

"ואדמה, כי גם הקץ הגיע, כי מצאה נפשי מולדתה"

נרטיב ההגירה של המשוררת אלישבע לארץ-ישראל והשלכותיו על שירתה ועל אופן התקבלותה במרחב הספרותי

סיון שריד-גולדפישר

תקציר

המאמר דן בדמותה ובשירה של המשוררת אלישבע (יליזבטה ז'ירקובה [1888-1949]), ילידת ריאזאן שברוסיה, בת לאם ממשפחה אירית-קתולית ואב פרבוסלאבי, אשר גילתה עניין ביהודים ובתרבותם ועלתה לארץ בשנת 1925 יחד עם בעלה שמעון ביחובסקי. חרף השמועות, אלישבע מעולם לא התגיירה אלא הצטרפה לעם היהודי ולתרבותו. מניעי ההגירה של אלישבע כפי שבאו לידי ביטוי בשירה היו ריק, תלישות וחוסר שורשים במולדת המוצא ובתרבותה. לכן הבדידות, הזרות והניכור היו חוליות יסוד בשירים שכתבה ברוסיה. אולם גם המעבר לארץ-ישראל לא סייע לה להתגבר על תחושות אלה, ולכן בשלב מוקדם היא מבטאת בשירה השלמה עם כך שאינה מרגישה שייכות לאחת מבין שתי המולדות ואין בנמצא טריטוריה עלי אדמות שתחזיק אותה בתחומיה, ולמעשה מציאתה של טריטוריה כזו משמעה תום החיפוש וקץ המסע של חייה. כתוצאה מכך, בשירים רבים הדוברת בוראת בדמיונה מקום בדוי, אוטונומי ואקסטרטריטוריאלי המשמש לה כחיק. בהעדר תחושת שייכות, בשלבים מוקדמים של שירתה גיבורת שירה היא הנפש. סיטואציית המסירה של הדוברת בשירה היא 'מחוז' למתרחש ולכן הנוף המועט שמתואר בשירה בתקופה שקידשה את ההתערות בו, כמעט שאינו נאחז בריאליה ומשמש כמטונימיה להתרחשויות שבנפש. תגובתה למציאות החיים במולדת החדשה כאישה, כמהגרת וכנוכרייה היא אסקפיסטית והיא בוחרת במודע להציג את עצמה כאחרת וכנבדלת. בסופו של דבר, ייצוג זה, בתקופה שקידשה את הקשר עם אדמת הארץ, הכריע והשפיע על התקבלותה והיווה את אחד הגורמים להתאיידותה של המשוררת מהמרחב הספרותי.

מילות מפתח: אלישבע, משוררות עבריות, נצרות, הגירה, זרות, מקום בדוי

ד"ר סיון שריד-גולדפישר, מכללת לוינסקי לחינוך

א. מבוא

המשוררת אלישבע (יליזבטה ז'ירקובה [1888-1949]), ילידת ריאזאן שברוסיה, בת לאם ממשפחה אירית-קתולית ולאב פראבוסלבי, גילתה עניין ביהודים ובתרבותם, ויחד עם בעלה שמעון ביחובסקי עלתה לארץ בשנת 1925. חרף השמועות, אלישבע מעולם לא התגיירה אלא "נכנסה בברית השירה העברית, ולא נכנסה בברית הדת היהודית" (אורלן, תשכ"ה: 16). אולם בעקבות הצטרפותה לעם העברי, אימוץ השפה והתרבות העברית, היא עוררה עניין רב ואגדות רבות נרקמו אודותיה. בשנת 1920, החלה לכתוב בעברית בהברה ספרדית ושירה התפרסמו ברוסית בכתבי-עת שונים. בנוסף על קובץ סיפורים קצרים, דברי ביקורת, תרגומים ורומן (סמטאות), כתבה אלישבע שני ספרי שירה: כוס קטנה (1926) וחרוזים (1928). הספרים יצאו לאור בתל-אביב בהוצאת "תומר" שייסד עבורה בעלה, שלצד עבודתו כעיתונאי, היה מו"ל ועסקן ספרותי. במאמר זה אתבסס על הקובץ ילקוט שירים שיצא לאור בהוצאת "יחדיו" בעריכתו של ש' קרמר בשנת 1970 ומושתת על הקובץ שירים (1946) שאותו ערכה אלישבע עצמה בהתבססה על ספרי שירה הקודמים ומכאן חשיבותו. הקובץ כולל שני מדורים: שירים שנכתבו ברוסיה (תרפ"ב-תרפ"ה) ובארץ-ישראל והנכר (תרפ"ה-תרפ"ח). החלוקה לשתי תקופות יצירה על-פי המולדות הביוגרפיות עקרונית מאוד בבואי לבחון את נרטיב ההגירה שבשירה. מסיבה זו, ובשל העובדה שבפרוזה שלה כותבת אלישבע על המציאות הרוסית של העשורים הראשונים של המאה העשרים ולא על ארץ-ישראל, אייחד את מאמרי ליצירתה השירית בלבד.

לצד רחל (בלובשטיין סלע [1890-1931]), יוכבד בת-מרים (זלזניאק [1901-1980]) ואסתר ראב [1894-1981], אלישבע נמנית עם ארבע "המשוררות המייסדות" כפי שכינה אותן דן מירון בספרו אמהות מייסדות, אחיות חורגות (1991). איחודן של ארבע המשוררות לקבוצה אחת הוא היסטוריוגרפי, אולם מעצם היותן נשים חלוצות בכתובת שירה בעברית, שנאלצו לפלס דרכן לבמת הספרות העברית, הוא גם תמטי ופואטי. שורשי ההתייחסות לארבע המשוררות כקבוצה בעלת מאפיינים משותפים החלו כבר בשנות פריצתן המקבילות. דוגמה לכך ניתן למצוא ברשימתו **האחיות** משנת 1927, שבה הכליל יעקב קופילביץ את המשוררות אלישבע, רחל, בת-מרים, בת-חמה¹ ואת הסופרת דבורה בארון כ"אחיות", ובכך הוא כרך אותן למעשה בקטגוריה נבדלת ונספחת לזו של המשוררים העבריים. קופילביץ מצא שכל אחת מהן היא "יהודייה המנסה את כוחה לשיר בעברית". בהמשך, הוא קיווה לגלות בשירה זו שני מאפיינים: "הוויית אישה" ו"תמצית יהודיות". את עובדת היותה של אלישבע נוצרייה, הוא מיישב בכך שהיא מונותאיסטית ו"כמעט יהודית". (קופילביץ, 11.2.27). דווקא את אסתר ראב, המשוררת ילידת הארץ הוא אינו מכליל ביניהן. מכאן ניתן ללמוד על הנורמות הלא רשמיות שסללו את דרכן של המשוררות להתקבלות במרחב הספרותי בתקופה הרלוונטית. בהקשר להכללתן כקבוצה אזכיר גם את דבריו של ח"נ ביאליק משנת 1931, שנכתבו כדברי הספד על רחל המשוררת, שבהם כינה בהתפעלות את משוררות התקופה "המקהלה הקטנה של בנות מרים" (ביאליק, בתוך: שניר וקושניר, 1971: 91). להשלמת הטענה שלפיה המשוררות של שנות העשרים הן קבוצה בעלת מאפיינים משותפים ולחיזוק היסוד ההשוואתי שיעמוד במאמר זה, אציין גם את ספרה של דנה אולמרט בתנועת שפה עיקשת, שמציע קריאות פרשניות פסיכואנליסטיות ופמיניסטיות של משוררות התקופה, ונטען בו שלצד השפה הפואטית הייחודית של כל משוררת, המשותף

ליצירתן הוא התמודדות אינטלקטואלית ונפשית, במידה זו או אחרת, עם האקלים המגדרי של תקופתן (אולמרט, 2012).

שירתן של רחל, בת-מרים, אסתר ראב ואלישבע, נידונה במחקר לא מעט באופן השוואתי, ברם שירתן טרם נבחנה באורח שיטתי בפריזמה של נרטיב ההגירה, שמלבד היותו מעורר עניין מאחר שהוא מאגד בתוכו היבטים פסיכולוגיים, חברתיים ותרבותיים, אני מעריכה אותו כאירוע ביוגרפי מכונן בחייהן ובתוך כך קריטי לבחינת יצירתן. בדבריי, אני מוציאה מן הכלל את שירתה של אסתר ראב הצברית, מאחר שאני גורסת שעמדתה הילידית התעצבה לאור תקופה בה רוב התושבים היו מהגרים והנורמה האידיאולוגית והספרותית היתה קולו של המהגר הגבר. בהשפעת התקופה ועל רקע ההתפתחויות החברתיות והפוליטיות, נאלצו משוררים ומשוררות להגיב להוויית המולדת, ובעקבותיה להבניית הזהות שלהם כבני המקום.

המציאות המורכבת של שתי מולדות בחייו של אדם, בעוד מולדת המוצא מכילה בתוכה, לצד מראות השתייה² וזיכרונות הילדות, גם קשיים וחורבן, ואילו המולדת החדשה, אשר לצד תקוות והזדמנויות חדשות מכילה גם אתגרי הסתגלות ותחושות של אי-ודאות, תיתן את אותותיה ביצירות השונות פרי עטם של יוצרי התקופה בתמות הקשורות בכפילות המולדות והנובעות ממנה. בעקבות זאת, טבע המשורר איתמר יעוז-קסט את המונח "דו שורש", אשר מציין מהות של שייכות תרבותית-נופית כפולה, שיש לראות בה עובדה רבת השפעה על היוצר ועל יצירתו (יעוז-קסט, 2003: 41). אסייג ואומר כי למרות שנרטיב ההגירה נתפס בעיני כעקרוני, על אחת כמה וכמה בארץ שבה השיח הלאומי הושטת, בין היתר, על סמנטיקה של הגירה וילידיות, בחינתו של הנרטיב כדרך מיון, דירוג ומינוח לא תמיד נתפסה במחקר ובשיח הספרותי לאורך השנים כנכונה, והתגודדות של מהגרים כמערכת דורית מונוליתית שבמרכזה פואטיקה של דחייה, זכו גם לביקורות נוקבות (ברלוביץ, 1999: 13-14).³ אני גורסת כי אין להתעלם מהמאפיינים האנתרופולוגיים הדוריים המשותפים לציבור היוצרים המהגרים בכלל ובשנות העשרים והשלשים בפרט (הם לא נולדו בארץ, את עיקר חינוכם קיבלו בארצות המוצא; הגירתם נבעה, לפחות באופן מוצהר, ממניעים לאומיים וטריטוריאליים; חיפשו דרך להשתלב בארץ ובחברה בהתאם למודל "האדם החדש"; היו בעלי מודעות לזהות הכפולה והתמודדו עמה ועם כפילות השורשים), ולכן, כדי לעמוד על ייחודו של נרטיב ההגירה של אלישבע, יש צורך גם בבחינה השוואתית לשירתן של בנות דורה, אם כי לא כאל מערכת דורית מונוליתית.

שלביו הפרואיים של אירוע המעבר ממולדת למולדת וביניהם: תהליך קבלת ההחלטה להגר, גורמי הדחיפה והמשיכה, אופני ההגירה, המכשולים והקשיים וכן אופני ההסתגלות, לא שתקפו בשירת המשוררות במובהק, אלא יהדהדו כחלק מיחסן לשתי המולדות ויעידו על התמודדותן עם זרות הארץ החדשה, עם דרכי התודעותן אליה ויחסן לזיכרונות הקודמים ממולדת המוצא. מלבד השפעתם של אלה על התנהלות חייהן, פרטים ביוגרפיים אלה עשויים לסייע בחקירת התפתחותן כמשוררות. אולם, כפי שמסייגים זאת רנה וולק ואוסטין וורן בספרם, תורת הספרות, יש להגביל את ההתייחסות למסגרת הביוגרפית בכך שהיא לא תסיט את הדיון הספרותי לטיפול ב"מחזור חייו" של המחבר, אלא תסייע בעיקר בחקירת הבעיות הגלויות בהתפתחות אמנותו של המחבר - הגידול, ההבשלה והשקיעה (וולק וורן, 1967: 82).

במאמר זה אני מבקשת לבחון את השפעתו של נרטיב ההגירה דווקא באמצעות היוצאת מן הכלל – אלישבע. אנסה לשרטט את דיוקנה של משוררת ארץ-ישראלית שאינה יהודייה והיא נטולת שורשים עבריים ואת השלכותיה של עובדה זו על יצירתה ועל אופן התקבלותה במרחב הספרותי של התקופה ולאחריה.

ב. מניעי ההגירה של אלישבע

המשוררות רחל ובת-מרים עלו לארץ-ישראל מתוך בחירה עצמאית, כאשר בראש וראשונה מניעיהן היו אישיים וקשורים בנסיבות חייהן ולא רק בעקבות החזון הציוני. הסיפור הפרטי והנטייה האישית בולטים אף יותר, כאשר רוח התקופה המהפכנית מהווה הזדמנות למימוש כמיהות קיומיות ורוחניות.

