

משכילות ולמדניות שורשיה של כתיבת נשים מודרנית בעברית

טובה כהן

עד לפני כעשור נחשבה ההשכלה העברית במאה התשע-עשרה לתחום 'גברי', הן מבחינת כותביה, הן מבחינת קוראיה, הן מבחינת הנושאים שעמדו במרכזה. מאז, בעקבות מאמרו החלוצי של שמואל פיינר שתיאר לראשונה את השכלתן של נשים יהודיות באירופה של המאה התשע-עשרה,¹ ובמסגרת המחקר המשותף שעשינו יחד בשנים האחרונות,² התגלו למעלה משלושים 'משכילות עבריות' – נשים שלקחו חלק פעיל בתנועת ההשכלה העברית והותירו אחריהן כתבים שונים בעברית וביניהם ספרות יפה, מכתבים ומסות.

ההדגשה על השפה העברית שבה כתבו משכילות אלה מרכזית לענייננו; מתוך כך מוגדרת מהות השכלתן ועוצמת המאמץ התרבותי-חברתי שהן השקיעו כדי להיות ל'משכילות'. העבריות של השכלתן יוצרת שוני עמוק בינן לבין משכילות יהודיות אחרות באותה תקופה אשר תוארו בפירוט במחקרה של איריס פרוש,³ שהשכלתן נרכשה מתוך קריאה בשפות אירופאיות מקומיות כגרמנית ורוסית, או ביידיש.

1 ש' פיינר, 'האשה היהודיה המודרנית: מקרה מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 499-453 [= ' ברטל ו' גפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 253-304].

2 ט' כהן וש' פיינר, קול עלמה עבריה: כתבי נשים משכילות במאה התשע-עשרה (יראה אור במסגרת סדרת 'מגדרים', בהוצאת הקיבוץ המאוחד). על מאפייניהם הספרותיים של כתבים אלו ראו: T. Cohen 'The Maskilot; Feminine or Feminist Writing?' *Polin* 18 (2005), pp. 57-86

3 א' פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות, תל אביב 2001.

לפי פרוש, הנגישות להשכלה לועזית ויידית של נשים יהודיות נוצרה מתוך מיקומן בשולי תרבותה המסורתית של החברה היהודית במזרח-אירופה. מיקום שולי זה הוצדק תדיר בציטוט אמרתו של ר' אליעזר 'כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות' (משנה, סוטה ג, ד), אמרה שהייתה בסיס לפסיקה הלכתית נרחבת המדירה נשים מלימוד התורה⁴ – מוקדה התרבותי של החברה היהודית המסורתית. כפועל יוצא ישיר מאיסור לימוד התורה הודרו הנשים גם מלימוד השפה העברית, אשר נלמדה רק לצורך כך. כהגדרתה של פרוש, ההדרה מלימוד התורה ומידיעת העברית – שפת התרבות הקנונית – 'ביצרה את מעמדה של אליטה למדנית מצומצמת' (עמ' 31) שמוקמה בראש ההיררכיה החברתית, וממנה הודרו לא רק הנשים אלא גם מרבית הגברים. כפי שמסבירה פרוש, אי-חיובן של נשים בלימוד תורה ומיקומן בשולי החינוך המסורתי, פתחו פתח ל'השכלתן' של נשים בשפה היידיש ובשפות אירופאיות, ורבות מהן אכן ניצלו זאת. כך הן ספגו משולי התרבות המסורתית את הרוחות החדשות ואף השפיעו על החדרת התרבות האירופאית לתוך החברה היהודית המסורתית.⁵

החלוקה הלשונית בין עברית כשפה 'גברית', ובין יידיש ושפות אירופאיות כשפות 'נשיות', הועברה מן התרבות המסורתית אל תוך תנועת הנאורות העברית. המשכילים אמנם טענו בזכות חשיבות השכלתן של הנשים ואף ייסדו לצורך כך בתי-ספר לבנות,⁶ אולם למעשה הייתה תנועת ההשכלה העברית תנועה גברית-אליטיסטית למהדרין. מאחר שרק הגברים תלמידי-החכמים ידעו מספיק עברית כדי לקרוא ולכתוב ספרות עברית, באו כל המשכילים מתוך קבוצת האליטה המצומצמת שכונתה במחקר ההיסטורי 'חוגי הלומדים' – תלמידי חכמים שתורתם אומנותם.⁷ קבוצה זו הייתה גברית לחלוטין וכתוצאה מכך גם הקהילה

4 לפירוט הפסיקה לדורותיה ראו א"ג אלינסון, בין האשה ליצורה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 143-165; א' שפירא וי' כהן, האשה בתמורות הזמן, [חמ"ד] תשמ"ד.

5 יש לציין כי בעקבות מאמרו הנ"ל של פיינר הקדישה פרוש פרק בספרה למשכילות עבריות ("אחת מני אלף" – נשים והלשון העברית), בו היא עוסקת בכמה מן הכתובות העבריות שהוזכרו על ידי פיינר. אולם במסגרת ארבעת העמודים המוקדשים לכותבות אלה, אין היא עומדת כלל על עוצמת התופעה.

6 על בתי-ספר לבנות ברוסיה ראו מ' זלקין, בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים תש"ס, עמ' 208-212.

7 כך לפי הגדרתו ותיאורו של ע' אטקס במאמרו 'משפחה ולימוד תורה בחוגי "הלומדים" בליטא במאה ה"ט', ציון, נא (תשמ"ו), עמ' 87-106.

המשכילית הייתה על טהרת הגבריות. הנשים, כמקובל, לא חדרו אל ספרות ההשכלה העברית, המעוז החדש של התרבות העברית החילונית.

המחקר שנעשה בעשור האחרון על ידי פרופ' פיינר ועל ידי, עשוי לשנות מוסכמה היסטוריוגרפית זו, שכן הוא חושף אותן נשים שלא הסתפקו במיקומן בשולי תרבות הנאורות העברית החדשה, וניסו לחדור למרכז ההגמוני של תרבות הנאורות העברית ולהיות לחלק מקהילת המשכילים. השכלתן של נשים אלה הייתה שונה בשני מישורים מזו של המשכילות הלועזיות שתוארו על-ידי פרוש. ראשית, הן פרצו מן השוליים למרכז במובן הלשוני: הן למדו את השפה העברית על בוריה, ובכך התגברו על המתרס הלשוני שעמד עד אז לא רק בין נשים לבין הספרות העברית החילונית המתחדשת של המאה התשע-עשרה, אלא גם בין רובן המוחלט של נשים יהודיות לבין לימוד התורה;⁸ שנית, המשכילות העבריות החדשות, בשונה מחברותיהן המשכילות הלועזיות, לא הסתפקו בקריאה פסיבית ובהישארות בשולי המעשה התרבותי,⁹ אלא עברו במודע ובמתכוון לפעילות אקטיבית שעמדה במרכז תרבות ההשכלה העברית – כתיבה עברית מודרנית חילונית.

