

תרבות מהי? ניסיון מחשבתי מחודש

איתן גינזברג

תקציר

מחקר התרבות המודרני הולך ומתפשט מאז החל מתגבש כתחום דעת. כוחו האנליטי-הפרשני הקנה לו מקום של כבוד בין מדעי הטבע, האדם והחברה, לצד ההיסטוריה, הסוציולוגיה, הפסיכולוגיה, הפוליטולוגיה והביולוגיה. אולם, למרות מעמדו הבכיר, טרם נמצאה הגדרה למושג לימודו של תחום דעת זה. היעדרה של זו, חרף מאמצים רבים שנעשו בעניינה לאורך השנים, מכביד מאוד על המחקר, באלצו את חוקרי תרבות להלך באי־ודאות מתמדת בתחום עיסוקם. לדידנו, הייאוש שפשה בשדה אינו בריא. מן הצד האחד, הוא מקשה על הכרת מהותנו כבני אדם, פשוטו כמשמעו. מן הצד האחר, הוא מונע בהירות מיעדי מחקר התרבות והמתודולוגיות הנוהגות בו. החיבור הנוכחי שם לו למטרה להתמודד עם החסר. בנטלו את הגדרת היסוד של פרויד על "סך כל ההישגים והמוסדות, שבהם התרחקו חיינו מאלה של אבותינו החייתיים" והכנסת "סך כל" זה תחת מטרייה מארגנת של שלוש קטגוריות, טעם, ערך ושליטה, מבקש החיבור להכניס סדר ברשימות ה"מצאיי" התרבותי המופיעות כמעט בכל הגדרה אקדמית של התחום תוך כדי בידודן במסגרת ההקשר שהן נטועות בו, כדי להציע בסיס לעיון בתרבות ובחקירתה כפרקטיקה. האסכולה ההומניסטית הרלטיביסטית בחקר התרבות היא העומדת ביסוד חיבור זה ואבחנותיו. אסכולה זו רואה במכלול ההיפעלויות האנושיות הנהגות, הנכנות והמבוצעות, יסודות בני־תרבות, הנטועים כולם בפלנטה שלנו.

פשר העניין

הפרדוקס הגדול של שיח התרבות העכשווי הוא, אומר ההיסטוריון וחוקר התרבות ויליאם סוול, שדווקא האנתרופולוגיה, מלכת התחום, שהמציאה את המושג "או לפחות עיצבה אותו לתצורה שבה הוא מוכר כיום", התייאשה מלעסוק בהגדרתו

(Sewell, 1999, p. 37). לכך, דומה, הצטרפה הסוציולוגיה, אמה־הורתה של האנתרופולוגיה, שאף היא נטשה ניסיון זה לטובת דיון בשאלות אחרות, כגון כיצד מבצעים בני אדם בחירות בחיי היום־יום שלהם ומה הם שואבים לשם כך מתוך "ארגז הכלים התרבותי"; כיצד בני אדם מבנים זהות, מזקקים את זיכרונם האישי והקולקטיבי או מבצעים המשגות והסמלות של תופעות רלוונטיות; או כיצד מגבשים אנשים גישות חילוניות לימי ציון מקודשים בלוח העברי. לשם כל אלה, טוענים הסוציולוגים, יגדיר לו כל אחד מן החוקרים את התרבות על פי מיטב הבנתו. הסוציולוגית אן סוידלר למשל מגדירה תרבות כ"רפרטואר של התנהגויות הכוללות סמלי משמעות ופרקטיקות המנוצלות באורח סלקטיבי על ידי חברי קבוצה על מנת לבנות באמצעותן 'אסטרטגיות של פעולה'" (Swidler, 2001, p. 284). הסוציולוג פול דימאג'יו מגדיר תרבות כ"מכלול מבנים דמויי שלטון (rule-like) המכילים מקורות הניתנים לשימוש אסטרטגי" (DiMaggio, 1997, p. 265), והסוציולוג סטיבן וייזי רואה בתרבות משהו דמוי "תפיסות של הרצוי", "קוסמולוגיות", "השקפות עולם" או "ערכים" (Vaisey, 2009, p. 1676). סוול עצמו מגדירה כ"מערכת משולבת אך לא קוהרנטית של סמלים, משמעותות ופרקטיקות" (Sewell, 1999, p. 52), וחיזקי שוהם (2014), חוקר תרבות ישראל, מעדיף שיטוט חופשי בין ההגדרות המצמצמות של מושג התרבות להגדרות המרחיבות שלו, ובסופו של תהליך מתמקד בתרבות הישראלית, המוגדרת על ידו באופן כללי כתרבות יהודית עצמאית, אחת מני רבות, שהתקיימו ומתקיימות לאורך ההיסטוריה היהודית בצד שורה של תרבויות יהודיות אחרות (הלכתית, מיסטית, יהודית־אמריקנית).

עמדה ספקנית ביחס ליכולת להגדיר תרבות והצורך בהגדרה כוללנית מוסכמת שכזו הפכה מקובלת מאוד בארץ. בדיון שכותרתו "על הצורך או היעדר הצורך בהגדרות (חדשות) של תרבות", קבע הסוציולוג וחוקר המוזיקה הפופולרית מוטי רגב, כי אין דרך וטעם לחפש הגדרה כוללנית, גורפת ושווה לכל נפש בתוך יער ההגדרות הקיים. ממילא, טען, אין שום דרך לגשר על אדוארד טיילור, גוטפריד הרדר, מרווין האריס, קליפורד גירץ, אן סוידלר וסטיוארט הול, שכל אחד מהם ניגש להגדרה מנקודת ראות אנליטית שונה. גם אם נמצא הגדרה, לדבריו, ספק אם תהפוך לקנונית, דוגמת זו של טיילור "שסכיבה כל הזמן רובנו מסתובבים איכשהו במידה זו או אחרת" (רגב, 2009, עמ' 50). יחפש לו אפוא כל חוקר את ההגדרה האדי־הוקית המתאימה לעבודתו, כפי שעשה גירץ בזמנו, וישתמש בה על פי מיטב

שיקוליו האנליטיים והמתודולוגיים. גישה זו תהיה פורה, אומר רגב, יותר מחיפוש אחר הגדרה מקובלת על הכול, שתצלח את מבחן הזמן ותהפוך קנונית.

האם אין ב"זיכרון דברים" זה כדי לרפות ידיים? מהי באמת הרבותא בניסיון לדייק בשאלה כה בעייתית זו, אם מן הידועות היא, שכל מי שעסקו בכך עד כה, ובהם מן המעולים שבהוגים ובחוקרי התרבות, התקשו בכך, או לא השתכנעו, דוגמת גירץ (1990), שיש טעם רב באיזו נוסחה של סדר מופשט שחוזר על עצמו? ואם נניח שיש טעם לדבר, האם יש כלל דרך להבהיר את "העיסה המושגית", אם להשתמש שוב בגירץ, שרקחו שני האנתרופולוגים קלייד קלקהון ואלפרד קרובר (Kroeber & Kluckhohn, 1963)? השניים ניסו להתמודד באופן המקיף ביותר האפשרי עם הגדרת התרבות החמקמקה, בגבנם זו על גבי זו שורה של 164 הגדרות תרבות שנוסחו בשנים 1871-1950 בידי 110 מדעני חברה, בלי שהצליחו לאחותם, חרף ידענותם הרבה, לכלל הגדרה מקובלת אחת. האם נוכל להתמודד עם מגוון ההגדרות של מחקר התרבות העכשווי, במקום שבו קלקהון וקרובר נכשלו? אקלקטיות, אומר גירץ, היא אסטרטגיה הממוטטת את עצמה. צריך, למרות כל הקשיים, לבחור. אלא שגירץ, שהיה תלמידו של קלקהון, לא המליץ על חיפוש הגדרה משכנעת בתוך סל ההגדרות שערם מורהו, אלא על ניסיון הגדרה חדש.

לדידו של קלקהון, לא היה ספק שהתרבות זקוקה להגדרה מוסכמת. לכך הוא נדרש בספרו על תרבות והתנהגות (Kluckhohn, 1962) שבו הוא שם את השאלה בפיו של איש עסקים, אחד המתדיינים שלו, העוסק יחד עם אנתרופולוגים אחרים ובצידם עורך דין, כלכלן, פילוסוף, ביולוג, פיזיולוג, פסיכולוג והיסטוריון, בשאלות שונות של התרבות, לרבות בשאלה אם יש טעם וערך כלשהם להגדרת התחום הנראה כה מופשט, רחוק מענייני היום ומשאלות העולם. בנקודה זו מוצעת סדרה של תשובות מעניינות מצד כל המתדיינים. אחד האנתרופולוגים המשתתפים בדיון קובע, שהגדרה חשובה לחיפוש האינסופי של האדם אחר הבנת עצמו והבנת דפוסי התנהגותו. חיים חברתיים, מוסיף הדובר, אינם יכולים להתקיים ללא מערכת של הבנות קונבנציונליות המועברות שלמות פחות או יותר מדור לדור, שבאמצעותן האדם יכול להעריך ולשפוט את עצמו. יתרה מזו, הבנת התרבות מאפשרת לנבא התנהגות אנושית ולהבין לעומקם את מניעיה. הבנה זו מצידה מאפשרת יותר הרמוניה ביחסים האנושיים, ובוודאות "גישה רציונלית יותר לבעיה של 'הבנה בינלאומית' וצמצום השסעים בין קבוצות בתוך אומה" (שם, עמ' 68). ניבוי ההתנהגות יוצר גם יותר הבנה וכבוד לנהגים של עמים שונים שעומם נרצה לכוא

במגע ובקשר. תרבות איננה רק "רשת של אמצעים מובנים לסיפוק צרכים, אלא בו בזמן גם רשת של יעדים מסוגננים העומדים לפתחיהם של פרטים וקבוצות" (שם). רוצה לומר, אם אנו מבקשים לנבא התנהגות אנושית, אין לנו לצפות שמניעים דומים, ואפילו הראשוניים שבהם, דוגמת רעב או מין, יציגו דפוסי תגובה זהים. הגדרה טובה של תרבות תוכל לנבא תגובות שונות, להבהיר את טיבן ולנכס אליהן הבנה והכרה. הדבר יהיה משמעותי עוד יותר בעת מפגשים בין אנשים מתרבויות שונות לגמרי.

דוברים אחרים כרב־שיח שיצר קלקהון הציעו הסברים משלהם לחשיבות הגדרת התרבות: היכולת להבין את עצמך כחלק מרצף תרבותי, אך גם היכולת להתבונן ברצף הזה באורח ביקורתי ולדעת מתי אינך משתף פעולה עימו; להבין מדוע שינויים מסוימים, בייחוד חריפים ומהירים של תרבות, למשל נוסח חוקת ויימר והתרבות הפוליטית הדמוקרטית שהיא ביקשה לבסס בחברה מלוכנית ושמרנית, אינם נקלטים בחברה ואף מעוררים מתחים ומחלוקות; הפנמת החובה להישמר מפגיעה בתרבויות חלשות בעת מגען עם חזקות מהן; הבנה ששינויים תרבותיים עשויים להתרחש גם ללא היגיון מוגדר ומובן, שהרי שום תרבות אינה חתומה וחסינה מהשפעות עד כדי כך; ערנות לכך ששינויים בתרבות מתרחשים כל הזמן מתוך מגע עם תרבויות אחרות ומתוך תכונות ולחצים הטמונים פנימה בכל תרבות. טיעון מוסרי זה של קלקהון עורר תהודה חזקה אצל האנתרופולוג אדם קופר (Kuper, 1999). קופר מסביר, על רקע תהליכי הגלובליזציה ולחצי ההומוגניזציה ברוח המערב שהם כפו על החברה האנושית, כי מושג התרבות מעמיד לרשותנו את הדרך האנליטית היחידה "שבה אנו יודעים כיצד לשוחח על-אודות ההבדלים בין אוכלוסיות העולם, הבדלים המתקיימים בעיקשות ובהתמד כהתרסה לתהליכי ההאחדה" (שם, עמ' 212) הלוחצים אותם מכל עבר.

דומה שדי בדברים אלה כדי לשכנענו שיש טעם בהגדרה כללית. ואם טרם השתכנענו לגמרי אטען כאן, שאם תרבות היא הבעיה המרכזית של כל מדעי החברה, כפי שקבע עוד ב-1939 האנתרופולוג הפולני ברוניסלב מלינובסקי (מצוטט אצל Kroeber & Kluckhohn, 1963), ואם תרבות היא הדרך היחידה העומדת לרשותנו כבני אדם להבין את הטבע ואת עובדות החיים כפי שטען האנתרופולוג דויד שניידר (Kuper, 1999), דומה שאם טרם מצאנו הגדרה ממצה, מן הראוי שננסח כזו. בהקשר זה ראוייה בעינינו קביעתו של הפסיכולוג והפילוסוף האמריקני לורנס ג'וזף הנדרסון, שנהג לומר לתלמידיו, כפי שמספרים קרובר וקלקהון, שבמדע

כל קלסיפיקציה טובה מהיעדר קלסיפיקציה ובתנאי "שאינך לוקח זאת יותר מדי ברצינות" (Kroeber & Kluckhohn, 1963, p. 77).

