

בין מינוריות למז'וריות: ז'קלין כהנוב ופרויקט ה"ישראליות" של הלבנטיניות

טלי שיף

המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת נורת'וסטרן

פתח דבר: "דור הלבנטינים"

לפעמים חשבתי שאנחנו אכן דר-פרצופיים, אך לא במתכוון, לא כדי לשקר או להוליך שולל, אלא מפני שכך נגזר עלינו. וכי בנו האשם שיש שני עולמות או יותר ולכל אחד מהם ריחות, טעמים, ונימוסים משלו, והחדש דוחק את רגליו של הישן? איך יכולנו שלא להיות אנשי הביניים של עולם הביניים, אנו, שתמיד היינו שואלים את עצמנו שאלות שאנשים שכולם מקשה אחת... אינם צריכים לחשוש מפניהן...? (כהנוב, 2005, 57).

ב-1958 התפרסמה בכתב העת קשת סדרה בת ארבע כתבות בשם "דור הלבנטינים". מחברת הסדרה היתה יהודייה מצרייה שרק מעט שנים קודם לכן היגרה לישראל, ושמה ז'קלין כהנוב. בסדרה זו סימנה כהנוב את ראשית הפרויקט האינטלקטואלי והפוליטי שלה. פרויקט זה קיבל את ביטויי בשיח הציבורי בישראל עד סוף שנות השבעים בעשרות כתבות בעיתונות היומית, בכתבי עת ובירחונים, והיה הראשון מסוגו שקבע את מודל הקיום הלבנטיני בתור יסוד מגדיר של הזהות היהודית-לאומית בישראל. אל מול המשמעויות השליליות ששויכו למושג הלבנטיניות בישראל באותן שנים, ביקשה כהנוב להפוך את הדימוי העצמי הלבנטיני לאידיאל זהות לאומי שיש להכיר ולהוקיר.¹ לטענתה, דווקא אותה חוויה לבנטינית – של מי שיונק בעת ובעונה אחת מעולם התרבות המזרחי ומעולם התרבות המערבי – היא זו שצריכה לעצב גם את הישראליות החדשה.

במקורו נקשר המונח "לבנט" עם האזור המזרחי של אגן הים התיכון והורה על מה

* מאמר זה מבוסס על עבודת מוסמך בהדרכת פרופ' יהודה שנהב ופרופ' רונן שמיר מן החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל-אביב. תודתי לשניהם על הקריאות הרבות, השיחות המלמדות והליווי לאורך כל הדרך. תודה מיוחדת לפרופ' ששון סומך, שהעמיד לרשותי את ארכיונו הפרטי הכולל כתבים של ז'קלין כהנוב שלא פורסמו, ושהשיחות הרבות והמלמדות אתו ליוו מחקר זה לכל אורכו.

¹ במילון עברי מ-1947 (תל-אביב: הוצאת דביר) שתי הגדרות למושג לבנטיני: "(1) תואר של המזרח הקרוב; (2) כינוי לאיש חסר תרבות אמיתית ויושר מוסרי". התחקות אחר הגדרת המונח במילונים עבריים משנות הארבעים ועד היום מלמדת כי הגדרה זו כמעט לא השתנתה לאורך השנים. דחיית ה"לבנטיניות" באה לידי ביטוי בעיתונות, באמירות של פוליטיקאים ובתיאוריות אקדמיות, והעידה שעצם ההיברידיזציה בין "מזרח" ל"מערב" נתפסה כנקודת חולשה וחוסר.

שבא ממזרח (שורשיו הם בפועל הלטיני "זריחה").² אולם דיונה של כהנוב כמונח לא תואם לאזור גיאוגרפי מסוים ואף לא לקבוצה חברתית מובחנת. בכתביה, הלבנטיניות נדונה כמונחים של זהות חצויה בין תרבות נשלטת (מזרחית) לתרבות הגמונית (מערבית), ומכאן ש"מזרח" ו"מערב" הופיעו בדיוניה לא רק בבחינת מקומות ממשיים ומוגדרים אלא גם בבחינת סולמות ערכים מתחרים המקיימים ביניהם יחסי כוחות היררכיים.

על רקע זה גם מתבהרת אמירתה של כהנוב כי כל בני המיעוט היהודי, אשכנזים ומזרחים כאחד, הם "לבנטינים". בעידן הקולוניאלי, כך טענה, התפיסה הקולקטיבית של היהודים, שחיו כמיעוט (בין באירופה ובין בארצות האסלאם), עוצבה מתוך זיקתם הכפולה לשורשי מורשתם ב"מזרח" ולתרבות שנחלו מן "המערב".³ באירופה ובקולוניות שלה, יהודים שהפנימו את ההיררכיה הקולוניאלית בין "מזרח" ל"מערב" ראו בזיקה כפולה זו פגם ונחיתות. תחושת נחיתות זו, טענה כהנוב, התבטאה בין היתר בניסיון הנואש של האשכנזים להיות אירופים יותר מהמזרחים ובניסיון מקביל של המזרחים להציג עצמם כמערביים יותר מהאוכלוסייה הערבית בישראל ומחוצה לה: "טרגי הוא הדבר, שהמרכים קלקלה הם לעתים קרובות דווקא אותם התושבים החדשים שסבלו יותר מכל באירופה כגזע נחות, 'לבנטיני', זר, נטול שורשים; מן הסתם הם מבקשים למצוא פיצוי לעצמם על הרגשות הנחיתות שלהם" (כהנוב 1978, 55). מזרחיותם של בני המיעוט היהודי לא היתה אפוא תוצר של שיוך אתני או של מקום מגורים מסוים אלא של עמדה חברתית "מינורית",⁴ הן ביחס לחברת הרוכז הנוצרית באירופה והן ביחס להגמוניה האירופית בארצות ערב שהיו נתונות לשליטה קולוניאלית.

בכך שהגדירה את הלבנטיניות כמאפיין כללי-יהודי המשותף לאשכנזים ולמזרחים כאחד, הצביעה כהנוב על עיקר המחלוקת שלה עם התפיסה הציונית הרווחת באשר לדרך הנכונה לכונן את הזהות הלאומית החדשה. כהנוב היתה שותפה לשאיפתה של הציונות להמיר את המצב הקיומי של מיעוט בזה של אומה ריבונית, אבל היא טענה שהדרך לכך

² בלטינית: *levare*, בצרפתית ובאנגלית: *lever*. המילה הופיעה לראשונה באנגלית ב-1497. תחילה הורחבה על הארמות התיכוניות של מזרח איטליה ולאחר זמן החלה לציין את החלק המזרחי של אגן הים התיכון. פעמים רבות השתמשו במונח במשמעות של המזרח התיכון או המזרח הקרוב (*The Stanford Dictionary of Anglicized Words and Phrases* 1964; *An Etymological Dictionary of the English Language* 1910; *The Oxford Dictionary of English Etymology* 1986).

³ כהנוב לא טענה שיש זהות בין חוויית היהודי הגלותי האירופי לזו של בן המזרח, ואף להפך — היא הצביעה על ההבדלים בין הגורמים ההיסטוריים והתרבותיים שעיבכו את שתי הקהילות. עם זאת, כהנוב התעקשה שההווה ה"לבנטיני" היתה משותפת ליהודי הגלותי האירופי וליהודי המזרח-תיכוני, ועיצבה את הגדרת זהותם לא רק בגלות אלא גם במדינת ישראל.

⁴ בשימוש שלי במושגים "מינורי" ו"מזורי" אני מסתמכת על הגדרתם של דלז וגואטרי (*Deleuze and Guattari* 1986). לטענתם, ההבדל בין העמדה המינורית לעמדה המזורית אינו מתבטא במספרים אלא בפרספקטיבה שמתוכה מנוסח הסובייקט המדבר. מן העמדה המזורית הסובייקט נבנה כבעל זהות מובחנת ואוטונומית, ואילו מעמדה מינורית המקום של הסובייקט לעולם אינו מנוסח בכהירות והאוטונומיה שלו תמיד מוטלת בספק. לפי זה, תפיסת זהות מינורית בהכרח מושתתת על הכרה של היברידיות, ומנוגדת לתפיסת זהות לאומית-מזורית שמבקשת לייצר את עצמה כאוניברסלית ו"שלמה".

אינה יכולה להתממש על ידי התכחשות ללבנטיניות (התכחשות הבאה לידי ביטוי בדחיית המזרחיות), אלא אך ורק על ידי היפוך המשמעויות השליליות שמתלוות ל"לבנטיניות" זו. מדברים אחרונים אלו מסתמן שבבחירתה בלבנטיניות ליסוד מגדיר זהות ביקשה כהנוב לנסח מחדש ובאופן חיובי את המפגש של "מזרח" עם "מערב", ולצאת נגד המשמעויות הקולוניאליות ששויכו למושג והופנמו בשיח הישראלי⁵ המרכזי של תקופתה. חשוב לציין בהקשר זה שכהנוב החלה לכתוב באופן מוצהר על דגם החיים הלבנטיני של יהודי קהיר בעת שהתגוררה בישראל ובעבור קהל קוראים יהודים דוברי עברית. כהנוב אמנם הרבתה לכתוב על קהילת המיעוטים בקהיר, אבל עשתה זאת במטרה להציגה בתור מודל בעבור קולקטיב יהודי-ריבוני בישראל. לדעתה, בקהיר נבנתה הלבנטיניות מעמדת מיעוט ולכן נלוו אליה בושה וזרות, ולעומת זאת בחברה הריבונית בישראל נוצרה בפעם הראשונה אפשרות לאמץ את הלבנטיניות מתוך בחירה ועל ידי כך להפוך את זהות הכלאיים ממקור של בושה למקור של גאווה.

מכאן שכדי לקרוא את פרויקט הלבנטיניות של כהנוב צריך להבין אותו כפרויקט של "תרגום" מההקשר של קהילת המיעוטים בקהיר להקשר של חברה יהודית ריבונית בישראל. לטענתי, ובניגוד לפרשנות המקובלת של כתביה, כהנוב לא ראתה בלבנטיניות דרך לשמר דגם חיים קוסמופוליטי. להפך, היא ביקשה להציב את הלבנטיניות בתור מצע לאומי לזהות הריבונית הישראלית המתעצבת. ברם, בניסיונה לתרגם את תרבות הכלאיים הלבנטינית מקהיר לישראל ולהציבה בתור יסוד מגדיר של הזהות הריבונית החדשה, נוצר מתח בין הדימוי הלבנטיני של זהות חצויה בין "מזרח" ל"מערב", לבין הדימוי של "אנחנו" ריבוני וטוטלי.

השאלה שעומדת במוקד מאמר זה היא כיצד צריך להבין את ניסיונה של כהנוב לטעת את הלבנטיניות במסגרת רוב לאומי-יהודי ריבוני, ומה אפשר ללמוד מהאופן שבו ניסיון זה נקרא בשיח הציבורי בישראל של אותן שנים. נקודת המוצא שלי לדיון בפרויקט הלבנטיניות של כהנוב היא שהכמיהה להתגבר על החוויה המינורית של המיעוט היהודי בגלות ("שלילת הגלות") והניסיון המקביל להבנות מחדש את היהודי כסובייקט לאומי מזוירי ("יהודי חדש"), היתה משותפת לכהנוב ולשיח היהודי-לאומי המרכזי בתקופתה. אם כך, היחס הייחודי של כהנוב לשני המושגים – "שלילת הגלות" ו"יהודי חדש" – הוא ההקשר שבו נכון להבין את פרויקט הלבנטיניות שלה. בהקשר היסטורי ותיאורטי כללי יותר, מטרתי לבחון את התפקיד המורכב של זהות הכלאיים החצויה בניסיונה של קבוצת מיעוט מינורית להבנות את עצמה כאומה מזוירת.

במאמר זה אבקש לבחון את הסוגיות האלה דרך הסיפור ההיסטורי שמגלם פרויקט הלבנטיניות של כהנוב: כיצד קראה כהנוב את השיח הציבורי הלאומי וכיצד ביקשה לאתגר אותו באמצעות מודל הלבנטיניות? מה פירוש לחשוב ולכתוב את הלבנטיניות בעבור שיח

⁵ במושג ישראלי כוונתי לשיח השליט בישראל באותה תקופה.

