

'ואני אוהב אותך בשביל שאני נזכר סנדליך העקומים':

ציונות, קפיטליזם ופטישיזם
בתמול שלשום של עגנון

– יונתן שגיב

מאמר זה בוחן את תפקידן של הנעליים בתמול שלשום, רומן העלייה השנייה של שמואל יוסף עגנון, שמאז צאתו לאור ב-1945 נחשב בעיני מבקרים רבים כפסגת יצירתו של הסופר ואף של הספרות העברית החדשה בכללותה. בעבר ראו הפרשנים בנעליים סמל ליסוד החומרי שמסיט את גיבור הרומן, יצחק קומר, מממוש חזונו הציוני. לעומת זאת, מאמר זה מתמקד באופן שבו סוגי הנעליים השונים (והיעדרן בדמות מוטיב היחפנות) לוקחים חלק בסימון של האידיאולוגיות הציוניות והדתיות ברומן דרך תפקודן בטקסט כמושאי תשוקה פטישיסטיים, כאמצעים לגאולה וכצרכים בסיסיים. אף שתמול שלשום, כפי שהעירו פרשנים רבים בעבר, מהלל את בניין הארץ בידי העלייה השנייה החלוצית, הרי המעקב אחר הנעליים בטקסט בונה את הרומן של עגנון כנרטיב אמביוולנטי שמציג מאבקים אידיאולוגיים על הדרך הנכונה והנעליים הנכונות שבאמצעותן יש לממש את החזון הציוני. החלק האחרון של המאמר מציג שהאשליה הפטישיסטית של יצחק קומר, שלפיה בנעליים יש כוח לעצבו מחדש וכי באידיאולוגיה גלומה האמת שתגאל אותו, היא אחת הסיבות שיובילו למותו הטרגי בסוף הרומן.

ד"ר יונתן שגיב, בוגר החוג למדעי היהדות באוניברסיטת ניו יורק. בימים אלו שוקד על עיבוד חיבורו לקבלת תואר דוקטור "S.Y. Debted: Money, Economy and Debt in the Works of S.Y." לקראת הוצאתה לאור. רומן הביכורים שלו עומד לצאת לאור השנה בהוצאת כתר. Agnon



מושבת הרצליה, קבוצת בית הפועלים הישן,
אפריל 1934, אוסף פרטי

כאשר המספר של **תמוּל שלשום**, רומן העלייה השנייה של שמואל יוסף עגנון (1887–1970) שפורסם לראשונה ב־1945, תוהה על כוח משיכתה של סוניה צוויירינג, אהובתו ההפכפכה והעצמאית של גיבור הרומן יצחק קומר, ראשית כול, הוא מיידע את הקורא כי גם אם "אינה מצוינת בנוי" כשאר חברותיה, הרי לא כל נערה "מחיה את שמלתה כסוניה"¹. אף שהמספר ממשיך ומפרט כי שמלתה של סוניה "מפרכסת כאילו אף היא חיה", (115) הוא אינו מסתפק בהסבר זה בלבד. "סוד אחר יש בסוניה", המספר טוען בפני הקורא, וזה "זוג נעליה, שעשה לה הסנדלר מהומל [...] שנעלים שהוא עושה נותנות זיקוף קומה ועמידה נאה. ראוי אותו סנדלר להכרת טובה, אבל סוניה צופנת את סודה ואינה מגלה לחברותיה" (שם). אם כן, סוד משיכתה של סוניה צוויירינג טמון בכלל בנעליה; אך המספר האירוני של **תמוּל שלשום** מיתמם כשהוא מתמקד בהיבטים הפיזיים בלבד של הנעליים המשובחות של אותו "סנדלר עני יהודי" מהומל. עדי צמח ואחריו עמוס עוז כבר ציינו כי המספר של **תמוּל שלשום** – גם בקולו שלו וגם כשהוא נצמד לנקודת התצפית של גיבורו יצחק קומר – מתעכב פעם אחר פעם על מלבושיה, ובעיקר על נעליהן של רוב הדמויות ברומן.² אפילו היינו מאמינים למספר שבעבורו, כל קסמן וסודן של הנעליים טמון אך ורק בחומריותן, הרי שרולאן בართ', בניתוחו הסמיוטי את השפה של עולם האופנה, מזכיר לנו כי פריט לבוש שהוא פונקציונלי בלבד יכול להתקיים אך ורק מחוץ לתרבות. ברגע שפריט זה מיוצר, נמכר, נלבש או ננעל במסגרת חברתית ותרבותית, הוא הופך למרכיב סמיוטי, מסמן שמצביע על מסומנים אחרים כדוגמת תפיסות, רעיונות ואידיאולוגיות.³ באותה רוח, בהקדמה לאנתולוגיה **נעליים: היסטוריה מסנדלים לסניקס**, ג'ורג'ו ריאלו ופיטר מקניל מראים כי לאורך ההיסטוריה, תמיד נטלו הנעליים חלק בכינון זהויות וגבולות סוציו־אקונומיים, והעידו על מעמדו הכלכלי־חברתי ועל העדפותיו התרבותיות ולעתים אף המיניות של האדם הנועל אותן. לטענתם, השמירה על צורת הנעל

גם כשהאדם עצמו נעדר ממנה היא שהפכה את הנעל לסמל בתודעה האנושית, שתמיד מצביע על משהו אחר.⁴

אך הסוד השוכן בנעליים **בתמוּל שלשום** אינו נקשר רק לאהובתו לרגע של יצחק קומר, אלא גם לכל שאר הנעליים שמופיעות ברומן של עגנון, שנחשב בעיני מבקרים רבים לפסגת יצירתו של עגנון ואף לגדול הרומנים של הספרות העברית החדשה.⁵ שטוחות; קלות או כבדות; מבד, מעור או מקש; אדומות, זהובות או שחורות; סגורות ומסוגרות או פתוחות ואווריריות – נעליים אלו צצות לאורך הרומן וכולן מהלכות קסם על המספר ועל גיבורו התמים יצחק קומר, שעלה לארץ ישראל, כמסופר בפתיחה המפורסמת של הרומן: "כשאר אחינו אנשי גאולתנו בני העלייה השנייה [...] לבנות אותה מחורבנה ולהיבנות ממנה" (7).

הקישור הראשוני בין נעליים לסוד ולנשיות שצופנת את סודה, שבו פתחנו את המאמר, מזכיר בעקיפין את הגדרתו המפורסמת של פרויד את הפְּטִיש כמונח פסיכואנליטי. במאמרו "פטישיזם", שפורסם ב־1927, פרויד טוען כי הילד, הפטישיסט לעתיד, התקבע בדמיונו על הדבר האחרון שראה לפני הגילוי הטראומטי של העדר הפין אצל האישה.⁶ אם כן, הפטיש מתפתח כקיבעון של הסובייקט על אובייקט כלשהו, שמתפקד בעבורו כתחליף להעדר הפין הנשי. סודו של הפטיש הוא באפקט הפרדוקסלי שלו על הסובייקט: בהכחשתו והזכרתו בו בזמן את הטראומה של הילד. כפי שאמילי אפטר מבהירה, הפטיש משמר אצל הסובייקט את האשליה של המקור שאבד, אגב הצבעתו על כך שאותו המקור (הפין הנשי) מעולם לא התקיים.⁷ עוד לפני פרויד, בכרך הראשון של **קפיטל**, שפורסם ב־1867, הגדיר קארל מרקס את פטיש הסחורות (commodities) באמצעות שימוש במונחים כמו

4. Giorgio Riello and Peter Mcneil, "Introduction", in Peter McNeil and Giorgio Riello (eds.), *Shoes: A History from Sandals to Sneakers*, Oxford: Berg Publishers, 2011, pp. 3-4, 9.
 5. לדוגמה, כבר עם צאת הרומן הילד אותו קורצווייל כִּירוֹמֶן הארץ הישראלית הגדול שציפיו לו בכיליון עיניים", ובסוף שנות התשעים של המאה העשרים עמדו מירון וערפלי על מורכבותו וחשיבותו המכרעת של הרומן בספרות העברית. ראו: ברוך קורצווייל, **מסות על סיפורי ש"י עגנון**, ירושלים: הוצאת שוקן, 1962, עמ' 103; דן מירון, "ממשל לסיפורי תולדי (פתיחה לדיון בתמוּל שלשום)", בתוך: אמונה ירון, רפאל ויזר, דן לאור, ראובן מירקין (עורכים), **קובץ עגנון II**, ירושלים: מאגנס, 2000, עמ' 87-160; בועז ערפלי, **רבי־רומאן: חמישה מאמרים על 'תמוּל שלשום' לש"י עגנון**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 10-12.
 6. Sigmund Freud, "Fetishism", in James Strachey, Anna Freud and Carrie Lee Rothgeb (eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth and the Institute of Psychoanalysis, 1961, pp. 149-157.
 7. Emily Apter, *Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-the-Century France*, Ithaca: Cornell University Publishing, 1991, pp. 4-5.

1. שמואל יוסף עגנון, **תמוּל שלשום**, ירושלים: שוקן, 1966, עמ' 105. הרומן פורסם לראשונה בשני כרכים. הכרך הראשון יצא לאור ב־1945 והשני ב־1946. כל מראי המקום של הספר מתייחסים למהדורה מ־1966 ויופיעו בסוגריים בגוף המאמר.
 2. במאמרו "בעבור נעליים", שפורסם לראשונה ב־1967, צמח טוען כי הנעליים בתמוּל שלשום מייצגות את היסוד החומרי, המיני והארצי ברומן, שמנוגד לאידיאליזם צרוף. גם עמוס עוז רואה בכל מי שעוסק בנעליים ובמלבושים ברומן דמויות שטחיות שבוגדות סוגי הנעליים השונות ברומן מכוננים את האידיאולוגיות הלאומיות והדתיות השזורות בו. ראו: עדי צמח, "בעבור נעליים", **קריאה תמה בספרות העברית בת המאה העשרים**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1990, עמ' 62-70; עמוס עוז, **שתיקת השמים: עגנון משתומם על אלוהים**, ירושלים: כתר, 1993, עמ' 126-127.
 3. Roland Barthes, "Blue is in Fashion This Year", in Michal Carter (ed.), *The Language of Fashion*, Oxford: Berg Publishers, 2006, pp. 42-55.

