

ז'קלין כהנוב – מבשרת התרבות הים תיכונית בישראל

דוד אוחנה

לזכרו של ד"ר שלמה אלבו ז"ל
שפתח לי חלון לים התיכון

ככל שהדיון על זהותה התרבותית הים תיכונית של ישראל צובר תנופה, כן ז'קלין כהנוב הולכת ותופסת בו מקום מרכזי. כהנוב, כמבשרת או כפרסונה אינטלקטואלית, משמשת ציר לבירור סוגיות בתרבות הישראלית הנרקמת, סוגיות על מזרח ועל מערב ועל מה שביניהם, ולליבון מקומה של ישראל במרחב הגאו-תרבותי הים תיכוני. הזיהוי של כהנוב עם הדיוקן הישראלי הים תיכוני נעשה כה מובן מאליו עד שכינוה 'מבשרת של הרוח הים תיכונית', 'הגברת הראשונה של הים תיכוניות' או 'מבשרת הרעיון הים תיכוני'.¹ בטרם נתחיל בדיון על כהנוב ועל האידאה הים תיכונית, מן הראוי שנתאר את הפולמוסים השונים שנסבו על אידאה זו בתרבות הישראלית. תחילה נציג את העמדות השונות של בני הפלוגתא, ובהמשך הדברים נבהיר את חשיבותו של מחקר מן הסוג הזה ואת הרלוונטיות שלו לימינו; ננתח את האידאה הים תיכונית, ובעיקר נחשוף את מקורותיה התרבותיים. כל הרואה בז'קלין כהנוב את מבשרת התרבות הים תיכונית חושף מניה וביה את אחד מן המקורות האינטלקטואליים החשובים של האידאה הים תיכונית בישראל. המצדדים באופציה הים תיכונית מבקשים להימלט מן השכנות עם מדינות ערב ועם הפלשת'ינאים ורואים בה מפלט ופתח לשכנות נעימה עם האירופים. זאת הביקורת העיקרית על האופציה הים תיכונית. אלא שהימלטות זו, כך המבקרים, אין בה ממש. זוהי התחמקות מבעיות היסוד שבין הישראלים לשכניהם-יריביהם. הדוחים ביקורת זו טוענים כי האופציה הים תיכונית היא אפשרות תרבותית ופוליטית ממשית, ולפיכך היא יכולה לשמש בסיס לדיאלוג עם שכנינו. אופציה זו מבוססת על פרספקטיבה מקורית ורעננה שאיננה נסמכת על הנחות יסוד המקבעות את שני הצדדים הניצים. ממשותה של האופציה הזאת עומדת על ההנחה שיש קרבה ומארג

1. ז'קלין כהנוב, בין שני עולמות [שם זמני] (עורך דוד אוחנה), בהכנה; יאיר שלג, 'נסיכת הלבאנט', כל העיר, 15.3.1996; נורית ברצקי, 'הגברת הראשונה של הים-תיכונית', מעריב (מוסף סופשבוע), 15.3.1996; יורם ברונובסקי, 'הלוונטינים', הארץ, 5.4.1996.

עשיר של זיקות גאו-תרבותיות בין העמים השוכנים באגן הים התיכון, זיקות בעלות משמעות פוליטית אופרטיבית העשויות להשפיע על היווצרותם של דיאלוג מרחבי ושל ערוצי הידברות אזוריים, ובכך למתן במידה מסוימת את הסכסוך הערבי-ישראלי. סכסוך זה מתואר לעתים קרובות כסכסוך לא-פתיר, ואפשר שתיאור דטרמיניסטי זה נובע בין השאר מהתעלמות מן ההקשר של המרחב הים תיכוני, מן האספקטים המשותפים שיש במורשת עמי האזור ומן האינטרסים הגאו-פוליטיים המרובים והמגוונים של עמים אלה. שלא כאופציה המזרח-תיכונית החדשה-ישנה, הצרה, אין האופציה החדשה רואה במרחב הים תיכוני מרחב 'לעומתי' (של ניצנים המתעמתים זה נגד זה), במה לתגרה בין ישראלים וערבים.

הדיון באופציה הים תיכונית שהציעה ז'קלין כהנוב חורג מהשיח הפנימי המתנהל בדרך-כלל בסוגיית הזהות הישראלית. לפיכך המאמר ארוג מארבעה צומתי זהות הכרוכים זה בזה. בציר הראשון נברר את היחס בין מזרח למערב בהקשר הציוני, ההיסטוריוגרפי והפוליטי, ובהיבט של הבדלי הזהות בכמה דרכים: בדיקת יחסה הכפול של הציונות למזרח; סקירה קצרה של היסטוריוגרפיות ים תיכוניות מרכזיות; תמצות הדיון המחודש על הזהות המרחבית בעידן הגלובליזציה. המסקנה מכל אלה היא שההקשרים המרחביים, האנלוגיות ויחסי הגומלין שייפרשו כאן הם מרכיב מהותי של הדיאלוג הים תיכוני. בציר השני נתמקד במרכיבי האופציה הים תיכונית של כהנוב: הכרה ברציפות המסורת התרבותית היהודית; דיאלוג עם העולם המוסלמי והערבי באספקלריה של יחסי הגומלין בין מיתוס להיסטוריה; זהות נשית ורגישות פמיניסטית; ולימוד התרבות המזרחית בישראל. בציר השלישי נעמיק באופציה הים תיכונית באמצעות השפעתם של כהנוב ואלבר קאמי על התרבות הישראלית. בחינה כזאת תעמת אותנו עם השאלה האם השיח הים תיכוני בישראל הוא בריחה מלבו של הסכסוך במזרח התיכון או מודל של פלורליזם תרבותי דווקא? בציר הרביעי נציב את ז'קלין כהנוב, מקרה הבוחן שבחרנו, ברצף ובהקשר של הזרם ההומניסטי הים תיכוני, ונרמז על אפשרות היותה 'סופרת לימינלית', דהיינו סופרת העומדת על הגבול בין כמה עולמות.

מזרח, מערב ומה שביניהם

הדיון המחודש בדמותה ובכתביה של ז'קלין כהנוב מתנהל בד בבד עם שיח ערני על האופציה הים תיכונית של ישראל.² כדי להבין את מצבה הגאו-פוליטי של כל מדינה לאשורו, מן הראוי להכיר גם את תרבותה בפרספקטיבה היסטורית.³ שלושה תהליכים היסטוריים שהתחוללו בו-זמנית בשנות התשעים של המאה ה-20 חיזקו את הטענה שישראל היא חברה

2. ענת בר לב-שמעון, 'מסוללי דיבור בין המוקשים הפוליטיים', דבר, 15.3.1996; יורם ברונובסקי, 'זיכרון על ז'קלין כהנוב', הארץ, 12.9.1995; הנ"ל, 'הלוונטינים', הארץ, 5.4.1996; אמנון רובינשטיין, 'אנחנה והים התיכון', הארץ, 21.4.1997.

3. John A. Agnew, *Geopolitics: Re-visioning World Politics*, London 1998

ים תיכונית בהתהוות: התהליך האחד הוא התנודות בין הנסיונות להשכיח שלום ובין שתי האינתיפאדות של הפלשתינאים. אלה העלו שוב שאלות על הדינמיקה של הזהות הישראלית ועל בחינת זהותה המרחבית של ישראל. ישראלים רבים החלו לחשוב במונחים של 'ים תיכוניות' במקום במונחים של 'מזרח תיכון', גם בגלל נגישותה של ישראל לחופים המזרחיים והדרומיים של אגן הים התיכון, כמו תורכיה והמגרב;⁴ התהליך השני הוא פרי הסכמי אוסלו (1993) ותהליך ברצלונה (1995);⁵ והתהליך השלישי הוא הפרטת הזהות הישראלית. ישראל מצויה בחיפוש מתמיד אחר זהותה בין מרכיביה הסוציולוגיים הפנימיים וגם בדיאלוג היצוני – לעתים חיובי ולעתים שלילי – עם עמים, עם מדינות ועם תרבויות במרחב הגאופוליטי של הים התיכון. את הזהות החדשה – המחליפה את הזהות הישנה שנבנתה בעיקרה מיסודות אידאולוגיים שהובאו ממרכז וממזרח אירופה – מעצבים גם המקום הגאוגרפי, קולות התרבות המגוונים, הסקטוריאליזם מזה והגלובליזציה מזה. האם האידאולוגיה של 'האדם החדש' פינתה את מקומה לסוג של רב-תרבותיות המשלב מהגרים מהמזרח ומהמערב, מארצות מוסלמיות ומארצות נוצריות?

מרתק להיווכח עד כמה מחשבותיה המוקדמות של המסאית כהנוב על התרבות הים תיכונית – תרבות שהיא לדעתה 'השפעת גומלין' והשתנות הדדית' בין היסודות של המזרח ובין אלה של המערב המתלכדים ל'אחדות דינמית ויוצרת' – קרובות לקביעותיו של ההיסטוריון יהושע פראוור. במאמרו 'יהודים, נוצרים ומוסלמים סביב הים התיכון' פראוור מגדיר את התרבות הים תיכונית כסימביוזה של תרבויות שנוצרו לחופי הים התיכון:

תרבות ים-תיכונית פירושה מעשה מרכבה או מרקחת של דתות ותרבויות, שנוצרו לחופי הים או בקרבתם, ואשר השפיעו באופן הדדי זה על זה – עד שנוצרה כעין סימביוזה, חיים יחד, לפעמים בלתי נוחים, אולם תמיד סימביוזה פוריה של תרבויות אלה.⁶

במושגים סימביוטיים דומים ניסחה כהנוב את האופציה הים תיכונית של ישראל:

ישראל נתונה במצב יחיד במינו, מאחר שתהליך זה של השפעת גומלין והשתנות הדדית חל בתחומי אותה ארץ, שהיא לבנטינית מבחינת מעמדה הגיאוגרפי בין מזרח למערב ומחמת עצם עירובם של יושביה. מתוך כך יכולה היא לצרף את שני היסודות העיקריים שבהרכבה לכלל אחדות דינמית ויוצרת, כדוגמת התרבויות הלבנטיניות הגדולות של העבר – ביוזן והאיסלאם – שגם הן היו פרי עירוב של תושבים ותרבויות, כמו שהיתה בעצם גם אירופה המערבית בתקופת עיצובה.⁷

4. כנס בין-לאומי: 'זהות מרחבית: התרבות הישראלית באגן הים התיכון', המרכז למורשת בן-גוריון ומרכז חיים הרצוג לחקר המזרח התיכון והדיפלומטיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה-בוקר 2001.

5. *Towards a New Scenario of Partnership in the Euro-Mediterranean Area*, Forum Civil Euromed, Catalan Mediterranean Institute, Barcelona 1996

6. יהושע פראוור, 'יהודים, נוצרים ומוסלמים סביב הים התיכון', פעמים, 45 (סתיו תשנ"א), עמ' 5.

7. ז'קלין כהנוב, 'שחור על גבי לבן', בתוך: אהרן אמיר (עורך), ממזרח שמש, תל-אביב 1978, עמ' 53.

אחת השאיפות התרבותיות המרכזיות של התנועה הציונית היתה ליצור 'אדם חדש'.⁸ הרעיון הועלה לראשונה על רקע עליית הלאומיות, התפשטות החילוניות וההגמוניה האירופית בסוף המאה ה-18 – בעידן הנאורות, במפגש ההיסטורי בין הפזורה היהודית ובין התרבות האירופית: אם אך יאמץ היהודי את החילוניות ואת המודרניות, הוא ישתנה ויצטרף לחברה האירופית.⁹ ואולם מיתוס 'היהודי החדש' התממש רק כאשר התקבל רעיון הלאומיות היהודית הנפרדת והוגשם בישראל. מצדדיו האמינו שיש זיקה בין העם לארץ: רק בארץ האבות שבמזרח יוכל להתחולל השינוי הנכסף בדמותו של היהודי. בקונגרס הציוני של שנת 1905 דיבר ז'בוטינסקי על 'האישיות הפלשתינית', ומרטין בובר ציין את אמונתו בקשר המיסטי 'בין העם לארץ'.¹⁰ הגשמת הציונות בישראל קישרה את האידאולוגיה לגאוגרפיה, את ההיסטוריה למרחב.

הציונות נולדה באירופה, והדגמים השונים של 'היהודי החדש' התעצבו במזרח אירופה ובמרכזה. אגודות שונות כמו 'חשמוניאה', שנוסדה בצ'רנובין ב-1891, ו'מכביאה', שנוסדה בפראג ב-1893, ביקשו לעצב 'דימוי עצמי חדש של היהודים'. שלמה אבינרי כתב ש'ההיסטוריה של העם היהודי ב-500 השנים האחרונות, והתנועה הציונית ככוח אינטלקטואלי ופוליטי שהוליד את מדינת ישראל המודרנית, שזורות בתולדותיה ובתרבותיותיה של מזרח אירופה ומרכזה'.¹¹ אמנם דבריו נכונים, אך נקודת המוצא שלו, שהישראלים יכולים להתחבר שוב למקורותיהם המזרח-אירופיים בעידן הפוסט-קומוניסטי, טעונה עיון ביקורתי.