אם כן, משנדרשנו לכך, טוב יהיה אם נוכל למצוא, במידה ראויה של רצינות (בתקווה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה), הגדרה שתהיה פשוטה, מובנת ומכלילה, ניתנת לנשיאה ב"כיס" ומוכנה לשליפה מהירה ושימושית – הגדרה שבאמצעותה נוכל לעבוד ביתר בהירות וחדות בתחום רחב דעת ומשמעות זה, שכפה עצמו עלינו הגותית עם תהליך התיעוש והלאומיות של שלהי המאה ה-18 וראשית המאה ה-19, ומאז איננו מרפה. המופת העומד לנגד עינינו הוא ההליך של "סימפליפיקציה רדיקלית" שביצע רוברט דרנטון בנסותו להגדיר את "המהפכני" במהפכה הצרפתית. משנכנס לתמונה ב-1989, לאחר שספריות נכתבו בשאלה זו בלא הכרעה ברורה, הוא הציע – מה פשוט מכך – "חירות, שוויון אחווה" (Darnton, 1990, p. 19). בדומה לתמצית תורת ישראל שלימד הלל הזקן את הנוכרי שביקשו לגיירו כשהוא ניצב על רגל אחת, כך דרנטון הצליח לטעת בקהילה האקדמית הגדרה ממצה שעלתה יפה, בספקה את המוטיבציה ואת ההשראה להמשך המחקר והלימוד של התחום, בחינת ואידך זיל גמור (Darnton & Tamm, 2004).

תכנית העבודה

המסע אל הגדרת התרבות ייעשה בדרך הבאה: בראשית הדברים אציג הגדרה משלי ואסבירה. בהמשך אדבר על מקורותיו וסיבותיו של הגוון התרבותי, העשוי אולי לסתור אפשרות של הגדרת תרבות מכלילה, ועל השאלה כיצד בכלל הגענו, כבני אדם, למצב האבולוציוני, שהפך את קיומנו לתלוי תרבות. מכאן יפנה המאמר להגדרות תרבות נוספות, חלקן נורמטיביות וחלקן דסקריפטיביות, שהגדרתנו מבקשת להכילן. לקראת סיכום נבקש להצביע על סדרת תובנות שהגדרתנו מעלה וכיצד כל אלה מתיישבות עם השימושים שבני אדם עושים בתרבות בחיי היום-יום שלהם. נסיים בשאלות היסוד, חלקן ותיקות וחלקן חדשות, שהגדרתנו מחייבת את חקירתן. התבנית שאציע, אומר עוד, הגם שהיא פורמלית משהו, עוצבה מתוך גישה הומניסטית, ליברלית ורלטיביסטית, שאת יסודותיה מצאתי באסכולת ברלין מייסודם של רודולף וירשוו (Virchow) ואדולף בטיאן (Bastian). בראשית המאה ה-20, עם בואו של פרנץ בועז (Boas) לארצות הברית, פרסה אסכולה זו כנפיה על מדינה זו והורישנה לנו, דרך שורה ארוכה של תלמידים, ובתוך עימות קשה

עם הגישה הפוזיטיביסטית וההיררכית לתרבות מבית מדרשו של הסוציולוג לזלי ווייט (White, 1975), את גישתה (Kuper, 1999).

תרבות מהי?

תרבות, למיטב הבנתי, היא מכלול יישומיו של האדם (הגותו, דמיונו, מעשיו, נהגיו) הנובעים מרוחו או מתודעתו שלא "כדרך הטבע". אש התמיד המוצבת בגופנו ומחממת אותו לכדי 36.8 מעלות צלזיוס באופן כה מדויק וקפדני, איננה בשליטתנו. דופק לבנו הריתמי, המותאם באופן מעורר השתאות למאמץ שגופנו עושה בכל רגע נתון, איננו בשליטתנו. תחושות גופנו השונות ותגובותיו האינסטינקטיביות לאירועים שהוא חווה, אף הם ברוב המקרים אינן בשליטתנו.¹ כל השאר הוא תרבות.

מכלול יישומים זה ניתן לסיווג לשלוש קטגוריות: הראשונה כוללת את היישומים המעניקים לחיי האדם, לחיינו, את טעמם, או אם נרצה, את הוויית נַחֲיִיתָם, והיא קטגוריית הטעם; השנייה מכילה את כלל היישומים המעניקים לחיים את ערכם, והיא קטגוריית הערך;² בשלישית נכללים סך היישומים המאפשרים לאדם שליטה על חייו: היכולת לנהלם כלבבו או על פי חובתו, וזו קטגוריית השליטה. נטעין קטגוריות אלה בתכנים: מכלול הדברים שאנו עושים לשם הנאה – אותה תחושה מעוררת, מפעימה, מפיסת ומעניקה תחושת גוף מענגת ותחושת נפש מלאה – החל מיציאה לטבע או התבוננות בו, צפייה במופע, מעשה יצירה, קריאה בספר, מפגש צוותא עם אדם או קבוצת אנשים, מגע אינטימי עם זולת אהוב ועד הבאת צאצאים לעולם (אני מוציא מן הדיון כל סוג של עשייה פרוורטית,

1 יש רגשות כגון בחילה או גועל, הנגזרים, כפי שמלמד אותנו נורברט אליאס, מסטיות מן העידון ההולך וגובר היסטורית של התנהגותנו, דוגמת יריקה בפרהסיה, אכילה גסה, זלזול בגינונים מקובלים, קרבת גוף רבה מדי בעת שיחה או מגע בין אנשים (אלגזי, 2000). כעס, תסכול, דכרוך, תחושת נקם ועוד אף הם יוצאים מתוך סטיות (פעמים מכוונות) מפרוטוקול ההתנהגות המקובל, כפי שמראה לנו סטפן צוויג בספרו מדי אנטואנט. מלכה זו ידעה להפעיל בחוכמה רבה סטיות מעין אלו כדי להפגין את סלידתה מאצילים שונים שאולצה לארח מדי ערב באולמות האירוח של רוסאי. מכתביה הנועמים של אימה, קיסרית אוסטריה, שקיבלה מידע מדויק על מעללי בתה ממרגלים ששתלה בוורסאי, העידו על כך (צוויג, 1987).

2 שאלת המשמעות והקשיים הקונספטואליים שהיא מעוררת נדונים באופן מעמיק וביקורתי בידי יגאל עילם (2012).

שיש המוצאים גם בה עיסוק מענג או מעניק טעם, ומשאיר תחום זה לדמיונו של הקורא) – כל כולו מכוון להעניק לחיינו את טעמם. הענקת ערך לתכנים מסוימים (לרבות לציוויים אידיאליים, נורמטיביים או אף טריוויאליים) שבאמצעותם אנו מבקשים להדריך את חיינו, להקנות להם כיוון, מיקוד והצדקה – החל בעבודת האל, דרך השקפת עולם או אידיאולוגיה מוגדרות וכלה במעשי קטנות בעלי ערך נורמטיבי (או מקודש) כביקור חולים, הגשת עזרה לשכן או מתן צדקה בדרגה מחמירה, כל אלה מזוהים עם הקטגוריה השנייה. כלל היישומים המארגנים את חיינו ומשרתים אותם, לרבות אלה הכלולים בשגרה, בעבודה, בהשכלה, בלשון, בדיבור ובתקשורת, במוסדות, בפרוצדורות, במתקנים, בכלים, בחוקים, במערכות הידע, הניהול והשליטה, והמאפשרים את קיומנו הפרטי והקולקטיבי ואת התיאום החברתי והפוליטי המורכב ההכרחי לשם כך, מזוהים עם הקטגוריה השלישית.³

במקרים רבים הקטגוריות חופפות (ואולי אף נדיר שלא יחפפו). נגן פילהרמונית המנעים את זמננו, מנגן להנאתו אך הוא גם עובד לפרנסתו. אורח חייו המקצועי על כל הקשור בהכשרתו, באיתור תזמורת מתאימה, במיקומו בקבוצת הכלים שהוא משתייך אליה (סוליסט, נגן ראשון, נגן שני וכך הלאה), בטיפול שהוא מעניק לכלי הנגינה שלו ובארגון הסביבה שהוא מבצע בה את אימוניו – כל אלה הם חלק ממכלול פעולות של שליטה בחייו המקצועיים (ומכמה בחינות בעצם קיומו הפיזי). הקדשת חייו למוזיקה בבחינת שליחות אסתטית, רעיונית ואולי אף דתית שייכת לבטח לתחום הערך. הקטגוריה העיקרית שאליה נוכל לשייך את מכלול הפעולות שהאמן שלנו מבצע בחייו תיקבע על פי המשקל היחסי המוענק בתוך מכלול זה לקטגוריה זו או אחרת. אם המוזיקה כל-כולה שליחות היא לו, תעמוד לפנינו קטגוריית הערך. אם המוזיקה כל-כולה עיסוק היא עבורו, תעמוד לפנינו קטגוריית השליטה. ואם המוזיקה כל-כולה היא סיבה לעונג על פי מיטב הכרתו, הרי עיקר חייו של האמן שלנו נסובים סביב קטגוריית הטעם.

מאפיינים דומים יחולו על המאזינים לקונצרטים. הרוב, יש לשער, יראו בה עניין של טעם קיומי (נזכיר כאן את תושבי לנינגרד האומללים יוצאים ב-9 באוגוסט 1942 מבתיהם מקלטיהם בסכנת מוות ברעב הכבד ובקור המקפיא ששררו בעיר

3 ראויה לתשומת לב מיוחדת בקטגוריזציה זו השפה. יש שהלכו עם השפה, שאנו תופסים אותה כאן כאחד ממרכיבי השליטה בקיום (וביטוי לצורך בתקשורת יעילה בין הפרטים כתנאי לקיומה של חברה), והעמידו עליה את התרבות כולה. רולאן בארת למשל טען כי "האדם אינו קיים קודם ללשון – לא כמין ולא כפרט" (מצוטט אצל פינקר, 2005, עמ' 224).

הנצורה כדי להאזין לשביעית של שוסטקוביץ). מעטים יותר יראו בהאזנה למוזיקה ערך. מעטים עוד יותר יראו בדבר עניין של שליטה (למשל, העמקת השליטה בשפה המוזיקלית, השוואת גרסאות ניצוח, או שמא חשיפת צעירי המשפחה למוזיקה בחינת אפשרות לעתיד מקצועי). משרד התרבות (קרי, המדינה) בוודאי יראה בכך עניין של ערך (טיפוח החינוך המוזיקלי, עידוד היצירה המוזיקלית, עידון החברה, שימור מורשת אמנותית) או שליטה (מתן תעסוקה למוזיקאים, טיפוח התנדמות התרבותית הנאורה של המדינה, תמיכה ברשויות המקימות יוזמות מוזיקליות תמורת תמיכתן בממשלה, חיזוק מעמדה של ירושלים [פסטיבל ישראל], הצדקת קיומו של משרד התרבות עצמו וכיוצ"ב).

תרבות היא תופעה ייחודית למין האדם. לעולם החי התנהגויות רבות המזכירות במשהו את התנהגות האדם. חיות משתמשות ביעילות בתקשורת מקודדת, הן פיתחו טכנולוגיה כלשהי (לשימפנזים למשל סוגים שונים של כלים, ביניהם כאלה הדורשים כמה שלבים של הכנה), יש להן יכולות למידה, יכולת הפעלה ופענוח של סמלים חזותיים או צליליים, וכן התנהגויות המעידות על חמלה ועל ערכים כגון עזרה לזולת שלא על מנת לקבל פרס (למפרט, 2012). אולם, גם אם נסכים שאחדות מהתנהגויות בעלי חיים מסוימים או כולם מזכירות או מדמות מופעי תרבות הנוהגים בחברת האדם, ברי שאין החיות תלויות נואשות בתרבות לשם קיומן (Lewis, 1974). כלומר, נפח הפעילות המלאכותית שהן זקוקות לו בטל בשישים מול נפח הפעילות מן הסוג הזה שהאדם זקוק לו – דבר המעמיד בניגוד תהומי את טיפוסי החי השונים הללו. דומה על כן שהחיות נהנות מכישורים טבעיים מסוימים, רבים מהם בעלי ביטוי חברתי של ממש (חברת הנמלים סביב הקן שלהן, הדבורים בכוורתן, חבורות זכרים – אילים, פינגווינים, לווייתנים – בהתגודדותיהן), שחברת האדם נאלצה לפתחם משום חסרונם אצלה, כהמשך למפנה שהתחולל ביחסי ההומיניד האנושי עם הטבע אי-שם בשחר התפתחותו, ואילץ אותו, או אפשר לו, להיפרד מן הטבע ולצאת למסע של הבניית כושרי חיים מלאכותיים שאינם כדרך הטבע (ארדרי, 1981).