אצל רחל, שעלתה בשנת 1919, לצד הרצון למימוש שאיפות ציוניות שבאו לידי ביטוי בשיריה בהאדרת שיאו של החזון הציוני - ההתיישבות בכנרת (לדוגמה השיר "ואולי", רחל, תשכ"א: ע"ט), בלטה הכמיהה "להיוולד מחדש" (בלובשטיין, בתוך: שניר וקושניר, 1971: 13). אצל בת-מרים, שעלתה לארץ בשנת 1928, לצד זעזוע ממראות הפגורם וההרס בעיירת מגוריה (לדוגמה: "בית הכנסת ההרוס", בת-מרים, 1972: 215), בלטה בשירתה הסקרנות למהויות הרוחניות של הקיום, היהדות ומאוחר יותר לייחודה הרוחני של ארץ-ישראל (לדוגמה: "רחיים של זהב", בת-מרים, תרצ"ב: 67-81; "ארץ-ישראל", 1972: 39-53). רבים ממניעיה של אלישבע לעלות לארץ-ישראל זהים לאלה של רחל ובת-מרים, אך לא הם בלבד. בשנים 1907-1908 החלה אלישבע להתעניין בתרבות היהודית ובשפה העברית והיידית, ופיתחה אליהן כמיהה רומנטית. בשנת 1913 החלה ללמוד עברית בשיעורי הערב של "אגודת חובבי שפת עבר" במוסקבה. בשנת 1925 עלתה לארץ-ישראל עם בעלה ובכך המירה את מולדתה ואת עולמה התרבותי. ברשימתה **תולדותי** מתארת אלישבע את משיכתה לשפה ולארץ:

הרעיון העברי הלאומי ואחריו הרעיון הציוני השפיעו עלי במידה ניכרת מאוד, עד שבמשך הזמן הביאו לידי החלטה להתמכר ליצירה, שתמיד הייתה לי נטייה אליה, רק בשפה העברית וגם לבוא ולהשתקע בא"י. (אלישבע, תרפ"ז: ו)

נסיבות בואה של אלישבע לארץ סיקרנו את קהל הקוראים דאז כמו גם את המבקרים. דוגמה לכך הם דבריו של המבקר י' שמעוני אשר נפעם מסיפורה של אלישבע וכתב:

אין הפלא הזה של רכישת לשון זרה באופן מוצלח כל-כך צריך להאפיל על הפלא האחר, על הגורמים הנפשיים הנעלמים שהמריצו את בת-הנכר מגדות הוולגה להתמסר באהבה כזאת ובהתעניינות כזאת ללשון ולספרות העברית. (שמעוני, תשי"ז: 207)

שנים מאוחר יותר, תוהה המבקר מ' אונגרפלד:

מה הניע את בתו של עם אדיר, להמיר יום אחד את עטה בלשונו של פושקין וטולסטוי, בקסתה של שפת בן-אמוץ ולהעתיק באחת את בת שירתה מגדות הוולגה אל שפת הכנרת? (אונגרפלד, 6.9.74)

באופן כמעט מתבקש, לרשות העוסקים בשירה של אלישבע ובדמותה, עמד סיפורה של רות המואבייה כארכיטיפ האישה הזרה המצטרפת לעם ישראל, ולכן היו שכינוה "רות מגדות הוואלגה" (ניביסקי, תרפ"ז: טו). ברם, הדמיון בין השתיים מתקיים רק בחלקו מאחר שבניגוד לתוצאות התקבלותה של אלישבע בארץ, ההקשר המקראי ממגילת רות משמעו הזדהות ותחושת שייכות: "עמך עמי ואלהיך אלהי" (מגילת רות, א, טז). מתוך מודעות מלאה להשוואה המתבקשת, ציטטה אלישבע פסוק זה כמוטו לאחד משיריה בספר שירות גנוזות (שנכתב ברוסית), שבו היא מקווה כי העם העברי יקבלה בברכה: "[...] ובמותי ככה יאמרו: נכרייה היא הייתה, המולדת היא עזבה, עם יהודה כי כן אהבה" (ניביסקי, תרפ"ז: יח). תקווה זו התממשה רק בחלקה מאחר שאלישבע לא חשה הזדהות מלאה ושייכות עם העם העברי ועם הארץ. בן-ישי ברשימתו **תרוה בארץ התמרים** כתב ודייק באומרו כי אלישבע היא כ"תומר נטע עקור מנופו שלא נקלט בנופו החדש" (בן-ישי, תשי"א: 209).⁴

בטרם אגולל את מאפייני הסתגלותה של אלישבע ודרכי התוודעותה אל הארץ, כפי שאלה משתקפים בשירה, אתייחס למניעי הגירתה: קבוצה אחת כוללת מניעים הקשורים ברוח התקופה ובבעיות השעה של היהודים תוך ביטויים של רגשות הזדהות.⁵ ככל הנראה, בהשפעת האסכולה האקמאיסטית, שהתעלמה במופגן מבעיות חברתיות ופוליטיות והתמקדה בפן האישי בלבד, היבט זה נעדר כמעט לחלוטין משירה של אלישבע.⁶ הקבוצה השנייה כוללת מניעים אישיים וזוכה להתייחסויות נרחבות בשירה. יש להניח, בהשוואה לפרוזה שכתבה, שהשירה נתפסת בעיניה של אלישבע כסוגה מזוקקת המזמנת העלאת רשמים רגשיים יותר מכל סוגה אחרת (אלישבע, תרפ"ג: 49). לדוגמה, את תחושות חייה טרם פגישתה עם העולם העברי, שהיטיבה לתאר במכתב לנביאסקי, מ-19.10.51: "כאן בבדידות גמורה אין לי קרובים ואין רעים ואין מכרים" (קרסל, תשכ"א: 154), היא נוטה לתאר גם באחדים משיריה באורח פיוטי. לדוגמה: בשיר "לא הייתה לי אם, לא יהיה לי בן", שנכתב במוסקבה תרפ"ד (כשנה לפני בואה לארץ), ובו מתוארת תלישותה מההווה התרבותית והחברתית שלה:

לא היתה לי אם, ולא יהיה לי בן.
השמש – הוא אוהבני אהבת-סודות,
האֵשׁ מקדמני על דרכי-השדות,
אך לא היתה לי אם, ולא יהיה לי בן.

אני הולכת לבדי לאֵרֶךְ המסלה
רֹאשִׁי זָקוּף וְרוּחִי אֶל פָּנַי...
הלא אֶמֶת, כִּי גַם אֶתָּה, הָרוּחַ, חַי,
וְאֵין יָד לִוְטֹפֶת בְּיָדְךָ הַקְּלִילָה?

עולמי רב-נג' הוֹת, כִּיֹּם ראשית הסתו
על שְׁדֵמוֹת-קִצִּיר בְּאַרְצִי הַבְּרוּכָה,
עַתָּה כָּל הָאֶרֶץ – כְּשֵׁמִים לִמְנוּחָה,
עַתָּה כְּנֶצֶחַ לְהִדָּר – כָּל רֶגַע שֶׁל זָהָב.

וְאִם יָדַע לְבִי, כִּבְרִי שֶׁכֶּחַ לְהִתְלוֹנֵן
עַל כִּי אֵין לִי אוֹהֵב מִלְּבַד הִי פִי הַקָּר,
עַל כִּי רֶטֶט דָּמִי – לִי לְעֶצְמִי הוּא זֶר,
וְלֹא אֶהְיֶה לִי אֵם, וְלֹא יִהְיֶה לִי בֵן.

(אלישבע, 1970: 51)

הדוברת מתארת בשיר תחושה סובייקטיבית של ריק, קור ותלישות, שמקורם בחוסר שורשים (אם) ובהעדר המשכיות (בן) במקום. את התחליף לקרבה נפשית היא מוצאת באהבת השמש וביופי הקר ואת התחליף לאינטימיות היא מוצאת במגעו הקליל של הרוח. יתרה מכך, הקביעה החוזרת "לא הייתה לי אם, לא יהיה לי בן" ואזכורו של הרוח, מהדהדים כפרפרזה על התפיסה הנוצרית של השילוש הקדוש, כאשר האם והבן עשויים להיות התגלמויות תרבותיות וטריטוריאליזם, ואילו רוח הקודש מתגלמת כרוח ממשית. נדמה כי בהצגת ההעדר באמצעות תבנית ארכיטיפית זאת, מבטאת הדוברת את הריק הרוחני והקיומי שהיא חווה בעולם הנוצרי, אשר מהווה את אחד הגורמים לתחושת הזרות הבסיסית והקבועה באישיותה. באורח פרדוקסאלי, למרות שאלישבע מבטאת בשיר זה את אי קבלתה את המהות הנוצרית, עולים משיר זה ומשירים אחרים יסודות עיקריים של התפיסה הנוצרית. לדוגמה, בעודה מנותקת מנוכחות פיזית של הגוף, הנפש היא גיבורת שיריה ובכך מודגשת נחיתות הגוף לעומת נשגבות הרוח.⁷ הרוח הממשי שבשיריה הוא מקור להזדהות עבודה כי גם היא, כמותו, עוברת אורח נעדרת נוכחות. אבל נדמה כי הזדהותה עמו נובעת בראש ובראשונה מכך שהיא מייחסת לו איכויות של 'רוח' במובן של נפש. לדוגמה בשיר "שיחות הרוח" מתקיימות שלוש פגישות בין הדוברת והרוח ובהן היא מחפשת אחר מגע ונחמה: "רוח, של מי אני?" (1970: 101), ותרזה למעשה אחר אמת כלשהי, כפי ש'רוח הקודש' שוכנת בגופו של כל אחד ומנחה אותו במציאת האמת.⁸

בסופו של תהליך, יהיו המניעים אשר יהיו, נסיבות החיים והאישיות הן שתכרענה את מידת ההסתגלות לארץ החדשה. בחינת דרכי ההתמודדות של המשוררות עם המורכבות הטמונה בהסתגלות, מראה כי תחושת הזרות נכרכת באופן מכריע בהבניית הזהות בארץ החדשה ומשפיעה עליה. בשיריה של רחל, הזרות והנכר נקשרים עם תחושה כנה של מועקה שמהווה תמה מרכזית בשיריה (לדוגמה: "בנכר", רחל, תשכ"א: ס). אצל בת-מרים ניכר שבין יתר כמיהותיה הרוחניות, נדמה שהיא רואה גם במתחים הנובעים מהזרות סוד מופלא שעליה לפענח כחלק מחיפוש מתמיד אחר המסתורין שבהוויה, למרות שבכך נגזר עליה אי-שקט (לדוגמה: "ארץ-ישראל", בת-מרים, 1972: 39). במכתב מ-1932 כתבה אלישבע לשופמן את הדברים הבאים: "מובן שאני מרגישה את עצמי בודדה מאוד כאן ובחיי בכלל" (קרסל, תשכ"א: 162). כהשתקפות של אישיותה והתערותה בארץ, הזרות, הניכור והבדידות הם חוליות יסוד בשיריה,⁹ אולם היא מתוודה על תחושות של בדידות וניכור עוד בשירים שכתבה ברוסיה: ("לפנות ערב": 37; "לילה": 38-39), כך שהתחושות הללו אינן חדשות לה.

בכניסתה לעולם היהודי ולתרבותו, אולי מתוך תקווה להתגבר על תחושות של ריחוק וזרות, באמצעות עצי האורן¹⁰ חותרת אלישבע לגשר על הפערים בין העולמות הדתיים והתרבותיים שבחייה:

אֶרְנִים יִרְקִים בְּיַעְרוֹת מוֹלְדֵי,
 שָׁמְרוּ מְנוּחָתִי וְשִׁמְחַת נִשְׁמָתִי!
 רְבִים הָאֵילָנוֹת בְּאַרְצֵי הַנָּאֹה, -
 רַק לָכֶם יְדוּעָה חֲכַמַּת הַשְּׁלֹה.

עם הנץ החמה אל רקיע- אורות
תשאו כפיכם, כקני מנורות.
כך מקדם עמדו בהיכל אל הים
אחיכם- אחי לבנון גב הים.
(1970: 55)

בשיר זה פונה הדוברת אל עצי האורן הירוקים שביערות מולדתה ומייחדת אותם מכל סוגי העצים שמצמיחה רוסיה על שום שתי תכונות שהיא מייחסת להם: רק להם ידועה חכמת השלווה (אולם היא אינה מפרשת מדוע), ודמיונם לאחיהם הארזים שמהם נבנה בית המקדש, ובכך, כפי שטוען דן מירון, מסתרת הסמליות הדתית (מירון, 2002: 563).¹¹ אולם בשלב מוקדם מכירה אלישבע בכך שהשלווה וההרמוניה שאותן היא מבקשת אינן מצויות גם בעולם היהודי. להכרה זו נתנה ביטוי בשיר "גלות" שנכתב עם בואה לארץ-ישראל בשנת 1925. אלישבע נמנעה מלכנס שיר זה בקובץ כוס קטנה (1928) מאחר שבארץ היו אלה שנות השיא של העלויות החלוציות. השיר מורכב מארבעה בתים שבהם משווה הדוברת בינה, שאינה כבולה לפינה כלשהי, לבין ה"אתם" היהודים הנודדים בכל קצווי תבל וכמהים למולדת אחת בלבד:

נעים ונדים בכל קצוי תבל,
בכרכים זרים ובקרב מדברות,
אתם שומרים בלבבכם את תמצית האבל
ועל מצחכם – חותם של אלפי דורות.
ומכל פנות העולם נפשכם חורדת
לפנה אחת, המוארת אור קדשה;
וכל גאות תקותכם במלת הפלאים
"מולדת",
וכל עמקי התנוגה במלה הרועדת "שם".
בלב תמים אני כי שומרת עדין
זכר פנות רבות, עליהן זיו הילדות.
מזמן נודע לי: ארצי רחבת ידיים,
יפה ורכה ורבת תענוג... ושמה-גלות.
רק לשערי השקיעה עיני תחזינה.
רק לכוכב המזרח - אנחת לבבכם".
מי יגיד לכלנו, כי המולדת איננה?
-קריתי במרחק השמים – היא גם לכם.
(1970: 57)

בשיר זה עולה הסוגיה של ההיבדלות הדתית של אלישבע, למרות שבאופן מפתיע זו אינה זוכה בגלוי לפיתוח בשירה. הריחוק בינה לבין הסביבה היהודית מתעצם לנוכח פנייתה מערבה. אבל השונות ביניהם, כפי שכותב מירון, נעוצה בכך:

היהודים המוחשים המחפשים חיי עמל ויצירה בכברת ארץ קטנה ומוכנים בשל כך לוותר על חרות הנדודים האקסטרטוריאליים והרוחניים הם ההפך הגמור ממה שמתבקש לדוברת ולמשוררת המיוצגת על ידיה. מכאן ה'אני' וה'אתם' הם לא רק נפרדים אלא מנוגדים (מירון, 2002: 563).