'העברי החדש' היה בעל פני-יאנוס, כלומר פניו למזרח, אך גם גבו הוסב לשם. מראשית ימיה התאפיינה הציונות ביחס דו-משמעי למזרח. הגישה החיובית למזרח באה לידי ביטוי תחילה על-ידי אישים כמשה ליב לילינבלום, מרדכי זאב פאירברג, איתמר בן אבי, נחום סוקולוב, יצחק בן-צבי ודוד בן-גוריון. לילינבלום ראה ביהודי אירופה זרים: 'הננו זרים על-פי גזענו. כן הוא, שמים הננו בתוך בני ארים, בני שם בתוך בני יפת, שבט פאלסטיני מאסיה בארצות אירופה'; פאירברג הזכיר ליהודים בחיבורו הידוע לאן 'זאתם, אחי, בלכתכם עתה מזרחה, עליכם לזכור תמיד, כי מזרחיים אתם מלידה'; איתמר בן אבי קרא 'אסיאתים אנחנו'; סוקולוב ביקש לבנות 'תרבות פלשתינאית גדולה';¹² ובן-גוריון אמר ב-1925 כי 'משמעות הציונות היא שאנו הופכים, שוב, לעם אוריינטלי'.¹³

8. דוד אוחנה, 'זרטוטראת בירושלים: קווים להשפעת ניטשה על "העברי החדש"', בתוך: דוד אוחנה ורוברט ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, תל-אביב 1997, עמ' 269-289.
9. אניטה שפירא, 'המיתוס של היהודי החדש', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים 2002, עמ' 113-130.
10. ראו במיוחד: אמנון רובינשטיין, 'מזרחה! מזרחה! מהרצל עד רבין והלאה: מאה שנות ציונות, תל-אביב 1997, עמ' 71-103.
11. Shlomo Avineri, 'The Presence of Eastern and Central Europe in the Culture and Politics of Contemporary Israel', *East European Politics and Societies*, 2 (Spring 1996), p. 163
12. להרחבה נוספת ראו בפרק המצוין של רובינשטיין, 'מזרחה! מזרחה! (לעיל הערה 10), עמ' 71-103.
13. ואולם עמדתו של בן-גוריון היתה מורכבת יותר ובאה לידי ביטוי בהודמנויות שונות. למשל במכתבו לג'ורג' אנטוניוס: 'אנו, אם כי הננו עם מזרחי, נעשינו לעם אירופי, ואנו רוצים לשוב לארץ-ישראל'

הגישה השליטת באה לידי ביטוי בדחייתה של האופציה המזרחית מלכתחילה. הרצל הסביר בחיבורו מדינת היהודים: 'בשביל אירופה עשויים אנו להוות שם חלק מחומת-המגן בפני אסיה, אנו עשויים לספק את משמר-החלוץ של התרבות נגד הברבריות'.¹⁴ יוסף קלוזנר ראה בתרבות תרבות עליונה. הוא ביטא זאת במאמרו 'חשש' (1905): 'הרי כל תקוותנו שבזמן מן הזמנים נהיה אדונים בארץ אבותינו אינה מיוסדת לא על החרב ולא על האגרוף, אלא על היתרון הקולטורי שיש לנו על הערבים והטורקים'.¹⁵ יחסו של ז'בוטינסקי למזרח היה כפול, רק לכאורה: אף שגרס כי מבחינה גאוגרפית 'מחוץ למזרח לא תהא לנו גם קידמה, מחוץ למזרח צפויים אנו להתנוונות ולמוות לאומי',¹⁶ הרי היה בדעה כי 'אין לנו, היהודים, שום דבר משותף עם מה שמכונה "מזרחי", ותודה לאל'. לדעתו, הציונות באה 'לטאטא מארץ-ישראל ובאופן יסודי [...] את כל עקבותיה של "הנשמה המזרחית"'.¹⁷ בצד היחס הכפול למזרח, יחס של משיכה ודחייה, נחשף פרדוקס נוסף: משנת 1920, דגמים רבים של העברי החדש שנהגו באירופה פנו לערבי דווקא. בין האבות המייסדים היו שראו בערבי מופת של השתייכות, בעל קשר קיומי וטבעי עם הארץ, ואנטיטזה ליהודי הגלותי הסטראוטיפי. לתפיסתם היה היהודי חלש, רוחני מדי ונטול שורשים, ואילו הערבי היה שורשי, עצמאי ואוטנטי וחי בהרמוניה עם הטבע. המזרח היה לא רק מקום מפלט מן הגלות היהודית באירופה, אלא גם מקור של חיוניות ומרחב חיוני להתחדשות האישיות האינדיבידואלית והלאומית.¹⁸

האם יחס זה של אחדים מהוגי הציונות בראשיתה למזרח הוא מקרה בוחן מובהק לתזה האוריינטליסטית שפיתח אדוארד סעיד?¹⁹ האם גישות מסוימות בתפיסה הציונית כלפי המזרח הן דוגמה ליחס פטרנליסטי של המערב למזרח, או ליתר דיוק לאזור המזרחי של הים התיכון? לפנינו גישה מורכבת הרבה יותר מן האוריינטליזם האירופי המובהק מכיוון שהמזרח נתפס לא רק כמקומה של ההיסטוריה העתיקה של העם היהודי, אלא גם כמטרה העליונה של שיבת העם לעצמו, על-פי חונו; ואולם בה במידה שהמזרח הוא המקור והוא המזור למצוקתו הלאומית של העם היהודי וטבוע בזהותו הלאומית, הוא גם מייצג את ה'אחר', הוא חיצוני ליהודי הציוני ומזוהה כ'שם', אם כישות זרה, אפילו מנוכרת, ואם כמושא לכיסופים שאינם דועכים. את המשיכה הגוברת של המזרח לרומנטיקנים האירופים של המאה ה-19

במובן הגיאוגרפי בלבד. אולם תכליתנו היא להקים פה תרבות אירופית, ואנו קשורים לכות התרבות הגדול בעולם, בכל אופן כל זמן שכל יסודות התרבות בפינה זו שבעולם לא נשתנו'. בתוך: שלמה בן-עמי, מקום לכולם, תל-אביב 1998, עמ' 331.

14. תיאודור הרצל, מדינת היהודים (תרגם ש' פרלמן), ירושלים תש"ג, עמ' 34.
15. יוסף קלוזנר ('איש עבריי'), 'חשש', השלח, יז (תרס"ז), עמ' 574-576.
16. זאב ז'בוטינסקי, כתבים ציוניים ראשונים, ירושלים תש"ט, עמ' 22.
17. זאב ז'בוטינסקי, רשימות, תל-אביב 1950, עמ' 275.
18. יגאל צלמונה, 'מזרחי! מזרחי! על המזרח באמנות הישראלית', בתוך: יגאל צלמונה ותמר מנור-פרידמן (עורכים), קדימה – המזרח באמנות ישראל, ירושלים 1998, עמ' 47-93.
19. Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978.

אפשר לתלות בכמיהה ליסודות קמאיים ואותנטיים, ובהרגשה שרווחה בקרב חוגי האינטליגנציה שהמערב שוקע. משיכה זו היא שדחפה יהודים בעלי גויות ציוניות לראות במזרח לא רק את ערש זהותם הלאומית או מקלט בטוח, אלא גם מקור לערכים, לכוח ולהתחדשות מוסרית של עמם.

עד שנות השלושים של המאה ה-20 רבים ראו במזרח מושא של כיסופים ותשוקה, מקור לכוח והזדמנות לגאולה, ואולם רבים אחרים, שדבקה בהם היהורה המערבית המעורבת בעמדה של פחד וחשש, ראו בו גם איום.

בקטלוג התערוכה 'קדימה - המזרח באמנות ישראל' (1998) תוארה ההתייחסות למזרח כמציאות שקרבתה לטבע רבה מקרבתה לתרבות;²⁰ כעולם של ארוס וכמחוז חפץ של תמימות; קורבן של המערב; מילה נרדפת לאלמות ולסכנה; מושא תשוקה אקזוטי ואסתטי שרואים בחיי היום-יום שלו פולקלור; עולם רווי אור היכול למחות את 'חשכת הגלות'; מדבר בתולי, טהור, קמאי - התחלה חדשה, שממה, קצה הציביליזציה, מות התרבות. פרעות תרפ"ט (1929) חוללו קרע בין היהודים לערבים, והחלה תקופה של בדלנות יהודית. במהלכה הודחקו כל סממני האוריינטליזם.

לדברי יהושע פורת, פעילות ציבורית ממשית ברוח אנטי-ציונית החלה רק עם מהפכת 'התורכים הצעירים'.²¹ המדינות הערביות-האסלאמיות סירבו להכיר במדינת ישראל ולא קיבלו אותה גם כביטוי אותנטי של חזרה למזרח. עם תחילת גילוייה הראשונים של התנגדות הערבים הלכה ופחתה הרומנטיזציה והאידיאליזציה של המזרח. מאז ראו בו מציאות פוליטית רוויית מחלוקות, מקום של 'אחרות', של 'היעדר', ולא מושא להזדהות השופע ערכים חיוביים. אם כן, בשל הסכסוך הישראלי-ערבי חלה תמורה בתפיסת המזרח. המזרח היה ועודנו זר לישראלים רבים - לאלה שרצו לגעת בו, להיות חלק ממנו ולהפנימו, קל וחומר לאלה שגרתו מכל שיג ושיח עמו.²² רבים מהמתיישבים בארץ-ישראל לא אימצו מעולם את מסורת המזרח, אלא השתמשו בה רק כתבלין במתכון הלאומי-עממי החדש. החברה החלוצית הוסיפה להיות אירופית באופיה, ורבים מחבריה, ילידי אירופה, הרגישו עליונות תרבותית על הערבים וראו בתרבות המזרח התיכון תרבות מפגרת ונחותה לעומת תרבותם המערבית. עם הקמת המדינה נעשתה הממלכתיות צו השעה, ומשמעות הדבר היתה ריכוז עצום של כוח בידי קבוצות עילית. קהילה לאומית החלה להתגבש בתהליכי סטנדרטיזציה חברתית, והאתגר של יצירת חברה לאומית המורכבת מקהילות מהגרים מהמערב ומהמזרח היה עצום. הסינתזה בין הציונות הסוציאליסטית, שמוצאה באירופה, למיתוסים של הישראליות הצברית

20. גרסיאלה טרכטנברג, 'המזרח והחברה הישראלית', בתוך: צלמונה ומנור-פרידמן (עורכים), קדימה - המזרח באמנות ישראל, עמ' 33-45; ; תמר ומנור-פרידמן, 'מינוי קדם - על הויקה למזרח הקדום', שם, עמ' 95-119.

21. יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית 1918-1929, ירושלים תשל"א, עמ' 19.

22. Shlomo Elbaz, 'Israel, the Jews and the Mediterranean : Dilemmas of a Cultural Identity', *Journal of Mediterranean Studies*, 4, 2 (1994), pp. 79-84

בשנותיה הראשונות העצימה רבים מהקשיים והאתגרים שהיו לעולים מהמזרח. אולם, המתחים הפנימיים של הזהות המתרקמת נדחקו בשל אילוצי הקיום.²³

לאחר מלחמת ששת הימים החלו צורות חדשות של לאומיות ושל פונדמנטליזם דתי בנוגע לקדושתה של ארץ-ישראל לשנות את קווי המתאר של הזהות הישראלית. שיווי המשקל בין מרכיבי היסוד השונים של הזהות הישראלית הקולקטיבית הושפע גם מהכרסום שחל באתוס הציוני-סוציאליסטי, שרווח עד שנות השבעים המוקדמות. השפעתם ההולכת וגוברת של המזרחים, שסייעו לחילופי השלטון ב-1977, המתח הנמשך בין דתיים לחילונים והעיונות האלים עם הפלשתינאים בשטחים עוררו פולמוס יסודי ופתחו את הדיון הציבורי על מקומה של ישראל במרחב ועל זהותם הגאופוליטית של הישראלים.

בירור אופי התרבות הים תיכונית הוא מניה וביה לימוד ובירור הדימויים, הסמלים והמיתוסים של חברות ים תיכוניות וחיפוש אחר הדומה והשונה ביורה ההיסטורית-גאוגרפית שישראל שייכת אליה. הים התיכון מקשר שלוש יבשות, שלוש דתות ואלפי שנות ציביליזציה, ועל כן היה ערוץ של השפעות הדדיות ושל חילופי תרבויות, ותהליכים אלה עיצבו את גורלן של קהילות יהודיות גדולות. יהושע פראוור מציין עובדה מעניינת: ' [...] בתוך כל אלה פעלו היהודים, בקהילות ישראל. יש לציין, שללא כל קשר סיבתי, היתה תקופת סגירותו של הים התיכון – בקשרים, בהחלפת דעות ובמסחר – דווקא תקופת גדולתה של היהדות [...].'²⁴

לדברי ההיסטוריון שלמה דב גויטיין, היהודים שכנו לחופי הים התיכון והיו עם פתוח, נייד, שלא נותר מסוגר בפנינתו שבמזרח התיכון, אלא התגורר בארצות שירשו את התרבות הקלאסית והטמיעו אותה בתרבות האסלאם.²⁵ במחקרו המונומנטלי בן חמשת הכרכים, 'חברה ים-תיכונית' (*A Mediterranean Society*), תיאר גויטיין חברה יהודית בימי הביניים, שחיה במסגרת של גאוגרפיה ותרבות ים תיכוניות. אחדות אגן הים התיכון היא גם נקודת המוצא של פרנאן ברודל (Braudel) ואנרי פירן (Pirenne). ברודל סבר שתנאי הטבע והאקלים הדומים בכל אגן הים התיכון הניבו ציביליזציה ים תיכונית.²⁶ פירן הדגיש את עליית האסלאם כסיבה העיקרית להתפצלותה של אירופה הלטינית לשעבר לשני חלקים: חלק גדול, מוסלמי, שהתרכז בחופי הארצות האסלאמיות, וחלק קטן יותר שהיה נוצרי.²⁷

23. David Ohana, 'Israel Towards a Mediterranean Identity', *Munich Contributions to European Unification*, 4 (1999), Special Issue: *Integration and Identity: Challenges to Europe and Israel*, pp. 81-99

24. פראוור (לעיל הערה 6), עמ' 9.