כדי שהאדם יוכל לעמוד בעומס הזה, בעיקר עומס כבד של חשיבה, למידה, יצירה והכלה חושית, הגיבה האבולוציה בשילוש מוחו (מ-500 גרם לערך לכדי 1,400 גרם לגברים ומעט פחות לנשים בממוצע) ובהתאמת רבים מאי ברי גופו (לסתו, גפיו, איברי מינו, גולגולתו, שריריו, עצביו) לאתגר זה (ארדרי, 1981; מוריס, 2002; דיימונד, 1994; Lewis, 1974). התוצאה היא שמה שאנו רואים אצל

חיות כדרך הטבע (לרבות התנהגויות הנראות כחשיבה, אלטרואיזם, חמלה, מוסר, רגישות לזולת וכן הלאה), הפכו אצל האדם, שמסיבות שונות נחלץ מן הטבע והפך לבורא של עצמו (גירץ, 1990; Lewis, 1974) להתנהגויות שמחוץ לטבע, ולכן דורשות חינוך וטיפוח מלאכותיים. כל זאת, עוד בטרם עמדנו על הפער הכמותי האדיר בין מופעי ה"תרבות" החייתיים ומופעי התרבות האנושיים, שרק בהם יש כדי להעיד על הפער האיכותי הגדול שבין האדם לשאר יצורי הטבע. על פער זה יצביע המשך הדיון.

הגוון התרבותי

הגוון התרבותי האנושי מעורר השתאות. מקורו, דומה, בכוחו היצירתי הגדול של האדם, של כל אדם על פי טבעו הגנרי (פינקר, 2005), המגיב לתנועות הנפש הפנימיות שלו מצד אחד, ואף לסביבתו הפיזית, לנסיבות חייו ולתביעות המוטלות עליו מטעמים של מוסדות וקונבנציות כפי שנרקמו היסטורית, מן הצד האחר (Kluckhohn, 1962). שלוש אלה – תעצומות הנפש והיצירה הפנימיות, אתגרי הסביבה וההיסטוריה ונסיבותיה – ובתוכם אין ספור מגעים, חיכוכים ועימותים עם תרבויות אחרות ועם סתירות פנים-תרבותיות, הם גורמי הגוון התרבותי והשונות התרבותית. מדובר כאן במעין נובע של מעשה יצירה פרטי ושיתופי, וולונטרי וממוסד, המתכנן ומייצר בכל יום ובכל שעה תוכני תרבות חדשים ומגוונים המופנים לכל אחד משלושת תחומי ההגדרה שלנו. חלקם יישארו פרטיים בהחלט. חלקם יהפכו עם הזמן לנחלת הכלל המקומי או הלאומי. חלקם יהיו לבסוף לנחלתה של האנושות כולה. רובם ישתנו או אף יישכחו לכשייווצרו אחרים – מתאימים יותר, יעילים יותר, אסתטיים יותר או מכלילים יותר.

מקרה המצאת הג'ינס של לוי שטראוס וג'ייקוב דייויס, שהתפתח לכדי נוסחה בינלאומית, שהיבטיה נכללים בכל אחת מן הקטגוריות שלנו וראשיתה ביוזמה וביצירתיות של קומץ אנשים פרטיים לגמרי, יכול להעמידנו על מהות הדברים. מעורבים בכך הצורך בבדים עמידים לכיסוי קרונות המסע והאוהלים למהגרי המערב האמריקנים; הצורך באוברולים ובמכנסי עבודה עמידים; טכנולוגיות של ייצור טקסטיל והנדסת חומרים; החיבה לצבע האינדיגו; יוזמה עסקית ומסחרית; מנגנון רישום פטנטים והגנה עליהם; אסתטיקה של לבוש ושל הופעה גברית ונשית; טיפוח מורשת לאומית ומדיניות חינוך; סימבוליקה של שייכות ושל מעמד;

כלכלת לבוש; טכניקות של שיווק ופרסום; גישות צרכניות; מחאה והתנגדות חשאית לשררה נוקשה; עניינים של שינויי זהות או מרד נגד זהות מסורתית או זהות מקובלת (ordinary), בתורת "לבוש פוסט-סמיוטי המתייצב כסתירה לזהות", כפי שמגדיר זאת האנתרופולוג דניאל מילר (Miller, 2010, p. 415). ודומה, שאף על פי שהג'ינס התחיל כיוזמה אינדיבידואלית של פרטים והפך לשורה של התנהלויות פומביות, חלקן מוסדיות (אופנה, זהות, התנגדות, ייצור, שיווק, פרסום, ארה"ב), הוא נותר, כשהיה, ביטוי חזק מאוד של אינדיבידואליות גזורה על פי טעמו, מידותיו, צרכיו ואולי גם ערכיו של הלבוש, כפי שעוצבו באורח אישי-אוטונומי או באמצעות דימויים ולחצים פרסומיים, המתפרסים בתבניות שונות על שלוש הקטגוריות שהצענו.

באורח דומה התפתחו ומתפתחים חומרים, כלים, מכשירים, עקרונות, גישות, רעיונות, חזונות, מוסדות, דפוסים, נהלים, קודים, סמלים, יצירות אמנות, מופעים, תבניות ארגון ועוד בהקשרים חברתיים רחבים יותר. כולם כאחד נוצרו בתגובה ללחצי הקיום הסביבתיים והנסיבתיים ולתעצומות הדמיון, היצירה והביטוי העצמי הפרטי או הציבורי, בקיימם ביניהם מכלול קיברנטי ענף ורב-מגעים, המכונן כל העת גם את האדם עצמו. לאחר תהליך מיון וסינון וברירה מתקבעים הדברים לכלל שורה של מאפיינים (או "רצפי תרבות"), ומכל מקום, בסופו של דבר נוצר אדם, שהוא שילוב של בן תרבות (במובן הכללי של המילה) ובן תרבות מסוימת (גריץ, 1990). עובדה זו מעלה בפנינו אתגר פרשני ומתודולוגי כבד משקל, שאותו היטיב לתאר אהרון אמיר בשירו "להיות אדם". השיר שואל "איך זה להיות אחר, לא אני/ איך זה להיות אתה, הוא/ איך זה להיות בעורך, בעורך, בעורו, בעורה, בעורכם-ן בעורם-ן... איך זה להיות בן ארץ אחרת/ לגדול תחת שמים אחרים, באקלים אחר/ להיות בן עם אחר/ לדבר, לחשוב, לחלום, לכתוב בשפה אחרת?" (אמיר, 1970, עמ' 46-49).

בחברה הגלובלית והמפולשת בת זמננו נתקשה לדבר על חברות אדם מונוליטיות ועל רצפי תרבות "טהורים". התמונה כמוכן מורכבת יותר. נדגים זאת באמצעות מודל המדינה הלאומית, היא הג'ינס הקולקטיבי. אם בעבר טרחה המדינה הלאומית להדגיש את האחידות התרבותית ולהעלותה על נס, הרי מאז שנות השישים של המאה ה-20 היא הניחה את נשקה – תחילה באירופה ודור אחר כך ברוב המקומות שמחוצה לה – הכריזה על הפסקת אש ונתנה חופש הגדרה תרבותית בידי היסודות האתניים, הדתיים, הגזעיים ואף הלאומיים המחוקים, ששילמו את מחיר

האחידות בשלילת זהותם. חירות זו אפשרה לקבוצות מזוהות חדשות לפתוח במסע חיפוש והגדרה עצמית במסגרת מדינת הלאום, בדרך כלל בלי שאיימו על קיומה (Smith, 1981, 1991). מדינות ובהן מקסיקו, בוליביה ואקוודור, שבהם אוכלוסיות אינדיאניות גדולות ביחס ופעילות (10% מן האוכלוסייה הכללית במקסיקו, כ-15% באקוודור וכ-55% בבוליביה), הפכו בתהליך זה למדינות רבת-תרבותיות ורב-אתניות על פי חוקתן. מנגד פיתחה התרבות ההגמונית כלים משוכללים עוד יותר, על מנת לכפות אחידות מסוימת על כל הקבוצות הייחודיות בתוכה, כדי למנוע מהן למוססה (Scott, 1998). עד כדי כך, שלמרות תהליך הפירוק התרבותי הנוהג כיום, רובנו עדיין פועלים במסגרת "קהילה סמיוטית" מוגדרת, החולקת מערכת משותפת של סמלים ומשמעותם (מאוטנר, 2012).

הגדרות תרבות נוספות

הגדרתנו היא אחת מני רבות, המבקשות, כמותה, להקיף באורח תמציתי את כל מה שהתרבות מכילה ומייצגת. האם תוכל להכיל את כל אלה ולשמש להן תחליף הולם? על מנת להשיב על שאלה זו, אולי שאלת החיבור כולו, אציג תחילה אחדות מן הבולטות שבהגדרות המופיעות בספרות. חלקן, כפי שניזכר מיד, הן נורמטיביות. הן פונות אל הנשגב שבמעשי האדם ובהישגיו, ורואות בו את חזות התרבות כולה. חלקן מכלילות יותר ומדלגות על ההבחנה השגורה, אך הבעייתית למדי, בין מה שמכונה "תרבות גבוהה" ו"תרבות נמוכה" או פופולרית.⁴ לאחר הצגת דברים זו אשוב להגדרת היסוד שלנו, ולדיון בשאלה, אם יש בה כדי להציע חלופה כוללת של ממש, שתוכל עם השנים גם להפוך להגדרה מובילה ומרכזת.

תרבות, אמר מבקר הספרות האנגלי הנודע מתיו ארנולד (Arnold, 1882) היא החתירה אל השלמות. שלמות שהיא "ידיעת כל המעולה שנהגה ושנאמר בעולם בעניינים הנוגעים לנו יותר מכול" (שם, פסקה 4). חתירה שהיא המאמץ הגדול לראות את השלמות הזו כשלמות הרמונית, המשתררת ומתממשת בחברת האדם כ"אור וכמתקנות" (שם, פסקה 21) בתורת ידע, הגות, תבונה, רגישות ליופי וחיות. שלמות שהיא "השאיפה הנעלה" (שם, פסקה 3) להשאיר את העולם טוב ושמח מזה

4 ראו סדרת ההבחנות המעניינות והמקוריות של המוזיקולוג וההוגה זכריה פלווין (2012) בסוגיה זו.

שמצאנוהו. שלמות המתגלמת בשאיפה להיות יותר מאשר הבעלים של משהו. כמה וכמה תנאים יש לחתירה זו, מוסיף ארנולד: שהיא בגדר פעולה קבועה ולא אקראית; שהיא נעשית במסגרת המדינה והדת הרשמיות ולא מחוצה להן; שאין היא מבחינה בין אדם לאדם, בין מעמד למעמד, בין מין למין או בכל סיווג אנושי אחר המייצר העדפה של אדם או של קבוצה; ושהיא מעמידה לה תלמידים – אנשים שפיתחו נתיבים אל הידע ואל דרכי החיים המתחייבים ממנו, והמקבלים על עצמם שליחות להנחילם לאחרים בלי שיהיו בשום פנים כוהנים או רבנים, אלא מורים. אך תנאי נוסף יש לחתירה לשלמות: שהיא תיעשה אך ורק בדרכי שלום. כל ניסיון לקדמה בכוח – יהא זה משיחי, פוליטי, אידיאולוגי, בירוקרטי או מניפולטיבי אחר – פוסל אותה מיד. התהליך חייב להיות ישר, וולונטריסטי ומכבד את תבונתו ואת שיקול דעתו החופשית של האדם (שם).