לאומי מתהווה ובתוכו? ובמקביל, באילו אופנים נקרא פרויקט הלבנטיניות של כהנוב במסגרת הבמה המתווכת שהיווה בעבורו כתב העת *קשת* בעריכתו של אהרן אמיר, כתב עת בעל אוריינטציה כנענית שדרכו נפגש הקורא הישראלי עם רבים מכתביה של כהנוב על מושג הלבנטיניות? לטענתי, המפגש שנוצר בין אמיר לכהנוב מעיד כי בשנים שבהן כתבה היה מצע רעיוני משותף בין האפשרות ה"לבנטינית" לאפשרות ה"כנענית". החיבור המפתיע לכאורה שנוקם בין *קשת* לבין פרויקט הלבנטיניות, והאופן שבו תורגם מושג הלבנטיניות בחסות כתב העת, מלמדים לא רק על התקבלותה של כהנוב בשיח הישראלי בזמנה אלא לא פחות מכך – על מקומו של מושג הלבנטיניות בתהליך דמיונו של "היהודי החדש".

ז'קלין כהנוב ופרויקט הלבנטיניות

כהנוב נולדה ב־1917 למשפחה יהודית מהמעמד הבינוני בקהיר, והיתה ממוצא טוניסאי מצד אמה וממוצא עיראקי מצד אביה. כמו רבים מהיהודים ובני המיעוטים במצרים בימי הכיבוש הבריטי, ניהלה כהנוב אורח חיים שהיה מגותק מתרבות הרוב המוסלמית במצרים. בביתה דיברה אנגלית וצרפתית והתחנכה במערכת החינוך היהודית שהזדהתה עם התרבות הצרפתית הקולוניאלית, Alliance Israélite Universelle. השפה הערבית היתה לרוב שמורה למשרתים ולמשרתות וכהנוב ואחותה גדלו כמעט כלי לדעת לקרוא ולדבר ערבית. הרשמים האוטוביוגרפיים של חוויות ילדותה והתבגרותה בקהיר תחת שליטה קולוניאלית משקפים את ההווה של תרבות קוסמופוליטית עסקית שנשלטה על ידי זרים ומיעוטים לא מוסלמים (Kramer 1989). היהודים מהמעמד הבינוני והגבוה, שרבים מהם היו רב־לשוניים ורב־תרבותיים, לא שמרו על חיי קהילה יהודית מובחנים. בשלהי המאה ה־19 הפכה הצרפתית לשפת התקשורת של הקהילה העסקית במצרים, וידעתה היתה בבחינת הון תרבותי משמעותי ונכס שכמעט אי־אפשר לוותר עליו. שיתוף הפעולה עם הכוחות הקולוניאליים הקנה זכויות והטבות חברתיות, ובעבור רבים מבני המיעוטים והזרים במצרים נחשב הקולוניאליזם לא רק כוח כובש ומדכא אלא גם כוח משחרר ששיפר את מעמדם החברתי והכלכלי. במובנים רבים, רכישת השכלה מערבית ואימוץ אורח חיים אירופי הפכו לסממן מגדיר של המיעוט היהודי במצרים, ולמאפיין שהבחין אותם מהמונים המוסלמים.⁶ עם זאת, רבות ממשפחות האליטה העסקית היהודית, ובכללן משפחות של מהגרים ספרדים מחלקים אחרים של האימפריה העות'מאנית, אימצו תפיסות מצריות לויאליסטיות (Beinin 1998).

ואכן, תיאוריה של כהנוב את הוויית החיים של בני דורה במצרים מציירים את הלבנטיניות כדגם זהות של קבוצת מיעוט מינורית הנבדלת הן מחברת הרוב המוסלמית

⁶ רכישת השכלה מערבית ואימוץ אורח חיים אירופי אינם מאפיינים רק את המיעוט היהודי במצרים אלא מהווים תופעה נרחבת במרחבים קולוניאליים. ראו לדוגמה את ספרו של פרנץ פנון *עוד שחור, מסכות לבנות* (1952 [2004]) ואת ספרו של אלבר ממי *דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש* (1957 [2005]).

והן מהשלטון הקולוניאלי והמערבי, ומקיימת משא ומתן אמביוולנטי עם שניהם. עמדת ביניים זו היא שהגדרה, לדעת כהנוב, את הווייתם הלבנטינית של היהודים, והפכה ליסוד מעצב של תפיסת זהותם הקולקטיבית. היהודים, טענה כהנוב, השתייכו לכל אחד משלושת העולמות, היהודי, הערבי והאירופי, ולכן אף לא לאחד מהם בשלמות:

לאמיתו של דבר היה סוג של בני אדם, לא נוח עד כדי רוגז, בין הוורודים לשחומים, אנשים כמונו ממש, יהודים, יוונים, סורים נוצרים, ארמנים, ילידים במובנים ידועים ואירופאים במובנים אחרים, שכוננו "לבנטיניים". היה נדמה שבעיני רבים היהודים הם הגרועים מכול. האירופאים אמרו שהלבנטיניים כולם אנשים דורפרצופיים, שלעולם אינם אומרים את האמת. כמה קשה היה לאנשי הביניים הללו, אנשים כמונו, לדעת במה לבחור, למי לדמות ובעד או נגד מי להיות (כהנוב 2005, 56).

ממקום של מיעוט שנעדר "שפת אם" וחצוי בין מעגל תרבותו הפרטיקולרי למעגל התרבות ההגמונית – הלבנטיניות בכתביה של כהנוב אינה מנוסחת כמודל של פלורליזם הרמוני אלא כזירה רוויית מאבקי כוחות בין עולם "מזרחי" שעבר סטיגמטיזציה לבין עולם "מערבי" הגמוני. כאב התלישות והכמיהה להגדרה יציבה של זהות עומדים במוקד מסותיה האוטוביוגרפיות. בסיפור שחוזר בגרסאות שונות כהנוב מספרת על הבושה שנגרמת לה עקב חוסר היכולת לדעת מה היא:

זכור לי, קיץ אחד היינו בבית מלון באלכסנדריה, על שפת הים. המלון היה מלא קצינים אנגלים ונשיהם, וגברת אחת שאלה אותי מה אני. לא ידעתי מה להשיב. ידעתי שאינני מצריה בדומה לערבים אך ידעתי גם כי בושה היא לאדם שלא ידע מהו. כיוון שזכרתי את אבותי הזקנים עניתי כי פרסיה אני, שכן סבורה הייתי כי בגדאד היא עיר באותה ארץ שממנה באים השטחים היפים. לאחר מעשה גערה בי אמי על שלא הגדתי את האמת, והיא אמרה שכאשר בני אדם שואלים אותי שאלה כזאת עלי לומר שאני אירופאית. סבלתי, כי ידעתי שזהו שקר גדול יותר (כהנוב 1978, 12).

כהנוב מתביישת בחוסר יכולתה להגדיר את זהותה ומחליטה לכנות את עצמה "פרסייה". אולם בחירתה, שמושחתת על הנחה שגויה כי בגדאד היא עיר בפרס, רק מעוררת לעג וכאב גדולים יותר. השיחה בין כהנוב לנשים האנגליות, והניסיון של אמה לתקן את השגיאה באמירה כי כהנוב היא "אירופאית", חושפים לא רק את חוסר היכולת לתת הגדרה יציבה של זהות אלא גם את יחסי הכוחות הקולוניאליים שבהם שאלה זו היתה נטועה. כהנוב הפנימה את הסטיגמטיזציה על מזרחיותה ואת העליונות ששויכה לתרבות המערב, ובכתביה מושגים כגון קדמה, מודרניות, חילוניות ורציונליות נעשו זהים למערביות, והוצבו בניגוד למסורת, דת ועבר, ששויכו לחלק המזרחי של הדיכוטומיה. כך למשל, בעוד שהערבים במצרים מתוארים פעמים רבות בסיפוריה של כהנוב כאילו הם חיים בעולם ישן ונחשל שעבר זמנו,

הדמויות האירופיות — המורות הצרפתיות בבית הספר, המטפלות שהופקדו על החינוך הביתי של הילדים ואף החיילים הבריטים — מתוארים כנציגי התרבות והמורנה. ועם זאת, לאותו יחס של כוז והתנשאות קולוניאלית מתלווה גם רגש של הזדהות ושותפות. אורח החיים המסורתי היהודי של סביה לא היה לכהנוב רק מקור של כושה אלא גם מקור של גאווה. בילדותה התלווה כהנוב לאביה בביקוריו השבועיים אצל סביה ברובע עבאסייה שבקהיר, ובמסותיה תיארה את רגש הכבוד שחשה כלפי אורח חייהם. כנגד הלעג של המטפלות האנגליות למראה המרושל של הסבים התעקשה לכנות את סבה "מלך רם מעלה" ואת סבתה "מלכה אצילה". כהנוב הביעה בכתביה תחושות של קרבה וערגה גם לארץ מצרים — לנופים, לריחות ולמטעמים של מצרים. היא חשה שותפות כזו גם עם "הלאומנים המצרים" במאבקם נגד הכובש הבריטי:

המטפלות נהגו לומר, "אל תתנהג כאחד הילידים", ומובן שלא אני ואף לא אחד מחברי רצינו להיות כאחד הילידים הגועלים המלוכלכים הקטנים הללו. אולם כאשר באו חיילים בריטים לגן בשעת חופשתם כדי לפלרטט עם המטפלות ידוע ידעתי שנגדם הפגינו הסטודנטים המצריים, וחשתי שחלק ממני היה "יליד" וצידד בהם, והיה נגד הבריטים. אולם רק חלק ממני. לא יכולתי לשוחח על עניינים ממין זה עם ילדים אחרים. לא היו בפי המילים והמושגים המתאימים (כהנוב 2005, 35).

מכאן שההפנמה של כהנוב את החלוקה האוריינטליסטית לקטגוריות מטהורות של "מזרח" ו"מערב" נעשתה מתוך המקום האמביוולנטי של מי שהשתייכה למזרח אך בה בעת גם נותרה זרה בתוכו, שמעורה בתרבות אירופה אך תמיד נמצאת במרחק מה ממנה. האמביוולנטיות מתגלה בכתביה של כהנוב גם בהקשר של שאלת צבע עורו של הלבנטיני. הלבנטיני, טוענת כהנוב, נעדר צבע מוגדר משלו, ומקומו בין השחומים (המצרים) לבהירים (האנגלים): "היה קרע עמוק בין בהירי העור לשחומים אבל אנחנו היינו בתווך" (שם, 55).

בטקסטים של כהנוב, חוסר היכולת לקבוע מהו צבע עורו של הלבנטיני הוא גם חוסר היכולת לסמן אותו כבעל שייכות אתנית וגזעית מוגדרת. כך למשל, אותו יהודי לבנטיני שנחשב לבן ביחס לערבים בקהיר, נחשב שחור ביחס ליהודים האשכנזים בישראל. משמעות הדבר היא שבכתביה של כהנוב "שחור" ו"לבן" מסמנים מקום חברתי ופוליטי יחסי ולא תכונות טבעיות, מוחלטות ומולדות: "אחרי הכול, לא יוצאי המזרח שבישראל הם שקראו לעצמם 'שחורים', מפני שקודם בואם לישראל לא עלה בדעתם שצבע עורם אינו 'נורמלי' — ואמנם נורמלי היה במסגרתו של המזרח התיכון, המאוכלס אנשים ממוצא ערבי, ארמני, יווני, איטלקי וכו'" (כהנוב 1978, 55).

הלבנטיני, ש"לבן" יותר מהילידים המוסלמים אבל "שחור" יותר מהאירופים, אינו ניתן לשיוך לשום קטגוריה גזעית מוגדרת ומובחנת, ועל כן נתפס כאיום בעיני שתי הקבוצות כאחת.⁷ כהנוב התנגדה לכל ראייה מהותנית של צבע, והכירה בכוח האלים שלו בהיותו מסמן

⁷ לדיון מורחב באיום הדימוי של "גזע מעורב" ראו את חיבורה של אן סטולר (2002 [2008]) "עלבונות

חברתי ופוליטי. הלבנטיני, מתוקף זהותו החצויה בהיותו מיעוט קולוניאלי מוכפף, אינו יכול להפוך לשקוף ותמיד נותר צבוע בעיני הסובבים אותו.