המשכילות העבריות היו מודעות היטב למעשה הנועז שהן עושות ולפריצתן החלוצית למרכזה ההגמוני של התרבות, ובמכתביהן, במאמריהן ובכתיבתן הספרותית הן הביעו במפורש את 'חרדת היצירה'.¹⁰ כך למשל מתארת מרים מרקל-מוזסזון ל"ל גורדון ב-1868 את חששה מעוינות גברית כלפי כתיבתה: 'ועוד כי אשה תרהב עוז להכניס ראשה בין ההרים האלה, הלא עוד מעט וסקלוני, והנקל הוא מהם כי יקראו הידד על משבתי; ועוד כי גם נפשי יודעת מאד אשר גדלות לא אפעל בהליטעראטור [=ספרות], וגם בהבעלעטריסטיק [=ספרות]

8 חשוב לציין כי המשכילות העבריות לא עסקו, כנראה, בלימוד תורה לשמה, אלא בלימוד תורה כחלק מרכישת השפה העברית והתרבות העברית. כמו כן, הן כנראה לא עסקו כלל בטקסטים רבניים-הלכתיים מאוחרים לתלמוד.

9 ולא בכדי נקרא ספרה של פרוש על המשכילות הלועזיות נשים קוראות.

10 תרגום עברי של המושג שטבעו גילברט וגובר: Anxiety of authorship שהגדרתו היא: 'חרדה אופיינית לאישה הכותבת בחברה פטריארכלית, מעצם היצירה הנתפסת בתודעת הכותבת כבלתי מתאימה למינה'. ראו: S. Gilbert and S. Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven 1979, p. 51

יפה].¹¹ באותה רוח כותבת מרקה אלטשולר בת השש-עשרה לא"ב גוטלובר, עורך כתב העת המשכילי הבקר אור בשנת תר"מ: 'ומי לא ידע מראש את אשר יחזו לי, הגם נערה בין הסופרים? האף נקבה תשובב גבר להורות דעת ולחקור מלין? הלא אין חכמת האשה אך בפלך, אין תבונתה בלתי אם לעדות עדי ולהביא מסרק בשערות ראשה!¹²

ובכל זאת כתבו נשים אלה עברית, הגם שבדרך כלל לא העזו לחדור למעוז הספרות החדשה ורק מעטות העזו לכתוב 'ספרות יפה' של ממש – שירה ופרוזה בדיונית.¹³ רוב המשכילות העבריות הסתפקו בכתיבת מכתבים עבריים (בעיקר פרטיים אך גם מכתבים למערכת),¹⁴ תרגומים לעברית, ומסות שהתפרסמו בעיתונות התקופה.

הגברים המשכילים לסוגיהם – משוררים, סופרים ועורכי העיתונים – הכירו לפחות חלק מן הטקסטים שכתבו נשים אלה. כמה ממכתביהן הפרטיים נמסרו לעורכי כתבי-עת ופורסמו מעל במות ציבוריות אלה, שלא לדבר על מכתבים שנשלחו ליוצרים עצמם, מסות ומכתבים גלויים שנכתבו לשם פרסום ואכן פורסמו בעיתונות המשכילית בת-הזמן, וכן שירים ומעט פרוזה בדיונית שאף הם פורסמו. ואולם, כפי שמסתבר מהתייחסויותיהם של יוצרים כאברהם מאפו ו"ל גורדון, ובעיקר מהערות עורכי העיתונים, התייחסו גברים משכילים אלה

11 מתוך ארכיונה של מרים מרקל-מוזסון, אוסף שבדרון, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, אוטוגרפיה 77455.

12 הבקר אור, ה (תר"מ), עמ' 218-219.

13 כותבות השירה הידועות לנו הן חנה-בלומה סולץ, שרה שפירא ורחל מורפורגו. מתוכן, רק האחרונה כתבה כמות נחשבת של שירים שאיכותם טובה. הרומן העברי הראשון שנכתב על ידי אישה יצא לאור בשנת 1881 – אהבת ישרים או המשפחות המורדפות, מאת שרה פייגה מינקין (לימים פונר). ראוי לציין כי כמה מכותבות המכתבים היו בעלות כישרון ספרותי ניכר: נחמה פיינשטיין, שהתכתבה עם יל"ג בשנות השמונים, נודעה לאחר עלייתה לארץ כסופרת נחמה פוחצ'בסקי; מרים מרקל מוזסון, שהסתפקה בתרגום מגרמנית לעברית (היהודים באנגליא, או היהודים ונוסעי הצלב במלך ריכארד לב הארי, ורשה 1869) ובהתכתבות עברית ענפה ביותר, הסתירה בתוך אחד ממכתביה (מכתב לאחיה מ-1877) סיפור מעובד עד לפרטי פרטיו.

14 על מכתביהן של המשכילות העבריות ראו מאמרי 'מן התחום הפרטי אל התחום הציבורי: כתבי משכילות עבריות במאה התשע-עשרה', בתוך ד' אסף ואחרים (עורכים), מוילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים תשס"ב, עמ' 235-258.

למשכילות העבריות (שבדרך כלל היו נערות צעירות) בחיבה פטרונית ולא כאל משכילות שוות־ערך. מאמר או מכתב של אישה שפורסם בעיתונות התקופה, לווה לעתים בהערות עורך מתפעלת בנוסח: 'כל קורא משכיל ישתומם כמוני כראות דברים כתובים עברית בשפה צחה וברורה ורעיונים טהורים מאת עלמה בת ארבע-עשרה שנה';¹⁵ או: 'חזון בלתי נפרץ הוא בימינו אלה, לראות עלמה כותבת עברית, ולכן ניתן מקום לדבריה'.¹⁶ יתרה מזו, כפי שעולה בבירור מהערות אלה, ראו המשכילים בכותבות העבריות הללו מקרים בודדים – קוריוזים – ואף פעם לא צירפו אותם יחד לתופעה בעלת משמעות חברתית-תרבותית כוללת.¹⁷ ההיסטוריוגרפיה של התקופה הלכה בעקבות משכילים בעלי השפעה אלה, ולא כללה את הנשים כחלק מתנועת ההשכלה. כך תוארה תנועת ההשכלה העברית כתנועה גברית טהורה.