המושג תרבות, אומר הפילוסוף רוג'ר סקרוטון, "הגיח חמוש כולו מראשו של יוהן גוטפריד הרדר באמצע המאה השמונה עשרה, ומאז ועד היום הוא מעורב בקרבות" (סקרוטון, 2003, עמ' 9). אצל הרדר הייתה התרבות או הקולטור "עורק החיים של עם, זרם האנרגיה המוסרית ששומר על שלמותה של החברה" (להבידיל מציוויליזציה, שהייתה לדידו "הכסות החיצונית של נימוסים והליכות, חוקים וידע מקצועיים") (שם). יורשיו הגרמנים הרומנטיים (שלינג, פיכטה, הגל, הדרלין) פירשו תרבות בדרכו של הרדר "כמהות המגדירה אומה. ככוח הרוחני המשותף שבא לידי ביטוי בכל המנהגים, האמונות ואורחות החיים של עם [...] אי של אנחנו באוקיאנוס של הם" (שם, עמ' 12). התרבות, הם גרסו, מעצבת את השפה, את האמנות, את הדת ואת ההיסטוריה, ומטביעה את חותמה אף על הקטן שבמאורעות. הוגים אחרים, דוגמת וילהלם פון הומבולט, העדיפו להדגיש את יסוד הטיפוח שבהגדרה ההרדיאנית, שבשמו הם ייסדו את האוניברסיטאות המודרניות.

האנתרופולוגים המודרניים, מציין סקרוטון, הלכו בעקבות פרשניו הרומנטיים של הרדר, וראו בתרבות גילום "זהותו העצמית של השבט". אלה שהלכו בעקבות הומבולט ראו בה תכונה של עילית משכילה השוקדת על הטוב ביותר שנחשב ונאמר, במושגי ארנולד. מן הקרבות בין שתי גישות התרבות הללו צמח מושג "התרבות" (הפופולרית) (שם, עמ' 11), שאותו הגה מבקר הספרות ריימונד ויליאמס,⁵ כביקורת על המסורת האליטיסטית בלימודי הספרות. תרבות פופולרית, על פי

5 ראו Williams, 1997.

ויליאמס, היא תרבות העם; הממד שבאמצעותו ביטא העם תמיד את לכידותו, את זהותו, את תחושת השייכות שלו ואת התנגדותו לדיכוי האליטיסטי. גישתו זו של ויליאמס, אומר סקרוטון, סללה את הדרך לראות בכל דבר עממי, המתקיים במסגרת יחסי גומלין חברתיים כלשהם, דבר תרבות.

לדידו של סקרוטון, תרבות משותפת ותרבות גבוהה קשורות זו בזו קשר הדוק. שתיהן צומחות מאותו צורך נפשי: "הצורך בקהילה אתית שהעצמי יכול להיטמע בה, ובה הוא יכול לחזור לדרך הישר ולזכות במחילה, ובה הוא יכול לעצב מחדש את רגשותיו בצורה בלתי מושחתת" (שם, עמ' 29); בה, במסגרתה, יכול האדם להפוך לאיש המעלה האריסטוטלי המזוכך.⁶ בעבר סיפקה הדת את המטרייה לכך; כיום, אומר סקרוטון, עושה זאת האמנות. האמנות, או בהרחבה האסתטיקה, משמשת לנו כיום מה שהוא מכנה קהילה דמיונית, המעניקה לנו את ניחומי הגאולה, שבעבר הציעה הדת. כוחה של האסתטיקה הוא בהיותה "מושא בלתי מתכלה" (שם, עמ' 51), וערך בפני עצמו. כשערך זה מאומץ על ידי האדם, הוא מניעו לייצר "מושאים גדושי משמעות" (שם), המאפשרים לו להניח לשעה את האינטרסים שלו ולעמוד על טיבו של העולם כמות שהוא.

המאמץ האמיתי של התרבות הגבוהה הוא לשמר את התרבות המשותפת שממנה צמחה כאמנות, דהיינו כביטוי שבו מקובעים החיים האתיים במבט אסתטי, ובדרך זו מונצחים. התרבות הגבוהה היא תרבות של השכלה, תרבות המושתתת על ערכים אוניברסליים ועל דמיון ורגש. זו תרבות המבקשת להנציח את טקס המעבר מן הבידוד הרגשי לחברות מלאה ובעלת אחריות בקהילה. משתמע מכאן שעלינו לחיות כפי שהורה לנו קונפוציוס, "כאילו מעשינו כיום יהיו חשובים לעולם ועד: לקיים את הפולחנים, הטקסים והמנהגים שמקנים כבוד למעשינו ומרוממים אותם אל מעל הספירה הטבעית"; לחיות במצב של "אדיקות טבעית" כהגדרת המשורר הנרי וורדסוורת (Wordsworth) (מצוטט שם, עמ' 177), מתוך הכרה בגדולתה של הבריאה ובמסתורין של הזמן.

בעמדה זוהי, אף כי מנקודת מבט שונה, מחזיק הפילוסוף של החינוך נמרוד אלוני (2012). הוא מבקש להתנער מהגדרות התרבות הנקיות מהטיה נורמטיבית כלשהי,

6 "איש המעלה", על פי אריסטו, הוא איש בעל שיפוט נכון, איש של רגש ושל אינטואיציה מותאמים לצורכי השעה האישיים והחברתיים, אדם מוסרי בעל תחושת שליחות וחובה, בעל ביטחון עצמי, נושא חזון ודבק בו.

ולשכנענו בציווי לחתור לקימומה של חברת מופת אנושית – חברה הומניסטית, מוסרית ואידיאליסטית, המתייצבת מאחורי הגדרה האומרת שתרכות היא "מכלול של האיכויות הגבוהות ברגישות, במחשבה, בעשייה וביצירה האנושית". מכלול שהוא פרפקציוניסטי החותר אל המעולה, האיכותי, המשובח, המובחר והנאצל במעשי האדם; שהוא קוסמופוליטי ביומרותיו ועל כן מבקש להסתמך "על מכלול אצרות רוח האדם ולהציב רמות הישג כלל-אנושיות";⁷ ושהוא הומניסטי, במובן זה שהוא רואה את ייעודו בהתוויית הדרכים להבטחת "חירותם ושוויונם של בני האדם", לפיתוח כְּפָרְיו, "ולהשאתו לקראת חיים אנושיים מלאים, ראויים ומכובדים" (שם, עמ' 67-68).

לדעת אלוני, תרבות מן הסוג הזה נטועה במורשת הגותית בת אלפי שנים. המורשת היהודית, כפי שהתגבשה אחרי חורבן הבית הראשון וסערות המרד והמלחמה שקדמו לו, הבליטה את החתירה לצדק ולמתנות פוליטית.⁷ המורשת היוונית מצידה הבליטה שני מושגי יסוד מרכזיים: הארטה (Arete), מושג הכורך מידה טובה אנושית בהצטיינות ובמאמץ הגדול; והפידיאה (Paideia), או Humanitas בתרגום הלטיני, הקושר את ההתמסרות לתהליך החינוכי המכשיר ומטעין את האדם באופי טוב ובאצילות נפש, במידות טובות ובהצטיינות. לעומתן קשרה המורשת הסטואית השכלה ורוחב דעת עם מידות טובות ואופי אֵיתן, הנכון להתייצב תמיד ובלא מורא או קשר למוצאו של האדם ולמעמדו, לצד הנכון והצודק. מורשת זו בלטה, אומר אלוני, גם בתקופת הרנסאנס, שהולידה את הקטגוריות התרבותיות של אנשי אשכולות ויצירות מופת (או תרבות "הספרים הגדולים" הנוהגת כיום), והדגישה, בהמשך לנאורות, את הממד החקרני, הרציונליסטי, האינדיבידואלי והאותנטי שבשכלול האנושי. גישות אלה, מציין אלוני, נמתחו עמוק לתוך ההגות המודרנית, וזו תרמה להן את הדרישה התקיפה לחירות, ליצירתיות, לביקורתיות ולשאר רוח, או במושגיו של מתיו ארנולד, דרישה לאינטלקטואליות חופשית ועם זאת נורמטיבית, רגישה ומאופקת, השואפת אל המובחר בכל תחום ומתמסרת לטיפוחו.

בשורה זו של הגדרות נורמטיביות של התרבות נוכל כמדומה להציג גם את העמדה הכנסייתית הרשמית לתרבות, כפי שהתקבלה בסיום ועידת הוותיקן השנייה (1963-1965), שעסקה בשאלת המודרנה ויחסי הכנסייה עימה. במסמך הרביעי

7 "על שלושה דברים העולם עומד – על הדין, ועל האמת, ועל השלום" (שנאמר (זכריה ח טז) אמת, ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (משנה, אבות א יח).

והאחרון בשורת מסמכי הסיכום של הוועידה, הוא ה־*Gaudium et Spes* ("שמחה ותקווה"), מדצמבר 1965, נאמר: "אדם מגיע לדרגת אנושיות מלאה אך ורק דרך התרבות [...] המציינת במשמעותה הכללית כל דבר שבאמצעותו האדם מפתח ומשכלל את איכויותיו הרוחניות והגופניות הרבות; שואף להציב את העולם תחת שליטתו באמצעות השכלתו ועבודתו; מקיים חיי חברה אנושיים יותר הן במסגרת המשפחה והן בקהילתו האזרחית תוך שיפור נהגים ומוסדות [...] [פועל ל]ייזום חוקים ומוסדות משפט ועיבוד המדעים, האמנויות והיופי" (Vatican Council II, 1965, para 53).

עבור פרויד, ששילב את הדסקריפטיבי עם הנורמטיבי, ציין מושג התרבות את "סך כל ההישגים והמוסדות, שבהם התרחקו חיינו מאלה של אבותינו החייתיים". כל אלה, ציין פרויד (2000, עמ' 98), נועדו לשתי מטרות: "הגנת האדם מפני הטבע והסדרת היחסים בין בני האדם לבין עצמם". סך זה בנוי, קבע פרויד, מכמה רכיבים. הראשון הוא שלל הפעילויות והערכים ש"אנו מכירים", המועילים לאדם בכך שהם מכשירים את הקרקע ורותמים אותה לשירות האדם, מגינים עליו מפני איתני הטבע, מכשירים אותו לעשות שימוש בכלים, לרסן את האש, להקים לעצמו מבני מגורים וכיוצ"ב. בתהליך פיתוח הכלים הבסיסיים הללו שכלל האדם את איברי התנועה והחישה של גופו והביאם לידי שלמות. זו נתנה בידיו את האפשרות להגיע להישגי מדע וטכנולוגיה ובעטיים למילוי משאלות בסדר גודל אגדי ממש (ומנקודת המבט של 1930, גם המשאלה להרוס את העולם). בד בבד עם השתלטות האדם על הטבע ורתימתו לצרכיו, קידמה התרבות תחום חסר תועלת לכאורה, הוא תחום היופי, הניקיון והסדר (דוגמת הגנים הציבוריים, הערים היפות והנקיות וכן ניקיון הגוף) המאפשר לאדם לנצל בצורה הטובה ביותר את המרחב ואת הזמן לרווחתו. המרכיב השלישי, על פי פרויד, הוא תכונתה של התרבות להוקיר ולטפח את הפעילויות הנפשיות הנעלות, את ההישגים האינטלקטואליים, המדעיים והאמנותיים, וכן את עולם האידיאות (הדתי, הפילוסופי והאידיאולוגי). מאפיין נוסף של התרבות הוא הסדרת היחסים בין אדם לאדם ובין אדם לחברה שבמסגרתה הוא מתקיים. זו פעולה תרבותית, משום שהיא מחייבת בראש ובראשונה גיבוש של רוב (פרויד כינהו "שותפות") חזק מכל יחיד שרירותי, רוב המציג עצמו כ"חוק" מול כוח היחיד. חילוף כוחו של היחיד בכוחם של הרבים, אומר פרויד, הוא הצעד התרבותי המכריע, משום שבעיקרו הוא נשען על סייגים שהרבים מניחים על רצונותיהם ודחפיהם של היחידים.

הדרישה הבאה היא לצדק, קרי, "להבטחה, שהסדר החוקי שהוקם לא ישוב ויופר לטובתו של יחיד" (שם, עמ' 102). מכאן קצרה הדרך לדרישה נוספת להגדלת הרוב הנזכר, כך שיכיל את כלל הפרטים בחברה, באופן שכולם, פרט ליוצאים מן הכלל, יהיו מובטחים מפני תוקפנות פרועה. למותר לציין שחירות איננה כלולה בתרבות, שכן היא קדמה לה ועל כן מאלצת את התרבות לקיים יחסים דיאלוגיים קבועים ומתמשכים עימה, בתקווה להגיע לאיזון כלשהו (שכונה על ידו "צופן ברכה" [שם, עמ' 103]). התבוננות עמוקה יותר תגלה שתרבות היא למעשה סיפור ריסונם ועידונם של הדחפים האנושיים, בכללם היצרים. אלה מצידם מעמידים דרישה תרבותית נוספת (לצד יצירת השותפות וסדר צודק וחוקי), והיא הסובלימציה, המאפשרת לפעילויות הרוח, המדע והיצירה למלא תפקיד חשוב בחיי התרבות.