בהמשך לדברים אלה, נראה שלמרות חיבורה של אלישבע לעם היהודי, חיבור המגלם את נטייתה לנהייה אחרי האחר, הרי שמבחינת היחס למולדת אשר מפליאה וכובשת את היהודים, ליבה נכבש על-ידי ארץ אחרת שניתן לכאורה לחשוב שזו ארץ הניתנת לזיהוי. בסיומו של הבית השני, כמו חידה ופתרונה, מגלה הדוברת שהארץ שהיא נכספת אליה היא בדיונית ושמה "גלות", ומאפייניה (רחבה, יפה, רכה ורבת-תענוג) עומדים בניגוד מוחלט לאסוציאציות הרגילות לפיהן נשלטת הגלות. בסיומו של השיר, מניחה הדוברת כי אין טריטוריה עלי אדמות שבה היא תתקבל כבת בית ונראה כי הפינה היחידה שבה היא והיהודים עתידים להתאחד היא בקריה בדיונית הנמצאת במרחק השמיים.

בעוד שאורנה רב-הון טוענת במאמרה שהבדידות בשיריה של אלישבע היא טרגדיה (רב-הון, 1989: 60), דן מירון מעריך את בדידותה בביטוי האוקסימורוני "אושר הבדידות" (מירון, 2002: 382). שתי התפיסות סותרות זו את זו לכאורה, אך אני נוטה לקבל את שתיהן מאחר שהן מהוות שלבים עוקבים בתהליך פנימי שהתרחש בנפש הדוברת הלירית לאורך השירים. מלכתחילה, הבדידות נדמית כטרגדיה, אך נראה כי היא נכונה רגשית ללכת אחרי מצב זה המגלם לדעתה את הפנימי ביותר ולכן הוא נתפס בעיניה גם כאושר. יש בדברים אלה כדי להעיד שלאורך השנים ברוסיה ובארץ-ישראל, אלישבע תפסה את עצמה כ"אישיות מהגרת", דהיינו בעלת נטייה מובנית להגר (לרר, 1992: 9-10). נטייה זו מתבטאת אצל אלישבע בדמותה של נפש זרה שאינה חשה שייכות או תלות במקום מסוים, אם כי נדמה שמצב נתון זה מאפשר לה לדבוק באופן נוח בשוליות ובבדידות כאורח חיים.

ג. בין שתי המולדות

בלבו של כל מהגר, לרוב מפעמים יחסים מתוחים בין שתי המולדות, בין כנתון שאינו מרעיד את הנפש, ובין כמצב שיוצר קרע ומשבר נפשי. אבחן שלושה תחומים בעלי שכיחות גבוהה בשירי המשוררות הנגזרים מנרטיב ההגירה ועשויים להעיד על ייחוד תפיסתה של אלישבע את הארץ: דרכי הפנייה אל המולדות, היחס לזיכרונות מארץ המוצא וההתוודעות אל הארץ.

אלישבע מחלקת, כאמור, את ספרה שירים (תש"ו) לשני מדורים: שירים שנכתבו ברוסיה ושירים שנכתבו בארץ-ישראל, ובכך היא למעשה מגדירה את שתי המולדות כאזורים שווי ערך. אולם יחסי 'כאן' ו'שם' בשיריה הופקעו מן היחס הדיכוטומי הפשוט של שתי מולדות. בעוד שרחל ובת-מרים פונות לשתי המולדות בכינויים שונים (כמו ארצי, מכורתי, מולדת, ארץ) ואילו ראב מבטאת התמסרות טוטלית למולדת האחת, עבור אלישבע רק "מולדת הסתרים" (1970: 91) ולא המולדות הביוגרפיות, מכונה מולדת והיא אפילו אינה מעבדת בשיריה את הקונבנציה הרווחת של דימוי הארץ לאישה.

התחום השני שעשוי להעיד על הייחוד בשירתה של אלישבע הוא היחס לזיכרונות העבר. כחלק מהבניית זהותן במולדת החדשה, ביטאו המשוררות באורח טבעי את עמדתן ביחס לזיכרונות העבר שלהן הקשורים במולדת המוצא, ימי הילדות והנעורים וכן מראות השתייה. לרוב, יחסן לעבר הוא תולדה של תפיסתן את מהותו המניפולטיבית של הזיכרון, המזן ממכלול חוויות, ממנגנוני הדחקה ומתודעת שכחה. הזיכרונות של רחל לעבר הרחוק מוטמנים ומוצפנים, זאת לעומת הזיכרונות המרובים על ימיה בכנרת (לדוגמה: "גננו", רחל, תשכ"א: קח). בשיריה של אלישבע, המילה 'זיכרונות' (מבלי לפרט את תוכנם), מופיעה כחלק מביטויים מטפוריים ועל-

פי-רוב בסמיכות לאובייקטים שאינם ניתנים לכימות כמו: "כוכבי זכרונות" (1970: 89), "יין זכרונות" (1970: 93) ועשויים להצביע על האין-סופיות של הזיכרונות. במקביל, מרבה אלישבע להשתמש בביטויים רבים הקשורים בשכחה: "וְהִנֵּה – אֶת דְּרָכָיו שִׁכַּחְתִּי, / וְשִׁכַּחְתִּי גַם שִׁירֹתִי" (1970: 34), "לא גדלתי דבר מעולם / חוץ מכם, חלומות נשכחים!" (1970: 75). באורח פרדוקסאלי, ביטויים נשנים אלה על שכחה מעוררים רושם של שקר. בשירים רבים של אלישבע (ביניהם: "נפשי כלתה לחרוזים", 1970: 64, "ובכן אשב", 1970: 78), דווקא הכנות שבהצהרות על דברי שקר ועל אזלת היד הקשורה בהם, הופכים את השירים העוסקים בשקר לדברי אמת. לכן, חרף מאמציה, הדוברת אינה משכנעת, אלא כופה על עצמה 'סכר שכחה', שמשמעו השכחה מכוונת שמתפקדת כמנגנון הגנה. מאחר שהאמת שבשירה היא שאיפה עקרונית, נדמה כי היא מתקשה להתמודד עם הצער הכרוך בהשכחה. התייחסותה לזיכרונות המעטים הקשורים בנפשה הצעירה, עולים בשיר "מה קטנים היו" אשר פותח את קובץ שיריה: "וְרַק כָּאֵן, בֵּין חוֹמוֹת הַבִּיכָה, / הוֹקִיר לְבִי אֶת אֲשֶׁר עֲזַבְתִּי" (1970: 19), ומעידה על כך שאלישבע עושה מאמץ ניכר לשכוח את העבר מאחר שיש כנראה בכוחו להציפה ולהשתלט עליה. אם כך, כמו ההווה, כך גם זיכרונות העבר, לא מהווים עבורה כנף מכסה או חיק אם.

התחום השלישי שנגזר מנרטיב ההגירה ושיש בו כדי להעיד על הסתגלותה הרופפת של אלישבע בארץ נלמד באמצעות בחינת התודעות אל הגיאוגרפיה של הארץ. בספרה כתיבת הארץ (1998) מנתחת נורית גוברין את המושג "גיאוגרפיה ספרותית יהודית" ומעריכה אותו כנושא הקבוע והאקטואלי ביותר של ההיסטוריה היהודית, מאחר שכיבוש הנוף הארץ-ישראלי הוא חלק מן האחידה הנפשית-רגשית של האדם בארצו כתנאי להרגשת הבית שהוא שואף אליה, החל מספרות המקרא עד לספרות היישוב וספרות המדינה. בהמשך דבריה, גוברין מניחה כי מרבית שירי המקום הארץ-ישראליים עד תקופת היישוב והמדינה, מבטאים את האידיאולוגיה הציונית, את שלילת הגלות ואת הכמיהה לארץ-ישראל (גוברין, 1998: 21).

מרבית המקומות הנזכרים בשירי המשוררות הם פרי הנדודים הביוגרפיים שלהן וניתן ללמוד מהם על הפרופיל הנופי והאנושי של המקום, ועל-פי-רוב יש לכך משמעות אידיאולוגית, כמו אצל ראב (לדוגמה: "סבתות קדושות בירושלים", ראב, 1994: 20). גם בשירה של רחל נדמה כי העדרם של מקומות אחרים נועד להבליט את משמעות הכנרת בחייה, שהיא גם תמציתו של חזון ההתיישבות הציוני שבשמו הגיעה לארץ-ישראל. מבין שיריה של אלישבע, רק שלושה שירים מעמידים במרכזם מקומות: כנרת, ירושלים והרי יהודה. במרכז השיר "הרי יהודה" עומדת תמונה של נוף הרי יהודה שנדמה לעיני הדוברת כ"פי פְּרָאִי וְרִ" (1970: 77). אפילו אבק הדרכים המכסה את כפות רגליה, לא קושר אותה למקום אלא לחיק החלומות החם. השיר "שערי ירושלים" (1970: 80) היחיד מבין שיריה העוסק בעיר קונקרטית, נפתח בתיאור טיפוסי של מראה ההרים, הזיתים והסלעים במבואות העיר, כאשר הדוברת מגיעה לעיר ברכבת המטפסת לאיטה בהרי יהודה. אולם בשונה ממשוררי שנות העשרים (גרינברג, למדן וקרני) שאצלם העלייה אל ההר היא "סמל חלוצי שמגולמת בו הגשמה של ערך מסורתי" (ליפסקר, תשמ"ח: 53), בשיר זה יסוד זה מושמט לחלוטין. תיאור ירושלים בשיר קשור בחוויה פרטית ולא קולקטיבית. הבית הרביעי נפתח באנחת הרווחה, "מה טוב שהגענו!" (1970: 80), אולם לא העיר שנגלית לדוברת, אלא דמות ענק אגדית, לבנה ואילמת, שמאיימת: "אַל תִּגְשּׁוּ הָלוֹם. אֵל תִּגְעוּ

בִּיפָה" (1970: 80). המפגש עם הענק מדגיש מצד אחד את נדירות יופייה של העיר, ומצד שני את ריחוקה. נדמה גם כי תמונה זו מנמיכה את יחסה של אלישבע לעיר אשר מצטיירת כעיר אגדית, אבל מרוקנת מכל תוכן דתי או היסטורי. הניתוק משורשיה הדתיים וההיסטוריים, חוסר 'ניצול' הקונבנציה של העיר ירושלים כאישה, מדגישים את ריחוקה של הדוברת מהעיר ואולי גם מבטאים אכזבה מסוימת. מקום נוסף שנמצא במפה הגיאוגרפית-ביוגרפית של המשוררות קשור בפרק זמן בחיים המתנהל כזמן אישי שמאוחסן בזיכרון ומבצבץ בתודעה חזור ושוב. הצירוף ה"הווה נצחי" שלקוח מתוך דבריו של צבי לוז (המתאר את מרכזיות ילדותה של ראב בפתח תקווה גם בתקופות חייה המאוחרות; לוז, 1997: 12), מופיע גם אצל שלוש המשוררות האחרות וקשור במקום מסוים המתואר כעין גן עדן פסטורלי אשר מסיבה כלשהי ננטש. חזרת המשוררות לתקופת זמן זו מאופיינת במסע פנימי אל תוך הנפש, אשר מעוגן בשני ארכיטיפים שעל-פי אניס פרת אופייניים לכתיבה הנשית: 'העולם הסגור' מול 'העולם הירוק הפתוח' (Pratt, 1981: 168).

את העיון ב'הווה הנצחי' אצל המשוררות ניתן לחלק לשני צמדים: בת-מרים וראב ויחסן כלפי בית האב בכפר המולדת שמשמעו חזרה לעולם הירוק והפתוח של הילדות, אם כי מתוך ביקורת לעולם הסגור שהתגלם בדמותו של אב פטריארכלי ומונומנטלי ("לאב", ראב, 1994: 17; "אבא", בת-מרים, 1972: 116-117) והצמד רחל ואלישבע, בהן אתמקד להלן, אשר אגם הכנרת וסביבתו הוא כעין גן העדן שלהן. הבחירה אינה מקרית ואינה קשורה רק בהיות אגם הכנרת וסביבותיו מקום פעילות מרכזי של מפעל ההתיישבות הציוני. המקום סימן את נטייתן המובנת של המשוררות להעדיף נוף בעל מאפיינים אירופאיים (אגם, שלג, צמחייה). בנוסף, על שפת האגם, חופשיות ומשחררות, הן צוללות אל תודעתן מאחר שמקור מים מצטייר כמושא תשוקה של נשים לצורת קיום זורמת וחסרת גבולות (רתוק, 1996: 187). רחל מקדשת בזיכרונה את הכנרת כמושא אידיאולוגי ונופי, ולמרות שהלך ונסדק עם השנים, הוא נותר אצלה כעין גן עדן. על-פי שירה של אלישבע "על חוף ים כנרת", נדמה כי אילו היה מקום עלי אדמות שהיה ראוי בעיניה להיות גן העדן שלה הרי זה אגם הכנרת וסביבותיו:

חֶרֶשׁ מִתְלַחֲשִׁים הַמִּים;
 יָם כְּנֶרֶת נָח בְּשֶׁקֶט-עֵד.
 בֵּת-שְׁחָפִים עֲבָרָה צְחוּר־כְּנָפִים,
 רָגַע-צֶל חֶלֶף עַל-פְּנֵי הַמִּים,
 רָגַע – צִלִּיל הַשִּׁיר בְּלֵב רָעַד.
 כְּרָאִי שֶׁל כֶּסֶף בְּמִסְגֶּרֶת
 הַהָרִים הַמִּתְנַשֵּׁאִים סָבִיב,
 מֹל הַשָּׁחַק מִבִּיטָה כְּנֶרֶת
 וּבְלַחֲש־מִים מִסְפֶּרֶת
 עַל סוּדוֹת עוֹלָם – וְאֵין מִקְשִׁיב.
 לֹא, לֹא כָאֵן אֲשִׁיר! הָאֵם אֶפְרִיעַ
 אֶת יִפְתָּ-הַשֶּׁקֶט מִשְׁנֵתָה?
 כָּאֵן אֲשֶׁב בֵּין יָם וּבֵין רִקְיעַ
 וְאֶדְמָה, כִּי גַם הַקֶּץ הַגִּיעַ,
 כִּי מִצָּאָה נִפְשִׁי מוֹלְדָתָה.
 (1970: 92)

בשיר זה מתוארת הכנרת באופן אימפרסיוניסטי כאגם נטול מאפיינים קונקרטיים, כאשר אלישבע אפילו אינה מנצלת את הגלום בכנרת כערש הנצרות. בשני הבתים הראשונים של השיר, רוקמת אלישבע שתי תמונות מקבילות, האחת פסטורלית (ים, בת שחפים, צליל-שיר) והשנייה מסתורית (צל חלף, לב רעד, לחש-מים וסודות). רק בבית השלישי מתברר הקשר ביניהן, כאשר מתודעים לדוברת שיושבת בין ים ובין רקיע וחושפת את שיברונה המיוצג באמצעות המילה "אֶדְמָה" שלאחריה חוף הכנרת מתברר כמין אשליה של גן עדן אשר מעצימה את אשליית השייכות שלה. גם המילה "קץ" בהמשך, הנושאת בחובה קונוטציות שליליות, רומזת על כך שמציאתה של פיסת מולדת משמעה סיומו של החיפוש. לדבריו של חנן חבר, התבוננותה של הדוברת-המשוררת בכנרת כמושא של תשוקה, מאופיינת כשלילת מעמדה כמשוררת, וקיטועו של המסע עבודה כרוך גם באי מימוש של התשוקה והחלום (חבר, 2007: 64). וכך נדמה, שאם בכנרת לא מצאה את נחלתה, אזי לא תמצא מקום עלי אדמות שיהיה לה כחיק.

