

‘זהבה’ מאת בתיה כהנא (1936):¹ מגדר ולאומיות בספרות התחייה הלאומית

רונית גז²

מבוא

הספרות העברית החדשה, שבין אמצע המאה התשע עשרה ובין ראשית המאה העשרים, מגויסת רובה ככולה לטובת הלכי הרוח והאידיאולוגיות החברתיות והלאומיות. היא מבטאת את המהפכות החשובות של היהדות במעבר שלה מהגולה לארץ ישראל – מספרות ההשכלה, הקוראת תיגר על העולם היהודי המסורתי של העיירה הגלותית במזרח אירופה, וסוחפת את הצעיר היהודי לזנוח את העולם המסורתי לטובת השכלה חילונית, קדמה ונאורות; דרך ספרות התחייה, המתארת את הצעירים הנוטשים את העיירות הקטנות והמסורתיות לטובת הכרך הגדול, המרגישים בדידות, זרות וניכור, ומיצגים את ה'גיבור התלוש' בספרות זו; עד הנרטיב הלאומי-ציוני היוצר 'יהודי חדש',

- 1 בתיה כהנא, 'זהבה', בתוך: עלבונות, תל אביב 1936, עמ' 41-133. להלן ביוגרפיה קצרה של בתיה כהנא: בתיה כהנא (שריר) נולדה ב-1901 בעיר קמניץ שבאוקראינה. היא עלתה לארץ ב-1921, בעלייה השלישית. היא למדה ספרות ברוסיה ובווינה. ראשית כתיבתה ברוסית, וגם בארץ נהגה לכתוב רוסית ולתרגם בעצמה לעברית. היא שייכת לדור השני של הנשים היוצרות בארץ, לצד שושנה שכבו, רבקה אלפר ואחרות. סיפוריה הראשון התפרסם ב-1922 בכתב העת החיים. מספריה: פרפרים, סיפורים ואגדות (1927), בפרוץ עץ הדר (1931), עלבונות (1936), צללים וצלילים (1959), חצים ממך והלאה (1960) ובערוב היום (1967). היא נפטרה ברמת גן ב-1979.
- 2 המאמר הוא מרכיב אחד של עבודת הדוקטור שלי, בשם: 'ספרות נשים וספרות גברים בתקופת היישוב: משא ומתן על הנרטיב הלאומי'. המחקר נמצא בימים אלה בשלבי כתיבה. תודה מיוחדת לפרופסור יצחק בן מרדכי ולחמוטל צמיר, שקראו טיוטות שונות של המאמר בתהליך התגבשותו, האירו את הארותיהם, תמכו וסייעו. תודה לפרופסור איריס פרוש על עצותיה.

חדור לאומיות ציונית, חזק בנפשו ובגופו ולהוט להתמסר להקמת חברה חדשה בארץ ישראל, תוך כדי שלילת הגלות.

בסוף המאה התשע עשרה ובשני העשורים הראשונים של המאה העשרים, המסומנת בתולדות הספרות העברית כשלב מעבר בין תקופת התחייה ובין התקופה הלאומית-ציונית, הולכים ומתרבים סופרי המרכז הקנוני כמו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, חיים נחמן ביאליק, גרשון שופמן, אורי ניסן גנסין, יצחק דב ברקוביץ' ודבורה בארון, המתחקים אחר שלבי הניכתם של הצעירים היהודים של תקופתם – התרחקות מעולם המסורת, עזיבת העיירה היהודית המזרח-אירופית לטובת הכרך הגדול, רכישת השכלה חילונית וחיים של בדידות, זרות, ניכור ותלישות.³ הדגם של סיפור החניכה נשען לא מעט על מה שחוו בעצמם הסופרים והסופרת שנמנו למעלה,⁴ בגרסאות, בעצמות ומנקודות מבט שונות. הם כתבו מתוך הרגשה של שליחות יהודית-לאומית ומתוך אמונה כי בכוח הכתיבה לתרום להנחלת הלכי הרוח של תקופתם. לא בכדי פרקי חייו של הפרט בסיפורי החניכה הנדונים ייצגו קולקטיבי את תהליכי השינוי החלים על יהדות מזרח אירופה. להבדיל מהסופרים הנדונים, כהנא כותבת סיפור חניכה של ילדה יהודייה במעברה מהחברה היהודית הגלותית המסורתית לחברה לאומית ציונית, שלא מתוך חוויות חייה, אלא מאוחר יותר, בפרספקטיבה של עשרות שנים, כמתבוננת חיצונית על התהליכים החברתיים-היסטוריים אז. ההשוואה בין פרקי דגם חניכת הבן של סופרי התחייה לזה של כהנא, שנכתב מתוך התבוננות רטרוספקטיבית עשויה לשפוך אור חדש ונקודות מבט נוספות על התקופה.

היסטוריוגרפיה רחבת היקף על תקופה ספרותית חשובה זו כתבו חוקרים כמו יוסף קלוזנר,⁵ פישל לחובר,⁶ דב סדן,⁷ ברוך קורצווייל⁸ ושמעון הלקין,⁹ אולם התמונה ההיסטוריוגרפית המתקבלת חלקית ולוקה בחסר, שכן היא מושתתת רובה ככולה על סיפורים מפרי עטם של גברים (למעט דבורה בארון,

3 דן מירון, 'הספרות העברית בראשית המאה העשרים', המאסף, ב (תשכ"א), עמ' 436-464.

4 אבנר הולצמן, אהבת ציון, ירושלים 2006, עמ' 11-44 (להלן: הולצמן, אהבת ציון).

5 יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, תל אביב 1960.

6 פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, תל אביב תרפ"ט.

7 דב סדן, מסת מבוא, אבני-בדק, תל אביב תשכ"ב, עמ' 1-70.

8 ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה המשך או מהפכה, תל אביב תשל"א, עמ' 1-146.

9 שמעון הלקין, מבוא לסיפורת עברית, ירושלים 1958.

שהייתה הסופרת היחידה אשר התקבלה בתקופת התחייה, ואשר גם את סיפוריה נהגו לפרש לפי כלי מחקר ספרותיים אנדרוצנטריים | המעמידים את תפיסת העולם הגברית במרכז, ואחרות כמו שושנה שבכו, נחמה פוחצ'בסקי ואלישבע ביחובסקי, שהוזכרו כמיעוט שולי וזניח), ומתוך תפיסות ונקודות מבט גבריות. מרבית ההיסטוריונים של הספרות העברית הנסקרים במאמר זה התעלמו כמעט לחלוטין מכתובת הנשים בתקופה הנדונה. נוצר אפוא רושם מוטעה כי בתולדות הספרות העברית יש קומץ ספרות שולי וזניח, ולכן לא התעורר הצורך לבחון את תרומת כתיבתן להשלמת התמונה ההיסטוריוגרפית.

