במלואם דגמי התלבשות או הפקת מוסיקה שהיו בשימוש בעבר, אבל עצם ההצבעה על אותם דגמי מופת מן העבר גורמת לכך שהם מאצילים את יוקרתם על תוצרת התרבות הנוכחית ונותנים לה הקשר.

#### 4. תהליכים של בניית קנון

עד כה דיברתי על מאפיינים עקרוניים של הקנון כפונקציה הכרחית בתרבות. אנסה כעת לנסח בקצרה קווים כלליים לתהליך של בניית קנון. טענתי, שלכל תרבות יש קנון, וקל לראות זאת במיוחד כשחושבים על תרבויות רשמיות וחזקות. כמו שאלאן בלום טוען, כל צרפתי בעל השכלה בסיסית במאתיים השנים האחרונות יודע מי הם הפילוסופים והסופרים הצרפתים הדגולים, וכל גרמני יודע לומר משהו על גתה או על שילר (בלום 1989, עמ' 54). והם יודעים זאת, כנראה, גם כאשר אין להם מושג במה באמת מדובר. כאשר קיימים מוסדות רשמיים, כגון בתחום הדת, המשפט, הספרות או האמנות, קל יחסית לאתר את הקנון, מפני שיש לו נוכחות מפורשת: הוא נמצא בספריות באנתולוגיות, במוזאוני, בקובצי חוקים, וכדומה. כל אלה יוצרים מעין מחסן מוחשי של "נכסי התרבות הייצוגיים", מה שנקרא לפעמים "הפנתאון של התרבות", או "המורשת של התרבות" (Cultural patrimony). אבל הרכה פחות קל לחשוב על פנתאון כזה בתחומי תרבות שהמעמד שלהם גבולי והם מזוהים

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

עדיין עם התרבות הפופולרית, כמו למשל עיסוקי הפנאי והבידור, הספורט, האופנה, האכילה, וכד'. מובן, שגם לפרקטיקות האלה יש רבדים שהם בעלי יוקרה גדולה מאחרים, יותר יציבים ויותר מובנים מאליהם מרבדים אחרים. ובכל זאת, קשה לאתר בהם את "מחסן הנכסים החשובים" ממש. נראה בעליל ש"מחסן" כזה יכול להיווצר גם בתחומים כאלה, השאלה היא רק איך הדבר יתרחש ומתי.

לכן, המומנט ההיסטורי של היווצרות הקנון בתחומים שעד כה נחשבו ללא־קנוניים נראה מרתק במיוחד. לצורך העניין, אפשר להבחין בין שני מצבים עקרוניים שבהם מתרחשת הקנוניזציה: (1) בתחומים שבהם קיים קנון רשמי יכולה להיעשות כל הזמן הקדשה של דברים נוספים, כך שהקנון מתרחב ומשתנה בהדרגה — זהו בעיקרון תהליך של ייצוב וחיזוק של קנון קיים; (2) בתחומים שעד לרגע מסוים לא היה להם קנון מוחשי ורשמי, אבל בשלב מסוים הוא מתחיל להיבנות — במקרים כאלה מתקבל הרושם שמתרחש תהליך יותר דרמטי, של המצאה וחידוש.

כמובן, תהליך הקנוניזציה מתרחש רק כשהדבר משרת אינטרס של קבוצת אנשים מסוימת, העשויה להיבנות ממנו בכך שתשיג לעצמה סמכות בעלת "תוקף היסטורי". אף שגוף המקדשים והמשמרים עצמו הוא בדרך כלל קבוצה מצומצמת, צריך שתהיה לו הסמכות להציג את פעולתו כנוגעת לציבור הרבה יותר רחב, שהוא משמש כנציגו וכפועל בשמו. כאמור, מדובר ביותר מאשר רק הכתרתם של "כוכבים" או של "להיטים" מזדמנים (פעולה המתרחשת כל הזמן, כחלק מהתחרות החברתית הבלתי־פוסקת); הקנוניזציה היא תהליך מצטבר של גיבוש מאגר יציב יותר של דגמי פעולה מיוחסים, הכרוך בניסוח "תקנון" ובהבטחת ההשקעה בשימור לטווח הארוך. לשם כך יש צורך בכלים המוסדיים המתאימים. מוסדות החינוך של המדינה המודרנית, למשל, הם גוף הקדשה כזה, שיש לו הסמכות והכוח לשמר ולקדש "נכסי תרבות". אבל לא רק מוסדות החינוך ממלאים את התפקיד הזה. למעשה, תהליך בנייתו של קנון כולל גם את ייצור הכלים המוסדיים האלה עצמם. כך, בנייתן של התרבויות הלאומיות השונות באירופה לאורך המאה התשע עשרה נעשתה במידה רבה גם באמצעות הקמתה של מערכת ספרותית לאומית, שכללה בנייה של ממסדים ספרותיים חדשים שקידשו רפרטואר ספרותי חדש (Even-Zohar 1996). כל זה נעשה בידי קבוצות של משכילים, שזו הייתה דרך הפעולה היחידה מבחינתם לציבור להם הון סימבולי ולשפר את מעמדם החברתי־פוליטי בסביבה שבה חיו.