אלישבע מגלה שהשחרור שלה כאדם וכמשוררת הוא בלתי אפשרי בטריטוריה ממשית שכן זו משתקת אותה ודנה אותה להפסקת החיפוש ובעקבותיה לסוף המסע. אלישבע נוכחת כי האמת שלה לא תיגזר מאשליה של תחושת שייכות אלא מחיפוש מתמיד. גן העדן של אלישבע איננו הכנרת וגם איננו בית הילדות שאותו קברה יחד עם אמה ("המיתרים שרים", 1970: 50). באופן יוצא דופן, 'ההווה הנצחי' שלה פורץ את תחומי הזמן והמרחב השגרתיים והוא למעשה 'מקום בדוי', דהיינו פרי דמיונו של היוצר (גם אם הוא עשוי להיות מורכב מהצבר של מקומות ממשיים) (גוברין, 1998: 92). המקום הבדוי של אלישבע מופיע בווריאציות שונות: ב"שיר הבוקר" מתוארת "קִרְיַת הַקְּסָמִים" (1970: 33) שהיא ארץ אשליות פרטית משופעת באהבה וחלומות; בשיר "כנטות היום" מופיעה קריה בדיונית זו תחת השם "ארץ אוולון" אשר לשום אדם אין בה דריסת רגל והיא מהווה "מולדת" ו"מפלט" (1970: 89). כאן המקום להזכיר אפוא את השיר "גלות" שהוזכר לעיל, שגם בו המשוררת חוזרת ומערערת על מהות המושג 'מולדת' כטריטוריה ממשית. לפי שתי השורות המסיימות את הבית השלישי של השיר "הרוח נושבת", ממילא מקום זה או אחר לא יפתור את 'סוד בדידותה' הנצחי ואינו נובע ממנו: "לא יעילו לסוד בְּדִידוּתִי/ לא שְׁמִים וְלֹא אֶדְמָה" (1970: 76).

אחזור לטענתה של גוברין (1998) כפי שהוצגה לעיל, לפיה מרבית שירי המקום הארץ-ישראליים מבטאים את האידיאולוגיה הציונית, את שלילת הגלות ואת הכמיהה לארץ-ישראל. לכאורה בהיותן נשים, משוררות התקופה לא נהגו לבטא דעתן בסוגיות מהותיות אלה בגלוי, ונראה כי הן מתארות בשירי המקום רק חוויה אינטימית פרטית. אולם אין הדבר מדויק: רחל לדוגמה, בהימנעותה מכתובה על מקומות אחרים, מעצימה את הכנרת ומקדשת אותה. בשירים אחרים היא מכריעה באשר למחלוקת באיזו דרך על ארץ-ישראל להתפתח ומתנגדת להתפתחות האורבנית, ובכך משקפת למעשה את הלכי הרוח של התקופה ("בעיר", רחל, תשכ"א, קנד). לכאורה נראה כי שיריה של אלישבע מהווים את היפוכה של הטענה של גוברין, אולם גם בכך שהיא מבטאת את אי הכמיהה שלה למקום מסוים, את תחושות הזרות שלה ואת העדר האידיאולוגיה, היא מציעה בשיריה אלטרנטיבה, אם כי לא שכיחה, לפחות לא באופן גלוי, של יחס של אי הזדהות עם הארץ וניתוק.

ד. תיאורי המולדת בשירה של אלישבע

"תחושת המקום" (sense of place) שמשמעה הרגשה של מקומיות פשוטה וטבעית בארץ (ארן וגורביץ', 1991: 11), עשויה להשתקף בתיאורי המולדת ותלויה בגורמים כמו עמדות תרבותיות, ציפיות, רוח התקופה (היבטים אידיאולוגיים או דתיים), וכמובן במרכיבי הזהות של העולה/המהגר. מתוך הכרה בחשיבות המכרעת שיש למין הדובר, החוויה המכוננת של המשוררות המהגרות היא שבהיותן נשים שיצאו למסע במרחב, הן נפתחו לעולם אשר אפשר את עצמאותן וחירותן ושחרר אותן מהפוזיציה המסורתית של פסיביות ותלות. למולן, ניתן להעמיד את אסתר ראב שמלכתחילה נולדה לתוך פוזיציה של 'מרחבים פתוחים' ויחסה אל המרחב משמעו תשוקה ללא גבול. באמצעות מכלול גורמים אלה, אבחן את "תחושת המקום" באמצעות פירוק היחס לנופי המולדת לשלושה מרכיבים: סיטואציית המסירה, היבטים לשוניים, והמאפיינים האותנטיים של המולדת.

סיטואציית המסירה שמסתעפת מהמושג 'נקודת תצפית', משמעה העמדה הפיזית שבה מצויה הדוברת וממנה היא מתבוננת במרחש. כבסיס להשוואה, אתאר תחילה את סיטואציית המסירה הייחודית של אסתר ראב, המתארת את הנוף בשירה 'מתוך', דהיינו ממרחק אפס. פוזיציה ייחודית זו התפתחה מכך שראב נאלצה ליצור שירה ילדית יש מאין ולהציג קרבה אינטימית למרחש (לדוגמה: "פרץ קמוש בחמרה", ראב, 1994: 18; "אני תחת האטד", 1994: 31). לעומתה, כשם ספר שירה מרחוק, בת-מרים קבעה את הפוזיציה שלה מרחוק למרחש, וזו מאפשרת לה להתקרב ולהתרחק, להתרומם ולרדת וכן לרחף בין תקופות ומקומות שמתקיימים בתודעתה בו-זמנית (לדוגמה: "בשמי ילדות רחוקים-רחוקים", בת-מרים, 1972: 16). כשם קובץ שירה, מנגד, עומדת רחל 'מנגד' למרחש, כמשה על הר נבו, כאשר לפוזיציה ארכיטיפית זו נלווית תחושת החמצה של אי מימוש היעד נכסף ("מנגד", רחל, תשכ"א: קיח). בשונה מהשלוש, סיטואציית המסירה של אלישבע היא 'מחוץ' למרחש. כלומר, היא רואה את הנוף אך אינה מתבוננת, כמהה ומתערה.

ניתן לבחון את ריחוקה של אלישבע באמצעות מוטיב החלון. ברבים משירה של אלישבע ושל רחל, סיטואציית המסירה היא ליד החלון שהיא למעשה עמדה הכורכת בתוכה את הריחוק ואת העדר המגע עם המרחש במרחב. אף-על-פי שפוזיציה זאת ממצבת את הדוברות מנגד למרחש, היא אינה סטטית ופסיבית כפי שהיא נתפסת לכאורה, אלא אוצרת בתוכה אנרגיות פנימיות של ציפייה, הרהורים וזיכרונות. בספרות ובאמנות, אופן תיאור החלון מאפיין את האדם ואת סביבתו, כך שהנוף הנשקף יכול לשמש כרקע למרחש או כמטונימיה לרגשותיו של האדם, כאשר יש משמעות לכך אם החלון הוא האפשרות היחידה לקשר עם החוץ (גלדמן, 1995: 116). במאמרה **קול האישה בחלון** העוסק בתפוצתם של החלונות בשירה לאה גולדברג, מפתחת רות קרטון-בלום את הרעיון של היפוך הפונקציה מחלון רגיל לחלון מהופך ומדגישה שיש בה מידה של דיכאונות וסטטיות (קרטון-בלום, 2000: 44). בהיפוך הפונקציה ניתן להבחין באחדים משירה של רחל שבהם היא מתוארת כאשר היא שוהה בתוך החדר (בבית, בבית החולים) וצופה אל עבר המרחבים הנשקפים מהחלון, ולמעשה ניכר מהם שעמדת החלון נכפית עליה בשל חולשתה ומסכלת את תשוקתה למרחב. לדוגמה בשיר "בבית

החולים" היא מתארת את עצמה בתוך החדר, ניצבת ליד החלון ומסתכלת בערגה אל הנוף הנשקף: השבילים הצחורים נחפזים, נצים להתם" (רחל, תשכ"א: לב).

לעומת רחל, עמדת החלון בשיריה של אלישבע אינה נכפית עליה אלא היא זו שבוחרת להיות "מחוץ" למתרחש ולהרהר: "כיק חדרי ודומם, ואני לבדי" (1970: 20); "קמתי משנתי ובחלון היבטתי" (1970: 22). הנוף המועט הנשקף מחלונה איננו פיסת נוף קונקרטי, אלא אמצעי מטונימי להעברת רגשותיה. את מוטיב החלון בשיריה ניתן לסכם באמצעות המילים המתחרזות חלוני-חלומי (1970: 48). גם בשירים שבהם פוזיית החלון אינה מצוינת, עדיין מהותה נשמרת. החלון המתפקד כחיץ בין הפנים לחוץ וכ"חלון מהופך", ממצב את רחל 'מנגד' למתרחש, ואת אלישבע מותיר על-פי רצונה 'מחוץ'. אולם עמדת החלון אינה מבטאת אצלן חולשה והשתקה אלא דווקא עוצמה ושליטה. ניתן לקשור זאת לדבריה של הלן סיקסו במאמרה **צחוקה של מדמה**, בו היא כותבת על עוצמתן של נשים ומתפעלת: "ואיזה כוח בשבריריות שלהן: שבריריות, פגיעות, השווה רק לאינטנסיביות שלהן, אין כמותה" (סיקסו, 2006: 145). החלון מאפשר להן לא להיחשף אל החוץ ולגונן על עצמן מפני המשך פגיעות, ומן הצד השני להתכנס בעצמן ובהרהוריהן. בעצם חזרתה של אלישבע לכאורה לעמדה נשית מסורתית באמצעות סימבוליקה ביתית שמצמצמת את מרחבה הפיזי, היא מראה כי עמדה זו אינה בהכרח מסרסת, אלא מאפשרת גם שליטה ובחירה ובכך הולמת את הפואטיקה הכוללת שלה.

המרכיב השני שעשוי לשקף את היחס לארץ הוא הדרכים בהן מתואר נוף מן ההיבט הלשוני. למרות שלשון המראות של אלישבע שונה מזו של רחל מאחר שהיא אינה קשורה בהווה חקלאית או ברגישות גבוהה לטבע, עולים קווי דמיון בין השתיים שעיקרם פשטות וצמצום. ההסתפקות של אלישבע בתיאורים כלליים והעדרם של סמלים ופיגורות, הם חלק מפשטות הביטוי והתמצות שאפיינו את כתיבתה. ברשימתה **על אות הזמן** כותבת רחל דברים בעלי תוקף גם באשר אליה ולאלישבע, וטוענת שצו התקופה הוא פשטות הביטוי, דהיינו שירה לירית עם ביטוי מידי וללא ספרותיות וגנדרנות יתר (רחל, [תרפ"ז], תשכ"א: רד-רה).¹² דן מירון אשר סקר את התייחסויותיהם השונות של המבקרים לסגנונה של אלישבע, מוצא כי רבים מהם טענו שהיא כלל אינה זקוקה למטפוריקה מפותחת משום שדבריה הם בבחינת "העברת רחש הלב" שאינה מבקשת לה הרחבת משמעות והאדרתה על-ידי הסמלה (מירון, 2002: 533). ברם, את המרחק הסגנוני הרב ביותר נמצא בין אלישבע לראב אשר הנוף בשיריה הוא הנושא עצמו, וגם כאשר הוא משמש כמדמה, הוא נותר מרכזי. אחת הטענות המרכזיות במאמרו של נתן זך **נופה של משוררת נוף** על אסתר ראב, שהיא איננה נמנית עם אותם ליריקנים המסתפקים ב"שפה כללית של 'ציפור' או 'עץ'" (זך, 1964: 87). יש להניח שכוונתו של זך למשוררים כאלישבע, אשר בשיריה ניכר המרחק הרב ביותר מהנוף ושיבוצו בטקסט, בעיקר כשמות עצם כלליים (כוכבים, אילנות), משמש כמטונימיה לרגשות ולתחושות של הדוברת וכן לחיזוק העמדה הסנטימנטלית. אולם במקרים מסוימים בשיריה של אלישבע, נדמה שגם שמות העצם הכלליים נבחרו בקפידה. דוגמה לכך הוא מוטיב הער אשר עשוי להיות זיכרון לנופה של המולדת האירופאית. כמו בשירה של רחל "הי ארצי הורתי" שבו נופה השדוף של ארץ-ישראל מעלה, על דרך הניגוד, את זכרה של "ארץ חורגת", המוצגת בדרך מטונימית על-ידי יערותיה העבותים שאינם נכנעים לשמש (רחל, תשכ"א: צח); או בשיריה של בת-מרים שבהם היא מכנה