אניגמה וסוד.⁸ בעבור מרקס, פטיש הסחורות מתאפשר במערך חברתי קפיטליסטי שמדחיק את היחס בין אנשים (יחסי עובד ומעביד) וממיר אותו ביחס בין דברים, בין האובייקט שמונח על המדף למחירו שנאמד בסחורה אחרת – כסף. האופי החברתי והאנושי של תהליך הייצור הקפיטליסטי נעלם כבמטה קסם במוצר שתכונותיו נמדדות "אובייקטיבית" בכסף. על פי האפקט הפרדוקסלי של הפטיש, המתואר בהסברם של מרקס ופריד, הנעליים בתמול שלשום מערפלות ומערטלות את מוצאן. עבור מרקס, סוניה צוויירינג וחברותיה הקנאיות מתמכרות לקסם הנעליים במחיר הדחקתן את העבודה של הסנדלר "עני יהודי מהומל" או של אחיו "הסנדלרים היוונים", כפי שעבור פריד, יצחק מתהפנט מנעליה של סוניה, המזכירות לו שלא במודע את דמותה של אמו, ש"כשהייתה נראית לו, לא נראתה כמושה, כמות שהייתה בסמוך למיתתה, אלא כמות שהייתה בילדותו, שהיה נדמה לו שאין בכל העולם אמא נאה הימנה" (89).⁹ ואולם לטענת סלבוזי ז'יז'ק, הסוד שהפטיש משמר ומסתיר הוא סוד גלוי שאינו נמצא בתוכו, אלא בצורה: באקט החזרה על קריאה לא נכונה של המציאות החברתית-כלכלית. אף שסוניה וחברותיה יודעות שהנעליים מיוצרות בידי סנדלרים, ואף שיצחק חש כי סודה של סוניה אינו בנעליה אלא בהיותה תחליף לאמו, הרי שכוחן של הנעליים ברומן – סודו של הפטיש – טמון בחזרה על אקט הקנייה או הנשיקה. רק באמצעות החזרה על הקריאה הלא-הנכונה שוב מתאפשרת האשליה הפטישיסטית כי כוחו של האובייקט אכן טמון בו עצמו ולא בהקשר שמכונן אותו.¹⁰

אך סיפורן של הנעליים בתמול שלשום אינו מסתכם בהגדרתן כפטיש מרקסיסטי, פרוידיאני או לאקאניאני, בדיוק כפי שההיסטוריה של הפטיש כמושג אינה מתמצה בשדות פסיכואנליטיים או כלכליים בלבד. כבר ב־1760 השתמש שארל דה ברוס במונח פטישים לתיאור השלב המוקדם והאוניברסלי, לטענתו, בהתפתחות הדתות, שבו עדיין שלטת הסגידה לאובייקט החומרי. ויליאם פייץ, בהתחקותו ההיסטורית והבלשנית אחר המונח, מראה כי עוד לפני שחדר הפטיש באמצעות מאמרו של דה ברוס לשיח הדתי, הפסיכואנליטי והכלכלי בעולם המערבי, השימוש במילה הפורטוגזית feitiço – הן במובן של כישוף והן במובן של המילה הלטינית המקורית שמשמעותה "מיוצר" – צמח במאה השש עשרה במפגש בין

8. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy I*, Washington: Regnery Publishing, 1996, pp. 163-187.
 9. קישור זה בין סוניה לאמו של יצחק מזכיר את הקישור ביניהן שנוכח יותר בטקסט, כמצוין בידי המספר. נשיקתה של סוניה מזכירה ליצחק את "הנשיקה שנשתמרה בפיו משענת גטיסתו של אימו". ראו: עגנון, *תמול שלשום*, עמ' 127.
 10. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, New York: Verso, 1989, pp. 15-31.

סוחרים פורטוגזים לתושבי החופים של אפריקה המערבית.¹¹ על פי פייץ, הפטיש כמושג נולד ממפגש רדיקלי עם האחר במרחב של מהפכה תרבותית. בעקבות זאת, השיח על הפטיש נוצר כשיח שיפוטי על ערכים "שגויים" של תרבות, שהסובייקט השופט מרגיש נפרד ממנה. למעשה, באמצעות מחקרו ההיסטורי, פייץ שולל את האובייקטיביות של הפטיש כתפיסה של האחר, שהיא בהכרח כוזבת או פתולוגית. במקומה, הוא מציע לחשוב על הפטיש כאובייקט ייחודי, שלמעשה, חושף את היחס המודע והלא-מודע שלנו לאובייקטים שאנו חווים כבעלי משמעות חברתית ואישית ברגע היסטורי ואידיאולוגי נתון. בעשותו כן, הפטיש מצביע על יחסו הכללי לעולם החומרי שסביבנו, יחס שנע בין הזדהות לביטול של אובייקטים, שנתפסים בעינינו כגילום חיצוני ואובייקטיבי של תשוקותינו הפנימיות או כ"סתם" חפצים. הניתוח של פייץ את הפטיש כמונח שמצביע על המפגש והמאבק בין חברות ואידיאולוגיות שונות מאפשר לקרוא את ההופעה התכופה של הנעליים (והיעדרן) בתמול שלשום כסימון של המתחים שנוקמו בין התפיסות האידיאולוגיות השונות שהתחרו זו בזו במרחב היהודי בארץ ישראל בתחילת המאה העשרים. בעבור דן מירון, הקרע הבלתי ניתן לפתרון בין עולם הציונות לעולם הדת בתקופת העלייה השנייה (1903-1914) מגולם במבנה של תמול שלשום, שמתחיל ביצחק קומר כדמות ייצוגית של "אחינו אנשי גאולתנו בני העלייה השנייה", ומסתיים במותו הטרגי בירושלים, שאחרי יורדים גשמי ברכה לחלוצים שיוצאים לעבוד את האדמה.¹² יצחק מעולם לא מימש את חזונו להיות חלוץ, ובמהלך הרומן הוא הופך לצבע שנודד בין יפו לירושלים בניסיון סמלי וממשי כאחד לאחות את הניגודים בנפשו ובתקופה ההיסטורית שהוא פועל בה. הדבר שיביא למותו של יצחק יוחולל בסוף הרומן את מה שפרשנים רבים רואים כחזרתו של המודחק,¹³ הוא

11. William Pietz, "The Problem of the Fetish: I", *Res* 9, 1985, pp. 5-17.

12. דן מירון, "בין שתי נשמות: האנלוגיה הפואסטית בתמול שלשום לשיי עגנון", בתוך: ישראל ברטל, יהודה פרידלנדר, חוה טורניאנסקי, דוד אסף, אבנר הולצמן ושמואל פיינר (עורכים), *מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס*, ירושלים: מאגנס, 2002, עמ' 549-608. ארנולד באנד היה בין הראשונים שראה בפטירתו של יצחק, שנקשר בחבלים לפני מותו ומביא אחרי גשמי ברכה, אילוזיה לעקדת יצחק. פרשנים רבים כדוגמת עדי צמח, אלי שביד ובאנד רואים את מותו האכזרי של יצחק כמכונן קוסמוס חסר היגיון מחוסר אלוהים, ולעומתם טען בועז ערפלי, כי בו בזמן הטקסט מעודד גם היפותזה הפוכה של קוסמוס, ששולטת בו ישות אלוהית קשה ומחמירה. ראו: צמח, קריאה תמה, עמ' 25-39; ערפלי, רב־רומאן, עמ' 104-107; אלי שביד, *שלוש אשמורות*, תל אביב: עם עובד, 1964, עמ' 50-61; Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*, Berkeley: University of California Press, 1968, pp. 444-447.

13. כפי שנראה להלן, פרשנים רבים רואים את הקשר בין יצחק לבלק כקשר בין רובדי הנפש השונים של הגיבור של הרומן, אך הם חלוקים בשאלה מה כל אחת מהדמויות מייצגת.

'תחב רגליו בסנדליו':**על גלות, בורגנות, ציונות וגבריות**

אם כן, בעולם של **תמול שלשום**, הבחירה בזוג הנעליים שבהן יש לעלות לארץ ישראל אינה בגדר התלבטות אופנתית גרידא. בעבור יצחק קומר, הבחירה בנעליים היא מכרעת, שכן היא משקפת את הדרך שבה גיבור הרומן שואף לממש את החזון הציוני, שפעמים רבות מנוסח ברומן דרך הביטוי שרווח בתקופת חלוצי העלייה השנייה והשלישית: "לעמוד על הקרקע"¹⁸. גם הפתיחה של **תמול שלשום**, שבה המספר פורט בקול ראשון רבים את דמיונותיו של יצחק קומר על ארץ ישראל, ש"מושבותיה חבויות בצלם של כרמים זיתים [...] ומתיישיבה" חורשים זורעים ונוטעים וקוצרים ובוצרים ומוסקים [...] (7), מדגישה במכוון את המיקום המרכזי של "כיבוש האדמה" ו"כיבוש העבודה" באידיאולוגיה של העלייה השנייה העובדת. חלוצי התקופה האמינו כי רק העבודה העברית של אדמת ארץ ישראל במסגרת סוציאליסטית תגאל את העם היהודי מהקיום הגֵּנוּרמלי הגלותי, שבו הפך לישות מנוונת שעיקר עיסוקה מחד גיסא בעולם הדתי המאובן ומאידך גיסא בעולם המסחר המושחת. ועדיין, כבר בסיום הפסקה הראשונה של הרומן, המספר מרמז על הפער שעתיד להתגלות בין חזיונותיו האידיאליסטיים של יצחק קומר התמים לבין המציאות הארץ-ישראלית המורכבת שתיפרש ברומן. "בעל דמיונות היה יצחק", המספר מציין באירוניה, "ממקום שלבו חפץ היה מדמה לו את דמיונותיו" (7). הפער הקומי שמרומז בפסקה הפותחת, שיצבור משמעות טרגית עם מותו המפתיע של יצחק בסוף הרומן, מועלה שוב לאחר כמה עמודים, הפעם באמצעות התמקדות המספר בנעליו של יצחק. אביו העני של יצחק, שמסכים לעזור לבנו העקשן לעלות לארץ ישראל, קונה לו "בגדים של צמר, מנעלים של עור חזק וכובע לבד, שעדיין לא היו בקיאים באקלימה של ארץ ישראל ולא היו יודעים אלו בגדים ארץ זו צריכה" (10).

כבר עם הגעתו של יצחק לארץ ישראל, הוא מגלה כי מנעלי העור החזק שלו, הנעליים של יהדות מזרח אירופה המסורתית, אינן מתאימות להוויה הארץ-ישראלית ובייחוד לא לעמידה על הקרקע באמצעות "כיבוש האדמה". עם הגעתו ליפו החמה, יצחק "שוקע בשתי רגליו בחול" ומתענה מזיעה כי "בגדיו כבדים ומנעליו לוחטים כגחלים" (42). יתרה מזאת, עד מהרה יגלה יצחק כי נעלי העור שלו, שאביו רצה ש"יעידו שבן בעלי בתים הוא" (11), לא ירשימו איש מחבריו בארץ ישראל, שבזים

כתיבתו במכחול על עורו של כלב חוצות בירושלים את המילים "כלב משוגע"¹⁴. בגלל הכיתוב נרדף הכלב בשכונות היהודיות של ירושלים, ובסוף הרומן הוא הופך לכלב שוטה שנושך את יצחק וגורם למותו, דווקא לאחר חזרתו הסופית לעולם הדת בירושלים וחתונתו עם שפרה פייש. כפי שמירון מציין, ההתמקדות בגיבור שמתחיל כשייך לגל העלייה השנייה ומסיים כקורבן אפשרה לעגנון לחתור תחת ההיסטוריה הרשמית של העלייה השנייה, שהסופר השתייך אליה אך גם ביקר אותה עקב שילתה את המסורת היהודית.¹⁵ בהמשך לטענתו של מירון, תדגיש ההליכה בעקבות הנעליים ב**תמול שלשום** לא רק את הקונפליקט בין עולם הציונות לעולם הדת, אלא גם את המאבקים בין התפיסות הציוניות השונות שהתחרו באותה עת על הדרך הרצויה לבניין הארץ והמדינה העתידית. בעקבות זאת, ההתמקדות במגוון סוגי הנעליים ברומן של עגנון מציגה את תקופת העלייה השנייה לא כנרטיב של "דרוויניזם סוציאלי", המצדיק דרך נפילתו של היחיד החלש את צדקותם ההיסטורית של הנפילים ששרדו,¹⁶ אלא להפך: כנרטיב אמביוולנטי ורב-משמעי, שמציג מאבק אידיאולוגי על האמת, על הדרך הנכונה ועל הנעליים הנכונות שבהן היה יצחק קומר צריך לעזוב "את ארצו את מולדתו ואת עירו" ולעלות "לארץ ישראל לבנות אותה מחורבנה ולהיבנות ממנה" (7).¹⁷