דוגמה מובהקת לכך היא בנייתה ההדרגתית של התרבות העברית החילונית, תהליך שהחל בשליש האחרון של המאה השמונה עשרה. הביטוי המוחשי שלו היה בכך שמשכילים יהודיים בגרמניה ואחר כך במזרח אירופה החלו ליצור ספרות חילונית בעברית. אבל את המודל לתהליך הזה הם שאלו ממה שהתרחש בתרבות הגרמנית בערך באותה תקופה. אז התחיל להיבנות הקנון של התרבות הגרמנית הלאומית המודרנית. אמנם הייתה קיימת תרבות קנונית חזקה בטריטוריות הדוברות גרמנית גם קודם לכן, אבל הקנון הישן היה למעשה קנון התרבות האריסטוקרטית האירופית, שהמרכז שלה היה צרפת. הדגמים הספרותיים או סגנונות הבנייה, המוסיקה והאמנות, ואפילו הגינונים ולשון החברה — בכל אלה שלטה האוריינטציה של הקנון החצרוני הצרפתי. מה שקרה בשליש האחרון של המאה השמונה עשרה הוא, שקבוצות של משכילים גרמנים צעירים, שבאו משכבת האינטליגנציה הבורגנית המתחזקת, מצאו את עצמם במצב שבו יכלו לצבור נכסים תרבותיים עד למידה ידועה (הם היו מעורים למדי בתרבות הדומיננטית, והכירו היטב את הקנון שלה), אבל נכסים אלה זיכו אותם רק באפשרות מוגבלת לקידום חברתי. אף שהיה להם יתרון תרבותי, בתחומי ההשכלה והכתיבה (הם היו מורים, מתרגמים, כתבנים, עורכי-דין ופרופסורים), לא היה להם סיכוי להתקדם בחיים הציבוריים והפוליטיים (Brunschwig 1975; Elias 1978). על רקע הפער הזה שבין כוחם התרבותי לכוחם החברתי, הם יכלו להרשות לעצמם לייצר מקור יוקרה משלהם, כלומר להפוך את ייחודם התרבותי — שליטתם בלשון הכתב הגרמנית שהם היו גם בין מגבשיה — לנכס בפני עצמו, שיעניק להם יוקרה וכוח שלא היו להם קודם (שפי 1996–1997). במילים אחרות, ערוץ התרבות המרכזי שבו יכלו לפעול לשיפור מעמדם החברתי היה השדה האינטלקטואלי והספרותי. הלחץ החברתי הזה הביא לפריחתה של פעילות ספרותית רחבת-היקף בגרמנית, שכדי להפוך אותה לשוות ערך לספרות הצרפתית והדמוי-צרפתית השלטת היה צורך להמציא דגמים ספרותיים חדשים שיתקבלו כגרמניים ייחודיים, ולקדש אותם ככאלה — כלומר לייצר מהם קנון גרמני ייחודי (Sela-Sheffy 1999).

אנשים אלה בנו שדה ספרותי דינמי שהפך לנכס תרבותי חשוב, אבל לא המציאו שום דבר יש מאין. הם השתמשו ברפרטואר קנוני קיים, ורק העניקו לו מעמד חדש. הז'אנר הספרותי שהם בחרו לקדש כדגם המופת של הספרות הגרמנית היה הרומן, אותו ז'אנר סיפורי שעד לאותה תקופה נחשב ל"סחורה תרבותית" פופולרית מאוד אך מפוקפקת, ושבוודאי לא היה לה מקום ברשימת הז'אנרים הספרותיים המכובדים. הם לא יכלו לנכס לעצמם את הז'אנרים