25. Shlomo D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Berkeley, CA 1967-1988, 5 vols.; Idem, 'The Unity of the Mediterranean World in the "Middle" Middle Ages', *Studia Islamica*, 12 (1960), pp. 29-42

26. Fernand Braudel, *La Méditerranée l' Espace et l' Histoire*, Paris 1985

27. עמנואל סיון, 'האיסלאם והים התיכון – בחינות מחודשות בדיון על התייה של Pirenne', בתוך: הים התיכון ומקומו בתולדות ישראל והעמים ובתרבותם: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס הארבעה-עשר לעיון בהיסטוריה (חנוכה תשכ"ט), ירושלים תש"ל, עמ' 57-67.

היסטוריונים ישראלים אחדים גורסים כי התרבות הים תיכונית אינה אלא רעיון מלאכותי, המצאה, שלא עמי הים התיכון יצרו אלא בני עמים אחרים, תיירים ונוסעים שבסוף המאה ה־18 ראו בעולם הים התיכון יחידה גאוגרפית ותרבותית אחת בעלת אופי מובהק משלה. ואכן, שנים רבות רווחה הדעה שהזהות הים תיכונית היתה אופציה מוחמצת. הישראלים היהודים נקטו עמדה חשדנית ועוינת כלפי הים (לא היה ים בערים במזרח אירופה או בעיראק), אולי משום שהים סימל נדודים, אולי משום שלישאלים היה אתוס של כיבוש האדמה.²⁸

ההיסטוריון עירד מלכין מצפה שרעיון הים התיכון יעלה שוב, ואולם בלא הצורך האידיאולוגי להקים את העבר לתחייה ולהמציאו שוב.²⁹ הרעיון יצוץ ויעלה מכורח המציאות, מתוך קשרים חברתיים ותרבותיים. ישראל, באורחות חייה, קרובה כיום ליוון, לאיטליה ולספרד הרבה יותר מאשר לארצות דוגמת הולנד, גרמניה או פולין. בתיקפה תחת כיפת השמים, חי לילה שוקקים, מצרכי מזון כמו פגטים, קרואסונים וסנדוויצ'ים תוניסאיים, תוכניות 'טברנה' רבות בערוצי הטלוויזיה הישראלים, קשרי כלכלה ותיירות בין ארצות הים התיכון ואפילו המודעות בחוגי ספרות למערכת דימויים 'ים תיכונית' – כל אלה הם סימנים ראשונים של התרבות הים תיכונית.³⁰

בולטת חתירתם של ישראלים רבים לפתח מדיניות אסטרטגית של תרבות אזורית שתאפשר דיאלוג בין אנשים ממדינות שונות ומעמים שונים ברחבי אגן הים התיכון, ובייחוד בקצהו המזרחי. רבים בחברה הישראלית החלו לקרוא לחיזוקו של תהליך השלום במזרח התיכון, לאחר הסכמי אוסלו, באמצעות הרחבת הקשר התרבותי בין מדינות אגן הים התיכון ולהפלת המחיצות שבין העמים. האופציה הים תיכונית הועמדה אפוא לא רק כהצעה תרבותית, אלא כתפיסה אסטרטגית גאופוליטית העומדת בזכות עצמה.³¹

תולדות אגן הים התיכון הן קונפליקט מתמשך על הגמוניה פוליטית, על שליטה תרבותית ועל אימפריאליזם כלכלי. המתח החל במאבק בין הצפון לדרום במלחמות פרס, הפלופונז, מקדוניה ופניקיה והמשיך במאבק בין המזרח למערב במלחמות בין ההלניסטים לרומאים. אז גם יצרו הרומאים לראשונה מערכת מדינית תרבותית אחידה סביב חופי הים. את קץ אחדות המערב הנחיל הכיבוש האסלאמי, ומהמאה ה־8 עד המאה ה־18 היה הים התיכון חצוי. חופו

28. ראו גרסה אחרת: חנן חבר, 'לא באנו מן הים: קווים לגיאוגרפיה ספרותית מזרחית', תיאוריה וביקורת, 16 (אביב 2000), עמ' 181-195.

29. Irad Malkin, 'Israel: Zionism, Religion and Democracy', *Rive: Review of Mediterranean Politics and Culture*, 3 (1997), pp. 29-33

30. Alexandra Nocke, 'Mediterraneanism in Israel's Popular Culture. Artificial Construct or Lived Reality?', מאמר שהוצג בכנס 'הות מרחבית' (לעיל הערה 4).

31. *Development Options for Cooperation: The Middle-East / East Mediterranean Region* 1995 [Jerusalem] 1996 – כרך מיוחד בעריכת יוסף ורדי, רפי בנבנישתי ושמועזן סרוסי, שהוציא משרד החוץ הישראלי לקראת ועידת קובלנקה שהתכנסה באוקטובר 1994. ראה אור בהדפסה מיוחדת לקראת ועידת ברצלונה ב־1995.

הצפוני (הנוצרי) ניצב מול חופו הדרומי (המוסלמי). פרשות דרכים היסטוריות כמו מסעי הצלב, הכיבוש העות'מני במזרח והכיבוש הספרדי במערב, מסעות נפוליאון, ההתיישבות הקולוניאלית המודרנית ומלחמות העולם במאה ה-20 – כל אלה היו מפגשים של מתח בין אומות, תרבויות ודתות.³²

כיום אגן הים התיכון שסוע בשל סכסוכים לאומיים, פוליטיים, אתניים ודתיים: שנאה אתנית במה שהיה יוגוסלביה; איום פונדמנטליסטי מצד אחד ושלטון צבאי מצד אחר באלג'יריה; עימותים בין מיעוטים בתורכיה, בקפריסין ובקוסובו; סכסוך לאומי בין הישראלים לפלשתינאים; גזענות ושנאת זרים כלפי מהגרי-עבודה, אם מן המזרח למערב ואם מהדרום לצפון.

עם זאת, אגן הים התיכון הצטיין כמרחב של יצירה. אף שאינו מייצג אחדות תרבותית הומוגנית, במהלך ההיסטוריה היה הים התיכון מרחב של מפגש תרבותי. בתרבות זו פרחו האמנויות של מצרים העתיקה, של יוון הקלאסית, של הרנסנס ושל הרומנטיקה. אמנם הישגיהם של הציירים מתקופת הרנסנס הולכים לפנייהם, אך גם במאה ה-20 נוצרו רבים מן הציורים החשובים ביותר בידי אמנים שמוצאם בים התיכון או ציירים שמצאו את דרכם האמנותית משעה שהתיישבו לחופי הים העתיק: פיקאסו, מודליאני, דאלי, דה קיריקו, ון גוך, מאטיס, קליי. העמים השוכנים לחופי הים התיכון ששימרו את מסורתם, שימרו מניה וביה גם את 'האחר'. עם זאת, אגן הים התיכון כפסיפס של השפעות משתלבות היה האזור החשוב ביותר של הפרייה הדדית – תרבותית, אמנותית ודתית – בעולם. באגן הים התיכון צמח מגע רב-כיווני, שקקו נתיבי סחר ושווקים, ופרח רב-שיח מסחרי ותרבותי אלפי שנים. מאחורי מה שאנו מכנים 'הציביליזציה הים תיכונית' עומדות 2800 שנות קיום אינטנסיביות. מיוון יצאו לעולם שתי אידאות: מושג 'האדם כמרכז כל הדברים', ואידאל הדמוקרטיה;³³ ברומא נקבע כי החוק הוא בסיס ליחיד ולמדינה. האידאות האלה על נגזרותיהן, כגון זכויות האדם או מדינת הרווחה, מגלמות כיום שאיפות אוניברסליות רווחות. זהו ניצחון של אידאה שמקורה בים התיכון.

אגן הים התיכון הצטיין אפוא בפרדוקסים מעניינים: מונותאיזם מול פוליתאיזם; פונדמנטליזם דתי מול הלניזם וסימביוזה; ייחוד תרבותי מול אתגר לאחדות גאו-תרבותית; קולוניאליזם מול לאומיות; ודמוקרטיה מול פשיזם.

סוגנית ראשונה לשותפות בין אירופה לארצות הים התיכון אפשר לראות בוועידת ברצלונה שהתכנסה ב-27 בנובמבר 1955 והשתתפו בה נוסף על 15 מדינות האיחוד האירופי גם 12 מדינות אגן הים התיכון, ובכללן ישראל. שותפות זו קרויה 'תהליך ברצלונה'. האצה בתהליך ניכרת כבר מ-1989 ואילך, עם תום המלחמה הקרה והתמוטטות ברית-המועצות, שכן אז

32. Baltasar Porcel, *Mediterraneo*, Madrid 1996; Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, New York 1972

33. Karl Popper, Lecture delivered on 24 May 1989 at the Palace of the Generalitat de Catalunya on the occasion of receiving the first Catalonia International Prize

החל האיחוד האירופי לכוון את מאמציו דרומה, לעבר ארצות המגרב והים התיכון, תוך כדי התבססות על מודלים שהצלחתם כבר הוכחה במזרח אירופה. עד סוף שנת 1994 החלה להתהוות מדיניות מוגדרת של עידוד הקשרים בין אירופה ובין ארצות הים התיכון.³⁴ המכשול העיקרי בשותפות בין אירופה לארצות הים התיכון נעוץ בסכסוך במזרח התיכון. תהליך השלום במזרח התיכון בשנות התשעים אפשר יישום צעדים ראשונים במסגרת המדיניות הים תיכונית החדשה, ובכללם הזמנת ישראל לפורומים אזורים, שרוב ניכר ממשותפיהם היו ממדינות ערביות. אף שאנתיפאדת אל-אקצה האטה רבים מצעדים אלה, לישראל, כמו לאיחוד האירופי, עדיין יש אינטרס חזק לקדם את היציבות הפוליטית והכלכלית באזור ולכלול את הפונדמנטליזם.

'צלבנות' ו'ים תיכוניות' הן שתי מטפורות גאופוליטיות המבהירות את כוונת הדוברים שעה שהם באים לברר את זהותה של ישראל ואת שייכותה לאזור. 'צלבנות' מצביעה על זרותה של החברה הישראלית המערבית המושלת בלב המזרח: הן יריביה של ישראל הן יסודות מסוימים בה משתמשים במטפורה זו, המציינת עימות אימננטי בין מזרח למערב.³⁵ 'ים תיכוניות', לעומת זאת, מצביעה על מפגש בין תרבויות, על דיאלוג ועל הפריה הדדית בין מזרח למערב. האנשה לאופציה הים תיכונית נמצא בדמותה של ז'קלין כהנוב, שכבר בשנות החמישים הטרימה רבים מהרעיונות השגורים עתה בשיח הישראלי.

זרה בביתה

ז'קלין כהנוב נולדה בשם ז'קלין שוחט ב־1917 בקהיר.³⁶ אביה היה נצר למשפחת סוחרים אמידה מעיראק ואמה היתה ממוצא תוניסאי. כבת לאריסטוקרטיה היהודית-מצרית התחנכה עם בניה של שכבת האריסטוקרטיה המקומית – בליל של דתות, לאומים ותרבויות; 'במצרים של נציב עליון בריטי ואצולה תורכית ובורגנות יהודית ומסחר איטלקי ומשרתים סודאנים ואינטלקטואלים יוונים ותרבות צרפתית ולאומיות מצרית'. בקהיר דיברה צרפתית ואנגלית, לא ערבית. בת 24 היגרה לארצות-הברית, והחלה ללמוד עיתונות וספרות באוניברסיטה של קולומביה בניו-יורק. היא פרסמה סיפורים קצרים וכתבה בשני פרסי ספרות, בהם פרס ירחון הספרות אטלנטיק. ב־1946 שבה למצרים, אך כעבור שלוש שנים נסעה עם אחותה

34. International Conference: 'Whither the Barcelona Process?', Jerusalem, April 2002.

35. דוד אוחנה, 'הצלב, הסהר והמגן-דוד: האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי', עיונים בתקומת ישראל, 11 (2001), עמ' 486-526.

36. הרחבה אוטוביוגרפית על חייה של ז'קלין כהנוב במצרים ראו: ז'קלין כהנוב, 'בין שני עולמות', ידיעות אחרונות, 9.12.1977; 'ממצרים ועד הנה', מעריב, 4.10.1967; 'את טרם הגעת למקום שלך', עתון 77, 20 (מרס-אפריל 1980); 'הצעף הכחול של הקידמה', במחנה, גיליון פסח 1967; כהנוב, 'דור הלבנטינים', ממזרח שמש, תל-אביב 1978. הרחבה אוטוביוגרפית על חייה בישראל ראו: 'יומן מחלה', את, חלק א, מרס 1977, חלק ב, אפריל 1977, עמ' 52-53; 'לאמא באהבה', את, אוגוסט 1975, עמ' 42-43.