משנות התשעים של המאה העשרים התפתח גל חדש של ביקורת ספרותית פמיניסטית, המתייחס לכתובתן של כמה סופרות מתקופת היישוב. פריצת הדרך הגדולה בשדה המחקר הספרותי בתחום היא של יפה ברלוביץ, הדולה מתהומות הנשייה את 'היבשת האבודה', ומתייחסת לשישים סופרות מרתקות מתקופת היישוב עד הקמת המדינה.¹⁰ בד בבד עם פרסום מחקרה של ברלוביץ התפרסמו – לפי אותה מגמה – מחקרים נוספים כמו של לילי רתוק,¹¹ אורלי לובין,¹² איריס פרוש¹³ וטובה כהן.¹⁴ חקר ההתנסות, החוויות ופעילות הנשים בשדה הספרות התפתח בהיקף מרשים, אולם הוא נותר כתחום בפני עצמו. הוא מטפל בכתיבה הנשית גופא, ומעט מאוד בשיח המגדרי המתנהל בינה ובין הספרות הגברית ובתרומתה של כתיבת הנשים להשלמת התמונה ההיסטוריוגרפית הלוקה בחסר.

- 10 יפה ברלוביץ פרסמה כמה ספרים בתחום הנדון: הנ"ל, להמציא ארץ להמציא עם, תל אביב 1996; הנ"ל (עורכת), סיפורי נשים בנות העלייה הראשונה, תל אביב 2001; הנ"ל, 'אחרית דבר: סיפורת מ"יבשת אבודה"', בתוך: הנ"ל (עורכת), שאני אדמה ואדם – סיפורי נשים עד קום המדינה, תל אביב 2003, עמ' 319-351.
- 11 לילי רתוק, 'כל אשה מכירה את זה – אחרית דבר', בתוך: הנ"ל (עורכת), הקול האחר – סיפורת נשים עברית, תל אביב 1994, עמ' 272-274.
- 12 אורלי לובין, אשה קוראת אשה, חיפה 2003.
- 13 איריס פרוש, נשים קוראות יתרונה של שוליות, תל אביב 2001 (להלן: פרוש, נשים קוראות).
- 14 טובה כהן, 'בתוך התרבות ומחוצה לה – על ניכוס "שפת האב" כדרך לעיצוב אינטלקטואלי של האני הנשי', בתוך: דב סדן (עורך), מחקרים בספרות העברית, פרקים נבחרים בשירת נשים עברית, תל אביב 1990, עמ' 69-110 (להלן: כהן, 'בתוך התרבות ומחוצה לה').

מבט מגדרי באידאולוגיות המרכזיות בתקופת התחייה הלאומית

כאמור, הספרות העברית בתקופה הנדונה גויסה רובה ככולה לקדם את המהפכות החברתיות-לאומיות של היהדות הגולה. סופרי התקופה כתבו מתוך הרגשה של שליחות. תחילה הייתה המגמה לפורר את האידאולוגיה השמרנית הגלותית של היהודים, בו בזמן להנחיל את האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית ולבסוף לעורר את יהדות הגולה לתחייה לאומית באמצעות האידאולוגיה הלאומית-ציונית. אין בכוונתי לסקר בהרחבה את עקרונותיהן של האידאולוגיות האלה, שהיו עבור הסופרים חומרי היסוד של כתיבתם, אלא להתמקד בהיבטים המגדריים שלהם דווקא; אלה יסייעו בידי לבחון מגדרית את פרקי החניכה של הבת בסיפור 'זהבה' מול אלה של הבן.

החברה היהודית המסורתית במזרח אירופה של המאה התשע עשרה התנהלה לפי נורמות ותכתיבים מובהקים של הפטריארכיה המסורתית. האתוס הלאומי-דתי תרם לחיזוק המדרג ולחלוקת התפקידים בין המינים. הווייה זו שימרה את עמדת השליטה של הגברים ואת נחיתות הנשים. לרברי יעל עצמון, האישה היהודייה הגלותית של מזרח אירופה מוקמה במרחב הבית, צוותה לציית לסמכות הגברים, נאסר עליה ללמוד את שפת הקודש, ובכך היא הודרה מן המרכז התרבותי היהודי. היהדות לא גרסה מעולם שוויון בין המינים, ודיכוי הנשים, ש'הולבש' ברטוריקה של הגנה עליהן, הוא מוחצן, פומבי ולגיטימי. הדרתן של הנשים מן החיים הציבוריים מיוחסת לערך 'צניעות' – ערך המבטא בעצם את ההשקפה כי ההרחקה דרושה משום שלנשים יצר שאינו ניתן לסיפוק ומשום שהנשים מזוהות עם גשמיות ומאיימות על הרוחניות של הגברים. למעשה השקפה זו משרתת את הפטריארכיה כדי לנווט את פעילות הנשים אל הבית פנימה ולשמר את מרכז הפעילות הציבורית ואת ההנהגה הלאומית-דתית בחיק המין הגברי.¹⁵

האידאולוגיה של תנועת ההשכלה חתרה לנער את המערכת המסורתית הגלותית מקיבעונה. אחת האסטרטגיות שלה הייתה לפתוח בפני הנשים את האפשרות ללמוד את השפה העברית. בכך התאפשר לנשים לחדור למרחב הלאומי, הדתי והתרבותי שהיה חסום בפניהן קודם לכן. בעיני איריס פרוש, טובה כהן ושמואל פיינר, למרות מגבלותיו של מהלך זה, הוא היה פתח לקידום

15 יעל עצמון, 'מבוא: היהדות וההדרה של נשים מן הזירה הציבורית', בתוך: הנ"ל (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, תל אביב תשנ"ה, עמ' 13-47 (להלן: עצמון, 'היהדות וההדרה של נשים').