כאמור, מתיאוריה של כהנוב את הוויית ילדותה בקהילת המיעוטים בקהיר בימי השליטה הקולוניאלית מצטייר מודל של זהות ותרבות מינורית, שמניח את התלישות, האחרות והאמביוולנטיות כחלק ממנו. החוויה המעצבת של ילדותה היא חוויה של בושא בעצמה — בושא של מי שאינו יודע מהי שפתו, מולדתו וגזעו, בושא של מי שאינו יכול לכונן את עצמו כסובייקט אוטונומי, ותמיד מגדיר את עצמו ביחס לאחרים לו.

דימוי זה של דמות היברידית שחצויה בין עולמות סותרים בלי להשתייך אף לא לאחד במלואו הוא הדימוי שהנחה את הפרשנות הרווחת לכתביה של כהנוב. תיאוריה את מקום הביניים של הלבנטיני, בין מזרח למערב ובין הכובש לנכבש, פורשו כביטוי לעמדת זהות גלובלית ופוסט-לאומית רחבה יותר — תוצר תרבותי של בני מיעוטים, מהגרים וזרים שבמחצית השנייה של המאה ה-20 החלו לכתוב על הלבנטיניות לא מנקודת ראות קולוניאלית-מערבית אלא מנקודת ראות מינורית של מי שחצוי בין עם הרוכ הנכבש לבין ההגמוניה המערבית השלטת.⁸ מודל הזהות הלבנטינית נתפס כאפשרות של זהות בהתהוות, זהות מינורית שאינה מחייבת נרטיב של שורשים, אותנטיות ובעלות, ושהיא כאוטית מכדי להיות מתוארת בכל דימוי אחר מלבד רשת של יחסים.

ואולם, קריאת הלבנטיניות רק מתוך פרספקטיבה קוסמופוליטית, שממנה הלבנטיניות נבחנת מחוץ לתבניות ולסכמות לאומיות-מודרניסטיות, אינה מביאה בחשבון את ההקשר ההיסטורי שלאורו התנסח פרויקט הלבנטיניות של כהנוב. כזכור, כהנוב החלה לנסח את פרויקט הלבנטיניות שלה במחצית שנות החמישים בישראל, ובעבור קהל קוראים יהודי-ישראלי שהיה עסוק באופן אינטנסיבי בהבניית הלאומיות שלו.

חשוב לחזור ולהדגיש בעניין זה שעיקר שאיפתה של כהנוב לא היה לפתור את היהודי מהלבנטיניות שלו אלא לשחרר אותו מהקונוטציות השליליות שהתלוו ללבנטיניות זו, על ידי העתקתה של הלבנטיניות מההקשר ה"מיעוטי" שבו התעצבה להקשר ריבוני שבו תוכל להתנסח מחדש מתוך עמדה של גאווה וכוח. מיקום פרויקט הלבנטיניות של כהנוב בתוך מרחב ריבוני לאומי-ישראלי מחדד את המתח שילווה את ניסיונה לתרגם את הלבנטיניות. הלבנטיניות, כפי שראינו, היא עמדת זהות שמכירה בחוסר היכולת העקרוני להשתייך ולהיות תושב של זמן ומקום מוחלטים. אולם, במקרה שלפנינו עמדה זו אינה מתנסחת בגלות אלא במסגרת פרויקט לאומי שמבקש לבנות מודל חדש של שייכות.

בדיונה במושג "אסנציאליזם אסטרטגי", גיאטרי ספיבק מצביעה על המתח שטמון בין

מיניים וגבולות גזעיים: כשירות תרבותית והסכנות הטמונות בנישואי תערובת". סטולר מראה כיצד תופעת המטיסאז' (metisage) — בני כלאיים גזעיים (צאצאים של גברים לבנים ונשים חומות) במושבות הקולוניאליות של צרפת והולנד — היוותה איום על טוהר הגזע של האימפריות האירופיות.

⁸ ראו אוחנה 2003; 2005; Hochberg 2007; Starr 2000.

ההכרה בהיברידיות לבין הבנייתה של זהות לאומית קולקטיבית אוטונומית (Spivak 1990). מתח זה מתגבר כאשר מדובר בקבוצה מינורית מוכפפת שמבקשת להבנות עבר קהילתי משותף כדי לשחרר את עצמה מהכיבוש הקולוניאלי. בלי להתעלם מההיברידיות הכרוכה בכל פעולה של הזדהות קולקטיבית, ספיבק דורשת להכיר בחשיבות היכולת להצביע על "אנחנו" מוגדר בעל גבולות מובחנים לשם הבנייתה של זהות לאומית אוטונומית, ולשם גיוסה של זהות זו למאבקים פוליטיים. לטענתה, היכולת להניח תפיסת זהות שלמה ואסנציאליסטית (ולו באופן אסטרטגי בלבד) חיונית ליכולתן של הקבוצות המינוריות לצקת תוכן במה שהמבט ההגמוני רוקן.

לנוכח הקושי הזה גם מתבהר היחס האמביוולנטי שמלווה את הדימוי הלבנטיני בתהליך המעבר ממסגרת קיום מינורית למסגרת קיום מזוירית. אימוצה של ההיברידיות כחלק מהדימוי הקולקטיבי אינו מאפשר לכונן תפיסה מזוירית של זהות, אך דחייה מוחלטת של ההיברידיות גם היא אינה אפשרית שכן פירושה מחיקה עצמית. מכאן שבתהליך הבנייתה של הקבוצה המוכפפת (המינורית) את עצמה כמזוירית, מתחדד עוד יותר המתח בין הדימוי העצמי ההיברידי שלה מחד גיסא, לבין הצורך להציג תפיסת זהות אחידה ומטהורת מאידך גיסא.

לטענת ברנו לאטור, מתח זה בין ה"היברידי" ל"מטהור" הוא מאפיין אינהרנטי של פרויקט המודרנה כולו, והוא אף מאפשר את המשך קיומו (Latour 1993). המודרניות מוגדרת באמצעות שני עקרונות סותרים המתקיימים במקביל. העיקרון הראשון – לאטור מכנה אותו הכלאה – הוא יצירת עירובים בין יסודות שונים זה מזה. העיקרון השני, עקרון הטהור, יוצר תחומים אוטולוגיים מפורזים ונפרדים: תחום של תרבות ותחום של טבע, תחום של בני אנוש ותחום של יצורים לא אנושיים, תחום של דת ותחום של חילוניות. מכאן שיצורי הכלאים ההיברידיים והקטגוריות המטהורות מתקיימים במקביל. ברמת היומיום אנו חווים את המציאות כהיברידית, אבל אנו מדחיקים היברידיות זו על ידי יצירת הבחנות וקטגוריות אנליטיות מטהורות (שם).

המודל של לאטור מציע לנו אפוא דרך ליישב את המתח בין ההיברידי למטהור, מתח המלווה את תהליך הבנייתה של הקהילייה הלאומית המודרנית. ההיברידיות ממשיכה להיות מיוצרת במסגרת המרחב הלאומי אבל בה בעת מודחקת כדי לאפשר את יצירתה של תפיסת "אנחנו" מטהורת. ואולם, המודל של לאטור אמנם מותיר ללבנטיניות מקום בתוך המציאות היומיומית התת-מודעת של הקהילייה המודרנית, אך הוא מתאר אותה כזרה וחיצונית לאפיסטמולוגיה המודרנית שמדחיקה את ההיברידיות של עצמה. אם כן, לפי המודל שלאטור מציע הניסיון של כהנוב להשתית את הישראליות על מודעות עצמית לבנטינית נותר זר ואף מנוגד לאפיסטמולוגיה ציונית-מודרניסטית. קושי זה מודגם היטב בניתוח משווה בין אופן כתיבתה של כהנוב על הלבנטיניות של קהילת המיעוטים בקהיר לבין כתיבתה על הלבנטיניות של הקולקטיב היהודי בישראל, והוא מעיד על המתח המובנה בניסיונה להעתיק את הלבנטיניות ממסגרת קיום מינורית למסגרת קיום מזוירית.

בדברים שכתבה על הלבנטיניות של קהילת המיעוטים בקהיר דיברה כהנוב בשם קבוצה אתנית-פרטיקולרית, שתמיד הוגדרה ביחס לקולקטיבים אחרים שעמם באה במגע. גם מקומן של הדמויות בסיפוריה לא נוסה בבהירות והוא נע בין מעגלים תרבותיים וגזעיים שונים. שונה מזה היא העמדה הניטרלית שאימצה כהנוב בכתבה על הלבנטיניות כזהות ישראלית-יהודית. בהקשר זה ביקשה כהנוב להתעלות מעל החלוקה האתנית בין מזרחים לאשכנזים, ולדבר בשם ערכים כלל-ישראליים. כך למשל, במקביל לביקורתה על הניסיון של הממסד האשכנזי ליצור הפרדה אתנית בתחומי השכלה, עבודה ומרחב מחייה, היא גם הסתייגה מכל מאבק בשם זהות מהותנית מזרחית: "אבל אם 'הפנתרים השחורים' מבקשים להיהפך למשהו בעל משמעות, עליהם להגדיר מטרות שאומרות משהו לציבור רחב שאינו מרוקאי או ספרדי... רבים, מכל שכבות הציבור, יתמכו בתנועה הפועלת למען הסדר החדש, למען חברת פתוחה וצודקת" (כהנוב 2005, 191).

דווקא כאן חשוב להדגיש שכהנוב לא התעלמה מהסכסוך האתני בישראל, ואף גינתה בחריפות את המדינה הציונית, על שבמקום לקדם את העירוב התרבותי והאתני מבפנים ומבחוץ מתעקשת לשמר השקפת עולם אירופית ומבט מבזה על הלבנטיניות. לדבריה, אם הישראלי לא ילמד לקבל את העובדה שבגדאד היא חלק מרכזי מהעבר היהודי לא פחות מלודז', הלבנטיניות של היהודי המזרחי בישראל תישאר בעלת משמעות שלילית, כפי שהיתה בחלקים אחרים של המזרח התיכון. אלא שלטענתה, רק ניסוחה של הצעת זהות כוללת יוכל "להציל" את היהודים המזרחים משוליותם בישראל.

על רקע כמיהתה של כהנוב להפוך את התודעה הלבנטינית לבסיס ליצירת זהות ישראלית כוללת צריך להבין את אהדתה לצבא הישראלי, ואת העובדה שראתה בו כלי מרכזי לאינטגרציה. מאז 1967 פרסמה כהנוב טור קבוע בעיתון *במחנה* בנושא הלבנטיניות. כהנוב תיארה את ה"לבנטיזציה", שקודמה במסגרת הצבא במונחים של "כור-היתוך" ויצירת זהות-אחידה כוללת: "אלו שלחמו בסיני, ואלה שמתו, לחמו כישראלים; הם לא חשבו על עצמם כפולנים, או כמרוקאים, כמצרים או כהונגרים. עלינו לזכור זאת".⁹ מפנה זה – מכתובה על הלבנטיניות במונחים של מובחנות וריבוי לכתיבה על הלבנטיניות במונחים של אינטגרציה והיטמעות – משתקף גם בסדרת כתבות שהקדישה כהנוב לנושא של חינוך ילדי מהגרים מארצות ערב. היא כתבה באהדה רבה על החינוך הקיבוצי ועל פנימיות הנוער, וטענה שתהליך "לבנטיזציה" נחשב מוצלח אם בסופו המהגר שוכח את זרותו והופך לישראלי:

המרחקים שהם גומעים בתקופת האימונים הקצרה שלהם נותנת את ביטוייה בתגובות שלהם, עת שהם עוזבים כבוגרים צעירים שפניהם לצבא. המדריכים מחזירים לילדים את החיבור הראשון, והמעט גמלוני, שכתבו, על נושא כגון "החודש הראשון שלי בקיבוץ". התניכים הצעירים נוטים תחילה לרצות לנתק עצמם מהדמות של המהגר הקטן והילדותי שניצב מולם

⁹ ציטוט זה מתורגם מאנגלית מתוך מאמר שפרסמה כהנוב ב-1957 בעיתון יהודי אמריקני, בשם העט לואיז ששון (Sassoon 1957).