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

הוותיקים של הספרות הקלסיציסטית שהכירו היטב, מפני שאלה היו חלק מובהק מן הקנון הישן. לעומת זאת, "הרומן הטריביאלי" (Trivialroman), כפי שהוא מכונה בגרמנית) היה "זירה פנויה" לפעולה. פרוזה סיפורית בדיונית הייתה כבר תופעה מוכרת ונפוצה מאוד בזמנם, והיא נכתבה ונקראה בגרמנית בשיעור גבוה למדי יחסית לתקופה. אבל בשליש האחרון של המאה השמונה עשרה נוצר סביב הפרוזה הפופולרית הזאת פולמוס אינטלקטואלי, שבו נקבע ערכה מחדש. מצד אחד, הותקף הייצור הספרותי הזה על חוסר הערך שלו ועל הנזק הרוחני שגרם כביכול לציבור קוראי הגרמנית. מצד אחר, היו כאלה שהתחילו לנסח את כלליו בכלים של ביקורת הספרות הקנונית וליצור זיקה בינו לבין הז'אנרים הספרותיים הקנוניים הוותיקים (למשל, לחשוב עליו כעל "אפוס ללא חריזה"). זה היה תהליך שנמשך כמה עשורים. אבל בסוף המאה ממש, קבוצה קטנה ושאפתנית של משוררים וסופרים גרמנים – ואני מתכוונת בייחוד לאותו חוג אקסקלוסיבי שנקרא "הרומנטיקאים המוקדמים" (האחים שלגל [Schlegel], נובאליס [Novalis] ולודביג טיק [Tieck]) – התייחסו כבר אל הרומן כאל נכס ממש, ותיארו אותו כז'אנר ספרותי בעל יוקרה. הסטטוס שהיה להם כקבוצת אוונגרד ספרותית בזמנם נתן להם את הכוח להמיר דגם שהייתה לו נוכחות תרבותית מסיבית מתמשכת ולהפקיע אותו מהפונקציה התרבותית היומיומית שלו, כדי להכריז עליו כעל גולת הכותרת של הספרות הגרמנית החדשה, ובכך להודיע על קיומה כגורם סמכותי בשדה הספרות והתרבות בכלל. אבל הם יכלו לעשות זאת בסוף המאה רק בזכות העובדה, שעד אז כבר נוצר שדה ספרותי ממוסד ואוטונומי של כותבי ספרות גרמנית. את הדוגמה של בניית הקנון הגרמני ניתן להשוות להרבה מקרים אחרים של בניית קנון ספרותי ותרבותי בכלל. הדוגמה הזאת, כמו רבות אחרות, מראה שתהליך היווצרותו של קנון חדש הוא מניפולציה על אופציה תרבותית קיימת, והוא כולל שני דברים: ניסוח מחדש של קטגוריות הערך שלה ("תאוריה"), והמצאה מחדש של ההיסטוריה שלה. בכל תהליך של מיסוד וצבירת יוקרה קיים הרגע שבו מנסים לאתר את "נקודת ההתחלה" ולגלות את הגיבורים המכוננים של התחום, המבטאים כביכול את אופיו המובהק, ובאופן כזה מייסדים את "מחסן הנכסים" שלו, המגדיר אותו בפני עצמו. השאלה "מי היה הראשון" ("המשורר הגרמני הראשון", "הטקסט הראשון בגרמנית", וכד') נראית כבעלת חשיבות מיוחדת, מפני שיש לה ערך סימבולי: לרוב היא מציינת סימון בדיעבד של התחלה דרמטית בתוך רצף היסטורי הרבה פחות מובחן, שבו הדברים מתפתחים מתוך דברים אחרים. כך, גתה מספר על התחושה, שחסרה הייתה

לשירה הגרמנית בזמנו דמות מופת של משורר לאומי (גתה 1992, עמ' 188). ואז הוא מספר על כריסטיאן גינתר, משורר עלום מראשית המאה השמונה עשרה, שכישרון הפיוט שלו, לפי גתה, אופיו הסוער והמחוספס וכישלונו דווקא כמשורר חצר היו בעיני גתה מימוש מובהק של דמות המשורר הגרמני החדש של סוף המאה. באותו אופן, הרומנטיקאים הגרמנים שקידשו את הרומן כד'אנר הספרותי הייחודי שקדו לחבר לרומן תאוריה מפולפלת, ולמצוא לה דגם מופת. דגם כזה הם מצאו לא ב"יסורי ורתר הצעיר", שנכתב במתכונת המוכרת של הרומן במכתבים והיה רב-מכר במונחים של אז (שנות השבעים של המאה השמונה עשרה), אלא דווקא ברומן מאוחר יותר של גתה, "שנות החניכות של וילהלם מייסטר", שנחשב לספר "חסר מבנה" וקשה לקריאה, ולא היה מוכר לקהל הרחב. ספר זה, שהפך לספר פולחן אצל אותו חוג ספרותי אקסקלוסיבי, התאים לתאוריה החדשה של הרומן (Behler 1978), שהייתה חשובה בתהליך הזה יותר מייצור הקורפוס הספרותי עצמו.