הטקסטים העבריים שכתבו המשכילות העבריות החל מאמצע המאה התשע-עשרה ועד סופה, מהווים אוצר בלום של ידע על קבוצת נשים מרתקת זו. אמנם רק בחלק מן המקרים נשתמר ידע ביוגרפי-היסטורי על הכותבות, אך מתוך תוכנם של הפתבים (מכתבים אישיים, מכתבים שפורסמו בעיתונות התקופה, מסות, סיפורת ושירה) מצטיירת דמותה של 'המשכילה העבריה', הניתנת לשרטוט בקווים כלליים: נערה שאביה המשכיל תמך בהשכלתה ועודד אותה ללמוד; לימודי העברית שלה היו בעיקר בבית; שנות כתיבתה היו בעיקר – אך לא תמיד – שנות העשרה המאוחרות טרם נישואיה; והיא עשתה מאמצים להיכנס לתוך ה'קהילה' המשכילית. בדרך כלל אבדו עקבותיה של אותה נערה משכילית, ולא נותרו אחריה אלא כתביה, המועטים בדרך כלל.¹⁸

מן הפתבים הללו עולות ההתלבטויות שייסרו את הכותבות באשר למקומן בחברה ובמשפחה, ומצטיירות מהם דמויות שונות של נשים – חששניות או אמיצות; נשות-בית ונשים שרצו בפעילות ציבורית; פמיניסטיות מוצהרות ולעומתן נשים החוששות לערער את מקומן המסורתי בחברה ובמשפחה. הטקסטים גם מדגימים דרגות שונות של יכולת לשונית וספרותית: פעמים רבות

15 הערת המו"ל למכתבה של שפרה אלצין, המליץ, ג (תרכ"ג), עמ' 120-121.

16 הערת העורך למאמרה של טוביה סג"ל, העברי, 16 (21.11.1879).

17 מלבד אולי אמירה אחת של יל"ג במכתב מראשית שנות התשעים באיגרת לרבקה רוטנר, חנוכה תרנ"ב (י' ויסברג, אגרות יהודה ליב גארדאן, ורשה 1894 כ' ב, עמ' 365).

18 פירוט על כך ראו במאמרי על מכתבי המשכילות (לעיל, הערה 14).

מוכיחות כותבות הידועות לנו רק ממכתבים בודדים, יכולת שאינה פחותה משל משכילים רבים. נשים אחרות אמנם ידעו עברית היטב, אך כתיבתן אינה מוכיחה יכולת ספרותית טובה.

מתוך כתיבה העבריים של המשכילות עולה מאפיין נוסף, אולי אף מפתיע. בצד היותן 'משכילות' – כלומר חלק מתנועת הנאורות העברית המודרנית, היו רוב הכותבות גם 'למדניות' – כלומר (על פי הגדרתי): בעלות ידע והבנה בטקסטים מרכזיים של התרבות העברית הדתית. גם אם עצם הכרת הלשון התנ"כית ויכולת השימוש בה אינה מפתיעה – היא הייתה חלק אינטגרלי מלימוד העברית במאה התשע-עשרה – הרי שמכתבים רבים ניכרת בבירור השכלה עברית העולה על לימוד טכני של הלשון גרידא. טקסטים עבריים אלה מגלים היכרות רחבה ומעמיקה של התנ"ך, ולעתים גם של התלמוד, הפיוטים והקבלה, יכולת פרשנות עצמאית של הטקסט, וכן ניסיון לנכס את הלשון והתוכן של הטקסטים האנדרוצנטריים הללו לצורך הבעה נשית-משכילית חדשה.

ביסוסה של הכתיבה החילונית החדשה (הגברית) על טקסטים קנוניים דתיים עבריים, הוא מאושיותיה של ספרות ההשכלה העברית, ועל כך כבר נכתב רבות.¹⁹ כמקובל – מאפיין מרכזי זה של ההשכלה העברית היווה מתרס בפני נשים שרצו לכתוב ספרות עברית, לא רק מפני שלא ידעו עברית אלא מאחר שלא היו בקיאות בטקסטים הקנוניים שהיוו את תשתיתה של הספרות העברית החדשה. גם אם הן למדו את השפה, הרי שחסרו את הבסיס התרבותי, את ההד הטקסטואלי העשיר הנחוץ לכתיבת ספרות עברית עשירה ובעלת מרחב נשימה תרבותי. למעשה, זאת היא מוסכמה היסטוריוגרפית המקובלת על מבקרים גם בהתייחסותם לכותבות מאוחרות בהרבה. כך למשל מתאר המבקר דן מירון את החסר התרבותי-יהודי של המשוררות העבריות שכתבו בראשית המאה העשרים כגון: רחל, אסתר ראב, אלישבע, יוכבד בת-מרים – כמעצור מרכזי בהתפתחותן: 'נתגלה בכל כוחו הבולם החבל התרבותי הקצר, שהיה קשור בצווארן ואשר לפת וחנק אותן'.²⁰

19 ראו למשל ע' שביט, בעלות השחר: שירת ההשכלה: המפגש עם המודרניות, תל אביב 1996; ט' כהן, 'הקריאה הסימולטאנית: טכניקת מפתח להבנת העימות עם התנ"ך בשירת אד"ם הכהן', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ז (תשמ"ה), עמ' 71-89.

20 ד' מירון, אמהות מייסדות, אחיות חורגות: על ראשית שירת הנשים העברית, תל אביב 2004, עמ' 113.

בכוונתי להלן לחלוק על מוסכמה זו ולהוכיח את בקיאותן של הכותבות העבריות במאה התשע-עשרה בטקסטים הקנוניים. אינני באה לטעון כי ידענותן הייתה שווה לזו של המשכיל העברי, שככלל היה בנעוריו 'למדן' ורכש השכלה יהודית מסורתית נרחבת ביותר;²¹ אולם ברצוני לטעון כי 'החבל התרבותי שהיה קשור בצווארן' – לא היה כה קצר, והוא אפשר – לחלקן לפחות – לגבש לעצמן בסיס טקסטואלי-תרבותי ולנצלו לצורך הבעתן האישית.

'למדנותן' של המשכילות העבריות ניכרת בכתביהן בשתי דרכים: באזכור הידע כבדרך-אגב במכתב אישי; ובשימוש מודע ומכוון של טקסטים ופרשנותם לצורך הבעה אישית.