לפריס. ב־1954 עלתה לישראל, השתכנה שנתיים במרכז קליטה בבאר־שבע, ואחר־כך עברה להתגורר בבת־ים. שם – בסלון ביתה – התקבצו לעתים קרובות סופרים ואינטלקטואלים ישראלים. מסותיה נתפרסמו בעיתונים שונים בישראל, ובעיקר בקשת בעריכתו של אהרון אמיר. אמיר אף תרגמה מאנגלית וערך את ממזרח שמש, קובץ מסותיה היחיד. ב־1979 הלכה לעולמה.

בכל מסותיה תרה כהנוב אחר המקום שיהיה לה כבית, מקום שזהותה הרב־קולית תמצא בו שלווה. מצרים, ארצות־הברית, פריס או בת־ים היו תחנות ביוגרפיות ותודעתיות בחיפושיה אחר הזהות. אתרי מסע אלה לא יצרו קרע באישיותה, אלא הנביטו השקפה 'לבנטינית' או 'ים תיכונית', שאיננה תפיסה 'לעומתית', אלא ממזגת מקומות שונים לסוג של תרבות רב־מקומית.

באופציה הים תיכונית שהציעה כהנוב לחברה הישראלית שמור מקום מיוחד ליהדות. במאמר ביקורת על ארבע הרצאות תלמודיות (1968), ספרו של ההוגה היהודי־צרפתי עמנואל לווינס, שנים רבות לפני ששמו הלך לפניו בישראל, הבחינה כהנוב כי 'יהודים רבים חיים מבחינה תרבותית בכעין שטח הפקר תרבותי בישראל ומחוצה לה'. ישראלים־יהודים אלה היו לחלק מתרבות המערב ועם זאת אין הם אנשים דתיים:

לא התרבות האורתודוקסית, אף לא התרבות הציונית הצרה, המופצת על־ידי מוסדותינו, ואף לא זו הצברית ילידת הארץ, שהיא תרבות סגורה למדי – כל אלה אינן משיבות תשובה של ממש על תחושת האבדון של היהודי המודרני, על רגש החרדה של ההתנתקות.³⁷

לווינס עונה על צורך זה, סוברת כהנוב, קודם כול משום שהוא מכיר בהרגשת האבדון וברגש החרדה. בעיניו, הכרת רציפותה של המסורת התרבותית היהודית היא כשלעצמה פתיחת ערוץ תקשורת בין ישראל המסורתית לישראל המודרנית, בין התרבות היהודית לתרבות המערב. מאמרה של כהנוב הוא דיאלוג עם טייס ישראלי, צבר, שהתרבות היהודית זרה לו.³⁸ בשיחתם על 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת', המסה הפותחת שעניינה 'מסכת סוטה', כהנוב והטייס מגלים כי אף שהושמעה ההרצאה ב־1966, נושאה – הוויכוח על ארץ־ישראל השלמה – הוא עדיין מן העניין.³⁹

מסקנתה של כהנוב מקריאת המסה של לווינס היא ההכרה בחשיבות 'המעורבות' (engagement) האנושית, והתפיסה שטוהר מוסרי מוחלט של כל פעולה פוליטית כרוך באלימות מסוימת. היא מאירה את עמדת לווינס, הדוחה את הרעיון שהתנ"ך והתלמוד אינם אלא אוסף של מיתוסים, ועם זאת, עומדת על הגרעין האוניברסלי של משמעותם. לדעתה של כהנוב, גדולתו של לווינס מתבטאת בעשותו את התלמוד אקטואלי, בדגלו בהגשה מודרנית של החוכמה התלמודית ובחייבו עימות בין חוכמה זו ובין בעיות זמננו. לדעתו,

37. ז'קלין כהנוב, 'התלמוד כאתגר חי', הארץ, 13.9.1968.

38. עמנואל לווינס, 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת', תשע קריאות תלמודיות (תרגם דניאל אפשייין), ירושלים 2001, עמ' 65-90.

39. ואכן ראו מאמר הביקורת: 'שמא גם אותו יאמץ השיח המתנחלי', מעריב, 12.4.2002.

נאמנות לתרבות יהודית סגורה לדיאלוג – ולפולמוס – דנה את היהודים לגטו ולהשמדה פיזית, בה בשעה שכניסה לתרבות המארכת והזדהות מוחלטת עמה דנה אותם להכחדה רוחנית. רק קיום עצמאי מבחינה פוליטית ותרבותית מאשר לידה של מה שלווינס מכנה 'יהדות פוסט־נוצרית'.

הציונות, מפרשת כהנוב את לווינס, מאפשרת קיום בו־זמנית גם של 'היהודי' (אמונת ההתגלות) וגם של 'היווני' (תבונה כללית). בהקשר זה, תפקידן של האוניברסיטאות בישראל לחדש את פני החוכמה היהודית העוסקת בפולמוס, ובכך להקרין כמרכז אינטלקטואלי מודרני. הדרמה של קיומנו, גורסת כהנוב, איננה מתרחשת עתה בהקשר של העולם הנוצרי־מערבי, 'היהדות הפוסט־נוצרית', אלא בהקשר של העולם המזרחי־מוסלמי, 'היהדות הפוסט־אסלאמית' בלשונה. לדעתה, התעלמו רבים מהיהודים, ובהם לווינס, מהעובדה שלידתה המחודשת של ישראל זעזעה את העולם האסלאמי עד היסוד. לפיכך היא סוברת שיש לכונן אמצעי תקשורת חדשים כדי להעמיד אתגר לפני העולם האסלאמי וליצור זיקה אליו באמצעות קיום פולמוס בנוגע למסורתו שלו. הקטטה של הישראלים־היהודים עם שכניהם התנהלה על־פירוב במושגים מערביים, לאומיים ואידאולוגיים, שאינם הולמים את רגישויותיהם של הערבים־המוסלמים. אפשר שהעימות העכשווי ניתן לפתרון, מציעה כהנוב, אם ישיבו אותו הישראלים למסגרת קונצפטואלית של המרחב.

דוגמה למסגרת קונצפטואלית־מרחבית כזאת היא מסתה 'על יעקב'. במסה זו עסקה כהנוב בסכסוך הערבי־ישראלי בתום מלחמת ששת הימים באספקלריה של התנ"ך ושל יחסי הגומלין בין מיתוס להיסטוריה. 'שוב בדומה להרבה והרבה יהודים בישראל, לעתים קרובות פניתי אל התנ"ך משך אותם ימי יוני ולאחריהם. [...] התפילה או האמונה הזאת היתה זהה כמעט עם האמון הגמור בצה"ל'.⁴⁰ התנ"ך פלש להיסטוריה, העבר התמוזג בהווה, תפילה וכוח צבאי התפלשו זה בזה: 'מצאנו דרך לעבור מן הזמן ההיסטורי הסופי לאל־זמניותו של המיתוס: לאחר הניצחון הזה, היוצא מגדר הרגיל, שוב הוטל המיתוס לתוך ההיסטוריה'. הסוציולוגית יונינה גרבר־טלמון הבחינה בין 'זמן היסטורי' ל'זמן מיתי', ואילו כהנוב הרגישה שההיסטוריה חוזרת והמאורעות ההיסטוריים המתחללים בהווה שבים לתבניות המיתיות המקראיות: אמנם ההיסטוריה ייחודית וחד־פעמית, ואולם דפוסי המיתוס שבים ונעים בחוקיות פנימית.⁴¹ כהנוב פונה לתנ"ך למצוא מענה אלגורי לסוגיות הטורדות של השטחים שנכבשו עתה זה, לשאלת זהותה המשתנה של ישראל ומקורותיה היהודיים. היא פונה לדמותו התנ"כית של יעקב:

לבקש תשובות חדשות, או אולי לשאול שאלות חדשות בתקופה בה המיתוס שוב גולש וחוזר לתחום הזמן ההיסטורי, הסופי והמוגדר. אי־אפשר היה שלא לחשוב על יעקב, שנאבק עם עשו אחיו, כמו שאנו נאבקים עם אחינו־אויבינו על אותה זכות באותה ארץ.⁴²

40. כהנוב, 'על יעקב', ממזרח שמש, עמ' 194.

41. יונינה גרבר־טלמון, 'הזמן במיתוס הפרימיטיבי', עיון, ב, ד (אוקטובר 1951), עמ' 201-214.

42. כהנוב, 'על יעקב', ממזרח שמש, עמ' 197.

יעקב מאפיין את הדילמה בין כוח למוסר, דיילמה המצויה לגבי ידידה של כהנוב בגרעין ההגדרה הקולקטיבית של העם היהודי השב לארצו. היא בוחנת את יחסן של הדת הנוצרית והדת האסלאמית למסורת יעקב; אף שבמסורת הנוצרית יש לגיטימציה תאולוגית לתרמית של יעקב, אין זה מונע את הכנסייה הקתולית מלטעון לירושתו הרוחנית של ישראל; ואילו המוסלמים הערבים השאילו את דימויו הנוצרי של יעקב הרמאי והחילו אותו על ישראל המודרנית. לטענה הכפולה – של הערבים ושל הישראלים – שהישראלים זרים למרחב, כהנוב משיבה: 'אם כאן רואים אנו את עצמנו כאירופים בלבד – הרי אחרים יכולים לראותנו, ורואים אותנו, כזרים בלבד, ובמקרה זה הירושה המשותפת שעליה אנו נאבקים נשללת למעשה'.⁴³

היריבות המיתית בין יעקב לעשו נעשתה בימינו קטטה פוליטית-היסטורית.⁴⁴ בסיפור המיתי האחים הם תאומים בני אם אחת, והבְּרָה היא בין אחווה של האחים הניצים האלה ובין האפשרות שאחד מהם יעולל לאחיו מה שעולל קין להבל. כהרגלה, כהנוב מוסיפה את הזווית הפמיניסטית המקורית: אף שאהבה רבקה את שני בניו, ידעה שלא יוכלו להיות שווים בטבעם: 'לכן אולי הגיעה השעה, שלאחר שאמרו הגברים את דברם, תקומנה אמהות לדבר – למען יכירו הבנים האלה כי אחים הם זה לזה, אחים המתנצחים ומתחרים, אבל בגבולות שקובעים הטבע והתרבות'.

כהנוב בחנה את יחסי הגומלין בין המיתוס התנ"כי להיסטוריה הפוליטית של מדינת ישראל ממלחמת ששת הימים עד ביקורו של סאדאת בישראל ב-1978. במסטה 'אחי ישמעאל' היא רואה בהחלטתו ההיסטורית של המנהיג המצרי צעד החורג ממשמעויותיו הפוליטיות ונוגע ברבדים המיתולוגיים – מאבקם של יצחק וישמעאל על הזכות להיקרא 'בנו של אברהם'.⁴⁵ מיתוס שמי עתיק המשותף ליהודים ולערבים – על אודות אב המוכן להעלות בשר מבשרו קורבן לאלוהיו – מפריד עתה בין הערבים לישראלים. כהנוב מזוהה בבשורתו של סאדאת, עם הגיעו לירושלים, הצעה מהפכנית של הכרה הדדית בין ישראל לישמעאל: הבנים יחיו זה לצד זה ויכירו איש בזכויותיו הלגיטימיות של אחיו ובזכות הלידה שלו. היא מדגימה שוב את הנחתה, שמקורותיה עתיקי הימים של המחלוקת הפוליטית במרחב נעוצים בזהות השמית ונוגעים בתאולוגיה לא פחות מאשר בפוליטיקה. המרחב הגאוגרפי הפוליטי הים תיכוני לכוד במסורת הפטריארכלית על הירושה היחידה, הבלבדית, של הבן החוקי של אברהם. לדברי כהנוב, הופעת הציונות עימתה את המוסלמים עם שאלת הזכות של בנו של אברהם לטעון לירושתו ולכבשה מחדש, אף שארצות האסלאם נהגו להעניק מקלט ליהודים

43. שם, עמ' 207.

44. ראו במיוחד שתי עבודות לשם קבלת התואר דוקטור: Debora Ann Starr, 'Ambivalent Levantines: /Levantine Ambivalences: Egyptian Jewish Identities in Contemporary Literature', Ph.D. Dissertation, The University of Michigan 2000, pp. 148-153; יונית עפרון, 'אינטלקטואלים יוצאי ארצות האסלאם בישראל', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב (בכתובים). אני מודה לגב' יונית עפרון על הפנייתה למאמרים אחדים של כהנוב.

45. ז'קלין כהנוב, 'אחי ישמעאל', את, 1978, עמ' 24-27.

באינקוויזיציה, באימפריה העות'מנית ועד מלחמת העולם השנייה. הלידה המחודשת של הבן הנרדף של אברהם וחזרתו כפליט מחנות הריכוז התקבלה כקריאת תיגר על אמונת האסלאם ששמעאל הוא היורש היחיד. אמנם ההתנגדות הלאומית המוסלמית היא מודרנית, אך שורשיה עתיקים וטבועים במיתולוגיה ובתאולוגיה של הניצים. שתי התנועות הלאומיות נולדו סמוך לאותו הזמן – זו נתמכה על-ידי אירופה וזו התקוממה נגד השלטון הקולוניאלי האירופי. המיתוס הנסתר של ישמעאל ויצחק שב ועולה בעידן הלאומיות.