תהליך התרבות על פי פרויד הוא אם כן "מאבק לחיים של המין האנושי" (שם, עמ' 125), "התגוששות נפילים", ובאופן קונקרטי יותר, תהליך המעבר מן המשפחה (שתבניתה עדיין נקבעת ביולוגית) לאנושות; או אותו כורח שהחיים הטילו על בני האדם בשירות הארוס והאנקה (ananke, קרי, "כורח המציאות ואילווציה הבלתי נמנעים" [שם, עמ' 140]) לנטוש את המצב האינדיבידואלי ולעבור למצב אנושי כללי, שבמסגרתו קשורים האנשים אלה באלה כחטיבה אחת. התהליך גבה, כתב פרויד, קורבנות גדולים מן האדם (לרבות נטילת האושר שהיה מנת חלקו בטרם הטיל הוא על עצמו הגבלות אלה), אך גם צייד אותו במנגנונים מתאימים להתמודד עם, שהבולט שבהם הוא המצפון ("האני העליון"), הקשור מצידו הדוקות ל"רגש האשמה" (שם, עמ' 134).

הגדרתו הקלאסית של אדוארד טיילור מייצגת את הפנייה לגישה הדסקריפטיבית והטעונה פחות בחקר התרבות. לדידו "תרבות או ציוויליזציה" היא "אותו תלכיד הכולל ידע, אמונות, אמנות, חוק, עקרונות מוסריים, נוהגים וכן כל שאר היכולות והנוהגים הנדרשים מאדם כאיש חברה" (Tylor, 1871, p. 1) הגדרה זו, בפשטותה, עוררה תהודה רבה והולידה עשרות רבות של הגדרות קרובות לה. פרנץ בועז, מייסד האסכולה ההומניסטית בחקר התרבות בארצות הברית, מצא שתרבות מקיפה "את כל הנהגים החברתיים המקובלים בחברה לגוניהם, את תגובות היחיד לנוהגי הקבוצה שבמסגרתה הוא מתקיים וכן את תוצריהן של פעילויות האדם, כפי שהן מוגדרות על פי נהגים אלה" (Kroeber & Kluckhohn, 1963, p. 82).

האנתרופולוג הרי הולברט טרניי־היי טען בהמשך לקו זה, שתרבות במובנה הרחב גובלת "בכל דבר שהוא מלאכותי, שימושי ומופעל חברתית על ידי האדם,

כדי לקיים את שיווי המשקל שלו כאורגניזם ביו־פסיכולוגי" (Turney-High, 1949, p. 108). ל"עיסה" זו הוסיף קלקהון הגדרה משלו והסביר, שתרכות היא תלכיד הדפוסים הגלויים או המובלעים של ההתנהגות, שנרכשו והועברו מדור לדור באמצעות סמלים בזיקה לרעיונות שהתפתחו היסטורית בדרך החשיבה ובדרך המעשה (Kluckhohn, 1962).

גירץ שנואש מן העיסה המושגית שרקח קלקהון ודרש לבחור, בחר. בראשית הדברים הוא התייזב מאחורי קביעתו של מקס ובר, ש"האדם הוא בעל חיים האחוז ברשתות משמעות שטווה הוא עצמו", והגדיר רשתות אלה כ"הוויית התרבות" (גירץ, 1990, עמ' 27), הוויה המתקיימת בפועל, בכל מקום ובחיי היום-יום ולא בספר או במוזיאון. באותו מקום הזהיר גירץ מכל הגישות המנסות להעלים את התרבות מן הממד הגלוי והפומבי שלה. מדובר באנתרופולוגים הממקמים אותה במוחם ובלבם של בני אדם, והטוענים כי תרבות של חברה בנויה מכל מה שיש לדעת או להאמין בו כדי לתפקד באופן שמקובל על דעתם של הפרטים של חברה זו. תפיסת התרבות כמורכבת "מסטרוקטורות פסיכולוגיות (תכונת רוח, אישיות, מבנה קוגניטיבי) שבאמצעותן פרטים וקבוצות של פרטים מכוונים את התנהגותם" (שם, עמ' 22), היא שגויה. גישה כזאת לא תוכל לעולם להסביר מהי נגינת כינור או את מהותו של חוזה סחר בהרי מרוקו. אפשר אולי לחשוב שתרכות מושתתת על "תבניות משמעות הנקבעות חברתית, אשר על פיהן בני אדם עושים דברים מסוימים" (שם, עמ' 24) (למשל, הדרך שבה הם קולטים עלבון ומגיבים עליו), אך אין בכך כדי לומר שתרכות היא תופעה פסיכולוגית, תכונת רוח, אישיות או מבנה קוגניטיבי של מישהו. ההכרה האנושית אולי עובדת באיזושהי תבנית כללית אחידה, אולם לשם הבנת ביטוייה המגוונים נחוצה גישה אחרת לתרכות, גישה שאיננה רואה בבני אדם יצורים שקופים המגיבים באורח אחיד וצפוי לגירויים אלה ואחרים.

גירץ מעדיף אם כן לא תרכות כמסגרת הכרח "שאפשר לתלות בו את הסיבות לאירועים, התנהגויות, מוסדות או תהליכים חברתיים", אלא דווקא מסגרת הקשר, "משהו שכתוכו אפשר לתאר סיבות אלה תיאור 'גדוש'" (שם, עמ' 25), כלומר תיאור נטוע במסגרת ההקשר הקונקרטי שבו סיבות אלה מתקיימות. ואכן, אם מתמידים בקו חקירה זה, מגיעים למסקנה הבאה: תרכות היא קבוצה של מנגנוני בקרה בלתי גנטיים וחוץ-גופניים לשם שליטה בהתנהגות. בהיעדר מנגנונים אלה "היו בני האדם תפלצות בל תוארנה" או "מומים מנטליים מהלכים", שכל מה שהיה להם היה "קומץ של אינסטינקטים מועילים, עוד פחות מכך רגשות מוגדרים

ואפס אינטלקט" (שם, עמ' 57). בלא ההכוונה של דפוסי התרבות, קרי, מערכות סמלים משמעותיים "לא הייתה ההתנהגות האנושית ניתנת לשליטה כלל ועיקר; היא הייתה הופכת לאנדרלמוסיה של פעולות חסרות טעם והתפוצצויות מנטליות" (שם, עמ' 55), שהיו מונעות כל אפשרות להצטברותו של ניסיון אנושי. תרבות היא אפוא לא קישוט של הקיום האנושי, פוסק גירץ, אלא תנאי מהותי שלו; עדות לכך שהאדם הוא יצור לא גמור או לא שלם שכל כולו תרבות – החל מרעיונותיו, ערכיו ופעולותיו ועד לרגשותיו ומבנה מוחו.

המשפטן וחוקר התרבות מני מאוטנר מאמץ את הקו האנליטי של גירץ וטוען שתרבות היא מערכת של משמעות, ושככזו היא בנויה מתכנים שבאמצעותם תופסים בני האדם ומעריכים את זהותם, את מעמדם בחברה, את המתרחש בחייהם ואת יעדיהם. תכנים אלה גם מסייעים לאדם להגדיר את חוויותיו הנפשיות, את היעדים שהוא מבקש להשיג בחייו, את יחסיו עם בני אדם אחרים וכן את העולם הטבעי ואת מקומו בו. תכניה של התרבות מציידים את בני האדם באוסף של תבניות המאפשר להם להתמצא בעולם, לארגן את הפרקטיקות של התנהגותם ולקבוע "את גבולות העולם האינטלקטואלי, הרגשי והמוסרי" שבו הם חיים (מאוטנר, 2012, עמ' 42).

אך התרבות, אומר מאוטנר, היא גם סדרה של דברים נוספים: היא האספקלריה שדרכה אנו מתבוננים בעולם ומגדירים אותו ואת הקיים בו; היא ההקשר שבמסגרתו מתעצבת ומתייחדת זהותם של בני אדם; והיא גם סדרה של קטגוריות שבאמצעותן מעניק האדם לדברים ערך וקובע בכך את יחסו אליהם. ועוד: בסביבה תחרותית התרבות היא גם נכס. היא כוח המקנה יתרונות למי שמחזיק בו, או מחזיק די ממנו על מנת לקיים בידו הגמוניה. ולבסוף, התרבות היא אסופה של פרקטיקות התנהלות והתנהגות הנובעות מאופייה, מאשרות אותה ובה בעת מגבילות את מרחב הגמישות ההתנהגותי של אלה הכפופים ל"מרותה" (שם, עמ' 57-58).

ההיסטוריון ארנולד טוינבי ראה בתרבות "נוהגי קבע (regularities) בהתנהגות הפנימית והחיצונית של בני החברה, נוסף על אלה שמקורם תורשתי בוודאות" (Toynbee, 1961, p. 272). בתוך אותן סדירויות או נוהגי הקבע כלל טוינבי גם "אופני מחשבה, רגש והתנהגות", לרבות המקורות "הבלתי נראים" המזינים אותם, כמו רעיונות, ערכים ואמונות (שם, עמ' 273). אף כי אנליטית, קבע טוינבי, יש לראות תרבות וחברה כשתי ישויות מהותיות נפרדות (לטרמיטים יש חברה אך לא תרבות), קשה להפריד בין ישויות אלה, משום שקיומה של תרבות מותנה בקיומה של חברה, ומנגד ברי שלכל חברה יש גם תרבות. משמעות הדבר היא, שבבואנו

ללמוד תרבות נצטרך לנהוג בדרך שעושה זאת האנתרופולוגיה – ללמוד את שתי הישויות הללו בלא הפרד.

בעמדה הרואה בתרבות מערך מסדיר של היש האנושי מחזיק ההיסטוריון יגאל עילם. לדידו, תרבות היא "הסביבה המלאכותית שנוצרה בידי האדם ומכילה את כל יצירות האדם ומעשי ידיו, בכל הרמות – החומרית והרוחנית, הטכנולוגית והמדעית, הרעיונית והאמנותית, הארגונית והמוסדית, הנוהגית והמוסרית – והיא מכוונת לאפשר קיום חברה אנושית מול הטבע ומול חברות אנוש יריבות, ולהעניק שליטה, זהות ומשמעות לקיום זה" (עילם, 2012, עמ' 19). הגדרה זו שואבת את השראתה משורה של הגדרות דומות שהציעו חוקרי תרבות ידועים כגון אדוארד ביירון רויטר (Reuter), שפסק ב-1939 שתרבות היא "סך כל יצירות האדם, או התוצר המאורגן של הניסיון האנושי עד לרגע זה" (Kroeber & Kluckhohn, 1963, p. 126). התרבות, על פי רויטר, כוללת כל מה שהאדם עשה בצורת כלים ותהליכים, עמדות ואמונות, רעיונות ושיפוטים, צפנים ומוסדות, אמנויות ומדעים, פילוסופיה וארגון חברתי, ואף את מארג היחסים הפנימיים בין מעשי היצירה הללו ובין שאר ההיבטים של חיי האדם כיצור נפרד מעולם החי. במובן זה, הסביר רויטר, כל דבר חומרי ולא חומרי שיצר האדם בתהליך קיומו נכלל בהגדרת מושג התרבות. אף שלא רויטר ולא עילם לא אמרו זאת במפורש, הם בוודאי היו מסכימים לראות בזיהום האוויר, בפגיעה בשכיות חמדה טבעיות ובחיסול עתודות האנרגיה והאזון של העולם אחרים מתוצרים אלה.

במובן היומיומי, אומר חוקר הספרות והתרבות איתמר אבן זוהר, תרבות היא "החלק של ההתנהגות שכדאי לנקוט וראוי לחקותו" (אבן זוהר, 1980, עמ' 166). בראייה רחבה יותר, הוא מציע תרבות כ"שלל התופעות שהתודעה העצמית של החברה, כפי שהיא באה לידי ביטוי באידיאולוגיות המקבלות בתוכה מעמד 'קנוני', מוכנה לקבל ורואה כ'מייצגות' 'באמת' את החברה הזאת" (שם, עמ' 167). תרבות היא אפוא מושג המבטא מודעות עצמית. מכאן, שהיא מעוררת שלל עמדות ואינטרסים המבקשים לקדם אידיאולוגיות "קנוניות", התנהגויות מייצגות, כמו גם רפרטואר שלם של ערכים, אתוסים (סולמות ערכים), אמונות ועמדות, החותרות לכונן התנהגויות או לכוונן ליעד הראוי בעיני בעלי האינטרסים – לעולם קבוצות מנהיגות בחברה. מתוך כך גם ברור שתרבות נמצאת בשינוי מתמיד, במתח מתמיד ואף במאבקי כוח, הנובעים מהתנגשות האינטרסים השונים המבקשים לרכוש לעצמם מעמד הגמוני המנציח את העדפותיהם.