את נוף רוסיה הזרוע ביערות באופן מטונימי: "יערות מולדת" (בת-מרים, תרצ"ב: 34). כמו בת-מרים, גם אלישבע מתארת את נוף ילדותה "יערות מולדת" (1970: 55), כאשר היער משמש לדוברת כחיק והיא מרבה לשהות בו ולהכיר את רזיו: "שלום להוד היער, המרנן בסער, המזמר לי חרש בדמדומים שיר ערש!" (1970: 29). בשירי ארץ-ישראל, נעלמים כליל היערות, מלבד בשיר "בחורשה" (שנכתב בחדרה), שבו הדוברת נחה בין עצי החורשה, ושומעת את אושת העלים מ"מולדת סתרים" שהיא כקול מנחם: "דממת שיחתם המרגעת - היא קול ממולדת סתרים" (1970: 91). אולם היער אינו רק זיכרון מטונימי לילדותה ברוסיה, בהיותו טריטוריה שצברה משמעויות רבות במיתוסים ובפולקלור. היער נתפס כמרוחק ומחוץ לציוויליזציה וככזה הוא מסמל גם חירות (Cirlot, 1971: 107). ההתהלכות בשביליו בשירה של אלישבע אינה אלא כדי לקלף מעצמה את השכבות והמגננות ולתור אחר האמת. לדוגמה, בשיר "נפשי אבדה" (1970: 45), הדוברת הבודדה כמהה להתחדשות ולריגוש ומחפשת את נפשה בגיא, בהר ובנהר ולבסוף גם ביער. נדמה שהיער בשיר זה כמרחב המזמן חירות, משחרר אותה מכבלי הצורך בהגדרות פיזיות (נפשה הרי מנותקת מהתגלמות פיזית), מגדריות (עולה התהייה האם הנפש היא בעלת טבע נשי גם ללא הגוף?), דתיות (למרות התנערותה מהנצרות היא מיישמת ביער את עיקריה שהם: התחדשות, הפרדה בין גוף לנפש וחיפוש אחר האמת), וכן טריטוריאליזציה (היער מצטייר כמרחב אקסטריטוריאלי). עם זאת, היער המתואר בשיר זה הוא מקום מכוּשף וחשוך, אך מאחר שהוא מרחב שנתון למחזוריות הטבע, הוא מזמן צמיחה והתחדשות לצד קמילה.

ההיבט האחרון שאותו אני מבקשת לבחון ביחס לנוף המולדת בשירה של אלישבע הוא תיאורי הארץ באמצעות שני מאפיינים אותנטיים. תחילה, אתייחס לחוויית האקלים הטראומטית בארץ-ישראל שעוברת כחוט השני ביצירתם של המשוררים המהגרים ואינה פוסחת גם על אלישבע. לשם השוואה, החום והחמסין המופיעים בשירה של ראב, מתקבלים בטבעיות גמורה. כמו שמש הצהרים ביום קיץ לוהט שלא רק שאינה מצטיירת כמוטיב של יובש וקמילה, אלא כאנרגיה מפרה: "צהרים. מרחבי שדותיך משתלבים" (ראב, 1994: 9). באותה טבעיות, המשוררות האירופאיות מתייחסות לחורף ול"שדות המושלגים בנוף הצפון שמאכלסים את מראות השתייה שלהן. החורף מופיע תכופות בשירה של אלישבע: "מרחבי השדות המשלגים" (1970: 19), לעומתו, יחסה של אלישבע לשמש הוא מורכב. השמש האירופאית שמופיעה בלא מעט משירי רוסיה, מתפקדת במשמעות הפשוטה של הסתלקות האור ובוא הלילה: "שם בקצה השדות, בין גלי ערפלים, שם השמש שקעה ופשוטו הצללים" (1970: 20). בשירים שכתבה בארץ-ישראל המורכבות כלפי השמש מתעצמת: או שהיא מתעלמת מכל הנוגע לחומה של הארץ או שהיא בונה סביב השמש מהלך של הסמלה. דוגמה לכך הוא השיר "השמש" שבו בבית הראשון עומד דימוי פשוט של השמש לפרח של זהב: "השמש - פרח של זהב", אולם בבית השני השמש איננה עוד רעננה ונעימה, אלא מעיקה: "היום נמשך - ואין מפלט מעל קרני הצהרים" (1970: 87). בבית השלישי מסווה אלישבע באמצעים אסתטיים-פיגורטיביים את האלימות שבבערת השמש: "כפרח-אש יפרח היום/ בגן-התכלת הבוער" (1970: 87). אלישבע ממעטת לציין בשירה ייצוגי נוף טיפוסיים, לכן בולט בחריגותו השיר "גמלים", אשר מתוארת בו, באופן מאולץ למדי, אורחת גמלים העוברת מול ביתה:

לפני ביתי עוברים גמלים,
בבקר, בערב, ביום.
חיי אדם – עמל גמלים.
חיי כל לב – חלום.

בשקע השמש על יום עבודה,
כוכבי זכרונות עולים –
פיוס לכל נפש בודדה,
אחוד – ללבבות נבדלים.

זכור אזכרך, ולא אאמין,
כי זר לי אתה ונבדל.
מתי תוכל להבין
את החן שברך אש גמל?

(1970: 79)

תיאור הגמלים בשיר זה אינו מתיישב עם המציאות הנופית העולה משירה של אלישבע ולכן יש לברר מהן הסיבות שבגינן עומד הגמל במרכז השיר. בשיר זה ניתן להצביע על שלושה היבטים רגשיים הקשורים בדמות הדוברת. ההיבט הראשון קשור בכך שההליכה הנמשכת של הגמלים העמלים ודימוי חיי האדם לחיי הנמלים העמלות כאשר הנפש חולמת, מעוררים אצלה שוב את מוטיב ההפרדה בין גוף לנפש; ההיבט השני קשור לכך שבזמן שקיעת השמש, בסיומו של יום עבודה, עולים הזיכרונות שמהם מנסה הדוברת להתחמק בשירים אחרים, והם נושאים עמם ריכוך וחמלה; ההיבט הנוסף והמרכזי שעולה מן הבית השלישי, הוא שלאחר שתיארה את הגמלים בלשון רבים, בשאלה הרטורית על 'חן הגמל' עוברת הדוברת לייצוג של הגמל כיחיד ובודד. לכאורה ניתן לחשוב שבתיאור 'הדיירים המקומיים' חותרת הדוברת להשתלב במקום, אבל קיומם של שלושת ההיבטים הללו מוכיח שהסיבה שבגינה נבחר הגמל כייצוג נוף היא בכך שהוא נתפס כבודד זור ובשל כך מעורר אצלה הזדהות. אלישבע מצטרפת לשורה של יוצרים באמנות ובספרות שתיארו את הגמל לא רק כסמל טיפוסי ואותנטי למרחב המדברי, אלא כפיגורה מורכבת ורב-משמעית. מחד, אמנות התקופה מכונה "שנות העשרים - אקזוטיקה של חולות וגמלים" (עפרת, 1987: 33), ובכך מחזקת את היותו של הגמל פיגורה נופית הקשורה באופן הדוק למקום, בין אם הקשר הוא לחלוץ היהודי או לערבי היליד (כהן, 2003). מאידך, כפי שגם עולה משיריהם של שלונסקי ואלתרמן, ביסוד היחסים שבין הגמל לבין המהגר לארץ עומדת פגישה של זרות. ברשימתו **לגמל** טוען אלתרמן שהיחס לגמל מעורר תחושות לגבי קיומן של שתי המולדות בחייו של העולה החלוץ ולגבי הקושי לקבל באופן טבעי את הנוף שאיננו חלק ממראות השתייה שלו. ולמרות חיוניותו ומרכזיותו בנוף, הגמל שהצטייר כנושא בנטל, לא חברותי, בודד וכנוע, הפך לסמל מכונן לתחושת הזרות והנבדלות בארץ (אלתרמן, 1975: 137-138). וכך, בדומה לפרטים אחרים בשיריה שהוזכרו לעיל (סיטואציית המסירה, ההיבטים הלשוניים), גם תיאורו של הגמל האותנטי נדמה כמגויס להדגשת זרותה ונבדלותה של אלישבע בארץ.

ה. הבניית הזהות בארץ המתחדשת

במאמרו **איתמר יעוז-קסט, יעקב בסר: חווית השורשים הכפולים**, שואל הלל ברזל אם קיימת שליחות רוחנית נבדלת למשורר בעל השורשים הכפולים והאם יש סגוליות נבדלות לשיריו (ברזל, 1990: 227). התשובה לחלקה השני של השאלה היא חיובית ותתגלם לרוב בקולו של המשורר המציג בשיריו באופן גלוי או מובלע את הנטייה ל"הסתבכות השורשים" ואת התרתה. רחל פותרת את ההסתבכות בכך שהיא מקדשת את הכנרת כמושא אידיאולוגי ונופי וממעטת באזכורה של רוסיה באופן גלוי. בת-מרים פותרת את ההסתבכות בקיום מקביל ושווה ערך של שתי המולדות, והיא מייחדת מחזורי שירה לרוסיה ולארץ-ישראל כך שאינן מתנגדות זו לזו. הדוברת בשירה של אלישבע נטולת מתווך אידיאולוגי או רוחני כלשהו שבשמו אפשר לפתור את ההסתבכות, ולכן עליה למצוא את דרכי ההתרה בתוך עצמה ולא להיתלות בגורם חיצוני. המצב אצלה מורכב כביכול אף יותר, מאחר שמעורבים בו לא רק גורמים נופיים ותרבותיים, אלא גם דתיים. הנטייה שלה להסתבכות השורשים היא מפוכחת, כי למרות ניסיונות ההשכחה והגעגועים לשלג וליער, שתי המולדות מתפקדות כמוקדים שווי ערך והיא אינה מסווה את המתחים ביניהם ואינה מתחמקת מהצגת הבעיה. ראייתה המפוכחת תבוא לידי ביטוי בשיר "והיה דמיוני למציאות" שבו היא מבינה כי כוחה הוא בתחום החלומות. אלישבע נוקטת בלשון מטפורית של 'נטיעה' ו'גידול' של חלומות ולאור העובדה שהעשייה החקלאית לא הייתה מנת חלקה, הדברים יכולים להתפרש כאירוניה עצמית. במעבר לארץ-ישראל נגעה אלישבע למעשה ב'סוד החלום' אבל אין פירושו אושר עבורה:

והיה דמיוני למציאות,
ובינינו – ימים רועשים,
ובלילה זורחים – אין מספר –
על ראשי כוכבים חדשים.

מה אגיד? כך היה רצוני.
מעולם לא נטעתי פרחים,
לא גדלתי דבר מעולם
חוץ מכם חלומות נשכחים!

אם הפעם שגה גורלי
ונגעתי בסוד החלום, –
האזיטה ידי לחלל,
להריק את האשר עד תם?

וכי מה בפסוק היפה:
"אוהבים – ואינם נפגשים".
שוב – הלילה. חזר צורב.
ובינינו – ימים רועשים.

(1970: 75)

נגיעה ב'סוד החלום' בבית השלישי היא בעצם 'שגיאת הגורל' שלה. הדוברת מבינה כי גורלה הוא לחלום ונגיעה בסוד מחללת את קסמו. ההתיישובות בארץ סימלה עבורה את מימוש החלום, וכדרכו של חלום ממומש, הוא גם מנופץ; מצד שני, במקביל לתפיסתה הרציונלית את המציאות, מנעת הדוברת מהנטייה ל"הסתבכות השורשים" באמצעות תגובה אסקפיסטית

שמשמעה נטישת הרעיון של היאחזות במולדת ממשית וברירה באמצעות הדמיון ל"מקום בדוי", כפי שהוזכר לעיל, אשר פורץ את תחומי המרחב והזמן השגרתיים ומשמש כמעין 'מולדת סתרים' ניטראלית מבחינה נופית, תרבותית ודתית. בריאת עולם אלטרנטיבי לזה הקיים נגזרת מכך שהדוברת בשירים היא סנטימנטלית, רגשנית וספרותית. ברזל טוען כי: "כתיבתה של אלישבע אינה יוצאת לעולם מתחומי של הלב כמקור ההתרשמות וההבעה" (ברזל, 1977: 280). מסיבה זו, יש שראו ביצירתה של אלישבע שבלוניות, חוסר מיקוד ולשון עמוסת קלישאות שעשויה להתפרש כביטוי לחוסר תחכום. דן מירון טען כי בשירה של אלישבע "חסרו המתח הפנימי, הניגודים הגלויים והסמויים, התחכום המעמיד פני פשטות, הדיוק בביטוי והשכליות החזקה." (מירון, 1991: 30). במאמר מאוחר יותר, מניח מירון טענה סותרת וכותב דווקא על מצב פנימי חצוי ועל המתחים השונים בשירה של אלישבע: אמת ובדיה, אז ועתה, תלונה והשלמה ועוד (מירון, 2002: 548).

הבחירה של אלישבע בלשון הסנטימנטלית והספרותית נתפסת בעיני כהכרעה פואטית מודעת שאינה מעידה על עולם ספרותי רדוד או על חזרה לעמדות נשיות מסורתיות. הבחירה בלשון זו יכולה לנבוע מכמה סיבות: ייתכן שלשון וסגנון אלו נכפו עליה בהעדר שורשים לשוניים ותרבותיים עבריים; ייתכן שמקורה של הפשטות הוא בהשפעה של האקמאיזם שדגל בפשטות ובהבלטת החוויה הפרטית; סיבה אחרת היא כי בהיותה "אורחת" בעם ובספרות העברית היא הצניעה את דעותיה ועידנה אותן כדי לא לקומם עליה את ההגמוניה. עם זאת, בחירתה של אלישבע בלשון הסנטימנטלית ובמחזות הדמיון יכולה להיתפס כצעד חתרני מאחר שהדבר משמש עבורה פתח מילוט מהתמודדות עם הקשיים ומאפשר לה את החירות לאקסטריוסוריה ולשחרור מהתגלמות פיזית.