זהותו של ישמעאל נתגבשה בקרב הערבי הפלשתינאי כדמותו של היורש הבלעדי של הארץ – ישמעאל המנושל מזכויותיו. ישמעאל נולד עם ישראל ובגללה; מרתק לדעת כמה הסמלים המגויסים מהאבות המיתולוגיים מסייעים בהווה, לדברי כהנוב, לדחיית 'האחר', הבן האחר. סאדאת הוא בעיניה המנהיג הערבי המוסלמי הראשון שהכיר בזכותו הלגיטימית של 'יצחק' להתקיים בישראל אחרי שנים רבות של התכחשות. עמדה זו חרגה בקיצוניותה מן הלאומנות הערבית ואף מן התפיסה של האסלאם. הישראלים אינם נתפסים עוד כפולש זר, אלא כאחד הבנים החוקיים. לא במקרה בחר סאדאת לבוא לירושלים להתפלל באל-אקצה ביום חג עיד אל-אטרא, המציין את נכונותו של אברהם לעקוד את יצחק. אך הפעם, להבדיל, כהנוב מנבאת, לכאורה האב מציע את עצמו כקורבן כדי שהבנים יוותרו בחיים. במובן זה חלק סאדאת מפורשות על מסורת האבות, שבן אחד בלבד הוא היורש לפיה. הוא ניתק את עצמו ראשון ניתוק רדיקלי ממסורת פטריארכלית זו וקבע כי לכל הבנים יש זכויות, וכצפוי מוסיפה כהנוב, 'גם לבנות ולאמהות'. יש לזכור שסאדאת הגיח מאותן חברות פטריארכליות ומוסלמיות, והבקעתו המהפכנית במישור הפוליטי בלטה עוד יותר לנוכח השמרנות במישורים אחרים.

תפיסת 'היהדות הפוסט-אסלאמית' שהציעה כהנוב כרוכה גם בגישתה הפמיניסטית ובפתיחותה לתרבות המזרח: שלושת המרכיבים הללו מעידים על בטחונה העצמי, המאפשר פתיחות, סקרנות ודיאלוג, מודל לבנטיני שאיננו מתבטל לפני ההגמוני או 'האחר'. מקור הבנתה של כהנוב את ההקשר התרבותי של העמדה היהודית או הפמיניסטית או המזרחית הוא אי-קבלתה את העמדה הרדיקלית של 'ייקוב הדין את ההר'.

לדברי רונית מטלון, הוזהות הנשית בחברה הלבנטינית היא 'כלי העבודה של כהנוב, שבאמצעותו היא בודקת עולם מושגים, עמדות פוליטיות ורגשיות'.⁴⁶ כהנוב, שחוותה בנעוריה את חיי האריסטוקרטיה המצרית-יהודית, בזה כבר אז למה שכינתה 'פרכוס אחרון של השכלת-גברת': תרבות הפנאי של אצולת הממון, שקיבעה את מעמדן הפסיבי, הנחות והפונקציונלי של הנשים בחברה שגברים קבעו את מסלולה: 'נישואים, לידה, בגידה ואולי גירושים'.⁴⁷ בישראל גילתה כהנוב – למרות ביקורתה על 'הקולוניאליזם הפנימי' שהנהיג היסוד האירופי בעל ההגמוניה בחברה הישראלית כלפי יוצאי ארצות האסלאם – את 'הארץ האחת אשר בה חלה, בתוך פחות מעשרים שנה, תמורה קיצונית במעמדן של נשים מזרחיות

46. רונית מטלון, 'צער כיליון האופציות', הארץ, 4.3.1994.

47. כהנוב, 'אירופה מרחוק', ממזרח שמש, עמ' 27.

– כשהן יהודיות [...]. כבר בשנות העשרים והשלושים נחשפה עמדה פמיניסטית זו של כהנוב במצרים המלוכנית, והיא תבוא לידי ביטוי אינטלקטואלי במסותיה המאוחרות. במאמרה 'הטרגדיה של האשה במזרח' נחשפת מנהיגותה הדתית והמדינית של מצרים, המטפחת משטר של דיכוי נשים ועבדות. ניתוחי ילדות למניעת הנאה מינית, ליל כלולות פומבי, עידוד הפוליגמיה, השימוש הרווח בחשיש בקרב הגברים ועוד, כל אלה מגדירים את אופיה הפטריארכלי של החברה המצרית, הנטוע עמוק באסלאם.⁴⁸ כהנוב מצביעה על מעמדה של האישה כאובייקט להנאה וכמכונה להולדה, מבקרת את הסוציאליזציה הדנה את האישה לחיי חרדה מתמדת, ונוקבת במחיר המשפחתי והחברתי הכבד המושט עליה.

בעדות עצמית כהנוב מודה: 'לעתים קרובות השתמשתי בכתיבת סקירה על ספר כאמתלה לכתוב על מצב הנשים בחברה זו'.⁴⁹ דוגמה לכך אפשר למצוא בשתי הזדמנויות שונות שכהנוב מעלה בהן על נס שתי נשים צרפתיות שמאבקן הפמיניסטי הלך לפנייהן. בביקורת על ספרה של פרנסואז סגאן האם את אוהבת את בראהמס? פאולה, הגיבורה, מתוארת כ'דמות מרטיטה, אשה מודרנית, חפשיה, בלתי תלויה'.⁵⁰ המשחק הפנימי בספר מפוענח ככזה הנע בין שני יסודות: האחד – הגנה על הנורמות שניסחו הגברים האנוכיים; האחר – 'לחישה ובת-קול של חירות האשה'. המיוחד במאמרה השני של כהנוב, 'הווג הגדול של הספרות הצרפתית', הוא עיסוקה בכתיבי ז'אן-פול סארטר ובאלה של סימון דה-בובואר מתוך התבוננות שוויונית: שניהם 'נכנסו לעבי המערכה של ימינו באומץ ובנדיבות רוח, ויחד עם זה שמרו על צלמם כבני-אנוש'. הם השמיעו את קולם למען אלה הזקוקים לחירות, לצדק ולרחמים, ערכים שהעולם המודרני מסתייג מהם, מושגים מיושנים לעומת האידאולוגיה, הטכנולוגיה והיעילות. 'נתיב החירות' של דה-בובואר, בעיניה של כהנוב, הוא נתיבה של אישה הלוחמת למען חירותה בעולם פטריארכלי.

האם יישמה כהנוב בעצמה את מה ש'יעצה' לאחרות? אחת מידידותיה סוברת ש'כל חייה נכנסה למסגרת אחת כדי לברוח ממסגרת אחרת. הטרגדיה שלה היתה שחיתה בדור הטרומ-פמיניסטי, דור שהתלות הכלכלית בגבר פתרה מה שיכול היום לפתור פנקס צ'קים'.⁵¹ מטלון רואה ככהנוב טיפוס חדש של 'תלוש', אך לא במובן שהעניקה לו הספרות העברית, אלא איש העולם הגדול שלא חי בהכחשה מתמדת של הנוף והסביבה האנושית. במובנים אלה 'כהנוב היא בראש ובראשונה סופרת, ורק אחר-כך פובליציסטית פמיניסטית'.⁵² דולי בן-חביב מקמצת יותר בתיאור הפמיניזם הכהנובי, הסלקטיבי לטעמה, וביקורתית כלפי הערתה הבאה של כהנוב, שנכתבה בעקבות ביקור בשטחים הכבושים: 'העירותי פעם כי,

48. ז'קלין כהנוב, 'הטרגדיה של האשה במזרח', מעריב, 30.7.1965.

49. ז'קלין כהנוב, 'ממצרים ועד הנה: סופרים מראיינים את עצמם', מעריב, 4.10.1967.

50. ז'קלין כהנוב, 'האם את אוהבת את סאגאן?', מעריב, 23.10.1956. וכן ראו: הנל', 'ארמון בשבדיה – מחזה ראשון של פרנסואז סאגאן', מעריב, 1.7.1960; 'הווג הגדול של הספרות הצרפתית', מעריב, 17.3.1967.

51. רוגית מטלון, 'תלושה מהמזרח', הארץ, 1.8.1986.

52. רוגית מטלון, 'צער כיליון האופציות' (לעיל הערה 46).

לדעתי, סימן של תקווה הוא, שחצאיות הנשים התקצרו במזרח ירושלים, עד שקשה כבר להבדיל בין הנערות לפי דרך לבושן.⁵³ כהנוב, מעירה בן-חביב, רואה בחצאית המקוצרת סמל לשינוי תרבותי של הנשים הערביות המדוכאות כמו שחוו כבר המזרחיות הישראליות בתהליך 'הקולוניאליזם הפנימי' בישראל.⁵⁴ האחרות 'הפנימיות' ניצלו את הסיכוי למודרניות שהציעה להן החברה הישראלית. עיוורונה של כהנוב כלפי הפלשתינאיות הנתונות בכיבוש כפול מגדיר לדעת בן-חביב את גבולות הקולקטיב הלאומי הישראלי, אם כי בה בשעה כהנוב מגלה רגישות כלפי העולות וכלפי העולים החדשים מארצות האסלאם שנתרו 'כרותי ראש', משמע בלי המנהיגות היהודית הלבנטינית. כהנוב מאמינה גדולה במודרניות; לדעתה, זו תשחרר הן את האישה המזרחית בישראל הן את הפלשתינאית בשטחים הכבושים, 'האובייקטים של הקולוניזציה' בניסוחה של בן-חביב.⁵⁵

אף שהשכלתה ותרבותה הפורמליות של כהנוב היו אירופיות, הסביבה שנולדה בה לא היתה אירופית, והצלילים הראשונים שנחרתו בזכרונה היו קולות המואזין.⁵⁶ המוזיקה הקלאסית שנוגנה באולמות הקונצרטים לא ריגשה אותה כמו סלסוליו של המואזין המקונן על השמש השוקעת. מאז קשובות היו אוזניה למוזיקה המזרחית, וחלף זמן רב עד שהיתה מסוגלת לחוש את המוזיקה המערבית ולהעריכה. היא התקשתה לעקוב אחר המבנה המערבי הפורמלי המורכב, אך הווריאציות האין-סופיות של המוזיקה המזרחית, 'המוציאות את מרבית אנשי המערב מדעתם', מזככות אותה עד כדי התעלות. במאמרה 'מוסיקה מזרחית בישראל' כהנוב פותחת צוהר אל שורשיה התרבותיים והמוזיקליים בלבנט, ומספרת שבשנותיה הראשונות בישראל היתה נוהגת לנסוע לחגיגות המימונה להאזין לזקנים המנגנים בעוד. היא יודעת שאלפי אנשים החיים בישראל מרגישים כמותה ומיטיבים לקלוט את המזרח יותר מאשר את המערב. המוזיקה המזרחית בישראל - ניבאה כהנוב ב-1973 - 'עשויה למנוע בעד חסימתם וסתמתם של אותם אפיקי תקשורת, המחברים בין יסודות שונים באוכלוסייתנו המשותפים לנו ולשכנינו ואפילו לאויבינו. לשון המוסיקה לפחות אינה מפלגת כלשון המלים, הפוליטיקה והאידיאולוגיה'. שלושים שנה קודם שקרם התהליך עור וגידים בתרבות הישראלית, היא הבחינה שהמוזיקה המזרחית בישראל, ש'התפתחה במעין גטו', 'מחדשת פניה במשעולים צרים, הרחק מדרך המלך של התרבות הרשמית'. נאמנה להשקפתה הלבנטינית, כהנוב מחייבת מפגש תרבותי, שהרי 'עובדה היא שתרבויות אלה אמנם מתערבות זו בזו, והרי זה כמעט בלתי אפשרי לשמור את המסורת בטהרה, בפרט כאשר נפגשים ומתערבים ביניהם אנשים מאזורים תרבותיים שונים'.⁵⁷

53. כהנוב, 'עם שיבה למזרח', ממזרח שמש, עמ' 74.

54. דולי בן-חביב, 'חצאיות הנשים התקצרו: הערות על זהות נשית לבנטינית אצל ז'קלין כהנוב', תיאוריה וביקורת, 5 (סתיו 1994), עמ' 159-164.

55. ראו במיוחד: הומי ק' באבא, 'שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי', תיאוריה וביקורת, 5 (סתיו 1994), עמ' 144-157.

56. ז'קלין כהנוב, 'מוסיקה מזרחית בישראל', מאזניים, לו, 3-4 (אוגוסט-ספטמבר 1973), עמ' 217-221.

57. שם, עמ' 220.

כהנוב, קאמי והאופציה הים תיכונית בישראל

השיח הציבורי על זהותה הים תיכונית של החברה הישראלית החל ב־1995, עם הקמתו של 'הפורום לתרבויות הים־התיכון'. בלהט השיח הזה נמתחו קווים מקבילים בין ז'קלין כהנוב לאלבר קאמי. מירון בנבנישתי משווה במאמרו 'נמל ים־תיכוני כוזב' בין כהנוב – שהוקדש לה הערב על הכרזת הפורום; או עסקו במושג הלבנטיניות במסותיה – ובין קאמי, ומצטט מדברי כהנוב ו'מדבריו היפים אך חסרי הערך של "שחור הרגל" הצעיר על הים־תיכוניות'.⁵⁸ הוא רואה באופציה הים תיכונית מפלט מאזור המזרח התיכון.