א. הטקסט היהודי הקנוני כבסיס הידע של המשכילה העברית – התיאור האוטוביוגרפי

לימוד הטקסטים הקנוניים מתואר בכמה מכתבים של משכילות עבריות כחלק מלימודי השפה העברית, אולם עובדה משמעותית היא שהטקסטים המקודשים הללו הפכו לחלק טבעי וחי בחייהן של המשכילות, ולמרכיב דומיננטי של תודעתן ושל אופן ראייתן את העולם. אכן, לימוד הטקסט הדתי הקנוני כחלק מחיי היומיום אינו מהווה נושא מודע במכתביהן של המשכילות; זאת בשונה מהתייחסותן המודעת לקריאה בספרות העברית בת-הזמן, אשר מתוארת דרך פירוט התרשמותן מיצירות, במכתבים הממוענים אל הכותבים עצמם;²² או בציון רשימות ספרות עברית שקראו לאחרונה.²³ בדרך זו הן משייכות את עצמן, במכוון ובמודע, לקהל הקוראים המשכילי, הגברי ברובו. לעומת זאת, לימוד וקריאה של טקסטים קנוניים מקודשים אינם מתוארים כשלעצמם, אלא נזכרים רק כבדרך-אגב, אולי מפני שתיאור עצמי ישיר של אישה לומדת תנ"ך או תלמוד נחשב עדיין נועז מדי, התקרבות 'מסוכנת' למוקד ההגמוניה הגברית המסורתית. ואולם, דווקא

21 על למדנותו של המשכיל ועל השפעת למדנותו על כתיבתו ראו: ט' כהן, 'הטכניקה הלמדנית: צופן של ספרות ההשכלה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יג (תשנ"ב), עמ' 137-169.

22 כך למשל במכתביהן של דבורה האפרתי (המגיד ב, 12 [1858], עמ' 46); ושל מרים מרקל-מוזסון לאברהם מאפו (בארכיונה, לעיל, הערה 11); וכן במכתבי ה'מעריצות' ליל"ג (ארכיון יל"ג, ארכיון שבדרון, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, 40761).

23 בריינדיל גולד מספרת במכתב לי"ל לנדא מ-1887 (אוסף שבדרון, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, 40798, תיק 33) כי קראה את שירת בת ציון של מיכ"ל. שולמית פלפל מתארת אף היא במכתב לנדא מ-1892 שקראה את הספר אהבת ציון.

התיאור האגבי הזה מעיד על כך שלימוד הטקסט היהודי הקנוני היה חלק אינטגרלי מאורח חייהן של המשכילות העבריות, מהשכלתן ומאופן תגובתן על המתרחש.

שלוש הדוגמאות שיובאו להלן לקוחות ממכתבים של משכילות עבריות משנות השישים והשבעים של המאה התשע-עשרה. מכולן ניכרת בקיאותה של הכותבת בטקסטים היהודיים הקנוניים, ויכולתה לקרוא בהם, להישען עליהם ואף לתקן שימוש גברי לא נכון בהם.

1. מכתב של ינטה וולרנר לבנימין הלוי הולנדר:

הולנדר הוציא בשנת 1871 מהדורה מבוארת של שיר השירים, ושלח לוולרנר את ספרו. במכתב התודה שלה היא מתארת לא רק את הנאתה מספרו, אלא גם משחזרת כיצד הייתה קוראת בעבר את מגילת 'שיר השירים' כ'שיר עגבים' מביך: 'הנה לא אכחיד תחת לשוני, כי גם לי היתה המגלה הזאת ספר חתום, וכל עת אשר עינתי בה – התבוננתי, כי גאו המים מי המבוכים ולא אוכל עבור במ להגיע אל חוף המנוחה, להרגיע נפשי מעשתנות שונות, אשר הלחמו בראשי'.²⁴ הכותבת מתייחסת לפי תומה לעצם לימודה את התנ"ך ועיוניה במפרשי. בעיניה זהו מעשה טבעי שאינו ראוי לעורר השתאות אצלה או אצל נמען מכתבה.

2. מכתב של רחל מורפורגו לחננאל פורגס:

כתשובה למכתב הערכה שקיבלה מורפורגו מפורגס, משכיל עברי שהוציא לאור ספר ללימוד עברית, היא אמנם טוענת כי אינה ראויה להערכתו הרבה אליה, אך באופן אבסורדי כמעט מנמקת את הצורך בענווה הראויה לנשים, בידענות של תלמיד-חכם. היא מצטטת מן התלמוד בארמית: 'ומה אשיב אם לבך הטוב חפץ לכבדני ואיני ראויה לכך כל שכן שראיתי (במסכת מגילה יד, ע"ב) לא יאה יהירותא לנשי, תרתי נשי יהירן הויין וסניין שמייהו'.²⁵ הטקסט התלמודי שגור על פיה של מורפורגו²⁶ והיא מצטטת אותו בטבעיות במכתב אישי ללא צורך

24 ההדגשה כאן ולהלן שלי [ט"כ]. המכתב מ-1873 התפרסם תחת הכותרת: 'חכמות נשים (שני מכתבים כתובים עברית צחה בידי נשים)', הבקר אור, ב (תרל"ז) עמ' 153-154.

25 בעברית: 'לא יאה היהירות לנשים. שתי נשים יהירות היו ושנואים שמותיהן'. מתוך מכתב לחננאל פורגס מ-1853 המצוטט בספרה עוגב רחל, קרקוב 1890, עמ' 110.

26 אכן ידוע כי היא למדה תלמוד בנעוריה. הביוגרף של רחל מורפורגו, י"ח קסטליוני, מתאר כך בהקדמה לספרה עוגב רחל: 'ראשית למודה היה בספרי קודש [...] עד י"ב שנים למדה חמשה

בתרגום מארמית. בקיאותה של מורפורגו בארמית אכן עולה גם משימושה בשפה זו בכמה משיריה. עצם הציטוט מוכיח את חיותו של הטקסט התלמודי בתודעתה: אין הוא ידע תאורטי בלבד, אלא הוא מניע אותה ומסביר את החלטותיה ותגובותיה.

3. מכתב של מרים מרקל-מוזסון לחברתה:

מכתב זה משנת 1878 הוא דוגמה יחידה בת-הזמן שמצאנו, המלמדת על התכתבות עברית בין נשים. במכתבה מתארת מרקל-מוזסון את העיר דנציג שאליה עברה עם בעלה, ובסופו היא מקדישה פסקה לתיאור מלגלג של בורותם של חברי הקהילה היהודית בשפה העברית:

אין משכיל דורש שפת אבותינו [...] שערי נא בנפשך רעותי כי הש"ץ מבית הכנסת אשר נתפלל שם איש זקן ופרקו נאה וגם הוא מן החרדים לדבר ה', והוא קרא בחיל וקול ייליל בתפלת 'אלוהים וכ' היה עם פיפיות': ועמך ישראל המסכיבים אותך כחומה! הקשבתי רב קשב בכל שלשת הימים כי אמרתי אולי שגיתי במשמע אזני, אבל הוא באחד 'המסכיבים' ואין מי ישיבנו בכל העדה כי לא ידעו מה הוא.²⁷