14. רוב הפרשנים של **תמול שלשום** ניתחו את הקשר שנוצר עקב מעשה הכתיבה בין יצחק לבלק, ואף מעטים הקדישו תשומת לב פרשנית לאקט הכתיבה עצמו או לבלק כטקסט. אן גולומב הופמן, שרואה את אקט הכתיבה כמעשה ברית שהתהפך והוקיע את יצחק אל מחוץ לקהילה, טוענת שבלק מדגים את הנטייה של הטקסט להתפזרות ולאייצבות. לעומתה, שירה חדד בקריאתה הסמיוטית דווקא טוענת כי באמצעות עלילת בלק, **תמול שלשום** מציג את הטקסט כישות בעלת כוח, שיכולה לכוון מחדש את האובייקט שהיא מתייחסת אליו. מיכל ארבל מציגה כי אף על פי שיצחק אינו אמן אמיתי כמו בלויקוף, הרי שכתבתו על הכלב היא מעשה אמנות שמסמל, בין השאר, את רצונו להקיא מקרבו את חלקיו החייתיים והלא-מודעים. ראו: Anne Golomb Hoffman, *Between Exile and Return: S.Y. Agnon and the Drama of Writing*, New York: State University of New York Press, 1991, pp. 125-149; שירה חדד, **מי שעושה סימן: קריאה סמיוטית ב"תמול שלשום"**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007; מיכל ארבל, **כתוב על עורו של הכלב: תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון**, ירושלים: כתר, 2006, עמ' 198-254.
15. מירון, "ממשל לסיפורי תולדי", עמ' 142-145. בניגוד למירון, פרשנים אחרים רואים את הרומן, על כל סתירותיו ומורכבותו, כמביע עמדת זהדוה עם ערכי העלייה השנייה. ראו לדוגמה: ברוך קורצויל, **מסות**, עמ' 103; גרשון שקד, **פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989, עמ' 75-76; ארבל, **כתוב על עורו של הכלב**, עמ' 199.
16. שמואל אלמוג מעיר כי הכתבים של מנהיגי העלייה השנייה כדוגמת ברל כצנלסון ויצחק טבנקין משתמשים בעובדה ש"ירבים לא החזיקו מעמד כפועלים בארץ", כדי להראות ש"ראוי היה קומץ הנאמנים ליותר הערצה. בעידן הדרוויניזם הסוציאלי, היה בכך להוכיח ששרדו הטובים יותר והצודקים יותר". ראו: שמואל אלמוג, "העלייה השנייה בעיניה ובעינינו", **לאומיות, ציוניות, אנטישמיות: מסות ומחקרים**, ירושלים: הספרייה הציונית, עמ' 184-212.
17. כפי שהעיר אריאל הירשפלד, הפתיחה של **תמול שלשום** מתייחסת אל פרשת לך-לך בספר בראשית א' י"ב, שבה אלוהים מצווה על אברהם לעזוב את מולדתו וללכת לארץ כנען. ראו: אריאל הירשפלד, **לקרוא את ש"י עגנון**, תל אביב: אחוזת בית, 2011, עמ' 151.

18. על החשיבות של העמידה וההליכה על האדמה והעבודה של האדמה באידיאולוגיה החלוצית, ראו: Boaz Neumann, *Land and Desire in Early Zionism*, Waltham: Brandeis University Press, 2011, pp. 40-51

הגוף ואת הקשר הטבעי שלו לאדמה.²⁰ החיבור בין סנדלים לעבודת אדמה ולגבריות ויראלית באידיאולוגיה של העלייה השנייה החלוצית מומחש, לדוגמה, בסיפורו הקצר מ־1912 של הסופר בן התקופה יוסף לואידור, שמתאר את גיבורו יהודה הנוטר כ"בעל גוף כביר [...] בעמדו על מקומו ורגליו, הנעולות בסנדלים גבוהים [...] דומה היה לסלע מוצק אשר שורשו בקרקע [...] והאנשים [...] לא יכלו להסיר את עיניהם [...] מן התמונה הזאת אשר כולה מביעה כוח ואון רבים".²¹ בדומה למבט הקולקטיבי והמעריץ באידיאל הגברי החדש שמתואר בסיפורו של לואידור, יצחק קומר מרגיש כי רגליו מכווצות, מנוקבות וקטנות בתוך מנעליו, בעקבות מבטו בסנדליו ורגליו החשופות של רבינוביץ'. סירוסו הסמלי של יצחק מודגש ביתר שאת כמה עמודים לאחר מכן, כשהוא מסתכל בחוסר אמונה כיצד "קפץ רבינוביץ' והרג בסנדל שלו עקרב על הקיר" (51). כדברי מיכל ארבל, רצונו של יצחק להחליף את בגדיו החמים ומנעלי העור שלו בבגדי עבודה מהוהים ובסנדלים משקף את תשוקתו הלא־מודעת למהפך מגדרי: להיגאלות מהפסיביות היהודית ה"נשית" שבגולה והחלפתה במודל הגברי הציוני החדש דרך בניין הארץ.²²

אם כן, על רקע חלומותיו של יצחק על גאולה לאומית, מקצועית ומגדרית השלובות זו בזו, אפשר להבין את אכזבתו העזה, כשידידיה רבינוביץ', מושא הערצתו, מחליט לבסוף להחליף את סנדליו בנעלי לכה מבהיקות. לאחר שנואש מחיפושי העבודה ומהחלקאות, רבינוביץ' מחליט לשוב למקצוע שבו עבד תחת אביו בגולה וחוזר לעבוד בחנות בגדים ביפו. המעבר מן הכפר אל העיר ומן החלקאות אל המסחר, שנתפס גם כחזרה מטפורית אל עולם הגלות בארץ ישראל, מלווה במהפך אופנתי. עכשיו רבינוביץ' "מלובש בבגדים נאים ונועל נעליים של לכא" (87). תפנית זו מחדירה מתח חדש ליחסים בין שני החברים, ו"על זה רגיל היה יצחק לומר לרבינוביץ', אהוב אתה על עצמך בנעליים אלו של לכא, ואני אוהב אותך בשביל שאני נזכר סנדליך העקומים" (שם). עם זאת, ביקורת זו של יצחק כלפי רבינוביץ' מספרת על יצחק יותר משהיא מספרת על רבינוביץ', שכן יצחק עצמו מעולם לא החליף את נעליו הכבדות בסנדלים, אלא קנה לעצמו "נעליים קלות שמהלכות על החול ואין שוקעות בו" (68) למעשה, ממש כמו רבינוביץ', זנח גם יצחק את חלומו לעבוד את האדמה, ובמקום זאת, דרך מפגש מקרי עם זקן שחשב אותו בטעות

לסמליה של הבורגנות האירופית. לדוגמה, אוסיפ האנרכיסט מלכלך ככוונה את נעלי העור שברשותו על מנת שלא ייפול "לתוך שוחה עמוקה של בורגנות קטנה" (144). לא רק אוסיפ האנרכיסט סולד מהנעליים של עולם הבורגנות, אלא גם חלוצי העלייה השנייה שעובדים בחקלאות. לאחר תקופה קצרה של חיפושי עבודה חסרי תוחלת בקרב המושבות של איכרי העלייה הראשונה, יצחק פוגש לראשונה את מי שיהיה חברו הקרוב, ידידיה רבינוביץ', ש"בגדיו וסנדליו העידו עליו שהוא פועל" (48). כשיצחק מבין בהתרגשות כי לפניו דוגמה חיה ונושמת לחלוץ בן העלייה השנייה שעובד את האדמה, מבטו מתקבע בסנדליו של חברו. בושתו גדלה במיוחד כש"חלץ הבחור את סנדליו ונטלם בידיו [...] ראה שרגליו של חברו יחפות נתכווצו רגליו בתוך מנעליו, כאילו נתנקבו בקוצים [...] נגרר והלך אחר בן לווייתו שהיה מהלך ושותק וסנדליו בידו" (שם).

הניגוד האידיאולוגי בין נעלי העור הכבדות של יצחק, שקשורות לגלות היהודית ולבורגנות האירופית, ובין הסנדל, שנקשר לעבודת האדמה של חלוצי העלייה השנייה, מתבסס כבר בתחילת הרומן. בהתאמה, יחסו של יצחק לסנדלים כמושא תשוקה מוצג ברומן לא כאישי בלבד, אלא כחלק מתשוקה קולקטיבית. לדוגמה, בן דמותו הבדיוני של יוסף אהרונוביץ', שהחל את דרכו בארץ ישראל כפועל והפך לעורך עיתון הפועל הצעיר ולאחת הדמויות הבולטות ביותר בעלייה השנייה, מתואר ברומן כ"לבוש עדיין כשאר כל חבריו שבמושבות. בגדים מהוהים על גופו וסנדלים גמלניים ברגליו" (110). כבר בתיאורו של אהרונוביץ' ניתן להבין כי ההבחנה בין נעלי העור לסנדלים אינה פונקציונלית בלבד, אלא לוקחת חלק בכינונה של זהות חברתית ותרבותית חדשה. הסנדל עצמו אינו רק מתאים ביותר לכיבוש האדמה, אלא גם משמש ברומן של עגנון כאמצעי לכינון מודל חדש של גבריות יהודית, חזקה ואקטיבית – מודל שהציונות החילונית קיוותה לכונן על חורבות דמותו של היהודי הישן, הגלותי והנשי, באמצעות החזרה לעבודת האדמה בארץ ישראל.¹⁹ עוז אלמוג הראה שאנשי העלייה השנייה העובדת, שראו הן בבדווי יליד הארץ הן בדמות השומר הרוסי של ארץ מולדתם מודלים לחיקוי, ערבבו מסמנים תרבותיים כדוגמת סנדלי עור ולבוש פשוט על מנת להבדיל את עצמם מהלבוש האורתודוקסי היהודי והלבוש הבורגני האירופי, שנתפסו כמנוונים את

19. לעיון נרחב בהיסטוריוגרפיה הציונית כמהפכה מגדרית וקריאה בספרות העברית כשיח שביקש לעצב מחדש את הגוף הגברי היהודי, ראו: מיכאל גלזמן, *הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007. לקריאות ייחודיות בתסול של שום דרך פריזמה מגדרית ופסיכולוגית, ראו: Hoffman, *Between Exile and Return*, pp. 125-149; ארבל, *כתוב על עורו של הכלב*, עמ' 198-254.

20. Oz Almog, *The Sabra: A Profile*, Berkeley: University of California Press, 2000, pp. 212-214.
21. יוסף לואידור, "יהודה נוטר הפרדס", בתוך: דב לנדאו (עורך), *סיפורים*, רמת גן: אגודת הסופרים העברים בישראל ע"י הוצאת מסדה, 1976, עמ' 63-90.
22. ארבל, *כתוב על עורו של הכלב*, עמ' 239.