אבל, כאמור, גם מה שנראה כמהפך תרבותי מוחץ וחסר תקדים, לרוב מתברר כ"הפיכה חלקית" בלבד. עם כל הלהט של החידוש והמהפכנות שביצירת הספרות הגרמנית החדשה, תהיה זו טעות לחשוב, שהקנון הספרותי האריסטוקרטי הישן נעלם ואיבד את ערכו לחלוטין. אותן צורות ספרותיות קלאסיות של העולם הישן נשארו עד היום חלק חשוב מהקנון הגרמני, והאירופי בכלל. צורות אלה אמנם נעלמו כבר מהתוצרת הספרותית השוטפת (בסוף המאה השמונה עשרה כבר לא נכתבו אפוסים, וגם דפוסי הדרמה והשירה הלירית שהופיעו בשוק הספרותי הלכו והשתנו כל הזמן), אך הן עדיין נחשבות לנכסי צאן ברזל של תרבות המערב בכלל (הן כדגמים מופשטים הן כמגולמים בטקסטים קנוניים). אי-אפשר לתאר אתולוגיה, ספר היסטוריה או ספרייה שאינם מכילים את "דוגמאות המופת" שלהן.

5. שימור וחידוש בתהליך הקונויזציה: ייצוב של קנון קיים ובנייה של קנון חדש לבסוף, עולה בהכרח שאלת היחס שבין הנטייה לשימור לבין הנטייה לחידוש בתהליך הקונויזציה. מתי אפשר להניח שתשלוט הנטייה לשימור, ומתי תתחזק הנטייה לחדש? עניין זה תלוי בסיטואציה החברתית הספציפית. סביר, שהנטייה "לשימור הקיים" תהיה חזקה יותר כאשר המבנה החברתי הוא נוקשה, ויש בו כבר תרבות רשמית חזקה. דוגמה מובהקת לכך אנו מוצאים בניחות שהציע ההיסטוריון נורברט אליאס (Norbert Elias) לתהליך התגבשותה של התרבות החצרנית האירופית, שהתגלמה בשיאה בחצרו של מלך צרפת במאה השבע

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

עשרה (Elias 1983). חיי החצר של לואי הארבע עשרה, טוען אליאס, הגיעו כבר למצב של איזון חברתי כל כך הדוק ונוקשה, שלא אפשר שום שינוי של הקנון התרבותי שנוצר בו עד אז: "כללי ההתנהגות והטקס הלכו והפכו יותר ויותר [...] לפרפטואום מופלָה מבהיל שהמשיך לפעול ללא קשר לערך השימוש הישיר שלהם, והומרץ, [...] על-ידי התחרות על הסטטוס ועל הכוח של האנשים הלכודים בתוכו [...]". אף לא אדם בודד אחד בתוך הפיגורציה הזאת היה יכול לזיזם רפורמה של המסורת. כל ניסיון הכי קטן לרפורמה, לשינוי מבנה המתח השביר, היה כרוך בהכרח בהפיכה. [...] כך שהכול נשאר כפי שהיה" (Elias 1983, pp. 86–87 [התרגום שלי]).

הנוקשות התרבותית של החצר הצרפתית היא אולי מקרה קיצוני מאוד, אבל היא מצביעה על מגמה כללית של התגבשות קנון שניתן למצוא אותה, אולי בצורות פחות קיצוניות, גם במבנים חברתיים אחרים, פחות מאובנים. הנוקשות הזאת נוצרה, לדעתו של אליאס, כתוצאה מתהליך ארוך טווח ומצטבר שנמשך מאות שנים במקומות רבים באירופה (Elias 1978). אליאס בחר להראות זאת דווקא במישור הפרקטיקות של היומיום. הוא ניתח ספרי הליכות ונימוסים שנכתבו באירופה לאורך כמה מאות שנים (מהמאות האחת עשרה-שתיים עשרה עד המאות השבע עשרה-שמונה עשרה), ובעזרתם ניסה לעקוב אחר תהליך הדרגתי, חד-כיווני, מתמשך ועקיב, שבו נקבעו צורות ההתנהגות הנורמטיבית של האריסטוקרטיה החצרונית, צורות שהתקבלו אחר כך גם פקנון המובן מאליו של התרבות האירופית הבורגנית). לדעתו של אליאס, מה שמדריכי הנימוסים האלה עשו היה לנסח בדיעבד, באופן מפורש, את דגמי ההתנהגות הנורמטיביים שרווחו בחצרות האירופיות, וניסוח זה הוא שנתן להם מעמד של "תקנון" התנהגות ייצוגי. אוסף הדוגמאות שהוא מביא מאותם מדריכי הלכות ונימוסים מראה את האינרציה החזקה של גיבוש הקנון. לדוגמה, הוא מראה שהרגלי האכילה שהתגבשו עד לסוף המאה השמונה עשרה הם אותם הרגלי אכילה שהפכו למובנים מאליהם בחברה המערבית "המתורבתת" עד היום, והם כוללים שימוש בסכין, במזלג, בכף, בצלחת, במפית וכדומה. לדעתו, גם אם במשך הזמן נעשו שינויים ונוצרו וריאציות נוספות של הרגלי האכילה "התרבותית", הן עדיין וריאציות על אותו דגם קנוני של אכילה.