שלא כמו הגברים היהודיים המודרניים הנכבדים בקהילת דנציג באותה עת, שיהדותם מתמצה בגינונים חיצוניים ותפילתם נאמרת ללא הבנת התוכן, תפילתה של מרים מרקל-מוזסון אינה מעשה אוטומטי; משמעות המילים הנאמרות חשובה לה ובקיאותה בשפה העברית משמשת אותה גם לצורך הבנה מושכלת של חייה הדתיים. כך היא ממקמת את עצמה במודע מעל הגברים

חומשי תורה עם דודיה אחי אמה חזקיה ודוד, ובבואה בשנים למדה עם הרב דוד עצמו ספר חובות הלבבות, ועם מלמדים אחרים פירוש רש"י וספר המוסרי מנורת המאור. בת י"ד שנים התחילה ללמוד תלמוד בבלי עם רב מובהק [...] ועמו השלימה מסכת מגלה ולמדה גם כן פרקים אחדים ממסכתות שונות וכל ספר ראשית חכמה; גם עם דודה חזקיה למדה תלמוד בבלי וחכמת החשבון' (שם, עמ' 5). יש לציין כי באיטליה הייתה לנשים נגישות רבה יותר ללימוד תורה מאשר בארצות אירופאיות אחרות (ראו למשל ט' ברנר, 'מלמדות אל"ף-ב"ת – נשים מלמדות בתלמודי תורה באיטליה', מסכת, ד (2005), עמ' 11-33), ובכל זאת ראוי לענ"ד לצרף את מורפורגו לתופעה הכוללת של ידע תורני-עברי של משכילות במאה התשע-עשרה. 27 מתוך ארכיונה (לעיל, הערה 11). הכותבת מתייחסת לתפילה הנאמרת בחזרת הש"ץ בתפילת מוסף של ראש השנה, הנפתחת במילים 'אלוהינו ואלוהי אבותינו, היה נא עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל [...] ועמך מסביבים אותם כחומה'.

הבורים של קהילת דנציג, ומצרפת למיקומה זה גם את רעותה, הנמענת של מכתבה. בפנייתה אליה 'שערי נא בנפשך רעותי' היא מביעה בבירור את ביטחונה כי הנמענת המשכילה של מכתבה תהיה שותפה לביקורת המשועשעת שהיא מותחת על אותם גברים בורים, ומבטאת את אחוות הנשים יודעות ספר ושפה, המודעות לרמת ידיעותיהן.

ב. ניכוס הטקסט הקנוני – פירוש נשי חדש

את השימוש של המשכילות העבריות במקורות קנוניים, ניתן לחלק לפי סוגי המקורות שבהן הן בקיאות (תנ"ך, תלמוד, ספרות עברית חדשה); או לפי אופן השימוש הספרותי (אזכור מלא או אגבי, התייחסות לתוכן, בניית משפט על משקל פסוק, שימוש בטקסט הקנוני כמקור לשוני). במקומות אחרים²⁸ כבר כתבתי על השימוש המנכס שעושות המשכילות בלשון הטקסטים הקנוניים, ולכן לא ארחיב על כך את הדיבור.

הטקסטים שבחרתי להביא להלן מדגימים לא רק ניכוס לשוני, אלא דיון המפרש מחדש טקסטים קנוניים. הדיון בטקסט הקנוני מוכיח, מחד-גיסא, את שליטתה של הכותבת במקור הקנוני ('למדנותה' לפי הגדרתי לעיל), ומאידך-גיסא את יכולתה ואת נכונותה לקרוא את הטקסט מנקודת תצפית חדשה, ייחודית לה כאישה.

1. מרקה אלטשולר, 'הגיוני ליום ט"ו באב, תרל"ט'

מרקה אלטשולר הייתה כבת חמש-עשרה בכותבה מסה ארוכה, המתייחסת לכמה וכמה מקורות קנוניים. כמוטו למסה היא הציבה את הפסוקים הבאים מספר תהלים: 'פִּי אֶתָּה תִּקְוֶתִי אֲדַנִּי ה' מִבְּטְחִי מְנַעוּרִי: עֲלֶיךָ נִסְמְכְתִּי מִבְּטָן מִמְעֵי אִמִּי אֶתָּה גֹזְזִי בְּךָ תִּהְלָתִי תִּמְיֵד: כְּמוֹפֵת הָיִיתִי לְרַבִּים וְאַתָּה מְחַסֵּי עֲזִי' (תהלים עא, ה-ז); והיא פותחת את המסה במעין 'דרוש' על מעשה יוסף.

28 ראו ט' כהן, 'בתוך התרבות ומחוצה לה: על ניכוס 'שפת האב' כדרך לעיצוב אינטלקטואלי של דמות האני הנשי', ז' שמיר (עורכת), סדן: מחקרים בספרות, ב, עמ' 69-110; T. Cohen, 'Appropriating the Bible: Women and *Haskalah* in the 19th Century', R. Elior (ed.), *Men and Women: Gender, Judaism and Democracy*, Jerusalem 2004, pp.125-141

את הפרשנות הנשית של אלטשולר לטקסט הקנוני נדגים להלן בעזרת קטע המתאר את הנשים המחוללות בכרמים ביום ט"ו באב, המסתמך על התיאור התלמודי. חדשנותה בקריאת הטקסט התלמודי מצטיירת בבירור מתוך השוואת התיאור שלה את מחול הנשים בט"ו באב עם המקור התלמודי העוסק בכך, שאותו היא איננה מציינת במפורש, כנראה מתוך הנחה כי כל קורא עברי משכיל בקי בו.

במסכת תענית בתלמוד (לא, ע"א), מתוארים מחולות הנשים כך:

בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים [...] יפיפיות שבהן מה היו אומרות? תנו עיניכם ליופי, שאין האשה אלא ליופי; מיוחסות שבהן מה היו אומרות? תנו עיניכם למשפחה, לפי שאין האשה אלא לבנים; מכוערות שבהן מה היו אומרות? קחו מקחכם לשום שמים, ובלבד שתעטרנו בזהובים.

רש"י: על מנת שתעטרנו בזהובים: שאחרי הנישואין תתנו לנו תכשיטין ומלתא דעלמא הוא דאמרי כלומר ובלבד שתתנו לנו בגדים נאים.