הנשים, וייצג את הפוטנציאל של האומה כולה לקדמה.¹⁶ להבדיל מחוקרים אלה, סברה חמוטל צמיר כי השכלת הנשים וחשיפתן לשפה העברית בתקופה הנדונה הן כלי נוסף במערכת כפולת פנים של ה'מודרניזציה המבוקרת' המשרתת את הפטריארכיה החדשה.¹⁷ לדברי ישראל ברטל, במציאות של החברה היהודית במזרח אירופה, נדמה היה לגבר המשכיל כי התהפכו היוצרות – הגבר נותר נטול כוח, הן במובן הביולוגי והן במובן הכלכלי, ולעומתו החלו נשים ליהנות מכוח ומחירות. מצב זה יצר בקרב גברים חרדה מהיפוך יחסי הכוחות בין המינים ועורר שאיפה לתקן את המצב ולהשיבו לקדמותו.¹⁸ כך, לדברי צמיר, האידאולוגיה של משכילים לבשה אופי שמרני ונותרה ביסודה פטריארכלית, וגם אם ניתנה לנשים לגיטימציה להשכיל, הרי זו מלכתחילה הייתה כרוכה במטרות לאומיות ובחזיון תפקידיהן של הנשים מימים ימימה.¹⁹ יוצא אפוא כי השכלת הנשים הייתה ביסודה מהלך של גברים למען השבת האישה היהודייה לחיק הבית פנימה, וכמו שציינה דניז קנדייטי: היא עוד אחד מהישגיו של האדם הגבר.²⁰ יתר על כן, חלוקת התפקידים בין המינים נותרה כמו שהייתה מקדמת דנא: נשים למרחב הפרטי וגברים למרחב הציבורי, והאישה היהודייה המודרנית שימשה אם ורעה, והשכלתה לא עמדה בסתירה לצניעותה, שכן בידיה הופקדו שמירת המסורת וחינוך הילדים.

התנועה הלאומית-ציונית פיתחה והרחיבה את האסטרטגיות שלה להשיב את הנשים אל הבית הפרטי ואל הבית הלאומי. היא הרחיבה את חוגי הנשים שרכשו השכלה חילונית ולמדו את השפה העברית, תוך כדי סימונה כשפת

16 ראו את המחקרים האלה: איריס פרוש, נשים קוראות, עמ' 225-226; כהן, 'בתוך התרבות ומחוצה לה', עמ' 69-110. שמואל פיינר, 'האישה היהודייה המודרנית: מקרה מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה', ציון, נח (ד), תשנ"ג, עמ' 459-467 (להלן: פיינר, 'האישה היהודייה המודרנית').

17 חמוטל צמיר, 'בין רחל (מורפורגו) לרחל (בלובשטיין): לירתה של שירת הנשים העברית המודרנית בחיק הפרדוקסים של הלאומיות', ביקורת ופרשנות (בדפוס), תל אביב (להלן: צמיר, 'בין רחל לרחל').

18 ישראל ברטל, 'אונות ו"אין-אונות" – בין מסורת להשכלה', בתוך: ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), אירוס, אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 237-238 (להלן: ברטל, 'אונות ו"אין-אונות"').

19 צמיר, 'בין רחל לרחל'.

20 Deniz Kandiyoti, 'Identity and its Discontents: Women and the Nation', in: P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York 1996, pp. 376-391 (hence: Kandiyoti, 'Identity and Its Discontents')

המהפכה הלאומית. בכך היא עשתה את הנשים שותפות פעילות של המהפכה הציונית, וגם התחייבה למהפכה מגדרית שלפיה תיפון חברה יהודית-לאומית חדשה על בסיס של שוויון בין המינים – זו כדברי דניאל בוירין, מהפכה ששירתה את האידאולוגיה הלאומית-ציונית, שכן הלאומיות היהודית היא מעין מנגנון להגדרה מחודשת של העם היהודי, ששימרה יסודות מסוימים בו על ידי שינוי של יסודות אחרים בו.²¹ לכך הוסיפה צמיר כי הלאומיות היהודית המודרנית, כמנגנון לשימור הזהות היהודית, הבטיחה חירות, שוויון ועצמאות. הדבר פתח בפני הנשים את האפשרות להיחשב סובייקט, בני אדם בזכות עצמן, שותפות שוות ערך בחיים הלאומיים, אבל בה בעת אפשרויות אלה היו אמצעי בשירות הפטריארכיה החדשה להשבת הנשים אל חיק האומה, לשמרן 'בפנים' הן במובן הפיזי, כרכוש של הגברים בתוך הבית, והן במובן המטפורי, כמגלמות את גרעין הזהות הקולקטיבית ואת מהותה האוטנטי של האומה.²²

מטרות המאמר

המחקרים הספרותיים והפמיניסטיים שנסקרו למעלה פותחים אשנב לחקר השיח המגדרי המתנהל בין הכתיבה של נשים עבריות – ובכלל זה כתיבתה של כהנא, סופרת שלא זכתה להתקבל לקנון – ובין המערכת הספרותית המרכזית בת תקופתן.

ההנחה שלי היא כי כהנא הכירה היטב את הכתיבה הקנונית של הגברים, לכן כוונתי לבדוק כיצד סיפורה 'זהבה' מתכתב עם סיפור החניכה הגברי הקנוני של תקופת התחייה – איזה דיאלוג הוא מנהל עמו? איזו השפעה יש לדיאלוג זה על יצירתה? ומה תרומת שילוב כתיבתה, בנייתוח המקיף יותר של התהליכים שעיצבו את הקנון של הספרות העברית החדשה בתקופה הנדונה?

ככוונתי להוכיח במאמר זה כי סיפור החניכה של כהנא משקף ראלית את מרחב הקיום של היהודים בגלות, בעיירה של מזרח אירופה, אם כי מתוך נקודת תצפית ועמדה ביקורתית כלפי מערכת המנציחה את דיכוי הנשים. כן אראה כי הדמות הראשית דוחה במסע החניכה שלה את האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית, ומדלגת על שלב ההשכלה החילונית במעבר מההוויה היהודית המסורתית להוויה הלאומית-ציונית – תחילה בכרך הגלותי,

21 דוד בוירין, 'נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי', תיאוריה וביקורת, 11 (סתיו 1997), עמ' 123-144 (להלן: בוירין, 'נשף המסכות הקולוניאלי').

22 צמיר, 'בין רחל לרחל'.

ולאחר מכן בארץ ישראל. לבסוף בכוונתי להראות כי סיפור החניכה של גולדה, מנקודת המבט של האישה, חושף את כפילות הפנים של האידאולוגיה הלאומית-ציונית מול הפרקטיקות שלה, ולפיכך את מקסם השווא של המהפכה המגדרית המובטחת.

את הסוגיות האלה אבחן תוך כדי פרשנות פרקי החניכה של בת עיירה יהודית גלונית, מאבקיה ודרכי התמודדותה עם מנגנונים חברתיים, מסורתיים, לאומיים גבריים – פרקים המשקפים את חוויית הנשים בתהליכים היסטוריים – יהודיים ולאומיים. אבחן את השיח המגדרי המתנהל בין דרכי חניכתה של הבת ובין אלה של הבן על ההתמודדות של שני המינים עם תהפוכות החיים היהודיים הגלוניים, משלב היפתחותם לרוחות תנועת ההשכלה, עד התעוררות התחייה הלאומית-הציונית. אין בכוונתי להשוות בין סיפור של גבר אחד ובין סיפורה של כהנא, אלא לבחון את קווי היסוד המאפיינים את דגם סיפור החניכה הגברי – המוכפף להלכי הרוח ולאידאולוגיות החברתיות והלאומיות של בני התקופה, מול שלבי החניכה של גולדה, הרמות הראשית בסיפור 'ז'הבה' של כהנא.