הטענה הרווחת במחקר היא ששירתה של אלישבע אינה מזמנת עניין פמיניסטי. דן מירון טוען כי קולה הנשי של אלישבע "אינו קורא תיגר ובדרך כלל (להוציא שירים בודדים בקובץ חרוזים) אינו חוגג את האוטונומיות של ההווה הנשית ומשום כך אינו שימושי במסגרת של מאבק ציבורי-תרבותי" (מירון, 1991: 184). בהתייחסה לדבריו של מירון, טוענת דנה אולמרט:

הקושי ששירתה של אלישבע מציבה בפני הקריאה הפמיניסטית אינו נובע מכך שהיא לא חגגה את האוטונומיות הנשית שלה אלא מכך שהיא לא גילתה בה כל עניין, לא נאבקה עליה וממילא לא העמידה למבחן את הנחות היסוד התרבותיות הקשורות בה. (אולמרט, 2012: 202)

מנגד לטענות אלה, אני מוצאת שבעצם בריאת 'המקום הבדוי' בשירה רומזת אלישבע על עמדות פמיניסטיות (אם כי לא בצורה מובהקת וגלויה כפי שהיא מצפינה בפרוזה שלה).¹³ 'המקום הבדוי' הוא למעשה ניהול פרטית שמהווה את מרחב השחרור והגאולה שלה ומאפשרת לה את הלגיטימיות לא להתערות ואת החירות לא להיכנע למחויבויות דתיות, לאומיות, טריטוריאליזם וגם מגדריות. המקום הבדוי מזמן לה את הזכות כאישה, כמהגרת וכנוכרייה להיות 'אחרת' ו'נבדלת' ובכך ליצור "מפה חדשה" ו"קרטוגרפיה" שעשויות, לפי היגונט (Higonnet, 1994: 1-9) להוביל אותה למרחבים פתוחים של הגדרת זהות ועשויות לבטל מחסומים וסייגים - הן גופניים

והן נפשיים. בעצם פעולת בריאת המקום החדש והאלטרנטיבי, שמצריכה תעוזה רבה ויצירתיות, מדגישה למעשה אלישבע בשירתה את האוטונומיות של ההווה הנשית ובוחנת בכך את זהותה.

בספרה בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה, מתייחסת קרול גיליג לתוצאותיהם הפסיכולוגיות של משברים ומעברים, וגורסת כי המשבר "חושף אופי" וגם "בורא אופי" (גיליג, 1995: 143). עיון בשירי המשוררות מראה כי המעבר ממולדת למולדת החצין והדגיש תכונות ונטיות שהיו קיימות באישיותן עוד טרם המעבר. אצל רחל, הזרות והעצב הנסתר שליוו אותה מימי ילדותה הלכו והעמיקו ("חץ", רחל, תשכ"א: עח), אצל בת-מרים הנטייה להיות שסועה אבל עם זאת לא להיקרע ולשמור על מצב מתוח קבוע הלכה והעמיקה ("ערב ושחר", בת-מרים, 1972: 9). אצל אלישבע ניתן לחוש בהתפתחות מסוימת: בעוד שבשירי רוסיה בולטות האהבה המוחמצת, הבדידות והכמיהה לפלא, שירת ארץ-ישראל מאופיינת בהתפכחות מן הכמיהות, ובהשלמה עם הזרות, הבדידות והויתור על תלות כלשהי במרחב מסוים אשר עליו היא רמזה עוד בשירים שכתבה בעת שהתגוררה ברוסיה כמו: "לא היתה לי אם" (1970: 51) "גלות" (1970: 57). על-פי שיריה, המעבר לארץ-ישראל הוכיח לה באופן סופי שהתיישבות במולדת קבועה היא ההפך ממה שהיא מחפשת והתמורות בחייה רק הקצינו והעמיקו את נבדלותה.

הבניית הזהות במולדת קשורה כמובן גם בכך שעסקינן בטקסטים נשיים המחייבים התייחסות לגוף הנשי ולטבעו. הלן סיקסו קוראת לאישה הכותבת שגופה יישמע כלומר "יותר גוף אזי יותר כתיבה" (סיקסו, 2006: 145). סוגיית הגוף עקרונית מאוד בדיון זה מאחר שבתקופת העלייה השנייה והשלישית הודגש הקשר הפיזי לארץ, קשר המבטא שייכות למקום, ולכן הנשים שאפו להשתלב באמצעות עבודות פיזיות. ברם, כבר בשלבים ראשונים של שירתה, במקביל לויתור על המרחב ועל ההשתייכות הטריטוריאלית, היא מוותרת על הגוף ומעמידה במרכז את הנפש שלה המתנהלת כעין ישות עצמאית: "כל היום נפשי התלבטה" (1970: 23); "נפשי כלתה לחרוץ" (1970: 64). ייתכן שעמדה זו של אלישבע מקורה בתודעה נוצרית של הפרדה בין גוף לנפש והעדפה ברורה של חיי הנפש. תהיה הסיבה אשר תהיה, כאשר הדוברת משחררת את עצמה מהגוף, היא משחררת גם ממימוש ה"טבע הנשי" הטמון בו. בחינת מימוש הפוטנציאל של הגוף הנשי מעלה כי אלישבע ואסתר ראב מהוות שני קצוות מנוגדים ביחס שבין הגוף לנוף המולדת. ראב מייצגת את המודל של "הגוף הילדי" שמשמעו סובייקט המגלם בתוכו את הנוף ומלא בתשוקה ללא גבול (חבר, 2008: 26), ובכך היא משרטטת ציר של ילדיות - גוף - נוף מולדת. אלישבע, לעומתה, משרטטת ציר מהופך של זרות - העדר גוף - העדר מולדת ממשית. רחל ובת-מרים נעות בין שני הקצוות ומשלבות ביניהם. כתוצאה מאחיזה החד משמעית באדמת המולדת, משחררת ראב גם את טבעה הנשי ומוכיחה נוכחות פיזית נשית ומשמעותית במרחב. בכך אני מוצאת שיש קשר בין תפיסת האדמה כנקודת אחיזה שמקנה לגוף ביטחון, לעומת "הגוף הזר" (בתבנית הצירוף "הגוף הילדי"), שחוזה טלטלה ולכן נדמה שטבעו משתק ובעקבותיו מרוסן גם הטבע הנשי. אולם העדרה של הנוכחות הפיזית שאינה מאפשרת לשחרר את טבעו הנשי של הגוף, לא מעידה על העדרות של קול נשי ועמדות פמיניסטיות, כפי שנכתב לעיל.

1. התקבלותה של אלישבע ושירתה במרחב הספרותי

על אף פריצתה המטאורית והתקבלותה, וחרף סיפורה הביוגרפי הייחודי, עם השנים הלכה אלישבע ונדחקה מן הספרות העברית. במאמרה **כרוניקה של שיכחה**, סוקרת אורנה רב-הון (2011) את הגורמים החוץ-טקסטואליים לדחיקתה של אלישבע מהתודעה. הגורם הראשון הוא הטרגדיה האישית שפקדה את אלישבע כאשר בעלה שמעון ביחובסקי, שלאורך השנים דאג לפרסום שיריה, ליחסי הציבור ולנשפים הספרותיים סביב יצירתה, נפטר באופן פתאומי בשנת 1932 והותיר אותה חסרת כל. הגורם השני הוא היקלעותה לפולמוס ספרותי בין חבורת "כתובים" בראשות שטיינמן ושלונסקי שפסלו אותה, בין היתר, מכיוון שנמנתה עם "גרורי ביאליק". שלונסקי אף "הגדיל" וכתב פזמון סאטירי בשם "נאום אלישבע", שהיה גדוש במתקפות פוגעניות כלפיה. הגורם השלישי, בסקירתה של רב-הון, היא קנאת סופרים ששיאה במאמר **בולמוס אלישבע** שנכתב על-ידי שלנגר מוהר ב"כתובים" בשנת 1927, שבו הוא מבטא את אי מחילתו על הפופולריות שלה. הגורם הרביעי הוא שאלישבע ראתה את עצמה אנגליה לכל דבר מאחר ששורשיה מצד אמה היו אנגליים ובנוסף לכך, בתקופת המנדט הבריטי בארץ, בתה מירה נישאה לחייל בריטי נוצרי ונסעה עמו לאנגליה (רב-הון, 2011).

ברם, לדעתי, הגורם המכריע להתקבלות שיריה או להידחקותה כמשוררת הוא גורם פואטי פנים-טקסטואלי הקשור בעבודות לשלב האחרון של נרטיב ההגירה, והוא הבניית הזהות במולדת החדשה, המתבטא בשיריה באמצעות התנכרות במדע "לכאן ולעתה", הנהייה אחר הזר והבחירה בפוזיצית הנבדלות, שהוטמעו בעקבות כך גם בדימוי הציבורי שלה. הבחירה להצטייר כ"אישיות מהגרת" היוותה, ללא ספק, חוליה מרכזית בתהליך השכחתה לאורך השנים. לחיזוק טענתי אצטט מדבריו של מבקר הספרות נתן גורן:

ואמנם דבקה המשוררת הנכרייה בשפתנו, ואחר כך גם בארצנו, אבל איזה צל בלתי נראה רפרף בין פסיעותיה השקטות שהעלו הדים נוגים על כך. עוד בראשית דרכה אלינו נפלטו מפיה דברי השתאות על אשר ארצה רחבת הידיים יפה ורבת תענוג – שמה "גלות". אז נראו לה החרדה ועמקי התוגה שבמילה "מולדת" רחוקים כל כך, והרי גם דיברה אלינו בלשון נוכח, אתם ולא היא, ואם כבר היה בה הרצון להזדהות איתנו – לא נתכוונה למולדת של מטה ולא באה אותה הזדהות מלאה גם עם דרכה על אדמת מולדתנו, ובכל שיריה שנכתבו בארץ שניבם העברי אמנם צורף ונעשה נקי וצח יותר – אין הד לעצם החוויה של המולדת, ואפילו בשיר היפה שלה "על חוף ים כנרת" תשיר רק על נפשה "כי מצאה מולדתה". אבל אין זאת המולדת לחיים וליצירה ולגאולה, לממש בה; פרט ל"חן שבראש הגמל" לא מצאה את הדרך. אין זאת כי חיץ נסתר עמד בינה לבין הסובב אותה. (גורן [גרינבלאט], תשי"ג: 139)

דבריו הפיוטיים של גורן מדויקים, אבל דווקא אזכור המשפט "לחן שבראש הגמל", שאותו ציטט המחבר כדי להראות כביכול את אחד מניסיונותיה הבודדים של אלישבע להזדהות עם המקום, מקורו בטעות. כפי שציינתי לעיל, דווקא הגמל, שפרש מאורחה מסמל את הזרות והנבדלות בארץ. כשמונה שנים מאוחר יותר, המבקר ישורון קשת (י' קופילביץ) עומד על הנכונות הרגשית של אלישבע ללכת אחרי הזר:

ייתכן שהיא [אלישבע] ביקשה כל ימיה את אבדת המכורה השנייה, את האם האבודה, את המולדת הפנימית שבדמיון, השונה ונבדלת מן המולדת הגשמית שבמציאות – ביקשה את הקדום הקודם לכל הווה, את הזר הקרוב, את המשונה והעיקרי. שייכותה זן,

שייכות ממשית למדי, לעולם דמיוני בלתי מודע, נטעה בה בנערה הרוסית החולמת, הרגשית המתגעגעת על הנעלה מהיומיום, את התשוקה להתמכר לפלא הגואל, שלא יעלה ויבוא זה פתאום ויתדפק על שערי ליבה: את הנכונות הרגשית ללכת אחרי הזר המגלם את הפנימי ביותר. זה היה היסוד הרומנטי שבה, הניכר בשיריה ובמהלך חייה כאחד. (קשת, 1961: 371)

בתור שכזו, נותרה אלישבע 'אורחת' בעם, בארץ ובספרות לאורך השנים. בשנות העשרים של המאה הקודמת, כנראה בעיקר בשל גורמים חוץ-טקסטואליים, נבחין בהאדרת יצירתה. השנים שלאחר מכן התאפיינו בהידחקתה מהזיכרון התרבותי הקולקטיבי, ובשני העשורים האחרונים, המאפשרים שיח פלורליסטי יותר, חזר העיון ביצירתה, בעיקר בפרוזה. דן מירון מניח כי:

ככל ששיריה של אלישבע נראים לנו כמערכת של מבעים אישיים צנועים, רחוקים מכל התכונות להשתמעות היסטורית, הרי הם שירים שנוצרו ותפקדו בתוך הקשר היסטורי מובהק, וממילא הבנתם והערכתם טעונות רה-היסטוריזציה מסוימת שלהם. (מירון, 2002: 533)

בדבריו אלה, מעריך למעשה מירון את מיקומה של שירת אלישבע בהיסטוריוגרפיה של שירת הנשים העברית כתגובה לגיטימית למציאות של אותה תקופה על אף אחרותה ונבדלותה. עם זאת, לאורך השנים, המחקר וקהל הקוראים התקשו להגדירה במונחים מקומיים. אחת ההגדרות הקולעות ביותר היא של מבקרת הספרות שירי לב-ארי במאמר שפורסם ב"הארץ" לרגל הוצאה מחודשת של קובץ סיפוריה הקצרים של אלישבע שבו היא מכנה את אלישבע "גרה בתוכנו" (לב-ארי, 2002).