תיאורה של אלטשולר מפורט בהרבה:

ואלה העדינות תצאנה במחול משחקים, ומלה בפיהן 'בחור שא נא עיניך, בחר לך עזר כנגדך!' והיפה-פיות בהן תאמרנה 'תן עיניך ביופי, בתאר וחן – מתנות האשה בחיים'. אולם אלה אשר מנע ה' מהן כל חמודות בת עין, הלא אחרת אתן 'שקר החן והבל כל יופי, בלתי אם אשה משכלת ובת היחש, הלא היא מתנת ה', נתנה אל הטוב בעיניו'. אך מה תאמר הנערה אשר לא חלק לה ה' גם בזה וגם בזה, והיא רעת התאר ובת פליטת העם, הלא גם היא אמריה תאמר 'אך שקר נחלתם לכם בחורי חמד! אך אפס ואפע בימינכם! כי שוא כל יחש וכל יפעת הוד, הבל היא כל תבונת נשים, באשר אין אשה אך לבנים ולחיות זרע בארץ! כל כבודה פנימה, לשבת בית ולהיניק גוריה, ולתת אכל בפי אוכל – 'אמנה! מה יקר החזיון הזה לאשר עינים לו, מה נחמד הוא להפיח זיקי תקוה בלב תבונה, בהעריכו לפניו כי מבלי אמור נואש, הלא כל מסבות הזמן, כל מתנות תבל הזאת, גם הרעות גם הטובות, חשש נדף הנה, ציץ עובר ואיננו, כי אלה כלן יחד, גם יפות המראה גם בזויות בעם, בתקותם זאת

אשר הציבו לה יד ושם באחד מימי השנה, מצאו להן אשה אשה, את המורם מעם אשר בחר בהן וירוממן מאשפתות, להושיבן על גפי מרומי קרת, ולשום אותן ברכה בקרב הארץ!²⁹

מתוך תיאורה של אלטשולר מצטיירת בבירור העובדה כי היא קוראת את המקור התלמודי לא באמצעות המבט הגברי של בית-המדרש וחכמיו, שבעיניו הנשים הן ה'אחר', אלא במבט נשי המזדהה עם הנשים המתוארות. זוהי כנראה דוגמה ראשונה שבכתב לקריאה נשית של טקסט תלמודי. מתוך הזדהות עם הנשים המתוארות ניתן להבין מדוע 'התקווה', שאותה היא מתארת כמעודדת את בני האדם עם התעוררות פחד המוות – היא דווקא התקווה הנשית לנישואין ומדוע תקווה נשית זו היא העומדת ביסודן של חגיגות ט"ו באב: 'בתקוותם זאת אשר הציבו לה יד ושם באחד מימי השנה, מצאו להן אשה אשה, את המורם מעם ...'.

נקודת התצפית הנשית של אלטשולר, המזדהה עם הנשים המתוארות, היא הגורמת לשוני המשמעותי בין תיאור הנשים במסה שלה לבין תיאורן בתלמוד. מקורו של האידאל הנשי העומד בבסיס התיאור התלמודי הוא, לא במפתיע, בתודעה גברית פטריארכלית, ובהתאם לו נקבעות התכונות הנשיות הנחוצות לנישואין אשר מפורטות בהמשך התיאור התלמודי. אין תימה לכן שמנקודת התצפית הגברית, המעלות שבהן מנסות בנות ישראל למשוך את הגברים אליהן הן יופי ('היפיפיות'); הייחוס שיהיה לבנים ('המיוחסות') ונכונות להינשא לכל אחד ('המכוערות'). המבט הנשי של אלטשולר, לעומת זאת, תופס את המעלות הנשיות באופן שונה ובהדגשים שונים. בדברי 'המיוחסות' מועבר הדגש מייחוס הבנים אל הנשים עצמן – חשיבות הייחוס המשפחתי הוא מעלתה של האישה עצמה, הנקשרת גם להשכלתה: 'אשה משכלת ובת היחש, הלא היא מתנת ה'. את דברי 'המכוערות' היא משנה באופן קיצוני אף יותר: ראשית, היא נמנעת מתיאורן כ'מכוערות' ומעדנת את התיאור על ידי הארכתו: 'הנערה אשר לא חלק לה ה' גם בזה וגם בזה, והיא רעת הת'אר ובת פליטת העם'. אולם יתרה מזו, לפי תיאורה, אותן 'נערות מכוערות' אינן מוותרות מראש על יחסי זוגיות ומשפחתיות לשם השגת הביטחון הכלכלי (כפי שפירש רש"י את התלמוד). בגרסתה הן מדגישות את חוסר חשיבותן של התכונות החיצוניות לתכלית בניית הבית והאמהות: 'כי שוא כל יחש וכל יפעת הוד, הבל היא כל תבונת נשים, באשר אין אשה אך לבנים

29 הבקר אור, ד (1880), עמ' 1460.

ולחיות זרע בארץ! כל כבודה פנימה, לשבת בית ולהיניק גוריה ולתת אכל בפי האוכל'. כך הן מבטלות גם את היופי וגם את הייחוס כתכונות מהותיות, ורואות בהן תכונות חיצוניות שאינן חשובות לתפקידה המרכזי של האישה – יצירת המשפחה והבית.

אמנם, אלטשולר אינה מנסה לערער את הנחותיו הפטריארכליות של הטקסט התלמודי; היא אינה נוקטת צעד מרחיק-לכת מעין זה, אלא משאירה את אידיאל האם והרעיה על מכונן. אולם עצם נכונותה להיפרד מן הקריאה המסורתית, ולהפוך את האישה מאובייקט הנצפה על ידי הגבר לסובייקט שהמתרחש מתואר דרך עיניו – הוא ניסיון נועז לתקופתה. למרות גילה הצעיר מציבה אלטשולר דגם מעניין של למדנות נשית, המסוגלת לקרוא את הטקסט הקנוני בצורה נשית חדשה.

2. טובה סג"ל, 'שאלת הנשים', 1879

המסה הארוכה של טובה סג"ל התפרסמה בהמשכים בכתב העת העברי, במשך שנת 1879. זוהי מסה פמיניסטית לוחמנית, שבה היא מותחת ביקורת לא רק על יחסם של הגברים השמרניים לנשים, אלא גם על יחסם של המשכילים לנשים, והיא מאשימה אותם בכך שאת רעיונות הנאורות הליברלית הם מיישמים לגבי הגברים בלבד. רק השגת עצמאות נשית, שתבוא באמצעות רכישת השכלה ומקצוע, תשחרר לדעתה את הנשים. סג"ל מרבה להשתמש באזכורים תנ"כיים, כאצל הטובים מבין יוצרי ההשכלה, ומוחה באמצעות קריאה פמיניסטית של הטקסט התנ"כי גם על המבט הגברי וגם על המבנה הפטריארכלי של החברה התנ"כית הממשיך לדבריה בחברה בת-זמנה.