כיוון פרשני זה של סיפור חניכת הבת עשוי להראות כי מוצעים בכתיבתן של הנשים ייצוגים ספרותיים ועמדות שונות המרחיבות את דגם סיפור החניכה הגברי הקנוני, תוך כדי ניהול שיח מגדרי על הברלי נקודות המבט, וכי כיוון זה עשוי לפתוח צוהר לבחינת סיפורים נוספים מפרי עטן של נשים – מהלך שיש בו כדי להעשיר ולעבות את הנרטיב הקנוני ולשנותו מנרטיב גברי צרופ לנרטיב מגדרי המבטא את עולמם של שני המינים.

א. 'ז'הבה', מאת בתיה כהנא – הנרטיב הנשי בתוך העיירה היהודית המזרח-אירופית ומחוצה לה

את הסיפור הזה כתבה בתיה כהנא בישראל בשנת 1936, יותר משלושה עשורים לאחר דריכת כוכבה של ספרות התחייה בשמי הספרות העברית הקנונית במזרח אירופה.

כאמור, בכוונתי להראות כי כהנא מתכתבת, באמצעות תיאור חניכתה של בת העיירה היהודית המזרח-אירופית בשלהי המאה התשע עשרה, עם סיפורי החניכה של גברים מאת סופרי התחייה המתחיים ביקורת על מרחב הקיום של היהודים בגולה, על האידאולוגיה האנדרוצנטרית של תנועת ההשכלה החילונית, שחתרה לחולל מהפכה חברתית בעיירה היהודית הגלונית המסורתית, על ההבטחה הגדולה של האידאולוגיה הלאומית-ציונית, לשוויון

בין המינים שיתהווה בחברה היהודית המתחדשת בארץ ישראל ועל אי-מימושה הלכה למעשה בתנועה הציונית.

העלילה מתוחמת בסיפור מסגרת, המתאר פרק בחייה הבוגרים של גולדה בארץ ישראל כפועלת במתפרה, וסיפור פנימי המגולל, באמצעות זיכרונות, את פרקי ילדותה וראשית נעוריה בעיירה יהודית גלותית במזרח אירופה בסוף המאה התשע עשרה. בזיכרונותיה גולדה היא ילדה יתומה בת שבע, המשמשת משרתת בביתם של בני זוג יהודים (משה-לייב וסוסיה), הורים לילדים רבים. תקופה זו בחייה קשה ומעיקה: היא נושאת בעול פיזי קשה, בעל הבית עוין והילדים מציקים לה, מתעללים בה ואף מכים אותה ללא רחם. בערב חג הפסח מזדמנים לבית משה-לייב קרובי משפחה, ובהם אלכסנדר ונעמי, זוג צעיר, משכיל, חדור אידאולוגיה לאומית-ציונית, המטיף למהפכה מגדרית ולשוויון בין המינים. המפגש בין הזוג לגולדה מחולל תפנית בתפיסת עולמה. היא מסרבת להמשיך לחיות בתנאי שעבוד, כמשרתת, ומחליטה לעזוב את העיירה לעיר הגדולה כדי לצאת 'מעבדות לחירות' ולהכשיר את עצמה לעלות לארץ ישראל. בכרך הגלותי גולדה עובדת לפרנסתה במתפרה, ובו בזמן מעמיקה את ידיעותיה על התנועה הציונית ומצטרפת אליה כפעילה. בתקופה זו חוזר לחייה יצחק-מאיר האמיד, בנם של משה-לייב וסוסיה, שהתעלל בה והיכה אותה בילדותה. הוא מחזר אחריה, מתחנן לפניה שתמחל לו על מעלליו בעבר ושתינשא לו. גולדה אינה מתרצה, אם כי היא מציעה לו את גופה כדי לקבל בתמורה כסף לעלות לארץ ישראל. יצחק מאיר מחליט לתת לה את הכסף ללא שום תמורה. אהבתו אליה כה גדולה עד כי הוא מוותר עליה, מעניק לה את מבוקשה, ובתוך כך הוא מקריב את אהבתו למען אושרה. גולדה בסופו של דבר עולה לארץ ישראל, ובה היא משנה את שמה לזהבה. בנקודה זו הסיפור מסתיים. מסיפור המסגרת ניכר כי לא חל שינוי מהותי בין חייה בגולה לאלה בארץ ישראל – היא ממשיכה לעבוד במתפרה. מחשבותיה של זהבה במקום עבודתה נודדות על חייה בגולה. מה שמעורר את זיכרונותיה על עברה (והוא בבחינת וזו לסיפור הפנימי) הוא ביקור של גבר במתפרה, שבא לאסוף עבור אשתו בגד שנתפר עבורה – זהותו אינה ידועה בסיפור, אבל לפי התרגשותה של זהבה מקולו של הזר, ייתכן כי הוא מזכיר לה את אלכסנדר. לכן מתעוררים זיכרונותיה על חייה בגולה, על המפגש עם אלכסנדר ונעמי שנטעו בה את החלום הציוני – חלום שבעקבותיו עלתה לארץ. בסיום היא מדמינת מפגש עם אלכסנדר בארץ. היא משתפת אותו באכזבה הגדולה שלה, על כי חלום המהפכה המגדרי-לאומי-ציוני ש'מכר' לה היה מקסם שווא.

אפשר אפוא למקם את עלילת הסיפור על ציר הרצף של הספרות העברית החדשה, כחוליית מעבר בין ז'אנר סיפורי התחייה המזרח-אירופיים – אשר

כאמור, מגוללים את פרקי חייו של הצעיר היהודי הנוטש את עיירת הולדתו והיוצא אל הכרך לרכוש השכלה חילונית ואת כל תהפוכות הנפש שלו – ובין הנרטיב הציוני-לאומי, היוצר כאמור 'יהודי חדש', חזק ברוחו ובגופו, חדור לאומיות ציונית, המתמסר להקמת חברה יהודית חדשה בארץ ישראל.²³ נראה כי סיפור זה מתנסח כתת-סוגה שהמערכת הספרותית הקנונית טרם נתנה עליה את הדעת: סיפור עיירה מזרח-אירופי שלאחר ההשכלה של נשים, סיפור המאמץ את תבנית היסוד של מרחב הקיום של הסיפור המזרח-אירופי ואת שלבי החניכה של הילד היהודי בתוך העיירה ומחוצה לה כמשכיל, ולימים כפעיל לאומי-ציוני, ובתוך כך יוצק לתוכו תוכן 'נשי'.