אבל כפי שעולה ממקרים כדוגמת בנייתו של הקנון הגרמני שהזכרתי כאן, כנגד מה שנראה כתהליך מתמשך ורצוף של ייצוב הקנון הקיים, קיימים גם מצבים שבהם תהליך הקנוניזציה נראה ממוקד ודרמטי יותר, ויוצר דווקא אפקט של זעזוע והפיכה. האפקט הזה נוצר על-ידי "חזירי" של מאגר נכסים

חדש (Sheffy 1999). במונח 'חיזוי' אני מתכוונת למצב שבו קבוצה מסוימת ממציאה לעצמה, כאילו יש מאין, רפרטואר תרבות אידאלי, ומציגה אותו כתכנית לתרבות עתידית, בניגוד גמורלקנון הישן. מובן מאליו, שהמהלך הזה מאפיין במיוחד מצבים שבהם נעשה ניסיון מרוכז לייצר ישויות תרבותיות חדשות, כגון ישויות לאומיות, או תחומי תרבות ספציפיים חדשים. כך, המצאת הקנון הגרמני בסוף המאה השמונה עשרה הייתה מכשיר בהפיכתה של שכבת האינטליגנציה הבורגנית הגרמנית לישות לאומית נפרדת. ובאופן דומה, המצאת הספרות העברית המודרנית שירתה את התגבשותה של קבוצת משכילים יהודים חילונים, ואחר כך ציונים, לכדי ישות חברתית חדשה. ויש לכך דוגמאות רבות נוספות. אותו דבר קורה לא רק בהקשר של תרבויות לאומיות כוללות, אלא גם לגבי תחומי תרבות ספציפיים: למשל, ההתמסדות של הקולנוע או המוסיקה הפופולרית כתחומי תרבות לגיטימיים חדשים במהלך המאה העשרים התבטאה בבנייה של קנון נפרד — כלומר, בבניית מאגר של יצירות ודגמים ייצוגיים, ניסוח תאוריה וחיבור ההיסטוריה — בכל אחד מהתחומים האלה. ובכל אחד מהם הדבר הזה נעשה על-ידי קבוצות נבחרות של מומחים, שיכלו לצבור הון תרבותי מהמהלך הזה, ולשפר בעזרתו את סיכויי הקידום החברתי והכלכלי שלהם.

אבל גם במקרים מובהקים כאלה הנתפסים כחידוש, תהליך הקונויזאציה של אותם תחומים חדשים כולל תמיד גם מרכיב חזק של שימור קנון קיים. כך, במקרים שהזכרתי כאן, אסטרטגית החידוש הופיעה רק בשלב מאוחר יותר בתהליך. קדמה לה הנטייה לחפש את חסותו של שדה תרבות קנוני ותיק יותר, שממנו ניתן היה לשאוב דגמים ותאוריות שיוקרתם בדוקה (שפי 1989). לוולטר בנימין (Walter Benjamin) יש הערה מעניינת לגבי תהליך הקונויזאציה של הצילום והקולנוע כאמנויות לגיטימיות חדשות. הוא מראה, שהתאורטיקנים של הקולנוע בראשית המאה העשרים נאלצו לגייס את יוקרתה של האמנות החזותית הקלאסית, אפילו העתיקה, כדי לייצר עבור הקולנוע פולחן של הקדשה:

[...] מאלף ביותר לראות כיצד במאמציהם לשייך את הסרט אל "האמנות", נאלצים תיאורטיקנים אלה לייחס לו, ויהיה המחיר אשר יהיה, יסודות פולחניים. [...] דבר לא הפריע] לאבל גאנס לנקוט השוואה עם כתב-החרטומים, וסוורין-מארס יכול לדבר על הסרט באופן ההולם תמונות של פרא אנג'ליקו. אופייני הוא שגם בימינו מחפשים, במיוחד מחברים ריאקציוניים, את משמעות הסרט בכיוון דומה — דהיינו,



המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

מחפשים בעל-טבעי, [...] אם לא בקודש עצמו" (בנימין 1983, עמ' 33-34).

בלי שהתכוון לכך, בנימין מצביע על שתי טקטיקות שונות ומנוגדות בניסיונות לקדש את הקולנוע, זו של שימור הקיים וזו של "חיזוי לעתיד": הטקטיקה האחת הייתה להשוות את הקולנוע לכתב החרטומים, ובכך להראות שאינו אלא המשך רצוף של מורשת האמנות העתיקה והמפוארת. ואילו הטקטיקה האחרת הייתה דווקא להציג את הקולנוע כ"אמנות בופטנציה", כאופציה מסתורית וחסרת תקדים, שרק יחידי סגולה בעלי חזון יכולים לזהות אותה בשלב הראשוני של צמיחתה. בנימין מצטט את סוורין-מארס (Severin Mars) האומר: "וכי איזו אמנות נתברכה בחלום... שהיה בד בבד פואטי וממשי יותר! אילו התבוננו בסרט מנקודת-מבט כזאת, היינו מוצאים שהוא אמצעי ביטוי מאין-כמוהו, ורק אנשים שאורח חשיבתם אצילי ביותר, ורק ברגעים המושלמים והמסתוריים ביותר של חייהם, היה מותר להם לנוע באווירתו" (שם, שם).