כמוטו למאמרה מציבה סג"ל פסוק מספר ישעיה: 'וְהָחִיזוּ קוֹ שְׁבַע נָשִׁים בְּאִישׁ אֶחָד בְּיוֹם הַהוּא לְאִמֹר לְחַמְנוּ נֹאכֵל וְשִׁמְלֵתְנוּ נִלְבָּשׁ רַק יִקְרָא שְׁמֶךָ עָלֵינוּ אֲסֹף חֲרָפְתָּנוּ' (ישעיה ד, א). אחרי פתיחה קצרה שבה היא מתארת את מטרת כתיבתה ('אשנס כגבר מתני ללחום בעטי הדלה מלחמת הנשים'), היא עוברת לתיאור ביקורתי חריף של יחס החברה הפטריארכלית לנשים. זאת היא עושה באמצעות השוואה בין תיאור בנות ציון בספר ישעיה המובא כמוטו, ובין מצב הנשים בתקופתה:

הנה כבר עברו השנים הרעות, חלפו הימים במ חזה לנו בן אמוץ חזות קשה בדברים יורדים חדרי בטן אלה המפלחים כליות בנות ישראל –

דברים הנדברים לפני אלפי שנים מימי מלחמת היהודים עם נבוכדנצר מלך בבל, עת נתן יעקב על ידו למשיסה, וישראל לבוזזים – דברים הנאמרים על משובת בנות ציון, ובחוריה, להודיעם מראש, כי ימי קרב יקרבו לבא, וכי תשאר ציון עיר מחמדנו כמלונה במקשה, היכלי קדשה יהיו לשרפת אש, ואין מספר לאלמנותיה ויתומיה, ואין מקום מחסה לנערותיה באין מאסף חרפתן ביום צר, מבוכה ומבוסה אשר ביום ההוא תחזקנה שבע נשים באיש אחד, לבקש מלפניו, כי יהיה עליהן סתרה, לבל תהינה פרועות לשמצה, בהקרא שמו עליהן. הימים ההם כבר חלפו הלכו למו, יחד עם הצרות המצירות והמצוקות המציקות ההן, ולא ישובו עוד, אבל אויה! מי פלל, כי הזמן האכזר יחליף כח בימינו עתה ויקום עוד הפעם להתעולל בנו גם בשבתנו לבטח יגע את ידו, הכבדה בכבוד בנות ישראל ויפרפרהו? הה! כי גם בימי הדרור והחפש האלה, לא תדענה בנות יעקב משפטי הדרור, ולא תשאפנה רוח חופש בעוד אשר יש גם להם חפץ וכשרון לכל חכמה ומלאכה. ולוא היה חפצן בידן תמיד, כי אז לא צפו לתשועת הגברים היהירים האומרים: 'כי כל העולם כלו (גם הנשים בכלל), לא נברא אלא בשבילם'. אהה! מי מלל לנו, כי גם בימי הציוויליזציה [הציוויליזציה] הנעלה והמרומם בימינו אלה, יוקל ערך בנות ציון בעיני הגברים, ולא יחשבונו אנוש?³⁰

לא נפרט כאן את השימוש החתרני המכוון בלשון התנ"ך ובלשון חז"ל שעושה סג"ל, אך נציין כי סגנונה, האופייני לכתיבה המשכילית, עמוס בביטויים תנ"כיים, שרבים מהם היא משבצת לא רק כדי להעשיר את לשונה, אלא גם כדי להפוך על פיה את משמעותם המקורית בדרך פמיניסטית חתרנית. כך למשל השימוש שהיא עושה בביטוי התלמודי המתייחס לבריאת האדם בחותמו של האדם הראשון 'לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם'³¹ – כאפיון של שחצנות 'הגברים היהירים'. בעוד בביטוי המקורי זוהי אמירה חיובית המבטאת את קדושת חיי האדם בכלל וישראל בפרט, אצל סג"ל 'האדם' מזוהה עם 'הגבר', ועל כן אמירה זאת מייצגת את היהירות האנדרוצנטרית, הגברית, שכנגדה היא יוצאת.

30 טויבה סג"ל, 'שאלת הנשים', העברי, 16 (21.11.1879).

31 משנה, סנהדרין ד, ה וכן במקומות אחרים, למשל 'העולם לא נברא אלא בשביל ישראל' שיר השירים רבה, ב, ד"ה: 'הכל נברא בשביל אדם'; וכן רש"י על בראשית ו, ז.

סג"ל, כאמור, אינה מסתפקת ברמיזה לשונית לקריאתה החדשה את הטקסט התנ"כי, והיא מפרשת את כל הסיטואציה המתוארת בתנ"ך מתוך קריאה נשית-פמיניסטית: תיאור שבע הנשים האוחזות בגבר אחד מכוון במקורו התנ"כי לציור גודל מפלת ציון, המומחשת במספר הרב של האלמנות שייוותרו לאחר המפלה במלחמה. סג"ל רואה בתיאור זה גילום לחולשת הנשים בחברה הפטריארכלית העתיקה, שבה הנשים חייבות למצוא לעצמן בעל, כי בלעדיו אין להן מגן ומקום בחברה. אולם עיקר הבעיה – להבנתה – הוא בכך, שדיכוי הנשים לא עבר מן העולם; אנחת הרווחה שלה לכאורה (הימים האלה כבר חלפו הלכו למו) – מוחלפת מיד באנחה שנייה של צער ('אבל אויה!') המקוננת על המשכו של אותו מצב בחברה של ימיה. גם כיום, היא טוענת בכאב, למרות 'התקדמותה' כביכול של החברה ('מי הדרור והחופש' – היא מתארת בלעג), נאלצות שבע נשים לאחוז בגבר אחד. כך היא משתמשת בפסוק תנ"כי שלכאורה עבר זמנו כאמצעי אירוני לתיאור מצב הנשים בחברתה היא, המודרנית והמשחררת לכאורה. בקיאותה בטקסט הקנוני מנוצלת על ידה למטרות פמיניסטיות – הטפה לשחרור הנשים על ידי מתן חינוך הולם.