ב. זגם סיפור החניכה הנשי של בת עיירה ממזרח אירופה המתכתב עם זה הגברי

שלושה שלבים מרכזיים בחניכתה של גולדה

השלב הראשון בחייה של גולדה, גיבורת הסיפור, משקף את חלוקת התפקידים הנוקשה בין המינים בעיירה היהודית.²⁴ גולדה יתומה מילדות, היא עוברת להתגורר בביתם של משה-לייב וסוסיה מגיל שבע ומשמשת עוזרת. זהו בית טיפוסי של העיירה היהודית במזרח אירופה, שחלוקת התפקידים המגדרית וסמכות האב בו ברורות. גולדה, ככל שאר בנות העיירה, קיבלה מינקותה הכשרה למימוש ייעודה בעתיד – להיות בכוא היום רעיה ואם בישראל. היא מנהלת את משק הבית ומטפלת בתינוקות. תיאור ראשית חייה של הדמות מנוסח מתוך נקודת מבט ביקורתית של המספרת. כמו בכמה מסיפורי החניכה הקנוניים, שהתפיסה הביקורתית בהם מוקיעה את היחס לילד. מודגשים בסיפור הבוז, הזלזול והאלימות הפיזית של הגברים בבית כלפיה, עול המטלות הכבד הרובץ על כתפיה, ובעיקר אלימותם של הבנים כלפיה, המביאה להשתקתה. להבדיל מסיפור החניכה הגברי, השולח את חצי הביקורת שלו כלפי המערכת

23 ראו את הבחנותיהם של גרשון שקד ושל יגאל שוורץ בנוגע למודלים של סיפורי השטעטל המזרח-אירופיים הקלאסיים והמשכילים ושל הנרטיב הלאומי-ציוני במחקרים האלה: גרשון שקד, הסיפורת העברית 1880-1970, א, תל אביב 1977, עמ' 13-27; 69-99; 219-227; יגאל שוורץ, מה שרואים מכאן, תל אביב 2005, עמ' 72-75; 128-147.

24 ראו בנושא את מאמרה של עצמון, 'היהדות וההדרה של נשים', עמ' 13-43.

היהודית המסורתית, מיקוד הביקורת בסיפור זה הוא כלפי המערכת המגדרית המסורתית, המכשירה את ילדיה להנציח את המדרג המשמר את המין הנשי בעמדה של נחיתות ואת חלוקת התפקידים המגדרית המסורתית בין שני המינים. המכנה המשותף היחיד בין הבנים לגולדה בשלב הראשון של חייהם הוא נוקשות החינוך, והעמדה הביקורתית כלפי מערכת חברתית הרומסת בגסות את כבוד הילדים – הבנים נשלחים בינקותם ללמוד ב'חרר' ולספוג חינוך תורני, וחינוך זה מעצב את עולמם הרוחני ומקהה את חושיהם; ולעומתם, גולדה נהיית משרתת כנועה ומושקת. חל עליה איסור לחדור להיכלי המונופול הגברי, כלומר ללמוד קרוא וכתוב בכל שפה שהיא, ובוודאי לא בשפת הקודש. לפי שלב החניכה הראשון, נראה כי כהנא מפלסת מקום לפרק הילדות של הבת, כמו בסיפורה של דבורה בארון²⁵ – תיאור הנפקד מהסיפורים הגבריים. היא משלימה את פיסות המציאות החסרות באתוס של העיירה היהודית הגלותית, ומנהלת שיח מגדרי נוקב עם המערכת היהודית הגלותית השמרנית, המחנכת להנצחת נחיתותן של הנשים ולמדרג בין המינים, המשמר את השליטה בידי הגברים.

השלב השני בתהליך התפתחותה של גולדה מתמקד בניצני המרד שלה ובמכשולים שהסביבה מערימה עליה. המרד שלה נושא אופי שונה מזה של הבן בסיפורי חניכה של סופרי התחייה. הבן מתקומם נגד הסמכות המסורתית והחוקים הדתיים-הלכתיים, מגלה עניין בהשכלה חילונית,²⁶ ורואה בה את נקודת האור שתחלץ אותו מחייו המשמימים בעיירה היהודית. בסיפורה של כהנא מובלעת עמדה חתרנית נגד הנורמות החברתיות המדכאות ומשתיקות את הנשים. היא רוחה על הסף את האופציה של תנועת ההשכלה החילונית כמפלט ופתרון למצבן הרחוי של הבנות וסבורה כי הפתרון מצוי באידאולוגיה הלאומית ציונית.

התפעלותה של גולדה מן האידאולוגיה הלאומית-ציונית, בשלב השני של חניכתה בגולה, מוכיחה כי החלופה של בת ישראל הגלותית – להשתחרר מכבלי המערכת המגדרית המסורתית ולהצטרף לתנועה המבטיחה חלוקת תפקידים מגדרית שוויונית ושיתוף נשים במהלכים לאומיים-ציונים – עדיפה בעיניה מרכישת השכלה תוך כדי שימור תפקידיה המסורתיים. העקרונות המגדריים של התנועה הלאומית-ציונית, שעליהם תיבנה חברה יהודית חדשה, שבו אפוא את לבה של גולדה.

25 דבורה בארון, פרשיות דבורה בארון, תל אביב 1968.

26 הולצמן, אהבת ציון.

המפגש של גולדה עם אלכסנדר ונעמי – זוג יהודים חדור רוח ציונית המזדמן לבית משה-לייב וסוסיה בערב חג הפסח – מזעזע את עולמה ומחולל שינוי בתפיסת מקומה במרחב האנושי. מערכת היחסים בין אלכסנדר לנעמי מסמלת כביכול את החלופה למערכת המגדרית היהודית המסורתית – זוגיות הקוסמת לגולדה. אלכסנדר מייצג את 'הגבר החדש' – ניגודו של הגבר היהודי הגלותי – כמו שהוא מתואר בסיפורי התחייה. הוא נותן לגולדה מקום של כבוד. יחסו לנעמי ליברלי, אוהב ומכבד. הזיווג בין השניים נרקם על בסיס של בחירה חופשית, ללא שידוך. אלכסנדר מכבד את החלטותיה של נעמי כאדם וכאישה – הוא מעניק לה את החירות לנהל את אורח חייה כראות עיניה. תפיסת עולמו פותחת אשנב למערכת מגדרית שונה מזו הקיימת – מערכת שוויונית. הוא מנהל עם נעמי וגולדה דיאלוג המאפשר לנשים להשמיע את עמדותיהן, הוא קשוב להן ומעריך את חכמתן. גישתו זו חותרת תחת מנגנון החד-שיח של המונופול הגברי במערכת המסורתית לצד השתיקה של הנשים והשתקתן. אלכסנדר ונעמי מייצגים אפוא את ההבטחה הגדולה של המהפכה המגדרית – זו תפיסה חברתית המשתלבת עם עמדתם הלאומית, כלומר עם ערכי האידאולוגיה הציונית.