הגדרה זו איננה כוללת, אומר אבן זוהר, את כל מה שתרבות מכילה. לכך נדרשת הפרספקטיבה הסמיוטית, החוקרת את שפת סימני התרבות ומבקשת לעמוד על הדרכים שבהן היא מופעלת על החברה. בהקשר זה הוא מציע הגדרה נוספת, האומרת כי תרבות היא "מכלול האפשרויות הסימניות העומדות לרשותה של החברה (ושל הפרטים שבתוכה), ומאפשרות לייצר את הסיטואציות התקשורתיות המתנהלות בתוכה" (שם, עמ' 166). הגדרה זו מתבוננת על התרבות מבחוץ, מחוץ לתודעה החברתית הקיימת. היא נשענת על ההנחה שבחברה קיימות תופעות רבות מאוד, שהתודעה העצמית של החברה "אינה מוכנה כלל להכיר בהן או אפילו להודות בקיומן" (שם, עמ' 167). הגדרה זו מאפשרת להתבונן בתרבות לא רק כמובן הסינכרוני, האופקי, העוסק במתרחש בלבה של תרבות בזמן נתון, אלא גם כמובן הדיאכרוני, האנכי, המבקש לבחון את התפתחותה של תרבות והשינויים החלים בה מעת לעת, ומעידן לעידן ברצף הזמן.

מה למדנו?

עד כה יכולנו לעמוד על ההבחנה בין הגדרת התרבות הנורמטיבית (ארנולד, סקרוטון, אלוני, חוקת הכנסייה הקתולית ובמידה מסוימת גם פרויד) הרואה בה את המיטב היצירתי, המוסרי, הרוחני והאתי, לבין הגדרות תרבות דסקפריטיביות, שמטענן הנורמטיבי קטן יותר והאמפירי גדול יותר (טיילור, בועז, טרנייהיי, קלקהון, גירץ, טוינבי, מאוטנר, עילם, רויטר) – הגדרות הנוטות לייחס ערך שווה לפשוט ולנשגב שבמעשי האדם בונה התרבות. עמדנו על הגדרות הכורכות תרבות בהסדרתה של ההתנהגות או כמסגרת הקשר שבה מתפתחים מאפיינים התנהגותיים ההופכים לנוהגי קבע (פרויד, גירץ, קלקהון, אבן זוהר), לעומת הגדרות הנוטות לראות בתרבות מקבץ סימני או סמלי, המכיל את מלוא אפשרויות המשמעות, המאפשרות מצידן את הקיום האנושי (קלקהון, אבן זוהר ובמידה מסוימת גם גירץ). ממרבית ההגדרות יכולנו ללמוד על החיבור ההדוק בין תרבות וחברה – הזירה שבה התרבות מקבלת את האילוצים וההצדקות לקיומה ולמופעיה המגוונים והאינסופיים. ממצאת ההגדרות יכולנו לקבל את הרושם על תרבות כמעשה טבעי, יומיומי, פומבי והכרחי לקיום, שאין נותנים עליו את הדעת במיוחד, ומאחרות התקבל הרושם של תרבות כמאמץ יצירתי, מוסרי ורוחני גדול, שברר בתהליך סלקטיבי היסטורי את המובחר והמתאים ומיסדו. ואם לשוב להבחנה בין הגישה

הנורמטיבית לגישה הדסקריפטיבית לתרבות, נוכל לראות עמדה חשדנית יותר ביחס לטבע האדם, וגישה הרואה באדם את פאר היצירה של הטבע.

בחזרה להגדרת המוצא

בהגדרתנו נקטנו גישה דסקריפטיבית בעלת מאפיינים מבניים ופונקציונליים משולבים. התרבות, קבענו, היא כל-כולה מעשה ידי אדם והגותו, והיא חיונית לקיומו התקין. ובאמרנו קיום תקין כיוונו דעתנו לקיום מאוזן, מהנה, בעל ערך, מאתגר, כפוף להכרעותיו של האדם ולבחירותיו, ונתון לחלוטין לניהולו; קיום המכונן את הסובייקט האנושי ומגן עליו מפני הפיכתו לאובייקט. על בסיס המאפיינים שהופיעו כמעט בכל ההגדרות הגדרנו שלוש קטגוריות ממיינות של שלל תוכני התרבות, והענקנו להן מעמד איכותי הקובע שכל השלוש חיוניות לקיום, ושהפחתה של אחת מהן או פגיעה מהותית בה פירושה סיכון חיים. חד וחלק.

סכנה קיומית מהותית לא פחות היא הפרה קיצונית של האיזון בין שלוש הקטגוריות: חיים החסרים טעם מספק, כפי שהוא מופק כפעילות אינדיבידואלית יזומה – שעוֹנָה יותר או פחות על הסדרים מוסדיים, ארגוניים ופוליטיים המאפשרים אותה או אף מעודדים אותה, הם חיים בלתי נסבלים. חיים שכל-כולם התגייסות לרעיון או לשליחות, יהיו בעל ערך גבוה ככל שיהיו, כפי שבראנד של איבסן ניסה לחיותם – הם חיים מסוכנים. חיים המוקדשים אך ורק להבטחת הקיום הפיזי, כפי שניסה לחיותם וולטר פאבר, גיבורו של מקס פריש בספרו *הומו פאבר* (1988), הם חיים ריקים, שהסכו לו וליקיריו נזק גדול מאור.

נקטנו גישה דסקריפטיבית מכמה נימוקים. את הראשון תציג מטפורית האישה כבדת המשקל מגזע הפרולים בספרו של גורג' אורוול 1984, שבעת תליית כבסים בחצר הפנימית של ביתה שרה בקונטראלטו חזק ונעים לאוזן אחד מן שירים שחיברה הַמְחַרְזֵת (מכונת השירים) עבור עלובי החיים של אוקיאניה: "היה זה סתם מקסס דמיון/ כמו יום אביב חולף/ אך מבט ומלה וחלום שטוו/ השאירו כאב בלב" (אורוול, 2003, עמ' 113). שיר זה שבה את ליבו של וינסטון סמית, גיבורו של אורוול, משום שהיה בו "כדי להפוך את הפסולת המבחילה לשיר עָרֵב לאוזן כמעט" (שם). במילים אחרות, אישה שנחשבה לפסולת אדם בידי משטר האח הגדול של אוקיאניה, אך הצליחה לרכוש לעצמה חֶזְקָה רוחנית (spirit possession) חרף תנאי חייה העלובים, תשמש לנו יסוד להבנה שתרבות גבוהה ומאמץ יצירתית

מופתי עשוי להימצא גם אצל אנשים ש"אף אחד לא סופר אותם", כמו שאומרים. עובדה זו הייתה ידועה היטב לפיטר ברויגל האב, לאחים גרים, לסמטנה, לברהמס, לשופן וליוצרים רבים כמותם, שהלכו אל העם לחפש את מקורות הסיפור העממי, החתונה הכפרית, הריקוד העממי, המשחק העממי והמוזיקה העממית. עובדה זו הייתה ידועה גם לשורה של אנתרופולוגים בולטים של המאה ה-20, כפרנץ בועז, רות בנדיקט, מהגרט מיד, קלוד לוי-שטראוס, ריימונד ויליאמס, קליפורד גירץ, דויד שניידר ומרשל סלינס. כל אלה מצאו שתרכויות שנחשבו בעיני המערב (או בעיני האליטות שלהן עצמן) פרימיטיביות, עלו על המערב בביצוע המוסרי ואפילו בכמה תחומים טכנולוגיים לרבות גידולי צמחים ללא קרקע שהיו נהוגים בפולינזיה, אמנות הניווט הימי וצורות ארגון חברתיות ואתיות. אפשר אפוא לומר, שהנשגבות התרבותית, שכה הובלטה בגישה הנורמטיבית להגדרה, טמונה למעשה בפשטות, ברגילות (ordinary), ומכאן בהגדרה הפונקציונלית-הדסקריפטיבית של התרבות.⁸

ההנמקה השנייה, הממשיכה במידה רבה את קודמתה, מצויה ביחס הרלטיבי לתרבות, המשתמע מתוך הגדרתנו. פרויד הראה לנו בספרו *טוטם וטאבו* כיצד תרכויות מסדירות את ענייניהן האינטימיים ביותר באופן מושכל מבלי ששמעו על עשרת הדיברות או על המוסר הנוצרי הקפדני (פרויד, 1999 [1940]). דבר דומה הראה גירץ בפרשת הסוחר היהודי כהן ויחסיו עם שבט המרמושה הברברי בהרי האטלס. המשורר ומבקר הספרות ט.ס. אליוט, מחלוצי הרלטיביסטים, טען בצל מאורעות מלחמת העולם השנייה בזכות הצורך לכבד כל תרבות "ככל שהיא עשויה להופיע כנחותה לזו שלנו, או ככל שבצדק אנו עשויים לשלול אחדים ממאפייניה" (Elliot, 1949, p. 65). הריסת תרבות כזאת, הוסיף אליוט, תהיה בגדר רוע הדומה להתייחסות לבני אדם כאל חיות. קלקהון וקרובר, שחקרו תרכויות דרך אשנב הסמלים והערכים שלהן עשור אחר כך, מצאו שאין תרבות שאיננה מחפשת ערכים נשגבים משלה. השניים הסיקו מכך, שלשם עמידה על היקפם, גיוונם, עמידותם ויחסיהם ההדדיים של ערכי התרבות הללו, נחוצה פרספקטיבה רלטיבית (Kroeber & Kluckhohn, 1963). הנמקה זו מקבלת חיזוק גם מן הדיון שקיימנו במחקר

8 זהו גם הלקח של גירץ מפרשת היהודי כהן ממרוקו, הנדונה בפתח ספרו *פרשנות של תרכויות*, ושל מרשל סלינס מפרשת קפטן ג'יימס קוק ומערכת היחסים שיצר עם תושבי הוואי ומנהיגיה עם בואו לשם לראשונה, שבה גם הוותר לאל, ובפעם השנייה, שבה מצא את מותו (Sahlins, 1981, 1985).

התרבות העכשווי, המצביע על מורכבות גדולה ביותר בשיקולי הדעת של אנשים, נכנה אותם כאן "רגילים", בכואם ללקט ערכים, תבניות חשיבה, גישות ודפוסי התנהגות מתוך ארגז הכלים התרבותי לצורך גיבוש עמדותיהם בנושאים העומדים על סדר יומם הפרטי או הקולקטיבי.

הנמקה אחרת עשויה לנבוע מן הגילוי, בן הדור האחרון, של תפיסות ראשוניות (conceptual primes or primitives) (D'Andrade, 2001, p. 246), או תסריטים תרבותיים (cultural scripts) (Wierzbicka, 2002, pp. 401-402)⁹ חוצי תרבויות שמקומן בקוגניציה האנושית והמוטמעות בכל הליך של הבניה תרבותית מושגית, ערכית, נוהגית או אחרת. סקריפטים אלה הם בבחינת סדרה של הנחות ערכיות מוקדמות בנוגע למהו הנכון לעשותו ומהו הרע שאין לעשותו, שמקורן, כפי שטוען רוי ד'אנדרדה, בטבעו ה"טבעי" של האדם, כפי שמדגימה זאת למשל התבנית הסמנטית המטא-לשונית הקיימת בשפה, והמאפשרת הבנה בין-לשונית נכוחה (Wierzbicka, 2002; D'Andrade, 2001).

ביטוי תרבותי-קוסמופוליטי נוכח מאוד אחר הוא נאמנותן של רוב מדינות העולם לאמנות היסוד הבינלאומיות ההומניסטיות (אחדות מ-50,000 האמנות הבינלאומיות הקיימות כיום בעולם בכלל) (Hathaway, 2007), דוגמת "האמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ופוליטיות" משנת 1976, היא אמנת זכויות האדם של האו"ם, או "האמנה בדבר ביטול כל צורות אפליית הנשים" משנת 1981.¹⁰ שותפות במפעל גלובלי זה מעידה שכמעט כל המדינות (בתור מסגרות חברה-תרבות מאורגנות באורח פוליטי) מכירות בסולם ערכים אנושי עליון ומתחייבות לנהוג על פיו.

נוכל לסכם נקודה זו ולומר, ששילוב של תכונות אנוש אוניברסליות, סקריפטים תרבותיים "טבעיים", סולם ערכים אוניברסלי ושותפות פוליטית מרצון במערכות של בריתות והסכמים בינלאומיים – כולם נוגעים בשותפות הכלל-אנושית ובעקרון החירות מנקודות מבט שונות – מציג נדבכים ערכיים וארגוניים ציוויליזציוניים

9 דומה שהמושגים החדשים הללו, בין שנכנה אותם "תפיסות" ובין שנכנה אותם "תסריטים" או במושגיו של ג'יימס סקוט "תעתיקים" (transcripts) (Ginzberg, 2014), (Scott, 1990, p. XII), אינם אלא מונחים מקבילים למונח הוותיק יותר "דפוסי תרבות" (cultural patterns), או יסודות המובילים להתגבשותם של דפוסי תרבות (Ellwood, 1927).