לאחד מפועליו, הפך לבעל מלאכה – צָבָע. למעשה, לאחר פירוט חוזר ונשנה של הקשיים הכלכליים של החלוצים בחפשם אחר עבודה במושבות, המספר מדגיש כיצד גם יצחק, כמו רבינוביץ', נהנה מתחושת הביטחון הכלכלית החדשה שלו, "שהיה דר בחדר מיוחד, לא כרוב חברינו שדרים שלושה וארבעה בחדר אחד" (84). כך, גם יצחק וגם רבינוביץ' נטשו את דרך החיים החלוצית, וכטענת פרשנים רבים, ההבדל ביניהם נעוץ ביחס של שניהם אל נטישה זו. בניגוד ליצחק המתחבט, הנגרר וחסר ההחלטיות, רבינוביץ' שייך לזן אחר של דמויות ברומן, כמו הרגל המתוקה, הרב עובד האדמה, מנחם העומד או בלויקוף האמן – כולם אינדיווידואליסטים אשר קובעים לעצמם את אורחות חייהם, אמונתם ומעשיהם.²³ במילים אחרות: רבינוביץ' הסתגלן מסוגל להחליף בין אובייקטים או בין אידיאולוגיות ללא תחושת אובדן, ואילו קיבעונו של יצחק על הסנדלים וחרטתו המתמדת על נטישתו המדומיינת את נעלי עבודתו החלוצית חושפים את התפיסה הפטישיסטית באידיאולוגיה של העלייה השנייה, שזיהתה את עבודת האדמה כדרך היחידה שבה יהיה אפשר לבנות את האדם, החברה והאומה היהודית החדשה.²⁴

בין סנדלים לנעלי לכה מבהיקות: על קפיטליזם, סוציאליזם ובניין הארץ

הבחירה של יצחק ורבינוביץ' בנעליים קלות או נעלי לכה על פני הסנדלים אינה משקפת אך ורק את הניגוד בין עולם הגלות היהודי לעולם הארץ-ישראלי או את הבדלי האישיות של שתי הדמויות. בהקשר ההיסטורי, החברתי והכלכלי שיצר עגנון ב**תמול שלשום**, הבחירה בסנדלים או בנעלי לכה מצביעה, למעשה, על הכרעה בין שתי חלופות כלכליות-חברתיות-לאומיות שחצו את היישוב היהודי מתקופת העלייה ועד לאחר הקמת המדינה. לעומת תנועות הפועלים, שדגלו בכיבוש האדמה כדרך היחידה לגאולת העם היהודי, ראו בעיסוק בכסף ובמסחר מקצועות פרזיטיים ומנוונים והאמינו שהחלוצים הם עמוד השדרה של המדינה הסוציאליסטית היהודית שעתידיה לקום, ביקש הרוב המכריע של העולים בכל העליות, כולל העלייה השנייה עצמה, לראות את המדינה היהודית המתגבשת בדמותן של הארצות שעזבו: מדינה קפיטליסטית עם מעמד בינוני חזק של מסחר,

23. ראו לדוגמה: קורצווייל, **מסות**, עמ' 110-115; ערפלי, **רב-רומאן**, עמ' 138-154.

24. לדוגמה, תנועת החלוץ בפולין, עצמחה מהמסד הציוני ובסוף שנות העשרים הפכה לקובעת הטון של תנועת החלוץ העולמית, ראתה בעבודת האדמה "הבסיס העיקרי לרגרציה הלאומית והחברתית של העם". ראו: משה ליסק, "עליה קליטה ובנין בארץ ישראל בשנות העשרים", **עיונים בהיסטוריה חברתית של ישראל**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2009, עמ' 61.

תעשייה ומלאכה.²⁵ העניין העז של עגנון בקונפליקט מרכזי זה והרלוונטיות שלו לעולם הבדיוני של **תמול שלשום** מתגלים בבחירתו של עגנון להכניס אל העולם המיוצג ברומן את הוויכוחים ההיסטוריים הסוערים שנערכו בתקופה זו סביב סוגיות כדוגמת עבודה עברית אל מול עבודה ערבית והמעמד של מסחר ותעשייה אל מול חקלאות ועבודת אדמה בכלכלה הלאומית.²⁶ טענות שני הצדדים בוויכוחים אלו עובדו בהרחבה על ידי עגנון, והן יוצרות ברומן מסגרת אמביוולנטית, שבה הבחירה בנעלי לכה או בסנדלים הופכת לאקט מורכב שתומך הן בתפיסה הקפיטליסטית הן בתפיסה הסוציאליסטית של המעשה הציוני או חותר תחתיהן. בפרספקטיבה האידיאולוגית של אנשי העלייה השנייה **בתמול שלשום**, הבחירה בנעלי לכה מסמנת כניסה לעולם של מסחר ושל אינטרסים פרטיים, ומעל הכול, לעולם של כסף. כאן בדיוק טמונה הסכנה בנעליים בעבור המפעל הציוני והחברה היהודית החדשה. **בתמול שלשום**, כמו ביצירות רבות אחרות של עגנון, הכסף מופיע כתחליף פחות ערך ומסוכן, שמסיט את האדם מעקרונותיו, מאמונותיו ומתכליתו האמיתית, שכן בכסף טמון הפוטנציאל ההרסני להפוך מאמצעי למטרה, לעיקר מאווייו של האדם.²⁷ האמן בלויקוף מסכם היטב את הסכנה הזאת באומר ליצחק כי מוטב לאמן שלא לחשוב על פרנסה אחרת, שכן "[...] לא האמנות בלבד מזדייפת אלא הכל היה מזדייף" (214). יכולתו של הכסף לגרום לכול "להזדייף" מופיעה שוב ושוב ב**תמול שלשום**, בסיפורים על רבנים שגרמו לישיבותיהם לקרוס בגלל בצע כסף או בתיאורים של ראשי התנועה הציונית היושבים בגולה,

25. על הזיהוי של המחנה הציוני-הסוציאליסטי את המסחר והכסף עם יהדות הגולה, ועל שורשיו של זיהוי זה בהפנמתן של תיאוריות כלכליות רווחות בעידן הקפיטליזם התעשייתי, בתנועת ההשכלה היהודית עצמה ובהטמעה של תפיסות אנטישמיות, ראו: Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, New York: Brandeis University Press, 1995, pp. 170-174, 179-187, 208-216; Jonathan Karp, *The Politics of Jewish Commerce: Economic Thought and Emancipation in Europe 1638-1848*, New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 201-220. על הוויכוח החברתי-כלכלי שפילג את היישוב, ראו: ליסק, **עיונים**, עמ' 40-55, 82-84, 150-154.

26. אברהם הולץ הראה כי הוויכוחים ב**תמול שלשום** בין אנשי "הפועל הצעיר" למאיר דיזנגוף ובין חלוצי העלייה השנייה לאיכרי המושבות של העלייה הראשונה הם עיבוד בדיוני נאמן לוויכוחים שנערכו במציאות בין צדדים אלו. ראו: אברהם הולץ, "התבוננות בפרטי **תמול שלשום**", בתוך: אמונה ירון, רפאל וייזר, דן לאור, ראובן מירקין (עורכים), **קובץ עגנון I**, ירושלים: מאגנס, 2000, עמ' 178-222.

27. שורשיה של תפיסת הכסף כתחליף פחות ערך ומסוכן אצל עגנון נעוצים הן באידיאולוגיה הציונית הן בזרמים סנפניים במסורת היהודית. זרמים אלו הושפעו בתורם מתפיסות מסורתיות ביהדות ומתפיסות נוצריות שאימצו את ראייתו השלילית של אריסטו, שהזהיר כי ריבית, כסף ומסחר הם מוסכמות מלאכותיות שעלולות להפוך מאמצעי לקיום האנושי למטרות. עם זאת, תפיסה שלילית זו של כסף, כפי שנראה בהמשך, אינה היחידה שמופיעה בכתבי עגנון בכלל וב**תמול שלשום** בפרט. לתפקידו המורכב של הכסף בכתביו של עגנון ראו: Jonatan Sagiv, "Indebted: Money, Economy and Debt in the Works of S.Y. Agnon", PhD Thesis, New York: New York University, 2013.

עורכים נשפים ואוכלים עוגות במקום לעלות לארץ. יכולתו המסוכנת של הכסף להסיט את האדם מהפרויקט הציוני גם לאחר עלייתו לארץ מומחשת ברומן באמצעות הקמת אימפריית הנעליים המפוארת של מיטלמן, בן העלייה השנייה. סוניה מספרת ליצחק שמיטלמן, שישב שלוש שנים בארץ ולא מצא פרנסה, עזב את הארץ. בזכות ש"לקח לו בגדים נאים ונעליים נאות וכובע חדש", פגש בעל חנות נעליים באלכסנדריה, החל להרצות לו "על תעשיית הנעליים בכלל ועל תעשיית הנעליים בארץ ישראל ובסוריה", ולבסוף נעשה "בעל שלוש חנויות באלכסנדריה, וידו פרוסה על כל הארץ" (100-102). סיפורו של מיטלמן מופיע ברומן מיד לאחר עזיבתו של רבינוביץ' את ארץ ישראל על מנת להתמחות במסחר בבגדים. עזיבה זו בתורה מעוררת אצל יצחק פנטזיות שבהן הוא "רואה את עצמו באירופא, מעשיר והולך [...]". (94) ומציל את משפחתו הענייה בגליציה. אם כן, התשוקה לנעליים בתמול שלשום מסוכנת, משום שהיא משמשת צוהר אל התשוקה אל הכסף, הפטיש האולטימטיבי בחברה הקפיטליסטית.²⁸ הפטיש הקפיטליסטי לנעליים ודרך לכסף מנוגד בחריפות לחלוצי העלייה השנייה ברומן, שגורסים כי "לא הכסף עושה היישוב אלא אהבת הארץ ואהבת האדמה" (165). חלוצים אלו, שרואים באדמה ולא בכסף כעיקר, מסתכלים על יצחק הצבע "כדרך שמביטים על תייר [...] שאינו דומה מי שבמלאכתו בעיר למי שבמלאכתו בשדה [...] משום כיבוש הקרקע אין בה ובלא הקרקע הרי אנו חסוכי בסיס נודדי עולם" (172). הניגוד בין האידיאל של האדמה לאידיאל של הנעליים והכסף ברומן הוא בדיוק מה שהוביל את עמוס עוז לטעון שהמספר של תמול שלשום ביקורתי כלפי דמויות כרבינוביץ' ומיטלמן, שהוא רואה אותן כנוגדן אנטי-ציוני חריף לסממנים הציוניים של הרומן, ל"אלה שבאו ארצה להיוולד מחדש, להפיק פועל עברי מתוך הסוחר היהודי [...] מי שבגדיו נאים ונעליו מבהיקות ולשונו חלקלקה לא ילך לאיבוד".²⁹

אך עוז ממחר מדי לזהות בין העמדה של העלייה השנייה החלוצית לבין העמדה של המספר בתמול שלשום או לעמדה של הטקסט עצמו. השימוש של עגנון במוטיב הנעליים וקישורו למוטיב הכסף ברומן מורכב יותר מתפיסתם של אנשי העלייה השנייה, המזהים את הכסף והמסחר עם פרזיטיות, חוסר פרודקטיביות וגלותיות. למעשה, אם ממשיכים את מעשה ההשוואה בין אימפריית הנעליים של מיטלמן ונעליו הנאות למסחר הבגדים של רבינוביץ' ונעלי הלכה שלו, נגלה שלמספר אין התנגדות עקרונית לעשיית כסף ולמסחר בנעליים, כל עוד יוזמות

²⁸ Karl Marx, *Theories of Surplus Value, part III*, Moscow: Progress Publishers, 1971, pp. 494-498.

²⁹ עוז, *שתיקת השמים*, עמ' 134.