גולדה נסחפת בלהט הרוח הלאומית החדשה: 'כל הדברים האלה נהפכו בחלום למן קריאות נבואיות. הוא הבטיח לה חיים אחרים, שאינם דומים כלל לחיים פה. הקול קרא לדרור לשירה, לשמש, לאהבה – קרא לארץ אבות, אולם ה'חלום' המגדרי-לאומי נראה 'רורד' מדי. כהנא משקפת, דרך דמותם של אלכסנדר ונעמי, את הרוח המהפכנית של התנועה הציונית בתיאורים אידיליים. חלום זה מתנפץ, והוא עומד בסתירה מוחלטת למציאות חייה של גולדה בארץ ישראל, כמו שמתואר בסיפור המסגרת. מהלך זה מדגיש כאמור, כדברי צמיר, את כפילות הפנים של הלאומיות המודרנית, הגוררת את המבנה המגדרי של האומה וגם את היחסים בין המינים לסתירות פנימיות: מצד אחד היא רואה בעצמה צעירה, מתקדמת, שוויונית וחילונית,²⁷ ומצד אחר לדברי ג'ורג' מוסה, בויארין וקאנדיוטי,²⁸ הלאומיות היהודית היא ביסודה אחווה של גברים המתארגנת כדי לשקם את גבריותו של הגבר היהודי, ומכאן שהפרקטיקות של התנועה הציונית ישקפו את התפיסה הגברית.

27 צמיר, 'בין רחל לרחל'.

28 ראו את המחקרים האלה: George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York 1985, Kandiyoti, 'Identity ; נשף המסכות הקולוניאלי'; pp. 23-65; 114-132 and Its Discontents'

השלב השלישי בתהליך התבגרותה של גולדה מתבטא בהחלטה לעזוב את הבית בעיירה לטובת העיר הגדולה. שני גורמים מניעים אותה: (א) לממש את האידאולוגיה המגדרית החדשה, כלומר לצאת 'מעברות לחירות', ולהשתלב כשווה בין שווים בורם החיים; (ב) לממש את הכיסופים האידאיים שלה ברוח התנועה הציונית. אם כי כאמור, לפי סיפור המסגרת, ברור לקורא כי גולדה הולכת שולל אחר מקסם השווא של האידאולוגיה הציונית.

בחלק האחרון של הסיפור, על גולדה להכריע בין אחת משתי אפשרויות שיקבעו את עתידה. אפשרות אחת היא להיעתר לתחנותיו של יצחק-מאיר להינשא לו (עמ' 122), כלומר לשוב לחיק העולם היהודי המסורתי הישן, ולקבל עליה את תכתיבי המערכת המגדרית ההיררכית הפטריארכלית הנוקשה, זו המבודדת, מאמללת, משתיקה ומשעבדת את האישה. אפשרות אחרת היא לממש את עקרונות האידאולוגיה של התנועה הציונית, זו שחרתה על דגלה את המהפכה המגדרית עבור החברה היהודית שתתחדש בטריטוריה חדשה, ולבחור לעלות לארץ ישראל. גולדה איננה מתלבטת כלל, היא בוחרת באפשרות השנייה, שכן היא שבויה בקסמי המהפכה המגדרית המובטחת. זהו סיום אופטימי כביכול, בשל סיפור המסגרת – סיום המבשר הבטחה לגאולת החברה היהודית הגלותית, ובכללה האישה. המספרת מתייחסת לפרדתה של גולדה מן הגולה, תוך כדי תיאור הבנותיה בתום תהליך התבגרותה – הבנות בעלות מסר חברתי מגדרי קולקטיבי. היא מבכה את עלבונן של יצחק-מאיר, שלא יזכה ליהנות מפירות המהפכה החברתית-לאומית. הוא לא היה מסוגל לעבור את תהליכי השינוי וההתפכחות כמו גולדה, ועל כך הוא ישלם את מחיר אהבתו אליה וייוותר מאחור. בחור זה, שייצג בעיני גולדה בילדותה את עמדת הכוח והשליטה, משתקף לפני פרדתם כדמות שנחלשה ואיבדה את כוחה, אם כי הוא היחיד היכול לאפשר לה לממש את חלומה לעלות לארץ ישראל – ביכולתו להעניק לה את הסכום הנדרש לעלייה. הוא מייצג את המכשול האחרון שהמערכת היהודית מערימה על הצעירים הנוטשים את העיירה. גולדה מציעה לו את גופה בתמורה לכסף. 'בקצור, אני מוכרחה לנסוע, וכסף לדרך אין לי. היית יכול לעזור לי [...] להינשא לך איני יכולה, אבל' (עמ' 121). יצחק מאיר מזדעזע מן ההצעה, 'גולדה! למה את מדברת כך? הרי אינך כזאת!' ועל כך היא משיבה 'הנני כזאת!' (עמ' 122). נראה כי גולדה מתכוונת לגורל חייה, אשר מילדות נאלצה 'למכור' את גופה כדי לשרוד, אם בעבודות פיזיות קשות במשך שנים, אם בהפקרת גופה לאלימות, ואם בעבודה קשה בכרך כדי לממש את חלומה. גופה היה במשך שנים האובייקט ה'מופקר', המוכה והנשלט על ידי המערכת האנדרוצנטרית, ולכן גם לא קשה לה להציע ליצחק-מאיר לשכב