בדרך הכתוב. במחשבה שנייה הם בדרך כלל שומרים על החיבורים. "אף פעם לא חשבתי שאוכל כה להשתנות."¹⁰

בהקשר דומה ביקרה כהנוב את ההנהגה האשכנזית על ניסיונה לשמר מנהגים ישנים ובכך לסכל את הסיכוי למהפכה "לבנטינית" חיובית: "אפשר לגנות את 'הלכנטיזציה האשכנזית' שלנו על כך שבעימות בלתי-נמנע בין דרכי חיים שונות היא מנסה למסור את 'אותות' תרבותם וניסיונם של יהודי אירופה המזרחית והתיכונה, שנתיישנו לא-פחות מאלה של עדות-המזרח העתיקות, ולמסרם משל כאילו היו אלה כלל הבשורה של העולם בן-זמננו" (כהנוב 1978, 120).

מכאן שכמודל זהות ישראלי, כהנוב דמיינה את הלכנטיניות כתהליך של אינטגרציה דו-צדדית שבסופו נוצרת זהות כלל-ישראלית המהווה עירוב דינמי של מזרחיות עם מערביות: "מה שנדרש הוא הקמת גשר דו-סטרי של מגע ומשא, גשר הנטוי על פני נהר ששתי גדותיו באותה הארץ ולא בשתי ארצות" (כהנוב 2005, 154). את המעבר המסתמן בכתביה — מדיבור על הלכנטיניות כזהות מינורית שמדגישה את הנבחנות של היהודים מסביבתם, לדיבור על הלכנטיניות כתהליך אינטגרציה וחליפין שאמור לטשטש את ההבדלים בין הקבוצות השונות — יש לקרוא אם כך לאור יומרתה של כהנוב להציב את המודל הלכנטיני במוקד הפרויקט הלאומי של הבניית זהות ישראלית חדשה.

ניסיון זה של כהנוב להציב את הלכנטיניות כבסיס הזדהות כלל-ישראלי הוא גם המפתח להבנת יחסה האמביוולנטי לציונות. כהנוב ראתה במהפכה הציונית שלב חיוני בתהליך הבנייתו של העם היהודי ממיצוט מינורי לאומה מזוירית, אך בשום פנים ואופן לא שלב ממצה. כהנוב הזדהתה עם מה שראתה בו את ייעודה המרכזי של הציונות: סיפוק מסגרת קיום שתאפשר לטעת משמעות חדשה וחיובית במושג "יהודי". אך היא ראתה בה לא יותר מפגום שמרגע הקמת המדינה מיצה את תכליתו. לטענתה, מרגע הקמת המדינה שאלת הקיום היהודי, שעמדה בבסיס המהפכה הציונית, צריכה לפנות את מקומה לשאלה שעומדת בבסיסה של המהפכה הלכנטינית, היא שאלת הקשר של מדינת ישראל עם עמי האזור: "הציונות היתה חיונית בבניית ישראל, אך לא יכלה ולא רצתה להיות רלוונטית ללא-יהודים... ייתכן שהסיכוי הטוב ביותר שלנו להישרדות ולשלום הוא להמיר את המהפכה הציונית במהפכה לבנטינית".¹¹

כאמור, ביקורתה של כהנוב על הציונות לא נסבה על עצם הכמיהה להמיר את המצב הקיומי של המיעוט היהודי במעמד של רוב ריבוני, אלא על הדרך שבה ביקש הממסד

¹⁰ ציטוט זה מתורגם מאנגלית מתוך דוח עיתונאי שכתבה כהנוב בעבור רמת-הדסה סולד בנושא קליטת המהגרים היהודים שהגיעו מארצות ערב (Kahanoff 1960).

¹¹ ציטוט זה לקוח מתוך הקדמה שכתבה כהנוב לקובץ מאמרים שהחלה להכין על לבנטיניות. פרויקט זה מעולם לא הושלם וההקדמה שנכתבה באנגלית לא תורגמה או פורסמה. ככל הנראה כהנוב כתבה הקדמה זו ב-1968 (Kahanoff [unpublished]).

הציוני לבצע את ההמרה הזאת. בהקשר זה היא הציעה את הלבנטיזציה כדרך חלופית ורצויה להגשים את הפרויקט הלאומי, שהציונות, משום שהדחיקה את הלבנטיניות שלה, לא הצליחה להגשים. כהנוב גם הצביעה על השינוי שחייב לחול במבנה הפוליטי של מדינת הלאום הציונית. את הדגם המערבי של מדינת הלאום המערבית יש להחליף במבנה פוליטי רופף יותר שאינו מושתת על חיבור ישיר בין עם, שפה ומקום, ושמאפשר לקבוצות אתניות ותרבותיות שונות להתקיים במקביל במרחב אחד.

ברם, שינוי זה לא החליש את המתח המובנה בתהליך התרגום של הלבנטיניות. להפך, המודל המדיני של ריבוי ופלורליזם שכהנוב הציעה היה מבוסס בהיבטים רבים שלו על אימוץ לא ביקורתי של הגרטיב הציוני-לאומי. כך למשל, כהנוב אמנם הבחינה בדמיון בין הקולוניאליזם האירופי שהכירה בהיותה ילדה בקהיר לבין היחס של הממסד האשכנזי למזרחים בישראל, אבל לא הבחינה באלימות הקולוניאלית הדומה בין היהודים לפלסטינים (כהנוב 1978). באופן דומה, את מודל החליפין הדו-צדדי בין מזרחים לאשכנזים שביקשה כהנוב לקדם, היא ניסחה לאור הפנמתה את החלוקה הקולוניאלית בין תרבות מערבית (כמודרנית, כרציונלית וכחילונית) לתרבות מזרחית (כנחשלת, כאירציונלית וכמסורתית). סתירה זו מלמדת על המתח שטמון בעצם הניסיון לתרגם את מודל הזהות המינורי למודל זהות מזוירי שבבסיסו מונחת תפיסה מוגדרת של "אנחנו".

על רקע דברים אלו, מעניין לבחון כיצד פרויקט התרגום של כהנוב עומד ביחס למפעלם של אינטלקטואלים יוצאי עיראק כגון ששון סומך, שמעון בלס, סמי מיכאל, ואחרים שביקשו לקבוע את זהות הכלאיים ה"יהודית-ערבית" כיסוד מגדיר של ישראליותם החדשה.¹² כך למשל, נשאלת השאלה האם בחירתה של כהנוב במונח לבנטיני (ולא במונח יהודי-ערבי) מקרית או שמא יש בה כדי ללמד על נקודת מוצא שונה לדמיונו של מודל הזהות המיוחל?

המתח שנוצר בניסיון לשלב בין דימוי היהודי כלבנטיני לבין דימויו כסובייקט לאומי אוטונומי הוא על כן המפתח להבנת פרויקט הלבנטיניות של כהנוב, וגם להבנת הדרך שבה הוא נקרא ופורש בישראל של אותן שנים. ואכן, כפי שאבקש לטעון בהמשך, מתח זה, שהיה כרוך במעבר מעמדת זהות מינורית לעמדת זהות מזוירית, היה במידה רבה משותף לשיח הלבנטיני של כהנוב ולשיח היהודי-לאומי בישראל. במובן זה, פרויקט התרגום של כהנוב מעמדת הביניים הלבנטינית לעמדה מזוירית נגע בלב לבה של המחשבה היהודית-לאומית בישראל, שביקשה אף היא לתרגם את דמות היהודי ה"גלותי" לדמות היהודי החדש.

¹² עם האינטלקטואלים שהגיעו מעיראק לישראל בשנות החמישים נמנים שמעון בלס, סמי מיכאל, ששון סומך, נסים רג'ואן, ניר שוחט ואהרן זכאי. עפרון (2005) מראה כיצד למן הגעתם לישראל הציגו האינטלקטואלים את זהותם המשולבת כמודל לעיצובה של זהות ישראלית.

קריאת פרויקט הלבנטיניות בשית הישראלי המוקדם

שאלת מיקומו של ההיבריד בתפיסת הזהות הציונית היא סוגיה מרכזית בדיון הביקורתי על הציונות בעשורים האחרונים. הסכמה רווחת בקרב הכותבים היא שהפרויקט הציוני הושתת על שלילת הזהות החצויה של המיעוט היהודי בגולה, ועל הבנייתה מחדש כזהות מטוהרת מערבית. החלוקות הבינאריות בין "מזרח" ל"מערב" ובין "יהודי" ל"ערבי", ועבודת הטיהור (של היברידים-לבנטינים) סומנו כיסודות מגדירים של הציונות וכביטוי להיותה תוצר של אידיאולוגיה אירופית שהפנימה את המשמעויות הקולוניאליות על מזרחיותה.¹³ התמונה שמצטיירת מדיון זה היא שהפרויקט הציוני של שלילת הגלות והבניית היהודי החדש היה מושתת על הדחקה וטיהור – הדחקה המינוריות ששויכה בהקשר הקולוניאלי למזרחיות של היהודי הגלותי והבניית סובייקט יהודי מטוהר ומערבי. תפיסה זו גם עמדה בבסיס הדיון המחקרי על מיקומו של מושג הלבנטיניות בחברה הישראלית. ההנחה המשותפת למרבית הכותבים היתה שבעשורים שבהם כתבה כהנוב, החברה היהודית בישראל לא היתה בשלה לעכל את עמדתה הלבנטינית ודחתה את האפשרות הזאת לחלוטין.¹⁴

אולם מניתוח הדרך שבה נקרא פרויקט הלבנטיניות בישראל מצטיירת תמונה שונה במקצת, תמונה שלכאורה איננה מתיישבת עם הפרשנות של הציונות כזהות אוריינטליסטית שמנגידה את עצמה לאחר (מזרחי) יציב. אמת היא שהצורך להתוות גבול ברור בין היהודי לערבי ובין מזרח למערב היה מרכזי בתפיסה הציונית, אך אף על פי שנעשו ניסיונות רבים לטהר את הדמויות ההיברידיות, התחקות אחר האופן שבו נקרא פרויקט הלבנטיניות של כהנוב בשיח ה"ישראלי" בשנים שבהן כתבה מלמדת כי הרעיון הלבנטיני לא נדחה במלואו. להפך, מבחינות מסוימות הוא אף היה ליסוד מגדיר של תפיסת הזהות הציונית ולכלי מעצב בהבניית "היהודי החדש". כפי שאבקש להראות, אף על פי שהיבטים אחדים מדיונה של כהנוב אכן נדחו או לא הובנו, עצם רעיון התיווך בין מזרח למערב אומץ ושולב בתפיסת "הילידיות הארץ-ישראלית".¹⁵ כלומר, בד בבד עם הגדרתה של הזהות ההיברידית כמכשול

¹³ לדיון מורחב בשאלת המיקום של ההיבריד בתפיסת הזהות הציונית ראו ד"ר קרקוצקין 1994; 1996; כזום 2002; 2005; שנהב 2006; Shohat 1997; Khazzoom 2008.

¹⁴ לדיון מורחב במקומו של מושג הלבנטיניות בחברה הישראלית ראו אוחנה 2003; 2005; Alcalay 1993; Beinon 1998; Hochberg 2004; 2007.

¹⁵ לטענת חנן חבר (2008), היליד הוא סמל לישות "טבעית" ול"מקור", שיחד עם ילידים אחרים מהווה נוכחות ראשונית של מוצא משותף במרחב מסוים. בציונות, כמו בכל שיח לאומי, השורשים של דימוי הילידות נעוצים בפרדוקס. מצד אחד היליד מסמל התחלה חדשה, ומתגלם בדמותו של "היהודי החדש". מצד אחר, הוא מוצג כמקור ישן, כמי שהיה במרחב מאז ומעולם. כפילות זו בין הישן לחדש באה לידי ביטוי גם בחיבור בין עולם הדימויים של אירופה ("מערב") לבין עולם הדימויים של פלסטין-ארץ ישראל ("מזרח"). מכאן שהיליד היה דמות אמביוולנטית שבמקום לאשר חיבור מוחלט לזמן ומקום חשף את שבריריותו ואת חוסר אפשרותו של החיבור הזה.