לסיום, היבט נוסף שיש לתת עליו את הדעת לגבי אופן התקבלותה של אלישבע בזירה הספרותית הוא ההשוואה המתבקשת לרחל. שתי המשוררות שרו על הלב ומתוכו ולשתיהן מקורות השפעה דומים. שתיהן כאמור, על אף הנסיבות השונות, התבוננו בנוף ממרחק והתמודדו עם זרותן, עם זיכרונות העבר והסו פואטיקה של דו-שורש. אולם רחל האפילה על אלישבע (אם כי לא מיד בתחילת דרכה). שירתה של רחל, על אף הסתייגויותיה, ייצגה דרך חיים ואידיאולוגיה. לעומתה, אלישבע ניתקה עצמה במתכוון מהקשרים טריטוריאליים ולאומיים אשר היו מהותיים מאוד בשנים האמורות, ועיצבו את התודעה ואת הזהות בארץ החדשה. בכך הדימוי של אלישבע כמהגרת נצחית הביא אמנם יבול לשירתה, אבל בסופו של דבר גרם להיעלמה מהתודעה התרבותית הקולקטיבית. הדיון על הדימוי העצמי והציבורי של אלישבע עשוי להעיד על כך שהתקבלותן של המשוררות נקבעה גם ביחס למודל "האדם החדש" של התקופה בארץ-ישראל שיעודו בריאה ויצירה של ארץ חדשה ועם חדש באמצעות שלמות החוסן הגופני והנפשי, השלמות המוסרית בין היהודי לבין עמו והשלמות הלאומית (ברלוביץ, 1996: 16 – 17), כל אלה באמצעות מערך תכונות ארציות כמו: אהבת מולדת, שורשיות, נאמנות למקום והזדהות, אשר אלישבע חסרה אותן.

ז. דברי סיכום

במאמר זה ביקשתי לבחון את השפעתו של נרטיב ההגירה של משוררת ארץ-ישראלית שאינה יהודייה והיא נטולת שורשים עבריים, והשלכותיה של עובדה זו על יצירתה ועל אופן התקבלותה במרחב הספרותי של התקופה ולאחריה. חילקתי את המאמר לפרקים הנגזרים משלביו

הפרוזאיים של נרטיב ההגירה המקובל ובהם: המניעים, התחושה של כפילות המולדות והסתבכות השורשים בעקבותיה, היחס לנוף שעשוי להצביע על תחושות שונות במקום, ההסתגלות והבניית הזהות במולדת החדשה. אלישבע (1888-1949) היגרה לארץ-ישראל מרוסיה יחד עם בעלה כדי לממש כמיהות רוחניות ותרבותיות רומנטיות ברוח התקופה. בשירה חשפה אלישבע רק את מניעיה האישיים שמקורם בתחושות ריק ותלישות מההווה התרבותית והדתית במולדת מוצאה ("לא היתה לי אם, לא יהיה לי בן"), אולם באורח פרדוקסאלי, למרות היתקנותה מהדת הנוצרית, במודע או שלא, היא מממשת אחדים מעקרונותיה, כמו חיפוש אחר האמת, הפרדה בין גוף לנפש וכמיהה לחיי נפש שהולמים את השקפת עולמה. בשלב מסוים וקצר, חותרת אלישבע לגשר בין שני העולמות התרבותיים והדתיים שלה ("אורנים ירוקים"). עם בואה לארץ החמה שאליה נכספה, היא מבינה שנגיעה בסוד החלום מחללת את קסמו וזו היא 'שגיאת הגורל' שלה ("והיה דמיוני למציאות"). אולם כבר בשלב מוקדם של יצירתה גילתה למעשה שאין טריטוריה עלי אדמות שבה היא תתקבל כבת בית וכשייכת ("גלות"). לכן, בהעדר 'תחושת מקום', סיטואציית המסירה החולשת על שירתה היא 'מחוז' לנוף, למקומות ולהתרחשויות, כמו מתבוננת מבעד לחלון. וכאשר היא מנסה לתאר פרטי נוף מקומיים וארכיטיפיים היא מזדהה עם ההיבטים של הזרות והנבדלות של מושאי התיאור ("שערי ירושלים", "גמלים").

אם יש מקום בארץ-ישראל שעשוי היה להיות לה לחיק, הרי הוא אגם הכנרת שלחופו היא כותבת את המשפט: "כאן אשב בין ים ובין רקיע ואדמה, כי גם הקץ הגיע, כי מצאה נפשי מולדתה" ("על חוף ים כינרת"), ומגלה למעשה שהשחרור שלה כאדם וכמשוררת הוא בלתי אפשרי בטריטוריה ממשית שכן זו משתקת אותה. ובשיר אחר היא מבינה שלא יועילו לסוד בדידותה לא שמים ולא אדמה ("הרוח נושבת"). לפיכך נראה כי אלישבע בוחרת לאפיין את עצמה בשירה כאישיות מהגרת, דהיינו בעלת נטייה מובנית להגר ולכן היא דבקה בשוליות, בבדידות ובזרות כאורח חיים, לאו דווקא נטול אושר.

בחלקה את ספר שירה לשני מדורים על-פי שתי המולדות הביוגרפיות, ניכר שאלישבע מאמצת את התפיסה הידועה לפיה בליבו של כל מהגר מפעמים יחסים מתוחים בין שתי המולדות, ממנה נגזרת הנטייה להסתבכות השורשים. אלישבע מערערת על מהות המושג "מולדת" בכך שהיא לא דבקה באף לא אחת מהמולדות הביוגרפיות, אלא בראה בדמיונה מולדת בדיונית, אקסטריטוריאלי ואלטרנטיבית שנמצאת במרחק השמים ומכונה בשירים שונים "קרית הקסמים" או "מולדת סתרים". מולדת זו שעשויה לשמש כ'מולדת' ו'מפלט' ("כנטות היום"), היא ניטרלית מבחינה תרבותית, דתית ונופית, ואינה מצריכה נוכחות פיזית אלא ממקמת במרכז את נפש האדם. למרות שבמחקר לא הבחינו בקול פמיניסטי בשירה של אלישבע, אני מוצאת שעצם פעולת הבריאה של מולדת בדיונית המהווה את מרחב השחרור והגאולה שלה ומאפשרת לה את הלגיטימיות לא להתערות ואת החירות כאישה, כמהגרת וכנוכרייה, לא להיכנע למחויבויות, דתיות, לאומיות, טריטוריאליזם וגם מגדריות, היא למעשה שרטוט של 'מפה' או 'קרטוגרפיה חדשה', המעידים על הוויה של נשיות אוטונומית ואמיצה. בתקופה שקידשה הזדהות עם הארץ ונופיה והשתתה על ערכים של אהבת מולדת, שורשיות ונאמנות, אלישבע מציעה אלטרנטיבה אידיאולוגית ועצמאית, אם כי לא שכיחה, של

אי הזדהות וניתוק. בעוד שהתפיסה הנכספת בשירת הנשים של התקופה (אצל ראב ורחל ועוד פחות אצל בת-מרים), ניתן לשרטטה באמצעות ציר של ילדיות - גוף - נוף מולדת, אלישבע מציגה ציר מהופך של זרות - העדר גוף - העדר מולדת ממשית, כאשר העדרה של הנוכחות הפיזית אינה מאפשרת לשחרר את טבעו הנשי של הגוף, אבל גם אינה מעידה על העדרות של קול נשי. ישנן סיבות חוץ-טקסטואליות וביוגרפיות להאדרתה של אלישבע בשנות העשרים של המאה הקודמת, להידחוקתה מהזיכרון התרבותי הקולקטיבי בשנים שלאחר מכן, ולחזרתה לתודעה בשני העשורים האחרונים (מאז שנות התשעים של המאה העשרים), המאפשרים שיח פלורליסטי יותר. ברם, לטענתי, הגורם המכריע להתקבלות שירה או להידחקותה הוא גם פנים-טקסטואלי וקשור בעבודות לשלב האחרון של נרטיב ההגירה והוא הבניית הזהות במולדת החדשה שמתבטא בשירה באמצעות התנכרות במודע 'לכאן' ול'עתה', הנהייה אחר הזר והבחירה בפוזיצית הנבדלות, שהוטמעו בעקבות כך גם בדימוי הציבורי שלה.

הערות

¹ בת-חמה (1898-1976) הוא שם העט של המשוררת מלכה שכטמן, ילידת ווהלין, אשר לא עלתה לארץ-ישראל.

² "מראות השתיה" (מלשון תשתית) הוא מונח שטבע ביאליק בסיפורו "ספיח" ומשמעו המראות וחוויות היסוד שהטביעו את חותמם על נפשו של המשורר ועיצבו את התבוננותו על העולם: "על יריעה זו, שכלה תכלת רקיע וירק דשא, רקומים עתה לפני כל מראות עולמי של הימים הראשונים ההם, מראות פלאים מראות שאננים וקלים כערפלי טהר, חֲצִים חידות וחצים חלומות – ובכל זאת אין בהירים וברורים כמוהם ואין מציאות כמציאותם. הם הם מראות שתיה לנפשי, צורות יסוד, שנתנו לי משמים חנם, נדבת אלהים וחסדו, עקב רך שני וקצר ידי ועקב אֶלֶם שפתי וכליון לבבי" (ביאליק, תשכ"ו: קעא-רכט).

³ במאמרה **ממשות כפולה** (1999), מתארת יפה ברלוביץ את המורכבות ואת הפולמוס הספרותי והתרבותי שהתנהל בקרב חוקרים ואנשי ספרות בנוגע לניסיון התאגדותם של מספר סופרים והקמתה של קבוצת "ממשות כפולה" בשנות השבעים, על כך שבחרו להיבדל פואטית בשל הפער הביוגרפי שבין "מהגר" ל"יליד". בני החבורה, שהגיעו לארץ כעשרים שנה לפני כן, מרדו וכתבו מניפסט מעורר מחלוקת כנגד הקונצנזוס הספרותי הדורי והקונצנזוס הלאומי של מודל "היהודי החדש" כמודל מונוליטי. ברלוביץ מתארת אמנם מקרה פרטי, אולם ניתן לשאול בעקבותיו על מחקר הספרות העברית, האם שיטת מיון, דירוג ומינוח על-פי עיון בנרטיב של הגירה הוא נכון, וכן לתהות על מהו דיוקן ארץ-ישראלי של יוצר בארץ ועל כך כתבתי בהרחבה במאמרי.

⁴ המבקר בן-ישי מכנה את אלישבע "תרוה בארץ התמרים" ובכך הופך את המשפט של אליזה לסקר-שילר, המשוררת היהודייה ילידת גרמניה, שקראה לעצמה "תמר בארץ הצפון". (בן-ישי, תשי"א: 209).

⁵ למרות שלא כתבה בשירה על רוח העם והתקופה, כתבה אלישבע את הספר **משורר ואדם** (1929) על המשורר הסימבוליסט אלכסנדר בלוק, שחלק ניכר מגדולתו לדעתה היא העובדה שהוא ראה את עצמו חלק מן הכלל ודיבר אל שומעיו בלשון 'אנחנו': "כי בו המשורר היחיד של דורנו אשר תפשו והבין עד היסוד את נשמת ארצו האומללה, הבין אותה הבנה עמוקה מאין כמוה"; "כשיחדל האדם לחיות ולטפל רק בחייו המצומצמים, בצרותיו ובעלבונותיו הפרטיים, כשימצא עוז בליבו לצאת מתוך המעגל הצר של 'שלי' אל מלוא רוחבו של 'שלנו' – ימצא גם את פתרון חלום אושרו" (אלישבע, 1929: 3, 36). אלישבע העריכה מאפיין זה בכתיבתו של בלוק אף שהיא עצמה הושפעה בעיקר מהאקמאיזם ונהגה אחרת.

⁶ אלישבע הושפעה בשירה ממשוררי האסכולה האקמאיסטית שהתעלמו לחלוטין מבעיות לאומיות והתמקדו בפרטי ובאישי. השפעות האסכולה על שירה (וכן גם על שירה של רחל) התבטאו בפשטות ההבעה ובצמצום. במקביל, בהיבטים אחרים, כמו בתחושות הערפול והמסתורין, הושפעה אלישבע מהאסכולה הסימבוליסטית. על השפעתן של שתי האסכולות על אלישבע ראו בהרחבה במאמר **המסתורין של אלישבע** (רב-הון, 1993). לעומת זאת, בניגוד לשירה, ביצירותיה הסיפוריות מגלה

אלישבע רגישות גבוהה לבעיות השעה. בסיפור **מקרה טפל** (2002), הגיבורה, צעירה יהודייה מתבוללת, עדה למקרה המתרחש אחרי חג הפסחא הנוצרי שבו יהודי זקן מהלך במרכז העיר עם שק על גבו ובתוכו גופת ילד. סביב המקרה מתעוררת לחיים עלילת דם, והגיבורה מופתעת לגלות שגם הסביבה החברתית המשכילה שלה נסחפת לתוכה; מלייה, גיבורת הסיפור **מלכה לעברים** (2002), היא צעירה יהודייה שלומדת עברית מתוך אמונה שלשפה העתיקה יש כוח פלאים, ולדעתה, אם כל היהודים יידעו עברית ייפסקו הפוגרומים והרציחות.

⁷ הנצרות הדגישה את נחיתות הגוף לעומת נשגבות הרוח. נחיתות הגוף מתבטאת בכך שישו נולד לאמו הבתולה שהופרתה מן הרוח האלוהית, ומתבטאת גם בצליבתו המשפילה של הגוף. בהקשרים שונים, הטיפו ישו לחסידיו לא לפחד ממות הגוף משום שניתן להרוג את הגוף אך לא את הנפש.

⁸ להלן דוגמה אחת מיני רבות מדבריו של ישו הקושרים בין הרוח לבין האמת: "אם אתם אוהבים אותי, הרי שתשמרו את מצוותי. ואני אבקש מהאב ויתן לכם מנחם אחר שיהיה עמכם לעולם. את רוח האמת אשר העולם אינו יכול לקבל משום שאינו רואה אותה, אף אינו מכיר אותה. אתם מכירים אותה, כי היא שוכנת עמכם ותהיה בכם." (הברית החדשה, הבשורה על פי יוחנן, יד, 15-17).

⁹ הזרות, הניכור והבדידות קיימים גם בפרוזה של אלישבע ומרחפים מעל כל הדמויות אשר אינן מוצאות את מנוחתן (לדוגמה בסיפורה **מקרה טפל** ובספרה **סמטאות**). על הניכור כתייעוד קיומי-חברתי במסגרת החיים העירונית בפרוזה, ראו במאמרה של שולמית קורנהנדלר: **עקרון ההתרחבות ה'אנרית ביצירתה של אלישבע'**. (2001: 23-33).