קפיטליסטיות אלו כפופות למעשה הציוני ותורמות לו. בניגוד למיטלמן שנוטר באלכסנדריה, המספר רואה לחיוב את רבינוביץ', שחזר לארץ ואף מכריז כי "ברית כרותה לארץ ישראל שכל שיצא הימנה סופו לחזור" (447). חזרתו של רבינוביץ' מעוררת רגשות אמביוולנטיים דווקא ביצחק, שמרגיש אשמה כלפי רבינוביץ' בשל מערכת היחסים שניהל עם סוניה לאחר עזיבתו.³⁰ אך יחסו הדואלי של יצחק כלפי רבינוביץ' נובע לא רק מסיבות רומנטיות אלא גם מסיבות אידיאולוגיות. למרות התרחקותו של יצחק מההוויה של העלייה השנייה ביפו עם מעברו לירושלים, הפיכתו ל"אומן מובהק" (273) וחזרתו ההדרגתית לעול המצוות, הוא עדיין ממשיך להתחרט על עזיבתו המדומיינת את כיבוש האדמה. המפגש המחודש בין שני החברים מעלה שוב את המאבק בין התפיסות הציוניות-סוציאליסטיות של העלייה השנייה העובדת לבין העמדות הקפיטליסטיות של רבינוביץ', שגורס בפני יצחק, ממש כאילו היה תלמידו של אדם סמית' כי "אדם צריך להרגיל עצמו לדברים המיותרים [...] שאם יש לך תאוות יתירות אתה מתאוה למלאותן, מתוך כך אתה מגבר את כוח רצונך [...] שהתאוות צריכות ממון וממון צריך מעשה ונמצאת בונה את עצמך והארץ נבנית עימך" (454).³¹ רבינוביץ' חובב הבגדים הנאים והנעליים הנאות הופך בפי חברי העלייה לסמל קולקטיבי, ל"רבינוביצ'ים" (330), יהודים בורגנים וקפיטליסטים שמשועבדים לכסף ול"מותרות יתירות", והוא מצדו רואה את אנשי העלייה השנייה העובדת כסוגדים לסנדלים, למעדר ולמחרשה, חבורת אידיאליסטיים חולמניים ש"היו מתייסרין בקדחת וביסוריהם והיו מוציאים את ימיהם בוויכוחים" (452).

לצד קטעי ההלל הרבים להישגים החקלאיים של החלוצים בתמול שלשום, חזרתו של רבינוביץ' והצטרפותו לענף הבנייה המתפתח בארץ ישראל משולבים במכוון עם הקמתה של תל אביב, שמתוארת ברומן כהישג מפואר. בהצמדת סיפור עלייתו של רבינוביץ', החלוץ שהפך לקפיטליסט, לבנייתה של העיר הראשונה של היישוב היהודי החדש בארץ ישראל, הרומן מציב חלופה מתחרה לחזון החלוצי,

³⁰ זאת אף על פי שהטקסט מדגיש פעמים רבות כי לא סוניה ולא רבינוביץ' ייחסו חשיבות רבה לפרשה שהייתה ביניהם בעבר. סוניה אינה מגלה רגש מיוחד לרבינוביץ' לאחר עזיבתו, ואילו רבינוביץ' לאחר חזרתו לארץ מלגלג על סוניה. גם המספר מבליט פעמים רבות את תמימותו של יצחק בנוגע למערכות יחסים רומנטיות. הוא מעיר על כך שאהבתו של יצחק לסוניה מונעת מרצון מדומה "לתקן המעוות" ולעג ליצחק, שחושב שמחובתו לשאת את סוניה כשהיא כבר בבירור אינה מעוניינת בו. ראו לדוגמה: עגנון, *תמול שלשום*, עמ' 105-106, 152-153, 164, 183-184, 447.

³¹ אדם סמית' (Smith) נחשב לאחד מאבותיה של תיאוריית הכלכלה הקלאסית. בספרו המפורסם *עושר העמים* (*The Wealth of Nations*) הניח את העקרונות לחשיבה הקפיטליסטית המודרנית כדוגמת תפיסת "היד הנעלמה", שמניחה כי באופן פרדוקסלי, פעולתיהם האנוכיות של בני אדם לסיפוק צורכיהם הפרטיים תורמות לטובת הכלל בהשתלבן במערך הקפיטליסטי.

שגילה העדפה ברורה לעבודת האדמה ולהקרבה עצמית. בניגוד לא"ד גורדון, אחד ממנהיגי הרוחניים של העלייה השנייה, שמקבילו הבדיוני מבקר ברומן את החלוצים המיואשים "כי יסורי ליבכם חשובים בעיניכם מעבודתנו בארץ תחייטנו" (404), הרי שרבינוביץ' והילדא אשתו, שנכנסים לדירה חדשה "שאינה מתביישת אפילו מאירופא", מציגים מודל שלפיו הארץ נבנית לא דרך הקרבה של העצמי, אלא דרך סיפוק האינטרסים האישיים של האדם: "דרך תועלת מתלמודו, להנאתו ולהנאת הארץ" (449). הרומן מציג הן את המושבה החלוצית עין גנים הן את תל אביב – שהפכה לסמל שנוי במחלוקת לתרבות אירופית ובורגנית בתחילת שנות הארבעים של המאה העשרים – כהישגים מקבילים של תקופת העלייה השנייה. הקבלה זו מעידה כי הרומן אינו מציג הכרעה ערכית בין המודל הסוציאליסטי למודל הקפיטליסטי, שקידמו – כל אחד בדרכו – את החזון הציוני.³²

'קשה מכולם צרת הפרנסה':

יחפנות, אמונה ואידיאלים

המעבר של יצחק מיפו לירושלים מאופיין בעזיבתו של יצחק את העיר המתחדשת, שחולות ימה, פרדסיה ונופה האורבני בנויים על המתח שבין הסנדלים לנעלי הלכה, אל ירושלים הדתית, שתושביה, בני היישוב הישן, מתהדרים בלבוש מסורתי ונעלי עור סגורות. אכן, בעבור הרב הקנאי פייש, אביה של שפרה, כלתו העתידיה של יצחק ממאה שערים, "כל לובש קצרים [...] הוא בחזקת פושע" (296). בניגוד ליפו, שמתפקדת ברומן כמוקד ליישוב החדש ולעלייה השנייה, ירושלים, כדברי אריאל הירשפלד, מתוארת כהוויה פוליפונית שלצד מאפייניה הגרוטסקיים מכילה הן קינה על העיר העומדת בחורבנה הן נימה פיוטית שמצביעה על קדושתה.³³ בהתאמה למתח הזה בין האבל על חורבן העיר בהווה לציפייה לגאולתה בעתיד, המספר מדגיש כיצד "יש שמספרים על הכותל המערבי שלא היו באים לשם במנעלים שברגליהם, אלא היו חולצים אותם ומניחים אותם בריחוק מהמקום, לא כהיום שבאים במנעלים" (260). המספר מסביר את ההבדל במנהגים השונים, שכן "אבותינו שהיו קרובים יותר לחורבן נהגו כדין אבל בתוך שבעה ואנו שקרובים לגאולה נוהגים דין אבלות ישנה" (שם).

כמו במסורת היהודית, משמעותה של הסרת הנעליים ב**תמול שלשום**, לפחות במרחב הירושלמי, כפולה: סימן לאבל, אך גם לקדושה.³⁴ חליצת הנעליים מצביעה על האבל, על החורבן והעוני של ירושלים בהווה, ואילו הסרתן ליד הכותל מעידה כיצד אפילו בחורבנה, ירושלים עדיין מסוגלת להציע למאמין היהודי מגע ישיר ובלתי מתווך עם קדושה, גם אם רגעי וחולף. כך גם הסברו של המספר על חליצת הנעליים בירושלים, שמקדים את תיאור התרגשותו של יצחק בערבי השבתות, "כשהעיר מפסקת משאה ומתנה ומבהיקה מאור השבת, זה אור השבת שזיו הדרו מבהיק אפילו בדורות המקולקלים". ביקורתו של המספר לאורך הרומן על זניחת הדת בידי חלוצי העלייה השנייה (חלק קטן בלבד מכל "הדורות המקולקלים") מסגירה את עמדתו, המשלבת אמונה בחזון הציוני ובחזון הגאולה הדתית. הדגש על הסרת הנעליים ליד הכותל, שנשען על הניגוד המקראי בין הנעל כסמל לממד הארצי אל מול הקדושה הרוחנית של בית המקדש, מזכיר את חלוקתה של ירושלים במסורת היהודית ל"ירושלים של מטה" ול"ירושלים של מעלה". בניגוד לגאולתה הארצית של "ירושלים של מטה", שכבר החלה בתקופה המיוצגת ב**תמול שלשום**, הגאולה הרוחנית, גאולתה של "ירושלים של מעלה", עוד רחוקה ממימוש. בין השאר, הסרת הנעליים בירושלים מצביעה על רגעי קדושה חולפים ואידיאלים דתיים נשגבים, ואולם לטענת עדי צמח, היחפנות ברומן מסמלת אידיאלים באשר הם. לדוגמה, צמח מדגיש שבפגישתו הראשונה של יצחק עם רבינוביץ', החלוץ שבקרוב יהפוך לקפיטליסט חולץ את סנדליו ונותר יחף ברגע של "אידיאליות צרופה".³⁵ בדוגמה אחרת צמח מצביע על מנחם העומד, שמסמל ברומן את השילוב האידיאלי בין עבודה לדת, שביום היה עובד את האדמה בפתח תקווה ובלילה היה לומד גמרא, "וכשהיה לומד היה לומד בעמידה על גבי עמוד שהתקין לו. נעשו רגליו קהות מרוב עמידה היה חולץ את מנעליו ומניח בקבוק ועומד עליו" (175). לדברי צמח, בניגוד למנחם העומד, זנח יצחק את עולם הרוח והאידיאלים לטובת עולם החומר והכסף, או מילולית, כשם מאמרו: "בעבור נעליים". ואולם כבר ראינו שלמספר של **תמול שלשום** אין התנגדות עקרונית לעולם החומר או לעולם הכסף, שמיוצגים דרך מוטיב הנעליים, כל עוד הם כפופים למעשה

34. נייקוב נאכט מדגיש כי הנעל בתורה היא סמל רבי-פנים. הנעל משויכת ללכלוך וטומאה, ועל כן יש להסירה במקומות קדושים, כמו בציוויו המפורסם של אלוהים למשה בשמות ה' ג', אך הנעליים גם מציינות את כבודו של האדם במקרא. בד בבד, פעמים רבות הסרת הנעליים מופיעה בטקסט המקראי כסימן לשליטה ולבעלות, אך גם כסימן לאבלות. ראו: Jacob Nacht, "The Symbolism of the Shoe with Special Reference to Jewish Sources", *The Jewish Quarterly Review New Series* 6 (1), 1915, pp. 1-22.

35. צמח, **קריאה תמה**, עמ' 63.

32. מירון מדבר על תל אביב ועין גנים כמציגות את צדדיה השונים של תקופת העלייה השנייה. ראו: מירון, "ממשל לסיפורי תולדות", עמ' 91-92. לדוגמאות על תל אביב כסמל לתרבות עירונית מנוגת וגלותית בעיני אנשי העלייה השנייה, ראו: ליסק, **עיונים**, עמ' 110-118; 146-151; Anita Shpira, *Israel: A History*, Waltham: Brandeis University Press, 2012, pp. 110-113.

33. אריאל הירשפלד, "עיוות המרחב בגרוטסקה בתמול שלשום לש"י ענגון", בתוך: עזרא פליישר (עורך), **סחקרי ירושלים בספרות עברית**, ירושלים: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, 1981, עמ' 49-59.