ואיום, היא גם תפקדה כמתווך בין ה"ישן" ל"חדש" ובין ה"מזרחי" ל"מערבי" ותפסה חלק מרכזי בדמיון הקולקטיבי של הסובייקט הלאומי.

משמעות טענתי היא שדיון במיקומו של מושג הלבנטיניות בשיח הציוני צריך להביא בחשבון לא רק את שורשיו הקולוניאליים של המושג אלא גם את השורשים הלבנטיניים של הציונות עצמה. יהודים במערב אירופה ובמרכזה הוגדרו כנמצאים "בין לבין", בין "מערב" לבין "מזרח". ההיסטוריות המודרניות של יהודים בארצות ערב מסמנות תופעה מקבילה: גם שם היהודים תפסו מקום "בין לבין" – בין "מערב" לבין "מזרח" ובין הקולוניאלי לבין הערבי (רזקרוצקין 2005). היבט זה חשוב כדי להבין שלמרות הסטיגמטיזציה המופנמת על מזרחיותה של היהדות, מרבית היהודים לא הבנו את זהותם ביחס בינארי למזרח אלא התחיקו בדימוי עצמי לבנטיני של נמצאים "בין לבין". מכאן שהפרויקט הציוני לא היה רק פרויקט התמערבות קולוניאלי, אלא גם פרויקט של החייאת מורשת היסטורית עתיקה ושל חזרה לשורשים הדתיים והתרבותיים במזרח. מעצם ההיברידיות שלה – בהיותה תנועה בעלת תדמית עצמית ויומרה אירופיות-מערביות שביקשה לטעת עצמה במזרח – דיברה הציונות בשני קולות סותרים בו בזמן: בקול מודרני-חילוני החותר להבניית היהדות כזהות מערבית-מודרנית ובקול דתי-פרימורדיאלי שחותר לאשש את החיבור לשורשים היהודים במזרח (Shenhav 2006). מעצם חתירתה הברזומנית לזהות מודרנית מערבית טהורה ולזהות מזרחית-יהודית אותנטית, הציונות, שביקשה להתגבר על שורשיה הלבנטיניים בגלות, ביקשה באותה עת גם לבנות זהות כלאיים חדשה בישראל.

עיקר טענתי בהקשר זה הוא שאותה תרבות כלאיים היברידית שנדחתה בהקשר של הגלות, התנסחה מחדש כאידיאל של כוח ושורשיות בהקשר של אומה טריטוריאלית-לאומית בישראל. המשמעות של טענה זאת היא שהאידיאל הילידי הארץ-ישראלי דומיין מראש כסוג של היבריד שמניח את החיקוי ואת השילוב בין "מזרח" ל"מערב" כחלק ממנו. אף שנעשו ניסיונות רבים לטהר את הדמויות ההיברידיות, דימויים היברידיים היו מרכזיים בפרקטיקות ציוניות שאיששו את זהותו של "היהודי החדש".¹⁶

כאשר קוראים את הדיון במושג הלבנטיניות בתוך מסגרת הדיאלוג הכולל שקיים הקולקטיב היהודי בישראל עם עברו כמיעוט מינורי בגולה – אפשר גם לבחון באור חדש מושגים מרכזיים בשיח הציוני כגון "שליטת גלות" ו"היהודי החדש". מזווית זו, שני המושגים הם שני היבטים של ניסיון המעבר מזהות מינורית לזהות מזרחית, ושניהם מלמדים על תפיסת זהות ציונית מוקדמת שמעצם הגדרתה לא הבנתה את עצמה כנגד "אחר" מוגדר, ובכך אתגרה את הפרשנות של האוריינטליזם בנוסח אדוארד סעיד – אוריינטליזם שהוא שיח של עליונות אירופית המשמש תמיד למקם את המערב כנפרד וכעליון למה ששוכן מחוצה לו. מכאן משתקפת תמונה מורכבת של הציונות כתופעה שאינה מתקמת באופן

¹⁶ לדיון בדימוי ההיבריד של היהודי בציונות ראו ברטל 2007 ; Saposnik 2006 ; Eyal 2006.

ברור בין שיח של מיעוט לשיח של רוב, ומאתגרת את ההבחנה הבינארית בין מינוריות למזוריות.¹⁷

ניתוח כזה של פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ושל אופן קריאתו בישראל מלמד אם כך כי בעוד פרקטיקות הטיהור וההכלאה אכן התקיימו במקביל, מה שטוהר לא היה הדימוי ההיברידי של היהודי כמתווך בין מזרח למערב אלא המקום שמתוכו דימוי זה מתנסח. על רקע זה נכון להבין את החיבור שנרקם בין כהנוב לאהרן אמיר, עורכו של כתב העת *קשת*. אמיר ה"כנעני" וכהנוב ה"לבנטינית" מצאו דווקא בדגם הזהות הממוקפת – המתווכת בין "מזרח" ל"מערב", בין חדש לישן ובין מודרנה למסורת – את התגלמותה של הזהות הישראלית המזורית המיוחלת.

הלבנטיניות והכנעניות: "פתיחות אל החוץ ושורשיות אל הפנים"

קשת היה הבמה האידיאלית לכהנוב מפני שהיה כתב עת מערכי המושרש בהוויה המקומית. הצירוף הזה בקשת, של פתיחות אל החוץ ושורשיות אל הפנים, זה גם מה שז'קלין היתה (אהרן אמיר; אצל מטלון 1986).

ב-1954 היגרה כהנוב לישראל, לאחר שגרה כמה שנים בניו יורק ובפריז וכ-14 שנים לאחר שעזבה בפעם הראשונה את קהיר, עיר הולדתה. אף על פי שאת מרבית חייה הבוגרים בחרה לחיות בישראל, מעולם לא הסתגלה לכתיבה בעברית ואת מסותיה המשיכה לכתוב רק באנגלית ובצרפתית.

את קריירת העיתונאות שלה החלה ב-1956, בשתי סדרות חיבורים שהתפרסמו במעריב ובעל המשמר. בשנים שלאחר מכן המשיכה לפרסם חיבורים רבים בכתבי עת ספרותיים, בירחונים ובעיתונים שונים. אולם כתב העת שעמו היתה כהנוב מזוהה ושבמידה רבה היה לה כרטיס הכניסה לשיח האינטלקטואלי בישראל של אותן שנים היה כתב העת *קשת*.¹⁸ עורך כתב העת אהרן אמיר פרסם את כתבותיה בנושא הלבנטיניות בקביעות, כבר מהגיליון השני. הוא הכתיר את כהנוב בתואר "נסיכת קשת", ואת תזת הלבנטיניות שלה הציג כחלק אינטגרלי מרוח כתב העת. עד מהרה הפך *קשת* לבמה המרכזית של פרויקט הלבנטיניות של כהנוב, ואמיר נהיה למתרגם העיקרי של כתביה מאנגלית ומצרפתית לעברית.

¹⁷ לפי חנן חבר (2007), העברית מוצגת בה בעת כשפה של מיעוט וכשפה של רוב. כך גם הישראלים – הפועלים כרוב שליט וכובש – נשענים על ההצדקות, על מחוות הלשון ועל דפוסי ההתבטאות האופייניים למיעוט הנאבק על קיומו. מקומו הכפול של הקולקטיב הציוני כרוב שהוא בה בעת מיעוט אינו מאפשר יחס פשוט עם "אחר" מוגדר.

¹⁸ מלבד פרסומיה בקשת פרסמה כהנוב בקביעות במעריב משנות השישים, כתבה טור קבוע ששמו "ברוח הזמן" בעיתון *במחנה* משנת 1967, והיתה כותבת מרכזית באת, כתב עת פופולרי לנשים. נוסף על זאת, חיבוריה התפרסמו בעיתונים *ג'רוזלם פוסט*, *דבר*, *ידיעות אחרונות* ו*הארץ*. היא גם המשיכה לפרסם כתבות לעיתונות בארצות הברית בעת מגוריה בישראל.

על פניו, החיבור שיצר אמיר בין תזת הלבנטיניות של כהנוב לרוח של קשת ולחזונו הכנעני מעורר שאלה. המודל הלבנטיני שהציגה כהנוב היה כאמור מודל של דמות היברידית, שחצויה בין מסורות, תרבויות ולאומים, ושנעדרת זיקה ישירה לשפה ולמקום. לעומת זאת, אמיר היה אחד ממייסדי התנועה הכנענית והמשיך להחזיק בחזון הכנעני עד סוף ימיו. הוא הגדיר שייכות לאומית כזיקה ישירה לטריטוריה, ואת היהדות הגדיר כדת מסתגרת שאינה יכולה להיות מקור יניקה לתנועה לאומית טריטוריאלית. בתיאורו את המודל הנכסף של העברי החדש הרגיש אמיר תכונות כגון שורשיות, ילידות וזיקה ישירה למרחב הארץ-ישראלי ולשפה העברית. את הטיפוס הגלותי, שנעדר שפת אם ילידית ושסימל בהווייתו נדודים ותלישות, הציג אמיר כאנטי-תזה לדמות העברי הארץ-ישראלי.

אם כך, יש לשאול כיצד אמיר, ששלל את הקיום היהודי בגלות כיוון שהוא קיום חצוי, חלקי והיברידי, הצליח להתעלם מאותם היבטים עצמם בתיאוריה של כהנוב? כיצד ניתן להסביר שדגם החיים הלבנטיני, של ריבוי שפות בלא שפת אם אחת, של בליל מסורות ותרבויות בלא מורשת היסטורית קוהרנטית, נבחר על ידי אמיר להיות חלק אינטגרלי מחזון כתב העת? האם לא היה צריך אמיר לראות בדגם החיים הלבנטיני שתיארה כהנוב חלק מאותה הוויה גלותית מינורית שאותה ביקש לשלול?

לטענתי, ובניגוד לפרשנות הרווחת בנושא, שני המושגים – הכנעניות של אמיר והלבנטיניות של כהנוב – לא רק שאינם מנוגדים זה לזה אלא אף מושחתים על הנחת יסוד משותפת והיא שאידיאות הזהות המשולבת היא תנאי לקיומה של זהות לאומית מזוהית בישראל. אידיאות הילידות שהתנסחה במסגרת קשת לא היתה אידיאה של זהות מונוליטית, מזרחית או מערבית, אלא דווקא אידיאה של זהות היברידית. כשאנו מתחקים אחר סוג המפגש שנוצר בין מסגרת הדיון של קשת לפרויקט הלבנטיניות של כהנוב אנו למדים לא רק על מצע רעיוני משותף בין הלבנטיניות לכנעניות אלא גם על המקום המורכב שמקבל הדימוי העצמי ההיברידי בתהליך תרגומה של זהות מיעוט מינורית לזהות ילידית מזוהית.

קשת: המפגש בין הכנעניות ללבנטיניות

כדיעבר, כשנגמרו שנות "קשת" הראשונה, סיכמתי ואמרתי שהיסודות שהנחו אותי היו שורשיות ופתיחות כאחת. ועל הדבר הזה צריך לשמור כי אחרת באמת, עם כל ההתערות שלנו בעולם הגדול, זה עשוי להיות דבר פרובינציאלי, דבר קשקושי כזה, חסר ערך, פטפטני... השורשיות משלימה את הפתיחות. והפתיחות את השורשיות. צריך שאדם ירגיש ששורשיו כאן, הוא מעורה כאן, יש לו שיג ושיח עם הציבור באמצעות המציאות שבתוכה הוא שרוי. ואחר כך הפתיחות לעולם, זה דבר... כמו שאמר פעם ניטשה: מי שלא ישמע קולות רבים את קולו לא ישמע אף פעם (אהרן אמיר; אצל אידר 2009).

הרעיון להקים ביטאון ספרותי החל להתגבש עוד בשנת 1947, במסגרת פעילותו של אמיר

בחוגי הכנענים.¹⁹ באותה עת היתה מטרתו של הביטאון המיועד לקדם את החזון הכנעני של תרבות עברית מושרשת במרחב ומעורה בהווי המזרח התיכון. אולם המגעים לייסוד הביטאון הספרותי נקטעו בשל סיבות פנים-פוליטיות ואת מקומו תפס הביטאון האידיאולוגי *אלף*, שערך אמיר מ-1948 ועד 1953. על פי עדותו, רק כעבור כעשר שנים, כבר לא בחסותה של התנועה הכנענית אלא במסגרת בית ההוצאה לאור עם הספר בראשותו של אביו דב ליפין, מומש רעיון הקמתו של הביטאון הספרותי, הוא *קשת*. *קשת* ראה אור בפעם הראשונה ב-1958 בעריכתו של אהרן אמיר, והמשיך להתפרסם עד קיץ 1976.