¹⁰ בשל צמיחתם גם ברוסיה וגם בארץ-ישראל, האורנים הפכו עם השנים לאובייקט נופי שמצמצם את המרחק הגיאוגרפי והתרבותי בין שתי המולדות. לא בכדי בחרה אפוא גם לאה גולדברג באמצע שנות החמישים (כשלושים שנה אחרי אלישבע), לבטא את כאבה וערגתה לשתי המולדות באמצעות מוטיב עצי האורן שיש בו כדי לגשר על הפערים: "כאן לא אשמע את קול הקוקיה, / כאן לא יחבש העץ מצנפת שלג / אבל בצל הארנים האלה / כל ילדוטי שקמה לתחיה // אולי רק צפרי מסע יודעות- / כשהן תלויות בין ארץ ושמם- / את זה הכאב של שתי המולדות. // אתכם אני נשתלתי פעמים, אתכם אני צמחתי, ארנים, / ושרשי בשני נופים שונים" (גולדברג, 2001: 143). בשיר זה, באמצעות שני גילומים נופיים, ציפורי המסע שאינן מוצאות את מקומן ועצי האורן הצומחים בשתי המולדות, מבטאת המשוררת את הכאב והקושי הכרוכים בהגירה ממולדת למולדת. עם השנים, התקבל שיר זה כמוטו הממצה בדיוק מרבי את המורכבות הרגשית, "כאב שתי המולדות", שמעוררת כפילות מולדות בחייו של מהגר.

¹¹ עצי האורן מעלים אסוציאציה דתית גם אצל אסתר ראב בשיר "אורני הכרמל". באמצעות רמזות לסיפור המקראי על נביאים ומלכים, וכן בשל הקשר לאתרי הפולחן האליליים הרבים שהתקיימו בכרמל, מגוללת הדוברת בשיר זה כעין סיפור אטיולוגי לפיו הקדושה הדתית עתיקת היום נחקקה במראה של אורני הכרמל: "ענפיכם - נרות ירקם כפופים מחם לבם - / מקטרים מול שמם רחבים / את כפרם וירקם האפורי הנמוג" (ראב, 1994: 68).

¹² ברשימתה **על אות הזמן**, רומזת רחל על מיעוט יכולתה של אלישבע כמשוררת: "פשטות הביטוי לא תמיד מזוהה עם יכולת הביטוי, הגם שהיא תמיד מכפרת על מיעוט היכולת (למשל, בשירי אלישבע)". (רחל, תשכ"א: רה).

¹³ בפרוזה פרי עטה, הקול הנשי והעיסוק בזהות המגדרית מובהקים וגלויים. להלן שתי דוגמאות למחקרים מרכזיים בנושא: במאמרה **לא היה לי שום עולם אחר, שום עולם שלי** (13.6.2008), מצביעה שולמית קינל על כך שאלישבע הצפינה בפרוזה שלה סוגיות הנוגעות לזהות הנשית בחברה הפטריארכלית ותיארה מסעות חניכה של נשים אשר עסוקות בגיבוש זהותן (כמו בסיפורים **מלכה לעברים** ו**מקרה טפל** וברומן **סמטאות**). בכתיבתה, רמזה לציפיות הסטריאוטיפיות של הממסד הספרותי הגברי מכותבתה של אישה, ובדומה לכמה מן הכותבות העבריות בזמנה ועוד קודם לכן, כותבת אלישבע כתיבה דו-רובדית (פלימפסט) (מושג שמקורו אצל Gilbert & Gubar): דהיינו, רובד אחד גלוי, ובו לכאורה סיפור רומנטי נשי טיפוסי העוסק בפנטזיות ובחלומות רומנטיים של הגיבורה, כפי שציפה הממסד הספרותי מכותבתה של אישה, ורובד שני נסתר, שמובעת בו מחאה על דיכוי זהותה האותנטית של האישה והדרישה החברתית ממנה להיענות לדפוסי התנהגות הנוגדים את עצמיותה. בספרה **בתנועת שפה עיקשת** (2012), בוחנת דנה אולמרט את עמדותיה המגדריות של אלישבע בסיפורה הקצרים וברומן **סמטאות**. אולמרט מתייחסת במחקרה לשאלות היסוד של הזהות המגדרית והיצירה ובוחנת את יחסי כוחות בין גברים לנשים אשר משליכים על הסדר החברתי.

רשימת מקורות

ספרי שירה

- אלישבע (ביחובסקי) (תרפ"ו). *כס קטנה*. תל-אביב: תומר.
- אלישבע (ביחובסקי) (תרפ"ח). *חרוזים*. תל-אביב: תומר.
- אלישבע (ביחובסקי) (תש"ו). *שירים*. תל-אביב: עדי.
- אלישבע (ביחובסקי) (1970). *ילקוט שירים*. תל-אביב: אגודת הסופרים בשיתוף יחדיו.
- אלישבע (ביחובסקי) (1997). *סמטאות*. תל-אביב: הדר.
- אלישבע (ביחובסקי) (2002). *מלכה לעברים וסיפורים אחרים*. תל-אביב: בבל - משרד הביטחון.
- בת-מרים, י' (תרצ"ב). *מרחוק*. תל-אביב: הוצאת קרן זנגביל בהשתתפות אגודת הסופרים העברים בארץ-ישראל.
- בת-מרים, י' (1972). *שירים*. תל-אביב: ספריית פועלים.
- גולדברג, ל' (2001). "אורן" בתוך: *שירים, כרך ב'* (הדפסה תשיעית). תל-אביב: ספריית פועלים.
- ראב, א' (1994). *כל השירים*. בן-עזר, א' (המהדיר), תל-אביב: זמורה-ביתן.
- רחל (בלובשטיין) (תשכ"א). *שירת רחל*. מהדורה שמינית. תל-אביב: דבר.

תאוריה, מחקר וביקורת

- אולמרט, ד' (2012). *בתנועת שפה עיקשת - כתיבה ואהבה בשירת המשוררות העבריות הראשונות*. אוניברסיטת חיפה וספרי חמד.
- אונגרפלד, מ' (6.9.74). רות מגדות הוואלגה. *הצופה*.
- אורלן, ח' (תשכ"ה). המשוררת אלישבע - התייחודה או לא התייחודה? *הדואר, מד, 16*.
- אלישבע (תרפ"ג). פרצופי משוררים: השירה העברית החדשה בט"ו כרכי 'התקופה'. *עין הקורא, ב-ג, 49*.
- אלישבע (תרפ"ז). תולדותיי. בתוך: *אלישבע - קובץ מאמרים אודות המשוררת אלישבע* (עמ' ג-ז). תל-אביב-ירושלם: תומר.
- אלישבע (1929). *משורר ואדם: על שירתו של אלכסנדר בלוק*. תל-אביב: תומר.
- אלתרמן, נ' (1975). לגמל. בתוך: *במעגל: מאמרים ורשימות, תרצ"ב-תשכ"ח* (עמ' 137-139). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ארן, ג' וגורביץ, ז' (1991). על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). *אלפיים, קובץ 4, 9-45*.
- ביאליק, ח"נ (תשכ"ו). ספיו. בתוך: *סיפורים* (עמ' קעא-רכט). תל-אביב: הוצאת דביר.
- ביאליק, ח"נ (1971). על רחל. בתוך: מ' שניר וש' קושניר (עורכים), *רחל ושירתה - דברי זיכרון והערכה* (עמ' 9). תל-אביב: דבר.
- בלובשטיין, ש' (1971). זכרונות. בתוך: מ' שניר וש' קושניר (עורכים), *רחל ושירתה - דברי זיכרון והערכה* (עמ' 13-16). תל-אביב: דבר.
- בן-ישי, א"ז (תשי"א). תרזה בארץ התמרים. *הדואר, 209-212*.
- ברזל, ה' (1977). אלישבע והרומאן שלה - (מסת-הסבר). בתוך: *סמטאות* (עמ' 280-304). תל-אביב: הדר.
- ברזל, ה' (1990). חווית השורשים הכפולים: איתמר יעוז-קסט, יעקב בסר. בתוך: *שירה ופואטיקה, מביאליק ועד שירת ההווה* (עמ' 226-242). תל-אביב: יחדיו.

- ברלוביץ, י' (1996). להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ברלוביץ, י' (דצמבר, 1999). ממשות כפולה. עיתון 77, 238, 17-13.
- גוברין, נ' (1998). כתיבת הארץ. ירושלים: כרמל.
- גורן [גריןבלאט], נ' (תשי"ג). אלישבע. בתוך: דמויות בספרותנו: שרטוטים ורשמים (139). תל-אביב: טברסקי.
- גיליגן, ק' (1995). בקול שונה – התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה. תל-אביב: ספרית פועלים.
- גלדמן, מ' (1995). מראה אפלה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- וולק, ר' וורן, א' (1967). הביוגרפיה והספרות. בתוך: תורת הספרות (עמ' 77-83). תל-אביב: יחדיו.
- זך, נ' (1964). נופה של משוררת נופ. אמות, י', 90-86.
- חבר, ח' (2007). אל החוף המקווה: הים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וירושלים: מכון ון ליר.
- חבר, ח' (2008). המצאת הילידיות בשירת אסתר ראב. בתוך: מראשית: שלוש מסות על שירה עברית ילדית (עמ' 34-9). תל-אביב: קשב לשירה.
- יעוז-קסט, א' (2003). כאן ושם - השסע הכפול. בתוך: 7 במות יחיד - מהווה דו-שורשית עד הווה אמונית דתית (עמ' 88-37). תל-אביב: עקד.
- כהן, א"ש (2003). החיה הציונית - הלשון הפיגורטיבית של הציונות ויחסה עם המרחב דרך דמותו של הגמל בספרות העברית. מחקרי ירושלים, 19.
- לב-ארי, ש' (17.7.2002). גרה בתוכנו. הארץ. אוזר מתוך: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.810116>. נדלה ב- 10.9.2013.
- לז, צ' (1997). שירת אסתר ראב – מונוגרפיה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ליפסקר, א' (תשמ"ח). מיישוב העמק עד לימי חומה ומגדל: תמורות בעיצוב המרחב בשירת שנת העשרים והשלשים. זהות, ה, 61-51.
- לרר, ז' (1992). פסיכולוגיה של הגירה. ירושלים: ג'וינט ומכון ברוקדייל.
- מירון, ד' (1991). אמהות מיסדות, אחיות חורגות: על שתי התחלות בשירה הארצישראלית המודרנית. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מירון, ד' (2002). שעתה של אלישבע (חלק ראשון). בתוך: פ' גינסר וא' בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל 12 (עמ' 565-521). באר-שבע. אוניברסיטת בן-גוריון.
- ניביסקי, מ' (תרפ"ז). רות מגדות הוואלגה. בתוך: אלישבע – קובץ מאמרים אודות המשוררת אלישבע (עמ' טו-יח). תל-אביב-ירושלים: תומר.
- סיקסו, ה' (2006). צחוקה של מדוזה. בתוך: ד' באום (עורכת), ללמוד פמיניזם – מקראה (עמ' 153-134). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- עפרת, ג' (1987). שנות העשרים – אקזוטיקה של חולות וגמלים. בתוך: ד' לויטה, ג' עפרת וב' תמוז (עורכים), סיפורה של אמנות ישראל מימי בצלאל ב-1906 ועד ימינו (עמ' 33). תל-אביב: מסדה.
- קופילביץ, י' (11.2.27). האחיות הפועל הצעיר, 19, 15-14.
- קורנהנדלר, ש' (2001). עקרון ההתרחבות הז'אנרית ביצירתה של אלישבע. בתוך: ביכורי מחקר (עמ' 39 – 42). רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- קינל, ש' (13.6.2008). לא היה לי שום עולם אחר, שום עולם שלי. הארץ. אוזר מתוך: <http://www.haaretz.co.il/literature/1.1330443>. נדלה ב- 10.9.2013.

קרטון-בלום, ר' (2000). קול האישה בחלון. בתוך: ע' ויסמן, ור' קרטון-בלום (עורכות), *פגישות עם משוררת – מסות ומחקרים על יצירתה של לאה גולדברג* (עמ' 32-47). תל-אביב: ספריית פועלים וירושלים: האוניברסיטה העברית.

קרסל, ג' (עורך). (1961). *גנים א' – קובץ לתולדות הספרות בדורות האחרונים*. תל-אביב: מסדה.

קשת, י' (1961). אלישבע (קווים לדמותה). *מאזנים*, יב, 352-355.

רב-הון, א' (1989). *תבנית הווידוי ביצירת אלישבע*. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך. אוניברסיטת תל-אביב.

רב-הון, א' (1993). המסתורין של אלישבע. *מאזנים*, ס"ז, 7-11.

רב-הון, א' (24.5.2011). כרוניקה של שכחה. המוסף - על יהדות ישראליות ומה שביניהם.

אוחזר מתוך: <http://musaf.bac.org.il/article/krvnykha-shl-shkhha> נדלה ב-1.2.2014.

רחל (בלובשטיין) (תשכ"א). על אות הזמן (תרפ"ז). בתוך: *שירת רחל* (עמ' רד-רה). תל-אביב: דבר.

רתוק, ל' (1996). כמו מים חוצבת: מוטיבים בשירת הנשים העברית. בתוך: ז' שמיר (עורכת), *סדן, מחקרים בספרות העברית כרך ב'* (עמ' 165-202). אוניברסיטת תל-אביב.

שמעוני, ד' (תשי"ז). אלישבע. בתוך: *מעל הדוכן: הרצאות ונאומים* (עמ' 206-208). תל-אביב: מסדה.

Cirlot, J.E. (1971). *A dictionary of symbols*. London: Routledge & Kegan Paul.

Gilbert, S., & Gubar, S. (1979). *The madwoman in the attic*. New Haven: Yale University press.

Higonnet, M. (1994). New cartographies, an introduction. In: Higonnet, M.R. & J. Templeton (Eds.), *Reconfigured spheres: Feminist exploration of literary space* (pp. 1-9). Amherst: University of Massachusetts Press.

Pratt, A. (1981). *Archetypal patterns in women's fiction*. Bloomington: Indiana University Press.