מביקוריו של יצחק בבית הפועלים ביפו, המספר עובר לנקודת התצפית של פועל עני, חולה ואומלל שיושב בייאוש, "פונה הוא לכאן ולכאן. כאן מפלפלים בשאלות הזמן וכאן מסיחים בענייני ספרות. כאן וכאן אין אדם שיש בידו פרוטה יתירה להלוות לו בשעות דחקו" (108). גם ביקורתו המתמדת של המספר נגד יצחק, על שאינו מחזיר את הכסף שלוה מאביו העני על מנת לעלות לארץ ישראל, יכולה להיתפס כביקורת רחבה יותר של המספר על הפניית העורף של חלוצי הפרויקט הציוני למשפחותיהם העניות שנותרו בגולה. היחפנות **בתמול שלשום**, הן כאידיאל רוחני הן כתזכורת מתמדת לקיום הפיזי של האדם, חותרת באופן אירוני תחת כל אידיאולוגיה ציונית או דתית ברומן, שמבטלת את הבסיס החומרי של האידיאלים שהיא מקדמת. הסכנה ברומן אינה טמונה בהכרח בסגידה לנעליים או לכסף, אלא לפעמים היא מתגלה דווקא בשכחה של הצרכים הבסיסיים שהם מייצגים. לדוגמה, הרב אלטר, שמל את יצחק בינקותו וקעת חי בירושלים, בבניין שבו "כל התינוקות [...] יחפים בלי מנעלים ומלובשים סמרטוטים" (345), מספר ליצחק בעצב שמעולם לא ראה את הכותל. בדרך להתפלל במקום הקדוש שבר אלטר את רגלו כי "משוטט היה אותו זקן שוטה בעולמות העליונים ולא השגיח בד' אמות שלפניו החליק ונפל" (348).⁴¹

אך המטען הפרדוקסלי והאירוני של מוטיב היחפנות ברומן מגיע לשיאו בדמותו של הרב מנחם העומד, שנוהג להתפלל בלא נעליו. אף על פי שמנחם העומד מגלם את האידיאל הציוני והדתי של המספר, הרי שדווקא מנחם הוא שמנסה לשחרר את יצחק מקיבעונו מלא החרטה על עבודת האדמה שזנח. בפגישתם הראשונה בפתח תקווה, כנגד תפיסתו הפטישיסטית של יצחק את הסנדלים, המעדר והמחרשה כאמצעים שיביאו לגאולתו, מנחם העומד מבקר את אנשי העלייה השנייה העובדת על השעלו את עקרון "כיבוש האדמה" לכדי "דת העבודה". בניסיון להקל על בושתו של יצחק על היותו צבע, מנחם העומד אומר ש"אדם מחויב לעבוד, שאם אינו עובד מה יאכל. כשאני לעצמי אין לי צורך ברעיונות לא על הארץ ולא על העבודה. די לו לאדם שזכה לדור בארץ ישראל והלוואי שלא נצטרך להתבייש מן הארץ" (176).⁴² גם בפגישתם השנייה בירושלים, כשיצחק טוען בעצב בפני מנחם העומד "שאותם שמרוממים את העבודה עד כדי דת דוקא

הציוני והדתי. יתרה מזאת, אף שהנעל אכן מסמלת את היסוד הארצי והחומרי בתורה, בו בזמן היא גם מסמלת את כבודו של האדם.³⁶ מעמד דואלי זה של הנעל במסורת היהודית מנוצל **בתמול שלשום** לשימוש כפול ואירוני במוטיב היחפנות. חליצת הנעליים אכן מציינת ברומן אידיאלים ציוניים ודתיים, ואולם היחפנות ברומן מסמנת גם עוני מחפיר. לדוגמה, כשיצחק חושב באשמה שעוד לא החזיר את הכסף שלוה מאביו העני, הוא מדמיין את אחותו הענייה, "שאינן לה מנעלים ואינה יכולה ללכת לבית ספר" (135). למעשה, עגנון ממשך כאן נורמה ספרותית שהחלה עוד בתקופת ספרות ההשכלה, שבה יחפנות – המחסור בנעליים שמאפשרות תנועה, למידה ועבודה במרחב הכלכלי והחברתי – סימלה את הדרגה הנמוכה ביותר של עוני וחולשה.³⁷ לדוגמה, מנדלי מוכר ספרים תיאר ב**הנשרפים** את המוני הקבצנים היהודים שעוזבים את עיירתם כ"מחנה הגדול הזה של אנשים ונשים, עוללים ויונקי שדים, כלם קרועי בגדים ויחפים, רעבים וצמאים ופניהם מפוחמים כשולי קדרה",³⁸ ואילו בת תקופתו של עגנון, סופרת העלייה השנייה דבורה בארון, שהקדישה את יצירתה לתיאור העיירה היהודית המזרח-אירופית שהותירה מאחוריה, תיארה בפתיחה של סיפורה הקצר "היום הראשון" את גיבורתה, בת הרבנית הענייה, כ"ילדה רפת אונים, לבושה שמלת ציץ ובלי נעליים".³⁹

אך היחפנות כמסמן של עוני אינה שייכת באופן בלעדי לעולם הגולה **בתמול שלשום**, אלא גם לעולם של אנשי העלייה השנייה בארץ ישראל. לצד הליכתם היחפה והגאה של חלוצי עין גנים, המספר מדגיש פעם אחר פעם את עוניים החמור של רוב הפועלים בארץ ישראל בקוראו להם "יחפנים". למעשה, ביקורתו של רבינוביץ' על הסגידה הלא-אחראית של אנשי העלייה השנייה לסנדלים ולכיבוש האדמה מהדהדת את ביקורתו העקיפה של המספר על התעלמותם של אנשי העלייה השנייה מהבסיס החומרי הנחוץ לקיום עקרוניתיהם.⁴⁰ לדוגמה, באחד

36. לטענת נאכט, הנעל בתורה היא סמל דואלי: מחד גיסא הנעל מסמלת לכולך וטומאה, ומאידך גיסא היא מסמלת את כבוד האדם.

לכן, לדוגמה, עבדים ושבוים מתוארים בתורה כיחפים. ראו: 11-12, pp. 8, "The Symbolism of the Shoe", Nacht.

37. הנורמה הספרותית הזאת העיירה, כמוכר, על המצב ההיסטורי שנוצרה בו. קבצנות ונלי הגירה יהודיים בעקבות תנאי עוני קיצוניים

היו בעיות נפוצות וחמורות הן לקהילות היהודית הן לשלטונות באירופה עד המאה התשע עשרה ואף אחריה. ראו: Derek J.

Penslar, *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe*, Berkeley: University of California

Press, 2001, pp. 32-35, 188

38. מנדלי מוכר ספרים, "הנשרפים", כל כתביו של מנדלי מוכר ספרים V, ירושלים: מוריה, 1922, עמ' 164.

39. דבורה בארון, "היום הראשון", משם, תל אביב: עם עובד, 1945, עמ' 5.

40. משנות הנשרים ועד הקמת המדינה, החל בוויכוח ההיסטורי בין לואיס ברנדייס לחיים וייצמן וכלה במאבק בין החוגים האזרחיים

לתנועות הפועלים, טען המחנה הקפיטליסטי בתנועת הציונית כי הדגש המוגזם על "כיבוש האדמה" הוא חסר אחריות כלכלית,

וכי למעשה, המושבות החקלאיות, שרובן לא הצליחו לקיים את עצמן, פוגעות ביצירת בסיס כלכלי איתן בארץ ישראל. ראו

לדוגמה: ליסק, עיונים, עמ' 24-40, 41-45, 61-82, 115-116; Shapira, *Israel: A History*, pp. 96-115.

41. גם אשתו של הרב אלטר, הינדא פונע, מלגלגת על עצמה כי "מי צייר לעצמו שירושלים היא עיר כשאר הערים ויש כאן בתים

וחנויות. נזכרת אני היאך היתה ירושלים מצטיירת בעיני והרי אני בושה מחמת טיפשותי, אפשר אדם מתקיים בלא דירה ובלא

חנות, כמות שציירתי לי אני את ירושלים". ראו: עגנון, **תמול שלשום**, עמ' 531.

42. דן מירון כבר טען כי דרך דמותו של מנחם העומד, המייצגת ברומן את תפיסתו של הרא"ה קוק, שעגנון היה עמו בקשר קרוב,

תמול שלשום מבקר את העלייה השנייה על זניחתה את עולם הדת. ראו: מירון, "ממשל לסיפורי תולדות", עמ' 91-92.

הם עמדו על הקרקע", בן שיחו מסרב לקשור בין האמונה באידיאלוגיה החלוצית למימושה במציאות באומרו "מי שזכה זכה אבל לא בכוח דיבוריו" (540). בבקשו מיצחק לחיות בתנודה לא־מוגדרת בין הקטבים "עצב" ל"שמחה" ולהכיר בחיים שנמדדים על דרך השלילה, "שכן אם עובר עליי יום ואיני מתבייש בו אני מרוצה" (540), מנחם העומד מציע ליצחק חיים שמושתתים על הכרה בפער: בין מסמן למסומן, בין חזון למימושו ובין אידיאלוגיה למעשה האנושי רב־הפנים. לטענת מיכל ארבל, מנחם העומד מזהה שצערו של יצחק הוא "תוצר של מבנה נפשי כולל יותר", שאינו מאפשר ליצחק לוותר על אשמתו.⁴³ ואכן, קיבעונו של יצחק על הסנדלים ועבודת האדמה משקף תפיסה פטישיסטית אחרת שגיבור הרומן התמים מחזיק בה – הפטיש של האידיאלוגיה עצמה כשקופה, כמגלמת אמת ומהות, כאמצעי לגאולה.⁴⁴ אך אם מנחם העומד מעודד את יצחק לזנוח את תפיסתו הפטישיסטית שמזהה ומבלבלת בין אידיאלוגיה לאמת, הרי שחלק כלשהו ביצחק אינו מסוגל לוותר לחלוטין על האידיאלוגיה של העלייה השנייה העובדת, שהבטיחה לו עולם מחוסר צער וחרטות, שבו החלוצים "שמחים על עבודתם וששים בישיבתם ומעלים על ליבם ימים שעברו בחוצה לארץ כבני אדם זוכרים בשעת שמחה ימים של צרה ונהנים כפליים מן הטובה" (7).

על מותו של יצחק, בקשתה של אמת, או מדוע 'אין דרכן של נעליים להיות נעשות מקליפות של תפוחי זהב'

את עלייתו הראשונה של יצחק קומר לירושלים מקדים סיפורו של "סנדלר פשוט תופר נעליים", שהמספר מעיד כי עזב את אשתו וילדיו ביפו ועבר לירושלים להשתקע בבית מדרשם של הברסלבים, "משום שחשקה נפשו לתקן את עצמו" (182). בניגוד למעבר הסנדלר לירושלים, שיוכתר בהצלחה, השתקעותו של יצחק בירושלים תסתיים במותו הטרגי עקב נשיכתו הממיתה של בלק, הכלב שאת שיגעונו יצר הוא עצמו בלא יודעין. לדברי צמח, הסנדלר הפשוט, כמו רבינוביץ' והרגל המתוקה, משתייך ברומן לאנשים ש"חיים את חייהם לפי חפצם ורצונם" (182), ואילו יצחק אינו מסוגל לעשות זאת. טענתו של צמח מייצגת גישה פרשנית רווחת בשיח הביקורתי על הרומן, שרואה ביצחק קומר דמות פסיבית וחלושה,

43. לטענת מיכל ארבל, האשמה הקונקרטיה שיצחק חש על נטישתו את עולם החקלאות משקפת את אשמתו הלא־מודעת בדבר המיניות הפסיבית והנשית, שממנה ניסה להיגאל עם עלייתו לארץ. ראו: ארבל, *כתוב על עורו של הכלב*, עמ' 218, 239–240. 44. עבור לואי אלזוסר, פרשנו הרדיקלי של מרקס, תפיסה פטישיסטית של אידיאלוגיה רואה באידיאלוגיה מסוימת ייצוג שקוף של ידע מוחלט ומזהה בינה לבין אמת אידיאלית ומקובעת. ראו: Ellen Rooney, "Better Read Than Dead: Althusser and the Fetish of Ideology", *Yale French Studies* 88, 1995, pp. 183–200.