שלא כמו הביטאון *אלף*, *קשת* לא יועד להיות כתב עת כנעני ואף להפך – אמיר הציגו ככתב עת ישראלי-עברי שמפרסם מיצירותיהם של ערב רב של יוצרים והוגים, מקצתם מחזיקים בדעות רחוקות מהשקפת עולמו הכנענית כדוגמת ש"י עגנון ואהרן אפלפלד. אלא שלמרות מאמציו הרבים של אמיר להימנע מזיהוי של *קשת* ככתב עת כנעני, שורשיו הכנעניים של כתב העת ניכרו הן במבנהו והן בתכניו. לפי עדותו של אמיר, בשנים הראשונות להקמת כתב העת, יונתן רטוש, ממייסדיה של התנועה הכנענית, לקח חלק פעיל בקביעת תכניו של כתב העת (שיינפלד 1988). גם הרכב החברים של מערכת כתב העת מלמד על זיקה ברורה לחוגי הכנענים. רובם המכריע של חברי המערכת היו קשורים בעברם לתנועה הכנענית ואף ראו בקשת כמה להשקפתם האידיאולוגית.²⁰ כמו כן, בבית המערכת של כתב העת התקיימו פגישות ליליות שעניינן לא היה מתוחם לכתב העת, ובהן דנו בסוגיות מבית עולמה של התנועה הכנענית – בבעיות הזמן והזהות הלאומית ובעיקר בברית הדמים ההיסטורית שחייבת להיכרת בין מיעוטי האזור (בן-נר 2008).

על העמדות הכנעניות שאפיינו את כתב העת אפשר להסיק גם מהתבטאויותיו של אמיר על ייעודו של כתב העת. עיקר מטרתו של *קשת*, קבע אמיר, הוא להיות במה רעיונית חלופית לבמה הציונית ה"אירופוצנטרית", שאופיינה בעיניו בתלישות ובהסתגרות, ולהכיר לקורא העברי את תרבויות המזרח התיכון. ואכן, בקשת כמעט לא היתה דריסת רגל לספרות שעיסוקה ביהדות אירופה, בשואה או בתכנים ציוניים. במקום זאת הושם דגש רב בתכנים הקשורים לתרבויות המזרח התיכון ולנופיו, ולדמויות מושרשות היטב במרחב. באופן חריג לעומת כתבי עת אחרים באותה תקופה, הקפיד אמיר לפרסם יצירות פרי עטם של סופרים מארצות ערב ואף נתן מקום מועדף לחקר בעיות וסוגיות הקשורות למזרח. כאמור, אף על פי שאמיר נמנע מלבטא את דעותיו הכנעניות במפורש במסגרת כתב

¹⁹ התנועה הכנענית התגבשה בראשית שנות הארבעים סביב ההוגה והמשורר יונתן רטוש. תחילה פעלה במסגרת "הוועד לגיבוש הנוער העברי" ובסוף אותו עשור פעלה במסגרת קבוצת "העברים הצעירים". ראשיתו של הכינוי הרווח "הכנענים" בשם גנאי שטבע המשורר אברהם שלונסקי (שביט 1984).

²⁰ יהושע קנז, סגן העורך של *קשת*, הזדהה ככנעני. בועז עברון, חבר מערכת *קשת*, העיד על "שורשיו הכנעניים" ואף לקח חלק בהקמת הביטאון *אלף*. גם א"ב יהושע היה חבר במערכת כתב העת והגדיר את עצמו כתלמידו של עוזי אורנן וכבעל זיקה רעיונית גדולה לאידיאולוגיה הכנענית. גם רבים מחברי המזכירות היו בעברם בעלי תפקידים בחוגי הכנענים (שיינפלד 1988).

העת, ואף הותיר מקום רב לכותבים בעלי דעות מנוגדות לשלו, קשת שימש בעבורו במה לקידום חזונו והיה לחלק מהשקפת עולמו הכנענית. כתב העת אמנם לא זוהה ישירות עם התנועה הכנענית אבל התיימר לקדם תרבות עברית שורשית, חלופה לאירופוצנטריות ולגלותיות ששטפה לדעתו את התרבות הציונית ושלטה בספרות הממסדית של אותה עת. מפתיע אפוא המקום הרב שניתן בכתב העת ליצירות מתורגמות משפות זרות, שבינן לבין ההווי המקומי של המזרח התיכון לא היה כל קשר נראה לעין. אמיר ביקש לקדם דרך קשת תרבות עברית המושרשת במרחב, אבל הקדיש חלקים ניכרים בחוברות לתרגומים של קטעי פרוזה, שירה ומסות ספרותיות משפות זרות כגון גרמנית, צרפתית, איטלקית, רוסית, פולנית, לטינו-אמריקנית, הולנדית, יפנית ואף אפריקנית. ולא רק זאת אלא שכמחצית מכלל היצירות המתורגמות שפורסמו בקשת היו משפות אירופיות ואילו רק כעשירית מהן תורגמו משפות מקומיות כגון ערבית (שיינפלד 1988).

מתח זה בין המגמה המוצהרת של כתב העת לקרב את הקורא העברי להווי המקומי של המזרח התיכון לבין המשקל הגדול שניתן לשפות ולתרבויות זרות קיבל ביטוי נוסף בדבריו של אמיר במניפסט של כתב העת. שם הוא מצביע על שני העיקרים שינחו אותו בעריכת הגיליונות העתידיים של קשת — אחד הוא עקרון השורשיות: סיוע לקורא העברי לטעת שורשים במרחב המקומי, והשני הוא עקרון הפתיחות: פתיחת אופקיו של הקורא העברי לעבר תרבויות זרות, במיוחד תרבות אירופית מודרנית. שני העקרונות כאחד — השורשיות והפתיחות — היו לדעתו תנאי לקיומה של תרבות עברית "ילידית".

דברים אלו מרמזים שבעיני אמיר, לא רק שלא היתה סתירה בין ערך המקומיות לבין ערך הפתיחות לתרבויות זרות אלא שלדעתו האחד הוא תנאי לאחר. מכאן ששורשיותה של האומה העברית וחיבורה למקומי מתבטאים בין היתר במידת הפתיחות שהיא צריכה להפגין כלפי סביבתה הרחוקה והקרובה כאחת.²¹ חברה שאינה באה במשא ומתן עם יסודות תרבותיים, חברתיים ואתניים זרים לה, ושאינה מוכנה להשתנות ולהתעצב מחדש לאורם, גם אינה מסוגלת להכות שורשים במרחב. בהקשר זה ביקר אמיר את ההימנעות של הציונות מכל חליפין עם עמי האזור, ושייך הסתגרות זו לתפיסת הזהות הגלותית שעמדה בבסיס הציונות. לטענתו, אילו חדלה הציונות לראות את עצמה ואת סביבתה מתוך עמדה מינורית ואימצה דימוי עצמי מזוירי, היתה מבינה כי גורלו של העם העברי אינו להיטמע ולהימחה אלא להפך — להטמיע ולהכיל:

צר לי, אבל אינני תופס מה אתה סח... אנחנו "עם קטן ונרדף"?!... עם כל הבכיינות שאנו אמונים עליה, הרי ביסודו של דבר אנו חברה היעודה לא לפלוט אלא לקלוט... אני בהחלט מאמין שימים רבים נהיה ועוד נוסיף להיות כור מצרף אתני ותרבותי פתוח, ושנאמץ לנו,

²¹ גישה זו של אמיר מזכירה את תפיסת הזהות הממוקפת על פי חסידיה הציונים האמריקנים בעלי תפיסת "הפלורליזם התרבותי" (הוראס קאלן, מרדכי קפלן ואבא הלל סילבר). בין השאר, הם הגדירו את תפיסת השייכות שאמורה להיווצר עם הקמת המדינה היהודית ביכולת פתיחות חרשה של היהדות כלפי סביבותיה (שיף 2010).

על פי דרכינו שלנו ומהמדינה שלנו, את התפקיד ההיסטורי שמילאה במאה שעברה ארצות הברית, לכן אני מברך על ההגירה ההמונית ממדינות חבר העמים... להתקין את כולם בכור הישראלי (אהרן אמיר; אצל לבטוב 1995).

לאורם של דברים אלה צריך להבין כיצד פורש מושג הלבנטיניות בכתב העת קשת. בעיני אמיר, גדולתו של הרעיון הלבנטיני שהציעה כהנוב הוא בכך שהדגים את האפשרות להיות בה בעת מודרני שמעורה בתרבות העולם הגדול, ויליד ששורשיו במרחב המקומי של המזרח התיכון. ומכאן שאותה לבנטיניות, שבשיח הציוני הממוסד סימלה תלישות, גלותיות ושטחיות, נתפסה במסגרת של קשת כביטוי מובהק של תרבות עברית ילידית המושרשת במרחב ומעורה במאורעות העולם הגדול. גם הטיפוס הלבנטיני לא תואר כדמות תלושה ונעדרת שייכות למקום אחד מוגדר, אלא כדמות ילידית שמגלמת בזוהתה את השילוב הרצוי בין פתיחות לשורשיות. בחזונה הלבנטיני של כהנוב מצא אמיר ביטוי לחזונו הכנעני על אומה עברית טריטוריאלית המטמיעה בתוכה מיני גזעים ודתות ומאפשרת ביניהם דיאלוג והפריה הדדית.

מכאן מתבהרת האהדה הרבה שביטא אמיר לדגם הזהות האמריקני. אמיר פעל לקידום הרעיון של אמריקה כדגם מופת וכמושא חיקוי לחברה בישראל. האוריינטציה כלפי אמריקה וכלפי התרבות האמריקנית באה לידי ביטוי בבחירתו של אמיר לפרסם בקשת תרגומים רבים ליצירות של סופרים יוצאי אמריקה וחיבורים ורשימות שעניינם ההיסטוריה והתרבות האמריקנית (לאור 2009). לכבוד יובל המאתיים לייסודה של ארצות הברית הקדיש אמיר גיליון שלם לבחינת תולדות היחסים בין אמריקה לארץ ישראל ולמזרח התיכון. בחיבור הפתיחה הצביע אמיר על הרעיון שהביא אותו להקדיש חוברת שלמה ליצירות אמריקניות: הרעיון, הפשוט למדי, שעורר אותנו להקדיש חוברת זו של "קשת" לעניין שבחרנו לקרוא לו "פרקים בחוויה האמריקאית", הוא רעיון ההקבלה העקרונית בין הניסיון ההיסטורי של האומה האמריקאית החדשה לבין תהליך ההתהוות או ההתגבשות הלאומית בארץ הזאת, תהליך שעדיין אנו שרויים בעיצומו — שלא לומר בתחילתו... מנקודת ראות זו, התהוותה של האומה האמריקאית יכולה להיחשב לא רק תופעה מכריעה בחשיבותה בדבריימי האדם בכלל אלא גם, ובמיוחד, אב דוגמה ומופת לתהליך צמיחתן של אומות חדשות ואף מתחדשות מאז ראשית העת "החדשה" (לאור 2009, 307).²²

כאמור, ארצות הברית, בהיותה ארץ של מהגרים, סימלה בעיניו של אמיר את המהפך שצריך לעבור על העם היהודי — מקבוצת מהגרים תלושה לאומת מהגרים ריבונית. לדעתו, פתיחות למרחב מלמדת על תפיסה עצמית מזוירית ולעומת זאת הסתגרות מפני הסביבה

²² יצחק לאור מציין כי יונתן רטוש ורבים מחסידי התנועה הכנענית אימצו את האומה האמריקנית בתור דגם היסטורי שראוי לחקותו במזרח התיכון.