קאמי וכהנוב, אומר בנבנישתי, מובילים אותנו אל העיקר. בשורת 'התרבות הים תיכונית' היא בריחה מן האופציה האמיתית, זו שהטיף למענה קאמי המבוגר, לחם עליה, והיסולה שבר את לבו: האפשרות שקהילותיה השונות של אלג'יריה יחיו חיים של דו־קיום, יקיימו ביניהן קשרי תרבות; ההנחה שההפריה ההדדית, הדו־קיום האינטימי והרגשת השייכות למולדת משותפת חוקים מן השבטיות המיליטנטית ומן ההסתגרות בגטאות לאומיים. מסקנתו של בנבנישתי מהאנלוגיה ברורה: ייאוש מאפשרות של דו־קיום, בריחה אל הפריה הדדית תרבותית בלבד, ובאופן עמוק, הכרה פסימית בוודאות הפילוסופיה הדטרמיניסטית מבית מדרשו של ההוגה הפשיסט קרל שמיט, המצביעה על ניגוד נצחי בין 'ידיד' ל'אויב'. במסווה של 'התחברות ליסוד המקומי, האזורי', אומר בנבנישתי, נעשה כאן ניסיון של אינטלקטואלים, סופרים ואמנים למחזור גישה תרבותית, תלושה, מתנשאת, מנותקת מן ההווי והתרבות המקומית – בקיצור, ניסיון לראות בלבנטיניות ערך. לדבריו, הגדרתו של המנהל האקדמי של 'הפורום לתרבויות הים־התיכון' את כהנוב אינה מקרית:

סופרת יהודייה־מצרייה נשכחת, ז'קלין כהנוב, כדמות מופת 'שהקדימה את זמנה'. אווירת 'הקוורטט האלכסנדרוני' של לורנס דארל, שהנציחה את חייה של קהילה 'קוסמופוליטית' שנעה במעגלים פנימיים משלה בתוך ים של ילידים, שעמם לא היה לה שום קשר חברתי או תרבותי, שכל זהותה היתה שאולה, הופכת לגורם השראה לזהות התרבותית הישראלית החדשה.⁵⁹

נסים קלדרון מותח קווים של דמיון בין התפיסה הים תיכונית של כהנוב לזו של קאמי: שניהם רואים אפשרות ממשית של ריבוי תרבויות, ולכן טוב יעשו הישראלים אם יחזרו לכהנוב ולקאמי שכן הם נותנים די־וחשבון מדויק של פלורליזם תרבותי.⁶⁰ קאמי השתייך לקבוצה של בני מיצוטים באלג'יריה כשם שכהנוב השתייכה לקבוצה של בני מיצוטים במצרים. היהודים במצרים חיו בתנאים שונים מאלה של מיליון הצרפתים באלג'יריה, ועם זאת המרחק הביקורתי היה משותף לכהנוב ולקאמי: למרחק הזה קראה כהנוב 'לבנטיני', וקאמי קרא לו 'ים תיכוני'. במאמרו 'טיול בים־התיכון' הסביר קלדרון כי במקומות שחיו

58. מירון בנבנישתי, 'נמל ים־תיכוני כוזב', הארץ, 21.3.1996.

59. שם.

60. נסים קלדרון, 'טיול בים־התיכון', הארץ, 17.5.1996.

כהנוב וקאמי תנועה היתה הכרח. מהגרים נסעו ממקום למקום בים התיכון, אינטלקטואלים הצטיינו ב'חילופי סחורות' של עובדות, בשקלא וטריא. כך לשיטתם של כהנוב וקאמי, שפלורליזם ביקורתי מאפיין אותם, לא רלטיביזם שמצדיק את הכול. שניהם לא עשו אידאליזציה של המקום שבאו ממנו: הם חוו על בשרם את הסתירות שאזור הים התיכון מכנס בתוכו. מי כמותם יכול להאניש את האידאה של פלורליזם תרבותי.

יוצר ישראלי המיטיב לחבר בין כהנוב לקאמי הוא אהרן אמיר. נסים רג'ואן הפנה את תשומת לבו של אמיר לכהנוב; אמיר תרגם את מסותיה מאנגלית והחל לפרסמם בקשת, כתב העת שבעריכתו, שהיה לבימה המרכזית של כהנוב, אם כי היא נהגה לפרסם גם במוספי ספרות של עיתונים יומיים ומעט בכתבי עת אחרים. במבוא לספר ממזרח שמש, שכינס בו ממסותיה, כתב אמיר:

ז'קלין כהנוב: מסאית, סופרת ומבקרית, שבנוף התרבותי של ארצנו היא מתבלטת כנציגה מובהקת ומעולה של 'דור הלבנטינים' במיטבו, אותה שכבה של אינטליגנציה ים-תיכונית ססגונית, קוסמופוליטית, שראשיתה אולי לפני חמישים יובלות שנה – בכנען שמעבר לים וביוון שמעבר לים – ושבאחריותה אולי אנו חוזרים בימינו אנו; אותה שכבה שהפלורליזם הוא חותמה ונשמת-אפה, שפתיחות וסובלנות הם סם-חיים שלה, שגישור ופישור, הטמעה והפראה הם לה ספק ייעוד ספק גזירת-גורל וצו-קיום.⁶¹

קוראי קשת התחילו לפתח את המיתוס של כהנוב, שכתבתה האישית, האמפתית, היתה חידוש גדול. אמיר זיהה בה משהו מזרחי מעודן כל-כך, שהתבטא בניב מערבי אינטלקטואלי טוב משל המערבים יוצאי העיירה האירופית. וכל זה מתוך רגישות, רוחב דעת תרבותי ורוך אנושי. היתה בה כמיהה להזדהות עם החוויה הישראלית, ועם זאת היא שמרה על תעודת זהות מזרחית.⁶² כעבור יותר משלושה עשורים, כאשר נעשתה כהנוב נכס צאן ברזל של התרבות הישראלית, ציין אמיר שסוף-סוף מומשה 'שאיפתה הכבושה אך הלוהטת לקורת גג תרבותית, אנושית, חברתית בארץ הזאת'.⁶³ נוסף על כהנוב תרגם אמיר גם את קאמי. באמצע שנות החמישים סייע אמיר להקים את הוצאת הספרים 'צוהר'; באמצעותה ביקש לשנות את סדר העדיפויות של העשייה הספרותית בארץ, להפחית מהשפעת העולם האנגלו-סקסי על התרבות בישראל ולקרב את הקורא אל אגן הים התיכון ואל הספרות הצרפתית המודרנית, שהיתה אז באחד משיאי פריחתה. באנתולוגיה סיפורים צרפתיים בני זמננו שיום בלט הזר של קאמי לצד סארטר, מרסל אמה ורומן גארי.⁶⁴

61. כהנוב, 'ממזרח שמש עד מבואו', ממזרח שמש, עמ' 7-8.

62. נורית ברצקי, 'הגברת הראשונה של הים-תיכוניות' (לעיל הערה 1).

63. אהרן אמיר, 'הבטחה-עם-שחר המפציעה על הנילוס', הארץ, 5.4.1996; אמיר פרסם שיר על ז'קלין כהנוב ואחותה, 'שתי אחיות', שראה אור באפריל 1979, שבוע לאחר פטירתה של כהנוב. ראו גם את הרצאתה של זיוט דאמד, 'Remembering Jacqueline', מכון ון ליר בירושלים, 17.3.1996.

64. ז'קלין כהנוב, 'אהבה וזרחת גם לעזובים מכל', דבר, 19.12.1975. וכן ראו: הנ"ל, 'אהבה הגדולה – עוד יעלה השחר' מאת רומין גארי', מעריב, 20.1.1961.

אהרן אמיר רואה בים התיכון אגן של קונפליקטים, של איבה ושל ארמדות, אך גם ים של נועם. הוא נתלה בקאמי כמי שהבחין בקנאות השרויה בארצות הים התיכון, אך בה־בעת חיפש אחר 'חוש המידה' של יוון העתיקה וביקש למצוא איוון בין ניגודים דתיים, למתחים אתניים ולעיומותים לאומיים.⁶⁵ לדעת סמי מיכאל, קאמי הוא מוצר של הים התיכון, הים של הימלטות, של אומללים, של צרפתים עניים שהיגרו במאה ה־19 לאלג'יריה למצוא גאולה. 'בקרבת הים התיכון צמחו משה, מוחמד וישו שכשלו בהשכנת שלום באזורם. זהו ים של מלחמות וכיבושים יותר מאשר ים של שלום וחילופי סחורות'. דן צלקה הד־משמעי פחות מסמי מיכאל; הוא רואה בים התיכון מלכוד. מצד אחד זהו הים הקלאסי, 'הים שלנו', של היוונים ושל הלטינים, הים של הנוודות ושל השיבה הביתה, ומצד אחר בחופיו צמחו הפשיזם ורעות חולות אחרות. לקאמי, סובר צלקה, היתה נטייה אינטלקטואלית ליצור מין גיבור, פרסונה פילוסופית שיכולה לבטא את מאווייו ואת תשוקותיו, כלומר סוג של הומניזם שיש בו הימור מסוים וכוח שירי המזוהה עם הים התיכון.⁶⁶

מבקר תרבות שטרה רבות להאיר את הצדדים הים תיכוניים של כהנוב וקאמי לפני הקורא העברי היה יורם ברונובסקי. ברונובסקי התמיד להציג את האידאה הים תיכונית כהצעת זהות המתאימה וראויה לישראלים. ממזרח שמש מייצג בעיניו 'אידאה של תרבות', שכהנוב עצמה הגדירה 'לבנטיניות'.⁶⁷ כינוי פרובוקטיבי זה בהקשר הישראלי המערבי ביקש לסתור את הכוונה המקורית והשכיחה של המושג שהיה להיפוכה של תרבות, צל חיזור או אף פרודיה. לבנטיניות היא אפוא בליל התרבות שנוצר באגן הים התיכון המזרחי במשך מאות שנים, כשיסודות תרבות אירופיים חברו לטלאים ערביים, תורכיים, יהודיים, יוונים, מצריים ועוד.

בתעודת זהות התרבותית שלה, סדרת המסות 'דור הלבנטינים', כתבה כהנוב: 'הריני לבנטינית טיפוסית במונח זה, שאני מעריכה במידה שווה מה שקיבלתי ממוצאי המזרחי ומה שהוא עתה נחלתי בתרבות המערבית. הפראה הדדית זו, שבישראל קוראים לה לבאנטיניזאציה, אני רואה בה העשרה ולא דלדול'.⁶⁸ כהנוב הציגה את התרבות הלבנטינית כבעלת זכות לקיום עצמאי מלא, אותנטי, אם כי לא פטור מבעיות. הלבנטיניות, מבהיר ברונובסקי בעקבות כהנוב, היא תרבות נולדת, היא התצורה התרבותית שעתידה להתהוות בסופו של דבר אחרי מפגש ממושך בין אירופה למזרח. המפגש התרבותי התנהל במשך תקופה ארוכה, אך רק בעידן הפוסט־קולוניאלי הוא מתחיל להבשיל לכדי תרבות חדשה של ממש. תרבות

65. אבי שגיא, 'קאמי: מחשבה ים תיכונית – פילוסופיה של ים ושמש', בתוך: *Perspectives*, 5 (1998), pp. 11-20; דוד אהנה, 'קאמי: חלון לים התיכון או המיתוס של פרומתיאוס', שם, עמ' 21-29.

66. מדברי סמי מיכאל ודוד צלקה שהושמעו ב'חופים – כנס בינלאומי על אלבר קאמי', שנערך במכון ון ליר בירושלים, 12.11.1997.

67. יורם ברונובסקי, 'אוטוביוגרפיה של תרבות', הארץ, 17.2.1978.

68. כהנוב, 'שחור על גבי לבן', ממזרח שמש, עמ' 48. וכן ראו במיוחד: Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, IN 1993, pp. 71-72

אמיתית היא לעולם הטרוגנית בלידתה, מורכבת מיסודות נוגדים ועוינים, ואין פלא שבניה בדורות הראשונים מתחבטים בייסורי זהות קשים.

כעבור שנים מאז כתב ברונובסקי את ביקורתו על כהנוב, הוא קרא את אדם הראשון של קאמי, וכתב שהספר 'נועד ככל הנראה להיות בראש ובראשונה קינה על סופה של תרבות, ואולי גם על מותה של אופציה מסוימת, האופציה היס־תיכונית'. לדעת ברונובסקי, את קוראיו של קאמי בישראל משכה האנלוגיה בין המאגרב למאשרק, בין בעיית אלג'יריה לסוגיית השטחים בישראל: 'בדיון הציבורי בישראל הועלה שוב ושוב בשנים האחרונות זכר מלחמת השחרור של אלג'יריה, ופרשת הניתוק של צרפת ממושבתה הוותיקה. רבים הציגו את דמותו של דה־גול כמופת לפני יצחק רבין. כאשר משווים בין יציאת מצרים מן השטחים ליציאת צרפת מאלג'יריה, ומתוודעים יותר לתפיסתם של הצרפתים את האירועים שמלפני שלושים שנה – קשה שלא להיתפס למחשבות קשות'.⁶⁹

א"ב יהושע קושר את הלבנטיניות של כהנוב עם הזהות היס־תיכונית הנרקמת של ישראל:

מתוך הזהות הישראלית המתגבשת היא פתחה לנו צוהר להציץ לעולמות שלא הכרנו. לא פולקלור מזרחי, אלא לבנט אינטלקטואלי. כהנוב נתנה עומק וכוח למושג המזולזל 'לבנטיני', וגם היתה מפוכחת וביקורתית כלפיו. הרגשנו סגורים ונצורים, והיא שידרה פתיחות, עוררה תקווה שאחרי השלום יהיה עם מי לדבר'.⁷⁰

חיים באר קרוב בהסברו לזה של יהושע:

היא הגישה לשולחן הישראלי הצר תבשיל חדש, מפתיע. היא לא הטיפה, אבל נתנה לך להבין שההתנשאות האשכנזית מקורה בטעות. שהאופציה הלבנטינית עולה לאין ערוך על מה שיש לנו להציע. היא ייצגה עולם שיופיו היה במורכבותו – צרפתית, אנגלית, מזרח תיכונית, יהדות, אריסטוקרטיה מזרחית. באישיותה ובכתיבתה הציעה חיבורים שלא הכרנו, מודל אפשרי של חיים במרחב, לא מתוך התבטלות והתרפסות ולא מתוך התנשאות. רק אחר־כך קראנו את קוואפיס ודארל ואחרים.⁷¹

נאורות ים תיכונית

כהנוב שייכת לזרם אינטלקטואלי של סופרים, הוגים ומבקרי תרבות שאידיאה ים תיכונית מאפיינת אותם. את האידיאה הזאת אני מבקש לכנות 'נאורות ים תיכונית'; הגם שהדמויות

69. יורם ברונובסקי, 'קינה על אופציה אבודה', הארץ, 27.5.1994.
70. נורית ברצקי, 'הגברת הראשונה של היס־תיכונית' (לעיל הערה 1).
71. שם.