עמו ולכנות את עצמה 'כוו'. בבסיס תפיסתה זו של גולדה מסתתרת עמדה חתרנית – גוף האישה הוא האובייקט הנשלט בלעדית על ידי גברים. לבסוף השיגה זהבה את מבוקשה ללא תמורה, ובתקוות גדולות היא מפליגה לארץ, אולם סיפור חייה בארץ ישראל מעמיד באירוניה את הבנותיה לפני עלייתה, שכן לא תמו תלאותיה בחברה היהודית 'המתחדשת' בארץ ישראל. זהבה מתפכחת, ומבינה מהר מאוד כי המהפכה המגדרית המובטחת אינה נמנית כלל עם הפעולות הלאומיות בארץ וכי למעט שינוי מרחב הקיום, מעיירה גלותית להוויה לאומית בארץ ישראל, לא חל שינוי ממשי בחיי הנשים. תהליך החניכה של גולדה נרקם לאורך הסיפור באמצעות שני רבדים. הרובד האחד מתאר את חייה הכנועים של גולדה ממקומה ומעמדה השולי כמשרתת יתומה, את השתחררותה ואת חייה בעיר הגדולה עד לעלייה לארץ ישראל; והרובד האחר, המעניק מורכבות ומלאות לדמות, מעוצב באמצעות מספרת יודעת-כול החודרת לתודעתה ומתארת את עולמה הפנימי (מחשבות, חלומות, תחושות ויחס לסביבה) וגם באמצעות הבזקים לאחור מסיפור המסגרת. רובד זה שופך אור על התהליכים הנפשיים של הדמות ועל שלבי התפתחותה והתפכחותה. לאורך הסיפור הולך ונפער פער בין שני דרכי אפיונה, עד כי הם מתנגשים זה בזה. במילים אחרות, הניגוד בין חיי השעבוד שלה ומעמדה הנחות, ובין ההכרה בערכי החירות והשוויון כערכים עליונים בעיניה הולך ומחריף. הניפוץ מוביל את גולדה להתפרצות, לנטישת המערכת המדכאת ולניתוב חייה על פי רצונה, מתוך הזדהות עם הנרטיב הציוני, הרואה בציונות שחרור – הזדהות המוליכה להתנגשות נוספת בין ההכרה בערך השוויון ובין המעשים של התנועה הציונית.

ג. יחסה של בת העיירה במזרח אירופה לאידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית

במבוא של המאמר הודגש ההבדל בין האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית ובין האידאולוגיה של הנרטיב הלאומי-ציוני. כאמור, האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית חתרה לחולל מהפכה חברתית בעיירה היהודית הגלותית בלי לשנות את המבנה החברתי-הפטריוארכלי שלה. הייתה פתיחות להשכלת נשים, אבל בלי לשנות את חלוקת התפקידים המסורתית בין המינים, ותוך כדי שימור מקום האישה במרחב הפרטי. לעומתה, האידאולוגיה הלאומית-ציונית חרתה על דגלה מהפכה מגדרית החותרת לממש בחברה היהודית החדשה בארץ ישראל שוויון בין המינים.

כמו שהראיתי בגוף המאמר, דגם חניכת הבת בסיפור 'זהבה' של כהנא מתקיים באותו מרחב שהילד היהודי מתחנך בו. להבדיל מהבן, הבת בסיפורה של כהנא מוותרת מתוך בחירה על רכישת השכלה חילונית. הסופרת מעצבת דגם חניכה החותר לשלב את התנסות הנשים בסיפור ההיסטורי, להעניק ערך לחוויה הנשית בעיירה היהודית הגלותית, למחות על הסדרים המגדריים הפטריארכליים המנציחים את נחיתות הנשים, ולוותר על האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית. השאלה היא אם הוויתור של הבת על רכישת השכלה חילונית (להבדיל מחשיבותו של שלב זה בסיפור החניכה של הבן) מבטא סוג של מחאת נשים נגד המשכילים שביקשו לחולל מהפכה חברתית, וחתרו לשקם את הגבריות המפוררת באמתלה של נאורות. נראה כי כהנא התנגדה לחלופה של תנועת ההשכלה החילונית, שתבעה לארגן את החברה מחדש, על טהרת התקת השליטה והכוח מההגמוניה הגברית היהודית המסורתית, לידי המשכיל הצעיר בעיירה הגלותית. הכוונה להתקה ה'מאפשרת' השכלת נשים, אך משמרת את המנגנון המגדרי האנדרוצנטרי המסורתי.

כאמור, המחקרים המתייחסים להיבט המגדרי של האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית אינם תמימי דעים בנוגע להשלכותיה על מעמד האישה היהודייה. חוקרים כמו פרוש, כהן ופינר סבורים כי למרות מגבלותיה של אידאולוגיה זו, היא תרמה לקידומן של הנשים, ב'היתר' שניתן להן ללמוד את השפה העברית.²⁹ לעומתם, ברטל וצמיר ראו במהלך הנדון של תנועת ההשכלה החילונית מעשה של השבת הנשים 'פנימה' למרחב הבית היהודי ומעשה של השבת שליטת הגברים על הנשים, כדי לבלום את קריסת הפטריארכיה המסורתית היהודית. במילים אחרות, חיזוק הנורמות המגדריות הישנות במלבוש של 'פטריארכיה חדשה'.³⁰

חשוב לציין כי יציאתה של גולדה לעולם הגדול אינה מלווה ברגשות מעורבים. שלא כגבר המשכיל, היא אינה חווה את הקרע בין העולם המסורתי לעולם האחר. להבדיל מן הבנים, היא מדלגת על פרק היסטורי חשוב – נהירת הצעירים מחוץ ל'תחום המושב' לרכוש השכלה חילונית – ועוברת היישר מן העיירה היהודית המסורתית לעיר הגדולה ולחיק התנועה הלאומית-ציונית. בשלב זה, לפני עזיבתה של גולדה את העיירה, ניתן מענה גלוי ומפורש לסוגיית דילוגה על האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית.

29 ראו את המחקרים האלה: פרוש, נשים קוראות, עמ' 225-226; כהן, 'בתוך התרבות ומחוצה לה', עמ' 69-110; פינר, 'האישה היהודיה המודרנית', עמ' 459-467.

30 ברטל, 'אונות ו'איין-אונות'', עמ' 237-238; צמיר, 'בין רחל לרחל'.