מעידה על תפיסה עצמית מינורית גלותית. על רקע זה מתבהרת גם מעורבותו של אמיר בהקמת התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שאליה הצטרפה גם כהנוב מעט אחרי כן.²³ אמיר ראה בתוצאות מלחמת 1967 הזדמנות להרחבת גבולותיה של מדינת ישראל ולקידום יצירת תרבות עברית משותפת. גם כהנוב ראתה במלחמה הזדמנות חד-פעמית להגשים את חזונה הלבנטיני ולקדם את החליפין התרבותי והחברתי עם הפלסטינים ועם יתר עמי האזור. ומכאן שאמיר וכהנוב, שהטיפו נגד הגזענות הפנים-ציונית כלפי למזרחים וביקרו בחריפות את הקולוניאליזם על כל גווניו, היו עיוורים להיבט האלימות שהיה טמון בכיבוש העם הפלסטיני. בגרסתו הישראלית, חזון הפלורליזם והריבוי הפך לפעולת כפייה משטחת.²⁴

ואכן, הצגת הלבנטיניות כחליפין בין יסודות שונים המתוחמים לחברת רוב עברית היא גם שאפשרה לתזת הלבנטיניות של כהנוב להיקרא במסגרתו של כתב העת במונחים כלל-לאומיים ובאופן שאינו מערער על האחדות הישראלית. היבט זה גם מסביר את התקבלותה החיובית של כהנוב ואת אימוצו של פרויקט הלבנטיניות שלה ללב הקונסנזוס הציבורי בתקופתה.²⁵ הבמה המתווכת של קשת, משום שנטרלה את ההיבט הגלוי שבכתביה של כהנוב, אפשרה ללבנטיניות להיקרא כשילוב חיובי בין תרבות מודרנית שנרכשה במערב לבין מורשת היסטורית עתיקה מהמזרח.

אלא שדווקא על רקע הגישה החיובית שהופגנה במסגרת קשת כלפי תזת הלבנטיניות של כהנוב מתחדד היחס השלילי שהופגן בכתב העת כלפי אותו דגם חיים "ממוקף" כאשר הוא נדון בהקשר של גלות אירופה. כלומר, בהקשר של מרחב המזרח התיכון הלבנטיניות נתפסה כביטוי לעושר, כוח ומזוירות, ולעומת זאת בהקשר של הקיום היהודי באירופה היא נתפסה כביטוי לתלישות, היעדר ומינוריות. דוגמה ליחס כפול זה נמצאת בדבריו של א"ב יהושע, חבר במערכת כתב העת ואחד מכותביו הקבועים. לטענתו, בעוד שבהקשר של הקיום היהודי בגלות החיבור בין "מזרח" ל"מערב" נתפס כגורד חיים חלקיים ומכאן פגומים, בהקשר של ישראל אותו חיבור דווקא מאפשר כוח ועושר תרבותי: "החיבור 'הלוונטיני' שהפך אחר כך לאחד מסימני ההיכר של האידיאולוגיה של 'קשת', במיוחד דרך רשימותיה וחיבוריה של ז'קלין כהנוב, איננו חיבור של חולשה או של חוסר, אלא דווקא חיבור של כוח ושל עושר שראוי לנו לאמץ אל תוך תרבותנו" (יהושע 2008).

מה אפשר ללמוד מכך שאותה דמות לבנטינית – שאינה מזרחית טהורה או אירופית

²³ התנועה למען ארץ ישראל השלמה היתה תנועה של אישי ציבור ואנשי רוח שקמה ביולי 1967, וקראה להחזיק בכל השטחים שנכבשו במלחמת 1967 ולהתיישב בהם. התנועה היתה בתחילתה על-מפלגתית ועם מייסדיה נמנו אישים מוותיקי תנועת העבודה ומוותיקי התנועה הרוויזיוניסטית וכן סופרים ומשוררים. ²⁴ דולי בן-חביב (1994) מצביעה במאמרה על עיוורונה של כהנוב כלפי הקולוניאליזם המאפיין את היחסים בין היהודים לפלסטינים.

²⁵ על מקומה של כהנוב בלב הקונסנזוס הציבורי של תקופתה מעידים פרסומיה הקבועים בעיתון *המחנה*, בידעות אחרונות ובמעריב. כמו כן, בשנים 1964–1967 היתה חברה ברשות השידור ועבדה כעצמאית בעבור קרן קיימת לישראל, קרן היסוד ונוער עלייה הדסה (Ramat-Hadassah-Szold Youth Aliyah Center).

טהורה אלא חצויה בין שתיהן — מסמלת חולשה ובזו בהקשר אחד וכוח ושורשיות בהקשר אחר? לטענתי, הסיבה שקהיר הלבנטינית של כהנוב, ולא "כתראליבקה" (הסטריאוטיפ של העיירה היהודית במזרח אירופה) היא שנחשבה ביטוי למודל קיום "ילידי", טמונה בכך שהחיבור למרחב הטריטוריאלי של המזרח התיכון היה נחוץ להמרתה של המזרחיות היהודית מסמל של מינוריות וחולשה לסמל של מזוירות ושורשיות. חיבור זה למרחב, שגילם הדגם הלבנטיני של כהנוב, הוא גם שאפשר לאמיר, יליד ורשה שבפולין, להמיר את הדואליות שלו (בין שורשיו היהודיים לתרבותו המערבית) ממקור של חולשה והיעדר למקור של כוח ושורשיות. כאמור, כחלק מאחדות מרחבית מזרח-תיכונית, אותה לבנטיניות שקודם לכן נחשבה ביטוי להיעדר וסמל לזהות חלקית ושסועה הפכה לסמל מובהק של אומה מזוירית, שעירוב היסודות אינו קורע אותה לגזרים אלא מוכל בתוכה.

משמעותם של דברים אלו היא שמה שנדחה בקשת לא היה הדימוי הלבנטיני החצוי בין "מזרח" ל"מערב", אלא ההקשר "המינורי" שהתלווה לדימוי זה. מכאן שהמפגש בין קשת לתזת הלבנטיניות של כהנוב נרקם סביב פרויקט משותף של "תרגום": תרגום המינוריות של קהילת ילדותם — בקהיר ובוורשה — לתפיסת זהות מזוירית. ישראל היתה המרחב שבו תרגומה של הדואליות הלבנטינית מזהות "חצויה" לזהות "מכילה" — היה אפשרי. אמיר אימץ את כהנוב לתוך קשת, משום שזיהה במודל הלבנטיניות שהציגה ביטוי לתפיסת זהות מזוירית המאפשרת להיות בה בעת אירופי ומזרחי, בן העולם הגדול ויליד. כהנוב מצדה ראתה בקשת בית משום שבאופן פרדוקסי, היא מצאה באידיאולוגיה הכנענית — שזוהתה עם שלילת הגלות ועם הכמיהה לתפיסת זהות טוטלית ואחידה — את מימוש שאיפתה להמיר את הלבנטיניות מעמדת זהות הקרועה בין מעגלי תרבות שונים לעמדת זהות שמכילה בתוכה את החליפין הבין-תרבותי והבין-גזעי. שניהם כאחד ביקשו לתרגם את זהות הכלאיים המינורית באופן שיאפשר לצקת מתוכה תפיסת זהות ילידית של קולקטיב מזוירי.

ואולם, דווקא על רקע יסוד משותף זה חשוב להצביע על ההבדל המהותי בין נקודות המוצא שמהן יצאו שניהם לנסח את פרויקט ה"תרגום" שלהם. כהנוב, ילידת קהיר, דמינה את ישראל כחלק מהמרחב הטריטוריאלי שבו גרה מאז ומעולם. את המעבר מקהיר לישראל לא תיארה כנתק חד, אלא כמשא ומתן אמביוולנטי ומתמשך בין עבר להווה ובין "שם" ל"כאן". לעומתה, אמיר, יליד פולין, דמיין את המזרח התיכון כאילו הוא נמצא במישור אחר שבינו לבין המישור של אירופה פעורה תהום בלתי ניתנת לגישור (חבר 2005).

הבדל זה בין נקודות המוצא שלהם התבטא בהבנה שונה במקצת של הלבנטיניות. כהנוב לא תחמה את הלבנטיניות לאזור גיאוגרפי מוגדר ודנה בעיקר בהיותה מצב נפשי ומצב זהות המשותף לכל בן מיעוט. משום כך, תרגומה של הלבנטיניות מעמדה מינורית לעמדה מזוירית התבטא פחות במעבר למרחב טריטוריאלי חדש ויותר בשינוי העמדה שמתוכה נחוזה הפיצול הנפשי מעמדה של מיעוט לעמדה של רוב. לעומת זאת, אמיר דן

בלבנטיניות רק בהקשר של המזרח התיכון וראה דווקא בחיבור למרחב את הדבר שיאפשר את המרתה של זהות הכלאיים בעמדת רוב מזוירית.²⁶

בהמשך לזה, חשוב לסייג ולהדגיש כי המקום שקיבלה תזת הלבנטיניות של כהנוב במסגרת קשת לא היה זהה למקום שקיבלה הלבנטיניות במסגרת התפיסה הציונית הממסדית. כתב העת נתן ביטוי לפרשנות הכנענית של התערות בסביבה המקומית, ואילו הציונות נתנה ללבנטיניות פרשנות "אירופוצנטרית" שהתבטאה בריחוק מסוים ולעיתים גם בסלידה מכל מה שקושר למזרח. ואולם האופן שבו נקראה כהנוב דרך הבמה המתווכת של קשת מלמדנו כי עצם הניסיון לתרגם את דימוי הכלאיים של העבר למסגרת שיח חדשה ולמסגרת מרחבית חדשה עמד בבסיס התפיסה הציונית המרכזית והיה ליסוד מעצב בפרויקט היהודי-לאומי של הבניית "יהודי חדש".²⁷

קריאת הפרויקט הציוני-לאומי מן הזווית הזאת מאפשרת להבינו לא רק במונחים בינאריים של הדחקה וטיהור אלא גם במונחים אמביוולנטיים יותר של "תרגום". הציונות לא היתה רק פרויקט קולוניאלי של השתלטות על המרחב אלא גם פרויקט של תרגום "היהודי הישן" ל"יהודי חדש", ועל כן הציבה את האוריינט כמרחב הגבול שבו יוכלו המהגרים היהודים להשיל את זהותם הישנה ולרכוש את האזרחות של הצבר העברי החדש. מכאן שבד בבד עם טיהור של רוח הגלות הוכלאו מחדש מזרח ומערב בדמותו של ה"יהודי החדש" (Eyal 2006).

בהקשר תיאורטי רחב יותר, קריאת פרויקט הלבנטיניות של כהנוב בהקשר ההיסטורי של העשורים המוקדמים של החברה בישראל שופכת אור על מקומו המורכב של הדימוי העצמי ההיברידי בתהליך שבו מיעוט מינורי מבנה את עצמו כרוב מזוירי. אופן התקבלותו של פרויקט הלבנטיניות של כהנוב מלמד שהזהות המזוירית החדשה דומיינה לא כזהות מטוהרת (מערבית או מזרחית) אלא כזהות לבנטינית. פרקטיקת הטיהור אמנם נותרה מרכזית בתהליך הבניית של הזהות החדשה, אולם מה שטוהר לא היה עצם הדימוי העצמי החצוי כי אם ההקשר שמתוכו התנסח הדימוי הזה. זאת ועוד, במעבר מעמדה מינורית לעמדה מזוירית יש צורך ליצור היבריד שיחצה את הגבול בין מערב למזרח, בין מיעוט לרוב ובין ישן לחדש. מכאן שמרכזיותה של פרקטיקת הטיהור בתהליך הבניית של זהות קולקטיבית מזוירית מתבטאת לא ביצירת דימוי עצמי מטוהר אלא בנטיעת הדימוי ה"לבנטיני" במרחב טריטוריאלי חדש ובמרחב שיח חדש. חוסר היכולת לטהר את

²⁶ חשוב לציין בהקשר זה שגם כהנוב דנה בלבנטיניות במונחים של מרחב, אבל רק בהקשר של חברת הרוב היהודית בישראל. מעמדת קיום של מיעוט (בקהיר) הלבנטיניות מדומיינת כזהות קיבוצית שמועברת מדור לדור ומנוסחת במונחים של זמן, ואילו מעמדת קיום של רוב (בישראל) הלבנטיניות מדומיינת במונחים של מרחב, ועצם החיבור למרחב — ולא ההשתייכות למורשת היסטורית — הוא שקובע את גבולותיה. במובן זה, גם אמיר וגם כהנוב מבטאים שאיפה דומה לתרגם את הלבנטיניות מתפיסת זהות המבוססת אך ורק על קשר בין-דורי לתפיסת זהות המבוססת בעיקר על החיבור למרחב. שניהם רואים בחיבור למרחב את הדבר שיאפשר להפוך את יסוד הכלאיים בזהותם למקור של עושר וכוח.