3. דבורה ויסמן-חיות, 'מופת הנני לרבים', 1895

במאמרה הפולמוסי משנת 1895, תוקפת דבורה ויסמן-חיות את הדעות הקדומות כלפי חינוכן של הנשים והשכלתן, ומציעה לטפח את ידיעת העברית אצל הבנות כפתרון לסכנת ההתבוללות שמביא עמו המפגש עם המודרניזם האירופי בשלהי המאה התשע-עשרה. תועלת לימוד העברית לבנות, היא טוענת, אינה רק למענן; החייאת השפה העברית לא תצליח בהיותה פעולה גברית בלבד, עליה לכלול גם את הנשים. כהוכחה היסטורית לטענתה זו היא משתמשת ברצף של תיאורים תנ"כיים, החל בתיאור יציאת מצרים וכלה באסתר, המהווים לטענתה תקדים היסטורי לצורך בשיתוף נשים בתהליכי גאולה לאומיים:

אם באמת ובתמים תאבו לבנות מזבח שפתנו ההרוס, אז זכרו נא מה יעץ פרעה מלך מצרים: לכו נא 'הגברים' וכו' ומה ענה אותו בן עס-רם: 'בנעורינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו נלך', כי לא מהגדולים לבד יקום עם לדור דורים, כ"א מכל הנמצאים למגדול ועד קטן, לכן אם בעין טובה תביטו על נשים שאננות ובנות בוטחות, אז אך בהן תמצאו גאולת שפתנו! מאז ומקדם היו הנשים גאולות עמן ומפלטו, מעוזו ומנוסו. מי נתן חציר גגות וירק דשא לרבבה כצמח השדה בארץ רהב לפנים? הלא

המילדות אשר חסו על שארית יעקב ותחיינה את הילדים! מי פדה עם זה מיד אדונים קשה, מיד יבין מלך חצור? הלא אשת לפידות! מי תקע יתד האוהל ברקת סיסרא שר צבא? אשת חבר הקני! מי הציל נער וזקן, טף ונשים מיד איש צר ואויב? הלא הדסה! וכהנה רבות בנות עשו חיל אשר שמן חרות על לבנו בעט ברזל בצפורן שמיר עד נצח, וכן גם היום אך להן הגאולה והתמורה, להמיר שפת חול בקודש, וזאת תהי תפארתכם אם ביד אשה תמסרו כרם שפתנו לעזקה ולסקלהו ואז קרובה ישועתה לבוא, אבל הגברים לבד לא יכוננו אשוריה, המה מכריזים וקוראים, צועקים ומודיעים על חבת לשוננו ואהבת שפתנו, אבל היעשו דבר מה לטובתה גם בפועל?³²

כמו טויבה סג"ל, גם דבורה ויסמן-חיות מתייחסת תחילה לתיאור תנ"כי של מאורע היסטורי (בקשת משה מפרעה לצאת ממצרים) מתוך נקודת תצפית של קוראת מודרנית פמיניסטית: גאולת העם ממצרים התרחשה תוך שיתוף הנשים ('בבנינו ובבנותינו נלך') וכך היוותה תקדים לגאולת השפה העברית שאף היא תצליח רק על ידי שיתוף הנשים. אחר כך היא עוברת לתיאור נשים שגאלו את עם ישראל – המיילדות, דבורה, יעל והדסה (אסתר). ההסתמכות על דמויות אלה אינה חידוש של ויסמן-חיות; לפניה הסתמכו כמה וכמה משכילים על דמויות אלה כהוכחה ליכולותיהן של נשים,³³ אולם היא אינה חוזרת על הקונבנציה אלא מחדשת אותה מנקודת תצפית חדשה: פתיחת הרשימה באזכור המיילדות שהצילו את תינוקות ישראל במצרים – והן דווקא חסרות שם שאינן מנהיגות או ידועות בחכמתן – היא היוצרת מכנה משותף חדש לגלריית הגיבורות התנכ"יות. בשונה מן ההדגשה המקובלת על חוכמת הנשים המאפיינת את הרשימה המשכילית הגברית, מדגישה ויסמן-חיות את היותן מצילות האומה, וכך מציבה דגם נשי חדש – נשים אקטיביות, מסורות לעמן, שבכוח מסירותן ואומץ-לבן הן מצילות אותן בעת צרה. בדרך זו היא מעצבת את דמויות הנשים התנ"כיות כדגם

32 המגיד לישראל, יח (1895), עמ' 147.

33 ראו למשל נאומה של ברוריה בפואמה 'ברוריה בת רב חנינא בן תרדיון', שכתב שמואל מולדר בשנת 1825 ובה מתוארות נשים תנ"כיות כפועלות מתוך תבונה [בהוצאה המחודשת של י' פרידלנדר, 'ברוריה בת רב חנינא בן תרדיון מאת שמואל מולדר, המאבק לתמורות במעמד האשה בספרות העברית במאה ה-19', י' מכמן (עורך), מחקרים על תולדות יהדות הולנד, ג, ירושלים תשמ"א]. וכן במכתבו של יל"ג למרקל-מוזסזון, מ-1868 בו הוא מונה שורת גיבורות תנ"כיות המעידות על כך שכשרונות הנשים אינם נופלים מכשרונות הגברים (בתוך: א' יערי [עורך], צרור אגרות יל"ג אל מרים מארקל-מאזעסזאהן, ירושלים תרצ"ז, עמ' 11-13).

נשי הראוי להעתקה בתקופתה: האישה היא שתציל את שפת העם. ויסמן-חיות מפרשת אפוא את התיאורים התנ"כיים מתוך תודעתה כמשכילה עבריייה. בתיאורה זה נעשות הנשים למניע מרכזי במהלך המשכילי של החייאת העברית; לא רק שהן אינן שוליים, אלא הן אלה שתוכלנה להניע את פעולת המרכז ההגמוני!

* * *

דוגמאות אלה לקוחות מתוך פעילות אינטלקטואלית של נשים שלא הייתה לתופעה חברתית רחבה, אולם, כפי המסתבר מן הטקסטים שלעיל, הצמצום הכמותי אינו מלמד על חולשת התופעה. ידיעתן העמוקה של המשכילות העבריות בשפה העברית, ובקיאותן היחסית בטקסטים הקנוניים היהודיים, עושות אותן לנשים הראשונות בהיסטוריה האינטלקטואלית היהודית שהיו גם למדניות וגם משכילות. יתרה מזו, לפחות חלק מנשים משכילות-למדניות אלה לא ראו עצמן כשוליים בלתי-משפיעים. כך אנו נתקלים בסוף המאה התשע-עשרה במשכילות עבריות למדניות המרגישות מספיק ביטחון ביכולתן להציג ברבים, בפרסום בכתבי-העת העבריים, דרך קריאה חדשה של הטקסטים הקנוניים, מתוך נקודת תצפית נשית ומודרנית.

מתוך מבט רטרואספקטיבי של למעלה ממאה שנה על הכתיבה הנשית העברית, ניתן לראות במשכילות-למדניות אלה את מפלסות הדרך ליצורות עבריות רבות שהניכוס הנשי של הטקסט המסורתי היהודי מאפשר להן דרכי ביטוי חדשות בתוך התרבות הקנונית. ממבט רטרואספקטיבי זה ניתן אולי גם לתאר את אותן משכילות-למדניות כחלוצות הדרך ללימוד נשי משמעותי של טקסטים יהודיים קנוניים.