הנעדרת כוח הרצון ויכולת ההכרעה שיאפשרו לו לממש את חלומו לחיות בארץ ישראל בתקופה של מהפכה תרבותית, חברתית, לאומית ודתית.⁴⁵ באמצעות בחינה של שלושה חלומות על נעליים, ברצוני להציע בעקבות מירון כי לפחות כמה מהסיבות המורכבות שמובילות למותו של יצחק ברומן הן דווקא רצונו להכריע בנוגע לזוג הנעליים שבהן יש לעמוד על הקרקע, רצון שמונחה על ידי האשליה הפטישיסטית שמזהה בין אידיאלוגיה אחת לאמת מוחלטת שתביא עמה גאולה.⁴⁶ כפי שצינו פרשנים רבים בעקבות קורצווייל, יצחק חי בסתירה בין עולם הציונות לעולם המסורת, וכך את מה שלא הצליח למצוא בניסיונו להגשים את החזון הציוני ביפו, ניסה למצוא עם עלייתו לירושלים.⁴⁷ כבר עם הגעתו לארץ ישראל מעירו שבגליציה, שמתוארת כשסועה בין ציונים למשכילים לדתיים, יצחק מתאכזב לגלות "שכל השנים רואה היה את ארץ ישראל החדשה כחטיבה אחת, בו בילה למד שאף היא עשתה את עצמה חטיבות חטיבות" (55). דווקא בישיבתו הראשונה בירושלים, בהפיכתו לצייר שלטים מומחה בהדרכת האמן בלויקוף ובחזרתו לעולם המצוות, יצחק מצליח לחוות רגעים חולפים של קדושה ושלמות כמו באמירת הקדיש על אמו ואף בהתנסותו הקצרה במידת ההשתוות – מונח הלקוח מעולם המושגים החסידי ומעיד על שלווה נפשו הפנימית של הצדיק אל מול השינויים בעולם החיצוני.⁴⁸ בחזרתו השנייה והאחרונה לירושלים, ולפני חתונתו עם שפרה, יצחק משתקע בבית אנשי מלאכה "כאומן שיושב בין חבריו", ועושה עמם שבתות, שמאופיינות במלבושים פשוטים שנותנים להם "מאור פנים" ו"מנוחת השקט". התפתחותו החיובית של יצחק בירושלים אף מודגשת מבעד לתמת הנעליים והרגליים, שכן רק לאחר שנפרד לגמרי מעולמה של העלייה השנייה

45. ראו, בין השאר: צמח, *קריאה תמה עמי*, 65–66; ערפלי, *רב־רומאן*, עמ' 18, 102–104, 105; שביד, *שלוש אשמורות*, עמ' 50–61; עוז, *שתיקת השמים*, עמ' 216–218.

46. אני ממשיך פה את טענתו של מירון, כי על פי ענגון, המחלה האמיתית של העם היהודי בעת המודרנית בתמול שלשום היא השסע הנפשי בין עולם המסורת לעולם הציונות, וכי מותו של יצחק נובע מניסיונו להכריע בין שתי נשמות אלו, ש"מתרוצצות" בגופו. ראו: מירון, *בין שתי נשמות*, עמ' 568–572, 605–603.

47. ראו: קורצווייל, *מסות*, עמ' 102.

48. מידת ההשתוות היא מושג מעולם החסידות שמציין את יכולתו הפנימית של הצדיק לאזן בין העולם החומרי לרוחני ולהישאר שווה נפש בפנימיותו אל מול השינויים, השמחה והצער של העולם החיצוני. בתמול שלשום, המספר מעיד כי לפרקים יצחק זוכה להתנסות במידת ההשתוות בראשית שהייתו בירושלים. לאחר מכן, גם "הרגל המתוקה" מספר ליצחק כי הוא זכה למידה זו. הפרשנים של הרומן חלוקים בדעותיהם אם יצחק אכן זכה למידה רוחנית זו לזמן קצר או שמא זו רק בריחה פסיכולוגית ממצוקותיו – "פזוה מדומה", כניסוחו של ערפלי. לדעה הראשונה ולהסבר על מידת ההשתוות עצמה, ראו: Sidra Dekoven, "פזוה מדומה", *AJS Review* 28 (1), 2004, pp.105–135, 121–122; Bzrahi, "Sentient Dogs, Liberated Rams, and Talking Asses", *AJS Review* 28 (1), 2004, pp.105–135, 121–122; המונגדת, ראו: ערפלי, *רב־רומאן*, עמ' 83.

ביפו, "הרגיש יצחק פתאם באדמה מוצקה זו של ירושלים שאין רגליו של אדם אובדות בה כחולות של יפו" (505).

אך בניגוד לתחושת התבססות הולכת וגוברת זו, חלמו הראשון של יצחק על נעליים מעיד גם על פיצול. בחלום, שזכה לפרשנויות רבות, יצחק מבין כי שכח את נעליו ליד הים. לאחר שהוא מוצא את נעליו, הרוח מפריחה את כובעו ו"עמד יצחק ברחוב בלא מנעלים וראשו מגולה" (542). קול תפילה שהוא שומע מוליך אותו לבית שמחולק בין שתי קומות: קומה תחתונה חרבה וקומה עליונה שבה אנשים מתפללים. יצחק מנסה לעלות לקומה העליונה, אך נשאר תקוע בין שתי הקומות. צמח רואה בנעליים סמל לעולם התחתון והחומרי ובכובע סמל לעולם העליון והרוחני, וטוען כי יצחק מופיע כמנותק הן מעולם החומר הן מעולם הרוח. ניסיונו המאוחר של יצחק להיכנס לקומה העליונה, עולמה הרוחני של ירושלים, מותיר אותו תקוע בין שתי הקומות, וסופו שהוא "נטרד משתיהן" ומת. בעקבות צמח, גם מירון וגם ארבל קוראים את החלום כמדגיש את פיצולו של יצחק בין עולמות שונים. בעבור צמח, הקומות השונות מסמלות את עולם הרוח והחומר, בעבור מירון, הקומות השונות מסמלות את עולם הדת והציונות, ובעבור ארבל, הן מסמלות את קומת המודע הרציונלי וקומת הלא-מודע החייתי והמיני.⁴⁹

אף על פי שאחרי סצנת החלום, המספר עצמו מעיד כי יצחק קומר "[...] לסוף נעשה לאילן ששורשיו מרובין" (544), הרי שלרוב, השיח הביקורתי משתמש בחלום כאמצעי לחתור תחת טענות המספר בנוגע לשינוי העמוק שחל ביצחק, ולראות בשינוי זה כסות דקה להדחקותיו של יצחק. יוצאת דופן היא סדרה דקובן אזרחי, שקוראת את מסעו של יצחק קומר ברומן כמעבר מהיותו "בעל דמיונות", שבוי לחלוטין בשיח האוטופי של הציונות והדת, לאיש שלומד להשתמש בכוח דמיונו על מנת להתמקד בספרה האישית ולתמוך בחבריו העניים, כדוגמת הרב אלטר ואשתו או אלמנתו של האמן בלויקוף וכן בשפרה ובאמה.⁵⁰ דקובן אזרחי מציינת כי יכולתו של יצחק למצוא איזון בין חלומותיו המשיחיים למציאות של חייו מזכרת שוב בתיאור המספר את ישיבתו האחרונה של יצחק בעיר הקודש,

כש"שתי אהבות, אהבת ירושלים שבחזון ואהבת ירושלים זו שבמציאות באות ומזדווגות ויולדות אהבה חדשה, שיש בה משל זו ומשל זו" (527). קריאה זו אכן מדגישה את התפתחותו של יצחק לאורך הרומן מצעיר תמים ותלוש לאדם עצמאי, שעל פי חזונו של המספר, מצליח לשלב בין עבודת מלאכה לאמונה דתית ואף משיג תיקון למערכת יחסיו הכושלת עם סוניה בחתונתו עם שפרה. בד בבד, אף שמבקרים רבים אימצו עמדה שלילית נגד מקצוע הצבעות של יצחק, שלעתים מובעת ברומן עצמו, וקשרו בין מקצועו זה לבין ערכים כזיוף ושקר, שירה חדד מראה כי התנגדותו של המספר למלאכתו של יצחק נעוצה יותר בביקורת על חובבנותו כ"לכלכן". לטענתה, המספר מביע הערכה הולכת וגוברת לעבודתו של יצחק עם התמקצעותו ורואה במלאכת הצבעות גם צדדים חיוביים, כדוגמת התחדשות והשתנות.⁵¹

דקובן אזרחי מדגישה את השתחררותו ההדרגתית של יצחק מאידיאולוגיות אוטופיות ותקוות משיחיות, ואמנם, חלום הנעליים אכן מצביע על השינוי העמוק שחל בתודעתו של יצחק. לאורך הרומן האמין יצחק כי עליו לזנוח את נעלי העור שהגיע בהן לטובת סנדלים שיבטיחו גאולה מקצועית, מגדרית ולאומית, ואולם הנעליים ששכח ליד הים בחלומו מסמלות זו הפעם את עולם הדת שזנח. עם זאת, בניגוד לראייתה של דקובן אזרחי את התפתחותו של יצחק כתהליך הרמוני, הרי שחלומו של יצחק אכן מסתיים בתחושת פיצול קשה. יתרה מזאת, חלום הנעליים של יצחק ממחיש את חוסר יכולתו לוותר על תשוקתו לאמת, שתתגלם באידיאל אחד, באידיאולוגיה יחידה או בקומה אחת בלבד. לאחר החלום על שתי הקומות, המספר מסביר כי יצחק "שכח את חלומו [...] לא מתוך כפיות טובה [...] אלא שהנפש הזאת שביקשה מנוחה ביקשה לשכוח את כל פרשת העבר" (543). אף על פי שדקובן אזרחי טוענת בצדק כי בחייו האישיים יצחק לומד לאזן בין האהבה שבחזון לאהבה שבמציאות, הרי ששכחתו את החלום מלמדת כי יצחק גם מבקש להמיר את האידיאל הציוני באידיאל הדתי. במתח הזה שבין מיזוג להמרה, יצחק ממשיך להתייטר על נטישתו את האידיאל הציוני.

לפני סופו של הרומן, בחלום השני שמופיעות בו נעליים, יצחק מתרעם שהוא "מקפח את ימיו בגלות בזמן שארץ ישראל יפה כל כך". בזמן ששפרה מנחמת את יצחק בחלום, באומרה שאם היה נעשה חלוץ לא היה פוגש אותה, יצחק ממשיך לשמוע קולות נביחה של כלב מבעד לחלון. החלום מסתיים במחשבתו של יצחק: "מי צועק כאן? כמה פעמים הברחתי אותו במנעל שברגלי והוא לא אז" (545). הנעל

49. צמח, קריאה תמה, עמ' 65-70; מירון, שתי נשמות, עמ' 604; ארבל, כתוב על עורו של הכלב, עמ' 242.

50. ראו: 126, 123-118, pp. "Sentient Dogs", Dekoven Ezrahi. לאחר שרוב פייש נפל למשכב שלא התאושש ממנו, נותרו שפרה ואמה עניות. התמוטטותו של פייש נגרמה לאחר שבלק נבח והבהילו לילה אחד, כשיצא לתלות את כרוזי החרמות שלו. עבור אן גולומב הופמן, העובדה שבלק עשה את "עבודתו" של יצחק והסיר את איסור האב למענו מעידה כי בלק מייצג את האגרסיות המודחקות של יצחק. היא מציעה כי הנשיכה של בלק, שמובילה למותו של יצחק, מסמלת את האשמה האדיפלית שאינה ניתנת לכפרה של רצח האב הסמלי של יצחק וגם רצח הציונות ששללה את עברה הגלותי. ראו: Hoffman, *Between Exile and Return*, pp. 142-145.