²⁷ לדיון מורחב בקשר שבין הכנעניות לציונות ראו חבר 1999.

קטגוריית הביניים הלבנטינית מצד אחד, וחוסר היכולת לאמצה ולשמרה באופן מוחלט מצד אחר, משקפים את האמביוולנטיות המובנית בניסיון של מיעוט להבנות את עצמו כרוב. אמביוולנטיות זו מאפיינת את הפרויקט היהודי הלאומי של הבניית "יהודי חדש" שכהנוב היתה חלק ממנו.

קריאת מושג הלבנטיניות במבט לאחור

ב-1995, כעשרים שנה לאחר מותה של כהנוב ודעיכת הדיון סביב פרויקט הלבנטיניות שלה, התעורר שוב הדיון במושג הלבנטיניות עם צאת ספרה של רונית מטלון *זה עם הפנים אלינו* (1995). בספרה מטלון עוקבת אחר בני משפחה שמתפזרים בעולם סמוך לזמן הקמתה של מדינת ישראל. כמו כהנוב גם היא מצביעה על ריבוי השפות, על הזהות החצויה בין תרבויות ומסורות, על הנדודים ועל היעדר הזיקה למקום אחד מוגדר בתור מאפייניה המרכזיים של הלבנטיניות.

ברם, דווקא על רקע יסוד משותף זה מתחדד ההבדל בין שתי מסגרות הדיון במושג הלבנטיניות. בנסיבות ההיסטוריות שבהן כהנוב ניסתה את פרויקט הלבנטיניות שלה התנסח מושג הלבנטיניות במסגרת הדיון על "היהודי החדש". שאיפתה של כהנוב, וגם שאיפתו של אמיר, היתה לנתק את הלבנטיניות ממסגרת הקיום של המיעוט היהודי ולטעת אותה מחדש בחברת הרוב היהודית בישראל. דיונה היה מכוון לעבר העתיד ועיקר שימושה במושג היה להבנות דגם של יהודי-ישראלי חדש.

אולם מקריאת דיונה של מטלון מצטייר שימוש שונה וכמעט הפוך במושג. מנקודת הזמן שבה כתבה, הלבנטיניות לא היתה בעכורה מרשם לפתרון בעתיד אלא דרך להיזכר בהזדמנות היסטורית שהוחמצה. במוקד כתיבתה של מטלון על הלבנטיניות עומד הניסיון לחפור בנבכי התודעה ההיסטורית הישראלית. דיונה מכוון בראש ובראשונה לפירוק המחסום שמציבה המציאות הישראלית מפני זיכרון העבר: "אני חושבת שזהו יותר סיפור על היהודים מאשר על הישראלים. זאת אולי, משום שכישראלית קסמו לי תמיד מאוד מאוד העושר התרבותי והערכי של היהודי הנודד. זה היהודי שאין לו לאומיות אחת וארץ אחת, ושיש לו הרבה שפות והוא פתוח לכל דבר אנושי ואינו סוגר עצמו כל הזמן מפני השפעות" (לבטוב 1995, 13). אם כן, דיונה של מטלון במושג הלבנטיניות מכוון בראש ובראשונה להחיות את הטיפוס של "יהודי ישן", שנדחק לטענתה על ידי הנרטיב הציוני-לאומי. זהו "היהודי הישן" שכהנוב ביקשה "לרפא" ולהמיר בטיפוס של "יהודי-ישראלי חדש". אפשר לומר אפוא כי מטלון משקפת שלב חדש בקריאת מושג הלבנטיניות. בשונה מכהנוב, מאמיר ומהשיח הלאומי של שנות ראשית המדינה, היא רואה במציאות הישראלית לא את הגורם החיובי שעשוי לחולל את המהפך המיוחל במושג הלבנטיניות, אלא דווקא את המחסום שמונע את המהפך.

מן הדברים האחרונים משתמע כי אם נתחקה אחר השתלשלות השימושים המשתנים

במושג הלבנטיניות נגלה שחל מעבר בין שתי נקודות מוצא לדיון במושג, נקודות מוצא שונות ואף מנוגדות: אחת היא נקודת המוצא של קולקטיב מינורי המבקש להבנות את עצמו כרוב מזוירי והשנייה היא נקודת המוצא של רוב המבקש לחלץ את האפשרות המינורית שהודקה. השינוי בסוג העבודה הפוליטית והתרבותית שנעשתה במושג מבטא מגמה כללית יותר של דיאלוג מתמשך ומתוח, המעצב את השיח הישראלי מראשית המדינה, הוא הדיאלוג בין המציאות העכשווית של תרבות רוב ובין השורשים ההיסטוריים של הוויית מיעוט בתקופת טרום-המדינה. דיאלוג מתוח זה שינה צורה עם השנים, וכיום הוא מתמודד עם העבר לא מתוך שאיפה לעצב חברה חדשה וזהות חדשה אלא בעיקר במטרה לשחזר את האפשרויות התרבותיות והחברתיות שפרויקט בינוי האומה טשטש והשכיח.

ההשלכות הפוליטיות של דיאלוג מתוח זה עם העבר, והשאלות שהוא ממשיך להעלות — על תפיסות של זהות וזיכרון ועל האופן שבו החברה הישראלית תופסת את יחסיה עם סביבתה — הן לטענתי ההקשר הנכון להבין ולנתח בו את פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ואת המקום שהוא תפס ושעודנו תופס בשיח הציבורי בישראל. באופן תיאורטי רחב יותר, בניתוח פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ראוי להתמקד לא רק בפער בין היגיון לבנטיני מינורי להיגיון לאומי מזוירי, אלא לבחון את יחס הגומלין בין שני הגיונות אלו, ובעיקר את השינויים שחלים ביחס גומלין זה לאורך הזמן.

ביבליוגרפיה

- אוהנה, דוד, 2003. "דקלין כהנוב: מבשרת התרבות הים תיכונית בישראל", *עיונים בתקומת ישראל* 13: 55–29.
- , 2005. "דקלין כהנוב: דיוקן ים תיכוני עם גברת", *הארץ*, 18.11.2005.
- אידר, דרור, 2009. "הנה זה איש אשר אכל ושאר: הריאיון האחרון עם אהרן אמיר", *הארץ*, 27.2.2009.
- בן-חביב, דולי, 1994. "חצאיות הנשים התקצרו: הערות על זהות נשית לבנטינית אצל דקלין כהנוב", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 164–159.
- בן-נר, יצחק, 2008. "מלוטש", *הארץ*, 17.3.2008.
- ברטל, ישראל, 2007. *קוזק וכדווי, תל-אביב: עם עובד*.
- חבר, חנן, 1999. "קהילה ילדית מדומיינת: 'ספרות כנענית' בתרבות הישראלית", *סוציולוגיה ישראלית* ב(1): 166–147.
- , 2005. "גיאוגרפיה ספרותית מזרחית", גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), *קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית*, ירושלים: מסדה, עמ' 41–33.
- , 2007. *הסיפור והלאום, תל-אביב: רסלינג*.
- , 2008. *מראשית: שלוש מסות על שירה עברית ילדית*, תל-אביב: הוצאת קשב לשירה.
- יהושע, א"ב, 2008. "כוסית הקניאק הראשונה", *הארץ*, 7.3.2008.

- כהנוב, ז'קלין, 1978. *ממזרח שמש*, תל-אביב: יריב בשיתוף עם הדר.
- _____, 2005. *בין שני עולמות*, ירושלים: כתר.
- כוזם, עזיזה, 2002. "להפוך למיעוט, לבחון את המגדריות: נשים עיראקיות יהודיות בשנות החמישים", חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), *מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש*, עמ' 212–243.
- _____, 2005. "אוריינטליזם ופמיניזם בישראל", קולות מזרחים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית, גיא אבוטבול, לב גרינברג, פנינה מוצפי-האלר (עורכים), ירושלים: מסדה, עמ' 165–175.
- לאור, דן, 2009. *המאבק על הזיכרון: מסות על ספרות, חברה ותרבות*, תל-אביב: עם עובד.
- לבטוב, יצחק, 1995. "קסמה של האופציה הלבנטינית", דבר, 28.4.1995.
- מטלון, רונית, 1986. "תלושה מהמזרח", הארץ, 1.8.1986.
- _____, 1995. *זה עם הפנים אלינו*, תל-אביב: עם עובד.
- ממי, אלבר, 2005 (1957). *דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש*, מצרפתית: אבנר להב, ירושלים: כרמל.
- סטור, אן, 2008 (2002). "עלבונות מיניים וגבולות גזעיים: כשירות תרבותית והסכנות הטמונות בנישואי תערובת", יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), *גזענות בישראל*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 220–257.
- עפרון, יונת, 2005. "בחיפוש אחר זהות: מבט היסטורי על אינטלקטואלים כותבי עברית יוצאי עיראק ומצרים במדינת ישראל", עבודת מוסמך, בית ספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל-אביב.
- פנון, פרנץ, 2004 [1952]. *עור שחור, מסכות לבנות*, מצרפתית: תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספריית מעריב.
- רוזנקרנצקי, אמנון, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו): 113–140.
- _____, 2005. "פרספקטיבה יהודית, פרספקטיבה מזרחית, פרספקטיבה ערבית", גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), *קולות מזרחים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית*, ירושלים: מסדה, עמ' 342–351.
- _____, 1996. "ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים", עבודת דוקטור, המכון לפילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב.
- שביט, יעקב, 1984. *מעבדי עד כנעני*, תל-אביב: דומינו.
- שנהב, יהודה, 2006. "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?", *תיאוריה וביקורת* 29 (סתיו): 205–218.
- שיינפלד, אילן, 1988. "עוף החול 'יוכני'", עבודת מוסמך, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב.
- שיף, עופר, 2010. *הציונות של המנוצחים: מסעו של אבא הלל סילבר אל מעבר ללאומיות*, תל-אביב: רסלינג.
- Alcalay, Amiel, 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Beinin, Joel, 1998. *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, California: University of California Press.
- Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Eyal, Gil, 2006. *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*, Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hochberg, Gil, 2004. "Permanent Immigration: Jacqueline Kahanoff, Ronit Matalon, and the Impetus of Levantinism," in *Boundary 2* 31(2): 219–243.
- , 2007. *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1960. "Ramat Hadassah-Szold: Youth Aliyah Screening and Classification Center," Documents Series no. 5, private archive of Sassoon Somekh.
- , (unpublished). "Introduction: East of Sun," private archive of Sassoon Somekh.
- Khazzoom, Aziza, 2008. *Shifting Ethic Boundaries and Inequality in Israel: Or How the Polish Peddler Became a German Intellectual*, Stanford: Stanford University Press.
- Kramer, Gurdun, 1989. *The Jews in Modern Egypt 1914–1952*, London: I.B. Tauris and Co, pp. 86–107.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Saposnik, B. Arie, 2006. "Europe and Its Orients in Zionist Culture before the First World War," *The Historical Journal* 49(4): 1105–1123.
- Sassoon, Louise (Jacqueline Kahanoff), 1957. "Reunion in Beersheba," *American Israel Review*, private archive of Sassoon Somekh.
- Shenhav, Yehouda, 2006. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford: Stanford University Press.
- Shohat, Ella, 1997. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims," in Anne McClintock, Aamir Mufti and Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 39–68.
- Spivak, Gayatri, Chakravorty, 1990. *The Post-Colonial Critic*, New York and London: Routledge, pp. 67–74.
- Starr, Ann Deborah, 2000. *Ambivalent Levantines / Levantine Ambivalences: Literary Constructions of Egyptian Jewish Identity*, Doctoral Dissertation, the department of Comparative Literature, The University of Michigan.