כך או כך, כדי שיוכלו להכריז על הקנוניזאציה של הקולנוע ולהתקבל ברצינות (ולא להידחות כבוז), אותם תאורטיקנים של הקולנוע צריכים היו להפגין שליטה בקנון האמנות הוותיקה ולייחס את החידוש למסורת קיימת. רק עמדתם כמוסמכים בתחום האמנות הקנונית הוותיקה היא שיכלה לזכות אותם במנדט "להמציא" ולקדש תחום אמנות חדש. באותו האופן, הרומנטיקאים הגרמנים היו צריכים לגייס את התאוריה הספרותית העתיקה, ולהגיע עד היוונים, כדי להכשיר את הרומן כנכס קנוני חדש. וכך גם מבקרי הקנון האמריקנים של היום חייבים להפגין שליטה בקנון הספרויות האנגלית והאמריקנית לדורותיהן כדי שיוכרו כמקדשים המוסמכים של ספרות הנשים והשחורים, וספרויות אלה נזקקו ללגיטימיות בסטנדרטים של קנון הספרות הישן, לפני שהפכו בעצמן לקנון אלטרנטיבי. הנקודה החשובה כאן היא, שבכל המקרים האלה השימוש בקנון הישן לא נעשה כדי לקבע את הקיים: זאת לא הייתה אסטרטגיה של שימור. להיפך, כאן הדבר נעשה במסגרת יוזמות של חידוש. ואין זה מפתיע:

הרטוריקה של "השיבה למקורות" ליוותה הרכה מהפכות תרבות. במילים אחרות, גיוס הקנון הישן יכול להיות "קו ההגנה" של בעלי ההון הוותיקים הנלחמים על שליטתם בתרבות (או בשדה תרבות מסוים), אבל באותה מידה הוא יכול להיות דווקא אקט מהפכני של חסרי ההון השואפים להגיע רחוק. אלה גם אלה יכולים – ונאלצים – לתבוע את זכותם על הקנון, ולהשתמש בו כמקור השראה וכתוֹכֵּשֶׁר. ולהפך: גם רטוריקה של כפירה

מוחלטת אינה אלא מסווה את הרציפות האינרטי של הקנון בפועל. אפשר לומר שהקנון משמש מעין מדד סולידי של בורסת המוצרים של התרבות, המייצב את התגודות והזעזועים המתרחשים בה, ומאפשר את המשכיותה.

### מראי מקום

- אליוט, ת.ס. 1982 (1917). "מסורת וכשרון אישי", בתוך: מבחר מסות אנגליות (תרגם ישראל כהן), תל אביב, עמ' 63–70.
- בלום, אלן 1989 (1987), דלדולה של הרוח באמריקה, תל אביב.
- בנימין, ולטר 1983 (1936–1938), יצירת האמנות בעידן השיעתוק הטכני, תל אביב.
- גתה, יוהן וולפגנג 1992 (1811–1833), מחיי: פיוט ומציאות, תל אביב.
- היינה, היינריך 1997 (1836), "האסכולה הרומנטית", בתוך: היינריך היינה, כתבים נבחרים, חלק ב (תרגם יהודה אילוני), תל אביב.
- דרורי, רינה 1988, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב.
- יאקובסון, רומאן 1986 "על הריאליזם באמנות", בתוך: איתמר אבן-זהר וגדעון טורי (עורכים), סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל-אביב, עמ' 226–232.
- שפי, רקפת 1989, "על הקנוניזיה בפזמונאות האמריקאית", בתוך: זיוה בן פורת ואחרים (עורכים), ליריקה ולהיט, תל-אביב, עמ' 38–65.
- שפי, רקפת 1996–1997, "צמיחת עילית אינטלקטואלית חדשה בסוף המאה ה-18", זמנים, 57, עמ' 47–55.
- Behler, Diana 1978, *The Theory of the Novel in Early German Romanticism* (Utah Studies in Literature and Linguistics, vol. 11), Berne.
- Bloom, Harold 1994, *The Western Canon: The Book and Schools of the Ages*, New York.
- Boyle, Nicholas 1991, *Goethe, the Poet and his Age*, Oxford.
- Browne, Ray B. and Roland J. Ambrosetti (eds.) 1972, *Popular Culture and Curricula*, Bowling Green, Ohio.
- Brunschwig, Henri 1975 (1947), *Gesellschaft und Romantik in Preussen im 18. Jaharhundert*, Frankfurt (M).
- Cain, William E. 2001, "Opening the American Mind: Reflections on the 'Canon' Controversy", in: Jan Gorak (ed.), *Canon vs. Culture: Reflections on the Current Debate*, New York and London, pp. 3–16.

המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

- Colls, Robert and Philip Dodd, 1986, *Englishness: Politics and Culture 1880–1920*, London, New York, and Sydney.
- Corse, Sarah M. 1997, *Nationalism and Literature: The Politics of Culture in Canada and the United States*, Cambridge UK.
- Davis, Lennard J. and M. Bella Mirabella (eds.) 1990, *Left Politics and the Literary Profession*, New York.
- Docker, John 1994, *Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History*, Cambridge UK.
- Ejxenbaum, Boris 1971 (1929), "Literary Environment", in: Matejka, Ladislav, and Krystyna Pomorska (eds.), *Readings in Russian Poetics*, Cambridge, Mass., pp. 56–60.
- Elias, Norbert 1978 (1939), *The Civilizing Process*, vol. I: *The History of Manners*, New York.
- Elias, Norbert 1983 (1969), *The Court Society*, Oxford.
- Eliot, T.S. 1948, *Notes Towards the Definition of Culture*, London.
- Even-Zohar, Itamar 1996, "The Role of Literature in the Making of the Nations of Europe: A Socio-Semiotic Study", *Applied Semiotics/Sémiotique Appliquée*, 1, pp.20–30.
- Fiedler, Leslie A. 1971, "The Children's Hour, or the Return of the Vanishing Longfellow: Some Reflections of the Future of Poetry", in: I. Hassan (ed.), *Liberation: New Essays of the Humanities in Revolution*, Middletown, Conn., pp. 149–175.
- Fiedler, Leslie A. 1981, "Literature as an Institution: The View from 1980", in: Leslie A. Fiedler and Houston A. Baker Jr. (ed.), *English Literature: Opening up the Canon*, pp. 73–91.
- Finkelberg, Margalit 2003, "Canon Replacement versus Canon-Appropriation: The Case of Homer", in: Gillis Dorleijn and Herman L.J. Vanstiphout (eds.), *Cultural Repertoires : Structure, Function and Dynamics*, Leuven.
- Finkelberg, Margalit and Guy G. Stroumsa (eds.) 2003, *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden and Boston.
- Fish, Stanley 1980, *Is There a Text in This Class?*, Cambridge, Mass.
- Fiske, John 1989, *Understanding Popular Culture*, Boston.

- Gates, Henry Louis Jr. 1992, *Loose Canons: Notes on the Culture Wars*, New York and Oxford.
- Gorak, Jan. 1991, *The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea*, London.
- Grossberg, Lawrence 1997, *Bringing it All Back Home: Essays on Cultural Studies*, Durham.
- Guillory, John 1993, *Cultural Capital*, Chicago and London.
- Halle, David 1992, "The Audience for Abstract Art: Class, Culture, and Power", in: Michèle Lamont and Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Difference: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago and London, pp. 131–151.
- Hawkins, Harriet 1990, "From 'King Lear' to 'King Kong' and Back: Shakespeare and Popular Modern Genres", in: *Classics and Trash: Tradition and Taboos in High Literature and Popular Modern Genres*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, pp. 103–138.
- Herrnstein-Smith, Barbara 1988, *Contingencies of Values: Alternative Perspective for Critical Theory*, Cambridge, Mass.
- Hohendahl, Peter Uwe 1989 (1985), *Building a National Literature: The Case of Germany 1830–1870*, Ithaca and London.
- Hollberg, Robert von 1983, *Canons*, Special issue of *Literary Inquiry*, 10/1.
- Huss, Boaz 1998, "Sefer ha Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor between the Thirteenth and Eighteenth Centuries", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 7, pp. 275–307.
- Jusdanis, Gregory 1991, *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature* (Theory and History of Literature, vol. 81), Minneapolis, Oxford.
- Kermode, Frank 1983 (1975), *The Classic*. Cambridge, Mass.
- Lecker, Robert 1995, *Making it Real: The Canonization of English-Canadian Literature*, Concord, Ontario.
- Leppmann, Wolfgang 1961, *The German Image of Goethe*, Oxford.
- Levine, Lawrence W. 1988, *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, Mass.