גולדה מתבוננת בסביבה האנושית שלה, חוקרת אותה ומגבשת את תפיסת עולמה. כמו שהיא מבקשת לרמות לנעמי המוכרת לה את חלום המהפכה המגדרית, היא כואבת עם נחמקה, דמות נוספת הקרובה ללבה, את האכזבה מן האידאולוגיה של תנועת ההשכלה החילונית. נחמקה היא בתו של משה לייב מנישואיו הראשונים, הנשלחת לאחר מות אמה לגור אצל דודתה. שם היא רוכשת השכלה חילונית. בביקוריה בבית אביה היא מתיידדת עם גולדה, ומעניקה לה בהיחבא השכלה בסיסית של קרוא וכתוב וידע כללי, אולם נתיב חייה של נחמקה מוכיח לגולדה כי אין בכוחה או בכוונתה של תנועת ההשכלה החילונית לחלץ את בנות ישראל ממקומן השולי והנחות. כשגולדה עומדת לצאת לעיר הגדולה נחמקה מתוארת כך: 'כצל שוטטה נחמקה, מרוגזה ושקועה במחשבות, היא המעיטה לדבר'. לאחר מכן היא מתוודה לפניה: 'אולי תגיעי לאיזו תכלית, ואני אשב לי שם בעיירה הנידחת הזאת ואחכה לחתן שיבחן לי אבי לפי טעמו, וכדאי היה ללמוד לשם כך?' (95). וידוי זה מאיר את עיניה של גולדה, והיא מבינה כי השכלת הנשים אינה מחוללת את השינוי המגדרי המיוחל במעמדן. הווידוי של נחמקה מאשש גם את מה שנאמר למעלה בדבר העמדה הביקורתית והמסויגת של כהנא כלפי האידאולוגיה של תנועת ההשכלה – הממשיכה להתנהל לפי נורמות הפטריארכיה הישנה במלבוש של חדשה, וגם תורם לגיבוש תודעתה של גולדה ללכת בדרכם של נעמי ואלכסנדר.

גולדה מתבוננת במתחולל בנפשה מתוך חוויות חייה ומהשפעת הסביבה עליה ומגבשת לעצמה תפיסת עולם. בשלבי החניכה הראשוניים שלה היא אינה נחשפת לחינוך התורני הנוקשה כמו הבנים, היא אינה שבוייה בסבך חוקי ההלכה הכובלים וחונקים, ואין בה משקעים אידאיים־רוחניים. מכאן שמתעורר בה לא הצורך להחליף תורה (יהודית) אחת ברעותה (תנועת ההשכלה החילונית), אלא הצורך להשתחרר ממערכת חברתית־מגדרית מסורתית לטובת מערכת מגדרית שוויונית. כנציגת בנות העיירה המסורתית, גולדה סובלת מעול הנורמות של המסד המסורתי, המכתבות דיכוי והשתקה של הנשים, ולכן היא מעדיפה ללכת בעקבות ההבטחה הגדולה של התנועה הציונית – מהפכה חברתית־מגדרית־לאומית ההולמת יותר את צורכי המאבק שלה. מהפכה זו של הנשים שונה מן המהפכה שביקשה תנועת ההשכלה לחולל בעיירה היהודית, אם כי היא משלימה אותה. גולדה ניתקת מ'חבל הטבור' של מערכת חברתית כוללת ומדכאת בתקווה להיות שותפה שוויונית בדרך להתהוות חברה יהודית־לאומית חדשה. לעומתה, הצעירים המשכילים מתקשים להינתק מן המרכז היהודי המסורתי. לא בכדי תופעת 'דור התלושים' שנוצרה עם תנועת ההשכלה – צעירים שנטשו את הבית המסורתי לטובת ההשכלה החילונית

אינם מוצאים את מנוחתם במעבר ונותרים שסועים ותלושים בין שני העולמות – אינה חלה על גולדה; היא מאמינה כי ההוויה הלאומית החדשה תעניק לה את חירות הפעולה והמחשבה, אם כי, כמו שמתואר בסיפור המסגרת, היא מבינה לאחר עלייתה לארץ ישראל כי מה שהצית את דמיונה – לחיות כשווה בין שווים – היה אשליה.

לבחירה של כהנא לתעל את הדמות הראשית בסיפור מהעיירה היהודית המסורתית היישר לתנועה הלאומית-ציונית, תוך כדי דילוג על תנועת ההשכלה, יש תפקיד בדיאלוג המגדרי שהיא ניהלה עם המערכות החברתיות-לאומיות גבריות. ייתכן כי כהנא השתלבה בשיח המונוליתי הגברי על גורמי הכישלון של תנועת ההשכלה, והוסיפה מניע משלה, מגדרי – האידיאולוגיה של תנועת ההשכלה אינה נותנת מענה ותיקון למדרג הפטריארכלי המפלה נשים לרעה. הגישה הנאורה של רוח ההשכלה ותביעתה לראורגניזציה חברתית אינן כוללות ארגון מחדש של המבנים המגדריים.

סיכום ומסקנות

פרשנות שלבי החניכה של גולדה בסיפור 'זהבה' של כהנא מתלכדת סביב המסרים הלאומיים-חברתיים-מגדריים של הסיפור. כמו בסיפורי החניכה הקנוניים של סופרי התחייה, נמתחת בסיפור זה ביקורת על אורחות החיים בעיירה, אם כי להבדיל מן הסיפור הגברי, זו נמתחת על הנורמות והתכתיבים של המערכת הפטריארכלית, המנציחים את השוליות והנחיתות הנשית. גם רמזים על כישלון תנועת ההשכלה לנער את העיירה מקיבעונה מצביעים על 'תרומתן' של בנות ישראל לכשל זה, שכן אף שהאידיאולוגיה של תנועת ההשכלה אפשרה השכלת נשים מבוקרת, היא לא השתחררה מתפיסת הפטריארכיה המסורתית, וביקשה להשיב את הבנות המשכילות לחיק המערכת המגדרית ההיררכית. הביטוי המרכזי להתנגדות הנשים למהלך זה בסיפור הוא בהעדפת האופציה הלאומית-ציונית מן האופציה של תנועת ההשכלה החילונית – תוך כדי דילוג עליה. לבסוף מובעת אכזבה מן האידיאולוגיה הלאומית-ציונית – שקסמה ליהודייה הגלותית הרבה יותר מזו של תנועת ההשכלה החילונית – על כי חרתה על דגלה מהפכה מגדרית, כזו שתוביל לבניית חברה יהודית-לאומית חדשה, המושתתת על שוויון בין המינים, אולם בפועל, מעשיה בארץ שימרו את המערכות המגדריות המסורתיות. נראה אפוא כי כהנא התכתבה עם הספרות הגברית הקנונית, ובתוך כך היא ניהלה שיח

מגדרי עם התפיסות הלאומיות-פוליטיות מגדריות של התקופות המכריעות ביותר בעיצוב הלאומיות המודרנית של העם היהודי. כך כהנא מחדשת, בפילוס מקום לסיפור החניכה של בת העיירה ממזרח אירופה, לצד סיפור החניכה של בן העיירה בסיפור הגברי, ובתוך כך היא מעצבת דמות מורכבת עם עולם פנימי עשיר ותודעה מפותחת המנהלת שיח לאומי-מגדרי ער ולעתים חתרני עם האידאולוגיות של ההגמוניה הגברית בתקופת התחייה הלאומית. מהלך זה משלים את תמונת העולם המגדרית של סיפור העיירה הגלותית הגברית הקנונית ושל הנרטיב הלאומי ציוני ההגמוני.