10 מספר מועט מאוד של מדינות אינן חתומות כיום על מסמכים אלה. ישראל היא בין החתומות הרבות שגם מפירות אותם (Hathaway, 2007).

התומכים ברלטיביזם התרבותי מצד אחד, ובתרבות כיסוד מרכזי ו"גבוה" ב"מפעל החיים" האנושי הפרטי והקולקטיבי – מן המשפחתי ועד הגלובלי, מן הצד השני.¹¹ על מפעל חוצה תרבויות ומאחד תרבויות זה מנצח, דומני, הדחף הטבעי החקרני שלנו, שתפקידו להעניק לנו, כדברי הסוציולוג דסמונד מוריס (2002, עמ' 132), "תודעה חריפה ומורכבת ככל האפשר של העולם סביבנו ושל סגולותינו שלנו ביחס אליו".

האם פתרה הגדרתנו את בעיית ריבוי ההגדרות הקיים? ככל שמדובר בהגדרות הדסקריפטיביות, ובאופן מיוחד מבית המדרש הרלטיבי כפי שהתפתח במסורת ברלין, באסכולת בועז ותלמידיו בארה"ב ובמסורת לימודי התרבות של ריימונד ויליאמס, דומה שהתבנית שהצענו, בשלב זה באופן ראשוני משהו, עשויה לאחות בין חלק ניכר מן ההגדרות הקיימות בתחום, הגדרות שבנו את נוסחתן על שורה זו או אחרת של תכנים חיוניים לקיום האדם, או שהבליטו קטגוריות מסוימות מן השלוש שהצענו אנו – ברוב המקרים את קטגוריות הערכים והשליטה. הגדרתנו הוסיפה לכל אלה ממד אנליטי, המאפשר לבחון באורח יותר מדויק את תוכני התרבות הכלולים בכל קטגוריה ולקשור אותם באורח דינמי למקרים מוגדרים של פעילות אנוש – תמיד מסועפת ורב-גוונים, דוגמת מקרה נגן התזמורת או מקרה הג'נס. בד בבד אומרת הקטגוריזציה שהצענו, שחיים מלאים, מהנים, נושאי תחושת ערך ושליטה לבעליהם, מחייבים "פיתוח מושווה" של שלוש הקטגוריות הללו. עמדה זו תוכל להסביר מדוע בני אדם יקיימו תרבות, במובן שהצענו כאן, גם בנסיבות חיים קיצוניות ביותר. לעולם נמצא בהם שביבים, ולו זעוריים, אך הכרחיים לגמרי, של מעשי טעם, ערך ושליטה, שהם כשלעצמם מופת של חיוניות אנושית נשגבה.

11 לא נוכל להרחיב בשאלת הציוויליזציה ובהבחנה המורכבת בין תרבות לציוויליזציה. נציין כאן את ההסבר שנתן הסוציולוג נורברט אליאס לציוויליזציה כהישג אנושי כללי, החורג מחברה לאומית זו או אחרת, והרואה מעבר לאופק הטריטוריאלי הגשמי והרוחני הספציפי של תרבויות, המיוחסות לחברות אנוש ולעמים שזהותם טרם יושבה עד תום והנמצאים עדיין בתהליך עיצובה (Elias, 2000). לגישתו של אליאס סימוכין רבים, למשל הטענה של ההיסטוריון עירד מלכין, שדווקא המרחק הגדול בין ערי יוון, שהתפרסו מן הים שחור במזרח ועד ספרד במערב, על מערכת הקשרים הענפה שהתקיימה ביניהן בתחומי המסחר, הספורט, האמנות, הפולחן, המדינאות והמלחמה, הוא שיצר את מה שמכונה "ציוויליזציה יונית" (שני, 2014). התשתית העירונית של ציוויליזציה זו נותן תוקף מסוים לטענה של טוינבי שאפשר לראות בציוויליזציה את השלב העירוני של התרבות (Toynbee, 1961).

האם יכולה הגדרתנו להתמודד עם הגישות הנורמטיביות לתרבות? עד כה רמזתי לעניין זה בדברי על האישה הפרולית היא, שהפכה פסולת תרבותית לשירת נפש משובבת לב. אישה זו היא האחות התאומה של כל האנשים שיצרו תרבות וצרכו תרבות חרף תנאי קיום קיצוניים – ולעניי המופת של תושבי לנינגרד הנצורים המאזינים בקור הנורא וברעב הכבד לשביעית של שוסטקוביץ; המופת של קבוצת הנשים הצ'כיות, מתגודדות קפואות, רעבות, מאוימות, כך שמעתי באחת העדויות, בבוקר חורף חשוך מול הצריף שלהן באגף הנשים בבירקנאו ושרות בשקט את ההמנון הלאומי. הזכרתי עוד הליכתם של מוזיקאים, מספרים, סופרים, ציירים ואתנוגרפים אל העם בחפשמ תכנים והשראה לעבודותיהם. עמדתי על הרחף היצירתי הרפלקטיבי של האדם – זה הבונה, המעצב, המחדש, המשפר, המתקן, והשוואף ליותר וליותר טוב בכל התחומים. האיין בכל אלה כדי לשכנענו שהמרחק בין הנשגב התרבותי לבין הפשוט והפעוט שבמעשי אדם איננו כה רחוק כשמתבוננים בשני אלה ובנסיבותיהם מקרוב? האומנם היה המרחק כה גדול בין הנפח המקדים להשכים קום לעבודת סדנתו באשמורת הלילה התיכונה לבין הגאון מווילנה, שהתגורר מולו ברחוב והקפיד להקדים השכמתו שלו כנגדו מחמת הבושה, כפי שמספרת האגדה העממית? "מישהו עבר על זה", השיב פעם צ'ה גווארה לאדם ששאלו מדוע הוא מעשן את הסיגר הקובני המפואר שבפיו עד תומו, אף שחורך את שפתיו. יצירותיו של בטהובן נשמעו, מרגע שהציבור למד לעכלן, בכל סלון וינאי שכיבר את עצמו, אבל המלחין הרגול והמיוסר לא היה אלא "מישהו" חסר ערך מעמדי, מנוע בשל כך מלממש את אהבתו הכנה לעלמה ג'ולייטה גואיציארדי (Guicciardi) (בהנחה, לא לגמרי בהירה, שהיא אהבה אותו באותה המידה).

התרגום המתודולוגי

כיצד נוכל לתרגם את ההגדרה שהצענו לעבודת השדה? בפועל יצאנו מנקודת מוצא דומה לזו של פרויד ולא רחוקה מאוד מזו של טיילור, ופרסנו עליה מטריצה קטגוריאליית, שביקשה לארגן את מכלול תוכני התרבות בתבנית רציונלית ומציאותית, הפתוחה להתבוננות אמפירית פשוטה. תרומתה המתודולוגית העיקרית של הגדרתנו שהיא מבהירה את גבולות השיח ומסגרתו, ובכך היא מאפשרת התמודדות עם הגדרות תרבות אחרות. ההגדרה מקנה בסיס לפיתוחה של תיאוריה של תרבות שתכלול עמדות הנוגעות לטבע האדם, לתודעתו ולרגשותיו, למהותה

של החברה ולמעמדה מול התרבות או כתרבות. תיאוריה זו תעמוד על מכלול תוכני התרבות, על דפוסי עיצובם וטיבם של יוצריהם, על השלכותיהם על דפוסי הפעולה החברתית ועל זיקותיה של זו לסביבה ולנסיבות הקיום, ועוד. מתודולוגית, תחייב ההגדרה חוקרים להצביע לא רק על מושא מחקרם (יהיה זה מושג, הליך, תהליך, מופע, יחס או דפוס), אלא גם על הקטגוריה שבה ממוקם מושא המחקר – מה שיצביע על ההקשר שבמסגרתו הוא ייבחן ויידון, הקשר שיאפשר ניסוח היפותזות סבירות.

הגדרתנו, נוסף כאן ממד, מציבה את התרבות כמרחב של סתירות ולא בהכרח כשלמות. האצטקים ראו באכילת קורבנות האדם הטקסית שלהם מעשה של טעם דו-משמעי: כאות כבוד והוקרה ללוחם שתפס את השבוי שהפך לקורבן, וכהוקרת טעמו של בשר אדם well done. הספרדים שהגיעו לאמריקה והזדעזעו מן הנוהג הזה, לא חסכו מעצמם את העונג הגדול שבשילוח כלבי המסטיף והגרייהאונד שלהם בילידים המבוהלים, ובאופן מיוחד בנשים ובילדים, שהיו להם טרף קל (Varner & Varner, 1983). במלחמת העולם השנייה יצאו מן השורות 12 משוטרי גדוד משטרת הסדר 101 ועוד קצין זוטר אחד משהתברר להם במה הגדוד המהולל שלהם אמור לעסוק בו באזור לובלין בפולין, כפי שמצא כריסטופר בראונינג (2004) במחקרו על אותו גדוד. הם עשו זאת בשל מטענם הערכי ההומניסטי ובשל הפתח שמפקד הגדוד פתח עבור המתייסרים. מנגד, קבוצה קטנה של שוטרים, מבין 500 השוטרים שנותרו בתוך השורות, דרשו שוב ושוב לבצע משימות מיוחדות של מרדף וטבח ביהודים, כשלא הספיקו להם משימות הגדוד האכזריות ממילא. אלה ואלה – ספרדים צידי אדם אך גם נוצרים מסורים; אצטקים מקריבי אדם ואוכליו, ועם זאת בוני עיר יפהפייה נוסח ונציה בת 250,000 תושבים על מי אגם ומנוהלת ללא רבב; הומניסטים גרמנים וסדיסטים גרמנים – כולם היו בני תרבות ומבני תרבות. לכולם היו בחירות בנוגע לטעמי קיומם, ערכיהם ודפוסי ההתמודדות שלהם עם אתגרי ניהול חיייהם. דומה שהגישה שהצענו לתרבות מסוגלת להתמודד עם הסתירות הגדולות הללו, משום שהיא מביאה בחשבון ניגודי טעמים וערכים ושיטות ניהול חיים ושליטה בהם.

תרומה נוספת של הגדרתנו היא הניתוח המדויק שהיא מאפשרת בנוגע לכל סוגי ההבניה התרבותית. בהנחה שתרכויות נכונות, מתעצבות, מתגבשות ומתפתחות בהתמדה על ציר הזמן, ההגדרה מאפשרת לעמוד על ההקשר שבו נעשית כל פעולת הבניה מוסדית ופרטית ועל איכויותיה. נדגים זאת בהבניית התרבות האצטקית

אחרי יציאת האצטקים לעצמאותם משליטתן של הערים הטולטקיות (Tolteca) החזקות של עמק מקסיקו, בשנת 1427. בוצעה שם פעולה דרמטית של מחיקת כל זכר לתרבות הצי'צי'מקית (Chichimeca) המקורית של האצטקים, שקדמה לרגע השחרור, כגון שריפת כל הספרים והריסת כל המונומנטים שציינו אותה ואת מקורותיה במשך 200 השנים שהאצטקים חסו, מאז הגיעו מצפון, תחת שליטתן של הערים הטולטקיות ובחסותה המניבה של תרבותם, שחלשה על המרחב הגדול של עמק מקסיקו. לאחר השחרור חוברת קוסמולוגיה חדשה, גובש אפוס מכונן חדש וכן סדרה ארוכה של מיתוסים, אתוסים, נהגים, הסדרים, מוסדות, תכנים, פולחנים, תפקידים וקווי התמצאות בזמן ובמרחב, שכווננו, פשוטו כמשמעו, תרבות חדשה לחלוטין בעלת שאיפות הגמוניאליות ואימפריאליות ברמה הארצית והשמימית (האצטקים נטלו על עצמם את ההגנה על השמש החמישית), וזו עלתה יפה.