## המאבקים על הקנון: הדינמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות

- Lindenberg, Herbert. 1990, "The Normality of Canon Change", in: idem, *The History in Literature: On Value, Genre, Institutions*, New York, pp. 131–147.
- Lotman, Jurii 1977 (1974), "The Dynamic Model of Semiotic Systems", *Semiotica* (3–4), pp. 193–210.
- McCracken, Grant 1990, "'Ever Dearer in Our Thoughts': Patina and the Representation of Status before and after the Eighteenth Century", in: idem, *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities* (Chapter Two), Bloomington and Indianapolis, pp. 31–43
- McDonald, Lee Martin and James A. Sanders (eds.) 2002, *The Canon Debate*, Peabody, Mass.
- Milo, Daniel 1984, "La bourse mondiale de la traduction: Un baromètre culturel?", *Annales*, vol. 1, pp.92–115.
- Mukařovský, Jan 1970, *Aesthetic Function, Norm and Value as Social Facts*, translated by Marc Suino, Ann Arbor, Mich.
- Rabin, Chaim 1985, "The Continuum of Modern Literary Hebrew", in: Glenda Abramson and Tudor Parfitt (eds.), *The Great Transition: The Recovery of The Lost Centers of Modern Hebrew Literature*, Totowa, NJ, pp. 11–25
- Sela-Sheffy, Rakefet 1999, *Literarische Dynamik und Kulturbildung: Zur Konstruktion des Repertoires deutscher Literatur im ausgehenden 18. Jahrhunderts*, Gerlingen.
- Sela-Sheffy, Rakefet 2002, "Canon Formation Revisited: Canon and Cultural Production", *Neohelicon*, vol. 29, 2, pp. 141–159.
- Sheffy, Rakefet 1999, "Estrategias de canonización: La idea de novela y de campo literario en la cultura alemana del s. XVIII", *En Teoría de los Polisistemas*, Estudio introductorio, compilación de textos y bibliografía por Montserrat Iglesias Santos (Bibliotheca Philologica, Serie Lecturas), Madrid, pp. 125–146.
- Shumway, David 1994, *Creating American Civilization: A Genealogy of American Literature as an Academic Discipline*, Minneapolis and London.
- Simpson, David 1988, "Literary Criticism and the Return to 'History'", *Critical Inquiry*, vol. 14(4), pp.721–747.

- Swidler, Ann 1986, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, 51 (April), pp. 273–286.
- Thompson, Michael 1979, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*, Oxford.
- Tynjanov, Jurij 1971 (1927), "On Literary Evolution", in: Ladislav Matejka and Krystina Pomorska (eds.), *Readings in Russian Poetics*, Cambridge, Mass. pp. 66–78.

Sela-Sheffy, Rakefet 2009. "Struggles over the Canon: Culture Preservation and Culture Transformation." In *Canon and Holy Scriptures*, ed. Yaacov Shavit. Tel-Aviv University: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies [=Te'uda research series xxiii], pp. 17-46; English abstract: XIX-XX. (Hebrew)

**Rakefet Sela-Sheffy**

## **Struggles over the Canon: Culture Preservation and Culture Transformation**

The Anglo-American canon debate reflects a social transformation in the academic and intellectual fields. The theoretical conceptualization of the canon it provides, however, seems to be too predictable and limited a framework for the study of processes of culture formation and culture change. Being confined to the battle over cultural values and intended to empower the culture of the repressed, this discourse nevertheless fails to exceed the limits of the **same reductive, normative** notion of (highbrow) Culture, which it **seeks to challenge**. **Moreover**, focusing on short-term transformations, it fails to deal with the long-term persistence of cultures.

This article discusses two central aspects of the canon as a factor of culture dynamics: (1) *The inertia of the canon* (in contrast with the transitoriness of culture *fashions*): the view of the canon as relative and negotiable overlooks the weight of established canons as accumulative, widely perpetuated, and persistent cultural reservoirs ("pantheons"), which endure **the** vicissitudes of tastes and values promoted by different groups in **different** times. The formation of the canon is hence a long-term process, that occurs in addition to the short-term process of shifting trends and that lags behind the latter. (2) *The question of generativeness*: the valorization of artifacts is not dependent on their dissemination in the current cultural market. Often, the preservation of items through canonization rituals suspends their availability as active models for the generation of actual cultural production. The canon thus operates as a cultural "stabilizer," being equally invoked by all the rival parties in the ongoing cultural battlefields.

Consequently, we argue that while all cultural practices have "canonical

## Abstracts

rules” (in the sense of *accepted standards*), not all have canons in the full sense of a *tangible pantheon*. The making of such a pantheon depends on the existence of an autonomous field of production with authorized consecrating agencies. The formation of a canon of an (as yet) “canonless” culture production happens when the canonizers act as authorized agents in yet another, highly established field, and impose the categories of this field to model and sanction new bodies of cultural production. The canonizers’ strategies oscillate between *perpetuating* an existing canonized repertoire and *prefiguring* a new one as canonical from the outset. The latter strategy is usually observed after a prolonged phase of conformity with an existing canon.