המאכלסות זרם זה לא הגדירו עצמן אסכולה (école) אסתטית או רעיונית.⁷² יש לציין ש'הנאורות הים תיכונית' איננה ענף או גוון בתוך הנאורות האירופית. מכלול תכונותיה מבריל אותה מאחותה הצפונית, הבוגרת ממנה.

אלבר קאמי, אלבר ממי, טאהר בן-ג'לון, חורחה סמפרון, נגיב מחפוז ואדמון ז'אבס – ואצלנו בישראל ז'קלין כהנוב – הם כמה מהדמויות המייצגות את האידאה של 'נאורות ים תיכונית' ומאנישות אותה. סופרים אלה משמשים בעת ובעונה אחת מקרי בוחן וסיסמוגרפים אינטלקטואליים ומוסריים בזרם ההומניסטי הים תיכוני. אמנם הם בני ארצות שונות ואמונות פוליטיות מגוונות, שפעלו בעיקר בתחום היצירתי, אך הם מצטיינים גם כ'מבקרים חברתיים' במרחב הגאו-תרבותי הים תיכוני, אם נשתמש במושגיו של מייקל וולצר. המשותף להם הוא קריאת תיגר על כל סוג של אלימות, לאומנות, דיקטטורה, עוול חברתי ורדיקליזם אידאולוגי; מחאה על גזענות שנבעה מתפיסתם הסובלנית את 'האחר' וקבלתם את הזר והשונה; תפיסת עולם רב-תרבותית שהקדימה את השיח הפוסט-מודרני; וחיוכם את הדיאלוג כדרך של פעולה אנושית.

הסופרים ההומניסטים האלה מאגן הים התיכון הפנימו את המגע החם והלא אמצעי של דיאלוג בין עמים ותרבויות. הם לא הגו או יצרו במושגים של 'אדם חדש', אלא עסקו בבעיותיו של האדם הממשי בחברות הים תיכוניות. גישתם הייחודית הצטיינה בעמדה ביקורתית, בסולידריות חברתית ובחוש מוסרי – 'חוש מידה' בלשונם של קאמי, ואלה סייעו להם להילחם באשליותיהם של רבים מהאינטלקטואלים האירופים הנאורים שחלמו על לידת 'אדם חדש' באמצעות אידאולוגיה רדיקלית ואלימות שמצדיקה את הכול.

התשוקה הפרומתאית של הנאורות האירופית ביקשה לברוא אנושות חדשה, לילד אדם מערבי שיהיה אדון לעצמו ולכונן את התבונה היודעת כול שבאמצעותה יוכל לשלוט על הטבע ולעצב את עולמו כמו ידיו.⁷³ התשוקה הפרומתאית הזאת עמדה ביסוד האידאולוגיות הפוליטיות של המאה ה-19, והכשירה את דרכם של המשטרים שקמו בעקבותיהן במאה ה-20. חיפוש זן מודרני של אנושות היה חלק מהתרבות הפוליטית של אינטלקטואלים רדיקלים באירופה, החל ב'אדם החדש' כפסגת פרויקט הנאורות (ז'אן ז'אק רוסו), דרך ה-Uebermensch הניטשיאני, וכלה ביומרתם של הוגים ואמנים בעידן הטכנולוגיה לבנות 'אדם מכונה'. מייצגי האידאה הים תיכונית ההומניסטית מרדו במסורת האירופית האינטלקטואלית הרדיקלית הזאת.

תיאורו של אלבר קאמי את הידרדרותו של הסובייקט המודרני הקדים את ניתוחו של מישל פוקו: הנאורות האירופית, כרעיון משחרר, לכדה לדעתו את האדם המודרני בבת-י-סוהר פרי יצירתו, והאדם היה לקורבן ולתליין כאחד. הרצון נטול הגבולות לעוצמה, החל

72. David Ohana, 'Mediterranean Humanism', *Mediterranean Historical Review*, 18, 1 (June 2003), pp. 59-75

73. דוד אוהנה, התשוקה הפרומתאית: השורשים האינטלקטואליים של המאה העשרים מרוסו עד פוקו, ירושלים 2000.

ברנסנס ובהומניזם בראשית העת החדשה, דרך הלאומיות והאידיאולוגיות הפוליטיות של המאה ה־19 ועד למשטרי העריצות של המאה ה־20, חייב ליצור כנסיות פוליטיות מלאות כוהנים, דוגמות, טקסי מעבר ותקוות לגאולה. כל הכנסיות המגוונות האלה – כגון מדינת הלאום, דיקטטורה פרולטרית, טכנולוגיה מודרנית – הוכפפו לאותה השגחה, האדם שעוצמתו הופנתה כלפי עצמו. תודעת העבדות העצמית עלתה רק במחשבה הפוסט־קנטיאנית: האדם המודרני בעל התודעה החופשית גילה שהוא משועבד למציאות שיצר לעצמו.

מתיאור הגורל האנושי בעולם נטול ערכים ומשמעות, שקאמי הצעיר עסק בו, היו יצירותיו שלאחר 1945 לעיון בהשלכות המעשיות של פעולה בשירות האנושות, ולא במסקנות הניהיליסטיות של האבסורד. המשותף לשתי התקופות במחשבתו של קאמי: הוא לא קיבל מעולם עיקרון שאינו נשען על קנה־מידה אנושי; הוא נלחם תמיד בערכים טרנסצנדנטיים שמחוץ לאדם, דחה ערכים שנובעים משיטה חובקת עולם, כפר בפילוסופיה של היסטוריה ובאמיתות נצחיות ודאיות. קאמי נשאר תמיד נאמן לפילוסופיה של איוון, ובה מצא מחסה מפני עולם של הפשטה: למטפורה פילוסופית זו הוא קרא 'ים תיכונית'. בכל חייו ויצירתו היה הומניסט, שערכיו צמחו בתנאי דיכוי ואי־צדק ועוצבו כמחאה נגדם.⁷⁴

ב־1953 כתב קאמי פתח דבר למהדורה השנייה של נציב המלח, פרי עטו של הסופר התוניסאי הצרפתי היהודי אלבר ממי. קאמי היטיב לאבחן את בעיית הזהות בחייו וביצירתו של ממי, ותיארו כסופר צרפתי מתוניסיה – לא צרפתי ולא תוניסאי, בקושי יהודי, כי במובן מסוים לא רצה להיות יהודי – שתרבותו הצרפתית לא מנעה את הסגרתו לגרמנים.⁷⁵ במבוא שכתב סארטר לדיוקנו של קולוניאליסט מאת ממי, תהה קאמי על זהותו הכפולה של מחבר הספר – האם שליט הוא או נשלט? הילידים המוסלמים רואים בו משתף פעולה עם הצרפתים השולטים, אך גם על השליטים הצרפתים אין הוא מקובל. זהותו של הסופר נמצאת בין הפטיש לסדן. עם זאת, לדעת סארטר, ממי הוא הדרומי היחיד המוסמך לדבר על שעבוד. 'אנשי הצפון, פוריטנים ערטילאים, לא הכירו אלא את האדם, שאינו אלא ישות'.⁷⁶ ואפשר להוסיף על כך שהסופרים הנאורים מאגן הים התיכון מסרבים לפשט את האדם לדגם חד־ממדי אחיד, שאם ימאן – 'כריחוהו להיות חופשי', כדבריו המופקרים של ז'אן ז'אק רוסו. אף כהנוב, כמו קאמי וסארטר, זיהתה את הסתירות המובנות בדבריו של ממי, וכמוהם סברה ש'הוא קרוע בין הכוחות הסותרים שעיצבו את אישיותו, ומסרב לוותר על אחת מהתקשרויותיו. לאן הוא שייך? לעם היהודי? לצרפת? לצפון אפריקה?'.⁷⁷ בדיוקנו של יהודי (1962) כהנוב מפענחת את שאלותיו של ממי על הקיום היהודי הן בצפון אפריקה –

74. דוד אוחנה, הומניסט בשמש: קאמי וההשראה היס־תיכונית, ירושלים 2000.

75. Albert Camus, 'Préface: Albert Memmi, Prophète de la Dècolonisation', in: Albert Memmi, *La Statue de sel*, Paris 1966, pp. 11-12

76. ז'אן פול סארטר, 'מבוא לדיוקנו של כובש מתנחל', בתוך: אלבר ממי, הגזענות (תרגמה נורית פלד־אלחנן; אחרית דבר דוד אוחנה), ירושלים 1998, עמ' 13.

77. ז'קלין כהנוב, 'דרך נפתלת אל ישראל', מעריב, 18.11.1966.

מקום לידתו – הן במקום שבתו החדש, צרפת. ממי, מוסיפה ומבהירה כהנוב, ראה ביהודים 'דמויות צללים' רבות, ולהבדיל מנשלטים קולוניאליסטים אחרים, פיזורם עשה אותם לעם הנרדף ביותר בהיסטוריה. ממי ממשיך לתור סחור-סחור באובססיביות אחר הזהות היהודית גם בשחרורו של היהודי (1966).⁷⁸ לדעתו, המוצא היחיד מהמצב היהודי הלא אפשרי הזה הוא התיישבות בישראל. כהנוב מצטטת את דבריו:

רק פתרון לאומי יש בו כדי לסלק את דמות הרפאים שלנו; רק ישראל יכולה לעשותנו שוב בשר ודם; רק שחרורו של עם יתן לתרבותו סיכוי ממשי להתפתח.⁷⁹

בפגישה שנערכה בפריס ב־1962 צפו ממי וכהנוב יחדיו בתוכנית טלוויזיה על הגזענות. כהנוב רשמה ביומנה: 'ממי סבור כי בני-האדם מזדעזעים מן המשפטים הקדומים שלהם רק מרגע שהם עומדים עליהם בבירור, ולכן בריא הוא יותר להתקיף את הבעיה הזאת התקפת מצח'. כעבור עשרים שנה בדיוק ניסח ממי בספרו הגזענות (1982) תאוריה מקפת שטבע בה את המושג 'הטרופוביה'. משמעותו של המושג היא 'דחיית הזר בשם כל הבדל שהוא: גזענות היא לדידו מקרה פרטי של הטרופוביה'.⁸⁰

לסוגיה זו של הגזענות נדרש בריאיון הסופר הצרפתי-מרוקני טאהר בן-ג'לון, מחבר הספר הגזענות כפי שהסברתי לבתי (1998):

אלה שמפחידים אותי אינם מטרידים עוברים ושבים במקומות ציבוריים. אלה שמפחידים אותי אינם שיכורים, אינם חסרי בית, אינם חולים. הם נפגשים במשרד מרווח, שותים קפה ודנים בדרכים היעילות ביותר להשמיד עם אחר. זה קרה בגרמניה, זה קורה בסרביה וברואנדה, וזה יכול לקרות גם במקומות אחרים. מפני אלה עלינו לעמוד על המשמר. כי הגזענות מובילה אליהם.⁸¹

בספרו משוחח בן-ג'לון עם בתו בפשטות ובבהירות על השאלות המטרידות אותה – הבדלים גנטיים וסוציולוגיים, זרות ועליונות, עבדות וגטאות, אפליה והשמדה, פשיזם ורצח עם, וגם העלבון, הדחייה והסירוב. הגזענות כפי שהסברתי לבתי הוא דיאלוג פשוט ולא אמצעי, ספר פדגוגי חכם ומחכים.⁸² בן-ג'לון נולד בפס שבמרוקו ב־1944, בן 27 היגר לצרפת, ומאז הוא כותב בצרפתית רומנים וסיפורים קצרים, שירים ומסות. הוא אינו רק סופר, אלא אינטלקטואל המעורב בהארת הצל: בביתו הישן, במרוקו – הדעות הקדומות שהשתרשו; ובביתו החדש, בצרפת – הגזענות העולה.⁸³

78. אלבר ממי, שחרורו של היהודי (תרגם צבי ארד), תל-אביב תשל"ו.

79. מצוטט בתוך: ז'קלין כהנוב, 'דרך נפתלת אל ישראל', מעריב, 18.11.1966.

80. ממי, הגזענות, עמ' 13. David Ohana, 'Réflexions sur l'essai d'Albert Memmi', in: David Ohana, Claude Sitbon et David Mendelson, (eds.), *Lire Albert Memmi: Déracinement, Exil, Identité*, Paris-Genève-Bruxelles 2002, pp. 29-39

81. דב אלפון, 'הספר הזה מכיל את הכעס שלי', הארץ, 21.1.1999.