תהליך דומה ביצעו כל החברות והציוויליזציות המוכרות לנו ממצאות חיינו ומן ההיסטוריה העולמית. הלאומיות, למשל, הפרויקט הגדול ביותר של המודרנה, חייבה הבניה מחדש של כל חברות האדם ביקום סביב מושג הלאום המעורפל, אולי אף הבלתי נתפס, אך המהותי להצלחת הפרויקט. בחינה של הליך ההבניה, מעשה אדם תכליתי, מחושב, טעון ורבי-משתתפים מוסדיים וולונטריים, יגלה מיד שכל רכיבי ההבניה הזאת ניתנים לזיהוי מדויק, היסטורי ובן הזמן, במסגרת שלוש הקטגוריות שהצענו. הבניית התרבות הציונית-הישראלית למשל כללה סדרה של הצדקות היסטוריות ומדיניות שנוסחו והועלו על הכתב על ידי יחידים, מוסדות וועידות. במקביל הותקנו מוסדות פעולה מדינית, כלכלית ותשתיתית (ההסדרות הציונית, הסוכנות היהודית, קרן היסוד, קרן קיימת, בנק לאומי, הסדרות העובדים, חברת העובדים, הרבנות הראשית, הוועד הלאומי, מנהלת העם, ארגון ה"הגנה", קואופרטיבים של עבודה, תחבורה, ייצור ושיווק, מערך בתי חולים ומרפאות, מסגרות רכישת קרקעות והתיישבות ועוד). הוקמו מוסדות תרבות ובלוי (האוניברסיטה העברית, הטכניון, רשת חינוך עברי, הסדרות המורים, תיאטרונים וקונסרבטוריונים, בתי קפה ובתי הבראה וחופי רחצה, הוצאות ספרים, אגודות ספורט ומפעלי ספורט, אגודת הסופרים ועוד). נקבעו סטנדרטים (של בנייה – בניית אבן בירושלים למשל, של ייעור ושמירת הנוף, של ציון חגים ואירועים מיוחדים, של פעולה פוליטית, של עבודה ומנוחה, של קודש ושל חול ועוד). יוצרים נטלו מנגינות מארצות מוצאם או חיברו חדשות בהשראתם ויצרו את הזמר העברי. סופרים בראו עלילות, מחזאים כתבו מחזות ואנשי מחול יצרו מחולות. אנשים

בעלי חזון ויוזמה ייסדו ערים ומושבות וקיבוצים. אחרים נסעו לאפריקה לחפש את צאצאי עשרת השבטים (ומצאו אותם) והיו שנסעו בשליחויות והקימו קיבוצי הכשרה, או יצאו מן הארץ כדי ללמוד מקצועות חשובים לבניין הארץ ולהכשיר עצמם כאנשי מקצוע. כך נבנתה בהדרגה תרבות עברית וחברה עברית ולבסוף מדינה עברית. בווריאציות דומות נולדו חברות ומדינות אחרות.

הזכרנו בחיבורנו את כיווני המחקר שמעניינים את חוקרי התרבות והחברה העכשוויים. מצאנו שרבים מהם (ובהם סוידלר, דימאג'יו, וייזי, סוול ושוהם) עוסקים בבחירות שבני אדם עושים בהקשרים שונים של חייהם ושאלנו מה הם נוטלים לשם כך מארגז הכלים התרבותי. הקטגוריות העומדות במרכז הגדרתנו מאפשרות בחינה מדויקת יותר של התהליך הזה על ממדיו הקוגניטיביים והרגשיים, משום שכל בחירה תתייחס בוודאות לאחת הקטגוריות, ובהכירנו את מרכיביהן ויחסייהן עם הקטגוריות האחרות, נוכל לזהות בדיוק את הליך הבחירה ולחזות לאן יוביל את בעליו. בחייבנו מערך של "בלמים ואיזונים" במכלול מרכיבי התוכן התרבותי המאורגן אנליטית בקטגוריות שהצענו, נפתח לנו צוהר לבחינת השלכות התרבות על ההתנהגות האנושית – נורמלית ופרוורטית, פרטית וציבורית, קבוצתית ולאומית, אזרחית ופוליטית.

סוף דבר

המהלך שנדרשנו אליו בחיבור זה ודרכי פיתוחו מצביעים על כך שפענוח מושג התרבות, שבה שזורים חיינו, טרם הושלם. לפתחו עדיין עומדות שאלות רבות. אציג כמה מן החשובות והנוקבות שבהן. האחת, האם התרבות והמושג המגדיר אותה מסוגלים להכיל את מלוא המורכבות הפנומנולוגית האנושית – ההיסטורית ובת-זמננו – ובה בעת גם לספק את ה"תסריטים" לכל דבר אנושי עתידי? ואולי מדובר כאן ביומרה פילוסופית, ספרותית או אקדמית כללית (זו שגם הולידה, כפי שראינו, את מושג התרבות), שאין בה תוחלת?¹² שאלה נוספת היא, לאחר שהצהרנו על עמדתנו הרלטיבית: כיצד נסביר את ההבדלים הגדולים בין תרבויות והאם אפשר כלל לדון בתרבויות בלא שיפוט השוואתי? ולאחר שקבענו שהאדם שופע

12 זו אכן דעתו של קופר, האומר ש"תרבות איננה מספקת תסריטים לכל דבר, אך לא כל הרעיונות הם מחשבות בדיעבד" (Kuper, 1999, p. 199).

יצירתיות, איך זה שהגענו לממדים כה גדולים של רוע אנושי בעולם? ושאלה אחרונה, האם נוכל בכל זאת, חרף הצהרותיהם של פילוסופים ואנשי שם דוגמת פרידריך ניטשה (Nietzsche, 1968) וחוסה אורטגה אי-גסט (Ortega y Gasset, 2004), לראות את העולם ואת התרבות בכלל זאת באורח לא פרספקטיבי, שיאחה את האנושות כולה ל"שיחה הגדולה [...] המרוממת את התודעה" האנושית, שניל פוסטמן (2003, עמ' 158) ביקש לזמן אליה את כולנו?

מקורות

- אבן זוהר, איתמר (1980). הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית וילידית בארץ ישראל, 1882-1948. קתדרה, 16, 165-189.
- אלגזי, גדי (2000). הלכות הגוף וארגון החברה: תהליך הציוויליזציה של נורברט אליאס. זמנים, 70, 62-83.
- אלוני, נמרוד (2012). על טיבה וחיבותה של התרבות הגבוהה. עיונים בחקר התרבות, 1, 67-101.
- אמיר, אהרון (1970). להיות אדם. בתוך יתד – שירים (עמ' 46-49). תל-אביב: לוי אפשטיין.
- אורול, ג'ורג' (2003). 1984 (תרגום: ג' אריוך). תל-אביב: עם עובד.
- ארדרי, רוברט (1981). ציידים כבני אדם: מסקנה אישית בנוגע לטבעו האבולוציוני של האדם (תרגום: נ' כרמל). תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן.
- בראונינג כריסטופר (2004). אנשים רגילים (תרגום: לי שיר). תל אביב: ספרי עליית גג, ידיעות אחרונות.
- גירץ, קליפורד (1990). פרשנות של תרבויות (תרגום: י' מייזלר). ירושלים: כתר.
- דיימונד, ג'ארד (1994). השימפנזה השלישי (תרגום: ג' פלג). אור יהודה: ספרית מעריב.
- הנטינגטון, סמואל (2003). התנגשות הציביליזציות (תרגום: ד' בן נחום). ירושלים: שלם.
- למפרט, עדה (2012). טבע התרבות. עיונים בחקר התרבות, 1, 101-112.
- מאוטנר, מנחם (2012). תרבות. עיונים בחקר התרבות, 1, 31-66.
- מוריס, דסמונד (2002). הקוף העירום: מחקר של זואולוג על בעל החיים הקרוי אדם (תרגום: י' שרת). בן שמן: מודן.
- סקרוטון, רוג'ר (2003). מדריך לתרבות המודרנית. חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.
- עילם, יגאל (2012). הגדרת התרבות ועניין המשמעות. עיונים בחקר התרבות, 1, 11-30.

- פוסטמן, ניל (2003), *טכנופולין: כניעתה של התרבות לטכנולוגיה* (תרגום: א' צוקרמן). תל-אביב: ספרית פועלים.
- פינקר, סטיבן (2005). *הלוח החלק: על הכחשת טבעו המולד של האדם בימינו* (תרגום: ע' לוטם). תל-אביב: מטר.
- פלוין, זכריה (2012). בחזרה לתכנים ולחוויה של התרבות הגבוהה: בעקבות מתיו ארנולד (והנשיא אובמה). *עיונים בחקר התרבות*, 1, 113-126.
- פרויד, זיגמונד (2000). *תרבות בלא נחת*. בתוך זיגמונד פרויד *התרבות והדת*. תל-אביב: ספרית פועלים.
- פרויד, זיגמונד (1999). *טוטם וטאבו ומסות אחרות* (תרגום: ח' איזק). תל-אביב: דביר.
- פריש, מקס (1988). *הומו פאבר: דו"ח* (תרגום: ע' קורנפלד). תל-אביב: ספרית פועלים.
- צווייג, סטפן (1987). *מרי אנטואנט* (תרגום: צ' ארד). תל-אביב: זמורה ביתן.
- רגב, מוטי (2009). התבוננות נוספת בשאלת הגדרת התרבות. בתוך *פורום ספיר לדיון ולחקר תרבות*. מפגש חוקרים מס' 3, מרס 2009. נדלה מתוך: http://lib.ruppin.ac.il/multimedia_library/pdf/35598.pdf.
- שוהם, חיזקי (2014). *נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שני, איילת (2014). *שיחה עם עירד מלכין*. מוסף הארץ, 15.5.

- Arnold, Matthew (1882 [1869]). *Culture and anarchy* (3rd ed.). New York: Macmillan. Retrieved from: www.library.utoronto.ca/utel/nonfiction_u/arnoldm_ca/ca_titlepage.html
- D'Andrade, Roy (2001). A cognitivist's view of the units debate in cultural anthropology. *Cross Cultural Research*, 35(2), 242-257.
- Darnton, Robert (1990). What was revolutionary about the French Revolution? Lecture in Baylor University. Waco, TX: Markham Press Fund.
- Darnton, Robert, & Marek Tamm (2004). Interview with Robert Darnton. *Eurozine*. Retrieved from: www.eurozine.com/articles/2004-06-21-darnton-en.html.
- DiMaggio, Paul (1997). Culture and cognition. *Annual Review of Sociology*, 23, 263-287.
- Elias, Norbert (2000). *The Civilizing process*. Singapore: Blackwell.
- Elliot, Thomas S. (1949). *Notes Towards the Definition of Culture*. New York: Harcourt, Brace.

- Ellwood, Charles A. (1927). Primitive concepts and the origin of cultural patterns. *American Journal of Sociology*, 33(1), 1-13.
- Ginzberg, Eitan (2014). Weapons of the weak: Or, the culture of everyday resistance to power relations. *Journal of Law and Social Sciences*, 3(2), 1-14.
- Hathaway, Oona A. (2007). Why do countries commit to human rights treaties? *Journal of Conflict Resolution*, 51, 588-621.
- Kluckhohn, Clyde (1962). *Culture and behavior: Collected essays of Clyde Kluckhohn*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Kroeber, Alfred L., & Clyde Kluckhohn (1963 [1952]). *Culture: A Critical Review of concepts and definitions*. New York: Vintage Books.
- Kuper, Adam (1999). *Culture*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Lewis, John (1974). *The uniqueness of man*. London: Lawrence and Wishart.
- Miller, Daniel (2010). Anthropology in blue jeans. *American Ethnologist*, 37(3), 415-428.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The will to power*. (Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale Trans.) (pp. 149 [Aphorism 259] 267 [Aphorism 481]). New York: Vintage Books.
- Ortega y Gasset, José (2004). *Obras completas: Vol. I* (p. 757). Madrid: Edición Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Sahlins, Marshall David (1981), *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, Marshall David (1985), *Islands of history*. Chicago, University of Chicago Press.
- Scott, James C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven and London: Yale University Press.
- Scott, James C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Sewell, William H. (1999). The concept(s) of culture. In Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt (Eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture* (pp. 35-61). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Smith, Anthony D. (1981). *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony D. (1991), *National identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Swidler, Ann (2001), *Talk of love: How culture matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Toynbee, Arnold J. (1961). *A study of history: Vol. 12*. London: Oxford University Press.
- Turney-High, Harry H. (1949). *Primitive war: Its practice and concepts*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Tylor, Edward B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London: John Murray.
- Vaisey, Stephen (2009). Motivation and justification: A dual-process model of culture in action. *American Journal of Sociology*, 114(6), 1675-1715.
- Varner, John G., & Jeannette J. Varner (1983). *Dogs of the conquest*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Vatican Council II (1965). *Gaudium et spes: Pastoral constitution on the church in the modern world, promulgated by His Holiness, Pope Paul VI on December 7, 1965*. Retrieved from: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Wierzbicka, Anna (2002), Russian cultural scripts: The theory of cultural scripts and its applications. *Ethos*, 30(4), 401-432.
- Williams, Raymond (1997). Culture is ordinary. In A. Gray and J. McGuigan (Eds.), *Studying culture: An introductory reader* (pp. 5-14). London and New York: Arnold.
- White, Leslie I. (1975). *The concept of cultural systems: A key to understanding tribes and nations*. New York and London: Columbia University Press.