שמופיעה בחלום מהדהדת את הבעיטה של יצחק בכלב, שזכה לשם בלק לאחר שיצחק צייר עליו את המילים "כלב משוגע". בדומה לפרשות שונות בתורה, הפעם הנעל בחלום מסמלת בעלות. הדגש על הנעל בחלום מעיד על רצונו הנואש של יצחק לשלוט בבלק, לשלוט ברצונו שלו למימוש טוטלי של אידיאל אחד בלבד.⁵² אם כן, שני החלומות של יצחק על נעליים קשורים קשר עמוק לניסיונו של יצחק להיפטר מהזיהוי בין אידיאולוגיה לאמת. יצחק כותב את המילים "כלב משוגע" על עורו של בלק בשהייתו הראשונה בירושלים, לאחר שכבר הבין כי "לבו חלוק" משום "שרצה לעלות לירושלם ורצה לישיב ביפו" (183). ניסיונו של יצחק להגביל את כוחם של השיחים האוטופיים השונים ששולטים בדמיונו מתבטא בצירוף המילים על הכלב שהוא משלח מעליו. באמצעות כתיבת המילים "כלב משוגע", יצחק מבקש להשתחרר מהתפיסה הפטישיסטית של האידיאולוגיה שהחזיק בה בראשית הרומן, מהאמונה כי האידיאולוגיה מגלמת בתוכה אמת שתביא עמה גאולה. הזיהוי של יצחק בין שיגעון לפטישיזם ולמשיחיות מתברר לאחר שהרב פייש, אביה של שפרה, מגרש את יצחק מביתו. בעומדו מחוץ לבית, יצחק נזכר בבלק; הוא מסתכל על ביתו של רב פייש ואומר: "עליך ועל עורך ראוי היה לכתוב כלב משוגע" (296). האמונה של הרב פייש ש"נפטר [...] מדאגת העולם הזה ונתן את לבו לעולם הבא [...] כדי לטהר את הפרוזדור שלפני הטרקלין [...] (316) תתגלה כשקולה לתשוקה שיצחק מבטא בחלומו לאחר מכן, לדור רק בקומה העליונה של התפילה והדת מבלי לדאוג לקומה הארצית החרבה. אך בעבור המספר הדתי והציוני של **תמוּל של שום**, ההתעלמות של הזרמים הסגפניים והקיצונים ביהדות מהקומה הארצית משקפת כראי את ההתעלמות של הציונות החילונית מהקומה העליונה של המסורת היהודית. ההתעלמות של כל צד מאחת הקומות מובילה "לכך שימות המשיח עדיין לא באו והגלות נמשכת והולכת" (264).

ואולם אף שיצחק בעט במנעלו בכלב, לאורך הרומן הוא ימשיך לשמוע את קריאתו של בלק. בעקבות רדיפותיו על ידי יהודים מפוחדים בירושלים, שמאמינים כי הוא אכן כלב משוגע כפי שכתוב על עורו, בלק הופך לישות מודעת, שחקרנותה, תבונתה ושיגעונה מתעוררים בה בלא הפרדה.⁵³ מאבקו של יצחק להיפטר מתפיסתו הפטישיסטית את האידיאולוגיה כאמת, תהא זו אידיאולוגיה דתית או לאומית,

תסתיים באופן אירוני וטרגי בנשיכתו הממיתה של בלק, פרי יצירתו וסימונו, שמאמין כי אם ינשך ביצחק "האמת מנטפת מדמו של הצבע כגשמי ברכה" (593). הדיונים הפרשניים על דמותו של בלק והקשר בין בלק לבין יצחק רבים ומפותלים מכדי לפרטם כאן, ואולם השיח הביקורתי על הרומן כולל מסורת ארוכה הרואה בבלק וביצחק כמייצגים חלקים שונים בנפש אחת.⁵⁴ כדברי ערפלי, למרות המחלוקת בין החלקים השונים שבלק ויצחק מייצגים, הרי שהקשר בין השניים מנוסח פעמים רבות על דרך הניגוד, "בין יצחק קומר הבורח מן האמת, לבלק הרודף אחריה".⁵⁵ אך במקום התפיסה של ערפלי את יצחק כאדם שבורח מן האמת אל מול בלק שמבקש למצוא אותה, הייתי מציע כי יצחק ובלק מייצגים תפיסות שונות של גישה לאמת. מותו של יצחק לא נגרם בעקבות בריחתו מן האמת, אלא דווקא תפיסה ייחודית של מהות האמת וכיצד אפשר להשיגה היא שתחולל את הטרגדיה בסוף הרומן. גם בלק וגם יצחק מבקשים את האמת, אך ההבדל בין יצחק לבלק נסב על האופן שבו הם מבקשים אותה. יצחק מתקדם בירושלים תוך כדי מאבק נפשי לעבר חיים שמתקיימים בפער בין המסמן למסומן, בין החזון למימושו ובין האידיאולוגיות השונות שמבנות את חייו, ואילו חיפושו של בלק אחר האמת מתנהל תחת התקווה כי את האמת יהיה ניתן להפיק היישר מהאובייקט, היישר מיוצרו, שכן "אני נושך בו והאמת נוטפת ומנטפת מגופו" (593). הנשיכה של בלק, ש"כבר היה מדמה בתמימותו שעתיד הוא לתפוס את האמת" (592), לא תוביל לגילוייה של אמת אחת ויחידה ברומן, אלא אך ורק למותו של יצחק. בהתאמה, בלק נושך את יצחק בזמן האזנתו לאחת מדרשותיו של הרב גרונם יקום פורקן, שמאשים את היישוב החדש בבצורת. הרב שמאמין כי כל "צרכנו בגשמים הוא לשם מצווה" (585), רואה באנשי העלייה השנייה את השתקפות שיגעונו המשיחי שלו, בטוענו כי "פני הדור כפני הכלב. ולא ככלב סתם, אלא ככלב משוגע". (587). אם כן, נשיכתו של בלק את יצחק מתבצעת על רקע האמונה ה"משוגעת" כי רק קומה אחת בלבד יכולה לספק את כל "צרכנו".

לאחר נשיכתו של בלק, בימים שלפני מותו, כשהוא סובל כאבים ההולכים וגוברים, יצחק חולם שוב בפעם האחרונה על נעליים. אשתו העשירה של חברו, הילדא

54. קורצווייל ובעקבותיו ארבל רואים בבלק את האיד של יצחק, ואילו טוכנר, כ"ץ וערפלי דווקא קוראים את בלק כחלק המודע, האינטלקטואלי והחקרני בנפשו של הגיבור התמים והלא־מודע. ראו, בין השאר: ברוך קורצווייל, **מסות**, עמ' 100-105; ארבל, **כתוב על עורו של הכלב**, עמ' 28-214, 239-240; משולם טוכנר, **פשר ענגון**, תל אביב: מסדה, 1968, עמ' 63-67, 73-77; יעקב כ"ץ, "ענגון מול המבוכה הדתית", **לעגון שי**, ירושלים: הסוכנות היהודית, 1966, עמ' 163-177; ערפלי, **רב־רומאן**, עמ' 89-90, 98-108.

55. ערפלי, **רב־רומאן**, עמ' 102-104.

52. בתנין פרושה מסורת ארוכה שמתייחסת לנעל כסמל לבעלות ושלטה. לדוגמה, דברי דוד לשלמה בספר מלכים ב', ה' ב': "וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה [...] וישם דמי־מלחמתו בשלם ויתן דמי מלחמה, בחגרתו אשר כמותניו ובעלו אשר ברגליו". ראו: **The Symbolism of the Shoe**, Nacht.

53. על האופן שבו לא ניתן להפריד בין המודעות לשיגעון בתודעתו המתפתחת של בלק העירו כבר ערפלי וחדד. ראו: ערפלי, **רב־רומאן**, עמ' 200; חדד, **מי שעושה סימן**, עמ' 48.



נחום גוטמן, **נעליים**, 1956
צבעי מים על נייר, 74x55 ס"מ
אוסף מוזיאון פתח תקווה לאמנות,
באדיבות מוזיאון פתח תקווה לאמנות

רבינוביץ', מופיעה בחלומי, "נעליה הן של סוניה, והן עשויות מעור זהבהב, או אולי מקליפות של תפוח זהב. הואיל ואין דרכן של נעליים להיות נעשות מקליפות של תפוחי זהב, הבין יצחק מדעתו שהוא עצמו צבע את הנעליים בסממנים שלו [...]" (598). חלומי האחרון של יצחק הוא מעין קטלוג אסוציאטיבי של כל המסומנים שנקשרו בנעליים לאורך הרומן: סודיות, נשיות, מיניות, זהב, כסף, מסחר, גולה ותפוחי זהב, מקור גאוותה ותקוותה של העלייה השנייה החלוצית בארץ ישראל. הבנתו של יצחק כי הנעליים שאחריהן חיפש לאורך כל הרומן אינן באמת עשויות מקליפות תפוחי זהב, שהאמת שחיפש אחריה אינה טמונה בהן עצמן, מהדהדת ברומן את אכזבתו של בלק, שלאחר נשיכתו את יוצרו חושב בתסכול כי "הרי האדם עשוי מחומר מיוחד, ולבסוף אין בשרו שונה מרוב בעלי החיים" (596). גם בלק וגם יצחק קיוו לגלות כי האמת טמונה באובייקט עצמו, אך מסעם אינו מביא להארה. האמונה הפטישיסטית של בלק שהאמת מסוגלת "למלאות את כל הווייתו", אינה שונה ממסקנתו של הכלב ה"עצב חזעם" לאחר הנשיכה, כי "לבסוף אין אמת ואין כלום". שתי המסקנות ההופכיות של בלק עדיין נובעות מתפיסתו הפטישיסטית כי האמת חייבת להתגלם בהוויה, באובייקט. בלק מתייחס לחלוטין מקיומה של האמת, ואילו יצחק בחלומי מעביר את הדגש מהנעליים אל סממניו שלו, אך אינו מצליח להיזכר בחלומי "אימתי צבע אותן". אמנם, לפני מותו יצחק מבין כי האמת שחיפש אינה טמונה בזוג נעליים אחד ויחיד, אבל פנייתו אל תפיסתו שלו את הנעליים כמקור הבלעדי למשמעותן מדגימה, כדברי חדד, את חוסר הבנתו הטרגית בנוגע לכוחם, משמעותם ופעולתם המורכבת של הסימנים בעולמו.⁵⁶ יצחק אינו מצליח להיזכר מתי "צבע" את הנעליים, משום שמראש הן הופיעו ברומן צבועות ומסומנות – לא רק בידי יצחק עצמו, אלא בידי הדמויות האחרות, המספר, והשיחים האידיאולוגיים ששזורים ברומן. הגם שאינן עשויות באמת קליפות של תפוחי זהב, הרי הנעליים בתמוּל של שום גם לא קיבלו את משמעותן ברומן רק מסממניו של יצחק. תפקידן רבי-הפנים של הנעליים בטקסט של עגנון לא נבנה רק מחומריהן ה"אמיתיים" או רק מתפיסתו של היחיד שנעל אותן, אלא מהמפגש ההיסטורי, האידיאולוגי והמורכב בין הנעליים ליחס האישי והקולקטיבי שמבעדו כולנו קוראים ומבינים את משמעותן.

56. חדד, מי שעושה סימן, עמ' 58-62.