82. טאהר בן-ג'לון, הגזענות כפי שהסברתי לבתי (תרגם ראובן מירן), תל-אביב 1998.

83. טאהר בן-ג'לון, הלילה הקדוש (תרגמה עדה פלדור), תל-אביב 1987.

מאז המשל של אפלטון על המערה שאין אנו יכולים לראות בה את האור אלא את הצללים בלבד – אומר לנו חורחה סמפרון, הסופר, המחזאי והאינטלקטואל הספרדי שחי בצרפת – היתה המשימה העיונית של הבהירות כרוכה בחוון, בראייה, בנקודת השקפה, ובמילה אחת, באור.⁸⁴ למטפורה של האור הים תיכוני שני פנים: האבסורד של השרירותיות או הנאורות של הבהירות. סמפרון בחר באפשרות השנייה. הביוגרפיה האינטלקטואלית והפוליטית של סמפרון מאירה דגם חיים נאור. הוא לחם ברויסטנס הצרפתי, שרד את בוכנוואלד, ומאו הוא מתעד את זכרון העוועים של אירופה, ועם זאת הטיף לאיחודה, מרד בפשיזם שהשתלט על ארצו ספרד, הגן על דיסידנטים, לוחמי חירות ואזרחים בכל מקום, התריע בתסריטיו על משטר הקולונלים ביוון ומשפטי הכוזב בפראג, ומוזהיר מפני הצדקה אינטלקטואלית לטרור בלי הבחנה, מהרוסי ניצ'איב עד ללניניסטים בצרפת.⁸⁵ במלאות מאה שנה להולדתו של ולטר בנימין וחמישים שנה לסיום מלחמת העולם, שבמהלכה קופדו חייו, הניח סמפרון, שר התרבות של ספרד, את אבן הפינה ליצירתו של דני קרוון, מחווה לפילוסוף היהודי בנימין הטמון בפירנאים, בבית הקברות של פורט-בו, הצופה אל הים התיכון.⁸⁶

סמפרון סובר שאסור לו לאינטלקטואל להתחבא בחבית, להסתגר במגדל שן, ובלשונו – ב'כלא מצופה שנהב'. נגיב מחפוז אינו מסוג הסופרים המתחבאים בחבית. כבר ב־1959 עורר הסופר החשוב ביותר של מצרים במאה ה־20, זוכה פרס נובל, את חמתם של כוהני הדת במצרים בפרסמו באל־אהראם פרקים ראשונים של ספרו בני שכונתנו; הדברים הציתו סערה בקרב הפונדמנטליסטים המצרים, והם הצליחו לבסוף למנוע את פרסום הספר במצרים.⁸⁷ הספר הוא גרסה חילונית לספר בראשית המועתקת לסמטאות קהיר. במשל האקזיסטנציאלי, 'עצם הווריאציה של רעיון "מות האלוהים" הרתיח את דמם' של חכמי הדת. בטרילוגיה בית בקהיר (1956-1957) כבש מחפוז את מקומו בככיר סופרי מצרים.⁸⁸ הרומן ההיסטורי פינה את מקומו לראליזם חברתי.⁸⁹ במרכז הרומן קורותיה של משפחה אחת, גידולה והשתנותה

84. חורחה סמפרון, 'ממבוכה לבהירות' (תרגום מ' הצור), דברים בעת הענקת תואר דוקטור לשם כבוד מטעם אוניברסיטת תל־אביב, דבר, 19.4.1989.

85. חורחה סמפרון, הכתיבה או החיים (תרגום עידו בסוק), תל־אביב 1997; הנ"ל, המסע הגדול (תרגום רן עדי), מרחביה 1963; הנ"ל, 'נאום שבה (לאודטיו)' (תרגום אדם טננבאום), מכון ון ליר, ירושלים, יולי 1992.

86. דני קרוון, מעברים – מחווה לואלטר בנימין, מוזאון תל־אביב לאמנות 1997.

87. ששון סומך, 'בני שכונתנו: על עולמו הרוחני של נגיב מחפוז', בתוך: נגיב מחפוז, בני שכונתנו, תל־אביב תשנ"א, עמ' 436.

88. נגיב מחפוז, הטרילוגיה הקהירית: בית בקהיר; כאמל; דור שלישי (תרגום סמי מיכאל), מרחביה ותל־אביב 1982, 1984, 1987.

89. ראו גם: נגיב מחפוז, סימטה בקהיר (תרגום יצחק שרייבר), תל־אביב 1969; נגיב מחפוז, הגנב והכלבים וסיפורים אחרים (תרגום מנחם קפליוק), תל־אביב 1970. בין חוקרי מחפוז בולטים ארבעה ישראלים: Sasson Somekh, *The Changing Rhythm: A Study of Naguib Mahfouz's Novels*, Leiden 1973; Menahem Milson, *Naguib Mahfouz: The Novelist-Philosopher of Cairo*, Jerusalem

של קהיר ושל מצרים המודרנית – מפואד, המלך הראשון, עד המהפכה של סעיד זג'ול, המנהיג הלאומי המצרי ש'היה מנהיג של חלק מהעם המצרי'. גם כהנוב העדיפה את מצרים של זג'ול ממצרים הדיקטטורית של נאצר.⁹⁰

במצרים של זג'ול ומחפוז חיו ז'קלין כהנוב ואדמונד ז'אבס. הם צמחו באריסטוקרטיה היהודית במצרים והיגרו ממנה, ובלשונה של כהנוב 'עברו שלו ועברי שלי ארוגים הם אותם חוטים של יהדות המזרח והמערב הלטיני'.⁹¹ כהנוב רואה בז'אבס את הטוב שבסופרים היהודים ילידי מצרים; כמו בני דורו 'הוא מצא את הנושא המהותי שלו רק לאחר שעזב את מצרים, התיישב בצרפת והרגיש את מלוא המועקה הנוראה וחסרת המרפא של הגלות'. ז'אבס נולד ב-1912 למשפחה שהצטיינה בקשריה עם יהודי מצרים ועם קהילות אחרות באגן הים התיכון.⁹² הוא ייסד את הליגה למלחמה בגזענות ובאנטישמיות ואת העמותה המצרית נגד הפשיזם. בעשרת ספריו בלטה מורשתה הרוחנית של הקהילה היהודית שגלה ממנה, משא רליגיזווי שבא לידי ביטוי ב'יהדות אחרי היות אלוהים' ובגישה מיוחדת אל הספר: כל כתיבת ספר יוצרת 'קרע', המתאחה עם הקריאה שהיא מעשה פרשנות. התודעה היהודית לדורותיה היא רצף לא כרונולוגי של קרעים ושל איחויים. השואה חשפה 'קרע', והאיחוי אפשרי באמצעות הקשר בין ה'עם' ל'ספר'.⁹³

ישראליותה של כהנוב עוברת דרך הים התיכון והיהדות. היא מסכימה עם דברי רבי פניניגל בספר השאלות, ספרו החשוב ביותר של ז'אבס: 'כשנזכה במולדת נאהבנה בכל מאודנו, בעוז אהבותינו האבודות'. חוסר השחר שבאידיאליזציה של הגלות והשאיפה הנורמלית למולדת, לבית ולשדה עומדים ביסוד ביקורתה כלפי ז'אבס, ומזכירים את תוכחתה של כהנוב על חיפושו הבלתי-נלאה של ממי בגולה אחר הזהות היהודית. שתי הביקורות מוליכות את כהנוב למסקנה ציונית:

[...] כיוון שהמילה שאינה נרשמת בנוף המעובד בידי אדם היא כצל של עצמה, כפי שהיהודי הוא צל של ישראל [...] כדי להיות בשלמות וזקוקים אנו, כמובן, לספר ולספרים,

1998; Mattityahu Peled, *Religion, My Own: The Literary Works of Naguib Mahfouz*, New Brunswick, NJ 1983; Haim Gordon, *Nabuib Mahfouz's Egypt: Existential Themes in His Writings*, New York 1990

90. ז'קלין כהנוב, 'לחיות ולמות קופטי', דבר, 6.4.1973; הנ"ל, 'השער אל החופש', את, נובמבר 1976; הנ"ל, 'תרבות נפל', דבר, 25.5.1973.

91. ז'קלין כהנוב, ז'אבס או ספר השאלות, דבר, 30.4.1965; הנ"ל, 'תרבות בהתוות', דבר, 16.4.1973.

92. Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, Boulder, CO 1977; Gudrun Kramer, *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, Seattle, WA 1989; Jacob M. Landau, *Jews in Nineteenth-Century Egypt*, New York 1969

93. דוד מנדלסון, 'אחרית דבר', בתוך: אדמון ז'אבס, ספר השאלות (תרגמה אביבה ברק), תל-אביב 1987, עמ' 203-188; Steven Jaron, 'French Modernism and the Emergence of Jewish Consciousness in the Writings of Edmond Jabès', Ph.D. Dissertation submitted to Columbia University, New York 1997; Edmond Jabès, *From The Book to the Book: An Edmond Jabès Reader*, Hanover and London 1991

אך גם לבתים, לשדות, לרחובות ולבתי ספר, לעבודה חרוצה – כדי להיות לא גזע בלבד אלא עם.⁹⁴

קוראיהם של הסופרים הנאורים מאגן הים התיכון מצאו בהם ברומטרים רגישים של המרחב הגאופוליטי, שהתריעו, התקוממו ומחו באמצעות גיבוריהם, עלילותיהם, וידויהם וסיפור הגירתם, ובה בשעה גילמו בעצמם הומניזם ים תיכוני. כמו עמיתיה מאגן הים התיכון, את מיטבה כתבה כהנוב במקום שהרגישה בו ניכור גדול. גם הם ראו משם דברים שלא רואים מכאן: עקירה, הגירה, זרות, גזענות, אך גם רב־תרבותיות ודיאלוגיות כצורת שיח ים תיכוני. הים התיכון, סובר דן צלקה, מגלם את האידאה היוונית של 'נוסטוס', הנודד החוזר, זה ההוגה תמיד באיתקה שלו. כהנוב ביטאה במסותיה את מאווייה ואת תשוקותיה של אידאה לא ממומשת, האידאה הים תיכונית.

סיכום: כהנוב כ'סופרת לימינלית'

אפשר לסכם את הדיון שנערך במאמר זה במסקנה שכהנוב היא 'סופרת לימינלית'. מושג זה נאמר כאן בקצרה, ומן הראוי להרחיבו בהודמנות אחרת. המושג מכוון לספרות הנעה בין גבולות, המגלמת מתחים אימננטיים הן בחיי הסופר עצמו הן בנושאי כתיבתו. כהנוב היתה כאמור ממוצא תוניסאי ועיראקי, היא עצמה גדלה בקהילה יהודית בתוך חברה קולוניאלית אנגלית במצרים, למדה בתיכון צרפתי, שוחחה עם המטפלות באנגלית ועם המשרתות בערבית, חייתה בתקופות המעצבות בחייה בחברה לאומית כמו צרפת, בתרבות מהגרת פלורליסטית כמו ארצות־הברית, ובישראל בשנותיה המעצבות ששלטה בהן הגמוניה תרבותית־פוליטית. מעברים תרבותיים אלה היו עשויים לעקר את הזהות ואת היצירתיות של סופרים רבים, אך בדבריה של כהנוב הם שימשו מעיין שופע של חיוניות, הפנמה של פרספקטיבות מרובות מהבחינה הלאומית, המעמדית, המגדרית והתרבותית. קשת רעיונותיה נעה בין הגבולות של האוניברסלי (הקוסמופוליטי) והלבנטיני; של הלבנטיני והישראלי; של הישראלי והיהודי ושל היהודי והמוסלמי.

לימינליות זו שאפיינה את כהנוב באה כמובן לידי ביטוי לא רק בטלטולים השונים של תחנות חייה, ולא רק בנדודיה הרחניים, אלא גם בזיקתה העמוקה אל תרבויות שמתוץ לשיח ההגמוני של ישראל באותן השנים. אם כן, כהנוב, אולי יותר מכל דבר אחר, היא כמעט בכל מובן 'בחוץ ובפנים'; היא מגלמת את האינטלקטואלית היהודייה המצטיינת במבט של outsider as insider, אם נשתמש בביטוי של ההיסטוריון ג'ורג' מוסה,⁹⁵ או כמו שכונתה – 'קוסמופוליטית לבנטינית'.⁹⁶ וזהו הדבר היסודי הבסיסי שצריך לאמרו בשעה

⁹⁴ ז'קלין כהנוב, 'אדמון ז'אבס או ספר השאלות', דבר, 30.4.1965.

⁹⁵ George L. Mosse, *Confronting History: A Memoir*, Madison, WI 2000.

⁹⁶ Debora Ann Starr, 'Ambivalent Levantines / Levantine Ambivalences', p. 30.

ז'קלין כהנוב – מבשרת התרבות הים תיכונית בישראל

שבאים לשרטט את דיוקנה של כהנוב כמבשרת האידאה הים תיכונית. אידאה זו עומדת בראש ובראשונה על הרחבה או על חריגה מן המציאות רוויית העימותים ו'הלעומתית' אל מארג זיקות רחב ועשיר ופוליפוניה של ישויות תרבותיות גאו־פוליטיות. דווקא קיומה הביוגרפי והיצירתי הנטוע על המפתן מבחינות רבות הוא שעושה את כהנוב למבשרת ופותח פתח אל אפשרות תרבותית אחרת, רחבה הרבה יותר ממה שהוצע בזמנה, ואולי גם ממה שמוצע כעת.